

张宪 著

η λ λ
λ ο γ ο ο ο

启示的理性

——欧洲哲学与基督宗教思想

启示的理性



——欧洲哲学与基督宗教思想

张宪 著

四川出版集团
巴蜀书社

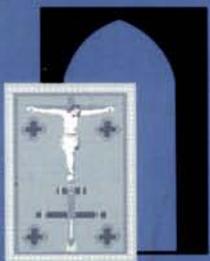


四川出版集团
巴蜀书社

η λ λ
λ ο γ ο ο ο

启示的理性

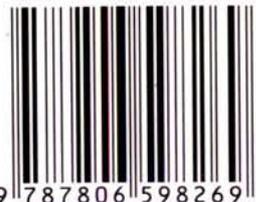
——欧洲哲学与基督宗教思想



ISBN 7-80659-826-X/B · 151

定价：26.00元

ISBN 7-80659-826-X



9 787806 598269 >

作者简介

张 宪 1954年在广州出生的客家人，现在中山大学哲学系、比较宗教研究所供职。1978-1985年在中山大学哲学系读本科和研究生，1990-1999年在瑞士弗里堡大学哲学系读博士，曾在欧洲、大洋洲和北美洲多所大学、档案馆和修会访学。喜欢学习语言，除母语外，先后正式学过英、德、法、希腊、希伯来语，现正在自学拉丁语。

启示的理性

——欧洲哲学与基督宗教思想

张宪 著



四川出版集团
巴蜀书社

喜欢思索的人，也许会被墨菲特利斯嘲笑为“有如在绿色的原野上吃枯草的动物”。但是，就像哲学家黑格尔所说的“命中注定罚我思考哲理”那样，人们一旦吃了伊甸乐园的禁果，就不得不受这种折磨。

——题 记

目 录

| | |
|------------------|--------|
| 自 序 | (1) |
| 绪 论 | (1) |
| 一、写作的构思和论述的逻辑线索 | (1) |
| 二、本书的结构 | (7) |
| 三、写作的意义 | (9) |
| 第一章 古代宗教启示与哲学理性 | (12) |
| 第一节 从宗教神话到哲学理性 | (12) |
| 一、思想史的孪生性 | (12) |
| 二、古代哲学家的宗教感 | (15) |
| 三、得益于宗教启示的哲学理性 | (26) |
| 第二节 灵修与基督宗教哲学的特质 | (29) |
| 一、被忘却的灵修 | (29) |
| 二、古代哲学的灵修 | (32) |
| 三、基于灵修的基督宗教哲学特质 | (38) |
| 四、反思启蒙 | (45) |
| 第三节 诺斯替主义的启示和理性 | (48) |

◇. 启示的理性 . . .

| | |
|-------------------|---------|
| 一、诺斯替主义起源 | (48) |
| 二、诺斯替的思辨 | (51) |
| 三、诺斯替与拯救 | (55) |
| 四、诺斯替与神义论 | (65) |
| 第四节 基督的启示 | (72) |
| 一、何谓启示 | (72) |
| 二、自然启示与《圣经》启示 | (75) |
| 三、基督的启示 | (80) |
| 第二章 启示的理性在中世纪 | (92) |
| 第一节 “中世纪”与“中世纪精神” | (92) |
| 一、“中世纪”的概念 | (92) |
| 二、“中世纪精神” | (95) |
| 第二节 中世纪的启示和理性 | (103) |
| 一、中世纪哲学正名 | (103) |
| 二、存在的启示 | (116) |
| 三、认识的启示 | (124) |
| 四、超自然的启示 | (131) |
| 五、历史的启示 | (136) |
| 六、启示的哲学 | (144) |
| 附录：中世纪基督宗教哲学结构图 | (154) |
| 第三节 美作为神圣象征的启示 | (155) |
| 一、美——神圣象征的启示 | (155) |
| 二、表达美的符号与想象 | (157) |
| 三、艺术、艺术象征与艺术美 | (163) |
| 四、艺术象征的作用是表现上帝 | (170) |

| | |
|-------------------------|-------|
| 五、结语——美是上帝的名字····· | (173) |
| 第四节 启示真理与认知真理····· | (175) |
| 一、真理？真理！····· | (175) |
| 二、双重性的真理观····· | (177) |
| 三、真理——启示与理性认识的和谐····· | (190) |
| 四、永远向存在敞开的真理····· | (200) |
| 第五节 福音启示与道德理性····· | (206) |
| 一、德性与福音的缘起····· | (206) |
| 二、德性与上帝之爱····· | (210) |
| 三、福音伦理····· | (219) |
| 四、从德性走向福音····· | (230) |
| 第六节 宗教伦理的特质及其历史····· | (234) |
| 一、道德与宗教····· | (234) |
| 二、基督宗教伦理之定义及其基本问题····· | (236) |
| 三、基督宗教伦理之思想特质····· | (243) |
| 四、历史概括····· | (247) |
| 第三章 近代理性主义者对启示的接受····· | (258) |
| 第一节 莱布尼茨的《神义论》····· | (258) |
| 一、引言——上帝的正义····· | (258) |
| 二、神义论的内在逻辑····· | (260) |
| 三、善和最好的可能世界····· | (270) |
| 四、最大的完美····· | (273) |
| 五、最大的和谐····· | (275) |
| 六、善的冲突····· | (278) |
| 七、基于理性的幸福····· | (283) |

| | |
|------------------------------------|--------------|
| 八、美德和虔敬····· | (291) |
| 九、形而上学作为把握上帝的真正科学····· | (297) |
| 十、神的正义——犹太教抑或基督宗教?····· | (300) |
| 十一、神义论作为“他者”····· | (305) |
| 第二节 星空的启示与心中的道德律····· | (308) |
| 一、启蒙者康德····· | (308) |
| 二、康德的道德宗教····· | (312) |
| 三、康德的上帝····· | (319) |
| 四、简短评价····· | (328) |
| 第三节 启示的上帝与绝对理念····· | (331) |
| 一、理解黑格尔和他自己的上帝····· | (331) |
| 二、宗教哲学——康德的? 还是黑格尔的?····· | (337) |
| 三、简短评价····· | (353) |
| 第四章 批判启示与人文主义理性····· | (356) |
| 第一节 理解近代先知马克思的批判启示····· | (356) |
| 一、对黑格尔的范式变换····· | (356) |
| 二、宗教异化····· | (361) |
| 三、作为阶级意识形态的宗教····· | (370) |
| 四、简短评价····· | (383) |
| 第二节 宗教批判与基督宗教人文主义····· | (384) |
| 一、重提马克思的宗教批判····· | (384) |
| 二、当代基督宗教人文主义····· | (391) |
| 三、宗教异化及其异化的消除····· | (396) |
| 第三节 马克思主义、基督宗教与“历史的终结”····· | (404) |
| 一、引言····· | (404) |

| | |
|---------------------------------|--------------|
| 二、宗教革命者耶稣····· | (406) |
| 三、基督宗教与马克思主义的历史联姻····· | (409) |
| 四、历史的终结? ····· | (416) |
| 五、基督宗教在中国的“处境化”····· | (424) |
| 第四节 自由的存在与感恩····· | (431) |
| 一、对话? 对话! ····· | (431) |
| 二、自由心灵的翱翔····· | (433) |
| 三、存在的感恩····· | (437) |
| 四、救赎与自我解放····· | (441) |
| 五、体现革命精神的解放神学····· | (445) |
| 六、结语——为解放的合作····· | (450) |
| 第五节 “向上”的启示和“向下”的理性····· | (452) |
| 一、引言——“向上”和“向下”的语言····· | (452) |
| 二、两种不同的神学思维方式····· | (454) |
| 三、诠释的互补····· | (461) |
| 第五章 言说上帝与宗教经验····· | (468) |
| 第一节 宗教经典与上帝之言····· | (468) |
| 一、“经”“典”与解释····· | (468) |
| 二、基督宗教的释经传统····· | (475) |
| 三、释经——神学的? 哲学的? ····· | (480) |
| 第二节 对上帝的现象学言说····· | (488) |
| 一、引言——上帝的现象学····· | (488) |
| 二、括号中的上帝? ····· | (490) |
| 三、生存中与上帝遭遇····· | (496) |
| 四、上帝与人的存在····· | (504) |

| | |
|---------------------------|-------|
| 第三节 宗教解释——解释学抑或认知现象学····· | (510) |
| 一、宗教解释的两条线路····· | (510) |
| 二、前认知现象学····· | (515) |
| 三、认知现象学分析的典范····· | (518) |
| 四、宗教经验的认知现象学分析····· | (521) |
| 五、简短结语····· | (528) |
| 后 记····· | (531) |

自序

这是我的第一部学术著作，凝结了近几年来自己在宗教和哲学方面的思考。其中，有部分内容已经在国内或香港的学术刊物上发表过，但在收进本书时按照书的主题做了不同程度的修改。

学生说，如今国内学者中五十岁之前没有出书的，已经很少见了。我今年刚满五十岁，终于吃力地完成了自己的第一部书稿，不知还算不算在少见之列里。眼下，书市热闹非常，（中外交文的）书倒是越来越容易买到，也越来越多选择。自己的办公室摆满了，借同事的另一间，也摆满了。书是越藏越多，写书的意念却做反向运动，显得越来越淡薄。见到同辈中的勤奋著书者手越写越顺，自己既羡慕又焦急。自己感觉写东西不易，究其个人原因有三：书本没有读透，难有问题意识为其一；思想未作澄清，难以下笔表达为其二；才气不足，笔头不硬为其三。

现在，越来越多的中国学者认识到，倘若不了解犹太—基督教，西方哲学是无法深入研究下去的；反过来，如果不熟悉古希腊罗马哲学，对于基督宗教思想的来龙去脉也会不甚了了。说起来，把西方文化看成是由宗教、特别是基督宗教凝塑出来的文

化，这大概错不到哪里去。从苏格拉底一直数下来，有哪个哲学家不谈宗教，不谈上帝？不错，当代的所谓分析哲学、科学哲学是最没有宗教色彩的哲学流派。但是，请翻翻哥德尔、维特根斯坦、罗素、艾耶尔、莱欣巴赫的书，也是或全书或专辟章节讨论过宗教、上帝问题的。诚然，这些哲学家很可能有自己独特的宗教观、上帝观，也很可能被称之为无神论者。但不要混淆了，他们与我们通常见到的那些对宗教文化不甚了了的无神论者不可同日而语。

即使讲到马克思主义，我也把它看作是从犹太—基督宗教思想传统长出的一个果实。没有犹太教的先知主义和弥塞亚主义，我很难设想马克思那种对新社会、新人的向往和热情。马克思主义中深深吸引我的奥秘，在于某种贯穿马克思毕生事业的东西。这种东西如果我没有理解错，一定是他年少时在自己的潜意识里悄悄地孕育出来，以至在日后的革命活动中发挥影响的《旧约》弥塞亚思想，特别是其先知书部分和关于一个革命性全新未来的设想。无疑，这种《旧约》对未来的看法，对任何当下的人都至关重要。但是，这一末世论思想在希腊罗马的古典时代，却完全不为人所知。就这个意义而言，马克思用自己革命性的批判，实现了另一种形式的回归古典的启蒙。由此，我们才能理解，为什么马克思会赢得那么多当代哲学家、基督宗教思想家的尊敬。我宁愿这样说，马克思思想是在犹太—基督宗教之树上结出的早熟之果。这个果子如此之早熟，以至于掉落在大地的时候，又很快变成肥料滋润着自己由此结成果子的那棵大树。也因此，马克思主义者和基督徒可以携起手来，共同为了那个未来的正义社会而努力工作。

然而，用什么东西把通常所说的雅典哲学理性和耶路撒冷宗教启示给统摄起来，又保存各自的特色，这对我来说是颇费思量的。线条很多，既有些彼此平行，也有些相互交叠。进一步也许可以说，整个欧洲乃至西方的精神史，就是一部犹太—基督宗教、有教养的人文主义和理性主义，与大众的个人人格、风俗、信仰和生活方式相融、互补的历史。其中，贯穿着宗教的启示和哲学理性的“同辱共荣”。因此，我把自己的书定名为“启示的理性”，也有三解：由宗教启示而带出哲学理性，此其一；借宗教启示而丰富哲学理性，此其二；合宗教启示而统调哲学理性，此其三。

这里的“带出”、“丰富”和“统调”，本身涉及的问题很多，不可能在一本书里都给予足够的关注和解决。我的想法是先给出一个初步的、总揽性的叙述，以启示的理性为纵线，以历史的分期为横线，上接启示理性在古代的缘起，下联当代现象学对上帝的言说和宗教解释。希望借此为随后在某些细节上的进一步讨论，奠定一个基础和框架。本书因为谈的是启示的理性，因而不可避免要涉及一些神学上的讨论。我自己遗憾没有系统读过神学，如果神学工夫好些，本书的叙述可能会更有深度。

实际上，我在欧洲读书时，就很是“不务正业”，经常窜到神学系听课，参加研讨班。因为，我觉得，不懂基督宗教神学，研习欧洲哲学的人充其量只能“玩”些思维技巧，不可能得其真谛。就好比说，对如今有志吃透中国哲学传统的人，不系统研习经学恐怕只能图有虚名。笛卡儿当年曾有过读神学的念头，但自感天性愚钝，而神学又是天赋极高的人才能碰的，便转念去读哲学。由此可见，那时哲学家心目中，神学的地位是极其崇高的。

而哲学家写出那些如今被视为经典的著作，往往得益于对宗教启示的沉思。哲学与宗教的关系，套用康德式的语句来说，不懂宗教启示，哲学则盲；不懂哲学理性，宗教则空。

诚然，如今“做哲学”（doing philosophy），套路越来越多，论证越来越精细，文字展现的价值空间也越益拓展。有意思的是，哲学家们的“荒漠”感却因而来得越发沉重。尼采在讲述欧洲人的历史时，用了“增长的荒漠”这个字眼。在他看来，历史之所以成为荒漠，不是因为各种价值的缺失，相反，恰好是这些价值的出现。尼采要向我们揭示——如果不说是他预言的话——历史的荒漠正是由各种价值构成的^①。德里达却在这一荒漠——不是启示的荒漠，而是荒漠中的荒漠——发现他者成为可能、打开、挖掘或无限化的“Chôra”^②。按我粗浅的理解，德里达的“Chôra”，就是在“启示”（Offenbarung）和“启示性”（Offenbarkeit）之间，即在神与人之间保存住的那块根源之地。

谨序。

张 宪

2005年6月于中大康乐园

① 参见德里达、瓦蒂莫编《宗教》，杜小真译，香港汉语基督教文化研究所，2005年，第156页。

② 参见上书，第23—30页。

绪 论

一、写作的构思和论述的逻辑线索

这是一部研究欧洲哲学与基督宗教思想的专著，以宗教启示和哲学理性的关系为主线串起各章问题的讨论。整个写作基于这样一种认识：源自于犹太教启示的基督宗教思想，不仅在实践上继承和维护了古希腊罗马的哲学文化遗产，而且还在理论观念上进行了必要的补充；因此，被基督宗教哲学所吸纳并更新的古希腊罗马文化，不断以新的哲学思辨——我视其为一种启示的理性——推动着欧洲思想文化传统的延伸，成为决定今天西方的语言、艺术、制度、道德习俗以及文化教育的精神力量；理解今天西方文明的形成，其关键在于理解基督宗教与古希腊罗马哲学思想文化之间盘根错节的历史关系。对欧洲哲学史和基督宗教思想史的研究让我胆敢断言，如果没有对长久以来主宰西方文化的基督宗教思想史的洞识，整个西方哲学史（包括要与这个传统决裂的马克思主义、后现代主义，以及要返回欧洲古典精神的施特劳

斯 [Leo Straus] 主义，等等) 将变得特别令人费解。

欧洲历史告诉我们，正是公元前 5 世纪希腊社会和民间宗教的危机，促成希腊思辨哲学的产生，从而最终取代自然生长的伦理、宗教和民间团契，并使哲学人本论 (die philosophische Humanitaet) 得以滋长。古希腊罗马时代晚期的哲学，特别是斯多葛主义 (Stocism) 和新柏拉图主义 (Neo-Platonism) 的哲学，与来自犹太宗教文化传统的创世论启示一起，为基督宗教培育出自己的形而上学胚胎，又渐渐在道德的、宗教的、社会的、哲学的方面滋长出新的思想因素，使之成为整个中世纪社会的伟大精神力量。在以基督宗教、伦理和教会权威为依托的中世纪经院哲学主宰一千五百年之后，欧洲哲学产生了前所未有的变革。不过，哲学向着自己设定的理性王国每前进一步，都会转过身来对曾养育了自己的基督宗教致礼。由是，近代萌发的主体性哲学也具有基督宗教史的意义。或者更明确地说，近代哲学是在中世纪基督宗教清理好的地基上，重新接上古希腊罗马的哲学传统。

不可否认，近代欧洲主体性哲学对基督宗教思想既有传承亦有更新，本身体现了基督宗教生活世界和思想观念的强大影响。德国近代浪漫派思想家莱辛 (Lessing) 曾深刻指出，“伟大的宗教真理就其为启示而言都不是理性的，但它们既然已经被启示了，就可能成为合理性的”，此言至少对基督宗教是恰当的。我认为基督宗教启示的基体培育了古典形而上学，意思是说，如果我们不知道从奥古斯丁 (Augustinus) 经托马斯 (Thomas von Aquinas) 到库萨 (Nikolaus von Kues) 这些伟大思想家们发展起来的基督宗教哲学，就无法理解笛卡儿 (Decartes)、斯宾诺莎 (Spinosa)、莱布尼茨 (Leibniz)、康德 (Kant)、谢林

(Schelling)、黑格尔 (Hegel) 这些近代理性主义代表要解决上帝、世界和灵魂问题的努力。确实，欧洲近代哲学（对于经验主义和理性主义都是一样）并不是游离基督宗教传统氛围的孤傲创新，而始终是以新的主题和认识对承继下来的道德伦理、宗教和哲学传统加以改变与整合罢了。

这样，在犹太宗教和希腊哲学传统的双重熏染下的“基督宗教”，本身就成了一个涵义广泛的概念：既有犹太教先知主义和弥塞亚主义的巨大而质朴的力量，也有耶稣 (Jesus) 的上帝国 (The Kingdom of God) 教训的特有色彩；既有圣保罗 (St. Paul) 的恩典思想，亦有神秘的基督膜拜与祭仪；既有基督神秘主义神学，亦有斯多葛—柏拉图伦理学与唯心主义形而上学。然而，令人惊讶的是，当所有这一切信仰和理性因素都聚汇交织一起时，竟形成了一个富有生气的精神整体。如果一定要从中找出某种始终不变的“基督教本质”的话，那么这个“本质”首先即取决于欧洲人实际的上帝观念，取决于他们对自己生命的体悟，对自己生活其中的那个世界的态度、道德价值取向以及对未来的信念。毫无疑问，只要人们认识在自己个人生活与自然和世界之间的对立，唤起重生与升华的使命感，期盼委身上帝而使自己从罪性和痛苦中得救，持守人格与人性具有无限价值的道德信念，祈求有限个体在上帝国降临的无限完美中得以实现，这样，他们便拥有基督精神，从而也就拥有基督的宗教启示本身。

不错，基督宗教启示并没有直接告诉我们任何哲学的论证，但是这并不证明它对于欧洲哲学的演进没有影响。倘若基督教徒的生活从一开始就具有思辨和实践的因素，即使他们的“思辨”只有宗教的意义，这种影响的可能性也是不难发现的。当然，与

其假定没有希腊哲学的基督宗教哲学是否可能，倒不如认真研究希腊哲学如何在基督宗教思想中得以保存和演进的历史事实。无疑，借助《圣经》希腊哲学才得以成长为一种基督宗教的哲学，但在基督宗教中之所以能够展示出深邃的启示理性，那是因为有希腊的理性传统。如果没有来自《圣经》的启示，不可能有纯粹存在本身的形而上学；反过来说，如果没有希腊哲学，即使有宗教启示也不能产生欧洲哲学的形而上学。

马克思思想的形成，你很难说不是希腊古典精神与犹太—基督宗教弥塞亚主义结合的另一种独特的表达。事实上，正是马克思的宗教批判，才使当代基督宗教的人文主义思想家有了新的思考维度。传统形而上学的上帝观消解的同时，欧洲人真正感到了自己的文化危机。呼唤危机的出路者，有胡塞尔（E. Husserl）的绝对主义现象学，有尼采“价值颠覆”的虚无主义。这些，都与基督宗教思想的现代“转型”有关，并没有因为“上帝死了”而从欧洲社会生活中消失。从制度化层面考察，欧洲国家一方面继续保留加尔文新教伦理带来的资本主义精神，另一方面大公主义又成了未来欧洲统一的思想基础。因此，当代哲学、特别是现象学对言说上帝的新尝试，就不能简单说是“学问”，而应该与欧洲政治紧紧相联。

以往国内学者在这方面研究的不足表现在，搞基督宗教研究的学者对欧洲哲学的学理探索注意不够、挖掘不深；反过来，搞欧洲哲学研究的人则不太关心基督宗教思想发展脉络的把握——如果不说是无视基督宗教思想元素在欧洲哲学史发展中所起的作用的话。所以，本书写作的设计力图避免以往研究的不足，着力突出基督宗教精神与欧洲哲学思想互动影响的考察，以图弄清楚

欧洲思想地理史上的雅典和耶路撒冷，今天在多大程度上还保留着自己的原貌。诚然，经历了“现代性”洗礼的欧洲思想史，想重新回到古典时代，这就不单是一个哲学诠释学、或者古典诠释学所能对付得了的问题。诚然，我们有理由去做各种诠释的工作，毕竟，可以抒发心中悠悠哀怨的思乡愁。在我看来，完整地保存宗教的圣礼，或许离耶路撒冷的宗教古典精神近些；而系统开设古典学、特别是希腊语拉丁语的教育，则承接的是希腊的理性精神传统^①。这样去想，本书的写作就有了一些“底气”。

老一辈的学者如赵复三先生翻译的奥地利思想家希尔（Friedrick Heer）的经典之作《欧洲思想史》，唐逸先生写的《西方文化与中世纪神哲学思想》，对本书的写作有着重要的参考价值。同辈中的优秀学者如刘小枫、何光沪、赵顿华、杨慧林、李秋零、王晓朝等，这方面所取得的研究成果也值得推赞。刘小枫与何光沪的研究把西方经典引介与思想原创很好地结合在一起，凸显出汉语学术的问题意识。赵顿华系统地研究欧洲古典哲学与犹太—基督宗教的思想史传统，在此基础上，写出了国内第一部颇为可观的《基督教哲学 1500 年》。杨慧林、李秋零、王晓朝等亦分别从西方文化史、思想史的角度探索基督宗教的思想底色以及在哲学文化领域中的延伸，他们的研究把欧洲哲学史与基督宗教思想史有机地结合起来，其研究成果也颇为引人注目。

国外学者这方面的研究我首推法国当代的新托马斯主义者吉尔松（Etinne Gilson），他公认的经典著作《中世纪哲学精神》

^① 可惜，基督新教已经在很大程度上抛弃了传统的圣礼，而欧洲古典文化，尤其是古典语言的学习，却被各种所谓科学的知识和求生的技能所取代。

(*L'esprit de la philosophie medievale*) 对基督宗教哲学的起源、特征都作了非常精细而又深刻的分析，尤其指出了基督宗教哲学对整个欧洲近代思想形成的重要作用。值得注意的还有法国当代哲学史专家哈多特 (Pierre Hadot) 教授的研究。他在《作为一种生活方式的哲学》(*La philosophie comme manière de vivre*) 中，对基督宗教的古希腊罗马哲学渊源作了非常有意义的分析。进一步说，哈多特教授的研究打通了宗教研究与哲学追寻之间的关联。如果说，在耶路撒冷的宗教启示文化和雅典的哲学理性文化的关联中，吉尔松较为倾心前者的话，那么，哈多特则把自己的热情更多地投向后者。当然，有关基督宗教与欧洲哲学关系的学术书籍，在西方可以说是汗牛充栋，本书尽可能吸纳其中有启发意义的最新成果。

因此，本书在已有国内外学者研究成果的基础上，主要突出以下这几个方面的分析和叙述：第一，人类理性从古代宗教神话的母胎中诞生，在古希腊罗马人那里第一次取得自己的哲学形态；第二，这种哲学的理性，吸收了来自犹太教—基督宗教的启示，由此凝塑出基督宗教哲学、特别是体现在奥古斯丁和托马斯·阿奎那哲学中的思想特质；第三，近代欧洲的所谓主体性哲学，在凸显理性的同时，却隐藏着失掉来自启示力量的危险，莱布尼茨、康德和黑格尔的宗教哲学看到了这种危险并努力寻找出路；第四，马克思的宗教批判是这一近代理性探寻的继续，它深刻地揭示了失却启示的欧洲启蒙理性在资本主义中生出的恶果，而这恰好也是当代基督宗教人文主义要克服宗教异化的努力；第五，一方面，启示的理性重新在现象学对上帝的言说中焕发新的生命力，另一方面又由于当代哲学和认知科学的发展，使其具有

更大的活动空间。

二、本书的结构

全书由五章篇幅组成。

第一章：古代宗教启示与哲学理性

该章内容着眼于揭示古代哲学与宗教神话的渊源关系，尤其指出哲学理性离不开宗教的启示。如果说，犹太教用它的创世论启示成全了基督宗教哲学的存在本体论的话，那么，希腊哲学的“灵修”（spiritual exercises）——它在某种意义上也是希腊人的宗教活动——则塑造了基督宗教哲学的特质^①。实际上，古代哲学的“灵修”，经中世纪基督宗教的补充，才形成近现代哲学所讲的笛卡儿式的沉思。相应地，基督宗教诺斯替主义的出现，更是今天欧洲面对的另一类型启蒙方式的。本章还就基督启示的本质、作用及其历史展开进行了细致的分析。

第二章：启示的理性在中世纪

本章先是就“中世纪”和“中世纪精神”这两个概念进行界定，由此进入对整个中世纪基督宗教哲学的初步梳理。接着，选取奥古斯丁的美学思想和托马斯·阿奎那的真理论进行具体分析，试图使读者对中世纪的美学和认识论有较为清晰的印象。最后，还对希腊的德性伦理与基督宗教的福音伦理做了细致的论

^① 实际上，基督宗教哲学一方面吸收了犹太教的宗教养分，另一方面也承继了从希腊宗教神话母体脱胎出来的希腊哲学理性。至于两者关系如何摆，这是一个相当复杂的问题。

述，在此基础上论述了基督宗教伦理学的思想特质和历史展开。

第三章：近代理性主义者对启示的接受

本章所讨论的，涉及德国古典哲学三位理性主义哲学家的宗教哲学、特别是他们的上帝观。正是莱布尼茨的“神义论”（Theodizee），使西方哲学和基督宗教神学研究有了一个专门的领域。如果说莱布尼茨着眼于从形而上学角度构筑自己的“神义论”的话，那么，康德的“神义论”则从道德实践的角度表明，世界的意义便在于，道德自主的个人脱离为上帝永恒规定着的自然而得到升华；人只有走出自然才能分享上帝的本质，达到上帝中的自由。相比起黑格尔，莱布尼茨和康德都较为缺乏历史感。黑格尔的最大贡献，在于把“神义论”带到历史的视角加以观照。由此，上帝成了那个不断地自身运动的绝对精神，上帝是历史中的上帝。

第四章：批判启示与人文主义理性

宗教批判是宗教研究中不可或缺的重要环节。大致上说，宗教批判有三种类型：弗洛伊德对图腾的心理分析；尼采反基督的价值颠覆；马克思视宗教为鸦片的社会批判。

本章先是联系黑格尔的宗教哲学来反思马克思的宗教批判。然后，在考察马克思宗教批判和 20 世纪基督宗教人文主义思想之间关系的基础上，着重分析宗教异化及其异化的消除。本章对所有问题的分析表明，马克思主义与基督宗教的对话，不仅具有思想史的理论意义，而且具有现实的意义。尤其值得注意的是，正因为来自马克思宗教批判的刺激，当代基督宗教神学思维方式，在注重“向上”的启示的同时，还特别发展出“向下”的理性。

第五章：言说上帝与宗教经验

该章首先从一般解释学与神学解释学的角度，探讨“上帝之言”的本质，试图从解释学的进路来理解启示的言说本质。实际上，宗教经验与言说上帝都是与启示有关的两个问题。从哲学角度看，现象学提供了处理上帝启示的新可能。同时，基于现象学生存论对上帝的追问，我们可以从哲学上找到今天宗教生活如何可能的问题答案。接着，本章指出解释学处理宗教经验的限制，尝试用现象学的认知科学加以补充，以确认支持宗教信仰的特殊经验与日常感觉经验一样具有同样的认知信息和水准。整章的论述着重说明这样一个观点，宗教信仰是人类的一种向着终极实在开放的认知自由活动。

三、写作的意义

本书的构思具有一定的探索性，主要表现为把启示的理性作为欧洲思想史的主线，串起各种问题的分析，其中包括对马克思主义与基督宗教思想做的比较研究。这在国内无论对于西方哲学史、还是对于基督宗教思想史的研究应具有一定的学术探索价值，特别为马克思主义的研究提出了一个新视角。我相信，认真阅读本书的读者，一定会认同人存在的理性维度和宗教维度，并且试着从自己的个体生存去整合这两个维度。当然，本书对于那些从事西方哲学和基督宗教思想教学的人，也可以有某些新的启发。

我国改革开放以来，西方学术著作的大量涌入，一方面使中国学者能够更全面、更直接地了解西方思想史（宗教方面和哲学

方面)的过去和今天,另一方面却又增加了他们文化认同的危机。宗教文化和哲学的理解与被理解,始终是中国学者精神劳作的两个重要方面:既要真正地理解“他人的”文化,同时又要让“自己的”文化为别人所理解。毫无疑问,理性是理解的基础。对于宗教启示,可以有不同的理解方式;但是不能说,有欧洲人的理性和中国人的理性。理性就是人自己的理性。但是,欧洲人有他们运作理性的特殊方式,就像中国人运作理性的方式也有别于欧洲人一样。所以,本书写作的意义在于表明,欧洲人的理性是一种在宗教启示中运作起来的理性。要知道,我们从欧洲乃至整个西方大量“进口”科学技术、经营管理、消费商品,这些物化的理性与宗教启示有着天然的内在关系。如果不能正确理解基督宗教的启示,我们就不可能很好享用西方那些物化了的理性。

这对于我们可能并不是什么有碍生存的错误,却在文化的理解与被理解中造出一块真空。当然,责任并不完全是在理解着“他人”的“我们”——那个“他人”有时也是这样地让“自己的”文化被理解。我是说,基督宗教的世俗化让欧洲人忘却了自己的理性与宗教的本来联系。自启蒙以降,欧洲人以为所有的问题,其中包括宗教的问题,都可以在理性的哲学中“搞掂”。这若不是人无知的狂妄,便是对理性的美丽误解。所以,本书的写作,希望提醒中国学者注意,至少在欧洲的思想史中,理性从来没有真正脱离开宗教、特别是基督宗教的影响。讲得明确些,理性就是启示的理性。研习欧洲哲学的人若不懂基督宗教,尽管也可能获得某些思维技巧,却永远得不着整个哲学的真谛。

是的,欧洲近代主体性哲学凸显的理性沉思,其根源寓于古代哲学中带有宗教意味的灵修传统中。及至中世纪,灵修从基督

教神学思考方面获得自己新的活力，形成一种对欧洲当代精神生活来说意味深远的宗教特质。欧洲启蒙正是一次真正的思想炼狱。经过火的洗礼，信仰与理性的根本结合才能像再生的火凤凰在思想自由的大地飞翔。由是，康德意指的人类精神成熟性，才能在不断自由自如地返回自己原来的传统的思考中得以实现。人的解放与其说是与传统的彻底决裂，倒不如说是不断在对自己传统的承继中实现对未来理想的追求。在这种灵性追求中，宗教启示体现了人类向着无限永恒的终极实在开放自己的认知自由。只有人类在宗教中获得真正的自由和尊严，人的解放才不至于是政客空洞的许诺。

第一章

古代宗教启示与哲学理性

第一节 从宗教神话到哲学理性

一、思想史的孪生性

在欧洲文化思想史上，宗教与哲学本来就是从同一母体诞下的孪生兄弟。按照著名的宗教思想研究大师伊利亚德（Mircea Eliade）的说法，早在公元前6世纪，希腊的宗教就直接提出直至今天来看也不是没有意义的哲学问题——如何看待“一”与“多”的关系。当然，宗教思想家考虑的是（众多的）人与诸神关系的问题，试图理解人神背后的统一性^①。从神到人的言说，我们叫做宗教启示；从人到神的寻求，我们说是哲学反思。哲学

^① 参见伊利亚德著《宗教思想史》，晏可佳等译，上海社会科学院出版社，2004年，第593页。

力图把界定宗教启示的终极条件作为自己的一项根本任务，它或者对一切启示的可能性做先验演绎，或者把整个启示经验——不论其对象为真实或虚幻——拿来进行一番所谓的哲学批判，以求发现其认识论上的结构和存在论上的基础。

所以，一直以来，哲学家处理宗教对象的态度是所谓的理性反思。自然神学作为哲学的一个变种，也被看成与人的宗教行为完全无涉，更不用说是与启示神学相对立的知识体系。这种观点最早可以追溯到亚里士多德，部分存留在斯多葛学派，最终又消失在初期的基督宗教教父哲学中。然而，这种观点却在中世纪晚期经院哲学中再度出现，并在一般称为理性主义者的近代思想家身上达到新的高潮。就近代而言，康德无疑是着力倡导这种观点，同时又是使它趋于衰微的主要人物^①。令人遗憾的是，不少人认为自然神学的崩溃，暗示了上帝概念从哲学中的完全退场。怀特海（Whitehead）反对这种看法，但基本上还是肯定这样的前提：不是哲学自身发明的概念，在哲学中就没有存在的理由。由是，他恢复亚里士多德的上帝观念，视它为一种纯然形而上学的结论，不受任何伦理学和宗教研究的影响^②。怀特海相信，再度把哲学中的上帝观念加以世俗化的时刻已经来到了^③。

因此，我们可以这样说，宗教从来不会苛求哲学去证明它的存在的合理性；相反，得益于宗教的哲学却急着要做超出它能力

① 关于康德的宗教哲学，我在后面将会做较为详尽的分析。

② 怀特海《科学与现代世界》（*Science and Modern World*, New York: New American Library, 1959），第156页。

③ 怀特海《过程与实在》（*Process and Reality*, New York: Harper & Brothers, 1960），第315页。

的东西——单凭哲学的理性反思本身绝对无法达到上帝的观念。诚然，最明智的举措莫过于，哲学能够充分承认自己受惠于宗教信仰的启示，同时又小心地维持本身的自主性。法国哲学家杜美利（Henry Duméry）在论及上帝观念时这样说：“哲学家‘遭遇’这个观念，却不是这个观念的创造者。因此，他必须想方设法知道它的含义以及在生活中扮演什么角色，而不应凭自己兴趣去塑造它，更不应任意使用它、不让它答复主体的根本期待。在这种种情况下，哲学家的上帝从一开始就是一个赃物、一个错误。人们佯装相信上帝观念是哲学的所有物，而事实上它是从宗教生活中借来的。”^① 这里告诉我们首先要了解，神话与宗教如何进入哲学领域，或者说，它们怎样出现在哲学的源头。事实上，哲学若是脱离这个活水源头，就已经根本改变自身了。同时，我们要指出，对上帝观念所做的严格属于哲学的论证，都是站不住脚的，而且也完全没有必要^②。

宗教信仰的文化面对每一种并非直接与信仰有关的需要，从自身出发运用科学的力量和方法，从信仰出发维持着一种特别具有包容性的思辨性思维。这两个领域不乏彼此的相互渗透，两者的区别是变动不居的。希腊文化以其发展高度成为一种偏重科学—艺术的文化，是自由的科学文化之母，但它同时也拥有丰富的

① 杜美利《宗教哲学中的上帝问题：对绝对范畴和超越性图式的考察》（*The Problem of God in Philosophy of Religion: A Critical Examination of the Category of the Absolute and the Scheme of Transcendence*, Northwestern Univ. Press, 1964），第25页。

② 当代法国现象学的所谓神学转向，即一些现象学家探讨言说上帝的新路径，其努力值得注意。

诗歌创作和极富宗教性的神话。古代的希腊民族像所有古老民族一样，是信仰宗教的；成熟的、基于城邦政体的希腊文化是最放纵的、自由的反思文化；古代晚期的希腊文化返归原初，成为一种科学与信仰神话的混合体，将这一混合体带进了能够提供一个稳固核心的基督宗教。伊利亚德在他的经典巨著《宗教思想史》中，用极其丰富的史料说明了这一点。

二、古代哲学家的宗教感

众所周知，希腊哲学的兴起主要基于对神话的溯源所作的哲学反省。对神话的溯源是满足古人好奇心的唯一途径，他们实在渴望知道事物的原因和起源。在亚里士多德尝试推演一套纯粹思辨的理性哲学之前，神话的许多方面还完整地保留在这种反省中。我们今天视为米利都学派的重要贡献，比如，用某种实体如水去说明宇宙的本源、变化与和谐，就极可能具有其神话的来源。无论如何，这种原理的性质是根据神话类型而非科学方法，才得以明白的。被誉为西方第一位哲学家的泰勒斯（Thales）对事物起源的看法，十分接近创世神话中的观点^①。虽说希腊人的“自然”（*physis*）概念与当时的神话已经有所对立冲突，但其情形还不至于像后来理性哲学对神话的排斥。它其实是以一种在某一方面较为符合理性要求的神话宇宙观，反对另一种神话宇宙

^① 参见丹皮尔著《科学史——及其与哲学和宗教的关系》，商务印书馆，1979年，第48页；对希腊宇宙起源论与神话关系的分析，也可参皮埃尔《神话与政治之间》，余中先译，三联书店，2001年，第274—295页。

观。当泰勒斯宣称万物皆充满神明的时候，他是在叙述一种神学立场，尽管这种立场有别于当时一般人对神的看法。

这种情形也可以在阿那克西曼德（Anaximander）身上看出，他的“阿派朗”（ἀπειρον）^①经常被解释为一种抽象的哲学原理。像泰勒斯一样，他寻找统摄万物的原始太一。但是，他用同样属于神话的和谐概念来平衡自己的原理。他相信，任何要素都不可能是首要的，不然便会排除其他要素而破坏原初的“正义”。“阿派朗”既创造又统摄一切对立，一切确定要素都被摧毁，回归其起源，也就是回归到“无定形”——因为它们“都是按照必然性而产生的，它们按照时间的程序，为其不正义受到惩罚并且相互补偿”^②。我们在这些对正义与不义的想法中，是否可以像雅斯贝尔斯（Karl Jaspers）所说，看出一种对“伴随个体化而来的罪咎”所做的初步表达^③？对这个问题可以有不同的看法，但是无论如何，根植于自然界平衡的这种正义观念，显然带有浓烈的神话色彩。据说，阿那克西曼德也正是首先使用“始基”（arché）这个概念的哲学家^④，他由根本原理的不可摧毁性

① 希腊文 ἀπειρον 一词中的“ἀ”含有否定的意思，即表示“没有”、“无”，πειρον 来自 περας，有“限制”、“界限”、“规定”的意思。英语学界一直有不同的译法，如 infinite、indefinit、unlimited、boundless、indeterminate 等；汉语学界过去一般参照英译，把阿派朗译作“无限”，亦有人建议译成“无定”、“无定形”等；由此可知不同的看法和解释事实上是存在的。参见汪子嵩等著《希腊哲学史》第一卷，人民出版社，1997年，第182页以降。

② 参见上书，第187页。

③ 参见雅斯贝尔斯著《伟大的哲学家》（*Aus dem Ursprung denkende Metaphysiker, Anaximander, Heraklit, Parmenides, Plotin, Anselm, Spinoza, Laotse, Nagarjuna*, Piper, 1967），第12页。

④ 参见汪子嵩等著《希腊哲学史》第一卷，第187页。

推论它必定是神性的。这里，“神性之物”被视为无始无终的东西。这个新观念传达出不朽者与无限者的含义，表达了对实在界的宗教意蕴进行一种抽象的尝试。当然，这种新神学难免会模糊原来希腊诸神的传统面貌。它在哲学思辨与现成的神话学之间掘出一道鸿沟，并且日渐加宽。但是，思辨本身原先并不是一种攻击（批判）成性的理性主义，而是一套真正的“神学”，也就是关于诸神所做的思量。

传说赫拉克利特（Heraclitus）曾将著作寄存在阿特密土神（Artemis）的庙中，并深受这种宗教和神话启示的影响。在他眼中，世界的一切存在物都是相同的，既非神所造，亦非人所塑，过去、现在和将来都是一团永恒的火，在一定尺度上燃烧，又在一定尺度上熄灭^①。正如阿那克西曼德所说，“始基”透过对立物的和谐而发展。但是，赫拉克利特比较看重自然界的不断变化，假设一种永恒运动和反运动，以便维持原始的平衡。比如，他说战争是万物之父与万物之王，战争使一些人成为神祇，使另一些人成为凡人，使一些人成为奴隶，又使另一些人成为自由人。还说，世界的和谐是充满张力的，如弓与六弦琴。神性之火象征一个运行不止的“逻各斯”，在原始的正义中抹平一切裂痕。“火烧及万物，对万物施行审判与惩罚。”神性的逻各斯完全体现在自然律中，推动万物运动而保留住自己原初的能量。但是，它最终为的是指向神性正义，统摄变动不已的现象并使之保持平衡。一切对立在它之内得以协调，并统合为一。

^① 辑自克莱门特《汇编》的残篇第三十，参见汪子嵩等著《希腊哲学史》第一卷，第418页。

相对而言，毕达哥拉斯学派（the Pythagoreans）看起来要比爱奥尼亚学派（the Ionians）更具有宗教神话色彩。这个由宗教信仰与秘传实践所组成的奥尔菲教派（Orphic sect）最初是以哲学为一种净化精神的练习（the spiritual exercises），灵修对他们来说本来就是一种真实的生活方式。这个学派的成员在练习过程中发现了数目概念的根本合理性，可以由心灵作无限定的推演^①。但是，数目的概念保留了原始的宗教意义。“一”是最初的单子，既隐喻神话中孕育世界的胚胎，也指涉一种数学直观，由此引发实在界的整个过程。某些数目被视为神圣的，区分奇数偶数，显示一种原始的尝试，要把世界列入秩序然后加以控制。这个教派后来产生分裂，一派坚持毕达哥拉斯学派传统的全部宗教性格，另一派则否定一切不属于严格数学的东西。由此可见，宗教精神如何深刻地渗入我们称之为严格科学的那种方法和概念中^②。

恩培多克勒（Empedocles）哲学中的宗教神话色彩同样令人瞩目，因为他多少属于同一个奥尔菲传统。有意思的是，他同时代的人多宁愿把他看成是一个巫师或云游先知，而欧洲哲学史上首位自然主义哲学家的名冠则是后来哲学史家给他戴上去的。恩培多克勒喜欢写诗、写剧本、谈修辞，他的《净化篇》充满宗教布道的诗化色彩，甚至有学者认为它是“早期希腊诗歌中唯一

① 参见 J. E. Erdmann 《哲学史》第一卷（*A History of Philosophy*, vol. I, New York: Macmillan & co., 1997），第 31—38 页。

② 参见丹皮尔著《科学史——及其与哲学和宗教的关系》，第 50—53 页。

幸存之佳作，使人们透过它直接窥见奥尔菲的虔信派”^①。他的《论自然》一书多处谈及自然的吸引力与排斥力，由此被说成是西方机械论物理学的最早教科书，尽管这样，我们也很难说它有多少科学的思维。因为，决定物质元素分合之爱与恨，其含义明显囿于《净化篇》一书所表达的神话境界。元素本身赋有神祇的名称，表明它们所具有的神性力量。这一切与其说受惠于自然哲学，不如说得益于宇宙发生学和神谱学为好。

就算从早期希腊文化中最理性的心灵来看，哲学也不过是宗教的和知性的探索。没错，在如今很多哲学史家眼里，那位第一次专心致志探索存在含义的形而上学家巴门尼德（Parmenides）毫无宗教情趣，然而，他本人却认为自己的真理是神性的，并把它归之于神明的启示。显然，造成哲学史家错觉的原因在于，巴门尼德在形而上学上的巨大成就遮掩了他的宗教意义。当然，这份富有宗教意蕴的思想应该由他对绝对者——“大全”——的描述来称量，而不是光靠属于宗教本身的神秘说法就能测度。事实上，当时希腊人的文化心态尚无法接受正式的宗教与哲学的分划，所以，巴门尼德对存在的描述几乎完全带有宗教的色彩。确实，他的“存在”时常被拿来与《圣经》的创世主上帝相比较，后者也是单一的、超越的、完美的、永恒的和不变的^②。上帝概念多于“存在”的一个特性是无限，而巴门尼德的“绝对者”是

① 参见耶格（W. Jaeger）著《早期希腊哲学家的神学》（*The Theology of the Earlier Greek Philosophers*, New York: Oxford University Press, 1967），第20—21页。

② 克罗内（R. Kroner）《基督宗教以前哲学之沉思》（*Speculation in Pre-Christian Philosophy*, New York: Longmans, Green, 1957），第148页。

有限的，不同于在他之前的爱奥尼亚哲学家，却非常类似于色诺芬（Xenophanes）说的“神”。渐渐地，希腊人的审美情趣有一种实体化（substantialize）倾向，他们觉得无限者无形无相，无法理喻，因而也是不完美的。

希腊哲学并没有因要认识人自己而放弃宗教的向度，苏格拉底始终努力在神明的启示下认识“我”自己。谁也用不着怀疑，在这位哲圣的人格上充分体现了哲学与宗教的内在关联。尽管还没有足够的史料说他是一位先知、布道者或传教士更甚于是一位哲学家，然而他的生平事迹使人足以相信，实在界对他来说根本上具有宗教向度。事实上，这位敬畏神灵的虔诚哲人，从德尔菲（Delphi）神谕中获得自己沉思的宗教灵感。他笃信人的灵魂不死，不过暂居在有限的肉身中，人一旦死了，其灵魂就会挣脱原来肉身的束缚，走向纯净而永恒的神灵。因此，他在面对死亡时表现出少有的冷静、从容，甚至可以说有点大义凛然。他在有限的自我中所见出的永恒神性，则在以后的岁月中与来自犹太宗教的启示一起，构成了早期基督宗教教父神学的基础。可以说，倘若没有苏格拉底来自神启的智慧，没有他的弟子柏拉图及其后来的普罗提诺的哲学，西方的基督宗教生活很难设想具有如此旺盛的理性生命力。因此，我把苏格拉底看作是人类历史的第一位宗教哲学家。

我们用不着费力指出古希腊哲学的宗教意蕴，因为它本来就完全是宗教的东西。柏拉图的“厄洛斯”（Eros）理论本质上就是一套救赎的教义，它如同一部强大的发动机，推动柏拉图哲学向前运转。不难看出，柏拉图的哲学只有一个目的，就是使灵魂摆脱俗世的羁绊，向上超升以求默观自己的精神本质。厄洛斯指

引人从美的身体升至一切形体之美，再升至灵魂及其灵动之美，最后在对最高形相——“至善”的沉思中安息。“至善”的宗教意蕴实在是一目了然，之所以变得混淆，当然是有些现代人喜欢用自己的上帝观念来诠释柏拉图的缘故。其实，这些人应该晓得，古希腊还没有形成一种位格化的上帝观念。希腊人信奉多神的自然宗教，断不能演化出一神论的基督宗教。然而，希腊宗教没有做到的事情，犹太宗教做到了。不过，不能由此忽略希腊文化对于基督宗教的影响。这里，柏拉图对于这一发展所做的贡献，远胜于任何一位西方哲学家^①。他虽然从来没有把至善或任何其他形相称为神，却以“神性的”或“属神的”这个形容词描写它们。神祇本身就因为分受形相，才成为“神性的”^②。柏拉图的“绝对者”当然不具有位格，但是，令人感奋的不在于他的至善或神明观念是否符合基督宗教的上帝观念，而恰好在于他的哲学的最高原理具有神性的品格。这一点，对于任何研究希腊哲学的人来说，都是无可置疑的。换言之，柏拉图理解的至善，是一切实在界与可理解性的超越性原则。对此，泰勒（A. E. Taylor）着重指出，一切其他形相都具有的本质与存在之分，在至善这一最高形相中荡然无存^③。

基本上可以肯定地说，柏拉图哲学的主要内容以及思考的中心要旨都是以神话形式表现出来的。他着迷于人类灵魂的上升之

① 西方的新托马斯主义者可能对此有所保留，在他们看来，相比之下，亚里士多德哲学的贡献可能更大。

② 参见《斐德罗》249c。

③ 参见泰勒著《柏拉图——生平及其著作》，谢随知等译，山东人民出版社，1996年，第330页。

旅，当然离不开神话语言的描述。他的哲学“厄洛斯”来自神话，其他著作如《理想国》、《会饮》、《斐德罗》与《斐多》中对终极目标所做的描述，也都是神话性的。今人所犯最大的错误，莫过于把柏拉图的神话解释为一种逻辑体系中的寓言工具。相反，它们才是决定这个逻辑体系的意义及范围的要素。当然，柏拉图思想的这些宗教要素，离不开当时整个文化仍然具有的神话大气候。希腊人的理性思想虽如春天的嫩芽，从自然宗教里破土而出，却还得依靠神话水分的滋润。柏拉图时常回溯古老而熟悉的神话世界，原因并非是他厌弃逻辑的推理方法，而是深信，只有通过神话才能揭示万物存在的深层根源。

不过，柏拉图心中有数，神话不是没有自己的种种限制。他在《斐多》将近结束时，对亡灵汇聚之地作了一番神话般的描述之后，随即告诫读者说，他自己对灵魂及其居所的描述一定会遭到理性人的指责，但他确信自己所说的是真实的^①。他的《理想国》对那种完全相信神话的态度，也坦率地提出自己的批评。柏拉图清楚，神话仍然是缺乏批评力的，虽然眼下还不能不依靠它。在他的理解中，神话只不过就是神话，其认知形式显然是相对的。正是看到了这一点，他才坚决地用理性的沉思去圆融神话叙述的不足。总之，在我看来，柏拉图不愧是深得老师苏格拉底思想真谛的弟子，当然也是继苏格拉底之后的另一位伟大的宗教哲学家。他既看到神话表达形式的不可或缺，同时也明白它的缺陷，由此才希望借助理性沉思，深刻地揭示保留在神话中的宗教意蕴。这便是柏拉图哲学的宗教性，或者反过来说，希腊的宗教

^① 参见《斐多》114d。

和神话在柏拉图那里，第一次找到自己在哲学上系统表达的可能性。

诚然，苏格拉底之后的各种哲学流派强化了沉思中的理性成分，宗教的意蕴渐渐消退，但仍然是相当真切的。英国古典学家穆瑞（G. Murray）的研究表明，来自犬儒学派、伊壁鸠鲁学派和斯多葛学派的影响，共同形成了希腊宗教发展过程中一个独特的阶段^①。斯多葛学派用世界秩序来协调实在界中一切对立的主张，其背后的支撑就是基于神话和宗教的力量。或许可以说，晚期斯多葛学派的思想家就是古代宗教精神最清楚的见证者。相比之下，安提斯泰尼（Antisthenes）与伊壁鸠鲁的学说要算是反宗教的；就伊壁鸠鲁而言，甚至还是无神论的^②。但是，只要我们稍加留心就会发现，这些学说也是救赎的教义，可以说它们的吸引力恰好在于此。不错，伊壁鸠鲁对那时流行的各种神论进行了猛烈的抨击，不这样做，他自己那套宗教的救赎教义如何立得住脚？我以为，无论在古代还是在现代，任何伟大的宗教思想家都是清醒的无神论者。这些愿意思索的人有些成了时代的宗教改革家，他们要做的无非是努力清除甚至摧毁传统的神祇意象。伊壁鸠鲁就像色诺芬和苏格拉底一样，可以算是那个时代的宗教改革家，不过各有自己独特的品格和气质。后人有的对伊壁鸠鲁的生活不以为然，批评他放纵任性、自私自利，其实，他是个勇敢、慷慨、衣着简朴、生活节制的人。他并不畏惧众神的愤怒，

① 参见他的《希腊宗教的五个阶段》（*Five Stages of Greek Religion*, Garden City, New York: Doubleday, 1955），第76—118页。

② 那时还没有今天我们看到的无神论。

因为他知道自己始终是崇敬神祇的。

亚里士多德也许是所有希腊哲学家中最没有宗教情趣的人，他的著述也最不带神话色彩，较为贴近今天的专业学术标准，难怪怀特海因此赞扬他是一个把上帝观念世俗化了的哲人。不过，我们要知道，正是亚里士多德赋予上帝观念一种重要的哲学角色，由此使得希腊宗教的发展找到了一个全新的方向，同时也为犹太教的上帝观念提供了它所需要的哲学支持。由此，来自耶路撒冷的犹太宗教文化，又多发现了一条通道，较为顺当地融入在雅典培育出来的希腊文化之中。值得注意的是，亚里士多德进一步用理性化的沉思，大大弱化了在柏拉图思想中那些神话的和宗教的观念作用。当然，我们没有任何理由否认亚里士多德是柏拉图的忠实弟子，对自己老师的哲学做了很好的传承。比如，在亚里士多德看来，上帝作为第一因对世界的运作，非常接近至善形相对一切实在界所产生的吸引；他也承继了柏拉图哲学中首要宗教动因的“厄洛斯”观念^①。

事实上，亚里士多德并不缺乏宗教方面的见识与想象，他对后来基督宗教发展的历史产生了深刻的影响。他否定神话学与拟人论，尝试把宗教与科学结合起来，从而在确定的真理及其所指的概然结论上建立最高的精神期盼。他富有想象力地勾画出神性存在或第一因——那个自身不动却又推动着整个宇宙的神。无疑，这一切都有助于后来宗教——不论是基督宗教，还是犹太教抑或伊斯兰教——的思辨，尤其在中世纪的基督宗教中证成了他

^① 参见 J. E. Erdmann 著《哲学史》第一卷，第 136—145 页。

所持的立场，当然其中阿拉伯学者的贡献是不可或缺的^①。如果说，柏拉图的哲学影响了被誉为经院哲学家之父的奥古斯丁，那么，亚里士多德的思想则滋养出集中世纪经院哲学之大成的托马斯·阿奎那。

无疑，在柏拉图—亚里士多德哲学创见中的全部宗教意蕴，只有到了普罗提诺（Plotin）那里才得以充分展示。在普罗提诺的新柏拉图主义哲学中，柏拉图“厄洛斯”式的向上超升，由于肯定一个向下溢流（emanation）的过程而得以完满证成。在普罗提诺看来，人的灵魂渴求神明，因为它自身具有神性的起源。尽管普罗提诺哲学中有不少神秘主义色彩，然而却很好地保留了来自柏拉图的希腊化哲学传统。如果把这点给否定了，就等于去掉神话和宗教神秘因素曾在希腊哲学中起到的积极推动作用，只承认理性和逻辑是哲学的本质要素。

一般地说，普罗提诺的哲学思考，涵盖了从毕达哥拉斯学派到柏拉图的基本内容。更确切地说，普罗提诺充分展现了这一哲学传统路线的宗教意蕴。也许，他过于强调哲学中的宗教神秘因素，从而多少修改了他承继下来的哲学传统的整个外观，但没有理由说他自创了一套全新的传统。实际上，他没有因为忘我入神而排斥理性，相反却指出理性如何在神秘默观中完成自己的使命^②。他一生始终坚持以理性为心灵的不可替代的首要力量，中规中矩而没有越出整个希腊传统半步。他不过给推理过程补添最

① 参见《希腊宗教的五个阶段》，第109页。

② 参见 Dominic O'Meara 著《普罗提诺：关于〈九章集〉的一个导论》（*Plotin: Une introduction aux Enneades*, cerf, 1992），第135—148页。

后一步；从而在一个更高的意识阶段上，消解由于理性反省所必然带出的对立。当然，这个最后阶段也还得以推理为前导，而且也不是与推理毫无关系。一旦人的心灵所面对的终极对象被定义为超越的、灵魂上升的活动，最后就得离开知性层面，神秘的思维因素自然由此就有了展开的空间。所以，有学者把这种从推理到默观的转变称为“一种要求神秘飞翔的认识论特例”^①。

三、得益于宗教启示的哲学理性

研究者大概注意到了，早期基督徒就其接受希腊哲学这点来说，是用从犹太教承接下来的世界观来加以整合，并增强其原有的宗教意蕴。但是，说柏拉图是在摩西（Moses）的影响下写作，因而分享了神明的启示，这就相当勉强了，还有待于史家的考证。另一方面，站在基督宗教立场上，说异教哲学家的真理是基督所启示的全部真理的一部分，这也不符合史实。大致上说，可以有两个真理层面，一个层面着眼于世人的存在及其意义，另一个层面则追求超越现世的人的救赎^②。先是依里奈乌（Irenaeus）推演出这个立场，经奥古斯丁加以证实，后由托马斯·阿奎那形成系统性的表达。正是托马斯，尽其毕生之力，试图在信仰和理性中寻找一种平衡。由此，他提出一种独特的双重

① 参见 Dominic O'Meara 著《普罗提诺：关于〈九章集〉的一个导论》（*Plotin: Une introduction aux Enneades*, cerf, 1992），第 145 页。

② 参见 Gerard Watson 著《希腊哲学与基督宗教的上帝观》（*Greek Philosophy and the Christian Notion of God*, the Columba Press, 1994），第 7—17 页。

真理论——倾心理性的认知真理和执着信仰的启示真理^①。

托马斯主要接受亚里士多德的哲学，为基督宗教神学奠定一个理性基础。由此，亚里士多德所用的“神学”，转而成为基督宗教救赎神学的基础。托马斯以神学等同希腊人的形而上学，保留其宗教意蕴，同时也设法把它与《圣经》的启示神学加以区分。哲学家所探讨的神学即是形而上学，处理神性事物的最高原理；而《圣经》的启示神学则以神性事物本身作为研究的对象^②。托马斯把作为神学的形而上学看作哲学的最高阶段，所处理的思辨对象就是那些不依赖质料而存在的如上帝、天使一类，或者是那些不必一定存在于质料中的原理。这门学问确实配得上神（性）学（科）之名，因为“上帝是其中所知的主要事物”，但它并不处理被启示的东西本身。托马斯是中世纪经院哲学之集大成者，启示真理与理性真理的划分，加深了原来就有的宗教经验与哲学反省之间的裂痕。到了宗教改革时期，路德则毫不客气地把哲学理性从基督宗教福音中逐出。当然，我们没有理由把路德的账算到托马斯的头上。但是，现世真理和超世真理这两个层面的类比使人看到，是路德而不是托马斯如何深刻地影响了笛卡

① 我在后面对托马斯的真理论有专门的论述。

② 参见托马斯的《论启示真理与理性真理的和谐》，载 Micheal Peterson 等著《宗教哲学文本荟萃》（*Philosophy of Religion Selected Readings*, Oxford University Press, 1996），第 59—63 页。

儿和康德的主体性哲学，直至胡塞尔的先验现象学^①。当然，西方思想这个演进过程源远流长，各种思想相互渗透，此长彼消。有理由相信，即使在托马斯的思想中，如果哲学自身不曾依赖神学的话，这两个层次的分离最终也会把宗教要素排出哲学之外。尽管如此，至少神学的至高权威使思辨无法完全摆脱宗教的实在界，这正是大多数近代哲学、尤其是在德国古典哲学中出现的情形^②。

今天，哲学已经在实证科学中取得相当的支持，渐渐淡忘了自己原来曾依赖过神学的历史。对于时下研习哲学的人来说，哲学必须是自主的，即使在处理宗教或神话时，也必须维持自身的至高权威性。近代启蒙思想家曾渴望哲学获得自主性，从而把它从宗教传统中分离出来。这些思想家对哲学在过去先是对神话、后又对神学曾经的依赖反应过度，竟把接受某种既成的生活经验看成是对哲学自主性的侵犯。这不能不说是一种吊诡：近代有些理性主义者生怕神话与宗教沾污了哲学，倾尽全力加以清除，以纯化理性的思想，结果使自己所持守的哲学一点也不“纯粹”，只是沦为科学思考方法的普遍应用，实证主义的先兴起后衰落便是明证。虽然今天已经不再有人相信孔德（Comte）或密尔（J. S. Mill）的学说，但是他们的思想遗风还没有完全消失。那

① 我的看法是，虽然路德反感希腊哲学，主张用圣经福音的个人认信来对抗中世纪教会传统的权威，却在不经意间浇灌出欧洲近代的自由心灵之花，主体性哲学由此得以顺利结成果实，而胡塞尔的先验现象学哲学无疑是这种哲学发展的顶点。随后的海德格尔看到了主体性哲学问题的严重性，执意从绝对主体走出来，向着那个无限的他者。

② 详细的讨论见后面面对欧洲近代宗教哲学的分析。

些或明或暗地鼓吹科学的哲学已经战胜神话和一切宗教信念的理论，在西方转了一圈后，又跑到中国来，有时风头仍然强劲，不可小视。

也许，让哲学理性承认并接受其宗教和神话的启示来源需要真正的勇气，人离开自己原有的那个精神家园已经太远太远。毕竟是我们放逐了自己，现在显然难于返回神话思维的年代了。各种各样的所谓文化诠释学、诗化哲学、神话学，在我看来，不过是今人奏出的悠悠哀怨之思乡曲。但是，我又相信，哲学历经磨难才获得的自主性不会拒绝它曾经沐浴过的神灵之光。在今天人类学、文化考古学、比较宗教学、宗教现象学等新兴学科的烘托下，哲学应该好好珍视曾有的神性启示，再次深刻审视存在的一切向度，乐于倾听来自存在深处的呼唤。没有启示的理性是盲目的，而没有理性的启示则是空洞的。哲学家已经构建了恢弘的理性大厦，不要忘了应该在它的门楣处刻上泰勒斯的话：请进，神祇也在这里。

第二节 灵修与基督宗教哲学的特质^①

一、被忘却的灵修

灵修 (spiritual exercises) ——人灵性修炼的简称——于今

^① 这一节的内容曾发表，载《基督宗教文化评论集刊》十四期，中国人民大学基督宗教研究中心主编，2005年。

人已变得既遥远又陌生，然则在西方古希腊罗马（以下简称古希罗）哲学传统中，它对于智性的人来说却实实在在是一种日常的生活方式，当然更是一种做哲学的功夫^①。灵修与精神沉思（meditation）在古希罗传统中实际上是一回事：哲学家通过沉思，一方面探寻世界的本质，另一方面认识人之自身；而最终更为重要的事情是认识神。灵修这种传统在中世纪更发展成为基督宗教精神生活的唯一方式，同时也形成了基督宗教哲学的一些特质。虽然近代以来的哲学思维深受自然科学和启蒙精神的影响，强求逻辑推理、命题论证和主体交往的有效性，但“灵性的”（spiritual）修炼并没有在人类精神生活领域中消失，而其中的功能也是其他如“心理的”（psychic）、“道德的”（moral）、“伦理的”（ethical）、“心智的”（intellectual）、“思想的”（of thought）和“灵魂的”（of the soul）活动所不能取代的。因为，这些活动——当然也可以提升至某种程度的修炼，如道德操守、心智践行、思想研习、灵魂开窍等等——却只从某个或情感或智性的方面着眼加以施行，它们得要靠灵性作为依托而成为整全的生命现实。换言之，只有“灵性的”这个富有气韵的字眼，才向我们显露出人类所有其他精神活动能达及的深度和广度，个人由此把自己提升至客观精神的生命层面。简言之，灵修的本质就是个人在对那个大全（Being）观照中重新安置自己。用法国学者弗里德曼（Gorges Friedmann）的话来说，“通过灵修超越你自

① 中国哲学传统也是讲究灵修的，但进路有所不同，此文暂不作讨论。

己而成为永恒”^①。

众所周知，在古希腊传统中，对存在的思考是与对神的思考紧密相联的，而培养美德又是与获得幸福扭在一起谈的。这种希腊式的智慧，与来自犹太宗教的文化影响一起，大大地滋润了欧洲中世纪基督教经院哲学。中世纪经院神学家、耶稣会创始人圣·依纳爵（Ignatius of Loyola，公元1491—1556年）于1522年开始写作著名的《灵修篇》（*Exercitia spiritualia*），系统论述了人如何从罪中摆脱出来，纯洁自身而走向上帝。他从沉思罪开始进而沉思基督的王国，经过沉思人的激情而最后沉思如何荣耀上帝。实际上，依纳爵的《灵修篇》不过是古希腊传统的基督宗教版本。首先，灵修不管是术语还是观念，在早期拉丁基督宗教——早在依纳爵之前——就被检验过，它们与希腊时期的基督宗教术语 *askesis* 是一致的^②。当然，在古代哲学传统中 *askesis* 已经存在，指的不是伊壁鸠鲁（Epicurus）学派提倡的禁欲思想，而是返回内心世界重新认识人在宇宙中的位置，认识人与神之间的关系这样一种具有哲学根本意义的精神修炼（沉思）活动^③。

① Georges Friedmann《智慧的力量》（*La Puissance de la sagesse*, Paris, 1970），第359页。

② 源自希腊文 *askeein*，意思是获得技能的运动锻炼，尤指体育方面的本领。后来慢慢引申到哲学研究和德操方面，成为古希腊哲学的一个惯用语。例如，亚历山大里亚的克莱门特（Clement of Alexandria）就常常使用这个术语。可参考当代法国哲学史家 Pierre Hadot 著《作为一种生活方式的哲学：从苏格拉底到福科的灵修》（*Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Blackwell, Oxford UK, 1995），第82页。

③ 德国学者拉宝（Paul Rabbow）正是把依纳爵的《灵修篇》放在古希腊传统中加以考察的，参见他的重要著作《灵魂引领——古代修炼方法》（*Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, Muenchen, 1954）。

所以，我们必须返回古代哲学传统，才能解释清楚灵修观念的起源和重要意义。正如弗里德曼所说，灵修的观念在当代人的意识中仍然是活着的。例如，胡塞尔（Husserl，公元 1859—1938 年）希望用自己《笛卡儿沉思》来复活古希罗灵修传统，他在该书结尾处说沉思已经赋予古希腊德尔斐神谕“认识你自己吧”（γνώθι σεαυτον）以新意，并最后援引奥古斯丁（Augustinus，公元 354—430 年）的名言来结束自己的哲学沉思——“莫希冀往外寻求，真理就寓于人的内心（Noli foras ire in te redi, in interiore homine habitat veritas）”^①。

二、古代哲学的灵修

欧洲哲学开始于古希腊米利都（Miletus）自然哲学学派。这个学派的三位主要代表泰勒斯（Thales，公元前 625—前 545 年）、阿那克西曼德（Anaximander，公元前 611—前 545 年）和阿那克西米尼（Anaximenes，公元前 585—前 545 年），首先把对世界万物的诗化神话叙述转变为抽象的哲学思考。正如文德尔班（Wilhelm Windelband，公元 1848—1915 年）所指出的那样，“阿那克西曼德的物质是上帝的第一个哲学概念，一个仍然完全停留在物质界的概念，也是第一次企图剥掉上帝这个概念的一切神话外衣的尝试”^②。如果说米利都学派（Milesians）对智慧的

① 参见《胡塞尔全集》第一卷（*Husserliana*, Bd. I, Martinus Nijhoff, Haag, 1973），第 183 页。

② 文德尔班《哲学史教程》上卷，罗达仁译，商务印书馆，1987 年，第 52 页。

渴望和追求与对世界的本质、本源的灵修紧密相联的话，那么在他们的哲学思考中呈现出来的这种神性，恰好是对理性思维的自然宗教的最后乡恋^①。

在古希腊哲学中，哲学玄思与宗教奥义相联密契，不像今天那样哲学是哲学、宗教是宗教。泰勒斯一方面把水看成是世界的本源，另一方面却又宣称整个世界充满通神的灵魂。这位最早的哲学家以及后继者——例如爱利亚学派（Eleatics）——虽然关注的主要是外在的世界，但一旦发现自己的心灵活动原来与宇宙运动有一种密切关联时，便毫不犹豫地往回转向关注人类的心灵活动本身。于是，古希腊哲学就这样顺理成章地用今天所谓的哲学形而上学，悄悄从原来自然宗教必然趋近的一神论中转承出来，或者更确切地说，走上了所谓的主体性的道路。然而，研究人的内心活动，研究人形成观念的力量和意志力，纯理论品格和实践意义就像钟摆的两极，在古代哲学家的精神空间里来回碰撞。当智者学派（the Sophists）的哲学思考面对人类思维和意志的多样性时，当他们企图用一套取巧的辩论方式使人的每种意见得以取胜、每个目的得以成功时，他们首先需要弄清楚：要是每个人都有自以为必然能驳倒别人的个人意见和目的，那么，除了这些个人的意见和目的以外是否还有什么本身正确而真实的东西存在？与智者学派的随意任性、缺乏信念相反，苏格拉底（Socrate，公元前 470—前 399 年）始终不渝地持守普遍有效真

^① 按照奥地利著名思想史专家希尔（Friederich Heer）的说法，欧洲人的“灵性操练”来自佩拉纠学派（Pelagian）的思想体系，其中既有古代人的智慧，又结合了西欧贵族间流行的自我意识。参见《欧洲思想史》，赵复三译，香港中文大学出版社，2003年，第41页。

理存在的信念。这种信念对他而言在本质上是实践的，表露出不折不扣的道德气质和神圣品格。这位柏拉图（Plato，公元前429—前347年）尊崇的老师常常为自己知识的有限感到无奈，希望能够从内心深处谦卑地倾听神灵的声音——通常是警醒的声音。他清楚地意识到，尤其在人的知识无能为力（即神谕）的情况下，神就用这种方式警告一个人避开邪恶、顺应神旨^①。可以说，苏格拉底是第一个把宗教信仰与哲学追问结合起来的思想家。他用自己那朴素而健康的教诲、纯洁而高尚的人格，向后人展示了一种从认识自我开始、以洞识（返回）神明告成的灵修活动。

从苏格拉底开始，识人识神便成为希腊人不倦追求的最大美德，亦即最大的善。但是，我们的苏格拉底并没有着力从概念上说明善的普遍内容，只是反复强调只有德行才能使人获得幸福。毫无疑问，德行并非依靠幸福所带来的结果，而是美德本身使人幸福。由是，见之于正确生活本身的满足完全与外在世界的进程无关。人有美德本身就足以表明他的幸福，灵修者沉浸于内心的宁静而超脱于命运之上。这一思想先是为犬儒学派（Cynicism）所接受，后又为斯多葛派（Stoicism）所发挥^②。

在犬儒学派看来，如果美德必然可以使人幸福，它一定是那种摆脱世俗物欲烦扰的精神生活行为。也就是说，一旦人的幸福

^① 例如，在柏拉图的《斐多篇》里，我们读到：“‘我亲爱的同伴’，苏格拉底说‘别吹捧我，否则不幸会降临我的论证……还是让神来决定它的命运吧……’”见《柏拉图全集》第一卷，王晓朝译，人民出版社，2002年，第103页。

^② 尤其见之于斯多葛派晚期代表、古罗马哲学家塞涅卡（Seneca，公元前4年—公元65年）的伦理学思想。可阅读当代英国哲学史家、伦敦大学的Frederick Copleston教授的九卷本《哲学史》的第一卷（*A History of Philosophy*, vol. 1, Greece and Rome, Search Press, London, 1976），第394—400页。

与不幸取决于自己已有愿望在生存中的实现与否，那么他的每一种需求、每一个意欲就成了自己命运的枷锁。人不可以驾驭自然力量，却有力量控制自己的欲望。人越是使自己置于自然力量之下，他的欲求、希望或恐惧也就越多。囿于世俗生活的人欲望越多，他就越容易成为外在世界的奴隶。因此，认识自我通达神明的自由灵修，只能通过驱除物欲、压抑世俗需求而实现。色诺芬（Xenophon，约公元前 450—前 354 年）有言，德行就是没有欲求^①。无疑，柏拉图理想中的“哲学王”，就是这样一种没有尘世欲念，专心致志于精神沉思的圣人。

事实上，有德行的圣人通过灵修实现的自我克制，这一直是斯多葛派伦理学鲜明的特征。当然，由于亚里士多德（Aristotle，公元前 384—前 322 年）哲学的影响，斯多葛派所执着的灵修更为凸显理性沉思对激情的支配。这些哲学家认定，激情对于理性的支配是唯一的恶。圣人的美德是淡漠无情的，圣人征服世界就是征服他自己的感情冲动。就整个古希罗哲学来看，不论是斯多葛派还是伊壁鸠鲁派（Epicurus，公元前 341—前 270 年）或者怀疑学派（Scepticism），都力图把这种不为外在世界所累的灵修生活，视为圣人真正优于凡夫俗子的品格。不过，伊壁鸠鲁不像斯多葛派那样彻底摒弃激情的欲望，他也强调追求纯知识的心灵欢愉，把日常生活的舒适惬意和风趣优雅看作是一种幸福的享受。因此，圣人的灵修就是身处恬静中，为自己创造自我享受的幸福，超尘脱俗，与世无争。然后，“懂得他能为自己得着什么；

^① 色诺芬《会饮篇》4，第 34 页以降。转引自文德尔班《哲学史教程》上卷，第 117 页。

能得者，决不放弃；但他不至于愚到为命途乖舛而生气，为得不到不可能得到者而悲伤。这就是他的‘恬静’或不动心：一种与享乐主义者类似的享受；但更风雅，更理智——而且更自得”^①。

然而，一个人要有恬然自得的能耐，不得不依赖自己正确的洞见（insight）。对于犬儒学派和昔勒尼学派（Cyrenaics）^②来说，人具有自己幸福的洞见比什么都重要。在原子论学派（Atomist）代表德谟克利特（Democritus，公元前460—前370年）看来，感觉只能产生暧昧的洞见，其对象是现象而非真正的本质。同样，由感官激起的快乐只是相对的、暧昧的，既虚幻又易变。由此，人在生存中追求的真正幸福，即作为生命目的和尺度的幸福，不应该在身外之物和肉体享受中寻找，而应当在类似极细微火原子运动那样一种柔和的运动中，在宁谧的心境中寻找。德谟克利特用比喻的语言说，人的宁谧心境正是来自正确的洞见，来自火原子的柔和运动。唯有此洞见才给灵魂以韵律与和谐，保卫灵魂不受情绪惊恐的侵袭，给予灵魂以安全和平静。人的灵魂一旦具有这种如海洋般的安谧，就可以通过智识来支配感情。这位哲人说自己宁愿挖掉双眼也要过一种真正沉思的精神生活，因为在他看来，真正的幸福是灵魂的安宁，而安宁只有通神的沉思才能获得^③。

① 文德尔班《哲学史教程》上卷，第225页。

② 即享乐主义学派。其创始人阿里斯提普司（Aristippus of Cyrene，公元前435—350年）接受苏格拉底学说的享乐主义要素，宣称智者在选择快乐时会考虑清楚将要发生的结果。参见 Frederick Copleston 教授的《哲学史》第一卷，第121—123页。

③ 参见汪子嵩等著《希腊哲学史》第一卷，第1044—1060页。不过，我对作者最后对德谟克利特作的无神论评价有所保留。

然而，随着时间的推移，进行哲学思考的希腊人不再相信凭借自己的力量就能得到正确的知识或者得到灵魂的拯救。德谟克利特要把对神明的信仰变成纯知识或智慧，现在却不得不重新回到苏格拉底，与他一道倾听神明的启示之音。不错，苏格拉底早就认定神启（devine revelation）本是对人天生认识能力的补充，必须在神对个人直接的启示中寻找。在后来希腊化—罗马哲学中，神启更是被视为对神圣真理的超理性的领悟。在新柏拉图主义者那里，神启被认为是只有极少数人才能达到的神秘境界。经波菲里（Porphyry，约公元 230—300 年）编撰普罗提诺（Plotinus，公元 205—270 年）的《九章集》（*Enneads*），对此一具有神秘色彩的灵修活动有如此描述：首先，灵魂由于从身体那里逐渐分离而得以纯洁；然后，关于感觉世界随后又超越它的知识出现了；最后，灵魂返回理智和那个整全的一（the One）^①。

来自亚历山大城的犹太人斐洛（Philo of Alexandria，公元前 25 年—公元 50 年）则这样告诉我们说，一切美德只有通过神的逻各斯（devine logos）在人心中起作用才能产生、发展。同时，认识最高存在就是与神的生命融合一起。在这种神人感通的状态中，灵魂的行为完全是被动的、承受神恩的。为了迎接神灵在心中的降临，人最好是默想无言^②。以这些思想作为基本点，斐洛把受斯多葛主义—柏拉图主义影响的古代灵修传统梳理为两大序列。其中一个序列包括这样一些精神活动要素：探究事物、

① 转引自 Pierre Hadot 著《作为一种生活方式的哲学：从苏格拉底到福科的灵修》，第 99 页以降。

② 参见文德尔班著《哲学史教程》上卷，第 307 页。

追寻神灵、阅读经书、倾听神声、关注他者、自我把持、对无关紧要事物的无动于衷；另一个序列的要素包括：平常阅读、静心沉思、舒解激情、回忆善功、自我把持以及履行义务^①。

总而言之，正是新柏拉图主义的这一面，开启了后来中世纪基督教哲学中各种神秘主义（Mythicism）和僧侣主义（Monasticism）的流派^②。也正是靠着新柏拉图主义那带有神秘色彩的形而上学，古希罗的灵修传统在中世纪才得以被基督教哲学创造性地传承。

三、基于灵修的基督宗教哲学特质

罗素（Bertrand Russell，公元 1871—1970 年）那本影响甚广的《西方哲学史》虽然对中世纪哲学少有洞识，却也能中肯地指出，基督教出世精神的心理准备开始于希腊化时期。道理不复杂，当马其顿（Macedonia）人掌管原来的城邦政权时，希腊人原有的政治兴趣就逐渐消退了。由此，他们不再对一个好的国家如何保证全体公民福祉的问题感兴趣，而是急着去问：在一个充满罪恶的世界里，人怎样才能有德？或者问：人何以在一个苦难的世界里获救？这种使福音哲学世俗化是由基督教早期护教士如查斯丁（St. Justin，公元 100—165 年）、德尔图良（Tertullian，约公元 153—222 年）、克莱门（Clement of Alexandria，约公元

① 参见 Pierre Hadot 著《作为一种生活方式的哲学：从苏格拉底到福科的灵修》，第 84 页。

② 参见上书，第 269 页以降。

150—215年)和欧利根(Origen, 公元185—254年)等哲学家促成的,由此,斯多葛主义—柏拉图主义哲学就顺理成章地演变成基督教的一种拯救哲学^①。

毫无疑问,正是通过新柏拉图主义(亚历山大—罗马学派、叙利亚学派和雅典学派)实现了柏拉图—亚里士多德哲学与《旧约圣经》思想的嫁接,才构成了后来中世纪基督教哲学精神发展的重要出发点。在新柏拉图主义那里,柏拉图的哲学体系已经成为基督宗教的世界观,或者说,搭起了进一步通向基督宗教神学的构架^②。这种宗教世界观以《旧约圣经》(当然还包括后来的新约)为本,汲取了其他理论、特别是逍遥学派(Peripatetic school)和斯多葛学派思想中有价值的东西。由是,宗教信仰的上帝而非哲学抽象的理念,成了一切存(有)在者(beings)的泉源和归宿——万物从他而来,又复归于他。与耶稣基督相交或合一,则被明确宣布为人脱离原罪而获得真正幸福的唯一道路,当然也是人一生要努力追求的最终目标。更为重要的是,古希罗圣哲从理识上争论了老半天的所谓智慧美德,现在则通过神子耶稣基督明白无误地启示出来。对此,学者公推当代法国中世纪哲学研究权威吉尔松(Etienne Gilson, 公元1884—1978年)的见

^① 参见罗素著《西方哲学史》上卷,何兆武、李约瑟译,商务印书馆,1976年,第292页以降。

^② 作为中世纪真正导师的奥古斯丁,富有创造性地将基督教和新柏拉图主义联结起来,从而也就使救赎和教会实践得以统一。因此,奥古斯丁的学说集中体现了基督教哲学的思想特质。参见文德尔班著《哲学史教程》上卷,第354页以降。

解最有参考价值^①。

吉尔松提出一个颇有意思的问题说，倘若柏拉图和亚里士多德早知有“创世记”，则整个西方哲学史一定得重新改写^②。这虽然是不无严肃的玩笑话，却促使我们从灵修的角度好好反思基督教的哲学特质。我上面说过，古希罗哲学家希望通过灵修认识自我，洞识神灵。不过，无论柏拉图还是亚里士多德，都不可能超越他们心思所系的存在本体论（Ontology）。他们讲神、讲灵魂，基本上囿于自然宗教之多神论^③。因此，古希罗哲人所缺乏的思想深度——在吉尔松看来——恰好由《圣经》“我是自在者”（I am Who am）思想得以观出。这个思想由神耶和華（Yehovah）借摩西（Moses）之口径直说出^④，丝毫没有形而上学的暗示，唯有神的话；而《圣经》的“出埃及记”就从此奠定了整个中世纪哲学的原则：上帝的适当名字就是“存在本身”，而且，按照埃弗连（St. Ephrem）的说法（后来伯纳文都 [St. Bonaventure] 又重新采用），这个名字指称上帝的本质。只有一个上帝，这一个上帝就是大全（Being），这是整个基督教哲学的思想基石。

既然上帝就是大全本身，而且人对于上帝的观念排除一切非存在之虚无，所以，在上帝之内也就实现了存在的满盈。上帝是

① 例如，吉尔松分析说，在早期基督教哲学家看来，纯粹思辨哲学和抽象智识从宗教方面得益不少。参见他的《中世纪哲学精神》（*The Spirit of Medieval Philosophy*, trans. by A. H. C. Downes, Charles Scribner's Sons, New York, 1940），第30页。

② 参见吉尔松《中世纪哲学精神》，第63页。

③ 参见上书，第43页。

④ 参见《旧约圣经》“出埃及记”三章十四节。

完全实现、完全满盈状态之下的纯粹存在，不可能再自内或自外增减一分的存在。而且，他的完美也并非承受而来的完美，而是所谓的存在的完美。用普罗提诺“流溢说”富有诗意的比喻（很可能吸收《圣经》“雅歌”的经文）来说，上帝是无限的喷泉，从中涌出流水，而无限的水源永不枯竭；上帝是太阳，从中辐射光芒，而无损于太阳^①。

从这条把新柏拉图主义与《圣经》结合起来加以考察的线路来看，神性无疑在我们概念的把握之外。我们力图用自己的概念把握上帝，但往往归于失败，其原因正在于我们的理知概念作为一种“限定”都是一种“限制”，但上帝是在一切限制之上，因此也在一切概念名称之上，不管这个名称如何尊贵。换言之，上帝的恰当名称就是上帝。为此，中世纪的欧洲人承认一个而且只有一个道（Word）。至于人类有限的语言，应用范围再广，也只能从某一局部表现那个大全者。于是，无限成了基督宗教上帝一个首要的特征。而且，除了“大存本身”，就只有这个“无限”观念，才清楚地把上帝从任何其他对于上帝的观念中划分出来^②。

有意思的是，基督教哲学观念的最早提倡者并不是一位哲学家，而是耶稣的门徒保罗（Paul）。可以说，他奠定了整个基督教哲学的基本原则，后来的基督教思想家不过是发挥这种原则而已。虽然在保罗书信中有希腊哲学的只言片语，但在他那里，基督教是一种宗教，不是什么哲学。他所知、所传的不过是耶稣基

① 参见梯利著《西方哲学史》，葛力译，商务印书馆，2000年，第137页。

② 参见吉尔松著《中世纪哲学精神》，第49—63页。

督在十字架的受死，以及罪人因耶稣的恩宠而获得救赎。所以，保罗向我们宣示的是一条通过信仰耶稣而获救的生存路径，而不是什么系统的哲学知识。犹太人期盼的是神迹，希腊人寻求的是智慧，而保罗宣讲的是耶稣基督的福音。表面上看，保罗自己也说福音并非智慧，而是救恩。不过，与其如他所说，福音是救恩而非智能，不如说，在他心目中，他所传播的救恩乃是真正的智慧。之所以这样说，因为只有救恩才是真正的智慧^①。

第一个从哲学上见证救恩是真正智慧的基督教哲学家要数查斯丁。他在《与犹太人特肋弗对话录》(*Dialogus cum Tryphone Judaeo*)中告诉我们，哲学的目的就是要把我们带到一种“与神合一”的境界。据说，他曾就如何认识神请教过斯多葛派、逍遥学派和毕达哥拉斯派(Pythagoras, 公元前570—前496年)哲学家，都没能获得满意答案。最后，一位“怪异”老人告诉他，世上活着一些蒙受神钟爱而快乐自在的先知，他们并不做论证工作，因为他们由神灵而来的先知先觉在一切证明之上，只有诚心阅读他们的作品，精神才会有所收获，得到哲学家所应有的根本洞识。从此，查斯丁认定这才是真正一种有益的哲学，并因此成为哲学家^②。

查士丁的见证表明：一个人仅凭理性寻找真理总会失望，但一旦接受了信仰馈赠给他的真理，就会发现自己所接受的真理竟然也满足理性。这就是我们从基督宗教哲学那里获知的一种启示

① 参见 Pierre Hadot 著《作为一种生活方式的哲学：从苏格拉底到福科的灵修》，第128—130页。

② 参见吉尔松著《中世纪哲学精神》，第23—25页。

的理性，由此，人们可以用非理知逻辑的方式获得哲学真理——启示把秩序带入杂乱的理性。但是启示之所以能取代哲学，正因为启示实现了哲学，于是问题被翻转过来。这看似奇怪，其实无可避免。假如哲学中的真理只是基督教教义的预感和前兆，那么一个基督徒正因为是基督徒，便应该拥有哲学上过去和未来所有的真理。这很有意思。对我们来说，最合理的立场不再依赖哲学家的理性态度，反而要持守基督徒之信仰心灵^①。

所以，基督教哲学的特质在于，它不仅有关于真理的（抽象）知识，更指明救恩的途径。今天，受所谓启蒙理性影响的我们，也许不认为一种救恩的方法与哲学有直接关系，因为已经习惯把哲学归于理性知识的范围。但是，柏拉图在《斐多篇》（*Phaedo*）、亚里士多德在《尼克马可伦理学》（*Nicomachean Ethics*）中都认为，虽然哲学本质上是一种科学，但并非仅纯粹学识而已，更是一种生活实践。斯多葛派及其继承人也作如是观，他们平常衣着简朴独特、深居简出，一如中世纪乃至今天所见的修士、神甫所为。事实上，生活在公元2世纪的基督徒视希腊哲学为颇具意味的灵修系统，认为这些哲学虽然也很真实，但对生活完全没有影响。相反，基督教教义在理论上用超越性延长了自然本性，把恩宠作为理解真理、实现善行的力量源泉。简言之，基督教哲学是一种带有实践修行方法的生存理论^②。

由是，信仰的真理努力自行转换为理解的真理，这才真正是

① 参见 Pierre Hadot 著《作为一种生活方式的哲学：从苏格拉底到福科的灵修》，第 133—140 页。

② 参见文德尔班著《哲学史教程》上卷，第 353—360 页。

基督徒智慧的生命。这种努力所产生的理性真理体系，就是基督教哲学。所以，基督教哲学的内容，就是透过理性从启示那里所发现的、对生命具有终极意义的真理体系。人类的理智若没有信仰辅助，则某些人所认为的清楚明白的真理，对于别人则会极是极端可疑的。由此便产生哲学的冲突，当代德国基督教新教神学家云格尔（E. Juengel）称之为“价值的战争”^①。为了克服这种理性的残害（debilitas rationis），人需要神性的帮助，而信仰所提供给人的正是后者。中世纪基督教哲学的集大成者托马斯·阿奎那（Thomas von Aquinas，公元1225—1274年）像奥古斯丁和安瑟伦（St. Anselm，公元1033—1109年）一样，把基督教哲学家的理性，放在“指导人最初迈步的信仰”和“对来世幸福的完全洞识”之间。他认为人应先向全知的上帝学习，然后才有希望完全认识他。信仰牵着人的手，引领他走正确的路；当他在错误中需要保护时，信仰也伴随着他^②。

如果我们把这种灵修视为中世纪基督宗教哲学的精神特质的话，那么，依纳爵的《灵修篇》不愧为这方面的扛鼎之作。如无偏见，我们看到，耶稣会对人的个性的注重与文艺复兴时期对现代人的理解是一脉相承的。当然，依纳爵同时也强调人的原罪性，于是才把人的个性与新式的灵性生活结合起来。可以说，依纳爵的《灵修篇》不仅为耶稣会奠定了一块特殊的灵修生活的基

① 参见云格尔《价值阙如之真理——基督教反对‘价值的僭政’的真理经验》，载《道风基督教文化评论》第16期，香港，2002年，第53—79页。

② 参见Johann Edward Erdmann著《哲学史》第一卷（*A History of Philosophy*, vol. 1, trans. & ed. By Williston S. Hough, Thoemmes Press, England, 1997），第423—439页。

石，也凝塑了整个中世纪基督宗教哲学的思想特质。在这部关于灵性生活的著作中，依纳爵对基督徒如何省察良心，如何祈祷、默想、参悟，如何做出生存抉择等都有详细的描述和示范^①。

在依纳爵看来，灵修者首先要从根本上思考人生存的目标和意义。人应当认识到自己作为神的受造物本为赞美神而生，同时也为追求自己的灵魂得救而生。人应当通过冷静和超然地对待世俗的事物，将自己解放出来，选择为神而生活。因此，参加灵修的人一开始要做两方面的活动，一方面默想人的罪恶，另一方面因着神的垂怜，在与基督的亲密对话中接受援引。然后，在宗教的沉思中思考耶稣的生命，目的是使个人对自己的人生做出抉择去效法基督，接着则是领悟基督的受难和复活。最后，灵修在“对爱的追求的瞻想”中结束，这种瞻想将引导人在“一切事物中”找寻神的踪迹。

显然，依纳爵倡导的灵修生活已具有近代特点。就是说，他特别强调自由的主体，并“在灵性的圆满中”将人引向“在神面前的自信”^②。

四、反思启蒙

“中世纪基督教哲学”是一个经常遭到理性主义者丑化的概

^① 吉尔松对整个中世纪基督教的灵修系统有详尽的论述，参见他的《灵性的神学以及历史》(*Theologie et histoire de la Spiritualite*, Vrin, Paris, 1948)，第12页以降。

^② 参见西瓦内希(M. Sievernich)和斯威特克(G. Switek)编的《依纳爵式的耶稣会特性和方法》(*Ignatianisch Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Freiburg, u. a., 1991)。

念。今天在新的资料发现和学术研究基础上，人们终于理解了这一个长达一千多年的“中世纪”对于欧洲思想，包括世俗化、理性化的思想形成所起的重大作用。正如吉尔松所中肯指出的那样：“基督教世界改变了哲学史的进程，通过信仰的中介为人类理性开辟了一个自身尚未发现的领域。”^①

从社会史角度看，基督教哲学的中世纪之旅在 15 世纪时走到了最后的驿站。可是，从思想史的角度看，正是这个时期出现的大小各种“基督教启蒙运动”，为意大利文艺复兴作了铺垫。欧洲正是通过基督教神学家、哲学家的思考，才生发出一种新的个人主义（Individualism）。可以说，差不多五个世纪后的祁克果（Kierkegaard，公元 1813—1855 年）和尼采（Nietzsche，公元 1844—1900 年）的存在主义哲学思想，正是当年那种新兴个人主义在当代的再现^②。如果说，中世纪精神的形成得益于犹太—希腊—基督教文化的结合，那么正是这种文化结合自身的生命力，需要突破任何外在宗教组织形式的禁锢，寻找新的表达方式。诚然，基督徒的宗教本身不能带来任何新的哲学，但这个宗教却使基督徒成为新人。在基督徒内心造成的新生命，一定会带来哲学里面的新生。事实上，哲学的新生需要人的新生。

古希罗的灵修是要识人识神，这个传统无疑要经过中世纪基督教哲学的充实，才能在近代被再次接上。法国近代哲学家帕斯

① 转引自卢汶大学高等哲学研究所所长卡洛斯·斯蒂尔为赵敦华《基督教哲学 1500 年》所写的序言，该书由人民出版社 1994 年出版，第 2 页。

② 参见希尔著《欧洲思想史》，第 241 页。

卡尔（Pascal，公元1623—1662年）区分了人的两种自我认识：一种是默观内省的，在于认识神；另一种是实践外张的，在于认识有限的人。“只认识上帝，不知道人的悲惨，会产生骄傲；只知道人的悲惨，不认识上帝，则会产生绝望……”^① 不错，文艺复兴的启蒙思想家有一种浪漫主义情愫，希望很快便能在尘世间建立上帝之国。为此，他们高擎理性大旗，醉心科学和科学方法，宣扬自由、平等、博爱、公平。这一切都很正确，然而，“比起他们所十分自信的或者我们通常所想象的来，更为接近于中世纪，更未能从中世纪基督教思想家的成见下解放出来”^②。

所以，启蒙思想家否定教会和圣经的权威，却对自然界和理性的权威表现出一种天真的信仰；他们鄙视形而上学，却为得到哲学家的名分而自豪；他们似乎有点早熟地放弃天国的追求，却还保留着自己对灵魂不朽的信仰；他们勇敢地谈论无神论，却无法估量基督徒改造社会的能量；他们否认宗教奇迹，却钟情人类的完美，并为此而奋斗。总之，这些思想家带出一个最令人费解的讽刺——人们一度曾寄予厚望的科学方法，本来会把神秘驱逐出这个世界之外，竟使这个世界一天比一天更加无法解释。

欧洲启蒙理性在否定中世纪教会神权的同时，又表明对自身进行宗教启蒙的必要性。这就需要检讨，在何种意义上有可能重新开启中世纪基督教灵修传统。实际上，作为欧洲历代灵修结晶的思想文化传统是富有生命力的。思想史其实是一场漫长而悠久

^① 参见帕斯卡尔著《沉思录》，何兆武译，商务印书馆，1985年，第96页。

^② 卡尔·贝克尔《18世纪哲学家的天城》，何兆武译，三联书店，2001年，第35页。

的灵修积累，没有中世纪的基督教哲学精神财富，欧洲人希望再次考察启蒙得失的思想资源不能不告之阙如。当然，从中世纪基督教哲学中，我们可以看到灵修中一种内在性与超越性的张力。康德（Kant，公元1724—1804年）意指的人类精神成熟性，是否一定以自我为中心的主体性哲学作为标记？是否可以考虑从自我为中心的封闭中走出来，向那个“终极他者”（the Ultimate Other）开放？不能不说，启蒙正是一场不折不扣的思想炼狱。经过火的洗礼，信仰与理性的根本结合才能像再生的火凤凰，在思想自由的大地飞翔。是的，欧洲人正经历着新的宗教启蒙。基督教哲学传统不断在诸如现象学、存在哲学、诠释学中焕发新的生命力^①。人类精神的成熟性在于，不断自由自在地返回自己原来的传统，通过灵修找出能继续启蒙的思想资源。

第三节 诺斯替主义的启示和理性

一、诺斯替主义起源

基督宗教产生于希腊思想发展的末期，一方面向那个时期的希腊人和罗马人传播自己的教义，另一方面又逐渐吸收了希腊化

^① 有意义的讨论可参见《追问上帝》（*Questioning God*, ed. by John D. Caputo, Mark Dooley, and Michael Scanlon, Indiana University Press, USA, 2001）、现象学和“神学的转向——法国哲学家之争论”（*Phenomenology and the “Theological Turn: The French Debate”*, D. Janicaud, J-F. Courtine, J-L. Chretien, M. Henry, J-L. Marion, and P. Ricoeur, Fordham University Press, New York, 2000）。

的精神养分。基督宗教要想有效地宣扬自己的教义，必须要表明自己是忠于理性的，以便能够更好地完成救赎的任务。因此，有人根据希腊的逻各斯学说，解释基督宗教的历史要素，把宗教和哲学的成分糅合在一起，却是为了强调宗教的救赎意义。逻各斯有人格，表现为活生生的天父的儿子，而不是冷冰冰的哲学抽象。不过，在另一方面，却有些带着较为强烈的思辨倾向的思想家，根据自己原有的哲学概念来解释基督宗教，使其合理化，并把对神的信仰转化为探求神的知识——诺斯（γνῶσις，gnosis）^①。这些人被称为诺斯替主义者。如果说，犹太人斐洛（Philo）试图用希腊哲学解释犹太教，调和希腊形而上学家和犹太学者的思想，那么，诺斯替主义者则为了基督宗教做同样的努力。他们思索自己的信仰，建立关于基督宗教的哲学，融合信仰和知识、宗教和科学^②。

这些诺斯替主义者可以说是基督宗教中的斐洛主义者，他们声称自己的学说来自耶稣。在他们看来，耶稣传授给门徒的东西，非常适合有教养的人，是一种靠秘传而被启示出来的教义。这些教义是一种崭新而神圣的理论，而犹太教的教义则表现为腐朽的宗教形式，由比较低下的神祇所启示。不用说，其他的异教都是恶魔带来的。在他们眼里，犹太人的神或造物主是假神，站

① 诺斯是 Gnosis 的音译，源自希腊文，意为对神的认识，有学者译为灵知。在《新约》中指与邪说的错误认识区别开来的基督宗教认识。诺斯替主义（也译为灵知主义）是基督宗教产生前后形成的哲学与宗教混合的思想体系，主张宇宙二元论，认为人的解脱来自诺斯替，万物有一个终极目的，就是克服“物质”，返归“精神”。

② 参阅约纳斯（Hans Jonas）的《诺斯替宗教》，张新樟译，香港汉语基督教文化研究所，2003年，第44—49页。

在光明王国或最高神灵的寓所的对立面，同真正的神相冲突。最高神灵通过耶稣基督进入人体，使被造物主拘禁于物质之中的光明精神得以解脱。他们强调说，能够理解基督的真正教诲的人，变成诺斯或神灵，终于从物质的束缚中得以解放。显然，禁欲是求解脱的一种方法；不能从感性的物质中解脱的，同它一起消灭，而解脱者（精灵）则升入创世主的天堂。所以，世界是堕落的结果，物质是罪恶的根源。这些诺斯替主义者宣称，公开的学说包含在教条中，而秘传的学说是秘密相传的。

众所周知，就古希腊罗马哲学而言，知识指的是理性思考的结果，其中，自然理性起着重要的作用。相反，在诺斯替主义者看来，知识具有强烈的宗教或超自然意义，更接近我们今天讲的信仰的对象，而不是理性的对象。因此，诺斯作为人的精神活动，与希腊哲学中的理性认知有重要的区别。一方面，它体现了人对神启示的深奥体验，用对启示真理的接受来代替单纯的理性论证；另一方面，因为它关注的是世界如何得救的奥秘，所以本身不只是关于事物的哲学知识，更是对人生存状态的精神调整，由此担负起拯救的职能。毫无疑问，诺斯富有鲜明的生活实践意义：它在人灵魂中的活动改变了人自身，使人成为神圣存在中的参与者。在某些极端的诺斯替主义者那里，诺斯不仅是拯救的工具，同时也是拯救的目标，总之，诺斯就是一种希腊人用理性不懈追求的至善。这样一来，人的灵魂所最终达到的关于至善的知识，不是别的，恰好就是诺斯。当然，这也是希腊人所说的“theoria”（理论），只不过具有不同的意义而已。希腊人的知识对象是普遍的，在认知关系中突出“看”（所谓的本质直观）的作用；而诺斯是关于超越的神这一“特殊者”的知识，在认知的

关系中，特别强调被认识者（神）对认识者（人）的积极启示，由此，人的心灵通过与实在的结合而获得“转变”——从“属魂”转向“属灵”。严格来说，神这个实在本身就是最高的主体，从未成为客体。

二、诺斯替的思辨

在早期基督宗教的思想史中，诺斯替的思辨在瓦伦廷派 (Valentinian)^① 那里达到顶峰。瓦伦廷的主要思想有这么三点：1) 上帝从自身处既创造了整个世界，也产生出灵魂，相应地，人可以分成属灵（相等于理智或心智）、属魂和属物质（肉体）这么三种类型；2) 从上帝异化出的这个世界充满灾难、痛苦和罪孽，尽管世界堕落而远离其起源，却依然是神圣的；3) 人所处的这个世界，在某种程度上只不过是通向其拯救、复归以及重新与上帝和好的一个必然的否定性中间环节而已^②。

事实上，后来瓦伦廷派内部的分裂，原因在于对瓦伦廷的这些神学思想的不同理解，由此开展出关于基督宗教的不同信念。不过，因为瓦伦廷本人的著述保存下来的很少，所以，人们更多地是通过他的门徒对其导师思想的阐发，才知晓他的学说的思辨

^① 埃及人瓦伦廷于大约公元 135 至 160 年间在罗马任教，创立了基督宗教的诺斯替派，称为瓦伦廷派。瓦伦廷是唯一一位拥有一大批有名门徒的诺斯替主义者，门徒中最重要的有托勒密 (Ptolemaeus) 和马库斯 (Marcus)。

^② 参见张新樟著《“诺斯”与拯救——古代诺斯替主义的神话哲学与精神修炼》，三联书店，2005 年，第 113 页。

意义^①。这种思辨的原则在于，试图从神自身内部去理解黑暗的起源，以及存在的物质—精神的二元分裂；理解由此展开的神圣悲剧，而且说明世界如何得救。这个原则涉及这样一个双重性的任务：一方面表明神的堕落是出于神自身的动机，没有任何外在力量的干预和参与；另一方面要把物质本身解释成普遍主体的一种灵性状态。确切地说，物质的稳固的外在性实际上正是内在灵性退化而残留下来的东西，表明被固定化了的物质从自身堕落到最低点^②。

处在最低点的物质就是“无知”，也就是“知识”的缺失状态。由此一来，“无知”和“知识”两者就具备了本体论的意义——两者都是客观的本原和完全的存在，而不单是主观的个人体验。反过来说，“无知”和“知识”也具有构造作为整体的实在的功能。这里，我们要注意，瓦伦廷派所讲的“无知”，与通常的诺斯替思想不一样，它不是神明堕落到低级世界后引出的结果，而是造成有这样一个低级世界的首要原因。或者说，“无知”是低级世界赖以出现的本原以及永久本质。这里，瓦伦廷派思想家并不是否定物质通过各种中介与至高本原的联系，而只是要强调说，物质根本上是至高本原的模糊的、自我疏远的形式。由此，物质表现为至高本原的对立面，正如无知是自己对立面——知识的模糊形态一样。

显然，知识是绝对者（Absolute）即至高本原的原初状态，

① 关于瓦伦廷保存下来的文本，可参见罗宾逊和史密夫编的《灵知派经书》卷下，杨克勤译，香港汉语基督教文化研究所，2005年，第230—241页。

② 参见约纳斯著《诺斯替宗教》，第212—217页。

而无知本来就不是指与知识无关的认识主体内的一种中性的知识“不在场”(absence),而是指由于绝对者自身的动机,在其某部分中出现了混乱。然而,在这种绝对者的否定状态中,无知仍然与本来的知识状态有联系,不过代表着知识的丧失和歪曲。由此可见,无知实际上是一种可以消除的衍生状态。同样,物质作为它的外在表现或实体化的结果,当然也是可以消除的。

如果说“无知”的本体论功能是固定下降的物质的话,那么,“知识”就同样在本体论意义上把精神从物质中拯救出来。由是,“知识”的意义就超出一般的道德和心理认识的范围。教父哲学家依里奈乌(Irenaeus)在《驳异端》中强调诺斯的拯救作用:“因为‘欠缺’(mangel)和‘受苦’的形成都由于‘无知’,所以整个源于‘无知’的状态便通过‘知识’得以消除。因此‘知识’是‘内在人’的拯救。这不是肉体的拯救,因为肉体正在成为过去,也不是灵魂(心灵)的拯救,因为灵魂也来源于‘欠缺’,而且仅仅类似于一个精神的囚笼。这样,拯救必须是精神的拯救。由此看来,内在、精神的‘人’就通过知识而获得拯救。因此对他来说,整体(太一)的知识就足矣,这才是真正的拯救。”^①

依里奈乌在《驳异端》中提到一部与瓦伦廷派观点极为接近的诺斯替主义文献《真理的福音》,也充分肯定诺斯的拯救作用:“亏缺出现既是因为父没有被认识,而父既然已经被认识,从那一刻起亏缺也就不复存在。一个无知的人一旦得着知识,他的无

^① 依里奈乌《驳异端》,转引自刘小枫编《灵知主义及其现代谋杀》,香港汉语基督教文化研究所,2001年,第133页。

知便自然归于乌有，正如光明出现，黑暗便消失一样，所以在圆满中，亏缺必要消失。……在知识里，他要自洁，脱离纷繁，进入合一。他要像火那样消耗自己里面的物质，用光明吞掉黑暗，用生命吞掉死亡。”^① 在诺斯替主义者眼里，这是来自上帝的启示之道（Word）。上帝话语中的每个字都是他独一的旨意，当哲人还在沉思上帝思想的时候，道就已经将那说话的思想一同启示出来了。之所以叫做思想，因为未被启示之前，思想就在道里面了。道是最先出来的，是在那意志的圣者之深意中出来的^②。

由此，诺斯替主义就为基督宗教的拯救论奠定了一个形而上学的基础，使得诺斯成为唯一的、充分的拯救途径，而且也让每个灵魂的拯救本身成为一个宇宙事件^③。如果说，无知的实体化结果构成了物质世界乃至个人的灵性状态，那么，每个人依靠“知识”所能达到的开悟，就有助于消解由无知原则支撑的整个世界。同时，由于诺斯最终能够把个体自我提升到神圣王国，因此也参与了受损的神性本身的重新复合。当然，诺斯本来虽然只是拯救的一个必要条件，但由于圣事与神恩的协助，它就完全成就了拯救本身。于是，瓦伦廷派及其他诺斯替主义思想家的最初抱负由此得以实现。在瓦伦廷学派看来，知识是在知者和被知者之间的互动。而且，因为主客体本质相同，所以认识的结果使存

① 引自罗宾逊和史密夫编的《灵知派经书》卷上，第 57 页。

② 参见上书，第 62 页。

③ 基督宗教诺斯替主义试图以理性手段，对基督宗教进行思辨性的分析和说明。不过，基督宗教诺斯替主义所倡导的理性，并非是针对基督宗教教义内容提出来的思想方法，或者说哲学方法，而是对《圣经》承传的内容采取的一种宽容态度，就是说，不把哲学概念推论和研究方法的枷锁，强套在《圣经》的内容上。

在的客观基础得以改变或修正。所有这些，不免带有神秘的色彩，却展示了知识的形而上学前提中的一种理性基础。也就是说，瓦伦廷学派用自己独特的思辨，为诺斯的神秘性提供了理论基础。

建立了自己的思辨体系之后，瓦伦廷派的基督宗教思想家，开始大胆地拒斥当时流行的各种神秘仪式和圣事。他们坚持认为：“人不能够通过造物中可见的与会腐朽的事物来施行那不可言说、不可见的能量的奥秘，也不能够通过可感的与有形体的事物来理解不可思议、非物质性的存在。完美的拯救乃是对于不可言说的伟大的认识本身：由于‘缺陷’与‘激情’是通过‘无知’而产生的，因此由无知涌现出来的整个体系也会因为知识而解体。因此知识是内在人的拯救；它不是躯体性的，因为身体是会腐朽的；它也不是灵魂的，因为甚至灵魂也是缺陷的产物，对于灵而言它就像是一个寓所：因此拯救的（形式）也必须是灵性的。内在的灵性的人是通过知识得以拯救的；因此，对于普遍存在的知识于我们而言已经足够了：这是真正的拯救。”^①

三、诺斯替与拯救

人借助启示的洞见（insight），使自己从物质世界的束缚中解放出来，这是拯救的主旨，也是诺斯替救赎神学的目标。显

^① 引自约纳斯著《诺斯替宗教》，第214页以降。不过，如驱邪祭祀、涂圣膏、圣餐庆典等仪式，还是在其他诺斯替派那里保存下来。参见鲁多夫（Kurt Rudolph）的论文《知识与拯救：灵知》，载《灵知主义及其现代性谋杀》第136页以降。

然，瓦伦廷派这里讲的拯救，与基督宗教的原罪说和拯救说大相径庭，所追求的是使“灵魂”或“精神”从物质或质料的囚笼中解放出来。人从来没有“原罪”，即人的灵魂的罪咎；相反，有的只是一个移涌（Aeon）的先于时间的罪咎，即神界的一次动乱，它的修复需要有世界与人的创造。因此，这个不是为了被人去认识的世界，乃是为了拯救。但是，拯救的真正目标又不是着眼于世界，而是神自身，为了神性的完整。

瓦伦廷学派巧妙地犹太—基督宗教的创世说，与当时流传的神话创世说结合起来，形成自己独特的救赎论。经过知识改造的灵（Nous），栖息在普累罗麻（Pleroma）中最初的八个移涌的中间^①。在那里，众灵拥簇着自己的母亲，等待世界的成全。在这个世界的所有属灵元素都得到了知识的“传授”并成为完美之后，众灵母亲才得以完成自己的最后拯救。此时，众灵脱掉自己的魂，与母亲一起进入普累罗麻。普累罗麻成为婚房，智慧女神索非亚（Sophia）与耶稣（Jesus），还有灵与自己的新郎在里面成婚，众天使围绕着耶稣。于是，完善恢复了自己的完整，原初的裂痕最终得到了修复，前时间的损失得到了挽回。由此，堕落的物质与灵魂，连同那个有组织的世界，都结束了自己的存在。《真理的福音》这样告诉我们：“父启示了自己的胸怀。如今，这胸怀就是圣灵。他将自己所隐藏的事物启示出来——所隐

① 物质世界“浮兮斯”（Phusis）由较低的“巨匠神”德穆革（Demiurge）所造，而与其相平行的精神世界由至高神的无数流出体“移涌”所充满。这种充满，称为“普累罗麻”。众移涌中有一最大移涌，为纯粹的“范型人”（Prôtos anthropos）。世人的灵魂都是从“范型人”而来，肉体则从“浮兮斯”而来。前者处于后者之中就不得解脱，只有彻悟及此，把握“诺斯”，才能得救。

藏的就是他的儿子。这样，众移涌就能借着父亲的怜悯认识他，而不需要劳力去寻找他；他们安息在父里面，并知道这就是真正的安息。他既已补足一切亏缺，就取消了形式——它的形式就是世界，他在其中事奉——因为有嫉妒纷争的地方乃是不圆满的；合一所在之处乃是完美的……从那一刻起，形式将不再出现；它要在合一的交融中消失，因为它现在的工作是四分五裂的。到了那时候，合一将使一切空间变得完全。”^①

如果说，诺斯在此具有一个直接的救赎论功能，那么，与此相关的还有一种末世论（Eschatology）思想。显然，瓦伦廷派的诺斯替主义关注的，不仅仅是包含其所有“四分五裂”危险层面的“灵魂超升”的个体末世论方面，不仅仅是最终进入“安宁”与“光明”的希望国度的必要保证，而且还强调宇宙范围内的一个终结时间，即所谓的普世的末世论。

从外在的方面来说，物质世界运动的最后结局，似乎受着世俗和超世俗这样两种力量的左右。但是，正如瓦伦廷学派所指出那样，它还具有诺斯可以支配的隐秘的“内在”层面。就是说，巨匠神德穆革（Demiurge）的世界走向终结，促成其终结的是那些不断重新传达的“启示”。无疑，“启示”具有传达知识的作用。其中，既有诺斯替主义者这些“不朽者”的知识，也有专制力量自我毁灭性的诡计，由此构成了一部诺斯替的“救赎史”。恶的力量朝向终结，被真神的其他代表所拯救。不错，就连“无知者”和“不信者”最后都要面对审判。但是，从根本上说，诺

^① 引自罗宾逊和史密夫编的《灵知派经书》卷上，第56页以降。译文作了个别改动。

斯替主义所考虑的是使“光明”返回，彻底照亮其源头，扫除黑暗力量，或者使它丧失作恶的能力。也正因为如此，一个新的世界展开过程，比如像印度教或佛教的观念，就完全被排除了。

古代西方遗留尚未解决的问题，是对世间恶事（das Uebel）根源的追问。支配古希腊哲学家的宇宙观念，以及使得柏拉图—亚里士多德和斯多葛传统成为主导的观念，决定了这个问题在哲学上只获得第二位的、体系方面依从的地位。可以说，古希腊的形而上学决不是宇宙神论（Kosmodizee）的，不是对世界的辩护。因为，世界既不需要辩护，也没有能力这样去做。宇宙是一切可以存在的东西，而柏拉图关于（巨匠）造物神德穆革的神话确信：世间事物可能的存在和存在可能的说明，统统不过是对理念的摹制；而在世界形成的过程中，做出计划的理性和盲目的必然性、原形和材料的相互遭遇则又重新调整了决定性的系统^①。这种调整经由一种最有特色的比喻得以接成：理性“通过说服”使必然性置于其支配下。这里，希腊人对论辩力量的相信和说服反映在宇宙的东西里；对生成的自然性质、对观念和物质的二元论危害的裁决过程，通过“哲学王”的理想国政治模式得以看出^②。柏拉图的德穆革并不是全能的，他把必须用来帮助自己完成制作的物质，看成是不明出处的杂乱的原材料。他必须信赖已托付给自己的制作的那种理性力量，无疑，由此而遭受的损害是

① 参见柏拉图著《蒂迈欧篇》，47E—48A。

② 同样要指出的是，伊壁鸠鲁派明确地反对柏拉图神话的这种观点（第欧根尼·拉尔修著《著名哲学家生平和学说》第十卷，133以降）：必然性也许不足以说服人。这里，它表达是一种“神学”——虽然用语言说出了神，但并没有让世界接着与神作永恒对话的那种神学。

