

基督教文化译丛

基督教文化译丛

[美] 科林·布朗 (Colin Brown) 著

北京大学出版社



卷一

基督教与西方思想

Christianity and Western Thought Vol.1





卷一

基督教与西方思想

Christianity and Western Thought Vol.1



未名译库·基督教文化译丛

基督教与西方思想

(卷一)

——哲学家、思想与思潮的历史：从古代
世界到启蒙运动时代

[美] 科林·布朗 著
查常平 译



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

著作权合同登记 图字 01-2003-1529

图书在版编目(CIP)数据

基督教与西方思想(卷一)/(美)科林·布朗著;查常平译. —北京:北京大学出版社,2005.6

(未名译库·基督教文化译丛)

ISBN 7-301-08350-5

I. 基… II. ①科…②查… III. 基督教-关系-思想史-西方国家 IV. B97

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2003) 第 125511 号

Translation copyright 2005 by Peking University Press

Copyright © 1990 by Colin Brown

Originally published by InterVarsity Press as Christianity and Western Thought, Vol. 1

Translated and printed by permission of InterVarsity Press

All Rights Reserved.

书 名: 基督教与西方思想(卷一)

著作责任者: [美] 科林·布朗 著 查常平 译

责任编辑: 游冠辉 刘 巍

标准书号: ISBN 7-301-08350-5/C·0309

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址: <http://cbs.pku.edu.cn> 电子信箱: zpup@pup.pku.edu.cn

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62765014

排 版 者: 兴盛达打字服务社 82715400

印 刷 者: 北京大学印刷厂

890 毫米×1240 毫米 A5 15.875 印张 450 千字

2005 年 6 月第 1 版 2005 年 11 月第 2 次印刷

定 价: 28.00 元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,翻版必究

丛书策划：

游冠辉 孙毅

基督教文化译丛学术顾问(按姓氏笔画顺序排列)：

- | | |
|-----|---------------|
| 王忠欣 | 清华大学客座教授 |
| 王晓朝 | 清华大学教授 |
| 许志伟 | 北京大学客座教授 |
| 李秋零 | 中国人民大学教授 |
| 何光沪 | 中国人民大学教授 |
| 杨慧林 | 中国人民大学教授 |
| 张庆熊 | 复旦大学教授 |
| 张祥龙 | 北京大学教授 |
| 卓新平 | 中国社会科学院宗教所研究员 |
| 罗秉祥 | 香港浸会大学教授 |
| 赵敦华 | 北京大学教授 |
| 温伟耀 | 香港中文大学教授 |

《未名译库》出版前言

百年来,被誉为最高学府的北京大学与中国的科学教育和学术文化的发展紧密地联系在一起。北大深厚的文化积淀、严谨的学术传统、宽松的治学环境、广泛的国际交往,造就了一代又一代蜚声中外的知名学者、教授。他们坚守学术文化阵地,在各自从事的领域里,写下了一批在中国学术文化史上产生深远影响的著作。同样,北大的学者们在翻译外国学术文化方面也做出了不可估量的贡献。

1898年6月,早在京师大学堂筹办时,总理衙门奏拟的《京师大学堂章程》第五节中就明确提出“开设编译局,……局中集中中西通才,专司纂译”。1902年1月,光绪发出上谕,将成立于1862年,原隶属于外务部的同文馆,归并大学堂。同年4月,京师大学堂管学大臣张百熙奏请光绪,“推荐精通西文,中学尤有根底”的直隶候补道严复,充任译书局总办,同时又委任林纾为译书局笔述。也在这一年,京师大学堂成立了编书处,任命李希圣为编书处总纂。译书局、编书处的成立和同文馆的并入,是北京大学全面翻译外国图书和从事出版活动的开始,也是中国大学出版活动的开始。1902年,是北京大学出版社的创设之年。

辛亥革命以前,京师大学堂就翻译和出版过不少外国的教科书和西学方面的图书。这批图书,成为当时中国人睁眼看世界的重要参考书。从严复到蔡元培、蒋梦麟、胡适等校长执掌北大期间,北大更是以空前的热忱翻译了大量的外国作品。二三十年代,当年商务印书馆出版的“汉译世界名著丛书”及“万有文库”中的许多译者来自北大。一百年来,在北大任教过的严复、林纾、鲁迅、周作人、杨昌济、林语堂、梁实秋、梁宗岱、朱光潜、冯至、曹靖华、金克木、马坚、贺麟、洪谦、宗白华、周一良、齐思和、唐钺、刘振瀛、赵萝蕤、杨周翰、郭麟阁、闻家骅、罗大冈、田德望、吴达元、高名凯、王力、袁家骅、岑麒祥等老一辈学者,以及仍在北大任教的季羨林、杨业治、魏荒弩、周辅成、

许渊冲、颜保、张世英、仲跻昆、刘安武、桂裕芳、蔡鸿滨、厉以宁、朱龙华、张玉书、范大灿、王式仁、陶洁、顾蕴璞、罗芃、赵振江、赵德明、杜小真、申丹等老中青三代学者，在文学、哲学、历史、语言、心理学、经济学、法学、社会学、政治学等社会科学与人文科学领域里，以扎实的外语功力、丰厚的学识、精彩的文笔译介出了一部又一部外国学术文化名著，许多译作已成为传世经典。在他们的译作中体现了中国知识分子对振兴中华民族的责任和对科学文化的关怀，为我们民族不断地了解和吸收外国的先进文化架起了一座又一座的桥梁。

值此北大出版社建立 100 周年之际，我社决定推出大型丛书“未名译库”(Weiming Translation Library)。“译库”为综合性文库。文库以学科门类系列及译丛两种形式出版。学科门类系列包括：哲学与宗教系列、文学与艺术系列、语言与文字系列、历史与考古系列、社会学与人类学系列、传播与文化系列、政治学与国际关系系列、经济与管理系列等；译丛为主题性质的译作，较为灵活，推出的有“经济伦理学译丛”、“新叙事理论译丛”、“心理学译丛”、“基督教文化译丛”等等。“未名译库”为开放性文库。未名湖是北大秀丽风光的一个象征，同时也代表了北大“包容百川”的宽广胸襟。本丛书取名为“未名译库”，旨在继承北大五四以来“兼容并包”的学术文化传统。我们将在译库书目的选择(从古典到当下)和译者的遴选上(不分校内校外)体现这样一种传统。我们确信，只有将人类创造的全部知识财富来丰富我们的头脑，才能够建设一个现代化的社会。我们将长期坚持引进外国先进文化成果，组织翻译出版，为广大人民服务，为我国现代化的建设服务。

由于我们缺乏经验，在图书的选目与翻译上存在不少疏漏，希望海内外读书界、翻译界提出批评建议，使“未名译库”真正能成为一座新世纪的“学术文化图书馆”。

《未名译库》编委会

2002 年 3 月

“基督教文化译丛”总序

基督教文化是人类文化的重要组成部分之一。基督教从创立至今已经有两千年的历史。在这两千年的历史中,基督教从它的发源地巴勒斯坦扩展到全世界各地,成为世界上信徒最多、影响最大的宗教。两千年来,基督教一直在塑造着人类的文明,影响着它传到之处的文化。在这个过程中,基督教经历了许许多多的文化碰撞和融合。

由于基督教文化在西方已成为主流文化,人们常常把基督教看作西方人的宗教。事实上,基督教发源于东方的巴勒斯坦地区。基督教最初传入欧洲的时候,与希腊罗马文化格格不入,在文化上受到强烈的抵制。经过两个多世纪的相摩相荡,基督教才与希腊罗马文化逐渐融合,并最终进入西方文化的主流。如今,基督教已经成为西方文化重要的组成部分,渗透在西方文化的各个领域。从某种意义上可以说,不了解基督教,也就不能真正理解西方文化。

然而,基督教并不仅仅属于西方。基督教在西方之外的许多地区正在日益产生重要的影响。基督教传入中国的时间可以追溯到唐朝。早在公元 635 年,聂斯脱利派传教士就把基督教带到了中国,当时称为景教。在元朝,基督教再次传入中国,当时称为也里可温教;明清时有天主教;19 世纪初,新教开始传入中国。从基督教传入中国到现在,已有十几个世纪。在这十几个世纪中,基督教与中国文化产生了多次的碰撞,但始终没有真正进入中国主流学术文化界的视野。由于历史的原因,在 20 世纪相当长的一段时间里,基督教在中国常常被视为帝国主义侵华的工具或反科学、反理性的迷信而遭到抵制。

改革开放以来,随着我国宗教政策的落实和国际文化交流的不断深入,尤其随着冷战结束后宗教在文化冲突与融合中所占地位的日益突出,人们对基督教的认识也发生了改变。从 20 世纪 80 年代末开始,基督教在中国的思想文化界引起了越来越多人的关注。近

年来,许多大学成立了宗教系和基督教研究所。

在这种形势下,为了满足中国学人了解和研究基督教的需要,我们推出了这套“基督教文化译丛”。这套译丛旨在从学术的角度对基督教及其对文化的影响进行全面的介绍。基督教的中心信息是什么?基督教的典籍圣经是如何形成的?基督教的基本教义是什么?基督教在历史中经历了哪些发展阶段?基督教对人类文化产生过什么样的影响?基督教为什么能产生如此大的影响?这些问题不仅仅是基督教学者研究的问题,也是许多普通文化人关心的问题。这套译丛有两个侧重点:一方面,它将从基督教的典籍圣经、基督教的核心人物耶稣基督、基督教的历史、基督教的教义、基督教的神学思想等方面对基督教进行尽可能全面的介绍;另一方面,它将着力于体现基督教与文化的关系,其中包括基督教对西方哲学、文学、伦理学、艺术、教育、法律等方面的影响。

我们力求选择各个领域中有影响的学术著作,使它们能够较为深刻地体现基督教信仰的本质,较为全面地展现基督教文化的精髓。为了满足更多读者的需要,译丛尽可能选择具有较强可读性、能被一般受过教育的读者所理解的著作。我们相信,这套译丛能帮助中国学人更深入地了解基督教及其对人类文化的深刻影响。

游冠辉 孙 毅

2003年7月于北京

序 言

9

“什么是实在？”“什么是真实？”“我们如何认识？”一次又一次，人们发现：比起对这些问题的提问来，要回答它们是更难的。在一次更多带有异想天开的场合，刘易斯(C. S. Lewis)设想了一位现代的唯物论者在世界末日时的情景。他想像的一幅画面，正如《启示录》所描述的那样，随着诸天的袅袅上升，白色大宝座缓缓出现，这位唯物论者本人会经历到被扔入火湖里的感受。刘易斯暗示说：这位唯物论者，会认为他的全部经验都是一种幻觉，他宁愿从精神分析和大脑病理学那里寻求解释。因为，看见不是相信，各种复杂的问题不能简单地诉诸经验来解决。刘易斯继续论证说：“经验本身什么也不能证明。如果一个人怀疑他是否在做梦或醒着，没有任何实验能够消除他的怀疑，因为，每一次实验，也许其本身就是这个梦的一部分。根据我们带到经验面前的各种在先的概念，经验会证明这个或那个，或者什么都不能证明。”¹

无论我们是否完全同意刘易斯，毫无疑问的是：我们所见到的东西，总是通过我们的经验与我们的理解的双层透镜的过滤。这条原则可以用于日常生活的各种事情。我能够认出一簇玫瑰丛，因为我看见过其他玫瑰丛。我知道我口袋里的薄金属体，是我汽车的点火钥匙，因为我看见过它，以前使用过它。它符合我的经验与理解的模式。我们把同样类型的程序应用于生活中各种更深更复杂的问题。根据我们的诸种道德价值系统，我们判断这种行为是对的，那种行为是错的。我们决定赞成或反对自由意志、来生之类的概念，不是由于10
单项的证据或我们能够实施的一项简单的实验。任何新的证据都需要评估，这涉及各种信念与价值的结构，我们每个人从出生的时候开始，都一直在构造它们。

如果我们有意使用想像力、准技术语言来描绘所有这一切，我们就会讨论到人的种种感知怎样受到他们的世界观(Weltan-

schauung)的影响。但是,这仅仅是德语里一种更模糊的言说方式;在英语里,它们就是“world view”(世界观)这些语词所表达的东西。最近,谈论各种范式和范式转换一直成为流行的话题。科学哲学家库恩(Thomas S. Kuhn),在描绘科学革命中所发生的情况时,让范式转换这个术语得到传播。库恩拒绝接受科学中立性的观念。相反,他证明说:“一种显然随意的因素,是由个人与历史的偶然事件共同形成的,它总是各种信念的一种形成成分。这些信念,在一段特定的时间里得到了一个特定的科学共同体的信奉。”²² 这些信念,属于正在讨论中的该共同体。它们构成的范式为后世的研究者界定了某个研究领域的合法难题与方法。³

在古代,人们终于想到世界是由土、气、火、水四种元素构成的。这种思维方式,为探索物理世界提供了范式。另一种范式,是由如下的观点提供的:人类命运的进程,掌握在诸神手中。通过亚里士多德的物理学,科学的思维方式最终获得了主导地位。在启蒙运动时代,这让位于牛顿的物理学;而牛顿的物理学,在现代进一步被爱因斯坦的相对论修正。库恩论证说:在任何特定的时代,科学的实践者们都是在被接受的种种范式内活动。但是,这种范式,时常证明不足以处理对实在的新的理解。为了适应新的方法,正是在这时会产生某种范式转换。

这本书要涉及各种先在的概念、世界观与范式的种种变化。它们影响了人们在其中一般地思考宗教,特别是在西方世界思考基督教的诸种方式。尽管其写作的立场基于作者对基督教信仰的深深委身,但是,本书不是护教学著作。它的目的,不是在所有读者面前为基督教提出某种辩护。相反,它是一种历史概略,其写作是为了帮助学生们以及可能有兴趣的其他任何人更好地把握哲学与信仰之间的爱恨关系。这种关系持续了将近两千年。这不是说我故意压制了我自己的观点。我经常试图通过评价不同的观点的优缺点进入商讨争论之中。然而,我未曾企图呈现我自己的哲学风格。我更没有打算把我的所见强行纳入某种发展模式。我只是如我所见地那样称呼它们。读者们将亲自判断我的断言是否正确。

20年前,我写过一本书,标题为:《哲学与基督教信仰:从中世纪

到现在的一种历史概略》。它的写作，充满了青年人的火热与激情——或者，至少是一个满怀抱负的学者在他 30 岁时写作第二本书时的火热与激情。其后，该书在美国与不列颠印刷了 12 次以上。它一度被翻译成汉语和葡萄牙语；印尼语的翻译正在进行之中。许多人告诉我，正是这本书，帮助他们通过了学院、大学或神学院的哲学考试。这个消息，既是对我的鼓励，又促使我谦卑。同时，InterVarsity 出版社邀请我修订此书，使其更能满足这一代人的需要。在我从事这项修订工作时，我越来越感觉到，对原著的粗疏修补，将毁掉其中所有的好东西。如果我的确要做点什么事情，那么，我需要写一本全新印书。在《哲学与基督教信仰》里面，还存在着许多我今天仍然坚持的观点。有许多段落，我再怎么努力，也无法改进。尽管如此，我与奥古斯丁越来越有同感。奥古斯丁在生命的晚年，撰写了他的《回怵录》(Retractations)。因此，我实际上是就相同的基本主题，撰写了一部新书。

在过去 20 年，我一直在不停地阅读各种第一手资料和大量的第二手文献。它们出自大西洋两岸的学术出版社。我必须承认，当我写作《哲学与基督教信仰》的时候，我从未听说过皮浪主义。如果我曾经更多地注意到帕斯卡尔、休谟和他们的同时代人的著作，那么，我会把问题看得更清楚。但是，我没有做到这一点。我的无知，也许部分出于如下的借口，即在标准的历史书、教科书和参考著作中，缺乏皮浪主义的参考文献。甚至，《哲学百科全书》都缺少关于皮浪主义的词条，尽管这种不足后来通过怀疑主义的词条得到了纠正。我现在发现，就其本身而言，皮浪主义不仅是一次重要的运动，而且是了解笛卡尔、帕斯卡尔的精神、欧洲思想在 17 世纪所采取的方向的关键。笛卡尔、帕斯卡尔采取的立场，不可能得到适当的评价，除非我们把它们看作是对皮浪式的怀疑主义的回应。因此，我在这部新书里用了一节的篇幅来讨论皮浪式的怀疑主义。这大大影响了我对大陆理性主义和其他各种哲学思潮的叙述。

在我说明和评价许多思想家与思潮的时候，我已经做出了无数的调整。我引入了许多材料，而这些材料是在我前一本书中没有的。在写作这两部书之间，我不仅改变了居住的国家而且改变了国籍。

因此,我也改变了我的某些视角。这一点略略反映在更多注意大西洋彼岸的美国哲学上。但是,最大的变化在于纳入了对古代世界、基督教会早期的几个世纪、中世纪的哲学的讨论。

《哲学与基督教信仰》开始于对中世纪哲学的粗略的叙述,亦主要关涉到安瑟伦的存在论证明、阿奎那的五项证明和类比学说的各种各样的思想。中世纪之前的哲学史,以不足五页的篇幅被一带而过了。这些不利因素,严重限制了这本著作作为一部教科书的实用性,不仅由于它遗漏了一些主题,而且由于它的视野不够宽广,看不到后来的哲学与早期哲学之间的重要联系。

也许,这种目光短浅可以归因于如下的事实:《哲学与基督教信仰》是20世纪60年代的产物,其作者是一个语言分析时代的产儿。尽管那个时代已经过去,但它的孩子们依然接受的教导是:哲学的种种主要难题,可以还原为语言是否有意义的难题。就哲学史而言,近代哲学(即惟一值得花时间去研究的哲学)开始于笛卡尔。笛卡尔本人——据说——错误地认为,哲学应当建立在似是而非的确定性上。这种确定性,是基于著名的“我思故我在”这条原则的。20世纪之前,在哲学课程中,有七位哲学家被认为值得认真关注:三位大陆的理性主义者(笛卡尔、斯宾诺莎和莱布尼兹)、三位英国的经验主义者(洛克、贝克莱、休谟),紧接着是康德(他是所有道路交汇点)。每位哲学家——据说——都证明了他的前辈异乎寻常的错误。敏兑奖常常授予好怀疑的休谟。此后,出现了康德精细而又徒劳的尝试,即他要从休谟的种种破坏中挽救他能够挽救的东西。标准的故事是这样。但是,20世纪80年代的哲学,和仅仅20年前的哲学却处于不同的世界中。一切古典的问题,都因着某种崭新的活力而得到考察。没有什么东西属于分析哲学家的禁忌。人们对所有时代重要的和次要的思想家们,都有令人吃惊的兴趣。毋庸讳言,这幅图景已经发生了变化。

我决定称这本书为《基督教与西方思想》。这个标题伴随着一种危险,即它看起来比我实际提供的内容更多。然而,我的副标题让我的想法显而易见:我的主要兴趣在于哲学与基督教信仰的互动。我选用了更宽泛的标题,部分是因为我想纳入一些严格说来是在哲学

之外的话题,部分是因为哲学本身总是一直受到哲学之外的各种问题的影响。

我原本很想为非专业的学生和普通读者撰写一部单卷本的著作,这些人依然是我期待的读者。然而,我深深地体会到引述各种资料、给予参考文献的重要性。这样做具有双重价值。一方面,它迫使作者忠实地表达某人已经说过什么而不是给出作者的说法。另一方面,它让读者们自己去查看资料并深入思考呈现在他们面前的观念。这必然意味着需要一部篇幅较大的著作问世。附加的材料和大量的尾注,使写作单卷本著作的想法成为不可能的梦想。不过,说实在话,我最初的书《哲学与基督教信仰》,实际上不是一部单卷本的哲学史。由于其起点始于对中世纪思想的概略叙述,它事实上是两卷本历史的第二卷,第一卷从未写出来。

14

目前这卷书旨在对从古代世界到启蒙运动时代的基督教与西方思想给予某种基本的、引言性的叙述。换言之,它涵盖了很长的时间跨度,从公元前6世纪的前苏格拉底哲学到公元18世纪末期。第二卷将会讨论19、20世纪的哲学。显而易见,两卷著作是不对称、不平衡的;我也不试图在目前的每一卷给予每位思想家同样的篇幅。两部书的划分与书中主题的选择,同样依据随意但惟一可能的标准来决定,即看起来重要的标准。从某种意义上说,18世纪末标志着历史的一个大分水岭。直到18世纪中叶,宗教信仰与各种形而上学的信念,为西方思想提供了各种主导的范式。从18世纪中叶开始,世俗主义不断宣称要为思想和私人的以及公共的行为给出这样的范式。在19、20世纪,世俗范式的百川,已经汇成洪流。这股洪流,也引起了基督教的各种回应。然而,这应当属于下卷的主题。

各种观念的历史,趋向于站在男性的视角来书写;女人的著作会轻易遭到忽视。为了帮助修正这种缺陷,我在书末插入了一段回顾性的评论,其标题为“论西方思想史中女人角色的笔记”。

这是一个外行的作者写给外行读者的一本著作。毫无疑问,一位受过专业训练的哲学家,原本会以不同的方式来讨论这些问题。我自己的专业训练和特长在神学领域。不过,我有几条理由为撰写这部书稿做出辩护。首先是因为大多数专业的哲学家们,看来对撰

15 写这种历史概览没有兴趣。我对他们处理各种逻辑难题和相互著述中所表现的专业技能感到惊叹。但是，他们基本上都是专家，会尽他们在专业化领域内的天职。然而，在更积极的意义上，作为一位神学家，我确信好的神学不能不意识到各种神学问题的哲学维度。不理解过去的哲学背景和现在的种种哲学地平线，我们就不可能理解今天面临的这些神学问题。因此，在专业的哲学家中，我依然满足于充当业余爱好者的角色。不是每位跑步锻炼的人都立志要成为奥林匹克的运动员。而是，为了从跑步锻炼获得一些益处，你不必成为一位奥林匹克的运动员。对于哲学而言也是如此。为了从阅读哲学中受益，你无需成为一个职业的哲学家。

在本书和《哲学与基督教信仰》之间，还存在一处重要的差别。后者在每页底端采用脚注形式给出了参考文献。目前这本书采用的是尾注。为了查找一个参考文献只能翻到书末会有些不方便，但它被双重的益处弥补了。一方面，那些对论证细节没有兴趣的读者，能够一心一意地通读此书。另一方面，尾注赋予了作者给出信息的自由，而无需顾虑到因列出了专业资料而使正本变得散乱。我利用尾注，不但要列出各种参考书目，而且给出文献索引的信息。那些想得到这样信息的读者们，将在相应的尾注中找到。尾注涉及作者讨论的起点或正在关注的话题。因为，这本书旨在基本的介绍，我把参考文献的信息限定在用英文出版的著作范围内。那些想获得关于期刊论文的信息和使用其他外国语言工作的读者们，将会在相关的文献材料中找到。一般情况下，我避免在尾注中给出有关字典、百科全书的词条、标准历史书中的种种讨论的参考文献。然而，关于各种权威的历史书和各种参考著作的信息，我以对书籍的注释形式给出了，附于书末。

对那些在写作本书过程中曾经帮助过我的许多人，我还要表达我热忱的感谢与深深的感激。从根本上说，是詹姆斯·胡佛(James Hoover)这位 InterVasity 出版社的学术编辑，促成了本书的写作。几年前，正是他提议修订和校正《哲学与基督教信仰》一书。我感谢他和美国的 InterVasity 出版社的全体职员耐心与鼓励。他们见证并参与了一个价值不高的修订版，而这个修订版演变成为一本全

新著作的创作。我感谢富勒神学院(Fuller Theological Seminary)文字处理部的 Janet Gathright 为我输入初稿,感谢 Sandy Bennett 和 David Sielaff 分担了大量校对工作。我由衷地赞扬富勒神学院 McAlister 图书馆的全体职员,没有他们的帮助和该馆的资料,这本书的写作原本是不可能的。 16

东南浸信会神学院的 L. Russ Bush 博士为润色此书以及它的续篇提出了大量有益的建议。我特别要感谢我的文本第一稿的读者们,他们使我注意到许多个别地方需要做出改动: Arthur F. Holmes 教授、Kelly James Clark 博士和英国的 Peter Hicks 博士。不用说,书中其余的各种错误和不妥的责任,依然由我个人负责。

我最感激的是我的妻子 Olive,在这本著作的每个阶段,她都给予了无私的帮助和充满关爱的批评。虽然我当时不知道这点,但她属于那些使用《哲学与基督教信仰》通过了大学里的哲学考试的学生。我将此书题献给她。

目 录

序言	(1)
----	-----

第一部分 古代世界的哲学

第一章 苏格拉底和前苏格拉底哲学	(3)
米利都学派	(4)
毕达哥拉斯学派	(6)
赫拉克利特	(7)
巴门尼德	(8)
原子论者	(9)
苏格拉底与智者們	(10)
第二章 柏拉图关于实在的观点	(13)
城邦	(13)
理式论	(14)
灵魂与不朽	(16)
柏拉图与宗教	(17)
第三章 亚里士多德和物理世界	(21)
逻辑学	(22)
物理学与形而上学	(23)
不动的推动者	(25)
人性与伦理学	(29)
第四章 伊壁鸠鲁学派、斯多葛学派、怀疑主义学派、 犬儒学派	(32)
伊壁鸠鲁主义	(32)
斯多葛主义	(35)
怀疑主义	(38)

犬儒学派	(41)
第五章 从希腊人到福音	(43)
亚历山大的斐洛	(43)
使徒保罗与古代哲学	(46)
《约翰福音》	(51)
《希伯来书》	(52)
回顾	(53)

第二部分 从教父到中世纪经院哲学家

第六章 哲学与教父	(57)
神秘宗教与诺斯替主义	(57)
柏拉图主义、新柏拉图主义和它们的手.....	(60)
两条基督教哲学路径	(66)
奥古斯丁	(70)
附言	(75)
第七章 早期中世纪哲学	(77)
变化着的基督教世界	(77)
波依修斯和过渡时代	(80)
伪狄奥尼修斯	(81)
唯实论与唯名论	(82)
伊斯兰教和犹太教的哲学	(83)
安瑟伦和早期中世纪哲学	(86)
第八章 阿奎那与晚期中世纪哲学	(94)
阿奎那与他的时代	(94)
五项论证	(98)
类比	(104)
托马斯主义之外的几种可能性	(108)
司各脱、奥卡姆和比尔	(110)

第三部分 从宗教改革到启蒙运动时代

第九章 哲学与宗教改革家 ·····	(117)
文艺复兴与宗教改革·····	(117)
宗教改革的议程·····	(120)
路德与“魔鬼的淫妇”·····	(122)
加尔文与古典哲学·····	(125)
回顾与展望·····	(128)
第十章 各种旧问题与新危机 ·····	(131)
莫利纳、苏阿雷斯、巴涅斯和阿明尼乌·····	(131)
皮浪学派的怀疑主义·····	(138)
第十一章 理性主义时代 ·····	(143)
伽利略与哥白尼革命·····	(144)
笛卡尔·····	(147)
斯宾诺莎·····	(154)
莱布尼兹·····	(158)
帕斯卡尔·····	(161)
第十二章 理性的宗教与自然神论时代 ·····	(166)
霍布斯·····	(166)
剑桥的柏拉图主义者·····	(170)
英国的自然神论·····	(172)
对自然神论的回答·····	(176)
反响·····	(180)
第十三章 英国经验主义的兴起 ·····	(183)
经验主义的传统·····	(184)
洛克·····	(187)
贝克莱·····	(195)
第十四章 休谟怀疑主义的经验主义 ·····	(202)
知识·····	(204)
神迹·····	(208)

上帝的存在·····	(216)
休谟的成就·····	(222)
第十五章 苏格兰常识派与早期美国哲学·····	(224)
托马斯·里德与苏格兰常识派·····	(224)
早期美国思想·····	(233)
乔纳森·爱德华兹·····	(235)
美国的自然神论·····	(243)
第十六章 启蒙运动与法国的怀疑主义·····	(248)
启蒙运动时代·····	(248)
伏尔泰·····	(251)
卢梭·····	(256)
第十七章 启蒙运动与德国的怀疑主义·····	(262)
莱辛、赖马鲁斯和对历史上的耶稣的追寻·····	(262)
康德·····	(269)
附言·····	(288)
第十八章 回顾与展望·····	(290)
知识社会学·····	(291)
哲学与哲学化·····	(293)
基础与方法·····	(294)
注释·····	(298)
关于各种书籍的注释·····	(439)
西方思想史中女人角色的笔记·····	(444)
精选索引·····	(468)
译后记·····	(481)

第一部分

古代世界的哲学

第一章 苏格拉底和前苏格拉底哲学

19

在古代世界,人们发明文字前,他们早就开始从事哲学了。¹但是,按照第一个伟大的哲学史家第欧根尼·拉尔修(Diogenes Laertius)的观点,哲学在根本上开始于希腊人。在《著名哲学家评传》中,他记录了如下的看法:哲学发轫于野蛮人。他提到波斯的教士、美索不达米亚的占星术士、印度人中的修行者、凯尔特人与高卢人中的德鲁伊教成员,以及埃及人中的祭司与先知。可是,在第欧根尼·拉尔修看来,正是从希腊人开始才有了哲学。他确认穆萨欧斯(Musaëus)为“第一个形成神祇谱系和创建了一个哲学领域的人”。穆萨欧斯相信:“万物都源于一并融于一。”只是,第一个使用哲学这个词又自称为哲学家的人,却是毕达哥拉斯。²这位思想家和数学家,生活在公元前6世纪。

对于毕达哥拉斯而言,哲学家(philosopher)这个术语显然是一个表达谦虚之词。它由两个希腊语词构成。这个词的 *phil-* 部分,意味着“爱”。希腊词 *sophia* 和 *sophos* 分别意味着“智慧”、“智慧的”³。毕达哥拉斯宣称:除了上帝之外,没有人是智慧的。他本人拒绝“智慧”的称号,宁愿人们称他为一位“哲学家”或者“爱智慧的人”。我们今天称作哲学的学科,就是对智慧的研究。有时,它又简称为智慧。其早期的实践者,以圣人(wise men)、智者(sophoi)或诡辩家(sophistoi)著称。⁴

第欧根尼·拉尔修接着说,哲学家可以分为两类:独断论者与怀疑主义者。独断论者,就是“所有为各种事物做出断言的人,他们假定这些事物可以被认识”。怀疑主义者,包括“所有拒绝给事物下判断的人,其理由为人们不可能认识各种事物”⁵。第欧根尼·拉尔修本人,也许原本正好是一个怀疑主义者。他生活在公元后的第3世纪,所以,和他为之立传的许多思想家彼此相隔几个世纪。他自由地使用较早时期著作家们留下的各种传说和资料。不过,他的著作为

20

古代世界里人们的种种思维方式提供了重要的见证。

今天,在前苏格拉底哲学和稍后兴起的古典哲学之间,人们常常画出一条分界线。这条线,以苏格拉底的生活与思想为标志。苏格拉底生活在公元前5世纪。虽然他没有留下任何哲学著作,但他对柏拉图及他的同时代人产生了巨大的影响。尽管有人对此会感到遗憾⁶,但哲学在苏格拉底之后,的确变化巨大。

米利都学派

前苏格拉底哲学家中,没有人留下了完整的著作。⁷一些思想家,包括苏格拉底本人,根本就不写书。其他人的种种观点,我们只是从后来著作家们引述的各种作品片断或者叙述中得知的。最早的严格意义上的哲学,起源于公元前6世纪伊奥尼亚的各个商业中心。伊奥尼亚位于小亚细亚海岸。这地区的哲学,取名伊奥尼亚学派,又因为米利都城邦而称作米利都学派。泰勒斯、阿那克西曼德和阿那克西米尼,都是米利都人。

所有三位思想家,都竭力理解实在的本质。他们每个人以不同的方式,热衷于发现构成每种事物的基础是什么。这个世界实际上是由什么东西构成的?泰勒斯回答:世界实际上是由水构成的。⁸这个答案听起来很奇怪。但泰勒斯这样说有他的理由。大地被海洋包围,仿佛是浮在水上;各种植物、动物、人类为了存活,需要水;人为了消化和吸收食物,需要水分。此外,植物的种子有水分。通过反思他所观察到的东西,泰勒斯得出如下结论:水是万物的第一始基(the first principle)。泰勒斯的重要性,不在于他的结论,而在于他问的这些问题本身,在于他提出问题的动机。用一位现代科学史家的话说:²¹“假使他将蜜糖视为惟一的元素,他依然会被恰当地尊为思辨科学之父。”⁹

泰勒斯的重要性,至少还表现在其他两个方面。泰勒斯相信,灵魂是身体的“推动力”。¹⁰在这一点上,他与许多希腊思想家是一致的。他们把灵魂和身体当作两个分离的实体,在其间画出一条泾渭分明的界线。泰勒斯也教导说:“万物都充满神祇。”¹¹由于时间上的

距离,我们很容易拒绝这种宣告,认为是它某种粗糙的、陈旧的多神论信念的典型。但是,我们也许需要回想一下:当深奥微妙的希腊思想家们使用神(*theos*)这个词时,他们并不必然意味着像在犹太—基督教传统中那样的某个个别的“神”或神性之物(*deity*)。¹²神(*theos*)这个词,也会使人想起某种超人的力量,某种摆脱死亡的力量,某种在我们出生前就存在于那里,并在我们死后将继续存在的实在。基于这样的考虑,灵魂也是神圣的,因为它是一种驱使且超越身体的动力或力量。古典希腊哲学的目标,就是要发现支配着世界及人类生活的各种力量的本质。

阿那克西曼德是泰勒斯的青年朋友。在某些方面,他关于实在的观点很现代。他认为,世界如同鼓一样,是圆柱形的,不是如泰勒斯认为的那样浮在水上,因为泰勒斯的观点引出了水是浮在什么东西上之类的问题。阿那克西曼德相信,地球不靠在任何之物上。地球被悬挂在某个球形的世界中,和所有其他各点保持同等距离,受某种张力制约着。这种张力防止地球往任何一个方向落下。

在早于查尔斯·达尔文两千多年前,阿那克西曼德便提出了一种进化论。他认为,世界是种种性质之间冲突的产物,而这些性质总是彼此对立的。其中,有四种性质是主要的:热与冷、湿与燥。在千变万化的季节里,人们会发现这些对立性质之间的永恒冲突。从每次太阳的炎热把水蒸发干,而水又把火熄灭的现象中,人们可以见到这种永恒的冲突。这个过程对冲突而言具有某种循环特征。泰勒斯从一种单一的第一始基追寻万物的源头,但阿那克西曼德不接受它。在阿那克西曼德看来,如果水曾是这样的始基,就不会有热与火的存在。因为,火不是起源于水,而是会被水熄灭。阿那克西曼德设想了无形物质的某种原初状态,而这种物质,逐渐进化为如同我们所认识的宇宙。万物通过分化的过程而产生。各种生物,起源于一种原始的黏土。虽然早期不同的著作家们对阿那克西曼德的学说给出了不同的解释,但他似乎一度认为,人类最初起源于像鱼一样的受造物。

米利都学派的第三位成员,是阿那克西米尼。他传授一种关于原初物质(*primary substance*)的可供选择的观点。他回到如下的想法:万物都源于某种单一的物质,但他提出这种物质是空气。公元前

5 世纪,阿波罗尼亚(Apollonia)的第欧根尼把阿那克西米尼的学说向前推进了一步。他认为,空气存在于人与动物的体内,构成它们的灵魂。“人和其他动物,借着呼吸靠空气而活;对人与动物而言,空气就是灵魂与精神。”¹³

毕达哥拉斯学派

在第欧根尼·拉尔修的希腊哲学史的叙述中,他注意到两个最初的学派:¹⁴一个是伊奥尼亚或米利都学派,一个是意大利学派。意大利学派,以公元前 6 世纪的教师毕达哥拉斯为代表。毕达哥拉斯一生的大部分时间都生活在意大利南部。他作为避难者逃到那里。伊奥尼亚学派受到科学的好奇心的驱动,相反,毕达哥拉斯学派却是宗教的兄弟团体。到了柏拉图的时代,毕达哥拉斯已经成了一个充满传奇色彩的人物。人们甚至设想他具有半神的身材。要发现毕达哥拉斯究竟教导过什么是不容易的,特别是因为他的追随者最后认为,他们的如下行动乃是一项敬虔的责任,即应把这个学派的各种新学说归功于它的创立者毕达哥拉斯本人。

毕达哥拉斯的学说中,宗教与哲学在很多方面都是彼此交融的。这预示着柏拉图的出现,但又和基督教根本上相差甚远。毕达哥拉斯学派相信,灵魂在本质上是不可朽的。灵魂不仅存在于人身上,而且存在于动物身上。借助在动物和人体内的系列化身,存在之轮把人的灵魂加以净化。这种关于诸种灵魂轮回的学说,也和所有生命具有血缘关系的观点有密切的联系。生命的目的,是要通过消除身体的污迹、与普遍的精神结合从而变得纯净。在这个过程中,重要的是不伤害其他灵魂,或者进一步使灵魂受到污染。为此,毕达哥拉斯学派有各种各样的禁忌。它的成员不得吃动物的肉,免得人吃下某个同类灵魂居住的肉体。它也禁止吃豆类。他们为此提出种种理由,因他们相信,豆类的东西,类似于各种生殖器、阴间的门和宇宙的形式。¹⁵

毕达哥拉斯学说是泛神论的一种形式。宇宙是一个单一的整体,显示出秩序、和谐与美。正如宇宙是一个 *kosmos* (秩序、和谐

体),每个人也是一个微缩的 *kosmos*。毕达哥拉斯对这个宇宙的有序性的兴趣,和他对数学、音乐的浓厚兴趣有密切的联系。毕达哥拉斯也许原本确实发现过以他名字命名的几何定理。据称他还做出过如下的发现:音乐主要的音程,能够用数学的比率来精确表达。在毕达哥拉斯的思想中,数学不仅被认为是理解自然的关键,而且它也提供了将灵魂引向永恒实在的动力。数学知识,并不只是一种研究存在的工具,它还是一种开始进入存在之奥秘的准宗教的手段。世上的万物来来去去,数却超越变化,仿佛有某种恒久不变的性质。毕达哥拉斯关于数学的重要性的观点,得到柏拉图的支持。柏拉图发现,学习算术,“会强有力地提升灵魂,并迫使灵魂讨论各种纯数。如果有人讨论数字时将它们与可见的和可接触的物体联系在一起,柏拉图绝不会默许。”¹⁶同样,几何学对于柏拉图而言,是“关于永恒存在的知识”¹⁷。

赫拉克利特

如果说柏拉图继承了一些毕达哥拉斯学派的信仰和学说,那么,他也向其他人的思想开放。在这些人中,有以弗所的赫拉克利特。他是毕达哥拉斯的主要反对者。赫拉克利特生活的时间,大致在公元前6世纪与公元前5世纪之间。我们对他的生平所知甚少。他是否实际上写过书,学者们还在争论不休。我们了解他的思想,是从一些残篇研究收集来的。这些残篇,以种种高深莫测的神谕的形式陈述思想。他的学说为他赢得了“晦涩哲人”(The Obscure One)、“令人困惑的人”(The Riddler)的绰号。

赫拉克利特讥笑毕达哥拉斯关于一个充满和平、和谐的世界的理想。“战争,”他说,“是万有之父和万有之王,他显明一些人为神祇,另一些为人;他使一些人成为奴隶,另一些人成为自由人。”¹⁸这种宣称,让人想起荷马归诸神祇之王即宙斯身上的种种称号,并和这些称号相矛盾。至高的神,不是宙斯而是斗争。对于赫拉克利特而言,万物都是通过斗争而产生、变化。实在处于某种不断的流变状态。这种观点,生动地表现在他的名言中:“你不能两次踏进同一条

河流。”¹⁹但是,实在的主要象征是火。火不断变化,通过燃烧、毁灭而兴旺熄灭。这个宇宙(*kosmos*),或者世界秩序,对于神祇和人类都是一样的。它是“一团永恒的火,在一定的分寸上燃烧、在一定的分寸上熄灭”。²⁰这团神圣的火,也是主宰万物的逻各斯、道、理性。人的美善的灵魂中的火,最终要回归到这神圣的火。

巴门尼德

对于赫拉克利特而言,实在带有变化的特征;相反,在巴门尼德看来,实在是由某种单一不变的实体构成的。爱利亚的巴门尼德,生活在公元前5世纪。他从事哲学的方法,标志着和他的前辈们的决裂。巴门尼德在一首诗中表达了他的思想。这首诗流传下来,其内容比任何其他前苏格拉底哲学家的著作都多。诗由两部分组成,即“真理之道”与“意见之道”。在“真理之道”中,巴门尼德对存在的意义进行反思。说某物“是”,就是说它存在。他主张,“非存在者”是不可思考的、不可认识的。变化内含从“存在者”向“非存在者”过渡。²¹但是,“非存在者”的概念是无法理解的。因此,运动是不可能的。种种事物只是显得在运动、变化,但这是由于我们的感官的欺骗性。

格思里(W. K. C. Guthrie)是希腊哲学方面当代重要的权威之一。根据他的观点,巴门尼德的重要性在于:“他开创了希腊人进行抽象思维的理路。”他让人的心智“无需参照外在的种种事实”而思索,使这些思维的结果超越于感官知觉的东西之上。“在这点上,希腊人倒是乖巧的学生,以致由于他们的一些天才的存在,欧洲的科学在错误的轨道上发展了约一千年之久。这些天才长于抽象思维、忽视外在的事实世界。”²²这种结论,也许显得有些极端,但它包含几分真理。其根据在于原子论者、亚里士多德,乃至在较低程度上还有伊壁鸠鲁学派对于科学思想的贡献。

巴门尼德出现在柏拉图相当晦涩的对话中,他的名字被用作了篇名。²³他出场对年轻的苏格拉底的学说提出种种严肃的问题。在苏格拉底这位著名反对者的教导中,苏格拉底往往以勉强同意而告终。在《智者篇》里,柏拉图对巴门尼德的证明方法和他关于如下假

定的荒谬性,提出种种严肃的反对理由:即使一个人也许实际上什么都没有说,但他必须言说什么东西。²⁴不过,柏拉图的思想在很多方面都受惠于巴门尼德。这表现在两个方面:一是有关永恒的或不变的存在形而上学观念;一是认识论的观点,即真正的知识,是通过心灵与这个实在接触而产生的。我们用感官感知到的东西,是这个虚幻的世界。但是,真正的知识,是心灵对于世界背后且不变的东西的把握。这种关于实在与知识的观点,概括在柏拉图的《蒂迈欧篇》中。通过追问,蒂迈欧坚持做出某种基本的区别:

那总是存在并不生成的东西是什么?那总是生成并不存在的东西是什么?那被理智和理性理解的东西总是处于同一状态;但是,意见在感觉的帮助下不具有理性,它所感知的东西,总是处于某种生成又毁灭的过程中,实际上从未存在。²⁵

这种结论并非每位希腊哲学家都得出过。这些多元论者证明:世界是由某种多元的存在者构成的。他们当中,就有恩培多克勒。他仿佛原本兼有多种角色,如物理学家、施行异能者、哲学家和毕达哥拉斯学派的神秘主义者。他虔诚地相信灵魂的轮回,相信他的知识有能力控制自然。恩培多克勒认为:最终存在四种元素。他有时以神的名字命名它们,有时用另外的术语,但在根本上,这四种元素为火、水、土、气。²⁶尽管这种学说受到原子论者们的质疑,²⁷但是,它一直延续到中世纪之后。

原子论者

米利都的留基波和他年轻的同时代人、阿布德拉地方的德谟克利特,生活在公元前5世纪。他们的原子论,是要企图调和巴门尼德物质是不可能变化的论点与感觉经验的证据。留基波是这种理论的创始人,正是德谟克利特发展了它。德谟克利特赞成巴门尼德质的变化是不可理解的和不可能的。不过,它和量的变化是不同的。德谟克利特认为:物理世界,是由不可数、不可分、不变的种种实体或原子构成的(原子这个词,来源于希腊语 *atomos*, 意思就是“不可分

26

的”)。各种对象的种种特性,源于它们的原子构成要素之间的组合;变化,就是由于它们的结构重新组合。这些原子本身拥有形状、固体性能,但不是像温暖、颜色和气味那样的特性。

希腊晚期的原子论者们从两个方面修正了原子论。一些人承认每个原子之间有着各种质的差别;另一些人,包括亚里士多德,主张,这些原子甚至能够被进一步再分,尽管人们被迫同意原子具有某种程度的不可分的限定。虽然从现代知识的事后之见来看原子论有异常的魅力,但它并没有排除掉各种关于物理世界的竞争理论而独领风骚。这部分是由于柏拉图和亚里士多德的影响,而且,更重要的是部分由于如下的事实:德谟克利特的追随者,没有向前发展他的诸种洞见。希腊哲学家伊壁鸠鲁和他的普及者,拉丁诗人卢克莱修,或多或少一如既往地继承了德谟克利特留下的思想框架。

苏格拉底与智者們

在很多人看来,巴门尼德的种种观点曲解了信仰,超出了可以忍耐的各种限度。但是,他的对手们的学说可接受的地方就更少。许多人想要得到更具有实用性的东西,智者們满足了这种需要。公元前5世纪的智者們,都是实用智慧的教师。他们到处游走,按照收取费用的比例传授知识。无论是偶然地赢得种种辩论还是制造事端为难他人,他们关心的是其中什么能产生作用。一个重要的话题是 *aretē*,这个词通常翻译为“德性”(virtue)。不过,这里的德性,首先意味着“技艺”(skill)。智者希比亚(Hippias),除了手上戴着戒指,穿的都是自制的衣服出现在奥林匹克比赛上,来为他的技艺提供某种移动的广告。²⁸如果智者們生活在20世纪,他们将会是各种关于如何在商业上成功、挣钱、减肥以及保持健康的畅销书作家和唱片生产商。在更为严肃的层面,是普罗泰戈拉的社会契约理论。²⁹他论证说,社会的产生,是由于人们需要保护自己免遭各种野兽的侵扰,也是为了提高他们的生活水平。各样的法律和习俗,是为了满足某个社会的成员们的相互利益。否则,就会盛行无政府状态。为了避免这点,人们设计出法律,其中强者保证不攻击弱者。但是,当人们认

为合适的时候,就可能改变这些法律。普罗泰戈拉的立场概括如下:

我认为,对于任何特定的城邦而言,无论什么看起来正确并且值得称道的习惯,只要某个城邦坚持它们,那么,它们对于那个城邦来说就是理所当然的。只是,在任何特定情况下,当这些习惯对于它们是不健全的时候,智者就会设法取缔那些现在显得正常的习惯。基于同样的原理,由于智者能够以同样的方式引导他的学生们走在他们应当走的路上,所以,他是智慧的。当学生们完成教育时,智者配得向他们收取相当多的学费。³⁰

今天,人们纪念普罗泰戈拉,是由于他的“人是万物的尺度”这句格言。³¹显而易见,它意指的是一个单纯的事实陈述。的确,它看起来符合普罗泰戈拉关于各种法律与社会的观点。但是,这些话包含的不仅仅是些微的相对论和怀疑主义。它们不仅意味着人类必须使用他们的心智决定真理和解决诸种问题,同时也暗示,在某种环境下,对于某人是真实的或有价值的东西,也许对于在另一种环境下的另一个人就不是这样。当进一步推论下去时,这样的思想路径会引出如下的结论:思想的对与错,只是根据人的目的而被操纵的名词。正是这种思考方式,为智者赢得了愤世嫉俗的实用主义者的名声。苏格拉底竭力驳斥的,恰好是这种观点,他谴责它在道德上是有害的、是彻头彻尾的固执己见。

苏格拉底(约公元前 470—前 399 年)出生于雅典。他在那里度过了一生中的大部分时间。和他的同胞一样,苏格拉底的生活笼罩在伯罗奔尼撒战争(公元前 431—前 404 年)的阴影下。这场战争最后以斯巴达的胜利而结束,但对于雅典却是灾难。虽然苏格拉底曾在军队中服役,但他依然处于政治生活的边缘。晚年的时候,他受到人们控告,罪名是引入外邦的神祇以及使青年堕落。雅典公民会议判决他死刑,死亡方式是服毒。由于在他的各种观点上拒绝妥协并放弃逃亡的可能性,苏格拉底在判决后的第 30 天喝下了毒药。³²

苏格拉底本人没有写过任何著作。³³我们所知道的他的学说的内容,主要来源于柏拉图的许多对话录。这些对话录显示了苏格拉

底是位卓越的人物。柏拉图的对话录中,哪些思想是苏格拉底本人提出来的,哪些更多是柏拉图自己的创作,这依然是一个在学术上争论不休的问题。人们普遍认为,苏格拉底对柏拉图的影响,最明显表现在柏拉图的早期著作中。苏格拉底的母亲是助产士。他发现自己作为一个教师的角色,就如同一位助产士。³⁴他本人弃绝任何类型的智慧,批判他自己拥有任何知识的思想。他的使命,是通过对话在智慧诞生时协助他的同伴。这种智慧本身,源于天上。

苏格拉底在教导中的角色,是要使人们依靠自身从内部发现智慧。为此,他使用了辩证法。希腊语的 *dialektikē*,意思是问与答的讨论。苏格拉底就是这样着手他的工作的。借着对各种观念的无情追问,他努力把真理同仅仅作为意见的东西以及错误的思想区别开来。柏拉图描述他的学说所用的对话形式,成为他的哲学的恰当媒介。真理,并不是借助于认识这些正确的技巧能够学习的东西。学习者不得不为他自己而发现真理。人们通过学习与提问的过程,把握住真理。一旦学习者把握了它,教师就不重要了。最后但并非不重要的一点,在于这种对话所传达的精神。智者们参与热烈的辩驳讨论,为的是赢得辩论。苏格拉底的评论与问题可能是尖锐的,但他的目的和方法,是要在他与同伴们参与的对话中冷静地追求真理。

第二章 柏拉图关于实在的观点

29

柏拉图(约公元前 427—前 347 年)¹出生在一个以雅典血统为主的家族,其时间,大致是伯罗奔尼撒战争爆发后的第四年。柏拉图实际上是不是苏格拉底的学生,这个问题至今没有定论。不过,毫无疑问的是,柏拉图对他评价甚高,苏格拉底的死震撼了他的心灵。随着战争的进行,柏拉图亲眼目睹了雅典政权的系列变化,最后,他明白了民主制的无效和寡头政治的暴虐。柏拉图曾几次前往直利和西西里岛旅行,他在那里结识了毕达哥拉斯学派的成员。这些经历使柏拉图最终得出结论:所有现存的城邦结构都是坏的,它们的制度几乎都是过时的药方。²惟一的希望,在于发展某种“正确的哲学”,在于创造一个由赏识哲学的哲学王统治的新社会。它理应是一个有秩序和教养的社会,其中,每个公民根据他们自然的天赋各司其职。大约在公元前 380 年,柏拉图建立了他的著名的学园。这乃是现代大学的前身。柏拉图最著名的著作是《理想国》。它描绘了一幅乌托邦社会的图景,这个社会的统治者按照柏拉图关于实在的观点接受教育。

城 邦

除了柏拉图的书信和《法律篇》之外(它们看起来原本是以系列收信人的形式构思完成的),像他的所有其他主要著作一样,《理想国》是以对话的形式写成的。《理想国》开篇讨论正义问题,驳斥智者们的种种观念。正义不在于获得个人利益,而在于做正确的事。例如,在医学那里,公正的医生不是那些工作最少收费最高的人,而是那些应用他的医术治愈病人的人。³在一个社会,每个成员都得工作。正义就在于完全履行天职。

30

在许多方面,柏拉图关于教育、人格和福利城邦的种种理论,领

先并激发了大量现代思想。柏拉图把教育分为初级、中级和高级三个阶段,这和今天西方的普通惯例相一致。他关于城邦控制的种种观点,包括财产与家庭的规定,⁴预示了后来的社会主义。从柏拉图的理想社会到后来的极权国家,也许可以画出一条线。极权国家,是由那些表面上知道至善的人们来操纵的。⁵不过,要领会柏拉图的立场,我们必须记住:像今天马克思主义对许多人的吸引一样,它起源于对种种现存政体形式的彻底失望。柏拉图本人属于贵族的后裔。但是,他对雅典城邦在寡头制、僭主制、民主制统治下的痛苦经历,促使他得出如下结论:所有种种现存的政体形式都是邪恶的。

由于伯罗奔尼撒战争久战未果,越来越显而易见的是:雅典的民主制,缺乏真正有能力和负责任的领袖;实际负责的人们,也都容易受到取悦于大众的欲望的左右。最令人无法忍受的,就是雅典民主制对苏格拉底的判决。柏拉图发现,人的心理结构中有三种主要的因素,它们是理性、欲望或情欲以及雄心。理性是计算和决定的能力;欲望或情欲同人的各种本能相关。每个人在正常情况下都有这三种因素,但这三种因素谁占主导地位则因人而异。和它们相呼应,柏拉图发现社会里有三个主要的阶层。在理想的正义的城邦里,人们的角色和他们原本属于何种人是对应的。社会的大多数,都是由第三阶层即农民、手工业者和商人构成的。在他们上面是附属的阶层。这些人的作用,如同警察或军队,是为了推行统治者做出的种种决定。最高的阶层是统治者们。他们曾接受过数学与哲学方面的训练,要不是对于城邦的义务感,他们原本宁愿把光阴花在数学与哲学方面的追求上。对城邦的义务感促使他们接受统治者的角色。

理 式 论

柏拉图相信,哲学王通过学习,尤其是通过那些高级科目如数学、哲学的学习,将获得智慧。他认为,大多数人都沉迷于各种物质上的东西。他们所需要的,就是要让他们的思想转向世界背后的非物质的实在,因此,他们应当弃绝自己较低级的情感对象。对于柏拉图而言,真理具有某种客观实在性。这种客观实在性,植根于各种事

物的本质之中。世界不只是一个现象的世界。每个特定的事物后面,都有这种事物的理念或理式。而且,诸种理念或理式,最后都和善的理式(the Form of the Good)相关。善的理式如同太阳,不但赋予对象以可见性,而且维持着它们,使万物生长,而其自身却不参与这一物质性的过程。善不但是种种知识对象可以理解的源泉,而且是它们的存在和实在的源泉。⁶

柏拉图把我们关于世界的理念和信念,分为两大主要的范畴,每个又细分为两个以上的范畴。⁷这两大主要的范畴,是知识与信念。柏拉图使用这些术语,几乎正好同我们现代的、世俗的、物质主义社会所理解的相反。当柏拉图谈到信念时,它总是和我们关于物质世界的种种理念相关。当他说到知识时,它总是和物质世界背后的非物质的实在相关。信念又包括两个亚范畴:关于种种自然事物的意见或者信念,以及关于这些事物的影像或者错误的观念。另一方面,知识包括两个亚范畴:数学推理和思想,或关于理式的理解。正是后者,才是知识的最高形式。

柏拉图把人的处境比作一个洞穴。其中,囚徒们看见的只是投射到火光背后的各种对象不同的影子。⁸洞穴里的囚徒们,误把这些影子当成了实在。但是,如果一些囚徒获得了释放,他们会发现,那些影子不是真正的对象,而且,影子不是全部的实在。随着他们的眼睛逐渐习惯于外部的世界,他们甚至能够直接看见太阳,把它当作万物的维系者。不过,如果逃离的囚徒们再次返回洞穴,告诉以前的同伴们实在是什么样的,这些同伴会认为他们疯了,并设法杀死他们。

32

这最后一点,显然是对苏格拉底命运的暗示。在关于洞穴的著名故事中,柏拉图安排苏格拉底叙述了他关于实在的观点。这个故事并不是证明而是一幅图画,以便帮助读者理解。

如果你假定把从洞穴到上面世界的万物的上升与凝视的过程和灵魂上升到可知世界的过程联系起来,你就会明白我的解释,因为那就是你急于想听到的东西。至于这一解释的对错,只有神知道。但是,无论如何,我觉得,在可知世界的领域,那最后被看见以及很难被看见的东西是善的理念;当我们看见它,我们

必定要得出如下的结论：善的理念，的确就是一切正确以及美的东西的原因，它是可见世界的光源，是光的创造者，它本身在可知世界中就是真理与理性的真正源泉；凡要在私人领域或公共领域聪明地行事的人，都必定会看见这善的理念。⁹

灵魂与不朽

真正的智慧与智慧的行为，不但需要在与理式的关系中理解世界的本质，它也要求理解灵魂。柏拉图认为，灵魂是非物质的实体，在某些方面它类似于理式。在名为《曼诺篇》的对话里，有人带来一位未受过教育的奴隶男孩，在对苏格拉底的种种问题的回答中，表明他自己能够做些几何定理题。男孩从哪里得到他的知识？答案在于柏拉图的回忆说：男孩在他的灵魂里已经有过这种知识，他只需要通过被问及正确的问题，就能把知识回忆起来。从这里，苏格拉底得出结论：“如果关于实在的真理总是在我们的灵魂里，灵魂就必然是不朽的，人必须鼓足勇气努力去发现——那就是回忆——此刻刚好不知道，或更为准确地说，回忆不起来的知识。”¹⁰这同样可以用于德性。正如智者们论证的那样，德性不可能通过任何技巧被传授或获得。它已经在人的灵魂里。

33 在标题为《斐多篇》的对话里，柏拉图叙述了苏格拉底关于灵魂不朽的种种信仰。这解释了苏格拉底为什么不怕死。跟身体一样，灵魂是不灭的。正如白天过后是黑夜、四季彼此更替一样，生后伴随的是死。死亡来临的时候，人的不朽部分隐退为另类的存在。¹¹如果死亡是从万物之中得释放，那么，它将对恶人的恩惠。但恶人无处藏身。灵魂逃离的惟一方法，是变得“尽可能的良善与智慧”。¹²那些善良的灵魂，在更高的存在中最终得以从身体中释放。那些还一直不太善也不太恶的灵魂，要经历进一步的净化。恶人被抛入塔尔塔洛斯地牢(Tartarus)的折磨中。

《理想国》最后的第十卷，甚至以更为详尽的叙述灵魂在死亡时的命运而结束。苏格拉底讲述了厄洛斯(Eros)的故事。厄洛斯是一

个在战斗中被杀的勇士，他起死回生，讲述了他的所见所闻。¹³看来他的故事吸收了毕达哥拉斯的灵魂轮回说、奥尔菲斯教的想像、希腊人关于净化与转世的神秘宗教。各种灵魂不断地依附到人、动物，甚至鸟的身体里，直到他们得到净化。但是，惟有恶人的灵魂，永远在塔尔塔洛斯地牢中受折磨。人类看来没有记住他们以前的存在，这个事实简单地被解释为他们被迫喝下忘川之水所致。愚蠢的便饮水过度啊！不过，所有安详入睡和仙逝的人，都会以另一种形式重生。

柏拉图与宗教

柏拉图主义以各样的形式对西方思想产生了巨大的影响。这里，我们所能做的，只是讨论出现在柏拉图许多著作里的少许几个观念。不过，我们也许应该停下来问问——像从古至今的许多人所声称的那样——柏拉图是否为基督教信仰提供了某种哲学基础。毕竟，他的理式学说，尤其是他关于善的理式的观点，明显拒斥了怀疑主义与唯物论的实在观。善的理式甚至可以等同于神。此外，柏拉图还明确教导死后有来生、善恶都有报应的学说。

虽然如此，但显而易见的是，在柏拉图的学说和圣经作品中的犹太—基督教信仰传统之间，还是存在着重大的差别。也许，它们彼此最接近的地方，在于它们为传达道德的、宗教的真理，都使用了叙述、对话和故事。但是，柏拉图没有宣称拥有神的启示。他发现的各种真理，来自于人的灵魂，它们是通过回忆和理性的反思被发现的。 34

柏拉图的理式学说，提出了几个难题。在基督教思想里，上帝不是一个和世界上所有其他诸种理式或理念存在某种联系的理式或理念。甚至，在柏拉图的著作中，存在许多未解答的问题。在《蒂迈欧篇》里，柏拉图谈到神作为造物主(Demiurge——艺术家或工匠)，他根据理式的模型创造世界。¹⁴但我们不清楚，在柏拉图的思想里，神是否是理式最终的创造者，或者理式是否已经存在，或者，所有这一切只是高级的隐喻言说方式。

柏拉图的《蒂迈欧篇》，也提到由造物主或创造者放入世界的某个世界灵魂。柏拉图证明，理智不可能存在于任何“缺乏灵魂”的东

西中。

为着理性的缘故，造物主创造宇宙时，把理智放入灵魂中，把灵魂放入身体里，以便使他成为在本性上最美善的作品的造物主。这样，借助使用可能性的语言，我们也许会说，世界产生了——成为一个生物，一个真实地因着天意而赋有灵魂与理智的生物。¹⁵

所有这一切如何与柏拉图的其他思想发生关联，尚不清楚。最重要的是，至于《蒂迈欧篇》与柏拉图其他著作的关系如何，学者们没有取得一致的意见。一些专家认为，《蒂迈欧篇》属于柏拉图晚期的作品，代表他人生最后的思想；另一些专家认为它是柏拉图中期的著作。在这种情况下，它也许不是柏拉图关于这个主题的最后观念。或许，这个最后观念应当到《法律篇》中去寻找。在那里，柏拉图给出了宇宙论证明的某种形式。¹⁶其中，柏拉图关心的是反驳无神论。但是，这属于某种更广的领域，目的是要阐明，正义的原则并非政治家们的发明，而是与生俱来的，因此对全人类都具有约束力。柏拉图证明，没有人故意违法，除非他们相信神祇不存在，或者他们不关心人类的种种事务，或者这些神容易因着各样的祷告与献祭得到平息。全部论证转向神祇的存在。柏拉图企图通过指出必然存在一个灵魂，来证明神祇的存在。灵魂，包括那些人类称为神祇的灵魂，是所有运动的原因。随着论证达到高潮，柏拉图反诘道：

论到所有的行星、月球、年月、四季，除了老生常谈的道理，即，由于灵魂，或者诸种灵魂，以及那些具有至善德性的善的灵魂，已经证明是万物的原因，所以无论它们有生命的存在那样寓于身体内主宰宇宙，还是以别的什么方式，我们都认为这些灵魂就是神祇，我们还有什么需要再说的呢？持这种信念有谁能忍受人说万物并非“充满神祇”？¹⁷

这个问题获得的答案是：“先生，没有人会如此丧失理智。”因此，

柏拉图的宇宙论证明形式,被用来维护多神论。这依然带来如下的问题:所有这些和他的理式学说如何发生关系。

一般认为,理式说是柏拉图思想的一个主要特征。但在柏拉图的全部作品中,这种学说占的位置相对较小,并且在他的某些著作里从未出现。在《智者篇》和《巴门尼德篇》中,它受到柏拉图的批判。在后一著作里,年老的哲学家巴门尼德责备年轻的苏格拉底思维不严谨;他使用的论证类似于亚里士多德用来反驳柏拉图的论证。是否存在与世界里的每个个别事物相对应的理式?如果有,它将需要一个关于概念—对象相分离的世界。大和小又如何呢?它们是理式吗?有没有诸如头发和泥土的理式呢?苏格拉底只好承认:“我们既无那些理式本身,它们也不能存在于我们的世界里。……所以,美本身、善本身,以及凡是我们认为理式本身的那一切,对于我们都是不可知的。”¹⁸

我们比较柏拉图与基督教思想对待人性和伦理的不同态度时,进一步发现了它们的差别。¹⁹正如霍姆斯(Arthur F. Holmes)所说:“《理想国》里,柏拉图假定,那些知道什么是善的人,将会爱慕并渴求善。但是,他又承认,道德的德性,自身是认识善的先决条件。所以,我必须既为了渴慕德性而认识善,又必须为了认识善而成为有德性的。为了打破这种恶性循环,柏拉图提出以下面的方式组织社会:不认识善的人由认识善的人统治。不过,问题依然存在:为什么应当由那些认识善的人来施行统治?他们也许想要,但他们应当吗?这种义务源于何处?”²⁰

36

我们也可以问那些被统治的人们,以及那些缺乏统治者对善的知觉的人们。柏拉图哲学除了告诉他们要服从那些更加认识善的人外,还有什么要对他们说吗?在柏拉图的思想里,看来存在其他无法解决的冲突。正当的生活总是以某种方式和对神祇的服务紧密联系在一起。但是,神祇如何与善发生关系,这一点毫不清楚。《游叙弗伦篇》中,苏格拉底宣称:“显而易见,神圣的东西,就是神祇所爱的东西。”²¹但是,某件事是正当的是因为神祇这么命令,还是因为它是正当的神祇才这么命令,这一点并不清楚。

《法律篇》是柏拉图晚年撰写的作品。此篇中,这个问题依然悬

而未决。正如我们刚才所见,柏拉图承认他的时代有无神论者。也有人相信,神祇对人的行为毫不关心,或者他们能因祷告、献祭而得到少许的平息。柏拉图虽然认识到无神论的种种证明的力量,但他确信,无神论者不可能是一个好的公民,并对不信者的不敬虔提出警告。²² 宗教的敬虔总是与道德扯在一起的。但是,在柏拉图多神论的思想框架内,两者如何在实践上发生联系,以及在理论上怎样产生关系,这些问题依然不清楚。基督徒会指出,道德是基于上帝这位创造者与救赎主的公义特征。在犹太—基督教传统中,人应当圣洁,因为上帝是圣洁的(利未记 11:44—45;19:2;以弗所书 1:3—5;彼得前书 1:16)。至于道德与宗教有什么关系,其明确的答案,不可能由某位企图把启蒙与多神论结合起来的哲学家来回答。

柏拉图的灵魂学说也有其种种困难。与其说它解决了不如说它提出了我们应当如何思考人性的问题。²³ 转世的思想是一种没有进一步得到证据支持的理论。它在如下的事实面前站不住脚:和我们对早年生活的种种记忆相比,各种记忆形式里不存在对前世存在的经验的牢不可破的证据。²⁴ 柏拉图《曼诺篇》里的回忆说显然是错误的,因为在某位教师的指导下应用几何公理的能力并不指向惟有某个永恒的灵魂才能获得的知识。它所需要的一切,就是一位教师某种程度的理智和引导,这位教师知道如何正确提出种种问题。柏拉图通过教育改进人,通过个人的善拯救人的观点,与借助一位慈爱的、有位格的上帝得教的基督教信息相去甚远。

第三章 亚里士多德和物理世界

39

由于亚里士多德(公元前 384—前 322 年),希腊思想达到了其顶峰。他的著作,带给逻辑学、心理学、自然史、物理学、形而上学和伦理学的研究以新的深度与深刻性。¹亚里士多德是马其顿国王的御医尼科马库斯的儿子。大约公元前 367 年,亚里士多德进入柏拉图的雅典学园,一直留在那里直到公元前 347 年柏拉图逝世。但是,学园的领导权没有交给亚里士多德,而是交给了柏拉图的侄儿和继承人斯彪西波(Speusippus)。毫无疑问,这个事件是亚里士多德决定离开雅典的一个因素。公元前 342 年,马其顿的腓利普二世,让亚里士多德做他的 13 岁儿子、后来的亚历山大大帝的家庭教师。亚里士多德负责亚历山大的教育,大约持续了 3 年。公元前 335 年,亚里士多德开办了吕克昂(Lyceum)学校,成为柏拉图学园的竞争对手,吸引了一些后来非常著名的成员。学园强调数学,吕克昂学校注重生物学和科学研究。亚里士多德努力建立一座重要的图书馆。他在一个带顶的长廊(*peripatos*)进行教学。亚里士多德习惯于在散步中教学,由此产生了逍遥学派(*peripatetic*)一词,该词后来被用来指亚里士多德的跟随者们。公元前 323 年,亚历山大大帝死去。此时,雅典发生了带有反对马其顿人情感色彩的暴乱。亚里士多德和他的一些跟随者一起,逃到了加尔西斯(Chalcis)。次年,他死在那里,享年 62 岁。

亚里士多德早期追随柏拉图,以对话形式撰写他的著作。但是,除了后来的著作家保留的几个片段外,这些对话早已遗失了。流传下来的著作,实质上都是教科书,它们基于亚里士多德本人为他的学生准备的笔记或备忘录。亚里士多德 20 世纪的学生们,曾对如下的问题展开过激烈的争论:在亚里士多德的思想中,能否辨认出某种发展模式。沃纳·耶格尔(Werner Jaeger)发现了一个逐渐的发展过程,它以热情赞扬柏拉图为开端,以放弃柏拉图的形而上学为结束。

40

不过,某些著作标明的不同的日期,以及对某些关键段落的不同解释,导致他人不同意这种观点。现在看来很清楚的是,亚里士多德对柏拉图的批评是与日俱增的。他最后彻底拒绝了柏拉图的一些观点。亚里士多德本人的哲学,是要竭力明确表达种种关于物理和形而上学的实在的更令人满意而系统的观点。

在他的著作《命题篇》中,亚里士多德把知识分为三类:理论的、实用的和创制的(*productive*)。²至于某种精确的科目应当适合哪一种分类,虽然亚里士多德随时改变他的看法,但是他关于各种科目的分类持续影响了直到现在的思想。理论知识包括逻辑学、形而上学和数学。在应用知识中,包括这样一些科学的科目,它们是出于应用的行为和伦理的目的而被研究。创制的知识包括修辞学和诗学。换言之,它包括我们今天称为文学的东西。这里,我们并不想按照亚里士多德对知识的分类来评价他的思想的全部领域。相反,我们只是注意和我们的中心论题相关的许多思想要点。

逻辑学

亚里士多德的逻辑学著作,为他后来有关的全部著作奠定了基础。逻辑学(*logic*)这个术语,源于希腊语词**逻各斯**(*logos*)。它的意义包括“理性”、“言说”、“话语”和“言”。在广义上,逻辑学是研究推理与论证的结构。然而,亚里士多德为这个科目选择的命名,与其说是“逻辑学”不如说是“分析学”。他把它当作是对知识的各种分支的初步研究,称其为一种研究工具(*organon*)。工具这个术语,后来用来总称亚里士多德的各种逻辑学著作,包括他的《范畴篇》、《解释篇》、《前分析篇》、《后分析篇》、《命题篇》和《辩谬篇》。亚里士多德关于逻辑学著作的思想的核心,是他对三段论的研究。一般说来,人们认为三段论是论证的三个步骤:大前提、小前提以及由这些前提的真理得出的结论。通常引用的例证如下:

所有的人都是要死的。苏格拉底是人。所以,苏格拉底是要死的。

亚里士多德本人把三段论当作逻辑演绎推理方法。他在宽泛的

意义上为它下了定义。

一个三段论式(*sylogismos*),是一种论述方法(*logos*)。其中,某些事实被陈述,另一些被陈述的事实之外的事实,将必然从它们的存在前提中引出来。我的意思是,因为某些被陈述的事实便会得出最后的结论,也就是说,为了得出必然的结论,无需再要求任何外部的词项。³

什么因素构成合理的逻辑推理,这个问题在亚里士多德的有关著作中占据重要的地位。

在关于科学的结构即《后分析篇》里,亚里士多德证明了各门学科的自主性。他否认有适合一切学科的共同的方法论。例如,几何学这门学科的实证方法,就不能简单地转换并应用于另一门如算术的学科。人们无法通过这样的交叉证明任何东西。这样做,将会犯我们今天所谓的范畴错误。亚里士多德称它为“异种嫁接”(*metabasis eis allo genos*)。⁴亚里士多德的证明,是对混淆种种范畴之危险的严正警告。

物理学与形而上学

亚里士多德的科学著作,包括大量探讨物理学以及关于各种动物器官、运动、演进和遗传的系列著作。四部主要探讨物理学的著作是:《物理学》、《天文学》、《起源和衰灭》以及《气象学》。在这些著作中,亚里士多德拒绝接受前苏格拉底哲学家关于存在的种种概念和柏拉图的理式学说。亚里士多德还恰当地发展了因果关系的系统思想,并在他的《形而上学》中进一步加以阐发。

形而上学这个称谓,看来是在亚里士多德死后才出现的。按照传统的说法,这个术语是经由公元前1世纪逍遥学派的哲学家,罗得岛的安德罗尼柯斯(Andronicus)才流行起来的。安德罗尼柯斯努力激发人们对亚里士多德思想的兴趣。据说,他曾编排亚里士多德的著作的次序,把《形而上学》(*Metaphysics*)放在《物理学》(*meta ta physika*)之后。希腊词 *meta* 有各种不同的含义,包括“在……之后”

和“超越”两种意思。在此以前，人们对这个术语就已经提出过两种针锋相对的阐释。一种为：形而上学是一门应当在物理学之后被研究的科目。另一种为：形而上学是对那些超越于物理领域的种种事物的研究。这里，我们不可能探讨亚里士多德有关这个学科的思想的范围。但是，有三个命题值得注意：潜能与现实、四因的概念和第一推动者的观念。

亚里士多德对**潜能与现实**⁵的理解，大大推进了以前希腊人关于各样事物的性质的种种思想。**现实**（希腊语：*energeia*）是一种存在方式，以这种方式，某物能够产生出其他种种事物，或者为它们所产生。**潜能**（希腊语：*dynamis*）是引起变化或者被引起变化的能力。这种思想的要点，可以做出如下的阐释：如果我们想像一棵长在森林中的树，那么，它的物质的总量都存在于一棵树的方式中。但是，它的木材，具有用来修建房屋或者打造家具的潜能。当这样的事情发生时，这棵树就不再是一棵树，而是获得了其他种种存在样式。不过，在潜在的意义，房屋或者家具也是柴火，能够燃烧转化为热能。同样的情形，可以用来言说世界上的其他任何事物，包括各样的生物和人类。一个小孩，在潜在的意义是一位成人和父母。现实的父母，不再是一个小孩，但在潜在的意义是一位祖父母，等等。

对此，我们可以做出三方面的观察。首先，一个事物、动物或人，不可能同时在同一个方面是潜在的又是现实的。树，或者是一棵植物，或者是木材，但它不可能同时是两者。孩子，或者是小孩或者是成人，或者介于两者之间，但他不可能同时是他们全部。第二个观察是要指出，为了引发从潜能向现实的转变，需要一些外因或者种种中介。树不可能独立地成为木材、房屋和家具。没有他人的养育与关照、没有环境提供的生命维持系统，孩子们就不可能长大成人。第三个观察只是要说明，我们所注意到的种种变化，并不必然地发生。一棵树，是否最终作为一间房子的一部分、一件家具、纸浆或者依然老死、朽坏在森林里，这取决于很多因素，常常超越了人的全部预知能力。另一方面，世上万物，都无法免于这种或那种变化。各样的事物，都处于从潜能向现实，从现实到潜能的不断变化中。

亚里士多德《形而上学》第一卷，包含着对柏拉图以前的希腊哲

学家们的批判。柏拉图的理式学说,原本可能是对以前各种概念的改进;但对于亚里士多德而言,它引出的难题比它解决了的难题要多。⁶每个现实的实体,都有一个相应的理式吗?或者也许,甚至每个实体可能不只有一个理式?每个人都有一个理式,并且每个器官都有不同的理式吗?理式可以离开实体而存在吗?如果这样,它们如何与实体发生关系?数与理式有什么关系?针对柏拉图学派的理式理论,亚里士多德提出四因理论取而代之。亚里士多德论证说,当我们考虑某物的时候,我们会出于不同的原因而想起它。亚里士多德确认有四种原因。⁷显而易见,这些并不是同种原因的全部,如同我们从亚里士多德举出的例子所能够见到的那样。依照后来它们所获得的称谓,我们将在这里论及它们。

第一种原因是**物质因**。它由某物所赖以形成的物质组成。例如雕像的青铜,制成碟子的银等。第二种原因是**形式因**,是事物采取的形式或者样式。它是雕像、碟子的形状。第三种原因就是著名的**动力因**。它是指引起变化的动因、事物的形成者以及变化的致变者。在雕像的例证中,动力因是创造雕像的雕塑家。小孩出生时,父母形成了动力因。第四种原因是**目的因**,人们做某事要达到的目标、目的。在这方面,亚里士多德预见了对现代和谐运动。健康,据说是散步的目的因,因为人们散步是为了成为健康的人。因此,人所欲求的目标,据说也许就是某种行为的原因。另一方面,饮食、锻炼和求医,全都是作为促进健康的动力因而发挥作用。

不动的推动者

亚里士多德关于潜能、现实和因果关系的观点,引出了他的第一或不动的推动者的学说。⁸因为,某种从潜能的状态变成现实的状态的东西,不得不有一个或者多个的变化媒介。我们所看见或所认识的这个世界中,没有任何东西自身就是自身的原因。事物总是有一个原因或多个原因,引起任何被给定的变化。但是,我们能够想到的诸多原因,以及更多我们无法设想的种种原因,是如何使动的?亚里士多德的回答是:没有第一或者不动的推动者,就不会开始或者产生

运动的全部过程。这个第一或者不动的推动者,是所有因果链和运动的最后根源。这样的第一推动者,必须区别于所有其他类型的原因。因为,所有其他原因都有种种在先的原因。甚至,各样的天体都需要某种推动它们的东西。“既然动和被动的物,是居间的物,那么,就存在运动而不被推动的推动者。这个推动者,是永恒的事物,是实体和现实。”⁹

亚里士多德的论证是宇宙论证明的某种早期形式。宇宙论证明,论证上帝作为宇宙的原因而存在。在我们的概述中,将数次讨论这种论证。这里我们不准备考察这种论证的优点和不足,但做四点陈述或许不无裨益。

第一点关系到亚里士多德的研究方法。亚里士多德基本的研究方法,是先观察,然后进行理性的反思。他关心的是实体的本性。借助对经验的批判性反思,他得出了有关经验背后之物是什么的结论。这样做的时候,其研究方法,如同前面提到的亚里士多德的三段论观点所说的东西。亚里士多德从所观察到的事物开始,演绎出某些无法直接观察到的事物的结论。他认为,各种不同事物的原因,彼此类似;不动的推动者,有些类似于如下的诸种原因,即我们从我们日常的因果经验中推出的原因。

第二点是要注意:宇宙论的证明,预设了作为因果关系与运动的假设而存在的不动的推动者。我们无法直接看到这个不动的推动者。他是作为所有有限的或者偶然的原因的必然根据来使用的。

第三点是要注意:亚里士多德的证明,既包含因果关系,也包含偶然性。偶然性表示并非必然存在的属性。它是所有有限存在者的特征。亚里士多德的不动的推动者,是不得不存在的一个存在者。否则,所有的第二或居间的原因就不会产生。

第四点是要注意:亚里士多德的不动的推动者,不像人们有时设想的那样,是一个静止的存在者。不动的推动者,不为外在于他自己的任何原因所推动。但是这并不等于说,不动的推动者是不动的。相反,不动的推动者属于和各种原因与中介相区别的实体。我们在世界中,会发现这些原因与中介本身是要受到推动的原因(*caused causes*)。不动的推动者,是某种不被推动的原因。据说,他是纯粹

的现实。他不是潜在的而是现实的。他是变化的根据,他自己不被改变,或者说在过程中不经历变化。或者用亚里士多德的话说,“存在运动而不被推动的推动者。这个推动者,是永恒的事物,是实体和现实。”¹⁰这里已经涉及对上帝的不变性的种种讨论。这种思想并不像某些人所设想的那样,即上帝存在于某种永恒凝固的不动性之中。毋宁说,它意味着上帝的存在是独特的,因为,他永远活着且是主动的,他不受制于增长与减少的种种变化。这样的变化,是所有中介与原因的特征。

不过,即使言述了这些,许多问题依然没有得到解答。亚里士多德相信的是什么样的上帝?亚里士多德的不动的推动者在何种意义上具有位格性?这个不动的推动者与世界如何发生关系?亚里士多德在《物理学》的结尾这样描述上帝:“第一推动者推动一个永恒的运动,并在某种无限的时间中推动着它。由此可见,第一推动者是不可分的,没有部分,没有量。”¹¹第一推动者不像柏拉图《蒂迈欧篇》中的造物主。造物主是一位不时创造着他的工艺对象的手工工匠。不动的推动者超越于世界,是一个有别于任何其他存在者的,具有自身秩序的存在者。至少,在这种意义上,亚里士多德的上帝和柏拉图的上帝相比,与圣经的上帝观具有更多的相容性。

在其他地方,亚里士多德提出,神的活动是由思想与沉思构成的。在《形而上学》里,亚里士多德把不动的推动者描绘为不仅是永恒的诸天而且是万物的目的因(但显然不是动力因)。

有某些不息地运动着的事物,它在某个圆周上运动着。不仅在理论上如此,而且在事实上也是如此。因此,第一重天必须是永恒的,也必须有推动它们的事物。既然动和被动的物体是居间的事物,那么,就存在运动而不被推动的推动者。这个推动者是永恒的事物,是实体和现实。欲望的对象和思想的对象,也以这样的方式运动;它们运动而自己不被推动。欲望和思想的基本对象相同。因为欲望的对象为虚假的善,愿望的主要对象为真实的善。但是,欲望应当随思想而发生,而不是思想随欲望而发生,因为思想是起点。¹²

46

这段文字,看起来使不动的推动者成为万物被引向的目标。这样,这个不动的推动者就是它们的原因。这一思想可与圣经中关于上帝是万物的目标的概念相比较。不过,在圣经思想里,上帝是起源又是目的,是阿拉法又是俄梅戛,是始又是终(罗马书 11:36;启示录 1:6,21:6,22:13)。

亚里士多德继续把这个不动的推动者描述为“第一原理”¹³,它具有生命,因为它会思想。

思想思想它本身,因为它分享着思想对象的特性;因为它在接触它的对象并思想它们时,它自己也成为思想的对象,因此,思想与思想的对象合为一体。因为凡能接受思想的对象的东西,就是思想。当思想拥有这个对象时,思想就在活动。因此,看来思想所包含的神圣要素是思想而不是思想的对象,故沉思的行为,乃是至乐至善的。这样,如果神总是处于如此的佳境,而我们偶尔也在其中,这不得不让我们感到惊奇;如果神所处的佳境更胜,我们的惊奇也会更甚。神的确就处于某种更佳之境。生命也属于神;因为,思想的现实就是生命,神就是那现实。神的本质现实,就是至善永恒的生命。因此我们说,神是某种永生的存在者,永恒、至善,所以,生命与无尽的延续以至于永恒的存在,都属于神,因为,这就是神。¹⁴

47 亚里士多德的观点,又可以同圣经的上帝之言创造世界的观点进行比较。后者以基督论的形式在《新约》里被表达出来。创造宇宙的圣言,是在耶稣基督的位格中成为肉身的相同的圣言。耶稣基督是受造物的救赎主,父神使他成为万有之主(创世记 1:3—26;诗篇 33:6;约翰福音 1:1—14;罗马书 14:10—12;哥林多前书 15:20—28;腓立比书 2:5—11;歌罗西书 1:15—20;希伯来书 1:1—4)。

在《尼各马可伦理学》中,亚里士多德阐发了神的活动是由沉思构成的主题,其中一段把沉思赞扬为最高形式的活动。对于这种活动而言,人性不是自足的;人性需要其他种种东西。但是,在神祇那里,情况却不同。他们是自足的。这导致亚里士多德得出如下的思想:沉思的人,最亲近神祇。

如人们所认为的那样,如果神祇关心人类的事务,那么,他们理所当然喜欢人身上最好的、与他们最相似的东西(那就是理智),他们理应报偿那些最热爱理智和尊敬理智的人,由于他们关心神祇所爱的事物,并且行为正确而高贵。所有这些属性,在智慧的人那里最多,这一点是显而易见的。因此,他是神祇的最爱。这样的人,有可能也是最幸福的;这样,智慧的人将比其他人更幸福。¹⁵

显而易见,这与犹太—基督教的上帝概念有显著的差别。后者严格说来是一神的,相反,亚里士多德既谈及了不动的推动者又论及神祇。虽然圣经的智慧文学会赞美智慧的人,但这里所说的智慧不只是沉思的生活。它存在于对耶和华的圣言的默想中,存在于遵行他的道中。¹⁶如果亚里士多德缺乏一位独一位格的创造者的观念,那么,正如托马斯·阿奎那许多世纪后所要显明的那样,他的思想依然有许多方面可以同基督教思想相容,并且适应它。基督教的独一位格的创造者,既是创造的主体,又是创造的目的。这些思想中最重要的,是亚里士多德思考我们对世界的经验所提出的问题的方法和他的不动的推动者的概念。这不动的推动者,作为某种不同于其他存在者的存在者,是所有生命和能量的自足的活水源头。

我们用感官把握物质世界。在广义地坚持这个物质世界依赖于某种不同的实在这点上,亚里士多德处理神学问题的方法是柏拉图式的。这种实在的存在,不依赖于物质世界。但是,亚里士多德对于实在的解释和柏拉图的解释差别很大。在时间的进程中,柏拉图和亚里士多德都会在基督教会中发现追随者。为了给信仰的表达提供某种哲学的框架,他们借用了这两人的思想。 48

人性与伦理学

亚里士多德的人性观和柏拉图的人性观有某些共同之处,但是也有许多重要的差别。和柏拉图一样,亚里士多德不赞同智者学派

的观念。不过,至善的理式对于亚里士多德而言,只是一个空洞的隐喻。他也没有柏拉图的灵魂轮回观。在亚里士多德这里,灵魂(*psychē*)“在某种意义上是所有动物生命的原理”。¹⁷甚至,他抱有这种观点:每样生物都具有某种灵魂(*psychē*)。人的理性能力,使人的灵魂区别于所有其他种类的灵魂。¹⁸人既是理性的动物,又是政治的动物。¹⁹这意味着,人类的共同生活,远远胜过像蜜蜂以及其他群居生物。“人的特点,正在于惟有他具有善恶感、正义与非正义等等的区别能力,具有这种感受的生物联合起来,形成了家庭和国家。”²⁰

亚里士多德的伦理学说,出现在他的三本著作中:《尼各马可伦理学》、《欧德穆伦理学》、《大伦理学》。²¹伦理学这个词,是希腊语 *ēthika* 的字面翻译。在现代的用法中,伦理总是和规范行为的诸种标准相联系。但是,亚里士多德对伦理的理解,更多同习惯与品质有关。他关心的是 *aretē* 与 *eudaimonia*。前一个术语常常有“德性”的意思,后者有“幸福”的意思。在亚里士多德的伦理学里,*aretē* 更多具有“美德”的意思。它是某种带有各样情感与行为的东西。²²正如我们可以问是什么构成了一把卓越的斧头或者一场出色的辩论,我们也可以追问是什么使人具有美德。亚里士多德根据幸福来回答。这里的幸福,不是指肉体的需要和欲望的满足,而是指人类潜在能力的实现。最高的活动在于沉思,但不以牺牲健康和各种物质的需要为代价。智慧的人“最亲近神祇”²³。因为,如果神祇像人们所认为的那样,关心人类的事务,那么,他们会最关心那些与他们的关切相同的人。而神祇最亲近的人,可能将是最幸福的。

49 为了预备具有美德的幸福生活,人类需要在正确的法律统治下的社会里,训练形成种种习惯。他们需要理性地行动,根据中道生活。智慧与德性在于避免极端。²⁴勇敢介于胆怯与蛮勇之间。节制在于避免过度的放荡与禁欲。在这样论述的时候,亚里士多德与其说是在为道德决定提供方法程序,不如说是在做关于道德概念之形式的元伦理学陈述。德性在于相反的极端之间。亚里士多德的学说,为后来著名的中庸之道(*the Golden Mean*)学说奠定了基础。²⁵

许多现代思想把焦点放在主观的个体,在世界中没有看到任何全面的结构与目的。与此相比,亚里士多德关心的是发现客观的真

理与目的。他的出发点是基于如下的确信：“一切技术，一切规划，以至一切行为和选择，都被认为是以某种善为目的。因为这个理由，善被正确地宣称为万物寻求的目标。”²⁶ 对于亚里士多德而言，德性并不是能够和品格相分离的东西。他观察发现：“伦理的德性，是习惯熏陶的结果。”²⁷ 习惯这个词在亚里士多德那里，意味着某种内在的品性或能力。这种观察，导致亚里士多德对人的行为和品格构成之间的关系做出某种复杂的分析。此外，行为和品格不能和社会环境下的生活相分离。

在中世纪，托马斯·阿奎那在《神学大全》第二部分发展了他的伦理思想。亚里士多德为此提供了种种概念工具。最近几年来，它也一直促进着像斯坦利·豪尔瓦斯(Stanley Hauerwas)²⁸ 以及阿拉斯代尔·麦金太尔(Alasdair MacIntyre)²⁹ 等基督教伦理学家的思考。他们努力为目前这个世代提出某种合理的、内在的伦理学。这个时代面临着自由的个人主义所造成的混乱和缺乏品格。³⁰

第四章 伊壁鸠鲁学派、斯多葛学派、 怀疑主义学派、犬儒学派

希腊化哲学的时代紧随在柏拉图、亚里士多德的黄金时代之后。希腊主义(Hellenism)这个词,与希腊语所称呼的希腊(Hellēn)一词有关。最初,语词 *Hellēnismos* 指占主导地位的“共同希腊”语言。但是,后来希腊主义演变为指希腊权力和希腊文化主导地中海东部世界的时期。一些著作家竭力赋予希腊化时期以年代上的精确性,将这一时期确定为从公元前 323 年,即亚历山大大帝离世,到公元前 30 年罗马推翻最后一位希腊皇帝为止。不过,人们无法绝对准确地确定起始和结束的年代。这个时期在亚历山大死之前就在形成中。他对东方的多次远征,已经扩大了希腊的影响。那种影响,也不是突然终止于罗马人登上历史舞台。一般说来,希腊主义是个复杂的现象。其中,希腊人的权力、文化浸透了东方,但反过来又受到东方的影响。这种现象的一部分,是希腊与犹太文化和宗教的互动。这样的相互作用,为基督教的兴起提供了背景。哲学领域,这个时代以许多新的思想学派的兴起为特征。雅典依然是希腊哲学的中心。逍遥学派继承了亚里士多德的传统。伊壁鸠鲁学派、斯多葛学派、怀疑主义学派与之抗衡。¹

伊壁鸠鲁主义

伊壁鸠鲁主义是和伊壁鸠鲁(约公元前 341—前 270 年)有关的哲学。但是,他的学说只是以残篇和书信的方式保存下来。从伊壁鸠鲁本人的时代直到现代,伊壁鸠鲁主义都是毁誉参半。大约在公元前 170 年,伊壁鸠鲁的弟子们把他们的讯息传到贵族占据统治地位的罗马,其权力建立在权威和传统的基础之上。当时,他们把伊壁鸠鲁的弟子当作危险的颠覆破坏分子加以驱逐。不过,一个世纪后,

当希腊文化更深地渗入罗马社会,伊壁鸠鲁主义赢得了更多的追随者。这些人当中,有诗人卢克莱修(公元前 99/94—前 55/51 年)。他的伟大的诗篇《物性论》,对伊壁鸠鲁的学说提出了重要的阐释。古典的伊壁鸠鲁主义,延续到基督纪元的第三世纪²,但在近代又被复兴起来。文艺复兴时期,人们重新发现了作为诗人的卢克莱修。17 世纪,理性主义的科学家、神甫皮埃尔·伽桑狄(Pierre Gassendi),以伊壁鸠鲁的模式为基础,提出了关于宇宙的原子论学说。他从研究伊壁鸠鲁的各种古典文本中得出这种模式。18 世纪,具有唯物论倾向的思想家们——他们中有大卫·休谟、托马斯·杰斐逊——宣称属于伊壁鸠鲁主义。在许多方面,现代的经验主义也许可以看作是古典伊壁鸠鲁主义的直系后裔。

伊壁鸠鲁主义、斯多葛主义诞生的时代,是一个动荡不安的时代。城邦的各种民主理想,在政治权力的各种斗争以及历代的经济危机中,已经失去了它们的魅力。前一世纪伟大的心灵——柏拉图和亚里士多德——看来对这个令人绝望的、怀疑的时代提供不了什么信息。庙宇和神祇依然存在,人们开始质疑它们。正是在这样一个时代,伊壁鸠鲁学派、斯多葛学派为了回答困扰思想者的心灵与精神的诸种问题,给出了他们针锋相对的世界观。

在某种意义上,伊壁鸠鲁是现代经验主义者的先驱。他教导说:我们所有的知识,都来源于使用感官所得到的诸种感觉。各种反复的感觉,引出一般的概念,让我们做出各种判断。用伊壁鸠鲁自己的例子,我们能够认识一匹马、一头牛或者一个人,因为我们现在的种种知觉与以前的种种知觉相一致;我们把以前的知觉和这些语词联系起来。³ 无论判断正确与否,它必须通过比较谨慎的检查借助证据来确认。

伊壁鸠鲁继续说:世界是由不可分的元素构成的,这些元素在虚空中来回运动。这些原子在数量上是无限的,处于不停的运动状态。有时,它们随意转动。这为人的行动的某种不确定性和自由提供了保证。原子间相互碰撞形成各样的物体。我们的世界是数目上无限的世界之中的一个;其中一些类似于我们的世界,另一些不像。种种个别的物体和我们的世界本身,都在变化、毁灭。但是,原子是不灭

的,并且不发生变化。它们以各种不同的变形继续存在。⁴

当伊壁鸠鲁沉思自然这个主题的时候,他最后接受了适者生存的学说。他拒绝命运和神主宰一切的观念。伊壁鸠鲁承认神祇存在,但坚持各种流行的神祇概念都是错的。⁵首先,不像人们所相信的那样存在那么多的神祇。其次,神祇并不干预人间的事务。不存在来生这样的东西。死亡不过是人的生命的结束,我们关于善恶的经验也由此结束。⁶因为,随着身体的死亡,我们的感官也死了。于是,我们失去感觉快乐与痛苦的能力。因此,人们无需把死亡作为一种恶并对之感到惧怕。

今天,很少有人研究伊壁鸠鲁的各种思想,但是,他的名字依然存活在美食家/享乐主义者(*epicure*)这个术语中。正是它让人想起那些以美味,尤其是在食物和酒方面引以自豪的人的情景。它使人联想到某些通过个人对某种艺术的消费来提高物质享乐的人们。从美食家的现代观念回溯到伊壁鸠鲁本人,虽然人们能够画出一条红线,但现代的美食家的意象,并不就是伊壁鸠鲁本人心中所想的东西。诚然,他把这个世界本质上看为物质的。他认为,快乐应当是“我们首要亲近的善”⁷,而把痛苦看成是一种恶。人们做决定的时候,应当权衡两者,因为它们彼此对立。但是,伊壁鸠鲁认识到,面包和水,有时比最昂贵的食物能够带给人更多的快乐。真正的快乐,是“身体没有痛苦、灵魂没有纷扰”⁸。人沉溺于性或者美酒佳肴,将会使身体痛苦、灵魂困扰。因此,最大的善是节制,所有其他一切德性都源于它。节制的人,能够享受精神的各样快乐,能够使命运、机会和死亡恐惧的暗淡思想消失。这些思想折磨着人性的其他东西。

54 伊壁鸠鲁的学校,既是一个共同生活的社群,也是一个学园。伊壁鸠鲁本人有点像世俗的布道家,他向人们传讲自然的福音。社群中有男有女,伊壁鸠鲁是社群的领袖。这个学派奉行某种苦行的生活,尽管还是有人谴责它沉溺于纵欲和性自由。伊壁鸠鲁的社群,为其成员提供了逃避日常社会的庇护所,以及在他们的老师的教导指引下的另一种生活方式。伊壁鸠鲁拒绝某些传统的教育理念。他劝人们不要承担婚姻和生育孩子之类的重担。他说,最好独立生活,享受远离众人的平静生活的安宁。

斯多葛主义

伊壁鸠鲁主义的主要竞争对手是斯多葛主义。斯多葛主义,是占据主导地位达 500 年的哲学流派。⁹ 伊壁鸠鲁主义在精英和有文化的人中赢得了追随者,相反,斯多葛主义却吸引了更多的人。斯多葛主义开始于希腊,最后却得到了一些最优秀的罗马人的信奉。它的时间跨度,从公元前 3 世纪一直延续到公元后 2 世纪。斯多葛主义的名字,起源于雅典的彩色走廊或者游廊(*poikilē stoa*)。大约公元前 300 年,西提姆的芝诺开始在那里讲学。¹⁰ 这个地方,实际上是一个长廊,上面有油画或壁画,多多少少相当于古代雅典的国家美术馆。芝诺吸引了相当多的跟随者。结果他获得了各种荣誉。其中最重要的是一顶金冠和一座铜像。斯多葛一词最终代替了先前用来指称芝诺的追随者的芝诺学派(Zenonian)。

