

中国人民大学
硕士学位论文

论文题目：

(中文) 试论孔汉思对现代上帝问题的思考

(外文) On Hans Küng's Reflections about
The Questions of God in Modern Times

作者：高喆

所在院、系、所：人文学院 哲学系

专业名称：宗教学

指导教师
姓名、职称：孙毅 副教授

论文主题词：孔汉思；上帝；无神论

学习期限：2003年 9月至 2005年 7月

论文提交时间：2005年 5月

独创性声明

本人郑重声明：所提交的论文是我个人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。尽我所知，除了文中特别加以标注和致谢的地方外，论文中不包含其他人已经发表或撰写过的研究成果，也不包含为获得中国人民大学或其他教育机构的学位或证书所使用过的材料。与我一同工作的同志对本研究所做的任何贡献均已在论文中作了明确的说明并表示了谢意。

签名：_____日期：_____

关于论文使用授权的说明

本人完全了解中国人民大学有关保留、使用学位论文的规定，即：学校有权保留送交论文的复印件，允许论文被查阅和借阅；学校可以公布论文的全部或部分内容，可以采用影印、缩印或其他复制手段保存论文。

签名：_____导师签名：_____日期：_____

摘 要

刚刚过去的二百年，对于基督教神学来说是困难重重的。启蒙运动导致了信仰与理性的二元分离，继而理性主义、科学主义、人本主义、马克思主义、虚无主义及等相继展开了对基督教思想空前严厉的抨击。尽管这些思潮大部分并未严肃认真地探讨过上帝存在的本体论问题，但它们的流行却使许多公众对上帝的存在产生了重大疑问，甚至对基督教的上帝观产生了怀疑。对此，二十世纪著名的天主教神学家孔汉思认为，基督教神学对上帝这一最重大同时也是最困难的问题决不应该仅以“信仰”的理由回避，而是要运用理性和哲学积极地面对与捍卫。因此，孔汉思以启蒙运动为起点，在现代一些与上帝问题有关的重大思潮的背景下，详细探讨了现代人如何可能合理地信仰上帝、如何思考上帝以及信仰一个什么样的上帝的问题。他不仅有力地回击了各种无神论思潮及虚无主义对上帝信仰的攻击和否定，而且从人的实存出发，重建了信任实在、信仰上帝，最终信仰耶稣基督之上帝的合理性，对现代以来的上帝问题作出了清晰、完整的回答。本文所进行的研究，即是对孔汉思关于现代上帝问题的思考之内容、特点、方法等作出梳理、分析和适当的评价。

作为考察孔汉思之思考的背景，对其生平、神学发展和主要著作做出概览是十分必要的。孔汉思的神学生涯可以大致分为五个阶段：1. 成长阶段（1928—1957）。这一阶段包括了孔汉思在瑞士的卢赛恩（Lucerne）读高中，接着来到罗马，进入著名的日尔曼学院（Collegium Germanicum）学习哲学（1948—1951）与神学（1951—1955），最终在巴黎的天主教学院（Catholic Institute）完成了自己的神学学业，并以关于卡尔·巴特之称义观的论文获得博士学位。2. 教会论的问题（1958—1970）。在这段时间他将全部精力都放在了教会论相关问题的研究上，包括教会的结构、本质和教皇的权力等，主要著作包括《改革与重聚》、《教会的结构》、《教会》及《试问：永无谬误吗？》等。3. 信仰基督（1971—1982）。这一阶段孔汉思主要研究基督教信仰的基本问题，包括基督论、上帝问题等，主要著作包括《道成肉身的上帝》、《论基督徒》、《上帝存在吗？》以及《永恒的生命？》。4. 对话与方法（1983—1988）。孔汉思在这一时期致力于与不同的哲学、文学等思潮和当今世界的不同宗教进行对话，以及探讨对今日来

说恰当的神学方法。三本著作成为这一时期的代表，包括《基督教与世界宗教》、《文学与宗教》和《第三个千年的神学》。5. 全球伦理（1989— ）。在这一阶段他在实践上发起了全球伦理运动，倡导以宗教对话、宗教和平基础上的全球伦理作为实现人类幸福的基础。有关于此的主要著作把包括《全球责任》、《全球伦理》及《世界伦理新探——为世界政治和世界经济的全球伦理》等。纵观这五个阶段，我们发现孔汉思始终关注的神学主题包括信仰的合理性问题、非信仰者的生存问题以及今日一种恰当的神学方法问题等。

对孔汉思关于现代上帝问题的思考自身内容的考察，我们同样可以分为五个部分。首先是“理性与信仰”，即在对笛卡儿之“我思”作为人确定性的基础和帕斯卡尔之“我信”作为人确定性的基础分别进行过讨论之后，孔汉思综合了二者的立场，提出了关于理性的“批判的合理性”原则，即赞成合理运用理性同时反对将理性作为意识形态。在第二个部分，孔汉思探讨了黑格尔以其庞大的体系对信仰与理性、上帝与世界做出的新综合。借此，他在严格保留上帝与人、上帝与世界之差异的基础上强调了上帝的历史性和世俗性，摆脱了古典形而上学对上帝的限制。在第三个部分，孔汉思分别讨论并批判了费尔巴哈的人本主义无神论、马克思的社会政治无神论和弗洛伊德的心理分析无神论，结论是它们都没能合理证明上帝之不存在，其对宗教之消亡的预言也均未能实现；在这之后，他探讨了无神论的顶峰，即尼采和其虚无主义理论，在这里出现的问题是不仅否定上帝，更是否定整个实在，以及虚无主义自身无法被否定的性质。而到了第四个部分，孔汉思开始拯救处于虚无危险之中的实在，以及重建对上帝之合理的信仰。他认为无论是实在之确定性还是上帝之存在，在理性上都是无法证明的，人需要对这二者做出信任与否（trust or mistrust）的决断，但这一决断却决不是非理性的，肯定的决断之合理性可以在人的实践中得到证实而非证明；在这里，上帝是作为整个实在的原始基础，因此“肯定上帝意味着对实在性从根本上得到证明的基本信任”。在最后一个部分，孔汉思进一步将讨论的范围扩大到基督教的上帝，他探讨了圣经的上帝与世界的关系、耶稣对上帝信息的确定与澄清、基督论、三位一体等基督教的核心信息，并在这一过程中显示出信仰基督教之上帝的合理性。在所有这些思考之后，孔汉思的结论是：我们可以合理地信仰上帝。

孔汉思关于现代上帝问题的思考在方法论上有其鲜明的特点，并且这些特

点与他在神学上一些特别的关注紧密关联。具体来说，这首先意味着他的思考是“从现代的历史出发”，即他是在与上帝有关的哲学、自然科学、社会学以及宗教批判的思想史中找到今日对上帝之意识的源头。正是在思想史的讨论中，他让读者看到上帝的形象如何被逐渐摧毁，并且在这一讨论的基础上重建了对上帝的合理信仰。其次，孔汉思关于上帝的讨论还是从人之实存出发的。也就是说，孔汉思在人之实存的基本结构中找到了人对信仰上帝的需要，并在上帝与人之实存的关系中描述上帝；在从外部理性出发证明上帝存在已经失败的情况下，孔汉思选择了在人的实存之中，在理智与情感、意志的结合之中，证明信仰上帝存在的“合理性”。除此之外，由于孔汉思在思考上帝问题时始终带有的对拒绝信仰者的强烈关注，他的思考采用了理解与辩证的方法，即他必须使他的描述具有普遍的意义，态度必须是开放的，不能仅在基督教的前提之下讨论问题，从而使他的思考方式及内容可以为所有人——尤其是不可知论者及无神论者——普遍地接受。在具体的讨论中，孔汉思很好地沟通了自然神学与辩证神学、哲学与神学以及基督教与其他宗教，并且在对宗教批判的批判中辩证地汲取了很多其中对基督教的批判之恰当的地方。第四，孔汉思对信仰的理解并无道德的含义（象天主教与新教在传统上所做的那样），而是将其在原则上理解为信任——对实在因而也是对自身的实存之基础的信任，这种信任处处与人的实践相关联，因而信仰是作为实践的信仰。最后，在所有关于现代以来上帝问题的思考中，还隐含着孔汉思关于教会论和神学模式转换的讨论，他不但指出并纠正了很多教会在历史实践中的错误，还认为基督教神学的模式应该尽快由被中世纪的世界图像所决定向适应于现代的世界图像转变。

总而言之，孔汉思围绕上帝这一基督教神学最重大、同时也是最困难和最难以言说的难题展开了详尽的讨论，并带给我们很多有益的启发。他对几乎所有现代以来关于上帝问题的重大讨论和重要思想都作了澄清，并给出了自己的意见。笔者认为，他对基督教神学的贡献主要来自于其思考之思想史语式和他的实存主义神学，以及以此对现代以来出现的虚无主义所做的一次全面回应。对于汉语思想来说，孔汉思处理无神论与虚无主义的方法对反思如今汉语思想的世俗性，以及中国很长一段时间以来过度的“尼采热”亦都有所裨益。

Abstract

In the past 200 years, Christian theology has experienced a considerably tough period. The Enlightenment made a irrevocable division between reason and faith, followed by the unprecedented attacks to Christian thoughts originated from the rationalism, scientism, humanism, Marxism, and nihilism etc.. Although most of these critical thoughts has not discussed the ontological questions of the existence of God in a precisely academic way, however, the popularity of them have made many ordinary people to question about the existence of God, even of the ideas of God in Christianity and in some other faiths. Regarding this, Hans Küng, one of the most famous Catholic theologians in twentieth century, claims that for Christian theology, the question of God, the most important problem in Christianity must not be slid over but to be faced and defended rationally and actively. Therefore, Hans Küng regards the Enlightenment as a starting point, and discussed carefully about the question of how modern people can believe in God reasonably, what they think of God, and what kind of God they believe. All this was done in the context of some important thoughts, which is relevant to the question of God. He did not only criticize the denial and attack to the existence of God, which originated from different atheisms and nihilisms, but also began with the existence of human being, and rebuilt the rationality of the trust in Reality and the faith in God and finally, the faith in the God of Jesus Christ. In a word, he made a clear, comprehensive answer to the modern question of God. My dissertation will try to give a full description and appraisalment to the content, characters and methods of Hans Küng's reflections about the questions of God.

To explore the background of Hans Küng's reflections, it is quite necessary to make a survey of his life, his theological development and his major works. Hans Küng's theological career can be divided into five stage: 1. Youth time (1928-1957), including Hans Küng's high school years in Lucerne of Swiss, the following study of theology (1948-1951) and philosophy (1951-1955) in the famous Collegium Germanicum in Rome, and finally the achievements of his theological doctorate with the thesis on Karl Barth's doctrine of justification in Catholic Institute of Paris. 2. On Ecclesiology (1958-1970). During this time, Hans Küng concentrated all his energy on the questions about ecclesiology, which includes the structure and nature of the church, and the power of the Pope etc.; his major works in this stage include *The Council, Reform and Reunion* (1960), *Structure of the Church* (1962), *The Church*

(1967), *Infallible? An Inquiry* (1970) etc., 3. on Christian faith (1971-1982). In this period, Hans Küng primarily worked on some basic questions of Christian faith, including Christology, the question of God etc.; his major works in this stage include *The Incarnation of God: An Introduction of Hegel's Theological Thought as Prolegomena to a Future Christology* (1970), *On Being a Christian* (1974), *Does God Exist?* (1978), and *Eternal life?* (1982). 4. On Conversations and Method (1983-1988). In this period, Hans Küng committed himself to the conversation with some different thoughts of philosophy, literature and some different religions nowadays. Three books could be regarded as his representatives in this period, including *Christianity and the World Religions. Paths of Dialogue with Islam, Hinduism and Buddhism* (1984), *Literature and Religion. Pascal, Gryphius, Lessing, Hölderlin, Novalis, Kierkegaard, Dostojewski, Kafka* (1988), and *Theology for the Third Millennium. An Ecumenical View* (1987). 5. On A Global Ethics (1989-). In this period, he organized practically the Global Ethics, which encouraged a global ethic on the ground of religious peace, which can be considered as the ground of human's welfare. Some important books on this topic include *Global Responsibility. In search of a New World Ethic* (1990), *A Global Ethic. The Declaration of the Parliament of the World's Religions* (1993), and *A Global Ethic for Global Politics and Economics* (1997). Regarding the five stages as a whole, we could find out some theological topics which were always attended by Hans Küng, including the reasonableness of faith, the existential problems of the non-believers, and an adequate theological method for our times.

In the same way, we could also divide Hans Küng's reflections about the questions of God itself into five parts. The first part is about reason and faith. It means after discussing separately the "I think" of Descartes as the ground of the certainty of human or the "I believe" of Pascal as the ground of the certainty of human. Hans Küng combines the two points of view and put forward the principle of the critical rationality, which calls for using reason adequately but oppose to the ideologized reason. In the second part, Hans Küng discusses Hegel and his enormous system which made a new synthesis between faith and reason, God and the world. In this course, Hans Küng emphasizes the secularity and historicity of God, insisting the difference between God and human strictly, and got rid of the limitation of God in the classic metaphysics. In the third part, Hans Küng discusses and criticizes separately the humanistic atheism of Feuerbach, the political atheism of Marx, and the psychoanalytic atheism of Freud, and he concludes that none of them can prove rationally that God does not exist, and that their prediction of the end of religion have not come true as well. After this, he discusses the extreme state of atheism: Nietzsche and his nihilism, which do not only mean the denial of God, but also the denial of the

entire Reality and the undeniableness of nihilism itself. As to the forth part, Hans Küng starts to save the Reality itself which has always been in the danger of nihilism, and rebuild the reasonable faith in God. He points out that neither the certainty of Reality nor the existence of God can not be proved rationally, and the human need to make a decision to trust or mistrust the both. However, this decision is not irrational, and the reasonableness of the affirmative decision itself can be verified but not proved in the practice of the human. And here, God is the primary ground of the entire Reality, so believing in God means “ultimately justified fundamental trust to Reality”. In the last part, Hans Küng extends the discussion further to the God of Christianity. He discusses the core information of Christianity including the relationship between the God of the Bible and the world, the information about God where Jesus made them clear and unambiguous, christology, and trinity etc., and in this course, he show us the reasonableness of believing in the God in Christianity. After all of these considerations, Hans Küng tells us that we can believe in God reasonably.

Hans Küng’s methodology of this reflections has some personal brands, and these have much to do with his interests in theology. Speak concretely, this first mean that his reflections “begins with the modern history”, namely discovering our thought about God in the histories of philosophy, science, sociology, and of religious critique which are related to God. In discussing the history, he lets all readers see the course where God’s image was destroyed gradually, and he rebuilds the reasonable belief of God. Secondly, Hans Küng’s reflections at the same time begins with the existence of human. That is to say, Hans Küng finds the need of belief in God in the essential structure of the existence of human, and he discribes God in the correlation between God and the existence of human. In the context of the unsuccess of proving God rationally, Hans Küng chooses to verify the “reasonableness” of belief in God in the combination of reason and sentiment and will. Besides. because Hans Küng is always interested in the existence of unbeliever in his reflections, he makes his reflections understandable and dialectic, and that means he have to make his description have a universal meaning and an open attitude. These require his discussion abandoning the preconditions of Christian faith, and makes his reflections can be accepted universally by all the people, especially the agnostics and antitheists. Therefore, Hans Küng correlates natural theology and dialectical theology, philosophy and theology, even Christianity and other religions, and he dialectically absorb much which have some benefits to Christianity in criticizing the critique of religion. Forthly, Hans Küng does not understand the belief to God in the sense of moral (just as Catholic and Protestant did traditionally), but he understands it in principle as a trust in the ground of entire reality and to the existence of myself.

This trust correlate to everywhere of the practice of human, so belief in God is a kind of practice. At last, the reflections also includes Hans Küng's discussion about ecclesiology and the paradigm of theology. He does not only point out and correct the faults in the history of the practice of church, but also think that the paradigm of theology should change from the one which was decided by the medieval world picture to the one which can adapt to the modern world picture as soon as possible.

In conclusion, Hans Küng's reflections of God which is the most important, difficult and inenarrable problem in Christian theology takes us much benefic inspiration. He almost takes all of the important thought and discussion about God into consideration and clarifies them, and he gives the reader his own ideas too. As far as I concern, Hans Küng's contribution to theology generally comes from his historical pattern of writing, his existential theology, and his comprehensive response to nihilism of modern society. For Chinese thought, Hans Küng's method in responding atheism and nihilism could besteads us to reflect both the secularism in Chinese thought and the excessive popularity of Nietzsche in China these years.

目 录

导 言.....	1
第一章 孔汉思的生平及神学发展概览.....	4
第一节 成长阶段（1928—1957）.....	4
第二节 教会论的问题（1958—1970）.....	6
第三节 信仰基督（1971—1982）.....	8
第四节 对话与方法（1983—1988）.....	10
第五节 全球伦理（1989— ）.....	12
第二章 孔汉思对现代上帝问题的思考.....	14
第一节 理性与信仰.....	14
第二节 对上帝的理解.....	20
第三节 从无神论到虚无主义.....	26
第四节 从信任实在到信仰上帝.....	33
第五节 信仰耶稣基督的上帝.....	39
第三章 孔汉思对现代上帝问题的思考之方法论.....	48
第一节 从现代的历史出发.....	48
第二节 从人的实存出发.....	51
第三节 理解与辩证的方法.....	53
第四节 作为实践的信仰.....	56
第五节 隐含的维度.....	59
第四章 孔汉思对现代上帝问题的思考之总结与评价.....	63
第一节 孔汉思对现代上帝问题的思考之总结.....	63
第二节 孔汉思对现代上帝问题的思考之神学贡献.....	66
参考书目.....	70
后记.....	73

导 言

一. 本文的写作背景、目的及意义

刚刚过去的二百年，对于基督教神学来说是困难重重的。启蒙运动导致了信仰与理性的二元分离，继而理性主义、科学主义、人本主义、马克思主义、虚无主义及等相继展开了对基督教思想空前严厉的抨击。这些抨击由于在启蒙运动之前至其后相当长的一段时间内教会（特别是天主教）的保守及神学模式转换的迟缓，而显得颇为有效。尽管这些思潮大部分并未严肃认真地探讨过上帝存在的本体论问题，但它们的流行却使许多公众对上帝的存在产生了重大疑问，甚至对基督教的上帝观和其他信仰产生了怀疑。然而在此期间，也有许多基督教神学家以非凡的洞察力和创造能力对此作出了回应。他们反思了不同种类的思想潮流对基督教上帝信仰的攻击，并作出了有效的回应，显示了基督教神学对上帝——他是否存在、该如何谈论他——这一最重大同时也是最困难的问题的态度并不是仅以“信仰”的理由回避，而是运用理性和哲学积极地面对与捍卫，并且在事实上作出了卓越的成果。在这方面，瑞士神学家孔汉思¹（Hans Küng, 1928—）就是其中之一。

孔汉思对中国学界来说并不陌生，这多半是源于他在二十世纪八、九十年代先后倡导并发起了宗教对话和全球伦理宣言运动，以及他在第二次梵蒂冈公会议²（1962—1965）后对罗马天主教会做出的种种“反叛”举动。然而，正是由于孔汉思在这两个方面所取得的成就太过引人注目，因而他对现代神学的贡

¹ Hans Küng, 在中国学界另有“汉斯·昆”、“汉斯·孔”等译名。本文采用的是经过他本人认可的中文名字“孔汉思”。

² 第二次梵蒂冈公会议在1962年10月由教皇约翰二十三世主持召开第一次年会，1965年12月在召开最后一次会议后闭幕。

献在很多时候被人认为主要是在教会论与普世运动方面，而其在系统神学方面的成就则往往被忽视，这种现象在中国的学术界尤为明显。事实上，在二十世纪七十年代，孔汉思自己的神学研究主要集中于基督信仰的一些基本主题，如基督论、上帝问题、永生等等，并取得了相当的成果。其中，回答启蒙运动以来已经颇成问题的“在现代社会能否谈论上帝、如何谈论上帝”，成为孔汉思关注的焦点之一。正如他自己所言：“当前，对于神学家和哲学家来说，真正重要的事情不在于不再谈论上帝，或者说不在于我们到目前为止的那样谈论上帝，而在于重新谨慎地谈论上帝。”¹孔汉思认为，对于上帝问题，神学界不能象某些辩证神学家（如卡尔·巴特）那样以信仰为理由去回避，因为这个问题对信仰来说是无法回避的，否则就有令信仰变成迷信的危险。相反，应该现实地、负责任地面对它，运用理性的工具维护它，使得对上帝的信仰在人的实存中具有相当的合理性，人因此而可以自由地选择那对于自己的生命来说有着决定性意义的对上帝的信仰。可以说，孔汉思对现代上帝问题的思考，对纠正与克服启蒙运动以来相当长一段时间内理性与信仰二元分离的状况具有重要的意义。

因此，孔汉思以启蒙运动为起点，在现代一些与上帝问题有关的重大思潮的背景下，详细探讨了现代人如何可能合理地信仰上帝、如何思考上帝以及信仰一个什么样的上帝的问题。他不仅有力地回击了各种无神论思潮及虚无主义对上帝信仰的攻击和否定，而且从人的实存出发，重建了信任实在、信仰上帝，最终信仰耶稣基督之上帝的合理性，对现代以来的上帝问题作出了清晰、完整的回答。这些对上帝问题的思考在孔汉思七十年代所著的神学三部曲《道成肉身：黑格尔神学思想导论》（1970）²、《做基督徒》（1974）³及《上帝存在吗？》（1978）⁴中都有涉及，其中在《上帝存在吗？》一书中的讨论最为全面与详尽。本文即主要参考孔汉思《上帝存在吗？》一书，辅以《道成肉身》、《做基督徒》及孔汉思的其他一些著作，尝试对孔汉思关于现代上帝问题的思考之内容、特点、方法等作出梳理、分析和适当的评价。力图在这一过程中，发现其思考对于现代的神学发展、对于现代社会与文化、乃至对于现代人的信仰与生存境遇

¹ 孔汉思：《上帝存在吗？》（卷下）（许国平译），道风书社，2003年，第138页。

² Hans K ung, *The Incarnation of God: An Introduction of Hegel's Theological Thought as Prolegomena to a Future Christology*. T.&T. Clark, Edinburgh, 1987.

³ Hans K ung, *On Being a Christian*. Collins, London and Doubleday, New York, 1977.

⁴ Hans K ung, *Does God Exist? An Answer for Today*. Collins, London and Doubleday, New York, 1980.