觉察不到的。这里所留下的模糊的不一致，造成了整个解释的麻烦——在世界中也有恶事。

的确，正是在柏拉图传统的这一点上，我们看到了其体系重点的转移。现象世界虽然是理念的摹制，但不能达到自己的原形，世界呈现为它的理念模式的巨大过失。因此，自柏拉图以来，形而上学的要素就被描述成原质（Hyle）。理念和原材料之间、形式和质料之间的差异在新柏拉图体系里扩大了；理念的神学化伴随着物质的魔妖化。一度可以通过理性表现为必然性的世界的形成，现在则变成是世界灵魂在物质的子宫——或者说得更好些——物质监狱中的囚禁。普罗提诺（Plotinus）认为，世界由于这个世界灵魂——它从迷惑于质料的质料那里失掉——的丢落而形成。因此，世界并非仅凭借物质的反神原则的力量而开始。这点使得普罗提诺的体系与诺斯替教派的绝对的二元论区别开来。灵魂的世界丢落是一种总要以宇宙作为前提的无序行为，其中，所有定在的事物（Seiende）占有它与这种行为相称的位置。当世界灵魂取消这个自己已卷入其内的过程时，这种秩序能够再次被建立起来。这一切仍然囿于由柏拉图所描绘的神话空间里，它仿佛也拉开了那种描绘的形而上学的“距离”。强制性秩序没有实现，使世间的恶事保存了下来。

如上所述，诺斯替主义有自己一套思辨的形而上学。当它利用新柏拉图体系时，它得到的并不是该体系的成果，而是对其位置的重新安排。于是，德穆革成了恶事的原则，成了并不参与世界的创造而只与超越的拯救神（Heilsgottes）玩游戏的对手。世

界是已迷失的“普纽玛”^① 迷宫，在宇宙中它是祸害的秩序、陷阱的体系。诺斯替主义并不需要神义论（Theodizee），因为至善的神决不会拿世界作交易。甚至神所派遣来拯救失落精神的神子耶稣基督，看上去也只能接受那副会欺骗德穆革守护人的肉身。世界的没落成了对最终拯救的批评过程，成了对德穆革非法创造的消解。

这一点引领我们接近那个最有趣而又最神秘的诺斯替主义思想家马克安（Marcion）。他对一门本身基础牢固的基督宗教学体系充满激情。如果我们没有理解错马克安隐藏在其诺斯替主义教条背后的根本思想的话，他表达的大概就是这么一个思想：一门把神看成世界全能的创造者，并且同样基于他显出的全能而信任这个神的神学，本身不能把世界的毁灭同时又是人类的解救当成神的中心行为。正是在这样的尴尬处境中，马克安看到《旧约圣经》与《新约圣经》的异质成分——一方面谈创造和历史，另一方面谈拯救和世界法庭。哈纳克（Adolf von Harnack）写道，人们惊讶地发现这样的事实，希腊人竟然容忍所有这一切作为神圣的启示^②。马克安决定走出更为彻底的一步，他在诺斯替主义的二元论里，发现自己相信可以用来明确地表达基督宗教学说的那种样式。那个造出世界和人并给他们一种不可实现的律法的神，那个脾气乖戾、专横地操纵《旧约圣经》所说以色列民族历

① 希腊字 Pneuma 的译音，表示精神。

② 参见哈纳克著《论马克安：来自异乡神的福音——天主教教会的奠基史》（*Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott - Eine Monographie zur Geschichte der katholischen Kirche*, Leipzig, 1924），第9页。毫无疑问，这是一本对诺斯替主义的研究有重要参考价值的著作。

史的神，那个要求为自己祭祀和庆典的神，就是那个刻毒的德穆革。相反，那个带来拯救的神，那个“异乡的神”，是纯粹的爱本质^①。这种神性有权毁灭这个他并没有造出的宇宙；有权宣称不服从他所没有给出的法则。拯救首先表现为对人关于宇宙根本的和不能看穿的欺诈的启蒙。因此，诺斯从字面上说就是对神的认识。但是，那个从超越的异乡者被认识到的拯救者，恰好成了世界创造者的儿子和世界历史的主宰者。马克安设想过这样一位神，当神这样做时无需自相矛盾：神造出一个人，是因为神必须把这个人从堕落性中拯救出来；神给这个人一个不可实现的法则，使他在有罪的情况下必然被宣布无罪释放；神指定自然的秩序，以便凭借神自己的奇迹去破坏这个秩序——一句话，神是全能的而且确实造成这样一个世界，神最终只是使极少数人能享受得救的神恩。

马克安要造出那个完全不必对世界承担责任的异乡的神，并且不必囿于对人拯救的方面。由此以否定希腊人的宇宙形而上学作为代价，并摧毁本身也许得到《圣经》“创世说”支持的对世界的信任^②。与新柏拉图主义和其他诺斯替主义体系有决定意义的对立，在于拯救过程与史前的不幸并不相称；在于拯救过程不去剪除原始状态的“中断”并往回重建它。人类并不从世界的陌

① 参见约纳斯著《诺斯替宗教》，第171—181页。

② 参见维纳（M. Werner）著《基督教教义的形成——历史问题方面的描述》（*Die Entstehung des christlichen Dogmas, problemgeschichtlich dargestellt*, Bern, 1941），第527页。还可参见布鲁门伯格（H. Blumenberg）的论文《时代划界与接受》（*Epochenschwelle und Rezeption*），载《德国哲学杂志》（*Philosophische Rundschau* VI, 1958），第105—107页。

生者出发，走回到他们按照事物秩序来说也许从来就不应离开的超越的家园；相反——正如哈纳克喜欢说的——一个庄严的异乡人走出来，成了人类的家园^①。

显然，马克安的思想孕育出整个基督宗教早期教父学时代那些纷争不休的问题。诺斯替教派建立体系的愿望，迫使正在巩固的大教会（Grosskirche）本身教条化。哈纳克深刻地指出，反对马克安的天主教教义已经造出来了^②。进一步可以这样认为，这个命题要表达的意思是，中世纪的形成可以被理解为最终针对诺斯替主义综合症的企图。把世界的创造从对它的德穆革来源的否定重新召回，并且使它在古代具有的宇宙尊严，保留到基督宗教的体系中，这曾是从奥古斯丁到经院哲学盛期所作的主要努力。这里，令人感兴趣的不是这种努力本身的历史，因为它的失败恰好引申出再次对诺斯替教派的克服，而是为了消除存在于中世纪各种体系中的诺斯替主义的二元论所付出的代价。

如上所述，诺斯替教派对早期基督宗教信念的力量，一般来说，根源于那种为它提供了末世论的预言。世界的没落和对它的审判会很快发生，而且，认为世界值得毁灭这样一种意识，决定了要对这一事件的拯救意义做出关注。无疑，诺斯替教派为这个前提给出了最易明了的根据。探究世界创造和世界历史的主人的问题也许是没有意义的，如果这段神圣演出马上看到其落幕的话。被期待降临的救主基督（Parusie）的缺场，对于原来教义

① 参见哈纳克著《马克安：来自异乡神的福音——天主教教会的奠立史》，第20页。

② 同上，第7页。

的改换门面来说，一定是合符逻辑的。但是，这里有趣的只是一点：这个比对他的期待显得更为恒久的世界，又一次引出关于它的来源和可靠性的问题，要求在信任和不信任之间做出择定，并且有一种与它相连而非排斥的生活。人们不难看到，最后做出反对诺斯替教派的决定，并非由于教会的教义体系内部的优势，而是由于在意识上难以忍受这样的说法——这个世界虽然也许应该是罪恶的囚牢，但到底不要去打碎借着神启力量决心要做的拯救。

于是，原来针对世界存在（Weltbestand）的末世说的激情，现在转变成一种对世界状态（Weltzustand）的新的兴趣。当信仰对拯救的基础显得有点冷落之时，对创造的形而上学兴趣却折返回来了。现在，基督宗教必须给出有关那个被造而又继续存在的世界的游戏规则，必须对古希腊文化的生活世界和各种神话创世说显示自己论辩的能力。那种很快就不再唤起教会团体的希望，而是引起其恐惧的末世说遗产；那种不去祈求上主的很快到来，而是祈求末日的延至的末世说遗产，都表现为对精神世界意义追求的担当。在后人编造的《圣保罗受难》（Paulus-Passion）中，尼禄大帝（Kaiser Nero）正是迁怒于保罗答应他要焚烧这个世界。这一场景是富有传奇性的，但正因为如此，它又是颇有启发性的：尼禄大帝下令处死保罗和焚烧众基督徒，这可以理解为这个“可利玛”（Kerygma）^①的结果，理解为特有的运用到保罗信徒中的手段。

基督宗教“创世说”与古希腊形而上学的搭配，合乎逻辑地

① 希腊字音译，意指福音的宣示。

导致一种新的宇宙保守主义（Kosmoskonservativismus）出现。创世的观念本身有效地批评了新柏拉图主义，因为它给这个新体系提供了如此多的思想因素。奥古斯丁反对波菲留斯（Porphyrius）这样的假定：灵魂逃离整个肉身是自己努力的目的^①。这样说的人会对奥古斯丁提出异议，他也许会得出赞成世界灵魂的结论，并且觉得有必要去干毁灭世界的事^②。斯多葛派认为世界是为了人而被创造出来的，这个见解得到教父学的广泛接受，以至于让人忘记了，正是世界的崩溃才使人有望得救。尽管《圣经》的世界图像是外来的，神意（Providence）的概念却被吸收为神学的财富，而且造成一种实质上反对诺斯替教派的因素。

但是，这种发展的结果提出了对世间恶事起源的带有新的现实意义的追问。同时，它的传统的可能解决被切断了。柏拉图并没有说德穆革是全能的，而只是确信，德穆革已经尽其所能把世界弄好并接近他自己的善。那种作为他的对手的必然性给他设置了一个界限，由此德穆革被指定放弃权力而只保留（对人的）说服。《圣经》中的创造神被提升到全能的本质，而诺斯替教派则不同意这样做，由此要求物质接受其二元论的前给予性，而且把它放到从虚无中创造的统一中。奥古斯丁在他的《创世六天注解》中始终把从虚无的创造（Creatio ex nihilo）说成是共同的创造（concreatio）。神通过《圣经》中关于创世的报道已经清楚

① 奥古斯丁的前期思想或许还不是十分坚决，后期则完全强调恩典对自由意志的作用。参见他的前期著作《论自由意志》和后期著作《论本性与恩典》。

② 参见奥古斯丁《布道集》（*Sermo*），241.7：你必须逃离自己的身躯，毁灭这个世界（Tu qui dicis corpus est omne fugiendum, occide mundum.）。柏拉图主义者忘了，柏拉图让自己的德穆革保证星座永不消失。

地表明，他看自己的作品总是善的。那么，恶事从何处来到世间？

奥古斯丁对这个问题已经做出回答，这个回答是他对中世纪做出的最符合逻辑的择定。带着命定的令人感动的姿态，他为人类担当起他们沉重地背负世界的责任。现在，在诺斯替教派看来，神的辩护成了压倒一切的问题。这种辩护成了人的重负，因为人由此专门要由他的一个新的自由概念来加以定义，以使用一个令人难以置信的责任和义务来完整地度量。

奥古斯丁在自己从摩尼教皈依基督宗教后，写了《论自由意志》(De libero arbitrio)的第一部。但是，该著作论及的问题，并不是人类学和道德所说的那种意志自由，而是由于其过失而被神判处世间恶事的人如何有意志自由的可能性条件。人自由的前提允许奥古斯丁不把世界的缺陷解释为原来对有利于人的规定的拒绝，而是解释为神对自己作品变换着的干预。因为，神通过这些干预使自然为人面对着的正义服务。

四、诺斯替与神义论

奥古斯丁主要是用语言一事态来解决恶事起因 (unde malum) 的问题，而古代哲学从语言上并没有在人所犯的罪恶 (das Boese) 和他所遭遇的恶事 (das Uebel) 之间做出区别。恶事是否是来自世间固有的罪恶反映到人身上，这自然被作为问题提了出来。自由的疑难问题是其次的，因为这个问题要从外往里来逐步解决。如果人可以从根本上被弄成要对其行为负责，那

么，宇宙的恶事就只能是惩罚^①。神的正义（deus iustus）作为前提得以维护，而不是作为结果得以证明。对正义的神的信仰，拓开了对人自由的认识和对恶事根源的形而上学追问的解决。在这里，奥古斯丁通过相信被假定的前提表明了自己关于认识的局限。

但是，如果自由这样来为世间的恶事作了担保，那么，它自己不就成了一种恶事吗？这正是奥古斯丁论证的漏洞，由于这个漏洞，诺斯替教派的德穆革有再次侵入的危险。奥古斯丁使出辩证法和修辞术来弥合这个漏洞；答案的困难显然使他那部论自由著作的第二、第三部推延了七年之久。同样导致一种罪恶生活的东西，不也必须肯定自由吗？否则，这个东西也许就完全不可能是善的。一样的道理，有罪的人至少意愿能够是善的；对于他来说，自由也是某种他因此意愿它不要不要是的东西^②。自由证明神的善和他在各种情形下的制造，因为自由本身要、而且不依赖它的道德性质^③。但是，向意志反映结构的返回，也就是说，并非向这个或那个意志，而是向本身首先作为其具体选择行为的条件的返回，把问题仅移动了一下：那个本身要做出的意志是自由

① 奥古斯丁在《论自由意志》中说，它们（这些恶行）可能不会受到公正的惩罚，如果它们不是有意做出的话。同样的思路再次出现在公元395年才形成的第二部里。奥古斯丁在《忏悔录》（卷十，4）中这样表述：“我的善行来自你，是你的恩赐；我的恶行由于我的罪恶，应受你的审判。”

② 参见《论自由意志》第二部，49。

③ 同上，第一部，25：到底什么东西被放在意志里，就像这个意志本身那样？第一部，26：……如果它是一个如此巨大的善的话，那么，意志就是唯一必要的拥有。第二部，51；第三部，7：因此，在我们的权力里的确没有像意志本身那样的东西。

的，只有当意志本身也能够要不出时。这里拒绝了理性，而且，那种自我弃绝不再可以被说明根据^①。

人能够担当对宇宙的责任，就是说，担当使神制造的意图不会落空的重任吗？这个问题使人想起尼采早先的试图，借助人类相似东西的永恒轮回观念，追寻他令人难以置信地对那种总是一如既往重复的东西负起的责任。奥古斯丁从这种人要对世界负责的激情中没有得到什么好处。对他来说，人负起自己的责任，这意味着他的神卸下自己的责任。但是，如果世界的恶事只表现为宇宙秩序的干扰，表现为在一幅明净图画上的几点瑕疵的话，奥古斯丁也许早就不会是摩尼教徒了。正如摩尼教徒所看到和评价的那样，为了使世界得以惩罚，就必须让人有足够大的罪孽，这点恰好表现在诺斯替教派那个恶毒的德穆革身上。奥古斯丁在《忏悔录》对自己生活的悔罪的回顾中，甚至也没有发现那种也许能够用这把尺来加以度量的罪孽。确实，他曾一度用自己早期的自由哲学比照人世间的罪咎，由此成为一位基督宗教原罪论的最重要的神学家。

正是阅读了保罗的《罗马书信》，马克安确信《旧约圣经》的神是一个有恶意的神；而奥古斯丁则提出人普遍罪过的思想，然后再从神学上对恩典加以强调，反衬出人即使具有自由意志，对一切罪过的拯救也是无能为力的。他也看到关于绝对命定的学说，认为恩典只适用于少部分被拣选的人，因此，把绝大多数人的罪过解释为世界不断的堕落。

为了形而上学的世界原则，诺斯替主义的二元论就得被排

^① 参见《论自由意志》，第二部，54。

除。但是，这种二元论会继续保存在人类和他们把神召和堕落绝对分开的历史中。这种为神辩护的神义论显得不够成熟，因为隐藏着这样的讽刺：关于命定的间接想象，就是说，造出绝对原则的作者，再次弥补了宇宙的堕落，而对宇宙堕落的消除已经耗费了神的全部所能。对于这种有着普遍效应的罪孽来说，最后的确实只有事物本身的原来根据承担得起责任——由此，人类自己面对的大量对恶的谴责（*massa damnata*）就不得不担起这个后果。

晚期的奥古斯丁似乎是一个十足的原罪论者和命定论者，也许应该成为中世纪晚期神学冥想最重要的源泉和权威。那种并没有被克服而只是变了调门的诺斯替教派，返回到隐蔽的神和他的不可把握的绝对的最高权力中。这样，理性的自我断言就不得不与这个绝对的最高权力打交道。中世纪的经院哲学在某些方面再次走了奥古斯丁的路，试图把创造的神与拯救的神扭到经院哲学的体系里，其中的大部分变体都是以关于《论自由意志》的思想为基础的。此外，人文主义的抵抗抓住《忏悔录》的奥古斯丁，只是走着一条相反的路：彼特拉卡（*Petrarca*，公元 1304—1374 年）作为奥古斯丁的读者，被引回到西塞罗（*Cicero*，公元前 106—前 43 年），又从西塞罗被引回到柏拉图。

总之，诺斯替教派并没有毁灭古代的宇宙，而是保存着它的秩序。但是，这个秩序作为最高价值却一再地成为暴政。逃离暴政只有一条出路，就是等待那个超越性和创造主的小屋（*haec cellula creatoris*）^① 的最后毁灭。于是，宇宙不仅改变了它原先呈现的价值，而且失去了它可靠的最重要的性质——自己的永恒

① 马克安语，参见约纳斯著《诺斯替宗教》，第 389 页。

性。寻求有利于人的现实性的改变，必须通过预先确定的逃路，通过提供针对世界的拯救。对中世纪来说，奥古斯丁从诺斯替教派符合逻辑地转向人的自由挽救了这个秩序，并且为亚里士多德在经院哲学盛期的重新出现做了准备。这种挽救宇宙所付出的代价，不仅是人自己应该把罪过归咎他如何发现了世界，而且也是那种让人为世界状态承担责任的死心^①。

诚然，一种世界观之具有悲剧性在于它认为，世界的破碎状态虽然不容许有稳定的行为，但在这种状态下也不至于非得让非理性的力量将善良的目的（或者伦理上中性的行动）变成罪过。诺斯替主义的世界观是关于世界破碎和沦亡的世界观，是一种悲剧性的世界观；但它并非是明确具有神话色彩的世界观，因为神性的丰盈之超验性仍然被保存下来。

然而，思辨性思维不可能推导或者解释创世、堕落和拯救等基督宗教事件，因为这类事件并非产生于概念或者其他事件之因果联系，而始终是上帝或者人的自由行动的后果。就是说，基督宗教是自由本质之行动的实在结果。因此，谢林有理由对黑格尔从概念逻辑证明基督宗教的尝试提出异议。他指出，上帝是主，因而也是历史之主；上帝的自由行动不可能从概念逻辑推导而来。一种企图从其体系的前提，推导出创世和上帝的“道成肉身”的哲学理论，在于通过从体系或者思辨性思维推导出拯救事件，然后将有关体系中思维的规律性强加给上帝。于是，思辨

^① 参见约纳斯著《诺斯替宗教》，第298—302页。其中，约纳斯说：“诺斯替思想的产生则是因为痛苦地发现人在宇宙中的孤独处境，以及人的存在与广大宇宙之间的极端相异性。”（第300页）

哲学先是试图强迫上帝，然后又宣布上帝的死。其实，上帝行动的法则并不如其他自由本质行动的法则，可以完全从外部得到揭示。上帝既不可能为善行，也不会为人的思索、探求世界奥秘的努力所强迫而披露自己的奥秘。正是路德宗的护教演说，通过强调上帝不容强迫这一观点，表述了一种也为思辨哲学所承认的具有恒久性的理念。

虽然说上帝在历史上的行为不可推导，也不可用品辨方法揭示出来，但这并不是说，不可能有对上帝“道成肉身”这个事件的理性认识和“诺斯”，而只可能对这事件之历史性表示素朴的信仰。其中之启示与理性的关系表明，《圣经》所承传的历史事件是作为一些独一无二的上帝事件和行为记载下来的，显然不可能有一种关于独一无二的事件的普遍理论。所以，这些启示的事件只可能作为其自身加以思考，而其普遍意义只可能通过信仰为人所接受。

基督教的诺斯替主义明确认为，思维必须承认和接受作为上帝启示的为《圣经》所记载的历史事件，它不可通过思辨“制造”这类事件。然而，基督教的诺斯替主义在这点上却又超越启示信仰：它确信，在人的内心是可能产生对这类事件的内涵的认识或“诺斯”的。基督教事件必须被作为历史信仰，并可能在人的内心被以类推的方式加以经验。康德与黑格尔相比似乎更为有道理，因为我们对于探求上帝、世界起源和历史整体的问题没有直观，因而也没有可靠的认识。但是，如果说，黑格尔从教义学上误解了“思辨”的涵义，将他的辩证法模式与绝对者理论混为一谈，那么，康德则忽略了我们在自己内在直观的镜子里，在人的映像里，能够比批判主义所容许的更多地认识上帝、认识

起源和总体现实的历史。

作为基督宗教诺斯替主义的思辨哲学，与作为基督宗教思辨哲学的基督宗教诺斯替主义，两者构成基督宗教的宗教性与哲学性的统一。基督宗教诺斯替主义以其思辨原则，站在从人出发类比、推论上帝的人类学立场上，超越了哲学与基督宗教的分裂，却又并不否认或者取消两者之间的差异。所以，基督宗教的诺斯替主义和神秘主义在后现代的条件下，作为基督宗教信仰与现代世俗文化之间的桥梁具有特殊意义。因为，它克服了教会权威与现代理性自主的对垒。基督宗教的诺斯替主义，超越了现代理性自主理念所造成的教会权威与主观宗教认识之间的对立。对于基督宗教诺斯替主义而言，自中世纪德国神秘主义（例如，爱克哈特大师）产生以来，教会权威就不是达到宗教认识的唯一途径，人在思辨的上帝认识中也并不是自主的。相反，按照保罗的宣教和方法，教会的宣教和人的内在直观必须一致。对上帝“道成肉身”的历史之独一无二性质的信仰，必须与人内心中的拯救事变之神秘主义的重演统一起来。显然，现代基督宗教诺斯替主义的教义学思辨来自启蒙运动的幻想：理性是自主的，它能够可靠地单独从其自身和经验产生真理。

由此可以看到，人对自己的真正启蒙、人与上帝和自然的关系，必然是现代基督宗教诺斯替主义的基本内容，这是一种未陷入实在一元论或者物质—精神二元论的人的自我启蒙。有理由认为，基督宗教诺斯替主义是另一种启蒙，自从欧洲浪漫派以来，基督宗教思想家便对此做出回应，试图将它变成人对自我的真正认识。或者更准确地说，基督宗教的诺斯替主义是另一种类型的启迪方式。在 21 世纪的今天，当 19 世纪各种神话、辩证法和归

约论的达尔文主义失去有效性，当实在论的科学主义的火山已经熄灭，当虚无主义、存在主义给我们留下一个巨大的心灵虚无空间，如何进行另一种诺斯替主义的启蒙，这个问题便清晰地凸显在西方思想家面前^①。

第四节 基督的启示

一、何谓启示

顾名思义，启示是揭示、显露隐藏的事物，给人以启发，以明了并认识真相实情。在《旧约》中被译作“启示”的字是 גָּלָה (音 gala)，字根本义是“赤裸”^②，但用法则常常是寓意式的。“以赛亚书”五十三章一节说，耶和华在救恩的工作时会显露他的手臂^③。“撒母耳记下”七章二十七节说“因为你曾启示你的仆人”，若直译，应是“你使你仆人的耳朵袒露”。在新约中，相当于 גָּלָה 的希腊文字眼是 ἀποκαλύπτω (apokaluptō)，其用法则只在神学思想方面，指显明宗教的真谛^④。

对于人类而言，启示最初是一个“事迹”，或者在某些情况

① 参见约纳斯著《诺斯替宗教》十三章，第380—406页。

② 见“出埃及记”二十章二十六节。

③ 经文这样说：“耶和华在万国的眼前，显露他的手臂，地极的人必看见我们神的拯救。”（五十二章十节）

④ “以弗所书”三章五节说：“这奥秘在以前的世代并没有让世人知道，不像现在借着圣灵启示了圣使徒和先知那样。”

下，是一个历史“事件”，向人类展示超越界的奥秘，唤起对超越者的想象。习惯上，启示只不过被看作是一个词，它用口头或文字表达出某种信息。然而，考古历史的诸多事实表明，早在神祇开始说话之前很久，舞蹈、礼仪、祭祀就展现神祇的临在了。启示当然是一切宗教事件的内在声音，起初隐现飘然，宛如来自天籁彼岸的神秘耳语，渐渐清晰可闻，形成可以明确陈述的口头信息。由是，奥托（Rudolf Otto）似乎很着意把这种神圣者的言语表现说成是一种理性化的过程^①。

不过，语词绝对不能取代事迹，更不用说消融历史的事件。即便是因语词在其中扮演首要角色，要求用人的信仰加以回应的那些启示，原先也是随事件之后出现的。《圣经》只不过是对于那些事件作见证，并展现其内在意义。启示事件之所以必然转向语词，以求界定并解说其意义，是因为这些事件无一不具备宗教符号的性质。无须赘言，一切宗教符号如果不是说出的语词，就一定需要口语的解释。基督徒的上帝出场是“Word”（言语或道），很到位地表达了这个意思。因为“言语”是上帝向人类自我展现的工具，凭借它，持守基督信念的人才找到对自己信仰的界定，同时也宣布了一切启示的最深意义。用稍具文学色彩的说法来表述这个本质，可以说，上帝的言语（道）是上帝赐予人的礼物，人们用它来理解上帝和他所造世界的奥秘；人自己生出的言语则使这个世界变成他们自己尽情演出的舞台。启示言语与日常语言不同，绝不会变成一种以概念和范畴为手段对实在界施行的抽象

^① 参见奥托著《论神圣》，成穷等译，四川人民出版社，1995年，第1—5页。

反省，它保存着自己所象征的实在界^①。

20世纪德国著名的天主教神学家卡尔·拉纳（Karl Rahner）这样描述宗教的启示：上帝的言语，自始至终都不是什么“教诲”，而是“宣示”，由此带来所宣示东西的临在。这是上帝对人所说的权威而具有创意的言语，所宣示的实在界借此显露自身，并由此临现在我们眼前^②。显然，拉纳的描述不仅适用于犹太教和基督宗教，而且普遍见之于一切宗教历史中。借助“言语”，神性实在界（divine reality）把自身显示给人类，反过来这也是人与上帝沟通的媒介和手段。不过，我们要清楚，言语虽是启示所不可或缺的，但并不为启示所限。

历史地观之，基督徒直到17世纪才完全肯定上帝启示等于圣经。很快地，这种主观的认定又在启蒙运动的冲击下崩解。但是，“启示就是圣经”这种想法仍然在基督徒中流传。无疑，这种想法不仅误解了犹太教、伊斯兰教和基督宗教，更与远古的原始宗教毫不相契。自然的循环、天体的运转、动植物乃至人类的不寻常现象，由祈祷、舞蹈、法术所引发的内在经验，这些无不显示神祇，就像“上帝的救赎伟业”显示给犹太人和基督徒一样。所以，伟大的宗教史学家穆勒（Friderich Max Mueller）告诉我们，人天生有“对无限者的领悟”，并用它来“奋力构想那

① 保罗·蒂利希在他的《宗教语言的性质》一文中对宗教语言的象征功能有精辟的分析，见《宗教哲学文本荟萃》（Michael Peterson, *Selected Readings in the Philosophy of Religion*, New York: Oxford University Press, 1996），第357—365页。

② 拉纳《基督信仰的基础：基督宗教观念初步》（*Foundation of Christian Faith: An Introduction to The Idea of Christianity*, New York: Crossroad, 1998），第44—51页。

不可构想者，言说那不可言说者”^①。我理解穆勒的意思是，某一事物对象或人（如耶稣、释迦牟尼、穆罕默德）只有在其神圣性格持存时，才表现“无限者”的启示而让人有所领悟，事后则回复其“日常的”存在。他（它）们的显神是短暂的事件，既无法预测也极不协调（否则就不会有不同的宗教了）。因此我们有理由认为，启示并不必然就是一种永恒的现象；今天启示给我们的东西，明天不一定会启示。在理性日益自觉的情况下，启示的力量也许被人用清楚的界说加以把握并保存。德菲尔神庙就是一个特定的空间，让人“征询”神意，并合理地相信自己得到了答案。类似地，罗马的占卜师知道，根据某些确定的规则，他们的占卜行为会显示未来事件的命运。就自然界而言，它的周期性启示表现为预测性更高、而真实性不会减少。当然，自然启示与宗教启示有时相互纠缠，其实它们的性质并不一样，需要我们作清楚的分。

二、自然启示与《圣经》启示

把自然启示与上帝的启示联系起来，这种观念由来已久，我们甚至在《旧约》中就能找到明确的支持。“诗篇”颂曰：“诸天述说上帝的荣耀；苍穹传扬他的手段。”（十九章一节；一百零四章）犹太人将上帝的信仰与自然界的崇高美丽合在一起的想象，

^① 这里的讨论实际上涉及到如何看宗教的起源与发展的连续性问题。笔者非常欣赏穆勒对宗教的原初启示的看法，见加里·特朗普的《宗教起源探索》，孙善玲、朱代强译，四川人民出版社，2003年，第59—71页。

后来为基督宗教所承继。我们只需提及圣方济各 (St. Francis of Assisi) 那流传广远的“太阳颂歌” (Canticle of the Creatures)^①, 或者吟诵基督宗教文学中类似的诗歌, 便不难知晓。恰好这种有机联系, 容易滋养如斯宾诺莎的带有自然主义神学色彩的泛神论, 把上帝与自然视为同一。上帝或自然界 (换一种唯理论说法, 即秉承上帝旨意的自然行程) 的存在, 就像希腊人用神话学的宇宙起源论来“证明”一样, 基督宗教神学一度使用的是所谓的宇宙论和目的论^②。

20 世纪伟大的现象学家和天主教思想家舍勒 (Max Scheler), 首先把自然 (被动) 启示与宗教 (积极) 启示作了清楚的划分。在他看来, 自然启示是神祇通过自然, 向整个人类启示一个永恒的秩序; 而宗教启示则是神祇通过言语, 向人显示自己的临在。超越的实在界如果被理解为一个位格, 就只能在宗教的启示中显露自己^③。两种启示的不同取决于启示的对象与方式。人和言语可以展现上帝的某些性质, 如果说自然启示限于上帝的“天造地设”, 那么, 宗教启示则总是源于他的“自由决定”^④。

实际上, 我们可以在舍勒的基础上再进一步, 区分宗教中上帝的“展现”与上帝的“启示”。根据德国新教神学家潘能伯格 (Wolfhart Pannenberg) 的研究, 《旧约圣经》中记载了上帝的

① 参见 Chiara Frugoni 著《圣方济·阿西西传》(Saint Francois d'Assise, La vie d'un jomme, Hachette Literatures, 1999), 第 61—87 页。

② 我们不难想起托马斯关于上帝存在的五种证明方式。

③ 参见舍勒著《死 永生 上帝》, 孙周兴译, 香港汉语基督教文化研究所, 1996 年, 第 99 页以降。

④ 应该看到, 上帝的自由意志对人而言总是有奥秘的。

展现，可对于基督宗教来说，没有一次可以说是确切意义的启示，因为基督教信仰必须在这里寻找自己理智的确证，正如古代教会曾有必要诉诸希腊哲学，以见证耶稣基督天父的普遍的神性。潘能伯格指出，《圣经》里面没有如启示乃自我启示的观念，无论《旧约圣经》或《新约圣经》都没有上帝将其本质显示的表达。上帝自我启示有两方面：直接及间接的启示在历史行动中展现出来。至于诺斯替主义（Gnosticism）的启示观，却是主张直接自我启示以及神秘的层面。这种直接自我启示观没有注意耶稣历史的重要性。以色列启示文学及早期基督徒的历史传说里面，只能找到上帝间接启示，即启示并非将上帝的本质展露的立场。潘能伯格的上帝间接启示的观点与另一观点——启示在历史的终结出现——密切相连^①。潘能伯格的启示观还有另一重要观点，着重点是上帝在历史中的启示具有普遍性。由此，潘能伯格进一步说明人无需额外的启迪，就可以认识上帝的启示。在潘能伯格看来，上帝启示事件的事实性与意义紧密相联；上帝的启示需要在流传的历史处境中理解其意义。人类历史有两个层次（世俗历史和救恩历史），带来救赎历史的诠释成为意义上的解读，未必将其历史的客观性表现出来。基于事实与意义的相联，随之而来的是人如何认识上帝的启示^②。

不论是天主教的舍勒还是新教的潘能伯格，他们都得诚心感谢那个来自亚历山大城的克莱门特（Clement of Alexandria）。

① 引用《旧约圣经·申命记》四章三十七节推论上帝的启示乃上帝的应许最终实现。

② 参见潘能伯格著《神学基本问题论文集》卷一（*Basic Questions in Theology*, vol. I, Fortress Press, Philadelphia, 1970），第76页。

克莱门特开启了一派思想传统，主张希腊哲学在基督宗教接受上帝启示的进程中，扮演了一个预备性的角色。克莱门特甚至说这是上帝给希腊人的礼物，是他们成义所必备的^①。克莱门特在基督宗教中引入希腊哲学的自我见证，催生了基督宗教的启示哲学。

由此可见，启示也是伴随着宗教的历史展开而丰富起来的。从《旧约圣经》的“诗篇”、“约伯记”和各种大小先知书，我们看到，自然界为希伯来人显示全能上帝的威严和力量。这种情形也可以在基督宗教中发现，因为它初期深受希腊化宗教的自然“启示”的影响。在《新约圣经》中，耶稣基督带来了绝对新颖的福音启示，即便如此，也没有理由说基督徒的启示是孤立单一的。“希伯来书”一开篇就宣称上帝曾以许多方式对人说话：“神在古时候，曾经多次用种种方法，借着先知向我们的祖先说话；在这末后的日子，却借着他的儿子向我们说话。”（一章一至二节）研究者一直都认为，基督宗教并非全用口头语言来传达上帝的启示，而是“言语”的启示包罗了其他一切形式。也就是说，基督宗教有自然界与《圣经》的双重启示，前者有必要通过后者来理解。其中的道理并不难解，自然界本身提供的仅是一些令人惊奇的奥妙密码，《圣经》则给我们以钥匙，揭开其中隐藏的秘密。

显然，《圣经》宣示的历史启示，其作用不仅限于解码，还必然“人化”自然的启示。一旦上帝直接通过言语与事件显示自身，自然界便立即丧失原有的奥秘品格，化约为一个符号。在天

^① 参见拉图雷 (R. Latourelle) 著《启示神学》(Theology of Revelation, New York: Alba House, 1966), 第 107—132 页。

主教的传统中，周而复始的自然律与上帝启示的历史“永恒律”，两者密切关联形成一个有机整体，因此，人对人的直接启示决定了自然界非人的、含混的语言。当代著名的天主教神学家巴尔塔萨（Hans Urs von Balthasar）对新教不无批评地说，在整合这两种形态的启示方面，当代基督宗教的神学并不十分成功。这两种启示通常只是被人并列在一起，如此一来势必与积极的宗教启示产生对峙^①。积极的宗教启示不同于自然启示的一个重要地方，在于它对宗教人的专属性。不言而喻，凡是尚未听到言语的人，都还在神圣疆域外游离。宗教人与非宗教人的一个区别，这里就表现为前者的虚心倾听，后者的傲慢拒斥。被马克思誉为德国古典哲学的最后一位无神论思想家费尔巴哈，对于这一点的理解远胜于他同时代的基督宗教思想家。他指出：“信仰有其独特的想法；它基于上帝的特殊的启示；它并不是沿着普通的、毫无区别地对一切人开放着的道路来到达自己的所有物的。对一切人开放着的東西，就显得平平常常，不会形成什么特殊的信仰对象。一切人出自本性就已经认识到上帝是创造者，但是，这位上帝在人格之中自为地究竟是什么，那就属于恩典范围之内的事了，是一个特殊信仰的内容了。”^②

上帝的启示不仅是他赐予人的恩典，如同宗教改革时那些新教思想家喜欢说的，上帝所给的并不少于他自己。如果不从这个事实去审察基督宗教的启示，就会导出理化或心理化的结论，

^① 参见巴尔塔萨著《上主的荣耀》第一卷（The Glory of the Lord, T & T. Clark, vol. I, 1982），第447—462页。

^② 费尔巴哈《基督宗教的本质》，荣震华译，商务印书馆，1984年，第322页。

从而冲淡或曲解其中的启示旨趣——基督宗教信仰在启示中所最先看出的乃是上帝自己的分给。首先，启示整个地是主动的、神自己的活动，不论他是用言语还是行动来完成；同时，神启示的旨意在于不断地克服对他的怀疑，更不消说各种人为可笑的抵制。由此可见，在基督宗教信仰的理解中，神的启示乃是一幕紧张的戏剧，断不可迎合各种带有泛神论和进化论色彩的宇宙观。但是，神在人间上演的这幕戏剧，又将是以后他爱人的最后胜利来结束。其次，启示在基督身上已经完成，却同时又在继续进行。以为启示在时间的某一点上已经完成，引进一个自然神论的概念，这是与基督信仰不相和谐的。如果启示只限于以往某个历史阶段，信仰便是在理智上只承认过去的陈迹，只接受曾经发生的事情。其实，信仰一提及启示，便含有上帝与人直接交流、与人说话的意思。有人说神秘主义执意上帝与人的直接勾通，而启示则是上帝假以媒介工具向人显明自己，这种说法完全误解了启示的性质。它把启示看作静止的、历史性的一种工具，如此一来，启示就成了离开上帝而独立的东西，由外闯进上帝与人心之间。

三、基督的启示

基督宗教说上帝的启示在历史中，也就是说上帝在不断地向人启示他自己。基督宗教信仰在历史中发现了那位言说并行动的上帝，但信仰却是超越历史的。因为，信仰只讲与神发生的关系，由此，人便越出一切纯然是地上的和历史的关联，将自己提升到与上帝的合一。

各个时代都有人想把神的启示与历史分开，三种这样的尝试

尤为典型：想把唯理的概念代替历史中神启的那种哲学思辨；想把历史中的神启最后变为不必要的神秘主义；想用“灵性的基督”来取代历史的基督的神学尝试。这三种尝试各有侧重，实际上都反映出基督宗教信仰的一个基本态度：“道成肉身”——神的话语（道）通过基督成为人身。

唯理主义的哲学思辨可用莱辛（lessing）的那句名言，作为自己的经典表述：“永恒的真理不能依据偶然的歷史事实。”它有两点值得注意：第一，试图把代表上帝意志的永恒真理从历史的相对性中解放出来；第二，试图把“神的启示”的内容解释为“无可逃避的合理性的真理”^①。对于唯理主义者来说，在历史的偶然“事实”与“永恒的真理”之间，存在一道难以填平的鸿沟。他们会认为，永恒真理当然不能依赖历史发生的事实。如果基督宗教信仰硬要对这些永恒真理加以解释，绝对不可以向历史找寻支援。

这种态度用到基督的意义问题上，情况就会变成这样：对信仰富有意义的，不是历史上耶稣那个人，而是他能够予以解说的由理性发出的永恒真实。耶稣的重要意义在于他告诫信众的那些价值，而耶稣教诲之所以有价值，又全在于它符合人理性所理解的永恒真理。基督宗教之所以为真的宗教，正是因为它无需依赖历史的事实，也就是说，它与偶然发生的人事并无必然的联系。

启蒙后期的那些老牌唯理论宣称，哲学沉思离历史越远越

^① 参见 Frederick C. Beiser 著《理性的命运——从康德到费希特的德国哲学》（*The Fate of Reason, German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, 1987），第 104 页。

好；而思辨神学尤其是挥舞黑格尔哲学旗帜的一派则相反，要把启示与历史结合起来。它主张说，作为宗教的基本和中心原则，人类对上帝的需要是实现于历史中的。显然，由此而来基督论成了神学的中心。而且，格外令人注意地，神借着基督向人传达他的启示。这种见解与唯理论不同，它并不把历史简单看成为“偶然的事实”，而是绝对理念的展开。然而，即使这样，耶稣的历史人格与人类对上帝永远信靠的原则便分开了；耶稣不过是这个原则的代表，独自宣告这个原则的实现。思辨神学还有一个特点，就是倾向于消除各种超自然启示；同时，用基督论为基础的人类学去解释作为上帝肖像的人类自身^①。

依靠哲学的思辨，显然不能说清楚启示与历史的关系。从信仰的立场看，每当历史被人忽视，启示便失去自己的魅力。然而，理性思辨的错误则在于，把信仰神的启示与唯理论的形而上学混为一谈。信仰从本质上说并不关心理性的永恒真理，也不关心一个永恒的绝对理念，而只执着于那位在历史中说话行事的活上帝。无疑，唯理论只由自然神论而思辨神学则从泛神论，理解一个抽象的观念，用以代替这位活的上帝。越是这样来冲淡上帝的观念，信仰就越少为上帝的启示所统摄，最终变成一个只是对于某种宗教观念的接受。当历史不再包含启示的时候，上帝概念消解的危险就油然而生，信仰本身亦就失去^②。

① 参见葛伦斯、奥尔森著《二十世纪神学评论》，刘良淑、任孝琦译，校园书房出版社，台湾，1998年，第41—43页。

② 参见 Wilhelm Weischedel 著《哲学家的上帝：为一种在虚无主义时代的哲学神学的奠基》（*Der Gott der Philosophen, Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismes*, dtv, Muenchen, 1979），第305—308页。

虽然神秘主义走的路径与上述唯理论和思辨神学的有所不同，然而在神秘主义与唯理的形而上学之间，确实有某种明显的类似。从基督宗教思想发展的历史来看，两种思潮实在是同出一源，而且在某些方面又是相互补充的。尤其在宗教生活与历史的关系上，两者之间有不少共同点。神秘主义与唯理论的形而上学一样，都希望把历史从宗教的神秘性中悬置起来^①。

在各式各样的神秘主义的理解中，与上帝产生交流并不需借着任何历史事实。消解个人的无限性也与历史无关，由此得到的后果首先是失去上帝观念的内容和思想特质。上帝只能拿静止的名词来描述，上帝是无限的、绝对的，而那被视为崇高无比的耶稣基督却失去了与上帝的所有关系。然而，与一位没有具体品质的上帝是不能有任何真正的关系可言的。换言之，不管无限的神秘主义如何想象自我的消解，总是逃不出自我中心的窠臼，也就见不到那位掌控人心的活上帝。把上帝观打掉，就等于取消与上帝的所有关系。由此，神秘主义与思辨的唯理论一样，反而表明，在基督宗教的信仰中，注意神启在历史中显明该是何等重要。事实上，上帝观念的真正内容与在历史中的上帝启示是紧密相联的^②。

神秘主义并非基督宗教独有的思想流派，由于受基督宗教信仰特有的启示概念的影响，它势必要考虑历史、尤其要考虑作为历史事件的基督的出场。这一类型的神秘主义，在中世纪的欧洲

① 参见 Steven Fanning 著《基督宗教传统的神秘主义者》（*Mystics of the Christian Tradition*, Routledge, 2001），第 14—20 页。

② 同上，第 20—21 页。

不难找到其诸多代表，但他们各自的表现有所不同。例如，爱克哈特（Eckhart）的神秘主义受基督宗教启示概念的影响较为微弱^①；而贝纳德（Bernard of Clairvaux）所代表的基督受苦神秘主义却较为强烈^②。无论如何，神秘主义者把对基督及其苦难的关系看作提升自己的工具，以求窥见上帝的实现。它把这理解为一种援助，等到任务完成，便可废弃。这等于承认，上帝概念不是藉着基督和他的工作而被描写出来的，而且基督不是最后决定性的。神秘主义的这种见解从一个肯定的上帝概念，转入一个神秘的不肯定的概念，最后总是走到消极设想的地步。由此，中世纪神秘主义对于上帝的态度，明显地徘徊于两个极端之间，一方面有极度坚强的自我舍弃，另一方面又有执着的自我坚定，确信自己已经进入与上帝的交融中^③。

要知道，神秘主义这个术语确实容易引起误解，引用时得格外小心。有人喜欢提到保罗或路德的“基督神秘主义”，其实这种所谓的神秘主义并不具备纯然神秘主义特有的要素。如果把保罗、路德的思想当作所谓绝对的神秘主义来讲，只会把信仰启示的问题弄得更加混乱。想要用所谓神秘主义来“补充”信仰，显然没有正确了解基督宗教信仰的性质。一种“信仰”须得有这样的“补充”，首先就在伦理上或理智上多少变得贫乏了。

第三种想把神的启示与历史分开的基督宗教思想运动，提出

① Harvey D. Egan《基督宗教神秘主义文集》（*An Anthology of Christian Mysticism*, Minnesota, the Liturgical Press, 1991），第292—302页。

② 同上，第166—179页。

③ 参见Norman F. Cantor著《发现中世纪》（*Inventing the Middle Ages*, New York: Quill William Morrow, 1991），第40—42页。

所谓“灵性基督”与历史耶稣的根本区别。一些神学家抓住保罗所说再不“按着肉体”认识基督，得出保罗做梦都没想到的一种新的解释。自从原始教会建立以来，基督宗教对上帝的信仰，直接以基督信仰为主。坚持说那位被高举的基督，就是在耶路撒冷城外被钉在十字架上的耶稣。当然，这对于基督宗教的上帝启示来说也同样重要。在近代神学思想中，“灵性基督”的提出是事出有因，多少是对思辨神学的“历史基督”的纠偏。尤其是巴特（Karl Barth）的辩证神学，针对自由主义神学所倚重的“历史的”基督，希望重新回到保罗和路德的灵性传统^①。灵性基督之所以成为一种可观的神学趋势，与思辨神学和神秘主义两者都没有摆正启示和历史的位置有关。不可否认，那些对历史上耶稣生平的难辨真伪的“考证”、“历史传记”的流行，也多少会刺激“灵性基督”的产生。但是，那个没有历史而孤存的“灵性基督”，显然不能不把信仰启示的解释，变成指向形而上学的灵性思考。由于上帝概念渐渐失去基督事工所赋予的独特品质，随后出现的如朋霍费尔（Bonhoeffer）的“非宗教的基督宗教”、布尔特曼（Bultmann）的“生存神学”，就明显带有反对启示中形而上学的性质。凡是想要把上帝启示从历史中悬置开来，无论采取什么形式，结果都是一样，就是抹杀了基督宗教所特有的人神关系和上帝概念。

基督宗教信仰不容许把上帝的启示与历史分开，因此我们也不要指望纯然历史的事实来理解启示，或者将两者混同起来。把

^① 在这个意义上，巴特的神学确实可以被视为一种新正统主义神学。参见麦格夫著《历史神学》，赵崇明译，台湾天道出版社，2002年，第294—296页。

启示与历史看作同一的思想在 19 世纪的神学中特别流行，有两种典型的表现：一种是基于观念论的内在说；另一种是所谓的“历史主义”。两者有时候会纠缠在一起，使某一个哲学家或神学家的思想呈现出多样的丰富性。

显然，源于 19 世纪的观念论以及受其影响的神学属于第一种类型。近代以内在说方式解释基督宗教信仰和神学的第一个重要工作是由施莱尔马赫（Schleiermacher）开创的。他在 19 世纪初提出了一种以自己基督宗教的“自我意识”的理解为基础的神学，并依此规定基督宗教的“本质”^①。施莱尔马赫在 19 世纪的许多追随者也都采取了类似的“信仰”进路，根据这种进路，神学的核心任务就是要说明某个特定团体的信仰和价值。无疑，哈纳克（A. Harnack）的名著《基督宗教的本质》^②（*Wesen des Christentums*）把施莱尔马赫的思想推至顶峰。这些哲学家、神学家把达到完美人性看作神性，所以容易使启示与历史混为一谈。由此，基督被视为宗教理想的化身，就如施莱尔马赫在《宗教讲演录》（*Ueber die Religion - Reden an die ebildeten unter ihren Vereachten*, 1799 年）所认为的那样，基督是宗教的原型或者是道德楷模般的“理想人”^③。这后一种说法应来自康德，经施莱尔马赫、谢林乃至黑格尔的添补完善，在 19 世纪盛极一

① 参见施莱尔马赫著《基督宗教信仰》（*The Christian Faith*, Edinburgh: T & T Clark, 1928），第 3—128 页。

② 该书是哈纳克 1899—1900 年在德国柏林大学作的系列讲座结集而成，次年即被译作英文（*What is Christianity*, 1901）和许多其他语言。对于哈纳克来说，基督宗教的本质就是对上帝作为父亲和对整个人类作为兄弟姐妹的信仰。

③ 参见卡岑巴赫著《施莱尔马赫传》，任立译，商务印书馆，1998 年，第 37 页以降。

时。这种思想执着的中心点在于坚信：人性能表现出神性，倘若人性达到完美的境界，自然就会成为神性。这种观点以哲学的抽象品质取代了基督神人二重性的意象。“理想人”实际上是种混合的生存，一半为神、一半是人，可由各种道德“理想”掺合而成新的基督宗教想象。需要检讨的地方在于，这一派思想连带着把神的启示概念打消了，那启示出来的毕竟只是完美理想的人性；就启示而言，问题不是上帝向世人“显露”他的真实面貌，而是俗人（从道德上）向上帝提升，直至与他融为一体。沿着观念论的理想主义路线走，原来基督宗教所特有的基本教义就会荡然无存。

盛行于 19 世纪下半叶的利奇尔派（A. B. Ritschl）古典自由主义神学，努力把上帝的启示放在“历史的基督”身上，目的是反对古代基督论的形而上学定式，同时也批评当时流行的受观念论和道德理想主义影响的基督论。他们执意回到“纯然历史的”耶稣那里去，就是说，回到按照“福音书”所记载的耶稣所讲的那些教训。仔细检查一下利奇尔派自由主义神学，耶稣作为历史上的人物，其实不过是一种虚构。例如，利奇尔的感奋点在于耶稣所讲的关于天国的道理，而非那个有血有肉的活生生的耶稣。即便这样，他心目中的天国概念，却不是严格回到“福音书”的记载，回到耶稣布道所具有鲜明末世论思想色彩的理论。相反，利奇尔从自己构建的伦理化道德神学观点出发，使天国概念变成显然有赖于各种人为理想的东西，活脱脱是康德把基督宗教道德化的又一翻版。同时，他的观点也比较接近哈纳克所理解的《基督宗教的本质》，即耶稣所说，上帝为父，人皆为兄弟姐妹，人

的灵魂具有永恒的价值^①。

对上帝启示做这样一种界定，显然与启蒙时期的唯理主义相类似。由此一来，基督宗教早期教父所讲那一套“上帝、德性和灵魂不死”，就穿上了近代启蒙理性的新装。不错，耶稣的生平倘若是通常所讲的历史、纯粹的历史事实的话，那么，世界史与救赎史的区别就没有必要认真对待了^②。利奇尔和哈纳克显然都有相当良好的历史考据工夫，对历史材料仔细选择，重加注解。不过，他们实际上并不是从纯粹历史的方面开始工作。他们采用了一种评定历史的标准，尽管这种标准是什么对他们自己来说并不十分清楚。后来，纽曼（John H. Newman）索性不提耶稣教训的某种讲解，只提及他的“内心生活”。如此一来，“历史的耶稣”又一次向“灵性的基督”滑去。把纽曼那一派的思想拿来审查一下，不难看出，它其实也就是标榜理想主义的基督论。在纽曼及其同道看来，耶稣所代表的是某种“理想”。纽曼所最关心的是“道德的理想”，好像是道德善良的那种观念在耶稣的“内心生活”里“道成肉身”^③。

从基督宗教信仰的立场来看，历史主义有两个缺点，值得在此检讨。第一，把启示看成是时间上相对的、静止的东西。确实，如果把启示在过去的一个时期中孤立起来，就等于在信仰和

① 特别阅读第一至第三个讲座，参见该书英文版（*What is Christianity*, trans. By Thomas Bailey Saunders, intro by Rudolf Bultmann, Philadelphia: Fortress Press, 1986），第1—56页。

② 参见洛维特（Karl Loewith）著《世界历史与救赎历史》，李秋零、田薇译，香港汉语基督教文化研究所，1997年，第4—25页。

③ 参见纽曼著《论基督宗教教义的发展》（*An Essay on the Development of Christian Doctrine*, England, Penguin Books, 1973），第229—332页。

启示之间加入一种想象的阻隔。偏重“历史的耶稣”的历史主义所给予启示的解释，没有顾及基督宗教信仰所认识的启示是历史上一连串事实的结合，其中突出的是被钉十字架后又复活的耶稣。基督宗教信仰对着历史的耶稣、对着上帝、对着圣灵，恰好是历史主义，把这样一个三位一体的宗教信仰和启示给分开了。第二，历史主义最基本的缺点，正如内在论的理想主义一样，是用人的实践理性把上帝的启示给遮蔽了，把信仰引向对个人生命中最高道德和宗教品质的关心，强调人对上帝和他的国度所怀的高尚纯洁的思想。然而，信仰的要素与人的思想无关，无论它多么地高尚纯净；与人格无关，无论它多么富有宗教性。信仰并不实行英雄崇拜，最为美善的人性与神性不可混为一谈。信仰不与别的只与上帝发生关系，信仰的言说全然是上帝的启示——借着耶稣基督对世人的拯救。

基督宗教的这种救赎启示来源于犹太教，但赋予它普遍性的意义，因此认为自己是启示和救赎的完成。由于基督徒只是把自己的历史看作是全人类普遍、真实的历史，把他们自己的上帝看作是所有历史背后的推动者，是宇宙的上帝，所以有必要表明自己对其他文化中的宗教信仰的态度，这类信仰在其高级阶段同样依赖于启示性的人物和救赎信念的内涵^①。

救赎既然在于上帝的自我沟通，则它终究与启示相符。上帝如果经由历史启示，则他亦需要经由历史拯救，尽管他的启示涉及对非信仰者的“审判”与“诅咒”。不错，上帝的“道成肉身”决定了整个历史，同时这一历史事件也足以传递超乎历史的救

① 耶稣、释迦牟尼甚至孔子、老子，都可以被视为具宗教启示性的伟大人物。

赎。但是，普遍的救赎史也造成了某些特殊困难。信仰的拯救固然使人摆脱世界，同时也常常使人反对世界。为了真正表现救援，世界历史终究必须由本身的行程提升到另一层面，以便完全显示选民与“世界”之间的对峙。历史性启示这个概念暗示了末世论的结局，我们由此又看到宗教的超越界之否定性影响——超越界只有在摧毁历史之为历史时，才能在历史中显示自身。只要对照非历史性态度，就会发现终末观念与历史性启示概念的关联是如何的密切。在非历史性态度中，人类事件的过程参与自然界的周期性交替。它的启示不仅不需要历史终末，反而会被这样的终末完全摧毁。但是另一方面，终末论的历史观甚至继续存在于犹太教与基督宗教世俗化之后的形态中。进步观念意味朝着历史的超越终末发展，其根源深藏在犹太—基督宗教的终末论中。只有当实在界的完满可以在历史终末时被期待，所谓进步发展才有意义可言^①。与此类似，马克思主义对未来共产主义社会的设计，也只有期盼一个超历史的乌托邦时，才能被充分理解^②。

除此之外，历史性启示观念还暗示了，上帝的启示意志与人的自主活动之间有一种内在的关联。历史由人的活动组成，因此，上帝如果要通过历史显示自身，就必须在人的行动中展现他的临在。单纯把启示与人的自主性放在一起，作为共同决定历史进程的作用因素，并不能解决困难。也就是说，上帝的决定与人的自由如何结合而不冲突。因为，自由无法与其他决意并存而不

^① 参见张宪著《救赎——个体的生存见证抑或普遍的历史意义》，载香港汉语基督教文化研究所编《道风基督教评论》第十八期。

^② 参见张宪著《自由的存在与感恩——马克思人观与基督宗教人观之比较》，载《基督宗教研究》第五辑，宗教文化出版社，2002年。

受压制，同时启示如果需要“依赖”独立的人类抉择，则将丧失其超越性格。经由历史而启示，不应被理解为神的选择预先决定或配合补足人的选择。在历史中，唯有人在选择，虽然上帝可能是他选择时的根据。假如整个历史是启示的，如犹太—基督宗教所言，则上帝必须同时在一切地方、甚至在彼此冲突和道德上无法让人接受的选择中。“马太福音”记载的耶稣家族谱系包括所罗门（Solomon），说“他的母亲原是乌利亚的妻子”（一章六节），这就使大卫与拔示巴的通奸成为神明救赎的一个部分^①。总之，除非能够在宗教中清楚知道人的自由与神的旨意是真正相容的，否则根本不可能接受历史性启示。

^① 参见《旧约圣经》“撒母耳记下”十一章二节至十二章二十四节。

第二章

启示的理性在中世纪

第一节 “中世纪”与“中世纪精神”

一、“中世纪”的概念

欧洲历史上，人们习惯用“中世纪”这个词来指从古希腊罗马文化衰落（公元 5 世纪）到意大利文艺复兴（公元 15 世纪）这一千年的整个漫长时段。“中世纪”顾名思义，就是既非开始，亦非结束，而是夹在两个时代其中的一个中间部分。意大利神学家约哲姆（Joachim von Floris，公元 1135—1202 年）从基督宗教教义立场出发对人们生活其中的年代作出划分，说自己的那个时代属于“*media aetas*”，即“中间的时代”。就是说，这是一个处于上帝“道成肉身”与上帝重返人间进行末日审判之间的时代。不过，我们今天所理解的中世纪概念，则是基于 15—16 世纪人文主义思想家的思考。他们也同样对时代作了三段论的划

分，但摒弃了宗教的思维色彩，把自己同古希腊罗马的宗教文化视为一体。他们认为，希腊罗马是光辉灿烂的，取得了巨大的成就，是人类历史上一个难以逾越的辉煌时代，而他们自己在精神上则是古典文化的后裔；他们承继了古典文化的精髓，正在创造一个同样辉煌的时代，一个新的时代（德国人叫作“Neuzeit”）。至于从古典时代结束到他们的时代之间的那段时间，是历史的低潮，人类文明的沉沦，因而是一个过渡性的“黑暗时期”。18世纪的启蒙运动与文艺复兴一脉相传，继续批判中世纪。从这个意义上说，“中世纪”就等同于“黑暗时期”。也正是从18世纪起，“中世纪”的这一概念在西方学术界得到确认并沿用下来。但是，20世纪的欧洲学者怀着新的兴趣对13、14世纪的历史、艺术和宗教进行研究，结果表明到那时已有一种新文明出现，因而，人们现在往往只把“黑暗时期”（5—10世纪）以后到文艺复兴以前的四百年称为“中世纪”。

可是，研究科学史的学者认为，原来的历史分期也有它的优点。西欧的“黑暗时期”正好与有些不久便被阿拉伯人征服的亚洲国家学术异常兴盛的开始期同时。波斯与阿拉伯学派的学说原来都是以希腊古籍的译本为依据，但后来它对于自然科学也有可观的贡献。欧洲从阿拉伯人那里学到不少东西，阿拉伯的学术在9—12世纪达到了它的兴盛期。但随后，科学的活动舞台主要在欧洲。虽然13世纪由于希腊古籍的完整版本，特别是亚里士多德著作的重新发现，欧洲人在知识领域里有了很大发展，不过直到文艺复兴时期，欧洲人才开始批判地重新诠释希腊哲学，同时用新的实验方法来考察世界。所以，科学史学者认为11世纪以后的时期像以前的“黑暗年代”一样，是文艺复兴的准备时期。

这两个时期是同一整体的两个部分，但可以从政治、文学和艺术等不同的史学角度作考察。因此，我们认为“中世纪”仍然表示从古典学术衰落到文艺复兴时期学术兴起的千年。这段历史表明欧洲人由希腊罗马思想文化的高峰降下来，再沿着现代知识的斜坡往上攀升所走过的一段荆棘路^①。

不错，自文艺复兴以来，“中世纪”就一直受到批判，被认为是一个“黑暗时代”。但是，自18世纪末的浪漫派以来，中世纪又受到了浪漫运动一脉的许多人士的顶礼膜拜。德国浪漫派作家诺瓦利斯（Novalis，公元1772—1801年）就非常向往中世纪，认为那是一个幸福、美好的时代，整个时代中充满统一与和谐，人的完整性还未丧失，还没有像近代人那样必须忍受分裂的煎熬。浪漫派一脉人士认为，中世纪是一个理想社会。那时，人人笃信基督宗教，教义指导着人们的生活；民风淳朴，秩序井然，世界晴朗、透明、单纯，不像今天的社会那样复杂、混乱，捉摸不透。

但是，欧洲各国的历史情况有所不同，对中世纪的感受也迥然有别。在德国，20世纪民族主义兴起时，民族主义者曾一再打出中世纪的旗号以弘扬民族文化精神。在他们看来，古典文化是世界主义的，而中世纪文化具有鲜明的民族和地域色彩，符合他们的民族理念。第三帝国时期，希特勒也在中世纪找到了他所需的精神动力，如日尔曼民族传统、精英意识、领袖崇拜等等。因此，德国人今天对中世纪感到有些尴尬，采取回避态度。法国

^① 参见W.C. 丹皮尔著《科学史——及其与哲学和宗教的关系》，商务印书馆，1979年，第109页。

人没有这个历史包袱，可以理直气壮地宣布自己是法兰克国王克洛维的子孙。

无论如何，中世纪历史可以让欧洲人产生怀旧情绪。今天的欧洲人站在中世纪的古堡上发思古之幽情，怀想当年骑士出兵放马、人喊马嘶的景象，确是一种乐趣。不过，19世纪初以来，中世纪在德国和欧洲文化上还具有一个特殊的功能，就是借中世纪来逃避现实困扰。于是，中世纪变成一个避难所。每当社会遭受危机时，中世纪便出现在哲学、文学和艺术中；每当人们感到生存的恐惧、缺乏安全感时，就在精神上逃到他们理想化了的中世纪。

二、“中世纪精神”

近代历史学的一个大发现，就是证明了我们现在要说的“中世纪精神”，其实是在罗马帝国末期，日尔曼人还没有南下瓜分那个奥古斯都大帝国以前，已经完全被创立起来了。因为远在普鲁塔克（Plutarch）活着的时候，从雅典留下来的学术生活传统已经逐渐改变，导致了一种感情的革命。理智成为使人怀疑的对象；理智的无能似乎已经得到证实。所以在当时的知识阶层中间，人往往并不到斯多葛派的恬淡寡欲的情欲抑制中去寻求自慰，而是到新柏拉图主义的放荡不羁和巫术的幻想与东方的神秘主义中去觅得安慰。希腊主义所固有的纯洁和中庸，慢慢地让位于对理性的低估和超自然的信仰。普罗提诺认为理智生活中所能感到的，只是较卑下的东西，至于最崇高的真理则是超自然的。若要实现我们的崇高希望，那就不能依赖理智，而只能依靠直觉。

人们描述中世纪生活的常用字眼是权威、恭顺和服从，因为教会极大地影响着人在政治、宗教、道德、教育、哲学、科学、文学和艺术方面等活动领域。教会作为上帝在人间统治的代理人 and 天启真理的泉源，变成教育的监护人、道德的检查官、文化和精神事务的最高法庭。教会一方面具有世俗文明机构的功能，另一方面又扮演着天堂门户掌管者的角色。世人通过教会领受上帝的真理之光，哲人的理性只专注于天启的真理，使基督宗教教义系统更易得到理解。奥古斯丁描述的“上帝之城”守护每个人的生命——从出生的摇篮到归终的坟墓，甚至发给他（她）进入天堂的“通行证”。人活在尘世之城是痛苦的，只有在“上帝之城”才能得救。教会权力向世俗政治的过分渗透，使得国家终于以同样的权威自居来对待人民。君主统治依赖神权的支持，臣民对神注定要恭顺。对世人来说，驯服是生活的规律，他们要使自己服从统治者、君王、行会、师傅和家长。社会舆论和个人良知在权威和传统之下，信仰高于理性，团体高于个人，等级高于人类。

根据法国的基督教哲学家、中世纪哲学权威、世界上最伟大的托马斯学者之一的吉尔松（Etienne Gilson）在其《中世纪哲学精神》中的分析论述，我们大概可以这样来表达“中世纪精神”的含义：在基督宗教信仰的基础上，凭着对上帝的爱，实现社会和谐和愿望。因此，在中世纪几乎没有一个文化领域不为基督宗教教义的改变或新的信仰所触动：神学、哲学、文学、艺术、历史、法律、科学、教育和道德习俗等，由于教会方面的变动而受到影响，有的被引入新的思想轨道。为了更好地理解中世纪给后人留下的精神财富，有必要澄清对“中世纪精神”的通常误解。

首先，以往人们常常认为经院哲学是以宗教价值为中心而贬抑人文价值的思想体系，因而用轻蔑的态度把它视为“神学仆婢”。在大多数人看来，无论中世纪的形而上学、知识论、伦理学、宇宙论，其主旨都在于崇拜神而贬抑人；在个人与社会生活上，则轻此生，重来世，贬肉体，扬灵魂；人皆挣扎在罪恶中，唯有敬神才能得救；等等。其实，中世纪哲学谈论神，并非贬损而是提升人的价值。因为，在中世纪哲学家看来，上帝是一个无限、完美、充满创造力的存在者，人既然是他依照自己的肖像造出来的，当然也分享了神的美好与创造力。中世纪经院哲学家认为人是上帝持续不断的创造工程的参与者，这与《中庸》说人“赞天地之化育，与天地参”实在是不谋而合，表现出独特的宗教人文主义。被誉为“天使博士”的阿奎那在亚里士多德哲学的基础上，创造出的一套把信仰与理性紧密结合起来的基督宗教的存在哲学（philosophy of Being）。他在用理性探索存在的奥秘时，也不忘用信仰的激情对世界、生命、无限至尊的上帝加以赞颂。他的哲学人类学，对人的禀性与活动作了细致的探讨，阐发人类理智能力与意志能力的底蕴，使人类由感性下学上达，逐步建构知识、艺术、道德、宗教领域，最后提升成为具有神圣意味的价值理性（主观）形式，使人文价值有发展的基础。他的《神学大全》（Summa Theologia）给出一个包摄整体、层次分明的价值哲学体系，又展现在物理学、逻辑学、本体论、知识论、伦理学、艺术、宗教哲学和宗教实践之中，首尾相顾，高下兼容，渐层递进，终于升达存在的顶峰。然后，又从神圣高处射出灵光，往下照应各层存在事物，统摄为一以贯之的系统。信仰与理性和谐一致，宗教与哲学并重相益，这实在是中世纪通过阿奎那等经

院哲学家对人类思想的一大贡献!

其次,过去人们常常以为中世纪经院哲学只重视理性玄想,轻鄙科学实验,一如晚期的唯实论;而且其理性玄想又专注于概念之琐细分析与粗简组合,只会玩文字游戏,又如晚期的唯名论。因此,有人讥讽经院哲学为“烦琐”哲学。由是,有学者轻率匆忙地做出结论说,中世纪的欧洲在自然知识方面不能有所进步,其原因在于中世纪的思想^①。事实上,中世纪的逻辑学内容是极为丰富的,中世纪哲学对于科学的分类也奠定了今天欧洲各种学科的学术分工。世界上最早的大学如巴黎大学、牛津大学、布拉格大学等,皆成立于中世纪哲学兴盛时期。整个西方大学教育基础,无疑是由中世纪的经院哲学家建立起来的。这些思想家不仅能以宽厚的胸襟对待科学并有深刻洞见,而且更把各种科学按对象及认识能力的高下给予价值区分。科学等级之不同亦配有相称应用之方法,由较高层次的科学来统摄较低层次的科学。对于中世纪经院哲学家来说,凡是方法上的还原主义(reductionism)与一元论(monadism),皆有悖科学精神。中世纪哲学家认为,正因为上帝造就的实在界具有紧密的结构和转换的规律,逻辑与概念思维始得以立存于天地之间。所以,他们不但注重采用思辨方法对概念作详尽的分析,而且严格遵循逻辑形式对概念作综合,以求对实在界有整体的认识。相比而言,今天的逻辑实证主义者、分析哲学家大多只注重抽象概念和逻辑形式分析,使哲学思想堕入平面的、只分不合的二元对立险地。当人们希望对

^① 参见 W. C. 丹皮尔著《科学史——及其与科学和宗教的关系》,商务印书馆,1979年,第109页。

实在界有一整全而非零碎、和谐而非冲突的把握时，应重新考量中世纪富有特色的存在哲学思维。这方面，要数海德格尔的贡献最大，说他是中世纪哲学的当代传人，一点也不过分。

综上所述，我认为中世纪精神留给我们今天的文化、特别是宗教文化建设一些有益的启发：（一）中世纪精神认为万物皆由道（圣言）所创生，道自在其中，万物各自有道并实现道的完美。人为万物之灵长，理应在更高程度实现道的完美，也就是说，实现自己与上帝的肖似。（二）中世纪精神从相联整体来把握存在与存在者的真正同一。吸收了古希腊罗马哲学和犹太教精神的中世纪，为我们确立了一种独特的上帝观。其独特性表现为，只有上帝才是无限而完美的存在者和存在本身。一方面，上帝在《圣经》和《福音》中昭显的超自然启示，进入普遍的人类历史之中；另一方面，上帝启示又以自然理性而表现在各民族的历史文化、经典文物所显示的求道历程中。（三）中世纪精神强调宇宙历程的永恒与变迁的统一、存在者共相与偶相的契合。共相是上帝永恒思想的本质，可被万物分受的形式；偶相则为形式与质料结合、本质与存在结合的结果，处于变化、生灭的过程中。（四）在中世纪精神的理解中，上帝是“绝对的总位格”（absolute Person），而人则是一个“位格”（person）。人运用理智从事科学研究，积累知识；人具备自由意志以实现道德理想；人有爱德以仁民爱物，而这种爱则源自上帝原初的爱（agape）；人有才智以从事各种文学艺术创作，用上帝之美表达万物之理。（五）中世纪精神明确指出，历史是价值创造的历程，文化是价值创造的结晶，历史与文化都是道的展现与分享，同时也指向回归道的路程。回归于道，就是回到与存在本身的完美。（六）中

世纪基督宗教神学提供了一套独特的宗教视觉，见出万物、人和神之间那种既亲密又紧张的关系。人虽有限，却根源于无限并走向无限。人并不消失在无限之中，有自己自由与独立的地位；上帝超越一切，但又临在于万物，并不因其超越就贬低万物；上帝也不因其临在就使万物丧失自己的个性，反而以无限的爱提升万物，成就万物。

由此可见，研究中世纪精神价值的重要性，无论怎么强调，都不会言之为过。综括而言，之所以提出“中世纪精神”这个概念来讨论，有两个原因：第一，现代西方学术界对欧洲近代历史如何进入“现代性”（modernity）多有检讨与批判，其中关注的焦点是哲学从“主体性”（subjectivity）往“他者”（the Other）、由“美感”往“崇高”的明显转向。随之而来的是对近代以降的启蒙精神以及理性主义的质疑，对宗教信仰的热情肯定。这使西方学者不得不把眼光重新投向中世纪，认真反思中世纪这段历史。第二，中国知识界从20世纪70年代末到现在——新世纪的开始年代——这短短的二十来年间，经历了从“政治批判”经“文化批判”，向“宗教批判”的范式转移与延伸。这里的“宗教批判”，并非指对宗教做外在的、教条式的批判，而是指依托某种宗教例如基督宗教，对造成自由人精神失落的现存体制做无情的批判^①。无疑，中国传统文化思想资源中“宗教批判”的因素极少，因此，中国学术界也需要与西方学术界大致同步地往中世纪这段思想史“靠拢”。

^① 由马克思开始，由“西方马克思主义”承继的社会批判并没有失去生命力，无疑是值得借鉴的。

所谓“靠拢”，目的是为了理解基督宗教的观念并加以运用到社会批判与文化建设中。由是，我们一定要先弄清楚中世纪的精神理念。这个精神理念用老黑格尔的话来说就是：“绝对者、神乃是精神，神不单纯是一个表象，神应该以具体的方式规定为精神。只有具体的东西才是真理，抽象的东西不是真理；虽然绝对者仍是思维，但为了具有真理性，它就必须本身就是具体的；而这才是绝对者、自在自为的精神。”^①

确实，“中世纪哲学”即“基督宗教哲学”是“中世纪精神”的本质表现，当然也容易招致近现代理性主义者的丑化。今天，人们终于理解了这个长达一千多年的时期对于欧洲思想，包括世俗化、理性化的思想形成所起的重大作用。造成这种认识的部分原因是新经院主义运动和更完备的历史知识。人们现在更好地理解存在于古代、中世纪和近、现代思想之间的连续性。没有一个严肃的哲学家会提出应该撇开中世纪的理由。通过重新审察、考量中世纪的文化及其精神，我们将会发现，哲学与基督宗教信仰和宗教经验如此长时期的共存和冲突已经深刻地、内在地改变了哲学的概念和旨趣。吉尔松曾说过：“基督宗教世界改变了哲学史的进程，通过信仰的中介为人类理性开辟了一个人类理性自身尚未发现的领域。”这表明，信仰本身虽然不是哲学，但包含了可成为哲学反思对象的丰富的认识。那些近现代理性主义者（如笛卡儿、莱布尼茨、斯宾诺莎、黑格尔等等）无不受到基督宗教传统的基本信条的影响，其程度比他们自己所认识到的要深刻得多。

^① 黑格尔《哲学史讲演录》，第三卷，商务印书馆，1981年，第234页。

我们研究中世纪精神，就是要了解近代哲学的主要论点是如何在事实上受到基督宗教思想的激励而形成的，因为这些论点在古代哲学中从未明显地提出过。因此，体现在中世纪精神中的种种表现，诸如，把历史看作一个走向终极目的（上帝之国）的过程，对人类个体的独特性、个人价值和权利的强调，道德的内化，“责任”的道德，“自由和异化”的观念，存在问题的尖锐性，等等，对于近代理性主义哲学体系的思考，仍然保持着十分重要的影响。有学者认为基督宗教启示的基体培育了古典形而上学，意思是说，如果我们不知道从奥古斯丁到库萨这些伟大思想家们发展起来的基督宗教哲学，就无法理解笛卡儿、斯宾诺莎、莱布尼茨、康德、谢林、黑格尔这些人要解决上帝、世界和灵魂问题的努力。

中世纪精神在现代欧洲的直接传人是新经院主义和新托马斯主义，国内学界介绍不多，实在遗憾。与其他哲学流派相比，新托马斯主义对现代西方学术文化思想研究的一个杰出贡献在于提供了一个关于现实全部的形而上学视阈，这对于今天的正变得越来越专业化和细碎的自然科学的完整性来说，似乎是必不可少的。通过这一形而上学的中介，科学解释和信仰之间原有的鸿沟可以逐渐加以填补。

我们“返回”中世纪，对其人文、宗教、科学、哲学、艺术、道德精神重新考量，这绝不意味着我们要把某一个过时的中世纪体系作为样板和规范，而是要重新与伟大的哲学传统相联系。毫无疑问，自从亚里士多德以来，科学观察分析和形而上学综合在中世纪传统内部携手共进。诚然，传统的中世纪精神不应被当作不可改进的完善理想来崇拜，它可以被进一步发展和复

兴，特别需要与现代科学实验研究和批判性的人文精神相结合。中世纪的精神是信仰寻找理性理解的精神，为此，它总是坚持哲学推理的自主性，认为只有当哲学论证始于信仰者与非信仰者都可接近的理性前提，并且遵循自身的方法时，它才能间接地被用来理解和维护信仰。托马斯·阿奎那的哲学告诉我们，从科学家所接受的同样的理性前提和实验事实出发，可以发展出一种哲学来总结现代科学的各种见解又不与宗教信仰相矛盾。

最后，我要特别强调指出，中世纪关于信仰与理性、传统和自主、理智的统一性、灵魂的不朽性、上帝的存在和世界的永恒性、形而上学的概念、国家和自然律、逻辑和语言、德性和激情等问题的讨论，对于今天的哲学家来说仍然具有挑战性，尽管我们处理这些问题的方法已经远远超出中世纪哲学家的想象。

第二节 中世纪的启示和理性

一、中世纪哲学正名

即便从早期希腊文化中最理性的心灵来看，哲学探究也同时具有宗教的和理知的意义。如上所述，西方哲学史上第一位真正的形而上学家巴门尼德（Parmenides），常被视为一位对宗教毫无兴趣的存在哲学家。究其原因，他在哲学形而上学方面取得的成就显然遮掩了他的宗教内涵。但是，巴门尼德本人却认为自己的哲学真理是神性的，并把它归结于一种启示。同样重要的一件事实是，柏拉图以神话语言描述灵魂的上升之旅。他的“厄洛

斯”（Eros）理论从根本上是一套救赎教义；整个哲学只有一个目的，就是使灵魂摆脱俗世的羁绊，向上提升以求默观自己的精神本质。诚然，希腊人的宗教是自然主义的宗教，他们不懂得如何从多神论走向有位格的一神论。但是，柏拉图对于这个走向有非常重要的贡献。真正的问题不在于是否柏拉图的至善或神明观念与基督宗教的上帝相符，而在于是否他的哲学的至高原理具有神性的品质。这个问题之所以变得混淆，皆因现代人喜欢把自己的上帝观念加在柏拉图思想上^①。

同样，如果不把现代人的观念强加在柏拉图哲学上，不难看出，他寻索的路径和思考的核心论旨，与希腊的宗教和神话形式紧密相联。我在上一章也说过，在所有希腊哲学家中，亚里士多德（Aristotel）也许最缺乏宗教意味，他的著作也少有柏拉图的神话色彩。然而，他在赋予上帝概念一个关键的哲学角色时，却把宗教意识带入一个全新的方向，并且为希伯来人的上帝观提供了所需要的哲学支持^②。此外，他还把柏拉图思想中不少神话的、宗教的观念和倾向加以理性化。上帝对世界施加的运作，非常近似至善理念对实在事物产生的吸引。然而，柏拉图哲学创见中的宗教意蕴，到了普罗提诺（Plotinus）才得以全面地展现出来。实际上，普罗提诺承继了一条由毕达哥拉斯（Pithagoras）开启，经柏拉图之手而完成的哲学路线。而且，他还充分展现了这派传统的宗教涵义。也许可以说，普罗提诺因为强调这些宗教

① 参见吉尔松（Etienne Gilson）著《上帝与哲学》（*God and Philosophy*，Yale University Press，1941），第1—37页。

② 参见上书。

要素而修正了整个古希腊的哲学风格，但是不能说，他自创出一套全新的传统。事实上，普罗提诺没有为了忘我入神而排斥理性。相反，他指出理性发展如何在神秘默观中抵达顶峰。他遵循整个希腊哲学传统，仍然把理性看作心灵的首要力量，而且是不可替代的。他只是给推理过程加上最后一步，在一个更高的意识阶段上，使反省过程所有的对立得以消解。这个最后阶段必须以推理为前提，并且并非与推理毫无关联。一旦心灵所面对的终极实在被看成是超越的，其上升活动最后就“必须”离开知性层次。

早期基督宗教信仰者，就其接受希腊哲学这点来看，是用自己的宗教世界观去整合后者，并增强其宗教意蕴。希腊自然宗教的多神论，本身走不到后来基督宗教的一神论，因此，也就没有直接产生基督宗教哲学。难怪吉尔松不无玩笑地说，倘若柏拉图和亚里士多德读过《旧约圣经》“创世记”，整个西方哲学史就得重写。所以，尽管受到希腊和新柏拉图学派的影响，如果没有来自犹太教“创世说”的启示，没有把宗教启示与哲学理性结合起来，中世纪一定不会产生一种属于基督宗教自己的哲学。所以，基督宗教哲学是这样一种哲学，一方面保持理性与启示在形式上的差异，另一方面却特别地把启示看成是理性不可或缺的精神支柱。纯粹从哲学本身来说，一种真正的哲学真理只出于哲学的合理性，而且只根据这种合理性，但并不能由此说，这种真正哲学的建构若无启示的帮助也可以完成^①。

^① 参见吉尔松著《中世纪哲学精神》（*The Spirit of the Philosophy in the Middle Ages*, New York, 1942），第35—37页。

根据圣保罗的见解，基督宗教绝不是一种哲学。他的所想所行，无不以荣耀耶稣基督的救赎恩典为基准，也就是所谓的保罗神学。保罗所要传播的是基督宗教的福音，既不同于犹太教那体现“上主”威严的律法，亦不同于希腊人基于自然理性的“逻各斯”智慧，它是一种救恩。现在，保罗告诉世人，只有通过耶稣基督才能获得救恩。这是一种新的启示，诚如保罗在“哥林多前书”中所说：“犹太人要求神迹，希腊人寻找智慧，我们却传扬钉十字架的基督；在犹太人看来是绊脚石，在外族人看来是愚笨的，但对那些蒙召的人，不论是犹太人或希腊人，基督是神的能力、神的智慧。因为，神的愚笨总比人智慧，神的软弱总比人刚强。”（一章二十三至二十五节）这些话已经清楚无误地表明：就救恩而言，信仰确实已经完全满足任何哲学的探求。保罗虽然曾谴责希腊人虚妄的智慧，但他从来没有谴责理性本身。相反，他肯定希腊人对于上帝的某种自然的认识。他在《罗马书》中说，神永恒的大能和神性，可以从受造物身上得以领悟。这等于肯定了人从理性上认识上帝的可能性，同时也为欧洲近代自然神学的兴起奠定了基础。

历史上第一位见证基督宗教救恩启示的哲学家是圣查斯丁(St. Justin)，他把哲学看成是达到“神人合一”境界的手段。为此，他曾经请教过斯多葛派、逍遥学派的哲人，也曾一度为毕达哥拉斯派的神秘哲学所着迷，但直到最后受一位犹太先知的点拨，他才明白自己要找的哲学真谛在哪里^①。查斯丁的个人见证

^① 参见自吉尔松著《中世纪哲学精神》(The Spirit of the Philosophy in the Middle Ages, New York, 1942), 第23—26页。

表明，仅凭理性的力量寻找真理会令人失望，而神启的真理却能满足理性的寻求。以宗教启示的方式获得哲学的真理，这一点都不用奇怪，因为启示把秩序带进杂乱的理性。由此，启示也就实现了哲学理性原本要追求的东西。当然，这里并非说启示囊括了所有哲学的思考，而是说，启示是最原初的东西，规定了随后哲学思考的方向并提供合理的基础。如果不预先认识完整的真理源头，没有人能在各种哲学系统中分辨真伪。这个源头性的东西当然不在哲学里，只能是来自神的启示。哲学，就其所寻找智慧的原义来说，就是神的启示通过人的理性运作得以完满实现。

启示的实现过程就是理性运作的过程，其中，“自然与理性皆向超自然的东西开放”^①。也就是说，基于启示的基督宗教哲学，思考并教导的并非希腊人寻求至善的智慧，而只是救恩的真理。因此，它的整个“问题意识”集中在有关上帝的存在、灵魂的起源、性质和命运方面。法国 17 世纪天主教历史学家波舒埃（Bossuet）在他那篇著名的论文“论上帝的和自身的认识”（*De la connaissance de Dieu et de soi-même*）中指出，“智慧在于认识上帝和认识人自己。我们从自身的认识上升到对上帝的认识”^②。从奥古斯丁到阿奎那，整个中世纪的基督宗教哲学注重探求上帝、灵魂及其两者的关系。深刻的哲思带着神学的印记，信仰使繁复的哲学论证导向简洁明快的神学结论；理性思维的原创性特别见之于直接受信仰影响的范围——即关于上帝和人、人

① 参见自吉尔松著《中世纪哲学精神》（*The Spirit of the Philosophy in the Middle Ages*, New York, 1942），第 37 页。

② 同上，第 38 页。

对上帝的关系。

事实上，信仰能够消除人虚妄的好奇。由此，启示对于哲学的影响在于简化思维中繁复的建构。从基督宗教的观点来看，纯粹为了求知好奇的人所做的事只能渺无终极。把世界的意义当作出于自我构造的满足，虽然一方面使世界事物的杂多在意识中有了统一的可能性，却丢掉了超越的实在界原本的神性秩序。基督宗教哲学家只选择人与上帝的关系为自己的中心问题，于是有一个指涉的固定核心——上帝。上帝是创造的源头，是绝对的给予性 (the absolute givenness)，他的创造整然有序。所以，在基督宗教哲学中既有明晰的体系性，同时又有体系所必需的确定的核心。

不仅如此，基督宗教哲学还具有完成体系所必须的材料，其中包括自己的自然哲学。基督宗教早期教父在这个基本问题上有许多深刻的睿见，阿奎那在《反异教大全》(*Summa contra Gentiles*)一书第四章对此有一个很好的概述。在这个基础上，他提出的问题是：“上帝是否会启示（人的）理性事实上能够接近的哲学真理？”^① 他的回答是肯定的。在阿奎那看来，启示的真理和理性的真理是和谐统一的。因为，按照上帝肖像创造的人，自然也分有上帝的理性——上帝不会让人不明白他启示的爱的意旨和救赎的恩典。当然，不同禀性的人接受启示真理和理性真理的方式有所不同。这没有什么大不了，恰好表现不同的人的精神个性。有的人喜欢沉思冥想上帝的道理，那他从事哲学和神学的研究好了；另外的人或者懒惰、或者没有空闲时间进行形而上学的

^① 转引自吉尔松著《中世纪哲学精神》(*The Spirit of the Philosophy in the Middle Ages*, New York, 1942), 第 39 页。

思考。不过不要紧,《圣经》已经把启示的真理写得清楚明白、通俗易懂。但是,即使有能力获得理性真理的人,也是长期不懈探寻的结果。而且,上帝是无限的,人永远无法通过理性的思考完全认识上帝。

于是,阿奎那问,假如人类仅靠自己的理性去认识上帝,那么他们的生活处境将会怎样?阿奎那回答得很干脆——“In maximis ignorantiae tenebris”(在最大的无知的黑暗中)^①。他的思路大致上是这样,人的智力多表现出软弱无奈,如果没有信仰的启示,那么,对于某些人自以为是清楚明白的东西,在另外的人看来则会大有疑问。由此就有各种哲学观念的冲突,结果或者导致怀疑主义,或者引出相对主义。为了克服这种所谓的理性的残害(debilitas rationis),人需要神灵的启示指引,而信仰恰好满足了人的这种精神需要。阿奎那像奥古斯丁和安瑟伦一样,认为基督宗教哲学家的理性,处于“指导人开始迈步的信仰”和“完全认识来世的永福”之间。他赞同雅典那哥拉斯(Athenagoras)的看法,人应该先向全知的上帝学习,其后才有希望完全认识他。信仰引领着人,带人走上正确之路;当人发生失误需要保护,信仰也须臾不离^②。

可以说,中世纪基督宗教的启示对后来的自然神学、甚至是近代理性主义的影响,首先体现在经院哲学家对人类理性的这种

① 转引自吉尔松著《中世纪哲学精神》(The Spirit of the Philosophy in the Middle Ages, New York, 1942),第40页。

② 参见托马斯·阿奎那著《论大公主义信仰的真理》(On the Truth of the Catholic Faith, Summa contra gentiles, Book One: God, Image Books, New York, 1955),第176—185页。

大方向完全正确的理解。既然方向对头，我们就没有理由不继续前行。上帝的启示引领我们展开自己的精神，理性在其中扮演着重要的角色。上面已经说了，就哲学自身而言，它的真理只出于自己的合理性。这点毫无疑问，中世纪那些经院哲学家会首先站出来承认。但是，哲学若无启示的辅助，事实上不可能有任何真正建构的基础。任何哲学的明证性都是基于人的信念，启示是理性不可缺失的精神支柱。倘若奥古斯丁、安瑟伦和阿奎那那是对的，或者“可能”是对的，那么基督宗教哲学的问题就具备一种积极的意义。哲学思辨当然不是宗教活动的“出发点”，但是，如果一个哲学家宣称对宗教启示的见证，那哲学与宗教就有了某种内在的关联。无疑，诺斯替主义、早期基督宗教的各种教父哲学深刻地展示了这种关联。姑且先不说这种哲学纯粹与否，单从这些哲学家所达到的思想深度来说，若没有宗教信仰启示的影响，哲学的这种深度就会告知阙如。

然而，质疑基督宗教哲学的大有人在^①。那些宣称哲学只能站稳纯理性主义立场的人认为，宗教和哲学本质完全不同，它们之间根本不可能有任何合作，因为宗教并不属于理性范围，而理性则独立于宗教之外。这些纯理性主义者还会说，哲学基于理性秩序之上，本身已经自足，尤其不需要所谓启示这种非理性的玩意儿。在他们看来，就像没有基督宗教数学、基督宗教生物学、或者基督宗教地质学一样，说有一种基督宗教哲学也是荒谬的。

^① 2004年11月，笔者陪现象学家霍伦斯坦（Elma Holenstein）在广州参观。笔者告诉他正在给研究生开“基督宗教哲学”，他婉转向笔者表示，没有一种叫做基督宗教哲学的哲学。

20 世纪的新经院哲学家虽然坚决反对把宗教与哲学彻底分开，却也不同程度承认理性主义观点的前提，某些人甚至还接受其结论。他们秉承托马斯·阿奎那的理性主义传统，企图把受到世俗化冲击的信仰和理性的关系再次整合起来。他们与纯粹理性主义者唯一的不同在于，后者把哲学放在人类精神的最高位置上，视哲学为智慧；而前者则把哲学置于神学之下，认为只有神学才是智慧。即便这样，两者对哲学性质的看法基本上是一样的。这种现象应如何解释为好？

我们今天几乎没有人会说奥古斯丁、安瑟伦和阿奎那不是哲学家，不过，这些被我们推崇为哲学家的中世纪宗教人（homo religios），其实对哲学家头衔毫无兴趣，只为保留“基督徒”的名分而心满意足。中世纪是这样，在近现代的哲学家中也多有所见。例如，被公认是存在主义哲学先驱的祁克果（Kierkegaard），一生的愿望就是当个真正的基督徒；而那个虽说不易在哲学上归类，却有重要思想声誉的法国女哲学家薇依（Simone Weil），至死都坚信自己是个纯粹的基督徒。还有就是那个对中国哲学界今后走向具有举足轻重意义的德国哲学家海德格尔，他忠告我们的是“还只有一个上帝能够拯救我们！”（Noch nur ein Gott kann uns retten）显然，基督教信仰的介入，在保留哲学外观的前提下，极大地丰富了理性思考的内涵。在这些思想巨人身上，我们可以看出，宗教对理性没有任何偏见，更没有提出任何过分的要求。相反，哲学家一旦有了启示的灵感，哲学理性便呈现出不同寻常的面貌。纯粹理性主义者的错误在于，为了理性的纯粹而抛弃启示，如此便割断了自己与精神源头的联系。任何哲学若图自满自足，必定会一再陷入困境。所以，唯一安全的方

法，就是把启示当作向导，而且努力去了解其内容。事实上，对启示内容的了解就是哲学本身。中世纪基督宗教哲学竭尽所能，唯一要告诉我们的的是一个它的重要思想原则——信仰寻求理解（*Fides quaerens intellectum*）^①。

设想一下，如果没有中世纪基督宗教哲学出现在希腊哲学和近代哲学之间，近代哲学从笛卡儿、莱布尼茨，经康德到黑格尔会是什么样？

笛卡儿写《形而上学沉思录》（*Méditations sur la métaphysique*），思考的是上帝的存在和灵魂的不朽。他关于上帝存在的证明，承继的是从奥古斯丁，经安瑟伦到阿奎那的哲学思想路线。同样，他自由学说中的许多重要观点，可以追索到中世纪基督宗教对于恩典和自由关系的理解^②。确实，全能上帝的观念是笛卡儿整个哲学体系的根基。对于笛卡儿来说，上帝本身是自在的，同时，上帝更是用其大能创造各种永恒的真理（包括数学真理）。上帝从无中创造宇宙，又用持续创造的行为来保存它；否则，万物就又复归于虚无。毫无疑问，这种创造的观念笛卡儿不是从希腊人那里发现的，而恰好是从《圣经》和基督宗教传统中获得的。不错，笛卡儿说自己哲学的出发点是清晰自明的观念，不是神学或启示。他认为，这些观念都是我们的自然理性在专注自我内心时显露出来的。但是，人们惊讶地发现，这些源于纯粹理性的观

① 参见吉尔松著《中世纪哲学精神》，第5页。

② 参见吉尔松著《关于中世纪思想在笛卡儿体系形成中的作用》（*Études sur la rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, J. Vrin, 1930）；也参见他的《笛卡儿的自由和神学》（*La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Alcan, 1913）。

念，无论就外观抑或内涵，竟与奥古斯丁那基于信仰和启示的观念吻合不差。

笛卡儿的学生马勒布朗士 (Malebranche) 在哲学史上的地位远不及自己的老师，却是理解近代欧洲形而上学的重要环节。他主张“外在世界不可证明”，连同其“在上帝内看见”的观点，直接影响了英国主观经验论哲学家贝克莱 (Berkeley)。同样，他的偶合论 (occasionalism) 假定，一个实体不可能对另一个实体施加活动，这直接引出休谟 (Hume) 对客观因果律的批评。无疑，那个曾经把康德从“独断论”的睡梦中唤醒的休谟，却是得益于马勒布朗士的形而上学思考。这种思考是近代哲学史的关键，谁也绕不过去。颇有深意的是，马勒布朗士与奥古斯丁和笛卡儿一脉相承。诚然，马勒布朗士也反中世纪哲学，比笛卡儿更起劲。但是，他却从来没有如我们所想象那样责备中世纪哲学家混淆哲学与宗教，反而批评他们不够基督宗教化。他在《通过自然理性探寻真理》(*Recherche de la vérité par la raison naturelle*) 的序言中指出，阿奎那错在过于贴近亚里士多德和阿维诺 (Averroes)，而没有紧随奥古斯丁。这个批评可以说是直击阿奎那哲学要害，要不是这样，中世纪哲学也许会更接近宗教，也因此更为真确^①。

也就是说，基督宗教哲学要真正名副其实，首先得要褒扬上帝的权能，因为上帝是大全与最终动因。就是说，一切存在物都是源自上帝的创造而存有，都是受造物。海德格尔曾批评希腊哲学，存在的追问在希腊人那里却变成对存在者的探求。究其缘

^① 参见吉尔松著《中世纪哲学精神》，第15页。

故，希腊人的自然哲学实体化倾向不能不说是最大的“罪魁祸首”。相比柏拉图理念论，亚里士多德的实体化色彩更为浓烈。也就是说，亚氏的哲学假定实体形式（substantial forms）或本性（natures）的存在，这些存在物本身就具有动因，能够产生一切属于物体行动的效果。亚氏哲学把自立、自动、独存的属性归于有限的物体，这不足为怪。同样，它把人对于世界的知识，归于物体的存在及其对灵魂的作用，这也很好理解。在希腊人的精神世界里，一切都是那么自然和理性。不过，忠于启示的基督徒却希望有更美妙的灵感。既然事物的动因就是创造，而只有上帝才配有创造的行动，那么，喜欢亚氏哲学的阿奎那就应该否认本性或实体形式的存在，把一切动因只归于上帝。由是，不仅我们人类的实践行动源出于上帝，我们的理性认识也基于唯一的上帝。总之，这些在马勒布朗士看来，对基督宗教哲学至关重要^①。此外，他以上帝全能的观念为基础，其偶合论和“在上帝内看见”的真理便毫无阻滞地端摆在我们面前。

让我们转过来再看看德国古典哲学中的形而上学，其中必定萦绕着《圣经》的创造神。倘若把莱布尼茨哲学中特别属于基督宗教的因素剔除出来，那么，他关于事物最终起源的思想、关于宇宙被自由而完美的上帝所造的思想，就统统都会消失。他的《形而上学谈话》（*Discours de métaphysique*）在其全部著述中占有不争的首要地位，一开篇就讨论有关上帝完美的观念，而结

^① 对于有心比较宋明哲学所讲的“天理”与基督宗教哲学的“上帝”的中国学者来说，尤其值得读马勒布朗士写的《有关神的存在和性质的对话》，陈乐民译，三联书店，1998年，第36—89页。

尾更是带出神意 (divine providence) 的证明。推崇逻辑与理性的莱布尼茨, 担心过于晦涩的哲学语言使人不得要领, 甚至连自己关于形而上学的讨论都要诉诸福音: “古代哲学家对于这些真理几乎一无所知, 只有耶稣基督表达它们最为神妙, 而且用如此明白亲切的方式, 使得最单纯的人也能追随; 他的福音完全改变了世界的面貌。”^① 读了莱布尼茨的话, 现在还有谁坚持说, 欧洲的哲学史最精彩的只有古代和近代, 中间一片空白? 没有基督宗教哲学, 假使康德的《纯粹理性批判》还勉强可以想象的话, 他的《实践理性批判》绝不可能写出。这样的标尺, 同样可以拿来度量谢林、费希特和黑格尔的著作, 不会有错。

值得注意的是, 今天做哲学的人, 大多再不会像莱布尼茨那样, 毫不犹豫地引用奥古斯丁的《上帝之城》(City of God) 和“福音书”。这并非表明, 这些人已经用不着拿基督宗教的传统思想资源来说事儿。不是的! 其实, 我们可以看到, 他们中的许多人, 其精神生活赖以展开并提升的, 正是自觉不自觉地忘记了的神启! 不错, 理性主义者有各种理由批评远古和中古的人, 说他们把粗浅的假设提升为教条, 又借口神的全知来宣布。在他们看来, 最为典型的要算是基督徒的《圣经》, 自以为拥有上帝启示的性质和权威, 实际上不过是一种被神化了的民间信念而已。于是, 信仰变成奴隶。为了免于信仰的束缚, 恢复理性的自由, 人们把经过“启蒙”的东西升格为宗教: 一是科学主义, 用对知识的好奇取代对神圣者的敬畏; 二是市场经济, 把市场价值作为终

① 转引自吉尔松著《中世纪哲学精神》, 第16页。

极价值；三是世俗化的宗教，世俗的偶像崇拜变成人类得救的力量^①。殊不料，这些被扭曲了的东西恰好又成了今天重新找回启示的现实力量，呼唤我们回到与众神共舞的古典文明。今天各种各样的经典解释、文化解释、神话研究、宗教人类学等等，无不表达出智性人对神启文明的乡愁，是人们心中追怀失落的精神家园的哀怨的悠悠思乡曲。

因此，对今天哲学与宗教日益分离的反思，使我们有理由断定，至少就德国古典哲学而言，形而上学是非常庆幸基督宗教启示对自己的滋养培育的。如果纯粹哲学中有受基督宗教启示的观念，如果《圣经》特别是“福音书”中有转化为形而上学的思想因素，如果对笛卡儿、马勒布朗士、莱布尼茨、康德乃至黑格尔哲学的正确理解离不开基督宗教传统，那么，有谁还会否认“基督宗教哲学”这个概念所具有的真实意义？德国浪漫派诗人莱辛（Lessing）曾深刻地指出：“伟大的宗教真理就其为启示而言都不是理性的，但它们既然被启示，就会变成理性的东西。”^②

二、存在的启示

我们先来看存在的问题。中世纪思想家认为，只有上帝才配称最高存在这个命名。我们已经知道，希腊人从自然主义的多神论得不出基督宗教的一神论。没有任何希腊的哲学体系曾经把上

^① 参见毕茨（Waldo Beach）著《新教传统中的基督宗教伦理学》（*Christian Ethics in the Protestant Tradition*, John Knox Press, Atlanta, 1988），第4—7页。

^② 莱辛《人性教育书简》（*Ueber die Erziehung des Menschengeschlechtes*），转引自吉尔松著《中世纪哲学精神》，第19页。

帝之名保留给一位唯一的存在者，而使整个宇宙系统围绕这个观念来推演。希腊诗人和思想家虽然曾经战胜自然神学中的“神人同形论”，但他们几乎做梦都没有想到要消除多神论。柏拉图和亚里士多德的哲学思想虽然有益于基督宗教的上帝观念，但他们有关神灵的观念与基督宗教却完全不同。柏拉图没有说他的“普遍存在就是上帝”，而且他的神灵分等级，所以柏拉图的存在没有给出上帝的意义。柏拉图的注释家试图把他的观念说成是基督宗教的，但是，他们解释不了为何柏拉图的造物神德穆革（Demiurge）是善，而不是存在。而且，柏拉图讲的神并非唯一体现在最高存在那里。

显然，把亚里士多德的观念说成是基督宗教的也会碰到同样的困难。如上所述，亚里士多德得不出基督宗教上帝观念，原因是他的自然宗教多神论。正宗的亚氏学说以思想为神的第一个名字，把纯存在归结为纯思想；相反，正宗的基督宗教则把存在看作神的第一个名字。上帝是存在的纯粹实现，它预先就排除了所有非存在。上帝肯定自己是绝对存在行动之纯粹现实性，因此，整个基督宗教哲学的形而上学基础在于：上帝就是存在本身。上帝的完美是存在的完美，这点有别于柏拉图哲学：基督教哲学不说上帝存在，因为上帝完美；而说上帝完美，因为上帝存在。

上帝的存在必然是永恒的，因为存在就是他的本质；上帝也必然是不变的，因为他不增不减，凡有增减就会同时摧毁其本质与完美。如果像希腊人那样，主张善为优先，那么，完美的观念便有所“限制”。所以，希腊人无法想象无限，顶多只能以无限为一种不完美。基督宗教哲学认为，善只是存在的一个方面，存在的完美不但要求完满的实现，而且排斥一切限制，为此产生一

种积极的无限性，拒斥任何限定。神作为无限，一定超出概念的把握。因为概念的定义是一种限定，也是限制，但上帝在一切限定之外。于是，无限成了基督徒上帝的首要特性之一。除了“存在本身”，就是“无限”观念，才清楚地把上帝从任何其他对于上帝的观念中划分出来^①。

既然只有上帝才配称存在，这就表示，其他一切都只是局部的存在者，根本不配“存在”（Being）之名。柏拉图划分感觉世界和理念世界，由此表明，真正的共相其实应该是存在——上帝。亚里士多德承认运动变化的辩证关系，实际要说的似乎是，除上帝之外的一切都可能不存在。换言之，万物的存在都是偶然性，唯有上帝这个存在是必然性。希腊人不懂万物的创造，关于生成变化的观念，基督徒看得比希腊人要深刻。要知道，柏氏和亚氏没有读过“创世记”，不知神借摩西的嘴说出“我是那个自在者”（I am who am）。

现在碰到了一个问题：为什么在上帝所创造的宇宙中有恶的存在。新柏拉图主义者普罗提诺受诺斯替派的影响，认为物质是罪恶的根源。但这个见解不能为基督宗教哲学所接受，因为上帝创造一切都是善的。当然，基督宗教并不否认恶。奥古斯丁在《忏悔录》中分析恶的起源及其消极、偶然的品格：1) 存在者有变化，从存在到不存在这个过程就产生恶，因为存在是善的话，不存在就是恶；2) 存在者善的程度不一样，有善，有更善，也有较不善，较不善就是恶。从自然恶到道德恶，奥古斯丁讨论所

^① 参见约翰·麦奎利著《谈论上帝——神学的语言与逻辑之考察》，安庆国译，四川人民出版社，1997年，第16—18页。

坚持的原则也是一样的：1) 人是有意志的存在者，而意志是自由的，否则，人不可能接受来自上帝的祝福；2) 意志自由既是意义非凡的礼物，但同时也是一个可怕的礼物；3) 人可以滥用自由。由此可知，基督宗教的道德恶不同于希腊哲学的道德恶。基督宗教把罪看成是第一个道德的恶，即人做出损害受造物对上帝的依赖关系的行动。恶或者是罪，或者是罪的后果^①。

那么，另一个问题又产生了，上帝为什么创造自由的存在？因为上帝要创造一些能见证他创造结果的存在者，这就是人在启示下由自由理性运作而完成的使命。但这里有一个形而上学的矛盾：人的精神必然非犯罪不可，这样一来就变成了完全荒谬的受造物，一种本性与目的相矛盾的怪物；但是，反过来想，如果这些精神没有能力犯罪，那就根本不可能存在，因为如果不能犯罪，那就成了完全没有变化的受造物。解决这个形而上学的矛盾，关键还是要接受一种存在的形而上学，这也是基督宗教面对恶仍然表现出乐观主义的基础和原则。

按奥古斯丁所理解的《圣经》传统，所有存在的东西都是善的^②。至于“人性的善”在什么意义上被原罪所改变，当然还是自由意志的问题。但是，我们首先必须确定这个“人性的善”意义何在。这里有三个可能的解释：第一，“人性的善”可以指被灵与肉组成因素所限定，并且被定义为“有理性的生命体”的人性本身。第二，它可以指人向善的自然倾向，若无这种自然倾

^① 参见奥古斯丁著《忏悔录》（卷七），周士良译，商务印书馆，1982年，第127—130页。

^② 《圣经》“创世记”说，上帝看自己所造的一切都是善（good）的。

向，人甚至无法继续生存下去，因为一般的“善”之中还包括人自己的善。第三，它可以指人原初的正直，它是上帝造人时所赐，也是人所领受的恩宠。如果按最后这一层意义来解，则人本性中的善并不是属于本性的部分，而是从外所加，为此才会完全被原罪所摧毁。从第二层意义来说，人本性中的善才是真正属于人本性的一部分，因此罪恶只能削弱它，却无法予以抹杀。人的每一种行动都会引发一种习惯，也就是说，第一次的坏行为导致以后触犯其他过错的倾向，于是削弱人向善的倾向。虽然如此，人向善的倾向仍然存在，所以通往一切德行的途径依然开放。至于“本性”的第一个意义，也是本性的适当意义，即人的本质，则无法由罪恶抹掉和削减。否认这点，便等于假定人可以同时是人，同时又不是人。事实上，罪不但不能增加，也不能减除人性。因此，人的形而上学地位根本未改变，而且也不依赖于一切临在到人身上的事件本身。基督宗教所说的受造的宇宙中，每一个存在者的实存在本体论上说，都彻底依赖于上帝。可以说，基督宗教的世界在失去存在上的独立时所失去的，在参与大全的肖像并依赖大全时，又重新获得了。

对于存在的启示，中世纪有奥古斯丁和托马斯·阿奎那不同的两条切入路径。众所周知，奥古斯丁在自己个体精神的展开中，有一个从信仰摩尼教转归基督宗教信仰的历程。所以，我们可以说，他的路径是通过皈依而认识存在的启示。在吉尔松看来，奥氏哲学给我们提供的，就是一种转向基督宗教启示的“皈依的形而上学”。但是，这对于奥古斯丁来说，困难在于如何把这个皈依的形而上学与“出埃及记”的形而上学糅合一起。奥氏也知道，两者其实是一个统一体。因此，奥古斯丁的思想路线表

明，从“出埃及记”的启示到“皈依的形而上学”易，从“皈依的形而上学”到“出埃及记”的启示难。

另一条由阿奎那引出的思想路径包括：1) 物理秩序中的因果性问题，或者是理性种子的学说；2) 认知秩序中的因果性问题，或真理的学说；3) 道德秩序中的因果关系问题，或美德的学说。在阿奎那看来，奥氏在这三类问题上的思考与上帝的启示要求不尽符合。阿奎那认为，上帝的慷慨和仁慈既然如此无限，决不会只以赐给万物存在为己足，并且一定会赐给万物由存在而来的因果力量。正是根据这个原则，他逐一改正奥古斯丁派有关理性种子说和真理与德性的光照说的三个论题^①。

相比起奥古斯丁，托马斯显然更为强调人（理）性的自足。因为人是上帝所造，人与上帝肖似（likeness）并参与上帝的造化。所以，中世纪基督宗教哲学家强调受造物的美好和效能，并不损害上帝的光荣，相反，抬高受造物是在举扬上帝的光荣。一切存在者都是被神意所安排，朝向上帝；上帝既是万物的原始，也是万物的最终目的。可见，基督宗教所谓荣耀上帝的观念，结果产生了神意的观念及其中圆满丰富的意义。假如上帝安排万物朝向他自己，以自己做万物的目的，那并不因为他希望藉此能增加自己的完善。相反地，却要让万物分享他自己的完善，按照万物各自的能力，传达自己的完美给他们。在万物当中，人类作为理性的受造物，能够分享此一美善，故此上帝特别予以眷顾。

人就其本身来说，不过是构成上面所说的宇宙的一种存在者而已；人类似上帝，按其存在而兼具活动性，按照神意而走向自

^① 参见吉尔松著《中世纪哲学精神》，第139页。

己存在的目的。这个看法与希腊哲学对人的看法差别甚大，值得深究。希腊哲学只说人灵魂的不朽，把身体视为囚禁灵魂的监牢，而基督宗教则强调身体的价值、尊严和不朽。例如，波纳文都（Bonaventure）、托马斯·司各脱（Duns Scotus），甚至亚西西的方济各（Francis of Assisi）这些经院哲学家，他们都视物质为亲切，尊重肉体，提高其尊严，而不愿肉体与灵魂有不同的命运。表面看来，这似乎与基督宗教的灵性主义（spiritualism）不符。确实，基督宗教旨在修炼灵魂，净化解放灵魂，因而拯救灵魂。基督宗教说上帝是灵，人只能通过精神与上帝交往，对于上帝只能因精神和真理而敬慕。这种表面的矛盾，却与基督宗教如何吸纳希腊哲学有关，需要予以解释。

历史地观之，一方面，基督宗教受柏拉图主义的影响。譬如说，如果没有柏拉图的《斐多篇》，奥古斯丁绝对写不出《论灵魂不朽》。另一方面，基督宗教在其发展过程中，逐渐受亚里士多德的影响，最后把灵魂视为身体的形式。促成这一改变的，当然是来自《圣经》的启示。《圣经》的启示给基督徒带来福音（gospel），福音表明人的救恩，这当然不仅是在灵魂方面，而且是整个人的救恩。这个观念对中世纪基督宗教哲学有重大的影响，即不只是肯定了灵魂的价值和永恒，而且肯定了所谓“人”这个肉体 and 灵魂所构成的具体存在。所以，只有灵魂或只有肉体都不是人，人是出自两者的结合。当上帝叫人复活，给予永生时，他所呼唤的不是人的某一部分，而是完整的人，灵与肉的合一。对于基督宗教来说，重要的是人灵魂于肉体的复活。这就需要这样一种关于人的观念，一方面明白灵魂不死，同时也保障肉体未来的命运。希腊哲学传统提供了柏拉图和亚里士多德这样两

种选择，基督宗教思想家先尝试选择柏拉图，然后才选择亚里士多德。直到托马斯，才超越柏氏和亚氏，展示出自己的原创性。托马斯的哲学承继了亚里士多德，是真正的哲学；同时，他又忠诚于基督宗教的启示，对希腊哲学有所超越。在他看来，人不是肉体，因为肉体唯有借着灵魂才能生存，人也不是灵魂，因为灵魂若无肉体则依然空虚。人是灵魂和肉体的结合，灵魂使肉体成为实体；肉体使灵魂生存。如此，人的个体性（individuality）和位格（person）这一近代哲学反复强调的观念才得以形成^①。

“个体性”和“位格”虽然接上了古代哲学的传统，但如果没有基督宗教哲学的贡献，人们对这些观念的理解是不充分的。人与其他存在物不同，人具有理性，人的理性就是人的自由的根本原理。其他个体事物皆被自然所动，唯有人能充分主动。近代哲学用“位格”来称呼适合一个自由的存在者所拥有的个体性，于是，“位格性”（personality）的本质同自由的本质便成为一个。当然，自由也根基于理性中，而这个理性又是灵魂独立自存的基础，因此也就是人独立自存的基础。所以，在基督宗教人学中，“个体”的原理和“位格”原理经常合二为一。

基督宗教解读个人尊严以及全部精神生活，其基础在于理性的永恒和不朽。事实上，一个位格的存在者的构成及其存在，都是因为自由决定的理智原理结合到肉体物质上；从而构成一个理性实体。显然，康德本人的学说充满位格主义（personalism）思想，正是对基督宗教传统的承继。一切都依赖一个绝对位格

^① 有关的讨论可参见舍勒著《死 永生 上帝》，孙周兴译，香港汉语基督教文化研究所，1996年。

——上帝——的创造行动，因此这个绝对位格不是别的，正是在达到最高完善的标记。基督宗教的位格主义，一如其他的思想，都是扎根于“出埃及记”的形而上学中。每个人都是位格，因为每个人都是绝对位格本身的作品。反过来，因为每个人是位格，走向绝对位格便成为（道德）理性追求的最终目的。

希腊哲学家试图解读“人”，而基督宗教哲学家则执着解读“人的位格”（human person）。一般来说，基督宗教哲学继承并更新了希腊哲学，这没错，但必须特别补充的是，由于有《圣经》，哲学才得以成为基督宗教哲学；但基督宗教之能够有哲学，是由于有希腊传统。所以说，如果没有《圣经》“道”的启示，不可能有纯粹存在本身的形而上学；而没有希腊哲学，则启示也不可能产生形而上学。

三、认识的启示

存在的形而上学给哲学的认识论奠定了一个坚实的基础，使它可以向前推进。诚然，“认识你自己”是借着哲人苏格拉底的口传达出神的启示。不过，当苏格拉底转述德尔斐（Delphi）神庙的神谕时，哲学却让自己去掉了这个神启的神秘性；而基督宗教思想家重新检讨并赋予自己对人的解释时，又恢复了它的神秘性。这里藏有吊诡：当人只想认识自己时，他无法真正认识自己；只有认识上帝，才能明白上帝赋予人的所有本性。由是，苏格拉底的自我论顺理成章地转化为基督宗教的自我论。于是，人的自我认识与认识上帝便有了不可分割的内在联系。现在，我们要问，从认识上帝如何转化为认识人自己？