斯多葛主义主要经历了三个阶段。早期斯多葛这个术语,人们用来称呼芝诺和他随后的继承人克利安西斯(Cleanthes)、克吕西普(Chrysippus),以及其他的跟随者,直到公元前 129 年去世的安提帕特尔(Antipater)。第欧根尼·拉尔修在《著名哲学家评传》第七卷中,尽管用了很大的篇幅来叙述他们,但他们的著作只有残篇断简留存下来。芝诺看来曾经强调过在个人伦理学与政治学中需要品格的力量。克利安西斯是一位诗人和宗教空想家。他是著名的《宙斯的颂诗》的作者。¹¹《宙斯的颂诗》把人类描述为宙斯、普遍的圣言或逻各斯的孩子。这普遍的圣言或逻各斯维系着万有。克吕西普承担了把斯多葛主义发展为一个体系的责任。人们有关于他的如下传说:“如果神祇喜欢辩证法,他们采纳的体系将不会是别的,而是克吕西普的体系。”¹² 不过,由于传说他在各种酒会上总是醉得站都站不稳,他的名声由此而受损。据称,按照比较恰当的注释:“要不是克吕西普,就不会有斯多葛学派。”第欧根尼·拉尔修,为他写下的讣告如下:

克吕西普吸入酒神巴克斯的气流后,变得头晕目眩;他没有

饶恕斯多葛,也没有饶恕他的国家和他自己的生命,而是直奔阴间黄泉。¹³

中期斯多葛活跃在公元前2世纪和公元前1世纪。其最著名的成员,有罗得(Rhodes)的帕尼提乌斯(Paenetus)和他的学生阿帕米亚(Apamea)的波西顿纽(Posidonius)。在帕尼提乌斯的领导下,斯多葛主义开始在罗马知识界赢得跟随者。其中就有西庇阿(Scipio)。波西顿纽形成了关于历史的黄金时代理论,并把宇宙论加以理论化。

晚期斯多葛,属于基督纪元的罗马世界。它的三个伟大的代表人物是塞内加、爱比克泰德(Epictetus)和皇帝马可·奥勒留。塞内加(约公元前4—公元65年),是位演说家、悲剧作家。由于塞内加,反问法(*diatribe*)这种文学手法重新流行起来,这是作为表达各种思想和学说的工具。这个术语来源于希腊词 *diatribē*,意思是谈话或者短篇的伦理文章。经过芝诺和克利安西斯的发展,它成为斯多葛和犬儒学派学说的典型的表达工具。塞内加是尼禄皇帝的家庭教师、政治顾问和大臣。人们发现,很难把这位久经世故者的各种行为与他的文章的道德说教调和起来。塞内加发现越来越难以容忍尼禄的种种罪行,于是,退出公共生活。最后,他不得不放弃了他的巨额财富,把它交给皇帝。他晚年研究哲学,并把余生的时间献给朋友圈。由于被指控谋反,公元65年他被迫自杀。哲罗姆和奥古斯丁都提到塞内加与使徒保罗之间的通信,但这些保留下来的书信都是假冒伪造的。¹⁴ 保罗书信是否使用了斯多葛派反问法的文学手法,依然是个很大的问题。我们将在下一章讨论它。

爱比克泰德(约50—约138年)是尼禄卫队成员中一个被释放的奴隶。直到公元90年他都呆在罗马。当时,皇帝图密善(Domitian)把哲学家从罗马城驱逐出去。

他的学说保留在《谈话录》中。他的学生阿里阿(Arrianus)记下了这本《谈话录》,同时还编成《爱比克泰德手册》。像塞内加一样,他主要关心的是各种伦理问题。他相信先天的道德素质。这种素质,或者被腐蚀掉,或者借助教育得以实现。

最后一位伟大的斯多葛主义者，是马可·奥勒留（121—180年）。他在公元161年成为罗马皇帝。他是系列《沉思录》的作者。在多瑙河（欧洲南部河流）的沼泽地与野蛮人作战期间，他用希腊语写成《沉思录》。他对逻辑学、宇宙论极不信任。如同早期的斯多葛主义者，马可·奥勒留区别了身体与灵魂，或者生命与心灵（*nous*）。¹⁵他同意爱比克泰德的说法，称心灵是每个人神性的闪光。因此，神在每个人心中。但是，心灵将在毁灭这个宇宙的大火中覆灭。在他的道德学说中，他强调内在的自制，以及有益的公民身份。无论世界存在一种神圣的目的性，抑或只是一片混乱，我们都应当以斯多葛式的平静理性地去面对生活。

或者有某种命运的必然性、不可征服的秩序，某种天意，或者有无目的、无引导者的混乱。因此，如果有某种不可征服的必然性，你为什么要抵挡呢？但是，如果有某种天意在施行劝解，那么，就让你配得神的帮助吧！如果有某种无管辖者的混乱，你要满足在这样的动乱中、你本身要有某种主导的理智。甚至，如果这动乱使你失去理智，就让它带走你可怜的肉体、可怜的吸收以及每样其他的东西吧；因为，至少它带不走理智。¹⁶

人们普遍认为，马可·奥勒留是一位伟大的皇帝。正是这些他本人引以为傲的价值，使他蔑视基督教会存在。在他统治时期，罗马帝国的不同地区都出现了逼迫，许多著作家著书向他申辩。

今天，斯多葛主义者这个词，使人联想到那些高度自制的人，他们既不抱太高的希望，也不让恐惧压倒他们。以斯多葛的方式面对生活，就是要使自己尽可能无喜无悲。这就是要抱有马可·奥勒留在《沉思录》里赞赏的观点。但是，历史上的斯多葛主义远远不只这些。不仅在伦理学领域而且在逻辑学和物理学方面，它都包含各种丰富的思想。从宗教的立场来看，斯多葛主义最重要的方面，是那一直被称为“神圣者的‘世俗化’或者物质化，或者相反，是物质的神圣化、精神化”¹⁷的内容。芝诺和他的追随者教导说：

宇宙中有两种基质：主动的基质与被动的基质。被动的基质，是某种没有质的实体，即物质；反之，主动的基质，是内在于这种实体的理性（或者逻各斯），就是神。因为，他是永恒的，是贯穿在物质全部领域中每个单个事物的设计者。¹⁸

芝诺也会说：“神是一，是等同于理性、命运和宙斯的东西，他也有其他许多名称。”¹⁹ 同样，*kosmos* 这个术语，可能意味着神本身、诸天的有序安排，或者神与宇宙的总和。²⁰ 斯多葛主义者对神的存在提出过各种论证。但是，也许最基本的论证就是相信：每个地方的人对神的存在都有某种感觉。正如西塞罗在他的《神性论》中总结的那样：“这个主要的问题，是列国所有的人都同意的，因为每个人在他们心里都镌刻着一种天生的信念：神祇是存在的。”²¹

虽然古典的斯多葛主义以马可·奥勒留为终结，但它的各种思想继续流传下来，使人在 16 世纪以降都能感受到它的气息。《新约》描述使徒保罗利用并对斯多葛的学说做出回应（我们将在下一章看到这一点）。斯多葛的学说，甚至在非常不可能的两个人如加尔文和斯宾诺莎那里，都能发现。加尔文会像西塞罗那样提到对神的感受是刻在人们心里的。斯宾诺莎关于神或者自然的单一实在的观念，是对斯多葛的实在观的重述。这些都是我们稍后将仔细考察的问题。

怀疑主义

最初的怀疑主义者并不称为怀疑主义者。根据他们的开创者爱利斯的皮浪（Pyrrho，约公元前 360—约前 270 年），他们被称为皮浪学派。²² 希腊词 *skeptikos*，最初意思为某个“探究的人”。但是，从皮浪的时代开始，它就获得了如下的含义，即暗示对人们认识各种事实的主张加以怀疑，以及质问这些事实是否在根本上是可知的。皮浪本人生前没有留下任何著作。关于他和他的各样的思想，我们所知道的东西，主要来自第欧根尼·拉尔修和塞克斯图·恩披里柯（Sextus Empiricus）的著作。他们两个人都生活在基督纪元的第 2 或第

3 世纪。塞克斯图·恩披里柯当然是一位怀疑主义者,第欧根尼·拉尔修自己很可能也是。早期的怀疑主义者相信他们称为 *epochē*。这个语词的意思,是中止对那些不明显的事物的判断。一位早期的怀疑主义者将这种中止判断推到极致说,称怀疑主义运动为皮浪主义是不合宜的。毕竟,没有人能够确知,皮浪本人的思想究竟是什么,而不知道这一点,怀疑主义者是不能称他们自己为皮浪主义者的。²³ 不过,人们一致认为,如果一个人的生活方式类似于皮浪,那么,他就可以称自己属于皮浪学派。

关于皮浪的各种故事告诉我们,他设法回避所有关于实在的本性的理论,甚至回避思考未来。因为,理论化只会导致挫折,想知道未来将发生什么只会使人忧心忡忡。皮浪的目的,像他直到恩披里柯的跟随者一样,是要达到 *ataraxia*, 即泰然自若的境界。有个关于皮浪的故事,讲的是他一度在暴风雨中的船上。其他客人异常紧张不安,但皮浪“镇定自若,指着船上一头正在进食的小猪告诉他们说:这就是泰然自若的境界,智者应当具有这样的境界”²⁴。

皮浪的继承者们开始把怀疑主义的学说编辑成文。同时,雅典的学园坚持走怀疑主义的道路。随着柏拉图去世,雅典出现了反对柏拉图主义的思潮。公元前 3 世纪,阿凯西劳斯(Arcesilaus)创办了后来著名的中期学园派(the Middle Academy)。其怀疑主义的理路,持续了两个世纪。阿凯西劳斯本人极力主张回到苏格拉底。人应当跟随苏格拉底,将自己的精力用于驳斥错误的思想,而不是传授知识、接受各种哲学流派的教条。中期学园派甚至让位于具有更多怀疑主义色彩的新学园派。他们攻击的主要对象是斯多葛主义。学园派特别攻击诸如我们的认识标准、关于宇宙性质的独断观念、对命运的信仰以及种种关于神祇本性的信念之类的观念。

大约在公元前 80 年,学园回复到独断论。但后来没有多久,在亚历山大建立了一所怀疑派的学校,恢复了皮浪主义。最后,这所学校和经验医学派发生了固定的联系。经验医学派强调观察症状,描绘综合病征,注意它们之间的联系。这和理论的或者逻辑的医学派形成了对照。理论的或者逻辑的医学派,追求的是将疾病背后的原因精确地理论化。塞克斯图·恩披里柯最终被认为是希腊怀疑主义

的集大成者,是综合哲学上的怀疑主义学派和医学上的经验派的最伟大的代表。

塞克斯图·恩披里柯生活在基督纪元的2世纪后半叶和3世纪的前25年。他熟悉雅典、罗马和亚历山大,但今天没有人准确知道他讲学的地方。他的两部主要著作都流传了下来,它们共同构成了对经典的怀疑主义的惟一完整的、第一手的叙述。他的《皮浪学说纲要》看来包含了导论性的讲稿,它对怀疑主义的关键术语加以定义,攻击斯多葛主义的独断教条。《反独断论者》使用了怀疑主义的种种技巧来反驳哲学家们和科学家们。在逻辑学上,塞克斯图·恩披里柯企图表明,三段论是真正错误的循环,因为结论的真理已经包含在大前提之中。²⁵他自己的总体立场,同样和斯多葛的独断论以及学园派中强硬的怀疑主义是对立的。他采纳的观点是:鉴于各种论点相互冲突,正确的做法是中止判断。一个关键的例子,是神祇的存在或者不存在。“因为,不同的人,对神祇有不同的和不一致的想法,其结果导致既不可能相信它们全部,因为它们是冲突的;也不可能相信它们中的一些,因为它们存在同等的力量。”²⁶

塞克斯图·恩披里柯提倡的怀疑主义,可以称为温和的怀疑主义。它并没有扩展到一切事物。中止判断(*epochē*),只是用于对现象背后的实在的声称。它是达到泰然自若的境界(*ataraxia*)的一种手段。即使怀疑主义者的观点,也不声称具有绝对的有效性。塞克斯图·恩披里柯把它们视为某种思想的放松剂。

60

就怀疑主义的全部原则而言,必须预先理解之处在于,我们并不声称它们是绝对真的。甚至,我们会说它们可以用来取消它们自己,由于它们内含在它们所指的那些事物中。它们正如通便的药物,不仅把体内的废物从身体中排除出去,而且会将它们自己一起排除掉。我们也不要假装在建立这些原则的时候,我们是在呈现它们所适用的那些事物的真实本性。相反,我们只是在无关紧要地、而且是(如果你愿意说)轻松地使用它们。²⁷

塞克斯图·恩披里柯非常清楚,如果把怀疑主义推到极致,他将

给自己带来种种难题。惟一的结果将是某种思想的瘫痪。这样的瘫痪是由怀疑一切造成的。它不会产生某种泰然自若的境界,而会因思想和道德的惰性导致内在的骚动与恐慌。塞克斯图·恩披里柯是古代世界最后一位重要的怀疑主义者,上面的引文着重强调的是怀疑主义的作用和缺点。我们批判地考察正反两方面的主张是有益的。但是,躲在各种冲突性意见的存在中,是在混淆难题和解决方法。人们追求知识,需要仔细考察各种对立的观点和评价它们。塞克斯图·恩披里柯提倡这种温和的怀疑主义。它怀疑各种形而上学的问题却不将怀疑主义的原则贯彻到更世俗的问题上。这种怀疑主义,曾经反复把自己推荐给思想家们。但是,它从未成功地获得彻底的确信。因为,人们在停止怀疑,总是有点独断。此外,靠怀疑主义生活,就如同靠泻药生活。

在奥古斯丁时代,怀疑主义依然是十分重要的。这位圣徒以论文的形式著《驳学园派》反驳过怀疑主义。人们对怀疑主义和塞克斯图·恩披里柯的思想的兴趣,在16世纪重新浮出水面,在欧洲哲学的形成进程中扮演过某种重要的角色。关于这些,我们在后面的章节中将做更多的探讨。

犬儒学派

犬儒学派与斯多葛学派和怀疑主义学派处于同一时代。犬儒学派实际上从来没有形成一个有组织的学派,但是,他们构成了古代哲学世界的一部分和《新约》的背景。他们的历史,可以追溯到有趣的人物西诺普(Sinope)的第欧根尼(约公元前400—前325年)。他的反常行为,为他赢得了 *kyon* 或者“狗”的绰号。犬儒这个术语,是从形容词 *kynikos* 或者“像狗一样”引申出来的。这个故事讲的是他曾经如何听到柏拉图谈论诸种理式。柏拉图使用了像“桌子性”和“杯子性”这样的词。第欧根尼评论说:“桌子、杯子,我看见了;但你的桌子性和杯子性,我根本无法看见。”对此,柏拉图回答说:“那很容易阐释,因为,你用眼睛看见的是可见的桌子和杯子;但若不凭借理性,理想的桌子性和杯子性是无法辨认的。”对于柏拉图而言,第欧根尼就

61

是“发疯的苏格拉底”。²⁸

人们认为,许多警句都是出自第欧根尼,像贪钱是“万恶之母”²⁹,好人是“神祇的形象,爱是闲人的事情”等等³⁰。他身上有点演员的气质。他在朗朗白昼点灯走动,说:“我在找人。”³¹贪婪、自命不凡、愚蠢是他经常智慧地攻击的目标。他的根本信息,是要告诉人们凭着最简单、最廉价、最基本的方法,通过满足人的自然需要,就会找到幸福。其结果,是某种生活的哲学,即把自我满足和不知羞耻结合起来的哲学。他认为,不自然的习俗会受到人们的轻蔑。他会赞美具有法律的价值,但认为建立一个多妻的团体,或者说实在的,就是一个多子的团体,并没有什么错。³²

犬儒学派兴盛于公元前第3世纪,促进了斯多葛思想的形成。³³爱比克泰德的著作中,第欧根尼不再是江湖骗子和巧辩机警的人,而是一位高贵的、脱俗的、苦行的教师。犬儒学派一度淡出,不过,这种思潮在公元1世纪得到某种程度的复兴。犬儒主义是一个激进的思潮。一方面,有一些淳朴敦厚的宣扬者,他们带着棍棒和背包在希腊到处游走,向人们宣讲通过放弃财产,摆脱社会的缠累,在动荡中过幸福的生活。另一方面,存在一些声名狼藉的犬儒乞丐哲学家,他们是罗马和东方世界熟悉的人物,6世纪的文献中保存了对他们的记录。³⁴

所有这些,如何与基督徒的信仰和行为联系起来?没有多久之前,流行的做法是将希腊哲学与犹太教、基督教的思维方式泾渭分明地分开。据说,希腊人相信灵魂不朽,基督徒相信身体复活;希腊人要抽象地思维,圣经作者的思维是具体的。希腊人被认为具有循环的时间观,犹太人的时间观是线性的。希腊语和希伯来语的语法,据称在形成希腊人和犹太人关于事物的思想方面曾发挥了基本的作用。但是,从我们前面对希腊思想家的快速勾勒中可以看出,不同希腊人的思维方式显然并不相同。

现在,语言学的种种研究表明:不同的语法模式形成不同的世界观,这种观点过于夸张了。¹对耶稣诞生前许多世纪的犹太史的研究也清楚表明,犹太教普遍受到希腊思想的影响,这比公认的要深入得多。²不过,问题依然存在:《新约》基督教是如何同希腊哲学发生关系的?要充分地回答这个问题,本身就是一个研究的主要领域。学者们根据古代世界的文化、观念和历史,倾其一生来探索《新约》的许多方面。这样的事业,不属于本书的范畴。³但我们还是可以具体讨论一些关键问题。在我们这样做之前,注意到一位犹太著作家是有益的。这位犹太著作家和耶稣、保罗是同时代的人,他广泛吸收希腊思想来解释犹太教信仰。他就是亚历山大的斐洛。

亚历山大的斐洛

人们一直认为:“基督教哲学的历史,不是开始于某个基督徒,而是开始于一位犹太人,亚历山大的斐洛。他是圣徒保罗的同时代人,比保罗年长。”⁴此外,会出现进一步的矛盾:在卷帙浩繁的著作中,斐洛在任何地方都没有提到过基督教。关于斐洛的生平(约公元前20—约公元50年),实际上人们所知甚少。⁵他看来原本属于一个富

有的犹太贵族家庭。他担任过海关职员,收纳从东方进口埃及的所有货物的关税。他似乎原本拥有罗马公民的身份。他曾经作为一个代表团的团长前往罗马皇帝那里,寻求纠正施加在犹太人身上的各种错误政策。他也访问过耶路撒冷的圣殿。但是,除了这些明显的事实外,他的生活笼罩在神秘之中。另一方面,他死后留下三十多部书,我们从中可以见到希腊哲学和犹太传统相遇时可能产生的一切。

在不同的时代,人们一直认为斐洛是伟大的思想家,一位犹太教正统学说严谨的支持者,一名犹太教圣经的心灵单纯的注释者。希腊哲学和文化的光芒,使他变得头晕目眩。诚然,他不是一位原创的哲学家,但是,现在认为他在教育上的缺陷,与其说是在哲学的阅读方面,不如说是缺乏犹太教的训练。⁶ 他的著作尽管主要是以解释圣经的形式来完成的,但斐洛看来几乎是完全依靠圣经的希腊文译本。他显然没有能力参照希伯来原文。在一个外邦人的世界,斐洛以犹太人的身份从事写作。他非常熟悉希腊的文献和当时的各种流行哲学——柏拉图主义、斯多葛主义、新毕达哥拉斯主义。也许,他最好被描述为一位犹太人,这位犹太人,深深委身于犹太教的各种制度,他写作“为的是把他的犹太同胞从自卑的压迫感中拯救出来。这种自卑的压迫感,产生于他们生活在某种普遍存在的、强势的以及充满魅力的希腊文化的阴影中”。他转败为胜,竭力显明“犹太教优越于希腊文化——柏拉图从摩西吸收了各种伟大的洞见,希伯来圣经既和希腊文化是一致的,又高于它”。⁷

65 斐洛的名字和寓意解经联系在一起。直到现在的时代,基督教教会都广泛遵从这种解释圣经的方法。基本上,这是在比较明显的文本意义背后辨别各种更深的真理和属灵的含义的尝试。不过,这种方法本身的出现,要比斐洛早得多。公元前6世纪,雷吉乌姆(Rhegium)的泰阿根尼(Theagenes)已经用它来解释《荷马史诗》。犬儒学派和斯多葛学派都使用它来对神祇进行解神化。从西塞罗关于斯多葛学派如何把神祇解释为各种自然力的阐述中,人们能够发现这种方法。

这个主题,先由芝诺处理,后来由克利安西斯和克吕西普进

行了更充分的解释。例如,古代整个希腊流行一种古老的信仰:卡卢斯(Caelus)的儿子萨图恩(Saturn)毁伤了他,萨图恩本人被他的儿子乔维(Jove)捆绑;现在,这些非道德的寓言,把某种决定性的聪明的科学理论奉为神圣。这些非道德的寓言的意义是:地上的大气或火的最高因素,因着自身会产生万物,它们缺乏有形的部分。而有形的部分为着生产的缘故,需要与另外的部分联合。⁸

斐洛把寓意解释的技巧用于解释犹太教圣经。他的解经著作分为三个主要的类型。⁹ 第一种类型由《创世记和出埃及记问答》构成。其中,在大段的寓意解释后,接着是一段简短的字面回答。第二种类型讨论的是《律法的寓意》,由一系列论著构成,它们给予圣经以详细的说明。第三种类型,讨论各种广泛的主题,总称《律法释义》。

这里,从斐洛的寓意方法的无数例证中,我们只能举出一个。《诗篇》46章4节说道:“有一道河;这河的分汊,使上帝的城欢喜。”现在,斐洛很清楚:没有任何河流穿过耶路撒冷。因此,他论证说,这段必须做寓意解,它要“表示的是一些不同于其明显意义的东西”。河指“圣言的急流”,它带给整个宇宙以快乐。¹⁰ 斐洛的语言,以某种解释把《旧约》耶和华圣言的思想同斯多葛的逻各斯的概念结合在一起。这种解释,要在诗篇经文里发现一种哲学的与神秘的意义。

在其他地方,斐洛会提到“毕达哥拉斯学派的神圣团体”与“柏拉图的隐秘权威”。¹¹ 他对创造的阐释,描绘了上帝用理念创造世界;这些理念“惟独存在于神圣理性之中,而神圣理性,是这个有序结构的作者”。¹² 斐洛是相信从无中创造还是从某种初级的物质形式创造,这都是需要讨论的问题。世界是有一个开端还是永恒的,这也是个问题。另一方面,毫无疑问,斐洛的思想是某种有意识的综合。为了解释犹太教圣经的教训,这种综合广泛吸收了希腊的各种思想。按照现代研究斐洛的重要权威大卫·温斯顿(David Winston)的判断,“斐洛的哲学中,逻各斯是上帝的心灵,是诸理念的理念,非受造之父的头生子,最年长和最高的天使,上帝的人像或者影像,甚至是第二个上帝,所有受造物的范式以及人的理性的原型。逻各斯是内在的

上帝,维系并管理着整个受造物之链……人的心智,只是这个普遍的逻各斯的微小的碎片。”¹³

斐洛的主要跟随者,不是犹太人而是第2、第3世纪的基督教知识分子。也许,其中的一个理由是,希腊文化对斐洛心灵的巨大影响使犹太教频遭灾难时期的犹太人转回到他们的犹太根基上,特别是犹太人的各种传统上。犹太人遵从拉比对圣经的解释如在《密什拿》(Mishnah)和后来的《塔木德》(Talmud)中阐释。结果,斐洛看来离亚历山大的基督教哲学神学家克莱门特和奥利金更近,离拉比的传统和使徒保罗则更远。

使徒保罗与古代哲学

当我们转向《新约》的时候,我们发现只有一处提到哲学这个词,并且,只有一处涉及“哲学家”。后者出现在《使徒行传》17章18节。那里提到使徒保罗在雅典和一些伊壁鸠鲁与斯多葛学派的哲学家相遇的事情。对于一些人而言,仿佛保罗是在传外邦的鬼神,因为他传讲耶稣与复活。这次相遇,引发了保罗在亚略巴古的讲演。关于这次讲演,令人吃惊的是如下的事实:保罗假设了一个关联点。对于他而言,无需努力说明上帝的存在。这点根本不是一个问題。雅典人凡事“都很敬畏鬼神”(使徒行传17:22)。一方面是上帝的品性与各种行动,另一方面,是人做出相应的回应。这些才是问题的关键。但这里也有某种接触点。因为,保罗继续从希腊著作家那里给出两处引文支持他的争辩:上帝离我们各人并不远。“我们生活、动作、存留,都在乎他,就如你们作诗的,有人说:‘我们也是他所生的。’”(使徒行传17:28)

这一整段文字一直是人们讨论的主题。¹⁴亚略巴古的讲演,也许是明显遵从当时的修辞学模式的范型。我们对此特别的兴趣在于,保罗把他的论证建立在后面的事实上:希腊的思想家们,具有对上帝的存在和品性的真正洞见。出自希腊著作家的这些引文,当放在它们的上下文来理解的时候,把上帝说成是主神宙斯,正如斯多葛的传统所理解的那样。¹⁵因此,他是人类之父、所有生命的源泉。所以,上

帝不应当被设想为一个居住在神龛里的有限的存在者。这位神，不应当被想像为一个影像。但这就是自然知识所能知道的。它需要基督福音的补充。福音呼召各地所有的人悔改，因为上帝“已经定了日子，要借着他所设立的人，按公义审判天下。并且叫他从死里复活，给万人作可信的凭据”（使徒行传 17:31）。论及复活，引出三种反应——一些人讥诮他，一些人想在日后再听他讲，一些人信了主。

曾有人议论说：鉴于保罗留下的皈依者很少，他在雅典的策略是一次错误的失败。诚然，在雅典，没有任何卓越的教会，可以同保罗在传道旅行进程中建立的其他教会相比。一些人认为，这样的教会的缺乏，是保罗失败的证据，其原因是保罗不直接传讲福音而是展开了哲学论证。另一些人曾认为，这种假设的相对失败，和权能布道相比时，它是对自然神学之无力的无言见证。权能布道与伴随使徒的福音传道的神迹奇事相联系。

不过，这两种结论都是不成熟的、错误的。关于保罗早期在小亚细亚和希腊的各教会的传道策略，人们的仔细考察表明，他的成功往往很复杂，保罗并没有在他传道的每个地方都建立一所大教会。从多数情况看，公众对某种思想的回应，并不是这种思想的真理性与有效性的尺度。然而，值得我们做的事情，是进一步在历史的背景中反思保罗的论证。因为，保罗在路司得曾经使用过类似的论证，后来在致罗马人的书信中，又继续重复使用它。

68

在路司得，保罗和巴拿巴的传道，引发了一个非同寻常的事件：一位瘸腿人能够走路（使徒行传 14:8—20）。路司得的居民获悉这个事件，称之为神意介入的行为，相信神灵以保罗和巴拿巴的人形降临地上。他们称巴拿巴为宙斯、主神、人类的保卫者，也是气候之神，可能因为巴拿巴一直保持沉默的缘故。由于保罗说了大部分的话，他们称他为赫耳墨斯、诸神的信使，以为他担当了巴拿巴的发言人。宙斯的庙宇位于城外，他的祭司甚至想给他们献祭。但是，保罗和巴拿巴斯解开衣裳，跳进人群中，喊着说：

诸君，为什么做这事呢？我们也是人，性情和你们一样。我们传福音给你们，是叫你们离弃这些虚妄，归向那创造天、地、海

和其中万物的永生上帝。他在从前的世代，任凭万国各行其道。然而为自己未尝不显出证据来，就如常施恩惠，从天降雨，赏赐丰年，叫你们饮食饱足，满心喜乐。（使徒行传 14:15—17）

路加是《使徒行传》的作者，他注意到，用这些话，保罗和巴拿巴简直无法阻止众人给他们献祭。不过，气氛突然变了。从安提阿和以哥念来的犹太人，满心敌意，便挑唆众人抵挡保罗，就用石头砸他，以为他是死了，拖出城外。

这段插曲突出了两点。首先，保罗的论点，是自然为上帝的善良与伟大做见证。大自然本身，以其丰富的见证显明：创造者不应当和受造物相混淆。但这把我们引向另一点，即人的前见和世界观对人们感知事物的方式有多大的影响。这种影响很强大，它不仅会扭曲人们思考自然的总体方式，而且会歪曲人们看待各样个别事件的方式。对于那些在场的人，由于保罗，发生了非凡的医治事件，这是显而易见的。不过，路司得的居民按照他们的世界观来看待这个事件，他们信仰古代希腊神祇。保罗和巴拿巴的抗议，产生了暂时的阻挡效果。但这一切被安提阿和以哥念来的充满敌意的犹太人一扫而空。他们成功地诽谤了使徒保罗。不是医治的基本事实改变了；改变的，正是按照人们所有的前见来解释这个事实的方法。首先，存在着种种前见，导致路司得的居民把保罗和巴拿巴看成有人形的神祇。然后，有保罗的解释对这种观点加以反驳。最后，是保罗在犹太人中的反对者们的陈述，彻底颠覆了原来的解释。保罗从被崇敬为神祇开始，结果被当作应当处死的恶人。

在《使徒行传》14章和17章所描述的两种情形下，使徒保罗的教导显然适合外邦的听众。保罗向犹太听众传道时，他强调的主题针对的是犹太人的宗教处境。¹⁶然而，这种诉诸自然启示和某种对上帝的自然意识并非孤立、绝无仅有的。很可能保罗在希腊，尤其是在路司得和雅典的传道经验，成为他在致罗马书中的教义的基础。这封书信，明显写于哥林多附近，或者就是在他从雅典来到哥林多不久，或者更大的可能是他呆在那里的最后的日子。¹⁷无论如何，保罗在《罗马书》的开头几章，提出了同样基本的论证，我们从他在路司得

和雅典的传道中,已经注意到这些论证。保罗使用它来为上帝的善良伟大做见证,同时以它为人类应当对上帝负责这一观点的基础。但是,正如在《使徒行传》中描述的那样,这种通过自然而来的关于上帝的知识,因着福音而得到补充。

在《罗马书》1章19—20节里,保罗写道:“神的事情,人所能知道的,原显明在人心里;因为,神已经给他们显明。自从造天地以来,神的永能和神性是明明可知的,虽是眼不能见,但借着所造之物,就可以晓得,叫人无可推诿。”这里,保罗也不是在证明上帝的存在;他在论证的是:考虑到人在世界上的经验,我们应当具有的关于上帝的各种观念,以及我们应当做出的何种回应。创造者不应当和受造物混淆。创造万物的大能者不应当被贬为受造物。然而,这正是人类在愚昧中所做的一切。人类目前的困境,是人拒绝回应上帝的结果。

70

《使徒行传》中,保罗吸收了希腊著作家们的思想来支持他的论证。《罗马书》1章里,他借鉴《所罗门智慧书》13章,其中同样谈及人类无可推诿的愚蠢,他们没有对上帝的创造之功做出回应。无论是在这里还是别的地方,保罗都能够用《旧约》的教训和其他的思想,包括斯多葛主义的思想,来证明他的观点。¹⁸但是,每当保罗这样做时,他都不是简单地接受希腊的哲学。他会利用斐洛以及希腊化的犹太思想,他也使用斯多葛主义的语言。他会承认,斯多葛学派与其他人,都有各种真正的洞见及正确的观念。但他所讲述的信息,是关于耶稣基督的福音,在哲学里是无法见到的。¹⁹此外,各种哲学的思想,需要按照保罗在基督里寻求到的真理来修正。

所有这一切,如何与《歌罗西书》2章8节明显贬斥哲学的经文联系在一起?实际上,那是《新约》惟一提到哲学这个词的地方。在此,他警告读者们:“你们要谨慎,恐怕有人用他的理学(即哲学——译者注)和虚空的妄言,不照着基督,乃照人间的遗传和世上的小学,就把你们掳去。”学者们在这段警告中发现对各种可能的哲学的警醒,范围包括:从智慧的追求、各式各样的犹太教学派到最初的诺斯替主义,和对土、火、水、气四种元素的崇拜。²⁰另一方面,这里很可能有某种反讽的因素。随后的几节经文,没有明确地谈到哲学的各种

问题。相反，它们讨论的，是诸如割礼、饮食、节期、安息日、天使崇拜之类的问题。对于犹太人而言，所有这些都是重要的问题，但因着基督的死，保罗现在把它们看成是陈旧的、无关的问题。事实上，它们是一种束缚人的形式，基督已经使信徒从中得着自由。所以，很可能，保罗是在讽刺地称呼这些习惯为“照人间的遗传的理学和虚空的妄言”。信赖这样的东西，如同信赖某种空洞的、异己的哲学。它是人的传统的产物。

71 在我们结束对使徒保罗和古代哲学的这些简短的评论之前，有必要注意一下人们阐释保罗的思路发生了怎样的变化。20世纪早期，保罗一再被人们当作柏拉图主义者。这种看法的典型是乔治·霍利·吉尔伯特(George Holley Gilbert)：

在论及人的构成时，这位使徒总是站在希腊哲学家们而不是希伯来圣经的立场。和柏拉图的立场一样，他认为，人是由外体(外在的人)和内心(内在的人)构成的(哥林多后书4:16)；总体上，和希腊哲学一致，他认为，身体乃是灵的监狱(罗马书7:24;8:23)。和奥尔菲(Orphic)的信仰一致，他抱有原罪学说，把恶的原则归于“肉身”。自从亚当犯罪以来，罪就在肉身上作王(罗马书5:12)。这种思想的双重性，在《罗马书》7章15—18节最终获得了经典的表达。²¹

在对这些观点做出回应的时候，有两点评论是适宜的。一方面，仔细考察保罗实际上所写下的内容表明：这种主张并不能得到证实。现代圣经注释家们发现：保罗关于人性的理解，正好同柏拉图的身体与灵魂的希腊二分法相反。²²另一方面，最近对使徒保罗的生活与思想的研究，不断强调的是保罗具有的彻底的犹太教特征。²³保罗对人性的理解，要根据《旧约》来审视。如果说保罗偶尔使用了希腊哲学的语言，那么，它正是斯多葛主义的语言而不是柏拉图主义的语言。在这些情况下，保罗的目的不是要教导哲学，而是用他同时代的语言来传达福音。这种信息本身，是根据耶稣基督的生、死与复活，来重新解释希伯来圣经。

《约翰福音》

另一个主要的战场是《约翰福音》。人们在解释所谓《约翰福音》的序论(约翰福音 1:1—18)时的争议,在圣经中的其他地方再也没有比这更激烈的了。《约翰福音》开篇宣称:“太初有道(逻各斯),道与神同在,道就是神”(约翰福音 1:1)²⁴。它接着说:万物都是借着道而造的,这道成为肉身。小约翰·赫尔曼·兰德尔(John Herman Randall, Jr.),这位在美国有影响的哲学家,发现在《约翰福音》里,约翰基本关心的是救赎。但是,比起保罗来,他又看到约翰的兴趣“更多是知识上和哲学上的”。约翰努力向希腊世界解释救赎的时候,他自觉地设法诉诸希腊的精神。“在他关于道、逻各斯的序论中,”兰德尔说,“他采纳了犹太人斐洛(Philo Judaeus)早期把希伯来传统柏拉图化的方法。”²⁵

72

约翰是否努力在理智和哲学上比保罗具有更多的追求,这依然是悬而未决的问题。这种表达问题的方式,看来是要把理智的东西等同于某种哲学化的风格。它也会忽视约翰的犹太民族特色和对耶稣的生活与时代的亲近。²⁶此外,注意斐洛的神圣逻各斯的思想而忽略《约翰福音》和《旧约》的相似,这很容易歪曲《约翰福音》序论的观点。

《约翰福音》序论中对上帝之道创世的叙述,有意和《创世记》的开篇形成呼应。可能约翰使用的是习惯于阅读斯多葛主义和斐洛的读者所能理解的语言。如果是这样,我们这里还可以举出保罗使用过的另一类例子。即采用对听众有效的语言和概念作为交流的工具。希腊化的犹太人与斯多葛主义者是借着神圣的逻各斯来理解创世的。不过,约翰使用这个观念要表达更多的东西。逻各斯,太初就在,他创造万物,光照每个人,成为肉身,住在我们中间(约翰福音 1:14)。²⁷

《希伯来书》

73 一直受到太多争论的另一卷书信,就是《希伯来书》。许多学者相信,他们在里面发现了柏拉图主义以及斐洛的解经风格的证据。这似乎表明,该书的作者是一位改宗的斐洛主义者。这封书信反思犹太人的历史、祭司制度,以及和会幕乃至后来的耶路撒冷的圣殿相联系的献祭仪式。特别是它把焦点放在每年一次的赎罪日仪式上。那天,大祭司献祭、进入至圣所。书信证明,全部仪式膜拜,实际上都是对基督的预示,基督因着死成为赎罪祭,然后进入父神的同在,作为我们真正的大祭司。典型的陈述如下:

照着天上样式作的物件,必须用这些祭物去洁净;但那天上的本物自然当用更美的祭物去洁净。因为基督并不是进了人手所造的圣所(这不过是真圣所的影像),乃是进了天堂,如今为我们显在神面前(希伯来书 9:23—24)。

律法既是将来美事的影儿,不是本物的真像,总不能借着每年常献一样的祭物,叫那近前来的人得以完全(希伯来书 10:1)。

主张《希伯来书》是柏拉图主义和斐洛主义的产物,尽管似乎有理,但是,学者们形成的一致意见认为这种主张太简单。布鲁斯(F. F. Bruce)承认:“柏拉图的理念论在我们的作者的思想 and 语言中的影响,一般说来是通过斐洛和亚历山大文化的中介形成的,承认这一点是自然而然的;这样的影响,无需视而不见。”²⁸布鲁斯继续指出:地上圣所作为上帝居所的样式的思想,可以回溯到远在柏拉图之前。此外,作者并没有像斐洛那样使用寓言。斐洛把《旧约》的各种人物、制度和事件当作寓言来对待,它们阐明的是伦理与形而上学的永恒原理。相反,《希伯来书》的作者,是把它们当作对在历史中已成就之物的历史预示。²⁹前不久,哈罗德·W·阿特里奇(Harold W. Attridge)论道:

各种极端而且简单的立场,假定《希伯来书》直接且完全依赖于斐洛或者艾赛尼派(Essenes),这一点很容易反驳。《希伯来书》并没有像斐洛那样,表现出同样精细的寓意解经技巧。尽管在修辞上《希伯来书》的文本使用了某些通用的哲学范畴,但它也没有像斐洛那样,表现出对犹太教传统多少一贯的哲学解释。而且,《希伯来书》作者严肃的末世论期待,明显将他和这位亚历山大人区别开来。同时,……存在着不可否认的相似之处。这些相似之处表明:斐洛和我们的作者,都受惠于讲希腊语的,并且用希腊语来思想的犹太教传统……不存在一种单一的犹太教成分可以为我们理解《希伯来书》及其作者的思想提供简单清晰的背景。³⁰

74

回 顾

当基督教来到世界的时候,它并没有发明一种只是供基督徒言说的新语言。第一批来自犹太教的门徒和皈依者,与他们的犹太同胞一样讲的是亚兰语。当基督教在外邦世界传播的时候,耶稣的跟随者们讲希腊语。希腊语是地中海东部地区的通用语言。有时,他们使用一些新词,有时赋予旧词以新意。但是,他们并没有发明全新的语言。他们使用并改编了他们所发现的东西。这同样适用于文化与哲学。早期教会回应、使用和改造了它所发现的东西。

公元前1世纪主要的两个哲学流派,是伊壁鸠鲁主义和斯多葛主义。稍后的几个世纪,人们会看到其他哲学思潮的复兴,特别是柏拉图主义和亚里士多德主义。但是,目前我们还是更多地注意其他的思想方式。即使当我们说到伊壁鸠鲁主义和斯多葛主义,或者任何其他类型的主义时,很多事物并不像某个标签所暗示的那样一目了然。因为,每一种主义都有历史。它们中的大多数,都吸收了其他主义的各种思想和启迪。这里,正如每当我们在其他地方想起评价各种思想的时候,关键不是要确认这种思想来源于这种或者那种主义,而是要追问它是否真实有用,要追问是什么重要的东西使它成为

真实的和有用的。当然,认识到一种思想来源于何处是有益的。如果我们知道一种思想来源于何处,我们就能更好地理解 and 评价它。但是,最重要的还是真理。

我们对《新约》中哲学与基督教信仰的相遇进行了简短的考查,其中我们看到的某种东西将反复出现在随后的几个世纪中。它就是存在于哲学和信仰之间的爱恨关系。新约教会从来没有转向哲学寻求它的信仰根基。它未曾设法通过系列的哲学论证证明上帝的存在,然后把神学的大厦建立在哲学的基础上。它没有转向哲学,从而赋予它的信条以学术的认同,以及知识上的可敬的光环。的确,它没有尝试把基督教的信仰与行为转变为某种哲学体系。当它和在根本上世界观不同于自己的各种哲学遭遇的时候,教会并不畏惧向它们发出挑战。另一方面,保罗和其他人,不害怕承认异教的思想家们的哲学洞见。他们也不蔑视使用哲学的语言来传达他们的信息。

如果我们看看在《使徒行传》里关于保罗在雅典的传道叙述,以及保罗在《罗马书》第1章的论证,那么,这位使徒看来不太符合现代不同流派的护教学家,和他们的各种思想方式。基础主义者(foundationalist)借着说明某些基本的真理,如上帝的存在,企图为信仰奠定某种哲学的基础。前提论者(presuppositionalist)会拒绝这种理路,宁愿竭力显明,他的对手们的种种前提是无效的,而他本人的则是更可取的。但是,保罗没有遵从这两种行动方针。相反,他承认,人们对上帝的存在是有意识的,在他所传讲的信仰之外存在着某些真实的洞见。另一方面,也存在着相当多的混乱的甚至荒谬的思想。他劝告他的听众要使用他们的理性,反思这些思想错误的原由。只有当他这样做了的时候,保罗才继续告诉他的听众哲学本身从来不会告诉他们的真理,那就是耶稣基督的福音。

在保罗看来,理性的思考是重要的。没有它,非信徒和信徒都会面临灾难。哲学可以被使用,但不能代替信仰和门徒训练。哲学对保罗和其他新约作者而言,就像对后世其他许多伟大的基督徒一样,是一个好的仆人,而是一个坏的主人。

第二部分

从教父到中世纪经院哲学家

78

第六章 哲学与教父

79

从教父到中世纪经院哲学家,其时间跨度为四个世纪。开始的时候,基督教会是一个少数教派。拿撒勒的耶稣在耶路撒冷的犹太会堂前受审的时候,曾经被指控亵渎神。对于犹太社团而言,耶稣的跟随者们是些危险的狂妄之徒。他们正在亵渎律法和各种神圣的传统。对于有教养的罗马政治家而言,教会是一个声名狼藉的教派,对律法和秩序构成了某种威胁。在这样的环境下,不必大惊小怪的是,在最初的三个世纪,基督教会发现自己往往是受到讥笑的对象,反复被宣布为不合法而遭逼迫。但是,教会渐渐得到认可和尊敬。¹ 它的身份从仅仅允许存在发展为西欧的主流宗教。在这个过程中,所有的因素都在发挥作用。其中相当重要的因素,是教会的教师们能够以适当的方式表达他们的信仰,回应他们所处时代的各种挑战。

神秘宗教与诺斯替主义

基督纪元早期几百年的世界,至少在一个方面类似于现代世界:那是一个充满种不同的宗教和哲学的世界,它们为赢得男男女女的心灵和思想展开竞争。其中包括各种神秘宗教,它们为帮助人们进入各样神圣的奥秘提供仪式、净化和各种宗教经验。² 各种神秘宗教的证据,大部分是零散的。其中大多是由古代作家们的简短引文和指涉构成,很多著作家,一定要保守秘密,或者不喜欢他们处理的对象——铭文和繁杂的艺术作品。这些神秘的膜拜,采取了许多不同的形式。但贯穿在它们当中的,是某种共同对恶的畏惧和要求自由的欲望。拯救意味着摆脱命运的束缚、从朽坏中得释放、更新生命。要实现这个目标,入会者参与到神秘的膜拜仪式中,以分享和某位神灵秘密交流、获得不朽为目的。各种神秘膜拜的神话包括救主神灵(savior-god)的死而复生。救主神灵成为皈依者们的主。

80

除了这些神秘膜拜仪式外,还有诺斯替主义,对教会构成了严峻的挑战,促使教父们做出有力的回应。这些教父包括爱任纽、希波律陀、德尔图良、克莱门特和伊比芬尼(Epiphanius)。³ 诺斯替主义曾经被认为是教会和希腊世界接触过程中形成的世俗化基督教的一种极端形式。⁴ 但是,基于各种不同的发现,尤其是 20 世纪 40 年代在埃及拿哈马迪(Nag Hammadi)的发现,所做的持续的研究,已经改变了这种图景。

诺斯替主义的教义只能按照许多资料来重建。其中有早期教父们对诺斯替主义教师的不同回答。另一个来源,是所谓的《密封启示》(*Hermetica*)。它是一部希腊和拉丁的宗教与哲学文献集。其作者被认为是三倍伟大的赫耳墨斯(Hermes Trismegistus, Hermes the Thrice-Greatest),这是人们赋予埃及神祇索思(Thoth)的名字。人们相信,他是知识之父和知识的保护者。这些著作的日期,涵盖从基督纪元的第 1 世纪中期到第 3 世纪的末期。因此,一般说来,它们比《新约》要晚得多,尽管一些学者认为它们拥有《新约》时代流行的各种思想。

这些著作采用柏拉图对话的形式,内含柏拉图、斯多葛、新毕达哥拉斯和东方宗教因素的某种混合物。它们的目的,是要通过神秘的知识传递神化(deification)。在大多数著作中,赫耳墨斯本人,或者某个类似的神圣人物,会把这种知识传递给一位门徒。最重要的一篇论文是《普曼蒂斯》(*Poimandres*)。它包括宇宙起源的各种异象,一种对原型人、人类现状以及得救途径的叙述。灵魂经过七个领域,撇下一切必朽坏的事物。它最后进入上帝本身,于是成为神圣的。因此,门徒要负责传讲知识的美和敬虔。由此看来,赫耳墨斯的哲学家们,从事着和基督教会对抗的某种传道的事业。

在拿哈马迪发现的科普特抄本藏书,属于把基督教转换为一种诺斯替主义的派别。其中有 45 卷独立的著作,大多数都带着一些基督教的因素。在某些情况下,基督教的因素还很强烈。这些文本中,有非基督教的《蒙福者尤诺斯都》(*Eugnostos the Blessed*),以及被基督教化的《耶稣基督的智慧》一书诺斯替主义文本。《多马福音》不像《新约》福音书,而是一部归于耶稣的言论集。文稿很多地方都吸收

了福音书的传统,它又明显包含了一些带有诺斯替主义色彩的新言论,而其他言论是按照某种诺斯替主义的倾向汇编成集的。《真理福音》不像马太、马可、路加和约翰福音,它谈论的是耶稣的生活、教导、死与复活。它属于一篇布道,一篇按照诺斯替主义的思想框架重新解释耶稣的布道。

关于诺斯替主义的知识,其他重要的来源,有曼达文稿(Mandaic writings)。《银座》(*Ginza*)或者“财宝”,又是其中的主要部分。曼达人是起源于公元1、2世纪约旦河东部的一个社团,生活在今天的伊拉克和伊朗。他们保留下来的文稿,时间可以上溯到7、8世纪,和摩尼教的二元论密切相关。他们代表诺斯替主义的东方发展形态。

诺斯替主义这个术语,和希腊语 *gnōsis* 相联系,意思指“知识”或“真知”。当代重要的权威库尔特·鲁道夫(Kurt Rudolph),把诺斯替主义描述为“一种二元论的宗教。它由几个教派和思潮构成,对当时的世界与社会明确采取了否定的态度,宣称人通过‘真知’,正好从地上存在的各种限制中获得某种拯救(‘救赎’),无论是作为‘灵魂’还是作为‘精神’,进入与自由和安息的超俗领域相连的本质关系——一种暂时不明显的关系中”。⁵ 诺斯替主义和较早时期的希腊思想有某种亲密的关系,但这种精神与物质的二元论,在诺斯替主义中被推到和世界敌对的极点。20世纪,鲁道夫·布尔特曼(Rudolf Bultmann)认为诺斯替主义在形成《新约》基督教的过程中发挥了重要的作用。不过,现在看来,布尔特曼的观点属于年代误植的错误:他以为基督教从诺斯替主义吸收了其核心思想,事实上正好相反,是诺斯替主义从基督教吸收了这些思想。⁶ 让我们再次引用库尔特·鲁道夫的话:“诺斯替主义思潮最初是一种非基督教的现象。这种现象,因着各种基督教的概念而逐渐丰富,直到它成为独立的基督教灵知。”⁷

82

诺斯替主义对教会的主要影响,在于它激发教父们发展出正统的基督教教义,以便反驳那已经成为敌对的异端。诺斯替主义者把人类的恶的根源追溯到世界的物质特征,教父却强调被造世界的良善。诺斯替主义者思考一系列流溢的神祇,把世界的存在归结于一

种神性较少的恶神的活动；教父们却教导说：正是同一位良善的上帝，他既是创造者又是救赎主。救赎不是一种精神光照的形式，在这种光照下，精神性的人在一位只是表面上显得像人的救主的帮助下逃脱物质世界的奴役。教父们坚持认为：人类恶的根源是罪，救赎成为可能只是由于上帝自己成为一位真实的人、经历真正的死，并从死里复活。

柏拉图主义、新柏拉图主义和它们的对手

正当诺斯替主义企图取代教会的时候，各种传统的希腊罗马哲学继续争竞。在早期教会的世界，通俗的哲学被认为是某种“生活方式”。有时，它带有一种宗教的气息。现代的历史学家罗伯特·L·威尔肯(Robert L. Wilken)，描绘哲学流派的“追随者们常常像继承观点的教条主义支持者，而不像探询的哲学家。在某些情形下，个别学派的成员表现出对其创立者几乎是宗教般的崇敬。他们以各种宗教的献祭、盛宴以及诵读他的著作等活动来纪念他”。⁸³ 威尔肯描写的这种情景，生动地凸现出哲学家们的行为如同小贩和四处周游的布道家，他们在街角、集市向群众发表演说。他们对如何生活和处理个人的各种难题提出建议。这种通俗的哲学家，较少诉求于逻辑和证明；他们会让听众注意该流派的创立者的举世瞩目的成就以及该流派的崇高地位。

这种情景，记录在第二世纪的讽刺作家卢奇安(Lucian)的对话体著作《兜售哲学》⁹中。情节发生在地中海东部的一个奴隶市场。剧情开始，宙斯命令为预期的买主摆设长椅，告诉一位侍从“带出各种哲学，把它们编队整理；但是，首先要打扮它们，使它们外表美丽，尽量诱惑买主”。卢奇安这里使用的“各种哲学”这个词为 *bious*，字面意思为“生活”，就是种种生活方式。卢奇安继续取笑毕达哥拉斯、犬儒学派、德谟克利特、赫拉克利特、柏拉图、斯多葛以及怀疑主义诸学派的信奉者。他们依次被排在买主们面前示众，并被质问他们能为他们的主人做什么。

当轮到怀疑主义者的时候，买主问为什么他带着一对天平。怀

疑主义者回答道：“我用它们来衡量种种论证，使它们相互平衡，当我发现它们重量完全相等时，啊哈！我就不知道哪一个是真的。”¹⁰还有怀疑主义者能够做好的其他事情吗？他回答说：除了去抓逃跑的奴隶外，他什么事都可以做。为什么他不能做那件事呢？“因为，尊敬的阁下，我无法抓住任何事物。”正当卢奇安讽刺这些哲学流派时，他的同时代人、医生和哲学家伽伦（约 129—约 199 年），对它们给出了更加冷静但几乎是同样尖锐的批评。

人们推崇这位或那位医生或哲学家，没有对他们的主题做相应的研究，也没有在科学的实证方面进行某种训练。他们如果做过研究或得到训练，就能够辨别哪些论点是正确的，哪些论点是错误的。他们会发现，有些人推崇某人是受他们父亲的影响，有些人是受老师的影响，有些人则因为他们的朋友是经验主义者，或者独断论者，或者方法论者，或者只是因为某个独特学派的代表人物在本城受到尊敬。这同样可用于各种哲学流派：不同的人，因不同的原因而成为柏拉图主义者、亚里士多德主义者、斯多葛主义者或伊壁鸠鲁主义者。¹¹

伽伦本人曾研究过斯多葛主义、柏拉图主义、亚里士多德主义和伊壁鸠鲁主义。他向它们学习，但拒绝成为其中任何一个流派的追随者。他是一位多产的作家，在他的家乡帕加马、后来在罗马名声显赫。他的医学著作，持续主宰西方医学直到文艺复兴时代。和以前的观察者们不同，伽伦认为，基督教不是一种异教的膜拜或迷信。他把犹太教和基督教都当成哲学流派来对待，和希腊哲学具有同样的地位。¹²就我们所知，他是第一个谈到基督教时对它抱有好感的异教徒。甚至因为基督徒的道德生活、自制和他们对正义的追求而赞美他们，这些品质，已经达到了“不亚于真正的哲学家”的程度。不过，他对摩西和基督的跟随者吹毛求疵，因为他们教导学生“凭信心接受一切”。他进而抱怨说：大多数人“都无法理解论证”，而需要关于来生奖惩的种种比喻。¹³

同时，柏拉图的传统，在接受教育较高的城市，尤其是在埃及尼罗河三角洲的亚历山大留存下来。柏拉图主义的形式，曾经流行于

公元前 80 年至公元 220 年之间。这种形式,以中期柏拉图主义著称。¹⁴这就是影响了亚历山大的基督教哲学神学家克莱门特和奥利金的柏拉图主义。它也是基督教最尖锐的批评者之一——哲学家塞尔修斯(Celsus)的哲学。

大约在 170 年,塞尔修斯完成了一篇论著,其希腊语的标题为《真之逻各斯》(*Alethes Logos*)。这个题目,曾经被翻译为《真道》(*The True Word*),也叫《真的学说》(*True Doctrine*)。不同的翻译,带出逻各斯这个词不同的微妙意义。这部书影响明显,因为,大约八十年后,基督教神学家奥利金感觉到:它太重要,以至于需要逐行地加以反驳。塞尔修斯的作品没有保留下来。不过,根据奥利金的引文,我们还是能够重建他的论证。奥利金在他的《驳塞尔修斯》一书中回应了引文中的观点。¹⁵

最初,奥利金把塞尔修斯描绘成一位伊壁鸠鲁主义者。但是,这位伊壁鸠鲁主义的塞尔修斯的形象,逐渐为柏拉图主义的塞尔修斯所替代。在希腊罗马社会里,称呼某人为一位伊壁鸠鲁主义者,就如在美国政治的麦卡锡时代称某人为共产主义者一样。它给人无神论者的印象,其工作就是破坏社会。¹⁶对塞尔修斯来说,他明显对基督教有直接的认识,并对其进行了范围广泛的批评。他把教会看成是一种反传统主流文化、威胁到社会的根基的力量。基督教运动已经越出了它所发源的犹太教律法的传统,并威胁着希腊文化的存在。在塞尔修斯看来,“真的学说”类似于柏拉图这样的古代智者和“受神灵启示的人们”的学说。¹⁷

塞尔修斯的著作,也许原本是为了回答殉道者查士丁之类的基督教著作家而写成的。殉道者查士丁认为:启示过《旧约》的先知们,光照过伟大的哲学家们的神圣逻各斯在基督其人身上道成肉身。塞尔修斯努力反对这种学说。他论辩道:“一直存在一种古代的学说[逻各斯],它从开始就存在,并且总是为各种最智慧的民族、城邦和智者所支持。”¹⁸塞尔修斯尊敬犹太人宗教、文化里所包含这种学说的形式。就此而言,只要各种丰富多样的信仰和实践是传统的,他就能宽容。¹⁹他无法容忍的是这样一种宗教,它独特地宣称,道(逻各斯)成了肉身,并被尊为高于罗马皇帝的主。因为那样,一切都无法

阻止皇帝不被“抛弃,处于孤独的、为人所鄙的境地”²⁰,罗马世界的有序将被混乱所代替。论到基督教,真正惹怒塞尔修斯的地方,是它对耶稣的独特声称,以及它承认某种高于国家的权威。

稍后,我们将回到基督教对待哲学的各种态度上来。但是,在我们这样做之前,我们需要注意一种新的哲学综合,这种综合替代了以前古典哲学的各种形式。在基督纪元第3世纪的历史进程中,中期柏拉图主义逐渐为现在通常称作新柏拉图主义的哲学所取代。新柏拉图主义是由普罗提诺发展出的柏拉图主义的一种形式。它也吸收了亚里士多德主义、毕达哥拉斯主义和斯多葛主义的诸种因素,然后把它们综合为一种宗教哲学体系。²¹在其早期阶段,它的中心在埃及的亚历山大。这个城市已经取代往昔的雅典,成为罗马世界的学术中心。新柏拉图主义很快传播到罗马,到5世纪,在雅典获得了某种坚固的地位。

普罗提诺(205--270年)出生在上埃及。他在阿曼纽斯·撒卡斯(Ammonius Saccas)指导下研究哲学,其同门中还有奥利金。最后,普罗提诺来到罗马,开办了一所哲学学校,并开始著书。他的著作,在他死后由他的学生波菲利(Porphyry)编辑出来。波菲利把他的手稿整理成九章六卷。他也写过普罗提诺的《传记》,其中他解释了他的编辑方法。普罗提诺的著作以《九章集》(Enneads)著称。《九章集》这个词来自希腊语,意思为“九章一集”。普罗提诺本人的学说看来原本是相当不正式的。《九章集》被任意编成几卷,这是波菲利的工作。 86

对于普罗提诺而言,实在在本质上是精神的。被我们讲求实际的人生态度称为物质的东西,对于普罗提诺来说有点像精神的各种思想。普罗提诺区分出实在的三种本质或理式:灵魂、理智和太一。有时,普罗提诺把各种灵魂说成是能够具体化的个别实体。另一些时候,他会说,似乎所有的灵魂都只构成一个灵魂。普罗提诺的理智概念和柏拉图的理念或理式的王国相对应。但是,他把理念看成是上帝的理念,坚持认为在理智之外不存在这样的思想。实在的最高形式,是太一,它绝对在万物之上。

普罗提诺的太一学说,包括着对于后来思想十分重要的几个观

念。日常生活中,我们所认识的种种事物,全都是由不同的部分构成的。不过,因为太一是一,它没有不同的部分。它不能被分解为几个不同的构成要素。太一是完全自足的。它在任何方面都没有欠缺,也无需依存于其他事物而存在。因为,太一超越万有,人们不可能准确地描述太一。因此,普罗提诺使用了也许可以叫做否定神学的语言。所有的语言,都不足以描述超越语言的实在。在设法言说太一时,我们不得不这样言说,仿佛我们的语言是精确的,但我们必须认识到它不精确。甚至,我们不该把太一说成善。“在某种不同的意义上它是善,超越所有其他众善之上。”²²

其他两种思想与普罗提诺的太一观有密切的关系。第一是他的神秘主义。这种神秘主义包括某种使灵魂幸福地与太一合一的跳跃。²³第二是普罗提诺关于恶的观点。²⁴在一个方面,它类似于奥古斯丁的看法。事实上,后者受到新柏拉图主义的影响。但在另一方面,它接近于诺斯替主义。就普罗提诺认为恶是非存在而言,意思为某种不是被创造的东西而是善的缺乏,他的思想和奥古斯丁类似。就物质代表创造过程的末端,在它里面没有善这一点,普罗提诺的思想看来接近诺斯替主义。

87 新柏拉图主义为古代世界给出了某种和基督教的解释相匹敌的关于实在的解释。这个事实本身是重要的。教会早期的批评家们可能把基督教信仰当作一种危险的迷信而予以拒绝。新柏拉图主义试图复兴和重申古典哲学,作为取代基督教信仰的可行选择。在扬布里柯(Iamblichus,约250—约325年)的领导下,新柏拉图主义进一步获得了系统的阐述。在他那里,仪式巫术的因素成为一个特征。扬布里柯的老师波菲利,并不满足于仅仅发展某种替代性的哲学。他发动了到那时为止对基督教信仰的最可怕的思想攻击。直到奥古斯丁的几代基督教著作家,都发现有必要回应波菲利。

波菲利(Porphyry,约233—约305年)²⁵生长在地中海东部的推罗城。年轻时,他沿海滨一路前行到凯撒利亚,为了听奥利金的教诲。奥利金是最初三个世纪主要的基督教知识分子。这次经历结果令他很失望。他抱怨说:

奥利金，一位在希腊学问方面受过教育的希腊人，轻率地向野蛮人的鲁莽发起进攻；他直奔这个主题，到处兜售自己，卖弄他的文学技巧；他的生活方式是基督徒的，并且和律法相对立，但在他关于各种物质事物和神性的观念中，他充当的是希腊人的角色，将希腊的思想引入各种外来的寓言中。因为他总是陪伴柏拉图，熟悉毕达哥拉斯学派中优秀者……的著作；他也使用斯多葛学派查雷芒(Chaeremon)以及科努图斯(Cornutus)的著作。从这些人他学习比喻的解释，正如在希腊神秘事物里应用的那样，他将其用于犹太教著作。²⁶

然后，波菲利去了雅典，后来又回到罗马。他在罗马遇到普罗提诺，并欣然接受了他的学说。就在普罗提诺去世前不久，他去西西里撰写出他的许多哲学著作。到他生活的晚年，他又回到罗马，教学异常成功，学生中有扬布里柯。

波菲利对基督教的攻击分两路。一路大规模地批评奥利金等基督教的教师解释希伯来圣经的方法。这种批评出现在他的15卷论著《反对基督徒》中。该书现在已经遗失，但它的许多片断还保留在各种地方。另一路攻击是波菲利的《神谕中的哲学》(*Philosophy from Oracles*)这部三卷本著作。同样地，它不是对基督教的讨论，而是复述传统异教徒的宗教和对一位高高在上的上帝的信仰。用罗伯特·L·威尔肯的话说，波菲利的策略是“通过显明基督徒为着崇拜基督，已经放弃了对这位上帝的崇拜，从而切断基督教与希腊文化的联系”。²⁷正是这种策略，使奥古斯丁感觉到有必要在波菲利死后的整整一个世纪来对他加以反驳。奥古斯丁认为，波菲利是“最有学问的哲学家”。不过，波菲利的论证是似是而非的。²⁸

尽管新柏拉图主义最初对基督教抱有敌意，但在后来的一些基督教思想家看来，它似乎为阐明基督教教义提供了某种基础和框架。到5世纪中叶，还存在新柏拉图主义的两个主要流派。一个在亚历山大，变成了基督教的；另一个在雅典，是异教的。新柏拉图主义作为欧洲的一个主流哲学体系，持续到了13世纪。它开始衰落，部分是因着人们对亚里士多德的兴趣的复兴。但它的影响，一直到后来

很长一段时间都能感觉到。

两条基督教哲学路径

鉴于基督徒知识分子发现他们周围到处是彼此冲突的思想，他们看到自己处于两大对立的阵营，这并不令人吃惊。²⁹一些人认同哲学并利用它，一些人称它属于魔鬼并坚决反对它。一个重要的因素帮助人们决定站在哪一个阵营，那就是哲学在人的信仰历程中所发挥的作用。

89 殉道者查士丁(约卒于 165 年)在探索上帝的时候，曾经转向哲学。³⁰他首先尝试做一个斯多葛派的教师，但获得的帮助很少。然后，他转向一位逍遥学派的人，后者要求收费，查士丁得出结论：此人根本不是一位哲学家。有位毕达哥拉斯学派的教师，坚持认为他必须首先研究音乐、天文学和几何学。于是，查士丁找到一位柏拉图主义者。这个人把他引向了某种对种种非物质的事物的强烈感知。但是，柏拉图主义无法带他更上一层楼。最后，查士丁遇见一位老人，将圣经介绍给他，告诉他惟有祷告才能打开通向上帝之路。结果查士丁发现，基督教信仰，是“惟一可靠而有益的哲学”³¹。从此以后，查士丁开始教导基督教是所有真正哲学的顶峰。他继续穿着大披肩——哲学家的宽大外衣，论证希腊哲学是异教世界为基督的来临所做的预备。正是这个神圣之道或者逻各斯，一度光照了苏格拉底之类思想家，让他们看到异教的种种错误。其中，异教世界里那些按照这神圣的逻各斯来生活的人们，是无意识的基督徒。³²

查士丁的逻各斯观念，为他企图理解基督的神性提供了各种概念工具。基督如何既是上帝又是人？上帝怎能依然是上帝又同时以人的样式存在于耶稣之中？查士丁回答说：当我们说一句话(逻各斯)以此表达我们的思想时，在某种意义上，这话就同我们分离。同时，它仍然是我们的话，没有减少在我们里面的思想的能力。³³查士丁使用这种思想作为理解如下问题的一种模式：神的理性或话语如何能够呈现于耶稣基督中。神的理性或话语创造了万有(创世记 1 章；约翰福音 1 章)，呈现在人的理性思维中。他的要点概括在一段

文字中,在那里,他为基督徒由于拒绝古代世界的神祇而被指控为无神论辩护。查士丁写道:“因为不仅在希腊人中,理性[逻各斯]通过苏格拉底成功地谴责了这些东西,而且在野蛮人(化外人)中它们也遭到了理性[或者道,逻各斯]本身的谴责。这理性,有形有体,成为人,被称作耶稣基督。”³⁴

查士丁和护教家的逻各斯学说,在早期教会思想耶稣的身份、三位一体以及道成肉身教义的确切表述中,发挥了重要的作用。因着查士丁,这一学说牢牢地扎根于圣经的教导。它不是某种可以和圣经及教会的信仰分离的东西。它也不能越出它的范围。正如查士丁所相信的那样,如果神的理性被认为是活动在它所存在的任何地方,且与上帝不可分离,查士丁的思想就是有益的。这样,查士丁利用哲学思辨,乃是信仰寻求理解的例证。这种努力成为早期最优秀的教会和中世纪思想的特征。不过,假如一种思想离开它的语境而成为思辨的基础,那么,其结果会相反。这发生在阿里乌派之中。阿里乌派追随奥利金,认为道或者理性从某种角度说与上帝是分离的,因此是一种受造物或被创造的东西。对他们而言,化为肉身的道,是受造物中的一员;基督不可能被当作化为肉身的上帝来崇拜。

90

亚历山大学派的神学家克莱门特(约 150—约 215 年)和奥利金(约 185—约 254 年),在对哲学的遵从方面,甚至走得更远。克莱门特的《杂记》(*Stromateis*)致力于证明:基督教的灵知,优越于其他任何形式的灵知。讨论过程中,克莱门特努力表明:希腊哲学广泛地借鉴了《旧约》先知们阐述的哲学。克莱门特和奥利金两人都吸收了斐洛的寓意解释圣经的方法。³⁵他们的意图,不是要把基督教信仰转换成同时代的一种哲学形式,而是要揭示圣经文本的真意。奥利金论证说:正如人有体、魂、灵,圣经也是这样。和体对应的,是经文段落的字面意义。和灵^①对应的,是它的道德意义。但是,其中最重要的,是属灵意义。因此,在字面的层面,两个瞎子在耶利哥得医治的故事(马太福音 20:29—34),是对他们医治的叙述。在道德的层面,它意味着,我们的眼睛必须通过上帝之道打开,我们必须从耶利哥城

① 原文为 spirit, 疑为 soul, 即魂。——译注

出来。在属灵的层面,这个故事教导说:两个乞丐是以色列和犹大,耶利哥代表世界。³⁶

91 奥利金关于上帝、道成肉身、救赎的观点,在结合中期柏拉图主义与基督教会的教义方面乃是独树一帜的。³⁷但它对于教会而言结果是灾难性的。奥利金坚持主张,在严格的意义上,惟有圣父是神。这便为4世纪阿里乌派的论争预备了基础。他对道成肉身的阐释,把柏拉图关于各种先在的灵魂观念同圣经关于堕落、道成肉身的教义统一起来。和柏拉图一样,奥利金相信灵魂的先在。除了一个之外,所有的灵魂都堕落了,并与人的身体联合,成为有罪的男人和女人。不过,有一个灵魂未曾堕落,这就是耶稣的灵魂,它以完美的爱与神圣逻各斯相合一。这一灵魂变成肉身就是耶稣基督。像柏拉图一样,奥利金相信,现世结束后,存在各种连续的净化。这导致他提出万有包括撒旦都将得救的普救论。奥利金的学说,是一种利用他那个时代的各样哲学工具来表达基督教信仰的尝试。它并没有解决各种难题,反而引出了系列的争论。结果,他在6世纪被定为异端。

和我们刚讨论的希腊教父相比,拉丁著作家德尔图良(约155—约220年)对哲学抱有显明的敌对态度。人类的各种学说,曾经都是“魔鬼的学说”。在一段后来成为谴责哲学的战斗号角的文章里,德尔图良质问道:

雅典和耶路撒冷有什么相干?学园与教会有什么相和之处?异教徒与基督徒有什么相干?我们的教导来源于“所罗门廊”。所罗门本人曾教导说:应当以“单纯的心”寻求耶和華。所有试图将斯多葛主义、柏拉图主义和辩证法与基督信仰混杂在一起的努力,都给我滚蛋!在拥有基督耶稣后,我们不需要出于好奇的争论;在享有福音后,我们不需要质疑!有了信仰,我们不要其他更多的信念。³⁸

不过,如果我们细看,会发现德尔图良的言辞背后,有三个突出的事实。第一个事实是:德尔图良把哲学看成各种对立世界观的混合物。这些世界观,以非常不同于圣经启示的各种前提为基础。在

上段引文的后面,德尔图良观察到:灵魂会消亡的观点,来源于伊壁鸠鲁学派;物质等同于上帝的思想,来源于芝诺;而否定身体复活,源于各种哲学流派。如果在哲学和信仰之间给出选择,德尔图良会毫不犹豫地选择信仰。第二个突出的事实,是德尔图良确信“各类异教本身,受到哲学的怂恿”。他尤其谴责建立在柏拉图和亚里士多德之上的瓦伦廷的诺斯替主义。他认为,保罗在《歌罗西书》2章8节对于哲学的警告,源于保罗在雅典和哲学家们的接触。

但是,还有第三个事实,它源于德尔图良的著作,受到人们广泛的熟读。阐述基督教教义的时候,德尔图良本人也默默地使用各种哲学观念,尤其是斯多葛主义的观点。³⁹有时,德尔图良会勉强承认,哲学家们不时曾说过和基督徒一样的东西。但是,每当有相似之时,他就采取如下的策略,称异教的思想家们从《旧约》窃取了这样的思想。塞内加经常站在真理一边,但一般情况下,哲学家们总是错谬的。⁴⁰一位现代研究德尔图良的权威,把他看成是基督教的智者,犬儒主义反问法和修辞大师。这位大师说明了,“一个基督徒,可以将异教思想遗产带到他的新信仰中”。⁴¹

92

德尔图良对三位一体的阐释,结合了圣经的教义与世俗的思想。如同柏拉图的善的理式、亚里士多德的第一推动者,德尔图良的上帝超越一切变化。在德尔图良看来,上帝的无痛感性(impassibility),即上帝不会受难的观点,是一个最重要的学说。⁴²他可能承认,耶稣作为人而受难,但父神却超越所有的变化与苦难。耶稣身上神性的因素没有受难,受难的恰好是他的人性。为了说明他的观点,德尔图良给出了一个例证,我们今天会称之为生态学的例证。如果一条河受到污染,它会影响污染点以下的河段。但是,污染点以上的河流还是清洁的。所以,神性不会因耶稣作为人的种种受难而被改变。

西方教会拥有一些基本的神学词汇,这要归功于德尔图良。德尔图良以拉丁文重述查士丁和希腊护教家们的逻各斯学说。他这样做的时候,赋予神学一种新的精确性。他是最早使用“位格”(persona)和“三位一体”(trinitas)这些术语的人。⁴³他使“实体”(substantia)这个词在神学中被广泛使用。在斯多葛派的思想中,这个术语指某种高度纯净的物质种类。⁴⁴德尔图良会说:子“和父属于一个实

体”，子与圣灵是“父的实体的同伴”。⁴⁵他还可能说：子由两个“实体”构成，就是神与人。⁴⁶

93 在使用类似的术语时，德尔图良既在解决难题，又在创造难题。这些术语本身不是圣经上的，它们是从世俗世界吸收来的。在世俗世界，它们可以在哲学的语境中被使用，稍微带有不同的意义。德尔图良利用这些术语来表达他对基督教信仰真理的理解。它们把圣经不同部分里的叙述所隐含的意义，转化成他那个时代的语言。这种转化，意味着各种不同文本思想的综合，并用来自其他地方的术语来表达它们。这种过程的正当性在于如下的事实：这些文本本身既需要解释，又内含保证恰当解释的种种材料。通过这种手段，德尔图良达到了他对基督的神性和三位一体的理解。因此，它解决了如何思考这些问题的难题。不过，这样做的时候，它提出了新的问题：用圣经之外的语言来表达圣经真理，这是否合理。它引出的进一步问题是：德尔图良的种种答案，是否就是正确的？什么东西构成了阐述基督教教义的正当性？

德尔图良死后两百多年里，教会发现自己陷入如何表述基督教信仰的一系列争论之中。这种论争引发了多次的大公会议。这些普世性会议，确定了基督教是关于基督的神性和人性的信条。最后，教会和德尔图良走了同一条路。尼西亚公会议（325年）确认的信条为：就基督的神性而言，他是与父“同质的”（consubstantial）。这个决定在卡尔西顿公会议（451年）上得到修改和扩充。卡尔西顿公会议继续声称：论到子的人性，他也是与我们同质的。如果进一步探索这些问题，将会使我们远离主题，但有一点需要说明：德尔图良并没有发明这个难题，难题本来就在那里。只要有人追问他们应该怎么思考耶稣的属性，难题就会出现。只要想给出答案，我们就不得不进行言语转换。那又会引出各种哲学问题。

奥古斯丁

奥古斯丁（354—430年）是历代最伟大的思想家之一。⁴⁷他也是最有个人特色的思想家之一。奥古斯丁不适合那种企图把思想家的

个人生活尽量和他的思想分离开来的哲学模式。在奥古斯丁看来,生活与思想、哲学与神学,都是密不可分的。因此,我们将通过叙述他的生活来接近他的思想。

奥古斯丁出生在北非今天称为阿尔及利亚的这个地方。他的母亲是基督徒,父亲为异教徒。年轻的时候,他拒绝接受基督教。借着阅读西塞罗的著作,他感觉通向了寻求智慧的道路。在他最后成为基督徒之前,他走过一段漫长的、弯曲的精神之旅。他的种种难题,既是理智的,又是个人的。在理智的层面,他无法明白恶的存在如何能够与教会和圣经宣称的善的上帝相协调。奥古斯丁一度接受摩尼教的二元论教义。这种教义主张存在着两个终极原则。其中一个对善和灵魂负责,一个是恶,包括物质与身体的根源。在个人的层面,奥古斯丁受到性和其他种种情欲的支配,他发现不可能胜过这些情欲。当时,由于摩尼教允许他认为他本人不应对他的罪负责,他身上的某种东西才是罪魁祸首,摩尼教看来为罪提供了某种方便的解释。⁴⁸

94

奥古斯丁一度在迦太基教书,但后来转到罗马、米兰,在那里成为修辞学教授(384年)。到那时,他开始丧失对摩尼教的信心。学园的怀疑主义给他留下了深刻的印象。⁴⁹但他也读到“柏拉图主义者的某些书籍”。这些书籍,是由马里乌斯·维克多里努斯(Marius Victorinus)翻译成拉丁文的。⁵⁰其中可能包括普罗提诺的《九章集》。维克多里努斯曾经长期受到人们忽略,但他在西方思想史上扮演着重要的角色。他写过许多论文,负责把新柏拉图主义的著作和亚里士多德的一些著作翻译成拉丁文。因此,他成为希腊思想进入拉丁思想的桥梁。在晚年,维克多里努斯本人成为基督徒。他的神学著作作为改造新柏拉图主义使之为基督教思想所用铺平了道路。

维克多里努斯的新柏拉图主义和基督教信仰深深地影响了奥古斯丁。新柏拉图主义使奥古斯丁确信两件事。⁵¹首先,使他确信,可能有并且事实上过去曾经有过某种精神的实在。其次,使他确信,恶的存在可能同创造论并不矛盾。奥古斯丁最终认识到,恶并不是一种肯定的、受造的、实在的事物。它是一种丧失(privation)或者缺乏(lack)。这时他的意思并不是要说,恶尽在心里,或者只是一种幻

影。它有某种实在。但是,它不是一个受造之物。例如,失明不是幻影。它是一种可怕的痛苦。同样地,它不是上帝创造的什么东西。失明是视力的缺乏。道德的恶的确是真实的。但是,它不是某种受造的实体。它通过人们选择和行动的方式而产生。它包括在人的意志中公义的缺乏。在提出关于恶的这种观点时,奥古斯丁并不企图对恶进行某种全面的说明。他所做的一切,只是要给出比摩尼教徒更实在的和令人信服的理由,正是这种理由使人承担起对他们的行动的责任。这种解释表明,世界上道德的和自然的恶的存在,与信仰一位良善的创造者并不矛盾。⁵²

新柏拉图主义不是奥古斯丁精神之旅的终点。它更像一块通向信仰的垫脚石。因为,新柏拉图主义没有解决奥古斯丁个人道德上的各种难题。他对基督教的皈依,是通过米兰的安布罗斯(Ambrose)讲道,自己研究《新约》以及阅读维克多里努斯的忏悔录,埃及的安东尼的生平而引发的。他一度长期陷于混乱中,深受基督教思想真理的触动,被基督徒的生活方式所吸引,但还是不愿放弃他自己有问题的生活方式。在《忏悔录》中,奥古斯丁描述道:在他心里骚动翻腾的时候,他如何无意中听到一个小孩反复说:“拿起来读,拿起来读。”他打开使徒保罗的著作,偶然看到《罗马书》13章13—14节:“行事为人要端正,……不可好色邪荡,不可争竞嫉妒;总要披戴主耶稣基督,不要为肉体安排,去放纵私欲。”他感觉到无需再读下去,“因为,读完这一节,顿觉有一道恬静的光芒射入我的心中,一切怀疑的阴霾都消失了。”⁵³

387年复活节,奥古斯丁接受安布罗斯为他举行的洗礼。第二年,他回到了非洲。391年,他受神父职,4年后成为一名主教。396年,他继任希波主教圣职。当汪达尔人围攻希波城时,他去世了。奥古斯丁担任希波主教期间,结出了累累的硕果。他的著作,不但为后来的西方神学,而且为许多后来的哲学奠定了基础。奥古斯丁的《忏悔录》写于397至401年间,他创造了一种新的文体。书中的内容,并不只是一些编年史的事件,而是一本划时代的心理学和精神自我分析的著作。奥古斯丁竭力反驳摩尼教徒的著作,包括他的三卷本《论自由意志》(388—395年),阐明了创造、恶和人的意志的学说。

这样的学说,是在曾经吸引了很多人信奉诺斯替主义和摩尼教的二元论的思想类型之外的一种更好的选择。奥古斯丁对教会里多纳徒派的大分裂的回应,为西方的教会论立下了典范。他关于帕拉纠主义主题的著作,澄清了恩典与自由意志问题中的关键性难题,这前无古人后少来者。⁵⁴他写作了许多神学著作,包括他的主要著作《论三位一体》(399—419年)。比起希腊教父们来,此书为思考三位一体提供了更好的范式。有人谴责是教会使罗马帝国不幸落入野蛮人手中,奥古斯丁的著作《上帝之城》(413—416年),便是对此的回答。该书从神圣世界与世俗世界之间的基本冲突的角度,既给出了某种历史的全景,又给出了一种历史的神学。

人们常说,天主教与新教都可以追溯到奥古斯丁。的确,天主教徒强调教会,新教徒着重白白的恩典,这些神学思想都能在他那里找到。但是,正如通常的情形一样,过度简单化将导致对它的歪曲。据此而假定天主教会没有恩典的概念,新教不关心教会,是荒谬的。不可否认的是,奥古斯丁对后来的思想产生了巨大的影响。这种影响也不只严格限于各种神学问题。奥古斯丁提出过一种时间理论,罗素断言这种理论胜过了此前的各种观点,比康德的主观理论要好得多。⁵⁵奥古斯丁关于我们如何学习语言的阐释,为维特根斯坦的《哲学研究》提供了基点。⁵⁶在回答怀疑主义的时候,奥古斯丁提出了某种先于笛卡尔的我思故我在的证明,他没有陷入通常和这种证明相关的陷阱之中。⁵⁷

论到信仰、理性和上帝的存在,奥古斯丁提出了如下的立场:这种立场,通常和安瑟伦的公式 *credo ut intelligam* ——“我信是为了理解”相联系。这么说要冒年代误植的危险。因为在这个问题上,安瑟伦实际上只是在重复奥古斯丁的观念,正如他在其他各式各样的问题,包括著名的上帝存在的本体论证明一样。⁵⁸奥古斯丁相信,信仰和理性属于一体,两者在获得知识方面都扮演着它们的角色。恰如他在一篇讲道词结束的时候所阐明的那样:“因为理解,所以你信我的话;因为信,所以你理解上帝的圣言(*Intellige, ut credas, verbum meum; crede, ut intelligas, verbum Dei*)。”⁵⁹

在一封信里,奥古斯丁更为详细地解释了这个论点。他在其中

的发现是：理性是上帝赐予的一种能力。正是理性，把人类和动物区别开来。奥古斯丁劝告说：“我们必须拒绝如此地信，而不接受或者寻求我们信的理由，因为，如果我们没有合理的心灵，我们根本就不可能相信。”他继续说：有一些事物关系到我们的得救，它们暂时超越了理性把握的范围。在这样的情况下，使信仰先于理性是合理的。谈到《以赛亚书》7章9节先知的话语时，奥古斯丁说：

因此，先知合理地说：“如果你不信，你将不会理解”；所以，他毫不怀疑地在这两个事物之间做出区分，建议我们首先要信，以便能够理解我们所信仰的一切。然后，信仰先于理性，这是一种合理的要求，因为，如果这种要求是不合理的，那么，它就是违背理性的，上帝会禁止它。但是，如果信仰先于某一个依然无法被把握的伟大的理性是合理的，那么，证明这个真理的理性无论多么微小，它都是先于信仰的。⁶⁰

对于奥古斯丁而言，上帝的知识是一种基本的直觉的感知。但是，这种知识与经验是相容的，它通过对事物本性的理性反思来确定。通过他的圣言来言说的上帝，也是受造物所证实的上帝。因为，受造物的有限会证明造物主的存在。⁶¹人的有限存在呼求上帝；它最终要求神学上的解释。

一次复活节讲道中，奥古斯丁描述了这种哲学的追寻。这种追寻最后是对赐福真理——一种将使人的生活真正蒙受祝福的真理的追寻。对真理的渴求，远胜过表达理智的好奇心，尽管有时它不会超出那个层面。在人类的心灵深处，寻求某种超越于物质世界背后的实在，驱使着人类。这种寻求是为了满足全人的需要。但是这里，人的罪性又一次常常阻碍人，致使他们在那些最终无法满足的事物中追求满足。反思世界中各种美的事物，促使人提出这样的问题：“谁能创造这些美的事物，除非他就是不变的美？”反思人作为身体和灵魂的本性，把哲学家们引向了“上帝的知识。这乃是借着创造的诸种事物”⁶²。

然而，不荣耀上帝的哲学是无益的。哲学需要某种超越自身的

实在；哲学关于身体和灵魂的各种概念，需要根据复活的福音来修正。奥古斯丁认为：哲学的反思，可以修正种种错误的概念，引导人把握真理，利于澄清信仰。但是，哲学不是信仰的替代物，理性的反思不是直观上帝的替代物。因为，正是对上帝作为爱的理解，才改变了人的生命，才能够满足我们最深的需要。

和所有哲学家一样，奥古斯丁是他的时代之子。他使用了他那个时代的概念工具。他尤其深受柏拉图主义与新柏拉图主义的影响。不过，奥古斯丁从来都不只是一个柏拉图主义者。很多世纪以后，托马斯·阿奎那说：“奥古斯丁沉浸在柏拉图主义者的学说中，每当他发现在他们的陈述中有任何与信仰一致的地方，他就接受它；当发现敌对的地方，他就修正它。”⁶³奥古斯丁的灵魂观，继承了柏拉图主义的传统，但他拒斥了灵魂先在和轮回的学说。他的心理学分析，远超过柏拉图主义的任何内容。奥古斯丁关于超越的精神实在的观点，据说也和柏拉图有着各样密切的联系，但奥古斯丁的进路，并不是企图把基督教神学的大厦建立在柏拉图主义或者新柏拉图主义的基础上。从严格的意义上讲，他的著作中很少称得上哲学著作。哲学思想最多只是寻求表达真理——奥古斯丁关于实在的精神景象的真理——的诸种途径。

奥古斯丁承认：“并非所有称为哲学家的人，都爱真智慧。”因为，真智慧是对上帝的爱。“现在，正如真理和圣经所证实的那样，如果上帝是智慧，那么，真正的哲学家就是爱上帝的。”⁶⁴任何与上帝无关的实在观，都是不完全的，而且是有欠缺的。只有抱着如此确信的人，才会拥有这样的观点。这种观点与奥古斯丁关于人的存在观相呼应。正如奥古斯丁在《忏悔录》的开头所说的那样：“你创造我们是为了你自己，我们的心若不安息在你怀中，便永无安宁。”⁶⁵作为受造物，我们来自于上帝，并且，所有生命的目的都指向上帝。对于奥古斯丁和他后面的中世纪基督教思想而言，这种确信是基本的。

99

附 言

罗伯特·L·威尔肯对罗马世界的异教与基督教的观察十分敏

锐。他曾经指出,自从启蒙运动以来,人们一直流行把基督教和古典文化对立起来。但是,威尔肯继续指出,对基督教的攻击有些奇怪的地方,因为基督教被认为是以信仰取代了理性。在威尔肯看来,对这种观点最好的反驳,是异教徒与基督徒之间持续进行的对话。在早期,鉴于基督教对异教的拒绝,人们把基督教看成是一种迷信与无神论的形式。但是,一旦基督教的护教家们行动起来,异教和基督教的知识分子发现他们都在同样的跑马场上表演。双方都诉诸理性,使用理性,以便捍卫他们的世界观。这些世界观最终都是宗教性的。威尔肯评论说:“没有人会阅读塞尔修斯的《真的学说》和奥利金的《驳塞尔修斯》后,抱着如下的印象离开:塞尔修斯,一位异教哲学家,诉诸理性和论证;相反,奥利金把他的论点建立在信仰和权威之上。异教徒最怨恨的事情之一,是基督教思想家们采纳了希腊的各种思想和思考方法来阐述基督教的教义。波菲利说奥利金‘扮演了希腊人的角色’,塞尔修斯抱怨基督徒采用了隐喻的技巧——一种希腊理性的成就,来解释希伯来和基督教的圣经。的确,人们可以合理地认为,古代的异教与基督信仰之间的论争,实际上是两种宗教观的冲突。”⁶⁶如果异教哲学最终是宗教性的,那么,基督教思想则变得越来越哲学化。哲学如同语言。它过去是思想的中介。它为朋友和敌人都一样提供了表达思想与传播这些思想的涵义的手段。基督教从来不只是一种哲学。但是,从现在开始,哲学以这种或者那种形式将要停留下来,充当一种探索基督教信仰的意义与真理的手段。

第七章 早期中世纪哲学

101

我们将在下面两章考察的这段时期,以 15 世纪为终点¹,它把我们带到中世纪的末期与经院哲学的终结。虽然基督教在政治上一度受到伊斯兰的威胁、在知性上面临伊斯兰和犹太哲学家们的挑战,但迄今在欧洲它一直长期被确定为大多数人的宗教。我们将考察这种挑战以及基督教思想家们及时地做出回应的方式。在我们开始综览这部分之前,对中世纪和经院哲学这两个术语做一点说明是有价值的。

变化着的基督教世界

中世纪一词,涵盖了从 5 世纪的奥古斯丁时代直到 15 世纪末的时期。奥古斯丁本人应当被当作最后一位早期教父还是第一位中世纪思想家,这是可讨论的。它不是我在这里试图回答的问题。也许,更重要之处在于,奥古斯丁尽管未能活着目睹西罗马帝国在 476 年的灭亡,但他已经见证了罗马帝国的崩溃。在政治上和思想上这是一段过渡时期。在后一方面,奥古斯丁本人曾是变化的重要催化剂。中世纪(*medium aevum*)这个概念,在这段时期本身快要结束时就已经出现了。它出现在意大利人文主义历史学家弗拉维奥·比温多(Flavio Biondo, 1392—1363 年)的著作中,在他死后不久成为固定用法。弗拉维奥·比温多使用这个术语来描述从古代世界结束(他把时间追溯到 410 年罗马遭洗劫)到意大利文艺复兴之间的 1000 年。同时,人们曾经把中世纪看作是一个停滞的时代。这个时代,阻

102

挡了一切真正的进步,直到被文艺复兴和宗教改革所取代。今天人们广泛认为,中世纪是人类历史上最富饶的时期之一。中世纪留下了丰富的遗产,也制定了后来世代的发展议程。

经院哲学一词常常被当作与中世纪思想大致对等的术语。然

而,严格地说,经院哲学指中世纪学校的教育传统。²在广义上,这种传统用的是中世纪的方法,即把哲学和神学思辨相结合,以便达到对基督教教义更深的理解。奥古斯丁和波依修斯为经院哲学奠定了基础。在某种意义上,奥古斯丁由于坚持在研究基督教教义时需要辩证法,为经院哲学设定了议程。在奥古斯丁看来,“信仰不过是认同地思考”。奥古斯丁否认那种将信仰与理性分离开的敬虔。另一方面,他相信,从我们自己出发,然后借助论及上帝来补充我们的思考,这同样是错误的。为了认识上帝,我们必须反思上帝给予我们的一切。我们认识一个对象的方式,取决于这个对象的本性。我们认识上帝的方式,由上帝自己的本性所决定。要认识永生的上帝,我们需要信仰并借助我们的理性来做出回应。奥古斯丁本人对此做了如下的概括:

凡是被信仰的事物,都应当在先于思想发生后被信仰,这是必然的;尽管甚至信仰本身,都只不过是认同地思考。因为并不是每个人思考就会信仰,许多人思考为的是不信;除非每个人信仰、思考,——既在信仰中思考,又在思考中信仰。³

在采取这种立场的时候,奥古斯丁正在为安瑟伦的公式——“我信是为了理解”(credo ut intelligam)立定基础。⁴或者换句话说,安瑟伦著名的公式,在本质上是对奥古斯丁立场的一种重述。⁵波依修斯和他的继承者们进一步推动了经院哲学向前发展。他们形成了七艺(Seven Liberal Arts)的概念,作为世俗和神圣学问的基础。这七门学科,后来被分为两组。三学科(*Trivium*)由三门基础的艺能即文法、修辞、逻辑组成。四门学科(*Quadrivium*)由算术、音乐、几何学、天文学构成。这种研究课题的选择,明显和前基督教哲学有着密切的关系。毫无疑问,它有助于哲学上的更高精确性。但是,它对各种自然科学的忽视,也导致在某些显而易见的领域缺乏进展。

11、12世纪更成熟的经院哲学主张,理性既有权利又有责任探究各种启示真理。这不是说理性和哲学为建立上帝已经启示的真理提供了某种独立的基础。毋宁说,理解上帝启示给我们的真理,这是

荣耀上帝的一种方式。成熟时期的经院哲学的一个特征,是**问题辨难**(*quaestio*)技巧的应用。这种方法首先是要提出一个问题,再根据各种各样的权威和从前的思想家们言说过的一切,考察它的不同侧面。这样的问题,借着哲学地反思被接受的信仰真理,来加以分析和解答。该方法具有一定程度的严密性。有时,在其他讨论方法中缺乏这种严密性。它要求反对意见被陈述和回答。

中世纪早期,学问的中心一直存在于修道院和大教堂的学校里。12世纪后半叶,从这些学校里面产生了后来被称为大学的事物雏形。大学最初都是宗教的和基督教的。⁶起初,一个关键的因素在于,基督教的神职学者们,要求有权设定课程和各种教育条件、允许教师们独立于各种世俗的和地方的权力机构。13世纪早期,在意大利的各类大学出现后不久,巴黎和牛津的大学雨后春笋般地建立起来。这个时代的人们,对亚里士多德的著作产生了崭新的兴趣。亚里士多德的思想在根本上影响了像托马斯·阿奎那这样的人着手从事神学的方式。各个大学里,出现两种类型的教育。一是讲座,最初并不只是在课堂上传授某种教训式的演讲。讲座也包括对一个指定教科书的预备阅读。这种教科书附有某些晦涩段落的说明。也许,更重要的是**问题辨难**,或者是辩论。其中,在教师解答之前,各种难题由学生们和教师按照一种固定的形式进行辩论。在某些节日,各个大学举办公开的辩论。此外,还有开放的辩论,即著名的**Quodlibetal**,该词源于拉丁语 *quodlibet*,意思为“无论什么”的辩论。其中,学者们就当天出现的问题进行热烈的辩论。这些大学的兴起,开创了一个新纪元。

104

靠着教会的种种权威,它们作为真理的仲裁者赢得了与日俱增的名声。起初,大学属于教会,并且服务于教会。哲学服务于神学,而神学是各种科学的王后。学者们是修道士和托钵僧。他们认信基督教信仰,对教会保持忠诚。但是,伴随着大学的问世,人类无意地向后来几个世纪导致信仰与知识相分离的进程迈出了一步。由于现代大学的世俗化,信仰成为教会的管辖范围,而知识成为大学的管辖范围。

波依修斯和过渡时代

罗马帝国的衰亡带来古典文化的衰落。一度从不列颠延伸到北非、从西班牙到耶路撒冷圣地的统一帝国，现在分裂为互不相干的国家。政治的分离，引起的是文化和思想上的破碎。但是，从5世纪到11世纪的所谓黑暗时代，并不是一个完全黑暗愚昧的时代。过去知识上的种种传统，依然在欧洲各个修道院中保持着活力。修道院成了一种新的文化和学问的中心。

在古典的过去和中世纪之间架起一座桥梁的人物，是罗马的哲学家—政治家波依修斯(约480—524年)。⁷波依修斯是意大利东哥特人(Ostrogoths)的国王狄奥多里克(Theodoric)手下的一位高官。他年轻的时候被派往雅典。在那里，他取得了和亚里士多德主义、新柏拉图主义和斯多葛主义的信奉者们的联系。回来后，他晋升到作为这位国王的朋友与顾问的位置。在波依修斯从政期间，他寻找时间把亚里士多德关于逻辑学的一些著作，以及属于亚里士多德传统的其他思想家们的著作翻译成拉丁文。他也写作各种哲学评注，例如有一篇论文《论圣三位一体》和关于基督论的文章。他为后者取名为《驳优迪克主义者和聂斯脱利教派之书卷》(*Book against Eutyches and Nestorius*)。正当风华正茂的时候，他与狄奥多里克发生了冲突。狄奥多里克本人是一名阿里乌派信徒。波依修斯被指责为背叛，也许还被怀疑玩占星术。囚禁期间，波依修斯写成他最著名的著作《哲学的慰藉》。他最终被斩首。

105

我们早已注意到下面的事实：中世纪四门学科的教育概念，受惠于波依修斯的教育理论。现在，人们认识到波依修斯是一位伟大的逻辑学研究者。但是，他的著作存在着大量谜团。其中包括他的不同著作的真实性问题。另一个问题是，他的一些著作是否曾经遗失，后来在中世纪又被重新发现。不过，也许所有问题中最迷人的是：为什么波依修斯在他的伟大著作《哲学的慰藉》中没有明确提及基督教。在随后的几个世纪里，这部著作在学问界中流传。它被阿尔弗雷德(Alfred)国王翻译成盎格鲁—撒克逊文。它描述了灵魂如何通

过哲学获得直观上帝的知识。

《哲学的慰藉》给出了波依修斯在监狱里的一幅图画。波依修斯充满自怜，哲学拟人化前来拜访单人牢房中的他。在给予波依修斯证明他无辜的机会后，哲学责备他谴责命运拿走了她赐予的多样礼物。因为生活中物质上的礼物，人们不可能长久或者单纯地享受它们。智慧的人不会看重它们。然后，哲学说，在人类寻求这个世界局部的、有缺陷的善的过程中，尽管他们受到无知的误导，他们实际上是在寻求至善。这至善可以等同于上帝。