所具有的意义。这样一种对孔汉思的再思考，可以帮助我们了解他在教会论、宗教对话和全球伦理这些颇受关注的主题之外，关于上帝这一基本神学主题方面的重要思想与成果，从而更准确地把握孔汉思神学发展的主要脉络及各阶段思想间的关联；对于汉语学界而言，这样的思考有助于我们反思在汉语思想的语境中，何为我们的“上帝问题”，我们是否应该、以及以什么样的方式提问“上帝是否存在”的问题；最后，孔汉思处理无神论与虚无主义的方法也对反思如今汉语思想的世俗性，以及中国很长一段时间以来过度的“尼采热”有所裨益。

二. 本文的写作方法及结构

孔汉思本人阅读和写作都涉猎极广，在他对现代上帝问题的思考中，对不同思想的分析其辐射面之广令人赞叹，颇有百科全书之势。学科领域不仅涉及神学和哲学内部的不同流派，还包括政治学、心理学、文学，甚至是物理学和天文学。这就造成了在他思考的整个过程之中分枝颇多，论述领域非常宽。因此，本文首先致力于对孔汉思的文本本身进行梳理，依照他的思考线索，将其分阶段，并分别概括出每个阶段孔汉思的思考重点、目的、结论及这几个阶段之间的相互联系，使读者可以对孔汉思对现代上帝问题的思考有一个明确而扼要的把握，了解其大致的内容和结论。在这之后，作者将在文本分析的基础上更深入探讨孔汉思之思考的方法与特点，和他之所以选择这些方法的原因与其效果。最后，在基督教神学和哲学思想史的背景中尝试着给出对这一思考的总结、评价及其地位。当然，在本文的开头作者将首先介绍孔汉思的生平及其神学发展的大致阶段，以作为随后论述的背景与参考。在论述中，作者将采取对孔汉思思想内容的阐释与对其方法论的阐释并重的方式，帮助读者更好地把握其神学方法和神学关注之所在。

第一章 孔汉思的生平及神学发展概览

“孔汉思是二十世纪神学中的一个独特现象：在这个世纪，没有其他一位神学家被如此广泛地出版、翻译和阅读；没有其他一位神学家成为过一场如此重大的论战之焦点；没有一位当代的神学家涉猎过如此广泛的神学主题。事实上，我们的时代所有曾被探讨过的重要神学主题都曾被孔汉思在其神学生涯的某个阶段所关注。他的著作包括了上帝、耶稣基督、教会、永生、神学方法、世界宗教，以及艺术对宗教的贡献等重要的研究。”¹这样的评价对孔汉思迄今为止的神学成就来说一点也不为过。事实上，尽管孔汉思的研究范围很宽，但他整个神学生涯不同阶段，还是对不同的主题有着重点的关注与研究。算上他的成长及受教育的时间，作者将其粗略地分为五个阶段分别加以介绍。

第一节 成长阶段（1928—1957）

孔汉思 1928 年出生于瑞士苏尔塞（Sursee）——卢赛恩（Lucerne）西北四十公里的一个景色优美、安静平和的城镇，这是一个有着许多新教徒和天主教徒的环境。他的家庭是一个中产阶级的商人家庭。孔汉思有五个姐姐和一个弟弟，不幸的是这位弟弟过早地夭折了。他的双亲在其年少时怀着热忱将他引入天主教信仰的大门。少时的孔汉思直率而自信，是天主教青年团体里的领袖人物。在很早的时候他就对政治问题怀有很大兴趣，并且对正义问题有着敏锐的理解。

将读高中时，孔汉思来到卢赛恩，进入了一所男女同校的拉丁语学校。在卢赛恩的这几年开阔了他的视野：他的同学中包括新教徒、犹太人和天主教徒，他与他们都有很好的交流；学校对希腊文学、艺术经典作品的介绍，教会他如

¹ David F. Ford (ed.), *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century, Volume I*, Basil Blackwell, 1989, p. 164.

何评价当代世俗社会中人的精神；开放的教学将他从传统教条似观点的束缚中解放出来；几年的学习中，他还掌握了除母语（德语）之外的八种语言。除此之外，孔汉思并不是一个只懂得死啃书本的学生，作为一个真正的瑞士人，他精通滑雪和游泳。时至今日他都是一位讲究衣着和热爱运动的人，这与他很多保守古板的同行形成了鲜明的对比。

到1948孔汉思年高中毕业时，他选择了学习宗教。与少年时的自由形成鲜明对比，他有意选择了在灵性上约束自己的耶稣会的环境——神圣的城市罗马。在罗马，他进入了著名的日尔曼学院（Collegium Germanicum）学习哲学（1948—1951）与神学（1951—1955），成为格里高利教皇大学的一名学生。在罗马几年中，这座天主教教会的首府给孔汉思留下了极其深刻的印象。即使在他今后批判教会的岁月里，他仍然时常颂扬这座城市的伟大。正是孔汉思在罗马学习期间——1950年，天主教的圣年（Holy Year）——教皇庇护十二世（1939年3月—1958年10月在位）达到了他权力和声望的顶点，那一年，数以万计的朝圣者蜂拥来到罗马。11月1日，庇护十二世宣布了圣母升天的教义。而在那时，孔汉思对自由主义的思想尚未发生很大的兴趣，相反，他严格地遵守日尔曼学院的纪律与规范。对于这一新的教义，他也不认为有任何不妥，而将其视为是对天主教信仰的恰当表达。只是在以后的日子里，他才逐渐开始对教会问题的反思及批判。

自1950年开始，孔汉思开始越来越关注无神论的人文主义。1951年，他以一篇关于实存主义¹者让·保罗·萨特的论文获得了哲学硕士学位。从那时起，他对拒绝基督信仰的人的关注就没有停止过，这也集中体现在了我们以下将会着重探讨的《上帝存在吗？》一书中。也是在那一时期，孔汉思开始逐渐拒绝和批判诸如新托马斯主义这类抽象的理论，转而关注人的实际需要。在其精神导师（spiritual supervisor）维尔海姆·克莱恩（Wilhelm Klein）神父的建议下，他将注意力转移到对黑格尔和瑞士的改革宗神学家卡尔·巴特的研究上。1955年，当孔汉思拿到自己的神学硕士学位离开罗马时，对黑格尔、巴特及萨特的研究已经使他对新教神学、辩证神学和存在主义思想有了很多的了解；同时，身处罗马的这几年，也使他对教会内外意识形态的力量有了逐步的发现。当教

¹ 英文 existentialism，又译为“存在主义”。

会几年后¹开始开放和包容的转变时，孔汉思已经准备好作为领导的角色投入其中了。²正如他自己所说：“基本的决定正是在罗马做出的，而非象通常认为的那样，发生在巴黎或是德国。”³

离开罗马后，孔汉思花了两年时间在巴黎的天主教学院（Catholic Institute）完成了自己的神学学业。相比较在罗马那僵硬、严格的纪律，巴黎多元的文化使他的思想得到了巨大的解放。在巴黎，他还与巴特成为了朋友。经过了一系列的思考后，他最终决定致力于巴特之称义教义的研究。1957年1月22日，孔汉思通过了关于巴特之称义观的博士论文答辩。很快，由巴特亲自作序的《称义》一书德文版面世。这部著作及其中的普世精神使得孔汉思开始在神学界崭露头角，逐渐得到了更多的重视。在《称义》一书中，孔汉思试图找到一种基督教内部对话的基础。他检验了“称义”这一基督教信仰的核心教义在已经分裂为两个传统几个世纪的新教及罗马天主教之间的共同基础，总结认为在巴特和罗马天主教对称义的表达之间有一种基本的神学一致性。⁴这一观点在后来进一步影响了他关于罗马天主教会应该如何转变以促进基督教统一的思想。

第二节 教会论的问题（1958—1970）

这段时期可以算是孔汉思神学工作真正开始后的第一个阶段。在整个六十年代里，他几乎将全部精力都放在了教会论相关问题的研究上。当然，这与罗马天主教内部在这一时期发生的种种重大变革是分不开的。新教皇约翰二十三世（1958年10月—1963年6月在位）的上台，对罗马天主教的教会政策产生了直接的影响。1959年1月25日，约翰二十三世即宣布了他要召集一次普世教会大会的意愿。于是，孔汉思作为罗马天主教会官方指定的神学顾问，活跃地参与到第二次梵蒂冈公会议的筹备工作中来。1960年，孔汉思在仅仅三十二岁

¹ 指第二次梵蒂冈公会议的召开。

² 参见 John Kiwiet, *Hans Küng (Makers of the Modern Theological Mind Series)*, Word, Inc., 1985, p. 18-19.

³ Hermann Häring and Karl-Josef Kuschel, *Hans Küng. His Work and His Way*, Translated by Robert Nowell. Garden City, N.Y.: Doubleday & Comp., 1980, p. 135.

⁴ 参见 Hans Küng, *Justification: The Doctrine of Karl Barth and a Catholic Reflection*. Translated by T. Collins et al. New York: Thomas Nelson & Sons. 1964.

的年纪就被任命为具有悠久传统的图宾根大学天主教系的常任教授，负责教授系统神学。同年，孔汉思的第二本著作《改革与重聚》¹出版。这本著作使得孔汉思登上了《时代》杂志的封面，然而令人吃惊的是，杂志的编辑居然在封面将孔汉思的照片置于教皇约翰二十三世与马丁·路德之间！事实上，就连孔汉思本人也都为此感到有些惊慌。²这本著作作为即将到来的公会议之议程选择提供了参考，然而对这本著作而言，除了赞同的声音之外，明确的反对甚至在它出版之前就已产生。

1962年10月11日，第二届梵蒂冈公会议第一次会议在罗马的圣彼得大教堂开幕。这次大会的召开，标志着罗马天主教开始改变1870年第一次梵蒂冈公会议以来所采取的路线，开始了教会向开放与包容的更新。这次公会议的召开极大地鼓舞了包括孔汉思在内的一大批具有进步思想的神学家。他作为大会的神学顾问被邀参加了此次会议，并成为主教和大主教们中间颇受欢迎的发言者。同年5月，《教会的结构》³一书德文版出版。在此书中，孔汉思探讨了教会的结构问题，并明确质疑了公会议的绝对权威和教皇召集、主持公会议的神圣权力。这本书在教会内激起了比《改革与重聚》更大的反对声音，为此，孔汉思不得不在第二次梵蒂冈公会议期间接受了来自罗马天主教会官方的质询。

转折出现在1963年，6月3日那天，孔汉思一生都颇为赞赏的教皇约翰二十三世突然去世，而继任者教皇保罗六世（1963年6月—1978年8月在位）在第二次梵蒂冈公会议第二年的年会上转而采取保守和缓和的政策，这也使得孔汉思对这次会议参与的热情大减。1967年，孔汉思的另一本有关教会论的著作《教会》⁴出版，这本书以现代圣经解释学为基础，提供了一种对基督教会本质的系统研究。它坚持教会学必须以对圣经的批判研究为基础，以能够清晰地分辨教会与上帝的国之间的本质区别：教会的任务不是代替上帝世界的统治，而是为耶稣基督的福音服务，并反思上帝在耶稣基督身上的呼召。

第二次梵蒂冈公会议结束后，罗马天主教会继续着保守的政策和极为缓慢

¹ Hans Küng, *The Council, Reform and Reunion*, Translated by Cecily Hasting. New York: Sheed and Ward, 1961.

² 参见 Paul Collins(ed.), *From Inquisition to Freedom: Seven Prominent Catholics and Their Struggle with the Vatican*, Continuum, 2001, p. 197.

³ Hans Küng, *Structure of the Church*. Translated by S. Anastasio. New York: Thomas Nelson & Sons, 1964.

⁴ Hans Küng, *The Church*. Burns & Oates, London and Sheed & Ward, London and New York, 1968.

的开放步伐，这令孔汉思更坚决地投入到对教会论的研究当中。1970年8月18日是“教皇绝无谬误”教义¹颁布一百周年，同一天，孔汉思最为出名的著作之一《试问：永无谬误吗？》²一书德文版面世。这本书并非为“教皇绝无谬误”的教义歌功颂德，相反，它抓住了教皇保罗六世在两年前颁布的《人类的生命》（*Humanae Vitae*）通谕这一具体事件，强烈置疑和审查了教皇无错论在圣经和历史中的依据与支持。正是这一著作使得孔汉思与罗马天主教官方的矛盾进一步激化，最终导致了罗马教皇约翰·保罗二世（1978年10月—2005年4月在位）在1979年取消了他在图宾根大学代表罗马天主教教授神学的资格。

第三节 信仰基督（1971—1982）

随着“后公会议时期”的开始，新形势下很多事情需要解决，仍然有不少的问题尚未得到解答，包括教会论方面的，也包括神学方面。七十年代，孔汉思将神学研究的重点转移到基督信仰的一些基本问题上来，主要包括基督论及上帝问题。本文所要重点探讨的《上帝存在吗？》一书即是他在这一阶段完成的。

事实上，孔汉思转向基督论的研究并不是象一般认为的那样始自《论基督徒》。早在1970年，一本较少为人所知的著作《道成肉身的上帝》就已经出版，但是它只是在1987年才被第一次译成英文。在这本书里，孔汉思尝试着探索一种未来基督论的基础。他认为黑格尔的神学可以提供这种基础——这位著名的德国思想家批判了传统上静态的上帝观念，而是按照自己的方式设想了一种上帝与历史相遇并发生关系的庞大体系。这样的一种哲学思考给了孔汉思极大的启发，他认为黑格尔的哲学提供了关于人和历史与上帝之间关系的一种恰当的神学观点——“黑格尔的哲学始于教我们勿将上帝与人分离，结束于教我们不要混淆他们。”³

¹ 于1870年第一次梵蒂冈公会议上，由当时的教皇庇护九世颁布。

² Hans Küng, *Infallible? An Inquiry*. Translated by Edward Quinn. Garden City, N.Y.: Doubleday & Co., 1971.

³ Hans Küng, *The Incarnation of God: An Introduction of Hegel's Theological Thought as Prolegomena to a Future Christology*. T.&T. Clark, Edinburgh. 1987. p.462.

方法论上的准备之后，孔汉思在《论基督徒》一书中构建了他的基督论。这种基督论并不是讨论历史中的耶稣是什么样子，也非主要论述有关基督的理论或教义，而是在现代人本主义和世界各国宗教的挑战¹的背景中，尽力阐明今天的人对耶稣基督的回应所具有的意义，换句话说，就是今日做一名基督徒的意义所在。很明显，这是一种带有实用色彩的而非传统本体论的基督论。值得注意的是孔汉思在书中对诸如“代表”、“代理”、“特使”等意指基督功能的词的使用，²这激起了相当一部分天主教神学家和天主教会的强烈不满，德国主教会议甚至要求孔汉思对此书中的“基督论”做出澄清。³为此，孔汉思也在《上帝存在吗？》一书中再次澄清了自己的基督论，⁴这在本文随后的部分还要详细讨论，这里就不赘述了。

1978年，孔汉思神学三部曲的最后一部《上帝存在吗？》面世。由于这部著作是本文将要讨论的重点，因而就有待下文再作详述了。这里需要说明的是，在《论基督徒》一书中，孔汉思就已经对关于上帝存在的相关问题做过论述，⁵然而，孔汉思认为有必要单独用一部著作来探讨关于上帝的问题，因此才有了《上帝存在吗？》这本书。

孔汉思在探讨过基督论以及对现代人信仰犹太—基督教的上帝之合理性进行了检验之后，将注意力集中在了对每个个体生命之意义的寻求上。用来处理这一问题的是他1982年的著作《永恒的生命？》。人与永恒的关系、人对永恒的期望是这本书主要探讨的问题。根据基督教对拿撒勒的耶稣之复活的信仰，孔汉思解释了不同的基督教末世论象征，诸如天堂、地狱、来世以及审判，并根据耶稣基督的复活解释了永生的含义：“耶稣基督并没有因死亡而进入虚无。在死亡以及从死亡之中，他因死进入了那不可理解的、包容的绝对终极和绝对原始的实在，为那我们称之为上帝的实在所接受。”⁶而永生不意味着永远不死，而是意味着“信赖这样的事实：有一天我会被完全理解，从罪中解脱，被明确地接受，以及没有恐惧地做我自己；我那象作为一个整体完全不一致的人类历

¹ 参见孔汉思：《论基督徒》（杨德友译、房志荣校），三联书店，1995年，第1页—第128页。

² 同上，第648页。

³ 参见曾庆豹：《上帝存在吗？》前言，道风书社，2003年，第xxi页；以及孔汉思：《上帝存在吗？》（卷下），（许国平译），道风书社，2003年，第421页，注释58。

⁴ 参见孔汉思：《上帝存在吗？》（卷下），（许国平译），道风书社，2003年，第421页—第433页。

⁵ 参见孔汉思：《论基督徒》（杨德友译、房志荣校），第44页—第89页。

⁶ Hans Küng, *Eternal Life?*, Collins, London and Doubleday, New York, 1984, p.145.

史一样无法理解的、矛盾的实存，有一天终会明晰，历史的意义也有一天终会得到回答。”¹

以《永恒的生命？》一书，孔汉思结束了他第二个时期的神学工作。总结来说，在这一时期，他尝试着处理基督教信仰的主要方面，并将它们与他对当代社会、文化等因素的讨论批判地关联起来。

第四节 对话与方法（1983—1988）

事实上，跳出仅仅局限于基督教的视野，与不同的哲学、文学等思潮和当今世界的不同宗教进行对话，始终是孔汉思神学方法的一个重要方面。在八十年代，这一关注成为了孔汉思神学的主要讲路之一，两本著作成为其代表——《基督教与世界宗教》²及《文学与宗教》³。

在《基督教与世界宗教》一书中，孔汉思提出了对普世运动的一种新的理解，一种全球普世的理解。也就是说，普世运动不能仅仅局限在基督教会内部，而应该在世界上所有伟大的宗教之间进行对话。以此为标准，基督教对自身的理解必须进入一个新的维度——那种惟我独尊、高高在上的排他主义和优越感必须被克服。基督教应该承认，它自己并不拥有全部的真理——就象其他宗教也没有一个能拥有全部的真理一样；基督教也应该承认，所有伟大的宗教都走在通向真理的道路上，而没有一个已经抵达了终点。这种对真理的理解，显然要求基督教拓展它对世界其他宗教传统之理解的视野。为此，孔汉思在此书中介绍了伊斯兰教、印度教及佛教等世界主要宗教的历史与传统，并以基督教的立场对它们作出了回应。一个与我们有关的事实是，孔汉思在进行宗教对话时并没有忽视中国宗教。1984年，《基督教与中国宗教》⁴一书出版，书中孔汉思与儒、道等中国的主要宗教传统也进行了对话。

¹ 同上，p. 287.

² Hans Küng, *Christianity and the World Religions. Paths of Dialogue with Islam, Hinduism and Buddhism* (with Josef van Ess, Heinrich von Stietencron and Heinz Bechert), Doubleday, New York, 1986.

³ Hans Küng, *Literature and Religion. Pascal, Gryphius, Lessing, Hölderlin, Novalis, Kierkegaard, Dostojewski, Kafka* (with Walter Jens), Paragon House, New York, 1991.

⁴ Hans Küng and Julia Ching, *Christianity and Chinese Religions*, Doubleday, New York, 1989 and London, SCM Press, 1993. 中文版：《中国宗教与基督教》，北京三联，1990年。

孔汉思对艺术一直有着自己独特的看法。他始终认为艺术是描述与解释时代精神的方式之一；艺术不是宗教，但艺术有自己独特的视角阐释意义与虚无、人性与终极信任，反映时代的面貌。以自己的方式，艺术处理着人类最重大的问题：我们从哪里来，我们是谁，我们将去向何方。因而，艺术和宗教都不能代替对方，然而却可以互相补充。1988年，孔汉思以文学为例阐释宗教与艺术关系的著作《文学与宗教》出版。在这本书里，孔汉思举出了八位可以代表划时代境遇的现代文学大师，包括帕斯卡尔（Pascal）、格吕菲乌斯（Gryphius）、莱辛（Lessing）、荷尔德林（Hölderlin）、诺瓦利斯（Novalis）、克尔恺郭尔（Kierkegaard）、陀斯妥耶夫斯基（Dostoievsky）、以及见证了现代性之崩溃的卡夫卡（Kafka）。在书中，孔汉思认为，如果这些先知似的人物在其各自作品中所提出的警告与更好的选择能被启蒙运动和宗教改革加以认真考虑的话，那么人类在十九、二十世纪所遭受的以奥斯维辛为终结的苦难历程¹，或许能得到免除。在这里，孔汉思显然是在告诉读者，文学确实可以帮助神学家来探讨关于现代性的问题。

孔汉思对基督教和世界其他宗教之间的关系以及基督教和艺术之间关系的研究，代表了当时神学研究的一种新趋势。这在很大程度上来自于当代许多神学家一种意识的转变，即认识到随着世界宗教、文化传统及运动的多元化，随着人类科技的进步和知识的丰富，神学的模式要随之有所转变。这样来看，孔汉思1987年以对神学方法的思考为内容的著作《第三个千年的神学》²一书的出版就并不偶然了。他在书中指出了基督教哲学的两个来源。第一个是圣经，第二个则是人在当今世界生活的经验，这两种经验都需要加以解释，而对二者的解释也需要被辩证地关联起来。³当这两种来源发生抵触时，孔汉思认为应当诉诸终极的标准于基督教的特殊经验，或者说基督教的信息——福音，也即耶稣基督本人。⁴同时，孔汉思还给出了他认为对一种恰当的神学来说，必不可少的四个标准：1. 普世的，2. 诚实的，3. 自由的（非独裁的），4. 批判的（非传

¹ 参见：Hans Küng, *Literature and Religion. Pascal, Gryphius, Lessing, Hölderlin, Novalis, Kierkegaard, Dostojewski, Kafka* (with Walter Jens), Paragon House, New York, 1991, p.276.

² Hans Küng, *Theology for the Third Millennium. An Ecumenical View*. Doubleday, New York, 1988 and Harper Collins, London, 1991.

³ 参见：Hans Küng, *Theology for the Third Millennium. An Ecumenical View*, Doubleday, New York, 1988, pp. 108ff..

⁴ 同上，p. 151.

统主义的)。¹

经过这一阶段的神学探索后，孔汉思开始将目光放得更为开阔，这就进入了神学的又一新阶段——全球伦理。

第五节 全球伦理（1989— ）

1989年，在联合国教科文组织的一次会议上，孔汉思作了题为“没有宗教间和平就没有世界和平”的演讲。²第二年，《全球责任》³一书出版。这部著作拉开了孔汉思全球伦理思想的序幕，为其以后发起全球伦理运动奠定了理论基础。在这部著作中，孔汉思进一步跳出基督教的视野，关注整个人类的幸福问题的基础。然而在此，宗教仍是一个不可动摇的立足点，宗教对话、宗教和平基础上的全球伦理是人类获得幸福的保证，而非哲学与科学。然而，以共同的伦理为纽带，还可以将信教者和不信教者联合起来。

1993年8月24日—9月4日，“世界宗教议会第二届大会”在美国芝加哥举行。会议上通过了由孔汉思起草的《全球伦理宣言》，它被认为是有史以来第一个为各宗教所认同的最低限度的伦理纲领。可以说，这已经超越了简单的宗教对话的维度，而是真正意义上的宗教合作——向着宗教和平的目标迈出了重要的一步，同时也为世界的和平拟定了一份重要的道德纲领。而此次的宗教合作的基础就是“……在各种宗教的教导之中有一套共同的核心价值，这些价值构成了一种全球伦理的基础。”⁴同年，《全球伦理》⁵一书出版，在这本孔汉思与卡尔-约瑟夫·库舍尔（Karl-Josef Kuschel）合编的书中，除去相关文献记录之外，孔汉思还介绍了全球伦理宣言的历史、意义与方法，包括宣言的准备、宣言内容的选择、佛教徒对宣言以上帝之名的反对和相关讨论等等。

¹ 同上，pp. 101f., 203f.

² Hermann Häring, *Hans Küng. Breaking Through*, Translated by John Bowden. SCM Press Ltd. 1998, p. 327.

³ Hans Küng, *Global Responsibility. In search of a New World Ethic*. Continuum, New York, 1991.

⁴ 孔汉思、库舍尔 编：《全球伦理：世界宗教议会宣言》（何光沪译），四川人民出版社，1997年，第4页。

⁵ Hans Küng and Karl-Josef Kuschel (ed.), *A Global Ethic. The Declaration of the Parliament of the World's Religions*. SCM Press, London and Continuum Publishing Company, New York, 1993; 孔汉思、库舍尔 编：《全球伦理：世界宗教议会宣言》（何光沪译），四川人民出版社，1997年。

孔汉思的神学一直以来都非常关注宗教所处的时代背景与发展，其 1997 年的著作《世界伦理新探——为世界政治和世界经济的全球伦理》¹也不例外。尽管当今的世界很多人都在谈论世俗化、后现代主义和信仰的丢失，孔汉思仍然对宗教的力量抱有信心。因此在此书中，孔汉思在当今世界的政治、经济和社会逐渐陷入危机与冲突的背景下，讨论了宗教的前景，并尝试着探索一种更加和平、更有正义、更富人道之世界所应遵循的全球伦理该如何实现的问题。正如他自己所说的：“在整个世界，其政治、经济与文化被卷入其中的划时代转变下，为了人类的精神和文化基础，我们难道不必须即刻根据未来而为当今至少是一种基本的方向而奋斗吗？”²

通过对孔汉思至今整个神学生涯的概览，我们已经发现他的神学兴趣之广泛令人瞩目。然而，在这样一种广泛的兴趣下，有几个主题是贯穿孔汉思整个神学发展历程的，这其中就包括他对非信仰者的关注以及对信仰之合理性的关注。在以下的章节里，我们就来重点讨论一下他在这方面的神学成果。

¹ Hans Küng, *A Global Ethic for Global Politics and Economics*, SCM Press, London and Oxford University Press, New York, 1997.