一旦开始解释上帝的肖像，基督宗教哲学家便众说纷纭，各执一端。人凭什么能够对于世上万物有管治权，有类似神明的优越性呢？不错，基督宗教哲学家会说，首先因为人是自由的。但自由的最后根据在哪里呢？他们的回答是：人的自由源出人的理智与悟性，因此人自寻道路，选择接受神的德行和恩典。笛卡尔的前驱圣伯尔纳德（St. Bernard），强调人的自由意志肖似上帝，而奥古斯丁派则看重人心的超凡价值，认为人的灵魂可以与上帝直接接触。在关于人的自我认识方面，基督宗教哲学一方面受《圣经》启示的影响，另一方面自己也在不断变化发展^①。换句话说，哲学讲的“心语”（mental word）与神学讲的“圣言”（Word）、心理学与神学，从来都是相互影响、相互渗透的。在肯定基督宗教哲学的精神和原则的前提下，思想家们思考的方向，已不是从上帝到人，而是从人到上帝。确切地说，人并不只由于是神的肖像而与上帝相似，而是由于他意识到自己是个肖像，并且通过自己，使灵魂能运用这相似性而到达上帝面前。

人如果真是上帝的肖像，那么，人不认识上帝又如何认识自己呢？但是，如果人真正是属于上帝的一个肖像，又应该如何认识自己呢？的确，人性有自己的深度，它使自己成为不可言喻的奥秘。或许，人的精神比上帝的精神更难以理解。当然，我们可以这样说，如果我们真的对自己一无所知，那是因为我们对神的不理解。对此，奥古斯丁的说法是这样的，在感官知觉的记忆中，我自己无法完全探究我是什么。在知识的记忆中，纯粹观念和规范观念的真理向无限的上帝伸展，直到上帝面前。人在上帝

① 参见吉尔松著《中世纪哲学精神》，第212页。

面前被自己惊愕住了，而感受到在自己本性的表象之下所潜藏的奥秘^①。于是，我们可以得出结论说：假如人自己无法理解这个上帝的肖像，那正好表明，自我认识的终结，不过是认识上帝的开始。这个道理希腊哲学家不曾把握，所以他们并没有真正达到哲学理性的高峰。而基督徒清楚，举扬人于万物之上的就是上帝，人自己则是上帝的肖像。但是，他们因此也知道，人性的深度远超过人的识见。灵魂对于自我的圆满了解，只能在神秘的相契或在来生之中才能实现。这就是基督宗教哲学对人的理性的理解，也是它收下希腊哲学的礼物之后，又加倍地赠还给后者。

不错，基督宗教哲学家必须求助于希腊哲学，才可能展开理性认识的讨论。但是，关于“爱”的观念，基督宗教哲学家则只须诉说自己。换言之，希腊哲学谈智识多于谈爱，而基督宗教哲学却用爱来统摄智识的问题。爱集中表现了启示的本质和最终目的，可分两方面来谈：人类的私爱和爱上帝。从人类私爱的层面上说，爱即是人类欲望的表现。从这一层看，我们可以把希腊德性伦理学当作是一种减轻道德恶的“尝试”，努力使其结果无害。但是，德性伦理学并不具有任何消除罪恶的希望。德性伦理面对的最大困难是如何知道该爱什么，至于爱的行动是什么，与对象的关系如何，希腊人并不觉得有任何奥秘可言^②。相反，对于基督宗教思想家而言，爱的本质却成为困难之所在。也正因为如此，反过来又给基督宗教哲学提供机会，阐发出与希腊德性伦理

① 参见奥古斯丁著《忏悔录》（卷十），第185—230页。

② 参见柏拉图著《斐德罗篇》238c、《会饮篇》211c；亚里士多德《尼各马科伦理学》1156a7—32。

完全不同的对爱的道德。

诚然，从绝对的存在等于绝对的善，推出爱的绝对性，这一方面超越了希腊德性伦理学，另一方面又带出其从未遇到的困难。事实上，人类一切的爱自然而合乎情理地都是有所求的爱，然则，一旦承认绝对的爱，吊诡的东西随即凸显出来：本质上无所求的爱，通过本性上有所求的行为才能表现，但有所求的私爱又必须变成无所求的绝对爱，才能实现爱本来的要求；而且，如果私爱不消除自己，似乎又不可能完成爱的本质。于是，发现一个办法使人一方面为上帝而爱上帝，另一方面又能够继续爱自己，对于基督宗教哲学家就变得尤为必要。

显然，一切真正的爱都同时既是无所求，但却会有回报的。所以，无所求与有报答并不矛盾。也许，只有当一个人忘却自己时，才能无所求地爱上帝。然而，人又怎能为了全心爱上帝而完全脱离自我呢？圣伯尔纳德教导说，人必然先爱自己，经过逐步提升，才能达到爱上帝的境地。但是，托马斯却认为，人作为上帝的肖像自然会爱上帝胜过爱自己。那么，人为什么在本性上爱上帝胜于爱自己呢？托马斯指出：当人按本性而爱自己的善的时候，一定会去爱造成这个善的必然原因，没有它这个善便成为不可能。人既然被赋予理智，就会觉察到自己的依赖，便不会不偏爱他所依赖者，因为他所依赖者正是他自己的存在的必然条件。因此，人自然会偏爱自己的存在和完美的必要条件，更甚于喜欢

自己^①。如果说，人由于必然地爱自己，便不可能无所求地爱上上帝，也就忘记了，无所求地爱上上帝正是人真正爱自己的方式。人只要有任何私爱，都会使自己异于上帝的爱。相反，如果他放弃一切私爱，就会使他更肖似上帝，也因此使自己更肖似自己。

如此一来，等于承认超自然秩序是自然秩序的根源和目的。比如，说人是上帝的肖像、存在者是上帝这个大全的分有、人的自我认识是认识上帝的开始、道德生活是超越私爱而接受恩典的绝对爱等等。这给我们一个印象，仿佛自然界在中世纪思想家中失去了自己的位置。这当然不对。但是，基督宗教哲学的自然观不同于希腊人的自然观，这倒是事实，值得深究。

中世纪基督宗教哲学家像希腊哲学家那样，也把自然存在者(natural being)看作一种活动的实体，至于它如何活动、变化则取决于自己的本质。这些自然事物总合在一起，便构成了所谓的自然界。因此，自然的特有属性就是其丰富性(fecundity)和必然性(necessity)，其实就是“多”与“一”的统一。在中世纪基督宗教哲学家那里，自然的观念紧扣必然性概念。也就是说，自然是在其必然性本身中被感知到。这个必然性是这样理解的：每当我们可能认识到某种常规性时，每当某事物一再重复发生时，我们就可以肯定这种常规性是有一个原因的；而这个原因就是一本质或自然本性的存在。借着此本性的运作，则经常产生

^① 参见弗拉舒(Kurt Flasch)著《中世纪的哲学思想》(*Das philosophische Denken im Mittelalter, von Augustin zu Machiavelli*, Reclam, 1987), 第334—340页。

出相同的效果^①。显然，这就是司各脱认为通过归纳法得出普遍必然性的基本理路。就这种自然本性的必然性而言，它与意识的自由当然是毫不相干的。

在基督徒心目中，整个宇宙中的任何事情都是由上帝这个最高理性设计好了的，当然也就没有绝对偶然事物。所以，世上无一物是偶然的这种看法，就是基督徒对于宇宙秩序的终极态度，亦即地地道道的决定论。由此，中世纪基督宗教哲学家必定是有条件地接受亚里士多德的机缘论。所谓机缘是有的，不过是两个因果系列的意外相遇；这种相遇并非由任何目的决定，即没有人为目的。但我们刚才说过，在基督宗教思想家看来，在神性的层面上再无机缘可言，因为甚至两个不同因果系列的偶然遇合，本身就决定于上帝已安排好的不变秩序。对此，奥古斯丁和波爱修（Boethius）已有非常明确的说法。相比之下，托马斯的说法更为圆融一些。他认为，确实地说，畸形怪状事物就如机缘，都是不可能存在的，当它们发生时，我们要把这看成上帝必定是为了某种目的而如此安排的。例如畸形婴儿的出生，当然是违反自然律则的结果^②。但令人遗憾的是，哲学家在否定上帝的设计和承认自己的无知之间，宁愿选择前者。

所以，希腊哲学可以容忍因缺乏合理性而导致的不决定，而基督宗教思想则把表面上的反自然现象归结到更高的理性律则，

① 参见柯费（P. Coffey）翻译的莫里斯·德·沃尔夫（Maurice de Wulf）著《中世纪和近代经院哲学导论》（*An Introduction to Scholastic Philosophy, Medieval and Modern*, trans. by P. Coffey, Dover Publication, Inc., New York, 1956），第115—118页。

② 参见吉尔松著《中世纪哲学精神》，第368—370页。

以强化自然决定论的约束力。在希腊哲学承认一种反理性的必然性的地方，基督宗教则因其为反理性而取消这种必然性的约束力。它把机缘置于律则支配下的活动中，由此使自然从命运中解脱出来。因为，所有事物都具备充足的理由。当然，充足的理由必须是“理性本身”，就像莱布尼茨所说的那样^①。不难理解，基督宗教可以强调上帝决定的意旨，却从来不会接受盲目的宿命论。

奥古斯丁一再驳斥那些大谈特谈宿命论的人，因为他们把发生的事物看成是不依据上帝意旨的盲目的必然结果。不过，从基督宗教的哲学逻辑来看，“命运”不是不可以谈论，关键在于，用这个字眼表示上帝规定自然所必须服从的律则。“命运”的观念自古有之^②，经院哲学家波爱修努力使“命运”在基督宗教传统中保存下来。由此，命运体现了眷顾人事的神意。从合的方面来说，宇宙秩序即与神意眷顾为同一；从分的方面来看，那支配驾驭万物的神意眷顾亦可叫做“命”。打个比方，如果说神意是牵扯事物作圆周运动的中心的话，“命”则是该事物在远离中心运动时可能的遭遇。所以，波爱修说：“凡与中心相距较远的事物，更加为命运所束缚，反之，凡与轴心更接近的，就更不受命运的捆绑。凡靠近高高在上而永恒不变的心灵，就完全脱离了命运的羁绊。命运的变化流行，对天命固定的指导，正如推理之对

① 参见《莱布尼茨与克拉克论战书信集》，陈修斋译，商务印书馆，1996年，第53—95页。

② 例如，希腊的悲剧往往表现了英雄主角与命运的冲突。

智识，生长之对成熟，暂时之对永恒，和圆周之对中心点。”^①

一方面是承认上帝旨意的决定论，另一方面是缺乏这种考虑的命定论，当我们把两者联系起来，用来解释未来出现的偶然事物时，就可以看到基督宗教的创造论使希腊的自然概念产生了深刻的变化。刚刚说过，亚里士多德的哲学承认偶然机缘，它的出现本质上不属于必然性，这当然不能成为科学探究的对象，而且无法预测。但是，斯多葛学派的主张恰与亚里士多德相反，认为未来是可以预知的。但是，这种可知性的根据却靠在“命定论”上面。如此就产生一种两难选择，要不就像亚里士多德那样，承认所有偶然性，否定偶然事物能被预知；要不就如斯多葛学派一样，承认预知偶然事物的可能性而否弃偶然性。基督宗教哲学却克服了这种两难选择，在承认偶然性的同时也肯定它的可知性。之所以能有这一出路，因为基督宗教哲学并不把“偶然性”和“机缘”两种观念硬扯在一起，顺理成章地也就把“决定”和“命运”两个观念给分了开来。

四、超自然的启示

不错，只有基督宗教的这些观念，才把我们带向理解自然界中不合常规的奇迹。令人遗憾的是，古代哲学和许多近代哲学家一样，把“奇迹”的观念拒之门外。相比古代与近代的“奇迹”阙如，中世纪简直是一个充满奇迹的时代。对于中世纪思想家来

^① 波爱修《哲学的安慰》（第一部第四卷“说六”），译文引自《中世纪基督教思想家文选》，香港基督教辅侨出版社，1962年，第111页。

说，整个自然都充满了上帝造的奇迹；反过来说，奇迹也是最自然不过的事情了。比如：耶稣在加利利的迦拿婚宴上化水为酒，席上宾客惊异不已，视为奇迹^①；但雨水使葡萄树化为美酒，我们却视为理所当然。要知道，创造雨水、葡萄树和酒的就是上帝，不过上帝经常这样做，使我们习以为常，见怪不怪。诚然，从宗教立场可以说整个自然的创造是上帝的一个奇迹。维特根斯坦有言，令人惊讶的不是世界如何存在，而是它竟然存在了！诚然，只有在某件事物的发生确实超出秩序和自然的通常进程以外，我们才可以说这是一种真正的奇迹。不过，奇迹现象本身并不一定比自然的日常景象更值得赞叹。奥古斯丁曾区分出两种重叠而又对等的自然层次：即已然存在的自然层次和将然出现的自然层次。可以说，从最早的以至后来出现的创造都是奇迹。说是奇迹那只是对凡人而言，对上帝来说，其实一切都在他的统理之下。如果说有某物看起来违反已确定的自然秩序，从确定这个自然秩序的上帝来看，却无违反可言，因为上帝所造的就是自然的。

问题在于，基督宗教哲学家既然把自然看成从上帝创造意志中流出的事物，那么，它们又怎么可能是违反自然呢？是的，说违反自然的一切异常事物，其实并无违反自然之处。就人把异常之物看作奇迹来说，假如自然可以被还原到上帝的意志，则奇迹也可以还原到一个绝不会恣意妄行的意志。自然的定义就是上帝意志所造就的第二因的秩序，按上帝的意旨，也有可能造出另一

^① 参见《新约圣经》“约翰福音”第二章第一至十一节，这是耶稣行的第一个神迹。

个完全不同的自然秩序。如果上帝意旨是这样的，则已确立的秩序便可以借另一个秩序而得以完成。由于自然是由上帝的自由意志活动所成，所以他可以制造第二因的结果而又不需要第二因本身的帮助，而且可以造出另外一些超出这些原因力量以外的结果。从上帝的观点看，被认为完全超出第二因力量的奇迹依然是完全合理的^①。

中世纪经院哲学家用“服从性力量”（*potentia obedientialis*）这个字眼，表达基督宗教思想有关自然秩序的深刻层面。对于基督宗教哲学家而言，“可能性”有两个含义：第一，从自然原因的角度看，所有能在被造的第二因层次里发生的事物都是可能的；第二，从超自然原因的角度看，在自然层次上不可能的事物，由于上帝理性和意志的作用，都是可能的^②。所谓服从性力量就是内在于上帝创造的自然中，变成上帝所能要它和确实要它成为的事物的可能性。这纯粹是一种被动的可能性，却是一种实在的可能性，因为它虽然排除任何自我实现的能力，却承认上帝所创造的整个自然以及上帝留来用作实现它的力量。凭借服从性力量，我们便可以明白基督宗教哲学将恩典引入自然的道路。对一个基督徒来说，在某种意义下，一切既是奇迹，同样也是恩典。佩拉纠（Pelagius）的错误，在于夸大了这个真理。他有别于基督徒，因为他基本上无视罪的观念，并且抹煞救赎之恩；而他有别于希腊人，则由于他沉迷于恩典，几乎将整个自然都融入

① 参见莫里斯·德·沃尔夫（Maurice de Wulf）著《中世纪和近代经院哲学导论》，第115—118页。

② 参见吉尔松著《中世纪哲学精神》，第377页以降。

恩典中去。奥古斯丁对佩拉纠的错误明察秋毫，指出其错误在于对罪的事实之忽视，而不在于他主张自然是一种恩典。自然当然是一种恩典，但除此之外还有另外一种恩典，这就是耶稣基督的恩典。这种恩典不同于自然恩典，它是拯救自然的恩典。

这样一来，基督宗教哲学就需要在“无代价地被创造的自然”和“无代价地被救赎的自然”之间做适当的调整，以深化对托马斯所描述的服从性力量的认识。我们已经知道，服从性力量的提出是基于内在于上帝意旨的超自然的可能性。从希腊人的自然观出发，即便运用类比的方法，也不能对超自然现象的解释自圆其说。没错，亚里士多德的自然强调的是一种事物运动的必然性，不过它是一种自我封闭的体系，任何试图打开这个体系而进入基督宗教所说的超自然，都是完全行不通的^①。相反，基督宗教哲学的自然非但保留了来自希腊人的必然性观念，而且将这种必然性交回到创造的形而上学中，看来就比希腊人的自然观更有说服力。事实上，甚至上帝如果要改变任何事物，他必须先变更作为“神圣的理相”（divine Ideas）的他自己。这个变更当然是可能的，不过，它却是在超自然的层面上实现的。也就是说，希腊人所说的必然性，可以在超自然的层次上，向上帝所能赋予这些本质的一切保持开放。这种开放仍然要服从上帝的意旨，由此实现的展开不仅不会改变其本质，反而会丰富和完善这个本质。据说，人有达到至福的能力。如果真是这样，这本身一定充满奇妙。假如人不开放自己这种能力，上帝本身也无法把恩典降赐给

^① 参见汪子嵩等著《希腊哲学史》第三卷（上），人民出版社，1997年，第474—489页。

人。不过，人也是自然中的人，除了自动地服从上帝的命令之外，人不能有其他的行为。在自然里面，绝对没有任何属于超自然的能力，没有任何引发超自然的能力，更没有任何要求超自然的能力。从这个角度去看，服从性力量当然是绝对被动的。但更为重要的是，从人向上帝开放接受恩典的能力来说，服从性力量又会造就充满奇妙的超自然奇迹。

显然，中世纪基督宗教哲学形成的自然观，一方面具备希腊哲学或现代科学自然观的重要要素，另一方面却包含更多的希望。也就是说，人并非像野兽那样纯粹自然地活着。如果说，非理性的自然只是上帝手中的一个工具的话，那么，具有自由意志的人则是上帝的合作者。从这点反过来看自然的话，那么，由人组成的社会以及发展的历史便构成超越自然运动的诸多可能性。因为，在社会和历史里面，人的本性和目的之间的和谐会日益展露出来。换句话说，基督宗教哲学的自然观，把人的社会和历史看作是超越自然活动的诸种可能性历程，其中，人的本性和目的逐渐显露其和谐的联系。可以说，基督宗教哲学中的自然以及作为自然一部分的人类，既然以一个超自然的目的为向往的目标，难免会改变通常的历史观，一如它改变希腊人的自然观那样^①。

^① 所以，文德尔班说，希腊哲学创造出自然目的论，而教父哲学则提出历史目的论，托马斯的国家论把这一个附属于另一个之下，从而完成了从未尝试过的古代世界观和基督宗教世界观最深刻、最广泛的结合。参见《哲学史教程》（上），罗达仁译，商务印书馆，1987年，第438页。

五、历史的启示

西方学界传统的看法认为，中世纪的人没有自己的历史意识。的确，用近代哲学建立的历史概念去套中世纪哲学，那确实可以说，中世纪并无历史概念可言。不过，我们感兴趣的倒是一种与希腊时代和近代不同，却又是真实的中世纪基督宗教哲学所特有的历史观。我们可以大胆猜度，中世纪人一定会有自己对“道成肉身”——耶稣基督的诞生——这一大事件的集体记忆。中世纪人可能不会关心自己的穿着与希腊人有什么不同，但他们会关心希腊人知道和相信什么；他们会更关心希腊人不能知道和不能相信什么。其实在基督宗教创立的最初几个世纪早已充满了历史大事件，如罗马帝国的崩溃、查理曼帝国的建立。这些大事件有的离中世纪人很远，有的就是他们亲眼目睹的。此外，基督宗教文化的经典《圣经》和《福音书》本身就是关于历史的书。因此，说中世纪人没有历史意识是讲不过去的。按照奥地利思想史家希尔（Friliderick Hear）的说法，中世纪的历史观形成于12世纪，其基础是奥古斯丁的《上帝之城》^①。《上帝之城》的中心思想是要回答，世俗之城从何处来，经何处去，它如何设想自己在从过去走向未来这一过程中所处的位置。

实际上，《上帝之城》承认基督宗教的历史观本身有一种张力，一方面，它承认上帝的超时间性，就是说，上帝作为大全是

^① 参见希尔著《欧洲思想史》，赵复三译，香港中文大学出版社，2003年，第104页。

永恒和无限的，变化和绵延对他而言是不存在的；另一方面，它又认为上帝所创造的事物有时间性，就是说，所有事物都有一个发生、变化而最后走向终结的过程，这就是所谓的绵延（duration）。奥古斯丁正是基于这一点而把宇宙视为一种展现（distension），它的无限延伸过程正是对上帝生命的永恒性和整个同时性的一种模拟。

可以说，人就是处在这样一个生生不息的变化流转中。从人的角度来说，正是记忆使人意识到事物的生灭流变的时间性，人正是凭借记忆，一方面使自己安身立命于其中的世界不至于在运动变化中消逝于无形，另一方面也维系着自己的生存。但是，人的记忆的稳固性需要依靠上帝的永恒现存，否则，人的有限性会随时间流逝而消失。由是，基督宗教思想不但没有忽视万物的变易，更会为“即时”（instant）的悲剧性格深感痛苦。这种悲剧性在于，人的所有意识活动都是即时的，用胡塞尔的话说就是“当下的”（Gegenwaertig）。人的记忆作为一种意识活动，一方面锁住自己已消逝的生存活动，使自己避开“死亡”而不致于堕入纯粹的虚无之中；另一方面，记忆的当下性又不得不推移到未来，而在未来之中并没有记忆的立足之处。最后历史突然中断，永恒的生命由此固定下来。

因此，所有中世纪的基督宗教哲学家无一例外都认为，人生存的最终目的，在于进入一个由福音宣示的、由人共同至福所联结而成的公义社会，即“上帝的王国”。基督的教训是对一种完美社会生活的承诺，而这种社会的建立就是“道成肉身”的最终目的。如果说，人是建造“天国”的石块的话，那么，上帝就是“建筑师”。上帝为了保证天国建成，作为立法者的他，将神圣律

法写在人心中，既用于“世俗之城”的构建，也用来构筑人神共处的“上帝之城”。从这点来看，基督宗教要求人做到的一些德行，比如谦卑、恭顺、虔信等，在古希腊的德性伦理学中就没有它们的位置。谦卑就是承认上帝的至尊和人对上帝的绝对依从，希腊人没有这一上帝观念，当然不会认可这些德行。道理很简单，希腊人的德性着眼于人的社会，而基督宗教的道德则有一个向超乎人世之上的“上帝之城”开放的向度。欧洲中世纪以至近代的哲学家对此有不同的称呼，托马斯说是“在上帝之下的人类共和国”；在莱布尼茨、马勒布朗士、孔德和康德的哲学中，也有如“心灵共和国”、“永恒社会”，甚至“人性”和“目的王国”等说法。实际上，这些哲学家追求的是人类梦寐以求的一个普遍理想的社会，当然只是用哲学形而上学的话语表达了那个终极的“上帝之城”而已。

基督宗教哲学这种纯属精神性的理想追求，给时间绵延赋予新的意义，完全不同于希腊宿命论走向新的永恒轮回。中世纪人认为人的“自然史”是一直往前延伸发展的，正如托马斯经常指出的那样，新一代在继承前一代的同时，又把自己的东西留给下一代。这个人的“自然史”朝向上帝启示的终极目的，反过来，又用这个目的来衡量历史的进步。没有基督宗教末世论宣示的终极目的，社会进步便无从谈起。如上所述，这个历史观是由奥古斯丁奠定，经巴斯卡尔（Pascal）、伏尔泰（Voltaire），演变成后来马克思首肯的进步的历史观。

这种由基督宗教哲学所带来的历史观，首先肯定人类历史是在不断进步发展的，但是，这种进步并非无限，而是以完美为目的。总之，历史的进步有一个确定的终点，这当然不是美国日裔

政治学家福山说的“历史的终结”。实际上，奥古斯丁以及后来的基督宗教哲学家，对于历史进步性的变化观念多有深刻阐发。这种在古希腊罗马哲学中阙如的进步观念认定，人的自然史有一种内在目的性，它统摄人类的世代更迭。由此，作为统一的人类历史就不是偶然事件的堆积，而具有一种可理解的必然的意义。这便是由中世纪基督宗教提供的一种历史哲学，它对近代历史哲学的影响和渗透，远多于我们通常的想象^①。

当然，我们还要看到它与近代历史哲学的根本区别，在于它的宗教性价值取向。基督宗教所说的历史的开端和终结源自《圣经》（例如“创世记”）和《福音书》，由此它才能从哲学上尝试去把历史从总体上综合起来。近代哲学对历史作总体性的解释，其实是以各种不同的内在力量来作为上帝的替身，以取代那种保证中世纪历史综合的统一性的超越目的而已。最先试图给历史总体提供一种理智解释的正是基督宗教，这种历史解释一方面说明人类文化的来源，另一方面又为其发展制定目的。

然而，这一目的构想的实现还得要有必要的条件。就是说，我们要在纷繁错杂的历史现象中，找出我们之所以认定为上帝旨意的东西，并且做出有说服力的说明。因此，在基督宗教看来，建构历史和诠释出关于历史的哲学，实际上是合二为一的精神劳作。无疑，一切事情都必然被上帝的计划安排妥当。当然，从表面看上去毫无联系、充满神奇的偶然事物中，辨别出那个藏匿背

^① 参见柯林武德著《历史的观念》，商务印书馆，1997年，第85—101页；洛维特著《世界历史与救赎历史》，香港汉语基督教文化研究所，1997年，第240—253页；克罗齐著《历史学的理论和实际》，商务印书馆，1997年，第142—192页。

后的神的旨意与律则，这项精神劳作既艰辛又充满犯错的诱惑。但是，我们必须这样做，也只能这样做。否则，我们生活的历史意义无从谈起。正因为这样，我们才可以理解，基督宗教思想家创作的大量史学著作，都是以一条单纯的原则来统摄全部的史实，从而使历史获得一种普遍的意义。

翻翻希尔的《欧洲思想史》，我们可以看到，基督宗教思想对于历史概念的影响，的确是深远非凡。就算一些不属于基督宗教、甚至反基督宗教的思想家，也在不同程度上受到影响。法国17世纪的实证主义哲学家龚多塞（Condorcet）虽然对基督宗教多有猛烈批评，却也有一个“人类心灵进步之大观”。他的历史哲学不用上帝来保证人类社会的进步，却模仿基督宗教的“时间与世代”（tempora et aetateo）加以落实。近代哲学有些思想本来是受惠于《圣经》的启示，却自以为创新，甚至还反过来对付自己得益于的那个启示。龚多塞的历史哲学是一个典型的例子。后来，孔德（Comte）把人类历史分作神话阶段、形而上学阶段和实证阶段，提倡一种人本的宗教（religion of humanity），充其量不过是把奥古斯丁的思想变成无神论；把“上帝之城”从天上拉回人间。德国哲学家谢林（Schelling）的“泛神论”（Pantheism）首先赋予“世界年代”（die Weltalter）一种神圣的内在线性，把历史看成是这种神性在时间中的逐渐显露而已。黑格尔更是用他的形而上学的“绝对理念”来说明历史的变化，说历史不过是“绝对理念”的外化表现。不错，希腊人也认为世界受一个心灵的支配。但是，把这个观念应用到历史方面的，正是后来的基督宗教思想家的的工作。虽然黑格尔批评基督宗教的神意观念，想在哲学和神学之间划出清楚的界限；虽然他更认为神意观念不

够确定，即使对于接受它的人也难以解释神性计划如何支配人世，也无助于人用理智去认识纷繁复杂的事，但是，他的历史哲学在质疑相信神意的理由、根据的真实性（die Wahrheit）之后，还是证明了这些理由、根据的正确性（die Richtigkeit）^①。毫无疑问，黑格尔在欧洲哲学史上第一次真正建立起一种“普遍的历史哲学”，其要害是企图用辩证理念来取代上帝。黑格尔试图对历史整体作理性诠释，这种考虑本身带有我们称之为“理性时代”的鲜明标记。但是，我们要清楚，在这个时代里，理性正是在吸吮了基督宗教思想机体的母乳之后，才能够凭借本身的力量去实现自己的理想。倘若没有基督宗教思想的滋养，理性连产生这种理想的可能性都没有。

诚然，中世纪基督宗教哲学没有建立一种哲学史的体系，但却小心翼翼地在这个历史总体中标出自己存在的位置。如果中世纪人得知自己生活在一个称之为“中”的世纪里，他们也丝毫不会感到震惊。其实，一早发明那个“中”字的文艺复兴时代，本身也是一个“中”世纪。相对于基督宗教的“末世论”（eschatology），一切时代都恐怕只能是“中”的世纪。因此，中世纪哲学家从不怀疑知识的进步，同样认为自己对古代的自然知识有

^① 黑格尔说：“上帝统治着世界，而‘世界历史’便是上帝的实际行政，便是上帝计划的见诸实行。哲学要理解的便是这个计划，因为只有从这计划所发生的一切事件，才具有真正的现实性。凡是不符合这计划的，都是消极的、毫无价值的存在。一个扑朔迷离的世界幻像，便在这个神圣的‘观念’——它不是单纯的理想——的清澈光辉下，完完全全地消散了。哲学希图发现那实体的宗旨、那神圣观念的实在方面，并且要替那被人极端侮辱的现实做辩护。因为‘理性’便是要领悟上帝的神圣工作。”《历史哲学》“绪论”，王造时译，上海书店出版社，2001年，第37页。

所继承。他们从亚里士多德的著作中，了解到前苏格拉底思想家素朴的哲学观点。托马斯对于历史问题深感兴趣，认为人类的探索正一步步地接近真理。中世纪的思想家明白自己处在一个上承古希腊、下启新时代的复合点，这是神意的安排。为此，古代哲学遗产全部被基督宗教的启示所吸收，而且还将继续发扬光大，他们对自己身为古代文化的监护者和传递者深感骄傲^①。

因此，中世纪凭借自己的历史哲学而认定自己的地位，一方面，它认为学术进展是必然的，另一方面却不相信这种进展可以借着自然力量和人后天习得的力量而无限进行下去。就是说，人自诞生以后虽然会不断改变，但是这类改变在领受了基督的福音之后便告终止。因为，在耶稣基督的福音之后就没有别的福音。这是基督宗教历史哲学的真正要点，它既非来自柏拉图，亦非根出亚里士多德，而是把这两种哲学融合在基督宗教的智慧里。像中世纪的犹太哲学家迈蒙尼德（Maimonider）、伊斯兰教哲学家阿维森那（Avicenna），都把希腊哲学与各自的宗教融合起来。所以，我们可以把中世纪的基督宗教哲学、伊斯兰教哲学和犹太教哲学，看作三种不同宗教与古希腊哲学的联姻。当然，它们相互之间也有错综复杂的亲缘关系。可以说，基督宗教哲学机体的血管里，流着的不仅有希腊哲学的血流，也有伊斯兰教哲学和犹

^① 参见莫里斯·德·沃尔夫（Maurice de Wulf）著《中世纪的文明和哲学》（*Philosophy and Civilization in the Middle Ages*, New York: Dover Publications, Inc., 1922）。

太哲学的血液^①。但是，我们可以相信，基督宗教哲学与犹太教哲学、伊斯兰教哲学之间的差异，一定远较其宗教的差异为小。哲学因为讲求合理性，会步向统一。不过，福音的宗教奥秘，由于其深刻性，会从另一个更高的角度来统摄哲学。所以，基督宗教哲学似乎比别的宗教哲学更为丰富^②。

事实上，中世纪的哲学家所希望的，是一个日益基督化的时代，由此，哲学会在宗教智慧的怀抱里逐渐成熟。可是这个时刻的到来需要多长的时间呢？没有人敢自称知道，唯一可以肯定的是在最后的胜利者到来之后，伟大的苦难就要开始。不过，苦难并不持续长久，就像耶稣受难只是两天之间的黑暗，善最终会战胜恶。天启论精神所宣示的真正和平，是在十字架下的和平。上帝自己答应把和平留给人们，这种和平是哲学所不能给与的。不过，哲学可以通过基督宗教智慧，按自己的方式为通向“上帝之城”而扫除障碍。哲学宣扬“公义”，已经是在替“爱德”开路。在社会秩序成为人心深处和平的自发表现之前，人是不会得到宁静的。如果人心能自相一致，则一切意志将会被至善的爱内在地统一起来。那时，人们将看到内部的不和消失，代之以内在的统一和秩序；而最后则有由秩序而生的宁静所形成的和平——和平即是秩序的宁静（*pax est tranquillitas ordinis*）。

① 关于中世纪伊斯兰教哲学的最新研究论文，可读德鲁阿（Thérèse-Anne Druart）写的“伊斯兰教哲学”，载马格拉德（A. S. McGrade）主编的《剑桥哲学丛书——中世纪哲学》（*The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, 2003）；而关于中世纪犹太教哲学可读依笛特（Idit Dobbs-Weinstein）的论文《犹太教哲学》，载同书。

② 伊斯兰教哲学和犹太教哲学对古希腊哲学的吸纳与更新，对于笔者当然也是一个重要的研究课题。

基督宗教的历史哲学就是和平的作品，它向我们揭示：历史进程及其意义终归在“上帝国”的宁静中得以实现。因为，人类寻求的“上帝国”就是和平本身。这里说的和平并非战争动乱的暂时平息，而是指人与上帝的永恒合一。我们可以在种种本质的统一里，在自然、社会、人的和谐（中国哲学也讲“天人合一”）里，看到这种和平的具体表现。上帝是和平本身，因为他是“一”；他是“一”，因为他是存在本身。由此，基督宗教历史哲学用一种乐观主义的态度看待人类历史——上帝的和平本身遍及大地万物。从这点看基督宗教哲学，它并未完成自己所希望完成的所有工作，甚至可以说没有完成自己所应该完成的工作。这倒不难理解，因为它毕竟只是哲学。换句话说，哲学只是人的精神劳作，要它完成永恒和平这一超人的工程则勉为其难。然而，基督宗教哲学配称为一种伟大的哲学，因为它对这一追求执着不移。

六、启示的哲学

当然，中世纪哲学的形成、发展本身是一个历史事实。但是，如果情形果真像罗素在《西方哲学史》中所说，奥古斯丁的《上帝之城》没有独创思想^①，托马斯也缺乏真正的哲学精神^②，中世纪根本没有自己全新的哲学，那么，研究中世纪哲学就是费

① 参见罗素著《西方哲学史》（上卷），何兆武、李约瑟译，商务印书馆，1976年，第447页。

② 参见上书，第562页。

力不讨好的事情。事实上，笔者已经通过分析指出，中世纪哲学对古希腊哲学确有继承的更新。所以，它本身也成了哲学史研究的对象。然而，问题在于：当我们认定中世纪的哲学精神本质上是基督宗教的哲学精神时，我们一方面是以史学的分析为依据，也以史学分析的有效性为界限；另一方面，我们认为史学分析的有效性并不能解决哲学自身的问题，尽管哲学问题的存在并没有减弱历史分析的有效性。

首先，即使我们勉强开列一个比较希腊哲学、中世纪哲学和近现代哲学的细目表，我们也很难证明哪一个才真正提出了哲学的基本问题。其次，即使只限于中世纪，其哲学对于希腊哲学的沉思，也将会产生无数的特殊问题。最后，我们的目的不是要证明基督宗教哲学给希腊哲学添补了多少它原来没有的东西。反过来，如果我们站在中世纪哲学的立场上，硬说柏拉图和亚里士多德的学说受到过《圣经》的影响，这对他们也是不公平的。总之，哲学的发展告诉我们，柏拉图和亚里士多德并不是一神论者，他们并没有把上帝和存在等同起来，他们更没有把物质世界看成是上帝创造的结果。亚里士多德讲的不动的推动者，虽然具备永恒的、必然的品格，充其量不过是托马斯所说的“在时间和偶然中受造的天神”。不错，希腊人并没有像基督徒那样，认为人的理性、意志连同他的存在，就像其他存在者那样，都分享了上帝的创造，认为存在者要依赖存在本身。

但是，我们要关心的是如何从中世纪哲学精神见出一种我们称为基督宗教的哲学精神。正如我在本节一开始所说的，犹太—基督宗教的启示是整个欧洲哲学的宗教源泉，它的涓涓细流在中世纪拉丁文化中汇成蔚为可观的大河。在这里，当强调哲学的宗

教启示根源时，很容易招致两方面的批评：一方面，人们可以说这是一种护教的做法，另一方面，持“理性主义”立场的人也可以说，引入宗教启示并没有为哲学增加什么价值。对前一种批评，我们要看的不是护不护教，而是符不符合中世纪哲学的情况；对后一种批评，我们认为以“理性主义”为预设而导出的偏见，本身正是反理性的。我一开始就指出，启示的理性正是中世纪哲学所诉诸的理性。正确的理解应该是：一个诉求宗教启示的哲学可能是错的，但如果这样的哲学错了，那并不是因为启示之过，而是因为它本身就是一种“坏”的哲学。反过来说，一个哲学可能既接受启示，同时又是真正的哲学；如果它是真正的哲学，那是因为它本来就是好哲学。所以，我们一开始就不要对与宗教有血缘关系的思想文化滥用理性，妄加排斥，如此只会使自己失去判断人类精神发展历程的权利。

如果人们坚持要把中世纪思想家的努力说成是非哲学，那么，那些从17世纪开始就继承中世纪形而上学的所有近代哲学，早就应从哲学王国中除名了。事实上，没有基督宗教启示的上帝，哪有近代哲学家所谈的神。实证主义鼻祖孔德倒是把准了这一层关系，所以他说，近代哲学不过是中世纪神学的投影而已，两者都有欠缺，应坚决予以抛弃，代之以某种适当的实证哲学(positive philosophy)^①。当然，也有人说近代形而上学的价值就在于消除宗教的影响，这样说，却又忘了近代形而上学受宗教孕

^① 参见柯普莱斯顿(Frderick Copleston)著《哲学史第九卷——从梅内·德·比朗到萨特》(*A History of Philosophy, vol IX, Maine de Biran to Sartre*, Search Press, London, 1975), 第83—98页。

育、滋养的事实。当然，因为中世纪哲学坦承自己与宗教的渊源关系就予以拒绝，那更是不足取的偏见。如果我们出于这种考虑而轻视中世纪哲学，那么同样有理由轻视某些近代的哲学。甚至可以说，如果要轻率地从希腊哲学中去除一切宗教神话的影响，同样的偏见还可以在希腊哲学的研究中滋生。

事实上，中世纪那些经院哲学家既研读《圣经》，也深究柏拉图、亚里士多德的著作，当然更多的是写关于亚氏著作的各种评注。如有可能，他们还会“炮制”对这些评注的评注。说起来蛮有意思，这些评注因过于自由，常被今人指责为不够忠实原义。确实，那些中世纪经院哲学家即使处理相同的文字，也常互相矛盾，每个人都在亚里士多德的思想宝库里寻章摘句，来证实自己的立场^①。其实，在中世纪哲学与希腊哲学的关系上说，正因为有自己立场的中世纪十分严肃地看待希腊，所以它的解释在哲学上来说才既不一贯，从历史来说也不忠实。同时，正因为中世纪哲学与希腊哲学有关系，所以托马斯和伯纳尔德才会大胆建构特别属于基督宗教的原创的新哲学，而不至于要重弹希腊思想的老调。

很不幸，正因为托马斯和波纳文都没有全盘照搬希腊哲学，才有人指责他们不是哲学。事实上，这些哲学家受柏拉图和亚里士多德的启发，在研究中运用他们的原则，才得出了希腊人做梦都想不到的结论。比如说，本质与存在的区分，这无论如何是基督宗教哲学的贡献，却在亚里士多德哲学中付之阙如。又比如

^① 参见汪子嵩等著《希腊哲学史》第三卷（上），人民出版社，1997年，第45—50页。

说，“潜能”（potency）观念与“物质”（matter）观念，亚理士多德把它们结合在一起，而托马斯让“潜能”往存在方面扩充，使之与“物质性”分开。司各脱更进一步把“实现”（act）的观念作了区分，物质有它的实现性，而潜能也有它的实现性。这种观念正是依据基督宗教的创造观念。由此，一切由存在的形而上学所启发的物理学、心理学、伦理学都有了根据的保证。

当然，托马斯和司各脱的看法也可商榷。既然是哲学的分析，那就要接受理性的评判。但任何人要想做出正确、合理的判断，就必须依据真实的资料，而且有正确的读解。倘若对所有的文本资料都清楚而仔细地做出研究，那么，我们会明白中世纪哲学家并没有把自己封闭在希腊的哲学体系，而只是把它当作一个起点而继续前行^①。这种情况，在近代哲学中随处可见。所以，如果想批判各种体系，认为它们应该在同样时间、同样方面既是历史性的又是哲学性的，这未免不是矛盾的做法。事实上，从历史的角度来看，每一个哲学都是对前一个哲学的继承和更新。历史批判可以处理这种继承更新的关系，但如果否认哲学有继承更新的权利，那就无异于堵死了历史批判之路。

因而，哲学史的研究表明，基督宗教哲学从希腊哲学中衍生而来并有新的贡献，从而不同于希腊哲学，这没有给基督宗教哲学本身带来什么伤害。如果要想用这点来批评基督宗教哲学在哲学上不一致，必须先证明存在与生成（becoming）的问题在希腊哲学里并非基本的问题。当然这仅是最基本的事情，要想质疑基督宗教哲学的一贯性，实在不是一件易事！反过来，如果希腊哲

^① 参见弗拉舒（Kurt Flasch）著《中世纪的哲学思想》“导论”，第16页以降。

学家真的提出过有关存在者的来源问题，人们又怎么能够说，当基督宗教哲学家把实在性问题推展到存在层面，并因此赋予现实性观念以完满的意义时，他们恰好不是与希腊哲学走的同一条路呢？确实，基督宗教哲学有它独特的贡献，并因此成为一种真正不同于希腊人的哲学^①。

如果中世纪思想家有自己的独立性而且过着一种真正的哲学生活，那么，它与宗教又有什么关系呢？换言之，如果中世纪哲学家坚守哲学，又如何能同时也坚守基督宗教教义呢？在回答这个问题之前，我们先要去掉把哲学与宗教对立起来的偏见。哲学与宗教的关系当然不那么简单，一种可能性是哲学的本质消解在宗教里；反过来，基督宗教的教义本质也可能被从哲学上简单地加以化解处理。但是，这两种极端的对峙情况却不能同时出现。所以，如果中世纪思想家过于哲学化，以致用哲学争论来伤害基督宗教教义的本质，那么，为什么不严肃对待这一现象，却随意把他们从哲学史上清除了事？这种做法，有什么理性的权利？

批评中世纪哲学使基督宗教过于哲学化，这倒是近代欧洲思想史上最常听闻的声音。16世纪的宗教改革家，例如路德，就厌恶哲学理性，希望恢复福音的神圣性和纯洁性。马勒布朗士虽不属新教思想家队列，也对中世纪经院哲学表示仇视，说它是“毒蛇的哲学”（philosophy of serpent）。近代人文主义代表伊拉谟斯（Eramus）不是路德派，却也像路德一样抗议大阿尔伯特

^① 对中世纪哲学与古希腊哲学的关系，文德尔班的态度也是相当有保留的，他虽然高度评价中世纪哲学对于欧洲文明的贡献，但就提出问题和解决问题而言，还是停留在希腊哲学和希腊化—罗马哲学的概念体系的范围内。参见他的《哲学史教程》（上），第356页。

(Master Albert)、托马斯和司各脱，说他们把亚理士多德哲学同福音混在一起了。对于伊拉谟斯来说，“基督的哲学”就是要基督而不要哲学，也就是只要福音。但是，新教的这种批评早在中世纪天主教内部已时有所闻。例如，教皇格里高利九世(Gregory IX)曾警告巴黎大学的神学大师们，哲学原为神学的婢女，现在却要成为女主人了。这位教皇还批评说，神学家们本来是研究神学的，现在却都玩弄起神学来了。他们用哲学的语言取代《圣经》启示的文字，把《圣经》故事与古代神话扯在一起，用自然理性来肯定信仰，终使信仰退场。诸如此类批评新教、旧教的都有，但都没看到问题实质之所在。

不错，这些批评都基于基督宗教的立场。基督宗教哲学家觉察危险在于返回古希腊自然主义，从而忘记福音的恩典。从这点来看，这些批评都是有益的，甚至永远有必要。但是，恰好在这里我们要保持小心，不要从这个真理走向谬误。尤其注意，要小心犯仇视哲学理性的大错。新教思想家想从托马斯和波纳文都回到《圣经》，这没有什么错。事实上，提醒基督宗教哲学不该为了哲学而忘记福音，这个警钟应常敲。但是，新教思想家有什么权利说《福音》本身是一种哲学呢？对于基督徒来说，福音固然是生命的根本意义，但没有哲学，生命也不见得健全。在《圣经》里只见一种自然的道德伦理，那就会消除福音的宗教特征。如果要维持福音超自然性的、宗教性的特征，那么，就得放弃新教的批判立场而另觅新路。

路德的批判尽管强烈，但他至少比较坦诚。他审视哲学，声

称基督宗教教义非但不是哲学，而且没有一种哲学可以配得上福音^①。但是，当我们认为路德这样说未免太过极端时，我们也应谨防对宗教的僭越。要牢记的是：基督宗教教义对于一切哲学，即使是基督宗教哲学，都有绝对超越的特性。这一点应时常强调，不然会引出对基督宗教哲学的许多误解。其实，就路德及其追随者的观点来说，他们不会误谈基督宗教哲学，他们所理解的教义，堵住了他们向任何自然哲学的靠拢。但是，有些人却愿意把哲学的合法性纳入基督宗教教义内，因此他们希望这是一门“基督徒的哲学”的企图在现实中注定实现不了。这些哲学探索者没有在中世纪哲学里找到自己认定的东西，却又希望有一个纯粹的严格合乎理性的真正的哲学，可以统摄一切本属基督宗教教义，构成其宗教本质的一切超越性的经验。自然与恩典的内在戏剧、隐微的爱德生命、在上帝和灵魂中神性生命的奥秘，所有这一切都构成真切的基督宗教的教义本质，却也恰好是形成中世纪哲学的基本元素。

当然，缺乏这些基督宗教元素也仍然可以有一种哲学。但是，要把这些宗教元素与一种哲学综合起来，难免发生矛盾。因此，假如人们批评中世纪哲学不配基督宗教，理由是这种哲学的思考对于救恩没有任何重要性；或者反过来说，凡对救恩有重要意义的，都不在哲学中占有位置，这种批评是对基督宗教教义的不理解，同时也不了解哲学的性质。但是，中世纪思想家对这两者都有洞识，这样他们才果敢地沿着希腊哲学的方向成功地继续

^① 参见胡斯都·L·冈察雷斯著《基督教思想史》，陈泽民等译，金陵协和神学院，2002年，第725页。

前行。假如有人怀疑这一点，那正是因为他们从错误的角度，即从宗教来看中世纪哲学。

大家都晓得，如果想找些新东西，使得在许多别的哲学中，再建立另外一种哲学，也不需要去求《福音》。这恰好表明，用基督宗教教义来修改哲学，并非在旧的体系上增加新的体系，而是超越全部哲学。福音并非哲学思辨，而根本是一种新的生活方式。哲学家以希腊人的智慧为起点，因为他们没有其他可能的起点。实际上，基督宗教的哲学家只能是希腊哲学的继续。显然，基督宗教并没有带来任何新的哲学，但这个宗教却使基督徒成为新人，而基督徒内心造成的新生命，一定会带来哲学里面的新生。不错，哲学的新生需要人的新生。希腊哲学演化为罗马哲学，其道理是一样的。只有在早期基督徒的几个世纪中，这种哲学有新的宗教鼓舞而催发新的青春。当基督宗教早期教父哲学家着手开始哲学工作时，教外哲学所重现的新面貌，很可能已与《福音》有关系了。早期教父哲学家当然不会在希腊哲学家问题中找寻自己宗教生活的秘密，但他们不会拒绝使自己的宗教生活有益于哲学的争论，并且引领这种讨论^①。

所以，哲学的存在是必然的，基督宗教也需要有自己的哲学。只要有哲学家是基督徒，就会有基督宗教哲学；没有人强迫他们做哲学沉思，但也没有人禁止他们这样做。只要有沉思的基督徒，基督宗教哲学的形成便不可避免。这种必然性来自恩典接受者的人之本性。恩典接受者有自己的本性，本性就是哲学的恰当对象。一旦基督徒开始以恩典主体身份来思索，立刻就会成为

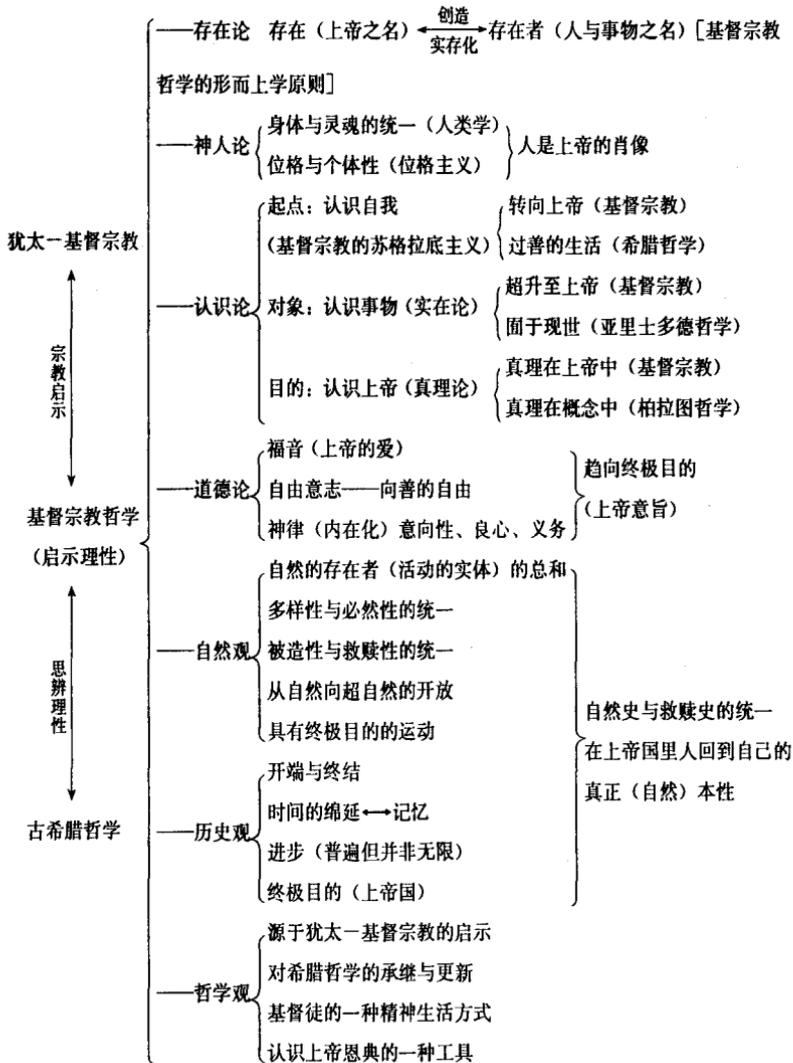
^① 参见文德尔班著《哲学史教程》（上），第362—364页。

哲学家。

可以说，基督宗教哲学的根本方向，是对自然和人本性的深刻反省，并提倡其内在的实在性和善，这一点与希腊哲学别无两样。问题在于，希腊人不知自己的来源和终向，只是模糊想象而已。这听起来有点吊诡，却是事实^①。把对中世纪基督宗教的批评用在宗教改革的基督宗教身上倒是符合事实的。因为，无论早期的还是中世纪的基督徒，从来不认为《福音》否认本性，或认为本性堕落从而也否定自由意志。相反，早期的基督徒既不像摩尼教那样否认本性和善，也不像佩拉纠派那样否认本性的创伤，从而也否认治伤需要恩典。诚然，有关《福音》所要拯救这个世界的哲学，其实并不在《福音》中。为此，中世纪思想家承担起双重的责任：一方面维持一个自然（本性）哲学，另一方面建立一个超性的神学，并把两者综合在一个融贯体系里。恩典是为完美本性而存在的，所以，恩典的哲学只会帮助本性（自然）的哲学。反过来说，本性是恩典的主题，恩典的哲学也只会落实到自然的哲学中。为了使彼此融贯起来，不能不尝试着从唯一已知的希腊哲学出发，仅此而已。

^① 参见马格拉德（A. S. McGrade）主编《剑桥哲学丛书——中世纪哲学》，第10—48页。

附录：中世纪基督宗教哲学结构图



第三节 美作为神圣象征的启示^①

一、美——神圣象征的启示

神圣象征是宗教美学艺术的结构之一，最初产生于神话意识。它也和原始思维产生出的符号系统（如图腾、禁忌）一样，是一些秘密的、意义隐蔽的符号。显然，这些符号的指称非指称物本身所是——符号的指称自身带有一种宗教意义和理念，并将其从内部和外部表现出来。我们很有兴趣地看到，中世纪教父哲学家奥古斯丁的美学之所以具有特色，正在于它持守基督教三一论而凸显了艺术中的神圣象征。中世纪美学是一个广阔的研究领域，笔者试图从宗教美学中的神圣象征分析入手，探讨奥古斯丁的神学美学思想。以往，人们对中世纪美学重视不够。比较常见的观点认为，中世纪基本上没有自己的美学和艺术，因为过于强大的来自教会的宗教道德说教，压抑了人的审美需要。我希望透过自己的这一研究，充分肯定以奥古斯丁为代表的一种来自中世纪的美学传统。同时，笔者还要表明，奥古斯丁的美学思想，对于今天的美学研究来说，仍然具有独特的魅力。这种魅力在于，它把美看作是来自上帝的神圣象征的启示。启蒙以降，伴随主体性哲学的兴起，欧洲人把美学研究的精力放在审美经验方面，反

^① 这一节的内容曾发表在香港《实现：综合艺术评论》2002年第1期，有所修改。

而忘记了美的本质在于神圣象征的启示。

在考察这个关系之前，我们先要就本体论来梳理一下奥古斯丁的美学思想。诚如上节所说，《圣经》本身并没有产生一种哲学的话，那么，同样的道理也适用于美学。众所周知，中世纪的美学基本上承继了古希腊罗马的美学传统，只不过是基督宗教的上帝代替了古希腊罗马哲人提出的至善和理念。对于中世纪美学来说，上帝就是全能、仁爱和最高的美；表现自然美的各种事物处于上帝的静观中，其美的源头就是上帝自身。从审美的角度来看，通过感性事物的美，人就可以观照或体会到上帝的美。奥古斯丁明确认为，美就是整一（任何美的表现都是整一），形体美是“各部分完美的比例再加上悦目的颜色”^①。在他写的《论美与适合》（此书已失传）中，把绝对的美自身与“适合于任何事物的”相对美作了区分。他强调说：“如果自身美完全印在这个物象的东西上，并和这个物象的东西相合，这个物象才是美的。”^②那么，有没有丑呢？有，但并非绝对的。奥古斯丁认为，存在着一些与其他组织得更完美和更富有对称性的事物相比显得形式不足的事物。丑仅仅是相对的存在的缺失（privation）而已。实际上，奥古斯丁这些断言并非全新的思想，古希腊罗马哲学家如亚里士多德和西塞罗（Cicero）就曾是这样看的。但奥古斯丁把这些思想与基督宗教神学观念结合了起来，这就形成了一种新的美学观念。

^① 参见奥古斯丁著《忏悔录》卷四，十一。

^② 转引自克罗齐著《作为表现的科学和一般语言学的美学的历史》，中国社会科学出版社，1984年，第20页。

二、表达美的符号与想象

在中世纪思想家看来，自然物体和艺术物品中使人感到愉快的那种整一或和谐，事实上不是这些事物对象本身的一种属性，而是上帝在它们上面所打下的烙印。上帝本身就是整一，当他把自己的性质熔铸在被造物里面时，这些被造物就呈现出整一的特征。上帝创造的世界到处都是多样性的和可分性的，在努力仿效上帝的整一时，世界取得了多样性的整一，这就是和谐。因此，事物的和谐性、匀称性和秩序性之所以是美的，原因在于：和谐是世俗世界所可能达到的“最像上帝”的那种整一。作为上帝的不完整形象——纯然的宇宙，通过自己的多样性和复杂性，摹拟了上帝的单纯性和简单的完美性。

对于奥古斯丁来说，只有上帝才是完全的、绝对的实在。上帝是一切判断的根本主体，从严格意义上说，物质、感官、美的所在以及人最初捕捉美的器具，都是虚幻的。雕刻家用以加工出塑像的大理石、号角的鸣奏、琴弦的震颤、装饰品耀眼的颜色等等，在经院哲学家看来，它们虽然在被感知现象的各种秩序中占有一定地位，不过是实体的软弱无力和摇摆不定的表现形式。按照衡量事物的永恒的标准来说，它们仅仅是痕迹和幻影，是尘世间的虚构，是一切事物中距离存在源头最远的、虚幻的影子。

美的对象所涉及的一切都可以视为上帝的朗现和启示的“象征”或“标记”。神圣象征介乎遮蔽和揭示之间，让人以对上帝有信心去探究这些象征背后的意义和理念。奥古斯丁在《论基督教教义》中告诉我们，一个对象就是一个符号；符号是用来表现

实物的，而人类则是凭借符号来把握实在对象的^①。象征的载体当然是符号，而不是实物对象本身。符号是人心灵形象的外在表达，由此，心灵形象才成为可观察和可感受的外在对象。换句话说，人在记忆活动中，在心灵与实物对象之间，通过符号建立了一种直接的联系。“一个符号就是一种使人超越对事物的印象所作出的思考。”^②

奥古斯丁明确表示，任何一种实物对象都是潜在的符号或语言表达^③。所以，任何一种艺术都既是一种语言表达，同时也是一种符号。上帝无疑是唯一的真实，因此，其他东西都是符号。对于奥古斯丁而言，基督宗教的礼仪必须首先被理解为“神圣符号”（sacred sign），然后才可被视为一种“群体共享的符号”。他把“象征礼仪”看成是“那不可见之神圣实相（res divina）的可见符号”。

例如基督宗教的三一论（圣父、圣子与圣灵是一体的），为了表明上帝的三一位格（这是不可见的），《圣经》描述了一些富有象征表现力的宗教礼仪和实物对象（这是可见的）。宗教礼仪就所用的器具和人的实在活动来说，是可见、可触摸的对象，而宗教德行就是此礼仪不可见的部分。按照奥古斯丁的理解，象征礼仪就成为指向信靠德行的符号（signum of the virtus）。属于礼仪本质上可见的器具或人的动作，为我们发出直接指涉的号令，引导我们去领受一些外观上看不见的象征意义。正如从

① 奥古斯丁《论基督教教义》（*On Christian Doctrine*, trans. by D. W. Robertson, New York: Macmillan Publishing, 1958），第8页。

② 同上，第34页。

③ 同上，第9页。

“水”的外观（透明、清澈），我们领受到“圣洁”属性一样。这样，我们明白，“如果符号与它所指的没有相似之处，那么它就不能被视为神圣的，更谈不上是象征礼仪。它只是大概取一个名代表某物而已。因此，在某种意义上而言，基督身体的象征礼仪就是基督的身体……”^①

实际上就连光——作为神赐的、灿烂的、神奇的光——在基督宗教的象征符号里也具有重大的审美意义。

无疑，光的象征有着悠久的历史传统。这些传统来自关于生命的两种起源——光明与黑暗——的古代概念。在古希腊罗马文化里，那光芒四射、金光闪闪的太阳神阿波罗——知识和智慧的化身——本来就是表达光明的具体形象。因为，在希腊人的心灵里，光照射人的阿波罗作为光明（知识）的象征，与黑暗阴森的狄俄尼索斯正好互相对立。不过，醉心于神秘主义的古希腊罗马美学，改变了这种类人的象征，除掉其中的神人形象并将其变成纯神秘主义的完善绝美的象征。例如，对普罗提诺来说，崇高美——这是太阳、启明星之光，是闪光的金子。而且最万能的美——空中之光，它是绝妙之极的射线的象征。

在基督宗教的美学里，象征——例如光，又被恢复它原有的神性原形，获得特殊的审美意义。由此，对于基督宗教艺术家来说，金子不过是光的物质体现者，它象征着光，是物化了的神性光明。因为金子洁净，从不生锈，就像神灵一样洁净无瑕，永不

^① 转引自阿滋寇尔（Michael Azkoul）著《希波主教奥古斯丁对东正教会的影响》（*The Influence of Augustine of Hippo on the Orthodox Church*, New York: The Edwin Mellen Press, 1990），第205页。

腐朽。当然，不止金子，像光能穿透的玻璃，也是神性的化身。众所周知，发光物质作为象征，对整个基督宗教传统都保持着自己的意义。关于光的功能在教堂玻璃艺术中的象征作用，法国艺术史家丹纳这样描述说：“教堂内部罩着一片冰冷惨澹的阴影，只有从彩色玻璃中透入的光线变成血红的颜色，变做紫石英与黄玉的华彩，成为一团珠光宝气的神秘的火焰，奇异的照明，好象开向天国的窗户。”^①

在奥古斯丁那里，“符号”又可以被分成“自然符号”与“约定俗成的符号”。自然符号就是符号本身，虽然与符号的性质不必有直接的关系，但需要人的意愿或期望来决定和参与。例如烽火台上的硝烟，表示敌人来了。硝烟本身与敌人进犯没有必然的关系。“约定俗成的符号”一方面来自上帝的给予，如记载于《圣经》里的上帝所赐与的符号；另一方面“是人与人之间藉此以达成彼此沟通，传递心灵所感……”^② 传递活动的结果，产生约定的符号。

约定的符号还可以再细分为“字面上的”（literal）与“比喻性的”（metaphorical）两种。奥古斯丁确信“我们是透过多种符号来认识事物的”，而我们的语言方式反映我们如何从了解现实中获得观念。因为每一符号（艺术品）都有它独特的意义，因此，我们必须就符号本身来了解它的象征意义。一件理想的（美的）艺术品，最能唤起人在情绪上的投入。在奥古斯丁看来，所有艺术旨在表达象征。作为符号的艺术之所以能传达出去，是因

① 丹纳《艺术哲学》，人民出版社，1963年，第52页。

② 奥古斯丁《论基督教教义》，第34—35页。

为使用符号者很有传达的意欲。

无疑，一事物作为符号转化为艺术象征，要依赖人的心灵想象。奥古斯丁认为，上帝使人透过想象得以进入神圣境界的深处。想象是人在认识外界、进行沟通时得充分运用的自身的一种精神能力。想象可以体现在绘画形象、艺术象征、故事叙述、修辞比喻甚至各种宗教礼仪中，“想象使智力、意志、情绪结合在一起，能够发挥犹如千万个地下河流汇聚的力量”^①。

想象的能力超越特定的时空，但又可以在特定时空的领域中产生作用。因此，当代解释学奠基人、德国哲学家伽达默尔（Hans-Georg Gadamer）通过讨论绘画——论述的逻辑与对游戏的分析，说明艺术创作与审美想象一起，更真实地、本质地构造一个意义的世界^②。毫无疑问，想象在宗教活动、特别是宗教艺术创作中发挥重要的作用。“想象为神学思考提供了基本的材料。在任何一个宗教系统中，天启是发生在想象的结构中——神话、象征、故事、礼仪等。因此，想象自身拥有无比的认知力量，那是一种：1) 透彻认识自己的能力；2) 使现实具有意义的意义；3) 能与他人交往的能力；4) 明白自身只是工具，不能被偶像化的能力。”^③ 但是，从奥古斯丁所开启的一种基督宗教思想传统来说，想象虽然一定要由理性所主导，但也要成为一位谦卑的仆

① 罗伯特·杨（Robert D. Young）《宗教想象》（*Religious Imagination*, Philadelphia: Westminster Press, 1979），第35页。

② 伽达默尔《真理与方法》上卷，洪汉鼎译，上海译文出版社，1999年，第174—187页。

③ 苏利文（Francis P. Sullivan）《“想象”，基础神学辞典》（“*Imagination*”，*Dictionary of Fundamental Theology*, New York: Crossroad, 1994），第494页。

人，顺服于智识之下。讲得明白些，想象不能在自身之内制造真理。虽然奥古斯丁不认为想象是真实美的来源，但他承认视象（visions）和梦想（dreams）都是构成基督徒经验的部分元素，因为基督徒的生命中有五旬节圣灵（pentecostal Spirit）的行动。对于奥古斯丁来说，圣灵充满心灵，以致人能用上帝的眼光来看待、甚至了解和把握人生事物。

这种了解和把握是多种多样的，因此，基督宗教艺术并没有一个固定的形式风格。只要从世界中获得任何有用的、有价值的东西，都可以作为礼物，呈现给耶稣基督以表忠信。他称这些东西为“埃及的掳掠物”或“从世界所得的掳掠物”^①，这些东西都可以成为基督教艺术的典型（Christian artistic archetype）。正如以色列人从埃及取来的埃及人的衣服、金、银，维持以色列人对上帝的敬虔，世界的东西也可以成为基督宗教的意象。因此，我们可以使用“非神圣的知识”服侍上帝。

不过，我们要清楚地认识到，在奥古斯丁的美学思想里，艺术虚构与宗教信仰所要求的道德真诚始终是一种张力。当然，这却是使他进一步思考艺术虚构本质的动力。在一些著述里，奥古斯丁明确指出，为人们所信奉的谎言——如摩尼教徒^②所相信的那种谎言，与读故事或读诗时的“情愿信假为真”之间，有着明显的区别。“我虽则唱着‘密提阿飞行’^③故事，但我并不说实

① 苏利文（Francis P. Sullivan）《“想象”，基础神学辞典》（“Imagination”，*Dictionary of Fundamental Theology*，New York: Crossroad, 1994），第76页。

② 摩尼教是公元3世纪波斯人创立的宗教，融合了祆教、基督教和佛教教义，宣扬善恶二元论。奥古斯丁早期曾信仰过摩尼教，后信仰基督教。

③ 希腊神话中帮助哲松取得金羊毛的女巫。

有其事，即使我听别人唱，也不会信以为真的。而对于后者（指摩尼教的左道邪说——引者注）我却拳拳服膺了，真是言之痛心。”^①

三、艺术、艺术象征与艺术美

奥古斯丁继承柏拉图传统，在自己的《忏悔录》里说，艺术使他产生一些罪恶的感情和愿望。在分析奥古斯丁对艺术、艺术象征与艺术美的看法之前，有必要回顾一下柏拉图的美学思想及其与早期基督宗教的关系。

其实，早期基督宗教用道德对抗艺术，基本上是重复了柏拉图在其《理想国》卷十中所列举的艺术的两条罪状。柏拉图列举艺术的第一条罪状是，绘画和诗歌脱离现实进行想象，使艺术远离“最高之物和真理”；第二条罪状是，艺术趋向于削弱人的真正的感情，使人的天性中较不稳定的成分凌驾在有理性的美德之上^②。中世纪基督教思想家对艺术的看法程度不同地受到柏拉图的影响。一方面，他们也常常说，塑造形象的、因而也就是伪造的艺术，特别是戏剧艺术，是从“魔鬼”和“一贯弄虚作假的骗子”那儿来的。德尔图良认为，“真理的创始者——上帝，不喜欢任何虚假。在上帝眼中，一切伪造都是不正当的。伪造声音、

^① 奥古斯丁《忏悔录》，卷三，六。

^② 朱光潜这样说：“柏拉图在对荷马以下的希腊文艺遗产进行了全面的检查，得出两个结论，一个是文艺给人的不是真理，一个是文艺对人发生伤风败俗的影响。因此，他在《理想国》里向诗人提出这两大罪状之后，就对他们下了逐客令。”《西方美学史》上卷，人民文学出版社，1979年，第42—43页。

性别和年龄的人，伪造爱、恨、叹息和眼泪的人，都无法得到上帝的赞许，因为上帝判定一切伪善都是有罪的”^①。另一方面，对于基督徒来说，艺术与感情的结合同样是一种罪过。基督徒所珍视的主要不是理性的美德，而是温顺的习性。他们把爱、快乐、和睦、顺从、节制和仁慈等等，都视为精神灵性的果实。

奥古斯丁年轻时曾在古典作品的研究方面下过工夫，专门学了演说术，还学会了如何从内心体会荷马史诗中的一些生动地描述异教徒感情的细节。从摩尼教改信基督教以后，奥古斯丁悔恨自己曾熟识异教学说并对之产生感情^②。有意思的是，奥古斯丁的这种悔恨，与当时教会对艺术的看法是不谋而合的。教会不仅把人的野蛮情感与希腊诸神等同起来，还决然断定这些感情源自特尔斐山洞中恶魔般的水汽。而且，所有有害的和凶恶的事物，都来自异教的诗歌和一般的诗歌^③。事实上，奥古斯丁以及他同时代的人，不仅把伪善、荒淫、残暴之类的罪恶与艺术硬拉在一起，而且还认为它们因有迷惑力而更具危险性。这同原来柏拉图的看法是完全一致的。

当然，奥古斯丁并没有简单地把诗歌与绘画指责为华丽的谎言，也不再用尖刻的语言来批评艺术——他发觉在诗歌语言的艺术象征中也有一种真实性。对于奥古斯丁来说，艺术作品之所以真实，正是由于它的特殊的虚假性，在某种意义上，如果艺术家

① 德尔图良《论戏剧》，转引自[美]凯·埃·吉尔伯特与[德]赫·库恩合著的《美学史》上卷，上海译文出版社，1989年，第161页。

② 参见奥古斯丁《忏悔录》卷一，第十三章。

③ 参见鲍林斯基(K. Borinski)《古代诗歌和艺术》，莱比锡版，1914年，第13页以降。

既要忠于自己，又要实现自己的目的，他必须是说谎者。如果他不扮演赫克托耳^①，就不能成为真正的悲剧演员。如果一个画家画的马不是虚假的，那么，马的形象就不会是真实的；镜中映照的人必须是虚假的，才能成为真实的影像^②。

如是，对于奥古斯丁来说，艺术作为“虚假的谎言”，实际上意味着冒充相似。在此认识的基础上，他又把“谎言”分成两类：一类为自然所产生的欺骗，另一类为人自己弄出的欺骗。后者又分为实际上有意的欺骗和以娱乐为目的的欺骗。他把诗歌、喜剧、哑剧、逗趣等列入以娱乐为目的的欺骗，这在今天看来难以为人所接受。不过，在强调宗教道德的真诚胜于艺术虚构的中世纪，这种看法却是非常自然的事情。

然而，奥古斯丁不仅认为艺术虚构的象征具有娱乐性，而且认为它们具有某种似非而是的真实性。他说，艺术作品倾向于成为它们自己尚不能完全成为的某种事物。一个人的画像不可能成为在自然状态下与它似乎相似的那个人的存在；喜剧演员也不可能成为他们所模仿的、试图在一定程度上加以“再现”的那些现实人物。但是，这些虚构作品的作者的意愿是要表现某种真实性，而这种虚假的装扮则是表现真实性的必要手段。所以，我们可以顺着奥古斯丁的认识逻辑推论说，艺术作品正是要通过其独特的象征功能来表现其真实性，新托马斯主义者、当代法国哲学家马利坦（J. Maritain）也认为，艺术是对超验物的象征化。他

① 赫克托耳（Hector）是荷马史诗《伊利亚记》中的人物，为特洛伊英雄。

② 参见阎国忠著《美是上帝的名字——中世纪神学美学》，上海社会科学院出版社，2003年，第96—100页。

说，艺术不仅是“事物世界”，而且主要是“符号世界”，是那个无论用科学真理还是用理念都无法表达出来的符号世界。艺术作品是一种双重的象征：首先它是人的感情的象征，其次是各种超人概念的象征。因为，“神性存在的诸感觉符号”是艺术作品的崇高涵义^①。当然，这里所涉及的审美心理结构是比较复杂的，尤其是关于宗教艺术的美，需要另文讨论。

至于艺术与情感的密切关系，情况同样非常复杂。在过分推崇基督宗教灵性生活的经院哲学家、特别是隐修人士看来，激发、煽起人的感情，在一些情形下并非有益，因为情欲意味着诱惑。但是，由于同样的原因，煽情对一些传教士来说，却是大有裨益于福音传道。所以，我们不难理解，为什么早期基督教会如此重视、鼓励学习和应用雄辩术——一门讲话的艺术。奥古斯丁说，为了威吓、感化、鼓舞和唤醒人们，基督教传教士不应该是迟钝的、冷漠的和昏聩的，而应该拥有雄辩术，懂得如何安抚有敌意的人，唤醒无所用心的人^②。无疑，修辞术的艺术手法可以使布道具有更大的吸引力。联系上面所谈的奥古斯丁有关记号的想法，我们现在可以这样认为，他正是以修辞学为基础，来建构自己的符号神学（theology of signs）。不过，本文关心的是，艺术如何在属灵的生活中体现美的魅力。

演说一讲话本身是人为的艺术，它之所以能震慑听众心灵，是因为具有艺术美。换言之，演讲的艺术美在于它的教导功能。

① 参见马利坦著《艺术和经院哲学》（*Art et Scolastique, Louis Rouart et Fils, éditeurs, Paris, 1920*），第110—119页。

② 参见奥古斯丁著《论基督教教义》，第575页。

人能够接受艺术美，完全在于人的感官有两种活动能力：一种是因为真理而产生的喜悦，另一种是因为新奇而产生的愉悦。奥古斯丁认为通过戏剧而得到在观看上的愉快，顶多只是出于好奇心，这与事实上的喜悦和因着智慧的满足是两码事。对于奥古斯丁来说，艺术应像一面镜子，能够映照并牵动我们，以致“提升人的心灵不被物囿，对永恒的光辉的渴望”^①。奥古斯丁相信，上帝之所以使用神秘隐藏的信息——圣经的言辞文字，主要是因为他要激发人的求知的欲望，并促使人因此努力探求上帝的意志，而非满足自我的了解的能力。而且，“人人都清楚凭借神秘性（例如神秘隐喻）的言谈来增加人的领会力是合理的，大家也知道经过艰辛而获得知识智能确实是一件值得喜乐的事情”^②。

相比起中世纪其他的哲学家，奥古斯丁非常重视通过修辞来凸显艺术美。他这样说：“一个雄辩的人所说的，听起来的确更为顺耳一点，因为他以教导的口吻，以他的喜好和感动来言说。因此有人认为，‘去教导是很需要的事，使人娱乐是一件美事，使人心诚悦服是一件胜利的事’。在这三件事情中，最重要的是教诲，因为教诲在于我们的言谈中，也在于其余两者的谈论的方式中。”^③ 修辞术的艺术手法，可以使讲道者真正的教诲，具有更大的吸引力。由此，以善为目的就净化了激发情感这一手段。这样就不难理解，为何修辞学中像设问、对比、隐喻、夸张及其他修辞手段（这些也可以被视为审美要素）在这里是一个图片。

① 参见奥古斯丁著《论基督教教义》，第84页。

② 同上，第38页。

③ 同上，第136页。

关于雄辩和音乐的理论中，奥古斯丁常常表现出自己对审美现象感性外观的兴趣。道理很简单，他从年轻时便是一位出色的修辞学教师，曾专门从事诗歌评论。当然，我们不要忘记，他还是一位天生的语言艺术大师^①。他时常依赖自己的直觉来选择美好的辞藻和节奏。比如说，“阿尔塔克赛尔克斯”（Artaxerxes）这个词使人听来难受，而“欧里阿勒斯”（Euryalus）这个词则听上去舒服^②。他使用同样的听觉标准来判定诗句的优劣，甚至还谈到了直觉感受标准在某些情况下的优越性。“才思敏锐和天生热心的人们，只要听一听有辩才的演说家的演说，读一读这类演说家的演说词，就能比追随任何演说规则更容易成为辩才。”^③有趣的是，奥古斯丁自己曾不无骄傲地说：“他能够以适当的技巧、动人的言辞，将微细的事情以平淡方式谈论；将中度重要的事情，温和地或节制地表达；将显赫的事情以嘹亮的方式展述。”^④

不错，对于奥古斯丁而言，人类确实拥有制造象征的能力，正是这种能力使人成其为人。他甚至认为，人所创造的一切都可以视为象征。由此看来，基督教的礼仪象征不过是人类行为的多种象征的一种。如果宗教礼仪把不可见的东西象征性地显现出来，那它就不仅表现了真与善，更表现出我们信仰经验的美和

① 英国著名的美学史家鲍桑葵（Bernard Bosanquet，公元1848—1923年），曾经这样评论奥古斯丁，说他不赞成在壁画中寻找基督，而应在书面文字中寻找基督。参见鲍桑葵著《美学史》，商务印书馆，1997年，第177页脚注1。

② 参见奥古斯丁著《关于辩证术》（*De Dialectica*）。

③ 参见上书，卷四，第三章。

④ 同上，第143页。

诚。因此，“礼仪象征是艺术”意指的不仅是对人类理性的诉求，而且是对人作为整体人的呼唤。宗教礼仪的作用，是诉诸人的知、情、体、意。礼仪象征的语言涉及想象，在想象中理智负责帮助人看见象征背后的内在结构。想象不排除理性，因为想象本身有理性的结构。正如有学者指出：“礼仪象征的言语需要想象系统，使参与者打开心灵，明白信仰经验的奥秘，明白上帝与我们一起，上帝在我们里面。”^①

虽然奥古斯丁有时将艺术称为“眼睛流露出的淫欲”，但他同时又强调，正是对雕塑造型形象的凝视，产生了最深刻的、尘世的现实感情和愿望。所以，他竭力克服尘世与天国之间在“自我”中的分裂。通过摒弃艺术，把自己整个身心奉献给上帝。因为上帝就是美的名字，上帝是“独具特色的、真正的美”。

创造万物的上帝是我们用以衡量现实适度性的尺度，但他却是不可言喻、无法估量和觉察不到的。因此，现实性的多少和真伪，被认为与神性的量度和真伪是成正比的。于是，反过来就可以这样认为：越是感性的，就越是不真实的；越是概念性的、慈善的和神性的，就越是真实的。

这样，中世纪美学从奥古斯丁开始，就发展出一种轻视感官知觉、用沉思取代艺术欣赏的学说。

^① 柯林斯 (Patrick W. Collins) 《审美教堂》(Bodying Forth: Aesthetic Liturgy, New Jersey: Paulist Press, 1992), 第 31 页。

四、艺术象征的作用是表现上帝

我们已经清楚，早期基督宗教把物质和肉体视为邪恶的东西，因此艺术所具有的感情的、物质的特性也就变得难以容忍了。当摩尼教徒开始把物质看作罪恶的本源，把物质黑暗与杂乱相等同，与光明、善和秩序相对立的时候，反对摩尼教异端邪说的奥古斯丁，不得不再次把宇宙中的物质和感情现象规入上帝的支配下。德尔图良（Tertullian）曾大声呼吁，让物质在基督的十字架下获得更高的荣誉吧！而奥古斯丁，他为玫瑰花的美，“甚至为灌木丛中的一朵花，海滩上的一枚贝壳……红松鸡的一根羽毛”的美所动心，总想从神学中找出一些辩护的理由，即便是十分简单的理由，来说明把物质列入上帝创造的善无论如何是正当合理的^①。于是，否认存在物由于是上帝的造物而获得善与美，就成了基督徒难以接受的异端了。早于奥古斯丁，西里尔（Cyrill，公元316—386年）论证说，如果把肉体视为脱离灵魂并与灵魂对立的容器，那么对肉体的亵渎就马上接踵而来。因为他相信，作为万物源泉的神性，不但不会受有害物质的限制，甚至还能够以某种方式纠正邪恶的意愿和丑陋的事物^②。

如果说，按照基督教神学思想的理解，使“神性”包含过多的物质内容从而贬损精神灵性是危险的，那么，如何从对“自然

① 参见 [美] 凯·埃·吉尔伯特与 [德] 赫·库恩合著《美学史》上卷，上海译文出版社，1989年，第168页。

② 同上。

美”的沉迷中摆脱出来，才能进达“神性真理”（Divine Truth），就显得格外重要了。如何做到这一点呢？为了要越过物质符号外表的吸引而进入神圣象征深层的实貌，奥古斯丁在他的《忏悔录》中，以聆听圣乐为例，说明聆听者在外表美与深层意义的美之间所遇到的困境。他反省说自己如何不被咒语般的音乐美所迷惑，甚至如何因为圣乐有这种外表美也该被远离。对于奥古斯丁来说，虽然音乐作为符号能刺激起我们敬虔的热情，并且以神秘的吸引触摸着我们的心灵，但音乐本身必须交由理性检查，因为音乐能引起感官肉欲的快感。肉欲的快感是心灵追求的后果，它以自私的爱攀附于某物^①。因此，对于奥古斯丁来说，“人类的召命便是要进行一项辨别的工作，确定哪些是具有深层的实相，哪些东西于我们只具有工具使用的价值。就是说，有些东西只是作为物质让我们使用，而另一些东西则让我们沐浴于属灵的享受中”^②。

当然，只有当人们理解神圣象征的深层意义时，他们的属灵享受才得以实现。奥古斯丁在《论基督教教义》肯定人对音乐美的享受时，这样说：“如果我们能借音乐的缘故而明白圣经，就不必为世俗的迷信而避开音乐。……但是，我们也不应该因为墨丘利（Mercury）^③被认为是文学的发明者，而不愿从事文学的

① 奥古斯丁《论基督教教义》，第9页。

② 参见沃格林勒（Herbert Vorgrimler）著《圣物神学》（*Sacramental Theology*，trans. by Linda M. Maloney，Collegeville，MN；the Liturgical Press，1994），第49页。

③ 传说中众神的信使，司商业、手工技艺、智巧、辩才、旅行以至欺诈和盗窃的神，相当于古希腊神话中的Hermes。

研究。相反，任何一个追求美善和真理的基督徒，都明白这么一件事情：凡是真理都属于我们的主基督。”^① 在某种意义上说，凭借宗教信仰的艺术象征正如眼镜，帮助人们清晰地显见了他们已知觉到存在的东西。

人们只有接受了某种宗教意念和信仰，才能通过艺术的神圣象征，把艺术与宗教估价为真理。这实际上意味着，唯有人们能够发现并理解艺术与宗教所表明已经做的东西，才能确证艺术在宗教中象征的神圣意义；唯有人们以某种方式使自己进入，或在理性上参与到艺术和宗教的活动中，才能发现并理解艺术和宗教所表明已经做的东西。问题在于，这种类似于认知移情的滋养，这种导致人们称之为所需的“心理倾向”，或“暂时接受”的意愿与感觉，什么时候成了我们可以称为——或者是就艺术而言或者是就宗教而言——“整体接受”的东西？在特定意义上，我们可以同意宗教是对信仰宗教者而言的。理解或评价宗教的范畴，比如说艺术的艺术象征，就像是理解或者评价幸福。幸福的经验或意义必须首先出现，要不则无从理解或估价。毫无疑问，为了处于评判宗教、包括评判宗教艺术的立场上，人们必须首先体验宗教。

奥古斯丁《忏悔录》开篇曰：

主，你是伟大的，你应受一切赞美；你有无上的能力、无限的智慧。

一个人，受造物中渺小的一分子，愿意赞颂你；这人遍体带着死亡，遍体带着罪恶的证据，遍体证明“你拒绝骄傲

^① 奥古斯丁《论基督教教义》，第54页。

的人”。

但这人，受造物中渺小的一分子，愿意赞颂你。

你鼓动他乐于赞颂你，因为你造我们是为了你，我们的心如不安息在你怀中，便不会安宁。

正如自然中存在高山大川、鱼虫花鸟，同时也存在感知与审美的眼睛，还存在一颗在上帝中寻找安宁的心。所以，我们同时拥有艺术与宗教。作为需要艺术与宗教的人，为的是完全成为人，为的是转化为新人。人之所以拥有艺术与宗教，因为他为此而存在的生命；他之所以是这种生命，因为他在其中发现自己的世界，就是以这种方式存在着的。只有承认这一点，艺术才能以特定方式表现神圣，艺术象征才能在人的宗教灵性生活中具备意义。

五、结语——美是上帝的名字

通过以宗教艺术象征为契机，笔者对奥古斯丁美学思想进行了初步的探讨。在西方文化思想史上，奥古斯丁被誉为第一位“西方的思想家”。他上承古希腊罗马哲学传统，下启欧洲中世纪和西方近现代精神发展，把希腊人唯“理”求“知”、罗马人重“行”修身和希伯来人守“信”敬神的文化遗产，放在基督宗教熔炉中化为一体，成就了独具特色的基督宗教哲学神学。他在早年 and 晚年都曾说过，他毕生所求的都是识神与识己。对神的追求是一个无止境的过程，而认识神的最大目的就是人的救赎。

实际上，对于奥古斯丁来说，美是一所需要人们以无比的虔

敬心与无比的忍耐力去认真研读的学校，正像道成肉身一样^①。奥古斯丁的美学向中国读者清楚表明，审美的终极意味不能只囿于感官。在承继柏拉图古典美学思想基础上，奥古斯丁主要探讨了如何从艺术的外在美，进达其神圣象征的深层意韵。他告诉我们，事物之所以美，首先并非因为它令人愉悦，而是它出自上帝的创造。存在是善的和美的，否则不能令人欢愉。美像知识，其基本作用是使上帝朗现，从而使人认识上帝。美也是上帝用来彰显自身的方式，特别能震撼那些感性有余而理性不足的人的心灵。至于那些理性较高的人，基本上不是通过美，而是通过道德沉思来明白上帝的。奥古斯丁强调，创造所散发的美，最终是要荣耀上帝之真、善和美^②。对奥古斯丁来说，上帝通过道成肉身来拯救人和世界，这圣道还具体化为教会的圣礼，使之成为神圣的宗教教育。

当然，美虽然作为上帝的启示，但也可以成为引诱，变成一种迷惑的力量，拽住人的灵魂，使人不自觉地留恋于感官美。奥古斯丁认为，对美仅作外在的、观赏性的把玩是危险的，实际上破坏了艺术象征应有的作用，更不用说在艺术宗教方面的神圣象征了^③。这样的美感只属于感官和肉欲的愉悦，充其量不过达到精神的自我狂喜。

奥古斯丁不无道理地担忧，当人被世界的外在美所吸引时，

① 参见奥孔奈尔（Robert L. O'Connell）著《奥古斯丁的艺术和基督宗教理智》（*Art and the Christian Intelligence in St. Augustine*, Cambridge, MA: Harvard University, 1978），第49页。

② 参见奥古斯丁著《忏悔录》卷七。

③ 同上。

他就容易忘记上帝，丢失原本存有的神性。奥古斯丁问道，渴求在观照“神灵之美”（the Divine Beauty）中获得安宁的人的灵魂，怎样返归自己投胎肉体时所离开的那个“唯一精神”（the Single Spirit）？他说，实现人的灵魂的回归，可以通过认识事物形式之本质来进行，直到最后领悟形式本身。灵魂的最优秀部分和灵魂的向导——超俗的理性，寻求唯一同它相合的超感性的王国。当灵魂借助艺术而有了秩序时，当灵魂自身变成和谐的美时，它才敢于观照上帝。这时，灵魂才能发现这样一种美：即一切美的事物所模拟的美，一切事物若与之相比则成为丑的美^①。这个美，就是上帝自己。

第四节 启示真理与认知真理^②

一、真理？真理！

在欧洲哲学的传统中，几乎没有别的什么概念像真理概念这样一方面受到如此的重视，另一方面意思又是如此的含混，众说

① 参见奥古斯丁著《论秩序》卷二。

② 这一节内容写于1992年，当时笔者在瑞士弗莱堡大学哲学系念博士。按要求，在哲学系中世纪哲学专家英巴赫（R. Imbach）教授指导下，用德文完成了一篇关于托马斯真理论的讨论班论文（Seminararbeit）。文章写成后，寄给美国著名的现象学家、天主教神学家索科罗夫斯基（R. Sokolowski），他不仅认真阅读了文章，还写了不少眉批。笔者2000年回中山大学哲学系任教，把文章译为中文，约三分一的内容在《中山大学学报（社科版）》发表。

纷纭^①。所有关于真理的争论都涉及这样的问题：真理是什么？真理是主观的还是客观的？是相对的还是绝对的？如何正确理解存在与思维、事物与认识的关系？等等。对于这些问题，不同时代的哲学家有不同的看法。同一时代的哲学家，由于切入问题的角度、研究的方法不同，得出的结论也往往大相径庭。中世纪的神学哲学家托马斯·阿奎那的真理论颇有特色，因为他对真理的探讨，是与对信仰和认识的统一的分析紧密相连的；而这种分析又是始终在神学哲学的双重视角关照下进行的。不仅如此，托马斯——这位在中世纪最具有科学理性精神的经院哲学家——认为所有个别的科学也与信仰和认识的统一——作为真理它无非是“此在的世界”（Seiend - Welt）的“内在尺度”（innere Mass）——有关^②。在我看来，通过分析托马斯的真理论，挖掘其深刻的思想，这对于我们今天清算真理讨论中实在论的、实证论的、“符合论”的种种片面性错误影响大有裨益。

那么，托马斯真理论的实质是什么？我们如何全面地对看待这一真理论中神学的观点和哲学的观点之间的关系？它们何以能相互依存，共同支撑起托马斯的整个真理论？我们又如何能正确地理解其中信仰与认识的统一？这些都是我们在讨论托马斯真理论时不能不加以回答的问题。

我要做的工作首先是分析托马斯神学哲学中本体论真理（ontologische Wahrheit）和判断式真理（Urteilswahrheit）的关

① 直到今天，我们还可以看到，关于真理在欧洲哲学上有三种重要的理论：海德格尔存在哲学的敞开性（Erschlossenheit）的真理论；塔尔斯基的形式语言的真理论；雅思贝斯明显受托马斯·阿奎那影响的真理论。

② 在《论真理》（*De veritate*）中，托马斯详细列举了有关真理的十二个问题。

系、神理解的真理和人理解的真理的关系，由此表明托马斯真理论的特性。其次，我将讨论：1) 走向神的知识的双重性道路以及超自然真理的实在性；2) 作为超自然启示内容的关于神的自然真理；3) 纯粹超自然真理的启示的妥当性 (Zweckmaessigkeit)；4) 信仰真理 (Glaubenswahrheit) 和认知真理 (Erkenntniswahrheit) 之间的统一；5) 服务于信仰的人的理性。最后，我将对前两部分的分析阐述来一个简短的总结评价，试图指出今天对真理的进一步的讨论来说有价值的东西。

二、双重性的真理观

在《神学大全》、《反异端大全》和《论真理》这些著作中，托马斯对真理都有非常有条理的分析 and 清晰的表述。从他整个的思路来看，他首先把真理放在与诸如“此在的”、“某物的”、“好的”这样一些最先的规定 (Erstbestimmung) 的联系中来考查。就是说，被称之为“真实的”东西，本身应该在对最先的概念 (Erstbegriffe) 的分析中表明出来^①。为了能全面正确地理解托马斯的真理概念，我们可以先从这么三个方面来看。第一，我们要看一下，什么是真理的本质规定 (Wesensbestimmung) 所源出、并在其中得以说明的东西。对此，托马斯说过这样的话：“奥古斯丁在《独自的对话》(Soliloquia) 一书中说：‘真实的东西就是它所是的东西。’但是只有此在的东西才是它所是的东西。”

^① 参见英巴赫教授著《论神启的理智》，弗里堡大学出版社，1972年，第51—135页；比耶博教授著《事物的真理》第三章，慕尼黑 Koesel 出版社，1954年。

因此，‘真实的东西’的意思说的完全就是如‘此在的东西’那样的东西。阿维森纳的形而上学认为，‘每件事物的真理都从某一特定方面表示它的存在的性质’。归纳他有关的几个定义可看出，‘真实的东西与它所是的东西的存在不可分离’。”^① 第二，真理是通过此在的事物和人们对它的理解这种相互适应的存在方式被定义的。我想引用托马斯的几段话来说明这一点。他说：“正如伊萨克（Isaak）所说：‘真理是某种事物和对它的理解之间相适应。’安瑟伦（Anselm）也在他的《论真理》中谈到，‘真理是那种通过精神而把握的正确性’——就是说，在一定的相适应的意义上所说的正确性。那位哲学家（指亚里士多德——作者注）在他的《形而上学》卷四中还说过：‘当我们说是就是是，不是就是不是时，我们就在定义真实的东西。’”^② “真理通过理解与被认识事物之间的相适应而在我们的理解中。但是，同样性的原因是统一，如《形而上学》第五书所表明的那样。”^③ “事情就是这样，真理本来就在理解中。但是，它其次又在那些通过对其作原本的比较说明从而获得理解的事物中。”^④ 第三，真实的东西又是在这种相适应的直接效果中，也就是说在认识结果中被定义的。此在性（Seiendheit）、真理和认识活动是如此紧密地相互关联，真理概念的解释能够在其中逐一地进行。托马斯

① 参见托马斯著《论真理》，兹门曼编，Felix Meiner出版社，1986年，第3—11页。

② 同上，第9页。

③ 参见托马斯著《反异端大全》，爱尔伯特编，Darmstadt出版社，1974年，I，第231页。

④ 参见托马斯著《神学大全》，伯纳德编，Kroener出版社，1985年，I，第16页。

说：“希拉利乌斯（Hilarius）这样来定义：‘真实的东⻄是那种揭示和说明存在的东⻄。’（*Verum est manifestativum et declarativum esse*）奥古斯丁在他的《论真正的宗教》中指出：‘真理是这样的东⻄，在其中，那种东⻄就是它所是的、所被表明的东⻄。’在同一部著作中他又说：‘真理是这样的东⻄，我们根据它才能对在⻄中之中的事物加以判断。’”^①这样，我们首先就清楚了：根据托马斯的看法，真理在本来的意义上来说就是我们关于事物的真理。同时，它又与人的认识有关。因此，真理既在事物本身也在认识活动的精神中被探询和发现^②。首先，“事物的真理”意味着，作为被造物的事物，本来就是根据神的原创发性认识被创造出来的；“事物的真理”正是从形式上存在于这种相符本身之中。“事物的真理”并不是事物的某种或许可以阙如的“特性”。这意味着，那种使事物此在出来的东⻄也一定是可以使事物成为真的东⻄。其次，真理可以通过与人的认识活动的联系来讨论。人的认识活动之所以为真，是因为它与“大量接受到的”（*massempfangend*）、前被给予的（*vorgegeben*）事物的客观实在性（*Wirklichkeit*）相一致。而且，人认识的真理（*Wahrheit des menschlichen Erkennens*）正是从形式上存在于这种相符本身之中。

在《神学大全》中，我们发现这两个真理的概念是联系在一

^① 《论真理》，第11—13页。不难看出，托马斯从这三方面切近真理问题，显然是受到了奥古斯丁、阿维森纳、依萨克、安瑟伦、亚里士多德和希拉利乌斯思想的影响。

^② 《论真理》，XVII页。晚期的经院主义把“事物的真理”叫作“本体论的真理”。

起被同时加以表述的：“如果事物是认识力的尺度和准绳的话，那么，真理就在于认识力本身与事物的相一致……然而，如果认识力是事物的尺度和准绳的话，那么，这里就在于事物与认识力的相一致。”^① 为了理解托马斯如何从实在性的方面去思考认识的可能性，我们首先必须注意到，当被认识的东西已经与实在的东西相一致时，认识便达到了它的目的（*Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam*）^②。因此，真理是认识着的理智和被认识到的事物之间的某种协定（*Uebereinkunft*）。这是真理的本来的含义。就是说，真理要以一种关系——即一种此在物与另一种此在物之间一致的关系——作为前提。换句话说，当这种一致的关系实现时，某种东西便成为真的了。在托马斯看来，人理智的存在是这种一致关系实现的关键。所以，真理是理智作用的结果。理智是灵魂在一定程度上把一切此在物内在化地结合成一体的能力^③。

那么，存在的种种不同从何而来？托马斯认为，我们加给存在的不同，就是某个此在物与另一个此在物的差别。上面提到的最先规定性就是我们对此在物所作的修饰，从而表明某物是此物而非彼物。这样，托马斯就把对真理问题的探讨与存在如何得以产生种种的不同、与否定的构造作用联系起来。因此，对于他来说，真理在最先规定性的顺序中，就是此在物与人理智的关系。“真的”这个修饰性的形容词不仅在句子中，而且也在事物

① 参见《神学大全》，I，21。

② 《论真理》，I，1。

③ 参见英巴赫著《论神启的理智》，弗里堡大学出版社，1972年，第68页。

中。显然，托马斯的这种本体论是从人的经验出发来找到其根据的。我们问某物是什么时，根据的是我们使所有如此被追问的事物本身能得以经验的那种原始经验（Urerfahrung）。然而，激发起原始经验的却是变动不居的个别事物。因此，我们是通过具体的此在物来窥见并理解真理的。托马斯援引他的精神导师亚里士多德的话来说，那种为我们所把握到的居先的东西（Das Erste）就是——此在的东西。或者换句话说来说，此在的东西是被认识到的居先的东西^①。

如果真理把此在的东西说成是此在的东西；如果叫作，这种真理确实是在事物中的真理；或者干脆说，真实的东西代表了此在的东西本身并可以代替它；如果事物的真理就如事物本身的存在那样把握到，而且，并没有可以和必须被谈及的存在，那么，所有这一切首先就意味着，我们是通过认识活动的精神而把此在的东西说成是此在的东西的。这种与认识活动的精神发生的关系必定同样是事物本身的存在在其中得以说明的关系。因此，当我们说某个此在的东西“有存在”时，其实我们的意思是说，这个此在的东西“与认识活动的精神产生关系”。不仅如此，此在的范围就是与精神发生关系的事物的范围。进一步说，没有不与精神发生关系的存在。“此在的东西若没有真实的东西就不能被设想，因为，如果所谓此在的东西与认识活动的精神毫不相干，或者不相一致的话，它就根本不能被设想。”^② 然而，此在东西与

① 索科罗夫斯基在这里作了个眉批：这并不是说，我们在知道其他别的东西之前就理解了存在；而只是说，不管我们知道什么东西，我们总是知道它是存在的。

② 《论真理》，I，1，注3。

认识活动的精神的相关性必须在认识活动本身加以实现。真理的本质得以体现的相互一致性的关系，是在认识活动的精神行为本身中实现的。

如果说，整个此在的东西与真理相称；如果说，这样的真理寓于此在的东西与认识活动的精神的相关性中；如果说，精神认识了存在是由于精神“具有”事物的本质形式（Wesensform），那么，一切此在的事物的真理恰恰就意味着，这些事物的独特性在于它们的本质形式被另一个事物、一个认识活动的本身所“具有”；在这种占有的认识部分所得（Erkenntnisteilhabe）中的事物的本质性（Wesenheit），也就是说，另一个事物的最固有的实在性，同样也就是认识活动的精神的实在性。一切此在的东西都是“精神的”，因为它们的本质就与作为它们的所有物的认识活动的精神内在地相联。也就是说，如果此在的东西的真理寓于它与认识活动的精神的联系中，另一方面，如果对象性的存在和认识活动的精神的关系，在创发的认识活动的精神及其结果的相互关系中，发现最令人满意的、最合乎本质的实现，那么，由此就可以推论说，根据其认识活动的精神来排列整合的每一个事物都绝对是真的，因为它的存在依赖这种认识活动的精神。就此而言，最本来意义上的真理可以由一种物的实在的东西表达出来。这种“事物的真理”作为实在东西的内在的形态（Gestalt）是寓于一种创发的认识精神中的原始形式（Urform）的复制。“由此，通过艺术被创造出来的事物叫作‘真’，是因为我们认识活动的精神的排列整合。就是说，当一所房子根据活在建筑师傅精神中的形式复制出来时，它就叫作是‘真’的房子。一篇讲演是‘真的’，因为它是真的思想的文字。相似地，那些自然事物叫作

是‘真的’，因为它们获得与内在于神的精神中的本质概念 (Wesensbilder) 相同的東西。”^① 在这里，“真的”这个词的多种含义要求我们注意，托马斯说的真理在不同情况下有不同的理解。首先，作为神的理解而把握到的存在方式的真理，本身是不变的。其次，根据这种最先的、不可改变的真理而排列起来的事物的真理，是可以在经验事物的变化中加以改变的。那种与人的理解相称的事物的真理是可以改变的，而且不排除它甚至变成谬误的可能。

在我看来，托马斯的真理论更多地受到其精神导师亚里士多德的真理概念的影响。我们不难看到，托马斯同意亚里士多德所说，认识与本质把握 (Wesenserfassung) 无关而与判断有关。判断是一种概念的连结或者分开。如果一个判断这样连结或分开本质概念 (Wesensbegriffe)，正如事件在实在性中那样被连结或者被分开，那么这就是真的。在这种作为判断特性的真理中，我们也许有本来意义上对我们而言的真理^②。因为，亚里士多德说过，真理叫作是之所是，非之所非。显然，托马斯是认同这种真理观的^③。用他的话来说，“真理是思维和存在之间的相一致” (veritas est adaequatio rei et intellectus)^④。这个关于真理的定义可以看作托马斯的“本体论的真理”的定义。

尽管托马斯本人也接受感官知觉的真理 (Wahrheit der Sinneswahrnehmung)、可定义的事物性 (die definitoriale Wahr-

① 《神学大全》，I，16，1。

② 同上，16，1和2。

③ 《论真理》，I，1。

④ 《神学大全》，I，16，1。

it) 和本质概念；然而，他的确认为，感觉内容和本质性总是真的，因为无论感觉还是精神都是从对象本身直接地被宣示出来的^①。这样，本质性就确实决定了可能的和不可能的判断连结 (Urteilsverbindung)。因为，判断不过是在感知的和精神的对象性把握 (Gegenstandserfassung) 中把实在性重新再现出来罢了。但这里要注意，这样一种情况又决定了事物的内在的抑或是本体论的真理。因为，“我们的精神可以知道的那些真实的事物，决定了我们的思维，正如亚里士多德的《形而上学》书上所说的的那样。但是，真实的事物又是通过神的精神——所有东西由此被创造出来——获得规定性的，正如艺术的东西是在艺术家的精神中被创造出来的那样。所以，神的精神既是规定着万物的本身同时又是被规定的 (mensurans et mensurata)。相反，人的精神总是被规定而不是去规定的，就像它也是神的艺术品那样”^②。

现在，我想对上面的分析作一个概括。首先，在托马斯看来，神的理解是最标准的、本身不可被度量的。其次，一个不依赖于人的实际理解如何的事物，本身既是标准的又是可被度量的。对通过人的理解的理论认识来说它是标准的，而对神的理解来说又是可度量的。最后，人的理解既是可被度量的又是标准的。因为，人的理解一方面要合符他不能造出的事物；另一方面，对于由人“艺术地”规划出来的事物来说，人的理解恰好又是标准的。所以，神理解的真理是唯一的尺度，世间万物必须通过它的度量并符合它的标准。相反，人理解的真理尽管也是万物

① 《神学大全》，I，17，1。

② 《论真理》，I，2。

的尺度，但它本身还要符合神的理解。

这样一来，我们就碰到了托马斯探讨这里的问题的神学的和哲学的两个视角。托马斯又是如何处理这两个视角的关系？我们可以在他有关的著述中找到答案的两个要点。

我们先来讨论第一个要点。如上所述，托马斯把事物的内在的形态，即它的“形式”，看成是来自对神的永恒的“艺术”原形（Urbilder）的摹制。所以，一切事物的形式作为“理念”，都在神那里。进一步说，托马斯的这个思想有两个方面，而且可以换成这样的方式来表述：第一，它指的是，在一件事物的内在结构中包含了事实上的一种实存（Existieren），一种与它的本质建造（Wesensaufbau）相对峙的偶然性的不可还原的要素。如果本质建造反映了神的纯思，那么，由此通过需要说明根据的事实上的实存便表达了神的施与的意旨（Willenszuwendung）。要是我们本来就知道神创发的本质性范围，那么我们也许由此就不能决定，是否真的实存着这种被安排好的本质。第二，在事实上实存着的质料（Substanz）里，它们的此在（Dasein）的原则并不是质料的特征，首要的不是它们的“形式”，而是由这些东西得以真正地区别开来的此在方式（Daseinsart）。它与形式有关，就如动作与潜能有关一样。所以，它必须叫作在一个被给予的事物中的“形式的形式，一切完美性的完美性”^①。就是说，在每一个此在的东西里头要区别开一种双重的存在根据（Seinsgrund）：一方面是特别地限制存在方式（Seinsart）的和给材料打上印记的形式，另一方面是造成本质的真实化、形式和现实性的

^① 《神学大全》，I，3与4。

那种存在。显然，这两方面多少都受到了亚里士多德本体论的影响^①。

如果托马斯不仅从本质性，而且还从实存着的质料出发来谈论说，他首先是在质料的此在方式中，其次才是在它的形式中找到它的根据的，那么，他不单把具体事物的本体论结构弄复杂了，同时也加强了其中的所谓传统的质料—形式二元论的色彩。人们也许可以说一个事物“有”存在，但也许不可以说它是它的存在。我们的语言表明，个别事物与它的本质，或者说，本质与它的此在，不是同样的东西。因为，我们完全不会说，人是人性（Menschsein）或者说人性是存在。所以，对于托马斯来说，在具体事物和它的本质之间，此外，在这种本质和它的存在之间事实上有着区别。只有神才是它的本质，即神性。而且，只有神才是那种纯粹的、自己出现的存在。

再来讨论第二点。托马斯说：“神认识的精神在事实上的实在性中和人认识的精神在可能性中必能认识所有的事物……因此，我们可以通过神的精神而不是人的精神——因为它只是可能的——在‘真实的’事物的概念规定中断定事物已经被看到（Gesehenwerden）。”^②“真实的东西由事物所说出，只要这些事物是与神的精神一致的，只要它们由于又将与人的精神一致而被规划出来。”^③所以，事物的真理意味着它来自神的被认识性（Erkanntheit）和来自人的可认识性（Erkennbarkeit）。就是说，

① 索科罗夫斯基告诉笔者，亚里士多德还没有这个 Daseinsart (actus essendi) 的思想。

② 《论真理》，I，10。

③ 同上。

事物对于人的力量来说是可认识的；它们通过神被认识，也可以为人所认识。出自神道（逻各斯）的具有创造力的认识的神圣性，注入事物连同它们的存在中，就使得事物对于人的认识来说是可觉察、把握的。

在笔者看来，托马斯的“事物的真理”处在两种理智，即引起这种真理的神的理智和接受这种真理的人的理智中间。诚然，他设想过人的理智不仅是接受的；“真理”对他而言首先不是此在东西的本质规定，而是陈述的真理（Satzwahrheit）。所以，他在作为此在东西与理智关系的本体论真理之外，还设置一个理论判断的真理概念。这样一来，人不仅有能力认识事物，而且也能认识事物和人关于事物的固有的概念之间的相称关系。就是说，人有能力超出对事物的素朴的观看，通过判断和反省来认识它们。换言之，人的认识本身不仅可以是真的，而且也可以是真理的认识^①。

当然，对于托马斯来说，理智首要地是神的理智。人的理智不但受神的理智的指引，而且必须去认识神的理智。由于托马斯的工作，探寻真理所涉及的所谓形而上学的问题就被插入到一种关于神的创发精神的基督教神学里头。如上所述，神的理解本身是最标准的尺度。这不仅是对对象性的事物而言，也是对作为事物认识主体的人而言。显然，托马斯理解人的认识和他对真理的接受，同时也受到奥古斯丁对造物物和创造者之间的区别的神学思想影响^②。综上所述，我们可以把托马斯关于真理探寻的思路

① 《神学大全》，I，16，2。

② 参见法拉茨著《中世纪的哲学思想》，Reclam，1986年，第287页。

整理成三条：第一条，真实的存在与人的认识理解相称；第二条，我们是通过判断来说明真的或假的东西；第三条，事物被说成是“真的”这种说出，首先就与神的理解有关，然后才与人的理解有关。

这样切入托马斯真理论的问题之后，我现在就比较有信心沿着他的思路继续去讨论在他的真理论中占有同样重要地位的信仰真理和认识真理。毫无疑问，下面的讨论将加强笔者从神学和哲学两个视角看托马斯真理论的作法。

《神学大全》一开篇，托马斯就问哲学是否可以向人提供所有必然的知识这个问题。他的回答当然是否定的，因为如果不是这样的话，神学就显得多余了。在他看来，哲学的界限在于应该有一种超出人理性的真理。他认为，对人的理性的探究逻辑上必引出神存在的真理。这种真理之光——正如古希腊哲学家所表明的那样——是以神存在的某种方式显露出来的。相反，其他由基督宗教信仰给予我们的真理是超出理性的力量的。于是，从寻找认识神的東西的人这方面来说，就存在一个真理的双重秩序。但是，它的源泉是同一个东西——在神的光辉里我们看到了这光。不管是理性的原始表述，还是信仰的真理，它们的可靠性都来自神这唯一的泉眼^①。

然而，哲学家和神学家是以不同的方式观察事实的和真理的世界。所以，我要说的是，在托马斯那里，哲学不是神学，他的神学也不是哲学。虽然两者各自从自己内在的准则来展开，却形成一个统一的东西——提供并显明尘世和上天相一致的知识真

^① 《神学大全》，I，1，1。

理。“由于理性的自然之光，人从神造物向上直至认识神；而超出人的理解的神的真理，又以启示的方式降临到我们这里来。”^①

作为神学家，托马斯认为陈述的真理并不能由经验和理性加以证实，而要在对福音的信仰中去接受它。基督教的信仰是某种不同于哲学知识的东西。根据这一点，有人认为托马斯不是哲学家，而只是神学家。对此，德国的中世纪哲学专家比耶博（J. Pieper）教授指出：“这也许意味着，托马斯·阿奎那真理论实质上并不是一种‘纯粹哲学的’理论，而是哲学—神学的理论——这个问题可以先存疑。答案有赖于人们是否把‘creatio’（创造）这个概念当成是哲学的概念或者是神学的概念。”^②在我看来，托马斯由“下”而“上”地探寻真理，终于在对神创的信仰中窥见真理之光的光源。对这种作法，抱有科学实证精神的哲学家似乎可以不屑一顾。但是，谁由此看不到托马斯探寻真理的严肃态度，谁就会无视人对真理——科学家和哲学家恰好要为之贡献一生——的渴望有多深。确实，托马斯是用非常独特的方式来安排知识的。他的意图很清楚，就是最可能可靠地认识关于神的真理。换言之，没有作为万物之源泉的神的理解，它的创造行为便无法得以理解。现在，神虽然在我们认为与他相似的东西里边而让我们去理解它，但他作为无限者存在于许多不可理解的东西里。顺理成章的是，理性不能够穷尽神和他的秘密。然而，《圣经》却能够使我们窥见神的秘密^③。

① 《神学大全》，编者序言，第IV页。

② 比耶博《否定的哲学——对托马斯·阿奎那的两种探讨》，慕尼黑 Köesel 出版社，1953年，第19页。

③ 雷丁《托马斯主义的结构》，Kombach Freiburg 出版社，1974年，111页。

三、真理——启示与理性认识的和谐

根据托马斯的《反异端大全》，笔者现在试图从以下几个方面对信仰真理和认识真理的关系进行述析。

向神的认识的双重之路和超自然真理的实在性

托马斯认为，神是自然的和超自然的双重认识的内容。我们有超出人理性说明能力的关于神的真理，如关于圣父、圣子、圣灵三位一体的神的真理。我们也有由人理性的固有力量所达及的关于一神论中神实存的真理。“在我们承认关于神的东西里有两种关于真理的方式：一些超出人理性能力的关于神的东西是真的，如三位同为一体的神；其他为人的理性所进达的关于神的东西也是真的，如神是某一个的神。还有由哲学家受着自然理性之光的引导，提出的对神的证明也是真的。”^①

显然，对于人的思维的固有的观察方式来说，存在着或者能够存在着为人的精神所不能进达的关于神的真理。我们的思维依赖感觉经验。我们把感觉到的事物说成只是神的作品和不强烈的摹本，而且向我们显露的并不是神的内在本体和内在生活。人思维力量的程度等级让我们先天地设定，能够存在那些可以为一个更高的精神所认识、而一个更低的精神不能升达认识的真理。因此，人的精神不能认识一切为天使所看到的東西。同样，先天使用自然的精神力量也不能领会一切由完全把握着神本质的神的理智所认识的东西。

^① 《反异端大全》，I，3。

我们也许经常会碰到这样一些蠢事。如果一个愚笨的农夫因为不理解一个哲学家的思路，就把它看作是错的路，那么，这显然是件蠢事。同样，如果人因为自己没有洞观那些神已经显示的超自然的真理，就认定这些真理是荒谬的，这也是件蠢事。因此，人的精神限于自然真理的领域，就是对可能的和实在的超自然、超理性真理的保证。我们的确不认识我们周围事物的许多特性，我们在很多情况下也没有能力对我们用以更深刻地解释所感知的事物特性及其呈现的那些根据作澄清。说实话，由于纯粹自然的人的思维张力，不知错过了多少远超出所有可认识的世间事物的、无限高超的神的质料！这里，托马斯援引亚里士多德的思想说，我们关于本身的确是众所周知的（最高的和最先的）存在的思考力，就像夜莺看太阳光芒的眼睛一样。欧洲中世纪的神话学家色乌塞（Heinrich Seuse，公元 1224—1309 年）在他的《神话》里也清楚地表明自然思维不能进达神的事物这一思想。

因此，托马斯向我们指明了一条通向神的双重的路径：一方面是通过在自然中神的作品所标示出来的自然思维路径；另一方面是继续往上进达到神生命和内在本质的信仰路径。

作为超自然启示内容的关于神的自然真理

显然，那些本身通过自然理性能够达到的关于神的自然真理，就明确的那部分来说，已经成了信仰和启示的内容。这样去看的话，问题就会是，如果人在这里只是按照自然能力来安排的话，那么，也许只有少数几个人具有认识神的自然能力，大部分人由于各种原因不能思考或者害怕思考这种真理。

