

# 第一章

## 导 言

（兼论宗教哲学的方法论与体系结构）

### 第一节 研究的意义与目的

#### 1. 宗教观念的本质与上帝观

宗教的本质特征,在于对神的信仰。汉语“宗”字,原意是对祖先神的尊崇。“宗,尊祖庙也。从宀从示。”<sup>①</sup>“示,天垂象见吉凶所以示人也,从二。三垂,日月星也。观乎天文以察时变示神事也。”<sup>②</sup>而“二”则是古文“上”字。汉语“教”字,本为“上所施,下所效”<sup>③</sup>之意。“圣人以神道设教,而天下服矣。”<sup>④</sup>《说文解字》释“神”字说“天神,引出万物者也”<sup>⑤</sup>由此可以看到“宗”和“教”与神的联系后来这两个字的连用,又与信仰佛法普度的佛教学说有关,<sup>⑥</sup>更与

① 《说文,宀部》。又《书·大禹谟》“受命于神宗”,《书·洛诰》“惇宗特礼,称秩元祀。”《诗·大雅·云汉》“上下莫瘳,靡祀不宗。”

② 《说文·示部》。

③ 《说文·支部》。

④ 《易·观》。又,《礼记·祭义》“合鬼与神,教之至也。”

⑤ 《说文·示部》。

⑥ 《景德传灯录·圭峰宗密禅师答史山人书问》：“天度后委付迦叶,展转相承,一人者,此亦盖论当代为宗教主,如土无二三,非得度者唯尔数也。”(转引自《五灯会元·卷第二》)

用以转译西文“对神的信仰”的口文词“宗教”有关。西文 religion (宗教) 一词,出自拉丁文 religare 或 religio, 前者意为“联结”,指人与神的联结;后者意为“敬重”,指人对神的敬重根据西方各主要语言的权威辞典,“宗教”一词的界说都与神有关,不论它们用来指代神的词语,是“超自然力量”,还是“比人更高的力量”,是“神圣的存在”,还是“终极的实在”。这些不同的词语,不过表明它们对“神”的解释在侧重点上有所不同而已

自从现代意义上的宗教学诞生以来,各个派别的宗教学家对宗教的本质进行了长期广泛的探讨,提出了纷繁多样的企图概括宗教本质的界说或定义。总起来看,这些表面上歧异甚大的宗教定义,归根结底都或隐或显地把对神的信仰作为宗教的本质核心或根本。大致说来,这些定义可以分成三类。第一类定义倾向于以信仰的对象为中心来规定宗教的本质,多由宗教史学家和宗教人类学家提出。他们当中的代表人物缪勒把宗教定义为对某种“无限存在物”的信仰, E·泰勒把宗教定义为对“精灵实体”的信仰,<sup>①</sup> 弗雷泽把宗教定义为对“控制自然与人生进程的超人力量”的迎合或抚慰,<sup>②</sup> 施密特把宗教定义为对“超世而具有人格之力”的知觉和崇拜。<sup>③</sup> 这些“存在物”或“实体”或“力量”,乃是宗教学或哲学用来表达“神”的一些术语,所以这些定义,实际上都以历史事实和人类学事实为依据,把宗教规定为信仰和崇拜神的体系。马雷特和瑟德布罗姆关于宗教是对“神圣事物”的信仰,马林诺夫斯基关于宗教是对“较高力量”的乞求等说法,<sup>④</sup> 也都把宗教同“神”联系在一起,只不过这些学者从自己特有的历史学和人类学角度出发,对神的解说又各有不同罢了。

① E·夏普:《比较宗教学史》(上海人民出版社,1988年),第48、71页。

② J·弗雷泽:《金枝》(中国民间文艺出版社,1987年),第77页。

③ W·施密特:《比较宗教学史》(新仁书局,1947年),第2页。

④ 前引《比较宗教学史》以及吕大吉主编《宗教学通论》第一编第一章。

第二类定义倾向于以信仰主体的个人体验作为宗教的基础和本质，多由宗教心理学家和宗教现象学家提出。他们当中的代表人物詹姆士把宗教定义为“个人在孤单之时由于觉得他与任何他认为神圣的对象保持关系所发生的感情、行为和经历。”<sup>①</sup> 奥托把宗教的本质说成个人对神圣者的直觉体验，“对神既敬畏又向往的感情交织”。弗洛伊德虽把宗教说成无意识中的犯罪感的产物，但这个产物也是通过把“父亲”投射为“上帝”而造成的。蒂里希把宗教定义为对于“终极”的关切，而在他看来，真正的终极乃是“存在本身”即上帝。<sup>②</sup> 布雷克认为，宗教现象学把宗教“理解为笃信宗教的人的真诚表示：他们具有关于上帝的认识”。<sup>③</sup> 总之，这些说法虽然强调了信仰主体的宗教体验，但都不可避免地要涉及宗教体验的对象；而这个对象，尽管对其性质和起源有不同的看法，还是可以统称为日常语言中的“神”。

第三类定义倾向于以宗教的社会功能来规定宗教的本质，多由宗教社会学家提出。他们当中的代表人物杜尔凯姆把宗教定义为把信奉者团结到道德性团体之中的、与“神圣事物”相关联的信仰与行为体系。<sup>④</sup> M·英格把宗教定义为“人们借以同生活中的根本问题进行斗争的信仰和行动体系”，<sup>⑤</sup> 是使人获得最高举福的手段。岸本英夫认为，宗教是使人们生活的最终目的明确化、相信人的问题能得到最终解决并以此为中心的文化现象。<sup>⑥</sup> 后两种说法

① W·詹姆士：《宗教经验之种种》上册，第 30 页。

② 《比较宗教学史》、弗洛伊德的《图腾与禁忌》以及 P·Tillich's *Systematic Theology*(Chicago, 1967)。

③ *The Sacred Bridge: Researches into the Nature and Structure of Religion*, Leiden 1963, p. 9.

④ *Elementary Forms of the Religious Life*(1915), p. 47.

⑤ *Scientific Study of Religion*, New York 1970, p. 7.

⑥ 《宗教学》，大明堂，1961 年版，第 17 页（参阅吕大吉主编：《宗教学通论》第一编第一章）。

似乎并未提到宗教的本质同“神”有关联。但是，正因为如此，它们不能把宗教同其它具有相似功能的文化现象相区别，即不能指明决定宗教之所以是宗教而不是其它文化现象的本质规定性。这正好从反面说明了宗教与神明信仰不可分离的关系。英格在其另一本著作中已发现了这个问题，<sup>①</sup>而岸本英夫则补充说：宗教作为解决人生问题的文化现象，其特点在于经常伴随着神圣性或神的观念。最后，贝格尔作为当代很有代表性的宗教社会学家，明确地把宗教定义为人类构筑“神圣秩序”的活动。<sup>②</sup>总而言之，即使是倾向于把宗教的社会功能等同于宗教本质的宗教社会学家，也不能不把这种功能同对神的信仰联系起来。

在此，我们还应该谈谈马克思主义的宗教定义。在马克思主义经典作家关于宗教的论述中，恩格斯的下述论断是最典型的宗教定义：“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力量的形式。”<sup>③</sup>这项定义可归入社会学方法的定义一类，但它的着眼点是宗教的社会根源，而不是其社会功能（马克思主义经典作家在其它地方已大量论述了宗教的社会功能问题），所以所取的是一种发生学的角度；同时，又因其着眼于人的主观意识对客观外在的反映过程和反映方式，所以它又取了一种认识论的角度。尽管这条定义内容十分丰富，但其核心仍在于揭示宗教同“超人间力量”的关系。所谓“超人间力量”，正是形形色色的神的统称。

当然，我们不能忽略某些西方宗教学家的相反说法。他们或者认为，把宗教的本质概括为对神的信仰，会遗漏某些宗教史的事

<sup>①</sup> 《宗教、社会与个人》：“从功能的观点看，宗教同非宗教是连续统一体，其中没有根本性的区别，因而在定义上含混，以致越来越不能应用。”（英文版，第113页）

<sup>②</sup> Sacred Canopy, Doubleday Co., 1969, p. 51.

<sup>③</sup> 《马克思恩格斯选集》（人民出版社），第3卷，第354页。

实因为他们认为儒教与佛教就是不信神的宗教)或者认为,宗教的共同本质在于其共同的社会功能,因而存在着一些有宗教功能的“无神的宗教”,例如爱国主义、共产主义,甚至对科学或民主的热爱和尊崇,对美式足球的入迷和狂热,都属于这种宗教——或称“非宗教的宗教”“世俗的宗教”(有些人还根据“激进神学”或“上帝之死”派神学的理论,主张一种所谓“无神”的基督教或非宗教的“基督教”)。我们认为,这些说法都是不能成立的,世界上过去没有,现在没有,将来也不会有什么无神的宗教。无神的宗教或非宗教的宗教之类说法,本身就是用语的矛盾,是逻辑的混乱。儒教尊奉“天地君亲师”,这个“天”,不是自然的天,而是“天祐下民,作之君,作之师”<sup>①</sup>的天,是“天叙有典”“天秩有礼”“天命有德”“天讨有罪”<sup>②</sup>的天,是“天监在下,有命既集”<sup>③</sup>的天,是万物的主宰,是有意志的神。<sup>④</sup>原始佛教的四谛说所宣扬的涅槃境界,是一种超自然的神秘境界;大乘佛教崇奉的三世十方法力无边的佛,无疑应归入宗教学所说的“神”的范畴;小乘佛教的阿罗汉,既有“神足通”“天眼通”等等神通,也很难说同神有什么本质区别。至于把爱国主义、共产主义等等说成是宗教,实际上是把某些价值观和人生态度同宗教等量齐观了。这种过于宽泛而又模糊的宗教观,已经

① 《书·泰誓上》。

② 《书·朱弓说》。

③ 《诗·大雅·大明》。

④ 很多人之反对“儒教”说,主要理由之一是,“天”不具有人格性,所以不是神,若不论这是以对神的十分狭隘的、以基督教为标准的界定(神必须具有人格性)为前提的也不论基督教的神的“人格性”并不是他们所理解的那种人格性,并不是对其上帝的本质性界定,就以这一说法本身而论,也是站不住脚的。孔子的“予所否者,天厌之!天厌之!”(《论语·雍也》)“丧予!天丧予”(《论语·先进》)“天之未丧斯文也,匡人其如予何?”(《论语·子罕》)等等说法中的“天”,不可能指没有人格的天,否则也不会有“丘之祷久矣”(《论语·述而》)之说。归根到底,对丝毫不具人格性的“天”是无法祷告,也不必设立牌位的,因为这种天与人无法相通,当然也就不是宗教的神了。但儒教的“天”绝非与人无法相通。

丢掉了宗教区别于他物的木质特征，抹煞了宗教同其它意识形式的界线，把宗教学研究对象的扩大为社会学研究的对象，实际上等于取消了宗教学。<sup>①</sup>

由此我们可以看到，问题的关键在于对“神”这一概念界定的宽窄。前述种种关于宗教的界说之分歧，都与此有关。一方面，学者对“神”这一概念的界定，固然不免受立场观点的限制，有所侧重，很难甚或不可能面面俱到，但是一般而论，过于狭窄的界定，尤其是带有排他性的界定，由于缺乏包容性、吸收性和开放性，往往同以其它界说为基础的理论“不对口径”，酿成不必要的笔墨官司。另一方面，神的概念之宽泛又不能混同于宗教概念之宽泛。神的概念之宽泛，乃以历史上诸宗教的神灵观念的多样性为事实根据，并以包容各种宗教事实为目的。但宗教概念之宽泛一旦脱离“神”这一核心，便丧失了宗教区别于其它文化现象或意识形式的本质规定性，宽泛到了接近“自身消失”的程度。所以，我们一方面赞成绝大多数宗教学家关于宗教的本质与神的观念相关的说法，赞成以之为基础的十分严谨的对“宗教”的界说；另一方面则采取尽量宽泛的对“神”的界说。笔者主张，在学术讨论中对神这一概念的界定，应以所谓“超人间力量”为主导，同时采用与之相适应的宽泛的外延。也就是说，我们在理论上所讲的“神”的观念，是指人类的这么一种观念，它的内容或对象可能被认为具有超自然的、超在的、精灵的、人格的、高于人的、无限的、绝对的、神圣的、神秘的、终极的（或根本的）性质，也可能被认为具有内在于自然的、泛在的、物质的、非人格的、有限的、相对的、非神圣的、非神秘的、非终极的（或非根本的）性质，但无论如何，它总被认为是一种超人间的力

<sup>①</sup> 所谓“无神的宗教”或者“非宗教的宗教”不仅是用语的矛盾和逻辑的混乱，而且不符合宗教史的普遍事实。在这里我们不可能也不必列举所有的“宗教信神”的正面事实，只能也只需要澄清一下用来支持反面论点的主要事实。

量。我们之所以采取如此宽泛的界说，不仅仅因为这样可以避免由“不对口径”引起的“笔墨官司”，而且还因为这最符合宗教学研究揭示的大量宗教事实。即便像“玛纳”“奥伦达”之类的巫力，虽可能被认为是内在于自然的、非人格的、邪恶的，但它们至少仍然是“超人间”的。所以把“超人间的力量”作为“神”的基本内涵，具有相当大的开放性和包容性，可以避免把历史上很多宗教（例如原始宗教、儒教和佛教）排除在“宗教”范畴之外。与此相应，我认为宗教可以定义为“对超人间力量的信仰以及与之适应的思想观念、情感体验、行为活动和组织制度的体系”。这是对宗教的最低限度定义，可以避免把一些不是宗教的意识形态和文化现象（例如人生哲学、艺术虚构、民族主义）硬拉进“宗教”范畴之中。这两个宽严适度又相互贴近的定义使我们可以本书中包容以对神的各种不同界定为基础的形形色色的宗教思想，不至于因为宽严失当而相互分离的定义而收缩或模糊我们的视野。

还有一个用语问题必须说明，本书从现在起，在不必二词并列的情况下，将用“上帝”这个双音词代替“神”这个单音词。这不仅仅是为了行文方便，而且还有如下理由：首先，本书的内容是西方的宗教哲学，也就是基督教背景下的宗教哲学，基督教关于神的观念是一种至上唯一神论，其中的神，译为“上帝”较能体现此意；其次，中国宗教界虽有“天主”“上帝”“神”和“主”等不同叫法，但学术界以“上帝”一词较为通用，本书采用此名也带有超越宗教和教派立场的意思；此外，当代不信教的中国公众一般都以“上帝”一词指称西方人宗教信仰的对象，而不问其为天主教、新教还是东正教，并且在不涉及西方宗教的场合也常常使用此词。说到底，这个汉文词并非外来语，而且表达了中国人历史悠久的至上神观念。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 例如，“上帝将复我高祖之德”（《书·盘庚》）；“荡荡上帝，下民之辟”，（《诗·大雅·荡》）等等。——本书作者注

总而言之，宗教的语义、史实和关于宗教的各种理论都表明，宗教的核心，乃是对神或上帝的信仰，因此，以宗教为研究对象的宗教学，也必然以对神的观念，即这里所说的上帝观的研究，作为自己研究的核心。如果说宗教学的目的在于认识宗教现象的本质以及宗教产生和发展的规律，那么，它在认识宗教现象的本质，在认识包括各种宗教的观念、体验、行为和制度等等在内的宗教现象时，乃是以认识其神灵观或上帝观的本质为这种研究的核心；它在认识宗教的产生和发展，认识包括上述各种因素在内的宗教的产生和发展的规律时，也是以认识其神灵观或上帝观的产生和发展规律为核心的。宗教的思想观念、情感体验、行为活动、组织制度等各种要素，其核心和基础都是对神灵或上帝的信仰；宗教对其他的社会上层建筑和社会意识形态的作用及其社会功能，乃是通过其上帝观念而发挥的；宗教在历史上的变化和发展，从表层看往往是其组织活动形式的变化和发展，深一层看往往是其教义体系的变化和发展，而在最深处则是其神灵观念或上帝观念的变化和发展。从上述三个方面来看，作为宗教学构成部分的、研究这三个方面的宗教现象学（和宗教心理学）、宗教社会学和宗教史学，都离不开对神灵观或上帝观的现象学（和心理学）研究、社会功能研究和发展史研究。最后，宗教的根本问题，乃是神或上帝的存在、性质及其与世界和人类的关系等等问题，其他一切问题都是以此为基础、为核心的。因此，作为宗教学构成部分的、专门研究宗教根本问题的宗教哲学，更不能不以神灵观或上帝观的研究为核心。在宗教哲学中，神灵观或上帝观是纲，纲举目张。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 若以研究各具体宗教的宗教哲学为例，则儒教的宗教哲学必以其天道观为核心，道教的宗教哲学必以其三清尊神所体现的“道”的观念为核心，等等。



## 2. 西方神学哲学的交叉与上帝观

西文“神学”(theology, théologie, theologie 等等)一词,来源于希腊文 Theos(神)和 Logos(知),意为关于上帝的知识、道理、论述、学问或学科。另一个表示神学的词 divinity,来源于拉丁文 divinitas,词根出于 deus,也是神或上帝之意。西方神学的核心是上帝观,这是不待多言的。从教义神学到历史神学,从实践神学到道德神学,神学的各个分支学科都围绕上帝信仰而运转。从圣经神学到教会法,从自然神学到启示神学,各种部类的神学都以促进上帝信仰为鹄的。从早期教父到经院神学,从托马斯·阿奎那到现代神学,从古到今的神学均以论证上帝观念为其主干。因而,奥古斯丁把神学定义为“关于神的理论或论述”是完全正确的。有人把某些“上帝之死”派神学家的神学称为“无神论的神学”,但是这种“神学”既已归约为“以耶稣为中心”的伦理学,所以理所当然地被认为已经根本不是神学了。正如麦奎利所说,甚至不能称之为“激进神学”,因为“真正的激进神学乃在于信仰与怀疑之间的冲突或张力,而在这里,这种冲突或张力已由取消上帝而消解了;而且,把一种否弃神学的关键词——‘上帝’的东西称为‘神学’,人们应当踌躇再三”。<sup>①</sup>这是不无道理的。

我们再看看上帝观在形而上学<sup>②</sup>或西方传统哲学当中的地位。从亚里斯多德的《形而上学》开始,传统西方哲学就被定义为研究“作为存在的存在”的学问。“存在”被称为事物的第一原则或

<sup>①</sup> John Macquarrie, *Principles of Christian Theology*, London, 1979, p. 158.

<sup>②</sup> 本书中的“形而上学”一词,若非特别指明,一般均在“探究事物第一原理的学科”、“本体论或关于存在的学说”(Longman Modern English Dictionary与Chambers Twentieth Century Dictionary)等西方哲学界说的意义上使用。

首要原理。哲学家们一直以研究世界第一原理或曰探索宇宙终极本原为己任。他们或者采取柏拉图路线，认为它是精神性的，或者采取德谟克利特路线，认为它是物质性的；或者称之为至善，或者称之为实在，或者称之为理念，或者称之为实体，常常也称之为神或上帝。他们使用“神”或“上帝”这种神学概念，并不妨碍他们讨论世界本原问题并在这个问题上得出形形色色或相互对立的本体论结论，因为神学的上帝概念也同样含有“终极本原”和“第一原则”的意义，神学在信仰基础上也讨论了哲学本体论问题。同时我们知道，传统哲学家们对认识问题的探究，也往往是在“灵魂论”的总题下进行的，而且这也并不妨碍他们得出形形色色或相互对立的、可知的或不可知的认识论结论。因为神学里的“灵魂”概念也含有“认识主体”的意义，神学在信仰范围内也讨论了认识论问题。总之，本体论和认识论在哲学中占有核心地位，而神灵概念则常常不过是其神学语言表达形式。正因为如此，任何一本西方哲学史都不会漏掉奥古斯丁和阿奎那，任何一本神学思想史都不会漏掉亚里士多德和康德，也就绝非偶然，不无道理了。西方传统哲学或形而上学同西方神学的相互交叉是如此明显，<sup>①</sup>相互渗透是如此普遍，以致于在西方思想家当中，不仅有许多人很难说是哲学家还是神学家，或者说既是哲学家又是神学家，而且有许多肯定属于哲学的思想受到了神学的巨大影响或反过来影响了神学，又有许多肯定属于神学的思想受到了哲学的巨大影响或反过来影响了哲学。这种相互交叉和相互渗透的部分，主要就是哲学的本体论和神学的上帝论，以及与本体和上帝相关的认识论。

在西方特定的历史、社会和文化条件下，这种交叉使得上帝概念成了西方哲学史中一个内涵丰富而又重要的哲学范畴。这个哲

<sup>①</sup> 有一种对形而上学的界说是：“探究自然和思想的第一原则的科学。”（《钱伯斯20世纪辞典》）就是说，传统哲学包含的不过就是本体论与认识论，而这两部分都与神学有重叠。

学范畴始于古希腊宗教中的神被抽象为古希腊哲学中的神，并在中世纪的基督教经院哲学中发展得极其完备，以致包容了几乎所有重要的或基本的哲学问题。在近代哲学中，不论上帝被认为是虚幻的反映还是实在本身，不论对上帝观提出什么样的发生学的解释，它仍然是被作为最高范畴来加以讨论或批判的。在现代哲学中，当逻辑实证主义思潮取消了上帝这一范畴的时候，它也就同时取消了本体论本身，或者说退出了哲学本体论和与之相连的人生论的战场，因为它认为本体论和伦理学都是应予抛弃的形而上学。一方面，逻辑实证主义以为，它是得胜而收兵的，敌人在战场上已尸横遍野，全军覆没，或者说得准确些，本体论和道德论者们只是在同风车作战，这些古诃德先生早该下台，虚幻之战的无聊戏剧早该降下帷幕了；另一方面，神学家和形而上学家或“当代的传统哲学家”们却还活跃在战场上，或者说，本体论和道德论者们还在继续同“风车”作战，还在为解决本体和道德本源问题而思考和写作。而这些问题即使不能归结为罗素所谓“原子事实”，它们影响着人的世界观人生观，却是人生经验中的事实。有关这些问题的命题即使不能证实或证伪，从而具有分析哲学所说的“意义”，但它们的确实影响着人的生活态度，从而具有巨大的实践或实际的意义。因此，从逻辑实证的角度来看是虚幻的“风车”，从人生的角度来看却是真实的“妖魔”，这个“妖魔”就是上帝观问题，它是一个需要认真对待的、真正实际的问题。传统思想在当代的存在和延续，是不可避免的事实，对传统思想的改造和更新，是不可避免的趋势。因此，20世纪的各种继承批判传统本体论的西方哲学之继续讨论上帝问题（不论使用什么概念语言，也不论是从肯定还是否定的方面讨论）<sup>①</sup>并发展这个问题，既是不可避免的，也是切近于人生实际的。

<sup>①</sup> 分析哲学虽然不作讨论，至少也在提出问题，例如其最大代表罗素与维特根斯坦即是。

起的前奏，极大地影响了几百年来西方社会的精神面貌。<sup>①</sup>

从宗教学角度被称为“世俗化”的现代西方社会的发展过程，并不是一个斩断过去的文化价值传统即基督教文化传统的过程。在西方人的心里扎根达两千年之久的上帝观念，不可能像查理一世或路易十六的脑袋那样被砍掉。文艺复兴、宗教改革、启蒙运动和以后的资产阶级革命所造成的，不是传统的断裂，而是传统的转化。世俗化的特征不是上帝观的消失，而是上帝观的转化。上帝观念不但是维持西方文化基本价值观的巨大力量，是连结现代文化与传统文化的有力纽带，而且它的转变也成为西方文化发展的一个中心环节，成为这种发展方向的浓缩和升华的反映。“西方自宗教革命与科学革命以来，上帝和理性这两个最高的价值观念都通过新的理解而发展出新的方向，开辟了新的天地。把人世的勤奋创业理解为上帝的召唤，曾有助于资本主义精神的兴起；把学术工作理解为基督教的天职（Scholarship as a Christian Calling）也促进了西方近代人文教育与人文学术的发展。上帝创造的宇宙是有法则、有秩序的，而人的职责则是运用理性去发现宇宙的秩序与法则。这是近代许多大科学家所接受的一条基本信念。从牛顿到爱因斯坦都是如此。爱因斯坦把上帝理解为理性在自然界的体现，因此他终生拒绝接受量子力学中的不确定原则。在政治、社会领域内，自由、人权、容忍、公平等价值也不能脱离上帝与理性的观念而具有真实的意义。<sup>②</sup>西方外在超越的价值系统不仅没有因为现代化而崩溃，而且正是现代化的一个极重要的精神源

<sup>①</sup> 参阅 C·Dawson, Religion and the Rise of Western Culture; R·Hogkiss-as; Religion and the Rise of Modern Science(Edinburgh and London, 1912); H·Gardner, Religion and Literature(Oxford Univ. Press, 1971); 以及 M·韦伯:《新教伦理与资本主义精神》(三联书店, 1985)等。

<sup>②</sup> 这明显地反映在作为西方社会政治宪章之基础的法国《人权宣言》和美国《独立宣言》之中。

的论述形式，即宗教根本问题的论述与哲学根本问题的论述相结合，上帝观问题与认识论、本体论、世界观、人生观等问题相结合。由于结合的双方或多或少地采用了神或上帝这一概念或范畴，所以宗教哲学的语言和概念也不能不同宗教或神学语言有很多重叠。如果把宗教哲学蹩脚地比喻为一个孩子，那么，他的这种外部特征乃是由其双亲——宗教学和哲学所造成的。由于前述西方神学与哲学各自的特点以及相互交叉的历史背景，西方宗教哲学的研究就不但更明显地以上帝观为核心，而且也更明显地在论述形式和语言方面带有这种特点。

### 3. 西方社会的文化价值根基与上帝观

宗教在各民族的文化系统中处于价值根基的地位，发挥着举足轻重的作用，而这种作用主要是通过各种宗教观念中的神灵观或天道观或上帝观来实现的。

在西方，基督教的绝对唯一至上的上帝观之取代罗马帝国的众神观念，所造成的后果之深刻和广泛，是无法尽述的。人们的世界观、人生观、价值观，以及思维方式和行为方式，都以此为转折而发生了巨大的变化。作为时代精神之升华的哲学，在思考方式和文化地位方面发生了几乎是一百八十度的转变，从无前提的对真理的理性探索，变成了有前提的对上帝的理性论证；从一切知识门类的普遍原理，变成了“神学的婢女”。此外，整个社会的自然观、历史观、道德观、政治法律观点、文学艺术的创作与美学、文化教育的活动与理论，无一不受到这个转变的巨大影响。在中世纪的西方，作为全部人生观根基的价值观念，无可置疑地以当时的上帝观念为其根基和支柱。所以近代资本主义兴起时期的变革，也必须以这种根基的改造为前提。宗教改革家们的神学理论，尤其是关于上帝与个人关系的理论，成为资本主义的价值观念兴

在这个意义上，它们是无愧于人本主义或人文主义这个称呼的。可以说，不讨论这个问题的哲学，不是真正的人本或人文哲学。我们既然看到即令罗素和维特根斯坦也很重视这个问题，而后者的“语言游戏说”又为研究这个问题打开了大门，则现代西方哲学的人本或人文特征就从一个新的角度得到了证明。在这里，人本或人文特征是以上帝观研究的形式表现出来的。

综上所述，可以看出西方神学与哲学的交接点，是以同人生观相关联的本体论为内容的上帝观。因此，宗教哲学作为最集中地表现宗教与哲学密切关系的一个学科，作为哲学的一个分支学科，特别是作为在问题上（不是在方法和立场上）与神学有所重叠的一个哲学分支学科，作为富于人本或人文色彩（它研究的范围属于人文问题）的哲学门类，必然把上帝观作为自己的主要研究内容。

由于宗教哲学是哲学的一个分支，它同哲学的区别是不言自明的。但是由于神学也主要研究上帝问题，并常常用哲学语言和理智方式来论述这一问题，所以宗教哲学同神学的区别必须稍加说明。简单说来，二者的主要区别在于：神学从信仰之内的立场出发来研究这类问题，宗教哲学则从信仰以外的立场出发来研究；神学站在庐山上，在庐山中看庐山，宗教哲学则退出庐山，在庐山外看庐山；神学表达的是宗教信徒的观点，而宗教哲学则既可表达信徒的，也可表达非信徒的或不可知论者的甚至无神论者的观点；神学是宗教的理论表现形式，而宗教哲学则是哲学的一个分支，它是哲学而不是宗教，正如探讨科学的最根本问题的科学哲学不是科学，探讨艺术的最根本问题的艺术哲学不是艺术一样。

一方面，宗教哲学作为哲学，不能不涉及哲学的一些基本问题，如常常也用上帝这类概念论述的本体论、认识论、世界观、人生观等根本问题；另一方面，宗教哲学作为宗教学，又不能不讨论宗教的核心问题即上帝问题。这两者的结合，造成了宗教哲学独特

泉。”<sup>①</sup>因此，很多现代宗教学家认为，现代西方宗教的世俗化并不是宗教的消亡，而是宗教的新形式。也就是说，渐趋冷落的教堂并非如尼采所言是上帝的坟墓，而不过是上帝的一所行宫，现在上帝正走出这所行宫而返归人的意识深处。尼采借一位疯子之口发出的“上帝死了”的惊呼，本不是一项本体论的声明，而只是一项文化上的陈述。“上帝死了”的意思是说，人们不信上帝了，因而西方文化的价值基础崩溃了。这样，尼采提出“价值转换”才有理由。尼采之前的陀思妥也夫斯基和尼采之后的萨特说得很清楚：如果上帝死了，那么一切都是可能的。这些说法表明了上帝观在西方文化价值系统中基石一般的地位，预言了它的崩溃将引起的灾难性后果。西方在 20 世纪的巨大动乱和灾难，使得许多人叹服尼采先知般的预见性，但是西方社会的延续和发展，又证明了尼采的陈述是早产的、走极端的，因而是失真的。且不说大量材料表明（本书正是以这些材料为基础的）现代西方思想（这正是本书要论述的对象）或西方人并未“杀死”上帝，就是比尼采的断言晚 80 年出现的“上帝之死”神学也并不具有一贯的“无神”性质，且已成了过眼烟云。即令是西方人最珍视的个人本位主义，也不曾以尼采的“超人”观念为支柱，而仍然以上帝观念为其源泉。恐怕正是因为巨大的社会震荡（从疯狂的战争到性自由对家庭的威胁）以及亦因亦果的传统价值观的混乱，杀死作为道德、正义、希望等的精神支柱的上帝可能造成的“一切都属可能”的无序局面，根基的动摇所带来的孤独、失衡、失落、焦虑、荒诞、绝望等等感觉（这些情绪很好地表达在存在主义的哲学和文学之中），反而使西方人体验到传统价值观及其基础的可贵，从而使上帝观念不但得以维持和发展，而且在意识深处或最深的根基之处对西方社会的文化价值系统继续发挥

<sup>①</sup> 余英时《从价值系统看中国文化的现代化意义》见《中国与世界》第 1 辑，三联书店，1987 年，第 88 页。还可参看前揭 Religion and the Rise of Modern Science 19。

深刻广泛的影响。

马克思主义的基本特点之一，是它对于社会历史的深切关注，它对于任何意识形态（不管这种意识形态是多么高高在上，离经济基础是多么遥远）的研究，都以人类社会的状态为其基础，也以阐明其对人类社会历史的影响为其旨归。这自然也是以马克思主义为指导的任何社会科学和人文学科的基本特点。以宗教为研究对象的宗教学，以及以宗教根本命题为主要研究对象的宗教哲学，要以马克思主义为指导，也必须高度重视其研究对象中对人类社会历史十分重要的因素——即神灵观（天道观、佛性观、上帝观等等）——的研究。对西方上帝观的研究，对上帝观演变规律的研究，就好像一面聚光镜，可以集中地（虽然是相当抽象或间接地）反映出西方社会文化价值系统的演变，从而反映出西方社会的精神面貌。而这正是马克思主义的研究工作的实际目的。

一般地说，马克思主义的宗教学研究宗教的本质和规律，目的乃在于说明作为社会上层建筑和社会意识形态的宗教同其他上层建筑和其它意识形态的相互关系和相互作用，以及在这些关系和作用中体现出来的宗教对整个社会系统的影响和作用。<sup>①</sup>马克思主义的哲学研究自然、社会和思维的最一般的本质和规律，目的乃在于尽力提出正确的世界观、人生观和方法论，说明它们彼此之间的以及它们同社会历史之间的关系，并用以指导实际的社会生活，通过人、社会与自然的改造，来改造整个世界。与此相关，一方面，作为宗教学与哲学二者的分支学科的宗教哲学，应该以增进对宗教本质的认识为目的而研究上帝观，以增进对神学与哲学之间的关系认识为目的而研究上帝观；另一方面，作为宗教学与哲学二者的交叉学科的宗教哲学，既然以说明宗教基本命题同其它意识形

<sup>①</sup> 马克思主义创始人的宗教理论具有的社会学成分，远远多于其它（例如心理学）成分。



式的关系和作用，说明宗教基本命题的世界观、人生观意义，①说明宗教基本命题对整个社会系统的影响和作用为目的，就不能不首先研究这些基本命题中最基本的一类命题——对其它意识形式，对世界观、人生观，对整个社会系统发挥着巨大影响的一类命题，即关于神灵或上帝的命题。如前所述，这在西方宗教哲学的研究中尤其重要。当然，我们也注意到，第一，由于宗教哲学是一种“哲学”，它在上帝观与其它意识形式的关系中，不能不主要注意其与哲学的关系，不能不主要注意其世界观、人生观或价值观的意义；第二，由于哲学以及上帝观的高度抽象性质，宗教哲学不能不在研究上帝观的社会影响时，只满足于一般性的或非直接的说明。②第一个特征既反映出宗教哲学的思辨性质，又反映出它的实践意义；第二个特征则反映出我们应该承认的宗教哲学所具有的必然而又合理的局限性。

## 第二节 研究的状况与问题

### 1. 国外的宗教哲学与上帝观研究

宗教哲学作为宗教学的分支学科，其发展只能随着宗教学的成熟，随着其研究方法的多样化和学科的分化而出现。而它作为哲学的分支学科的发展，也只能在哲学放弃建立包容一切的体系的传统做法，而倾向于使自己的研究对象具体化、有限化以后才出现。这两方面的事态发展，都是不久以前才出现的。而且，总的状况至今也不是十分明朗，不是十分确定。

① 用现在流行的话来说，即宗教基本命题的价值建构作用。

② 具体的直接的说明应属社会学和宗教社会学的任务。又由于这种影响必然经过不少中间环节，即令在社会学和宗教社会学中，过于具体和直接的论断也容易流于空强。

西方宗教学从 19 世纪末和本世纪初开始，出于摆脱基督教护教观点的需要，加上实证主义思潮的强大影响，一直特别强调对各种宗教进行不带价值评判的经验描述，因而具有用宗教现象学排斥宗教哲学的倾向。<sup>①</sup>这就造成了西方宗教学不重视宗教哲学，不重视上帝观研究的状况。正如吕大吉所观察到的：“在实证主义思潮影响之下，许多宗教学者都想把宗教学研究的对象和范围限制在宗教现象的领域之内，回避直接论及宗教崇拜对象的真假有无问题。”<sup>②</sup>这种状况直到本世纪 60 年代以后才开始有所改变（表现为国际宗教史协会从 1965 年克利门蒂会议到 1970 年斯德哥尔摩会议的转变）。从那时开始，宗教学界中重视宗教信仰本身的意义理解（解释学）而不仅仅是现象描述（现象学）的主张日益上升，这才在宗教学界把宗教哲学及其核心问题，即上帝观问题，提到了一个适当的学术位置上；以致到了 1970 年，国际宗教史协会终于以“对上帝的信仰”作为斯德哥尔摩会议的主题。这是从 1900 年巴黎会议以来的一个重大转折。<sup>③</sup>到了 1974 年，国际宗教史协会秘书长夏普终于再次这样总结宗教学方法争论的历史教训说：“宗教研究必须是各种互补的（而不是对抗的）方法的聚会场所——历史学方法、社会学方法、现象学方法、哲学方法、心理学方法。那些坚持自己的态度，排斥任何可设想的其他选择的人，已给过去的宗教研究带来了很大的损害。让我们希望，这样的独断论已成为过去。只有当各种方法和态度汇合在一起，我们才有希

① 这种状况十分典型地体现在国际宗教学学术大会——国际宗教史协会的历届会议之中，以致于日本宗教学家岸本英夫的宗教学结构论不但把神学，甚至把宗教哲学和宗教史学都排斥在宗教学研究的范围之外。

② 参见其《宗教学通论》与言第二节。这种现象甚至反映在《中国大百科全书》中，在“宗教卷”里，宗教学被定性为“研究感性事实的经验学科，而非论述哲学主张的规范学科。”（见“宗教学”条，郑建业撰。）

③ 巴黎会议被视为真正科学的宗教研究方法取得的一大成果。但这次会议已注意到“（在宗教学）这个领域之内，一种声音正强有力地要求人们去坦解，更多地理解，更进一步地理解”。（《比较宗教学史》第 185 页）可惜这种声音竟被忽略了 70 年。

望理解和正确评价宗教的全部复杂性。”<sup>①</sup>这实际上已正式把哲学方法作为宗教学研究的方法之一，把宗教哲学列为宗教学的分支学科之一，而与宗教史学、宗教社会学、宗教现象学和宗教心理学并列了。这种转变是整个宗教学发展史中规范方法与描述方法长期分裂后的一种调和，也是同宗教学研究中的事实搜集与现象描述向理论概括的转变相适应的。

宗教学对于宗教哲学的长期排斥，并不意味着对宗教的哲理研究不存在，而只意味着它把这种研究交给了哲学家和神学家以及其它领域的学者。可以说，自有哲学以来，就一直有对于宗教、对于宗教的各种命题，尤其是关于上帝的命题的理性思考；同时，自有神学以来，也就一直有着对于宗教信仰尤其是神明或上帝信仰的理智解说。这种思考和解说在 20 世纪还在继续发展。二者的重合，产生了极其丰富的宗教哲学的研究材料和思想理论，其中既有有神论的，也有无神论的，还有不可知论的和其它倾向的思想理论。所以在西方的宗教哲学研究中，就出现了一种奇特的状况：一方面，宗教哲学一直有着极其丰富的思想理论和可供进一步研究的资料；另一方面，宗教学界对宗教哲学的长期拒斥，使得从事宗教哲学的宗教学家数量相对极少，而且多半是具有某种哲学或神学背景的宗教学家才对宗教哲学有所贡献。总的来说，在宗教学这方面，作为宗教学分支的宗教哲学由于发展时间较晚，尚未形成形式化的统一的体系结构，用以整理各种出自宗教学和非宗教学领域的宗教哲学思想内容，使之成为一门稳定而成形的学科。

在哲学方面，以前的西方哲学家大都追求理论体系的全面、完整和系统，所以几乎任何流派的哲学都要论述宗教问题、神学问题或上帝问题。由于宗教、神学或上帝观涉及到本体论、认识论、世界观、人生观等等极为根本的哲学问题，因此，比起艺术哲学、法哲学或伦理学来，包含在哲学中的宗教哲学要同哲学分化更属不易，同

<sup>①</sup> 《比较宗教学史》第 375 页。（着重号为引者所加。）

神学中的自然神学和哲理神学也常常水乳交融。这种情况在逻辑实证主义或分析哲学流派兴起之后，依然不同程度地存在于许多非分析学派的哲学之中。也许正因为如此，分析学派在抨击“形而上学”时要把人本哲学、美学、伦理学和神学以及其中的宗教哲学因素，统统划为“无意义”的一类。一方面，分析哲学不可能把宗教哲学或上帝问题从对立的哲学流派中清除掉；另一方面，它缩小哲学研究范围的主张，却可能对宗教哲学作为哲学分支而独立，发挥间接的、思维方式上的推动作用。这种作用在语言哲学、社会科学哲学、自然科学哲学等哲学分支的独立方面表现得尤其明显。一个显而易见的事实是，现在在西方，每一个严肃的哲学家、神学家和宗教哲学家，都不能不认真地回答分析哲学家的挑战，分析方法已经渗透到大量的宗教哲学著作之中。总而言之，宗教哲学在西方传统哲学与现代人本哲学以及神学的内部，已经有了长期的发展，但是它作为哲学的分支学科的出现，也只是相当晚近的现象。

如果说宗教哲学像一个小孩子，那么它在父亲即宗教学一方，一直受到过于严厉疏远的对待，甚至排斥拒绝；而在母亲即哲学一方，又一直受到近乎包办一切的宠爱，甚至抱着不放。两者对它的独立体系的形成，都是有害的。尽管如此，西方思想家还是给我们留下了丰富的宗教哲学思想资料。我们要建立自己的宗教哲学体系，就不能不熟悉、清理并批判地考察这些资料。反过来说，由于以上帝观为代表的宗教哲学在全部宗教思想中的核心地位，它又几乎渗透到一切论及宗教的学科（神学、哲学、宗教现象学、宗教心理学、宗教社会学等等）之中。宗教哲学在宗教学中的理论基础地位，再加上它长期未曾分化独立的历史，使它对其它宗教学科的渗透显得更加突出。也正由于上述原因，这个方面的研究和论述，更多地还是由哲学家和哲理神学家们进行的。因此，我们对西方宗教哲学、对西方上帝观的了解和研究，主要的资料自然来源于大量哲学家、神学家以及少量宗教学家的著作。

## 2. 国内的宗教哲学与上帝观研究

在我国，宗教研究在极其困难的条件下，吸引了不算太少的学者，取得了相当丰硕的成果。这些成果和宗教学界前辈的长期不懈的努力，已经使得从上到下的社会各界对宗教有了更为真切的认识，并对宗教学产生了越来越大的兴趣。宗教学研究从无到有地在中国学术界站稳了脚跟，取得了应有的地位，受到了理论工作者和实际工作者的重视，这是宗教学界前辈学者通过自己的开创性工作对中国学术和中国文化创立的不可磨灭的功绩。前辈学者在这一领域的成果，尤其是在中国各大宗教的研究方面取得的扎扎实实的可观的成就，更是对世界宗教学研究作出的重要贡献。

由于中国特有的社会条件和众所周知的历史原因，我们对西方宗教学的引进同其他当代西方人文学科的引进一样，是很晚的事情。相应地，对作为一门年轻的人文科学的现代西方宗教学的研究，尚处于初步阶段。现在，经过前辈宗教学者的努力，马克思主义宗教学的框架已开始建立。但是构成这门学科的各个分支学科，首先是宗教社会学、宗教心理学和宗教哲学，则还有待于在批判吸收西方学术成果的基础上，予以充实和深化。

进一步说，我国宗教学界在儒教哲学和佛教哲学等具体宗教哲学的研究上，在中国传统的天道观和佛性论等方面的研究上，已经取得了众所周知的成就但对当代西方宗教哲学的研究，对当代西方上帝观的研究，则还不够。同西方现代的尤其是 20 世纪的宗教哲学和上帝观念的长期隔绝，<sup>①</sup> 对于我们建立完整的、统一

<sup>①</sup> 占大青主编的《宗教学通论》第二编第一章用较长的三节篇幅专论了神灵观念（传统的西方上帝观在那里作为各种宗教的神灵观之一得到了较详的论述）。这是笔者所读到的国内在这方面的两项研究之一。另一项是杨凤岗未发表的硕士论文，但该文论述的范围在时间上只限于 20 世纪以前，在学科上只限于西方哲学史中的上帝观念，对宗教神学很少顾及。

的宗教哲学体系，显然是很不利的。

### 3. 问题与解决的尝试

一切科学研究都是从对事实的准确观察和描述开始，经过整理、分类和解释，最后走向一般性的理论概括的。宗教学亦不免此。宏观地看，它经过用语言学方法对神话资料的比较研究，用人类学方法对原始宗教资料的搜集整理，用心理学、社会学和现象学方法对历史宗教和现实宗教资料的描述说明，最后应该也必然要对它的研究对象及其本质作出理论上的总的概括和评价。没有最后这一步，任何人文科学就不成其为科学，宗教学也将不成其为宗教学。在这个意义上，施密特所谓宗教研究包括的“宗教志”(Religiography)、“宗教学”(Religiology)和“宗教哲学”(Religiosophy)三项内容，也就成了宗教研究必经的三个步骤；瓦赫所谓宗教学包括的“描述性”(descriptive)研究和“规范性”(normative)研究两种方法，也就成了宗教学必备的两大方法。<sup>①</sup>规范性宗教学即宗教哲学之所以必不可少，不仅是因为绝对“客观”的描述是不可能的，而且还因为宗教学要成为一种理论，就必须在哲学的高度上，从哲学的深度去概括它的研究对象之本质——这是这门学科的内在要求，是它的发展的必然。

由于前述的理由，对宗教本质的概括或宗教哲学的工作，离不开对宗教的上帝观的研究。国内的上帝观研究，其问题在于对西方上帝观研究，特别是对现代西方上帝观研究缺乏了解。所以首先需要摸清这方面的情况和资料，并加以清理。就我们所能掌握的西方宗教学资料而言，由于前述原因，这方面的系统化专著也较

<sup>①</sup> 日本宗教学者田丸德善也有类似的说法。他认为，作为科学的宗教学乃处于资料性的“宗教志”和由资料的系统化而形成的“宗教史”二者的延长线上。（参见田丸德善主编：《宗教学通论》，导言，第三节）

少，大量的思想资料散见于各种哲学、神学、宗教学和其它学科的著作之中。这表明西方宗教学界对上帝观尤其是当代上帝观所作的专门的系统研究较少，尚未进入形式化的成型阶段。这显然同宗教哲学分化独立的进程缓慢有关，也同实证主义影响下“宗教”逐渐取代“上帝”而成为学术主题有关。<sup>①</sup>这种忽略宗教核心（上帝观）的趋势，显然易于导致以表面的解释代替内核的分析，以浮浅的现象描述代替深刻的本质思考。在这种情况下，我们为了了解问题的全貌，更不应当忽略那些并非直接论述上帝问题的哲学家、神学家和人文科学家，不应该忽略他们有关这个方面的片断零散的思想。在西方宗教哲学的著作中，分析哲学和神学这两个极端的影响较大，上帝观也往往只是相互平行的各个论题之一，并未在结构上显示出其核心地位。宗教哲学家们似乎害怕被人扣上“形而上学”的帽子，往往把大量注意力转向宗教体验和语义分析之类的问题，这显然同 20 世纪思想气候中经验主义和分析哲学两大潮流的影响有关。但是本体论问题是哲学也是宗教哲学中不可消解的根本问题，因此在这方面，继续讨论本体论的存在主义、新托马斯主义和实在论形而上学等哲学思潮，当然也值得我们注意。总而言之，虽然有极其丰富甚至繁杂的思想资料，但却缺乏一种相对成型的形式化的体系结构，用以对之进行整理并使之系统化——这也许是西方宗教哲学研究的最大问题；而一种相对稳定的、统一的、形式化的宗教哲学体系结构的建立，是必须以全盘考察这方面的思想资料为基础的。

本书以摸索和清理西方现代宗教哲学思想为主要目的，大致考察了这方面的思想资料，并以此为基础，把以上帝观为核心的宗教基本问题与哲学的几个基本问题连结起来，就是想在建立宗教哲学体系结构方面作一点尝试。当然，完备的宗教哲学体系结构的

<sup>①</sup> 参见约翰·希克：《宗教哲学》，第 172—178 页（三联书店，1988 年）。

建立，必须以全盘考察世界上各种宗教的神灵观为基础，而这绝不是单独一个人力所能及，更不是笔者力所能及的。在此，我只是在不忘清理西方 20 世纪的上帝观和以之为核心的宗教哲学思想这个主要目标的前提下，力图对自己从有关思想资料中提出的不成熟的形式化结构的包容性和适用性，在有限的范围内作一个初步试验而已。当然，我既已在本书的章节构成中把这个结构表现了出来，就表明我个人确实认为，这个结构至少是能包容并适合于概括西方宗教哲学的全部或大部论题，是有助于宗教哲学完成其作为宗教学的任务（探索宗教之核心问题）和作为哲学的任务（探索本体论和认识论、世界观和人生观等问题）的。当然，这并不意味着西方思想家们已经完成了这些任务，因为在同样的形式化结构中可以装进不同的内容，而且不论这些内容的贡献者如何自负，其贡献也只是宗教哲学全部内容的一个组成部分，也只是宗教哲学发展史中的一个阶段而已。这只能意味着，为了完成宗教哲学的任务，为了使它作为一门学科大致定型，我们必须为它寻找一种具有最大适用性和包容性的结构。要建立这种结构，首先必须全面深入地研究世界上各种宗教的基本内容，正因为笔者不具备这种能力，所以只满足于这样一种前景，即：宗教学界将通过对这里提出的尝试性结构的批评和对世界上各种宗教的研究，建立起完备的体系结构。倘若本书能够对宗教哲学的学科体系建设，真正起一种抛砖引玉的作用，则笔者幸甚！笔者更没有忘记，在这里，起决定作用的不是学科结构之类的形式，而是宗教哲学的内容本身。因此，本书的主体，将是以这个结构为操作工具，对西方 20 世纪宗教哲学的内容，对涉及这方面的主要思想资料，进行尽量全面的清理。



### 第三节 研究的方法、角度与范围

#### 1. 研究的方法

上一节其实已提到了一个研究方法的问题，即以宗教基本问题同哲学基本问题的连结点——上帝观作为主要的操作概念或操作工具。这种方法实际上是由宗教哲学的性质——它是宗教学与哲学相交叉的学科——所决定的。在此我们准备以宗教哲学的性质为根据，再进一步谈谈方法问题。

第一，整个宗教学的研究，有描述性方法与规范性方法两大类。描述性方法排除先入之见，主张胡塞尔所谓“哲学的悬搁”。但这是很难做到的，很多重要的宗教现象学家本身就有价值评判的倾向（如奥托和范·德·莱乌等人皆然）。规范性方法是无法避免的方法，是人的认识结构（具有一定的角度、价值观和有限性的人的认识结构）必然要采用的。如果对应当客观描述现象的宗教现象学、宗教心理学和宗教社会学来说，“哲学的悬搁”尚且很难做到，规范的方法尚且很难避免，那么，对作为哲学的宗教哲学，对寻求规范的宗教哲学来说，“哲学的悬搁”更是不可能做到，规范的方法就是不应该避免的了。这正是宗教哲学本身的职能所决定的。正因为如此，宗教哲学是一种规范性的宗教学。当然，这种方法不应该排斥多角度、多维度的思想方法。意识到研究者不得不采取一定的角度，就意味着要尽量采取不同的角度看问题；意识到主体的局限，就意味着要尽力超越这种局限。只有这样，才能尽量接近于把握对象的全貌。

第二，我国出版的关于西方哲学的著作，多以先后继起的思想流派为线索，按时间顺序依次论述。这样固可以理清西方思想发展的历史脉络，但从另一个角度看，哲学基本问题和基本范畴自身

的发展脉络，却又很容易被掩盖（近年来有些采用不同方法的著作已开始扭转这种情况）。这种情况也出现在笔者所见到的西方出版的一些较有分量的宗教思想著作中。既然本书的目的，不是要写成一部西方宗教哲学史或者上帝观念史，而是要在清理西方宗教哲学思想的同时，尝试性地提出一种一般的宗教哲学的结构体系，并在用它来整理纷繁的材料的过程中，检验它的适用性或包容性，所以，我不得不放弃在资料整理工作上相当现成、费力较少的纵向的“编年结构”方式，而采取横向的“范畴结构”方式。在这个结构中，以大问题为纲，小问题为目。同时为了考察重大问题或范畴的动态发展过程，本书还采取了以范畴为经、以时序为纬的方法，即在每一问题之内对不同观点尽量按时间顺序论述，以求展现各个论题的发展趋势，弥补横截面方式容易造成静态观点的缺陷。在范畴论述的逻辑顺序上，本书采取了认识论领先于本体论的方法，这实际上也是康德和黑格尔以来尤其是20世纪以来哲学思考的一大特征。在宗教哲学中，同样必须首先考察认识手段和认识过程，然后讨论认识对象及其性质才有意义。这种从认识论出发走向本体论，然后进入神性观、世界观和人生观讨论的顺序，可以说是在现代分析哲学和人本哲学影响下的一种新的从逻辑到自然再到人的方法。这是一种不以绝对理性而以人的理性为开端，不以绝对精神而以人的精神为目标的三段式过程，是一种不以神的存在为开端的宗教哲学方法。

第三，努力通过对宗教哲学和上帝观念的思想材料进行分析比较，探索宗教哲学思想发展的总轮廓和总趋势。宗教哲学的体系结构，不是凭空想象出来的，而是从对宗教思想资料进行具体的分析、比较、分类，即广义的批判的过程中总结出来的。只有对各种思想材料进行深入的分析研究，我们才有可能从中总结出合乎实际的、带普遍性的东西，最终有利于作出我们自己的思考，为建设我们自己的宗教哲学体系作一些准备。

毫无疑问，考察这些思想材料与其它思想或社会环境的关系，发掘其作为人类思想成果的可供借鉴之处，揭示其抽象观念掩盖下的现实内容，或者展现其自身的演变及其各个侧面的现状，可以为探索西方宗教哲学，以及宗教学、哲学、神学甚至整个西方思想文化发展的特点和趋势，总结对我们的宗教哲学、宗教学、哲学以及思想文化建设有益的教训，开拓一片新的视野，提供一个新的角度。

当然，以上只是笔者对这些方法之运用的理想描述，或者说只是一个最高目标，而笔者在此的运用乃是一种初步的努力，愿能在今后一生的研究工作中向这个目标前进。

最后我们必须说明，马克思主义的历史唯物主义方法，毫无疑问是马克思主义的社会科学和人文科学研究的最主要的指导方法，也是马克思主义的宗教哲学的研究方法。但是宗教哲学的研究，也具有一些与其它学科，甚至与宗教学其它分支学科不同的特点。当然，对于宗教核心即神灵观或上帝观的全面研究，应该包含神灵信仰或上帝信仰与社会系统的关系，与人类心理的关系，与历史发展的关系——这些关系分别属于宗教社会学、宗教心理学和宗教史学的研究范围。宗教哲学虽然不能忽略这些关系，尤其是马克思主义的宗教学，更不能不在社会历史的背景下来研究神灵观或上帝观，研究其作为社会现象的心理反映的性质，但它主要是从哲学角度，即从认识论和本体论、世界观和人生观等角度来研究神灵观或上帝观的。这也是宗教哲学与宗教社会学、宗教心理学和宗教史学的区别所在。倘若在每一个问题上都重复一遍马克思主义的指导思想，那会过于繁复而没有必要；倘若机械地处处搬用唯物主义方法，处处进行具体详尽的社会历史分析或心理反映过程的分析，那就很有越俎代庖之嫌了。

## 2. 研究的角度

当代著名宗教哲学家 J·希克说：“宗教哲学属于一种次一级的活动，它是退开一步来看待它所研究的问题的。它本身不是宗教领域的一个组成部分，但却与之有关联，正如法哲学与法律现象和法学的概念、论证有关联，或者艺术哲学与艺术现象和美学的范畴、方法有关联一样。”<sup>①</sup>如果说宗教是庐山，那么宗教哲学是退出庐山来看庐山的。这种不“卷入其中”的超然态度，不“在此山中”的间隔距离，符合于宗教学的基本性质，有助于更加清醒而清晰地看待并研究自己的对象，有助于看清宗教的“庐山真面目”，所以应成为宗教哲学研究的基本角度。

另一方面，宗教及其基本命题又同世界上任何事物一样，是多维的而不是一维的，是多面的而不是单面的。所以，对它的研究考察，也必须采取多方位多角度。所谓“横看成岭竖成峰”，横和竖的角度是互补的，岭和峰加起来才构成“山”的真象。为了弥补远距离的隔膜和模糊，有时也需要深入腹地以求得真切和清晰。也可以说，“不识庐山真面目，只缘身在此山中。”看待事物，“左顾”之后还得“右盼”，否则就容易失之偏颇。

因此之故，本书在资料工作上力图采取“广角镜”与“望远镜”相结合的角度，即一方面以全面为目标，力求把视野放开些，以便看到西方当代宗教思想的全貌；另一方面以准确为目标，在资料允许的情况下，力求准确地反映西方宗教思想的原貌。笔者认为，全面和准确这两点，在我们研究的目前阶段是头等重要的。

最后还应该提到，由于前面提到的宗教哲学体系结构的要求，又由于同一哲学或神学流派内部对同一个宗教哲学问题常常有不

<sup>①</sup> 《宗教哲学》，第 7 页。

同的观点，哲学的派别与宗教思想上的派别也不总是一回事，二者不但常常并不重合，而且往往彼此交错或对立，因此，我们就只能打破常见的哲学流派和神学流派的界限，按照范畴和问题的逻辑要求，重新排列、重新组合所有的思想资料，置于新的结构框架中进行比较研究。虽然这种跨流派的角度带来了很大麻烦，但却比较适合于我们的目的，有利于看出各个宗教哲学论题的逻辑发展和各种观点在一个问题上的相互关系。当然，我们也没有忘记，这些观点是与各个哲学流派的特点有关联的，并且多半都以一定的哲学观点为基础。

### 3. 研究的范围

宗教哲学的性质注定了它的内容范围是跨越学科界限的。它的内容范围极广，不但包含宗教学和哲学的材料，也包括宗教和神学本身的材料，尤其在前节所述的西方宗教哲学的状况下更是如此。<sup>①</sup>又由于宗教哲学是规范性的宗教学，也就是说，它是一门要对其研究对象作出真假对错等等价值评判的学科，因此它的材料就由于观点的形形色色而丰富多彩，其中既包括有神论的观点，也包括无神论的观点，甚至包括怀疑论的、不可知论的、或者超越以上观点的观点。就西方宗教哲学的研究而言，其材料不但包括基

<sup>①</sup> 即使在马克思主义宗教观方面比较教条化和僵化的某些苏联学者也指出：“关于上帝的学说，是宗教思想系统地形成的，并且有支配力和调整力的成分。”“由于神学的本意就是‘关于神（上帝）的学说’，所以神学的观点在这个问题的研究中必须引起极大的注意，并在研究中占有重要的位置”（亚布洛科夫：《宗教社会学》，“宗教意识”一节。作者在这本专业性强而篇幅不大的书中，竟一再引用苏共代表大会决议和勃列日涅夫言论作为“指导”，并且用无神论研究取消了宗教哲学研究。很多苏联学者似乎没有想到：宗教哲学与神学的区别，乃是理性基础与信仰基础的区别，而不是无神论结论与有神论结论的区别，例如唯心主义中的理性主义代表黑格尔和存在主义中的理性主义代表雅斯贝斯的宗教哲学思想，都有着理性基础而无神论结论。）

基督教正统的观点和基督教异端的观点,还包括非基督教的观点、反基督教的观点、哲学的观点、其它学科与之有关的观点,等等。

宗教哲学在研究方法上具有哲学的特点,而其研究范围当然是宗教的基本概念、基本命题、基本理论以及作为这些东西的基础的基本经验。如前所述,宗教概念中的核心概念是神或“上帝”的概念,宗教命题中的核心命题是神或上帝存在这一命题,宗教理论中的核心理论是关于神或上帝的性质及其与世界和人类关系的理论,而宗教经验的核心,则是对神或上帝的体验。因此,本书提出的以上帝观同哲学研究范畴相关联的宗教哲学构架,大致涵盖了宗教哲学研究的全部范围。

但是这种构架也对本书研究范围造成了一些局限,因为上帝观虽然是宗教哲学的核心问题,但是不等于全部问题。本书虽然以上帝观为纲,提出了宗教哲学包含的几乎全部问题,然而,对与上帝观的关系不很直接的问题,论述自然就不能很充分(笔者希望论及方法论和体系结构问题的“导言”,以及论及宗教观和社会背景问题的“结语”,能对此有所弥补)。与此相关,一些思想家在现代宗教思想中的地位的高低轻重,因其主要论题同我们的学科论题的关系远近不同,在这里也会呈现出不同于在一般思想史中的面貌。

还有几点局限应予说明。第一,由于本书的主题很大,涉及从宗教学到哲学到神学到其它许多学科的广大范围,涉及20世纪西方几乎所有重要思想家的宗教思想,所以只能论及这些学科和所有思想家的最主要的理论所显示的上帝观,而不可能就每个思想家作出详尽的论述——这种就每个思想家而言是极不全面的状况,是由本书的性质所决定的。第二,本书涉及的时间范围,局限于20世纪,其中包括19世纪下半叶提出而在20世纪初叶仍然有影响的某些思想;而某些最新的思想,由于资料和时间限制,难免疏略和遗漏,以后当尽力补足。第三,本书涉及的空间范围,局限于

西方世界。西方宗教思想虽然也受到了一些东方思想的影响，也同东方思想有相通或暗合之处，但毕竟是有其自身传统和自身特点的一个完整系统。对它进行单独的专门研究，尤其是对我们了解较少的现代西方宗教思想进行单独的专门研究，是我们建设完整的宗教哲学体系的需要；而超出这个范围的研究，会使问题变得非常复杂，因而是笔者日前力所不逮的。

## 第二章

# 上帝之认识 —— 宗教哲学的认识论

上帝观既然是宗教观念的本质核心，便自然成了历来的宗教思想家（包括哲学家和神学家）论述宗教时的核心问题。有神论的思想家提出了各种关于上帝存在的论证和形形色色的上帝论，无神论的思想家则提出了反驳这些论证的理由或主张上帝观之虚幻性的理论。在这方面，早在上一世纪，传统无神论已在费尔巴哈那里达到了顶峰，而马克思主义的无神论则继承又扬弃了费尔巴哈的成果，把无神论推到了新的水平。马克思主义不但把上帝观的根源追溯到人自身，而且把它归结到人的社会经济关系上来，强调了这种观念的现实基础，从而在理论上给了有神论以最为实际的批判。而且，马克思主义在这个问题上的革命性和巨大力量更体现在这个事实上——它的理论直接通向实践，直接服务于现实，因此它所激发的社会革命在变革旧的社会经济关系的同时，已经在实际生活中造成了宗教的现实基础之动摇或变革，对宗教造成了巨大的实际冲击。这是其它任何理论体系都不能比拟的。

在本书所讨论的纯理论范围内，我们可以看出，20世纪西方无神论的两大主流，一是继承尼采“上帝之死”说的存在主义的无神论（萨特、加缪），二是同费尔巴哈和马克思采取了相似的观察角度



的心理学和社会学的无神论(弗洛伊德、杜尔凯姆)。两者都对无神论的理论发展作出了本世纪特有的贡献,并在实际生活中造成了一定的影响。但是二者的缺陷也很明显。前者的虚无气息和悲观性质,即便在存在主义潮流内部也引起了反感,遭到了批驳;后者使人类历史材料屈从于主观抽象思辨的作法,也大大损害了其理论的科学性质。这些缺陷无疑减弱了它们对有神论学说的冲击力量。与此形成对照的是,我们可以明显地看到,有一种自称既不是有神论,也不是无神论,甚至不是不可知论的哲学,对有神论构成了 20 世纪以来最为独特而又有力的理论冲击。这种哲学,就是逻辑实证主义和分析哲学。

逻辑实证主义和分析哲学不讨论有神无神问题,而对“神”或“上帝”这个词语有无意义提出了疑问。这对宗教的全部理论而言是一个性命攸关的根本问题。因此,在宗教哲学方面,当代宗教哲学家斯马特写道:“当前对有神论的最大威胁,并非来自那些否认关于上帝存在的论证有效的人,因为有许多基督教神学家就不相信可以证明上帝存在。……对有神论的主要威胁,乃来自那些认为说‘上帝存在’和‘上帝不存在’同样荒谬的人,他们认为上帝概念是一个无意义的概念。”<sup>①</sup>在神学方面,当代哲学神学家麦奎利也写道:语言哲学的挑战“是对神学提出的最激烈的挑战之一,因为它关注的不单是宗教命题的真假,而且是宗教命题的意义本身”。<sup>②</sup>

难怪当代语言哲学家莱尔认为,逻辑实证主义带来的哲学革命,是与当代文化的“世俗化”相一致的。<sup>③</sup>

正如康德的“哥白尼革命”造成了近代哲学的“认识论转向”,逻辑实证主义的革命也带来了当代哲学的“语言学转向”。现在,哲

① J·Smart, "Existence of God", in A·Flew and A·Mac Intyre ed. *New Essays in Philosophical Theology*.

② 《解释的时代》第 68 卷,第 12 期,第 365 页(参见斯鲁威尔:《西方无神论简史》,中国社科出版社,第 123 页)。

③ G·Ryle, *The Revolution in Philosophy*, pp. 2—4.

学的根本问题，已不仅在于用认识论取代本体论的优先地位，而在于要解决表现认识的命题之语言及其意义、逻辑及其性质、真伪及其验证等问题。一切门类的知识都不能回避这个根本问题。宗教哲学亦不能例外。因此，语言、逻辑与真理性的问题，不但在宗教哲学中，而且在宗教哲学的认识论中，都必须处于领先的地位。

## 第四节 语言、逻辑与真理

这种领先地位不仅由于当代哲学大气候的影响，而且还有宗教哲学自身的缘由。宗教哲学所要讨论的宗教根本问题即上帝观问题，首先体现为“上帝存在”与否的问题。这个问题以如何“认识上帝”(人如何能知道上帝存在与否等等)的问题为前提；而如何“认识上帝”的问题，又以“‘上帝’是何意义”(有关上帝的命题之语义、逻辑与真伪)的问题为前提。于是，这最后一个问题，就成了哲理神学必须回答的第一个问题，也成了宗教哲学必须讨论的第一个问题。

### 1. 什么是上帝？

理论上的要求，不过是实际生活中已有的要求之表现。早在文化哲学、存在主义以及当代解释学揭示出逻辑实证主义之抽象性和片面性，并向语言之根基即人的存在掘进之前，甚至早在逻辑实证主义要澄清“上帝”意义的要求之前，宗教生活和宗教研究的实际就已向理论家们提出了这个要求。要求首先回答“什么是上帝”的问题；包含在各派哲学、神学和其它学科中的宗教哲学理论已提出了形形色色的、不尽符合实证标准的上帝“定义”。

20世纪之初，新黑格尔主义的代表之一克尔德提出，“世界是

一个理性的即可以理解的系统”，<sup>①</sup>对世界的理性解释只能根据用高级的东西解释低级的东西这一原则，在这个产生了人的精神生活的世界上，终极的解释原则必然是精神性的，那就是宗教的上帝。上帝是作为一切差异之基础的统一体。另一位新黑格尔主义者琼斯把宗教中的上帝与哲学中的绝对等同起来，认为上帝即“世界一过程，本身。但他又认为上帝具有自我意识和人格，所以超越于宇宙，乃是过程中的完善者，是从完善到完善的进步，是善之理想的永无休止的实现。<sup>②</sup>绝对唯心主义哲学家 C·坎普贝尔则把上帝说成完全超乎人类概括能力的唯一、无限、永恒的“终极实在”。持有类似观点的，还有哲学家罗伊斯（上帝即绝对）、哲学神学家伊林沃思和非正统派教士 R·坎普贝尔（上帝即一切，即存在于每个原子中的无限精神，即一切纷繁多样之中的统一性）、美国“新思想”代表人物特莱因也写道：“宇宙的伟大核心事实，就是那无限的生命与力量之精神，它潜藏于一切之后，赋予一切以生命，在一切之中并通过一切来表现自己；这个精神，就是我所称的上帝。”<sup>③</sup>所有这些说法，都具有黑格尔主义的色彩，即根据“绝对精神”或“绝对理性”来设想上帝，并且由于强调神的内在性而具有一种泛神论的倾向。由于有限个体只是绝对精神之表现或片断，因而有限形式中的人格是不完善的。我们只能在有限形式中认识人格，所以上帝具有人格的说法就只是比喻，上帝应该说是“超人格的”。

这种上帝观由于抹杀个体人格的重要性而遭到了人格唯心主义的反驳。美国的人格唯心主义哲学家霍伊逊认为，没有一种包罗万象的绝对精神或心灵，而只有众多的独立心灵，它们就是自由的、永恒的、作为创造中心的人格。“即令是神力，也不能靠制造行

① E·Caird: *The Evolution of Religion*, vol·I, p. 4.

② H·Jones: *A Faith That Enquires*, p. vii.

③ R·Trine: *In Tune with the Infinite*, pp. 11—12.

动而产生另一种自我活动的理智。”<sup>①</sup>因此，上帝不是精神的创造者，而是心灵世界的核心成员，是永恒共存的人格组成的社会中的 *primus inter pares*。<sup>②</sup>他的统治靠的不是强力和权威，而是光明、理性和爱，是作为每一个心灵的完满典型的价值。这种作为众多人格之一的上帝，一方面反映了美国社会的民主风尚对于绝对君主式的绝对唯心主义上帝观的摒弃，另一方面也很容易引起这样一个上帝是否必要的问题，从而导致麦克塔加的人格唯心主义无神论（详见本书第十三节）。法国人格主义哲学家穆尼埃关于上帝就是人格及其价值所依附的“最高人格”和“先验价值”<sup>③</sup>之说，十分接近于这种说法。当然，我们也不能忽略拉希德尔的观点（上帝是有限的最高人格）和韦布的说法（上帝既是绝对的又是人格的），前者用人格限制了上帝，后者把人格抬高为绝对，显然都缺乏说服力。

精神哲学沿着这同一个方向背离了思辨的绝对唯心主义。它的代表人物之一德国哲学家奥伊肯在精神不只限于理性，而且在本质上就是活动和奋斗这个意义上，把上帝说成是“普遍的精神”。<sup>④</sup>意大利哲学家瓦利斯科从一切事物都是意识层次不同的“主体”这一观点出发，为了说明主体之间的统一性，引进“存在”概念作为在各特殊主体和世界之中思考自身的“普遍主体”，并把普遍主体说成就是人格的上帝。法国哲学家布特鲁所谓理性能够形成的关于“存在”的概念，既是一，又是多，不像一个物质的整体，而像一个心灵的、一个人的、连续不断而又运动变化着的无限的存在”，实际上也是精神哲学的上帝。英国哲学家沃德则认为，世界是由不同层次的精神个体所构成的，上帝是精神世界的源泉，又是它的运动

① G·Howison, *The Limits of Evolution*, p.289.

② 拉丁文：“同辈中的后首位者。”

③ 参看杜任之主编：《现代西方著名哲学家述评》，三联书店，第282页。

④ R·Eucken, *The Truth of Religion*, p.439.

所趋向的目标。美国哲学家鲍恩认为，把构成实在的人格体系连结起来的最高人格，就是上帝。上帝是呈现在世界、生活、良知和历史中的伟大的永恒不息的劳动者。<sup>①</sup>美国哲学家布莱特曼也认为，唯一能解释人格这一事实的宇宙性、创造性的人格，就是上帝。英国哲学家索莱为了统一他所谓的价值系列和原因系列，提出上帝既是现存世界的创造者，又是价值的源泉和承载者。<sup>②</sup>

总的来看，精神哲学的上帝界说一方面对后来的价值哲学、文化哲学、实用主义、生命哲学和存在主义都有某种启发作用，另一方面又采用了古老的泛灵论和自然神学作为基础，这种承上启下的作用是十分突出的。

新康德主义以价值哲学为基础提出了自己的上帝概念。弗莱堡学派的文德尔班认为，宗教的上帝实际上是作为逻辑、伦理、审美三大价值领域之前提的规范意识，在其中，一切价值都得以实现。但这在形而上学中不可证明，“它是神圣的奥秘，标志着我们的性质和认识之局限”。<sup>③</sup>马堡学派的柯亨则主张，上帝本身只是一个观念，内在于理性之中。上帝是一切观念之核心，即真理观念。“上帝之概念以及上帝之存在只不过意味着：相信人类之统一性，这并非一种幻觉。”<sup>④</sup>这似乎已不止像某些评论家所称的柯亨的“非神话化”倾向，而有点“非宗教化”了。但我们不能忘记，柯亨的哲学把思想之对象视为实在，所以作为观念的上帝也是实在的；不然就很难理解他为何被尊为现代犹太教的先知。最有趣的是德国哲学家法欣格尔，他从其“似乎哲学”出发，把上帝称为一种有价值的“虚拟”。还有丹麦哲学家霍夫丁，他以“解释”同“评价”之区分为基础，提出“价值之守恒，乃宗教之独特公理”。价值守恒原理与上帝

① B·Bowne, *The Essence of Religion*, pp.7, 254.

② W·Sorley, *Moral Values and the Idea of God*.

③ W·Windelband, *An Introduction to Philosophy*, p.358.

④ *Ethik*, p.55.

是一回事。<sup>①</sup> 价值守恒类似于物质世界中的能量守恒，它意味着没有任何价值会从世界上消灭。这当然不可证明，而是一种公设。宗教的所有教条和神话，都是价值守恒原理的象征。相信上帝，就是相信价值守恒原则。

与此相关，利奇尔<sup>②</sup> 主义的神学家们使宗教“非形而上学化”，用实践坦性或道德良知取代形而上学思辨来作为上帝观的基础。德国神学家赫尔曼认为，上帝就是作为我们内心的道德信念之实现的基督。海林更明确地把上帝视为价值与事实之统一：“在耶稣身上，上帝作为最大价值之实在向我们显示了自身。”<sup>③</sup> 我们从道德意识的价值判断出发，但与之相符的并不仅仅是一个主观理想，而是一种实在：“一种超越我们的意识、独立于我们的意识的力量”。<sup>④</sup>

新康德主义者所说的上帝，实际上是一种观念，一种价值理想。由于过分强调行为实践而不重视其超验信念，他们所谈的宗教就成了一种伦理，而不是名符其实的宗教了。利奇尔主义者力图把被新康德主义分裂了的价值与事实统一起来，认为上帝既是价值的理想，又是超验的事实，并以历史上的耶稣作为根据。难怪德·卢杰洛评论说，利奇尔主义的上帝概念是“人类生活中一种偶然的、孤立的事件之升华”。<sup>⑤</sup> 且不说这种根据遭到了后来的新约学者（卢瓦絮、施韦策尔等人）的驳斥，而且这种唯基督教独尊的理论实际上把上帝贬低了，<sup>⑥</sup> 尽管这是从神学角度出发而造成的。总之，以价值观为基础的哲学和神学都把上帝说成了一种伦理的概念，

① H·Hoffding, *The Philosophy of Religion*, pp. 10, 384.

② 亦译“里歇尔”。

③ T·Haering, *The Christian Faith*, p. 225.

④ *The Christian Faith*, p. 26.

⑤ Guido de Ruggiero, *Modern Philosophy*, p. 93.

⑥ 苏格兰神学家伯特森评论说：只依靠基督教启示为认识上帝的根据，否认对宇宙秩序等等的考察也可以认识上帝，就等于把上帝比喻成这么一个人——“他拥有极高的天赋才能，可是他的作品不幸竟没有表现这种才能。”（W·P·Paterson: *Nature of Religion*, pp. 6—7.）

这是一种人化的上帝，但却远离了一般信徒所理解的上帝的基本性质，即“超人”、“神秘”、“外在”等等。这种上帝概念是 20 世纪初叶西方思想界天真的乐观主义精神的一种反应。

实证主义者不谈论“什么是上帝”的问题，因为他们认为，应该放弃认识“实在”的努力，而应仅仅满足于对人类是可能的那么一种认识，即由科学所提供的对于现象的认识。德国的马赫和英国的皮尔逊都主张只探究现象的“怎么样”。解决“为什么”的问题，靠的是停止追问“为什么”，也就是取消这个问题。实证论的自然主义者海克尔认为，一个能思能言能行的不可见的上帝，是一个“气态的脊椎动物”，<sup>①</sup> 即不可能成立的概念。他从自己的一元论出发认为，上帝就是自然。这是一种极其接近唯物论的泛神论。而在心理学自然主义者看来，上帝不过是人为满足自己的心理需要而臆想出来的观念。这方面的代表有柳巴和弗洛伊德。然而前者认为，未来的宗教应该以“被设想为创造力之表现形式的理想化了的人性”作为宗教灵感的源泉；<sup>②</sup> 后者认为，人的命运是由“黑暗的、没有情感的、没有爱的一些力量在决定着”。<sup>③</sup> 这些说法表明这两位无神论者“其实仍具有一种形而上的观念”。而批评弗洛伊德鄙视哲学是“一大错误”的荣格，一方面认为上帝作为超经验实体无法“相信”；另一方面又认为，作为心理上的实在，上帝是可以“认识”的，上帝是集体无意识中的一个“原型”，所以是人不可缺少的一种心理实在，至于其客观真实性则无法验证。<sup>④</sup>

① E·Haeckel, *The Riddle of the Universe*, pp. 235, 10.

② J·Leuba, *A Psychological Study of Religion*, p. 335.

③ S·Freud, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, p. 214.

④ 不过，从其《寻求灵魂的现代人》的最后一段看来，荣格所说的上帝似乎又不只是人的心理的产物。他写道：“活跃着的精神在成长着，它甚至超越了过去它早期的表现形式；它自由地选择人而寄居于他们之中，他们则宣称它为自己所有。这活生生的精神永远地更新着，它以多重方式，以难以想象的方式，在整个人类的历史中追求着它的目标。与它相比较人类所给予它的那些名称和形式便显得微不足道了，只不过是永恒之树的枝头上那些变换不已的树叶和花朵罢了。”（贵州人民出版社，第 275 页。）

美国实用主义哲学家皮尔士从实践差别决定意义的观点出发,对“上帝”作了这样的界说:“如果人们问一个实效主义者,他说的‘上帝’一词指的是什么,那么他只能说:正像同一位具有伟大品格的人长期结识会深刻地影响人整个的行为方式,同样地,如果对心理—物理宇宙的沉思和研究,可以以种种行为原则浸染一个人,十分类似于伟人的著作或谈话产生的影响的话,那么,他说的‘上帝’指的就是这么一种思想的类似物。”<sup>①</sup>杜威则认为,如果“上帝”一词清除了形而上学的内涵,意指各种理想价值的统一、理想与现实的形象的结合,那么就可以恢复这个概念。这个意义上的上帝概念有助于统一各种利益和能量,并推动人们在共同命运的意识中联合行动。<sup>②</sup>

存在主义的先驱之一、西班牙哲学家奥尔特加把上帝视为具体化在个体生存之中的生命之总和。上帝“象征着那生命的洪流。宇宙通过它那无限的河网而逐步前行,从而连续不断地沉浸在生命之中”。<sup>③</sup>这一类注重生活过程的观点,虽然不像实用主义那么明确,但也隐约地提出了对上帝观的实践验证的问题。逻辑实证主义的产生,揭开了清除这类朦胧不清的文学语言,同时澄清这类验证问题的序幕。

所有这些对上帝的界说,有的以一种先在的形而上实体为基础(绝对唯心主义、人格唯心主义、精神哲学);有的则反对这种形而上学的预设(新康德主义和利奇尔主义、实证主义和实用主义),提出了进行实证和实践验证的要求。它们的先行出现,说明逻辑实证主义的验证要求具有必然性;它们的哲学内涵,又表逻辑实证主义的单一标准具有片面性;而它们的纷繁多样,则预

① The Philosophy of Peirce, Selected Writings, p. 376.

② J. Dewey, A Common Faith.

③ J. Ortega Gasset, The Modern Theme, p. 95.