到了书的末尾，哲学讨论命运、天意和神的预知。正如在亚里士多德主义、新柏拉图主义中那样，这个宇宙被看作是一种因果关系的连结。诸种偶然的事件，实际上是以前的互不相干的各种原因与结果的相合。命运就是因果链。但是，命运在神意的掌控之下，而神意为着至善安排万有。至于神的预知，波依修斯发现上帝存在于时间的过程之外。因此，那些向我们显现为过去、现在、未来的东西，上帝是可以在当下知道的，仿佛它是发生在现在的一个事件。

一些学者认为：波依修斯丧失宗教信仰，转向柏拉图的哲学寻求安慰，也许是因为在他需要的时候缺少教会的支持。另一方面，这本著作不提倡回到异教。它显示出许多和奥古斯丁的哲学路径相似的地方。或许亨利·查德威克(Henry Chadwick)所做的判断是最恰当的。查德威克说：“《哲学的慰藉》是一位柏拉图主义者撰写的著作，作者也是一位基督徒，但它不是一部基督教的著作。”⁸

106

波依修斯的各种思想，引起中世纪的大思想家们包括阿奎那的注目。他对11、12世纪的影响仅次于奥古斯丁。但是，他的魅力没有持续很久。他的思想方式对于宗教改革后的理性主义者们和经验主义者们没有吸引力。从基督教的立场看，他的思想与奥古斯丁信仰的丰富性和神学的洞见无法相提并论。

伪狄奥尼修斯

波依修斯在6世纪的同时代人，是今天被称为伪狄奥尼修斯(又译托名丢尼修)的著作家。⁹中世纪的人把他当作亚略巴古人狄奥尼

修斯,此人是使徒保罗的门徒(使徒行传 17:34)。现在,人们确知他属于拜占廷的世界,可能生活在叙利亚。他的著作中流传下来的,有《神秘神学》、《天阶体系》、《教阶体系》和《圣名》。他的书信提出了一个体系,这个体系把神学和新柏拉图主义结合起来。

在奥古斯丁那里,上帝是一切沉思的中心。但是,托名狄奥尼修斯的路径方法,既是肯定的又是否定的。肯定的方法,称作 *cataphatic*——希腊语为 *kataphatikē*,意思是积极的或者肯定的。上帝作为万物的动力因,是能够被认识的最高的事物。达到那样的程度,人就能够通过研究上帝的各种受造物,把一切所知的完美归因于上帝。但是,上帝是超验的,因此,一个人攀登得越高,他越必须使用否定的方法。这种否定的方法,即 *apophatic method*,希腊文为 *apophatikē*,意思为否定的。按照肯定的方法,上帝可以称为善、存在、光或者一。因为,上帝像世界之中的存在者一样是带有物理属性的存在者,否定的方法必须取而代之。从这种观点来看,上帝应当被称为非存在。关于上帝的最高知识,是一种神秘的无知。托名狄奥尼修斯为中世纪许多后继者描绘出实在的各种精细等级表铺平了道路。他的思想经由约翰·司各脱·伊里杰纳(John Scotus Erigena, 约 810—约 877 年)的翻译,影响了西方世界。他的神秘主义鼓舞了其他许多人企图描绘灵魂向着上帝的神秘上升。

唯实论与唯名论

同时,从古典希腊哲学继承而来的各种难题和世界观,继续在引发富有哲学精神的人思考。约翰·菲洛波努斯(John Philoponus, 约 475—约 565 年)¹⁰,攻击亚里士多德主义者世界是永恒的观点。不过,中世纪激起人们争论时间最长的问题,是共相问题。¹¹这个问题至少可以追溯到柏拉图的理式理论。它和各种抽象而普遍的概念与诸种个别的事物之间的关系有关。这些抽象而普遍的概念,存在于我们心中。例如,一棵松树的观念和一棵生长在森林中的个别松树的关系是什么?围绕这个问题,出现了两种极端的观点。唯实论者追随柏拉图,坚持认为共相是各种事物或者实在,拉丁文中为 *res*,

它们带有某种真实的存在性,无需把自己具体化于其中的种种个体或殊相(particulars)。唯实论的一种极端形式,活跃于9到12世纪。唯实论的支持者中,有约翰·司各脱·伊里杰纳,安瑟伦和香博(Champeaux)的威廉。对立的极端,是唯名论。唯名论回答说,共相只是名称——拉丁文为 *nomina*。离开在人的心里的构成,它们没有客观的存在。个体是惟一存在的实体。唯名论在14世纪的奥卡姆的威廉和15世纪的加布里埃尔·比尔(Gabriel Biel)那里达到顶峰。在他们的手中,唯名论几乎把宗教完全从理性的领域驱逐出去,使它超越理性的理解成为信仰的事情。

唯实论和唯名论两个极端,结果都不是令人满意的。唯实论以其最严格的形式,提出了两种分离的实体——抽象的共相世界和具体的个别对象的世界。但是,另一极端的唯名论者否定离开我们思想而存在着种种共同的特性,这种选择甚至更糟。在这两种极端之间,一种更温和的唯名论形式,是由彼得·阿伯拉尔(1079—1142年)提出来的。尽管他批判共相分离存在的观念,不过,他认为,在各种特殊事物中存在的相似性为确定知识而使用共相给出了正当性。¹² 托马斯·阿奎那和邓·司各脱支持某种温和的唯实论。这种温和的唯实论拒绝如下的观点:共相离开种种个别的实体而存在;其赞同的观点为:它们的确存在,但只是在各种现实的实体中。

108

伊斯兰教和犹太教的哲学

基督教教会不是古典哲学遗产惟一的继承人。伊斯兰教和犹太教的思想都受到古代哲学研究的影响。其结果就它们本身而言是重要的,它们相反也为基督教思想家回应希腊思想的挑战提供了某种新鲜的动力。学者们已经把希腊思想引入到伊斯兰教和犹太教的思想领域。

随着伊斯兰教不断征服欧洲地区,伊斯兰教最终接触到希腊哲学。¹³ 许多被征服的民族在文化上都是希腊的。最初,他们吸收了流行哲学的种种因素。到8世纪,许多伊斯兰教学者着手把各种希腊的著作文本翻译成阿拉伯文。其主要的动机是对希腊医学著作的兴

趣。伊斯兰教的统治者对健康的关心促进了这样的兴趣。但经过一定的时间,亚里士多德重要的著作也被翻译了。

希腊著作对早期伊斯兰教思想冲击最大的,是所谓的《亚里士多德神学》。不管其名称如何,它与其说是亚里士多德主义的,不如说更是新柏拉图主义的著作。伊斯兰教哲学的创立者,为阿耳法拉比(al-Fārābī 870 - 950年)。据说他著有一百多种著作,尽管一部分以拉丁文的翻译本保留下来,但其中大部分已经佚失了。他写过关于亚里士多德的评注,也深受柏拉图《理想国》的影响。他留传下来的主要著作,是一部关于《柏拉图和亚里士多德的哲学》的评注。¹⁴

109 在西方基督徒看来,两位最重要的伊斯兰教哲学家为伊本·西那(Ibn Sīnā)和伊本·路西德(Ibn Rushd)。伊本·西那(980—1037年),西方人更熟悉的名字是阿维森纳,他对医学和哲学都做出了重大的贡献。他叙述了自己如何40次阅读亚里士多德的《形而上学》而未理解它,直到偶遇阿耳法拉比的一部注释。他自己的哲学吸收了亚里士多德主义和新柏拉图主义。他应用它们来解释伊斯兰教对上帝的理解。他追随亚里士多德,宣扬说:上帝是世界所依赖的惟一必然的存在。但是,像新柏拉图主义一样,他主张存在着从上帝开始的流溢的等级。其中最重要的,是“主动的理智”。他把它看作是在柏拉图的理念世界里的一个实体。“被动的理智”即作为个体的人的心智。这种心智,通过接触“主动的理智”而获得理念。

伊本·路西德(1126—1198年),西方人又称他为阿威罗伊。他出生在西班牙科尔多瓦的一个伊斯兰教家庭。他作为法官和医生,服务于国王哈里发。他对亚里士多德的评注,为他赢得了“注释家”的称誉。他把亚里士多德尊为所有时代最伟大的天才。不过,和其他阿拉伯哲学家一样,他自己的思想显示出新柏拉图主义的种种痕迹。与亚里士多德相同,他将上帝看作是第一推动者。上帝完全和世界分离,并无护理性和指导性的作用。在上帝和人类之间,是一系列的理智存在。在他的其他学说中,有物质的永恒和一性论(monophysism)的学说,其观点为,所有的人都分享一个单一的理智。他不承认个人的不朽。他为常人保留着对《古兰经》的字面解释,而他自己的解释却是寓意式的。在他死后的那个世纪,阿威罗伊

的各种理论引起了最主要的基督教学者们的注意。和托马斯·阿奎那一样,大阿尔伯特撰书攻击他的理智观。研究亚里士多德已经成为巴黎大学课程的一部分。但亚里士多德的权威解释家们却是伊斯兰教哲学家。大阿尔伯特和托马斯·阿奎那涉及理智的著作出现得太迟,未能阻止布拉邦特的西格尔(Siger of Brabant)和其他人信奉基督教和阿威罗伊主义思想的某种混合物。1270年,巴黎主教史蒂芬·汤皮厄(Stephen Tempier)以13个命题颁布谴责阿威罗伊主义的命令。在被谴责的命题中有:“所有人的理智都是一个而且在数量上相同”(# 1);“世界是永恒的”(# 5);“上帝不会把永恒或者不朽性赐予一个会朽坏的或者死亡的事物”(# 13)。¹⁵

在犹太教内部,有两种哲学潮流需要注意:犹太教的神秘哲学(the Cabala)和犹太教对希腊哲学的适应。¹⁶ 犹太教的神秘哲学,更精确的名字也许是 Kabbalah,这个名词源自希伯来语中“传统”一词。它是一种犹太神秘主义形式,其根源可以追溯到波斯的思想、新柏拉图主义、新毕达哥拉斯主义、诺斯替主义,不用说还有一些基督教的影响,以及对伊斯兰教的借鉴。上帝在他的本质上是不可知的。在上帝和世界之间,是一系列的流溢。因为,所有的实体,都是从上帝流溢而来的,所以,犹太教的神秘哲学是泛神论的。各种流溢,作为回归上帝心智的一条路线而发挥作用。犹太教的神秘哲学把沉思和犹太教的敬虔结合起来。这种思潮的主要作品中,有《敬虔者之书》(*Sefer Hasidim*)和《光荣书卷》(*Sefer Ha-Zohar*)。现代的犹太敬虔运动,以哈西德主义(Hasidism)而闻名,在根源上是犹太教的神秘哲学。

110

中世纪犹太教对希腊哲学的吸收,主要发生在阿拉伯人统治下的西班牙。这些犹太哲学家们受惠于他们的伊斯兰同胞。但是,存在着一个主要的差别。伊斯兰的思想家们对哲学的全部领域感兴趣;相反,犹太哲学家们首先关注的是宗教哲学。他们最著名的代表,是摩西·本·迈蒙(1135—1204年)。他在拉丁著作家中叫迈蒙尼德(Maimonides),在犹太著作家中叫朗巴姆(Rambam)——源于摩西·本·迈蒙拉比(Rabbi Moses ben Maimon)前面字母形成的几个辅音。¹⁷ 迈蒙尼德出生在科尔多瓦,是一位著名学者的儿子。由

于一个极端穆斯林教派发动的宗教迫害,导致他的父辈举家逃往北非。最后,这个家族定居埃及。在那里,迈蒙尼德成为一名宫廷医生和犹太社团的领袖。迈蒙尼德的著作涉及的范围,包括用阿拉伯文和希伯来文写的对密什拿(Mishnah)的注释,一篇逻辑学的论文,几部医学著作和一些神学著作。他的主要著作作为《迷途指津》(1190年)。

令人迷惑的问题是犹太人未曾询问上帝的存在,而是以神人同形同性论的方式来思考上帝。迈蒙尼德特别吸收了亚里士多德的思想,在犹太信仰和理性的各种发现之间进行某种综合。这部书分为三大部分。第一部分讨论上帝的观念;第二部分讨论上帝的存在、世界在时间中的被创造和预言;第三部分讨论恶的难题、世界的终结、护理及上帝的知识。关于上帝的存在,迈蒙尼德提出四个方面的重要证明。¹⁸前面两个证明第一推动者的存在。第三个证明,是宇宙论证明的一种形式,证明从万物的存在到作为它们的原因的某种必然的存在者。第四个证明,根据亚里士多德对潜能与现实的区分,论证有一个存在者存在,他是完全现实的,并且他经常导致从潜能向现实的转换。虽然迈蒙尼德相信上帝的存在能够被证明,但这并不意味着由此可以得出结论:我们对上帝的本质会有任何肯定的知识。我们只有通过认识上帝不是什么,才能达到上帝。《迷途指津》是用阿拉伯文写成的,在迈蒙尼德生前就被译成希伯来文。他去世后十年里,诞生了拉丁文版本。因此,西方世界的基督教神学家们可得到并利用他的思想。他对犹太圣经教义与亚里士多德的综合,成为托马斯·阿奎那的一个楷模和指南。托马斯·阿奎那本人对上帝存在的所谓五项论证,乃是步迈蒙尼德的后尘,甚至有时使用同样的措词¹⁹,尽管要简约得多。

安瑟伦和早期中世纪哲学

如果我们回头看看 11 世纪,我们会遇到一位思想家。人们一般认为,他对上帝存在的证明是错误的,但直到现在,它仍然继续使哲学家们着迷。本体论证明是由安瑟伦提出的,尽管他本人并没有这

么称呼它。²⁰安瑟伦(约 1033—1109 年),在血统上是一位意大利人。他来到英国担任坎特伯雷大主教,是诺曼底人对英格兰军事征服的产物之一。在朗弗兰克(Lanfranc)成为坎特伯雷大主教后,他成功接替朗弗兰克作为诺曼底柏克修道院院长的职务。朗弗兰克死后,他又继任他的大主教职务。人们公认,安瑟伦是拥有坎特伯雷主教圣职地位的真正伟人之一。他也是在奥古斯丁和托马斯·阿奎那之间最伟大的基督教思想家。他的著作,从逻辑学论文到《上帝为何变成人》中阐明赎罪的神圣内在逻辑的文字,内容十分广泛。²¹临终之时,他表达了如下的希望:他应当活得更久,以便解决人的灵魂的起源问题,因为他担心在他死后没有人能够解决这个问题。²²他的希望没有实现。在棕枝主日,他听着福音书中基督受难的故事,在信心中平安地离世。

安瑟伦继承了奥古斯丁和柏拉图的实在论传统。和其他的中世纪思想家一样,他没有严格区分哲学与神学。对他而言,神学即探索受造的实在背后的神圣逻辑和上帝的作为。他站在基督教信仰的立场这样做。他的路径方法,不是从他能够得出的推论中到处寻找证据,而是要努力渗入神圣的逻辑。这种逻辑是基督教会关于各样事物的观点的基础。

112

他第一篇系统的论文《独白》,是在他 31 岁时写成的。其中,安瑟伦提出了一系列关于上帝存在的证明。安瑟伦从各种存在者存在这个事实出发,探讨了存在者的等级的观念,演绎出一个最高的、必然的存在者。²³但是,著名的本体论证明首次出现在简短的《论证》中,在第二、三、四章里面,它被陈述了四次。各种不同的证明形式是否全都一样,它们是否内含同样的瑕疵,这成为哲学家们激烈争论的问题。过去,人们一直假定,第二章的证明形式是基本的形式。此外,人们严重忽略了这个证明的语境——实际上是一段祷告词。结果造成把这个证明当作从上帝的抽象概念推出上帝的存在的一种尝试。下面,我将试图陈述安瑟伦第一种形式的证明。然后,我会讨论人们理解这种证明的一些方式。最后,我努力把它放在安瑟伦思想的更广阔的背景中,再做出我自己的一些评论。

不像他前后的许多其他哲学,安瑟伦的证明乃是在祷告的语境

中提出来的。事实上,有两次祷告。首先,第一章的祷文为整个著作提供了统领全篇的语境。安瑟伦向上帝呼求:“让我在爱你中找到你;让我在找到你时爱你。”他继续说:他并不求理解处于威严高处的上帝,因为他的理解力将不足以完成该使命。但是,他渴望理解一定程度的上帝真理,那个为他所信所爱的真理。“因为我绝不是理解了才能信仰,而是信仰了才能理解(*credo ut intelligam*)。因为我甚至相信这一点:除非我信仰,否则我绝不能理解。”²¹换言之,安瑟伦的立场,不是怀疑或者不可知论者中立的立场。毋宁说,他是在追随奥古斯丁的脚步,以求理解他所信的对象真理。

本体论证明本身是由第二段祷告引入的。“主啊,你赐予信仰以理解力,所以我请求你,能在你认为最佳的范围内,让我理解你像我们所信的那样存在着,并且,你就是我们所信仰的存在。”这段祷告立即把我们引向一种信仰的告白,它内含着对上帝的一个定义,或者更准确地说,是一个名称:“的确,我们相信你就是一个可以设想的无与伦比的存在者。”整个证明触及的就是这个上帝的名称。此时,安瑟伦回想起《诗篇》14篇1节和53篇1节的陈述:愚顽人心里说没有上帝。愚顽人这样说,在逻辑上怎么可能?安瑟伦的证明,寻求给出某种答案。

正如安瑟伦在《论证》第二章中所陈述的那样,这个证明里有三个基本的步骤。第一步,安瑟伦说,愚顽人当然理解他所听到的对象。第二步,安瑟伦对理解一个心中的概念和理解这个概念实际上存在之间做出区别。安瑟伦举了一个画家的例子来说明:他要着手画画的时候,他心中便有了一幅画的形象。在画完这幅画后,画家不仅心中有画的形象,而且他也知道这形象实际上存在于那幅绘画中。纵然愚顽人在心里会说没有上帝存在,但他至少必须心里和理智中有上帝的概念。第三步,安瑟伦把心里的概念和存在于现实的概念相对照。如果说“被设想为无与伦比的东西只存在于理智中,那么,被设想为无与伦比的东西与被设想为可与之比较的东西就是相同的了!”但是,这根本是不可能的。因为,存在于现实中的东西要比只是存在于理智中的东西伟大。“因此,毫无疑问,某个被设想为无与伦比的东西,既存在于理智中,又存在于现实中。”

面对这种突然的结论,现代的读者可能会觉得:他一直在听一位讲话很快的汽车推销员说话。从安瑟伦的时代直到现在,许多读者都发自肺腑地产生了同样的感觉:总有什么地方错了。究竟是何种把戏妨碍读者发现这致命的错误?安瑟伦的同时代人、法国图尔斯附近马牟蒂耶(Marmoutier)修道院的僧侣高尼罗(Gaunilo)认为,他已经发现了这种缺陷,并撰文答复《为愚人辩》。其中,高尼罗说,他能够想像一座完美的迷失岛,但这并不意味着说这样的岛屿实际上存在。安瑟伦著文回应高尼罗的反驳,只是简单地回答这种异议。在上帝是完美的意义上,完美的岛屿并不是完美的。安瑟伦的证明仅仅适合于上帝。一座完美的岛屿,并不是那个可以设想的无与伦比的东西,因此,这个证明不能用于岛屿。它只适用于上帝。²⁵

114

从那时直到现在,关于安瑟伦的证明的优点,哲学家们的看法一直存在分歧。一些人,如笛卡尔²⁶、莱布尼兹²⁷,对这个证明重新加以阐述,使它适合他们自己的哲学体系。另一些人,如托马斯·阿奎那²⁸和康德²⁹,已经把它作为谬误抛弃了。虽然这个证明继续使思想家们着迷,但是今天,大多数哲学家基于三个重要的理由拒绝它。第一个理由和各种定义的性质相关,第二个和存在相关,第三个和必然性的特性相关。

首先,很多哲学家都会同意高尼罗与康德,他们认为,各种定义并不会告诉关于实在的任何东西,除非它们有观察的确证。仅仅给某个事物下定义,这并不意味着说它存在。定义某物存在着,也不意味着它的存在。如同康德所说的那样,定义某物存在着,正如一位商人在他的资产负债表的数字上添加一系列的零一样。不管他加多少个零,他的资产负债表依然是一样的,除非有一些实在的东西对应着那些数字。仅仅以定义为基础,不可能发现这种实在。

这将把我们引向第二个反对理由。这个证明似乎将存在视为某种性质(guality)或者谓词(predicate)。但是,存在不是一种性质,一种与其他性质并存,可有可无,事物依然存在的性质。这个观点是穆尔(G. E. Moore)在比较两个著名的句子时指出的:“一些驯服的老虎并不咆哮”和“一些驯服的老虎并不存在”。³⁰后一个句子没有意义。为了证明自己的观点,本体论证明似乎要把存在当作一种性质

来对待,使实际存在着的“可设想的无与伦比的东西”,大于“可设想的无与伦比的东西”的纯粹观念。

115 第三个反对理由和必然性的特性相关。这个证明把上帝表达为必然存在的那一位存在者。然而,一直有人反对说,必然性是一个逻辑概念,不适用于任何存在者,因此,所有存在着的实体都是偶然地存在着。如果是这样,这个证明实际上是对上帝存在的一个反证。³¹

本体论的证明引发了大量的反对者,然而它也产生了不少的辩护者。这些辩护者倾向于认为:各种标准的反对理由,也许就它们本身而言是很真实的,但它们无的放矢,因为,安瑟伦的证明不是他的反对者们所以为的那种东西。例如,查尔斯·哈茨霍恩(Charles Hartshorne)曾复兴了本体论证明,并用它来支持过程神学。³²在他看来,上帝是无法被任何其他事物超越的,但是,上帝继续在超越他自身。哈茨霍恩的证明,的确是机敏的。然而,很少哲学家认为它是令人信服的。它促使马斯科尔(E. L. Mascall)说道:“的确,在后面的断言中,存在着某种悖论性的东西:自从安瑟伦以来,几乎每个人都曾误解了安瑟伦的证明的本质;同时,安瑟伦本人在根本上也误解了上帝的本性。”³³

另一位认为安瑟伦的证明一直被误解的学者是卡尔·巴特。他的著作 *Anselm Fides Quaerens Intellectum* (1931年;英文翻译版1960年)是对安瑟伦证明的拉丁文本的逐行注释。巴特的书名意思是“信仰寻求理解”。这个标题出自安瑟伦本人最后选定《论证》之前使用的一个题目。巴特拒绝把安瑟伦描绘为一个从事自然神学的理性主义哲学家,即他企图只是通过理性证明上帝的存在。他注意到安瑟伦著作中祷告的上下文,注意到**信仰了才能理解**(*credo ut intelligam*)的重要性,以及如下的事实:反对上帝存在的理由,取自《诗篇》。此外,巴特让人注意到《论证》第三和第四章的证明形式。

因此,愚顽人心里会说没有上帝,这是怎么回事?巴特的回答是要说明:安瑟伦关于上帝的定义基于教会的信仰。它不是理性主义的一段抽象的片断,而是对教会所信仰的自我启示的上帝的**一段描述**。愚顽人所要否认的东西,不是那位为信仰所知的、必然地存在着的、永生的上帝,而是他自己关于上帝的概念。换言之,安瑟伦的证

明,是对巴特的两个孪生论题的一种中世纪的预演。这两个孪生的论题,就是上帝自我启示的必要性和自然神学的贫瘠。愚顽人“能够证明的就是这一点,而且只有这一点,那就是:他不知道他否定的是谁的存在。他愚蠢的地方,不是他的否定而是他的无知”。³⁴安瑟伦从来没有在教会的信仰之外去给出上帝的某种证明。“上帝赋予他自己作为他的知识的对象,上帝开启他可以把他作为对象来认识。离开这个事件,就没有这种存在的证明,即上帝的实在性的证明。”³⁵

巴特的解释显得十分巧妙。大多数后来的著作家都对它多有评论,但很少有人接受。对于他们中的大多数人而言,它看来是历史的巴特化的一个例证,是历史按照巴特路线来重新书写的一个过程。其优点在于它承认信仰在安瑟伦的哲学神学中的作用。其弱点在于它使安瑟伦在巴特面前成为了一个巴特论者。它把安瑟伦描述为一位信仰主义者。这位信仰主义者拒绝一切要证明信仰的合理性的尝试,主张依赖圣经的启示。不过,事实上,安瑟伦与其说是要阐明圣经关于启示的教义,毋宁说是要显明信仰上帝的合理性。

几位现代哲学家曾经追问说,安瑟伦是否真的犯了这些权威的异议所说的谬误?³⁶另一些人说,纵然第一种形式的证明是靠不住的,其他形式的证明未必在这些异议面前就站不住脚。因此,诺曼·马尔科姆(Norman Malcolm)曾经论证说,《论证》第三章、《答问》的第一章中的证明表明,上帝的存在是必然的存在。³⁷在一篇考察历史上反对安瑟伦的证明文章里,马尔科姆论辩道:

安瑟伦已经证明,偶然存在的概念或者偶然不存在的概念,它们都不能应用于上帝。上帝的存在或者在逻辑上是必然的,或者在逻辑上是不可能的。安瑟伦声称上帝的存在是必然的。拒绝这种声称的惟一合理的方式是认为:上帝的概念,作为无法设想比之更大的存在,是自我矛盾的或者无意义的。假定这是错误的,那么,从把上帝描述为一个无法设想比之更大的存在推论出上帝的必然存在,就是正确的。³⁸

简言之,安瑟伦的证明,是关于上帝的存在是不可能的,还是必

117 然的。马尔科姆这样澄清他的观点：

必然存在是上帝的一个属性。这和下面的规定具有同样的意义：**必然的全能**和**必然的全知**是他的属性。我们不能认为，“上帝必然存在”意味着这必然是根据上帝**偶然地**存在的事实得出的结论。“上帝必然存在”这个先验命题包含着“上帝存在”这个命题，当且仅当后者也被理解为一个先验命题；在此情况下，这两个命题是等同的。在这种意义上，安瑟伦的证明才是一个关于上帝存在的证明。³⁹

虽然马尔科姆认为这个证明就其本身而论是有效的，但他并不认为这一证明能使人成为信徒。这对于安瑟伦所说的“愚顽人”的惟一的后果，将是迫使他承认：他不可能再有意义地言说或者思想“没有上帝”了。⁴⁰没有比较深的决定信仰的倾向，他将依然是一位无神论者。马尔科姆对于安瑟伦的证明的各种精练的重新解释，一直得到广泛的赞扬，但它们还是未能得到普遍地接受。对阿尔文·普兰丁格(Alvin Plantinga)而言，这个证明仍然有缺陷。

如果上帝存在，那么，就有一位存在者，他既无产生，也无灭亡，而且他绝不依存于其他任何事物，这乃是必然的真理。但是，和马尔科姆的证明相反，从这里必然不会得出后面的命题：**有一位存在者，他既无产生，也无灭亡，而且他不依赖任何事物，也不会推出上帝存在是必然的结论。**所以，马尔科姆的存在论证明的重建是失败的。⁴¹

安瑟伦的证明在唯实论哲学的语境中是最有意义的。唯实论的哲学，以某种类似于柏拉图讨论**理式**及**善的理式**的实在性的方式，提出共相的实在性。因此，这个证明也许可以看作是一种尝试：它要把上帝作为必然存在的存在者同其他各种概念，包括关于上帝的各种错误的概念相区别。上帝不是一个如同一座岛屿，甚至一个世界的特殊的、受造的实体，而是一个超越我们想像的实在。在某种意义

上,安瑟伦也许正在回答新柏拉图主义的不可知论。新柏拉图主义的不可知论认为,关于上帝,我们不可能有任何肯定的言说。严格地说,安瑟伦没有定义上帝,因为他知道上帝超越人的一切理解。他关于上帝作为“某种可设想的无与伦比的东西”的名称,是可修正的。它如同说“X代表上帝”。但是,这个正被讨论的X,不是一个空洞的术语。这个X作为不可超越的东西,区别于所有其他实体。鉴于它的伟大和必然的存在,它是一个不同于其他实体种类的实体。安瑟伦的证明,不是意在为上帝的存在做出强有力证明的自然神学,不是源自关于上帝的抽象观念。这样,它是不能令人信服的。正如最近一位评论家所说的那样,“安瑟伦根本不是哲学的魔术师,即要从一顶概念的帽子中拉出一只真实的兔子。在某种意义上,实在从起初就在那里。”⁴²安瑟伦的上帝观,是以最高的实在为起点的上帝观。他的证明,是对信仰者的上帝意识意味着什么这一问题的探索。这一证明,继续引发着我们这个时代一些最富哲学头脑的人的思考。

118

第八章 阿奎那与晚期中世纪哲学

人们一致认为,中世纪最伟大的哲学神学家是托马斯·阿奎那。也许人们对他的误解也最多,尤其是来自福音派新教徒的误解。阿奎那一直被比作一个湖,百川流入其中,又从中流出许多河流,但这湖本身不是一个泉源。¹另一些人把哲学和启示的决定性分离的责任归罪于他,这种分离允许哲学“宛如插上翅膀、自由翱翔,无需和圣经有任何关系”²。这两种观点都是误导性的。前者几乎没有公正地对待阿奎那回应他的时代理智上的挑战所表现出的创造性。后者如托马斯所见,错误地看待哲学的功能。托马斯本人曾警告过两种对立的错误。一方面,有种错误认为,哲学会提供某种自主的视角,从此人们能够远离启示到达终极的真理。另一方面,有种错误陷入相反的陷阱:否定非基督徒具有真正的洞见或者知识。“哲学研究,”阿奎那说,“不是为了认识人们已经思想过的东西,而是要认识真理本身如何成其为真理。”³

阿奎那与他的时代

120 托马斯·阿奎那(1225—1274年)⁴出生在意大利南部洛卡塞卡的家族城堡中。他是一个正在走向衰败的封建贵族家庭中最小的儿子。5岁的时候,他进入卡西诺山本尼迪克会(又译本笃会)修道院成为过修道生活的人。这意味着,他的父母把他奉献给上帝去过僧侣的生活。这并不表明,作为一个孩子,他已经成为了一名僧侣。毋宁说,它确保了他在修道院接受教育,到他具有判断力的年龄时便能够进入宗教生活。毫无疑问,他的家人希望他将来成为卡西诺山的修道院院长。然而,政治上的竞争使修道院不安全。14岁时,托马斯被送往新的那不勒斯大学学习。在这里,他着手研究三学科(*trivium*),可能开始阅读亚里士多德,以及阿维森纳的注释。正是

在这个时候,托马斯决定加入多米尼克(又译多明我)传教士修会。像圣法兰西斯会(又译方济各会)一样,多米尼克修会强调安贫与顺服,但与圣法兰西斯会不同,它强调理智生活的重要性。最初,他的家族反对这种变动,强制把他囚禁在家族城堡里一年。最后,家人妥协了,托马斯成为一名多米尼克修会的托钵僧。

托马斯一度在巴黎,然后在科隆跟大阿尔伯特学习。他在那里,加深了对亚里士多德的认识。1252年,他回到巴黎,在圣雅克(St. Jacques)的多米尼克女修道院开始了他的教授生涯。当时的巴黎大学是欧洲的神学和哲学中心。这所大学从巴黎圣母院的教堂学校、圣维克多(St. Victor)和圣热内维埃夫山(Mont Ste. Geneviève)的修道院神学院发展而来。校方要求托马斯讲授圣经和彼得·伦巴德(Peter Lombard)的《语录》的讲座。彼得·伦巴德的《语录》是基督教教义的一个标准汇编本,其中包括对教父们言论的大量引述。⁵但是,托马斯不断卷入了他的时代的批判争论。到那时,尽管新柏拉图主义相当有名,但柏拉图只是通过《蒂迈欧篇》、《斐多篇》和《曼诺篇》的不完整翻译而为人所知的。正如我们已经看见的那样,伊斯兰和犹太教的思想家们对亚里士多德更为熟悉,在近两个世纪里,他们一直在和亚里士多德主义对宗教信仰提出的问题进行斗争。对于阿奎那和他同时代的基督徒而言,这个问题是异常尖锐的。一方面,有亚里士多德的思想方式所提出的种种问题。另一方面,有伊斯兰和犹太教的思想家们已经给出的种种回答。这些回答对于一位基督教思想家而言,几乎是不可接受的。阿奎那决定正面地面对这个难题。他自己详细研究亚里士多德,撰写了大量论述亚里士多德的著作。他也仔细考察非基督徒的思想家们。他将一切的思想都严格置于他的详细考查的范围,对不同思想的真理予以应有的承认,不管它们来自哪里;同时,对每个问题都一点一点给出自己的评论。

121

1259至1268年期间,托马斯返回故乡意大利,在多米尼克修道院的许多会所任教。正是在这个时期,他完成了《反异教大全》,并开始写作他最伟大的著作《神学大全》。大全(*summa*)这个词,意指“概略”或者“手册”。在托马斯之前,大全是一部“语录”汇编,旨在陈述基督教教义的真理。它包含了教父们和其他古代著作家们的见证。

后来,大全演变为一种博学的作品,它准确地阐述一个给定的知识领域,以某种综合的方式组织这个领域的各种对象,它同样能够用来教导学生。⁶《反异教大全》是一部基督教的护教著作。它是在欧洲,尤其是在西班牙出现伊斯兰教的跨文化处境下构思的。《神学大全》是托马斯按照圣经对基督教教义的陈述,是对教父、古代和近代哲学的解释。

1269年,托马斯被派回巴黎,在巴黎,他陷入了由亚里士多德主义引发的论争。这场争论的一方,是艺术学院的院长布拉邦特的西格尔,他是一位阿威罗伊主义者。另一方为巴黎主教史蒂芬·汤皮厄(Stephen Tempier)。他颁布了对西格尔的谴责,在1277年托马斯本人死后终于也谴责了他。⁷1273年,托马斯返回意大利,继续从事教学、写作《神学大全》、注释亚里士多德以及圣经。1273年12月,托马斯突然停止写作。他告诉一位朋友说:他不能继续写作,因为“我所写过的东西如同草木禾秸一样”。托马斯是否患上脑溢血或者曾经历一次神秘的异象,或者两者都可能,这成为学者们讨论的一个问题。⁸第二年,托马斯49岁,死于前往里昂公会议的途中。

122 托马斯的学说是法兰西斯修会与多米尼克修会之间对立的一个内容。各处的法兰西斯修会一度禁止其会员阅读托马斯的著作;但多米尼克修会把托马斯的学说奉为修会的正式教义。对托马斯的种种谴责不久便被推翻了。1323年,他被封为圣徒。托马斯最终被尊为普世教会的博士(或者教师)和天使博士。在抵抗自由主义和世俗主义新兴浪潮的努力中,教皇利奥十三世于1879年发表了一封百科全书式的书信《永恒之父》(*Aeterni Patris*),声称托马斯的学说具有永恒价值,劝勉天主教哲学家们从中吸取灵感。并不是所有的哲学家都这样做了。托马斯主义的命运这些年经历各种盛衰起伏。20世纪60年代处于相当的低潮,保罗六世利用再版《神学大全》的契机说道:托马斯的学说“不仅属于多米尼克修会,而且属于整个教会,甚至是全世界的一个宝库;它不仅对中世纪而且对一切时代、重要的是对我们今天的时代是有效的”。⁹

托马斯总共撰写了约一百部不同的著作。他的作品内容涉及从哲学的注释到圣诗的写作。由几个秘书帮助他记下口述。即便如

此,他的成就都是显著的,特别是考虑到他要完成各种旅行。按照多米尼克修会的规定,他得徒步走完这些旅程。我们这样的概述,要考查托马斯思想的全部领域是不可能的。冒着做出某种惹人愤恨的选择之危险,我们只是集中在托马斯讨论的诸多问题中的两个上:五项论证或者上帝存在的证明,以及他的类比(analogy)学说。五项论证本身与整个《神学大全》相比,其地位是微不足道的。但是,它们在托马斯晚期思想中很重要。它们广泛地被认为是关于上帝存在之证明的一个主要而简洁的陈述。当我们把各种语词用于上帝的时候,它们具有何种意义,类比学说注重的就是这个关键问题。

在我们考查这两个问题之前,我们对托马斯在《神学大全》中的步骤方法做一些评论也许是有用的。《神学大全》分为三大部分。第一部分讨论上帝和从他而来的万物。第二部分,讨论万物向作为它们之家的上帝的回归。第三部分未完成,讨论基督和各种圣礼。这种划分进一步因着如下的事实而变得复杂了:第二部分,细分为第二部分的第一部(心理学、道德、法律、罪和恩典),以及第二部分的第二部(美德、恶、圣灵的恩赐、基督徒生活、沉思、行动和完全)。整部著作分为许多题项,这些题项又相应地细分为许多条目。

123

每一条都有同样的基本形式。读者需要把这些基本形式记在心里,以便了解托马斯在做什么。每条有三大部分。每条的第一部分,以一个或者更多反对托马斯本人将要采取的立场的形式,陈述问题。这些反对理由,用如下的语词引入:*Videtur quod* 或者“似乎因为……”这里,阿奎那会简略陈述针对基督教看待事物的观点所提出的问题。第二部分,用如下的语词引入:*Sed Contra*,或者“然而,相反”。托马斯在这部分,或引用一段圣经,或从他本人接受的一个权威那里引用某种陈述。但是这种陈述明显和已经提到的各种异议和困难不一致。紧接着是条目的第三部分,由 *Responsio* 或者“答问”这个语词引出来。托马斯给出他自己关于问题的观点,正是在条目的这部分。他首先陈述他对问题可能得到解决的方法的一般看法,然后,他转向一开始他注意到的具体反对理由和困难,阐明他会如何解决这些问题。

严格地说,托马斯处理问题的方法,并不适合于睡前的轻松阅

读。但是，它有着一种罕有人可与之匹敌的严密、简洁。正如《神学大全》的标题所表明的那样，它是一部神学著作。哲学的确进入其中。他提及亚里士多德，不是直呼其名，而是直截了当地称他为“哲学家”。概而言之，托马斯没有把哲学看成是通往神学的可供选择的途径，即能够使他在理性上和思想上证明信仰的各种条目，而常人仅仅靠着信仰来接受这些条目。毋宁说，哲学是一个阐明各种问题的工具。不管《神学大全》的规模如何，它都不是一个确定的体系，不是一个在其中为所有世代具体地提出了神学真理的体系。它更多是一系列表达对当时流行的各种问题之思考操练。它考虑到各种不同的观点，这些观点既有古代的又有近代的；并通过指出如何能够分析、解答这些问题，从而解决它们。

五项论证

124

阿奎那的五项论证，在刊出的文本中不到三页，但像安瑟伦同样简短的本体论证明一样，它们引出了无尽的讨论。¹⁰ 这些讨论出现在《神学大全》第一集的第二题项第三条的“答问”中。托马斯基于上帝的存在不是自明的理由，已经拒绝了本体论证明。¹¹ 托马斯论证说，上帝的存在，对于上帝本身是自明的，但对于我们不是自明的。因为，我们不会像上帝见到他自身那样直接看见上帝。我们今生所见到的东西，不是上帝本身而是他作为的结果。阿奎那把这种理解看成是保罗在《罗马书》1章20节所说的含义。保罗说，上帝隐藏的奥秘，从他创造的事物就能够清楚地得到理解。因此，我们不得不从这些结果开始，以便形成它们原因的某个观念。

这将引出第三条的问题：上帝是否存在？托马斯开始就注意到两个反对理由。这些反对理由有着某种明确的现代回响。第一个反对理由，和恶的存在密切相关。如果上帝是无限的，恶怎么能够存在？但是，恶的确存在，因此，上帝不存在。第二个反对理由和我们对于各种原因的观点相关。如果根据自然的结果能够发现自然的原因，根据推理和意志能够解释人的行动，那么，还有什么需要进一步的说明呢？因此，没有必要假定一位上帝存在。上帝看来是一个多

余的假设。这把托马斯带向 *Sed Contra* (或者“然而,相反”)部分。《出埃及记》描绘上帝说:“我是自有永有的”(出埃及记 3:14)。这就依次引出答问。“答问”部分陈述道:“人能够用五项论证来证明有一位上帝。”这五项论证本身明显吸收了亚里士多德关于因果关系、现实与潜能的观点。¹²

第一项论证基于运动或者变化。显而易见,我们周围的许多事物都处于变化之中。这样的变化,从来都不是纯粹自发的。它总是种种外在因素作用的结果。如果没有其他东西引燃一块木材,它就不会燃烧。在潜在的意义上,这块木材本身是火。但是,它必须在现实的意义上是木材,在潜能的意义上是火,或者在现实的意义上是火而不再是木材。同一事物完全在同一时间,不可能既在现实的意义上是 X 又在潜能的意义上是 X。为了引起这种变化,就得有一个变化的动因。世界是由各种变化的动因引发的这样的系列变化。但是,人不得不假定一个最初的变化动因。因为,若非如此,整个变化过程就从来不会开始。“因此,最后追到有一个不受其他事物推动的第一推动者,这是必然的。每个人都知道这个第一推动者就是上帝。”

第二项论证具有类似的形式。人们一直追问的问题,在于第二项论证是否只是第一项论证的一种重述。第二项论证,用各种动力因的观念来代替运动或者变化。在系列的动力因中,人得假定第一动力因。这第一动力因,不是由外在于它本身的其他任何原因先在地引起的。否则,发生因果关系的过程,将永不会开始。这导致托马斯得出措辞类似的结论:“因此,有一个最初的动力因,乃是必然的。这个最初的动力因,大家都称为‘上帝’。”

125

第三项论证探索的是可能存在的概念。我们在世界上观察到的诸种事物,没有一种事物会永远地存在下去。它们出现,又消失。在它们必须永恒地存在的意义上,它们当中没有一样是必然的。但是,如果所有的存在都是偶然的,我们就遇到一个难题。“如果在某一时候一切事物都不存在,这就意味着任何事物都不可能获得存在。这样一来,现在也不能有任何事物存在了。这和观察相矛盾。”正如前面两项论证那样,托马斯发现无限倒退的观念中存在一个难题。用

现代的语言来说,它像系列倒下的多米诺骨牌。每块被打翻的多米诺骨牌本身,将打翻另一块。这些多米诺骨牌一直如此被排列,为的是当第一块被推倒时,它会推倒第二块,依此类推。这列多米诺骨牌也许是长的,它们排列的模式可以是错综复杂的。整个过程的发生,是由第一块骨牌的倒下引起的。但是,第一块骨牌不会倒下,除非有某个外在于该系列倒下的骨牌的事物打翻它,否则,就根本不会开始翻倒的过程。此外,这第一动力因,不得不是一个不同类型的,并且在这系列之外的东西。为了解释可能的存在,人只有假定一个必然的存在者。托马斯得出结论:“所以,我们不能不承认有某一事物,它自身就具有自己的必然性,而不是从其他事物那里获得自己的必然性;不仅如此,它还是其他事物获得必然性的原因。”

第四项论证依据事物完善性的等级,并且带有亚里士多德—柏拉图的形而上学的色彩。这项证明假定:对于所有等级而言,必然存在某种可做典范的原因。因此,必然有某种最热的东西,它是一切热的事物的典范和原因。那赋予一切等级典范的原因,被称为上帝。一般地说,这头四项论证,都是宇宙论证明的不同形式。它将为宇宙假定一个终极的原因。

126 第五项论证是目的论证明的一种形式。希腊语 *telos*, 即“目标”或者“目的”表明,目的论证明着眼于在世界中寻找目的方面的证据。¹³ 托马斯开始注意到,自然中存在秩序的证据。这甚至在没有生命的对象以及缺乏智慧的各样生物那里也是如此。自然中总是存在着某种稳定性,这种稳定性经常出现,我们无法把它归因于偶然。那些缺少意识的事物,除非它们被某个“有意识而智慧的”原因指使,就不会趋向一个目标。如果我们发现箭穿过空中射向靶子,纵然我们无法看见一位射箭手,我们会设想他的存在。阿奎那的结论为:“所以,必然有一个有智慧的存在者,每样自然的事物,都借着它指向各自的目的,我们称这个存在者为‘上帝’。”

说完这一点,托马斯返回到最初两个引出论证的反对理由。在答复恶与一位无限的上帝的存在不相容这一异议的时候,托马斯说,他能够允许诸种恶的存在,并从它们提取善,这正是上帝无尽之善的一个标志。在答复上帝是一个非必要的假设这种思想的时候,托马

斯指出,各种有限的原因解释各种有限的结果;但是,它们本身要求根据某种形成它们存在的终极的原因来解释。

人们对五项论证的价值评价千差万别。在天平的一端,有一些人认为,当五项论证被恰当地理解和仔细地重新叙述的时候,它们将为基督教信仰的上帝提供一个理性的根基。¹⁴在天平的另一端,有一些人认为,它们充满太多的缺陷,它们毫无价值。有一个事实是显而易见的,这个事实就是:这些证明,不是特别具有原创性的。至少在形式上,它们对亚里士多德、伊斯兰教哲学家们以及迈蒙尼德在这个主题上的观点,很少增添什么。¹⁵这个事实,甚至一度使人认为,托马斯本人对这些证明没有多大的热情,他只是在总结流行的各种意见,没有认真地坚持其中的任何一项。¹⁶

如果我们把这些证明当作是对基督教理解的上帝真理的证据,那么,我们就会轻易地发现它们中大量重要的缺陷。首先,面临论证上的难题:第一因和第一推动者以及伟大的设计者是相同的;并且,它们与基督教信仰的上帝是同一个东西。在逻辑上,除了那些必然导致正在被讨论的结果的东西,我们没有权力把任何可能性都归因于一个原因。¹⁷更确切地说,正如这些证明所表明的那样,当我们只是通过考虑结果来设法获得原因的时候,我们不能说,这些不同的结果必然原本是由同一个原因造成的。如果为了证明的目的,我们承认有一个第一因存在,那么,这种证据并没有授予我们权力说:他、她或者它,就是与设计者相同的东西。创造者和设计者不是必然等同的。这些论证本身也没有提供这种缺乏的证据链环,除非(如同一些人猜想的那样)它们实际上伪装为这同一论证的不同形式。如果是那样的话,我们就不会有五项不同的证据,而是只有一项。

127

具有讽刺意味的是,我们拥有这样的“证据”越多,就越是强化这种困难。当我们努力把不同的论证中不同的神祇视为和基督教信仰的三位一体的上帝是一样的时候,这种困难便达到它的极致。正如大卫·休谟后来阐明的那样:“成千上万的人,参加建造一座房屋或一艘船只、一个城市,设计一个国家:为什么几位神祇不可以联合起来共同计划、构造一个世界?”¹⁸我们似乎看到了所谓天上的“五神会议”(Council of Five)。但是,托马斯真的犯了思想草率的错误,

又试图用神这个词的歧义性来掩盖这种错误吗？他在五项论证中的每一项最后引入神(god)的概念。所有这一切，如何与后面的事实相符？托马斯本人认识到，三位一体¹⁹与创造²⁰两者与其说是理性的不如说是信仰的教义。

关于目的的论证，会引出许多问题。首先，仅仅着眼于这个世界，没有人能够说：这个世界的目标或者目的，是作为一个整体的东西。为了这样做，我们不得不把自己置于上帝的位置。²¹基督徒相信，他们对上帝的旨意有所了解，但他们这样相信，是基于他们对启示的理解。由于进化的问题，设计的问题进一步被复杂化。我们将在此书的第二卷，更加仔细地考查进化的问题。然而，也许我们暂且可以做出一两个简短的结论。

128 托马斯并不是在宣称，凭借理性的反思，人就能知道宇宙的全部目的。他只是说，我们经验的事物，仿佛在遵循自然法则。似乎不存在例外。如果引入进化的问题，我们会立即面临一个悖论。对于今天的许多思想家而言，进化看来永远摧毁了宇宙有一个全面目的的思想。可是，科学本身是以这样的假设为前提：这个世界展示出应服从理性验证的结构。作为科学哲学家，斯坦利·L·雅基(Stanley L. Jaki)曾经善辩地说：“水分子带有太多精密的合理性的奇迹，人的肉眼却从来看不见。它们把其种种奇迹隐藏在泥泞的水坑、狂暴的雨水、汹涌的海洋这些外观上的不合理性之中，人因太多的错误之流的符号而淹没其中。”²²对于雅基来说，尽管有这许多标明混乱、垃圾、苦难的事物，但也有“目的的各种指示器”。然而，“只有当一个人善于接受自然的合理性的种种证据，采取某种的态度即把他带到超越那些仅仅启示给诸种感官的东西之上时”，这些证据“才能被确保”。托马斯·阿奎那用自己的方法设定了某种类似的立论。他坚持认为，纵然这个世界起源于古人称之为“初始物质”²³的东西，万物之中也有关于秩序的某些表征。这些事物，“缺乏意识”，缺乏指向一种外在于它们的智慧。

那么，托马斯企图做什么呢？他是要借着他称之为“自然理性”的东西来为基督教神学建立一个根基吗？阿奎那这位古典的基础主义者，把基督教的真理看成是一座两层的建筑物，他是要用理性来奠

定地基、依据启示提供的材料以信仰来完成建筑的其余部分吗？如果这是真的，那么，结果就非常不令人满意，因为，这些地基无法承受这座建筑物的重量。如此构思的信仰和理性，不会很好地结合在一起。此外，这种对托马斯的看法，同他本人对启示和信仰的强调很不协调。这种强调反复出现在《神学大全》中。其实，说实在的，关于五项论证这样的观点，和“然而，相反”部分对《出埃及记》3章14节的诉求也很不一致。《出埃及记》3章14节描绘上帝说：“我是自有永有的。”

人们观察发现，五项论证中每一项结束的时候出现的上帝这个语词，不是一个专有名词。它并不意味着托马斯好像要借着形而上学的熟练手法，企图将这个名词转换为基督教上帝的专有名词。它最多是一个最小的名称，一个在论证中被考查的现象所预设的存在者的名称。这样一个存在者，实际上并未直接被看成是众多可观察到的现象中的一个。但另一方面，基督教的信徒们也不主张把上帝直接作为世界上许多现象中的一个现象来观察。E. L. 马斯科尔曾经说，五项论证不应当被看成是五项不同的论证，而应被看成“五种不同的方法。这些方法，要展示各种有限的存在者在根本上非自足的特征，因此，也要引导我们将其理解为依赖于某种超越的、自足的、创造性的原因”²⁴。理性地反省有限存在者的结构时，会沿着这样一个原因的方向指引我们。但是，对这种原因更深的认识，是通过信仰

129

才能获得的。这个自足的创造因，足够回答各种有限存在者的非自足性，它就是基督教信仰的上帝。我们称为上帝，并且在基督教教会中受到崇拜的这位存在者，是神秘的实在。他足以回答五项论证所展示的有限存在的各种难题。

如果这种解释是正确的，比起托马斯·阿奎那通常一直得到确认的身份来，他就更多属于一位前设论者。他也从事过保罗·蒂利希称为相互关联法(correlation)的研究。他以这样的方式，即赋予理性的哲学反思在分析问题中的合法地位，把哲学和神学、理性和信仰联系起来；但同时，他又承认，那些问题的答案，是在哲学和理性的领域之外。他并未设想过，哲学或神学能够或者应该消除上帝存在的奥秘。没有人直接看见上帝。我们关于上帝的知识总是间接的、

不完全的。由于这个原因,托马斯会说:“我们不可能把握上帝是什么,但只能把握他不是什么,以及其他事物如何与他相关联。”²⁵ 这并不意味着,托马斯实质上是一个不可知论者。它倒是意味着:我们关于上帝的理解,总是通过一个其本身不是上帝的中介来完成的。换言之,借着受造的秩序,我们才能明白上帝的奥秘。写到这里,我们要来讨论阿奎那的类比学说了。

类 比

阿奎那的类比学说,是关于应用于上帝的语词之意义的一种理论。²⁶ 根据今天对语言的意义和本质,特别是宗教的、形而上学的和道德的语言的激烈论辩,阿奎那类比学说的意义尤其重大。这种论辩主宰了 20 世纪中叶的哲学讨论。因为,不可知论的哲学家们无法将宗教的各种陈述解释为他们在世俗语言中发现的同样可检验的意义,所以,宗教的各种言说或者是无意义的,或者是主观思想的伪装,这正是他们共同的抱怨。但是,我们也应当认真地注意到,鉴于人们抱怨圣经和神学的语言充满了男性至上主义的谜团,上帝一般地被假定为一位男性,类比的¹³⁰主题也具有现实意义。

在第二卷,我们将更加周全地考查宗教语言的问题。同时,值得注意的是,富有意义地言说上帝的难题,早在阿奎那之前就已经有着漫长的历史。托马斯对此的回应,是他牢记着新柏拉图主义的、伊斯兰的和犹太的思想家们曾经对这个主题不得不言说的内容。托马斯的观点,采取的是在新柏拉图主义和过分简单化的字义主义之间的折中之道。这种新柏拉图主义主张,关于上帝,我们根本不可能肯定地言说任何东西,因为,上帝完全不同于受造之物;而过分简单化的字义主义曾天真地假设,宗教语言用于上帝时的意思与用于人类时是完全一致的。托马斯的类比学说,从来都不打算对宗教语言做完全的说明。它更多是一系列对我们应用于上帝之语词的意义¹³⁰的观察。

新柏拉图主义者们一度遵从的是以 *Via Negativa* 或“否定的方法”而闻名的路径。这种“否定的方法”坚持认为:上帝不像一个人,

或者其实,说实在的,不像世界上的任何事物。托马斯在一定程度上同意这种观点。我们人类的语言,需要清除各种错误的观念。如果我们谈到上帝的震怒,这并不意味着上帝是怀恨的,并且永远脾气暴躁。但是当推到了其逻辑极致时,否定的方法就以对上帝的完全无言无语而告终。因为,如果上帝是绝对不同的,那么,就没有更多可言说的东西。托马斯认为,否定的方法,必须用 *Via Positive* (肯定的方法) 或者 *Via Affirmativa* (断言的方法) 来补充。后者意味着,关于上帝,我们能够肯定地言说某些东西。但是,在这样做的时候,他承认,我们将各种身体语词用于上帝的时候(例如:上帝的手,耶和华的双眼,或者上帝开口讲话),这样的语言是隐喻性的,因为,上帝没有一个身体。²⁷ 这样,当众先知中的一位说:“耶和如此说……”这个陈述并不意味着上帝有舌头、牙齿、嘴唇以及声带。舌头、牙齿、嘴唇以及声带是人的言说的先决条件。

托马斯注意到,语词常常在一种单义(*univocal*)和歧义(*equivocal*)的意义上被使用。但是,当基督徒想谈论上帝时,他们对于两者都没有自由的选择权。在单义的情况下,这些语词无论什么时候使用,都具有相同的形式和意义。如果用于上帝的语词是单义的,我们将这些语词用于上帝和我们在通常的语境中使用它们,意思将完全相同。例如,我们回想起施洗约翰把耶稣描绘为“上帝的羔羊”(约翰福音 1:29)时,我们不应该认为,耶稣实际上是一只四条腿、满身是毛的动物。基督徒称上帝为他们的父,他们的意思不是要说,上帝是一个存在于时空中的人,他一直通过自然的繁殖在世上生养孩子。另一方面,基督徒认为,他们的语言不是歧义的。如果是那样的话,他们的语词将在人的层面指某种东西,但在宗教的层面则指的是某种完全不同的东西。

如果关于上帝的语词属于前一范畴,那么,我们就是把上帝还原到一个存在于时空中的对象或存在者的层面。如果它们属于后一范畴,宗教的语言将毫无意义。我们可以在人的层面言说某种东西,但神圣的实在完全不同于我们通常所理解那些语词的意义。阿奎那相信,宗教语言的使用者们无需陷入这种进退维谷的两难境地,纵然我们说到上帝时无法回避使用人的语言。他提出:

一些语词,既不是在单义的含义上也不是在纯粹歧义的含义上,而是在类比的含义上被用于上帝和受造之物,因为,除非使用受造之物的语言,否则我们根本无法言说上帝。因此,凡是对于上帝和各样受造物所说的一切,都是根据受造物与上帝即它们的源头和动因的关系来说的,万物的完善都超越地先存于上帝之中。²⁸

托马斯进一步区别了两种类型的类比。在第一种里,一个语词可以用于两个事物,因为,它们中的每一个都和第三个事物相关。例如,我们能够将健康的这个语词用于日常的饮食和某人的面色,因为两者都和人的健康状态相关。第一个(日常的饮食)是原因,第二个(面色)是健康的表征。在类比的第二种类型里,由于两个事物之间的某种关系,同一个语词被用来指称两个事物。健康的这个语词,既能够用于指饮食,又能够用于指人,因为饮食是人获得健康的原因。

132 在阿奎那的手中,类比学说既是对语言的局限性的一种警告,也是对语言依然赋有意义的肯定,尽管存在着局限性。其显而易见的意思是,类比中使用的各种术语,不得不彼此保持平衡。人们在言说上帝时使用阳性语言,这并不意味着上帝在字面上是一位男性。如果上帝在主祷文中可以称为“我们的父”,那么,他也可以在失钱(路加福音 15:8—10)、母鸡与她的小鸡(马太福音 23:37)、上帝智慧的画像(箴言 8)这些比喻中,用阴性的语言来描述。在某种字面意义的层面上,这些由不同的类比传达出的形象,不可能用单一的图像来调和在一起。基督作为上帝的羔羊、世界之光、生命之粮、葡萄树和牧羊人,我们不可能把这些组合成一幅单纯复合的图像。因为从字面意义上理解,任何人都不可能同时是这一切。但是,类比把我们引向对于神圣实在的某种理解,而神圣实在又超出我们的理解范围。类比学说一直引起激烈的争论。一些哲学家曾经反对说:类比会使我们陷入某种无限的倒退中。为了解释一个类比的要点,我们不得不进一步使用其他类比,而这些类比本身,又要求通过更多的类比来说明。因此,我们永远无法获得清晰明白的意义。但是,这种反

对理由,几乎是针对所有语言而言的一种反对理由。此外,就上帝这个概念而言,它内含某种无法满足的要求,至少在今世是无法满足的。在这个世界上,我们不会遭遇到上帝纯粹的在场。上帝的在场,总是以各样的语词、人群、处境和崇拜形式为媒介。阿奎那的学说对这个事实给予相应的承认。

我们似乎不可能断绝和这个世界的关系,从而离开世界归向别处,因此,我们会考虑我们的语言,将它与上帝比较,看这种语言是否是适当的。这样一个过程,不妨设想是可能的。它一直被赋予末世论证实(*eschatological verification*)²⁹这个名称。一种描述末世论证实的更为简单的方法,可以称之为临终分享上帝的在场。但是,这样的步骤是不能逆转的,对于希望回过头来报告他的发现的语言哲学家来说,这种选择是不可能的。宗教语言可以向末世论证实开放,这种主张,最多是确认各样的条件的一次尝试,在这些条件下,这样的语言也许是可以被证实的。这样,它将避开实证主义的要求:即宗教语言,在根本上是不可证实的,因此,实际上是无意义的。然而,谈论末世论证实,对我们解释宗教语言如何同它所企图描述的东西产生关联的帮助不太大。这样说并不是要承认类比学说最终是无意义的。因为,宗教语言,尽管不是在字面意义上,是信徒们领会理解那位超越的上帝的一种中介,这乃是自古以来他们的共同经验。

133

有时,有人提出,类比学说意味着上帝与受造物之间的某种存在的类比(*analogia entis*)。通过假定上帝与受造物都分有存在的共有特性,有人认为,创造者因此被还原为只是一个按比例放大的受造物。在某种程度上这表明,类比学说可能被用作人的思辨的一个基础。这种思辨,导致了人按照他们自己的形象来创造上帝。但是,这些想法离阿奎那的思想很遥远。他坚定地认为:“受造物和上帝的相似之处,是一种不完全的相似……因为它们甚至没有分享某种共同的类。”³⁰他的类比学说,不是以某种关于存在的思辨形而上学为基础,而是以创造论为基础。创造世界的上帝以这样的方式创造了它,即允许“上帝的不可见之物”“借着所造之物便可以晓得”³¹。

类比学说绝不是关于宗教语言的一种完整说明。在托马斯那里,它不是后来的思想家们所完成的详细阐述存在的本体论。它过

去是一种语义理论。这种理论指出：当各样的语词用于上帝的时候，它们可能会有多种意义。没有这样的理论，人们很难明白谈论上帝如何可能具有任何意义。

如果一位伟大的思想家的一个标志是：他的思想将继续激励着后来的世代，那么，阿奎那就属于这个世界的伟大思想家之一。在过去的 25 年里，福音派的学者们开始了重新发现托马斯·阿奎那的过程。这并不是说，他们是在毫无批判地采纳他的神学。他们已经开始更好地理解他，并且发现他的一些思想和解决各种问题的方法，如何可以帮助今天的我们。当阿奎那谈到自然与恩典时，他并不打算设立两个不同的、自治的领域。自然的领域本身就是恩典创造的作为。但要意识到这一点，人需要从启示的立场来看待创造。《神学大全》只能作为一部神学手册概要而不是哲学概要来阅读。理性反思这个世界在托马斯那里是通向信仰的绪言。它的功用并不是要为神学大厦提供哲学的地基。哲学也不是神学的一种替代品。当我们结束这段关于阿奎那的简短、有选择性的论述时，也许我们应当让他本人来总结哲学与信仰的关系。

134

基督教神学产生于信仰之光；哲学产生于理性的自然之光。哲学的真理不可能和信仰的真理相对立。哲学真理的确有不足，但它们还是承认共同的类比；而且，哲学的一些真理，属于对信仰的真理的预示，因为，自然乃是恩典的绪言。³²

这里，需要高度警惕的是，要提防各种轻率的尝试，即做一些不能使人信服的论证，因此为非信徒提供取笑我们，认为这些就是我们信仰的理由的口实。³³

托马斯主义之外的几种可能性

如果我们回溯思想发展形成的广阔领域，我们可以把阿奎那看作是一位基督教思想家，他站在哲学的经验传统之中。正是这种传统，向后回溯到亚里士多德，向前延伸到 17、18 世纪的经验主义以及现代的科学。这种传统在获得知识时强调观察的重要性。理性自身

不可能引导我们认识实在。它必须依托其他东西发挥作用。那种东西是由我们的感官提供的。基于这种立场,托马斯·阿奎那采用了和安瑟伦非常不同的方法。他的路径也区别于他的同时代人波那文都(Bonaventure, 1221—1274年)。³⁴ 后者是一位弗兰西斯修会的神学家。在他死前不久,他升任阿尔巴诺(Albano)红衣主教。此前,他在巴黎教书。波那文都几乎毫不同情亚里士多德主义。和托马斯相比,他更少向各种思想的新方法开放。他比托马斯更重视理性的能力。波那文都甚至会说:理性能够证实这世界是在时间中被创造的。另一方面,波那文都有一种获得神的知识的神秘方法。阿奎那宣扬我们关于上帝的知识,以受造的秩序为中介;我们言说上帝的语词,具有类比的性质;反之,波那文都强调的是上帝在敬虔信徒身上的神秘光照。和这种光照相比,所有人的智慧都是愚蠢的。

过去的阿拉伯哲学家们对医学和数学感兴趣。托马斯的亚里士多德主义的确易受到科学的激励。但是,正是在英国,学者们开始进一步推动亚里士多德式的对自然科学的兴趣。在牛津大学,除了哲学、神学、各种语言和数学这些传统学科外,自然科学也得到人们的研究。这个思潮中的一位关键人物,是比托马斯年长的同时代人罗伯特·格罗斯特斯(Robert Grosseteste, 约 1175—1253年)。³⁵ 格罗斯特斯成为林肯地区的主教前,一度在牛津大学教书。林肯后来发展为英国最大的主教教区。作为一名主教,他投身于教会的改革。他目睹了 1236 年批准大宪章(Magna Carta)的过程。尽管他的种种自然观更多像奥古斯丁和阿拉伯的新柏拉图主义者,而不像亚里士多德,但他也翻译亚里士多德的著作,进行各种科学实验。

13 世纪另一位重要的思想家,是法兰西斯修会的罗杰·培根(约 1214—1292年)。³⁶ 他发现自己常常成为他的修道院院长们怀疑和逼迫的对象。他的各种思想,受到巴黎主教汤皮厄的谴责。根据一些资料表明,罗杰·培根甚至因为自己的观点而被关进监狱。在他颠沛流离的生涯中,人们相信是他发明了初级的望远镜、火药、温度计。培根承认知识有三个模式:权威、理性和经验。权威和理性都需要经验的确证。后者包括两个方面:外在的和内在的。我们感官的外在经验,对确认科学的各种思想是必需的。可是,一切经验中最

高的经验,乃是内在的经验。内在的经验引向关于上帝的神秘的知识。对于培根而言,哲学和科学是重要的但从属的学科。它们的功能在于解释上帝启示在圣经中的真理。

司各脱、奥卡姆和比尔

136 中世纪晚期最伟大的知识分子之一,是约翰·邓·司各脱(John Duns Scotus, 约 1266—1308 年)。³⁷正如他的名字所提示的那样,他出生在苏格兰(Scotland),并进入当地一所法兰西斯修道会。他曾在剑桥、牛津和巴黎教书。他太早地死于巴黎,他被调到那里任教的地方。他以精细博士(Subtle Doctor)而闻名后世。他的姓为邓(Duns),但由于他的精细学说,Duns 的变形“傻瓜”(dunce)一词成为被人嘲弄的术语。然而,像任何曾经尝试研究邓·司各脱浩繁的著作的人很快会发现的那样,他毫无愚蠢迟钝的地方。不过,它们表现出一种悖论,或许是一系列的悖论。一方面,司各脱对他的读者们会提出很高的思想要求;另一方面,他又轻视理智。中世纪神学家们对上帝存在的所有讨论中,邓·司各脱的讨论是阐述得最精细的。³⁸不过,司各脱坚持认为,爱和意志比理智占有优先的地位。除了我们的自然知识,他也强调我们人类对启示的需要。³⁹

司各脱虽然具有思辨的天才,但他只是把思辨当作达到目的的手段。他可能会说:“如果人沉思时不爱上帝,思想上帝便没有多大意义。”和托马斯一样,作为哲学家,他会求助于亚里士多德。他也会诉诸“我们的哲学家保罗”。保罗教导说:当人将爱指向上帝的时候,会变得真正有智慧。⁴⁰然而,司各脱的著作生动地说明中世纪晚期思想中哲学和神学之间的鸿沟越变越大。司各脱认为,他本人主要是一个教会神学家。他最终的目标是神学性的。不过,在他的著作里出现了哲学和神学的分离。在托马斯·阿奎那那里,这两者是交织在一起的。在司各脱那里,神学不断被还原为通过启示中的超自然手段让我们相信的东西。另一方面,哲学的领域被限定在自然理性范围内。

这个分离的过程,由奥卡姆的威廉(约 1300—约 1349 年)⁴¹和他

的德国弟子加布里埃尔·比尔(Gabriel Biel,约1420—1495年)⁴²进一步深化。奥卡姆和比尔是一个新思想流派的主要代表人物。这个流派后来以 *via moderna* (现代路线) 而闻名。“现代路线”这个术语,意味着有意和 *via antiqua* (古代路线) 的对比。“古代路线”用于指大阿尔伯特、阿奎那和司各脱的学说。也许,现代路线代表着唯名论传统的某种延续,尽管唯名论(nominalism)这个术语是令人误解的。因为,它使人想起一种单纯的竭力否定共相的思想流派。实际上,唯名论这个术语,虽然它最大的可能是为12世纪的思想家们保留的,但它包括许多思想流派。奥卡姆的追随者虽然被他们的反对者称为唯名论者,但他的同时代人一般认为他自己不是一个唯名论者。

弗雷德里克·科普尔斯顿(Frederick Copleston)提出,对于奥卡姆的追随者,一个更好的称呼是**词项论者**(*terminist*)。⁴³因为,正当他们批评唯实论的时候,这个新思潮的逻辑学家们更多地关心的是词项的逻辑地位和功能。“唯名论的精神,如果可以这样说的话,”科普尔斯顿补充说,“是倾向于分析而不是综合,倾向于批判而不是思辨。”此外,这个新思潮并不像过去人们一直描绘的那样,是某种极端的经院哲学的破产形式。作为一场独立的神学运动和宗教改革的先驱,它是重要的。⁴⁴

137

奥卡姆(Occam)的威廉,可能原本出生在伦敦附近的奥卡姆(Ockham)村。他早年成为一名法兰西斯修会的会员,在牛津学习。牛津大学的名誉校长通过指责各种异端来反对他,阻止他获得教席。1324年,奥卡姆被召前往阿维尼翁(Avignon)教廷,为自己辩护。在他逗留那里期间,他卷入了一场争论。这发生在当时的教皇和法兰西斯修会之间,围绕法兰西斯修会的贫穷生活观而展开。他的结论是,这位教皇与福音书相抵触,因此不是一名真正的教皇。1328年,他逃往比萨(Pisa),居住在教皇的反对者皇帝那里。离开阿维尼翁后,奥卡姆被革除教籍,留在宫廷享受皇帝的庇护。奥卡姆死于慕尼黑,也许是死于黑死病。奥卡姆的多卷著作可以明确分为两类。在他逃离阿维尼翁之前,他致力于撰写神学与哲学的著作。此后,奥卡姆转向为法兰西斯修会和皇帝的辩护,谴责教皇持异端邪说,滥用属

灵权柄。

对于奥卡姆而言,唯实论的观点,即共相是真实的事物而不仅是名称,属于“哲学中最糟糕的错误”。⁴⁵亚里士多德对柏拉图的各种反驳曾经将13、14世纪的大多数哲学家争取过来,他们主张一种温和的唯实论。用奥卡姆的话说,这种温和的唯实论主张,“本质在某种程度上是共相,它实际上存在于个体中,至少是潜在的、不完全的。”对于奥卡姆而言,这依然是不令人满意的。他教导说:共相在事物中,甚至在上帝的心中,都没有实在。它们只是人的心智的抽象。人的心智使人类能够确认并且对事物进行分类。科学,不是具体事物的科学,而是那被称为共相的记号与符号的科学。

138

人们常常把奥卡姆描绘为将唯名论推到怀疑主义边缘的人物。然而,在最近对他的思想的权威性研究中,玛丽琳·麦科德·亚当斯(Marilyn McCord Adams)曾经把奥卡姆描述为一位法兰西斯修会的亚里士多德主义者。在哲学和神学上,他远比人们想像的要保守得多。⁴⁶和奥卡姆的前辈所做的一样,他区别了如下两种人的知识:那在天上看见上帝的蒙福之人拥有的知识,和那缺乏这样的看见在地上朝圣的信徒拥有的知识。对于朝圣的信徒而言,既有在自然的意义上能够认识的各种真理(例如,上帝存在),又有在超自然的意义上能够认识的各种真理(例如,上帝是三位一体的,上帝是道成肉身的)。在强调这种区别的时候,奥卡姆比他的前辈们所做的要清楚得多。在自然哲学和启示哲学之间,他画出了一条分界线。同时,他对把哲学从神学中分离出来也做出过贡献。

加布里埃尔·比尔是中世纪晚期最重要的神学家之一。在海德堡的艺术学院进行长期的研究后,他到埃尔福特(Erfurt)和科隆研究神学。埃尔福特是现代路线的一个中心,拥护奥卡姆、排斥托马斯和司各脱;在科隆,托马斯·阿奎那、大阿尔伯特,依然是受人尊敬的学者。因此,比尔对现代路线和古代路线都非常精通。晚年虽然仍是一个一心一意的奥卡姆主义者,但他批评这两个流派之间狭隘的斗争,并吸收了司各脱和托马斯的学说。在中年时期,他担任大教堂的传道和美因兹莱茵兰市(Rhineland)的教区牧师。稍后,他去乌尔腾堡(Württemberg),协助建立共同生活兄弟会(the Brethren of the

Common Life)的新会所。1484年,他被派往新成立的图宾根大学神学院。在那里,他既担任教授,又担任大学的校长。一段时期,人们把比尔看成是中世纪晚期思想瓦解的化身。此人对天主教教义的曲解,误导了路德和他的追随者们。最新的研究已经呈现出一幅不同的画像。比尔作为一位教师出现,他把中世纪的神学和宗教改革后的天主教联系起来。此外,奥卡姆把他的相当多的精神力量都奉献于神学的理论问题;相反,比尔却探索了奥卡姆主义的牧养应用。

139

在哲学世界之外,奥卡姆的名字继续保留在**奥卡姆的剃刀**这个术语中。它保存在拉丁文的公式中:*entia non multiplicanda praeter necessitatem*。它的意思为:“若无必要,毋增实体。”它同样是一条经济原理,广泛应用于科学、哲学、神学和其他地方。虽然有这个基本的思想,但不幸的是,从奥卡姆保留下来的著作中,并不能找到这些语词特殊的表达形式。另外,这种思想并非奥卡姆发明的。它可以在司各脱和其他人那里找到,甚至可以追溯到亚里士多德。⁴⁷随着中世纪让位于文艺复兴和宗教改革,奥卡姆的剃刀被证明是一种适逢其时的思想。哲学与神学不断分离是不是一件好的事情,这是见仁见智的。对于一些人而言,哲学与神学的分离,标志着现代世俗主义的开始。对另一些人而言,它标志着某种不幸的混乱的结束,以及允许哲学与神学具有各自相应的功能的可能性的开始。毋庸置疑的事实在于,14世纪的这些争论,激发了某种东西,我们至今仍然感受得到它的余波。

第三部分

从宗教改革到启蒙运动时代 141

从宗教改革到启蒙运动时代,时间跨度为 300 年。如今回忆这些年代,显而易见的是,16、17、18 世纪是现代思想的发源期。罗马天主教在中世纪形成了它的决定性形态。新教神学在 16 世纪的宗教改革中形成;现代的世俗观则起源于 17、18 世纪的理性的启蒙哲学。

这并不是要说 18 世纪对基督教神学毫无贡献,或者说后来世俗思想有如晴天霹雳。像由约翰·卫斯理(John Wesley, 1703—1791 年)和乔治·怀特菲尔德(George Whitefield, 1714—1770 年)领导的福音奋兴运动(the Evangelical Revival),给各个教会带来了新的生命,在许多个人的经验中赋予他们一种上帝的意义。但是,和一个世纪前的清教徒运动一样,这场奋兴运动,在本质上乃是宗教改革的延续。另一方面,在宗教改革时代,也有活跃的理性主义者,例如浮士德·索齐尼(Faustus Socinus, 1539—1604 年)。此人拒绝接受三位一体学说,赞成神体一位论(Unitarianism),谴责赎罪学说是非道德的和非理性的。宗教改革本身,许多地方都要归功于世俗学问的复兴以及对知识的寻求。这种世俗学问的复兴以及对知识的寻求,在 14 世纪开花结果,并以文艺复兴之名闻名遐迩。

文艺复兴与宗教改革

文学、艺术复兴的思想,产生于 14 世纪。最后,人们接受法语单词 *renaissance*,用它作为一场文化运动的名称。这场文化运动于 15、16 世纪开始于意大利,并传播到欧洲其他地方。这个术语带着几分否定中世纪性的味道。文艺复兴的作家们认为,中世纪是一段插曲,一段居于古典过去的辉煌与在他们的时代重新欣赏这些辉煌的插曲。¹把文艺复兴和中世纪区分开来的特征之一,是对希腊罗马

哲学兴趣的复兴。由于印刷术的发明,更多的公众能够接触到许多世纪以来一直被忽视的著作。从哲学的观点来看,其中最重要的,是卢克莱修的《物性论》和西塞罗的《神性论》。

文艺复兴期间哲学的主流仍然是亚里士多德主义。在科学的领域,亚里士多德主义尽管没有被代替,但开始受到挑战。非常有趣的是,当弗兰西斯·培根不满足于亚里士多德的科学,寻找探索自然的新方法的时候,他并没有彻底抛弃亚里士多德。相反,为了追问自然,他转向了源于亚里士多德的修辞方法。然而,在意大利,柏拉图主义经过许多世纪相当严重的冷遇后,开始获得了新的生命。其间,柏拉图主义主要是通过亚里士多德对它的批判而为人所知的。这次复兴中的主要因素,是马尔西里奥·费奇诺(Marsilio Ficino)把柏拉图翻译成拉丁文,以及他摹仿柏拉图学园建立的学园。新柏拉图主义也享受到复兴的好处,部分是由于如下的事实:费奇诺对柏拉图的翻译,也包括对普罗克鲁斯(Proclus)和波非利的翻译。佛罗伦萨的柏拉图主义,给予自然宗教以新的冲击。

文艺复兴期间的很多著作家都设法掩盖柏拉图和亚里士多德之间的区别,宣称他们之间没有本质上的差别。虽然很少有思想家公开宣称信仰斯多葛主义,但由于再版西塞罗、塞内加,以及希腊注释家们对亚里士多德的注释,斯多葛学派的思想相当著名。中世纪的著作家们追随教父,谴责伊壁鸠鲁为一个无神论者。任何相信人死时灵魂就灭亡的人,很容易被描绘成一个伊壁鸠鲁主义者。文艺复兴的著作家,对伊壁鸠鲁主义采取了更友好的态度,部分是由于卢克莱修诗歌的魅力。但是,直到17世纪的伽桑狄,伊壁鸠鲁的原子理论才得到认真的对待。²也许,从长远的眼光来看,比对斯多葛主义、伊壁鸠鲁主义复兴的兴趣更重要的,是重新发现古典怀疑主义。我们将在下一章讨论。

145

伴随这种对古典思想的兴趣,出现了人们对神秘膜拜的兴趣。现代人心里可能会觉得很奇怪的,但文艺复兴比起中世纪来,也许更能接纳这种神秘膜拜,尤其是接纳声称内含有古代智慧的著作。署名赫耳墨斯的文献,其作者被认为是三倍伟大的赫耳墨斯(Hermes Trismegistus),该文献享有巨大的名声。

在某种意义上,宗教改革是文艺复兴的一个结果。⁴对古代各种文本的批判研究,有助于促进对圣经和教父的研究。印刷机用来印制古典文献,也被用于印刷圣经和神学著作。在另一种意义上,宗教改革的精神更接近于中世纪的精神,虽然其兴趣的焦点完全不同。中世纪的思想认为一切生活都与上帝相关。但是,由宗教改革家对因信称义的理解引发的激烈争论,把焦点从形而上学的分析和思辨转移到个人的体验和圣经在信徒认识上帝的作用上。

路德的同事菲利普·梅兰希顿(Philip Melancthon)在《教义要点》(*Loci Communes*, 1521年)中生动地表达了这一点。这是宗教改革神学的第一部教科书。梅兰希顿抱怨说:以前的神学家们都太哲学化了,他们宁愿堆砌种种观点而不愿阐述圣经的意义。梅兰希顿设问道:诸如三位一体的奥秘、道成肉身的方式之类问题,保罗是否曾经把它们哲学化呢?对于梅兰希顿而言,有两个危险的问题,一个与超越人理解力的问题相联系;另一个与实践的重要性相联系。

正如一些(教义)是完全不可理解的,也有另一些教义,基督愿意全体基督徒都以最大的确定性来认识它们。我们崇拜神的奥秘比研究它们更好。……但是,至于那些对其他的基本要道,即“罪的权势”、“律法”、“恩典”无知的人,我不认为我能称他为一个基督徒。因为,从这些基本要道中,基督才得以被认识,因为认识基督就是认识他的恩惠,而不是像他们所教导的那样,要反思他的本性以及他的道成肉身的方式。⁵

就事实而言,梅兰希顿对经院哲学关注点的贬斥,反过来使他陷入困境。因为,在一代人的时间里,路德派的信徒相互间激烈争辩,并且和其他宗派的宗教改革家们辩论。他们围绕的真正问题,正是梅兰希顿一度认为是模糊的和无关紧要的东西。关于这一点,存在某种无法回避的东西:实践问题迟早都会引出理论问题。不过,新教教会的教义提出的理论问题,并未取代对上帝的位格实在的重新意识。它不但处于宗教改革、清教徒运动、福音奋兴运动的核心位置,而且是天主教灵性的核心。这个时期神学与哲学的冲突,起源于人

类与上帝的关系这一基本实践问题。

宗教改革的议程

欧洲大陆宗教改革最主要的人物，是马丁·路德(1483—1546年)。⁶ 他一生中的大多数时间在维腾堡大学担任神学教授。按照16世纪的标准，这所大学属于新秀；和中世纪建立的各所令人敬佩的大学相比，它属于二流大学。路德在学生时代放弃学习法律，他进入奥古斯丁修会做修士，追寻与上帝的相和。他发现这并不是他所期待的路径。教会的传统方式——圣礼体系、忏悔式的苦修、中世纪的经院哲学研究只会使上帝看来更加遥远和充满敌意。

转折点的出现，是由于他的修道院院长建议研究、教授圣经。通过研究、教授圣经，路德遇到上帝，发现他不是一位客人而是一位朋友，不是审判官而是救赎主。这位救赎主赦免那些在单纯的信心中转向他的人。这种新的洞见，在因信称义的教义中得到表述。因信称义的教义，成为宗教改革的基本原理。它突出地表现在《奥格斯堡信纲》(第四条，1530年)中。《奥格斯堡信纲》是路德宗立场的经典表述：

147 在上帝眼里，人不可能靠他们自己的力量、功德或者善工称义；相反，当他们相信他们蒙受恩典、他们的罪靠着基督得赦免时，他们因着信由于基督便白白地得以称义。由于基督本人的死，他满足了我们的罪所要求的补偿。这信在上帝的眼中就算为义。(罗马书3、4章)⁷

因信称义的重新发现，标志着大陆宗教改革的开始。对于路德而言，它意味着，一切都必须按照圣经里的上帝之圣言来全新地加以审视。这不但意味着他的个人生活与灵修的变化，而且意味着整个教会的生活、思想和崇拜的革新。最初，路德满怀深情地希望宗教权威会显示出赞成的态度。但是，在1517年《九十五条论纲》与其他著作中，他对改革的请求和对赎罪券以及其他各种弊端的抗议，只是发

挥了冒犯他们的立场的功用。他的著作遭到谴责,他本人被开除教籍,甚至置于帝国禁令之下。不过,尽管有巨大的反对势力,但宗教改革的事业却越来越蓬勃发展。

假如没有路德,宗教改革可能会采取另外的路线,但它仍然会发生。在另外一些地方,思想独立,不依赖于路德改革的人们,他们感受到上帝同样的呼召,即要依据上帝之圣言来寻求改革。和路德一样,这些人常常被谴责为新贵、改革家。也和路德一样,他们的良知为上帝之圣言所折服。

在瑞士,宗教改革由苏黎世的茨温利(Zwingli,1484—1531年)和日内瓦的加尔文(1509—1564年)领导。两人的背景都带有文艺复兴人文主义的色彩,但他们共同确信,只有人文主义是不够的。和路德一样,他们是学者。又和路德类似,他们发现各种事件驱使他们成为实践家。关于所有主要改革家的教义,一件最令人震惊的事情,是它的广泛的一致性。他们有不同的着重点,尤其在圣餐问题上,但他们一致采纳圣经中的上帝的圣言为他们思想上帝的主要资料。然而,在一个方面加尔文有别于路德和茨温利。路德和茨温利的各种著作,大部分都是临时的,匆忙完成以满足当时的需要。加尔文也写过这种重要而短暂的作品。但在《基督教要义》中,他还尝试概括改革派的教义。最初它是一本小册子,后来多年不断再版,篇幅大大地增加了。1559年最后的拉丁文版,依然在规模上无法和阿奎那的《神学大全》相比。但该书对随后世代的影响,完全可以与《神学大全》相提并论。和《神学大全》一样,它今天不断被翻译、再版。⁸

148

在欧洲大陆,宗教改革首先是教义性的,其次是政治性的。然而,在英国情况正好相反。其诱因是:亨利八世想和阿拉贡(Aragon)的凯瑟琳离异。这种愿望最后驱使他从教皇手中夺取了对这个事件的主导权。但宗教改革的原因,和在大陆是一样的。只要亨利八世还在位,英国的官方宗教,实际上还是没有教皇的天主教。同时,像克兰麦(Cranmer)、里德利(Ridley)、拉蒂默(Latimer)这些人,始终感觉蒙召要按照上帝的圣言来革新生活与思想。他们三个人的信仰以殉道结束。在英国建立新教信仰,这落到了他们的后继者身上。

这些宗教改革家们的进路,能够以概要的形式在英国教会《三十九条信纲》(1571年)⁹中得到研究。我们可以很容易地把《三十九条信纲》和16世纪的其他信纲相比较。¹⁰在紧接着的17世纪,新教信仰的经典表述是《威斯敏斯特信纲》(1646年)。《威斯敏斯特信纲》成为长老会教义的标准化表述。在教会管理的诸问题上,尽管长老会区别于安立甘宗(即英国国教),但他们探索真理的进路基本上是相同的。¹¹这也适合18世纪的福音派教会。福音派教会中的许多人(包括最初的循道宗信徒),都属于英国国教徒。他们所寻找到的东西,不是某种接近真理的新方法,而是把他们已经在圣经中获得的真理全新地用于当时的生活。所有这一切看来似乎是出自时代,其实是出自古典哲学的某种遥远的呼求。它们到底有没有联系呢?如果有,是什么呢?

路德与“魔鬼的淫妇”

路德在维腾堡的最后一次讲道——“魔鬼的淫妇”,在历史上一直留传下来,成为对理性经典的非难¹²。但这绝不是对哲学的某种孤立的攻击。费心细查过路德文集的索引的人很容易就会发现,路德目中的亚里士多德,是一个“敬虔教义的摧毁者”、“纯粹的智者和吹毛求疵的人”、“捏造寓言的人”、“讨厌的哲学家”、一只“公山羊”和“瞎眼的异教徒”¹³。这个单子还可以扩充延伸下去。这种断言,已经为路德赢得了不负责任的非理性主义者的名声,也造成了这样的普遍印象:哲学与圣经神学互不相干。

但是,这只是半幅图景。在一次不太激昂的时候,路德反思道:“当我过去是一个僧侣的时候,他们常常蔑视圣经。没有人理解诗篇的作者。他们常常以为,《罗马书》内含着一些关于保罗时代的问题争论,对我们今天的时代毫无用处。司各脱、托马斯、亚里士多德,是需要人们仔细阅读的。”¹⁴环境会变化,学术界也像其他人一样,有它的风尚。我们会用萨特、海德格尔、维特根斯坦来代替司各脱、托马斯、亚里士多德。不过,路德描绘的这种处境,距离今天西方各个大学的情况并不遥远。哲学始终使圣经看来无足轻重,理性一直占据

了启示的位置。

对于路德那样性情的人,生活在那个时代并处于这样的各种压力之下,他以前面所说的方式表达自己,这并不让人吃惊。正如现代的研究所表明的那样,路德不是谴责理性本身。他本人竭力使用了理性。他攻击的真正靶子,是理性的滥用,以及哲学驱逐基督教信仰的真理的种种情形。理性在科学和日常事务中有其合法的位置。理性在把握和评价一切放在它面前的东西时有它真实的功能。但理性不是真理的惟一判断标准。

在路德看来,有三种光照亮了人的存在。¹⁵在自然之光的照耀下,理性和常识足以解决日常生活中许多问题;在恩典之光的照耀下,圣经的启示给予人类以上帝的知识,这是其他方式不可能获得的;荣耀之光则属于未来。因为,圣经留下了许多问题未解决。这里存在着明显的矛盾,如上帝的主权和人对他的行为的责任,对此圣经和基督徒的经验都证实了它们,但圣经和理性都没有解决它们。路德相信,正确的路径不是要让这些矛盾相互抵消,而是应保持两者的张力,把它留给荣耀之光来解决。

同时,上帝已经把人所需要的一切,或者人能够承受的一切,都启示出来,为的是使人在基督里认识自己。路德说:

150

渴望避开基督这个中保、仅仅依凭人的理性,来探究、理解显而易见的神性,正如智者们在僧侣们所实践和教导的那样,这是十分危险的……我们被赐予过成为肉身之道,这道降生在马槽里、挂在十字架的木头上。这道,是智慧和父的儿子,他一直向我们宣告:父对于我们的旨意是什么。那离开这子、去追随他自己的种种思想和思辨的人,将被上帝的威严所慑服。¹⁶

路德在这里谈论的,是他称为十字架神学(theology of the cross)和荣耀神学(theology of the glory)之间的区别。荣耀神学,意味着努力通过思辨或者神秘的沉思在上帝自身的存在中认识上帝。路德断然拒绝这样的方法。上帝已经在基督和他的十字架上启示出他自己。因此,对于那些愿意寻求上帝的人,惟一向他们开启的

道路,就是以这样的方式寻求他:上帝爱世人,差遣他的儿子耶稣基督住在他们中间,为他们死在十字架上。所以,在路德看来,惟一真正的神学就是十字架神学。十字架神学是一种以圣经为基础的神学,一种企图回避哲学思辨的神学。不过,十字架神学在避开各种哲学问题方面,未完全取得成功。

路德神学引发的一个问题之一,是路德的哲学知识有多少。路德猛烈攻击托马斯·阿奎那,但他真的了解阿奎那吗?或者,他的知识大部分都是二手的?答案看来是,路德把阿奎那关于恩典的教义,常常和司各脱、奥卡姆的观点混在一起;他透过他人,尤其是加布里埃尔·比尔的眼睛来阅读阿奎那。¹⁷此外,中世纪晚期关于阿奎那的认识,似乎更多基于他的各种注释而不是《神学大全》。纵然如此,如果路德占有了关于阿奎那的第一手知识,路德神学是否就会不一样,这个问题依然存在。问题的答案照样是令人怀疑的。然而,在一般情况下,宗教改革家们对阿奎那的态度,并不一概都是否定的。马丁·布塞(Martin Bucer)、彼得·马特·伏米克里(Peter Martyr Vermigli)、哲罗姆·查恩奇(Jerome Zanchi)这些人归信新教以后,仍然是托马斯主义者。梅兰希顿在撰写关于《约翰福音》的讲座期间,阅读阿奎那的著作,受益匪浅。最近,加尔文和阿奎那之间的种种相似性一直引起人们的注意。¹⁸

路德神学引发的另一个问题,是路德的圣经解释究竟在多大程度上,有意识地或者无意识地受到哲学思想影响。在学生时代,路德曾经接受过寓意解经法的教育。正如我们前面所见的那样,这种方法在古代哲学中有它的根源。¹⁹到了路德的时代,这种方法一度被细分为解释圣经的一种四重方法。学生们通过一篇拉丁文的诗来背诵它们。经文字面意义告诉读者发生了什么;寓意告诉基督徒必须相信什么;预表或者道德意义,呈现出经文的道德应用;隐秘意义(the anagogical sense),谈论将来发生的事情。路德最后拒绝了这种理解圣经意义的方法。在他的《加拉太书讲座》(1535年)中,他指出,根据这种方法,《加拉太书》4章26节的耶路撒冷“在字面上指那个名词所代表的城市;在预表的意义上,为一种纯粹的良心;在寓言的意义上,指教会的斗士;在隐秘的意义上,为我们天上的家乡或者教会

的得胜。”²⁰但是,他接着抛弃这种方法,抱怨说:这样愚蠢的谎言,“把圣经肢解为许多意义”,使人们失去了确信可靠的教训。不过,当我们考虑路德本人阐释圣经和在《旧约》的各个地方发现基督的方法时,我们不得不惊奇,在他的手里,寓意解经法是否以另一种名义复活了。²¹尽管人们对路德做出了大量的研究,但是,还没有人能充分说明他和哲学的关系。

加尔文与古典哲学

在宗教改革家的著作中,虽然哲学隐退成为背景,但它没有全然消失。学者们继续深思亚里士多德的著作,权衡他相对于柏拉图以及其他古代著作家的种种优点。²²亚里士多德的哲学一直在欧洲各个大学的课程中占有重要的位置。文艺复兴和宗教改革见证了中世纪经院哲学的衰落,见证了人们重新燃起的对古代和基督教早期时代著作家们的兴趣。这种现象在加尔文的心里留下了印迹。浏览一下1559年版的《基督教要义》的索引,可以看到一些对波那文都、司各脱、比尔和奥卡姆的参考,但更多的是参照亚里士多德、柏拉图和西塞罗。阿奎那和彼得·伦巴德的影响更加突出。奥古斯丁被引用的次数大大地超过了他们全部。路德是与中世纪教会遗留下来的问题做斗争。加尔文也这样做,但他还竭力在更加广阔的文化背景中陈述基督教信仰,这种文化背景和古典时期的世界保持着一种连续性。

152

加尔文的进路和路德相比不那么多彩,但更加系统。然而,在本质上,它是一样的。加尔文谈到关于上帝的**双重知识**。²³一方面,存在着某种一般而言人类都享有的关于上帝的意识。这不是一个经院哲学的证明问题,证明只有那些具有必要的哲学背景的人们才能理解。它是一种关于上帝的意义深远的内在意识。加尔文把它描绘为“关于神的某种感觉”或者“关于神性的某种感觉”。²⁴人们可能无法很好地定义或轻易地讲清楚它。然而,它就在那里。并且,这个受造之秩序的荣耀,反映着上帝自己的荣耀。²⁵但是,人类在罪的路上走得太远,以致他们的属灵感觉变得迟钝了。²⁶这种知识在最好的情况

下是对创造主的某种认识,虽然由于罪的缘故,这种认识不可能太深。另一方面,通过圣经,上帝在基督里不但已经把他自己启示为造物主,而且启示为救赎主。²⁷在圣经里,上帝已经言说并启示了他自己。这种方式对所有世代都意义重大。圣经不但向加尔文提供了在其他地方不可能找到的讯息,而且像眼镜一样把事物聚集在焦点上。²⁸眼镜的价值与用处在使用中能够得到最好的理解。圣经也是如此。圣经的价值表现在传达上帝的知识和从上帝的眼光中看我们自己的能力。

153 对于加尔文而言,圣经是上帝的圣言,所以,我们关于上帝的全部思考必须以圣经为基础。甚至,加尔文可能会说:“我们像敬畏上帝一样敬畏圣经,因为圣经仅仅出自于他,没有任何人的东西混杂其中。”²⁹按照这段话字面的意义,看来似乎是,加尔文神学寻求的乃是圣经神学的某种表达,是以系统的形式为16世纪重新叙述圣经神学。然而,它会带来大量哲学问题。首先,是他主张,人类普遍具有“关于神的某种感觉”。令一些读者感到困惑的是,当加尔文谈到这一点时,他没有提出任何圣经上的证据来证明它;相反,在其他问题上,加尔文却习惯这样做。另一方面,也许可以说,如果人们真有关于神的某种感觉,完全不需要经文的证据。假如人们拥有了它,便拥有了它!实际上,加尔文的论点,部分是对古代世界广泛持有的某种观点的重复。在纯粹的事实上,人们相信上帝。加尔文说,“正如这位杰出的异教徒所说:至今没有任何民族是如此野蛮、没有任何人民是如此不开化,以至于他们未具有某种根深蒂固的确信,即存在一位上帝。”加尔文提及的这位“杰出的异教徒”,是西塞罗。西塞罗在他的著作《论神的本性》中讨论伊壁鸠鲁的观点时,做了以上的陈述。³⁰对于加尔文而言,如果这种关于上帝的纯粹知识未把人引向敬畏和尊严,未教导人们寻求上帝、承认他为所有良善的本源,那么,它是不够的。

现代人对加尔文著作的研究表明,他对古典哲学有着渊博的知识。³¹他常常批评哲学家缺乏真正的洞见,批评他们宁愿学术的论辩而不愿悔改、信仰和崇拜。但是,他也会谴责一类人为“迷信”,他们是“不敢从异教的著作家们借用任何东西。所有的真理都来源于上

帝；因此，如果恶人曾经说出任何真实而正义的东西，我们不应该拒绝它，因为它源于上帝。”³²加尔文本人在他的拣选和预定教义中，广泛使用亚里士多德的种种观念。³³一个恰当的例子，是加尔文对《以弗所书》1章5节关于预定的解释，他在此吸收了亚里士多德的因果关系的四重概念。加尔文写道：“在这个句子中提到我们得救的三个原因，第四个原因将随后立即加添上去。动力因是上帝意旨的美善；质料因是基督；目的因是他的恩典得着赞美。”³⁴剩余的第四因，加尔文在《以弗所书》1章8节观察到了。在那里，他把“形式因”确认为“福音的传讲。由于福音的传讲，上帝的良善流向我们。因为，正是靠着信，我们得以认识基督。凭着基督，我们来到上帝面前；通过基督，我们享受到做子嗣的恩惠”。³⁵

从哲学的角度看，这一段中所含有趣的东西，是如下的事实：加尔文毫无疑问地采纳亚里士多德的范畴，以便表达他对圣经教义的理解。此外，他从古希腊哲学中借用“智者”这个术语，指那些持不同观点的反对者。³⁶论及哲学，一般而言，加尔文是折中主义的。当亚里士多德的思想方法看来是适当的时候，他会使用它们。每当他发现伊壁鸠鲁、柏拉图、斯多葛学派和西塞罗的洞见是正确的，他也会赞同它们。³⁷关于其他问题，加尔文基本上和托马斯·阿奎那一致。³⁸不过，在所有这一切中，加尔文并没有以后来的基础主义的方式，努力为他的思想立定一个单纯理性的或者经验的基础。相反，在发现真理的地方，他就承认真理，给出他为什么相信它是真理的种种理由。另一方面，他相信，哲学家们最伟大的洞见，远远不及圣经启示的真理。虽然如此，依然存在具有挑战性的重要问题：加尔文的神学，是否有意识或无意识地受到哲学思想的影响？加尔文相信：他关于上帝主权的教义，即选民被拣选和预定得救赎、恶人遭诅咒的教义，是直接从圣经中汲取的。可是，他关于主权、拣选和因果关系的种种概念，受到了某些无意识的范式、哲学思想、16世纪关于物理世界的各种思维方式的影响，以至于其结果并不是纯粹而简单的圣经神学，这可能吗？迄今为止，人们对加尔文的思想已经做了许多研究，但关于加尔文和哲学的关系，依然需要更多的研究。

回顾与展望

在一种意义上,宗教改革属于中世纪晚期的世界。在另一种意义上,它标志着近代思维在宗教中初露端倪。宗教改革家所反对的行为与信仰,是16世纪从中世纪教会继承下来的行为与信仰。在这种意义上,宗教改革的议程是由中世纪设定的。此外,从我们在路德那里所见到的东西来看,他解释圣经的方法,并不代表着与中世纪各种方法的彻底决裂。它更多是对过去的寓意解经法的某种修正,而不是后世出现的历史学的、语言学的和批判的方法的先驱。

155 能够引发人们辩论的地方在于,路德尽管否认经院哲学,但德国宗教改革的思想世界与其说是近代的,不如说是中世纪的。如果我们要探讨路德的圣礼教义,例如他在《教会的巴比伦之囚》(1520年)中所陈述的那样,并且追寻那个时代种种激烈的关于圣礼的争论,我们会发现某种程度上对中世纪教义的弃绝,和一种回归圣经的尝试。但是,所讨论的各种难题和讨论依据的基本原则,是由中世纪传下来的教义塑成的。

加尔文呈现出一幅相反的图景。我们已经看到,他也继承了亚里士多德的思想方式。我们曾注意到,最近的研究提出,加尔文更多地和托马斯·阿奎那一致,这超过了以前人们的设想。加尔文也熟悉古代的哲学。这种古代哲学,曾经在文艺复兴的文化中涌现出来。路德虽然未曾忽视文艺复兴发现的古典文化,并且采取了类似于加尔文的观点,但加尔文所生活的世界,比路德更多地渗透着文艺复兴的精神。在路德和加尔文那里,对于古代哲学的熟悉,也许在如下的地方表现得最明显:面对怀疑主义,为基本宗教信仰辩护。

宗教改革的神学可能借鉴了古代哲学,承认它的洞见,但没有完全信奉它,或者认同任何一种特定的哲学。16世纪,文艺复兴与宗教改革的各种文化,享有共同的背景以及彼此重叠的兴趣。它是一个科学和学问依然受到教会保护的时代。早期伟大的科学先驱如哥白尼、伽利略,都是天主教徒。近代科学先于宗教改革而萌生。但是,宗教改革也间接对科学的发展做出了贡献,因为,宗教改革关于

创造的教义,使人们能够把自然秩序按照其本身作为上帝的创造来对待,而不只是作为形而上学思辨的材料。⁴⁰

在天主教和新教之间,尽管存在着深刻而痛苦的冲突,但基督教的这两种形式都具有共同的信仰:根据基督教启示的上帝来看待一切生活。可是,甚至到了宗教改革的高潮,开始出现了威胁这种世界观的种种迹象。哥白尼关于宇宙的日心说,天主教徒和新教徒同样把它当作是对圣经的创造叙述的一种威胁——圣经的创造记述,把地球和人类当作万物的顶点。人们及时地认识到,这个难题与其说是现实的,不如说更多是出于人的想像;它的一度出现,是由于人们对创造的各种含义的误解。但是,最后对基督教的世界观提出最大挑战的东西,不是科学,乃是哲学关于世界的种种解释。在文艺复兴重新发现的古代异教哲学中,存在着这些解释的根源。

156

新教和天主教的思想主流,可以追溯到中世纪和早期教会,乃至《旧约》与《新约》。随之出现的,是各种对立的世界观。这些世界观吸收了古代的异教哲学,鼓励思想的日渐世俗化。思想的世俗化,在18世纪的启蒙运动时代达到了顶点。这种思想并不完全是非宗教的。不过,这样的宗教,往往与天主教和新教的基督信仰更加不同。

卡尔·巴特已经注意到这个过程从前发生的方式。它表现在18世纪两大经典的革命文献中:1776年7月美国的《独立宣言》和1789年8月法国国民议会批准的《人权和市民权利声明》。⁴¹两者都保留着某种宗教的虚饰外表,但在许多地方,它被撕裂得如此淡薄以至于到了几乎不存在的地步。法国的文献导言里,提到至高的存在;美国的文献里,草草承认创造主的存在。两者都没有给予上帝多少时间。两者关心的都是人性,以及那些似乎是自明的权利。它们伸张的这些权利,被相信为是自然的。法国的文献中自由、财产、安全和让自己免除暴力侵害的权利相关;美国的文献涉及对生命、自由和幸福的追求。除了使用了最普通的术语之外,没有对上帝的义务问题。法律不是上帝思想的表达,而是人民意志的表达。各种统治机构的权柄不是来自于全能者,而是来自于被统治者的同意。《独立宣言》的制定者们所设想的幸福,不是“登山宝训”中描述的至福,而是在希腊哲学家们的美好生活观中所构想的那种幸福。

至于今天存在的宗教,正如巴特评论的那样,根本上是加尔文主义和天主教分别播下的种子。在现代世俗主义者看来这并不是坏事。人类已经变得更加理性。人们早已抛弃了各种过时的信仰。他们已经拒绝的,如果不是上帝,那么,至少是各个教会的礼仪与附属的东西。它是人类成熟和独立生活所不可缺少的。这种世俗化的种子需要在文艺复兴中寻找。以下的各章中,我们将追溯它们的生长过程。

第十章 各种旧问题与新危机

159

我们将在这章里，考虑影响天主教和新教思想发展的两条线索。它们都回溯到古代，把过去的思想运用到时代流行的种种问题上。但是，它们是以不同的方式这样做的。

冒着过度简单化的危险，也许可以说，第一条思想线索，把我们引向神学家们，一些在和基督教信仰的内部问题搏斗的人。这里，我们将简略地讨论莫利纳（Molina）、苏阿雷斯（Suárez）、巴涅斯（Báñez）和阿明尼乌（Arminius）。讨论的问题是：如何把他们对上帝主权的理解与人的自由、责任以及上帝的救赎恩典协调起来。这些同样是基督教信仰的问题，它们处于基督教信仰体系更广阔的背景中。文艺复兴对人的自由的理解，使这些问题变得尖锐起来。但是，这些问题本身和对它们的解答，是一个传统问题，从中世纪到早期教会一直都存在。

关心第二条发展线索的思想家们，无论如何与皮浪的怀疑主义相联系，提出了关于基督教信仰体系本身是否有效的根本问题。首先是新教与天主教这两个对立的真理主张的问题。但不久，这个问题扩大为，任何思想体系是否能够被证实有效。这条思想路线的推动力不是来自于中世纪，而是来自于文艺复兴对古代异教的怀疑主义的重新发现。

莫利纳、苏阿雷斯、巴涅斯和阿明尼乌

自古以来，上帝的全能和全知的问题，一直激发着伟大的心灵去思考。实际上，它们构成两个分离而相关的问题系列。一个问题系列涉及上帝的权能，另一个涉及上帝的知识。

160

两者都有力地影响我们如何思考上帝的主权，思考上帝和世界、人类的关系。

把上帝和其他存在者划分开来,称上帝是全能、全知的,这也许看来是显而易见的。但是,如果我们认为上帝是全能的,这对于人的自由意味着什么?如果上帝是主宰宇宙的创造者和统治者,这岂不是意味着他将导致每样善与恶的事情的发生,无论是如同蝴蝶翅膀小而美的摆动动作,还是任何如同纳粹大屠杀的不可思议、可怕的事情?万事的程序都是预先编制好的吗?在人类如何行动方面,他们有任何选择权吗?人的自由行动,仅仅是一种幻想吗?