人才能的阙如、对家庭和短暂康乐的操心以及懒惰，都会妨碍人攀上认识神的自然思维的顶峰。只有相对少数其灵魂受神点

拨而充满对知识渴求的人，才会往上攀登。确实，一种单靠自然之思维力而获得的对神的认识也许要求更长的时间。人们要长期地进行精神的操演，才能认识那些非常深奥的真理。那些自恃清高、浮躁不安的年轻人，极少能够在对更高真理进行深刻的思考过程中去理解它。最后，一种纯自然的对神的认识也许有犯错的危险，并扭曲神的形象。在这方面，前基督宗教哲学的历史提供了大量的证据。因此，当神那仁慈智慧的计划把我们关于神的理性真理带入启示和信仰时，他是想得非常周到的。事实上，人一不小心就会在对神的认识方面产生怀疑和谬误^①。托马斯由此确信，人的精神能够由下而上地从表象世界飞翔到超感觉的领域里。人也能够通过思维把握到本质即事物本来的存在。

顺着托马斯的思路，我们也许完全可以谈论自然的和超自然的哲学，正如我们通常划分自然的神学和超自然的神学一样。在真理里头有自然理性可通达的部分，标出其本身的不完备，从而不得不走向超自然理性的真理的界限。这个任务就是要考查通过自然理性而获得的个别的真理。从超自然理性的方法的操作来考虑，它实质上具有使自然理性免于谬误，并向自然理性的真理添加材料的意义——对世界作一种合理的解释。这就是说，一种形而上学——由此隐秘或公开地关系到所有哲学家最终的意愿——只能够通过自然的和超自然的理性一起来获得。哲学对信仰真理的利用也是自然理性的任务，这毕竟也要在超自然理性的方法的操作下来进行。这点不需要我们把它作为固定的、已被解释清楚的比较尺度来考虑。一般而言，由信仰得以照明的自然理性本身

^① 《反异端大全》，I，4。

就会走与超自然的真理协调一致的路径。只有在产生疑惑的情况下，才需要加以检查。

但是，形而上学的序阶并没有表达人认识的本来的最高点。还有一个处在所有的形而上学真理之上的世界，即神居于其中的超自然的领域。这个领域不是单纯靠自然思维力量的努力，而是要靠启示和信仰才能通达的。这里涉及的是人的精神不能从自然读出的真理，即不是内在世界的真理，而是神向我们宣示和我们在信仰的确信中加以接受——不是因为我们理解、把握了，而是因为它向我们宣示了神——的真理。

纯粹超自然真理的启示的妥当性

这里，我们必须进一步追问，启示是否表示绝对超自然的、超理性的真理？是否成了绝对妥当的东西？那些同样有争议的真理——本身如果对许多人来说也是难以达到的理性真理——不也是不够充分并完全与人的特性相称的吗？我们由此要说的是，如果神给人设定了一个超自然的目标，那么，它一定也会向人敞开超自然的领域。

没有人会热中于他所不知道的目标。现在，人通过神仁慈的计划被召唤向着一个终极目标，一个远不是这个贫困的尘世生活经验所能获得的财富占有。因此，也有必要向人的精神指示出某种更高的超越自然理性的理解力的东西，并引导它走向这种东西。因为只有这样，人的渴望和努力才能对着一个超越此岸要求和局限的目标。基督宗教许诺了一个永恒的、超自然的至善，因此，人的精神也必须被赋予永恒的和超自然的认识。

此外，正是通过超理性真理的启示，神的概念才变得更加清楚。我们越是把神想成一个超出我们自然理解力的本质，我们关

于神的概念就越发变得真切和恰当。因此，启示给我们提供关于神的超理性的真理，这就极大地促进和巩固了我们关于神的想象。

可以毫不夸张地说，超理性的启示具有一种伦理道德的有效性，教导我们在神的面前时时保持谦卑审慎的生活态度。因为，人的狂妄自大往往是生出谬误的根源。我们经常可以看到一些执着地误以为自己是天才的人，他们喜欢把自己的精神比作整个神的本质。他们以为，只有他们认为是真的东西才是真的，而所有假的东西之所以为假，是因为没得到他们的解释。这样一种知识的愚蠢可以通过超理性真理的启示得以约束。最后，人灵魂的最高完美性也存在于最崇高真理的尽管是弱暗的认识中。这里也是涌流出我们最纯净、最持久的精神欢愉的泉眼^①。

信仰真理和认识真理之间的统一

信仰真理和认识真理有完全不同的来源，这点已经在科学上得到证明：信仰来自神慈慧的烛照，而理性知识本身唯有依靠抽象。托马斯非常明确地认为，就其来源而言，信仰是神的惠赠（Gnadengeschenk Gottes）。没有神的烛照和激励，我们不会同意已被启示的真理。如果我们来考虑那些一般地受到奇迹、预兆、教堂神奇般的存在以及其他因素影响的可靠性说明（*motiva credibilitatis*），如果我们考虑把代代相传的信仰财富看成值得信仰的和理性的整体表现，那么，每一个别的信条的确都超出了人的理性，内容方面因此是不可把握和不可证明的，所以要let从自然出发只同意明证东西的理性来理解。这本身没什么区别。因

^① 《反异端大全》，I，5。

此，理解需要意志的一种独特的转移，而这就是神的惠赠^①。

如果基督教的真理也是超自然的，那么，它的确不是反理性的。在属于信仰真理范围和自然思维的真理探寻之间没有人为的矛盾。那些从一开始运作时就使人马上能理解的，那些本身孕育着整个自然知识的人思维的最高原则，毫无疑问是真的。但是，信仰的真理根本没有反对这些最高原则和由此推导出来的真理。因为，只有虚假的从不真实的东西才会与真实的东西相抵触。人思维的最高原则是真的，那些神启和信仰的陈述——因为得到神的确证——也是真的。因此，两个领域之间的矛盾就被排除了。也许，是神自己收回了这样一个矛盾。

的确，神是两股真理之流的共同的源头。关于本身已得以烛照的最高原则的认识，是神给我们的馈赠——就神是我们自然的创造者而言。神的智慧本身思考这些原则。因此，与神的智慧本身相对的这些原则，可以不是来自神的。所以，可以出现这样的情况，我们由于神的启示而确信不疑的东西，与实际上对立的自然认识绝无关系。“但是，关于自然而然知道的原则的认识，是由神赋予我们的，因为神本身是我们自然的创造者。这些原则因此也是包括在神的智慧里边。”^② 如果我们站在理性立场提出反对信仰的原初启示的理由，那么，同样的理由并不能首尾一贯地从那些自我烛明的最高原则中导出。就是说，它们没有绝对确实的力量，只有模糊不清和诡辩的特点。因此，应该使这些理由不

^① 参见曼塞尔著《托马斯主义的本质》，Paulus出版社，1974年，第255页。

^② 《反异端大全》，I，7。

能成立^①。

对于托马斯来说，由于信仰和知识来源的不同，两者在概念上也是截然分开的。我们看不到托马斯有这样一些倾向，要把被信仰的东西变成理性的知识，或者要用对被信仰东西认识的程度来衡量信仰的程度，或者试图要通过单纯的理性来排除神的权威和启示之源，从而证明信仰的秘密。所有这些对他来说，都是站不住脚的，也是不可能的。因为信仰和知识从属两个截然不同的秩序——超自然的和自然的秩序。

既然通过神的烛照而形成的信仰超出自然，那么它也同样超出自然的认识——在其中，理解直接或间接地是明证的。每一个别的信仰者根据神馈赠的理解和意志之间达成“协定”的程度，可以或多或少地坚定其信仰。人本来具有的东西自然会展开信仰，只要某些先前只是隐含的，即相信是隐含在别的信条中的信条后来又成了信仰的明确对象。因此，在其物质对象方面，信仰以作为必要条件的被信仰东西内在的不清楚为前提。

如果信仰真理内在方面既不直接又不间接地是明证的，那么，理解当然不能立即同意它。因为，只有明证性才是它的自然的根据、说明。由此，信仰中同意的根据完全有别于知识中的根据。就是说，信仰基于神的权威。我们去信仰神，这个行为本身是真的^②。神的权威性本来就是信仰的形式对象，没有它，就没有超自然的信仰。这点对所有已学会的信仰和还没有学会的信仰来说，都是一样的。

^① 《反异端大全》，I，7。

^② 笛卡尔从我思的明证性出发证明神的存在，跟托马斯并没有矛盾。

同样，信仰和知识的效果也是完全不同的。我们的知识要我们只同意明证地理解了的东西，而信仰则排除了这种约束。因为，当自由的意志受神恩的推动时，理解也只好同意它还没获得明证的真理。所以，信仰是可赞许的。在托马斯看来，我们可以用这样对称的概念来把握知识和信仰：知识的形式对象追求的是明证性，而信仰的形式对象强调的是权威性；知识在效果上讲的是必然性，而信仰讲的却是自由性。最后，两者在主体方面也从来不是一回事。

但是，托马斯坚决主张超自然真理和自然真理之间、信仰和知识之间的和谐，因为当时在巴黎流行的是阿拉伯哲学家阿维洛伊（Averoes，公元1126—1198年）的关于双重真理的学说。根据这种学说，同一个真理可以在哲学上是真的，但从信仰的立场来看是假的，反过来也是如此。在信仰和理性、哲学和神学之间可以达成一致的基础上，托马斯也承认了世俗的、哲学的知识有它们自己的领域、原则和方法。这样一来，他就成了中世纪里一位视野开阔、为了哲学的自主性和自治性而努力探索的先驱者。

人的理性服务于信仰

在托马斯看来，理性、哲学要起到为信仰和信仰科学服务的作用，由此才能确保信仰和知识之间经常保持和谐一致。

在信仰科学中，我们可以在三个方面来应用哲学。第一，我们可以在哲学上证明那些建立信仰的必然前提，如神的实存、一神论等等的理性真理。第二，我们可以利用人的创造类比地说明关于神的创造的信仰的神秘性。例如，奥古斯丁就是通过许多在哲学上想象的世界推知的类比，使三位一体的教义更为人所理解。第三，我们可以对那些反对信仰真理的论据进行反驳，指出

它们或者是错误的或者是没有说服力的。托马斯认为，信仰真理超出了人的——同样超出天使的——精神的自然能力，它是我们通过神的启示而接受下来的真理。因为信仰真理来自最高的真理，来自神本身，所以它不可能是错的东西。对于不能是错的东西，我们当然不能一本正经地根据理性作出令人信服的批评。我们的信仰——因为它是超自然的——不能被令人信服的理性根据所证明；但它同时——因为它正因此与理性不矛盾——根本不能由令人信服的理性根据加以推翻。

那些与人的理性不可分地被给予的，而且寓于理性中并表现为理性的认识——作为每一个知识的必然基础——具有最高程度真的性质，因此不可能把它们作为错误的东西来思考。一切表达了我们所把握到的事物真相的知识，以及任何一门科学，都要服从无矛盾原则。例如，“每个整体大于它的任何一部分”，或者说“ $2+2=4$ ”。所以，基督承认在信仰中由神清楚无疑地启示出来的东西，不能不作为真的东西来加以接受。然而，只有错误的或者不真的东西才与真的东西相对立。因此，信仰的真理不能与那些作为真正被认识到的原理的自然理性的真理相对立。

一个学生从老师那里学到的知识，是他的老师所知道的一部分，但也有可能受老师的欺骗。然而，如果说神欺骗了我们，那就是亵渎神灵了。神作为人性和人的理性的创造者，让我们接受的恰好是根据认识的原理由我们的理性所能接受的知识。因此，这些原理也是神的知识的组成部分。与其相对立的东西，也就是与神的智慧相对立的东西，不能由神那里出来。启示是神告诉我们的，所以不能有任何与理性相对立的东西。正如我们常常经验到的那样，人的理性由于相互对立的根据而受到束缚，不能认识

所找到的真理。如果是那个创造者的神使我们认识，或者告诉我们一些相互对立的知识，那么，他也许由此会妨碍我们去认识真理。幸好这样的情况并没有发生。

托马斯从他关于基督宗教信仰和理性之间无矛盾性的学说引出两个重要的结论：第一个结论具有哲学的性质。它强调的是，从理性基本原理中推不出任何论证，以科学或者哲学的名义来有效地反对信仰内容。也就是说，这样一种论证并不涉及强迫我们同意信仰内容的证明。相反，它或者涉及单纯是或然性的根据，或者涉及欺骗人的结论。总之，这样一种说明根据的试图是可反驳的。然而，基督宗教的哲学家要承担这样的任务，从最高处着眼向他的现实性意义和思维力量提出挑战。对于他来说，在哲学上没被解释清楚的错误是特别严重的后果。但是，他由此可以从根本上信赖人的认识能力。第二个结论涉及神学。神学家沉重的责任，是要检查那种作为神的启示明白无误、由此必须作为真的东西加以承认的东西。托马斯一再强调说：人们不应把所有他认为是真的正确的东西，马上就作为信仰的真理提出来，尽管它并不是教条。我们信仰的真理会成为不信仰者的笑柄，如果我们把现实中没有的东西，也就是说，把没有在科学检验之光下证明是谬误的东西说成是教条的话。

就通过理性而认识的特定的宗教真理来说，哲学能够为信仰、为神学服务，从而发展这些真理。同时，哲学也能够证明那些用来说明信仰的根据是错的或者是不令人信服的。当然，哲学的任务是有所限制的。它不能证明超自然的真理本身，而只能使反对这些真理的论证站不住脚。“我尤其要你注意，你在与没有信仰的人争辩时，不要试图用有说服力的理性根据去证明信仰的

真理。这也许会使信仰的崇高受到损害……我们的信仰——因为是超理性的——不能由理性的根据来证明，但是，因为我们的信仰是真的因而不是反理性的，所以也决不能通过令人信服的理性根据加以推翻。基督信徒的努力不在于从哲学上去证明信仰的真理，相反，要着眼于通过指出对手批评的站不住脚，来说明天主教信仰不是错误的。”^①

根据以上五个方面的分析，我们完全有理由这样认为，哲学的“经院主义”的作用——作为服务于神学的唯一工具——在托马斯真理论那里达到了它的教育的最高点^②。

四、永远向存在敞开的真理

的确，关于托马斯真理论的分析研究，一方面可以使我们加深了解托马斯的哲学神学思想，另一方面也多少可以启发我们今天对真理的重新认识。基于上面对托马斯真理论的分析 and 论述，我根据雅斯贝斯 (K. Jaspers) 关于真理的研究理路，试图把托马斯思想中对我们今天讨论真理有所启发的东西作一个简短的概括。

第一，作为存在的真理。当人们借助知识和所知道的东西去思考与真正存在的东西同一的存在时，那种真正存在的东西的绝对普遍性是可以感觉出来的。当人们知道某种东西是这样而不是

^① 参见卡尔茨 (R. Kalsch) 著《中世纪哲学》，Reclam 出版社，1985 年，第 246 页。

^② 参见 Hans Joachim Stoerig 著《简明世界哲学史》，Fischer 出版社，1990 年，第 255 页。

那样的东西时，我们根据的就是这个东西就是这样而不是那样的存在。虽然我们谈的只是有别于它存在的根据的具体存在的东西，但一涉及存在的根据时，我们就会把有所区别的东西联系起来。就是说，不同的东西之所以相互有别，是因为它们都共同是存在着的東西——我们让具体存在的東西与它存在的根据成为同一。真正存在的東西在作出区分时是多种多样的：真正存在的東西的性质依赖我们在生活中的判断。知识之所以为真，因为它是正确知识、真正的而非谬误思维的实现。我们所知道的东西是这样一种真理，它恰恰是与我们所不知道或错误地知道的东西相对立的，是与另外那种与存在无关的东西相对立的。

真正存在的東西是存在本身，因为它既是知识同时又是所知道的东西。真理并不是世界上一种特别的存在，并不是存在的一种特定的方式，而是存在的包罗所有本身。存在只是作为真正存在的東西，而知识和所知道的存在的東西属于存在本身。

存在具有作为所知道的东西的特性，的确必须是某种存在的東西。只有作为整体的存在才是同一的。那种可以显明的東西一定表现为一个整体的東西。一旦这种可以显明出来的東西展现在我们面前，那么，对于我们来说，它本身就是存在。那种不是整体的東西——因为这种整体本身是同样的，因为它是同一性——根本就不存在。此外，真正存在的東西就是值得存在的東西。它存在，是因为对于我们来说，它应该这样存在。

第二，作为陈述有效性的真理。关于真正存在的東西最简单明了的特征，是与我们的判断有关的。显然，判断是我们可设想的关于真理的理性形式。就判断一定表现为句子这点来说，所有真理寓于能够是真的或者是假的判断中。事实上，思维的形式并

由此在真或假之间选择的形式，是这样一种形式——通过它，所有是真的东西，我们首先就能够加以澄清。然后，这些东西才能成为它本来能够是的东西。

在这种普遍的意义中，真理表现为陈述的有效性：在陈述中被断言的东西，就叫做判断；真理在正确的判断中，而这种判断具有不受时间制约的有效性；在这种意义上普遍有效的真理，是没有时间性的，或者说，任何时候都是真的，如果它在时间中被想到的话。但是，尽管判断是知识的普遍形式和关于真理的传达，然而，它只是有关真正存在的东西的指示者，并不是真正存在的东西本身。判断与其对象有关。真理就其内容来说，并不在判断的意义中，而在这个真理所指向的东西中。判断宣示真理——虽然是不可缺少的，但对于真正存在的东西的特征来说，却是不够的。

第三，作为被启示出来的真理。真理本身是能为我们所接受的另外一种东西的可启示性。这里，我指的是真理在可启示出来的东西中生长。换言之，真理就是在已经被启示出来的东西中的存在本身。真理通过被启示的方式而构成，这些方式奠基于能够被启示的存在方式中。

首先，启示出来的东西一定是活生生的当下的东西。这种东西在我们的体验、直观和想象中，在我们把它想成这样的东西的活动中。所有这些包罗一切的方式显然都具有此时此地的特征。真理首先是另外一种显现的、同时又是没弄清楚的东西的启示，而且，所启示出来的东西并没有改变它本身，对我们来说，只是它呈现出来的现象。真理其次是那种存在，它正是通过它的被启示才能够是这个东西——自己的存在，即被启示出来的东西；同

时，它正是这种存在的一个成为现实的东西。

其次，我只有通过对神的信仰，才能接受启示出来的东西。这种对神的信仰，在基督宗教中具有这样的特征：神性本身一方面直接通过他的话和指示，另一方面通过这些历史事件——人不仅在祈祷中见出神的关系，而且在团契生活中与神共在——显现为人性。在启示中所发生的东西，当然就是通过神的语言为人发出的预言。

再次，被启示出来的东西也可以叫做自己的存在。自我是一种自己与自己发生的关系。如果人是一种自由与必然、时间与永恒、有限与无限的关系，那么，他（她）正是通过对这种关系的认识并由此与它发生关系，才成为一个自我。如果在这种关系中失去任何一极，如果这种关系失去对自己的反省，那么这个自我也就停止了。因此，这个自我不是固定在那里的东西，而是每一瞬间都在生长变化着的。这个自我是某种应该形成着的存在。自己的存在和被启示出来的东西是同一东西。所以，超越性和世界的存在的统一、一切根本上是某种真理的包罗万有的统一，通通都是由启示表现出来的。

第四，作为符合方式的真理形式。在现实生活中，真理又有可能在某种意义上变成非真理。这种非真理表现为虚假、欺骗、谬误、说谎，表现为偏离、废物，表现为恶。非真理并不是永久的、不可分离的存在，而是有可能加以纠正而成为与存在相符的东西。我们可以看到许多符合的方式：认识的真理是认识与其对象的符合；一个事物的真理是这个事物与其理想原型的符合；意志的真理是目前要做的行为与本来的意志的相符；判断的真理是判断的意义与对象的相符，或者换别的方式来说，主词与谓词通

过相互联系而产生的相符；或者说，这个判断与另一个判断没有矛盾的相符；感官知觉的真理在于感知与客观被感知到的东西的相符，等等。

因此，符合一致的方式并不是千篇一律地可以查明弄清的。真理像这种符合一致的方式那样多种多样。符合方式的最主要区别将同样意味着在真理方式中的种种不同。对我们来说，真理就是符合一致，这意味着真正存在东西的一条界限。真正存在包括整个存在，但是，对于我们来说，作为符合一致的存在方式不是自在的。当我们寻找存在的时候，我们必须寻找真理；存在具有在真正存在的东西中向我们展现自身的特征，这意味着一种包括我们对存在的部分认识所能的整个存在的封合性。我们不能把外在地或者在真正存在的基础上也许是存在本身的东西，作为对象来思考或者想象。但是，我们能够在形式的思想中超越并因此把存在的这种界限内在化：那种对于我们来说不再具有符合一致的真理方式的特征，而是发生在整个这样一种真理之前并且比它所是更为丰溢的东西，就是启示给我们的那种神性的东西。

第五，作为哲学中对神信仰的真理。客观对象的真理的观念并不依赖当时的探索和思维，相反，探索和思维却要从这个观念出发。然而，当我们追问第一真理，由此追问第一哲学时，我们走的道路就岔开了。第一真理，即一切真理的原则和标准，是神本身。对于托马斯来说，这叫作第一哲学公理。我们将能部分地把握的一切真理，都是从神开始的。由此产生了第一哲学的任务：它必须把神作为对象；它必须展开神的观念，展开他的存在和对他认识的模式。我们所认识的东西就其本质和实存来说，是与神有关的；我们关于认识本质的认识就与对神的认识有关。因

此，我们能够知道的，不仅是自然的认识，也是由启示所接受的认识。

完整的真理就是神的认识，而自然的认识只是一条道路。哲学要尽可能彻底地表现认识的确实性。如果从信仰推出那些依靠其他道路不能达到的真理，那么，哲学就不能取消这些信仰的真理。如果人的精神能通达的最高确实性是信仰，如果哲学要求达到最高的确实性，那么，哲学必须从自身造成信仰的确实性。要做到这一点，哲学必须接受信仰的真理，或者，哲学必须放弃用其他别的真理来作为信仰真理标准的做法。所以，哲学在形式上有一种对信仰的依赖。

如果信仰是所有其他真理的最后标准的话，那么，什么才是适用于它自己的标准呢？使人们看不到信仰真理的真实性的东西又是什么呢？我们完全可以用托马斯的话来说，是信仰本身遮蔽了自己。我们也可以说，赐予我们启示的神使我们看不到他所启示的真理。但是，这也许是同一件事情的另一面。既然有人要把这视为相互分开的行动，那么——因为我们已经确实信仰那个使我们懂得启示的、以人的形态展现给我们的神——他就会陷入一种恶性的循环中。因此，我们可以指出，对于信仰者来说，信仰真理具有这样一种确定性，因为它的存在，所有其他的确定性都是相对的。这种特别的信仰的确定性，是神恩赐我们的礼物。我们的理解和意志具有由此引申出来的理论和实践的后果。一门基

于信仰的哲学就是要造出这种理论的后果^①。

哲学要从沉睡中醒过来，这样才能给我们指出走向信仰的道路。哲学给予我们成熟了的理性去经验、解释神创造的事物，去获得使我们的精神生活更加充实的真理！

第五节 福音启示与道德理性

一、德性与福音的缘起

从西方伦理学史角度看，世俗道德和宗教道德各有其思想源泉，前者根出古希腊德性伦理学，后者则源自基督宗教福音伦理学^②。希腊人没有类似于《圣经》或者《古兰经》这样的经典，所以希腊哲学家色诺芬（Xenophon，公元前450—前354年）说：“从一开始人人都从荷马那里学习。”^③荷马这位古希腊最早的诗人，以他不朽的史诗《伊利亚特》和《奥德赛》，不仅使希腊人理解了诸神的本性以及与人类的关系，而且培育了他们的道德观念与理想。荷马史诗中的主角大都是些年代久远的英雄，他们以自己的善良、杰出和美德，凝塑出希腊人所崇奉的道德楷模

① 著名的哲学家、天主教修女圣爱迪德·思忞茵（Edith Stein，公元1891—1942年）曾比较了胡塞尔的先验现象学和托马斯的经院哲学中的确定性问题，对此有非常精辟的论述。参见她的论文《胡塞尔的现象学与托马斯哲学》，载《胡塞尔诞辰七十周年纪念文集》，图宾根，1974年，第315—338页。

② 当然，基督宗教伦理学在自身的发展过程中也吸收了古希腊德性伦理学的思想资源，这是毫无疑问的。

③ 参见特伦斯·欧文著《古典思想》，辽宁教育出版社，1998年，第7页。

和理想。对于荷马吟颂的英雄来说，成功、社会地位、权力、财富和荣誉都是值得向往的目标，而且英雄们毫无愧疚地追求这些目标。英雄对于自己所面对的危险并无幻想，但是他生活的危险并没有导致他最后的绝望。英雄热情地追逐自己的利益，并不把自己对他人的职责看得太重，因为这些职责会妨碍自己利益的实现。固然，英雄有时也会重视他人利益，但毕竟是属于次要的东西；他人利益比起自我美德来显得如此微不足道，以致一个人的善或恶最终只由他所具备的主要美德来衡量，完全与他对别人的关注无关。

比之人世间的英雄，荷马诗中的诸神更是为希腊人提供了一种明确的、有吸引力的理想。诸神具备为人所知的荣誉与地位，并且比英雄更为安全可靠地占有这些东西。诸神虽然有时也遭受某些挫折，但这不会影响他们生活的性质。我们不难看到，发怒的诸神通常会得到某种满足，他们常常在饮宴与欢笑，享受自己那不朽的生命。因此，诸神通常被称为“有福的”或“幸福的”^①。

事实上，希腊人也欲求一劳永逸地占有荣誉与权力，希望像诸神一样拥有成功并享受理想的生活。但是，他们发现自己的荣誉和权力并不可靠，而且无论如何它们是那样的短暂。即使像阿基琉斯（Achilles）^② 那样的英雄，也似乎更倾心于诸神生活的可靠不朽，为了得到它而不惜放弃荣誉与权力。在荷马看来，这

① 参见荷马著《伊利亚特》，罗念生、王焕生译，人民文学出版社，1993年。

② 《伊利亚特》中的女神忒提斯和凡人佩琉斯之子，被誉为最强大、最有美德的英雄。

是英雄应当作出的正确选择。这样一来，神圣幸福的生活理想不得不与个人的世俗追求（如声誉、财富、权力和地位等等）发生冲突。一个人或者为了对靠不住的荣誉的冒险追逐而牺牲神圣幸福，或者为了选择神圣幸福而甘愿在自己其他最重要的生活目标上失败。当喜欢沉思的希腊哲人面对这样一种冲突时，很自然会质疑所有对这些目标的追求是否正确。这，大致上奠定了后来整个希腊德性伦理学的基调。

对于古希腊哲贤之首苏格拉底（Socrates，公元前469—前399年）来说，对真理和智慧的追求不可避免地碰到何以为善这一重要的问题。换言之，哲人在追问善的生活如何合乎理性时，不能不带出作为理性生活最高原则的善是什么这个问题。德性（virtue，也可译作美德）就是至善，这是柏拉图（Plato，公元前427—前347年）的明确回答^①。在亚里士多德（Aristoteles，公元前384—前322年）看来，人的理性沉思生活是最高尚的幸福。亚里士多德之所以欣赏这种生活，是因为在人的理性中有某种神圣的因素。他说：“最高的至福有别于其他的活动，是神的活动，也许只能是思辨活动了。人的与此同类的活动也是最大的幸福。……神的生活则全部是至福的。至于人则以自己所具有的思辨活动而享有幸福。……幸福当然是一种思辨。”^②

早在亚里士多德之前，希腊犬儒学派的创始人安提西尼（Antisthenes，公元前443—前371年）已经提出类似的看法。

① 无疑，柏拉图《理想国》所表达的政治理想，建立在他的德性伦理学基础上。

② 亚里士多德《尼各马可伦理学》，见苗力田主编《亚里士多德全集》第八卷，中国人民大学出版社，1994年，第230页。

他摒弃了把财富和荣誉作为善的见解，认为德性就在于寡欲，并且德性本身就是幸福。一个清心寡欲的有德之人，用不着害怕失去什么东西。同样，昔勒尼快乐主义学派的亚里斯提卜（Aristippus of Cyrene，公元前 435—前 356 年）也把快乐等同于幸福，却又认为过度的快乐会导致痛苦，所以，限制欲望即是满足欲望的条件。不管是犬儒学派还是昔勒尼学派都认为，除非德性以某种方式导致幸福，否则它就缺乏目标，变得毫无意义。同样，除非幸福以某种方式与美德实践密切相关，否则它就不是人类所追求的幸福，也不能满足道德化了的人类本性。一句话，幸福和德性尽管并非完全同一，却是相互关联的。

一般而言，幸福涉及生活追求的目的，而德性则执着支配行为的准则。有趣的是，希腊人实际上都倾向于把它们分开来单独使用。伴随着德性和幸福的这种分离的是对人的自足的过分执着，着眼于避免失望而不是追求明确的善。而且，正是对不受偶然坏运气影响的强调，使得希腊人正好需要把幸福和德性分开来处理^①。

不过，生活却经常跟希腊人开这样的玩笑：他们有心去做的往往做不到或者不愿意去做；不愿意做的，偏偏有种理由去做成了。可见，愿意过善的幸福生活是一回事，有没有能力在德性上保证去行善又是另一回事。这个道理正是由基督宗教福音伦理提出，后来又经奥古斯丁（Augustine，公元 354—430 年）在《忏悔录》着力宣示的主题。新柏拉图主义者普罗提诺（Ploti-

^① 参见麦金太尔（Alasdair MacIntyre）著《伦理学简史》（*A Short History of Ethics*，Routledge，London，1967），第 102 页。

nus, 公元 203—269 年) 劝人超越感官, 控制情欲, 顺服于神, 这一切讲法都很好。但是, 如果无力实践善, 知道善又有何用? 劝人健康, 却不知患病的可能根源, 也不懂开药方, 这能称作医生吗? 诚如圣保罗 (St. Paul) 有言, “犹太人要求神迹, 希腊人寻求智慧, 我们却宣扬被钉十字架的基督。这信息在犹太人看来是侮辱, 在外邦人看来是荒唐。可是在蒙上帝选召的人眼中, 不管是犹太人或是希腊人, 这信息是基督; 他是上帝的大能, 上帝的智慧”^①。

虽然在开始时是希腊哲学影响了基督宗教, 但是后来这种影响却走上了另外的方向。即使当基督宗教使用希腊哲学作为表现自我的手段时, 也向它的某些最广泛公认的假设提出挑战。希腊人不是把追求幸福作为生活的目的吗? 可他们不知最大的幸福就在于人可以获得救的福音! 正如保罗所说: “因为耶稣生活的神的律法使我自由, 从罪恶和死亡的律法中解救了我。” 保罗所言并非抽象思辨的哲学理论, 而是基督带给世人生活的福音。

如果说, 希腊德性伦理学要问的是, 假如我要过好日子 (fare well) 应该做什么? 那么福音伦理的问题则是, 人们必须辨明哪些地方做错了, 什么是使他们重新定位的真正价值?

二、德性与上帝之爱

将美德视为现实生活中的各种才识、洞见, 苏格拉底真正教导希腊人的正是这个。他强调自制比任何德行更为重要, 在他自

^① 《哥林多前书》一章二十二节至二十四节。

己的生活中没有比表现自制更充分的德行了。但是，按照这种解释，苏格拉底关于善的概念，从内容上说是不明确的。苏格拉底要告诉别人美德是什么，但从一开始就承认自己对美德一无所知。如此一来，他的对话者美诺自然问他，人怎么才能拥有对他的探究的合理基础呢？苏格拉底试图通过比照具体美德行为，对这个概念本身进行检验。但是，概念定义的优先性似乎使得苏格拉底式的辩难自拆台脚。问题的解决似乎还需要设定一个前提，就是说，即使我们缺少对有关美德定义的知识，但我们总拥有在不同的可能信念之中作出明智选择的自由意志能力。事实上，苏格拉底虽然不承认有关美德的知识，但是并不否认有关美德的正确信念。也就是说，人的理性帮助人明智而有选择地修正自己的信念。美德的前提条件是人的自由意志的实现。

然而，就自由意志是实现人的美德而言，古希腊德性伦理所提供的乐观主义当然有其界限。单靠内心的沉思生活远为不够，没有基督福音的牵引是十分盲目和危险的。不错，“幸福”与“不幸”这些字眼只有对于理性的人来说，才有根本的意义。人作为理性存在者觉察到自己的命运，也为此受苦。其他事物只有欠缺、衰坏直至腐朽，但理性存在者却必须面对悲惨，于是产生道德恶的问题，也就是说，人类的苦痛，包含其中的身体条件，如痛苦、疾病、死亡，这些该如何解释？当然，可以肯定的首先是，人是理性的存在者，这就等待人类的命运而言，尤其就人所能获得的福乐而言，是个大善。

自由既是人的一项伟大的禀赋，也是一个很可怕的禀赋。虽然有比自由较差的善，但也有比自由更大的善。例如，爱、良知、信仰要高于意志自由，因为像“节制”与“正义”这类德

性，人不会滥用，但人却很容易滥用自由。事实上，自由意志是善而且是最伟大的善的必要条件，但并非其充足条件。一切都视如何运用自由而定——而连自由的运用本身，也是自由的。

不幸的事情终于发生了，人误用了自由，第一次犯罪。人在变化，既兼具自由意志，当然能够反抗——事实上，人在反抗。错误并不在于欲望任何“一个本身即是恶”的对象——这种对象的观念本身即是矛盾的——而是在于为了某一种善而放弃一个更高的善：放弃更高善，便是不义（*Iniquitas est desertio meliorum*）^①。

期望正义是人类一切交往的基本条件，也是一切伦理道德所不可缺少的。虽然正义是一种伦理的善，我们还是不能否认“正义”有时并不支持善。更明白地说，正义的说法常常披上一件为基督宗教福音伦理所不能接受的善行外衣，在动听的名义背后常常隐藏着机心。希腊人肯定“正义”的结果常常堵绝了正义和福音本质的讨论，“正义”有时候成了自私意图的盾牌。造成这种情形的原因，不仅是人利用了正义，而且多半是他们所肯定的正义理想在伦理方面只有一个次要的性质。他们满足一个“不高”的义的理想，以为义和报复是相同的。所谓报复就是以眼还眼，以牙还牙^②。将义和圣爱（*agape*）分隔开来，这在基督宗教福音伦理观看来，恰好是希腊德性伦理观的不足。正义不能与爱的心意分隔，更不能反对爱的心意；正义表示爱的纯洁和严肃，毫

① 转引自吉尔松（*Etienne Gilson*）著《中世纪哲学精神》（*The Spirit of Medieval*，*New York*，*Charles Scribner's Sons*，1936），页118。

② 参见“马太福音”五章三十八节。

不妥协地与一切邪恶作斗争。正义如果没有爱的心意，就会流于伪装；这样，正义便成了希腊哲人辩难的口实、纷争的战阵，当然也是坚持个人私利的理由。

福音伦理强调上帝仁爱的宗教道德观，它把爱完全建立在存在的形而上学的基础上，由此对基于人类学和心理学的希腊德性伦理观基础提出了崭新的问题。实际上，只要我们仍然停留在人性的层面和人与有限的善的关系的层面，就根本不会有任何爱的形而上学问题产生。当然，人类欲望及其不满足是一个事实，带来了希腊伦理讨论的严重问题。我们可以把希腊德性伦理学当作是一种尝试减轻无可避免的恶，使其结果无害的最大努力。然则，其中并不具有任何消除罪恶的希望。希腊德性伦理学无论走什么路径，最终必然落实到“弃绝”的行动上。希腊哲贤所最常面对的最大困惑是如何知道该爱什么，至于爱的行动本身是什么，与对象的关系如何，希腊人并不觉得有任何奥秘可言。这里的讨论完全超出希腊哲学范围之外，当然也碰到柏拉图和亚里士多德所未曾遭遇的困难。人作为有限的存在者，欲求有限的善，这是最自然不过的事情。即使亚里士多德本人，也不曾想过要在爱中除去一切私欲，而让位给纯粹的友谊之爱。

这个问题很不简单。本质上有两种无法归约的爱之观念：本性之爱（physical love）和忘我之爱（ecstatic love）。希腊德性伦理观立足前者，执着于人一定先寻求自己的善的自然本性；福音伦理观则宣示后者，把爱从人的自私倾向中解放出来。苏格拉底把人自己的幸福视为其所有行动的终极目标，人的问题因此不是“我应当追求我自己的幸福还是某种其他目标”，而是“如果我想要自己幸福，如何才能得到它”？苏格拉底信奉诸美德之统一，

因为他相信它们完全就是关于善恶知识的洞见。这里的唯我论的假设意味着，善恶一定与能动的主体有关，因此所有美德必定最终仍然是促进能动主体自身利益的手段。苏格拉底又把有关美德的唯我论假设用来说明正义，认为正义所施加的道德义务不能与人自己的个人利益相冲突^①。但是，苏格拉底并没有解释，被假设人应当过的一种公正而道德的生活，是否与达到每个人自己利益的幸福生活是一回事？实际上，正义关涉他人的善。但是，苏格拉底显然没有把这关键点说出来，因此就没有办法回答正义如何有益于正义的人这个问题^②。

苏格拉底对于诘问、知识和实在、灵魂和肉体的观点全都是准备为有德性的人与过正义的生活提供理由的。柏拉图在《理想国》中考察了与苏格拉底的道德理论有关的最困难的、尚未解决的问题，试图解释正义是什么以及我们为什么应当行正义而非行不义。按照柏拉图的理解，每个人的欲望只考虑他自己，在他用理性评价自己的欲望之前，欲望并不能加以信赖，就是说，不能信赖在欲望中会找到他真正的利益所在。理性考虑我的欲望和其他情感，如果我确实自私自利，我必须由理性来指引^③。

这种理性在柏拉图那里就是所谓“心灵的正义”，它使得人作出自己认为是正义的行动，避免那些不义的行动。不义似乎会有益于我，使我获取以他人的损失为代价的不义所得。但是，只有当一个人产生过度无理性冲动时，不义才会使他心动。如果一

① 参见柏拉图著《克力同》，商务印书馆，2000年，北京，第99—102页。

② 同上，第112页。

③ 参见柏拉图著《理想国》，442c；588b—c。

个人非理性的部分受到理性的控制，就不会再有那些不合理的强烈欲望。柏拉图期望正义的人有益于他人，而不仅是他们自己，而只有哲学家才符合他的期望。显然，全体人的正义一定实现在合理的国家组织中，只有让哲学家来管理，才可以使每个人获得最大的利益。而且，哲人基于理性——心灵的正义去寻求他人的善，使得基于合理秩序的正义既有益于他人也有益于自己。由此，柏拉图就在一定程度上解决了苏格拉底的问题。

亚里士多德在强调整理性方面基本上承继了柏拉图的主要思想，不过，他根据对人幸福完满性的理解，极力反对通过排除非理性欲望来实现人的最大幸福。亚里士多德认为，幸福的完满性意味着，对非理性的欲望，如对食物、饮水和性的需求，或对荣誉和名声的渴望，在人类生活中占有合法的位置。在符合人类本性的前提下，增加这些满足的生活要比缺少这些满足的生活更好。而且，幸福是一种完满的生活，无疑应当包括这些善。所以，德性的人允许这些非理性欲望得到适当的位置，使它们与自己的理性计划协调而不致发生冲突。

例如，一个勇敢的人在追求自己的理性计划时，不会被过分的恐惧弄得心烦意乱；然而，他也不会满不在乎地过分自信以致一无所惧，或者对自己的生命漠然置之即使丧失生命也毫不在乎。同样，一个节制的人不会在他的理性计划中被对特殊爱好与享受的迷恋而弄得心烦意乱；但他也不是对这些爱好一无所觉以致他对在适当环境下满足这些爱好也漠然置之。在每种情形下，

一个理性的人都从他的理性与非理性的“中庸”中获益^①。无疑，更为基本的智慧美德直接对准幸福的理性追求。明智的人是对不同的善的适当结合深思熟虑的人，这种结合将导致作为一个整体的最好生活。虽然幸福需要一种完满的、自足的生活，但是，如果一个人将目标限制在自己身上，他就不能达到这样一种生活。所以，幸福的生活需要友谊^②。

因此，亚里士多德回答了对正义的抨击，不是通过劝说我们牺牲自己的善去满足正义的要求，而是通过展示如果我们不理睬正义的要求，我们将会丧失自己的善。亚里士多德同意正义有时需要牺牲某些善，但是他强调说，正义实际上扩展了我的善。他的德性伦理观类似于柏拉图，但他对友谊和共同体的利益的描述，支持了他自己富于特色的对正义的辩护^③。

但是，亚里士多德似乎也将幸福排他地与纯粹理智活动（*theoria*）等同起来，这种活动是对科学与哲学真理的沉思，远离任何将这些真理应用于实践的尝试。基于两个理由，亚里士多德把沉思视为人的幸福。第一，沉思是对我们作为理性生物的本质的最高完成；沉思是人与神分享的那种理性活动，而神是不需要将理性应用于实践的理性生物。第二，沉思是最为自我满足的活动，因为沉思不像其他所谓的幸福组成部分，容易受到各种外部不幸的攻击，这些外部不幸会剥夺有德行的人实践自己美德的

① 亚里士多德《尼各马可伦理学》，见苗力田主编《亚里士多德全集》第八卷，中国人民大学出版社，1994年，第36页。

② 同上，第165—189页。

③ 参见文德尔班著《哲学史教程》上卷，罗达仁译，商务印书馆，1987年，第204—208页。

机会。当然，亚里士多德并非由此相信，沉思就等同于幸福。亚里士多德曾经论证说幸福必然是完全的，由此，仅凭美德或者仅有快乐都不可能是幸福的。他不同意这种说法，即沉思是幸福仅仅因为它不易受到伤害，同时又是自我满足的。因为沉思不是完全的善，其他的善，如美德和荣誉可以被加进沉思而造成一个比沉思更好的善^①。

这一有关幸福的理解带出一个自我满足的问题。亚里士多德将自我满足的善看作“完全依靠自身使得生活值得珍惜并一无所缺”的善，而且他假设，只有当生活有全部范围的理性活动时才一无所缺，所以自我满足的生活包括社会的善。另一方面，如果我们认为只要生活中有我们想要的一切，生活就是一无所缺，那么自我满足只需要少得多的东西。我们会选择说，理性的个人应当偏爱更为自我满足的生活，更为独立于外部环境。在这种情况下，沉思的生活似乎是幸福的更好的候选者^②。

沉思凸显了亚里士多德有关幸福的见解，由此表明，对幸福的他人取向的、社会的概念化并非唯一可能具有吸引力的选择。如果我们强调理性行动与对外部世界的独立性，我们就达到了非社会的、彼岸世界的对幸福的概念化，这种概念化有时既诉诸柏拉图也诉诸亚里士多德。

从希腊德性伦理学转向最初四个世纪的基督宗教福音伦理学，这是一个颇有意思的话题。基督宗教福音伦理学的形成从一

① 亚里士多德《尼各马可伦理学》，见苗力田主编《亚里士多德全集》第八卷，中国人民大学出版社，1994年，第16—18页。

② 同上，第12页。

开始就受到希腊德性伦理学的影响，特别是斐洛（Philo of Alexandrian，公元前 25 年—公元 50 年）用柏拉图主义思想来解释犹太教的尝试，开创了一种基督宗教传统。保罗曾对基督信仰与希腊哲学有种说法——“犹太人要求神迹，希腊人寻求智慧，我们却宣扬被钉十字架的基督。”类似地，基督主张与伦理传统保持连续性，这对他的听众来说也很熟悉：“莫想我来要废掉律法和先知；我来不是要废掉，乃是要成全。”基督徒最终承认他要成全人类传统的主张不仅对于犹太的律法与先知，而且对于希腊的理性探索，都是正确的^①。

柏拉图对体现在理念中的绝对价值的追求、亚里士多德的中庸之道、斯多葛学派“无动于衷”（apathy）的原则、伊壁鸠鲁派对高尚快乐的享受等，无不打上德性伦理的烙印。大体而言，希腊人所谓至善的理想是在和谐生活中表现出来的理性操练、中庸之道和自我克制。有理性的人凭借坚强的毅力面对绝望，对于自己生命之外的命运持不受影响的审慎态度，这样就能在今生获得相对程度的内心平和，这是后期希腊德性伦理传统所提供的拯救之道。与此理想针锋相对的是基督宗教的福音伦理学，它所强调的是宗教灵性与身体不可分割的精神，关怀邻人之同情悲悯的爱伦理。爱和默想上帝是灵性者努力的崇高目标^②。

① 《新约圣经》“马太福音”五章十七节。

② 参见比克利和尼布尔（Waldo Beach & H. Richard Niebuhr）合著的《基督宗教伦理学》（Christian Ethics），刘锡惠译，台湾东南亚神学教育协会，1995 年，第 63—73 页。

三、福音伦理

让我们转而讨论基督宗教的福音伦理，它由新约圣经中的对观福音（Synoptic Gospels）和约翰福音组成。所谓对观福音，就是马太、马可、路加三本福音书。相对于约翰福音，它们相同处很多，因此可以放在一起考察其中传递的伦理思想。

先从马可福音谈起。马可直截了当地告诉我们，他写本书的目的在于表明：“上帝的儿子耶稣基督的福音是这样开始的。”^①他把自己叙述事情的开始定为“福音”，但是，他并没有把“福音”用作这一卷书的名称。根据西方圣经学者的考证，这种用法似乎不会早于圣查斯丁（Justin，约公元100—165年），即公元2世纪中叶。马可所写的是“好消息（evangel，又译福音）”的带起^②，因为他对这福音有不同寻常的兴趣。的确，他采用这名词一共七次（如果包括“马可福音”十六章十五节）。除了保罗以外，在新约里面，马可比其他任何人更多采用这个名词。但是“耶稣基督的”福音，意思可能是“有关耶稣基督的福音”或者

① 有些抄本没有“上帝的儿子”这几个字，因此有些批评家把它们删除。不过证据很充分，而且有事实支持。这卷福音书中，在重要关头，例如：受洗（一章十一节）、山上变像（九章七节），以及钉十字架（十五章三十九节），马可一直都采用这个称呼。多数学者都被这些事实说服从而乐意接受。

② 西方学者列出十种了解这开头字句的可能方法，参见剑桥大学出版的圣经研究丛书有关“马可福音”的一册（*The Gospel According to Saint Mark*, Cambridge, 1959）第34—35页。所以，这个意义不是显而易见的。不过，马可喜欢“福音”这个名词，似乎最好这样去理解：他在告诉我们，这些以耶稣为中心的“好消息”如何开始。

“耶稣基督所传的福音”^①。这个宣告带出一个要点，这福音只源于上帝。马可是在描写上帝本身做过的一些事，耶稣把这从上帝而来的好消息告诉我们。福音既非清楚了然的东西，亦非当时犹太祭司和文士共有的一部分常识。那是福音（好消息），马可明白，因为耶稣把它从上帝那里带了来。

现在的问题是，如果上帝有好消息告诉我们，那么我们要正确地回应乃是十分重要的。耶稣开头的宣告，概括地说就是：“时机成熟了，上帝的国快实现了！你们要悔改，信从福音。”^②福音在上帝的美好时机中来临^③，我们不要以为它是由巴勒斯坦的情况，或者其他属于人的行动带来的。它完全是由上帝自己决定。这好消息关乎上帝的国度（the Kingdom of God）。上帝是至高无上的，既统管人的生活，也定下对人的要求。神统治世界的概念在旧约里面，在新旧约之间的文献中，以及在拉比的著作中已经找得到。许多讲述这些概念的人都有很强的末世论倾向，用一些生动活泼的形象比喻去描述，在这世代的末了，上帝出面干预，推倒世俗体系，建立他自己对人对世统治时将会发生的事情。另外一些末世论色彩不那么重的人，则看上帝的统治正在运行，敬虔的人会负起上帝的律法之轭^④，这样就会加速神统治宇宙的时刻。耶稣教导国度的内在性以及它将要来临，不过他自己不认同会提前到的猜想。圣经学家安德生（Hugh Anderson）这样说：“对耶稣来说，一切事物都次于那基本的宣告：上帝的统

① 参见“马可福音”一章十四节。

② “马可福音”一章十五节。

③ “加拉太书”四章四节；“以弗所书”一章十节。

④ 有学者认为，个人负起“天国的轭”与“诫命的轭”相联。

治近了。它就是这样直截了当、质朴无华的，而马可在第一章第十五节捉摸到它的直接性。”^①

耶稣号召人要回应上帝已经做了以及将要做的事情：他们要悔改和相信。因此，悔改是耶稣对那些想进入天国的人所做的第一个（道德）要求。悔改有三层含义：第一是面对事实，即我们做了不应该做的事，而没有做我们应该做的事情。第二意味着我们知道自己没有按照我们所知道的最高和最好的标准去生活。第三是全心全意更新变化，不是把一两项轻微过失放在一起，而是响应耶稣号召实现整个生命方向的转移。这就是说，这里所要求的不仅是希腊人所讲的美德，更是从根本调整陷入缺失的人的行动——需要一种决意信靠上帝的全身心投入和一份随时准备抓住救恩机会的机敏。

当上帝说了话以后，那些听见的人必须接纳上帝的话。这样做可能代价很高。耶稣后来说，如果我们想救生命，那么我们必须为耶稣和福音的缘故“丧失”我们的生命^②。这话究竟是什么意思，我们可从他的另一句话体会出来。他说，我们为他和福音的缘故，要撇下“房屋、兄弟、姐妹、父母、儿女或田地”^③。马可清楚地表明，“好消息”是上帝为我们的救恩已经做了决定性的事情。我们得以进入生命是由于上帝的恩典，而不是由于任何人的功绩。不过，他不是描述一种便宜的恩典。福音所要求的一件富有意义的事是，马可记录耶稣选召最初几位门徒，是紧接

① 参见安德森（Hugh Anderson）著《马可福音》（*The Gospel of Mark*, London, 1981），页 85。

② “马可福音”八章三十五节。

③ 同上，十章二十九节。

在他号召人悔改和相信以后^①。我们不要把这看成是一种对宗教领袖人物和杰出圣徒所作的额外要求，也不要看成是单为所拣选的少数人所发的信息。耶稣说，这福音“要传给万民”^②。马可不是写一卷涉及宗教礼仪的小福音书，而是一种要求整个生命的改变之福音。这福音不是只为少数杰出的圣徒，它是为整个世界的福音。

上帝在耶稣身上所做的关系到与邪恶的冲突。耶稣受洗以后，圣灵立即催他到旷野去接受魔鬼撒旦的试探^③。马可叫我们注意圣灵主动发起的这件事。试探是撒旦的作为，不过，马可认为上帝在其中也有他自己的目的。在生命的试炼中也有圣灵在其中。马太和路加告诉我们，耶稣禁食四十天，但马可没有提到这一点。他集中于试探，重要的是与邪恶的斗争。他提到旷野便带出了试探中的一些恐怖气氛，因为旷野被认为是鬼魔之类的居所^④。

马可没有记录任何有关耶稣战胜试探的结果，他大概认为抗拒邪恶的事情没有结束^⑤。在这卷福音书中，撒旦不是突出的，不过马可确实强调耶稣继续不断地与邪恶斗争：他十一次提及“污鬼”（污灵）面对耶稣（马太有三次采用这个词，路加有五

① “马可福音”一章十四节至二十节。

② 同上，十三章十节。

③ 同上，一章十二节至十三节。

④ 参见“路加福音”八章二十九节；十一章二十四节。

⑤ 有圣经研究者认为，马可的意思是要我们看出，在试探中，耶稣完全击败了撒旦；余下的只不过是清扫的工夫。与此相反的观点认为，与邪恶的斗争贯穿整个福音书，赶鬼的事情就是明证。虽然耶稣的复活表明最终的胜利，但与邪恶的斗争在教会历史上仍然继续。还有一种观点认为，整个福音乃是解释耶稣如何受试探。

次)。这些灵物能认识耶稣是圣者^①，或者是上帝的儿子^②，但他们都一致与他对抗。“你为什么来干扰我呢？”其中一个对耶稣说，然后加上一句，“我指着上帝求求你，不要折磨我！”^③ 马可经常有这样的思想，就是耶稣得胜。他常把鬼赶出去。好消息包括现在及最后击败邪恶。

当我们从马可福音转到马太福音时，所得到的第一而且最鲜明的印象也许是，马太大大增加了耶稣的教诲。在长约一倍半于马可福音的著作中，马太几乎把后者的全部篇幅包括在内，而另外添加的材料中有许多是耶稣大段的讲词：第一类是关于伦理的登山宝训^④；第二类是关于差传的差遣十二门徒^⑤；第三类是宣讲天国道理的天国之比喻^⑥；第四类是关于教会的基督徒团契生活^⑦；最后一类是关于末世论的神主再来（Parousia）^⑧。马可很少记载比喻，马太则至少有十七个比喻^⑨，其中包括很长的联接在一起的一段^⑩。马可注重耶稣所做的事，马太则认为耶稣所说的也很重要。所以，这卷福音书对耶稣的伦理教训数量之多，以

① “马可福音”一章二十四节。

② 同上，三章十一节。

③ 同上，五章七节。

④ 同上，五章至七章。

⑤ 同上，十章。

⑥ 同上，十三章。

⑦ 同上，十八章。

⑧ 同上，二十四章至二十五章。

⑨ 这取决于比喻分类的标准，有些学者把短的言论用比喻的说法也包括在内，如瞎子领瞎子（十五章十四节），如果这也算的话，比喻就多达大约六十个。另一些学者则坚持只有故事才算比喻，他们指出马太福音中的比喻至少有十七个。

⑩ “马太福音”十三章。

及陈述的方法，都是值得注意的。

马太福音中的“登山宝训”有许多伦理思想，大致可以概括为四个方面：

首先，耶稣给出一种信靠上帝的新的道德力量，体现在“八福”中。他认为，真正蒙神赐福的，不是犹太教的官方高层人士所赞许有福的人，而是那些心灵贫穷的人、哀恸的人、温柔的人、饥渴慕义的人、怜悯人的人、清心的人、使人和睦的人，以及受迫害的人。当时的宗教可能同意其中一部分，但必然不能同意这个说法。可见，耶稣远远超过他那个时代的传统的宗教价值。

其次，律法与伦理的关系。当时的犹太教认真看待遵守神的律法的责任，而详细规定什么是、什么不是触犯律法；律法的字句是最重要的，神所确切规定的必须完成，可实际如果没有违反字句，崇拜者便清白无罪。然而耶稣列举一条条诫命，表明一个人很可能口头留在律法的字句里，可实际却违反的精神。约束自己不犯杀人罪并不够，无缘无故地向兄弟动怒，就等于会导致杀人的怀恨，这就干犯了杀人的诫命。发怒和侮辱人的话如此^①，淫褻的目光，或是只发假誓等也如此。耶稣的教训不是一种修正的犹太教，它是一种全新的东西，而它当然需要内在的力量。耶稣教导说，虽然看见果子便知道树，但更重要的是，树必须是好树；如果树好，果子也会好^②。他用一个不同的比喻去劝告人要

① “马太福音”五章二十一章至二十二章。

② 同上，七章十五节至二十节；十二章三十三节。

在好的根基上建造^①，如果根基做得好，房子会安全；如果根基不好，房子会倒塌。

再次，耶稣要求人要在爱中生活。我们已经注意到，他把这看作是我们要成为神的儿女的方法^②，全部律法可以综括在爱神和爱人的诫命上^③。爱的诫命表明，律法应该如何解释。我们也当注意那黄金律^④以及一项事实，即当爱心冷淡时是个悲剧^⑤。世俗的方法是爱那些可爱的以及那些爱我们的人；跟从耶稣的人的方法是，因为神爱他们，我们也便应该爱他们。基督徒的法则是，神的爱居先，我们的爱时常是对神的爱之回应。因此，基督徒不能把他们的爱限于他们觉得可爱的人，或者那些爱他们的人，或者那些能够给他们带来一些利益的人。他们爱，因为他们曾被那位施恩的神所爱。

这种以爱为中心的伦理观在基督教初期有着特别的意义，因为那时的教徒多是穷人，在可怕的困境中生活，需要同情关怀。耶稣的门徒会在经济上帮助他们，但他们会谨慎地去做，不会在信徒面前吹嘘自己，不像一些希望别人称赞自己为敬虔之人通常所夸张的那样^⑥。

最后，耶稣特别爱护儿童，希望所有人都能保持小孩的洁净纯真。我们如果想进天国，必须“回转”成为小孩子，特别是要

① “马太福音”七章二十四节至二十七节。

② 同上，五章四十三节至四十八节。

③ 同上，二十二章三十六节至四十节；十九章十九节。

④ 同上，七章十二节。

⑤ 同上，二十四章十二节。

⑥ 同上，六章二节至四节。

谦卑^①。但这不仅是劝告成年人，希望他们时时保持谦卑和信任这样一些常在小孩身上才发现的可爱的素质，更清楚地表明，小孩子有他们本身的价值。任何人如果给信基督的人中最小的一位带来麻烦，会遭受可怕的命运^②。这里的“小子”包括卑微的门徒，但我们不要忽略了儿童在耶稣眼中的重要性。当门徒企图阻止那些带小孩到耶稣跟前来的人时，耶稣禁止他们这样做。他接纳小孩子，给他们按手祝福^③。大祭司和文士对小孩没有同情心，他们请耶稣禁止那些小孩的呼喊，要他们保持安静。但耶稣提醒他们圣经上的话：“你使儿童和婴儿发出完美的颂扬。”^④

一般来说，大家都同意，“路加福音”和“使徒行传”是同一位作者所写。通常，在教会史中，一向以来都认为路加是这两卷书的作者，没有重要的理由使人对此有所异议。路加通常被认为是一位历史学家，有许多关于他的讨论都集中在一个问题上，即他到底是一位多么优秀的历史学家。近来的研究更清楚地表明，不管路加作为一位历史学家所取得的功绩究竟如何，我们必须把他、保罗和约翰看作是三位重要的新约神学家。

近年来，有关路加——使徒行传的研究著作非常多，使人很难忽视新约中的这一部分内容，它也是如此真实的、重要的神学。虽然路加以及他所写的历史非常重要，但是，同样真实而重要的是，他所写的一切都有一个严肃的神学目的在后面。他不是正在写一部那撒勒人耶稣的历史，然后再扼要描述早期教会的历

① “马太福音”十八章三节至四节。

② 同上，十八章六节。

③ 同上，十九章十三节至十五节。

④ 同上，二十一章十五节至十六节，此句引自“诗篇”八章二节。

史；他是在写上帝在耶稣身上所做的事情，以及神在早期教会里面做了些什么。他基本上所关心的是神学多于历史，不管我们从他传递给我们的历史资料上得到多么丰富的教益。

在路加福音书的序言中，路加很清楚地说他著作的目的是要使提阿非罗（Theophilus）“知道所学之道（Logos）都是正确的”^①。虽然我们无法肯定是否真有提阿非罗其人^②，也不知道到底他是基督徒还是慕道者，路加的这一句话似乎表示他写作的对象——提阿非罗——至少曾经学过一些教训^③。在使徒行传中，路加经常形容使徒们所传的信息是“道”^④，但我们若进一步追问这“道”的内容时，就会发现，在福音书和使徒行传中，路加似乎以他经常使用的另一名词——救恩，作为这“道”的主题^⑤。

恩典（grace）当然是基督徒的重要字汇中的一个名词（在新约中“恩典”出现过一百五十五次，其中一百次是保罗采用的）。我们通常没有注意到，路加是第二位采用这字最多的（在福音书中八次，在使徒行传中十七次）。有时他采用这字时含有

① “路加福音”一章四节。

② 希腊文 Theophilus 的意思是“爱神者”或“被神爱者”，有些学者认为这名称泛指一切相信神的人，而不是专指某人。

③ “路加福音”原文中的“道”采用希腊字的复数形式“λογισμοί”。

④ 参见“使徒行传”四章三十一节；十三章四十四节、四十六节、五十九节；十四章三节、二十五节；十五章三十五节、三十六节；十六章六节。

⑤ 在两卷书中，出现“拯救”（salvation）三十次，“救恩”（mercy）十次，“救主”（Savior）四次。不过，在《新约圣经》中，另一个经常使用这观念的人是保罗，在他的信中出现“救恩”十八次，“拯救”二十九次，“救主”十二次。根据这些简单的数字比较，我们不能以“救恩”作为路加著作唯一的主题。

“功德”的意思：“对你有什么功德呢？”^①有时他的用法与保罗大致相同（见“使徒行传”十五章十一节）。不过，路加并非单单重述保罗的话，他是在新约中唯一用“恩典的道”这一措词的。圣经学者莫法特（James Moffatt）在这个短语以及“神恩典的福音”（见“使徒行传”二十章二十四节）那个短语中看出，路加采用恩典的观念具有创新的意义^②。虽然我们确实必须从保罗那里去探索特别属于基督徒的恩典观，不过，路加在我们对这个观念的了解上也确实有他自己的重要性。

大家都同意，第四福音书是历来所写的书籍中最重要的书之一。它在基督教会内还是在教会外，其影响无论如何估计都不会过分。近代学者由于将约翰福音与启示录分开，讨论约翰神学时全集中于约翰福音信息的讨论。在探讨中，我们也发现学者的意见不一，有如布尔特曼（Rudolf Bultmann）认为约翰的信息是存在主义的人观，有说它的特点是幻影说的基督论^③。当然，也有学者以救恩（永生）为中心，甚至有解经家以“信心”为注释的总题^④。我认为，由于约翰福音本身说明它的目的是要使人“信耶稣是基督，是神的儿子；并且叫你们信了他，就可以因他的名得生命”^⑤，基督论、救恩、信心是它的三大主题，以其中

① “路加福音”六章三十二节至三十四节。

② 参见莫法特著《新约圣经中的恩典》（*Grace in the New Testament*, London, 1931），页362以降。

③ 参见卡瑟曼（E. Kaesemann）著《耶稣的遗言》（*The Testament of Jesus*, London, 1968）。

④ 特尼（M. C. Tenney）的约翰福音注释，便以“谈论信心的福音”为书名，参见《约翰——信心的福音》（*John: The Gospel of Belief*, Grand Rapids, 1948）。

⑤ “约翰福音”二十章三十一节。

任何一个主题为中心，都有可能贯穿整本福音书。不过，如果综合约翰的几个著作（约翰福音、约翰书信、启示录）而论，则基督论与救恩两个主题最能代表他全部的思想，但这两个主题本身的关系却又非常密切，因此我们可以视其为一个主题。

约翰用简明易懂的文字，写出了整个基督宗教关于神、人、今生、永世这样的神学思想：“上帝是个灵，所以拜他的，必须用心灵和诚实拜他。”^① 耶稣基督是“道成了肉身，住在我们中间……我们也见过他的荣光，正是父独生子的荣光”^②。从来没有人看见神，只有在父怀里的独生子将他表明出来^③。基督道成肉身和舍命救赎的目的是“上帝爱世人，甚至将他的独生子赐给他们，叫一切信他的，不至灭亡，反得永生”^④。这些宗教信仰的表达，正是基督宗教伦理的出发点。它道德上的基本要求，简单说来，就是要每一个人在他的一切行为中成为圣洁的。这是为了上帝的缘故，或者说是为了要得到那使人看见上帝的清洁之心。道德的诫命本身反映了日常的实践和一般人的看法，但是当人们以专诚纯正的心服从它们的时候，他们的心眼必得光照，明了自己的一切行为都是在上帝的鉴临之下。因为，上帝的眼目可以看穿任何伪饰，清楚明白地探察出人们的动机。人们必须以绝对服从的心把自己献给上帝，以求达到他们的实在的生活——在上帝目光中属于实在的、属灵的和永恒的价值。因此，约翰福音（当然还包括其他三个福音），其伦理要求显然着重生活意念的纯

① “约翰福音”四章二十四节。

② 同上，一章十四节。

③ 同上，一章十八节。

④ 同上，三章十六节。

洁，对于一切道德诫命的专心不二的遵从。这种伦理观不允许人产生和这些道德诫命相冲突的意念，也不允许在任何时候“便宜行事”。最后，它又把这种道德行为和它的最高标准联系起来，个人由此亲自和上帝发生关系，也就是人类的最高价值。人若赚得全世界，却赔上自己的灵魂，又有什么益处呢？

四、从德性走向福音

显然，不论是希腊的德性伦理还是基督宗教的福音伦理，都力图对人生的终极目的有所阐发，对人的社会行为给出道德规范并力图加以指导。如上所述，德性伦理观强调的是暂世幸福与自我完善，尽管两者处理起来还差强人意。因为把人生目的只放在暂世福乐 (eudaemonism)^① 的寻求方面，所以认为只有快乐和幸福本身是善的，那些引起痛苦与不幸的就是恶的。如是，伦理上正确的东西就是那些有用的、能帮人实现暂世福乐与成功的东西。不难理解，德性伦理对人生的这一观照，自然引出后来的功利主义。事实上，功利主义通常也赞同福乐主义。进一步说，好坏后果决定了一个行为是否有用，从而也就决定了行为的善恶，因此，不论是福乐主义还是功利主义，都是后果主义 (consequentialism) 的典型例子。

尽管福乐主义可以从个人的幸福往社会的幸福延展，尽管它所追求的暂世性幸福也有其正当的价值，但是，如果赋予这些价值一个至高绝对的地位，那就错了。显然，福乐主义不过问何谓

^① “eudaemonism”这个词来自希腊语“eudaimonia”，意指幸福、兴旺。

人类之终极价值。无疑，福乐主义不能为人类痛苦赋予意义，因为它本身并不考虑超越现世的永生价值。而且，它也不能给良心的见证作出满意的解释。人凭良心行善避恶并且不应该考虑后果，而那些提供享乐与利益的东西和责任与义务性的东西并不等同。再则，幸福的感受不是人们所追求的唯一东西。我们不仅仅要有做善事时的良好感受，更要实实在在地去做善事；我们不仅仅要有做好人时的良好感受，更要实实在在地做一个好人；我们不仅仅要感觉和精神上的快乐刺激，更希望一个有意义的真实世界的存在。这些在福乐主义和功利主义思想中阙如的伦理价值，恰好被基督宗教的福音伦理思想所着力加以肯定和弘扬^①。

上面对希腊德性伦理观的分析表明，它关键的不足之处在于，它以带有局限性的价值为中心，忽视了那些人类生存的终极价值。德性伦理往往从带给自己多少好处的角度去看待人的行为，根据弗兰克尔（William K. Frankena）的说法，自我实现伦理的主要错误在于，它把这个世界以及其中的事物贬低为纯粹服务自我实现的手段和途径，甚至对人的服务与帮助也要看其对个人自我实现的贡献大小而加以评定。对于别人的爱，如果不是对行为者的自我实现有益，那它就没有任何意义。不仅这个物质世界，甚至其他人也被视为不过是实现自我满足和利益的手段^②。但是，如果我们合理顾及人的精神方面和宗教的价值，我

① 当然，救恩的福音不能被狭隘地理解为来世的赏报与幸福，忽略人对现世境况的关心，以及人所肩负的去改造世界的召唤。事实上，马克思主义者和解放神学家由此常常批评宗教背叛了穷人的现世目的和利益。

② 参见弗兰克尔著《伦理学》（*Ethics*, Englewood Cliffs, N. J. : Prenticehall, 1973, 2nd edition），第168页。

们所面对的就是人类活动的终极目的，这个人类的终极目的也就是基督宗教福音伦理所宣示的目的。

福音伦理观之所以具有这种倾向特征，完全是由于它把上帝的观念放在一切道德目的之中。谁最清楚地表明自己对上帝的信仰，遵守他的律法诫命，谁便有（道德）生活中的最高地位。为了要形成人格，人必须有完全的“诚实”与“正直”的德性，从而使个人的灵性达到和至善至圣的上帝合而为一的境界。福音伦理注重人的谦逊，使人在上帝面前知道自己的渺小；注重“克己”，摒弃谋求享乐和舒适，牺牲一切人世上的所谓优先权利，实行上帝的道德诫命，以便达到与上帝的合一。基督要人轻视物质享受、金钱，在两性关系上实行自制，在心思上重视那无形的永恒价值，而非昙花一现的享受，充分去发展一种在目标上彻底和谐一致的人格。

按照特洛茨（Ernst Troeltsch，公元 1865—1923 年）的见解，这种观念决定了福音的社会观，其首要的特征是肯定个人的绝对价值。这种绝对个人主义的标准完全是内在的，确认人人可以凭借抛弃自我和无条件服从上帝的神圣旨意，达到与上帝的交融^①。无疑，这样的个人主义极富革命性。它通过强调灵魂价值的宗教理想，超越了一切人世的障碍与差别。反过来说，这种个人主义又只有在这种宗教基础上，才有可能确立。唯有和上帝交融的人才获得价值，唯有人们共同和上帝有了这种超自然的关系，才能消除世人的自然差别。因为，在这种个人主义的影响

^① 关于它与德性伦理自我完善的区别，请参考卡尔·白舍客著《基督宗教伦理学》第一卷，静也等译，上海三联书店，2002 年，第 82—110 页。

下，一切世俗的差别都被神的权能与爱融化了^①。

这种以宗教为基础的绝对个人主义，虽然完全注重各自具有灵性价值的个人，但本身也包含一种强烈的团契观念。因为，福音要求人爱邻人的道德诫命，是和要求人献上帝的诫命联系在一起。这种要求在耶稣的“登山宝训”中，已经得以被各种事例和比喻显明。福音中爱兄弟、爱邻舍的要求，其背景和含义都在于此。这种爱并不只是像儒家所主张的仁厚与友好，而是在上帝里面团结一体的神圣感觉。通过爱的号召，启发出对生命价值的真正了解。

显然，从福音伦理的绝对个人主义，又可以顺理成章地滋长出一种绝对的普世主义。福音伦理的这两方面都完全以宗教为基础，二者都以上帝那爱的旨意为根据，合乎逻辑地相辅相成。因为，个人主义必须通过对上帝伦理要求的遵从，让整个身心为上帝而献出，才能成为绝对；同时，个人主义一旦成为绝对的时候，人与人之间的差异也就汇合到一种无条件的爱里面去了，这种爱就是那吸引人灵魂，使其在自身中结成一体的上帝本身。凡是希望在最后审判中让自己灵魂得救，从而分享上帝的人，都应该明白这个道理。

福音伦理包含的上帝观，一方面具有正面强调那提升人的价值的神爱的终极意义，另一方面又含有一种叫人永远谦卑，因罪得宽赦，不断趋向与神合一的完美境界。

^① 参见特洛茨著《基督教社会思想史》（*Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*），韦文新等译，香港基督教文艺出版社，1959年，第34页。

第六节 宗教伦理的特质及其历史^①

一、道德与宗教

道德与宗教是既有联系又根本区别的两个概念。道德被认为是对人类行为活动以及人与人之间关系的评判，而宗教从根本上说涉及人与某种超越的终极实在（Ultimate Reality）的关联。事实上，道德与宗教之间的这种区别是近代以来才出现的。我们虽然已经在柏拉图和其他古希腊哲学家的著述中看到道德与宗教之间的张力，但是，目前流行的认为道德与宗教是相互分离的现象的看法也许只出自启蒙运动的思想家。这些思想家在反思欧洲长达多个世纪的宗教纷争时，试图在理性或者普遍认同的人类情感的基础上探讨各种伦理学说。他们断定，那些支配人行为的道德规范，以及对这些规范做出说明的伦理，不可以与宗教信仰方面的事情混在一起。

即使从近代启蒙理性所产生的这种对宗教的疏离来考察，道德与宗教之间的关系也需要作出深刻的解释。既然可以设想有不依赖于宗教启示的道德思考与行动方式，那么，人们很自然要追问历史上为何宗教启示是如此紧密地与道德相联。对这个问题的回答五花八门，但所有答案大致上可以分为赞成宗教和反对宗教这么两类。康德是第一类回答的代表，认为宗教和道德相互间是

^① 这一节内容部分发表在《世界宗教研究》2004年第2期上，有所修改。

必要的。虽然他也要批评宗教的无节制和狂热，但是他坚信，在宗教上信仰一个奖善惩恶的上帝才能保证完全的道德承诺。像费尔巴哈、马克思、尼采和弗洛伊德这样的思想家则程度不同地凸显宗教的虚伪性，认为人的道德理想的实现并不需要宗教力量的支撑。

诚然，绝大多数宗教信仰者认为，他们确信的道德基本原则来自上帝。也就是说，道德基本原则既非依赖人的自然本性，亦不由人的思想观念导出。但是，这种主张产生了很多哲学的争论，柏拉图的著作，特别是《尤息弗罗篇》、《申辩篇》、《克里托篇》，对在苏格拉底与尤息弗罗、米利蒂尤、克里托等人之间有关神与道德根源的争论有详细的记载^①。

西方学界有一个重要的争论，对于信仰者来说意味着要作出一个明显是两难的选择。信仰者说，无论上帝怎样意愿，在道德上都是好的。他们指的是，任何事情——甚至强暴或者拷打——只要是上帝要求的，就一定是道德上允许的，或者甚至有义务这样去做。真的是这样吗？这种两难选择似乎使得上帝的道德（至善）成为某种离开我们最高理想的东西。另一方面，如果信仰者说，上帝不能违反根本的道德律，那么，他们必须承认这样的道德律有点不依赖上帝而且超出他的控制之外？这个两难选择看来承认某种东西与上帝有关。一些信仰者认为，他们成功地避免两难选择，因为他们争辩说，上帝的要求一定与绝对的道德律相一致，而且这些规范本身源于上帝的本性。

许多更激烈的争论紧随第一个争论。例如，如果我们断言道

^① 参见泰勒著《柏拉图——生平及其著作》，第212—250页。

德源于上帝，那么，我们仍然可以有理由追问，上帝的道德看法是否应该被看成是权威的。如果我们认为，信仰者能够成功地争辩说，道德以某种方式植根于他们的上帝是权威的，那么，我们也许还需要问这样一个棘手的问题，信仰者是否要求这种伦理的洞识。正如某些信仰者认为的那样，主张说上帝通过某种书写启示的形式（如《圣经》或者《古兰经》）来传达伦理的真理，这是切实可行的选择吗？或者，他们在保留“自然律”传统时，也许主张说人类理性本身能够发现某种神圣的真理——果真如此吗？或者说，他们能够坚信，即使上帝是所有伦理真理的最后源泉，我们人类也拥有理性的能力，去理解已经在自然中被启示的各种伦理标准——事实是这样吗？

最后，存在一些关于非信仰者的“道德状态”的问题。例如，如果伦理真理源自于上帝，这意味着，那些不相信上帝的人不可以接受这样的真理，或者至少不能像信仰者那样完全欣赏它？或者是这样的情形，正如一些信仰者所认为的那样，某些上帝的真理——包括道德真理——对于他所创造的整个人类来说，都是可适用的。换言之，人们需要通过日常理性，或者直观，或者意识，承认上帝的存在，认识“上帝的真理”——这个说法的根据何在？

这些棘手的问题和许多其他问题，继续使宗教伦理、特别是基督宗教伦理学的领域成为一块哲学耕耘的肥沃的土地。

二、基督宗教伦理之定义及其基本问题

基督宗教伦理学是什么？这看似简单的问题包含着最深刻和

最困难的讨论。笔者在这里试着分析瑞士天主教神学家、瑞士弗里堡大学神学系朋卡耶（Servais Pinckaers）教授给出的有关定义，并由此引出基督宗教伦理学的基本问题^①。

朋卡耶教授一共分析了五个有关基督宗教伦理学的定义，前四个是他从众多的定义中归纳出来的，只有第五个是他自己给出的定义。我们先就前面的四个定义逐一加以讨论。

定义一：基督宗教伦理学是神学的一个分支，它研究凭借启示之光而遵从道德律、道德绝对律令以及由此规定义务的人类行为。显然，这个定义的中心思想强调的是被视为上帝意志和理性的道德律令。而且，它表明受义务制约的自由观念。因此，道德性必定与遵从来自上帝的诫命的义务相联。事实上，这种道德性的观念曾被广泛接受。特别是在十七世纪，道德神学以各种各样的教科书和道德手册支持了这种观念。基督宗教的这种伦理观自17世纪以来，已经成为经典，尤其与天主教的道德神学相匹配。

定义二：基督宗教伦理学是神学的一个分支，它研究人类行为，以便遵从由理性和上帝意志赋予我们的责任和规范。这里的中心观念是责任。这一责任无疑与义务观念相联，却含摄一个更大的内在整体性。这个定义基本上着眼于理性和个人的良知。这样一来，我们就走向康德的传统和他的绝对道德律令。规范这一表达开始取代律令，因为律令具有一种外在于我们自己的权威

^① 参见朋卡耶《基督宗教伦理学之源泉》（*The Sources of Christian Ethics*, trans. from the third edition by Sr. Mary Thomas Noble, O. P., the Catholic University of America Press, Washington, 1995），第1—44页。

性。事实上，基督宗教伦理学的这一更宽泛的哲学概念也已经被道德神学所吸收。这一概念抹平了义务和责任之间的区别，尽管它造成道德理论的不同表现。这个定义偏好原来对上帝、邻人和一个人自己的责任的划分，因此，我们也在各种大公主义（catechisms）和良知的检查中发现了这种划分。

定义三：基督宗教伦理学是神学的一个分支，它研究人类行为，以引导它们借助德行和通过启示来达到真正幸福和个人的终极目的。从这个观点来看，被视为一种终极目的的个人真正的幸福或者个人的善，因着重于对任何义务、诚言或规范的考虑，成了整个基督宗教伦理学的起点和终点。这样一来，我们处理的就是基于对真和善而非对诫命和义务的执着的一种道德理论。在这种情况下，基督宗教伦理学根据神学的和道德的德行加以划分，并被看作人的行动的内在原则。那些根据它们原来的外在原则的特殊的律令和恩典，就被结合到现在所说的内在原则中。

定义四：基督宗教伦理学是神学的一个分支，它研究人类行为，使这些行为遵从有助于丰富人类自身的各种价值，而且通过启示达到这一点。现代的价值理论尤其是舍勒（Max scheler）的现象学情感论，令人鼓舞地支持了这个定义。当然，这种见识在天主教思想家的著述中，也是非常流行的。由此，我们就可以根据在上升的秩序中被安排的一种价值体系来划分道德理论^①。就生命价值来说，它涉及诸如健康、生态等所有如何使我们生活

^① 例如，舍勒由低向高地排列人的四种价值：感觉价值、生命价值、精神价值和宗教价值。参见 John Macquarrie 《二十世纪宗教思想》（*Twentieth-Century Religious Thought*, SCM Press, 2001），第 220 页。

得更加美好的问题；感觉价值关系人的快乐和不幸；美的价值可以在各种艺术中发现；还有社会的、道德的、宗教的、精神的和神秘的价值。即使道德的向度仅为所有其他向度中的一种价值类型，它也应该考虑所有其他的价值，以便自己能够判断并且指引人的行为。看起来，这种道德的概念较之义务的概念更为积极，因为它事实上更加关心人的罪而非德行。

现在，我着手讨论朋卡耶给出的基督宗教伦理学的定义，分析它与上述四个定义的异同。

定义五（朋卡耶教授的定义）：基督宗教伦理学是神学的一个分支，它研究人类行为，由此把这些行为引向在我们真正的、完全的幸福和我们的最终目的中发现的上帝之爱。这种上帝之爱要通过启示和理性之光，凭借恩典、德行和（上帝的）赠予而获得。

朋卡耶教授的定义与上述四个定义都共同承认，基督宗教伦理学是神学的一个分支，而且要研究人类的行为。然而，朋卡耶教授的定义着眼于把人类的行为引向对上帝之爱的见出，并进一步把上帝之爱与人类自己的真正的、完全的幸福联系在一起谈，而且认为只有通过启示和理性的光照，凭借恩典、德行和上帝的赠予，人类才能获得上帝之爱。

“把人类行为引向对上帝之爱的见出”，这句话表达了基督宗教对人类命运问题的看法——人类的生存是为着对上帝之爱的见出。神学家常常为我们引用《圣经》的条文说明这点：“我们现在所看见的是间接从镜子里看见的影像，模糊不清，将来就会面对面看得清清楚楚。我现在对上帝的认识不完全，将来就会完

全，正像上帝完全认识我一样。”^① 在“约翰福音”中我们还读到：“我们知道你是从上帝那里来的教师。你所行的神迹，要不是有上帝同在，没有人能行。”（三章二节）马太福音：“心地纯洁的人多么有福啊；他们要看见上帝！”（五章八节）确实，寻找上帝是圣经的主题。我们也可以找到圣经中其他的表达，例如天国和永恒的生命，都是为着神的召唤的实现。无疑，天国和永恒的生命都启示了那唯一的并且超越言辞的实在性的不同方面。基督宗教神学试图表明这些不同的方面是如何结合在一起的。

“上帝之爱的见出”启示了在每个人心灵中油然而起的问题的真正的、完全的回答。基督宗教使用“至福”（beatitudo）这一说法，因为它使我们记起基督福音带来的“至福”。这是在神学上反省人的幸福的最主要的源泉。同时，“至福”这个字眼还进一步使幸福的概念得以补充丰富。人们倘若为任何尘世的转瞬即逝的幸福所动，就不能专注那种真正的、完全的幸福。对于基督徒来说，这种幸福无疑值得在整个一生中去选择和追随。当然，“至福”也包含了人的幸福和本身能够满足我们人类渴望的完美实现。

不错，任何语词都有其限度。“至福”这个字眼有点抽象，不像幸福那样有力和具体。基督宗教思想家往往同时使用“至福”和幸福，为的是防止在基督宗教伦理学讨论中最基本的问题具有浓烈的智识色彩，由此本来要解决的问题可能会消失在有关观念讨论的迷雾中。

在朋卡耶教授的理解中，基督宗教伦理学就是要整合人类达

^① 《新约圣经》“哥多林前书”十三章十二节。

到“至福”的行为秩序。由此，他毫不含糊地选择传统中由教父和圣托马斯所提出的特定概念^①。因为，对于传统基督教思想来说，幸福问题是从神学上讨论道德的切入点。有理由相信，对于我们今天所处的世界来说，这种看法也会挑明人类社会真正进步的各种可能性。事实上，幸福问题更接近圣经的本质，而且在人类生存经验的最深刻处引起共鸣。

在朋卡耶教授看来，人类生存的最终结局是人类在整个一生中面临的所有相继而生的抉择的最高目标。这个最高目标符合圣经十诫中的第一诫，即用人的全副身心去爱上帝，由此使人的行为指向这个终极的超越者。一旦人们决定走向这个最终的结局，所有其他较为暂时的结局才能有所确立。由是，人的各种行为便可以根据激发出暂时结局的意图，根据这些意图所反映的生活特殊领域得以评价。

在朋卡耶教授关于基督教道德概念的讨论中，人类生存命运的最终结局正像对幸福的渴求一样，是人类行为带有本质性的东西。它并不是外在于人的行为，而是渗透在这些行为的核心处，而且就是人的生存意志的表现。由此，人的行为不再是割裂、孤立的。伴随着最终性，我们发现自己的行为始终处在一个动态的整存中。当然，人类生存的最终结局不需要被视为把我们带向一个完全停止的线条终端。它更像一种完善我们的行为，使我们有能力完成自己人生的结果。

在思考人的生存的目的性（finality）时，朋卡耶教授强调个人的和团体的这样两个向度。他认为，每一个由许多个人组成

^① 参见朋卡耶著《基督宗教伦理学之源泉》，第168—190页。

的团体一定有一种最终的目标。这个目标是人们的活动和意愿的共同结局，正是这样，人们才能把自己联结起来，并被带进各种的社会存在中。显然，在信、望、爱这些内在活动的层面上，在祈祷、团契生活和使徒职分这个外在平面上，同样的最终性从早期的教会时期就形成了基督宗教的团契，而且超越所有孤立的个人和他们的活动。

确实，一种优先考虑“至福”、内在行为和最终性的道德体系的划分，自然将根据人的德行，即那些持续支配人活动的内在的心灵品质，而不是根据决定义务的外在诫命来进行。由此，基于神学的和道德的德行，人们才能领悟到上帝之爱。不过，对于把握这样一个生存的结局和这样的“至福”，人的力量是远不够的。只有上帝自己通过纯然恩典的赠予，才能向我们启示他自己，使我们拥有他。从圣经的观点看，这种恩典是神灵的特别做工，正如保罗把基督宗教的生活看作在神灵中的生活那样。因此，曾一度被搁置一边的对恩典的论述，现在需要在道德神学中重新加以恢复。其实这才是基督宗教伦理学的“光荣传统”。同时，也有必要重新认识来自上帝的赠予。因为，它神学地表达了神灵在人的内在禀赋和德行水准上的运作。总之，这些正是基于福音的道德体系的本质要素。

最后，我注意到朋卡耶教授定义中“通过启示和理性的光照”这一说法。这表明，仅凭启示或理性都不能见出上帝之爱，要把两者结合在一起才能获得。诚然，对于今天天主教道德思想来说，这里潜藏着一个如何看待这种结合对于启示的关系的重要问题。在神学语境中所理解的伦理学，应该要求那种如唯一地奠基在理性规范之上的科学那样的自主性吗？强调启示重要性的神学

家，也许把启示看作就是一种证实方式，或者一种外在的灵感。这样一来，问题就变成：基督宗教伦理学应该把启示视为自己基本的和直接的源泉吗？

无疑，朋卡耶教授选择了对第二个问题的肯定答案。他明确认为，从圣经和信仰的前提出发，决不会束缚神学中对理性的运用，相反会支持人的理性的发挥。所以，在他的关于基督宗教伦理学的定义中，引人注目地强调了理性的恰当位置。不过，在认识理性作用的时候，我们的确要划清与理性主义的界限，因为后者把理性与信仰彻底地加以割裂。我们要注意，人的理智能力当然会敞开灵性上的启蒙，而且使各门严格的思想学科更为可靠。

三、基督宗教伦理之思想特质

经过对各种有关基督宗教伦理学定义的分析，我希望可以对基督宗教伦理学的特质有进一步的认识。

毫无疑问，基督宗教伦理思想的发展经历了一个相当长的历史阶段。我们当然重视每个历史时期的基督宗教哲学家、神学家的具体贡献，但是，我们同时也努力细心地找寻那些具有永久伦理价值的思想因素。这些思想因素共同构成了基督宗教伦理学的特质，这些特质是从历史生活中选择出来的，是活泼的信仰和意志所把握的。根据特洛尔茨（Ernst Troeltsch）《基督宗教教会和流派的社会学说》（*Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*）^①的论述，我们可以从以下五个方面来把握基督

① 中译本《基督教社会思想史》由香港基督教文艺出版社于1956年出版。

宗教伦理思想的特质：

第一，基督宗教伦理学的基础和出发点是对三位一体上帝的信仰，由此，对复杂而具体的人格和个性才有一种以形而上学为依据的把握。可以这样说，传统的道德自然主义、悲观主义以及现代的道德虚无主义所欠缺的正是这样一种思想力量。在基督宗教思想家看来，只有把人的道德意志和本性与上帝相联，才能超越生命的自然秩序，超越有限的个体生命。毫无疑问，基督宗教的伦理观始终坚持与道德个人主义和相对主义作顽强的斗争。

第二，基督宗教伦理学说贯穿着一种鲜明的神圣普爱精神，由此，它在繁复的社会政治生活层面上一再强调神的绝对正义性，努力去掉基于历史相对性的社会公正思想。不论是圣经所启示的基督福音，还是后来基督宗教的人文主义思潮都共同认为，作为自然产物的人类，本来有分离、隔膜、斗争和排斥，只有返回上帝的国度才能消解尘世的纷争；也只有在上帝的国度，所有人类的同情心、友爱、帮助、人性的本能所形成的团结才能超越社会物质的外在力量，最终成为一种宗教形而上学的精神力量而永存^①。

第三，一般而言，基督宗教伦理学说明明确反对武力和任何作为历史进步偶然因素的恶的力量，也不赞成用空幻的平等理论去抹杀社会生活中明显存在的不平等的现实。因此，它对权势、以暴易暴的恶性循环有一定的抑制作用，特别是有可能为最终解决

^① 蒂利希 (Paul Tillich) 在他《政治期望》一书中，在分析马克思主义和基督宗教的内在亲和性时，特别强调这一点。

人类的不平等提供一条道路^①。不错，基督宗教伦理学说承认人的社会地位、力量和才能上的差别，认为这是上帝那不可知的旨意所规定的。然而，它从这种社会现实出发，通过建立人类的内在整全的个人人格，发展人与人之间相互的责任感，有效地从伦理上取代以往历史中表现为你死我活的那种阶级斗争。这种基于普爱的道德观念，依赖的是人的愿意结合和服从，强调的是对人的关爱和责任心。由是，每个人就能够而且应该将自然的差别变成互相承认、互相信赖、互相关心的社会平等理想。

第四，与此相联，基督宗教伦理学说尤为尊重人格价值与爱。当然，在基督宗教思想家的理解中，人格价值和爱必然与信仰的上帝相联。也就是说，人格价值与爱是人类宗教性的具体表现。按照舍勒（Max Scheler）的看法，人类的价值有一个由低向高提升的秩序：感觉价值、生命价值、精神价值和宗教价值。所以，任何一种不管如何自称是正义的和合理的社会秩序，都不能完全抛掉体现在宗教价值中的那些本质的观念要素。事实上，不论是人类的集体历史记忆还是个体真切的当下体验，它们都一再向我们表明，人类生活中随处可见各种各样的“恶”，如苦难、灾祸、战争、疾病和不幸。它们的到来有时出乎我们的意料，多少有点“永恒”的色彩。面对“永恒之恶”，人类还有一种永恒的精神力量加以抗衡，这就是仁爱。仁爱是基督徒精神的果实，只有靠着这种精神它才能存在。人类的所有短处、缺点都要在那

^① 当然，我们要注意，德国 15 世纪的基督宗教思想家闵采尔以及当代拉美解放神学的部分神学家曾提出过用暴力手段推翻罪恶社会制度的主张，而且把这些主张付之于他们的社会实践中。

高尚无私的仁爱中得以反省克服，由此，有限的个人才能向着无限的神超升，最终与神融为一体。

第五，基督宗教伦理学理论从“道成肉身”出发，设定一个基于耶稣基督信仰的生活目标。对于所有基督徒来说，这一目标既是神圣的，又是具体可达到的。因此，基督宗教伦理学坚持把这一神圣目标放在一切社会生活与人的希望面前。由于这个神圣目标高于世俗生活的一切相对价值，所以才能在人的日常琐碎的生活中规范并且引领人的道德行为。未来的上帝国这一观念——无非是相信“绝对”的终将实现，不管人们怎样想象这种实现——并没有像一些目光短浅的反对者所批评的那样，使现世和现世生活变得无意义而且空虚。相反，对上帝国的期盼刺激人的能力，使人坚强，相信不同生活阶段中人类的劳苦有至高的、绝对的意义和目的。基督宗教的这种苦行主义观念的最大意义在于，它既不否定现世的生活，又叫人懂得如何从这种生活状态中超越上升，融向永恒的未来^①。这一观念是一个产生力量和确定生活目的永久源泉，因此能使人身心健康。尽管经验告诉我们这一理想不能全部实现，却并不意味着放弃对真理和正义的寻求，或者要回到怀疑主义、虚无主义和犬儒主义。对永恒未来的期盼确实是对现世生活的最好激励。

经过两千年的历史发展，基督宗教伦理学形成了各具特色的思想流派。不论表现形式有多么的不同，这些流派所蕴涵的理论

^① 参见奥古斯丁著《上帝之城》(*The City of God*), in *Readings in Christian Ethics, A Historical Resource Book*, J. Philip Wogaman edition, Kentucky, 1996, p. 53-61.

特质却是一致的。由此，基督宗教的伦理精神才能生生不已，绵延伸展。

四、历史概括

对基督宗教伦理精神作历史的分析，无疑首先要涉及方法论的问题。比如说，当人们运用历史唯物论的方法去分析、揭示人类历史发展的动力，自然会追问基督宗教伦理精神形成及其展开的社会原因。无疑，持历史唯物主义方法论的学者把整个基督宗教伦理精神当作是反映经济发展——阶级斗争不过是经济利益以及与其相关的政治利益冲突的表现形式——的意识形态。然而，现代德国思想家韦伯（Max Weber）用他卓有成效的研究表明，基督宗教（新教）的伦理，非但不是基于资本主义的商业活动，反而在很大程度上刺激了这种活动，并且使资本主义商业精神得以形成^①。韦伯的研究还明确地告诉我们，凡是和宗教特殊性有关的一切，尤其是宗教发展的重心，是宗教生活的独立表现。

在研究耶稣、保罗、奥古斯丁、阿奎那、路德、加尔文、巴特（Karl Barth）、朋霍费尔（Dietrich Bonhoeffer）等人的思想和体悟时，我们立即意识到，要把他们当作阶级斗争和经济因素的产物是非常牵强的。但另一方面，我们也知道，刺激、推动并引领他们某些独特的宗教思想的那种力量，都直接、间接地与一定的社会历史因素，因而也和经济因素相关联。正如对人类其他生活领域现象的考察一样，我们对基督宗教伦理思想发展的历史

^① 参见韦伯著《新教伦理与资本主义精神》，三联书店，1987年。

作考察研究时，当然要顾及分析那些从“外部”不断加入的新因素。这样，我们才能更清楚地了解基督宗教伦理“内在”的思想逻辑。我们承认，在研究基督宗教历史上的各种具体伦理思想时，必须考虑到一切与它有关的政治、经济、地理环境甚至文化的因素，同样，我们也必须承认并考虑这些新因素与基督宗教伦理思想运动互为因果的各种关系。

我们知道，基督宗教渊源于犹太教。犹太教的历史表明，要从伦理学的角度了解及应用《旧约圣经》，就要把自己摆在以色列人的地位上，了解以色列人如何看待他们与神的关系与如何经历神，以及这些经历对他们实际生活的影响。千万不要只执着那些似乎与我们现在有切身关系的经文章节。在《圣经》里，神学与伦理学是并存而不可分的。必须先了解以色列人为什么这样相信，然后才能了解他们为什么会这样生活。一般来说，《旧约圣经》伦理学建立在以色列人对这样三件事情的了解：1) 自己所属是怎样一个民族；2) 自己与神的关系；3) 自己的环境——土地。简言之，神、以色列人和土地，是旧约圣经伦理学最重要的三个要素^①。

从基督宗教本身的历史发展的角度考察，我们可以把基督宗教伦理学的展开划分为五个既相互关联又相互有别的阶段：1) 早期基督宗教时期；2) 中世纪的基督宗教时期；3) 宗教改革时期；4) 18、19世纪的基督宗教时期；5) 20世纪的基督宗教时期。下面简述各时期的主要特点。

^① 威廉·端力斯《认识旧约神学主题》，台湾校园书房出版社，1996年，第159—174页。

1) 早期基督宗教时期

早期基督宗教思想家如克莱门 (Clement)、伊那修司 (Ignatius)、德图尔良 (Tertullian)、奥尼根 (Origen)、拉克唐修司 (Lactantius) 和奥古斯丁 (Augustine) 的伦理著述, 很容易在《新约圣经》、特别是“四福音书”中找到其根据。简言之, 早期基督宗教的伦理观就是一种福音伦理观。按照特洛尔茨的理解, 福音的本质及其伦理绝对是属于个人主义的, 因为它强调每个人都能蒙召作为神的儿女, 和神有直接的交流。因此, 原始的基督宗教运动不可能是一种社会运动, 或抱负着任何改造社会的旨趣, 而纯粹是一种属灵的宗教运动^①。耶稣的伦理教训 (见“马太福音”第五章至第七章“登山宝训”) 当中并未提出什么社会改革的纲领, 而是呼召人为上帝国的降临早作准备, 像智慧的新娘准备迎接新郎一样, 在现有的社会体制中洁净自己、准备自己。

早期基督宗教的思想家认为, 悔改赦罪的福音是一种灵性上的革新, 不是社会制度的变革, 因此我们说它是一种绝对的属灵的个人主义。可是从这种个人主义发挥出来的是一种对兄弟对邻舍的绝对的爱, 就是追求一种爱的结合、爱的团契。因此, 从绝对的个人主义又产生了绝对的普世主义, 但两者都完全是以宗教为基础的, 即以上帝的纯粹的爱和旨意为依归。两者彼此互相助长, 因为惟有当人们能够共同地在灵性上与上帝发生交流, 尘世间的一切等级差别才能消灭。当然, 保罗伦理思想的平等观与斯

^① 参见特洛尔茨著《基督教社会思想史》, 香港基督教文艺出版社, 1956年, 第15-48页。

多葛派的平等观又有所不同。保罗认为在上帝面前人人都有罪，都同样需要依靠基督的救恩始能得救，因此人人皆平等。这是一种消极的平等观。斯多葛派认为人因都具有理性，所以是平等的，与保罗不同。

2) 中世纪的基督宗教时期

中世纪基督宗教伦理探讨的主题范围基本上受奥古斯丁思想的影响，把委身上帝的单纯心灵视为一切善的源泉，赞扬抑制肉欲的禁欲主义态度，把教会看成神灵拯救的中介，强调上帝道德诫命的唯一权威性。

像卡特尼涅 (Catherine of Siena) 和伯尔纳德 (Bernard of Clairvaux) 这样的大神秘主义者，寻找与上帝的直接合一。但是，神秘主义的探求并非我们通常认为的带有悲观色彩的逃避主义和厌世主义。它浸润着对上帝的爱，同时也浸润着对世人的爱。卡特尼涅和伯尔纳德都非常关心当时的政治争论，他们的思想也极大地影响了世俗的和教会的领袖。与神秘主义相联的是僧侣主义的理想，旨在将个人的全副身心交给上帝。僧侣主义伦理当然是彻头彻尾的、甚至是冷漠无情的禁欲主义。禁欲主义的自我否定和肉身抑制完全是为了表示对上帝的爱，但是，这样一种伦理观的局限将无可避免地走向自身终结。

不过，我们要注意神秘主义和僧侣主义的趋势对中世纪教会构成极大冲击的事实。基督宗教初期的大公教会在本质上确实保持了高度的属灵精神，但随着实际需要，教会逐渐有了具体形式的组织。教会把重点放在以主教为中心的教会权威上，强调圣礼和传统的重要性。原先以基督之灵为中心的福音理想，逐渐转移到以教会为中心的伦理观。教会伦理要求个人为它牺牲一切，认

为惟有这样的牺牲才能够驱除人的私心，训练人的灵性，获得善功，保证将来得救。若离开教会，个人便像从母枝落下的一片枯叶。至此，福音的原始理想除了在修道院保存着一部分，已经逐渐淹没无闻。同时，教会组织规模的日趋膨胀，与世俗社会接触的日趋繁复，都为中世纪教会通过神权政治操控全部社会生活做好了准备。

教会政治势力的扩张及对社会生活的普遍干预，使其伦理观念逐渐越过宗教兴趣的范围。中世纪后期教会至上的观念本来就得益于奥古斯丁的神权政治思想，后来糅合了亚里士多德哲学的阿奎那更把人类的全部社会生活都包括在基督宗教的伦理中，希望以此为基础，实现教会文化的统一。

3) 宗教改革时期

中世纪教会政治经济权力的过分膨胀导致了教会本身的腐败，由此，教会强调的忏悔救赎体系开始瓦解。由罗马大公主义信仰所接受的伦理观早就受到一些神学家，如英国的威克利夫(John Wyclif)和胡斯(Jan Hus)的挑战。但是，对教会的结构、神学思想、道德学说大胆进行改革的却是17世纪德国新教神学家马丁·路德(Martin Luther, 公元1483—1546年)。

路德所尊崇的伦理是自由的、有目的的，并且只知道一个绝对的目标，那就是“因信成义”。路德宣称，从“因信成义”出发，整个基督宗教的伦理和各种道德动机必定自然地发扬出来。显然，路德要返回福音的伦理的唯一区别在于，它的无上命令已经被使徒的恩典教义改变了。个人因着信仰基督才能获得为基督所保证的恩典，这是信仰的结果和礼物。信仰是最高和最有道德的要求，同时也是恩典的礼物，这是路德伦理的根本观念。

在路德的恩宠 (grace) 与律 (law) 二分伦理和教会传统为救赎进行辩护的等级伦理的对立之间, 文艺复兴时期著名的人道主义者伊拉斯谟 (Erasmus) 在寻找一种中庸调和的立场。他把人类意志的努力视为自由而非约束的源泉, 因为这种努力是与上帝的恩宠相联的。根据伊拉谟斯的看法, 路德的“自由”似乎成了基督徒可以自满懒散的理由。不过, 路德回应说, 基督徒生活在一种背谬之中, 因为, 他们既是罪人同时又确实是信仰者。路德的这种神学悖论直接引向“上帝之国”和“世俗之国”的划分, 两个“王国”的共存只能终结于基督的来临。基督徒生活在两个“王国”中, 在面对上帝的生活中实践一种道德, 在面对世俗的生活中实践另一种道德。两个王国的观念也许导致对待国家的一种保守态度, 尤其是对于路德来说, 这些看法使他离开甚至可能是拒绝德国农民更极端得多的宗教和政治渴望。

所以, 有一些更彻底的宗教改革家相信, 路德走得还不够远。当然, 他们的态度有非常大的不同。闵采尔 (Thomas Muentzer)^① 坚信, 上帝对于农民不幸遭遇的回答, 就在于用暴力打倒他们的压迫者。其他改革家则相信, 基督徒就是要保持与世俗的距离, 要和平不要暴力, 要从世俗事务 (包括政府管理) 中脱身出来。他们还坚持认为, 信仰者可以通过成人坚振礼 (confirmation) 来达到信仰团契的认同。

推动宗教改革的另一个代表是法国的神学家加尔文 (John

^① 闵采尔 (公元1490—1525年) 生于施托尔堡, 作过乡村牧师。他主张废除封建制度, 反对贵族与教士, 希望建立一个无阶级、无私产的平等社会。流传至今的较完整的著作是《向诸侯说教》。参见《西方伦理学名著选辑》上卷, 第520—545页。

Calvin, 公元 1509—1564 年)。加尔文的伦理原则与路德原来比较一致, 都是从信的精神推演出来的, 只不过加尔文对这一原则的应用更加系统, 更为清楚。然而, 这样一来, 加尔文的伦理观就发生改变了, 它不再是因信称义的结果, 而成了因信称义的目的。这一改变是预定论的必然结果, 无需利用任何善行或功德的理论。另外, 基督徒行为的伦理标准也更加确定了, 因为圣灵在《圣经》的道德律中始终准备了一个清楚而确定的标准, 那就是“十诫”。“十诫”当然是按照全部《圣经》来解释的, 也被认为是和自然道德律相等的。加尔文把一切世俗制度视为工具, 其本身无所谓价值, 但基督徒需利用这些工具去建设圣洁社会, 努力改善社会制度, 以此荣耀上帝的圣名。所以加尔文派对政治问题抱有很大的兴趣, 对经济、劳动、社会组织等问题也大有兴趣。不过, 加尔文并不以这些属世界的问题作为最后目的, 他的最后目的在于荣耀上帝。

4) 18、19 世纪的基督宗教时期

这个时期的欧洲, 思考精神觉醒, 批评活跃, 反抗权威和传统, 反对专制主义和集权主义, 要求思想、感情和行动自由。宗教改革时期的社会伦理思想继续发挥作用, 直到 18、19 世纪也没有停止。政治冲突以有利于国家而不是教会的方式解决, 国家逐渐代替教会起着调节社会生活的作用。在国家内部出现了逐渐增长的、趋于立宪政治和民主政体的倾向, 社会成员要求平等权利和社会正义。个人因信成义的独立精神原来很合时宜地反对过教会的权威, 现在又成了攻击国家的家长式的控制。

在这种社会背景下继续引起争论的一些启蒙原则为: 如认为真理不是权威传给后世或教皇的敕令颁布的, 而是由不带偏见的

自由研究获得的；在信仰和行为问题上注重信念和良心；理性要注意探索自然事物而非超自然事物，要从天上转到人间；这些都给基督宗教伦理学以极大的影响。宗教思想家反思宗教的纷争，渴望宗教宽容。他们主张道德发展而不是规定宗教真理的教义基础，质疑专横的世俗机构和权威的合法性（诸如独裁的政府、等级制的教会、人为的恩典甚至经文本身）。人类探究的所有领域，如科学、政治、经济和宗教，都可以发现那些为任何受过教育的人所能认识的自然律。自明的经验证明可以检验真理主张的有效性，启示和神秘的东西为理性和科学的确定性所代替。英国经验主义哲学家洛克（John Locke）试图证明，基督宗教是所有信仰中最合乎理性的一种。

许多在 18 世纪才刚开始得以表达的启蒙理想，在 19 世纪进一步得到明确的阐发。例如，对于理性能力的坚信，对于追求知识、渴求文明进步和建立合理社会制度的努力。施莱尔马赫（Friedrich Schleiermacher）是这个世纪一位非常杰出而又重要的基督宗教神学家，他继承了虔敬派（Pietism）的思想，强调宗教内在感情和个人对无限的一种依赖感。在他看来，基督宗教伦理学是每个人与耶稣的上帝意识的认同。俄国大文豪托尔斯泰受浪漫主义影响，试图倡导一种具有社会正义的、和平主义的、自我惩戒而洁净的无罪性生活。他认为，人人都要模仿耶稣这位伟人的生活。上帝是最高的善和理性，但是，个人通过学习耶稣也可以获得某种神性。

19 世纪由莫里斯（F. D. Maurice）和英国基督教社会主义者所引出的主要争论包括贫穷、失业和营养不良，而在美国，大部分基督徒最为关心的是由美国革命带出的平等问题。如沃尔科

(David Walker) 和道格拉斯 (Frederick Douglass) 等神学家关心的伦理问题包括废除黑奴制度、妇女的权利以及用各种不同的方式扩大平等的权利。

对于一些基督徒来说, 启蒙运动所滋生的社会革命运动对基督教会带来危险, 因此感到有必要加以抵抗。例如, 19 世纪的共产国际运动对罗马天主教廷世俗的和精神的权威提出挑战, 为此, 教皇颁布通谕《谬误辑录》(*Syllabus of Errors*), 号召天主教徒加以抵制。各种有关现代性的主张也导致对基督宗教效用提出质疑, 如“妇女神学”的先驱丝丹东 (Elisabeth Cady Stanton) 出版《妇女圣经》一书, 认为传统基督教教义整体上是压抑妇女的, 因此会受到现代妇女的拒绝。

5) 20 世纪的基督宗教时期

20 世纪是一个科技信息经济全球化和政治、宗教、文化多元化的世纪, 战争、人口爆炸性增长、空间探险、新艺术实验等等交织成世纪的新画面。一方面, 无论人类还是基督教会, 都面临着新的严峻挑战; 另一方面, 这些前所未有的挑战极大地帮助我们唤起对人、人的文化、人的宗教以及人的将来的思考, 基督宗教伦理学在这些思考中扮演着重要的角色。每个时代都会炫耀自己独一无二的东西, 就此而言, 20 世纪人类无疑有比其他世纪更多值得谈论的东西。

20 世纪既有令人颤惊又有令人鼓舞的事件, 基督宗教的伦理思想在经受这些事件考验的同时, 也得到更加广泛的推广。20 世纪的基督宗教伦理学一开始就在美国和欧洲表现出各种不同类型的社会福音运动, 它比工业革命时期的社会福音运动更富有创造性。

像劳森布什 (Walter Rauschenbusch) 和格拉登 (Washington Gladden) 这样的美国新教思想家, 用一种关于社会团结的新看法来挑战工业时代的劣质个人主义。而像布卢姆哈特 (Christoph Blumhardt) 和拉噶滋 (Leonhard Ragaz) 这样的大陆神学家则采纳宗教社会主义的新形式。教皇列奥八世 (Pope Leo XIII) 1891 年发表的通谕《新事物》(*Rerum Novarum*) 奠定了他 20 世纪的继任者坚决反对资本主义享乐理论的基调, 并且号召所有基督徒承担起自己的社会责任。特洛尔茨的伟大著作《基督教社会思想史》为基督宗教社会伦理学作为学科的出现、特别是在美国的出现, 迈出了坚实的一步。

20 世纪在基督宗教神学方面提出了许多新的理论和观念, 其中大部分是有关伦理道德研究的。像巴特、朋霍费尔、奥托 (Reinhold Otto)、尼布尔 (Niebuhr) 和蒂利希 (Paul Thillich) 这些伟大的神学家, 对战争、极权主义和披着宗教外衣的经济贪婪的伪善等等罪恶有切肤之痛。他们的思想极大地受到社会福音运动和宗教社会主义的影响, 但却努力去更深地理解罪和恩宠的现实。这些神学家的著述和思想, 又进一步影响了新教和天主教教会的社会学说。在 20 世纪最有意义的发展中, 新教和天主教会的和合运动基本上是道德冲击的结果。在一次早期的基督宗教和合会议上, 代表们提出这样的看法: “对于一个分裂的教会来说, 这个世界太强大了。” 1925 年在斯德哥尔摩和 1937 年在伦敦召开的世界和合大会, 把教会中愿意和合的人的关注点集中到这样一些问题上, 如: 战争与和平、极权主义、资本主义、社会主义和共产主义之间的意识形态斗争。1948 年阿姆斯特丹大会成立了国际教会理事会, 任务是争取建立“负责任的社会”, 解决维

持经济发展和社会正义的问题。

20 世纪下半叶出现了民权运动和各种形式的解放神学，给社会正义的探求注入了新的力量，如美国的黑人牧师马丁·路德·金（Martin Luther King）和秘鲁天主教神甫古铁雷斯（Gustavo Guitierrez）这样的思想家发出了新的声音。妇女神学继续争取妇女的完全平等，并把这视为福音的一部分。女权思想带来了新的言说方式，帮助基督徒理解，基督宗教信仰的更深意义在于通过神学研究和教会实践去除男人至上的陋习。同时，福音派思想的复活不断呼吁在争取社会正义的同时也应该保持个人忏悔和得救的福音派传统。

第三章

近代理性主义者对启示的接受

第一节 莱布尼茨的《神义论》^①

一、引言——上帝的正义

“上帝的正义”（Theodizee）一词由希腊文的“θεός”（theos，上帝的）和“δική”（dike，正义）两部分构成，基督宗教的使用最先出现在《新约圣经》“罗马书”里：“如果我们的不义能够显明上帝的正义，我们要怎么说呢？上帝惩罚我们，是他不义吗？”（三章五节）在莱布尼茨之前，这个词并不是一个西方哲学或者神学研究的专门术语。1697年，莱布尼茨在写给友人的一封信里，第一次用这个词来称呼自己所写的一部有关上帝的

^① 这一节内容原是笔者为莱布尼茨《神义论》中译本（由朱雁冰译，香港汉语基督教文化研究所2003年出版）写的“导言”，略有改动。

至善、人的自由以及恶的起源的著作。这部著作在 1710 年以法文 *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*（《关于上帝之慈善、人的自由与恶之来源》）为题正式出版^①。据说，这是莱布尼茨生前唯一出版了的一部大部头著作。由此，“上帝的正义”作为“神义论”才正式成为基督宗教哲学和神学研究的一个非常重要的专门领域^②。

刚从中世纪走出来不久的欧洲，神学与哲学还没有像今天那样能够严格区分开来。莱布尼茨虽没有像笛卡儿那样，有过去读神学的念头，却也对宗教神学倾注了极大的热情。把神学视为哲学的最高部分，这是托马斯奠定的传统。显然，莱布尼茨是继承了这个传统的。我以为，把莱布尼茨看成现代西方宗教哲学之父，这一点也不为过。所以，有学者明确把《神义论》看成是莱布尼茨的哲学著作。例如，伦敦大学的哲学教授卡尔（Herbert Wildon Carr）在他的研究专著《莱布尼茨》中明确地说：“《神义论》是由他（莱布尼茨——笔者注）自己准备发表并在其有生之年出版的唯一一部恢弘的哲学著作，而这也是偶然的。”^③然而，《神义论》却是一部地道的专门谈论上帝的著作，尽管没有人会把莱布尼茨视为神学家。哲学家写神学著作的，除了中世纪之外，在欧洲近代哲学史上比比皆是，老黑格尔就是一例。不

① 国内也有学者译成《神正论》。

② 见 *Lexikon fuer Theologie und Kirche*《神学和教会大辞典》，vol. 10, Herder, 1986 的辞条“*Theodizee*”。有关的进一步讨论参见 Carl-Friedrich Geyer, *Die Theodizee - Diskurs, Dokumentation, Transformation*《神义论讨论资料汇编》（Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1992），第 70—81 页。

③ Herbert Wildon Carr, *Leibniz*《莱布尼茨》（London, 1929），第 3 页。

过，《神义论》的内在逻辑却要回溯到古希腊哲学才能得以揭明。

二、神义论的内在逻辑

不难看出，莱布尼茨写《神义论》，其目的在于在调和信仰与理性的基础上来回答这样一个欧洲哲学史上的古老问题：如何将恶的存在——尤其是不应有的人类苦难——与世界是由一个既具有无限力量、又是无限正义的上帝所创造的这样一种断定整合起来？古希腊哲学家伊壁鸠鲁（Epicurus）首先对这个问题有较为完整的表述。在他看来，世间恶事的出现间接地表明，任何一位神圣的造物主准是或者缺乏足够的权力制止恶，或者缺乏足够的善：

上帝或者希望消除所有恶事而不能，或者他能而不愿意；或者，他既不愿意又不能；或者，他既愿意也能。如果上帝愿意而不能的话，他是软弱的——这与上帝的品格不符；如果上帝能而不愿意的话，他是恶毒的——这同样与自己的品格相冲突；如果上帝既不愿意又不能的话，他就既恶毒也软弱，因此就不是上帝；如果上帝既愿意又能——这唯一符合上帝，那么，恶事到底从何而来？或者说，他为什么不拿开这些恶事^①？