² 同上，p. xiv.

第二章 孔汉思对现代上帝问题的思考

上帝是否存在？我们如何可以相信它？经过了启蒙运动及现代化的过程后，这两个问题看起来比以往的任何时候都难以回答。然而在孔汉思那里，当一系列关于上帝的置疑逐渐得到澄清的时候，我们发现回答可以变得更容易，而不是更难了。“上帝存在吗？我们把我们手中所有的牌摊在桌上。回答将是：‘是的，上帝存在。’”¹当然，在作出肯定的回答之前，需要做的事情很多。不仅是问题的澄清，还包括澄清以后的重建，这些都是下面将要讨论的话题。

第一节 理性与信仰²

如本文题目所示，关于上帝的一系列严重疑问是现代以来才逐渐在欧洲出现的。对孔汉思而言，首先需要做的无疑是探讨问题出现的背景，在背景中发现问题的根源。现代的开端？毫无疑问，是启蒙运动。启蒙运动的哲学起点？毫无疑问，是勒内·笛卡尔。而这一背景具体则指向了理性与信仰的关系。

欧洲的历史经过漫长的中世纪，直到笛卡尔之前，一直都是以上帝为中心的。上帝的存在是不言自明的，如果有任何对上帝以理性为方法的讨论的话，那也是以信仰为基础的。然而情况的变化正是始自笛卡尔，在他那里，理性第一次站在了信仰的前面，人类的思考赋予了自身存在之坚不可摧的确定性，而上帝的确定性转而由自我的确定性而来！我们将这样一个转折称为“哥白尼式的”。笛卡尔并不认为理性与信仰是对立的，他保持了它们之间的和谐。然而，这却是一种分裂的、互不干涉的和谐！甚至信仰都不是一种理智的行为，而是

¹ 孔汉思：《上帝存在吗？》（卷上）（孙向晨译），道风书社，2003年，第4页。

² 本节除明确的引文外，对孔汉思观点的描述参见 Hans Küng, *Does God Exist? An Answer for Today*, Collins, London and Doubleday, New York, 1980, p. 1-126.

由上帝的启示所安排的意志的行为！孔汉思认为，这种分裂的状况与阿奎那和新托马斯主义所认为的信仰需要理性的支持，甚至是理性可以建立信仰的基础的观点并不一致（虽然笛卡尔本人也接受了很多托马斯主义的遗产）。不仅仅是理性与信仰，笛卡尔对思维实体与广延实体的分离，其后果就是使得身体与心灵、主体与客体之间亦相疏离，孔汉思认为，这正是始自笛卡尔的现代思维的特征。启蒙运动以来所出现的人的自律、理性的自主，其本意是反叛古希腊—中世纪的世界图像及其所决定的神学，在这种世界图像及神学里，宇宙与圣经、自然与恩典、理性与信仰之间有着很好平衡着的综合。然而与反叛发动者的初衷相反，它成了“自主的理性‘自然’基础反对基督教信仰‘超自然’上层建筑的运动，并由此打破了理性和信仰之间的广泛综合。”¹由此而来的结果是，在笛卡尔以后，在很多地方，理性在与信仰分离后逐渐代替了信仰。

笛卡尔对思维实体和广延实体的区分，还使得纯数学地处理广延实体的问题成为可能，这对其后欧洲科学与技术的发展影响巨大。然而，真理可以仅仅是数学的吗？还是这只能作为一种不能实现的理想？孔汉思认为，数学一样有着自身的局限性：它并非如人们想象中的那样客观，而是受认识主体的限制；它带来清晰性和明确性的同时却牺牲了认识对象的丰富性与完满性；最后，笛卡尔的数学使得主客体处于分离的状态，而事实上——这里孔汉思提到并支持了黑格尔的辩证法：辩证地肯定、否定和扬弃——二者应该是辩证、能动的。当然，清晰与明确对于神学或哲学来说是不能被丢弃的，然而，哲学和神学如果真的想追求清晰性的话就决不能只局限于狭窄的、仅仅是数学的理性主义里。“数学或自然科学的确定性仅仅是抽象的、有限的和相对的确定性。而不能被认为是绝对的。……关于哲学和尤其是神学是投身于理性的清晰性，还是投身于理性主义的伪清晰性，这是完全不同的。”²更何况在孔汉思列举了二律悖反、三个自身前后一致相互间却矛盾的数学体系的例子后，数学真理自身的绝对性也成了问题。

象我们已经看到的那样，笛卡尔把“我思”作为人之确定性的基础，也就是说，人只有通过思考，自己的实存才有了确定性。然而事实仅仅如此吗？孔

¹ 同上，第 61 页。

² 同上，第 51、52 页，着重号为笔者所加，这里涉及孔汉思对理性主义意识形态的批判，将在下文中提到。

汉思对此提出了置疑。他认为，人的整个意识不能只归结为理性思维，还应该包括意志、情感、想象等等。那种理性思维推论出的“我在”，不一定就意味着人具体实存中的“我在”。人完全可以一面意识到自己“在”的现实性，一面又不接受自己的实存。因为人不仅怀疑，而且还会失望。那么，除了“思”之外，是否还有另外一条路，在现代的开始与笛卡尔相对应呢？孔汉思认为，那就是帕斯卡尔的“我信”。

同笛卡尔一样，帕斯卡尔同样思考人的确定性——在帕斯卡尔那里，不如说是人实存的可靠性——从何而来；同笛卡尔一样，帕斯卡尔也是数学上的天才，他同样认可理性的权威。然而，他对人的观察却比笛卡尔要更全面，即他意识到了人心并不仅仅是理性思维，还包括直观的知觉，“特别是领悟、整体的体悟以及最广泛意义上的爱（或甚至是恨）。”¹更进一步，这位思想家还认识到了单纯理性、数学确定性的整个相对性。理性和数学论证的基础，是一些由人心直接直觉到的、理性自身却无法证明的东西，如时间、空间、运动、数目等。尽管如此，孔汉思认为，帕斯卡尔印象最深刻的，并非是人的知识的不确定性，而是人的生命之彻底的不可靠性。

作为一个著名的实存主义者，帕斯卡尔早在很多实存主义哲、神学家之前就对人的实存之既伟大又不幸的状况作了深刻的描述——“人是无穷小和无穷大之间的一个中项”；²“人是能思想的苇草”；³“人既非天使又非禽兽”。⁴人的一生始终处在可能性与事实性这实存的两极之间，毫无疑问帕斯卡尔清晰地指出了这一点。尽管三百年后，莱因霍尔德·尼布尔（Reinhold Niebuhr）在其著作《人的本性与命运》一书中也对人的实存作过准确的描述，但那远比不上作为一个文学天才的帕斯卡尔的描述来得生动、震撼人心。人不知道自己从哪里来，将要到哪里去；人明了自己终将死亡，却对死亡一无所知；人是伟大的，而伟大之处却仅在于认识到自己的不幸——对这种人根本的不可靠性，“我思”真的有用吗？帕斯卡尔自己的回答是：“笛卡尔既无用而又不可靠”⁵。

那么对帕斯卡尔而言，什么才能给予人以确定性呢？象孔汉思所描述的那

¹ 帕斯卡尔：《思想录》（何兆武译），陕西师范大学出版社，2002年，第79页。

² 同上，第20页。

³ 同上，第164页。

⁴ 同上，第170页。

⁵ 同上，第35页。

笛卡尔的理性主义与帕斯卡尔的经验主义相结合。在笛卡尔的理性主义的信仰中，根本的确定性出现了，它不仅是理性的确定性，也是人心的确定性。但作为一名数学家，帕斯卡尔并没有因此而贬低理性，信仰同样不能违反理性的原则，但理性的范围也必须被界定（这一点很象康德）——“理智的最后一步，就是要承认有无限的事物是超乎理性之外的”。²帕斯卡尔用自己的打赌论证告诉我们，上帝的存在虽然不能用纯理性来论证，但人却可以作出一个在理性上正当的决定。³很明显，帕斯卡尔在对理性与信仰关系的认识上十分不同于笛卡尔。理性与信仰必须始终在一起，但理性无法成为信仰的基础，而是相反，信仰是理性的基础。然而，在帕斯卡尔的晚年——孔汉思批判道——他却逐渐失去了理性与信仰之间的平衡，只强调基督教信仰的权威而贬低理性。

我们看到，从笛卡尔开始，信仰的地位发生改变是随着理性的地位发生转变开始的。那么，到底应该如何看待并确定理性的位置？在探讨过笛卡尔与帕斯卡尔这两种完全不同的观点后，孔汉思认为必须要在知识论之最新发展的背景下对此做出总结。他首先提及的是笛卡尔的追随者之一——路德维希·维特根斯坦。这位逻辑主义的代表认为，只有数学—逻辑的命题和经验科学的命题才有意义，超出此范围的命题——包括神学——都是无意义的。那么人们对上帝能做什么吗？维特根斯坦的回答是：只有沉默。维也纳学派受到维特根斯坦的很大影响，作为其代表人物，卡尔纳普（Rudolf Carnap）要求在一切实学科中坚持纯经验—理性的证明。以此为标准，形而上学、神学都被排除在可能得出真正“知识”的学科之外。与此类似，逻辑实证主义将感性经验作为检验语句真实性的最后手段。经验上的验证和证实，加上数学纯形式的符号语言——这即是现代知识论的诞生。对于上述观点——尤其是对于卡尔纳普——孔汉思认为，这些关注对纠正神学或哲学中许多不清晰、不透明的论述是有积极意义的，但是另一方面它们自身也有问题，比如其对日常语言的偏见，比如数学—科学的知识同样无法摆脱主观性，再比如——当其说经验—数学之外无意义时——

¹ 孔汉思：《上帝存在吗？》（卷上），第90页。

² 帕斯卡尔：《思想录》（何兆武译），第144页，陕西师范大学出版社，2002年。

³ 参见同上，第125页—第133页。

它不是也在作形而上学的命题吗？最后，象我们在前面已经提到的数学本身的二律悖反、不一致，不是也已经动摇了数学—科学理想的根基吗？

在孔汉思的论述中，对逻辑实证主义最主要的打击来自卡尔·波普（Karl Popper）。这位著名的批判理性主义者（Critical Rationalist）在批判经验证实原则之不可能性的同时，提出知识根本没有原初的确定性——无论是从感觉还是从理性出发，知识总是开始于假定，总是需要受到检验。然而，检验并非是要去“证实”，因为在波普看来，每一种科学陈述都是暂时的，通过否定即“证伪”，

的增加或“证伪”，而是来自“范式转换”。一种科学范式形成后，科学家们倾向去做的首先是完善它、巩固它而不是改变它。即使有相反的例子出现，它也首先会被用来适应现存的范式而非证明后者是错的。“一个科学理论一旦达到了规范的地位，只有当一个更迭的候补者适合于取代它的位置时，才被宣布为站不住脚的。”²旧范式出现危机、达到自己临界状态的过程也许是缓慢而复杂的，然而新范式代替旧范式的过程却并非渐进的，而是革命性的³——新旧范式之间是互不相容的，二者各自的规则、标准、理论及方法皆不一致——科学革命是一种世界观的改变。⁴

库恩在科学哲学上的这一发现，为孔汉思对理性主义的批判提供了重要的参考。这意味着什么呢？——“过去五十年知识论的发展，从一种抽象的实证主义的逻辑和语言分析所具有的过度的笛卡尔式理性，……现在重新回到了历史的、主体的、社会团体的向度，……回到了历史的、心理学的、社会学的、甚至是‘形而上学’的必然性。……没有单一的简单标准，没有单一的特别方法，没有单一的严格理论，没有单一的可以作为反思世界方法的同质语言，没

¹ 孔汉思：《上帝存在吗？》（卷上），第 167 页。

² 托马斯·库恩：《科学的革命》（李保恒、纪树立译），上海科学技术出版社，1980年，第 64 页。

³ 参见同上，第 43 页—第 90 页。

⁴ 参见同上，第 91 页—第 111 页。

有单一的伟大范式，……逻辑一批判的方法太狭隘了……”¹在自然科学里，数学方法没有绝对性，真理也没有绝对性，这对孔汉思来说已经是毋庸置疑的。结论不再是事物自身的结论，也不能普遍有效，它只是在特定条件、特定方法和特定模式下具有相对客观性的结论。除此之外，孔汉思认为，自然科学甚至在意识形态上也不是中立的，它受研究者的立场——包括价值观和利益——所左右，以它整个参照系统、社会的利益及采用的方法为条件。必须认识到这一点，自然科学才可以避免为特定的政治或经济权力所滥用，或被用来剥夺人的合法权利。因此，孔汉思总结说：“意识形态的科学主义——盲目相信科学——必须被抛弃。”²

在对现代以来的知识论作了一系列回顾与分析后，孔汉思对与理性有关的种种论题给出了自己的总结：

对近代科学来说，首先，更好地运用理性，无论是对自然科学还是对神学来说都是必要的；在另一方面，决不能将理性绝对化——除了理性，人的意识还应该包括意志、情感、想象等因素。第二，回答问题时首先要考虑客观中立与清晰明确，因而可数学化的问题首先应当被数学化；在另一方面，人类的精神要远大于数学，它的丰富是数学远远无法表达的，另外，数学背后的参照系、利益和方法的假设——它的相对性必须被意识到。第三，“如果神学要宣布成为一门科学，那么神学也必须被理性地追求”，³这意味着逻辑、语言分析和知识论对神学来说是有帮助的；在另一方面，把一切都放在逻辑、语言分析和知识论的方法问题中而忽略了问题的实质，这对神学来说有害无益。

对神学和自然科学的关系来说，首先，自然科学有其完全的正当性和自主性，它无需来自教会和神学庇护；另一方面，包括宗教问题在内的人和社会的其他问题，也需要有相对于其对象的恰当方法，同时也不能忘掉自然科学那基于假说的基础。第二，“自然科学可以是现代世界图像、现代文明和文化的适当基础”⁴；另一方面，它不能成为整个结构的基础、不能被绝对化和成为一种意识形态。第三，今天的自然科学承认它无法提供最终的、确定的真理；另一方

¹ 孔汉思：《上帝存在吗？》（卷上），第175页。

² 同上，第177页。

³ 同上，第193页。

⁴ 同上，第194页。

面，神学家们也并不拥有这种真理，他们一样需要不断地去寻求，不断修正自己的立场。第四，“科学”一词由于其传统而在很大程度上意指数学—逻辑的和自然科学的陈述；另一方面，正因其使用来自传统，所以它也应该被允许用于神学的陈述，但这时神学必须服从科学原则。

对科学和上帝问题来说，首先，上帝不同于其他认识对象，他不能被经验地验证和分析，因此，如果科学追求方法上的无懈可击，那么它必然要排除上帝；另一方面，科学真的是无懈可击吗？上面关于知识论的很多论述已经告诉我们，科学并没有绝对的客观性，也没有一种绝对的方法或范式。第二，神学与教会不能干涉自然科学的发展，自然科学本身具有合法性和自主性；另一方面，自然科学不能判断经验视域之外的认识对象，但这样的一些问题——诸如终极、首要的整体实在——却无法先天地被拒绝，因此，自然科学要始终对整体实在的问题保持开放。第三，由于基督教会与神学曾在现代的开始在关于科学和政治理论之进步的问题上失败过，因此在某种程度上，是教会与神学自己推动了科学与政治的无神论¹之出现；另一方面，圣经中的上帝、真正的上帝，不等于失败的教会和神学所坚持（过）的那个古代世界图像中的或希腊神学的上帝。

那么，经过所有这些讨论以后，结论该是什么呢？孔汉思的总结是：“我们坚定地与笛卡尔及其追随者一起为批判的理性进行辩护，同样我们也是坚定地与帕斯卡尔及其追随者一起为反对一种意识形态的理性主义而辩护。……但一种批判理性主义的意识形态，绝对化及神秘化的理性因素，则必须被拒绝。”²因此，神学要坚持批判的理性，同时也要反对意识形态的理性主义。与此相关，实在是复杂的，是多向度、多层面的，然而这些许多个层面并不是许多个实在——实在是统一的。从笛卡尔开始的理性问题，至此终于有了一个暂时性的结论。

第二节 对上帝的理解³

¹ 参见本文第三章第五节：隐含的维度。

² 同上，第 197 页，着重号为笔者所加。

³ 本节除明确的引文外，对孔汉思观点的描述参见 Hans Küng, *Does God Exist? An Answer for Today*, Collins,

在对理性与信仰的讨论中，孔汉思给出了关于现代上帝问题出现的背景，同时，他也为自己最终试图建立的对上帝的信仰做了方法论上的准备。然而，重要背景还不仅如此，方法论上的准备也还并不足够，而这一切，都要在对关于上帝的理解之讨论中得以完成。前文已经提到，黑格尔一直是对孔汉思的神学思想影响较大的人物之一。以《道成肉身：黑格尔神学思想导论》一书，孔汉思开启了他在七十年代的神学三部曲。在他对现代上帝问题的讨论中，黑格尔同样发挥了重要的作用。

笛卡尔以后，理性与信仰、精神和物质、主体与客体之间的二元分裂已经十分明显，帕斯卡尔对此的批判因为其后期严格的奥古斯丁主义对理性的忽视而并不完全。此外，信仰以退到纯粹内在、纯粹主体之中的方式来保护自身，而把外部的客观世界让与了理性主义和无神论。这一切都决定了需要有人对理性和信仰做出新的综合，并能激起人们对宗教的重新关注。孔汉思认为，黑格尔就是不二人选。

启蒙运动之后，对上帝的理解发展成了完全相对的两极。先是自然神论，它对上帝的理解使上帝成为了超越世界的、超越历史的、作为不动的推动者的抽象上帝。自然神论之后，对上帝的理解转向了泛神论。作为它的代表人物，斯宾诺莎将上帝从纯粹的超越拉回到纯粹的内在——世间的一切皆在神内——“个体自我和所有有限的事物都不是自足的实体，只是独一无二神圣实体的样态”¹，于是万物都成了上帝！此外还有费希特（Johann Gottlieb Fichte）和关于他的无神论指责——上帝作为世界的道德秩序。无论是自然神论和费希特，二者对上帝的理解无疑都是二元论下的产物，区别的方向仅在于将上帝绝对客观化还是将其完全纳入主体；泛神论和费希特则无疑代表了将上帝完全内在化之后的两种危险。而受所有这些思想影响的黑格尔，却在这些思想的基础之上建立了一个无所不包的体系，它克服了二元分离，也在某种程度上克服了泛神论。

这个体系将上帝置于绝对首要、绝对基础的位置，神圣的“绝对精神”将每一种事物都包括了进来。在这个体系中，绝对精神外化自身成为世界，在其

London and Doubleday, New York, 1980, p. 127—187; 及 Hans Küng, *The Incarnation of God: An Introduction of Hegel's Theological Thought as Prolegomena to a Future Christology*. T.&T. Clark, Edinburgh, 1987.

¹ 孔汉思：《上帝存在吗？》（卷上），第 210 页。

中主体与客体、存在与思维不断地相互作用、辩证扬弃——最终成为精神的，回到上帝本身，“绝对精神代表了主体与客体、存在与思维、现实与理想的统一”。¹在这样一个过程中，人的意识分享了绝对精神自身的能动性。这是一种持续的精神过程，其中人的意识同时也是绝对精神的意识，人意识中的绝对成了绝对对自身的意识，哲学史就是无限精神认识自身的历史。

具体来说，二元论是如何在这一体系中被清除的呢？孔汉思认为，它体现在了黑格尔的体系关于上帝自身的辩证法之中。在上帝外化，并最终返回自身这一过程中，意识最终达到无限乃是通过不断的、艰难的三段式上升运动。通过世界之中对立面的斗争、冲突—和解的过程，最终在上帝自身之中清除了二元论。冲突—和解，这就是上帝生命的过程。这就意味着，在绝对精神认识自身的过程中，在整个世界的进程中，并不缺少否定的东西；相反，没有否定及其后的超越，也就没有了历史的发展。以这种方式，整个实在之中令人不快的苦难都可以在绝对精神自身的统一性之中得到理解，并且可以被相信会通过“扬弃”的不断发生而得到克服；以这种方式，上帝是世界而又不止是世界，因为世界可以偏离上帝很远却又仍“保持着上帝的外在整体形式”，²这与令上帝成为一切有限物的泛神论相差很远。

很明显，这个自身就处于辩证运动中的上帝，与旧式那种象皇帝般居于天堂之上的上帝，以及自然神论中那个作为“钟表匠”的抽象上帝十分不同。在黑格尔那里，上帝就在世界之中，世界也在上帝之中。上帝自身就在历史之中，绝对精神外化并最终回到自身的历史就是世界的历史。这个历史中的上帝通过一系列的扬弃不断地完善对自己的认识，他通过历史“获得了世界历史中所有苦难、恶、否定性，……世界历史是‘绝对精神的殉难处’”。³而艺术、宗教、哲学这三个世界形式都是绝对精神在世界历史中发展的领域。

因此，对黑格尔来说，他的历史哲学是一种神学的历史哲学，同时也是一种哲学的历史神学。以这样的历史哲学为基础，艺术哲学、宗教哲学以及“哲学的哲学”——即哲学史——就被描述为绝对精神的三个环节。经过艺术哲学与宗教哲学，又超越了宗教哲学，最终是在哲学史的回顾中——更确切地说，

¹ 同上，第 225 页。

² 同上，第 232 页。

³ 同上，第 244 页。

是在黑格尔所站的地方，世界精神的攀升到达了最高峰，终极和整体的真理以其最终和确定的形式出现了。黑格尔在其《哲学史讲演录》中对此评论到：“*Tantae molis erat, se ipsam cognoscere mentem*（为认识自身的心智，（精神所做的）努力是如此巨大）”。¹

黑格尔给后人留下的无疑是一份巨大的遗产，它很复杂，并且具有挑战性。那么对它，我们可以如何——借用黑格尔自己的概念——扬弃呢？黑格尔的辩证性使得对他的批判变得困难，然而并不是不可能——这是孔汉思的观点。首先，黑格尔的哲学（神学）似乎使得有限精神与无限精神、人（世界）与上帝同一了，而难道我们应该放弃人与上帝之间的差别吗？孔汉思认为，黑格尔并不是没有看到这种差别，他也承认这种差别，然而“他试图在关于绝对精神的绝对知识中扬弃它们”。²但是，在实践中，哲学并不能完成如此重大的、令人与上帝绝对和解的任务，因此，扬弃从来没能在实践中完成，人总是有限的。但是，孔汉思认为，黑格尔给予了我们一个新的视野以重新看待人和上帝的关系，与自然神论的上帝和超世间的上帝都不同，这个上帝应该是内在的，也同时是超越的；应该在此岸，也同时在彼岸；应该与人关系密切，也同时和人有着不可磨灭的差别——他是在内在中的超越，在此岸中的彼岸。

其次，黑格尔的历史哲学将世间的苦难视为扬弃的过程——冲突—和解之不可缺少的组成部分，视为绝对精神返回自身的必经之路。然而，这种辩证的精神一元论是否完全呢？毕竟现实中的种种苦难和非理性的具体经验是无法否定的。难道上帝之中包含着混乱与非理性？孔汉思认为，黑格尔在此巧妙地做了伪装，他将理性—非理性的二元论伪装成理性的世界精神之狡狴——为了保护自己而非理性相妥协——这种所谓的“一元”。这意味着精神一元变成了尚未完成的，万物不都是理性的，上帝的创造也包含着理性失效的地方——“这实际上意味着最大的黑格尔似计划只被给予了最小的完成”。³