当我们说上帝是全知的时候,会出现类似的难题。如果上帝知道一切,他知道这些事是因为他促成其发生的吗?如果是,我们得到的似乎是某种关于我们行动的神意的决定论。或者,上帝只是在事情发生的时候知道它们?如果是这样,看来我们已经把上帝还原为充当旁观者角色的存在者,他并不掌控事情。

这类的问题,已经有着漫长的历史。在过去关于上帝的主权的激烈争论中,最突出的有奥古斯丁与帕拉纠主义的争论¹,路德与伊拉斯谟关于意志的奴役的争论²,以及加尔文关于神的预定和护理的辩论。³这种论战骤然再次出现在16世纪天主教徒的修会之间,并很快波及新教神学。

在天主教会中,多米尼克修会和耶稣会都把托马斯·阿奎那当作他们的“博士”,依然认为亚里士多德是独一无二的哲学家。甚至在宗教改革之前,多米尼克派的神学家卡耶坦(Cajetan),凭着他对《神学大全》的注释,领导了一次托马斯主义的复兴。卡耶坦本人是把《神学大全》当作神学教科书取代彼得·伦巴德的《语录》的第一位教师。⁴

论及预定,阿奎那本人是坚定的奥古斯丁主义者。他将奥古斯丁“预定是对上帝恩惠的预知”,作为他的固定结论性的观点:“预知不在于被预知的事物,而在于预知者。因而,预定也不在于被预定的事物,而在于那位预定者。”⁵卡耶坦和多米尼克派趋向保守地对待阿奎那,相反,其他人,尤其是耶稣会士,他们感觉到没有这样的限制,尤其在关系到他们对神的主权的本质的理解方面。

文艺复兴渴望对人的自治和成就的作用给予更多的承认,源于这样的压力,耶稣会的神学家们感觉到,有必要发展某种被修正了的

托马斯主义。他们曾竭力回避某种神意的决定论,按照这种神意的决定论,所有的事件都宿命论地预先由上帝所预定。他们试图给人留下一定程度的自由和自治。同时,他们不愿放弃上帝的主权或者取消神的预定。

这种新的方法,由西班牙耶稣会修士路易斯·德·莫利纳(Luis de Molina,1535—1600年)发展而来。他奉献多年的时间写作他的《自由意志与恩宠、上帝的预知、护理、预定、弃绝的和谐》(*Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*,1588)。莫利纳的结论为,当人的意志自由地与上帝的恩典合作的时候,上帝的恩典才发生效用。同时,他相信,上帝的旨意,不但一般地统治着各样的事物,而且统治着各种个别的事物。

为了将他的关于人的自由的观点和上帝的护理、预知相协调,莫利纳引入了 *scientia media* (中间知识) 的概念。⁶ 他创造这个术语,指上帝的 *futuribilia*, 即上帝关于那些现在不存在但如果某些条件实现将会存在的事物的知识。这样的事物,介于各种单纯的可能性和现实的未来事件之间。关于这些事件上帝具有的知识,介于上帝的“自然知识”(上帝对一切可能世界的认识)和他的“自由知识”(上帝对这个现实世界的认识)之间。

莫利纳的理论主张,上帝绝对无误地知道人的意志在每种可想像的环境中会做出什么反应。这种知识构成上帝安排万物之秩序的基础。人们一直把中间知识和彩排相比,人们在实际表演之前预演各种角色。⁷ 试演中,在给定的相应环境下,一位彼得会否认耶稣,或者一位犹大要背叛他。因为,上帝知道在这些环境下,出于他们本身的自由意志他们会做什么,所以,他选择实现他已经预知的事情。

莫利纳主义进一步由西班牙耶稣会上弗朗西斯科·苏阿雷斯(Francisco de Suárez,1548—1617年)发展。⁸ 苏阿雷斯引入了调和论的思想。根据苏阿雷斯的看法,上帝并不(像在托马斯那里那样)导致人各种自由的行动。⁹ 借助他的中间知识,上帝通过赐予选民恩典达成他们的得救。借着上帝的预知,他预见到他们会把恩典用于美好的事物。这样的恩典,和该情形中的各种环境是调和的,或者是

适应的,并将获得选民自由的赞同。在提出他的立场时,苏阿雷斯采纳了一种著作文体。这种文体,与其说和传统的经院哲学,不如说和文艺复兴具有更多共同的地方。但是,尽管这个难题和提出的解决办法是新奇的,它们本质上仍是中世纪经院哲学思想的一种延续。

莫利纳主义的主要对手,是西班牙的多米尼克修会的修士多明戈·巴涅斯(Domingo Báñez,1528—1604年)。此人是一位严谨的托马斯主义者。他谴责莫利纳让上帝神圣恩典的权力屈从于人的意志。按照他的观念,莫利纳的中间知识仅仅是一个术语,不存在与之相对应的实在。巴涅斯主张,由于上帝的神圣律令,上帝知道未来,包括各种有条件的未来自由行动。这些律令,预定着一切的事件。他坚持以形而上学的原则为出发点。作为第一因和第一推动者,上帝必须是人的所有行动的原因。巴涅斯坚持认为,上帝是以一种和每个有限的存在者的本性相对应的方式来推动它,他竭力以此捍卫人自由的现实。上帝推动非自由的行动者必然地行动;当自由的行动者自由地行动时,是上帝推动自由的行动者自由地行动。

到16世纪末,这场发生在多米尼克修会和耶稣会之间的争论已经变得非常尖锐了。以最温和的方式来阐明,巴涅斯学派谴责莫利纳主义者教导某种不完美的形而上学,认为他们使上帝的恩典屈服于人的意志;他们新奇的中间知识的学说是一个空洞的术语。莫利纳主义者让步说,这个概念是假设,只是宁愿选择这种假说而不要一种观点,即似乎取消自由选择、使上帝对罪负责的观点。这场论争变得很尖锐,克莱门特八世教皇在罗马成立了一个特别的圣会,考察所争论的这些问题。这个辅助性的圣会(*Congregatio de auxilliis*)存在于1598年至1607年间,结果是决定承认两种观点。事实上,这两种观点直到今天仍以一种冷战的方式共存。但是,为了缓和这种对立性,多米尼克修会的人被禁止称耶稣会士为帕拉纠主义者;而耶稣会士也不得称多米尼克修会修士为加尔文主义者。¹⁰

163

同时,这个同样的基本争论,在改革宗教会里展开。其焦点在荷兰神学家雅各布·阿明尼乌(Jacobus Arminius,1560—1609年)的教义上。¹¹阿明尼乌是一个到处旅行的学者,在1587年奉召回到阿姆斯特丹任牧师职务前,他曾在马尔堡(Marburg)、莱顿(Leiden)、

日内瓦、巴塞尔、帕多瓦(Padua)和罗马学习研究。1603年,他接任莱顿大学的神学空缺席位。在这里,他遭到严格的加尔文主义者、弗兰西斯库斯·戈玛鲁(Franciscus Gomarus, 1563—1641年)的反对。阿明尼乌早年对保罗的《罗马书》的研究,曾经导致他被谴责为帕拉纠主义。除了被指控是变相的帕拉纠主义以外,阿明尼乌还被指责为索齐尼主义(Socinianism)。然而,阿明尼乌极力想澄清自己,因此他的余生都卷入了论争中。

阿明尼乌未能成功地修正荷兰加尔文派教会的两个主要文献:《比利时信纲》与《海德堡教理问答》。在他死后,阿明尼乌的立场陈述在一个简短的文献里,题为《阿明尼乌条目》或者《阿明尼乌抗辩》(Arminian Articles or Remonstrance, 1610年)。¹²为了对抗加尔文主义严格的决定论逻辑,《阿明尼乌抗辩》提出一种修正的加尔文主义。在双重预定的地方,《阿明尼乌抗辩》相信,基督这一救赎中的决定性要素(第一条),可以在《约翰福音》3章16节和《约翰一书》2章2节中看到,它教导说普遍的赎罪和救赎。然而,这种普遍的赎罪和救赎,需要通过信仰才能成为自己的东西,才是有效的(第二条)。人类自身,并没有得救的恩典;他们需要通过圣灵在基督里重生、更新,以便理解、思考和盼望一切善的事物(第三条)。人类需要“预期的或者协助性的、激励的、追随的与合作性的恩典”,但恩典“不是不可抗拒的”(第四条)。上帝的恩典足以阻止撒旦或任何权势把信徒从基督手中夺走(约翰福音 10:28),不过,人有可能放弃信仰转向世界(第五条)。

戈玛鲁领导了最初反对阿明尼乌主义的斗争。因谴责阿明尼乌论者是一个亲西班牙的政党,情况进一步变得复杂化了。1618—1619年召开多特宗教会议(Synod of Dort, 全称为 Dordrecht),以解

164

从神学的观点看,多特会议的教义有着恒久的重要性——《比利时信纲》与《海德堡教理问答》得到重申。《多特教理》在五个“教义条目”下,制定了正统的加尔文主义的立场。它们一直存留到今天。¹³第一条教义讨论预定,提出无条件的拣选(我们没有任何条件导致拣选发生,甚至连我们的信也是如此)和双重的预定(坚持认为,决定着恶人受永刑的“弃绝律令”,不会使上帝对他们的罪负责)。第二条讨论赎罪和救赎,主张因为救赎是有效的,赎罪必须是有限的。基督只为拣选的人而死。第三条、第四条联系在一起,宣扬人类完全堕落(罪延及人的所有行为和情感)和不可抗拒的救恩(上帝是救赎的惟一作者,产生出“信的意志和信仰的行为”)。第五条教导圣徒永蒙保守的学说(那些真正重生的人,将永蒙保守,因为上帝是信实的)。《多特教理》的证明,比《阿明尼乌抗辩》陈述的详细得多,每个论点都诉诸圣经的支持。

我们在本章里一直在讨论的问题,继续在哲学家们和神学家们当中引起激烈的争论。过程哲学家们如查尔斯·哈特索恩(Charles Hartshorne)认为全能、全知之类的概念是主要的神学错误,提出过程哲学来取代传统基督教一神论。但是,过程思想的批评者认为,过程思想本身有着致命的缺陷,他们对传统关于上帝属性的看法进行了辩护。¹⁴大量的学者,包括当代的福音派哲学家们,发现中间知识的概念是对于今天的一个切实可行的概念。¹⁵但正如20世纪多米尼克派哲学家加利古—拉克朗耶(R. Garrigou-Lagrange)所说,莫利纳的中间知识理论,内含某种内在的矛盾。加利古—拉克朗耶赞同这位托马斯主义者传统的反对理由:

中间知识认为,要捍卫人的意志自由,实际上意味着一种对它的否定。上帝如何能够在一个原因中看到,它实际上将产生作用,而该原因就基本性而言是否会发生作用并不确定。对某个原因的超越理解的知识,无法使任何人看到其中的某种不在那里的决定性因素。在回答这个问题时,如果我们被告知,这种决定性因素,是通过自由意志所处的各种环境才得以认识的,那么,这种理论就不幸地落入决定论之中。决定论是对自由意志

的否定。的确,对各种环境的预见也许会使人形成各样的猜想,但不会使人获得某种关于未来各样有条件的自由行动的永无谬误的知识。¹⁶

如果莫利纳的“中间知识”理论未摆脱决定论,那么,日内瓦和罗马的奥古斯丁正统派也是如此。至少,那是卢卡斯(J. R. Lucas)的观点。卢卡斯将现代决定论上溯到奥古斯丁。卢卡斯自己的解决办法,在于如下激进的建议:上帝(在他的全能里)为了允许人的自由,一直有意限定他的全能。为了让人类独立于上帝,他一直限定他的永无谬误的知识。上帝依然知道会继续发生什么,但这是借助可能犯错的知识。“可能犯错的预知,足以使上帝无需只是一天一天地生活,而是要预见各种事件可能的进程,并采取各种和人的自由一致的行动。这样的行动,在人们可能要采取的那些决定的背景中将产生最好的结果。”¹⁷对于传统的有神论者而言,这种观点听起来实在太像一种帕拉纠主义的自然神论。一个更有吸引力的提议,出自彼得·吉齐(Peter Geach)。彼得·吉齐认为他的观点是和阿奎那相容的,但和后来乔纳森·爱德华兹(Jonathan Edwards)提出的决定论是不谐调的。吉齐和阿奎那一样,提出上帝通过控制未来而知道未来。然而,上帝控制未来,不是借助预定神圣的律令,而是通过他对世界的实际介入。上帝如同一位超级国际象棋手那样行动;不管其他众多棋手采取什么步骤,他都能够创造出他想要的结果。吉齐写道:

166

上帝就是那位将万有置于他的控制之下的超级大师。一些国际象棋手自觉帮助他的计划,另一些企图阻止它;虽然上帝游戏的不同路线会对应这些有限的棋手们不同的步骤,但无论他们做什么,上帝的计划都将被实现。上帝不会惊奇、受挫、上当、绝望。和某个国际象棋大师一样,纵然上帝预先宣布过他的计划,他能够执行它。“要公正”,大师说,虽然如此,但“我将把我的兵推到王后的位置,将死我的对手”。有限的棋手们,可以想到的任何游戏路线,都不能迫使上帝即兴下棋;他对于游戏的知

识已经涵盖所有可能多变的路线；其他棋手们则不能。¹⁸

在神学的前沿，由莫利纳和阿明尼乌提出的这些问题，正如 17 世纪以来它们一直表现的那样，继续使基督徒分成对立的派别。¹⁹ 长老会的传统遵从多特的教义；而循道会的传统，却一直接纳阿明尼乌主义。要探讨这些问题，会使我们越出本书的范围。但在我们结束对这一争论的讨论时，不禁要问：争论的双方是否将他们的思想体系读进了圣经，并且从物理的力量而不是爱的力量的角度来思考上帝在历史中的作为，从而使争论愈演愈烈？²⁰

皮浪学派的怀疑主义

在许多方面，改革宗神学和 16 世纪的理性主义看来有着天壤之别。它们似乎为完全不同的问题所吸引。可是，它们也存在某些联系。直到最近，人们一直忽略了它们的这些联系。宗教改革不只是教会内部实践行为的一种改革。它引发了一场精神危机。这场精神危机动摇了基督教世界的基础，因为宗教改革家们的神学，意味着彻底重新评价权威问题、知识的起源以及思想的方法。*Sola Scriptura*（惟独圣经）的嘹亮的号召并不完全是新的。中世纪的神学家、改革家们一直在使用“惟独圣经”的口号来声明，圣经的权威高于公会议、教皇和教父的权威。但是，宗教改革家们求助于圣经，把神学中的知识问题提到某种新的议事日程上来。这些关于权威和我们具有的上帝知识起源的神学论争，和人们对古代希腊的怀疑主义，以及对有关古典种种文本的出版兴趣的复兴不谋而合。早在 16 世纪 20 年代，伊拉斯谟和路德关于自由意志问题的争论中，他就主张，这个问题很模糊，倘若圣经和教会法规允许，他宁愿避免各种断言，在怀疑主义那里寻求庇护。对此，路德回答说：

直到基督呼召你们为止，虽然你们坚持充当怀疑主义者和学院派，但请允许我们成为断言的人，成为忠于各种主张并乐在其中的人。圣灵不是怀疑主义者，他写在我们心上的东西，不是

疑惑或者单纯的意见,而是比生命本身和一切经验更加确定无疑的断言。²¹

对于那些与路德具有同样圣灵经验的人们,这个回答是无可辩驳的。不过,还是有一些天主教徒,在有争议的问题上,他们依然选择不可知论,和伊拉斯谟一起求助于教会是神学真理的捍卫者这一教义。在他们看来,路德诉诸圣灵,这是上帝指定的一种可疑而危险的主观主义形式。加尔文的如下断言也是如此:“圣经的最高证据,一般而言来源于位格中的上帝在其中言说的事实。”²²这难道不是一种循环论证吗?

我自己对这个问题的回答是对它的反驳。下面我将做三点陈述。首先,这样一种主张,在本质上没有什么荒唐或者自相矛盾的地方。第二,这种情况的性质本身决定了它只能如此。因为,在最后的分析里,只有上帝能够证实上帝。主张圣经包含许多关于历史或者地理的真实事实,这并不等于证明它就是上帝的圣言。它只是证明,(像其他书籍一样)它包含关于事物和人的可靠信息。但是,这远远达不到它是上帝圣言的要求。第三,如果男男女女都经验到他们只能描述上帝通过圣经向他们说话的经历,并且这种经历给他们的生活带来了光明和意义,那么,我们可能会得到真理的循环,这和主观的循环论证相去甚远。主观的循环论证会混淆前提和结论。正如我们时代的卡尔·巴特所说:

福音派教会的圣经教义就是:这种逻辑循环,属于自我断言、自我证实的真理循环,它完全不可能怎样出现就怎样回归其中:我们自由的循环,同样也是我们囚禁的循环。²³

168

这种对圣经的诉求,也许是最基本的问题。这个最基本的问题使宗教改革陷入了知识上的危机。对于像加尔文那样思想的人们而言,圣经里上帝的圣言,相对于他们的思想、各种信仰和他们的生活行为都是基本的。但是,许多依然是天主教徒的人们对此感到不确定,他们宁愿选择跟从那些旧有的方式。由于16世纪文艺复兴时期

的思想家们对古代怀疑主义的兴趣复燃,由于他们将怀疑主义的各种思想应用于当时的神学论争,这种情况变得复杂化了。²⁴那时,存在着三种通向古代怀疑主义的主要路径:第欧根尼·拉尔修的《著名哲学家传》、西塞罗的著作、塞克斯图·恩披里柯的著作。直到16世纪中叶,塞克斯图·恩披里柯还是一个不为人知的人。到17世纪末,他被尊为近代哲学的奠基者。近代哲学可以追溯到对他的思想的重新发现。²⁵

由于塞克斯图·恩披里柯在《皮浪学说纲要》中,对第一个希腊怀疑主义者、皮浪各种思想的讨论,这种新的怀疑主义后来以皮浪主义而闻名。皮浪主义者从塞克斯图·恩披里柯继承了某种怀疑主义,这种怀疑主义是关于各样感觉的可靠性和理性发现终极真理的不可能性的学说。他们用在恩披里柯的种种著作中发现的论证武装起来,进一步质问经院哲学家们、柏拉图主义者、文艺复兴的自然主义者、亚里士多德学派的科学家们和加尔文主义者宣称拥有的知识。如果感官都是不可靠的,那么,亚里士多德学派的科学也会如此。如果理性和经验都是不可靠的,那么,在宗教方面就只有两种选择:彻底的怀疑主义或信仰主义。根据前者,尽管为着公共的秩序允许遵守教会和国家的传统,但没有什么东西能够确切地被认识。根据后者,理性和经验无法建立的思想观念却能够为信仰所接受。抱着这种想法,一些皮浪主义者自称为“基督教的怀疑主义者”。

皮浪主义为宗教的护教者们提供了某种武器库。在天主教的护教者手中,所谓的新皮浪主义成为为摧毁加尔文主义而造的“新的战争武器”。这些护教者,包括冈蒂安·赫尔韦(Gentian Hervet)、让·贡特里(Jean Gontery)和弗兰绥·韦龙(François Veron)。当笛卡尔还是一个弗勒歇的耶稣会学校(the Jesuit College de la Flèche)的学生时,他们在那里教哲学和神学。但是,不久,新教的护教者们发现,这些武器同样可以转过来攻击天主教。在他们当中,有大卫·雷诺·布耶烈(David Renaud Bouillier)、让·拉·普拉塞特(Jean La Placette)和安立甘宗的牧师、从前的天主教徒威廉·奇林沃斯(William Chillingworth)。²⁶他们表明,天主教会宣称是神学真理的捍卫者,这种主张本身就非常容易受到攻击,因为它最终取决于

天主教会自己的言词。

16世纪最重要的皮浪主义者是法国贵族米歇尔·德·蒙田(Michel de la Montaigne, 1533—1592年)。孩提时代,他曾经受教于一位不懂法语的德国家庭教师,因此拉丁语成为他的母语。后来的生活中,他让人将塞克斯图·恩披里柯的口号和用语刻在他研究的木制品中,以便能够沉思它们。他采纳了座右铭“我知道什么呢?”(*Que sais-Je?*)蒙田最后相信:理性的手段不可能达到任何确定性。他认为,智慧从未对人产生益处。巴西的土著民(当时刚发现不久)属于自然的贵族,他们“在令人羡慕的单纯和无知中度日,没有文字,没有法律,没有国王,没有任何种类的宗教”²⁷。他声称,基督教的讯息是培养无知以便使人单纯地相信。²⁸为支持这种极端的信仰主义,蒙田求助于保罗关于上帝毁灭智慧人的智慧的教义(哥林多前书 1:19)。该文本服务于蒙田写作时的目的,但这是不是保罗写信给哥林多人的意思,是完全不同的一个问题。²⁹蒙田的论证是对基督教信仰的捍卫还是伪装的嘲讽和攻击,则是另一个问题。³⁰他的著作的研究者们,从当时直到现在一直争论不休的正是这一点。

17世纪,皮浪主义的真正继承人是鹿特丹(Rotterdam)大学的哲学和历史学的怀疑主义教授皮埃尔·贝耶(Pierre Bayle, 1647—1706年)。名义上,他依然是一位法国新教教会的成员,临死的时候,他宣称是“作为一名基督教哲学家”而死的。然而,1693年,他和教会的对抗使他失去了教授席位。他的无情辩论,成了18世纪“启蒙运动的武器库”。贝耶最著名的著作,是他的《历史和批评词典》(1695—1697; 1702年第二增订版)。³¹它是一部名人录和各种思潮的汇总,人物包括《旧约》的亚比米勒、大卫王,直到他的同时代人斯宾诺莎。它也包含诸如日本和朱比特(Jupiter)这样丰富多样的话题的文章。他发现,朱比特是“异教之神中最伟大的一位……他完全没有犯过任何罪”。这些简明的、文字优雅的文章,伴有系列的注释。其中,贝耶趁此机会沉思他已经提出的各种观点的重要性,并从中吸取怀疑主义的教训。

同时,一种更加温和的皮浪主义由两位重要的法国知识分子提倡。他们是马兰·梅尔冉(Marin Mersenne, 1588—1648年)和彼

得·伽桑狄(1592—1655年)。两人都是神甫。伽桑狄是艾克斯(Aix)大学的哲学教授。1645年,他成为巴黎大学的一位数学教授。在早期著作中,他主张,不可能获得关于事物真实本质的知识。后来,他转向更加温和的怀疑主义。他勉强承认,我们不可能认识事物本身是什么。但是,纵然是这些怀疑主义者也不得不承认,我们对现象有所认识;通过对预测的证实,关于现象的解释能够得到验证。伽桑狄本人的宇宙观是一种形式的原子论,它建立在伊壁鸠鲁模式的基础上。

伽桑狄的亲密朋友马兰·梅尔冉,也是笛卡尔终生的朋友。他和笛卡尔一起,曾经是弗勒歇学校的学生。在理论上,他是一名皮浪主义者,但他没有严格地把怀疑主义应用于实践。他承认,我们无法证明物理学上没有任何确定的东西;甚至,一些最普通的效果,像光的原因,都不可能得到解释。各种数学真理都是有条件的。如果存在三角形这类实体,那么,就必然有关于某些定理的真理,但只是在存在三角形的条件下才是必然的。不过,科学的成就,并不依赖于某个不可动摇的形而上学体系。科学并不必然是某种关于实在世界的真实绝对的图景。它是组织和使用知识的一种手段。因此,科学可以脱离形而上学而毫无损失。

171 正是这样,皮浪的怀疑主义以显明宇宙潜在的合理性的追求,为理性主义设定了议程。它也为经验主义设定了议程。经验主义是试图修正理性主义,并对知识难题提出的种种问题给予更好的回答。自然神论部分地是对皮浪主义的一种回答,部分地是对正统基督教的一种取代。它声称以理性的思想为基础,对宗教给予合理的阐释,并使宗教摆脱迷信。帕斯卡尔的思想是另一种基督教的正统形式。这种形式曾经竭力赋予科学和信仰这些不同的学科以相应的地位。不过,要欣赏17世纪的景观,我们需要考虑当时正在发生的科学革命,以及卷入其中的哲学家们的观点。

第十一章 理性主义时代

173

在日常语言中,理性主义已经成为指根据理性判断万物的企图。与此紧密相关的假设是,当这样做的时候,理性彻底排除了超自然的东西;所留下的,除了自然和确实的事实外,没有别的。在这个术语的专业意义和哲学意义上,理性主义指某种比较特别的,并且当然是较少具有无神论倾向的方法。17、18世纪的理性主义者们,在他们构造自己不同的体系方面彼此之间相差甚远。但他们的共同之处是信仰宇宙的合理性,相信理性的力量控制着它。在自然这架复杂的机器背后,存在着一个合理的心灵,通过正确使用理性能够认识它。在正确的前提下,假如人们找到了正确的逻辑关系,就可能揭示实在的潜在结构。

理性主义哲学的问世,是对几种因素的回应。在本质上,它试图提出一种适应于17世纪近代世界的哲学方法。因此,它部分是对皮浪的怀疑主义的一种回应。我们在前一章已经指出这一点。皮浪的怀疑主义,不仅对各种宗教信仰的合法性提出了质疑,而且也对科学革命的结果和基础提出质疑。自从文艺复兴以来,科学革命一直汇聚成思想发展的动力。理性主义哲学通过提供对实在的某种阐释,竭力面对怀疑论的这种挑战。对实在的阐释,将显明宇宙是一个合理的整体,容易接近合理的思想。它是一种哲学,一种囊括了科学家的世界和宗教信徒的世界的哲学,因为它试图使二者建立关系,同时,它把科学思想和宗教信仰置于某种合理的基础上。

174

如果我们把理性主义的精神特质和宗教改革、后宗教改革时代与新教、天主教的宗教世界相比,其差别是令人吃惊的。新教与天主教的神学家们也许是强烈地相互对立的,但他们共同的关心是达到对以下教义的正确理解:公义、信心、得救、教会、圣经的解释和宗教的权威。随着17世纪的到来,自由意志、人的责任和上帝的主权的问题,对于天主教和新教的神学家们同样变得日益尖锐。不过,理性

主义哲学家们的思想焦点，却集中在不同的问题上。这并不意味着在他们的思想体系中，没有上帝的地位。毋宁说，对于他们迫在眉睫的问题是要在科学知识和科学思想方法的冲击，以及皮浪主义怀疑论的挑战下，发现思考世界和上帝的正确方法。

认为理性主义是某种全新的东西，这是个错误。它所利用的思想和论据，其中一些已经有一段漫长的历史，透过中世纪可以追溯到早期教会和古代哲学中。这些思想和论据被重新用于创造某种哲学的兴趣中。这种哲学将包含着科学的各种需要。重要的理性主义思想家们对科学都有浓厚的兴趣，尤其是在笛卡尔和莱布尼兹都做出过卓越贡献的数学领域。这些理性主义者对数学在科学中的作用、科学所揭示的世界的理性结构留下了深刻印象。因此，数学的方法，尤其是几何学的方法，当时看起来是适合哲学领域的，尤其在思考上帝的时候。上帝的观念出现在所有伟大的理性主义哲学中，但它们却是以不同的方式范围包含从笛卡尔带有自然神论倾向的天主教到斯宾诺莎合理的泛神论，再到莱布尼兹和沃尔夫机械论的新教。在我们转向这些理性主义者本身之前，我们需要简短地考查一下这个变化着的科学世界。

伽利略与哥白尼革命

175 今天，有一个实在很普遍的假设：哥白尼之前，每个人都相信地球是扁平的；哥伦布进行穿越大西洋的著名航行时，曾经有人认为他真的会航行到地球边上。实际上，中世纪的学者们普遍主张地球是一个球体。他们把圣经的创造故事和亚里士多德的如下观点结合起来：天体是一系列完美的球体，地球是它们中心。这种传统的观点来源于基督纪元2世纪亚历山大的天文学家托勒密的理论。托勒密吸收了柏拉图和亚里士多德的理论后，假定地球是静止的，以此解释太阳、月亮和行星明显的运动。但丁（1265—1321年）以诗歌表达了这种中世纪的观点，他的《神曲》将地狱设在地球内部，而地球又位于诸星球的中心。

这种中世纪的体系，遭到近代天文学之父波兰人尼古拉·哥白

尼(Nicholas Copernicus, 1473—1543年)的挑战。¹ 定居普鲁士之前,哥白尼曾经在克拉科、博洛纳和罗马求学。他在普鲁士成为了教会的一名教士。哥白尼拒绝接受托勒密的体系,支持星系的中心是太阳这一令人震惊的观点。他论证说,一个如太阳一样巨大的球体围绕地球这样的小球体运动,这是不可能的。他的阐释,对四季、春分或秋分的变化、行星的运动给出了一种更好的解释。哥白尼简短的理论纲要《注解》(*Commentariolus*, 1531年),赢得了教皇克莱门特七世的称赞。然而,他的主要著作《论天体的旋转》,直到他去世那年才发表。到那时候,他无法阻止新教神学家奥西安德尔(Osiander)把一篇序言纳入其中,警告读者们应当把作者的结论当成假说。天主教教会的当权者变得日渐惊恐,并且在1616年——作者死后70年将哥白尼的著作列为禁书,直到1757年才解禁。

哥白尼的工作,由德国天文学家开普勒、意大利天文学家、物理学家和数学家伽利略继承下来。在图宾根大学时,约翰·开普勒(Johannes Kepler, 1571—1630年)对哥白尼的理论便很熟悉。1601年,他成为布拉格的宫廷天文学家。在新柏拉图主义的影响下,他在那里提出了行星运动定律的理论。尽管开普勒承认圣经的权威,但他在内心里对世界的理解是泛神论的(虽然那时这个术语还未曾发明出来)。他把世界秩序看成是对上帝存在的表达,尤其是在太阳(圣父的形象)和各种行星的关系中。

176

尽管伽利略(Galileo Galilei, 1564—1642年)最后被宣布为异端,但他的观点是比较正统的。² 伽利略出生在比萨。家境的贫困妨碍了他在比萨大学完成学业,但经过一段时间的自学,1589年他被任命为那里的数学教授。1592年,他接任帕多瓦大学的数学教席,在此呆了18年。他发现了自由落体定律,但荷兰人望远镜的发明,转移了他对力学的注意力。伽利略改进了他自己发明的望远镜,于1610年出版了《星系使者》(*The Starry Messenger*)。他在书中描绘了月球的山脉特征、无数星星的存在和木星的四颗卫星。没过多久,他就被任命为托斯卡尼(Tuscany)的公爵。

伽利略的《论水里的物体》(*Discourse on Bodies in Water*, 1612年)否定了亚里士多德的元素理论。他的《关于太阳黑点的通信》

(*Letter on Sunspots*, 1613年), 因为支持哥白尼、主张地球运动太阳静止, 遭到神学上的反对。伽利略在回答他的批评者时坚持认为, 圣经的各种解释, 不应当用来对科学的观察做出预先的判断。不过, 他发现科学和信仰没有根本的矛盾冲突。1613年12月21日, 在一封写给神父邦内德托·伽斯特里(Benedetto Gastelli)的信中, 伽利略观察发现: “圣经和自然, 同样出于圣言, 前者乃是圣灵口述的结果, 后者是上帝命令非常忠实的执行者。”³

1616年, 哥白尼的理论受到罗马教廷的谴责, 伽利略被禁止讲授哥白尼的理论。几年内, 伽利略克制自己未出版著作。然而, 1623年, 他发表了《分析专家》(*The Assayer*)一书。书中, 他攻击流行的亚里士多德思想, 提出了一种原子理论。这种理论, 部分是受到阅读卢克莱修的诗篇《物性论》的启发。第二年, 即1624年, 伽利略得到罗马允许, 撰写哥白尼和托勒密的体系, 条件是他应当不偏不倚。结果产生出伽利略有争议的著作《关于两个主要世界体系的对话》(*Dialogue Concerning the Two Chief World Systems*)。经历长期的波折后, 此书获得必要的出版许可, 最后在1632年问世。第二年, 伽利略被召回罗马, 在酷刑的威胁下被迫悔过, 又因有异端的嫌疑而遭监禁。几个月后, 他获得释放, 允许回到佛罗伦萨。在那里, 他在软禁下继续他的科学观察。他的物理学著作《两种新的科学》(*Two New Sciences*)被偷运到荷兰, 于1638年印刷出版。教廷官方对伽利略的谴责, 一直延续到现代。⁴

人们广泛认为, 对伽利略的审判是教会企图控制科学的标志。因此, 伽利略的对手们被说成是为了某种世界观而抵制经验主义科学的证据的反动势力。他们所维护的世界观以圣经的字面解释和对科学的过时理解为基础。但是, 传统关于伽利略审判的观点, 最近受到皮特罗·雷顿狄(Pietro Redondi)的挑战。此人找到文献证据, 它显示出, 对哥白尼学说的指控, 实际上是掩盖在圣餐问题上受到的更为严重的异端指控。根据雷顿狄, 伽利略的原子理论甚至构成对天主教神学更大的威胁, 因为它削弱了圣餐变体说的基础。

圣餐变体说是解释基督如何能够临在弥撒中的一种尝试。根据亚里士多德的实体理论, 这种学说主张, 圣餐中的饼和酒的实体, 经

过祝圣后变成了基督的身体和血,尽管饼和酒的“偶然属性”(即外在的现象和特征)依然如故。新教改革家们批判过这个学说,但1551年在特兰托公会议(the Council of Trent)上又被重新确立。圣餐变体说是天主教神学和虔敬行为的核心内容。⁵

伽利略虽然没有创造新的哲学体系,但他对哲学的影响是明显的,尤其重要之处在于:他将科学和哲学分离,他拒绝把权威当作科学真理的标准,他强调经验的观察,他对已被接受的各种观念持怀疑态度。伽利略对亚里士多德的批判,与其说是实质性的,不如说更多的是象征性的。亚里士多德主义是他的对手们认可的哲学。伽利略在拒绝亚里士多德的一些科学观的同时,经常夸耀说:和自己的对手相比,他更是一位亚里士多德主义者。在《对话》中,为了支持哥白尼的理论,他大量利用亚里士多德的证明。⁶

178

伽利略拥护哥白尼的理论,在思想史上带来了一次伟大的范式转换。世界丧失了作为宇宙中心的位置。哥白尼的理论不但在人们思想地球与太阳的关系方面引发了变化,而且在人们思想科学与哲学、神学的关系方面也引起了变化。这种革命性变化的发生,不只是因为哥白尼理论适应各种事实,而托勒密的理论没有(因为两种理论,都有一些与观察相矛盾的地方);也不是哥白尼的观点比它的竞争者更单纯、更具有可能性,或者是更有能力预言个别异常的事实。就其本身而言,哥白尼的观点看来也不是受益于文艺复兴、宗教改革或者反宗教改革。这个理论最后的得胜,似乎是因为它较强的预见能力,以及在进一步的发现方面富有果效。⁷尤其在这方面,这个理论指出了通向未来的道路。

笛 卡 尔

第一位伟大的理性主义哲学家,是法国数学家和科学家勒内·笛卡尔(René Descartes, 1596—1650年)。⁸他的年代使他成为和查理一世、奥利弗·克伦威尔、开普勒、伽利略、哈维(Harvey)的同时代人。笛卡尔不是在某所大学,而是在安茹(Anjou)的弗勒歇的耶稣会学校接受教育。但是,结果证明这并没有什么不好的,因为他在

数学上打下了比较扎实的基础,这在当时的大多数大学是不可能获得的。笛卡尔极力寻求闲暇从事他的研究,他开始参军后,一度找到了研究时间。他在荷兰、德国、波希米亚(Bohemia)、匈牙利度过他的军队生活。最后,他退役到荷兰。这个国家在17世纪为大量思想家提供了庇护所,而在其他地方,他们的思想可能会使他们陷入麻烦。他在荷兰呆了20年。1649年,他应女王克里斯蒂娜(Christina)的请求,去了瑞典。克里斯蒂娜(正如伯特兰·罗素所说的那样⁹)认为,作为君主,她有权浪费伟人们的时间。女王只有早晨五点才有时间听他讲课,这和斯堪的纳维亚冬天的严寒一起,加倍地缩短了这位哲学家的寿命。

179

笛卡尔似乎总是竭力保持有教养的业余爱好者的外表。据说他工作时间短,且读书不多。他尝试涉入包括医学在内的各样科学领域。他的主要贡献还是在几何学和哲学领域。在前一领域,他发明了坐标几何;在后一领域,他是理性主义的先驱。在许多人的心目中,他的名字和笛卡尔的怀疑与笛卡尔的二元论是分不开的。在荷兰期间,笛卡尔撰写了一部重要的著作《论世界》,但1633年伽利略受到审判后,他放弃了出版计划。然而,在他的《哲学原理》(1644年)中陈述了一些关键的思想,其中包括伽利略因此蒙受谴责的观点:地球围绕太阳旋转。笛卡尔是《指导精神的规则》(1628年)系列和《论灵魂的激情》(1649年)的作者。但是,他最闻名的是他的《方法论》(1637年)和《第一哲学沉思集》(1641年)。

在《方法论》里,笛卡尔记录了他的思想见证。按年代顺序排列,它的写作是在多特会议的结论宣布后的几个月开始的。但是,笛卡尔要处理的问题与占据荷兰加尔文主义最优秀的神学头脑的问题相去甚远。笛卡尔回忆起1619/20年冬天他如何进入一个火炉,¹⁰并整天呆在里面沉思的情形。他的回忆使人很想说:他进去的时候,他的哲学还是零碎不全的;他出来时,其基本形式已经定形了。他的第一原则是:“如果我对任何事物的真理没有显而易见的知识,我就永远不会接受它为真的:那就是,要极力避免各种贸然轻率的结论和偏见,除了那些非常清楚明白地呈现在我的心智里、使我对它毫不怀疑的东西外,我的判断里不包括任何别的事物。”他的第二条原则,是要

把每一个难题尽可能分成许多细小的部分。第三条为：竭力按照次序进行思想，从最简单的对象开始，一点一点推进到对最复杂的对象的认识。最后，他尽量完全地列举出一切情形，尽量全面地加以检验，使他能够确信没有遗漏任何情形。笛卡尔的理想和方法，是以数学为模型，正如他继续解释说：

那些由非常简单容易的推理构成的长链，曾经给予我理由认为：所有能够被归入人的知识的事物，都是以同样的方式彼此联系的。几何学家们习惯上用非常简单容易的种种推理，来完成他们最艰难的各种证明。我过去认为，倘若我们不接受任何不真的事物为真，并总是遵循从一个事物推断出另一个事物所要求的秩序，那么，就不会有什么事物是太遥远的以至于我们最后无法企及，也不会有什么东西是太隐秘的以至于我们无法发现。¹¹

180

对于笛卡尔而言，重建他的哲学的过程，就相当于修建一所房子。¹²拆毁旧的建筑，甚至请到建筑师并预备好材料，这仍然是不够的。修建房屋期间，人需要居住的地方。通过决定接受他的国家的各种法律和习俗，以及他从小就一直沐浴在其中的宗教信仰，笛卡尔解决了在重新修建他的哲学大厦期间要做什么的难题。甚至面对怀疑的压力，他在行动上仍要坚定，直到一种比较清楚的方法呈现出来。他只求克服自己而不求克服命运，只求改变他的愿望而不求改变世界的秩序。最后，他会去寻求最适合他的工作。换言之，借助继续像前面说的那样的行动，笛卡尔实际上在9年的时间里才解决了这个难题。直到1629年他去荷兰时为止，他才找到和平与宁静，使他能够“专心致力于探索真理”。

笛卡尔重建他的哲学大厦，分为三个主要的步骤。第一步，是要发现他的哲学的第一原理。他以这样的决心为开端：“不承认凡是在其中我能够设想稍有疑窦的事物，仿佛它是绝对错误的，以便看看我心里是否还留下任何完全无可置疑的东西。”毕竟，几何学家们有时也犯逻辑错误。在梦里，人们经验到的事物似乎是真实的。难道一

切事物都只是幻觉吗？这时，笛卡尔产生了一个想法。

可是，我立即注意到，当我试图这样想一切事物都是虚假的时候，这个在想这件事的“我”，必然是某种东西。并且，我觉察到“我思故我在”这条真理，是非常确实、非常可靠的，连怀疑论者的一切最极端的假定都无法动摇它，于是，我决定我可以毫无顾忌地接受这条真理，把它当作我在寻求的哲学的第一原理。¹³

因此，这个著名的“我思故我在”(cogito, ergo sum)成为笛卡尔哲学的第一原理。笛卡尔继续论述道：除了他“非常清楚地看到：必须存在，才能思想”外，在这个命题里没有任何东西使他确信他说的是真理。这便使他“把这条规则当作一般规则，即任何我们十分明白、十分清楚地设想的东西，都是真的”。这里，惟一的难题在于辨明哪些事物是我们很清楚地设想到的。另外，还有怀疑的难题。笛卡尔需要进一步给出人的感知具有真实性的理由。通过采取第二个主要步骤，他找到了它。这就是要理性地确立上帝的存在是完全的存在者。

在采取这一步的时候，笛卡尔认识到几何学的有条件的特征。然而，他坚持认为，上帝的存在作为完全的存在者，不是从假设前提中演绎出来的。

例如，我清楚地见到，如果有一个三角形，它的三个角之和，必然等于两个直角；尽管如此，我并没有看到任何东西使我确知世界上有任何三角形。相反，当我回转来审视我所具有的关于一个完全的存在者的观念时，我发现这个观念已经包含了存在，情形正如在一个三角形的观念中，包含着它的三个角之和等于两个直角，或者在一个球形的观念中包含着球面所有的点都和球心等距离一样，或者甚至于比它们更为明显。因此，我得出了结论：上帝这位完全的存在者是有的或者存在的，这个命题，至少与几何学上的任何证明都同样确定。¹⁴

笛卡尔的第三个主要步骤,是要认识到这个规则,即“凡是我們十分明白、十分清楚地设想到的东西都是真的,其之所以可靠,只是因为上帝存在,因为上帝是一个完全的存在者,并且因为我们身上的一切都源于他”。¹⁵

笛卡尔会把上帝描绘为一个**实体**(*substance*)。他所谓的实体是指一个自身存在的实在。严格地说,上帝是符合这种描述的惟一的实体。¹⁶但是,受造的种种实体,也由于“上帝的同时存在”而存在。每个实体,都有一个主要的属性。心智(*mind*)的主要属性是思想,而身体的属性是空间中的广延。¹⁷在最后的分析里,对于笛卡尔而言有两种实在:精神(*the mental*)和物质(*the material*)。精神,包括心智或灵魂以及它的思想(包含上帝的心智与思想)。物质是物理存在的领域。由于这两种类型的实在,笛卡尔的思想常常被描绘为二元论的。笛卡尔本人非常清楚二元论引出的各种巨大的难题。精神如何与物理的存在相关联? 心智如何与身体相关联?

182

通过强调我们里面存在着“某些原始的观念”,如存在、数量、延续性,笛卡尔回应了这些难题。这些原始的观念,可以用于我们能够设想到的任何事物。关于身体,我们有广延的观念,以及随之而来的形状和运动的观念;关于灵魂,我们有意识的观念。“最后,至于灵魂与身体,我们只有它们合为一体的观念;我们的灵魂有能力驱动身体、身体有能力作用于灵魂并引发诸种感觉、情感的观念,就依赖于这一观念。”¹⁸笛卡尔进一步指出:灵魂位于大脑的松果腺处。因此,灵魂通过大脑接受到感官的各种感知。“相反,我们身体的机制是这样构成的,只要通过灵魂或者任何其他动因,以任何方式推动的这个松果腺,它驱使周围的种种精神接近大脑的细孔,再由大脑的细孔引导它们穿过神经作用于肌肉。以这样的方式,松果腺使精神推动四肢。”¹⁹虽然人们不再认真对待笛卡尔的这部分观点,但他解决身心问题的方法在今天仍然能找到回音。吉尔伯特·赖尔(*Gilbert Ryle*)抛弃了笛卡尔对灵魂的理解,嘲笑它是“一架机器里的幽灵”。对于赖尔而言,灵魂或者心智的观念是多余的,这如同假定,一台机器需要某种类型的灵,以便使它正常运转。然而,其他思想家们像赖尔那样把人的心智简化为物理大脑的作用。²⁰

一般认为,笛卡尔是近代哲学的创立者。同时,人们承认,他受到过去思想的很大影响,他的思想在前科学的世界和近代之间架起一座桥梁。笛卡尔的身心二元论,听起来像柏拉图的身体-灵魂二元论和早期基督教思想。他对上帝存在的主要证明,是对安瑟伦的本体论证明的重述。甚至,他的著名命题**我思故我在**,也不是新的,奥古斯丁曾经以各种不同的方式提出过。也许,在弗勒歇学习期间笛卡尔遇见了这个命题。它无意识地存留在他的心里,直到他突然想到把它当作他的哲学的第一原理。许多年过后,他注意到奥古斯丁对这个思想的使用,于是,笛卡尔察看图书馆的参考文献,但强调他的用法不同于奥古斯丁。奥古斯丁使用它来阐发他的三位一体学说;相反,笛卡尔主张,他本人的用法,是“要确定这个意识的我,是一个非物质的实体,不带肉体的因素”。²¹

从笛卡尔的时代以来,**我思故我在**一直是哲学家们争论的命题。它出现在由笛卡尔的《沉思集》引起的一系列《反驳与答辩》中。例如,英国哲学家托马斯·霍布斯反驳说,人们也许还会说:“我是在散步,所以我存在。”²²到现代,霍布斯的反驳曾经得到伯特兰·罗素的响应。罗素指出,如果笛卡尔真想从怀疑开始,他最初的前提原本应当是“存在着种种怀疑”。笛卡尔并没有权利从此推出一个个人的自我存在,一个带有所有性质的“我”的存在。在日常生活中,我们把这些性质当作理所当然的。²³对于霍布斯和罗素而言,后者即这个“我”暗暗地潜入该证明中。其他哲学家们一度反驳说:这项证明是一种伪装的同义反复,它仅仅以不同的语词重复相同的前提。正如艾耶尔(A. J. Ayer)所说的那样:“如果我从我在怀疑这个事实开始,我能够正当地得出如下结论:我思想并且我存在。那就是说,如果有一个如同我自己这样的人,那么,就有一个如同我这样的人;如果我思想,我就思想。”²⁴

可是,依然存在着如下的可能性:**我思故我在**,这既不是一个可疑的三段论,也不是一种伪装的同义反复,而是某种不可动摇的基本信念的表达。这种信念为笛卡尔和人类所拥有。作为思想的人,我们对自己具有根深蒂固的直觉,这在笛卡尔看来是一项既定的存在事实。它也许还意味着:他对本体论证明的使用,并不是从假定的上

帝概念中演绎出上帝的存在,而是对一位上帝的基本感知的表达。他不会怀疑上帝的存在。如果是这样,笛卡尔对上帝的感知,比通常所想像的更接近加尔文。诚然,笛卡尔的上帝,是一个“哲学的上帝”。不过,甚至在这里,我们必须和亚历山大·科雷(Alexandre Koyré)一起追问:“一位哲学家的上帝还能是什么?”按照某种关于实在的哲学解释上帝的概念必须以哲学的方式来对待,因为明显区别于传道或信徒每日与上帝同行。虽然如此,笛卡尔的上帝并不是一个苍白的无生命的抽象物。正如科雷所说的那样:“甚至,他是基督教的上帝。因为,任何读过笛卡尔留给我们的著作的人,对此都将毫不怀疑。”²⁵

184

在大主教威廉·坦普勒(William Temple)充满奇想的时候,有一次他很想问自己:欧洲历史上,何时是灾难最重的时刻?他的答案是笛卡尔把自己关在火炉里的日子。²⁶这样说的时候,坦普勒与其说是在考虑笛卡尔的上帝观,不如说是在谈论他掀起的欧洲思想潮流。它代表了关怀对象的转移。它象征着向个人的自我意识的撤退。个人的自我意识被作为哲学的一个明确出发点。事实上,坦普勒继续把路德和笛卡尔扯在一起,认为在宗教上路德非常相似于笛卡尔在哲学上的个人主义。但是,从历史的角度看,这种判断也是不准确的。当路德面对教会的各种权威时,他的立场不是建立在个人隐秘的良知上,而是建立在上帝的圣言上。他的良知受制于上帝的圣言,路德的权威外在于他本人。

同样地,笛卡尔不是粗俗的哲学个人主义的创立者。在某种意义上,他甚至不是笛卡尔怀疑方法的创立者。当笛卡尔决心要怀疑他能够合理地怀疑的一切时,他不是把怀疑提升为一种方法论原理的最早先驱。毋宁说,他是在接受皮浪学派的怀疑主义的前提。皮浪学派的怀疑主义者已经提出过这个原理,并且以他们自己的方式回答了那些前提。事实上,笛卡尔是在证明,存在着大量不能被怀疑的事物。其中就有那位怀疑者存在的这个事实。另一个不可怀疑的事实是,存在一位完全而真实的上帝。

对笛卡尔的一些同时代人而言,这种回答看起来如同独断论。对于另一些感受到对于这样一些基本感知的观念不满的人而言,这

种回答看起来是一种伪装成肯定答案的怀疑论形式。基于这种观点,不管笛卡尔本人如何想,他都可以被描绘为一位怀疑主义者。²⁷显而易见的是:笛卡尔触及的问题不仅为大陆理性主义和英国经验主义,而且为直到今日的西方哲学列出了议事日程。

斯宾诺莎

巴鲁赫(或者别涅狄克特,使用他后来化名的拉丁形式)·斯宾诺莎(1632—1677年),²⁸出生在阿姆斯特丹,父母为犹太人。就在他出生前几年,尼德兰曾经宣称思想自由,因此,尼德兰成为许多人的避难所。这些人包括:寻求庇护的受迫害者,发现其他地方无法出版他们著作的人。斯宾诺莎作为一个犹太人成长起来,是他的自由思想导致他在1656年遭到犹太公会驱逐。犹太政权因为斯宾诺莎的思想背离正统而将他逐出公会,这事实上使他们不用为一些观点承担责任,这些观点对基督教市民政府同样难以接受。斯宾诺莎远离朋友的小圈子,一生中大部分时间都过着隐居生活,偶尔用书信和他时代的一些伟大思想家们保持联系。他靠磨光学镜片维持生活。磨镜片吸入的灰尘加重了他的患肺,使他患肺病早逝。1673年,海德堡大学提供给他一个哲学教席的职位。然而,他放弃了,因为他担心教书会妨碍他的研究,并且他的非正统的观点可能导致他的自由遭到剥夺。²⁹

斯宾诺莎钦佩笛卡尔,但认为他的观点需要修正。1663年,他出版了对这位法国哲学家的解释著作,标题为《按照几何学方法证明笛卡尔哲学原理的第一、第二部》。这是他生前在扉页上以自己的名字出版的惟一著作。紧接着,1670年,他出版了一部关于政治和宗教的著作《神学政治论》。此书在其他事物中开圣经批评的先河。³⁰他的主要著作《伦理学:按照几何学方法的证明,分为五部分》却以文集的形式在他死后问世。这也是用拉丁文写成的,按照准几何学的形式即定义、公理、命题和证明(后面正式地附上附识或者证明)来阐述。它以一段关于上帝的本性和存在的冗长讨论开始,以宣称对上帝的知识和爱是人类最大的善为结论。

有些人说斯宾诺莎是一位可怕的无神论者,有些人说他是一个陶醉于上帝的人。³¹事实上,他是一位泛神论者(英国的自然神论者约翰·托兰德后来发明的一个术语)。但是,斯宾诺莎不属于那种浪漫的、富有诗意思象力的泛神论者。他属于一种理性的泛神论,冷静地从类似于笛卡尔的那些前提中演绎出来的。和笛卡尔一样,他的出发点是清楚明白的观念,即他认为是自明地真实的概念。只要正确地陈述就能发现它们的真实性。和笛卡尔不同的是,他没有把我思故我在当作能够作为哲学第一原理的基本直观。相反,他以实体概念为出发点。这个实体概念是从笛卡尔来的。他将它定义为:“在自身内并且通过自身而被认识的东西,换言之,形成实体的概念,不需要借助他物的概念。”³²他把这个观念当作自明地真实的。“如果有人他对某个实体有一个清楚明晰的观念,即真观念,而同时怀疑这个实体是否存在,则他的错误,与那自称有了一个真观念而又同时怀疑它是否是假的正好相同(任何人只要细想,此理自明)。”³³从这里出发,斯宾诺莎继续证明:只有一个实体³⁴,并且,“任何存在的东西,都存在于上帝之内,没有上帝,就不会有任何东西存在,也不会有任何东西被认识。”³⁵

如果从表面上看,像斯宾诺莎著作中的许多其他内容一样,这种陈述可以从基督教有神论意义上来理解,但是,只要人们稍做更深入的研究,就会发现,斯宾诺莎思想中的上帝不是一个有位格的存在。上帝作为一个位格的存在者,存在于世界之上,且世界的存在依赖于他。斯宾诺莎把上帝设想为“神或者自然”(deus sive natura)。由于上帝是无限的,在上帝之外不可能存在任何其他实体。“上帝是万物的内因而不是外因。”³⁶无论我们称上帝还是自然,我们都实际上在谈论同样的事物。谈及上帝的时候,引起注意的对象是实在的根据或者原因;谈及自然的时候,指向这个原因的外在结果。

斯宾诺莎的学说展开得相当细致。在讨论过程中,他赞成决定论³⁷,否认上帝会以位格的方式爱人类。³⁸宗教,是上帝理智的爱。这也被赋予一种泛神论的解释。“心灵对上帝理智的爱,正是上帝借以爱他自己的爱,这并不是就上帝是无限而言的,而是就他能够为人的心灵本质所阐释而言的。人的心灵本质,被考虑从属于永恒的类型,

换言之,心灵对上帝理智的爱,即是上帝借以爱他自己的无限的爱的一部分。”³⁹

斯宾诺莎的哲学,一直被认为既是怀疑论的,又是反怀疑论的。⁴⁰它声称要提供一套理性的形而上学。任何具有必要的理性能力和耐性、能够跟上演绎推理的人,都能够看到这种形而上学是真实的。在此意义上,斯宾诺莎的哲学是反怀疑论的。它给予上帝一个位置,但以质疑犹太教和基督教所实践的宗教信仰的合法性为代价。真理的所在地不是宗教本身,而是理性。然而,这种反怀疑论的另一面,是对圣经宗教的真理性 and 重要性的根深蒂固的怀疑。斯宾诺莎承认后者在历史中的地位,但否认它的根本价值。“理性的范围是……真理与智慧;神学的范围是敬虔和顺服。”⁴¹

这种立场使斯宾诺莎在《神学政治论》中对预言、圣经的作者和它的权威采取了一种批判的方法。他拒绝接受传统的基督教诉诸实现的预言和神迹,把它们当作对启示的客观神圣的证明。⁴²对于斯宾诺莎而言,“科学的普遍法则”,就是上帝的律令,是从“神性的必然性和完美性中得出来的”。因此,任何与科学的法则相矛盾的事件,事实上都是同神圣律令和上帝自己的完美相矛盾的。宣称一个事件是神迹,这等同于宣称上帝已经背离他自己的本性而行动。这样,神迹在定义上就是不可能的。斯宾诺莎并没有极端到否认圣经上所有神迹的历史真实性。相反,他强调,当一个所谓的神迹发生时,必然存在某种理性而自然的解释。提到自然法则是上帝的律令的时候,斯宾诺莎是在重复多特会议上加尔文主义神学家们的语言。他对实在的决定论观点与极端的加尔文主义有某些共同之处。斯宾诺莎虽然谈到上帝,但他在心里和加尔文主义的神学家们有着非常不同的所指。

一些学者已经觉察到斯宾诺莎的哲学和中世纪的犹太教神秘哲学(Kabbalah)的联系。不过,另一些人强调斯宾诺莎与早期犹太教哲学之间在性情与观点上的深刻差别。⁴³早期的犹太教哲学家们竭力借助不同的哲学体系解释犹太传统;然而,斯宾诺莎却努力按照他的理性形而上学判断圣经宗教。实在是一个向着理性解释开放的理性体系。这样做的时候,它提供了另一种上帝观。上帝不再是那位

具有位格的、超越的宇宙创造者。上帝是赋予内在合理性的名字,这种内在合理性是万物的根基,又将自身显现在万物中。然而,斯宾诺莎的体系,提出了各种永久的难题。所有泛神论体系,都会遇到这些难题。假如所有的实在都是上帝的显现,那么,恶也必然是上帝的显现。这既适合自然界的各种恶,如自然灾害,也适合道德的恶。后者包括从小偷小摸到种族屠杀等恶的全部领域。善恶都同样是神性的表达。自由意志的观念同样是虚幻的,因为在一个泛神论的体系中,人的所有行动,最终都是神的行动,它没有为人的任何类型的自主权留下空间。在获取知识的过程中,也没有为人的自主权留下任何空间,因为人的心灵是上帝的心灵的一部分。通过人类的心灵,上帝的心灵思想它的种种思想。在思想相同的主题时,不同的人的心灵思想着各样矛盾的思想,却把整个过程归结为上帝的心灵通过它们来思想,这显然十分荒谬,但这种结论看来在泛神论里是无法避免的。

斯宾诺莎的观点,在他的同时代人中很少找到追随者。但是,在启蒙运动时代,他吸引了大量的支持者。莱辛(Lessing)直到晚年都宣称他是一位斯宾诺莎主义者。浪漫主义时代,施莱尔马赫提到“值得尊敬的、遭受拒绝的斯宾诺莎”,说他渗透着“崇高的世界精神”。后来,斯特劳斯(D. F. Strauss)评论道:如果把施莱尔马赫的《基督教信仰》第一部的各种关键主题译成拉丁文,结果会发现它们是斯宾诺莎的阐述。⁴⁴后来,斯宾诺莎在英国的浪漫主义诗人中发现了崇拜者。不过,历史上未曾出现过斯宾诺莎学派。在某种意义上,斯宾诺莎标志着分道扬镳。对于一些人而言,他的哲学,打开了某种无神论的理性主义的可能性。对于另一些人而言,它正是某种要求在观念论(Idealism)的方向上修正的哲学。对于黑格尔来说,斯宾诺莎主义是迈向他本人的绝对观念论形式的一个主要铺路石。⁴⁵但对于其他人而言,它标志着某种死胡同。它没有公正地对待宗教这个活的实在;从所谓自明的定义进行推论,这种解释实在的努力,无异于在抽象之上建造抽象。

莱布尼兹

笛卡尔是罗马天主教徒,斯宾诺莎是自由思想的犹太人。有一位卓越的新教思想家,他既受惠于他们,又对他们进行批评,他就是哥特弗利德·威廉·莱布尼兹(Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646—1716年)。¹⁶莱布尼兹是一位世界性的天才。他把数学家、逻辑学家和哲学家的生涯同国际外交家结合起来。他发明了一台计算器(这为他赢得了英国皇家学会会员的资格)。他是巴黎科学院的会员,普鲁士科学院主要是由他建立的。他和欧洲的许多最卓越的思想家们通信、见面。他的计划包括重新联合基督教各教会。他的思想包含一种旨在说明基督存在于圣餐里的理论。他甚至写过一部名为《论中国人的自然神学》的书。然而,从神学的立场看,他最重要的著作,是他的《神正论:关于上帝的善,人的自由和恶的起源文集》(1710年)和他的《单子论》(写于1714年,发表于1721年)。后者是他关于实在的本性的观点的一个简短提纲。莱布尼兹发现了微积分。他的最后岁月笼罩着争议的阴影:是他,还是艾萨克·牛顿爵士,发现了微积分。他在冷落中死去。

据说,上帝的真实性在笛卡尔哲学中扮演的角色,在莱布尼兹的思想中,由宇宙的可理解性来扮演。¹⁷对于斯宾诺莎而言,上帝是指称事物潜在本质的名词。但是,在莱布尼兹那里,我们将回到一种有神论,这种有神论把对存在的本质合理性的确信同对上帝的超越性的信仰结合起来。的确,在基督宗教中受到崇拜的,正是这位上帝。他是宇宙的创造者,因此是合理性的根据。在终极的意义上,科学植根于神学,因为科学的解释之所以可能,只是由于上帝赋予宇宙的秩序。莱布尼兹觉察到:人的推理,正是以“两大原则”为基础的。

第一个为**矛盾律**,借助这个原则,我们认为包含矛盾的东西为假,与矛盾或假相对立的东西为真。

第二个为**充足理由律**,借助这个原则,我们认为,任何事实如果是真实的或者存在的,任何陈述如果是真的,就必须有一个

为什么这样而不是那样地存在的充足理由,尽管我们往往不知道这些理由。⁴⁸

莱布尼兹继续进一步区分了两种真理。这种区别在后来的哲学中要扮演某种重要的角色。

也有两种**真理:理性的真理和事实的真理**。理性的真理是必然的,它们的反面是不可能的;事实的真理是偶然的,它们的反面是可能的。当一个真理是必然的,通过分析,换言之,把它分解为更单纯的种种观念和真理,我们可以找到它的种种理由,直到原初的真理。⁴⁹

莱布尼兹主张,数学是分析方法的典范。然而,也必须为偶然的真理或事实的真理寻求到一个充足理由。在终极的意义上,这个充足理由,必须在偶然的个别事物的连续性或者系列之外。

所以,万物的终极理由,必须在一个必然的实体里面。在这个实体里面,所有个别的变化只是实际地存在着,和在它的源泉中一样;这个实体,就是我们所谓的上帝。⁵⁰

在他的大量著作中,我们可以发现对本体论、目的论和宇宙论证明的重述。⁵¹他的证明汇聚成一个观点,就是上帝是必然的存在者。这个必然的存在者,是所有偶然存在者存在的充足理由。莱布尼兹后期的思想,使用了单子这个概念。他把单子定义为“一种组成各种复合物的单纯实体”⁵²。上帝自身是最初的单子,或者是“单纯实体,所有创造出来的或派生的单子都是它的产物,可以说是源于神性的连续闪耀的每一瞬间而诞生的。这些单子,受到各种创造物的容量的限制。对于创造物来说,限定乃是它们的本质”。⁵³在自然的原因和上帝的终极目的之间,莱布尼兹构想出一种完美的和谐。上帝既是“宇宙这架机器的设计师”,又是“各种精神的神圣城邦的君主”⁵⁴。自然的过程,服务于恩典的目的。“因此,罪根据自然的秩序,作为宇宙的机械结构的结果,必然带来惩罚;同样,善良的行为通过机械的

有形过程会获得奖赏。当然,这些结果不可能并且也不应该总是作为某种直接的后果而获得。”⁵⁵

191

将世界视为一台合理的有序运转的机器,将导致种种道德的结果。早在许多年前,莱布尼兹在《神正论》里就预见了一种世界观。在《神正论》里,莱布尼兹认为,上帝曾经衡量这个世界的所有可能的体系,并且选择了这个最好的世界。⁵⁶莱布尼兹并不想否定恶的存在。他当然不想因为这个世界上所有的恶而责备上帝。自然的灾难是我们所居住的世界的物理特征的结果。道德的恶是人滥用自由的结果。上帝能够从恶中引出更大的善。然而,在上帝为任何事物颁布法令之前,他考虑了所有可能的后果。他预见到堕落以及通过基督而来的拯救。“上帝认可这个序列,只是在他设想了它的所有细节之后,因此,至于那些将要得救或受到刑罚的人们,在事先想好一切,并且把它和其他可能的序列相比较之前,他不会宣告最后的结局。所以,上帝的宣告同时将会关系到全部的序列;他直截了当地规定序列的存在。”⁵⁷

莱布尼兹以此竭力维护一种正统基督教的上帝观和世界观。这种上帝观和世界观属于奥古斯丁的传统。莱布尼兹尽力维护人的自由,他声称人的自由是真实的,是上帝规定的。同时,借助指出上帝预见到了万物并预定了他所预见到的一切,他保留了改革宗/奥古斯丁传统对上帝主权的强调。这如同上帝拥有一台编写出一个无限系列程序的超级计算机,上帝选择了最好的系列。也可以将它视为同一台戏剧的几个可以选择的剧本。其中,各种人物发挥着他们的自由,但是,当作者最后决定保留哪一段情节时,这些人物的活动便永远地固定了。莱布尼兹的观点,的确是在斯宾诺莎的观点之外的一种选择。它把理性主义和基督教的正统信仰结合起来。但最后,它几乎很少带有决定论的色彩。我们在羡慕莱布尼兹卓越才华的同时,不禁要问他那个时代的理性主义是否能够实现他想用理性来完成的事情。

有种观点认为,紧接着的18世纪是所有可能世界中最好的时代,这种观点被伏尔泰在他的小说《老实人》中提出来加以嘲讽。伏尔泰设想出老实人和他的同伴们,在肆无忌惮的敌人(既有已立誓信

教的基督徒又有异教徒)手中令人毛骨悚然的冒险经历,以此揭示这种思想的无意义。莱布尼兹的诸种思想,得到克里斯蒂安·沃尔夫(Christian Wolff,1679—1754年)⁵⁸更多的同情理解。沃尔夫是德国启蒙运动的理性主义哲学家。在莱布尼兹生活的最后20年里,沃尔夫一直与他通信。他虽然放弃了莱布尼兹的单子论,但他大量地吸收了莱布尼兹和笛卡尔的思想。沃尔夫试图提出对人类知识的某种综合。整个事业要以一种正式的计划组织起来,受制于理性主义的演绎方法。在沃尔夫的鼎盛时期,他在德国享有巨大的名声。在法国和其他地方,也有沃尔夫的信徒。但是,就在他死之前,他的影响因为后面这些人开始受到削弱,他们喜欢法国启蒙运动和英国牛顿的自然哲学的思想。正是康德给予沃尔夫风格的德国理性主义以致命的一击。在我们转向康德之前,我们需要考查几位思想家的相互对抗的哲学。正如我们会看到的那样,其中一些思想家是热情的信徒,而另一些人却对传统的基督教采取异常敌视的态度。

帕斯卡尔

把帕斯卡尔纳入讨论理性主义的章节,这似乎是奇怪的,但是,这样做至少也有一个很好的理由。帕斯卡尔不仅是伟大的理性主义者们的同时代人,而且具有和他们一样的科学兴趣。此外,他的理性和哲学进路,可以用来显明理性主义与帕斯卡尔所描述的那种奥古斯丁思想之间的种种差别。

布莱斯·帕斯卡尔(Blaise Pascal,1623—1662年)⁵⁹比笛卡尔年少,又稍微比斯宾诺莎年长。20岁之前,他曾发明了一台计算器,帮助他的父亲。这位税收专员在上诺曼底任职。因此,他是现代计算器的先驱。帕斯卡尔对几何学、概率论、数论和数学哲学做出了重要贡献。他的物理实验说明了真空的存在,成功地挑战了自然总是憎恶某种真空的思想。帕斯卡尔的科学著作有助于消除科学中的神秘事物,从而建立起物理世界的机械观。同时,帕斯卡尔日渐委身于基督教信仰,导致他提出某种代替皮浪的怀疑主义和哲学理性主义的方法。

在帕斯卡尔比较年轻的时候，他一度过着世俗的生活。1646年，他开始和詹森主义接触。詹森主义是一个天主教思潮，带有强烈的奥古斯丁主义色彩，强调人类对于上帝恩典的需要。詹森主义遭到耶稣会士激烈的反对。1649年索邦神学院、1653年教皇英诺森十世分别谴责了詹森主义。1654年，帕斯卡尔经历了一次皈依体验。他将其写在一张羊皮纸上，并缝在他的衣服上作为永远的提醒。它包含下面这样的话：

火

“亚伯拉罕的上帝，以撒的上帝，雅各的上帝”，不是哲学家和学者们的上帝。

信实，信实，由衷的喜乐、平安。

耶稣基督的上帝。

耶稣基督的上帝。

我的上帝与你的上帝。

“你的上帝就是我的上帝。”

被遗忘的世界，以及上帝之外的万物。

他只能通过福音书里所教导的方式才能发现……

愿我不要与他永远分离！“这就是不朽的生命，他们可以认识你，惟一真实的上帝，以及你所差遣的耶稣基督。”耶稣基督。耶稣基督……⁶⁰

在巴黎，帕斯卡尔不断涉入波罗雅尔（Port-Royal）的社交圈。波罗雅尔是法国詹森主义的中心。他的妹妹早些时候成为那里的修女。帕斯卡尔的《外省人信札》（1656—1657年），是对詹森主义卓越的捍卫，也是对耶稣会关于恩典和道德神学的盛行理论的一种攻击。1656年，帕斯卡尔着手收集材料，为的是打算撰写《为基督宗教辩解》，他将各种思想记在纸片上。他39岁时英年早逝，使他未能把这部著作写成一系列相互联系的思想的东西。然而，这些思想，或曰《思想录》（*Pensées*，正如它们在法语里所称呼的那样），依然是基督

徒沉思和护教学的一部伟大经典。

帕斯卡尔的《思想录》提出取代皮浪的怀疑主义的一种选择。皮浪的怀疑主义，怀疑一切和哲学上的理性主义。哲学上的理性主义趋向于把上帝贬为哲学解释的一个术语。同时，《思想录》又对人的处境给予深刻的分析。帕斯卡尔深入窥视人心，挑战读者思考他们真实的处境。他发现了贯穿在人的生命中的无聊与焦虑。“人会发现：没有什么比完全的寂静，没有激情，没有工作，没有娱乐，没有努力更令人无法忍受。那时，他面对他的无用、孤独、不足、依赖、无助、空虚。从他的灵魂深处，会立即涌出无聊、忧伤、沮丧、懊恼、怨恨、绝望。”⁶¹人常常追求运动、娱乐、时尚、艺术和社交，不是因为它们会带来快乐，而是因为它们让我们的心灵远离自己。⁶²

帕斯卡尔很少使用哲学证明的假设的上帝。在各种归于帕斯卡尔的名言中，有一则甚至说：“我无法宽恕笛卡尔：在他的全部哲学里面，他宁愿没有上帝；但他情不自禁地允许上帝弹一下手指让世界运动起来；此后，他使用不着上帝了。”⁶³对于帕斯卡尔而言，上帝存在的种种标准证明，在最好的情况下是可疑的，在最坏的情况下是不相干的。

对上帝存在的各种形而上学证明，离人的推理太远，并且太复杂，其影响力很小，纵然它们的确对一些人有帮助，这只是在他们观察到这种证明的那一瞬间，因为一个小时后，他们会担心他们错了。

他们通过好奇心所获得的东西，会在骄傲中失去（奥古斯丁《布道集》141）。

这就是没有通过基督认识上帝的结果，换言之，是没有通过中保来认识上帝，并且没有通过中保与上帝交流的结果。

反之，那些通过一位中保认识到上帝的人，会认识到他们自己的可怜。⁶⁴

如果理性主义哲学无法回答人的各种最深的需要，皮浪的怀疑主义也无法回答。一方面，始终一贯的怀疑主义是不可能的。另一

方面,理性需要在它自身之外有一个根基。人不可能确实证明他醒着,因为当人做梦的时候,会梦见他醒着。“至于人是一位善的上帝创造的,还是一位恶的魔鬼创造的,抑或只是偶然被造的,这一点,没有信仰就不会有确定性;所以,这些内在的原则是真是假,或者是不确定的,这是一件怀疑的事情,依赖于我们的起源。”⁶⁵ 理性主义者们的这些证明,在怀疑论者看来是易受攻击的。但是,要维持始终如一的怀疑主义是不可能的,人也不可能靠一贯的怀疑主义为生。

那么,人在这种情势下该做什么呢? 他是否该怀疑每一件事情、怀疑他是否醒着、怀疑他是否正在感受到夹痛或者在发烧? 他是否该怀疑他在怀疑、怀疑他是否存在?

没有人会走到这种地步,并且,我认为,从来都未存在过一个真正彻底的怀疑主义者。自然会支持无助的理性,并阻止理性偏离到那种程度。⁶⁶

面对这种进退两难的处境,帕斯卡尔坚持认为,人应当靠信仰生活,使信仰不仅成为精神生活而且成为科学和哲学的基础。对于帕斯卡尔而言,知识并不只是理性推论。

心灵有它自己的理性,理性对它们一无所知;我们以无数的方式知道这一点。

我认为,心灵根据它的忠心热爱普遍的存在或者它自身,这乃是自然而然的;当它选择任何一方的时候,它也靠着它所选择的而使自己心硬。你已经拒绝了其中之一,而保留着另一方。难道是理性使你爱你自己吗?

那感知上帝的是心灵而不是理性。那就是信仰的内容;即靠着心灵而不是靠着理性感知到的上帝。⁶⁷

在采取这种立场的时候,帕斯卡尔认识到,他也不能幸免于皮浪的怀疑主义者们的质问。但是,由于前面已经提到的原因,怀疑主义本身就很脆弱。因此,另一种选择就是面对帕斯卡尔著名的“打赌”

挑战。⁶⁸在这种选择里面,帕斯卡尔让他的读者们面对如下的事实:他们不得不采取一种冒险的行动。事实上,他们是在冒着他们的生命以及永恒得救的可能性的危险。另一方面,人无法逃避这种冒险和选择。因为,生命是在无情地继续前进的;不做任何选择的决定,本身就是一种做出选择的行为。

除了《思想录》所处理的哲学问题以外,帕斯卡尔还在书中讨论了大量的神学问题。他为讨论圣经里的预言和神迹留下了空间。他的论证遵从的是传统的护教路线,诉诸已经实现了的预言和神迹,作为信仰基督的根据。然而,他承认,这些证据并不能使非信徒确信基督信仰的真理。预言和神迹并没有为确立基督教的信仰体系的真理提供坚固的事实基础。相反,它们的功用,是在这个信仰体系内部表明耶稣作为弥赛亚的身份。⁶⁹

196

有时,帕斯卡尔的学说被归为一种意志论。其涵义就是他更重视意志而不是理智。它甚至被描绘为一种自我洗脑,在这个过程中它允许信仰的意志驱逐所有理智的思虑。但这种说法是一幅漫画。它未曾说到,打赌的观念,是对赌博者说的,提醒他们有一场赌注大得无法比拟的赌博。它没有考虑到帕斯卡尔付出了许多思考和精力来分析理性的范围和局限,说明怀疑主义不可能作为生存的依据,以及理性主义不是充分的答案。同时,他认识到:“在认识上帝和爱上帝之间,存在着多么漫长的道路!”⁷⁰帕斯卡尔提出的挑战,是以圣经的上帝的名义质疑在他的时代流行的各种哲学的一种挑战。他所提出的取代皮浪的怀疑主义与独断的理性主义的选择,不仅是一种在理智层面站得住脚的哲学,而且,它也说到人心里最深处的处境。

第十二章 理性的宗教与自然神论时代

皮浪的怀疑主义与哲学的理性主义,就像投进水塘里的一些石子,激起了层层涟漪。这种涟漪的影响,贯穿在整个17、18世纪。它产生了两种反应。一方面,有进一步推进怀疑主义影响的反应。另一方面的反应为,它试图以不同的方式改进理性主义者们为事物真正本质提供连贯阐释的努力。在下面几章,我们将见到两种倾向的作用。同时,怀疑主义和与它对立的思想,这两条路线越来越相互交织在一起。因为,一个人的独断论,就是另一个人的怀疑主义。不同的思想家们,选择了对不同的事物进行怀疑。怀疑主义的做法和对确定性的追寻是齐头并进的,纵然它只是一种判定对手为错的确定性。这种情况,没有其他地方比在宗教领域更为真实。

17、18世纪见证了许多痛苦的神学论战。有时,它们是剧烈的,如在加尔文主义内部的阿明尼乌争论和在英国围绕清教徒主义的冲突。有时,在血腥这个术语最字面的意义上,它们是血腥的。在欧洲大陆,三十年战争(1618—1648年)中,新教徒与天主教徒打仗。在英国,查理一世与议会的战争(1642—1649年)中新教徒同新教徒发生内战,导致查理一世被送上断头台(1649年),也导致奥利弗·克伦威尔领导下的短命的共和国被建立。在所有神学和政治的骚动中,每一方出现一些盲信者和狂热者,另一些人则极力避免走向极端,这都是不足为奇的。17、18世纪的政治,进一步促进了哲学和宗教领域里的怀疑主义和对确定性的寻求。

霍布斯

在英国思想家托马斯·霍布斯(1588—1679年)¹的思想里,我们可以找到在宗教里把怀疑主义与理性主义结合起来的表达。霍布斯出生在伊丽莎白时代,显然是在西班牙舰队驶入英国海岸时早

的。在晚年的生活中,他谈到:“我的孪生兄弟叫恐惧。”他的父亲是一个放荡的乡村教区牧师。在教堂门口发生了一场争吵后,他抛弃了他的家人,消失了。

一位叔叔使霍布斯在牛津大学的马格德琳(Magdalen)学院接受教育。当时,这所学院在清教徒的管理之下。在那里,他熟练地掌握了拉丁文和希腊文。作为一个年轻人,霍布斯成为了弗兰西斯·培根爵士的秘书。1634年,一次在去欧洲大陆旅行的途中,他遇到了佛罗伦萨的伽利略。霍布斯开始把伽利略及帕多瓦大学(伽利略曾经是其中的成员)的科学方法和在牛津大学依然在教授的比较陈旧的中世纪观点相对照。

霍布斯经历了英国内战、奥利弗·克伦威尔领导下的清教徒共和国、斯图亚特君主制复辟、国王查理二世统治下的安立甘教会。查理逃亡法国时,霍布斯一度是他的家庭教师。早在1640年霍布斯访问法国时,他就住在由梅尔冉主持的一个修道院内。按照梅尔冉的提议,他把对笛卡尔的《沉思集》的一系列的反对理由提交给笛卡尔。从此以后,笛卡尔和霍布斯的关系每况愈下。²

霍布斯是一位多产的作家。他想撰写的哲学分为三个部分。第一部分讨论物质,第二部分讨论人性,第三部分讨论社会。然而,第三部分以《利维坦》的形式写就,结果成了最先完成的。霍布斯是在英国内战的动乱时期写成此书的。霍布斯哲学的其余部分,包含在其他不同的著作里。今天,由于《利维坦》(或者《国家、教会和公民的内容、形式和权力》,1651年),霍布斯主要是作为一名政治理论家而被纪念的。书中,霍布斯把人在自然状态下的生活描绘为“孤独、贫困、污秽、凶残而短命”³。为了缓解人的境况,霍布斯支持政治国家的绝对主权和宗教上的统一性的需要。此书的标题,取自《旧约》里提到的受造物。霍布斯将其用于国家。他把国家描绘为一种“人为的人”(artificial man),其形成是为了防卫和保护公民。⁴霍布斯不同意君权神授思想(查理一世在同国会冲突时,曾经徒劳地求助于这种思想)。霍布斯提出了一套自然法理论作为全部法律的基础,以取代前者。自然法理论,是一种关于政府和国家具有绝对权威的代议制理论。所有公民以社会契约的形式联合起来,赋予国家以绝对的

权威。霍布斯相信,除非某种新的统治观发挥作用,内战就永远无法避免。这种新的统治观,建立在对人类的科学研究上。

在希腊思想里,霍布斯发现了万物皆在运动的观念。他为这种思想所吸引。他从伽利略那里感觉到宇宙也在永恒的运动中,这种远见增强了他的上述观念。霍布斯竭力在解释人性时仿效伽利略为了解释自然物体运动所做的一切。像物理对象一样,人类受到各种自然规律的统治。对于霍布斯而言,“自然的法则(*lex naturalis*),是理性发现的诫条或一般法则。它禁止一个人去做毁灭他的生命或剥夺保存自己生命的手段的事情,并禁止人忽略他认为可以最有利于保全生命的手段。”⁵

这样一种法律观,非常不同于道德律的比较陈旧的规范性观点。这种道德律,陈述了应当做的内容,或者因为它是上帝的意志,或者因为某种固有的伦理义务。霍布斯虽然提出自然法则的观点,是作为一种要基于各种自然科学的模型讨论研究人的行为的尝试,但是,这种观点在伦理学领域,并非基于观察和可控制的实验。毋宁说,它是一种构想,一种霍布斯建立在他关于人性的悲观主义与物质论观点上的构想。

霍布斯的定义,赋予个体的自我保全以某种绝对价值,把这种对自我保全的规范视为对主宰人的行为的各种原因的一种描述。霍布斯继续描述人的处境如同一种“人对人的战争”状态。在这些情况下,“寻求和平并信守和平”乃是彼此有利的。这是“第一条同时也是基本的自然法则”。从此引申出的第二条自然法则为:“当一个人为了和平与自卫认为有必要时,他会在其他人也自愿的时候,自愿放弃这种对一切事物的权利;而在对他人的自由权方面,他会满足于他允许他人对他自己的同等权利。”⁶

尽管霍布斯的著作包含涉及上帝和宗教的内容,但他鼓吹的这个哲学体系,是现代唯物论的先驱。正如他所见的那样,这个宇宙,“就是一切存在事物的全部物质,是有形体的,换言之,宇宙是物体……所以,宇宙的每一部分是物体;并且,不是物体的东西,就不能成为宇宙的一部分;因为宇宙包括一切,所以不能成为宇宙的构成部分就是虚无,因而也不存在于任何地方。”⁷

因此,对于霍布斯而言,谈论灵魂作为某种分离的实体是没有意义的。人只是活着的物体,死亡仅仅是身体的各种功能的停止。⁸在霍布斯关于各种事物的机械论体系中,自由意志得到定义,它能够和决定论相容。⁹《利维坦》的最后几章,包含着对宗教的讨论,其总标题为“论黑暗的王国”。这里,他企图表明,某些信仰不是没有圣经根据的,甚至不是虚假的(正如同时代的其他人可能会做的那样),而是不一贯的、荒谬的。此时,霍布斯预见到了20世纪对宗教语言的批评。¹⁰

虽然人们一直进行各种各样的尝试,提出霍布斯是一位不同的信徒¹¹,但的确不能否认,在霍布斯关于各样事物的体系中,他为宗教留下了地盘;同样清楚的是,宗教不是霍布斯思想的核心。宗教也没有占有一席显著的位置。霍布斯提倡的这种哲学,是以各样世俗的术语为人的行为和公共生活提供世界观和规范的一种努力。霍布斯本人把它看成是理性主义的某种翻版。其中,几何学被认为是一种典型推理模式,有助于发现“普遍的、永恒的和不朽的真理”。¹²他从哲学中排除了一切对经验(因为,经验在“最初的知识”上无份)和超自然启示(因为借助推理,无法取得通过超自然这样的手段获得的所谓知识)的诉求。论到神迹,霍布斯稍微有些模糊的讨论。这意味着,在实际上已经发生了神奇事件的地方,必然存在着某种合理的解释。¹³最后,宗教是一个私人信仰的问题,是公众顺从国家所赋予无论什么样的权威的问题。

201

由于思想是自由的,一个人在内心中总是有自由根据他将看到的行为,在其使人相信时,依据它们对于那些自称能行奇迹或支持奇迹的人会产生什么好处,来决定是否相信那些曾经因奇迹所引起的行为,并据此来猜测它们是奇迹还是谎言。但是,当涉及那种信仰告白时,个人的理性必须服从公众,也就是服从上帝的代理人。¹⁴

这里,霍布斯关于相信奇迹的论述,特别适用于一般意义上的宗教信仰。在一个充满种种热情的宗教确信和血腥的宗教战争的时

代,霍布斯发现自己四面受敌,这是毫不令人奇怪的。他的《大著作》(*magnum opus*)发表在克伦威尔执政的早些年,尽管本书的作者设法与政府讲和,但它是退回到个人生活为代价的。他在法国和英国,都被怀疑为无神论;在法国,由于他对天主教会的批评;在英国,由于他的唯物论。当斯图亚特王朝取代了清教徒的统治时,霍布斯赢得了他从前的学生国王查理二世皇室的恩宠,但他继续疏远公众的意见。皇家学会是新成立的科学团体。由于他轻视其成员的各样归纳研究方法,学者们又拒绝霍布斯的种种数学理论,他和这个团体关系紧张。其结果是,霍布斯被排斥在皇家学会之外。

1665年的“大瘟疫”和第二年的“伦敦大火”被一些人看成是神审判一个国家容忍霍布斯的世俗主义的行为。《利维坦》勉强逃脱了《国会法案》的镇压,霍布斯再也没有获准出版任何与宗教和伦理学相关的著作。他晚年的拉丁文著作,是在阿姆斯特丹付印的;他的许多著作,是在死后才出版的。霍布斯活了91岁。但他浓厚的世俗主义没有和他一同死去。这种世俗主义,仅仅是后来岁月里要出现的许多世俗主义版本的一种——尽管是迄今为止最炫耀的一种。

剑桥的柏拉图主义者

大陆的理性主义和对神学上的极端学说的厌恶,产生了以剑桥的柏拉图主义而闻名的理性宗教形式。¹⁵然而,不像霍布斯的思想,剑桥的柏拉图主义是试图表达某种基督教的温和形式的尝试。的确,它部分是借助理性作为正统辩护手段来回应霍布斯的一种努力。这个思潮的奠立者,是本杰明·惠齐科特(Benjamin Whichcote, 1609—1683年)。他是国王学院的教务长和圣三一教堂星期日下午雄辩的讲师。其他成员,包括纳撒内尔·卡尔弗韦尔(Nathanael Culverwel, 1618—1651年)、约翰·斯密(John Smith, 1616—1652年)、拉尔弗·卡德沃斯(Ralph Cudworth, 1617—1688年)以及亨利·摩尔(Henry More, 1614—1687年)。当时,剑桥大学是清教徒主义的根据地。剑桥的柏拉图主义者源于这样的背景,但他们拒绝极端的加尔文主义神学,尤其是预定论。他们的思想不但受到荷

兰的阿明尼乌主义¹⁶的影响,而且还有理性主义哲学的影响。他们对笛卡尔的印象尤深,不过对他的物质与精神分离、他的机械论倾向提出了种种问题。他们认为,斯宾诺莎是一位无神论者和物质论者。如果有什么区别的话,霍布斯就更糟,因为他的思想矛头直指有神论,他偶尔对信仰的各种口头宣告,只不过是权宜之计的伪装。

在严格的意义上,剑桥的柏拉图主义者这个术语是不准确的。他们沉浸在古典的学问中;在关于各种观念的作用、灵魂的本性、理性和各种道德概念的地位方面,他们为了支持自己的观点,大量吸收了柏拉图的对话。他们也吸收了其他古典的资料来源,对普罗提诺的引用甚至常常超过柏拉图。¹⁷他们认为,普罗提诺推进了柏拉图的学说;而对他们来说,柏拉图的学说又和他们自己时代的各种问题紧密相关。一位同时代匿名的观察者发现,他们有意要将教会带回到“她的年老可爱的保姆、柏拉图哲学那里”¹⁸。在这点上,他们视自己为亚历山大教父传统的继承人。

唯物论与无神论,在剑桥的柏拉图主义者看来是同义的。卡德沃斯觉察到,其根本的错误在于如下的事实:唯物论废黜了精神作为所有万物背后的最初原则、以任意的偶然或者无思想的物质代替它。¹⁹另一方面,理性既是对唯物论的无神论的回答,又是对宗教狂热的回答。正如本杰明·惠齐科特所说:“反对理性,就是反对上帝;做现实的理性所要求的和做上帝本身指定的,是同样的。理性是人的生活的神圣统治者;它就是上帝的声音。”²⁰对卡尔弗韦尔而言,人的理解力是“主的蜡烛”。借助它,人类发现:

203

首先,所有的道德律都以自然的、理性的共同之光为基础;第二,在福音的种种奥秘里,没有什么东西和理性之光是对立的,没有什么东西和这光是矛盾的,万物都被“主的蜡烛”所照耀。²¹

加尔文主义者没有这样乐观的情绪。随着事态的发展,加尔文主义者感觉到,由于使用自然神论者构成的这个证明,他们的种种怀疑具有充足的正当性。

英国的自然神论

在著名的《英语词典》(1755年)中,萨缪尔·约翰逊(Samuel Johnson)博士把自然神论定义为“那些只承认一位上帝,不接受任何启示宗教的人们的观念”。²²这个术语(它来源于拉丁文 deus,“神”的意思)可以追溯到16世纪,它与一群身份不明的人相关。这些人宣称信仰上帝,但拒绝基督和他的教义。在宣称这样的信仰的人们中,有以前皈依犹太教的乌里尔·达·科斯塔(Uriel da Costa)。他有时被认为是斯宾诺莎的先驱。然而,在这个术语严格的意义上,自然神论用于指一小群作家,其中的大多数人一般被认为属于二流(如果不是三流)的学者。他们生活在17世纪和18世纪早期。他们的影响和他们的人数根本不成比例。他们可以恰当地被看成是圣经批判的先锋²³和追寻历史上的耶稣的发起者。²⁴他们反对神迹的证明,预见大卫·休谟著名的证明²⁵,隐约显示了爱德华·吉本(Edward Gibbon)和他的后继者们对于宗教史的世俗解释。美国宪法的奠基者之父如本杰明·富兰克林、托马斯·杰斐逊的观点,在根本上乃是自然神论的。在欧洲,自然神论在法国和德国启蒙运动达到了鼎盛时期。