莱布尼茨在其哲学生涯的早年就已经得出自己对伊壁鸠鲁提问的答案，而且直到垂暮之年仍然作为思想的一个重要的部分而

^① 伊壁鸠鲁的这番论述源自 Lactantius 著《论上帝的愤怒》（*De ira dei*）13，20-1。

保持着。他推论说，上帝作为最高的完美存在，自然要造出那个最完美的可能世界。然而，一种被造出的存在其优点不管多么大，都不能拥有上帝的绝对的完美^①。因此，作为不完美的形式的恶，必定“被包括在宇宙的最好的计划中”。由是，莱布尼茨不无乐观地说，把上帝看成是对作为内在于甚至所有可能世界的最好世界中的缺陷的“允许”好了^②。

按照这样的哲学构思，莱布尼茨对恶的问题的回答从一开始就显得容易招致责难。困难之一，一个至善的存在如何造出世间的任何一种恶？不难看出，莱布尼茨对这个问题的回答直接受到教父哲学家奥古斯丁的影响。奥古斯丁认为恶来自存在的一种缺乏或者缺失（Privation），所以，上帝不用为此承担责任^③。困难之二，如何为上帝的正义进行辩解？这个问题威胁到莱布尼茨的基本主张，即认为可以通过所有可能世界中最好世界的创造来为上帝的正义作辩护。表面看来，莱布尼茨似乎简单地就断定说，眼前的世界是所有可能世界中最好的，并且由此进一步解释，恶如何仍然有可能会是这个最好世界的一部分。然而，人们肯定有权利来追问，我们有什么根据支持这个断定。事实上，我

① 参见《神义论》第31节、第200节。

② 莱布尼茨早在1670年就宣称自己已经得出了这种洞识：“我在法国逗留期间，曾告知阿尔瑞德先生我就恶事的原因和上帝的正义问题用拉丁文写的一篇对话（据说很可能是1670年在巴黎根据 *Confessio Philosophi* 的法译本《哲学信仰的申明》[*La Profession de Foi du Philosophe*] 一书——笔者注）。这不仅发生在这位先生与尊敬的马勒伯朗士神甫的争论之前，而且也早于《论真理的探索》一书的出版时间。我所维护的关于罪之被容许是由于它包含于一切可能的宇宙计划中之最好的计划之内的命题，已经用在我写的那篇对话里……”（《神义论》第211节；也可参见《神义论》前言）

③ 参见奥古斯丁在《忏悔录》卷七中对恶的论述。

们完全能够随便设想一些比我们生存其中的那个世界更好的世界：没有疾病、饥饿和战争的世界；那些在其中每个人既根据自己的能力去奉献，也根据自己的需要而获得的世界；等等。但是，如果有可能设想这样的世界，就不可能认为上帝已经创造了所有可能世界中最好的世界。或者，我们可以引出结论说，上帝有某种居先的理由来创造一个正是眼前这个最令人满意的世界；或者，我们考虑这样的观念——世界把自己的实存归功于一个最高完美的存在。

莱布尼茨的《神义论》就是这样“哲学地”来展开对上帝正义问题的处理，其观点有时似乎对刚刚提及的挑剔难以自圆其说。他认为，人们确实可以想象没有罪恶和不幸的可能世界，人们甚至有可能把这些世界安置得像小说、乌托邦或者幻想中美好的东西。但是，这些同样的世界也许仍然低于我们在仁慈中的世界。当然，在莱布尼茨看来，这种情况不能在细节上一一加以罗列，因为可能世界的一种仁慈的比较需要无限多的思考。然而，我们可以肯定这样的结论，“因为上帝已经创造了如它所是这个世界”^①。至于反对者所说不难想象比我们自己的更好得多的世界这样的意见，这个回答似乎直接点到了问题中最主要的东西。如果我们认为这种反对意见包含了一种责难，说因为上帝允许了压倒更完美的那种不完美，所以他不能够是自己要成为的那个最完美的造物主，那么，即使我们再次申明这个世界是因为上

^① 参见 C. I. Gerhardt 编《莱布尼茨哲学文集》（*Die philosophische Schriften von G. W. Leibniz*, 7 vols., Berlin: Weidmann, 1875—90; 1978 年由 Georg Olms 再编出版）第六卷，第 108 页。

帝选择了它，所以不能不是最好的世界，我们也几乎不能回答这个问题。

当我们更仔细地检查莱布尼茨的《神义论》时，我们看到，他的观点事实上从这里走得更远。支持神圣正义的要求是论证的两条互相补充的线索，它们都意图建立在造出的世界和作为它的创造者——上帝之间的最可能紧密的联系。顺着第一条论证线索的逻辑，莱布尼茨企图使我们深信，在造出的世界和上帝的最高完美之间的关系有时并不是那么一目了然的，所以我们没有恰当地理解上帝已经在这个世界中所实现的善——不管是形而上学的还是道德的善。就哲学方面而言，没有柏拉图主义的帮助，莱布尼茨不可能如此自信和令人倾倒地从一个非常思辨的角度来谈论上帝的正义问题。如果被造出的世界的完美对于我们来说不是直接明了的话，那么，问题不在世界而在我们（理性）身上。莱布尼茨争辩说，对神圣正义批评通常犯的错误，是假定在被分割取出的一个整体的任何部分，一定如那个整体本身那样完美。然而，事实上并不如此：“最好的整体中的一部分并不一定是由这一部分所可能构成的最好者。”^① 这里要求一种思辨的智慧，部分完美总是在与整体完美的联系中才得以评价的。因此，虽然某种具体情况也许与宇宙的最高完美表现出截然对立，但当转回到它与宇宙本来的联系时，我们就会发现它在某个本质的方面对最高完美所作出的贡献^②。显然，与许多神学家从上帝设计的角度来争辩他的正义有所不同，莱布尼茨从不仅仅在我们关于被造出

① 《神义论》第 213 节。

② 参见《神义论》第 147 节。

世界的日常经验上来预先提出神圣正义的证明。相反，他强调的重点是，对于没有受到理性引导的常识来说，这个世界看上去确实常常只是一个既混乱又缺乏理智的场所，但一旦我们超出这些常识，学会用我们的理性努力把实在理解为它本来所是的东西，我们就能够开始欣赏基于它深层的世界的完美。与此相联，莱布尼茨喜欢解释我们为什么知觉不到世界最高完美的原因：只要我们没有采取正确的观点，我们就不可能发现这样一种秩序。同理，只有当观赏者站在恰当的位置而不是从某个角度去观看一幅画时，才能对它进行最好的欣赏。当然，这并没有提供证明说我们的世界就是所有可能世界中最好的世界，而只是附和说这个世界显然不是最好的世界的人的主张。那些基于表面的不同意见说明不了什么本质问题，如果那些表面意见本身出于主观考虑的话。正是在这里，莱布尼茨必须求助形而上学来支撑《神义论》的各种主张。形而上学从其本来的视角表明，这个世界如何被视为最完美的可能世界。由此，它就加重了神圣正义的论题的分量^①。这点，我在下面还会进一步论述。

另一条论证的线索更直接地在逻辑上导出这样的结论：不管各种恶事如何地在这个世界中表现出来，它仍然必须被看成是所有可能世界中最好的世界。考虑到欧洲哲学家描述世界的那些最基本的用词，莱布尼茨对恶的问题的回答正是依赖于一种关于世界存在条件的论证。因为，正是依靠这些条件，任何如我们的世界那样的世界才会有存在的可能。莱布尼茨得出结论说，要想对“事物的最终的本源形成”作出令人信服的解释，唯有把整个存

^① 《神义论》第183节。

有的来源归结到一个既具有无限力量、又是无限理智的必然存在身上，而且，他的意志原则就是考虑最好的世界。我们可以在《神义论》第7节里清楚地看到莱布尼茨的这个论证。莱布尼茨争辩说，假如在世界本身中没有使自己的存有成为必然的东西的话，我们就必须寻找世界存有的理由，因为世界不过是偶然的事物的整个集合；我们必须带着自己存有的理由和具有必然的和永恒的结果的实体中寻找这种理由。我们也许进一步推断说，这个“世界的原因”一定具有理智、意志和权能的种种属性。“世界的原因”一定具有理智，因为它不得不处在与所有可能世界的关系中，以决定这些可能世界中的一个。而且，“正在存有的实体与单纯可能的实体的这种关系，只能作为一种具有关于它们的观念的理解”。“世界的原因”必须被赋予一个意志，因为这些可能实体中的一个的决定，“正是一个意志的行动”。“世界的原因”一定具有权能，因为正是这种实体的力量，产生它的有效意志。莱布尼茨在这方面并没有突破认为意志自然倾向选择为善的理智判断这样一种传统观点，所以，他进一步坚持说，这种有效的意志寻找使自己的选择得以令人乐于看到。最后，他主张说，这种理智的原因必须在所有方面都是无限的，在权能、智慧和善的方面都是绝对完美的，这样它才会延伸到所有可能的东西。“可以认定，上帝的此在并非他的意志的效果。他之存在并非因为他要求存在，而是他的无限性之必然性使然。他的权能和他的知之实存也是由于同一种必然性。他之为全能的和全知的，并非因为他要求如此，而是因为这必然是与他一致的特性。他的意志的主宰只是为了实施他的权能：他在他自身之外事实上只造成他所要求者，而使其余一切都停留在纯然可能的状态。上帝可以创

造物质，创造一个人、一个圆，也可以让他们停留在乌有之中；但他不可能创造他们而又不给予他们各自的本质上的特性。”^①

透过这些充满哲学术语的论述，我们闻到从《神义论》散发出来的幽香，更多的是哲学而不是神学的味道。实际上，莱布尼茨相信，哲学的论证本身就足以表明世界对一种拥有无限权能、知识和仁慈的第一因的依赖^②。诚然，就莱布尼茨来说，在思辨王国自由飞翔的理性是对上帝正义论证的主要支柱。一旦承认了充足理由原则的普遍有效性，就不难得出结论说，一定存在一种理由说明这个世界为什么实存，而不是某个其他非常不同但一样可能的世界。根据莱布尼茨的看法，关于这个事实的最有力的说明正在于由上帝从无限多的可能世界当中选择了这个作为创造出来的最好世界。正如他在《神义论》第 187 节写道：“没有上帝便根本没有存有的理由，更没有事物之此一或彼一存有的理由。”

正是以神圣创造作为宇宙起源的唯一令人信服的解释这样一种哲学论证为背景，莱布尼茨向我们提供了他关于恶的存有并不妨碍上帝是正义的神学说明。

莱布尼茨一开始便区分了三种不同的恶：形而上学的恶，它

① 《神义论》第 183 节。

② 这完全符合莱布尼茨的思维逻辑。他认为，一切真正的宗教都建立在他看来是形而上学的自然神学的基础之上。《神义论》“绪论——论信仰与理智的一致”第 44 节写道：“但是，为了明白有这么一个唯一的完全善的和完全智的事物原则，我们并不需要借助启示信仰。理性以无谬误的证明教我们知道这个原则的存在，所以，一切来自我们认为其中存在着不完美性的事物进程的异议，只是以虚假表象为基础的。倘若我们能够理解普遍和谐说，我们就会认识到，我们试图责难者是与最值得选择的计划联系在一起的；简言之，我们将看到而不是单单相信：凡是上帝所做者都是最好的。”

产生于单纯的不完美或者任何有限存在本质上的限制；形体的恶或者受苦；道德的恶或者罪^①。在这三种恶之中，形而上学的恶是最基本的恶，也是其他两种恶的最终来源。莱布尼茨说：“须知，早在罪案之前在创造物中便存在着一种原初性的不完美，这是因为创造物从其本质看便是有限的，他并非知道一切，相反却可能受到欺蒙并犯其他错误。”^② 根据莱布尼茨所言，形而上学的恶或者本质的限制，是任何被造出的存在的理念的部分，先于上帝要它的存有：形而上学的恶属于理想的创造物的性质，因为这种性质蕴涵在上帝理解并独立于其意志的那些永恒真理中。因此，我们可以在某种意义上说，恶的“理想之原因”是上帝的理解，即所有本质或者可能性的源泉。然而，我们应该更准确地说“恶之形式特征无有效之原因”，因为它在于单纯的缺失，或者说，在于任何存在性质所没有包括的东西中^③。因为形而上学的恶一定属于任何可能世界的概念，“甚至最好的世界也都由此包括某种限度”，所以，上帝允准恶进入他选来造出的世界是不可避免的。但是，这并不意味着上帝要对意愿恶的存有负责。上帝“在先在的意志”只趋向善，而且，他倾向创造一个按其善的程度比例而给予的世界。由此产生的结果，即上帝“后续的意志”的产物，就是那个包括最少恶的世界，或者说，那个一切可能世界中最好的世界^④。

① 见《神义论》第 21 节。莱布尼茨在该书中把他对形而上学恶的说明，与奥古斯丁将恶视为“存在的缺失”联系起来。参见第 29—30 节，第 378 节。

② 见《神义论》第 20 节；参见《神义论》第 33 和 288 节。

③ 参见《神义论》第 33 节。

④ 参见《神义论》第 22—25 节。

莱布尼茨争辩说，上帝把现在的世界带到存有时，并非出自形而上学的必然性，亦非在没有一种充足理由支持的情况下任意乱行。在这方面，莱布尼茨用他的《神义论》既反对霍布斯和斯宾诺莎的宿命论观点，因为两者都否定上帝自由意志在创造中的作用；也反对如笛卡儿的唯意志主义观点，因为它试图通过让上帝的自由甩开理性支配而提升到一个新的高度。与这两种极端相反，莱布尼茨强调说，一般的意志自由和特殊的上帝自由，要求意志体现出各种各样的两可选项以及选择最好的东西^①。此外，他还强调说，意志行动的自由正在于它的自发性，即为了最大的善而从一系列两可选项中选出并由最大理由所决定。毫无疑问，上帝的存在对莱布尼茨来说就等于是最大的善，所以，他承认上帝出于“道德的必然性”一定会选择最大的善。然而，《神义论》通篇都强调说，这种道德的必然性与上帝的自由是一致的。“上帝的决定总是自由的，虽然上帝始终是受到寓于善者意图之中的理由的推动而作出决定的；在道德上为智慧所需要，为对善的考虑所制约，这就叫作自由，叫作绝未在形而上学意义上受到强迫。”^② 一个自由的意志对于自己的选择来说，是由一种善的知识所决定的。因此，只有在上帝选择创造他自己的智慧认为是所有可能世界中最好的世界时，上帝才能以确实是自由的方式去行动。

恰好在这里，莱布尼茨找到上帝创造的正义性。我们也许期

^① 参见《神义论》第45节；第288—289节。

^② 《神义论》第237节；参见《神义论》第168、227—240、310、344、349节。

望一种合理的存在会恰到好处地行动，以便获得客观上最好的结果。在这个意义上，上帝的正义就被定义为依照他的智慧所行动的他的善的产物^①。由于其无限的善，上帝总是英明地倾向选择最好的东西；由于其无限的智慧，上帝绝不会错误地认同那个是最好的或者体现着最完美的世界；结果便是他的所有可能世界中最好世界的创造^②。莱布尼茨的《神义论》清楚地表明，上帝的智慧是解释这个世界作为所有可能世界中最好世界而存在的最有力的根据^③。虽然每一种意志自然会倾向选择看上去是最好的东西，但只有在上帝那里才可以把看上去最好的东西和事实上最好的东西完美地结合起来。我们可以根据上帝无限的智慧来解释他这种结合的能力，他的确已经英明地认识到至善的可能世界。莱布尼茨《神义论》的这个特点对于我们理解他关于上帝正义的思想是一个重要的契机，由此，我们才能真正明白他为什么一再申明，使这个世界呈现为所有可能世界中最好的世界的具体特征，是那些并且只是那些由神的智慧所认识到的作为客观的善的特征。

如果这点得到承认的话，那么，上帝也无异于一个道德的存在。根据莱布尼茨的看法，上帝意志的至善体现在他为了自己的

① 在写给一位法国朋友的信中，莱布尼茨把“神义论”定义为“一种科学，也就是说，关于上帝正义——即他的智慧连同自己的善一起——的学说。”（《莱布尼茨哲学文集》第二卷，II，第437页。）

② 参见《神义论》第225节。其中，莱布尼茨把上帝的选择描绘成“从所有这些可能的体系中选择出最好者，这是智慧为完全满足慈善的要求而进行的一种选择，这正是为现实存在着的宇宙制定的计划”。

③ 细心的阅读将会发现，莱布尼茨认为正义的最终原则不是上帝的意志，而是他的智慧。参见《神义论》第116节。

缘故总要选择善，而且，他只能基于对善的两可选择的相对程度从不同的两可选择中作出决定。由此，莱布尼茨有时把上帝的正义说成是“明智的仁爱”。上帝在创造时公正行事，因为他唯一受自己的仁爱所驱动，或者说，用对善的公平的爱来实现他的智能发现可以包括至善的那个可能世界。

三、善和最好的可能世界

显然，这种从哲学角度切入对上帝普遍正义的说明还需要进一步具体深入。尤其是，我们要求更好地理解上帝在创造中所寻求的最大程度上的善。一般的看法认为，当莱布尼茨在《神义论》中把这说成是所有可能世界中最好的世界时，他主要是指那个包含人类最大幸福的可能世界。这种看法恐怕经不起推敲。当人类的幸福是上帝着手创造的善的一种时，上帝并不只是关心人的幸福。上帝创造宇宙所体现的最高完美，在于他选择最好的可能计划，其中包括最伟大的秩序，最精心安排的情势、时间和地点，由最省手段获得的最大效果，最强大的力量，最真实的知识，最大的幸福和善。在莱布尼茨列出的这些造成所有世界中最好世界的要素里，最重要的是按照一种计划，安排与最伟大的秩序一起的最不同的事物，从而建设最美好的世界。莱布尼茨一向主张，上帝也在造出的事物中安排最大的幸福和善。然而，这显然不是上帝形成世界完美概念时的首选；相反，完美与世界实现某种程度的多样性和秩序是相联的。

莱布尼茨这个思考路径完全是他早年哲学研究的一种延伸，即在“和谐”的形而上学概念——作为“多样性的统一”或者

“由同一性补偿的差异性”和快乐之间建立一种由对这种和谐的理解所派生出来的理智存在。按照他的看法，既不会存在没有和谐的快乐，也不会存在没有多样性的和谐。或者说，正如他在《神义论》一书中反复表明的那样，幸福是对人最为满意的心灵状态，只有和谐才能满足这种心灵状态。莱布尼茨再往前迈出关键的一步，便触及到和谐与要解释世界最终起源的快乐之间的关系。《神义论》处处透露出一种理性的乐观主义，让每一种智慧的存在都为美与和谐感到欢欣鼓舞。对上帝——那种最高智慧的存在——来说，情形也同样如此。因为，上帝是最完美的心灵，他不可能不为最完美的和谐感到快乐。因此，我们也许可以得出结论说，上帝选择创造这个而非别的世界，因为这正是最和谐的可能世界。早在1670年前后，莱布尼茨就得出了一种关于上帝正义学说的基本看法。尽管在他年轻时的这种观点和后来在《神义论》中显然乐于接受的、特别是按照上帝理智而遵循他的意志规定这样一种宿命论之间有重要的区别，但是，《神义论》的基本框架已经搭成。这个而非别的可能世界的存有，由于神圣智慧喜欢选择最大的和谐而得以玉成。

在莱布尼茨看来，我们只有依靠理性思维的锻炼，才能恰到好处地欣赏和谐。换言之，重要的是对把各种事物结合为一个令人愉快的整体中的秩序的理解。这个整体的和谐，或者说安排得当的差异性，就是神圣智慧在建设一个世界中表现出来的一种客观的善。如果承认了这一点，我们就不难得出结论说，莱布尼茨试图加以辩护的上帝在创造世界中实施的正义，原则上就像是一种工匠的正义，因为他根据最恰当部分而选择建造自己的作品，正如导致整体的诸部分在它们的相互关系中实现和谐一样。这样

一种建造遵从客观上那个作品最令人满意的设计的东西，因此，这样的建造最符合那种根据正确部分的规则而判断的智慧。用莱布尼茨常用的一个词来说，就是建造的“最佳配置”（le plus convenable, convenientissimum）。

一旦形成“最佳配置”建造这样一种神圣正义的概念，莱布尼茨实际上就为《神义论》奠定了一块基石。然而，这正好省略了他自己学说的一个重要部分，即强调创造策划中理性存在物的特殊作用。这种作用清楚地体现在他类似划分三种不同的恶那样所划分的三种不同的善之中：他认为所有造物，包括那些缺乏理智的造物都具有的形而上学的善或者完美；他认为只有理智的造物才具备的形体的善或者快乐；同样仅属于具有理智的造物才具备的道德的善或者美德^①。由于篇幅的缘故，这里不可能详细分析所谓“形而上学的恶”与和谐这个概念之间的关系。我们只需注意到，这些价值与形体的和道德的善之间蕴涵的冲突。当莱布尼茨认为所有造出的存在物都程度不同地表现了形而上学的善时，形体的和道德的善即幸福和美德，却是属于被赋予理智的存在物的唯一特性。因此，他告诉我们这样的可能性：上帝在选择最大的普遍的善的世界时，也许要求助于在这些价值之间作出抉择——或者以牺牲心灵的幸福和美德为代价来获得整体的完美与和谐，或者相反。

正如我们所看到的，莱布尼茨似乎考虑到上帝能够避免任何这样的买卖。他充满信心地断定，宇宙的最好计划包括“与最伟大的秩序一起的最多样性”和“最强大的力量、最真实的知识与

^① 参见《神义论》第209节。

最大的幸福和善”的实现。因此，我们有理由认为，莱布尼茨眼中的上帝会造出一个既有固定的最佳配置，又给理性的存在物以幸福的世界。实际上，他似乎要暗示，在这些结果之间没有真正的冲突。当上帝首先考虑创造那个包含最大完美与和谐的世界时，他能够通过同样的创造活动来实现最幸福和最美德的世界。

如上所述，莱布尼茨把所有可能世界中最好的世界描绘成最完美和最和谐的世界，它们是与世界的“最佳配置”建造的概念紧密相联的。这些“最……”完全不依赖理性存在的幸福和美德这些可能世界中最好世界的特征。因此，最大程度上的完美与和谐这个世界在形而上学方面，而不是在道德方面优于其他可能世界的标志。现在，我们需要检查一下这种形而上学的优越性，看看对于莱布尼茨来说，完美与和谐这些概念之间的关系意味着什么。

四、最大的完美

我们首先来读解最大程度上完美的含义。根据莱布尼茨，上帝出于自己的缘故而造出善，而且，上帝意愿中最基本的善就是“形而上学的善”，它存在于所有存在物，甚至那些没有被赋予理智的存在物的完美。我们这里碰到的完美，是莱布尼茨哲学中最重要概念之一，但也是经常受到忽视或者误解的一个概念。根据它的基本意思，一种“完美”就是纯粹的实在，或者那种本质上是肯定的和绝对的实在。就这个基本意思来说，完美只属于上帝，因为他作为一种必然的存在，“必然是不容人限制的，它一定包含着尽可能多的实在”。因此，“上帝是绝对完美的，而完美

只是确切意义上的肯定的实在之伟大——这是由于人们在有限的事物身上消除了界限或藩篱。凡是没有藩篱的所在，即在上帝身上，完美性便是绝对无限的”^①。在把上帝描绘成绝对完美的存在时，莱布尼茨显然要我们把上帝理解为拥有一切完美，甚至一种完美的无限性。然而，他实际上差不多只是关心三种完美，即全能、知识和意志的完美。在他眼里，这三种完美在对上帝创造一切的解释中起着决定性的作用。

毫无疑问，莱布尼茨在说明上帝的创造活动时，恰好有求于这三种完美。正如他的《单子论》第 55 节所扼要指出的那样，上帝通过自己的智慧知道最好的东西，通过自己的意志选择了它，并且通过自己的权力使它产生出来。进一步说，上帝在全能、知识和意志的规定中恰好看到了那些必然解释任何理智生命的随意活动的性质。“在上帝身上首先存在着作为万事万物之源的力量，其次是包含着理念之千差万别的多样性的认识，最后是按照最好者原则改变或者生产的意志。”^②

在这里，莱布尼茨基本上认为，上帝通过自己的完美的一种“散播”或者“流溢”来产生诸有限的实体。《神义论》的前言有一段优美的文字写道：“上帝之完美与我们灵魂之完美是同样的，只是他无限地拥有这种完美；他是大海，而我们只是从中领受了一滴水珠；在我们自身之内有一些力量、一些知识、一些慈善；但在上帝身上，这些东西却以其整个丰盈存在着。”这个比喻的主要意义告诉我们，上帝在使任何实体存有时，是把它作为他自

① 莱布尼茨《单子论》第 40—41 节；参见《神义论》第 22 节和前言。

② 《单子论》第 48 节。

己权能、知识和意志的无限完美的一种有限实例而产生出来的。因此，就有限的存在物而言，完美具有不同的程度。也许，我们只有借助在上帝绝对完美中不那么受到限制的程度来确定任何有限实体的相对完美^①。

这样去设想上帝的创造，我们不能不得出结论说，当上帝使所有可能世界中最好的世界存有时，他首先不得不去创造那个包含在最完美意义上的最大的形而上学的善。对于莱布尼茨来说，那样一个世界也将必然包含最多种多样的存在物^②。首先，多样性在根本上是通过完美的不同程度来实现的。其次，任何由某种程度的完美来规定的存在类型，只能够作为实体表现在世界中。由是，我们就可以明白，为了最大程度的完美，上帝将不得不创造尽可能多不同的实体，而每一个实体都表现了一种有别于另一个实体的完美。

五、最大的和谐

莱布尼茨认为，就上帝创造世界的意图来说，最大程度的完美和最大程度的和谐之间毫无疑问有一种密切的关系。上文说过，莱布尼茨设想世界的创造基于上帝最大程度上的完美，这样，我们才可以为事物最大程度上的多样性找到一个根本的基础。从根本上来说，多样的事物表现了上帝绝对完美的不同程度。然而，这只能理解为上帝选择一种令人满意的世界秩序的结果。

① 参见《神义论》第 392 节。

② 见《单子论》第 58 节。

果。由此，我们也许得出结论说，上帝创造了那种使最不同的事物有可能同时共存于一个单一的世界中的秩序，从而实现了最大程度的完美。结果，他创造了一个既包括最完美，也包括最和谐，或者说，由秩序统一起来的多样性的世界^①。

这样，我们就摸到了莱布尼茨在最大完美与最大和谐之间建立起一种联系的逻辑思路。令人不无遗憾的是，他对这种联系的说明似乎过于简单。当我们只注意到由上帝本来的创造活动所产生的，也就是说，直接从上帝的完美中流溢出来的多样性而导致的和谐时，我们就会不可避免地缩窄那些上帝意图在世界中创造的和谐的排列。莱布尼茨认为，作为上帝最高智慧的一种表现，他的作品是人们可能想象的最和谐的东西。这显然在暗示我们说，上帝渴望在不同的本体论的层面上造出各种和谐。为了这个目的，上帝不仅要在那些直接分享他的本质的存在生命中实现不同程度的完美，而且尽可能地对这些完美现象加以“修饰”，以便让生命感觉得到的正是最不同的完美。同样，上帝尽可能地实现世界的秩序，因为秩序既用来在不同的本体论层面上统一起多样性，也用来使不同的层面得以相互照应。

这个看法与莱布尼茨把秩序理解为一种最一般的关系相吻合。各种事物是根据法则、规则或者原则来加以安排的，由此才能被理解为既相互有别而又相互联系的事物。在莱布尼茨看来，任何世界都不可能没有秩序。一个可能的世界一定可以被设想为

^① 不难看出，莱布尼茨谈论最大程度的完美，或者最大程度的形而上学的善，强调的恰好是上帝要造出在宇宙中尽可能多的和谐这样一种意图。参见《单子论》前言、第62、91节。

一个上帝可能创造的世界，而上帝的意志从来都是按照规则或者原则来行事的：“上帝不可能不提出法则和遵循规则，因为法则和规则产生秩序与美，因为没有规则而行动就是没有理性而行动；正是由于上帝使他的整个的慈善运作起来，他的全能的实施才符合智慧为达到一切可能企及的善而提出的法则。”^①上帝造出的任何多样性或者只是有关的设想，一定是由规则或者原则加以排列的多样性。因此，在考虑哪一个可能世界要被创造时，上帝并没有详尽思考他创造的那个世界是否应该加以排列。相反，他周密地考虑哪一个世界是最好的世界，又最有秩序。一方面，上帝寻找诸如持续性原则和自然“简单的”法则，因为它们最合理性和产生最大的多样性；另一方面，上帝确信这样的原则会尽可能经常地具体体现在世界万事万物身上，由此表现出最可设想的秩序和一致。最后就产生这样的结果，上帝创造了所有可能世界的最大和谐：“这便是上帝使其智慧所认识、使其慈善所选择、使其力量所创造的最好者之存在的原因。”^②

如果所有这一切都不错的话，我们就不得不把最大的和谐，如最大的完美那样，看成上帝创世的一个中心目标。然而，这一来就使得这两个目标之间的关系成了更为迫切的问题。显然，莱布尼茨把最大的和谐与神智慧的运作扭在一起谈：上帝给出更多的和谐，因为就他的智慧来说，这些和谐是用来设计所有可能世界中最好的世界的。但是，确切地说，关于这样一些和谐，什么被神的智慧认为是一种善的东西？莱布尼茨早期对这个问题作

① 《神义论》第 359 节。

② 《单子论》第 55 节；参见《神义论》第 8、78、80、84、119、204、208 节。

出这样的回答：上帝给出更多的和谐，因为它们本身适合理性。因此，关于最大和谐的解释紧贴用于说明上帝拣选配置最好的自然法则的那种解释。秩序本来就适合理性。上帝在创造所有可能世界中的最好世界时，将要给出尽可能多的最好的秩序类型。为此，他不得不尽可能大量地创造要加以排置的事物的多样性。所以，对上帝据以在可能世界中进行审慎选择的那种过程换另外的方式来观察，就是把神的智慧看成宁愿那个包含最可能和谐的世界，因为正是这个世界提供了理性演练的最大机会。虽然莱布尼茨常常把秩序与和谐说成本来就是理性的特性，但是，最初在他对上帝意志的说明中并没有这些特性的位置。上帝出于自己的缘故而愿意善，即形而上学的善、形体的善和道德的善。所以，如果这种解释要令人完全信服的话，那么，我们就必须在上帝对秩序与和谐的喜欢和他的创造的最后结果之间，建立起某种联系。这就需要过渡到对所有可能世界的最好世界中的幸福和美德的讨论，换言之，世界秩序的和谐与人的幸福与美德之间的张力，还需稍加专门分析。

六、善的冲突

莱布尼茨的许多论著、文章都把理性心灵的创造说成是上帝对所有可能世界中最好世界进行筹划的顶点。莱布尼茨认为，人的心灵是上帝在宇宙中最为珍视的东西——其余的不过用来达到他们最大的幸福而已。然而，人的心灵的最大幸福与宇宙创造的首要结果——最大程度的形而上学的善或者完美，始终处于一种不安的紧张之中。一方面是让人对最大幸福的追求，另一方面是

服从秩序和谐的安排。当莱布尼茨把后者奉为神创世中所实现的根本价值时，他似乎没有为理智存在物（的幸福）在世界中预留特别的位置。相反，在他把宇宙其余东西的完美仅仅视为达到心灵更大幸福的手段时，他看上去拒绝作为创造的首要结果的形而上学的善。

根据欧洲某些莱布尼茨研究专家的看法，上述的矛盾最后似乎通过莱布尼茨拒绝作为创造目标的最大幸福而得以解决。因此，当莱布尼茨把一方面体现了秩序的和谐完美，另一方面体现人的幸福美德的世界说成是“所有可能世界中最好的世界”时，我们应该意识到，他指的只是那个包含最完美的世界或者实在^①。其他学者不同意这种看法，认为莱布尼茨实际上既要保持世界的形而上学的优越性，也要保持其道德的优越性。他们实际上要强调，对于莱布尼茨来说，在这些标准之间根本就不存在冲突。虽然上帝要创造那个包含最大的形而上学的善的可能世界，但莱布尼茨也把这设想为包含最大知识、幸福和美德的可能世界^②。我认为，这种看法具有更多的合理性。

根据莱布尼茨的看法，理性生命的幸福和美德应被视为善的种类，也就是他分别称之为“形体的”和“道德的”善^③。所以，他认为，神的意志要尽可能地像实现形而上学的善那样去实

① 参见罗素著《西洋哲学史》，丘言曦译，台湾中华书局，1976年，第659—667页。

② 参见 W. L. Craig 著《从柏拉图到莱布尼茨的宇宙论争论》（*The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, the Macmillan Press LTD, 1980），第257—277页。

③ 严格说来，莱布尼茨把形体的善看成为“快乐”（*plaisir*）。

上的完美和谐与理智存在物最大程度的幸福和美德之间潜在的冲突。对于莱布尼茨来说，我们生存其中的这个世界，是一个诸如完美、和谐、幸福、美德这些东西已经成功地得到了调解的世界吗？或者说，上帝在实现这些东西中的一种时，不得不用这样一些可能的世界——在其中，理智生命得以享受比在现在的世界中更多的幸福和美德——来满足另外的东西，莱布尼茨是这样认为的吗？

翻开《神义论》不难看到，莱布尼茨实际上认为，在所有可能世界的那个最好的世界中，来自上帝的形而上学的和道德的目的是完全一致的。而且，这个世界因而是一个既包含最大的完美，也包含最大的幸福和美德的世界。然而，莱布尼茨弄出的这种逻辑结局，绝非可以直截了当地挑明这种看法。可以粗略地说，他似乎把这归结为上帝创造世界时不得不用策略。假如我们断定，作为被造出的存在物之一部分的理性造物表现了所有被造出的存在物所能享有的最大的完美，那么，这似乎可以考虑，作为最大程度完美的一个必然条件，就会是尽可能多的不同的理性存在物的产生，他们中的每一个都为最可能高的完美所刻划。因此，为了最大整体的完美，上帝也必然创造最潜在地具有幸福和美德的那些心灵。但是，这些心灵实实在在地感受到幸福和美德，只是因为他们栖息在最完美与和谐的可能世界中；因为只有在这种环境下，才有可能提供客观的条件，使得那些心灵如此看待幸福和美德的知识成为可能。在莱布尼茨的逻辑进路中，上帝正是用这样的方式来理解诸如完美、和谐、幸福、美德这样的性质的。所以，我们可以进一步考虑，整体的完美只能被满足达至人心灵的幸福和美德，因为幸福本身是美德的一个必然的条

件。把这两个要求结合在一起，我们就能得出这样的结论：在最大的完美和最大的幸福中，倘若一方阙如，另一方便是决然不可实现的。换句话说，一个世界中最大程度的完美一定要求容纳下拥有（不管是个人的还是集体的）最大的幸福和美德的心灵。然而，这些心灵之所以能实现不同水平的完美，只是因为这个作为一个整体的世界——由于自身而非简单地由于包容了那些心灵——是那个最完美与和谐的可能世界。

大体而言，莱布尼茨就是这样来解决上帝的道德的和形而上学的目的如何得以一致的问题。现在需要进一步讨论和谐的完美与人的幸福有什么关系。

七、基于理性的幸福

最完美与最幸福的一致虽说是《神义论》的一个重要思想，而且莱布尼茨也用了不少笔墨加以论述，但其基本核心却见之于他的另一部著作《形而上学概要》（第23节）中——“最先的原因具有最可能的善，当它在事物中产生最可能多的完美时，它同时尽可能多地赋予心灵以快乐，因为快乐寓于对完美的知觉中”^①。如果莱布尼茨把“幸福”定义为“持续的快乐”^②，那么，似乎就得承认，在创造世上尽可能多的完美时，上帝也就为心灵造出了尽可能多的幸福。然而，要顺利地继续讨论这个问题，我们不得不再次绕回到莱布尼茨原来的哲学考虑，看看“对完美的

① 《莱布尼茨哲学文集》第七卷，第291页。

② 《人类理智新论》，商务印书馆，1982年，第188页。

感觉”指的是什么。

对此，莱布尼茨的《人类理智新论》能给我们某些提示。书中与斐拉莱特（实际上是英国经验主义哲学家洛克）对话的德奥斐勒（实际上是理性主义者莱布尼茨本人）说：“而我认为快乐基本上是对完美性的一种感觉，而痛苦则是对不完美性的感觉；对于人们意识到这一点来说，两种情况都足以值得注意。”^①把快乐看成是“一些倾向和癖性”以证明唤起它们的完美性时，莱布尼茨继续区分了快乐的两种不同的变体：一种是出自身体感觉，但我们不知道其形成原因的“混乱的倾向”；另一种是来自理性而我们确实知道其形成原因的“清楚的倾向”。显然，莱布尼茨对后一种快乐给予了更高的评价——“这种性质的快乐是在和谐秩序的产生与认识中被发现的，它们是最值得重视的”^②。

感官的快乐有两种主要的不足。首先，我们常常受其欺骗——那些因为令人产生快感而看上去是好的东西，常常证明并不如此。其次，感官的快乐转瞬即逝——由感觉或者欲望而产生的快乐本身就需要新的感觉欲望的刺激，它们就其本性而言是短暂的快乐。所以，感官的快乐不能维持我们的幸福，“幸福可以说是通过快乐的一条道路，而快乐只是走向幸福的一步和上升的一个阶梯，是依照当前的印象所能走的最短的路，但并不始终是最好的路，如我在§36接近末尾处所已说过的那样。……这就使人认识到，是理性和意志，引导我们走向幸福，而感觉和欲望只

^① 《人类理智新论》，商务印书馆，1982年，第188页。我觉得陈修斋先生原来的译句似不妥，故作一些改动。

^② 同上，第189页。

是把我们引向快乐”^①。感官快乐的问题在于，我们大家若顺着感官快乐之途，则极易丧失自己本来要追求的真正幸福。只有理性的作用才能保证快乐中一种稳固恒持的进步，如此我们才有望获得真正的幸福。

如果我们接受说，最好的那种快乐来自于对完美性清楚的感觉，或者说是凭借理性的感觉，或者说就是理智，那么，我们现在就必须更要仔细地看一下它到底包含些什么东西。我们知道，感觉在莱布尼茨那里具有其“实在的程度”或者“本质的量”（比如所谓“微知觉”）。在莱布尼茨看来，上帝在创造一个包括各种存在物（或者各种被赋予了本质的造物）的世界时，他所创造的这个世界必然是能够为理性所理解和把握的。就莱布尼茨的定义来说，“存在”确实就是“可以清楚地想象到的”东西。所以，从一开始我们就要认识到，理性内在于一切被创造的事物中。莱布尼茨是基于这样的考虑来谈论心灵的快乐，因为理性心灵之所以快乐，完全由于它清晰地感觉到世界的完美性。实际上，正是理性对实在世界的可理解的内容的把握，才是一种真正快乐的行为。承认这点，我们才有资格与莱布尼茨一道去解释最完美和最幸福的所有可能世界的最好世界中的和谐一致。在莱布尼茨的设想中，上帝能够在—一个世界中实现得更完美，这个世界就会包含更多各种不同的理智的存在物。如此看来，上帝在创造所有可能世界中最好的世界时，必然创造那个包括最为实在的、

^① 《人类理智新论》，商务印书馆，1982年，第188页。莱布尼茨在《神义论》第254节中也说：“精神的娱乐是使欢乐恒久不衰的最纯粹和最有益的娱乐。”

最完美的、最有理智的东西的世界^①。由此可以说，在最大程度地实现完美时，上帝事实上为理性心灵的幸福提供了最大程度上的客观条件。因为没有其他别的可能世界包含如此多的完美，因而，感觉的心灵由此获得其快乐。但我们尤其要注意到，这本身并不意味着我们已经得到了最大程度上的幸福，因为其他世界或许有更多的心灵，这些心灵或许具有获得幸福的更大潜能。

但是，我们已经知道，对莱布尼茨来说，上帝的创造实际上远胜于完美的最大集合的造成。此外，上帝创造了一个充满装饰的宇宙，它展现的各种不同的层次和秩序促进最可能和谐的实现，为理性去沉思这种和谐提供最大的机会，这也有助于唤起心灵的快乐。这里，我们找到了莱布尼茨两个有趣的论证。正如在与同时代的另一位理性主义哲学家沃尔夫（Christian Wolff，公元1679—1754年）讨论完美与和谐时所主张的那样，莱布尼茨有时明确地表示，就其形式来说，对和谐的清晰感觉是理智存在的快乐的直接来源。在《神义论》“前言”中，莱布尼茨这样说：“秩序、匀称、和谐使我们迷醉，而绘画和音乐是其式样；上帝是完整秩序，他始终保持着正确比例，他造成了普遍的和谐；一切美都是他的辐射力量的外溢。”^②

莱布尼茨还提出了另外一个更有意思的论证。因为理性知识本身是一种完美，所以，我们也许可以断言，对宇宙和谐越了解，越能增加心灵中和谐的程度。如果事实是这样的话，那么，莱布尼茨就有理由认定，理性造物由于对和谐的清晰感觉而产

① 参见《神义论》第196节。

② 也参见《人类理智新论》中文版，第189页。

生的快乐，实际上反映了他对增加自己完美程度的相对的感觉^①。这两个论证相互并不排斥，而且一起完善了莱布尼茨关于神义论的思考。虽然它们从不同的方面切入有关神义的争论，但都可以支持这样的观点——在创造最和谐的世界时，上帝继续造出使理智存在物得以幸福的那些客观的条件。所以，我们可以得出这么一个一般的结论：如果我们同意莱布尼茨把快乐定义为对完美的感觉，把幸福定义为通过理性运用而支撑的快乐的持续状态，那么，我们就能够明白，上帝创造最完美和谐的世界，也就满足了最大程度幸福的必要条件。我们至少可以推论说，那些满足心灵幸福的客观条件在别的可能世界中也许不会是这么的丰富多彩。

在莱布尼茨看来，上帝在创造最大程度完美的世界时，其目的明显是要造出尽可能多的理性心灵，其中的每一个都按最可能完美的程度加以刻画。如果我们这样来理解莱布尼茨神义论的基本主张，把知识本身看作一种完美，这就等于承认说，上帝在使完美能得以淋漓尽致地表现时，也许倾向于在心灵中创造尽可能多的知识，由此造出尽可能多的依赖这种知识的幸福。然而，莱布尼茨自己很清楚地认识到，不能认为上帝通过创造那样一些理性心灵就简单地实现了这个目标，因为理性心灵一开始并不可能就知道所有与整体和谐相一致的东西。相反，上帝发现了一种整

^① 莱布尼茨说：“快乐是对完美的一种知识，或者一种感受，不仅在我们本身中，而且也在其他（理性存在物）中，由此，某种进一步的完美就在我们之中被唤起。”见莱布尼茨《政治文集》英文版（*Political Writings*），Patrick Riley 编撰翻译，剑桥大学出版社，1988年，第83页。也可参见《莱布尼茨哲学文集》第七卷，第88—89页。

体的内在价值，它始终贯穿在通过对更多知识的获得而逐步启蒙的过程中。所以，上帝在造出最完美的世界时，倾向于创造那样一些理性心灵，他们注定要进行自己最后的启蒙，从而具有对于知识来说的最大的潜能，以及对于未来而言的作为整体的宇宙的最终完美。虽然这种看法在莱布尼茨的哲学和神学著述中仍不免玄虚，我们还是可以把它视为他对幸福概念解释前后一贯的逻辑展开。

在《人类理智新论》中，莱布尼茨把幸福描述为“一种持续的快乐”，而且认为“要不是有一种向着新的快乐的连续的进程，这是不会发生的”^①。如果断言这些快乐将会通过知识的习得而获取的话，那么 we 也许可以顺理成章地说，理性心灵只能在其不断的启蒙进步中才能保持幸福的状态。毫无疑问，莱布尼茨实际上认为，理智启蒙的过程或许会无限地进行——不仅向着上帝的全知，而且毋宁说是逐渐展现理性心灵所能达到的完美的最大程度。正如书中那位德奥斐勒先生说：“我毋宁认为（最大的快乐）是能无限增长的；因为我们不知道在这等待着我们的全部永恒的时间中，我们的知识和我们的器官能到达哪里。”^②

顺着这样的逻辑路径继续往前走，我们就能够更好地理解这两者之间的关系：一方面，上帝着眼于保证作为整体的宇宙的形成而上学优先性；另一方面，他要特别地关心造就那些能够独自地得以最可能完美的理性心灵。于是，我们有理由认为，后一个目的只有以前一个为条件才能得以实现：只有在最大程度的完美与

① 《人类理智新论》中文版，第188页。

② 同上。

和谐的情况下，宇宙本身才会如此容许那些处在知识和幸福的无限延续中的最高尚的心灵。不管他们对于宇宙的和谐有多少了解，总会有更多的东西需要知道。反过来说，我们也许会这样期待，作为整体的宇宙之所以可能实现一个世界的最完美，仅仅因为在这个世界上存在着那样一些理性心灵，他们潜在地能够在个体身上实现可为有限存在所接受的那种最高级的完美。

但是，理性心灵的完美和作为整体的宇宙的完美之间的关系，涉及到这样两种情况之间的关系：一方面，上帝关心的是创造那个世界，它之所以最大程度地满足理性，因为它含有最大的秩序与和谐；另一方面，上帝首要的目的是造成最大程度的完美。如何把握这种关系呢？如果说莱布尼茨把知识视为一种完美，如果说理性心灵每一次更好地理解宇宙的秩序与和谐，也就表明向着完美迈进了一步，那么，我们就有理由认为，上帝对最可能的秩序与和谐的实现，事实上就是他对最完美的创造的先决条件。简言之，我们之所以能够期盼最大程度的完美将被实现，只是因为作为整体的世界是这样的世界：上帝在其中所创造的某种存在物——即那些理性的的心灵——能够通过甚至更多知识的获得来指望无限地增加自己的完美程度。然而，如果这个世界本身没有秩序与和谐，那一切就无从谈起。正是在这里，我们可以更深刻地说明和谐与完美之间的关系。在莱布尼茨看来，只有最大程度的和谐，才足以保证最大的完美在最被开启的心灵中得以实现。当我们说这些心灵决定了所有被造物中完美的最上限，而且说，上帝能够唯一地实现世界的最大程度的完美——假如这个上限尽可能高地设定的话，那么，我们也许可以这样推测，一种和

谐的最大化正是被用来实现这个目的的^①。

综上所述，我们可以这样认为，最大的完美与和谐是最大幸福的必要条件和充分条件。最大的完美与和谐对于最大的幸福是必要的，因为只有在那个有着尽可能完美的世界中，理性心灵才能获得自己最可能的幸福——一种来自他们对这些性质的感受的幸福。但是，只有在上帝创造尽可能多的理性心灵，而每一个理性心灵都带有为了最可能高的完美的潜能时，那个最完美的世界本身才能被实现。心灵的幸福严格地与本身完美的程度相关联，所以，这些造物将一起享受能够在一个世界中被实现的那种最大的幸福。总之，只要完美在其中被最大程度地实现了，那个世界一定是理性造物的幸福得以最大程度地实现的世界，反之亦然。莱布尼茨站在哲学形而上学立场上精心构思《神义论》，首先要揭明的正是这样一种结果。他乐观地把我们生活其中的世界视为最大幸福的可能世界，之所以如此，只是因为他对人类幸福有一种完全独特的解释。可以说，最大程度的完美为最大程度的幸福提供一种完整的说明，因为它既保证了幸福（包括智力、秩序、和谐）的最大程度的客观条件，也保证了心灵从对这些条件的沉思中获得欢愉的最大潜能。

莱布尼茨在此基础上不无道理地把这个世界看成最大幸福的可能世界时，没有忘记告诫我们在对自己个人的生存的期盼中要谦虚虔敬。我们羡慕的不是自己生命现时所提供给我们东西，而是生命实现这些东西的手段的更大潜能。作为有限的存在者，我们的幸福将从来不会，也不应该会中止我们自己的感官享受；

^① 参见《神义论》第118、124节。

我们将不断地有所渴望而不致于使心灵迟钝，我们将不断地感受新的快乐和新的完美^①。所以，我们必须由此获得自己的安慰——所有心灵在本性上都囿于自己所能经验到的那种幸福，世界本身就是这样的世界：我们命定地要揭示它的秩序的完美性，由此，我们也许得以感受自己生命的欢愉。

八、美德和虔敬

我们一开始就已经谈到，就理性心灵而言，上帝所看到的那种正义表明，形体的善（快乐）和恶（痛苦）由于心灵接受道德的善或恶——即心灵的美德或恶行——各自程度的不同而有所差别。这种上帝因果报应的正义的概念要求我们进一步说明，在所有可能世界的最好世界中，人类幸福占有什么样的位置，并由此引出美德和幸福之间的主要关系。

众所周知，莱布尼茨把“美德”看作“根据智慧的行为习性”。既然智慧本身等同于所有有关善、包括形体的善或者快乐的知识，所以，有美德的人一般都尽可能地抑恶扬善^②。对于莱布尼茨来说，美德最重要的部分正是正义的美德，即“仁爱或者一种遵从智慧的爱的习惯”。这里，读者可以立即注意到在他的道德哲学与关于神义的学说之间有一种重要的联系。事实上，莱布尼茨把上帝的普遍正义（或者上帝对万物的关怀）看作“智慧

① 参见《神义论》第250节。

② 在莱布尼茨许多伦理学和政治学的著述中，“智慧”可以被更狭窄地理解为“幸福的科学（即系统的知识）”。参见莱布尼茨《政治文集》英文版，第83页。

的仁爱”。他在把同样的概念放到自己的道德哲学的中心时，认为道德的善无论在神界还是在俗世的层面上都是一样的。我们无论是谈论上帝的行为还是谈论人的行为，美德都体现为正义，本身就是“智慧的仁爱”。区别仅在于：就上帝而言，正义表现为道德的必要性——这也许暗含来自上帝的一种不完美表现为他不义的举动；而对人来说，正义只承担一种他们也许不会碰到的义务^①。

读者应该进一步了解，当莱布尼茨把作为“根据智慧的仁爱”的正义用来支撑自己的道德哲学体系时，他在政治上却常常基于自然法或者“自然权利”（*jus naturae*）的罗马传统对正义作出更为广义的解释。他认为正义具有三个等级或者程度，分别与不伤害人原则（*neminem laedere*）、施予每人应得原则（*sum cuique tribuere*）和诚实地生活原则（*honeste vivere*）相一致^②。正义的最低程度并不包括仁慈或者爱的观念，因为它只是严格约束一个人，做到不去伤害他人；同样，反过来也不允许其他人以任何借口来伤害这个人。所以，这类正义纯粹出于审慎行事的考虑。

与此相反，正义的中等程度——“公平”或者“分配的正义”——则要求一种仁爱。正如莱布尼茨所解释的那样，施予每人应得原则要求行善于天下人，但这显然是双向互动的关系^③。公平的行为要求人的行为显示普遍的仁慈，或者对人类全体福祉

① 参见莱布尼茨《政治文集》英文版，第48—49页。

② 参见上书，第170—174页。

③ 参见上书，第172页。

的关怀。但是，一个人会由于过于慷慨而做事不公，所以，一个好人对其他人的施予要严格与这些人的应得相称。从形式观点看，公平包含了上述神义的两个主要因素：根据功过而调节的对所有被造物完美的不偏不倚的关怀。尽管公平和正义之间有相似之处，莱布尼茨还是在完整的意义上把公平视为正义的不足。当一个公平的人摹仿一个正义的人关怀人类公益时，并不能由此推论说，他的行为动机出于明确作为正义的仁爱。这些行为也许只是出于审慎的考虑：在响应其他人的需要和愿望时，他也许会理性地希望，他自己的需要和愿望有望将来得到同样的回报。所以，莱布尼茨视公平为正义的一种带有显明人类印记的形式^①。事实上，公平有可能并非出于纯粹仁爱的考虑，因而，它与上帝实施的那种完美的正义截然不同。考虑到公平本质上的不完整性，它在这样完全的意义上也反映出正义的不足。就公平的广度和深度都囿于人的活动范围来说，不可能担保美德总将会由幸福加以奖赏，或者恶行一定受到痛苦的惩罚。相反，不但不少美德之举没有获得奖赏，而且更有大量罪行仍然逍遥法外。所以，不管公平在其形式特点上多么接近真正的正义，它仍然缺乏某种东西。

在莱布尼茨看来，正义的最高等级表现为“诚实地生活”，或者如他喜欢用的字眼——“虔敬地生活”。虔敬的人就是那种努力使自己的意志与上帝的唯一由善所驱动的意志统一起来的

^① 参见莱布尼茨《政治文集》英文版，第56—57、60页。关心正义社会如何在中国成为可能的读者，应该认真思考一下公平与正义的区别。

人^①。正如一个无论怎样都要尽善的人一样，虔敬的人是完美的仁爱的一个代表，因为仁爱表现了一种普遍的仁慈、爱或者敬重的品行。但虔敬不止是仁爱，它还要求仁爱与献身智慧的结合。这不仅意味着，在为了整体的目的而牺牲个别的善时，虔敬的人总是到处寻找最大的善，而且还意味着，善以理性的方式才得以广布。因此，莱布尼茨坚持说，当一个人委身于正义时，他要努力理性地根据每个人的需要和功劳来实现对所有人来说的善；人们有时不得不惩罚恶人，也是为了普遍的善^②。

要透彻理解莱布尼茨的虔敬，最重要的是把握他的“无私的爱”。在完整的意义上说，因为对他人（并由他们感受到）的爱，人们才会公正行事；反过来，正因为这种爱，才保证公正的行为被大家愉快接受。当然，莱布尼茨对于爱的定义有种种不同表述。不管怎么说，它们的共同特点都是把爱看作人们发自内心的愉快和本质上的无私。在莱布尼茨看来，爱就是要发现完美中的快乐或者所爱的人的幸福。这仅仅是为了爱，而不是为了从中有所图谋。不过，人的爱不要被认为是完全无私的，或者相反，完全为了自己的好处——爱就是在一个人的愉快行为本身中被经验到的东西。莱布尼茨这样考虑，目的在于反对人的所有行为本质上都只是由自我利益所驱动这种说法。

为了充分认识莱布尼茨关于爱的理论的基础，这里有必要重温一下他对快乐的理解。正如我们在上一节已经分析过的那样，快乐来自对完美的感受。如果这点成立的话，那么，在两种情况

① 参见莱布尼茨《政治文集》英文版，第57—58页。

② 参见上书，第83页。

下我们都可能产生快乐：当我们终于清晰地理解到事物的性质和秩序时，我们的智力给我们以快乐；当我们还不那么清楚地把持某个对象的完美或者和谐时，我们的感觉也会使我们得以快乐。无论哪一种情况，可以说，我们快乐的对象都是那些无生命的对象。但是，这种快乐绝非必要的，甚至不是我们所渴望的，因为上帝所创造的最完美的东西是理性的心灵。正是在这里，我们碰到了莱布尼茨考虑无私的爱的首要因素：爱就是在另一个理性心灵的完美中找到快乐^①。当然，理性存在者的完美直接与他们的幸福相关。譬如说，通过知识的获得而走向更完美将会变得更幸福。因此，当莱布尼茨说爱是要找到完美中的快乐，或者找到被爱的人的幸福时，我们不要以为他有两个不同的主张。相反，就理性存在者这方面而言，幸福是完美的外在的表现，所以，以无私的方式去爱的人，将立即在他人的幸福中找到自己的快乐。莱布尼茨虽然深情地赞颂这种爱，但这与他对幸福的理性认识并没有矛盾。正如幸福本身可以肯定是来自理性知识的获得，因此，对他人幸福的重视将最为完整，如果我们在理性共同基础上分享他人的幸福，也就是说，如果我们分享他人对给予他们幸福的那些事物的理解。

现在，我们可以转回到作为正义的最高等级的虔敬。作为完美正义的一个代表，虔敬的人尽一切努力去实现仁爱的理想——对所有理性存在者的无私的爱。他由此马上发现完美中的快乐和

^① 笔者希望热心把中国文化与基督宗教文化加以比较的读者思考一下，莱布尼茨所讲的这种“无私的爱”与孔子所讲的，历来被视为道德金律的“己所不欲，勿施于人”有什么本质的不同？

他人的幸福；并且尽一切可能去增加这些快乐和幸福。莱布尼茨把真正的幸福与理性的启蒙紧紧联在一起，特别与宇宙的完美和谐联在一起，虔诚的人特别执着于使人类逐渐启蒙因而逐渐完美与幸福得以可能的条件。但是，完美的进步并不唯一地通过理性的启蒙。正义本身把意志和理智（善和智慧）的完美作为前提，因此，虔诚的人也要尽可能地循循善诱他人，尽力增加所有理性存在者的这种完美^①。就这两方面来说，虔诚的人努力将自己的意志与上帝的意志同一起来。在执着于提高自己同胞的完美，从而使他们获得幸福与美德的同时，虔诚的人仿效上帝关怀一切最大程度的（形而上学的、形体的和道德的）善。最后，虔诚的人坚持他人的幸福要与他们各自的美德相称，因为形体的善与道德的善之间是有关系的。因着上帝的缘故，一个人要先有美德，然后才会有幸福，所以，虔诚的人只是促进那些也要争取更完美——因为这才是真正的美德——的人的幸福。

在莱布尼茨看来，上帝对一个正直的人的接受，对虔诚的人提供的不只是一种道德完美的示例。如果不坚信美德总会获得幸福，恶行必定遭受惩罚的话，追求善的动机就有削弱的危险。所以，虔诚的前提是相信上帝善恶有报的正义以及灵魂的不灭。具体来说，虔诚的人必须首先相信，没有比上帝所创造的这个世界更好的世界；其次，在创造的过程中，上帝首尾一致地保证善恶有报；最后，上帝为所有世界中最好世界制订的整个计划，就是创造原则上能够无限地增加自己的完美程度的理性心灵。因为理性存在者的知识、幸福和美德都直接与他们的完美程度相关，由

① 参见莱布尼茨《政治文集》英文版，第105页。

此可以说，上帝已经确定要创造那些能够如此无限进步的理性心灵。上帝创造了那个包括最完美与和谐的可能世界，他也必定创造了那个为理性知识提供最大机会的世界，创造了那些具有通过知识的获得而感受幸福的理性心灵。但是，上帝也创造了那些能够体现正义，或者体现智能的仁爱的存在者。他们既表现了自己的美德，也努力用这种美德去教育他人。因此，美德的更多获得要通过美德的实践，幸福从而增加，这对虔敬的人来说，自然是自己美德培养的结果。

根据莱布尼茨的看法，承认这个世界是所有可能世界中最好的世界，既不会导致自我满足，也不会导致自我认命。相反，我们将以积极的、往前看的态度来接受这个事实，懂得世界本身必定走向更大的完美，懂得理性心灵必定能够在自己的劳作和成就中再现上帝智慧的品格，能够鼓励他人也采取这样的态度。这样一来，我们既增加自己的善，也增加大众的公益。我们将积极参与推进世界的完美，从而成为世界进步的幸福见证者。

九、形而上学作为把握上帝的真正科学

由此，我们又可以反过来，看看莱布尼茨如何承继中世纪的经院哲学、特别是托马斯的理性主义，把形而上学看作把握上帝正义的真正科学。

前文说过，在莱布尼茨的理解中，上帝规划所有可能世界中最好的世界，其最高成就是创造了那些理性存在者。他们通过对上帝的认识和热爱，通过把这个世界理解为最可能完美的世界，表明自己对上帝的虔敬。这样的存在者不懈地探索，以获取对宇

宙的无限和谐的认识，以促进大众的公益；他们也同样鼓励他人积极通过启蒙去争取正义。这样做有助于实现他们自己最大的幸福和美德，实现其理性存在者的最大幸福和美德，实现作为整体的宇宙的最大完美。

这样，上帝的形而上学的目的和道德目的便得以完整联贯地统一起来。上帝创造这个最可能完美的世界，但离不开理性心灵的存在，因为只有人才理解上帝对整个宇宙的设计，并且能够通过造出甚至更完美的东西来实现这个设计。同时，这样的理性心灵通过自己对上帝计划的知识以及对这位建筑师的爱，获得自己最大的完美和幸福。莱布尼茨这样说：“当一个人热爱上帝时，他是幸福的；而完美地造出一切的上帝之所以能够成功地安排各种事情，因为他把造出的存在者提升到他们能够通过上帝的一体——这只能依靠精神才能维系——所达到的一种完美的程度。”^① 这里，莱布尼茨小心谨慎地把与上帝在精神上“合为一体”的心灵，和表现为神秘主义或者寂静主义哲学的神灵东西区分开来。人在理性上的探寻并不疏离他们对上帝的认同，相反，他们寻找在由上帝主宰一切完美状态中实现自己公民身份的保证。进入这样一个与上帝同在的社会，就是认同以永恒的正义来支配所有理性存在者的上帝作为最高完美的君王^②。所以，我们在精神上与上帝的合为一体恰好是通过理智来认识上帝完美的本性，即上帝无限的力量、智慧和善。

正如莱布尼茨所理解的那样，我们只有通过形而上学才能走

① 莱布尼茨《政治文集》(英文版)，第84页。

② 参见《单子论》第83、84节。

向启蒙，从而领取居住在上帝国度中的资格。形而上学不仅提供了关于上帝正义和灵魂不灭的根本知识——这才使真正的虔诚成为可能，而且更为重要的是，形而上学是我们需要借助才能尽可能多地认识上帝完美的真正的工具。根据莱布尼茨的看法，我们从两个不同的方面来认识上帝的完美：通过必然的或者永恒的真理的知识，通过宇宙和谐的知识。就第一方面来说，我们通过分享上帝的理性来认识他的完美；就第二方面来说，我们运用这种能力来理解，上帝的最高权能、善和智慧如何已经表现在他对所有可能世界的最好世界的创造中。“在这里，只有智慧、善良和正直才是上帝的本质的和实在的特性；其他特性都退到后面，它们不是神学观点的代表性特征，而是形而上学，仿佛形而上学突然出现在神学之内，或者毋宁说被吸引到神学之中。”^①

总之，我们生活其中的世界不仅是上帝意志的产物（莱布尼茨神学注意的不外是善和人的幸福），而且更是理性或理性所制约的意志的产物。从形而上学走向上帝就意味着承认，世界作为意志的对象是偶然的，作为理性的对象则是必然的，必然是它实际上所是的那个世界。换言之，“世界按其存在而言是偶然的，按其本质而言是必然的；因为世界的本质包含在上帝的理性本身之中；从严格的形而上学意义来说，上帝的理性也就是世界自身的本质”^②。

① 费尔巴哈《对莱布尼茨哲学的叙述、分析和批判》，商务印书馆，1997年，第107页。

② 同上，第119页。

十、神的正义——犹太教抑或基督宗教？

以上对莱布尼茨《神义论》的解读，实际上展示了从基督宗教传统的基础上对上帝正义的理解。作为莱布尼茨哲学思想的崇拜者，犹太哲学家门德尔松（Moses Mendelssohn，公元1729—1786年）却在犹太教传统的基础上，对莱布尼茨的神义思想作了批评性的解读。将两者作一比较，可对莱布尼茨的《神义论》思想有更为全面的认识。

门德尔松于1784年发表《上帝的事业》（*Sache Gottes*），该书研究的直接对象虽然是莱布尼茨的另一部神学著作《上帝因》（*Causa Dei*），但其批评实际上也涉及到《神义论》中的思想。当代犹太政治思想家、释经大师列奥·斯特劳斯（Leo Strauss，公元1899—1973年）中肯地指出：“门德尔松与莱布尼茨的关系，首先就是犹太教徒与基督教徒的关系。”^①两者不仅在关于美德与报应的关系问题上表现出不同的意见，而且对罪恶与惩罚的关系的思考也根本有别。

莱布尼茨坚持这样一种基督宗教的信仰学说，认为不信上帝的人必永入地狱，但门德尔松批评说，这种看法与上帝的正义格格不入。如果说，莱布尼茨看重的是上帝正义中智慧的因素的话，那么，门德尔松执着的却是其中善的养分。对于莱布尼茨来

^① 《上帝的事业还是获救的天命》（Leo Strauss, *Sache Gottes oder die gerettete Vorsehung*, 1936/1962/1974），载迈尔（Henrich Meier）编撰著《列奥·斯特劳斯全集》（*Leo Gesammelte Schriften*），J. B. Metzler出版社，1997年，第515页。

说，所有的罪恶都基于宇宙的秩序，并且由此得以说明其合理性；而在门德尔松看来，任何发生在一个人身上的罪恶——假如这种罪恶确实不为这个人带来好处的话——恰好表明宇宙完美性的大有可疑。莱布尼茨用宇宙秩序来为一切罪恶辩护，而在门德尔松看来，倘若不是有意地破坏个人的幸福快乐，那些外在的罪恶——例如永入地狱——是不可能的。根据门德尔松关于上帝之善的概念，一种单纯报复的惩罚性的正义特别要加以否弃：上帝惩处他所惩处的个人，本来只是为了使他变得更好。就是说，上帝不会永远惩罚有罪的人。相反，莱布尼茨根据自己对宇宙秩序的理解，承认“惩罚性的正义原本是报复性的正义，在许多情况下为上帝专用”。“出于这种理由，对于受永罚者的惩罚便持续了下去，哪怕这种惩罚不再被用来恐吓恶人；……不过，人们可以断言，受永罚者因新的惩罚而遭受新的苦难……”^①

然而，根据《神义论》第 272 节，我们又可以看到，莱布尼茨并不真的完全相信这种基于基督宗教传统所理解的永入地狱说。他明确指出：“在有些时候，人们认为受永罚者之得救并不是不可能的。……然而，人们只要活着便没有理由认为自己是被摒弃者。追思弥撒中的一段话比较富于理智：他们恳求减轻受永罚者的痛苦。”^②显然，这番话能够为教会学说辩护，其最后根据在于我在前面已经详细分析过的莱布尼茨的坚信，整体的美和秩序绝对优先于部分的幸福，也优先于人的幸福。他同时也坚信，快乐寓于对宇宙秩序的观照。由于人的沉思有深浅之分，其

① 参见《神义论》第 73、74 节。

② 《神义论》第 272 节。

理想也有大小之别，这便造成了不同的人，以及人所认可的两种不同的真理：一种叫作奥秘的真理（die esoterische Wahrheit），另一种叫作公开的真理（die exoterische Wahrheit）。莱布尼茨的这种哲学思考并不为门德尔松所欣赏，后者更多地接受一种通俗哲学（Popularphilosophie）。这种哲学认为，对根本的、自然的排列秩序的承认或者拒绝，在一定程度上与人习惯上对隶属关系的承认和拒绝相关联。在这方面，莱布尼茨用非常明确的比喻说明，整体的美和秩序绝对优先于个人的幸福。莱布尼茨《神义论》的争论对手，法国哲学家培尔（Bayle，公元 1647—1706 年）先生不同意莱布尼茨所说的一位君主从个人喜好出发，要求建一座宏伟壮观、建筑风格新奇别致的城市，不用考虑城市居民的方便舒适。他认为，一位具有真正崇高灵魂的君主，不会贪图建筑的豪华，而会考虑实用方便。莱布尼茨则反驳培尔先生的看法：“依我看，人们在有些情况下取宫殿建筑形式的壮美而舍一些臣民居住的方便却是合理的。”^①不用说，门德尔松明确支持培尔的符合大众化口味的哲学，反对莱布尼茨优雅显贵的沉思风格。

只要我们站在门德尔松本人的立场看神义的问题，就不难相信，作为一种并不是过份苛求的，而是乐善好施的、温存的爱的善，一定优先于任何一种来自神的属性。当然，门德尔松的这种见解不足以说明，为什么在莱布尼茨所理解的上帝的善，和当时对基督宗教的疏远之间有一种错综复杂的关联。就像我们在加尔文的宗教叛逆中所具体地看到的那样，对上帝的善的疏离曾经是

^① 《神义论》第 215 节。

对上帝的绝对统治权和荣耀的疏离的一种反应。因为这种“专断的”上帝形象的代言人依据的是基于《圣经》的传统，尤其也依据不无几分合理外表的犹太传统，所以，对于极端的反对者来说，似乎只有走承认上帝最高君权和荣耀的基督宗教神学这条路，才能够与一种关于纯粹善的自然神学相对抗。门德尔松赞许的培尔先生完成了两者之间的这种对峙。他从作为最完美本质的上帝概念推论说，上帝只能基于善，而且也只是为了人类的幸福和脱离苦难来创造这个世界；因此，鉴于上帝的全能全知，整个创造事实上必定是为了人的幸福。基于其“理想的善”，培尔特别取消了上帝的惩罚性的正义。这就意味着，那种排除惩罚性正义的纯粹善的神学之所以可行，只是因为把基督宗教传统的“遁世”倾向提升为诺斯替主义的极端。莱布尼茨写作自己的《神义论》，就是对培尔先生怀疑上帝惩罚性正义的回答。莱布尼茨不是通过上帝最高君权和荣耀的原则，也不是通过正义性原则，而是通过智慧原则，也就是说，通过对宇宙的美和秩序的回顾，限制培尔的纯粹善的原则。这样一来，莱布尼茨实际上就恢复了自然神学^①。由智慧操控善的自然神学如同纯粹善的自然神学一样，并非要通过经验去更正，而恰恰是要通过经验去加以证实，即通过自然科学的最新成果去加以证实^②。莱布尼茨从基于智慧而凸出善的自然神学得出结论说，我们生存其中的“这个”世界，就是所有可能世界中最好的世界。他要做的并不是阻止与纯

① 参见《神义论》第151节；读者可以比较一下康德《实践理性批判》与莱布尼茨论述的不同。

② 参见《上帝因》第143节。

粹善的神学相联的“遁世”倾向，而是要把它连根拔起。这样，世界不再作为一些忧郁的热衷者所喋喋不休地谈论的“苦海”而存在。所有这一切都表明，当莱布尼茨通过智慧而非通过正义凸出上帝的正义时，他就完成了对自然神学的恢复。正因为如此，他实际上也就承认了上帝正义和惩罚性的正义的消除。

当莱布尼茨把正义理解为由智慧操控的善的时候，智慧和善之中所分别独具的正义的本质就被他自己消融掉了。确实，莱布尼茨只有拒绝作为忠诚意志的古典的正义概念，才有可能为这种消融奠定可靠的基础。无论是莱布尼茨还是门德尔松，总是想通过对所谓形式上难以通达的经典定义来一番形式上的改善，从而实现正义概念的修正。争论的双方都清楚，正义概念在历史上经过了革命性的改变。就特别涉及到上帝的惩罚性的正义来说，莱布尼茨所依据的立场，就是他认可的报复的正义性。但事实上，由于接受自己对手的前提（上帝的善意味绝对的爱），他就不可能固守惩罚的特有意义：一旦惩罚不仅仅意味着严厉管教，这对他就成了一场绝妙的演出。总之，我们由此可以说，当莱布尼茨在《神义论》中与培尔先生争得不可开交时，却用自己严密的哲学逻辑保证了对手认可原则的可实行性。正因为这样，莱布尼茨与门德尔松之间的对立，并非如后者所认为的那样具有根本上的不同。在关于上帝正义的问题上，门德尔松区别于莱布尼茨的东西只不过在于，作为犹太传统的继承者，门德尔松比自己的老师莱布尼茨更倾心于由于根本概念的变化而一定产生的实践后果，也就是说，更倾心于要求人权的归还。

十一、神义论作为“他者”

对于莱布尼茨哲学中的“单子论”、“先定和谐论”，喜欢欧洲哲学史的中国读者都耳熟能详。从某种意义上说，莱布尼茨的《神义论》是《单子论》在神学研究领域的延伸。事实上，有关莱布尼茨哲学思想研究的中文资料不多，讨论其神学、特别是上帝正义思想的著述尤为稀少。多年来，从事欧洲哲学研究的中国学者，一直希望能读到莱布尼茨的《神义论》，汉语神学界学者的心情尤为迫切。因为，不了解莱布尼茨的神学思想，就不可能全面解释基于基督宗教传统的西方神义理论。中国学界目前正对中国如何实现社会正义展开讨论，学者们一方面挖掘自己文化中有关社会正义思考的传统资源，另一方面更希望从欧洲思想家的著述中获得灵感。正因为这样，我们希望通过反思莱布尼茨神义论的同时能更深入地触及社会正义的根本思考。我们看到，即使今天人们争论社会正义的问题，也鲜有追问它与上帝正义的内在关系。而这正是争论流于表层的一个重要原因。

就学术研究而言，我们可以把莱布尼茨《神义论》看作是德意志民族整个近代精神气质形成的重要一环。一方面，《神义论》将欧洲近代启蒙精神通过哲学引入神学、特别是神义论的研究，使神学越益脱离中世纪的蒙昧主义。另一方面，它昭示了在宗教上刚刚摆脱罗马天主教支配的德意志民族，把理性沉思视为自己最高的宗教自由。用启蒙理性的精神对待神义的研究，恰好是宗教自由追求的真切表现。在德意志，宗教把人的一切积极的精神活动都引向它自己。“神学是它自己的、生气勃勃的、现今的精

神”，“人只有做那些具有重大意义、具有宗教意义的事情，才能获得成功”^①。今天的中国，情形具有惊人的相似性。宗教也努力把入的一切最美好的精神追求引向自身。长期遭受禁锢压抑的宗教研究，正用各种形式表明自己存在的合理性，表明自己追求理想的纯洁性、崇高性和不可替代性，尤其表明自己的信仰与理性的共生性。翻翻这本书吧，看看莱布尼茨如何以充满宗教激情的语言，沉稳冷静的理性分析向我们表明，“真实的虔敬，甚至真实的幸福感便在于对上帝的爱，但这应是一种为人所领悟的爱，其炽烈程度是与清醒认识联系在一起的。这种爱使人产生那种为崇尚美德的善行而感到快乐，而且，这种快乐由于一切与作为中心的上帝联系起来而使人性转变成神性”^②。

莱布尼茨的《神义论》不单促成了近代德意志人用理性的启蒙精神去拥抱上帝，而且，这种基于基督宗教传统的神义论，和以达尔文为代表的基于自然选择进化论的生物正义论（Biodicy）一起，构成了近代欧洲人的社会正义论的两大理论支柱。从这种社会正义论出发，欧洲人坚信，所有的社会现象（包括社会心理现象）都应该具有一种必然性的意义。就是说，所有的现象必定以这样或那样的方式有利于某个人或某件事情。莱布尼茨认为在最好的完全合理的世界中，一切总会有好的结果。同时，从更广阔的眼光看，每个明显的邪恶都有好的结果，并且由这些结果加以解释。显然，这种思想经由黑格尔的历史辩证法极大地影响了

① 费尔巴哈《对莱布尼茨哲学的叙述、分析和批判》，商务印书馆，1997年，第11页。

② 《神义论》前言。

马克思。这样一条解释社会现象、肯定社会正义的思路，中国学者不会陌生。但是，这样解释社会现象的意义是否合理，在今天的西方学者、特别在“分析的马克思主义者”阵营中有非常不同的看法^①。另外，莱布尼茨的基于启蒙理性的神义论更是受到当代各种神学新思潮的猛烈冲击^②。对于这些饶有意味的学术讨论，中国学者虽还未能置身其中，却无疑乐于观其走势。讨论能及多远，现在下判断还为时过早。但无论如何，争论的双方一定不能避开神义论不谈。所以，现在把莱布尼茨的《神义论》介绍给中国学人，应是合时之举。

上帝正义问题在西方历史上主要体现在两个方面：首先是源于犹太人对受难、巴比伦流亡经验、或者一种来自他人统治的忍受的相信，其次是对那些天真无邪的儿童遭受苦难的原因作出的思考^③。世间的痛苦、受难、不公、缺陷、灾害等等这些“恶的问题”，如何能与上帝的正义挂搭起来，这对于西方那些爱思考、而又小心避开莱布尼茨的理性乐观主义的信仰者来说，本来就是件非常棘手的事情。那个全能、全知、至善的上帝究竟是想通过恶来使我们认识道德修养的必要，还是用恶来教育我们作好准备进入他的王国？是否由于上帝的力量是诱导的，而非强迫的，又由于上帝赋予人类以自由意志，因此，就不可能保证人类总是选

① 参见 Jon Elster, *Functional Explanation: In Social Science* (《社会科学中的功能解释》), 载 *Making Sense of Marx* (《理解马克思》), Cambridge University Press, 1985。

② 参见 Gerhard Streminger, *Gottes Guete und die Uebel der Welt, Das Theodizeeproblem* (《上帝的善和世界的恶——神义论研究》), Tuebingen, 1992。

③ 参见 Gerd Neuhaus, *Theodizee—Abbruch oder Anstoss des Glaubens* (《神义——信仰的中止还是推动》), Herder, 1994年, 第20页以降。

择善？理性和信仰的一致，能够把世界的邪恶、罪孽、祸害与上帝的智慧、善良、正直统一起来吗？就寻找这些问题的答案来说，对莱布尼茨《神义论》的研究是必不可少的。我们绝不能因为世间恶事的未根除、社会正义的未实现而责怪《神义论》。毕竟，莱布尼茨要告诉我们的是，我们对上帝认识得越深刻，便会越热爱他；上帝是无限的，因而，对上帝的认识也是不能穷尽的。

第二节 星空的启示与心中的道德律

一、启蒙者康德

1624年，英国坎伯雷的爱德华·赫尔伯特主教（Edward Lord Herbert of Cherbury，公元1583—1648年）发表了他的《论真理》（*De Veritate*）一书，由此拉开了欧洲基督宗教思想的理性时代的帷幕^①。直至1793年康德拿出他的《纯然理性界限内的宗教》为止，在这一个半有多的世纪里，整个基督宗教思想逐渐挣脱中世纪教会的教条桎梏，真正地浸润在一种理性的哲学精神氛围中。这个时代的哲学家，不管是代表英国经验论的洛克、培根，还是代表大陆唯理论的笛卡尔、斯宾洛莎、莱布尼茨

^① 参见 Meyrick H. Carré 为自己首译的《论真理》英译本所写的序言（*De Veritate*, Edward Herbert, trans. with an intro. by Meyrick H. Carre, Routledge Press, 1992）。

和康德，都相继向中世纪的经院哲学提出挑战。不过，这些秉承自由思想的近代哲学家，在澄清早期和中古基督宗教信仰和教义思想的同时，却又程度不同地从那里吸收自己得以成长的精神养分。由此，近代哲学的许多探索主题，如因果必然性、存在与思维、历史合目的性、人类个体独特性、道德律内在化、自由意志、世界与灵魂等等，才得以在理性王国中进一步展开。

如果说，近代基督宗教的理性化在康德的《纯然理性界限内的宗教》中达到自己辉煌的顶点的话，那么，也正是康德的这部著作，给这个时代奏响了最后一曲挽歌。是康德自己，一方面试图给基督宗教的神义论奠定一个道德论的实践理性基础，另一方面却又无情地割断了神义论与传统基督宗教福音启示的纽带。从笛卡儿到康德，他们既需要上帝也不需要上帝。如果说，中世纪的奥古斯丁、波纳文都、托马斯·阿奎那和司各脱对上帝还保留一份实在论的率真虔诚的话，那么，近代哲学家无论嘴里如何说对上帝的忠诚，宗教的信仰中却不免掺杂着“理性的狡诈”。是的，基督宗教的理性化在这些思想家的哲学生涯中，无疑是功过掺半的事业。康德的批判哲学，因为着力强调人作为认识主体的作用，当然不可避免地滑向从根本上否认对上帝从认识论方面加以理性把握的可能性。在中世纪的基督宗教哲学中，上帝的哲学命名就是存在；认识存在就是认识上帝。可是在康德的批判哲学中，认识存在的目的却被取消了。人们开始在认识着的主体自身内，在他对自己而不是对存在的关系中寻找真理的标准。当然，亦正因为康德的工作，给后来黑格尔用“绝对精神”来纠偏“存在与思维的统一性”埋下了伏笔。

康德的一生与欧洲 18 世纪启蒙运动密切相联，可以说他是

一个不折不扣的启蒙思想家。在康德思想的根底处，散发着启蒙时代哲学、宗教、道德的精神芬香，这是自不待言的。所谓 18 世纪的德国哲学，即是莱布尼茨及沃尔夫（Christian Wolff）的理性主义的形而上学；所谓德国的启蒙宗教，是以道德为根据而解释上帝和灵魂等问题的宗教；所谓德国的启蒙道德，是依据人的自然本性而建立的行为规则。但是，康德又想从这种启蒙思想中超脱出来；他虽然接受了 18 世纪的启蒙文化，却又努力去克服启蒙理性的局限性。

推动康德这方面尝试的动力，来自 18 世纪特殊的宗教形态。之前的两个世纪，发生在德国的路德宗教改革，本来是反对繁琐的宗教礼仪，主张基督宗教应以《圣经》福音的信仰为本，但因为积习难返，经过改革了的新教不知不觉地重蹈它所反对的天主教的覆辙，其忽视信仰、偏重仪规之风不减当年。因此，旨在反对路德教而恢复原来路德真面貌的运动随之兴起，例如，1670 年斯宾纳（Philop Jakob Spener）开创的敬虔派（Pietismus）。这个教派因遭受种种迫害而往往趋于奇矫过激，但仍然保留着基督宗教的根本精神。康德的父母都是敬虔派的笃信者，所以他自幼受这一教派的精神熏陶。

18 世纪虽然大兴科学知识，但只有中产阶级以上的人士享用，其普及未达草根民众。下层社会未沾受科学带来的许多恩惠，却也因此避免了它的流弊。与科学知识只为上层人士的享用不同，宗教仍然生长在草根阶层中。康德的父亲不过是个小小的皮匠，自然没有受许多 18 世纪文化的影响。但是，他深受敬虔派宗教信仰的影响，是一个正直的教徒，而康德的母亲更是敬虔主义的热心信仰者。尽管遭到不少人的反对，敬虔派对德国新教

地区的影响还是非常大，以至正统的路德派也不得不与它修好，就像 8—11 世纪穆斯林正统派不得不与苏菲主义神秘派修好一样。敬虔派注重教育，特别是对妇女的教育，使经济上相对落后的德国在教育方面与西欧其他发达国家并驾齐驱。法国和西班牙的妇女，由于宗教人文主义和寂静主义的鼓励，纷纷走出家门到学校接受教育，从而在思想文化和宗教领域展示自己的才能。同时，法国兴起的各种文化沙龙，继承了中世纪后期以来神甫与贵族出身的修女在宫廷里探讨人文主义的遗风。类似的情况得以在德国出现，这完全归功于虔敬派的努力。它使贵族出身的妇女与新兴的资产阶级、下层民众接触，为伤感主义文学铺平了发展之路^①。康德小时候常与母亲到乡下探访亲友，母子俩每每在清朗的夜晚一起在田间散步，从仰望无垠星空的那一刹那间开始，对上帝的无限敬畏便悄然播入他的心田。

当时有个敬虔派的神学家舒尔茨 (Franz Albert Schultz)，深受康德母亲崇拜。康德就在舒尔茨任校长的中学读书，因此更有深切研究敬虔派教义的机会。而且，他还由此得以培养当时流行的理性自然主义神学以外的宗教感情。在这所中学里，他又受了一位擅长古典尤其是拉丁文学的教师的感化，一度立志做一个拉丁文学研究者。康德写作常引用拉丁诗句，就是在这里得来的修养。这种种人生经历，都可以看作康德能够在哲学与宗教间找到平衡的原因。

^① 参见弗里德里希·希尔《欧洲思想史》，赵复三译，香港中文大学出版社，2003 年，第 534 页。

二、康德的道德宗教

18世纪90年代，康德的哲学声誉由于“三大批判”的完成而达到顶点。当时有一位无名的学者费希特（Fichte）因康德推荐的缘故，用匿名发表了一篇论宗教的文章“天启的批判”（Versuch einer Kritik aller Offenbarung）。起初，人们以为文章是康德本人写的，后来才搞清原来出自小人物费希特之手。此君名气由此骤然增高。随后，康德在彼士特（Biester）主办的《柏林月刊》（Berliner Monatschrift）中，发表了一篇题为“人性中的根本恶”的论文^①，论述宗教起源的问题，这多少满足了当时人们对宗教的渴望。可是，那个喜欢启蒙思想的菲利德里希大帝当时已经谢世，嗣位的是菲利德里希·威廉二世。他所信任的首相沃尔纳（Woellner）有宗教上的党派成见，视启蒙的自由思想为洪水猛兽，因此设立检查制度，极力迫害言论自由。带有自由思想的《柏林月刊》当然逃不出政府的注意，它之所以能通过检查刊出康德论宗教的文章，完全是因为检查官根本不懂康德宗教哲思的玄妙。另外，文中又有不少旧式宗教思想的俗解，也让那些学识浅薄的检查官把握不住其中的得失。但随后康德提交该文的续篇时^②，运气就没有那么好了。检查官卡住文章，不予发表，杂志的主编受到警告。后来这个风波更扩大至内阁高层，

① 参见《康德论上帝与宗教》第一篇“论恶的原则与善的原则的共居或论人性中的根本恶”，李秋零编译，中国人民大学出版社，2004年。

② 同上，第二篇“论善的原则与恶的原则围绕对人类的统治权所进行的斗争”。

结果康德被传讯以后不得谈及宗教问题。康德之所以受政府的处分，也有他自己的原因。在检查官禁止他的论文发表后，他仍不屈服，还继续写了另外的两篇论文^①。连同原来的两篇论文一起，四篇论文合成一书，题名为《纯然理性界限内的宗教》。此书利用一个机会未经检查手续就出版了，当局对此大为恼火。我们如果知道了康德思考、谈论宗教的这个背景，就不难理解批判哲学的实际意义了。

马克思曾批评康德批判哲学的不彻底，说他在把上帝从认识论中赶出去的同时又在道德论中把其请了回来。殊不知，这正是康德欲在哲学理性与宗教启示之间寻找平衡的良苦用心。如此一来，人们不难看出，康德的宗教哲学对于上帝的态度，在认识论上是消极的，在道德论上又变得无比的积极。在1781年出版的《纯粹理性批判》中，康德明确宣布人的理性既不能对上帝做本体论的证明，亦不能做宇宙论的证明^②。由此，他从理性的思辨原则出发，对传统基督宗教神学关于上帝存在与灵魂不灭的证明作了有力的批驳^③。但是，在1788年发表的《实践理性批判》中，他在审查道德律的要求和满足这些要求的条件时，却用积极的态度把上帝又请回到哲学中，但此时的理性已经大步从纯粹思辨往道德实践走了。

① 参见《康德论上帝与宗教》第三篇“善的原则对恶的原则的胜利与上帝的国在地上的建立”；第四篇“论善的原则统治下的事奉和伪事奉，或论宗教与教权制”。

② 参见康德《纯粹理性批判》第一部“先验要素论”第二部分第二编第二卷第三篇第四章“论上帝存在的本体论证明的不可能性”和第五章“论上帝存在的宇宙论证明的不可能性”。

③ 同上，第七章。

可以说，道德论到了康德批判哲学的终点就导入神义论，也就是说，道德论直接与宗教问题结合起来。实际上，在康德的神义论中，如果把宗教中所有的奥秘信条排除开，它与道德论就没有什么大的区别了。从道德论去讲上帝，这是康德的宗教哲学神义论的一大特色。无疑，康德的《实践理性批判》所阐发的道德原则，如果没有基督宗教信仰启示的支撑是难以证立的。反过来，他的哲学工作也为宗教启示做了——至少从18世纪理性主义的立场来看——出色的诠释。就康德的思想而言，宗教哲学要研究表现在经验事实中的宗教生活，阐明其中由单纯理性能够确立的东西。为此，我们明白了他的宗教哲学为何要称为《纯粹理性限度内的宗教》。换言之，他的宗教哲学的目的，在于确定依据道德要求而能够进行的真实的宗教生活。为此，他不得不返回自己原先批判哲学之先验认识论，从那里开始去确定宗教经验的先天要素。但正因为这样，他的宗教哲学也就日益远离教会、教义、甚至教徒的信仰生活，同时再也不能承载宗教生活的重荷，亦无法增加我们关于上帝本质的了解。

康德像洛克一样，在讨论宗教问题时把基督宗教视为人类迄今为止最高（理性）的宗教。因为，只有基督宗教的上帝观念，才满足了欧洲人把无限的大存（Being）和至善结合起来的需要。人的道德行为背后隐藏着对至善的追求，“为使这种至善可能，我们必须假定一个更高的、道德的、最圣洁的和全能的存在者，惟有这个存在者才能把至善的两种因素结合起来”^①。当然，这个更高的、道德的、最圣洁的和全能的存在者就是康德心目中的

^① 康德《纯粹理性批判》，第289页。

上帝。由此可以看出，这里搬出的上帝实际上是为实践理性确定一个实在的对象。上帝并非空洞的观念，他满足了人类的自然需要，“即为自己的所作所为在整体上设想某种可以由理性加以辩护的终极目的”^①。

大家知道，基督宗教的出发点是罪孽的观念。但是这个观念在理性上有什么意义呢？诚然，根据传统的道德教义学，说人生来就具有恶的命题毫无用处；因为不管人是否具有一种天生的作恶倾向，道德的教义学都包含着同样的义务，保持着同样的力量。但是，如果在道德上提倡禁欲主义，这一命题想要表达的就更多一些；却也无非是说，从道义上培养我们向善的道德禀赋，不能从一种对我们来说自然的天真无邪状态开始，而是必须从人性的恶劣性假定开始。因为，没有这一假定，人就谈不上对善的追求。而且，由于人倾向恶是无法根除的，我们还必须与这种倾向做不停顿的斗争。这是一个由恶向善的无限进步的过程，其中，基督宗教是唯一能够满足人向善要求的道德宗教。就是说，它与纯然崇拜的宗教有着本质上的不同。在崇拜宗教中，人希望对上帝的祈求获得他的佑护；上帝通过赦免人的罪恶而使他（她）永远幸福，而他（她）自己却没有必要成为一个更善的。或者说，如果上帝能够把他（她）变成更善的人，他（她）自己则除了为此而祈祷之外，没有必要再做什么。然而，“对于人们来说，除了最真挚地把真正的道德基本法则接纳入自己的意念之外，绝对不存在任何得救；……这样一种堕落在所有的人身上都存在，并且不能借助任何东西战胜它，除非凭着完全纯洁的道德

^① 康德《纯粹理性批判》，第289页。

上的善的理念，并且意识到，这个理念现实地属于我们的原初禀赋。人们只需要努力地维护它，不受任何不容许的沾染，并且把它深深地纳入我们的信念，以便通过它对心灵逐渐地造成的影响而坚信，‘恶的可怕的权势对此无可奈何’^①。

这样看来，在人性中虽然有根本恶，但是也有可以征服恶的道德力量。这就引出人性中善恶两个原则为争夺统治权而展开的斗争，而耶稣基督被钉上十字架的死，并不是对恶的胜利^②。这样一个看法，使康德与正统的教义神学原来就保持的距离更加拉大了。人从堕落而悔改，这是基督宗教生活特别重要的问题。但是，如何给宗教一套符合理性的说法呢？康德指出：“不致以迷信的方式通过不以任何思想转变为前提条件的赎罪，或者以狂热的方式通过自认为的（纯粹被动的）内心顿悟来补充这种信赖的不足，并且与建立在自身主动性之上的善的距离始终很远，除了一种良好奉行的生活方式之外，我们不应赋予这种善以任何其他的标志。——此外，像如今在《圣经》中寻求与理性所教导的最圣洁的东西和谐一致的涵义这样一种努力，不能仅仅被看作是允许的，毋宁说，它必须被看作是义务。”^③

法肯海姆（Emil Fackenheim）一直坚持说，康德转向关注根本的恶，那是出于一种严格的哲学理由，就是说，需要为道德自由的合理给出一种充分的和妥当的证明^④。把一个恶棍说成意

① 《康德论上帝与宗教》，第 350—351 页。

② 参见上书，第 350 页。

③ 《康德论上帝与宗教》，第 351 页。

④ E. L. Fackenheim《康德和根本的恶》（*Kant and radical evil*, University of Toronto Quarterly, 23, 1954），第 339—353 页。

志薄弱者是毫无意义的，我们决不能把恶棍作恶的原本动机说成善；决不能说，恶棍不过是个不够坚强的意志薄弱的牺牲者，从而原谅他的恶。在康德看来，合乎理性的道德评价应该是这样的：人们“意识到道德律，却仍然（不时地）硬要接受自己那种偏离这个道德律的信条”^①。就是说，一切人类所过的生活，都预设了作恶的抉择。唯一的救赎是全心全意地、彻底地转变作恶的抉择，心灵的改变是从善的基础^②。

因此，就道德宗教而言，它的基本原理要求，每一个人都必须尽其所能去做，以便成为一个更善的人。只有当人不埋没自己向善的原初禀赋，以便成为一个更善的人时，他（她）才能希望由更高的佑助补上自己力所不能及的东西。人完全没有必要知道这种佑助存于何处，也许它被用不同的形式启示出来。然而，上帝对人的这种佑助是真实永恒的。康德说得好：“下面这个原理也是有效的：‘知道上帝为他的永福在做或已做了什么，并不是根本的，因而也不是对每个人都必要的’；但是知道为了配得上这种援助，每个人自己必须做些什么，却是根本的，因而对每个人都必要的。”^③

人的内心有一种服膺道德法则的应然的责任意识，用康德哲学的语言来说，道德法则是“必然有效的”。“责任”是一般的伦理学的起点；而人并没有神圣意志，处于天使与野兽两界之间的人类拥有的只是“应然”的意识、对道德法则的尊敬。康德认

① 转引自《康德与约伯的安慰》（*Kant and Job's Comforters*, A. L. Loades, Averó, 1985），第144页。

② 同上。

③ 同上。

为，道德法则乃是人类运用自由的形式上的理性条件，而它本身就使人负有责任，而不依靠任何目的作为它的实质条件。但是，道德法则又替人决定一个最后的目的，而且是先天地如此决定，使人负责努力实现这个最后的目的——通过自由而在世界中实现最高的善^①。无疑，自然目的如果不与理性在道德实践中所先天决定的最后目的协调，这个最后目的是不能被完成的；而如果自然目的必须与道德的最后目的协调，就必须有一个道德的世界原因作为自然世界的创造者。结论是明确的：上帝作为这个道德世界的原因必须是存在的。在这个意义上，关于上帝存在的道德论证明的有效性，只有对道德实践者来说才是成立的。

作为道德实践者的人所要实现的最高的最后目的，换言之，那种能够使人自己够资格作为创造的最后目的的东西，乃是一个理念。对人而言，这个理念在实践上有其客观实在性。但是，既然人不能从理性沉思上使这个理念获得客观实在性，那么，它在纯粹理性方面仅是信念的事情。道德信念（实践信念）是人心的基本倾向，同时又是一种自由的信念，植根于理性而且满足理性上证明上帝存在的旨趣。道德的信念（或实践的信念）从根本上说是一种有别于思辨理性的信念；同时，它又是道德目的论追求最高善的理性根据；最后，它还是自由的信念。凭借“积极自由”的概念，道德信念一方面植根于（实践）理性，另一方面又超越了（思辨）理性的界限。自由的实在性是一种特殊的因果性，它是一切理念当中唯一的理念，其对象是事实的东西，而且

^① 参见康德《判断力批判》第 87 节“上帝存有的道德证明”，邓晓芒译，人民出版社，2002 年，第 307 页。

必须不归入“可认识的东西”内。“积极自由”是唯一能构成超感性世界的实践认识的理念，这种实践认识的理念就信念范围而言，就是一种实践的信念。

三、康德的上帝

如上所述，在康德看来，从理论理性上去证明诸如上帝的存在和灵魂的不灭，一定是徒劳无功的，因为它们是超乎感性的。相反，“沿着道德的道路（自由概念的道路）则能成功，其根据如下：在这里，在这方面作为根据的超感性的东西（自由），通过从它那里产生的一种确定的因果性法则，不仅成就了其他超感性的东西（道德的终极目的及其可实现性的条件）的知识的材料，而且还作为事实阐明了它在行动中的实在性，但也正因为此，它不能提供别的任何证明根据，而只能提供在实践的意图（它也是宗教所需要的惟一意图）中有效的证明根据”^①。

所以，我们在康德《纯然理性界限内的宗教》第一版序言中可以读到这样的句子：“道德不可避免地要导致宗教。这样一来，道德也就延伸到了人之外的一个有权威的道德立法者的理念。在这个立法者的意志中，（创世的）终极目的也就是那种同时能够并且应该是人的终极目的。”^② 这一延伸帮我们理顺了康德哲学从责任到希望的内在进路，勾画出他的实践哲学目的论以及“道

^① 参见《康德论上帝与宗教》，李秋零编译，中国人民大学出版社，2004年，第253页。

^② 参见上书，第289页。

德必然导致宗教”在康德著述中的理论脉络。实际上，道德之所以要采取宗教的形式，毕竟是人性的弱点所致。只有把道德法则作为神命令的形式，才能加强它的绝对效力。只有上帝“才能被设想为一个伦理共同体的最高立法者，对他来说，所有真正的义务，因而也包括伦理的义务，必须同时被设想为他的诫命；因此，他也必须是一位知人心者，以便也能够透视每一个人意念中最内在的东西；并且就像在任何共同体中必须的那样，使每一个人得到他的行为所配享的东西。然而，这正是关于作为一个道德上的世界统治者的上帝的概念。因此，一个伦理共同体只有作为一个遵循上帝的诫命的民族，即作为一种上帝的子民，并且是遵循德性法则的，才是可以思议的”^①。

在这个不纯粹和有限的世界里，不管是从自然还是从自由的行动来说，都不能期待德行与幸福有必然的连结。“配得幸福”预设了最高存在者的存在，后者促成了德福相配。因此，灵魂的不朽也是必要的，德福一致由此得以实现。康德认为，“至善”就是德，人只要为义务而尽义务，才可以达到这个“至善”。但是，“至善”在完满和全善的意义上，也包括了幸福，并且与个人的德行相匹配。这个由理性所决定的道德理想和目的，在实现时需要具备三个条件：第一，人的意志是自由的；第二，有一个能控制自然，以便按照各人的德行分别赐与幸福的一种“实体”的存在；这个“实体”一定具有一个正义的意志去关顾善良，同时具有智慧足以洞知人潜伏的动机和价值；第三，灵魂的不朽，

^① 参见《康德论上帝与宗教》，李秋零编译，中国人民大学出版社，2004年，第370页。

由此可以一步步地接近道德律所需要的全善。根据《实践理性批判》的这么三个设定，我们就不难理解康德 1793 年出版的《纯粹理性界限内的宗教》捍卫一个纯粹伦理的宗教的坚定决心。

毫无疑问，基于实践理性的道德目的论，恰好就是康德构建的这个伦理宗教的基本主题。一方面，人的道德活动具有目的性，只有人才配称得上是自然的最后目的。正因为有人在世界中有目的的实践行动，才使得伦理学的目的体系得以成立。另一方面，自由实践的最后目的和创造的最后目的又必须协调一致，由此，凭借人的目的性行动所指向的信仰建立了实践的信仰和伦理神学。康德的道德哲学、法哲学、政治哲学和历史哲学均是实践哲学的具体表现形式，全都指向人的自由实践的最终目的。就是说，康德的实践哲学必然还需要一个宗教的向度。因为，人的实践只能保证自己成为有德者，但却不能保证德福一致；而德福一致的最高善的实现，又与道德法则的颁立有其必然的联系。因此，人在实践当中必然倾向于确信，自由实践的最后目的和创造的最后目的必须协调一致，并在希望之光中确信上帝的存在，尽管上帝的基本性质对人而言仍旧是不可思议的。因此，经由人的目的性行动所指向的信念，建立了实践的信念和伦理神学；由是，基督宗教“上帝国”将要来临的启示，也就变成人在道德生活中实现自己“目的王国”的理性要求^①。

关于伦理神学和“上帝存在的道德论证”的特性以及限制，

^① 不难理解，后来马克思正是抓住康德的宗教思考，先是把人的道德实践改变成争取自身解放的革命实践，又顺理成章地把那个“目的王国”改造成人类最终获得现实解放的共产主义社会。

康德在《判断力批判》第 88 节“这个道德证明的有效性的限制”中，作了进一步的阐发。他认为，自己所提出的伦理神学，并非从道德目的论开始往思辨神学的推论^①。由此，康德区分了“理论的观点”和“实践的观点”。就后者而言，伦理神学是建立在道德目的论之上，而道德目的论又有两个依据，分别是人的自由这一事实和人的自由是一目的性活动（最高善作为人类理性运用的最高目的）。就前者而言，上帝存在论证的思辨证明方式，并不可以用来了解道德论证，不能因为思辨神学和伦理神学的论证在形式上的类似性，就认定它们所推论出的东西在性质上的类似性。康德是清醒的，道德论证不是旨在提供关于上帝存在的一种客观有效的证明，它是一种主观的、对道德存在者而言是充分的论证。实际上，康德宗教哲学的全部努力，在于证明道德的信念植根于理性，虽然仅是在实践理性的运用中，而且满足理性的意图。理性的意图指的是：就纯粹理性而言，最高善是理性运用的最高目的；就实践理性的自律而言，道德法则的内容要求最高善的客观实在性。

康德在《判断力批判》的第 91 节“论经由一种实践信念的视之为真的方式”中，对“道德论证的有效性的限制”的讨论做了一个总结，划分了三种“可认识的事物”（Erkennbare Dinge）：“意见之事”（Sachen der Meinung）、“事实之事”（Tatsachen）和“信念之事”（Glaubenssachen）。在康德的宗教知识学中，“意见之事”指“思辨神学”；“事实之事”指“自由理念作为一

^① 参见《康德论上帝与宗教》，李秋零编译，中国人民大学出版社，2004 年，第 237 页。

事实”；“信念之事”则指另外两个理念：上帝存在和灵魂不死。因此，“事实之事”和“信念之事”同为基于道德目的论的伦理神学之事，它们与“思辨神学”的“意见之事”判然有别。“自由理念作为一事实”这一“事实之事”就是“理性事实”，它有自己的客观性。就是说，积极自由是直接可觉知的；而“上帝存在和灵魂不死”这两个理念则只是间接可觉知的。积极自由的充分实现必然要以这两个理念作为假设前提，由此，自由的界域才得以无限的开显。

进一步说，康德宗教知识学所讲的认识活动，“意见之事”在“任何时候都是一种至少就自身而言可能的经验知识的客体（感官世界的对象），这种经验知识只是按照我们所具有的这种能力的程度而对来说不可能而已”。在此情况下，我们如仍然坚持理性的思辨运用，并宣称对之拥有经验知识，则所造成的认知只是“意见之事”。显然，康德这里指的是“思辨神学”的种种上帝存在的论证。相应地，自由的实在性乃是一种特殊的因果性，是唯一可觉知的理念，其对象作为事实的东西而必须是要列入可觉知的东西之内的。因为，积极自由通过它的因果性而在自然中产生影响，这种情况透过道德的立法同时又服从自由所规定的最后目的而变得无可置疑。无疑，这是康德对自由概念给予的一个目的论的解释^①。

对于康德来说，“通过自由的最高善的在世界上的完成”是“信念之事”，而“上帝的存在”和“灵魂不死”又是它的可能条

^① 参见《康德论上帝与宗教》，李秋零编译，中国人民大学出版社，2004年，第247—253页。

件。因此，“上帝的存在”和“灵魂不死”也是“信念之事”。同时，“最高善”是理性运作的最后目的，属于实践理性的范畴，由此，对于“通过自由的最高善的在世界上的完成”的信念，也属于“实践的信念”。“上帝的存在”和“灵魂不死”，当然属于“实践的信念”。关于“实践的信念”，康德认为它们“在实践的关系上，是有其客观实在性的”。但是，它们并不扩充思辨理性的对象的知识，只是就实践者在主观上而言是有效的。

从信念的认识方面来看，上帝存在作为一个理念（实践的理念），当然有其客观实在性，因为它对实践者有一种先天决定的影响。所以，无论是主观方面，还是客观方面，宗教的实践信念都是可以证立的。关于上帝存在的道德证明根据，真正说来并不是想补充自然目的论证明而成为一个完整的证明。相反，它是一个特殊的证明，弥补了在自然目的论证明中确信的阙如。如果自然目的论的证明根据足以达到所寻求的证明，那么，对于思辨理性来说，这会令人产生一种洞识神明的希望。但是，自然目的论的证明根据还不足以成为神学，因为它没有给出、也不可能给出关于元始存在者（上帝）的充分规定的概念。由此，人们不得不完全从别的地方取得这一概念。

康德把这个领域叫做道德目的论，认为它的基础比自然目的论更为牢靠。“它由于先天地以与我们理性不可分离的那些原则为依据而理应拥有优势，它导向一种神学的可能性所要求的东西，即导向至上原因的一种确定的概念，这个至上原因是依据道德法则的世界原因，因而是一个满足我们道德上的终极目的的原因；为此至少要求全知、全能、全在等等来作为它应有的自然属性，这些属性必须被设想为与本身是无限的道德的终极目的相结

合，因而是与之相符合的，而这样一来，道德目的论就能够完全独立地提供出适用于一种神学的一个唯一的世界创造者的概念。”^①

康德试图把上帝的含义作为一个前设，必然假定要寻找表达自己个人信念的方式，然而，这种信念并非专属他的私人信念，而是一种“权威的”和普遍有效的信念。例如，在描述一个神具有最高的完美时，我们可以说，神是全知的。意思是说，上帝知道“我的行为直至在所有可能情况下、在所有将来时间中我的精神状态的最深根源。”^②这不是因为上帝能够“识透自然的目的包括它们整个范围，并且……设想所有其他可能范式，用来比较有充分根据说是目前最好的那一个”^③。我们必须说，上帝是全能的，使美德有其结果；上帝是所有的善和正义，“因为这样两种属性结合形成智慧，构成了这样的条件，使一个最高原因由此成为由道德法则支配的最高善的源泉”^④。上帝一定是永恒的，由此自然的最终和谐与自由从来不会阙如；同时又是无时不在的，“由此他直接地满足每种最高善所要求的东西”^⑤。

康德从道德论上竭力表现自己确认的那个全然自足的神，认为他具有一切理性存在者的整个实存的一种独一无二的理智直观。“时间的限制对他来说起不了作用”的神，根据道德律看到

① 《康德论上帝与宗教》，李秋零编译，中国人民大学出版社，2004年，第259页。

② 《康德与约伯的安慰》，第146页。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

一整体的无限的相继^①。可以说，康德一直寻求把神设想为理智的神，由此避免道德论与形而上学本体论体系的分裂。他说：“如果我运用自己理性的某种功能，这就不仅是允许的而且是不可避免的。但是，我没有任何权利自我夸耀说，我能够把理智归结为那种存在，因而根据它其中的一种属性来认识它。”这些属性涉及的正是作为“必然的假定”的神，但是，道德人可以承认没有这样一个本质上作为道德实践的神，正如康德理解的那样。

康德明白，人在道德实践上与上帝最接近。因为，人是在充满冲突的社会环境中生存的，“在其中部分地体现出我们人类尊严的内省，紧连着对不可变的外在秩序的责任”^②。但是，神还有其他属性与人的道德情感交织在一起。道德人带着这种情感表达自己对道德辨别负有责任的深厚感情，对于他来说，道德情感把神与他的道德信念结成一体，由此必然假定神只可以不断接近。康德这样来认识神创世的“最后目的”^③，与创世相关的人“对世界的沉思本身也许拥有一种价值”。这是一个人本身可以具有的意图，换言之，就是他的善良意志^④。康德说，这是神在创造世界中的最终目的，符合与神圣意志相和谐的神所规定的条件^⑤。

认同这点就等于同意康德所说，神作为人的理性宗教的对象，本身体现出三种人可以认识的道德属性：1) 神是神圣法则

① 《康德与约伯的安慰》，第147页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

的给予者和创造者；2) 神是道德善的管理者和保护者；3) 神是社会（乃至整个宇宙）的正义的审判者。康德用这三种属性作为衡量神的形而上学完美意义的标准。道德属性来自于他对人类尊严的某些因素的分析，这些因素包括：自我合法性的选择；遵从自我辨认的道德原则导致对自己满意的可能性；严肃的自我赞美的必要性；等等。康德把人类尊严的这些要素与道德情感联系起来——当某个人感受生存的恬然宁静，会对美妙的自然环境中那未知的原因抱有感恩和尊重；感情的需要服从于一种自愿的奉献和实现一个最高主的诫命；当不留神偏离义务的承担时，要有甘于承受惩戒的勇气；等等^①。正是当他通过自己认同这些情感时，他发现自己能够认同在道德上加以确定的那个神。

但是，我们要清楚，“道德必然走向宗教”中的宗教，并不意味着对上帝存在的基本性质的理解，而只是对上帝存在的充满道德敬畏心的信仰。可惜，这种基于实践理性的信仰，与原来活泼泼的宗教传统渐行渐远，最终堕为理性的实践运用所必需，而且隐身于不可知的自在之物背后。由此，读俄罗斯当代宗教哲学家别尔嘉耶夫（Nikolai Berdyaev）的《自由的哲学》，用不着为他用激烈的言辞斥责康德而感到不解。在过去的世纪里，新康德主义与新黑格尔主义有说不清的纠缠，实证主义与存在主义更有难分难解的厮杀。回过头来检查哲学理性与宗教启示的关系，我们不得不叹服别尔嘉耶夫的真知灼见——“独立的和自由的哲学应自由地意识到宗教营养、宗教全面体验的必要性。宗教没有哲学也过得去，因为它的根源是绝对和自满自足，但是，哲

^① 《康德与约伯的安慰》，第148页。

学没有宗教则不行，它需要宗教作营养食物，作复活圣水的源泉。宗教是哲学的生命基础，宗教供给哲学所需的现实存在”^①。从笛卡儿到康德的整个欧洲近代哲学，都毫不犹豫地沿着抽象理性的道路往前赶，走得如此地急，以至于丢掉了宗教的神圣启示也全然不觉。没有了启示的理性，诚如别尔嘉耶夫所说，“本质上反映出精神的罪恶分散性”^②。

四、简短评价

康德宣称自己用批判的观念论取代了中世纪教条主义的实在论，是欧洲哲学史上的一场哥白尼革命。如果从他的宗教哲学来看，情形恰好相反。他的初衷是想调和宗教启示与哲学理性的矛盾，然而，他从休谟的怀疑主义中挽救了理性，却损耗了在托马斯·阿奎那手中保持完好的犹太—基督宗教的启示。康德把人放置于世界的中心，却走出一种比中世纪更为极端的人类中心主义。康德的主体性哲学，把自然看成心灵法则的结果，存在者由此失去与大存（上帝）的连结。本来作为绝对无条件的被给予性，却化约为理性心灵的建构之物。人成了自己心灵所生的世界之立法者，可惜也因此成为自己思想作品的缚囚，再也无法挣脱。

青年黑格尔在受康德宗教思想影响的同时，也对他关于上帝

① 别尔嘉耶夫《自由的哲学》，董友译，广西师范大学出版社，2001年，第8—9页。

② 同上，第10页。

存在的论证方式提出批评。据考夫曼（Walter Kaufmann）的研究，黑格尔早年所受康德的影响，主要来自《纯然理性界限内的宗教》，而不是《纯粹理性批判》及其他著述。正是康德在《纯然理性界限内的宗教》中阐述的宗教观点和发展出来的那套伦理神学，引起了黑格尔的极大兴趣^①。但是，对于黑格尔而言，哲学不仅仅是一种对信仰所做的反省，更是“信仰本身”进达自己内部的真理。“精神”，“唯有精神才能认识精神”，这是黑格尔对康德伦理神学的困难的解答，也是其早期神学著作的重点，更是贯穿一生的哲学标志。这不是说要以哲学作为宗教的代替品，哲学怎能代替它的预设之物呢？而是说，宗教除非变成哲学，否则无法“就其本身”成为完全真实的东西。许多人会反对这种结论，因为它注重宗教活动的认识及可知的因素。

当然，宗教行为渴求得以澄清，这本无可非议。但是，澄清针对的并非整个行为，它也无法使宗教行为改变成一种哲学的行为。宗教信仰自发地趋向哲学反省，但绝不为了成为哲学反省而放弃自己本来的身份。强使两者合一，势必改变宗教经验的性质。宗教行为本来就不是一种知性的见解，信仰也从来不会宣称要“彻底”理解自己的对象。为了维持宗教的特性，信仰的求知驱动力必须局限在信仰的范围内。宗教行为绝不可能在转化为一种反省行为之后，仍然保持自己原初的身份。黑格尔似乎不会为求知设下限制，对他而言，行为是指它的知性内容。这个思想在他的《宗教哲学》一书中先后次序安排，明显可以看出。黑格尔

^① 参见考夫曼著《黑格尔——一个新的诠释》（*Hegel - A Reinterpretation*, Notre Dame, Indiana, 1978），第8页。

不会提出来，希腊宗教——其实是罗马宗教，只是人们通常肤浅地把它与希腊宗教混在一起——代表一个比希伯来宗教更高的发展阶段；或者，希腊神秘主义代表一种比希腊神话学更“原始”的宗教表现^①。假使“原始”是指“在宗教上较粗糙的”，而不仅仅是指“较古老的”，那么这样的说法显然是不正确的。

不错，在黑格尔眼里，康德的自由形而上学基本上仍然是一种有限性的形而上学。他批评康德分裂了实然与应然，否定了人的绝对知识的可能性，从而将上帝存在等理念推到人只能用信仰达及的遥远彼岸。他同时也批评康德的哲学是一种主体性的反思哲学，深陷于主体性的内在的分裂和异化的泥潭而不能自拔。从这样的批评出发，他重新思考了宗教哲学体系的问题，重构了作为关于神的绝对知识的哲学体系^②。当然不要忘记，正是谢林（Schelling）构建的“天启哲学”，搭建了从康德神义论到黑格尔神义论的桥梁。

黑格尔对康德的批评使我们不得不去思考这样的问题：康德的自由形而上学决定了现象与自在之物的两分，从而自由是一种主体的不断自我超越的目的性能力和动力，虽然这种超越的能力并不能最终认识超越界的基本性质，但也正因此而保持了它的无限魅力。相对于此，黑格尔把实然与应然的二重存在论粘合为一

^① 参见黑格尔《宗教哲学》（中），魏庆征译，中国社会科学出版社，1999年，第574—583页。

^② 参见黑格尔著《宗教哲学》（上），第一部分“宗教的概念”B“宗教的关系”，第77—162页；对康德道德信念的批判，参见《宗教哲学》（下）第768—773页；对康德主体性哲学的形式主义的批判，参见《宗教哲学》（下）第812—832、869—880页。

层，用所谓辩证法收拾了一切，剩下的只有“总体性”。由此，世界已经被“祛魅化”，失去自己向超越界提升的可能性。这样，信仰的可能性就被铲除，剩下的唯一选择只能用黑格尔的“体系哲学”来取代康德的“在信仰中的实践与希望”。

如果黑格尔对康德哲学和伦理神学的批评可以成立，如果康德将上帝存在等理念推至不可知的彼岸，突显出主体性的反思哲学的分离和异化，而不是借此保持住超越界的无限魅力，并在积极自由的道德的目的性活动中无限延展它和人的关系，如果一切道德实践的宗教维度都被祛魅化；那么，黑格尔的体系哲学也会像他所自喻的密纳发的猫头鹰，在人类信仰的黄昏来临之际，在一切生命的常青树都被涂成灰色之时，偶尔出来发出一两声尖利的啼鸣。

第三节 启示的上帝与绝对理念

一、理解黑格尔和他自己的上帝

1770年8月27日，德国斯图加特一个税务局的书记官有了第一个小孩，是个男孩，起名叫格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔（Georg Wilhelm Friedrich Hegel）。这一年，斯图加特出版了德裔法国唯物主义者霍尔巴赫（Holbach）的无神论著作《自然体系》（*Système de la nature*），影响很大。黑格尔的父母亲虽然都信奉新教，但整个家庭气氛却弥漫着启蒙精神甚于宗教改革精神，使得黑格尔从小就以一种几近枯燥的理智方式接受最

初的宗教教育。他在一所文科中学读书时，兴趣最为投入的科目是古典学，最后以第一名的优异成绩毕业。法国大革命爆发前一年（1788年），他进入图宾根著名的新教神学院学习神学和哲学。在那里，他开始试图寻找一种方式使基督宗教具有自然理性，以便反对蒙昧主义、迷信，摒弃完全以有用性、德性和幸福为取向的宗教。他如饥似渴地阅读伏尔泰、康德，尤其是卢梭的著作，与他的同学和朋友荷尔德林（Hoederlin）、谢林（Schelling）一起，热衷于参加政治俱乐部的争论活动，经常在来访者的书页里写上诸如“反对暴君”、“卢梭万岁”、“自由万岁”等口号。像所有喜欢叛逆的年轻人一样，他们在校园种下象征性的“自由树”，因而受到院方教牧的检查。事实上，图宾根大学神学院的这班怀有自由理念的学生，关心的还不只是社会的政治革命，一场“精神革命”更在他们中间酝酿。他们的社会政治纲领具有浓烈的人文主义色彩，涵盖了人的几乎所有的精神活动领域：科学、文学、哲学、政治、伦理、艺术等等，尤其是宗教。

无疑，在青年黑格尔的社会政治思考中，宗教起着决定性的作用！对他来说，一种抽象的理性哲学已经不能满足启蒙，还需要宗教！由是，他毫不犹豫地着手进行自己对宗教的批判。这种批判并非表明他不再信仰宗教，恰好相反。他的目标不是要像激进的法国革命党人那样去废除宗教^①，而是希望在现代启蒙社会中更新宗教——宗教必须成为一种真正的“公民宗教”（Volk-

^① 法国1793—1794年在罗伯斯比尔激进革命党人掌权期间，展开了一场非基督教运动，对理性女神（Goddess Reason）的崇拜得到大力支持。参见麦格夫（Alister E. MaGrath）著《历史神学》（*Historical Theology—An Introduction to the history of Christian Thought*, Blackwell, 1998），第277—283页。

sreligion)。

但是，在图宾根念书的最后日子里，黑格尔已经越来越意识到启蒙的局限。对于“公民宗教的性质应该是怎样”这个问题，他一方面诉诸“普遍的理性”，另一方面却又寻求情感、想象、心灵加以平衡^①。他认为：“公民宗教与私人宗教的区别在于：前者的目的（由于它强烈地作用于想象力和人心），在于给整个灵魂灌输以力量和热情，灌输以精神，而精神是伟大和崇高的德性所绝不能缺少的。”^②由此，他既反对传统迂腐的超自然主义信仰，也与自由的理性主义保持距离。从反非理性的传统来说，他属于启蒙思想家；从主张公民宗教来说，他走得却比启蒙更远。

欧洲启蒙运动对传统基督宗教的批判，乃基于人类理性万能这样的原则。这种主张的发展，大致经历了如下三个阶段：

第一阶段主张基督宗教信仰是理性的，因而能够经得起批判性的检视。这一看法可以在洛克（John Lock）的《基督宗教的合理性》（*Reasonableness of Christianity*，1695年）和德国观念论的早期代表沃尔夫学派中找到。基督宗教被认为是自然宗教的合符理性的补充，因此，上帝的启示这种观念才得以保留。

第二阶段则认为，正因为基督宗教的基本观念是合符理性的，而这些合理的观念来自理性本身，因此没有必要诉诸上帝的启示。而且，基督宗教本质上不过是自然宗教的重新述说。托兰德（John Toland）的《基督宗教并不神秘》（*Christianity not*

① 参见《黑格尔早期神学著作》，贺麟译，商务印书馆，1988年，第23页。

② 同上，第21页。

Mysterious, 1696年)和廷德尔(Matthew Tindal)的《基督宗教如创世那样久远》(*Christianity as Old as Creation*, 1730年),均是这种观点的代表作。他们强调说,基督宗教并没有超越自然宗教,而只是自然宗教的一个样本。所谓启示宗教(revealed religion),不过是一种通过对自然理性的反思所获得的知识再次确认。“启示”不过是对已经存在于我们启蒙理性之内的道德真理的一种理性确认而已。

第三阶段完全肯定理性能够判断启示。既然具备批判性的理性是全能的,它就绝对有资格去对基督宗教信仰和实践作出判断,以便清除任何非理性或迷信的成分。德国的莱马鲁斯(Hermann Samuel Reimarus)和法国的思想家代表了这种看法,坚持把理性置于启示之上。1793年,法国巴黎圣母院举行理性女神的加冕仪式,可以被看成是这个阶段的一个象征^①。

然而,那些激进或不那么激进的启蒙思想家大都忘记了,滋养他们“理性地”茁壮成长的,正是中世纪的基督宗教哲学。正是这种哲学,把犹太—基督宗教的启示,带进古希腊人的理性,从而使原本杂乱的、有限的理性获得了秩序,实现了自己的终极目的。没有这种由启示实现的理性,启蒙思想家做梦都梦不到有这样一个“普遍的理性”呢!