示着逻辑实证主义向逻辑经验主义的多元标准发展所具有的合理性。

## 2. 语言与逻辑

现代哲学的研究者常常把逻辑实证主义和语言哲学向多元标准的转化，归因于维特根斯坦的《哲学研究》对他自己的《逻辑哲学论》的修正，这是不无道理的。维特根斯坦从前期思想向后期思想的演变的确具有重大的意义，就宗教哲学而言，正是这种转变为宗教语言在语言、哲学境内发放了通行证。但是，对逻辑实证主义发展的考察，应该与它自身之外的思想和学术背景联系起来。我们不仅应该注意到维特根斯坦与海德格等人的学说的关联，而且更应该注意到 19 世纪后期人类学、语言学、神话学和深层心理学（宗教学正是在这些学科内孕育成熟的）的发展对于哲学思想所产生的巨大影响。正是这种影响，导致了以卡西勒为代表的文化哲学对语言的根基——文化和人类生存方式的探究。这方面的发展对“语言学转向”以及结构主义、解构主义和解释学等等的影 响，往往遭到了很多研究者的忽略。由于这对于宗教语言的问题极其重要，因此宗教哲学是绝不能忽视这方面的发展的。

如果说，柯亨把上帝归结为一个伦理性的理性观念，认为此即先知宗教剔除神话残余后留下的哲学本质，这是在布尔特曼之前就开始剥夺神话语言的地位，那么，同出于马堡学派的卡西勒，却开创了一个恢复神话语言地位的影响深远的潮流。

作为物理哲学家的卡西勒指出：“如果我们考虑到，不管我们可以给科学认识下一个多么普遍宽泛的定义，它都只不过是心智得以把握存在和解释存在的诸多形式之一，那么我们就得承认，作为一个整体的人类精神生活，除了在一个科学概念体系内起着作用并表达自身这种理智综合形式以外，还存在于其它一些形式之

中。”<sup>①</sup>这些形式就是语言、神话及与之相关的艺术和宗教。于是，作为新康德主义者的卡西勒扩大了康德“理性批判”的范围，把“理性的批判变成文化的批判”，也就是说“除了纯粹的认识功能以外，我们还必须努力去理解语言思维的功能、神话思维和宗教思维的功能”。<sup>②</sup>卡西勒把人定义为“象征的动物”(animal symbolicum)，<sup>③</sup>人类采用了多种象征(符号)，每一种都有自己独特的逻辑或法则，不同于科学象征(符号)的理性法则各种不同的象征形式都把秩序赋予了经验中给出的东西，使之适合于人的精神生活。于是，神话和宗教语言作为其中的一种，就在纷繁多样的人类文化内部取得了自己的地位。

卡西勒实际上发展了康德的“人为自然立法”的学说，但他把“感性直观形式”和“知性范畴”扩充为多种“象征体系”，从而越出了纯粹理性范围。从以理性为基础的认识论走向了以人的历史和文化为基础的文化哲学。在文化哲学家当中，美国的乌尔班也专门研究了作为实在之象征体系的语言(见其《语言与实在》一书)。他认为，理性哲学分割了事实与价值，它在批判古典的上帝论证时误以为所讨论的只是纯粹的事实问题，这是误解语言功能的结果。宗教语言涉及的象征体系，是置身事外的观察者不可能理解的，只有准备进入其价值维度才可能理解它。宗教语言起源于神话。在神话中，价值与生存是不可分离的。但宗教语言又不同于神话，因为它把神话材料改造成了有意识的象征体系。如果理解了宗教语言的象征性质，就可以发现，古典的上帝论证，是从作为价值载体的人出发而走向作为价值基础的上帝的。

① 卡西勒：《符号形式的哲学》，第一卷，耶鲁大学出版社，1953年英文版，第78-79页(转引自卡西勒：《语言与神话》中译本，三联书店，1988年版，第5-6页)。

② 同上书，第79页。

③ 参阅《人论》，第34页(上海人民出版社，1987年)。

乌尔班认为,既然中世纪的所谓“永恒哲学”触及了价值的永恒基础,也就包含着某种“超时间”的因素。“那些在任何时候都特别靠近上帝的人,比我们的同时代人离我们更近。”<sup>①</sup>在这方面,当代的新托马斯主义者为了对付逻辑实证主义的挑战而求助于中世纪哲学中的语言哲学因素,更是十分自然。著名哲学史家科普尔斯顿是这方面的一个代表。他先设问道:上帝既是无限的,那么人类使用有限的、与经验相联系的语言去谈论他,怎么能具有意义?然后他回答说:基督教从不认为人类能“恰切地”理解上帝,但是人若找到了相信上帝的理由,自然就能找到一些得自有限经验的词语,这些词语比起另一些词语来比较适合于描述上帝,而且,对这些词语只能在其论域内加以理解。<sup>②</sup>这种说法显然是经院哲学中的“类比”学说的引申。另一位新托马斯主义哲学家法雷尔认为,宗教语言提供的形象,同形而上学的“类比”和诗歌的语言都有相似之处。诗歌语言可以超越日常用法而变成富于启发性的象征,推动甚至塑造人的生活。同诗歌语言进行类比,人们就可以理解宗教语言的形象怎么能赋有生命而拥有创造的力量。

上述这些理论构成了一种大背景,使我们看出,以后期的维特根斯坦为代表的语言意义标准多元化的潮流并不是孤立的。早期的维特根斯坦认为:“对于不能谈论的东西,人应该保持沉默。”<sup>③</sup>但他又认为:“事实上存在着无法表达的东西。它显示着它自身;这就是神秘的东西。”<sup>④</sup>“令人感到神秘的,不是世界怎样地存在,而是世界竟然存在着这件事本身。”<sup>⑤</sup>他在给罗素的信中说:“可以用命题即语言来说的东西和不能用命题来表现而只能显示的东

① W. Urban, *Infinity and Deity*, p. 471.

② I. Coplston, *Contemporary Philosophy*, p. 191.

③ 《逻辑哲学论》,命题 7 (参见中译本第 97 页商务印书馆,1987 年版)。

④ 同上书,命题 6.522.

⑤ 同上书,命题 6.44.

西……是哲学的根本问题。”<sup>①</sup>这表明他并未把“神秘的东西”排除在哲学之外。而且他曾就海德格的思想说道：“我能够想见海德格的存在与畏意指什么。人总是感到不可遏制地要冲破语言的界限。……我们可说的一切都先天必然地要成为无意义的。但尽管如此，我们总还是力图冲破语言的界限。”<sup>②</sup>由此看来，他的后期思想同前期也有一脉相承的一面，而其前后期的区别似乎被人夸大了。众所周知，他在《哲学研究》中明确地提出，存在着各种不同的“语言游戏”，除了传达事实信息的语言之外，还有下命令、编故事、猜谜语、感谢、诅咒、问候、祈祷等等语言。我们不应该以一种（例如传达事实信息的语言）作为判定其它种类的规范，而应该到各种语言的“使用”当中去发现它的生命，<sup>③</sup>“语词的意义，就是它在该语言中的用法”。<sup>④</sup>这就为后来的语言哲学家和宗教哲学家从宗教语言的“使用”当中去确定其意义开辟了道路。

代表着维也纳小组的另一方向的“物理主义者”卡尔纳普从单一语言标准的立场出发认为，神学同伦理学和形而上学一样，论述的都是伪命题，这些命题“没有任何逻辑内容，而仅仅是感情的表达，这些表达反过来又在听众那里激起了情感和意志的倾向”。<sup>⑤</sup>下面涉及的更为晚近的宗教哲学中的语言理论，正是在考虑这两种相反倾向之后建立起来的。

同卡尔纳普把不符合科学语言标准的一切语言作为无意义的

<sup>①</sup>转引自《逻辑哲学论》中译本第 127 页。他在这本书的序言中又说：“这本书将为思维划定一条界限，或者不如说不是思维，而是为思想的表述划定一条界线。要划定思维的界线，我必须能从这个界线的两个方面来思考（因此我们必须能够思考不能思考的事情）”

<sup>②</sup>舒茨与安金纳斯：《维特根斯坦和维也纳学派》，转引自语言与神话中译本，第 17 页。

<sup>③</sup>维特根斯坦：《哲学研究》，牛津巴耳尔·布莱克维尔公司英德对照本，1953 年，第 128 页。

<sup>④</sup>同上书，第 20 页。

<sup>⑤</sup>R·Carnap: 'Logical Syntax of Language', p. 278.

东西而排斥掉的做法相反，好些分析哲学家通过对语言进行“功能分析”而发现，宗教语言也能有意义地发挥作用。他们的代表之一便是英国哲学家莱尔。莱尔也认为“灵魂”之类词语不指称任何事物，他曾把笛卡尔的心物二元论讥讽为关于“机器里的幽灵”的信条。<sup>①</sup>但他又认为，各种不同论域之间的界线不明导致了一些假冲突，19世纪的科学与宗教的冲突即属此类。当神学家想从神学前提引出地质学结论时，造出的是糟糕的科学；当科学家涉足于神学领域时，也就变成了糟糕的神学家。这并不是说物理学家不应以整个世界为其论域，而是说关于世界的其它类型的谈论不能被科学排除掉。这就好比一个学校的统计员把包含学校各方面活动的统计表给一个学生看，无论这张表多么完备，学生总会发现，表中没有包含他所看到的许许多多的情况；那些情况并不同这张表冲突，而只是学校生活无穷多的方面当中的一些。这种说法实际上为非科学（艺术、宗教等）的语言敞开了大门。

英国哲学家布雷斯韦特更进一步提出了对宗教语言的一种直接分析。他认为有一些种类的语言，例如道德上的断言，既非同语反复，亦非经验命题，但仍然具有意义。他修正了维也纳小组的“证实原则”，把它扩充为较为宽广的“使用原则”：“任何陈述的意义，都是通过使用该陈述的方式而给出的。”<sup>②</sup>这同样是一个经验主义原则。于是问题就只在于考察宗教语言是如何使用的了。布雷斯韦特认为，宗教语言主要是作为道德主张来使用的。例如，基督教关于“上帝就是爱（*agape*）”的断言，不过是基督徒“要遵循博爱主义生活方式的意向”的表示。<sup>③</sup>宗教语言不是对超感觉实在的客观陈述，也不是纯粹的感情表达，而是对一种生活方式的意向

① G·Ryle, *The Concept of Mind*, pp. 17-18.

② R·Braithwaite, *An Empiricist View of the Nature of Religious Belief*, p. 11.

③ 布雷斯韦特：《宗教信仰的性质》，转引自希克：《宗教哲学》，第179页。

声明。关于如何区分主张同样的道德（例如佛教的慈悲与基督教的博爱）的不同宗教的问题，布雷斯韦特认为主要的区别在于其传说体系，这些传说的真伪并不重要，重要的乃在于一个经验事实：信徒接受了这些传说体系，就有了实行该道德意向的一种心理支持，从而比较容易克服道德上的软弱。

在此我们必须看看出现得更早而影响又极大的巴特的理论，这种被称为“神学革命”的理论在更广的背景上构成了同整个逻辑实证主义相对立的一端。由于把神人之间的对立和相异绝对化，巴特似乎自绝了谈论上帝的可能性。他甚至拒绝经院哲学的“类比”学说，因为其中包含的“存在之类比”暗示着神人有某种共同的存在。他认为把人的任何观念无限地扩大延伸，也不可能用来描述上帝。例如说上帝是“创世者”，“这种了解既非完全地，亦非部分地由于我们先就认识了某种类似创世的東西，而仅仅是由于上帝给予我们的启示，我们才认识了他”<sup>①</sup>神的属性（人格性、父性之类）在本体论上居先，而人间相似物则属派生。人是靠着上帝启示的恩典，才能够用人的语言来谈论他。<sup>②</sup>

巴特的说法遭到了一些当代神学家的诘难。约翰·麦奎利问道：即令上帝属性在本体论上居先，“然而人间的相似物难道在认识论上不是居先吗？”<sup>③</sup>莱因霍尔德·尼布尔则说：巴特自己必定是先从人类身上得到了人格观念，然后才把它应用于上帝。<sup>④</sup>

蒂里希综合了以上各种理论，提出了一套完整的宗教语言论。他指出，“上帝是存在本身”，这句话是关于上帝所能作出的唯一的单义陈述。“在说出了这句话之后，关于作为上帝的上帝，就再也不可能说出什么非象征性的话来了。”<sup>⑤</sup>象征语言在自身之外指出

① K·Barth, Die Kirchliche Dogmatik, vol. I/1, p. 63.

② 同上书, vol. I/1, p. 275.

③ J·Macquarrie, Twentieth Century Religious Thought, p. 324.

④ R·Niebuhr, The Nature and Destiny of Man, vol. I, p. 69.

⑤ P·Tillich, Systematic Theology, vol. I, p. 265.

了象征所分有的那个东西，从而可以展现出实在的新的层次。上帝是存在的基础，而有限事物都分有这个存在，所以有限事物可以作上帝的象征。然而，即使是最合适的象征也达不到其所象征的那个实在，因此必须既肯定又否定这些象征，以免把它们当成终极的东西。例如，可以说上帝是人格的、正义的、仁爱的等等，但上帝是超越了这些象征语言的。象征出现于神话背景之中。神话事实上乃是谈论“终极关切”所用的语言，而“基督教像任何别的宗教一样，说的是神话语言”。<sup>①</sup>正如对象征应当就其象征性质去理解一样，对神话也应当剥除其字面意义，作为神话去理解。用蒂里希的话来说，应当把它们“打破”，换言之，需要进行“非神话化”的工作。但他又认为，神话的形式不可能完全以别的语言来取代。关键只在于，不要从字面上去理解宗教的象征，从而把终极当成了次于终极的东西。

约翰·麦奎利吸收了维特根斯坦和海德格的理论，他在《谈论上帝》(God Talk)一书中清楚地划分了宗教语言的几种不同类型，如神话、象征语言、类比及悖论等等。他认为，我们应让每种语言形式去展示它自身特有的逻辑。所有宗教与神学语言的一个突出特征，就是其间接性质。用与生存相关的语言去解释其中的神话、象征和类比等等，可以使我们更容易理解其真正的含义，但是生存解释绝不能穷尽神学语言后面的本体论意义，即存在或上帝本身。由于语言的功能是谈论存在物及其属性、关系、行为等等，在谈论存在本身时它就不敷应用。因此，它的用法在宗教中是一种拓展了的用法，对之也只能作间接的理解；若从字面上去直接理解，必然造成误解。<sup>②</sup>

在考察西方宗教语言理论的发展时，我们不能不考虑到当代

① P·Tillich; Dynamics of Faith, p. 51.

② J·Macquarrie; Principles of Christian Theology, Part I, Chap. 6.

解释学的两员主将。他们对最近的宗教思想很有影响。这两个人就是德国哲学家伽达默尔和法国哲学家利科。

维特根斯坦曾说：“语言的界限意味着我们的世界的界限。”<sup>①</sup>又说：“逻辑不是理论而是世界的反映。”<sup>②</sup>海德格也说：“语言乃是存在的家园。”<sup>③</sup>伽达默尔则进一步宣称：“可以被领悟的存在就是语言。”<sup>④</sup>“人与世界的关系，在性质上绝对地、根本地是一种语言的关系。”<sup>⑤</sup>这至少把看待语言的角度扩大到了人的生活 and 整个存在方式的范围。伽达默尔认为，语言或“本文”总是超越作者而赋有自身的生命，“所以理解不仅是一种再现活动，而且是一种创造活动”。<sup>⑥</sup>认识真理与达到真理，有着种种不同的道路，要探索实在，解释、象征和想象同观察和判断是同样需要的。据此，伽达默尔认为，艺术在认识真理方面并不低于科学，这种观点已被应用于对宗教语言的解释和评价了。

利科更为直接地论述了宗教语言问题。他认为，人在理解其自身时，并不是直接地理解，而是借助于人在生存之中、在与世界相互作用之中产生的象征来反射式地理解。今天的人不再能天真地对圣经的语言作出反应，因为现代思维方式是刻板实际的、客观的。因此，利科寻求某种“第二次的天真”，它可以让人们重新利用体现在神话和象征中的古代的洞见。利科认为，正如马克思以阶级利益来解释宗教语言一样，弗洛伊德以无意识欲望来解释宗教语言也是一种“怀疑的解释学”，通过它，可以达到一种“相信的解释学”。前者只注意宗教语言的一个方面而错失了它的丰富性和

① 《逻辑哲学论》命题 5,6-3。

② 同上书，命题 6-13。

③ 《海德格基本著作选》，伦敦 1978 年版第 193 页。转引自《语言与神话》中译本，第 19 页。

④ H. Gadamer, *Truth and Method*, p. 432.

⑤ 同上书，p. 432.

⑥ 同上书，p. 246.



多样性。宗教语言有多种类型,例如预言、叙述、命令、格言、赞颂等等,这些不同类型的复杂“本文”是不可能还原为单一的类型。<sup>①</sup>

关于逻辑实证主义对宗教语言提出的问题,当代宗教哲学家兰西作了十分全面的总结。他认为即令在今天的经验主义时代,关于上帝的谈论虽然“在逻辑上是奇特的”,但仍然具有意义,因为它在某种经验之中有其自身的位置。这种经验既有认识的一面,又有实践的一面,在其中,我们以一种超出普通经验层次的深度去认识世界,而且采取某些特定的态度和行动方针。<sup>②</sup>它使我们认识到事物的完整性和关联性,指示出“这么一种境况,在其中,我在原则上与完整的宇宙相遇”<sup>③</sup>。宗教语言的常见模式是附有一个“修饰语”,以表明对之不应按普通意义来理解(例如说上帝“无限地善”,就不能按“善”字的通常意义理解)。兰西发现,当代的科学语言也有类似情况,即不能从字面理解成对实在的直接描绘,而只是指向实在的某种理解或解释。

要了解宗教语言理论的最新发展,不能不提到年轻的德国神学家埃伯林的“新解释学”。他接受了后期海德格和伽达默尔关于语言与存在密切相关的观点,同时,又深受强调传讲和宣道的路德宗传统影响。他的核心概念是所谓“话语事件”(wort geschehen)<sup>④</sup>,即把语言动态地理解为发生于人与人之间的事件。语言能力使人不同于万物而成为人,并使人与存在(上帝)发生联系。神学的任务是以这么一种方式来倾听并回答上帝的话语,以使话语事件在当前的生活中得到更新,使“已经发生的宣道成为现代发生的宣道”,<sup>⑤</sup>使“传统”从 Traditum(已经传下来的东西)变成 Tra-

① P.Ricoeur, *Freud and Philosophy*.

② I.Ramsey, *Religious Language*.

③ I.Ramsey, *Mudcis for Divine Activity*, p.4.

④“话语”、“上帝的话语”或道成肉身的“道”,福音书所谓“上帝之道”,在这里都是一个词,即 word(英文)或 wort(德文)。

⑤ G.Ebeling, *Word and Faith*, p.329.

dendum (必须传下去的东西)。埃伯林接受他的老师朋霍费尔(D. Bonhoeffer)的观点:在“世俗化”的世界上,应寻求对圣经概念的“非宗教性的解释”。他认为,基督教本身就要求尊重责任感以及理智的完整性,<sup>①</sup>所以在新时代对古老的语言重新进行理解是完全应该的。

从宗教语言理论的发展过程来看,我们可以看出这么一个趋向,即从注重纯理性逻辑的语义分析日益走向注重人类生存环境的现象学分析。不论是在逻辑实证主义流派的内部(维特根斯坦语言理论的转变,以及从卡尔纳普向莱尔和布雷斯韦特的演变),还是在外部(从卡西勒的象征说到伽达默尔的解释学),不论是在哲学家营垒中(海德格、利科),还是在神学家营垒中(蒂里希、埃伯林),都可以看到这种倾向,这是逻辑实证主义和语言哲学兴起以来西方哲学界出现的更大主潮。宗教哲学既与人生有密切关联,其语言理论自然更免不了成为这个主潮中举足轻重的一大支流。

### 3. 真理与验证

然而逻辑实证主义提出的问题,不仅涉及语义问题,而且还涉及传统哲学所谓的真理问题。假如宗教命题并非没有意义,那么如何验证其真伪呢?当然,这个问题与前述问题是有关联的,因为按照分析哲学的标准,任何命题倘若无法验证真伪,也就没有意义了。这方面的理论的出现,远在分析哲学产生之前,因为真理标准的问题本来就是哲学家一直关心的重要问题之一,它对于任何学科的建立都是必要的,宗教哲学亦不例外。

本世纪与宗教哲学关系最密切的真理观,首推新康德主义哲学家法欣格尔的“虚拟主义”或“似乎哲学”。它认为思想是局限

<sup>①</sup> 同上书 p. 128.

于感觉经验范围的，当它跨出自己的界限而形成了不可能不是虚假的观念时，我们有时仍然可以接受这些观念，似乎它们是真的<sup>①</sup>一样，因为它们具有一种实践上的价值。这类观念就是他所谓“虚拟”。虚拟不同于假说，假说同事实有某种联系，而虚拟绝无这种联系，且无法证实。它们不代表世上任何东西，但却也许有用。法欣格尔在此从康德的实践理性学说和叔本华的意志第一性学说出发认为，理论旨趣是从属于实践旨趣的，思想是有目的的。观念、判断和思想的整个机制，都是服务于生命意志的手段。我们不该指望我们的观念会送来“一幅关于实在的图画（这是一项绝不可能完成的任务），它们所能提供给我们的，是一种工具，以帮助我们更容易地找到我们在这世界上的道路”。<sup>②</sup>虚拟的价值，就是对生活的有用性——不是对纯粹生物意义上的生活，而是对更丰富更充实的生活的有用性。“生活的真正悲剧在于：绝大多数有价值的观念，从实在的观点来看，都是不可取的。”正如在数学当中虚拟（例如 $\sqrt{-1}$ ）十分有用，进入思想的多数领域（物理学、经济学、法学、哲学等等）的虚拟都以这种或那种方式自相矛盾或者错误，但却在特定领域具有有用的价值。在一些情况下人们意识到其虚拟性，在另一些情况下则误认为假说，甚至当成了教条。法欣格尔把一些基本的宗教观念归诸虚拟领域，例如上帝、灵魂等等观念即是。认识到这些观念的虚拟性质，人们就不必为使之成为有意义或使之摆脱矛盾而苦恼了（如其为可证实的假说，这样做就很必要）；而虚拟之价值并不因其理论上的虚假而受影响。宗教并不是在理论上论证上帝之国即将来临，而是在实践上相信上帝之国，即是要这样地行动。似乎凭着我们的行动，上帝之国就可以实现。“似乎宗教”的“尊严与庄严”在于这个事实：“一个好人行善，尽管他在理论上并不相信一种合乎道德的世界秩序存在；他的行动却表明他似

<sup>①</sup> H. Vaihinger, *The Philosophy of 'As If'*, p. 16.

乎确实相信有这种世界秩序。这种‘似乎宗教’建立在一种实证主义的同时又是悲观主义的基础上。”<sup>①</sup>

与此极其接近的是丹麦哲学家霍夫丁的观点。他认为，宗教观念不能作为对世界的解释来接受（虽然它曾经解释过世界，满足过人在认识上的需要），因此对它的说明应从“解释”转向“评价”，并且问一问，在精神生活中，而不是在理智理解中，宗教观念是否也并不表达什么东西。他认为理智因素在宗教中处于次要地位。上帝观念中重要的东西在于：它汇集了已知的最高价值。

在此看一看著名历史哲学家柯林武德的观点是很有趣的。他也认为宗教是人类精神的一项重要功能，但对之应从历史观点来考虑。至于宗教的终极前提，例如对上帝的信仰，既受历史条件限制，又像别的一切终极前提一样，无法证明其真伪。这就导致了极端的相对主义，使人不可能就任何特定时代的宗教信仰之真实性提出问题，因为这些信念只反映了那个特定时代的历史或文化气候。然而他想要人“毫无疑问地接受自己的终极前提”，因此他的朋友兼文献代理人诺克斯评论说：“尽管他最终的历史主义十分类似于狄尔泰和克罗齐，但他关于绝对前提的理论及其宗教和神学背景，又十分类似于克尔凯郭尔，甚至十分类似于巴特。”<sup>②</sup>

在宗教命题的真伪标准方面，实用主义毫无疑问是一股强大的思潮，而且其影响在宗教哲学中至今不衰。除了前面已提到的皮尔士和杜威的实用主义的上帝概念外，上述法欣格尔的“似乎”哲学也有实用主义的色彩。现在我们来看看詹姆士关于宗教的真理性的理论。詹姆士写道：“在抽象真理中，不可能存在任何一种在具体事实和随之而来的行动中不表现为一种差别的差别。”<sup>③</sup>

① 同上书，p. 326。

② 参阅柯林武德《史的观念》译本（中国社科出版社，1988年）第17页。

③ W. James, "What Pragmatism Means," in *Selected Papers in Philosophy*, p. 20.

“你必须从每一个字中取出它在实际上的可兑现的价值，让它在你的经验之流中去起作用。理论于是变成了工具，而不是谜语的答案，可以躺在上面睡大觉。”<sup>①</sup>这是哲学中的一种新态度——“不看最先的东西、原理、范畴、所设想的必然性等等，而看最后的东西、成果、结局、事实等等的态度。”<sup>②</sup>詹姆士把实用主义从一种确定意义的方法变成了一种真理理论：“对于可能的真理的唯一检验，就是什么在引导我们的途中发挥作用最好，什么最适合于生活的每一个部分，并把生活的种种要求的总和都结合起来，不漏掉任何东西。”这样，真理就不仅不再是只靠理智去掌握的孤立价值，而且也不再是永恒和绝对的，而只是一个程度的问题：观念真实的程度，取决于其有助于我们把各种经验联结起来的程度。既然信念与行动密切相关，我们就必须在自己的信念方面承担风险。在没有决定性证据的情况下，我们可以采取一种假设，它是由我们天性赋有的意愿所提示的。根据这种假设而行动，证明了它是起作用的，它在此程度上就是真的。就宗教信仰而言，假如它纯属理智问题，那么人们就可以中止对它的真伪判断，直到有了决定性的证据为止。可是宗教信仰绝不只是一种理智信念，而且，中止对它的判断，事实上意味着在行动中已把它看成似乎不是真的。在此人们不得不二者择一：害怕陷入错误而停止判断呢，还是希望拥有真理而接受宗教？“害怕”并不比“希望”更有道理。因此人们有权怀着宗教信仰将会在经验中得到证明的希望而接受它。<sup>③</sup>宗教之真理性并不依赖于有神论所作的形而上学论证，而依赖于宗教信仰在生活中是否具有价值。詹姆士在《宗教经验之种种》这部名著中从经验主义和心理学出发，认为宗教经验在更新人性方面，在影响行为方面

① 同上书，p.203.

② 同上书，p.201.

③ W. James, 'The Will to Believe' in Selected Papers, pp.99-124.

有可以观察到的效果，这为宗教的下述假设提供了经验的证实：我们的生命与一个更大的精神世界相连接，正如那只坐在书房地毯上、被书报包围着的小猫，它加入了一种更大的人的生活的场景，但它很可能对之一无所知。

实用主义及与之相关的生命哲学和行动哲学，对宗教哲学和神学都产生了强烈的影响。本世纪头十年间在天主教内引起轩然大波的现代主义思潮就是这种影响的一大结果，这种思潮曾被当时的教皇称为“一切异端之纲要”。教会内的现代主义哲学家们主张，宗教不是从天而降的完善的现成真理，能够用一些理智可予赞同的命题表达出来。宗教真理是在生活中实践的真理，它内在于宗教体验之中，因而是不完全的，处于发展过程之中的。

现代主义神学和宗教哲学的代表之一卢瓦絮认为，真理本身处于形成之中，而且实在是一个创造与发展的过程。“人类的精神总是处于临产的痛苦中。真理绝不比人自身更不可改变。它同人一起、在人当中、被人所发展；这并不妨碍它对人来说成为真理，而只是它之所以是真理的唯一条件。”<sup>①</sup>这实际上否认了教关于宗教真理提供了对超越的永恒秩序的认识这一传统看法，而把宗教真理视为由经验造成的不完善的象征。

天主教哲学家拉伯查尼尔主张：“每一种哲学学说的目的，都是给予生活、给予人类生存以意义，因此，每一种这样的学说，都是一项道德工作。它是靠生活提出来的，而不像人们经常以为的那样是一些抽象命题的集合。”因此其真实性的“不可能是一种抽象的真实性的。其真实性即其生命力与可行性”。<sup>②</sup>当然，一些学说比另一些更适合于生活。希腊哲学讨论抽象的永恒本质，其上帝乃是

<sup>①</sup> A. Loisy, *Auguste d'un Petit Dieu*, pp. 191—192. 转引自 J. Macquarrie, *Twentieth Century Religious Thought*, p. 17.

<sup>②</sup> L. Labarthonniere, *Acuv*, vol. 1, pp. 1—2. 转引自同上书, p. 183.

思想和冥思的对象和静态理念；而基督教关注活跃的内心生活，将上帝的活动带入人的精神生活之中。其真理不是凭理智冥思达到的外在的东西，而是在生活中去把握的内在的东西。宗教真理如果仅仅是外在的，对我们就没有什么价值，它们必须在我们心中被重新创造出来。信仰的外部表述应放到经验之中，其真理应在经验中得到实践。例如，“亚当堕落”这一命题并不是关于一个远古的、无法证实的事件的客观真理，被设定出来以作为对罪恶起源的一种抽象解释，而是关于一个我们所体验到的事件——即与人类历史共存的罪恶现实——的真理。<sup>①</sup>类似地，基督也并非既往历史中的一个事实或问题，而是一个当前的实在，一个信徒将其体验为真理和生命的实在。

另一位天主教现代主义哲学家勒卢瓦讨论了作为宗教命题的教条的性质。他指出，人们都认为教条对信徒具有约束性或强制性。然而，如果把教条视为应在理智上赞同的命题就说不通了，因为，只有逻辑上的强制力，即某种有效的证明，才能使我们不得不相信这种命题。可是教条却缺乏这种证明。而且，如果一个教条用适合的语言表述了绝对真理（且不论这是否可能），只有相对理解力的我们就无法理解它；而如果一个教条用不完善的、有相对性的语言表述真理，它就不可能无条件地具有约束力。因此，教条不是理智的命题。对它只能从两方面去理解：第一，它具有否定的意义，即防止我们在某个问题上犯错误而同时并不规定该问题的正面真理；第二，它具有一种“规定性”的意义，它是一项“实际行为的规则”。<sup>②</sup>这就解释了教条的强制性特征，即不是要求理智上赞同的强制，而是要求以某种方式行动的强制。且以“上帝是人格的”这一教条为例，它并非关于上帝真实性质的形而上的陈述，它只是

① L·Laberthonniere, *Essais de Philosophie religieuse*, p. 288. op.cit, p. 183.

② Le Roy, *Dogme et Critique*, p. 25. op.cit, p. 184.

排除了认为上帝低于人格这类错误；更主要的是，它要求信徒把人格作为具有终极价值的东西来对待。又如“基督复活”这一教条，它并非在陈述一项过去的事件，而是在要求信徒要作为基督的同时代人而生活。这种理论，实际上是布雷斯韦特的学说的先声。

介乎于行动主义和存在主义之间的著名西班牙哲学家乌纳姆诺的宗教真理观，代表了这条思想路线的极端。他写道：“任何东西只要能满足浩大的渴望，结出丰饶的成果，在此程度内它就是真理；任何东西只要窒息了高尚的冲动，产生了不育的妖怪，那么它就是虚假。导致活生生的作品的每一个信条，都是真实的信条，正如导致死亡行为的每一个信条都是虚假的一样。生命是真理的标准，而逻辑只不过是理性的标准。如果我的信仰使我去创造生活或增进生命，关于我的信仰，你还要什么进一步的证明呢？如果数学危害生命，那它就是谎言。如果在跋涉中你因干渴而濒临死亡，你看见了一种我们称为水的东西的幻象，你冲向它，开怀畅饮，解除了你的干渴，并且恢复了精力，那么，那幻象就是真的，那水就是真正的水。”<sup>①</sup>这自然使我们想起“望梅止渴”的故事，难怪乌纳姆诺自称当代的堂吉珂德。

介乎这种极端与下述另一极端之间一种真理理论，由麦奎利表述得很明白。他认为基督教应要求有一种经验判断，至少原则上可由经验事实来反驳。<sup>②</sup>他又认为，真理是多样的，故其标准也就多样，但真理有一个共同点：让人看到事物的本来面目。神学真理反映了未完成的、探求中的、真实的人性，它是生存的真理，而不是语言的真理，即不在于语言与事物相符，“不在于知道真实，而在于就是真实”。<sup>③</sup>它揭示出人在世上的存在，但由于要用语言表

① M.de Unamuno, *Don Quixote: Expounded with Comment*, pp. 114—115.

② J. Macquarrie, *Principles of Christian Theology*, Part I, Chap. 6.

③ S. Kierkegaard, *Training in Christianity*, Princeton Univ. Pr. 1972, p. 291.



述，所以又只是近似的。<sup>①</sup>

我们来看看另一极端的那条思想路线的代表人物罗素的观点。与罗素对宗教的否定态度密切相关的，恰恰是他的逻辑研究。他认为对世界的认识必须通过有效的逻辑程序，科学能指出这种程序，宗教却不能。他虽然承认，被视为一种对生命的感情态度的神秘主义可能具有值得赞赏的东西，但他否认有任何神秘主义见解可以称为“知识”。“未经验证、未得证实的见解，是真理的不充分的保证。”<sup>②</sup>他指出：“自从柏拉图以来，大多数哲学家一直把提出关于灵魂不朽与上帝存在的‘证明’视为自己的任务的一部分。为了使自己的‘证明’显得有根据，他们曾不得不歪曲逻辑，使数学神秘化，谎称一些根深蒂固的偏见是天赐的直觉。所有这一切，遭到了那些以逻辑分析为哲学的主要任务的哲学家们的否定。他们坦率地承认，对于很多对人类具有深刻重要性的问题，人类理智无法找到最后的答案，但他们不肯相信，有某种‘更高的’认识方式，我们能够据以发现科学和理智看不见的真理。”<sup>③</sup>

艾耶尔就是这些“以逻辑分析为哲学的主要任务的哲学家”中的一位代表人物。他认为真命题只有两类，一类是分析命题，它们不能提供经验世界的信息，但都是必然的、确定的，是同语反复；另一类是综合命题，它们就世界作了一些断言，并能接受经验证实，这并不是说它们总能被最终地证实，而是说要决定其真伪，总有一些感觉经验是有效的。形而上学、伦理学和神学的命题不属于这两类命题，因此不是真命题，没有意义，即不能为真也不能为伪。它们只是情感的表现，表达了感受，但什么也没有肯定。关于“上帝”和“灵魂”之类的宗教命题不可能自相矛盾，因为它们同科学的真

① 参见其 *Principles of Christian Theology* 第一部第 8 章。

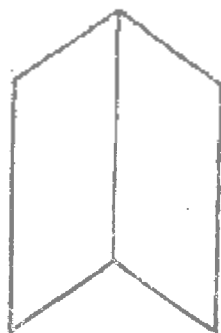
② B·Russell, *Mysticism and Logic*, p. 12.

③ B·Russell, *A History of Western Philosophy*, pp. 863—864. 参见中译本下卷，第 396 页。

命题之间没有逻辑关联。但是科学通过使世界可以理解，也就“倾向于摧毁敬畏之感”，<sup>①</sup>于是取消了宗教感情的主要源泉之一。不过艾耶尔又强调说，这种观点并不是无神论或不可知论，它不但同有神论相对立，而且同无神论和不可知论同样对立，因为关于上帝的这些说法都是无法用经验证实因而是无意义的。<sup>②</sup>

英国哲学家韦斯顿(J. Wisdom)通过他那著名的“园丁”寓言和引进心理学因素,更加深入地讨论了“经验证实”问题:两个人来到一座被弃已久的花园,甲认为有种种迹象表明曾有一名园丁来照看过,乙认为也有种种迹象表明根本无人来过。双方都可以找到更多的迹象来证实自己的说法,同时无法否认对方看到的迹象。这里的园丁象征上帝而花园象征世界,于是宗教陈述看来似乎就不是事实问题,而是感受问题了。但是韦斯顿又指出,这不仅仅是情感的问题,而且是是否注意到世界中某些模式的问题,因此在某种意义上还是一个事实问题,只不过它不是在通常所谓“经验证实”的意义上的事实问题。这就好比心理学教科书中的那种格式塔模型(如图 1),不同的人(或同一个人在不同的时候)会把它看成不同的形态:或者看成一张中线向前凸出的折迭纸板,或者看成一张中线向后凹进的折叠纸板。有神论者和无神论者注意到的是同一个世界的不同模式,只不过其方式要复杂得多。<sup>③</sup>

图 1.



① A. Ayer, *Language, Truth and Logic*, p. 177.

② 同上书, pp. 115—116.

③ A. Flew, *Logic and Language*, vol. 1, Oxford, New York, 1951.

新实在论的代表人物之一普莱斯认为，宗教远远不止是实践和道德，而必然要为有神论的真实性辩护。但传统的上帝存在证明不过是“信仰者先就相信的命题之澄清分析”。<sup>①</sup>而以经验为基础的科学虽不能驳倒，可也不支持宗教信仰，于是涉及超感觉世界的宗教命题看来验证无望了。但是，心灵研究或心灵学（psychical research）<sup>②</sup>的发现表明，在感官能够提供的经验证据之外还存在着另外的经验领域，这就消除了验证宗教信仰的一个主要障碍——缺乏可感的经验证据，感官经验是唯一可供科学探究的经验领域。虽然心灵感应之类的事实不同于对神的感觉，死后续存之类的证据也不同于灵魂不朽的教义，但这些发现提供了这么一个可能性：宗教的主张在经验上是可以证实的，而且可以置于一种科学的基础之上，假如我们把“经验”这一概念从感官经验扩大到超感官经验的话。

就笔者所知，在西方进行了一百多年的心灵研究在这个问题上引起了两种反应。一方面，唯灵论者主张心灵研究证明了我们可以“认识”本来只能“信仰”的事情；另一方面，基督徒则认为心灵现象只是他们信仰内容的一小部分，对这些现象的“热忱决不能超过和压倒同样基本的其它方面的信仰”。<sup>③</sup>心灵学家也不认为对心灵现象的认识可以取代宗教信仰，但是，“宗教的体验具有一个心灵的方面，我们要想把握生命的这一领域，必须保持住不断认识它进步的趋势。心灵现象和宗教体验并不是同义语。……但是与超心理学有关的各种事实和理论则有助于我们认识宗教现象”。<sup>④</sup>当

① H·Price, Some Aspects of the Conflict Between Science and Religion, p. 18.

② 又称超心理学（Parapsychology），其研究对象为“超感官知觉”和“心灵感应”之类现象，即国人所谓“特异功能”。

③ Heron, L·T, ESP in the Bible, New York, Doubleday, 1974. 转引自吉尼斯编《心灵学》中译本（辽宁人民出版社，1988年），第500页。

④ Neff, R, Psychic Plenomena and Religion. Philadelphia, Westminster Press, 1971. 转引自同上书，第501页。

代宗教哲学家希克说得好，关于心灵学对于宗教信念的验证，“要作出最后的定论，为时过早，而且在此期间，人们应当小心，切勿把认识之虚无混同于对虚无之认识”。<sup>①</sup>

在此，有一位科学家的观点值得我们注意，那就是测不准原理的发现者海森伯格，他的测不准原理使严格的决定论和因果律遭到了怀疑。虽然关于这项物理原理的意义众说纷纭，但他自己却有明确的看法。他在著名的吉福德演讲中说：“19世纪发展了一种极端僵硬的自然科学框架，它不仅造就了科学，而且造就了广大人群的总的世界观。”<sup>②</sup>这个框架由“时间”、“空间”、“物质”、“因果性”等基本概念构成，要判断任何东西真实与否，就看是否能在这个框架中为它找到一个位置，而“这个框架又如此狭窄僵硬，以致于在其中很难为我们语言的许多概念找到一个位置，而这些概念一直是属于我们语言的基本实质，例如关于‘心’、关于人的‘灵魂’，或者关于‘生命’之类的概念”。<sup>③</sup>然而这种框架现在已经瓦解了，现代物理学已改变了老的基本概念。把通常意义上的“物质”“因果”之类概念推及基本粒子领域，就造成了唯物论自然主义的错误。要谈论原子，需要的是另一种语言，它应适合于潜能世界而不是事实世界。既然如此，“物质”“因果”之类普通概念也就失去了旧框架赋予它们的特权地位，而且“我们对待‘心’、或人的‘灵魂’或‘上帝’之类概念的态度，也将不同于19世纪的态度”。<sup>④</sup>“也许，关于人类精神与实在之间的关系，现代物理学已经打开了通向更广阔的观点的门户。”<sup>⑤</sup>显然，在宗教概念的证实问题上，这位物理学家是站在物理哲学家卡西勒一边而反对物理主义者卡尔纳普

① 《宗教哲学》，第235页

② W·Heisenberg, *Physics and Philosophy*, p. 169.

③ 同上书, p. 169.

④ 同上书, p. 172.

⑤ 同上书, p. 173.

的。

在逻辑经验主义阵营内，莱辛巴赫也指责物理主义者正在建立一种“科学宗教”。他认为，企图靠证实原子句子去寻求真理的基础是误入歧途。真理是无法达到的，我们必须满足于或然性。<sup>①</sup>“在对世界的任何认识中，都不存在确定性，因为关于世界的知识涉及对未来的预测。”<sup>②</sup>所以，“关于未来的任何陈述，都是在打赌的意义上说出来的。……我们大家都是赌徒——科学家、商人、掷骰子的人皆然；而且，如果说有什么区别有利于科学赌徒的话，那仅仅是：他不满足掷骰子的赌徒愿意接受的那么小的分量”。<sup>③</sup>此处所谓“分量”，实即或然率。莱辛巴赫认为，真与伪都只是观念中的极限情况，在二者之间，有一个或然性的范围。命题的分量即其或然率的等级。拥有可确定的或然率等级，就赋予了一个命题以意义。但是他又认为，科学从观察到的现象出发，通过归纳推理而达到有确定分量的假定，因此科学的打赌要比宗教的打赌“分量”大得多。

莱辛巴赫遭到了波普的批评。波普认为，科学理论并不是靠归纳法由观察结果构成的，而是开始于关于世界的创造性直觉或大胆假设，有时候则产生于形而上学的思辨。科学理论服从经验检验，而有效的检验乃是否定性的检验：“对于经验的科学体系来说，遭到经验的反驳必然是可能的事。”<sup>④</sup>验证的关键在于证伪而不是证实，因为“对于几乎每一种理论来说，如果我们寻找证明，那是很容易得到证明或证实的”。<sup>⑤</sup>科学与伪科学的区别，乃在于是否具有可证伪性。在理论中，不可反驳性是坏事而不是好事。但

① 海森伯格也认为，物理“定律”只不过是统计学上的平均值。

② H·Reichenbach, *Experience and Prediction*, p. 345.

③ 同上书, p. 315.

④ K·Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, p. 41.

⑤ K·Popper, *British Philosophy in Midcentury*, p. 159.

是可证伪并不是意义标准，“它是在有意义的语言里面，而不是在它的周围划了一条线”。<sup>①</sup> 据此，宗教哲学家可以说，宗教语言可以是有意义的，虽然不是科学的。

但是波普的理论也被一些宗教哲学家用来表明宗教断言的空洞。弗卢在《哲理神学新论》中的文章是这方面的一个代表。他认为宗教断言(例如“上帝在眷顾我”这一断言)既然不可证伪,就由于“一千次的合格”而死掉了,<sup>②</sup> 因为它已无法区别于相反的断言而失掉了意义。

为了解决这个问题,当代宗教哲学家赫尔发明了一个新概念,即 blik,意指人对自己的经验的不可证实又不可证伪的解释(可勉强译为“信心”)。赫尔承认宗教信念不属于或真或伪的一类命题,它是一种 blik(信心),而 blik 是每个人都具有的。但是 blik 有健全与不健全之别,例如在毫无事实证据,即无法证实又无法证伪的情况下,相信自己的同事们并无害人之心,即属健全的 blik,而相信自己的同事们都有害人之心即属不健全的 blik。相信事物服从规律属于前者,相信一切纯属偶然属于后者。所以 blik 虽然不可证实亦不可证伪,仍然可以对人的生活造成差别,因而具有意义,宗教信念就是如此。<sup>③</sup>

一些当代宗教哲学家在反驳赫尔时承认,宗教信念会对信徒的生活方式(感受、言谈和行动的方式)造成很大的不同,可是健全的 blik 与不健全的 blik 之间的区别,还是只有联系到经验验证才有意义。英国哲学家米切尔认为,宗教信念虽然不能直接证实或

① K·Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, p.40.

② A·Flew and A·MacIntyre ed, *New Essays in Philosophical Theology*, p.97.

③ 参阅赫尔的“疯子”寓言。见 J·Hicked, *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion* (Prentice-Hall Inc, 1970) 以及《宗教哲学》第 194—196 页。

证伪，但仍然牵涉到事实问题，而事实问题在原则上是可“证实”的。<sup>①</sup>希克更进一步指出，“可证实”并不一定意味着“已经”证实或将要被“每一个人”所证实，也不一定意味着“可证伪”（例如“ $\pi$ 的十进位定值中有三个连续的 7”这一命题就是如此，就是说，这类命题若是真的，有朝一日可以被证实；若是伪的，则永远不能被证伪）。基督教的信念由于包含末世论教义，所以属于这种情况。<sup>②</sup>总而言之，宗教命题的真实与否，首先是“上帝存在”这一命题真实与否（或者“上帝存在”是不是“事实”，上帝是不是一个“实在”）的问题，从逻辑经验主义的立场看来，可以归结为是否“造成某种区别”这一问题。“说 X 存在着或者是实在的，说存在着一个 X 是事实，这就是宣称：宇宙的特征以某种特定方式区别于一个无 X 的宇宙所会具有的特性。这种区别的性质，自然将取决于所讨论的这个 X 的特性。讲清楚了上帝存在据称在人类体验中造成的过去的、现在的和未来的区别，也就指明了‘上帝存在’这句话的意思。”<sup>③</sup>这就使我们不能不转向人类体验特别是所谓宗教经验的问题，即下一节所要讨论的问题。

总而言之，就“什么是上帝”或关于上帝的界说而论，如果认为，既然上帝观念是人类头脑的产物，人类思想所不可避免的多样性必然导致上帝观念的多元化，西方宗教哲学关于上帝的界说如此纷纭多变则完全不足为奇。若从恩格斯的宗教定义出发进行分析，也可以看到，首先，所谓“外部力量”或“异己力量”，种类是无穷无尽的，性质是难以捉摸的（否则不成其异己）；其次，所谓“幻想的反映”或虚幻反映，其反映过程和反映方式又可以千差万别，也许，除了最终必然反映为“超人间”或“超人”的形式这一点之外，这种

<sup>①</sup> 参阅沃切尔在 *New Essays in Philosophical Theology* (SCM 出版社, 1955) 中的“游击队员”寓言。

<sup>②</sup> 参阅《宗教哲学》中的“旅行者”寓言。

<sup>③</sup> 《宗教哲学》第 214 页。

反映是无法统一的，更是无法作出简单概括的。事实上，不仅是不同的宗教的这种反映不一样，不同的教派的这种反映不一样，甚至不同的个人的这种反映也不一样，所以不仅仅每一种宗教都有自己的神灵(上帝)观，甚至在同一宗教内部，每个教徒也都有其自身的上帝观。在宗教哲学当中，这种情况就更加突出了。因为我们已经看出，各种各样的哲学学派（神学学派、人文科学和自然科学），以及哲学家(神学家、人文科学家、自然科学家)本人都是从自己的基本理论的角度去定义上帝的，因此不同的流派和学科就有不同的上帝观，不同的哲学家和学者也都有不同的上帝观。但是，这些种种不同的上帝观，又都在抽象的形式下包含着丰富的现实内容和理论内容。在本书中，我们没有可能也没有必要去逐一分析和揭示每一种上帝观的抽象形式和实质内容，尽管那是饶有兴味的。我们只可能也主要想概览这些观念总的发展大势。就这里的问题而言，总的说来，它们有一些可以看出来的发展趋势，这种趋势的人本化特征同 20 世纪西方思想的主潮有关，而其多元化特征，则是 20 世纪西方世界乃至全世界社会生活多元化的必然反映。

概略分析前面概述的各种理论，我们可以发现，各主要的流派（新黑格尔主义、人格唯心主义、精神哲学或生命哲学、新康德主义、利奇尔主义、实证论自然主义、实用主义等等）内部都有一种从形而上的前提（绝对精神、统一原则、永恒人格、抽象理念等等）走向具体人生（生命力量、有限人格、有用虚拟、价值实现、心理实在、生命总和等等）的趋势；从这些流派之间的消长关系来看，也有一种形而上学逐渐被人生哲学取代的趋势。这说明即使是最抽象最高渺的宗教理论，实际上也有社会生活的曲折反映。对上帝的探索实际上曲折地表现着对世界和人生的探究。所以在社会生活高度复杂动荡、因而对人的思考日益压倒其它思考的 20 世纪，各种上帝概念的兴衰浮沉往往取决于它们对人的态度或者人在其中的位置，这种趋势到后来更有增无已。



就宗教语言和逻辑的问题来说，马克思也曾说过，语言是思想的直接现实，逻辑是现实世界的反映。所以思想和世界的多样性注定了语言和逻辑的多样性。我们一方面充分肯定逻辑实证主义和分析哲学对于澄清语言混乱，促进包括宗教哲学在内的各门学科的命题分析，廓清形而上学神学的迷误，有着巨大的历史性功绩。另一方面又要看到，它的确忽略了语言和逻辑的基础的多样性，更忽略了语言的使用者（即人）的多样性，忽略了语言的使用环境（即人生）的多样性。这种多样性表现在言语的三大要素——即说话者、相关者（表达内容）和听话者——之中，就此而言，注重人类文化的人本主义解释学确实是一个进步。从人和文化的观点来看，宗教的语言和逻辑是有内容有意义的（只不过它们与现实的关联尤其复杂或遥远而已），否则宗教就可以很容易地被扫除，而宗教哲学也就不复存在了。

就上述各种宗教语言论而言，我们可以大致清理出五条线索：从文化哲学（卡西勒、乌尔班）到解释学（伽达默尔、利科、埃伯林）；新托马斯主义（科普尔斯顿、法雷尔）；逻辑经验主义（维特根斯坦、卡尔纳普、莱尔、布雷斯韦特）；巴特的新正统主义；较有综合性的理论（蒂里希、兰西、麦奎利）。这五条线除了巴特之外，内部都有明显的演进，而且演进的方向也都是更加注重从人生角度来分析神学语言，或者把神学语言置于更广阔更实际的人生场景之中。即使是 20 世纪“神人隔绝”理论的最大代表巴特，在后期也缓和了自己的说法，认为上帝也有朝向人性的一面，从而靠近了 20 世纪的人文主义主潮。由于这种趋势，所以起初令人眼花缭乱的、彼此甚为对立的理论（尤其是分析哲学一派与其余理论的对立）到后来已较为趋同，蒂里希的辩证象征说已成为宗教语言理论较稳定的代表。

关于真理和验证的问题，马克思主义认为，实践是检验真理的标准。但是以往的教条主义解释把实践限制在“阶级斗争、生产斗

争和科学实验”三大领域之中。实际上，实践的内容远远不止于此，它包括人生的一切活动，它就是生活本身。马克思主义实践观同非马克思主义实践观的基本区别，不在于它的范围比较狭小，而在于它强调了实践的社会性和历史性。许多西方学者，包括本书已列出的不少哲学家神学家和人文科学家也都看到并承认了这一点。同美一样，真确实不仅仅在于逻辑，不仅仅在于感觉经验，它确实同效果和善相联系。这至少可以解释宗教在人类历史和文化中的作用的一个方面及其存在的一个原因。在此我们当然没有忘记，由于实践的社会性和历史性，这种“效果”，这种“善”，是同社会关系和历史环境相联系的，所以，我们对宗教命题的历史评价，才需要从社会环境和历史条件出发。

就宗教命题之证实问题而言，倘把柯林武德除外，实际上主要就只有三条线索，即实用主义（法欣格尔、霍夫丁和乌纳姆诺的观点，在此可归入实用主义之列，虽然他们在哲学流派上另有所属）、逻辑经验主义和存在主义。实用主义和存在主义注重人生实践自不必说；在逻辑经验主义一边，最重逻辑理性的莫过于罗素和艾耶尔。罗素的思想复杂多变，他也承认不可验证的宗教命题对人生极其重要。而这条线上的另外九个思想家，虽然观点彼此不同，却都在不同程度上，以不同方式超越了艾耶尔的“感觉经验证实”之说，把经验主义原则的含意大大拓宽，从而使宗教语言研究的视野转向了更宽广的人生体验。这就靠近以麦奎利为代表的存在主义路线了。

现代西方哲学的所谓“语言学转向”，实际上有两大方向，一为英美实证分析的语言哲学，一为欧陆现象学分析的解释学。本书在宗教哲学的认识论部分提出语言问题，是从英美语言哲学入手，也是以这个方向上的发展为重点的，因为事实上首先引起这个问题的正是逻辑实证主义。它对于神学语言的挑战，使它成了 20 世纪宗教哲学的热门话题，尤其在认识论方面更是如此。随着它的

理论自身的发展演化，它对于宗教哲学的特殊贡献，就表现为使一切论述宗教问题的理论家，包括神学家在内，至少认识到了宗教语言及其逻辑性质的特殊性，从而引起了大量的日益深入的讨论，有助于促进这个基本问题的澄清。

但是逻辑实证主义的证实原则也有一个致命的弱点，即它很可能遭到自身的否定，因为它本身不属于逻辑实证论者判定为有意义的两类命题中的任何一类——它既非同语反复，亦非经验命题，它本身就需要批判的考察。所以韦斯顿说：“事实上，证实原则就是一个形而上学的命题——一个‘粉碎性’的形而上学命题。”<sup>①</sup>难怪后来的思想家要用证伪原则、使用原则以至更宽广的一般的经验原则来取代它。

欧洲大陆从文化哲学向现象学解释学发展的思潮，避免了英美语言哲学的局限，而且也注意到了语言本身的局限。当我们看到维特根斯坦关于人对神秘者应该“沉默”，但人又“不可遏制地要冲破语言的界限”的说法以及“不要想，而要看！(Don't think, but look!)”<sup>②</sup>的口号(因为“想”是免不了逻辑语言的)，听到胡塞尔要“直面事实本身(Zu den Sachen Selbst)！”和德里达要“涂掉”(sous rature)！之类的号召时，我们当然会想到庄禅所谓“道不可言”、“至言去言”、“不立文字”、“不落言筌”等语。二者确有相通之处，而以蒂里希为代表的神学语言“象征论”，确实也含有“道可道，非常道”<sup>③</sup>、“圣道幽通，言诠之所不逮”<sup>④</sup>和“得意者越于浮言，悟理者超于文字”<sup>⑤</sup>的意思。

① J. Wisdom, *Philosophy and Psychoanalysis*, p. 115. 这倒很像德里达说的，在把自身置于形而上学之外时，也就肯定了形而上学（布拉德雷也说过，反形而上学者自身就是形而上学家）。

② L. Wittgenstein, *Philosophical Investigation*, 66.

③ 《老子》，第一章。

④ 《楞伽师资记》，卷一。

⑤ 《大珠禅师语录》，卷下。

但是乍看之下令人不解的是，欧洲大陆的哲学思潮又愈来愈同语言难解难分地搅在一起，从卡西勒的《符号形式的哲学》，经过维特根斯坦的“语言游戏”说和结构主义的神话语言论，走向了阐释学的“本文分析”、符号学的“代码解读”、后结构主义的“消解游戏”等等。这绝不仅仅是由于这些哲学家认为抛弃了“釜蹄”，便失却了“鱼兔”。这里面有着深刻得多的社会文化背景和思想意义。

前已提及，19世纪末20世纪初作为宗教学母体的各门人文科学(人类学、心理学、语言学、神话学等等)的发展，向哲学提出了建设人文哲学，首先是扩大哲学认识论基础的要求。这就要求哲学不能仅仅以数理科学逻辑为其知识论的单一方法和模式，而必须“往下追溯到更远的根源”，<sup>①</sup>必须以人类智慧的起点即语言与神话，作为自己研究的起点。“只有当语言学和神话学揭示出那些不自觉的和无意识的概念过程时，我们的认识论才能说是具有了真正的基础。”<sup>②</sup>因此，语言学、神话学和宗教学的研究，就不仅是“语言和思想史的问题，同时也是逻辑学和认识论的问题”。<sup>③</sup>随着对认识论根基的挖掘不断深入“逻辑”和“理性”层次下面，神话隐喻思维之“先于逻辑思维”，就已经不再是“时间上的先于”，而是“本体上的先于”或“根据上的先于”了。这样，“前逻辑的”神话思维和语言逐渐据有了本体地位，成为注重生存论和存在论的哲学讨论的重大主题。

与此同时，随着大陆哲学家深入于各门具体人文科学领域(如列维-施特劳斯之于神话学和人类学，福柯之于历史学和社会学等等)，哲学与人文科学研究的相互渗透日益发展，以致于产生了结构主义和解释学之类的“人文哲学”，当然，存在主义更是应该算

① 卡西勒：《人论》，第254页。

② 卡西勒：《语言和神话》中译本，第63页。

③ 同上书，第44页。

在其中的。这种哲学认识论基础的扩大和加深，无疑是当代西方哲学的一大进展；而这种哲学与人文科学的重迭交叉，更是值得我们研究的重要趋向。

就我们的主题而言，哲学研究之扩大到宗教学领域，或宗教学研究之提高到哲学层次，显然都直接有助于宗教哲学的发展。参照这个背景来研究西方宗教哲学，将更加有助于我们对西方哲学、西方宗教以至整个西方文化的深入认识。因为，宗教学、宗教哲学甚至神学关于对上帝的认识过程的理论，反过来也会对哲学认识论，对西方宗教和文化产生重要的影响。

显然，在研究宗教哲学时，确实不能不考虑人类生活中比逻辑理性更深的根基和更广的范围。在语言问题上，马克思和恩格斯说过：“语言是思想的直接现实。”<sup>①</sup>“无论思想和语言都不能独自组成特殊的王国，它们只是现实生活的表现。”<sup>②</sup>我们并不认为语言具有某些欧洲大陆哲学家所主张的那么高的本体地位。语言只是人类生存的一项功能，至于语言命题的真理性，马克思主义从来认为是必须靠实践来检验的。当然，这里所说的实践，应该扩及整个社会人生的范围。因此，语言分析，尤其是逻辑实证主义的语言分析，的确只能成为“宗教哲学的一个序幕”，<sup>③</sup>对人类生活经验的分析，包括对宗教体验的分析，对于宗教哲学来说才具有更加根本的地位。

## 第五节 生存体验与宗教意识

前一节已提到了 20 世纪哲学认识论的基础之拓宽与加深，这

① 马克思和恩格斯：《德意志意识形态》，《马恩全集》卷 3，525 页。

② 同上。

③ J·Macquarrie, *Twentieth Century Religious Thought*, p. 317.

对于宗教哲学来说具有特殊的意义。众所周知，早在 20 世纪之前，各种各样的宗教神学就提出了对上帝的认识超乎理智的种种说法，这在以逻辑理性为基础的哲学理论当中引起了长期的讨论。20 世纪西方哲学的非理性化和经验主义趋势，自然使这一问题更加突出出来。就宗教哲学而论，对上帝的认识问题毕竟是一个处于前沿的问题。这种认识，同这种趋势及其所强调的生存经验或体验有什么关系呢？

## 1. 早期的理论

在绝对唯心主义思潮中对这个问题论述较多的是伊林沃思。他从物质与精神的结合出发来论述对上帝的认识，认为人总是在精神与物质的结合之中来进行认识活动的。物质与进行认识的思维相关联，而精神又总具有肉体。由于精神能为自身的目的而利用物质，所以在这种结合中居于首位。对内在于物质自然界中的精神的意识即宗教意识，它是人类经验的组成部分。要理解神圣精神<sup>①</sup>与物质世界的联系，最好的线索就是我们对自己的认识，这是“我们的一切认识之出发点”。<sup>②</sup>我们自己在一定程度上是物质的主人，是超越于物质的，但又内在于物质——内在于自己的肉体，内在于我们为着自己的目的而造就的环境之中。与此相类似，神圣精神也超越于物质世界，又内在于其中。R·坎普贝尔也从内在论的上帝观出发认为，人的精神是神的精神的一个表现形式；把人与人连结起来，并把人与上帝连结起来的因素，可能就在人的精神的下意识领域之中。这种说法把对上帝的认识归结为对人所赋有的精神的认识，具有明显的黑格尔主义色彩，无疑早已过时了。

<sup>①</sup> 原文为 Holy Spirit，与基督教教义中的“圣灵”“圣神”同为一词。

<sup>②</sup> Divine Immanence, p. 72.

在这个问题上，沃德最能代表精神哲学的一般看法。他认为作为整体的经验是比理论思维更好的认识向导。他对心理学的思考使他相信，经验在本质上具有实践的、有目的的特征；在经验中，欲求比认识更为根本。沃德据此认为，19世纪盛行的机械自然主义片面关注于经验中的一个方面，把它当成了整个实在；我们应该背离它而返回丰富多样的具体实在。富于具体性的历史所揭示的，不是一个死寂的机械世界，而是一个有欲求的主体所构成的世界（即令被设想为无生命的事物也有某种低级的精神生活），这些主体在为种种目标而奋斗，在实现着各种各样的价值。这个目的与价值的精神王国也包括自然，因为“在自然之中，没有任何同精神性解释不相容的东西。”<sup>①</sup>于是沃德从人的具体经验出发，得出了世界具有目的性的结论，为走向有神论提供了桥梁。这种“我欲故我在”式的认识论基础，其实也包含着未经批判的形而上学假定（实在是精神性的）。

布莱特曼也认为，走向有神论的认识途径，是作为整体的经验。在经验中，事实是不脱离价值的，所以不能光考虑自然科学或理智性认识，还必须考虑道德体验和宗教。索莱则进一步从道德体验推出了有神论结论。他认为道德经验为我们引入了“价值”观念，自然科学只考虑事实而不考虑价值，而历史科学则要考虑价值。因为事物只是间接地具有善，人才“内在地”具有善，只有人是价值的承载者。完善的实在观必须既有归纳科学发现的因果关系的地盘，也有历史科学发现的价值的地盘。比起对自然事实的认识来，人对道德价值的体验也是同样客观的东西。因此问题在于应该把价值系列和因果系列结合在一个单一的实在观之中。要说明所有的经验事实，就只能走向人格上帝的观念，这个上帝既是现存世界的创造者，又是价值的源泉和最终承载者。任何不能既为

①) *The Realm of Ends*, p. 20.

事实也为价值找到地盘，或者听任二者分离的哲学，都不能令人满意。“如果我们不能达到把实在作为整体的观点，那么就没有得到任何哲学。”<sup>①</sup>

英国哲学家 A·泰勒认为，道德体验为了自身的完善而超越自身，指向了宗教。在此世生活的体验中，事实与价值从不分离，而意识到此世生命之短暂性，就是已经在开始超越这种短暂性了。道德理想不可能靠短暂的善来完善，就此而言是有缺陷的，所以道德生活指向一种永恒的善。又由于人难免邪恶与罪过，所以靠自身无法达到永恒的善，于是看来道德生活就是注定要受挫的了。泰勒在此引进了所谓“永恒者的首创”之说，<sup>②</sup>意指延伸到人类而使道德生活成为可能的神恩。这样就从道德经验出发而导向了有神论。我们可以看到，这实际上不过是康德从道德实践推出上帝这一方法的稍加变换的重演而已。

著名的哲学神学家滕南特在确立“伦理学有神论”，论证其中不可分离的“三因素”之时，<sup>③</sup>也是诉诸一种经验论的方法。他认为，不存在任何特别的宗教认识能力，我们只能走向经验的事实，从中引出使这种理论成为可能的结论。因为从存在顺序来讲，上帝是第一个，但是从认识顺序来讲，上帝则是最后一个。经验是始于自我和世界的。

利奇尔主义神学家赫尔曼则主张有特殊的宗教体验。他认为，形而上学后面有一种实践的动因，即人要在世界上找到自己的方向这一愿望。这个愿望不能靠形而上学而只能靠宗教来满足。但传统教义却混淆了形而上学与宗教，它拿来一种出于希腊哲学思辨的上帝观，附加到基督教的上帝观之上。现在应该抛弃这些

① *Moral Values and the Idea of God*, p. 530.

② *The Faith of a Moralist*, vol. 1, pp. 211ff.

③ “上帝、人与世界，构成一组和弦，和弦三个音中的任何一个，倘无另外两个相伴，绝不能造成真世之音。”(*Philosophical Theology*, vol. I, p. 259)



教条而采取一条新途径,按照这条途径,“基督教教义只应当理解为人自己的新生活的表达”。<sup>①</sup>新途径的基础是信仰而不是思辨。所谓信仰就是这么一种体验,在这种体验中,上帝向人启示自身,人神之间有了交流。“我们在自身之内听到了道德律的要求”,<sup>②</sup>只要我们还作为人类而生活,就必须接受道德律的客观适用性。这种道德信念在属于经验范围的基督的“内在生活”中得到了实现。所谓上帝之国,就是一种普遍道德的社会,它要求于我们的良知。这种伦理评价表现为“基督就是上帝”的宣告。于是,导向对上帝实在性之认识的,就不是形而上学的思辨,而是经验范围内的启示了。

另一位影响甚大的利奇尔主义者哈那克也认为,宗教是一件实践的事情,它所关注的是使人生神圣的力量。基督教的本质是有神论背景中的耶稣伦理,我们的道德意识的最高追求在他的教导和生活中得到了实现,因此我们相信他的信息和真理性。关于终极问题的思辨,在今天给予我们的答案,正如两千年前所给予的一样不确定。“可是,如果我们怀着坚定的意愿,肯定在我们内心生活的顶峰,作为我们的最高的善而发出光彩的那些力量和标准;如果我们足够地诚挚和勇敢,勇于接受这些力量和标准为伟大的实在,并用它们来指引自己的生活;如果我们再看看人类历史的进程,并追随其向上的发展——那么,我们会确信上帝,确信那耶稣基督称之为父亲,而且也是我们的父亲的上帝。”<sup>③</sup>这段话可算是从道德经验出发认识上帝之说的顶峰,也是近代以来西方自由资本主义上升造成的乐观主义的顶峰。它发表于本世纪的头一年。可是西方人在随后整个 20 世纪中的灾难体验,使得这种乐观主义神学很快就成了许多哲学家和神学家嘲笑的对象。

① Systematic Theology,p.64.

② The Communion of the Christian with God,p.103.

③ What is Christianity?p.301.

利奇尔主义者的理论在柳巴那里遭到了最直接的反驳。他认为内心的体验远远不能确证人格的上帝之存在，而只是表明对这种上帝的信仰是如何从它为感情需要和道德需要提供的满足中产生出来的。“上帝天父的观念留存在我们中间，正是因为再没有任何别的适合的信仰形式能如此容易、如此完全地满足人类心灵的某些紧迫需要了。”<sup>①</sup>至于神秘主义的宗教体验，柳巴将其归结为禁欲生活中的性的激情之升华，并将它同某些药物致幻作用进行对比，说明它同癔病和癫痫之类病理状态的联系，力图根据心理学和生理学来解释这种虚幻的认识过程。

弗洛伊德沿着柳巴的道路走得更远，他把上帝作为父亲形象投射的心理过程，从个人体验的历史推及人类体验的历史。他认为，个人在成年时把童年时对父亲的记忆投射到世界上，提升到上帝的地位；人类也在文明时期把野蛮时期被杀死吃掉的父亲通过一种心理过程改造为上帝。<sup>②</sup>虽然现代学者多已认识到这种理论缺乏历史根据，赋有更多的形而上思辨色彩而不是科学理论色彩，但是弗洛伊德在这个问题上的思路，颇接近历史观上的自然主义（虽然它更接近一种心理学的臆断）因此它同倾向于自然主义的柳巴得出了类似的结论，即宗教信念是一种病理性心理体验的产物。

在这一点上，荣格的看法与他们恰恰相反。他认为宗教是一种心理健康的因素。作为这种正面评价基础的心理学理论是：“里比多”不仅仅像弗洛伊德所说的那样只包含性欲，而且包含整个的生命意志。生命中有关注外部世界的一极，也有专注内心生活的一极；有思想的一极，也有情感的一极；有意识的一极，也有无意识的一极。人在意识中无法成为的东西，潜在地存在于无意识领域中，生命要实现完全而独特的自我这一目标，将通过实现无意识区域

① A Psychological Study of Religion, pp. 265—266.

② 见其《图腾与禁忌》。

中的潜在可能性来完成。无意识区域的上层是形成于个人生活的个人无意识，下层是作为种族集体经验之积淀的集体无意识。集体无意识中的“原型”是经验的世代积累，而神话就是原型的语言，表达了生活的真理。例如男人在无意识领域内的女性原型，为对于女人的体验作了准备并为爱情关系提供了动力。荣格认为上帝就是一个原型，所以宗教不是精神失常，而是人身上的原型性质的预先安排。这可以使我们明白，荣格为什么认为：在完善的人格之中宗教必有其地位；作为一种心理实在，上帝就在我们心中，否认这一点就歪曲了我们的生活。

长期生活在英国的奥地利思想家冯·休格尔十分强调对上帝的直接而神秘的领悟。他认为，宗教是对上帝实在性的领悟。关于“如何认识上帝”这个问题，他的回答是：上帝是在体验中向我们显示或启示出来的。但是我们对上帝的坦解缺乏实在性，表述上帝的教义永远不能穷尽他的性质。上帝之中存在着奥秘（例如关于罪恶和苦难就难以解释），犹如我们所作的上帝画像中的黑点。但是休格尔认为，要知道上帝是永恒完善的实在，是超越时空和此世一切不完善之物的实在，则我们对他的领悟已很充分了。不过休格尔又认为上帝既有超在性，所以导致泛神论或内在论的那种神秘主义是错误的，因为它脱离了经验中的其它因素。宗教本身处于生活的环境之中，不可能脱离人类的其它活动而变成纯精神的的活动。“对人来说，不存在完全逃离历史和惯例这一类的事情。”<sup>①</sup>

也许，柏格森的理论很接近于休格尔所反对的那种神秘主义，但却也是一种独特的认识理论。柏格森认为科学理智所理解的时间“空间化了”。“我们的普通认识的机能，是一种电影机式的功

<sup>①</sup> Von Hügel, *Essays and Addresses on the Philosophy of Religion*, Series I, p. 15.

能”，<sup>①</sup>它把世界分割成了一系列快速移动的静止画面。理智有助于解决实际问题，但无法提供世界的真实图景。但是由直接的意识直觉所领悟的绵延的时间，却包含着不息的运动和创造因素，并使自由意志和自发性成为可能。直觉与本能相连，本能的本质是同情或共振。理智从外部看生命，本能却分有生命。能够带我们进入生命之内部的，是本能的同情。“如果这种同情能扩展自己的对象，还能反射在自己身上，那它就会给我们以通向生命活动的钥匙”。<sup>②</sup>在人身上本能可以变成直觉，它“有自我意识，能够反射到自己的对象上去，能够无限地扩大自己的对象”。这直觉提供了通向活生生的实在的门径，“通过它带来的我们意识的扩展，它将我们引入了生命自身的领地，那是相互的渗透，是无休止的连续的创造”。<sup>③</sup>这样展现给我们的实在，是一种动态的、创造的、连续的变化，是一种生命的冲动(*élan vital*)。这创造性的生命力量，正是柏格森哲学的上帝：“这样界说的上帝，是没有任何现成的东西的；他是不息的生命、行动、自由。这样构想的创造，不是一个奥秘；当我们自由地行动时，我们就在自己心中体验到了它。”<sup>④</sup>

天主教哲学家布龙德尔更明确地把“行动”而不是“思想”作为领悟上帝的途径。他说：“当我们凭着思想的一动似乎触及到上帝的一刹那，他又闪开了，除非我们在行动中去把握他并追求他，否则总是如此。在我们停下的任何地方，他都不在；在我们运动的任何地方，他都在。思索上帝是一种行动。”<sup>⑤</sup>但他所谓行动并非纯粹的意愿或盲目的冲动，而是整个人的活动，其中包括思想。他所批判的是抽象的理智主义的思想。他的后期著作虽然给了思想以

① H·Bergson, *Creative Evolution*, p. 323.

② 同上书, p. 185.

③ 同上书, pp. 186--187.

④ 同上书, p. 262.

⑤ M·Blondel, *L'Action*, p. 352.

较重的位置，但仍认为理性有神论须以对上帝的积极肯定为基础，这种积极肯定属于我们作为行动的存在物的本性。因此，行动是理解自己、理解世界、理解上帝的钥匙。

实用主义理论多少与此有些关联，它的代表人物詹姆士关于宗教经验有不少论述，他是这个领域研究的伟大先驱。由于我们在前一节已较多地提到了他的论述，这里便只略作一点补充。詹姆士认为，构成自我与可能存在的“精神世界”之联系的，是自我的无意识领域，宗教体验多由这个领域产生。“在我看来，我们的存在的种种更远的界线，从这个可感的、仅仅‘可理解的’世界，投入到生存的一种全然不同的维度之中。称这个维度为神秘境界还是超自然领域，可以随你的便。所说的这个不可见的领域并不是纯属观念的或者理想中的，因为它在这个世界上造成了种种结果；而那在另一个实在之内造成种种结果的东西，必须被称为实在本身。‘上帝’是那最高实在的自然名称，因此，我将把宇宙的这个更高的部分称为‘上帝’。”<sup>①</sup>就这样，詹姆士认为人的生命靠着一个更广阔的、看不见的、更高级的、精神性的宇宙的领域；宗教经验的看得见的结果，提供了这个领域的证据。

天主教现代主义的经验观点受到实用主义的很大影响。它在英国的最大代表特列尔主张活生生的、动态的宗教体验不同于静止、抽象的神学教义。进化的神学应“以人类体验中某种永远存在的部分为自身的主题材料，它逐步地努力去表述并理解这部分体验，而这部分体验也时时可以提供检验这种努力的标准”。<sup>②</sup>对信念的检验不仅要考虑其道德上的结果，还要考虑其在虔敬上的结果。“连续的、不变的体验发现能培育并促进心灵的精神生活的那些信念，必然符合于那个意志世界的性质和法则。要使我们与那个

① The Varieties of Religious Experiences, pp. 506—507.

② G. Tyrrell: Through Scylla and Charubdis, p. 136.

意志世界和谐一致,这正是宗教的目的”。<sup>①</sup>他坚持认为,最终证明是富有成果的那些信念,确实以某种方式向我们表现了精神世界的实在性。

现代主义在新教方面的代表,美国哲学家韦曼,则与杜威有不少共同点。他们都认为认识的获得,要用观察经验结果的经验方法,因而不必注意所谓超验的领域,而应注意在我们对世界的历时体验中实际发生着的事情。<sup>②</sup>但他反对杜威的人本主义上帝概念,因为对于经验研究来说,存在着一种增长着的价值结构,它不是人创造的,但却提供了检验人的愿望的标准。在人生之中,有某种东西在发生作用,它在人无法改变自己时转变着人,我们可以称之为“上帝”。所以上帝是“维持并最大限度地增进整个人类生活中的所有善事的宇宙的行动”,<sup>③</sup>或者换言之,是“在人不能自救时救人脱离罪恶的那个东西”。<sup>④</sup>这样,韦曼就从人生的动态过程引入了对上帝的认识。在这方面,富司迪也认为人生的经验支持着实践的神学。“宇宙之中,有一种有利于人格的创造性因素,否则就绝不会有人格。有一种宇宙的力量确实在起着作用,它有利于增加真、创造美、传播善,否则真善美绝不会存在。如果一个人说的上帝,所指的是这种因素或力量,那么,他所指的就确实肯定是这个宇宙中的某种实在而有力的东西,我们的宗教象征体系对之思考所得的图景,不过是对它的一种部分的、不完全的表现而已。”<sup>⑤</sup>

著名犹太教思想家马丁·布伯早期对神秘主义极感兴趣。这种神秘主义的目标,是使有限的自我融合到无限之中。但他后来却批判神秘主义说,既然神秘体验是间歇而短暂的一种“较高”的状

① Lex Orandi, p. 37.

② 参见其“Naturalism” in *A Handbook of Christian Theology*, p. 246.

③ *The Wrestle of Religion With Truth*, p. 82.

④ “Naturalism” in *A Handbook of Christian Theology*.

⑤ E. Fosdick, *As I See Religion*, p. 30.

态，那么，占据我们一生的大部分时间的无神秘体验的日常生活，就被看成了“真正的生活”的阴影，所以神秘主义是对生命实在的逃避。神秘主义者“背离了他作为一个人的生存，……人被安排在这种生存之中，以便在这种独一无二的人格形式之中生和死”。人的生存形式，就是生活在“人与人的”关系之中。但是人对世界的态度有两种，一种是“我一它”的态度，一种是“我一你”态度。“我一它”态度与布伯所谓“经验”相关，“经验”指的是知觉、想象、意欲、思考事物，即以事物为“对象”，使之“客体化”的活动。人对世界（包括他人在内）没有“我一它”态度不能生活，但仅有“我一它”态度则不复为人。与布伯所谓“关系”相关的，是“我一你”的态度。“关系”指的是“相遇”或“相见”，是主体对主体，而不是主体对客体的关系。这种关系是相互的、对等的、直接的，虽然这个“你”也可以指自然事物。“我一它”态度不涉及人的“全部存在”，具有考察探究、单方占有、利用榨取的特点；“我一你”态度却涉及人的“全部存在”，具有亲密无间、双向往来、彼此信赖、开放自在的特点，所以这种关系是人之所以为人的东西。布伯认为，在万万千千的“我一你”关系中，有一个“永恒的你”，每一个真正的“我一你”关系都促使人去追求同那“永恒的你”即上帝的“我一你”关系。我们与之建立“关系”的形形色色的“你”构成了一个透视图，它的各条延伸线在永恒的“你”即上帝那里相聚。“每一个特定的‘你’，都是通向永恒的‘你’的一束闪光。”<sup>①</sup>于是从人之为人的这种关系出发，在人对世界的这种态度中，人走向了上帝，“用你的全部存在去同世界相会吧，这样，你也将与上帝相会”。<sup>②</sup>

与布伯在思想上很接近的德国神学家海姆采用了一种十分独

① M·Buber, *I and Thou*, Charles Scribner's Sons, 1970, p. 75.

② 《在转折点上》（纽约，1952年）第44页，转引自Livingston, *Modern Christian Thought*, p. 353.

特的概念。他认为,宗教信仰的基础在人格存在即“我—你”世界之中,科学显示的客观的“我—它”世界只是世界的一个侧面,这正如几何学上除了欧氏空间,还有非欧空间。海姆在广义上采用“空间”这个术语来表示不同的关系体系。在一种空间中不可能的事情,在另一种揭示出新维度的空间里也许可能(例如通过给定直线外的一点画多条平行线,在二维空间里不可能,在三维空间里则可能)。具有极性的物理空间和人际空间都包容在一种“原型空间”之中,上帝之存在就出现于这种超越极性的空间里。所谓上帝之超越,并非在字面上,即在三维空间里“在上”,而是处于超极性空间的新维度中。这种空间无法证明,它是在信仰的生活中揭示或启示出来的,这种生活打开了迄今未知的存在维度。在其中与我们相见的上帝,是“一切存在物的那个永恒的‘你’”,<sup>①</sup>那个超越了极性的“你”。

与布伯一样被称为存在主义先驱的乌纳姆诺认为,尽管有理性主义的怀疑,人却不断在行动中肯定着自己不朽的信念,信仰在受难和奋争中维持着自身。“受难是生活的实质,是人格的根基。”<sup>②</sup>通过受难的体验,对于个人不朽的信仰就扩展为对活着并力求活下去的一切东西的同情与爱心。它向外扩展,及于上帝。上帝就是在每个个人的生命中之一起受难的宇宙生命或宇宙意识,它在生活,在受难,在爱,在要求着爱。

另一位存在主义先驱贝加也夫认为,主体的生命就是精神,精神的特征是自由,它与服从于决定论的客观世界相对立。正是在精神这个层次上,我们有了对上帝的认识。上帝不同于任何客观事物,故不能靠推论的理性证明他的存在,推理只是在同客体的关系中采用的。上帝是在人格生存的深处被直觉地认识到的。“信仰上

① Christian Faith and Natural Science, p. 150.

② The Tragic of Life, p. 205.