204 一般认为,享有“英国自然神论之父”荣誉的人,是切伯里的爱德华·赫伯特勋爵(Edward Herbert, 1583—1633年)。²⁶赫伯特勋爵曾经担任过英国驻巴黎的大使。在巴黎,他私下结交了“新皮浪主义者”,了解到理性主义者们反对他们的种种企图。²⁷1624年,赫伯特勋爵以拉丁文发表了他的著作《论真理,因为它区别于启示、可能性、或然性以及谬误》。²⁸它部分回应了皮浪的怀疑主义,部分提供了取代新教和天主教的一种选择。和理性主义者们一样,赫伯特勋爵相信种种先天的观念。他主张,所有宗教共同的东西,是下面五条先天的原理或者共同的概念。它们不依赖于任何特别的启示:上帝存在;上帝应当受崇拜;德行是崇拜的主要因素;悔改是一项人的责任;死后将有报应和惩罚。尽管不久以后,伽桑狄批判此书不合理的独断论,而且笛卡尔因其不充分的独断论攻击它,但它受到人们的普遍欢迎。

稍后,约翰·洛克公开指责赫伯特勋爵的论证是暧昧的,没有满足他自己的标准,即究竟是什么构成了某种共同概念的标准。洛克以摹仿加尔文的词汇的语言(尽管是以一种敌对的方式)抱怨说:“看来上帝很少有可能以诸如德行、罪之类意义不确定的字把各样的原则印在人们心里,因为它们所代表的事物是因人而异的。”²⁹

同时,赫伯特勋爵发表了他的著作的增订版(1645年)。这个增订版包含着对启示宗教的某种明确的攻击。那些合理的、普遍得到承认的共同概念,并不仅仅是体制宗教的核心真理。它们是攻击以启示为基础的宗教的某种发射台。他劝告说,所有的宗教,应当得到历史的考察、经受各种共同概念的试验。他批判圣经崇拜,谴责永不犯错的教会观念。这种以理性、道德和历史真理的名义攻击启示宗教是自然神论的核心主题。

在赫伯特勋爵有生之年,他只有很少的跟随者。但是,他死后得到一批门徒,代表为查理·布朗特(Charles Blount, 1654—1693年)。他的一些著作,仅仅是赫伯特勋爵和托马斯·霍布斯两人思想的重述。一般认为,《没有违背自然法则的神迹》(1693年)这部小册子是布朗特的著作。实际上,此书是对斯宾诺莎《神学政治论》里的论证的解释。但是,在一个重要的方面,布朗特对基督教发起了一种新的攻击。他吸收了古典的学问,使用了异教徒古代的文献,尤其是公元后的文献,试图削弱基督教声称具有的惟一性。1680年,他出版了《菲洛斯特拉图斯论泰那的阿波罗纽生平前两卷书》(*The Two First Books of Philostratus Concerning the Life of Apollonius of Tyana*)。这本书,最初以希腊文写成,每章附语言学注释。它的意义,在于如下的事实:阿波罗纽是一位被宣称的圣人和施行神迹的人,他生活的时代大致与耶稣同时。

205

从此以后,阿波罗纽这个人物就一直反复被提出来,或者作为圣人的典范,或者作为古代圣徒言行录存在的证据。圣人的种种行为,似乎削弱了耶稣的惟一性。而古代的圣徒言行录,据说阐明了《新约》中的一些倾向。其背后是罪咎的联想。如果阿波罗纽是一个骗子,那么,耶稣也许也是。菲洛斯特拉图斯的著作写于公元3世纪早期,是应皇后朱丽娅·多门娜(Julia Domna)的要求而作。有理由认

为,这部作品本身的最初意图是反基督教的宣传,它借用了当时历史上传奇文学的惯用手段。³⁰在那种情形下,根本就没有真正的类似物。但是,这并没有妨碍直到当代的自由而激进的神学家们竭力利用泰那的阿波罗纽。

布朗特去世后的第二年发生了一个事件,这个事件对于英国的思想自由具有深远的影响。1694年,《权利许可法案》(Licensing Act)得到批准废除。各种严格限制自由的法律,包括继续可以使用的褻渎法,虽然依然存在,但这个事件宣布了一个新的自由言论的时代,它以讨论各种宗教问题的几百种书籍和小册子为标志。在德国,人们在获得这样的表达自由之前,又等待了一百年。第一部重要的自然神论著作利用了这种新的自由。它是约翰·托兰德(John Toland)的《基督教并不神秘,表明福音书里没有任何东西是和理性对立的,也不是高于理性的;没有任何基督教教义能够在严格意义上被称为一种奥秘》(1696年)。³¹托兰德(1670—1722年)把耶稣描绘为一种纯粹道德宗教的传教士。所谓基督教的种种奥秘,被归结为各种异教观念和教士权术的致命的侵扰。在后来的系列著作中,托兰德扩充和修正了他的观点,最后把它们综合成一种泛神论(这个术语的盛行,要归功于托兰德)的形式。

206 托兰德的自然神论朝泛神论的方向发展。同时,安东尼·科林斯(Anthony Collins, 1676 - 1729年)正在准备攻击基督教传统护教学的根基。科林斯是约翰·洛克比较年轻的朋友,在洛克的遗书里被提名为受托人。洛克(正如我们将在下一章所看到的那样)使用他的经验论来发展传统的证明,但是,科林斯攻击这种证明的可信性。³²传统的证明,即神迹和预言的实现,是作为启示的神圣担保而发挥作用的。早在《自由思想的谈话》(1713年)里,科林斯论证说,人们有道德义务思考各种宗教问题。在《论基督宗教的种种根据和理由》(1724年),以及它的姊妹篇《字面预言的结构思考》(1727年)里,他竭力完成这种义务。科林斯论证说,大量重要的预言,如《以赛亚书》7章14节(参看马太福音1:23)和《何西阿书》11章1节(参看马太福音2:15)等等,最初都不是对耶稣作为弥赛亚的预言。它们在做出这些预言的先知们的有生之年,就已经实现过。因此,它们不

可能被用作对耶稣的超自然预言。科林斯论证说,基督徒使用这些预言,是基于拉比的隐喻解释的方法。基督教建立在隐喻而不是坚固的历史的基础上。科林斯忽略的内容是如下的可能性:福音书的预言,也许既不仅仅是字面的和预言性的,也不是隐喻的,而是预表的。³³

讨论过预言后,科林斯接着宣布了他转向神迹问题的意图,从而他完成了削弱传统护教学证明的其他支柱工作:预言和神迹是基督教真理主张的超自然证明。然而,着手完成科林斯计划的后半部分的人选,落到了漂泊不定的剑桥学者托马斯·伍尔斯顿(Thomas Woolston, 1670—1727年)身上。

伍尔斯顿负载着他背后的争论历史,着手完成这项任务。他曾经被剥夺了他的学院的研究员资格,有人因为他的非正统的著作而企图起诉他。伍尔斯顿暴风骤雨的一生,在六本《论我们教主的神迹》(1727—1729年)的系列出版时达到了顶点。每本小册子都是献给英国教会的一位主教。伍尔斯顿证明说,这些神迹不可能被当作历史的事件来对待,而是可以和科林斯在《新约》使用的预言中发现的种种隐喻相比的隐喻。他把伯利恒天上的星和一种磷火相比。他抱怨说,如果泰那的阿波罗尼乌斯施行过把水变成酒的神迹,人们将会责备他对此的回忆。如果医治的神迹的确是真实的,就必然存在某种自然的解释。但是,伍尔斯顿最苛刻的批评,是针对关于耶稣复活的各种叙述而言的。他谴责这些叙述,是一个把他置于鲁滨孙·克鲁索(Robinson Crusoe)心中的传奇故事。它是最显而易见、最厚颜无耻、最自明无疑的“一度欺骗世人”的行为。伍尔斯顿对耶稣复活的解释是:门徒通过向看守坟墓的兵丁行贿,偷走了耶稣的身体。真正的奇迹不是复活,而是对复活的信仰。

207

在后来的自然神论者中,有彼得·安内特(Peter Annet)、托马斯·查布(Thomas Chubb)和托马斯·摩根(Thomas Morgan)。彼得·安内特写过一系列的小册子来捍卫伍尔斯顿的观点。然而,自然神论在马修·廷德尔(Matthew Tindal, 1655—1733年)的笔下,得到了最权威的陈述。这位牛津大学的学者在发表著名的著作“自然神论的圣经”,即《基督教和创世一样古老》或《福音:自然宗教的一

个再版》(1730年)时,已经过70岁了。这部书的标题,取自著名的正统主教托马斯·舍洛克(Thomas Sherlock)的一篇讲道,不是没有意味的。各种类似的陈述,充满了当时有学问的神学家们的言论。但是,舍洛克和他的同事们进而采纳类似于洛克的种种推论,相反,廷德尔颠覆了这种论证。他主张,福音并不是必然要教导任何超越理性的把握和自然的东西。由于正统的基督教和理性宗教不是共存的,廷德尔建议抛弃前者某些不必要的学说。首当其冲的,是堕落、原罪和赎罪的学说。真正的宗教,由中道(moderation)和根据人的本性采取的行动构成。

对自然神论的回答

不像许多空想的哲学家们,伍尔斯顿成为了他的观点的殉道者。1729年,他因褻渎罪受到英国高等法院王座庭庭长审问,判处一年的监禁和100英镑的罚金。由于无法支付这笔罚金,他在服刑中度过了他的余生。正统的教会成员如萨缪尔·克拉克(Samuel Clarke),尽管为他的获释进行了种种努力,但直到他去世时,都依然在软禁下生活。一个不太野蛮但更为有效的回答,是来自于班戈尔(Bangor,以及后来萨里斯伯利、伦敦)的主教托马斯·舍洛克(1678—1761年)。舍洛克是伍尔斯顿《论我们救主的神迹》所提献给的主教之一。舍洛克曾经以《预言的使用和目的》(1725年)为题,发表他的各种讲道回应科林斯。在他的下一部重要著作中,他表明自己是18世纪的刘易斯(C. S. Lewis)类型的人。他的《审判复活的见证人》(1729年)在英国和欧洲大陆多次再版。

这本书以伦敦四律师学院的绅士们私下讨论的形式,重新审议伍尔斯顿的案子。但是,这次在被告席上的,是复活的见证人。复活事件中,参与者的证词、动机和行动的善辩,常遭受缜密的质问。得到的结论为:无论它们是什么,这些门徒在他们的证词中都是真实的。但这样的证词是可信的吗?在作为惟一的历史事件的情形下,经过长时间后要回顾最初的状况是不可能的。惟一的证据,是过去偶然保留下来的一切。

在这点上,舍洛克引入了早些时候由约翰·洛克提出的一个证明。³⁴他承认,当我们企图判断一个证词的可信性时,我们不得不追问它是否符合逻辑。通过追问这个问题是否会发生,换言之,通过追问它是否适合我们对自然的法则和各种事物发挥作用的方式的理解,我们将尝试回答这个问题。但是,按照他的概括,舍洛克书籍里的判断确定,在这种情形下求助于“自然的固定程序”是不够的。因为,我们对自然的知识是有限的。如果人们生活在18世纪,又在热带气候中度过他们的全部生活,他们可能原本会说,没有人能够在水上行走。而任何生活在北欧的人,都异常清楚地知道,水会冻结,只要冰冻得足够的厚,在冰上行走就是可能的。按照人们通常的经验,死人不会再次复活。但这未能排除复活的可能性,由于依据我们人有限的观察,我们正好不会知道:上帝会做什么。依据我们的经验,我们也许会正确地说:复活是非常不可能的。但在逻辑上,我们没有权利认为它是不可能的。³⁵舍洛克的《审判复活的见证人》里,陪审团恰当地宣告提供虚假证据的使徒们无罪。

另一部属于自然神论时代的著作,是亨德尔的《弥赛亚》(1741年)。亨德尔以圣经文本为基础,创作了他的音乐。一般认为,这些歌曲应该是查理·詹南斯(Charles Jennens)选择的。在观念上,这部作品是有创新的,并且同时具有很深的传统因素。正如巴赫和其他许多作曲家所做的那样,亨德尔已经为音乐设定了各种神秘的主题。这部作品创新的地方在于,它把基督的生死表现为一曲宗教剧,专业歌手们可以在各种音乐厅和世俗的建筑物中将它当作一种娱乐剧来表演。在伦敦,这部作品广告就叫做《一部神秘的宗教剧》。《福音杂志》的一位匿名作者,在伦敦中心皇家戏院看了关于耶稣的生死表演后,表达了他的不协调的感觉,其为公众娱乐设定的音乐,带有“和往常一样的衣着橙色的荡妇和甘心情愿的妓女们”的特征。³⁶无论何时,该作品都可以在伦敦上演,这部分是由于舍洛克主教的影响力。

可是,《弥赛亚》主题的音乐和形成,是在某种精神和文化的气氛中对基督教讯息的深刻的重新确认。这种氛围,产生于自然神论的争论,将为福音的复兴做见证。正如在传统的护教学里那样,作品

《弥赛亚》的第一部分,是预言基督的来临。随着作品的展开,它描绘基督的生活越来越少,成为对基督的救赎工作和永恒盼望的某种振奋人心的沉思。³⁷像约翰·卫斯理(John Wesley)和他的同时代人的福音传道一样,亨德尔的《弥赛亚》,是要通过专注于内心、以再次肯定信心来回答怀疑主义。³⁸

那时在知识的层面上,对自然神论有大量的回应。但是,所有回应中最不朽的回答,是约瑟夫·巴特勒(Joseph Butler)的《宗教类比:与自然的构造和进程相似的自然与启示的宗教》(1736年)。³⁹巴特勒(1692—1752年)在担任英国北部一个乡村教区的牧师期间,他撰写了这部著作。稍后,他成为布里斯托尔的主教、伦敦圣保罗学院院长和杜尔汉的主教。他生前最终被认为是教会最伟大的思想家,现代的各种评价,还未曾推翻这种定论。巴特勒避免提名和他的对手们讨论,但他的哲学是对从霍布斯到托兰德的英国思想中的自然主义和怀疑主义的一种回应。后者称他为“深思远虑的巴特勒先生”。自然神论者们在自然与启示的宗教之间划分了一条泾渭分明的界线,利用前者批评后者。然而,巴特勒证明说两者之间存在某种相似(analogy)。

210 今天,巴特勒的文体和语言看起来离奇有趣,但他的思想绝不是那样。在许多方面,他预见到了现代的思想。巴特勒注意到或然性在思想中的作用。他承认,可能的证据,只是使我们形成种种近似的观念。对于某种无限的理智而言,万物都将是确定的。但是,人类并没有拥有无限的理智。因此,对于他们来说,“或然性就是人生的向导。”⁴⁰巴特勒承认,这样说的时候,人的种种结论最多是解释。这些解释,是由有限的理智存在者做出的,其基础为某种有限选择的证据,它们反过来又按照不计其数的假说被解释。有限的理智存在物,从未对这些假说的大部分做出亲自的考察。换言之,他是在说,所有事实,都有理论的背景。⁴¹这种观点,无论对于怀疑主义者还是信徒都是一样的。此外,自然神论反驳基督教的论据,同样可以用于反驳自然宗教。

巴特勒尽管提到对于上帝存在的各种证明,但他的论据,是基于某种前提论的形式。他证明说:“假设存在一位具有理智的作者和主

宰者”，是信仰宇宙的合理性与各种道德价值的真正客观性的必要条件。⁴²此外，基督教关于事物的体系，和这个世界明显的物理与道德的事实，并不是不相容的。的确，基督教能够说明自然宗教努力要说明的那些现象。但不仅如此，它在使人类意识到仅仅通过理性无法发现的诸种实在方面也做出了贡献。⁴³

巴特勒的护教学方法，可以描绘为整体论的。它是一种能够和他的科学理论的复杂系统的图像相比的路径。他的科学理论的复杂系统的图景，是要共同寻求说明物理世界。这种说明，并不取决于发现个别决定性的事实，而是依赖于这幅全景图的可能性。

转向神迹这个主题的时候，巴特勒不像伍尔斯顿曾经做的那样，企图考察各种特殊的情况。相反，他反思了关于它们的或然性的潜在哲学问题。他察觉到，各样的科学定律包含某种可预见性的因素，但存在和最普通事实对立的数百万分之一的可能性。例如，我们一般能够预言：各种比空气重的物体，由于万有引力定律明天将落到地面。另一方面，我无法准确地预言，就像预言我明天将要做什么那样。我喝这杯特定的咖啡的时间，是在早餐而不是稍后。其种种可能性，甚至从一段相对遥远的时间距离来看，都是不可估量的。巴特勒提出，如果连各种通常的特定事件的发生都假定存在意外，那么，对和神迹事件的发生相矛盾的假定，也就无须大惊小怪了。甚至在考察神迹的证据之前便拒绝神迹，这是不合理的。并且，假如宗教能够提出神迹如何适合上帝的各样目的的整体模式，那么就更有理由相信它们。

211

巴特勒证明的批评者曾经主张，巴特勒混淆了两种类型的事件。他们指出，一方面是决定何种事件是可能的与不可能的正常经验范围；另一方面是关于在我们经验里哪些事物是独一无二、无与伦比的主张，二者之间存在着某种差别。但是，巴特勒的辩护者们回答道，这正是巴特勒要强调的。为了决定所报告事件的可能性，不应当求助于正常的经验（这种经验本身，不可能对各种特别的事件做出准确的预言）。所报告的事件，是在其范围之外，尤其在如下情形中更是如此：我们整体的世界观，能够给予正在讨论的事件以可能性。

作为一位学者和思想家，巴特勒主教在他的时代受到极大的尊

敬。他徘徊在休谟论宗教著作的背景里，在休谟的《自然宗教对话录》中充当着克利安西斯(Cleanthes)这个人物的原型。⁴⁴ 他的思想，也包括在休谟的《自然宗教史》中。这部著作，由于暗示野蛮人不是被启蒙的自然神论者，为英国的自然神论一锤定音。但对于今天的许多人而言，巴特勒得到纪念，大部分是因为他与约翰·卫斯理的痛苦遭遇。他禁止卫斯理在他的主教教区传教。巴特勒主教认为，卫斯理是一个狂热主义者。他驱逐卫斯理的理由为：自称从圣灵得到异乎寻常的种种启示和恩赐，是“一件可怕的事情”。卫斯理坚持主张，他在地上的事业，是要做他随时随地能够做的一切善事；那时，他认为他能够在主教的教区行最善的事。⁴⁵ 也许他们两个人是在各说各的。各种迹象表明，巴特勒主教个人的信仰，更接近卫斯理而不是这次冲突所暗示的那样；⁴⁶ 而且，卫斯理的确没注意到学问在福音事奉中的重要性。⁴⁷ 但是，卫斯理和巴特勒显然有着不同的天职。年轻的时候，巴特勒曾经向萨缪尔·克拉克博士承认：“我企图寻求真理作为我生命的事业。”用伊恩·T·拉姆齐(Ian T. Ramsey)的话说，他是“一位理性时代合格的高级教士；因为，他殚精竭虑地要建立基督教的合理性的信念”⁴⁸。

反 响

英国的自然神论者，从来都不只是一小群单个的著作家。他们以自然、合理的宗教之名，通过他们对体制化的基督教充满敌意的攻击而联合起来。到18世纪50年代，他们实际上已经销声匿迹。然而，他们的观念广泛地植根于各个领域。其中最盛行的是这样一个观念：超自然的事物不能作为历史中的一个因素。这个观念暗含在自然神论者对《新约》的预言和神迹的攻击中。它激发了如下的信念即真实的、历史的耶稣与《新约》中描绘的基督完全不同。正是这种思想(我们将在最后一章看到)，引致了所谓对历史上的耶稣的追寻。

同时，在时间上比较近的发起人，是一位名叫科尼尔斯·米德尔顿(Conyers Middleton)的安立甘宗的学者。他发表了一部论早期教会史的书。他将此书取名为：《对神奇大能的自由探究，有人认为

它们可能继续存在于基督教会中,存在于最早的世代直到几个连续的世纪中》(1748年)。⁴⁹此书是一种仔细的研究,贯穿《新约》晚期直到5世纪的基督徒著作家。他注意到,在一个又一个的场合,著名的基督徒著作家都未宣称他们自己施行过神迹。情况往往是,某人认识的另一个人认识有个人见证过神迹。米德尔顿取笑各种和圣徒的骨头、遗物相联系的神迹故事。这些骨头、遗物会形成比圣徒们在生前更大的奇迹。但是,在这一切的背后是以自然的解释取代超自然的解释的共同企图。当大卫·休谟评论说,由于这部书,整个英国都处于一种亢奋中,这或许原本属于某种夸张之词。无论如何,约翰·卫斯理至少感觉到,米德尔顿是在图谋“推翻基督教的全部体系”,因为,米德尔顿用来反对教父的主要论辩完全可能转向《新约》。⁵⁰

213

几乎就在米德尔顿的著作出版后25年里,爱德华·吉本(Edward Gibbon)六卷本的《罗马帝国衰亡史》(1776—1788年)第一卷问世了。在许多方面,这部著作的精神与米德尔顿的《自由探究》、休谟“论奇迹”的论文和自然神论者对超自然事物的批判相同。然而,它们之间有一个重要的差别。吉本没有直接攻击基督教里的神迹因素。相反,他选择以第一流的反讽手法,嘲弄这种因素,其段落如下:

各种超自然的恩赐,甚至在今生就被归属于优越于其他人的基督徒的恩赐,原本必然会有助于他们的自我安慰,并且常常导致对异教徒的定罪。当上帝在宗教的仪式中暂时使自然的法则无效的时候,那些偶然的奇事,也许有时受到上帝直接介入的影响。除此之外,从使徒和他们的第一代门徒的时代开始,基督教会就宣称有连续不断的神奇大能、方言的恩赐、异象、预言,赶鬼、治病、叫死人复活的大能。对种种外国语言的知识,常常被传达给爱任纽的同时代人,尽管他本人和一种野蛮人的方言的各种困难做斗争,同时他把福音传给高卢的土著。⁵¹

在这种通向历史的完整的方法下面,是三个基本的假定。第一

个假定为,神圣的历史不必和世俗的历史区别地对待。对于两者,必须使用相同的标准和方法。第二个假定为,在现在发生的事件类型与过去发生过的事件类型之间,必须有某种相似。我们对事情现在发生的方式的理解,就是事情在过去如何发生的尺度。此外,那些与我们的理解不一致的东西,可以安全地作为神话、谎言或敬虔的虚构而置之不理。第三个假定为,历史由各种相似的事件网络构成,这个事件网络可以按照有限的因果关系来描述。它们成为后来各个世代整理世俗的历史以及各种圣经研究的方法的重要组成部分。⁵²它们在自然神论时代涌现出来。

214

自然神论对美国 and 欧洲思想的冲击,比在英国经历的更深更广。在美国,自然神论达到的地位和影响,部分要感激它的倡导者们的名声和魄力,部分由于它的政治含义的魅力。自然神论对体制化宗教的批判,与那些革命领袖们的哲学相一致。这些领袖,通过把美国的宪法建立在理性的世俗的原则上,竭力将教会与国家分离。在欧洲,启蒙运动的重要思想家,如法国的伏尔泰、德国的赖马鲁斯(Reimarus),都非常熟悉英国自然神论者们的著作。⁵³英国的自然神论,给予怀疑论以复兴的活力。这种怀疑论可以回溯到16世纪。当我们更加周全地考虑的时候,启蒙运动的宗教只不过是稍微改头换面的自然神论。不过,这些都将是我们在最后几章里要讨论的问题。

第十三章 英国经验主义的兴起

215

在哲学里,经验主义这个术语,首先代表的是出现在17、18世纪英国的一个思潮。这个思潮,向欧洲大陆笛卡尔和他的后继者们的理性主义挑战。它和三位思想家的名字相联系,一个是英国人,一个是爱尔兰人,一个为苏格兰人:洛克、贝克莱、休谟。¹这种局面颇具怪异和反讽的意味。三个人中,没有一位是专业的哲学家。洛克尽管没有以行医为职业,但他有医学的学位。他把自己的大部分时间花在外交与公共事务上。贝克莱是安立甘教会的主教。休谟两次努力争取苏格兰大学的哲学教席,都以失败告终。他拥有多种多样的职位,但在一生中,他的名声和成功应当归功于他那本现已无人问津的《英国史》。

这种情况的另一个反讽,是如下的事实:经验主义这个术语,作为一种从事哲学的风格类型的描述,和洛克、贝克莱、休谟相联系,直到他们死后都没有盛行起来。最初,它带有种种否定的言外之意,和古代世界医学的经验派相关。江湖医生(或经验主义者)把他们自己限定在观察与产生过效果的种种治疗方法内。他们怀疑各种普遍的、理论的解释。随着16世纪对塞克斯图·恩披里柯著作兴趣的复兴,这个术语同怀疑主义联系起来。希腊词 *empeiria* 意味着“经验”;形容词 *empeiros* 指“熟练的”。但到16世纪,“经验的”已经是和“科学的”相对照而言的;它退化为一个滥用的术语,成了江湖医生或庸医的代名词。

在这个术语比较狭窄的哲学意义上(作为一种在洛克以后从事哲学的类型),经验主义具有否定与肯定的两面。在否定的意义上,经验主义拒绝理性主义的如下观点:心智具有大量的观念与概念;这些观念与概念,一点也不是经验作用的结果。经验主义肯定的一面,就是这样的学说:所有知识,都依赖于通过感官传达给我们的经验。各种陈述(除逻辑的陈述外)只有依据经验才能被认识到是真实的。

216

经验主义的传统

在某种更为广泛的意义上,经验主义属于传统的一部分。这个传统,可以追溯到很多世纪之前。康德认为,亚里士多德是“最大的经验主义者”,而视洛克为亚里士多德的近代的追随者。² 他们的共同之处,在于企图“从经验”得出“所有的概念和原理”。然而,康德发现了他们的过错,因为他们试图越过受时空限制的经验,去证明上帝存在和灵魂不朽之类形而上学的观念。就伊壁鸠鲁(Epicurus)未曾企图在经验的限制之外来推论而言,康德发觉他是更为一贯的。

托马斯·阿奎那拒绝安瑟伦的理性的演绎方法,赞成亚里士多德强调以观察为基础的反思。在此意义上,阿奎那可以说具有某种经验主义的方法。然而,由于科学侧重于观察、实验和归纳推理,17、18世纪的经验主义更多地和英国科学的兴起关系密切。³ 这种方法由弗朗西斯·培根(Francis Bacon,1561—1626年)开了先河。此人是随笔作家、演说家、律师和业余的哲学家—科学家。在他丰富多彩的人生阅历中,培根晋升到大法官的职位,结果却因受到腐败的指责而蒙羞。教皇亚历山大把他描绘为“最伶俐、最聪明、最卑鄙的人”。⁴ 由于一次实验,培根患感冒后在隆冬中死去。他有一个想法,肉体可以通过保存在雪里而不至朽坏,正如那时候习惯把肉保存在盐里一样。他找来一只母鸡,在母鸡肚子里塞满雪。但是,这次实验导致他患上致命的感冒。

这个有趣的事件,表现出他的知识方法的特色,如同他在《新工具》(1620年)之类著作里所陈述的那样。《新工具》的标题让人回想起亚里士多德的《工具篇》。培根企图改进科学方法的种种现存概念。他论证说,归纳并不是一个简单枚举的问题。三段论的逻辑,不是完全根据经验发现的一种工具。毋宁说,它服务于一个目的:表明什么事物能够从已知的事物中归纳出来。培根强调需要通过寻找“诸种否定的例证”来检验普遍化的概括。他认为,各种科学的定律,是建立在观察的基础上。但是,在他主张需要通过考察各种可能的反例来检验结论这点上,他超越了亚里士多德。这样做的时候,他承

认,自然的法则永远不可能被最后证实,因为,只有对于一个有限的主题可能穷尽全部的方法的情形下,完全归纳法才是可能的。另一方面,培根意识到借助尝试证明各种结论为假来检验它们的重要性。其手段为,进行实验、显明结论是错误的。培根也讨论过他称为“心灵的幻象”的东西。这些“心灵的幻象”,就是人的大脑里持久稳定的各种信念和意见。它们阻碍了寻求知识的道路。

培根带给自然世界的研究以声望,并且开始了一个由国王查理二世继续资助伦敦皇家学会的过程,后者的目的是为了增进自然知识。⁵ 皇家学会的早些年代,其中的许多重要人物,也是英国教会的出色的神职人员。里面重要的世俗科学家,有艾萨克·牛顿爵士和罗伯特·波义尔(Robert Boyle, 1627—1692年)。牛顿从1703年直到1727年去世时,担任皇家学会的主席;人们对波义尔的纪念,在“化学之父,寇克伯爵之子”这个不朽的短语中保留下来。波义尔的著作《怀疑的化学家》(1661年),通过批判依然盛行的希腊人的四元素观,把化学与炼金术区别开来。波义尔主张,物质实体的性质,必须基于实验的证据。他的观点概括在皇家学会的名言里:Nullius in Verba,它表达的是如下的观念:纯粹的权威必定是虚无。⁶ 波义尔也是一位圣经学者、虔诚的信徒。在他的遗书里,他留下每年50英镑,交给伦敦的一间教会,设立反对不信者的系列讲座——波义尔讲座。

艾萨克·牛顿爵士(1642—1727年)⁷ 是比约翰·洛克稍微年轻的同时代人和朋友。艾萨克·牛顿在格兰瑟姆文法学院受过教育。在那里,他跟随剑桥的柏拉图主义者亨利·摩尔,以及霍布斯物质论的势不两立的对手。他的大部分生涯,更多是作为剑桥大学基督学院的董事度过的。1661年,牛顿进入邻近的三一学院。1667年,他被选为三一学院的董事。在他当学生时的笔记中,牛顿提到“优秀的摩尔博士”。事实上,更重要之处在于,他是最早欣赏笛卡尔的英国人之一。他也像卡德沃斯一样,是皇家学会的一名早期会员。

剑桥的柏拉图主义者,虽然相信世界的理性结构,但一般而言,他们在数学方面预备不足,缺乏为他们的自然神论形成某种科学论据的科学能力。这在艾萨克·巴罗(Isaac Barrow)那里却不同。艾萨克·巴罗是希腊文学者和剑桥大学的卢卡斯数学教授。他的学

生艾萨克·牛顿在三一学院。巴罗和剑桥的柏拉图主义者们的关系非常密切,他使三一学院成为剑桥大学的数学中心。1669年,巴罗辞去他的教授席位,以支持他的学生牛顿。作为一名被授与神职的教士,巴罗感觉受到呼召要把自己献给福音的事工。他继续成为了一位有名的传教士,并且最终成为三一学院的院长。同时,牛顿开始成为那个时代重要的科学家。1694年,牛顿迁居伦敦,1699年,他被任命为铸币局局长。1705年,安妮王后授给他爵位。自1672年始,他一直是皇家学会的会员,直到1727年去世,他担任该学会的主席。

219 牛顿的众多科学成就,包括运动和引力定律的明确阐述(显然和莱布尼兹同时)、发现微积分,以及最早正确分析白色的光。牛顿的运动定律,有助于建立宇宙的机械观。这种宇宙的机械观,统治着直到现代物理学。牛顿的《自然哲学数学原理》(1687年),不但阐明了地球上物体的运动,而且还包括整个宇宙中物体的运动。牛顿的各种观点,为神学提出了重要的问题。上帝在什么地方适合这个数学的世界?牛顿本人相信,他的万有引力理论,支持信仰一位神。他在《数学原理》的序言中,将神描绘为“万有之中最完美的机械师”。牛顿相信,时间和空间都具有某种绝对固定的特征。⁸因此,空间和时间中无论发生什么,都由空间和时间的种种特征所决定。但是,牛顿拒绝如下的思想:世界是上帝的身体,或者(照斯宾诺莎的样式)是一种思考上帝的方式。牛顿把无限的空间设想为上帝的感觉中枢。上帝在其中,感知他的各样造物。⁹

牛顿的自然法则的观点,把他指向了神圣的立法者。他假设,无法按照定律来解释的不规则,是由于上帝的直接干预所致。牛顿关于上帝和世界的关系的观点,导致了他和莱布尼兹的冲突。后者抱怨说,牛顿的观点如同一只手表,它需要不断地上发条、清洁和修理。他感觉到,这样的观点,是对一位上帝很糟糕的思考。这位上帝,缺乏远见使其成为一种永恒的运动。莱布尼兹本人宁愿关心总是存留在世界中的“同样的力和活力”,依照各种自然的法则与“美丽而前定的秩序”它们永恒地从一个部分传送到另一部分。对于牛顿的辩护者、安立甘宗的牧师萨缪尔·克拉克而言,这种观点带有物质论与宿命的味道。它看起来要排除上帝的眷顾和关注。这种眷顾和关

注——“他手中所做的工的真正荣耀”丝毫没有减少。¹⁰

艾莎克·牛顿爵士对各种神学问题兴趣浓厚。1733年，他死后，人们出版了他的《论但以理的预言和圣约翰的启示录》。他的其他神学著作直到现代才问世。¹¹

牛顿不为公众所知的那些论文，显示出一颗在神学上具有相当多的学问的心灵。牛顿高度重视圣经，但对教会的一些信条要点提出了质疑。他相信：“宗教和哲学，需要各自独立地存在。我们不应当把上帝的启示引入哲学，也不应当把哲学的主张引入宗教。”“任何不能被理解的东西，”牛顿说，“绝不是信仰的对象。”¹²

牛顿的科学工作为哲学提出了重要的问题。什么样的哲学合乎18世纪的科学呢？笛卡尔的思想提供了一种动力，但牛顿在他那里发现了许多应当批评的东西。他把他自己的方法看成是经验主义的、归纳的。英国的经验主义哲学家们承担起了阐明牛顿科学的哲学含义的任务。共同的议程是由知识问题规定的。他们给出的各种答案，充满激烈的矛盾。这不仅在17、18世纪，而且在19世纪的思想家如穆勒(J. S. Mill)那里，以及20世纪经验主义传统的跟随者如伯特兰·罗素和逻辑实证主义者那里，都是真实的。第一位承担这个任务的重要哲学家，是约翰·洛克。

220

洛 克

约翰·洛克(1623—1704年)¹³是一位乡村小地主和律师的儿子。他在清教徒主义处于鼎盛时期前往牛津大学。此时，牛津大学处在伟大的约翰·欧文(John Owen)这位副校长的领导之下。在其他方面，洛克研究过医学，并最终被授予医学博士。约翰·洛克也是一位半公众的人物。在斯图亚特王朝的最后几年，他谨慎地居住在荷兰，直到1688年光荣革命后才回国。留在荷兰期间，他喜欢和一群荷兰的阿明尼乌派神学家们在一起。他充分利用时间，完成了他的重要哲学著作《人类理解论》(1690年)，以及他的第一封《论宽容书简》(1689年)。围绕同一主题，洛克紧接着出版了更多的书简，和关于教育、公民政府的著作。《基督教的合理性》(1695年)是在他死

后出版的《圣保罗书信的释义与注释》(1705—1707年)、《论神迹》(1706年)之后才问世的。洛克晚年在伦敦担任商业事务委员,和埃塞克斯(Essex)的马沙姆(Masham)家族生活在一起。他是安立甘宗的成员。临终之时,马沙姆夫人(剑桥大学的柏拉图主义者拉尔弗·卡德沃斯的女儿)为他朗读诗篇。

洛克是他的时代才华横溢、最富有创造力的思想家。他的思想把新的科学、政治理论和基督教神学包括在一个创造性的综合体系中。这个综合体系重新考察了这些领域里思想的哲学基础。他对同时代问题的解答,寻求的是要再次确认基督教的思想;它们同时也是面对17世纪政治和科学的革命。

洛克的《政府论》(1690年),赋予1688年的革命以正当性。1688年的革命,废除了国王詹姆士二世,让奥兰治的威廉登上英国国王的宝座。霍布斯出版《利维坦》的时候,洛克19岁。他的《政府论》,不是把矛头对准霍布斯,而是霍布斯的同时代人,即罗伯特·菲尔麦爵士(Sir Robert Filmer)。菲尔麦分享了一些霍布斯关于政府的绝对论观点。¹⁴ 罗伯特爵士作为一名囚犯死于1653年英国内战期间。他一直是君权神授的热烈捍卫者。他的《先祖论,或国王之自然权》,成书于17世纪30年代,并一度以手稿形式在私下流传。1680年此书出版,继续保留着他的各种观点,并得到了洛克的回应。

221

罗伯特爵士主张,由人民来统治或者选择统治者,这是不自然的。他奚落以社会契约为基础的社会思想,婉言地质问:为签订一个普遍的契约召开的集会,如何能够进行有效的投票。怎样保证妇女、仆人、孩子、病人以及那些或者缺席或者不同意投票的人们的权利?罗伯特爵士选择的观点,声称代表圣经的教导。他论证说,每个个体一定要绝对服从一个国家建立的政治权威,因为,该权威享有上帝在创世时的律令和赋予亚当的种种权力。罗伯特爵士也相信,社会是分等级秩序的,男性优越于女性。财产和政治权力,根据《旧约》族长的律令来分配,并且绝对属于它们的继承人。

洛克的《政府论》,拒绝接受霍布斯和菲尔麦关于政府的绝对论观点,支持一种民主的观点。他求助于自然法和圣经的教义,为推翻斯图尔特王朝辩护。菲尔麦的证明,无非是为奴隶制辩护,他的推理

不过是一条“捆沙子的绳索”。洛克拒绝亚当具有世袭的王权以及人们想像出来的传给现代的统治者们的思想,把它作为“油腔滑调的胡说”。

洛克指出,纵然是亚当也没有绝对的权利。无论如何,没有现存的统治者(至少所有英国的国王),能够将他拥有的君权追溯到亚当。洛克提出他的社会契约理论以取代这种观点。为了保护自然法授予的各种权利和秩序,公民权利机构按照某种默许的社会契约建立起来。这种契约,不是在统治者和被统治者之间而是在所有的自由人之间签订的。它的目的,是要保护一切生命、自由和财产,因为他们全都属于自然法的支配之下。如果人们,比如君主企图获得绝对的权力,他们就将把他们自己置于和人民的战争状态。如果无法找到补救的方法,人民就可以诉诸暴动。这样一种革命的目标不是要回到自然状态,而是要建立一个新的正义的政府。

222

经过一定的时间,菲尔麦的《先祖论,或国王之自然权》,与洛克在他的《政府论》(上)中对它的回答,除了历史学家们之外不再有人阅读了。但是,洛克的《政府论》(下),阐明了他的政治理论,成为创造性的作品之一。它参与了历史的进程。在英国,它帮助建立了君主立宪制。从洛克的时代直到现在,君主立宪制一直是英国政体的基本原理。在美国和法国,洛克的《政府论》(下),在18世纪大革命背后的政治思想中发挥了重要的作用。在那些参加1787年制宪会议,以及参与制定美国宪法的许多人的心灵中,它的观念是发展的。

在洛克的学生时代,牛津大学教授的哲学类型是经院论的亚里士多德主义。对于洛克而言,这种哲学看起来被种种晦涩的术语和无用的问题弄得糊里糊涂,很少和真理的发现相关。阅读笛卡尔就如同呼吸到一口新鲜的空气。因着这些理性主义者们,洛克能够主张:“在任何事情方面,理性必须是我们最后的判官和指导。”¹⁵ 洛克重视“明白而清晰的观念”¹⁶的重要性。和剑桥的柏拉图主义者们一样,洛克认为理性是“上帝的蜡烛”¹⁷。但是,虽然人类被赋予了理性,可洛克拒绝理性主义的如下思想:心灵从出生的时候开始,在它上面就印有某些原始的、自明的观念。¹⁸ 同样地,他驳斥加尔文和他的跟随者们在西塞罗那里发现的观念:人类有一种对神的感觉,这种

感觉刻在他们的心上。¹⁹相反,洛克把人的心灵描绘为一块白板,它从外面接受一切的印象。用他带有17世纪特征的修辞来说,洛克提出他的论题为:经验是所有知识的源泉。或者更准确地说,所有的观念都来源于感觉或者说来自于对感觉的反思。

正如我们所说的那样,我们可以假定人的心灵如白纸,没有一切印迹,没有任何观念,那么,心灵如何会有那些观念的呢?人的匆忙而无限的想像,既然能够在心灵上刻画出几乎是无尽的多样性来,人的心灵从哪里得到那么多的材料呢?心灵在理性和知识方面的一切材料,是从哪里来的呢?对此,我可以用一句话回答说,它们都是从“经验”中来。我们的全部知识,都是用经验建立起来的,并且最后都是来源于经验。我们观察到的东西,或者使用关于外界的可感物,或者是我们自己所感知、所反思的种种内在的心理活动,所以,我们的理解,才能得到思想的一切材料。这就是知识的两个来源;我们具有的或者我们自然要有的一切观念,都是来源于此。²⁰

223

换言之,我们所认识的东西,或者是观念(心灵的印象,都是来源于感觉经验。这些感觉经验,包括“黄、白、热、冷、软、硬、苦、甜,以及一切我们称为可感觉的那些属性的东西”²¹),或者是心灵本身对它们的反省。²²洛克从此得出结论:人的心灵,“除了它自己的观念外,没有别的直接的对象,可以供它来沉思而且能够沉思”;²³“知识就是人的心灵对两个观念的一致或者矛盾所产生的知觉”。²⁴

在论证这一点的时候,洛克推进了有时被称为知识的表现理论的东西。心灵本身没有关于外部世界的直接的知识,因为心灵从来不可能离开感官而开始活动。感官把我们之外的世界呈现给心灵,而心灵会给出某种解释。在提出这种知识理论的时候,洛克为将来的世代设定了议程。后来的哲学家们对洛克使用的观念这个语词提出质疑。这个术语的使用,古老而悠久,可以追溯到柏拉图和古典哲学。但洛克的用法和柏拉图截然相反。柏拉图把观念或理式,看成是世界之中各种事物永恒的模式或原型;然而,对于洛克而言,观念

是由经验提供的感官材料。洛克的理论,指向如休谟、康德之类在怀疑主义方向上的批判者。对于洛克本人来说,这种知识理论,是某种较大的结构的一部分。这种结构,把日常的知识与科学知识以及关于上帝的知识联系在一起。

洛克区分了信仰与理性。他将理性定义为:

发现心灵从各观念所演绎出的种种命题或者真理的确实性或可能性。心灵凭借使用其自然的官能,即通过感觉或反省,获得这里所说的观念。另一方面,信仰则是对任何命题的同意。这里的命题,不是由理性演绎得来的,而是根据传教者的信用,以某种特殊的传达方法由上帝而来的。这种向人揭示真理的途径,我们叫做启示。²⁵

就在阐述这段前面的一两页,洛克曾经深入区分了什么是合乎理性、高于理性以及违反理性的命题。

224

1. 合乎理性的是这样一些命题,我们可以通过考察和追溯从感觉与反省得来的那些观念,来发现它们的真理,并且可以借自然的推理发现它们是真实的或可能的。
2. 高于理性的是这样一些命题,我们不能凭借理性从那些原则中得出它们的真理性或可能性。
3. 违反理性的是这样一些命题,它们和我们明白清晰的种种观念是相冲突、相矛盾的。因此,一位上帝存在是合乎理性的,不只一位上帝存在是违反理性的,死人复活是高于理性的。²⁶

至于哪些命题应当纳入这三大粗略的分类,思想家们也许意见不一。我本人想进一步确定依据理性与合乎理性是什么意思。如果我们能够预先在逻辑上证明一个观念,它就是合理的。如果一个观念为经验所证明,它也可以称为是合理的。这可能是:它包含各种未曾被理解的含义,或者我们暂时还不能考察它。然而,如果观察和经验将保证这种结论,就可以说这个观念是合理的。正是在这种意义

上,洛克主张上帝的存在是合乎理性的。不过,正如洛克指出的那样,基督教信仰的许多方面都是高于理性的。洛克的方法,是基于他曾经通过理性建立起来的权威来接受这样的一些教义性事项。

理性是自然的**启示**:光的永恒之父、一切知识的泉源,凭借理性把人类的自然官能所能达到的部分真理传达给他们。启示乃是自然的**理性**。这里的理性,是上帝直接传来的系列新发现所扩大的。那些新发现,要由理性来保证其真理性,即理性借助证据和各种证明,表明它们是来自于上帝的。²⁷

225

洛克在此所做的一切,是要把传统的护教学方法和他的经验主义的知识方法结合起来。传统的护教学方法强调:应验的预言和神迹,是基督教的真理主张的神圣证明。这种证明,在《论神迹》一书中概括为:“哪里承认神迹,哪里就不能拒绝教义;接纳神迹的人会获得一种神圣证明的确信,他不会质疑其真实性。”²⁸ 洛克采纳这种立场,是在采用某种基础主义的形式。这种形式论证到,对于信仰而言,不得不具有一种理性的基础。接受上帝的启示是理性的,因为,有合理的理由相信,启示(按照无法证实的诸命题来理解)来源于上帝。如果由于这些命题本身是**高于理性的**、我们无法证实它们,那么,我们至少能够证实它们在源头上的可信性。因此,对于洛克而言,能够把上帝施行的神迹等同于历史事件,这具有重要的意义。所以,他把神迹定义为:“一种可感觉的活动。这种活动,由于超乎旁观者的理解力,按照他的观念是与现成的自然进程相对立,因而他把它当作是神圣的。”²⁹

面对在牛顿的物理学世界里受过教育的心灵,洛克对相信神迹所提出的各种难题一清二楚。他关于神迹的定义包括某种推论的因素。实际上,观众并没有把上帝的行动直接看成是神迹的原因。所看见的东西是该神迹发生前后各种事件的一种状态。观众察觉到各样的结果,进而推出某种神圣的原因。洛克的立场,考虑到解释的各种错误和差异。洛克承认,一个人可以认为某个事件是神迹;同时,另一个人把这相同的事件看成普通的事情。他也明白反驳的证明,

即联系到通过注意其他宗教中的神迹,提出对和神迹相联系的基督教的真理主张的怀疑。

洛克对所有这一切的回应是指出,在某些宗教如伊斯兰教中,真理主张和神迹没有联系;同时,在各样多神论的宗教中,真理主张并不是一个迫在眉睫的问题。在耶稣的神迹例证中,并不是任何单个的神迹提供了结论性的证据。毋宁说,这种结论性的证据,是许多神迹累积的结果。此外,神迹不应当被当作是孤立的事件,即由于它们纯粹惊人的特征有意留下印象的事件。

因此,洛克通过做出三个深入的约定,进一步为神迹的定义给出限定。³⁰第一,一个神迹贬低上帝的荣誉,或者“与自然宗教以及各种道德原则不一致”,由这种神迹所支持的传教活动,不能被认为是上帝的作为。第二,不能期待上帝施行神迹来证实微不足道的事情,或告诉人们通过使用他们自然的能力便能发现的事情。第三,真正的神迹,不是琐细的事件,而是要展示上帝主宰一切的权能的事件。这些事件和启示“与上帝的荣耀相关的超自然真理以及对人的某种强烈的关切”相联系。

226

考察洛克的立场表明:洛克承认背景的重要性。他重视神迹,不是因为它们的反常性,而是因为它们的超自然的特征。神迹的超自然的特征,和从其他各种渠道能够认识到的关于上帝的特征相一致。因此,作为上帝的一种行为,神迹必然是符合逻辑的。作为一种物理的行为,它也不得不可能的——纵然是不可理解的。一个神迹可能与经验相对立,但我们有限的经验,只能在那种经验的背景中帮助决定概然性的程度。洛克关于暹罗国王与荷兰公使的故事证明了这种看法。³¹公使告诉国王,在他的国家,人能够行在水上。甚至一头象也能够如此。国王回答说:“我一向相信你曾经告诉我的一切怪事,因为我认为你是清醒正派的人;不过,现在我确信你是在撒谎了。”国王对他无法认同的东西没有经验,这些东西事实上就是:在欧洲的冬季,水能够冻结成冰。如果神迹的报告只能根据非神迹的正常经验来判断,人就会不得不说:它们太不可能,这个报告比起实际发生的正被讨论的事件来,更大的可能是错了。但是,如果神迹属于更广阔的背景,这种背景会使对它们的叙述被视为上帝权能与恩典

的显现,关于神迹的证明的动力学就意味深长地发生了变化。尽管它们依然是无法理解的,可是,它们在这个更广阔的背景里是符合逻辑的。

227 源于神迹的证明,又包括在《基督教的合理性,正如圣经所陈述的那样》这部著作中。在书里,洛克把耶稣施行的神迹,看成是对弥赛亚期待的实现(约翰福音 7:31)。³²在此,涉及洛克为今天所谓的基督教世界观的辩护背景。洛克的著作,是基督徒信仰人类借着耶稣基督从堕落的处境中与上帝复和的一种神学基本原理。上帝作为“一位富于同情心的温柔的父”与人类交往。他赋予他们以“理性和伴随理性的某种律法。后者只不过是理性应当规定的东西”。不过,考虑到人类的脆弱,上帝“应许了一位拯救者,按照他的定时差遣拯救者降临;然后,向全人类宣告:人若信他是所应许的救主、接受他现在从死里复活、成为所有人的主和审判者,以及为他们的君王与主宰,就当得救。”³³

对于洛克而言,基督信仰并不只是一个知识体系。它是生活中盼望、更新和意义的源泉。不过,它和某种连贯的信仰体系有关系。作为一个体系,基督信仰是合理的,任何人都能够把握它。基督教会不是一种“柏拉图的学园或者亚里士多德的吕克昂学校(Lycaeum)”。后者只接纳那些能够明白深奥论证的人。福音的真理,是“明白而可理解的”,能够为“大多数人”把握,包括未受过教育的劳动者和朴实的农夫。另外,对于洛克而言,神迹并不是信仰上帝的基础。它们在确定特殊启示的真理主张方面发挥着某种作用。

在最后一章,我们读到自然神论者如何攻击那些主张。我们不久将审视大卫·休谟怎样进行这种攻击。他们的攻击,其关键的问题,并不只是神迹的理论可能性。所有这些证明中根本的东西,是基督教的真理作为一个整体这个更深层次的问题。在这个问题上,洛克本人站在十字路口。洛克是理性宗教的倡导者。他为基督宗教的信仰体系的合理性,逐步阐明了某种经验主义的论据。基督宗教的信仰体系的合理性,是与那个时代的科学的、经验主义的态度相吻合的。同时,他保持和安立甘宗的联系。但是,他的一些读者,如乡村牧师约翰·爱德华兹(John Edwards)、武斯特·爱德华·斯蒂林弗

里特(Worcester Edward Stillingfleet)主教,在洛克的著作中观察到一种见解,怀疑它源于一神论的观念。洛克显然相信上帝,但他实际上相信一位什么样的上帝呢?不同的读者给出了不同的答案。一些人认为,他的方法支持信仰基督的神性与上帝的三位一体;而另一些人的结论是,他的观点缺乏这些信仰。在他去世后的那些年,洛克的著作同时为信徒和怀疑论者们提供了弹药。

贝 克 莱

基督教信仰的真理和实在的本性这些问题,从乔治·贝克莱(George Berkeley, 1685—1753年)³⁴那里得到了各种崭新且具独创性的回答。贝克莱出生在爱尔兰,15岁进入都柏林三一学院。1707年,他已经成为该院的一名研究员,在那里他断断续续地讲授希腊语、希伯来语和神学。作为一位学者,贝克莱研究洛克和法国的哲学家、神学家尼古拉·马勒伯朗士。后者发展出他自己形式的笛卡尔哲学。这种哲学结果成为洛克、贝克莱和后来一代英国思想家们逐渐形成的各种哲学的竞争对手与促进因素。³⁵

228

贝克莱的大多数哲学著作,都是在二十多岁时担任三一学院的研究员期间完成的。他的《视觉新论》(1709年)是讨论我们如何感知对象。之后很快又有《人类知识原理》(1710年)、《海拉斯和菲洛努斯的三篇对话》(1713年)问世。后者有意成为《原理》的半通俗版,复苏了柏拉图哲学的古典对话形式。核心人物的名字,也令人想起古希腊的世界。菲洛努斯(正如它的希腊派生词所提示的那样),是“心灵的情人”;海拉斯是物质论者。大约二十年后,自然神论者的争论达到了高潮,贝克莱以古典的模式发表了另一篇对话作为对怀疑主义的回答:《阿耳西弗朗,或渺小的哲学家》(1732年)。

同时,贝克莱的一生有几个转折点。1724年,他成为德里(Derry)学院的院长。尽管实际上他从未在那里就职,但他占据这个位置长达10年之久。18世纪20年代,贝克莱全神贯注于在百慕大群岛建立布道学院的计划。他带着为学院图书馆准备的大量图书,乘船行驶到罗兰岛的新港。然而,他从未踏上百慕大群岛。他一度指望

的政府基金从未兑现。不过,他的确和美国哲学家萨缪尔·约翰逊(Samuel Johnson)联系过。萨缪尔·约翰逊在耶鲁教书,并成为国王学院的第一任校长(后来改名为哥伦比亚大学)。在罗兰岛期间,贝克莱撰写了他的《阿耳西弗朗,或渺小的哲学家》。

229 建立布道学院的计划明显失败后,贝克莱把他收集的书籍赠送给耶鲁学院,航行穿过大西洋回国。1734年,他成为克罗因的主教。在那里,他将自己的精力奉献给教会的工作和缓解人民的经济困境。晚年,他提倡用焦油水的各种功效来医治从消化不良到天花的大量疾病,从而赢得了声誉。

贝克莱的哲学名声,依赖于他的经验主义的独特形式。这种经验主义,受到牛顿和洛克的启发(贝克莱非常崇敬他们),但同时又批评了他们。贝克莱在给出关于知识理论的主要著作的完整标题中,已经暗示了这种批评。他称之为《人类知识原理,在其中以怀疑论、无神论和不信宗教为背景探究各种科学的错误、困难的主要原因》。

贝克莱发现他的时代的科学思想的根本错误,关系到物质。牛顿的世界观把空间和时间描绘为各种物质对象的容器。对于贝克莱而言,牛顿的理由是不令人满意的。它似乎是在支持有形的物质独立存在的思想。贝克莱觉得,有形的物质独立存在的思想是“怀疑主义的主要支柱和支持;同样,一切无神论和不信宗教的渎神的企图,也一直是建立在同样的基础上”。³⁶

此外,洛克关于知识的陈述,并没有矫正这种状况。根据洛克的感知表现理论,各种物质对象是间接通过观念而被感知的。心灵只是通过由感官形成的观念媒介以及对它们的反省而不是直接感知物质对象。这向贝克莱提出了一个难题。如果我们只知道我们的观念,我们从来不可能确认它们中的任何观念是否实际上类似于客体的物质属性,因为我们从来不可能把这些观念和它们相比较。³⁷的确,根据这种观点,我们如何可能对怀疑主义做出回应?³⁸无论如何,洛克的立场没有充分地讨论物质的本性。贝克莱认为需要一种更好的解释。洛克如同一位企图透过迷雾看事物的人。³⁹他没有解释由我们的感官感知到的实在的本性。事实上,洛克没有恰当地处理常识。按照贝克莱的观点,常识告诉人们:离开感知观念和对象的心

灵,它们就不存在。⁴⁰

如果贝克莱反对洛克的经验主义形式,那么,他就会更加反对理性主义的形而上学。在他的笔记本里,贝克莱为自己写过一句备忘录:“要永远驱逐形而上学,要永远唤醒人们回到常识。”⁴¹贝克莱的出发点,是他不断地对感知行为的分析。《海拉斯和非洛努斯的三篇对话》的结语为:非洛努斯指出,喷泉喷向空中又根据引力定律落下来。“正是如此,”他观察到,“这些初看会导致怀疑主义的同样的原理,追寻到一定的程度,就会把人们带回到常识。”⁴²

230

非洛努斯心灵中的常识观,并不是任何新的观念。他认为它只是一种努力,即“只是要把那真理统一并置于更清晰的光之下。那真理以前在平民和哲学家们之间分享过:前一种意见是,他们直接感知的那些事物就是真实的事物;后一种意见为,直接被感知的那些事物,只是存在于心灵观念。将这两种主张放在一起,实际上就构成了我所提倡的东西的实质”。⁴³

在早期的《人类知识原理》中,贝克莱以下述方式明确阐明了这个难题和他的回答。

我说:我写作用的桌子存在,就是说我看见它,感觉到它;如果我走出书房我还说它存在,意思是说如果我在书房,我就可以感知到桌子,或者某个其他的灵实际上的确感知到它……因为,至于所谓不思想的事物又与它们被感知的存在没有任何关系的绝对存在,这看来是完全不可思议的。它们的**存在**(*esse*)就是被**感知**(*percipi*),它们既不可能在心灵之外有任何存在,也不可能存在于感知它们能够思维的东西之外。⁴⁴

这种阐述把我们引到贝克莱的核心学说。这个学说,用拉丁文的公式概括为:*esse est aut percipi aut percipere*(存在,或者就是被感知,或者就是感知)。⁴⁵贝克莱把这个学说作为他分析下面内容的结果:说某物存在是什么意思。

但是,如果存在就是以某种方式被感知(这就是说,被看见、被听见、被触摸、被嗅到或被思想),当我们没有在附近感知事物时会发生

什么呢？它们不再存在吗？贝克莱已经预见到他以书房中的桌子为例将面临的问题。当他（或对于那个事物而言，另一个人）没有在附近看桌子时，它依然存在，因为它被某个灵看见。在终极的意义上，惟一能够同时感知宇宙来把握现有的宇宙的灵，就是上帝。《海拉斯和菲洛努斯的三篇对话》中，这个问题以下面的方式得到问与答：

海拉斯：不要太快了，菲洛努斯，你说没有心灵，你就无法感知可感事物应该如何存在的方式。你真的不能吗？

菲洛努斯：我的确如此。

海拉斯：假如你不存在了，你无法感知是可能的吗，即各种凭借感觉可以感知的事物依然存在吗？

菲洛努斯：我能；不过，它必须在另一颗心灵里。当我否认各种可感事物离开心灵而存在时，我并不是特别指我的心灵，而是所有的心灵。现在，显而易见，它们外在于我的心灵而存在，由于我凭着经验发现它们独立于我的心灵。因此，在我感知它们的时间的间隔期间：正如在我出生之前它们存在过，在假定我灭亡后它们将会存在，它们存在于某个其他的心灵中。至于所有其他有限的受造的灵，同样是真实的；必然的结论为：存在着某种**无所不在的永恒的心灵**。这个无所不在的永恒的心灵，认识并理解万物，以这样一种方式把它们展示给我们的视野。根据他自己已经规定的这样一些规则，我们称之为**自然的法则**。⁴⁶

由于这种单纯大胆的巧妙行动，贝克莱重新定义了物质概念，证明了上帝的存在。如果贝克莱的物质概念是可以接受的，上帝的存在也就是必然的。此外，贝克莱的观点，使物质依赖于被上帝所感知，因此，他将解决物质是否永恒这个古老的难题。

贝克莱的证明，被罗纳德·诺克斯(Ronald Knox)在一组五行打油诗里用更现代的术语来表达。其内容为：一位学生对贝克莱依赖于感知者的物质观感到困惑。⁴⁷

曾经有个年轻人开口说：“上帝
必定认为太奇怪，
 如果他发现这棵树
 存在如故，
那时候却谁也没有在方庭里。”

答

232

尊敬的先生：
 你的惊讶才奇怪：
咱随时总在方庭里。
 这就是为何那棵树
 会存在如故，
因为注视着它的是
 你的忠实的
 上帝。

从贝克莱的时代直到我们今天，贝克莱的学说一直被认为是对物质的一种否定。在他死后的10年间，这个问题成为一个值得纪念的事件的焦点，它涉及萨缪尔·约翰逊博士。一天在去教堂参加敬拜，共同花了一段时间祷告之后，詹姆士·博斯韦尔（James Boswell）发现自己在和约翰逊博士讨论贝克莱主教“机灵的诡辩，即证明物质的非存在，宇宙中的万物都只是观念的”。博斯韦尔回想道：

我怎么发觉，尽管我们对他的学说的确都不满意，但不可能反驳它。我永远不会忘记，约翰逊回答的敏捷，他用脚猛踢一块巨石，直到脚反弹回来，“我就这样反驳它”。⁴⁸

实际上，约翰逊博士的行动，并不是对贝克莱的主张的驳斥，因为按照贝克莱的观点，博士的这种动作，可能被解释为博士以心灵来感知的一种行动。贝克莱已经预见到这一幕，他主张：“除了人即有

意识的事物外,没有什么东西会完全存在;所有其他的事物与其说是存在,不如说是人存在的方式。”⁴⁹ 约翰逊博士的反应,更多是他确信主教不可能正确的一种表现行为。

233 今天,一般认为,贝克莱是一位卓越的哲学家。他对他的时代的问题,给出过一些独创性的回答。在我们思考事物方面,他洞见到感知主体所发挥的作用,因而获得了人们的赞美。科学家和哲学家会继续争论物质的本性问题。伯特兰·罗素的物质定义为“满足物理学方程的东西”⁵⁰,这在某些方面是对贝克莱立场的一种修正。关于贝克莱的持续不断的学术研究,是他的思想得到尊重的见证。不过,哲学家们会继续讨论潜藏在贝克莱学说中的各种隐秘的错误的可能性。假定以我有限的心灵能够感知各种对象,但我怎么知道它们就是你感知的同一客体?我们怎样知道它们就是上帝所感知的同一对象呢?贝克莱停下来了,没有达到马勒伯朗士所具有的观点:我们所感知的东西,就是上帝的观念。他宁愿认为上帝愿意人们应当具有这些观念,但它们并不是上帝对它们的永恒的知觉。⁵¹ 如果这样,难道我们不会以柏拉图的二分法的结论而告终吗?柏拉图的二分法,即各种纯粹观念的(上帝的)世界与各种有形的观念(我们的观念)的世界。

对于经验主义的批评家们如马斯科尔(E. L. Mascall)而言,由洛克发端、贝克莱发展的这条思想路线,会使我们的知觉对象变得空洞。⁵² 按照这种观点,我们用我们的感官感知到的东西,属于感觉材料。但是,在感觉材料背后是什么?我们谈论现实的时候,我们是在谈论比按照我们的感觉经验所提出的系列假设的解释更多的东西吗?这种知识的表现理论,看来会把我们置于通向惟我论的路上。惟我论的观点为:惟一可能的知识,是关于我们自己和我们的知觉的知识。此外我们便没有任何方法获得知识。因为,我们不可能站在我们自己和我们的感官所提供的材料之外。我们无法说明,任何事物或人,不依赖于我们的心灵而有任何存在。另一方面,这条思想路线的逻辑,看起来是多么无情,实际上似乎没有人会相信它。惟我论者企图使所有人相信他的立场的真理性,否定了他宣称他所相信的东西的真理性。贝克莱虽然以常识的名义提出了他的哲学,但他事

实上否定了常识在对象的存在与我们对它们的感知之间所做的区别。

贝克莱的观点将对象瓦解在感觉中。马斯科尔提出,如果不把感觉材料当作知觉的**直接的对象**而是**间接的对象**,贝克莱的哲学所造成的种种难题,原本就可以避免。通过这种间接的对象,理智将感知到独立于它自身的可以理解的实在。马斯科尔把他自己的方法与经验主义者们的方法进行比较,他写道:

现在,和这种假设相反,我想提出如下的观点:尽管现代大多数哲学家们一直忽视这种观点的存在,但它有一个非常著名的祖先。那就是:在知觉中非感觉的或者理智的因素,并不是简单地由推论组成,而是由理解组成。根据这种观点,没有感觉,就会没有(无论如何的正常情况下,因为我们此刻不关心神秘经验)知觉。但是,这种可感的个别事物(感觉对象或感觉材料,或如经院哲学家们所说的可感的种类),并非知觉的终点,也不是作为去把握的对象[*objectum quod*— object which],用经院主义的另一个术语来说,而是借以把握的对象[*objectum quo*—object through which]。通过它们,理智在一种直接而又依赖于中间媒介的活动中,把握精神以外的可以理解的实在。这实在,就是**真实的事物**。⁵³

234

这里,马斯科尔所提倡的,属于一种托马斯主义的经验主义形式。这种形式,将会导致寻求公正对待普通的经验、现代科学与宗教的批判实在论(critical realism)。这种哲学能避免大卫·休谟提出的怀疑主义的经验主义的种种困难。

第十四章 休谟怀疑主义的经验主义

在所有的英国哲学家中,对大卫·休谟(David Hume, 1711—1776年)¹的讨论是最多的。的确,没有任何英国哲学家能一直引起这么大的争议。他是一个真正的伟人,还是用泰勒(A. F. Taylor)的话说,仅仅是个“非常聪明的人”²,这仍是一个持续在争论的问题。人们对这个问题给出的答案,取决于他们自己的哲学立场。无论生前死后,休谟都不断提供种种疑难问题。论到休谟标准的观点认为,他把经验主义推到它的逻辑极限,且揭示了它内在的种种怀疑论的后果。不过,一位最新的注释家拒绝这种看法,其依据为:休谟看来“在根本上,几乎没有对这种观点的基础加以考虑过”³。诚然,休谟坚持一种经验主义,但他对大陆的怀疑主义有着直接的知识。在某些方面,休谟是一位18世纪的伊壁鸠鲁主义者⁴,他对人的知识明显是经验主义的、怀疑主义的,但决心要享受生活。他的著作给人这样一种印象,他竭力把自己表现为一位合乎理性的人。不过,它们留下的是任意专断的感觉。为了攻击宗教和对手的各种哲学,休谟打开怀疑主义的潘多拉的盒子,发现他不可能关上它。最后,他不得不求助于“自然”,把对怀疑主义必须要做的事,装成自愿做的。

对于我们处在20世纪的人而言,历史上最有才干的哲学家之一,竟然两次都未获得教授职务,这也许是令人惊奇的。但是,这一点必须放在时代背景中来看。休谟也许原本就是一位迷人的宴会客人,一位辩论晚会欢乐的同伴。在指定才干较小的人担任爱丁堡和格拉斯哥的哲学教席时,当局非常清楚他们在做什么。他们不想任命一位怀疑论者和一位无信仰的人,即他对基督教依然作为官方宗教在大学里传授的立场采取不认同的态度。还有其他一些人并不欣赏休谟。一位同时代的人发觉:“他的肥胖,使他更适合传达吃海龟的市议员而不是一位有教养的哲学家的理念。”⁵不过,这同一位作者,继续为休谟的非哲学的外表申辩,用下面的思想来安慰自己:“各

种古老的神谕,常常是由一根手杖或一块石头来传递的。”在休谟临死前仓促编辑而成的《我的一生》的简短叙述中,他把自己描绘为:“我这个人性格温和,节制,开朗而善于交际,愉快而幽默,充满爱意而几乎不怀恨,在一切情感上都非常有节制。甚至我主要的情感,我对著作的名声的爱慕,都没有使我的诙谐变得乖戾,尽管我常常失望。”⁶

休谟因为他的哲学著作,的确名气很大,但在生前不是这样。至少可以说,他的早期生涯是多变的。他20岁进入爱丁堡大学,大约两三年后没有取得任何学位而离开。他企图研究法律,但不久便放弃了这种打算。他尝试涉猎生意领域,可几个月后就罢手不做了。接着,他去了法国,最后在安茹的弗勒歇一个小镇定居下来。早在一个世纪前,笛卡尔接受教育的地方,就在弗勒歇的耶稣会学校。弗勒歇依然是笛卡尔主义的中心。耶稣会神父们的哲学与神学,以及休谟在弗勒歇享受到学校丰富的图书和闲暇,这些为休谟写作《人性论》⁷提供了动力和机会。1739年,他回到英国,匿名出版了此书。

正是在弗勒歇,休谟第一次提出了他反对神迹的证明。据说,这是他在学校里和一位博学的耶稣会士关于神迹的对话中,偶然想到的。这位耶稣会士回答说:休谟的各种反对理由,同样可以用于证明福音书的神迹。对此,休谟毫不含糊地承认确实如此。⁸休谟的证明,并不是像许多人以为的那样具有原创性。⁹其主要的观点,已经出现在自然神论的争论过程中。休谟原本想把他对神迹的证明,纳入《人性论》中。然而,他被劝阻不要这样做,其理由如下:这个证明的争议性,将损害他的名声。他最后把它插入《人类理智的哲学试论》(1748年)中。1758年,此书以《人类理智研究》为题出版。¹⁰

237

同时,休谟的《人性论》,最后成为了一部经典的哲学著作,可最初它的作者却很失望。休谟在晚年生活中说:“我的《人性论》在古往今来文字作品中是最不幸的。它从印刷机生下来就是一个死胎。甚至连由狂热分子激起一点牢骚的荣幸都没有获得。”¹¹有一段时间,休谟曾做过狂人安娜代尔侯爵长子的家庭教师,以赚取生活费。随后一段时间,他担任圣·克莱尔(St. Clair)将军的秘书,军事远征到布列塔尼(Brittany),又在都灵(Turin)的外交使团任职。这段时期,

休谟穿着军官制服,很少注重他的外表。休谟把《人性论》的失败归咎于其迂腐的形式,因此决心彻底修改论证,发表它,这就是现在著名的《人类理智研究》。这次,他把论神迹的内容纳入其中。但是,休谟的第二部重要著作的遭遇,比第一部好不了多少。对神迹的讨论原本是为了引人注目,但却因科尼尔斯·米德尔顿(Conyers Middleton)的著作而失色。休谟说:“当我从意大利回来,我羞愧地发现:由于米德尔顿博士的自由研究,全英国都处在一种激动状态;而我的成就完全遭到忽略和轻视。”¹² 休谟的《道德原则研究》(1751年),预见到了功利主义和现代主观的、情感的伦理观,但几乎同样不成功。

238

休谟从未占据任何学术上的位置。他任爱丁堡大学法学院图书馆馆长,这给予他时间和资料写作多卷本的《英国史》(1752—1757年)。按照伯特兰·罗素的说法,《英国史》热衷于证明托利党人胜过辉格党人、苏格兰人优于英格兰人。¹³ 正是这部著作,为休谟确定了作家的名声,也帮助他取得经济上的独立。休谟曾想将余生献身于哲学,只是没有太当真。相反,他回到了外交界,担任英国驻巴黎大使的秘书,甚至一段时间担任英国的代办。在巴黎,休谟成为文化界的知名人士。返回伦敦的时候,他邀请让·雅克·卢梭一同前往。后者是一位性情多变的朋友,放出传言说休谟企图谋害他的性命。休谟最后担任的公众职务,是北部(Northern Department)国务副大臣。使休谟生前享有盛名的,是作为历史学家,而不是作为哲学著作家。晚年,休谟仅仅发表了一部篇幅很小的哲学著作,其中部分内容还是关于历史的,取名为《自然宗教史》(1757年)。¹⁴ 稍微早些时候(可能是1752年之前),休谟写过《自然宗教对话录》。¹⁵ 不过,休谟并没有出版,他继续修订,直到临死前。1779年,休谟死后他的侄儿将其付梓。

知 识

直到《人类理智研究》结尾的时候,休谟评论了哲学中能够得到的可供选择的一些观点。他发觉:“一位斯多葛主义者或伊壁鸠鲁主

义者表现出的原则,不仅是持久的,而且对行为举止也会产生影响。但是,一位皮浪主义者不会期待他的哲学对他的心灵有任何持续的作用,或者说,如果有,它的影响也不会对社会有益。”¹⁶皮浪主义者的论点也许在瞬间内给人印象深刻,但它们对所有思想与行动最终都是毁灭性的。休谟本人更喜欢他所谓“温和的怀疑主义”。事实上,这是在皮浪主义的毁灭性的逻辑与需要同自然和日常生活妥协之间的一种折衷。

另一种温和的怀疑主义,也许对人类是有益的,而且可能是皮浪主义者的怀疑和顾虑的自然产物,那就是对我们追问那些最适合人类理智的狭隘能力之类主题的限定。人的想像自然是崇高的。为了回避习惯使它太熟悉的种种对象,它陶醉于任何遥远异常的东西,自由驰骋于时空最远的地方。正确的判断将遵从相反的方法,回避一切玄远的追问。它把自己限定在日常生活,限定在被归入日常的实践活动与经验之类的主题;它把那些更崇高的话题,留给诗人和演说家们去润色,或留给祭司与政治家们去表现。把我们带回如此有益的决定吧!对于一度彻底确信的皮浪主义的怀疑力量,以及不可能的力量,没有什么是更有用的;除了自然本能的强大权能外,一切东西都会使我们从中得自由。¹⁷

239

在休谟的哲学著作中,如果有什么单个统一的主题,这个主题就是。对于休谟而言,哲学的决定,“只不过是对日常生活条理化的、正确的反思”。因此,哲学家“从来不会受到诱惑去超越日常生活,只要他们考虑到他们使用的那些能力的不完美、他们的狭隘的领域以及他们的种种错误的活动”。¹⁸如果在休谟的思想中存在着矛盾,这并不重要。事实上,休谟能够很好地利用它们。矛盾的存在,也许原本会给予其他思想家停下来寻思他们的方法是否正确的机会。然而,休谟在他自己的哲学中遇到了这个难题,其行为表现为,他的思想提出的这些难题,好像仅仅有益于展示人类心灵的各种限定以及沉溺于形而上学的普遍愚昧。

实际上,休谟的方法确实显明的东西,就是关于知识的表现理论

不足以解释我们如何认识我们周围的世界、我们自己和上帝。在休谟看来,人的知识是基于感觉材料的系列概念。因此,谈论实体,并不是要谈论某种现成的存在物,而只是谈论感觉材料的现象。

一个实体的观念以及模式的观念,只不过是各种单纯观念的集合,它们由想像统一起来,具有一个指定给它们的特定名称。借着这个名称,我们能够向我们自己或者他人回忆起那个集合。¹⁹

我们感知我们的感觉材料,但我们无法认识超过它们的东西,如果有的话。在著名的关于因果关系的讨论中,休谟把这一点向前推进了一步。休谟观察到,当我们注意到二加二等于四的时候,当我们看见直角三角形的两个锐角之和等于直角的时候,某种必然性就向我们显现出来。这种必然性“只存在于理智中,借着理智,我们考虑、比较这些观念”。同样,原因与结果的概念,“也完全属于心灵。心灵把所有过去的事件中的两个或更多的对象结合起来。”“正是在这里,各种原因真正的力量与它们的关系和必然性并排的。”休谟继续说:

我认识到,在这部著作中,我迄今具有的,或今后有必要提出的一切悖论当中,目前这个是最一反常态的。全靠严密的证明和推理,我才能够希望它为人所承认,并战胜人们根深蒂固的种种偏见。在我们对这个学说心悦诚服之前,我们必须不断地重复下面的话:

首先,任何两个对象或行为,无论它们联系多么紧密,仅凭单纯地看见它们,绝不会给予我们力量或两者之间关联的观念;**其次**,这种观念是由于两者反复结合而产生的;**再次**,这种反复,在对象中既没有发现任何东西,也没有引起任何东西,却是通过它产生的习惯性的转变只对心灵产生某种影响;**最后**,因此,这种习惯性的转变和那种力量与必然性就是同一个东西;这样的力量与必然性是知觉的而非对象的性质。灵魂内在地感觉到它们,但在外界从物体那里却感知不到它们。²⁰

休谟关于原因与结果的讨论,一直被当作是对因果关系的全部观念的否定。休谟的立论为:我们能够观察到的一切,是各种对象和结果。仅仅察看一个对象,我们是无法发现原因的。说到一个事物引起另一个事物,这包含着某种推论。心灵依据对事件不变的或相似的关联的观察,做出这种推论。如果休谟真正要否定因果关系的概念,把它仅仅归为心灵的习惯,他的确是在破坏科学的基础。另一方面,有理由认为,休谟把他的工作看成是牛顿物理学所使用的实验方法在哲学上的对等物,他相信他是在为实在的现代理解提供某种哲学基础。²¹他所要完成的工作,不是对因果关系的否定(在讨论宇宙论证和神迹的时候,休谟本人自由地求助于因果关系),而是一种对我们如何思考因果关系的说明。正是这种说明,阻止了因全神贯注于感官所能感知的东西而得出关于实在本性的各种形而上学的结论。事实上,休谟是在无意中注意到感知的表现理论的非充足性。感知的表现理论,是对我们如何领会与理解事物的一种说明。休谟选择保留这个理论,悲叹人的知识的种种局限。一种可选择的行动路线,原本可能是替换这种理论,强制摆脱它所面临的僵局。

241

对于休谟而言,灵魂或自我,同样是难以琢磨的。在《人性论》中,休谟做出了如下的陈述。这种陈述,实际上是对灵魂或自我的全部观念的反证法。

对我来说,当我最深地进入我称为**我自己**的时候,我总是无意中发现热或冷、明或暗、爱或恨、苦或乐等特别的知觉。无论何时,没有知觉,我就从来不可能把握**我自己**,并且,从来不可能观察到除了知觉以外的任何东西。任何时候,比如因为酣睡,我的各种知觉离开了;我会长久意识不到**我自己**,也许真的可以说它不存在。死亡将拿走我的全部知觉,我的身体分解后,我既不能思想,也不能感觉,不能看见,不能爱,不能恨,我应当完全消失得无影无踪;对进一步让我成为一个完全的非存在实体所必不可少的东西,我也毫无设想。若有人基于认真而毫无偏见地反思,认为他对**他自己**有某种不同的概念,我必须承认:我无法再同他论理。我能够同意他的一切,就是他也许和我一样正确;

我们在这个特殊的观点上根本是不同的。也许，他会感知到某种简单持续的东西；他将称其为他自己；可是，我的确没有这样的原则在我里面。²²

212 这项证明，与休谟对实体和因果关系的讨论是平行的。凡是被感知的东西，是系列的感觉印象。由于自我不是一种如同苦、乐的感情或感受之类的感觉材料，休谟在修辞学上对其存在表示怀疑。但是，正是休谟方法的可行性受到了质疑。这个错误的前提隐含的主张为：考虑到惟一能够被直接认识的那些事物就是感觉材料这个事实，惟有感觉材料和引发它们的物理对象才是真实的，尽管甚至物理对象都是可疑的。另一方面，休谟多次在上述引文中使用我这个词，以便发出一种警告：就这种理论而言，不是一切都好。事实上，它也许是在提醒我们对自我的一些逻辑特性要多加注意。它暗示，自我不是一个类似于其他各种对象的对象。其他各种对象，可以用认识物理对象的方式客观地加以认识。毋宁说它是在间接地表明：自我是一个主体，我们能够主观地认识自我。但这不是休谟选择研究的问题。它足以达到他怀疑基督教信仰的一个主要信条的目的。

神迹

休谟对神迹的著名讨论，出现在《人类理智研究》中。²³对于一些读者而言，包括休谟著作的维多利亚出版社的著名编辑，休谟为什么把对神迹的研究放入表面上热衷于人类理智的专著的语境中，这一直是一个谜。²⁴倘若我们不了解神迹在休谟时代的基督教护教学中的作用，这个问题就依然是一个谜。人们曾经认为，神迹是真理主张的可信证明。它们作为某些主张的真理性的超自然证明而发挥作用。在天主教会中，天主教徒诉诸正在发生的神迹作为天主教教义的真理的证明。新教徒圣经里的神迹作为圣经教义的神圣明证。如果休谟能够削弱神迹见证的可信性，他实际上是在削弱人们接受用其他方式无法证实的教义真理主张的基础。

他相信这种证明同样可以用来反对天主教徒和新教徒。休谟认

为,他的证明,是对盲从和迷信的人们的“荒谬的恳请”的一种抵御。“我奉承自己说,”他写道,“我已经发现了一种证明……如果是公正的,因着这位智慧和博学的人,那将是对所有种类的迷信欺骗的一种永恒的检视,因此,只要世界存在,它就是有用的。长久以来,我认为,在所有神圣与世俗的历史中,都将会找得到各种对神迹奇事的叙述。”²⁵休谟相信:这种证明,可以同样很好地用于预言。预言也是神迹的一种形式,是“对所有启示的证明”²⁶。休谟的证明,不是说神迹不可能(虽然有时他的行为举止表现出他似乎已经确立了这种观点),毋宁说,他的论文,是下面这种主张的一系列变种:“没有见证足以确定一个神迹,除非它是这样一种见证,即它的虚假,比它竭力要确定的事实更不可思议。”²⁷

休谟的证明分为两大部分。第一部分,是关于自然的法则的一般证明(如果自然的法则在根本上证明了什么东西,它就是对神迹的不可能性的证明)。第二部分,由关于见证的本性和从中能够得出的结论的四个观察构成。两部分中,休谟的各种暗示尽管是显而易见的,但他都没有直接谈及福音书的神迹。他的证明更多是试图借助对所涉及问题的一般反省来削弱基督教的各种真理主张。

243

这个证明的第一部分,包括对神迹的一种定义。这个定义,是对神迹的可能性的有效否定。

神迹就是对自然法则的违背。由于一种牢固不可改变的经验已经确立了这些规律,从这个事实的性质本身得出的反驳神迹的证明,是和依据可能想像得到的经验的任何证明同样地完整的。²⁸

休谟认识到,科学的规律建立在统计学的基础上。按照他的观点,统计学是反对神迹的。事实上,符合自然法则的生活经验与事件,是始终如一的,没有任何对神迹奇事的见证能够动摇他对连续的一致性的期待。在“印度王子”的推理中,休谟未能发现任何缺陷。“印度王子”拒绝相信冰,因为他所有过去的经验都表明:水不可能变成固体。²⁹因为,在评价我们经验之外的事件的见证时,我们不得不

受制于：所报告的事件和我们“过去始终如一的经验中”的事件，具有何种“相似性”。

在休谟证明的第二部分，他转向了赞成神迹提出的那种见证，追问它实际上是什么东西。他给出了四个要点。第一，他描绘了那种他认为可信的见证人。³⁰这种人，必须“神志绝对清晰、受过教育且有学问，不至于陷入错觉”。最重要的是，他们必须是完全无可置疑的，在他们发现是错误时敢于面对后果；再者，这些宣称为真的事实，其发生必须“以异常公开的方式、在世界非常著名的地区，以至于可以进行毫不回避的检测”。

241

第二，休谟注意到人类对流言蜚语和言过其实的喜欢。³¹他温和地诘问道：“相同的激情，以及其他更为强烈的情感，难道不是都倾向于人类的一般性，即以最大的热心和保证相信、报道所有宗教的奇迹吗？”

第三，休谟察觉到，“据观察”，神迹“主要大量存在于愚昧与野蛮的国家；或者，如果一个文明的民族曾经承认它们中的任何内容，人们会看到这些内容原来是他们从愚昧野蛮的祖先们那里得来的。祖先们带着不可违抗的制约和权威传播神迹，结果总是被接受”。³²

第四，休谟证明，各种对立性宗教的神迹是相互抵消的。³³不同的宗教，诉诸神迹作为它们的真理主张的神圣证明，这损害了它们本身。因为，它们不可能全是真的。休谟总结说，这不仅削弱了各种真理主张，而且引起了对神迹故事本身的真实性的怀疑。

这便促使休谟着手一系列的反思，虽然他没有直接提到福音书中任何特殊的故事，但他反思的用心，旨在怀疑福音书中神迹的真实性。休谟首先提到塔西佗对一次归功于韦斯巴芗治病的叙述。他证明韦斯巴芗毫无不诚实，甚至傲慢到自称神明；盛赞塔西佗是一位“以坦率、诚实而闻名的著作家，而且也许是全部古人中最伟大、最敏锐的天才”³⁴。从这里出发，休谟推进到更近的时代，注意到在巴黎的詹森主义者弗兰索瓦(François)的坟墓里施行的医治。³⁵更有甚者，许多所谓的医治，“在各种无可置疑的诚实判断面前，被证明是就地发生的，得到了在一个有学识的时代声望卓著的见证人的证实，其地点为现在世界上最著名的剧场。”此外，这些詹森主义者的对

手——耶稣会士们，无法反驳上述传闻或者发觉其中的欺诈行为。换言之，这些正被讨论的报告，实际上满足了休谟特定的标准，显然摆脱了夹杂在其他神迹故事中令人怀疑的污点。但是，休谟回应这一切的时候，固执地拒绝相信这些叙述。休谟以模仿《希伯来书》的语言自问道：

面对这样一群见证人，我们所反对的不正是他们所讲述事件的绝对不可能性或奇迹性吗？在所有通情达理的人的眼中，单单这一点就完全可以被认为是一种充足的反驳。³⁶

休谟如此质问并回答了神迹故事的可信性问题。实际上，他曾经说，多少的见证，纵然满足了他的标准，都不足以推翻他的信念：神迹是不可能的，因为自然法则不可违背。在这个主题上，休谟并不彻底。他的大量例证都是假设出来的，是被故意设计出来使人不信福音书中的复活叙述。他这样做，是通过提供一个表面上被更有力地证实了的猜想的类似物来完成的。

245

他假设说，所有的历史学家都一致同意：伊丽莎白一世女王死了，她的死是公开得到确认和证实的。然后，在埋葬一个月后，她又重新出现，登上英国王位的宝座，统治达三年之久。休谟甚至假定所有这一切都得到很好的证实，他会回答：“人们的诈骗和愚蠢是很普遍的现象，我宁愿相信最不寻常的事件都是源于巧合，而不承认自然法则会遭到如此明显的违背。”³⁷

接着休谟得出了如下的结论：“我们最神圣的宗教基础是信仰，而不是理性。揭露它的一种可靠的方法，就是对它进行这样的检验，因为它绝对经不起这样的检验。”³⁸如果说这个句子的前半部分似乎是对敬虔的一种认可，那么，后半句无疑是休谟强烈的反讽。休谟接着补充说，以上论点同样适用于预言。预言实际上是神迹的一种形式。这样，他便拆毁了支持基督教真理主张的传统护教学证明的另一支柱。休谟的临别之言，是更刻薄的攻击，它的目的在于最终摧毁护教学的真理主张，即基督教信仰能够诉诸历史得到合理的确立。

总之，我们可以得出结论说，**基督教**不仅首先伴随神迹，而且甚至在今天没有神迹，就不能为任何理性的人所相信。仅仅有理性，不足以让我们确信其真实性。无论是谁，只要为信仰所感动而赞成它，他都会在自己的心中意识到一种持续的**神迹**。这持续的神迹，将颠覆他的理智的一切原则，使他决心相信最违反习惯与经验的东西。¹⁹

246 如果休谟对神迹的讨论暂时因为科尼尔斯·米德尔顿的著作而失色，但它最终还是成为经典的攻击。尽管休谟的许多论点早已表达在斯宾诺莎和英国的自然神论者的著作中，但休谟的论文结果被看成是基础性的，最重要的是因为，休谟处理的是根本的问题和标准而不是特殊的现象。人们及时出版了回应休谟的各种著作。其中最有力反击的，是乔治·坎普尔(George Campbell)的《论神迹》(1762年)。它是在长老会会议上的一次布道内容的扩充版。坎普尔是他的一位苏格兰的同乡，托马斯·里德(Thomas Reid)和其他苏格兰常识哲学派成员的朋友。约翰·卫斯理非常关注坎普尔的著作，休谟本人承认坎普尔“的确是一位很聪明的人，虽然作为一位哲学家有点太狂热了”。¹⁰

假如我们从远一点的距离来看休谟的论文，询问他实际上成就了什么，显而易见的是，休谟并没有证明神迹不可能发生。他的目的是要表明，根据近代科学对世界的理解和共同的经验，神迹故事完全不可能出现，不值得理性的信任。因此，它们不能用来确立宗教的真理主张。休谟论证的力量在于它貌似有理。的确，神迹和大多数受过教育的西方人的经验是相对立的。关于文化较低的人所证实的在偏僻地方发生的神迹，以及人们喜欢流言蜚语和言过其实，休谟所做的论述，可以应用于许多的神迹故事。可是，从总体上说，休谟的论文存在严重的缺陷。A. E. 泰勒完全正确地指出：“显然，下面的推理有些问题：‘因为智慧人的信仰与证据成正比’，所以，在广泛的范围内，如果不是太严格限定的话，‘智慧人’会直截了当地完全拒绝‘考虑证据’。”¹¹此外，考虑到休谟以前论及因果关系的主题时的保留观点，他为了拒绝神迹而求助于自然的法则，这里存在着某种不一致的

地方。论到休谟的前提,泰勒指出:“严格地说,不存在对任何自然法则的违背,而是存在着期待的习惯;作为一个事实,我们任何人都会发现自己无法破除它们。”⁴²

严密考察休谟关于见证的本质所做的种种论述表明,他得出的观点,没有一个能够被扩充作历史研究的普遍标准。他坚持认为事件必须得到有教养的见证人的见证,因为他们如果被发现做假证,将损失惨重。他还坚决主张事件应当发生在“世界的一个著名地方”。247这些观点将抹杀文艺复兴前位于某些城市文化中心之外的大量历史。历史学家们不会把他们的兴趣与研究,仅仅局限于和他们自己有着类似教育和观点的范围。休谟的论点,没有区分一个见证人的教育程度、社会立场,与这个见证人的真实性。两者并不是必然地联系在一起。休谟对见证的本质的第二个论述也太不分青红皂白了。其假定为:神迹的见证人都属于爱言过其实、夸大真相的人。更加准确的历史学方法,应当竭力判断这些见证人是哪一种人。如果有证据表明这些见证人最初都是倾向于怀疑的,那么,他们对所说的事件的见证,给人印象将是更深的。

休谟的第三个要点,也是太不严密,不能普遍地加以应用的。神迹“主要大量存在于愚昧与野蛮的国家”;接受神迹的文明人,一般都没有关于它们的直接经验。休谟这话,明显是尖刻之言。人们会习惯上将此用于休谟时代有教养的基督徒。他们虽然从未亲自经历过神迹,但基于基督教的传统,他们信任神迹。神迹可以是教会中发生的神迹的报告(如在天主教的传统中),也可以是福音书故事本身。福音书故事本身最初是由加利利的门徒们传播下来的。这些人接近于休谟的描绘。

休谟的第四个要点也是貌似合理性——依赖于大量隐藏的假设。它一开始就假定:不同的宗教把它们的真理主张建立在神迹的基础上。但实际上,许多宗教并非如此。在传统的基督教护教学中,像约翰·洛克以及其他人所做的那样,福音书的神迹,虽然被认为发生极大作用,但我们不清楚这是不是它们在《新约》里的功用。⁴³此外,就休谟证明的作用而言,各种不同的宗教有神迹,因此它们不可能全是真实的,这样说是不充分的。为了得出休谟想要得到的结论,

人们将不得不提出类似的神迹以便支持相似而冲突的真理主张。例如,基督教认为,耶稣复活是一条基本的真理。如果另一种宗教要提出它的弥赛亚在一次类似的死亡后同样也复活了的相反例证,休谟的论点就有实质内容了。这样,各种不同宗教的提倡者们,必须考察他们的复活信仰的真实性,从而衡量其相关的真理主张。但事实上,并没有出现过这样的冲突。关于各种冲突性的神迹最容易获得的证据和医治有关。医治在对立的宗教团体中得到证实。即便在这里,休谟的论点也不像表面上看起来的那样有说服力。因为,断言上帝的良善只限于那些承认他的人,或者医治只会通过基督徒的中介才发生,这不属于基督教的讯息。正如自然的医治可以发生在某种特定的宗教背景之外,超自然的医治会在不同的宗教背景下产生,这也是不难设想的。同样,它也许和各种特定的真理主张没有直接的关系,而毋宁说是上帝良善的某种普遍显现。⁴⁴

休谟讨论的一个深层的方面,是如下的事实:他把他的注意力限定在口头的证据中,忽略了其他类型的证据,比如被改变的行为和态度。因此,他会忽视基督教关于耶稣复活证据的一个重要部分。这个证据,开始于耶稣死后门徒们被改变的态度。鉴于耶稣遭到定罪,若不是发生了什么事情,致使第一批基督徒不顾宗教与世俗的种种权柄,为宣扬耶稣的复活而冒着生命的危险,教会的出现是难以设想的。

休谟的讨论最值得质疑的部分,是他关于神迹的概念。神迹违背自然法则这种思想,初看起来是可以接受的。毕竟,在某种意义上,如果神迹和普通的事件没有不同,就没有理由区别两者。因为,一个事件称得上是神迹,必然有理由认为:它实际上已经发生了,并且和通常的事件不同。惟有违背了正常经验的规律性,它们才称得上是神迹。但是,术语违背暗示着某种容易使人误解的随意和武断的因素。在一个脚注中,休谟本人提出了第二个定义,他写道:“一个神迹也许可以精确地定义为:因着上帝的一个特殊意愿,或某种不可见中介的介入,对某种自然法则的违背。”⁴⁵这第二个定义可能仍含有随意性。但事实上,它包含着一个重要的新的要素。这个新的要素对于这样一个事件的发生是必要的。违背(transgression)这个词

本身是模糊不清的。一方面,它可能指对各种自然原因的随意中断。另一方面,它也可能意味着,这里正在讨论的中介,因求助于某种其他(已知的或未知的)法则、力量、权能以达到某个特殊的目的,而没注意到某个特殊的法则。休谟在此给出的定义,不是对神迹观念的一种反证法,而是对各种条件的一种暗示,即如果一个神迹要发生,这些条件将是适用的!

也许,休谟讨论的真正重要性,在于他如何使人注意到我们权衡问题的重要性。如果我们预设我们日常的经验是正常的,如果我们反思我们对福音书神迹的知识来源最多限定于四部书卷这个事实,而且也许四部书卷本身还互为材料,那么,赞成休谟并且采取一种怀疑主义的态度是符合逻辑的。另一方面,存在着其他因素需要考虑,它们会改变这个证明的动力。如果我们有理由认为上帝是一位充满同情心的上帝,他不但关注自然的秩序而且关注历史,这种情况就会发生变化。正如理查德·斯温伯恩(Richard Swinburne)所说的那样,如果重视这样的因素:

要有合理的根据相信某些神迹的发生,我们只需要微弱的历史证据;正如要有合理的根据相信那些可能由自然法则导致的事件的发生,我们只需要微弱的历史的证据一样。我们接受自然法则以显明违反它们的不可能性,因为自然法则属于我们关于这个世界如何运行的全景的非常确定的部分。但是,如果因为这个理由它们是相关的,那么我们关于这个世界如何运行之全景的任何其他部分也是如此。从我们对世界的活动的研究中,如果我们得到的结论是:我们拥有上帝存在的证据,他在某些环境下很可能介入自然的秩序,那么,根据完整的世界观,在这些环境下神迹的发生具有某种高度在先的可能性,而不是某种高度在先的不可能性。⁴⁶

250

严格地说,休谟并未排除神迹的可能性。他明确阐明了一系列的困难,他把这些困难放在任何为了使别人确信他的宗教信仰的真理而求助于神迹的人的道路上。简言之,休谟把伸展到宗教中的怀

疑主义,同样运用于其他思想体系中。休谟将这种怀疑主义,既用于各种特殊形式的宗教上,又用于各种对上帝的哲学证明上。到了《人类理智研究》的末尾,休谟把宇宙论和目的论的证明与某种科学的假设相比较,它们是有缺陷的,最重要的是因为(不像一种有根据的科学假设)它们不可能产生任何有用的结果。

一方面我们从自然的进程出发,推断出某个特殊的有智力的原因,这原因最初赋予宇宙秩序,而且现在依然维护着宇宙的秩序;另一方面,我们却信奉某种既不确定又无用处的原则。它是不确定的,因为这个主题完全超越人类经验的领域。它是无用的,因为,由于我们对这个原因的认识完全来自于自然的进程,根据正确推理原则,我们永远无法从这个原因回溯得到任何新的推论;或者,通过在共同的而且被经验到的自然进程上添加什么,我们永远无法确立关于举止行为的任何新原则。⁴⁷

这段论述的几页之后,休谟对这个问题有着更简洁的阐述:“仅凭一个原因的结果,是否可能认识原因,我对此疑虑重重。”⁴⁸纵然我们假定有一颗神圣的创造性的心智,我们也不可能说得更多。

上帝的存在

在休谟晚年反思宗教的著作中,原因与结果的主题,继续扮演着某种角色。在这个主题上尽管有保留,休谟依然发现求诸这对概念来反驳宗教是有用的。休谟的《英国史》的大部分,都是关注宗教在道德与政治上的作用。休谟的《自然宗教史》中简短的研究,在广阔背景下讨论了宗教的原因与结果的问题。在攻击人类最初的宗教是一种合理的道德的一神教这种观点的时候,休谟是在毁坏自然神论和许多基督徒归结于《创世记》的某种信念基础。休谟虽然和他的对手们一样只是一位人类学家,但这种工作呈现为宗教人类学的一种研究。他所做的,包含着一种革命性的假设。借助他对古典著作的知识,休谟证明说:多神论的男女神祇(他们只是把人类神化),一

步步被认为具有不同的属性,直到他们最终合为一体。伴随这个过程,出现了盲信。上帝越是独一的,他的献身者(无论是伊斯兰教徒还是基督徒)就越是执迷。正如休谟在结尾时的评价所暗示的那样,宗教呈现出一个谜,而哲学却为此提供了一种逃离。

一些神学体系中包含了多少像一些道德一样纯粹的东西?!
这些体系产生了多少像一些实践行为一样腐败的东西?