另外一个问题是由黑格尔的“体系”所带来的——这是一个严格的体系，在它之内并不缺少自由，然而却有将上帝限制在一种知识体系之必然性中的危

¹ 黑格尔：《哲学史讲演录》（第四卷）（贺麟 王太庆 译），商务印书馆，1983年，第373页。所引拉丁文为笔者重新翻译。

² 孔汉思：《上帝存在吗？》（卷上），第256页。

³ 同上，第261页。

险。尤其是当把它应用于基督教神学时——辩证法之宏大的三部曲节奏如何解释人的犯罪和神的自由恩典？难道将之解释为——象孔汉思所说的——“一种辩证逻辑的一致性及神圣观念和人的意识的必然性，一种巨大的转向恶并进而转向更加完善的必然性”？¹除此之外，对于三位一体、道成肉身等等基督教信息，按照上述的体系来理解也同样是有问题的。我们必须反对将基督教的上帝理解为一个符合体系的上帝，然而——这正是黑格尔给我们的启发——基督教的上帝也决不能是专制的、恣意妄为的上帝。这位上帝决不是脱离了世界和人的、受限于某种自然律或道德律的立宪君主，但也不是一位全凭一时之念随意干涉世间之事的暴君——这里同样需要上面已经得出的结论——这位上帝是在内在中的超越，在此岸中的彼岸；他自由而不受限制，却仍然可靠、可信。

黑格尔的哲学中，最引人注目的无疑是历史，以及历史中未完成的世界、未完成的上帝。在孔汉思眼里，如果我们想对由黑格尔而来的对上帝的的一种新理解有清楚的认识，就必须直接面对这一重要的问题。在简单地讨论了信仰无上帝的人类进步、信仰科学主义的孔德（Auguste Comte）后，孔汉思转向了两位和黑格尔思想关系密切的、主张上帝在进步之中的思想家，他们是德日进（Pierre Teilhard de Chardin）以及怀特海（Alfred North Whitehead）。

德日进的思想显示出很多与黑格尔非常相近的地方，他们同样试图克服二元论而强调实在的统一，同样主张上帝进化的思想。然而，德日进是一位地质学家和古生物学家，这使得他的进化思想并没有采取绝对精神外化这种“从上而下”的形式，相反，他遵循了达尔文的进化论思想，从物质和生命出发，采取了“从下而上”直至上帝的形式。他相信，在“欧米伽原点”上，世界的完成和上帝的完成将在基督中合一。关于上帝的生成，德日进认为，未来将要生成的上帝，此刻已经存在，并且“他们”是同一个他。在这个意义上，上帝在进化过程中作为一种“形式因”，在事物将要达到的目标之处将事物驱向上帝自己。

怀特海同黑格尔一样尝试一种上帝与世界之间的能动的和解。在他看来，上帝的本质应被理解为“两极（dipolar）”：上帝之概念—理念性的“源始本质”是永恒（的上帝），而上帝之物理—实在性的“作为结果的本质”是流变（的世

¹ 同上，第 262 页。

界), 二者是辩证统一的, 上帝与世界是完全的相互(寻找其实现的)关系——永恒的上帝需要在流变的世界中发现自身的完成, 流变的世界需要永恒的上帝作为它自身的实现。孔汉思认为, 这显然过于简化了上帝与世界的关系、过于武断地揣测了上帝的形象、过于指向一种固定的体系。

无论黑格尔的体系是否在今日已经成为一个美丽的唯心主义幻梦, 无论德日进那科学与神学的结合之中的科学假设与神学观点今日是否已经分别受到自然科学家与神学家的严厉批判, 也无论怀特海的体系现今看来多么缺乏论证, 在孔汉思看来, 我们都能从这些思想家对上帝的理解中得到很多启发, 尤其是在探讨无神论之前。因此, 对这些与上帝有关的观点进行总结, 得出对今天这样一个世界图像来说恰当的对上帝的理解, 对于回答现代关于上帝的问题是十分必要的。

对孔汉思来说, 现代人需要有自己的方式思考上帝, 这是必须坚持的原则。在这一原则下, 单纯诉诸圣经的上帝和仅仅承认哲学家的抽象上帝都是不充分的。笛卡尔以来知识与信仰、哲学家的上帝与圣经的上帝之间的分裂需要弥合。对此, 黑格尔的解决方式是将信仰转变为知识, 将圣经的上帝转变为哲学的绝对, 这一点孔汉思明确提出反对。他强调——尤其是经过德日进和怀特海: 上帝与人之间的差异永远不可去除。在本体的视野中, 哲学上神性与人性、神学上仁慈的上帝与有罪的人之间的对立, 必须被给予严肃的对待; 在理智—伦理的视野中, 哲学上神圣的知识和人的知识、神学上神圣启示与人之不信仰之间的矛盾也必须被正视。尽管有人和上帝之间不可去除的差异, 然而经过黑格尔——同样也经过德日进和怀特海——我们决不能再回到人和上帝分离的视野中去, 而是必须坚持人和上帝之间的相互关联: 在本体上, 人与上帝关联但不同一, 他们统一而保持差异; 在理性上, 人的理性与神圣理性关联但不同一, 它们统一而保持差异。

在这样一种理解的基础上, 孔汉思接着探讨了上帝的世俗性和他的历史性¹。在上帝的世俗性方面, 基督教在历史上曾以不同方式受缚于来自柏拉图、亚里士多德及普罗提诺的、主张上帝与人及世界分裂的古希腊二元论, 在笛卡尔和启蒙运动之后, 这种二元分裂愈加严重。然而经过黑格尔、德日进及怀特海,

¹ 参见 Hans Küng, *The Incarnation of God: An Introduction of Hegel's Theological Thought as Prolegomena to a Future Christology*, T.&T. Clark, Edinburgh, 1987, p. 430—460.

现代神学对于上帝的世俗性必须有所更新：上帝并非一个在某种物理天堂中的超现世存在、一个为所欲为的极权统治者，也并非一个外在于世界之外的彼岸存在、一个受制与自然和道德法则的立宪君主；相反，上帝就在与世界和人的关系中，世界和人也就在上帝之中，他是有限中的无限，内在中的超越，相对中的绝对，他在我们中间绝对地支撑、维持和护卫这个世界。

在上帝的历史性方面，基督教虽然主张活生生的上帝，然而仍在变化似乎意味着上帝存在缺陷的意义上维系于来自柏拉图、亚里士多德及普罗提诺的希腊的不变性观念。然而经过黑格尔、德日进及怀特海，现代神学对于上帝的历史性必须有所更新：上帝并非希腊一形而上学上帝概念中绝对不变者或与时间分离者、不动的推动者，也并非中世纪一形而上学上帝概念中的保持自身不变却能干涉世界的存在、违反世界和自然规律的超历史位格；相反，上帝就在历史之中，历史也为上帝所建立、维持和完成，他内在于历史也超越于历史，他是世界和人的开端与终结。

对孔汉思的论述来说，黑格尔起到了承上启下的作用——借助他、参考他及一些与他相关的思想家，孔汉思给出了在现代的背景下一恰当的对圣经中上帝的理解；通过他，接下来将要论及的无神论的思想渊源也清晰了许多。

第三节 从无神论到虚无主义¹

无神论和虚无主义可以被认为是现代以来两种不同的思潮，然而二者之间的关系却紧密异常。宽泛地讲，虚无主义也是一种无神论，但它是无神论最极端的形式。在开始探讨无神论与虚无主义之前，孔汉思首先告诉我们，无神论“即一种对实在的总体观点，它假设在根本没有上帝的情况下这个世界是可能的。”²就狭义的无神论而言，三位无神论的代表人物为孔汉思所重点论述，他们是费尔巴哈、马克思和弗洛伊德。我们将会看到，在孔汉思的论述中，马克思与弗洛伊德的无神论皆直接继承于费尔巴哈，而作为现代最著名的无神论者，

¹ 本节除明确的引文外，对孔汉思观点的描述参见 Hans Küng, *Does God Exist? An Answer for Today*, p. 187-424.

² 同上，第 298 页。

费尔巴哈的无神论进路由何而来？恰恰是以上帝为基础建构其哲学体系的黑格尔。

孔汉思曾说过，黑格尔可以在一种宽泛的意义上被称为“万有一在一神论”者¹，而这正是黑格尔哲学的危险所在。黑格尔要求我们严格地从上帝来理解整个实在及其历史——世界是绝对精神的外化，有限的意识就是无限的意识。这种理解造成了如下的后果：我们要么接受一切，要么拒绝一切。也就是说，我们要么完全地“思考”上帝，要么完全地拒绝他，没有第三条道路。而费尔巴哈，这位黑格尔左派的著名代表，选择了第二条道路来展开他的哲学。

因此，对费尔巴哈来说，所要做的事情轻而易举，那就是将黑格尔所说的关于上帝和人的一切颠倒过来。“上帝之意识，就是人之自我意识；上帝之认识，就是人之自我认识”²不同于黑格尔，费尔巴哈不再遵循唯心论的道路、从超感性出发，而是从经验出发、从感性出发，以一种人本学的唯物主义，从人自身出发解释世界。他看到人不仅是个体，人也在团体之中，也需要团体。人作为类才是完美的人，是至高的存在——这就是他的人本学哲学。以此为基础，他认为人的本质具有无限性，而人将自己的本质当作某种外在的存在置于自己之外，并将其称为上帝——这就是著名的“投射理论”：上帝的观念是人的投射。上帝的完美智慧是人之理智的投射，上帝的完善道德是人之意志的投射，而上帝的爱则是人之心灵的投射。³以同样的方式，费尔巴哈解释了道成肉身、耶稣受难、三位一体、逻各斯、圣言及耶稣复活等基督教教义，同样，它们都毫无例外地属于人类自己。那么宗教呢？它被费尔巴哈视为人的自我空虚和自我疏远，人以将人性投射为上帝的形式使之与自身撕裂并与疏远，以这种方式，人使自己的内心贫瘠。而随着宗教的发展，那些被赋予上帝的东西将为人重新所有，宗教也将随之消失。然而所有人曾经给予上帝的东西不是就此被完全否定，相反这些人的真正本质要得到充分的肯定与赞颂。因此，代替宗教的并非是简单的“无神”，更是“人本”；代替信仰上帝的不是不信，而是信仰人自己。这就是费尔巴哈的人本主义无神论。

与费尔巴哈相比，马克思与弗洛伊德也分别从不同角度进行了对宗教——

¹ 参见同上，第214页。

² 费尔巴哈：《基督教的本质》（荣震华译），商务印书馆，1994年，第42页。

³ 参见同上，第67页—第97页。

特别是基督教的批判。由于青年黑格尔派在政治上激进主义的主张，德国其时的人本主义无神论逐渐为社会政治的无神论所取代，而马克思就是其中最杰出的代表。同费尔巴哈一样，马克思也十分了解黑格尔的哲学并对之进行了自己的改造。通过黑格尔及费尔巴哈对黑格尔的批判，马克思建立了自己历史的、辩证的唯物主义。从社会政治的角度，马克思将宗教视为人民的鸦片。他认为劳动者与自己生产的产品分离——经济异化——带来了宗教异化的发生，而最终带来宗教异化之消除的，只有共产主义的社会秩序。尽管如此，马克思的无神论仍然可以被看作是一种人本主义的无神论，它追求社会化和民主化的人道主义。弗洛伊德的无神论与费、马都不同，是一种心理分析的无神论。这位无意识、神经官能症方面的专家，认为宗教是一种无意识的愿望之满足，在他根据进化论的图式对宗教历史的分析中，俄狄普斯情结成为整个宗教的起点。对弗洛伊德来说，“愿望—满足”的模式可以应用于整个宗教。什么样的愿望呢？——这些婴孩期的愿望包括在生命无助的险境中获得保护、在不公正中满足正义、在生活里生命得以延续、以及获得关于世界和生命的知识。这同样是将某种东西投射于未来、投射于彼岸的问题！因而，宗教是幻想，这就是宗教的心理学本质。对弗洛伊德而言，宗教不过是人类发展的青春期，是一种不成熟阶段，它终将为一种成熟的——科学的世界观所取代。

孔汉思敏锐地发现——这也是他将三者放在一起讨论的原因——马克思与弗洛伊德的学说论及的领域以及他们对宗教批判的角度虽然有所差别，然而在两人的世界观里，无神论都是前提，并且它们都直接继承自费尔巴哈！事实上，人本主义、社会政治和心理分析的无神论只是宗教批判的进路不同，但三者对上帝的否定皆来自费尔巴哈对上帝的否定。而关键的问题是：费尔巴哈也从来没能在合理的论证中否定上帝！因此，对三者无神论的批判，虽然在实践的层面上有所不同——如对费尔巴哈之基督教的终结、对马克思之共产主义社会的实现、对弗洛伊德之科学代替宗教——但都可以在理论上基于对费尔巴哈之投射理论的批判。具体来说，这一批判对孔汉思而言意味着：

信仰上帝完全可以象费尔巴哈一样从人的心理层面（如依赖感）来解释，这没有任何问题，宗教中也确实有着重要的心理因素，如依赖、意愿、对幸福的追求和自我保护等等。在人对上帝的认识过程中也必然会以人的方式——投射某些人自己的东西于上帝身上。然而，宗教中的这些心理因素（需要、意愿

和本能等)能排除它们所对应的对象吗?孔汉思的答案是:显然不能。即使实在中确实有可能没有这样一个实际的对象,然而——这是最关键的——也确实有可能有这样一个对象对应这些心理因素。孔汉思在这里引用了哈特曼(E. von Hartmann)的一段精彩推论来说明这一十分简单、然而却时常被人忽略的逻辑:“很清楚没有东西会仅仅因为我们的意愿而存在,但如果仅仅因为我们希望他存在,所以就不存在,这显然也是错的。然而,费尔巴哈对宗教的批判及其无神论的证据却依据于这种简单的论证,即逻辑的谬论。”¹进一步说,“一个真实的上帝确实可以对应于上帝的意愿”。²因此,费尔巴哈的无神论根本不是一个合理的论证,而纯粹是个假设,它可能正确也可能错误。

对马克思和弗洛伊德的无神论而言,这种批判形式同样适用。以同样的方式,孔汉思甚至对马克思与弗洛伊德的理论中,从各自角度对费尔巴哈的假说给予加深的部分也进行了批判。因此,对马克思来说,经济对人与世界、对宗教的影响确实很大,然而宗教和上帝观念中经济因素的存在并不能说明上帝不存在;对弗洛伊德来说,无意识对人对宗教态度和观念的影响确实很大,然而宗教和上帝观念中深层心理学、无意识因素的存在并不能说明上帝不存在!对于这三位无神论者,孔汉思总结说,无论从理论上还是实践上,他们都没能证明上帝不存在以及宗教的消亡。无神论因此同样是一种无法证明的信仰,上帝的问题仍然悬而未决。然而——通过对无神论的讨论,孔汉思提出——在新的世界图像中,上帝的问题仍然不能回避,无神论也必须得到神学严肃认真的对待。

那么,如果上帝真的不存在,而且从未存在过,对人来说意味着什么?对这个问题,费尔巴哈、马克思或者弗洛伊德的回答是否完全、是否触到了人根本的实存处境?为回答这些问题,孔汉思推出了尼采,这位公认的虚无主义的代表。在深受叔本华的悲观主义哲学之影响和对斯特劳斯(David Friedrich Strauss)的庸俗乐观主义之猛烈批判后,尼采终于在1882年公开宣布了“上帝之死”。从尼采对一个上帝缺失的世界之深刻的洞察来看,他的哲学仍然是一种无神论,然而这种无神论却是迄今为止最彻底的。作为无可争议的时代先知,尼采预言了无神论的那深远的、令人恐惧的后果。他认为,无神论向我们提出

¹ 孔汉思:《上帝存在吗?》(卷上),第331页。

² 同上,第332页。

的问题应该是：实存究竟是否有意义？为此，尼采反对那些浅薄的、没有看到上帝之死之严重后果的无神论。因为没有上帝（不仅是基督教的上帝）就意味着一切的崩溃，意味着地球、世界和人不知会被抛向何方，意味着道德与伦理被彻底粉碎，意味着致命的虚无。这意味着人们不但不应该为无神论的宣称而沾沾自喜、看到光明，相反应该因为前方将是从来没有过的无尽黑暗而感到恐惧；或者——正象尼采所选择的道路——克服它。因此，尼采并不仅仅是一位意识到无神论之后果的人，他自己就是那个最彻底的无神论者，并在实践上履行着它！那么尼采的选择是什么？“我来教你们做超人”，¹这就是尼采的宣告。这超人是强力意志²的代表，他超越自身同时又可以实现自我控制；超人没有历史的终极意义、没有超现世的拯救，他有的是每一个瞬间的永恒、有对肉体生命的肯定；超人拥有生命的力量，他是最强者，他就是强力意志。因此，尼采反对基督教、反对基督教道德，反对基督教对生命意志的反动！对他来说，基督教是怨恨的产物与表达，它的爱是怨恨的产物，因而是一种软弱者的道德，是对真诚的生命、自然和生命意志的逃离。信仰同样是软弱的依赖，是没有勇气追求真理，是令自己不属于自己，因而是自我异化、自我放弃。孔汉思认为，除“超人”之外，“同一的永恒轮回”³是尼采在《查拉图斯特拉如是说》中第二个重要概念。而这一思想象把双刃剑，它既是对人类之终极意义的否定，又是对人类之永恒生命的肯定。

由此，我们看到了一位彻底的无神论者尼采。然而，当我们说尼采是一位“虚无主义”者时，我们到底是在指什么？这里，孔汉思对尼采的虚无主义进行了更详细和准确的描述。关于基本的确定性问题（如我们在笛卡尔和帕斯卡尔那里看到的），尼采赞赏笛卡尔的理性态度，但对他而言理性只是一种工具，“我思”仍然可以被继续置疑；尼采也同意确定性问题不仅是理性的，还是人整个实存的，然而帕斯卡尔的解答——即对圣经之上帝的信仰，却是尼采所不能接受的。那么对尼采而言确定性在哪儿呢？尼采的“回答”是这样的彻底：为什么要寻求确定性而不是非确定性、真理而不是非真理呢？我们要怀疑的不

¹ 尼采：《查拉图斯特拉如是说》，（余鸿荣译），北方文艺出版社，1988年，第4页。

² 又译“权力意志”、“求强意愿”，英文为“the will to power”。本文采用何光沪在《现代基督教思想》一书的译法，参见詹姆斯·C. 利文斯顿：《现代基督教思想》（上卷）（何光沪译），四川人民出版社，1999年，第397页、第410页注释一。

³ 参见尼采：《查拉图斯特拉如是说》，第165页—第258页。

是某种善或者某种真理，而是善恶、真假之间的对立！这是最彻底的怀疑。在尼采看来，最精密的思考背后仍是本能的决定，逻辑的背后仍是价值的判断。善恶问题实际上是真假问题，而真假问题实际上来源于心理（价值）判断。尼采正是在其著作《道德的谱系里》对与此相关的基督教心理学、良知心理学和教士心理学作了猛烈抨击。对于道德，尼采认为它是生命本能的反对者，他认为“健康的道德”应该是顺从生命本能——孔汉思将其形容为非道德的道德，即一种非道德主义。因此，对尼采来说，生存没有任何确定性，真理、正义、爱等等人类的理想与价值是虚假的，它们只是为提高和保存人的统治而为人所定义和发明的。实在除了生命的本能以外没有任何最高的价值与理想。不仅是上帝，他可能的替代品如良知、理性等等同样不能提供终极的意义和支撑。就这样，在尼采持续不断的否定中，我们逐渐看到了虚无主义的形象，它意味着没有价值、没有意义、没有值得向往的东西，没有意义——任何事情也没有。孔汉思这样描述虚无主义：“虚无主义是对实在无效性的信仰，即对实在内在矛盾、无意义和无价值的确信。在这种实在中，没有联系，没有意义，没有价值：任何事情都是空虚。”¹因此，我们在费尔巴哈、马克思和弗洛伊德那里看到了有神论与无神论的对立，而在尼采这里，我们看到的却是实在论与非实在论的对立。

那么，对尼采的批判该如何展开？孔汉思认为，首先应该在一种整体的背景下理解尼采，这才是最重要的，因为尼采偏激的语言、他那自己都无法抑止的激情很容易使读者失掉思维的平衡，而如果能在大的背景下批判、怀疑地理解尼采，效果则会好得多。就尼采的学说自身而言，孔汉思则指出，同一的永恒轮回这一理论是无法得到证明的，象“生命”、“超人”、“强力意志”等概念在尼采那里也没能得到清晰明确的定义。此外，象我们已经指出的那样，尼采同样是一位无神论者，并且他的无神论世界观同样是作为他学说的前提出现的，但是尼采的无神论同费尔巴哈等人一样，没有真正得以证明。一方面，他同费尔巴哈等人一样，以用自己的理解回答信仰上帝的根源问题的形式代替了无神论证明；另一方面，他以批判对基督教上帝之信仰形式代替了无神论证明。前者在谈论无神论时已经为孔汉思所批判，而后者，孔汉思认为，尼采对基督教

¹ 孔汉思：《上帝存在吗？》（卷上），第 621 页。

的了解实际上很少，他教会，对教士，以及对上帝概念的批判中，很多东西都是不真实的。正象利文斯顿（James C. Livingston）所说的：尼采“显然也未能理解真正的基督教信仰核心里的自由和肯定生命的欢乐”。¹

然而，尼采也确实为世界、为人、为哲学和基督教神学留下很多宝贵的东西，尤其是他令我们看到了上帝之死所带来的致命的虚无主义后果。“在尼采之后谈论上帝必须在虚无主义的背景之下进行……这最终使得有必要重新思考……什么是基本的确定性？”²无论对于笛卡尔还是帕斯卡尔关于确定性的结论，尼采的虚无主义都提出了激烈的挑战。它不仅否认主观的（思或信）确定性，还否认任何客观的确定性，包括存在的“直接确定性”，即“存在是存在，存在不是不存在”。³当然，虚无主义并不怀疑一本书或是一支笔在那儿，它怀疑的是作为全体的实在——不仅是“在那儿”的存在，而且是作为一、作为真、作为善的根本存在。既然真假、善恶、一与非一的对立不是必然，那么对于虚无主义来说，实在不存在同一性（一）、意义性（真）和价值性（善）。其结果就是所有的存在之物——包括人，都坠入了彻底的虚无之中。在这里，已经不是上帝有无的问题，而是存在还是非存在（to be or not to be）的问题！

到这里，我们终于在孔汉思的带领下来到了现代以来上帝问题的顶峰。虚无主义及它已经带来⁴或可能带来的严重后果正摆在我们面前。问题是：虚无主义确实是可能的——实在的一、真、善至今都没能得到证明，事物（包括人）在那儿的存在有可能是无意义的存在——尽管虚无主义自己也不能得到证明。既然如此，我们还可能——象某些神学家曾经做过的那样——绕开尼采和他的虚无主义吗？回答有神无神的问题，难道不应该先回答实在或非实在的问题吗？不破不立。在孔汉思对现代以来的上帝问题做了一系列回顾与批判后，我们依然面临那个问题：上帝是否存在？我们是否可以合理地信仰他？孔汉思现在必须做出建设性的回答。

¹ 詹姆斯·C. 利文斯顿：《现代基督教思想》，第412页。

² 孔汉思：《上帝存在吗？》（卷上），第660页。

³ 同上，第662页。

⁴ 参见 Hans Küng, *Does God Exist? An Answer for Today*. p. 410—415.

第四节 从信任实在到信仰上帝¹

到这里已经很清楚，我们面临的是不确定的实在性问题。这里实在的问题是关于我们自己的，即“自我的实在”。因而在进一步探讨实在问题之前，孔汉思首先谈论的是“自我”与“实在”究竟是什么？经过对笛卡尔的讨论之后，很明显，自我决不仅仅意味着理性；在帕斯卡尔之后，我们还知道了自我意味着理智、意志、感情、本能、身心等不可分割的一个整体；对知识论的回顾后，我们明白了我们的主观因素对知识的前提和结论有着决定性的影响。因此，自我既非纯粹主观也非纯粹客观、既非纯粹理性也非纯粹意志，在人之整个具体的实存之中，这些东西根本不能被截然分开；相反，自我应该是人之整个具体的实存中所有这些因素的综合。那么，“实在”又是哪一种实在呢？孔汉思分析说，实在既意味着世界，又意味着世界中的人。对人来说，实在既可以意味着除“我”之外的其他事物，也可以意味着我的主体成为我的客体。因而对实在来说，情况与自我类似，实在总是向人展现的实在，它既非纯粹客观、也非纯粹主观。“它是某种结合”和包含主体和客体、意识和存在、自我和世界的东西。”²由于对“我”而言，实在就是“我”实存的整个范围，因此在某种程度上，我们可以把孔汉思所说的实在就理解为人的实存。

正因如此，实在要求人作出一种回应、决定一种对待实在性的根本态度，而同时，它又未将任何结论强加于我们。人有自由作出这样的决定吗？孔汉思的回答是肯定的。虽然人会受到环境、遗传等因素的影响，但这些并不能阻止人有自由对自己的实存作出一个原初的、根本的决断，一个对整体实在的决断，它决定了人“对自己、对他人、对社会、对世界的根本态度”³——向实在说“是”或“否”。很显然，由于虚无主义和它的反面都无法被证明，因而这一决断实际上是一个信任与否（trust or mistrust）的问题——对实在，同时也是对生命、对存在，甚至是对理性。任何人都不能逃避作出这一决断，理性主义者不能，批判理性主义者（critical reasonlist）也不能。

¹ 本节除明确的引文外，对孔汉思观点的描述参见 Hans Küng, *Does God Exist? An Answer for Today*. p. 425-584.