帝的唯一缘由，就是人身上存在着精神的因素。假如上帝对之启示自身的人，竟是一个毫无价值毫无意义的造物，在任何方面都与那启示自身的唯一者无法相通，那么，启示这一观念本身就变得毫无意义了。”<sup>①</sup>

另一个俄国思想家布尔加科夫也认为，信仰不是一种教义，而是生活本身。只有他所谓的“共同存在”，即表达了“把信徒结合起来的爱心之中的自由”<sup>②</sup>的人与人的联合，才使人接近了真理。另外，人身上的神性因素即他所谓“智慧”，使人有可能得到上帝的启示。启示是一种对话和交流，“是面对面地发生的一种人格的行动”。<sup>③</sup> 这些说法表明东正教会内部也有强调生存和人格的思潮，不过布尔加科夫同很多存在主义者不同的是，他特别强调宗教经验具有逐渐积累的、集体的性质。

背离英美哲学的分析主流的英国哲学家麦克墨雷认为，传统哲学的错误，在于以“我思”为出发点，即以自我为主体。要克服理论思维难以对付的二元论，必须以“我做”为出发点，即以自我为行动者。思想是从行动派生的，实践的东西至上。当我们从行动的观点出发，一种新的逻辑形式就出现了。这是人格的形式，是一种统一体，在其中，肯定的东西包含着自己的否定，以之作为一个必须的成分。行动本身就包含着作为自己的否定的纯过程，因为，从行动中抽出其有意图的特征，它就表现为事件的纯过程。所以，从行动的观点来看，世界也不仅是一个过程，而且还是一种行动，于是“从实践至上出发的论证，就稳步地向着信仰上帝的方向移动”。<sup>④</sup> 麦克墨雷就这样从人的目的性出发，推出了世界的目的性；从人对行动的体验出发，推出了对上帝的信仰。但是所有这些关

① *The Beginning and the End*, p. 234.

② *The Orthodox Church*, p. 75.

③ 参见 J. Baillie and H. Martin ed., *Revelation*, p. 127.

④ *The Self as Agent*, p. 221.

于生存经验的说法，多半都还只是直觉的断言，并且多多少少带有主观思辨的形而上学色彩。对宗教经验更深一步的描述和对生存结构的形式化分析，是由现象学和存在主义哲学分别进行的。

## 2. 现象学的理论

在宗教经验和宗教意识的研究方面，现象学的思潮起了极大的推进作用。它的影响是如此之大，以致于不单影响了哲学，影响了宗教哲学，而且影响了包括人类学、社会学和宗教学在内的各门人文科学，出现了各门学科中的现象学派，更促成了所谓“宗教现象学”的产生。宗教现象学不仅仅是宗教学的分支学科，而且作为一种研究方法，广泛地渗透到整个宗教学研究当中。由于这种研究方法同心理学的关系，所以这种影响最明显地表现在对宗教体验和宗教意识的研究之中。

宗教意识研究的先驱之一，是英国人类学家、宗教学家马雷特。他把注意力集中于“对初级宗教作心理分析”，他的目标，是要“把离我们现代人的宗教体验如此遥远的那么一种宗教体验，翻译成我们的意识的这么一种语言，以便最好地使所翻译的那种东西的性质，能够显现出它自在的本来面目”。<sup>①</sup>他在太平洋地区原始宗教中发现的作为一种神秘力量的“玛纳”(mana)观念，已被广泛用来描述某种类型的宗教体验，它相当于北美原始部落的奥伦达(orenda)和瓦堪达(wakanda)以及非洲部落的姆龙古(mulungu)等等。玛纳的否定面即塔布。拥有玛纳的东西就是塔布，不能随便接近，免得这种神秘力量以有害的方式爆发出来。按马雷特的说法，玛纳观念所隐含的，更多的是一种情感态度，而不是一种思想观念。“野蛮人的宗教是这么一种东西，它更多地是跳舞跳出来

<sup>①</sup> The Threshold of Religion, pp. xxiii—xxviii.

的，而不是思考想出来的：它在种种有利于情感与原动过程的条件下发展着，而形成观念的过程相对来说则处于停滞之中。”<sup>①</sup> 据此，他认为泰勒的万物有灵论对宗教的产生作了过于强调理智的说明，把宗教说成了首先是一件关于信念的事情。而他的前万物有灵论则认为，在宗教产生之时，感受支配着思想，或者说反思尚未从情感中出现。在他看来，基本的宗教情感乃是“敬畏”，敬畏构成了宗教意识的核心，也是人对其环境中隐蔽的神秘力量的反应。敬畏不只是恐惧，“惊羨、钦佩、兴趣、尊重，也许还有爱，同样都是敬畏这一基本精神状态的本质要素，一点也不比恐惧要少些”。<sup>②</sup> 谦卑也属于这种“情意综合体”。马雷特不赞成弗雷泽的巫术与宗教关系学说，因为玛纳代表着二者浑然一体的未分化观念。原始体验中包含着较为精粹的情感的种子，即尊敬、谦卑和爱等等的种子，也包含着通过反思而理智化的可能性，因此宗教同巫术分化而发展成长的道路，就在于这种体验的道德化和精神化。在马雷特看来，宗教是人类精神的一种永恒的可能性；在它的各种形态中，它都含有类似于玛纳研究所揭示的这种敬畏态度的东西，以作为自身的基础。

在宗教学中地位极高的德国学者奥托一方面十分推崇马雷特的宗教人类学，一方面自己又受到现象学鼻祖胡塞尔的高度敬重，因为他独立地把现象学方法运用到了对宗教体验的分析之中。奥托认为，宗教的核心，是所谓既可敬畏又可向往的“神秘者”（the numinous），它是在一种感受之中，在所谓 *Sensus numinis*（神秘的感受）之中领悟到的。“感受”不只是一种情感，而且是包含着某种评价和前概念认识的有感情和精神状态。奥托细致地分析了构成神秘体验的种种感受状态。一方面，有所谓“被造感受”，即感受

① 同上书，p. xxxi。

② 同上书，p. 13。

到有限存在物具有虚无的性质；另一方面，人还会感受到一个压倒一切的存在物，这神秘的存在物令人因惊奇而哑然无语。它是所谓 *mysterium tremendum et fascinans*（令人战栗而又引人入迷的神秘）。*mysterium* 意指这个神秘存在有所谓“全然相异”的性质，它作为超理性的东西，完全超乎概念思维的把握之外；*tremendum* 意指在面对这个神秘存在的庄重威严、超强大力和能动活力时所体验到的那种敬畏或恐惧；*fascinans* 则指面对它的令人神迷的强烈吸引力时所产生的狂喜和热爱。奥托认为这种精神体验所包含的感受，虽然可与自然的感受相类比，但却是自成一类的，既非自然感受所构成，亦非由之进化而来；与它相联系的，是一种所谓“觉神能力”（*faculty of divination*）。按照奥托的说法，信仰的对象（上帝或“神圣者”）所含的非理性或神秘因素，乃出自“灵魂所拥有的认识领悟力之最深沉的根基”，<sup>①</sup> 出自“人类精神的一种隐秘的先存倾向”。<sup>②</sup> 正如康德的学说表明纯粹知性范畴可以加诸于时空直观形式中直觉到的经验现象，奥托认为，与此相类似，非理性的、不带道德性质的“神秘者”这一范畴，在人类经验中经历了一种系统化过程而获得了理性和道德的特点，最终变成了“神圣者”，即上帝观念。

奥托专注于对“宗教体验”的现象学描述，而苏格兰神学家奥曼则从对人类在任何环境下的“一般体验”的分析入手。他认为具体的体验总有四个特点：“1. 它所造成的感受的独特性；2. 它对于我们所具有的独特价值；3. 与这种评价不可分割的对一种特定的客观实在的直接确信；4. 把它与其余体验联系起来考虑以及把其余体验与它联系起来考虑的必然性。”<sup>③</sup> 然后他把这种分析运用

① R. Curo: *The Idea of the Holy*, p. 117.

② 同上书, p. 119.

③ J. Oman: *The Natural and the Supernatural*, p. 68.

于宗教体验的情况。在宗教体验中，独特的感受是对神圣者的感觉；与之相联的是一种价值评判，即对神圣的判断。“这里的‘神圣’只意味着价值的绝对性，即具有无与伦比的价值的东西，而无与伦比不仅仅指超群卓绝，而且指的是不可贬损的、其它种种的善都无法与之比拟的东西。”<sup>①</sup>而这神圣又不是一种白白浮动的价值，而是附丽于一个客观实在即超自然者之上的。超自然者不应作为自然背后的某种东西从自然的东西推导出来。二者一起被给出，“一直不断地彼此交织，以致于没有任何东西可以是完全自然的，也没有任何东西可以是完全超自然的”。<sup>②</sup>二者的区别在于：自然的东西是通过感觉，通过其变化着的、可比较的价值来认识的；而超自然的东西是通过对神圣的意识，通过其神圣的或绝对的价值来认识的。在对宗教体验的这种四重分析中，最后一重是神学：神学是一种把这些体验作为内在一致的整体来考虑的努力。

最明确地把现象学直接应用于宗教问题的，是胡塞尔最著名的弟子舍勒尔。他发现现象学为考察人的精神体验提供了一种方法，并把胡塞尔所谓对本质的先验认识转向了人的实践和感情生活的领域。他认为情感也有一种先验结构，用帕斯卡的话来说，情感有其自身的理解，自有一种“心的逻辑”。这种先验结构的基础就是情感的对象——价值。价值可分为四个等级：最低一层是感觉价值，即使人快活的和令人不快的价值；然后是生命价值，诸如高贵的和普通的之类价值；再往上是精神价值，诸如美的和丑的之类价值；最上一层是宗教价值，即神圣的和非神圣的价值。道德价值不在其中，因为它的意思就是选择较高级的好东西，而不要较低级的好东西。宗教价值的独特本质不能根据它以外的东西来解释，它在神圣者的从最原始到最先进的表现形式中都是同一的，尽管对这个本质的直观在不断发展着。人永远有得到宗教体验的可能性，

① J·Omsa: *The Natural and the Supernature*, p65.

② 同上书, p72.

这是人的存在结构本身所决定的，因为这个结构表明，人不只是纯屈自然的现象。人是祈祷的X，具有神的形象，他追求着上帝，开能对上帝作出反应。宗教体验的顶峰是爱，爱不仅是一种感情，爱不具有对于客体的价值。而永远对于人具有价值。上帝是人中之人，是爱的源泉。<sup>①</sup>

著名的荷兰宗教现象学家范·德·莱乌把现象学系统地运用于宗教的一切表现形式之中，力求探索呈现在人的体验中的宗教现象的结构。他认为，人总在为自己的生活寻求力量，在人自己的力量与另一个力量遭遇之际，宗教就产生了。原始宗教的玛纳就是这另一个力量。“一种陌生的、全然相异的力量，闯入了生命之中。”<sup>②</sup>当然，现象学不能把握处于自在状态的这种力量，只能在体验到它的现象中去描述它。按范·德·莱乌的描述，人与这种全然相异的力量遭遇的体验不同，就导致了不同类型的宗教。例如，体验到它在遥远之处，就导致“遥远型宗教”（如18世纪的自然神论、儒教）；人若完全逃离这种力量，就导致无神论；体验到这种力量是在与同它对立的力量斗争，自己也参与其中，就导致“斗争型宗教”（如祆教）；另外还有“安宁型”（各种宗教中的神秘主义）、“形式型”（希腊宗教）、“无限型”（印度教）、“虚无型”（佛教）、“意志型”（犹太教）、“威严型”（伊斯兰教），以及“爱”的宗教（基督教）。总之，宗教的各种表现形式不过反映出人对异己力量的不同体验而已。

### 3. 存在主义的理论

现象学方法在哲学本体论中的应用，导致了存在主义。存在主

① M·Scheler: *On the Eternal in Man*.

② *Religion in Essence and Manifestation*, p.681.

义对宗教哲学的许多重大问题都有重大的影响，对它的认识论问题也有重大影响。存在主义的特征主要在于对待哲学基本问题的方法或态度（至于其理论或结论则千差万别，就我们的主题而言，就有有神论与无神论之别），这种方法或态度，就是从人的生存出发去探究本体问题，以人生的全部体验作为其一切理论的根基。在宗教哲学上，这种方法或态度表现得更加明显。

存在主义哲学的最大代表海德格认为，人的存在提供了理解一般的存在问题的道路，因为生存者不仅拥有存在，而且拥有对存在的某种理解；在其存在方式本身之中，人的存在向人显示了出来。人的生存方式，即忧虑（包括可能性、事实性和堕落性），还有作为主要可能性的死亡，以及揭示人的“被抛入性”的情緒，特别是“焦虑”，都使人体验到“虚无”。面对虚无，就能在内心唤醒对于“存在”的惊奇感。这种惊奇感表达在莱布尼茨的这个问题中：“为什么竟存在着种种实体，而不仅仅是虚无？”这个问题使我们的眼光离开实体而指向了存在。人无法逃避这个问题，因为人在自身的存在中就面对着虚无。海德格在进一步逼近本体问题时认为，我们需要另一种思考——服从于存在本身的思考，<sup>①</sup>倾听存在的声音。人是存在的卫士，要响应存在的召唤，而存在则仁慈地向人敞开自己。至此，这种哲学的宗教性质已显露出来。海德格声称存在不是上帝，因为基督教的上帝是一个实体，而存在不是实体。但是“存在”在实际上已具有了上帝的一切特征，甚至包括仁慈。所以当蒂里希说明上帝并非实体之时，海德格这种从生存走向存在的理论，就成了从人生走向上帝的理论了。

存在主义哲学的另一个代表雅斯贝斯认为，存在可以划分为三个领域：可以客观化的领域（物质客体，作为对象的概念、活动、体制等等）；生存的领域（人所特有的存在方式）；超越的领域（即上

<sup>①</sup> Was ist Metaphysik? p.13.

帝、自在的存在)。只与第一领域联系的纯世俗性生存已陷入外部工具之中,将生存的人格性丧失在集体的惰性团块之中,是“没有生存的生活,没有信仰的迷信”。<sup>①</sup>但是人又如何知道与超越具有关系呢?答曰:“极限情境。”即人在生存中的智穷力竭之境,面临疾病、罪过、死亡之类的情境。人在此极限之处开始意识到自己生存的现象性,这正是超越揭示出自身之处。当然,这种启示不是可以自动得到的,这种认识也不同于对客体的感知。与超越的相遇属于“大全”的领域,大全“既不仅仅是主体,也不仅仅是客体,而是统摄了主客分裂的双方的那个存在”。<sup>②</sup>既然超越不能作为客体来把握,我们就不能以客观的方式去认识它。事实上,它是通过世界上的种种事件,是间接地“用暗号(ciphers)来使自己为人所知的,而且它自己退进了超乎理解之外的深渊之中。

法国哲学家马塞尔之走向有神论,也是从对人生的现象学分析开始的,但他的着眼点与萨特相反,他强调“希望”而不是“绝望”。他把希望称为一种“神秘”。“神秘”与“问题”有根本的区别。“问题”在自身范围内是有限的,可从外部去客观地探究,可以用一种能被经验证实的方式去解决;但是对于“神秘”,却无法从外部去把握,希望、自由、罪恶和爱等等都是如此,都是“神秘”。而最基本的神秘,乃是存在。在此,只有通过亲身卷入,才能理解。这虽然不排斥反思,但纯客观的方法在此是无用的。在“神秘”的领域,主客体相互包含,无法分开。因为我们是作为人格存在物而生存,所以无法逃避神秘。同“问题”与“神秘”的区别相类似的,是“拥有”与“存在”的区别。“拥有”是一种外在的、自我中心的关系,即控制客体或对象,然而我们所拥有或希望拥有的东西都很容易反过来压迫我们。“我们越让自己成为‘拥有’之奴仆,就越使自己成为‘拥有,所

① Man in the Modern Age, p. 43.

② The Perennial Scope of Philosophy, p. 14.



包含的啃啮人心的‘焦虑’之猎物。”我们全神贯注“于摊开在我们眼前的可怜的小小筹码上，热切而兴奋地数了又数，算了又算，一刻也不停歇，被害怕挫折或失败的忧虑折磨着”。<sup>①</sup>的确，我们不能摆脱“拥有”，但是“拥有”必须靠“存在”来改造。存在把我们引领到一种很不相同的关系之中，在这种关系里，自我与其对象的明显划分让位于相互的交流，而生存也超越了狭隘的自我中心。马塞尔同萨特的自我中心论背道而驰，他认为，人生的特征在于不断承诺某种“约定”，这样做的时候人就已生存在一种“共处”之中了。人的生存并不是在孤立的“我”之中，而是在“我们”之中：“人——约定——共处——实在。”共处的核心美德是“诚信”，但诚信也有其本体论的基础，它超越人的共处而指向了上帝的存在。所以，一旦超越了狭隘的自我中心的生存的界限，人就不能停步，一直要走向上帝。

天主教思想家路易·拉维尔虽然同马塞尔一样，不愿接受存在主义这张标签，但他的哲学也以生存分析为主。他分析的结果也同萨特相反。萨特认为意识通过从存在分离而构成自身，拉维尔却认为，自我意识恰恰是发现自身参与了存在。存在是单义的、单一的，所以“十分显然，一个人就不可能在发现自我呈现的同时不发现存在之整个的呈现”。<sup>②</sup>我的存在是嵌在普遍的存在之中的，我的意志是嵌在无限的意志之中的。存在着的每一样东西，都是通过参与一个纯粹无限的存在行动而存在的，这个存在行动就是上帝。这一结论的确立，不是依靠理性的形而上学推论，而是出于我们对自我参与存在的体验——这是“一种既原始又永久的形而上学的体验”。<sup>③</sup>这种体验的性质是相互的：存在向自我呈现，而且正

① G·Marcel, *Homo Viator*, p. 91.

② L·Lavelle, *De l'Être*, p. 248.

③ 同上。

是通过主观的意识活动，存在才能为人所知；自我又向存在呈现，是存在赋予自我以生存。存在之整体呈现似乎模糊不清，因为我们总倾向于把注意力集中于种种具体的呈现，或者是人的呈现，或者是事物的呈现。自我希望通过增加具体呈现物的数量来扩充自己，得到力量和幸福。这就是烦恼之源，因为这是注定要失败的，所追求的东西乃是不确定的，会溜掉的。走向自我更新，建立同自己、同他人、同世界的正确关系的道路，乃在于认识到这一点：在每一个具体的呈现中，都有着整个存在的呈现。

存在主义神学的最大代表蒂里希认为，关于上帝的问题产生于人对自身有限性的意识。意识到有限性，就是已经有了某种关于无限、无条件和绝对的概念。人作为有限的存在物被非存在包围着，不能逃避对于存在之终极基础的探求，这乃是人的“终极关切”。人有许许多多关切对象，但它们并不具有终极性。判断是否具有终极性的标准，是能否成为我们的一个对象或客体。真正终极的东西，必须是我们自身参与其中的东西，超越了主客体关系的东西，无限地高出于一切存在着的客体或对象的东西。那就是存在本身，即唯一可以称为“上帝”的终极的东西。上帝并不是任何存在物或实体，甚至不是最高的存在物，它与海德格的“存在”属于同一个层次。人在生存中对于焦虑和有限性的体验，导致了对于可能的非存在的“震撼”；对于非存在的震撼，又导致了对于存在的惊奇。人就这样意识到了存在本身即上帝。<sup>①</sup>

最后可以简略地提一下几位新一代的神学家。在新教方面，一位重要的人物是巴特的年轻的继任者海因里希·奥特。他力图调和巴特对上帝之道的专注与布尔特曼的生存论方法。他认为后期海德格的这一说法可以起这种调解作用：最为真实的一种思考，就是沉思，就是倾听存在的声音。在他看来，上帝的 *extra nos*<sup>②</sup>，同时就

① 参看其 *Systematic Theology* (vols. 1-5, Chicago, 1967)。

② “在我们之外”。

是真正的 *in nobis*<sup>①</sup>。另一位是埃尔伯特·云格尔。在《上帝的存在在发展中》和《作为世界之秘密的上帝》等书中，云格尔批判了传统自然神学及其客观化的实体上帝观，他认为三位一体论的内在生命为我们指出了一种动态的上帝观念。但是他又认为另一种经验的认识上帝的途径还是可能的，因为上帝悄悄地出现在每一种真正的爱和真正的信任的关系之中。在天主教方面，当代最著名的人物之一是比利时的施勒贝克斯。他的著作中的托马斯主义已经被越来越多地注入了人类学和现象学的因素，越来越接近生存论的方法。在《上帝与人》一书中，他十分注重人的体验。在《圣餐》一书中，他甚至用现象学把古老的“实体转化”学说改造成了“意义转化”理论。甚至他在基督论方面的著作也很强调人（门徒）的实践的意义。除了这几个后起的著名神学家之外，如果我们再考虑到新教的戈尔韦泽和天主教的拉纳尔也有注重人生和人类学的新倾向，考虑到后面还要提到的维特根斯坦的“看作”学说和希克的“体验为”学说在宗教哲学中的巨大影响，那么我们就可以得出结论说，从人生体验出发的认识论已经延伸到了最当代的神学和宗教哲学之中。

以上清理出来的现代西方思想界在宗教哲学上的认识论理论有一个共同的特点，即抛弃了传统形而上学和神学中的理性主义或唯理主义，而转向了经验主义，但是是最广义的经验主义。这些理论几乎囊括了我们所能想到的、甚至所能想象得到的人的经验或体验的一切方面，只不过对其不同方面的侧重各有不同而已。

从本节所述的几十名思想家的理论可以看出，20 世纪的宗教哲学认识论已毫无疑问地走上了强调经验或人生体验的道路，而且大大扩展了这个课题的视野或着眼点。甚至在 20 世纪早期，绝

① “在我们之中”（见其 *Reality and Faith* 一书）。

对唯心主义者的理论已开始注意到下意识或无意识的领域（R·坎普贝尔），注意到人自身（伊林沃思）。直觉认识已受到重视（柏格森），存在主义的主题已有了先驱（布龙德尔），甚至宗教现象学研究的问题，如神秘主义问题，也已出现了（休格尔）。当然早期阶段最显著的特点，是道德体验和价值观念占有核心的地位，不同流派的不同思想家都不约而同地用道德体验和价值观念来解释宗教意识，甚至连无神论者也是如此。因为当柳巴说宗教为满足道德感而产生，弗洛伊德说上帝乃为平衡犯罪感和道德禁忌而造出的时候，他们事实上是从另一个角度指出了道德感是宗教的根源之一。在这些思想家之中，有些人认为有特殊的宗教体验或神秘体验，有些人认为没有这种特殊体验，或者不从这种体验而从一般的人生体验出发来进行论证，但是大多数人都强调了道德体验和价值观念的关键作用。

我们已经提到现象学的兴起对于宗教经验研究的重大意义。从本节列举的这方面的几个代表人物的理论中，我们发现，“意识”的对象同意识本身，宗教经验的客体同宗教经验本身，常常水乳交融，甚至令人有“意识”即为对象的感觉。这个迷惑人的状况的原因，可以从对胡塞尔现象学理论的分析中找到。胡塞尔的现象学不研究“事实”而要直观“本质”；不研究“实体”，而要从现象中清除“实体性”，脱离现象在“实在世界”中的背景来考虑现象。<sup>①</sup>他所谓的这种“高度逼真”性其实已成为最抽象的普遍性，接近于观念本身了（只不过不是靠理智达致的观念而已）。当他用“加括号”方法把单个客体的存在也括了起来，唯一留在括号外面的就只剩下意识本身了。这就好像笛卡尔在引入上帝来保障物之前，把“在”的根据弄成了“思”，把“我”的本质弄成了“思”。因此，这种“主客合一”是唯心主义的结果。这种状况也是西方现代哲学的一大特点，它

<sup>①</sup> E.Husserl, *Ideas, General Introduction to Pure Phenomenology*, p.43.

对西方宗教哲学认识论有重大影响。当然，现象学深入了意识的深层结构，更主要的是提供了清晰描述不同领域的意识体验的方法，这对研究宗教意识和宗教经验无疑有很大的促进，因而宗教现象学家的一些分析也不乏合理和深刻之处（例如奥托对“神秘者”的分析和范·德·莱乌的“异己力量”说等）。

存在主义把现象学方法具体运用到现代哲学的主题——人的分析之中，并且吸收了精神哲学、生命哲学、行动哲学、实用主义、人格主义和经验主义的因素，蔚成现代哲学的一大主流。它在宗教哲学中的分量，是怎么估计也不为过的。但是，从本节的概述中我们也可以看出，存在主义者并非观点一致的一个学派。他们只是采取了类同的思想路线，即从人生分析出发，而其结论则可以各各不同，侧重点更是各异其趣。在我国，萨特（后面将要提及）及其个人主义常被看作存在主义的代表或主流，这种看法失之偏颇。从我们的观点来看，萨特的观点固具有无神论的一面，显然远较本节所列大多数存在主义思想家阴暗，也更具有反社会的倾向；而那些阴暗面是与他的无神论紧紧相连的。所以对有神论和无神论存在主义的评价，是一个不能过于简单化的问题，我想，这是对本节所述 11 位存在主义思想家理论的公正研究应该得出的结论。

前节提到，本世纪西方关于语言分析（包括宗教语言分析）的理论，越来越从狭隘的理智主义转向广阔的人生场景；从本节来看，这种趋势直接造成了传统意义上的认识论（包括宗教认识论）更加重视人生体验整体的特点——就是说，在宗教哲学中，认识理论的走向与语言理论的走向是一致的。因此，本节的内容也是上节内容的自然延伸。

## 第六节 理性与信仰

宗教的核心是对神或上帝的信仰，这种信仰同理性是对立的。但是，关于对上帝的认识问题，不能不涉及认识的各个组成部分，其中包括理性认识的问题；对于信仰的表述，又不能不涉及概念的合乎逻辑的运用（否则神学理论就无法让人理解）即理性运用的问题。正因为如此，理性与信仰的关系成了历来的宗教哲学和哲学神学讨论的重心之一。在现代，这种关系的讨论必然涉及一系列重大问题：哲学与神学、科学与宗教、理智与启示等等。

### 1. 理性概念与价值学说

克尔德认为，既然整个世界都体现着绝对精神，理性与宗教都在走向同一个目标，因此，宗教既不需要一种特殊的启示，也不需要一种神秘的直觉。“每一个理性的存在物，本来就是一个宗教的存在物。”<sup>①</sup>在他的门徒之一琼斯看来，唯心主义哲学已成为一种宗教，一种“实践的信条”，就其最深刻的意义而言，基督教信条是与唯心主义哲学一致的。教义不是权威的启示，而是一些假说的体现，这些假说在哲学中得到了理性的确证（例如“道成肉身”这一教义不过象征着上帝内在于一切人之中）。他曾说过：“让人凭借纯粹理性去寻找上帝吧，他将找到上帝。”<sup>②</sup>理性的探索，将在这个世界的纷繁差异后面，揭示出那作为基础的精神统一体。这个统一体既内在于自然，又内在于人。

新黑格尔主义的代表性哲学家布拉德雷从其真理与实在具有不同等级的学说出发，认为“没有任何东西比进入宗教的东西更为

① The Evolution of Religion, vol. 1, p. 4

② Faith That Enquires, p. vii.

实在”。“而且，一个人如果要求一个实体比宗教意识的实体更加坚实，那么他就是在追求他根本不了解的东西”。<sup>①</sup>作为实践的问题，宗教并未提供终极真理，神学家也不应宣称宗教提供了终极真理。例如，一个有人格的上帝，这并非宇宙的终极真相。形而上学的确讨论终极真理，在这方面，它站得比宗教更高。但是既然我们不是纯理论性的生物，宗教也就比哲学更高了，因为宗教通过我们的存在的每一个方面，力求表达善的全部实在性。形而上学的某些东西具有宗教的特征，对某些人来说，这是满足天性中神秘的一面的一种方法，是体验神性的一种方法，但这种方法只适合于少数人。布拉德雷在一篇论文中评论说：“对于一种新宗教，有一种需要，甚至是某种要求。”<sup>②</sup>哲学不能提供这种新宗教，这种新宗教并不建立在形而上学基础之上，但其信条却能得到形而上学的证明通过对现有宗教的“改良”，这种新宗教有可能出现。这表明，布拉德雷的形而上学，可以同经过彻底改造的理想化的基督教并行不悖，而 20 世纪的基督教正在经历这样的“彻底改造”。

另一位唯心主义哲学家 G·坎普贝尔则从哲学与宗教两个方面来推出对上帝的认识。他在考察了认识的经验、自我的活动、道德和宗教经验之后得出结论说，终极实在是超乎认识的。但是，在哲学上，既然本体真理与现象真理都满足理智的追求，二者必然有密切的关联；在宗教上，既然“神秘”是一种超越理性概念的意义剩余，关于上帝的象征符号与所象征的对象之间，也必然有某种类似关系。于是，哲学通过认识现象真理，宗教通过象征性地表现其对象，都指向了那唯一的终极实在，即无限而永恒的存在。

人格唯心主义者霍金认为，宗教起初是一种情感反应，但在唯心主义哲学所提供的那一类世界观当中，它不可能不去追求一种理智上的创建。“富于伟力的宗教与富于伟力的思辨成就，从来是

① Appearance and Reality, p. 333.

② Essays on Truth and Reality, p. 446.

携手并行的。”<sup>①</sup>无神论的人格唯心主义者麦克塔加也认为，宗教教义意味着“任何具有形而上学意义的命题”，而形而上学则表示“对实在的终极性质的系统研究”。<sup>②</sup>如果要复兴宗教，只有以一种完整的形而上学体系为基础才能做到。这种形而上学体系要表明，这个宇宙总的来说是好的，是我们可以与之处于和谐关系之中的。这种形而上学显然同他的宗教观并行不悖。

拉希德尔则相信一种通过人格——即通过道德和理性——给出的连续不断的神的启示。这个启示过程的高峰，是耶稣基督的一生及其自我牺牲的死亡。但是，“一切人类的爱、一切人类的自我牺牲，以其自身的方式，在其自身的程度上，也都是上帝的一种启示”。<sup>③</sup>这就把“特殊启示”说与“一般启示”论结合起来，打破了“特殊启示”的独尊地位。

在精神哲学家中，瓦利斯科认为，他的主体哲学证明了宗教的基本立场，尤其是基督教的基本立场是有理的。布特鲁则认为，19世纪的科学世界观把世界看成由必然规律严格决定的现象之网，这就排斥了目的和自由，而这两者正是精神生活不可缺少的。科学描述自然所依据的决定论法则体系不是能穷尽一切的解释，因为在从物理学走向生物学，从生物学走向人类行为研究时，无法约简的偶然性因素便愈来愈增加，在每个层次上都有无法根据低一层次的东西来描述的真正全新的东西。这就引导我们去寻求自然中的创造原则。“科学在于用表达事物某一方面的符号来代替事物本身。”<sup>④</sup>科学的理解由于具有抽象的理智性质，必然区别于更广意义上的人类理性——理性考虑的是事物之整体及其对人生的性质、价值与意义。这种更广泛意义上的理性，打通了对世界进行精神性

① *The Meaning of God in Human Experience*, p.59.

② *Some Dogmas of Religion*, p.1.

③ *The Idea of Atonement in Christian Theology*, p.449.

④ *Science and Religion in Contemporary Philosophy*, p.361.



解释的道路，使得宗教的态度可以同科学的态度相并列。在宗教中，人上升到了生命的创造原则的高度。宗教包含信念与实践两个方面——对作为理想存在之上帝的信念，对作为与上帝相连之表现的爱的实践，这样来理解，宗教就同那广义的理性完全和谐一致了。在那种意义上，理性是不同于一种枯燥的科学理解的。这种广义的理性能在自然中发现比机械体系更多的东西，并通过与生命进行类比而形成一种关于“存在”的概念：“这存在既是一，又是多——不像一个物质的整体，而像一个心灵的、一个人的连续不断而又运动变化着的无限”。<sup>①</sup>虽然科学的态度与宗教的态度常常可能对立，但是两者都得到理性的支持，两者都是精神的创造性活动，两者都是人类生命的充分发展所需要的。这种在扩大理性和提高宗教的基础上对科学宗教关系的看法，在 20 世纪的西方思想界是很典型的。

以人格主义者知名的鲍恩也认为，宗教所关注的，首先是对正义的追求。尽管宗教信仰能得到哲学的支持，但信仰的确定性，不是通过思辨，而是通过信任与服从而得到的。伦理学有神论的哲理神学家滕南特认为，了解心理学和各门自然科学的发现，研究科学的各种方法及其局限，熟悉认识论和形而上学的种种理论，这些都是神学家的责任。这听起来也许是办不到的要求，但却出自他的这一信念：神学在理智上的地位必须这样来检验，即看看它在这些形形色色的研究领域的光芒之中如何能站立起来。为了履行这一原则，他自己写了一部巨著（即《哲学神学》）来论述神学的哲学前提及其合理性。

弗莱堡学派的新康德主义关于宗教认识及其与理性和科学的关系的理论，是以其价值及其分类的理论为基础的。以文德尔班为例，他认为认识同“意志”有密切关系，与意志所趋向并在其中找到满足的种种目标所特有的价值有密切关系。“解决问题的总的

<sup>①</sup> Op. cit., pp. 393—394.

路线,以及问题的答案,大都由价值之观念所决定。”<sup>①</sup>“作出判断,不仅意味着把一些观念相互联系起来,而且意味着肯定这样联系是适用的、真实的。”<sup>②</sup>真理并不像幼稚的头脑所设想的那样是观念与事实的符合。这一标准无论如何并不适用于很多种类的判断。真本身就是一种价值,是一个主体的要求之满足价值离不开评价的主体,但并不是主观的。价值是由主体与主体所趋向的客体之间的关系所构成的。作为真理的价值必然要求具有普遍的或主体间的适用性,因此必然有一种“一般的逻辑意识”,其要求是由真理来满足的。但逻辑要求由真理来满足的必然性不像一条自然法则的必然性,它不是“必然是什么”的必然性,而是“应该是什么”的必然性。同真理或逻辑价值并列的,还有伦理价值和美学价值。这些价值也有普遍性特征:虽然我们发现道德判断和审美判断因人而异,因种族而异,但我们仍在谈论不同的人、不同的种族、不同的时代的道德标准或趣味标准有高有低。这就意味着,我们在力求确立某种最终的评价标准。然而我们在哪里找到绝对价值标准呢?要摆脱个人与种族的相对性,“看来就有必要超出整个人类思维的历史表现形式,进到价值为之而成为价值的某种标准或规范意识”。<sup>③</sup>正如我们必须设定“一般的逻辑意识”,以使说明真理的普遍适用性,我们也必须设定一般的规范意识,作为普遍适用的伦理价值和美学价值的基础。然而这个关于绝对价值的至高等级的概念,这个超越人间秩序的至高秩序的概念,只是一个假定条件,而不是形而上学中已知的某种东西这个超验价值的领域引入了宗教这一主题。逻辑、道德和审美价值相应于康德哲学的结构以及知情意这三重心理活动。宗教并非第四个价值领域,神圣并非一种与真善美并列的独特价值。宗教所关注的是三者的最终综合,它把

① An Introduction to Philosophy, p. 29.

② Op. cit., p. 179.

③ 同上, p. 358.

作为不同价值领域之前提的标准意识与神圣或上帝等同。上帝或神圣者被视为这样一种超越的实在，在其中，一切价值都得以实现，应该是的东西同实际是的东西是重合的。但宗教信仰的这一要求，在形而上学中是不可证明的。宗教问题，乃是价值问题所引向的最终问题，但这最终问题是难以解决的。“它是神圣的奥秘，标志着我们的性质和我们的认识之局限。”

马堡学派的代表性哲学家柯亨认为，实在就是理性思想的对象。他把宗教放在自己的哲学体系三重结构（逻辑学、伦理学和美学）的第二部分即伦理学部分中。他认为，康德伦理学是一种伦理唯一神论的哲学表述，这种伦理唯一神论表现在希伯来圣经之中。宗教之合理性在于其伦理内容，上帝是一个内在于理性之中的观念，是一切观念之核心，是真之观念。由于柯亨认为理性思想的对象是实在的，所以他说上帝是一个观念并不是要贬低上帝的实在性。又由于他的伦理社会主义以全人类的统一作为自己的理想，所以他实际上也就把上帝视为伦理社会主义的最高理想了。<sup>①</sup>在柯亨那里，宗教是伦理学的顶峰。

在利奇尔主义神学家看来，理性与信仰关系的关键，乃是实践理性。海林认为，价值与实在都包含在信仰中，信仰的基础是双重的：“一方面存在着对我们的最高需要的满足，另一方面存在着上帝之自我显现。”<sup>②</sup>在这个真实的世界里，存在着实在的启示，一条实际的通往上帝之路，尽管我们按其本来面目认识这条路，仅仅是因为它与我们的最高评价相符。卡夫坦也坚持实践理性的首要地位，他认为“在宗教里，本质的东西不是理论，而是感受和意愿”。<sup>③</sup>但是，我们不能恰当地谈论关于一种感受或一条道德命令的真理，我们却能谈论宗教的真理，因为信仰所带来的还有认识，即对于上

① 参见其著作。

② *The Christian Faith*, p. 228.

③ *The Truth of the Christian Religion*, vol. I, p. 8.

帝的认识。这不是思辨企图提供的那种对自在的上帝的客观认识，而是对于向我们启示了自身的上帝的真正理论认识。虽然宗教首先是实践的事情，并始于价值判断，但属于信仰的认识并不是价值判断，而是以价值判断为基础的理论判断。他对比了对基督教启示的两种解释，一种是根据思辨的逻各斯观念的解释，“无条件地把首要地位奉送给了认识”；另一种是根据上帝之国观念的解释，把首要地位赋予了“必须在世界上实现的道德正义”。<sup>①</sup> 宗教认识之理性的基础，是基督教关于上帝之国的观念与实践理性关于主要的善的理想之间的相符。

在文化哲学方面，乌尔班认为，以柏拉图、亚里士多德、阿奎那和莱布尼茨等“伟大的思想家”为代表的“永恒哲学”，同西方文明和文化的关系是难分难解的，因为这种哲学确立的道德价值和政治价值是西方文明的基础。抛弃这种哲学会导致两种违反人的本性的结果，即否定人是价值承载者的自然主义，以及由反作用导致的非理性的、权威主义的神学。这种哲学既是理性的，又是宗教性的。它的理性主义并非浅薄贫乏的现代理性主义，而是更深刻更真实的理性主义，即考虑价值的理性主义。它使理性的神学成为可能，这种神学在上帝那里看到了人类价值的根据。在本世纪头 20 年影响很大的“宗教史学派”，尤其注重历史科学方法与宗教思想研究的结合。作为对利奇尔主义的严厉批评，德国神学家兼宗教哲学家普莱德勒提出了一种研究宗教的“发生—思辨”方法。这种方法是要把历史的和哲学的观点结合起来运用于宗教。他指出，这样做是因为那些熟悉宗教史实的人通常缺乏哲学思想；而在另一方面，倘不考虑历史，研究宗教的任何哲学方法又都不可能成功。

把历史科学的方法应用于宗教研究的代表人物，是德国历史学家兼神学家特罗伊奇。<sup>②</sup> 他制定了历史研究方法的三条原则。第

① Op.cit., p.93.

② 亦译特劳赫。

一条是“批评原则”。批判和筛选是永不完结的工作，新的事实可能会揭示出来，更为细致的批判和考据可能会颠倒以往的定论。因此历史发现只具有或然性，总有更改修正的余地，总不具备确定性。所以，“新约”记载的那些事件，不能认为就是确定的，其中一些事件看来可能性大些，另一些事件可能性小些。可是无论如何，必须对它们保持开放态度——谁知道，明年会不会有一个阿拉伯小孩在死海边上某个洞穴里发现一些发霉的古卷，而这些古卷将使这个问题完全改观呢？第二条是“类比原则”。过去的事件同现在我们经历的事件是可以类比的。关于同现今事件类似的既往事件的报告，比起关于同我们的经验不相类似的事件的报告来，具有较大的内在可能性，所以圣经报告的那一类奇迹是不可能的。第三条是“相关原则”。一个历史事件总与同一系列中其它事件相关。历史有一种整体的连续性，因此每一事件都内在于复杂的因果关系之中。尽管存在各不相同的事件，但它们全属于同一个秩序，都可以根据内在于历史之中的东西来解释。于是，历史中就不可能有什么神的插手或干预了。上帝可以在此过程中发生作用或显示自身，但他的行动就成了内在的、连续不断的，而不是一个超在的神灵的特殊、分散发生的干预行动了。而且既然一切事件都属于同一个秩序，也就不能说什么事件是最终的、绝对的。基督教也属于作为整体的宗教和人类史；耶稣基督的一生和作为，可以是一个独特的事件，但就不可能是终极的或绝对的，或者属于一个不同于其它历史事件的秩序了。这就把宗教信仰纳入了理性研究的范畴。

对圣经进行“形式批判”<sup>①</sup>的先驱，德国新约学者韦斯对构成福音书的文献形式进行了理性的分析和分类，说明它们是服务于早期基督教团体的护教和虔敬目的的。他认为福音书文献所显示的不是耶稣本人，而是被那些信奉他的人的观念和兴趣涂上了颜色

<sup>①</sup> 亦译“体裁考据”。

的耶稣形象。这是理性方法在基督教信仰研究中的具体运用。

英国神学家 W·英格关于理性的观点很接近乌尔班。他谴责 20 世纪的非理性主义，但他主张的理性其意义比现代通用的意义要宽得多，他认为真正的理性是把事实与价值结合起来考虑的。真正理性的哲学把我们引向与宗教所引向的同一个目的地。宗教与哲学并无本质的不同。甚至神秘主义也并不是主观主义的情感，而是理性在其中也有地位的整个人格的一种受控活动。神秘主义是人类精神的一种基本倾向，因此是一种灵性的哲学；而理性的哲学在高层次上也是一种带有奉献性质的探索。于是二者汇合了。“哲学的目标与宗教的目标是一致的，那就是对完善者的完善认识。”<sup>①</sup>在英格看来，以普罗提诺为代表的新柏拉图主义就是哲学与宗教、理性思考与神秘理解完全融合的古典典范，它表达了哲学与宗教同样企求的那个真理，即关于上帝的实在性、关于精神、关于人借以实现自己同上帝合一的道路的真理。

前已提及，乌纳姆诺的思想很接近实用主义，但那是一种主观得多的实用主义。在理性与信仰、哲学与宗教的关系上，他尤其强调信仰的意志，甚至模糊了梦想与现实的区别在他看来，哲学不是对客观真理的不偏不倚的理智探索，而是表达了人们活生生的渴求与感受。具体的人在进行哲学思考时，“并非只用理性，而且还要用意志，用感受，用血用肉，用整个的心和整个的身”。<sup>②</sup>在对生命本身的情感中，哲学有着非理性的根基。但是生命的悲剧性在于，理性不能证实心灵的信念，甚至可能与之相矛盾。然而人不能废弃信念，因为若无信念，生命就不能得到支持，信念的基础是比理性宽广的生命本身。“在心中的价值面前，理性不起什么作用，因为理性只不过就是理性，就是说，理性并非一贯的真

<sup>①</sup> Contemporary British Philosophy, Series I, p. 191.

<sup>②</sup> The Tragic Sense of Life, p. 28. (参读 中文本《生命的悲剧意识》，北方文艺出版社，1987 年，第一章)

理。”<sup>①</sup> 信仰必须在理性面前维护自身。

同样处于实用主义与存在主义之间的奥尔特加也认为，理智从属于生命，“除了作为生命的工具而自然增长的实在性之外，理智、科学和文化不具有任何别的实在性”。<sup>②</sup> 我们对事物的认识，并非对事物“自身”的冷漠的认识，而是以人为中心的认识。这并不意味着应该轻视理智，因为绝对唯意志论也很危险。生命是在陡峭的悬崖边缘上度过的，人可能从这边滑下去，也可能从那边滑下去。我们思考是为着生活，可是如果思考得不好，就不能生活得很好。而且，我们为来自自己的真实人性的动荡而受苦。要与自己和谐相处，我们就需要种种信念。这些信念，我们是能怀着一种个人的内心真诚来持有的。

与此相类似，在贝加也夫看来，“认识具有感情的特点，是一种为了取得意义而进行的精神斗争”。<sup>③</sup> 所以，他也认为哲学是由“整个的人”进行的活动，是自觉或不自觉地由哲学家的意志和情感所形成的，要关注具体的智慧，而不是抽象的认识。“哲学是对智慧之爱，是人心中智慧之展现，是要突破重围进抵生存意义的创造性努力。”<sup>④</sup> 所以要选择哪一种哲学，取决于哲学家的精神，决定于抉择和感情，而不决定于理智。由此推论，决定宗教信仰的就更不是理智了。

## 2. 科学、哲学与宗教

在哲学、科学与宗教的关系问题上，一些现代大物理学家的观点占有不应忽略的地位。我们先来看看量子理论的创立者普朗克

① 《生命的悲剧意识》第 14 页。

② *Man and Crisis*, p. 112.

③ *The Beginning and the End*, p. 37.

④ *The Destiny of Man*, p. 5.

的理论。他认为存在着三个世界。第一是感官知觉的世界，物理学中的观念来自这个世界并涉及其中的事件。第二个是独立于人而人又不能直接把握的“感觉世界后面的另一个实在世界”，<sup>①</sup>我们不能用逻辑证明它，但能够对它有某种领悟。领悟的方式有两种：通过感觉而“间接地”领悟，尽管我们不知道感官的中介是如何歪曲或改变了那个实在世界；“通过某些象征”来领悟，这些象征本身是来自感觉经验的，它们又是“来自实在世界的新的神秘信使”。<sup>②</sup>第三个世界是物理学的世界，它是人类心智的有意创造，是随着科学进展而不断变化的。科学或物理世界的发展方向，是不断地退出感觉的世界，趋近于实在的世界。看来普朗克与海森伯格相似，也表述了一种接近卡西勒的观点：物理科学是心智构成的一种象征(符号)体系，而实在世界要比物理世界丰富得多。“现代物理学把这个真理印在了我们心上：有各种各样的实在脱离我们的感官知觉而存在着，有各种各样的问题和冲突在其中。这些实在比起经验世界最丰富的宝藏来，对我们都要更有价值。”<sup>③</sup>普朗克认为，道德经验和宗教经验都与物理学家对世界的看法相协调，决定论是同人的自由意志并行不悖的。在人类精神的平衡发展中，宗教对世界的解释同科学对世界的解释可以并列，各有自身的权利。他说：“宗教与科学之间绝不可能存在任何真正的对立，因为二者之中，一个是另一个的补充。我想，每一个认真地进行反思的人都会认识到：如果人的灵魂的各种各样的力量要在完美的平衡与和谐中共同发挥作用，那就必须承认并培养人的天性中的宗教因素。科学提高了生命的道德价值，因为它促进了对真理的爱，以及敬重——对真理之爱表现在一种持续不断的努力之中，即努力要达到对我们周围的心与物的世界的更精确的认识；至于促进了敬重之情，乃是因为认识的每

① M. Planck, *The Universe in the Light of Modern Physics*, p. 8.

② 同上, p. 20.

③ 同上, p. 107.



一点进展,都使我们直接面对了我们自己存在之神秘。”<sup>①</sup>

爱因斯坦的观点很接近普朗克。他说:“对于一个独立于能感知的主体而存在的外部世界的信仰,是整个自然科学的基础。然而,既然感官知觉是间接地提供关于这个外部世界的信息,那么我们就只能凭借思辨手段来把握这个世界。随之而来的必然结论是:我们关于物理实在的观念,绝不可能是终极的。”<sup>②</sup>他也把世界分为三重:感觉世界、实在世界,以及介乎二者之间的观念世界。他的目标是要认识实在。“在探索者不倦的努力后边,潜藏着一种更加强烈、更加神秘的推动力,那就是人们希望理解的存在与实在。”<sup>③</sup>在这种了解实在世界的探索中,爱因斯坦发现了宗教的意义。我们从自己的心智中发明了具有数学精美性的种种观念,我们把它们交给经验去检验,而它们到头来竟是真的了“关于这个世界,最不可理解的事情是:它竟是可以理解的。”<sup>④</sup>这个世界被理性地赋予了秩序,对这一点的信仰,就是爱因斯坦所谓的“宇宙宗教”,他认为这种宗教是科学家的创造力的重要灵感。

爱丁顿同前面几位物理学家一样持有这种观点:物理科学的世界,是一个象征(符号)的世界。物理学家从感觉经验的世界中把可以度量的方面抽象出来,同时无视其余的东西。过去,物理学对世界的解释同感觉世界关系紧密,可是现在再不能这样了。“电子”、“量子”之类的象征(符号)并不表示感觉世界中任何类似物,因此,物理科学的世界日益成为缺乏感觉世界之丰富性和实质性的抽象的象征世界或“影子世界”。这个世界剔除了我们通常赋予实质性的可感对象,本身只是心智的构造。它由我们的思想所构成,就是说,我们对世界的“阅读”依附于一种精神活动的背景。因

① M·Planck; Where is Science Going? p.168.

② Albert Einstein; Philosopher Scientist, ed. P·Schlipp, p.248.

③ Op.cit., p.249.

④ Op.cit., p.284.

此,爱丁顿论证说:终极的实在是精神性的。“由于认识到了物理世界是完全抽象的,倘与意识脱离关联便毫无‘现实性’,我们就恢复了意识的基础地位,而不是把意识说成是在进化历史的晚近阶段,在无机的自然中偶然出现的一种非本质性的复合体。……一个普遍精神即逻各斯的观念,是从科学理论的现状推出的相当有道理的推论。”<sup>①</sup>但是爱丁顿承认,即令科学使得普遍精神这一观念变得很有道理,这种精神也仅仅是宗教的上帝的一个苍白的复制品。他说:“有宗教信仰的读者会十分满意,我并未向他提供一个由量子理论揭示的,因而很容易在下一科学革命中被扫除的上帝。”<sup>②</sup>爱丁顿认为,宗教的正面证据来自神秘的体验,这种体验值得尊重,因为物理科学既是抽象的,则其通向实在的途径也是有限的。因此,其它途径尚有广阔的天地。现代科学并未提供一种宗教的“证明”来取代神秘的体验,但是它废除了惰性的物质实体概念和严格的普遍决定论观念,从而鼓励了一种精神性的世界观,并向神秘主义的见解提供了科学的支持。

与上述这些20世纪的第一流科学家对于科学与宗教关系的见解相呼应,一些当代神学家更直接地利用了现代科学来寻求宗教与现代思想调和的途径。英国新约学者斯特里特就是其中之一。他把各种世界观划分为“机械型”和“拟人型”两大类。前者把世界设想为一部机器,根据物质、力、原因、结果之类范畴来解释其运行。这种解释虽包含难题与矛盾,但从牛顿到达尔文一直很有成效。然而随着现代物理基本概念的革命,以决定论方式相互作用的固体原子的旧图景已变成不适用的了。“一度是机械唯物论的主要吸引力之所在的那种漂亮清晰的简洁性,今天已经完全消失了。”<sup>③</sup>于是,用来解释世界及其运动的机械论模式,就被“生命力”的模式所取代

① A·Eddington: *The Nature of the Physical World*, p. 332, p. 333.

② 同书,第 353 页。

③ B·Streett: *Reality*, p. 16.

了。世界是一个创造与斗争的场所，一个产生新的更高的价值的过程，其顶峰就是爱的显现。既然我们以生命为线索，就应该在我们所知的最高的生命层次，即在人的心智和精神中去把握生命。所以“拟人型”世界观并非把上帝描绘成人形，而是把人生的最高级活动作为认识终极实在的最佳线索。终极实在或上帝尽管超乎于我们的理解，但在人类生命的理想状态中都有其最为适当的类比或象征；而理想的人应该在生活中最充分地表现创造性的爱。耶稣基督就是这样一个人，所以信徒在他身上发现了上帝的形象与启示。这种新科学与信仰的调和，显然是以基督教为基础的。

另一个宗教与新科学的调和者是英国主教兼数学家巴恩斯。他主张不要凭直觉或权威去接受宗教信念，而要用理性去检验这种信念，用科学提供的信息去检查有神论世界观是否有理。他认为，各门科学的发现所指向的，是对实在的精神性而不是物质性的解释：“对于精神产物在物理学理论中所占的重要地位的日益增加的认识，再加上对于思想、意志与情感彼此不可完全分割的理解，已经造成了一种广为传布的确信信念：有神论与科学终将构成一个和谐的整体。”<sup>①</sup>巴恩斯抨击基督教传统中的奇迹成分，他认为基督教神学中过时的宇宙论和超自然主义是与科学研究的前提不相容的。他说：“不要新约的奇迹，基督教仍然是同样的那么一种生活方式，符合于基督的上帝启示的生活方式。”<sup>②</sup>例如耶稣的复活，作为基督教的基本原理，它“与耶稣死后其身体是否重获生命的问题毫无关系。要紧的是，基督徒们将会感觉到自己生命中的一种精神力量，他们能够把它正确地解释为耶稣精神力量的显示（如同他在加利利的教导中所显示的），即上帝的智慧与正义”。<sup>③</sup>这种观点遭到了其他主教的指责，但英国国教会容忍了他。

① E. Barnes, *Scientific Theory and Religion*, pp. 593—594.

② E. Barnes, *The Rise of Christianity*, p. 67.

③ 同上书，p. 166.

众所周知，由摩尔根和罗素发端的新实在论思潮，后来演化为彼此相去甚远的两股思潮，一股是我们已多次提到的逻辑经验主义，另一股是所谓实在论的形而上学。后面这一派哲学家有许多（摩尔根、怀特海、德日进等）出身于科学家，同时又致力于构筑新的以经验科学为基础的形而上学体系，因此他们的学说对科学、哲学与宗教的关系问题十分重要。

英国哲学家摩尔根本来是一名生物学家，因此他的形而上学体系有一种自然主义的基础，即“突生进化论”。“突生”与“随生”相对。“随生”是已知因素的重新组合，是从已有因素预测到的事情；而“突生”则是全新事物的产生，是无法从先在因素预测的事情。在自然的进化过程中，包含着某种向新的存在层次的跳跃，即真正全新的事物之出现。这种新事物并非先在因素纯粹的重新组合，而涉及到一些新的关联方式，这些关联方式不可能根据在较低层次上起作用的因素来解释。“整个突生论学说，是对机械论解释的一种持续的抗议，是机械论论题的对立面。它不根据物理学和化学来解释生命，它也不根据感受器模式和神经细胞路线来解释思维。”<sup>①</sup>进化过程有三个层次：物理—化学层次；生命层次；精神层次。每一个层次独特的内在关联都无法根据它由之产生的较低层次去解释。摩尔根认为，我们不能止步于这个以自然科学为基础的自然主义体系，还应在此基础上建立完整的哲学体系去面对终极问题，这种哲学不会与科学冲突，但又将超越科学。他的哲学包含三个假设。第一是实在论：虽然已知世界在某种程度上是由认知行动所形成，但仍然有一个实在的世界独立于我们的认识而凭自身存在于时空之中。第二是共存论：精神的东西和物质的东西绝不离开对方而存在，世界以这两种东西共存为特征。第三是有神论：有序的突生过程表明，上帝是它的创造者，上帝是精神，而精神不是进化过程

<sup>①</sup> C. Morgan, *Emergent Evolution*, p. 723.

的又一个突生特性，而是显示在整个过程中的创造性力量。摩尔根相信能从科学图景出发而引出与之相符的形而上学结论，所以他说：“拿我来说，我就能够，而且确实也接受了最彻底的自然主义。拿我来说，我就仍然保持着，并且更加坚定了我对上帝的信仰。”<sup>①</sup>

出生于澳大利亚的英国哲学家亚力山大也以突生进化论为基础，建立了一个更加严密宏大的形而上学体系。他以比摩尔根的物理—化学层次更低的“时间—空间”为这个体系的基本层次。从现代物理学来看，“时间—空间”是彼此不可分割的动态整体，因此它是每个存在着的事物由之产生的母体。往上一层是物质。亚力山大不像摩尔根那样强调层次之间的隔阂，而是强调层次的连续。“上升是通过复杂化而发生的。但在每一次质变时，复杂性仿佛将一种新的简单性汇聚于自身，并表现为这种新的简单性。新出现的质，是各物质成分在一种新的整体中的汇集。”<sup>②</sup>再往上是生命。生命并非物质的附带现象，而是与物质有连续性但在质上又是全新的复杂层次。随着高度发达的神经系统的进化，一个更高的层次即思维出现了。这在摩尔根体系中是最高层次，但是亚力山大体系却由此再往上，提出最高的层次乃是神性层次。神性乃是进化过程所迫近的目标，一个永远在前方的目标，但却是有意识的精神有能力期望的目标。这样一来，在摩尔根体系中处于突生进化过程之外的上帝，就被亚力山大作为最高目标，大胆地纳入了进化过程本身。于是这种哲学体系就同过程神学相沟通了。

英国神学家索恩顿的理论就很接近过程神学。他大量吸收了过程、有机体、突生等现代科学和过程哲学的重要观念，认为它们同传统神学的模式相类似，是可以用来阐明基督教信仰的。关于自然的哲学与基督教的启示之间有一种联系。根据摩尔根、亚力山大

① C·Morgan, *Life, Mind and Spirit*, p.1.

② *Space, Time and Deity*, vol. 1, p.70.

和怀特海的理论，宇宙是从一个层次到另一个层次的上升过程，在每一个新层次上，原先的层次都汇集为新的统一体。人作为一种微型宇宙，包含了所有的层次并将其概括在自己的精神性存在这个新的统一体之中。但是人不是过程的终点。“正如这个系列已被概括到人类有机体之中，同样地，人类有机体也要被概括到基督之中，进入神性的层次。”<sup>①</sup>关于这个从人到神或人的“神化”过程，索恩顿的说法是：“基督使整个人性圣洁化、神圣化。”<sup>②</sup>这明显地表现出他的基督中心论的宗教立场。更有甚者，在他看来，上帝不仅是这个过程的终点，而且也是这个过程的起点；与被造的秩序相对，还有一个超越的秩序。这从他作为神学家的立场来看，是一点也不足为怪的。

把科学世界观与宗教神学融为一体的一位著名人物，是参与发掘和研究周口店“北京人”、并因其科学贡献而与爱因斯坦并列的法国天主教学者泰亚尔（中文名德日进）。他在生前被天主教会禁止出版其著作，而在死后却被联合国的国际学术会议誉为“为实现普遍文明提出了一幅蓝图，从而为宗教、哲学和神学思想作出了宝贵的贡献”<sup>③</sup>他从科学进化论的“现象学”出发去描述世界，发现世界过程的法则在于：随着物质结构的复杂性增加，物质的内在方面（即心灵或意识）会增加，生命与意识的范围也会增加。当复杂性达到了一个临界点，新的状况就会出现。按照他的理论，宇宙进化可分为四个阶段：前生命阶段（地质生成阶段）；生命阶段（“生物圈”出现）；人类生成阶段（“人化”和思维阶段）；超生命阶段（心智生成阶段，“心智圈”或“精神圈”出现）。由此进化过程开始意识到自身，并集中到人的精神上来。这个以人为先锋的进化过程

① The Incarnate Lord, p. 235.

② Revelation and the Modern World, p. 129.

③ 《信德》，1982年第1期，第25页（转引自《现代西方著名哲学家评传》下册，四川人民出版社，第637页）。

将一直向前，推进到最终的顶峰，即他所谓的“俄梅戛点”。<sup>①</sup>由于进化是一种由神推动的有目的的精神化过程，并以作为最高精神的“爱”的“宇宙基督”为目标，所以“俄梅戛点”实际上指的是万物在上帝之中的超人格的统一境界。难怪泰亚尔自称是“上帝的儿子”，“相信上帝”和“超自然”，又是“地球的儿子”，“相信世界”和“自然”。他的理论是突生进化论与泛灵论的结合，是自然主义的科学思想与泛神色彩的神秘主义的结合。

现代的研究者已越来越注意到，中世纪经院哲学中的理性主义方法同近代科学思维之间有着密切的关系。我们还常常忽略了这一事实：新教思想家中的唯信仰主义倾向，比之天主教对经院哲学和自然神学的重视，离科学和理性更远。这种情况在 20 世纪仍然存在。现代经院研究的复兴者，比利时红衣主教麦西尔就力促天主教徒参加科学对真理的探索，并认为这同信仰是协调一致的。但是各门自然科学“在思想中将其分割开来那些联系，都是共处于实在之中的。正是由于这个原因，各门特殊的科学才需要并产生了一种关于科学的科学，一种一般性的综合，一言以蔽之，才需要并产生了哲学。健全的哲学总以分析为出发点，而以综合为目的”。<sup>②</sup>从长远来看，理性的最终的综合将与信仰一致。他以托马斯主义为例，主张理性的哲学可以为宗教以及启示的上层建筑提供坚实的基础。但他又攻击主张根据现代科学重释信仰的现代主义是主观主义和个人主义，说它并不代表“那我们正当地为之自豪的科学或科学方法，天主教的科学家们正确地把在实践中运用科学方法和传播科学方法视为一种荣耀”。<sup>③</sup>这表明了他的思想中极其保守

<sup>①</sup> “俄梅戛(Ω)”是希腊文最后一个字母的名称，“俄梅戛点”意为“最后一点”或“终点”。据《新约》记载，耶稣常说：“我是阿尔法，我是俄梅戛。”意为“我是开端，也是终结。”

<sup>②</sup> Maurice de Wulf's *An Introduction to Scholastic Philosophy*, pp.268 ff.

<sup>③</sup> See G. Tyrrell: *Medievalism; A Reply to Cardinal Mercier*.

的一面。

相比之下，新经院主义中的历史学家伍尔夫要更为开明。他虽然主张“尊重传统的基本理论”，但又主张“适应现代思想的需要和条件”。<sup>①</sup>他认为老经院主义的许多观点，尤其是在宇宙论和自然哲学等方面的观点必须废弃；而保留下来的观点也必须通过同其它哲学体系进行对照而接受检验，加以丰富。他对其它哲学的宽容态度还表现在这段话中：“一个怀着良好信仰的天主教徒，也可能忠诚于与新经院主义不同的种种体系。事情既是如此，那么就很显然，根本不可能存在一种天主教的哲学，正如不可能存在一种天主教的科学一样。”<sup>②</sup>这也表明了他对科学、哲学与信仰之间关系的观点。

新托马斯主义在英语世界的先驱柯菲的观点则比较保守。他在翻译伍尔夫的著作时对上面引的那段话加注说，虽然天主教徒可能真心诚意地忠于不同于教会传统哲学的哲学体系，但这并不能免除那些哲学体系可能包含的错误。只可能存在一种真实的哲学，尽管其表现方式可以变化。这种真实的哲学，是“包容了并协调了自然真理和启示真理的哲学”。<sup>③</sup>他认为经院哲学是同基督教信仰最为符合一致的，并力图把那些哲学观念转移到当代哲学的环境中。

在对上帝的认识中，新托马斯主义对理智和“格物致知”的强调，突出地表现在其思想领袖马利坦的思想中。马利坦在批判他曾信奉的柏格森时写道：“通过用直觉代替理智，用绵延、变成或纯粹的变化代替存在，柏格森就消灭了事物的存在，并且摧毁了同一性原则。”<sup>④</sup>他在《认识的等级》中又说：“由于按照真正批判性的方

① *An Introduction to Scholastic Philosophy*, p. 163.

② *Op. cit.*, p. 194.

③ *Op. cit.*, pp. 192—198.

④ *La Philosophie bergsonienne*, p. 149



法而保留了对事物认识的价值，托马斯主义的实在论就开辟了从内部去探索反思世界的道路。”<sup>①</sup>他认为科学的认识、形而上学的认识和超理性的认识（神秘体验）在总的大综合之内都有自身的地位和权利。他想要“表明认识的那些领域的有机的多样性和本质的和谐性，思想在其巨大的运动中，就是通过这些领域去探索存在的”。<sup>②</sup>每一个认识领域都可以成为对实在的一种认识。就科学的认识领域而论，“关于既是可感自然的世界，又是运动的世界的那个唯一的实在，可以存在两种互补的认识：自然科学与自然哲学”。<sup>③</sup>但思维不会停留于这种认识，而要逼近更高的综合，于是产生了形而上学的认识。它以“存在本身”为自己的研究对象，因为“存在”的概念，事实上是理智所把握的第一个对象。形而上学引导思维超越了存在的可感表现形式，进抵那不需要物质来实现自身的存在领域，或者换言之，引导我们跨越事物的可感知的近因，走向上帝的非被造的、自存的存在之中的事物终极因。“证明上帝之存在，既不是使他从属于我们的理解，也不是去界定他；既不是去把握他，也不是去处理除了观念之外的任何东西，而这些观念也并不适合于这么一个对象。理性据以证明上帝存在的那种方法，把理性本身置于一种自然的崇拜与理智的景仰的态度之中。”理性的形而上学确实能认识上帝，认识他的存在和他的完善。然而这种认识只是一种类比的认识，“一种在被造物的棱镜中折射出来的，但仍然是真实的认识”。比这更高的还有超理性认识，在其中，理性被神的启示所照亮。这种认识在至福直观中达于顶点。所谓至福直观，即凭上帝的本质，而不靠任何类比或概念的对上帝的认识。神学因有启示之光而在形而上学之上，但它仍以推理的思想方式活动，在它之上还有神秘体验的充满灵感的智慧。这

① The Degrees of Knowledge, p. ix.

② Op. cit., p. xi.

③ Op. cit., p. 202.

种体验使灵魂进入一种充满爱心的同上帝的合一之中，从而“把人类带向了在此世所能得到的最高等级的认识。”<sup>①</sup>马利坦的核心理论表明：他一方面以经验和理性为出发点，坚持认为理性可以达致信仰，从对事物的认识可以通向对上帝的认识；另一方面他又大大抬高神秘经验在认识上的地位。前一方面是在走老托马斯的老路；而后一方面则比老托马斯走得更远，而且同经验主义在现代的主观倾向一致了。

新托马斯主义的另一个代表人物日尔松在各种哲学体系中认定，基督教哲学是最适当又最能发展的体系，这种哲学认为“基督教启示是理性的必要补充”。<sup>②</sup>关于事物为何存在这个哲学或形而上学的“全高问题”；“唯一可能设想的回答是：每一种具体的存在的能、每一件具体的存在着的物，其存在都依赖于一个纯粹的存在行动”。<sup>③</sup>形而上学的顶点不是任何概念或本质，而是存在行动(esse)，而上帝就是那终极的存在行动。因为人无法理解这个存在行动，它的本质就是存在，所以形而上学或哲学到此终结，宗教则自此开始。哲学的这位作为存在行动的上帝，与那位向摩西启明自己的名字是“我在”(I am what I am)的上帝，正是同一位上帝。在此，无助的理性力所不及的那些真理，被圣经和基督教的启示照亮了。

很多新教神学家宣称，只有通过个人与上帝的某种直接的、启示性的相遇，才有可能认识上帝。英国的新托马斯主义者法雷尔则针锋相对地为形而上学和理性的神学辩护。他说：“假如我们放弃了形而上学的探索，那么，为弥补我们的形而上学神经的丧失而乞求超自然的启示，也将是徒劳无益的。”<sup>④</sup>他认为，对有限实体的考察，可以使我们理解无限的创造行动，靠着这创造行动，有限实体

① Op.cit.,p.383.

② L'esprit de la Philosophie medievale, vol.I,p.39.

③ God and Philosophy,p.137.

④ The Glass of Vision,p.78.

才得以存在。有限实体表现了上帝的创造性，但据此得到的对上帝的认识是有局限的，因为这是间接的、借助于类比的认识，而且只表明上帝是创造者而未表明他的神意或恩典。尽管如此，对上帝的自然认识可以引向对上帝的超自然认识。“让一个人来看看他和他的邻人们赖以存在的那个行动之神秘的深度和严肃性，然后他会把眼睛转向那超自然之火显现的灌木丛。”<sup>①</sup>当有限者向无限者开放时，我们的自然认识就与上帝赋予的超自然认识彼此相连了。

当代天主教中出现的圣经思潮、礼仪思潮和人格主义思潮，被认为是对它长期注重传统的理性神学而忽略圣经和个人体验等等的匡正和补充，但是天主教思想家们一般仍未背离他们的传统。卡尔·亚当认为，文艺复兴以后，一种浅薄的理性主义使人与上帝分离，而一种分裂性的个人主义则使人与人分离。这种理性主义和个人主义也表现在极端的自由派新教神学中。这种神学把基督教当成了一种“纯粹的认识对象”、“纯粹的科学课题”，“就仿佛活生生的基督教信仰可以分解为一系列的观念和概念，对这些观念和概念，可以根据其起源，根据它们与所设想的原始基督教的关系来予以审查、考虑、分类似的”。<sup>②</sup>他据此强调了基督教信仰中的超自然的一面。但他又认为，对上帝的认识，可以凭借自然的理性之光来得到。不过，依靠理性的自然神学在探究上帝时，是不同于（比如说）昆虫学之探究昆虫的，因为宗教的探究乃出自我们有限的人性。我们绝不可能站在同被探求者相同的层次上，这种探究必然以谦卑和尊重为特征。自然理性向我们表明，上帝是存在的、全能的、智慧的、善的，因此它可以导致对上帝的一种自然的崇拜。然而它缺乏同上帝之间的超越自然的生与爱之交流。这样的交流只有依靠恩典和启示，依靠从神向人的运动才有可能。

<sup>①</sup> *Op.cit.*, p. 78. 典出《旧约圣经》上帝在燃烧的荆棘中向摩西显现的故事，意指对上帝的超自然认识。

<sup>②</sup> *The Spirit of Catholicism*, p. 69.

康德对纯粹理性的批判，虽然大大冲击了传统的“上帝存在证明”，但当代天主教神学家已逐步接受了它。他们当中的领袖人物拉纳尔进一步论述了这个问题。他认为，康德的批判表明，企图靠自然理性而进入超验乃是悖谬。但是如果不把自然理性视为进达超验之途，而是把它视为主体倾听神圣传言的可能性的条件，那么自然神学的探求就没有失效。人不可能单靠理智就得到对上帝的认识，但人的理智的超验要求本身表明，人作为理性的主体有认识上帝的可能性。这是因为，第一，人的理智判断本身就隐含着一般的存在，尽管人的理智指向个别的、有限的存在物，但一切认识都得在以“是”或“存在”(Being)来表达的存在整体的背景中发生，可见人的理智本性拥有趋向普遍存在的超越的可能；第二，人的本质存在是一个先验的开放结构，就是说自我开放是人的先验本质。所谓自我开放也就是人的自我超越，就是人之走向自己的不可规定性，从有限存在走向无限存在。人对存在之奥秘提出问题，就是自我超越的体验。这种本体上的开放结构，就是人转向并倾听神圣奥秘的内在可能性的根据。<sup>①</sup>这种突破理性在知性范畴的局限而转入生存结构的本体范畴的做法，既同海德格在哲学上对康德的批评合拍一致，又与蒂里希在神学上对海德格的发挥异曲同工。关于神学与哲学、信仰与理智的关系，拉纳尔认为，信仰远不只是理智上赞同教义，而是人在整体上赞同上帝之信息。<sup>②</sup>神学以信仰为基础，但却须致力于对信仰达到思想上的理解。只有利用外在于神学的各种哲学概念，才能对信仰所接受的概念进行比较和深思，达到理解的目的。

为了看清当代天主教思想在这个问题上的倾向，我们最后再看看法国圣经学家达尼罗的理论。他虽然认为圣经和传统对神学具有调整作用，但又主张，要解释启示的现实意义，也需要当代的

① 《神圣之言的倾听者》(参见默默:《倾听奥秘》,《读书》,1989年第3期)。

② *Modern Catholic Thinkers*, p. 138.

哲学概念。一些新教圣经神学家否认，在圣经启示之外可以有任何对上帝的真正认识；而达尼罗则认为，在哲学和异教之中也有这样的认识。他主张，存在着“一种通过宇宙、良心和精神向每一个人的灵魂说话的上帝的启示”。<sup>①</sup>但是对上帝的这种自然认识是不完善的，人需要一种更加肯定的启示，而圣经和教会生活当中就给出了这种启示。在教会生活和神秘体验之中，对上帝的认识可以得到发展。神学虽然是一种理智的探究，但却不是超然的、理智主义的命题制定。“关于上帝的真正的科学，就是引导我们去爱上帝的科学。”<sup>②</sup>因此，神学必须以神秘主义为终结，而在达尼罗看来，所谓神秘主义，就是“同活生生的上帝的一种活生生的相遇”。<sup>③</sup>这种立场已相当接近重视体验甚于理性的新教思想了。

### 3. 从远离到接近

在理性与信仰、科学与宗教、哲学与神学的关系问题上，上述科学家和天主教神学家所持的“并行不悖”说，代表着 20 世纪西方思想在这个问题上的大潮流。反这个大潮流的新教神学家中，最突出的又是那位影响极大的巴特。虽然他在晚年稍稍缓和了自己在早期提出的激烈观点，但他反对理性化神学或自然神学的观点却一直没有改变。早在 20 年代，他就针对哈那克关于“神学的任务同一般科学的任务一致”的观点说：神学的任务“与布道的任务一致，在于采纳并传扬基督之道”。<sup>④</sup>上帝之道是从神那里来到人这里的，就是说，其运动方向同一切人类的科学和研究的方向恰恰相反。有从神到人之路，无从人到神之路，因此人应当聆听上帝

① God and Us, p.41.

② Op.cit., p.171.

③ Op.cit., p.162.

④ Theologische Fragen und Antworten, pp.10ff.

之道，而不是去发现上帝之道。道以基督为核心，而圣经又为基督作了见证，因此正是在圣经之中，我们听见了上帝之道。从圣经中了解到的东西，不是能在别处了解到的东西向一个高级阶段的发展，而是特殊而自成一类的东西。作为启示神学之先导的自然神学是不能成立的。若无基督之启示，要真正认识上帝绝无可能。在神学与哲学、基督教与其它宗教的关系问题上，巴特坚决否认哲学或其它宗教拥有对上帝的真正认识。他同费尔巴哈一样认为，人关于上帝的观念是人自己的愿望的投射，但基督教启示是例外，因为它从神那里来到人这里的。巴特也不完全否定理性和哲学。他认为，在信仰领路之处，理性就跟随其后，世俗哲学的观念也可以用来进行释经工作。但是，哲学不能确证上帝之道，也不能使之成问题；而神学却是一门“自由的学科，因为它奠基于并决定于上帝之道的君王般的自由”。<sup>①</sup>

上帝之道神学的另一位代表布龙纳的思想比巴特稍稍温和一些。他在同巴特进行的关于自然神学能否成立的论战中主张，人虽然堕落，却仍保有上帝形象，能够获得对上帝的某种认识。他认为创世之中已有一种原初的神圣启示，即令是最原始的宗教也分有这种启示。但是人类的罪使这些东西扭曲颠倒了，因此只有通过基督的启示，才能得到对上帝的真正认识。即使宗教哲学也应在基督启示的光芒中行进，才不致误入歧途。这种观点表明布龙纳对哲学和非基督教的让步极其有限。按他的说法，在数学之类形式科学中，罪对认识的干扰等于零，因此不需要什么“基督教的数学”。在自然科学中，这种干扰仍然极小。可是，在个人存在以及人与上帝的关系等问题上，这种干扰就很大了，因此必须有“基督教的人学”或“基督教伦理学”。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> Dogmatics in Outline, p. 7.

<sup>②</sup> 在这两个主题方面，布龙纳写出了两部重要著作，关于基督教人学，有《反叛中的人》，关于基督教伦理学，有《神圣的命令》。

这就是说，在这些生存核心的问题上，理性认识需要由信仰从基督教启示中得到的东西来矫正。更有甚者，“就上帝观念的情形而言，这不仅仅是一个矫正的问题，而是用一个彻底替换另一个的问题”。<sup>①</sup>于是信仰与哲学、基督教与非基督教的上帝观又彻底分开了。布龙纳还主张，假如把各种非基督教的宗教称为“宗教”的话，那么基督教信仰就不应称为“宗教”，因为它具有独特的性质。信仰作为对基督教启示的接受，是一种信赖的服从的人格关系，而不是对一些教义命题在理智上的赞同。“因此从根本上来说，启示不同于一切其它形式的认识，因为它不是对某种东西的认识，而是无条件的主体（指上帝）与有条件的主体（指个人）之间的相遇。”<sup>②</sup>其它各种认识使我们掌握这样那样的客体，但在启示中，却是我们自己被那神圣主体所掌握。这种认识理论反复出现在当代西方宗教思想中，从一个侧面表现出布伯的巨大影响。

下边将要提到的重要的宗教思想家，其立场多半都介乎于巴特的新正统主义与自由主义这两个极端之间，而且或多或少地表现出生存哲学的影响。这种影响也体现在本节讨论的问题上。

苏格兰神学家J·拜里赞成上帝之道神学家的观点，认为“宗教的核心，不是我们掌握上帝，而是上帝掌握我们”。<sup>③</sup>我们能够拥有的对上帝的认识，是由上帝赐予的。但他反对巴特过分夸大神与人的距离，他认为一切人都拥有某种对上帝的认识。这种认识不是推理的，而是直接的。所谓对上帝的“证明”，不过是说服人去相信他在内心深处已经相信的东西的一些方式。对上帝认识的基础，不是论证，而是上帝的存在与自我揭示，因此，对他的一切认识都是得自启示的认识。这正如我们对他人的认识，我们不会向自己证明他人的存在，也不会不知道他人存在着。倘若对上帝的认

① *Revelation and Reason*, p. 383.

② *Op. cit.*, p. 27.

③ *Our Knowledge of God*, p. 62.

识也如此直接，为什么会有无神论者呢？拜里回答说，恰如一个人可能在理论上是唯我主义者，但仍然可以生活得像相信他人的实在性一样；同样地，一个在头脑中否认上帝的无神论者，仍然会在心灵中隐隐地承认上帝，就像接受一项无条件的前提一样。一方面，神启没有任何界限，可以直接体验到；另一方面，它又总伴随着其它东西的呈现。因此，对上帝的认识具有一种“有中介的直接性”。<sup>①</sup>在个人的历史和种族的历史中，某些特定的事件和人物就是上帝借以显示自身的中介手段。

J·拜里的弟弟D·拜里也采取了一种折衷立场。他主张既不放弃基督论的问题，又不放弃历史上的耶稣问题的研究，这就在重启示的巴特与重理性的哈那克之间作了调和。他又赞成辩证神学的悖论方法：神学必须在作出某些陈述之后，又作出一些与之相反陈述来予以修正，以免客观化的语句歪曲了启示性的“我一你相遇”。D·拜里把这种方式比喻成绘制地图：绘图员把地球的曲面投影到地图的平面上，必然歪曲走样，但若采几两种或更多种不同的投影，所得地图也许看起来彼此不符，但实际上却相互修正了。D·拜里认为，我们应当检验每一条神学悖论，方法是将其追溯到要说明它有理的那些直接经验之中，并且消除掉其中一切不必要的矛盾。这显然是主张在神学中重视经验和理性二者的作用。

由于下面马上要提到的几位宗教思想家都曾受到海德格的影响，所以在此先看看海德格在这些问题上的观点是有必要的。一方面，海德格的本体论直接对宗教哲学作出了重要贡献；另一方面，他的生存分析则通过布尔特曼间接地影响了当代神学。在哲学与神学的关系上，海德格认为，哲学绝不能代替神学。<sup>②</sup>但他又认为，神学要达到概念上的清晰，就必须考虑对生存结构的哲学分析，因为神学论述历时生存之中的人，也就是在处理必须从生存角

<sup>①</sup> *Op.cit.*, p.181.

<sup>②</sup> *An Introduction to Metaphysics*, p.7.



度来研究的主题。

海德格提出历史研究不是要重建过去的事实，而是要说明真实生存之可重复的可能性。这种生存哲学方法已被布尔特曼用于基督教历史的研究之中。布尔特曼还接受并发展了韦斯的“形式批判”方法来研究新约，从而对新约是历史记载的说法提出了怀疑。这显然是运用理性方法的结果。他认为：“在原始基督教中，历史人物耶稣很快被转变成了一个神话。”<sup>①</sup>历史事实不论本来如何，都已经历了一种无法逆转的变形，变成了新约的神话故事和神话观念。它们属于前科学时代的浑然一体未加区分的领域，在其中，人类和自然界的事件都被归之于神明或恶魔的直接作用。现在这种神话式理解已不可能，因为我们认为人可以对自已的行动负责，自然事件可以根据内在于自然的因素来解释。所以要使基督教摆脱古代的神话和宇宙观，就必须使新约“非神话化”。就是说，要使隐藏在神话中的上帝之道或福音之道脱离神话外壳，而让后神话时代即科学时代的人能够理解。由于新约的根本核心是要我们去正视我们的切身问题——在真实的生存与非真实的生存之间作出抉择，“上帝之道”把一种人类生存的可能性放在我们面前，召唤我们去对之作出决定——这件事是超越思维方式不同的各个时代的生存的问题，所以，非神话化的有效方法，就是把神话的概念和语言翻译成生存的概念和语言。存在主义哲学，特别是海德格的生存分析的哲学，就为现代人提供了所需的这种概念和语言，它们使新约对人生的理解获得了新的力量和生命。因此，在布尔特曼看来，这种哲学不但不是神学的敌人，而且是神学的最好的朋友。

当然，存在主义者在此所讲的哲学，绝非强调人的理智或客观性的传统哲学或所谓“形而上学”，而是强调人生体验或主观性的哲学。这一点也鲜明地体现在戈加登的思想里。他认为路德打破

<sup>①</sup> Primitive Christianity in its contemporary Setting, p. 200.