由信仰未来所展示的这些惬意的观点,是引人入胜的、令人快慰的。但是,当其恐怖出现的时候,这些观点立即烟消云散,而恐怖则更加顽固而且长久地占有着人的心灵。

这一切是一个谜,一个不可思议的东西,一个无法解释的奥秘。论到这个主题时,怀疑、不确定、悬置判断,看来好像是我们最精确地仔细研究的惟一结果。但是,人的理性是如此脆弱,观念的蔓延又如此不可抵挡,甚至这深思熟虑的怀疑都几乎得不到支持;我们常常夸大我们的观点,并将一种迷信和另一种迷信对立,使它们处于争吵中;在它们狂怒与争论期间,我们自己高高高兴兴地逃到哲学平静的,尽管有些晦涩的领域。⁴⁹

休谟的《自然宗教对话录》,是现代版的西塞罗对话录《神性论》。⁵⁰这一点,不仅体现在该著作的形式中,而且也体现在它的主题上。和西塞罗一样,休谟公开声称关注的不是上帝的存在,而是“上帝存在的性质;他的种种属性,他的种种律令,他眷顾的计划”⁵¹。此外,休谟给书中的主人公起了古典的名字。斐洛,是新学园怀疑主义创立者,西塞罗和科达(Cotta)的老师,西塞罗著作中的怀疑主义者。克利安西斯,是芝诺的继承人,斯多葛学派的领袖,在西塞罗著作中他是巴尔布斯(Balbus)的老师和斯多葛主义的代表。在休谟的著作中,克利安西斯是精确哲学的代表,斐洛是“不够细致周密的怀疑主义”的代表,德米阿(Demea)属于“僵硬顽固的正统”⁵²。

至于这三个主人公代表什么、谁(如果存在的话)代表休谟本人,一直存在着许多争论。这个难题,因着叙述者的如下结论而没有得到解决:“斐洛的种种原则,比德米阿具有更多的可能性;而克利安西

斯的那些原则,却更接近真理。”⁵³ 因为,休谟优雅的文体和戏剧性必要因素的利用,经常掩盖了他的意图。最后,判断谁在辩论中最佳就留给了明智的读者。在这些古典名字的伪装下,我们也许会发觉,德米阿是萨缪尔·克拉克(samuel Clarke)提倡的那种正统神学的代言人;克利安西斯,是巴特勒主教模式中一位有哲学头脑的信徒;斐洛,是以休谟本人为原型的合理的怀疑主义者。⁵⁴

对于上帝存在的设计论证明,休谟的《自然宗教对话录》详细阐述了怀疑论的观点。休谟已经在他的《人类理智研究》中提出过这种证明。对话中所有的参与者,理所当然地认为上帝存在,但随着对话的深入,给人的印象是它没有说出比这更多的东西。而且,这样的最低限度的信仰,没有带给人的行为以实际的差别。它也未曾帮助人类获得关于他们命运的任何清晰观念。三位主人公中,德米阿被描绘为最无力的例证,对哲学的证明把握得最不精确。克利安西斯的状态良好。但是,由于让克利安西斯陷入前后矛盾中,且未让他的口来回答斐洛最有力的证明,休谟在此会给人留下的印象是:斐洛的怀疑主义,最终是无法回答的。⁵⁵ 随着《自然宗教对话录》接近结论部分,克利安西斯被迫说,斐洛

从一开始就嘲讽我们俩自娱。必须承认,我们庸俗的神学的不当推理,给了他嘲弄我们十分正当的把柄。人的理性完全地无力,上帝本性的绝对不可理解性,巨大而普遍的痛苦,还有人类更大的恶;这些都是奇怪的话题,的确太天真地为正统的牧师和学者们所拥有。⁵⁶

253

这种坦白,意味着从克利安西斯早期立场的一种倒退。克利安西斯早期,把这个世界和“一架巨大的机器”相比,而这架大机器“又细分为无数台小机器”。

所有这些不同的机器,甚至它们最微小的部件,都以某种精确性彼此协调。这种精确性,令所有曾经沉思它们的人狂喜羡慕。手段对目的奇妙的适应,贯穿于全部自然中,正好相似(尽

管它远远超出)于人类的发明——人的设计、思想、智慧和理智的产物。因此,由于结果都彼此相似,按照所有的类比原则,我们不得不推断:原因也相似,自然的**作者**也在某种程度上类似于人的心灵。人的心灵虽然拥有各种大得多的能力,但和他做成的这个作品的辉煌是成比例的。借着这种**后验的**证明,而且仅仅借着这种证明,我们确实能立即证明一位上帝的存在,以及他和人的心灵与理智的相似。⁵⁷

在这两个陈述之间,休谟给出了大量的反对理由。这些反对理由预示着现代的种种争论。据说这个证明,最多是一个不完全的**类比**。⁵⁸纵然如此,斐洛很快揭示出这个类比的**各种局限**。“大量人群共同参加建造一座房屋,一艘船只,一个城市或者建立一个国家:为什么不可能有几个神明一起设计和建造一个世界呢?”⁵⁹然而,和有生命的东西如一个动物或植物相比,这个世界看起来不太像被设计完成的东西,不太像一台机器或一座房子。在出于自然的种种事物和“由理性与设计产生的”诸种事物之间,斐洛做出了区分:

一棵树赋予那由它而生的树以秩序和组织,但不知道这秩序;一只动物对于它的后代也是如此;一只在巢中的鸟也是如此。在世界上这类事例甚至比那些出于理性和设计的有序之物更为多见。称动物和植物里的所有这种秩序都最终源于设计,是在回避问题的实质;除了通过**先验的**证明外,这个伟大的观点也不可能得到确定。先验的证明包括:秩序从本性来看,不可分离地附着于思想;就其本身而言或者依据未知的最初原则,秩序从来不可能属于物质。⁶⁰

254

世界通过“无数次的革命”才达到它的目前的形式。这些革命,“终于”产生了“一些形式,其各个部分和器官非常协调,以便在一个连续不断的物质链中维持这些形式”⁶¹。休谟的思想预见了进化论。设计论证明(斐洛宣称),包含着一种带有缺陷的**神人同性论**。

我们曾经看见的所有例证中,各种观念都是对现实对象的复制,是副本而不是原型,用学术语言来表达自我:你可以颠倒这个秩序,赋予思想以优先性。我们曾经看见的所有例证中,思想对物质不起作用,除非在物质与思想联系非常密切,以至于对它有着某种同等相互影响的地方。⁶²

我们顺便注意到,在休谟看来,各种观念都是构想出来的,人的心灵却把它们置于经验之上。休谟并不否认:自然的各种作品和人造物之间存在各样的类似。他的论点就是:这些类似点太微弱、太轻微,以至于可以忽略不计。他继续主张:“必然的存在”是一个没有意义的概念;他认为追溯“对象的某个永恒序列中”,求问“一个普遍的原因或第一创作者”⁶³是荒唐可笑的。这个难题,由于恶的存在变得更加复杂。斐洛认为,伊壁鸠鲁关于上帝的各种古老问题,依然没有得到解答:“他愿意阻止恶但没有能力阻止吗?那么,他就是无能的。他能够但不愿意吗?那么他就是恶意的。他既能够又愿意吗?那么,恶从何而生呢?”⁶⁴

在《自然宗教对话录》中,休谟让斐洛说出了这句最后的话。他再次承认:自然神学,可以在宇宙的一个原因或者诸种原因的方向上指引我们,它们也许和人的理智具有某种微小的相似性。但他否认我们能够进一步催逼,否认这种结论会导致任何有用的真理。

如果全部自然神学,如同某些人似乎主张的那样,变成一个简单的,尽管有些模糊,至少是不明确的命题,即**宇宙有序的原因或者诸种原因,可能和人的理智具有某种微弱的相似**;如果这个命题不可能外延、变异,或者得到更为特别的说明;如果它不能够做出影响人的生活的任何推论,或者能够充当任何行为或耐性的源泉;如果这种相似正如它自身一样不完全,不会超出人的理智,不会因出现任何或然性而转换为心灵的其他品质;如果这就是实际的情况,那么,除了给予这个命题某种明确的、哲学上的同意,如同经常发生的情况那样,并相信它所赖以成立的诸种证据胜过了反对它的种种理由,那最好奇的、富于沉思的、敬

虔的人，能够做什么呢？⁶⁵

这样的思想，可以被当作独断的信仰内容来接受。但是，“仅仅凭借哲学的帮助要建立一个完整的神学体系”，这是不可能的。的确，“在一个学者那里，成为一位哲学上的怀疑主义者，是成为有健全信仰的基督徒最初和最本质的步骤。”⁶⁶这个总结性的建议，只能是按照反讽来理解。因为，既然（至少按照休谟个人的满意程度）废除了自然神学，且在别处拆毁了对启示的真理主张的传统辩护的支柱，他便确信神学能够安全地归入某种被理智遗忘的领域。

总而言之，休谟对宗教的不同论述，结合起来形成对宗教里的确定性与独断论的战略防御。它们并没有消除信仰的可能性，只是对信仰和委身的地位与逻辑提出一系列的问题。休谟对神迹的讨论，结果被认为是对它们貌似合理的划时代批判。他对目的论的讨论，突出了任何以观察世界为基础，企图令人信服地证明上帝存在的种种困难（尽管这种证明并未取消我们在讨论托马斯·阿奎那时注意到的那种方法⁶⁷）。休谟关于自然宗教的讨论，针对18世纪高贵的野蛮人观念提出了严重的问题。一般说来，宗教并不是起源于对真、善、美的崇高追求。毋宁说，情况正好相反。

那些从事最恶和最危险的事业的人，通常是最迷信的人；正如一位古代的历史学家所说的那样……对此，我们还可以进一步说，在犯罪之后，人将会产生种种悔恨与隐秘的恐惧。这些悔恨与隐秘的恐惧，使心灵不得安宁，而求助于宗教的各类仪式与典礼，作为对它的种种过犯的补偿。⁶⁸

在休谟的一生以及他死后的那些年岁中，一直不乏回应他的人。在下一章，我们将考察休谟同时代人托马斯·里德重要的批评。托马斯·里德向休谟基本的认识方法挑战。在本书的第二卷，我们将注意到进一步的回击，以及通过在某种不容置疑的基础上建立一个包罗万象的世界观，从而为信仰确定根基的尝试。但是，正如我们在讨论托马斯·里德和本书结论性的章节中将要看见的那样，基础主

256

义会面临种种严重的困难。⁶⁹此外,这些难题,并不只是属于宗教信仰的领域;它们也普遍地存在于各样的思想体系与世界观中。如果从对休谟的研究中能够学习到什么东西的话,那就是企图以某条所谓的经验证据为开端建立一种哲学,这是很难的。因为,我们称为证据的东西,很少是自明的事实,而是在一个信念网络中被诠释的东西。这个论点提出了什么是合理的方法和进路的问题。我们在这项研究的第二卷内容中评价哲学、神学里的现代思潮时,将再次讨论这个问题。

休谟的成就

休谟取得了什么成就?加斯金(J. C. A. Gaskin)认为,传统上扣在休谟头上的词汇,如“无神论者”、“不可知论者”、“唯物论者”,甚至“怀疑论者”,都是不准确的,因为,其中没有一种说法能够把握他的思想的复杂性与范围。⁷⁰相反,加斯金宁愿称休谟为“不明显的自然神论者”。也许,称休谟为一位18世纪的伊壁鸠鲁主义者,将是恰如其分的。⁷¹这不仅是因为休谟以令人羡慕的术语提到伊壁鸠鲁。和伊壁鸠鲁一样,他(至少在假设上)承认一位神灵或者神祇的存在,但主张流行的各种概念是错误的。神祇并不会介入这个世界的事务,而死亡是人的存在的结束。就在休谟临死之前,和詹姆士·博斯韦尔——约翰逊博士的著名传记作家⁷²的一次谈话中,他公开宣称:他“自从开始阅读洛克与克拉克以来,从来没有接受任何宗教信仰”。如果存在不朽之类的事情,它必然是“普遍的”。但是,永生的观念,是“最不合理的幻想”。休谟本人期待着“毁灭”。

257

在休谟生涯的早期,他以古代的伊壁鸠鲁主义者那样的方式,从悲观主义与怀疑主义中寻求庇护。

最为幸运地发生的事情是:由于理性不能驱逐掉这些阴云,或者通过缓解心灵的哲学爱好,或者通过某种副业,以及我的感官的活生生的印象,自然本身便足以达到那个目的,医治我这种哲学上的忧郁和谵妄。我的感官的活生生的印象,将消除所有

这些狂想。我赴宴,我玩十五子游戏,和我的朋友们快乐地谈话、嬉戏;经过三四个小时的娱乐,我将回到这些思辨的问题上。它们显得非常索然无味、紧张、可笑,在我心里无法找到再进入其中的心绪。⁷³

休谟直到临死的日子,在根本上并没有放弃这种信条(*credo*)。这种信条允许宗教和哲学上的怀疑主义因着日常生活的各种活动与快乐而得到减缓。经过许多年,休谟的语调变得成熟了。《自然宗教对话录》虽然以温和的反讽语气代替了《人类理智研究》刻薄的修辞,但书中的信息却是一样的。通过把神学交给信仰和启示的领域,宣称种种道德为“体验与情感”的问题,休谟结束了他的《人类理智研究》。真正的知识,被限定在数学和实验科学内。

当我们浏览图书馆里的图书,被书中的这些原理说服时,我们必然会造成怎样的巨大混乱呢?例如,如果我们手里拿着任何一卷关于神学或学院的形而上学的著作,让我们询问:它包含任何关于量或数的抽象的推理吗?没有。它包含任何关于事实问题与存在的实验推理吗?没有。那么,把它付之一炬吧:因为它除了诡辩和幻想,便一无所说。⁷⁴

在20世纪30年代,年轻的艾耶尔(A. J. Ayer)在这段声明中发现了逻辑实证主义纲要的某种预示。⁷⁵ 伯特兰·罗素对休谟的观点不太乐观。他发觉,“休谟的哲学无论真也好,假也好,都代表着18世纪合理精神的破产。”⁷⁶ 最近,罗杰·斯克拉顿(Roger Scruton)指出:根本的问题在于休谟的方法。“休谟发现自己陷入他本人的经验领域里,甚至对该经验所属的自我没有自信。这个客体的丧失,接着似乎会导致主体的丧失。”⁷⁷ 休谟本人嘲讽式地说道:“对于原则,自然总是太强大。”⁷⁸ 在休谟看来,这个结果是他以一种18世纪的伊壁鸠鲁主义的形式将经验主义与怀疑主义进行奇特混合的产物。对于其他人而言,这个结果促使他们对原则进行新的考察。

第十五章 苏格兰常识派与早期美国哲学

苏格兰常识派和早期美国哲学是两个分离而又相关的主题。两者大致都属于同一时期,即 18 世纪。两者都与英国经验主义提出的问题相关。早期的美国哲学,虽然涉及英国经验主义更多,但它所处的时间进程,却深受苏格兰常识哲学流派思想的影响。

托马斯·里德与苏格兰常识派

在哲学史上,托马斯·里德(Thomas Reid,1710—1796 年)是被忽视的人物之一。¹也许,他对如下的传统负有责任:这个传统,根据贝克莱削弱洛克,休谟削弱贝克莱来看待 18 世纪的哲学史。²里德和他的继承者们,遭到康德轻蔑的拒绝,因为,康德感知到他们没有理解休谟以及他们对常识的天真信仰。³实质上,康德的定论,注定了里德和苏格兰常识学派在欧洲大陆要被遗忘。只是在相对近的时候,哲学家们才最终把里德看成一位重要的思想家和一位哲学家。里德的方法类似于现代分析哲学的方法;他也许对 20 世纪的世界有什么话要说。

260 托马斯·里德是大卫·休谟的同时代人。他比休谟多活了将近二十年。两人都出生在苏格兰,都在一段时期担任图书馆馆长。但不像休谟,里德如愿以偿地成为一位哲学教授。里德有 14 年的时间担任教区牧师。正是在这段时期,他因研究休谟的《人性论》而受到激励。1751 年,他在阿伯丁(Aberdeen)大学被选出来,接任哲学的教席,直到 1764 年。同年,他在格拉斯哥大学继承亚当·斯密任道德哲学教授,同时出版了他的第一部著作《根据常识的原理对人类心灵的研究》。里德的《论人的理智力量》把这个主题进一步细化(1785 年)。此书主要是批判经验主义的知识理论。里德最后一部重要的著作,是他的《论人的主动力量》(1788 年)。这里,他攻击的对象,是

哈奇森(Hutcheson)和休谟提倡的主观的伦理学方法。

在里德的生活早期,他一直是贝克莱忠实的跟随者,相信“我的知识的所有对象,都是我自己心中的观念”。⁴ 不过,他越是阅读休谟的著作,越是思想这种观点的怀疑论结果,他最后就越是对其产生了质疑。终于,他抛弃了洛克、贝克莱和休谟的整个传统。他们的观念理论为这个传统奠定了基础,却没有证据的支持,事实上陷于混乱之中。此外,它没有发挥它被引入所要发挥的那种功用,因为它使知觉的真实性在原则上成为无法回答的问题。休谟的《人性论》曾把“一切都淹没在普遍的洪水里”。⁵ 其根本的错误在于这个假设:

除了在感知事物的心灵里具有的东西,一切都不可感知;我们真正感知到的不是外在的事物,而只是它们的某些形象和图像。这些图像和图像印在心灵中,被称为**印象和观念**。⁶

如果这是真的,那么,人就不可能“推断其他任何事物的存在”。因此,里德把他的精力花在驳斥这种假设上。这种假设,“将颠覆所有的哲学、所有的宗教和德性以及所有的常识。”

里德证明,错误地把感知的手段当成被感知的事物,这是一个基本的混乱。况且,知觉是一种个人的活动。这种活动,假定存在某个个人的主体。如果我们把两段摘录放在一起,可以看出里德基本的论证方法和风格。第一段出自里德的《根据常识的原理对人类心灵的研究》。

在这段文字中,里德对日常语言加以分析,并追问两种陈述之间有什么差别:“我感觉痛苦”和“我看见一棵树”。他的回答是:它们在语法上看起来相似,两者都有一个主语、一个主动的动词和一个宾语。不过,两句陈述里,动词和它的宾语却发挥着不同的功能。在第一句里,动词和宾语的区别,不是现实的而是语法上的;而第二句里,它不但是语法的而且是现实的。依据里德对不同类型的感觉和知觉的分析,他得出结论:在知觉的诸种情况下,心灵和它的对象,不但是可以区别的,而且在本质上相异。简言之,这意味着贝克莱和休谟对知觉的分析是混乱的、令人误解的。

心灵最简单的活动不可以用逻辑来定义：我们所能够做的一切是要描述它们，以便引导那些对它们有意识的人去留意它们、反思它们；要描绘它们以便回答这种意图，常常是很困难的。

这个相同的表达模式被用来表示感觉和知觉；因此，我们容易将它们看作是具有相同本性的事物。这样，**我感觉痛苦；我看见一棵树**：前者表示一种感觉，后者表示一种知觉。对两种表达的语法分析是相同的：因为，两者都是由一个主动的动词和宾语构成。可是，假如我们注意到这些表达所指的事物，我们将发现：在第一句里，动作和宾语的区别，不是现实的而是语法上的；第二句里，区别不但是语法的而且是现实的。

我感觉痛苦的表达形式，似乎意味着：这种感觉是和被感觉到的痛苦相区别的某种东西；不过，事实上不存在任何区别。因为，**思想某种思想**，就是一种只不过能够表示思想的表达，所以，**感觉痛苦**，指的不过是为**痛苦所折磨**。我们对痛苦言说的内容，可以用于其他任何纯粹的感觉。要给出例证是困难的，关于我们的感觉，我们很少会赋予它们名称。在它们具有名称的地方，该名称就是和这种感觉相同的，并且与其他什么东西即和它相联系的东西是相同的。但是，当我们注意到感觉本身、把它和想像中与它相联系的其他东西分离开来的时候，它仿佛是除了在某个有意识的心灵里就不可能存在的东西，仿佛和这个心灵的动作没有区别。心灵，是感觉感觉自身的媒介。

262

知觉，按照我们在这里对它的理解，总有一个区别于动作的对象。借助这个动作，对象被感知；一个对象，无论是否被感知，它都可以存在。我会感知到一棵树在我的窗前生长；这里，存在着一个被感知的对象，以及对象借以被感知的心灵的动作；两者不但是可区别的，而且它们在本质上极为不同。⁷

第二段摘录出自里德的《论人的理智的力量》。里德又一次在这里考察知觉的例子，他的意思是经验主义者们对知觉行为的分析，包含各种不同的混乱行为。人们在共同的经验里，习惯上会区分这些

不同的行为。

知觉必须是某个存在者感知的行为。眼睛不是它所看见的东西；它只是我们用来看的器官。耳朵不是我们听见的东西，而是我们用来听的器官，其余的感受器官也是如此。

除非借助望远镜，一个人不可能看见木星的卫星。他会由此得出结论说：正是望远镜看见这些卫星吗？绝不是——这样的结论是荒唐的。说正是眼睛在看、正是耳朵在听，这样的结论同样荒唐。望远镜是一个人造视觉器官，但它看不见什么。眼睛是一个自然的视觉器官，我们借着眼睛来看；但这个自然器官所看见的内容，和人造的器官所看见的，是一样的少。

如果如此明显的道理还需要更多的解释，我们也许可以说：假如看的能力是在眼睛里，听的能力是在耳朵里，其他的器官也是如此，这种推理必然的结果将是思想的原理，我称为我自己，就不是一个而是多个。但是，这和每个人不可抗拒的确信正好相反。当我说、我看、我听、我感觉、我回忆的时候，这意味着，正是同一个自我展开着所有这些活动；正如说我回忆，另一个人想像，第三个人推理，会形成一个有理智的个体存在者将是荒唐的，说一件物体看见，另一件物体听见，第三个物体在感觉，会形成同一个有感知力的存在者，这将是同样荒谬的。⁸

在论证关于知觉的这个论点时，里德并未声称要提出某种新的哲学学说。他发现自己属于一长串哲学家中的一员，可以追溯到西塞罗以前，他们都抱有类似的观点。⁹在广义上，他的方法是归纳的。¹⁰但这并不意味着所有的知识都是推论性的。事实上，存在着知识不是推论性的大量例证。我们日常的许多感知，就属于这一种。里德发觉：“当我听见某种声音的时候，我会无需推理就立即得出结论：一辆四轮大马车就要过去。不存在这种结论借着逻辑原理得以推论出的前提。它是我们本性的结果，是连牲畜都有的。”¹¹感觉是感知的一种模式。感觉的功用，是要“提示”产生它的实在。感觉是事物所指的“记号”¹²。

263

人们不要以为这意味着：里德会天真地相信存在着一个和每种感觉对应的对象。事实上，他的著作显示出对什么构成谬误和伪难题的仔细分析。里德也不是一个为常识作为一种真理的预言辩护的人。里德的哲学是在怀疑主义的经验主义之外的一种选择。他相信怀疑主义的经验主义在根本上是有缺陷的。为取代经验主义者们关于知觉的代表性观点，里德提出了一种可以称为“间接的实在论”的观点。¹³ 这种观点在暗示出感觉后面的实在时，竭力给予感觉的功能以说明。

恰如里德所见的那样，大卫·休谟是一位“有创造力的作家”。他遵从洛克的原理，“建立了一个怀疑主义的体系。这个体系没有给相信一个事物而不是它的反面留下任何余地”¹⁴。休谟的立场，不仅对基督教信仰，而且对科学和普通的审慎都是毁灭性的。隐藏在休谟怀疑主义背后的东西，是表面上合理的与开明的主张：“除了能够用推理证明的东西，我们不接受任何事物”。里德马上反驳道：如果这是真的，“那么，我们的确必然是怀疑主义者，根本上不相信任何东西”¹⁵。然而，他冷静地发现：休谟本人，不会在他的日常生活中或哲学中把这个原理坚持到底。说实在的，任何怀疑主义者都做不到。里德再三指出：人们不可能只靠怀疑主义而生活。“关于感觉的信息，如果一个人伪装是怀疑主义者，可是他像其他人那样谨慎地避开伤害，那么，他就必然让我怀疑：他或者是在扮演伪君子，或者是在自欺。”¹⁶

264

里德的观点，远不只是在口头辩论比赛中明显的成功一击。它提出了如下的问题：是什么构成正当的信仰。正是这个问题[正如尼古拉·沃特斯多夫(Nicholas Wolterstorff)有力地证明的那样]，构成里德著作的核心关切。¹⁷ 由于合理性在于人的信仰在理智上被证明是正当的，里德对怀疑主义的回答表现在对合理性的本性的分析中。这里，沃特斯多夫称为信仰意向(belief dispositions)的东西是根本的。这个概念指的是，在我们的生活里，无论任何时候，我们每个人都有各种不同的相信某些事物的倾向、习性或者意向。¹⁸ 我们的信仰必须从这个或者那个意向的激起中得到解释。里德本人提到“常识的原理”与“自然哲学的第一原理”。所有正常的人在他们的通常

的思想、生活中,都使用和假设了这样的原理,纵然他们不可能为其给出某种理由。¹⁹

里德把这些原理和艾萨克·牛顿爵士“这位最伟大的自然哲学家”的“普遍原理或者公理”相比较,把它们和数学的公理相对照。

但是,人们会发觉,自然哲学的第一原理,性质与数学公理相差甚远:它们没有相同类型的证据,它们也不像数学公理那样是必然的真理。它们是:相似的结果产生于相同或者相似的原因;除了那些真实的、足以阐明这些结果的东西,我们不承认其他的原因或者自然结果。这些便是原理,虽然它们没有数学公理具有的相同类型的证据,但它们具有这样的证据,即在通常的生活事情中,每个人共同的知性会欣然地同意它们,并发现借助它们来指导他的行动与观点是绝对必要的。²⁰

里德相信,某些信仰意向,例如相信别人告诉我们的事情的倾向,完全是造物主即“自然的智慧的作者”²¹赐予的。适当的时候,当我们根据经验便知道信靠或不信靠谁,以及信靠或不信靠什么时,这种意向会变得比较明确。这里,归纳起到某种作用。的确,里德竭力主张,归纳原理本身就是获得信仰意向的一种自然意向。²²

在里德有生之年出版的著作中,上帝问题不是作为一个主要的话题而出现的。不过,上帝的概念普遍存在于他的著作中,纵然路易斯·马歇尔-拉科斯特(Louise Marcil-Lacoste)的如下说法有些夸张:“他的著作的每一页几乎都提到上帝。”²³里德的哲学很符合某种开明的基督教有神论。对于里德而言,“自然法则就是至高存在者借以主宰世界的原则。”²⁴

人们可能会期待,里德对于意向的观点,原本会引导他赞同加尔文的观点:人类赋有某种“对神的感觉”。这种“对神的感觉”被经验激发时,将产生如下的信念:上帝创造了并维系着这个世界。但是,里德似乎没有引用任何有神论的命题作为常识的原理。²⁵与休谟相反,里德重申了上帝存在的设计论证明。由于知识的进步,上帝存在的设计论证明,在他的时代甚至比以前的世代更加令人信服。²⁶类似

的观点,表达在《自然神学讲座》²⁷一书中。在此,里德阐发了一个主题,一个回响着洛克、剑桥的柏拉图主义者和开明的基督教的观念的主题。

启示会展示自然宗教的所有真理,这毫无疑问是真实的。但无论启示是否源于上帝,必须利用理性来判断启示,这同样是真实的。它们两者都是伟大之光,我们不当为了使用一个而排除另一个。启示有益于在使用自然宗教方面光照我们,正如一个人在另一个人不可能发现的事情上可以启迪他,这样,很容易设想上帝能够光照人……我们得着启示,不是为了妨碍我们各种推理能力的发挥,而是要帮助和协助它们的施展。正是借着理性,我们必须判断启示是否实际上就是如此;正是借着理性,我们必须判断所启示的东西的意义;正是借着理性,我们必须提防对那启示的任何不敬虔、矛盾的或者荒唐的解释。²⁸

266 这里,也许里德的立场存在某种悖论的东西。正如沃特斯多夫所说:“在里德攻击怀疑主义者的时候,他否认我们对天生的各种抽象能力的需要。然而这种‘检验’对于我们接受启示是必要的。”²⁹也许,按照沃特斯多夫的建议,需要注意的解释是:里德“细心地检验和捍卫这种推理,即它将以直觉的方式把普通的成年人引向上帝,而不是要构成对某种信念的证明。这种信仰,具有可以立即达到的特征”³⁰。然而,在里德本人认为适合发表的著作中,其核心关怀,不是自然神学而是知识,尤其是属于知识断言的信念的正当性。经验主义曾经削弱了这些断言;里德的哲学向经验主义挑战,并竭力提供一种更好的选择。

里德虽然是一位被按立的长老会的牧师,但他的日常工作,不是由对改革宗神学某种哲学表达的需要而是由经验主义提出的认识论问题所决定。里德的回答属于启蒙时代哲学家的回答。但是里德并不只是他那个时代的产儿。他也不是一个把常识当作万物的解毒剂的倡导者。尽管人们纪念里德是常识哲学流派的建立者,但常识并不像这个名称暗示的那样频繁地出现在他的著作里。在某些方面,

里德率先提出了 20 世纪后实证主义哲学所关心的各种问题与技巧方法。他的方法是分析日常语言的结构,以探索经验和人的自我的结构为目的。

里德和 20 世纪剑桥大学的哲学家穆尔(G. E. Moore)³¹之间的相似性一直引人注目。牛津大学的哲学家普赖斯(H. H. Price)承认:“关于知觉意识的本质与有效性”,他的立场“在本质上和里德反对休谟的观念相同”³²。然而,普赖斯继续说:里德并没有做出足够的分析,因为他没有明确区分接受(acceptance)与确信(assurance)。

最近,当代美国的哲学家们吸收了里德的思想,发现它们切中了当前的问题。罗德里克·M·奇泽姆(Roderick M. Chisholm)是在里德那里而不是怀疑主义或经验主义中找到解决各种知识问题的更好方法。³³阿尔文·普兰丁格(Alvin Plantinga)曾经赞扬里德的著作注意到信念或信念产生的机制诸如知觉、记忆、见证和理性的不同来源。普兰丁格注意到:“休谟以来的哲学史,是以自明性和内省为基础,零乱堆砌在各种企图使感性知觉的陈述正当化的残骸上。里德认为感官知觉的判断,无须根据内省和自明性之类其他的信念来源才获得正当性或证明我相信这是正确的,假定感官知觉无法按照这些来源来确认:接受感官知觉的判断为基础就没有认识论上的缺陷或不当。”³⁴

267

尼古拉·沃特斯多夫在里德的著作里发现某些缺点,但这些远不足以和他的成就相比。³⁵其中的缺点包括:里德没有明确区分被理解为信仰意向的第一原理和被理解为信仰的第一原理;他没有讨论对于正当信仰的标准;他没有讨论对上帝的意识如何适合他对知觉的理解;他关于知觉的一般立场(在知觉那里,理性的检验不是某种必然的前提)和他对启示的立场(在启示那里,理性的检验被认为是必然的)的不一致,以及他对信念的各种来源的狭隘的说明。这里,里德注意到可以称为信念的各种高贵来源的东西。马克思与弗洛伊德提出的经济的和心理的因素,并未进入里德的讨论视野。他也未讨论罪的本质与后果。在这点上,里德依然属于启蒙运动的产儿。

可是,里德的这些疏忽不会减损他的积极成就。里德的哲学,提出在西方古典基础主义之外的另一种激进选择。这种基础主义,努

力以某种确定性为基础,建立种种包罗万象的哲学体系。³⁶特别是,里德提出了一种关于处境合理性的理论。沃特斯多夫声称,合理性总是处境性的。他认为:“一般而言,我们无法通过追问某人在拥有某种信念时是否合理来探究该信念的合理性。我们必须追问:这种信念对于这位拥有它的特定的人是否合理,或者,它对于在这种处境中拥有它的这类人是否合理。”³⁷除此之外,里德还胜过历史上的任何其他哲学家,他是在某种人性理论背景下提出他的合理性理论。这种人性理论,探讨了作为人的心理学。最后,里德的非古典的基础主义理论对怀疑主义进行了深刻的反驳。而康德的知识观主张,离开实在向我们显现的方式,我们对实在不可能有任何认识。和康德的这种知识观相对照,里德承认在我们自己之外具有关于实在的真正知识,他的解释保留了世界。

如果说里德未曾努力阐发他的观点的含义来回应我们今天的问题,他却留下了一条富有成果的方法路线。里德的同时代人及后继者们采纳的正是这种方法,尽管或许少一些原创性和独特性。这些人中,有詹姆斯·奥斯瓦尔德(James Oswald)、詹姆斯·贝阿提(James Beattie)和杜格尔德·斯图尔特(Dugald Stewart)。常识派的革命性转折,发生在1785年³⁸,原因是里德第一组论文的出版,即《论人的理智力量》以及《根据常识的原理对人类心灵的研究》第四次再版。它标志着,在辩论法上从求助于常识到承认它在学术上的科学研究地位的过渡。同年,杜格尔德·斯图尔特开始在爱丁堡大学的讲座中推广里德的方法。斯图尔特在他的《人类心灵哲学的诸要素》(三卷,1792—1827年)和《道德哲学纲要》(1793年)中,继续发表他的各种观点。到18世纪90年代,里德—斯图尔特在心理学、认识论和形而上学领域的分析方法,即使用日常经验作为它的出发点,在苏格兰知识界赢得了支配性的地位。19世纪,威廉·汉密尔顿(William Hamilton)爵士坚持的正是这种传统。汉密尔顿的《形而上学和逻辑学讲座》(1859—1860年),吸收了里德的观点,但根据康德的学说修正了他的立场。同时,苏格兰常识哲学在法国和德国引起了不少的注意,尤其是在和启蒙运动激进的怀疑主义对立的温和派那里。在美国,里德和他的后继者们倡导的这种哲学,在哲学家、

神学家们同怀疑主义与自然神论的持续斗争中,为他们提供了一个武器库。³⁹

早期美国思想

美国当代最伟大的宗教历史学家之一西德尼·E·阿尔斯特罗姆(Sydney E. Ahlstrom)曾经说,美国的神学史有三大特征。⁴⁰第一是它的多样性。新英格兰公理会的思想,主要起源于英国。长老会的传统,在中部大西洋地区影响最深,高度依赖于苏格兰的思想,得到大陆改革宗经院主义哲学的补充。路德神学具有德国的特征。这些传统,尽管有时是互相联系的,但它们往往是独立的。美国宗教思想的第二个特征,是它的高度的派生性。这关涉到如下的事实:美国人主要是一个移民的民族,他们随身带来了他们的文化和知识传统。在他们自身缺乏悠久的历史传统的情况下,不可避免的是:那些与理智问题相关的东西,应当转向欧洲寻求灵感和帮助。阿尔斯特罗姆总结出的第三个特征,是其第二个特征的提炼。它存在于后面的观察中:19世纪的第一个25年,标志着神学影响思潮上的一个分水岭。此前,英国的影响是最重要的。1815年之后,德国的影响日渐强大,纵然它有时是通过英国和苏格兰的著作家为中介输入的。

269

美国早期的新教思想,打上了改革宗和清教徒世界观的烙印。即便是像安立甘宗和浸信会之类不接受多特宗教会议(1619年)和《威斯敏斯特信纲》(1647年)的教会,他们也享有共同的精神气质,十分关注救赎和得救。17世纪的神学关心的是这些主题,但它也感觉到为上帝的的工作方式辩护,以及证明其合理性的需要。牛顿的《数学原理》(1687年)和洛克的《人类理智论》(1690年)的出版,成为新的动力,推进人们追求有序的简单性和证明的合理性。正如牛顿按照理性的定律来解释宇宙,传教士和宗教著作家们也开始走向基督教的一种开明形式。但至少最初,这并不意味着英国的自然神论者们竭力把基督教还原为某种自然的、理性的宗教的努力。这发生在18世纪下半叶自然神论开始影响美国的思想之后。更准确地说,它以使用法则和合理性的术语来表达基督教信条的努力出现。传统的

加尔文主义依然是主流的神学,但它在从欧洲传来的新的哲学思想的帮助下,得到了重新表述。

270 人们公认,最著名的两位早期美国哲学家,是科顿·马瑟(Cotton Mather)与萨缪尔·约翰逊(Samuel Johnson)。科顿·马瑟(1663—1728年)是马萨诸塞州(Massachusetts)清教徒英克里斯·马瑟(Increase Mather)的长子。他12岁进入哈佛学院,15岁毕业。他的口吃使他感觉到不适合做传教的工作,于是他转学医学。然而,他战胜了口吃,在波士顿第二教会成为他父亲的助手。他在波士顿度过了他的一生。由于未能如愿接任他父亲作哈佛的校长,他全心致力于建立耶鲁学院。他希望该学院更真正地体现加尔文主义的信仰。1721年,他最终获得任耶鲁校长的机会,但由于他年事已高而没有接受。马瑟出版了超过450部著作,他的主要哲学著作是《基督教哲学家:由于宗教进步带来自然里的最佳发现文集》(1721年)。⁴¹他的目的是要展示:“哲学不是敌人,而是对宗教的一种有力而奇妙的刺激。”⁴²事实上,它是美国人撰写的第一部关于科学的包罗万象的著作。⁴³马瑟使用哲学这个术语,带着“自然哲学”(即自然科学)陈旧的意义。同时,它是美国第一部对自然神学的全部阐释。⁴⁴同样,它企图表明基督教信仰和现代科学对自然的理解是和谐的。

马瑟生活的时代,是人们普遍接受剽窃,甚至认为那象征着学问的时代。在这方面,《基督教哲学家》是那个时代的产物。马瑟本人虽然对伦敦的皇家学会做出了大量贡献,但他对科学状况的评价,主要来源于波义尔的讲座和先于他去世的牛顿式的物理学神学家们。自然中的万物,都有它的目的和功能,甚至昆虫和害虫都是如此。甚至,为了避免这些造物越出各自作用的范围,天意设定了其他造物来限定它们的范围。动物展示出某种“狡诈”,这种“狡诈”远远超出动物本身的能力。简言之,“上帝的理性像一条黄色的矿脉贯穿着整座严酷自然的铅灰色矿山。”⁴⁵马瑟对自然界的评论,在说明处于复杂的和谐秩序中的人性的时候达到了顶点。凡是研究过人的眼睛的人,都不“可能把自己交给任何愚辨的无神论”⁴⁶。的确,研究自然会得出如下的结论:

无神论现在永远被驱逐和嘘哄出这个世界,世界里万物的发生,同时是对它的一种放逐……一个必然优越于物质,甚至所有物质的**创造者和统治者的存在者**,随处都是显而易见的,以至于没有任何事情比要否定在上的上帝更荒谬的了。⁴⁷ 271

但是,马瑟并没有停留于这种一般性的结论。他所相信的上帝,不只是一位哲学家的上帝,用来为自然的复杂秩序提供某种合理的解释。对自然的反思本身就是出于信仰基督教的不可见的、三位一体的上帝的合理动机。⁴⁸在展开这个主题的时候,马瑟开拓出一条道路。直到今天,美国正统新教福音派基督徒,都行在这条道路上。

另一位早期重要的美国哲学家,是萨缪尔·约翰逊(1696—1772年)——与英国的词典编纂者、作家萨缪尔·约翰逊同名,并属于同时代的人。美国人萨缪尔·约翰逊属于第一批阅读培根、洛克和牛顿的殖民地的居民之一。他放弃了他成长过程中所受的严格的加尔文主义,接受了安立甘宗的神职。当贝克莱来到罗得岛的时候,他成了乔治·贝克莱的朋友和跟随者。后来,他参与组建宾夕法尼亚大学和国王学院(后来改为哥伦比亚大学),他担任第一任校长。约翰逊的著作包括他的《哲学百科全书》(1731年)和《哲学的要素》(1752年)。由于人类心灵中存在各种永恒真理,约翰逊以此证明上帝的存在。因为,这些真理并不依靠人的心灵或者现成的对象,它们必然是上帝的心灵的传达。当人类受到上帝的心灵的光照时,他们就认识这些真理。约翰逊认识到牛顿定律可应用于物理世界,但坚持认为人类的精神不受它们的限制。约翰逊和他以前的学生乔纳森·爱德华兹相反,他捍卫自由意志说,不接受加尔文的预定论。如果人类是不自由的,道德的法律、奖赏和惩罚都是无意义的。

乔纳森·爱德华兹

在借助欧洲的新哲学重新阐释传统的加尔文主义神学的过程中,主要的推动者是乔纳森·爱德华兹(Jonathan Edwards, 1703—1758年)。⁴⁹对于许多人而言,爱德华兹依然是最伟大的美国哲学神

学家。在他自己的时代,他是一个超前的思想家。用佩里·米勒(Perry Miller)的话说,“当爱德华兹在新英格兰的神职人员中站起来的时候,他仿佛是一位相对论的大师向那些未曾听说过爱因斯坦的一整群牛顿学说的信奉者说话,或者,就像是在19世纪假定人是理性的和有责任意识的哲学教授们中间,出现一个奇怪的青年人,干脆开始提起本我、自我和超我。”⁵⁰这里,米勒所提及的,是爱德华兹如何吸收、消化约翰·洛克的思想,并使用它们来阐释他的加尔文主义神学。

爱德华兹出生在康涅狄格州的东温莎。还是一个孩子的时候,他撰写了关于蜘蛛的习惯、彩虹、颜色的论文(显示出对牛顿《光学》的熟悉),以及一篇证明灵魂的非物质性的论文。1716年,他进入耶鲁,他的指导教师萨缪尔·约翰逊引导他阅读洛克的《人类理解论》。晚年的时候,他回忆起14岁时“在学习这部书时得到的满足与快乐,其程度远胜过最贪婪的守财奴从某个新发现的矿藏中聚敛无数金银所体验到的东西”⁵¹。1720年毕业后的两年时间里,他继续在耶鲁学习神学,为从事牧师职务作准备。在这段时期里,他经历了深刻的宗教经验。后来在他的《个人叙述》(1739年)中,他讲述了他怎样接受对上帝的绝对主权和无所不在的新的意识,以及他本人完全信靠上帝的意识。这种经验及随之产生的世界观深刻地影响了爱德华兹的思想。

在纽约短期担任牧师职位后,爱德华兹回到耶鲁成为高级助教。1727年,他成为他祖父的助理牧师。他的祖父,是马萨诸塞州北安普敦的著名人物所罗门·斯托达德(Solomon Stoddard)。1729年,祖父死后由他接任。大约在20年里,爱德华兹的传道工作业绩非凡,在新英格兰大复兴中扮演着活跃的角色,同时继续致力于神学著述。他草草记下了大量的反思,作为“合理解释基督宗教主要学说的尝试”一文的初稿。他从未完成这部巨著。爱德华兹在波士顿的一次著名的布道会中,以“上帝在人的信靠中得着荣耀”为题,攻击阿明尼乌主义(1731年)。他针对阿明尼乌主义的布道,在这场复兴中是有益的。他在《关于令人惊奇的皈依的叙述》中,说明了这次布道(1736年)。18世纪40年代的大复兴,产生了种种不可抑制的激动

人心的事件。爱德华兹在《宗教情操真伪辩》(1746年)中,考察了宗教经验。

在一生的事奉中,爱德华兹始终被卷入论战之中。随着18世纪40年代接近尾声,反对者的声音达到了顶点。对这场复兴的批评,与教区关于爱德华兹薪水的争论结合在一起;严格纪律的态度,导致他被开除。1751年,爱德华兹被召来到斯多克布里奇(Stockbridge)。这个小镇,当时实际上处于文明的前沿。在这里,爱德华兹服侍一小群印第安人和白人。他在这里获得了时间和闲暇来撰写他的主要哲学著作论《论自由意志》(1754年),以及该书的系列续篇《论真美德的性质》、《论上帝创世的目的》。他也开始了《救赎工作的历史》一书的写作,但他的工作,因被召成为新泽西学院(现在的普林斯顿大学)的校长而中断。他也无法在这个新的岗位上继续他的工作,因为他在注射天花疫苗后去世。

爱德华兹的教育受到清教柏拉图主义的影响。清教柏拉图主义属于英国剑桥柏拉图主义的一个后来的分支。这样一种观点宣称精神世界是终极实在。但在爱德华兹那里,洛克的经验主义和牛顿的科学修正了这种观点。正如一位现代作家所阐明的那样,“他从洛克那里吸收的思想是:我们所有的观念,都起源于感觉;他从牛顿那里吸收的是:空间的概念是上帝的感觉中枢。”⁵² 爱德华兹思想中牛顿的、柏拉图主义的、观念论的一面,表现在他的笔记“论存在”中,他论证说:存在拥有永恒、无所不在、全知和无限的诸种特性。换言之,存在就是上帝本身。事实上,上帝等同于空间。宇宙源于上帝,正如光源于太阳一样。宇宙是神圣者对各种受造之心灵的某种启示。爱德华兹的一些观念,虽然好像带有贝克莱主教的影响,但爱德华兹似乎在没有阅读主教的著作时就获得了它们。⁵³ 爱德华兹的笔记《神圣事物的形象和影子》,把自然描绘为上帝的象征。自然是上帝的心灵与意志的影子与形象的一幅全景画。对自然中上帝各种踪迹的沉思,是一种高尚而愉悦的活动。

如果所有这一切都暗示出某种类似于斯宾诺莎的理性主义的泛神论或万有在神论,那么,可以说爱德华兹对人的自由的理解,与泛神论理性主义者的理解也不无相似之处。⁵⁴ 然而,爱德华兹为达到他

的目的所采取的路径,引着他穿过了不同的地形。他的目的,不是要按照意志本身提供对它的某种思辨的阐明,而是要击碎阿明尼乌派对加尔文主义的反对理由。在救赎中,上帝至高无上的恩典所要求的,正是这种目的,以免把救赎的任何部分归于人的努力。这样做的工具,是洛克的经验主义。对爱德华兹而言,洛克的经验主义,仿佛极适合用来捍卫加尔文主义。⁵⁵恰如在洛克的知识观里主张的那样,心灵在本质上是被动的,从外界接受所有的观念。爱德华兹的意志观也是如此。人类受到外在于他们自身的种种原因的決定。最终,这些全要追溯到上帝那里。在能够决定他自己的种种意志的意义上,惟有上帝是自由的。

爱德华兹的巨著《论自由意志》的全称,是《对现代流行的各种关于自由意志的思想仔细而严谨的研究,自由意志被认为是对于道德作用、德行与邪恶、奖赏与惩罚、赞美与谴责而言的本质》。一开始,爱德华兹发觉,全部关于自由意志的争论,都因为种种误解和不充分的定义而被弄得含混不清。爱德华兹倾向于认为,意志是某种准形而上学的实体,居住在人类的某处,控制着他们的行动。他主张:

意志显然就是心灵用来选择任何东西的工具。意志的能力,就是心灵的能力、权能或原则,心灵借助它能够选择;意志的行为,和去选择的行为或者选择是相同的。⁵⁶

爱德华兹在洛克的如下陈述中找到了支持:“意志无非是指更喜欢或选择的某种权能或能力。”⁵⁷换言之,意志就是人做出选择。自由或自由意志,就是“按照他所意愿的,或根据他的选择去做以及行动的能力与可能性”⁵⁸。它包括不受约束和限制,这些约束和限制将阻止一个人根据他或她的意志行动。但对爱德华兹而言,这并不是说一个人行动没有任何动机。的确,爱德华兹论证的基本主题,就是如下的论点:“意志总是由最强烈的动机来决定。”⁵⁹

爱德华兹用动机这个词,意味着“一切推动、激发或邀请心灵走向意愿的东西,无论它是单个的事物还是多个的事物”⁶⁰。他根据洛克的知识理论,解释了这样的动机赖以活动的方式,主张“任何东西,

除了因为被感知或者被记起,否则就不可能在心灵里,或者就不可能达到心灵,或者不可能对心灵有任何把握,这是最为明显的”。⁶¹他深入解释了他关于决定的概念:

如果坚持严格的言语规范,也许可以更为恰当地说:志愿的行动是心灵意愿或选择的直接的结果和产物,由看起来最惬意的而不是偏爱或选择本身决定;但是,意愿本身的行为,总是由在心灵的对象观里或者在其周围的东西来决定。心灵的对象观,使对象看起来最惬意。我说,在心灵的对象观里或者在其周围,因为那发挥作用使一个对象在被期待中成为惬意的东西,不但是显现在所见的对象里的事物,而且是观看的方式,以及心灵观看的状态与环境。⁶²

爱德华兹深思熟虑的结果,是后面这个悖论性的结论:人类既是自由的,又是被决定的。在他们的选择和行动实际上是他们本身的这个意义上,他们是自由的。因此,他们实在是他们自己。但是,他们在后面的意义上是被决定的:“意志总是由最强烈的动机决定,如果是这样,那么,它必然总是没有能力……以相反的方式去行动。”⁶³这样,爱德华兹不把自由看作是某种不确定性,即不受各种环境、性格、过去的选择或习惯影响的东西。在他看来,这样的概念,是脱离现实的虚构。人类的行动都受到先行因素的决定,无论它们是环境,还是人的善或恶的品性。人的品性会影响他们观察事物和行动的方式。人的行动不是随意的事件,而是被推动的结果。在最后的分析里,决定性的因素是“最强的动机”。

爱德华兹把这种观念和心理学快乐主义的某种形式联系在一起。心理学的快乐主义主张:除非能够激发他或她自己的快乐,没有人会/或能够做任何事情。酒鬼无法拒绝再喝一杯,他这样做,因为这是“最满足他的”。⁶⁴然而,如果酒鬼设法不再喝了,这是因为醉后“较少愉悦的快乐”,他被更惬意的期望胜过了。这种期望,就是要避免宿醉以及从酒精中毒中获得释放。这些同样基本的原则,可以应用于所有人的行动。基督徒也不例外。在基督徒那里,“最强的动

机”，是对天堂的盼望、对地狱的恐惧和对上帝的爱。正是这一点，使他们为了寻求得救而否定世界、肉体和魔鬼。

爱德华兹的著作《论自由意志》的大部分，是致力于回答阿明尼乌传教士们的争论，以及英国的自然神论者托马斯·查布(Thomas Chubb)的观点。要探索他的回答的种种结果，范围实在太广。但有两点是值得注意的。第一点是爱德华兹的争辩：他的观点并未削弱人的责任。爱德华兹的对手论证说：我们的行动如果是由先行的原因所决定，我们就不可能对我们所做的事情承担责任。爱德华兹反驳说，人类的行动会受到称赞或谴责，恰好是因为他们愿意做他们所做的事情。⁶⁵ 动机并不会消除自愿的行动。我们根据看起来对我们最适合的东西而行动，这个事实使我们承担责任。另一点值得注意的，是关于上帝的主权与人的责任。爱德华兹的批评者们论证说，爱德华兹是在传播一种神圣决定论。这种决定论削弱了人的责任。爱德华兹正面回击这种挑战。在他的思想中，那是一个确定的观点。

借助这样一种决定性的支配，乃至各种事件都绝对无误地和他的支配相关，上帝预定一切事件，以及在其他入中的道德主体的意愿。因为，如果上帝支配着所有的事件，以至于这些事件绝对无误的存在是由他的意志来决定，那么，他就这样毫无疑问地**有意而按照计划地**预定和决定着各种事情。⁶⁶

这种回答，与爱德华兹的加尔文主义的观点，即上帝在救赎中无上的恩典的看法关系密切。没有上帝从始至终的帮助，人类就不可能得救。⁶⁷ 但是，它也和爱德华兹的关于上帝的永恒不变性与预知的观点有联系。⁶⁸ 因为，如果上帝是变化的，这意味着他绝不是完全的。因此他的神圣律令必然是不变的。上帝的预知依赖于上帝对他自己律令的知识。“因为事件和某种预知的联系，正如这个事件和某种绝对律令的联系一样，是完全无误且不可分离的。”⁶⁹

自由意志的问题，将会继续引发哲学家们和神学家们的思考。⁷⁰ 在当代的论争中，它依然是加尔文主义者和阿明尼乌主义者之间的一个争论焦点。它也出现在行为科学家们的各种思考中，出现在心

理治疗提出的各样哲学问题中。毫无疑问,爱德华兹把意志行为理解为选择行为,比将意志作为某种自发的能力这种模糊的观点明显进了一步。类似地,在他看来比起假定自由在于不需做选择将自由视为根据选择来行动的权能与机会,更实在。爱德华兹的理由是重要的,因为它企图承认各种动机因素。不过,爱德华兹对自由意志难题的解决,将引出大量尖锐的问题。按照现有的最现代的哲学工具(即由约翰·洛克提供的工具)来重新阐述加尔文主义的神学,这样的方法在当时给人深刻的印象。然而,那在二百多年前使其具有现代意味的概念结构,是否在今天会过时,这个问题是无法回避的。洛克认为心灵在本质上是被动地从外界接受它的知识与动机的观点,很容易适合强调人类从始至终需要恩典的神学。但是,为了把加尔文主义与从牛顿、洛克吸收来的某种世界观协调起来,爱德华兹付出的代价是接受机械决定论式的因果关系。机械决定论把每个单一的行动都追溯到上帝不变的律令那里。

在最后的分析里,没有行动、思想、情感或事件,可能会与它曾经是的东西不同,因为,它必然源于上帝的律令。更仔细的考察表明,爱德华兹归于人类的自由,结果不过是遵照他们自己的行动,这些行动总是由“最强的动机”所决定。换句话说,历史就像电视上上演很长时间的一部肥皂剧,所有的演员都在扮演着为他们预定的角色。这种预定表现在两个层面:在这个故事各个片段的层面,他们发现他们自己,他们的言语和行动都受到迄今为止的情节的左右,包括演员扮演的人物。无论这个人物做什么,在本质上都是被决定的。那扮演角色的演员,没有改变任何事情的自由。不过,整个故事在更高的层面是由后面的事实所决定的:上帝在万事发生之前,就撰写好了全部的脚本。

我们不用多想就能意识到,认为人类具有完全的绝对自由不过是想像的虚构。人类的选择和行动,的确受到一系列因素的影响。这些因素严格地制约着情节的可能进程。人不可能改变过去。人不可能改变他的性别或种族。过去的选择与行动明显地影响着人们思考和选择的方式,如此等等。正是这种行动的连贯性形成了不同的习惯与性格。但是,人类具有这样一种根深蒂固的感觉,即认为并非

他们所有的行动都是预定的。至少在某些情况下,我们从心底里感到,我们可能会采取不同于以往的行为方式去行动。

我们能够赞同爱德华兹的观点说:如果我们回顾过去,不论是我们自己的过去还是一般而言的过去,我们都说,所有的行动都是由“最强的动机”决定的,这看来是合理的。认为过去如同一张因果关系的网,这看似有道理。历史学家的主要活动,当然是要竭力从对原因与结果的简单猜测和流行的假设中,辨别出各种实际的因果。当然,设法辨别什么是影响最大的原因与最强的动机,这是合乎逻辑的。但是,能够做到这一点,只是因为过去实际上过去了,因此是固定不变的东西。现在与未来,看来都不具有相同的必然而被决定的特征。事实上,说人的行动是受“最强的动机”支配的,这乃是同义反复。它无非是在说:“最强的动机就是最强的动机。”面对各种不同的可能动机,我们无法预言哪一种结果将是最强的。这不仅仅是因为各种动机和因素——包括已知的与未知的——范围广大,也是因为选择、决定和行为在使任何给定的动机成为“最强的动机”时,发挥着某种作用。在这样一些例子中,看来正是选择行为本身,会把在其他方面也许一直弱小、力量中等的动机,转变为结果证实是最强的与决定性的动机。

看来爱德华兹的快乐主义问题同样不少。因为说我们的行动是由任何看起来最愉悦的东西促成的,这并没有解释什么东西最后使一些事物成为最令人愉悦的,而其他事物成为不那么令人愉悦的。它未考虑到人的天性的不同因素。人的天性会(或好或坏地)转变事物内在的价值,并以个人的、与自我有关的方式重新判定价值。爱德华兹的思想框架,正好将这个因素处理为被决定的因果序列中的另一项。既然上帝是万物终极的作者,因着他的律令,万事得以发生,所以,在爱德华兹的思想框架中,上帝也成为恶的作者。根据他这样的前提,得出后面的结论乃是不可避免的:上帝不仅愿意一般道德的恶,而且渴望人的所有恶行以及所有的善行。在这方面,爱德华兹对实在的阐明,和斯宾诺莎、莱布尼兹的叙述具有相似的特征。其共同点,就是某种理性主义的决定论。这种理性主义的决定论,将按照必然的次序,按照一种带着当时自然科学的典范的必然的次序,来解释

人的行为。

爱德华兹的天才在于,他把庞大的加尔文主义神学(对他而言,这是对上帝的伟大的颂赞)与来自欧洲的新哲学思想结合起来。他所带来的这种综合,属于一种加尔文主义的形式,不仅说着启蒙运动的语言,而且竭力借助启蒙运动的哲学使加尔文主义合理化。这样的成就使爱德华兹成为美国启蒙运动时代重要的正统基督教思想家。但是,他为此付出的代价,是要为自由意志问题提出一种解决方法,而这种解决方法引发的难题,远远胜于它所解决的。也许,这个难题的根本在于它的语境。爱德华兹从能力与力量的角度来思考它,并且是以这些能力与力量在物理世界被思考的方式。通过以准物理学的术语提出这个难题,爱德华兹以此确保了某种答案。不过,也许这是错误的模式。也许,得出某种答案更好的方法,在于以恩典、人格和爱这些术语来考虑它。⁷¹

由爱德华兹开创的神学传统,最后以新英格兰神学而闻名。他的直接后继者,是他的朋友约瑟夫·贝拉米(Joseph Bellamy, 1719—1790年)和萨缪尔·霍普金斯(Samuel Hopkins, 1721—1803年)⁷²,他们的学说被称为新神学。加尔文主义的传统,继续在19世纪盛行。然而,泰勒(Nathaniel W. Taylor, 1786—1858年)在耶鲁引入了一种逆转的东西,其结果以纽黑文神学(the New Haven Theology)而闻名。他拒绝爱德华兹的意志学说,证明说人类有某种自由选择的自然能力。同时,其他从欧洲来的哲学观念,已经渗透到美国的思想中。在18世纪的最后25年,在美国宗教和政治思想中,自然神论获得了某种坚固的据点。⁷³

280

美国的自然神论

自然神论,为伊桑·艾伦(Ethan Allen)的《理性,人类惟一的神谕》(1784年)⁷⁴之类著作提供了灵感。此书讥讽圣经,猛烈攻击教会。托马斯·杰斐逊(Thomas Jefferson, 1743—1828年)和其他一些美国宪法的缔造者的观点,完全是自然神论的。杰斐逊汇编过一卷小书,最后称为《杰斐逊圣经》。它近似于是一部剪刀加糨糊的产

物。杰斐逊本人称它为《拿撒勒人耶稣的生活与道德训诲：在文本方面摘自希腊文、拉丁文、法文和英文的福音书》。⁷⁵杰斐逊所做的事情，就是从这四种语言的福音书复本中，取出他想要的经文，以便把耶稣的生活与教训结合在一起。这样做的时候，他抛弃了所有涉及超自然和神迹的内容。他包括了对耶稣出生的叙述，但去掉了所有提到圣灵的地方。同样，他略去了耶稣受洗时和其他地方关于圣灵的内容。他保留了耶稣的一些教训，但省略了各种医治与自然神迹。这部著作以耶稣的埋葬为结尾，一点不提耶稣的复活。杰斐逊从未出版此书，虽然他不是很认真地想过翻译一个适合土著印第安人使用的版本。

杰斐逊不愿在公开场合表达他的宗教信仰。某些想写这个话题的人得到的回答是：“对我的宗教，什么也别说，惟有我自己和上帝知道。”⁷⁶但是，在私下，则是另一回事。他对约翰·亚当斯坦白承认，他从来不可能崇拜加尔文的上帝。“如果曾经有人崇拜过虚假的上帝，他就崇拜过。在他的五个要点中描述的存在，不是你我承认和崇拜的上帝、世界的创造者与恩慈的主宰，而是一位恶灵的魔鬼。”⁷⁷对另一位通信者，杰斐逊承认他是一位伊壁鸠鲁的信徒。伊壁鸠鲁是“我们的老师”。在他的学说中，古典哲学达到了顶峰。伊壁鸠鲁曾经提供了精粹的哲学。在杰斐逊思想体系中，耶稣是作为一位犹太教改革家而出现的。他绝没有神性。他在历史中的作用，是要补充爱比克泰德和伊壁鸠鲁的学说。

但是，拿撒勒人耶稣，是他本民族堕落宗教的所有改革家中最伟大的人物。从所埋藏的废物中究竟抽取什么实际上是属于他的东西，这些东西因其光芒很容易从他的传记作家们的杂质中区分出来，正如钻石能够从粪堆中区别出来一样，我们由此而获得了最崇高道德体系的纲要。这个最崇高的道德体系，曾经出于人之口；令人可悲的是，他活着时并没有充实这一纲要。爱比克泰德和伊壁鸠鲁制定了主宰我们自己的法律；而耶稣补充了我们归功于他人的义务和仁慈。⁷⁸

在美国,自然神论比在英国获得广泛得多的欢迎。借着组建各种自然神论协会,人们努力将自然神论并入到某种宗教派别之中去。这是由于人们的诸多努力,如以前的浸信会传教士伊莱休·帕尔默(Elihu Palmer),他因为布道反对基督的神性,曾经被从讲坛上驱逐下来。帕尔默的著作《自然原理》(大约1801年),最后被认为是美国自然神论的“圣经”。在美国影响最久的自然神论者,是托马斯·潘恩(Thomas Paine,1737—1809年)。他出生在英国,移民到美国,成为美国公民。⁷⁹他追随艾萨克·牛顿爵士,证明说,由于力学定律不能解释运动的起源,必然应当有外在的第一因推动行星的运动。他也相信永恒的奖赏和惩罚。但是,论到圣经问题,他非常怀疑。他的小册子《理性时代》(2部,1794—1795年),是以理性的名义对圣经展开扼要的攻击。随着这部著作迂回得出结论,潘恩做出如下的声明:

神学研究,正如基督教会里所做的那样,是对虚无的研究;它建立在虚无的基础上;它未依赖任何原理;它没有因为任何权威而发生;它没有任何事实资料;它不能证明任何东西;它不允许有任何结论。没有我们的存在赖以建立的原理,任何东西也不可能作为一种科学被研究。基督教神学不是这样,因此它是对虚无的研究。

人们现在根据圣经和《约书》进行神学研究,圣经中各书卷的意思一直争论不休,真实性也遭到否定。我们应该停止这种神学研究,以自然为参照。我们在那里发现的原则是永恒的,具有神圣的起源;它们是世界上存在的所有科学的基础,而且必定是神学的基础。⁸⁰

282

自然神论对美国人的生活几个层面形成冲击。在一些人的心灵里,它和革命性的激情相联系。以理性的名义反对宗教权威与反对外国政府的政治暴动携手并肩。这和与科学相联系的自然神论以及那被认为是历史背后的真理的东西关系紧密,因而,它成功地赋予自然神论在美国比在英国更广泛的听众。在政治舞台上,自然神论的信奉者如杰斐逊和富兰克林,与比较正统的基督徒结成联盟,将政

教分离的原则写进了《美国宪法》。⁸¹ 这些自然神论者,想最小限度地认同上帝,并排除各种特殊的宗教信条。同样,这些比较正统的基督教信徒,不想把其他教会的实践和传统兜售给他们。他们或他们的祖先,过去来到美国,首先寻求的是实践他们的信仰与生活方式的自由。这部宪法是经过反复推敲形成的,它给予上帝以形式上的承认,但它的共和主义的哲学,受到种种思想的综合启发。这些思想来源于古代的经典著作、英国的宪法(消极的君主政体)以及比较新近的政治思想家们。美国宪法建立了某种精致的机制。设计这样的机制,是通过法律原则来制止源于人的情感的各种弊端。

在另一个层面上,自然神论起到了推动各个教会反对自然神论的信仰和自然神论在教育中的影响的作用。1759年,在写给耶鲁大学校长的一封信中,埃兹拉·斯泰尔斯(Ezra Stiles)谈到思想自由及自然神论的发展时说:

这种自由确实可能带来错误;但是,没有自由,真理的传播就会被压制。自然神论在这个自由放纵的时代获得了如此强大的势头,通过回避自然神论的著作来阻止它的影响将是徒劳的;惟一能战胜和粉碎它的方式,是把这个问题置于公开的领域,在同一基础上进行辩论。在我看来,启示的证据,几乎和牛顿的原理一样是可以证明的,这些就是可以利用的武器……真理,也只有真理本身,是我们惟一的目标。我们要开放、坦诚、胸怀开阔,避免恶的出现。⁸²

283 在感觉到这种危险并求助学术武器来驱逐敌人方面,斯泰尔斯并不是惟一的一位。1768年,约翰·威瑟斯庞(John Witherspoon)接受召唤,出任新泽西学院(后来的普林斯顿大学)的校长职务。在神学上,威瑟斯庞是一位十足的加尔文主义者;在哲学上,他是英国常识学派的跟随者。他不久便免去了这所学院赞成贝克莱的非物质论的指导教师的职务。这后一哲学无法与自然神论相比。它是“一种邪恶的要扰乱常识原则的可笑尝试”,“它甚至在宣称支持它的那些人中间,也从未产生确信。”威瑟斯庞的策略,是“从异教徒自己的

立场来反驳他们，再从理性本身显明他们的原则的荒谬之处”。⁸³ 1812年，长老会在普林斯顿建立它的第一所神学院，培养牧师。此时，普林斯顿的神学家们被号召去显明“在宗教里面正确使用理性”，以及对圣经启示的需要。这所神学院的“计划”规定，每个学生，“必须阅读消化与被称为自然神论争论相关的主要论述与著作。这样，他才配得上成为一位基督教信仰的捍卫者。”⁸⁴ 自然神论以一种奇怪的迂回方式，在福音派和新教的正统派中打上了它的烙印。埃兹拉·斯泰尔斯的时代以后，美国福音派新教的主流，表现出某种有意识的需要，即需要证明它的信仰的合理性与圣经内容的历史事实性。

第十六章 启蒙运动与法国的怀疑主义

启蒙运动时代产生于理性主义时代。它在自然神论、经验主义以及在苏格兰和美国闻名的各种思潮中达到鼎盛。我们前面三章一直在讨论这些思潮。显而易见,不是生活在这个时代的每一个人都敌视宗教。在英国,洛克、巴特勒和贝克莱,和自然神论者们一样,都是启蒙运动的真正儿子。在美国,乔纳森·爱德华兹是正统信徒的经典例子。他根据启蒙的观念重新解释正统信仰。另一方面,大卫·休谟提供了一个英国开明怀疑主义者的经典例证。

随着这本书接近尾声,我们把下面两章用来考察四位重要的大陆思想家。他们对宗教表现出批判而对立的态度。他们中的两个属于法语世界的文化:伏尔泰和卢梭;另外两个是德国人:莱辛和康德。然而,在我们考察他们的思想之前,停下来反思启蒙运动时代的思想,审视它怎样超越了各种国际边界与文化,这是有益的。

启蒙运动时代

1784年,伊曼努尔·康德为一家杂志写了一篇文章,其中他向自己提问说:“什么是启蒙运动?”他的回答是:

启蒙运动,是人类从自己加给自己的监护状态下解放出来。监护状态,就是没有他人的引导,人就没有能力应用他的理智。当其原因不在于缺乏理性,而在于没有他人的引导就缺乏决心和勇气加以应用时,那么,这种监护状态,就是自己加给自己的。要敢于认识!(Sapere aude!)“要有勇气使用你自己的理性!”——这就是启蒙运动的口号。¹

康德把人类的历史描绘为一个成长的过程。孩子们得做他们被

要求去做的事情,因为人们假定,他们的父辈知道得更多。在过去的时代,整个社会就像孩子在行动。它们做国家和教会告诉它们要做的事情。但是,只要一个社会以这种方式行动,那么,它就依然是不成熟的。它需要成长,为自己思考,并且承担责任。康德并不认为他当时的普鲁士已经处在一个开明的时代。审查制度依然有效。许多市民的生活,都是由风俗、习惯、传统和对国家的各种政令、教会的教条未加思考的服从形成的。但是,弗里德里希大帝时代是启蒙运动的时期。黎明已经来临,人们开始抛弃他们往昔的束缚。诚然,康德并不认为理性能够解决一切事情。理性有它的局限性。然而,它仍然是人类具有的最好的向导。将一切交给理性审视的决心,不仅对康德而且对整个启蒙运动时代都是议程中的基本事项。

康德并不是讨论启蒙运动的性质的惟一人物。《柏林月刊》刊载了康德的文章,也就同一主题发表了出自德国启蒙运动领袖犹太人摩西·门德尔松(Moses Mendelssohn)的文章。门德尔松是同名作曲家的祖父,他在知识与文化界是一位备受尊敬的人。人们称他为“犹太的苏格拉底”。不过,他的犹太背景妨碍了他加入柏林科学院。论到启蒙问题,门德尔松相信,启蒙在于理智的教化;他把这种教化和实践的教化区别开来。关于宗教问题,门德尔松选择的是某种开明的自然神论;他将其发展为一种普遍的理性宗教,他相信这种宗教和犹太教的真正精神是等同的。²

康德和门德尔松标志着德国启蒙运动的顶点。当他们下笔定义这个时代的特征的时候,它已经开始远去了。康德和门德尔松是启蒙运动诸多人物中的两个代表。他们共同享有的观点为:借着批判的推理,理性的知识分子能够超越既成的各种意见、传统、习惯和教义,达到某种出众的理解。然而,这应当在多大程度上影响实践,他们对此的看法不同。门德尔松知性的审美论自身是一个世界,接受过教化的人可以进入并享受其中的乐趣。另一方面,早在卡尔·马克思之前,康德就认为,哲学家的责任,不只是理解世界,而是改变世界。这一观点是康德之前其他启蒙思想家们的共识。

当康德宣告启蒙运动的座右铭是要敢于认识(Sapere aude 字面意思为“敢于成为智慧的”)时,他事实上是在重复长久以来一直存在

于他周围的一种口号。1736年,真理之友学社曾经采纳这句话作为自己的座右铭。德国启蒙运动中,像真理之友这类学社扮演着某种重要的角色。里面的会员需要发誓不接受或者拒绝任何信仰,除非有某种“充足的理由”。³但是,这句座右铭要敢于认识,其存在的历史要悠久得多。它起源于公元前1世纪的拉丁诗人贺拉斯(Horace)。⁴要成为智慧的并将一切置于批判理性的审视之下,这一启蒙的挑战导致一些思想家对体制性的宗教采取某种宽厚的(尽管是屈尊的)态度。在康德的情形下,它对体制性的基督教产生了一种几乎不加掩饰的轻蔑。尤其在法国,独断的无神论获得了赞美,而天主教会遭到了谴责。

令人奇怪的是,一些公开抨击教会礼仪的思想家发现自己被共济会的仪式主义所吸引。基督教的圣礼被指责为是教士权术的产物;而共济会秘密的仪式,却被欢呼为获得德性的象征途径与实现普遍的兄弟情怀的手段。18世纪共济会的风气,在莫扎特的歌剧《魔笛》(1791年)中,找到了音乐的表达。然而,这个莫扎特为之谱以崇高音乐的浮华的寓言故事,并没有使所有人感到高兴。莫扎特把共济会表现为人类最崇高理想的化身。他发现自己不仅没有得到赞美,反而因为向世界揭示了的秘密而遭到谴责。这些秘密原本只能为共济会的会员所知。更糟糕之处在于,他是以孩子似的无忧无虑的愉悦形式来揭示它们。

288 启蒙运动的三大引路之光,是理性、自然和进步。爱尔维修的著作《论心灵》(1758年)认为,所有人大体上都具有相同的理解能力。孔多塞(Condorcet)的《人类精神进步史表纲要》(1794年),把站在入口处的西方社会描绘为一个完全合理的世界。这种思想早在哲学家(*philosophe*)杜尔哥(Turgot)于巴黎大学的一次讲演中就得到粗略的勾画。他的讲演标题为“论人类精神的不断进步”(1750年)。由于大量知识分子使用法语单词 *philosophe* 一词,它在18世纪获得了某种准技术的含义。这些知识分子相信哲学的教育价值,相信自然科学、自由探讨宗教和社会政治宽容对人类的普遍益处。

一项重要的工程耗尽了这些哲学家们的精力。这就是由狄德罗和达朗贝尔(Jean Le Rond D'Alembert)⁵编辑的大《百科全书》

(1751—1765年)。有些哲学家如伏尔泰是自然神论者。另一些则属于无神论者。他们最重要的代表者是霍尔巴赫(1723—1789年)。霍尔巴赫的《自然的体系,物理世界与道德世界之法则体系》(1770年),对物质论的无神论给出了最全面的辩护。灵魂的观念是一个纯粹的幻影。人类是自然的产物。这自然的产物,服从于主宰着物理世界的各种法则。霍尔巴赫的无神论,早已由拉美特利的《人是机器》(1747年)所预见。正如该书的标题所暗示的那样,它把人描绘为一架有机的机器。⁶

拉美特利(Julien Offray de la Mettrie, 1709—1751年)是当时的一位重要的物理学家。他的许多著作都是对伊壁鸠鲁主义的捍卫。他的生活方式和带有进攻性的观点,为他树立了许多论敌。他被迫流放。拉美特利在普鲁士的弗里德里希大帝那里找到了保护。但是,霍尔巴赫的无神论,甚至对于这位君主也太过浓厚,后者进行了私下的驳斥,正如伏尔泰以文章的形式论述“上帝”那样。伏尔泰在自己的《哲学词典》里,勾画出上帝的特征。

启蒙运动的时代,绝不是一个统一的时代。伴随这些哲学家们的理智主义的有卢梭的反理智主义。信仰理性和进步被赋予了某种悲观主义的色彩。早在康德关于启蒙运动的著名论文发表约20年前,有人写信给伏尔泰问道:“这就是你所修饰、你所开启的启蒙运动的世纪吗?唉,时代与人相似,并且总是相似的。”⁷矛盾的是,伏尔泰本人竭力把以世界的神圣有序为基础的自然神论和关于人性与自然之恶的某种深刻的悲观主义相结合。

289

伏 尔 泰

弗朗索瓦-马里·阿鲁埃(François-Marie Arouet, 1694—1778年)出生在巴黎的一个富裕家庭。他从耶稣会士那里受到很好的古典教育。他的父亲想让他学习法律,但弗朗索瓦-马里很快受到引诱,离开了这个行业,去追求他的文学爱好以及享受社会提供的各种快乐。他父亲的忿怒和当局的敌意(由于他的一些诽谤的诗歌),导致他几次被逐出巴黎,其中包括一次在荷兰短期的流放和一次在巴

士底狱 11 个月(1717—1718 年)的囚禁。大约正是在这段时间,他采用了伏尔泰这个名字。⁸ 也许,最好的解释是如下的看法:伏尔泰(Voltaire)是阿鲁埃(Arouet L. J. 即 Arouet Le Jeune 的缩写,意思为小阿鲁埃)的大致变位词。如果字母“u”变形为“v”,“j”变形为“i”,正如他们常常在古典文本中那样,这是可能的。

伏尔泰的人生,和他的讽刺小说《老实人》中的主人公相比,几乎可以说一样的坎坷。但伏尔泰早期被赞誉为法国最优秀的剧作家,其地位相当于高乃伊和拉辛。伏尔泰的作品虽然今天很少值得上演,但他的戏剧曾统治法国舞台长达 50 年之久。他得到了皇宫的赞誉,但很快树立了大量的死敌,其中有罗昂骑士(the Chevalier de Rohan)。为了挑战这位骑士的决斗并杀死他,伏尔泰躲起来学习击剑。这一做法被发现后,伏尔泰再次被关进巴士底狱。这次囚禁又一次使公众的舆论变得对伏尔泰有利,当局只好减刑,将他流放到英国一段时间。

下面谈一谈以下的看法:伏尔泰来到英国时是一位文学家,返回法国时却成了一位哲学家。伏尔泰在英国呆了近三年(1726—1729 年)。在他的祖国,他曾经吸收了前几代自由思想家的怀疑主义和批判精神;但在英国,他开始推崇洛克的经验主义和牛顿的科学。伏尔泰在英国期间,正是自然神论争论的顶点。他不仅直接认识到了各种激烈的问题,而且最后拥有了一座关于自然神论文献的实质性的个人图书馆。他仔细地阅读和注释那些文献。⁹ 英国自然神论者们的名字,后来开始出现在他的著作中。在他的著作中,他使用了自然神论对圣经的批判。但是,这种情况发生在 1763 年之后。同时,他出版了《英国书简》(1733 年)。该书的内容似乎是 1728 年伏尔泰从英国写成的,目的在于让他的同胞了解英吉利海峡对岸的宗教、政治、哲学、科学、经济学和文化的状况。这部作品第二年重新命名为《哲学通信》(1734 年)。由于添加了对帕斯卡尔《沉思录》的攻击,这个新的标题也许是必要的。¹⁰

《哲学通信》遭受到很大的敌视,致使伏尔泰为了躲避被捕再次逃离巴黎。其后的 15 年,伏尔泰的大部分时间主要在罗林(Lorraine)的锡雷(Cirey)度过。伏尔泰在那里研究物理学、形而上学和

历史,由他博学的情人夏特莱侯爵夫人(du Chatelet)陪伴。1738年,他出版了《牛顿哲学的要素》,其目的是要使法国公众熟悉牛顿物理学令人激动的世界。同年,伏尔泰和夏特莱夫人为了争取科学院提供的奖金而撰写了一篇论火的本质的论文。但是,他们的努力并没有如愿以偿。然而,伏尔泰在历史领域的努力得到了回报,他被冠以法国史料编纂家之名。第二年,他被选为法兰西科学院院士。

1750年,伏尔泰来到普鲁士弗里德里希大帝的宫廷,作为一名哲学家—诗人以侍从的身份服侍这位国王。3年之后,他和国王发生争吵,被迫出走旅行。1755年,他在日内瓦获得一座城堡,他取名为“乐园”。今天,这里是伏尔泰研究所和博物馆的所在地。他在此完成了《论风俗》(1756年)和《老实人》(1759年)。1759年,在法国边境上的费内,他获得了一笔不动产,他晚年最后定居在这里。当地农民的处境,激起他对社会改革的关注。这一次,伏尔泰拥有了巨额的财富。在费内,伏尔泰不仅作为法国伟大的文学家,而且作为人类的战士而受到欢呼。在他84岁(1778年)的时候,伏尔泰返回巴黎,人们热烈欢迎他。

伏尔泰临死前撤消了他对教会的攻击,以便按照基督教的仪式举行葬礼。但是,他的努力未能使教会的权威们感到满意。伏尔泰被悄悄地埋葬了。葬礼过后一段时间,达朗贝尔为了纪念伏尔泰,在共济会的会所成功地安排了一场精心准备的仪式。最后,伏尔泰的尸体顺利地迁到了庞特恩(Panthéon)。庞特恩原是法国革命前天主教会的所在地,之后成为一处世俗的国民公墓。后来,卢梭的遗体残骸也放在了庞特恩。然而,一些年过后,当人们打开棺材时,发现两者都遭到过抢劫。

人们对伏尔泰的评价千差万别。¹¹一些诋毁他的人认为,他的作品不过是肤浅的常识。据说,他没有攀登到任何艺术的顶点,正如他未能探测到任何东西的深度。伏尔泰不仅是一名剧作家,还是一位著名的历史学家。在这点上,他像法国人爱德华·吉本和大卫·休谟一样,集二者于一身。吉本和休谟两人写过罗马帝国史和大不列颠史;伏尔泰却以鸿篇巨制完成了整个欧洲史。并且,他这样做,采用的是一种世俗的、反宗教的视角。伏尔泰也可以被认为是一位道

德家,但他的道德声誉因为他个人的性生活和他聚积巨额财富的方式而受到损害。他拼命恢复让·卡拉(Jean Kalas)的名声。让·卡拉一度遭到不公正的谴责,被残酷地折磨致死。伏尔泰不遗余力地发动了一场反对狂热主义的战争;他自己追击宿敌的方式却不无狂热主义的色彩。艾耶尔曾经说:“伏尔泰是一位言论自由的坚定倡导者,这正是伏尔泰的伟大品质之一。但是,他最初自己僭取的这种自由的形式,就是揭露、讽刺和公开指责过去和现在对组织性宗教的滥用的自由。”¹²

伏尔泰作为哲学家的名声,主要依赖于他的《哲学词典》。但正如艾耶尔教授指出的那样,这个标题有点用词不当。¹³在这个术语具有的现代意义上,里面很少有文章是哲学的;而它们惟一有权声称是一部词典,在于如下的事实,它们是以字母的顺序排列的。伴随岁月的流逝,伏尔泰从最初的 118 条扩充到 600 多条。他广泛涉猎了物理学、生物学、词源学、人类学、医学、政治学、法律、道德和传记这些领域。但是,一个不断出现的主题是宗教。伏尔泰利用每个机会,总体上攻击犹太人,特别攻击《旧约》。他三番五次地表示对大卫王和《旧约》里其他人物的恶行感到震惊,他诋毁原始宗教的野蛮。伏尔泰的《哲学词典》,实际上是一部庞大的论文集。它为文章的作者提供了发表任何他想要表达观点的机会。

在他生命的最后 15 年,伏尔泰攻击宗教的热情不断高涨。为了这个目标,他撰写了大量的杂文和《词典》条目。他采纳了消灭一切丑行这句座右铭。应当根除的丑行,就是迷信、宗教狂热,尤其是出现在教会里的这些东西。伏尔泰把宗教狂热定义为:“某种虚伪的良知的结果,它使宗教屈从于想像的任性和过剩的激情。”¹⁴这个定义仿佛给予宗教一种合法的位置,但是,按照伏尔泰对圣经和教会史的阐释,并没有一个不屈从于宗教狂热的时代。正因为如此,伏尔泰自己的宗教,采取了某种理智主义的自然神论形式。这种自然神论,承认上帝的存在,但否认这位神对世界事务有任何积极的作用。正如一只手表的存在会表明有一位钟表匠存在一样;自然中秩序的存在,也同样指向一位创造者。

如果一只钟被制造出来,不是为了告诉人们每天的时间,那么,我会承认,最终的原因不过是虚构的怪物,并愿意被称为最终原因的寻找者——明白地说就是傻瓜,直到生命的尽头。¹⁵

然而,一旦钟表匠制造出钟表,就不再需要他的服务了。另一方面,伏尔泰抗议说,无神论比宗教狂热好不了多少。它是“实施统治的那些人中最有害的怪物……尽管不比宗教狂热恐怖,但它几乎对于德性总是致命的。”¹⁶

在这种自然神论的信仰框架内,伏尔泰赋予耶稣一个荣誉的位置,列入世界上伟大的智者中,和苏格拉底、毕达哥拉斯、索罗亚斯德齐名。耶稣的信息,许多都和他们相同:“要尽心爱你的上帝,并爱人如己;因为这就是一切。”¹⁷至于其他的,伏尔泰断言:“耶稣基督没有传讲过一条基督教的教条。”¹⁸

恶的难题是一个持续伴随伏尔泰的问题。和大卫·休谟一样,伏尔泰用伊壁鸠鲁的口气陈述这个难题:

293

上帝或者能够从世界消除恶,但他不愿意;或者愿意这样做而没有能力;或者他既没有能力也不愿意;最后,或者他既能够也愿意。如果他愿意消除恶而没有能力,那么,他就不是全能的。如果他能够但不愿意消除恶,那么,他就不是仁慈的;如果他既不能够也不愿意,那么,他既不是有权能的也不是仁慈的;最后,如果他既能够并愿意灭绝恶,恶怎么存在呢?¹⁹

恶的这个难题,因为1755年里斯本大地震而开始成为尖锐的焦点。伏尔泰在第二年的一首诗里,庆祝过这场地震。伏尔泰在他的故事集《老实人,或者乐观主义者》(1759年)中,再次回到了这个难题上。在书中,他毫不留情地讽刺莱布尼兹认为这个世界是所有可能世界中最好的世界的观念。在《老实人》里,这种观点的主张者是可怜的庞格洛斯博士。此人拒绝动摇他的信念。故事结尾,庞格洛斯不断对老实人说:

在这个一切可能世界中最好的世界里，所有的事件都是联系在一起；因为毕竟，如果由于屈尼贡德小姐的爱，你没有遭到从背后猛踢一脚、再从美丽的城堡被赶出去，如果你还未顺服宗教裁判所，如果你还没有徒步到美洲旅行过，如果你还没有用你的宝剑猛击男爵，如果你还没有从理想中的黄金国即荣美的家乡丢失所有的羊群，你就不会在这里品尝着甜蜜的香橼皮蜜饯和阿月浑子果。²⁰

对此，老实人回答说：这说得很好，“但我们必须耕耘我们的花园。”

以这种有点令人困惑的口气，伏尔泰结束了他的故事。许多人感觉到这个结尾唐突。²¹不过，事实上，它既适合本书，又符合伏尔泰对生活的态度。对于他而言，恶的难题没有任何的答案。上帝不会受到恶的影响。他也不关注人类的悲惨和不幸。不存在需要修复的伊甸园或乐园。人类除了欣赏他们能够欣赏的东西，便别无选择。同时，为了他们个人的享乐和同胞相互的益处，人类能够并且耕耘他们的花园（正如伏尔泰本人在费内所做的那样）。在某种意义上，伏尔泰所倡导和实践的东西，就是他自己的开明伊壁鸠鲁主义。在这方面，它是一种古代哲学的复兴。但它也预见到未来不断成长的世俗主义。后来的几代人会发现，伏尔泰的著作过分陷入对教会的种种宿怨之中，陷入对他的时代的关注中，从而没有永恒的价值。对于不可知论者，伏尔泰的自然神论看起来是某种无法辩解的偏离。伏尔泰的思想中，不能在别处发现的东西，实在太少。他的著作广度大于深度。在伏尔泰那里，哲学没有取得重要的新进展。不过，在启蒙运动时代，没有人像伏尔泰那样不屈不挠地、清晰明白地，或者动人地传播世俗主义的福音。

294

卢 梭

让-雅克·卢梭（1712—1778年）²²是一个集多种角色于一身的人。卢梭出生在瑞士的日内瓦。他生下来不久，母亲便去世了。他

偏执的父亲,通过让他阅读感伤小说和普鲁塔克的《传记》来教导他。最后,他得到德·华伦太太(Mme. de Warens)的帮助,后者是一位皈依罗马天主教的信徒。卢梭在情感上对她的依赖,结果产生了某种恒久的影响。他出生时是一位新教徒,后来成为天主教徒,临死时变为一名自然神论者(追随他自己的生活方式)。

在卢梭动荡不安的生涯中,他曾经想奉献做天主教神父,但遭到拒绝。他设计出一套新的音乐概念的体系,没有为人所接受。他写过一部歌剧在路易十五面前上演,但由于他拒绝将它献给这位国王,他丧失了获得赞誉与经济支持的机会。他依次成为一位教育家、政治理论家、小说家和文学家。他和许多有名、不太有名的人结下友谊,又断绝与他们的友谊关系。对于许多人而言,他过去是而且现在仍然是一个谜。卢梭本人尽管从未接受过任何正式的教育,但直到今天,他的教育理论继续影响着教育学的思维。

他是人类尊严最雄辩的捍卫者之一,不过,可悲的是他的人际关系却糟糕透顶。他把自己的五个私生子交给育婴堂养育。这五个孩子是他的文盲女仆泰蕾兹·勒瓦塞(Thérèse Levasseur)生的。这种做法和柏拉图《理想国》里建议养育孩子的方式一致。他部分基于上述理由,为自己的做法辩护。多年后,他娶了泰蕾兹,但由于过去的行为他继续受到负罪感的折磨。

卢梭的文字生涯,以1750年他的《论科学与艺术》为开端。它是一篇第戎学院的获奖论文。卢梭在其中证明了进步使人类道德腐败的主题。这个主题在后来不同的著作中得到扩充和细化。《朱莉,或新爱洛伊丝》(1761年)是一部攻击社会习俗的小说,主张将爱情和婚姻分离。该书的副标题和故事情节,让人回想起中世纪阿伯拉尔和爱洛伊丝的风流韵事。这部书也给卢梭提供了捍卫自然宗教的机会。自然宗教是建立在某种对福音书的所谓非教条的阅读上。

因着《新爱洛伊丝》,卢梭达到了成功的顶点。他的第二部重要的著作《爱弥尔,或论教育》(1762年),引起各种复杂的反响。它使卢梭在他的崇拜者中名声大振,但同时引起对手们的反对,导致这本书遭到禁止和焚毁,他被迫逃离法国。该书是一系列关于教育理论的冗长的专题论文,由爱弥尔的教育故事串在一起。这种理论隐藏

在卢梭的各种观点中,在开场白里陈述为:“上帝使万物皆善;人却胡搅它们,它们便成为恶的。”²³这导致卢梭和他当时的传统教育理论的正面冲突。与强迫孩子们学习原则和规定相反,应当让他们自然地发展。应该允许孩子们遵照他们的自然本能,尽可能从社会的各种外在束缚和腐化影响中解放出来。年轻的爱弥尔要在某种隔离状态下成长,在那里,各种有害的影响不能临到他。这些有害的影响中,包括玩具武器和教堂的钟声。两者都是堕落社会的象征。战争的各种恶和体制化的宗教,可以通过它们腐蚀这位年轻人。食物需要保持自然而简单。作者允许爱弥尔阅读的作品,是笛福的《鲁滨孙漂流记》,里面描写了鲁滨孙在荒岛上理想化的生活图景。爱弥尔本人是要在乡下得到抚养,受到私人家庭教师的监护。这位家庭教师必须保证自然地沿着正确的方向引导爱弥尔的自然本能的发展。

《爱弥尔》由五卷构成,其中第四卷包含一段冗长的关于宗教的附注,标题为“一位萨瓦省神父的信条”。这段内容声称是一位年长的神父向一个年轻追问者发表的信仰告白。他们共同度过一天,四周是阿尔卑斯山的美景。神父拒绝自命为一位伟大哲学家。他所提供的东西,是“某些常识和对真理的恒久忠诚”²⁴。如果他犯过什么错误,它们都是诚实的错误。他让听者询向自己的良心,倾听理性的声音。这段话,分为两个明显不同的部分。第一部分,处理“自然宗教”。这里,年老的神父劝告说:物质自己不会活动,需要一个外来的原因(上帝)让它开始运动。物理世界的法则,表明上帝是至高的理智。恶是身体与灵魂二元论的结果。自由是幸福和不朽的基础。良心是道德生活的终极原理,是真正的幸福和德性的源泉。

在这段话语的第一部分,神父设定了这些肯定的自然神论的基础后,利用第二部分来展开反对启示宗教的自然神论的证明。宣称对启示的拥有,会导致非理性的不宽容。任何单纯的启示宗教要确定它拥有真理,都是不可能的。神父虽然承认对福音书的赞美,但他所信仰的基督,在本质上属于“纯粹而高尚的道德”的“导师和典范”。耶稣的确不是任何想像的虚构。他的作为比苏格拉底的作为得到了更多的证明。“如果说苏格拉底的生与死,是一位哲学家的生与死,那么,基督的生与死就是一位上帝的生与死。”²⁵但是,神父显然不想

按照任何传统的、正统的意义来理解这点。人的得救,不可能是依赖于任何特定的另一位历史人物的信仰。基督教的主张,不应当强加于犹太人和穆罕默德的信徒。信仰的教义应当以它们的道德相关性来判断。神父劝告这位年轻的听者要爱上帝,要诚实谦卑,要“认识自己的无知”。“敢于在众哲学家面前认信上帝;敢于在不宽容的人面前传扬人性。”²⁶

卢梭向他的读者们强调的,是他本人的自然神论的非独断性教条主义。他忠告读者:“要诚实地追求真理”,要将他曾经受教获得的一切带“到良心和理性的法庭面前”。²⁷同时,至于渴望得到的结果将是什么,需要思想到不可怀疑的地步。对过去神迹和事件的任何依赖,都会使万物陷于不确定之中。²⁸在最后的分析里,上帝并不是一个适合证明与争论的主题。他已经在我们的存在的深处被认识。思辨是危险的;安息在上帝的怀中要好得多。

如果我已经成功地辨别了我没有任何绝对观念的这些属性,那么,它就是在必然的推理的形式中,并且是借着正确使用我的理性;但是,我没有理解它们便确认它们,实际上那根本没有确认。我徒然地说:上帝是如此,因此我感觉到它、我经验到它,我丝毫不能更多理解上帝怎会如此。

一句话:我越是竭力想像他的无限本质,我就越没有理解它;但是,它存在,这对我就足够了;我越不理解,我就越发崇拜。我使自己谦卑地说:“万有之主,因为你存在,所以我存在;让我各样的思想都凝聚在你身上,这就是要上升到我存在的源头。我对我的理性的最好使用,就是在你面前放弃它;我的心智快乐,我的软弱欢喜,使我自己感觉到被你的伟大所征服。”²⁹

卢梭出版《爱弥尔》的同年,他也出版了《社会契约论》。该书阐明了他关于国家和社会的理论。任何国家的法律,都不是上帝指定的东西。它们不是基于上帝的律法,而是建立在人的意志的基础上。教会和国家应当保持分离。³⁰一个社会惟一正当的基础,是它的成员同意某种社会契约。这种公约将依照大多数人的利益,把自由和正

义的统治结合起来。卢梭的著作，是一部关于现代世俗民主思想的创造性著作，在为法国大革命铺平道路方面发挥了不小的作用。

《爱弥尔》所激起的公开抗议，致使卢梭逃离法国。这部分是为了他自己的安全，部分是为了让他的保护人避免卷入麻烦。当局发布逮捕他的命令。在一封牧会书信中，巴黎大主教克里斯托夫·德·博蒙(Christophe de Beaumont)谴责了该书。后来，《爱弥尔》在日内瓦也受到谴责。卢梭及时以公开信的方式回答这位大主教(1762年)。公开信和他的《山里来信》(1764年)一起，起到了补充《爱弥尔》中的信仰告白的作用。《山里来信》是对日内瓦当局的答复。

298 这段时期，卢梭发现自己不仅和天主教与新教有冲突，而且，他和百科全书派的关系也日趋紧张。对于前者，他太反宗教；对于后者，他太敬虔。一段时间里，他生活在普鲁士弗里德里希大帝的保护之下。但是，由于不断增长的敌意的恐吓，卢梭决定接受大卫·休谟的邀请，定居英国。在英国，卢梭的行为日渐怪异。他终于确信：休谟企图毁灭他。在发生一次激烈的争吵后，他在恐惧中逃回法国。逼迫的恐惧继续萦绕在他的心头。他晚年重要的著作是他的《忏悔录》(1772年)和《孤独散步者的遐想》(1778年)。在某种意义上，这两部著作是互相补充的。前者是一部进行大量反省的自传，是对奥古斯丁同一标题著作的明显世俗的复制品。后者是卢梭的精神自白。

对于伊曼努尔·康德而言，卢梭是近代哲学伟大的解放者之一。他将卢梭与牛顿相提并论。牛顿在自然科学领域所做的一切，卢梭已经在人文研究领域完成了。

牛顿是第一个结合显著的单纯性来区别秩序和规律性的人。在他之前，人们曾经遭遇到无序且互不关联的多样性。自从牛顿以来，各个彗星都遵从几何学的轨道。卢梭是第一个发现在各种不同的形式下，人性呈现为人的深度隐藏的本质以及隐秘的法则。这些本质和法则，和他的各种观察而来的知识所正当地证明的天意的东西是一致的。³¹