² 孔汉思：《上帝存在吗？》（卷下）（许国平译），第11页，道风书社，2003年。

³ 同上，第20页。

当我们已经很清楚对峙的双方时，我们需要作出选择。然而这里的问题是：可供选择的双方是平等的吗？两个方向都同样正确吗？结局是否一定是僵持呢？为了人可以负责任地做出最正确的选择，孔汉思在这里对“是”与“否”两种回答各自意味着什么做了描述和比较。在他这样做过之后我们发现，虽然专注于实在之彻底的不确定、固执地对实在性闭上眼睛是可能的，然而由于人天生的感觉、知性与意志等等，人生而喜欢去看、理解和斗争，并且他生而可以感受到实在的一、真、善；虽然人可以选择基本的不信任，于是实在性向我关闭了大门，显示出它的虚无性，它的混沌、荒唐和幻觉，然而人也可以选择基本的信任，由此使自己向实在性开放，从而看到实在的同一、意义和价值；虽然某人可以是虚无主义者，但他在生活中却不可能始终如一地坚持对实在的否定——只要他在生活，他就不能依靠无而必须多少对生活有所信任，然而即使存在困难和怀疑、怨恨与失望，即使隔着一层虚无的面纱，选择对实在的基本信任的人们仍然可以在实践中始终如一的坚持对实在性的肯定。在对这三方面进行过比较后，很明显，局面并非是僵持的！正象孔汉思自己所说：“人的本性并不倾向于否定实在性而倾向于肯定实在性，后者则在向人显示而不是关闭它的实在性”。¹与此同时他又进一步指出，人的本来理性（essential rationality）是适合于基本信任的。这意味着什么呢？孔汉思分析指出，基本的不信任并非没有一点合理性，然而它本身却在生活中要求绝对的非合理性，因此不允许任何本来理性的出现；只有当人采取基本信任的态度时，本来理性才成为可能。这进一步意味着什么呢？刚才我们已经提到，对实在的决断是一个信任与否的问题，而不是证明的问题；然而通过上述的讨论，我们需要明确的是：“这个基本信任决不是非理性的”。²

具体来说，对实在的这一选择不是在两种平等的可能性之间的选择，而是在存在和非存在之间进行的选择。人如果能对实在开放自身，他就会在信任的行为中经验它的合理性；相反非存在则意味着一种非现实性、一种不可能性。任何以外部理性为基础证明基本确定性的尝试都会陷入循环论证，然而这并不

¹ 同上，第 35 页。

² 同上，第 36 页，对原译有改动。“基本信任”一词原文为“fundamental trust”，因为孔汉思认为它是生命、存在、理性等的基础，而“终极信任”容易仅仅给人以宗教含义的感觉，事实上，孔汉思在这里尚未谈及宗教上的信任问题，因而笔者认为译为“基本信任”更恰当。

意味可以接受某种教条式的断言来拥有这种确定性。基本信任的选择是合理的，这意味着我们可以在基本信任的过程中、依据实在本身感知到它的合理性。因此，孔汉思选择的既不是理性主义，也非批判理性主义，而是在实践中体验的合理性；人们仍然必须冒险，但这冒险在理性上可以解释。由此，这种基本信任是一种赠予，实在、人的存在、人的理性、人的自由都是从一开始就被赠予人，人只要信任地投身其中就可得到一、真、善的实在；与此同时，基本信任也成为一种任务，它必须在实践中予以证实，并且这种任务应该是终生的，因为实在之不确定性、生命中的荒谬与苦难、风险与绝望永远以各种形式威胁着人的实存。

尽管有些学者将基本信任与信仰混为一谈，但对孔汉思而言，很明显这二者之间是有区别的。对他来说，信仰被严格限制在了宗教信仰——对上帝或神的信仰上面。因而，既存在来自宗教信仰的基本信任，也存在没有宗教信仰的基本信任，还可能存在没有基本信任的宗教信仰。无论如何，尽管虚无主义在事实上已经可以被植根于实在的基本信任所克服，但它在原理上仍未被征服，因为基本信任的对象——实在本身，仍是不确定的，实在本身没有基础。因而为了解答这一永续的实在之谜，孔汉思必须将讨论的范围进一步扩大至另一个维度——上帝的维度。

对孔汉思而言，之所以提出上帝关切的重要理由在于人本身，在这里他再一次提起布洛克。人的超越性是布洛克哲学的重要主题，他认为人的生命总是处于未完成的状态，因而人总是试图超越自己、寄希望于未来——人对实在的基本态度就是希望。作为一位无神论者、一位马克思主义者，布洛克将实现至高无上的善的乌托邦放在了去宗教的社会主义自由王国之中。很显然，布洛克期望的是一种没有超越性的超越，然而他的这种非宗教的希望哲学却和基督教神学有着很多共同的基础——人之不完美、人之希望、世俗社会中阻止人超越的因素……因此，我们是否不应只把人视作世俗这一个向度，而应看到人身上的另一个向度呢？向往完全他者的霍克海默（Max Horkheimer）认为，绝对的意义与真理只存在于上帝，对道德的追溯最终会到达神学。世俗的世界也许不是绝对、不是终极，人渴望终极的实在性，而宗教则与彼岸、终极的维度相联系。海德格尔则试图通过探讨存在的真理来建立起通达上帝的桥梁。而经过了无神论和虚无主义的打击，以及面对上述所有这些，神学家该做些什么呢？孔

汉思在此坚决地表达了自己的观点：“神学不该在上帝面前默然无声，而应该不带二元论形而上学框架的限制，重新讨论上帝。”¹尽管逻辑实证主义曾经严厉地批判对“上帝”一词的使用和谈论，但是经过对知识论的一系列讨论，如今我们已经知道：尽管不可证实，但宗教的谈论可以有意义；如果我们进一步把这视为是一种真理问题，一切就更加明确：如果上帝确实存在（这仍然是个可以讨论的问题），那么谈论“上帝”就有意义。尽管“上帝”一词经常被误用或被批判，然而我们却至今仍无法找到另外一个词来代替它。于是无论对于神学家还是哲学家，都必须学会重新谈论上帝——尽管需要小心谨慎——这就是孔汉思的要求。

然而，即使在神学内部，谈论上帝的方式依然有分歧。第一次梵蒂冈大公会议让天主教确立了可以由理性建立关于上帝的知识的立场：信仰不可化约为理性，理性也不可化约为信仰，然而在理性和信仰之间没有矛盾，它们可以相互依赖。而在另一方面，卡尔·巴特的辩证神学却反对任何形式的自然神学，而主张上帝“仅在对由圣经得以验证的上帝自己启示的信仰中去认识”。²孔汉思自己的意见呢？事实上，他采取的是自然神学与卡尔·巴特之间的道路。对他来说，有关上帝的讨论应该向任何人敞开——包括非基督徒，普遍的人的问题可以成为上帝问题的起点，无论是无神论还是实在与人的实存之不确定都不能通过诉诸圣经而消解，因此神学不能放弃普遍的理性——这是纠正辩证神学；另一方面，上帝不能被置于理性的制约以及人的需求之下——这既是纠正自然神学、也是纠正新教自由主义。因此，信仰上帝不应是盲目的而应是可证明的，它不应是不现实的而应是与人的实存经验有关的。然而既然讨论的标准都摆在这里，孔汉思也就必须回答：上帝存在吗？他对人来说意味着什么？

孔汉思在真正进入到讨论上帝是否存在的问题时很好地实践了他上述的立场。在总结以往对上帝存在的理论证明时，他认为所有这些证明——包括宇宙论证明、本体论证明、目的论证明以及道德证明——就其没有能被普遍接受而言都是失败的。无论是逻辑的推理、直觉、还是先天或后天的经验都到达不了上帝。正象约翰·希克（John Hick）对上述种上帝存在论证批判过后说道：“……各种论证当中，似乎没有一种可以迫使人相信上帝，如果那人没有这种信仰的

¹ 同上，第 125 页。

² 同上，第 154 页。

话。”¹

然而，这里的每一个证明都从某个角度触到了实在的终极之谜，无论是因果间的联系（宇宙论）、存在的概念（本体论）还是世界的意义与目的（目的论），都可以使人想到支撑我们的实在，而我们已经发现，实在本身是没有基础的，而上帝（如果存在）就能成为这一基础！因而为了最终消除虚无主义，需要给出信仰的理由，然而方法应该是证实而非证明。这又是一条怎样的道路呢？在这里，康德对纯粹理性的批判和诉诸上帝的存在于实践理性的方法对孔汉思而言非常重要，然而康德还带给他更重要的启发，那就是理论理性和实践理性之不可分离。因此这是一条超越纯粹理性，从人的经验出发，在经验中得以证明的道路。但是显然这经验不能是内心的个人经验（太不普遍）或外在的感觉经验（只适用于有形事物），孔汉思选择的是一种间接证实的道路——因为上帝作为实在的基础，那么他的存在可由经验到人和世界的实在性证实。

这也就是说，如果上帝存在，那么人们对实在的经验就会有所不同。虽然上帝存在对人所意味的东西很多都是在超越的维度上，如超越和彼岸的可能、存在之来由的揭示、对无限之向往的意义、外来的拯救、善与和谐的实现、苦难的意义、永恒的真理，以及对我们是誰、来自何方，向何处去的解答；但即使不在超越的维度，仅对人之实存的实在来说，上帝的存在也意味着彻底的不同。我们已经说过，如果上帝存在，上帝是作为实在的基础，不仅如此，他还是实在的支持与目标；如果上帝存在，他就是所有实在的初始源泉、初始意义和初始价值；如果上帝存在，他就是所有实在之存在本身（being itself of all realities）；如果上帝存在，实在之虚无性也可以得到理解，因为实在本身并不等同于上帝！同样，对人而言，如果上帝存在，他就是人生命的初始源泉、终极意义以及无所不包的希望；如果上帝存在，他就是人生命之存在本身（being itself of human life）；如果上帝存在，人之实存的虚无性也可以得到理解，因为人非上帝！

同实在与非实在都是可能的一样，上帝之存在与否也都是可能的。在理性上无法消除无神论，同样基于理性也不能证明无神论。信仰上帝——这同样是一个信任问题，它要求人们做出决断。和讨论实在与非实在时一样的问题出现

¹ 约翰·希克：《宗教哲学》（何光沪译 高师宁校），北京三联，1988年，第70页。

了——选择是无要紧要的吗？结局是僵持吗？在孔汉思对两种选择的比较中我们发现，由于实在自身的无根基性，“否认上帝意味着对实在在终极上没有得到证明的基本信任。……如果有人否定上帝，他就不知道为何他在根本上信任实在”。¹无神论的基本信任是与自身相悖的，它虽然常常表现为理性主义，但这不能掩盖它对理性的信任缺乏根本的理性；无神论对上帝的否认，可能会以整个实在的分崩离析、陷入无意义、无价值和一片虚无为代价；无神论者好象并非虚无主义，但他们实际上不就在虚无主义的黑洞里闭上双眼实践着非虚无主义吗？难道无神论者面对死亡时可以轻易不陷入虚无主义吗？而另一方面，“肯定上帝意味着对实在性从根本上得到证明的基本信任。……如果某人肯定上帝，他知道他为什么能够信任实在性”。²信仰上帝者的基本信任与自身相一致，对上帝的信仰显示出一种彻底的、和理性主义不同的理性；信仰上帝的决断使得人可以在分裂中察觉实在的同一、价值和意义：人的实存由于终极的初始源泉、初始意义和初始价值而被给予了根本的确定性！

很明显，同对实在性的决断一样，结局也并非僵持！人们仍然可以否认上帝，无论是以不可知论还是以彻底无神论的形式；即使肯定了上帝，依然有否定上帝的诱惑存在。然而，肯定上帝却决不是非理性的行为！只要人敢于将自身投身于实在，就能在这一投身的过程之中（不是之前也不是之后）体验到它的合理性；实在之基础、支持与目标，它的初始源泉、初始意义和初始价值也会向人敞开；在人体验到理性的根本合理性的同时，上帝也被认作理性的保证人。这就是孔汉思之超越纯粹理性、间接由经验证实上帝的道路——“一种内在的合理性”。³因此，对上帝的这种信任不仅是人理性的，还是人整个实存的，人不能在自身的实存之外谈论它，因而它是超理性的（不具有逻辑结论性的证明）；然而它又非非理性的，“在不确定实在性本身的经验中存在着信仰上帝的基础，……它在具体的生活中得到理性的辩护”。⁴同基本信任一样，信仰上帝也是一种赠予，因为实在是向人敞开的；还是同基本信任一样，它无法一劳永逸

¹ 同上，第 240 页，原译将“基本信任”（fundamental trust）译为“基本信仰”，笔者以为是译者的笔误，因为前文中 fundamental trust 一词，许国平先生皆译作“终极信任”，而且此处 trust 的对象是实在而不是上帝，似译为“信任”而不是“信仰”更恰当。

² 同上，第 242 页，对原译有改动，同注 90。

³ 同上，第 245 页。

⁴ 同上，第 246 页。

被掌握，它总是得面对无神论的攻击，因而这信仰需要被不断更新，决断需要不断被做出。

至此，孔汉思肯定了上帝，或者说，他肯定了信仰上帝是合理的。然而，这仍是一个十分抽象的上帝、哲学家的上帝。这样的上帝对人和世界的实在性来说意义重大，然而还远远不够，甚至这意义也许会因为其冷冰冰的抽象性而被抵消大半。因而，我们现在需要的是一个更具体的上帝，他将使自己对于人和世界各个方面的意义变得具体和清晰起来。那么，基督教的上帝作为一个更具体的上帝是否合理呢？同前面一样，这仍然需要讨论。¹

第五节 信仰耶稣基督的上帝²

读者通过前面的论述，应该已经可以发现孔汉思的思考具有很宽泛的视角，并不局限于基督教内部；另外我想我们也应该承认，他的论证在很多方面是严谨而有说服力的。而到了他对现代以来上帝问题思考的高潮和最后结论的部分，其论述之开放又不失立场、令人信服而并不强加于人的特点依然清晰可见。我们将会看到，当问题到达对耶稣基督之上帝的信仰时，论述更是从非基督教的上帝开始的。在一开始孔汉思就直截了当地表达了自己的观点：“现在是否还允许我们西方人和基督徒，以把上帝理解成唯一可能的上帝的口气，来谈论他？从宗教比较研究的角度看——不管神学家们是否愿意这样看——基督教只是其

¹ 北京大学的赵敦华教授曾在他的一篇文章中，对孔汉思从一般的上帝转向基督教的上帝这一段的论述提出过异议。在他看来，孔汉思此处是在论证说只有基督教的具体的上帝才能成为伦理的基础。事实上，我十分怀疑赵教授是否曾甚至简单浏览过一遍《上帝存在吗？》这本著作。因为如果对这本书有整体把握的话，那么很明显，孔汉思此段是作为一个过渡的论述用来引向对基督教的上帝之探讨，至于是否要肯定基督教的上帝，是在下一章才能回答的问题。因而赵教授之孔汉思在这里就得出只有基督教的上帝才是伦理基础的结论这一说法，根本不符合孔汉思的原意。此外，这段的论述事实上与关于伦理基础的问题没什么关系，赵教授也许只是看到孔汉思关于伦理问题的讨论与这一段离得很近，就把它们硬拉在一起批判孔汉思、并为自己文章的观点找论据，实际上却驴唇不对马嘴。更不沾边的是，赵教授此处谈论的居然是孔汉思“关于上帝的伦理学证明”。而事实上孔汉思是在谈论自主的伦理规范对作为原始根据、原始意义和原始目标的上帝之需要，而非“证明”。有关此段的讨论参见赵敦华：“也谈‘全球伦理’兼论宗教比较的方法论——从孔汉思的《全球责任》谈起”，《哲学研究》，1997年第12期，第12页；同时参见孔汉思：《上帝存在吗？》（卷下），同前，第261页。

² 本节除明确的引文外，对孔汉思观点的描述参见 Hans Küng, *Does God Exist? An Answer for Today*. p. 585-702.

他宗教之中的一种宗教。”¹

孔汉思对非基督教的上帝之探讨是由对“上帝(God)”这个名字的探讨开始的。他讨论了希腊语、拉丁语、古印度语等语言中用以表示上帝的词,以及其他一些宗教使用上帝一词的概况。可能会令中国读者非常感兴趣的是,孔汉思以探讨在中国上帝名字的使用——特别是康熙年间的“礼仪之争”这一历史事件的前前后后,来阐释他所主张的基督教与其他宗教的正确关系:基督教既不能借上帝独一的理由任意谴责其他宗教,也不能持不可知论一相对主义的态度赞同或混合不同宗教中所有的神;它要在宣告全一真实的上帝的时候,吸收其它宗教中有价值的东西。

在具体讨论其他宗教中上帝时,孔汉思特别选择了佛教作为对象。他的这一选择显然有其特别的用意,因为佛教经常被认为是无神的宗教。然而孔汉思认为,佛教中同样有其无名的上帝。虽然佛教用以形容绝对存在的概念截然不同于西方的哲学家和神学家对存在的关注,相反却经常使用诸如“涅槃”、“空”、“无”等似乎是完全否定的概念,然而这些概念事实上与西方对这些词否定意义的理解有很大不同。通过对这三个概念的讨论,孔汉思找到了佛教对绝对存在的关注中,有与基督教的否定神学很多相似的地方。无论是“无”还是“空”,它们的含义并不是没有任何东西,而是超越了相对的有与无、超越所有概念与术语,只有“般若”可及的绝对的无,实际上却是绝对的肯定。这与否定神学用不断否定的方法来描述上帝的绝对超越性,从而避免将上帝偶像化的方法有异曲同工之处。由此,基督教神学应该更明确,上帝不能以任何概念、陈述或定义加以规定;他并非超越所有的一个存在物,而是既超越又内在;对上帝的陈述应该坚持肯定与否定的辩证。也正是由此,我们看到了东方在上帝问题上的关注是可以帮助西方的,同时这两种思想模式也并不是毫无可沟通之处。

然而,并不是连佛教与基督教这两个差异甚远的宗教都让我们看到了它们之间的相似之处,就说明宗教之间的差异总是可以通过不同手段予以消除。在宗教经验方面,两种不同类型——神秘虔诚和先知虔诚——之间的对立就是非常明显的。前者无论是对生命冲动的拒绝、消极遁世的态度还是对上帝的神秘理解,都与后者对生命的激情、积极奋斗的态度和对上帝之活跃、行动、位格

¹ 孔汉思:《上帝存在吗?》(下),第268页。

的理解相去甚远。但是，如果我们认同在宗教上开放、宽容的态度，反对宗教偏见、误解、冲突甚至战争，这难道就意味着我们必须也同时认为所有的宗教都同样真实，所有宗教中的上帝都同样伟大吗？这依然不仅是一个宗教问题，更是一个真理问题！那么如何检验真理呢？孔汉思主张的是一种理论与实践相结合的方法。这样，他一方面反对仅用实践作为真理标准的实用主义，因为无人信奉的真理也可能为真；另一方面反对只依靠理论论证的唯理主义，因为信仰是要投入生活。因此，获得真理需要经验加反思，信仰上帝必须实践，而反思则点拨和保证实践。

在孔汉思对其它宗教的讨论中，我们清晰地看到了他的态度：既坚定地表达自己的信仰，又“以自我批判的姿态听取其他宗教的意见”。¹以这样的态度和在上面给出的真理标准，他进入到了对圣经和耶稣基督的上帝的讨论。²

圣经中的上帝是一位活生生的上帝。对所有信仰这位上帝的人们来说，首先必须明确的是只有这一位上帝，他是独一的。对这一独一的上帝信仰从以色列人那里而来，正是他们以记述本民族历史的方式记述了对这位独一上帝之信仰的形成过程，并不仅为自己，也为基督教和伊斯兰教确立了这种一神信仰。这种毫不妥协的一神信仰避免了将自然力量神话，也在原则上避免了将政治权力或统治者等有限事物变成偶像。还是通过以色列人，我们了解到这位上帝是一位解放的上帝，他并非压迫者或剥削者，相反他站在受苦难、受压迫者一边，为他们谋求自由、谋求解放，因而以色列人对这位上帝的信仰是这样表白：“这位上帝将以色列人带出埃及”。³这位上帝还是动态、历史的，他可以能动地临在，帮助人、引导人和解救人，他有自己的名字——耶和華。因此，以色列人在时间的推移中，出现了对上帝历史的理解，而非哲学的思辨。这非常重要，它使得人们可以对上帝在历史中的作为（包括不去做某些事）作出回应——这些回应包括赞美、颂扬，也包括由于其在苦难发生的时候不在场的忧虑和责备，当

¹ 同上，第 295 页。

² 孔汉思在其神学生涯中并没有单独写过《系统神学》，然而在《上帝存在吗？》和《论基督徒》这两本著作里，都有一部分涉及的是系统神学的内容（即我们将要讨论的这部分内容，参见 Hans Küng, *Does God Exist? An Answer for Today*. p. 613—702；及孔汉思：《论基督徒》（下），第 440 页—第 665 页。），两本书中的论述相互联系、相互补充。其中在《上帝存在吗？》一书中，他还特地为其在《论基督徒》一书中引发争议的基督论作了解释与澄清。

³ 参见《出埃及记》十三章—十五章。

然也有即使苦难之谜无法解开也依然保有的对上帝毫无保留的信任¹。因此，这位上帝不同于哲学家的无名上帝，而在各宗教中，它们各自非无名的神也并非都是这位圣经的上帝。尽管各宗教都寻求那最原初、最终极的实在，但它们各自对上帝的理解并不一致；然而犹太教徒和基督徒有理由坚守自己的信仰而不是任意做某种教徒——如佛教徒、印度教徒或穆斯林——也无所谓，因为“圣经中对上帝的信仰其本身是一致的，也是在理性上得以证明的，而且得到数千年历史的证明”。²

孔汉思重点讨论了上帝与世界的关系，值得注意的是，在这部分的讨论中，孔汉思显示了他对现代科学惊人的熟悉程度。上帝是位格的吗？毫无疑问，上帝远远超越于人。如果我们再想到前面对佛教中“涅槃”、“空”、“无”等概念以及基督教否定神学的讨论给我们的启发，我们在做肯定回答的同时就一定要加上否定的回答——“上帝并非凡人意义上的位格（nerson）……他胜之于人！”³但无论如何，我们不能想象创造了人格的上帝自己没有人格，他不是一个人，但他“无论如何不比一个人差”。⁴术语并不重要，重要的是我们可以和上帝相交谈！

上帝和世界的起源关系几何？在对天体物理学和宇宙学的相关理论（如大爆炸理论）做过讨论后，孔汉思指出，神学不能再坚持认为《创世纪》中记载的是对世界起源的科学解释，这样做的结果只能是随着科学的不断发现，神学必须步步后退——退缩到科学尚不能解释的领域——最后无路可退。圣经中关于创世的叙述只是表明了对世界由上帝所创的信仰。因为无论如何，竟然有某物而不是无这一事实足够令我们惊奇，如果某些科学家认为这样的问题没有意义，他还可以说自己是理性的吗？而认为世界来自所有原因中的第一创造因，即来自上帝，这不是比回答世界来自于无更能令理性信服吗？

那么，如果世界为上帝所造，他是在干预吗？孔汉思在这里同样对生物学的一些研究进行了讨论。生物的进化有必然也有偶然，所以世界的前进既有意义、又有自由。因此同世界的起源一样，上帝不能只存在于进化的某个阶段（尤

¹ 同时参见孔汉思：《论基督徒》（下），第 617 页—第 630 页。

² 孔汉思：《上帝存在吗？》（下），第 334 页。

³ 同上，第 344 页。

⁴ 孔汉思：《论基督徒》（下），同前，第 451 页。

其是科学尚无法确切解释的), 如无机向有机的转变, 这样的上帝只是临时的。而如果我们仍从那个问题——为何竟然有某物而不是无——来入手, 我们也许就会避免将上帝的干预理解为造出一个有机细胞这样的事件, 而是将其理解为世界以及进化的初始基础、初始支持和初始意义; 上帝不是有限和相对地行事, “而是以有限之中的无限、相对之中的绝对的方式行事”,¹他就在世界过程之中, 作为世界过程的源泉、中心和目标。这样的上帝不是和世界在有限中相互对立, 而是世界无限的支撑, 因而上帝不但不会使人失去自由, 相反正是他使自由成为可能; 这样的上帝为世界提供意义并遵守游戏规则, 他也因此避免了成为一个掷骰子的赌徒。

而如此一来, 奇迹又如何解释? 孔汉思认为, 就旧约来说, 它所记载的奇迹并未区分是符合、还是违反自然规律的。作为信仰耶和华的以色列人, 他们可以在任何地方感受到耶和华的力量, 也就是感受到奇迹。因而圣经中记载的奇迹并不意味着违反自然规律, 这些故事关注的不是奇迹本身而是故事背后的实在, 它是用来唤起信仰的。上帝之伟大并不在于他可以展示奇迹, 而在于他可以不依赖奇迹——这浩瀚、完美的宇宙本身, 难道比不上任何伟大的奇迹更令人惊叹吗?