了形而上学对神学的把持，把教会思想引入了生存论的渠道，现在应该复兴路德的已被丢掉的见解。传统基督教教义是在形而上学基础上制定的，但现在已出现了一种形而上学向历史的转变。“现代人能够仅仅从自己对历史的责任这个观点来看待历史。”<sup>①</sup>人在创造着历史，而不是在根据形而上学来解释历史。现在多数新教神学家都放弃了形而上学而采用了历史方法来研究神学。但教会的官方神学侧重于可作为信仰基础的客观历史事件，这种方法误解了历史的性质，把历史当成了可以从外部去观察的客体。而从生存论的观点来看，历史不是客体，因为我们在历史之中，我们参与了历史。只有克服主客体的二元对立，从我们自己的历史生存内部去接近历史，才能理解历史。因此，“圣史”并不能凭着证明某些客观事件曾经发生来确立信仰。信仰产生的基础，是对圣史所作的一种生存论的解释。这种解释使我们认为，圣史揭示了我们在历史之中的、在上帝之道之下的能动而负责的生存。戈加登认为这就是神学从存在主义哲学学到的东西。他在这里所强调的实际不过是：信仰产生于体验，而不是产生于推理。

存在主义在神学上的运用，在布兰手中达到了极端，儿至二者融合的地步。他的“生存神学”方案认为，布尔特曼对新约进行的生存解释和非神话化还不彻底，因为布尔特曼还留有神话残余，即“上帝之道”，而且布尔特曼仍然把基督教福音同关于真实生存的哲学观念分隔开来。布里认为，从“非神话化”必须走向“非布道化”（*dekerygmatising*），即放弃这个观念：存在着上帝借以向人传达其道的某种特殊行动（指基督“道成肉身”）。因为恩典和启示不是靠一次特殊行动赋予人的，而是同生存本身一起给出的。如果说布尔特曼在自己的神学中利用海德格的哲学作为工具，那么，布兰则把自己的神学同雅斯贝斯的哲学融成一体了。雅斯贝斯认为真实

① *Demythologising and History*, p. 19.

的生存是超越者的赠礼，但并不设定上帝有什么特殊行动。布里把基督教归结为关于真实生存的思想，就同这方面的哲学思想没有什么区别了。布里说：“在我们的生存神学与一种莫基于同样的生存概念之上的哲学之间，原则上没有任何区别。”<sup>①</sup>一个非原则性的区别在于：哲学以整个人类的生存为自己的研究范围；而神学则在基督教传统之内活动，它的任务是展示出基督教的神话和象征材料中的生存意义的财富，尤其是把生存视为神恩的那种意识。

把存在主义哲学与神学综合起来的顶峰，是蒂里希的思想体系，因为他并不局限于生存分析，而是从生存概念走向了哲学和神学的本体论研究。蒂里希的神学方法是所谓“相互关联法”，他对每一个重要的哲学或神学范畴，都与对立范畴联结起来思考。他一方面考虑人类生存的处境，另一方面又考虑基督教启示的信息，并“力求把这种处境中包含的问题与这种信息中包含的答案相互关联起来”。<sup>②</sup>他不绝对排斥重理性的自然神学，“自然神学对人类环境提出了一种分析，并且提出了隐含在人类环境中的关于上帝的问题。在此范围之内，自然神学是有意义的”。<sup>③</sup>人要从自身生存的环境出发而提出关于上帝的问题，并因而具有某种关于上帝的观念，则启示性的答案对人才有意义。在启示中，存在即上帝向我们显示自身。但启示并不同理性对立，而是把理性提高到一种入神的层次，在这个层次上，主体客体的关系被超越了。我们不难看出，这种神学中的强调启示的认识论，是同哲学中的强调生存的认识论相衔接的，而这在存在主义的神学和哲学中表现得最为明显，所以二者的结合具有某种必然性。

① *Theologie der Existenz*, p. 28.

② *Systematic Theology*, vol. I, p. 8.

③ *Op. cit.*, vol. I, p. 15.

在 60 年代以后最著名的哲学家中，有三个人对宗教思想产生了相当大的影响，他们三人都被称为“新马克思主义者”，至少他们的思想都曾受到马克思主义的巨大影响。在此我们先只简略地谈谈他们的认识论对于经验主义、实证主义和科学至上主义的冲击，这同宗教哲学认识论中理性概念的扩大是很有关系的。

第一个人是布洛赫，他的希望哲学同希望神学的关联是众所周知的。他批评经验主义说，经验主义关注的是事实，是既定的情形，但是，研究可能性，研究尚未成为事实的东西才更加重要。在他思想中，“尚未”(das Noch—nicht) 这一概念具有核心的地位。“我们处于一种‘尚未存在’的状态之中。……我存在着。但我并未拥有我自身。我只不过正在变化着。”<sup>①</sup> 哲学家的任务，就是展望未来，就是探索并帮助实现那“尚未”的东西。布洛赫对宗教很感兴趣，当他称耶稣为“幻想家”时，<sup>②</sup> 是表示尊敬而不是轻蔑，因为幻想和想象在布洛赫的认识论中地位极高。这种认识方式对于认识“尚未”是必不可少的，而对“尚未”的认识构成了希望。与此相对照的对于经验事实的认识，则是布洛赫所轻视的。

第二个人是马尔库塞，他的思想的一大核心是对现代技术文明的抨击。他也强烈批评了经验主义、实证主义以及任何别的专注于事实的哲学。他认为，对于事实即“事物现状”的专注，会削弱对于事物“应当怎样”的考虑的批判力量。除了事实，必须有一些据以判断事实的规范和本质。超验的理性之功能，就是提供这些规范和本质。“理性是破坏性的力量”，它使我们去理解“人和事物成为它们实际是的东西的那些条件”。<sup>③</sup> 他对经验主义的批判，扩展为对科学和技术的批判。科学与技术造成了马尔库塞所谓的“单面的

① Das Prinzip Hoffnung, p. 284.

② Op. cit., p. 180.

③ One Dimensional Man, p. 123.

人”。人之所以成为单面的人，是因为科学教导他一心一意注意事实。他已丧失了第二面，即对于规范和本质的意识，而规范和本质来自超越的理性，并使得批判成为可能。不止如此，技术社会的种种舒适，还提供了一种镇痛剂，它使得单面的人满足于呆在原处，“技术不是中性的，技术社会是一种支配系统。”<sup>①</sup>为此，马尔库塞号召人们重新肯定理性和自由，以超越这个系统的控制，造成一种全新的人性。由于政治革命和技术发展看来都不适于造成这种转变，马尔库塞曾求助于艺术。也许是由于艺术的力量有限，所以一些宗教思想家认为，马尔库塞的分析留下的问题是：是否只有宗教能够创造他所召唤的那种新的人性？<sup>②</sup>

第三个人是哈贝马斯，他特别关注认识论的问题。他认为，认识行为并不是发生在真空当中，而是与认识者的旨趣相关联，受到认识者的旨趣影响的。他所谓“旨趣”，指的是人在同事物和他人打交道当中产生的基本的生存取向。<sup>③</sup>由此，哈贝马斯也批判了经验主义和实证主义及其自称客观、自称摆脱了价值趋向的说法。他认为，经验主义和实证主义也总有以某种实践旨趣为基础的假定。他同意马尔库塞的说法：即使科学，也不是中性的，而是受技术旨趣引导的。然而他不承认有超越的理性。他批判了康德寻找认识的超验基础的做法。康德相信有一些不变的知性范畴内在于思想之中，而马克思则认为理解（知性）与人在变化着的历史和社会条件下的实践活动密切相关，哈贝马斯显然倾向于后者。我们可以从两个方面看出他的认识理论同宗教思想的关系。一是关于认识的非客观性的学说表明，认识同人的主观旨趣密切关联，于是人的信念包括宗教信仰同认识的关系就成了一个重要的问题。二是

① Op.cit.,p.14.

② J·Macquarrie, Twentieth Century Religious Thought, p.383.

③ Erkenntnis und Interesse, p.242.

宗教信仰本身也可能同某种实践旨趣有关，这就使得宗教信念与其所反映的世俗利益的关系，也成了值得研究的课题。

新马克思主义者和存在主义者都强调人类能够自我超越的特点，就这一点而论，第二次梵蒂冈公会议之后兴起的超验托马斯主义思潮同它们有某种共同之处。因为超验托马斯主义具有双重含意：一方面，就其像康德哲学一样探究知性和认识的条件而言，它是一种超验的哲学(a transcendental philosophy)；另一方面，就其认识到人有一种开放的性质，所以人不断地超越出自身而言，它又是一种关于超越的哲学(a philosophy of transcendence)。这种超越的趋势之“所往”，就是上帝。但是，新马克思主义者和存在主义者强调的是意志、实际的关切或者情感；而超验托马斯主义却肯定理智的至上性，认为超越乃在于理智的趋势之中。超验托马斯主义的先驱马勒夏尔主要是通过与其康德先验哲学的对话来发展托马斯思想的。但他重视理智的活动更甚于静态的范畴，他把理智理解为一种能动的内在趋势，即想要理解在任一时刻得到的任何东西。这个思潮的著名代表罗纳根在其代表作《洞见》中，对人类认识活动作了详尽的考察。他认为，人的认识活动，出发点是“一种理智上的欲望，一种思想上的欲爱(eros)；没有它，就不会产生任何疑问、任何探究、任何惊奇”。<sup>①</sup>感觉、记忆、想象、洞察、界说、批判的反思、判断等等都辩证地相互作用，<sup>②</sup>有一种追求更充分的理解的不懈的冲动，而且每一个问题都导致一个新的问题。“尽管是一个堂皇的给人以深刻印象的名词，‘超越’却一直是引起进一步的种种问题的基本材料。它意味着与人的存在之发展相关的人的认识之发展。”<sup>③</sup>理智的冲动并不停留于形而上学，而必然要到

① Insight, p. 74.

② Verbum, p. 58.

③ Insight, p. 636.

上帝之中才能寻求到安宁。托马斯证明上帝存在的五种方式，出自于要完全理解世界的要求，但完全的可理解性不可能在宇宙中找到，而必须超乎宇宙之外，到一种超验的根基中去寻找。由于罗纳根把求知欲视为纯净的欲望，不同于哈贝马斯关于认识必然受旨趣污染的说法，也不同于存在主义者关于认识欲望从属于存在欲望的说法，所以他的观点是更接近老托马斯的。奥古斯丁认为人的心灵只有在上帝之中才找到安宁，而老托马斯则认为人的思想只有在认识上帝时才会安宁。罗纳根认为，采用理性的具有共性的概念体系，对于基督教信仰的普遍化是有益而不是有害的。只不过他所设想的理性和逻辑，比经验主义者所指的意义要宽广一些。从一些当代的天主教神学家——例如布耶尔——既重视思考和批判、倡导“正统的智慧”，又主张使传统吸收容纳新的成分，强调神学同精神和生活相连接的神学方法中，我们也可以看到这种扩大了理性概念的最新影响。

理性与信仰的关系问题，其中包括哲学与神学、科学与宗教、理智与启示的关系等问题，是宗教哲学的认识论中一个历史悠然而意义重大的问题。当我们想要通过细致的分析来理清这个问题在 20 世纪的发展线索时，首先碰到的是不易对付的纷繁多样性。且不说具有各种神学、哲学和科学背景的学说之间的纠缠交错，就是在同一哲学学派内部，也有形形色色的不同说法。仅以本节第一段所列的本世纪早期的绝对唯心主义学派为例，其内部就有理性与宗教同道之说(克尔德)、哲学与宗教一致之说(琼斯)，有的将哲学与宗教互较高低(布拉德雷)，有的说哲学与宗教殊途同归(G·坎普贝尔)。在其它各种流派当中，有限制理性以为信仰留下余地者，也有把宗教信仰纳入理性研究轨道者，有特罗伊奇之类的高扬理性，也有乌纳姆诺之流的贬抑理性，如此等等，不一而足。

然而无论如何，从多数思想家的倾向来看，从对这个问题在后

来的发展的影响来看，这一阶段还是有一种主要的动向比较明显（虽然它不只出现在单一的一个哲学流派之中），那就是理性概念的扩大，以及与之相关联的价值学说的上升。这是在现代哲学发展背景下宗教哲学领域内的一项重要发展。

在我们这里考察的范围内，所谓理性概念的扩大，不论是表现为乌尔班和W·英格等对所谓浅薄贫乏的“现代理性主义”的抨击（这种说法不甚准确，因为乌尔班等人所指的这种理智主义类型的理性概念，其实十分古老），还是表现为布特鲁和柯亨对广义理性概念的拓展，都与康德的实践理性学说有某种关联。康德把理性同知性区别开来，并从纯粹理性走向实践理性，实际上开创了理性概念扩展的历程。众所周知，所谓实践理性主要与道德判断相连，而新康德主义又把康德在这方面的理论发展为一套完整的价值哲学。于是价值学说不但与理性概念的扩展相连，而且成了各家各派思想家的扩大了理性概念中必不可少的一项内容。由于价值学说同人生的价值关切，特别是最高价值关切的紧密联系，它必然同宗教信仰问题以及表达信仰内容的神学发生关系，这就为后来的理论发展中包含价值标准的理性与涉及价值关切的信仰二者的靠拢埋下了伏笔。由此来看，我们就不难理解，哲学中的新康德主义和神学中的利奇尔主义在本世纪早期为什么影响颇大，这两个学派为什么彼此关系密切，又为什么在我们这一节讨论的问题中扮演了重要的角色。这种倡言考虑价值的理性概念在后来的哲学发展和宗教哲学认识论中越来越巩固了地位，以至于早期出现在它左边的使信仰服从理性研究（狭义理性研究，如宗教史学派的方法）的作法，以及出现在它右边的使理性服从信仰（也是狭义的理性概念，如生存哲学先驱乌纳姆诺的学说）的说法，在宗教哲学中都不成什么气候。而且我们还不该忘记，宗教史学派归根结底是由一些神学家组成，而生存哲学的另一位先驱奥尔特加也主张绝不能轻视理智，就是说，在这一时期“两头小，中间大”——即主张理性



与信仰对立的理论少，而扩大理性使之与信仰相容的理论多——的情况下，左右两边同中间的距离并不像乍看之下那么遥远。

我们当然也不能无视所谓“狭义的理性”与信仰的关系问题在本世纪的发展。这里所谓“狭义的理性”，在西方哲学中常常被称为理智或科学理性。由于传统哲学或形而上学主要是凭借这种理性去探究实在，描绘世界图景或构筑理论体系，所以现代反形而上学的、特别是所谓非理性主义的哲学家以及神学家常常斥之为“理智主义”；与传统哲学或形而上学关系密切的正统神学，尤其是以托马斯主义为核心的天主教的“自然神学”，也就被连带着斥为“理智主义”的神学，在反理智主义气候中甚至被斥为“不能成立”的神学了。无论从中国人把理智和神学相对立的思维习惯看来多么奇怪，这都是西方思想史中的一个基本事实。只有记住这个背景，我们才能理解西方哲学与神学之间的密切关系。

另一个从中国人的思想习惯看来也很奇怪，但也是西方思想中的基本事实是，西方的自然科学家尤其是在科学理论方面最为伟大的人物，很多都不仅仅是上帝的信徒，而且在神学或宗教理论上都有一套从自然科学出发的思想理论。如果说他们的信徒身分还可以用传统影响来作出简单解释的话，那么对他们独创的宗教或神学理论就不能作出过于简单的解释了。我们显然也不能把他们全部称为“伟大的科学家，渺小的哲学家”，因为，姑不论怀特海作为哲学家无论如何不能算渺小，也不论马赫的哲学地位正在被人们重新认识，仅就伟大与渺小的评判标准而论，我们是不应该以哲学家的观点是否同马列一致来作为评判标准的。否则康德和黑格尔都不能算是伟大的哲学家了，孔子和朱熹也不能算，十分显然，具有独立思考精神的伟大科学家们的宗教思想和理论，是他们的全部思想理论的有机组成部分，是同他们的全部科学活动和理论活动分不开的。他们的宗教思想和理论的提出，具有一定的必然性。关于现代物理学、生物学和宇宙学等的新发现和新理论对

于国人固有的物质与意识、时间与空间、必然与偶然、生物与宇宙进化，甚至主体与客体等哲学概念的冲击，对于我们重新审查自己的好些哲学结论的重大意义，哲学界和自然科学界都已有不少论述。这些发展对于以哲学为理论基础，涉及世界观问题的宗教哲学和无神论理论无疑也具有重大的意义，在此且不详论。我们在此只能指出，本节第二大段论列的大科学家们关于科学认识使人面对存在之神秘、科学的基础在于对世界的信仰、心智创造之适用性表现的世界和谐，以及世界秩序显示的理性与神秘等等说法，不但与从亚里士多德到莱布尼茨、从休谟到维特根斯坦的伟大哲学家的诸多哲学理论相符，而且在主张科学反对虚无主义而不反对宗教这一点上，似乎也应和了达利主教(C·B·Daly)的这句话：“真正的选择，不在神秘与明晰之间，而在神秘与荒谬之间。”<sup>①</sup>而这些说法虽然在哲学史和宗教思想史上并不新鲜，但却具有科学活动的背景并带有科学家们所特有的体会，它们由以“科学理性”为本的科学家说出来，是具有某种新鲜意义的。对于其中原因，如果我们不想以“传统影响”和“渺小的哲学家”之类说法为满足的话，那就应该到作为西方科学和西方宗教的共同土壤的西方社会的文化和思想环境中去寻找。在那里，我们发现同本书的论题有关的一个现象是：在西方思想史中，“狭义的理性”或“理智”，或“科学理性”）同“形而上学”以及“形而下学”或“物理学”，即“自然哲学”或自然科学）几乎密不可分，而形而上学又同正统神学和自然神学几乎密不可分（亚里士多德和阿奎那在这种密切关联中是两个关键人物，圣经的某些观念和中世纪的学术状况在其中也起了重大作用），于是这种理性与这种神学就以这种哲学为中间环节而连接起来了。考察这种向为我们忽略的具有独特的西方社会文化背景的科学、哲学与宗教之关系的渊源，无疑有助于我们对这个问题的深入和

① 转引自 J·Richmond: *Theology and Metaphysics*(New York, 1971), chap. 6.

全面的理解。

由此我们当不难明白本节第二大段为什么把伟大的自然科学家们同似乎最保守的天主教神学家们放在一起论列，而其理由并不仅仅在于体现思想发展的时间顺序。当然，在二者之间，还有把科学家并不明确的宗教结论向神学方面推进的斯特里特和巴恩斯，还有比科学家们并不系统的哲学理论系统化得多的实在论形而上学家、过程哲学家或神学家们（当然，其中也有很多属于次一级的科学家）。这两组思想家的理论使我们可以更清楚地看出科学理性与宗教神学是如何连接起来的，而且它们本身很自然地同天主教会的哲学衔接起来了。认为理性与信仰是相协调或者相连接的，并把哲学作为科学与神学之间的中介<sup>①</sup>——这就是所有这四类思想家的一致之处。

但是，同很多人的设想相反，天主教会内部的宗教思想也并不是铁板一块，即令在注重狭义理性这一点上也并非一成不变。在本节第二大段中我们已经看到，作为天主教思想领袖的马利坦在肯定自然神学和形而上学的同时，已开始大大提高神秘“体验”的地位。这是天主教神学摆脱“理智主义”形象的一个重要迹象。卡尔·亚当在抨击现代“个人主义”的同时，不忘抨击现代“理性主义”，并且大力强调所谓“生与爱之交流”，从而鲜明地突出了天主教中的这一倾向。到了当代天主教思想代表拉纳尔手中，这种背离“唯理智论”的古老传统而向现代人生哲学靠拢的倾向更完全明确下来。仔细分析拉纳尔的神学，可以发现他同蒂里希在许多基本问题上几乎完全一致，甚至接受了许多存在主义的基本论点。当我们看到达尼罗那样地强调体验和生活的作用，甚至唱起了在新教和存在主义阵营中十分熟悉的“人格相遇”的调子时，我们就更可以得出这样的结论了。这种倾向的加强，无疑同天主教会在

<sup>①</sup> 甚至罗素也有类似的说法（见其《西方哲学史》绪论，中译本，上卷，第 11 页）。

第二届梵蒂冈公会议之后的政策和局势有着内在的关联。

在新教一方的极端，也是整个 20 世纪西方宗教思想的极端之处，是巴特的新正统主义。这种从“右的”方面把理性与信仰绝对对立起来的学说，尽管冲击力甚大，但在巴特主义诞生的早期就开始有人在扭转它的方向，缓和它的影响。在巴特的同时代人、同事和朋友当中，从很早起就有一批能力不下于他的思想家从不同方向修正了他的学说，其中有布龙纳、海德格、布尔特曼和蒂里希。巴特主义在欧洲大陆之外，则遭到了拜里弟兄和尼布尔弟兄的修正。所有这几位 20 世纪西方宗教思想最重要的代表人物的活动，逐步促成了天主教与新教、正统派与自由派之间在理论上的关系从远离到靠近的倾向；而这种靠近的一个中心环节，乃是理性与信仰、哲学与神学之间的关系在理论上的接近。接近的因素早已埋藏在精神哲学、新康德主义和利奇尔主义之中，后来又由过程哲学、过程神学和天主教神学表现出来。在这里提到的几位神学巨子之后，更有几位重要哲学家和神学家的不自觉的影响。首先，存在主义者当中有些人并不反对理性，既有哲学家也有神学家（如雅斯贝斯与蒂里希）；并不排斥哲学，其中既有新教徒也有天主教徒（如布尔特曼与马塞尔）；存在主义哲学与新托马斯主义哲学的共同核心——存在概念，已体现在天主教与新教双方的神学体系中（如拉纳尔与麦奎利）。其次，在当代几位重要哲学家（布洛赫、马尔库塞和哈贝马斯等）从十分新颖的角度猛烈抨击经验论的、事实性的、科学主义的、客观主义的、实证论的认识理论，从而抨击了旧的狭隘的理性概念时，他们同现代宗教哲学在认识问题上的走向其实是一致的。第三，在存在主义和所谓新马克思主义强调了以意志、情感和实际关切等等为核心的人生体验之后，超验托马斯主义再次突出了理性或理智的地位，并对包含理智判断、情感想象、批判反思等等在内的认识诸因素进行了综合（罗纳根）。同时，超验托马斯主义强调理智的动态趋势，强调人的自我超越的特征，又显

示出同前述两派相一致的一面。在这一切分析之后，如果再看看科列特把存在主义与托马斯主义融为一炉的学说，再看看布耶尔让传统对各种新的成分兼收并容的主张，就更可以从这些理论庞杂歧异的表象中，看出其万流归宗的实质来了。

综上所述，我们可以看出，就本节的问题而论，这种从理性概念向宗教信仰靠拢的理论过程，已经不仅是通过价值学说的上升和理性概念的扩大，而是通过生存概念的扩大和存在哲学的上升来完成的了。这是同前两节表现的理论发展趋势相一致的。

## 第三章

# 上帝之存在——

## 宗教哲学的本体论

本体论或曰存在论<sup>①</sup>是哲学的基本组成部分之一，关于世界本原的问题是哲学无法回避也不应回避的根本问题。企图回避或取消这个问题的哲学不能提供一种世界观，或者所提供的只是一种“无根的”世界观，不能满足人心最为深切最为根本的探索要求。由于这种哲学又无法消除人心中这种要求，所以它不过是把世界观问题拱手让给了别的哲学或者宗教，让宗教或者别的哲学去满足人心的要求而已。事实上，尽管 20 世纪的西方有一些强大的反形而上学思潮，它们或者把本体论问题斥为无意义（哲学上的逻辑实证主义），或者把本体论研究视为不可能（神学上的新正统主义），然而，本体论的研究并没有中断，一直占据着从新黑格尔主义到存在主义的许多主要流派的哲学家的头脑。

另一方面，本体论问题在宗教神学中的表现形式即上帝存在的问题，如第一章所述是宗教的基本核心，所以也是宗教哲学要讨论的根本问题。宗教神学无法回避也不可能放弃关于上帝存在的论证问题。那些企图回避或放弃这个问题的神学（例如巴特主义）无法站在人类共有的理智或理性基础上同他人（尤其是同非教徒

<sup>①</sup> 西文“本体论”一词的词头 $onto$ 乃希腊文“在”、“存在”之意。

和哲学家)进行对话,因为它们取消了自己的信仰同一般世界观的联系,很容易从唯启示论走向蒙昧迷信。这种克尔凯郭尔式的“孤独的”基督教也不一定符合基督教本来的宗旨。所以在新的哲学基础上重建自然神学,或者把自然神学改造为“哲理神学”,为上帝存在继续进行理性论证的努力也一直存在,并被从实在论形而上学到新托马斯主义的许多主要流派的神学家和宗教哲学家视为重要任务。<sup>①</sup>只要这种现象继续存在,宗教学就必然要继续正视并讨论这个问题,宗教哲学更必然要深入讨论这个问题。

当然,我们不能不注意到,由于认识论在哲学和宗教哲学中已处于领先的地位,而且在很多学派或思想家的学说中,上帝存在的问题已同认识上帝的问题水乳交融,或者已以某种形式转化为认识上帝的问题,再加上本世纪反形而上学的思想潮流有相当大的影响,所以第一,专门为上帝存在作纯理性论证的著作,在本世纪宗教思想著作中所占的比例相对较小;第二,虽然在传统论证形式的基础上出现了一些新的论证,但占有更重要地位的不是传统论证的翻新,而是一些新形式的“论证”,它们从现代哲学的另外的、更广的角度入手,并非严格的逻辑意义上的“证明”,而且结论较少确定性而比较温和(上一章已经提到的很多理论都含有这样的“论证”);第三,在对传统论证的讨论中,以哲学的发展为基础而进行的批判扬弃比较普遍,而且有超越传统有神论的趋势。

## 节 本体论、宇宙论与

### 设计论论证

传统的上帝存在证明虽然一直遭到哲学上的反驳,但是,也

<sup>①</sup> 约翰·希克指出:“传统的‘有神论证明’极富哲学趣味,而且在世俗作家和宗教作家两方面,近年来一直受到越来越多的,而不是越来越少的关注。”(《宗教哲学》第36—37页)

许是由于其中蕴含的哲学思维以及宗教神学的发展需要这两个原因，一直有不少宗教思想家在它们的基础上提出新的证明或进行更深入的讨论。

众所周知，安瑟伦的本体论证明刚一提出，就遭到了同时代僧侣高尼罗的反驳。然而，不那么众所周知的是，安瑟伦在对高尼罗反驳的答复中，强调了上帝的“必然”存在这么一个更进一层的概念：它对这个问题在现代的发展具有重要的意义，这个意义是经本世纪宗教思想家马尔科姆和哈特索恩的阐扬而引起重视的。

安瑟伦反驳高尼罗说，一座岛屿无论怎样完善，既是一座岛屿，就仍然是一个有所依赖的，即偶然存在的实体，因此设想它不存在就不致自相矛盾。但“上帝”指的是无所依赖、绝对独立的，即必然存在的实体，因此本体论的推论原则只适用于上帝而不适用于岛屿或别的东西。<sup>①</sup>安瑟伦所谓“必然的”存在，指的是自存(aseity)，即自因的存在，无所待的存在，在本体论上是绝对独立的存在，因而也是永恒的、无始无终的存在。他认为设想这样一种“必然存在物”不存在是自相矛盾。看来应该说，对这种证明的决定性反驳不是由高尼罗而是由康德提出的。而康德的反驳，从反面来说是笛卡尔对此证明的重新表述所引起的，因为笛卡尔把存在说成一种属性，从而向康德显露了可以“击毙”这一证明的要害部位。罗素在抨击这个证明时用的是 20 世纪逻辑分析哲学的武器，但是攻击的也是这同一个要害部位。现在我们且来看看，当代某些复活这一证明的方法，是不是加强了它的这个软腹部呢？

当代企图复活本体论证明的人多半注意到了上帝的“必然”存在指的是“永恒”、“独立”的存在。马尔科姆据此提出：“上帝的存在要么是不可能的，要么是必然的。只有当这种存在概念自相矛盾或在逻辑上荒谬时，才能是前一种情况。假如并非如此，<sup>②</sup>则他

① 参见希瓦：《宗教哲学》，第 11 页。

② 指上帝概念在逻辑上并不自相矛盾。



必然存在。”<sup>①</sup>希克敏锐地指出，这是忽视了上帝存在的逻辑必然性的前提条件。因为上帝存在的必然性指的是，如果他存在，他就是“永恒”、“独立”地存在，而不是说，不可能没有这种永恒存在物。<sup>②</sup>

但是马尔科姆否认上帝存在的逻辑必然性是有条件的必然性。他企图反驳笛卡尔的同时代批评者卡特卢以及康德和以后许多人的这一观点：上帝的必然存在只意味着，如果他存在，则他必然（即永恒地、独立地）存在。马尔科姆的反驳如下：

我认为，卡特卢、康德及许多别的哲学家把“上帝是必然存在物”（或“上帝必然存在”）这一命题等同于“如果上帝存在，则他必然地存在”这么一个条件命题，这样想是犯了错误。因为，他们要人怎样去理解“如果上帝存在”这个条件从句呢？很显然，他们要说的是：上帝不存在也是可能的。……要让这个条件命题的含意显明出来，可以把它读作：“如果上帝存在（他不存在是可能的），则他必然存在。”……可是，“上帝必然存在”这一命题，竟然要求“上帝不存在是可能的”这个命题来作自己的前提，这远远不是事实，相反，这两个命题彼此不相容才是事实！“上帝必然存在但他不存在是可能的”这样的连句是自相矛盾，这不是一清二楚的吗？这不是与“一个矩形必然有四条边但一个矩形没有四条边是可能的”这样的连句同样显然地自相矛盾吗？简言之，对本体论证明所作的这个大家很熟悉的批判是自相矛盾的，因为它同时接受了两个互不相容的命题。<sup>③</sup>

① Responsio, 4. 转引自 J. Hick, *Arguments for the Existence of God* (The Macmillan Press Ltd., 1979), p. 32.

② 参见同书。

③ *Knowledge and Certainty*, pp. 157—158. 前引书，第 92—93 页。

希克指出，马尔科姆在此忽略了必然存在在这里等同于永恒存在或自存，而永恒存在物不再存在在逻辑上的不可能性，是以永恒存在物存在着为条件的。因此“如果上帝存在（他不存在是可能的），则他必然存在”这句荒谬的话，应该解释为“如果上帝存在（他不存在是可能的），则他永恒存在。”（关于矩形的相应命题也该是“如果有一个矩形（没有一个矩形是可能的），则它必然有四条边。”）<sup>①</sup>

看来，马尔科姆在此似乎忘记了，所谓“必然性”是不能用于事实命题的，它在上帝存在的命题中指的是永恒或自存性之类有条件的性质，即在事实存在这个条件下才能存在的性质。

哈特索恩不但在英美等国引起了对安瑟伦的第二种本体论证明的兴趣，而且在其《关于上帝存在的十项本体论证明》等著作中提出了不少新的本体论证明。对这些证明的细致分析表明，它们还是把逻辑必然同事实必然混为一谈了。尽管这只出现在哈特索恩证明的一个环节上，但这种错误只要出现一次，就足以使其全部证明归于无效。

美国哲学家罗斯提出了两种从可能性推论必然性的证明，并把其根源追溯至邓斯·司各脱。我们兹举其一如下：

1. 至少有一个无因的创造者（或非被造的创造者），这在逻辑上是可能的
2. 逻辑上可能的东西要么是现实的，要么是潜在的。
3. 潜在的东西是有因的。
4. 没有任何无因的创造者是有因的。
5. 由此，没有任何无因的创造者是潜在的。
6. 所以，至少有一个无因的创造者是现实的，即是存在着

① 同上书，第 93 页。

的。<sup>①</sup>

这里有一个关键的漏洞，如果把潜在的东西解释成有因的，那么“现实的”和“潜在的”就未必能穷尽“逻辑上可能”的意思，因为这两者仅适用于偶然事物，而“上帝”指的是永恒的、无因的存在物。从这种只适用于偶然事物的推论，不能判定是否存在着这种永恒而无因的存在物。<sup>②</sup>

总的看来，新的本体论证明虽然不再把存在说成一种属性，但它们总有从逻辑推出存在的倾向，说到头来还是混淆了逻辑与事实，把第二层次的真当成了第一层次的真，把逻辑的必然性当成了事实的必然性。这种证明没有指出人类经验的状况，不如说更像一种哲学上的上帝定义，所以在本质上都是先验命题、分析命题，就是说，都是同语反复。与其说它们是对上帝存在的证明，不如说是对信徒已有的上帝概念的分析。

关于宇宙论证明，众所周知，其经典表述是托马斯·阿奎那的前三项证明。前两项证明涉及到事件在时间里无限回溯的不可能，这是十分令人怀疑的，因为在无限时间里的无限回溯并非不可想象。于是，现代的新托马斯主义者对此作了修改。修改的关键是把时间的在先理解为逻辑的在先。马斯科尔写道：“我们论证的，并非一个向过去回溯的诸原因之系列，而是存在于现在的、每一个都依赖于其外的另一个的诸原因之系列。”<sup>③</sup> 科普尔斯顿则举例说，一个人目前的活动，依赖于他正在呼吸的空气的存在（或以为之必要条件），而空气的存在又依赖于别的更广泛的物质条件，如此等等。因此有“一个原因等级系统，在其中，低一级的原因在

<sup>①</sup> J.F. Ross, *Philosophical Theology* (New York: Bobbs-Merrill 1969), p. 176. 前引书, 第 99 页。

<sup>②</sup> 见希克前引书, 第 97 页。

<sup>③</sup> E. Mascall, *He Who Is*, p. 46.

此时此地就依赖于高一级的原因的作用”。<sup>①</sup>这个必要条件的系列要么是无穷的，要么依赖于一个第一因。在此，论证的动力乃是解释宇宙的需要：“除非有一个‘第一’因素，即一个不被推动的推动者或一个不依赖更高因素作用的原因，否则，就不可能解释较低因素的运动或因果作用。”<sup>②</sup>于是论证的本质乃在于：如果实在最终并非不可解释，它就必然包含一个其存在可以自我解释的存在物，其它一切事物的存在均可联系到它而得到理解。

这种修改可以对付“无穷回溯非无可能”这一反驳，但却无法对付一个更加根本的反驳：“宇宙最终不可解释，亦非不可能。”这个反驳也适用于托马斯的第三项证明，因为“必然存在物”，也是为着解释“偶然存在物”的需要才确立的。总之，上述新托马斯主义者在这条证明所作的小修小补看来完全无济于事。

宇宙论证明的思路在一些有人格唯心主义倾向的精神哲学家那里也在继续，其中最典型的是鲍恩(布莱特曼也有类似论证)。他认为实在由人格体系构成，这些人格通过作为最高人格的上帝而连结起来。他的一种论证方式是：因为存在着的一切必然有一个充分原因，所以诸人格的存在应该归诸这样一个原因，它本身不可能低于人格，就是说，它是一个至高的创造性的人格。这种论证方式实质上还是宇宙论方式，只不过它把宇宙的实质归诸人格罢了。但这条论证本身无法否定另一种可能，即人格也是宇宙自然发展演进的结果，这种可能正是休谟对宇宙论证明的反驳所隐含的结论。

至于设计论或目的论证明，继帕雷在 18 世纪提出的著名的“钟表”论证以后，现代的拥护者又作了一些新的发挥。例如法国物理学家杜·诺伊论证说：生命有机体的基本化学成分完全靠机

① F·G·Copleston, Aquinas (Penguin Books, 1955), p. 118.

② 同上书, pp. 114—118.

遇形成的可能是如此之小，以致于“用它来科学地解释有关生命以及生命的发展和进化的一切现象，是完全不可能的”。<sup>①</sup> 杜·诺伊的结论是：我们必须设定宇宙进化过程中有一种超科学的“反机遇”的干预，而“在一个科学家看来，‘反机遇’与‘上帝’这两个词的意思是完全一样的”。<sup>②</sup> 简言之：“我们的整个有组织的活生生的宇宙，倘无上帝之假设，就变得无法理解了”。<sup>③</sup> 为了确立这一结论，杜·诺伊计算了生命物质的基本成分即蛋白质分子只靠机遇而形成的概率。计算结果是：在包含原子数目最少和种类最少的情况下，蛋白质分子出现的概率是  $2.02 \times 10^{-32}$ ；而出现一个高度对映形态蛋白质分子的概率实际上是零；在地球物质总量之中，在所能设想的最佳条件下，形成这样一个最简单分子所需的时间是  $10^{24}$  十亿年。“但我们不能忘记，地球才存在了 20 亿年，生命约出现于 10 亿年前，即地球刚刚冷却就出现了。”<sup>④</sup> 如果考虑到细胞的出现需要的时间还要长得无法想象，那么结论就只能是：不设定所谓“反机遇”即上帝，就无法合理地解释生命的起源。

关于这个论证中的失误，华莱士·马特森在《上帝的存在》<sup>⑤</sup> 一书中作了很好的揭示。他指出，杜诺伊谈的蛋白质分子出现的机率，是指从原子的散漫分布中凭机遇突然形成的机率。“但进化概念是说：正如人是较简单的动物的一个极其缓慢而复杂的连续适应过程所达到的最后阶段，同样地，蛋白质分子本身，也是开始于简单化合物的大量的、连续的合成阶段的结果。”<sup>⑥</sup> 因此，蛋白质出现的概率不是杜诺伊计算的那种概率，而是“造成连续实现的

① “Human Destiny”, p.36,转引自 Arguments for the Existence of God, p.14.

② Op.cit.,p.202.

③ Op.cit.,p.139.

④ 同上书，第 35—36 页。

⑤ 康奈尔大学出版社，1965 年出版。

⑥ 前揭书，第 100 页。

合成阶段的条件的概率之产物”。<sup>①</sup>而希克则提醒我们注意，现代化学和生物化学的实验表明，分子具有使自己有序化的能力。这样，就无需把高度有序化的生命之产生归因于上帝的设计了。

阿瑟·布朗在《上帝的足迹》中提出，地球大气中的过滤紫外线的“臭氧层就是有创世主在事先构想的一个有力证据。难道有任何人竟能够把这种设计归功于偶然的进化过程吗？阻止死亡走近每一个生物的这道墙，其厚度恰到好处，其保护措施严密而正确，这道墙就提供了有计划存在的一切证据”。<sup>②</sup>这不过是在设计论证明所举的无数事例中又加了一个新例子。但是从达尔文学说来看，对这个例子可以这样解释：不是先有了生命才有臭氧层来保护它们，而是先有了臭氧层，在它造成的环境之下才发展出了离不开它的生命。

设计论证明引用最多的例子，是人的感觉器官（如眼睛）与认识器官（如大脑）的高度复杂性及其精巧构造对于其目的（如看和回忆）的适合性令人惊叹。历来对这一论证的批判都强调指出，这些器官的精巧是其长期自然进化的结果，并无适合目的的设计。美国哲学家理查德·泰勒对此提出了反驳。他举例说，一个人在英国乘火车旅行，假如看见车窗外山坡上的石头排列成“欢迎你到达威尔士”的字样，他只能作出两种判断：第一，这些石头是由无目的的自然原因偶然排列成这种形态的；第二，它们由理性存在物有目的地排列而成，因此自己确已进入威尔士境内。两种判断是不相容的，不能并存。假如他相信石头的指示——自己确已到达威尔士，又同时相信这些石头符号是无目的的自然组合，那就是荒唐的自相矛盾。一个人如果一方面在生活中相信感官的指引（正常的人都这么相信），另一方面又相信感官是无目的的自然进化结

① 同上书，第 107 页。

② 希克：《宗教哲学》，第 58 页。

果，那也是同样荒谬和自相矛盾的。<sup>①</sup>

约翰·希克敏锐地看出了这种新设计论论证的缺陷。我们对感官和对文字的解释是不一样的，文字总是人类理智活动的表达，所以我们相信山上的文字出于有意识的设计是有理的；但感觉作为自然进化过程的产物，则不必假定其为有意识的设计。二者的区别就使泰勒的新设计论论证归于无效。

## 第八节 道德论、或然论与其它论证

在西方思想界，康德的把上帝作为实践理性之公设的理论，被公认为一种非严格意义上的“道德论论证”。而纽曼的这段话，则被视为道德论论证的典型表述：“如果(事实也正是这样)在违抗良心的声音时，我们会感觉到要负责任，我们会羞愧，我们会害怕，这就意味着有一个他，我们对他感到有责任，我们在他面前羞愧，我们对他的要求感到害怕。……如果这些情感的根由不属于这个可见的世界，那么(有良心的人的)意识所朝向的对象，就必然是超自然的、神圣的了。”<sup>②</sup>

道德论论证在 20 世纪显得异常兴旺，这是同经验主义的盛行，更主要是同经验范围扩大到内在体验、理性范围扩大到实践理性，以及注重个人主观意识等等哲学现象分不开的。但是这些难以尽述的道德论论证，只有少数属于较严格的证明，拉希德尔在《善恶理论》一书中提出的理论是其中之一。他的出发点是道德律的客观性，他从这种客观性推出道德的绝对标准。“一种道德理想只能存在于心中，一种绝对的道德理想也只能存在于一切实在山之产生的伟大的心<sup>③</sup>中。我们的道德理想只有被合理地视为永恒

① R·泰勒：《形而上学》（上海译文出版社，1984年），第155—163页。

② A Grammar of Assent, ed. C. F. Gilkard (Longmans, Green, 1947), p. 83.

③ 原文此处的心为大写——Mind，意指普遍的、宇宙的“心”，即上帝。

存在于上帝心中的道德理想之启示，才能要求拥有客观的有效性。”<sup>①</sup>这实际上是从客观的道德律推出道德律的源泉，或从道德价值的客观性推出超验的价值依据。但是道德价值的客观性是一个有争议的前提，人本主义道德观认为道德价值来源于人类的需要和自保的欲望，来源于人与人的共处关系和社会结构，这就否定了这种论证的逻辑前提。

20 世纪的所谓道德论论证，大多数都不是作为严格的逻辑证明，而是作为解释道德现象或道德的指向、保证或完成的可行假说而提出来的。当代典型的伦理有神论哲学家德·布尔从他对道德的考察得出结论说，道德必须在宗教中得到完善，因为道德表现出的某些二律背反不可能在它本身的层次上得到解决。一是伦理原则的二元对立。“人类的行为，根据其动机是责任感抑或是善良愿望，总可以作出两种不同的评价。”<sup>②</sup>任何伦理理论都不能凭着把一类行为归于另一类之下来解决这个二律背反。二是实践上的矛盾。“每个人在道德生活中都有欠缺，这是众所周知的事实。”我们既未完全实行道德法则，又未始终如一地、成功地实现善。只有在宗教层次上，才能解决这些矛盾。首先，两种类型的伦理原则，在上帝观念之中交汇。随着我们从对有限的善之追求，进入对无限的永恒的善之观照，以善之欲求为动机的一类行动就可以进入宗教之内。善事在此的吸引力是针对人的理性性质的，由于人性同时又是感性的，对善的追求就动摇不定，因此还有第二条路是责任之路。这条路从个人目前的责任一直向上，通向把上帝对人的意愿作为普遍责任的思想。这两条道路汇同的作用，就是完全的自由，就是责任、善与上帝在宗教上的综合。其次，在实践方面，道德上的欠缺失误和软弱无能也为宗教准备了道路。在人的层次上

<sup>①</sup> *The Theory of Good and Evil* (Oxford, 1907), p. 208.

<sup>②</sup> *From Morality to Religion*, p. 87.



注定要受挫的那种实践努力的二律背反，由于神恩之来临而得以消除，神恩使天性得以完善，出自对神之爱的内心美德完成了道德生活。由此而来的结论是：道德导致有神论宗教。这种类型的论证在西方哲学、伦理和神学著作中例证很多，不可能在此罗列，但它们都有一个共同的特征，即以道德同其绝对根基即上帝不可分离为基础。世俗道德理论当然不接受这个基础，但它在西方文化背景中却是年深日久、十分自然的。正如林语堂所观察到的：“在西方人看来，不借助上帝的力量而又能维系人与人之间的道德关系，几乎是不可思议的。……一旦欧洲伦理学与宗教无关，就会被视为十分怪诞。”<sup>①</sup>这就难怪西方思想家要说：“假如没有上帝，则一切均属可能。”形形色色的道德论论证不过是在说：“既然并非一切均属可能，则上帝必然存在。”可是，人本主义伦理学却认为，并非一切均属可能，乃因为人性和人间的制约。这种伦理学，罗素在《伦理与政治中的人类社会》中备述极详，此处不赘。

以上几种形式的“证明”（其实道德论证明已经不能称为逻辑证明，而只能称为较松散意义上的“论证”了），是我们在西方哲学的历史中已经很熟悉的证明形式的现代再现。现代出现的为上帝存在所作的新的论证，有很多是这些形式的综合运用，或者已经超出了这几种形式。它们的共同特征是很少采用形式逻辑三段论作为自己的论证手段，所以不能称为证明（proof），只能称为论证（argument），而这种情况是同整个哲学和宗教上的经验主义发展密切相关的。

首先值得注意的是所谓或然性论证。F·R·滕南特从包括人类精神在内的世界中各个领域过程和特征推论出神圣目的的存在，并以此为基础提出了他的或然性论证。他认为特定领域的适应性例证不足以使目的论论证得以成立，使人得出世界是理

<sup>①</sup> 林语堂：《中国人》（中译本，浙江人民出版社，1988年版）。

智产物这一结论的，乃是“通过联合的和相互的作用而造成并维持总的自然秩序的无数原因之共同作用”。<sup>①</sup>要解释包含人的道德、审美、宗教等等精神体验在内的各个领域组成的世界整体，有神论解释比其它解释较为合理可信，就是说，上帝存在的或然性比上帝不存在的或然性要大。W·马休斯也表达了类似的意见，他说，要在对经验所揭示的宇宙作出的几种假说中，“决定哪一种最适合于对我们所知的宇宙的全部经验，这是哲学家面临的问题。有神论者认为其假说在这个意义上是最合理的”。<sup>②</sup>H·法默尔则认为，上帝观念“如果应用于世界上各种事实，比之别的任何解释都能更好地或至少同样好地找到其中的意义”。<sup>③</sup>这些说法的共同点在于，它们一方面不否认对世界所作的无神论解释，但又主张，把人类经验

① F·R· Tennant, *Philosophical Theology*, II 79. 他列举了共同发挥作用的五个方面：第一，思想与事物，即自然与认识的相互适应（世界或多或少是可理解的，因为它或多或少是和谐有序的；它还引起了比科学认识更丰富的、既非逻辑必要亦非生物学需要的思想）。第二，有机体适应环境。其最重要方面，不是它据以产生的那种机制（这方面可接受达尔文主义的说法），而是“进化过程作为一个整体的向上性质”。就是说，非令适者生存的机制不需要用设计者来解释，但作为整体的进化过程的存在仍需解释，而且有神论假说是最好的解释。第三，整个物质世界适合于产生并维持生命。这种适合需要极其复杂的天文学、热力学、化学等方面的首要条件的巧妙组合，还需要许多次要条件的组合。休谟采用的伊壁鸠鲁原子运动假说（即由原子运动产生秩序之说）虽非绝无可能，但几率极小。第四，“世界还是价值的载体，从而表现出同既能理解又能评价的存在物（指人类）之间的密切关系。”（这里指的主要是审美价值）第五，人的道德性质的意义，也是需要解释的宇宙的一大方面，因为说人是自然的一部分，必然要求对自然的解释要适用于人，就是说，排除理性作用的解释是不行的。产生了理性和伦理生活的自然结构要求理性的解释。自然与道德的人类是“有机统一的。自然的整个过程可以看作是为理智而道德的生物学的发展服务的”。这五个方面分别看时，可以无需超自然者来解释，但合在一起则相互加强了一种累积效果。“说世界是一个有机整体因而包含相互适应性，这并没有提出任何解释。这只是重申了这个神秘奥妙的事实，它要求得到解释。然而，如果将它归诸于一个其目的是要（或包括）实现道德价值的最高存在的设计和创造性，世界的面貌就得到了解释。”（同上书，第 81—113 页）

② 《大英百科全书》第 22 卷，“有神论”条（1962 年版）。

③ H·Farmer, *Towards Belief in God* (London: S·C·M·Pr, 1942), p.112.

和自然界发展的各方面现象都加以考虑的话，上帝存在比上帝不存在的可能性更大些，或者说，相信上帝的实在性比不相信上帝更合理些。

希克指出，或然率的大小只在涉及的事例不止一个时才能生效，但在这里，所讨论的事例是作为整体的宇宙，这个事例是只此一个、无从对照的，因此有神论或无神论的解释不可能有或然性大小之别。至于两种命题何者具有更高的合理性，这必须联系到一个更高层次的先在命题，才能作出判断，而这里是没有这样的命题可依靠的。这就否定了或然性论证。希克的论证有一种前提上的误解，因为，这里要比较的是两种以上的解释，而不是两个以上的事例，对一个事例作出的多种解释，相互之间是可以比较的。所以一种有说服力的反驳应该是：或然性论证无法证明相反的解释不能成立，而且，世界上有丑恶与不和谐存在的事实对它构成了直接的威胁。关于这后一个问题，我们将在第六章进行论述。

其次，还有不少 20 世纪出现的有神论论证与传统论证在形式上差异较大，很难用历史上的几种分类来概括，但在宗教哲学的研究中应该予以注意。在此兹举数例如下。

第一阶段的罗伊斯认为，宗教的核心问题是“是否存在具有无限价值的实在”<sup>①</sup>即上帝。这一问题的传统答案包含大量的疑团和错误。会有错误这一事实本身，就意味着必然有绝对真理。一般认为，错误就是自己的思想未能符合它所意指的对象。既然我不可能走到自己思想的外面去，把我的思想同我意欲思考的实在进行比较，那么，承认我可能错误也就意味着：存在着一个更高的思想，它既包含了我的思想，又包含思想所意指的对象。一切理性思考据以进行的这一假定——客观真理和错误都是可能的——就意味着绝对，即包含一切的思想，“一切实在都必然对那无限思想

<sup>①</sup> The Religious Aspect of Philosophy, p.9.

之统一体呈现”。<sup>①</sup>第二阶段的罗伊斯又认为，观念不但是认识实体，而且是意志实体，既代表事实（外在意义），又体现目的（内在意义）。内在意义追求外在实现，而外在意义满足内在意义，只有在上帝或绝对之中，一切观念才能得到完全实现。这种“论证”既含有本体论成分（绝对观念即上帝），又含有宇宙论成分（绝对标准即上帝），完全是黑格尔式绝对唯心主义体系的必然结果。

拉希德尔除了曾提出过一种典型的道德论论证之外，还从人格唯心主义哲学出发提出过下述论证：世界依赖于心灵，所以必须假定一个神圣的心灵，它既创造世界，又创造我们人类的心灵。这显然是贝克莱主义论证的翻版。

在精神哲学方面，沃德一方面认为世界由多层次的精神个体所组成，另一方面又认为其中的统一性和秩序指向了一种有神论的解释。鲍恩除了提出前述“至高人格”的宇宙论证明之外，还提出过一种接近认识论方法的论证方式。他认为，我们用来理解的那些范畴是从我们作为人的体验得来的。例如，因果作用就是从我们自己作用于事物而造成变化之类的体验中认识到的。在无生命的原子或非人格的规律中不能找到充分有效的因果作用，因为因果作用同人格的目的和理智密切相关。因果性、实质、多样性中的统一性之类从自我体验抽绎出来的范畴之所以适用于这个世界，乃是因为这个世界所出自的源泉与我们自己类同相关，就是说，这个世界依赖于作为原因的神圣人格的活动。

新实在论在欧洲大陆的先驱布伦塔诺认为，精神活动的本质，是超越自身之外，指向实在事物的。精神活动的三大类别——抱有某种观念、作出某种判断、采取某种感情态度（爱和恨之类），都具有“意向性”，就是说，都有一种空间的特性，并非自我封闭而是指向自身之外的东西。“没有被听到的事物，就不存在听见；没有被

<sup>①</sup> The Religious Aspect of Philosophy, p. 433.

信仰的对象,就不存在信仰;没有所希望的东西,就不存在希望;没有为之奋斗的目标,就不存在奋斗;没有值得高兴的事,就不存在高兴。其它的精神现象也都如此。”<sup>①</sup>布伦塔诺在这种“意向性”概念的基础上,更新了为上帝存在所作的宇宙论证和其它形式的证明,认定有神论是在理智上最令人满意的假定。<sup>②</sup>

德国现代思想家海勒尔专门研究了各种宗教的祈祷形式的发展史,他认为祈祷是“向着一种更高级、更丰富、更强烈的生命的原始冲动的表现”。<sup>③</sup>非理性的、人格性的祈祷有三重前提:存在着一个人格的上帝,对之可以以“你”,相称;这个上帝与祈祷者同在;同这个上帝可以建立起某种关系。“祈祷之奇迹,不在于祈祷之实现,不在于人对上帝的影响,而在于有限精神与无限精神之间产生的那种神秘的接触。”<sup>④</sup>他认为祈祷中的神人交流,不纯粹是心理现象,而是一种超越的、形而上的实在,是神人之间直接而不容置疑的接触。所以祈祷的历史不仅是人类寻求上帝的历史,而且是上帝与人同在的证据。海勒尔的这种论点可以算是从特定体验出发的论证之特例。这一类的论证都以某些人经历的特定事件(如“奇迹”或祈祷的实现之类)或个人体验来证明上帝的实在性。我们不能否认信仰者的确具有这类体验,这是一种宗教心理学上的事实。但是,对于没有这类体验或没有经历过这类事件的人来说,关于这类事件或体验的报告很难使他接受其中蕴含的结论。就是说,这种说法无法诉诸人类共有的理智推理能力,所以它同所谓“理性证明”是风马牛不相及的。

行动主义哲学家布龙德尔认为行动是生命的中心,人无法避开自己行动的意义这一问题。我们总是处于行动之中,不得不卷

① The Origin of the Knowledge of Right and Wrong, pp. 12-13

② 见其所著 Von Dasein Gottes - I.

③ Prayer, p. 357.

④ 同上书, p. 357.

入行动，尽管我们不了解自己，尽管我们从未选择过要生存。但是，行动与其实现之间总有距离，这造成了人生中永远的不满足，并提供了进一步行动的刺激。在克服这距离的努力中，行动在不断扩大的范围内扩展，从关注自我的行动，经过各种社会行动，直到关注全人类的最高道德行动。在此过程中，事情日益明显：这种距离在自然秩序的范围内是不可能克服的。于是，人就被行动本身的内在要求，从自然的东西引向了超自然的东西。因此在某种意义上，上帝已经内在于我们之中。“意欲我们所欲的一切，也就是把上帝之存在和行动置于我们心中。”<sup>①</sup>然而上帝又是超在的，我们不是创造上帝，而是接受上帝。向着上帝行动的倾向，与上帝向着我们的运动相遇，从而，人类的行动靠恩典和启示得以补充。领悟上帝靠的不是思想，而是行动。这种理论已经不仅离理性证明极远，而且从人生体验的描述走向宗教体验的启示了。

美国当代社会学家彼得·贝格尔在提出自己的宗教社会学理论时，采取的是“方法论上的无神论”和从经验出发的现象描述方法。但他作为当代极少的关心神学问题的社会学家，又把“社会学的兴趣与神学的兴趣揉和在一起”，<sup>②</sup>认为宗教的未来并非“宗教的完结”，而是“在世俗化的文化中继续发现超自然的存在”。<sup>③</sup>他认为经验研究揭示了但并未穷尽人类体验的这么一些领域，这些领域起着“超越者的表征”的作用。他的理论被称为“以一切人普遍都能达到的东西”<sup>④</sup>作为出发点的新的“五项论证”。具体说来，贝格尔认为，有无超自然存在，这是无法凭经验证实或证伪的。但是假如有超自然存在，那么在日常经验中必然有其迹象；反之，如果

① *In Action*, p. 491, 转引自 *Twentieth Century Religious Thought*, p. 174.

② J. Macquarrie, *20th Century Religious Thought*, p. 402.

③ P. Berger, *A Rumor of Angels* (Doubleday and Company Inc. 1970), p. 29.

④ D. Stewart, *Exploring the Philosophy of Religion* (Prentice-Hall Inc. 1980), p. 58.

在日常经验中没有任何迹象，就不能肯定其存在。于是剩下的问题就只是：日常经验中是否真有这类迹象，即所谓超自然的“表征”。贝格尔认为在自然实在中可以发现这些表征，它们是不能从经验世界得到完全说明的，因而是指向另一个实在的现象。他“随意地”列举出五种“表征”，构成了所谓五项“论证”：“秩序化的论证”从人的秩序化活动的普遍性及其在生存中的基础出发，“游戏的论证”从游戏感受的超时间性出发，“希望的论证”从希望体验的反死亡性出发，“诅咒的论证”从诅咒的绝对性和超验性出发，“幽默的论证”从幽默的超越局限性质出发，分别论证了超自然的秩序、永恒、绝对和正义等等的存在。<sup>①</sup>这些论证不以关于上帝的陈述为前提，同以这种陈述为前提的“演绎信仰”确实大不相同。作为贝格尔所谓“归纳信仰”，它们同阿奎那的归纳证明也有一个重要的不同：阿奎那的归纳是以运动因果之类的一般认识范畴为根据的，而贝格尔的归纳是从日常的具体的的人生体验出发的，因此其基础比之阿奎那的基础，可以免受休谟式的攻击（例如对因果观念本身的攻击）。但这种论证的逻辑与康德的道德论论证极其相似，所以正如康德的论证并非严格意义上的逻辑证明，而只是提出一种“道德的公设”，贝格尔的论证也不能算严格的逻辑证明，也许只能说是描述了一种“感受的前提”。这种描述具有浓厚的现象学和心理分析的色彩。

上述这些论证，一个比一个离理性证明更远。难怪强调实在是不断的流动过程的勒卢瓦明确地说，上帝的实在性，只能在行动中，首先是在道德行动中被直觉到；而他的存在，是不可能靠理智方法来证明的。这种说法，代表了在这个问题上现代西方思想的一大潮流。

<sup>①</sup> 详见其所著 *A Rumor of Angels* 一B。

## 第九节 批判与扬弃

关于上帝存在的证明，尤其是传统形式的证明，从哲学角度看属于对人类理性推理能力的僭越和滥用，所以在休谟和康德的毁灭性批判之后，在 20 世纪的反形而上学思想气候之中，它们遭到了大量思想家的摒弃。即令是在上面论列的很多力图恢复、更新或改造这些论证的宗教思想家当中，也有不少人对这些论证的效用和范围作了限制，承认它们具有相当的局限性，尽管这些思想家同时坚持认为，有神论论证是累积渐进的，一种方法需要另一种方法来补充，不可能一蹴而就。我们从前两节论述的各项论证的发展中可以看到，从断然的本体论证明到或然的目的论论证，从肯定这些论证的逻辑严密性到否认这些论证的逻辑性质，这不能不说是很大的变化。

更有甚者，为上帝存在所作的理性论证遭到了很多神学家从宗教立场出发的反对。这些反对意见可以归纳为下列几类：

(1) 一些神学家指出，有信仰的人根本不需要任何有神论证明。他们认为上帝是一个经验到的实在而不是推论出的实在。他和信仰者的生活密切相关，所以要用逻辑证明他的存在，就如同一个丈夫想要用逻辑证明他的妻子确实存在一样地荒唐。

(2) 一些神学家还指出，传统有神论证明力求确证其存在的那个上帝，不过是圣经信仰的活生生的上帝之抽象和苍白的影子。一个在全能、全知、永恒、非被造等方面都绝对完善的必然存在物，在道德上可能好也可能坏。正如艾特肯所言：“在逻辑上没有任何理由说一个全能全知的存在物就不会是一个十足讨厌的家伙。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup> “God and Evil: a Study of Some Relations between Faith and Morals”, “Ethics” (Jan, 1958) p. 82.



(3) 一些宗教思想家争辩说, 为上帝存在所作的逻辑证明, 会成为一种使人不得不服上帝的强制力量, 而这是同上帝的明显意图不相容的, 因为上帝要人在意志和信仰上享有自由, 只有自由地选择的信仰才是有价值的。正是为此目的, 上帝不以一种使人不得不服的威严和力量显示自身, 君临于人的头脑。这正如帕斯卡尔所说: “这样他既愿意公开向那些全心全意在追求他的人显现, 而又要向那些全心全意在躲避他的人隐蔽起来, 他便节制了人们对他的认识, 从而他就使得自己的标志为那些追求他的人看得见, 而又为那些不追求他的人看不见。对那些一心渴望看得见的人, 使有足够的光明; 而对那些怀着相反的心意的人, 使有足够多的幽暗。”<sup>①</sup> 麦克因泰尔说得更明确: “如果我们能够造成逻辑上有力的论证, 我们就会造成那么一种不容人选择的确定性: 凡有证明之处, 便无选择。我们不是自己选择要接受欧几里德的结论的, 我们只是看到了他的证明之严密。假如上帝之存在竟能够证明, 我们就会被剥夺掉自由选择去爱上帝的可能性, 就好像假如每一点怀疑或不信都表示都引起了天上雷霆的回答时这种可能性就会丧失一样。”<sup>②</sup>

这些神学上的反对意见虽然未必十分有力, 但是加上十分有力的哲学上的反对意见, 就使得赞成有神论的思想家不能不重新审查各种各样的论证, 并对问题进行通盘的重新思考。这种思考的结果, 也许可以划分为三大类。一类是以滕南特为代表的一大批思想家的“累积渐进”说, 即主张既往的各种论证总起来看, 只是人类认识上帝的无限过程中的一些步骤或阶段, 而且出自人类有限的经验和理性, 因而是不完美的, 但它们的逐步累积, 可以趋近

<sup>①</sup> 帕斯卡尔:《思想录》(商务印书馆, 1975年版), 第199页

<sup>②</sup> A. MacIntyre: *Metaphysical Beliefs* (London, SCM Press, 1957), p. 197.

于较完善的认识。第二类是以巴特为代表的“启示意义”论，即主张上帝存在论证只是神启之意义的一些展示，它们只是表达了信仰者对启示意义的一点理解。第三类是在批判这些论证的基础上，力求扬弃甚至超越它们，从而把上帝存在问题的讨论推进到某种新的层次。在此我们着重谈谈这第三类的结果和动向。

约翰·希克对几乎每一种传统的和现代的上帝存在证明都作了十分中肯的批判，然后他提出了这么一个问题：在没有证明的情况下，能否有一种合理的有神论信仰呢？

希克指出，传统有神论证明把上帝的存在当成了推论的结果，信仰的合理性被等同于推论的健全性。它的目的是要让信仰圈子之外的人建立信仰，但宗教信仰一般都不是这么建立起来的。所以在历史上，上帝存在的哲学证明通常只是在支持和加强信仰，而不是在创造信仰。问题不在于是否能从零开始证明上帝存在；问题在于：宗教徒有了他所参与的宗教性的人生，是否还能作为理性的人去信仰呢？

在此，希克作出了一个很重要的划分，即作为所信对象的命题与相信行动本身之间的划分。命题本身有组合好坏之别，有真伪之别，但其本身不可能合乎理性或不合理性。合乎理性或不合理性的是人，是人的行动，包括“相信”这项行动。相信分析命题是合理行动（因为分析命题从定义上就为真，故理解了它也就是合理地相信它），而对其它命题的相信，则需作个案分析，不能一概而论。这里的关键在于所信命题与相信者据以相信的证据二者之间的关系。甲先生相信命题 P，是合理行动，而乙先生相信命题 P，则可能不是合理行动，因为，就与甲先生可用的证据材料的关系而言，P 值得相信，而就与乙先生可用的证据材料的关系而言，P 却不值得相信。因此，上帝信仰的合理性问题，不过是具体个别的人在有证据材料可用时，或者具体的人群在拥有这些材料时的相信行动的合理性问题。换言之，相信上帝存在这一命题的行动是否合

理，取决于这个行动与具体可用的证据材料之关系。

信上帝者可用而且以之为其行动的重要理由，而不信者通常没有而且不予考虑的那些材料，就是所谓宗教经验。在此，问题就变成了有神论者的权利问题（当然，这不是指言论自由之类的“民权”或“人权”，而是指作出某种结论的合理性或必然性或说服力），即在其宗教经验的基础上是否有权肯定上帝存在，也就是宗教徒宣称认识上帝的合理性或不合理性、有道理或没道理的问题。有神论者不可能向他人证明上帝存在，但他仍然可以表明他相信上帝存在是完全合理的。

希克并未提出所谓“从体验出发的论证”（这种论证把上帝作为宗教体验之源推导出来），他在此不是在讨论非信仰者如何使用信仰者报告的宗教经验材料来得出结论，而是在讨论宗教徒自己如何运用这类材料，讨论宗教徒信赖自己的经验并以之为生活准则是否合理的问题。

要回答这个问题，首先要考虑什么信念算是合理的信念。希克以人们对物质世界的意识为例来说明这个问题。人们宣称自己意识到这个世界，它是独立于自身的、自己必须予以考虑的一个外部环境，一般人都相信感官经验是真实可靠的，并据此而行动。他们不会像笛卡尔那样无益地试图从理论上证明感觉确实与一个真实世界相连；相反，他们倒宁愿相信休谟，认为自己对客观世界的（非唯我论的）信念，既非哲学推理的结果，亦不能为哲学推理所辩护，而是休谟的解释者所谓的“自然信念”。这种信念自然地、不可避免地产生于对普通经验作出反应的普通人的头脑之中。我们都根据这种信念生活，反对它而采取唯我论会被视为疯子，会到处碰壁，所以主观唯心论者走出书斋时还得像常人一样生活。总之，相信外部世界的实在性是合理的，不这样相信是不合理的。

人据以形成这种“自然信念”的经验有两大特征：第一，这种认识性的经验具有给定性或曰非自愿性；第二，事实上我们能够并且

确实在根据这种信念而顺利地行动。换言之，在我们自身的状态和环境下，我们不能不这么相信，而且这个信念不但不与持续的经验相左，反而从中得到证实。这两项特征构成了信赖知觉经验的充分理由。我们的经验从整体上说纯属主观，这样一种理论上的可能性不能排除，但这不能构成不信赖经验的理由。照此行事就是合理的，不如此则被视为不合理或者不正常。

这是否适用于宗教经验呢？宗教徒有“意识到上帝存在”的经验。这种意识采取的形式不是直接看见上帝，而是把生活中的事件体验为传达了上帝的作为。所以宗教经验与非宗教经验的不同之处，不在于意识到了一个不同的世界，而在于对同一个世界用一种不同的方式去体验。可以体验为只有自然意义的事件，被宗教徒体验为同时还有宗教意义，即传达了上帝之临在与行动。信上帝者对上帝的意识，使上帝对他们来说成了一个经验中无可怀疑的因素，在不同程度上就像物质环境一样确实。他们不能不相信上帝的实在性，至少不亚于对物质世界的相信。对他们来说，“对上帝的经验”具有给定性，所以他们不会怀疑它的真实性，正如不怀疑感觉证据一样。感官经验的两大特征，同样出现在宗教经验之中：宗教徒关于上帝存在的意识，不同程度地具有“给定”和“强制”的性质；当他们据此而生活和行动时，又得到了持续的经验的支持和肯定，使他们相信与自己生活相关的，不是一个幻影，而是一个实在。因此，看来宗教徒有理由信赖自己的宗教经验并以之指引自己的生活。在感官经验和宗教经验的背景中都可以有一种唯我论的解释来排斥超越的东西，即排斥超越一己意识之外的物质环境，或排斥超越一己意识之外的神圣存在。这里的论证，根据不在于对个别客体的有别于幻觉的真实感觉，而在于对整个客观外在世界的有别于唯我论解释的经验论解释。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 参见 J·Hick, *Faith and Knowledge* (Cornell UniPress 1966) and *Arguments for the Existence of God*, chap.7.

这种理论其实已放弃了传统论证的野心勃勃的意图，即通过诉诸人类共有的理性来使不信者建立信仰。它已大大地局限了自身的目的，即只探究信仰者的经验与其信仰的关系，由此来判断信仰者是否在经验和理性基础上有权相信其所信的东西。它不要求不信者由此而建立信仰，而仅仅要求不信者去更深入地理解信仰者，这个要求无疑是一种宗教学而不是宗教的要求，富于哲学色彩而不是神学色彩。顺便说说，关于信仰“行动”的合理性与不合理性的理论，对于划分在我国不易分清的“迷信”与“宗教”的界线，似乎提供了一个值得参考的新角度。

英国宗教学者詹姆斯·利奇蒙德从另一个角度出发，得出了类似的结论。他相信形而上学对于阐释基督教信仰有重大意义，但是形而上学神学或称自然神学，必须在全部经验和新的认识的基础上加以重建，以达到兰西所谓“绘制某种明白的解释性图表，使之尽可能确切地适合于经验的整体”<sup>①</sup>这一目的。为此，他认为“必须描述人类经验中产生关于终极者、绝对者、神圣者的观念的那些普遍存在的要素……描述那些累积起来一道产生宗教信仰的要素”<sup>②</sup>。他认为这些要素分布在五个领域：第一个领域就是宗教经验的领域。经验对象非由推断而来，而是不可抗拒地证实“自身的存在”（拉纳语），是“直接感受”到的。这种说法同布伦塔诺的意向性说法相反，它不是从心理事实（如敬畏、羞耻等等）推论出引起这些事实的原因，而主张实在（这里指宗教信仰的对象）是由经验直接证实的。尽管宗教经验的强度和频度因人因时因地而异，而且随文化环境的不同而不同，但它“把我们引向了我们应予了解的经验的广阔领域，我们必须使这一经验领域与我们经验的其它领

<sup>①</sup> Ian Ramsey, *On the Possibility and Purpose of a Metaphysical Theology*, p.151. 转引自 J. Richmond, *Theology and Metaphysics* (Sheeahan Books Inc, 1971), p. 62.

<sup>②</sup> 同上书, p. 92-93.

域相整合”。<sup>①</sup>第二个领域是道德经验的领域。对道德经验所作的自然主义解释未能提供详尽无遗而又令人满意的解释，<sup>②</sup>因为“心理和社会的压力可能提供作出道德判断的机会，但绝不会产生道德命令的无条件方面（蒂里希语）。道德方面的反省、鉴别和讨论等等之所以可能，就是以其间有某种终极的、无条件的东西为前提的。在这个领域，人会有一种对偶然性的体验，就是说这个领域在自我解释的意义上也不是自我完备的。人不能不在经验上可观察的事物之外去寻求对道德经验的充分解释。第三个领域是所谓人类生存的领域。鉴于人的生存是未完成的，人的本性也不是已经实现，而是永远位于前方的可能性，所以它不可能为科学所充分把握和传达出来。关于人的异化或“堕落”、人在焦虑状态中对存在的某些方面的认识，以及人在局限与自由之间的两难处境等等的存在主义描述，引出了几条结论：这种描绘是宗教性的描绘；存在主义提出的人学概念框架使某些神学概念可以得到准确明晰的解释；对人性结构的沉思使我们把人性看作偶然的，它指向、来源于并依赖于某个超验的、创造的、使人臻于完善的原因。<sup>③</sup>由于人生领域在自我解释的意义上也不是自我完备的，只有越出可观察的事物之外才能充分说明人类生存的结构和意义，所以这也是一个使人产生世界偶然的体验和对终极者意识的神秘领域。第四个领

① 同上书，p.96。

② J. Richmond, *Faith and Philosophy*, 第 117 页以下。

③ 不仅存在主义者，而且天主教神学家也有这样的思想，例如卡尔·拉纳在《人性与恩典》一文中讨论了“原本的”人性即无“超自然恩典”附加其上的人性问题。他认为，人性是对恩典“开放的”，它指向恩典并把恩典作为自己的目标和完成。“这种完成的开端已经存在——对无限渴望、彻底乐观、永不上进的不满、物质匮乏的痛苦、反抗死亡等的体验，对成为我们必要的生命承受不了其绝对性和沉默的那么一种爱的对象的体验，对从根本上感到有罪但却存有希望的体验等等。因为这些开端被上帝恩典的力量引向绝对的完成。这就意味着我们在其中既体验到了人上，又体验到了恩典。”（*Theological Investigations*, London, 1961, v.1, pp.297—317.）

域是历史领域。西方有神论宗教同不少重大历史事件有密切关联,近来西方思想家对宗教思想与历史、历史学、历史哲学之间的关系产生了前所未有的兴趣。我们要联系过去来解释现在的经验,不了解宗教思想中的关键词语(上帝、拯救等等)在过去一直怎样使用,便不能确定它们的意义。而从柯林武德等人的现代历史哲学来看,对历史事件的再经历或再体验是可能的。“上帝”一类词语包含着人类成千上万年的经验、反思和解释。人类不求助于这类涉及超验的符号,便无法圆满理解或解释自身经验的总体。研究人类过去的精神生活或解释全部经验的历史,同样会产生对人及其世界之偶然性和神秘性的体验。尤其是狄尔泰、克罗齐和柯林武德等开创的现代历史思想使人不是仅仅注意历史的自然性和规律性,而是注意到人的自由和创造力的作用,于是把人的偶然性概念引入了一直由因果律支配的封闭式历史观念之中。这场“历史观念革命”把历史描绘成相对开放的而非由宿命论和因果律密封起来的领域,这就使历史由自由的精神的创造力甚至由超验者决定的解释有了可能。在历史领域也可以体验到世界的偶然性,历史同样不是自我完备的。解释者同样不得不在可观察的事物之外去寻求充分的说明。所以,历史也是形成关于终极者和超验者概念的领域。第五个领域是自然界的领域。利奇蒙德认为,目的论论证用不恰当的逻辑形式掩盖了这么一个洞见:我们越从整体上思索自然界的秩序,便越为在自然界发现的惊人的秩序、价值和规律性所感动,这会引引起一种信念,即整个自然界中可理解的事实的总量要求某种不同于纯粹机遇发生的解释。换言之,这迫使我们产生自然秩序偶然性的意识,这种解释必定涉及超验的人格存在。类似地,不恰当的逻辑形式也掩盖了宇宙论论证中的这一洞见:我们越思索存在着的一切事物,注意其固有的变化、流动、运行、活动、永不休止的活力,我们便越领悟到,存在着的一切并非自我完备的,而须以终极超验存在的活动为根据才能加以解释。

我们注意到利奇蒙德在提出这些经验领域的偶然性质必须用有神论来作充分解释之后，又在一处注解中指出：“形而上学有神论者一旦在世界的超验的人格根据之存在中，找到对全部经验的充分全面又令人信服的说明时，他将会发现不可能从心理上（但不是从逻辑上）设想上帝竟然不存在。”<sup>①</sup>就是说，在这里的必然只是心理上的必然，这里的必须只是解释上的必须，这与传统的上帝存在证明在形式逻辑上的必然是完全不同的。就此而论，利奇蒙德在此并未恢复传统形式的上帝存在证明，而是在扬弃它们的基础上提出了一种新的理论。

现代西方很多著名的文学作品深刻地揭示了世界的荒谬、无意义、破碎和偶然性，它们都有这样一个重大主题：“有限世界是不完全的，它既不能满足人的理智又不能满足人的种种欲望。”<sup>②</sup>人类生活和世界“在自身范围内都没有任何东西能回答这些问题或满足为它的存在所激发的愿望”。<sup>③</sup>马斯科尔认为，包括萨特和卡夫卡等无神论者在内的现代作家揭示的世界之偶然性和荒诞性为有神论提供了一个出发点，“承认一个不靠上帝来解释的世界是荒谬的，比起宣称一个不靠上帝来解释的世界是有意义的来，为有神论提供的希望较大”。<sup>④</sup>在这里，萨特等无神论者为有神论者帮了忙。<sup>⑤</sup>

① Theology and Metaphysics, pp. 116—117 (第 5 章注 10)。

② 马斯科尔：Theology and the Future, pp. 51—53。

③ 同上书，p. 59。

④ 同上书，p. 50。

⑤ 当代美国天主教学者 P. 希恩建议对宗教采取人学的研究方法（虽然他认为广义的理性反思仍引导我们相信上帝，并更新了可至世的上帝证明，例如从从运动出发的证明改成了从“进化”出发的证明）。他也指出，对丧失人性的当代人，天文学告诉他，他无足轻重；生物学告诉他，他不是动物；精神分析学告诉他，他即使在自己家里也不是主人。种种事件的进程本身摧毁了他对于进步的信念，他成了遭受挫折的人、渴望解脱的人。这事实上正是当代文学所描绘的当代人的画像希恩认为，这幅画像比起 19 世纪对人的自由主义理解来，更接近基督教对人的理解。正是通过传统基督教对人的这种理解的发展，基督教对于既疏远了上帝又疏远了自己的当代人才富有意义。（参见 Macquarrie, 20th Century Thought, 第 88 节）



按照 I·兰西在《形而上学展望》中的说法，“上帝”这个词是极其出色的整合剂，这个词足能提供一幅真正规模宏大、涵盖整个宇宙的形而上学图表的唯一的语词，在这幅图表中一切领域（而不仅是一些领域）可以被联结成为一个有意义的能说明问题的整体。在对神秘和偶然的各个领域加以联系（韦斯顿）或者整合（史密斯和兰西）以使之成为有意义整体，以及“补足”人对作为整体的世界的经验（克罗姆比）的过程中，形而上学的“绘图师”不得不采用一个“不可观察的、非时空的人格存在物”的概念，它卷入每一领域又超越每一领域。这样的存在物即上帝在经验中有任何类似物吗？利奇蒙德认为，这种类似物就是人的灵魂或自我，上帝是“世界灵魂和宇宙精神”，这是古今皆然的经典提法。灵魂或自我正是某种“不可观察的、非时空的本原或实体，它卷入了世界但又神秘地超越于经验上可感的事物之外”。我们可用高度、重量、年龄、血压等物理概念来描述自己，但却无法以之描述自我。“因为，我们如何能量度一种思想的长度和厚度？我们能谈论一个记忆的纹理和重量吗？能谈论一个见解位于离右耳几英寸的地方，或谈论一个信念在脑颅的基部而非顶部占有空间是有意义的吗？如果这一切根本不可能，那么我们不得不得出这样的结论：用空间范畴来思考和谈论精神活动绝无可能。”<sup>①</sup>所以虽不能说自我纯粹在时空之外，但也不能完全将其描述在时空之内，对于人类不能用适于时空物体的术语来加以充分表述。自我既在时空世界中，又很神秘地在时空世界之外。这就是用于非时空的终极存在的语言之逻辑所在。所以兰西说：“对于人格的正确评价和对于宗教的正确评价，要么一起有效，要么一起无效。”<sup>②</sup>要有意义地使用有神论语言，必须“以‘我’作‘上帝’的范例”。<sup>③</sup>每一个人的存在同时卷入多个“逻辑

① Theology and Metaphysics, VI, 18.

② Prospect for Metaphysics, pp. 174—175.

③ Op. cit., p. 173.