卢梭作为他那个时代最重要的法国思想家,可以与伏尔泰比肩。后者尽管可以称得上是一位全面的天才,但卢梭的思想更具有创造性。两人虽然远距离相互攻击,事实上他们是主要的敌人。具有讽刺意味的是:他们的坟墓(今天是空的)都在庞特恩。两位对手生前从未相遇,他们的学说以相反的方向发展。

和启蒙运动时代的其他代表人物一样,伏尔泰能够被描绘为一位18世纪的伊壁鸠鲁主义者。实质上,他是一位乐观的物质论者。他对自己开放心灵的合理性感到自豪,他拥抱启蒙,他赞美经验观察的价值。

卢梭既是启蒙运动的产儿,又是它的仇敌。对文明的继续发展和科学的贡献,他忧心忡忡。卢梭对感情、心灵的强调,以及他对回归自然的呼吁,预示了浪漫主义运动的来临和它对启蒙运动的批判。但是,卢梭的著作,远不只是对古典斯多葛主义的一种回应。³²他不仅利用了斯多葛的文献,而且为他的时代发展出一种后基督教的斯多葛主义形式。斯多葛主义努力解决恶这个难题。斯多葛主义承认对上帝的信仰,但企图通过培养内在的自我来矫正社会的邪恶。它借助社会契约的现代神话,把个体自我的教化扩展到整个社会。康德把卢梭在教育与社会理论领域的成就,看作是某种和艾萨克·牛顿爵士的科学发现相似的东西。但两人的差异非常大。卢梭的著作,很少具有牛顿研究的科学严密。卢梭的后基督教哲学并不比前基督教哲学更科学。无论如何,要把他的作品称赞为某种科学上的成就,这几乎不会让卢梭得到满足。但是,他的著作是和当时的科学思想相通的。它标志现代生活进一步向世俗化迈出了重要的一步。

299

第十七章 启蒙运动与德国的怀疑主义

从基督教与西方思想的历史来看,德国启蒙运动在18世纪最后25年达到了它的顶点。它有两大焦点。一是莱辛对赖马鲁斯的匿名著作的出版,一是伊曼努尔·康德的哲学。赖马鲁斯匿名著作的出版,在德国掀起了对历史上的耶稣的追寻。

莱辛、赖马鲁斯和对历史上的耶稣的追寻

戈特霍尔德·以法莲·莱辛(Gotthold Ephraim Lessing, 1729—1781年)¹这个名字,比较经常地出现在德国文学的编年史上而不是哲学史上。莱辛以《艾米利亚·伽罗蒂》(1772年)、《明娜·冯·巴尔赫姆》(1767年)以及《智者纳旦》(1779年)之类的戏剧,在创立德国现代戏剧方面发挥了重要的作用。他帮助德国戏剧从盲目摹仿法国古典悲剧中摆脱出来,在创作戏剧中引入小说的实践,内容上用中产阶级取代古代世界的国王、贵族和人物。但是,莱辛对怀疑主义思潮的兴起的贡献,纵然有些不同于伏尔泰和卢梭,可并不比他们小。他在神学领域的涉足,在神学史上证明是一个重要的转折点。

莱辛是牧师的儿子,在正统、敬虔的家庭氛围中成长起来。在转向哲学和文学之前,莱辛学生时代在莱比锡学过神学。他后来的神学著作,显示出他有一个敏锐的头脑,能够根据专业神学家们自己的主张来挑战他们。1767年,莱辛来到汉堡,担任国家歌剧院的顾问与常驻批评家,但国家歌剧院没有存在多久。正是在这里,他结识了赫尔曼·萨缪尔·赖马鲁斯(Hermann Samuel Reimarus, 1694—1768年)家族。在汉堡城,赖马鲁斯之家是文化和启蒙运动的中心。这个传统由女儿伊丽热和儿子约翰(Johann)维持。约翰是莱辛的医生。正是莱辛和赖马鲁斯家族的联系,导致了一系列改变神学进程的事件。

赖马鲁斯乃是广为人知的备受尊敬的宗教作家,只是略带理性主义的色彩。年轻的时候,他在荷兰、英国度过一段时间,当时自然神论的争论即将达到高潮。赖马鲁斯生命的最后40年,在汉堡大学担任东方语言学的教师。他的学术著作,尽管现在没有人阅读了,但其令人敬畏的目录,表明他对理性的尊敬以及把基督教奉为一种理性宗教的事实。赖马鲁斯反驳了拉美特利的唯物主义无神论和斯宾诺莎的泛神论。然而,赖马鲁斯发表的著作,很少流露出他的怀疑倾向;即他长期一直抱有的对启示宗教、圣经的历史价值以及基督教起源的怀疑。这些疑惑保留在他的巨著(*magnum opus*)中。赖马鲁斯写这部著作是为了表达他个人的怀疑。由于其内容,他有意不出版此书。赖马鲁斯把他的书稿命名为《辩护,或者为理性崇拜上帝的人们辩解》。

莱辛承蒙许可进入到那些可以阅读这个文本的亲密圈子中,他成功地获得一个复制本。离开汉堡大学后,他到沃尔芬比特尔的布伦斯维克(Brunswick)公爵图书馆担任馆长职务。任职期间,莱辛开始发表了系列著作《从沃尔芬比特尔的公爵图书馆的馆藏看历史与文学》。这个系列,为莱辛开始出版赖马鲁斯的《辩护,或者为理性崇拜上帝的人们辩解》提供了机会。当时正逢执行宗教检查制度的时候,德国的著作家们并没有享受到他们的英国同行所具有的那种言论自由。这无疑是决定不出版此书的一个主要因素。通过完成两项重要的举动,莱辛越过了这重障碍。首先,因为他的一系列著作是基于固有的历史兴趣,他获得了免于检查的特许(尽管因着后来发生的争论,这种自由终于丧生了)。其次,他出版了赖马鲁斯的著作《一位匿名作者的片断》。²他以摘录形式发表的这部著作,在一段时间内广为传播。为了避免让异端的搜索者们进一步发现蛛丝马迹,莱辛建议,作者可以采用原本著名的自然神论者施密特(Johann Lorenz Schmidt)的名字。此人在沃尔芬比特尔的宫廷度过了他生命的最后岁月。

303

1774至1778年间,莱辛出版了七个《片断》。其论题广泛,内容包括从倡议对自然神论者们的宽容到批判性地攻击《旧约》的准确性和福音书中关于复活的叙述。不过,第七个也是最后一个《片断》,引

发了一场激烈的争论。它是对耶稣的叙述，标题为《论耶稣与福音书作者们的意图》。

它把耶稣描写为一位真诚的但被误导的宗教改革家。赖马鲁斯以某种让人想起英国自然神论者们的方式，否认耶稣传道中有任何神秘的东西。耶稣无意将任何新的教导或各种新奇的仪式引入犹太宗教之中。毋宁说，他是在竭力净化犹太教，呼吁回到真正的犹太教的敬虔中。不幸的是，耶稣采取了大量行动。这些行动的结果是致命的。他容许自己转向拥抱政治弥赛亚主义。他结果把上帝的国度看成唾手可得的的一个政治实体。起初，耶稣以为通过传道，呼唤人们悔改，过圣洁的生活，上帝的国将来临。不过，后来他失望了，他决定不惜一切代价促成这个结果。为了展示他的能力和推动一个决断，耶稣选择了逾越节。不幸的是，他错误地估计了群众支持的力量。当他骑驴进入耶路撒冷城的时候，人群欢迎他，但耶稣早已疏远了当时的政治权势。他在圣殿掀起的骚动，只是让执政当局更坚定要铲除他。在关键时刻，他所有的跟从者都抛弃了他。耶稣绝望而死。他最后的话，表现出他对上帝的幻灭。上帝辜负了他。

若不是因为耶稣门徒们的想像和欺骗，整个基督宗教当时很可能就此结束了。最初，他们万分恐惧，纷纷躲藏起来。但是，在当局无意迫害他们的形势变得明朗时，他们偶然发现了一个大胆而高明的计划。他们传出了这样一个故事：耶稣已经从死里复活，私下向他们显现。这个故事被进一步发挥：当耶稣返回来到地上的时候，他谈论的上帝之国将会从天而降。凭借门徒们劝说的权能，组建了一群崇拜者。教会竭力经受住了它所遇到的各种考验和患难。耶稣的再来继续被延迟。教会兴盛了近 1800 年，但很少有人注意到基督教的整座大厦是建立在欺骗之上。

大约 80 年前，在阿尔伯特·史怀哲 (Albert Schweitzer) 的带领下，一代又一代的学者们假定：赖马鲁斯的片断《论耶稣与他的门徒们的意图》的出版，标志着对历史上的耶稣的追寻的开始。历史上的真实的耶稣区别于《新约》描写的耶稣，这种观念与企图证明这些事实的愿望，一直成为从那时至今的神学的中心问题。史怀哲甚至热情赞扬赖马鲁斯的著作，说他在“耶稣生平的历史研究的全部过程中

也许代表着最卓越的成就,因为,他最早把握了如下的事实:耶稣进入人的思想世界在本质上是末世论的”³。这里,史怀哲心里的意思是:赖马鲁斯认为耶稣相信他生活在末世;除非依据这种上帝之国的概念,耶稣便不可能得到理解。

对于史怀哲而言,赖马鲁斯如同晴空霹雳,前无古人后无来者。今天,这种结论显然不能成立。赖马鲁斯本人在英国期间,自然神论的争论正如火如荼。他个人的图书收藏中,包含自然神论各种重要著作的复制本。对他的作品的最新研究表明:他在许多地方受惠于发源自英国的自然神论。不仅赖马鲁斯熟悉自然神论的系列文献,而且早在《片断》出版之前的许多年,知识分子读者也熟悉这些文献。各种各样的著作已经被翻译成德文。那些未曾阅读这些书籍本身的人们,通过阅读杂志了解了国外形势的发展。这些杂志,告诉它们的读者在讲德语的世界之外所发生的一切。不过,赖马鲁斯的著作标志着—个转折点,部分是因为它所引起的争论,部分因为它显然是由一位德国著作家撰写的著作。这位德国著作家,极为怀疑基督教信仰的历史基础。

关于小册子争论的第一枪,早在1777年就已经打响了。那年,舒曼(J. D. Schumann)重申了根据神迹和预言证明基督教真理的传统观点。雷斯(J. H. Röss)捍卫复活叙述的真实性,反对这位片断作者的批判。莱辛本人加入到这场争论中,以其作为编辑的身份发表了系列《相反的论题》,在他自己的小册子中回应舒曼与雷斯的著作。莱辛著作攻击的主要目标,是汉堡的圣凯瑟林路德宗教会的牧师戈依茨(J. M. Goeze)。整个争论中最有分量的著作,出自塞姆勒(J. S. Semler, 1725--1791年)之手。今天,他被誉为《新约》历史研究的奠基者。1779年,塞姆勒发表了巨著《答一位不知名作者的片断》。该书几乎逐行分析了《片断》的内容,揭示了片断作者的历史解释的逻辑欠缺,各种自相矛盾和理由的不充足。塞姆勒的著作从未被翻译成英文。它是一部异常重要而令人印象深刻的著作,远远超出了史怀哲对它的概述所表明价值。由于它的出版,直接的争论开始平息下来。两年之内,莱辛本人去世,其他的事情开始占据公众的注意力。

整个争论中,莱辛的行为如同德国的伏尔泰。他否认不知名的片断作者的观点是他自己的,但捍卫作者陈述它们的权利。他承认这位不知名的作者太极端,不过,如果他是正确的,会怎么样呢?它会造成什么影响?莱辛本人参与这场争论的主要的目标,直接指向《片断》所提出的基础性问题。一种宗教的真理,能够诉诸历史来确立吗?任何宗教依据历史会显明它是惟一真实的吗?1777年,莱辛发表了对舒曼的证明的回答。舒曼对基督教真理的证明,依据的是神迹与预言。莱辛为他自己的小册子取名为《论圣灵和大能力的明证》。这个标题,有意摹仿使徒保罗在《哥林多前书》2章4节里的话。莱辛的策略,是企图通过否定历史问题的相关性来挫败它。如果莱辛生活在基督的时代、亲眼见过实现的预言和实施的神迹,那么,他当然会重视它们。但是,我们现在只有关于这些预言实现和现象的报道。各种报道,并不像那些事件本身那样具有相同的说服力。莱辛以如下著名的公理圆满完成他的证明:

如果没有历史的真理能够得到证明,那么,通过历史的真理什么也不能得到证明。

这就是说:关于历史的偶然真理,从来不可能成为理性的必然真理的证据。⁴

莱辛明显感觉到,他在这里已经胜算一筹。事实上,他并没有说出任何特别新的东西。此外,他的证明回避了问题的实质。称历史的陈述和说命题二加二等于四不属于同一类陈述,这只是在阐明一个自明的真理。二加二等于四是自明的。一旦我们理解这个命题中各个语词的含义,我们就能明白它的真理,无需进一步的观察或历史的追问。另一方面,历史陈述的真理依赖于支持它的证据的可信度。在阐明他的公理的时候,莱辛重申了理性主义的一个基本教条。自从笛卡尔时代以来,这个教条便一直存在着:惟有清楚明白、自明的观念,才可以充当某种思想体系的基础。理想的知识形式是几何学,它具有自明的定义、公理和逻辑必然的演绎。这种理想体现在斯宾诺莎的《伦理学》(1677年)中。莱布尼兹在许多地方解释过莱辛所

做区分背后的观点,包括他的论文“必然与偶然的真理”(约1686年)和他的《单子论》(1714年)。⁵ 莱辛在“偶然真理”与“必然真理”之间的区分,对应着康德在《纯粹理性批判》(1781年)中在“综合判断”与“分析判断”之间做出的区分。《纯粹理性批判》在莱辛去世那年出版。⁶

论到这种区分的基础,莱辛强调说,历史的主张属于和各种形而上学与道德的观念相区别的范畴。两种范畴之间,存在着某种“丑恶而巨大的鸿沟”。无论多么想跨越这条鸿沟,莱辛都不可能跨越。⁷ 尽管莱辛声明渴望跨越这条鸿沟,但他发现没有越过鸿沟的必要。因为,宗教的基础根本不在历史之上。任何宗教(基督教或其他宗教)的价值,都依赖于它通过爱更新生命的能力。在莱辛的戏剧《智者纳旦》(1779年)中,他对这最后一点给出了戏剧性的表达。在他创作这部戏剧的时候,莱辛被禁止再发表任何关于宗教的著作。通过回到他称之为“以前的讲坛”即舞台,他绕过了这一点。该剧的背景设在十字军东征的时代,但剧中的人物明显类似于参与《片断》论争的几个人物,包括戈依茨牧师。英雄纳旦以摩西·门德尔松为原型。三个主要人物犹太人纳旦、穆斯林萨拉丁和圣殿骑士,代表三大宗教。

307

在这部戏剧的核心第三幕中,莱辛利用了薄伽丘《十日谈》里的一个故事。萨拉丁问纳旦:三种宗教哪一种是真的?纳旦用三枚戒指的比喻来回答。曾经有一枚古老的戒指,它有权赐予戒指的主人被上帝和人所爱的礼物。戒指连续传递了几代人,不断使用它奇妙的权能。最后,它成为一个人的财产。这个人有三个儿子,每个对他来说都一样宝贵。为了解决谁应当得到这枚戒指的难题,老人复制了两枚。每个儿子各得一枚,没有人会分辨出这些戒指。至于宗教也是这样,人们不可能寻求到原本。每种都宣称拥有真理。最后,儿子们上诉法官。法官恼怒之下宣判:没有一枚戒指会是真的。也许,父亲想摧毁戒指的专制。显而易见,没有一位兄弟是蒙众人所爱的。或许,他们都没有真的戒指。既然这样,法官建议每位兄弟表现得似乎拥有真戒指,并以此证明他所声称的真实性。戏剧以发现彼此的血缘关系和喜乐的和解而告终。

《智者纳旦》并不是莱辛的宗教遗言。在他的论文《人类教育》(1780年)里,莱辛一清二楚地说明了暗含在这部戏剧中的讯息。这个世界中的诸种宗教,只是代表向一种普遍的爱的宗教发展的阶段。在这种普遍的宗教中,人类得以完全。⁸《旧约》在教育过程中,被认为是一个“基本的启蒙读本”。耶稣被称赞为“灵魂不朽的第一位可信赖的、实践的教师”。对于莱辛而言,历史至多是一系列把握各种真理的偶然事件。这些真理与历史真理不同。正如他在其他地方所言:“宗教不是因为福音书作者和使徒们教导它而成为真实;相反,他们教导它,因为它是真实的。这些成文的传统必须通过它们内在的真理得到解释;如果宗教一无所有,没有任何成文的传统能够给予宗教任何内在的真理。”⁹ 莱辛的主题带着一种傲慢的口吻。这种老调可以在英国的自然神论者马修·廷德尔(Matthew Tindal)那里找到。¹⁰ 但是,必须追问的是,这种论调是否像它第一眼看上去的那样显得是真的? 莱辛总体的立场,是没有根据地假定:各种宗教,或多或少都是关于相同的东西,都只是世界迈向进步过程中的各个阶段。它假设,历史对于宗教不可能有决定性的重要性,因为,没有任何时间中的人或事件,能够影响宗教的核心问题。

莱辛的立场基于像他本人那样的启蒙思想家会毫无疑问地接受的某些假设;但今天许多人向它们提出挑战。他假定,各种能够证明的、必然的命题,比起其他命题来不但属于比较高级的一类,而且这样的命题能够充当某种信仰体系的基础。不过,也许有人会问,莱辛本人提倡的观点,是否一度得到如此自明的证明? 或者,任何信仰体系或世界观,是否被证明是由“理性的必然真理”确立的?

当然,从某种深刻的意义上,可以说,福音书作者和使徒们教导宗教,因为它是真实的。他们见证过上帝在历史中的作为,因为他们在耶稣基督身上和这种作为相遇。这种相遇不可能化简为一个在理性上自明的命题,这一点并不会使它更不具有说服力。莱辛对正统基督徒的抱怨的核心,是控诉他们混淆了不同类型的真理,犯了种种范畴上的错误。但是,事实上,在犯范畴错误的是莱辛本人,他承认他不明白有两种类型的真理——历史的偶然真理和理性的必然真理,历史能够提供理解超越这些范畴的实在的手段。¹¹

大约在他写作《人类教育》(*On the Education of the Human Race*)的时候,莱辛对斯宾诺莎做过某些评论。有人从这些评论看出他本人曾经信奉斯宾诺莎主义。这种行为严重地冒犯了摩西·门德尔松,导致后来著名的泛神论争论。莱辛实际上是否是一位泛神论者,至今依然悬而未决。在他的著作中,存在某些段落暗示他曾经是泛神论者。¹²无可辩驳的事实在于:从他以降,越来越多的作家公开表示敬仰斯宾诺莎。其中可以列出在德国文学、哲学和神学的历史上许多著名的名字——赫尔德(Herder)、歌德、施莱尔马赫、黑格尔和谢林。由于启蒙运动时代后紧随着观念论(Idealism)的时代,启蒙运动的自然神论终于让位于某种泛神论。这种泛神论把上帝看成是世界无所不在的、神圣的灵。这不可避免地影响了人们对基督教的思考方式。同时,启蒙运动的历史怀疑主义继续兴旺。不过,这个故事不属本书讨论范围。¹³

309

康 德

伊曼努尔·康德(1724—1804年)¹⁴,是近代最锐敏、影响最大的哲学家之一。康德的一生外表平静,但他的著作和学说改变了西方思想的进程,标志着两百年欧洲哲学的顶峰,铸就了随后的发展历程。康德生死都在哥尼斯堡(Königsberg),那里是东普鲁士的首府(后并入苏联,改名加里宁格勒)。他是贫穷的马具制造者的儿子,受过敬虔的教育,祖先为苏格兰人。他身材瘦小——显然从未超过5英尺2英寸和100英磅。青年时代,人们以为他理所当然会去学神学,将来做一名路德宗的牧师。但是,他深爱拉丁文,被卢克莱修的诗《物性论》所吸引。甚至到晚年,康德都能大段大段地背诵它的内容。卢克莱修帮助康德的思想从宗教转向自然主义的世界观。康德是哥尼斯堡大学的一名学者,除了一段时间在外任私人教师外,他在那里度过了自己的一生。1755年,他成为一名无俸讲师。这一任就是15年。1770年,他得到逻辑学和形而上学的教席,尽管他体格弱小,但他在那个位置上继续工作直到1796年。当时,他的身体机能开始呈现衰老的迹象。

310

康德的生活,呈现出一幅悖论性的图像。今天,康德作为一位重要的哲学家而闻名,但他早年的名声来源于他对宇宙的本性所持有的观点。他在哥尼斯堡大学的位置,要求他开设许多不同的课程。他最初出版的著作,主要都是在科学和自然哲学领域。¹⁵其中最重要的,是《一般自然史与天体理论》,¹⁶书中包含第一个对银河系现象的正确解释。康德继续把宇宙描绘为一个无限的、充满等级秩序的星系体系。他将这个体系和各种行星体系的进化理论以及原子理论联系起来。在他的书的序言里,他承认自己的观点与卢克莱修、伊壁鸠鲁、留基伯(Leucippus)、德谟克利特和艾萨克·牛顿爵士的观点相似。当有人指控他复活了古代的异教和自然主义时,他为自己辩护。他抗议道,他深信“神圣真理的无误性”并坚持凡是和这种真理相矛盾的东西都会“充分受到该真理的反驳”。在人生的这个阶段,康德宣称他看重以下的证明:宇宙的美和完美的安排证明存在一位完全智慧的创造者。同时,他表达了如下的愿望:宗教的辩护者们不要错误地使用那些证据,造成与自然主义倡导者之间的永久冲突。¹⁷

311

康德也开设人类学和地理学的课程。他喜欢旅行方面的书籍,但从不远行。他喜欢交友,常常在午餐(他白天惟一的一餐)招待客人。他喜欢与女性交往(只要她们不装着好像能理解他的《纯粹理性批判》)。他有两次想过结婚,但他总是犹豫不决,等到做决定时,已经太晚了。他严格地规定他的日常生活。他的佣人五点叫醒他。他在桌子前头戴睡帽、身穿长袍工作到七点。在他上午讲课后,他回去继续从事研究,再次戴上睡帽、穿上长袍。午餐后,他独自去散步。诗人海涅讲过如下的故事:哥尼斯堡的家庭主妇们按照康德下午散步的规律性来调她们的时钟。康德不会欣赏音乐,对噪音极为反感。一次,他要求警察当局制止一所附近监狱的难友们为安慰自己而唱的圣诗。他本人高度规律性的个人生活,是因为考虑到现实的益处、健康和和责任要求的某种深刻意识而养成的。

对康德思想任何恰当的理解,都必须把握他的伟大的“三大批判”,尤其是《纯粹理性批判》。但是,还有两部规模相对较小的作品,有助于正确地理解康德的哲学。我们曾经提到过其中之一——康德在1784年发表的杂志文章。文章提出的问题是:“什么是启蒙运

动?”¹⁸康德的回答为,启蒙是自己独立思考、不接受权威的决心。如果这个世界还不是一个被启蒙的世界,那么,1781年《纯粹理性批判》的出版(第二版,1787年)已证明康德决心成为一位启蒙哲学家。这部著作重新评价了人类知识的过程和范围。另一部阐明康德思想的作品在这篇文章发表十几年后出版。它就是康德写给C. F. 史陶德林(Stäudlin)的一封信。此人为哥廷根大学的一位神学教授。在这封信里面,康德描写了他从启蒙的角度重新评价人类活动的主要领域的宏伟计划。

我重新评价我在纯粹哲学领域里的责任的计划,其中心就是要讨论三大工作:第一,我能够知道什么?——形而上学;第二,我应当做什么?——伦理学;第三,我可以希望什么?——宗教。因此,第四个任务应当如下:人是什么?——人类学;对此,我20多年来每年都开课讲述。伴随《限度内的宗教》等著作的问世,我试图完成计划的第三部分。在这部著作里,不但有对基督宗教的尽责和真正的尊敬,而且有自由思想的正当原则,它们引导我毫无隐藏。相反,我已经公开地呈现了每一样事物,因为我相信我会发现后者与最纯粹的实践理性之间可能的统一。¹⁹

康德在这封信里提到的著作,就是《单纯理性限度内的宗教》(1793年)。这部著作在宗教领域,完成了康德的其他伟大“批判”在其他领域已经完成的东西。他关于伦理学的巨著《实践理性批判》早在1788年便出版了。紧接着是对美学的重要研究,《判断力批判》(1790年)。人们期待已久的对《人类学》的探究,终于在1798年问世。康德以篇幅较短的大量著作,补充了这些主要的论述。其中有《未来形而上学导论》(1783年)、《道德形而上学的基础》(1785

312

年)。目前我们写作的这本书,是一种内容广阔的历史综览,它只能给出某位思想家的观念最简要的大纲。对于康德这样重大的哲学家,困难变得更加复杂。我们将把我们的注意力,限定在他的思想的四

个方面:(1)康德的知识观;(2)他对上帝存在的传统证明的拒绝;(3)他通向上帝的道德路径;(4)他对基督教的重新评价。

1. 康德的知识观。康德的知识观是理性主义与经验主义的混合物。他曾经在理性主义的传统中接受教育,但在相当早的时期,他阅读过大卫·休谟的著作。用他自己的话说,休谟一度打破了他的“独断的沉睡”²⁰。休谟关于因果问题的讨论,他对理性的有限范围的观点,动摇了康德对理性主义的信仰。但是,休谟对理性的讨论,结果是不令人满意的。许多年后,康德构思出他自己的批判哲学。这种批判哲学竭力要确定理性在获取人类知识的时候的作用和范围。康德赞同经验主义者们,称“我们所有的知识都开始于经验”,但和他们不同的是,他坚持说“并不能得出结论,一切知识都出自经验”²¹。知识的“原材料”源于我们之外,但是,心灵在通过它自己固有的概念和思维方式处理该原材料时,也具有某种作用。在《纯粹理性批判》里,康德的目的,是要考察这个过程,确定人类知识的边界。

康德以下面的话阐明了《纯粹理性批判》的中心问题:“先天综合判断是如何可能的?”²²要把握康德的意思,我们就需要理解两组术语的基本含义。第一组是综合的与分析的之间的区别。在《纯粹理性批判》的导言中,康德提供了下面的解释:

在含有主谓关系的一切判断中……这种关系之所以可能,共有两种不同的方法。或者是谓词乙属于主词甲而为(明显地)包含于甲这个概念中的某种事物,或者是乙虽然的确与甲相关联而它则在甲概念之外。前者我命名为分析判断,后者则叫综合判断。²³

313

如果我们尝试把这段抽象的术语翻译成日常语言,我们会说,陈述句“雨天是下雨的天气”,这是一个分析的陈述例证。概念“下雨的天气”,已经包含在“雨天”之中。据说,这样的陈述句也被称为必然的陈述句。它必然为真。要否定它,将包含术语上的矛盾。不可能存在一个雨天,它不是下雨的。然而,做出这种类型的陈述只是提供一个术语的定义。这种类型的定义只是解开包含在术语中的含义。

它们并不指涉任何特定的事情状态。另一方面,如果我们说:“星期二是下雨天”,我们却是在做出不同类型陈述。它属于康德所说的综合陈述的类型。这样的陈述,并不必然是真的。因为,星期二原本可以是无雨的天气,或者是任何其他类型的天气。在综合陈述中,谓词说出关于主词的某种东西,这种东西并非早已包含在该主词的概念之中。这个陈述的真假,依赖于所言说的东西是否和能够观察到的事实保持一致。换言之,为了考察某个综合陈述如“星期二是下雨天”是否为真,你不得不检查人们关于星期二所记住的内容。

另一组需要定义的术语,是先天的与后天的。²⁴康德定义先天的知识为“绝对不依赖于一切经验”的知识。他把先天的知识和后天的知识相对照,而后天的知识指通过感官获得的关于世界的经验知识。这样的知识,“只是从经验”获得的。在某种程度上,我们提到的两组概念是重叠的。综合的知识,也是后天的知识,因为它包括感官的观察和经验。康德认为,人们对于世界的知识,既是综合的,又是先天的,因此它成为康德著作的核心问题。他的目的是要考察包含在这种知识里的诸种因素。它影响着形而上学和物理学的知识。因为,在人们放心地从事这些事业之前,有必要对纯粹理性展开初步的批判。康德使用这个术语,指的是“普遍的理性能力”,它“独立于一切经验”。“当没有混合任何经验的东西的时候,先天的知识模式就被称为纯粹的。”

因此,康德的《纯粹理性批判》,通过对人的理性的先验考察而致力于考察人类思想的范围和边界。康德大胆地断言:他的研究非常彻底,以至于“形而上学的难题无一未被解决,或者至少给出了解决的钥匙”。²⁵正如我们很快会发现的那样,这种自夸并不是要打开通往一个形而上学思辨的新时代大门。情况恰恰相反。康德认为,传统的形而上学包含着关于种种虚幻实体的自相矛盾的思辨。这些实体(如果它们在根本上存在的话),超越了人类心智的范围。

康德的知识观,也许可以借着下面的话来总结:知识的原始质料,由可感觉的种种印象组成。人类心智对它们进行处理。在处理这种原始质料的过程中,心智会使用空间与时间的直观形式。²⁶空间与时间,都不代表事物的属性本身。空间只不过是一切外感官现象

的形式；时间则是内感官的形式。时间和空间属于我们对对象的直观。但是，康德相信，它们属于我们的先天直观。同样，“只有当对象被认为是现象的时候，它们才适用。它们不能表现事物本身。这是它们有效性的惟一领域；假如我们越过它，那么，就不能客观地使用它们。”²⁷

除了直观的形式之外，康德认为，心智还使用知性的范畴或纯粹概念。²⁸ 康德确定知性有十二个这样的范畴，他分别以三个范畴为一组，共四组：量（单一性，多数性，总体性）；质（实在性，否定性，限定性）；关系（依附性与实体性，原因性与依存性，相互性）和模态（可能性—不可能性，存在性—非存在性，必然性—偶然性）。知性的范畴能够使人类心智对经验的对象进行分类、解释。它们使人的理解成为可能。然而，心智实际上并不能感知事物本身。就直观的形式而言，正如康德评论说：“至于各种现象的形式，许多方面可以说成是先天的；但没有任何东西（无论什么）是关于事物本身的断言。事物自身也许是构成这些现象的基础。”²⁹ 换言之，物自体（德语为 *Ding-an-sich*）是不可知的。

315 如果康德怀疑我们认识物质事物本身的可能性，他就会更加的怀疑我们认识被称为超物质的实体的可能性。使用直观的形式，“只对于可能经验的对象有效”。³⁰ 一旦人类心智企图越过物质世界，它就使自身陷于二律背反之中，或者陷于种种不可调和的自相矛盾之中。³¹ 因为，心智努力用于形而上学领域的概念，是那些能够用于物理学领域的概念。甚至在这里，人类心智不得不承认各种矛盾。其中一个例子，就是对自由意志的信仰。康德认为，各种自然律排斥人的自由，因为科学按照因果关系提出对所有事件进行某种解释。因此，人的自由的观念是虚幻的。另一方面，康德主张，相信“绝对的自主性”乃是合理的，因为没有它，就不可能开始任何因果序列。此外，自由对于道德而言乃是必需的。因为，如果人类对道德命令没有回应的自由，那么，就会破坏道德的整个基础。正如我们很快会看到的那样，康德会预设自由作为道德的思想与行动的一个先决条件，因为伦理学需要它。但是，他坚持称，人类心智不可能对这样的预设的实在性获得任何理解。简言之，形而上学的研究领域是禁止进入的，因

为人类心智并没有能力穿越物理的世界。

在某种意义上,康德的人类心智观就像凝视着黑白电视机的某个人。这台电视机能够选择不同的电视台发送的各种信号。但是,屏幕上所显示的内容,是以各种各样灰色的阴影组成的一幅二维的画面。电视机对这些信号进行解码,不过,屏幕上的画面,并不等同于它所代表的实在。此外,观众不可能识破电视画面,从而看到实际上位于画面背后的东西。

自从康德本人的时代以来,他的思想的价值,一直受到激烈的争论。康德同时代有一个人叫哈曼(J. G. Hamann, 1730—1788年),是生活在哥尼斯堡的市民。哈曼佩服康德的能力,但拒绝接受他的观点。在一封写给诗人兼神学家赫尔德(Herder, 曾经为康德的学生)的信中,哈曼评论说,康德“的确配得上是普鲁士的休谟的称号……我们的同胞继续在咀嚼休谟激烈反对因果性的反当食物,而没有考虑到信仰这种事情”。³²同时,哈曼嘲讽式地说道:“如果未认识到这一点,他(康德)对超越空间与时间的智性世界的热情,比柏拉图的更坏。”甚至在康德本人这样做之前,哈曼就阅读了康德伟大的《批判》的证明。他第一个认为,休谟把知识的难题给予了康德,康德把它退回去,似乎已经解决了。后来许多人都这么认为。这样看来,康德徒劳地吸收了理性主义者关于内在观念的观点。这些观念,伪装为直观的形式和知性的范畴,重新出现在他的哲学中。但是,最后,我们称为知识的东西,实际上是一种构造。我们将这种构造,置于我们的感觉经验之上。至于这种感觉经验背后的东西,它是不可知的。

316

这种讨论的回音,今天依然能够听见。一边是康德的崇拜者,如斯克拉顿(Roger Scruton)和贝克(Lewis White Beck)。他们捍卫康德的认识论,反对哈曼当年对准它的各种现代版本的指责;一边是批评者如杰基(Stanley L. Jaki),他把康德的工作看成是一种伟大的失败。斯克拉顿为康德辩护,说他不是一个神秘的休谟主义者,因此,他也没有倒退到莱布尼兹。他认为,必须按照康德自身来理解康德。斯克拉顿不接受如下的观点:康德把种种先验的对象当作是实在的事物。他最后的结论,使康德听起来异常现代、不伤害他人。康德的

知识理论可以归结为：“不存在能够远离经验的对世界的描述。虽然我们认识的世界不是我们的创造物，也不只是我们观点的某种提要，但是除了依据我们自己的观点，世界就不可能被认识。所有企图突破经验所强加的种种限制的努力，都在自我矛盾中而告终。尽管我们有着对某种先验知识的暗示，但那种知识从来不可能属于我们……哲学，将描述知识的边界，它总是试图超越它们。不过，康德最后对此的建议，就是维特根斯坦在《逻辑哲学论》中所说的最后一句话，凡是我们不能言说的东西，我们就必须保持沉默。”³³以类似的语气，贝克对康德的认识论的怀疑性含义不予重视。“休谟关于我们对自然的知识的怀疑因此而被清除了，而休谟对形而上学思辨的怀疑，却被发现是正当的。”³⁴

317

除了这些对康德的肯定评价外，还有一系列否定的评价。康德在分析的与综合的陈述之间所做的区分，尽管一直毫无疑问地被后来太多的哲学家所接受，但它不断引出问题。按照其字面的意思，这种区分看来有道理。但是，如同前面给出的那样（分析的：“雨天是下雨的天气”；综合的：“星期二是下雨天”），对两类陈述的所谓例证的考察表明，要在纯粹逻辑的与纯粹事实的构成要素之间画出一条清晰的界限是多么困难。因为，这些例证包含着两类构成要素。当代美国哲学家奎因（Willard van Orman Quine）把这种区分看成是“经验主义的教条”之一。他得出的结论是：“就算它具有先天的合理性，在分析的与综合的陈述之间都未曾画出一条界限。认为存在这样的区分的观点，是经验主义者们的一种没有经验根据的教条，是一种形而上学的信条。”³⁵如果这种区分（对于康德的知识理论是基本的）是成问题的，就不可避免对建立在它上面的理论产生严重怀疑。

当代美国的科学哲学家杰基，在评论康德的工作时甚至更加尖刻。杰基认为，康德在科学领域中的冒险没有多少价值。他不认为康德配称为哲学中哥白尼式革命的开创者和牛顿物理学在哲学上的解释者。对于杰基来说，康德的工作中从深层上看颇带某种非牛顿的和非哥白尼的成分。牛顿的科学著作，提出了一系列对初始假设的有效性的连锁证明，但是，康德的《批判》却是一本性质非常不同的著作。该书的核心是康德对先天的综合陈述的有效性的证明。不

过,其篇幅仅有一两页;余下的就是扩充和演绎,而不是进一步的证实。杰基至多把康德看成是一位“业余的牛顿主义者”,他未能看到牛顿著作表层下面的东西。康德把自己和哥白尼相比较,甚至更不恰当。哥白尼的太阳中心的宇宙理论,包含人类的宇宙观的某种转移,但它并不意味着认识论观点的某种转换。杰基坚持说:

康德这位认识论的地球中心论的大祭司,把那种转移嫁接到哥白尼的观点上,这种错误对科学的毁灭性比物理上的地球中心论要大得多。因为,如果心智被设想的结构决定着处于心智之外的事物的结构,那么,实验和观察的存在理由,几乎不可能成为一种令人信服的理由……康德对于事物的知识,是一种由心智获得的事物的表象形成的建构,而不是一种对体现在它们中的可理解性的自然把握。其结果就是:无论康德怎样渴望与事物而不是他自己的心智具有某种理智的接触,但康德的同物自体的联系的不可能性,意味着会陷入人自己的心智圈套之中。³⁶

318

2. 康德对上帝存在的传统证明的拒绝。在《纯粹理性批判》前面部分,康德考察了理性的范围。之后他开始讨论上帝的存在能否被证明的问题。他主张,基本上只存在三种这样的证明:本体论的、宇宙论的和目的论的(或如他所称为的自然神学的)证明。³⁷三者当中,正是本体论的证明不仅是关键性的而且有致命的缺陷。

在讨论本体论的证明的时候,康德指出,我们不能假设(正如他认为笛卡尔所做的那样),如一个三角形的定义便指它有三个角,单单某个必然存在物的定义就意味着它存在。只有我们首先假定正在讨论中的存在物存在,这个证明才会起作用。³⁸为了说明该证明,康德把上帝定义为**实在的存在体**(*ens realissimum*,即具有“一切实在性”的一个存在者)。康德要解决的问题,就是可否否定这样的存在者的存在而不带来自相矛盾。因为,“一切实在性”应当包含存在,“因此存在就被包含在该事物的概念之中。”

康德的策略是揭露这个证明为“一种纯粹的同义反复”。如果我

们说上帝是最实在的存在,即**实在的存在体**,然后宣称上帝的存在伴随在这个定义中,我们就必须问我们是否在进行某种分析的或综合的陈述。在此,康德利用了他先前的区分。这种区分主张,真正分析的陈述仅仅在定义上是真实的,相反,综合陈述的真理性依赖于经验的确证。通过尝试揭示本体论证明在本质上恰好是分析的,康德认为他已经展示它不过是一个抽象的定义。这个抽象的定义,没有事实上的依据。

319

我们必须诘问:**甲或乙事物**(无论它为什么,暂且认为它是可能的)**存在**这样的命题,是一个分析还是综合的命题?如果它是分析的,那么,事物存在的主张对于事物的思维丝毫没有增加什么;但如果那样,或者在我们之中的思维即事物本身,或者我们预先假定某种属于可能之领域的存在,然后以此为理由从其内在的可能性推断出它的存在——这不过是一种可怜的同义反复……相反,如果我们承认(正如一切有理性的人必须承认的那样)一切存在的命题都是综合的,我们怎么能够公然主张除去存在的谓词而没有矛盾?这种特征只能在分析命题中找到,也正好是构成它们的分析特性的东西。³⁹

这种证明的理路,旨在表明:

“存在”显然不是一个实在的谓词;也就是说,它不是一个能够加于事物概念之上的某种事物的概念,也不是存在于自身中的某些规定的概念。在逻辑上,它只是一个判断的系词而已。⁴⁰

我们不会因着主张某种事物存在而在它上面增加什么。一个事物存在或不存在,这并不取决于定义,而是取决于能否发现能推断出事物存在的根据。简言之,这种证明不能证明上帝的存在正如某人思想有100美元在银行里,并不意味着他实际上必然就有这样一笔款项。“我们不能由纯粹的观念来扩展我们的理论见识的积累,正如商人不能在他的现金账本上加上若干个零以增加他的财富一样。”⁴¹

论到宇宙论证明,康德这样明确地陈述道:“如果有任何事物存在,就必然也有一个绝对必然的存在者存在。至少,我现在存在。因此,有一个绝对必然的存在者存在。小前提包含一种经验,大前提则包含如下的推论,即从有任何经验推论出某个必然存在者存在。”⁴² 康德注意到这个证明似乎有某种道理。他把它看成是莱布尼兹从世界的偶然性而得到的一个证明形式。但他断言,它充满了许多“伪合理的原则”⁴³。尤其是它不得不暗中使用毫无价值的本体论证明,以便将一个必然存在者的纯粹概念转换为一个实际的必然存在者。⁴⁴ 另外,“因果律只适用于感官世界,此外便没有应用的意义和标准。”⁴⁵ 也不可能设想出这样一个存在者会是什么样的东西。在自然中存在着许多种力量。这些力量,是“通过某种结果显示它们的存在,但我们还是难以探究它们;因为,不依据观察,我们就不能非常充分地推溯这些自然力的原因”⁴⁶。

320

在他早期的著作中,康德曾经对目的论证明表示过赞赏,他后来依然对它表示尊重。目的论证明将赋予生活和科学研究以目的与意义。在世界中,我们发现明显具有秩序和目的的迹象。它们是这样的东西,这个世界的事物本不可能为自己而设计它们。它们似乎超越它们自己,指向一个智慧的、有理智的、自由的存在者。这个存在者,曾经赋予它们以秩序。考虑到这个世界的不同部分之间存在着种种相互的关系,也许可以推论出仅仅存在着一个而不是几个这样的存在者。⁴⁷ 但是,按照康德的分析,目的论证明实际上只是宇宙论证明的另一种形式,后者仅仅“是一种伪装的本体论证明”⁴⁸。因此,这些证明,都未能提供对上帝存在的合理的、令人信服的证据。

但是,如果上帝的客观实在不能被证明,它“也无法被纯粹思辨的理性”⁴⁹ 所反驳。尽管康德宣称在神学领域使用思辨理性是“无效的”⁵⁰,不过,他没有完全把上帝关在门外。他把他的工作看成是一种严肃的提醒:“所有宣称将引导我们越出可能的经验领域的那些结论,都是欺骗性的、没有根据的;同样,它进一步教导我们:人的理性,有一种逾越这些界限的自然倾向。”⁵¹ 康德哲学的基础,是他确信“理性与对象绝对没有直接的关系,它仅仅和知性相关;惟有通过知性,理性才具有它自己(特有的)经验使用。因此,理性并不创造(各种对

象的)概念,只是整理它们,给予它们以统一性。这些概念之所以能够拥有那种统一性,仅仅在它们最大可能的应用范围内被应用的时候,即以在各种不同系列中获得全体为目的”⁵²。因此,像上帝、自由和不朽之类的概念,对于实在的本性而言并不是构成性的。相反,康德把它们看成是规范性的概念。为了形成他们的思想,人类使用这些规范性的概念。

321 康德强调,如果我们问,“是否有与世界不同的任何事物,它包括世界秩序的根据及其依据普遍法则与世界的联系,答案是无疑有之。因为,世界乃现象的总和,因此必须有现象的某种先验的根据,即只能凭借纯粹知性才能思维的根据。”⁵³但是,如果我们继续问,“这种存在者是否是最大实在的、必然的等等之实体,我们将回答:该问题是完全无意义的。因为,我们能够由此企图构成这样一个对象的概念的所有范畴,仅仅允许经验的使用,当其不用于可能经验的对象(即感官世界)时,则毫无意义。”⁵⁴如果我们再继续问,“我们是否至少能以经验对象的类比来思维这种与世界之不同的存在者,答案为,的确能够思维它,但只是作为概念中的对象而不是实在中的对象,即仅为世界组织的系统的统一、秩序和目的性的机体,一个我们不可知的机体——一个理性不得不形成作为探讨自然之规范原理的概念。”⁵⁵

因此,对于组织我们关于世界的思想而言,上帝的概念是一个有用甚至是必然的概念。这样的概念,是借着与我们人类理智经验的类比而形成的一个假设。康德以下面的方式总结他的观点:

但是,人们还可以进一步问这种问题,即:我们能否以此为根据假定一位世界的智慧而全能的**创造者**?

毫无疑问,我们可以这样假定,不仅可以,而且必须这样假定。但是,这时,我们是否要把我们的知识推展到可能经验领域以外?**绝不这样**。我们所做的一切,仅仅是在预先假定一个事物,一个仅仅为先验的对象。至于先验的对象自身是什么,我们则毫无概念。如果我们要研究自然,我们不得不假定:我们是通过与某种智力(一种经验的概念)的**类比**来思维这个不可知的存

在者。这仅仅和世界的系统的有目的的排列相关,即根据这种存在者的目的和完成而言,以仅仅和我们的理性的条件相一致的那些性质赋予这种存在者。那些性质,可以被认为包含这样的系统统一的根据。因此,这种概念,仅仅在我们的理性与**世界相关的使用范围内**,才是有效的。如果我们将一种绝对客观的有效性归于这种概念,那么,我们就忘记了:我们所思维的东西,仅仅是概念中的一个存在者;如果我们不是从可通过观察世界来确定的根据出发,我们就不再能够以适合理性的经验使用的某种方法,来应用该原理。⁵⁶

322

康德对上帝存在的传统证明的批评,尤其在新教范围内一直得到广泛的支持。哲学家们尽管继续讨论本体论的证明,但是,这条批评的主线,往往沿着康德确定的方向延续下来。一般而言,康德之后的思想家们,都一直很慎重地使用宇宙论和目的论的证明。不过,在说康德涉及此外的几项证明依赖于有缺陷的本体论证明这个论断是否正确时,存在意见分歧。弗里德里克·科普尔斯顿(Frederick Copleston)是发觉康德的论证有谬误的那些人中的一位。他发现,康德的论证,“仅仅在一个假设上是令人信服的,即以经验为基础的证明带给我们的,不是对某个必然存在者的实存的确认,而仅仅是某个必然存在者的模糊观念……不过,如果以经验为基础的证明带给我们的,是对某个必然存在者的**实存的确认**,先天地确定这个存在者的必然属性,和本体论的证明毫无关系。本体论的证明,主要关系到尽量从一个存在者的观念演绎出实存,而和从一个存在者演绎出诸种属性无关。这个存在者的实存,已经由于可能性之外的其他的理由得到了确认。”⁵⁷尽管存在与此相反的假设,但关于上帝存在的证明问题,康德还是未曾说出最后的话。

3. 康德通向上帝的道德途径。康德将伦理学同样置于启蒙理性的审视之下。我们已经看到,他把这种审视带到知识问题和哲学神学中。如果现代人要生活得似乎他们已经成熟,他们必须抛弃一切外在的、虚假的权威。他们必须做理性告诉他们要做的事情,这才是正确的。人们既不需要上帝扮演天上的顾问,也不需要上帝提供各

种动机。他们必须认识到伦理学如同科学。后者关注的是自然法则,而前者关注制约行为的法则。两种情况下,上帝都不会直接介入其中。这就是康德的《单纯理性限度内的宗教》一书的开篇主题。

323

既然道德是建立在人具有自由意志这一观念之上,人正因为是自由的,通过他的理性使自己受制于无条件的法则,那么,道德既不需要另一种在人之上的存在物的概念来理解他的义务,也不需要法则本身之外的某种动机来履行他的义务。⁵⁸

不过,康德相信,他的伦理概念是指向上帝的。在我们追问康德如何沿着这个方向前进之前,我们需要回头看看康德的伦理观。今天,纵然很少有人会以康德所提出的那种形式接受康德的伦理学,但他倡导的这种世俗主义的伦理学,一直被吸收到现代人道主义中。康德为道德寻求到了某种基础。这种道德,独立于宗教、习惯和社会强制力量。一个正确的行为,不是由期待个人利益或渴望回避麻烦、痛苦所促成的行为。⁵⁹ 对一个行为的真正考察,是看它是否与一种“客观的原则”相一致。就道德的范围而言,这样的“客观原则”会采取律令的形式。

客观原则的概念,就其对意志的限定而言,是(理性的)一项命令。这项命令的公式,被称为律令。

所有的律令,都通过“应该”表达出来,因此表明理性的客观法则和意志的关系。这种意志就其主观构成而言未必是由该法则决定的。这种关系就是限制的关系。律令断言做什么或者禁止做什么是善的,但它们是针对某种意志而言的,这种意志做什么事情,并不总是仅仅因为该事情呈现为一件要做的善事。⁶⁰

一句话,如果我应当,我就能够。康德继续区分了两种律令:假言律令和定言律令。

所有的律令,或者是假言律令,或者是定言律令。前者把某

种可能行为的实践必然性描述为达到人渴望目的的(或者是人可能渴望的)手段。定言律令,将是这样一种律令,它把某种行为表达为其本身就是客观必然的而不管任何其他目的。⁶¹

换言之(尽管它们不是康德的观点),假言律令采取的是如下的推介形式:“如果你想练习空手道,就找一位好老师。”

324

这种类型的律令的特征,就是并非每个人都会需要它。也不是每个人都会不得不遵从它。它不是对所有人的约束。它是相对于个人的欲望、需要和环境而言的。定言律令却大不相同。康德认为,它体现了某种理性的道德原则。在任何情况下,这种原则都是有效的,并具有普遍的约束力。他从两个方面来阐明这一点:

惟有你既能够同时又愿意根据它行动的准则,它才应当成为一项普遍法则……

你的行为准则,似乎是出于你的意愿而成为一项普遍的自然法则。⁶²

这不只是根据良知采取行动的某种情形。因为,我们感觉到的称为良知的那种痛苦,也许受到习惯和环境的限制。它毋宁说是冷静而慎重地遵从某种理性原则。定言律令在康德那里,与清楚明晰的观念对于笛卡尔和理性主义者们具有相同的地位。康德承认,它是自明地真实和有效的。

作为定言律令如何发挥作用的几个例证,康德提到自杀、懒惰和自私。实际上,定言律令意味着:“你行动时总要把人,无论是你自己还是他人,视为目的而不只是作为手段。”⁶³按照这些理由,康德得出结论:毁伤、败坏和杀害任何人都是错误的。这包括自己。因此,自杀是错的。同样的原则,可以扩展到我们刚才提到的其他行为。

显然,像自杀、撒谎、懒惰和自私这些行为,不能被普遍化。如果每个人都如此行,生活将是不可能的。但是,康德的观点是否真的为伦理提供了某种充足的基础,那是另一个问题。在最好的情况下,它们似乎为道德行为提供了普遍的原则。即便如此,它们似乎并不能

迎合全部的偶然性。堕胎和安乐死的支持者与反对者们,都能够正当地诉诸康德的原则,来使他们的行为合法化。因为,二者都会主张:他们认为适合他们自己的东西,也适合他人。正如黑格尔指出的那样,定言律令“本身并不包含超出抽象同一性和无矛盾的原则”。⁶⁴换言之,它命令我们“不要自相矛盾地行动”。但是,如果是那样,我们会碌碌无为而死!

康德的立场有着如下的优点:它使一个行为的德性不依赖于它的后果。因为,一个行为可能本意是好的,但却没有达到预期的目的。它承认这样一种义务感:你要别人怎样待你,你就应当怎样待人。这种义务感不取决于环境和个人的好恶。但是,最后的分析表明,它并不是说我们为什么应该这样去行动。这仿佛是理所当然的。对于康德而言,这正是某种被给定的东西。它与“作为道德的最高原则的意志自律”的概念相联系。康德的意思是:

意志自律是意志的这种属性,它就是自身的法则,不依赖于意愿对象的任何属性。因此,自律原则就是:除非选择的准则以和普遍法则相同的意愿来理解,否则绝不选择。⁶⁵

但是,这依然给我们留下为什么我们应当这样行动的问题。

对此问题的回答,就是我们应当遵从定言律令,因为,社会为了发挥功能,需要法则和秩序。如果这样回答,那么,它必然就意味着:定言律令不过是假言律令的一种伪装形式。惟一的差别,就是它在更大的范围内发挥作用。社会必须运转这是可取的,而服从该律令乃是确保社会运转的方式。如果情况果真是这样,它本质上并不是某种具有普遍约束力的东西,而仅仅是对言说者碰巧认为可取的东西的一种表达。不过,如果说我们因其本身的缘故就应当遵从定言律令,那么,我们就犯了过分简单化的错误。因为,仅仅追问我们应当做什么是不够的。定言律令也提出了一个问题:什么样的权威会严密监督我并凌驾于我之上,即命令我应当如此行动。

康德把它描绘为意志的某种自律原则,这进一步混淆了此问题。⁶⁶因为,他使这个问题呈现为:定言律令,似乎就是个体根据某种

原则决定行动的结果。而这种原则,是由个体逐渐发展形成的。如果是这样,我们又回到假言律令的一种伪装形式。那样,定言律令,便成为就个体而言的某种价值判断的结果。个体已经决定以这种方式行动是一件好的事情。然而,如果这种律令是对承认源于我们之外的某种道德义务的表达,在做出自我立法的意义上我们就不再是自律的。康德尽管竭力抵制他律——人屈服于某种权威或外在于我们自己的某种法则——的观念,情况看来是:假如定言律令要避免再次沦为假言律令的一种形式,它只能是他律的。

326

在这点上,值得把康德和耶稣做比较。乍一看,他们似乎说的是同一件事情,但存在着根本的差别。耶稣教导说:第二大诫命是要爱人如己。⁶⁷这样说的时侯,耶稣不是在阐明某种自律的理性原则,而是在总结《旧约》的教义。⁶⁸同时,他是在表达人们普遍感觉到的某种责任意识,无论这些人是否为宗教信徒。但是,耶稣提醒他的听众们回想起一种甚至更高的责任——以他们的全人爱上帝。⁶⁹这也是《旧约》律法的基础和主题。⁷⁰正如加尔文、西塞罗以及其他许多人曾经论述的那样,人们普遍具有对上帝的某种意识和对上帝的责任的认识。⁷¹这不仅在基督教中而且在其他宗教中都是真实的。真正的问题在于,人们是否认真承担这种责任。那是存在于人们心智背后的某种东西,那也是康德在发展他的哲学体系时谨慎地忽略的东西。

不过,康德没有把上帝从他的哲学体系中完全清除出去。在他的《实践理性批判》中,康德解释了上帝如何进入这个场。上帝与自由、不朽的概念一起,构成了纯粹实践理性的预设。⁷²按照康德的术语,“实践理性”,是“讨论决定意志的根据”时的理性。因此,它区别于理性的理论应用。理性的理论应用,与“纯认知能力的对象”相关。

自由、不朽与上帝,在康德看来不是“认知能力的对象”。意志自由不是某种能够客观地加以说明的东西。从科学的立场看,人的行为服从于因果律。这些因果律会影响所有的物理实体。但是,义务引入一个新的因素。义务意味着顺从或不顺从道德律的自由。应当包含能够。在这种意义上,我们超越我们的时空存在。不过,康德认为,自由这个概念,并未给予我们要在它上面建立一个彻底的形而上学体系的权利。自由是伦理的一个前设。同样,它是纯粹实践理性

327

的一个预设。

康德在他称为至善(*summum bonum*)的语境中,讨论上帝与不朽。至善是德福配称的理想状态。然而,德福在今生的不配称,这也是异常痛苦且显而易见的。此外,惟有承认人是一个无限的存在时,人获得至善才是可以设想的。⁷³为了把幸福与德性统一起来,“这个存在被预设为全部自然的一个原因,它本身区别于自然,它包含幸福与道德完全配称的根据……对某种至高的派生性的善(至善世界)的可能性的预设,同时就是对某种至高的原初性的善,即上帝存在的预设。”⁷⁴

康德所提供的东西,是一种以责任为基础的个人伦理理论,表面上奠基于自明的理性真理之上。通过使伦理自主,以责任为基础的个人伦理理论,把道德同宗教分离开来。如果宗教在根本上具有任何公共的功能,那么,它正是对伦理的屈从(正如康德后来在《单纯理性限度内的宗教》中解释的那样)。宗教的作用,是要谆谆教导伦理。在这方面,康德的伦理学,既是它在其中被构想的启蒙运动时代的一种表达,又是各种即将诞生在现代世界的事物的征兆。

4. 康德对基督教的重新评价。康德早期的上帝观,重新回荡在《单纯理性限度内的宗教》中。道德不需要宗教,但它指向宗教。它会导致这样一种观念:“为了使尘世的至善成为可能,我们必须假定一个更高的、道德的、最圣洁的和全能的存在者。惟有这个存在者,才能把至善的两种因素(即责任与幸福)结合起来”。⁷⁵这是康德重新评价基督教的出发点。正如他的著作的标题所显明的那样,他的目的,是要清除基督教中信仰一位会亲介入人间事务的超自然上帝之类多余的东西。他提出一种朴素的宗教取而代之,预备为接受过启蒙的现代人所采纳。其结果,就是一种成熟的自然神论,以适应康德时代的德国文化。

传统基督教的启示观,即上帝通过历史事件和他的圣言在历史与个人经验中启示他自己,被理性所代替。对于无知的大众,圣经故事是有用的。它们体现了一种教导大众道德的生动方式。但是,分析到最后,“人的普遍理性”成了“至高的命令原则”。⁷⁶基督教的恩典观和救赎观——上帝通过除掉人类的罪、恢复他们与他自己的关系,

已经为人类成就了他们不可能为自己成就的事情——被一种冷漠的自助宗教所替代。

真正的宗教，不在于认识或考虑上帝为我们的救赎会做什么或已经做了什么，而在于为了配得这种救赎我们必须做什么……论到宗教的必要性，每个人即使没有任何圣经学问也能够全然确定无疑。⁷⁷

人自己必须使他自己成为或已经成为在道德的意义上或善或恶的存在者，或将要生成为或善或恶的存在者。⁷⁸

按照康德的宗教观，耶稣是“善的原则的人格化理念”，是道德之善成为的肉身。他“从天上来到我们中间”。⁷⁹ 根据康德对《新约》的诠释，这乃是《约翰福音》1章1—13节和3章16节、《希伯来书》1章3节、《腓立比书》2章6节这些段落的真正含义。足以令人奇怪的是，在康德著作中的任何地方，他似乎都不能够使自己宣告耶稣的名字。相反，他仅仅抽象地谈论那一位代表着“上帝悦纳的人的理想”以及“道德纯全的原型”。⁸⁰ 偶尔，康德也会说到“这位导师”和“智慧的教师”。⁸¹ 他会谴责沃尔芬比特尔片断（Wolfenbüttel Fragments）的作者，把不恰当的动机归在这位导师身上。⁸² 同时，他会继续主张，我们无需“任何经验的榜样，使在道德上很好地取悦于上帝的某个人的理念成为我们的原型；这种理念作为一个原型，已经存在于我们的理性之中”。⁸³

如果说康德的讨论充满了圣经的典故，那么，他对基督和基督教的叙述，除了名称之外全都世俗化、理性化、去神化了。康德本人称这个过程为，揭去生动而流行的表现方式的“神秘面纱”。当这个目标恰当地得以完成的时候，康德宣称：“显而易见，实际上，它的精神和意义，在所有时代对于整个世界都是有效的、有约束力的，因为它对于每个人来说都是如此相近，以至于每个人都会认识到自己在这方面的义务。这种意义就在于，对于人们而言，除了真诚地把真正的道德原则纳入自己的品性，绝对不存在任何救赎。”⁸⁴ 正如康德在他的著作中所做的结论那样，他回到了“基督教作为一种自然宗教”⁸⁵

的主题。他以攻击教权主义结束自己的讨论。尽管没有迹象表明康德提到过自然神论者,但他本人对体制化的基督教的批判、他对他所认为的宗教本质是什么的重述,都贯穿着自然神论的精神实质。

附 言

直到1804年康德去世时,他在德国都享有巨大的声望。其后的19世纪,在整个欧洲和新大陆都感觉到他的思想影响。任何严肃的思想家,都无法忽视康德或对他保持中立。同时,人们对康德的哲学又深深地感到不满。尽管康德竭力要发展出一种理性的哲学,但是,有些人认为康德的著作是一种巨大的失败,其中,就有晚他一代的重要哲学家黑格尔。他抱怨“康德的批判论”,“仅仅是一种主观性的哲学,一种主观的观念论”。它和经验论的差别,仅仅是在于什么构成了经验的问题。但是,它在如下的论点上和经验论是基本一致的:“理性无法把握任何超越感觉的东西、无法把握任何合理而神圣的东西。它依然停留在有限而不真实的范围内,即属于仅仅在主观上把某种外在性和物自体当作它的条件的把握。这种理解,是无形式的抽象、一种空洞的超越。”⁸⁶

黑格尔用他的绝对观念论来取代康德。这种哲学产生的影响和争议不亚于康德的哲学。它离正统的基督教也不是那么的近。不过,这些都是本书的第二卷要讨论的问题。一个人感觉到黑格尔对康德的要求步骤的反驳力量,他并非一定要成为一位黑格尔主义者。康德要求“对认识能力进行批判作为它的初步训练”。对于黑格尔来说,这就如“在你学会游泳前都拒绝下水的错误。”⁸⁷通过宣布禁止进入形而上学的整个科目,康德相信,他已经解决了形而上学的基本难题。康德留给后人的东西,不是对形而上学难题的解决,而是一个双重的议程。一方面,存在我们的确如何认识的问题。另一方面,存在我们认识什么的问题。这些问题,从康德之前的许多世纪到今天一直被追问。⁸⁸

欧洲的启蒙运动时代,最后以康德的去世为终点。19世纪取而代之哲学的多产,既是对其缺陷又是对其死亡之事实的有力见证。

但是,启蒙运动的遗产,继续以神圣与世俗的分离而保留下来。任何承认神圣的地方,现代精神都企图把它归入个人信念的领域,竭力把日常生活与思想的所有重要方面都牢牢地限定在世俗领域。随后的第二次世界大战期间,朋霍费尔对成熟(coming of age)世界的评论,在宗教和学术界产生了极大的反响。人们称赞这种观念是朋霍费尔所取得的一种卓越的新洞见;这是他在纳粹监狱中受苦期间沉思世界的状况所获得的洞见。⁸⁹

对于这个术语的起源或者它的含义,朋霍费尔本人不存在任何幻想。正如他草草记下他的随想那样,朋霍费尔清楚地意识到如下的事实(他同时代的任何德国神学学者原本都会意识到的那样):正是康德在他的文章“什么是启蒙?”中,第一个谈到成熟的世界。朋霍费尔的随想,最终收集起来在死后出版,书名为《狱中书简》。但是,对于康德而言人们在其中学会不依赖于外在权威而生活之新时代的来临,在第二次世界大战黑暗的岁月里,它成了一种严酷的现实。世界并没有成熟和能够承担责任。我们距离这个目标还甚远。人类成了自己的法则,正在收割痛苦的庄稼。朋霍费尔的解决办法,并不在于企图让时间倒流,仿佛过去200年时间里所有事件从未发生过。问题在于我们应当如何思考上帝、基督、世界与宗教。那正是后启蒙世界向朋霍费尔提出的问题。它依然是我们今天的问题。

第十八章 回顾与展望

作为人类,我们需要许多东西,如食物、庇护所、友谊、爱、归属感、目的和成就,还可以列举许多项。但是,或许,我们也需要一种称为世界观(缺乏一个更好的语词)的东西。世界观这个词容易产生比它实际上的意义丰富得多的东西。因为很少有人具有高度复杂而完整的世界观,会将主要的学术科目都纳入考虑。是否存在某种单一的世界观,它广到足以从单一的视角包含一切重要的事物。也许,世界观这个词不过是指人们看待事物的习惯性的观点。另一方面,人们不可避免会对事物的存在方式产生看法。此外,对于深化和提炼他们关于世界以及实在的观点,人类有着某种深度的需要。基督教哲学家霍尔姆斯(Arthur F. Holmes),把这种需要看成是四个方面的:“统一思想与生活的需要;确立美好的生活、在生活中发现希望与意义的需要;指导思想的需要;引导行动的需要。”¹

前面的章节引导我们进入思想的历史,观看从前苏格拉底时代直到启蒙运动时代各种各样的思想家们是如何竭力满足这种需要。像所有导引一样,本书具有自己的选择性。它把焦点放在宗教问题上,尤其是那些影响基督教信仰的问题上。它与其说是一部社会史,不如说是一部思想的历史。我这样说的意思是,我有意注重怀疑论者和信仰者都看到的挑战与问题。在总体上,我并不打算评价他们的观念对教会或社会的社会性影响。我更不试图评价历代教会普通成员对事物的思考。因此,我的论述容易被指控为精英主义。我乐于承认这种指责不无道理。我坦然地承认,我们需要从社会的角度来考察思想史,并探究不同社会阶段的人们在不同文化的不同时期信仰什么的问题。但是,这不是本书的目的。相反,我的目的是要努力倾听过去伟大思想家们关于信仰问题的观点。在这点上令人吃惊的是:信仰的问题是多么深地与西方思想史交织在一起。

在《美国精神的封闭》²这本书里,芝加哥大学教授艾伦·布卢

姆(Allan Bloom)谴责美国的大学没有把学生们引到过去伟大的思想家面前。他发现在高等教育层面精神封闭的表现令人担忧。他将此归咎于对过去的忽视。作为一种补救方法,他呼吁重新与西方精神传统中的伟大思想家们相遇。布卢姆教授的著作,在整个美国学术界引起阵阵涟漪。不过,它是否具有任何长久的或有益的效果,还不能过早地断言。他本人的分析当然不同于笔者。他更加愿意回到卢梭和美国启蒙运动思想家们的教导中。我的建议也是敦促人们对西方的思想历史进行重新的研究。因为没有这样的研究,我们几乎不可能期待理解当前的各种问题,甚至理解各种竞相宣称的真理意味着什么,或者怎样检验它们。

我们为什么应当研究过去伟大的思想家们,这一点有两个主要的理由。第一,这样的研究会帮助我们理解人们怎样并为什么像他们那样思想。对过去各种精神传统的研究,能帮助我们更好地理解多少离我们有些遥远的时代的人们是如何思想的,而且认识到他们的思想如何有助于形成当前人们的思维方式。这本身会使对过去的研究变得有价值。第二个理由甚至更重要。它存在于如下的事实中:每代人都要面临全面思考它的基本的信念、假定和态度的挑战。忽视这种挑战,正是精神封闭的标志。最后,没有什么比人类抱有的这些基本信念更重要,不管它是否属于宗教范畴。因为,信念形成不同的态度,并且最终影响我们的思想方式和生活方式。无论我们的基本信念是不是宗教的,过去伟大的思想家们都挑战我们要与他们一起共同考察我们的信念和观念。它不仅是那些我们不赞同的人,而且是那些我们赞同的人提出的挑战。如果我们的思想与观念是错误的,那么,我们放弃它们会更好。如果我们的思想是正确的,聆听那些比我们思想得更深更广的人们只会使我们的思想变得更丰富。

333

知识社会学

我对基督教与西方思想的历史叙述,不是一部社会史;我未曾企图确认和分析社会因素。这些因素伴随着前苏格拉底以降西方思想的许多变化。不过,前面的文字为知识社会学做了见证。³ 任何哲学

都不是在真空中产生的。不同时代的假定与关切,塑造了人们的问题和答案。苏格拉底之后的哲学家们,与前苏格拉底的哲学家们是以不同的方式在思考。中世纪伟大的基督教思想家们,又思想得不一样。17、18世纪的西方思想,实际上受到宗教改革、文艺复兴、近代科学的兴起、政治与社会的相应变化等因素的影响。它转向新的问题,又以新的目光看待老问题。总之,西方思想的变化与社会的变化是联系在一起的。

334 科学的历史显明知识的某种进步。在进步的过程中,后来的思想会取代早先的思想。但是,神学与哲学不像科学,其他人文科学也如此。其情形不是现在的发现使以前世代的观点陈旧过。最近在百老汇或西伦敦上演的戏剧,并不会使莎士比亚的戏剧过时。现代的诗篇不会取代华兹华斯或弥尔顿的诗歌。20世纪的音乐作品不能超越巴赫、莫扎特、勃拉姆斯的音乐。我们不可能成功地摹仿过去。现在应当有其自身的完整性。但是,那种完整性要求我们倾听过去所提供的。

这种研究已经显明的结果之一是思想与思维方式具有恒久非凡的力量。过去沉睡已久的思想,许多世纪之后会获得复苏。从柏拉图主义的理式如何影响早期基督教思想,我们就能够看出这一点。亚里士多德主义在中世纪被复兴,影响了伊斯兰教、犹太教以及基督教。在后来的时代,人们对伊壁鸠鲁主义和古典的怀疑论重新产生了兴趣。每种情况下,它都不是简单地回到过去,而是发现人们过去思考方式的某种价值、让过去的思想适应现在的需要。

这里不是试图进行某种判决,即不是按照优点来排列不同的思想家与思潮。在讨论过程中,我对不同思想和论点的优缺点进行了评论。超出这一点的发展将是愚蠢且徒劳无益的。我也不想在此先提出论述19、20世纪的哲学与神学一书想要表达的观点。那是我计划作为目前这部著作的续篇。然而,我们综述到18世纪末之后,做一些总结应当是合宜的。

有一件事情令我吃惊,那就是多元论的恒久存在。今天,我们常常想到如下的事实:我们生活在一个多元的社会。这样的社会带有不稳定的特征。各种相互冲突的文化、价值、信仰和社会变化引发了

这种不稳定性。有时,人们渴望回顾从前的某一黄金世代,它摆脱了这样的动荡不安。但实际上,我们考察过的所有时期,都带着变化、冲突以及相互竞争的世界观。

我们考察过的这些相互冲突的哲学,本身就是文化嬗变的产物。毋庸讳言,每位重要的哲学家和每种新的哲学思潮,都吸收了从前的思想。柏拉图利用了毕达哥拉斯与前苏格拉底的思想,亚里士多德修正了柏拉图。阿奎那吸收了亚里士多德、普罗提诺、教父,不用说还有犹太教与伊斯兰教的哲学。笛卡尔受惠于中世纪思想以及他同时代的怀疑论和科学思想。经验主义本质上是对理性主义的一种回应。尽管它拒绝理性主义关于先天观念的观点,但在许多方面,经验主义与理性主义是一致的。事实是,各种哲学并不是彼此孤立地存在着。它们具有许多重叠的、相互借鉴的地方。此外,它们不但相互作用,而且与它们时代的文化、科学与宗教产生互动。

335

哲学与哲学化

可以认为,哲学并不是作为一个自主的实体而存在。它不是像物理学、天文学、中世纪历史或美国文学那样的一个科目。这些科目都有它们自己的对象。哲学本身并没有它自己的对象。在某种意义上,哲学总是“关于”其他事物的“哲学”。正是**这个其他事物**,为哲学提供了主题。我们能够言说某种关于认识的哲学(认识论)、道德哲学(伦理学)、科学哲学、宗教哲学等等。每种情况下,哲学都不是某种捷径,即能够使那些掌握适当技能的人们逃避正在被讨论领域中的从业者的艰苦工作的捷径。相反,哲学是一种从属学科(paradiscipline),它对问题提出问题。它涉及观念的考察和对提问及解答问题之有效性的验证。就其本身而言,哲学为那些致力于所讨论学科的人们提供某种颇有价值的服务。不过,哲学本身能够成为一位好的仆人,但却是一位坏的主人。

两百多年前,康德评论说,没有什么比哲学家们摹仿几何学方法给哲学带来更大的损害。¹他心中想的是这样的假设,即一种学科享有正确方法论的特权,而且所有其他学科都应当排列其后,效法这种

方法的方法。到康德做出这种评论之前,理性主义的弱点正在变得显而易见。早在17世纪,笛卡尔就曾经为几何学的逻辑严密所吸引,认为几何学是哲学需要遵循的一种模式。斯宾诺莎向前又跨了一步,像证明一系列的几何学公理那样阐述他的哲学。但是,英国的经验主义者们已经证明,单单演绎逻辑不能充分引导我们认识周围的世界。康德认识到,知识既有某种经验的因素,又有某种理性的因素。不过,康德本人的建议是否比他的前辈更充分,这是令人怀疑的。康德自己一直为人们所挑剔,因为,他用他改造过的牛顿物理学来替代几何学,作为哲学的标准范式。其结果被形容为一种从油锅跳入火坑的行为,哲学在其中只会化为灰烬。⁵

基础与方法

西方思想史可以理解为信仰与怀疑论之间发生无情冲突的故事。不过,它也可以理解为寻找正确方法与正确基础的历史。康德认为,在一本书里,他已经成功地把怀疑论与正确方法、哲学基础结合起来。1793年,他出版了《单纯理性限度内的宗教》。他在其中声称,理性有权对宗教做出判断。康德描绘的宗教,是被迫用来培育伦理学的基督教。它是自然神论几乎不加伪装的一种形式。这种自然神论教导启蒙的道德。

康德的理性观不可避免地产生了这种结果。不过,大约在200年后,尼古拉斯·沃特斯多夫在他的著作《宗教限度内的理性》(1976)中,颠倒了康德的标题和观念。在这本纲领性的文集里,沃特斯多夫摧毁了两个主要的挑战。第一个挑战是针对基础主义。正如沃特斯多夫所看到的那样,大量西方哲学一直都以这样或那样的形式致力于基础主义。沃特斯多夫说,基础主义者的目标,是“要形成一批理论,其中所有偏见、成见以及未经证实的猜想都被清除出去。为了实现这个目标,我们必须以一个确定性的坚实基础为开端,通过我们同样确信的可靠方法,在其上建立理论的大厦”⁶。这种观念一直是魅力无穷地吸引着大批西方思想家,包括从古代世界的亚里士多德到20世纪的逻辑实证主义者。在其献身者中,沃特斯多夫提到

阿奎那、笛卡尔、莱布尼兹和贝克莱。很容易在这个名单上加上一些非基督教的哲学家，如斯宾诺莎，以及怀疑论者如休谟、康德等等。斯宾诺莎之类非基督教的哲学家，努力把他们的体系建立在毋庸置疑的理性前提上；休谟、康德等，将他们的精力倾注于削弱基督教有神论体系的基础。在某种意义上，康德属于一种新型的基础主义者，因为他殚精竭虑地要把他的哲学建立在受过启蒙的个体的批判理性的能力上。

尽管这种理论存在无穷的魅力，但沃特斯多夫宣称，基础主义依然是一种幻觉和失败。因为，实际上，人的知识与人的理论思考，并不是基于某种无可怀疑的基础上。⁷ 这不等于没有独立于我们的观念和信念的客观实在；也不等于我们不能获得关于客观实在的真正信念；而是要承认，我们对于我们自己之外的各种实体的知识，并不以基础主义者所设想的某种理性体系为前提。引用沃特斯多夫在反省科学世界里获取知识的方式的话说：

结论就是这样：纵然存在一套基础性的命题，但没有人成功地说明，我们在接受或拒绝为之辩解的诸种理论，究竟和那套命题的子命题有什么关系。纵然存在一套基础性的命题，但我们并没有关于诸种科学的普遍逻辑，因此，没有确保接受或拒绝某种理论无误的普遍法则。⁸

那么，什么能够替代基础主义呢？沃特斯多夫主张，在衡量一个理论的时候，我们需要区别予料信念(data beliefs)、予料背景信念(data-background beliefs)和操纵信念(control beliefs)。这几组信念并不提供基础。相反，它们的作用方式因特定的人在特定情况下对特定理论的衡量而异。

作为一种予料背景信念，或者作为一种操纵信念，在某种情况下，由某个特定的人衡量某种被给定的理论所发生作用的东西，也许在另一种情况下就是值得考虑的理论。在某种特定的情况下，牛顿的运动定律，可以是被衡量的理论；关于望远镜的

光学特征的某些信念,依然可以是予料的一个背景。在另一种情况下,也许由于观察到天文学里的反常现象,牛顿的理论可能被当作没有问题而置于背景之中,而关于望远镜光学的各种假定可能成为衡量与测试的前景。有时还会发生的情况是:在某种给定情况下,作为予料信念发挥作用的某种信念,这种予料信念是一种理论被检验的背景,在另一种情况下其本身就要受到把该理论当作不成问题的检验。⁹

关于这种观点,还可以说,各种理论、信念、世界观和观点,不是单纯的可观察的事实的检验,也不是以参照不可质疑的基础的失败为检验,而是要以称为“一千种限制之死”¹⁰的东西为检验。当予料信念、予料背景信念和操纵信念之间的张力成为无法容忍的时候,就会出现这样的限制。在其他地方,不得不给出某种东西,它会是那三大组信念中的任何信念。相反,当这三大组信念存在一致性的时候,据说就会很好地形成一种理论、信念、世界观或观点。

因此,在评价过去与现在的种种哲学时,我们需要考察它们所诉诸的予料、予料得以理解背景信念和构成任何一位特定思想家的一般方法之基础的操纵信念。重点和方法的转移是西方哲学史的特征。它们是通过这些因素中的一个或多个因素的转移而发生的。也许,这些因素中最重要的是控制信念。因为,基础信念会影响人们提出的问题、人们认为重要的予料以及他们看待该予料的方式。在古代世界,信仰神祇和各种元素的本性,深刻地塑造了人们所提出的问题。在基督纪元的早几个世纪,基督教信仰在回应希腊化世界的种种挑战的过程中,基督教提供了操纵信念。中世纪哲学中,基督教信仰再次提供了操纵信念,尽管这时主要的挑战来自犹太教、伊斯兰教和古代世界的哲学。古代世界的哲学本身,保存在这种基督教传统中。17、18世纪,基督教的操纵信念受到来自怀疑论的主要挑战。这种怀疑论植根于古代世界中。它不仅关于信仰上帝存在的挑战,而且是关于近代科学的予料应当如何看待的挑战。

早些时候,我们注意到,沃特斯多夫教授的著作《宗教限度内的理性》,包含两个重要的挑战。第一,是他对基础主义及其对哲学进

程的决定权的挑战。至于被沃特斯多夫确认为基础主义者的某些哲学家,是否像他所认为的那样坚持这种观点,¹¹我们虽然可以不同意,但是,他的总体观点多数人都接受。他的另一个挑战是针对基督教学者的。这种挑战是,在基督教学者构思与评价不同理论的范围内,允许宗教信念作为操纵信念发挥作用。¹²在某种意义上,这不是一个新的挑战。按照我的观点,这正是奥古斯丁、安瑟伦、阿奎那、加尔文乃至笛卡尔所做的一切,更不用提洛克、贝克莱、巴特勒和乔纳森·爱德华兹。这里不是评价他们在这项事业上是否完全同样成功。无论如何,在我的讨论过程中,我已经对此给出了我的观点。这里需要强调的事实是,由于我们把我们的哲学陈述终结于启蒙运动时代结束时,西方思想史的基本冲突,最终都是关于操纵信念的冲突。在此书的姊妹篇中,我们将看到这种冲突的重现和加深。其中,我们会审视 19、20 世纪的哲学与神学。

译 后 记

两种人会对学术著作的翻译提出批评,一种是不懂外语不作翻译的人,一种是既懂外语又作翻译的人。

前者往往以汉语的传统习惯表达审读译著,不明白译者翻译工作的含辛茹苦,不接受其他语文的语言精神;后者常常从译文的语言转换完美要求译著,深知道翻译工作成就的永恒价值,更渴望丰富汉语语文的表达向度。尤其在我们这个许多汉语学人视翻译为小学的技术时代,尤其在我们这个文化人普遍拒绝阅读人类历史上的思想经典的功利时代,尤其在我们这个连其他民族的基本思想典籍都没有完全译介到汉语学界的开放时代,一些学者潜心于翻译的事业,其意义在一千年(如果人类还能延续这么长的话)后,就会更加凸现出来。何况,今天一部翻译著作的问世,还同编辑者、排版者、印制者的敬业、学术、技术水平有关。所以,译著中出现的问题,不能全部归咎于译者。这样说,并不是为了推辞译者对于译文的第一责任。

我对自己的翻译提出的最低要求是:不要有意识地漏译、误译,这就是翻译中的“信”的准则。不过,译者对“信”的追求,不能仅仅停留在文字的字面意义上,而需要深入到文字的表达意义里,深入到对原文作者在心中所要传达的意义内部,由此涉及到对原文的理解和再次表达。于是,我将此总结为“信中雅”的翻译原则。至于翻译理论中所讲的“达”,往往运行于译者心中,呈现为“雅”的行文,它不过是“信”与“雅”的中间环节。“信中雅”意味着:“信”是基础,“雅”是目标;“雅”植根于“信”,“信”中谋求“雅”。从接受的角度说,读者在阅读译文中感受到“雅中信”的文韵,便是译者最大的喜乐、最高的欣慰了。

几个月前,当我得知友人中还有不计报酬而致力于译介其他民族的思想文典时,我再次能够理解翻译中译者的艰难。1999年,我完成《苦难与希望》(《时代周刊精选》,待版)的翻译主持工作,深深体

会到作为译者、主编的那份辛苦、责任；两年后，在主持翻译肯尼思·麦克利什的《人类思想指南》（出版改名为《人类思想的主要观点——形成世界的观念》【上、中、下】，新华出版社，2004年）的过程中，经历了在没有电脑的时代那些从事翻译、统稿的知识人的劳作的巨大难度。他们以人脑为电脑，每天像一头没有绳捆索绑的耕牛，不顾寒暑、心甘情愿地把自己束缚在写字台前，他们忘我地工作如同钉死在文字里的一颗颗钉子。其实，汉语思想今天的点滴进步，自然有无数译者在汗流浹背与凄风苦雨中的耕耘。本来，汉译的其他语文典籍，原本就属于汉语思想的有机构成部分。1987年，在《美国精神的封闭》一书里，芝加哥大学教授艾伦·布卢姆（Allan Bloom），谴责美国的大学没有把学生们引到过去伟大的思想家们面前。他发现美国在高等教育层面精神封闭的证据。“作为一种补救方法，他呼吁重新与西方精神传统中的伟大思想家们相遇”（见本书边码332页）。布卢姆的这种呼声，同样应当成为汉语学者们的共鸣。人类文化史一再证明，任何文明的发达，都是该文明的主体主动选择开放、向他者学习交流的结果。但愿有一天，我们的大多数受高等教育者，能够以欣然阅读人类思想的经典为念，以肉体生命的生存承纳精神生命的存在；但愿有一日，我们的大多数国民，能够真正认识到人文社会的而不只是科学技术的知识分子对于人类文化命脉生生延绵的不可替代的价值。

和20世纪60年代出生农村的许多知识人一样，我从1978年改革开放时开始学习英语，初三复读纠正了一次发音，1981年高中再次重新学习发音，大学二外选修英文时才渐渐明白了怎样正确地发挥这种语言的诵读技巧。但不幸的是，我的英文语音，却染上了日语的发音特征。从那以来，可以说每个英文单词的记忆，都内含血汗几滴。每天几乎都会使用一段时间阅读研习英文作品，但我至今也没有能够自由地把握这门语言的精髓要义，不时误解习惯语为常用语。难怪有语言学家说英语最难。每次把译稿交出去的时候，心里总是忐忑不安、惶恐至极。

笔者着手翻译、校对此书，开始于非典肆虐广袤的神州前夕，断断续续近两年的光阴暗暗流走。记得去年夏天一个早晨，当我翻译

到7点的时候,实在困倦,手指按着键盘上的删除键入睡梦乡,梦见显示屏上的文字一个个不停下坠飞扬,立即惊醒过来,幸亏电脑还有恢复文档的功能。不过,这种电脑梦我的奇妙体验,却不能成为我交稿一再延迟、反复食言的开脱。此间,我一心不得不几用。感谢编辑游冠辉博士校译了全书。感谢李晓秋女士校对了本书正文七万多字的全部注释,但所有背离原文和理解不当的地方,责任在我。衷心感谢妻子刘丽对于我的长期体谅再体谅,她快乐地承受全部烦琐的家务杂事,又在我这三年的游学期间,经历爱离别苦,多次辗转于北京、蓉城两地;诚心期待着聆听读者讲出译文中错谬不当之处的声音,以便来日更正,不再贻误读者!

查常平

2004年11月5日于蓉城澳深古镇

Washing
Translation
Library

基督教文化译丛

[美] 威尔肯斯(Wilkens) 帕杰特(Padgett) 著

北京大学出版社



卷二

基督教与西方思想

Christianity and Western Thought Vol.2



未名译库·基督教文化译丛

基督教与西方思想

(卷二)

——哲学家、思想与思潮的历史：
19 世纪的信仰和理性

[美] 史蒂夫·威尔肯斯 著
阿兰·G·帕杰特
刘平 译



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

著作权合同登记 图字 01-2003-1529

图书在版编目(CIP)数据

基督教与西方思想(卷二)/(美)史蒂夫·威尔肯斯,阿兰·G·帕杰特著;刘平译. —北京:北京大学出版社,2005.6

(未名译库·基督教文化译丛)

ISBN 7-301-08351-3

I. 基… II. ①史…②阿…③刘… III. 基督教-关系-思想史-西方国家 IV. B97

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2003) 第 125497 号

Translation copyright 2005 by Peking University Press

Copyright © 2000 by Steve R. Wilken and Alan G. Padgett

Originally published by InterVarsity Press as Christianity and Western Thought, Vol. 2

Translated and printed by permission of InterVarsity Press

All Rights Reserved.