那么, 世界的末日是什么, 圣经对此的记载又意味着什么? 在对目前较流行的两种宇宙模型的简单描述后, 孔汉思指出, 圣经关于末世的形象同样不能字面地理解, 但也不能将其抛弃, 因为它们代表了人所希望和惧怕的东西, 代表了信仰对宇宙趋向的见证——“世界的终结……是上帝创世工作的完成”。²关于世界的终结——同世界的起源一样——我们有理由相信它不是走向虚无, 而是走向世界的终事者上帝: 这不意味着相信一个完美的终结, 而是相信世界和人最终不是被抛向虚无, 而是能够得到解释, 能够实现自己的意义与价值; 同时这也意味着人们应该在活着的时候为了世界的自由与正义, 为了人类的幸福与和平而奋斗!

上帝的律法? 圣经中所记载的律法意味着伦理的根基——“具有具体历史形态的神学上认可的自主伦理”。规范并不是自明的, 伦理因此具有多重性, 而任何人都不可能完全独立地从头发现和证明规范, 因此他必须在社会中继承某

¹ 孔汉思:《上帝存在吗?》, 第 370 页。

² 同上, 第 381 页。

些东西。而这些东西由千百年来已经被证明了对其的信仰是合理的圣经中的上帝来告诉我们，这在理性上是合理的。

如上所有这些告诉我们的是，信仰圣经的上帝作为万物的原始基础、原始支持和原始目标是合理的。这个上帝既内在又超越，他在历史之中，投身于创造和解放；他体恤苦难，同情而怜悯，代表着终极的救赎；虽然他远远超越人，但用人类所具有的感情可以比喻他的意志。这位贴近人的上帝不应令我们感到不安，相反我们应该可以肯定地说：“圣经的上帝必然是一位具有人脸的上帝”。¹尽管如此，我们却不能因此站在圣经主义者的立场上完全否定哲学对上帝的反思。圣经的上帝与哲学家的上帝固然不能混为一谈（如自然神学所为），但也不能将它们割裂，而是要在圣经之中将哲学家的上帝扬弃（肯定、否定和超越）。²

我们现在应该可以看到一个圣经中的上帝形象逐渐清晰起来。然而无论如何，基督教在谈论上帝的时候不能离开耶稣基督，正是他使得基督教与同样信仰旧约上帝的犹太教和伊斯兰教区别开来。然而，基督徒凭着什么理由可以相信耶稣是上帝的儿子，并由此相信耶稣向我们启示出的那个上帝呢？

人们常常会置疑旧约中的上帝，置疑他的暴虐与残忍；³他们会说他们更喜欢新约的上帝，他对人只有爱而没有愤怒。然而我们显然不能以否认旧约上帝的方法来肯定耶稣基督的上帝，因为他们实际上是一个上帝。无论如何，旧约对上帝的理解反映了以色列人对神恩典的感激，尤其是对上帝与人所订立的约。然而，耶稣却“以不同的眼光看待上帝”（但他不是将上帝视为按人的需求宽恕一切的上帝，这是我们自己造的神）。⁴他所宣告的完全是以色列人的上帝（作为世界的创造者和审判者），然而却充满仁慈与友好。这并非一个新的上帝或上帝的新性质，而是耶稣将有关上帝信息的确定与澄清。上帝从来就是怜悯、善的！耶稣将上帝宣讲为“天父”，这是否就意味着上帝是阳性的？孔汉思否定了这一点。旧约称上帝为父有社会条件的影响，然而旧约中的上帝已经表现出母性的

¹ 同上，第 396 页。

² 同时参见孔汉思：《论基督徒》（下），第 453 页—第 460 页。

³ 孔汉思在此举出了很多旧约中具体的记载，参见创世纪 22：1—12、32：24—31，出埃及记 9：1—12、7：14—25、11：1—10、4：24—26、32：25—29、33：19、21、13，撒母耳记上 6：5、25；13—25，撒母耳记下 2：24，士师记 11：30—40，列王记上 18：22—40、9、10，阿摩司书 3：6。

⁴ 孔汉思：《上帝存在吗？》，同前，第 404 页。

特征。事实上，将上帝称为天父并不带有性别的含义，而是表明了人对上帝的力量、对他的依靠、保护和关心的感受！同时这父乃是失落者之父、是“征税人和罪人的朋友”，¹而不是一位战争狂或是弗洛伊德所惧怕的那个暴虐的父亲、一个严厉的校长或是用统治使人畏惧的教主。他是爱的上帝，“和弱者、病人、穷人、非特权者、被压迫者，甚至和不信宗教者、不道德者、不信神者站在一起”。²

即便如此，我们依然关心：这样的上帝是如何透过耶稣基督启示给我们的呢？耶稣是上帝的独生子，这该如何理解？或者——我们曾听到这样的说法——耶稣就是上帝本人？孔汉思自己这样说：“这是一个基督论的问题：上帝和耶稣的关系。这里，上帝的问题达到了它的终极深处。”³他认为，耶稣是“上帝的儿子”并不是说耶稣是上帝实际的儿子，而是“上帝的选择，上帝的授权”，⁴只有耶稣才能完全代表上帝。那么耶稣是上帝本人吗？三位一体的教义事实上已经否认了这一点。既然如此，我们又如何理解“道成肉身”呢？孔汉思强调说，新约中没有任何一处提到上帝自己肉身化！道成肉身不该仅仅和玛利亚的受孕和耶稣的诞生联系在一起，而是指上帝的道和旨意在耶稣的全部生活中以人的形式展现出来（上帝在耶稣身上露面），即“拿撒勒的耶稣这个真正的人对信仰来说是这唯一真正上帝的真实启示”。⁵这样一来，《约翰福音》中关于圣父与圣子之间关系的阐释变得容易理解了，⁶尼西亚公会议上对耶稣与天父“本体同一”的定义也正是支持了这一点，即耶稣身上的与天父是同一个上帝，但耶稣不等于上帝。耶稣既是圣子，也是一个真正的人，完全、彻底的人，他有人的全部特性；然而“他不仅仅是人，而且还是作为圣子的真人”。⁷也正因如此，他作为人的楷模，代表了终极的为人原则，这样的一位耶稣基督使得做基督徒成为可

¹ 参见路加福音 15：11—32。

² 孔汉思：《上帝存在吗？》（下），第 413 页。有关对上帝作为“天父”的理解请同时参见孔汉思：《论基督徒》（下），第 460 页—第 472 页。

³ 孔汉思：《上帝存在吗？》（下），第 420 页。笔者本人觉得，在这里用区区数百字想说清孔汉思关于上帝和耶稣关系的观点似乎很困难，因而这里所总结出来的只能是最简明扼要的重点。如果想深入了解孔汉思对这一问题的思考请参阅 Hans Küng, *Does God Exist? An Answer for Today*. p. 680—688；孔汉思：《论基督徒》（下），第 630 页—第 649 页。

⁴ 同上，第 423 页。

⁵ 孔汉思：《论基督徒》（下），第 640 页—第 641 页。

⁶ 参见约翰福音 5：19，10：15、30、38，12：45，14：9—11、20，17：21—23。

⁷ 孔汉思：《上帝存在吗？》，同前，第 433 页。

能！

对于耶稣，最令我们震惊的莫过于他在十字架上的受难及那之后的复活。马可与保罗都认为，可以使耶稣的圣子品格得到正确理解的并非他神奇的受孕与出生，而是他在十字架上的受难。¹孔汉思认可这种说法——这位上十字架的耶稣基督是信徒信仰的基础，他是基督教的中心规范。是耶稣基督使得旧约对上帝的具体、明确、一致但却有歧异的信仰在新约中没有了歧异。因此我们可以说，“基督教上帝的基督教特征是基督本身”；²正是耶稣基督加上十字架，才使得我们将他与其他宗教的救主与诸神，甚或假耶稣或假上帝的形象区分开来；正是这位上十字架的、活着的耶稣本人成为了基督教伦理的准则；正是耶稣在十字架上的受难使得人们在苦难中与上帝相遇成为可能，让人们有勇气在苦难中接受那绝对的遗弃之外的保守、绝对无意义之外的意义。而对于耶稣的复活，我们不该理解为时空之中生命的延续或死而复生，而是对死后虚无的征服——死后进入绝对终极的实在。对此的信仰虽不能在理性上予以证明，然而它由于我对作为创造者、终事者的上帝之信任的合理性，比相信死后进入虚无更具有合理性。

由于基督教对三位一体的信仰，基督徒所相信的不仅是天父之上帝、耶稣基督之上帝，还是圣灵之上帝。复活了的耶稣与上帝一起，以圣灵的形式和信仰团体接近。怎样理解圣灵呢？孔汉思的理解是，圣灵是上帝之灵，因而他不是上帝与人之间的中介。圣灵与人的接近就意味着上帝与人的接近，这样只要信仰，上帝就在人心中。这同时也意味着圣灵不是任何有限的政治或统治力量之圣灵，没有人可以拥有圣灵，他们只能为他而祈祷。由于三位一体，圣灵——上帝之灵也一定是耶稣基督之灵，圣灵就是尘世间复活的耶稣之代表。孔汉思对三位一体的解释是和对启示的解释结合在一起的：“上帝由存在于圣灵之中的圣子启示”。³于是，启示是统一的，然而圣父、圣子和圣灵在作用上却有差异。至此，有了对圣灵的理解，我们对基督论的理解才是完全的；而理解了耶稣基督，我们对基督教的上帝之理解才是完全的。因此，在由非基督教的上帝一直前进到圣灵之上帝的整个过程里，我们了解到了基督教之上帝的特征和人们信

¹ 参见马可福音 15: 39，哥林多前书 2: 12。

² 孔汉思：《上帝存在吗？》，同前，第 436 页。

³ 同上，第 455 页。

仰他的合理性所在。

至此，我们对孔汉思关于现代以来上帝问题之思考本身的考察就告一段落。在下一个部分，笔者会将注意力放在对其思考方法的分析上。笔者希望这样做过之后，读者能对孔汉思在这一阶段的神学方法有个大致了解，另外也能帮助我们对他的思考有一个更深入的认识。

第三章 孔汉思对现代上帝问题的思考之方法论

方法从不能单独存在，它总是服务于内容。因而从上一章对孔汉思之思考本身的论述中，我们已经能模糊地看到一些他的方法，本章的目的就是将这些方法明确。我们将会看到孔汉思如何运用这些方法，为什么运用这些方法——它们是如何与他在神学上一些特别的关注相关联的。我们也将会看到，这些方法之间不是各自孤立，它们为了服务某些共同的目标而相互联系。

第一节 从现代的历史出发

从现代的历史出发，这意味着什么呢？作为一名现代神学家，孔汉思深深感受到二十世纪经历过两次世界大战的人们灵魂的痛苦、传统文化形式的衰落，以及和我们今天的论题紧密相关的事实——由上帝变得不可信而带来的精神空虚。这一切都在实存主义文学家的作品里有着深刻体现，很明显，孔汉思对他们是非常熟悉的。¹而所有这些变化——我的是指由中世纪神圣的基督教世界变为今天愈来愈世俗化了的世界——是谁带来的呢？毫无疑问，启蒙运动以来思想界翻天覆地的变化起到了相当大的作用。当然，我并不是在否定现代化及其中巨大的积极因素，在某种程度上，正是理性地位的巨大变化带给我们今日比中世纪更富足、更文明的生活。然而，在一切积极因素的背后，难道我们可以否认，不正是科学主义和进步主义的出现才带来了对我们生活的地球之不可逆转的巨大破坏，以及由威力巨大的核武所引发的一种末世的恐怖吗？不正是人本主义对人的过分肯定才使人觉得自己无所不能，到头来在很多事情上一败涂地，在地球的各个角落造成了无数灾难吗？最后，同样与我们今天的论题相关

¹ 参见本文第一章第四节：对话与方法（1983—1988）中，对孔汉思著作《文学与宗教》的介绍。

——先姑且不论它是积极的还是消极的，而只是陈述这个事实——不正是在哲学、科学、社会学等思想中发生的许多变化，特别是由笛卡尔带来的理性与信仰的二元分裂、费尔巴哈、马克思、弗洛伊德等人论证粗糙的无神论以及尼采对基督教偏差巨大的批判和他致命的虚无主义言论¹使得上帝在相当多的地方逐渐退隐了吗？难道所有这些不需要在现代这个大的背景下，由某个线索——比如上帝——加以联络，对其重新审视并使其中的不合理之处得到纠正吗？

孔汉思正是这样做的。当然，在他那里，上帝问题不仅是线索，它更是论述的背景与中心。他并没有一上来就直接从正面论及上帝，比如先论证上帝是否存在，再形容他的模样，最后告诉我们该如何信仰他等等。他很清楚，经过了启蒙运动以来思想界对上帝的轮番打击，再只从正面论述是远远不够的，对某些人来说已经摇摇欲坠的上帝形象必须在对思想的应对中拯救。因此，对他来说，很多问题必须首先得到纠正，很多疑问必须首先得到解答，很多误解必须首先得到澄清。我们在本文前面的论述中已经看到，孔汉思对现代以来上帝问题的探讨并不是直接的，它卷入了对哲学、自然科学、社会学以及特别是对宗教批判中相关主题的讨论。因此，他给出的实际上是一部关于上帝的哲学、思想、及文化的历史。很明显，事实就隐藏在这些历史之中——我们今天关于上帝的想法、我们因上帝而产生的企盼与厌恶、怀疑与难题，难道不正是由这样的一个历史所塑造的吗？如果孔汉思不是只想自娱自乐地谈论上帝，而是顾及现代人对上帝的反应与意识并试图影响它们，他就必须要在思想史中找到它们的源头。然而，即便这些历史发生在哲学、自然科学以及社会学等学科中，它所带来的毕竟是关于上帝的问题——它是怀疑与抗议的历史，寻求的是基督教的自由与批判，因而它首先还是基督教的历史。

那么孔汉思是如何具体在思想史中展开论述的呢？象我们已经看到的那样，他所选择的起点是笛卡尔。这又意味着什么呢？这意味着在这一点之前，上帝的形象——尽管那是旧的世界图像基础上的——基本上是完全的，没有遭到破坏的；而在这一点之后，上帝的形象、尤其是他的存在，开始遭到动摇，并愈加显得不可信起来。因此，从这一点开始，孔汉思带领我们走过了一条惊心动魄的推倒上帝的道路：先是笛卡尔——当然他仍然是一位虔诚的基督徒

¹ 参见本文第二章第三节：从无神论到虚无主义。

——将上帝的确定性交付给了理性，理性与信仰的分离在客观上逐渐导致了理性对信仰的排斥；接着是黑格尔，他以自己庞大的体系完成了信仰与知识、上帝与世界、精神与物质之间的伟大综合，然而这个体系太过完美而又缺乏论证，它又太过完整统一使人要么完全接受它、要么完全否定它——这两个因素使得费尔巴哈轻而易举地将其整个颠倒了过来，从而使得影响整个世界的无神论出现了；费尔巴哈之后，马克思与弗洛伊德又分别从社会政治和心理分析的角度对费尔巴哈的假说予以了加深，尤其是马克思以无神论为前提的政治经济学后来对世界的格局都产生了重大影响，这影响之中当然也包括对上帝、对基督教；最后是尼采，他使无神论达到了顶峰，整个世界被抛进了虚无之中，尤其是他那先知似的、狂飙般的语言在当时极大地迎合了很多人的反基督教情绪，时至今日——在欧洲的尼采热早已过去——他仍在很多地方（比如中国）对那些不了解基督教的人们、对哲学的初学者产生着极其恶劣的影响。

尼采看似摧毁了包括对实在的基本信任在内的一切，然而正是因此尼采也为重新建立对上帝的信仰提供了机会。孔汉思敏锐地抓住了这一机会，他将摧毁之后的重建问题提上了日程。正因尼采对实在的彻底否定，孔汉思提出：面对实在，人们必须作出决断，任何人都无法回避这一决断；他进而将上帝作为实在的基础与实在关联起来，由此开辟了一条由肯定实在到肯定上帝，再到肯定基督教之上帝的回归上帝信仰的道路，这同时也是一条理性与信仰再度以新形式合作的道路。我们纵观孔汉思的整个论证过程可以发现，他采取的是一条由上帝的形象被逐渐摧毁直至它的极端形式到上帝形象被逐渐重建直到合理地肯定信仰耶稣基督之上帝，由问题越来越严重地出现到怀疑被逐渐澄清的“U”形论证结构。而整个这一过程都没有脱离开关于上帝的思想史描述，因而我们看到：在思想史中，上帝被逐渐否定；在思想史中，他又被慢慢重新肯定。在这一过程中既有问题的提出，又有问题的回答，在思想的历史中，这一论证过程对读者而言就显得清晰而又说服力，因为它不仅给出了肯定的答案，而且还解答了我们长久以来心中存有的许多疑问。然而，这是否就意味着孔汉思始终是借助别人的阐述来论证自己的答案？事实并不是这样。除了在对笛卡尔一直到尼采的批判中，孔汉思明确地给出了自己的解答方式与观点之外，在对上帝信仰的重建过程里，他同样有自己特点鲜明的论证方法——从人的实存出发。我们即将在下一节对此展开详细的讨论。

第二节 从人的实存出发

从人的实存出发，这意味着什么呢？对实存主义神学家约翰·麦奎利来说，这意味着“是人生活在信仰中，……必须从大家分有的人性的共同基础出发，……信仰才可以被视为某种植根于我们人的实存结构本身之中的东西”。¹或者我们可以这样说：人的实存决定了他需要信仰或者选择信仰是合理的。我想这也是孔汉思本人的意思——从人的实存出发，我们将会看到人有需要做出信仰上帝的决断。然而，这决不意味着人可以按自己的需要塑造上帝的形象，使上帝成为自己欲使他成为的样子——新教自由主义曾经这样做过，孔汉思对此也加以了批判。²这就意味着实存对上帝的需要是一种基本的需要——他是作为人之实存的原始基础、原始支持和原始目标——而不是附加的，我们不能按照实存之基本需要之外的其他需要来要求上帝的形象是这样而非另外的样子。

以这种方法，孔汉思并不是在反思人的实存之前先定义上帝的概念——这样的上帝看起来象是强加于人的；而是与约翰·麦奎利在其《基督教神学原理》中所做的³类似——以现象学的方法对人的实存加以描述，告诉我们对实在的肯定或否定对人的实存来说有何不同，对上帝的肯定或否定对整个实在与人的实存来说有何不同，以让我们看到上帝对人的实存来说意味着什么，我们为何要作出信任实在、信仰上帝与否的决断。他使用诸如“基础”、“支持”、“目标”、“存在”等词语来比喻上帝，这些并不是关于上帝的客观信息，而是内在的信号；他在上帝与人和世界的因果关系中描述上帝。因此，上帝并不是在其自身被把握，而是以类比的形式从人的实存这一维度来把握。这样一种对上帝的描述极大地拉近了上帝与人之间的距离，它让我们意识到：上帝不是与我的生活毫不相干的一个天外飞仙，或是上帝只与那些信仰他的人们发生关系，而如果我不信仰他也不反对他，我就可以跟他老死不相往来；相反，无论我是否信仰上帝，我的实存都需要有基础、有支撑、有价值、有意义，否则我的整个生命

¹ 约翰·麦奎利：《基督教神学原理》（何光沪译），道风书社，1998年，第80页。

² 参见孔汉思：《上帝存在吗？》（卷上），第338页—第339页。

³ 参见约翰·麦奎利：《基督教神学原理》，第79页—第112页。

只是从虚无飘向虚无、只是加缪所说的荒谬，而上帝存在于否就将直接决定结果是前者还是后者、我的整个实存是“是”还是“否”。因此，由于我的实存在根本上具有这种不确定的特点，无论我是否愿意，我都必须做出决断——甚至不去选择也是一种选择，弃权意味着拒绝信任。因此，当上帝在人的实存中被一个信仰的决断而肯定的时候，“上帝存在”并不是作为结论被交给我们，他的存在对我们而言也并非最终的意义，相反，正是“上帝存在”为人的实存创造出意义。

除此之外，从人的实存出发还意味着什么呢？我们在孔汉思的思考中看到，他对笛卡尔式的纯粹理性所持的是一种否定态度——无论是通过对知识论的历史还是通过对康德的阐述。对他来说，人的意识是理性再加上意志、情感等主观因素——而这正是在人的实存中所出现的状况。实存中的自我和实在都永远不可能是纯粹理性的，它是纯粹主观与纯粹客观不可截然分开的综合。因此，在从外部理性出发证明上帝存在已经失败的情况下，孔汉思选择了在人的实存之中，在理智与情感、意志的结合之中，证明信仰上帝存在的“合理性”。不仅是上帝的存在，理性自身的确定性都要在这种内在的合理性之中完成。他批判了那种仿佛在最开始，理性可以在自己之上并思考、证明自己的模式，而代之以通过信任实在、信仰上帝来赋予理性以最终的确定性这种不失最根本的理性的方式。也正是由此——在实存中我们通过对实在与上帝不断做出肯定决断的过程中所体会到的我的实存与我的理性之一、真、善，信仰上帝的合理性就愈加显明了。因而，从实存出发对上帝的证实不是外在的理性，而是内在的合理性，它避开了外部理性自身没有根基这一致命的缺陷，在我的实存之基本结构中存在的对上帝的需要中我不是非理性地做出了信仰上帝的决断，在我的整体实存中我对实在和我的理性之一、真、善的感受中我体验到我这一决断的合理性，从而，我对上帝的信仰从总体上不是非理性的，而是合理的。

不仅是论证肯定上帝的合理性，在论证肯定基督教的上帝之合理性过程中，孔汉思仍然运用了从人的实存出发这一方法。他在论及上帝对世界的干预和其在世界过程中的行动时，上帝那有限之中的无限、相对之中的绝对的行事方式被解释为人之实存的意义与自由、规则与选择的共同保证。他还谈到了世界的开端与结束，而上帝正是作为世界的创造者与终事者。这与人的实存有什么关系吗？难道有一个人的实存可以贯穿整个世界过程吗？是的，虽然人的实存比