上不同的领域”，所以“我”这个词成了这些领域的整合剂，这正是“上帝”一词的范例。经验主义者在把自我当作一个能被感知的东西或物体来寻求时，对自己也对别人隐匿了“同每一种经验共存并卷入其中的我”。<sup>①</sup> 大力强调自我和人格存在的意义的那些哲学对哲学有神论大有助益，如马丁·布伯一类的人格存在哲学、某些存在主义哲学以及现象学。现象学关于经验（或心理）的自我与先验的自我之区分，及其对自我的现象学分析认为：先验自我既是意识的终极核心，则其在任何意义上也不能作为对象被感知；先验自我永远不能成为一个 *cogitatum*（我思对象），因为它是不可化约的主体的 *cogitans*（思维者）。无论何时发生经验，先验自我都能经验到，因为他就是有任何经验的条件。<sup>②</sup> 先验自我是对人的变化与同一之间的对立的一种说明，它在流动与变化（这常与经验自我联系）中是不变的、恒常的，这表明先验自我的超时间性。而且时空范畴既属于我思对象，所以不适用于先验自我，因为它不是经验对象。经验自我受种种限定，而先验自我享有观察、认识和献身的自由。现象学对自我的分析还表明，心灵的先验内容或结构属于并指明了持久不变的先验自我的存在。当神秘主义者达到一种“无内容的觉悟”“纯粹的冥思”、从时空限定中解脱的目标时，就是达到了对“纯主体性”的经验的境界，这种经验就等同于现象学家所谓对“先验自我”的体验。

这些分析产生了自我是某种超验的、恒常的、非时空的、自由的实体的概念。这就在人类经验中提供了一种“非时空、既卷入又超越经验世界的人格存在”的类似物，从而维护了具有这些性质的“上帝”概念的可能性。因为人的环境由许许多多自我的存在所组

① *Op. cit.*, p. 184.

② P. Koestenbaum's "Religion in the tradition of Phenomenology", pp. 174—214 in *Religion in Philosophical and Cultural Perspectives*, ed. by J. Feaver and W. Horosz, Princeton, 1967.

成，这些自我从经验上不可感知，但却能进行自我揭示，韦斯顿认为认识上帝(他称为“世界灵魂”“宇宙精神”)的方法就类同于认识他人的灵魂或心灵的方法——依赖于观察和自我认识的相互作用。由于对这件事(相信其它自我的存在)的解释需要超越经验范围，所以经验主义是不足以说明经验总体的一种认识论。

所有这些论述，都是在回答从逻辑学和认识论方面提出的挑战中形成的，所以论述的都是一种哲学的形而上学的上帝，而不是宗教徒心目中的活生生的上帝。这种上帝观发挥的主要是一种哲学论战功能，而不是一种宗教虔信功能。利奇蒙德和希克都看到了二者的区别，同时又注意到了二者的联系。他们都主张这种哲学意味很强的上帝观是对宗教上帝观的补充，有独特的作用。因此，他们都反对唯信仰论者从宗教角度对于自然神学和上帝存在论证的反对意见，尽管他们自己(尤其是希克)在不同程度上从哲学上批判了这些论证。

在这个问题上最值得注意的是蒂里希的理论。他的理论之所以在这个问题上占有重要地位，是因为它是一种超越有神论的理论，它力图从一个新的层次或新的角度来看待有神论与无神论的传统论战。这种理论的基础，在于一种以上帝为“存在本身”的上帝观。这种上帝观在“旧约圣经”中有某种古老的宗教基础，在西方哲学史的存在概念中有某种长远的哲学渊源。<sup>①</sup>但是，尽管蒂里希在西方已被公认为 20 世纪最博大精深的思想家之一，他的这种上帝理论的哲学基础还是由海德格奠定的，而对这种理论本身的

<sup>①</sup>关于作为具有同一基础的存在概念，一种不太为人注意的说法是由意大利现代哲学家瓦利斯科提出来的。他指出：存在是一切思维着的主体或隐或显所共有的概念，也是一切决定着思想的客体所共有的特征。存在是在各种特殊主体和世界之中思考着自身的普遍主体。由于他同时相信世界之中有目的论的证据和有神意支配的价值之保存证明了有神论的结论，所以他在后期曾论证说，这存在，即所谓普遍主体，就是上帝。(参见 Macquarrie, 20th Century Thought, 第 15 节)

更为清晰的表述，却是由麦奎利作出的。

蒂里希在其代表作《系统神学》第二部第一章中，总结了历史上关于上帝存在论证的争论。他认为，就这些论证声称要成为证明而论，它们都失败了。因为上帝是“存在”（Being）本身，而不是任何存在物（beings），所以对上帝这个观念来说，存在（existence）<sup>①</sup>这个概念和推出结论的方法二者都是不适当的。上帝观念并不具有可能存在也可能不存在（exist）的某物或某人这样一种涵义。这意思是说，存在或不存在的只能是某种人或事物，但上帝不是任何人或事物，不是存在物，而是作为一切存在物之基础的“存在”本身。“上帝并不存在（exist），他乃是超越本质和存在（existence）的‘存在’本身（Being-itself）”。因此，谈论上帝存在（exist），就是否认上帝。”<sup>②</sup>论证上帝存在的方法以世界为给定者，上帝为所寻求者，“可是，如果我们从世界引出上帝，他就不会是那无限地超越世界的东西了”。<sup>③</sup>上帝是靠推论发现的“失脱的环节”，这是与上帝观念彻底矛盾的。“为上帝存在所作的论证，既不是论证，也不是上帝存在的证明。它们乃是上帝问题的表述，而这个问题是包含在人的有限性之中的。这个问题是这些论证的真理；而它们给出的每一个回答都不是真的。……神学必须剥去它们的论证性质，必须破除‘存在’（existence）与‘上帝’这两个词的结合。<sup>④</sup>完成这件工作之后，自然神学就成了上帝问题的表述，而不

① 在蒂里希的用语和存在主义哲学术语中，existence 与 Being 有原则区别，existence 译为“生存”，Being 译为“存在”较妥。但在关于上帝存在论证这一问题上，existence of God 早已译为上帝之存在，为了行文方便，我们也译为上帝之存在；同时为了使之有别于“上帝是存在本身”（God is Being itself）中的存在，即 Being，在此为表示 Being 的“存在”一词加上引号。

② P. Tillich, *Systematic Theology*, 8 vols. in one (University of Chicago Press, 1967), Part I, Chapter I.

③ Ibid.

④ 这里加引号是原有。

再是对这个问题的回答。以后的解释都该在这个意义上来理解。关于上帝存在的种种论证，以这么一种方式分析了人的处境，以致使上帝问题显得既有可能，又有必要。”<sup>①</sup>

上帝问题是可能的，因为在上帝问题中已呈现出一种对上帝的意识。这种意识先于这个问题。它不是论证的结果，而是论证的前提。这意味着，这种“论证”根本就不是论证。所谓本体论的论证表明，在人对有限性的意识中，包含着一种对无限的意识。人意识到自己实际上的有限性，但也意识到了自己潜在的无限性。假如人成了人本质上所是的东西，假如他的潜能与他的现实相同，那么关于无限的问题就不会出现了。不同形式的本体论论证描述了潜在的无限性在现实的有限性之中呈现的方式。奥古斯丁和康德等人的阐述表明了某种无条件东西在自我和世界之中的呈现。若无这种因素，就不可能探问上帝问题。真本身和善本身都是存在本身的表现形式，但由此引出实在之中的一个无条件存在物，却是错误的，实在中的无条件存在物本身就是一个用语上的自相矛盾。

安瑟伦声言上帝是一种必然观念，因此既有主观的实在性又有客观的实在性。就观念在本性上包含着超越主客观的无条件因素，即包含着使真观念得以可能的同一性而言，这种说法是有效的。但如把这个无条件因素理解为被称为上帝的最高存在物，那么这个说法就无效了。这样一个最高存在物的存在并不包含在真观念之中。各种道德论论证亦然。就其是道德论外表下的本体论分析（并非论证），即对道德命令中的无条件因素的本体论分析而言，道德论论证是有效的。尽管就道德原则的本体分析而言，道德论论证是有效的，但道德原则的本体基础及其无条件性质，不能被用来确立一个最高存在物。善本身并不包含一个最高存在物的存

<sup>①</sup> Ibid.

在。总之，“本体论论证的局限是明显的，但是对哲学和神学而言，最重要的是其中包含的真理，即对理性和实在之结构中的无条件因素的承认”。<sup>①</sup>

上帝问题是必要的，乃因为被人体验为焦虑的非存在的威胁，逼着人走向克服非存在的存在的问题，走向克服焦虑的勇气的的问题。所谓宇宙论和目的论论证，乃是这个问题的传统的的形式。这些论证以各种方式，从这个世界的特殊性质推导出最高存在物。就其给出了对实在的一种分析，指出了关于上帝的宇宙论问题是不可避免的而言，这些论证是有效的。就其声称一个最高存在物之存在(existence) 乃是其分析的逻辑结论而言，这些论证就无效了。

在从存在之有限性推进到无限存在物的宇宙论论证，以及从意义之有限性推进到无限意义之载体的目的论论证之中，问题都出自存在物和意义中的非存在因素，假如没有什么非存在的逻辑上和心智上(与意义有关的)的威胁，也就不会产生上帝的问题。但是，第一因和必然实体仍然属于有限性的范畴。前者仍在因果链条之中，后者仍是带有偶然性的实体。它们只不过是一些象征，表达了包含在有限存在中的问题，那超越有限性和诸范畴的问题，包容并克服非存在的存在本身的问题，即上帝的问题。有限存在是一个问号，它问的是关于“存在的基础”的问题。宇宙论途径不可能回答这些问题，但是它能够并且必须分析这些问题在有限性结构中的根源。

目的论论证由之得名的 telos(目的)一词,意思是指“内在的目的”，即实在之有意义的、可理解的结构。它被用来证明有限的目的包含着一个无限的目的论原因，有限的、受威胁的意义包含着一个无限的、不受威胁的意义原因。从逻辑论证的角度看，这一论

<sup>①</sup> Ibid.

证同别的宇宙论论证一样无效。作为对一个问题的陈述来看，它不仅有效，而且不可避免。为无意义而焦虑，是专属人所特有的本体焦虑的形式。目的论论证表述了意义基础的问题，正如宇宙论论证表述了存在基础的问题一样。

总之，蒂里希认为，关于上帝存在的传统论证一方面表达了上帝问题，另一方面又不能回答上帝问题，它们揭示出上帝问题是包含在存在的有限性之中的。<sup>①</sup>这同蒂里希把信仰作为“终极关切”的思想有关联。终极关切（信仰）不是人类主体对神圣客体（上帝）采取某种态度的问题，而是人类思想分有其自身存在之基础的一种形式。所以上帝不像阿奎那解释的那样存在于“那边”，在一个漫长的推理过程的终点，找到他时就像同一个伟大的陌生人相会；而是像奥古斯丁阐明的那样已经作为我们自身存在的基础向我们呈现，与我们同一而又超越我们。我们有限的小存在与无限的大存在是连续的，因此，认识上帝意味着克服我们与自身存在基础的疏远。上帝不是我们可能认识也可能不认识的一个“对象”或客体，上帝是“存在本身”。由于我们自己生存着，我们便分有了存在本身。所以信仰上帝也就是表现出我们与存在之间的真正关联。<sup>②</sup>

由于把上帝说成“存在”本身而不是存在物，而所谓存在或者不存在，只是存在物的事情，“存在”本身是无所谓存在不存在的，或者说在任何事物存在这个意义上，它并不存在。因此，蒂里希可以宣告：“肯定上帝存在，同否定上帝存在一样，都是无神论。”<sup>③</sup>他认为，只要把上帝理解为存在物，他就“从属于有限范畴，特别是从属于时空了。即使称上帝为‘最高存在物’也无济于事。最高级词语

① 以上参见 *Systematic Theology*(Chicago, 1967), pp. 204—211.

② 参阅蒂里希 *Theology of Culture*(New York, 1957) 与希克《宗教哲学》（三联书店，1988），第 128—132 页。

③ *Systematic Theology*(Chicago, 1967) p. 237.

“一用到上帝身上，就成了指小词语。它们把他抬高到其余一切事物之上时，也就把他归入其余事物的等级中去了”。<sup>①</sup>这样，蒂里希在批判了传统的有神论论证之后，更进一步否定了传统的有神论。但是我们切不可为他赞成无神论。虽然他赞成说“上帝不存在”，但他是在把上帝作为存在物的传统意义上这么说的，可以说他只赞成传统意义上的无神论。在超乎二者争论的层次上，他毫无疑问认为上帝具有“实在性”，因为存在本身作为一切存在物的基础，当然比一切存在物都更“实在”。正因为如此，继承他的思想的麦奎利更明确地提出，上帝不存在但使万物存在，这比存在更加根本更加实在，因此在“存在”一词的扩展用法上，可以说上帝存在。<sup>②</sup>麦奎利还用价值判断，即对“存在本身”的神圣性承认与否的生存态度，最终又使有神论同无神论划清了界限。

蒂里希和麦奎利都是神学家，这样做是毫不足怪的。但他们的这种理论把这个问题的讨论提到了一个新的层次，使之远远超出了老的讨论范围，而且同本体论和人生论联系起来，这无疑值得我们认真研究。

① 同上书，第 238 页。

② 参见其 *Principles of Christian Theology*(London, 1979)。



## 第四章

# 上帝之属性——

## 宗教哲学的神性观

上帝观的一个不可或缺的组成部分，是关于上帝性质的观念。如果一种宗教只提出上帝存在这一个命题而不附之以关于上帝是什么样的这一类命题，就等于什么也没有说。一个不知为何物的上帝的存在，是同不存在毫无二致的。所以任何一种上帝观都包含有关于神性的一整套观点。虽然西方宗教思想史上有所谓“否定式”神学的说法，即认为上帝的性质不可把握，超乎人的理解，所以只能说他“不是”怎样的，而不能说他“是”怎样的，但是，关于上帝“是”怎样的形形色色的说法，还是充满了西方的宗教思想史。

西方宗教思想中的神性观念即关于上帝属性的理论，在 20 世纪的变化之大，也十分引人注目。有些提法不但令处身其外的我们感到意外，而且在西方宗教的范围内，在过去简直是难以设想的。这当然是 20 世纪西方社会的巨大动荡造成的结果之一。社会动荡必然导致思想领域的动荡，宗教思想领域亦不免如此，这从历史唯物主义观点看来也是十分自然的。更具体地说，神性观念变化的最大表现，即传统神性观所包含的上帝的绝对性、人格性（与神意相关）和神秘性（与奇迹相关）的动摇，正是本世纪科学技术突飞

猛进和社会政治捉摸不定所导致的世俗化社会中人类自信的加强、视野的扩大、控制自然能力的增加和控制自身能力的减弱以及与之俱来的对前途的忧惧等等在宗教思想里的反映。

## 第十节 绝对性与相对性

这里所说的绝对性，包含了有史以来赋予上帝的各种正面属性。这些属性不但囊括人类所能想象的所有美好性质，而且都以至高无上、包罗万象的形式出现。奥古斯丁对此作出了一种典型的描述：上帝是“至善、至能、无所不能，至仁慈而又至正义，至隐而又至现，至美而又至强，坚实而又不可思议，不变而又变化一切，无新无故而又更新一切，……行而不息，晏然常静，总持万机而又一无所缺，负荷一切、充裕一切、维护一切、创造一切、养育一切、完善一切，虽万物皆备而仍不弃置。你爱而不偏，慎而无忧，悔而不悲，恼而仍安，改变工程而不改变目的，采纳所获而从无所失，从无所需而又悦其所得，从不悭吝而又要求收息”。<sup>①</sup>上帝是至高无上的主宰：“永恒的真理，真正的爱，爱的永恒！”<sup>②</sup>“上帝是无限的、永恒不变的自在者。”<sup>③</sup>按照阿奎那的更有哲学气息的说法，上帝是至完满、纯现实，是不动的永恒、<sup>④</sup>绝对的无限，是全在、全知、全能的世界创造者和统治者，是“最高的和首要的真理”，<sup>⑤</sup>是真善美的统一，是真正的正义、最高的爱和至福之所在，<sup>⑥</sup>是无限的、最高的绝对。

就本节讨论的上帝属性而言，撇开用信仰的态度采用的带文

① 奥古斯丁《忏悔录》，第一卷，第四五。

② 同上书，第七卷，第十章。

③ 同上书，第七卷，第二十章。

④ 托马斯·阿奎那：《神学大全》I,9—10。

⑤ 托马斯·阿奎那：《神学大全》I,10,3。

⑥ 同上书，I,23—25。

学色彩的词语而从宗教哲学的角度看，这些用绝对性来概括的属性可以归结为绝对的完善性、不变性、无限性、永恒性以及全在、全知和全能这几项。这几项重要的自古以来被认为坚如磐石的属性，本世纪以来都开始引起包括哲学家和神学家在内的许多宗教思想家的重新思考、重新讨论，甚至遭到怀疑，受到修正。也就是说，与绝对性、不变性、无限性、永恒性对立的上帝的相对性和变动性，甚至有限性和历时性，都已提上了宗教哲学的议事日程。这不能不说是一个巨大的变化。

这里有一个引人注目的现象，就是在同一哲学流派内部，对于这些问题也有争论和分歧，也有纷纭各异的看法。这种现象早自本世纪初就开始了。

在绝对唯心主义哲学内部，对这个问题就有种种彼此对立的观点。琼斯从黑格尔主义关于运动发展的观点出发，认为上帝的完善性不是静态的，因为在一个不变的世界里，对善的追求也就变成虚幻的了。应该把上帝视为处于过程中的完美者，视为从完善到完善的一种动态的进步，视为善之理想的永无休止的实现。而布拉德雷则从绝对主义的立场出发认为，“一种关系式的思维方法所给出的，必然是现象而不是真理”。<sup>①</sup>上帝与宗教一样缺乏实在性，因为宗教意味着上帝与人间的关系，于是人之存在就与上帝相对立，上帝因而也就不那么绝对了。宗教要求上帝应该是一切的一切，而如果上帝竟融入了绝对，他就不再是宗教的上帝，因而宗教也就消失了。因此，上帝也是一种现象，是绝对的一个方面。人格总处于关系之中，因而是有限的、有矛盾的，属于现象；而绝对则是超人格的，因而是无限的、没有矛盾的，是唯一实在。又由于各种现象并不处于同一层次上，善比恶更接近于实在，所以，称绝对为善比称之为恶更加真实。

<sup>①</sup> F. Bradley, *Appearance and Reality*, p.28.

鲍桑葵和罗伊斯都把上帝说成“个体”，但是“个体”在他们那里具有绝对的性质。鲍桑葵认为，只有自足的、无矛盾的、具有终极价值的东西才是真正的个体，那就是绝对。罗伊斯则根据目的或意志来定义个体性。于是在这两位哲学家看来，绝对或上帝才是唯一完美的个体，是“个体中的个体”。由此而产生了他们关于个人或有限自我之命运的观点（见本书第 17 节）。

绝对唯心主义哲学家多半都把上帝说成绝对，但这个哲学流派的杰出代表布拉德雷却在其中大唱反调。不过我们应该看到，布拉德雷的绝对，是一种不同于我们的有限经验的、一切矛盾都消融于和谐整体中的经验，是精神性的超人格的“一”。这同现代的上帝概念是相通的。他不承认绝对是上帝，乃是因为他的上帝观认为，上帝应是人格的，而人格必处于关系之中，必然是有限的。一旦这种上帝观被抛弃，像现代不少神学家所作的那样，把上帝视为超人格的（见下节），布拉德雷的绝对也就变成上帝了。他的“绝对”概念为绝对的上帝观留下的后路，很像海德格的“存在”概念为蒂里希的上帝观留下的后路。

作为对绝对唯心主义的反动，人格唯心主义扭转了绝对唯心主义上帝观强调绝对唯一的精神实体的倾向。人格唯心主义哲学开始从一种精神转向多种精神，开创了用多元论取代一元论的趋势。

人格唯心主义者霍金认为，上帝不可能是有限的，不可能次于绝对者；反之，正是在上帝观念中，绝对者“被拔高到了人格和道德性质的这个层次”。<sup>①</sup>人格之深度与广度，足以包容我们在实在中发现的非人格的方面。我们显然不能承认有什么东西可以高于人格或超出人格。这样一来就否定了“绝对”可以高于上帝。可是，同为人格唯心主义者的拉希德尔却持相反意见，认为上帝并不是绝

<sup>①</sup> The Meaning of God in Human Experience, p.207.

对者。人格的标志正在于把自己同他人区分开来，从而使一个人绝不能包含在另一个人之中。所以被造的人并不包含在上帝之中，而是站在上帝之外。上帝与诸灵魂都包含在绝对之中，所以这绝对本身不可能是人格的，而是由很多人格组成的一个社会。上帝次于绝对，并且是有限的——受限于他自己的造物，因此世界上才有恶。关于上帝受限于自己的造物并用以之解释世上的罪恶这一说法，在 20 世纪的西方宗教哲学中相当流行，我们后面还将看到这种说法的详尽解说和发挥。

我们已看到，在绝对唯心主义和人格唯心主义两大哲学流派之中，关于上帝是否具有绝对性的问题，有两种截然相反的说法。在这两派之外，情形依然如此。在这两派之间采取中间道路的韦布认为，一个名符其实的上帝不可能是有限的，而必然是绝对者。在宗教经验中，上帝同时又是人格的，但其人格同人类的人格并不一样，他与人处于既有别又包容的关系之中。精神哲学家瓦利斯科则认为，作为普遍主体的上帝在力量和先见方面都限制了自身，以便使人在创造工作中同他的合作能够完全自由。沃德在这个问题上也同他一致。按照沃德的说法，上帝在创造自由的、有欲求的主体时，也就把某种限制加诸自身了。但这并不意味着上帝在缩小，因为他给予他的造物越多的自由，他就必然是越加伟大。

对上帝的有限性作了明确而详尽论证的一个著名哲学家，是具有人格主义色彩的精神哲学家布莱特曼。他从经验考察出发，在这方面明确地修正了传统的有神论学说。他肯定上帝是创造性的、至上的、人格的，但是按他的说法，上帝又是受限的或有限的。对此，他从四个方面加以说明。第一，存在着既有进步也有无端耗费的演化过程，它暗示出“有一种力量在达到自己的目的时，面对着似乎与之对立的東西”。<sup>①</sup>更有甚者，由于布莱特曼像鲍恩一样

<sup>①</sup> E. Brightman: *The Problem of God*, p. 126.

根本不采用外在上帝观念，所以他相信，一个真正包含在宇宙演化过程中的上帝，必定是一个“时间已进入了他的存在本身”的上帝。<sup>①</sup>这样一个上帝就不是已完成的完美的上帝了，而且他不具有超乎时间之外的永恒性，而是变成了一种历时的东西。这种观点同后来过程神学的说法是相互呼应的。第二，存在着人格本身的证据。没有一种确定的结构，或者既定的性质，就不可能有一个自由的人格。假如上帝是人格，这对他也不例外。例如，我们并不设想上帝能制造一个圆的方形。他自己的理性性质就对他的意志施加了限制。更一般地说，正如布莱特曼所看到的，在神性中既有主动的因素，又有被动的因素。这里的论证以上帝的人格性和人格的确定性为前提；而后来的存在主义哲学和存在主义神学对人格的解释却与此相反，认为人格是不确定的。但存在主义者也以自己的哲学为基础提出了上帝受限说，虽然不是布莱特曼所谓理性意义上的受限。他们认为“圆的方形”之类提法，正如“上帝能否举起一个他举不动的东西”之类问题一样，乃是提问者的自相矛盾，不构成什么问题故也不构成对上帝的限制。第三，布莱特曼坚持认为，一切存在都显示出冲突和二重性，所以我们必须设想，即使神的存在，也包含着斗争和战胜对立面的胜利。第四，布莱特曼宣称有来自宗教经验本身的支持，它指明了这样一个上帝，其性质包含受难和通过十字架的救赎。布莱特曼认为，这就是经验事实所要求的那种上帝。上帝所受的限制，并非来自他自身之外的任何东西，而是来自他自身性质之内“既定的东西”。这看起来很像关于“自存”的传统神学理论，即上帝不能反对他自身之性质的理论。例如，他不能制造一个圆的方形，因为他的性质是理性的。可是，布莱特曼的“既定”，似乎超出了神学家在“自存”项下所包含的内容。而且，虽然他告诉我们，上帝越来越多地把握着他自身中“既定”的东西，人们仍然

<sup>①</sup>同前书，第129页。

会问:是谁或是什么东西,给定了这个“既定”的东西?在布莱特曼的上帝后边,有某种更为终极的力量,就像古希腊诸神后面的命运一样吗?①

尽管有这样的诘难,有限上帝的说法还是蔓延到了其它很多哲学流派之中。前面提到过的从道德价值导出有神论的索莱和拉希德尔,为了解决恶在世上的存在所引起的难题,也认为上帝受到他自己的创造所限制。这些理论给人留下的印象是,连上帝也免不了异化的作用,所以他的创造物会反过来反对他自己。

在实用主义方面,我们已经看到,詹姆士认为人的生命可能依傍着一个更为广阔的生命。那么这个更广阔的生命是不是上帝呢?詹姆士指出,他对宗教的经验研究所支持的,只是对某种比我们更大的东西的信仰,而这东西不一定是一个包罗万象的绝对精神。他一方面认为最为“实际合理”的答案是某种形式的有神论;另一方面又宁可把上帝设想为有限的而不是至高无上的,把宇宙设想为不完善的、多元的,而不是一个完美的统一体。在詹姆士看来,有一个全能上帝的一元的世界,会是一个死寂、静止的世界,在其中,每一件事物都已经固定;而有一个有限的上帝的多元的世界,则符合于我们在经验中发现的那种实在——“我们有限的存在在其中游泳的那种分散的、连贯的、流动着的实在”,②而且还为真正的自由、行动和奋斗留下了余地。于是,这种有限上帝说在实践上就可以区别于无限上帝说,它正是由实用主义哲学的原则所决定的。

如果说在前述几种哲学流派中,关于上帝是绝对还是相对(次于绝对)、无限还是有限、不变还是变易、永恒还是历时等问题还有着两种对立的观点相互平衡,那么,在实在论哲学,特别是实在论形而上学流派的哲学和神学中,天秤则已决定性地倒向了赞成上

① 参见 Macquarrie, *20th Century Religious Thought*, pp. 67—68.

② W. James, *A Pluralistic Universe*, p. 213.

帝相对、有限、变易和历时的一方这种倾向在所谓过程哲学和过程神学思想中达到了系统化的顶峰，但其端倪则早在新实在论的先驱之一布伦塔诺的思想中就已出现了。

前面曾提到这位“奥地利的苏格拉底”的“意向性”学说及其为上帝存在所作的辩护。布伦塔诺所设想的上帝，并不是传统神学所说的居于永恒之中的不变的上帝，而是进入了无常的过程并且必然变化的上帝。世界的不完美性指明了上帝的这种性质，他的作品正向着完美前进，而且他本身也必然在某种意义上正在发展着。随着新实在论一方面向逻辑实证主义发展，另一方面向实在论形而上学发展，布伦塔诺的这种变化发展的上帝概念也就自然进入了实在论形而上学之中并得到了发展。

实在论形而上学的代表人物，除了前面提到的摩尔根、亚力山大和后面要提到的泰亚尔·德·夏尔丹之外，最著名的就是罗素原来的合作者怀特海。与罗素对宗教的否定评价相反，怀特海对宗教作出了十分积极的评价。这种评价的基础，是怀特海所谓“有机体的哲学”。所谓有机体并非生物有机体，而是表示这么一种实在概念，在其中，经验的一切方面都彼此关联，既有自然科学的世界观念，也有审美、道德、宗教等等方面的兴趣。怀特海用运动的观点看世界，认为世界的基础不是一种静态的“实质”。思考世界的根据，应该是“过程”，所以他的哲学被称为“过程哲学”。他把构成世界的那些终极实在的事物称为“现实的实体”(actual entities)。①现实实体包括的范围，从系列顶端的上帝，直到微不足道的“存在之微息”。构成“世界—过程”的，就是这些现实实体之变化。我们不可能再走到它们后面，去寻找任何更加实在的东西。每一个现实实体都有两极，既有物质的一极，也有精神的一极（尽管“精神的”并不必然表示意识）。既然上帝是一个现实实体，他本

① A. Whitehead, *Process and Reality*, p. 24.



身就应被设想为两极的。他的精神的或概念的一极，怀特海称之为“原初的性质”，它是不变的、完全的，是一切理想和新的可能性的源泉。他的物质的一极，怀特海称之为“继起的性质”，它参与了世界的创造性的发展。神圣存在的概念方面是“自由的、完美的、原初的、永恒的、在现实中缺乏的、无意识的；而另一方面则是同出自历时世界的物质经验一起产生的，然后又同原初的方面结合为一体。它是被决定的、不完美的、继起的、持续的、完全现实的、有意识的”。<sup>①</sup> 概念性的经验可以是无限的，但物质性的经验都必然是有限的，因此就继起的性质而言，上帝是受限的，并卷入了变化之中。他在从事于克服恶的战斗，是“能理解的伟大伴侣和共同受难者”。<sup>②</sup>

在怀特海过程哲学的直接影响下形成的过程神学，把实在论思想更多地运用在神学问题上，其最典型的代表是哈特索恩。哈特索恩认为传统的超自然上帝的概念是不能成立的，必须在“世界—过程”本身之中去寻找上帝。而这个过程既有物质的方面，也有精神的方面。在《人类对上帝的观照》一书中，哈特索恩指出，在传统的有神论与无神论之间，还有第三条道路或第三种可能性被人忽略了。这三种可能性是：“1.存在着这么一个存在物，它在一切方面都是绝对完美的或不可超越的。2.不存在任何在一切方面都绝对完美的存在物；但存在这么一个存在物，它在某些方面是完美的，而在某些方面却不完美。……这并不排除这样一种情况：这个存在物在它并不绝对完美的一切方面，可以是相对完美的。3.不存在任何会在某一方面绝对完美的存在物。”<sup>③</sup> 在传统上，第一种可能以有神论形式出现，第三种可能以无神论形式出

① 同前书，第 489 页。

② 同前书，第 497 页。

③ C. Hartshorne, *Maur's Vision of God*, pp. 11—12.

现，二者的长期争论忽略了第二种可能。哈特索恩称之为“超泛神论”，他主张上帝虽有一种不变的本质，但却在不断前进的经验过程中完善着自身。哈特索恩认为，基督教在历史上与一种静态的超自然上帝的观念相连，其实是一种偶然。按圣经关于“上帝就是爱”的说法，上帝是实实在在地卷入了他的造物之中，既作用于它们，又受到它们的作用。神性不是超脱一切苦难的特权，相反倒是分担一切苦难的特权。上帝与其造物共处于一种动态的联合之中，这种新的上帝概念才符合圣经宗教的本质。哈特索恩关于上帝不但作用而且“受到作用”的说法在泰亚尔·德·夏尔丹的思想中得到共鸣，这种思想离所谓“不动的推动者”的概念，距离确实是很大了。

另一位把实在论运用于神学的代表人物是加尼特。他认为，能满足当代人需要的上帝概念不应该违反当代经验主义，必须在理智上站得住脚。用出自经验的类比语言谈论永恒上帝是无效的，因为我们的经验总是历时的，而所谓永恒上帝超出了任何可能的经验之外。所以应该放弃永恒上帝的观念，而承认上帝具有历时的性质，然后才有可能去类比地谈论上帝，谈论他的人格性，谈论他的爱，等等。“正如我们凭借类比去设想动物的低于人的经验，同样地，我们也能够凭借类比去设想上帝的超乎人的经验。”<sup>①</sup>在这里，类比是合理有效的，因为所有三种形式的经验，即动物的、人类的和神的经验，都具有历时的性质。加尼特像哈特索恩一样认为，这样一种上帝，比起被认为是非时间性的完美的上帝来，更加符合于圣经的活生生的上帝。

当然，有限的、历时的上帝的存在，在经验上也是不可证明的。加尼特在此想做的不过是要扫除设想这种上帝在逻辑上的障碍。

<sup>①</sup> A·C·Garnett, *Contemporary Thought and the Return to Religion*, p.73.

因为实在论哲学和过程哲学认为有充分的理由相信这种上帝的存在，而过去和现在的很多神学把上帝说成绝对永恒的，这就与人的经验和由此产生的语言的历时性质发生了矛盾，使得谈论上帝成了不可能的事情。

以上论列的关于上帝的相对性、变动性、有限性和历时性的思想，主要出自英语国家。在欧洲大陆，虽然这种思想也有不少表现（例如奥地利的布伦塔诺、德国的世俗神学之父朋霍费尔<sup>①</sup>等等），但是产生了最大影响的是巴特的新正统主义。巴特对于上帝的绝对性的强调，比奥古斯丁和阿奎那有过之无不及，而且他更进一步，认为上帝是“全然相异者”，从人到神，无路可通。人之所以能谈论上帝的性质，乃是出于上帝的启示，并不是出于人的经验。例如人之谈论上帝是“创造者”，并不是因为人对真正的“创造”有什么经验，恰恰是因为人从启示知道上帝是创造者，才使人更好地理解了我们生活中的“创造”这种活动。巴特的神学思想尖锐地反映出 20 世纪初西方灾难频仍的环境下人的堕落和无能。他在无限抬高上帝的同时也无限贬低了人，对于这种极端信仰主义的理论，蒂里希、麦奎利等神学家从存在主义的生存角度进行了一些修正。

蒂里希认为，关于上帝的传统属性，如全能、全知、永恒等等，全都必须看成对于人类有限性提出的问题的象征性回答。这些回答可以成为人要存在的勇气的基础。流行的全能概念是“能为所欲为”，这当然会导致一些荒唐的令人困惑的问题，例如上帝能否实现某些逻辑上自相矛盾的可能性之类。蒂里希提出：“这样来定义更适当一些：神的全能是存在的力量，它以种种表达方式抗拒着

<sup>①</sup> 朋霍费尔在《追随基督和到》中书简第 3 中，一再谈到“无能为力和为此世界受着痛苦上帝”，谈到上帝的“软弱”、“负重和受难”，对后来美国的“上帝之死”神学有巨大影响。

非存在，以种种形式表现在创造的过程中。”而所谓上帝的永恒，不过是就时间而言的全能；全在，不过是就空间而言的存在本身的力量。上帝之全在，既不是说上帝“无穷尽地延伸在空间中而不局限于一个特定的空间；也不是说他是不占空间的……上帝之全在，是指他创造性地参与他的种种造物在空间中的存在”。类似地，上帝之全知，不是意味着他“知道一切”，知道过去、现在和将来的每一件事物。它乃是人的这样一个信仰的象征性表达：没有任何东西是落在存在的逻各斯结构之外的，混沌的非存在不可能克服存在本身的理性性质。

麦奎利的说法比蒂里希更加浅明，同时又具有更多的生存论色彩。他指出，<sup>①</sup>上帝既然是存在本身，而存在又与人的小存在，即生存紧密相关，则描述上帝属性的传统语言就并非纯粹客观的语言，而是表达了信徒的生存体验。传统的“肯定式”描述的语言，必须用生存语言来阐释，即从生存出发，从人对神的体验出发来阐释。因此，说上帝“无限”，不是说他延伸到所有的空间，而是说他不可测度，以使同可测度从而可控制的存在物（包括人自身）相对照；说上帝“永恒”，不是说他无穷延续，而是同人的存在的短暂性（历时性）相对照；说上帝“全能”，不是说他能够为所欲为，而是说只有他自身才是一切可能性的源泉和界限，对照之下，事实环境常常成为人的界限；说上帝“全知”，是说他同时超越和占有一切观察点，而人只能占有单一的观察点；说上帝“全在”，不是说他像以太一样弥漫于所有空间，而是说他不受事实环境约束，这种约束是人类存在（Dasein）的特点。对这些属性应辩证地理解，就是说，它们既属于存在本身，就外在于人，与人相对照；由于人的存在又分有存在本身，所以它们又内在于人，与人相类似，否则人就无法理解它们了。又由于存在不是僵滞的铁板一块，它是动态的“使万物存在”，

① 见其 *Principles of Christian Theology*, 第二部, 第九章。

是“使在”(严格地说不是 Being,而是 Letting-be),<sup>①</sup>所以没有变化,人就无法了解存在;但是纯粹的变化,又成了混沌(chaos)。<sup>②</sup>因此,说上帝“永恒不变”,不是说他停留在静止状态,而是指他的一贯性,他在变中的不变,以与万物的流变相对照。运动变化包含在存在之中,而不是相反。运动又离不开时间,所以时间在存在之中,而不是相反。是存在的扩展创造了时间。因此,上帝的“善”与“完善”这两项属性,也不是静止的终极状态,而是不断完成的运动的过程。这些说法一方面尽力维持传统的神性观,一方面又向人本主义宗教心理分析和实在论的运动变化学说作了一些让步,但总的说来是企图在存在主义哲学立场上作一些调和。然而无论如何,这种存在主义学说在一个重大的问题上还是加入了神性观的新潮流:它认为上帝在创造活动中不得不“承担风险”,即由于创造了拥有自由可以选择存在或虚无的人类,存在就卷入了风险,“使在”就可能受阻,这是创造必须付出的代价,也就是上帝不得不接受的一种“限制”。

总起来看,撇开最保守的宗教圈子不论,在理论界,除了部分唯心主义者和巴特主义之外,传统意义上的绝对神性观在 20 世纪已经倾覆了。

## 第十一节 人格性与超人格性

人格性一向被认为是上帝属性中最根本的一条,甚至被不少学者当作对神灵观念的判断标准。例如一些主张儒教并非宗教的

① 麦奎利把存在定义为“使在的、在存在物中并通过存在物而呈现并表现自身的不可比较者。”(Principles of Christian Theology, chap.5.)

② 麦奎利曾论证说,就“变成”(becoming)有“成”即“是”(be)的成分而言,“变成”包含在“存在”中,故存在不是静态的(不是传统哲学所谓“本质”)。“变成”离开“存在”也无法理解,因为纯粹的变(coming)只是大混乱(chaos),变成居于虚无与存在之间。

学者，就举出儒教之“天”不具有人格性为理由。<sup>①</sup>确实，在任何意义上都丝毫不具备人格性的神灵观念或上帝观念，是不可能成立的。完全不具备人格性的事物不可能与人沟通，不可能知悉人的意愿和善恶，不可能以自己的意志来参与人间的事务进程，就是说，不可能成为具备“神意”或“天命”的神灵或上帝。正因为如此，把不可更改的“宿命”和“不以人的意志为转移的客观历史规律”说成某种“上帝”，是极其荒唐的；而把一些哲学上的彻底自然神论者称为无神论者，也是不无道理的。也正因为如此，主张神与人“彻底相异”的巴特在其理论发展的后期，不得不宣称上帝也具有某种“人性”。吕大吉先生认为神意或天命观念是基本的神性观念之一，它包含相信神的道德、智慧和意志这三方面的内容。<sup>②</sup>而这三个方面离开了某种人格性则是不可想象的。

在宗教哲学和一些神学理论中，上帝的各种属性是彼此交错、相互关联的。所以人格性问题在前一节中已不止一次地出现，它与绝对性问题的关系也比较复杂，就是说，不能简单地以为主张绝对性也就必然主张人格性或者必然排斥人格性。例如布拉德雷就以上帝的人格性为由否定其绝对性；反之，一些人格唯心主义者则以上帝的人格性为由而肯定其绝对性。这里的原因在于各自的哲学前提不同：前者认为超乎一切关系者才是绝对，而后者认为人格才是终极的实在。因此之故，在这里比较集中地讨论上帝的人格性时，也难免牵涉其它属性的问题。而且各种观点也往往是以其哲学观点为基础的。

20世纪关于上帝人格性的理论发展，其最大的特征在于更加突出了上帝的“超人格性”，认为上帝超乎于我们人类的人格性之

① 其实正如第一章所指出的，儒教之“天”在某种意义上具有人格性，也正如这一节所要指出的，基督教的“上帝”也并不具有通常意义上的人格性；假如儒教不算宗教，则基督教也可以不算宗教了。

② 《宗教学通论》第一编，第二章，第三节。

上，或者认为人类的人格乃是不完善的人格，只有上帝才具有完善的和真正的人格。这些表面看来彼此不同的学说，实际上都表达了同一个意思：上帝的人格性超越于人的人格性之上。

克尔德认为，作为绝对精神的上帝是在世界之中体现自身的，而世界包括自然和人类，因此上帝具有人性。甚至连基督本身的价值也主要在于，他的“道成肉身”代表了那个“一般的观念”。琼斯在这个问题上亦作如是观。但是由于他们两人都否认神意或神迹等等对自然进程的超自然干预，所以这里的人性或人格性显然又不能等同于人类的人性，而具有某种超人格的性质。这是一种具有泛神论色彩的内在论学说。

伊林沃思并不反对把上帝称为“超人格”的，只要我们把“人格的各种基本属性”都包含在这个词里边。<sup>①</sup>然而他有时候又宁愿把人的人格说成是不完善的，只是神的作为原型的人格的一件有限的仿制品。<sup>②</sup>他认为人的人格包含的思想、欲望和意志的三位一体结构，是神的三位一体结构的某种反映。

总之，绝对唯心主义学派倾向于认为，上帝是超人格的，只在其“包含”人格属性或者只在“比喻”的意义上，才能说上帝具有人格。这就开始背离了传统基督教的教条。

虽然同样是以精神为终极实在，人格唯心主义却以人的精神生活作为理解精神之性质的线索，于是最高精神或上帝又被视为人格性的了。从前面提到的霍金的观点来看，将上帝视为人格性的与将其视为绝对的并不矛盾。人格唯心主义者（只有麦克塔加例外）都将上帝视为人格的，而且上帝是诸人格中最高的人格。关于其中的理由，拉希德尔作出了较充分的论述。

拉希德尔对人格性提出了明确的标准。所谓人格，指的是一

① *Divine Immanence*, p. 158.

② *Personality Human and Divine*, p. 216.

个既能感觉又能思考的意识；它具有某种恒定性或统一性；它区别于经验对象，又区别于他人；它是行动的源泉。如果我们接受这些标准，那么看来就不能否认，动物也有某种初级的人格。即令再加上道德性质这个标准，也很难确切说明道德开始于哪一个层次。所以应当说，人格有种种不同的等级。即使是在人类这一层次上的人格，也并未充分符合这些标准，例如，看来统一性乃依赖于记忆，可是在任何一个人身上，记忆都是不完全的。要说有什么存在物充分符合人格的这些标准，那就只能是上帝。当我们认识到，上帝只是在最高等级的意义上说是人格的（他没有人类层次的人格所有的种种缺陷或不足，但并不因此就不是人格的），则通常的那些反对把人格归诸神圣的创造性心灵的意见也就不能成立了。拉希德尔的人格概念，十分近似于现代所谓“自我”概念。于是他所谓上帝是最高的人格，颇接近婆罗门教所谓梵乃是“大我”的说法。正如“大我”超乎于“我”，上帝的人格也超出了人类的人格。

韦布更明确地说，神的人格不可能同人的性格完全一样。然而，既然可以设想“我们同上帝处于人格关系之中”，<sup>①</sup> 则谈上帝的人格性就是有理的。可是，拉希德尔否认上帝是绝对者，所以说神之间的人格关系就很自然；而韦布认为上帝是绝对者，绝对者同非绝对的人怎能有人格关系呢？我们包含在绝对者之中，在一个内含于另一个当中的两个实体之间，很难看出怎么能存在一种人格关系。韦布的回答是：在社会经验中的人与人的关系同宗教经验中的复杂得多的人与神的关系之间，有着重大的区别。二者都是人格的关系，但前者是相互排斥的关系，而后者是相互包容的关系。在宗教里，我们居于上帝之中，上帝居于我们之中。然而所居的方式，使我们得以保存自己的独特性，又使得一种真正的人格关系成为可能。这种思想已表达在基督教的“中保”观念之中。

<sup>①</sup> God and Personality, p.73.



从表面上看，这种观点会使人联想到婆罗门的这一神秘说法：阿特曼或“大我”如同空间，小我如同瓦罐中的空间，打破瓦罐，则梵我一体。然而这样的解释多少有些神人同形同性论以至泛神论的意味。所以马堡学派的哲学领袖柯亨从另一个极端出发，从理性主义的伦理观念出发，反对把生命或人格赋予上帝，他认为这样做会使理性的哲学滑进神话和神人同形同性论。把这种观点同巴特的观点相对照是极其有趣的。巴特的出发点与柯亨相反，是信仰主义的启示观念。巴特同样也反对“以人度神”，但他害怕的却是这样做会使启示的神学滑进哲学和神人同形同性论。这是一种微妙的“两极相通”(Extremes meet)。不过，这两极看来都不能表达现代西方宗教思想在这个问题上的主流。相比之下，也许沃德的这种观点倒更接近于这个主流：上帝是人格的，但他既超越而又内在，而且在创造自由的主体时也就限制了自身，他的目的就是爱。这种说法既涉及到前面提到的上帝的局限问题，更涉及到后面将要论及的超在论与内在论问题，以及上帝的神圣性问题，这里暂不赘言。

受到实用主义哲学影响的美国神学家富司迪，主要从基督教在实践中的作用出发来论述这一问题。他认为基督教中独特的东西，乃是对于人格的尊重；而人格至上就意味着，应该根据人格去设想上帝，尽管人格语言在这里是具有象征性质的语言。他写道：“教会说耶稣具有神性，要旨在于想表明这么一种观念：既然应该用人格生命来象征上帝，那就应该用我们所知的最好的人格生命来象征他。”<sup>①</sup>做一个基督徒，并不取决于对一项正统信条的接受，而是取决于接受耶稣对人格的态度。这种观点虽然出自一位著名的传道人，虽然还在说上帝具有人格性，但是它把上帝的人格性说成一种在实践上有益的象征，这实在同传统的基督教教义相去不

<sup>①</sup> As I See Religion, p.58.

可以道里计了。

蒂里希也认为，上帝的“人格性”是一个象征的说法，但他更注重其中的本体意义。他说：“这个象征绝对是基本的，因为，一种生存的关系就是一种人格对人格的关系。人不可能终极地关切其人格性比人少的任何东西，可是，既然人格性包含着个别性，问题就出现了：在什么意义上，可以把上帝称为一个个人？……‘人格的上帝’并不意味着上帝是一个人。它的意思是：上帝是任何有人格者的基础，他自身内部有着本体论上的人格力量。”

上帝的人格性问题在基督教中具有非常特殊的地位，乃因其神学中有一项必不可少的分支，即“基督论”。基督论的核心是基督的人性与神性关系的问题，这方面的著作数量很大，其中都涉及到了对上帝的人格性的解释。我们在此只以现代著名的神学家D·拜里的观点为例，来看看这两者之间的关联。

D·拜里的基督论在牺牲基督的神性以强调其人性，以及牺牲基督的人性以强调其神性这两种观点之间维持平衡。他的理论的基础，是所谓基督徒经验中的“恩典悖论”，是对于真正自由的、人格的，而同时又被归之于上帝的行动的体验。对基督而言，“上帝”意味着“在同时既对我们提出了绝对的要求，又向我们自愿地提供他所要求的一切”。<sup>①</sup>关于由基督传达的恩典的这个悖论，以不完善的形式反映了上帝与人在道成肉身中的完善统一。通过它，我们可以理解基督的人格，既承认他完全的神性，又承认他真正的人性。这里所论证的教义完全符合正统主义，但在哲学上却赋有重视人生经验的现代色彩。

在上帝人格性的问题上，本世纪一种极富特色和影响颇大的理论，是布伯的“人格相遇”理论。他的理论我们在前面已经提及，在这种理论的影响下，很多当代神学都成了某种“人格相遇”神学。

<sup>①</sup> God Was in Christ, p. 121.

深受他影响的英国神学家法默尔就直截了当地说：“一切形式的宗教的本质，就是对作为人格的终极者的反应。”<sup>①</sup>法默尔提出的观点十分类似于 D·拜里观点他认为在一种人格性的相见中，上帝揭示出自身既是“无条件的要求”，又是“终极的救助”。法默尔还把人与上帝的人格相遇，扩展到了全部宗教经验的领域。就是说，他不仅用人格相遇来说明祈祷和崇拜之类十分富于人格性的经验，而且用来说明一些常常被人从非人格的自然方面去理解的领域，例如奇迹之类。奇迹或神迹问题是神性观念中的一个重要问题，既同作为神意基础的上帝的人格性有关，又同上帝的神秘性和神圣性有关。有关这方面的理论动态的评述，我们将集中到下一节里去进行。

上面提到的好几位神学家都不是存在主义者，但是他们的理论都有一种从生存经验来看待上帝人格性问题的倾向。这种倾向同前述宗教哲学中其它重大问题上大致倾向是一致的，而且当然具有某种存在主义色彩。然而我们必须注意到，各个存在主义哲学家神学家，对于人生体验的主观性质的强调是各不相同的（例如马塞尔和海德格的主观主义，就比克尔凯郭尔和萨特的主观主义要少得多）。表现在这里的问题上，就是蒂里希和麦奎利对于布尔特曼和布里等人的存在主义理论的纠正。那种过分强调生存体验和人格范畴的说法，会导致把基督教改造成某种人本主义的伦理学（我们甚至从富司迪的理论中也可以看到这种倾向）。为了避免这一点，蒂里希强调了本体论的方法，强调从宗教的全部神秘传统中体验到的上帝的超人格性和超理性的“深度”。我们在前面已提到蒂里希的理论，这里不再赘述。而且他所提到的与上帝的超人格性并列的超理性问题，已经引入了下一节要讨论的问题。

<sup>①</sup> The World and God, p.28.

## 第十二二节 神秘性和神圣性

从一般的词义来看，神秘性指的是人所无法理解，即理智上无从把握的性质；而神圣性指的是在正面意义上（如在道德性、纯粹性、完善性等方面）大大高出于人，从而引起极度崇敬的性质。在西方宗教中，上帝一直被认为具有这两种性质。但重视理性认识的自然神学和宗教哲学只侧重于讨论上帝的神圣性，而把神秘性问题交给所谓启示神学，不少强调神秘性一面的神秘主义者甚至被视为异端。在现代，第一次从宗教学角度把这两个重要概念联系起来进行透彻深入分析的思想家，是德国宗教学者奥托。

奥托对宗教意识结构的分析，对 20 世纪的宗教理论具有重大的影响。他同多数现代宗教学家一样认为，宗教的核心在于“神圣”观念。对“神圣”观念的现象学分析表明，这个词代表着一组复合的特征，其中一些特征是可以从概念上加以思考的，是可以理解的，因而具有理性的性质。例如，“神圣性”一般都含有“道德上是善的”这个观念，而我们又都对于什么是善有着某种概念，因而都理解“神圣”的这个方面。可是，这些理性特征并不能囊括“神圣”一词的意义，它们在神圣的内涵中属于派生的性质。就其基本的意义而言，“神圣”表示的是一种非理性的性质，即一种不能从概念上加以思考的性质。为了表示区别于“道德上的善”之类派生意义的这种基本意义，奥托采用了“神秘者”（the numinous）这个术语（这个词来源于拉丁文 *numen*，语义范围接近于马雷特的 *mana* 之类），意为“既令人敬畏又令人向往”的东西。“神秘者”是不可理解的，但是可以指明，“神圣者”一词就指向了它。从对宗教的这个关键词的分析中，可以看出宗教是由理性成分和非理性成分构成的。被用于上帝的善、人格、目的性等等属性，虽然只是类比地运用，但就我们对之有明确的概念而言，它们仍然是理性的。宗教的这个理

性方面是宗教中必不可少的成分，但却容易掩盖其更深的非理性核心。理性的属性并不能穷尽上帝的全部性质。上帝的“神圣性”所指出的，是其更深刻的、不可设想的、超理性的性质。奥托之所以强调宗教的这种非理性方面，是因为在他看来，传统的神学忽略了这方面，对上帝的属性作出了一种过于理性主义的解释。

约翰·希克一方面注意到了上帝的“神圣性”中这一“神秘的”方面。“意识到自己站在不可见的上帝面前的有宗教气质的人，有一种压倒一切的意识，意识到那神圣的实在同自己无限地相异，比自己无限地伟大。”<sup>①</sup>“意识到上帝是神圣的，就是意识到一个无限神秘的唯一存在，同其存在的强度相比，人类实际上形同虚无。”<sup>②</sup>另一方面，他又深入分析了其中奥托所谓“理性的”方面，即所谓上帝的“仁爱”和“善”这两项属性及其出现的问题。<sup>③</sup>在基督教中，上帝的善、爱和恩惠是同类的性质，其中“爱”这一用语最富特色。上帝的爱不是 *eros*，即欲求的爱，由对象的可喜性质所引起的爱，而是 *agape*，即“给予的爱”，无条件的、遍在的、仅仅因为对象存在而给予的爱。这种爱的趋向不是占有对象，而是谋求对象的幸福和完善。上帝对人的爱不是因为人的美质或功德，而是由于上帝自己作为 *agape* 的本性。从宗教的这一方面的基础来看，上帝的恩典就被认为是保障人类最终的幸福与完善的终极力量，是至高无上的爱。这种爱力求实现我们的最高的完善，实现潜在于人内部的最好的精华，所以同时也是对人提出的无条件要求，是一种绝对的道德要求。这样把上帝的善包含在上帝的爱单边的观点，引起了一个重要的哲学难题。相信上帝是善的，这是意味着有一个道德标准超乎上帝之外。按这个标准来看上帝是善的呢，还是意味着上

① 《宗教哲学》中文本，pp.32—35。

② 同上书，第 34 页。

③ 同上书，第 27—32 页。

帝从定义上就是善的，他自身就是善的最终标准，以至于无论他具有何种性质，都是善的规范呢？如果是前者，那么上帝就不是唯一的终极实在，他必须服从非他所造的标准如果是后者，说他所命令的事情是正义的就成了同语反复，更有甚者，假如他要人去做恶事，则恶事也成了善事了。这是一个十分荒唐的两难问题。对于这个问题，希克提出了一种解决办法。他认为善是一个关联性概念，指的是一个存在物的性质的完成。说上帝是善的，意思是指他的存在乃是人的性质完成的条件（“善”本来不仅指道德的好即“善良”，而且指状态的好即“完善”）。上帝造就人性的方式，使得人的最高的善与上帝相关联，是上帝赋予人这样一种性质，善的定义就是这种性质之完成。

上帝的“神圣性”中包含的“正义”这一属性，不可避免与传统宗教语言中的“神怒”或“天谴”相关联。这个属性是以上帝的人格性为基础的，但是在此过分强调了人格性又会导致神人同形同性论，以致同基督教的正统相悖。C·H·多德根据对“新约”中圣保罗著作的研究对此作了解释。他认为保罗从不说上帝发怒，所谓天谴指的是宇宙中神定的道德秩序对于恶行的不可避免的反应。人类生活的条件已形成一种结构，侵犯这一结构必然招灾惹祸，“所以，‘天谴’制作了它可怕的因果法则，在我们面前则显示为对罪恶的日益增长的憎恶”。<sup>①</sup>这种解释把上帝从一位大法官变成了一位立法者，实际上是从上帝对世事直接干预这一立场的后退。

麦奎利以蒂里希关于上帝是存在本身的理论为基础，提出上帝是“神圣的存在”这一兼有本体论和生存论色彩的命题。他大大发挥了“存在”(Being)即“使在”(Letting-be)这一理论，把存在定义为“使在的、在存在物中并通过存在物而呈现并表现自身的不可

<sup>①</sup> C·多德：《保罗书信今天的意思》第33页。（转引自《宗教哲学》，第32页）

比较者”。从这种哲学立场出发，他也比较系统地提出了关于上帝的神秘性和神圣性的论述。他认为，上帝的“神秘性”指的是，由于上帝（存在）超越于任何存在物，因此是“不可比拟者”，即无法用概念去理解或把握。但在另一方面，又由于上帝（存在）内在于一切存在物，因此可以用存在物来象征他。对上帝来说，只有具备运动性的、在统一性中具有多样性的“人格”象征最为适宜（当然，出于生存经验的象征不能等同于其所象征的本体）。至于上帝的“神圣性”，所指的既有上帝的神秘，又有人在受其触动时的体验。当神圣者被体验为要求、判断、压倒，即传统语言中的“天谴”时，人们用“正义”和“公正”的属性来表达之；当其被体验为给予、救助、支持，即传统语言中的“恩典”时，人们用“爱”和“仁慈”的属性来表达之。前者不是说上帝符合于某种法则，而只表示判断罪之混乱的神圣秩序之稳定；后者也不与前者截然相反，它们都是同一个“使在”行动的不同方面。在所有的属性中，“爱”占有最高的位置，因为“自我献身”的爱即 *agape*，最能表达神圣的“使在”的奥秘。<sup>①</sup>这是一种存在主义的“神圣”观，它虽然吸收了奥托的“神秘”观和蒂里希的本体论因素，但同前述希克和多德的说法相比，却更加强调个人体验，因而有更多的生存色彩。它们都有一个共同特点，即强调“爱”在上帝属性中的特殊地位，不过，麦奎利把爱与存在（上帝）的神秘的“使在”行动连在一起，从而使“爱”不再仅仅属于奥托所谓理性的“神圣”属性之列，而且也同非理性的“神秘”属性结下了不解之缘。

神性观中的“人格性”之说，构成了“神意”信仰的基础；“人格性”再加上上帝的“神秘性”和“神圣性”之说，则合成了“神迹”信仰的基础。所以在讨论上帝属性时不能不涉及这个问题。神迹信仰在各个历史时代的各种宗教中普遍存在，但在科学昌明文化发达的

<sup>①</sup> 参 *Principles of Christian Theology*, 第三部, 第九章。

现代西方世界，在大多数人已不再相信超自然奇迹的现代基督教世界，作为基本神性观表现的神迹观念是如何适应新时代而变化的，这无疑也是一个饶有兴味的问题。

神迹观念的变化，早在本世纪初，就已出现在新黑格尔主义哲学家之中。克尔德就其绝对唯心论和内在论立场出发，引出了否认神迹，否认神对世界的干预的结论他宁可说所有的一切都是奇迹，因为一切事物都表现着上帝。这种观点虽然并不新鲜，但继之而起的各种各样重新解释奇迹的理论，在 20 世纪条件下，应当说是现代科学的伟大成就在宗教思想领域中造成的反应。虽然这些重新解释也有某种哲学的背景，但这些哲学背景也是同科学发展分不开的。

受实用主义影响的天主教现代主义者勒卢瓦大胆地否认关于耶稣复活的奇迹故事并作了长篇论证，这在当时教会看来简直近乎叛教行为。他认为，关于耶稣复活的陈述，并不是在肯定一个过去发生的奇迹事件，而是要求我们要作为基督的同时代人而生活的一项诫命。他的理由表述在《教义与批判》一书中，开始时他先说：“我毫无限制毫无保留地相信，耶稣的复活是一件客观真实的事实。”接着他指出，什么是客观真实的事实，复活属于哪一个层次的事实，任何一次宗教会议都未对此作过明确的界说。他然后表明，复活的真实性，并不意味着“一具死尸重新获得了生命”这样一种“粗俗的概念”。他论证说，真实的东西要被承认为真实，端赖其具有两个特征：第一，它可以经受运用的检验而不垮台；第二，它是使生命丰富的不竭的源泉。以这两个标准来判断，耶稣之复活具有最高层次真实性，尽管只是对教会内的信仰的生命来说，才能了解这一点。这种说法以否认复活奇迹陈述的事实性始，以肯定这一奇迹的“高层次”真实性终，关键乃在于变换了判断“真实”的标准；而这种标准远远不是历史主义的客观标准，而是实用主义的主观标准，十分接近于乌纳姆诺的堂古诃德式望梅止渴式的“标准”。但



是不管怎样说，它早已远远地抛下了传统的奇迹观，所以遭到了天主教会的谴责。

身为科学家兼主教的巴恩斯认为，应该而且可以用与科学相容的方式来解释有神论信仰，他为此而反对传统神学过时的宇宙论和粗劣的超自然主义，并且抨击了基督教传说中的奇迹成分，其中包括童贞女生子和耶稣肉身复活的奇迹。他说：“不要新约的奇迹，基督教仍然是同样的那么一种生活方式，符合于基督教的上帝启示的生活方式，即多少世纪以来人们一直被吸引去效法的生活方式。”<sup>①</sup>他认为，复活是基督教的一项伟大的本质真理，但是它“与耶稣死后其身体是否被重新赋予生命的问题毫无关系。要紧的是，基督徒们将会感觉到自己生命中的一种精神力量，他们能够把它正确地解释为耶稣精神力量的显示（如同他在加利利的教导中所显示的），即上帝的智慧与正义”。<sup>②</sup>这种把耶稣复活解释成基督精神的显示的说法远远背离了正统理论，所以巴恩斯遭到了其他主教的指责，仅仅是由于英国国教会的宽容平和作风，他才保住了伯明翰主教的职位。

前面提到，法默尔根据人格相遇来解释宗教，并把这种解释扩展到宗教经验的全部领域，不仅应用于适合于人格解释的祈祷之类宗教经验，而且应用于常常作非人格解释的那些宗教经验，其中最典型的就是所谓“奇迹”事件。他认为，从非人格的观念出发，把奇迹理解成自然法则的中止或破坏，这是一个极大的误解。这种错误导致了那些关于奇迹的迷信的或巫术式的概念，而这些概念则败坏了整个奇迹观念的名声。奇迹是一个宗教的范畴，因此必须从人与上帝的人格关系的范围内部去探究。从这种探究方式来看，应该把奇迹理解为首先是一种启示性的事件。在某一关键时刻，

① The Rise of Christianity, p. 67.

② Op. cit., p. 166.

世界内部的某一事件似乎呈现出一种人格性的面貌，并成了在该情境中与作为终极救助的上帝发生人格性相遇的媒介。奇迹并不涉及自然法则之中止或破坏。同一个事件，例如著名的穿越红海事件，<sup>①</sup>从非人格的观点来看，可以看成是一个纯属自然的事件，也许对以色列人来说包含某些幸运的巧合；但从人格的观点来看，也可以看成上帝对其人民的救助即奇迹。法默尔在此的意思是说，尽管在客观的局外人看来，以色列人之得救是一系列自然原因的结果（自然法则未被破坏），故不可能是奇迹，但是在处于生死关头而在正常情况下逃离强敌的希望渺茫的以色列人看来，竟然得救这件事显然是件奇迹。这是比较易于理解的。但是法默尔的进一步解释却又陷入了困难。他一方面指出，奇迹不是自然法则之中止；同时又认为，事件的原因结构是可以看见的，有一些附加因素可以意外地伴随发生，并改变事件过程，使之背离本来可以预测的方向。有些事情是可以有意去发动的。例如，当我把一块石头抛入溪流，使之占据了一些水分子的位置，就会使那些水分子离开它们本来会流经的路线。但是这种比喻不能不加限制地应用于奇迹，因为抛石头的胳膊本身仍然属于物理世界，而一般认为上帝是没有肉体即不属于物理世界的。于是法默尔只能求助于一种形而上学的思辨了。他解释说，神对事件的发动，可以发生在他所谓物理世界的“下边”，那是一种有创造性的、精神性的单子的体系。<sup>②</sup>法默尔又指出，有宗教气质的人会不仅仅相信一些孤立的奇迹，而且相信神意体现在全部事件进程之中。显然，这些信念是无法证明的，而且在没有所谓“人格相遇”体验的人看来是无法理解的。可

<sup>①</sup> 据《旧约圣经·出埃及记》记载，以色列人逃离埃及，到达红海时，海水分开如两堵墙，以色列人平安穿越，而法老军队下海时，海水合拢使之覆没。现代考古家认为，从地理上看，以色列人逃离路线不经过红海，而是经过一些盐碱地（芦苇海即 Reed Sea，与红海即 Red Sea 相近），可能是当时地形和气候诸种因素的结合有利于轻装的以色列人逃脱，而不同于沉重的法老军队追赶，故有此说。

<sup>②</sup> 参见 *The World and God*, pp. 145-149.

是法默尔认为，这种不可证明性，正是我们与上帝的终极奥秘相关联的一个证据。在我们看来，法默尔对奇迹的坦性解释不能解决一个难题，即意志发动与事件实现之间的中间环节（抛石头的胳膊）是在自然因果链条之内（那就可以排除超自然主义）呢，还是在此链条之外（那又成了超自然主义）？在此问题上，看来他选择了第二条路。但是他的理论还有一个更重要的方面，即所谓“人格性相遇”的解释。这种解释体现着当代哲学的潮流，因为所谓“从人格观点看奇迹”，显然同当代认识论中所谓“看成”（维特根斯坦）和“体验为”（希克等）的理论有关。这种奇迹观实际上否认了对于非信仰者而言的奇迹的存在。从更广的角度来看，它也是哲学中强调主体经验的倾向在宗教思想领域中的反映。当然，我们也会注意到，奇迹和神意的问题实际上已经涉及自然主义与超自然主义的对立，即上帝与世界的关系问题了。

## 第五章

# 上帝与世界——

## 宗教哲学的世界观

从上一节我们看出，上帝的属性问题实际上不能不涉及上帝与世界的关系问题。上帝的各种属性以及神意和神迹，倘若不以任何形式呈现于世界上或者人类中，便属毫无意义。再往前追溯，上帝的存在问题和认识问题也同上帝与世界的关系不可分离。因为倘若上帝与世界没有任何关联（如自然神论者所言），则其存在与否也对人毫无意义；倘若上帝与人在世界上的生活（最广义的经验）没有任何关联，则对他的认识也同样毫无意义，而且就完全不可能了。所以，本书第二至第六章所论列的五大问题，实际上是一个有机结合的整体，宗教哲学的认识论、本体论、神性论、世界观和人生观，是彼此紧密相连、不可分离的。而各种宗教哲学对世界的总的观点，完全取决于它们关于有没有上帝（即世界是不是独立自存的）、如果有上帝则其与世界处于何种关系（即超越于还是内在于或是既超越又内在于世界）这类问题的看法。本章要讨论的就是有关这类问题的种种观点。

### 第十三节 自然主义、人本主义 与无神论

宗教哲学既是站在庐山之外来看庐山，既是以理性而不是以信仰为出发点，既是哲学和宗教学的分支而不是神学的分支，它当然要考虑各种不同的观点，尽量兼顾论及宗教的一切观点和学说——既要考虑宗教本身的基本问题和神学理论中具有哲学意味的部分，也要考虑与之对立的自然主义、人本主义观点和无神论理论中的相应部分。当然，宗教哲学的性质并不取决于它处理的材料中有神论材料多还是无神论材料多（这是由宗教哲学所无法控制的与宗教有关的全部思想的发展状况所决定的，而且从其学科性质来说，所处理的材料中有神论材料自然更多），而取决于它的基础和出发点是理性而不是信仰。但是，无论如何，无神论思想是有关宗教的思想中重要的组成部分，是宗教哲学研究所不可忽略的。我们在其它章节已经讨论或将要讨论在其它论题上的各种无神论思想（如以弗洛伊德为代表的心理学的无神论和以杜尔凯姆为代表的社会学的无神论，还有以萨特为代表的存在主义的无神论），在本章中，我们将比较集中地讨论在这个论题上的无神论以及与之相关的各种理论。

自然主义、人本主义和无神论这三类观点是彼此相关的。因为彻底的自然主义必然排斥世界中的神灵，而用自然本身来解释世界上的一切；而彻底的人本主义则用作为自然产物的人来解释世界和历史，因此也排斥有神论的解释。这是事情的一方面。在另一方面，无神论在确立否定神的存在这一原则之后，也必然要落实到对世界的解释，这种解释的两个大的方面就是自然界和人类。因此无神论最终会落实为自然主义或人本主义。这里未使用唯物主义一词，原因有二。第一，自然主义的解释可以包括唯物和唯心

的解释，倘若把世界的本质视为物质的就属于前一种，视为精神的则属于后一种，而两种解释都可以仅就世界自身来解释世界而不求助于世界之外的东西。当然我们也不能忘记，只有唯物论的自然主义才是彻底的自然主义，而唯心论的自然主义往往是动摇的。唯物论与人本主义的关系也大致与此类似。第二，无神论者不一定是唯物论者，下边即将提到的很多无神论者就是例证。当然，从马克思主义的无神论来看，也可以得出与上一条相似的结论：只有唯物论者才是彻底的无神论者。

还有一点<sup>①</sup>应该注意，这里所提到的自然主义、人本主义与无神论的关系也十分复杂。在不同的思想家身上，这三种思想可能相互渗透、交叉、重合或对立，各种思想并非纯而不杂的，彻底的程度也不是一律的，同有神论世界观、同宗教的关系更是千差万别的。之所以把它们放在一起，只是因为它们在某些方面有着内在关联罢了。

著名的人格唯心主义无神论者麦克塔加否定对上帝的信仰，是从对上帝属性的分析入手的。他论证说，如果“上帝”意指一种人格的、至高的、善的存在物，那么我们就得考虑两种情况。第一，“至高的”意味着“全能的”：“一个全能的人，就是能做任何事情的人”，<sup>①</sup>我们应完全按字面意义来理解这个陈述。如果有一种全能的意志，它必能完全决定一切，而其拥有者如果愿意，甚至应能改变思维法则或乘法口诀表，这是很难设想的。同时，全能与人格也不相容，因为人格必须有事物存在于自己的意志之外；又与善不协调，因为世界上存在着恶。第二，“至高的”意味着“最有力的”而不是“全能的”。在关于一个为善而奋斗的有限上帝的观念中，也许有某种吸引人的东西，我们也可以相信这样一个上帝是人格的、善的，在比其它任何东西更有力量这个意义上，甚至是至高的。但是

<sup>①</sup> *Some Dogmas of Religion*, p.202.

这样一个上帝并不能保证善的胜利，而且无论怎样并没有他存在的证据。于是对上帝的信仰就被否定了。但是麦克塔加又认为，要支持对灵魂不朽的信仰，或关于宇宙是精神性的与和谐的信念，这种对上帝的信仰绝非必需的。“如果整个实在是诸自我的和谐体系，那么它本身也许就足够地具有神的特点，因而可以不需要神。”<sup>①</sup>

我们可以看到，麦克塔加不信上帝而信灵魂不死（详见后面第 17 节），主张世界的自身和谐但又主张它是精神性的。他把人格唯心主义推向了彻底的地步，但并未走向彻底的自然主义。上世纪末到本世纪初，彻底的自然主义和无神论的著名代表，是国人比较熟悉的海克尔。

海克尔认为，实在即自然，它在时空两方面都是无限的，并为永恒的铁一般的法则所决定。宇宙的唯一实体既显示为物质或肉体，又显示为能或精神。每一个原子都有一个初级的灵魂，意识是一种纯粹自然的现象。不存在没有精神或能的物质，也不存在没有物质的精神。海克尔自称一元论者，既反对唯灵论，也反对唯物论但既然他把精神等同于能，看来他的一元论就更接近于唯物论，而不是接近瓦利斯科和沃德的泛心灵论了。海克尔认为，传统的上帝、自由与不朽观念是以错误的二元论为基础的。不可能有脱离宇宙的上帝。一个能思、能言、能行的不可见的上帝，是一个“气态的脊椎动物”，<sup>②</sup> 即不可能成立的概念。在他的一元论的、决定论的宇宙中，灵魂不朽和意志自由等等也是没有任何地盘的。但是海克尔又提出了一种新的一元论宗教，以弥补这些信念的丧失。那是一种泛神论的宗教，上帝就是自然本身，同时还要作之以科学的伦理，所以又被称为科学的宗教。英国的科学实证论者皮尔逊也提出了与他相似的说法。这种以老的自然科学为基础的“泛神论一

① 前引书，第 263 页。

② *The Riddle of the Universe*, pp.10,235.

无神论体系”，从布鲁诺以来，在西方思想史上出现已不止一次；而先否定传统上帝而后又提出新“宗教”的企图，从费尔巴哈以来我们也见过不少了。这一方面表现出这类无神论的不彻底性；另一方面我们也应注意，这些新“宗教”其实并不具备宗教的本质特征和基本要素，实际上是不能算作宗教的。

虽然有些人认为弗洛伊德富于宗教气质，但他的一位传记作者 E·琼斯却说他“终其一生，从头到尾都是一个天然的无神论者”。<sup>①</sup>麦金利说，在弗洛伊德开始其对人类精神的探索以前，他就已经把宗教斥为幻觉，“他探索的结果是用来证实他早已持有的观点的”。<sup>②</sup>他的宗教观是一种决定论的自然主义宗教观。在他看来，现实世界是自然主义的被严格决定了的无神的宇宙，没有什么上帝在统治它，而是由一些“黑暗的、没有情感的、没有爱的力量在决定着人的命运”<sup>③</sup>

比起弗洛伊德的观点来，荣格的宗教观点虽然也是自然主义的，但却更不同于 19 世纪那种化约主义的自然主义，因为他否认对于精神可以根据它自身之外的东西来解释。但他也不赞成有神论形而上学，他认为上帝作为一个超经验实体的存在的问题，是无法回答的问题，也不是心理学要解决的问题。在他看来，上帝作为心理上的实在，可以被认识，但是相信上帝具有别的实在性或更高的实在性，这种信念却无法证实。正因为如此，在他逝世前不久的一次电视谈话中，人家问他是否相信上帝，他回答说，他不相信上帝，但他认识上帝。荣格虽然赞赏宗教，却是把它作为精神生活中的一个自然因素来考虑的。他认为宗教的“真理”不是客观的、形而上学的真理，而是生活的真理。这种观点同实用主义，甚至存在主

① Sigmund Freud, vol. II, p. 376.

② Twentieth Century Religious Thought, p. 106.

③ New Introductory Lectures on Psychoanalysis, p. 214.



义都很接近，很能代表西方在这个问题上的一般思潮。

上述三位思想家同自然科学有相当多的联系，对世界的看法是自然主义的。下边我们来看看两位同人文科学关系密切的思想家，他们的世界观主要是人本主义的，在这里我们也可以看到唯心主义无神论的典型例子。一个是克罗齐。这位以人的精神为哲学主题的哲学家认为，精神是唯一的实在。他否认有一个独立于精神的自然，不赞成自然主义，而且轻视自然科学。同时他也反对有神论，因为他把精神视为一个纯粹内在的过程，于是关于超越的精神或上帝的观念也就遭到了他的拒斥。按照他的观点，在精神的过程之外，没有任何东西是真实的，而精神过程的最高表现形式，乃见于人类的精神生活。这是一种唯心的、人本主义的无神论。另一位是他的意大利同胞和政治上的敌对者让蒂尔。让蒂尔的哲学除了具有唯心主义和内在论特点之外，还具有行动主义的成分。他认为实在并非被思考的东西，而是纯粹的思考行动本身。他还主张不存在任何超越于或外在于思想行动的实在。这是一种创造性的行动，我们所能思考的任何东西，包括自然、他人的思想，以至于上帝、无限和永恒，都属于思考行动本身。他认为自己的内在论哲学同基督教对精神内在性的强调，在本质上是一致的。然而，他的哲学把上帝视为人在自己的历史发展中意识到的内在于人的精神的无限性，这显然是基督教正统不能接受的。但我们由此也可看出，这种哲学的无神论倾向并不彻底，它倒更倾向于泛神论。看来，泛神论是所有这一类理论的必然归宿。

在实用主义哲学家当中，杜威是最有自然主义倾向的一位，但他的自然主义又极富于人本主义色彩。他并不把人看成只是异常复杂的机器，因此他不像拉美特利之类的老自然主义者那样，企图根据较低级的东西去解释人所特有的东西。杜威的自然主义考虑的，是在这个世界中，在作为人的天然的家和环境的这个世界之中的人。他综合了生物学、心理学和社会学的观念。另外，进化的观

念在他的思想中有重要的作用。他认为思想的功能就是为我们提供理念的工具，以便应付我们处身其中的种种情境，就像用来对付环境的各种器官一样。思想的目的，不是要获得对世界的认识，好像我们竟是些坐着看表演的观众似的；思想的目的，是要为不得不生活在世界上的生存者获得对环境的控制。于是一切观念都变成了生活工具，正如我们在前面已经提到过的，上帝观念也成了这样一种工具。

20 世纪在西方影响最大的一个非宗教的哲学家，可能首推罗素。罗素的思想复杂多变，但他在宗教思想方面还是比较一贯的。在这方面，他采取的立场是一种接近唯物论的自然主义立场。在《一个自由人的崇拜》<sup>①</sup>一文中，罗素写道：“人是那些对于其所接近的目标毫无预见的原因的产物；他的出身、他的成长、他的希望和恐惧、他的爱和他的信念，都不过是原子偶然排列的结果；没有任何火焰、任何英雄主义、任何强烈的思想和感情，能够超越坟墓而保存一个人的生命；世世代代的一切劳动、一切虔诚、一切灵感、一切人类天才犹如日行中天的光辉，都注定要在太阳系的大规模死亡中灭绝——所有这些事情，如果不是不可争辩的，也是如此接近于肯定。”<sup>②</sup> 宗教把宇宙力量描绘成善的，但“事实之世界终究并不是善的”。<sup>③</sup> 宇宙力量并不值得人的崇拜，只有人自己的理想值得人去尊重。人不得不在这么一个世界上依靠自己去为这些理想奋斗，这个世界对这些理想是冷漠的，甚至是敌对的。既然科学不为信仰上帝或信仰永生提供支持，那么这些信仰就必须被作为过去思想的残余而抛弃。为此，科学为我们提供的前景将给我们以补偿。罗素认为，如果能正确地引导科学力量，那么人类的

① *Mysticism and Logic*, pp.43—57.

② *Op.cit.*, pp.47—48.

③ *Op.cit.*, p.49.

主要希望就在科学精神之中显然，尽管罗素的哲学，用他自己的话来说是“中立主义”的，但他的宗教观却很接近唯物主义，充满了世俗和科学的精神。

实在论在美国的代表桑塔亚那的宗教观和自然观却比较复杂。他的自然观的唯物主义色彩很浓，他的宗教观的唯心主义色彩也很浓。在自然观方面，他论证了所谓前哲学性的“动物信仰”，即相信外部世界的实在性。他主张一种理性的生活，这种生活以科学和理智为唯一可靠的认识方法，但在同时又脚踏实地，不陷于把理智本身作为基础这类唯心主义错误，而是注视着自然的世界。这个世界的实在而独立的存在，乃是“动物信仰”的首要项目。他认为，自然并不是一个自我，把它称为“上帝”是无意义的。即便是灵魂的作用，归根结底也可能是一种精致的机械体系的作用。虽然桑塔亚那承认无法确知物质究竟是什么，而且还在自然中划分了所谓本质的领域、真实的领域，甚至还有精神的领域，以作为物质领域的补充，但是这些领域乃是物质基础之上的上层建筑。精神乃是物质自然的脆弱的附带现象，而不是基本的实在。不论精神领域对人来说是多么重要和珍贵，只要太阳系的温度下降几度，它就会毁灭。在这种同弗洛伊德和罗素描绘的一样冷峻的世界图景之中，当然不可能有上帝的位置。

但是十分独特的是，桑塔亚那在这种实在论和唯物论的和声之下，仍然对宗教大唱赞歌。他认为宗教信念在字面意义上不是真实的，但对之不能从字面去判断。他很轻视那些只从字面意义指责宗教虚假并以为这样就解决了宗教的怀疑论者。他认为，这些怀疑论者甚至尚未开始去理解宗教，如果去理解，他们就会“理解宗教为何如此深刻动人，在某种意义上又如此深刻正确”。<sup>①</sup>他讨厌他所谓“酸腐的非宗教”，极其欣赏他所谓天主教信仰的“辉煌壮观的

<sup>①</sup> Reason in Religion, p.

错误”。他认为只有把宗教及其智慧划入诗的领域，才能理解它。

“整个宗教现象，除了是用人的想象加以解释的人的经验，还能是什么呢？”<sup>①</sup>体现在宗教的神话和寓言里的，乃是虔诚和灵性的品质，这是两种应该赞扬的品质。它们构成了理性的宗教，虔诚是“对必要环境的忠诚”，灵性是“对理想结局的献身”。<sup>②</sup>桑塔亚那身上这两种对立观点的独特结合，固然同他作为哲学家兼诗人的气质有关，同他从西班牙带来的天主教背景与美国环境下的实用背景有关（其实他在宗教观上很接近杜威），同时也反映出当代宗教哲学中所谓宗教命题的非陈述性理论的影子。

我们在前面已经看到，实在论形而上学主要是英语国家的思潮，而其主要代表（摩尔根、亚力山大、怀特海等）几乎全是有神论者。但在这里我们可以看到宗教哲学思想高度复杂性的又一个例子：这同一个哲学流派在德国的代表人物哈特曼，却是一个无神论者。他认为认识的对象是独立于思想而存在的，思维仅仅是世界其中的一个因素。虽然他着重研究本体论，但由于相信世界上有些问题无法解决，因此他只用一种接近现象学的方法对存在的可理解的方面进行分析和描述，而不要求对世界的完备说明。他把实在分成四个层次：物质、生命、意识和精神。较低层次的某些范畴可以延伸到较高层次之中，例如空间是物质的特点，也是生命的特点，而时间是四个层次都共有的；但较高层次的特有范畴并不向下渗入较低层次之中。所以是较低层次支持着整个存在结构。另一方面，较高层次也不完全被较低层次所决定，反而可以利用它们，犹如一匹马上的一位骑手。例如，人在被决定了的自然世界中是自由的，而且只有在这样的世界中人才能自由，因为人的有目的性之前提，就是能预见事情将如何发生。这种世界观说明哈特曼并非唯

① *Winds of Doctrine*, p.46.