从图宾根经伯尔尼到法兰克福,黑格尔的思考主题仍然是公民宗教和基督宗教。那时,他甚至用康德的伦理神学风格叙述了

① 参见麦格夫著《历史神学》,第274—275页。

耶稣的生平^①。“耶稣传”开头第一句话就说：“那打破一切限制的纯粹理性就是上帝本身。”^②我们当然还记得，康德说过，人凭借理性永远无法认识上帝的存在。但是，耶稣以自己高尚、圣洁的一生，从“实践理性”告诉人们自己应如何追求上帝国的来临。这是希腊人用理性无法获得的最大的智慧，只是启示的福音才成全了黑格尔所谓的“纯粹理性”。在黑格尔的笔下，耶稣是这样告诫尼哥底姆的：“如果你不依靠自己的圣灵本身的见证，不重视上天的声音，我怎能期望你凭借我的见证，而信仰我所说的那些东西呢？只有其根源在天上的那种声音，才能够教导你什么是理性的较高需要，但是也只有信仰并听从天上的声音，才可以找到宁静、人的真正的伟大和尊严。”^③上帝提升人的自然本性，让人的灵魂发出理性的光芒。只有通过接受来自上帝的启示，人才能实现自己获救的使命。所以，在黑格尔看来，上帝并不灭绝人的自然冲动，而是对人加以引导，使他们高尚起来。如果人囿于自我中心，不听来自神的启示的声音，那就会看不到神的光明，做不了圣灵的儿子。那个自以为是的人“就会在理性的光辉面前后退，（理性是把伦理当作义务来命令人遵守的，）因为他的恶行抗拒那种光辉的照耀，这光辉会使得他充满羞耻、自我轻蔑和悔恨”^④。然而，在黑格尔看来，一个有道德感的正直的人只会乐意接受理性的裁判，不会回避理性给他的正确指示，也

① 参见汉斯·昆著《上帝存在吗？——近代以来上帝问题之回答》（卷上），孙向晨译，香港汉语基督教文化研究所，2003年，第214页。

② 《黑格尔早期神学著作》，第79页。

③ 同上，第85页，引文中的加点字是引者所加。

④ 同上。

不会害怕理性提供他的自我知识。当然，这样的人“用不着隐瞒自己的行为，因为他自己的行为正是使他具有生命的圣灵、理性世界的精神、上帝的精神的体现”^①。这不正是康德使用过的道德化的宗教语言吗？

黑格尔离开图宾根之后，先是在瑞士的伯尔尼，随后又返回德国的法兰克福做家庭教师。到了1801年他31岁时，才在耶拿取得哲学教师资格（Habilitation），而他的朋友谢林早在21岁时就已当上了哲学教授。这时的黑格尔离开了原来那种理性主义立场，同时也放弃了康德式的上帝和人相分离的见解，转向了有限和无限的统一、神和人的统一、人的精神生命的统一、神圣的统一。不过，对于黑格尔而言，也没有必要退回到启蒙之前去。通过理性概念对宗教的批判已成必然，由此，原先信仰那种古老、朴素的直接性完结了。只要理智不陷入绝对，他就有权做出批判的反思。因此，他决不是单纯地反对在他之前的主体性哲学，而是关心如何实现自己的“绝对哲学”。他早就看出这样一种危险：如果人的主体性成为绝对的东西，那将陷入虚无主义——那是虚无的深渊，万物被吸入其中。由此，不仅是主体的统一，而且还必须达到现实的有限和无限的统一。这意味着统一于上帝，统一于绝对。这种在神圣绝对中的统一，不能凭借启蒙式的自然神论并列有限和无限来达到，而是通过在无限中保持对有限的“万物在神”式的扬弃来到达统一。

由于黑格尔没有神化超验世界，所以并没有使万物都成了上帝，就像使一切有限物被紧紧地统摄在无限之中。所以，说黑格

① 《黑格尔早期神学著作》，第85页。

尔是泛神论者是相当勉强的。但是，在一个宽泛的意义上，说他带有一种万有一在一神论（Pan-en-theismus）思想，也就不无道理。因为，在他看来，万物在上帝之中是有机结合的。黑格尔在法兰克福时期，生命、爱、包罗万象的精神之有差异的统一这三个概念，像一根主线串起他对宗教神圣性的哲学思考。由此，上帝作为对立面似乎可以被无所不包的神圣性所克服。在描述人与上帝的关系时，位格范畴似乎也就可以避免不用了^①。

耶拿之后，黑格尔走的是与谢林、费希特（Johann Gottfried Fichte）完全不同的路。黑格尔自己认识到，如果严肃对待上帝的生命或生活性（Lebendigkeit），那么无神论和泛神论之间的困难就大可克服。也就是说，如果在上帝自己生命的过程中来看待上帝，那么，康德从有限的人的主体、费希特从绝对主体、谢林从主客体的绝对同一来看上帝都是片面的，还要从绝对精神的辩证运动去理解上帝。由此，一个贯穿整个历史、并在活生生的历史中的上帝就呼之欲出了。这，就是黑格尔所理解历史中临在的上帝。

二、宗教哲学——康德的？还是黑格尔的？

上一节讨论康德的宗教哲学，着重分析的是他如何从道德实践推出上帝的存在。现在要谈黑格尔对康德道德化宗教的批评，正好可以适当审察一下他们对宇宙论论证的理解，分析其得失。

^① 参阅《黑格尔早期神学》中的“基督教的精神及其命运”部分，见该书第281—399页。

事实上，黑格尔是从宇宙论证开始着手批评康德的宗教哲学观的。等这个工作结束后，再转回来谈黑格尔的历史中的上帝。

不错，在黑格尔看来，正如世界万物一样，世界本身也应当有其根源，它就是上帝。用康德的话来说，如果某种东西存在，那么，一个绝对必要的、最真实的本体也一定存在。不过，康德看出宇宙论论证的困窘——在那里，集中了许多虚妄的原则，以致看上去思辨的理性需要拿出“它的一切辩证技巧”，才可能有比较充分的理由把事物说清楚。黑格尔后来倒是抓住了辩证法，成全了自己那基于绝对理念辩证运动的哲学体系。但“辩证”这个词在康德那里却不怎么好听，它指的恰好是人的理性的充满逻辑矛盾的狼狈不堪。对康德而言，宇宙论的论证本身就有许多值得争议的逻辑矛盾。比如说，关于普遍的因果依存性的判断，适用范围在感性经验的世界，却没有理由把它们用于超感性的世界。更加没有理由否认说，可能存在着无限系列的偶然因果。人的理性的盲目自满，恰好表现在他认为这个因果链条会有一个终结。而且，对于这个论题的判断，终归不能与实际存在的事实混淆起来。在认识上有必要假定任何一个最高的本体，但决不可以认为这样一个本体是必然存在的^①。

黑格尔聪明地看出了康德整个思考的致命弱点，那就是从根本上把现象的感性世界，与“物自体”（Ding-an-sich）的超感性世界对立起来。在黑格尔看来，上帝决不是不可认识的“物自体”；对于精神来说，没有什么东西不可以被认识。康德贬低了理性，所以他拒绝超越经验世界的理性推断。事实上，理性的真

^① 参见康德著《纯粹理性批判》中关于上帝的本体论证明的有关章节。

正领域恰好不是感性世界，而是可以为精神掌握的世界。康德为了上帝的纯洁而不喜欢的“辩证法”，却被黑格尔用来打掉了现象与本体、偶然与必然的二分对立。黑格尔不解：怎么可以像康德那样，把偶然性与必然性彼此对立起来？凡是存在偶然性的地方，也一定存在必然性和实体性——它们本身就是偶然性的前提。这是运用辩证法才能把握的思想矛盾，而且，一种现象的矛盾性恰好表明该现象背后的实在是如何真实地存在着^①。

接着，黑格尔又从本体论分析继续往上帝的目的论论证前进。目的论的论证说的大概是：整个世界万事万物的存在，都证实了创造者的智慧，因为它们竟然是那样井然有序、合乎目的，其中没有任何缺陷，所有维持生命所必需的营养物、阳光、水、空气等都是现成的。是的，世界上所有相互作用的链条太复杂了，以致于不可能设想它不是按照一个有理性的计划创造出来的。对于康德来说，目的论的论证因此值得小心对待，因为它是最清楚而又最适应人的普通通知性的论证。但是，康德并不满意目的论的论证并进行了反驳，认为自然的合目的性以及和谐性涉及事物的形式，并不涉及其质料、实体。因此，借助目的论论证，充其量只能证明有一个世界形态的制造者、一个现成质料的制作大师，而不能证明他是一个创世者^②。

康德对目的论的批评不无道理，却不为黑格尔所赏识。他用辩证法继续向康德提出质疑：难道形式可以脱离内容吗？谈论一

① 参见黑格尔著《宗教哲学》（下），魏庆征译，中国社会出版社，1999年，第883—894页。

② 同上，第895—910页。

个没有形式的物质毫无意义。同样，目的不可以同手段相分离而独立存在。事实上，自然中有许多合乎目的的东西，但也有不少东西并不合乎目的。就算把高尚作为生命目标来追求的人，也会做出许多荒谬而不合乎目的的举止——他（她）在创造，同时也会毁坏。人的理性是辩证的，设想世间一切直到虫蚁瓦砾都被思考过，那是天真可笑的——难道上帝为了人有鼻塞用才创造软木树吗？答案只能是，普遍的合目的性不能应用于狭隘的有限的目的，就其性质而言，它在绝对物中。黑格尔认为，康德的论证是文不对题^①。

目的论当然可以支撑我们称之为的“有神论”，即把世界看作是由一位超离并独立于宇宙之外的上帝所创造的。我们不难了解，从有神论观点来看，世界是由神设计出来的，而且由一定的目的所支配。这种观点虽然都不为康德和黑格尔接受，但是后者的批评却另辟蹊径。在黑格尔看来，这种基于目的论的“有神论”过于素朴而缺乏“辩证”，而且它不能妥当地支持上帝通过世界显现自身的原则。没有世界，没有任何外在表现而能存在的上帝，是不可能的。因此，虽然黑格尔在承袭基督教的一切教条之时，也接受了创世观念，但他将这个概念重新解释并赋予一个必然性。世界是由上帝所创造，这句话对黑格尔而言，不外是说，“精神”（Geist）要能存在，世界也必然要存在。也等于说，“精神”设定一个世界。但这句话的确实意思，我随后还要费点笔墨加以解释。总之，它绝无正统有神论所理解的那种意思，即

^① 参见黑格尔著《宗教哲学》（下），魏庆征译，中国社会科学出版社，1999年，第895—910页。

上帝随意地创造了这个世界，但本来没有这样创造的必要。黑格尔的想法，从宗教哲学讲演录中清楚看出：“倘若我们将上帝只是确定为表象，则这并不是最完满的，而是有缺陷的，而无非是主观的，无非是被表象的；其原因在于：不仅被表象，而且存在者，是实在的，因而也是尤为完满的。这样一来，上帝既然是最为完满的，便不仅是表象，他便应具有现实性、实在性。”^①

黑格尔对康德的批评还涉及本体论论证。这个论证首先由中世纪经院哲学家安瑟伦 (St. Anselm) 提出，其基本论点是：上帝是不可设想有比之更为伟大的存在。对于安瑟伦来说，如果上帝不具备“存在”的属性，这就意味着他不是完美的。如此一来，我们就陷入自相矛盾。既然设想上帝是最完美的，这就已经意味着他是存在的^②。当然，与安瑟伦同时代的意大利一隐修院修士高尼罗 (Gaunilo) 在其所著《为愚人辩》中，找出了这个论证形式上的漏洞：“存在于心中者，未必存在于现实；安瑟伦所证明的最伟大的存在，只不过是‘海上仙岛’。”^③ 简言之，“存在”不是什么属性。就事物的特征而言，它的真实存在和想象中的存在并无不同。康德说，一百个真实的钱币，按概念来说，一点也不比一百个想象中的钱币少，区别仅在于它是否真的在我的钱袋里。这次，黑格尔是站在安瑟伦一边。首先，关于一

① 参见黑格尔著《宗教哲学》(下)，魏庆征译，中国社会科学出版社，1999年，第900页。

② 参见安瑟伦 (St. Anselm) 著《论证》(Proslogium, in Basic Writings, trans. by S. N. Deane, Open Court Classics, Illinois, second edition, 1962), 第54—55页。

③ 参见黑格尔著《宗教哲学》(下)，魏庆征译，中国社会科学出版社，1999年，第907页脚注。

百个钱币的念头根本不是什么概念，只是一个抽象的想法，是知性活动的结果。真正的概念是具体的，是理性的产物。至于概念和“存在”的关系，只要根据辩证范畴体系，就足以说明问题。“存在”是出发点，而概念则使逻辑得以完成，它包含一切规定，包括“存在”。人们习惯把概念看作是与客体和现实相对立的主观东西。黑格尔则认为，概念是客观的，有着独立的存在^①。

黑格尔如何用他的逻辑学来处理基督宗教正统的创世说呢？逻辑理念向自己的异在、向自然的过渡，是否也可以按照这种创世说的意义来理解呢？一方面，黑格尔对这个问题加以肯定的回答；但是，另一方面，他对此的解释完全是哲学式的，因而不会获得正统神职人员的赞同。理念的逻辑发展，在时间上并非先行于自然。诚然，时间范畴会在自然哲学中出现，但只是在精神阶段，即在人和社会生活中，其在时间中的发展才得以完成。他把圣经的创世说当作一种诗化的传说，但也愿意接受进化论。他的逻辑学理路告诉我们，在自然中较复杂的生物不是从较简单的生物产生的，没有有机物，没有生命，也就没有无机物。如此说来，岂非没有人就没有自然？这种挑战《圣经》“创世说”的权威性，鼓吹人类永恒的人类中心主义思想，早在中世纪就见之于一些具有异端思想的经院哲学家的著述里。有学者指出，黑格尔对于中世纪神秘主义和异端学说一直保持兴趣^②。

黑格尔认为，宗教的第一个形式是自然宗教，在宗教的发展

^① 参见黑格尔著《宗教哲学》（下），魏庆征译，中国社会科学出版社，1999年，第907—908页。

^② 参见阿尔森·古留加著《黑格尔小传》，刘半九、伯幼等译，商务印书馆，1980年，第146页。

过程中，上帝的形象越来越人化。这个过程是同自由意识的深化过程同时发生的，表现为世界历史的内容。但是，我们切不可把黑格尔的这个宗教观念与自然主义混为一谈。在此，先抛开一切关于创世的说法，不管对所谓创世做何解释。我们把世界当作一件存在的事实来看，并且具有这样的性质：在这个世界上层层演化的存在物，乃是理性生命的诸环节；同时，存在物也发现，这个理性生命比他们自身更大，而且毋宁是世界的整体生命，他们只是这大生命的一个环节。这个观点避免了一切将理性生命或整体精神视为脱离世界之外的上帝的危险。但这里也有一个黑格尔所无法接受观念，因为这种宇宙的存在基本上是一个粗糙的事实。固然这宇宙或许隐藏着一种理性意识，并且在某种意义上，这意识也算是整体的理性意识。然而，这只是偶然的巧合。宇宙并不“为了”体现这理性意识而存在。在认识事物的结构时，这宇宙心灵不是在认识“他”自己的所作所为。换言之，“他”不是在认识那为了服从于理性必然性，亦即不是为“他”（作为理性主体）的本性而存在的东西；反之，“他”所认识的只是一个给予的事实，甚至如同我们有限心灵在思索我们自己的本性时所认识到的一样。因此，“他”不是彻底自由而无条件的主体。我们无法称“他”为绝对者。

如同有神论者，黑格尔要把世界视为出于上帝设计的产物，世界是为了实现特定的计划，体现“精神”的需要而存在。但他如自然主义者，不容许一个可以在世界之外设计这世界的上帝。换言之，不容许在世界之外而存在的上帝。所以，他的上帝观念是：上帝永恒地缔造他自己存在的条件。这就是学者沿用黑格尔的惯常用语“设定”（setzen）始终想表达的意思。“设定”一词

的这种用法其实来自费希特，他的“自我”同样也具有创造自己的必要条件的特点。

实际上，从与费希特哲学的这项血缘关系，最容易看出黑格尔的观念核心。前面我们拿来和黑格尔观点比较的两种思想，基本上都以存在命题（existential propositions）为基础，例如：某种基本的实在存在着，由此，其他的一切便得以解释。在有神论的情形中，这实在就是上帝；在自然主义的情形中，这是具有一定特性的世界。不过，在黑格尔看来，最重要的并不在于“某种实在存在”这个事实，而是“精神存在”这个要求。由此足以表明，这两种观点归根结底都是基于偶然性，世界存在的偶然性，或上帝存在的偶然性，或上帝决定创造世界的偶然性；反之，黑格尔的观点则基于彻头彻尾的必然性。“精神”不仅存在，而且必须存在，且其存在条件为此必然性所支配。保守派从传统超自然的意义上来解释黑格尔体系，认为它宣扬有神论、个人不朽和化为人形的上帝，而自由派，即所谓青年黑格尔派，则坚持唯灵论的泛神论，认为上帝是一个普遍的实体，它在人类中变成有意识的。纯粹的精神是永恒的，是宇宙精神，不是个人精神。上帝化身为基督，被解释成上帝在人类中的表现。属于这一翼的有卢格、鲍威尔、施特劳斯和费尔巴哈。康德对关于上帝存在的本体论论证的批评无疑是值得参考的，上帝的存在不可能完全由思辨理性加以证明。但是，他所依据的逻辑却是形式逻辑。黑格尔把对上帝的本体论证明恢复过来，却使证明的问题往辩证的维度深入。不过，他没有料到，这种深入却有利于后来的青年黑格尔派对他的上帝观念的攻击，更不用说经费尔巴哈而导致马克思的批判。

事实上，在我看来，黑格尔既不是平常所谓的有神论，也不是无神论。虽然他真心诚意宣称自己是正统的路德教徒，但显然，黑格尔接受的基督宗教，只有被他系统地重新解释而成为他自己哲学之一环的那部分。所以，他在他那个时代曾受到极大的误解，并常常被斥为异端，甚至他的一些学生、门徒，还从正统有神论立场把他加以重新解释。这不足为怪。但尽管如此，在某种意义下，黑格尔的立场确实是一个介于有神论与某种形式的自然主义或泛神论之间的尖峰。由于峰顶上大气非常稀薄，所以很容易就从上面坠落下来，这情形迄今依然如故。

但如果把黑格尔当作泛神论，情况又如何？这既非有神论亦非无神论的立场，乍看之下似乎对他相当合适。当然，黑格尔坚决否认自己是泛神论（pantheism）者；犬儒主义者可能会把这一点归因于黑格尔害怕个人事业前途受到影响而做的让步，正如有些人认为他之所以赞同路德教派，乃是担心自己不这样而无法获得柏林教席。不过，这两种讥辞都是不公平的。黑格尔确实曾用“泛神论”一词来指称不分青红皂白地将神性赋予有限事物的立场^①。在这个意义下，黑格尔并不是泛神论者。因为对他而言，世界不是神性的，世界的任何部分也不是神性的。在他看来，上帝是具有理性必然性的主体——必然将自身彰显在世界之中。

^① 例如，他说：“据思辨哲学的敌对者们看来，泛神论通常具有下列意义：一切、整个世界、宇宙、一切实存者的总和、有限事物的无限复多，似为神。同时，他们指责哲学：似乎它断定一切即是神，亦即个别的物之整个这一无限繁多，并非自在自为存在的普遍性，而是其经验的实存中的个别事物，正如它们所直接呈现。”参见黑格尔《宗教哲学》（上），第74页。

在黑格尔心目中，他的立场与泛神论的主要分野是在理性的必然性。固然若没有有限事物的世界，理性的必然性不能存在，但理性的必然性仍然优先于世界，因为他完全根据自己的内在需要来决定它的结构。所以，黑格尔的“精神”绝对不是“世界灵魂”，因为不论世界灵魂多么伟大而令人崇敬，其本性也只同我们的本性一样，都是既与之物。其实他与若干浪漫主义者之间存在着极大的鸿沟。这一点，也与他坚持理性的必然性息息相关。因为后者坚信宇宙精神深不可测，创造历程无穷无尽，从而他们也相信世界灵魂的存在，而且并非理性所能得而知之。

黑格尔的理论也曾被称为某种“万有在神论”（Pantheismus）或“流溢说”（Emanationismus），而与普罗提诺相似。确实，他们有若干相似之处。而且如果我们正视他对创世观念的再诠释，则他似乎和希腊人一样，相信宇宙永恒。不过，他们的观点之间也有若干出入。依照流溢说，有限事物是从“太一”之中流溢出来的。以大家熟悉的意象来形容，它们从太一之中流出（或许出于必然之势），就宛如光从太阳之中流射出来，普照四方。但是有限事物并没有在太一的生命中扮演一个或缺的角色，换言之，有限事物对于太一并不如太一对有限事物那么重要。然而，在黑格尔看来，有限性乃是无限生命的存在条件。有限性与无限性的这层关系，在中世纪基督宗教哲学尚未发展出来之前，是无法想象的。

不错，黑格尔的上帝，如果按照本质转化为概念，就是自身在发展的世界，其中人的能动性起着重要的作用。1806年10月中的整整一个星期，黑格尔怀揣着厚厚一大摞《精神现象学》——后来被马克思称为整个黑格尔哲学的秘密所在——的手

稿游荡在被法国士兵摧毁的耶拿街头。虽然拿破仑率领的法国士兵攻进了耶拿，城里抢掠的不幸也发生在黑格尔身上，但是，他对拿破仑征服德国的态度，可以从他于耶拿战争的当天（10月13日），写给他的好友尼塔麦的信中，看得很清楚。他说：“我看见拿破仑，这个世界精神，在巡视全城。当我看见这样一个伟大人物时，真令我发生一种奇异的感觉。他骑在马背上；他在这里，集中在这一点上他要达到全世界，统治全世界。”^① 黑格尔的《精神现象学》，描述的正是所谓的世界精神。这部手稿幸好未曾因法国士兵对耶拿城的洗劫而丢失，他不敢怠慢，立即寄到班堡（Bamberg）的出版商手中。这部改变了迄今整个人类哲学面貌的巨著，耐心地描绘自然意识如何辩证地进达到绝对意识，确切地说，意识如何自觉地达到关于绝对自身——它始终处于秘密之中——的知识。踏上这一条“灵魂之路”，不能由心理学或教育学来指引，而必须哲学地、历史地行走。这也是一条个人意识的教育之路，同时是绝对精神在世界历史中以不同的个体形式展现自己的方式。这种精神现象学有一个背景的思考，就是绝对知识和人的知识从一开始就不是相互分离的，而是在一种还未明了的统一体中联系着。因此，人的经验之路有一个双面的路标：一面提示人的意识要成为对绝对的意识；另一面说明绝对要变成在人的意识中对自身的意识^②。

由是，精神现象学关注的就是人作为主体的历史，在其中主

^① 黑格尔《通信集》，转引自黑格尔《精神现象学》（上卷），贺麟、王玖兴译，商务印书馆，1979年，第3页。

^② 参见黑格尔《精神现象学》（上卷），第115—127页。

体既不断地被特定的客体所修正，同时亦修正客体，历史因而具有一种双重的意义。人的精神就是这样不断分化出矛盾和扬弃的否定，从低级的自然阶段上升到高级的自觉意识阶段，最后完全与上帝外化为世界的绝对意识融合一起。因此，我们读《精神现象学》，首先入眼的就是关于意识、自我意识和理性的文字^①，接着写的是趋向世界历史的精神、宗教、和绝对知识^②。黑格尔认为，理性必然在时间中显现，因而，现象学最好被理解为精神显现的历史。它不仅是意识的心理运动，而且是一种逻辑的、宇宙的、社会政治的、世界历史的、甚至是宗教的运动，但终归要回到哲学的绝对理念。宗教同样也总是具有历史性的双重意义：在有限精神中有无限精神的自我显现，同时在无限精神中有有限精神的沉思专注^③。

可以说，黑格尔的《精神现象学》深化了近代启蒙哲学对（基督宗教的）上帝的理解。世界不仅是上帝的，而且上帝是在其中显现自身。上帝在发展中外化自己为自然，又通过一系列的精神运动而返回自身——即精神回到无限和神圣。这一切都处在一个巨大的、包罗万有的辩证运动中。当然，黑格尔之前的那些古代教父哲学家和中世纪经院哲学家，也做过类似的描述：出自上帝——回归上帝（*exitus a Deo - reditus in Deum*）。现在，黑格尔说的是，世界是上帝的外化，最后又返回上帝自身。

上帝自身在辩证的异化和克服异化中被理解，这个事实对于

① 参见黑格尔《精神现象学》（上卷）。

② 参见上书（下卷）。

③ 参见上书（下卷），第 258—262 页。

黑格尔的上帝观念极具重要性。由此，上帝观念在上帝及其发展中包含着否定的环节——疯狂（Verruecktheit）、痛苦（Schmerz）、恶（Boese）、害怕（Angst）等等。正是事物对立的规定性，才构成绝对理念的辩证运动。黑格尔宁愿把上帝称为“精神”，以便使上帝的观念更加纯粹化。“精神”表达了这一事实：上帝是一个生成中的上帝，是一个自我发展的、辩证的、自我外化的上帝，通过对异化（Entfremdung）的否定回复到自身。这无疑是现代人的上帝观念，超越了那种启蒙主义—自然神论的上帝形象。尽管黑格尔专注面对的世界，但这与自然主义毫无关系。确实，像当时的许多诗人和思想家一样，他感到自己已经从对世界的害怕中解放出来。对于一种新世界宗教狂热、世界虔诚甚至激情，他都感到自由和解放。现在，黑格尔似乎以浪漫主义的方式回归到一种对自然的信任感。自然在整体上被理解为一种有生命的东西，在自身中统一，类似于人，甚至是精神的。于是，上帝不可以理解为“超越的存在”，不是超越于这个世界的第一因。上帝就是绝对精神自身，是有限中存在的普遍无限，是所有存在不可穷尽的基础。一句话，上帝是在此岸中的彼岸，在内在性中的超越！

黑格尔就是这样哲学地理解基督宗教的上帝，在他看来，基督宗教是迄今为止最好的宗教，好就好在上帝和人的和解最终得以实现。当然，黑格尔也批评过历史上的基督宗教。他把这种批评视为新教神学应该采取的历史态度，从而澄清和证实由路德建立的新信仰——那就是天启在自由心灵的实现。他的辩证法哲学体系堪与托马斯·阿奎那的《神学大全》媲美，而且充满近代自由精神和历史感。这个体系不同于以前的哲学体系，不只是把古

代和基督宗教结合起来，而且还把文艺复兴和宗教改革、启蒙运动和浪漫主义结合起来，最终把人类的古代和近代结合为一个有机的历史整体。原则上，这个体系使绝对精神中所有可想象的对立面都得以和解。其实，这无非意味着，基督宗教可以从哲学上理性地了解 and 认识福音的启示。

1818年10月22日（马克思在同年的6月出生），黑格尔48岁时被普鲁士国王任命为柏林大学哲学教授，比谢林足足晚了27年才当上教授。在这之前两年即1816年，他在海德堡大学讲授哲学史。他在开讲致辞结束时充满深情地说：“我希望我能够值得并赢得诸君的信赖。但我首先要求诸君只须信赖科学，信赖自己。追求真理的勇气和对于精神力量的信仰是研究哲学的第一条件。人既然是精神，则他必须而且应该自视为配得上最高尚的东西，切不可低估或小视他本身精神的伟大和力量。人有了这样的信心，没有什么东西会坚硬顽固到不对他展开。那最初隐蔽蕴藏着的宇宙本质，并没有力量可以抵抗求知的勇气；它必然会向勇毅的求知者揭开它的秘密，而将它的财富和宝藏公开给他，让他享受。”^① 他的这篇讲演著称于世，不在于辞藻华丽，而在于思想深邃。若没有启示的激励，真很难设想这番致辞对于每个初涉哲学的人的影响是如此的历久弥新。现在可以看见，世界精神已十分接近目标，接近黑格尔的哲学了：客体与主体的统一已经完成。但是，谢林并没有达到理念的逻辑发展，而只达到理智的直观。在谢林看来，至高无上的精神表现不是哲学而是艺术，不

^① 黑格尔《哲学史讲演录》第一卷，贺麟、王太庆译，商务印书馆，1981年，第3页。

是理性而是想象力。黑格尔反对谢林的贵族态度，因为谢林认为哲学在个人身上表现为艺术才能，表现为天才，仿佛只有幸运儿才配有它。但哲学按其本性而言是能够普遍化的，因为它的土壤是普遍的理性思维，而人正因此而具有性灵^①。

现在在大学里讲授哲学的教授们，大多已经忘记或者不曾留意，对于黑格尔来说，以“逻辑”开始并以“精神哲学”结束的哲学“体系”，除了宗教之外，并无其他内容。“一旦我们更缜密地观察这一关系，原来哲学与宗教实际上有着共同的内容、共同的需求和意向。……因此，哲学对宗教的阐释，也是对自身的阐释；对自身的阐释，也就是对宗教的阐释。作为对自在自为的永恒真理的关注……哲学乃是同宗教并无二致的活动；……实际上本身也就是对上帝的侍奉，也就是宗教，因为它无非是在其对待上帝方面对主观臆说和评断之摒弃。”^②这样一来，“上帝是哲学之果，而且据我们所知，不仅是果，而且是永恒的自我意识、先于自身者”^③。如果说，托马斯·阿奎那划分哲学和神学，是想把两者通合起来，而且消融在神学中，那么，黑格尔所做的恰恰相反，是想用哲学来为神学奠基。不过，后者身处近代启蒙年代，不得不考虑这样做所招致的攻击。“如果说哲学在现今因其对宗教的关注而遭到敌视，这完全符合时代的情状，不应使人们感到惊异。谁试图凭借概念中的思认识上帝并领悟起自然，谁就

① 黑格尔《哲学史讲演录》第一卷，贺麟、王太庆译，商务印书馆，1981年，第2—3页。

② 黑格尔《宗教哲学》（上），第17页。

③ 同上，第21页。

要有所准备：人们或者不予理睬，或者群而起攻之。”^① 黑格尔的哲学体系构思恢弘、精致周全，在启蒙时代的暴风雨中，以一种既传统又现代的方式，给近代基督宗教提供的，不是一根救命的稻草，而是一种构建得很好的、具有系统可靠性和严格必然性的新工具。

黑格尔在其哲学生涯中有相当部分的精力投入了历史哲学的研究，依次以世界历史哲学、艺术哲学、宗教哲学以及哲学的哲学（哲学史）来进行。他的历史哲学认为，世界历史的事件是为了“对上帝赞颂”，是我们“向上帝表示敬意”。于是，世界历史就是上帝在人世间的实现！但是，历史进程中那些罪恶又是怎么回事？在哲学家的眼里，甚至最坏的灾难也有好的意义。重要的是，神圣精神在前进；它在新的地方，在最好的可能形式中保存了所有它遗留下来的东西。贯穿所有的不幸和否定，神圣精神在时间中展开它全部的丰富性。不错，上帝通过历史展示人类的所有苦难、罪恶、否定性，但上帝本身是善的。就此而言，黑格尔理解的世界历史，确实就是绝对精神的殉难处。然而，每次殉难都是精神的一次新生。透过在历史进程中发生的那些灾难、战争和革命，哲学家用沉思之眼看到的，却是自由、善，还有狡黠的世界精神在表现自身。“这个变化过程呈现一种缓慢的运动和诸多精神前后相继的系列……而运动所以如此缓慢，就是因为自我必须渗透和消化它的实体的这全部财富。”^② 一方面是绝对精神外化为世界历史，另一方面是现实的历史进程化归为绝对精神

① 黑格尔《宗教哲学》（上），第28页。

② 黑格尔《精神现象学》（下卷），第274页。

的自身运动。“在实际存在中，这样形成起来的精神王国，构成一个前后相继的系列，在这里一个精神为另一个精神所代替，并且每一个精神都从先行的精神那里接管 [精神] 世界的王国。”^①

三、简短评价

如果说，莱布尼茨 (Leibniz) 的“神义论”多少还囿于中世纪经院哲学的传统，把历史放在上帝中，如果说，康德的“神义论”过于浓烈的道德色彩盖掩了其中的历史感，那么，黑格尔的“神义论”则秉承启蒙精神，把上帝重新放回历史中，并且着力突出启示的历史性。由此，我们有理由说黑格尔走得比启蒙更远，远就远在他还始终明白宗教启示对历史理性精神的牵引：“这种代替和接管过程的目标是‘秘奥’的启示，而这种‘秘奥’就是绝对概念；因此，这种启示就是绝对概念的‘秘奥’的扬弃……”^② 黑格尔之前的不少基督宗教神学家，例如阿奎那和加尔文，在承认人可以获得关于上帝的自然知识的可能性时，坚持超自然的上帝启示——例如《圣经》记载的见证——的必要性。如上所述，启蒙运动带出了对超自然启示越来越强烈的批判。黑格尔心中清楚，这种新的批判也部分地缘于启蒙运动对历史的贬抑。莱辛 (Lessing) 就明确表示过，在历史和理性之间存在着一条几乎不可逾越的鸿沟。启蒙思想家们都明白，启示在历史中发生，然而，当历史的偶然 (事实) 真理与理性的必然真理发生

① 黑格尔《精神现象学》(下卷)，第 274 页。

② 同上，第 275 页。

冲突时，前者的价值究竟何在？不错，法国思想家也断言，历史至多可以从旁肯定理性所确立的真理，但不能建立真理。有关上帝的真理是非时间性的，本身开放给人类理性去检查，却不能在诸如拿撒勒人耶稣这类历史“事件”中显露^①。

黑格尔与启蒙运动的所有历史哲学家有共同之处，他们都推崇人的理性和自由。但是，黑格尔却把启蒙运动的进步信念，与基督宗教神学家相信上帝通过基督来实现时间的断言，又一次“辩证”地——如果不是调和的话——统一起来。对于他来说，世界历史正是基督宗教精神的实现和世俗化。从这个意义上来说，世界历史体现了真正的基督宗教的神义论，也就是说，为上帝的存在和他的公义作了最好的辩护^②。

黑格尔以为（哲学的）宗教见解是彻底的，对此我表示疑惑。在理性澄清过程的开始与结束，信仰中的上帝都是隐藏而不在场的。对信仰最要紧的，是“不”去理解。黑格尔的哲学式宗教并没有这种限制，认知的动力在宗教活动中向着绝对者前进，直到信仰的原初暗昧完全消失。但这还是真实的“宗教的”见解吗？黑格尔提出的问题使我们看到，要保持哲学理性与宗教启示之间的关系，使两者各自独立统一，毕竟是一件非常困难的事情。笔者赞成说，宗教通过宗教哲学对一般形而上学的影响是较为温和的，这种影响主要在于意识到形而上学家所研究的存在中

① 关于基督宗教历史观的讨论，有兴趣的读者可以参见《道风基督教文化评论》（香港汉语基督教文化研究所，2003年第十九期）的专题文章，其中有拙文《救贖——个体的生存见证抑或普遍的历史意义》。

② 参见洛维特著《世界历史与救贖历史》，李秋零译，香港汉语基督教文化研究所，1997年，第66—74页。

有一个新的向度。当然，笔者反对说，解释一切实在界的时候都要借助神学。正确的认识或许是这样的：哲学必须采取一种清醒的期待态度，唯有宗教式的哲学才能为宗教哲学提供必要的基础。但是，哲学要想成为宗教式的，有必要在这样两者之间保持一种谨慎的平衡：一是承认人对超越界的经验并且广泛加以收集；二是避免对超越界作独立而实证的探究。为了维持这种态度，哲学家必须学会倾听，同时保留自己充分的批评裁决权。康德的宗教哲学之所以遭到批评——这种批评也可以用来对付黑格尔自己——主要原因在于他忘却了哲学对宗教的母体依赖，既危及哲学的自主性，亦误解了宗教经验的性质。

第四章

批判启示与人文主义理性

第一节 理解近代先知马克思的批判启示

一、对黑格尔的范式变换

毫无疑问，马克思和恩格斯是黑格尔辩证法的最好继承人。不过，他们虽然始终站在欧洲 19 世纪智力顶峰，却并非是真的从事宗教研究的思想家。马克思说他自己并不想建立新的哲学体系，只不过希望为工人阶级获得自身解放提供一种理论武器。尽管他们常常对宗教、道德或法律发表意见，似乎是对这些领域已经作了通盘的仔细研究。但是，平心而论，我们必须承认，这两个伟大的无产阶级思想家没有对任何体系化的宗教、道德、法律理论作出概括性的说明。要想细致考虑散见于他们作品中有关宗教的看法，从那些特有所指的叙述中概括出一个普遍的宗教理论，那将是浪费时间。更明智的做法是批判地考察他们关于宗

教、道德或者法律的观念，因为这些观念已经引起 19 世纪直到今天整个思想界的广泛注意，尤其是引起了不同派别的激烈争论；思考这些观念之间在多大程度上是连贯的，在批判社会罪恶现象方面有些什么实际的意义。

事实上，不论是对宗教还是对道德和法律，马恩所关心的仅是它们作为上层建筑所呈现出的社会功能，而不是它们的起源或内容。而且，他们只对其中的一些而不是全部功能感兴趣。但是，我认为如果没有考虑宗教的全部内容，就不可能妥当地解释它的功能或某些独特形式。譬如，如果我们想说明，成熟人（advanced people）和原始人（primitive people）的宗教有不同功能，我们几乎不得不考虑那些成熟宗教（advanced religion）的信仰、仪式同原始宗教（primitive religion）的有什么不同^①。

如果有人对马克思或恩格斯说，宗教、道德（甚至是资产阶级社会的道德）一定不只是一种异化的形式，或者不只是某个阶级的意识形态，他们也许会赞同。然而，他们不甚精细的概括，是引起我们今天宗教理解混乱的原因。如果他们多注意宗教、道德的内容，如果他们更多地区分不同种类的原则、信仰和态度，他们就会使自己的断言更加清晰，更易于被人接受。那样，他们就可以将特别引起自己兴趣的宗教功能问题，解释得更加精确和妥当：一种宗教或道德原则如何、以及在何种程度上，能够成为阶级意识形态或者某种异化生活的形式？因此，他们就可以一方

^① 这方面，依利亚德（Mircea Eliade）的工作最值得重视。参见他早期的著作《比较宗教的范式》（*Patterns in Comparative Religion*, trans. by Rosemary Sheed, the World Publishing Company, New York, 1967）和《宗教思想史》。

面把不同宗教或道德之间的区别，另一方面把它们的社会功能搞得更加清楚、明白，从而可以更好地揭示这两者之间是怎样联系的。

尽管马克思、恩格斯一般来说并不重视具体考察与宗教相关的东西，然而他们实际上对成熟宗教要比原始宗教更感兴趣。他们首先关注相对精致的宗教，因为这些宗教有一套庞大的关于自己的神学和伦理学，其中最典型的要算基督宗教。如果只是因为这些宗教产生于马克思所说的“劳动分工化”的社会中，那么它们是最容易以异化生活的形式表现出来的。

但是，并不是所有精致的形而上学的宗教都是神学的。显然，在那样的宗教当中，有一些是多神论的，或一开始就注定是如此的。有些宗教并没有承诺一种死后生活，就算承诺也只是用一些灵魂轮回的教义形式。它们没有一个天国的概念，没有被纯洁或拯救的团体，没有“上帝之城”与“世俗之城”的划分。同时，并不是所有形而上学的宗教，都像基督宗教一样指出人的卑微或充满罪性。然而，虽然我们可以很有理由地说，所有这些宗教“反映”一个人的社会状况，就是说，这些宗教象征性地表达这个人关于自己、他者、环境、社会及自然界的看法，但我们不能武断地说它们都是异化的症状。至少，异化要在比马克思通常使用的更广意义上加以理解。

早在马克思或者费尔巴哈之前，黑格尔就把宗教说成是一种异化症状。他认为一切宗教都象征性地表达了人自身实然的意义，这些信念并非就如人在自己发展的某个独特时期中关于自己的图像。宗教中的人被认为是外在于自身的纯粹的人，因为尚未完全弄清自身以及这个世界，尤其是发展自身能力的社会，所以

才信仰宗教。这样，对于黑格尔来说，所有宗教都是精神自我外化（self-externalization）的形式：一个从精神自我运动到外在对象的过程或想象^①。

但是，对于黑格尔来说，不是所有宗教都总表示人被他自身的匮乏或被社会的或自然的环境所压迫或限制。黑格尔说古代希腊的宗教是那些自信的（self-confident）人的宗教，因为他们自己的群体中没有感到限制、贬抑。古希腊人满足于自己的命运，在表达他们所属的文化中感到幸福。黑格尔认为，虽然希腊人认为他们对自己和世界一无所知，但他们不仅是一个幸福的民族，而且是安于既定世界的民族。

不错，黑格尔的确说到了绝对精神，人类历史中显现的绝对精神只有当它全面发展到它的全部潜能都被认识的情况下才会满足。因此似乎可以得出结论说，既然绝对精神在人当中呈现，除非人的所有潜能都完全得以实现，否则不会感到满足。但是，黑格尔的绝对精神发展历程，仅仅指它总是能动地发展自己的能力，从一个状态运动到另一个状态。这就不言而喻，除非绝对精神的全部潜能得以充分实现，否则它会感到被压迫或被分解。总之，无论黑格尔说的绝对精神的自我发展历程在逻辑上暗指什么，有一点是肯定的，那就是他把希腊人说成是满足于他们所发现世界的民族。

黑格尔的哲学中有两个既不同又相联的概念：自我外化和自我疏离（self-estrangement）。自我外化是一个过程，其中自觉

^① “宗教一般的发展过程就包含在这些普遍环节的运动里。”参见黑格尔《精神现象学》（下卷），第183页。

的存在，或者说，如黑格尔说的表现在如此存在的多样性中的自我意识，使一个世界，特别是一个人的社会、一个文化的世界得以存在，由此人的能力得以发展而且寻求对自身的表现；相反，自我疏离则是人关于自己被世界限制、束缚，孤立地存在于这个世界的看法，虽然这世界是他们唯一可以进行自我活动的中介场所，人们还是会产生这样的看法。于是可以看到，只有先预设了自我外化才有自我疏离，反之则不成立。

有一些黑格尔和马克思的解释者用了“异化”（或者有时候是“自我异化”）一词，既表示自我外化也表示自我疏离，但是现在最多是指后者。虽然在逻辑上，“自我外化”可以离开“自我疏离”而存在，实际上只有到了黑格尔的理性国度（rational state）和马克思的共产主义社会，没有“自我疏离”的“自我外化”才有可能。我不太清楚，黑格尔和马克思在多大程度上相信，这二者在发展过程中，一开始就必然过渡到对方。他们似乎找到进化论的理由去相信，人类发展的早期阶段，在这个所谓自在的阶段上，更多地是人关于自己和世界的幻象。直到理性王国或共产主义社会出现，人们才会自为地是他们自身的存在。只有实现从自在向自为的成功过渡，人的存在才能一目了然。但是，黑格尔或者马克思如何设想幻象和自我疏离之间的关联，这正是我所不清楚的地方。如果我们把人对世界的幻象看成就是黑格尔所指的自我的疏离，那么就误解了他。他在自己的《哲学史讲演录》中提到这一发展过程的早期阶段，认为：不是说人那时就是自我疏离的，而是说他们几乎没有开始批判地思考自己和世界，

因而是缺乏自由的^①。

对于黑格尔来说，基督宗教显然是高度精致的宗教，它比其他任何宗教更好地表达了人关于自己是什么和自己希望是什么的看法。同时，它也是把自我疏离推到极端的两大主要宗教之一（另一个就是犹太教）。尽管这样，对于黑格尔和马克思，人在克服“自我疏离”、异化，获得一种适合自己发展的力量和文化的、社会的秩序之前，仍然处于最糟糕的状态。

二、宗教异化

但是，在这里，在黑格尔和马克思之间存在一个根本的区别。马克思认为异化的消除要断然抛弃一切宗教，包括高度发达的精致的宗教；黑格尔则不那么认为。黑格尔对基督宗教是否是幻觉或者错误意识这种看法有所保留，也没说它不是对真理的准确表述。认为基督宗教表达了人的异化状态和对它的克服，这仅仅是一种比喻的说法。对于黑格尔来说，哲学要比发展到最高程度的宗教更清晰、更充分地表达人的状态。尽管这样，他也并未说哲学超越于宗教之上。

黑格尔研习过神学，他比马克思、恩格斯对宗教了解得更广、更深，对宗教也更加有同情心与兴趣。而且，他对宗教形式的讨论更加有洞察力与鉴别能力。他的精神发展的历史观，很大程度

^① 黑格尔这样说：“非洲人、亚洲人与希腊人、罗马人及近代人之间，唯一的区别只在于后者意识到他们是自由的，而前者虽说潜在地也一样是自由的，但他们却没有意识到，因而他们就不是自由地生存着。”见《哲学史讲演录》第一卷，贺麟、王太庆译，商务印书馆，1981年，第26页。

上来自基督宗教的“神意”。当然，群体与个体之间的联系也与教会的观点有很大关系^①。当然，马克思清楚自己需要感谢黑格尔，但他并没意识到，黑格尔真真正正地拥有基督宗教神学的渊源。因此，马克思比黑格尔更容易表示出对基督宗教的轻视。

除了这个原因之外，还有另外的原因使得黑格尔表示了自己对基督宗教和基督宗教神学的尊敬。事实上，他并不是一个偶像破坏者或是革命者，因此不希望削弱人们坚持的信仰和历史传说，反而认为这些非常有益，因为它们使人与命运相调和。虽然黑格尔相信，宗教为信众造就了一个心理学意义上的社会，但他从未把这看作是阶级的意识形态。毋宁说，他将宗教看成一种团体的或个人的自我表达形式。作为一个哲学家而不是神学家，黑格尔相信他所持的哲学理论是精确的真理，而这种哲学真理却不容易为大多数人所理解^②。他对哲学家在历史中的角色的观点与马克思不同。虽然他为受过教育的和有智性的人写作，但并不认为自己能为社会的某个阶级或集团提供可以使他们有效增加自己利益的理论。相反，马克思却向自己相信其存在的一个阶级——无产阶级——传达“福音”，尽管这个阶级缺乏书本知识和教育，但是，马克思相信无产阶级比其他阶级会更好地接受这个“福音”并且加以实践。马克思相信，恰好这些“福音”不可能与原来的宗教启示调和，因为宗教导致被剥削的工人接受现状，而他

① 虽然黑格尔哲学与宗教有深厚的渊源，但是撇开他对基督宗教的认同，可以说他的哲学从根基处是排斥宗教的。

② 比如说，自己与世界的关系处于什么样的状态才算是自由状态，才算是彻底的理性王国里人人自由等等。

们实际上应该摧毁现状^①。

众所周知，在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》里，马克思把宗教说成是“被压迫生灵的叹息，是无情世界的感情，没有精神状态的精神”，还说它是“人民的鸦片”^②。因此，马克思认为：“宗教批判使人摆脱了幻想，由此，他将作为丢掉幻想、重新获得理性的人来思想、行动，并且建立自己的现实性；他将作为自己真正的太阳围绕自身旋转。宗教只是幻想的太阳，当人还没有开始围绕自身旋转以前，它总围绕着人而旋转。”^③后来，他又补充到：“对宗教的批判最后归结为人作为人的最高本质这样一个学说，从而也归结为这样一条绝对命令：必须推翻那些使人成为受屈辱、被奴役、被遗弃和被蔑视的东西的一切关系。”^④

这里似乎用不着怀疑，至少马克思说的是宗教的普遍性而不是某个特殊的形态。换句话说，宗教是表达人被压迫与屈辱的符号。在马克思看来，人们无法求助于宗教，除非他们感觉到被压迫与被蔑视，因为宗教表达了他们关于自身和状况的观点，从中获得安慰，也是从中抽象出来的。因此，对宗教的批判就是要消除人们从受压迫的状况中寻求慰藉的幻觉；要促使人们发现自己的实际状况，面对它，使得自己能够结束这种受压迫的生活。马克思指出，人们不要将观念投射为他们自身希望实现的关于上帝统摄的死后生活的神话，而必须认识这些超越社会和自身的观

① 《共产党宣言》以这样的句子作为结束——“无产者在这个革命中失去的只是锁链。他们获得的将是整个世界”。

② 《马克思恩格斯全集》第一卷，人民出版社，1965年，第453页。

③ 同上。

④ 同上，第461页。

念。

这样，服务于历史的哲学的直接任务是揭示在其世俗形式中人的自我异化的面貌，就像它已经在自己神圣的形式中被揭示过一样。因而，对天国的批判就变成对尘世的批判，宗教的批判就变成法律的批判，神学的批判变成政治的批判^①。

马克思在他一般性地谈论宗教的文本中说，宗教的批判就是摘除自我异化的神圣面具。如果我们接受这个观点，就应该像马克思那样相信“所有的宗教都是异化的症状”。但是，我们如何正确理解马克思的这个观点呢？是不是说，原始宗教和精致宗教都一样是异化的症状呢？情况是不是真是这样，就算在原始社会中异化的原因没有发生作用，但原始宗教同样是异化的症状呢？事实上，按照马克思的观点，在原始社会中，还没有“完全意义上的”劳动分工，因此没有体力劳动与脑力劳动的分离，通常也没有作为生产手段的个人财产。

也许，马克思在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中，几乎没有给出宗教的定义以避免矛盾出现；也许，如果他的观点受到挑战，他就会意识到自己对宗教的不甚严格的解释并不符合原始宗

^① 《马克思恩格斯全集》第一卷，第453页。马克思在《关于费尔巴哈的提纲》（第四条）中也提到了同样的观点，他在那里再次更清晰地重申他所指的是所有宗教。马克思说：“费尔巴哈是从宗教上的自我异化，从世界被二重化为宗教的、想象的世界和现实的世界这一事实出发的。他致力于把宗教世界归结于它的世俗基础。他没有注意到，在做完这一工作之后，主要的事情还没有做哩。因为，世俗的基础使自己和自己本身分离，并使自己转入云霄，成为一个独立王国，这一事实，只能用这个世俗基础的自我分裂和自我矛盾来说明。因此对于世俗基础本身首先应当从它的矛盾中去理解，然后用排除这种矛盾的方法在实践中使之革命化。”笔者始终弄不清楚，这个思想如何适用于原始宗教。

教的状况。但是，情况似乎又不全是这样。因为，就算在《导言》中也能够找到一些句子，表明马克思考虑的也确实包括原始宗教。他说：“宗教是那些还没有获得自己或是再度丧失了自己的人的自我意识和自我感觉。”^①我不敢贸然解释“没有发现自我”与“失去自我”之间的区别，但我认为，马克思在这里是想澄清人类的种种状况，尽管说得比较模糊。他毕竟区分了这么几种状况：首先，人类尚未成熟到能感觉到“失落”的复杂状态（黑格尔心目中的非洲人和亚洲人？）；其次，人们尝试描述自身状况并对其追问（黑格尔说的欧洲人？）；最后，人们由于积累了诸多问题并被自身和自己的状况迷惑而真真切切地感觉到自身的失落（现代人？全球化下的人？）。我不知这样解读马克思对不对，还没有足够成熟到失落自己的是原始人，因为，“失落”已经成为人成熟与否的标志。它表明人类困惑于自身认同，困惑于自己所是的那种存在。而且，如果他为自己而困惑，同时也会为他找寻自我认同的这个世界而困惑。就像马克思所说的，对于人来说，“人并不是抽象地栖息在世界以外的东西。人就是人的世界，就是国家、社会”^②。在《资本论》第一卷中，马克思关于原始宗教有比较清楚的表述：“宗教世界只是现实世界的反映。……劳动生产力处于低级发展阶段，是这些古老的社会机体的特征，因而也给整个物质生活领域打上了自己的印记，决定了人们之间的关系以及人们同自然之间的关系的狭隘性，生产力的这一低级发展阶段观念地反映在古代各民族的宗教中。总之，只有当

① 《马克思恩格斯全集》第一卷，第452页。

② 同上。

劳动条件和实际生活条件，在人们面前表现为人与人之间和人与自然之间的明白而合理的关系时，现实世界的宗教反映才会消失。”^①

于是，我们可以看到，虽然社会性的异化过程没有在原始人的群体中发生，尽管他们没有严格地“异化”，但原始人仍旧处在类似的状态之下。原始人的生活面狭窄，处于接受自己不明白也不能控制的外部力量这样的社会状况中。原始人持守自己的生活方式，因为他们再不是自然动物而是有自我意识的存在。原始人不像猿人，他们属于意识到遵守共同约定的共同体。原始人被局限在不是由自己创造的生活方式之中，不能改变关于这个世界的不正确的思想观念。也许原始人没有受压迫，除非直接从属于别人的意志，但他们却是不自由的。他们不是自己的主宰者，因为他们“尚未割断把他同原始部落的天然共同体联系在一起的脐带”^②。在其他的社会形态下，个人在很多方面都要服从于他人，但有时他也获得相当程度的独立，在有所限制的范围内可尽情地支配自己。但是，正如马克思所指出的那样，在原始社会中，个人并没有这个意义的支配；他的整个生活被习俗约束，并且被他的群体紧紧束缚着。原始人从不走出自己出生的家庭之外，这整个群体就是家庭的延伸。群体也并不是自治的，因为它是被自然环境所约束的。而且，群体并不是由全体成员共同控制，从而使制度适合于他们的目的和观念的社会。

① 马克思《资本论》，中央马恩列斯著作编译局译，中国社会科学出版社，1983年，第59页。

② 同上。

在恩格斯的《反杜林论》里也有与马克思《资本论》几乎相同的论断。恩格斯说：“一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量的形式。在历史的初期，首先是自然力量获得了这样的反应……”^①但是，除了自然力量外，随后还有社会力量参与作用，两种力量对人来说都是异己的，一开始也是不能解释，同样以必然的力量支配人的活动。所以，恩格斯更进一步指出：“在目前的资产阶级社会中，人们就像受某种异己力量的支配一样，受自己所创造的经济关系、受自己所生产的生产资料的支配。因此，宗教的反映过程的事实基础就继续存在，而且宗教反映本身也同它一起继续存在。……现在还是这样：谋事在人，成事在神（即资本主义生产方式的异己支配力量）。单纯的认识……也不足以使社会力量服从于社会统治。为此首先需要社会的行动。当这种行动完成的时候，当社会通过占有和有计划地使用全部生产资料而使自己和一切社会成员摆脱奴役状态的时候（现在，人们正被这些由他们自己所生产的、但作为不可抗拒的异己力量而同自己相对立的生产资料所奴役），当谋事在人，成事也在人的时候，现在还在宗教中反映出来的最后的异己力量才会消失，因而宗教反映本身也就随着消失。原因很简单，这就是那时再没有什么东西可以反映了。”^②

如果将恩格斯《反杜林论》中关于原始宗教的观点，与马克思《资本论》中的做一些比较，就可以发现，恩格斯比马克思更

① 《马克思恩格斯全集》第二十卷，人民出版社，1971年，第341页。

② 同上，第342—343页。

加坚持人被自然力控制的观点。他没有像马克思那样，说原始人并未割断与共同体之间的天然联系。但我们并不能就此得出结论说，恩格斯认为原始人的观念只受自然力的统治而不受社会力量的制约。当恩格斯描述资本主义社会状况的时候，他肯定地说，资本主义制度下的社会是比以往糟糕得多的社会状况。根据他的描写，这种状况在于人们的这样一种感受，既处于自己控制不了的力量支配之下。这种状况就在他们中间发生，正如不会在马群或者羊群中发生那样，因为人是自觉的、有目的的存在。所有动物都是在自然环境中活动以满足自身需求，然而唯独人“面对”自然，产生与其对立的感觉；只有人才寻求解放、操纵自然达到自己的目的。除了人之外，其余动物也群居，但唯独人“面对”自己归属的共同体，因为只有他们有赞成或反对社会制度、社会实践的目的意识。

正如我们所看到的那样，马克思自己所说的异化过程，有时候好像在这个过程不发生的地方也存在异化。那些急于与革命导师理论保持一致的马克思主义者，可能会这样去选择：或者把异化解释成仅仅加重了人类原始状态的过程，如体力、脑力劳动分工，劳动分化的过程；或者把异化说成是仅仅以这样恶劣的形式出现的完全异化。但是这种状态，不论是否是马克思所说的异化状态，一定不仅仅是人所不明白或者不能控制周围的环境。对于人来说完全可以接受自己不明白、不能控制的状态，人本来就不是什么都可以明白，更不用说不是什么都能够控制。人明白的可能仅仅足够支撑自己扮演的社会角色，却不明白这些角色为什么适合于彼此形成的一个社会系统。如果人们被自己的社会状况所主宰，而人们所明白的仅仅是这些，很难说人们可以主宰自己的

社会角色，更不用说人们关于自身的认识是错误的。我们仅仅是“不可能明白或控制”，除非达到“主宰”的程度。但是，如果人们仅仅在这个意义上被主宰，人们既不会发生异化，也不会处于可能导致异化的恶劣状态。当然，人们可能拥有包含大量幻想成分的宗教，但不会成为异化了的人的幻想。

在马克思或恩格斯的著作中并没有明确认为，有些时候宗教也可以表示人们对生活于其中的这个世界的满意。尽管我们从马克思对异化过程的说明中可以看到这些暗示，于是会产生这样的看法，是啊，马克思似乎也觉得宗教并不总是异化的症状。但是，我们不得不承认，相比起来，马克思确实经常把宗教说成是与受限制的感觉，或被压迫的无助感相类似的东西。对马克思和恩格斯来说，宗教既表达人类追求的那种生活的理想愿望，同样说明人类无法在现实世界中实现自己的愿望。这确实是宗教中比较吊诡的地方。毫无疑问，宗教扎根于人的焦虑、渴望、憧憬的感觉之上。宗教理想首先是为了减弱或消解这种感觉。如此说来，把宗教看成是鸦片倒非常贴切，就算在过去的原始状态以及将来的无阶级社会中也如此。

如果我们将马克思和恩格斯的论述联系起来看，那么可以得出这样的结论：对原始人来说的所谓敌对的世界，最初是自然界，其次才是人自己创造的社会界。事实上，让原始人感到威胁自身的首先是自然力。由于他们不能控制自然，所以他们在自己的宗教实践中寻找依赖。当社会变得更加复杂，人控制自然及自控的能力大大增长时，人的世界，也是人尚未了解、尚未完全解释、尚未控制的世界——社会就变成了产生深深的焦虑的主要根源。在这个进一步发展的社会秩序中，人类关于自身的图景及态

度更加细致、复杂。人更加技术化，更有影响力，人制造出许多理论，人的愿望与他的技术和能力一同增加。人仍旧不明了自己的状况，仍旧不能如同自“在”一样自“为”，但是他的自我意识更加有识别力，更加敏感了。因此，人成为自身的问题，感到有必要构造理论体系解释这个世界，从而在其中找到各种各样的位置令自己安心。形而上学和教条式的宗教随之消解，人类疏离于人类的世界——社会或者被社会压迫的感觉更加尖锐。自我疏离的感觉恰巧是敏感的，因为人更加成熟，更加认识到自己作为存在而缺乏的能力和障碍，更加苛刻。人对于自身活动组成的社会，对于可以自我确认的社会却不那么满意，人对自己也不那么满意。由此看来，人虽然还没有获得自由，但是已经离获得自由的能力近了一步，更加明白什么能够为自己带来自由。在这个意义上说，宗教本身恰好就成了人类自由发展的一个原驱力，它伴随人类向着自由的发展，其内容变得更加丰富和更为符合人性^①。

下面谈谈宗教的阶级性问题。

三、作为阶级意识形态的宗教

把宗教看成是阶级意识形态的表现，这种宗教观在恩格斯那里要比马克思更加明显。然而，我觉得，说宗教在其一切形式上都是阶级意识形态，或者是某种类似阶级意识形态的东西，这是

^① 参见谢列贝克斯 (Edward Schillebeeckx) 著《信仰的理解——诠释与批判》，朱晓红等译，香港汉语基督教文化研究所，2004年，第68—72页。

值得商榷的。笔者认为，与其说宗教总是阶级的意识形态，倒不如把宗教设想为异化的现象更为恰切。

显然，在没有阶级的原始社会，宗教不可能成为阶级意识形态。在未来的无阶级社会中，是否还有宗教，这也是一个问题。然而，在原始社会多少已经出现了人的自我外化和自我疏离，也就是最泛意义上的异化。这一方面也许重要，特别在异化达到最严重的社会里也许更是如此。对于马克思来说，在异化最严重的时候，体力劳动和脑力劳动之间就存在尖锐的对立，生产手段也大量积聚在私人手里。因此，在划分阶级的社会中，在宗教能够成为阶级意识形态的社会中，异化是最严重的。马克思和恩格斯是否相信，宗教在阶级社会中总是作为阶级的意识形态而没有别的其他功能，这对于研究马克思的宗教批判是需要弄清楚的。但是可以设想，如果提出这样的问题，马克思、恩格斯肯定会承认，宗教总是比阶级意识形态更为不同的东西。

在《资本论》第一卷，马克思采用了通常关于基督宗教的模糊判断。他说，由于基督宗教“崇拜抽象人”，成了一种最适合人们在其中把劳动产品看成商品的社会——即资本主义社会——的宗教形式。但是，在资本主义之前的很长历史时间里，基督宗教就已经存在了。如果“崇拜抽象人”将基督宗教与其他宗教区分开来，如果宗教信仰“反映”社会状况（假设这些信仰表达人们在那种生活状况下普遍接受的态度），基督宗教又怎么能够产生于资本主义社会之前，并在整个欧洲广泛传播呢？马克思并没有给我们提供任何解释，虽然他往下马上接着还说，这一点“特

别”适用于基督宗教的资产阶级的类型，如新教、自然神教等等^①。

恩格斯有时把早期基督宗教说成属于奴隶的宗教。但是，他在1882年4月下旬出版的《布鲁诺·鲍威尔和原始基督教》中，却是这样说的：基督宗教“否定一切民族宗教及其共有形式，毫无差别地对待所有民族，它本身就成为了第一个可行的世界宗教”^②。在恩格斯看来，造成这种现象的原因在于，基督宗教把人们“在普遍堕落中罪在自己这一普遍流行的感觉，明白地表现为每个人的罪孽意识。同时，基督教又通过它的创始人的牺牲，为大家渴求的摆脱堕落世界而获取内心得救、获取思想安慰，提供了人人易解的形式，它再一次证实自己能够成为世界宗教——而且正是适合于现世的宗教”^③。显然，恩格斯把基督宗教不仅仅看作是资产阶级的意识形态，而是表达出不同阶级的人都有罪和希望得救的一种普世宗教信仰。当然，它也是适应于存在不公

^① 《资本论》，第59页。联系马克思关于信仰的意识形态、起源、功能的考虑，我们会提出这样一些疑惑，马克思是否确实相信，在基督宗教中有某种本质的东西，使自己成为适应、而且只适应资产阶级意识形态的宗教？他是否相信，这种东西远在资产阶级社会形成之前，就已经成了基督宗教的一部分？之后，基督宗教又随着资产阶级的产生而成为这个阶级的意识形态？无论如何，基督宗教的一些东西，既可以为资产阶级意识形态所拒绝，也可为无产阶级所拒绝。韦伯（Max Weber）说：“仅仅是某一种形式的‘资本主义’的存在，显然根本不足以由它产生出一种统一的伦理，更不用说一种统一的教区宗教信仰了。”接着，韦伯又指出：“无产阶级的理性主义，正如完全占有经济实力的高度资本主义的资产阶级理性主义一样，本身不易具有宗教的性质，无论如何，不易产生一种宗教信仰……”参见他的《经济与社会》上卷，林荣远译，商务印书馆，1998年，第540—546页。

^② 引文出自《马克思恩格斯论无神论宗教和教会》，郑天星编，华文出版社，1991年，第320页。

^③ 同上，第321页。

平、压迫和剥削的社会的宗教。恩格斯坚信，这种腐败和罪是不公平和剥削的结果。但是，这本身并不足以使基督宗教成为一个阶级的意识形态，最多使它适应于阶级社会。

在《德国农民战争》谈及路德时期的宗教战争时，恩格斯细致地区分了作为阶级意识形态的基督宗教的各种形式之间的区别。由于这部著作只讨论了16世纪初的基督教会及其教派，它当然不足以证明所有或大部分基督宗教都是阶级意识形态的形式。这一点是显而易见的。并不那么明显的是，他没有证明路德时代德国的基督宗教已成为原始的阶级意识形态，没有证明它最重要的功能是支持、评判不同阶级（或其他社会集团）在相互冲突中的不同利益^①。当然，恩格斯思考的也许是别的方面。他说：“十六世纪的所谓宗教战争也根本是为着十分明确的物质的阶级利益而进行的。这些战争，同稍后时期英国和法国的国内冲突完全一样，都是阶级斗争。”^② 他的这一判断带出这样的批判：哲学家们总是轻易地就给出某个时代关于自身的幻觉，而不是根据不同阶级的物质利益，分析时代错综复杂的具体关系。在16世纪，人们深信自己应当以宗教为中心而生活，恩格斯则指出他们生活的真正中心是物质利益。他似乎承认，如果路德时期的宗教战争首先是人们追求物质利益时的冲突，那么，宗教在那时的首要作用就是为追求利益打掩护或提供借口。

但是，这在我看来应该是一个轻率的逻辑推断！这里，无需列出宗教战争的党派利益在多大程度上是物质的或阶级利益；也

① 这方面的研究韦伯显然细致得多，因而，韦伯的看法更值得重视。

② 恩格斯《德国农民战争》，人民出版社，1962年，第31—32页。

不需要讨论恩格斯这样说有没有误解的成分。即使恩格斯关于德国宗教战争的判断是正确的，也不能说宗教在那个时期首先是阶级意识形态。他的判断，毕竟涉及宗教战争而不是各种宗教形式。就算承认说，与这些战争有关的党派在实际反对战争时，更关心的是他们的“物质的阶级”利益，而不是保卫或宣传他们的基督宗教信仰，我们还得指出，这些党派信仰的最重要作用是，在他们努力追求不可妥协的阶级利益时维持这些信仰，并说明其合理性。除了支持战士的斗志、帮助他们掩饰自己对战争的真实动机之外，宗教还有别的重要作用。恩格斯也许相信，这在路德时代的德国就是宗教的主要作用；可以想象恩格斯是对的。但是，他不能仅仅为制造证据就去说，参与宗教战争的党派首先是追求自己的物质利益。我们不能假定说，宗教在某个活动领域——例如人们为自己的物质利益而战——中具有突出的作用，就说这些是宗教最重要的作用。

当马克思和恩格斯谈到“反映”阶级或集团固有利益的某种宗教形式时，他们似乎有时候还暗指，这个形式还包括用来保卫或追求那些利益的信仰。例如，他们认为新教的信仰或观念尤其适合早期资产阶级社会的阶级利益。我上面已经提及马克思的看法，基督宗教特别是新教“崇拜抽象人”，适合把劳动产品视为商品的社会，即资产阶级社会。但是，这里我们要像韦伯那样，把一般的基督宗教信仰与教区教派宣称的东西区别开来。

事实上，当恩格斯把某个阶级或集团依附于某种宗教形式的原因说成是受其利益驱动而这样做的时候，他通常并没有明确地宣布，宗教含有特别适合提升自己利益的信仰。比如，他在《德国农民战争》中提出，某些想维持现存社会和政治秩序的保守集

团因而依附于“旧教”即天主教。他所说的意思是，这些保守集团保留旧教信仰仅仅因为它是旧的，并不是因为它包含某种给他们带来特殊利益的信念或观念。某种别的带有不同于天主教教会信仰的宗教，如果它已经成了旧的宗教，也很可能同样会迎合他们的目的。正如恩格斯所看到的那样，这种情形应该是一种这些保守集团有与天主教教会一致的利益的情形，而不是那种天主教信仰为他们的利益服务的情形^①。

当恩格斯和马克思说宗教反映阶级或集团自己依附其上的利益时，他们似乎至少在两种不同的意义上使用“反映”这个词：在严格意义上它指的是，属于这个宗教的那些信仰特别适合它的依附者的利益；在不那么严格的意义上它只是指，这个宗教的依附者用它更好地维护自己的利益。因而，宗教对于这些人来说就像一面旗帜或一件制服，表明他们站在一起，表明他们团结一致，但在他们信仰的内容与共同的利益之间并没有联系。笔者把第一种意义称作严格的，正因为“影响”这个词，就像它平常使用的那样，表示在影响者和被影响者之间有某种相似性或亲合性。

遗憾的是，马克思和恩格斯都没有（我们今天研究马克思的宗教批判的马克思主义学者也同样没有）区分这两种意义，文本里也常常找不到相关的线索。但的确值得注意，这里有两种不同的意义。而且，第二个不那么严格的意义，允许具有广泛不同利益的阶级（或集团）将宗教同样也当作意识形态，举着同样的意识形态的大旗，喊着同样的口号。当然，除非他们的利益彼此相

^① 恩格斯《德国农民战争》，人民出版社，1962年，第37—42页。

容，否则不会这样做。但是，即使他们有许多不同的利益，他们也许也会这样做。如果随着时间的推移，他们的利益由仅仅不同而变得不相容忍，他们或者将继续在宗教的掩盖之下追求自己的利益，或者他们的宗教信仰有可能分裂开来。如果所有阶级仍然被旧的宗教所吸引，他们也许会强调它的不同方面，正如企图用它来证明他们彼此反对的努力是合理的一样。或者相反地，他们中的某些人也许坚持旧教的一些改革观点，或者坚持那种他们认为不同于旧宗教的东西，尽管实际上这些东西很可能有与旧宗教有许多共同地方，或者彼此大同小异。道理很简单，因为它们全都是在同样的社会和文化中成长起来的。然而，同样的宗教——或者保留原样或者只有些许变化——当环境改变时，也许会作为意识形态首先对某些阶级，然后对另外别的阶级服务，即使这些阶级利益不断在变，而且从一个阶级到另一个阶级是非常不同的^①。

确实，我们顺着马克思和恩格斯的思路，把基督宗教说成是阶级意识形态，这会遇到不少困惑。比如说，如果某种宗教被认为是某个阶级的意识形态，那么，它必须限于那个阶级，或者至少这个阶级比别的阶级更广泛地接受它吗？这是它成为那个阶级的意识形态的充分条件吗？或者，它也必须有利于自身的利益如

^① 恩格斯相信基督宗教在早期阶段首先吸引了被压迫、被剥削的人，特别是那些奴隶，后来它才开始为社会统治阶级服务。在基督宗教产生的第一个世纪里，它的教条和教会组织发生了变化。这些教条以及与其相联系的组织是怎样变成压迫者的意识形态的呢？成为他们的意识形态的过程中有没有结束被压迫阶级意识形态的角色呢？是什么变化导致它成为压迫者的意识形态？是教条的变化还是教会组织的变化？在恩格斯的著作中，我们根本找不到有关这类问题的答案。

同反对别的阶级的利益那样吗？如果某种被所有阶级分享的宗教有助于维持某种社会秩序，由此一个阶级对另一个阶级进行剥削，它仅仅是剥削阶级的意识形态吗？看起来很像是，但是马克思和恩格斯并不总把它们说成仿佛是这样。如果某种限于某一剥削阶级的宗教似乎使它与某种维持剥削关系的社会秩序相协调，那么它就是这个阶级的意识形态了吗？显然不是，如果为了成为阶级的意识形态，宗教第一不仅要在内部得到广泛的接受，第二还要有利于自己的利益。但是，恩格斯至少有时会说到，似乎只有第一个条件需要被满足于某种宗教成为阶级的意识形态。

基于恩格斯说的基督宗教的不同形式，我们可以将这些宗教按照它们服务于阶级利益的方式分成三类^①。我们可以将统治阶级的宗教与被压迫的和顺从的（submissive）阶级的宗教区分开，再将宗教的这两种类型与革命阶级的宗教分开。我们也许可以说，统治阶级的宗教在人们已经有的各种动机之上，补充提供新的动机，使他们接受那种社会秩序，按照社会规则的要求行动。它或者通过承诺死后生活的报答和惩罚，或者以某种别的方式来实现这一点。顺从的阶级的宗教为人们提供信念，使他们在

^① 其实，用“社会集团”要比“阶级”更合适。之所以这里用“阶级”，是因为马克思恩格斯都这么说。

幻想中为现实世界中的苦难找到补偿^①。而革命阶级的宗教则证明这些破坏现存秩序的主张和态度是合理的。没错，同一种宗教既可以成为统治阶级的意识形态，也可以成为被统治阶级的意识形态。它其中的一部分强化人们应付生活世界各种事情的动机，另一部分则通过许诺未来的福祉为他们现实生活的苦难提供补偿。我们可以看到，中世纪的基督宗教——这也许会有争议——同时干了这两件事情。它使所有阶级都倾向于接受某种以其他阶级作为代价而有利于某些阶级的社会秩序，直至成为统治阶级的意识形态。但它也帮助减轻在被剥削者中也许比在剥削者那里更为深重的苦难，直至成为被统治阶级的意识形态。这样说的時候，我指的是宗教正统的教义和态度，而不是它的异端。革命阶级的宗教更像是异端的东西，或者毋宁说在它那里有异端的思想。毋庸置疑，正统和异端通常都有许多共同的信念，但很可能正是异端具有的那些信念，构成它的意识形态的革命部分。

正如马克思和恩格斯在《德意志意识形态》指出的那样，“统治阶级的观念在一切时代中都是占主导地位的观念”。因此，某种宗教之所以成为统治阶级的意识形态，并不因为它可以使那

^① 历史告诉我们，罗马帝国那些已成为基督徒的奴隶并不是造反者或者革命者。他们接受社会秩序、寻求死后从上帝那里得到至福。就像恩格斯所看到的，他们的宗教既是异化的人的幻想，又是阶级的意识形态。

在一些文章中，恩格斯比较了社会主义工人阶级时代的基督宗教。就像社会主义一样，它是一场被压迫者挣脱安逸、寻求救赎的运动，不同的是它把救赎置于人死后的生活中，而社会主义将其置于超越社会秩序的现实世界。然而，按照恩格斯所说的，这种早期的受迫害的基督宗教与后来在罗马帝国及中世纪获得胜利的情况完全不同。如果恩格斯有幸活到我们这个时代，见证了社会主义曾一度在全球范围的胜利，他无疑将会修改自己的看法。

个阶级的成员接受它的教义、神话，实践它的礼仪，而仅仅是因为，这种接受和实践通过证明那种社会秩序的合理，或者通过转移、改变有可能颠覆这个秩序的那些感受，从而维护阶级特权。因此，原则上某种宗教可以成为统治阶级的意识形态，即使它的真诚的追从者在那个阶级中远少于别的阶级。恩格斯似乎已经不无理由地相信，某个统治阶级在其占支配地位的早期而不是后来，更容易真诚地接受自己公开宣称信仰的宗教。

但是，如果我们说，宗教是那个以别的阶级为代价而使自己获利的阶级的意识形态，即使那个获利阶级比别的阶级更少依附这个宗教，这样我们不是碰到一个悖论吗？也就是说，本来某种强烈地吸引着一个被统治阶级的宗教一定是那个阶级的意识形态，但现在从这种顺从性中获益的却是统治阶级，倒应该由此说这个宗教是统治阶级的宗教。如果宗教是“人民的鸦片”，是那些顺服地让自己被剥削的社会下层人的鸦片，它不正好是他们的剥削者而不是他们自己的意识形态吗？如果我们——就像恩格斯有时候所做的那样——假定宗教是有利于其利益的那个阶级的意识形态，那么问题一定是这样。

我不知道，恩格斯碰到这个问题时将怎样回答。也许，正如绝大多数马克思主义者所做的那样，他通常会这样认为，被某个阶级或集团所广泛接受的意识形态会迎合其利益。他相信，既定的宗教支持某种社会的和政治的秩序，由此富裕的人和享有特权的人得以受惠最多。但在接近 18 世纪的法国，对于旧宗教的依附在农民中间要比在贵族和富人中间更为强烈。那些攻击宗教的哲学家把自己的著作文章献给占统治地位的和富裕的阶级，而不

是那些缺乏教养的穷人^①。毫无疑问，恩格斯明白这一点，但他把宗教说成是阶级的意识形态时，并没有清楚地说明这个带有悖谬性的现象。

恩格斯在把宗教称作阶级的意识形态时，意思是说，它有利于那个阶级的利益。因此，我们应该假定说，如果宗教被称作某个阶级的意识形态，那么它必须至少为这个阶级做大量的事情。由此，被一个阶级比其他阶级更广泛地接受的意识形态，本身不足以成为那个阶级的意识形态。我们也应当——恩格斯没有这样做——区分肯定和否定两种方式，借此某种宗教——或者的确是某种意识形态——能够有利于某个统治阶级或集团的利益。当宗教提升对现存秩序的委身，或者鼓励维护这种秩序的行为时，它起肯定的作用；当它在别的阶级或集团中改进原来的信念和态度，防止他们对社会秩序进行挑战或用破坏的方式采取行动时，它的作用是否定的。

毫无疑问，宗教当然可以同时积极地又消极地迎合统治阶级或集团的利益，虽然情况很可能是它比起其他的意识形态更为消极地而不是积极地有利于这些利益。它常常很少或者根本就没有使被剥削的人和处于社会底层的人依附现存的秩序，但是非常影响他们，使他们顺从这种秩序，就像顺从某种他们无力改变的东西一样。在那种意义上，它也许就是马克思常常把它称之为的“人民的鸦片”。

然而，宗教的教义和神话很可能维持信仰者的自尊，即他们作为理性的和道德的存在的自我价值的自我感受。至少在某种程

^① 我们可以举伏尔泰、狄德罗，甚至卢梭为例。

度上，它能满足一种自觉的“类存在”（species-being）的某种最深层、最持久的需要。恩格斯和马克思几乎没有说明这种可能性，虽然他们一直试图用自己对人的看法来对此予以重视。如果一种宗教为信徒甚至他们中间受剥削的人这样做，我们也可以说，它通过保持在他们之中那些感受的鲜活——当人们要挑战社会秩序时一定产生这些感受——积极地迎合他们的利益。它会在他们中维持自尊，没有这种自尊他们就绝不会成为有影响力的改革者或革命者。它也可以使他们暂时保持安静，使他们变得温顺，但是它也会在他们中保留希望和情感。它可以在他们还不足以强大到成功地挑战统治阶级时蓄势待发，而且还要让他们觉得，自己作为真正的人将会拥有比他们实际得到的更多的东西。

当然，恩格斯——就像马克思一样——会否认说，作为类存在的人能够被任何一种宗教所满足。人只能在这个现实的世界中真正获得满足。那种作为异化人幻象的宗教，通过提供虚幻的满足，使人从可以寻找宗教本身将被发现的真正满足转移开来。在马克思看来，宗教也是人堕落的一个标志。但如果真是这样，如果马克思是对的，那么，说被统治阶级的宗教迎合这个阶级的利益不就是荒谬的了吗？

我们有两个理由不这么认为。首先，根据马克思自己的学说，使被剥削者在这个世界上寻找满足成为可能的那些社会的和文化的条件也许还没有存在。其次，因为一种提供虚幻满足的宗教不能够仅仅表达人自己堕落的感觉，而且也必须为自己表达在更好的生活条件下也许具有的感觉。如果他缺乏这些渴望和这种感觉，那么就不会被幻觉所吸引。因此，这种幻觉有助于使他免受失望和自我屈辱。所以，当人们还不能认识到自己被异化的时

候，作为类存在的他们的某种需要应该发现，虚幻的满足比全然没有满足要好得多^①。

马克思主义者当然会坚持说，如果这些需求事实上都被满足，那么宗教（确切说现存宗教）最终一定会消亡。尽管如此，我们也无需否认说，宗教同时能帮助那些曾经尽自己努力去医治社会弊病的穷人和潦倒者，保存他们的自尊和坚韧不拔的精神，令他们在逆境中不至于同时失去这两者。在以基督宗教为基础的西方文化系统中，一个作为基督徒的工人，至少在自己看来，比仅仅是一个工人要更好些。如果他的老板也是一个基督教徒的话，那么他甚至在老板眼中也比仅仅是一个被雇佣者要好些。我猜想，当恩格斯把早期基督宗教称作奴隶阶级的意识形态时，他考虑的也许就是这些。如果真是这样，那么他在展开自己关于宗教作为阶级意识形态的观念时没有进一步讨论这些想法就令人可惜了。

虽然宗教作为意识形态的观念比它作为异化人的幻象的观念，更多地引起马克思主义者和马克思主义批评家们的注意，但这些观念都只是有关宗教的部分真理，因为宗教总不止是阶级的意识形态，也不单纯是异化人的一种幻觉。事实上，它有时候既不是阶级的意识形态，也不是异化人的一种幻觉。在宗教研究方面，马克思主义者采取谦虚态度是最好的策略。

^① 上文说过，也许存在关于来世的错误说法，然而，当来世作为空洞的承诺被取消时，人的一切期盼也就被全然剥夺了。

四、简短评价

我认为，作为异化人的幻觉的宗教观念，虽然只是部分正确，却显得比作为阶级的意识形态更有深度。它与马克思关于人的看法紧密相联，因为马克思把人看作本质进步的存在，是一种“类的存在”。人痛苦地寻找，在一个适合自身能力发展的社会秩序中能够完全自主。没有哪个信徒承认宗教仅仅是这样一种幻想，同样也不会承认说，它仅仅是阶级意识形态，或者仅仅是关于用来更坚定一致地服从社会秩序的那种超自然东西的信仰体系。事实上，不是任何的宗教，而是那种精致的宗教，才使有高度自觉性的信徒去寻找生活的信念。这样的信徒从宗教中寻求一种世界观，通过使自己与一个无与伦比的大存（Being）的契合而在道德方面获得对自己的支持。他认为这种契合就是他自己本质的或真正的自我的发现。如果他失去自己的信仰，就会——他是这样认为——“失去他自己”，也就成了一个陌生者而面对一个冷漠的或者敌对的世界。依照马克思所描写的，他就进入一种完全等同于异化人的状态。虽然他拒不承认自己珍爱的信仰不过是错误的意识，但他很可能承认，这些信仰不能被经验加以证明；也可能承认，它们本质上不同于各种关于科学或者日常工作经验基于其上的世界的假定。

第二节 宗教批判与基督宗教人文主义

一、重提马克思的宗教批判

与尼采的价值颠覆和弗洛伊德的精神分析不同，马克思的宗教批判着眼于人的解放。诚然，马克思的宗教批判虽然并非他的社会批判理论的全部，却是其中令人瞩目的重要部分。马克思明确指出：“对宗教的批判是其他一切批判的前提！”^①事实上，马克思通过宗教批判，拉开了罩在以赢利为最大目的的商品社会上的宗教帷幕，提出了一种符合启蒙运动以来欧洲人文主义基本理想的社会生活方式。这样一种社会生活方式，从本质上说与基督宗教人文主义的社会理想并无抵牾^②。但令人感兴趣的是，作为无神论者的马克思，比他同时期的任何一位基督宗教思想家都更为深刻地揭露了劳动阶级悲惨的非人化状态（dehumanization）。凡是阅读过马克思著作的人，几乎没有不他为他对工业革命以来、特别是19世纪中工人阶级的不幸遭遇表达出的深切同情所感动。同样有意思的是，马克思的这种“阶级感情”以及带着这种感情色彩的宗教批判，极大地刺激并促成了20世纪基督宗教人文主

① 《马克思恩格斯全集》，第一卷，人民出版社，1965年，第452页。

② 参阅蒂利希《宗教社会主义》，载《政治期望》，四川人民出版社，1989年，第64—84页。

义的自我更新^①。进一步可以说，没有马克思的宗教批判，很难设想如巴特（Karl Barth）、朋霍费尔（Dietrich Bonhoeffer）、蒂利希（Paul Tillich）、布尔特曼（Rudolf Bultmann）、莫尔特曼（Juergen Moltmann）、尼布尔（Reinhold Niebuhr）等基督宗教思想家对当代人生存境况的深刻揭示。无疑，马克思的宗教批判在基督宗教思想界结出的果实，远比那些自称忠诚于马克思主义的学究们丰盛。所以，认真考察马克思的宗教批判，分析其对当代基督宗教人文主义的影响，这对于开展马克思主义与基督宗教之间的对话，过一种健康的灵性生活是必要的。

马克思对宗教的批判，最早可以追溯到他从1839年开始为自己的博士论文写作所做的准备工作。为了完成博士论文，他一头扎进对古希腊哲学家伊壁鸠鲁的哲学研究，写了七大本笔记^②。这些笔记表现出他对人、世界与神的相互关系以及知识的极大兴趣，试图用哲学理智而不是当时流俗的宗教信仰来说明宗教。他同意伊壁鸠鲁的原子论学说作为世界本体论，排除上帝本体论的神学观念。总之，马克思那时已经完全站在无神论的立场来看待古希腊哲学家思想中所涉及的宗教问题。

在其博士论文《德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》中，马克思赞扬伊壁鸠鲁，说他实质上提出了自我运动的辩证原则，为自由的理论提供了基础。虽然当时马克思还属

① 基督教的思想家，例如洛维特（Karl Loewith）和汉斯·昆（Hans Kueng）都认为，甚至马克思的无神论也必须被理解为人文主义，是在一种人道的社会中历史地实现出来的真实的理想追求，而非像费尔巴哈那样的抽象的假设。

② 参见《马克思恩格斯全集》，第40卷，人民出版社，1982年，第27—175页。

于黑格尔派，却公开反对黑格尔的哲学思辨，批评他把关于神存在的证明给完全弄颠倒了。马克思认为，如果把“存在”等同于自我意识，就会导致这样的逻辑结论：“对神存在的证明不外是对人的本质的自我意识存在的证明，对自我意识存在的逻辑说明。”^① 这样一来，“对神的存在的一切证明都是对神不存在的证明，都是对一切关于神的观念的驳斥”^②。是的，马克思并没有错，神是绝对的超越者、绝对的他者，其“存在”永远不需要在人的意识中加以证明，尽管有些人自信可以做到这一点。人也无法通过哲学去证明神的“存在”，“因为思想不存在，所以神才存在”^③。后来海德格尔赞同尼采所说——“上帝已经死了”，反对那种对上帝作形而上学本体论论证的企图。是的，哲学家的那个上帝已经死了，伴随着上帝之死，整个古典哲学也在退场。马克思希望在德国古典哲学终结之后有一个新的开始，而海德格尔则敏锐地看到，问题的本质在于人类生存的非本真性（异化？）。虽然生存在趋近虚无，但人还有希望，因为“只还有一个上帝能够拯救我们”（Noch nur ein Gott kann uns retten）。海德格尔说的这句名言，似乎正是对马克思的黑格尔批评的响应，却由此恢复了人存在的神圣维度^④。

实际上，马克思从一开始对宗教、特别是基督宗教或犹太教

① 参见《马克思恩格斯全集》，第40卷，人民出版社，1982年，第285页。

② 同上。

③ 同上。

④ 这是德国《明镜》周刊1976年发表1966年9月23日对海德格尔的采访谈话时其原话所作的标题，中译本见《海德格尔选集》（卷下），上海三联书店，1996年，第1289—1317页。有关的讨论可参阅John Macquarrie《海德格尔与基督教》（*Heidegger and Christianity*, SCM Press Ltd, 1994），第94—108页。

的自我理解和本质并无多大兴趣，他也无意思考怎么才能成为一个出色的基督徒，真正吸引他的是宗教在现实生活以及社会发展历史进程中的作用^①。在马克思 1843 年写的《论犹太人问题》里，已经明显地把犹太人的解放问题与对宗教的批判联系起来考察。这篇论文是对另一位黑格尔左派布鲁诺·鲍威尔的观点的答复，鲍威尔曾为德国犹太人的政治解放而积极辩护。马克思批评鲍威尔的论述只局限于德意志民族，因而过于狭隘，他本该讨论更广泛的问题，即“完成了的政治解放是怎样对待宗教的”^②？马克思认为宗教（德意志民族当时奉行的国教——基督宗教）实际上表现了该民族一种世俗的狭隘性，而“犹太人、基督徒、一切宗教信仰徒的政治解放，就是国家摆脱犹太教、基督教和一切宗教而得到解放”^③。因此，政治解放和宗教解放的关系就成为政治解放和人类解放的关系。马克思关于人的解放的思想，今天也得到基督宗教解放神学家们的认同，极大地鼓舞了他们为争取穷人的利益而作的斗争努力。

如果说，马克思的《论犹太人问题》关注的是宗教与现实社会生活的关系的话，那么，他的《〈黑格尔法哲学批判〉导言》、《神圣家族》和《德意志意识形态》关注的却是宗教批判与社会现实批判的关系。事实上，马克思很快就意识到，即使在费尔巴哈的宗教人文主义思想中，仍然缺乏对人的社会性、历史性和实践性的透彻认识。所以，马克思在继续清算黑格尔那套“头足倒

① 参见汉斯·昆著《上帝存在吗？》（卷上），香港道风书社，2003年，第388页。

② 参见《马克思恩格斯全集》，第一卷，人民出版社，1965年，第425页。

③ 同上，第426页。

置”的唯心主义辩证法的同时，也连带着与费尔巴哈提倡的所谓人的新宗教划清界限。与费尔巴哈不同，马克思并不关心对抽象“人”的顶礼膜拜，而这恰好是费尔巴哈新宗教的核心。对于马克思来说，我们显然不能一般地仅就宗教来谈论人的本质。马克思希望自己能弄清楚宗教——作为一定历史时期的虚假意识形态——出现的具体社会和政治条件，尤其是弄清楚人的宗教生活的自我异化是如何发生的。当然，这也极大地启发了后来一些基督教思想家的探究。例如，巴特的“辩证神学”、朋霍费尔的“非宗教的基督教”，以及形形色色的宗教社会主义运动。

所以，马克思指出：“谬误在天国的申辩一经驳倒，它在人间的存在就陷入了窘境。一个人，如果想在天国的幻想的现实性中寻找一种超人的存在物，而他找到的却只是自己本身的反映，他就再也不愿在他正在寻找和应当寻找自己的真正现实性的地方，只去寻找自身的假象，寻找非人了。”^① 是的，人自己不能成为上帝。如果人企图把自己上帝化（Selbstvergoetzung），他将变成与上帝搏斗的魔鬼。也就是说，一旦人保留对上帝的幻想，企图使自己变成上帝，那他所做的恰恰就是在寻找非人，而不是要成为真正的完人（Vollmensch）。巴特说得好，“因为上帝就是上帝，人若果真能将自己与上帝联系起来，那么，上帝就不是上帝了”^②。

再回过头来读马克思：“反宗教的批判的根据就是：人创造了宗教，而不是宗教创造了人。……人就是人的世界，就是国家、

① 《马克思恩格斯选集》，第一卷，人民出版社，1972年，第1页。

② 巴特《〈罗马书〉释义》，香港汉语基督教文化研究所，1998年，第316页。

社会。国家、社会产生了宗教即颠倒了的世界观，因为它们本身就是颠倒了的世界。……宗教把人的本质变成了幻想的现实性，因为人的本质没有真实的现实性。因此，反宗教的斗争间接地也就是反对以宗教为精神慰藉的那个世界的斗争。”^①就此来看，尼采倒是与马克思的宗教批判思想相当接近的。人们一读这段话，自然会想到尼采对整个基督宗教的猛烈批评。然而，不管是马克思还是尼采，虽然做的工作都表现为“价值颠覆”，却似乎都没有注意到，基督宗教的活力并非在那个所谓虚幻的彼岸世界，而正是在人的现实生存中。从一种宗教的态度来看，越是心灵的信仰生活，越是现实的生存。

基于宗教与社会现实的异化关系，马克思完全有理由认为，异化的宗教是一种产生虚假意识的条件，同时是作为意识形态的信仰的系统化表现。在马克思还有恩格斯后来的著作中，特别把宗教现象解释成是由阶级利益直接诱导的。因此，对宗教异化不仅需要一般的理性的批判，而且还要对不公正的和非人的社会状况进行实践的批判。马克思接着说：“宗教里的苦难既是现实的苦难的表现，又是对这种现实的苦难的抗议。……废除作为人民幻想的幸福的宗教，也就是要求实现人民的现实的幸福。要求抛弃关于自己处境的幻想，也就是要求抛弃那需要幻想的处境。因此对宗教的批判就是对苦难世界——宗教是它的灵光圈——的批判的胚胎。……宗教批判摘去了装饰在锁链上的那些虚幻的花朵，但并不是要人依旧带上这些没有任何乐趣任何慰藉的锁链，而是要人扔掉它们，伸手摘取真实的花朵。宗教批判使人摆脱了

^① 《马格思恩格斯选集》，第一卷，人民出版社，1972年，第1页。

幻想，使人能够作为摆脱了幻想、具有理性的人来思想，来行动，来建立自己的现实性……因此，彼岸世界的真理消逝以后，历史的任务就是确立此岸世界的真理。人的自我异化的神圣形象被揭穿以后，揭露非神圣形象中的自我异化，就成了为历史服务的哲学的迫切任务。于是对天国的批判就变成对尘世的批判，对宗教的批判就变成对法的批判，对神学的批判就变成对政治的批判……”^① 只要熟悉黑格尔对宗教的历史分析，就不难理解马克思这样说的理由。在我看来，马克思不是一个固执或轻率的无神论者，而是一个非人社会的抗议者。他反对打着上帝的幌子危及和阻碍人类自由的教会和神学。再说一遍，马克思所有这些对宗教的猛烈批判，不仅为后来的基督宗教思想家所程度不同地接受，而且还为他们继续推进这种批判奠定了坚实的基础。这无疑饶有趣味的思想史现象^②。

当代美国哲学家胡克（Sidney Hook）心怀敬意地评价马克思说：“马克思是一位民主社会主义者，一位现实的人文主义者，还是一位争取人类自由的战士。”^③ 蒂利希在评价马克思的宗教批判时也指出，马克思对资本主义社会的揭露具有极大的重要性，如果基督宗教神学家谈原罪却不知社会异化问题，那么就不

① 《马克思恩格斯选集》，第一卷，人民出版社，第1—2页。

② 有意思的是，马克思的这种批判精神在“马克思主义者”身上丢掉的同时，却被基督宗教思想家重新发扬光大。笔者甚至认为，通过20世纪基督宗教思想家的工作，汉语学术界可以更好地贴近马克思整个批判思想的原旨。

③ 胡克《从黑格尔到马克思》，转引自L·J·宾克莱著《理想的冲突——西方社会中变化着的价值观念》，商务印书馆，1984年，第100页。

能落实一种真正的人文主义理想^①。确实，只要不怀偏见，马克思对宗教异化的批判是不能不发人深省的。然而，我们同时还要看到，马克思宗教批判所表现出来的人文主义思想，与基督宗教人文主义本质上是兼容的。换言之，我们也可以基督宗教的人文主义中找到克服宗教异化的思想力量。

二、当代基督宗教人文主义

基督宗教的人文主义无疑根源于《圣经》福音，并且可以追溯到早期和中世纪的基督宗教思想。但一般而言，我还是把它视为近代欧洲启蒙运动所孕育出来的一种理性宗教的社会理想。欧洲新兴的市民阶级需要一种理性的宗教，这种宗教认为上帝处于整个生命过程的背后。上帝创造了世界以后就让它自行按其规律运动，不再干预。人只要认识自然的法则，也就认识了上帝。不管当时人们如何认识基督宗教，它作为一种理性的宗教，一方面增加了对人的天赋潜力的重视，另一方面则淡化了自己原来对人类败坏的过度强调^②。我以为，启蒙运动一个最重要的思想成果，恰好在于催生了基督宗教的自我批判^③。无怪乎柏林（Isaiah Berlin）会说，启蒙时期是“西欧历史上最后一次人类以为能够达到全知境界的时代”（柏林《启蒙时代》）。

19世纪的基督宗教思想家试图超越启蒙时期的理性主义，

① 参见蒂利希著《基督宗教思想史》，香港汉语基督教文化研究所，2000年，第601—609页。

② 同上，第445页以降。

③ 实际上，整个基督宗教的发展，就是一部不断产生所谓异端的思想史。

但是，他们既不能脱离从理性时代所承袭的观念，也不确定自己是否要这样做。结果，他们留给 20 世纪基督宗教人文主义的任务，就是在现代社会的实际生活中对上帝的临在性（immanence）和超越性（transcendence）之间的张力再来一次平衡^①。

尽管思考角度各有不同，但是，20 世纪的基督宗教思想家都持守基督宗教的人文主义立场。他们从上帝在耶稣基督身上的自我启示即从上帝的爱出发，继续着马克思当年的社会批判工作，对现代社会的非人化状况进行无情的揭露，对资产者推崇资本权力、技术的商品拜物教进行毫不妥协的批判。他们希望对人的尊严、对人本身的权利有一种真实而有效的尊重，因为这本身是合乎人性的。这种宗教人文主义希望通过在社会一尘世中实现福音来落实对人类的关怀，而且，这种关怀不应该仅仅在精神秩序中存在，更应该变成在社会生活中具体可见的东西（incarnation）。它反对性别、种族、阶级、民族国家的不平等，反对各种形式的极权主义，不懈地追求一种普世的自由和幸福^②。总之，在基督宗教的人文主义中，马克思当年为人类最终得以解放而真诚探索的努力（例如他的宗教批判）——尽管有所“批判的批判”——无疑得以继续。20 世纪的基督宗教神学思想五彩缤纷，是基督宗教人文主义思潮与当代社会现实生活碰撞所激起的朵朵浪花。

巴特在 1961 年发表题为“上帝之义”的演讲，声称人类的

① 笔者以为这是基督宗教的人文主义与其他人文主义思潮的根本区别。

② 参见胡克著《理性、社会神话和民主》，上海人民出版社，1965 年，第 77 页。

宗教性只不过是人由于违抗上帝而建造出来的一个巴别塔。他指出，上帝的自我启示能令人产生信心，而人对上帝的寻求却产生宗教。巴特似乎有所保留地接受了费尔巴哈和马克思对宗教的批判，因为，他自己也把宗教视为必须消除的障碍。不过，巴特作为一位基督教神学家，一直坚定相信上帝就在基督里^①。在其早年完成的著作《〈罗马书〉释义》中，他明确表示，只有依靠上帝的恩典，人才能超越宗教^②。巴特曾赞扬过瑞士的宗教社会主义运动，却对德国的同样运动保持距离。他清楚地认识到德国宗教民族主义已经蔓延在宗教社会主义运动中，把基督宗教的福音与德国特殊的政治和社会观念相等同。这无疑是基督宗教最糟糕的地方，就是把某种人为的东西偶像化，然后加以崇拜^③。为了超越启蒙理性带出的宗教自由主义，巴特强调从上帝启示出发的重要性；为了最终真正落实启蒙的人文主义理想，他又坚持教会作为“人的组织”，参加现实的争取自由、平等和最终解放的社会运动。

将基督宗教信仰紧密结合现实社会生活的斗争，在这方面朋霍费尔做得最为彻底。1943年4月5日，他因策划暗杀希特勒而被纳粹拘捕。十八个月的狱中生活，他写了著名的《狱中书简》(*Letters and Papers from Prison*)，其中思考了在“成熟的世界”、“没有宗教”的日子临到时，耶稣基督的身份如何确定。他热烈地主张要有“非宗教的基督教”(religionless Christiani-

① 参见詹姆斯·C·利文斯顿《现代基督教思想》(下卷)，四川人民出版社，1992年，第637—659页。

② 参见巴特著《〈罗马书〉释义》，第311—348页。

③ 参见蒂利希著《基督教思想史》，第665—669页。

ty)。这个概念与巴特思想一脉相承，不过，它在现实生活中将产生比巴特更加激进的结果。

朋霍费尔的宗教批判首先建立在这样的基础上，即基督宗教形式不可能根据人类自然具有宗教性的假设而产生。因为，在新的无神情境下，这种假设不可能成立。当然，“非宗教的基督教”确实是一种信仰，不过，它并不依据那种缺乏理由、不可信赖的“自然人之宗教性”，而依靠上帝在基督里的自我启示。基督徒在接受恩典的生活中要避免援用文化神秘主义、形而上学思辨或宗教教条，这些东西在启蒙和宗教世俗化运动之后，已经不再为人所赏识，也必定使人对上帝的产生误解^①。不难看出，朋霍费尔和巴特的思想在这点上是非常接近的。不过，在朋霍费尔身上更有一种宗教殉道者的英雄气质。他自己就认定过一种如基督那样的生活，因为钉十字架的基督为现代人提供了一种非常适合他们处境的上帝模式。由此，人们才会明白，正是这位上帝“让自己被推出世界，推上十字架”。朋霍费尔的这些宗教观念当然与启蒙特别是宗教世俗化之后的人文主义相关，因而更为符合基督宗教人文主义使神学从宗教或形而上学玄思解脱出来的需要。确实，没有马克思所着手的宗教批判这一环，我无法设想朋霍费尔这很可能被教廷看作“异端”的思想形成，更不用说他在德国纳粹时期那种令人钦佩的大无畏举动。他在二战后的德国基督论中大放异彩，也在 20 世纪 60 年代对美国的基督宗教思想家产生了深刻

^① 对朋霍费尔宗教观的解释，可参见 Gerhard Ebeling 著《道与信仰》(Word and Faith, trans. James W. Leitch, London, SCM, 1960), 第 148 页以降。

的影响，这绝非偶然^①。

针对基督宗教和现代社会的关系，蒂利希对基督宗教的批评更为尖锐。他说：“由于世俗化，塑造基督教的任务就落入了支持资本主义社会的力量——经济的和政治的力量——之手。对经济上占统治地位的资产阶级生活方式的认同，服从于占统治地位的英美资产阶级国家的政治统一，无疑等于对神权统治（theocracy）的认同。由于这是在不知不觉中发生的，其影响也更为广大。结果，基督教对资本主义社会可能具有的对抗立场消失了，也就是说，基督教认同了现代社会。”^② 如果有人读这段文本，不联想到马克思的宗教批判，便肯定是件不可思议的事。事实上，蒂利希曾是宗教社会主义的积极倡导者，他把宗教社会主义视为基督宗教在现代社会中的一种新的“恩典形式”。为此，他明确指出：“我们越是深入地投身于我们的历史时代，越是全面地处于基督宗教与现代社会的张力之中，独立于我们愿望的那个东西就能越快地通过我们而达到：一种让基督宗教与未来社会结成某种新型关系的恩典形式，将会最终来临。”^③ 撇开实现社会解放所要走的路径不论，蒂利希的“恩典形式”不是非常接近马克思所要确立的“此岸世界的真理”吗？

所以，我完全有理由相信，在反对现代资本和技术对人的操控，反对极权，争取自由、正义社会和实现人类解放的斗争方

① 参见 Stanley J. Grenz & Roger E. Olson 著《二十世纪神学——转型时代中的上帝和世界》（*20th Century Theology, God & World in a Transitional Age*, Inter Varsity Press, 1992），第152—156页。

② 蒂利希《政治期望》，第26页。译文略有改动。

③ 同上，第29页。

面，马克思的宗教批判思想和基督宗教的人文主义可以相互补充，基督徒和马克思主义者完全可以携手合作^①。

三、宗教异化及其异化的消除

无论是马克思主义，还是基督宗教人文主义，都肯定人的异化（原罪）以及在宗教方面的表现。与马克思对异化的见解不同，宗教的独特理解在于：人对自己来说成了陌生者，造成人对自己的陌生感的根源在于与神圣绝对者的疏离。不过，正如上面所说的那样，受马克思宗教批判的影响，当代基督宗教人文主义清楚地意识到自己的宗教异化。或者说，它本身就是宗教异化的自觉意识。因此，它整合了包括马克思主义在内的一切反抗现存制度的经验。有意思的是，宗教信仰强化对这些经验的体认，重新解释其意义，以求适合它自身的要求。笔者认为，当代人面对日益强大的世俗化——同时也是宗教的异化——现象时，强烈感受到的异化唤出他对于存在做宗教解释的浓烈兴趣。

研习欧洲思想史的人都知道，虽然“异化”（Entfremdung）

^① 有兴趣进一步研究的读者可参考 Paul Oestreicher 编《基督教与马克思主义的对话》（*The Christianity Marxist Dialogue*, the Macmillian Company, London, 1969）；Jan Milic Lochman《遭遇马克思——基督徒与马克思主义的分合》（*Marx be-
gennen, Was Christen und Marxisten eint und trennt*, Guetersloher Verlagshaus, 1975, 英译本 *Encountering Marx, Bonds and Barriers Between Christians and Marx-
ists*, Fortress Press, 1977）；Jose Miguez Bonino《基督徒与马克思主义者——共同面对革命的挑战》（*Christians and Marxists, The Mutual Challenge to Revolution*, Hod-
der and Stoughton, London, 1976）；Wayne Stumme 编《基督徒与马克思主义面面观》（*Christians & The Many Faces of Marxism*, Augsburg Publishing House, Min-
neapolis, 1984）。

一词在马克思那里更多地获得了政治经济学批判的含义，但这无疑来自黑格尔。那部被马克思称为“整个黑格尔哲学的秘密”的《精神现象学》，思辨地描述精神的这样一种状态——心灵分裂为文化世界、教化世界（Reich der Bildung）和信仰世界即本质王国（Reich des Wesens），不再能够辨认自己的文化创作是属于自己的^①。同时，心灵渴望遁入另一个世界，亦即信仰的彼岸。当然，黑格尔对于文化和宗教的异化所做的描述，着眼点却在社会的和政治的方面^②。

根据费尔巴哈《基督宗教的本质》一书所论，真正的异化是人投射出一位上帝，然后把原本属于人类自己的种种品质归于上帝。同时，费尔巴哈还把一切思辨哲学，尤其是黑格尔哲学——它只不过是把信仰的上帝换成“精神”——统统看作宗教异化的表现。显然，马克思的社会异化概念得益于费尔巴哈多于黑格尔，不过更为强调异化的根源在于社会的经济运动。马克思认为，在资本主义商品社会条件下，由于生产工具、生产资料和劳动力的使用都属于资本家，所以资本家决定了生产和分配的方式。这种资本主义占有制造成了劳动的异化，主要表现为：1）劳动产品的异化；2）劳动本身的异化；3）劳动者人性的异化；4）类的异化，也就是人相互“疏离”^③。

① 参见《精神现象学》（下卷），商务印书馆，1979年，第4页。

② 黑格尔在歌德翻译狄德罗《拉摩的侄子》一书中发现“异化”一词。但是，狄德罗的书并没有说明“异化”的各种政治内涵。黑格尔似乎受到卢梭的间接影响，虽然“异化”一词不曾用来翻译卢梭的“alienation”一词。