起世界由始至终的整个时间长度来说短得如闪过的流星，然而上帝作为世界的创造者与终事者，意味着是他使有物存在而不是无，是他使世界最终不是被抛向虚无而是能够得到解释。这对人短暂的实存来说不是毫无意义，而是意味着我们的存在并非偶然，并最终也能够得到解释，我们有机会实现自己的意义与价值。在考察作为爱的上帝时，孔汉思也象很多实存主义哲学家或文学家——如加缪和陀斯妥耶夫斯基一样，将人的实存之中所遭受的苦难——尤其是无意义的苦难——作为对上帝信仰的最大考验。他提到了人类苦难的极至——奥斯维辛，提到了伊凡·卡拉玛佐夫¹对于他不可接受的上帝之奋起反抗，提到了加缪和陀斯妥耶夫斯基都曾指出的无辜的孩子的受难。对他来说，由这些人的实存中发生的苦难而产生的对上帝的置疑是神学所不能回避的。然而在这里，孔汉思还是回到了人的实存，他以由耶稣基督的受难而被赠予我们的、在无意义的苦难之外由上帝所提供的意义、在绝对的遗弃之外由上帝提供的保守回答了这一问题。这就意味着，在人的实存面临被遗弃、面临虚无、面临丧失意义的危险时，是上帝支撑着人——“从对耶稣复活的信仰和对与上帝同在的新生的信仰中，才能产生出一种透到无意义的死去中的意义”。²因为有这个意义，人的实存中才有可能产生出一条穿越苦难的道路，苦难依然不能避免，然而人的实存却可以不会因为苦难就丧失了所有的意义。

象我们已经看到的那样，从人的实存出发，给孔汉思的论证带来了很大的方便。然而，仅仅是为了论证的方便他才选用了这样一种方法吗？显然不是。这样的一种论证方式是孔汉思在思考上帝问题时主要的神学关注紧密相关的，那么这种神学关注是什么？此外，从人的实存出发，这就势必会对孔汉思在论证中所采取的其他一些方式产生要求，具体来说是怎样的要求，他又是怎样操作的呢？这都是我们将在下一节讨论的内容。

第三节 理解与辩证的方法

我们曾经提到过，孔汉思获得硕士学位的论文即是关于无神论者保罗·萨

¹ 陀斯妥耶夫斯基的小说《卡拉玛佐夫兄弟》中的主要人物。

² 孔汉思：《论基督徒》（下），第 625 页。

特的，从那时起，他对拒绝信仰的人之关注就从没有停止过。¹在他最著名的作品《论基督徒》中，他对在现代的背景下做一名基督徒意味着什么的探讨就集中体现了这一点。同样，这种关注也明显地体现在《上帝存在吗？》这本书及他对现代上帝问题的思考中。对他来说，阐释上帝问题不是只对基督徒有意义，对其他人、尤其是不可知论者和无神论者来说都意义重大，甚至向这些人阐明上帝存在和信仰上帝的合理性的意义要大于为基督教自身信仰辩护的意义。正是由于这种强烈的关注，孔汉思必须使他的思考方式及内容可以为所有人——尤其是不可知论者及无神论者——普遍地接受，因此他的描述必须具有普遍的意义，他的态度必须是开放的，不能仅在基督教的前提之下讨论问题。在这里我们看到了他为什么会选择人的实存之基本结构作为论证信仰上帝之合理性的基础，很显然，因为人的实存之基本结构是普遍的，无论是基督徒、其他宗教的信仰者还是不可知论者或无神论者，他们作为人所拥有的实存之基本结构都是一致的。因而，将人的实存作为论证的出发点，从人的实存对信仰上帝的需要出发，对所有人来说都是有说服力的。当然，情况也可以反过来说：正是因为人的实存之基本结构中存在着信仰上帝的合理性，因而孔汉思的论述才得以具有了普遍的意义。我们可以这样说，孔汉思在思考现代以来上帝问题时所采用的神学方法，其特征之一就是可被理解，被所有人理解。同时，理解的方法还要求一种辩证性、要求扬弃——很明显这是孔汉思继承于黑格尔，它意味着不对某种极端的立场采取完全赞同或完全否定的态度；当然，它的下一步还要求超越，而不是对所有立场都同样支持的相对主义。

理解与辩证的方法，这意味着什么呢？首先，它意味着在基督教内部，孔汉思的论述是可以被各个教派所普遍理解的。因此，他在天主教与新教这两个基督教最主要的分支间进行了沟通。在关于上帝的知识的问题上，天主教与新教之间的分歧意味着信仰与知识之间优先性的不一致。对经过了第一次梵蒂冈公会议的天主教来说，信仰可以来自于知识，自然神学可以独立于启示神学；而新教中以巴特为代表的辩证神学则极力贬低理性、贬低自然神学，认为关于上帝的知识只能来源于启示。孔汉思呢？我们看到他采取的是一种平衡立场：信仰不是盲目的、非理性的，尤其对于非基督徒来说，仅仅诉诸与圣经是不够

¹ 参见本文第一章第一节：成长阶段（1928—1957）

的也是不现实的，信仰需要理性的辩护——采纳自然神学是必要的；信仰也不只是理性的，理性并不能证明上帝存在，信仰的基础和关于上帝的知识都无法仅依靠理性而获得——启示神学也是必要的。¹总体来说，这意味着对于有关上帝的知识，圣经的信息是必要的，在理性上可以得到辩护也是必要的；它可以既着眼于天主教传统，又着眼于新教传统，因此，这也是一种辩证的立场。而我们已经看到，孔汉思在其论述中确实采取了这一立场，因而他的论述应该可以为新教与天主教所共同接受——虽然不一定是被完全接受。可以说，孔汉思在天主教和新教间的这一综合，也即是他对笛卡尔以来理性与信仰之二元分离的纠正路线。信仰与理性必须再度合作，然而决不是以中世纪那种圣经与世界图像完全合一的方式。

第二，理解的方法意味着孔汉思的论述也是可以为各种宗教所普遍理解的。在他论及基督教的上帝之前，他首先探讨了其它宗教中的上帝概念——以佛教为主要的例子。他试图通过这样的讨论告诉具有不同宗教背景的读者，关于上帝的问题，不同的宗教之间可以有沟通的基础，因为很多时候它们谈论的是同一个上帝，虽然名称和谈论的方式有所不同。在此基础上——这意味着他并没有采取相对主义的立场而是寻求辩证的超越——可以探讨何种上帝概念或对上帝的描述更恰当，更应该为人、为人普遍的实存所采纳。在此基础上，孔汉思的论述应该可以为不同的宗教所共同接受——虽然不一定是被完全接受。

第三，理解的方法还意味着在神学和哲学之间也是可以沟通的，而这一特点贯穿于孔汉思整个对上帝问题思考过程的始终。通过前面的论述我们已经清楚地看到，孔汉思对上帝问题的探讨决不只是神学的，而且在很大的程度上是哲学的。为了处理现代哲学思想对上帝的怀疑与攻击，他的论述涉及了诸多著名的神学家与现代的主要哲学流派，其讨论的线索是寻求上帝与怀疑上帝者的难题、对信仰和教会失望者的谴责及没有指引者和拒绝基督教者的绝望，因此，他讨论的边界是时代而非教会或神学。在他的思考中，哲学与神学都关注同一个问题（当然这也是孔汉思自己关注的问题）：人的确定性。它既可以是哲学问题也可以同时是神学问题，因为它是关乎人实存的问题。因此，这一问题的解答需要哲学与神学的共同努力：神学需要寻求哲学的建议，因为哲学同样对确

¹ 参见孔汉思：《上帝存在吗？》（卷下），同前，第139页—第172页。

定性的问题说话，它已经是神学的一位批判的伙伴。在有关对上帝的认识问题上，孔汉思同样寻求哲学的帮助。最显著的例子毫无疑问是黑格尔，孔汉思甚至用一本书来讨论他。此外，在这一问题上，霍克海默之“完全的他者”、海德格尔之“存在”等哲学讨论都被或多或少地引入他的论述之中。¹在讨论过圣经的上帝之后，孔汉思还对哲学家的上帝与圣经的上帝做了有益的沟通。他从哲学家上帝的角度，对圣经的上帝是否万物的始基、支持和原始目标的问题做了询问并分别进行了肯定的回答，以此论证了神学必须重视以哲学的方式对上帝的反思，然后在圣经的上帝之中对哲学家的上帝加以扬弃——这也再一次是辩证方法的体现。²

最后，理解与辩证的方法还意味着孔汉思在批判他人宗教批判的观点时，不是象一般的护教学那样，只是站在基督教的立场上反驳对方的错误和不可信之处。他采取的是一种适合于对话的方式，他允许他的对话者们尽可能完备地阐释自己的观点，以理解他们对信仰、对上帝的真正关注。为此，他必须得在相当多的时间里采取中立的立场，有时甚至要进入对方的假设之中。而他始终坚持的辩证方法则意味着不仅要对各种宗教批判思想恰当地理解，更要辩证地看待对方的思想或理论中对基督教的批判之恰当的地方。因此，他在对费尔巴哈、马克思、弗洛伊德和尼采的讨论中，不仅对他们思想的错误与不合理之处进行批判，更在这之后加入了“批判的批判”。这意味着孔汉思认为这些思想家对基督教的批判确有其合理之处，这些合理之处需要为教会和神学所重视和汲取，以正确地看待自身在历史中所犯过的诸多错误，并尽力在今后加以避免。从这里我们可以看出孔汉思对教会与神学自身存在的缺点及如何改正过去的错误以适应新的世界图像和现代社会的关注，这一点我们将在本章的第五节专门加以讨论，而在这之前，我们先来看看他在处理对上帝的信仰时是如何与我们在本节所提到的神学关注相关联的。

第四节 作为实践的信仰

¹ 参见同上，第 104 页—第 118 页。

² 参见同上，第 393 页—第 397 页。

正象我们已经提到的，孔汉思在思考上帝问题时更关注的拒绝上帝者。他写作的目的除了维护基督教对上帝的信仰之外，也包含为这些或怀疑、或拒绝上帝的人们找到信仰上帝的合理性。因此，信仰上帝意味着什么——这对于尚无此信仰的人们来说是个非常重要的问题。信仰上帝能给我们带来什么？是希望、还是绝望，是人们之间的友爱、还是单纯的弱肉强食法则——这对有机会选择信仰的人们以及信仰者本身来说，都意味着尚未做出的和已经做过的信仰决断之合理性到底有多大。我们已经探讨过在孔汉思的思考中，从人的实存出发信仰上帝意味着什么，这里就不再赘言，¹我们需要的是更深入其中以发现孔汉思自己在方法论上的烙印以及它与其神学关注的联系，而在这之前我们先来看看在天主教传统和新教传统中，对上帝的信仰意味着什么。

新教的作者们认为上帝行动的证据与一些悖论及无法解释的因素相关联，他们强调人的自由与个人的决断，每个人都是直接面对上帝的。因而，不信上帝者即是对上帝的辜负。相反，天主教对理性可以认识上帝的坚持决定了它认为拒绝上帝就是拒绝理性。因此，从二者之外的角度看，无论是在天主教传统还是在新教传统中，不信上帝都具有某种不道德的含义。而我们也已经看到，孔汉思所采取的是天主教与新教的平衡。并且以这一立场，他在人的实存之中发现了信仰上帝的合理性。由于这种合理性是内在的理性，因此信仰上帝具有理性然而又不完全是理性，是一个决断然而却不是无法在理性上解释的决断。这就意味着，两个传统单独对拒绝上帝者的论断都是理由不充分的，它们在思考这一问题时都没有进入到人之实存的深处。

那么孔汉思自己又是如何看待这一问题的呢？我们发现，孔汉思将信仰在原则上理解为信任——对实在因而也是对自身的实存有基础的信任。这实际上是一种态度，它既来自于理解也来自于选择，来自于辩证的选择和必要的纠正，也是来自于人生的经验——它的造成是如此复杂，以至于它不能被简单地约化为道德或个人良好的意愿。况且对孔汉思而言，也不存在一劳永逸的选择：信任是一生的任务，它不断被虚无挑战因此也需要不断地被更新；而不信任就连始终坚持都不可能，虚无主义的人生在实践上是无法付诸实施的。人始终处于信任与不信任之间的张力之中，没有这种张力，进步就是不可能的。因此，信

¹ 参见本文第二章第四节：从信仰实在到信仰上帝。

仰可以被视为一种永远处于危机之中因而也永远在前进着的对待实存的态度，这种态度决定了我们如何看待我们的实存，而这些看法将会决定我如何实践我的实存。通过所有这些我们看到，孔汉思在对信仰的解释中有一个模式的转变，他并没有对信仰或者不信进行任何道德的解释。这是一个相当现代的解释，它避开了传统人们对信仰的看法，而代之以另一个维度——实践。

因此，对孔汉思而言，信仰与否并不意味着道德或理性的高低，而意味着实践上的不同。信仰与否，意味着一个人在生活方式、待人接物、理想与目标的计划与实施、当然也包括道德实践等各个方面的实践会采取不同的方式。当然，对实在采取基本信任或基本不信任的人之间在实践上的不同可能会比其在同样具有基本信任然而在信仰上帝上选择不同的人之间要更大一些，然而在一些重大的问题——如死亡面前，信仰上帝与否的终极性意义就会在实践之中显明出来。然而很显然，一个人在面对死亡时在实践上的不同——是悲、是喜、还是安详平和——显然不具有太多道德上的区别。信任与不信任，信仰与不信仰，它们还不仅影响着个人的决定，还影响着社会、科学和伦理等等；不仅在生活中、在个人的意义与感受中有对信仰的需要，在理性的使用中同样有对信仰的需要。对人来说，信仰到处与实践相关联，这同样是人的实存之基本结构决定的，人只要生活，就躲不开信仰的决断。

孔汉思在《论基督徒》一书中建构的是他的基督论，然而它并非主要是对耶稣基督本人的讨论，而是阐明了做一名基督徒——即选择对耶稣基督之上帝的信仰，对今天的人们来说意味着什么，基督教应该在什么样的处境中显明对耶稣基督之上帝的信仰的意义。在这一过程中，孔汉思单独拿出一个部分详细讨论了基督徒的实践。¹对他来说，做基督徒意味着“从根本上做人”——这表明他认为信仰在实践上的意义对人的实存而言是根本性的，即信仰的生活和做一个真正的人之间彻底的一致性。在这一根本原则的指导下，他具体讨论了信仰在人的伦理生活、政治生活甚至经济生活中的意义——这是一种全方位的讨论。除了单个的人，他也谈到了教会——即作为基督徒群体的实践。人为何应该选择留在教会，教会作为信仰的团体在实践上应该避免什么及期待做些什么，这些都是他讨论的范围。由此可见，孔汉思对作为实践的信仰之关注是非常强

¹ 参见孔汉思：《论基督徒》（杨德友译、房志荣校）（下），同前，第729页—第852页。

烈的，这与他从人的实存出发讨论信仰和上帝问题是相互联系的，也是与他对拒绝信仰者的关注分不开的。

在这几节的讨论中我们已经提及，孔汉思的神学兴趣与神学关注在其整个神学生涯中是具有连续的性的。事实上，在他对现代以来上帝问题的思考中，其神学兴趣的连续性不仅体现在他对基督教之外的人群的关注，还体现在另一个方面——即他在五十年代对教会论和八十年代对神学模式的讨论在他这个神学阶段里都有所体现，而这正是我们以下将会重点讨论的内容。

第五节 隐含的维度

孔汉思对现代以来上帝问题的思考是从笛卡尔开始的，这隐含着这样一个事实，即自笛卡尔的时代起，从前不证自明的上帝在人类世界的形象开始出现问题，当然其中最彻底的即是对他的存在之否定。然而，为何启蒙运动后会出现对上帝如此猛烈的攻击？为何笛卡尔——这位虔诚的基督信仰者，会被他启蒙运动的后继者和支持者——基督教的反对者引为同道？为何科学会逐渐变成基督教的敌人，甚至直至现在很多人还将科学当作宗教的反义词？为何在道德领域、社会政治的领域也相继出现影响巨大的无神论运动？在孔汉思对上帝问题的思考中，他并没有用单独的一个部分来解释这些状况出现的原因，然而这并不意味着他不清楚。事实上，孔汉思对这些原因的分析分布在他对上帝问题的历史之讨论的每一个部分里。总体而言对他来说，启蒙运动后上帝问题的出现很大程度上是由于神学模式转换的迟缓及历史上教会实践中的错误。不仅如此，他还按照自己的想法给出了解决的方案及建议。

神学模式转换的迟缓，这意味着什么呢？具体来说，孔汉思所指的模式转换首先包括从由古希腊—中世纪的世界图像（由古希腊的物理学，地球中心论，人类中心论，完美、静止、和谐的世界等组成）决定的中世纪神学（包括上帝直接创造万物和人，有天堂和地狱的差别等等），向适应现代世界图像（包括日心说，进化论，动态的世界，新的宇宙学和天体物理学等）的新的神学模式（孔汉思正在寻求并总结的）的转变。他认为，正是这一转变的发生在神学和教会中的迟滞导致了科学无神论的产生。他特别提到了新的数学—自然科学的代表

——包括笛卡尔、伽利略、开普勒、哥白尼等人，都是公开表白的基督徒。¹如果当时的教会和神学可以开放地采纳这些现代的先知所发现的新的世界图像，并相应地对神学做出调整，对教会与神学而言都将是一件莫大的好事。然而遗憾的是，教会不但没有抓住这个更新自身的机会，反而为保护那些对圣经的表面化的、僵硬的解释而斥责新科学和它的倡导者，从而在实践上迫使科学及科学家们逐渐成为无神论的支持者。因此我们可以这样说，不是科学抛弃了上帝，而是神学自己抛弃了科学，神学自己使科学成为了无神论的代名词；不是理性单方面离开了信仰，而是信仰同时拒绝与理性进行新形式的合作。

然而，神学模式的这种转换是可能的吗？孔汉思的回答是肯定的，在这里他借助了托马斯·库恩对科学中范式转换的发现来阐述这一点。我们在前面已经探讨过托马斯·库恩关于科学革命的相关理论，²而孔汉思认为神学中同样存在革命，存在范式的转换。对他来说，神学与自然科学之间具有相当的平行性，范式转换发生的过程在两者那里是一致的，尤其是在讨论的最初阶段，神学家与科学家都要倚靠信任来抉择一种范式以指导未来的研究，³在旧范式步出危机的选择及新范式取得胜利之后的情况中，二者也保持着相当的一致。正因如此，孔汉思认为神学需要转入新的范式——将中世纪的世界图像抛弃，而使自身以新形式（不是使圣经僵硬地符合新的科学发现，象中世纪圣经与科学的关系那样）适应于现代的世界图像，这是对理性与信仰二元分离的重要纠正。同时，神学与科学之间应该由此停止对抗而转向彼此间批判的、而又应该富有建设性的合作与讨论。

在神学模式的转换中，除了对新的世界图像的适应，孔汉思还在其对现代上帝问题的回答中融入了他对此在其他方面的思考。他的这些思考虽然在这一阶段还不是非常完整，然而他日后对此问题全面、系统的讨论中的许多观点，⁴在此时就已经清晰地呈现给读者了。象我们前面已经提到过的，他坚持信仰既不是非理性的，也不能简单地建诸于理性，而是一种具有内在合理性的信任这一建立对上帝的信仰的基本进路，正是体现了他对于一种不同于中世纪—新经院

¹ 参见孔汉思：《上帝存在吗？》（卷上），第144页。

² 参见本文第二章第一节：理性与信仰。

³ 参见孔汉思：《上帝存在吗？》（卷上），第178页—第184页。

⁴ 参见 Hans Küng, *Theology for the Third Millennium. An Ecumenical View*. Doubleday, New York, 1988 and HarperCollins, London, 1991.

主义，也不同于辩证神学的新神学模式的探索；从黑格尔那里，他试图寻找到一种上帝面貌的更新，它不同于深受古希腊二元论影响的、基督教传统上对上帝与世界关系的认识，在他看来，在这种新的神与世界的关系下讨论问题对神学而言是十分必要的；他从普遍的人的实存出发，以及他对基督教的上帝在其他宗教中是否具有被接纳的基础之关注，也显示出在日后才更为明显的一种对基督教普世性的关注；透过耶稣基督的上帝——这意味着孔汉思将基督教神学的标准诉诸于耶稣基督：“从永恒之中只有一个体现在耶稣身上的上帝。……根据这个普遍的上帝，耶稣自己就有了普遍的意义”，¹同样，这个基督教神学的标准也是在《第三个千年的神学》中才更明确的。

不仅是神学模式，教会的实践同样需要改变。孔汉思深刻地认识到教会实践在历史中所犯的的错误，曾为各种无神论及各种对宗教的批判“增色”不少。比如詹森主义（Jansenism）——也包括奥古斯丁、新教敬虔派和清教，他们对人性的过分贬低、对生命的厌倦和恶心以及对肉体欲望的压制，正是代表了一种以牺牲人为代价来捍卫上帝的倾向；²比如说新教神学曾使上帝的实在依赖于人的主体感情，而因此将自己推向了费尔巴哈所说的人本学；再比如说很多基督徒在谈论上帝时的太过拟人化，这些都是费尔巴哈的人本主义无神论之所以会出现以及流行的原因。对马克思的社会政治无神论而言，在某种程度上不也正是教会的很多失败之处孕育了它吗？象教会（尤其是天主教会）对穷人经济状况的忽视，在政治的启蒙与行动上的缺乏，以及基督教历史上对被压迫者的很多错误的社会原则以及它在十九世纪时所显示出的片面的资产阶级特性，这些不都意味着对马克思的宗教批判之辩护吗？此外，当基督教与现实失去联系而只投身于完全的他者时、当宗教只专注于愿望的满足时、当神学拒绝与科学合作时、当教会不断滥用自己的权力压迫人时、当上帝在传统上经常以一种严厉、复仇的父亲形象出现时，不都意味着弗洛伊德对宗教在心理学方面的解释中的很多东西都是正确的吗？而对孔汉思而言，所有这些都意味着教会必须在实践上改正以往的错误，以真正符合耶稣基督言行的行动实践基督教的真理。虽然实践并不是检验真理的唯一标准，但真理必须导向实践！

神学模式及教会实践的改变——虽然它们只作为隐含的维度间接地出现在

¹ 孔汉思：《上帝存在吗？》（卷下），第 425 页。

² 参见孔汉思：《上帝存在吗？》（卷上），第 119 页—第 134 页，及第 336 页—第 338 页。

孔汉思对现代以来上帝问题的思考过程中，却再一次显示了孔汉思之思考的全面性，即以这一隐含的维度，他要求神学对现代以来上帝问题的思考并不只能为基督信仰辩护，还必须期待基督教神学和教会的有一次全面的更新，而他到目前为止所有的神学思考正是具有这一特点。在对孔汉思关于上帝问题的思考之方法论作出总结后，现在是到了对其作出全面的回顾与总结的时候了。

第四章 孔汉思对现代上帝问题的思考之总结与评价

第一节 孔汉思对现代上帝问题的思考之总结

毫无疑问，孔汉思是一位有勇气的基督教神学家。这不仅是因为他在其一生的神学生涯里敢于涉及并处理范围非常广泛的神学课题，更是因为他敢于选择上帝这一基督教神学最重大、同时也是最困难和最难以言说的难题展开如此详尽的讨论，并带给我们如上这样多的启发。以对上帝问题的整个思考过程，孔汉思几乎为我们呈现出一步完整的现代上帝问题史，他对几乎所有现代以来关于上帝问题的重大讨论和重要思想都作了澄清并给出了自己的意见。在论述中，他显示出一种百科全书似的架势。仅在《上帝存在吗？》这一本著作中，孔汉思所加的注释就达两千余个，近一百页，占了全书的近八分之一（英文版中），涉及的人物近两千位！在论及每位思想家时，孔汉思不仅阐明他的思想，而且还尽力给出其在关于上帝的思想史之中的位置，从而在读者的头脑中清晰的展现出一幅现代以来上帝问题的思想史“地图”。为了达到这样一个目的，孔汉思无疑付出了巨大的努力。