② *Reason in Religion*, p.276.

物论者，但他也不是有神论者，因为他不愿得出具有统一原则的结论。在他看来，根据一个人格的上帝来解释世界的统一性，是一种人类自我中心论的妄自尊大，因为这实际上是把人的愿望和对自我的理解扩大到对整个世界的解释了。不过后面我们将看到，他虽然反对人格上帝的观念，但其无神论并不彻底。

毫无疑问，萨特也是 20 世纪最著名的无神论者之一，而且有些人之所以把存在主义等同于无神论，往往是由于把他当成了存在主义的化身（这当然是一种误解）。无论如何，用他来代表存在主义的无神论一翼，显然是十分恰当的。当他谈论“上帝”时，所指的是人作为自己生存的目标而提出的理想或极限。人就是要成为神的欲望，就是说，要像一个自因的存在物那样地生存的欲望。但这种观念是自相矛盾的，不可能有什么神，所以，人本身作为要成为神的欲望，就是“一种无用的激情”。<sup>①</sup> 萨特认为，这种观念之所以矛盾，乃因为它涉及两种互不相容的存在方式的联合，这两种存在方式就是“自在”和“自为”。自为用一种否定方式使自己隔离开来，从而构成自身。它就是自由与超越，即安排世界和创造价值的自由。但自由又是存在之匮乏，被判处为自由的人是一种寻求本质的生存者，但又是一种失败，因为要成为神的基本欲望是不能实现的。而且，其他生存者也是对自为的威胁，所谓“他人就是地狱”。在这种阴暗的说法之外，萨特对于死亡的观点也同海德格相反，显得极端绝望。海德格认为死亡是人类生存的最高可能性，而萨特则视之为可能性的取消，是人生最终的荒谬之处。这种世界观是人本主义的，但是自我中心的；是无神论的，但是阴沉黯淡的。关于萨特后来的思想历程，有些人（如德桑）认为，随着他在从事政治活动过程中提倡“卷入”态度和与他人合作的态度，他的“无神论和唯物论”变得不那么独断了；<sup>②</sup> 另一些人（如罗伯茨）则认为，“他有勇

① *Being and Nothingness*, p. 615.

② 参见 the new foreword (1960) to *The Tragic Finale*.

气追随他的无神论的种种结果，直到痛苦的结局”；<sup>①</sup> 更有人认为（如麦奎利），即使是他关于生存的令人绝望的观点，也比许多自满自得的乐观主义更接近基督教。<sup>②</sup> 但是无论如何，从萨特最主要的哲学著作来看，他仍然是一个彻底而深刻的无神论者，同时他的世界观包含着许多负面的东西。

还有一个影响很大的无神论者是加缪，虽然关于他的无神论也有各种不同的说法。他曾说过：“我宣布，我什么也不相信，一切都是荒谬的，但我不能怀疑我自己的宣布的有效性，我至少得相信我的抗议。”<sup>③</sup> 他认为人的处境像西西弗斯一样荒谬，并号召一种“形而上学的反叛”。他把这种反叛释为“人据以抗议自己的状况，抗议整个创造的运动”。<sup>④</sup> 有些人企图把加缪的思想基督教化，但是麦奎利反对这种作法，而认为应当把加缪的观点视为一种“抗议的无神论”。<sup>⑤</sup>

值得注意的是，20 世纪的无神论很多都不是反映在有分量的哲学著作中，而是反映在著名的文学作品中。萨特和加缪都是著名的文学家。他们的作品和本世纪另一些著名文学作品的一个重大主题是：“有限世界是不完整的，它既不能满足人的理智，又不能满足人的种种欲望。”<sup>⑥</sup> 它们表达了“无论人类生活还是人作为其组成部分的世界都不是自行有意义的这一信念”。<sup>⑦</sup> 关于世界的意义，人难免要提出一些问题，但是人类生活或世界“在其自身范围内都没有任何东西能回答这些问题或满足为其存在所激发的欲望”。<sup>⑧</sup> 这种悲观荒谬的虚无主义世界观是由一些无神论者，包括

① Existentialism and Religious Belief, p. 223.

② Twentieth Century Religious Thought, p. 359.

③ The Rebel, p. 10.

④ 同上书，第 23 页。

⑤ Twentieth Century Religious Thought, p. 387.

⑥ Mascall, Theology and the Future, pp. 58—59.

⑦ 同上书，第 59 页。

⑧ 同上。

萨特、加缪,还有卡夫卡等提出来的,但却帮了有神论者的忙,因为不少有神论者正是以世界之偶然性或荒谬性为出发点的。正如马斯科尔所说:“承认一个不靠上帝来解释的世界是荒谬的,比起宣称一个不靠上帝来解释的世界是完全有意义的来,为有神论提供的希望较大。”<sup>①</sup>

最后我们还应提一下一种引起很大争议的思潮,即号称“基督教无神论者”的“上帝之死”派神学家的理论。这是神学内部的一种对传统有神论的反叛,但要说它是一种真正的无神论,却很值得怀疑。因为真正的无神论是同神学不相容的,是前者就不能是后者,反之亦然。所谓“无神的神学”或“无神的宗教”是一种自相矛盾。

“上帝之死”派神学或称激进神学,主要代表人物有考克斯、瓦哈尼安、罗宾逊、哈密尔顿、阿尔提泽以及范·布伦等人。他们的神学观点并不一致,可是他们都接过了尼采关于“上帝已死”的提法,并继承了朋霍费尔强调基督教的世俗性质的做法。这后一条是他们最重要的一致之处,所以他们又被称为“世俗神学家”。他们关于“上帝之死”的提法在一般报刊中出现,很容易使人觉得他们是一群激进彻底的无神论者。然而仔细分析他们对“上帝之死”的解释,这些五花八门的说法却可以归结为下面几种。

第一,最普遍的解释是,上帝“不在场”或“不出现”了。“不做声”或“缄默”了,“退隐”或“隐匿”(原文为 *eclipse*,意指像日月食期间的太阳或月亮那样被遮蔽)了。这里的意思是,由于现代科学技术的力量越来越大,出现了一种“技术统治”局面,人类采取了自恃有力、不靠上帝的生活态度,于是人同上帝建立对等的密切的“我—你”关系的可能性日益减少,而只有在这种关系中,上帝才能出现并发言。换言之,现代人类的科技发展和生活方式使人类自

<sup>①</sup> *Theology and the Future*, p. 60.

已与上帝隔离了。第二，按照部分激进神学家，尤其是瓦哈尼安的说法，“上帝之死”指的是上帝已被我们的人类文化所同化或者归化了。以往的基督教世界把上帝弄成了文化上的偶像，已经死掉或即将死去的，正是这个人造的上帝。瓦哈尼安认为，这使得我们有希望与圣经中的超验的、活生生的上帝再次相遇。这次相遇的时机也许尚未成熟，因此，我们必须“没有偶像地等待”（这是他的一部主要著作的标题）。第三，很多激进神学家，包括哈密尔顿、罗宾逊和考克斯，都继承朋霍费尔的理论，宣布“作为父亲形象的”上帝已经死了。这个上帝，就是弗洛伊德视为人类的软弱和依赖性之“投射”的那个上帝，就是人们坐在喷气客机上起飞时祈求他保佑平安的那个上帝，就是对于世上的苦难与罪恶问题有一套合适答案的那个上帝。这个上帝已经死了。按照这些神学家的说法，我们必须学会没有这样一个上帝充当人类难题的解决者也能生活。上帝已经赐人类以自由，赋予人类对地球的控制权。我们正受到召唤，去行使我们的自由和成熟的力量，承担起对我们的生活和我们的世界所负的责任。第四，以范·布伦为代表的一种理论认为，上帝一词已不再具有清楚的或有意义的语词对象，而成了一个空洞的用语。这是因为，与这个词相关的，是一种过时的、形而上学的世界观。根据这种世界观，上帝被视为一个超验的存在物或自然界的终极基础。按范·布伦的说法，关于上帝的形而上学的陈述，要么是混淆不清的（与关于人类的理想或行为方针的陈述相混淆），要么是没有意义的。<sup>①</sup>

以上第一种说法是对布伯理论的运用和发展。众所周知，布伯并不是无神论者，他希望人类与上帝建立所谓“我—你”关系，这

<sup>①</sup> 以上参见 J. Livingston's *Modern Christian Thought* 与 J. Macquarrie's *Twentieth Century Religious Thought* 两书有关章节。范·布伦后来又认为关于上帝的谈论有其功能，它是一种非认识性的语言，这是同我们在第四节中提到的很多现代宗教语言理论相吻合的。



当然是以上帝存在为前提的。这种说法中的“不在场”、“不做声”或“退隐”，都是一些有潜在主体的行动，这个主体当然就是上帝。日月食期间的日月并非不再存在，即便我们不需要它们的光辉能照样过活也罢。当然，好多唯心主义者不肯采用这种认识方法，他们认为只有同主体有关、为主体所知的事物，才是存在的或者有意义的。然而一个退隐的上帝，即令与人类生活无关，也仍然具有本体论上的意义。所以，大谈这种上帝的人，无论如何是挂不上无神论者的招牌的。第二种说法所否定的，其实只是基督教成为罗马帝国国教以后的上帝观。它从文化角度否定了耸立在“基督教世界”之上的上帝偶像，却又从宗教角度恢复了未来的实即远古的“真正”上帝的地位。这当然不能证明它的“无神”性质，而只能证明它的信仰主义。事实上，另一位世俗神学的先驱戈加登和考克斯等人也都曾论证说，现代的世俗性就扎根于圣经信仰，是圣经使以色列人摆脱了对自然力量、社会秩序和意识形态的偶像崇拜。在我们看来，那不过是用拜神教取代了拜物教，用一神教取代了多神教而已。这些世俗神学家想用原始基督教来取代体制化基督教，则连“宗教进化主义”都算不上了。第三种说法所否定的，也只是弗洛伊德的影子上帝。它实际上是对弗洛伊德宗教理论的反击：“你说上帝不过是父亲形象的投射吗？是的，人类在幼年时确乎如此。但现在人类成年了，成熟的人类要运用自己的自由和力量，对生命和世界负起责任。”可是这自由、力量、生命和世界从何而来？还是上帝。我们不妨将弗洛伊德和这些神学家的比喻引申下去：孩子大了，身强力壮，父亲老了，虚弱无力，于是孩子可以独立，远走高飞。然而父若不存，子从何出？这种说法，无论如何也是不能判为“无神论”的。第四种说法可算是最激进的上帝观，它的主要鼓吹者范·布伦承认，宗教只是某种生活态度，某种观察世界的方式，而不是对现实原貌的描述性说明，<sup>①</sup> 这代表了部分神学家对现代经验主义

<sup>①</sup> 参见斯鲁威尔：《西方无神论简史》，第 125 页。

的最大让步。在这里关于上帝的说法显然是逻辑实证主义的观点。根据逻辑实证主义“最得力的鼓吹者”<sup>①</sup>之一艾耶尔的解释，逻辑实证主义的上帝观既不是不可知论，也不是无神论。“因为，不可知论者的特征就是主张，上帝的存在只是一种可能性，无论是相信或不相信，都没有充分的理由；而无神论者的特征就是主张，上帝并不存在，这至少是可能的。我们的观点认为一切关于上帝本性的说法都是无意义的，这远远不会导致支持这些熟悉的争论点中的任何一个，因此，我们的观点实际上与这些论点是根本对立的。”<sup>②</sup>

这些理论虽然不是真正的无神论，但却反映出有神论在当代世界上仍然面临着严重的危机。在现代西方社会中，很多基督教徒，特别是年轻一代的基督徒日益深切地体验到上帝在这个世界中的非实在性，日益痛切地感受到教会要他们相信的东西与他们真正相信的东西之间有一道鸿沟，他们发觉自己与不信教的伙伴们在经历着同样的怀疑和痛苦，发现要用现代语言来谈论上帝是一件困难的，甚至不可能的事。世俗神学家们背离正统的理论，恰恰表达了这些基督徒的这种反传统情绪。所以有些比较正统的神学家认为，他们的运动“应被视为当代音乐界和其它艺术界中的破坏传统运动在神学界的对等物”。<sup>③</sup>也许我们可以说，“上帝之死”派运动确实是 60 年代部分美国青年对现存制度不满与反抗的一种表现，正如嬉皮士作风和摇滚音乐也是这样一种表现一样。但它并不是我们常说的意义上的无神论的运动或所谓“无神的宗教”。实际上，作为基督徒而不信上帝，那是绝对不可能的，即使一个基督徒不能在理性上证明上帝的存在，他的生活态度也必然要包含对上帝的信仰。所谓“无神的基督教”是荒谬的，也是不存在的，这是逻辑的结论，也是历史的结论。

① 参见斯鲁威尔：《西方无神论简史》，第 122 页。

② 同上书，第 123—124 页。

③ J. McQuarrie's Principles of Christian Theology, p.159.

## 第十四节 超自然主义、自然神论 与泛神论

尽管自然主义和人本主义的理论中有不少是唯心主义的，甚至是带有宗教色彩的，但是一般而论，彻底的、倾向于唯物论的自然主义和人本主义，却总是同无神论站在一起的。

另一方面，就上帝与世界的关系而言，历史上的各种自然神论，尤其是泛神论，虽然确实同无神论有某种联结点 and 连续性，但是它们与无神论的联系，在我们的某些教科书中却被夸大了。显然，夸大自然神论、泛神论与无神论的共同点，甚至把一些自然神论和泛神论等同于无神论，是很不恰当的，因为它们在哲学上的相通，不能掩盖它们在宗教上的不同。从现代思想的材料来看，这种做法的不恰当就更加明显。综观 20 世纪的西方思想资料，自然神论不论是在无神论一方还是有神论一方，都不很受欢迎或重视，亦无显著的发展。这也许同现代流行的人本精神、取消主客对立的认识论，以及自然科学的巨大成果均有内在的联系。至于泛神论思想，也更多地同超自然主义和有神论联系在一起，显示出其本来的宗教性质。本来，历史上不少被人同无神论放在一起的泛神论，都属于宗教上极为虔诚的神秘主义，其宗教性质一点也不比正统理论为少；而自然神论则与超自然主义衔接，或是它的一种特例。

分析一下前面多次提到的绝对唯心主义的宗教理论，我们将不难看出，这种理论中的超自然主义是同其泛神论水乳交融、难解难分的。在那里，超自然的绝对精神又渗透了整个自然。

在人格唯心主义方面，普林格尔—帕提森说得十分明确：上帝“如果脱离了作为他的显现的宇宙，就成了一种抽象”。<sup>①</sup>我们不应

<sup>①</sup> The Idea of God, p.314.

认为上帝是一个先在的神，一位靠一种任意的意志行动命令世界进入了存在。世界是上帝的永恒显现，而不是一件他不要也行的造物正如人类的人格需要上帝，上帝也需要人类的人格。这些有限的人格并不仅仅是绝对者的属性。我们也不能认为创造他们的方式像制造东西的方式一样：他们乃是绝对者的肢体或是有形的显现。在这里，超自然论、泛神论和创世论是重合在一起的。

霍金也从人格唯心主义立场出发，典型地说明了超自然主义思想与泛神论并不矛盾的一面。他认为自然是各个自我赖以相互联系的桥梁，把自然理解为自满自足的实体，这样一种科学的自然观是一种抽象。它必须由神秘主义者的这种体验来补充，即把自然体验为神的精神向我们的传达。自然是精神的一项功能，借助于它，上帝与我们进行交流，并使我们彼此之间的交往得以进行。所以自然对于上帝之中和人之中的自我都是必要的，尽管我们也可以把它视为被造之物。

在这个问题上，自然神论之被泛神论色彩的超自然主义所取代，明显地反映在精神哲学家鲍恩的这段话中：“我们的上帝不是一个远离世界而自得其乐的外在者，他呈现在世界、生活、良知和历史之中。但他又是“伟大的永恒不息的劳动者”，物质世界依赖于作为原因的神的活动，而且被作为人格的一个训练场地。所以只有与人相联系，才能恰切地理解自然。”

关于超自然者，奥曼作了比较详尽的研究。他认识到在历史上，人们理解超自然者的方式是千差万别的，这些差别可以归结为理解超自然者与自然的东西之间关系的方式各有不同。他在此基础上提出了一种宗教类型学说。把超自然者设想为一种散布于自然物之中的模糊的力量，即原始的万物有灵论宗教。相信各个超自然精灵分别统治着自然的不同部分，并企图通过对它们的信仰来对付自然，即多神论宗教。采取泛神论观点，认为自然事物在整体上是与超自然者相关联的，即神秘主义类型的宗教。用二元论

方法把世界截然划分为神圣者与世俗物的，通常是律法主义的宗教。最后，“通过信仰一个人格的、赋予自然物以意义并有着超乎其上的目的的超自然者，从而与自然物达成的协调”，<sup>①</sup>即所谓先知的宗教和真正的唯一神论。奥曼认为，在先知宗教中，对超自然者的理解最为真切，因为它是根据我们所能利用的最高事项——即伦理和人格的范畴——来理解的。这种说法表现出奥曼的基督教背景和从基督教去看一切宗教的立场，是以人格和伦理本位的思想为前提的，尽管他接受这个前提很晚。<sup>②</sup>

关于超自然主义、自然神论与泛神论之间的关系，实在论形而上学学派的不少哲学家和神学家，如摩尔根、乔阿德、W·坦普尔和索恩顿等人的思想中都包含着不少新鲜的理论，因为我们在其它地方已经从另外的角度提及，这里就不再重复了。

超自然主义、自然神论和泛神论等等涉及的是上帝与世界之间的关系问题，我们可以把这种关系区分为两个部分来讨论。一个部分是上帝在世界上的行动的问题（其中包含所谓神迹或奇迹的问题）；另一个部分是上帝创造世界的问题（即所谓创世论的问题）。为了稍微深入一些地弄清这两个问题上的现代理论，我们且举出两种很有当代气息的理论为代表来说明。

一是由布尔特曼提出的关于上帝的行动与信仰之间关系的理论。这种理论认为，上帝在世界上的行动是同生存相关联的，即除了信仰的眼睛之外，别为眼睛所看不见的，因此很难从经验上证实或者客观化。对世界和历史的客观研究不允许出现超自然现象和超自然解释，不能把上帝引进来解释此世的事件。“现代人视为当然的是：自然和历史的过程，正如他们自己的内在生命和实践生活一样，在任何地方也不会被超自然力量的干预所打断。”<sup>③</sup>然而这

① The Natural and the Supernatural, p.370.

② H·Farmer, Revelation and Religions, p.23, n.1.

③ 转引自 J·Livingston, Modern Christian Thought, p.372.

并不意味着有神论者必须采取自然神论的观点，认为上帝与世界上的事件毫无关系。它只意味着，必须放弃这个问题上的神话式观念。“在神话思维里，上帝的行动……被理解为一种干预自然事件或历史事件或心理事件的过程的行动。……神的原因被作为一环，嵌入按因果关系彼此相接的事物链条之中。这正是这么一种流行观念的意思：一个奇特的事件，除非是一个神迹，否则就无法解释，就是说，它只能是一种超自然原因的结果。在这样的思维方式中，人们其实是以设想此世的行动或事件的同一方式来设想上帝的行动，因为造成奇迹的神圣力量被认作一种自然力量了。”<sup>①</sup>真正信仰上帝者在设想上帝的行动时，不是用这种神话方式，因为他不从世俗的、此世的事件的等级来看待上帝的行动。即就是说，不视之为可见的、能作出客观证明的东西。上帝的行动“不是发生在此世的种种行动或事件之间，而是发生在这些行动或事件内部。自然和历史事件之间的密切关联呈现在观察者眼前时，仍然完整无缺。除了对于信仰的眼睛以外，上帝的行动对于每一只眼睛都隐藏起来了”<sup>②</sup>。由于信仰者把自然和历史的一切都视为彻底依赖于超验上帝的，所以完全可以根据自然的、此世的原因来解释的种种事件，仍然可以视为上帝的行动。以色列人渡过红海即为一例。以神话方式看问题，这个事件可视为上帝通过使水后退而作出的超自然干预；用自然主义方式看问题，以色列人之穿越则可视为归因于刮过他们那低洼软湿的逃路的有利的风，以及笨重的埃及战车无法通过这种沼泽地形。后一种解释并不排斥人们的这种理解：这件事乃是体现上帝的天意的行动。“信仰所坚持的，不是上帝的行动与世上的事件之直接同一，而是悖论式的同一……在信仰中，我可以把我遇到的一个偶然事件理解为上帝的恩惠的赠礼，或是他的责罚，或是他的惩戒。另一方面，我又可以把同一个偶然事件理

① 转引自 J·Livingston, *Modern Christian Thought*, p. 372.

② 同上书，第 373 页。

解为事件的自然过程链条中的一环。”<sup>①</sup>信仰赋予一个事件的意义不可能翻译成一种一般性真理，以便让人接受。它总是对信仰者而言的真理。在布尔特曼看来，这正是基督教信仰与泛神论的区别所在。“泛神论是一种事先给定的信念，一种一般性的世界观。它断言世上每一件事情都是上帝的工作，因为上帝内在于世界之中。与此成为对照的是，基督教信仰主张：上帝在对我行动，对我说话，就在此时此地。……这种信仰不是一种一旦掌握就永远占有的知识，不是一种一般的世界观它只能在此时此地得到实现。”<sup>②</sup>

对这种理论，我们既已接触过法默尔的奇迹观，就不会感到陌生了。这种说法可以用中国的一句老话来概括，即所谓“信则有，不信则无。”它的哲学基础是所谓生存论哲学，即存在主义。这种理论一方面描述了信仰者的心理状态，另一方面又放弃了使信仰普遍化或者通过理性转换途径向不信者渗透的努力。然而总的来看，它正是当代西方思想界中的主观主义和经验主义潮流在宗教思想上的折射。

二是由麦奎利作了较清楚的陈述的新的创世理论，它实际上是蒂里希理论的澄清和发挥。这种理论认为，传统创世论，不论是把上帝说成创造者、设计师，还是第一因，都是把上帝当成了一个存在物，把创世说成了一个存在物（上帝）同其它存在物（世界万物）的关系。但创世乃是存在与存在物的关系，因为存在就是“使在”，“使在”就是创造性。存在物依赖存在而得以在，这种依赖性就是“被造性”。这才是“创造”与“被造”的意思。于是创世论问题变成了存在物的地位问题，问题已不在于“世界怎样开始？”或“是谁创造了世界？”关于前一个问题，应该信赖科学家的回答；关于第二

<sup>①</sup> 转引自 J. Livingston: *Modern Christian Thought*, p. 373.

<sup>②</sup> 同上。

个问题,按麦奎利的意思,世界不是“谁”或“什么”东西创造的,因为存在本身不是什么万能的“人”或“物”或传统意义的“神”,它的“使在”也不是传统理解的那种“创造”而在于“是一个被造物,这是什么意思?”“相信我们和世界是上帝所造,这会怎样影响我们对自已对世界的看法?”从一物创造一物的“创造”,只是一种类比,因为即使是亚里士多德的初始“质料”,由于没有任何规定性,也无异于虚无。上帝“从虚无创造”世界的教义不过是象征,它的意思是说,存在物总介于虚无与存在之间。关于世界在时间上有无开端,这个问题应交给科学的宇宙论。创世论“并不断言事物在过去某一时刻开始,而是描述被造物的特性”,即描述其依赖性。创造的开端不是某一时刻,而是上帝本身,他在任何时候和一切时候都是任何存在的东西之所以存在的基础。尽管包含“风险”,创造仍然是“好的”,它造成了无限丰富多样的世界,远比无差别的封闭的同一状态充实。存在只有献出自身,承担风险,才能“使在”,才能“创造”,所以存在的创造性与上帝的爱是完全一样的。阐述创世奥秘的传统模式有两种,即“工匠造器”和“太阳发光”麦奎利认为,前者强调上帝的超越,但把创造说成了存在物之间的关系;后者强调上帝的内在,但把创造说成了自然的过程故两者应该互相纠正,彼此补充。<sup>①</sup>

这种创世论是对自然科学(天文学、地质学和生物进化论等)的让步。它把“创世”的意义说成存在物对存在的依赖,完全变换了问题的性质,实际上用生存本体论掉换了超自然主义的命题,用哲学内容掉换了自然史的内容,由此不致同宇宙在时间上没有开端和自身无限发展的理论产生冲突。值得注意的是,在这里,传统神学的“上帝不造世界,依然完善”之说,被改成了“上帝与使在合一”,上帝的本性就是创造世界,且他必须通过世界表现自己。于是

<sup>①</sup> 参见 Principles of Christian Theology, 第 10 章。



“ $1-1=1$ ”这个公式,被改成了“ $1-1=0$ ”。这既有内在论影子,又改造了黑格尔主义的“绝对精神外化”论。然而麦奎利和蒂里希又都肯定“存在的超越性”,从而又隔开了存在与世界。这已涉及到下一节即将讨论的超越论与内在论的问题了。

## 第十五节 超在论、内在论与

### 超 泛 神 论

超在论或曰超越论,是指主张上帝超越于世界之上或之外而存在的理论;与此相对,内在论则主张上帝内在于世界之中而存在。这两种理论关于上帝与世界的关系问题,都各有一系列相应的说法。一般而言,超在论在神与世界的关系上,强调神对世界的作用之外在性或超然性,在历史观上主张神乃是历史的终极指向或完成,强调神的积极能动性,在神性方面则强调神的理性性质和人格性质。单一神论(如犹太教)、至上神论(如伊斯兰教)、二元神论(如祆教和诺斯替教)以及自然神论(如儒教)都程度不同地带有超在论的色彩。有些西方学者甚至把无神论列为超在论的极端情况,即把神与世界的关系疏远到了毫无关联从而等于不存在的地步。另一方面,内在论在神与世界的关系上,强调神对世界的作用之内在性,在历史观上主张循环或无始无终,强调神的清静无为,在神性方面则强调神的神秘性质和非人格性质。宇宙秩序论(如佛教之达磨)、泛神论(如印度教)、多神论(如埃及、希腊宗教)和万物有灵论(如原始宗教)都程度不同地带有内在论色彩。有些学者认为物神论(拜物教)可算是内在论的极端情况,即把神与世界的关系合拢到了物神不分或物神同一的地步。在此,超在论与自然神论的区别,内在论与泛神论的区别都可以比较清楚地显示出来,因为自然神论是作为超在论的特例,泛神论是作为内在论的特例而出现的。在基督教的历史上,超在论一般作为正统或教会官方

的理论而出现，内在论一般作为异端或神秘主义者的理论而出现。但是在现代西方宗教理论的发展中，这种分野开始逐步模糊，出现了一种值得注意的新的趋势，即综合这两种理论的“超泛神论”的出现。这一方面是 20 世纪西方哲学潮流中主观体验学说相对于客观唯心主义日渐上升，以及认识论中主客对立日渐融合的结合；另一方面也反映出在当今多种力量并立共存的社会历史环境中，正统教会对于所谓“异端”逐渐从宽容、妥协走向吸收和靠拢的动向。

这种现代趋势首先表现为许多思想家在哲学范围内日益明显的内在论倾向，同时，他们当中有不少人又从宗教方面采用了正统的超在论来平衡内在论或泛神论的理论。这种情况早在 20 世纪之初就能看到。

克尔德虽然对黑格尔主义作了有神论的解释，但他却具有泛神论的倾向，因为他强调的是内在性而不是超在性。琼斯也是如此，但由于他所说的上帝具有自我意识和人格性，所以又是超越宇宙的。伊林沃思认为，神圣精神类似于人的精神与物质的关系，既超越于又内在于物质秩序。对于这样一个问题——即上帝内在于物质秩序，这物质秩序是他的身体还是他的作品，他的意见是：“十分显然，任何回答都不能不是猜测性或假设性的。”<sup>①</sup>然而基督教的启示指出了一个答案：上帝完全内在于基督中，正如我们完全内在于肉体中；其次他也内在于他的整个造物之中，正如我们内在于我们的作品之中。所不同的只是，我们只能非人格地呈现在自己的作品里面，上帝却实实在在地赋予了整个宇宙以活力。此外，上帝还内在于被视为自然之组成部分的人之中。伊林沃思在晚年时期开始较多地强调神的超在性，以便矫正自己的这种内在论倾向。

以传统神学使上帝与世界隔绝为由，猛烈抨击传统上帝观的

<sup>①</sup> Divine Immanence, p. 72.

非正统“新神学”的代表人物 R·坎普贝尔，也把上帝在宇宙和人类中的内在性作为自己的出发点。他提出，上帝就是一切，是存在于每一个原子之中的无限精神，是万有之纷繁多样性当中的统一性。神性与人性之间，没有截然的划分。人的精神，是那唯一的神的精神的一种表现形式。而被称为神秘主义者的特莱因说得更极端：“上帝之外，无物存在。”

所有这些哲学上的绝对唯心主义者同时也具有绝对一元论的特点，因此他们使上帝与世界的二元对立消融于包罗万象的统一体之中，从而用内在论甚至泛神论排斥了“彼岸”学说的超自然主义。

在这个问题上，人格唯心主义者更能代表 20 世纪的潮流，即不偏于内在论或超在论中的任何一方，而将两者“辩证地”结合起来。例如韦布就认为，假如上帝仅仅是内在的，或者仅仅是超在的，那么人与上帝的人格关系则成为不可能。在第一种情况下，有限精神成了神性之发射，人等同于神，就丧失了相互的人格交流所必需的独特性；在第二种情况下，有限精神仅仅是一些产品，距离上帝如此遥远，以致于人格关系也被排除了。既然人与上帝的人格关联是可能的，那么上帝必然既是超在的，又是内在的。精神哲学家沃德也持有相同的看法。

以往的内在论（包括泛神论）主要是从哲学角度来加以说明的，所以德国“宗教史学派”，及与之相关的一批著名学者从历史角度对这个问题的说明，在内在论发展史中十分引人注目。这批学者多是历史学家兼神学家或宗教哲学家，他们反对利奇尔主义者剥除历史外壳以抽取基督教本质的方法，认为那就犹如剥洋葱，到最后也剥不出“内核”来他们主张把基督教放到所有宗教历史的背景中去研究，因为人类宗教的历史是一个统一的发展过程。就本节的问题而论，首先值得注意的是普莱德勒的理论。他探索了宗教意识的历史发展，并把这种发展视为从原始宗教的最初闪光直

到当代诸宗教的一种纯粹内在的连续的过程。在此过程中不存在任何以超自然方式闯入的特殊的启示或奇迹。我们应该在“同我们对人与人之间和人心中发生的事情的一般体验相类似的那样一种因果关系”之中，去看待宗教意识的发展。<sup>①</sup>同时，普莱德勒又把宗教发展过程视为渐进的连续的上帝启示，认为对上帝就像对这个过程本身一样，主要应从内在性的角度来设想。他不曾公然宣布泛神论的主张，但他所说的上帝同世界并没有什么超自然的区别。他把上帝称为“包容一切的整体”，但又“区别于一切有限的东西”；“既不消失在世界之中，又不被排除在世界之外”，<sup>②</sup>所以只能在一种比喻的意义上把人格归诸于他。这样，他的宗教史观虽然超出了基督教中心论，但其神学观点最后又靠近正统的超泛神论了。

在用历史条件和一般宗教史来说明“历史上的耶稣”问题的学者中，德鲁斯是十分独特的一位。他提出了所谓“基督神话”说，把耶稣和十二使徒分别看作太阳和黄道十二宫的古代象征。这种宗教史观点的哲学基础是一种一元论，在其中，世界被设想为一个单一的过程，上帝完全内在于其中。德鲁斯的世界观，至少在强调上帝内在于世界方面，十分接近普莱德勒和特罗伊奇。他认为，世界的生命就是上帝的生命，人的历史就是神的历史，人类的受难是上帝的受难，上帝在个人的宗教意识中受难和死亡，以便超越和得胜。

内在论思想在现代的迅速扩展，甚至在天主教当中也有反映。这里先以被正统谴责的现代主义者拉伯童尼尔为例。拉伯童尼尔并不想把神圣的东西完全归结为自然的东西，但他认为，自然的东西已被神的恩典所渗透。超自然的东西并非附加于自然的东西之

① *Philosophy and Development of Religion*, v.2, pp.1—2.

② *The Philosophy of Religion on the Basis of its History*, vol. II, p.290.

上，它绝对不仅仅是高高在上、超然于外的。它处于自然的東西的最深的存在之中，它是“神的生命在人的生命中的延长”。<sup>①</sup>天主教方面不放弃超在论，但已不那么固执地拒斥内在论的迹象，还反映在后面将要提到的主要的正统神学家的思想当中。这里我们先来看看这个问题在英美哲学方面，尤其是与宗教关系密切的实在论形而上学方面的情况。

亚力山大在这个问题上的独特观点，是与他的哲学观点分不开的。他的哲学主张，认识的内容，包括范畴和性质在内，都属于时空世界中的客体。在他的事物层次之中，时空是最基本的层次。一切事物都产生于时空母体，因此有物质的基础。思想有其神经的基础，甚至上帝也有其时空的方面。性质与时间相关，物质与空间相关。同时，一切事物都有精神的一面。“时间是空间的精神，而且，任何一种性质都是其形体的精神。”<sup>②</sup>亚力山大把上帝纳入了他的突生进化体系之中，于是上帝也出自基本的时空层次了。这就造成了上帝观的一种巨大转变，因为一般认为上帝是世界的创造者，是宇宙过程的起点。但是在亚力士大的体系中，上帝却变成了终点。很多批评者认为他把上帝彻底地纳入自然秩序之内，是一种地地道道的泛神论，亚力山大却不同意这种批评。他说：“就其身体方面而言，上帝是内在的，但就其神性方面而言，他却是超在的”。<sup>③</sup>上帝像时空中的每一样事物一样，既有物质方面，也有精神方面。他的身体，就是整个的时空，因此，他包容了所有的有限存在物。就这方面而言，上帝是内在的，这种理论是泛神论的。但是就上帝的神性而言，他又是超在的，神性只为宇宙的一个部分所拥有——这个部分就是时空的那么一个区域，它永远位于前方，在进

① *Essais de Philosophie religieuse*, p. 25.

② *Space, Time, and Deity*, vol. I, p. 422.

③ 同上书，第二卷，第 396 页。

化过程中任何一个实际阶段，人们都瞻望着它，向往着它。而既然神性是上帝的独特性质，则这个完整的上帝概念就被说成是一神论的，而不是泛神论的了。这种散发着强烈的形而上学气息的学说，实际上也是一种兼顾超在论与内在论的学说。

我们在前面曾提到怀特海关于“现实实体”的学说，在这里我们应该进一步说明，怀特海认为一切现实实体都分有所谓“永恒客体”(eternal objects)。所谓“永恒客体”，很像柏拉图的“理念”，它们是普遍的性质。但是与“理念”不同的是，它们并不独立存在，而仅实现于与“世界一过程”中现实实体的结合中。离开了这种具体的结合，它们就只是上帝的原初性质中的纯粹的潜在性。上帝的创造性就在于，他是这些永恒客体的源泉，就是说，他是一切可能性的源泉。它们从上帝流出，在现实实体中得到实现。所以，虽然现实实体总在变化着，产生着新鲜事物，但在它们的存在之中，永恒客体却是确定的。永恒客体永恒地呈现于上帝之中，等待着实现。不论这出现在一个现代科学家身上是多么不可思议，怀特海的这种理论确实不但使人想起柏拉图和亚里士多德的学说（“理念”、“形式”、“现实”及“潜能”等等），而且还想起新柏拉图主义的“流溢”说。众所周知，普罗提诺曾用太阳发光的比喻来解释流溢说，这种解释强调了神的内在性，常常被作为泛神论的坦论模式。因此，怀特海在这里的说法无疑带有内在论色彩。但是如果我们还记得，位于怀特海学说中很重要的现实实体系列之顶端的还是上帝，那我们当然也不能否认他的超在论特色。于是，这位实在论形而上学的代表人物又成了超泛神论潮流中的一员。

乔阿德在实在论学派中较为倾向超在论，从而平衡了一般人从这个学派得到的内在论印象。他也提出了一个形而上学的世界体系，即物质、生命和价值这三重存在领域，但他强调的不是其间的连续性而是三者的差异性。他认为价值领域不可能出自两个较低层次，也不能根据较低层次来解释。它是一个实在的、超越的领

域,是上帝的领域。上帝和价值是无法(像亚力山大那样)纳入自然秩序之中的,其中具有“非人类的因素”。<sup>①</sup>于是,他在突出上帝的实在性的同时也突出了上帝的超在性。

深受实在论哲学影响的圣公会神学家 W·坦普尔也认定,我们所认识的东西,是一个与我们相对的世界:世界是一个过程,其中依次出现了四个不同的存在层次:物质、生命、理智、精神。其中“较高者只能凭借较低者而存在;但远远不是被较低者所控制,相反却控制着较低者”。<sup>②</sup>正是进化过程中的最高阶段,才使得整个过程作为一个统一体可以理解。人包含了所有四个层次,但正是人的精神才使人成了一个统一体,赋予他以他所独有的人性。类似地,我们要把宇宙视为一个整体,在从自然过程进到其最高层次即精神的时候,必然要回过头去,根据精神来解释这整个过程的统一性。对宇宙的精神性解释导致有神论,因为在宇宙过程内部出现的精神具有超验或超越的特征,这种特征指向了作为统一原则的神,他控制着并创造着这整个过程。我们发现了“内在者的超越性”,这反过来又导致我们根据“超越者的内在性”去看待世界。这样来理解世界,世界就有了一种神圣的特性。这种神圣特性表现在世界的自然过程和自然的价值之中,这些过程 and 价值的源泉,就在超越的上帝之中。这种理论在当代基督教神学中是很有代表性的。坦普尔在哲学上经历过从唯心论到实在论的转变,但从最后的神学理论来看,他其实是把黑格尔或克尔德的精神从起点搬到终点,又用它的统一作用去囊括宇宙发展的全过程然而他承认外部的世界具有独立于意识的客观实在性,就使他摆脱了背离正统的内在论或泛神论倾向,而那是黑格尔主义者很难避免的。

前面已提到,超泛神论的潮流甚至波及到天主教会之中。我们

① Decadence, a Philosophical Inquiry, p.15.

② Nature, Man and God, p.478.

已举了一个被斥为异端的思想家为例，现在再来看看天主教正统的情况。战后天主教神学的最大代表拉纳尔曾专门从现代角度论述过上帝与世界的关系问题。<sup>①</sup>他指出，现代人认为在这个世界上，上帝沉默了，撤离了，缺席了。科学教我们把世界看作一台大机器，它靠一些非人格性的客观法则而自行调节。于是我们似乎不再需要去假定神的干与，从世俗化世界应得出无神论的结论。然而，之所以得出这个结论，乃是因为我们一直习惯于在错误的地方，用错误的方式去寻找上帝，我们总相信上帝处于我们能设想的一切东西之上。可是，上帝并非许多客体之中的一个，并非一个结论性的假设，并非世界的马嚼子，并非在某些可以看见的时间地点发挥作用的偶然出现的力量。正相反，上帝乃是整个世界的前提，世界只是作为一个整体才指向上帝的。拉纳尔还有许多说法用不同的语言表达了与蒂里希相似的思想，而蒂里希在这个问题上的观点也是一种超泛神论，这一点我们将在后面提及麦奎利时加以说明。

另一位当代天主教的思想代表冯·巴尔塔萨也从类似的角度论述了这个问题。他认为世俗化是现代人的“一个可怕的不幸”，<sup>②</sup>但又是无法阻止的他并不赞成那些误入歧途的护教者，他们企图在科学图景的空隙中去寻找上帝，有些人把上帝置于膨胀着的宇宙的初始爆炸之中，有些人则用测不准原理来支持意志自由说。上帝已退入了他的超验性之中，而人却走出了在自然中的隐蔽之处，单独承担起了面对自然的责任。于是哲学以理解人作为自己的要务。但是，人的认识的根基之处有一种人格的开放性，而且人对自然负责又受制于自然的处境，使人不能不“寻找上帝”，<sup>③</sup>人的

① 见其 *Wissenschaft als Konfession*。

② *Science, Religion and Christianity*, pp. 100—107.

③ 同上书，第 27 页。



精神是对存在开放的地点，人能够成为恩典和启示的接受者。因此世界的世俗化并不通向无神论，而是导致对上帝不可言喻的超越性的一种新的意识，只有在一种类比的意义上，才能把与人相通的人格性赋予他。到此为止，巴尔塔萨所强调的还只是上帝的超在性。但在他论及教会和上帝之爱的时候，内在论的因素就显示出来了。他认为，由于上帝之爱的神圣性质，所以这种爱要超出教会的界限，把自己献给非爱。教会必须彻底对世界开放，世界就是潜在的教会。基督徒热爱在自己的兄弟姐妹身上体现出来的上帝，并在邻人的神圣性之中找到上帝。这种对邻人（包括非基督徒）身上的“神圣性”和“上帝”的承认，在天主教理论的历史上是重要的改变，它不单是对内在论因素的吸收，而且也是现代天主教会“革新”和“开放”的动向在这个问题上的一个反映。

天主教会长期以来一直以托马斯·阿奎那的理论为官方学说，这种理论在上帝与世界关系的问题上基本主张超在论。它认为被造物外在于上帝，它们是从作为第一因的上帝那里产生的。现代耶稣会学者普茨瓦拉却复兴了具有内在论因素的奥古斯丁学说，以之作为对托马斯主义的“补充”。普茨瓦拉突出了奥古斯丁的这一观点：创造过程在不停地接近上帝，通过被造物的各种等级，向着它们都分有的上帝上升。这与上述托马斯主义观点恰成对照。普茨瓦拉认为，这两种古典理论是相互补充的。天主教关于上帝与世界关系的概念，是所谓“存在之类比”(analogia entis)原则。上帝与被造物同样具有存在与本质，但在上帝那里，二者是同一的；而在被造物那里，二者共处于“综合里的冲突”之中。奥古斯丁主义强调被造物的不息的冲突，而托马斯主义强调被造物出自于并外在于自存的上帝。但是“存在之类比”原则可以把这两种理论协调起来，“走向上帝的观点，本质上就已经是来自上帝的观点”。<sup>①</sup>普茨瓦拉承认，在神学和对宗教的解释中，有很多冲突和悖

<sup>①</sup> Polarity, p. 75.

谬。上帝有时被描绘成纯粹内在的，有时又被描绘成完全超在的；宗教有时被认为完全是上帝的作品，有时被认为纯粹是人类的活动，等等。他认为，在这些问题上趋向任何一端，都会毁掉宗教，所以必须寻找一条中庸之道 (*Via media*)，以使对立论题的两极都得到合理的表达。他相信，“存在之类比”这一理论所表达的上帝概念，能够调和奥古斯丁主义与托马斯主义，调和内在论和超在论以及别的理论冲突。

正如在许多别的问题上一样，在神的内在性与超在性问题上，巴特也是一个独树一帜的反潮流者。同他强调上帝绝对性的理论相一致，他在这个问题上强调的是上帝的超越性。他认为上帝是“全然相异者”，是在本质上不同于被造的、堕落的人类的唯一者。他是自由的、至上的，他的行动垂直地自天而降这种学说是自由派神学的人性化上帝观的反动哈那克之类的神学家使上帝情感化；巴特则反其道而行，着力强调上帝的威严。但是假如上帝与人和世界之间的鸿沟被绝对化了，上帝之道（巴特的神学被称为“上帝之道神学”）就无法为人所理解了，所以巴特在后期也只得在一定程度上修改了自己的学说。他承认自己早年过分夸大了上帝的“相异性”（尽管这种夸大在当时是必要的），上帝也有他所谓“人性”或朝向人的一面，并在这方面与人相关联。<sup>①</sup>不过巴特的修正只是按他的所谓“辩证”方法进行的（他的神学又被称为“辩证神学”）。按照这种方法，任何一个关于上帝的陈述，都必须用另一个相反的（悖谬的）陈述来予以矫正。所以他的修正并不是否认上帝的超越性，也不曾减少对上帝的自由和首创性的强调。然而无论如何，既然上帝的超越性在 20 世纪这位头号鼓吹者的理论中都已有所松动了，这就更加证明，作为传统的正统教义的超在论上帝观，在现代宗教思想的气候中已不可能照原样维持下去了。

<sup>①</sup> 参见 *Thekenity of God*。

以轰动一时的《对上帝的诚实》一书而被一些人误认为无神论者的圣公会主教罗宾逊，在后来出版的不大受注意的《对上帝的探索》一书中，也表达了明确的超泛神论观点，以之代替传统的有神论。在传统有神论中，上帝通常被视为一种超越于并独立于世界的自满自足的存在；而罗宾逊则认为，上帝与世界是相互关联的。这种超泛神论的观点，蒂里希、哈特索恩和莫尔特曼都以不同形式阐述过。按照麦奎利的说法，“它不仅哲学中，而且在基督教的三位一体教义和道成肉身教义中都有根基”。<sup>①</sup>我们在此仅以麦奎利的说法为例，对这个问题作最后一点说明（这种说法基本上也代表了蒂里希的思想）。

前曾提及，蒂里希和麦奎利将上帝定义为存在本身。由于存在不是任何存在物，而是一切存在物的根基，因此它必定是超越或超在的。又由于存在必须通过存在物，并在存在物之中表现自身，所以它又内在于一切存在物之中。按照麦奎利的说法，存在超越一切，故离我们最远；存在内在于一切，故又离我们最近。把上帝视为“神圣的存在”，就使得上帝观从人形阶段和形而上学阶段，进入了生存论一本体论阶段。这种上帝观既说明了超在论，又说明了内在论，在性质上包含了内在论和超在论宗教的特点。

总起来看，西方宗教哲学在历史上一直以超在论为主，其顶峰表现为 18 世纪的自然神论。同时在基督教教会中，超在论也一直占据正统地位，其极端表现是对泛神论者的排斥打击。但是近代以来，由于哲学理论的重大影响以及社会历史条件中宽容精神取代了偏执和迫害，内在论的影响逐渐扩大，以致到了现代，作为超在论与内在论之合题的超泛神论越来越形成强大的潮流。这不能不说是传统一神论和超自然主义在新的社会环境和思想气候中的一大转变。

<sup>①</sup> Twentieth Century Religious Thought, pp.396—397.

## 第六章

# 上帝与人类—— 宗教哲学的人生观

在上一章的前言中，我们已经说明，宗教哲学的认识论、本体论、神性观、世界观和人生观，是一个不可分割的有机整体。我们在那里所说的世界，不能不是与主体相关联的世界，是人所认识的世界，是处于人的经验之中的世界，所以，世界的问题其实无法同人的问题分离，世界观无法同人生观分离。从另一方面来看，由于世界是人的生存环境，是人无法离开的生存条件，所以对人生的看法也是对世界的看法的延伸——自然，我们在理论上必须而且也可以把人生观问题放到世界观问题之后来加以讨论。

### 第十六节 罪恶、道德与人性

罗素曾写道：“自从人类能够自由思考以来，他们的行动在许多重要方面都有赖于他们对于世界与人生的各种理论、关于什么是善什么是恶的理论。这一点在今天正像在以往任何时候是同样地真确。”<sup>①</sup>这说明世界观和人生观问题，尤其是其中的道德理论

<sup>①</sup> 《西方哲学史》上卷（商务印书馆，1975年），第12页。

和人性论具有重大的实际意义和现实意义罗素接着又说：“要了解一个时代或一个民族，我们必须了解它的哲学。”<sup>①</sup>哲学关于人生和人性的理论，主要就是与其本体论相联系的关于“什么是善什么是恶的理论”，所以伦理学或道德哲学一直是传统哲学的重要组成部分。另一方面，要了解一个时代或一个民族，我们也必须了解它的宗教。宗教关于人生和人性的理论，主要也是与其神灵观相联系的关于“什么是善什么是恶”的理论，所以道德理论也是宗教理论的重要组成部分。在西方，与上帝观相联系的“道德神学”乃是神学的分支学科之一。从哲学和宗教两方面的情况来看，人性论、道德论问题必然要成为宗教哲学讨论的问题，而且必然与宗教的核心问题即上帝观发生密切的联系。

在西方宗教哲学和宗教思想中，这个问题与罪恶问题的关系尤其紧密。在基督教文化背景下，被视为人生一大神秘的罪恶的本质及其根源，可以说是道德论的一个核心问题，甚至可以说就是从反面来说的道德论本身。罪恶论或道德论作为人生观的大问题，涉及到人的本性及其起源和地位，这就同关于人与上帝关系的各种唯理论学说发生了联系，或者必然以这些学说为其根基或背景。在基督教神学中，罪恶问题一直是与上帝论直接相关的一大难题，因为世上存在着罪恶的事实，使得上帝的全能或全善成了问题。在西方宗教思想家，包括现代思想家那里，道德与罪恶问题都同上帝与人的关系紧密相联。总之，正如林语堂所言：“在西方人看来，不借助上帝的力量而又能维系人与人之间的道德关系，几乎是不可思议的。”<sup>②</sup>因为他们认为上帝乃是道德的终极保障。现在我们来看看这些问题在 20 世纪的发展

琼斯认为，绝对精神或上帝确保了这个世界的友好与合作，因

① 《西方哲学史》上卷（商务印书馆，1976年），第12页。

② 林语堂：《中国人》（浙江人民出版社，1988年），第87页。

此道德生活不是对一个不可能实现的理想的无益追求，而是“一个总是在达到目标的过程”。<sup>①</sup>在对善的追求中，人就实现着自身。没有一个人会行了善（good）而未成为一个更好（good）的人，“变成较好的人”这个收获，总是伴随着道德上的善举的。从另一方面看，恶就是挫败自己。所以我们这个世界是有利于道德生活的。道德生活作为对神意的实行，在宗教中得以完成，因为上帝内在于人的精神，他是人倾向于善的根源。我们在上帝之中的共同生活是提高了，而不是摧毁了个人的人格。这种理论把上帝看成善和道德的保证，典型地体现了本世纪早期唯心主义哲学的乐观精神。

在此我们必须先说明，在西方宗教哲学中，善这一概念不仅仅具有道德论的意义，而且还具有本体论的意义，即不仅是“善良”的善，而且是“完善”的善。与之相对的恶这一概念，也同样具有这两方面的意义，即不仅表示“邪恶”或“罪恶”，而且表示“不完善”或“欠缺”。西方哲学中的古训有言：“恶是善之欠缺”，“虚无是存在之欠缺”。由此，在基督教文化背景下，在西方语言中，“恶”就有了两重含义，一是人所造成的邪恶或罪恶，二是自然造成的灾害或苦难。前者指人性中的罪（道德或宗教意义上的罪）的倾向，后者指自然界或世界过程中的欠缺、匮乏、损耗、曲折、浪费或不完善。明白了善恶概念所具有的双重含意，我们才能理解下述很多宗教思想家在这个问题上的理论。

在布拉德雷看来，绝对需要现象来表现，现象并非幻象，即使是最微不足道的现象，在实在中也有自己的位置。什么也不会失落，因为在绝对的经验中，一切都得到重建。然而这涉及一种改造，对这种改造，我们只能朦胧地有些许理解。既然我们最为看重的东西也缺乏实在性，那么甚至连善也必然在绝对中被改造为某种更高的东西，而且把绝对说成善也不恰当了。在天平的另一端，

<sup>①</sup> A Faith That Enquires, p.152

恶也同样被接纳到绝对之中并发生质变，于是，恶也对整体的丰富和完善有所贡献了。但是并非所有现象都处于同一层次上，善比恶更接近于实在，所以称绝对为善比称之为恶较为真实这种典型的绝对唯心主义理论就这样对恶的存在作了解释，由于它的“重建”或“改造”的概念相当神秘，加上所谓“绝对的经验”之说，这种理论中的“绝对”已与“上帝”相去不远，而且被说成了超乎善恶之上的东西，尽管称之为善也是可以的或“较为真实”。

罗伊斯认为，同其它东西一样，对于善恶的完全的认识也属于绝对，于是我们可以得出这样的结论：“作为一个整体，世界是，而且必然是绝对地好的，因为，无限的思想必然知道什么东西值得向往，而且知道它，就必然已在其自身之中呈现出了所向往的真正对象。”<sup>①</sup>恶之存在，并不构成否认这一点的证据，因为正如错误暗示了绝对真理之存在，同样地，恶也暗示了绝对的善之存在，而且它在绝对之中被超越了。这里所说的善恶，兼具道德论与本体论的双重含义，结论很接近于布拉德雷

R. 坎普贝尔根据这种哲学，对传统神学所谓人的“堕落”作出了新的解释。他认为堕落意味着无限落入有限，即神的生命在有限生命中实现自身的过程。这个过程包含着罪恶与受难，但这些东西是达到一个伟大目标的手段

总之，绝对唯心主义认为在整体的善当中，恶被吸收，被消解了。对宗教哲学的难题的这个解决办法，表现了在第一次世界大战之前西方世界盲目的乐观主义。

温和的人格唯心主义者普林格尔-帕提森虽然强调了个体人格或自我的“不可渗透性”，但并未走向极端的多元论。他认为自然、人类和上帝构成了一个有机整体，因此这三者之中任何一个，孤立地看，都是一种抽象。所以脱离人来理解自然是不适当的，人

<sup>①</sup> The Religious Aspect of Philosophy, p. 114.

产生于自然，但自然不是某种自身完满的东西。人乃自然之子，而非宇宙表面的赘疣，人的精神生活并不是同自然生疏隔离的。“因此道德生活的特征，应视为有助于确定我们生活于其中的这个系统的性质。”<sup>①</sup> 自然所产生、所倾向的精神性的人格，是自由的、自主的、不朽的。然而就这些有限主体来说，又不应脱离上帝来看待，它们“绝不能独立生存于宇宙生命之外，宇宙生命在一个客体的世界中向它们传达了自身”。<sup>②</sup> 这就把人的道德生活与人性同所谓“宇宙生命”即上帝联系在一起，从而为道德生活确立了根据，避免了人格多元论似乎会导致的道德多元论

霍金则说：“世界之一元论，只是为了赋予其多元论以意义；我们之属于上帝，只是使我们更好地把握自己。”<sup>③</sup> 他认为实在拥有意义，所以必然具有理智或精神特性，即自我的特性，而且“没有任何东西比自我更高，也没有任何东西比自我更深”。<sup>④</sup> 因此他又认为，可以说有限的人生（小自我）在上帝（大自我）之中，因为人依赖于上帝，为上帝所创造，也可以说人是整个宇宙之不完善的形象。自然乃是上帝借以同我们交往的桥梁，是精神的一种表现。如果世界是完全陌生隔离的，人对价值的追求和人的精神渴望就绝无立足之地了。与过正义生活的要求兼行并至的，必然是某种有所实现的感觉，这种感觉出自对上帝的信仰。宗教是一种“预先的实现”，是“在一种单独的体验中，对于在自然过程中只有在无限进程之终点才能达到的那些目标的当前实现”。<sup>⑤</sup> 这同样是把多元的自我及其道德追求归结到一元的大自我即上帝之中

拉希德尔认为上帝受限于他自己的造物，由此而解决了恶

① The Idea of God, p. 356.

② Op. cit., p. 314.

③ The Meaning of God in Human Experience, p. 181.

④ Types of Philosophy, P. 441.

⑤ The Meaning of God in Human Experience, p. 51.



的难题。但随之又产生了一个问题：有限的上帝能不能战胜恶？拉希德尔的回答是：上帝虽非全能，却是宇宙中最强大的力量，而既然他是有理性有道德有人格的，我们就有理由抱乐观主义态度。不过，拉希德尔又承认，存在着“一种同实在的恶进行的实在的战争，……没有我们的帮助，不可能赢得胜利”，而且，“我们正在受到召唤，去做上帝的真正合作的同伴”。<sup>①</sup>这种理论开启了本世纪把恶与上帝之有限性联系起来的思潮。

奥伊肯的哲学十分重视人生实践。这种哲学认为，自然的人生，即满足于生物需要，陷于物质和经济需要的价值，仅仅在外部与他人相联系的人生，归根到底是毫无意义的、空虚的。具有“非人格性”的现代文明正把人“拴到这个可见的世界上”，<sup>②</sup>使之倾向于这么一种人生。但是人的生存要成为精神性的生存，人生需要具有意义。在这种生存中，人自身同宇宙的普遍精神相关联并与其共同作用。在宗教体验中，普遍精神被视为人格的上帝，人与上帝有一种交流，“恰如我与你之间的交流一样”。<sup>③</sup>所以宗教有助于使人进入精神性的生活。这种人生观是典型的精神哲学的人生观。

布特鲁指出，宗教包含着信念与实践两个方面——对作为理想存在的上帝的信念，对作为与上帝相连的表现的爱的实践，因此它是人类生命的最充分发展所需要的。沃德则认为，上帝的目的就是爱，而恶终将被克服。但是爱不可能是现成的东西，它要自由地产生出来，而人要同上帝共同工作，以实现他的目的。这两种说法把爱作为最高的目标，一方面把它与上帝相连，另一方面又认为它必须由人自由地即不受强制地选择。这在 20 世纪西方宗教思

① Philosophy and Religion, p.86.

② The Truth of Religion, p.46.

③ Op.cit., p.430.

想和宗教哲学的道德论中很富于代表性，并被后来的不少思想家从不同角度作出了发挥。

鲍恩写道：“我们的上帝不是一个远离世界而自得其乐的外在者，他早现在世界、生活、良知和历史之中，为了人类意志之征服和训练，为了使人类意志确立在正义之中，他正进行着一场伟大的道德远征。”<sup>①</sup>有限的人本身，虽是上帝的造物，也保持着一种“相互的外在性和相互的独立性”。<sup>②</sup>而宗教所关注的，首先是对正义的追求。于是人的道德生活就与上帝一致了。

A·泰勒认为，由于世上存在着邪恶和罪过，个人无法靠自身达到道德生活的目标即永恒的善。但道德生活之所以可能，乃因为有“永恒者的首创”，即神的恩典，于是道德生活在宗教生活中得以完成。他同索莱和德·比尔一起，为道德在一神论宗教中的完善化提出了很多论证。伦理学有神论的代表滕南特则从批评“选民”和“前定”的概念入手，他认为这种概念贬低了人类的人格，破坏了人与上帝之间的人格、伦理的关系。传统的关于神的不变性的教义也是非伦理的，因为它的理论楷模是呆滞的物质，而不是活跃的精神。仅仅就其道德目的之坚定一贯而言，上帝才是不变的。滕南特还摒弃了传统的原罪教义，理由是：罪应从伦理上设想为“道德上的不完善，而在上帝眼中，行动者应该为之负责”。<sup>③</sup>正如与奥古斯丁针锋相对的古代的皮拉致在这方面的理论一样，滕南特的理论与后面将要提及的巴特理论相反，在道德问题上强调了人自己的责任。

在强调宗教的伦理性方面，利奇尔主义者在现代是十分突出的，这表现在他们赋予上帝之国观念以浓厚的道德色彩和重要的

① The Essence of Religion, p.254.

② Personalism, p.277.

③ The Concept of Sin, p.245.

地位这种做法之中。这一点我们从前面章节的叙述中已经了解到不少。在此只需提一提海林的观点。他认为，教义与伦理构成了一个单一的整体。“教义向我们表明，上帝之国如何作为上帝的礼物，通过对基督的信仰而对我们变成一种有保证的个人财产；而伦理则向我们表明，这种信仰如何激励我们，给我们行动的力量，在实现上帝之国的任务中进行合作。”<sup>①</sup>在把基督教伦理原则具体运用于那个时代的道德和社会问题方面，海林是一个开拓者。利奇尔主义在美国的代表人物亨利·丘吉尔·金也声称：“对作为一个人的基督之爱。事实上证明是追求高尚生活的最有力的历史动机。”<sup>②</sup>

施韦策尔一方面认为，由于宗教同历史文化环境密切相关，所以“宗教真理一个时代不同于一个时代”；<sup>③</sup>另一方面又认为耶稣的教导中有一种“精神力量”，他称之为“爱的宗教”，在同形形色色的世界观（不论是犹太教末世论的世界观，还是古希腊的世界观，不论是中世纪的世界观，还是现代时期的世界观）的关联中，它都可以在本质上保持不变。“基督教的本质，是经历了否定世界的体验的肯定世界。在否定世界的末世论世界观中，耶稣宣告了积极的爱的伦理。”<sup>④</sup>施韦策尔的哲学的核心是“尊重生命”。世界不仅由纯粹的事件构成，它还包含着生命。人知道每样东西都像自己一样具有一种求生意愿——“生命”一词在此不指严格的生物学意义上的“生命”，而是一种普遍存在的奋争。人同世界既有一种消极的关系，又有一种积极的关系。就人从属于世界的事件而言，他有一种消极或被动的关系；就人能影响他力所能及的生命而言，他有一种积极或主动的关系。消极关系通过了一种否定阶段，即顺

① The Ethics of the Christian Life, p.4.

② The Ethics of Jesus, p.19.

③ My Life and Thought, p.67.

④ Op.cit., p.70.

从阶段但这种顺从带来了内心的自由，因而导向了肯定阶段，这肯定阶段表现在爱的伦理之中。于是，耶稣教导的基本内容就脱离它的末世论背景，而在现代思想环境中得到了重申。

在柏格森看来，在道德和宗教等精神性的活动中，人的行动最为自由，最富于创造性他把道德分为两种类型。一种是封闭的或静态的道德。这是社会义务的道德，它产生于人在一个特定社会内的地位。它是习惯的和风俗的道德，并遵从一整套模式。另一种是志愿的道德。这是开放的或动态的道德。它不是为社会需要所确定的，而是为着理想的善的一种自发的奋斗。例如，当某人实行一桩善举，而此举超乎于他那个社会的道德规范对他的要求之时，我们就看到了这种类型的道德。这样的人是人类的道德英雄，他们已进入了生命冲动之溪流本身，从中汲取了创造的能量，并据以超越了封闭的道德的限制。普通人可以追随道德天才，但在此并无强制而只有感召，人们可以自由地对之作出反应。不过，随着时间推移，创生于天才之远见的自由而开放的道德，也可能被归结为一套规则，变成一种新的静态的道德。封闭的道德属于一个特定社会；而开放的道德则向外扩展，包容了全人类。因为即令是最大的社会团体，也同全人类有距离或鸿沟为弥合这一鸿沟，柏格森转向了宗教。他把宗教也分成两种类型。一种是封闭的宗教，即神话和礼仪的宗教，这是社会的防卫性机能。因为随着理智会产生种种自我中心的倾向，这些倾向可能导致社会的解体。团体的宗教可以防止社会解体。古老的诸神禁止、威胁、惩罚，从而维持着社会组织。还有一种是开放的或动态的宗教。宗教天才同神话的崇拜决裂，并进入那生命的冲动、绝对的创造能量、生命与爱的喷泉，即上帝之中。他之做到这一点，并非通过理智，而是通过直觉的闪光。开放型宗教也有可能堕落为封闭型宗教，受到教条和教律的束缚，但在理想状况中，它是自由的、自发的，并在灵魂与上帝的神秘结合中达于顶点。这种最高的宗教洞见，使我们能够

领悟“宇宙的本质功能，这宇宙是一台造就神圣灵魂的机器”。<sup>①</sup>这样，通过把封闭道德与封闭宗教、开放道德与开放宗教相联系，柏格森不但把道德与宗教连结起来，而且认为宗教是道德的高峰，并将二者与他的哲学核心概念——即生命冲动或上帝——连接起来了。

同柏格森一样，实用主义者皮尔士的进化论形而上学也不赞成决定论或唯物论。他认为有三种形式的进化因素。一是偶然的因素，即自然之中的自发性和变异性因素，它在起作用时是不确定和散乱无序的。二是机械的必然性的因素，即自然的符合法则的倾向，但规律性并不能证明纯机械的自然观，而只暗示出同人的头脑形成习惯的倾向有某种类似性。三是爱的因素，即进化过程中出现的吸引、同情和目的等等，这些东西可以为我们指出目标，恰如偶然性可以为我们指出开端一样。皮尔士反对抽象思辨的神学，而只赞成推进爱的福音的神学。他认为自己关于进化的爱的学说，同各大宗教的教导是一致的。“基督的福音说的是：进步乃来自每一个人把自己的个性融合进对邻人的同情之中。”<sup>②</sup>关于圣爱的教义，不是作为一种关于世界的纯粹理论，而是作为一种成为行动指南的热情信念被人们所坚持的。这实际上不单把爱作为最高的道德行为，而且作为最高的宗教境界和世界进化不可缺少的动因和目标了。

同实用主义哲学密切相关的现代主义者勒卢瓦，也将宗教与道德行动密切地联系起来他认为，相信上帝与道德地行动，这两者归根到底是一回事；而宗教信仰的教条式表述，则是道德生活的需要和愿望的一些象征。另一个现代主义者卢瓦絮在提到基督教时也写道：“在这整个引人注目的进化的过程中，所发生的事情，没

① *The Two Sources of Morality and Religion*, p.275.

② *The Philosophy of Peirce: Selected Writings*, p.364.

有一件不可以用统治人生的那些法则来作出解释。”<sup>①</sup>在后期的卢瓦絮的思想中，宗教已几乎完全融入了道德行动之中。宗教就是使道德充满活力并赋予责任以神圣性质的那种精神。这种使二者的区别接近于消失的做法，也是卢瓦絮被教皇斥为异端的原因之

现代主义在新教中的代表韦曼认为，宗教信仰是转化人性的一种力量。“崇拜，是形成那些最微妙最复杂的心灵与思想的习惯的唯一可能的方法，这些心灵与思想习惯组织并调动了整个的人格。”<sup>②</sup>在《人间的善之源泉》中，韦曼认为，在考虑耶稣时，应以一种对他的信徒起作用的关系为根据。耶稣为上帝的创造性的善而牺牲自己，从而指明了自身之外的神的活动，这种活动打碎了旧的生命，以便带来新的生命和更大的善。信徒与耶稣的关系就在于：他也参与了那被钉十字架的生命，放弃一切被造之福而献身于耶稣所启明的新的善事。另一位新教现代派富司迪也以实用主义哲学为根据，强调了宗教对塑造人性的作用。他认为宗教是一种心理体验，而且是能造成差别的体验。能对人的灵魂起拯救作用的影响很大的宗教，是那种统一、加强、丰富了信奉者的人格生命的宗教。以一种普通的宗教活动即祈祷为例，祈祷并非提醒上帝去做某种倘不祈祷他便会忘记的事情，或者赐予某种倘不祈祷他就不给予的好处。祈祷是在“实现一些态度和感受性的内心条件，它获得的适当的结果，乃在拔高了的洞见、稳定、安宁和自制之中”。<sup>③</sup>

德国的实在论形而上学家哈特曼在从伦理学角度反对有神论方面很有代表性。他因为基督教号召博爱而赞扬基督教，但他认

① The Birth of the Christian Religion, p.358.

② The Wrestle of Religion with Truth, pp.69—70.

③ As I See Religion, p.23.

为，这种号召的伦理价值，受到了要爱上帝这另一号召的污染，因为这就引进了一种关于彼岸的形而上学，为博爱提供了一种审慎的动机。然而，哈特曼自己除了博爱之外，还倡导一种他所谓的“对最远者的爱”。他把这说成是包含了“一种不同于人与人的信赖的独特信仰；一种延伸到全体事物的信仰”。<sup>①</sup>而道德的热情被说成是来自“对有价值的事物之无穷丰富的尊重；它是充满了感激之情的认识，而且，在认识失败了的地方，它就是这么一种预感：存在之价值，乃是不可穷尽的”。<sup>②</sup>于是，在哈特曼那里，爱、信仰、尊重、感激等等宗教情感，不是被引向一个人格的、超在的上帝，而是被引向了神秘的存在之总和。但是正如麦奎利所说：“这些情感是如此彻底地具有人性情怀，以致于人们可以怀疑，他是否摆脱了他所害怕的拟人学说。”<sup>③</sup>我们可以看出，哈特曼把道德与有神论分离开来，但是又把它与一种神秘的情感联系起来。他的无神论是不很彻底的。

瑞典神学家尼格伦认为，所有的宗教都力图同通常被称为神的永恒者建立联系。因此，区分各种宗教，应该根据它们的“主旨”，即其关于如何实现这种联系的基本思想。他用三个希腊词描述了犹太教、希腊宗教和基督教的主旨：*nomos*, *eros* 和 *agape*。这三个词大致可以译为“法则(律法)”、“欲爱(性爱)”和“圣爱(博爱)”。犹太人要同上帝建立联系，靠的是实行规范或律法。至于“欲爱”与“圣爱”，二者的区别不仅是性爱与精神之爱的区别，欲爱或性爱在最高境界（例如柏拉图那里）也可以带有精神性。但是欲爱绝不可能转变成圣爱。“圣爱与高尚的欲爱并列，而不是在它上边不存在任何途径——即使是升华的途径——可以导致欲爱向

① *Ethics*, vol. I, p.330.

② *Op.cit.*, vol. I, p.319.

③ *Twentieth Century Religious Thought*, p.269.

圣爱上升。”<sup>①</sup> 高尚的或精神化了的欲爱，本质上乃是人对一种更高层次的存在的仰慕。例如，在柏拉图那里，它意味着离开感觉世界而向可理解的理念世界的延伸。然而即令在最高状态下，它也是一种欲望，一种自我中心的爱，其目标在于某种满足。但在另一方面，圣爱则是一种超出了人的自然可能性的东西，倘若没有基督教的启示，我们就不能认识它。新约用 *agape* 这个新词表示“爱”，因为它所谈论的正是一种新型的爱。这是上帝对人的爱，因而是以神为中心的、无私的爱，它追求的目标不是自身。虽然这两种爱属于生活中不同的取向，并代表着两种彼此竞争的主旨，但它们在基督教中有时也杂然并陈，例如在奥古斯丁的思想中就是如此。路德的因信称义学说恢复了圣爱在基督教中的核心地位。尼格伦不否认非基督教的各种宗教的价值，他认为它们当中也有圣爱的因素。但是他又认为：“直到基督教出现，它才取得了决定性的突破，才得以要求完全的至上性。”<sup>②</sup> 尼格伦所说的这种与信仰、与上帝相连的圣爱，实际上已属于宗教道德范畴，是异于人间的世俗道德的。

尼格伦大致属于新正统派，而莱因霍尔德·尼布尔虽受到新正统派的巨大影响，但又接受了许多其它派别的影响。他保留了美国宗教思想的传统特征，即关注社会，并严厉抨击只注重超验和末世成分的那些神学家，认为他们漠视了此世人生。R·尼布尔对社会的关心，使他对基督教关于人的教义尤其重视。他用基督教关于“罪”的理论来反对法国革命以来关于人的乐观主义观点。在他看来，罪就是傲慢。人是有限的、被造的，但人却不断地过高估价自己的力量和地位，有时还把自己当成绝对的东西，僭夺了上帝的位置。“存在着一种出于力量的傲慢，由于这种傲慢，人的自我自

① *Agape and Eros*, p.50.

② *Op.cit.*, p.206.



以为它是自满自足的、独立自主的，它想象着自己能抵抗一切的沧海桑田的变迁。它不承认自己生命的偶然性和依赖性，相信自己就是自身的生存的创造者，就是自己的价值标准的裁判者，就是自己的命运的主人。”<sup>①</sup>R·尼布尔宣称，罪是人类当中的普遍现象，这不仅仅是一项基督教的教义，而且是一个在人生中可以得到证实的事实。存在着一种倾向于罪的普遍趋势，这使得罪成为不可避免，但是这不等于说罪是必然的，因为人是在自由中犯罪的，人可以为自己的行动负责。人并没有全盘腐化，罪并不是伴随人类存在的命运，而是人类要在历史上为之负责的过错。巴特之类的“全盘腐化”说把人类的一切等同于恶，从而使得社会道德的相对的是非对错变成了无意义的东西。尼布尔批评巴特说：“对于神圣的上帝与有罪的人类之间差异的强调是如此的绝对，以致于要证明人有罪过的时候，不是去证明他对人类团体生活有什么破坏，而是去证明他是人而不是神。”<sup>②</sup>因此，尼布尔主张，人是有局限的、有罪的，但人又能过负责任的生活。人一方面是有罪的被造物，另一方面又是自由的精神，能够超越自然，能够创造历史。这种观点介乎于奥古斯丁与皮拉坎之间，介乎于巴特与滕南特之间，在现代极有代表性，而且产生了很大的影响。

法国新教哲学家保罗·利科的早期著作多为对人性的研究。他的思想吸收了胡塞尔、海德格、伽达默尔和弗洛伊德等人的影响，很有折衷色彩。他批判了萨特的悲观主义，批判了那种强调焦虑是人的基本情感的存在主义的片面性。他认为快乐同样是一种“本体的情感”，同样是了解人的状态的一条线索。他还宣称，人可以同存在维持一种肯定性的关系，而不光是具有疏远的感觉。<sup>③</sup>但他

① The Nature and Destiny of Man, vol. I, p.201.

② Moral Man and Immoral Society, p.68.

③ Fallible Man, pp.161, 210.

也不是一个乐观主义者，他极其关注罪与恶的意义。不过他总的来说认为肯定性的东西比否定性的东西更加基本。“不论恶可能是多么根本，它也不可能像善那样具有原初性。”他还写道：“罪并不说明做一个人是什么意思。在成为罪人这件事的后面，还有被创造为人这件事。罪可能比种种罪恶的事情古老，可是，清白却比罪更为古老。”<sup>①</sup>

综合了各家各派的观点而最富于折衷色彩的说法，出自英国神学家麦奎利，但他的理论的基础，主要还是蒂里希的存在主义本体论。他认为存在物当中最高级的是人，因为人具有创造与爱的能力。人与自然既有联系又有区别，既受制于自然规律，又有意识与自由，既由自然塑造，又能塑造自然，既有局限性，又有开放性。人能够怀着责任感和爱去“使在”，参与创造，就是说，人虽属造物，却有参与上帝生命的可能性然而，由于拥有自由，人也就有反叛而不合作、为自己而不为“使在”而生活的可能性，这就是“罪”。罪是生存的无序、失衡和异化，它在神学上指对神的背离，对创造的颠倒，在追求生活的意义和支持时，转向了存在物而不是存在，这就是偶像崇拜（崇拜自己即狂妄之罪，崇拜他物即纵欲之罪）。罪是弄错了对象的献身态度。罪的行动应归于世界的罪恶倾向，因为世界没有个人具有的那种责任感，它将个人裹胁而去，集体的罪恶就逐步升级。这种共同的罪恶环境，就是“罪性”。人的局限性使他总有自己观察世界的立足点，这本身不是罪，但是同自由一起构成了形成罪的条件，同时也是使世界纷繁丰富的条件。认为罪的根源在于人自身，这可以捍卫人的责任感和自由，这就是“原罪”教义的意义。虽然罪的倾向在于人类整体，个人也可以加强它。个人一旦把存在物作为终极目标（献身于偶像），就开始走向自我的瓦解，走向低级的存在，也就是走向死亡。原罪教义还认为，个人必

<sup>①</sup> *The Symbolism of Evil*, pp.156,231.

然卷入人类的堕落，人自己无力扭转这种趋势，但人并未全盘腐化，人对这种境况的认识，就是脱离罪的实际的一步。与“原罪”并列的还有“原义”，即对于解救与更充分的生存的渴求，人有善的一面，有实现神性的倾向。自然的恶 (evil) 是存在物消融于虚无，人类的罪 (sin) 则是地球上最高级存在物由错误的选择而消融于虚无。二者在创造中都不可避免。<sup>①</sup>这种关于罪恶的学说显然是与关于上帝属性的学说密切相关的。麦奎利还认为，在人对自己的“自然的”理解与“启示的”理解之间，不能作绝对的划分，后者只是在存在之光中来看待同样的东西而已。二者的连续性在伦理中表现特别明显，故世界各大宗教在伦理上最为接近，它们都用爱、同情心和利他主义来要求信徒，而且它们在这方面也同良好的世俗伦理最为接近。然而，同“使在”的神圣工作合作的基督徒生活，能使人的道德愿望增辉，赋予它以超过“自然道德”的严肃性和尊严。新约的“信、望、爱”三德与古典哲学的“正义、节制、谨慎、坚毅”四德是连续的，但却从新的深度来看待道德生活。“信”作为接受与献身，对于实现自我必不可少，信仰神圣存在呈现于邻人与事物之中，就将新的深度赋予世界，从而深刻地影响了人在世上的行为。“望”是一种强大的道德动力，因为假如世界是生疏而冷漠的，道德与人类生存都没有意义，道德努力就会成为严酷而令人沮丧的任务；如果存在的结构本身就支持道德愿望，创造是好的，正在向至善前进，并且需要人类合作，那么人们就会以极大的热情和信心去过道德生活了。最后，“爱”，基督所体现的绝对的使在的爱，以新的明晰度和深刻性揭示了善或道德努力的目标，“爱的联邦”就是至善，它超出教会边界而包容了一切人和一切事物。<sup>②</sup>总而言之，按照麦奎利的说法，罪恶是与人的局限性和自由密切相关的，

① Principles of Christian Theology, Chap.11.

② Principles of Christian Theology, Chap.21.

是人对自由的“滥用”，而道德的顶峰则是宗教性的爱。

这种说法认为，罪恶是上帝的创造活动不得不冒的“风险”，因为，创造自由的人，就造成了人利用自由去犯罪的可能。对此，小·马基在《恶与全能》中<sup>①</sup>提出反对意见说：“上帝并不曾面临要么造一些无知的自动机，要么造一些自由行动而有时会失误的生物这样一种选择。摆在他面前的有一个显然更好的可能性：造一些能自由行动但又总是正确行动的生物，很显然，他未能利用这个可能性，这同他既全能又全善的说法是不协调的。”<sup>②</sup>弗卢对此回答说，假如我们所有的思想和行动都是由神事先决定了的，上帝注定我们只能做好事，那么，我们就不再是自由的和在道德上能负责的，而只是上帝的一只木偶。<sup>③</sup>没有自由行动的可能（行善或作恶的可能）的人不能叫做人，要上帝造这种人，等于是他要他造不是人的人，而这在逻辑上是荒唐的。

希克指出，道德上的自由同罪恶的可能性之间的联系说明，人类的很多苦难来源于人类自己造成的罪过或错误选择；而自然造成的苦难与人类的邪恶或愚蠢造成的苦难之间的界限，也常常很难划清。不过自然造成的苦难（即本体意义上的恶）确实存在着，这就向神正论提出了尖锐的问题。希克对此的回答是：因为世界上有种种苦难而怀疑上帝全善全能的人是以这么一个前提为论证基础的——人是一种已完成的动物，上帝如果全善全能，就该为人创造一个安全舒适的世界作为居住环境。但是持相反意见者并不认为上帝创造世界是要建造一座乐园，他们认为世界乃是“造就灵魂”或造就人格的地方。假如世界没有任何痛苦、灾难、不义、危险和困难，也就不可能有任何同情、仁爱、正义感、勇敢、坚毅、谨慎和

① In Thought, April, 1955.