③ 参见马克思著《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社，1979年，第54—57页。

但是，社会经济运动是造成人的异化的唯一因素吗？答案当然是否定的。更恰当的看法表明，异化是一种心灵状态。对异化的人所做的任何解释，最后都必须提出一个心理学的问题：什么因素使人采取那些阻碍人充分发展人性潜能的社会经济结构？人的态度无疑受到这些结构的支持和影响，但是最初却是由态度创造了结构。马克思对于这一过程说得不多，就算在早期著作中提到，也是含混地把社会病症归咎于“利己主义的需要”。这些需要是什么？如何生长？霍布斯的《利维坦》倒是对人性的贪婪和虚荣有不少令人启发的论述，尽管最后导出的是悲观主义的结论。换个问题来提：异化的根源究竟是隐藏在作为驱使人类走向文明的动力的潜意识土壤中，还是根植于人类走向一个鼓励占有的社会要求中？任何已发展的文化都会把一些沉重、多半属于无意识的命令加于个人身上，结果不可避免地造成种种挫折。弗洛伊德的精神分析理论有一个重大的贡献，就是尝试指出，文化的进步如何制约个人，与此同时，又经常对人的侵略本能与性本能保持检查。西方文化的复杂成分早已使这种负担变得无法让人忍受了——文明进步所付出的代价，使幸福消失得无影无踪^①。

异化的存在绝不会使人真正充分地认识自己，事实上，人越是异化，就越是觉得世界舒适、自己平安。按照海德格尔的说法，只有经由焦虑感受，对人在世界上的整个存在产生追问，才有可能回归本真性。在焦虑中，熟悉的东西变成“陌生的”，焦虑的人也不再觉得他的世界是舒适的。焦虑显示了包围生存的虚

^① 参见弗洛伊德《文明及其不满者》（*Civilization and Its Discontents*, New York: Jonathon Cape and Co., 1930），第 81 页。

无，由此也就显明了存在的核心——存在只有以虚无为背景，才能被人理解。吊诡的是，焦虑使人的生存回归其本来状态，借此克服了异化。

宗教的异化总是涉及一种生存论的疏离，但是两者绝非等同。异化经验本身既不是宗教的，也不会引导人选择某种宗教态度。面对自己的疏离处境，本身并非一种宗教行动。相反，阅读从陀斯妥耶夫斯基到卡夫卡与卡缪的一系列文学作品便可知晓，那些最敏锐觉察异化处境的人，也是那些最想驳斥存在的宗教意义的人。然而，宗教人必须由之获得“拯救”——如果不用解放这字眼——的处境，看来就是一种异化的存在。不过，需要补充说明的是，宗教意识认为自己所疏离的是一个位于存在之外的超越者，而且，苦难与死亡的经验根源于这种原始的异化。这些经验在别人看来，则是不成问题的生命事实，或者是生存论的疏离的象征而已^①。

不论宗教异化是由罪的观念或由别的宗教符号来解释，它的基础总是对一种生命的深刻不满，因为这种生命包含了苦难、死亡和道德缺陷。这种对生命的不满为宗教意识的本质成分。在希伯来传统中，“诗篇”、“箴言”和“大小先知书”（尤其是“耶利米书”）的一些篇章，清楚地表现了以色列人对生命的不满。这一意识传统为后来的基督宗教思想家所承继，其中最具有代表性的是保罗、奥古斯丁、路德和祁克果（Kierkegaard）。“创世记”中简单提及的罪、苦难与死亡之间的关联，在保罗的“罗马书”、

^① 对于宗教异化和生存异化的比较，可参见约纳斯（Hans Jonas）的《诺斯替派的宗教》（*The Gnostic Religion*, Beacon Press, Boston, 1963），第48—99页。

“哥林多前书”和奥古斯丁的《上帝之城》(第二十二书)中分别得到进一步的论述。路德依照近代人的心态,特别强调说,人必须“觉知”自己的卑陋处境,才能蒙受救恩^①。由于人在上帝面前的谦卑意识是内在于宗教的,它必须来自“启示”。

祁克果把拒绝成为本真的自己(相对应于异化的存在)看作就是宗教的罪。而且,他认为道德的和宗教的恶行是一切异化的根源,甚至肯定绝望就是苦难,最后的结局就是死亡。罪是一个内在于宗教的范畴,只有放在宗教经验之内才可理解^②。祁克果甚至比路德更进一步,强调人的宗教需要对罪产生否定的觉知。由此,人与上帝的真实关系,即一种辩证的神人关系才能建立起来。当然,罪的意识总是由某种共同的异化经验构成。例如,罪表现为绝望,它是由非本真的存在、宗教上的恶和屡犯不改的道德恶结合而成。不过,绝望本身却是一种自由的行动:人一方面否定现成的自我,另一方面选择一个不可能的自我。就绝望是对人的既成处境所做的拒绝来说,它的一切终究属于宗教。

在我们强调犹太—基督宗教传统所重视的罪观念之后,不应忽视这样一个事实:宗教的异化要比罪更为广泛。救赎不仅让罪得到宽恕,对于那些不相信罪出于堕落的人来说,救赎仍然可能起作用。这里,普遍的宗教概念是异化。罪,尤其是经自由行动所犯的罪,只是宗教异化的一个特例。它所存在的地方,就会有赎罪的出现。不过,赎罪也许在一切宗教概念中最容易引起误

^① 例如,《海德堡论纲》的第十七条说:“我们确知,人必须完全对自己绝望,才能使自己适合获得基督的恩典。”

^② 祁克果在《哲学断简》中曾暗示说,光靠人自己,没有能力辨认他对上帝的否定关系的真正性质。

解。基督徒和犹太人时常相信，神的正义要求罪人为了所犯的罪而死。事实上，赎罪的祭献在以色列民族是用血。但是，以血与死结合在一起作为刑罚的替代，却绝不是《圣经》所记载的赎罪仪式中最具决定性的。根据“利未记”（十七章十一节）的说法，血是生命的承载者，“因为血里有生命，所以能代赎生命”。正因为生命的这个象征属于上帝，所以，希伯来人是不许饮血的^①。在祭祀的供奉中，人献上生命作为自己向上帝全心奉献的象征。

《新约》也保留了奉献生命的主要意义，就是记载中基督的祭祀^②。基督的死亡导致人与上帝的和解，这在一种以否定性来描述人与超越界的关系的宗教中是可以理解的。人越是没有与神圣界合一的感受，就越需要经验这种合一。基督徒强调和解时，带出一个不幸的后果：用刑罚替代生命献祭的观念虽然绝不是这种和解所固有的，却时常伴随它而出现。在基督宗教传统中，这种观念直到圣安瑟伦才变成一套令人放心的救赎神学。按照圣安瑟伦的见解，由于人所冒犯的上帝具有无限尊严，因此人没有能力弥补自己的罪。于是，只有一位神人耶稣基督凭着自己无代价而不应得的死亡，才能完全补赎人的罪^③。托马斯·阿奎那在《神学大全》中努力软化这种律法主义的立场，进一步区分开罪的弥补与原始正义的恢复，虽然后者是对那位神人耶稣的要求，

① 参见“创世记”九章四节；“申命记”十二章二十三节。

② 以血救赎的主要事件见“罗马书”三章二十四至二十五节。在此，赎罪祭是指通过信仰以耶稣的血与上帝和解。

③ 参见安瑟伦《上帝何以成人》（*Cur Deus Homo*），收入 S. N. Deane 翻译的《圣安瑟伦主要著作集》（*St. Anselm: Basic Writings*, Open Court, 1962），第 191—302 页。

但并不要求他的死亡。中世纪后期的唯名主义再次强调替代理论的法律要素，同时影响了路德与加尔文，使他们也接受这种观点。

虽然，在西方宗教传统的赎罪仪式中，死亡或毁灭不曾扮演主要的角色，我们还是不得不面对这个事实：在基督宗教中，赎罪确实是通过耶稣的真实苦难与死亡而发生。为什么苦难与死亡应该具备一种救赎的品质？这个问题远不是任何理性的说明所能够澄清的。虽然并非所有宗教人都把苦难与救赎挂搭起来^①，这种关联的存在却是人类最原始的信念之一，可以到处发见它的痕迹。在印度婆罗门教典籍《黎俱吠陀》的“原人歌”里，原始古远“普鲁莎”（Purusha，意为神圣的原人）的自我牺牲诞生了一切创造物，嗣后的每次祭献也重复着同样的创造^②。死亡与救赎性创造之间的类似关联也见之于古代的各种神话故事中，特别是古希腊的许多英雄神话，表达了生命来自苦难与死亡的信念。战争中的败者往往变为真正的胜者，由是，某一神明的死成就了他的光荣。祭祀的公牛为奉献生命而死，结果变成狄奥尼修斯（Dionysus）神。希腊的悲剧把古老的宗教仪式和神明的苦难和热情揉在一起，直至今天不仅还具有丰富的艺术魅力，而且对现代社会的政治有深刻的警醒启示。当然，由热情而生痛苦这一观念，在《新约》以及基督徒的复活节礼仪中到处可见。耶稣的使命被描述为与恶的势力作斗争，治愈一切“受魔鬼压制的人”。

① 别嘉耶夫（Nicolas Berdyaev）认为这一点只有在基督徒和犹太人之中才清楚表现出来。参见他的《人的命运》（*The Destiny of Man*, New York: Harper & Brothers, 1960），第117—122页。

② 参见任继愈主编《宗教大辞典》，上海辞书出版社，1998年，第1012页。

“巴斯卦牺牲”（Victimae Paschali）的祷文描写一系列发生在复活节中生命与死亡之间争斗的事件，最后生命之王凭着自身的死而战胜了死亡。与此类似，复活节前夕的祈祷最后也断定死亡的黑暗产生了生命的光明。在东正教的一段复活节游行颂词中，耶稣降入地狱象征救赎源于死亡这个基本信念：“基督从死中复活，凭着死亡来践踏死亡，将生命赐给在坟墓中的人。”

救赎在大多数宗教信仰中都是处于核心的观念，它的宗教特性显而易见，无法由非宗教的语言来表达。即使马克思主义用世俗化的人的解放来代替救赎，但是仍然保留了末世论的宗教色彩。基督宗教的救赎既有个人心灵的因素，又有社会政治方面变革的因素——因为，被救赎的是人。期待随着社会压迫的消灭和引起暴力的社会制度的改变，世界自然会得到救赎，这只能是一种新的意识形态。人生存在一定的境况中，一些影响自由的外在因素，如马克思分析的政治经济条件，构成人类自由的背景。在心灵的和社会的辩证张力中，有必要对原罪说进行情境化的诠释，同时也应该对救赎说进行情境化的诠释。显然，如果救赎不对决定人类生活的社会客观结构进行批判，那么它就是空洞的。

另一方面，以为在新的社会结构中不再有压迫和暴力，救赎会自行到来，这无疑是一种幻想。基督徒所期盼的救赎包括马克思所说的人的解放，但是它又远不仅是这种解放。从关于人的哲学观点看，人心灵的内在改变和社会政治经济结构的外在更新，这两者之间一定有一个辩证的统一。哲学论证的二元论肯定站不住脚，而伦理抉择的二元论却不可避免。人的内心转变能够在最残酷的社会政治环境中发生，而在最少压迫和暴力因素的社会制度下，人们的内心深处仍然可能被非正义的思想所支配。

因此，我们有必要谈论人类生存的宗教维度。宗教的言说意味着人能够通过意义的给予（如上帝的恩典）来反对压迫和暴力。任何时候，当个人面对着无力改造的社会制度时，他（她）总能超越这一处境，肯定人性的真正意义。即使在看似最无望的境况中，通过十字架的牺牲，人们总有一种绝处逢生的神秘可能性。这种神秘的东西难免会被统治集团滥用，历史上对“十字架的牺牲”按照阶级利益进行整合和中性化，为自己“制度”的永恒性进行辩护的例子实在有很多。尽管有被滥用的可能，神秘维度和社会政治解放的维度之间的辩证张力，对我们整全的人性至关重要。从人类生活在具体历史中的这个事实来看，似乎对每一种异化形式的克服都不可能由人完成。正因为如此，神秘的维度和神圣礼仪对我们人性也是非常重要的。只要社会仍然包含压迫和暴力因素，这些神圣礼仪就不能被简单看作是过去的遗留或者补偿形式而被抛掉。

第三节 马克思主义、基督宗教与 “历史的终结”^①

一、引言

宗教的世俗化（secularization）是一个历史范畴。韦伯对新

^① 这一节曾在《现代哲学》2004年第2期上发表，现在补充一些新的内容，主要是关于“基督宗教在中国的本土化”问题。

教伦理与资本主义精神所作的考察表明，“世俗性”（secularity）是了解近代欧洲基督宗教生活的基本概念^①。虽然如此，但事实上，宗教的世俗化并非近代资本主义发展的产物，从某种意义上说，它开始于耶稣基督的宗教革命。因此，所谓近代以来基督宗教的世俗化，实际上并非祛基督宗教化（de-christianization），而是使基督宗教本身更加丰富充实——从相信个人精神灵性的重生到追求人类的现实解放^②。正是这种基督宗教的世俗化进程，使得 20 世纪 70 年代出现了解放神学——基督宗教与马克思主义在特定历史境况中的一种联姻^③。无疑，双方都共同认为：人类的解放首先是要摆脱资本主义社会政治和经济的奴役，其次是在历史中了解真正自由的涵义，由此确立人的主体性。但也有不同点：马克思主义者相信人类从阶级社会向无阶级社会的过渡中，无产阶级专政是历史的必然；而解放神学则强调人类的获救完全是出自上帝的礼物，人不过是响应上帝救赎的呼召，因而，人类在灵性上对自己罪性的认识，用爱来创造新的存在，这才是人类解放历史的最终结局^④。无论是马克思主义还是基督宗教，这样

① 参见哈特穆特·莱曼和京特·罗特编《韦伯的新教伦理——由来、根据和背景》，辽宁教育出版社，2001年。

② 参见 FR Barry 著《世俗的和超自然的》（*Secular and Supernatural*, SCM Press Ltd, London, 1969），第 15 页。

③ 有学者甚至把马克思主张的共产主义看作“世俗的”基督宗教一种早期的和极端的形式。参见 Paul Oestreicher 主编《基督教徒与马克思主义者的对话》（*The Christian Marxist Dialogue*, Writings sparked by the international conversations between radical Marxist and radical Christians, The Macmillan Company, USA, 1969），第 4 页。

④ 参见 Andre Neher 著《摩西和犹太民族的神召》（*Moses and the Vocation of the Jewish People*, New York, Harper & Row, 1959），第 136—137 页。

一种基于历史性的看法都受到美籍日裔政治学理论家福山 (Francis Fukuyama) 的挑战^①。

二、宗教革命者耶稣

众所周知，基督宗教源自于希伯莱民族信仰的犹太教。在世界历史中，希伯莱民族可算是一个独特的民族，因为它在自己的整个历史发展中始终保留着宗教的意味。因此，犹太人的历史就成了人类历史上一个未解决的问题，同时也变成历史内在意义上的线索。基督宗教在犹太教基础上形成，耶稣在开始传道时就经过约翰的洗礼，表明他保留了以色列人的宗教生活。耶稣很清楚，自己和那些忠于希伯莱民族宗教发展并希望完成各种应许的人是站在一起的。他出去传道正如约翰所说：“上帝的国快实现了，你们应当悔改！”（“马可福音”一章十四节）这是要劝人在完成社会发展的过程时应当有一种精神上的革命。

耶稣的教训从一开始时就集中在天国观念方面，其着重点首先在于揭明上帝国的真正意义，其次还在于表明上帝国在尘世建立的条件。这两方面结合起来就可以实现人类宗教冲动的意义，并且构成一种实践纲领，以促进人类社会历史自觉的发展。因此，我们不得不承认，犹太教经由耶稣裂变出另一基督宗教，这表明宗教获得了自身生命的自觉，就是能知道它的本质和它的使命。

^① 参见福山著《历史的终结与最后的人》(The End of History and the Last Man, London: Hamish Hamilton, 1992), 第 205 页。

我们要了解耶稣在自身和这世界所完成的宗教革命，就必须认识现实的宗教与幻想的宗教之间的区别。显然，耶稣的教训具有一种现实主义色彩，因为他没有把信仰问题简单化约为一个纯属心灵的理想问题。同时，耶稣使他的民族宗教变为普遍化，却没有失去它的具体性。天国仍然是他前辈所说的地上的国度，包括人类日常普遍的生活要素。宗教的普遍化是根据它对人类社会的真正的把握，我们通过《圣经》了解耶稣所说的撒玛利亚人的比喻，从中可以看出他对于天国观念的革命作了最明白的表示。这个故事本来答复“谁是我的邻舍”这一问题。提出这个问题的人是要确定我们实行“爱邻如己”这条诫命的某种界限，但耶稣的答复——它绝对否认那些依据任何特殊关系而联结人类的自然结合，断定人类的社会结合仅基于共同的人性——却说明社会的性质是超出任何界限的^①。这就是基督宗教之所以普遍化的根本依据。耶稣以为，人类社会的组成，既不根据自然结合的血统关系，亦不根据政治上或宗教上的组织关系，却根据任何两个人中间凭着他们的共同人性而得以共享的生活。因此，我们就可以使一切人结合而成社会，不论他们的种族、国籍、性别或宗教如何。天国也就变成了人与人之间根据团结精神而组成的大同社会，在这个社会里的成员都可以分享人类生活上的各种需要。

这种大同社会的观念实在是人类思想上一次极大的革命，因为大同世界的创造就是人类宗教冲动的真正含义。它是人类一切真切努力的目标，同时也是上帝对人生的旨意。因此，在耶稣思想中，上帝与人是有密切关系的——上帝成了共同的天父，人生

① 参见《新约圣经》“路加福音”第十章二十六至三十七节。

就是神意的启示。这样一来，宗教的使命就完全可以看明白了。当然，天国虽然是人生的理想实体，但还是要人去创造实现的。所以，主要的问题是在于实现那些创立人世天国的条件。

耶稣在最初选择门徒时就清楚地意识到这一点。他毫不犹豫地从他自身所属的平民阶级中挑选门徒，以帮助他做实现天国来临的工作^①。耶稣清楚，通向天国之路是现存制度的毁灭，所以，他坚决放弃有产阶级和统治阶级。这种平常人的发现就是耶稣对世界社会史的一大贡献，它也是社会民主主义的基础。确实，耶稣对于统治阶级的态度充满冷漠、仇视，这是他生活中不容易为人所发觉的一个特点。我们在“四福音书”中不时看到，他和统治阶级成员直接谈话时，几乎总是抱着批评与反抗的态度。事实上，耶稣一生历史的大部分经历，着眼点都在于改造犹太社会：一方面通过正面的道德宣讲要求犹太人悔改；另一方面是直接和统治阶级进行斗争的对抗。

从社会历史学家的眼光来看，耶稣生平的独特性在于他对人生有远大的眼光，对完成使命的条件也有深刻的见解。耶稣的教训是和他的生活紧密相联的，而且是从生活中体验出来的言论。耶稣的言与行是完全一致的，二者的有机结合就使耶稣的生活成为卓越的宗教生活。基督宗教从而也就实现了宗教的世俗化，成为真正参与改造社会的精神力量。

① 这点特别得到解放神学家们的重视和赞扬。

三、基督宗教与马克思主义的历史联姻

这种精神力量向基督徒表明，上帝的爱通过历史，通过《旧约》的契约和《新约》的“道成肉身”成为基督徒团结一致的力量源泉。当他们面对社会罪恶时，上帝的意旨在于爱的表征下来证明上帝的革新态度，同时也呼召跟随他的人加入这个革新社会的行列。这是基督徒世俗性生活中一个重要的信仰基础，由此才能确定基督宗教与马克思主义的结合。阿根廷解放神学家伯尼诺（Jose Miguez-Bonino）1976年发表了《基督徒与马克思主义者》，处理两者在世俗化社会中的互动关系。伯氏是一位激进的解放神学家，完全赞同马克思认为资本主义社会本身没有可供自身进行调整的资源，要由人民起来用急进的解放方式取而代之的看法。于是，基督徒可以和马克思主义者一起工作，共同改变现存的社会制度。

在伯氏看来，基督徒与马克思主义者都认为，知识并非一种理论上对抽象真理的沉思，而是一种对现实反应的具体行动，两者都是“行动者”。同时，基督徒和马克思主义者分享一种人类团结一致伦理价值，尽管本质上有所不同，想达成正义社会的目标却是一致的。因此，基督徒可以同意马克思主义者的人性论倾向，即由社会分析、具体政治—社会纲领和人的实践解放斗争来达到历史和解的需要^①。

^① 参见伯尼诺著《基督徒与马克思主义者》（*Christians and Marxists*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1976），第7页。

这里，我感兴趣的是要确定基督宗教的世俗化意义，使它和马克思主义可以互相比较。我准备从实践、阶级关系、人的本质三方面来作一个初步的分析。

首先是关于实践的问题。实践是将理论（theory）和现实（practice）联系起来的一种建构。事实上，马克思本人并没有很彻底地对这个概念加以定义，尽管这样，实践观点仍然是马克思思想体系的重要基础。实践（praxis）在希腊语言中指实际现实活动，与表示理论或思想活动的字眼“poesis”相对。同时，实践（praxis）与应用（practice）也有不同涵义，一般学者认为实践强调“有意识的活动”，而应用则多指“一般的活动”。黑格尔在《精神现象学》里所说的“实践”，主要是一种精神生活或活动，也就是自我意识中的活动。马克思承继了这个思想但给予新的发挥，指出“实践”主要是人在社会生活或物质生活中有意识的活动，它包括了劳动、创造、理解、美和革命等等有意义的生活。实践对马克思来说，是改变历史过程的手段和评价历史的标准。另外，在《1844年经济学哲学手稿》中，马克思也把实践问题应用到人的异化状况的理论分析中。他在《手稿》中一直强调人是自然存在和社会存在的统一体，而且只有通过有意识的活动才能实践生命。然而，异化理论却揭示了，在资本主义社会里，人无法成为真实的人；因此，人必须起来推翻造成异化的私有财产制，才能消除异化而实现真正自由。

对于解放神学家来说，神学是基督徒在圣经光照下对神人关系的理论反思和批判响应，而基督徒的实践显然与他们所生存的

经济、政治、文化和意识形态有关^①。因此，解放神学是从牧养关怀行动开始，尝试去重建一个正义的社会——“只有在福音宣告下的一种对解放的使命感，具体有效地与被压迫阶级团结一致来促成；只有参与到人民的挣扎，才能了解福音的内涵，让它在历史中造成影响”^②。

拉美解放神学家认为人类历史是开放的，直到终末来临。在此过程中，人类正义的活动是向着上帝国来展开。这样，历史中的解放与上帝的拯救有了关联。虽然，上帝国不能与任何政治纲领等量齐观，却也并非与人类尝试建立的正义社会完全无关。因为，终末的应许必定在历史中才能完全实现^③。这里，解放神学家十分强调的是，人类的本质是参与上帝救赎的呼召，以行动来改变社会，建立人性环境，即上帝拣选所有人来共同完成其世界的创造，这也就是创造论和拯救论的相互关联。

其次是关于阶级关系的分析。马克思认为，在资本主义商品社会条件下，由于生产工具、生产数据和劳动力的使用都属于资本家，所以资本家决定了生产和分配的方式。这种资本主义占有制造成了劳动的异化，主要表现为：1) 劳动产品的异化。工人与其所生产的劳动“疏离”，产品本来是为了工人需要，现在却变成掌管工人的生活，这点可以从现代消费主义来证明。2) 劳动本身的异化。因为资本家控制了工人的生产活动和工具，以致劳动不是一种自我创造的本质，而是单调的苦工。3) 劳动者人

① 参见古铁雷斯著《解放神学》(A *theology of Liberation*, trans. & ed. by Sister Caridad Inda & John Eagleson, Orbis Books, New York, 1973), 第 86 页。

② 同上, 第 168 页。

③ 同上, 第 168 页。

性的异化。这种异化使劳动的人性功能成为只为个人存在，使一个人与其外在社会生活、人类生活脱离。4) 类的异化，也就是人人相互“疏离”。而经济性竞争的特性，更使人人疏离的结果在私有财产制下造成阶级^①。

其实，马克思即使在《资本论》第三卷的最后一章（第五十二章）讨论过阶级，却从来没有给阶级下过定义。但无论如何，根据马克思的理解，阶级的形成与生产手段的关系有关，即以出卖劳力来赚取工资维生的是劳动阶级，而具有生产手段，且不须直接参加劳动即可获得利润的是资产阶级^②。当社会财富被少数资本家控制时，阶级之间的冲突必然出现，阶级斗争因而无法避免。马克思自谦说阶级斗争并非他的发明，以往资产阶级思想家都有论述；他说自己的贡献在于进一步指出，阶级斗争必然导致无产阶级专政，而无产阶级专政是人类从阶级社会走向无阶级社会的过渡性历史阶段^③。

解放神学家也接受马克思关于异化的看法，但把它称为“罪”。基督宗教肯定罪恶是反人本的价值，同样背叛上帝对人类救恩的计划；人被人压迫剥削，而人被异化的根源就在于罪的问题。它已经深植于一个不公平的剥削的社会体制里^④。于是，赎罪的问题就成了一个在现实社会中获得解放的问题。当然，解放

① 参见马克思著《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社，1979年，第54—57页。

② 参见《马克思恩格斯全集》第25卷，人民出版社，1974年，第1000—1001页。

③ 受历史条件的限制，马克思只是考察了“巴黎公社”的经验。

④ 参见古铁雷斯著《解放神学》，第135页。

神学并非把解放的涵义限制在政治行动范畴，宣称唯有参与人性和罪性历史过程的解放，异化的根源才能彻底消除。这里需要思考两个层面的问题：第一，解放不只是社会关系政治层面的解放，也是通过历史有责任地回应其人性的解放；第二，从罪的解放到与上帝的复和，后者从上帝来的解放，可以作为政治解放和历史上人性解放的必要基础^①。无论如何，对于解放神学来说，人类的终末是上帝的礼物和恩赐，而非仅凭人力所能达到。正如德国新教神学家莫特曼所说，“终末论首先影响到个人的信仰。然后得出在世界中的新生命。最后，从这个新生命中产生了身体得赎的盼望和全世界改变成上帝国的期盼”^②。基督新教的意义正在于此，它是对人类权力的误用、人的根本焦虑、害怕和毁坏的一种严正的抗议。

最后是关于人的本质问题。马克思对人的本质的理解，以《经济学哲学手稿》来说，可分为两种不同但相关的模式：一种是经济学模式，“劳动性”被视为人的本质的基本要素；另一种是历史学模式，“社会性”被看成人的本质的另一基本要素。马克思认为作为一个真实的人，就是能从异化状态解放出来，而且能在他自己个人和社会的生活中，有自动自发的创新活动，并且与别人建立一种非剥削的平等互助关系。具体来说，首先，在我的生产过程中，我使我个人和我的特殊性具体化，也就是我享受生产过程中所获得的个人性生活。其次，在他人使用我的产品的

① 参见古铁雷斯著《解放神学》，第137页。

② 引自《来临中的上帝——基督教的终末论》，香港道风书社，2002年，第7页。

满足中，我有了自己良知上的满足，即知道我的产品能满足人类的需要。复次，我将成为他人和其他物品的媒介者，而他人也将经验我如同一个能使他的本质复原的媒介和他生命必须的一部分，我将在他人的思想和爱的意志方面成为肯定的因素。最后，在我的个人生活中，我将直接创新我与他人联结的生活，而我个人的活动也使我立即肯定和认识，我是一个真实的人并且具有社会的本质^①。

自我创新是了解马克思对人的本质看法的一个要点，尽管马克思早期作品和晚期作品在对此的论述上有所不同。一般而言，马克思认为人创新的劳动是形成历史的因素，而历史本来具有一种连续性，即人创新的劳动也受着先前历史结构的制约。因此，人除了自我创新之外，还要有自我决定：一是对先前历史形成是否加以维持进行自我决定，一是进入自我创新历史新阶段的自我决定^②。基于劳动性和社会性来理解马克思提出的自我决定，首先就得注意到，历史由人们在劳动中或生产过程中形成，所以，真正的自我决定需要一个没有被异化的劳动过程来加以保证。另外，如果人民必须去推翻现存体制来建立一个没有被异化的劳动环境，那么他们需要某种知识，这个知识可以在革命的形成中来证实^③。

解放神学家相信，人的本质虽然来自上帝的形象，却更因为

① 这正是存在主义和马克思主义的根本区别，前者执着个体生存境况的当下体验，后者则追求社会性的解放。

② 参见马克思、恩格斯著《神圣家族》，载《马克思恩格斯全集》，第2卷，第116页。

③ 同上，第118页。

社会性而非个人性的罪，使人性产生扭曲。由此，基督宗教的“新人”和“上帝国新社会”，成了当今时代救赎和盼望的象征。新人和正义社会是终极上帝国的先决条件，除了基督的解放恩典，没有人能提供这个条件。当然，所有如马克思所说的对异化和剥削的斗争，也是向着一个解放的正义社会前进的^①。不过，基督宗教与马克思主义的根本区别在于前者的宗教性。

从关于人的基督宗教观点和人的构成的关联性，可以说各种内在于历史的救世论形式都为解放神学家所摒弃。由于人与上帝的构成的关联，人不可能完全成为自己的主人。因而，上帝国的新社会是一种来自上帝的礼物，非人类社会所能达成。“新人”的再生，无疑也是信仰的问题，不仅仅是消除劳动异化就能进达“新人”。人不可能完全独自地从自己的历史中解放出来，彻底地重新开始。甚至革命者也会被自己造成的历史所缠绕，他们也需要宽恕、救赎和获得新生的恩典^②。正如在上一节指出的那样，革命充其量可以给后代提供一个新的希望。但是，对于过去和现在的受苦人、被压迫者和失败者，他们不能仅仅是别人幸福的手段。如果希望和正义对所有人、甚至死者都是可能的，那么，只有当上帝是生与死的主宰，并且是起死回生的上帝时这一切才有可能。毫无疑问，存在着一些在来世寻求安慰的错误做法，但是，当任何形式的来世的安慰都被作为空洞的应许而遭摒弃时，

① 古铁雷斯《解放神学》，第136—137页。

② 可以阅读俄国作家帕斯捷尔纳克的小说《日瓦戈医生》对主人公命运的描写。

这个世界也就被剥夺了一切安慰。^①

四、历史的终结？

当人们还需要用各种形式来为自己的不幸遭遇给予安慰，当人类历史还在苦难中延续，匆匆宣布历史已经终结，这不是蜗居“象牙塔”学府的学者的天真，便是现存罪恶社会制度的卫道士的愚昧。福山在1989年发表了一篇题为“历史的终结”的论文，主要证明两点：首先，在过去几年里，取代诸如专制寡头、法西斯主义以及最近的共产主义，在世界各国出现了这样一种政府体系，它引人注目地一致关心自由民主的合法性；其次，自由民主可能构成“人类意识形态进化的终结点”和“人类政府的最后形式”以及由此构成“历史终结”。在他看来，“历史终结”的到来，意味着经济的和政治的自由主义在世界历史舞台上取得公然的胜利，意味着崇尚商业消费的西方文化的胜利，意味着选择西方自由主义是最后唯一可行的道路。

数年后，福山在此基础上发表了一本专著《历史的终结与最后的人》，集中批评基督宗教和马克思主义的历史观。他说：“基督宗教与共产主义都是奴隶意识形态（后者为黑格尔所未及预料），两者仅获部分之真理。但是，两者的非理性东西和自我矛盾皆随时间流逝得以看清……80年代末期马克思主义意识形态的崩溃，在某种意义上反映了生活在这样社会中的那些人的理性

^① 参见卡斯培（Walter Kasper）《上帝耶稣基督》（*De Gott Jesus Christi*, Gruenewald, 1983），第57页。

更高层次的成果。因为，他们清楚地知道，理性的普遍认识只有在—一个自由社会秩序中才可能。”^① 在福山看来，历史曾不可避免地朝着“victory of VCR”（视听媒介社会的胜利）方向发展。就是说，朝向由自由民主所表征的普遍同质状态——它既体现在容易切入 VCR 的政治领域，也体现在经济领域的高保真——发展。柏林墙的倒塌，表明自由民主和自由市场是人类社会的范型，是最好地“满足人类最基本欲望”的政体^②。

许多基督徒也从内心深处对这种发展表示满足，相信资本主义非常适合基督宗教。所以，他们以极大的喜悦宣布“我们现在全是资本主义者”。同时，他们还幸福地加入庆祝“资本主义革命”的大合唱^③。但是，更多的人，特别是那些生活在亚、非、拉的贫穷基督徒，则悲叹这种发展，认为资本主义既远离基督宗教，也不标志历史发展达到顶点，实际上是与信仰相对立，并且妨碍历史走到自己真正的终结。

从人类社会目前的状况来看，欧美资本主义政治制度并没有拉近历史的终结，而且，人的渴望也没有在资本主义市场中找到自己的满足。毋宁说，历史发现自己远没有—在资本主义政党游戏

① 福山《历史的终结与最后的人》（*The End of History and the Last Man*, London: Hamish Hamilton, 1992），第 205 页。

② 参见福山《对历史终结的反思——五年后》（*Reflections on the End of History, Five Years Later*），载 Timothy Burns 编《历史之后？福山及其批评》（*After History? Francis Fukuyama and His Critics*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 1994），第 241 页。

③ 参见 Michael Novak 著《天主教伦理和资本主义精神》（*The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York: The Free Press, 1993），第 101 页；Peter Berger 著《资本主义革命》（*The Capitalist Revolution*, New York: Basic Books, 1986）。

和市场竞争中得以终结。相反，在那个呼叫“宽恕他们吧”而被钉十字架的耶稣身上，或许可以窥见谈论历史终结的意义^①。进一步可以这样明确地说，资本主义与基督宗教之间的当代斗争将支配历史的终结，赎回失落的人性。现在的问题是，资本主义穷尽了人类解放的所有可能性吗？我们所有人必须屈从于 VCR 和华尔街的势力吗？或者说，基督宗教有助于抵抗资本主义吗？基督宗教能够使人的渴望从资本主义中解放出来吗？换一个问法，历史终结之后将出现什么？

按照基督宗教的传统说法，尽管在那些于耶路撒冷城门外被迫害死的基督徒身上已经看到历史的终结，历史并没有因耶稣受难而结束。作为一个在历史空间中发生的事件，那个在十字架上受难的人再次复活。因此，“历史终结之后将出现什么”？基督宗教的回答将回到具有象征意义的今天城门外发生的事情，回到当代的历史空间。我们尤其要分析拉美解放神学家，以及他们对“穷人的教会”的说明。无疑，“穷人的教会”在最近几十年的出现，可以检验资本主义社会的优劣。这些解放神学家执着地在拉美穷人中间工作，提出“优先拣选穷人”的主张。结果，他们用震撼心灵的语言，合乎逻辑地提出基督徒反抗资本主义的问题。所以，拉美解放神学家为贫穷基督徒团体的工作是非常值得注意和钦佩的。

^① 施莱尔马赫 (Friedrich Schleiermacher) 认为，只有神人结合的耶稣基督，才把人的感觉意识和上帝意识统一了起来，把人性和无罪性统一了起来，所以“基督的发展必须被视为完全免除我们不得不认为是冲突的东西”。参见他的《基督教信仰》(Christian Faith, 2d ed., ed. H. R. Mackintosh and J. S. Steward, Philadelphia, Fortress, 1928) 第 93 节，第 382 页。

但从 20 世纪 80 年代开始，拉美解放神学家已经意识到自己革命的努力正陷入混乱。以往桑地诺民族阵线选举的失败、古巴革命强化的负面影响，现在苏联、东欧社会主义的崩溃、全球性革命潮流的消退，使拉美解放神学家普遍感到危机，因为那些力量本来希望预示一个“穷人加入”革命浪潮的新时代。可以说，正是在这样一种情形下，福山的历史终结带着对革命期盼的抑制，唤出这样的幽灵，资本主义的胜利不仅标志着历史发展达到顶点，而且同样表明基督宗教作为抵抗那种秩序的有效源泉也达到了顶点。用肯特（John Kent）的话来说，现时代很可能被回忆为“一条生长线的终端，一个马克思主义和基督宗教都不能阻止，甚至当它们在‘解放神学’中结合时也无法阻止的终结”^①。资本主义有可能在两千年前社会权力和最高统治者做不到的地方取得成功吗？西西弗斯使劲推升的石头又带着永无止境的折磨、劫难滚落回原处吗？在这种情形下，肯特提出建议说，一种求生的神学（theology of survival）也许比解放神学更能切中要点。因此，与其寻找不知所终的解放，倒不如用生存的勇气来拒绝终止痛苦。当然，拒绝终止痛苦充满困难；也没有直接唤起生存的形象。实际上，基督宗教抵抗资本主义秩序之所以可能，是因为有那些称为“被钉十字架的人”，因为他们接受了上帝赠予的宽恕。

我们可以断定，资本主义与基督宗教之间的冲突，不是别

^① 肯特《线的终结？——基督宗教神学在过去两个世纪中的发展》（*The End of the Line? The Development of Christian Theology in the Last Two Centuries*, Philadelphia: Fortress Press, 1982），第Ⅷ页。

的，正是渴望反对技术进步带来的碰撞。一直以来，基督宗教设想人都是有愿望追求的。奥古斯丁有句名言——“我的心如不在你的怀里则得不到安宁”，很可以表达这种情感。人怀有渴望，对上帝的渴望。但是，基督宗教的传统也声称，渴望被腐化了。人的罪扭曲了自己的愿望追求，用非自然的手段拽住并歪曲了愿望，训练并且奴役愿望。只要不带偏见，我们可以看到，资本主义就是这样一种对愿望的训练。它是罪的一种形式^①，一种抓住并扭曲人的欲求，以适应市场生产规则的生活方式^②。假如对于主要人性来说这种训练具有可怕的后果，那么，完全可以把资本主义视为一种疯狂的形式。另一方面，基督宗教是关于人罪性治疗的宗教，或者说，使欲求得以从罪中解放出来的宗教。正是这样一种心理治疗，一种生活方式，使欲求从其负担中得以释放。它医治资本主义带来的疯狂，人的理性欲求由此才有可能像它曾经创造过善那样再次流溢出来。

① 例如，Michael Novak 写道：“资本主义并非一套没有道德倾向的中性的经济技术和效率。它在实践上一定带有道德和文化的态度、需要和要求。”同样，在谈到资本主义道德状况时，他说：“资本主义本身甚至没有接近上帝之国……各种用来理顺民主机构和资本主义机构的预定、风俗、道德习惯和生活方式，并没有充分表达出基督宗教的或者犹太教的信仰。而且，它们的确部分地与基督宗教的和犹太教的信仰的完全超越的要求发生冲突。”参见他的《天主教伦理与资本主义精神》，第 227—228 页。

② 资本主义的特点基于向外扩张的市场生产过程的技术欲求，换言之，造成资本主义与众不同的是这样一种方式，其中所有欲求都服从市场生产的需要。所以，我们可以说，资本主义主体观点的多元性具有一种“家族相似”（维特根斯坦为人熟知的概念）：它们全都服从市场生产的公理。因此，我们探讨的焦点既不是那种主体的资本主义生产，亦不是那种需要来抵抗资本主义的主体。毋宁说，这里所关心的是那种也许能够把欲求从资本主义训练中释放出来的技术。换言之，分析焦点首要的是抵抗，因为无疑只有抵抗才将滋养丰富多样的主体性。

当了解了基督宗教在现时代世俗化生活中的全部性质时，我们也可以立即认识，马克思主义的整个理论在积极方面与基督宗教其实并非如水火不相容。如果马克思主义正是伪基督宗教的对立者，那么它就是真基督宗教内必须重新建立的否定的因素。我们只有否认了基督宗教保守传统之肯定因素并确认它里面的否定因素，才能把马克思主义的立场与基督宗教的立场通合起来。共产主义应为基督宗教留有空间，而它对基督宗教的否认不过使它脱离自己发展的条件。基督宗教也包含共产主义，而它对共产主义的否认不过使自己脱离了真实性。所以，我们的问题是要使两者不仅在理论上而且在实践上综合起来。

为此，一定要认真对待对马克思主义和共产主义的各种批评。不错，一种限于经济而反对宗教的共产主义，的确比一种容纳宗教的共产主义更限制了人个性的自由发展；一种基督宗教的共产主义（或者基督宗教的马克思主义），比一种反基督宗教的共产主义当然要更为重视个人自由。但是，这绝对不可说，一种有名无实的资本主义的民主主义，一种只执着市场经济的自由主义，比一种反基督宗教的共产主义更可以令人接受。后者在理论上对自由的理解当然有某种合理的成分，但在事实上都不能在任何社会里实现。我们可以毫不犹豫地说，牺牲最多的假自由而换取最少的真自由，还算是划得来的社会交易行为。真的自由——尽管目前还是那样少——毕竟和社会里全体成员间的平等是成正比例的，因为一个人要使自己得到自由，只有在别人也得到自由时才能成功。所以，宗教信仰自由，就是相信别人是自由的。一个人只信仰自己的自由，不能算是一种真正的德行。如果一个社会里全体成员都能享受同等的自由，那么这个社会就算达

到最大程度的自由了。

当财富的追求与积聚成为生产和市场交换之目的，私有产权的概念成为它合理化的依据，财富对人就会产生负面影响。贫富悬殊现象一旦形成并且拉大，社会便出现一个鸿沟。同时，少数富人势必因其财势成为决定社会发展优先次序的人，相反穷人便趋于边缘化^①。早期教父如拉唐修司（Lactantius）很清楚，贫富可以将本来在上帝面前平等的人分成等级。他指出：“罗马人和希腊人都没能掌握公义，因为他们将人不平等地分成很多等级；从贫穷到富有，从卑微到权贵……人一旦分成等级，社会便没有平等可言，不平等本身是排斥公义的，只有那些一同生于平等境况中的人，才有机会达成平等。”^②显然，财富的创造及运用，假如只谋求私利，就会对社会其他成员造成不公。例如，现代资本主义的工业发展和财富积累是以牺牲环境作为代价的：工业制造所产生的污染，影响了大自然的空气、流水和土质。不少发达资本主义国家的跨国公司，在第三世界国家赚取大量利益直至无利可图时才撤走，留下来的是环境污染和社区破落等问题。在有产者的财富里面，有着劳动者所要承受的损失。所以，财产私有的绝对性值得人们深思。

显然，市场经济的另一个支柱——个人自由，也需要批判反省。市场经济支持的社会观，认为社会纯粹是一个契约的结合，基于此结合的人基本上是一个个独立存在的原子自我。每个原子

① 任何愿意正视现实的中国知识分子，都会正视社会的这一趋势。

② 引自卡道史（C. J. Cadoux）《早期教会和世界》（*The Early Church and the World*, Edinburgh: T&T Clark, 1995），第 603 页。

自我完全自足，个人存在最大的目的在于自觉地追求一己之成全。换言之，市场经济条件下人的存在，只须为一己利益及权利的保障而努力。这种社会观和人观，与基督宗教信仰殊不兼容。《圣经》将人带人生命相互成全、彼此承托的关系中；人绝非独立而存的个体，乃生命相连的立约伙伴；立约不是功能、手段，而是生命展开以至最终实现的目标。人生命的成全乃在人与神、人与人互相契合的境界中才能达到。因此，为自我成全也辩证地蕴含着自我限制、自我舍弃以至自我否定的情操。个体价值当然要肯定，但不能加以绝对化。由是，基督宗教对自由的理解也很不同。追求自由不仅是追求免受限制，更是追求一种超越自我进而达到承担、委身的自由，即爱的自由。因此，基督宗教传统所肯定的社会是一个立约的互爱群体。这个群体不希望人为一己私利而努力，而是为爱的最终实现而努力。无疑，每个人生存的发展都是一种召唤，为超越自我私利目标作出响应。由此，个人自由并非绝对，社群的福祉同样甚至更为重要。马克思说得好，个人的自由只能实现在群体的自由之中。当个人自由在对他人承担中才显出真实，自由与承担便成为相辅相承的生命动力。这样，才可以创造出既肯定个人生命空间亦充满人情与公义的社会^①。

诚然，我们离这样的社会还相当遥远。但是，这不妨碍我们把它作为理想来追求。历史的终结如果只是我们赋予自己历史的意义的一种解释，一定与某种当下的新的开始相联。诚如布尔特曼援引福克斯（Ernst Fuchs）的话所说：“历史的意义总是存在

^① 参见波托默尔（Tom Bottomore）著《现代资本主义论》（*Theories of Modern Capitalism*，London: George Allen & Unwin, 1985），第37页。

于当下，在这个当下由基督宗教信仰设想为终末论的当下时，历史的意义便实现了。”^①

五、基督宗教在中国的“处境化”

我们看到，中国共产党人的革命胜利，造出了 20 世纪人类社会的一个神话。然而，要实现马克思“巴黎公社”情结的中国革命党人，在随后发生的一连串历史悲剧中，突然意识到革命不得不从社会自身运动的原初处重新开始。与此同时，中国知识分子也不得不考虑自己如何从欧洲启蒙运动的起端处重新开始思想观念的补课。他们认识到，不论是马克思的宗教批判还是基督教的人文主义，都是欧洲近代启蒙精神的产物。欧洲人把理性沉思视为自己最高的宗教自由，用理性精神对待宗教，恰好是宗教自由追求的真切表现。

启蒙的理性精神现在开始在地球的另一端翱翔。中国学界目前正对各种传统思想资源的正当性和合法性、特别是对中国如何真正实现社会正义展开讨论，学者们一方面挖掘自己文化中有关社会正义思考的传统资源，另一方面更希望从欧洲思想家的著述中获得灵感。可以毫不夸大地说，若不深刻了解马克思的宗教批判和基督宗教的人文主义传统，任何对社会正义的讨论都会流于片面和肤浅。诚然，中国传统文化、特别是儒家文化，强调“内

^① 参见布尔特曼著《历史与终末论——永恒性之临在》(History and Eschatology—The Presence on Eternity, Harper Torchbooks Publisher, New York, 1962), 第 155 页。

圣外王”，用个体的道德修养来为社会正义的实现奠定基础，这在今天会遇到许多的困难。把法治建立在德治的基础上，或者，希望用德治来补充、甚至完善法治，这不但远离基督宗教的人文主义理想，更与马克思的宗教批判南辕北辙。显然，一种强调个人道德修养的泛道德主义，并不能真正解决社会正义的问题。正因为这样，我们希望在反思马克思的宗教批判和基督宗教人文主义的同时，能更深入地触及社会正义的根本思考。笔者认为，今天人们争论社会正义的问题，可以有意识地通过宗教批判来追问它与上帝正义的内在关系。在这个意义上，考察马克思的宗教批判和基督宗教人文主义的关系，无论对学术探索还是现实争论的进一步深入，都具有十分重要的意义。

20世纪90年代开始，中国社会出现了五彩缤纷的“宗教热”新景观。贯穿整个90年代的社会转型，一方面加深了原有的文化危机，另一方面凸显了宗教信仰在新的文化价值选择中应有的意义。宗教问题逐渐在诸如传统与现代、激进与保守、学术与政治、主义与问题、文化反思与意识形态、全球化与本土化、启蒙理想与后乌托邦、经济发展与人文精神失落的学术讨论中程度不等地显露出来。长期遭受禁锢、压抑的宗教思想以及其中蕴含的文化价值，正用各种形式表明自己存在的合理性，表明自己追求理想的纯洁性、崇高性和不可替代性，尤其表明这种信仰价值在思想史形成历程中与理性的共生性。如果说，17世纪的德意志民族通过宗教把人的一切积极的精神活动都引向它自己，“神学是它自己的、生气勃勃的、现今的精神”，“人只有做那些

具有重大意义、具有宗教意义的事情，才能获得成功”^①，那么，今天处在社会转型中的中国的情形便具有惊人的相似性，宗教的努力也把人的—切最美好的精神追求引向自身，用自身的（学术）思想魅力表明几十年来社会主导意识形态对它的围歼是毫无根据的。“文化基督徒”^②的出现，更清楚地表明了中国社会的转型与知识分子宗教信仰的选择之间，事实上有一种独特的相互依存、互动影响的关系。这种关系决定了目前中国知识分子基督教信仰的内在逻辑，并外化为他们参与社会生活、特别是社会批判和文化重建工作的独特形态。相关的研究、探讨，我相信将会成为学术界反思的又一个尖锐话题。

自20世纪70年代古铁雷斯的《解放神学》译成英文至今，解放神学差不多已风靡整个基督宗教神学界三十年。“历史终结”后解放神学—个重要的论题，在我看来，仍然是神学的“本土化”、“处境化”，强调神学研究要结—本民族政治、经济、文化语言和—风土习俗的具体情况，从而从新的角度、即从全球化的角度探索基督宗教的世俗化路径^③。

事实上，中国内地基督宗教研究者对解放神学还是相当陌生

① 费尔巴哈《对莱布尼茨哲学叙述、分析和批判》，涂纪亮译，商务印书馆，1997年，第11页。

② 或许不久也有马克思主义基督徒，或者基督教马克思主义者。

③ 参见刘良淑、任孝琦合译《20世纪神学评论》，校园书房出版社，台北，1998年，第257—260页。

的^①。在汉语基督宗教神学界中，最早介绍解放神学的是台湾的神学家。诚如原德国天主教神学家、新当选的天主教罗马教宗本笃六世拉辛格（Ratzinger）所言：“解放神学确实在拉美有它的严重性……但在印度、斯里兰卡、菲律宾、台湾到非洲也存在解放神学……”^② 前台南神学院院长宋泉盛牧师在1976年发表文章“亚洲在苦难中盼望”，明确提出亚洲需要解放神学：“亚洲各民族，例如日本、中国、或印度尼西亚等等，都有它自己的出埃及、被掳、背叛上天或拜金箴的经验，它也有自己在贫穷奴役或非人性化的沙漠中很长的痕迹。就这样，一个民族已经历或正在经历的事，在这种由原背景转移到他民族背景的象征性的以色列历史的相比照下，开始呈现救赎的意义。”^③ 台湾天主教神学家、辅仁大学神学院教授房志荣神甫则最早把解放神学与基督宗教神学“本土化”问题联系起来思考^④。

房神甫从台湾地方教会的经验，谈中国人对基督福音的接受及其由此带出的各种问题。他说：“要把基督讯息的核心及巴斯卦奥迹的深切体验和经验，作为建设中国地方教会的本质，及永不枯竭的活泉和能源。其他因素都是各时代、各地区所附加的人

① “解放”（liberation）由拉丁文演变而成，原意表示天父子女被天父从罪恶中解放出来，享受他赐予的自由恩典。但这个字眼显然给我们带来研究的棘手，究竟要从什么意义上谈一种以解放为旨趣的基督宗教神学？此解放与彼解放有何根本区别？看来，以解放为题恰好是基督宗教在中国“处境化”的一个重要切入点。

② 拉辛格《信仰的处境》（*Zur Lae des Glaubens*），第186页，转引自武金正《解放神学——脉络中的诠释》，台北光启出版社，1993年，第305页。

③ 见《神学与教会》1976年第十三卷一期，第9页。

④ 参见他的两篇文章《‘本位化’的神学：在亚洲及拉丁美洲》（载《神学论集》卷67，1986年，第96—130页）和《建设中国地方教会的正确观念及所面临的问题》（载《神学论集》卷50，1981年，第519—537页）。

为传统，我们不必把近东、希腊、罗马、北非或美洲的人为传统加在中国的地方教会上。”^①由此，中国基督教神学的“处境化”、“本土化”，意义不仅在于将信仰与本身文化、社会生活协调起来，而更是信仰向自身文化和当下生活处境的挑战——一个拯救性的挑战。响应这种挑战的态度，首先当然要把启示的基本内涵及其具体的文化表达加以区分，虽然我们知道信仰的本质通常是凭借某一文化形式来传达的。从中国内地社会的具体情况来说，不妨以解放神学作为一个切入点，考虑以下四个方面的“处境化”：

首先，从社会主义市场经济下日益突现的贫富悬殊现象，教会思考“优先拣选穷人”并非没有现实的政治意义。基督教“三自会”丁光训主教，明确肯定在所有制改变意义上中国人民已经获得解放，也同时认为：“我们现在还穷，不能让自己享受更多的自由。我们现在正在组织起来的力量，加强自由生活的物质基础，为自己和后代赢得更多的自由。”^②不管中国教会是否意识到，中国社会主义政治、经济制度发展与基督徒寻找解放——真正实现信仰灵性生活的独立自主——之间有多大的张力，丁主教下面这段话还是具有正面意义的：“只有建设一个较为健全的社会制度，实行财富更加合理的分配，以及随之而来的繁荣、和平、欢乐与进步，才能使人看到，我们基督教相信神是全能的父这种上帝观是有道理的；也只有这时，人们才能找到应当感谢这

① 《神学论集》卷50，1981年，第524页。

② 《谈人类的饥饿和贫困问题——1979年11月4日在加拿大多伦多伊顿堂发表演讲》，载《丁光训文集》，译林出版社，1998年，第4页。

位神的理由。因此，我们中国基督徒认为，绝对不能忽视分配问题所具有的十分重要的广阔的灵性意义。”^① 一般而言，对待穷人、弱势群体、边缘群体是否具有同情态度，在欢呼革命胜利后，往往更是检验是否真正具有基督信仰和共产主义理念的试金石。

其次，中国社会主义民主法制的建设与正义社会的实现，要求教会与学界重新思考基督宗教的“神义论”（theodicy）问题。神义论问题在西方历史上主要体现在两个方面：首先是源于犹太人对受难、巴比伦流亡经验，或者一种来自他人统治的忍受和相信，其次是对那些天真无邪的儿童遭受苦难的原因作出的思考^②。世间的痛苦、受难、不公、缺陷、灾害等等这些“恶的问题”，如何能与上帝的正义挂搭起来，这对于西方那些爱思考而又小心避开例如莱布尼茨理性乐观主义神义论的信仰者来说，本来就是一件非常棘手的事情。对于中国教会和持守基督信仰的知识分子来说，其困难尤其具有双重的严峻性：一方面，他们要把自己对上帝完美的力量、知识和慈善的坚信，与关于世间恶的主张调和起来；另一方面，还要把中国文化中一向重视的道德恶，与西方从希腊哲学开始寻根究底的形上恶，作一个通盘的整合诠释。那个全能、全知、至善的上帝究竟是想通过恶，使我们认识道德修养的必要，还是用恶来教育我们作好准备进入他的王国？

复次，随着改革开放的展开，伴随着社会生活的制度化、程

① 《谈人类的饥饿和贫困问题——1979年11月4日在加拿大多伦多伊顿堂发表演讲》，载《丁光训文集》，译林出版社，1998年，第5页。

② 参见 Gerd Neuhaus《神义——信仰的终止还是推动》（*Theodizee——Abbruch oder Anstoss des Glaubens* Herder, 1994），第20页以降。

序化和规范化，顽强生存的思想文化界经历了从“政治批判”到“文化批判”并向“宗教批判”延伸的范式转移。这里，“宗教批判”是指以某种宗教为依托的对失落的人文精神的重新审视，并非以某种主导的意识形态对宗教作极其外在的肤浅批判。无疑，“宗教批判”较之“文化批判”和“政治批判”，在广度和深度上更需要对宗教教育的依赖。于是，高校中关于宗教特别是基督宗教的教学与研究就应运而生。以往备受冷落、围剿的宗教，现在仿佛一下子成了社会精神力量中最具深刻意味的东西。20世纪90年代兴起而至今还在升温的宗教热，表明宗教在社会现实生活中，在思想文化学术研究中，特别在建立人主体自由意识的活动中，发挥着别的东西所不能取代的作用。有意思的是，经历了几十年无神论的批判，宗教、特别是基督宗教以更加充沛的生命力，活跃在文学、美学、艺术和人文科学的创作领域中。正是在这样的背景下，一种汉语基督宗教神学才有可能呼之欲出，并有它存在的理由。

最后，近代以来中国人遭受的侵略、战乱，使得他们对理想社会的追求更加强烈。由儒家的大同之治、道家的小国寡民到佛家的极乐世界，无一不寄托着中国老百姓对一个遥望难及的世界的期盼。有学者认为，在近代中国，人民生活在变幻不定的世代里，生活中的变量太多了，于是期望对未来有十分稳当的把握，知道世界的未来。基督宗教时代论的终末观恰好能满足这样的期望^①。虽然，时代论的末世论在20世纪70年代以后在港台神学

^① 参见梁家麟《华人时代论者对千禧年国度的理解》，载邓绍光主编《千禧年：华人文化处境中的观点》，信义宗神学院神学与文化丛书，香港，2000年，第34页。

论坛中淡出，但末日预言的各种观点在国内教会中仍然非常流行。无论如何，上帝“终末论”与一些教会人士提倡的“社会主义福音论”如何得以协调，仍然是今后相当长一端时间里，中国内地基督宗教神学“处境化”面临的一个重要挑战。

第四节 自由的存在与感恩^①

一、对话？对话！

尽管那些自称还忠诚于马克思主义信仰的学者很少承认，在马克思主义与基督宗教之间有某种联系^②，但越来越多的研究表明，在马克思理论、特别是早期关于人的理论与基督宗教人文精神之间，确实存在明显带有根本性的内在相似性。20世纪基督教伟大的神学家蒂利希（Paul Tillich，公元1886—1965年）用他卓有成效的研究著述，向我们充分展示了马克思主义与基督宗教之间的亲和力^③。今天我们有理由相信，基督徒和马克思主义者要共同生活，彼此之间的合作不仅是可能的，也是必要的。基督教信仰和马克思主义是今日两个主要的思想力量，它们之间基

① 这一节内容，部分是为笔者2002年提交全国基督宗教研究学术会议的论文，曾收入会议论文集，见《基督宗教研究》第5辑，宗教文化出版社，2003年。

② 参见捷克著名的马克思主义哲学教授马科维奇（Milan Machovec）于1972年用德文发表的著作《赞成无神论的耶稣》（*Jesus fuer Atheisten*）。此书在1976年被翻译成英文，书名为《一个马克思主义者眼中的耶稣》（*A Marxist Looks At Jesus*）。

③ 参见蒂利希著《政治期望》，徐钧尧译，四川人民出版社，1989年。

于相互理解的合作，可以大大消除人类社会的不幸。换言之，如果站在马克思主义和基督宗教不同立场上的学者能够用自己真诚的良心去追求社会的正义和个体的自由精神，那么，不论马克思主义与基督宗教精神在切入现实生活的途径有多么大的不同，进而说，不管眼前人类彼此交往的情形有多么复杂，我们的学者们也可以基于一种彻底全新的人文精神来审时度世，为进一步消除社会政治集团与教会彼此之间的历史成见，为争取一个真正民主、自由、平等、开放的社会的实现而携手合作。

就基督宗教方面而言，许多人会承认，马克思对他那个时代的教会的批评大部分是正确的，甚至是勇敢的^①。众多教会完全变成是统治阶级愿望和利益的维护者，而绝大部分落后的工业国家的穷人得不到教区的关心。尽管对马克思有所争论，但他确实揭示了许多基督徒熟视无睹的社会现象。就马克思主义方面而言，宗教的积极力量——不管出于什么理由——已经得到应有的承认，而不再用马克思当年的眼光去看问题。例如，中国共产党也承认，宗教首先是一种具有长久历史的社会复杂现象；其次，它可以与社会主义共同生存，可以与社会主义相适应；最后，它还可以服务于今天中国的社会主义事业。显然，20世纪在西方已经拉开的马克思主义与基督宗教对话的序幕，应该在中国有所回应。我们的时代是对话的时代，马克思主义与基督宗教的对话，无论就学术性、理论性，还是就现实性、实践性而言，都是值得关注的。这里，笔者试图选取马克思的历史人观与基督宗教

^① 参见孔汉思（Hans Kueng）著《上帝存在吗？——近代以来上帝问题之回答》（上卷），孙尚晨译，香港汉语基督宗教文化研究所，2003年，第399—411页。

的蒙恩人观进行比较研究，为对话敲敲边鼓，这对中国今天基督宗教学术研究来说或许是一件有趣的事情，其中蕴涵的现实意义也是不应忽视的。

二、自由心灵的翱翔

我把马克思建立历史人观的工作大概分为三个阶段：从1835年到1843年的形成期；从1843年到1845年的完善期；从1845年到1859年的成熟期。形成期中最重要的著述有：《青年在选择职业时的考虑》（1835）、《给父亲的信》（1837）、博士论文《德谟克利特的自然哲学与伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》（1839—1841）、《莱茵报》时期的论文（1842—1843），其中尤为值得注意的是《关于林木盗窃法的辩论》和《摩塞尔记者的辩护》两篇。完善期重要的著作有：《〈黑格尔法哲学批判〉导言》（1843）、《经济学—哲学手稿》（1844）、《德意志意识形态》（1845）、《关于费尔巴哈的提纲》（1845）。成熟期重要的著作有：《〈政治经济学批判〉导言》（1857—1858）。马克思的所有这些著述都表明，他一方面是在社会关系中考察人及其本质，另一方面又把这种社会关系放在历史中来考察，从而揭示出人类由生存的自然状态经过异化的社会状态，最终走向身心全面自由的理想状态之历史。换言之，马克思的人观体现了人在历史现实性与精神超越性互动统一中的生成、展开和走向永恒之境。我试着简略地把这个逻辑提示出来。

青年马克思在写给父亲的信中，明确认为人的生存方式在一定程度上是被给予的：“我们并不总是能选择我们自认为合适的

那种职业；我们在社会中的关系，还早在我们能够对它起一定影响以前就多少已经开始确定了。”^① 随后，马克思有过崇拜康德、费希特自我哲学的短暂时期。不过，他的兴趣很快就转向了黑格尔的客观辩证法，用客观的社会关系而不是个人的意志来说明人的共同体——国家：“在研究国家生活现象时，很容易走入歧途，即忽视各种关系的客观本性，而用当事人的意志来解释一切。”^② 什么是在解释国家生活现象时不能忽视的客观关系？《1844年经济学—哲学手稿》给我们提供了答案：“私有财产的关系潜在地包含着作为劳动的私有财产的关系和作为资本的私有财产的关系，以及二者的相互关系。一方面是作为劳动的人类活动的生产，亦即与自身、与人和自然界，因而也与意识和生命表现毫不相干的活动的生产；是人仅仅作为劳动的人的抽象存在（因此这种劳动的人每天都可能由自己的充实的无沦入绝对的无，沦入自己的社会的因而也是现实的非存在）。另一方面是作为资本的人类活动对象的生产；在这里对象的一切自然的和社会的规定性都消失了，在这里私有财产丧失了自己的自然的和社会的性质（因而也丧失了一切政治的和社会的幻象，并且再也不与任何表面看来似乎是人的关系牵扯在一起），在这里同一个资本在各种不同的自然的和社会的存在中始终是同一的，而完全不管它的现实内容如何。劳动和资本的这种对立一达到极限，就必然成为整个（私有财产）关系的高峰、顶点和灭亡。”^③ 这段话表明，马克思

① 《马克思恩格斯论教育》，人民教育出版社，1958年，第47页。

② 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社，1972年，第216页。

③ 马克思《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社，1979年，第60页。

是从异化了的劳动（生产）来说明人类社会（国家）生活的本质的。在马克思看来，劳动的利益本应符合社会的利益，本应是一种持久性的、符合社会发展方向的、本质性的力量，但是，劳动的异化却产生了与其对立的東西——资本。驱使马克思得出这个结论的，是欧洲工业社会发展过程中资本对劳动的奴役。这是一个极端异化了的商品社会，结果是人类陷入了无穷的自我疏离：人再也不能作为人而自由地思想、自由地生活。

因此，马克思把以自由人为目标的人的自由、全面发展看作是未来社会的基本原则，也是未来社会的基本特征。自由或自由人这一价值目标是能够涵盖所有其他价值的最高的综合性价值，对这个价值的探讨，实际上就是所有其他价值的具体展开。人之物质价值和精神价值，在一定意义上都是自由价值的组成部分，是自由价值在不同方面即不同价值客体中的表现。

自由是人区别于动物的一个本质性特征。马克思在《1844年经济学哲学手稿》中明确指出：“生命活动的性质包含着—一个物种的全部特性、它的类的特性，而自由自觉的活动恰恰就是人的类的特性。”马克思接着写道：“动物是和它的生命活动直接同一的，它没有自己和自己的生命活动之间的区别。它就是这种生命活动。人则把自己的生命活动本身变成自己的意志和意识的对象。他的生命活动是有意识的。……有意识的生命活动直接把跟动物的生命活动区别开来。正是仅仅由于这个缘故，人是类的存在物。换言之，正是由于他是类的存在物，他才是有意识的存在物，也就是说，他本身的生活对他来说才是对象。只是由于这

个缘故，他的活动才是自由的活动。”^①这段话清楚地表明，自由是人类意识活动的特性，而依靠意识活动，人才能把自己和自己生命的活动纳入思考的对象。人的意识性或精神性的一个重要特点，就是人能够反思自己和周遭世界的关系。人的意识一方面有一种内在倾向，就是力求摆脱生命活动的外在规定性，由自己来设定活动的目的；人根据这个目的，通过自己的能动活动，使外在的规定服从自己目的的需要。另一方面，超越性也是人的意识的基本特性。就是说，人永远向着一个无限的、终极的实在（ultimate reality）开放。这种理想、这种期盼，就是人性中的超越性根源，也是人成为自由人的秘密所在。不错，人的意识既是历史之成为历史的根据，本身又在历史中展开。所以，人对自由的追求，以及自由的内容和自由的实现程度都会反映历史的特性。人类的历史就是人类主体不断探索和争取自由的过程，是人的主体性不断提高因而自由性也不断增长的过程^②。

马克思批判资本社会具有剥夺人性自由的学说，大部分类似犹太—基督宗教的先知态度的反映，可以说是与基督宗教有关系的。只是马克思主张以革命的方式，在经济基础上建立自由王国。在蒂利希看来，马克思对人及其历史的看法是两个决定性的基本思想，其中与基督宗教对人和历史的解释有相当吻合的一面，亦有不尽一致的一面^③。正统基督宗教在上帝永恒的计划中，盼望耶稣基督再来时的天国。马克思与基督宗教所谓的未来

① 马克思《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社，1979年，第50页。

② 参见默茨著《基督宗教的人类中心论》（*Christliche Anthropozentrik. Ueber die Denkform des Thomas von Aquin*, Muechen, 1962），第19—32页。

③ 蒂利希《基督宗教与马克思主义》，载《政治期望》，第122页。

世界大不相同，但有一个共同点，就是历史在未来的某个阶段会达到顶点，以后就是永恒的大同世界了。马克思关于人从异化状态走向自由状态的理想，以及其中蕴涵的伦理观念，是基督徒无需舍弃自己信仰或伦理都同意接受的。现在需要考虑的是，社会在走向更高民主、自由和开放的过程中，如何充分认识宗教发展的自主性。宗教的世俗化虽然具有人类异化的性质，却在不同的场合中，仍然可以是纠正异化的有生力量。这种力量在基督宗教关于人的理解中找到自己的活水源头。

三、存在的感恩

按照基督宗教的理解，人在获得马克思所说的“自由的存在”之前，就应该为上帝赋予自己的存在而感恩。感恩既是对一个绝对终极者敬畏、崇仰的宗教情感，更是他真实存在的本质特性。这样去看人，我们就多少接通了马克思“自由存在”与基督宗教存在感恩的关联。如果我们把 1) 何谓人之存在？2) 存在之根据是什么？3) 人将走向哪里？作为整个人学的一些最基本问题的话，那么，对“自由存在”与“存在的感恩”之间关系的一个正确把握，便是找到答案的关键。

没有人会怀疑一块石头存在的真实性与可靠性。然而，人如何认识和确定做人的真实性就不那么简单了。现象学说要返回“先验自我”，或者先进入“纯粹意识”，然后人才能获得真实的自己，从而赋予这个世界以统一的价值意义；由是，他人的真实性也须依赖我的绝对真实的“先验自我”。不过，从素朴的、活生生的“我”返回作为认识原初出发点的“先验自我”，这种所

谓的哲学化活动也许是一种理性的冒险^①。至少，一个哲学化的人很有可能要冒着把自己封闭在“纯粹自我”中的危险；他也很有可能变成一个傲慢的、冷漠的、离群索居的旁观者；更令人担忧的是，他在把他人视为自己的“构造对象”的同时，也摆脱不了被另一个“纯粹自我”视为其“构造对象”的厄运^②。基于马克思的理解，这种“头足倒立”的思维方式有两个欠缺：首先，它通过“现象学还原”把原本活生生的实在的人给抽象掉了；其次，它的体系无论多么连贯紧凑，也不过是对世界的一种（但愿是）新的解释，并没有改变（异化了的）世界（社会）。从最单纯的方面看，不用说马克思的看法，即使是基督宗教的人文精神也无疑与这种绝对依赖个人主体的先验哲学旨趣迥异。

“‘此在（Dasein）曾经自由地决定或将有能力决定是否开始存在吗？’海德格尔这一反问早就得到了回答：‘你生而为人是违背你的意志的，你活着是违背你的意志的，你不得不作出解释也是违背你的意志的……’（人）存在的超验性就是命令；存在于此时此地，就是服从。”^③ 存在不是人的“先验自我”的构造结果，人也没有造出自己的存在。个人的存在并不是人愿意反思存

① 尽管胡塞尔坚持认为这种哲学化活动一方面是人类实现哲学作为严格科学理想，另一方面是人类最终对自己负责之唯一途径，不过，我们还是认为，仅靠哲学思辨并不能达到对自我的了解，人类的处境只有在复杂的生存活动中才能得以揭示。

② 笔者在瑞士留学，第一次翻阅勒维拉斯（E. Levinas）的代表作《存在的另面或别样的本质》（*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*），看到扉页上明明白白写着此书是纪念被纳粹杀害的六百万犹太人时，心灵的震荡是难以言表的——这六百万犹太人可是活生生的人哟，不是某个“纯粹自我”的构造物。

③ A. J. Heschel, *Who is Man*, Stanford University Press, 1965. 转引自刘小枫主编《20世纪西方宗教哲学文选》（上卷），上海三联书店，1988年，第149页。

在的结果——生命于瞬间中诞生，它植于躯体的某种神秘的忠诚延续了自己的存在。因此，生存就是服从创造的命令，它的展开始终伴随着对“要有”的身心一如之虔诚。我们不应忘记《旧约圣经》那句格言：“上帝说要有光，就有了光。”^① 我们并没有造出存在，我们的存在服从“要有”的命令。莱布尼茨早就说过，宇宙事物存在的和谐秩序应追溯到上帝的“命令”^②。就人而言，被创造意味着生来就有价值和意义；人的生存就是用他的全副身心接受意义，并服从和承诺。我们意识到自己的被命令是非常重要的，这是所有理性活动的根据。这一绝对自明的奠基并非来自先验的思考，而在人成其为人的时候一道被赋予了。

因此，人是可以接受命令的生存者，只有诚心诚意接受命令，人的责任感才应然而生。柏拉图借着苏格拉底的嘴问：什么是善？摩西问的却是：上帝要求你做什么？崇敬耶稣基督的人当随时谦卑地倾听上帝的召唤、吩咐，循着他的旨意生活，这样才能摆脱在兽性与神性之间的挣扎，摆脱在狂躁与平和之间的摇摆，摆脱在沉沦世俗的遮蔽与向着神界的超升之间的彷徨。随着我们成为人，感恩意识就给予了我们。哲学家不懂何谓感恩，只有宗教才向我们宣示感恩的真谛。感恩意识不是从概念中产生的，在它被反思为概念之前，就作为一种体悟明证地留在我们身上。感恩的全部内涵就是人的责任感，它让人体会到，生活是获得，而不是索取。生活抉择的每一个获得都是对“顺着圣灵而

① 《创世记》一章三节。

② 参见莱布尼茨《神义论》、《单子论》。

行”^① 指示的遵从。人如果不意识到自己蒙受了恩惠，就不会想到自己是人。基督宗教无比强调感恩，因为这不仅仅是人的一种感情，更是做人的本质特征。忘却了感恩，人的存在就没有了真实性。如果我们不知道有求于我们的是什么，我们便不能继续真实地生存^②。

个人走向成熟并不是全靠理性的运作和天生的才能，而是大小小许多事件交错的结果。存在并非人自己抉择的结果，而是被给予的礼物。只有与那个超越的终极给予者结合在一起，人才能找到自己真正的本质。超越的终极给予者是人的灵魂之故乡，“我们的心如不安息在你怀中，便不会安宁”^③。我们可以说，人生的历史显示出来，那个终极的给予者始终在指导我们上路。他就是人类在向世界开放时，有意无意所追寻的神。这一连串的事件，也就是神一连串的指引，形成个人人生具体的境况。这些指引的深刻含义，我们有时并不知晓，到后来才会领悟。有时完全不是人所能知道的。按照德国当代基督教神学家潘能伯格（Wolfhart Pannenberg）对人的阐释，人类面对一位未识的终极存有者而生活，可以说就是“向世界开放”。人类在“向世界开放”的时候，已经预设了终极存有者（上帝）的存在。人类的开放如果只从文化方面去看，深度还不够，必须向文化之外、自然界之外开放，才能明了人类创造的活动。总之，对这位无限的绝对给予者，不管人类知不知道、愿不愿意，总是无限地依赖他。

① 《罗马书》八章十二至十四节；《加拉太书》五章十六至二十节。

② 《圣经》告诉我们，亚当、夏娃受蛇的诱惑而忘却了上帝的命令，这是人类原罪的开始。

③ 见《20世纪西方宗教哲学文选》（上卷），第196页。

现代的人类学虽然以人的开放为定向，其根基却奠置在《圣经》的思想上^①。

四、救赎与自我解放

《新约圣经》告诉我们，作为超越的终极给予者，神根本上是一位仁慈的神。他在显示人的全部夸耀无能之后，并没有忘记宽恕人类。基督宗教中神的超越性与他的恩典是一回事。基督的十字架是神对世界的审判，是把世间的愚拙变成智能的工具，是对他的恩典的揭示。凡把十字架作为对自己的审判的人，都可以从这个世界得到拯救。“但我断不以别的夸口，只夸我们主耶稣基督的十字架。因这十字架，就我而论，世界已经钉在十字架上；就世界而论，我已经钉在十字架上。”^②显然，耶稣基督在十字架上的受难，添加了一种救赎的意义，他的死被视为对人类原罪的赎罪性牺牲。

描述耶稣拯救业绩的最为彻底的尝试见于《约翰福音》，耶稣在其中被说成是上帝的“人子”（道成肉身），受上帝的派遣来到世上，成了世界的光明，让盲人复明，让能看见的人瞎眼^③。他不仅仅是光明，还是生命和真理。作为启示的主体，他带来了全部的祝福，把他“自己的人”，即那些“有真理的”人呼喊到自己身旁。完成了父的使命之后，他离开大地回到天上，为他自

① 参见赵君影《西洋现代哲学家的上帝信仰》（上），中华归主协会，1983年，第324—326页。

② “加拉太书”六章十四节。

③ “约翰福音”九章三十九节。

己的人拟订一种方法，让他们在上帝之国中和他共处。他自己就是“道路”^①。“我若从地上被举起来，就要吸引万人来归我。”^②归于基督的人已经是“新造的人”，因为“旧事已过，都变成新的了。”^③胜利的呼喊由此而来：“死被得胜吞灭。……感谢神，使我们借着我们的主耶稣基督得胜利。”^④原始基督宗教和诺斯替教一样，把人的解放归于神的恩典。但在诺斯替教看来，得到解放是被“自然拯救的”，而基督宗教认为，对于人的真实存在来说，人是通过信仰耶稣基督而不是通过知识去获得真正的解放^⑤。

作为神的人子之基督，其一生有两点是特别重要的。第一是他行神迹。许多现代的解经者对神迹感到棘手，但这却是了解耶稣之关键。神迹真正的意义在于指出，人类世界的“自然秩序”不是一经成立就永不改变的实体，不是一成不变的因果律。在人类世界中，自然也是历史中的自然，因此能够容许意想不到的事件发生。既是这样，耶稣的神迹等于在向我们宣示，叫我们敢于挑战寻常认为“不可能”的事情——基督存在的可能性是永无止境的。第二，基督一生的作为，又提醒我们不要胡作妄为，以为自己可以无所不能。我们只要留心，便知道福音的重点在于强调爱的神迹，所以我们用最大的勇气去做的“神迹”当是人从（外在的、内在的）压迫下的解放。

① “约翰福音”十四章六节。

② 同上，十二章三十二节。

③ “哥林多后书”五章十七节。

④ “哥林多前书”十五章五十四至五十七节。

⑤ 参见《20世纪西方宗教哲学文选》（上卷），第140页。

从考茨基经过布洛赫（Ernst Bloch）到古铁雷斯（Gustavo Gutierrez）和博夫（Leonardo Boff），耶稣基督一直被视为革命者、解放者，而《启示录》则被看作是耶稣基督精神充分表露出来的一本革命书籍。不错，马克思和基督宗教在反对不合理社会制度、争取人类平等方面具有完全一致的要求。马克思、恩格斯在批评宗教异化的同时，正确地指出宗教在不同社会条件下批判的、抗议的、甚至革命的作用。他们特别注意到历史上基督徒作为穷人、被逐离家园者、被压迫者和被迫害者的悲惨状况，甚至把原始基督宗教同现代社会主义运动相提并论^①。不过，在他们看来，两种运动有着根本的区别：原始基督徒把他们获救的希望寄托于来世，而社会主义者则把获救的希望寄托于这个世界。

诚如一些马克思主义研究者所指出的那样，马克思主义过于强调历史发展的必然性，没有充分重视个人命运。不难看出，共产主义还不能彻底解决单个人涉及意义的种种问题。这些问题在社会主义国家同样并且特别地提了出来，因为后者引起了个人与社会的各种新形式的疏离。如果把个人的幸福、个人的命运、个人的罪孽、受难和死亡的问题等仅仅解释为走向无阶级社会进程中的一部分，是不会为人充分接受的。这是问题的关键所在。基督宗教并不把人简单地看作社会关系的总和，而是看作神造的活生生的个人。不管他怎样彻底地与社会融合，人自然拥有与生俱来的价值和尊严，并且反过来他是所有社会机构及其制度的根源、主体和客体。所以，在基督宗教（其他宗教也如此）看来，邪恶主要不是表现为结构和制度的形式，而是表现为根源于人心

^① 参见《马克思恩格斯全集》第20卷，第120页。

的罪孽，人的尊严最终是基于人的超越性。人的自主性和上帝的慈爱救恩因而不是对立冲突的双方，它们成正比而不是成反比增长。

从关于人的基督宗教观点和人的构成的关联性，可以说，各种内在于历史的救世论形式都为基督教徒所摒弃。由于人与上帝的构成的关联，人不可能完全成为自己的主人。因而，他也不可能完全从自己的历史中解放出来，彻底地重新开始。甚至革命者也被其历史纠缠，也需要宽恕救赎和获得新生的恩典。毫无疑问，存在着一些在来世寻求安慰的错误做法。但是，当任何形式的来世安慰都被作为空洞的应许而遭到摒弃时，这个世界也就被剥夺了一切安慰。

基督救赎与人的自我解放并不相悖。如果我们把人的自我解放理解成世俗社会政治经济地位的改变，抑或理解为只是一种财富拥有的完美状态，这未免失之肤浅偏颇。对此，存在哲学、存在主义、社会批判理论等已经为我们提供了足够丰富的思想养料以进行反省。人的全面解放当然是人自己要做的事情，却是一个向着终极给予者永恒开放的过程——基督与人的存在的可能性是永无止境的。布尔特曼（Bultmann）说得好：“摆脱过去、面对未来，这就是人类存在的本质。但是，《新约》的信念是，人首先需要通过在基督身上完成的赎罪经历来恢复他真正的本质。在这一经历发生之前，在人获得上帝在这一事件中体现的恩典以前，人远离他自己的真正本质，远离生活，受到敌对势力的奴

役，并注定死亡。”^①“人的全面自由”，本质上是人的精神灵性向着无限终极实在的自由翱翔，只有真正理解发生在文化中的赎罪与救恩的历史，我们才能深切洞识人的自我解放。马克思对宗教的无神论批判并没有终止人在精神灵性王国中自由、自主的无限追求。巴特（Karl Barth）说得也很精彩：“马克思主义的无神论并不损害基督教活生生的上帝，只是损害到‘观念上的偶像’罢了……所以基督徒在与马克思主义者交谈的时候，主要的工作是向他们表明这种‘观念上的偶像’不等于基督教的上帝。”^②从“第一国际”成立而开始的共产主义运动，一再积极试图实现马克思关于“人的全面解放”的理想；而对这场声势无比浩大的社会政治运动的反省却清楚表明，个体精神性、灵性能否全面自由展开，才是判别“全面解放”的本来根据。实际上，社会不仅是被人制作出来并存在于人之外的客体，而且也在我们心中，通过我们自身的生活方式，特别是自由精神生活展开方式的调整，才能保证它的健康存在^③。

五、体现革命精神的解放神学

马克思的思想与基督宗教有许多相似的地方，这至少可以从四方面来看：第一，两者都是一种包罗一切的统一的世界观；第

① 转引自《20世纪西方宗教哲学文选》（上卷），第128页（引文中加点字是引者所加）。

② 转引自《基督徒和马克思主义者的对话》，载《景风》56期，第27页。

③ 参见《社会变迁下的宗教角色——池田大作与B·威尔逊对话录》，梁鸿飞、王健译，香港三联书店，1995年，第48—49页。

二，两者关于人的堕落与赎罪都可以成为一种历史哲学的论题；第三，基督宗教要求人要得救必须再生，马克思则说，一种新型的再生的人必须站起来去追求“各尽所能、各取所需”理想的实现；最后，两者都强调思想与实践的统一——基督徒要根据自己的信仰去作善行，马克思则把推翻现存资本社会制度的斗争看作最高的善。这些共同点决定马克思人观与基督宗教精神的姻亲具有坚实的基石，而当代解放神学的形成就是马克思主义与基督宗教的一次不折不扣的姻亲。

在探讨两者之间的密切关系之前，先来看看“神学”为什么要“解放”。实际上，解放神学与基督宗教的关系源远流长。早在中世纪初，基督宗教内部就曾分化出一个被称为“神秘主义异端”的僧侣团体。这种团体往往与泛神论思想相结合，不满封建专制和教会的统治，反对封建特权，积极参与各种反封建的社会运动，有人甚至主张推翻封建专制，取消教会财产。这些僧侣团体在当时的“离经叛道”、“异端邪说”，对后来的宗教改革运动产生了很大的影响。基督宗教神学最早要求的“解放”，可以说就是这些反对封建专制、反教会统治的异端。

马丁·路德和加尔文在16世纪初先后掀起宗教改革运动，其结果是产生了与罗马教廷对抗的“新教”。新教公然挑战教皇权威，强调废除主教制，代之以共和式的长老制；新教极力主张从世俗教徒中选出教会管理人员，由教士代表会议管理宗教事务，提倡在宗教仪式中用民族语言代替拉丁语，等等。欧洲近代的宗教改革实际上反映了刚刚兴起的资产阶级反对封建特权、主张平等的要求，体现了教会内部的资产阶级民主革命，不能不说

是解放神学的第二次亮相^①。

当代解放神学的首倡者是秘鲁的天主教神甫、著名的神学家古铁雷斯 (Gutierrez)，他在 1968 年 7 月拉美教会的钦博特会议上以“解放神学”为题所作的发言，奠定并且阐明了解放神学的基本思想。同年，在麦德林召开的旨在贯彻“梵二大公会议”精神的拉美主教会议上，罗马教廷中的革新派支持古铁雷斯，从而使解放神学合法化^②。当代解放神学表现出这么几个特征：第一，它是一种政治运动，亦可称为“解放基督教运动”。如巴西著名的解放神学家博夫所说：“解放神学是以前实践的反映和对以前实践的反思。更确切一点说，解放神学是一种宏大的社会运动的表现或合法化……”^③ 尽管这种运动受到教皇和教廷保守派的强烈反对，还是有越来越多的教徒、神甫、主教参加进来。第二，它对基督宗教的传统教义作了新的解释，包括在道德和社会方面对资本主义进行的控诉；运用马克思的阶级理论分析拉美国家贫穷的原因、阶级的状况；重视穷人争取解放斗争的团结，用新的基督宗教的社区组织来代替传统的教会组织；强调作为解放者的耶稣基督，尤其是把《圣经·出埃及记》看成是被奴役人民为解放而斗争的范例；反对偶像崇拜甚于反对无神论，把历史的人的解放当作末世审判和拯救的希望。第三，它加速了教会内部

① 参见俄国 20 世纪“新精神哲学”思想家梅列日科夫斯基著《宗教精神：路德与加尔文》，杨德友译，学林出版社，1999 年。

② 详见段琦著《解放神学的发展变化》，载《基督宗教研究》（第二辑），社会科学文献出版社，2000 年。

③ M·路埃《解放神学与马克思主义》，载《马克思主义研究》1996 年第 2 期，第 76 页。

的分化，尤其是培育出不少同情解放神学、团结普通民众、投身民族解放运动的所谓革命基督徒，即被称为“赞成社会主义运动的基督徒”^①。桑地诺民族解放阵线在一份关于宗教问题的声明上说：“我们——桑地诺革命者——根据我们的经验提出，当基督徒在他们自己的信仰鼓舞下对人民和历史的需要作出反映时，同样的信仰也能使他们承担起革命的使命。我们的经验表明，一个人既可以是信徒，同时又自始至终是革命者，二者没有矛盾。”^② 总之，解放神学争取的既有被压迫者从不平等的政治、经济、社会制度上的解放；也有历史观的解放，使人自觉负起历史重任；还有灵性上的解放，使人摆脱罪。

不可否认，当代基督宗教神学家表现出来的对穷人悲惨生存的同情关切、对精神灵性的渴望追求远胜于“正统的马克思主义者”。西方学者给马克思主义重新注入活力的一个尝试，就是考虑上文提及的马克思主义与基督宗教本来具有的亲和力。基督宗教神学与马克思主义的姻亲，以解放神学为例，可以检讨的有这么两点：

第一，神学的实践体现了对世界的改造。

马克思有句名言——“哲学家们只是以不同的方式解释世界，而问题在于改造世界”^③。马克思认为，人的历史就是一部实践的历史。不错，基督宗教强调的并非解释世界，它更关心对

① M·路埃《解放神学与马克思主义》，载《马克思主义研究》1996年第2期，第77—78页。

② 弗雷·贝托：《基督教与马克思主义》，载《马克思主义研究》1997年第2期，第88页。

③ 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社，1972年，第3—6页。

罪恶世界的改造。《新约圣经》说：“我们若是与上帝相交，却仍在黑暗里行，就是说谎话，不行真理了。”^①“与上帝相交”从人神关系来说，讲的是人对神的信仰敬畏；从神人关系来说，则表现为基督降临尘世对穷人的解救，表现为教会“优先拣选穷人”。确实，比之欧美的学院神学，解放神学更强调受苦民众为争取自身利益所作的反抗斗争。它认为《圣经》多处表现上帝对穷人的偏爱，耶稣本人就是穷人，其门徒也都是穷苦的底层民众；教会应致力于组织穷人和穷人自我解放的斗争。不过，为了与共产党的阶级道德论有所区别，解放神学搬出基督宗教的道德性。古铁雷斯说他并不憎恨压迫者，而要把他们也解放出来。其方法就是把他们从自己的异化、野心和自我主义中解脱出来，从不人道的环境中解放出来。但是要达到此目的，解放神学必须毫不犹豫地站在被压迫者一边，明确自己与压迫阶级进行斗争的任务。古铁雷斯毫不犹豫地宣称：“只有彻底破坏现行的社会秩序，对所有制进行彻底的改造，由被剥削阶级掌握政权和进行一场社会革命才会结束依附。”^②

第二，尘世中的上帝国之建立。

马克思、恩格斯曾设想，人类社会一旦消除产生异化的经济根源，人类就可以“从必然王国进入自由王国”^③。我们可以大胆地断言，“自由王国”可以理解为耶稣基督说的“愿你的国降临”。事实上，西方学者往往把马克思主义描绘成基督教人文主

① “约翰一书”一章六节。

② 古铁雷斯《解放神学——展望》，转引自《马克思主义与解放神学》（二），载《马克思主义研究》1996年第3期。

③ 《马克思恩格斯选集》第3卷，第323页。

义的翻版，而且认为马克思所梦想的无阶级社会就是上帝的“天国”。上帝既然想建立一个属他的王国，这王国一方面是超越的，也有现世的一面。上帝自创世以来的全部力量，都用在如何造就人类，养成他们具备上帝公民的资格。但要造就这样一批公民，使他们既有独立自主的人格和选择方向的自由，又能自动自发地崇拜上帝，热爱人类，直至“愿人都尊你的名为圣”，“愿你的国降临”和“愿你的旨意行在地上如同行在天上”^①，那就恐怕连上帝都有点棘手了。不过，解放神学的努力仍然表明了一种来自下层普通人走进上帝国的可能性。我们帮助一个人更好地立身处世，就等于帮助上帝拣选了一块建立天国的活石。我们爱上帝最重要的是成全他的旨意，耶稣基督这样说：“凡称呼我主阿主呵的人不能都进天国，惟独遵行天父旨意的人才能进去。”^②解放神学告诉马克思主义者的道理是，基督宗教是个非常复杂的现象，不能缩减为仅仅是“信仰主义”；革命的基督宗教的着重点不在于寻找与资本主义社会的妥协，而是关注社会弱势群体的生存问题和状况；为了实现自己的解放理想，它愿意在个人、团体、国家乃至国际的层面上，与所有寻求解决这些问题的人和组织合作。

六、结语——为解放的合作

人类原初生活的存在与我们的空洞哲学论说相比，更能说明

① “马太福音”六章九至十节。

② 同上，七章二十一节。

人类为什么要依赖宗教，马克思主义者和基督徒对前者具有更多的共同点^①。宗教揭示了人需求融和的根源，教导人们向这个根源回归。在欧洲语言中，“religion”（宗教）一词的意思是“再一次联结”。由此可以看出，宗教具有向融和根源回归的意义。在实践“再一次联结”的完美境界——这种神秘希望的过程中，许多基督徒积极分子和共产党人毫无惧色地献出了他们的生命。马克思称这种境界为自由王国的实现，基督徒称这种境界为上帝之国的实现。马克思认为在劳动不再由需要和外力决定时，换言之，消除劳动的社会异化根源时，自由王国才开始实现：“在劳动已经不仅仅是谋生的手段，而且本身成了生活的第一需要之后；在随着个人的全面发展生产力也增长起来，而集体财富的一切源泉都充分涌流之后……自己的旗帜上写上：各尽所能，按需分配！”^②然而，迄今为止，政治上和历史上海没有任何东西能保证这一目标的实现，正如基督徒希望的“拯救”从历史上得不到解释一样，它仅仅是上帝的一种礼物。但在我们之中，却存在着无数马克思主义者和基督徒的一种共同愿望，希望消灭把人分成穷富和等级的一切障碍和矛盾。马克思主义者和基督徒中还存在着这样一种希望：未来就像一张桌子，所有人都围绕而坐，兄弟般地享受丰富的面包和美酒欢乐。引导我们推翻偏见和促进团结的这种希望决非一种理论讨论，而是基于信仰的一种致力于被压迫者解放斗争的真正责任。

① 这个马克思称之为原始共产主义的人类生存状态恰好就是人神和谐结合的阶段，基于社会异化的宗教异化疏离了人神关系。

② 《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社，1972年，第12页。

如果说马克思历史人观与基督宗教精神之间有什么不同，那么，这种不同不是思想上的，而主要是实践上的，即切入人类实际问题路径的不同。基督宗教从超越时空、超越历史有限性的永恒立场上来看待人类的处境和历史——人类有限和有罪正是在这个过程中表露无遗，认为只有基于宗教永恒性才能悟察个人无限之尊严；换言之，有限的罪身只有通过耶稣基督才能升至无限的永恒——个体彻底的解放，而这种解放又是在个体生命的展开历史中实现的。马克思主义则通过从宗教批判到社会批判的范式转换，把人类生存处境完全置于具体时间中加以说明，因此，它只求建立在时间中的社会组织，一旦确信自己发现了历史真理，就试图用一切（甚至暴力的）手段来加以实现，即使这些手段会无视社会某部分人的尊严。因此，“在这两种生活可能性之间的抉择，既不是经济的也不是政治的，而是宗教的”^①。

第五节 “向上”的启示和“向下”的理性^②

一、引言——“向上”和“向下”的语言

基督宗教的思维应该以神还是以人为出发点，这在基督教神

① 蒂利希《政治期望》，第129页。

② 这一节的内容发表在《何世明博士文化讲座论文集》第一辑（巴蜀书社，2002年），有所修改。

学上一直有争论^①。美国天主教神学家斯威德勒（Swidler Leonard, 公元 1929—）指出：“我们必须将我们的‘神学语言’，我们的概念、范畴、形象等建立在我们共同的人类存在之上。这就是传统上的犹太人、基督徒、穆斯林、具有批判性的人们、印度教徒、佛教徒、马克思主义者等相互之间的共同之处。按此标准，我们能够以这种基于人类的语言来表述宗教、意识形态上的理解，同时也能够建立一种‘宗教——意识形态的普遍神学’。换言之，我们必须探讨以一种‘从下’的语言来形成我们的宗教理解，这就是说，从我们人类的存在出发，而不是‘从上’、不是从超越的和神性的视域出发。……我们必须探讨发展一种‘从内在’出发、不是‘从外在’而来的‘神学’语言。我们必须探讨陈述一种内在性而不是超越性的语言。”^②实际上，许多文化传统中的人在其信仰追求方面都有朝向上帝（或者梵天、或者真主等等）而上升的特征，这在中国人、印度人、希腊人、阿拉伯人、波希米亚人以及西方人中都不难找到证明。正因为这样，近年来在这些文化和宗教系统中也一再出现要回到世俗生活、关心世俗事务的呼声^③。我在这里要讨论的是这两种思维模式在基督宗教中的表现。为了使讨论不至于阔泛空疏，我把焦点先对准欧洲两位非常有影响的著名的天主教神学家，一位是瑞士的巴尔塔

① 瑞士卢采恩神学家库德·考赫（Kurt Koch）认为这个问题的正确解决与否关系到教会的存亡。参见他的著作《有约束的基督徒和有联系的信仰》（*Verbindliches Christsein—verbindender Glaube*, Freiburg—Schweiz, 1995）。

② 斯威德勒《神学的未来，宗教及世界观之间的对话》，慕尼黑 1992 年德文版，第 45 页。转引自卓新平著《当代西方天主教神学》，上海，1998 年，第 385—386 页。译文略有改动。

③ 例如，台湾佛教界领袖星云大师近年来致力于倡导一种“人间佛教”。

萨 (Hans Urs von Balthasar, 公元 1905—1988 年), 另一位是德国的默茨 (Johann Baptist Metz, 公元 1928—)。前者代表了基督宗教神学中的“神中心论”思维模式, 而后者则代表另一种被称之为“人类学中心论”的模式。如果套用斯威德勒的术语, 前者执着于一种“向上”的启示, 后者则坚持“向下”的理性。一般而言, 默茨的神学思维受马克思的影响较多, 所以政治色彩较巴尔塔萨的更为浓烈, 是值得注意的一种政治神学。

二、两种不同的神学思维方式

神学到底是什么? 它是上帝的自我说明 (Selbstausslegung), 或者说, 作为上帝的自我描述 (Selbstdarstellung) 的一种神学吗? 抑或是人关于神的一种言说, 亦即在一种历史和社会的情景下作为人行为的有关信仰的负责任的言说吗? 到底哪一种才算基督宗教神学? 巴尔塔萨说: “神学首先并不是人的功绩, 而是神圣天父的一种功绩, 因为他喜欢用人的语言真实地展示自己, 并使人得以理解他所展示的神圣的精神。”^① 而默茨则明确指出: “不是每种在内容上谈了非常多关于耶稣基督的神学就已经是……‘基督神学’。基督神学有权利要求对这种信仰做出解释, 因为在我们时代的条件和挑战下, 有必要根据信仰的希望来追问。”^② 这两段话已经很清楚地表明了巴氏所钟爱的是神的启示,

① 巴尔塔萨《神学逻辑学》第一卷:《世界的真理》(Theologik, Bd. I: Wahrheit der Welt, Einsiedeln, 1985, S. XXII)。

② 默茨《讨论中的神学》(Theologie in der Diskussion), 载天主教当代精神生活月刊《时代的呼声》(Stimmen der Zeit, 184, 1969) 第 269 页以降。

而默氏所强调的却是人的理性。换言之，在两者身上，基督宗教神学“向上”和“向下”这两种不同思维路径一目了然。这里，很有必要详细地探讨分析一下两位神学家不同的地方。

基督宗教神学首先就涉及到“救赎论”（Soteriologie）的问题。当然，巴氏和默氏都共同认识到，人和世界的拯救不太可能从所有历史和社会的压力下推导出来，救赎只能通过上帝而发生。因此，两者都把耶稣基督被钉在十字架上然后又复活这一事实，看成是历史中上帝积极拯救人类的表现。然而，这两位神学家从不同的角度来理解基督的出现。巴氏从内在于上帝的历史“垂直地”来理解事情的发生，强调它是上帝展示的事件，即作为三位一体的、绝对的上帝之爱的启示。相反，默氏是从真实历史“平面地”理解基督的出现，认定这是世界的末世论的接受，也就是上帝的末世论的预言，从而使人的自由历史成为可能。简言之，巴氏把基督对人类的救赎首先解释为内在于上帝的爱的历史^①，而默氏则直接看成是人的自由的历史。

再看两者在“基督论”（Christologie）问题上的区别。巴氏把基督的出现看成是上帝扮演三位一体之爱的启示，他有意强调了基督的神性，强调基督作为上帝之子，在毫无保留地把一切献给父时，就领受了父为他所指定的一切。而默氏似乎更强调基督的人性。他和拉纳尔（Karl Rahner，公元1904—1984年）一样，把基督论发展为已经被完成的人类学，尤其强调上帝的肉身

① 参见卓新平著《当代西方天主教神学》，第251页。

成人，“耶稣基督完全是人，作为来自我们中间的任何一个他人”^①。虽然巴氏和默氏都知道，人们不应该简单地把基督被钉在十字架和后来的复活分开，但在实际上，前者强调的是耶稣的复活，而后者则强调钉在十字架上的耶稣。巴氏在基督出现这个事件中，看到的是世界通过上帝用绝对的爱把人从罪过中挽救出来的完成，而默氏在此更多地发现的，却恰恰是基督与人分享的那种非同一般的、苦难的历史。

在末世审判问题上，虽然巴氏和默氏都认为这必须是整个神学的一个根本范畴^②，但巴氏尤其关心最终事情的揭示，即关心上帝的三位一体之绝对爱的教义本身。按照他的看法，上帝通过基督展示的这种爱，已经启示了上帝对人的罪过的胜利。末世审判在这里表现为在基督身上实现的历史的完成，而十字架则是在上帝之爱中现出的对世界末日审判的法庭。与巴氏不同，当默氏专注于矛盾的经验 and 现实中的冲突时，默氏谈论的是还没有实现的完成，是上帝对末世审判的保留；通过基督实施的拯救，则是一种参与，是要对末世审判的预先完成。

巴氏和默氏由于在不同方向上展开末世论，自然对历史就有不同的理解。在巴氏看来，正是基督的露面才使永恒性在时间上被当下化，如此，历史才像旭日冉冉升起在被填充了的永恒性

① 默茨《论此世神学》（*Zur Theologie der Welt*, Mainz/Muenchen, 1968），第23页。

② “末世论是我们时代神学的‘风向标’。它标示令人可怕地威胁神学大地的暴风雨、冰雹或者雨过天晴。”见巴氏的《成肉身之言，神学随笔之一》（*Verbum caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln, 1960），第276页。“末世论在一种基督教的神学中不应该仅仅是区域性的，它必须彻底地被理解为所有神学陈述的形式。”见麦茨《论此世的神学》，第83页。

——即在三位一体的自我奉献中完成的神性的丰盈——之地平线上。事实上，巴氏用彻底三位一体说来解释历史，当他把历史放在上帝三位一体的内在性中时，历史就有了三位一体的结构。由此，历史也是一部由三位一体的爱所筹划、导演和完成的“神学戏剧学”^①。与巴氏相反，当默氏用他忧郁的眼光注视世上的压迫、暴力和苦难时，历史在他眼里就尤其是人类痛苦的历史。但是，历史既然按照上帝的末世预言走向拯救的未来，那么，人类苦难的历史也应该被看成是人类要为此承担责任的充满希望的历史。就是说，历史是一种在人类自由的实现中生成的历史。

由于对历史理解的不同，默氏和巴氏对上帝有不同的解释。默氏强调说，上帝就是过去的和将来的上帝。说他是过去的上帝，因为他并没有让无数无名的过去、沉默和忘却归于寂灭，而是让人类触动它们；说他是一个将来的上帝，因为他已经许诺人一个新的得救的未来。所以，对上帝的信仰就意味着对过去苦难的记忆和上帝的末世预言。这里，我们也可以通过来自苦难深渊的控诉呼喊，在满怀渴望地追问上帝和回忆苦难历史（还有多长？）中来经验上帝。相反，对于巴氏来说，上帝尤其是现在的上帝。那位通过基督而显明自己的上帝，是三位一体的丰盈、绝对的爱的馈赠；是根据现在并且已经在现实的历史中被实现和完成的永恒的自我运动。因此，这里真正的信仰不仅是在根据现在而被当下化的历史中对三位一体的上帝之爱的窥见，而且也是恍

^① 这是巴氏一部著作的标题，有关的介绍可参见卓新平《当代西方天主教神学》第268—276页。

如置身于这种三位一体的爱之游戏中^①。巴氏认为，信仰也是人顺从上帝以参与内在的神圣生活的行为。

因此，巴氏特别强调人的自由两重性中上帝支配的那一面，而不太讲自由的自我支配（Selbstverfuegung）的另一面。巴氏警告我们说，罪的可能性在于人把自己的自由只是单方面地理解为自主，即把自由看成毫无谢恩的绝对权力。正因为人的生存、展开、完成和归宿都因着上帝，所以，人必定在无限的自由中才能实现他的自由。这个问题也涉及造物对上帝的顺从，以实现上帝的意志并因此参与上帝的共爱。相反，默氏强调自由的自我支配（Selbstbestimmung）和自我实现（Selbstverwirklichung）。按照默氏的人的历史是一部受难史的说法，这关系到人的现实的解放。而且，人必须担当起基督的希望。就是说，人通过自己的实践使基督自由、正义和安宁的信使在社会和历史中再现出来。由此，所有人就在上帝的面前成为自己历史的主体。在我看来，德国当代伟大的新教神学家朋霍费尔（Dietrich Bonhoeffer）就是一个最好的典范。简言之，巴氏的眼光对着三位一体的上帝之爱，从而展开一种神中心论的人类学，而默氏则致力于在社会——历史现实性的地平线中的一种有主体倾向的人类学。

巴氏执着于上帝绝对爱的在先性，反对那些带有宇宙中心论或者人类中心论思维形式印记的神学家^②。在他看来，一种宇宙

^① 参见巴氏《荣耀：神学美学》第1卷：《形象的观照》*Herrlichkeit Eine theologische Aesthetik, Bd. I; Schau der Gestalt*, Einsiedeln, 1961），第118页以降。

^② 参见巴氏《信只是爱》（*Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln, 1985）中的“宇宙论还原”（*Die kosmologische Reduktion*），第8—18页；“人类学还原”（*Die anthropologische Reduktion*），第19—32页。

中心的哲学作为自然哲学不能正确地建立基督宗教的中心——那种上帝之爱和恩典的超自然性。同样，人不能作为上帝的尺度。因此，巴氏的神学以“上帝总会是更伟大的存在”（Je-groesser-Sein Gottes）为原则。显然，这是典型的神中心论的基督宗教神学思维形式。默氏尽管也不赞同那种宇宙中心论的思维方式，但他接受人类中心论的思维形式。根据他的看法，近代欧洲从宇宙中心论向人类中心论转向，这种历史性的转变有其《圣经》——基督的源头^①。因此，默氏致力于那种弘扬主体性的政治神学，关心解放从而使人真正成为主体。在这个问题上，默氏拒绝巴氏从神中心论出发把真实的历史内在化为三位一体之爱的种种尝试。在默氏看来，把人类真实的苦难历史放在内在的三位一体的上帝历史中消融掉并由此保持沉默是危险的。由此，默氏便在人类中心论神学之途上义无反顾地摸索前行^②。

无疑，当默氏用人类中心论的思维来观察历史和社会的具体现实性时，世俗教会的问题不能不进入他的视野。他认为，教会不是照管人民的教会（Betreuungskirche），而是人民的教会。基于这种“自下而上的教会”（Kirche von unten），受到呼唤的人民倾诉上帝拯救的历史，试图由此获得生存。因此，人民就成为一种新的、前所未闻的上帝历史的主体。世俗教会的这种实践与政治的、社会批评的敏感是连在一起的，它自己也公开地见证了

^① 参见默氏《基督宗教的人类中心论》（*Christliche Anthropozentrik. Ueber die Denkform des Thomas von Aquin*, Muechen, 1962）中“人类中心论的圣经—基督来源”（*Der biblisch—christliche Ursprung*），第108—118页。

^② 卓新平博士对默氏以人类中心论神学为基础的政治神学有较为详细的介绍。参见他的《当代西方天主教神学》，第312—322页。

历史和社会中人类自由解放所充满的危险、残酷和冲突。正因为如此，世俗教会才把争取所有人在上帝面前的主体生成作为自己的任务。相反，巴氏是这样来表述与他的神中心论思维相应的一种“自上而下的教会”（Kirche von oben）的：教会由十字架上的耶稣基督所奠定，并由此启示了三位一体的爱。因此，教会应该从由上和由外部进入我们中间的上帝的绝对之爱才能得以理解。它的作用在于把基督的作品在神学戏剧学的舞台上继续演出直至落幕，也就是说，把已经由十字架所显明的“三位一体”之爱落实到人间来。

综括来说，巴氏的愿望是确立绝对的上帝之爱。上帝在他自身中是绝对的、完美的爱本身。历史源自这种爱又重新流归于它，其中，上帝的爱由于其本质必定让自己下降而与人同在。每个我总是受到上帝之爱的召唤而面对这种爱，因此必须回答向我自己发问的那个你（上帝），以便迎接你（上帝）的绝对之爱。毫无疑问，上帝的爱就是巴氏神学的原则和标准^①。默氏的神学宗旨与巴氏大异其趣，他关心的是人的主体生成（Subjektwerden）——人受上帝的呼唤向着成为主体的存在并且得以解放。因此，默氏非常重视现实世界中那种使人受到威胁、危害的因素。他的兴趣多放在社会的不正义和暴力、进化论的进步逻辑和发展逻辑、人类苦难因此而要被解放的历史等方面。为了把处在苦难历史中的人重新加以塑造，默氏把他对上帝的思想表述为实

^① 卓新平博士指出：“可以说，巴尔塔萨的神学乃以‘爱’为其贯穿一切的主题、连接整体的伏线和形成辐射的中心，‘爱’是打开巴尔塔萨巧构精思的庞大神学迷宫的唯一钥匙。”参见他的《当代西方天主教神学》，第256页。

践的思想，对上帝的谈论就成为主体在“记忆”、“叙述”和“同在”这三个范畴中的构造活动。人的自由的实践是政治神学的中心议题。如果说，巴氏的神学把历史放在上帝中的话，那么，默氏的神学却把上帝放在历史中。

三、诠释的互补

巴氏和默氏在相反的方向上进行他们的神学思考，但这并不等于说，基督宗教的思维模式不是神中心论的就是人类中心论的。在这两位看来如此不同的神学家之间有没有一种关系？这种关系只能被理解为矛盾冲突的关系，还是可以被理解为互补关联的关系？我认为，神中心论和人类中心论的思维应该被看成是一种处于互补关联中的两种不同的基督宗教思维模式，通过一种生存解释学的理解，这两种思维模式可以相互转化、补充。这样一种看法是笔者在思考巴氏和默氏的神学思想时萌发的念头，而且，还可以进一步将其完善，从而作为整个比较宗教的一个基本原则和立场^①。由此看来，基督教的思维模式不应该说成或者是神中心论的或者是人类中心论的，而是既是神中心论的又是人类中心论的。本着摒弃“非此——即彼”而接受“既是——又是”的思维原则，笔者企图寻找、发现在神中心论和人类中心论的思维模式之间可能起着转化、补充作用的中介调解性，因为只有这

^① 笔者在2001年7月为香港法住学院学员开设的“比较哲学与比较宗教”的讲座中着重指出，本着虔诚、谦虚的态度去寻找、发现不同宗教思维方式中互补的因素是宗教对话的一个基本原则。

样才不单能揭示同一宗教中可能的不同的思维模式，同时也能揭示不同宗教中可能具有的相同的思维模式。上文的分析讨论，多少已经表明了：巴氏神中心论神学所强调、肯定的东西，也许是默氏的人类中心论神学所忽视或者注意不够的东西；反过来，默氏人类中心论神学所充分注意的地方，也许又是巴氏神中心论神学所阐述、挖掘不够的地方。实际上，每种宗教思维中都存在这种笔者称之为解释学上非对称的互补现象^①。

巴氏神中心论神学的肯定性因素在于：它首先试图要对上帝的神圣性、他活生生的自由和至上主权加以保存，然后把耶稣基督在他的不可推导的独特性和一次性中做出的拯救，说成是上帝下降的三位一体的爱本身。对于人来说，这种爱总是大于和难以置信地多于他所期待的爱；而且，它最终把上帝的启示恰好表现为上帝之爱难以置信的和不可想象的自由宣示，而不是人的兴趣和人的自我断定的实现和证明。所以，人必须看到和感受这种启示，就像它自己所展示和给予的那样。正是在这里，我们也可以窥见这种神中心论神学中否定性的因素：当这种神学思维把上帝的绝对自由和主权越益升离人的世俗生活的时候，它就很少谈论人自由的主体意义和积极的行动。所以，基督教的信仰就只能规定人（没有自发性地）对自我显露的上帝启示单纯作顺从的反应，而不是主体般地向着上帝的自我运动。而且，巴氏的神学为了确立上帝绝对的、活生生的自由，把上帝的启示更加彻底地理解为内在于三位一体的发生，即内在于三位一体的上帝之爱向人

^① 笔者在这里只是尝试站在基督教的立场上“内在地”找出巴氏和麦氏不同的神学思维形式中一些互补、关联的因素。

间的下降。因此，它很少反思作为人的经验和理解基础的历史——社会的现实性。这样就会产生一种忽视人的具体现实性——正是这里上帝的启示才真正出现——的危险，而且，正是由于失去与这种历史现实性的联系，上帝的启示就被看成对人来说是中立的或者陌生的一种客观对象性^①。

再来考察一下默氏神学中的这些互补因素。与刚刚所说巴氏神中心论的神学不同，人类中心论的神学的肯定性因素在于：它首先重新肯定了由上帝给予人的自由作为自我支配和自我实现的积极意义；然后才使“被解放的自由”这种末世论的福音适合我们现时代社会条件的需要；最后把上帝强调为在真正历史中的上帝，因此，人在自己自由的自我完成中，即在他的成为历史和社会主体的解放运动中，是把上帝作为那位使整个人类从苦难的历史得以解放而走向自由的历史的上帝来经验的^②。也正是在这里，我们可以稍微顺着默氏的思维逻辑来评价一下他的人类中心论神学的一些否定性因素。当默氏的神学从人所经验的现实性的语境出发来谈论上帝时，它面临的危险不是还未能足够清晰地把上帝展示为自由的上帝，而是把上帝最终规定为人的俘虏和人所经验的现实性。在拉纳尔看来，人在他的自我完成中先天地展示出来的上帝，只是没有具体名字的不可把握的秘密^③。无独有

① 令人遗憾的是，卓新平博士在他的《当代西方天主教神学》中，只是肯定了巴氏神学以上帝之爱为中心的这一面，而没有考虑其中存在的另一些否定性的思想因素。

② 参见默氏著《基督宗教的人类中心论》，第76、82页。

③ 拉纳尔著，默茨修订《圣言的倾听者》，朱雁冰译，三联书店1994年“修订版序”，第51页。

偶，默氏也很少谈论在当下活生生地现出的上帝。他总是执着于主体构造的双重记忆，即一方面执着于主体对过去苦难的记忆，另一方面执着于主体对预言的未来拯救的记忆。他这样做时，只表明上帝是过去的上帝和将来的上帝，本质上还是拉氏所讲的“匿名的”上帝^①。

人类中心论神学的另一个危险在于，当它规定人生存的东西仍然比超自然的东西更为彻底，从而凸显人的自由和他的自我完成时，它又假定对于所有人来说，由于其超自然存在的东西，才会伸展双手迎接并展开上帝的自由；它让基督的出现多少变成是在思想中预先设定的东西。这样一来，上帝的启示也许就不再是上帝对人的自由宣示，而成了人的历史兴趣和期望的一种满足。同时，基督的事件也许会在其一次性和独特性中丧失掉^②。

两位神学家中肯定的和否定的因素清楚地表明，当我们把基督宗教的思维仅仅规定为神中心论的或者人类中心论的时候，我们就不能有足够健全的思维来全面地了解这种宗教的思维本质。显然，两位神学家按照各自的神学观点出发，不能不产生对整个基督宗教理解的偏颇和片面性^③。正因为巴氏神中心论神学中否定的因素是默氏人类中心论神学中肯定的因素，反过来，也正因

① 参见埃歇尔 (P. Eicher) 《启示：近代神学原理》(Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie, Muechen, 1977), 第 406 页。

② 参见考赫 (K. Koch) 《历史的上帝：作为普世教会视野中的一种哲学神学范例的潘能伯格的历史神学》(Der Gott der Geschichte: Theologie der Geschichte bei Wolfhart Panenberg als Paradigma einer philosophischen Theologie in oekumenischer Perspektive, Mainz, 1988), 第 416 页。