从他思考的整个过程来看，孔汉思从笛卡尔始，至圣灵之上帝终，所走过的是一条关于上帝的令人惊心动魄的道路。在这条道路上，旧的上帝形象先是逐渐被摧毁，而后又被孔汉思以新的方式重新建立；理性与信仰先是分离，而后又被孔汉思以新的方式重新整合。正象我们曾经提到的，他论证的结构呈现出一个巨大的 U 字形。按照其关于神学中同样会发生托马斯·库恩之科学的革命这一观点，在一定程度上，我们也可将这个 U 字视为一次关于上帝的神学之范式转换的过程，虽然孔汉思自己并没有明确地这样讲，然而他的思考确实呈现出这一内容。然而，如果孔汉思关于在神学中发生范式转换的观点是正确的话，按照笔者的理解，随着世界图像在今后不断的更新，神学理解上帝的模

式也要随之不断发生变化——也就是说，这种关于上帝的 U 字今后还有可能以不同的方式、不同的时间跨度不断反复呈现给人们。然而无论如何，它们带给人们的决不会是西西弗¹推着石头不断来回走过的那个不断以同一面貌反复的、无意义的¹，而是上帝形象在历史中的不断更新，这种更新将对人在这个世界上的实存产生重大的意义。无论是从康德那里还是从孔汉思自己那里，我们都已经清楚地看到了从外部理性上否定上帝的不可能。因此我们可以大胆地设想，无论历史怎样前进，对上帝的诉求与理解仍会以某种形式存在。无论是孔汉思对人之实存的关注还是他在关于上帝的思考之中所体现出的神学方法都要求这一点，这本身也是他的整个思考所要着力传递给我们的信息。

我们已经发现，孔汉思在其整个对上帝问题的思考中，并没有正面回答上帝究竟是否存在，有多大的可能性存在这样的问题。然而本文主要依据的那本他思考上帝问题的著作《上帝存在吗？》却是以这样一个他并没有明确回答的问题为题，这不免令人感到奇怪。但这无论如何并不是一个噱头。因为在我们读过他的思考之后会发现，孔汉思提供的答案虽不直接，然而却并不令我们失望。当一个没有太多哲学知识的人（我想这应该是大多数人的情况）依照孔汉思的方法来寻求信仰上帝的合理性时，他会发现前方虽然没有明确的答案，但自己仍有机会能怀着信心一试，将自己投身于对上帝的信仰中去；但如果他读到的是关于上帝的宇宙论、目的论或是本体论证明，他也许会怀着一种不得已的心情认同它们——因为他无法象康德一样在逻辑上清晰地将之驳斥，但他仍然不会因此而拥有了信仰。因此，孔汉思的思考决不是对上帝存在的证明，它甚至不是已经完成的证实！他提出的恰恰是一个建议，一个会让人觉得值得一试的建议，而证实的工作有待于听从他建议的人在实践中由自己去最终完成。孔汉思深知自己面对的很多是无神论者或怀疑论者，他也知道以往对上帝存在的论证在改变这些人对待上帝信仰之态度上的无能为力，因而他做的是一个在实践上也许更有效的选择。在这一点上，同是二十世纪对上帝存在问题最有发言权的神学家之一——斯温伯恩(Richard Swinburne)就与孔汉思的选择很不同。他的方法是重新拾起几乎已被宗教哲学家所遗忘、也被孔汉思加以辩证批判过的宇宙论证、设计论证、道德论证、心灵论证等，运用累积论证(Cumulative

¹ 法国作家、哲学家加缪的小说《西西弗神话》中的人物。

Argument) 之原则将上述这些论证方法捏合为一个整体, 从而得出神存在的可能性比不存在的要大这样一个结论。¹当然, 斯温伯恩的论证运用数学作为工具这很有价值, 它还重新开辟了自然神学在论证上帝存在方面的新局面, 然而它在实际效果方面却值得怀疑。很难想象一个声称可以代表上帝存在之概率的冷冰冰的数字(即使它是准确的), 可以从一个怀疑论者或无神论者的实存上改变他对待上帝的看法, 因为数学触及不了情感、意志, 然而它们正是人那不仅是理性的实存之重要组成部分。正因如此, “上帝存在吗?” 不是孔汉思为自己的设问, 而是为读者的设问, 它不是替读者回答而是告诉人们: 去吧, 你要有勇气自己在生活中回答它, 并且你的肯定回答不是非理性的。然而无论如何, 这个题目还是显得太过直接, 它甚至得冒着被误解的危险。但在笔者看来, 孔汉思以此为题的另一个重要用意就是告诉人们: 无论你用何种方式谈论上帝, 你都不能逃避以信仰为理由逃避上帝是否存在的问题, 信仰上帝者如果想将自己自己与迷信者分开, 就要证明自己的信仰是有合理性的。在这一点上, 孔汉思与斯温伯恩所做的工作无疑是一致的。

在孔汉思整个思考的最后, 他将信仰指向的是对耶稣基督之上帝的信仰, 他以对耶稣基督之上帝信仰的阐释结束了他关于上帝的研究。毫无疑问, 作为一名天主教神学家, 孔汉思对上帝问题的论述最终仍带有强烈的护教动机。然而对此我们不能狭义地理解, 认为孔汉思所做的一切仅仅是为了护教。固然, 肯定对耶稣基督的上帝之信仰是他的目的之一, 然而这项讨论不仅仅是个护教问题, 它更是一个真理问题! 如果对耶稣基督之上帝的信仰无论在理论还是在实践上都能证明自己的正当性, 证明自己拥有真理(不一定是全部的真理, 因为真理是多层次的), 那么孔汉思所做的就不仅是肯定基督教, 更是寻求人类的真理。在另一方面, 孔汉思自身决不是个唯基督教论者, 他不否认其它宗教中同样存在真理。²然而关键在于, 如果在上帝之存在是可能的, 并且在这一问题上基督教确实告诉了我们很多相当重要的东西, 那么显然信仰基督教的上帝就是有理由的(这不意味着对其它宗教的否定)。这同样不仅是个护教问题, 更是一个真理问题。读者也许不该仅仅因为孔汉思作为一名基督徒为自己的宗教辩

¹ 参见 Richard Swinburne, *The Existence of God*, Clarendon Press, New York : Oxford University Press, 1979, 以及 Richard Swinburne, *Is There a God?* Oxford {New York} : Oxford University Press, 1996.

² 参见本文第一章第四节: 对话与方法(1983—1988)。

护，就只认为这是一种护教行为，甚至轻易否定他所说的；更正确的做法是应该看看他到底说了些什么，并不带偏见地思考这些问题的真理性。这是一个简单的逻辑，然而它却时常为那些对基督教强烈的护教性有所顾忌的读者带有偏见地忽视。但笔者认为对这个问题必须正确地认识，这对于恰当地理解孔汉思的整个思考来说非常重要；而且，正是由于类似的误解在基督教神学家及其著作身上经常发生，所以对其的澄清也具有普遍的意义。

第二节 孔汉思对现代上帝问题的思考之神学贡献

对整个二十世纪的天主教神学来说，孔汉思都算得上是一位举足轻重的人物，他对神学所做出的巨大贡献中，当然也包括他对现代以来上帝问题的思考。这种贡献不仅在于理论上或知识上，它首先应该在于孔汉思的思考显示了教会与神学在现代的世界图像下、在各种无神论已经对上帝的存在进行过轮番轰炸后，仍然有勇气直面上帝问题。当然，只有勇气是远远不够的，没有恰当方法的思考，则很可能适得其反、事与愿违。孔汉思的上帝思考对神学的重要之处在于，他以客观、理解的态度对启蒙运动以来有关上帝的思想——包括对其有利的和对其不利的——作了一次全面的总结与批判，然而同时又不失基督教的立场；在这一总结与批判的基础上，他又从人的实存出发，努力重建了对上帝的合理、负责和自由的信仰，重建了理性与信仰的再度合作。

那么，孔汉思这一思考对人们和对神学来说到底贡献几何？笔者认为总结起来，贡献主要来自于其思考之思想史语式和他的实存主义神学。对于前者而言，孔汉思以其辩证的思考方法深刻地意识到，反思历史对今天来说意味着什么。具体到他的思考来说，其对上帝问题史的讨论首先从整体上澄清了人们对上帝、对基督教的很多错误理解，这些误解和有失偏颇的批判很多来自于一些著名的人物——如马克思。这一次的澄清大体上非常全面，这样就为神学重建对上帝的信仰提供了机会。然而孔汉思也清楚地告诉我们，机会不仅来自对这些思想和人物的批判，还来自于这些思想与人物本身。正是这些思想中的很多对基督教无论是在理论和实践上的正确批判，使得神学和教会有了很好的机会可以看到自身的错误并将其改正。以史为鉴，可以正己——孔汉思无疑明白阐

明历史对于教会和神学在这方面的重要性。而在孔汉思所讲述的历史中，尼采和他的虚无主义无疑是作为高潮出现的。甚至孔汉思对上帝问题的处理在根本上可以说就是对虚无主义的处理——因为不要忘记在他那里，上帝是作为实在的基础出现的，即使是肯定了实在的无神论者也不能避开虚无主义的威胁，因此对无神论的处理实际上可以理解为对虚无主义之讨论的一个部分。所以在笔者看来，孔汉思对神学的另一个重要之处正在于他对虚无主义作出的一次全面的回应。这回应意味着什么呢？

孔汉思所处的二十世纪对人类来说有一个无法摆脱的阴影，那就是尼采之后人们受到的虚无主义的致命威胁，而两次世界大战的梦魇更是使这一人之实存的彻底无意义性近在眼前，十九世纪末西方的那种乐观的自由主义神学因此必然没有了立足之地。二战之后由于科技的飞速发展等因素，世界特别是西欧和日本恢复繁荣的速度超过了人们的想象，人们似乎又重新乐观起来。然而我们不难发现，这种乐观的情绪与世俗主义的兴起不无关系，而在终极的维度上，人们的实存仍然缺乏根基，虚无主义的威胁并没有消失，同时人们还得被迫忍受一个越来越不安定和随时可能被威力巨大的核武毁于一旦的世界。在这个时候——尤其是在世俗化比较严重的国家，很难再有什么力量能将人们的精神统一起来，即使传统也不能，这产生了很多消极的后果。对于这种情况，首先作出反应的是文学家们——如卡夫卡、陀斯妥耶夫斯基、萨特、加缪等人，这些实存主义的大师们或将这个时代人们受到虚无的威胁而产生的精神病态表现得淋漓尽致，或从人具体的实存中巨大的苦难出发对上帝发出决定性的质问。但在神学领域，却有一些神学家将这种实存主义的方法应用于神学，用于解释信仰及为信仰辩护，并取得了不小的成果，他们中间我们所熟知的有如蒂利希、麦奎利、布尔特曼等人。而孔汉思在对上帝的思考中——尤其在他重建上帝信仰的阶段——所用的方法正是实存主义的方法。我们在前面曾提到，同孔汉思相似，麦奎利在其系统神学著作《基督教神学原理》中，也是从人的实存状况出发，为人对上帝的信仰铺垫最初的基础。而孔汉思的思考在这种实存主义神学潮流中的重要之处在于，他将这种方法集中用于阐释上帝：他将人的实存与上帝的关系论述得非常详尽，以此建立了一个对人的实存来说意义明确的上帝形象，并使这一上帝形象在基督教的上帝那里得以进一步具体化；同样重要的是，还是在实存之中，信仰上帝得合理性被进一步发现。因此，在他的论述里，

读者可以发现一种合理的对基督教之上帝的信仰，这种信仰由于其对实存的意义和它得到了辩护的正当性，对生活在二十世纪的人们来说，不仅是一条可见的能够消除虚无主义的道路，还是一条实实在在的、可将双脚踏之于其上生活的道路，因而它不是一条与理性无关的信仰之路，而是一条并不偏离理性方向的信仰之路。

最后，对汉语学术界来说，孔汉思对现代以来上帝问题的思考有其特殊的意义。台湾中原大学的曾庆豹教授认为，这一意义主要在于孔汉思对尼采及虚无主义的讨论——对中国思想的语境来说，这是一次在基督教的语境下对尼采及虚无主义的全面审视，它对于纠正很多年来尼采和虚无主义思想在中国被过分青睐的错误有重要的意义，¹这一点笔者完全赞同。尼采思想的很多地方对人们认识世界和自己、以及正确认识基督教来说都是相当偏激而危险的，这一点在西方思想界早已获得共识。这些观念加之尼采极富煽动性的语言，尤其对那些初接触哲学且对基督教的历史和思想没有正确理解的青年人来说，产生的影响会将相当恶劣。而中国又恰恰是一个受无神论思想影响巨大，对尼采的赞赏远多于对其批判的国家，因而尼采所带来的负面影响在这里一直以来都被忽视并得以畅行无阻。在这一点上，孔汉思对尼采客观而又富于同情的批判，有利于我们自身得出对尼采关于人与世界的思想以及他对基督教之批判的正确观念，从而减少因缺乏对尼采的批判而产生的消极后果。另一方面，由于长期以来我们的语境里缺乏上帝，因而我们也很难由自己体会到上帝之死带来的严重后果；甚至当尼采对其作出深刻的描绘后，我们感兴趣最多的仍然是用以代替上帝的“超人”而非上帝的缺失。对大多数国人来说，上帝是否存在是一个无关痛痒的问题。在这一点上，借助孔汉思对上帝之于人之实存的意义描述，我们或许可以从自己的实存出发，认真思考一下“上帝存在吗？”这个问题是否只对西方人来说有决定性的意义而对我们自己则无有所谓，这是使上帝摆脱长久以来的意识形态枷锁而真正作为“存在或虚无”的问题进入汉语思想的一个很好的机会。

经过所有这一系列的讨论，孔汉思对现代以来上帝问题之思考的一些基本

¹ 参见曾庆豹为《上帝存在吗？》一书撰写的中译本导言，孔汉思：《上帝存在吗？》（卷上），第 xxxviii 页—第 xlv 页。

维度已经呈现给本文的读者了，笔者希望这一呈现是大体上准确的。我想，在这些讨论过后，我们应该可以毫不犹豫地肯定孔汉思的思考及其价值。尽管他的思考并不尽善尽美——如缺少斯温伯恩论证上帝存在的精确性，缺乏对逻辑实证主义这一二十世纪最重要的哲学潮流之一对上帝之批判的更为详尽的讨论，没有充分讨论他自己对本体论语言的使用等等，然而我们应该知道，没有一个神学家是可以面面俱到的，在孔汉思的思考所谈及的范围内，他已经足够全面而且深刻。然而无论如何，在笔者这里对孔汉思的讨论还显得粗糙，遗漏之处也在所难免，因而在他对上帝的思考中，还有很多东西有待于我们进一步思考及挖掘。

参考文献

一. 中文文献

孔汉思：《上帝存在吗？》（上、下卷）（孙向晨、许国平译），道风书社，2003年。

孔汉思：《论基督徒》（杨德友译、房志荣校），三联书店，1995年。

孔汉思、秦家懿：《中国宗教与基督教》，北京三联，1990年。

孔汉思、库舍尔编：《全球伦理：世界宗教议会宣言》（何光沪译），四川人民出版社，1997年。

孔汉思：《基督教大思想家》（包利民译），道风书社，1995。

帕斯卡尔：《思想录》（何兆武译），陕西师范大学出版社，2002年。

托马斯·库恩：《科学的革命》（李保恒、纪树立译），上海科学技术出版社，1980年。

康德：《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》（庞景仁译），商务印书馆，1978年。

黑格尔：《哲学史讲演录》（贺麟王太庆译），商务印书馆，1983年。

费尔巴哈：《基督教的本质》（荣震华译），商务印书馆，1994年。

尼采：《查拉图斯特拉如是说》，（余鸿荣译），北方文艺出版社，1988年。

罗素：《西方哲学史》（上、下卷）（何兆武、李约瑟译），商务印书馆，1976年。

梯利：《西方哲学史》（增补修订版，伍德增补）（葛力译），商务印书馆，2004年。

奥尔森：《基督教神学思想史》，（吴瑞诚、徐成德译，周学信校订），北京大学出版社，2003年。

詹姆斯·C. 利文斯顿：《现代基督教思想》（上、下卷）（何光沪译），四川人民出版社，1999年。

约翰·希克：《宗教哲学》（何光沪译 高师宁校），北京三联，1988年。

约翰·麦奎利：《基督教神学原理》（何光沪译），道风书社，1998年。

- 潘能伯格：《人是什么》（李秋零、田薇 译），道风书社，1994 年。
- 尼采、洛维特、沃格林 等：《尼采与基督教思想》（刘小枫 选编，吴增定、李猛、田立年 译），道风书社，2001 年。
- 陀斯妥耶夫斯基：《卡拉玛佐夫兄弟》（耿济之 译，秦水、吴钧燮 校），人民文学出版社，1994 年。
- 赫尔曼·海塞 等：《陀斯妥耶夫斯基的上帝》（斯人 等译），社会科学文献出版社，1999 年。
- 加缪：《西西弗神话》（沈志明 译），选自《加缪全集》（四卷版），河北教育出版社，2002 年。
- 赵敦华：“也谈‘全球伦理’兼论宗教比较的方法论——从孔汉思的《全球责任》谈起”，《哲学研究》，1997 年第 12 期。
- 曾庆豹 撰：《上帝存在吗？》中译本导言，道风书社，2003 年。

二. 英文文献

- Hans Küng, *The Council, Reform and Reunion*, Translated by Cecily Hasting. New York: Sheed and Ward, 1961.
- Hans Küng, *Justification: The Doctrine of Karl Barth and a Catholic Reflection*. Translated by T. Collins et al. New York: Thomas Nelson & Sons, 1964.
- Hans Küng, *Structure of the Church*. Translated by S. Anastasio. New York: Thomas Nelson & Sons, 1964.
- Hans Küng, *The Church*. Burns & Oates, London and Sheed & Ward, London and New York, 1968.
- Hans Küng, *Infallible? An Inquiry*. Translated by Edward Quinn. Garden City, N.Y.: Doubleday & Co., 1971.
- Hans Küng, *Eternal Life?*, Collins, London and Doubleday, New York, 1984.
- Hans Küng, *Christianity and the World Religions. Paths of Dialogue with Islam, Hinduism and Buddhism* (with Josef van Ess, Heinrich von Stietencron and Heinz Bechert), Doubleday, New York, 1986.
- Hans Küng, *The Incarnation of God: An Introduction of Hegel's Theological Thought as Prolegomena to a Future Christology*. T.&T. Clark, Edinburgh, 1987.
- Hans Küng, *Literature and Religion. Pascal, Gryphius, Lessing, Hölderlin, Novalis, Kierkegaard, Dostojewski, Kafka* (with Walter Jens), Paragon House, New York, 1991.
- Hans Küng, *Theology for the Third Millennium. An Ecumenical View*. Doubleday, New York, 1988 and Harper Collins, London, 1991.

- Hans Küng, *Global Responsibility. In search of a New World Ethic*. Continuum, New York, 1991.
- Hans Küng and Julia Ching, *Christianity and Chinese Religions*, Doubleday, New York, 1989 and London, SCM Press, 1993.
- Hans Küng and Karl-Josef Kuschel (ed.), *A Global Ethic. The Declaration of the Parliament of the World's Religions*. SCM Press, London and Continuum Publishing Company, New York, 1993.
- Hans Küng, *A Global Ethic for Global Politics and Economics*, SCM Press, London and Oxford University Press, New York, 1997.
- Hans Küng, *On Being a Christian*. Collins, London and Doubleday, New York, 1977.
- Hans Küng, *Does God Exist? An Answer for Today*. Collins, London and Doubleday, New York, 1980.
- David F. Ford (ed.), *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century, Volume I*, Basil Blackwell, 1989.
- John Kiwiet, *Hans Küng (Makers of the Modern Theological Mind Series)*, Word, Inc., 1985.
- Hermann Häring and Karl-Josef Kuschel, *Hans Küng. His Work and His Way*, Translated by Robert Nowell. Garden City, N.Y.: Doubleday & Comp., 1980.
- Hermann Häring, *Hans Küng. Breaking Through*, Translated by John Bowden. SCM Press Ltd. 1998.
- Paul Collins (ed.), *From Inquisition to Freedom: Seven Prominent Catholics and Their Struggle with the Vatican*, Continuum, 2001.
- Richard Swinburne, *The Existence of God*, Clarendon Press, New York : Oxford University Press, 1979.
- Richard Swinburne, *Is There a God?* Oxford {New York} : Oxford University Press, 1996.
- John MacQuarrie, *Existentialism*, Penguin Books Ltd; New Ed edition, 1974.

后 记

两年前的，当我即将从国际经济与贸易专业毕业时，我从来没想过自己将会选择在哲学系继续我的研究生学习。感谢很多人，在他们的帮助下，我才得以在研究生阶段，中途从国际贸易专业转入哲学系来从事我真正喜欢的研究，并且在刚转入哲学系时比其他同学落后一个学期学习进度的情况下，按时完成了相关课程的学习和硕士论文的写作。

首先要感谢我的导师孙毅副教授，无论是您在学术上严谨、踏实的态度，还是您为人高尚、谦逊的品德，都在学习、研究上给了我这个“半路出家”的弟子很多的帮助和启发，也始终在灵性上引导我向着成为一个真正的人的目标不断前行。

感谢哲学系所有教授过我的各位老师，在您的课堂上，我在专业知识方面有了极大的增进。您们不同视野、不同风格的教授使我开阔了学术研究的眼界，为我今后的学习和研究工作打下了坚实的基础。

感谢香港中文学神学组，特别是温伟耀教授。在中文大学一个月的学习，极大地拓宽了我的视野。也正是在香港期间，温教授在耐心听取了我的学习兴趣后，赠予我孔汉思的著作《上帝存在吗？》，阅读此书的过程令我对孔汉思的思考产生了极大的兴趣，才有了今天的这篇论文。

感谢薛霞霞，你是我转入哲学系后最相熟的同学。和你的每一次探讨都是坦诚而令人愉快的。在你身上，我看到了很多我不具备的东西；你我之间的交通解开过我心中很大的不安与软弱的纠结。另外，你从香港不辞辛劳地替我复印并带回了很多关于孔汉思的英文资料，为我的论文写作提供了巨大的帮助。

感谢孙小杭，我生命中最特殊的朋友。是你始终拉着我的双眼，不让它们离开生活与人的生命。在你身上，我看到赤裸裸的真诚与生命的力量！是你在不断提醒着我，我的学习和研究不是在做知识的游戏，而是为了更好地获得、表达与燃烧人爱的生命！

感谢何光沪教授和高师宁教授（请原谅我在这里如此称呼你们），也许用“感谢”一词根本不足以描述我的感激之情。你们所给予我的东西远远超过了师长所能给予的，对我来说，你们更象是父亲、母亲和朋友。无论在生活还是在学

习上，也无论我身处逆境抑或顺境中，我总是能得到你们一如既往的支持与帮助，也总能看到你们慈爱与鼓励的目光；在专业研究中，你们使我一开始就走到了正确的方向上。在这一点上，我比其他很多同学要幸运得多。在你们身边的两年，我有了许多令自己都惊讶的转变；在你们身上，我也看到了自己将来努力的方向。

感谢可人、丫头、喵，没有你我又怎能走到今天的道路上？对你的话不想在这里多说，但我想告诉你的是：即使是在我专业方面的思考上，和你的谈话给我的帮助和启发也是无穷的。你以你对我而言独一无二的方式，给了我最最特别的支持！

感谢爸爸、妈妈，你们给予我生命，通过你们的眼睛我有了对这个世界和人最初步、然而却是影响我至今的认识。这么多年来，是你们一直支持着我的学业。在我做出转系的决定后，你们给予我的仍旧是宽容与支持。在别人的孩子已经可以为他们的父母提供更优厚的生活时，是你们仍然毫无怨言地用辛勤的劳动供养着你们儿子的学业、鼓励着他完成理想。这一点我无以为报，只希望在将来能有更多的时间陪伴你们。

最后，感谢上帝，是你一直在我的生命中、即使在我对你一无所知、一无所感的时候始终引导、坚固着我的生命；在我软弱无力的时候，是你一次又一次地让我发现自己的力量；在我骄傲自满的时候，是你让我觉察出自己的不足。你让我学会不加欺骗地审视自己，并把爱的要求一直放在我的心里。

因此，这篇论文，也是所有人你们的，谢谢。

2005年5月于中国人民大学