② 转引自《宗教哲学》，第 87 页。

③ In New Essays in Philosophical Theology, 同上书，第 88 页。

智慧。“这样一个世界不论可能多么能够促进快乐，却非常不适合于发展人格道德品质。就这个目标而言，它也许是所有可能的世界上最坏的一个世界。”<sup>①</sup>按希克的说法，基督教对于灾难的反应是：接受生活带来的种种逆境、痛苦和不幸，目的在于使这些苦难能转而在精神发展上发挥一种积极的作用。在这一点上，神正论就从两方面导致了死后生活问题的讨论。第一，生活表明，危险和苦难等等有时确实激发了勇气、慈爱等等道德品质，但是有时候却产生了畏怯、冷酷和人格的分裂。因此在此世要“造就灵魂”的神圣目标，如果要获得完全的成功，就必须在此生之后继续下去。第二，关于造就灵魂的目标是否值得以人生的这些苦痛作为代价，基督教认为：未来的善比起这一切来，其价值要大得不可比拟，因此在通往至善途中的这一切都是值得的。这就自然引出了末世论问题，或死亡与来世的问题。

在转入死亡与来世问题的讨论之前，我们可以先就本节涉及的理论发展小结一下。本节所谈的宗教哲学的人生观，是从人性角度来谈的。从正面谈人性，即道德或善的问题；从反面谈人性，即罪恶或恶的问题。当然，我们应还记得，前边曾说明过，西方宗教哲学所谓善和恶，实在不仅仅具有人性的或道德上的意义，而且还具有本体上的意义。

罪恶和恶的问题，在西方哲学、神学和宗教思想史上一直是一个大难题，因为它直接关系到上帝是否全善全能的问题，甚至关系到上帝存在与否的问题。一个简单的逻辑是：既然世上存在着罪恶，那就说明上帝或者并非全善，或者并非全能，甚至可能不存在。

综观 20 世纪西方宗教思想在这个问题上的理论发展，我们可以总结出三种解决方式。第一种是上帝有限说。这方面的学说，我们在第四章里已联系上帝的属性问题作过全面的介绍，在这里，

<sup>①</sup> 《宗教哲学》第 95 页。

我们又看到了拉希德尔和鲍恩等人关于上帝在进行反对罪恶的“战斗”或“远征”需要人类的合作之类的说法。这实际上否定了传统意义上的“上帝全能”说，借此解释罪恶的存在，并同时突出了人的道德责任。第二种是造就灵魂说。这方面的学说具有相当长的历史和相当大的影响，在这里以坎普贝尔、柏格森和希克说得最为明确。这种学说用锻造高尚灵魂的需要来解释苦难或罪恶的存在，无疑是一种神正论，但是由于它强调人的精神进步，所以同时又是一种正面的道德学说。第三种是自由意志说。这方面的学说虽然极其古老，可以上溯到奥古斯丁与皮拉攻的争论，但在现代却有更加深入的论述和发展，尤其明显的表现是 R·尼布尔和麦奎利等人的说法。这种说法用人的自由包含颠倒创造和反叛上帝的自由，来解释非自然的恶，即人之“罪”的根源，而弗卢和希克则回答了为什么要创造自由的人这个问题。这种学说在解释人间罪恶的存在时，实际上调和了那场古老的争论（罪恶的近因是人的自由，而根源却是创造的“不可避免的风险”），并且赋予原罪说一种新的意义，即认为这条教义意在维护人的责任感，使人对自己的罪过无可推诿。这就把常人对原罪说的传统理解几乎完全颠倒过来了。

至于道德或善的问题，前边也曾说过，它一直是宗教理论的重要组成部分，而且在西方是同上帝观等宗教观点紧密相联的。分析本节所述的这个方面的种种理论，我们可以看出，本世纪这方面的学说具有下述特点。

一是把道德生活或人的精神，甚至把人性和善本身同上帝紧紧联系在一起，不论上帝是被理解为宇宙生命、普遍精神还是别的什么。这就使道德性、精神性、人性和善，得到了一种至高无上的核准和神圣的地位。即使人们不赞同这些关于道德起源或道德保证的唯心主义或信仰主义主张，但人们却不能不承认它们在客观上具有有利于社会稳定的社会效用，尤其在传统道德受到冲击的

当代社会更是如此二是强调世俗道德与宗教道德，特别是与基督教“信、望、爱”三德的连接。这尤其突出地表现在当代许多思想家对爱的解说之中。布特鲁说人与上帝相连的表现是爱，沃德说上帝的目的就是爱；亨利·金说对基督之爱是有力的道德动机，施韦策尔说基督教导是爱的宗教；皮尔士说爱不仅是最高的道德行为和最高的宗教境界，而且是世界进化的动因和目标，尼格伦对两种爱作了清晰的划分，而强调圣爱是以上帝为中心的无私的爱；最后，麦奎利不但把爱作为人身上的神性的标志，而且明确地把“信、望、爱”作为道德的需要、动力和目标提了出来。这实际上是我们所讲的第一项特征的必然延伸，因为基督教的一项著名命题是“上帝就是爱”，而这项命题在 20 世纪西方宗教思想中不但受到极大的重视，而且得到了进一步的解释。三是同强调意志自由相关联，强调了个人的道德责任。既然连上帝都需要人在道德上的合作，既然“选民”或“前定”概念遭到扬弃而“原罪”概念也得到重新解释，既然教义被说成与道德一体，相信上帝与道德地行动被说成是一回事，既然“罪”不是人的命运而是人的过错，人拥有自由所以应对自己的行为负责，既然人能够超越自然并创造历史，那么，人对自己的行为或选择应负的道德责任，也就被提到了前所未有的高度。

由此，在 20 世纪西方宗教哲学中，我们就面对着这样三个基本事实。第一，宿命论在这些宗教理论中已经没落，人类的未来在很大程度上被交给了人自己。第二，同非道德论的结论往往出自无神论者（尼采、萨特）形成对照，有神论者得出的都是道德论的结论。第三，同阴暗的负面的人性观和人生观也往往出自无神论者（加缪、弗洛伊德）形成对照，有神论者多得出积极的、正面的人性观和人生观。这是同 19 世纪以前的情况很不一样的当代理论中的现实；这是现代人文主义精神在宗教理论中的反映；这也使得国人在重新认识西方资本主义的同时，有必要重新认识西方的宗教

及其理论。

## 第十七节 死亡、来世与拯救

人生观中的一大问题是死亡观。对死亡之谜的看法，在宗教观念中必然与来世说和拯救说，从而与上帝观联系在一起；即令非宗教的死亡观也要涉及这个联系的问题，只不过对这个问题作了否定判断而已。这种联系典型地反映在苏格拉底从容赴死之际的这句名言中：“我去死，你们去活，谁的去路好，唯有神知道。”<sup>①</sup>

在基督教文化背景中，这个问题被表述为人的灵魂是否不朽的问题和个人的终极命运究竟如何的问题；而现代哲学的术语则用“有限精神”、“自我”或“人格”等等，替换了古老的“灵魂”一词。

克尔德认为，人类的有限精神由于分有绝对精神，因而是不朽的。琼斯则干脆否认有限与无限之间的对照是一种终极的对立，他认为二者的关系可以调和于一个更高的统一体即上帝之中。人在自己的精神生活中也具有某种无限的东西，而绝对者（上帝）则必然珍惜和维护，而不是消除在它里面有其位置的种种成分。<sup>②</sup>要更好地理解绝对者与单个的人之间的关系，所依靠的概念应该是爱，而不是吸收，因为过分强调人的有限性意味着除了被吸收于绝对者之中，人就一无所剩了。正是这爱确保了我们的不朽。

布拉德雷认为，有限的自我并不是独立实在的东西，在那包罗一切的整体中，它具有一种附属的地位。它也被接纳到绝对之中，但必然发生这样的质变，以致使人格不朽之类的东西成了不可能的事情。另一位绝对唯心论者鲍桑葵也认为，有限的自我走向自

<sup>①</sup> 苏格拉底：《苏格拉底的申辩》（商务印书馆，1983年），第20页

<sup>②</sup> 诸成分的消解就是死亡。



身归宿的旅程,可以分为三个阶段:灵魂之铸造;冒险与艰难;稳定与确定。这是一个超越自我的过程。在宗教意识中,人认识到自己是非独立的存在物,超越自我,意味着作为绝对即真正的个体和终极的价值的组成部分,放弃自己那孤立的、有限的自我。于是,有限自我的命运,就既非毁灭,亦非不朽,而是在绝对之中的彻底转变。这并不是纯属将来的事情,绝对之完善是超时间的,有限自我的彻底转变,正像第四福音书所说的“永生”,可以发生在此时此地。人格的局限之消失,及其在一种更深的经验中之消融,都属于日常生活的范围。按照鲍桑葵的说法,人的命运,正是以这么一种方式完成的。“最伟大的人留下来的,只有名字而已,因为他们的成就已经同宇宙的力量融为一体,不可能将其分离出来进行评估。”<sup>①</sup>

前期的罗伊斯把绝对作为宗教之基础确立起来之后,也就满足于暂时撇开有限自我之命运这一类的问题了。“无论什么事情落到我们这些可怜的自我头上,我们都知道整体是完美的。这种认识给我们以安宁。”<sup>②</sup>后期的罗伊斯把绝对视为唯一完美的个体,而个人即有限的自我则企求着个体性,但是只要他们保持孤立状态,他们就永远不可能达到真正的个体性。当他们的目的变得更加宽广,更有包容性,当他们认识到自己同其他自我的统一,同自然的统一,同上帝的统一时,他们就向着这一目标前进了。但是罗伊斯不同意鲍桑葵关于有限自我是必须在绝对之中彻底改造的一种现象的观点,罗伊斯的绝对是一个绝对自我,它由有限自我的无限性所构成,绝对在有限自我中再现着自身。它“不是一个吞没了个体的单调的绝对,而是一个整体,它对每一个飞逝的瞬间之有限方面,对每一种短暂的或永久的有限自我的有限方面,都是公

① The Value and Destiny of the Individual, p.264.

② The Religious Aspect of Philosophy, p.478.

正的。它是这么一个整体，即由在道德上是自由的，但仍上帝之中结为一体的诸多个体所组成的一个单一的系统”。<sup>①</sup>这样，每一个有限的个体在绝对之中都有了自己独特的位置。

特莱因的观点代表了现代神秘主义的倾向。他认为，物质的宇宙体现着上帝的思想，而人本身则是神性生命的分有者。人与上帝之不同，不是在本质上或性质上，而只是在程度上。人是个体化了的精神，而上帝是包含人在内的无限精神。宗教的普遍信息，是召唤人们去有意识地实现自己与无限精神的合一，去从一个“纯人”变成一个“神一人”。认识到我们自己的神性，也就使宗教的动力得到了利用，赋予了我们以支配生活的力量。既然上帝就在我们心中，则拯救本身也就在此世实现，而且据说就不仅包括心灵之安宁，也包括肉体之健康了。这种拯救实现于此世的思想，在本世纪是很有代表性的。

温和的人格唯心主义者普林格尔-帕提森认为，有限自我并不是与上帝共久长的。说人格是不朽的，而且没有终结，并不等于说人格没有任何开端，“它显然是在关于它的保存问题出现之前必须先赢得的一种东西”。<sup>②</sup>而激进的人格唯心主义者霍伊逊则认为：“一种永恒的、众多的、不可毁灭的人格存在着，即令是神力也不能通过制造行动而产生出另一种自我活动的理智。”<sup>③</sup>上帝只是靠他作为每个心灵的完美典型的价值来统治。上帝的因果作用不是直接生效的，而是终极的，他不靠强制人类来侵犯人格，而是靠爱和理性来吸引人类。基督教的核心意义，乃在于信仰上帝与人是同等地实在的，而不是同一的。这就同绝对唯心主义的说法完全相左了。

无神论的人格唯心主义者麦克塔加一方面否认上帝之存在，

① *The World and the Individual*, vol. I, p.42.

② *The Idea of Immortality*, p.196.

③ *The Limits of Evolution*, p.289.

另一方面又相信自我或灵魂之不朽。他论证说，自我（或灵魂）并不仅仅是其身体的一种活动，而且，即令肉体被视为自我的必然伴随物，自我在一个肉体死亡时又转入另一个肉体也是可能的事情。此外，我们不能从物质事物的短暂性，推论出自我的短暂性，自我的构成与物质事物的构成是完全不同的。西方人关于灵魂不朽的普通观念，意指现世的生命在死后将由一种无穷无尽的生命所取代。然而麦克塔加认为，任何支持不朽的论证既支持了来生信念，也支持了前世信念。人如果是不朽的，他现在的生命就可能处于一个已有的生命与一个未来的生命之间。每个人在此生前后的生存，可以分成很多次生命，每一次均以生和死为界。死亡带来了遗忘，但这并未打断一个自我的连续。这并不是意识的连续，而是一种实质及其属性的连续。在一次生命中获得的东西（例如爱心），会在下一次生命中得到保存，得到加强，尽管关于前生并没有什么记忆。据称这种多次生命之说有一种吸引力，因为我们可以希望在未来的一系列生命之中，弥补特定的任何一次生命的缺陷与失败。但是我们在后面会看到，这种带有东方宗教色彩的说法，遭到了希克十分有力的反驳。

人格唯心主义的神学家拉希德尔把关于基督之死传统观点斥为非理性的、不道德的、低于人类的，这些观点在基督之死中看到是补偿或赎罪一类的东西。他认为，基督的生与死，必须合在一起理解为是要通过道德影响来拯救人类。得救的意思，就是达到精神或灵性的生活，当人们追随基督所展示的理想之时，这种生活就在此时此刻开始了。但是如果这种理想确实是上帝自己的仁爱性质之启示，我们就必须假定，人们在此世就开始达到的这种灵性生活，将超越死亡而得以继续，得到完善。这种观点用伦理观念取代了古老的神话观念，显然较易为现代人所接受。伦理学有神论者 A. 泰勒也采取了类似的角度，他认为，由于道德生活的完成必须依靠神恩，所以进一步的结论只能是个人之不朽，个人的命运就

是要走向永恒的善。

这种观点还同利奇尔主义者的观点相汇合。例如卡夫坦就把“上帝之国”说成不仅仅是应在这个世界之中实现的一种伦理理想，而且是在这个世界之上的一种超越的实在。因此道德努力对于基督教是不可或缺的本质的东西，它的背离世界的神秘的一面也是如此，这是与上帝中的基督同在的靈魂的生命，是把信徒超拔于这个世界之上的一种福乐。又如亨利·金，也由于强调宗教的实践性和伦理性，从伦理角度来解释各项教义，所以在末世论问题上，他认为那实际上暗含的是对人的价值的强调。

我们再来看看存在主义哲学家关于个人及其命运以及死亡等问题的观点。贝加也夫的思想中颇有末世论因素。他认为，俄罗斯哲学所重视的是终结，而不是开端。通俗的末世论把这个观念中的深刻的精神真理客观化并且歪曲了。这个观念所意指的，是要拯救这个客观化的、凝滞的秩序，把它改造成精神性的、前进的秩序。这不是一个自动的过程，而是我们可以自由地、创造性地发挥作用的过程；它也不是一种稳步的前进或进步，而很可能出现干扰和倒退；它并不仅仅属于终结之时，而是在连续不断地进行着。

“在一个人生活中的每一个时刻，所需要做的事情，就是结束旧的世界，并开创新的世界。”<sup>①</sup>

海德格在分析了人的忧虑、堕落和非本真的生存之后指出，通往本真性生存的道路，在于倾听良知的声音。这被理解为要求我们承担自己的有限性和罪过。在理解忧虑时，他所根据的是历时性，一种以死亡为终点的有限的历时性。在本真的生存中，死亡不再只是降临我们身上的、闯进来摧毁我们的生存的某种东西。死亡本身也被纳入了可能性之中，而且在设计一种本真的生存时所根据的，正是作为存在的主要潜在可能的死亡。一切的可能性，都在作

① The Beginning and the End, p.254.

为主要可能性的死亡之光中来作出估价。而且，当一个人在对死亡的预期中生活时，他的生活就有了一种决断，这种决断把统一性和完整性带给了破碎的自我。永恒性并未进入这幅图景，因为完整性可以在人的有限的历时性的范围内得到，而且，人在死亡这一有支配作用的可能性之光中，把握了每个独一无二的、不可重复的可能性。焦虑向人揭示：人正被抛进死亡之中。当人不再逃避这个揭示之时，当人有决断地预期着作为自己的最高可能性的死亡之时，人就达到了一种不可动摇的愉快与平静的境界。看来十分明显，在海德格的分析中，死亡发挥着非常积极的肯定性的作用，因为他主张，人只有通过预期中的死亡之虚无而生活，才能达到一种本真的生存。比起萨特强调死亡只具有否定性的观点来，海德格的死亡观显然要积极得多、健康得多。

新实在论的代表之一布洛德在《心灵及其在自然中的地位》一书中专门研究了心灵的问题。在关于心灵与肉体关系的各种理论中，布洛德赞成这么一种观点：心灵是物质的一个“自然发生的特征”。这显然接近唯物主义的说法。但是布洛德观点的最大特点在于他非常重视心灵学<sup>①</sup>的种种发现。他认为所谓“超常”现象的存在是毫无疑问的，问题仅仅在于，心灵学是否提供了经验证据，证明心灵在肉体死后依然存活。布洛德认为，心灵学没有提供证据证明这一点，但却提供了另一种证据，证明人死亡后精神生命中的某些因素具有持续性。布洛德称这种因素为“心灵因素”，它不是心灵，但在与神经系统组合时可以构成心灵。它可以保留它曾有助于构造的那个心灵所具有的某些经验的痕迹。这种心灵因素也可能是由一种形式精微的物质构成的。布洛德认为，如果这种心灵因素存在，则灵魂转生或轮回的理论就有可能成立，意即心灵

<sup>①</sup> 又称“心灵研究”、“超心理学”，其所研究的对象包含我国一般所谓“特异功能”。

因素在与自己的肉体脱离关系的间歇期间，有可能又同某些别的媒介体相结合。心灵研究的发现虽然还较模糊，但却为信仰死后生存提供了某种证实的可能性，而“至少有一些人会在肉体死后继续生存，这几乎是任何宗教世界观所必然具有的东西”。<sup>①</sup>与此形成对照的是，布洛德同时认为没有充分理由相信人格上帝的存在，这是同麦克塔加的理论一致的。但是麦克塔加的观点以唯心主义为基础，重视思辨形而上学，相信灵魂不朽并经历一系列的生命；而布洛德的观点却倾向唯物主义，重视科学的经验主义，只相信可能与不同的肉体构成一系列精神的模糊的“心灵因素”。布洛德的心灵学说，是可以同突生唯物论相协调的。但是它的结论还缺乏说服力，我们以后将会看到，约翰·希克就这个问题提出了相当清楚有力的反对意见。

当代天主教神学代表拉纳尔也专门研究过死亡问题。他认为死亡不纯粹是一种自然的现象，它是完整的人的一个事件，是自我的最终遭遇；在人生的一切作为之中，死亡已经被逐步地确定了。对死亡可以用两种方式来予以考虑：把它视为瓦解人的一个外来打击，或者视为最后完成人的生命的一个内在行动。教会的教导把死亡与罪过联系起来，由于罪过，死亡就被体验为一种丧失。假如不存在任何罪过，生命仍然会走向完结，但这完结就会是最后的完成。可是，我们还不得不在一个罪恶的世界上面对死亡，而且它的阴暗的一面也不能消除。拉纳尔把基督之死视为通过上帝之缺席而走向上帝之临在。基督徒的全部生活，特别是圣化的生活，就是在分享基督的这种死亡。因此，对于基督徒来说，死亡能够成为信、望、爱的最高行动。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> Religion, Philosophy and Psychological Research, p.234.

<sup>②</sup> "Zur Theologie des Todes". 天主教神学家马利坦虽然在现代哲学史上极其重要，但其关于灵魂不朽的学说同托马斯·阿奎那的学说差别不大，故本书略而不提。

新正统主义的瑞典神学家奥伦认为，基督教启示的核心，乃是上帝通过基督采取的拯救行动，可以把它理解为同恶势力的斗争和对恶势力的胜利，这是“古典的”或“戏剧式的”救赎观。古代神学家伊勒奈乌斯就有这么一种观点：基督的救赎工作，就是把人从统治他们的那些力量之下解放出来的行动。那些力量，从自然的角度的角度被理解为罪与死，从神话的角度被理解为恶魔的势力。后来不少教父作家增加了这种解释中的神话因素（把基督之死说成一种赎金），但其基本主题还是同恶势力的斗争与胜利。中世纪神学用苦行赎罪理论代替了古典救赎观，但是路德又复活了这种救赎观。奥伦认为，现代神学家之所以未重视这种最能代表新约思想的观点，是由于只看到它的神话表述形式，“没有作出任何认真的努力，去透过它的外部形式而深入它的基本思想”。<sup>①</sup> 麦奎利认为，如果剔除了这种救赎观中的神话因素，它将很适合于当代世界，因为在当代世界上，人类不得不同那些要奴役甚至毁灭人类的巨大势力进行斗争。<sup>②</sup>

这种剔除神话因素的做法，即非神话化的方法，也被布尔特曼运用到了传统的末世论之中。早期基督徒对末日将临的预期一再落空，现在人们不再预期这类事情了。但是这种神话中的思想，可以联系此时此地我们自己的生存来予以解释。正如海德格指出的，每一个人都面对着将临的末日——自己的死亡。在日常的抉择中，每一个人都对自己作出审判，因为他或者把握住了自己的本真存在，或者正在失掉它。把这些神话观念转向实际的个人生存，它们就开始显出其内在意义。而且，由于突出了我们在面对末日而选择自己不可重复的可能性时自己的能动性和责任，这些神话观念事实上还重新具有了一定程度的紧要性质。布尔特曼指出，

① Christus Victor, p.27.

② Twentieth Century Religious Thought, p.329.

这种非神话化过程开始于新约本身，例如第四福音书就把永生和审判视为此时此地的事情。布尔特曼还用生存语言解释了基督的受死与复活。他认为二者都带上了神话的色彩，但如果我们将其纳入自己的生存之中，如果我们为了来自超越者的新生命而放弃一切世俗的安全，那么，十字架和复活就作为救赎和新生命被体验到了。基督教宣告了上帝的一个仁慈的启示性的行动，这项行动使有罪的人类可能得到真实的生存。这是所谓“末世事件”，就是说，它呈现于道的每一次宣讲，呈现于每一个信仰抉择之中。“在每一个时刻之中，都潜伏着成为末世时刻的可能性。对此你必须警醒。”<sup>①</sup>

在当代，对宗教思想中的末世论产生了很大影响的一种哲学，是布洛赫的希望哲学。布洛赫特别强调人性之中尚未揭示的种种可能性，并且把所谓“尚未”的本体论延伸到无生命的宇宙。宇宙在他看来有一种未被发现的本质，正在追求实现的本质。在这方面，他很接近神秘主义或泛神论。他经常提到基督教，耶稣关于末世的上帝之国的宣告对他很有吸引力。布洛赫把希望和将来提高到本体论的地位，这对于莫尔特曼的希望神学产生了很大的影响，而莫尔特曼把末世论提到了整个基督教理论的核心地位。他对政治神学的影响，也同布洛赫对基督教历史上末世论乌托邦的重视有某种联系，但这主要涉及社会历史领域，我们准备在第十八节中再予讨论。

与莫尔特曼异中有同的，是当代德国神学家潘伦贝格。潘伦贝格也很强调基督教的未来主义和末世论特征：“当一个人在讨论对未来审判和死者复活的末世期待的真理时，他也就是在直接讨论基督教信仰的基础。”<sup>②</sup>他批评了布尔特曼对末世期待之说的非神

① *History and Eschatology (The Presence of Eternity)*, p.155.

② *Jesus, God and Man*, pp.82—83.



话化做法，因为他认为，剥除末世论的未来特征是不恰当的，而且布尔特曼把历史和意义二者割裂了。他要求对历史作为整体的理解。“在今天，我们必须恢复事实与其意义的原初的统一。”<sup>①</sup>他用这样一种论据来支持对复活或灵魂不死的信仰：“希望超越死亡，这是人所固有的。”<sup>②</sup>现象学的人类学说明，人的本质要完善自身，需要一种尚未存在的团体，因此，人的结构本身就已指出了人是超越死亡的。

约翰·希克指出，柏拉图以单一的东西不可分解为由为灵魂不灭所作的论证，在康德的批判和现代心理学的理论面前已经站不住脚，而且从柏拉图到笛卡尔的身心二元论也遭到了当代分析学派(如莱尔)的猛烈批判。在这种背景下，20世纪西方宗教哲学多半都重新返回到“圣经”在这个问题上的观点，即不把人视为暂附于肉体的永恒灵魂，而看成一种有限的、必死的、身心合一的生命。犹太教和基督教不是相信灵魂不灭，而是相信人的复活。按照圣保罗的说法，所谓复活不是指墓地中具具死尸的复活，而是指上帝重新创造或再次构成人类的身心合一的个人，不是作为已死的有机体，而是作为灵性的身体居住在一个灵性的世界。希克认为，这个信念乃是下述信仰的必然推论：信仰上帝的至上目的是不受死亡限制的，是要使人超越自然的必死性而存在的。既然上帝的计划是要创造有限的人与他相伴而生存，那么，他让人在他对人的目的大部分尚未实现之时就死掉，这就既与他自己的意图相矛盾，也与他按自己形象所创造的这种生物的慈爱相矛盾了。正是上帝对人的目的的实现(人性的全部可能性将在其中实现)，构成了“天堂”。与此相对应的“地狱”概念，如果指永远不能赎免的无意义的永恒痛苦，那是同神正论相抵触的——这种地狱概念在“新约”中

① Theology as History, ed. J.M.Robinson and J.B.Cobb, p.127.

② What is Man?, p.44.

没有根据。但在另一方面，希克认为：“如果地狱意味着此生常常经历的涤罪性的受难之继续，它最终将导致更高的天堂之善，那么，它就不再同神正论的要求相抵触了。而且，地狱观念可以不从字面上理解，而被评价为一个神话，一个十分有力而意味深长的象征，它象征着在人与其创造者的关系上，人的自由所固有的严肃的责任。”<sup>①</sup>

关于前面提到的布洛德和麦克塔加等人的“死后续存”观念，以及心灵学的发现所引起的这类推测，希克认为现有的材料尚不足以证实。他提到了韦特利·卡林顿对心灵感应的尝试性解释：人们的头脑仅仅是在意识的层次上彼此分离，但在无意识的最深的层次上，却在不停地相互影响，心灵感应就发生在这一层次上。至于心灵学会记录中的“死者显灵”或“幽灵出现”等现象，希克写道：“鬼魂可能是‘心灵的足迹’，即死者留在身后的一种精神轨迹，可是并不意味着其所代表的那些人的出现或继续存在。”<sup>②</sup>但他同时也认为，要作出最后的定论，为时尚早。

至于东方（尤其是印度）宗教中的羯磨和再生概念，希克从三个方面作了分析。第一，关于承载人格和记忆的自我从一个身体到另一个身体不断轮回的通俗说法，《薄伽梵歌》所谓“如同一个人脱掉穿破了的袍子，穿上另外的新的袍子，同样地，赋有形体的灵魂也脱掉用旧了的形体，进入了另外的新的形体”（第二章，第13行），希克指出，要证实这种再生理论，证实两个先后生活的人乃是同一个自我，至少必须在这两个人之间发现下述三股联系纽带之一：记忆、身体上的连续性或生理连续性、精神气质的相似性或心理连续性。既然绝大多数人并没有这种记忆，分别生活在两个时代的人也没有任何生理连续性，而精神气质相似的人又很多，不可能据此

① 《宗教哲学》，第 226—227 页。

② 《宗教哲学》，第 236 页。

判定所有这些人都是同一个人，那么，轮回的再生观念就很难成立了。第二，关于每一个自我都是我(梵)的历时短暂的表现，无限的永恒的意识(梵)与“幻”结合而造成纷繁多样的短暂有限的意识(灵魂)这种吹檀多的说法，希克认为，一种高级意识能够连结一切人类的生活，这并不能说明其中一个人乃是另一个人的再生。而且用来解释此世不平等的前世生活，其自身的状况又得靠再往前的生活来解释，这种无穷向前追溯的解释并未提供对此生遭遇问题的回答，而是无限地推迟了回答。最后，希克认为，再生观念只能解释成下述事实的神话式表达：我们所有的行为都作用于人类社会的某一部分，而且不论好坏，都得在将来为其他的人所承受。他引用詹宁斯的话说，佛陀“不相信个人灵魂的永存，所以不能接受印度教的羯磨教义，这种教义包含着灵魂在人死时向新的肉体投胎轮回的意思；但他完全相信一切行为、话语和思想具有道德责任和种种后果，所以他完全接受另一种意义上的羯磨教义，即行为的结果会从一代人转移到所有后代人的身上去”。<sup>①</sup>这样，羯磨以及作为其神话表达的再生，就成了“一种道德真理，一种关于普遍的人类责任的坦论”<sup>②</sup>并且在人类相互依赖性日益增加的今天“具有巨大的实践意义”。<sup>③</sup>当然，这只是西方学者对佛教再生概念的理解，不一定符合佛教理论的解释，但是把它同前述对于基督教的“复活”“天堂”和“地狱”的解释结合起来，却可以看出在这个问题上，当代西方宗教哲学的确有一种人本主义的趋势。

死亡，是无人可以回避的永恒的问题。死亡观是人生观的基本组成部分。所以，虽然孔子说过“未知生，焉知死”，但是在他以前和以后的数不清的世代中，都有无穷无尽的人以各种各样的方

① 《佛陀的吹檀多佛教》，转引自《宗教哲学》，第 259 页。

② 同上。

③ 同上书，第 260 页。

式在探究并回答着这个问题。其中，回答得最多的，就是宗教的方式。

宗教对死亡问题的回答，总是同关于来世以及在来世对人生的拯救问题联系在一起的，这些问题当中的核心问题，就是灵魂问题。

综观现代西方宗教哲学在这个问题上的理论发展，我们发现西方宗教思想有了明显的两条路线分化。这两条路线的源头分别是古希腊的哲学和希伯来的宗教，二者的分歧在中世纪包罗万象的经院哲学中被掩盖起来了。现代学术的发展和分化再次把这种分歧暴露了出来。就本节的问题而言，分歧的焦点就是柏拉图的灵魂不朽说与“圣经”的复活说。柏拉图建立在身心二分法基础上的灵魂不灭论，尽管曾经为基督教所接受，并得到从阿奎那到笛卡尔到马利坦的许多思想家的支持和重述，但是经过从康德（正像关于上帝存在的证明的情形一样，康德虽然最终以道德论为基础肯定了灵魂不朽，但却先对灵魂不朽的传统证明作了有力的反驳）到莱尔（从分析哲学观点）的批判，特别是经过现代心理学的经验反驳之后，已经遭到了越来越多的人的怀疑。在这种情况下，西方宗教思想在这个问题上的希伯来路线开始突出出来。这条路线主张，具有神圣权威的圣经所说的人，是身心合一的人，是有限而必死的人。死亡是绝对的毁灭，唯有依靠上帝的至高无上的创造之爱，才有可能出现超越坟墓的新生。圣经所说的死者的复活，并不是指人的死尸从坟墓中复活，而是指上帝重新创造或再次构成身心合一的个人，作为灵性的个体居住在灵性的世界中。这个观念，是信仰上帝的至上目的不受死亡限制，信仰他对人的慈爱的必然推论。与此相关，“天堂”所指的就是上帝对人的目的的实现，即人性的全部可能性的实现，即永恒的因而是无限的善境；而“地狱”也相应地不是指永恒的苦难（那是同上帝的权能和仁爱不相容的），而是指此生常常经历的涤罪性的受难之继续，它最终将导致更高的天堂

之善。

在这两条路线分离的背景之下，我们就可以比较清楚地看出本节涉及的各种理论中的新发展的意义了。

我们可以看到，除了克尔德关于有限精神分有绝对精神因而不朽这一说法比较古老之外，其它各种学说都在不同程度上提出了一些新的观点，表现了 20 世纪西方宗教思想在这个问题上的一些新的特点。

首先，在灵魂观方面出现了一连串的新发展：作为一种不灭的精神实体的“灵魂”概念开始没落，逐渐被“有限自我”之类的概念所取代；早在绝对唯心主义学派中，已经出现了不少主张有限自我并非不朽的学说；在人格唯心主义学派中，更有了有限自我并非永恒，或者虽然永恒但非被造的学说；最后一种学说试图割断传统“灵魂”观念同上帝的关系，而麦克塔加和布洛德分别从不同的哲学立场更明确地割断了这种联系。这些发展显然使我们有必要修改过去形成的对西方宗教灵魂观念的看法，并对之重新进行艰苦的哲学、心理学和宗教学研究。

其次，在死亡观方面也有一些相应的发展，其中最值得注意的有两个方面。一个方面是从布洛德到希克等人都作过不同评价的心灵学研究，以及这种研究揭示的所谓“死后续存”现象。我们虽然赞同希克关于“定论为时尚早”的说法，但是显然应当重视这方面的研究，并且在作出结论时应当以事实而不是以思辨的前提作为依据。至少，我们理论工作者不应当指责在我国刚才起步的“特异功能”研究或心灵学(超心理学)研究；相反，我们应当鼓励并支持它的发展，使之趋于成熟和完善。这门学科以及对我国传统气功的研究，对于我们认识超感官和超物理规律现象，认识人的意识和死亡现象，对于许多人文学科其中包括哲学和宗教学，将具有极为重大的意义。还有一个方面是海德格、拉纳尔和布尔特曼等哲学家、神学家关于死亡的学说。这些学说在此世的基础上，从人生

的角度回答了苏格拉底关于“谁的去路好”的问题，颠倒了孔夫子关于“未知生，焉知死”的提法。它们不论是以哲学形式还是以神学形式出现，所反映的都是对此世人生的这一重要问题的深刻思考；它们是宗教和哲学思想史上死亡观的重要发展，而其积极向上的特征又一次反映出当代宗教哲学中的人文精神，并且值得我们借鉴。

最后，关于来世与拯救的问题，我们可以看到三个特点。一是普遍地强调拯救就在此时此地发生，从而消除了来世、末世与此世、现世的绝对界线或鸿沟。这在鲍桑葵、特莱因、拉希德尔、贝加也夫、布尔特曼等彼此大相径庭的思想家的学说中都能看到。这也是同上帝之国就在此世的思想倾向相适应的。二是对拯救的解释形形色色，同传统的解释相去甚远。从有限自我在绝对中的转变，到精神或灵性生活之获得，从道德努力之完善，到僵滞的秩序之改造，从对恶势力之胜利，到对十字架和复活之体验，不一而足。其中有一个较普遍的倾向，就是着眼于道德和精神生活的要求，着眼于对人的价值和完善的强调。三是强调了爱在其中的重要地位。爱不但成了基督教道德精神的最高境界，而且被作为实现天堂的条件和天堂的特征，甚至已被视为天堂本身。三个特点再次表现了 20 世纪西方宗教哲学中的人本主义潮流，因而拉近了这种哲学同国人的距离，这是我们从社会历史观点出发不能不考虑的。

## 第十八节 社会、文化与历史

社会历史观乃是人生观和伦理学的延伸。在西方宗教哲学中，当上帝与人类的关系问题不局限于个人的良心而扩展到人与人的关系，不局限于个人的命运而扩展到人类整体的命运之时，关于社会和历史的理论就成了必然要涉及的重大问题。而且关于作为社

会生活方式的文化的观点，也必然要与此发生联系。

在绝对唯心主义学派内部，一方面，按照布拉德雷的否认上帝是绝对的观点，一切现象都在绝对之完善中得以完成。这是一种静态的完善，既无进步亦无退步，因为绝对包含着历史，但它本身却没有历史。而另一方面，按照琼斯的承认上帝是绝对的观点，上帝是从完善到完善的一种动态的进步，是善之理想的水无休止的实现。我们将会看到，琼斯的动态观点，成了 20 世纪的相互关联的动态的上帝观和历史观的先声。

前已提及，罗伊斯的绝对（上帝）概念具有社会性的特征。他由此出发，提出了在他的宗教理论中处于核心地位的关于“忠诚”的学说。他把“忠诚”定义为“自我对于一项事业的意愿和彻底献身，这项事业把许多自我结为一体，从而成为一个团体的关注中心”。<sup>①</sup> 在新约中，罗伊斯最重视的是保罗的教会。在这些教会看来，基督正是连结其成员的圣灵之象征。这些团体所献身的事业，不是宗派性或党派性的。它们心目中有个遍及世界的信徒团体，因此要求有一种真正的忠诚。终极的原则乃是对忠诚之忠诚，它意味着要超拔出自私的、有限的利益，去为整个人类社会服务。作为这种观点的支柱的，是一套关于解释的复杂理论。这种理论认为，解释如同感知和概括一样，也是认识的基础。但解释的独特之处在于：它是一种永远包括三个项的关系——要解释的东西、解释者、解释所面向的听众。于是解释把我们带入了一种解释团体。世界本身就是由一个无穷的解释系列所构成的。“每一个解释行动的目标都在于，通过沟通相互对照的或彼此隔离的种种观念、思想和目的，将统一性引进生活之中。”<sup>②</sup> 于是圣保罗所教导的博爱与爱心，就不仅仅是一种情感，而且是一种解释，它将导致理想团体

① The Problem of Christianity, vol. 1, p.68

② Op.cit., vol. I, p.286.

的实现。向理想团体无休正地前进的学说，并不意味着抛弃了绝对。我们所追求的这个团体，是神圣者在地上的表现，它虽然仍不可见，但却完全真实。

R·坎普贝尔认为，耶稣在历史上的独特性，乃在于他是人类精华之标准，他揭示了上帝与人的统一性。但在他与其余一切人之间没有任何鸿沟。基督品格对一切人来说都是潜在可能的，因为一切皆出自上帝的实质，一切人类历史都是神的体现。“救赎”并非一位受了冒犯的上帝的一次性的宽免。耶稣自我牺牲所表现的爱，向我们表明了实现自身与上帝合一的道路。只有当这种牺牲在信徒心灵的祭坛上得到实现之时，耶稣的爱才成为一种救赎。而“上帝之国”，应该根据内在性学说视为是属于现存世界的。坎普贝尔还十分赞成社会主义，认为社会主义是实现上帝之国的手段。

在人格唯心主义一边，霍伊逊指责绝对唯心主义是东方泛神论的一种复归，指责它的“一成不变的主题，就是最高存在之不可言喻的伟大，以及人之绝对的渺小”。<sup>①</sup>绝对唯心主义把有限的自我包含在绝对者之中，从而把人和上帝二者的真正意义上的人格都抽掉了。这就打击了西方民主生活方式的基础，打击了激励这种生活方式的基督教的基础，因为西方文明的基础，是个人的责任感；而基督教所教导的，是作为真实的、独特的个人的人，同上帝之间有一种道德上的联系。霍伊逊的多元唯心主义的实在图景，是一幅自由的、永恒的精神所组成的共和国的图景，这是古典的上帝之城观念的重述。在这个共和国里，众多的人格能够和谐一致，既不是靠着时间上的同时，也不是靠着地点上的邻近（因为时间和空间是由心灵产生的），而是靠着一种共同的理性。人与人靠着逻辑和道德的纽带而相互联结起来，而这个参照中心乃是由上帝提供

<sup>①</sup> The Conception of God, p.50.



的。

麦克塔加也认为，时间与物质是不实在的，唯一的生存只是精神性的实体，即“人格”或“自我”。在时间中，这些自我经历了无数的生命。然而，既然时间是非实在的，我们就应该把在永恒状态下的终极实在，视为联合在爱之和谐中的诸自我的永恒体系。这种爱是“如此直接、如此亲密、如此有力，以致连最深切的神秘狂喜，也只能使我们预先品尝到它的完美性的一星半点最淡的滋味”。<sup>①</sup>这里所强调的是精神实体的多元，但我们也可以设想一种实体，即绝对者。然而这不是一个包罗万象的自我，既然没有任何自我可以包含另一个自我，所以它也不是任何意义上的上帝。它只是这个体系本身，就好像一所学院，但一所学院的组成人员，比这所学院本身具有更多的实在性。这些人格唯心主义的理论，是个人本位主义在宗教哲学中的鲜明表现，它们主要兴盛于美国是不足为怪的。

从另一方面来看，利奇尔主义神学家十分强调基督教教义的实践意义，并将其扩展到社会秩序之中。他们重视神学与社会意识的关系，并赋予“上帝之国”观念以突出的地位。这对于美国的“社会福音”运动发挥了重大的影响。关于社会福音派的观点，我们后面还要提及。现在我们先来看一些影响很大的社会历史和文化理论。

按照狄尔泰的观点，历史向我们表明了一切形而上学体系的相对性。纵观历史，可以发现三种典型的世界观，表达了对人生的不同态度。从德谟克利特、卢克莱修、霍布斯到现代的唯物主义者 and 实证主义者的自然主义世界观，把理性奉为至高无上。赫拉克利特、斯多噶学派、斯宾诺莎、歌德和黑格尔所代表的客观唯心主义世界观，则把至上地位赋予感受，导致了对世界的泛神论理解。第

<sup>①</sup> *The Nature of Existence, vol. I, p. 479.*

三种类型的世界观是自由的唯心主义，由柏拉图、基督教和康德所表达，它把意志置于首要的地位，拔高了人格，并形成了人格化的上帝观念。这些世界观为宗教、艺术、文学以及别的文化形式涂上自己的色彩，但这些世界观之中的任何一种都不能充分表达出人类精神的多样性。由于认识到它们都是相对的，不具有绝对的真理或价值，历史哲学家得承认自身观点的相对性。可是，“贯穿于一切世界观之中的精神之最终的话，不是说它们全都具有相对性，而是说在面对它们之中每一种时，精神具有至高无上性，同时还有对这样一种方式的肯定意识，在这种方式中，在精神的各种各样的态度中，世界之唯一的实在为我们而存在着”。<sup>①</sup>

相对主义和历史循环论在斯本格勒的著作中表现得更为鲜明。他否定历史是一种稳定的进程，甚至否定历史是一种单一的过程。他用循环论解释历史，视之为一系列的相互分离的历史，其中每一个都经历了一种决定论的过程。历史的单位是文化，每一种文化都是自足的，大约有一千年的生命期。每一种文化都经历了彼此相似的一些阶段，最后必将在冬天和死亡中结束。然而死亡并不意味着消亡。该种文化还可以作为一种纯粹的文明继续存在，保留着外部框架，却失去了创造精神。斯本格勒的历史循环论，带有明显的东方（尤其是印度）宗教哲学的色彩。

汤因比的历史理论在某些方面同斯本格勒是有关联的。他认为，一个社会在其生命的历程中不得不面对各种危机的挑战，而它的进一步发展，则取决于所作出的应战的类型。在这个程度上，它对自己的命运负有某种责任。这种观点显然又不同于斯本格勒的自然主义的决定论，而赋予自由意志以相当重要的地位了。事实上，汤因比作为基督教徒，承认人类历史的前途最终还得仰赖上帝。

① Wilhelm Dilthey, *An Introduction*, p.156.

柯林武德的历史观与狄尔泰颇有关联。他认为，一切人类思想，其中包括宗教思想和上帝观。都受到历史条件的限制。我们所找到的答案。部分地为我们所提的问题所决定，而这些问题总是带有某些前提条件。这些前提具有终极性质，不能说它们是真的或伪的，它们干脆就是同历史环境一起被给定的。问题要在历史环境中提出，而且也随着环境的变化而变化。这种观点同前面提到过的他的上帝观是相互关联的。

如果我们把这种历史观同德国的宗教史学派的观点联系起来考察，就会发现它们在一个基本方向上是一致的，即主要不是讨论上帝观如何影响历史和文化，而是讨论历史和文化如何影响上帝观。宗教史学派总是把耶稣和基督教的起源，同古代世界的与之同时代的宗教观念联系起来考察。

例如韦斯就把耶稣的传道同犹太人的末世论联系起来。在那个时代，犹太人当中盛行着末日预告的观点。他们寻求着那个时代的灾变式的结束，以及一个超自然王国的开创。人们正是这样来理解耶稣的使命和教导的。耶稣宣告的上帝之国，不是一个爱人爱神的道德理想，而是犹太末世论的超自然国度。韦斯的这一说法使耶稣远离了信徒，使福音书变成了一种往昔文化的古怪遗迹，这种文化的思维方式在我们看来是完全陌生的。韦斯后来修正和缓和了自己的说法，认为福音书中仍然有着具有永恒价值的道德教训。施韦策尔也认为，使耶稣摆脱教会教条的目的，造成了企图使耶稣现代化的错误。他的教导和他的生活的核心，是他那个时代的末世论信仰。历史上的耶稣属于一个其观念与我们很不相同的时代，因此他“对于我们这个时代来说，将是一个陌生人，是一个谜”。<sup>①</sup> 而基督神话论的主张者德鲁斯则认为，新约表达的仅仅是早期基督徒的信念，福音书不包含历史，而只包含教义

<sup>①</sup> The Quest: of the Historical Jesus. p.297.

材料。他认为古代的星辰崇拜构成了闪族宗教的古老内容，福音书中的各种形象是古人想象的星座中人物的神话象征。所有这些说法都把宗教（在这里是基督教及其上帝观）放到历史文化的背景之中去考察，不论其结论是否可靠，在神学家之中仍属难能可贵。

对社会历史和文化问题也很关注，但是立场与上述几位截然不同的思想家，我们在此可以提到两位。一位是普罗提诺专家W·英格。他对现代社会的尖锐和悲观的看法，使他获得了“忧郁的教长”之名。他认为能为我们的社会提供稳定基础的，不是物质和技术文明的进步而是真、美、善的永恒的精神价值。然而，这些价值的根基，在于超越的上帝。因此他主张对生活的宗教性解释，生活的顶峰，是在内心里的灵魂向着上帝的上升。他认为，总结了700年希腊哲学的普罗提诺体系，结合了基督教思想而成为西方文明的因素。柏拉图主义、基督教和西方文明，被一些历史纽带连在一起而相互依赖。“我们不可能保存柏拉图主义而不要基督教，也不可能保存基督教而不要柏拉图主义，更不可能不要这两者而保存文明。”<sup>①</sup>因此他认为使这种古代哲学适合于现代需要并同基督教结合，就能提供一种健全的哲学，使西方社会摆脱浅薄的理性主义和形形色色的非理性主义。

同他很接近的冯·体格尔也对西方文明进行了分析，他发现其中有三种主要力量。第一是希腊精神，即对于丰富性与和谐性的渴求；第二是基督教，即对于人格与深度的揭示；第三是科学，即对于事实与法则的把握。体格尔认为，所有这三个因素对于人生的完满都是必不可少的。

在从社会、历史和文化角度来研究宗教的学者中，被视为宗教社会学大师的杜尔凯姆和韦伯是最突出的代表。杜尔凯姆指出，

<sup>①</sup> The Philosophy of Plotinus, vol. I, p. 227.

关于原始宗教的早期理论片面专注于宗教的信念，而他自己主要从行为的角度来看宗教。宗教中存在着某种永恒的东西。因为虽然特定的信仰可以过时，但任何社会都必须不时地重新肯定自身，而这种重新肯定本质上具有宗教性。事实上，宗教与社会的相互交织如此紧密，以致于宗教已被视为其它的人类活动（包括科学）生长的母体。宗教的信誉并未被科学破坏，但它必须寻找更合适的象征，以表达自己的实在性。现在我们已明白，神性观念与社会观念是一回事。人类尚没有什么新宗教取代传统宗教，但这也许会在一定的时候发生。

韦伯的研究，也是想揭示出特定的社会中宗教信仰与社会体制之间的关联。他论证说，宗教信仰与社会发展之间的联系，比我们公认的要紧密得多。他对新教伦理与资本主义兴起之关系的经典研究表明，宗教观念可以深刻地影响我们的整个社会结构，而且宗教信仰和社会惯例确实可以是同一种单一的作为根基的思想态度的相互关联的表现形式。

本世纪上半叶，在美国出现了所谓“社会福音”运动。这是因为，正如 H.理查德·尼布尔所指出的，在美国基督教中，上帝之国观念一直处于核心的地位，但在现代它已被等同于地上之国，等同于一种社会秩序了。若再追究这种现象的根源，则有当代社会的世俗化倾向、多民族杂处在美国造成的社会问题、作为新兴国家的美国的民族主义情绪，以及利奇尔主义的影响等等。社会福音运动从宗教角度提出了一些社会理论。

这场运动的代表人物之一格拉顿把社会关系问题与上帝的救赎紧紧地联系在一起。他所强调的，是社会关联而不是个人：“正如使我们同上帝分离的罪，削弱着社会的关联，给我们世上之人带来了地狱的实质，同样地，使我们回到上帝那里的爱，恢复着社会的关联，给我们世上之人带来了天堂的实质。”虽然上帝之国被设想为一种世间的社会，但它“可以直接追溯到耶稣基督那里，正

如圣劳伦斯河的源头可以追溯到那巨大的内陆海<sup>①</sup>一样”。<sup>②</sup>他认为否认基督教的出世性质，并不意味着否认其超自然性质。上帝之国包含整个社会，是一个比教会更宽广的概念，教会是附属于它的。教会的功能是在社会的基督化过程中做上帝之国的先锋。它在自己的生活中发挥这种作用，是通过使富人和穷人都在自己的团契（即伙伴关系）中聚合在一起，并学会彼此关心。正如早期教会调和了犹太人和外邦人，同样地，它也将调和劳动者阶级和资本家阶级。但教会要发挥这种作用，还得通过转向外部，面对整个社会。格拉顿自己积极参加社会工作，并且强烈反对教会站在特权阶级，站在他视为“掠夺财富”的一方。但他又不认为基督教社会应具有共产主义或平均主义性质。他认为基督教并不取消人与人之间的自然差别，并不取消条件、环境或财产、能力的不平等，然而它要把人带入一个和谐和协调的社会，在其中，每一个人都帮助其他的人。

另一位社会福音派代表人物饶中布什要激进得多。他不像格拉顿那样主张阶级调和，而主张教会要与工人阶级结盟。他认为改良主义的措施和零敲碎打的改革不能调和现代社会中劳资双方的对立。他认为要克服现代工业社会的罪恶，就应该走向社会主义。社会主义的解决办法“应该得到每一个爱国者和基督徒的满怀喜悦的欢迎”。<sup>③</sup>基督教本来的目的，就是要通过改造人与人的关系，把人类社会改造为上帝之国。这个目标由于种种原因而长期受到忽视，随着现代工业社会的紧迫问题的出现，教会转向社会，贯彻其“生存的基本目标”的时候来到了。饶中布什对社会的关注是与其福音信仰紧密相连的。他的神学的核心是上帝之国观

<sup>①</sup> 指美国与加拿大交界处的五大湖，这个世界上最大的淡水湖群有“北美地中海”之称。

<sup>②</sup> *Burning Questions* pp.243 ff

<sup>③</sup> *Christianity and the Social Crisis*, p.408

念，“上帝之国就其起源、进程和完成而言，都是神圣的；它自始至终都是奇迹似的，是上帝的力量、正义与爱的连续不断的启示”。<sup>①</sup>

作为社会福音派和芝加哥学派的另一位代表，马休斯在神学上采取了进化主义，而在政治上则同饶中布什相反，选择了所谓开明资本主义而不是社会主义。他说：“说到上帝之国，耶稣所指的是这么一种理想的社会秩序，在其中，人与上帝的关系是父子间的关系，人与人的关系是弟兄间的关系。”<sup>②</sup>单个的人自身是不完善的，他需要社会的结合。人与上帝的联系在人当中造成了道德上的变化，这种联系成了人间关系向博爱的弟兄关系这一社会理想进步的基础。马休斯又认为，宗教是一种社会性的行为，人们在其中把人间的关系扩及宇宙力量，希望从中得到帮助。上帝观念产生于这种行为，所以不是形而上学的绝对，而是随社会前进而变化的观念。但这并不是说上帝仅仅是表示人类理想的代名词。上帝是宇宙性的实在，人类社会自身的正义秩序所依赖的，正是它同上帝这一宇宙实在的关系。传统上帝观把上帝视为至高无上的君主，这种观点已经过时了。马休斯从内在论出发把上帝视为宇宙中的创造了人格的力量，我们同他有一种合作关系，而不是臣服关系。这种上帝观既有当代性，又有民主性。它用当代术语表达了这一基本真理：要适应“我们视为上帝的那些宇宙活动”，要做“这个过程中的合作者”，就要求我们适应自己的人类同胞，努力实现理想的社会。“我们必须真正地同上帝和谐共处，同样地，我们必须真正地同自己的邻人和谐共处。”<sup>③</sup>

一般认为，存在主义是一种个人主义哲学，但是严肃的考察表

① A Theology for the Social Gospel, p.139.

② The Social Teaching of Jesus, p.54.

③ Contribution of Science to Religion, p.414.

明，很多存在主义哲学家不但不像萨特那样否定社会性、否定他人，而且从一些独特的角度把社会性提到极高的地位。这在有宗教和有神论倾向的存在主义哲学家当中特别明显。我们已经看到，布伯认为真正的人性乃在于人与人的直接的非对象性的“我—你”关系。他所忧虑的是，每一个“你”都可能陷入“它”的地位。他认为，当我们不再对他人、不再对上帝直接说话，把他们变成了别的对象之中的一些对象时，甚至连他人和上帝本人，都会变成“它”。当代世界的种种病态，来自于人与人之间和人与上帝之间的对人的本性有害的“我—它”关系，所以布伯宣称：“在这个时刻，希望在于对话的直接性之复兴。”<sup>①</sup>

同布伯一样，麦克墨雷也认为，孤立的自我是一种不真实的抽象。他在表述自己关于宗教的观点时，所考虑的是人格自我之间的联合。他认为，宗教是有人格的生命所特有的现象，在动物中是不存在这种现象的。它肯定并表达了人在伙伴关系之中的统一性，而这又只有在统一地确认上帝是最高行动者的世界中才是可能的事情。这样就把社会的统一或协调与对上帝的信仰联系起来。

在历史和文化理论方面，西班牙的存在主义先驱之一奥尔特加的观点十分独特。他认为在历史中有一些危机时刻，那时候人必须退回自身之中，经历一种彻底的甚或悖理的思想变化。“他必须放弃原来持有的虚假立场，走向自身，返回自己内心深处的真理，那才是唯一坚实的基础。”<sup>②</sup> 罗马文明的崩溃及其为基督教所取代就是一个古典的例子，因为原始基督教的信息是：“否定你迄今为止的过去吧证实你的真相吧，承认你已迷途吧。从这种否定中产生的，就是那即将被造的新人。”<sup>③</sup> 我们可能也生活在一个危

① *Pointing the Way*, p.228.

② *Man and Crisis*, p.151.

③ *Op.cit.*, p.151.



机时代，从文艺复兴以来的现代世界，也许正在让位给某种别的东西。我们应该进行新的思想变化，反求诸己，回到内心深处的真理之上去，这样才能形成后现代的各种信念。奥尔特加批评基督教，因为它在生命之外去寻求永恒幸福来为生命的合理辩护。他也批评世俗的文化学说，因为它们以为生命所以存在就是为了创造文化的价值。他坚持认为，生命因其本身的缘故就是有价值的，生命本身需要作为一种价值而恢复原有的地位。“如果要反对那种传统，如果要看看不说‘生命为了文化’而说‘文化为了生命’会发生些什么，对于站在现代历史最尖锐的危机之中的一代人来说，这难道不是一个有价值的主题么？”<sup>①</sup>这是一种真诚而彻底的唯心史观，其对生命的强调对我们不无借鉴作用。但是如果把文化和历史从生命抽离出来，那么人的生命的自然性就取代了社会性，在有些人那里，甚至会有把动物性混同于人性的可能，那显然是值得警惕的。

宗教现象学家埃利阿德在研究人类的神话和象征时，说明了历史观随着宗教观念而产生的变化。上古之人没有“存在”、“实在”、“变化”之类词汇，但他们仍然有自己的本体论，隐含在他们的神话中。神话是具有具象作用的“原型”（他使用“原型”这一术语时，与荣格的用法不同）。原型指的是太初之时或神话时代由诸神或英雄们完成的那些典范行动，后来的人类行动在重复着那些行动。第一场战斗、第一次婚姻、第一个舞蹈……都成了非时间性的仿效的原型。上古宗教的神话和仪式，再现了给出万物的创造时刻。上古之人不像今人这样把历史理解为不可逆转不可重复的事件过程，人应对之负责，人也在其中造就自己。古人不必忍受历史之重负，因为他们关于反复出现的事件的神话，把历史从他们面前掩盖起来了。“这种永恒的再现，揭示了一种未受时间和变化之

<sup>①</sup> The Modern Theme, p.70.

沾染的本体论。”<sup>①</sup> 圣经的宗教打破了这种循环结构。希伯来人的上帝，不是一个创造原型态势的神，而是在历史中不可逆转地不断行动的上帝。启示也成了历史性的，而不是宇宙性的。基督教继承并丰富了这种观念。通过这种信仰，就可以理解一种创造性的自由，它不受制于任何自然的法则，它的源泉和支持在上帝那里。所以，基督教乃是从永恒再现的原型之乐园被逐了出来、无可挽回地与历史合成一体的人类的宗教。

在世界观上倾向实在论和自然主义的佩里把宗教看作一种人本主义的信仰。他比喻说：“有这么一条船，所有的人都上了船，它已下水而驶入了生存的大海，满载着人们辛苦挣来的一切财富。宗教就在为这危险而充满希望的航行说话。它宣布说，对大家的利益感兴趣的团体，正在使不如此则兴趣各异的一切人成为在事业中合作的伙伴。这项伟大的事业，就是要用好的事物代替坏的，用更好的代替好的，以求达到尽可能最好的。宣告这一值得自豪的目标，激励人们去追求这项目标，这就是宗教的功能。”<sup>②</sup> 在《清教与民主》一书中，佩里讨论了基督教对民主社会中各项价值的特殊贡献。在此，他特别关注基督教的道德价值。但这并不意味着宗教不过是被吸收进了民主理想之中，或是约简成了民主理想的最小公分母。宗教需要其形态各异的、具体多样的表现形式；而且，一个民主的社会会鼓励像基督教这样的信仰，以使人类价值和人类可能性的范围更加丰富多彩。

对于这些把上帝观或宗教观念与社会文化协调起来的理论而言，巴特的新正统主义又构成一个对立面。他把人的产物同上帝启示对立起来，把“上帝之道”与一切人类思想和愿望分离开来，自然就容易导致否定社会文化，抹杀人在历史中的作用，以及将宗教

① *Cosmos and History*, p.89.

② *Realms of Value*, p.492.

与社会、历史和文化割裂开来的结论。但在“上帝之道神学”学派内部，对这个问题也有不同的看法。布龙纳就对人类的组织和惯例等等采取了比巴特更为积极的态度。他认为，基督教已经对也能够对文明作出创造性的和建设性的贡献，特别是在使文明结构人格化方面作出贡献。然而任何文明与永恒的上帝之国之间的距离都是绝对的，因此“基督徒首要的和主要的关注对象，绝不可能是文明和文化”。<sup>①</sup>基督徒的贡献存在于种种副产品的性质之中，而且，由于基督徒的目标超越于一切文明和历史之上，作出这种贡献是可能的。

另一位上帝之道神学家库尔曼认为，基督教同种种哲学体系或宗教体系不同的地方，在于圣经的时间和历史概念。这种历史观认为，存在着一种神圣历史，在它与普通历史绵延的时间同样久长，但其范围却狭窄得多。这种狭窄的神圣历史的发展路线以耶稣基督为其中点，而其开端和结局却消失在那些神秘的故事——即创世的故事和末世的故事——之中。他宣称，以这条线索为基础，就可以对一般的历史事实和事件进程，作出最终的判断。于是历史就被视为一出宇宙戏剧，而圣史则被视为理解历史行动的关键了。埃利阿德从比较宗教学角度也曾指出，圣经的独特之处在于提出了一种同古代文化中流行的“循环论”历史观不同的“直线论”历史观。这种观点相比之下较有利于发挥人的主观能动性。可是，正如麦奎利所评论的：“与库尔曼所赞成的这种时间和历史观紧密相联的，似乎是一种过时的地球中心论的宇宙论，是只有几千年历史的创世和相应地就在不久的将来的末日。如果我们承认，地球上的人类已有 50 万年以上的历史，谈论圣史与一切历史共久长，又有什么意义呢？如果我们想到，宇宙过程有着若干亿年的历史，在其中，可能已经有，并将继续有若干百万种类类似于地球史的历史在宇

<sup>①</sup> Christianity and Civilization, vol. II, p. 140.

宙中到处发生，那么，谈论时间的中点又有什么意义呢？也许，通过一种非神话化的过程，库尔曼的观点可以变得比较合理，可是他自己不会这样做。”<sup>①</sup>

在把上帝信仰与世俗社会的生活相联系方面，也许再没有谁比朋霍费尔<sup>②</sup>更富于开创性了。他已被称为世俗神学的鼻祖，而且，他事实上把自己的上帝信仰贯彻于生活之中，为反对纳粹统治而贡献了生命。R·尼布尔曾经指责巴特把上帝启示与世俗生活完全隔绝的说法是“超然的不负责任”，朋霍费尔身上丝毫没有这种“超然的不负责任”。他关于“末世与末世之前的事物”的学说也表明了这一点。<sup>③</sup>按照这种学说，基督教确实扎根于并关注着终极的、超越的、末世的東西。但在终极的东西之前，还有次终极的东西，在最终的事物之前，还有次最终的事物，那就是人类在社会上每天都在关注的那些事情。为着终事物的缘故，我们必须关注次终极的事物。他认为，人类已经成熟，在这个世俗化的时代，我们不再需要假定一个神灵来解释世界上发生的事件。这种虚假的上帝概念的消失，为圣经的真正超越的上帝开了路。这个上帝不是一种假定，也不是世界的附属品，这个上帝通过基督，不是在人的生活的边缘，而是在人的生活的核心之处把握了人。基督教信仰在世俗生活中的表达方式，就是“为他人而生活”。为他人而生活，就意味着同基督一致。教会常常关心维护自身，它应该为着他人而丧失自身，了解“做信徒的代价”。但是朋霍费尔并不认为基督教已被归结为一种伦理。基督教徒的生活方式以恩典为基础，当他生活在此世并为之献身的时候，他还在自身的修持中超越此世，期待着超验和终极的东西，以滋养自己的生命。由此看来，在

① *Twentieth Century Religious Thought* p. 328.

② 亦译成黑斐泽或霍雷佐。

③ *Ethics*, p. 79if.

对社会历史的关注方面，“世俗神学”并不比社会福音派和解放神学更为“世俗”或更为“激进”。

莱因霍尔德·尼布尔作为一位美国神学家，保留着美国宗教思想关注社会的传统。他严厉抨击那些完全专注于超验和末世因素的神学家，认为他们漠视了这个世界上正在发生的一切。麦奎利将他与蒂里希相比时指出：“蒂里希是系统的神学家，他的宗旨是用一种广博的思想体系来说明基督教信仰；尼布尔则不愿被称为神学家，而扮演了一个把基督教启示运用于我们的社会和文化体制的先知角色。”<sup>①</sup>尼布尔根据基督教关于人的教义，批评了现代社会的种种体制，批评了关于人的乐观主义观念。他认为要理解人的问题，不应依赖哲学所说的本体论结构，而应依据历史的具体戏剧和人格相遇。正是在历史之中，我们遇见了基督的启示，它指明了历史的内在因素之外的神的恩典。这神恩能克服罪恶，能完成人无力完成的东西，能使人得以利用新的源泉。“这类相遇的有创造性的后果，即真正悔罪之谦卑与仁慈博爱，傲慢与僭妄之清除，必定就是与唯一真正的上帝相遇的证据。神与人之相遇，正如历史中的人与人之相遇一样，必须依靠信和爱，而不是依靠在个体和具体事物后边发现理性或自然的某种共同本质。”<sup>②</sup>

莱因霍尔德·尼布尔的弟弟H·理查德·尼布尔尤其关注社会与文化问题。他在《基督与文化》一书中阐述了基督教社会学的理论。他分析了基督徒对社会可能采取的各种态度；从对世俗文化的敌意的排斥，直到对之完全的顺应。他认为宗教态度多多少少总得受到社会历史的制约，所以没有一种神学能超越自己的历史观察点而为宗教生活规定普遍适用的条件，也没有任何神学能设定唯一而排他的启示。“我们只能联系到我们自己的历史来谈

① Twentieth Century Religious Thought, p.345.

② Reinhold Niebuhr, pp.20—21.

论启示，而不能肯定或否定它在别的历史中的实在性。对于那些社会的内在生活，我们倘不放弃自身和自己的社会，是无法深入的。”<sup>①</sup>历史自身就是启示之所在，但是我们看待历史有两种方式：“外在的历史”是由旁观者从外部来看待的事件之过程，在这样一种观察点上绝不会发现或证明任何启示之类的东西。“内在的历史”是“我们自己的”历史，即我们参与其中、亲自卷入其中的那种历史。在基督徒的团体中，基督徒承认圣经传统是“我们的”历史，在其中发现了光辉的重要时刻。这些时刻把意义赋予了生活，赋予了全部的历史。

前曾提及，马尔库塞对经验主义和实证主义认识论的批判，是同宗教哲学的趋势一致的，他对所谓技术社会的批判也是如此。他认为，科学和技术造成了“单面的人”。人之成为单面的人，是因为科学教他只注意事实，从而丧失了第二面，即对规范和本质的意识；而规范和本质来自超验的理性，并使得批判成为可能。而且，技术社会的种种舒适，还提供了一种镇痛剂，它使单面的人满足于呆在原处。“技术不是中性的。技术社会是一种支配的体系”。<sup>②</sup>马尔库塞号召超越这个体系，重新肯定理性和自由，并召唤“一种新型的人，一种不同类型的人类，具有新的需要，能够找到一种与以往有质的不同的生活方式，能够创造一种与以往有质的不同的环境”。<sup>③</sup>既然这不能仅仅依靠政治革命和技术本身来完成，当马尔库塞求助于艺术的改造力量之时，也就使不少思想家由此想到了宗教的改造力量。

现在还活着的最著名的新教神学家之一莫尔特曼创立的“希望神学”，一方面把基督教信仰与从黑格尔到布洛赫的辩证哲学结

① The Meaning of Revelation, p. 32.

② One Dimensional Man, p. 14.

③ Marxism and Radical Religion, p. 7.

合起来，另一方面则把基督教的末世论与当代的社会政治问题密切地联系起来。莫尔特曼认为，整部圣经都与未来有关。上帝是目前的实在，但更是未来的力量或复活的力量。耶稣之复活，乃是作为对普遍的死者复活之应许而具有意义的。死者的复活虽不该从字面意义去理解，但仍将是未来的一桩真实事件，即人类状况的一种转变。这实际上是布洛赫希望哲学的乌托邦理论在基督教神学中的应用。麦奎利对它的评论很有道理：“由于它向着复活的未来主义推进，它能够激发社会行动，因为在同未来的事物相比时，人们必然对于目前的事态产生不满。但是人们也得问一问：对于末世论的这种解释，难道没有包含着一种无法接受的再度神话化吗？”<sup>①</sup> 布尔特曼对末世论的解释侧重于个人，但使之非神话化；相比之下，莫尔特曼侧重于社会，但却使之再度神话化了。另一方面，布洛赫认为，上帝在低贱受苦的耶稣身上化为肉身，这项教义标志着有权势的诸神的终结，打破了宗教与有权势的意识形态之间的长期联系；而相比之下，根据莫尔特曼的超泛神论，上帝却包含在世界的生命之中，人类的历史也被纳入了上帝自己的历史。

对于种种实际的社会问题，英语国家的神学家表现得更为关切。这首先表现在“上帝之死”派神学之中，正因为如此，这派神学也被称为世俗神学。1960年，瓦哈尼安发表《上帝之死》一书，但这并不是一份无神论的宣言，而是对西方文化的一种分析。按瓦哈尼安的分析，现代西方人已进入后基督教时代，许多人已不再把上帝看作生活中的重要因素。这种“上帝之死”是基督教世界的虚伪的宗教态度造成的，因为传统惯例性的基督教把上帝这个全然相异者弄成了一个纯粹的偶像，而现代文化则摆脱了这个偶像。瓦哈尼安是一位偶像破坏者，而不是一位无神论者。他宣称，所谓没有上帝的耶稣信仰，不过是又一种偶像崇拜而已。<sup>②</sup>

① 前揭书，第 281—282页。

② No Other God, p.29.

世俗神学的另一位代表考克斯在《世俗之城》中宣称，世俗化绝不是基督教信仰的敌人，而是包含在圣经之中的。他认为，创世教义由于排斥了泛神论，否认世界本身的神圣性，就使得自然的宇宙成了世俗的东西，成了供人考察和利用的对象。人必须塑造世界，并成为上帝的合作者。都市化生活与技术的进步乃是解放的因素，因为人类由此获得了新的发展和责任感。基督教的任务不是要成为一种专注于内心修养的宗教，而是要充分参与世俗之城的生活。这与前述马尔库塞对现代社会的态度适成鲜明的对照，对许多宗教书籍对待现代世界的否定态度而言，也是一种矫正。考克斯问道：那些批判技术的人，是否真的愿意返回前技术时代去呢？

世俗神学在英国的代表罗纳德·史密斯批评了考克斯对现代社会的乐观主义态度以及范·布伦的《福音的世俗意义》的化约主义。他认为，世俗的东西首先是历史的东西，而世俗化就是认识到实在具有历时的、历史的性质。然而，以具有充分历史性的方式生活，就是与现在和未来发生关联的同时，还与过去相关联，并且尊重传统。世俗化过程给传统有神论造成了问题，所以要重新思考上帝概念。“我们不能不努力运用上帝这个名字——我们必须从尘上中再次把它举起来。”<sup>①</sup>上帝不是一个形而上的超越历史的实在，但也不能被归结为共同人性之类东西的神话表述他的意义远远超出这些，他是我们在历史之外遇见的那个超越的东西。

世俗神学反映了西方社会在 60 年代的动荡，尤其是年轻一代对传统的价值观念的反叛。在 70 年代较为平静的反思气氛之中，法肯海姆等人开始提醒公众，在没有上帝的地方，任何事情都可以发生，而罗斯查克等人则谈到了建设“反文化”的问题，在这种反文化中，获取性的社会的价值观念将被颠倒过来，精神的位置将高于

<sup>①</sup> The Doctrine of God, p. 161.



生产。

对社会、文化和历史问题的关注，尤其是对社会政治问题的关注，最明显地反映在一些从特定社会集团利益出发的宗教和神学思想中。它们的典型表现，是 60 年代开始出现在西半球的黑人神学、解放神学和妇女神学这些神学思想，表达了被西方文化主流派长期忽略了的那一部分社会成员的呼声，是有色人种、下层贫民和广大妇女的利益在宗教思想中的表现

美国黑人一直是宗教气质很强烈的民族，新近出现的黑人神学表达了他们要参与塑造神学的愿望，反映了他们的旨趣和问题，同时，也扩大了西方宗教思想的主流。黑人神学的代表之一罗伯茨十分注重实际的社会生活问题。他认为，“上帝之死”神学是富裕的中产阶级的产物，这个阶级以为自己现在没有上帝也能行。罗伯茨嘲讽道：“不信上帝存在这么一种奢侈，极少有黑人能够得到。<sup>①</sup>只有清除了压迫的最后残余，美国的黑人与白人之间才会有真正的调和。然而罗伯茨又认为，只有解放，也不能成为基督徒的终极目标，必须继续走向人类的调和以及神人之间的调和

另一位更激进的 黑人神学代表人物是柯恩。他尤其强调人的尊严，并据此来解释黑人的权利他认为这并不意味着由黑人来控制别的人，而意味着黑人不受他人控制地决定自己未来的自由。他也认为上帝之死神学是“资产阶级的”理论并对之进行了批评。

在长期军事独裁统治的社会环境之下，拉丁美洲兴起“解放神学”思潮是十分自然的。在拉丁美洲人民争取解放的斗争中，解放神学成了马克思主义的同路人，但并未接受马克思主义的实质。解放神学家把马克思主义的社会经济分析作为一种释经原则来运用，“结果是对圣经的一种激进的解释，这种解释强调了论及社会正义的那些经文，并把上帝等同于被压迫者，即‘世上的不幸

<sup>①</sup> Liberation and Reconciliation, p.18.

者’”。<sup>①</sup>

巴西神学家阿尔维斯受到了莫尔特曼很大的影响，但又批评莫尔特曼太注重未来而没有考虑现在。他认为这会鼓励那种没有人道的人，他们借口只有未来是重要的，而替现在的残暴野蛮作辩解。阿尔维斯也认为技术造成了一种虚假的意识和非人化的人，但他相信可以使技术人性化。他要求在政治中和经济中都应有一种富于人性的精神。

秘鲁神学家古蒂雷斯的《解放神学》一书，已成为解放神学的代表作。他宣称：“这种神学并不停止于反思世界，而是力求成为改造世界的过程的一部分”。<sup>②</sup>有的神学家指出，这完全符合一切真正的基督教神学的精神：基督教神学不是纯粹学术上的思辨，而是为拯救人而服务的思考。古蒂雷斯强调政治解放，但他又指出：“政治解放的根基，乃是从罪当中解放出来。”<sup>③</sup>这表明他的理论不仅是一种政治意识形态，更是一种宗教学说。这一点也表现在萨尔瓦多神学家索布里诺的著作中。主要从事于基督论研究的索布里诺主张：“拉丁美洲的基督论的思索……要表明，基督的真理如何能够把一个罪恶的世界改造成上帝之国”。<sup>④</sup>“今天可以十分正确地把耶稣称为‘解放者’，只要我们记住，正是通过耶稣，我们才了解了真正的解放是什么，应该如何得到那真正的解放。”<sup>⑤</sup>

本世纪前半叶的女性神学家爱维琳·昂德希尔、乔治亚·爱玛·哈克尼斯和西蒙娜·韦尔主要以灵性问题和神秘主义为写作内容，尚不能反映作为西方社会问题之一的女权运动的利益。但是，60年代以后日益增加的女性神学家、却开始把妇女地位问题

① J.Emmette Weir, "Liberation Theology: Marxist or Christian?" *The Expository Times*, vol.90, 1978—1979, pp.250—261.

② *A Theology of Liberation*, p.15.

③ *Op.cit.*, p.263.

④ *Christology at the Crossroads*, p.349.

⑤ *Op.cit.*, p.379.

同宗教概念，甚至同上帝观念联系起来。她们当中有一些人明确提出消除上帝观念中的男性老框框所体现的性别歧视因素，要求提高妇女在教会中的地位，并且同解放神学家在观点上十分接近。

妇女神学家中的著名代表朵罗西·索勒曾受到莫尔特曼的很大影响。她在神学上提出了一个较有独创性的观点：基督并未取代我们的地位，而只把这种地位向我们揭示出来，于是我们就可以自己来承受这种地位。只有这样，即把基督解释成我们的“代表”而不是“代替者”，他需要“我们的赞同”，才能够捍卫人的尊严和责任感。这一观点实际上把拯救问题在很大程度上交给了人自身。索勒后来一方面把神学同社会政治问题更紧密地联系起来（《政治神学》），另一方面又批评了莫尔特曼。另一位妇女神学家罗丝玛丽·卢瑟尔也采取了政治上的激进立场。她虽然是一位罗马天主教徒，却对再洗礼派和别的革命教派中的末世期待很感兴趣，并且十分钦佩布洛赫。她认为布洛赫代表着“一种独立的、人道主义的马克思主义，这种马克思主义摆脱了党的教条的锁链，并用一种新的方式揭示了这一传统的种种重要的可能性”。<sup>①</sup>

女权主义的美国宗教学家邓尼丝·卡莫迪认为，世界各民族妇女长期以来所处的地位和所受的待遇，同各族的宗教观念和宗教制度有关，同他们对于神和神性的理解有关。<sup>②</sup>在早期的母权制社会中，古代宗教并没有性别歧视的色彩，古人所理解的神是男女兼体的，甚至主要是女性的或母性的，因为当时生殖和生命受到极大的尊崇。在后来的父权制社会文化传统中，妇女落到了低男人一等的从属地位，于是男女权利不平等的情况，便程度不同地出现于世界各大宗教之中了。卡莫迪一方面为妇女解放大声疾

① The Radical Kingdom, p.203.

② 见其Women and World Religions, Abingdon, 1979.

呼，另一方面又认为，宗教不等于压迫，妇女运动不应抛弃宗教，而应将其性歧视的麸皮同其具有解放作用的麦粒筛选开来。她提出，就自然而论，人类必须珍视自然与女性的宗教性联系；就社会而论，认为上帝的意志就是实现正义和爱，这种解放神学的观点同女权主义一致，但妇女运动应该仅仅运用“光明和生命”，使用人道的、非暴力的方式来争取解放；就自我而论，现代女性（男性亦然）的自我实现，乃是自我超越的过程，所以帮助人们超越自我的真宗教是同人道主义的女权主义一致的，它们都以“正义、同情心和自由”为目标，都“反对认为别人不及自己珍贵的那些人的罪”，而“这些正是来自上帝的真正诫命”；<sup>①</sup>就神性而论，由于宗教的核心就是美化自然，解放社会，治愈自我，所以它使人类向着尽善尽美或“神性”前进。神性是令人敬畏又令人向往的神秘，是真实纯粹的终极实在。所谓“上帝之国”，象征着在真与爱占主导地位的情况下，生活应该成为的状态。为了在表达神性或表述神秘时，不再重复父权主义或大男子主义的歪曲，女权主义必须强调上帝既包含男性又包含女性，或者是超越于两性差异的。

这些说法可以使我们了解本世纪下半叶在西方兴起的妇女神学的一些基本观点。妇女神学既是对神学和宗教哲学领域内几千年男性统治的抗议和纠正，也是西方社会的妇女问题在宗教领域和思想理论领域中的一大反映。

所有这些代表不同社会集团利益和旨趣的宗教思想流派的出现，使得本来已经异常复杂的 20 世纪西方上帝观和宗教哲学思想变得更加斑驳陆离、难以捉摸了。在这里，除了不同哲学学派、不同宗教教派造成的差异，还有不同社会思潮、不同利益集团造成的区别，再加上开放和自由的言论环境、宽容和共存的思想主张，当代西方宗教哲学就形成了一种百家争鸣、纷繁多样的多元化局面。

① Women and World Religions, Chap.7.