③ 德国人在批评海德格尔哲学时爱说“Gross Denker, gross Fehler”(大思想家犯大错误)，用在他们的大神学家身上也未尝不可。

为默氏的弱点是巴氏的优点，才使得一种神学思维形式对另一种神学思维形式批判的追问和修正成为可能。这意味着，如果这两种神学思维不想陷入危险的误解和偏狭，那么，就需要通过相互之间的修正来达到互补。实际上，巴氏的神中心论的神学思维只有在顾及默氏人类中心论的神学思维所一再强调的、现实的历史范围及其中受难的人类时，它要把在这个似乎已经忘记了上帝的时代的上帝，重新确立为下降直至地狱深渊的爱——那种总是比人类所能思考和把握的更为伟大的爱——这样一种思维的实质和意图，才能得以保留并继续展开。同样，默氏的人类中心论的神学思维只有认真地思考巴氏神中心论的神学思维所一再批判地追问的在历史当下中上帝那原创的、至高无上的真实行动时，它才能避免在技术责任中单纯考虑功利原则的危险，从而使“被解放的自由”这一基督福音适应我们这个后现代失去主体的技术发展的和进步的逻辑^①。

综合以上的分析，我想在我所认定的解释学的基础上对基督宗教神学的思维模式做一个初步的评价：

第一，基督宗教的思维模式并不是一元论的，就是说，它不应该仅仅被理解为神中心论的或者人类中心论的。因为，这两种

^① 与此有关的后现代宗教话题，我们可以参考美国宗教哲学家泰罗（Mark C. Taylor）的后现代神学和波兰哲学家鲍曼（Zygmunt Bauman）对这种后现代神学的批评。前者的思想见《犯错：一种后现代的反神学》（*Erring: A Postmodern A Theology*, Chicago: University of Chicago Press, 1984, pp. 6-13, 103-7, and 115-20）。后者的批评可见《后现代性及其不满》（*Postmodernity and its Discontents*, Polity Press, 1997）中的“后现代宗教？”（*Postmodern Religion?*），第165-185页。笔者的个人印象是，前者在后现代宗教的争论中扮演“拆台的”角色，而后者则是“补台的”。

思维模式都包含各自神学观点上的不足因素。

第二，基督宗教的思维模式必须由既是上帝又是人的耶稣基督加以规定。耶稣基督是展示所有神学内容和叙说的永恒基础和必然标准，离开这点，基督教神学就成了毫无意义的空谈，无法被理解和接受。

第三，基督宗教的思维模式必定既是神中心论的又是人类中心论的，因为在一门基督宗教的神学中，基督身上表现出来的神性和人性必须要同时被认真对待。否则，神学就会陷入基督宗教信仰的（如巴氏神学那样的）意识形态化，或者（如默氏神学那样的）世俗化的危险。

第四，这种“既是——又是”并不是要在两种思维模式之间和稀泥，因为和稀泥的做法使一种思维模式的扬弃最终导致对另一种思维模式的扬弃。由于基督身上神性和人性的两重性，这两种思维模式仍然有区分的必要，以表明它们不是一样的思维模式。上面的分析已经表明，当巴氏强调神性，把历史视为神学戏剧学时，默氏却把思索的重点放到人性的东西上面，把历史表述为自由的历史。两者是不能混合在一起的。

第五，这种“既是——又是”也不是要把两种神学简单拆开，使基督宗教的思维模式变成一种二元论的东西。这里强调的是两种神学思维模式相辅相成的关系，只有这样它们才能通过相互的批评修正来达到互补的作用。只有在这样一种可理解的关系中，两种神学思维模式才能够克服它们潜在的和实际上的危险。由此，基督宗教的神学才能够产生大有希望的成果。毕竟，一种神学的弱项往往会是另一种神学的强项。

第六，这种关系又可以从一种（例如巴西神学家波夫 [Leo-

nardo Boff, 公元 1933—] 的解放神学的实践中得到很好的把握^①；巴氏那种执着于神性和构造基督教信仰实证性的神学，可以作为政治神学的神学机件；而始于一种真实的社会理论观念的默氏，则用构造好的信仰真理来加工这部机件，以便在神学上更好地阐发它。巴氏为政治神学提供基督宗教的信仰真理，默氏则把这种真理应用到社会的领域。无疑，两种神学都处于一种辩证的相互补充的关联中。

所以，基督宗教神学的这两种思维形式可以在一种相互批评、修正的精神劳作中，达到释义的互补关联，由此构成对基督宗教思维方式的一种全面的理解^②。

① 有兴趣研究波夫解放神学思想的人可阅读他的两部名著：《神学和实践：解放神学的认识论基础》（*Theologie und Praxis: Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung*, Mainz, 1986）和《作为解放者的耶稣基督》（*Jesus Christus, Der Befreier*, Herder, 1986）。

② 笔者认为，一个宗教体系内部的通过相互批评而达到的互补的理解，同样适用于宗教间的对话。所以，我们应该严肃对待维特根斯坦对信仰主义的这样一种解释：只有在一个体系内，该体系才能被理解；假定一个人不能承诺多于一个的体系，那么就没有办法评价一种有别于其他宗教的宗教。参见斯马特（N. Smart）《真理、标准和宗教之间的对话》（*Truth, Criteria and Dialogue between Religions*），载笛安（Thomas Dean）主编的《宗教多元主义和真理——跨文化的宗教哲学论文集》（*Religious Pluralism and Truth: Essays on Cross-Cultural Philosophy of Religion*, New York, 1995），第 67 页。

第五章

言说上帝与宗教经验

第一节 宗教经典与上帝之言^①

一、“经”“典”与解释

在汉语文字中，“经”与“典”合称经典。东汉许慎（约公元58—147年）说：“经，织从（纵）丝也。”清段玉裁（公元1735—1815年）说：“织之纵丝为之经。必先有经，而后有纬，是故三纲、五常、六艺，谓之天地之常经。”^②此说以“织之纵丝”为“经”之本义；另有刘熙《释名·释典艺》所说：“经，径也，常典也。如径路无所不通，可常用也。”此说以路径之

^① 这一节内容曾经发表在《何世明博士文化讲座论文集》第二辑（巴蜀书社，2003年），有所修改。

^② 《说文解字注》。

“径”为“经”之本义。据考证，“经”字始见于周代铜器铭文，意谓“经维四方”。自战国开始，“经”才有经典之意，如《荀子·劝学》有“始于诵经，终乎读礼”之说；《庄子·天道》有孔子“翻十二经”之说。“经”本为书籍通称，两汉以后尊经，则专指“圣人之书”，所谓“经也者，恒久之至道，不刊之鸿教也”^①。经书不仅内容特别受人尊崇，其形式也格外盛大，所谓“六经之策长二尺四寸，《孝经》谦，半之，《论语》八寸”^②。六经简册较之其他书大两三倍，足见地位之崇高。

“典”，原指置于架子上的简册。《说文解字》称：“典，五帝之书也，从册在丌上，尊阁之也。”“五帝”，一指黄帝、颛顼、帝喾、唐尧、虞舜^③，一指太皞（伏羲）、炎帝（神农）、黄帝、少皞、颛顼^④，均为传说中的上古帝王，其时并未发明文字，当然不会有“书”。“五帝之书”可能指传说中的“三坟”、“五典”之类，可泛解为很古老、很原始的书。“丌”是供奉贵重物品的几案，尊之于“丌”上的“册”，自然是尊贵、紧要的书籍。对此，古人有许多称谓，如始典、首典、原典、长（长幼之“长”）典、正典、大典、善典、美典、上典、宝典等。

在汉字系统中，与“经”和“典”含意相近似的另一字汇是“藏”。“藏”指经典总汇、多卷本圣经，如佛教经典总称《大藏经》，道教经典总称《道藏》。西方学者通常把“藏”译成“正经”（Canon），其实并不十分确切。在西方，“正经”是《圣经》

① 《文心雕龙·宗经篇》。

② 《论语集解序》。

③ 见《世本》、《大戴记》、《史记·五帝本纪》。

④ 见《礼记·月令》。

的专称；“Canon”在基督宗教中作为“（基督宗教圣经的）正经”，含有排他性的意味，而中国的“藏”是包容性的，因此以“Canon”来对译“藏”是不妥的。“Canon”这个词是用得不太多的术语，在西方表示经典的词通常是源自古希腊罗马的“Classics”，指当时人们阅读的主要典籍；或者源自巴勒斯坦的“Scripture”（圣经）^①。当西方学术界在19世纪初开始了解中国文化时，用西方词语中的“Classics”表示中国汉语中所说的“经”，用“Scripture”表示中国佛、道教所说的“经”。

迄今为止，考古发现的最古老的经典都与人类的宗教活动有关。当然，19世纪以前的西方人在概念上把《圣经》视为唯一的经典，因为它是神启示的，并由上帝赋予人类。今天，经典已经远超出这个意思。许多人特别是非宗教信仰者认为，即使经典不是上帝给我们的启示，我们也很难不把它称之为“经”。“经典”原意是神圣的典籍，后来的意义则加上了人对经典赋予的解释，即经典是一种特殊意义的书，这里面含有形而上学的、社会学的、伦理学的、解释学（hermeneutic）的，甚至大众心理学（psychology of folk）的判断。不同的民族赋予某一文献以某种特殊的地位，因此有不同的经典，并让自己的生活受到这一特殊文献的制约，用它来规范自己的生活行为。我们不要低估经典在一个民族日常生活中的价值，从某种意义上说，经典既是某个民

① 指希伯来圣书（《旧约圣经》之类）。

族精神的淀积，亦是打开该民族心灵全部奥秘的一把钥匙^①。当然，随着人类文化交流的展开，在某一文化系统中形成的经典，具有了世界文化的意义，成为人类可以共同分享的东西。

从印度文化系统中产生出来的一个有着深广世界性影响的经典是“佛经”。泛称的佛经是指一切佛教典籍，包括经、律、论等“众经”^②。特称的佛经指三藏（《经藏》、《律藏》、《论藏》）之一的《经藏》。“经”的梵文为 Sutra，巴利文为 Sutta，汉语通常音译为“修多罗”，相传是佛祖释迦牟尼所说而于后世结集的经典。“佛经”之名，系中国人所加。《翻译名义集》卷四记载：“以此方（指中国）周孔之教名为《五经》，故以‘经’字翻‘修多罗’。”佛经译介到中国，始于东汉明帝永平十年《四十二章经》的译出，到元世祖至元二十年，即公元 67 年至 1283 年间，共译出大小乘经、律、论近一千五百部，一万多卷。佛经典籍丛书总称《大藏经》，原指汉文佛教典籍，后泛指一切文种的佛典丛书，有巴利文《南传大藏经》、汉译《大藏经》、藏文《大藏经》、满文《大藏经》、蒙文《大藏经》、日文《大藏经》及西夏文《大藏经》残本。由于佛教后来在印度基本失传，汉文《大藏

① 例如，姜广辉说：“在本质上说，‘经’体现一定民族的价值观念和生活方式，其作用在于维持该社会的整体性和相对的一致性，使某种社会化的生活方式能进入一种良性循环的状态，并在此社会化的生活中培养人们应有的高尚道德和精神内涵，从而成为增强其民族凝聚力的文化精神。”见《经学今诠续编》，辽宁教育出版社，2001年，第2页。

② “三藏者，经、律、论。”参见陈垣《中国佛教史籍概论》，上海书店出版社，2001年，第1页。

经》成为佛典较全的文本^①。通过佛经的翻译，中国人还获得了印度其他文化典籍的大略情况，如旧时印度两大史诗之一的《罗摩衍那》虽未译成汉文，但罗摩的故事通过佛经介绍了进来。

作为犹太教的正式经典，《圣经》是希伯莱人在公元前一千多年间的宗教著作和民俗文献的选集，其编写者大约是公元前6世纪末返回耶路撒冷的犹太教祭司。其中的《五经》主要依据四种传本：一、“雅赫维本”，约在所罗门时期（公元前961—前922年）形成；二、“埃洛西姆本”，约在公元前8世纪形成；三、“申命记本”，约在公元前622年约书亚宗教改革时期形成；四、“祭司法典”，成书约在公元前5世纪。这项编纂工作一直延续到公元前2世纪。祭司们从大量资料中选出二十四卷，审定为犹太教经典，原名《律法·先知·文集》，希伯莱文作 *kêthûbhim*，意为“文章”；希腊文作 *Γραφαί* (*Graphai*)，拉丁文作 *Scripturoe*。当犹太教经典译成希腊文本后，希腊文 *Τα βιβλία* (*Tà bibliā*)（复数，原意为“诸书”）被用以专指这一经典；拉丁文衍为单数词 *Biblia*，成为犹太教正式经典的专称，汉译为《圣经》。基督宗教继承犹太教《圣经》，并袭用犹太教关于神与人订立“契约”的说法，将此书定名为《旧约全书》，与产生于公元1—2世纪间的基督宗教正典《新约全书》合为基督宗

^① 参见任继愈主编《宗教大词典》佛经条目，上海辞书出版社，1998年；有关佛经典籍翻译的详细论述，可阅读梁启超《佛学研究十八篇》，上海古籍出版社，2001年。

教圣经^①。

《圣经》一开始就被犹太民族视为神启示的记录，字字句句皆被奉为神说给人听的真理。如果说，雅典人崇尚的是“逻各斯”，重智求真，追求理智和理性，那么，耶路撒冷人则崇尚信仰，强调人的不完善性和有限性，信仰方可获得救赎。希腊和犹太—基督宗教文化传统的经典都以其广阔深厚的内涵，被后人反复阐释，一再发挥，构成西方文化深邃而多姿的情状。事实上，当代学者与早期信仰者对经典、前经典阶段和后经典阶段的理解都不一样。例如，《圣经》中的“雅歌”至少可以上溯至公元1世纪，当时是犹太人在小饭馆、小酒馆里所唱的情歌、民歌。“雅歌”既可以看作是犹太人吟唱的上帝对他们的爱，也可以看作是犹太民族对自己历史的爱。“雅歌”赋予犹太人以力量和个人安全感，给《塔木德》经典以道德上的支持，给犹太人以信心^②。无疑，“雅歌”也给基督徒以勇气、和平及道德鼓励的力量。希腊人认为“雅歌”表示了对知识和真理的热爱，他们爱真理，亦为真理所爱。两千年后的今天，人们对“雅歌”已经有了完全不同的理解。人们不再把它当作公元1世纪在小酒馆唱的民歌，而是当作宗教经典来理解，认为它有穿透宇宙的宗教意义。

宗教研究中诠释经典的任务，就是要弄清楚作为宗教典籍的

① 现行圣经有四种：《犹太圣经》（与基督宗教《旧约全书》略同）；《天主教圣经》（包括《旧约全书》、《新约全书》和《次经全书》）；《东正教圣经》（包括《旧约全书》、《新约全书》、《次经全书》，但各卷次序与《天主教圣经》不尽相同）；《新教圣经》（只承认《旧约全书》、《新约全书》为“正典圣经”，认为《次经》不属正典）。

② 参见勒维纳斯著《塔木德四讲》，香港道风汉语基督教文化研究所，2001年。

明启示宗教的真理和哲学家的真理是完全一致的。寓意释经法在当时并非什么新奇事物，希腊人一直用这个方法来发掘荷马和海希奥德（Hesiod）的诗所隐藏的意义^①。希腊哲学家赫拉克利特（Heracleitus）将它定义为“言此喻彼”（saying one thing, and meaning something other than what is said）。斯多葛派也用这个方法，从古老神话里读出他们自己的形而上学体系。斐洛热衷这种方法，坚持对摩西律法采取这样的态度：一方面严格遵守其规条，另一方面通过寓意法努力获取其更深的意义。他把《圣经》的字面意义比作身体投下的影子，所象征的属灵意义才是它真正的、深奥的真理。他并不是想贬抑字面的意义，更不是要废除它。正如人有身体和灵魂，人必须重视身体，因为这是灵魂的帐篷。同样，平易的字义也应被重视。借着这些原则，他能够把亚当和夏娃的故事解释为神话，象征人属地的魂，和智慧、感官、情感一起被创造，智慧被快乐诱惑，受物质世界限制，最后又返回原来状态^②。

第二是逻各斯或道的观念。斐洛接受柏拉图主义，认为神是完全超越的，甚至超越德性、知识和绝对的善与美，这些都是他的尊师柏拉图所假定的永恒形式。神是纯粹存在、绝对单纯和自足，可以说是“无质”，意思是神因着自己的超越性，完全不受任何事物分类的逻辑范畴所限制。至于逻各斯，斐洛认为居于神和宇宙中间，因此有双重任务：它是神创造宇宙的工具，也是理

① 参见柯利（J. N. D. Kelly）著《早期基督教教义》（*Early Christian Doctrines*, Harper & Row Publishers, New York, 1960），第19页。

② 同上，第19—20页。

性了解神的桥梁。当然，这些看法来自斯多葛派，斐洛加以吸收，与自己关于神性超越的教义连在一起。总之，斐洛一方面推崇《圣经》，说神借着逻各斯——神自己的话——创造世界，向众先知启示自己；他也熟悉智慧神学，理解神首先创造智慧，然后再用它来创造世界^①。

斐洛强调，看到经文字面下的寓意是必要的，要洞察其深层意蕴。这种观念被来自亚历山大城的神学家所采纳，其中最重要的人物有克莱门（Clement）、俄利根（Origen）和“盲者迪底莫斯”（Didymus the Blind）。不过，杰罗姆（Jerome）开玩笑称他为“聪明者迪底莫斯”（Didymus the Sighted），正是因为他使用寓意诠释经典的方法，表现出精神上深刻的洞察力。寓意释经的方式见之于俄利根对《旧约》中重要人物的诠释，对约书亚征服上帝许诺给以色列人土地的寓意化理解，也见之于解释基督在十字架上对罪恶的战胜，正如《利未记》中的献祭法则早就喻明了基督徒的精神奉献。

与之相反，安提阿学派（the Antiochene school）则重视把经文放在史实背景下加以阐释。他们较为强调《旧约》历史中先知发生的真性地点，不像俄利根那样没有在这上面下功夫。提奥多（Theodore）在阐释《旧约》中的先知时，着重展示先知预言与被直接启示者的关系，认为这对于基督宗教的读者来说不过是一种延伸义。对每一个“上帝之言”，都应该阐明出其确凿的史实含义或文字含义。由是，提奥多倾向于严谨地阐释《旧约》

^① 参见柯利（J. N. D. Kelly）著《早期基督宗教教义》（*Early Christian Doctrines*, Harper & Row Publishers, New York, 1960），第20页

中直接涉及基督的那些章节；而亚历山大学派则视基督为《旧约》许多章节的先知内涵和史实内涵。

这两条解释《圣经》的不同进路，构成了贯穿整个西方教会释经传统的两根主线。例如，意大利米兰的安布罗斯（Ambrose of Milan）在许多著述中论述了自己对于经文意义的一种三重性理解——除了自然意义外，阐释者还可以辨识其道德、理性或神学的意义。奥古斯丁（Augustine）赞同这种释经方式，反对持守所谓字面和寓言的机械划分，尽管他也同意《圣经》某些章节具有这样两方面的意义。事实上，人们可以发现犹太先知所言具有三个方面的意义，有的指实际的耶路撒冷，有的指天国之城，有的则指这两者。在纯粹史实的意义上解读《旧约》是不能接受的，理解它的关键就在于对它的正确理解。

一方面是经文字面或史实的意义，另一方面则是其深层所表现的神性含义或寓言意义，两者之间的区分在中世纪早期的教会中被渐渐接受。中世纪所使用的《圣经》阐释的标准方式，通常被称为“经文的四重意义”。这种方式主要根源于字面意义与神性意义的区分。经文具有四个方面的意义，即字面意义、阐明基督信仰的寓言意义、指出行为的道德意义和指明希望的理想意义。第一，经文的字面意义，展示文本的表层价值。第二，寓言意义，阐释经文某些章节，揭示内在的神性含义。对于读者来说，这些章节或隐晦难懂，或在神学上争论不休。第三，道德意义，解说某些章节，以向基督徒提供行为上的伦理指导。第四，理想意义，通过章节阐释，指明基督徒希望之所在，指向新耶路撒冷的神圣希望的实现。

这四方面的意义，涉及释经工作的三个层面：第一，解经层

面，所提的问题是“它的意思是什么”？第二，灵修层面，所提的问题是“它对我有何意义”？第三，讲道层面，所提的问题是“它如何在你我之间得以分享”？这些层面并非互相排斥，而是彼此倚赖。福音派的释经学只以第一个层面为主，而把其他两个层面留给布道学。相反，存在派的释经学却一直以第二或第三层面为中心，有人甚至认为第一个层面已经与今天无关。事实上，就整全的释经学而言，这三个层面缺一不可。如果忽视第一个层面，等于消解掉经典文本，进入所谓的多元诠释空间。忽视第二个层面，就等于挪去《圣经》存在的根本，不理睬个人与神遭遇带出的新生命。忽视第三个层面，就是删除《圣经》的命令；而神的启示乃是好消息，要与人分享，不可私自享用。解经者必须按这个顺序，才能将《圣经》处理得当。就是说，以《圣经》原初的意义为基础，由此建造对自己的意义，同时也建造对我们“爱邻人”的意义。譬如，如果从第一层面跳到第三层面，就成了假伪善，因为我要求别人去做的事情，自己却不践行。

显然，由于强调了首先必须有字面意义的基础，否则任何由非字面意义的基础建立起来的东西都不可信，这就避免了潜在的人为解释的弱点。坚持经文的字面意义优先，这可以被视为对俄利根那种寓言释经方式的含蓄批评。实际上，这种方式使阐释者可以随心所欲地解读任何章节的“精神”意蕴。在中世纪的全盛期，产生了一种巧妙的《圣经》阐释方式：某些章节可以按字面意义来理解，其他章节则可以以非字面意义理解。奥古斯丁强调尊重那些与《圣经》注释相联系的科学结论的重要性，在他对《圣经》的注释中，一些章节事实上已具有多样解说的可能性。所以，借助于更多的科学探索，以便更好地解说某个章节，这就

很重要了。

“由于过于隐晦，大大超过了我们的理解力，我们发现《圣经》中一些章节可以用极不相同的方式来阐释，而不会损害我们所接受之信念。……我们的努力不在于自己对《圣经》的说明，而在于《圣经》的教诲本身；我们不要试图使《圣经》的意义证明我们的阐释，而是要使我们的阐释证明《圣经》的意义。”^①因此，奥古斯丁要求《圣经》阐释应充分考虑那些有理由被视为确实的东西。在某种意义上可以说，正是这种《圣经》阐释方式，使得基督宗教神学从未被一种前科学的宇宙观所困。由此，我们才可以理解《圣经》的思想与欧洲中世纪宇宙论发展相交融的重要性，也理解托马斯·阿奎那何以赞同并发展了奥古斯丁释经的那种灵活方式。由奥古斯丁奠定、经由阿奎那展开的这种释经的基本方式，被16世纪那些颇有影响的罗马天主教神学家所接受，由此产生出对《创世记》的一种极有意义的注释，影响了近代科学，尤其是伽利略（Galileo）对《圣经》阐释的态度^②。

三、释经——神学的？哲学的？

这样，欧洲释经者就坚持了《圣经》中“上帝之言”与“世人之言”的有机统一。理解“上帝之言”虽然要通过对“世人之言”的理解，前者却是后者的依据和目的所在。我们只有在碰到

^① 转引自 Alister E. McGrath 著《科学与宗教导论》（*Science & Religion, An Introduction*, Blackwell Publishers, 1999），第5—6页。

^② 同上，第13页。

未被理解以及不可以被理解的东西时，才明白何谓理解之根本；我们只有碰到不是派生地给予和超出词语所及的东西时，才能确知词语的性质。也就是说，词语只有通过诉诸经验和引导经验才造出理解。理解始终伴随词语，只有在已经存在前理解的地方，理解才能发生^①。毫无疑问，“上帝之言”作为理解的源头，本身就存在于前理解中。

我们不期望《新约圣经》的注释完全等同于新约解释学，现代的释经学者越来越认为，要发现一段经文原初的意义是不可能的。问题是，作者在写作时虽有明确的用意，但我们现在已经无从知道，因为他们不能现身，来澄清或说明他们所写的内容。现代的读者无法从古代的观点来读解经文，而必然会不断将现代的观点融进经文中。然而，何以实际获得解释学的洞识（insight）？解释学在哪里可以察见自己的知识基础？如果解释学是理解的理论，那么，人们肯定会问，理解本身何以得到理解？如果作为理解理论的解释学是词语理论，那么，词语本身何以得到表达因而能够有一种词语的理论？如果解释学有助于理解，因为正是它把词语事件联系起来，那么，帮助理解就是理解本身所能期待的，如此敞开的理解是什么？词语在哪里如此打动我们？它们在哪里如此发生，因而使词语事件本身得以窥见？如果词语本身是解释学的原则，就是说，它是理解得以进行并在其中具有自己来源的

^① 胡塞尔对前理解的意识结构有精妙的分析，请参阅《笛卡尔沉思》第五沉思。中译本目前有两种，一是台湾桂冠图书出版社1992年本，由笔者译出；另一是中国城市出版社2000年本，由华中理工大学张庭国先生译出。然而，胡氏的前理解还是就人的理解来分析，要切入对上帝的理解，得思考海德格尔的现象学之路。下节对此再做分析。

原则，那么，解释学作为词语理论一定是从词语事件本身产生。因此，解释学为了有助于解释，它自己必须是可解释的。这些问题的提出，本身已经预示了从一般解释学向神学解释学过渡的必然。这样，我们才能跳出一般解释学的循环。

我们要摆正“上帝之言”与一般解释学之间的关系，对“上帝之言”启示的信仰和接受可以避免一般解释学的随意性和历史相对性。显然，一般解释学的任意切入会摧毁“上帝之言”这个概念。语词本身就具有一种一般解释学的特征，而一般解释学是关于语词的理论，因此，我们对一般解释学的基本考量就相应地变成这样一种表述——神学解释学的“解释”是人类的这样一种理解活动，它首先从外在的语词事件中抽身返回到神人一体的精神内在性中，谦卑而又充满喜悦地领受“上帝之言”的启示；对“上帝之言”的倾听始终伴随着理解的诠释。

假如“上帝之言”的概念将被认真对待的话，那么，“上帝之言”自然一定被归入对于神学而言的解释学的相关东西。也就是说，“上帝之言”本身因此一定是神学理解的一种源泉。神学独有的理解结构一定源自于“上帝之言”的本质结构。事实上，作为一门神学的理解学说，这样一种解释学就是一种关于“上帝之言”的学说。所以，神学解释学是把我们从自以为是的诠释拉回倾听“上帝之言”的必然阶段，但它本身并非等同于“上帝之言”。事实上，我们只是把解释学视为一种可引入神学理解中的基本的方法论，它在个别神学学科——即释经的学科——的方法论上的限制，理应摆在一边。因为，直接倾听“上帝之言”是比对它的任何解释都更为重要的。

我们必须清楚地考虑，我们刚刚提出的一般解释学与神学解

释学之间的关系是否有助于我们领受“上帝之言”。“上帝之言”概念将被认真地看待吗？它意指专门意义上的语词吗？或者说，“上帝之言”是一个神秘的概念因而只是象征的吗？属于所谓“上帝之言”的言说结构，相应地也是神秘言说的结构吗？同时，从属于它的理解结构是神秘理解的结构吗？对于确定“上帝之言”是否承认解释学观念与它在希腊“逻各斯”（Logos）概念上根基的结合，这是有决定性意义的。这样神秘的东西，不会容忍那种结合。面对神秘的东西，解释学必须变成非神话化活动（demythologizing）。基督宗教信仰已经接纳解释学切入这一事实，确实表明它已经同意神学的可能性和必然性。例如，《圣经》的“上帝之言”的概念和希腊哲学的逻各斯的概念之间具有一种联系。确实，当《圣经》接受希腊哲学的解释时，两者之间的明显不同大部分被消去。就是说，“逻各斯”很自然被理解成“上帝之言”。换言之，上帝通过语词启示自身的力量，现在恰好体现为希腊人的逻各斯。诚然，凭借一种纯粹反题的说明也许证明不了这样一个意味深长的事实的合理。《圣经》由词语所意指的东西，就其所有不同而言，没有构成对希腊人借助词语所理解的智慧之道的解构。另一方面，希腊的解释学概念，连同其在“逻各斯”观念中的根基，允许通过对《圣经》的词语的理解加以改正。

正因为这样，当我们一方面分析一般解释学与神学解释学的不同时，另一方面也要指出，神学解释学能够发现本身有非常大的部分与一般解释学是一致的。但是，在解释学问题延伸至理解的最终根据时，它一定与所有非神学的解释学发生冲突，不仅仅为了保卫它自己独立存在的特殊权利，而且为了对解释学领域中

的所有研究者负责任地坚持这样一个事实——“上帝之言”是理解的最终根据，因为这里正是最后的分析——语词恰好被看成语词，理解被看成理解。对于主张这里所达成的真理来说，真理意味着绝对。正是因为这个理由，总是要把两种事物结合起来：一方面是与所有的真理一致，另一方面是反对每个人被期待去拒绝作为非真理的东西。

上面刚提到的“上帝之言”与“世人之言”之间的关系，要求进一步澄清。以往神学中的一个基本错误表现为，上帝被说成是实在的一个部分，由此又被设想为某种附加在实在性其余部分上的东西。这个推理是，我们首先不得不把上帝和世界本身说成是两个相互分隔的实体，由此，把它们的关系说成是相互补充的关系。诚然，神学正是借助世界才能具体谈论上帝的出场事件；反过来，也正是通过上帝同样地把世界作为事件表达出来。神学因此而总是受着困扰的这个基本错误也是根本误解的根据，由此，“上帝之言”可以说是与人们之间的交流话语分开的。这里，“上帝之言”据说并不真的只是在人类之间发生的那种规范的、自然的和历史的语词意义上的语词。

《圣经》说：“道成了肉身，住在我们中间，充充满满的有恩典有真理。”^① 这意味着，语词在这里成了事件，因为作为语词和作为人完全合一了。但是，这不允许任何类比喻推到两类语词的关系，即“天国语词”和“尘世语词”的关系。《圣经》说到

① “约翰福音”一章十四节。

“上帝之言”^①，它在这里完全把语词意指为语词——就其语词特征来说，它完全是符合常规的，就是说，是发生在人与人之间的自然的、口头的语词。当然，《圣经》可以把“上帝之言”与“世人之言”加以彻底比照，但不是关于文字的问题，而毋宁考虑这样的问题，谁是说及这个语词的真正的说话者：是诚实的（verax）上帝，还是说谎的（mendax）人^②。因此，对比点在于，语词是否是那种会被人所滥用、所污损的语词，或者说，语词是否是那种美好的、纯粹的和完全实现自己在人类社会中的自然命运。这同时隐含着语词产生的一种对比：它是否是一种破坏的和可怖的语词，或者是否是带来整全（wholeness）和给予生命永福的语词。然而，这种不同的理解完全可以通过神学的响应加以澄清，因为语词事实上就被当作是语词；同时，上帝和语词显然不会比人和语词更为矛盾，相反，正是语词本身把上帝与语词结合了起来。

这里没有必要着力说明“上帝之言”的宣示为什么要诉诸于神圣经典（Scripture）的理由，因为，神圣经典与一般的文本不同，本身就是为着宗教布道（sermon）而成的文本。文本与宗教布道如何关联起来成了解释宗教经典的一个有趣课题。我们要问的首先是：何谓文本之目的？它旨在把所有发生的事件保留下来，得以阅读和研究，这也服务于“上帝之言”的宣示（procla-

① 参见 R. Hermann 著《圣经中的上帝之言与世人之言——关于解释学的神学根本问题之研究》（Gotteswort und Menschenwort in der Bibel; Eine Untersuchung zu theologischer Grundfragen der Hermeneutik, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1956）。

② 《新约·罗马书》说：“神是真实的，人都是虚谎的。”（三章四节）

mation)。当然，我们这里马上得做出各种区分，不仅在新旧约文本之间，也在这两种文本不同的清晰程度之间。确实，我们必须进一步探究，如果“上帝之言”的语词特征被认真对待，那么，硬说要解释一个被传递为“上帝之言”的文本就是多余的。这种把对宗教经典文本的解释变成宗教布道的活动，就是从神圣经典向说出语词的过渡。

由是，神学解释学的问题只有包括宗教经典宣示的任务才能把握，《圣经》的文本除非向人们明白表现了宣示的任务才能被正确理解。但是，布道作为一种宣示并非作为过去宣示的文本的讲解；它本身就是当下的宣示，这意味着，布道是宗教经典文本的完成。它实际上实现了文本的宗旨。它正是对文本已经宣示过的东西的宣示。由此，解释学的方向意义是颠倒过来的。借助解经得以理解的文本，现在帮助去理解将借助布道——作为上帝面前的当下实在，亦即彻底的来世——来获得的理解。因此，凭借布道的文本在当下经验的理解中，成了一种解释学的帮助。凡是现出此情此境，真正的词语便被说出。事实上，这就意味着倾听“上帝之言”。

解释学问题中的真正冲突就其本身在神学中的表现而言，在于作为已经发生的宣示的文本的讲白，与在当下的宣示中的文本的实施。存在主义的解释概念已经被用来刻划这个根本的解释学的问题。走向一个有关它的更密切的定義的努力仍然在继续^①。这个概念既有意义又有帮助，如果它揭示了这样的事实——生存

① 参见 E. Fuchs 著《关于神学中的解释学问题》(Zur hermeneutischen Problem in der Theologie)，第 65 页以降。

是通过词语并在词语中的生存。因而，存在主义的解释应该是关于词语事件的文本本身的解释。笔者以为，那里具有重要的出发点，历史的阐释由此朝向自己任务的最终完成，正因为这样做才获得在文本和布道之间内在的解释学联结的标准。

因此，解释学的原则应该是词语事件本身。对于解释学来说，它是词语的理论。事实上，神学的解释学是“上帝之言”的学说，但正因为此，能够有“上帝之言”的学说只是作为神学的解释学。鉴于解释学的原则可以作出不同的精确定义，看看词语事件的真正发生所及，我们可以这样表述：解释学的原则是作为有良心的人的生存。一个原则肯定应该是某种东西，它本身是明显的，或者说，在一切事件中给予指导和在使用中证明自己的合适性。从信仰的立场看，《圣经》是“上帝之言”的显示，上帝是《圣经》的作者。因此，《圣经》的终极意义是为上帝作见证，提供一个源自上帝的、对上帝的理解。我们可以认为，《圣经》是神启之文本，不同于一般的文本，对它解释的绝对根据就在于它自身。《圣经》解释是以“世人之言”理解“上帝之言”，然而，《圣经》解释的终极目的不是人们凭借《圣经》可以说什么，而是“上帝之言”透过《圣经》向人们说什么^①。

^① 正如巴特所言：“世人之言”是“世人之言”，但“上帝之言”是“上帝之言”。见 Eberhard Busch 著《卡尔·巴特——书信生平》（*Karl Barth: His Life from Letters and Autobiographical Texts*, London, SCM, 1976），第 87 页。

第二节 对上帝的现象学言说^①

一、引言——上帝的现象学

做现象学研究的人心中都有数，他在意识层面上其实并没有改变那个自己所面对和生活于其中的实在世界。但是，他可以调整、修正乃至改变自己对这个实在世界进行观照的角度和立场。这个工作，简言之，就是胡塞尔所强调的返回先验自我意识而进行的一种哲学化活动。由此，实在世界不断向他展示它所具有的诸种潜在的意义。站在现象学立场来说，实在世界存在的真实性确实只有依赖其建构意义的主体本身。但是，对于先验现象学而言，上帝——他始终是一个真正超越的“终极实在者”（the Ultimate Reality），或者说是一个“绝对他者”（the Absolute Other）——如何通过现象学的意向性分析得以显明，这仍然是个非常棘手的问题。正如海德格尔所追问的那样：根据现象学原则必须被经验为“事实本身”的东西从何得到规定并且如何得到规定^②？不难理解，海德格尔提出这样的问题本身，已经表明他从胡塞尔哲学中另辟蹊径的决心——现象学的研究有必要从意识的存在扩展到存在本身。由此，导致了海德格尔日后对存在与上帝关系的不断“运思”。

① 这一节内容曾发表在《现代哲学》2003年第3期上，有所修改。

② 参见《海德格尔与神学》，香港汉语基督教文化研究所，1998年，第66页。

不错，胡塞尔的现象学把整个世界（以及上帝？）悬置起来以后，剩下的就只有“先验自我”本身；而再次建构起来的世界又作为意义得以在先验自我意识中呈现。但是，神学家绝对不能容忍哲学家把上帝说成是先验自我的构造物。因此，虽然现象学家可以研究宗教经验，可以察看正在对神顶礼膜拜的男女信众，却不能进达宗教启示出的终极实在——它是真正超越的（或者上帝正是这样来启示人的理性？）。基督新教神学家巴特（Karl Barth）一再强调上帝与人之间存在一道鸿沟，说上帝之言是上帝之言，人言是人言；自我启示能令人产生信心，而人对上帝的寻求却产生所谓的宗教^①。

确实，用现象学方法“研究”上帝与基督宗教神学对上帝的言说完全是两码事，但这两者并非不可以统一起来。正因为神学所言说的上帝本身是一位不可见的、从未作为现象随其他事物“给予过的”、“呈现过的”上帝，所以神学更需要以生存的现象，以人的体验、经验为理解上帝的依据。在这里，言说上帝——更确切地说，言说信仰中的上帝——就不得不返回到人类生存最基本的宗教因素——宽恕、自由、信仰、希望和爱。这一切既是与上帝相联的宗教现象，更是人类“生存的证明”本身^②。

由是，上帝的现象学便成了在胡塞尔中尚未解决，又在海德格尔中被继续追寻的哲学问题，即人在自己生存中如何言说（遭遇）上帝的问题。

① 参见巴特著《〈罗马书〉释义》，香港汉语基督教文化研究所，1998年，第298—348页；也可参见他的另一部著作《上帝之言与人之言》（*The Word of God and the Word of Man*, trans. by D. Horton, the Pilgrim Press, 1928）。

② 参见奥特著《不可言说的言说》，北京三联书店，1994年，第10页以降。

二、括号中的上帝？

即使人们可以用各种理由来质疑胡塞尔的现象学，却不得不承认，它为现代学提供了研究意识的一个新的出发点，其影响直达宗教意识的最深处。胡塞尔认为意识和哲学化活动是紧密联系的，其联系有两个方面：“一方面我们必须区别我们通过体验的真实（reelle）分析所发现的那些部分和因素，以此来研究作为一种和其他对象一样的对象体验，探讨它所固有的部分或构成着它的从属因素。但另一方面，意向的体验是对某物的意识，而且这是由于它的本质而如此，例如作为记忆，作为判断，作为意志等等的本质；而且我们因此可以问关于‘对某物’（von etwas）这方面本质上可以说些什么。”^①显然，胡塞尔现象学首先从意识而不是意识之外的存在开始，其正当的理由在于它本身就是一种独特的现象——它总是处在自我理解（Selbstvestaendnis）的自我显现过程中。但是，这样一来，哲学家就不得不明确区分那种指向自身的自发意识活动，和另外一种所谓的哲学化的意识活动。虽然胡塞尔现象学认为，意识能够显示世界的所有事物现象——这是研究并理解现象意义的前提条件，但是，意识本身还必须对进行如此显示的意识进行反思。

当人们用这样一种专注意识的意向分析的现象学方法论来“研究”上帝时，很自然会把超越的上帝首先搁置起来存而不论。换言之，有必要通过把阻碍上帝显明的所有难以理解的东西去

^① 胡塞尔《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，商务印书馆，1996年，第223页。

掉，从而使关于上帝的宗教意识清晰地展现出来。所以，胡塞尔在谈到超越意识时，含蓄地强调要把超越的实体包括上帝都从意识中排除出去。这样，从理论上说，宗教意识将作为它自己的不可化约的基础才能被揭示出来^①。

不错，从属于宗教研究的意识将揭示自己的一个内在的和不可分割的特点，这只能通过宗教这条线索才能加以解释。胡塞尔承认宗教现象学的可能性，不过着眼点放在对内在宗教意识的强调方面，即把种种外在的社会因素与宗教本质分离开来^②。胡塞尔对宗教问题的论述不多，主要的都收编在他的《全集》（卷27）中。根据胡塞尔的看法，宗教与国家、社团、道德习惯以及法律不同，甚至更严格地说，它和各种文化的表现方式也不同，它是自我的更内在的东西，因此必须以意识对它自己的反思为基础。意识的某种特性将随着宗教“现象”的产生，或者更进一步说，随着其他“自然现实”如国家、社团、道德习惯和法律的出现而被完全揭示出来。这种特性和其他意识成分，如许多不同的思想家把它们作为宗教的来源而提出来的神圣感、依赖感和终极关怀并不发生冲突，而是相反，这种特性将流入它们之中，并且

① 参见 J. G. Arapura 著《作为渴求和抚慰的宗教——比较的精神现象学研究》（*Religion as Anxiety and Transquillity—An Essay in Comparative Phenomenology of the Spirit*, Mouton, 1972），第 61 页。

② 同上。

与它们整合在一起^①。

通过这种联系，意识便在宗教领域中发现了自己，在那里它得到了完全的想象，而思想、存在的思想，就从这种自我发现的意识流中迸发出来。胡塞尔指出，人的规范意识发展与宗教的发展密不可分，“动物生存纯粹依靠本能，而人的生存则有赖规范……人们可以知道规范事实上是有效的，同时也是有意识地用来规范那些偶然权力者的‘法则’，或者是‘曾一度有效的’偶然传统——之所以是偶然而非纯真的东西，皆因它是随地点、时间不同而变化的习俗。但是，规范也可以被视为绝对有效的东西，表现为一种绝对无条件的‘我应该’和‘我不该’，如上帝的诫命。由此，规范表达了具有绝对有效性的‘来自上帝的东西’即原则，亦即那种绝对的律令”^②。所以，有关上帝的宗教意识是人类发觉自己不得不遵守的规范意识。由此，人类使自己从世俗生活中找到拯救的可能。“这些超越的诸存有被绝对化为神性的东西（die Gottheit）和绝对规范（die absolute Norme）的创立者，因为它们为人们在交往中使用并且启示给人，人在观察这些规范时发现自己的得救。”^③

就谈论一般的宗教现象而言，胡塞尔的着眼点是从神话向一神教宗教的历史过程考察。事实上，宗教对于胡塞尔来说，具有

① 参见《胡塞尔全集》卷 27（*Husserliana*, Band XVII, Kluwer Academic Publishers, 1989）。有关的研究参见 James G. Hart 的论文《胡塞尔著作中的宗教研究》（*The Study of Religion in Husserl's Writings*），载 Mano Daniel & Lester Embree 编《诸文化学科的现象学》（*Phenomenology of Cultural Disciplines*, Kluwer Academic Publisher, 1994），第 265—271 页。

② 胡塞尔手稿（A V21, 9b），转引自《诸文化学科的现象学》，第 273 页。

③ 《胡塞尔全集》卷 27，第 60 页。

展开原始神话文化的特殊意义。在神话文化的初级阶段，人类通过宗教建立自己与弥漫于世界的宇宙力量的实际联系。把世界视为整体，是神话—宗教态度的一个论题。在这个意义上说，宗教是更高阶段的神话文化。其中，“这些超越的存在被绝对化为各种神灵，变成绝对规范的制订者。他们用这些绝对规范来沟通、启示民众从而发现他们自己的救赎。而且，在宗教文化的语境下，人类文化的‘隐德来西’（实体）获得更高的形式，由此两种自由的运动得以可能。一种是自由科学的发展，即在哲学中达到顶峰的、与神话相对的逻各斯的解放运动。另一种是宗教本身可以实施的解放运动”^①。

就特殊的宗教如基督宗教而言，胡塞尔是通过分析基督徒的信仰经验来谈论上帝的。值得注意的是，在胡塞尔的理解中，基督宗教是使人的宗教从自身中获得解放的宗教。因为，耶稣基督是人类向善超升的宗教楷模。胡塞尔指出：“倘若一个人不能发现令人赞赏的其他人，他怎么可以成为纯粹善的人？一个人只有在看见善的人时才能成为善，只有面对楷模的人物并通过他们提升自己时才能成为善。”^② 对于胡塞尔来说，耶稣的情况可以说明，宗教在核心价值的生动直观的基础上被追问。这样一种经验给宗教提出一种危机，因为它揭示了，单纯神话—传统的框架无非是一种非理性事实性的剩余。“我不会出于任意去相信，而是出于作为我的必然性和一个具有人性的成员、作为与我身边恩典的代理而相信。我只能相信，并且在这种自我和世界的显露中普

① 参见《诸文化学科的现象学》，第268—271页。

② 《胡塞尔全集》卷27，第102页。

遍地相信。信仰是上帝的权能。一旦我活着充满信仰并听从自己良心的召唤，上帝的权能便在我心中。”^①

上帝形象是借助耶稣基督的经验而获得的，所以胡塞尔说：“统一的直观包含一种原本宗教经验统一体的特征，因此也包含一种与上帝相关的原体验的特征。在这种关系中，这个直观的主体自己知道并非诉求一个外在地对立着的上帝，也不规定作为一个正在传达启示的担当者。毋宁说，这个直观的主体同时知道上帝作为在他自己中被直观的东西，而且作为本来与他一道的那个上帝。因此，他知道自己作为神性光照（das goettliche Licht）本身的具体体现，由此作为来自神性本质的内容而被植入他之中的神灵存在的中保（指耶稣基督——引者注）。”^②

如此一来，胡塞尔似乎划分了基于普遍意识本质的“纯粹现象学哲学”和基于基督宗教特殊意识的“纯粹现象学神学”的区别。就“纯粹现象学哲学”来说，那个贯穿一切意识行为而且持久保持着统一性的先验自我成了主题。胡塞尔的现象学还原是一种摆脱自然主义旨趣的哲学操作，由此奠定能发现绝对普遍真理的基础。如我们所知，荷兰阿姆斯特丹大学宗教哲学系教授、宗教现象学家范·德·莱乌（Gerardus van der Leeuw）在试图揭示宗教的本质时，用的就是胡塞尔“现象学悬搁”的方法。他认为，为了获得事实，研究者首先必须在他自己的心灵里，把那些可能模糊其真正意义的事物加以整理。正如园丁在栽培花木前先要把花圃的杂草清理干净一样，现象学家只有把他自己的见解或

① 胡塞尔手稿（A V 21, 98b），转引自《诸文化学科的现象学》，第296页。

② 《胡塞尔全集》卷27，第65页。

者理论放在一边，才能把现象原原本本地揭示出来。

不过，从胡塞尔的现象学，我们只能得出如荷兰的另一位宗教现象学家克里斯坦森（W. Brede Kristensen）所说的结论：“我们绝无可能借任何纯粹理智的能力来理解上帝的话：我们能理解的仅仅是我们自己的回答……”^①这就暗示了“纯粹现象学神学”的必要性，即从纯粹宗教经验的方面要求对“上帝之言”加以规定。莱乌想把神学与哲学的立场统一起来，从基督宗教传统来摄纳现象学方法：“爱者对被爱对象满怀爱意的凝视。因为一切理解都基于献身的爱。假如情况不是这样，那么，将不仅完全不可能对宗教现象做任何探讨，而且完全不可能对一般现象做任何探讨，因为对于没有爱的人来说，不论什么东西都不会显现出来……”^②根据莱乌的看法，研究者的爱与其哲学化的悬隔并不矛盾，而且相互关联。悬隔主要用来防止先入为主的判断偏见（这里可以表明现象学与一般神学的不同），回到宗教意识的给予本身。

所以，我们有理由认为，胡塞尔现象学对上帝的言说，实际上承继了西方基督宗教思想史上的奥古斯丁主义传统。正是胡塞尔对奥古斯丁主义的发挥，中世纪从上帝确定性推到自我确定性的方式被现象学的道路所彻底取代——从自我意识的确定性推出上帝的确定性。

但是，自我处于活生生的生存境况之中。从自我意识的确定

① 克里斯坦森《宗教史研究》，转引自夏普著《比较宗教学——一个历史的考察》，台湾桂冠图书出版社，1991年，第302—303页。

② 莱乌《宗教的本质与现象》，转引自同上书，第308页。

性导出上帝的确定性，岂不恰好意味着人在自己的生存中如何与上帝遭遇？由是，胡塞尔的现象学必然要过渡到海德格尔的生存哲学。也就是说，把上帝问题从“括号”中解脱出来，重新放回人的活生生的生存当中加以考察^①。

三、生存中与上帝遭遇

海德格尔曾反复强调对人的周遭世界（即胡塞尔的“生活世界”）之分析，把它理解为一个关于现象学的基本作用能力和内在界限的原则问题。在德国弗莱堡大学开的讲座《宗教现象学导论》（1920—1921年冬季学期）中，海德格尔特别分析了耶稣的门徒保罗遭遇“恩典时刻”（Kairos）突然来临的那种“实际的生活经验”^②。作为一个在现象学上十分有用的“宗教”行为的例子，海德格尔尝试对基督宗教生命经验的基本事件作一种解释，以搞清楚这种生命经验在门徒保罗的书信中是如何得到理解和反映的。由此，他一方面反对受希腊哲学影响而形成的概念性和形而上学的前提，另一方面为了自己的工作而利用这些神学家的“实际的生活经验”^③。

海德格尔通过对《圣经》保罗书信的诠释表明，基督徒可以

① 参见 Thomas Rybe 著《现象学的本质及其对宗教的科学研究的意义》（*The Essence of Phenomenology and Its Meaning for the Scientific Study of Religion*, Peter Lang, New York, 1991），第 231—245 页。

② 从这里人们也可以分析海德格尔生存哲学与胡塞尔现象学旨趣的区别。参见《海德格尔与神学》，孙周兴译，香港汉语基督教文化研究所，1998年，第70页。

③ 参见奥托·帕格勒著《海德格尔的思想之路》，宋祖良译，台北仰哲出版社，1993年，第40页。

在自己真实的生活中，凭借存在的勇气，实现与上帝结合的全新处境。他以独到的释经手法选择一个诠释点，使保罗真正的基督宗教因素通过其生存体验显露出来。海德格尔告诉我们，保罗在从上帝审判中得救这件事情上，不仅想到了在关于世界末日的预言思想和风格中对将来的陈述，而且在完全没有放弃这个维度的情况下表明，关于生与死的决断就在于人自身。海德格尔要人们注意圣灵的、神秘的灵赐（Charismen）^①，因为它们是与人类生活的“实际性”（Faktizität）相结合的。正如德国学者莱曼指出的，贯穿整个海德格尔生存哲学思考的，其实就是对这种原始基督宗教历史经验的回忆^②。

确实，原始基督宗教的历史经验对于早期海德格尔创建基础生存论有非常重大的意义。海德格尔对原始基督宗教的历史领悟的经验，可以说是他的生存论哲学的立足点。由此，传统存在论的局限才可能在其对存在意义的领悟中，并且也在这种局限的顽固性中突显出来。那种以希腊哲学的存在领悟为取向的“自明性”和“自然性”，只有通过一种彻底不同的存在解释才能被感知，并且被打破。若没有对希腊存在论与原始基督宗教的历史经验的这样一种对照的结合，根本就不能提出生存哲学之意义的问题^③。

虽然海德格尔努力把早期基督宗教的历史经验与生存哲学结

① 参见“哥林多后书”二章十节。

② 参见《海德格尔与神学》，第70—72页。

③ 具体的分析可参见同上书，第82—105页；亦可参考 John Macquarrie 著《海德格尔与基督教》（*Heidegger and Christianity*, SCM Press Ltd, 1994），第94—108页。

合起来，却明确地在哲学与神学、上帝与存在之间作出严格的区分——上帝既不是存在者，也不是存在，存在也不是上帝。海德格尔思考上帝问题，首先要避免传统本体论的思路。他把这一思路称为“本体论神学”（*Ontotheologik*），其开端在亚里士多德的形而上学。但是，海德格尔认为在希腊哲学那里，本体论和神学本来应该是两个不同的东西。正是亚里士多德把这两者结合起来，确认形而上学的思考——总是关于一个最高、最终存在者的思考——可以作为对神的追问的基础和出发点。

然而，正是这种本体论神学思考，一方面遮蔽了本体论差异，另一方面制造了作为最高根据的形而上学的上帝。海德格尔称这种情况为“存在的遗忘”或“存在论差异的遗忘”。海德格尔在《存在与时间》的序言中端出自己“克服”形而上学的方案，其最令人瞩目的一个特征就是要颠覆传统形而上学关于现实性对可能性的优先地位。从一种后形而上学或者现象学本体论——《存在与时间》也许是首次尝试——的观点看，可能的东西要“高于”现实的东西^①。海德格尔前期把“可能的”理解为人类实存的方式即此在（*Dasein*），主要体现在他的《存在与时间》把可能的东西理解为“可能性”（*Moeglichkeit*）、“能够存在”（*Seinkoennen*）、“使可能”（*Ermoeglichen*）。海德格尔后期则把可能的东西理解为存在本身的某种方式，即存在（*Sein*），这主要体现在他的《关于人道主义的书信》把可能的东西理解为

① 参见 George Kovacs 著《海德格尔现象学中的上帝问题》（*The Questions of God in Heidegger's Phenomenology*, Northwestern University Press, Illinois, 1990），第 47—53 页。

“能力”（Vermoegeen）。在海德格尔看来，亚里士多德对存在的处理方式因为执着于存在者（ousia）而最终不能令人满意。使亚里士多德失于用彻底的方式去追问存在的那种错误，在于他没有思考存在范畴的边界之外和存在者的总体性，而后者通过上帝的逻辑的、概念的和现实的实存（也就是人在生存中不断使可能存在的能力）而不断增加^①。

由是，我们就不难理解，为什么海德格尔说“如果人们把‘上帝’宣告为‘最高价值’，那就是对上帝之本质的贬低。在评价行为中的思想在这里和在别处都是面对存在而能设想的最大的读神”^②。同样，我们也可以明白海德格尔说这番话的用心：“从存在之真理的问题来思的思想问得更原初，比形而上学所能问的更为原初。唯从存在之真理而来才能思神圣者（das Heilige）之本质。唯从神圣者之本质而来才能思神性（Gottheit）之本质。唯在神性之本质的光亮中才能思、才能说‘上帝’（Gott）一词所要命名的东西。……而如果存在之敞开域（das Offene des Seins）没有被澄明而且在存在之澄明中切近于人的话，那么，这个神圣者的维度作为维度甚至就依然被锁闭着。也许这个世界时代的特征就在于美妙者之维度的被锁闭状态中。也许这就是唯一的不妙”^③。毫无疑问，海德格尔从生存哲学的高度去言说上

① Cathipna Hanley《亚里士多德和海德格尔中的存在和上帝——在思考无限者中的方法作用》（*Being and God in Aristotle and Heidegger——The Role of Method in Thinking the Infinite*, Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, INC, 2000），第102页。

② 海德格尔《关于人道主义的书信》，载《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2001年，第411页。

③ 同上书，第414页。

帝，终归是用上帝来确保人存在的最终意义：“唯当存在本身首先而且在长期的准备中已经自行澄明，并且在真理中被经验了的时候，神圣者才得以显露出来。只有这样，才能从存在而来开始对无家可归状态的克服，而在无家可归状态中，不仅人，连人之本质都惘然失措了。”^①

海德格尔克服形而上学的思考，对传统本体—神学对现实性优于可能性提出新的挑战，势必导致对上帝理解的彻底性。在海德格尔的生存哲学中，上帝不再被视为无时间的、静止的存在，而是一种时间化的、使能够的可能性。确实，在海德格尔的眼中，欧洲传统的本体—神学的上帝是一个没有可能性的上帝。在托马斯那里，上帝正好就是那个不需要别的存在加以满足的存在。由于各种原因，海德格尔没有探究表现一种思考上帝的形而上学克服的可能后果，而作为可能的后形而上学的上帝概念我们暂且就叫做“末世论的”概念。

首先，也许可以说，可能的末世论观念能使我们更好地理解基督宗教的上帝。只要回想一下海德格尔自己在德语词 *vermoe-gen*（使可能）和 *moegen*（喜欢）之间作的词源学上的连接，就不难设想末世论的上帝观念作为可能化，更为恰当地接近《圣经》的上帝论，而不是接近一种自己满足的自我喜欢的本体论概念。其次，末世论的上帝解释作为可能，提供了一种不同于关于上帝之善（伴随着恶的存在）的传统二律背反的方式。复次，末世论的可能概念使我们克服对上帝作形而上学理解的二律背反。

^① 海德格尔《关于人道主义的书信》，载《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2001年，第399页。

就是说，上帝作为自己的爱和他人的爱而自为地和为他地实存着。

由《圣经》向我们启示的超越上帝，并不是本体论（即哲学家）的上帝，而是末世论（即阿伯拉罕、以撒和众先知）的上帝。根据海德格尔的“使可能”去再思上帝，有必要承认这样的宗教信仰，它重新选择欣赏一个也许在终末、在历史终末的上帝。它敞开一条路径，把上帝理解为不同于存在的一种终末期盼，而不是存在的一种类型。海德格尔试图表明：此在（Dasein）对于存在，就是宗教思想家个人之对于上帝。由此进一步可以说，如果存在作为“使可能”揭示本身对于此在来说作为事物实存的一种奇迹，那么，操心存在（Sorge）和追问存在（Seinsfrage），即末世论的可能就启示自己给信仰者作为对信仰和伦理实践的呼唤^①。我们已经看到，海德格尔的“使可能”的观念作为一种“可能化的喜欢”，它操心和照料存在的类型，正是类似作为神性魅力的“可能化的喜欢”的末世论观念。

从末世论的观点看，允诺回来的上帝恰好不是某种也许出现而是必定出现的事情，某种信仰者有伦理义务通过自己的历史活动把它带到这个世界中的东西。就此而言，海德格尔的本体论进路达至神圣东西的回归——正如在《明镜周刊》采访中所宣称的那样，“只有一个上帝能够拯救我们”——实际上缺乏本应具有

^① 不过，我们要清楚，对于海德格尔而言，存在的追问严格地说是现象学的活动，把存在者描述为它们呈现为的现象——在道德方面对它们应该还是不应该呈现不作判断。海德格尔坚持认为真正的本体论是现象学的描述，而不是伦理学的描述。他同时也对神学不作任何承诺，保持沉默，不去宣布哪些神灵的显示是真或是假的（例如，作为一个真正上帝的显现）。

的道德内涵。所以，在海德格尔生存哲学中，正是一种生存论意义上的等待而不是末世论意义上的期盼，一种缺乏意愿的（will-less）等待而不是迫切的期待或者希望上帝国的来临，迫使常人作出道德的和社会的活动。本体论的“使可能”不像末世论的可能，并不依赖人的干预来达到自己的再临或回归。存在的事件（Ereignis）能够独立地具有人的活动，因为用海德格尔的话来说，它是一种“存在的天命本身”（decree of being itself）。但是，上帝的终末相反也许在历史中只有当人类回应启示的伦理召唤时才能被实现。由是，当存在和上帝两者都可以类比地使用海德格尔的“喜欢可能”（vermoegend-moegende）的观念加以描述时，有一种值得注意的最重要的东西。就是说，可能东西的末世论观点越出本体论的这样一种见解：可朽的存在者，它们超越不同于存在的东西，趋向一个还没到来的上帝之国的末世论的可能性。

如上所述，海德格尔要从存在角度来思考上帝，因为他确认了从生存经验到神圣的进路。经验“神圣”意味着经验存在的真理，也就是上帝与人之间的“之间”。在海德格尔看来，此在并非对上帝漠不关心。此在的事情就是运思和决断，所以此在不仅是存在的守护者，也是上帝的追寻者和期待者。由本体论神学导致的“上帝之死”事件区分了上帝与存在，也就是说，不仅要考虑到存在论的差异，还要考虑到神学的差异。上帝不同于存在，存在也不同于上帝，但上帝需要并使用存在。

综括而言，与胡塞尔的哲学旨趣迥异，海德格尔从存在来思考上帝的路径是：存在—神圣—神性—上帝和诸神。他向我们提出的问题是，如果不知道何谓神圣的空间，又如何能知道神性？

又如何能接近上帝？但是，海德格尔非常清楚，上帝与人之间的路极其漫长。上帝现象自身只有在神圣的空间为其准备好了的时候才出场，否则上帝无法出场。危险增长的地方，救赎的力量也在增长。无疑，海德格尔对存在的思考乃是为了“一个最后的上帝”而期待和准备着。之所以要以毕生精力追问存在的意义和存在的真理，因为若从存在来思考上帝的话，上帝需要存在，上帝需要存在为其重新敞开一个有神圣物的空间，神性因此得以聚拢。正如奥特说：“上帝是无法‘定义’的，我们永远不会成功地说出上帝是‘什么’。上帝是谁，我们只能以这种方式表达，即我们解释我们对上帝或我们以为对上帝有何看法。换言之：我们自己的自我理解，上帝如何决定着我们的生存处境（不仅是跟前暂时的，而且是我们恒久的‘基本处境’）。”^①

所以，当年轻的海德格尔自己把解构形而上学作为口号提出来，而他的学生提醒他不要误入“伟大的哲学家之列”时，他曾明确地说：“我是一个基督教神学家。”^② 海德格尔晚年曾经提醒他的学生和老友维尔特（Bernard Welt）说，有两件事是不能搞错的：第一，他对上帝问题的关注不能与他当代的存在史亦即技术的本质反思分开；第二，他对上帝问题没有任何结论，仍然停留在途中。维尔特对此评价说：“这位伟大的思想者的全部思想走向倾听和期待神性的上帝降临之路……海德格尔一生行在他的自己的路上，跟从它的召唤他必须走这条路。这条路恐怕不能称作通常意义上的基督教之路，但是，它也许是本世纪最伟大的探

① 奥特《不可言说的言说》，北京三联书店，1994年，第19页以降。

② 参见《伽达默尔集》，上海远东出版社，1997年，第446页。

寻者之路。”^①

四、上帝与人的存在

近代哲学转向了人类主体，这一变化历史地影响了基督宗教神学，并且一直延续至今。在施莱尔马赫（Schleiermacher）之后，一批基督宗教神学家致力于调解基督信仰与现代意识，强调把人的主体性与基督信仰内容联系起来。尽管人们从现象学、生存论和先验的角度来解释关联方法，但它大体上涉及两个不同的步骤。

第一个步骤是对人类宗教经验进行先验的、生存论的和现象学的分析；第二个步骤是将这种经验与基督信仰的内容，尤其是基督启示联系起来。这种方法不仅把宗教经验与神启关联起来，而且还把经过先验和现象学分析的人类经验与神启关联起来，以便揭示人类经验的宗教维度。与此同时，这种方法还诠释了基督信仰的内容，以便显明它的揭示意义及其与人类经验的宗教维度的融贯性。

当然，胡塞尔现象学的基督宗教色彩不如海德格尔的生存哲学浓烈，因为前者寻找的意识普遍性并不着力揭示关于宗教经验对象的任何东西。现象学关心人类的“上帝”经验的本质，而不是“上帝”的存在。用康德的话来说，它关心的是现象而不是本

^① 参见维尔特的论文《寻找与发现》（*Suchen und Finden*），载《纪念马丁·海德格尔》（*Erinnerung an Martin Heidegger*，Hg. von Guether Neske, Pfuldingen: Guenther Verlag, 1977），第253—256页。

体。本体是神学关心的东西。但是，本体的实存对于现象学又真真切切是重要的，因为它堵住了用可怜的推理、外在的社会因素来解释宗教现象的可能。本体是现象整一的可靠保证。

然而，经过海德格尔的努力，借助现象学方法的基督宗教神学揭示了人类生存的普遍的基本结构。这些基本结构描述了人在世界中的生存状况，其中包括基本自由、易谬性（fallibility）和可救赎性（redeemability）。它们由基础神学的不同分支来加以解释，其中的形相学（eidetics）处理人类自由的真切本质；经验学（empirics）解释人类易谬性的来源；诗学（poetics）揭示可救赎性或开放性的基本结构。然后，这些基础神学描述又经由象征神学而与系统神学关联起来。按照瑞士基督教学家奥特（H. Otto）的说法，象征神学致力于解释与这些结构相关联的宗教象征，如启示、奴役和解放。同时，系统神学对这些象征进行表述并将它们转换成概念。由此，启示的象征被主题化为权威，奴役被主题化为罪，解放被主题化为创造、救赎和圣化。这样一来，基础神学对人类生存结构的现象学描述就在系统神学教义中找到了关联对象^①。

就胡塞尔现象学对上帝问题的处理来说，它首先批评了整个西方传统本体论关于宗教有神论的言说方式（所谓非反省的自然主义态度），强调就意识活动本身来考察上帝如何在人的意识中的显现，从而达到有效地阐明人的精神生活中的宗教性向度。其次，它通过对宗教自然现象的悬隔（epoche），试图彻底地保留

^① 费奥伦查《基础神学——耶稣与教会》，香港汉语基督教文化研究所，2003年，第359页。

蕴涵其中的人在宗教意识方面的最终神秘意义。也就是说，它希望有效地揭示人的意识中常常带有的神性的和神圣的含义。复次，它从先验意识层面上揭示宗教对象呈现的这一似乎不可理解的思想实质，从而表明宗教意识恰好是人类理解自己的一种必然因素。最后，它并非要排除有关超越者本身的问题，而是检查其中肯定的和否定的态度所提供承诺的有效性，由此从内在方面不断地建构出人类关于实在性的知识图像。

就海德格尔的生存哲学来说，它恰好通过凭借来自胡塞尔现象学那种彻底的追问，以“哲学家的上帝”名义告别了启示之上帝的形而上学的思想道路。由此，这种形而上学甚至不再与神学进行论战，因为它完全忙于彻底地最后思考由笛卡儿开端而来的哲学家的上帝。上帝作为最高存在者因而也作为人类此在的主要基础，已经被哲学追问的彻底性超过了^①。恰恰因为在海德格尔思想表现出来的无神论中，显示出形而上学道路的终结和一条全新的道路的可能开端，也就是说，恰恰因为我们必然在海德格尔那里认识到哲学史的一个转折点，所以海德格尔的思想对神学家来说就变得重要了^②。

海德格尔的整个哲学是对存在意义，对本体论差异的真正本质的出现的一种沉思。在整个西方哲学史中，存在问题与上帝问题是相互联系的。这种相联是传统的标记，也是形而上学反思的标记。现象学的分析（作为思想的一种新的可能性）阐明并且导致了掌握存在问题与上帝问题之间关系的一种新方式。对本体论

① 《海德格尔与神学》，香港汉语基督教文化研究所，1998年，第165页。

② 同上，第168页。

差异的思考和关注作为超越一切存在者存在的那种存在，隐含（并且建立）一种新方式，以便更好地从哲学上切入上帝的问题。虽然上帝问题不能说是海德格尔思考的直接论题的“对象”，然而本体论的沉思包括关于上帝的哲学问题的某些确定的态度和某些有意味的特征。因而，在这个意义上才有可能谈论海德格尔现象学中的上帝问题。海德格尔必定要把上帝“言说”为某种对存在问题历史沉思和展开的特有的东西^①。

海德格尔思考中的上帝问题揭示了在人类生存的神学（本体的、人类学的）维度和本体论争辩本身的本源性之间存在的距离。作为最高的存在（作为一种最终的、自己产生的原因）的上帝的形而上学概念，并不充分具有一种真正神灵的存在属性。对形而上学的本体神学结构的现象学批判表明，需要一种思考存在和上帝的新方式。海德格尔令人印象深刻地描述了形而上学思考对上帝的“祛神性化”（dedivinization）和来自现代意识视阈的神灵的缺场。

言说上帝，就是讨论上帝在现象学中的缺场（absence）和出场（presence）。上帝问题要求在海德格尔存在哲学中的一种新的方向意义；它超出（重新思考）在有神论和无神论的二难选择中获得的传统切入。作为对超越所有存在者（作为比其他任何一种存在更为超越）的存在的理解，必然涉及关于上帝超越性、同时也是关于对整个上帝探究的肯定一否定看法的新的问题。海

^① George Kovacs, 《海德格尔现象学中的上帝问题》（*The Questions of God in Heidegger's Phenomenology*, Northwestern University Press, Illinois, 1990），第247页。

德格尔的思考重新唤醒的不仅是存在问题，而且是对上帝的追问。他的洞识对于当代对上帝问题的反省提供了有价值的贡献^①。

海德格尔思考的上帝问题尽管看起来是“摧毁性的”，却表明需要一种对上帝观念（和意义）的彻底的重新思考。它虽然是间接地，却是令人鼓舞地确认和关注人和活着的上帝的关系。因此，那个真正神性的上帝，不是理智玄思的固定对象，而是生命存活的无遏止的最终神秘；祈祷和欢舞只有在真正有意义的神性上帝面前才是有意义的。

这样一种关于上帝的新理念与上帝的神学的、宗教的观念的关系是什么？海德格尔关于上帝的基本的和一直坚持的主张，作为在生存本体论中明确有意义的东西表明，在人类祈祷、祭祀和歌颂的上帝（人类只能与这个可能的、“神灵的”上帝相关）之前，有一个更真正“神性的”上帝。但是，海德格尔对上帝的“神圣性”的这种关注，无异于对上帝（包括《旧约圣经》先知的上帝）的自体—神学的（宗教的）解释的拒绝。不错，海德格尔把宗教实存理解为基于信仰的生活（一种在世中的存在方式）。他关于尼采的讲演以及其他著作明确区分了基督宗教的文化的、社会的现象与基督宗教信仰本质的不同，明确承认在神学的、玄思的上帝概念（海德格尔批评的主要目标）和最终不可对象化（难以言说）的宗教与活生生上帝的神秘的关系（信仰）——处在存在哲学的开放性视阈中——之间存在一种差异。关于上帝的

^① George Kovacs, 《海德格尔现象学中的上帝问题》（*The Questions of God in Heidegger's Phenomenology*, Northwestern University Press, Illinois, 1990），第 251 页。

神学的（因此对海德格尔来说是形而上学的）玄思，代表着只是一种（也许不是最好的）对神性超越的上帝的生动的（祷告的、歌颂的、欢舞的）言说的类型。海德格尔明确提及一个更“神性的”上帝，涉及（最终）植根于宗教信仰的上帝解释；一种真正宗教“经验”到的上帝，并非单纯地是（在神学或形而上学中的）思想对象，而是对话、祷告和歌颂中的“伙伴”^①。

因此，我们在评价海德格尔的贡献时，不得不考虑勒维纳斯（Emmanuel Levinas）对他的批评：“与他者的关系并非存在论。这种与他者的联系却没有把之化约成对他者的表象，而是表现成对他的祝佑（而祝佑亦非一种理解先导），我们称这种联系为宗教。言谈的本质是祷告。意指着一对象的思维，它与跟一个人的联系之分别在于：在后者里道出了一种呼唤，被称谓者同时是被召唤者。……‘宗教’从来就是与存在者作为存在者的关系。宗教并不在于把存在者构想成存在者——构想是已把存在者同化的行为，尽管这一同化导致把存在者引向作为存在者并使之让其存在。宗教也不在于确立一种莫名的从属关系，亦不在于在理解存在者的努力中遭遇到非理性。……如是之存在者（而并非作为具有普遍性意义的存在的体现者）只能处于一种我们对之祝佑的关系中。存在者就是人，而人就是作为邻人而能被接近：作为脸孔。”^②

^① George Kovacs, 《海德格尔现象学中的上帝问题》（*The Questions of God in Heidegger's Phenomenology*, Northwestern University Press, Illinois, 1990），第 257 页以降。

^② 勒维纳斯《存在论是基本的吗？》，载倪梁康主编《面对事实本身——现象学经典文选》，东方出版社，2000 年，第 685—686 页。

无论如何，许多海德格尔研究者都一致认同，很少有思想家像海德格尔那样对有关上帝的哲学留下如此深远的影响。其中的主要原因如利科（Paul Ricoeur）所说，可以归结为四点：首先，从最直接的方面看，海德格尔对生存的分析，通过以作为“在世界中”的生存的现象学取代关于世界的理论思想，从而使本体论有了一个新的出发点。其次，海德格尔通过推翻近代人类中心论的先验性质而使哲学家们重新考虑存在问题，由此，上帝问题就与人的生存问题衔接起来。再次，由于考虑存在和“存在者”之间的区别，海德格尔使上帝的问题脱离了本体论研究。他的思考方法完全有别于传统本体论（例如对神圣者分析）的方法，开辟了使上帝存留在存在与存在者之间的裂隙内的可能性。最后，海德格尔通过解释学在言语领域中开辟了存在的一个新的领域，广泛地影响了神学和哲学的思想，从而使人的宗教生活的可能性再次得到肯定^①。

第三节 宗教解释——解释学抑或 认知现象学

一、宗教解释的两条线路

当我们说宗教经验是宗教信仰的基础时，实际上对宗教作了这样一个基本的解释：信仰者通过宗教经验发现了自己的宗教信

^① 利科《哲学主要趋向》，商务印书馆，1988年，第536页。

仰的直接或间接证明的要求。例如，基督徒相信，圣灵（Holy Spirit）赐予他（她）超自然的荣耀，使他（她）在皈依（上帝）之后，找到自己与世界相关联的新途径，由此他（她）便假定，自己对圣灵赐予超自然的荣耀的信仰被经验间接地证明了。这种宗教经验使信仰者对周遭世界及其事物有完全不同的认知反应，这反过来即成为信仰者假定圣灵存在的一个理由。另一方面，当信仰者自认为正在经验上帝的临在时，他（她）便认为他（她）的经验证明了，假定上帝就是他（她）所经验的东西是正当的。因此，在相信上帝向他（她）显现时，他（她）的经验直接证明了信仰上帝是合理的^①。

这里，宗教经验从内容上有别于日常经验的一个主要特点当然是它的神秘性。无疑，神秘经验普遍见之于人类的宗教活动中，特别在一神论宗教那里，它既是对上帝及其启示的神秘认知，又是把人引向上帝之路的津梁。不过，宗教经验的神秘性仅是表明宗教经验不同于日常经验的特殊性，并非说，宗教经验具有神秘性就成为不可解释的经验。神秘经验无疑也是经验，“神秘的”在人类语言使用中极富弹性。在最一般的意义上说，神秘经验指的是，呈现在意识中的“信息”被我们某种对终极实在的超感官知觉所获得^②。

早在 19 世纪下半叶，美国心理学家、实用主义哲学家威廉·詹姆斯（William James，公元 1842—1910 年）就从心理学

① 详细的分析可见迈尔威利·斯图沃特编《当代西方宗教哲学》，周伟驰等译，北京大学出版社，2001 年，第 281—290 页。

② 参见约翰·希克著《宗教之解释——人类对超越者的回应》，王志成译，四川人民出版社，1998 年，第 192 页。

的角度探讨了宗教经验的本质。他在《宗教经验之种种》(*The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, 1902年)中,用相当的篇幅对宗教经验的神秘性作了较为详尽的科学分析^①。不过,从认知的角度研究宗教并由此形成一种所谓“宗教的认知科学”,这是晚近得多的事情。

不可否认,目前的宗教研究基本上是在人文学科语境中的活动,它旨在说明性地评价而非解释性地切入宗教方面的认知问题。由人文学科带出的某种解释学的切入,着眼于(宗教)文本的阅读(广而言之,即“文化的阅读”),只是要求通过文献分析获得某种专门知识,当然其中主要的是历史的和哲学的知识。从社会科学方面看,对宗教的研究实际上是解释学的变种,因而是人文学科关注的回声^②。这样的研究把关注点放在宗教活动的社会化过程(即组织形式和教化意义),换言之,它不太关心宗教经验的结构、宗教观念的习得和传达,而是关心宗教的社会功能。因此,大部分研究者特别有兴趣追问,宗教如何满足诸如个人和社会的整合这样的心理学的和社会的需要。不幸,这样的切入已经设定某种确实是过分简单化的心灵理论,即把人的心灵简单看成为信息传达的导管以及只有为信息服务的功能,没有真正注意心灵——启示理性就是它的本质表现——本身如何构建一个丰富多彩的精神世界。

有学者严肃地指出,用属于人文学科的解释学方法为宗教研

① 参见该书英文版第十六和十七讲演(*The Varieties of Religious Experience*, *New American Library*, 1958),第292—328页。

② 例如,宗教人类学、宗教历史学、宗教语言学、宗教社会学等。

究定位，大大缩窄了关于宗教的追问。而且，解释学通常是历史相对主义的。然而更为严重的是，解释学在宗教研究中不仅给予宗教文本以特权，而且在一般意义上也给了文本范畴以特权^①。简言之，问题在于，宗教系统并不是文本。解释学方法必定被强求去固定那些并非文学的宗教系统（或任何符号—文化系统），例如各种活生生的宗教仪式、宗教实践以及几乎所有的偶像崇拜。坚持在文本线索中建构所有的文化现象，必然使研究者看不到这些文化现象的许多非语言学的特征。

这里，笔者并不反对把解释学方法用于所谓的“反思宗教”，只是想强调，我们不可以把一种宗教简单视为文本而对其加以类比。不错，研究者可以采用一种介于潜在的宗教系统结构和自然语言的语法之间的类比，二者并不矛盾。尽管文本总是在一些自然语言中出现，但是，自然语言和它们潜在的语法结构都不是文本。“自然语言”的概念既没有预设“识字”的概念，也没有预设“文本”的概念。事实上，大量的自然语言存在于说者—听者从未产生过一个文本的情况中！

采用解释学方法作为宗教研究的唯一途径会带来另一个负面后果，即强调对历史的自我感知，也就是说，把（研究者眼中的）“历史”当作基于文本的文本。把宗教仅视为历史的文本，不可避免会过高估价传统记录和文本记忆。由此，对世界上有些不属于此文本系统的民族和文化组织产生一种视而不见的傲慢态

^① 参见劳森和马考雷合著的论文《良知的危机、认同的困惑：由认知切入宗教现象的可能性》，载《美国宗教学会杂志》卷61（*Crisis of Conscience, Riddle of Identity: Making Space for a Cognitive Approach Religious Phenomena*, *Journal of the American Academy of Religion*, LXI/2），第214页。

度。这直接表现在大大小小欧洲中心主义者、文化殖民主义者的著述中，因为他们认定“原始人”没有传统（换言之，他们没有文本）。也正是这个意义上的“传统”，本应由解释学继续追问却大部分被忽视。

尽管我们承认人文学科在（宗教）文本和（宗教）传统研究中的重要作用，却不同意说文本和传统囊括了所有宗教现象；也不同意说，文本和传统是宗教的最基本特征。当然，说宗教系统不能从理论上加以解释，这也是不对的。相反，我们拒绝这种见解：所有对宗教现象的解释，都可以由人文学科和解释学方法来“买单”^①。事实上，要注意的是，宗教活动大量存在于现在的和过去的文化中，而解释学的切入恰好误解了有关宗教活动的根本特征。

认知现象学作为解释学的补偿，给我们提供了另一条重新解释宗教现象的路径。所有宗教现象都具有这样一种最根本的和普通的特征，这些现象发生在一种象征的、文化的系统中，它本来就预先假定了一些超人类的代理者。这个关于宗教的实质性看法，大体上为我们提供了一个定义。对宗教现象的解释并不需要无休止地争论定义，因为定义是在解释中自然给出的，并且基于某种解释的理论。较之于理论解释的成果，定义并不总是有趣的东西。事实上，只有当理论使呆板的定义富有生气时，它们才能像理论那样为人接受。反过来，理论只有具备解决问题的能力、提供可解释的合理建议、反映事物的一般性、原则上维持经验的稳定性，才能为人接受并且运用。现在，越来越多的研究者都乐

① “买单”是粤语方言，原意为付清账单，现转为解决问题。

意承认，社会科学在提供这种富有解释力的理论方面，能做的并不如人们所期待的那样多。自然，这也是社会科学家纷纷选择转向解释学的原因之一^①。相比之下，这也可能是认知现象学可以作出贡献的一个领域。

二、前认知现象学

宗教认知性问题^②，或简言之，认知性问题，历史地观之，似乎有两种根本对立的看法。实际上，宗教认知性问题首先不得不处理知识在宗教中的位置。然而，这也涉及到诸如理性、宗教理解、宗教信念的明证性等等这样的概念。看来，在宗教反思中有两种非常不同的关于知识的直观及其内容，一种是肯定的，一种是否定的。而且，这些直观之间的对立呈现出依赖于宗教文本语境的不同的形式。

一种对立的形式表现为，神秘直观（至少是关于某些神秘东西的直观）把握宗教真理是“超越知识的”；在那些接受宗教真理的自然神学家看来，这些真理至少有一部分是可以被认识的，因为它们能够被证实。对于狄奥尼修斯来说，“超出存在者的不

^① 参见布朗、马库车昂著《宗教研究指南》(Guide to the Study of Religion, ed. By W. Braun & R. T. McCutcheon, Cassell, London and New York, 2000), 第75—79页。

^② 通常情况下，我们使用“宗教”和“宗教的”这样的字眼来表示信仰者对上帝的宗教信仰。在西方宗教、特别在犹太—基督教的传统里，这是不言而喻的。对于处理像佛教和所谓“没有上帝的”的后现代宗教，情况则完全不同。这时候要处理的就是一种与世俗日常生活不同的宗教神秘经验。

可知性”只有在弃绝“理解的整个掌握”之后方可切近^①，而对于托马斯·阿奎那来说，上帝的存在能够在崇拜对象阙如的情况下，借助“科学知识”得以检验并如此认识^②。换言之，我们可以在某种认知意义上获得有关宗教的知识。在关于上帝知识的形成方面，阿奎那强调的是理性论证的功能，而与他同时代的波纳文都则返身着力凸显神灵启示的作用。

对上帝知识的不同看法，实质上关系到对宗教信仰特点的理解。从基督宗教早期拉丁教父思想家如德尔图良（Tertullian，公元145—220年）的论述来看，（基督）宗教信仰无疑是超出人的理智的，或者说，人从理智上不可能切近信仰^③。但是，在托马斯主义的传统中，人的理智则有助于信仰的确立。后来的基督宗教新教改革家加尔文又反对托马斯主义的这一看法，不同意把信仰说成是本质上“理智的认可”。加尔文认定，信仰不过是一种感情上的回应，一种期盼的回应和信任^④。虽然加尔文并没有

① 参见狄奥尼修斯著《神秘神学》（*The Mystical Theology*），包利民译，香港道风山汉语基督教文化研究所，1996年，第2—3页；罗尔特（C. E. Rolt）译《雅典大法官狄奥尼修斯》（*Dionysius the Areopagite*，trans. C. E. Rolt，London：SPCK，1940），第194页。

② 参见托马斯·阿奎那著《神学大全》卷一：《上帝与创造》（*Summe Der Theologie*，Hrg. Von Joseph Bernhart，Erster Band，Gott und Schoepfung，Kroener Verlag，Leipzig，1933），第18—26页。

③ 德尔图良曾经说过，正因为背谬，神子之死才为我们所相信；正因为不可能，神子的被埋与重新复活才是确实的。然而，在别的地方，他似乎又明确地使用非常技术化的辩证技巧来拒斥这种说法。参见Henry Obsorn Taylor著《中世纪心灵》卷一（*The Mediaeval Mind*，vol. 1，MacMillian and co.，Limited，London，1927），第99、171、348、360、370页。

④ 参见《加尔文著作选读》（*John Calvin：Selections from His Writings*，ed. John Dillenberger，Garden City，N. Y.：Anchor books，1971），第274页。

从认知上否定上帝存在的信念，却认为理智的认知并不需要特别看重。同样地，祁克果（Kierkegaard，公元1813—1855年）也把信仰归为人的内在禀赋和意念——所谓的“主观性”（Subjectivity）。换言之，在祁克果看来，对宗教教义接受或者拒斥教义上错误的东西，这些是理智的活动，与信仰无关。

20世纪以来，受逻辑实证主义和分析哲学的影响，有关宗教信仰经验的讨论又延伸至对宗教语言的性质分析方面。一派观点认为，宗教语言是而且必须是认知的，因为它具有一种真值的要素（a truth-value-bearing element）。例如，英国的分析哲学家弗留（Antony Flew，公元1923—）将逻辑实证主义的意义标准运用到宗教语言的分析上，指出宗教的陈述像科学的以及其他事实上有意义的陈述一样，一定是在经验上可加以证伪的，因此在认知上是有意义的。但是，他同时也指出，信仰者没有必要为自己的主张详细说明证伪的条件。因此，在弗留看来，人们应该拒绝宗教主张，并非因为这些主张事实上将得以检验，而是因为它们缺乏可证伪性。可证伪性的阙如使得各种宗教主张失去认知上的意义，换言之，它们关于世界存在的方式什么都没有说^①。

另一种观点则不同意说，人们只有在经验层面上才能对宗教话语做所谓认知意义上的检验工作。例如，德国当代新教思想家蒂利希（Paul Tillich，公元1886—1965年）指出，宗教语言不能执着于字面意义，而必须要在象征意义上才能得以理解。蒂利希争辩说，能够被我们在经验上认识的实在性是分各种层次的。

^① 参见 Michael Peterson 等编《宗教哲学文集选》（*Philosophy of Religion—Selected Readings*, Oxford University Press, 1996），第354—356页。

因此，宗教的象征为我们“敞开”了一个神圣实在的层次。与此同时，人灵魂的深层次也得以“敞开”。上帝并非某种个别的存在（an individual being），而是“整个存在本身”（Being itself）。这一判言非同小可，直接形成了蒂利希以及后来学者对宗教象征的状态和功能的独特分析。

一般来说，现代西方学者对宗教认知性的讨论主要集中在这么五个方面：第一，关于理性的争论。如果有的话，理性对于宗教具有什么价值？第二，关于宗教信念和语言中的可认知性。可认知的信念在宗教中占有一个深层的位置吗？第三，关于理解的问题。宗教怀疑主义在逻辑上是连贯的吗？如果没有信仰，人们可以理解宗教信念吗？第四，关于明证性问题。宗教信念能够明证地被奠基吗？然而这样一来，它还是宗教的吗？第五，关于知识的问题。宗教知识是基于信仰的成果？或者说，宗教知识与宗教在深层上是不相容的^①？

三、认知现象学分析的典范

在我看来，第一个关注宗教问题的认知现象学家要数史派伯（Dan Sperber）。20世纪70年代，他主要在关于知识习得的一般理论的语境中，分析宗教的象征意义。史派伯不仅从符号学批评角度切入宗教象征意义，而且还指出，重要的是研究被默默地运

^① 参见柯伦伯格（J. Kellenberger）《宗教的认知性：三种视角》（*The Cognition of Religion, Three Perspectives*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1985），第3页。

用于宗教思想模式的推论过程。一般来说，符号学是符号的科学。史派伯在自己的符号学批评中指出，象征意义的说明（interpretation）是象征过程的延伸而非解释（explanation）。他的挑战要求人们重新思考象征意义，这也许促成了对宗教表象（representation）作一种类似流行病学分析那样的解释理解。通过这样一种类似流行病学分析的切入，研究者有可能解释一些原则和过程。正是借助这些原则和过程，某些宗教观念才得以被选择出来加以传达，而其他的观念则逐渐退场。史派伯的研究指出，某些观念如何获得一种令人瞩目的稳定性，而且几乎所有在某种独特文化语境中的人都获得这些观念。其他观念则只为少数人所接受，假如得以传达的话，仍然只是少数人所及的范围，除非有时候通过文学记载下来，否则就会在历史视野中消失。然而，甚至在有文字记载的文化里，即使某些观念从来没有用文字记下来，它们也得以传达。各种民间幽默和传闻的传达之迅速，实在令人称奇。关于宗教观念方面尤其令人感兴趣的在于，不管什么样的文化语境，它们都是如此容易就被获得。这就使得研究者有理由去追问，既然宗教观念如此易于传达，那么人类心灵究竟是如何产生对宗教观念的怀疑的^①。

随后，波耶尔（Pascal Boyer）探讨了宗教观念和人们在日常活动中所使用的直观本体论（intuitive ontology）之间的关系。他沿着史派伯提出的认识论路径继续往前走，进一步提出，

^① 参见史派伯《再思象征意义》，载《剑桥社会人类学研究》（*Rethinking Symbolism*, trans. by Alice L. Morton, *Cambridge Studies in Social Anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975）。

一种观念要得以传达，必须同时具备这两个条件。首先，这个观念必须足以为人所熟知，不能随便被哪个人硬说成没有就没有。也就是说，它必须在最细节方面符合人们的直观本体论。其次，这个观念必须足以令人感兴趣或者关注，由此变得可记牢而足以被传达。波耶尔认为，当一个观念不同于我们期待世界所像的那样时，这个观念就会变得令人感兴趣。因为，令人感兴趣的观念一定不同于日常直观，由此使人们感到惊讶。波耶尔把直观的东西和反直观的东西之间的这种微妙的平衡，称之为认知均衡 (cognitive equilibrium)。那些以相当不同寻常的见解来平衡我们通常直观本体论假定的观念，比不属于此类的观念具有更多的机会得以传达。而且，宗教的观念特别容易长久保持自己，本身也由此得以广泛流传^①。

另外两个著名的认知现象学家劳森 (Lawson) 和马考雷 (Mcauley) 也一再论证说，人们的各种认知机制大部分可以满足宗教表象，尤其是宗教礼仪活动表象的产生。他们已经在关于宗教礼仪活动理论化的语境中表达了自己的论证，同时也表明，我们普通的认知行为表象 (借助某种工具作用于承受者的代理者)，如何能够由一小套原则组织起来，以提供对宗教礼仪活动的结构描述。唯一能够有意义地表明宗教礼仪活动的结构描述不同于日常活动的描述的方式在于，前者设定代理者在这些描述中的表现具有特别的性质。例如，“人们用水洗婴孩”和“神职人

^① 参见波耶尔著《宗教观念的自然性：一种认知的宗教理论》(The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion, Berkeley: University of California Press, 1994)。

员用水使婴孩受洗”，它们都有共同的行为描述。每种情况都表明，某人正在借助某种东西为某人做某种事情。这里，用不着以特别的表象设置去描述用水使婴孩受洗的神职人员。人们只要具体指明所关涉的代理者的性质就可以了。神职人员是真实世界中的真实的代理者。人们只需要知道，为了执行浸洗的动作，神职人员先前已经被委任。这些要求的重要意义在于它们有能力表明，它们所宣示的宗教观念和实践，并不要求特别的认知资源来完成自己。我们从自己进化的祖先那里承继下来的心智，足以人传人、代传代地获得、构成、保存和传达各种宗教的观念。人们具有创造和运用观念的能力，所以，他们能够创造和运用宗教的观念^①。

关注宗教礼仪表象使得劳森和马考雷对这种宗教礼仪能力做了理论说明，这种能力不仅设想行为者的世界和他们的活动，而且表明，这样的世界如何能够通过专门的代理者、行为或者承受者的性质而传入一个宗教的世界。

四、宗教经验的认知现象学分析

对宗教信仰的认知分析表明，不管宗教经验如何隐晦和神秘，总会向我们提供关于所存在着的东​​西的信息。那些认为存在不依赖于物质对象的经验的人，特别假定说，那些知觉的经验，

^① 参见劳森和马考雷合著的论文《良知的危机、认同的困惑：由认知切入宗教现象的可能性》，载《美国宗教学会杂志》卷 61（*Crisis of Conscience, Riddle of Identity: Making Space for a Cognitive Approach Religious Phenomena*, in *Journal of the American Academy of Religion* LXI/2），第 201—223 页。

例如观看、倾听、品尝、嗅闻和触摸等^①，概言之，是关于这些对象的信息的可靠来源^②。有些人认为实际上存在着义务、责任、行为的对错方式，以及做一个善人或恶人的方式等等，粗略言之，这些道德实在论者特别把道德经验视为具有同样潜在的信息。我们不禁要追问，宗教经验可能提供什么样的关于所存在东西的信息？人们如何告知这个信息？

事实上，不仅存在着各种不同的宗教，而且也有各种不同的宗教经验。我们有时说一种宗教经验，并非明白清楚的。我们来看看用于具有不同种类经验的两个标准：一个必须处理结构，另一个处理内容。让我们考虑如感受恶心、昏眩或者烦躁这样的经验，同时也考虑被普遍化的焦虑和安宁。在这些情况下，“普遍化的”力量将排除这样的观念，存在某种特别会令一个人焦虑或安宁的东西。这些经验对于它们的主体，似乎没有感觉到某种外在的东西，某种不依赖于主体——可以说是引起他（她）注意自己——这回事。在这方面，这些经验有别于观看一幅画、倾听音乐或者嗅闻花朵的馨香。前一种经验是主体—内容，经验的“拥有者”以某种方式在感受。后一种经验是主体—意识—对象，经验的“拥有者”感觉（或者似乎感觉）一个特别的对象，如一幅画、一段音乐或者一朵花。把焦虑或者安宁、引起恐慌或者头痛

① 人类究竟有多少种感觉认知模式，这似乎正是研究者感兴趣并争论不休的问题。传统上有五种，现代心理学研究者有的说十一种，有的认为十三种，也有人提出十七种。

② 相关的认知说明自然是相当复杂的。就基于常识的信念（belief）来说，知觉经验通过当代理论对它们的过滤得以纯化，似乎可以这样认为，（说出）上帝经验——如果这全然是可信赖的——是这样一些信念的基础，它们比自己的知觉族更需要过滤。

加以普遍化，人就将获得主体—内容的经验。对动物的被虐感到不安，享用佳肴美味的快乐，或者被朋友的挖苦刺痛，这些都是具有一种主体—意识—对象结构的经验。这就导出我们的第一个标准。

标准 1：经验 A 与经验 B 分属不同种类的经验，如果经验 A 具有主体—意识—对象的结构，经验 B 具有主体—内容的结构，或者相反。

不管在我们所提及的这两种经验之外是否还有别的经验结构，只要一个经验具有两种结构中的一种，它就会不同于另一个具有别的结构的经验。

如果标准 1 只涉及经验结构的话，那么，还有必要补充一个标准来处理经验内容。可以说，理解“不同内容”的一种方式考虑不同的感觉模式。根据不同的模式似乎与宗教经验相关的并不是很多，所以这样的考虑无助于理解有关宗教经验的看法。一个容易得到确认的标准关心，哲学家有时候叫作快乐内容（hedonic content）的东西，即一种经验的让人愉快和使人不快。经验不是具有愉快或者痛苦的内容吗？因此，针对不同快乐内容的类型，如欢愉的、痛苦的以及中立的（既不欢愉也不痛苦），人们可以给出：

标准 1a：经验 A 和经验 B 分属不同种类的经验，如果它们具有不同的快乐内容。

但是，这个标准与我们所关心的宗教经验似乎没有多大相干。

结合现象学方面来分析，可以说，作为被经验到的东西（as-experienced），颜色的内容是一回事，听觉的内容又是另一

回事。不错，不同感觉的内容出自不同感觉的来源。聋子能够看见颜色，盲人则能够听见声音。从逻辑上说，有可能存在一个没有颜色但有声音的世界，或者，一个没有声音但有颜色的世界。但是，当人们详细叙述了这样的事物之后，颜色经验和声音经验之间的不同——假如我们思考的话，一定把这些经验视为不同种类的东西——就在于这些经验的内在的现象学的不同，或者说，在于它们被经验到的性质。更一般地说，颜色和声音的经验相互有别，而且也不同于品尝的经验，因为颜色、声音和味道本身是不同的种类。这里，承认现象学的区别是辨认经验种类^①中的不同的基础。当然，承认现象学的不同也开拓了对在感觉内容上的不同的认识。这是研究宗教经验的一条很有意思的思路——认知现象学的宗教分析。

在给出比标准 1a 更为有帮助的标准之前，对笔者自己较为熟悉的一些来自基督宗教的宗教经验进行描述也许是有益的。

经验 1：“摩西说，我要过去看这大异象，这荆棘被火烧着，却没有烧坏呢。耶和华神见他过去要看，就从荆棘里呼叫说，摩西。摩西他说，我在这里。神说，不要近前来，当把你的脚上的鞋脱下来，因为你所站之地是圣地。又说，我是你父亲的神，是亚伯拉罕的神，以撒的神，雅各的神。摩西蒙上脸，因为怕看神。”^②

经验 2：“当乌西雅王崩的那年，我见主坐在高高的宝座上。他的衣裳垂下，遮满圣殿。其上有撒拉弗侍立，各有六个翅膀，

① 或者说也许是次种类 (sub-kind)，因为所有都是感觉经验。

② 《旧约圣经》“出埃及记”第三章三至六节。

用两个翅膀遮脸，两个翅膀遮脚，两个翅膀飞翔，彼此呼喊说，圣哉，圣哉，圣哉，万军之耶和華，他的荣光充满全地。因呼喊者的声音，门槛的根基震动，殿充满了烟云。那时我说，祸哉，我灭亡了，因为我是嘴唇不洁的人，又住在嘴唇不洁的民中，又因我眼见大君王万军之耶和華。有一撒拉弗飞到我眼前，手里拿着红炭，是用火剪从坛上取下来的，将炭沾我的口，说，看哪，这炭沾了你的嘴，你的罪孽便除掉，你的罪恶就赦免了。我又听见主的声音说，我可以差遣谁呢，谁肯为我们去呢。我说，我在这里，请差遣我。他说……”^①

经验3：“当主日我（约翰）被圣灵感动，听见在我后面有大声音如吹号说，你所看见的，当写在书上，送到……那七个教会。我转过身来，要看是谁发声与我说话。既转过来，就看见七个金灯台。灯台中间，有一位好像人子，身穿长衣，直垂到脚，胸前束着金带。他的头与发皆白，如白羊毛，如雪，眼目如同火焰。脚好像在炉中锻炼光明的铜，声音如同众水的声音。他右手拿着七星，从他口中出来一把两刃的利剑，面貌如同烈日放光。我一看见，就扑倒在他脚前，像死了一样。他用右手按着我，说，不要惧怕，我是首先的，我是末后的，又是那存活的。我会死过，现在又活了，直活到永永远远，并且拿着死亡和阴间的钥匙。”^②

从认知心理学的角度来看，以上列举的不同的宗教经验都具有相同的认知经验结构。不错，宗教崇拜是一种私人感受，信仰

① 《旧约圣经》“以赛亚书”第六章一至九节。

② 《新约圣经》“启示录”第一章十至十八节。

者在这种独特经验中，感受自己与上帝的某种个人化的关系。这种与上帝直接交往的特殊的认知活动，与上述的神秘经验是相同的。因为，神秘经验确实可以被看作是认知上帝（这里表现为崇拜）的一种极端形式^①。概言之，如果有某一个信仰者似乎要崇拜的对象并且崇拜它，那么，这个信仰者至少似乎崇拜一个对象的经验是真实的。涉及宗教信念的种种经验，如焦虑感、羞耻感、罪感、良知、爱等等，都可以作如是观。于是，现在可以来考虑提出一个新的标准。

标准 2：经验 A 不同于经验 B，如果：（1）经验 A 是真实的，那么 X 实存；（2）经验 B 是真实的，那么 Y 实存；（3）X 实存，Y 实存，那么 X 和 Y 在根本上是两种东西。

显然，理解标准 2 需要我们能够懂得根本上不同的种类究竟指什么，同样，我们也许要通过与我们相关的全盘考虑来加以定义。幸好，这个任务有一部分似乎是不难做到的。让我们考虑一下不同种类的存在物这个标准（简称“不同种类存在标准”）：

存在物 X 从根本上不同于存在物 Y，如果（1）X 具有独立于任何别的事物的实存，或者在实存上不依赖于别的任何东西的性质，而 Y 具有依赖于别的某种东西的实存，或者在实存上依赖于别的某种东西；（2）X 具有非物质的存在的性质，而 Y 具有物质的存在的性质；（3）X 具有生命的存在的性质，而 Y 具有非生命的存在的性质；（4）X 具有能够意识的性质，而 Y 具有不能意识的性质；（5）X 具有能够自我意识的性质，而 Y 具

^① 参见玛丽·乔·梅多、理查德·德·卡霍合著《宗教心理学》，四川人民出版社，1990年，第265页。

有不能够自我意识的性质；(6) X 具有作为道德行为者的性质，而 Y 具有不能够作为道德行为者的性质；(7) ……

显然，这个“不同种类存在标准”是无限开放的；人们还能够想象各种补充，例如，抽象方面的性质，具体方面的性质，等等。但是，在这里，重要的一般观念是足够清楚的。性质方面可陈述的不同构成了种类上的不同，至少这些方面的某些不同已经相当容易为大家所承认。此外，根据这个标准所描述的任何一个方式而有所区别的经验，本身足以成为不同种类的东西。讲得通俗一点，就是胡塞尔现象学所认定的，意向对象 (Noema) 取决于意向活动 (Noesis)。

接着而来要问，沿着“不同种类存在标准”的思路去理解标准 2，是否允许我们在不同类的经验之间作出区别？让我们看一下有关宗教经验的描述。上述的三个经验自然归于同类，因为在每种情况下，主体至少似乎经验在经验和经验者之间的一种区别。就是说，每种经验具有主体—意识—对象的结构。总而言之，这里所讨论的经验都涉及宗教敬拜。至少这点看上去是清楚的：如果这三个经验中的任何一个是真的，那么，就可以说，那令人难忘的神圣性的自我意识是存在的，因为其表现促成人们进行敬拜。或许，我们还可以对标准 2 再补充些具体的分析：

标准 2a：经验 A 不同于经验 B，如果经验 A 是真的，那么有令人难忘的神圣自我意识的存在，因为其表现促成人们进行敬拜；而相反的情况则假，即如果经验 B 是真的，那么有令人难忘的神圣自我意识的存在，因为其表现促成人们进行敬拜。

现在，让我们考虑是否可以扩展一下标准 2a，从而给出另一个新的标准。

标准 3：经验 A 不同于经验 B，如果（1）经验 A 是真实的，那么有令人难忘的神圣自我意识的存在，因为其表现促成人们进行敬拜；而相反的情况则假，即如果经验 B 是真实的，那么有令人难忘的神圣自我意识的存在；或者（2）经验 A 是真实的，那么“一”是某种像全知的东西；而相反的情况则假，即如果经验 B 是真实的，那么“一”是某种像全知的东西；（3）经验 A 是真实的，那么“一”等同于一个人经验的显而易见的对象，而如果经验 B 是真实的，那么这种情况则假，即“一”等同于一个人经验的显而易见的对象。

这看来是清楚的，基于经验的现象学分析，从标准 1 至标准 3 的确区别——假如它们确实发生的话——将作为不同种类的经验，因为它们的不同种类的存在，与涉及它们潜在的信息——假如有的话——所表明是的东西。此外，如果在它们本真的传统中，宗教文本所主张的那种已经发生过的经验，现在又确实在那里再次发生的话，那么那些经验将具有不同的种类。最后，既然那些经验——如果它们已经发生过的话——根据在其中它们据说已经发生过的传统，被视为处于神救论（soteriology）的中心，那么，就可以假定，那些种种经验不仅出现过，而且对于我们所谈论的传统的根本问题的诊断和解决，造成有意义的区别。所以，似乎很可以称这些为宗教的经验。因而，如果存在宗教传统主张存在的经验，那么，它们就是不同种类的经验。

五、简短结语

诚然，这是极其初步的现象学的经验分析。即使如此，我也

有理由断定，宗教信仰和宗教经验是相辅相成的人的认知自由活动。对我而言，信仰表达了（信仰者）个人对“终极实在”（Ultimate Reality）即上帝临在（presence）的开放性选择。只要命题性信仰与神圣的奥秘有关，作为一种解释性因素的信仰，就是对充满神秘的终极实在的一种非科学性回应。正如著名的宗教学家史密斯（W. C. Smith）所说：信仰就是“一种对自身、对邻人、对世界的人格倾向；一种整体的回应；一种理解问题和处理问题的方式；一种生活在世俗层面上的能力；看到、感到一个超越的维度，并依此而行动”^①。只要命题性信仰是自愿的，尽管它缺乏科学知识（scientia）或客观明确的知识，仍然是一种面对内在含混的宇宙的认知判断。我们不难看到，在各种宗教系统中都存在这样一些作为信仰者主观肯定的信念的命题性信仰。它们是如此明确而强有力，没有留下任何怀疑的余地。

在自然状态下，每一个物种的成员都被迫在生物系统中以一种“适者生存”的方式经验世界，违者最终走向被自然的淘汰。然而，人的认知自由在自然状态中是最素朴、最具本能反应的。相反，认知自由在社会活动中具有更大的选择性，以致于当人们行使自己的道德职责时，他们所采纳的认知术语，如“直觉”、“洞见”、“判断”等，在承认非强迫的认知方面已经非常接近“信仰”。最后，在宗教维度上，这种更大的认知自由表现为，我们在自己灵魂最深沉的倾向性中向实在（reality）开放并作出回应，由此从实在展示的一种（或更多）的形式中获得对它的真实

^① 参见史密斯著《宗教的意义和目的》（*The Meaning and End of Religion*, Fortress Press, Minneapolis, 1991），第183页。

意识^①。

因此，笔者把宗教的启示信仰看作是一种向着终极实在 (Ultimate Reality) 无限开放的认知自由活动。

^① 详细的讨论可参见希克著《宗教之解释——人类对超越者的回应》，第 178—197 页。在这方面，希克与蒂利希的思考基本是一致的。

后 记

2000年初，我结束了长达九年的留学生涯，从瑞士弗里堡大学回到中山大学哲学系任教。回国前的1998年11月到1999年11月，整整一年的时间我学习、生活在瑞士天主教白冷会(Die Bethlehem Missionare)在弗里堡的“家”。这个占地几十亩的修会，完全按中世纪修院的形式建成，不仅有小教堂、图书馆、花圃、菜园、餐厅、地窖，还有小手工作坊和十几间为来灵修的人准备的客房。这个修会矗立在城郊一个小山坡上，被油绿绿的草地围着。从住的房间窗户往外看，远处是层层交叠的山峦，近处是奶牛场。二十来头奶牛懒洋洋地躺在草地上，有时起来走动，系在脖子上的牛铃就“叮当、叮当”地响，使原来的静谧越发显得空远。

修会住着五个老神甫和三个修士，老神甫中有退休的神学院院长、大学神学系的退休教授、瑞士天主教杂志社的社长，还有一个文学博士，他说是在法国巴黎大学拿的学位。同在修会住的还有两位念神学的博士生，一位来自波兰，另一位来自南韩。我们像一个大家庭的成员，每天一起早晚祷、唱赞美诗，三餐也在

一起吃。图书馆我每天都要去，神甫说了，可以把喜欢带回中国的书挑出来。我每个星期，各去约瑟夫神甫和方济各神甫那里一次。约瑟夫神甫是退休的神学教授，去他那里，是学《圣经》，他给准备好要读的经文。方济各神甫是巴黎大学的文学博士，去他那里，是学法文，有时我自己带教材，有时他给我选些文本，多是莫里哀的戏剧。为了逗神甫们乐，我们三个博士候选人在复活节假的一个晚上，用完晚餐，在小餐厅里“表演”了莫里哀的喜剧《Amphitryon》（《主人》）的一小段（第一幕第二场）。自然，对白是方济各神甫预先给我们多次排练过的。“演出”把神甫们笑得前翻后仰，那一刻仿佛我们才真正是莫里哀笔下的滑稽人物。

傍晚，我喜欢到小教堂后面的花园里散步。夕阳把最后的余辉涂抹在花园的苹果树上，天边的红霞依偎着远方的山峦。我双脚踏着铺满落叶的松软泥土，静静地凝听小鸟归巢前的啼鸣。神性的自然启示，透过夕阳、红霞、山峦、落叶、小鸟向我展示，一切是那般的柔和、真切，所有的理性运演显得多余，只要敞开心扉去领受就够了。

我对宗教启示的思考，应该是从这时开始。这是我精神生命展开的重要一段，以从来没有过的勇气，从理性维度往宗教维度超升。一切是那么的自然，内在的精神生命只要有合适的机遇，就会像涓涓的溪泉悄无声息地往前流淌。从哲学实在论走向观念论，从现象学走向神学；从个人的心中认信，到公共理性的建立；从宗教的救赎到马克思的人类解放——我怀着一颗焦渴的心，不停地寻找终极的实在与那个绝对的他者。我试着用各种可能的方式，在心灵深处与那个绝对他者交流。我向“他”诉说运

思的郁闷与欢愉，倾听启示的回应。

回国时，脖子上顶着的，还是原来那颗脑袋，不过里面多装了个“上帝”。除此之外，就是那四十六箱书，有约一半是老神甫们送的。他们说的似乎也有道理，雅典和耶路撒冷的古典精神应有汉语的表达。不过，我有时也想，如果“上帝”只有一个，他创造的宇宙果真对称守恒，那么，孔孟老庄的古典精神也应在西方语言的表达中，发见与雅典和耶路撒冷相通的地方吧。不管如何，四十六箱往“西天”取回的“经书”，连同原来自家藏有的，做起“上接天理下达人伦”的工夫，比出国前有了更多的“本钱”。

感谢我的老师冯达文教授，他在中山大学宗教研究所给我提供了一个位置，使得我有可能继续以宗教和哲学的教学研究为志业(vocation)。其实，在我还未回国时，冯师便常与我通信，告知宗教所的情况。我真的心存感恩。回来后的这几年，中大哲学系敞开心胸欢迎各路英雄加盟。系里的老师，有的虔诚笃行，有的大气洒脱，有的机敏善辩，有的宽厚沉实。这支教书队伍人人个性各异、“教书育人”方式不同，却一致推崇自由思考、大胆批判的学术精神。我静静地享用这份精神，重新阅读——从柏拉图、亚里士多德，经奥古斯丁、托马斯到笛卡儿、莱布尼茨、康德和黑格尔，再次思考从耶稣基督到马克思的救世情怀。

这几年来，我为哲学系的学生开过“现代西方宗教哲学”、“基督宗教经典研读”、“中世纪精神”、“基督宗教哲学”、“基督宗教伦理学”、“宗教研究的问题与方法”、“西方马克思主义”，还为香港法住学院的学员开过“比较哲学与比较宗教”、为香港道教学院的学员开过“宗教伦理学”。向学生讲授的这些课程，

为本书的写作奠定了一个大致的内容框架。对学生我也心存感恩。他们常常到我办公室来聊天神侃，顺便带走几本喜欢的书去复印，有时我也把自己买重了的书送给他们。我感到舒心，办公室成了课堂的空间延伸。我想，当中大的每一块地方都成为学子心灵追求、自由思想的场所，要成为一流大学的说法大概就有点谱了。实际上，有益的教学相长，更多地也见之于师生平常即兴的交谈甚至争论中。我也常常鼓励并创造条件让学生继续出国深造——如果他们愿意选择走一条更为艰辛的求学之路的话，因为，平心而论，我们人文科学的学术水平与国外还有相当的差距。学生在国外还常常寄回自己写的课程论文，延续着原来的讨论。也许是从母亲——一位在教坛上认真忙碌了几十年的退休教师——身上继承的某些遗传因素，我把上好每节课看作是神圣的呼招。本书的文字，部分记述了我为备课而阅读的心得体会，部分是上课时与学生进行讨论交流的思想结晶。从学生那里，我自然获益甚多。

感谢刘小枫博士，我应他邀请在香港汉语基督教文化研究所里，作为研究员正式工作了两年。在这段时间里，我有幸认识了国内从事基督宗教思想研究的一流学者，也接触了不少国外在这个研究领域里的优秀学者。这个工作经历，多少弥补了我没有系统读过神学的欠缺。与小枫做同事，我自己有两个收获：第一，懂得现代汉语在承载和表达西方古典思想观念的广度、深度和美感上有着很大的空间；第二，隐约觉察到什么才是中国学者的汉语学术建制的“问题意识”。自然，我在研究所工作的同时，也没有忘记充分利用香港和国外的资源，使中大哲学系的教学、特别是有关基督宗教思想的教学，在大家的努力下初步形成了一个

课程体系和教学基础。小枫现在也作为海外学术人才被引进到中大哲学系，使系里有关“西学”、特别是古典“西学”的教学水平，一下子提升到国内的最好水平。我始终认为，在大学里精心搭建一个合理的、坚实的教学平台，才能使“科研”有定着，有后劲。

无论如何，书稿可以交付出版社了，它将以读者的阅读“审判”来获得自己存在的权利。书稿之所以能完成，与妻子赵新的大力支持分不开。她是一个普通的妻子，却以自己的“在世”令我常常不得不对女人的潜能做出新的估计。她不但要求自己尽可能出色地完成非常琐碎的办公室工作，还包揽起差不多所有的家务。尤为不可思议的，我们那调皮好玩的儿子，几乎是由她独自拉扯大，转眼间就成了一个大学哲学系的一年级学生。这本书首先要献给的正我的妻子，她把自己的一切都默默地奉献给两个或许注定一生都要思考哲学的男人。

2005年6月
于中山大学康乐园

图书在版编目(CIP)数据

启示的理性:欧洲哲学与基督宗教思想/张宪著.
—成都:巴蜀书社,2006.3
ISBN 7-80659-826-X

I. 启... II. 张... III. ①哲学思想—研究—欧洲
②基督教—研究—欧洲 IV. ①B5②B978

中国版本图书馆CIP数据核字(2006)第0111248号

启示的理性——欧洲哲学与基督宗教思想 张宪著

| | |
|------|---|
| 责任编辑 | 李 蓓 |
| 封面设计 | 文小牛 |
| 出 版 | 四川出版集团巴蜀书社 成都市槐树街2号 邮编 610031 总编室电话:(028)86259397 |
| 网 址 | www.bsbook.com |
| 发 行 | 巴蜀书社 发行科电话:(028)86259422 86259423 |
| 经 销 | 新华书店 |
| 印 刷 | 四川机投印务有限公司 电 话:(028)87427333 |
| 版 次 | 2006年3月第1版 |
| 印 次 | 2006年3月第1次印刷 |
| 成品尺寸 | 203mm×140mm |
| 印 张 | 17.125 |
| 字 数 | 400千字 |
| 书 号 | ISBN 7-80659-826-X/B·151 |
| 定 价 | 26.00元 |

本书如有印装质量问题,请与工厂调换