社会、文化与历史问题，是哲学不能也不应回避的重要问题，更是一切有良知的思想家一向高度重视的问题。另一方面，虽然有些宗教家强调其宗教的超凡出世，但是宗教既然带有人世的印记，既然不免受到社会影响，宗教思想就必然有世俗或入世的一面，就必然涉及这些问题。即使是那些不过问社会政治问题的“出世”的理论，其作用有时候也可以说，“实际上是用退出政治来参加政治的”。<sup>①</sup>所以，宗教哲学也不能不涉及这些问题。

在回顾宗教思想家和哲学家们在社会、文化和历史问题上的观点学说时，我们再次面临着纷纭复杂以致难以捉摸的局面。要对付这种局面，看清其中的人大致趋势，得出客观的结论，我们最好是走出这座迷宫，摆脱自己的好恶，从一定的距离之外去观察它。在此，所谈的既然是社会历史方面的问题，我们就应该从社会历史的立场来看判断各种观点学说的标准，相比之下，抽象的思辨哲学的规范，则应放在次要的地位。令人欣慰的是，这种立场和山而之而来的方法，在这里完全适用于本节纷繁多样的思想学说中的一个客观事实：我们再次看到，在这里，即令在同一个哲学流派或神学学派内部，对同一个问题也有着不同的甚至对立的多种看法。这更证明了我们不应以哲学或神学派别，而应该以问题本身作为划分的尺度。同时，倘若我们还记得历史唯物主义的这一要求：在这类问题上，我们不应把哲学和宗教的思想标准混同于社会政治的历史标准，不应该把唯物唯心或有神无神的思想分野，而应该把有利于还是不利于社会进步的政治分野提到首位；倘若按照这些标准或要求去逐一评价前述各种观点学说，我们也将可以对每一种都作出恰如其分的评价，从中得出自己适当的结论。

在此，我们没有可能也没有必要去进行这种逐个的详尽分析。但是从这些复杂纷繁的观点学说之中，我们可以体察到它们的相

<sup>①</sup> 任继愈：《汉唐佛教思想论集》（人民出版社，1973年），第33页。

互作用或相互关系有一种总的特征。这种特征十分有趣，它既反映出人类思想发展的辩证性质，更反映出当代西方社会生活中无穷无尽的对立斗争。这个特征就是：所有的观点学说都经历着从正面走向反面，或从一种倾向走向相反倾向的过程。

在绝对唯心主义内部，既有布拉德雷的与静态的绝对观相联系的历史观，也有琼斯的与动态的上帝观相联系的历史观。绝对唯心主义的罗伊斯强调忠诚和社会团体，R·坎普贝尔强调上帝之国与社会主义，反对他们的人格唯心主义者则站出来强调个人主义，霍伊逊的“共和国”是多元主义的，而麦克塔加的“学院”则不如其成员“实在”。

与这两位英语国家的人格主义者对立，欧陆上的利奇尔主义者又有力地强调了作为社会理想的上帝之国观念，他们突出基督教的实践意义，并将其应用于社会秩序之中。利奇尔主义阐明了宗教对社会的影响，然而与之形成对照的，是狄尔泰、斯本格勒、汤因比和柯林武德对历史环境的强调，宗教史学派对历史文化影响上帝观的说明，W·英格和冯·休格尔关于基督教作为文明因素之一的学说，以及杜尔凯姆把社会观念等同于神性观念的理论。这些理论从不同的角度出发，大大加深了我们对宗教与社会关系的认识和理解。

就在社会学派内部，韦伯也采取了与杜尔凯姆不同的方向。杜尔凯姆强调社会造成宗教观念，而韦伯强调宗教观念影响社会。现象学家埃利阿德指明了宗教观念对历史观念的巨大作用，即令是实在论者佩里，也强调了基督教对社会民主的作用。再往下，我们看到的更是社会福音派以宗教改造社会的热情努力。同样，在他们当中，也不乏这种对立转化的特点，尽管同样主张在人间实现上帝之国，但却先有格拉顿的阶级调和主张，继而有饶申布什的社会主义主张，最后是马休斯的开明资本主义主张。

存在主义倾向的奥尔特加认为，挽救文明危机之途，在于反求

律己,在于正心诚意,并把个人生命的价值抬高到文化之上,这无疑代表着存在主义中人所熟知的一种倾向,即个人主义倾向,但是马丁·布伯认为,社会之恶疾,病根乃在“我—它”关系泛滥,救治的希望在于“直接对话”及恢复“我—你”关系,这显然又代表了存在主义的另一倾向,即反对自我中心而强调社会协调的倾向。这种社会协调,麦克墨雷将其与上帝信仰直接联系起来而提到了极高的地位。

在另一个极端,巴特强调了上帝之道与人类社会的对立,但是另一位上帝之道神学家布龙纳却认为基督教对文明可作出贡献。当库尔曼力图通过神圣历史来解释世俗历史之时,朋霍费尔却把神圣的东西归结到世俗的生活之中。在关注并积极参与社会历史活动这一方面,尼布尔弟兄俩是同朋霍费尔一致的。

在当代,各种对立观点的并立共存更加明显:一方面,有猛烈抨击技术社会的马尔库塞,另一方面,又有大力赞扬世俗社会的世俗神学;世俗神学内部,有考克斯与史密斯之间的对立,世俗神学外部,则有黑人神学家对“上帝之死”说的批评,以及解放神学家对现存社会的批判;一方面,有强调未来而不是现在的莫尔特曼,另一方面,又有强调现实斗争的黑人神学、解放神学和妇女神学;这些神学既与现实社会紧密关联,同时又把社会问题与基督论和上帝观联系起来,形成了宗教观念与社会历史观念犬牙交错的复杂景观。

在这一系列从正面走向反面,又从反面走向反面的理论发展过程中,我们可以看出一些持久的对立主题,例如团体与个人、宗教与社会等等,更可以看到一些出现在螺旋式上升过程中的新主题,例如对技术社会的肯定与否定、对现实与未来二者之一的侧重等等。新的主题,毫无疑问反映了随着历史进程的推进而出现的新环境和新问题;而持久的主题,则显示出在各执一说的众多派别和众多思想家的观点学说中,有一条不断的主线,即社会协调与个

人自由的关系，以及这种关系同宗教观点和上帝信仰的关系。

这些理论在问题的两极之间无休无止的摆动，固然是社会矛盾和历史进程的结果，固然反映出人类文化中个人与社会的矛盾关系是一个永恒的主题，固然已超越了单纯的往复运动而使我们问题的认识逐步深化，但这个理论症结本身却是不难解决的。我们认为，个人自由与社会协调二者看似对立，其实并不矛盾。二者不但可以一致，而且实质上相互依存。只有保障每个人平等的权利和自由，才有公正和充分的社会协调，也只有公正和充分的社会协调，才能保障每个人平等的权利和自由。无政府主义不但不能保证社会协调，也不能保证个人自由；同样，专制主义不但无法保证个人自由，亦无法保证社会协调。在二者之间，有一个古老的真理可以保障这种对立统一的实现，那就是民主与法制的社会原则。当然，在社会生活中，要实现这项原则是需要作出努力的。

据此应该认为，只要是有助于实现这项原则的理论，我们就可从社会历史角度予以相应程度的肯定，不论其理论基础是唯心论还是唯物论，是有神论还是无神论至于与之关联的一些问题，也不难从历史和辩证观点得出某些结论例如，在宗教与社会的相互作用问题上，我们认为宗教是受到社会、文化和历史条件制约的，但它反过来也对社会、文化和历史产生重要的影响。在对待技术社会的态度问题上，我们认为，技术发展的确在为人类带来福利的同时，产生了诸如环境污染之类不利的副产品而且没有道义原则指引的技术控制显然是灾难性的，因此我们虽然并不笼统地反对技术，但确实应该大力提高道义原则和精神价值在现代社会中的地位至于对未来与现实的态度问题，我们主张着眼于未来而不停止于现在，怀抱希望而反对悲观绝望，但是我们却必须着手于现在，而不是袖手期待未来，自己对未来负责而不以上帝作为推诿。在这个方面，我们可以从现代某些强调人类责任和能动作用的宗教哲学中发现不少积极的东西。



## 第七章

# 结 语

（兼论宗教哲学的宗教观与社会背景）

### 第十九节 上帝观的多元化与 哲学神学的多元化

人们在实际利益和生活旨趣上相互各异，在思维方式和价值取向上彼此有别，这是客观存在也无法改变的事实。是由社会、文化和历史环境的千差万别以及个体之间在各方面的千差万别所注定了的。这个事实必然反映为思想理论领域的多元并存状态。要避免从某一角度出发造成的偏见，不能依靠无视某种利益或旨趣，不能依靠排斥某种方式或取向，而只能依靠兼顾各种利益或旨趣，只能依靠兼取各种方式或取向。只有这样，才能使我们对任何问题的理解更加广阔，更加充分，从而也更加全面，更加深刻，进而在更宽的基础上，在更高的层次上取得一致。

宗教哲学领域的思想理论当然也不能逃离这铁一般的法则。上帝观并不因其高高在上而摆脱了尘世的纷纭喧扰。20世纪是人类历史上真正的多事之秋，以加速度前进的文明史在这个世纪演变得空前迅速，社会生活这口大坩埚的温度空前升高，里面的万千成分之间的动荡、分化、组合过程使人眼花缭乱。从新技术到新观念

等等全新成分的源源加入，使这些过程变得更加复杂多样，令人叹为观止。在作为这一切的重要发源地的西方世界，这种景象更为显著而突出。自然，作为“这个世界的总的理论”(马克思语)的宗教的理论观念，作为西方社会基本观念之一的上帝观，会随若这一切而演变、分化、组合，会变得日益复杂、日益纷繁、日益多元化，这是毫不足怪的。

上帝观的多元化，其背景和原因是多方面、多层次的，其中最接近、最直接的方面或层次，毫无疑问是哲学和神学的多元化。这正是宗教哲学在考虑这个问题时的基本角度

“多元化(pluralize, pluralism 等等)”这个概念在当代开始得到广泛的运用，这正是当代社会和思想空前多元化的一个反映。这个概念运用最多的场合，无疑是涉及思想理论的场合。当然，多元状态是从来就存在的，它是自然、社会和思想的常态，是世界的常态，这里所强调的，不过是多元化过程的发展在当代尤其迅速而显著，在思想理论领域尤其迅速而显著罢了。

就西方哲学而言，在古希腊罗马时代已有了不同学派的并存，已有了后来各种思想倾向的雏型。但这些思想的纷繁多样并未达到个人无法驾驭的程度，因此才有柏拉图、亚里士多德和普罗提诺等人在不同时期对各家各派思想的集大成式的总结。在中世纪，哲学思想的多元状态同样存在，教父哲学中奥古斯丁与皮拉坎之争，经院哲学中唯名论与实在论之争，都是显例。不过作为经院哲学的最大代表，托马斯·阿奎那还是堪称这一时期哲学思想的集大成者。经过文艺复兴和宗教改革，尤其是英国革命和法国革命的大震荡，从16世纪后期到19世纪前期的西方哲学出现了异彩纷呈、群星灿烂的辉煌局面。从培根、霍布斯的唯物论到百科全书派的唯物主义，从莱布尼茨的客观唯心论到贝克莱的主观唯心主义，从笛卡尔和斯宾诺莎的唯理主义，到洛克和休谟的经验主义。哲学的多元化渗透到了本体论、认识论等各个方面和各个层次

之中。在随后相对稳定的经济和文化发展环境中，康德、黑格尔和费尔巴哈这三颗巨星，在某种意义上可以说是继承、发扬和总结了这些方面和层次的哲学思想，把西方哲学推到了以德国古典哲学为代表的高峰。从 19 世纪后期开始，直到整个 20 世纪，随着社会矛盾的逐步加剧（其中有马克思主义作为一种革命思想产生的巨大作用）和巨大动荡的频繁发生（包括大小战争、政治革命、民族运动、种族冲突、科技变革、观念更迭、社会动乱、经济危机、生态恶化等等），西方世界更出现了社会思潮和哲学思想的空前活跃和空前分化。如果我们把此前的西方哲学界比作明星璀璨的秋天的夜空，那么，这一时期的西方哲学界就可以说是繁星如云的夏天的夜空，其间不但遍布着无数的星系和星座，而且常常有诸如流星、彗星、人造卫星，甚至飞碟（不明飞行物）之类卓尔不群的“稀客”和“怪才”不时掠过。这里不仅有产生于 19 世纪而盛行于 20 世纪的唯意志论（包括怪才叔本华、尼采和更怪的怪才克尔凯郭尔）、实证主义、马赫主义、新康德主义、新黑格尔主义（绝对唯心主义）、人格唯心主义、精神哲学、实用主义等等；而且有 20 世纪才产生的生命哲学、文化哲学、历史哲学、社会哲学、行动哲学、现象学、新实在论、新物理学哲学、实在论形而上学、新托马斯主义、分析哲学、存在哲学、结构主义、解构主义、新马克思主义（希望哲学、法兰克福学派）、过程哲学、超验托马斯主义、语言哲学、科学哲学、精神分析学、解释学等等。在这些五花八门的学派内部，又有各种各样的分支、支派以及方法论和侧重点的歧异等等，不胜枚举。仅以分析哲学为例，情况就极其复杂，可以从不同的角度（例如不同的时期、不同的分析方法等角度）再划分出逻辑原子主义（罗素、早期维特根斯坦）、逻辑实证主义（前期维也纳学派）、日常语言哲学（牛津学派、后期维特根斯坦）、新实用主义（奎因）、逻辑经验主义（后期维也纳学派）、逻辑语义学（塔斯基、卡尔纳普）、证伪主义（波普）、普通语义学（柯日布斯基）等等。而这些分支、支派、方法论和侧重点

之间的源流交叉等等关系，则更错综复杂。这种支派林立的情况，也出现在其它较大的流派之中。

西方神学的多元化发展程度丝毫不亚于哲学，而且它归根到底是与哲学发展紧密相联的，因此也有日益加强的特征和趋势。早在新约时期，新约作者之间的观点就不尽一致，当时已有了保罗派与彼得派之间的争论。在护教学者和早期教父当中，也有对神学问题的不同观点，以至后来产生了正统理论与异端理论的尖锐对立，以及各种异端理论的并立共存，在 5 世纪还爆发过前定论与自由意志论的激烈论战。在中世纪，不仅有东部教会与西部教会、正统教会与异端教派之间的神学分野，就在西部教会和正统教会内部，也有方济各会与多明我会、托马斯派与反托马斯派等不同的神学派别。到宗教改革以后，更出现了路德、加尔文、慈温利等人所代表的新教神学，与天主教神学分庭抗礼；在新教内部，有加尔文主义与阿明尼乌主义之论争，在天主教内部，也有詹森主义和莫林那主义等派别。从 16 世纪下半叶到 19 世纪，随着大量的新宗教运动和新宗派的涌现，神学思想的复杂多样更是有增无已。这些思想往往与当时的哲学流派相互交融，其中有些是在著名哲学家的思想影响下形成的，甚至就是他们的思想体系的组成部分。在德国，有施本纳的虔诚主义，莱布尼茨和沃尔夫的理性神学思想，莱马卢斯和莱辛的自然宗教学说，康德、费希特、黑格尔和谢林的理性宗教和神学观点，保尔、施特劳斯和鲍威尔的圣经研究和神学观点，以及影响极大的施莱尔马赫的神学理论和利奇尔主义理论。在法国，有詹森主义，笛卡尔的理性宗教观点，在神学上地位日益重要的帕斯卡尔的意志论宗教观，以及伏尔泰和卢梭等人的自然神论。在英国，从清教徒的运动开始，出现了众多的新教派别，它们的领导人如勃朗、福克斯、卫斯理等人都有自己相应的神学理论，但对哲学神学影响更大的则是洛克、托兰德、廷德尔等人的自然神论，休谟的自然宗教观，以及与之对立的贝克莱和巴特勒主教

的理论。另外，在意大利，有索齐尼主义与天主教正统的对立，以及布鲁诺的泛神论；在荷兰，有阿明尼乌主义与新教正统的对立，以及斯宾诺莎的泛神论；在丹麦，更有对 20 世纪哲学和神学均产生了极大影响的克尔凯郭尔的宗教理论。从 19 世纪末叶到 20 世纪，由于前述社会历史条件的巨大变化，再加上罗马教廷从“梵蒂冈之囚”开始的极大衰落，以及随着宗教自由的真正实行而来的思想自由的扩大，神学领域的多元化速度也越来越大。事情几乎已到了这么一个地步：西方哲学界有多少个流派，神学界就有多少个流派。不仅如此，被列入同一个神学流派名目之下的各个神学家，对同一个问题也会有不同的观点——这一点，我们从本书涉及的材料已得到了大量的证实。更有甚者，还有一些神学流派是超出哲学流派之外的，例如新正统主义神学、世俗神学，以及黑人神学、妇女神学之类。由此看来，神学之多元化确实毫不逊色于哲学之多元化。这就难怪我国研究西方神学的学者会得出这个结论：“当代神学思想最显著的特点之一就是多元化，各种各样的学派、思潮和体系共存互生”。<sup>①</sup>也难怪汉斯·昆在总结从古到今神学史上六大思想阶段之时，会把 20 世纪阶段即第六阶段称为多元化的阶段。按照台湾学者谷寒松的说法，在这一阶段，“基督信仰接触世界思想日深，世界思想日趋多元，神学的思想典型也因而日趋多元。……各传统、各思想典型的因素俱在，或相互排斥，或相互会通，或彼此并存；有的神学以本体、本质分析为主，有的以人的主体为重，有的以社会具体状况为主，有的以天主的精神、爱与美为重”。<sup>②</sup>

哲学与神学两方面日益加快的多元化，必然导致作为双方接合部的上帝观的多元化。这种“为主”和“为重”的侧重点和观察点

① 《世界十大宗教》，第十二卷《基督教》（东方出版社，1988年），第 325 页。

② 《神学论集》（台湾光启出版社，1988年），第 75 集，第 55 页。

的各各不同，必然导致各各不同的上帝观。于是西方上帝观的发展，在经历了从古希腊宗教到哲学中的哲学化、中世纪神学和哲学中的绝对化、17到18世纪的自然化和理性化、19世纪的人文化等历程之后，终于进入了20世纪的纷纭万象的多元化阶段。在这个阶段，以往各个阶段的特点都继续呈现，同时还呈现出许多新的特点；而其总的特征，我们只能用多元化来加以概括。这种多元化趋势，正是整个社会生活日益多元化在宗教哲学中的必然表现。

## 第二十章 宗教观的多元化与 宗教哲学的多元化

前节曾提及“多元化”这个概念在当代的运用之广泛。在当代宗教哲学中，这个概念的运用之广更是引人注目。当代西方形形色色的直接或间接地、专门或非专门地论及宗教哲学的著作，几乎毫无例外，都要或多或少地讨论宗教和宗教观的多元化或多元主义(pluralized or pluralism)问题。考察一下这种情况的原因和背景，我们可以总结出三个方面。第一，由于宗教哲学是宗教学的分支学科，而宗教学则起自(或在某种意义上就是)比较宗教学，因此，比较宗教学所涉及的多种宗教和多种宗教观的问题，必然反映到宗教哲学中来。第二，由于神学和哲学的多元化，与之相联系的宗教哲学多元化也会体现在宗教观问题上。第三，由于现代社会中各种思想文化之间的接触空前增多，空前密切，从而造成了各种不同宗教的相互接触、碰撞或影响，因此，各种宗教和宗教观之间的关系问题，就成了宗教哲学不可回避的新问题。凡此种种，再加上一种比较完整的宗教哲学体系结构的要求，使得我们有必要来看看本世纪西方宗教哲学中的多种多样的宗教观。可以看出，这些宗教观也是以不同方式与上帝观相联系的。

克尔德认为，宗教是与上帝的有意识的联系，而上帝则是在自然和人之中显示自身的绝对精神。他认为，第一，由于人都有自我意识，都分有一种共同理性，所以人具有统一性，人的宗教也具有统一性。要理解宗教，必须了解宗教的各种表现形式，既包括发达的，也包括原始的，既包括基督教的，也包括非基督教的宗教形式。第二，由于世界和绝对精神是一个发展过程，是一种以增加差异来加深统一性的过程，所以，必须根据统一的发展过程去理解纷繁歧异的宗教形式，根据高级的宗教去理解低级的宗教。原始宗教包含着高级宗教的胚芽。对上帝的认识，既是我们思考的前提，又是我们思考的终点；在宗教的发展中，对上帝的认识越来越清晰地进入意识之中。人的意识中有三个因素：向外能看到非我，即客体；向内能看到自身，即主体；向上能看到统摄主客的统一体，即绝对的上帝。虽然这三个因素总出现在意识中，但其中某一个会在人类发展的某一阶段占据主导地位。于是而有宗教发展的三个阶段：以古希腊宗教为代表的客观宗教（由多神论到泛神论）；以犹太教为代表的主观宗教（一神论和超神论）；以基督教为代表的普遍宗教，它结合了泛神论的内在性与一神论的超在性，将人的内心生活与自然界归入一个更广泛的统一体，从而确立了二者的密切关系。

伊林沃思在说明宗教意识（即对内在于物质自然界的精神的意识）时，引用了很多基督教与非基督教的例证，这表明他坚持人类具有统一性因而人的宗教也具有统一性这样一种唯心主义宗教观。他认为非基督教的各种宗教也具有“真正宗教的价值”，而基督教启示好比在自然宗教基础上的一种上层建筑。<sup>①</sup>

特莱因作为一名现代神秘主义者，把心理学、唯心主义哲学与基督教和各种亚洲宗教结合在一起考虑。他认为基督教的基本信息与其它各大宗教的基本信息是一样的，即召唤人们去有意识

<sup>①</sup> Mac's Personality and God's Personality, pp.161—162.

地实现自己与无限精神的合一，所以一个人应该能够在天主教堂里，在犹太会堂里，在佛教寺庙里同样虔诚地进行崇拜。

绝对唯心主义者既然认为绝对体现在世界之中，从而否定了超自然主义的“彼岸”之说，也就在考虑宗教时多采取此世的角度，把宗教在此世的效益视为道德上、社会上甚至身体上的益处。

人格唯心主义者霍金则批判主张抽象的“一般宗教”的唯心主义哲学家，因为这种宗教缺乏人们实际信奉的各种实存宗教的具体性。他认为，只可能存在一种真正的宗教，可是如果它缺乏在个人和社会体验中所知的那些实定宗教的具体性，那么它就是无力的。这些思考促使霍金去寻求一种世界信仰，这种信仰既要是普遍的，又要是具体的。他认为，通向这样一种世界信仰的道路，不在于用一种特定的宗教彻底取代别的宗教，也不在于任何肤浅的宗教混合主义；必须通过重新概括，必须通过世界各宗教间相互学习的过程，才能达到这样一种世界信仰。这种重新概括应保留每一种传统里最好的东西。基督教的独特贡献乃在于，“在其无形的结构中，历史其实正以这么一种方式被人格化，以使得每个生命可以获得尊严和力量”。<sup>①</sup>

无神论人格唯心主义者麦克塔加的学说具有反基督教的性质，但他却不反对宗教。他把宗教定义为“一种以相信我们自身同整个宇宙之间的和谐为基础的情感”。<sup>②</sup>这项定义排除了人格上帝存在的教义在宗教中的必要性，所以似乎是一种“无神的宗教观”，但是正如麦奎利所说，“有些教义对宗教来说是基本的，否则我们就几乎不能相信自己同宇宙和谐一致了”。<sup>③</sup>

精神哲学家奥伊肯认为，宗教的功能，不是要成为各种活动当

① The Present Religions and the Unitary World Faith, p.268.

② Some Dogmas of Religion, p.3.

③ Twentieth Century Religious Thought, p.51.



中的一种活动，而是要我们坚持完整的精神生命，以与直接的自然环境相对，从而渗透到一切活动之中。他也认为有一种绝对宗教，它与历史上实存的诸宗教有关联，正如真理与其种种表现形式有关联一样。他在基督教当中发现了绝对宗教的最高表现形式，发现了真理的无懈可击的核心，但他又认为，基督教必须清除掉它自身的许多短暂易逝的偶然附加的特征。布特鲁则认为，在宗教中，人向着生命之创造原则的高度上升。宗教包含信念与实践两个方面——对作为理想存在的上帝的信念，对作为与上帝相连的表现的爱的实践。

柯亨认为，只能在宗教表达了理性伦理的价值的范围内，去寻找它的合理性。所以他在走向宗教时，力图清除它所有的非理性和神话的因素，这样他就把宗教并入了伦理学。法欣格尔把宗教看作“似乎”思想中的实践行动，即人的行动方式表现出他相信似乎这种行动方式有上帝为根基，可以实现上帝之国。霍夫丁认为，最高的价值是伦理价值，而宗教则以伦理为基础。宗教的发展主要不是从多神论向一神论转变，而是从自然宗教向伦理宗教转变。宗教关注的是价值之保存。宗教的教条和神话，是价值守恒原理的象征。在进化过程中，价值在变化着，但在较高级的宗教中，伦理价值居于首要地位。所以宗教的功能，看来就是鼓励道德生活。“对价值守恒的信仰，将激发我们的勇气，绝不轻易对事情绝望，而是坚持寻求价值，寻找那隐秘的源泉，直到我们发现，即令是最微不足道的东西，也如何在生活的花环中保持着自己的位置。”<sup>①</sup>

实证主义者皮尔逊把宗教定义为“有限者与无限者之间的关系”。他认为传统宗教神话填充了我们对这种关系的无知，必须代之以一种科学的宗教。“对知识的追求，是人的真正的崇拜——是有限与无限的结合，是人心所能得到的最高的愉快。”<sup>②</sup> E·泰勒

① Philosophy of Religion, p.3-4.

② Ethics of the Free Thought, p.23.

认为，高级宗教（甚至现代哲学）是从原始的万物有灵论发展出来的。高级宗教之优越性在于其道德观念，这些道德观念已证明是万物有灵论永久的果实。但即令在高级宗教中，还有一些有用性消失了的残留物，因此需要对宗教进行改革。“文化科学本质上是一门改革者的科学。”<sup>①</sup> 他要神学家同人类学家一起来考虑每一项信仰和崇拜属于下列三个范畴中的哪一个：“它是较早阶段神学的产物，但是十分健全，足以在较后阶段的神学中保留一席合理的地位吗？它的来源较为原始，但却经过一番改造，以致成了较先进的观点的适当代表吗？它是较低阶段思想的残留物，不是凭借内在的真理性，而是凭借祖先的信仰来对较高阶段思想的信誉产生影响吗？”<sup>②</sup> 显然，他所谓宗教改革，是要革掉第三种信仰或崇拜，而保留前两种。弗雷泽把人类文明的发展划分为三个阶段：巫术、宗教与科学。他认为，宗教是人要借神秘手段为自己的目的而操纵自然秩序的企图（即巫术）失败后才产生的。在宗教中，人不再依赖自己，而寻求不可见的存在物的帮助。宗教是“对高于人的种种力量的一种抚慰或调和，这些力量据信在指导并控制着自然和人生的进程”。<sup>③</sup> 随着自然的“严格的齐一性”被发现，“被视为对自然的一种解释的宗教，就为科学所取代了”。<sup>④</sup> 弗雷泽认为，随着时间推移，另外的看待现象的方法也许会起而代替科学。但是迄今为止，在黑暗中摸索多年之后，人已在科学中找到了第一条真实的线索。他相信人类未来的物质进步和道德进步与科学的命运休戚相关。这种观点已被证明是片面的。致力于宗教研究的法国考古学家兼人类学家莱纳奇认为，在宗教中，正如在其它方面一样，世俗理性应行使考察的权利，他要把宗教“作为一种自然的现象，而不

① *Primitive Culture*, v2, p. 539.

② *Op. cit.*, p. 538.

③ *Golden Bough*, p. 50.

④ *Op. cit.*, p. 712.

是任何别的东西”来考虑。<sup>①</sup> 宗教被定义为“阻止我们自由行使官能的所有顾虑之总和”。他认为这个定义“从宗教的基本概念中清除了上帝、精灵、存在物、无限者，一句话，清除了我们习惯认为是宗教感情之真实对象的所有东西”。<sup>②</sup> 这些顾虑来源于原始社会的非理性的禁忌，在原始社会里，它们是与一种万物有灵论世界观相联系的。在长期的选择过程中，那些已证明为有用的顾虑留存下来了，并且被改造为理性的行为规则；而那些证明是无用的顾虑，则退隐到背景之中。通过原先包容在万物有灵信念之中的各种因素之逐步世俗化，就发生了人类的进步。这个过程不仅发生在从禁忌向道德规范的转化中，而且发生在从巫术脱胎而出的科学的发展中。宗教是新生社会的生活本身，从宗教中产生了人类的文明；然而产生的方式，却是日益限制宗教并使曾属于它的那些领域世俗化。莱纳奇认为，教育的引导和理性世界观的扩展带来进步，但是宗教的未来仍不能确定，因为科学的任务永远不能完成。他大力批判了在历史上渗入基督教中的迷信和狂热，但仍然认为基督教是最伟大的宗教，它“适合于进步而勤劳的民族的气质，教给了世界以唯一切合于每一个人的道德课程，并且净化和软化了人类的动物本能”。<sup>③</sup> 他认为建立宗教科学的时机已经成熟，但是取代宗教的时机尚未成熟，因为基督教的影响不仅在过去是有益的，而且在将来也是有益的。这种宗教观是自然主义的、世俗的，而且有将宗教等同于伦理的倾向。

心理学方面的自然主义者柳巴也认为，适用于神秘主义的东西，一般也适用于宗教，所以宗教完全属于自然事物的领域。然而人的构成注定了人的宗教需要是真实的，应该得到满足。这种满足必须依靠一种考虑了科学知识的自然宗教。柳巴建议将孔德

① Orphus, p.v11.

② Op.cit.,p.8.

③ A Short History of Christianity, p.5.

的人道宗教与柏格森的创造进化哲学的混合物作为所谓未来的宗教：“被设想为创造能力之表现形式的理想化了的人性，具有无与伦比的资格成为宗教灵感的源泉。”

弗洛伊德也用自己的心理学概念去描述宗教。他认为原始部落的父家长占有所有女性，儿子们联合起来杀死并吃掉了父亲，对父亲位置的争夺最后导致了新的社会组织方式，以及禁止乱伦的禁忌。同时，对父亲的回忆转化为对象征父亲的动物的崇拜，由此而有图腾之起源。他用这种方式设想，摩西是被在旷野中流浪的犹太人杀死的，对这次罪行的记忆被抑制下来，但是后来又作为民族的精神病返回，于是摩西传授的一神教也得以确立。弗洛伊德甚至据此设想基督教，认为耶稣之死在圣保罗那里激起了罪过感，耶稣之死是为古代的反圣父的罪行所作的补赎。现代人类学家和其他学者多认为，这些说法没有任何事实根据，所以弗洛伊德的宗教观具有非科学或空想的性质。

荣格之与弗洛伊德决裂，独立发展自己的思想并把“精神分析”改造成“分析心理学”，一个重要原因就是对其对宗教的态度与弗洛伊德不同。这种不同表现在两方面。第一，荣格不赞成弗洛伊德独断的无神论。他说：“（弗洛伊德）转过背去不理哲学，是一个巨大的错误。”因为这导致弗洛伊德接受了一种“未加批判的、甚至是无意识的世界观”<sup>①</sup>。荣格自己赞成康德的观点，认为实在的终极性质是一个可以讨论的开放的问题。我们虽然不知道精神“本身”是些什么，但它不可能来自本能，也不可能根据它自身之外的任何东西来予以解释。第二，弗洛伊德认为宗教是精神病，而荣格认为宗教具有正面的肯定的价值。他说：“在我所有的处于下半辈子的病人，即所有的 35 岁以上的病人中，没有一个病人的最根本问题，不是要寻找一种宗教人生观的问题。可以完全有把握

<sup>①</sup>荣格：《寻求灵魂的现代人》，第 105 页，参阅中译本，第 133 页。

地说：他们当中的每一个人之所以生病，都是因为丧失了每一个时代的活生生的宗教给予其信徒的东西，他们当中凡是沒有重新获得宗教世界观的人，没有一个曾被真正地治愈。”<sup>①</sup>在弗洛伊德看来，宗教是病理性的；但在荣格看来，宗教却能够给人以健康。荣格赞成某种自然宗教。他认为传统宗教的超验对象是被投射到形而上学空间里的精神内容。基督教已落后于精神发展而不再用知性来适应人的需要，但是“我们仍然可以以某种方式利用它（指基督教）的思想形式，尤其是它关于生活的伟大智慧”，<sup>②</sup>而且有很多人的天然的家仍在教会之中。荣格还看到，人们将日益从集体的教条形式的宗教，转向私人的宗教，在这种宗教中，每个人都独立地得出自己对宗教问题的答案。从当代西方社会的现实来看，荣格的这一看法是很有道理的。

在现代，从文化角度出发的宗教观很值得我们重视。在狄尔泰的体系中，宗教是作为人类精神的表现形式之一出现的，它是文化的一个因素，其重要性在不同的时代各不相同。与宗教联系在一起的是形而上学的意识，是对人生之谜的意识，是对一种全面的解答的寻求。在上帝观念之中，宗教提供了这样一种解答，可是对这个超验的实在，我们不可能拥有有效的认识。历史应根据其自身及其所揭示的人类目的来理解，也就是说，既不应自然主义地，也不应根据包罗万象的神圣目的来理解。

斯本格勒认为，每一种文化的根基，都是一种关于世界的概念，它是该种文化所特有的。每一种文化都有一种基本象征，它提供出对于世界的理解，该种文化的一切表现形式都由这种象征所决定。斯本格勒对这些象征的确立，作出了自然主义甚至是地理决定论的解释。例如，他认为近东的沙漠居民把世界想象为天穹

① *Op.cit.*, p. 364, 参见中译本，第 258 页。

② *The Psychology of the Unconscious*, p. 45.

之下的大洞穴，他们的文化包括拜占庭的基督教以及伊斯兰教，而其基本象征表现在礼拜地点的拱顶和圆盖之中。在斯本格勒看来，宗教像每一种别文化表现形式一样，是与它所属的文化相关联的，而且只有在该种文化内部才有意义。这是一种极端的文化相对主义，而其性质同他的地理决定论有着内在的联系。

克罗齐认为，这个世界是精神的过程，是一个永恒的事件之流，其中没有任何东西是固定的或永久的。行为、运动、发展和创造性的转变，是这个过程的特点。在克罗齐的由四个部分（美学、逻辑、经济和道德）组成的精神哲学中，根本没有宗教的地位，因为他对自然科学和宗教都不重视。他说：“宗教只不过是知识而已。”<sup>①</sup>但它是一种低级的知识，随着精神的发展，它的内容已经改变，更为改善，更为精粹了。这个过程将继续下去，而其形式却一仍其旧，这是一种正被哲学知识的理性形式所超越的不完善的神话形式。他还把自然主义者设计的替代性宗教斥为“对自然科学肆意滥施的迷信崇拜”。<sup>②</sup>波亨斯基评论说：“在所有的当代唯心主义者当中，克罗齐也许是对宗教最为不表同情的一位。”<sup>③</sup>尽管如此，克罗齐还是把宗教作为历史事实，作为精神发展的一个阶段来考虑。从这方面来看，他也将某些价值归诸宗教，例如，他认为基督教伦理中有着大部分真正的精神道德。作为一个历史事实，宗教是无法避免的，它构成了原始人全部的思想遗产以及我们现代人的思想遗产的一个重要部分。在西方世界中，基督教的理想和价值就是我们的遗产，并在人类精神的发展中起了重要的作用。古老的伦理和宗教，被采纳并融合在基督教关于良知和上帝的观念中。在上帝之中，我们生活、活动并拥有自己的存在。基督教也可以被超越，但这是未来的事情。“在我们的时代，我们的思

① Aesthetic, p.63.

② Op.cit., p.63.

③ Contemporary European Philosophy, p.79.

想不可避免要沿着基督教确定的路线活动。”<sup>①</sup>

在常常被人与克罗齐并列的让蒂尔的体系中，宗教被赋予了一个重要地位。他在思考行动中划分了三个要素：主体、客体，以及二者之综合。与此相关而有精神活动的三重体系。肯定主体的精神形式是艺术，艺术的本质在于有解放作用的主体性。肯定客体的精神形式是宗教，宗教乃是“客体之升华”。在神秘主义宗教体验中，神秘主义者把自身失落在神的存在之中。艺术与宗教二者都是片面的，它们需要综合（并非消失）在更高的哲学活动中，哲学是主体与客体之综合，是自我意识的精神之完全实现。让蒂尔还认为自己的哲学是一种宗教哲学。他主张，只有在哲学的综合之中，宗教才能被证明为合理并保持自身的地位。

在历史哲学家中，柯林武德认为，关于宗教哲学的问题，应当到宗教的历史中去探究。艺术、科学和宗教等人类经验的不同形式都宣称全部经验是自己的领域，但其中没有一种可以说自己提供了真实的图景而可以排斥别的形式。它们犹如同一片地区的几张地图，每一张地图都是以不同的投影制成的；它们也像许多面镜子，每一面镜子都以不同的失真度反映着精神的自我认识。其中每一种都不能绝对化，如果宗教把自己的象征视为实在本身，那么它就变成错误的了。

在汤因比的历史研究中，宗教获得了越来越重要的地位。他认为，宗教可以从一种文明过渡到另一种文明之中，并在此过程中得到加强。基督教从希腊化社会的衰落中兴起，也许在西方文明衰败之后仍能存活下去。按照这种观点，宗教就不像斯本格勒所认为的那样只是文明的一个方面。它意味着，虽然文明的运动是循环的，但宗教的运动可以从一个文明到另一个文明持续进行。汤因比认为，所有的高级宗教都具有同一个本质，在任何一种

① My Philosophy, p. 46.

特定宗教中，这个本质都与非本质的历史沉积物纠缠在一起。高级宗教的本质，就在于承认宇宙中的一个高于人本身的精神存在，就在于拒绝自我中心。高级宗教的各种不同的历史形态在本质上是统一的，所以，“各种高级宗教的使命不是相互竞争的，而是彼此补充的”。汤因比提倡各种高级宗教和平共存，主张西方人学习东方各宗教的宽容精神，这样，“我们才能信仰自己的宗教，而同时不必认为它是真理的唯一仓库”。

道森并不认为宗教仅仅是文化或社会因素的副产品，正相反，他认为宗教是理解文化的关键，并在文化形成中起着重要作用。“即令是一种明显地属于彼岸的、似乎否定人类社会所有价值和标准的宗教也仍然会对文化发挥一种推动作用，在社会变革的运动中提供动力。”<sup>①</sup> 比起任何把注意力局限于有限而无常的世界的意识形态来，宗教信仰可以把人引到更为广阔的实在领域；而且与此相应，它具有更加深刻的影响，即使这种影响是在无意识当中发挥作用的。在亚洲的伟大文化中，宗教确立了一种神圣的、延续若干世纪而不变的社会秩序。西方文化的变动不息和扩张性质，则是普世基督教的精神造成的，这种精神努力把自身并入人性之中，并且努力要改造世界。在当代西方文化的世俗化和严重危机中，道森号召转向西方文化的精神根基。“如果西方人据以使自然服从于自己目的的伟大革命，竟然以自己精神自由的丧失而告终，那确实是一种奇怪的命运。但是，假如在国家对其成员的生活和思想日益加强的技术控制之外，竟还要加上我们的文化标准中的质量下降，那么这就是很可能发生的。”<sup>②</sup> 因此，宗教作为一种连续性原则，又作为一种创造性源泉，将继续发挥至关重要的作用。

宗教史学派的普莱德勒认为，应当把基督教理解为一般的宗

① Religion and the Rise of the Western Culture, p.7.

② Op.cit., pp.6-7.



教发展的一个阶段，在这个阶段中，已经在起作用的种种倾向开始得到扩展。在耶稣的人格中，人发现了自己的正在成长的灵性。而哈那克所谓历史上的耶稣，是我们所无法接近的，因为仅有的这一点记载，<sup>①</sup>使我们不可能深入到包围着他的神话和宗教观念后面去。普莱德勒认为，基督教各派应吸收批判的原则，继续改革自身，摆脱那些属于既往文化阶段的观念。这样，“重新塑造它们的信仰以便同当代的认识和谐一致，也许还是一项困难的任务，但就不是一项不可解决的任务了”。<sup>②</sup>

在 20 世纪的多种宗教观中，杜尔凯姆等人的社会学派观点是流传最广的一种。杜尔凯姆认为宗教的要旨在于圣俗之分，而圣俗之分的基础是图腾，即与特定社会群体有神圣的生命关联的象征物。由于杜尔凯姆把图腾崇拜视为一种宗教，他也就把宗教理解为一种社会现象。他说：“当人们明白，在个人之上还存在着社会，这社会并非由理性构造而成的一个有名无实的东西，而是一个活跃的力量系统之时，一种解释人的新的方式就成为可能的了。”<sup>③</sup>宗教为信奉它的社会的需要服务，而它所崇拜的隐藏在其特定神话下面的对象，就是那个社会本身。现在，这种比较极端的说法，一方面导致有些学者把许多有助于社会一体化的文化形式视为宗教，并认为社会永远需要不同形式的宗教；另一方面遭到不少学者的批评，因为它忽略了宗教与现存社会常常对立的事实。

马克思主义从社会经济角度来说明宗教，所以十分接近宗教观上的社会学派。在 20 世纪，从这一角度说明宗教的代表人物有卡尔托夫、考茨基和列宁。卡尔托夫先是牧师，后来受到马克思主义影响。他从社会学观点出发认为，基督教的产生是罗马帝国各

① 指福音书。

② *The Philosophy and the Development of Religion*, v2, pp.354--355.

③ *Elementary Forms of Religious Life*, p.447.

种社会运动的结果。当时各种各样的革命力量和共产主义观念在奴隶和被压迫群众中发生作用，而无产者之中的犹太成分不仅带来了共产主义观念，也带来了弥赛亚和一个美好时代即将来临的末世论希望。基督是这个新社会的理想的英雄，是它的愿望的神话性的人格化。他受死和复活的故事，描绘了这个正在斗争的团体对于迫害和复兴的体验；而对基督复临的信仰，则带来了未来的希望。卡尔托夫还谈到一种所谓比传统基督教伟大的基督教——“未来的世俗化基督教”。<sup>①</sup>其中的基督不是往昔的基督，而是未来的基督；不是学者的基督或神学家的基督，而是人民的基督，在挣扎和受难的普通人的基督，体现着人民大众的最简单最自然因而是最神圣的愿望的基督。不难看出这些观点，往上有恩格斯观点的因素，往下则有一些苏联学者以至布洛赫的观点作为呼应。

众所周知，考茨基在民主与专政的问题上同列宁有尖锐的分歧，但他对基督教的研究及其宗教观，仍然是以唯物史观为基础的。他同卡尔托夫一样，认为基督教产生于无产者的社会运动以及共产主义观念与弥赛亚观念的混合，然而它后来走向了反面。考茨基对后来的基督教以及未来基督教的态度不同于卡尔托夫，他认为基督教后来成了无产阶级和共产主义的敌人。在这一点上，列宁与考茨基是一致的。列宁根据历史唯物主义指出，宗教同哲学的和政治的等等学说一样，都反映了社会的经济制度。宗教作为一种虚幻的意识形态，在现存社会状态下维护着统治阶级的利益，是为捍卫剥削制度和麻醉无产阶级服务的。但是，我们不应该用反对宗教的斗争去模糊反对资本主义的斗争，因为只有铲除了宗教产生的社会经济条件，才能铲除宗教本身。在此之前，不能让宗教的分野取代政治的分野，也不能让公民中间因宗教信仰不同而出现权利不平等的现象。

<sup>①</sup> Die Entstehung des Christentums, pp.25—26.

在否定宗教的 20 世纪哲学家当中，还有一些人值得注意，因为他们的宗教观不像某些人以为的那样只是简单地反对宗教。例如实用主义哲学的代表杜威就是如此。他认为哲学不是要探究绝对开端或绝对终结，不是要捍卫所谓永恒价值，而是要解决人类社会中产生的冲突，协调各种价值。所以，在现代社会的宗教价值与世俗价值的冲突中，对于传统宗教的固定价值标准和教条，对于其超自然的永恒的东西，杜威所持的是批判态度。但是，他又承认有一种“宗教的态度”，它是“对生存的种种可能性的一种意识，以及对这些可能性之根源的虔敬”。这种净化的宗教态度不再同现代社会中别的因素相冲突，而是采取一种自然的虔诚的形式。“包括人类在内的自然，具有自身的一切缺陷和不足的自然，可以作为种种理想、种种可能性和向往本身的源泉，作为已完成的一切美善的东西和优秀的东西的最终归宿，唤起由衷的虔诚。”<sup>①</sup> 在我们看来，杜威在此所说的“宗教”与一般所谓宗教相去甚远，但他却认为这种“宗教”十分重要。他说：“在我所设想的宗教价值与各种宗教之间的这种对立是不会弥合的。正是因为这些价值之释放是如此重要，所以它们与宗教信条和礼仪的混同就必须予以消除。”<sup>②</sup>

布洛德也并不完全反对宗教，他并不认为宗教体验都是虚幻的，而认为这种说法过于牵强。他认识到，在宗教信仰中一直存在着深度与洞察力发展的过程。在承认心灵感应和超感官知觉的同时，他也承认神秘体验，尽管他不认为那是对人格的上帝的体验。他认为像佛教那样一种宗教，比基督教更能经受批判，因为基督教的一些特殊信念很容易受到攻击，而且布洛德对基督教的前途采取了一种阴郁的观点。但他同时担心，取代基督教的将是一种更不可取的意识形态。

作为一位实在论者，桑塔亚那的哲学具有唯物论的倾向，他在

① Search of Certainty, p. 295.

② A Common Faith, p. 23.

这种背景之下提出了自己的宗教观。在《宗教里的理性》一书中，他认为宗教起源于对逆境的体验，它的各种信仰从字面意义上看不是真实的，但是对宗教不应从字面意义上去看待。浅薄的怀疑论者指出宗教信仰从字面看是虚假的，以为这样就把这个问题解决完了，但他们实际上还没有开始理解宗教。如果他们理解了宗教，他们也就“理解宗教为何如此深刻动人，而且在某种意义上是如此深刻正确”。<sup>①</sup>桑塔亚那不屑于讨论他所谓“酸臭的非宗教”，而且尽管他自己也有怀疑主义，他仍然在天主教信仰的“辉煌壮丽的错误”当中发现了许多值得爱的东西。在他批判神话的两个阶段中，“第一个阶段是把它们当作迷信而愤怒地对待；第二个阶段是把它们当作诗歌而欣喜地对待”。<sup>②</sup> 宗教的信仰，以及它们包含的智慧，在其脱离了字面真实的领域，甚至脱离了论战的领域，而走到诗歌的领域（它们正是属于这个领域的）之时，就得到了理解。“宗教的整个现象，除了是由人类想象所解释的人类体验之外，又是什么呢？”<sup>③</sup> 体现在宗教的神话和寓言里面的，是虔诚的品质和灵性的品质，而我们必须赞颂这两种品质。事实上，这两种品质就构成了理性的宗教——虔诚，就是“对必要条件的忠诚”；而灵性，就是“对理想目标的献身”。<sup>④</sup> 如果用存在神学的概念来解释桑塔亚那在此的意思，则“必要条件”是存在本身，“理想目标”指完美的存在；而“忠诚”和“献身”即是将这存在视为神圣。于是这两种品质确实就是宗教性的了。

在 20 世纪的宗教观当中，爱因斯坦的观点在科学家之中很有典型意义。他把宗教的发展划分为三个阶段，第一是神人同形同性阶段，第二是道德阶段，第三是“宇宙宗教”阶段。第三阶段的宗教清

① Reason in Religion, p.4.

② Scepticism and the Faith of Animal, p.247.

③ Winds of Doctrins, p.46.

④ Reason in Religion, p.276.

除了一切神人同形同性概念,但是伴随着它的敬畏、惊羨、谦卑等感受,乃是宗教性的而不是审美性的。宇宙宗教的上帝是非人格的。爱因斯坦说:“我信仰的上帝,是斯宾诺莎的上帝,他在存在着的万物之有序和谐中启示出自身,而不是一个关注着人类的命运和行动的上帝。”但他又认为,犹太教似乎是他所谓宇宙宗教的一种预兆。他说:“犹太教不是什么超越的宗教”;它的上帝是“对迷信的否定”,是对一切神人同形同性的想象的克服。这些说法似乎表明了爱因斯坦作为一位科学家和一名犹太人的两面性。

怀特海的哲学同自然科学有密切的关系,而他的宗教观是他同罗素的最明显的分歧之一。罗素把宗教视为无用的遗迹,应由科学的人本主义来取代,他把对未来的希望寄托在科学中。但是怀特海却认为,宗教的见解是“人类经验中的这么一个因素,它不断显示出一种向上的趋势。有宗教见解,以及宗教见解不断传扬的历史,这个事实乃是我们的乐观主义的一个根据。倘若没有它,人类生活就不过是偶尔享乐的一束闪光,照亮的是浩大无际的痛苦和灾难”。怀特海对宗教的极高评价是以他的哲学体系为基础的。他说:“宗教是对于那么一种东西的见解,这种东西位于直接事物不断逝去的川流之外、之后、之中;这种东西是真实的,但尚在等待实现;这种东西是遥远的可能性,但又是现存事实中最伟大的事实;这种东西所拥有的是那终极的善,但又永远可望而不可及。”<sup>①</sup>怀特海认为,体制化的基督教已开始衰落,但宗教的精神仍在发挥作用。在西方历史的第一阶段,有柏拉图的这么一种见解——神的劝服是世界秩序的基础,这种见解预示着某种关于恩典的教义;在第二阶段,有基督的生活,这种生活用行动揭示了柏拉图在理论中预言的东西;在第三阶段,有一种把柏拉图的理智见解同实践的基督教在神学里综合起来的企图。但这种综合的企图

① Science and the Modern World, p.275.

失败了，神学陷入了教条，死抱一些过时的观念，把关于神的劝服的思想转变成了关于一个专制的上帝的教义，这个上帝作为一种强制力量站在世界的对立面。可是，柏拉图所教导、基督所实行的那些劝服性的永恒理想依然存在，神学必须进行新的改革，才能有效地向我们指明这些理想。也许正是为了进行这种改革，哈特索恩等人才以怀特海的过程哲学为依据而创建了过程神学。

与这种大大背离正统理论的观点形成对照的，是天主教思想家们的观点。天主教会是当代世界上最大的宗教团体，其代言人的观点是我们不能忽略的。我们在此只以卡尔·亚当为代表。看看其教会理论中所表现出来的宗教观。亚当认为教会不能与基督分离，就像身体与头脑相连一样。这种说法毫不新鲜。但亚当又认为，基督就是新的人性，教会随着他的道成肉身而诞生，并一直体现着那从上帝通过基督而来的超自然的生命。它的信条，从各方面展示着这个生命；它的道德，旨在使人类符合于基督的形象；它的崇拜，特别是祭坛的圣礼，使神恩显现并使继续参与基督生命成为可能。其生命扎根于超自然恩典的人，不再是自主的人，不再是自满自足的个人主义者。他属于这么一个团体，这个团体从观念上说包含着全人类。这并不意味着个人被淹没在团体之中，因为个人的人格只有通过团体生活才能得到深化，这团体生活“迫使个人去爱，去牺牲，迫使个人走向谦卑与单纯”。这个团体的教皇制和主教制等贵族式组织结构形式。乃出自这样一种事实：它的生命是自上而下流出来的，而且教皇制本身是为团体生活服务的。亚当的这些说法把天主教视为神的超自然恩典对全人类生命的渗透，并体现了第二届梵蒂冈公会议之后的罗马天主教会的一些趋势，即扩大教会概念，强调其组织体制中的集体领导，强调教皇制的服务职能而不是统治职能，主张同其它教派和其它宗教进行对话等等。

与亚当的观点形成强烈对照的，还有我们前已提及的雅斯贝

斯所谓“哲学信仰”。这种信仰，必须由个人在面临超越者对他的当下启示的情况下实行。因此，这种信仰不能求助于过去的事件。但在另一方面，雅斯贝斯又指出，我们大家都生活在某种传统之中，就西方世界而言，我们“在圣经的宗教里具有自己特定的根基”。他认为，重要的是要改造并复兴这种圣经宗教。这样，它积累起来的关于超越与极限的智慧，就能够重新对我们起作用。然而，我们不能把它作为避难所，而只能在我们自己的体验中去更新它。对待传统宗教的这种两面态度，在当代西方哲学家中是十分典型的。

以上提到的这些彼此相去甚远的宗教观，虽然尚不能将现代西方多种多样的宗教观概括无遗，但已足够反映出在宗教哲学多元化的背景下宗教观多元化的程度。我们不能不承认，正如在其它重要问题上一样，在宗教观问题上，现代西方宗教哲学各家各派的观点之多，所涉及的角度、层次、学科背景、哲学立场、价值取向之纷繁复杂，足以令人眼花缭乱，至少给研究者带来了相当大的困难。尽管如此，倘若我们静下心来，重新思考一下所有这些观点学说，耐心地进行概括、分类、比较、分析和总结，我们还是可以发现一些共同的特征和大致的倾向，而这将有助于我们更为全面、更为真切地认清当代西方思想在这个重要问题上的发展大势，从而有利于了解当代西方社会思想，有利于建设我们的宗教哲学体系。

从这些复杂的思想资料中发现的共同特征和大致倾向，可以归纳为三个方面，这三方面之间有着有机的相互联系。

第一，总的说来，现代西方宗教思想已经放弃了唯基督教独尊的传统观念，一方面比较清醒、理智、客观地分析自身传统宗教的利弊优劣；另一方面承认其它宗教尤其是东方宗教具有独特的和普遍的价值，从而认可并赞同宗教的多样性。这种倾向在不同学派、不同教派、不同学科和不同学者那里显现的程度是各不相同的，但在从绝对唯心主义到新实在论的各个哲学流派，从历史学到社会学的各种学科领域，从新教到天主教的各大教派，都可以看到

这种倾向的不同表现，却是肯定无疑的。这显然是 20 世纪西方宗教思想不同于既往的一大变化，值得我们重视和研究。

第二，现代西方宗教思想日益注重从社会文化角度去看待宗教和研究宗教，不仅仅将宗教视为人神交流的方式或结果，而且视之为人类文化的重要因素之一、人类精神的表现形式之一、反映实在或终极真理的认识方式之一，等等。这一倾向是同承认宗教多元状况相关联的。与此相关，还有不少学者研究并评价了宗教对于文化形成的重大作用及其在文明结构中的精神根基地位，有些无神论或反宗教的学者（如弗洛伊德、杜尔凯姆、卡尔托夫等人）从社会功能、社会运动、心理需要等多方面探究了宗教产生的根源、宗教必然存在下去的原因，以及宗教的多种功能等问题。尽管这些探究的结论有些是对宗教有利的（例如宗教永存论，以及道森和荣格等人的理论），但是在我们一向重视的这些问题的研究中，参考并采用文化学、社会学、心理学等多种方法和多种角度，无疑是很有必要的。

第三，在现代西方宗教思想中，虽然有宗教取消论（弗雷泽、罗素）和宗教超越论（克罗齐），但是大多数思想家却主张宗教进化论（克尔德、伊林沃思、奥伊肯、爱德华·泰勒、霍夫丁、荣格、汤因比、普莱德勒、杜尔凯姆、布洛德、爱因斯坦、怀特海等）和宗教改造论（霍金、泰勒、荣格、普莱德勒、怀特海、雅斯贝斯等）。宗教进化的趋势，以及宗教改造的方向，虽然很难一语道尽，但是按照这些思想家的主张，还是可以清理出一个发展脉络。那就是从教条化、礼仪化、体制化的宗教，逐步走向强调个人选择、强调内心感受、强调道德伦理和精神生活的宗教。这实际上是西方社会宗教发展状况的反映。除此之外，有不少更加彻底或更为激进的思想家还在批判传统宗教的基础上，提出了形形色色的不同形式的“新宗教”的主张（霍金、麦克塔加、皮尔逊、柳巴、荣格、卡尔托夫、杜威、桑塔亚那、爱因斯坦、怀特海、雅斯贝斯等）。虽然这些主张彼此差距很大，



有些是对未来宗教形式的预言，有些则是宗教方面的理想，有些是科学经验与宗教感情的结合，有些则是哲学信念的宗教化，但它们全都远远地背离或超出了传统宗教的模式，其中很多甚至已不能称为宗教了。在其提倡者的心目中，新宗教既然是理想状态的宗教，也就必然要否定既往的形形色色的传统宗教，要取代纷繁杂多的传统宗教的地位。于是，新宗教的倡导者，就同宗教进化论者、宗教改造论者以及宗教统一论者一起促成了这么一种倾向，即走向一种统一的宗教，走向宗教领域或精神领域的“大同”境界。这种倾向在很多派别的宗教思想中早就有不少理论基础（如克尔德的“宗教本质统一”说、特莱因的“各教信息一致”说、奥伊肯的“绝对宗教”说、汤因比的“共同本质”说，等等），再加上在功能方面的共同性（如新康德主义者强调的伦理作用）根源方面的普遍性（由社会学派和心理学派所强调）。以及进化趋势和改造方向的趋同性得到了众多思想理论的支持，最后还有“新宗教”主张的内在必然要求的促进，因而逐渐汇合了很多较小较弱的倾向，而形成一股强大的思潮。这股思潮主张通过“多元互补”的各种宗教之间“相互学习”，最终达致一种多样而又统一的“世界信仰”。在考察这股思潮或这种趋势的根源之时，我们还应该把眼光转向思想理论领域之外。在那里我们可以发现，在实践领域中，天主教在本世纪中期以后的“革新”和“开放”方针、基督教在本世纪日益加强的“普世主义”运动，以及整个西方宗教同各种东方宗教日益密切和日益增加的思想接触、并存共处和在社会政治领域的联合行动，构成了这种理论趋势的广阔的宗教背景和社会背景。

## 第二十一节 宗教的多元化 与社会的多元化

“统一宗教”的主张，不过是对宗教多元化的社会环境作出的

一种反应。上帝观和哲学、神学的多元化，宗教观和宗教哲学的多元化，都是以宗教的多元化为背景的；而宗教的多元化，归根到底又是以社会的多元化为背景的。是社会的多元造成了宗教的多元，或者说，是历史和文化的多元造成了宗教的多元。

当然，我们也不应忽略，宗教和其它意识形式的多元化，同社会的多元化又是相互作用、彼此促进的。这是无法否认的事实。

在本章第一节里，我们已略述了 20 世纪西方社会多元化的发展状况。这种状况是无可回避的历史事实，对这一事实的正视，使一些严肃的西方思想家开始逐步地思索并认识了随之而来的宗教多元化问题及其与历史、文化等社会环境的关系。这种思索，是以重新估价西方人一向视为唯一神圣的基督教的地位为开端、为特征的。

前曾提及，特罗伊奇作为神学家兼史学家，提出了“批判、类比、相关”的历史研究三原则。据此，曾被视为绝对独尊的基督教就被剥夺了这种地位。特罗伊奇虽然承认基督教是迄今为止宗教发展的高潮和会聚点，但他后来又明确说明，基督教的确定特性，只在一种特定的历史文化范围内有效。“它对我们（按：指西方人）来说是终极的和无条件的，因为我们别无他物。可是这并不排除这样一种可能性：生活在全然不同的文化环境下的其他的人种集团，可能以一种全然不同的方式体验到自己同那种神圣生命的接触。”<sup>①</sup>当基督教被减缩到作为一种历史现象的适当范围内，并放到作为整体的人类精神发展的框架之中时，它的真正的伟大性反而更加清楚了。因为特罗伊奇认为，人类历史是发生在一种内在论的有神论背景下的，上帝是普遍的意识，是万物生存于其中的实在，是各种价值的根基。在宗教发展的历史中，上帝观念获得了日益丰富的内容。特罗伊奇虽然否认宗教是社会力量的产物，但他却认

<sup>①</sup> The History of Christian Thought and its Application, p.29.

为神学和教义都受到历史的社会力量的制约。他研究了基督教同历史、文化的关系，指出基督教本身有各种不同的结构，尤其是对世俗文化开放的“教会型”和对世俗文化关门的“教派型”结构，这种分类在后来的宗教社会学中很有影响。他发现宗教观念起源于自发的独立的宗教意识，并能通过提供社会理想和追求理想的动力，从而有力地影响社会。这显然是一种注重宗教同社会历史和社会环境关系的理论，而且同韦伯的理论有密切联系。

冯·休格尔作为 20 世纪早期最主要的罗马天主教思想家之一，对于宗教的历史具有广博的知识，这使他富于明显的宽容精神。他坚持强调“任何一种宗教，都要准备承认以不同方式出现在别的宗教里的有价值的成分，同时要小心避免一切强求一律的企图”。<sup>①</sup>宗教总是以种种不同的历史形式表现出来的，表现在教会之类的体制中，表现在礼仪、圣事之类的感性手段中，等等。超越的实在内在于这些世间的形式，神圣者在其中被具象化了。他虽然把天主教会的体制及其崇拜和象征体系视为宗教精神最好的历史表达，但他同时承认，对神的真正领悟在历史上的任何表达方式，都具有其自身的价值。这种认识就一个天主教神学家而言，尤其具有开风气之先的意义。

德国思想家海勒尔之由天主教改宗路德教，乃是由于他对普世运动的兴趣。他认为在路德宗的教会里可以更好地为普世主义事业服务。他在思想上超越基督教范围，看到了把一切人联结起来的精神纽带。这种真正的普世态度来自他研究宗教的历史方法。这种历史方法在形形色色的宗教形式之中，揭示了作为宗教基础的精神的统一性，而这精神又总表现为各种不同的在时间和空间上十分有限的宗教形式。

即令在著名的热心布道家富司迪的身上，我们也可以看到对

<sup>①</sup> Essays and Addresses on Philosophy of Religion, I, p.56

多种宗教的承认。在对宗教的一般思考中，富司迪反映了从詹姆士到韦曼的经验主义和实用主义传统，但他主要表现的是折衷主义和兼收并容的精神。他曾宣称：在佛教徒、穆斯林和天主教徒的崇拜中，同在新教徒的崇拜中一样，他都发现了上帝。这种说法同特莱因的说法是彼此呼应的。

关于基督教与其它宗教的关系，法默尔也作了专门的论述。他反对布龙纳的这一观点，即基督教不应被称为一种“宗教”而同其它宗教归为一类。法默尔也不认为基督教垄断着神的启示。他认为基督教既属于一般的宗教，又是独立的、独特的一种宗教。但他又认为基督教是一般宗教的典范，因为他以道成肉身的神启作为宗教的标准概念，以此去解释一般的宗教。这种标准遭到了麦奎利的批评，麦奎利写道：“他（按：指法默尔）从基督教的观点来看待其它宗教，这个意图没有什么好争论的，因为我们总得从某种观点来看待它们。关于我们能够以奥林匹斯诸神般的超然态度来看待它们的想法，是十足的幻想。但是，如果一个人把自己的观点当作绝对标准的观点，那么，不是存在着歪曲其它宗教的严重危险吗？尤其是如果我们没有忘记，我们只能从外部来观察别的宗教时，这不是很明显吗？”<sup>①</sup> 麦奎利主张用更开放的态度对待其它宗教，而不能以基督教为判断众多宗教的标准。这种观点已被越来越多的西方宗教思想家所接受。

关于这个问题，我们最后仅以三个代表性人物的观点为例来说明。一个是新教神学家 R·尼布尔，一个是哲学家雅斯贝斯，还有一个是天主教神学家汉斯·昆。

尼布尔反对为基督教启示提出排他性的要求。他说，我们必须提防这样一种假设：只有了解作为历史启示的基督，才能进入神恩的新生命。他写道：“一个‘隐藏着的基督’在历史中发挥着作

① *Twentieth Century Religious Thought*, p. 334.

用。不了解历史中的启示<sup>①</sup>的人，也许比了解的人能达到一种更加真实的忏悔和谦卑，这种可能性总是存在着的。如果不记住这一点，那么，基督徒的信仰就很容易变成傲慢的一种新载体。”<sup>②</sup>

雅斯贝斯批判了圣经宗教把上帝的唯一启示传达给人类这一说法。他指出，如果启示必须为每一个人的信仰而呈现，并能在任何极限情境中呈现，那么这种说法就不可能正确。雅斯贝斯认为，这种独占真理的主张，不利于对哲学家极为宝贵的相互交流的开放性，可能会助长人们彼此不宽容甚至狂热盲信的分裂。我们应该承认，恩典和启示是现存的、普遍的。然而这并不是说，所有的宗教要合并为一种调和主义的信仰，因为我们不可能同时在所有的道路上旅行。这也不是说要退回到私人的宗教之中，因为不论是哲学，还是哲学性的信仰，都不能代替活生生的历史中的宗教，及其崇拜仪式、神圣经典和共同团体。雅斯贝斯所要求的是，人们应该忠于自己的信仰而不指责他人的信仰。如果要保持相互交流的开放性，那么，我们就必须“关注历史上有差异的东西，而同时不会不忠于我们自己的历史性”。<sup>③</sup>

汉斯·昆的眼光也从来不局限于天主教，他在自己的著作中不但关注非天主教徒，而且关注非基督教徒。他在基督教与非基督教宗教之间的关系问题上表现出了很高的悟性或理解，而且很有辩证观点。罗马教廷虽然因为他反对教皇无谬误的教条而排斥他，但是如前所说，在第二届梵蒂冈公会议之后，教廷实际上也对其它宗教采取了比较开放的态度，这意味着天主教方面也承认了宗教多元的现状。

以上这些思想观点，不论是出自激进的还是正统的新教思想

① 指基督的神启。

② *The Nature and the Destiny of Man*, vol. I, pp. 113—114.

③ *The Perennial Scope of Philosophy*, p. 172.

家(特罗伊奇、法默尔),也不论出自叛逆的还是忠诚的天主教思想家(汉斯·昆、冯·休格尔),更不论出自中庸的圣公宗思想家还是改宗的路德宗思想家(麦奎利、海勒尔),亦不论出自社会福音派还是后自由派的布道家(富司迪、尼布尔),甚至是地位极高的哲学家(雅斯贝斯),都以不同方式表达了同一个信息:宗教多元化的现状,正在被各个方面的西方宗教思想家们所接受,他们正试图把对此问题的思索吸收进自己的思想理论中去。

从宗教哲学以至宗教学的角度来看,这个问题涉及到宗教现象学中近来讨论颇多的“宗教与诸宗教”(Religion and Religions)的问题。现代西方宗教思想家多数都承认了基督教以外其它各种宗教的地位和价值,认识到宗教与社会、历史、文化环境相关从而具有相应的各不相同的历史表现形式,这就为这一宗教现象学问题的讨论提供了前提。宗教现象学宣称要通过对各种宗教现象、对历史环境中实存的各种宗教的考察和描述,达到对于其研究对象(宗教本身)的本质直观或本质把握,这就是通过“诸宗教”走向“宗教”的研究过程。说到底,所谓“诸宗教”,就是具体的、历史中的、具有自身的发生发展甚至消亡过程的各种实定宗教;而所谓“宗教”,则是抽象的、意识中的、静态的甚至所谓“永恒的”宗教意识或宗教观念。历史上的各种原始宗教、古代宗教、佛教、伊斯兰教等等属于前者;而奥托所谓“既敬畏又神往的感情交织”之类属于后者。由于“诸宗教”必然与各个时代、各个地域、各个民族的生活环境密切相关,带有各种各样的社会、历史和文化因素等等外在特征,现象学家们认为这些东西妨碍了对“宗教”本质的直观,所以现象学方法要求最终要扬弃这些东西,把它们放在“括号”中悬置起来。这种方法对于探索宗教的共性,尤其是发生学和心理学上的某些共同性质,应该说是具有相当贡献,也有十分独特的价值。但是从马克思主义的宗教哲学的角度看来,这种同胡塞尔现象学关系密切,甚至同黑格尔和奥伊肯的“绝对宗教”观念不无关系的

方法却是片面的、错误的。因为第一，根据马克思主义的辩证法，现象和本质是不可分离的，对本质的探索离不开对现象的考察，而且在马克思主义的认识论看来，对本质的把握不是直觉或直观，而是理性认识的结果。因此，对宗教本质的探索，必须通过对大量丰富的宗教事实的艰苦的理性的研究来进行。第二，根据马克思主义的历史唯物论，社会历史条件对包括宗教在内的各种意识形态具有决定性的作用。因此，对反映这些条件的“诸宗教”中的社会历史因素，不但不能“悬置”，而且必须特别重视。当人们从宗教哲学的原则上明确了这两点之后，人们便可以给各门具体宗教研究以及宗教社会学以足够重要的地位，并更为自觉地认真进行这两方面的研究了。

这个问题还涉及宗教的统一性和宗教的多元化问题。从众多的西方宗教学者和思想家关于这个问题的理论看来，他们一般都把宗教的统一性的基础同上帝观念（或所谓“普遍启示”）相联系，或者把它同人类的某种共同精神联系起来。同时，他们也并未忽略事实上存在着形形色色的宗教形式这一多元状况，并且日益倾向于用象征体系的多样性来予以说明。我们认为，世界上存在着各种宗教的事实，并不能推翻各宗教具有共性的结论。各种宗教的表现形态确实千差万别，各种宗教在经典、教义、神话、礼仪和组织制度等方面确实千差万别，但是它们确实也都有一个共同的核心，那就是以不同方式表达的对某种超人间力量的信仰和崇拜，也就是对神灵或上帝的崇拜。至于那种力量的其它性质和显现自身的方式（所谓启示的方式），只是第二位的问题，并不能作为判断某种信仰体系是否是宗教的标准。由于各民族生活的社会、历史、文化环境，甚至自然环境的千差万别，各民族在表达其宗教信仰时所采用的方式（所谓象征体系）必然也千差万别，这就是我们所说的多元状态的原因。总之，宗教的统一性以其上帝信仰为基础，宗教的多元性以其社会历史和文化环境的多样性为基础，这是持无神

论和有神论观点的人都可以一致地得出的结论。

本质不同于现象，本质的统一性不等于表现形态的统一化。前节述及的西方宗教思想理论的趋同主张，不等于实际生活中的宗教统一的现实。虽然一方面我们看到当今世界上有基督教的普世合一运动，有各宗教间的对话活动甚至社会政治上（例如在和平与裁军等问题上）的联合行动，但是另一方面，事实上各宗教的统一还只是一个空中楼阁。且不说世界各大宗教，就是基督教各大派的统一，也还障碍重重，遥遥无期。因此，宗教多元状态是我们面对的并将长期面对的事实，与此相关联的文化多元状态甚至政治多元状态，也是这样一个无法避免的客观事实，我们应据此来决定自己的态度。在此，人们自己的抉择是生死攸关的。是生于日本式的教派并存，还是死于黎巴嫩式的教派对抗，这取决于选择什么样的态度。十分显然，唯一可取的选择，是相互尊重、真诚对话的态度，是同情的理解、宽容的互谏的态度，是“条条道路通罗马”式的态度。就此而论，麦奎利关于勿凭据外部的观察而歪曲他人的宗教，雅斯贝斯关于在忠于自己的信仰时不指责他人的信仰，并坚持宽容和开放态度的告诫，是很有道理的。

古往今来，有无数的宗教和教派消失了，又有无数的宗教和教派在兴起。政治、经济和文化在表面上的合并和统一过程，并没有消除宗教多元的状况和多元化的势头。就在一种宗教内部，也在不断产生着新的理解、新的体验以及与之相应的层出不穷的理论思潮和改革运动。在“私人宗教”与“个人本位”携手并进的今日西方世界，不仅不同的民族、种族、阶级、阶层有其自身所理解的基督教，不同的社区、地区、职业集团、利益集团有其自身所理解的基督教，甚至连不同的个人，也自有其所理解的基督教；更不用说那些在西方日益扩充地盘的形形色色的东方宗教了。反观东方，亦复如是。

古往今来，有数不清的部落和国家消失了，也有数不清的新国



家、新社会陆续兴起。人类社会在表面上的合并和统一过程，并没有消除社会的多元状态和多元化势头。就在同一种社会或同一个国家内部，也在不断产生着新的政治、经济和文化因素，产生着新的分化组合过程，产生着新的思想潮流和社会运动。不论在东方西方，还是在第三世界，同引人注目的一体化过程同时进行的，是更为经常、更为大量、更为深刻的多元化过程。地球变小了，但是更热闹了。

包括宗教在内的意识形态或文化的多元化，同包括政治、经济在内的社会的多元化是相互影响、相互促进的（印度的历史和中东的现实就是两个典型的例证）。多元蕴含着繁荣的机会，也潜伏着冲突的危机。统一可能带来共同的繁荣，也可能造成生机的窒息。看来，唯一的选择只能是和谐的多元并存。在宗教问题、宗教哲学问题和社会问题上，都是如此。

## 人名中外文对照表

(以本书涉及的 20 世纪哲学家、神学家和宗教思想家为主,按姓氏  
汉译之汉语拼音顺序排列)

## A

阿尔提泽	Thomas J. J. Altizer
阿尔维斯	Rubem Alves
埃伯林	Gerhard Ebeling
埃利阿德	Mircea Eliade
爱丁顿	Arthur Stanley Eddington
艾耶尔	Alfred Jules Ayer
爱因斯坦	Albert Einstein
奥尔特加	见“加塞特”
奥格顿	Schubert Ogden
奥伦	Gustaf Aulen
奥曼	John Wood Oman
奥特	Heinrich Ott
奥托	Rudolf Otto
奥伊肯(倭肯)	Rudolf Eucken

## B

巴恩斯	Ernest William Barnes
巴尔塔萨(·)	Hans Urs von Balthasar

巴 特	Karl Barth
柏格森	Henri Bergson
拜里,唐纳德	Donald M. Baillie
拜里,约翰	John Baillie
鲍 恩	Borden Parker Bowne
鲍桑葵	Bernard Bosanquet
贝格尔	Peter Berger
贝加也夫(别尔加耶夫)	Nicholas Berdyaev
比尔(德·)	William George de Burgh
波 普	Karl Raimund Popper
布 伯	Martin Buber
布 尔	见“比尔”
布尔加科夫	Sergius Bulgakov
布尔特曼	Rudolf Bultmann
布拉德雷	Francis Herbert Bradley
布莱特曼	Edgar Sheffield Brightman
布雷克	C. J. Bleeker
布雷斯韦特	Richard Bevan Braithwaite
布 里	Fritz Buri
布龙德尔	Maurice Blondel
布龙纳	Emil Brunner
布伦(范·)	Paul van Buren
布伦塔诺	Franz Brentano
布洛德	Charles Dunbar Broad
布洛赫	Ernst Bloch
布特鲁	Emile Boutroux
布耶尔	Louis Bouyer

## D

达尼罗	Jean Danielou
道森	Christopher Dawson
德里达	Jacques Derrida
德鲁斯	Arthur Drews
德里进见“泰伊阿德”	
狄尔泰	Wilhelm Dilthey
蒂里希	Paul Tillich
杜尔凯姆(涂尔干)	Emile Durkheim
杜威	John Dewey
多德	C.H.Dodd

## F

法雷尔	Austin Farrer
法默尔	Herbert Henry Farmer
法欣格尔	Hans Vaihinger
福柯	Michel Foucault
弗雷泽	James George Frazer
弗卢	Antony Flew
弗洛伊德	Sigmund Freud
富司迪	Harry Emerson Fosdick

## G

戈加登	Friedrich Gogarten
格拉顿	Washington Gladden
古蒂雷斯(古铁雷兹)	Gustavo Gutierrez

## H

哈贝马斯	Juergen Habermas
哈那克	Adolf von Harnack
哈特曼	Nicolai Hartmann
哈特索恩	Charles Hartshorne
海德格	Martin Heidegger
海克尔	Ernst Haeckel
海勒尔	Friedrich Heiler
海林	Theodor Haering
海姆	Karl Heim
海森伯格	Werner Karl Heisenberg
赫尔	R.M.Hare
赫尔曼	Wilhelm Herrmann
赫谢尔	Abraham Joshua Heschel
胡塞尔	Edmund Husserl
怀特海	Alfred North Whitehead
霍夫丁	Harold Hoeffding
霍金	William Ernest Hocking
霍伊逊	George Holmes Howison

## J

吉尔松 (日尔松)	Etienne Gilson
伽达默尔	Hans-Georg Gadamer
加缪	Albert Camus
加尼特	Arthur Campbell Garnett
加塞特	José Ortega y Gasset
金	Henry Churchill King

## K

卡尔纳普	Rudolf Carnap
卡尔托夫	Albert Kalthoff
卡夫坦	Julius Wilhelm Martin Kaftan
卡莫迪	D.L.Carmody
卡西勒	Ernst Cassirer
坎普贝尔, 查尔斯,	Charles Arthur Campbell
坎普贝尔, 雷吉纳德,	Reginald John Campbell
考茨基	Karl Kautsky
考克斯	Harvey Cox
柯 恩	James H. Cone
柯 菲	Peter Coffey
柯 亨	Hermann Cohen
科列特	Emerich Coreth
柯林武德	Robin George Collingwood
科普尔斯顿	Frederick Charles Copleston
克尔德	Edward Caird
克罗齐	Benedetto Croce
孔(昆, 汉斯)	Hans Kung
库尔曼	Oscar Cullmann
昆, 汉斯	Hans Kung

## L

拉伯童尼尔	Lucien Laberthonniere
拉纳尔(拉纳)	Karl Rahner
拉维尔	Louis Lavelle
拉希德尔	Hastings Rashdall

莱尔(赖尔)	Gilbert Ryle
莱纳奇	Salomon Reinach
莱乌(利乌夫)	Gerardus van der Leeuw
莱辛巴赫	Hans Reichenbach
兰 西	Ian Ramsey
勒卢瓦	Edouard Le Roy
里敕尔(利奇尔)	Albrecht Ritschl
利 科	Paul Ricoeur
利奇尔(里敕尔)	Albrecht Ritschl
利奇蒙德	James Richmond
利乌夫(莱乌)	Gerardus van der Leeuw
柳 巴	James Henry Leuba
列 宁	Vladimir Ilyich Lenin
列维-施特劳斯	Claude Levi-Strauss
卢瑟尔	Rosemary R.Ruether
卢瓦絮	Alfred Fermin Loisy
鲁宾斯坦	Richard Rubenstein
罗宾逊	John A.T.Robinson
罗伯茨	James D.Roberts
罗纳根	Bernard Lonergan
罗 素	Bertrand Russell
罗伊斯	Josiah Royce

## M

马尔科姆	Norman Malcolm
马尔库塞	Herbert Marcuse
马 赫	Ernst Mach
马 基	J.L.Mackie

马勒夏尔	Joseph Marechal
马雷特	Robert Ranulph Marett
马里坦 (马利坦)	Jacques Maritain
马林诺夫斯基	B.K.Malinowski
马塞尔	Gabriel Marcel
马斯科尔	Erie Lionel Mascall
马休斯	Shailer Mathews
麦克累	John Macmurray
麦克塔加	John M.E.McTaggart
麦奎利	John Macquarrie
麦西尔	Desiré Joseph Mercier
米切尔	Basil Mitchell
摩尔	George Edward Moore
摩尔根	Conwy Lloyd Morgan
莫尔特曼	Juergen Moltmann
缪勒	Max Müller

## N

尼布尔, 莱因霍尔德,	Reinhold Niebuhr
尼布尔, H.理查德	H.Richard Niebuhr
尼格伦	Anders Nygren

## P

潘伦贝格	Wolfgang Pannenberg
佩里	Ralph Barton Perry
朋霍费尔	Dietrich Bonhoeffer
皮尔士	Charles Sanders Peirce
皮尔逊	Karl Pearson



普茨瓦拉	Eric Przywara
普莱德勒	Otto Pfeleiderer
普莱斯	Henry Habberley Price
普朗克	Max Planck
普林格尔 - 范提森	Andrew Seth Pringle Pattison

## Q

乔阿德	Cyril Edwin Mitchinson Joad
琼斯	Henry Jones

## R

让蒂尔	Giovanni Gentile
饶申布什	Walter Rauschenbusch
日尔松 (古尔松)	Etienne Gilson
荣格	Carl Gustav Jung
荣格尔 (云格尔)	Eberhard Jungel

## S

萨特	Jean-Paul Sartre
桑塔亚那	George Santayana
瑟德布罗姆	N. Soederblom
舍勒尔 (舍勒)	Max Scheler
施勒贝克斯	Edward Schillebeeckx
施密特	W. Schmidt
施韦策尔	Albert Schweitzer
史密斯	Ronald Gregor Smith
斯本格勒	Oswald Spengler
斯马特	J. Smart

斯特里特	Burnett Hillman Streeter
索布里诺	Jon Sobrino
索恩顿	Lionel Spencer Thornton
索 莱	William Ritchie Sorley
索 勒	Dorothee Soelle

## T

泰勒, 阿尔弗雷德	Alfred Edward Taylor
泰勒, 爱德华	Edward Burnett Tylor
泰勒, 理查德	Richard Tylor
泰伊阿德(泰亚尔)·德·夏 尔 丹	Teilhard de Chardin
坦普尔(汤朴)	William Temple
汤因比	Arnold Joseph Toynbee
特莱因	Ralph Waldo Trine
特列尔	George Tyrrell
特洛伊奇(特劳亦)	Ernst Troeltsch
滕南特	Frederick Robert Tennant
托伦斯	Thomas Torrance
涂尔干(杜尔凯姆)	Emile Durkheim

## W

瓦哈尼安	G. Vahanian
瓦 赫	J. Wach
瓦利斯科	Bernardino Varisco
韦 伯	Max Weber
韦 布	Clement Charles Julian Webb
韦 曼	Henry Nelson Wieman
韦 斯	Johannes Weiss

韦斯顿	John Wisdom
维特根斯坦	Ludwig Wittgenstein
文德尔班	Wilhelm Windelband
倭肯(奥伊肯)	Rudolf Eucken
沃 德	James Ward
乌尔班	Wilbur Marshall Urban
乌纳姆诺, 德 .	Miguel de Unamuno
伍尔夫, 德 .	Maurice de Wulf

## X

希 恩	Fulton John Sheen
希 克	John Hick
夏尔丹, 泰亚尔·德 .	Teilhard de Chardin
夏 普	Eric J. Sharpe
休格尔, 冯 .	Friedrich von Hügel

## Y

雅斯贝斯	Karl Jaspers
亚 当	Karl Adam
亚力山大	Samuel Alexander
伊林沃思	John Richardson Illingworth
英格, M .	Milton Yinger
英格, W .	William Ralph Inge
云格尔(荣格尔)	Eberhard Jungel

## Z

詹姆士	William James
-----	---------------

责任编辑：莫筑荣  
装帧设计：筑生

多元化的上帝观  
——20世纪西方宗教哲学概览  
何光沪著

---

贵州人民出版社出版发行

（贵阳北延安中路9号）

文字六〇三印张 新华书店北京发行所经销

850×1188毫米 32开本 10.5印张 263千字

印数：1—5000

1987年4月第1版 1991年1月第1次印刷

---

ISBN 7-221-02231-3/B·44 定价：4.20元

献 给

我的妈妈张醒依。  
你为我们弟兄姊妹终生操劳，  
愿你的灵魂在彼岸得到安息。