书 名: 基督教与西方思想(卷二)

著作责任者: [美] 史蒂夫·威尔肯斯,阿兰·G·帕杰特 著 刘平 译

责任编辑: 游冠辉 刘 斌

标准书号: ISBN 7-301-08351-3/C·0310

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址: <http://cbs.pku.edu.cn> 电子信箱: zpup@pup.pku.edu.cn

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62765014

排 版 者: 兴盛达打字服务社 82715400

印 刷 者: 北京大学印刷厂

890 毫米×1240 毫米 A5 15.25 印张 438 千字

2005 年 6 月第 1 版 2005 年 11 月第 2 次印刷

定 价: 27.00 元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,翻版必究



基督教文化译丛

[美] 威尔肯斯(Wilkens) 帕杰特(Padgett) 著

北京大学出版社



丛书策划：

游冠辉 孙毅

基督教文化译丛学术顾问(按姓氏笔画顺序排列)：

- | | |
|-----|---------------|
| 王忠欣 | 清华大学客座教授 |
| 王晓朝 | 清华大学教授 |
| 许志伟 | 北京大学客座教授 |
| 李秋零 | 中国人民大学教授 |
| 何光沪 | 中国人民大学教授 |
| 杨慧林 | 中国人民大学教授 |
| 张庆熊 | 复旦大学教授 |
| 张祥龙 | 北京大学教授 |
| 卓新平 | 中国社会科学院宗教所研究员 |
| 罗秉祥 | 香港浸会大学教授 |
| 赵敦华 | 北京大学教授 |
| 温伟耀 | 香港中文大学教授 |

《未名译库》出版前言

百年来,被誉为最高学府的北京大学与中国的科学教育和学术文化的发展紧密地联系在一起。北大深厚的文化积淀、严谨的学术传统、宽松的治学环境、广泛的国际交往,造就了一代又一代蜚声中外的知名学者、教授。他们坚守学术文化阵地,在各自从事的领域里,写下了一批在中国学术文化史上产生深远影响的著作。同样,北大的学者们在翻译外国学术文化方面也做出了不可估量的贡献。

1898年6月,早在京师大学堂筹办时,总理衙门奏拟的《京师大学堂章程》第五节中就明确提出“开设编译局,……局中集中中西通才,专司纂译”。1902年1月,光绪发出上谕,将成立于1862年,原隶属于外务部的同文馆,归并大学堂。同年4月,京师大学堂管学大臣张百熙奏请光绪,“推荐精通西文,中学尤有根底”的直隶候补道严复,充任译书局总办,同时又委任林纾为译书局笔述。也在这一年,京师大学堂成立了编书处,任命李希圣为编书处总纂。译书局、编书处的成立和同文馆的并入,是北京大学全面翻译外国图书和从事出版活动的开始,也是中国大学出版活动的开始。1902年,是北京大学出版社的创设之年。

辛亥革命以前,京师大学堂就翻译和出版过不少外国的教科书和西学方面的图书。这批图书,成为当时中国人睁眼看世界的重要参考书。从严复到蔡元培、蒋梦麟、胡适等校长执掌北大期间,北大更是以空前的热忱翻译了大量的外国作品。二三十年代,当年商务印书馆出版的“汉译世界名著丛书”及“万有文库”中的许多译者来自北大。一百年来,在北大任教过的严复、林纾、鲁迅、周作人、杨昌济、林语堂、梁实秋、梁宗岱、朱光潜、冯至、曹靖华、金克木、马坚、贺麟、洪谦、宗白华、周一良、齐思和、唐钺、刘振瀛、赵萝蕤、杨周翰、郭麟阁、闻家驷、罗大冈、田德望、吴达元、高名凯、王力、袁家骅、岑麒祥等老一辈学者,以及仍在北大任教的季羨林、杨业治、魏荒弩、周辅成、

许渊冲、颜保、张世英、仲跻昆、刘安武、桂裕芳、蔡鸿滨、厉以宁、朱龙华、张玉书、范大灿、王式仁、陶洁、顾蕴璞、罗芄、赵振江、赵德明、杜小真、申丹等老中青三代学者，在文学、哲学、历史、语言、心理学、经济学、法学、社会学、政治学等社会科学与人文科学领域里，以扎实的外语功力、丰厚的学识、精彩的文笔译介出了一部又一部外国学术文化名著，许多译作已成为传世经典。在他们的译作中体现了中国知识分子对振兴中华民族的责任和对科学文化的关怀，为我们民族不断地了解和吸收外国的先进文化架起了一座又一座的桥梁。

值此北大出版社建立 100 周年之际，我社决定推出大型丛书“未名译库”(Weiming Translation Library)。“译库”为综合性文库。文库以学科门类系列及译丛两种形式出版。学科门类系列包括：哲学与宗教系列、文学与艺术系列、语言与文字系列、历史与考古系列、社会学与人类学系列、传播与文化系列、政治学与国际关系系列、经济与管理系列等；译丛为主题性质的译作，较为灵活，推出的有“经济伦理学译丛”、“新叙事理论译丛”、“心理学译丛”、“基督教文化译丛”等等。“未名译库”为开放性文库。未名湖是北大秀丽风光的一个象征，同时也代表了北大“包容百川”的宽广胸襟。本丛书取名为“未名译库”，旨在继承北大五四以来“兼容并包”的学术文化传统。我们将在译库书目的选择(从古典到当下)和译者的遴选上(不分校内校外)体现这样一种传统。我们确信，只有将人类创造的全部知识财富来丰富我们的头脑，才能够建设一个现代化的社会。我们将长期坚持引进外国先进文化成果，组织翻译出版，为广大人民服务，为我国现代化的建设服务。

由于我们缺乏经验，在图书的选目与翻译上存在不少疏漏，希望海内外读书界、翻译界提出批评建议，使“未名译库”真正能成为一座新世纪的“学术文化图书馆”。

《未名译库》编委会

2002年3月

“基督教文化译丛”总序

基督教文化是人类文化的重要组成部分之一。基督教从创立至今已经有两千年的历史。在这两千年的历史中,基督教从它的发源地巴勒斯坦扩展到全世界各地,成为世界上信徒最多、影响最大的宗教。两千年来,基督教一直在塑造着人类的文明,影响着它传到之处的文化。在这个过程中,基督教经历了许许多多的文化碰撞和融合。

由于基督教文化在西方已成为主流文化,人们常常把基督教看作西方人的宗教。事实上,基督教发源于东方的巴勒斯坦地区。基督教最初传入欧洲的时候,与希腊罗马文化格格不入,在文化上受到强烈的抵制。经过两个多世纪的相摩相荡,基督教才与希腊罗马文化逐渐融合,并最终进入西方文化的主流。如今,基督教已经成为西方文化重要的组成部分,渗透在西方文化的各个领域。从某种意义上可以说,不了解基督教,也就不能真正理解西方文化。

然而,基督教并不仅仅属于西方。基督教在西方之外的许多地区正在日益产生重要的影响。基督教传入中国的时间可以追溯到唐朝。早在公元635年,聂斯脱利派传教士就把基督教带到了中国,当时称为景教。在元朝,基督教再次传入中国,当时称为也里可温教;明清时有天主教;19世纪初,新教开始传入中国。从基督教传入中国到现在,已有十几个世纪。在这十几个世纪中,基督教与中国文化产生了多次的碰撞,但始终没有真正进入中国主流学术文化界的视野。由于历史的原因,在20世纪相当长的一段时间里,基督教在中国常常被视为帝国主义侵华的工具或反科学、反理性的迷信而遭到抵制。

改革开放以来,随着我国宗教政策的落实和国际文化交流的不断深入,尤其随着冷战结束后宗教在文化冲突与融合中所占地位的日益突出,人们对基督教的认识也发生了改变。从20世纪80年代末开始,基督教在中国的思想文化界引起了越来越多人的关注。近

年来,许多大学成立了宗教系和基督教研究所。

在这种形势下,为了满足中国学人了解和研究基督教的需要,我们推出了这套“基督教文化译丛”。这套译丛旨在从学术的角度对基督教及其对文化的影响进行全面的介绍。基督教的中心信息是什么?基督教的典籍圣经是如何形成的?基督教的基本教义是什么?基督教在历史中经历了哪些发展阶段?基督教对人类文化产生过什么样的影响?基督教为什么能产生如此大的影响?这些问题不仅仅是基督教学者研究的问题,也是许多普通文化人关心的问题。这套译丛有两个侧重点:一方面,它将从基督教的典籍圣经、基督教的核心人物耶稣基督、基督教的历史、基督教的教义、基督教的神学思想等方面对基督教进行尽可能全面的介绍;另一方面,它将着力于体现基督教与文化的关系,其中包括基督教对西方哲学、文学、伦理学、艺术、教育、法律等方面的影响。

我们力求选择各个领域中有影响的学术著作,使它们能够较为深刻地体现基督教信仰的本质,较为全面地展现基督教文化的精髓。为了满足更多读者的需要,译丛尽可能选择具有较强可读性、能被一般受过教育的读者所理解的著作。我们相信,这套译丛能帮助中国学人更深入地了解基督教及其对人类文化的深刻影响。

游冠辉 孙 毅

2003年7月于北京

前 言

1990年科林·布朗(Colin Brown)的《基督教与西方思想》第一卷问世,拙著是以此肇始的写作计划的续篇。当科林决定不再自己完成这项计划的时候,他亲切地祝福我们完成这一任务。我们两人感到,从基督教视角研究西方哲学(以及神学)是一件有用且重要的任务,对学生尤为如此。现在摆在读者面前的拙著是我们最近三年共同朝这一目标奋斗的产物。结果我们发现,19世纪非常复杂有趣,我们不得不用整个第二卷的篇幅来讨论它。我们计划在最后一卷中讨论20世纪。

尽管拙著是为学生提供概览,但它基本上属于研究类著作。我们的目的在于从基督教视角介绍西方思想中的主要人物,他们基本上是哲学家。这不是一本护教学著作,所以它不具备批判与基督教信仰对立的观点和体系的基本功能。的确,我们试图公正地解释那些已经影响我们文化的伟大思想家们的哲学论证和结论。当然,我们会不断地提出一些批评——但是,这些批评只是起点,旨在激发人们进一步思考。纯粹客观中立的视角是不存在的。我们努力在另外一种意义上做得“客观”,即集中于我们的研究对象,尽我们所能地以一种不偏不倚的方式呈现伟大思想家们的哲学。“从基督教视角”撰写拙著的意思是说,我们是从基督教的角度来关注这些思想家们的作品、他们关于上帝和宗教的观点以及他们对神学、哲学和文化的影响。我们并不假装我们没有预设前提。但我们坚信,我们的基督教信仰与其说扭曲了我们的论述,不如说激发并指引了我们的论述。

我们感谢上帝赐予良机,让我们两人在基督教学术环境中工作,拥有如此丰富的资源和出色的同事,即阿族萨太平洋大学(Azusa Pacific University)。这项写作计划得到该校学术研究委员会以及教务处的几项学术成就奖的财政支持。该校图书馆的工作人员,特别是由简·桑代克(Jane Thorndike)负责的馆际图书借阅处的工作

人员,既提供帮助,又善解人意。我们要特别感谢我们的研究助手,其中杰里米·希佩尔(Jeremy Schipper)、狄龙·恩戴比(Dillon Enderby)、芬尼·普莱姆库马尔(Finney Premkumar),特别是萨利·布鲁尼尔(Sally Bruyneel),提供了广泛的参考书目,而梅莉萨·赫斯特(Melissa Hester)仔细阅读了整本书,莉萨·韦尔奇(Lisa Welch)做了索引。我们的同事和朋友不断地提出批评和评论来帮助改进,我们为此要感谢蒂姆·冯德尔森(Tim Fenderson)、盖里·碧贝(Gayle Beebe)、卡林·施里尔(Cahleen Shrier)、赖斯·艾丁敦(Les Eddington)、布赖恩·埃克(Brian Eck)、理查德·克里斯托菲尔森(Richard Christopherson)以及堂·托尔森(Don Thorson)。我们还要感谢我们在校园出版社(InterVarsity Press)的朋友和编辑罗德尼·克拉普(Rodney Clapp)以及吉姆·胡佛(Jim Hoover)长期任劳任怨地支持这项计划。尽管我们非常仔细,毫无疑问拙著还会有疏漏之处,但是,我们不能将之归咎于竭力向我们指明错误的朋友(相反,我们两位作者都认为你们应当指责另一位作者)。

这项计划不仅增进了我们俩之间的友谊,而且与我们一同忍耐的两个家庭之间的关系也越来越亲密。我们将拙著献给我们的双亲。没有他们的帮助,我们就不会有接受教育的机会(因此也谈不上该书的面世了)。笔者阿兰真诚地感谢我的母亲玛丽·康韦丽尔(Mary Cavalier),我的父亲汉克·帕杰特(Hank Padgett),我的继母亚尔撒·帕杰特(Yrsa Padgett),我的继父杰克·肯特(Jack Kent),我的岳父罗伊·布鲁尼尔(Roy Bruyneel)。我特别怀念已故的岳母邦尼·布鲁尼尔(Bonnie Bruyneel)。去年11月份她在高速公路上发生的事故中不幸亡故,这是我们家庭和我个人的一大损失,我将该书作为对她的纪念献给她;求上帝怜悯,愿她的灵魂安息主怀。

笔者史蒂夫深深地感谢我已故的双亲肯尼思·威尔肯斯(Kenneth Wilkens)和路易斯·威尔肯斯(Louise Wilkens),他们一直在教导我,塑造我,感谢我的岳父和岳母门罗·克留兹戈尔(Monroe Kreuziger)和拉瑙玛·克留兹戈尔(LaNorma Kreuziger),他们非常杰出,将他们出色的女儿托付给我。他们在我的生命中占有特殊的地位。

我们这本针对学生的作品现在完成了。如果他们中有人发现该书有用,并从中获益,那么我们的劳苦就没有白费。但我们相信,一切在主里面的劳苦(如拙著)都不是徒然的。

史蒂夫·威尔肯斯、阿兰·G·帕杰特
于阿族萨太平洋大学

目 录

前言	(1)
第一章 一个转型的世纪	(1)
作为议程安排者的康德	(3)
超越康德	(6)
19 世纪的基督教	(8)
第二章 理性扩张	(11)
浪漫主义	(11)
浪漫主义与宗教	(14)
超验主义和浪漫主义	(15)
新英格兰超验主义	(17)
神圣的合一	(18)
超验主义的意义	(24)
第三章 浪漫主义的基督教化/基督教的浪漫主义化	(26)
萨缪尔·泰勒·柯尔律治	(26)
知性和理性	(28)
圣经与体验	(33)
意义	(35)
弗里德里希·施莱尔马赫	(36)
《基督教信仰》	(42)
施莱尔马赫的意义	(45)
第四章 唯心主义与二元论的终结	(47)
唯心主义	(47)
约翰·戈特利布·费希特	(49)
认知即创造行动	(51)
弗里德里希·威廉·约瑟夫·谢林	(54)

实在即创造性的有机体	(55)
乔治·威廉·弗里德里希·黑格尔	(59)
黑格尔的生平	(60)
黑格尔的体系	(61)
黑格尔的历史哲学和社会哲学	(65)
黑格尔的宗教哲学	(67)
黑格尔的影响	(68)
第五章 人即神圣的道成肉身	(70)
黑格尔留给基督教的遗产	(70)
大卫·弗里德里希·施特劳斯	(71)
《耶稣传》之争	(73)
作为神话的福音书	(75)
施特劳斯重构黑格尔	(78)
小结	(80)
费迪南·克里斯蒂安·鲍尔	(81)
一元论历史学	(84)
鲍尔对辩证史学的运用	(87)
小结	(90)
第六章 颠倒黑格尔	(92)
从神学转向人类学	(92)
路德维希·费尔巴哈	(93)
宗教的起源	(94)
利己主义的宗教	(97)
人类意识的进化	(99)
异化及其解决之道	(100)
宗教人类学	(101)
费尔巴哈的意义	(103)
卡尔·马克思	(104)
辩证唯物主义	(106)
人类发展阶段	(111)
历史的终结	(115)

全世界无产者,联合起来!	(116)
意义和问题.....	(118)
第七章 反抗理性	(120)
三位逆流者.....	(120)
阿瑟·叔本华.....	(121)
作为观念的世界.....	(122)
宗教哲学.....	(126)
叔本华的影响.....	(128)
索伦·克尔凯郭尔.....	(128)
克尔凯郭尔的使命.....	(130)
三阶段论.....	(133)
信仰骑士.....	(136)
克尔凯郭尔的意义.....	(138)
弗里德里希·尼采.....	(140)
用铁锤从事哲学.....	(141)
强力意志论.....	(142)
上帝死了.....	(145)
主人道德/奴隶道德	(146)
虚无主义.....	(150)
小结.....	(151)
第八章 理性社会	(153)
实证哲学.....	(156)
三阶段规律.....	(156)
社会政体.....	(159)
影响和问题.....	(163)
孔德和穆勒.....	(165)
约翰·斯图亚特·穆勒.....	(166)
穆勒的逻辑学.....	(168)
人类自由观.....	(170)
穆勒的社会和政治思想.....	(172)
穆勒的功利主义.....	(174)

功利主义宗教观	(176)
穆勒的意义	(177)
西方思想和妇女权利斗争	(178)
第九章 行动与观念:实用主义与英美唯心主义	(185)
查尔斯·桑德斯·皮尔士	(185)
实用主义	(186)
皮尔士的形而上学	(189)
宗教和伦理	(191)
皮尔士的意义	(192)
威廉·詹姆斯	(193)
信仰意志论	(195)
詹姆斯的实用主义	(196)
决定论	(198)
形而上学	(200)
宗教	(202)
实用主义的意义	(204)
英美唯心主义	(206)
布拉德雷	(207)
约西亚·罗伊斯	(210)
第十章 认信主义和自由主义:理性与宗教	(213)
19世纪的认信主义及其相关运动	(213)
牛津运动	(214)
牛津运动的主要教义	(217)
牛津运动的意义	(220)
新路德主义	(221)
梅尔赛斯堡神学	(224)
普林斯顿神学	(228)
普林斯顿神学的影响	(231)
自由主义神学的兴起	(232)
阿尔布雷希特·利奇尔	(233)
教义即价值判断	(234)

上帝的国度·····	(237)
意义以及遗留下的问题·····	(239)
阿道夫·冯·哈纳克·····	(240)
威廉·赫尔曼·····	(243)
瓦尔特·饶申布什和社会福音运动·····	(249)
自由主义神学的终曲·····	(251)
第十一章 达尔文与社会科学的兴起·····	(252)
达尔文的影响·····	(253)
查尔斯·达尔文·····	(254)
自然选择论·····	(255)
人类的由来·····	(257)
达尔文的意义·····	(259)
对达尔文的反思·····	(261)
赫伯特·斯宾塞·····	(262)
进化论·····	(264)
斯宾塞论进化·····	(265)
社会进化论·····	(267)
斯宾塞的宗教观·····	(269)
对斯宾塞的批判·····	(270)
埃米尔·涂尔干·····	(271)
社会学方法·····	(272)
社会和集体意识·····	(275)
集体意识的形成·····	(277)
向现代社会转型·····	(279)
涂尔干的意义·····	(281)
马克斯·韦伯·····	(283)
韦伯的社会学方法·····	(285)
理性社会的呈现·····	(288)
新教伦理与资本主义精神·····	(290)
向世俗的官僚政治制度转型·····	(292)
对韦伯的评价和批判·····	(294)

西格蒙特·弗洛伊德	(297)
弗洛伊德的方法	(299)
弗洛伊德论人性	(300)
人类性欲论	(303)
文明及其不满	(305)
弗洛伊德论宗教	(307)
弗洛伊德的拯救观	(308)
弗洛伊德的意义	(309)
结语 回顾与展望	(313)
乐观主义世纪	(313)
科学信仰世纪	(314)
理性扩张的世纪	(317)
转向 20 世纪的神学	(319)
注释	(323)
索引	(456)
译后记	(467)

第一章 一个转型的世纪

11

西方的 19 世纪充满了激动人心的伟大运动。变革并不囿限于某个领域,而是涵盖生活的方方面面,以至于常常难以在原因和结果之间做出区分。相反,我们会找到各种共生关系,其中任何一个发动机,即强劲的变革,既为其他发动机提供动力,又反受其供给。这种诸原因之间的互动关系使分析该世纪千姿百态的运动、学派和思想变得极其困难。我们无法获得一幅清晰明了的年代图谱,借助这样的图谱可以看清一个信仰体系如何兴起,如何占据统治地位直至衰败,然后被下一个体系所取代。在充满活力的 19 世纪,由于存在着多重影响力,时间顺序崩溃了,甚至连思想的逻辑秩序也难以梳理清楚。¹

诸种相应的政治和社会革命成为我们将要考察的哲学和神学动力的背景。启蒙运动的许多民主理想从理论到实践努力进入到欧洲政治体系中。贵族权力消失了,有时候是通过武力实现的,并日益被投入到更为广阔的社会基础之中。面对各种民主化的推动力,数世纪古老的社会阶层传统开始让道了。随着文化水平的日益提高,甚至连社会阶梯的最底层也可以获得基本的技能教育,这些变革又反过来受到它们的推动。当民众可以直接获得信息时,独裁主义结构曾经一度控制解释的权力就被削弱了。

经济变革在常常导致剥削劳动力资源的同时,也为更高的生活标准提供基础。我们发现,在经济领域中,人们逐步摆脱政府的控制,资本主义理想开始牢固地扎根于大多数西方世界之中。19 世纪是以机器的诞生为标志的。“机器时代”比其他任何现代生活的因素更彻底地将我们与以前的人类社会区分开了。除了生产力日益得到巨大的提高之外,机器时代将大量的人口从农场和田野转移到城市和工厂。在很大程度上,西方主要强国之间暂时不存在军事冲突,这一点也促进了上述一切的发生。

12

上述进步感和成长感也明显地表现在该时代的大众基督教之中。²18世纪许多较早的复兴运动,例如卫斯理的奋兴运动和大觉醒运动,继续成长并趋于成熟。随着复兴的成果得到坚固,它们建立学院、传教机构、圣经协会以及其他各种机构,将自己展现在社会的舞台上。诸种宗派迅速激增(在美国尤为明显),这反映出人们对个人判断力与脱离传统的权威和权力中心具有新的自信感。但是,宗派四分五裂背后的主要力量是内在的。与神学方法上的创新相对应,大量的团体开始出现,我们可以根据它们是接受还是反对新思想来辨别。民众在很大程度上感受到可以脱离基督教,这多多少少也算是这个世纪的一个独一无二的特点。以前的数世纪都有教会批评家,但他们中许多人尚与教会保持联系。只有在19世纪,我们发现,人们越来越自信,即使全盘抛弃基督教也鲜有什么危险可言。³

13 这种自由和创新之感也涌入知识界。通过歌德这样的个人以及浪漫主义之类的运动,文学艺术开始获得新生。自然科学开始进入繁荣时期,对于许多人来说,科学方法开始取代启示,成为认识论上的权威。该世纪中后期,各种社会科学诞生了。随着该世纪早期民主化推动力而来的还有人们渴望理解人类社会的本性、动力、文化实践和过去。因此,人类学、历史学、心理学和社会学开始独立于哲学和神学并划定自己的领地——它们不时地与它们思想上的双亲对立。

19世纪最显著的特征之一是,人们几乎毫无保留地相信历史下一步将引导我们实现我们已被注定要达到的目标。从康德相信自己发动“哥白尼式的革命”,到黑格尔关于上帝在历史和自然中书写自传的辩证图式,到孔德和斯宾塞用进化论解释人类社会结构,再到马克思的社会主义乌托邦之梦,知识界几乎一致认同美好的未来观。当然,知识界所做的就是采纳某位研究人类处境的哲学家建议的解决方案。但是,也有人并不相信必然进步论,其中的著名人物有克尔凯郭尔、尼采和叔本华。由于抵制这种不可阻挡的乐观主义潮流需要巨大的力量,他们显得更加非同寻常。但是,一般而言,19世纪相信历史处于拯救的前一个阶段,而20世纪的两次世界大战戛然而止了这一信念,至此这一信念才不再继续甚嚣尘上。⁴

作为议程安排者的康德

19 世纪的肇始标志着业已统治了两个世纪的运动终结,也标志着 20 世纪建立哲学和神学方向的新起点日益呈现出来了。毫不夸张地说,伊曼努尔·康德(1724—1804 年)的哲学可以被界定为一大转折点。当启蒙运动的理性主义基础经休谟怀疑论哲学之手遭受重创的时候,康德的《纯粹理性批判》(1781 年)即第一《批判》决定性地关闭了启蒙运动上写着“自信”两个大字的大门。在康德批判启蒙运动的形而上学之后,几乎无人表现出要回到过去的理论和体系中去的倾向。

同时,康德的著作作为未来发展开启了新的路径,并旋即被康德的继承者们捕捉到。尽管康德具有无与伦比的影响力,但是,认为后康德时代的哲学家们只是寄生于康德的体系,也是错误的。一方面,他们极其依赖于康德的思想,另一方面,在严格意义上,19 世纪只有极少数哲学家可以被称为“康德主义者”,从后一事实可以看出这个时代的创新和躁动不安。⁵相反,他们对康德哲学的回应是挑选康德著作中所隐含的大量出发点,并常常从中推出恐怕连康德本人也不会认可的结论。因为柯林·布朗在本丛书第一卷中已经相当出色地讨论了康德的思想⁶,我们在这里就不再详细阐述康德的哲学。但是,为了弄清楚 19 世纪西方思想的缘起,还是有必要重温他的相关结论。

14

首先,康德的《纯粹理性批判》对形而上学影响极为深远。他认为,心灵不是被动地接受和反映来自外部世界的材料。相反,心灵有先验范畴,通过塑造我们的认识内容的先验范畴来解释这些材料。康德的立场或许可以用石头砸碎窗子这个事例来加以说明。我们很容易承认,实际发生的砸玻璃事件在方式和位置上不同于我们对这一事件的知觉。石头和窗户都“外在且彼在地”(out there)存在着。它们成为康德所谓的本体界即“物自体”的一部分。但是,在心灵中,我们对于这场事件的知觉和记忆则“内在且此在地”(in here)发生。对外在世界的知觉被称为“现象”。启蒙运动往往简单地假定心灵的

知觉(现象)与本体界中的事件具有一一对应关系。然而,康德摧毁了这种假定。他认为,甚至连人类认识中的最基本结构,如时间、空间、因果关系,都不是由外在的物自体,而是由我们的心灵提供的。因此,我们所见到的时间顺序、事件发生的参照系(空间)以及“引起”一扇窗户破裂的石头这个概念,都源自我们的精神世界,而非源自由石头和窗户构成的外在世界。由于我们不能走出心灵解释过滤器去直接经验外在世界,所以,我们不应当认为外在世界与我们在精神领域中对外在世界的经验是同一个事物。

康德的结论是,人类理性不能够进入外在世界,只能认识经我们的知性范畴加工过的世界。这样,形而上学思辨似乎陷于绝境之中。15 由于我们的心灵用建构性的范畴来组织本体界的材料,这些范畴成为不可逾越的障碍,所以上述立场明显地将我们的研究限制在内在经验之中。而且,事实上,这一结论也被大批的反形而上学哲学家和神学家所采纳,其中就有尼采、克尔凯郭尔和施莱尔马赫。他们认为,如果人类经验的限定阻碍了通往实在的道路,这就有力地消解了形而上学,使之不再成为一个有效的研究领域。在19世纪后半叶,一些自然科学和社会科学领域中的杰出人物也接受了这一立场。他们一方面对人类经验是敞开研究的领域颇感兴趣,另一方面又时常忽略或公开否认在自然和社会现象背后尚存在着某种可被人们发现的实在。这种观点明显地表现在他们的宗教方法上。社会科学家想了解宗教信仰在民众生活中具有何种影响。至于这些动力与神圣实在相对应与否,他们认为这样的问题是无法回答的,倘或可以回答,答案也是直截了当的否。

康德的第一《批判》对于形而上学是摧毁性的,这同样也体现在它对当时的神学方法的影响上。通过同样的手段,康德既转换了形而上学争论,也瓦解了传统的上帝存在论证。由于这些论证依赖于由心灵提供的诸种观念(空间、时间和因果关系),它们就不能为我们提供通往上帝存在的道路。另外,康德的批判全面摧毁了自然神学和自然神论。这些运动建构于如下信念之上,即关于神圣实在的结论可以经验主义为根基。⁷但是,如果说感官对于物自体一无所知这一点是真实的话,那么,我们的知觉就不能用作神学论述的基础。

康德第一《批判》的摧毁作用不应当遮蔽如下事实，即康德的本体界(世界之所是)和心灵塑造本体界的活动(世界向我们之显现)之间的二分，为形而上学思辨提供了新的机遇。当其后的思想家们探求康德以期获得通达实在的新道路的时候，形而上学只不过被迁移到新的平台上。康德认为，本体界以及我们对本体界的经验——心灵及其范畴——之间存在着障碍。事实上，后康德主义者正是在这一纯粹康德的要素中找到了新方法。如果心灵不仅被动地接受材料，而且在塑造这些材料中发挥积极的作用，那么，从心灵活动出发重构形而上学就是可能的。从通过以心灵为手段加工由对象世界提供的材料，再到以心灵为手段在一定意义上创造世界，心灵的作用由此扩大了，但这两者之间只隔一步之遥。这正是唯心主义所走的方向，在较小的程度上，浪漫主义也是如此。换言之，它们相信，康德本人已经发现了解决之道，只是没有看清而已。心灵不仅仅加工由外在于心灵的物自体提供的材料，而且它就是那个物自体世界的来源。将唯心主义和浪漫主义区分开来的问题是，这种创造性的精神以什么样的方式活动？

16

后康德主义者关于心灵如何塑造世界这一问题上的分歧取决于他们如何回应康德的后两大《批判》，即《实践理性批判》(1788年)和《判断力批判》(1790年)。我们可以在康德的《实践理性批判》中找到他自己解决形而上学难题的决心。在这里，他认为，我们通过道德自由可以部分地进入本体界。自由本身并不受限于证明，它是道德行为所必不可少的设定。无行动自由的人不能完全承担道德责任。但是，通过肯定道德自由，我们已经超越时空领域。进而言之，为了理解我们的道德动力，我们必须假定存在能够行动的自我。此外，只要我们的道德活动还存在最终的交账，即赏善罚恶，那么，这种道德动力就是合乎理性的。因为很明显，在我们的一生中这种道德清算并不会发生，所以康德认为存在死后审判，即由一位完全公义、全知的上帝审判我们的行为。简言之，虽然我们 cannot 通过感觉接近诸如自由、道德规范、上帝或自我一类的形而上学概念，但是，它们是道德论证所必不可少的基本条件。在19世纪后半叶，利奇尔倡导这样理解道德的宗教基础。但是，这种立场的最直接支持者要数费希特，他

将世界理解为心灵的产物,并将这种理解和上述立场结合起来。对于费希特来说,心灵创造活动的目的在于提供道德活动得以可能的处境。

17 诚然,我们不应当低估康德的实践理性观对知识界的影响,但通常我们更容易犯的错误是忽略康德《判断力批判》的意义。这个文本既激发出浪漫主义的基本方向,也给谢林和黑格尔的唯心主义带来灵感。康德的第一《批判》使物自体处在被人忘却的境地。在理性层面上,我们也许能悬置判断力,认为那些真正“外在且彼在地”存在着的东西是不确定的。但是,我们不能悬置我们的行动或期待这些行动是有效验的。说人类行动合乎理性需要以人类行动合乎目的为前提。反之,合乎目的需要以我们有目的的活动与无意识世界——石头、窗户和土豚的世界——中的某种目标相符合为前提。但是,我们没有把握它们的世界观的途径。因此,我们无法证明自然是否具有方向性。因为根据康德的《纯粹理性批判》,统一性是心灵活动而非本体界的属性,所以,如果认为世界是统一的实体,我们也缺乏任何根据。因此,任何目的论和宇宙统一论都必须被视为一种必要的比喻,这种比喻只能通过类比我们自己有意识的意图和统一性来描述。不久我们会发现,对于大多数后康德思想来说,将世界视为一个有机、统一、有目的的实体是至关重要的。

超越康德

康德哲学对 19 世纪的思想产生了巨大的影响,但有两个特殊的地方成为与康德的观点分道扬镳的重要代表。正如上文刚刚提到的,康德在《判断力批判》中赞成采用有机模式来理解世界。但是,第一《批判》中的机械论观点往往占据主导地位,而康德并没有提供一个令人满意的办法将这二者统一起来。其结果是,在 19 世纪,大多数具有原创性的思想家拒绝康德的非历史方法而赞成有机体动态论,即认为有机体向某种目标成长。世界不再被认为是一个静态的靶子,只要我们运用正确的方法论,就可以直接击中它。相反,趋向于更高目的的历史及其运动必须成为哲学和神学方程式中的要素。

这种范式与该时代的乐观主义密不可分。⁸

除了动态论在浪漫主义和唯心主义(我们稍后会予以讨论)中的影响之外,在19世纪的进化论思想中,有机体论普遍流行。当然,你马上会想起查尔斯·达尔文。但是,在达尔文撰写《物种起源》的时代,自然科学界已有许多人主张生物进化论。认识到这一点非常重要。此外,只有当进化这一概念在哲学和神学思想中广泛流行之后,它才进入这些学科。因此,在谢林、黑格尔、鲍尔、马克思、孔德之类的思想家那里,历史可以在划分明确的时期中得到分析。在划分明确的历史时期中,我们会逐步更好地理解世界及其运作。除了花费无数心血去解释历史及其进程的意义和目的之外,人们对旨在确立标准的历史地理方法也抱有新的兴趣;根据这些标准,我们就能决定什么才是“真正发生过”的东西。部分地说,隐藏在这一切之背后的直觉是:我们对历史的精确解释取决于我们对被解释事件的精确认识。

18

许多著名的历史解释源自上述关注未来的有机范式,但这一新世界模式也带来了对过去的重新重视。对于康德和启蒙哲学家来说,先前时代的思想都已经“逝去”。他们的目标在于清除科学、宗教和文化中的迷信和无知。相反,大多数后康德主义者认为原先的制度、实践和礼仪,在从简单进展到全面复杂的过程中,是必经阶段。唯心主义根据自我意识不断增长的思想发展了这种扎根于浪漫主义的有机模式。其后,自然科学家和社会科学家发现,这种模式与生物和社会进化论极其吻合,穆勒、马克思、孔德和斯宾塞等人则将进化论运用到生活中的每个层面。

康德的后继者与康德分道扬镳的第二个地方是,他们更多地允许将全部人类经验当作哲学和神学的兴趣之所在,甚至将之作为它们的权威。虽然康德在其自身的思想中坚持认为理性作为终极权威尚需要严格的必要条件,但正是康德为开发这个范围更加广阔的研究领域提供了推动力。早期浪漫主义的确强调创造性的、直觉的和情感的领域是有效的,但它往往只是肯定它们具有价值。康德认为,我们的精神过程自身具有创造性,可以通过独立于外在世界的内在结构塑造经验。这样,康德为全新地考察人类生存开启了大门,也为浪漫主义立场提供了思想保障。因此,浪漫主义对于生活的审美兴

19

趣很快就融入唯心主义试图包罗万象地分析人类的全部经验的努力。这种观点经过深化之后,还促使尼采和叔本华提出他们的非理性意志哲学,这种意志即一种与启蒙运动的理性心灵理想迥然有别的人类力量。另外,人们对超越理性的人类动力的研究表达新的敬意,对各种社会科学深信不疑。历史、文化、宗教感受性以及心理中的不同层面不再是理解人性的障碍,而是必须利用的手段。

19 世纪的基督教

以上我们简短地展望了 19 世纪哲学的总体方向,这为研讨贯穿我们正在考察的这个世纪乃至直至现今基督教思想所面对的机遇和问题做好了准备。⁹ 首先,在人们对理性的作用及其与信仰的关系争论了数世纪之后,新的理性及其限度观重新开启出具有崭新活力的问题。在 18 世纪的奋兴运动中,人类经验中的情感方面已经成为一个显著特征,但启蒙知识分子轻蔑地视之为“狂热”,而将之抛弃掉了。表现情感、谈论“感情”违反了他们业已为宗教真理建立的理性法则。但是,休谟的彻底怀疑主义以及康德的本体和现象二分的一个结果是,启蒙运动知识分子的理性信仰被削弱了,他们以经验论为基础的神学一度全面溃败。在他们的地盘上,建立神学真理的新方法受到检验。难道我们可以将理性和神学分裂为相互独立的权威领域(哈曼、柯尔律治)? 神学可以被视为伦理学的派生物和婢女(康德、费希特)? 我们可以求助于审美和直觉作为宗教的指导方针(施莱尔马赫)? 我们是被有限的推理理性逼进主体性之中(柯尔律治和克尔凯郭尔),还是提出新的理性观作为实在之本质(黑格尔)?

20 当上述以及其他选择受到基督教欢迎的时候,基督教还面对着新的威胁。其中一个有意义的挑战来自社会科学。对许多人来说,努力从社会学或心理学视角分析宗教生活似乎填补了先前由神圣权威的真理主张所占据的空白。因此,无论说宗教是富有的压迫者挥舞的一个武器(马克思),是弱者对强者的控制(尼采),是我们自身本有的善的异化(费尔巴哈),是文化迈向社会成年期必经的青春阶段(孔德),还是因内在发展受到监禁而向父亲发出的呼告(弗洛伊

德),基督教的真理主张都受到了怀疑。

另一个针对基督教的挑战则根源于对其他宗教日益增长的意识。当基督教在西方占据主导地位的时候,随着识字率和迁移率的增加,基督教信念和实践远非铁板一块,这一点变得非常明确。此外,人类学研究使人们不可能认为基督教是惟一现存的宗教表达样式。这种新意识形成了如下新要求,即直面其他宗教,重新考察基督教主张。历史研究中的真知灼见强化了这个问题。基督教不仅在当代的表现方式上具有多样性,而且明显地与时俱进。因此,神学必须阐明如下问题,即神学关于终极权威的主张是否站得住脚。一些神学家试图通过剥离文化附属物回到质朴的基督教来解决这个问题。当然,在这种方法的支持者当中,就哪些东西构成毫无人为痕迹的耶稣教诲以及什么样的教会能够代表纯洁的基督教,也存在着严重的分歧。其他人则并不指望在过去当中寻找基督教的本质,而采纳面向未来的观点,他们认为基督教向其最高级表达形式发展,而非偏离于这种形式。因此,在承认一切宗教中的宗教意识具有一定的有效性时,大多数支持者将基督教视为宗教意识的顶点。

另一方面,在19世纪,也有人将基督教视为诸种宗教中的一种。那些将宗教处理为社会行为模式的方法论认为,可以用客观描述性的、非主观规范性的范畴来表述这些行为,这类方法论导致了上述将基督教与其他宗教混为一谈的过程。在其他情况下,随着重新认识到基督教产生时活跃的诸种宗教,基督教的主张也受到质问。一些人推论说,存在各种与基督教礼仪和教义类似的要素,这表明不可以将基督教理解为拯救的惟一方式。相反,它是时代的社会学产物。在这种观点看来,基督教惟一值得称道的地方在于,它为了适应时代的21
的变化努力做出调整而生存了下来,而各种伴随基督教产生的宗教则要么隐退到背景之中,要么完全消失。

认识到基督教之内部存在变化与将实在理解为有机体这样的范式密不可分。在神学极其重要的两个核心领域,世界观上的这一转变具有非同寻常的含义。首先,在包罗万象的唯心论体系中,不仅人类社会结构和自然发生变化,而且上帝自身也包含在动态的过程之中。从古典哲学出发界定上帝的完美,似乎必定需要一位静态的上

帝。但是,因为康德遗产的直接继承者们寻求将神圣与精神和自然统一起来,所以上帝不再被理解为脱离历史而存在的上帝。其次,对于我们的启示观而言,这也产生了诸多衍生结果。在许多人看来,依赖于不变的启示来源是不可能的。相反,我们对上帝的认识随着历史而发展。因此,就圣经的作用和解释与动态的历史观之间的关系,人们提出了许多问题。

第二章 理性扩张

23

在康德去世之后的欧洲知识界,占主导地位的思想是如下两个主要学派:浪漫主义和绝对唯心主义。这两场运动之间存在着千丝万缕的联系。它们在同一时期日臻繁荣,两派的主要人物之间交往频繁。它们的主要活动中心是耶拿。唯心论者谢林和费希特在这里担任终身教职。这期间,浪漫主义的主要人物,如弗里德里希·威廉·施莱格尔(Friedrich Wilhelm Schlegel,1743—1819年)和奥古斯特·威廉·施莱格尔(August Wilhelm Schlegel,1767—1845年)兄弟、诗人弗里德里希·荷尔德林(Friedrich Hölderlin,1770—1843年)以及这场运动最著名的人物约翰·沃尔夫冈·冯·歌德(Johann Wolfgang von Goethe,1749—1832年),也在这里任教。除了在年代上接近之外,这两场运动还有许多共同的兴趣点,以至于双方之间的边界常常变得模糊不清。尽管双方边界相互交叠,我们还是要界定这二者之间的重要区别,它们在诸多意义重大的领域中带来了迥然不同的视角。

浪漫主义

浪漫主义大约与绝对唯心主义同时达到鼎盛时期,但它早自18世纪70年代就已经成为德国的一股力量。浪漫主义的根源可以追溯到法国的卢梭和德国的赫尔德。在 *Sturm und Drang* (狂飙突进) 运动中,浪漫主义的早期表现形式是反文化,即反启蒙运动。¹ 约翰·乔治·哈曼(Johann Georg Hamann,1730—1788年)攻击启蒙运动中冷酷的理性主义,在他的激励之下²,浪漫主义拒绝让理性担任守门人,不再由它来决定人类经验中哪些方面可以有效地指向实在。事实上,与其说浪漫主义将理性视为去除非理性和主观性之污染的过滤器,不如说它把理性本身视为一种局限。在他们看来,理性只允

24

许通向外部实在。正如弗里德里克·科普尔斯顿指出的，“浪漫主义的典型特征是感受和渴求无限。”³ 渴求无限是要求我们关注人类生存中能够最直接地通向人类感情和欲望的领域：情感、直觉、神秘和审美。在勾勒这个学派时要囊括所有这一切要素是一种挑战。一旦以此为出发点，浪漫主义则不仅成为一种哲学，而且必然在艺术、音乐、文学以及宗教思想上带来各种各样的结果。

早期阶段的浪漫主义更多是宣称而不是证明自身的立场。它以内在意识为基础，即认为世界是一个相互联系和有意义的场所，我们以某种方式和自然保持着连续性，我们的目的与自然密切相关。这些断言随着康德的《纯粹理性批判》的面世而获得了新的赖以存在的可靠性。在该书中，康德清除了启蒙思想的根基，即经验论和唯理论。但是，康德的《实践理性批判》仅仅支持浪漫主义反对理性的主张。浪漫主义的积极主张在康德的其他著作中找到了同盟军。正如保罗·蒂利希认为的，“浪漫主义……使用康德的《判断力批判》而非其他什么东西，这是因为正是在这里，康德有可能承认前两大《批判》中的根本局限性，同时超越这种局限性。”⁴ 这种“超越”的机遇可以在康德对自然的描绘中得到验证，他在第三大《批判》中从有机论和目的论来描绘自然。

浪漫主义以审美和有机论为本位，这奠定了新的认识论思想基础。在康德的《纯粹理性批判》的帮助下，浪漫主义认为，经验方法仅允许我们达到外部世界。诺瓦利斯(Novalis, 1772—1801年)概述了这一难题。他说，“(启蒙运动的)成员不知疲倦地将诗意从大自然、地球、人类灵魂以及一切学识中清除掉——清理掉每一处神圣的踪迹，通过嘲讽羞辱一切对崇高事件和人物的记忆，将世上一切五彩缤纷的装饰剥离掉。”⁵ 简言之，理性主义哲学不是引导我们朝向真实的世界，而是通过驱除神秘和诗意使之变得晦涩。当我们仅仅看到自然的外表时，我们不可避免地陷入自然主义之中。

为了超越现象界，我们需要依赖于主观性。这说明浪漫主义要依赖于审美、神秘和想像力。弗里德里希·施莱格尔认为，生命哲学必定远非一种“理性哲学”。相反，“哲学思想和认识，从普遍中推论出多样的例证和不同的方法，在这个方面，多少类似于诗歌。在一切

模仿艺术中,只有诗歌拥抱,而且从其本性来说有意要拥抱整个人类。”⁶ 诗歌和哲学都谈论超越人类语言描述的东西:无限者。那么,诗人和哲学家都只是提出凭借直觉而非理性才能捕捉到的一切。这一不同的直觉态度成为浪漫主义和唯心主义分裂的标志。一般来说,前者并不抗拒使用理性作为建构和表达我们体验无限者的手段,但它批判唯心主义,认为它依赖于理性并以之为来源。弗里德里希·海因里希·雅各比(Friedrich Heinrich Jacobi, 1743—1819年)认为,“只有运用知性和运用理性,我们才能够经验,才会有认识;而从来不是通过知性或通过理性,来做到这一点的,好像它们具有特别的权能似的。”⁷

通过审美和直觉进入无限者这一信念预示着浪漫主义和启蒙运动之间存在着另一重要区别。

自然不仅是我们的寓居其中的环境,而且是神圣心灵的表达。通过这种途径,浪漫主义认为,自然是无限者在历史之中逐步地显示或展开,并以这种自然观取代了启蒙运动静态的物自体观。这种神圣内在观超越了如下观点,即超验的上帝只是定期地,尽管是连续地,干预现世世界。相反,浪漫主义极其强调上帝的临在性(Immanence),以至于在某些情况下它成为泛神论或接近泛神论。正如诺瓦利斯认为的,“如果上帝会成为人,那么他也会成为岩石、植物、动物和自然环境,或许持续的救赎以这种方式存在于大自然之中。”⁸ 这种神圣内在观也成为浪漫主义目的论的原因。自然和人类都不能脱离上帝而存在。上帝的目的反映世界的目的。

26

将自然理解为一个充满神圣者的领域,这使浪漫主义对理性主义的拒绝显得更加清楚。启蒙运动倾向于将我们的生命分割为独立的领域,然后用等级图式来理解这些领域,将情感层面放在最底层,而将理性摆在顶端。但是,如果上帝临在于生命中的一切方面,那么,理性就不是人性之真正惟一的指针。浪漫主义还在认识论上给予人类以其他驱动力,给诸如语言、艺术、宗教和文化因素保留了位置。⁹ 此外,浪漫主义颠倒了启蒙运动的等级制,将创造性置于理性之上。

浪漫主义与宗教

康德和大多数启蒙运动神学家消极地看待主观性,但是,对于浪漫主义来说,主观性具有积极意义。宗教生活的特征是内在性(Interiority)。浪漫主义承认内在性这使我们得以逃避决定论、怀疑论或使宗教附属于纯粹的伦理目的的做法。仅仅从外部视角来认识自然会导致我们认为世界是一部机器。通过直觉认识的自然则显示为一个动态、充满活力和统一的实体。对于像哈曼这样的浪漫主义者来说,这种观点再次开启了信仰的大门,而启蒙运动则倾向于使信仰和理性相对立。信仰作为我们主观地、经验地回应我们对无限者的意识,被赋予核心的地位。此外,浪漫主义强调直觉,这给信仰注射了一剂疫苗,用以防范理性提出的各种挑战。“信仰不属于理性的工作,因此不会屈从于理性的攻击,因为信仰像味觉和视觉那样并不源自于理性。”¹⁰对于浪漫主义运动中的其他人如诺瓦利斯、雅各比和施莱格尔兄弟来说,创造性的想像力为宗教信念提供了内容。

其次,认为上帝内在于历史的思想产生出新的启示观。较早期的方法倾向于依赖静态和客观的观点。当客观来源是理性的时候,像在启蒙运动中那样,“理想宗教”就是与理性尺度相一致的宗教。这种标准要求我们剥离一切业已附加在理想宗教之上的无关紧要的要素,诸如可变的礼仪和习俗。因为理性自身不再变化,所以真正的宗教是静态和无变化的。但是,浪漫主义的兴趣主要集中于宗教的存在和发展,即宗教在历史中的表现。因此,浪漫主义在宗教习俗、神话、巫术和礼仪之中寻找人类直觉无限者的确据。它们属于宗教认识在审美上的表现,具有激发我们认识上帝的作用。整齐划一不再被认为是最可取的东西。相反,个体性、变化和变异使我们得以认识到整体中的不同部分。

这种新启示观对理解圣经也具有极其重要的影响。对于浪漫主义来说,圣经并不包含上帝最终和永恒不变的启示。圣经的确是过去世代宗教认识的深刻洞察,但它的地位通常无异于其他原始资料。诺瓦利斯用他的两句格言概述了这种信念:

“如果被精神圣化,每一本真正的书都是圣经。”

“谁宣称圣经已经完成?难道圣经不应该依然处在成长过程之中?”¹¹

浪漫主义者认为,与其说启示是固定不变和最后完成的,不如说它以不完美地表达我们体验无限者的形式而不断展现出来。对于这场运动中的许多人而言,毫不夸张地说,想像力和体验替代了圣经的传统角色。

最后,浪漫主义导致了对上帝的属性的重新检验。人们认为浪漫主义是同时代大众宗教运动的趣味高雅的姊妹。二者都一致反抗理性主义将死板沉闷加于宗教之上。但是,二者的主要区别之一在于,基督教内部的复兴运动认为上帝是有位格的,而具有一元论倾向的浪漫主义通常难以主张上帝的位格性及其与受造实在之间的区别。基督教内部关注情感的各种运动依然主张自然和上帝之间存在着强烈的二元差别,而浪漫主义强调上帝的内在性,这种差别也因此就消失了。

超验主义和浪漫主义

和浪漫主义形成密切联盟的运动是新英格兰超验主义。超验主义(Transcendentalism)不是康德意义上的“先验”(Transcendental) 28
论。因为哲学门外汉们拒绝将欧洲先验哲学的学术思想和名称剥离开来,所以超验主义避开学术,只采用这一名称。新英格兰超验主义的早期支持者之一俄瑞斯忒斯·A·布朗森(Orestes A. Brownson, 1803—1876年)将超验主义简单地界定为“一种建立在超越或超出感觉和知性之上的学说”。¹²除了强调先验性之外,如下几条重要原则也可以用来界定这个学派:直觉认识论,有机宇宙论,个人主义和拒绝理论僵化。因为有最后两点,超验主义惟一的另一个共同特征就是在几乎所有的事情上都存在强烈的不同意见。

上面所列特征表明超验主义和浪漫主义具有相似性,两者之间

的密切关系是不可否认的。但是,如果认为两者只是名称不同的同一个学派,就大错特错了;二者的重要差别推动浪漫派的美国弟妹们走上了独一无二的道路。首先,这类差别源自于美国革命。民族独立这一现实还尚待时日去消化,而超验主义意欲探求民主和平等衍生出的结果。爱默生的反问十分明确地显明了美国的潜力,“如果存在一个人们渴望生于其中的时期,它不就是美国革命时代吗?在这个时代,旧事物和新事物比肩而立,允许相互比较;在这个时代,所有人的力量之中同时穿透着恐惧和希望;在这个时期,新纪元蕴涵着的丰富机遇补偿了古老的历史荣耀。”¹³ 意识到站在两个时代之间,可以几乎完全自由地界定未来,这为超验主义形成了在欧洲不可能形成的视野,因为欧洲具有长期建立起来的文化和社会结构。这种转型意识尤其表现在不断出现的个体性主题上。

第二个差别是这两场运动产生的思想背景。文学、艺术和哲学共同体成为欧洲浪漫主义最初的推动力。浪漫主义倡导者对于浪漫主义思想在宗教中的应用怀着强烈的兴趣,而超验主义的情形则与之相反。超验主义奠基人基本上是对文学、艺术和哲学感兴趣的牧师。因此,尽管他们的兴趣在很大程度上是重叠的,但是,超验主义的形态基本上是由这些宗教人物所反映的宗教背景所决定的。超验主义自始至终都是一场宗教运动。

浪漫主义和超验主义之间的第三个差别在于时间范围。后者直到欧洲浪漫主义过了顶峰之后才开始出现。因为美国的地理位置远离欧洲,加上它的思想文化尚显年轻,只能在欧洲思想运动发展过了一代人之后才吸收其思想成果,所以这种时间上的滞后也不足为奇。超验主义借鉴和回应的不仅有德国浪漫派的思想材料,也包括唯心主义作品和德国浪漫主义发展顶峰不可能获得的圣经批判著作。因此,既然具有超验主义特征的思想已经通过这些欧洲思想资源确定并表达出来,那么我们就没有必要再为寻找源头求助于大西洋彼岸的欧洲。超验主义由之而生长出来的处境和原材料业已出现在 19 世纪早期美国的新英格兰。

新英格兰超验主义

超验主义诞生的直接条件是波士顿一位论派。最初的超验主义者中有许多人,其中包括拉尔夫·瓦尔多·爱默生(Ralph Waldo Emerson,1803—1882年)、俄瑞斯特斯·A·布朗森、西奥多·帕克(Theodore Parker,1810—1860年)和乔治·里普利(George Ripley,1803—1880年),他们都是一位论派传道人。除了帕克之外,其余几位最终都辞去了教牧职位。由于一位论派以耶稣的神迹为基础确立耶稣的信息及其独一无二的地位,所以其早期就出现了危机。随着时间的流逝,因为神迹既抵制经验的检验,也和自然规律不相符合,一位论派发现自己越来越不能将神迹和自然神学背后的经验论加以调和。随着圣经批判在美国站稳脚跟并引发人们对圣经中的神迹故事之历史性的怀疑,这种张力日益增大。

诚然神迹问题是问题的最初症结,但是最初的张力只是后来逐渐占据中心舞台之更深问题的征候。这种情境多少类似于新教改革运动。超验主义因为另外几点原因最终与一位论派分道扬镳。像浪漫主义一样,它拒绝洛克式的经验论,而自然神学就是建立在这种经验论的基础上。因为正如康德所证明的,经验论并不能通向神圣实
30
在,所以超验主义者以直觉方法取而代之。宗教体验问题与他们仰赖于直觉之间的关系非常密切。一位论派是一场高度理性的运动,它以怀疑的眼光看待宗教体验和狂热。相反,超验主义认为感情和直觉是精神的核心。最后,超验主义者一方面赞同一位论派反对僵化的教条主义,另一方面他们认为这也是一个不完全的尺度。他们进一步抛弃在一位论派教会实践中一切被他们视作僵化的东西。

正是实践问题导致爱默生离开一位论派。一般认为拉尔夫·瓦尔多·爱默生是超验主义的首席代言人,其家族中有八代清教徒牧师。¹⁴爱默生的父亲是一位论派传道人,在爱默生8岁时去世。虽然家境贫困,爱默生及其兄长凭借自身努力双双入读哈佛大学。爱默生后转入哈佛神学院继续求学,毕业后于1829年在波士顿第二一位论派教会(Second Unitarian Church)牧会。在哈佛大学,他业已陶

醉于同时代的自然神学和苏格兰常识哲学,但是,他发现它们为休谟的怀疑主义所提供的解决方案并不令人满意。在第二一位论派教会的那些年间,对如此重要的问题不能刨根究底一直困扰着他。

在主领圣餐问题上,爱默生的不满达到顶点。他认为,这种仪式是一种干涉个人自由的高压制度。在一位论派体制内部,圣餐礼游离于通常意义上的教义,基本上只具有纪念意义。但即使在这样的体制内,取消由耶稣亲自设立的圣礼也走得更远了。道不同不相为谋。爱默生于1832年辞去传道圣职。辞职之后,他广泛地阅读神秘主义、新柏拉图主义、东方、唯心主义和浪漫主义的作品,游历欧洲,拜会威廉·华兹华斯和塞缪尔·柯尔律治。这一时期他的思想开始定型,此后他出版了《论自然》(*Nature*, 1836年),这为他赢得了在学院巡回演讲的机会。¹⁵ 这些讲演被汇集成为两卷本著作,并引起极大的关注:《论文集——第一集》(*Essays—First Series*, 1841年)和《论文集——第二集》(*Essays—Second Series*, 1844年)。

神圣的合一

爱默生哲学以及贯穿超验主义著作的核心主题是上帝和自然之间具有连续性。虽然威廉·艾勒里·钱宁(William Ellery Channing, 1780—1842年)通常不被列为超验主义者,但他的理论是这一思想的重要来源。钱宁拒绝传统神学共有的上帝与人之间严格的二元划分。相反,上帝的属性与人类领域中的属性是同一的,但后者表现为一种弱化的形式。“上帝这一观念,像一般所说的那样崇高和威严,是我们自己精神本性中的观念,经过净化和放大而成为无限。上帝身上的要素就在我们心中。”¹⁶ 这种观念为大多数一位论派所接受,但是,超验主义者走得更远,超越了钱宁的思想,即人性具有潜在的完美性,认为人性和自然都是神圣的。自然正是“上帝更加遥远、更低级的化身”¹⁷。

将人性和自然神圣化引起如下问题:爱默生是否是一位泛神论者? 像如下的论述:“这种宇宙灵魂被称为理性:它不属于你、我、他,但是我们属于它;我们是它的财产,是它的人”¹⁸,以及“我成为一只

透明的眼睛；我是虚无；我看透一切；普遍存在（Universal Being）中的涌流通过我而流传；我是上帝的一部分或一小块”¹⁹，这些似乎都支持这样的推论。但是，应当记住的是，爱默生想要唤起直觉、情感和情绪，并非提供逻辑分析。毕竟，他是如下多次被误用的一段话的来源：“愚蠢的一致性是小心眼的妖怪，受到小政治家、哲学家和牧师们的崇拜。有了一致性，伟大灵魂将一无所为。”²⁰虽然爱默生不愿意受到各种固定理论的限制，相信将思想体系化是阻碍，而非有助于辨识真理，但是，他还是提出上帝和自然合一，这即使不算是泛神论，也可以确定为万有在神论。

不管冠以何种名称，爱默生哲学的基石是符合论。符合论认为自然和心灵是同一块硬币的两面。“他将明白自然是灵魂的反面，灵魂一一应答自然。……自然规律是他自己心灵中的规律。……而且，总而言之，古代格言‘认识你自己’，以及现代格言‘研究自然’，最终成为同一个座右铭。”²¹为了正确地了解自然就要认识自我、认识上帝。因为世界灵魂（World-Soul）或如爱默生用各种不同的名称指称的，心灵（Mind）、上帝和超灵（Over-Soul），弥漫于万有之中，所以认识必然是整体性的：“这个世界不是多重力量的产物，而是一个意志、一个心灵的产物；这个心灵处处显示作用，它就在星辰的每次闪烁之中，在池塘的每道涟漪之中；而且，因为万有如此受造，而非相反，所以与这种意志抗争的一切在任何地方都不会得逞，都会受到挫折。”²²

32

爱默生相信万有合一的基础可以在语言中找到。他观察发现，从自然实体中提取出来的词语常常可用来指称精神实在。“我们说心表达感情，头意味着思想；思想和感情是取自可感事物的词语，现在则与精神本性相对应。”²³这类比喻性的语言之所以具有普遍性，是因为“每件自然事实都是某种精神事实的象征。自然中的每一现象都符合某一心灵状态，而且只有将自然现象呈现为图像，心灵状态才能被描述出来。”²⁴部分之所以可能是真实的，是因为它对整体来说也是真实的。“言语中的各个部分是比喻，这是因为整个自然就是人类心灵的比喻。”²⁵

自然和精神领域之间相互符合使爱默生认为自然具有启示性。

因为自然包含一切,在参透上帝的心灵上,没有人能够另辟蹊径。在《论自然》的开篇中,爱默生问道,“以前数代的人们面对面地注视上帝和自然;我们则通过他们的眼睛来看上帝和自然。为什么我们不和他们一样享受和宇宙之间的源初关系?为什么我们不和他们一样拥有顿悟飘然而至而非传统的诗和哲学,拥有向我们启示的宗教,而非它们的历史?”²⁶爱默生的回答是,启示不会局限于任何一个时代、任何一个人和任何一本书。不能认识到这一点就会落入大部分宗教业已沦入其中的陷阱之中。“将宗教固化;设想默示时代成为过去,圣经已经关闭;害怕将耶稣表现为一个人会贬损他的特性;——这一切都充分清晰地表明我们的神学是一种谬误。教师的真正职责是向我们表明上帝现在之所是,而非其曾是;表明上帝现在之所言,而非其曾言。”²⁷对于超验主义来说,上帝的话语不仅正在言说,而且上帝的话语完整与否取决于我们在多大程度上向大自然敞开心扉。“我们必须信赖受造物的完美,深信无论万有之秩序在我们的心灵中唤醒什么样的好奇心,万有之秩序都会令人心满意足。”²⁸

从道德上正确地解读自然的先决条件是与自然的作者和谐统一。“每部经书都可以通过产生它的同一个精神来解释,这种精神也是批判的基本法则。与大自然和谐一致的生命,即热爱真理和美德的生命,将会净化我们的双眼去领会她的文本。”²⁹因此,经验论认为自然在本质上不同于上帝,这样建立起来的解释自然的方法是不正确的。它以特殊事实,即被假定为纯粹的物质世界为起点,然后推论出上帝的存在完全异于自然。因为经验主义的起点就是虚假的,所以它也不会正确地理解宇宙。相反,因为世界在本质上是灵魂,所以只有我们的灵魂才会参透世界的精神本质。同声相应,同气相求。一切认识以神圣和普遍,而非物质和特殊为起点。³⁰因此,当自然被作为精神象征来对待的时候,上帝便通过它而显明出来。

我们栖居在无边的智慧之膝上,这使我们成为它的领受真理者和活动器官。我们洞悉正义,我们洞悉真理,但我们自己一无所为,仅仅成为一条通向智慧光柱的通道。如果要追问这一切从何而来,如果我们要试图窥探造就一切的灵魂,一切哲学都

是虚妄的。我们能够肯定的就是它是临在还是缺席。每个人都能在他心灵中对自愿的行动与不期而遇的知觉做出区别,知道完美的信仰归于他不期而遇的知觉。他在表达知觉上会犯错,但是,他知道这些东西就是如此,像白昼和黑夜一样,无可争议。³¹

正如在这段引文的结尾所看到的,爱默生相信内省方法避免了黏附在经验论之上的不确定性。我们的灵魂业已通过参与世界灵魂而拥有真理;它仅仅需要光照。一旦受到光照,这些先天真理自然就显明出来。

当自然的默示得到正确解释的时候,自然表现为基本上由道德界定的宗教。“道德法则存在于自然的核心,向四围辐射。”³²当我们采纳直觉方法通向启示的时候,自然成为一种洞察道德的手段,而非要被克服的障碍。“因此,自然永远是宗教的同盟:将她一切的壮丽和丰盈赐予宗教情感。”³³道德现在成为一种内在经验,而非思辨认识,纯洁的道德是一种手段,人们通过它可以找到人与人以及人与上帝的合一。“如果一个人内心公正,那么就此范围来说,他就是上帝;平安的上帝,不朽的上帝,庄严的上帝,的确带着正义进入这个人。如果一个人掩饰、欺骗,那么他是在欺骗他自己,并且不再认识他自己的存在。”³⁴这将伦理重心从行动和观念转向情感。道德上的善(或精神上的协调)是我们的精神对弥漫全宇宙的精神的回声。

34

虽然这种宗教观似乎带领我们远离基督教,但大多数超验主义者认为,这不是离开,而是回归在它遍身布满呆滞的教义和实践之前的纯朴的基督信息。正如西奥多·帕克提出的,“基督教是一件纯朴的东西,非常淳朴。它是绝对纯朴的道德,是绝对纯朴的宗教,是爱人,是爱逍遥自在的上帝。它颁布的惟一一部信经就是,在圣洁心灵之中油然而生出伟大真理——只有一位上帝。它的口号是,像你们在天国的父一样完全。它所要求的惟一形式就是圣洁的生活,是出于最高动机以最佳方式做最好的事情,是完全顺服于上帝的伟大律法。”³⁵

上述对基督教的重新定义要求相应地重新界定耶稣的地位。超

验主义所称的“历史上的基督教”所犯的**错误就是，基督教“一直以来都在有害地夸大基督的位格。灵魂不知道位格。它邀请每个人扩展到宇宙的整个圆周，它没有偏袒，只有油然而生的爱”³⁶**。像历史上的基督教所相信的那样强调耶稣的位格，并不保证基督教具有真理，反而让基督教易于受到怀疑。相反，耶稣教导并锻造的原理构成了基督教的真理，而这些原理的权威源自直觉。“如果基督教是真实的，那么，我们应当依然认为它是如此的，这既非因为它由无谬的作家撰写记录，也非因为它由一位无谬的导师身体力行过。它就是真实的，就像几何学公理一样，这是因为它是真实的，而且是被上帝安放在心中的神谕检验过的。”³⁷

35 在超验主义者看来，历史上的基督教通过将道成肉身限定于单个的人而扭曲了源初的信息。相反，超验主义认为耶稣信息的核心在于上帝在每个人中道成肉身。“一个人[耶稣]像你和我一样真实。他认识到上帝在人之中道成肉身，甚至重新开始拥有他的世界。”³⁸超验主义在神迹问题上采取与此相关的立场。对于超验主义者来说，神迹不是由上帝从天国强加的偶然事件。相反，区别上帝和自然的界限被去除了，一切都被认为是超自然的。超验主义对二元论的拒绝直接攻击了一位论派的根基，后者依赖于神迹，视之为耶稣权威的神圣见证。关于这种方法，爱默生说道，“凭借神迹让一个人皈依是亵渎灵魂。真正的皈依，即成为真正的基督，现在是，而且一直是，通过接受美丽的感情而实现的。”³⁹

因为教义是非人格和静态的，所以超验主义试图用情感取代教义。因为生命被体验为一个过程，所以，只能根据动态和体验来理解启示。爱默生警告我们说，“不需要描绘你要驶向的国度。这种描述不会向你形容出那些地方，只待来日你到达那儿，通过栖息其中才会了解它们。”⁴⁰爱默生用诗歌、音乐和象征取代教义，认为前者是表达宗教思想的理想工具。这些工具唤起我们的情感，不断地让我们想起真理一直是生成的。此外，教义试图创造出整齐划一的理解，而象征在个体心中唤醒不同的思想，邀请他们不断地参与到世界灵魂之中。正是以个人方式参与到世界灵魂中才构成个体的真正存在。“在健全的状态之中，他就是思想着的人(Man Thinking)。在退化

状态之中,当人成为社会牺牲品的时候,他倾向于成为一个纯粹的思想者,或者更加糟糕的是,成为他人思想的鹦鹉学舌者。”⁴¹

超验主义相信每个人都可以获得启示,而且只有通过体验才可以真正获得启示,这一信念在超验主义中形成了高度的个人主义。亨利·大卫·梭罗(Henry David Thoreau, 1817—1862年)主张能够带领我们超越平均化的民主的个人主义。“民主,正如我们所知道的,可能是政府改进的最后形式吗?难道不可能采取进一步的措施认识和组织人类的权利?直到国家最终认识到个体是最高且独立的力量,并导致国家自身的一切权力和权威的产生,国家照此来对待他,才会有一个真正自由和开明的国家。”⁴²这种个体权利和平等意识在超验主义中而非在美国建国文献中找到了不同的思想基础。后者依赖于洛克的经验论并以之为基础,而超验主义则将人类权利建立在我们参与上帝以及人人获得光照的先天能力之中。

36

即使每个人都可能获得光照,但是,大多数人不会经验到他们都可获得的自我实现。正如梭罗认为的,“大多数人生活在无声的绝望中。”⁴³导致这种绝望的原因之一就是,社会结构和思想阻碍了自我实现。因此,许多超验主义者积极参与废奴运动和女权运动。他们强调自然的人格特征,这导致他们强烈地抗议工业化,后者认为物质世界是剥削的对象。他们厌恶由资本主义而产生的经济不平等,并认为依赖于机器必定会让我们远离自然。超验主义极为感兴趣的是教育机会民主化以及改革形成儿童直觉能力的过程。

但是,超验主义者相信自我实现的更大障碍出自内部。当我们没有意识到我们具有神圣性时,我们的关注点就固定于外在事物上。其结果就是,“现在,人类只是将其一半力量运用于自然。他在世上只是以知性劳作为主要方式。他生活于世界之中,用金钱智慧来主宰它;他在世上劳作,但他是一个半吊子的人,他身强体壮,胃口极好,但是,他的心灵则沦为禽兽,成为一个自私的野蛮人。”⁴⁴但是,最终,如果我们能够和神圣实在协调一致,那么超验主义者对人类未来毫无保留地坚持乐观主义态度。“当我们揭示出正义和真理的本质,我们就认识到绝对和有条件或相对之间的差别。我们领会绝对。在某种程度上,我们第一次存在。因为我们认识到时间和空间是物质

关系,认识到一旦有了对真理的感知或善良的意志,它们就不再有亲和力和,因此我们成为不朽。”⁴⁵

超验主义的意义

评估一场运动的影响时总是存在着分歧,和其他哲学相比,这一点在超验主义身上可能更加真实。有些人认为,它是具有美国特色的学派,他们不仅注意到它在文学上的影响,而且也观察到它的个人主义和社会批判遗产带来的持久影响力。其他人则回应说,其影响范围较广,但深度不足。超验主义圈内人士从来不足五十人,其影响范围主要局限于波士顿及其毗邻的市郊地区。即使有许多大学生经历了他们人生之旅中的“爱默生”或“梭罗”时期,但是,与其说这是超验主义在思想上的影响,不如说它体现了青年人的理想主义。

通常的情况是,真理可能存在于两极之间。或许超验主义的意义并不在于其思想有多少创新之处。它的总体思想是由欧洲的各种运动以及美国早期的社会现实提供的。相反,它的特长似乎在于如何结合和传达这些思想。梭罗在《瓦尔登湖》(*Walden*)中描绘新英格兰乡村所蕴涵的力量,或爱默生讲演中强大的力量和不可抑制的乐观主义,直至今今天仍在激发人的灵感。此外,超验主义作品回荡着美国思想气质中的自我依靠和独立的传统精神。因此,当我们的自由和平等受到威胁,或当精神价值淹没在机械论和以消费为本位的文化之中时,新一代读者们发现了梭罗的《公民不服从》(*Civil Disobedience*)和爱默生的《论自然》的意义。

当超验主义和浪漫主义的直觉方法对许多人产生巨大吸引力的时候,两者所持的暧昧立场成为其他人牵挂于心的障碍。这两大阵营内部的差异体现在,尽管它们之间极少的几个共性之一是在方法论上普遍一致,但是,这种直觉方法论也产生出不同的信念。当个体直觉导致迥然有别的结论的时候,我们该怎么做?超验主义用自发的直觉代替启蒙运动自主的理性,这似乎保障了个体直觉具有和诸多信仰体系同样的地位。像我们将在本书第四章所看到的那样,唯心论者考虑到一现实,试图扩展理性的定义,将直觉包括进来,但在

将真理从主体性中解放出来的同时,却使直觉丧失了自发性。

许多人在超验主义和浪漫主义内部发现的第二个问题主要涉及一般性的宗教和基督教之间的关系。在这两个学派内部,大多数人并不想放弃基督教,而是认为他们的观点是要回归源初的基督信息。但是,局外人则常常不禁怀疑,与其说他们是从圣经解读出浪漫主义思想,不如说这些思想被不合理地读入基督教。因此,我们发现,新一代神学家借用浪漫主义和超验主义思想来表达宗教,但又试图用更加忠实于基督教的方式来整合这些思想。这一潮流的最卓越的发言人要数柯尔律治和弗里德里希·施莱尔马赫,他们是我们下一章的主要人物。

第三章 浪漫主义的基督教化/ 基督教的浪漫主义化

我们该如何平衡基督教教义和哲学建构之间的关系？我们不可避免地要将这个问题带到各种宗教思想的表达形式面前，它也是每个学者必须努力应对的问题。在前一章，我们考察了许多人物，他们从浪漫主义/超验主义哲学视角发展宗教思想。他们是在强烈地受到基督教影响的文化视野之内这么做的，一般来说，他们还认为自己的工作是在再现真正的基督教信息，人们由此很容易产生这样一种印象，即他们的哲学思想是班荆弃斧，他们最终拥抱的宗教掺进了水分，以致这种宗教不再被认为是基督教了。

本章将思考的两个人物，他们对浪漫主义抱有强烈的兴趣，但他们想将权威的天平转回基督教教义。因此，我们将在本章中遇见的弗里德里希·施莱尔马赫与信给柏林沙龙中“有文化的宗教蔑视者”，但他并不是从异己的哲学视角来接近他的读者。像这些“蔑视者”一样，他也高度评价浪漫主义思想。他与其读者分道扬镳之处在于，施莱尔马赫相信基督教信条和浪漫主义并没有让我们面对非此即彼的抉择。在浪漫主义提供的解释坐标中，基督教信仰的核心原则也能够得到维持。的确，施莱尔马赫和柯尔律治认为，面对各种批评方法，保护基督教要理的惟一途径在于沿着由浪漫主义哲学提供的体验方向重新解释这些要理。

萨缪尔·泰勒·柯尔律治

对大多数人来说，萨缪尔·泰勒·柯尔律治(Samuel Taylor Coleridge, 1772—1834年)是一位文学人物，撰写了像《夜莺》(The Nightingale)、《风弦琴》(The Eolian Harp)、《古舟子咏》(The Rime of the Ancient Mariner)、《克丽斯德蓓》(Christabel)和《忽必烈汗》

(Kubla Khan)一类的诗作。¹但是,他还是英国哲学和神学上一股极具影响的力量以及美国超验主义运动的主要灵感之源。²柯尔律治是父母膝下十个子女中的幼子,似乎备受双亲的宠爱。他的父亲是一位牧师,才华出众,虽然他在萨缪尔尚未过10岁生日时就去世了,但他对其幼子早年爱好文学、诗歌和哲学产生了重要的影响。

柯尔律治的第一位哲学英雄是伏尔泰,其著作引导他宣称自己是无信仰者。他对伏尔泰的着迷并不长久,后来他又对那个时代其他自由思想感兴趣。他19岁进入剑桥大学基督学院,这里的学习进一步强化了这种浅尝辄止的做法。在此他放弃了他自幼受教笃信的圣公会,转而热衷于一位论派,直到十年之后,他才又回到三位一体论。他成为未来的桂冠诗人罗伯特·骚塞(Robert Southey)的密友,后者分享他对激进的社会理论的迷恋之情。他们计划在美国建立一个乌托邦式的社会主义公社,他们称之为大同世界乌托邦(Pantisocracy)。遗憾的是,这一未来共同体的两位成员之间意见相左,在资助方案上出现难题,加上柯尔律治的政治观点摇摆不定,这些都注定了该计划流产的命运。

柯尔律治崭露出无限的学术前途,但他缺乏自制的性格成为他一生的祸根,这首先中断了他在剑桥大学的学习。他因为生活马虎,债务堆积如山,与此同时,陷入困境的爱情又令他绝望。为了逃避这一切,他用假名在一家名为龙骑兵的英国骑兵队征召入伍。不久他就认识到他完全不适合军旅生活,他乞求他的长兄救助他。他的家人和朋友出资让他免去轻骑兵的兵役,不久他回到剑桥,但一年后辍学。不久之后,他与莎拉·弗里克(Sarah Fricker)订婚,他对她没有爱意,多半出于对骚塞的义务,后者和莎拉的妹妹订婚。这两对新人同日结成连理,迁居到下斯托维(Nether Stowey)。在辍学剑桥后的岁月里,柯尔律治经常在一位论派教会中传道,为了减轻经济压力勉强成为全职牧师候选人。在举行候选资格布道会之后,他可以每年接受由韦奇伍德(Wedgwood)兄弟提供的150英镑的赞助,他的经济由此出现转机。这项收入让他从候选中撤离出来,从而全身心地献身于文学追求。

1795年,一个重要的联盟形成了,是年他遇见威廉·华兹华斯。

虽然他们各自从对方思想中受益匪浅,但是,柯尔律治总觉得自己略逊一筹,而华兹华斯也鼓励他的朋友尊敬柯尔律治。³1798年,他们在德国旅居一年,在此他们开始熟悉德国哲学和文学中的各种趋势。在这段时间里,柯尔律治创作颇丰,写下了一生中最好的诗作。但是,自德国归国后的几年,他的生涯开始走下坡路。1806年,他的妻子与他天人两隔。1810年,他和华兹华斯开始疏远,虽然后来他们之间曾出现和解的迹象,但最终关系不复如旧。由于柯尔律治创作数量不多,他的年金遭削减,经济陷入窘境。最后,为了减轻病痛的折磨(也可能是为了从个人窘境中摆脱出来),柯尔律治开始吸鸦片,他的余生是在和毒瘾的抗争中度过的。1816年,他为了控制吸鸦片而求得詹姆斯·吉尔曼(James Gillman)医生的帮助,这种努力收效甚微。虽然柯尔律治打算只在短期内保持与吉尔曼夫妇的关系,但他直到1834年去世都与他们生活在一起。在其生命的最后20年中,他的诗歌创作相当缓慢,大多数作品关注的是哲学和神学。从他早期巨大的文学创作量来看,人们会感到诧异:如果柯尔律治能够明智而审慎地安排个人生活,那么又会是一幅什么样的景象呢?

知性和理性

42 综观柯尔律治的一生,他经历了一个从早期虔敬的圣公会信徒,经过和伏尔泰哲学一番调情,直至一位论派和大卫·哈特莱(David Hartley, 1705—1757年)的唯物主义哲学,后又回到圣公会正统的宗教心路历程。在这一过程中,起决定作用的基准尺度是1798年的德国之旅。在这一段时期,他开始熟悉那时尚未对英国产生影响的圣经批判,对赫尔曼·赖马鲁斯(Hermann Reimarus)和高特霍尔德·莱辛(Gotthold Lessing)尤为痴迷。他富有远见地认识到,这些思想将会对支撑起大多数英国神学的自然神学产生多么大的破坏作用。同时,他还在德国浪漫主义中发现了他体验神学的根基。但是,当浪漫主义普遍拒绝基督教的排他论的时候,柯尔律治则以独特的基督教的方式运用浪漫派的思想。

在这个时期,自然神学正在反抗大卫·休谟,后者以怀疑的方式

对待神迹导致论述基督教客观证据的著作如潮而至。这个反击当中的主要人物是威廉·佩利(William Paley, 1743—1805年),柯尔律治认为他是正宗基督教的严重威胁。“我想,我的良心驱使我在这辆[佩利的]凯旋之车的路途上投注我全部的才智力量,甚至愿意冒碎尸轮下的危险,因为现代偶像崇拜的守护天才就在这辆车上。”⁴正如柯尔律治所认识到的,这个难题就是佩利主张我们可以通过客观证据从不信转向信仰。这些证据源自柯尔律治所称的“知性”(understanding)。因为客观证据来自经验材料,“只有联系到我们的感官对象,知性的评判才会有效,而我们则以知性的形式反思我们的感官对象。”⁵当知性受限于感觉秩序的时候,它才具有价值。但是,当神学或哲学理论以肉体感官为起点的时候,它就将自己限制于物理客体,因而,难以获得形而上学意义上的真理。结果,自然神学将自然领域转变为无生命的机器,不可避免地蜕化为唯物主义。因此,在实践层面上,柯尔律治认为依赖于客观标准无异于无神论的一个变种。

柯尔律治比照了“理性”(reason)和自然神学赖以系的知性,他将前者描绘为“普遍和必然信念的力量,高于感觉的真理之源泉和实质,它们自身即它们存在的证据”。⁶理性因此超越于知性。知性依赖于可能会犯错误的各种感觉,而感觉只了解暂时的实体。知性有力量重新改造物质世界中的已知事实,使之成为实现某种目的的手段。但是,只有理性允许我们进入到终极实在的领域;在这里,我们了解的不仅有手段,而且还有目的。开启形而上学领域的钥匙是道德意志。单凭思辨的思想还不能揭示出全部的真理。“但是,如果理性不是抽象或思辨的理性,却必须有一种和理性信念一致的理性,那么,它必定是人类的实践理性,以不可分割的兴趣和情感领会意志、良心、道德存在,这种理性,也就是说,是智慧的器官,而且(就人来说)是永活和实际真理的源泉。”⁷

43

在柯尔律治呼吁实践理性之背后,我们不难听到康德的声音。推论理性(discursive reason),柯尔律治称之为知性,不能穿透本体世界的面纱。但是,通过实践理性,或者通过柯尔律治简称的理性,我们获得进入道德和宗教真理的路途。通过我们的道德意识和道德

意志,我们表达我们的自由和责任,因此进入超越感觉的领地。⁸但是,随着柯尔律治将“兴趣和情感”增加到理性的定义当中,他就增加了康德所缺乏的体验维度。康德怀疑任何带有兴趣、感情和欲望色彩的东西,而柯尔律治则敞怀拥抱它们,将它们推入理性范围当中,这就推动我们超越我们所“知道”的世界,进入到必须委身的世界。因此,就某条理性的信条来说,“我必须对这个信条有兴趣。它必须为我这一负责任的道德存在所关心。”⁹

柯尔律治通过比较幻想(fancy)和想像(imagination)进一步说明了知性的限度。¹⁰幻想是一种力量,通过它可以重新改造对现象的记忆,以便产生出关于感觉对象的新思想。但是,“它除了固定和限定一类的筹码之外没有什么好摆弄的。幻想的确就是一种从时空秩序中解放出来的记忆模式,既混合着我们用选择一词来表达的意志中的经验现象,又受到它的修正。但是,和普通记忆一样,它必须接受由联想律制成的材料。”¹¹这里的难题在于,幻想源自于被动的能力;知性由感觉提供的观念构成,但不能创造。但是,“如果心灵不是被动的,如果它的确是按照上帝的形象造成的,也就是在最崇高的意义上,是按照造物主的形象造成的,那么,就有理由怀疑,任何构筑在被动的的心灵之上的体系,作为一种体系,必定是虚假的。”¹²

为了释放出心灵中创造性的力量,我们必须运用理性中富有活力的能力,即想像。“我坚持认为,原始想像是一切人类知觉中永活的力量和第一动力,有限的心灵是无限的自有永有者的永恒创造行动的副本。我认为,次级想像是前者的回声,它与有意识的意志共同存在,但依然和原始想像在动力类型上保持一致,只是在程度以及运作模式上有所不同。它为了再创造,溶解、混合和消散;或者,在这个过程中不可能产生出来的地方,而且还在一切事件之中,它努力实现理性化和统一。甚至当所有对象(作为对象)在本质上是固定和僵死的时候,它在本质上是充满活力的。”¹³通过想像,我们超越了自然中的已知事实,提升为神圣的实在。因此,当自然神学以知性为基础时,它的幻想力量会将我们束缚在感觉领域。具有想像力的理性则提升我们超越自然,将我们和上帝联为一体。¹⁴

寻求与上帝的合一是随着我们认识到在我们自身内部以及我们

与上帝之间的不合而来的。因此,理性不能与拯救问题割裂开来,而且柯尔律治深信,因为基督教解决了我们的疏离,所以它是理性的顶点。“通过基督启示出来的真理其本身就有确据,它与我们的本性和需要相契合就是它神圣权威的证明;这种证明的清晰性以及说服力与每个听众的自我认识程度相对称。”¹⁵当自我认识开放的时候,基督教真理就“找到我”,并使自身成为确据。“简言之,凡是找到我的东西,为它自身作证它源自于圣灵,甚至与这样的圣灵是同一的,即它保持本质不变,但再造出其他一切力量,在一切时代进入神圣的灵魂,使之成为上帝的朋友和先知(《智慧书》第7章)。”¹⁶这种直觉上的确定性具有如此大的力量,以至于思辨论证无力反驳它。“良知法则,而非推论推理中的法规,在这类情况下则要做出决定。至少,后者缺乏有效性,即简单地否定前者并不足以使之无效。”¹⁷我们的道德否定能力越过思辨推理,证明我们的主观本性具有优先性,证明单凭推论思想来传福音或解决宗教问题是愚蠢的。

45

总之,柯尔律治认为理性具有两极性。“启示宗教(而且就我所知,没有哪种宗教不是启示性的),在最高的沉思意义上是主观和客观的统一,也即,是同一或内在本质的合一(coinherence)。在本质上以及绝对意义上,它既是内在的生命和真理,又是外在的事实和光明。但是,正如一切力量在和相应的对立面的和谐关系中显现自己,亦即一方以另外一方为存在条件,并彼此支持一样,宗教既具有客观、历史意义和教会的一极,又具有主观、精神意义和个体的一极。”¹⁸自然神学突出客观这一极,以至于遮蔽或拒绝主观这一极。¹⁹相反,尽管柯尔律治迫切要求两者保持平衡,但是,他也至少暂时优先考虑主观而非客观。直到主观委身于真理出现的时候,客观真理才能够被领会。“只要我们试图以知性这一反思行为来把握我们只有凭借生存行为才能够把握的一切,一个人符合基督教中某条有效的信条,就必定已经是一名基督徒了,这是一切精神真理,一切不以时空方式描述的主题,难免会出现的表面的循环论证。”²⁰没有委身,我们会用“默认干巴巴的文字来替代活生生的通过倾听而产生的信仰;而正如倾听产生出信仰,信仰是可以去倾听和传布的上帝之道。”²¹

委身的优先地位需要得到进一步的澄清。虽然信仰和理性关系紧密,但柯尔律治没有将两者等同起来。理性指我们认识到需要,而信仰谈论的是我们委身于这种自我认识,以此来作回答。因此,理性和知性与信仰的关系多少有点类似于理性与知性的关系。“信仰不仅提升灵魂超越感觉和可感事物,而且超越理性自身。正如理性矫正感觉可能会引起的错误,同样,超自然的信仰会矫正根据感觉作判断的自然理性的错误。”²²因此,基督教“虽然不可通过人类理性而得以揭示出来,但依然与理性相一致;通过必然的因果关系环环相扣;宗教则超过理性的眼界,只有在此理性的眼睛达及它自身的视野;而信仰则是理性的延续”。²³

46 柯尔律治相信,他根据直觉来界定理性和信仰,已经使基督教脱离了休谟的怀疑主义和圣经批判的攻击。柯尔律治自信地声称,信徒应当“从来不为彻头彻尾的思辨但似是而非的反对理由所惊吓,这类反对理由明显建立在思辨的根基之上,他们确信最终的结果与良知命令截然相反,与道德旨趣不一致。为了阻止这种反对者,我们只需要命令他,他凭借什么样的权利,依据什么样的权威,而将思想转变为实体,或者断定生存多多少少真正地符合并不起源于他的感官经验的观念。”²⁴因为圣经批判和怀疑主义论证都忽略了生活中生存以及道德的层面,它们被直觉性的道德认识以及体验所击败。

此外,柯尔律治的理性定义使他赞成体验证明而抛弃自然神学关于基督教的理性证明。²⁵“我为现在流行的对自然神学、物理学—神学、以自然证明上帝和基督教的证据以及诸如此类的书籍的趣味感到担忧。基督教的证据!我对这类话都已厌倦了。让一个人感到需要它(指基督教。——译者)吧;如果你能做到的话,激励他,让他自己认识到需要它吧;你于是就会放心地将它交托给它自身的证据——只要记住基督自己明确宣布过:除非父神的引导,否则没有任何人会来到我的面前。”²⁶基督教信息的权威不能脱离我们的罪感和需要,而是向带着道德缺陷意识靠近基督教的人证明自身是真实无误的。²⁷因此,柯尔律治向那些愿意认识基督教是否真实的人发出的挑战是:“来,试一试吧!”

圣经与体验

柯尔律治还将这一体验标准运用于圣经。他接受圣经批判的基本原则,即应当像对待任何其他文学作品一样研究圣经,因为“他们[圣经作者]参考其他文献,在一切方面都像普通环境之下头脑冷静和诚实的作者所做的那样来表述自己”。²⁸但是,这并不意味着圣经只是又一部古老的作品。相反,我们应当乐意接受改变,

然后,来阅读它[圣经]的内容吧,只需要带着这样一种虔诚,就像你在其他场合大度地给予人类数世代中被认为是最优秀、最具智慧的人的著作一样!你在其中发现的东西,与你原先确立的信念相一致,你自然会认为它们是启示出来的圣言,另外,随着你阅读圣言和圣灵在属灵的人的头脑中、生命里和心灵里记录下来的作品,这同样的圣灵会对你自身存在产生影响,在你自身的灵魂深处恩典和软弱之间会产生冲突,这将使你洞悉和明了这些属灵的人据以说话和行动的是一种什么样的精神——至少,在你所需要的程度上,在你交困的时候,使你认识并了解这一点。²⁹

47

与其说圣经的权威依赖于外部支持,不如说它具有内在权威,当我们发现圣经作者们的具体经验表达了我们的需要,我们会意识到这一内在权威。“在圣经之中找到的我远比我已在其他一切作品中经验到的加起来还要多:这就是圣经话语在我存在的最深处找到了我:随着这种找到我而来的是不可抗拒的确据,即它源自圣灵。”³⁰正是圣经吻合于信徒的“本性和需要”,为将圣经视为上帝的圣言提供了必不可少的权威。简言之,柯尔律治主张,“圣经和基督教是它们自身充分的确据。”³¹

这种处理圣经权威和默示的方法与如下论点相左,即圣经话语是“由无谬的上帝授予的;所有的作者既被上帝授予信息,又接受上帝的默示”³²。这种立场坚持认为“圣经中所蕴涵的一切都是宗教,

都是由上帝启示而来的”，而柯尔律治则持相反的观点，“圣经中蕴涵了上帝启示的宗教”³³。虽然圣经“蕴涵了上帝启示的宗教”，但是，并不是其中蕴涵的一切都具有神圣的起源。其中存在着事实上的错误、矛盾以及其他人类的污浊。但是，当他的反对者试图通过将人类的作用降低到最低限度来支持圣经权威的时候，柯尔律治断言圣经的力量仰赖于作品中的人性。只有当上帝的圣言以完全人性的方式出现的时候，即使这一必不可少的人性含义是错误的，我们才会明白对我们来说上帝到底是谁。但是，附带出现的错误并没有否定圣经的有效性和权威性。“圣经，根据其宣称的目的和意图来看，是确凿和圣洁的，对于所有以谦卑的精神来寻求真理的人来说，是毫无疑问的向导，因此，它是上帝的圣言。”³⁴

柯尔律治引用了几个理由来反对圣经无误论。首先，它会形成“圣经崇拜”；它使圣经成为崇拜的对象而非崇拜的手段。因此，他认为，圣经神授观因为拘泥于文字而扼杀了精义。当人性从圣经话语中剥离出去的时候，它同时也就不再与我们的生活相关。“这一有气息的有机体[圣经]，这一荣耀的和音(panharmonicon)，我已经看出，像一个人一样独立自主，发出人一样的声音，圣经无误论马上转变为门农巨大的头颅，即传递声音的空洞的通道，这种声音仿效众人的声音，以他们的名义说话，但是它是同一种声音——没有人能够发出这种声音，在人的心灵中它从来不会被孕育出来。”³⁵其次，柯尔律治认为，最终，神授观试图避免人的谬误也是“无效的”，因为我们不能绕开一切人类活动。“在圣经正典中所找到的每个句子，若解释正确的话，包含着上帝无谬心灵的权威意见。什么是正确的解释，或者说现在现存的这些话语是否虚假或真实，必须由会犯错误的行业和知性来决定，唉！神学家多少是有偏见的。”³⁶最后，柯尔律治相信，基督教教义需要倡导者不诚实地解释圣经，这样可以避免那些显然与他们的结论不一致的意思。³⁷柯尔律治认为，仅仅通过基督教的实践价值就可能克服错误的愚弄，而非通过思想欺骗以及扭曲来为受到批评的难题进行辩护。

意 义

柯尔律治的思想没有即刻获得极大的关注,但随着圣经批判的影响不断增长,自然神学的论证不再令人满意,他的思想开始占有一席之地。对于许多人来说,他提供了一个选择,虽然这一选择没有像浪漫主义和唯心主义那样使基督教正统信条充满张力,但还是找到了一条言说这两个学派都受到吸引的合一之道路。这种选择在英国自然神论典型的贫瘠理性主义和一位论派之间寻求一条中间道路,既未牺牲理性自身,同时保持时常在浪漫派那里错失掉的客观性,另外,柯尔律治与浪漫派兼有许多共同点。此外,柯尔律治的神学能够

49

阐发圣经批判中的种种发现,而非像许多正统神学思想家所做的那样将它们置之不顾。通过将神学基础转换到体验之上,他能够接受圣经批判理论,并吸纳了它的影响,但却不认同由圣经批判倡导者得出的通常是非常激进的结论。

对于柯尔律治的思想来说,宗教中的体验层面最有吸引力。神学和哲学体系中的趋势是趋向客观性的一极,偶尔像柯尔律治这样的人物再次引入信仰中的个人和主观性的一极。当宗教和哲学体系日益过度理性化,真理即“找到我”的东西这一思想便赢得了新的听众。因此,柯尔律治认为体验为我们的信仰创造了基础,这一思想成为回归布莱斯·帕斯卡尔的重要一环,预示着索伦·克尔凯郭尔的来临,而且在19世纪英格兰最杰出的神学家之一F. D. 毛里斯(F. D. Maurice, 1805—1872年)那里得到了强大的支持。这种方法后来还相继出现在威廉·詹姆斯、卡尔·巴特的思想以及20世纪的存在主义作家当中。

在这一领域中间获取一席之地的危险在于你会受到来自各个方面的攻击。柯尔律治也不例外。但是,因为这个时代最强烈的声音以各种不同的形式来自理性主义,所以柯尔律治依赖于直觉使他最易于受到非理性的指责。他对此的回应是双重的:“被称为非理性算不了什么;作为一个非理性者,而且在宗教上作为一个非理性主义者,则远非如此;无论构成非理性的是反理性的信仰,还是无理性的

信仰,我早就受命将它视为令人悲哀而严重的罪恶,充满政治和道德上的危害。”³⁸柯尔律治坚持认为,基督教是理性的,但是当前的理性定义过于严格地受到限制,以致这些定义忽略了我们生活中最重要的方面。因此,他试图将主观因素带到理性范围之内。经他扩展的理性定义的弱点在于,它具有浪漫主义避免体系化的趋向,至于主观和客观如何吻合常常语焉不详。正是这一点恰恰解释了他的思想为什么会被弗里德里希·施莱尔马赫的神学所遮蔽,后者也探索了宗教中的体验因素。

弗里德里希·施莱尔马赫

在庆祝施莱尔马赫29岁生日的晚会上,他的朋友弗里德里希·施莱格尔设法从他那里得到一份勉强的允诺,即他将在创作上一试身手。两年后《论宗教:对有文化的宗教蔑视者的讲演》(*On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, 1799年,以下简称《论宗教》)就是这些鼓励的结果。这本书引起巨大的轰动,推动施莱尔马赫(1768—1834年)进入正在进行的宗教可行性和本质之争的核心。³⁹他在这本处女作中谈及的处境与当代人类令人惊讶的相似。在大众基督教中,宗教还有极大的活力,但是,在知识圈子(诸如他在《论宗教》中论及的柏林的浪漫派)里面,宗教通常被认为落后于时代,只适合于没文化的人,甚至会对理性和人性带来实际危险。施莱尔马赫同意有许多东西导致“有文化的宗教蔑视者”敌视宗教,但是,他的主要观点是,这些批判并没有论及宗教本身,相反,他们所蔑视的是宗教核心之外围的东西。

施莱尔马赫对宗教信念有效性之争的主要贡献在于将权威的天平转向他所谓的 *Gefühl* 或感觉(feeling)。他对宗教的内在方面抱有真诚的兴趣,这是他人生的起点。他的父亲是随军牧师,具有强烈的虔敬派倾向,引导施莱尔马赫在尼斯基(Niesky)和巴比(Barby)的莫拉维亚派学校接受教育。施莱尔马赫最终拒绝莫拉维亚派的许多教义阐述,也拒绝他们与文化保持一定距离的倾向。但是,有证据表明,莫拉维亚派强烈的虔敬精神贯穿他的整部作品。施莱尔马赫后

来经过一番努力来到哈雷(Halle)大学,这里已经被建成为一所虔敬派学校,但是,像施莱尔马赫一样,这所学校放弃了许多最初坚持的神学思想。在此他沉浸于哲学,对康德哲学尤为着迷。

与同时代许多其他知识分子不同,施莱尔马赫的神学教育以接受圣职任命而达到顶点。在博爱医院(Charity Hospital)做牧师的时候,他积极参与柏林知识界的活动,经常参加在亨丽叶塔·赫尔兹(Henriette Herz, 1764—1847)家中举行的讨论。在这些沙龙中他遇到了浪漫主义运动的领袖人物,并与弗里德里希·施莱格尔建立了深厚的友谊。在这段早期岁月中,浪漫主义对施莱尔马赫的影响最大,而施莱尔马赫最初的作品投给了《雅典娜》(*Athenaeum*, 1798—1800年),这本评论刊物是浪漫主义思想的主要阵地。

51

1804年,施莱尔马赫受邀至哈雷大学任教,在此他发现自己渴求学术研究。但是,1806年拿破仑的军队入侵普鲁士,强行关闭哈雷大学,他快乐的教学生涯就此中断了。1810年,他来到柏林大学,成为这所新建大学的创始人之一(另外还有约翰·戈特利布·费希特),并一直呆在那里,直到1834年去世。他一到达柏林大学就着手准备神学讲座,撰写了《神学研究大纲》(*Brief Outline on the Study of Theology*, 1811年)。这本著作最终扩充为他最伟大的作品《基督教信仰》(*The Christian Faith*, 1821—1822年,修订于1831—1832年)。他一生讲演涉猎的主题极其广泛:伦理学、辩证法、教育、教会史、宗教哲学、神学、解释学、政治思想、心理学、美学以及新约。施莱尔马赫还是第一个将柏拉图的大多数对话翻译为德语的人,这项工作他坚持了三十多年,但在去世前尚未了却这一宿愿。许多人至今还认为这些译著是权威的德语译本。施莱尔马赫除了享有辉煌的学术声誉之外,他在柏林大学一直坚持布道(他的讲道集共计10卷)。

虽然现代著作通常介绍施莱尔马赫为“现代神学之父”,但他的影响在其有生之年并没有得到完全的承认。19世纪自由派神学家最感激施莱尔马赫,但是甚至连他们也很很快就批判他,而没有完全承认他的影响。至19世纪晚期,因为狄尔泰撰写了施莱尔马赫的传记,这种疏忽才得到部分的纠正。⁴⁰具有讽刺意味的是,随着20世纪

早期他的反对者新正统派的兴起,他的重要性才最终被认可。卡尔·巴特和埃米尔·布龙纳(Emil Brunner)将基督教自由派之根追溯到施莱尔马赫。尽管巴特拒绝施莱尔马赫的神学,但是他认为,“最近时代的思想史的起点属于而且将一直属于施莱尔马赫,无人与其匹敌。”⁴¹我们将主要通过施莱尔马赫《论宗教》一书来考察他对一般宗教的辩护。然后,我们将探讨他是如何凭借这一基础在《基督教信仰》中重构基督教神学的。

52 在19世纪初,西方学术圈子的共同点就是对基督教的未来抱以乐观主义态度。因为传统的正统神学以教会或圣经一类的权威为来源并以此为基础,而这些权威自身也受到质疑,所以广泛流行的是把正统神学当作不合理的东西抛弃掉。同时,因为前一个世纪的理性主义神学的基础也受到休谟和康德哲学的冲击,所以也面临着与正统神学一样的问题。这两种方法明显地缺乏正确的基础。施莱尔马赫在《论宗教》中承认这些问题的存在。“毫无疑问,你们知晓人类愚蠢的历史,你们一一点评各种宗教的教义结构,从淫乱的民族中那些无谓的寓言到最精致的自然神论,从残暴地迷信人祭到胡乱拼凑的形而上学和伦理学,现今称这种拼凑为基督教的菁华,你们发现它们都缺乏韵律或理性。”⁴²令人惊讶的是,施莱尔马赫用如下一句话结束了对他们所感受的描述:“我一点也不希望与你们对立。”⁴³

施莱尔马赫所捍卫的宗教观不是有文化的宗教蔑视者所界定的那种宗教。相反,他提供的是一种完全崭新的宗教概念,或者至少对他们来说是焕然一新的,这一概念在宗教中居于核心地位。他请求他们“离开一直被算为宗教的东西,将你们的关注点放在内在的情感和禀赋上”。“对于施莱尔马赫来说,宗教是直觉;宗教是感觉。他所使用的术语德语 Gefühl 一词如果翻译为“感觉”则不够准确。加上施莱尔马赫本人对该词语焉不详,所以人们不断争论他所用的这一术语到底是什么意思。但是,他明确地指出它远非那种稍纵即逝的情绪,而是对超自然者的直觉。它是对上帝的直接认识,既比反思或推论认识要深刻,也先在于它们。

在《论宗教》中所论及的大多数批评家都将宗教等同于形而上学或伦理学,或像施莱尔马赫用短语表述的那样,等同于认知或行为。

施莱尔马赫希望在认识和行为的旁边将感觉确立为既有效又不同的人类体验领域。但是,他并不依赖于某种论证形式来确立这一领域,而是回到体验自身。“对于宗教生活本身,首先是对于那些心灵的虔敬升华的头等重要意义,你们为什么不注重呢?在这种升华之中,所有其他已知的活动都被搁置在一边,或者几乎被压制下去,整个灵魂都消融在对无限者以及永恒者的直接感受之中。”⁴⁵

施莱尔马赫认为,对我们最有深远意义的神人相遇与教义、形而上学和伦理学的关系甚微。我们对上帝的意识,即施莱尔马赫所谓的虔敬,是直接的。虔敬的直接性是他从容地求助于体验的原因。因为虔敬先于论证、证据或教义,所以,真正的宗教体验既不能由它们来证实,也不能建立在它们之上。虔敬是自我确证的。“在宗教中一切都是直接真实的,因为除了通过直接的方式,事物如何能够产生呢?”⁴⁶依赖于直接性并不意味着教义、形而上学和伦理学在神学上没有用处。相反,它们是我们赖以交流我们虔敬体验的意义以及依据它们采取行动的手段。但是,因为它们并不属于宗教领域,所以神学或伦理主张需要不同于感觉的确定方法。

53

我们应当注意到在有文化的宗教蔑视者批判宗教的背景中这一转变的影响。他们认为宗教依赖于形而上学或伦理学。但是,如果施莱尔马赫的立场,即宗教感受性不同于认识和行动或形而上学和伦理学是正确的,那么,他就灵巧地躲避了他们的批判。因为运用论证反对形而上学体系或伦理学方案只是在形而上学和伦理学之外形成第三条道路,所以这种做法尚未触及宗教。宗教只能根据宗教标准来批判。

至此,我们只看到施莱尔马赫宗教定义的一部分。我们的神圣感不仅是感觉。相反,本真的宗教经验是绝对依赖感(feeling of absolute dependence)。“虔敬之自我同一的本质就是:绝对依赖意识,或者换个说法也一样,就是意识到人与上帝之间有关系。”⁴⁷对于施莱尔马赫来说,我们的绝对依赖感就是在无限者和永恒者面前承认我们有限。这种感觉不能够和由此岸世界中的事物激起的惊奇相混淆。正如 C. W. 克里斯蒂安(C. W. Christian)恰当地指出的,“宗教不是敬畏‘更大的有限’,而是认识到世界本身赖以维系的神秘。”⁴⁸

54

施莱尔马赫传递给有文化的宗教蔑视者的信息的关键在于,当他们尝试逃避绝对依赖感的时候,他们在本质上还是宗教受造物。“在绝对依赖感中我们一般自己认识到我们是有限的存在,因此,绝对依赖感不是偶然因素,不是因人而异的东西,而是生命中的一种普遍因素。”⁴⁹因为绝对依赖感是普遍的,“虔敬就不可能是对一大堆形而上学的和伦理的残渣碎屑的本能渴求。如果它是这样的话,那么你们就不会再反对它了。”⁵⁰我们不能够像忽略某个伦理或形而上学理论那样对绝对依赖感视而不见。拒绝它就是否定构成我们人性的东西。因此,形而上学和伦理学自然有它们的一席之地,但是“只有当虔敬在科学和实践[形而上学和伦理学]之外围获得一席之地,成为必不可少、绝对必要的第三者,成为它们天然的对应物,在价值和辉煌上不逊色于任何一个,我们才会完全拥有共同的领域,人性在这方面才会是完整的”⁵¹。

一旦施莱尔马赫重新将宗教基础建立在体验之上,他就转向批判具体的宗教表现形式。有文化的宗教蔑视者时常锁定的目标就是宗教教条,时常攻击它为缺乏根据或是非理性的。施莱尔马赫诉诸于感觉就阻拦了这条攻击路线。像宗教蔑视者一样,他高度批判新教经院哲学趋向于将神学降低为编织精美的命题,然后就每个教义争论不休,由此将教义和虔敬等同起来。在施莱尔马赫看来,这里的问题在于,教义不是宗教。“这些东西[教义]仅仅是我们宗教情感的影子。”⁵²教义是外在的,能够彼此参照。而虔敬却不是这样。“虔敬的情感必须以源初、特有的形式源发自内心。它们必须实实在在地是你自己的感觉,而非纯粹乏味地描述出来的他人的感觉,后者最多不过是可怜的模仿。”⁵³

施莱尔马赫在消除教义和虔敬之间的混淆的同时,也认为虔敬不能摒弃教义。首先,教义是我们赖以与他人交流我们虔敬体验之意义的途径。其次,在这一交流过程中,信经以及教义“激励那些应当完全先在于它们的东西”⁵⁴,即虔敬。换言之,教义指导我们回到它的源头,产生虔敬感。因此,当宗教和教义相互联系的时候,我们必须这样去正确地了解它们的关系。对于施莱尔马赫来说,信经和信纲与其说是虔敬的基础,不如说是虔敬的副产品。

因此,施莱尔马赫对那些在自然神学中寻求解决办法的人较为仁慈。自然神学对许多有文化的宗教蔑视者有吸引力,他们“总是更易于忍受为了区分的缘故被称为自然宗教的东西”⁵⁵。自然宗教的支持者试图让宗教成为私人事务,将之建立在无关痛痒的教义之上,大概任何一个理性的人都会赞同这些教义。一般认为自然神学将会带来普世宗教形式。但是,施莱尔马赫与自然神学的抽象和整齐划一的宗教毫无关系。宗教习俗“可能在很久之前就蜕化为一系列冗长的、空洞的习惯,蜕化为抽象的观念和理论体系,当你们省察那些在源头的源初因素,难道你们没有发现这些僵死的废物曾经是内在火焰熔化流出的东西?”⁵⁶对于施莱尔马赫来说,宗教习俗和礼仪自身不是问题。它们是我们赖以表达我们的绝对依赖感的必要手段。这里的危险在于,这些习俗和礼仪会与产生它们的普遍的上帝意识失去联系。我们不应当像自然神学那样试图克服宗教实践和教义多样性。因为文化和历史处境决定我们如何表达普遍的上帝意识,所以我们应当盼望、欢迎宗教实践和信念上的多样性。一旦一种宗教声称自身终结了其他一切宗教,那么这只会带来消极作用。

55

施莱尔马赫肯定精神体验只有一个源头,这没有迫使他认为一切宗教都同样有效。例如,因为泛神论没有认识到神是统一的,所以它低于一神论。在一神论宗教中施莱尔马赫发现基督教是最高形式。他的主要观点是,基督教拥有在其他一神论宗教中所缺乏的自我批判能力。“那么,基督教要求虔敬成为恒常的状态,这成为它首要的本质。只要基督教只主宰一部分生活,即便在它表现最突出的时候,它也不屑于自我满足。”⁵⁷换言之,基督教比其他一切宗教都更将宗教意识视为首要的。

根据施莱尔马赫的看法,在基督教中,赖以凸出这一宗教意识的可能途径就是基督。在《论宗教》中他的基督论极为简略,但在其中我们却看到了在《基督教信仰》中他将如何阐发基督论的线索。“但是,[在基督里面]真正神圣的因素就是荣耀的清晰,他展示的伟大观念在他的灵魂中获得了这种清晰。这一伟大观念就是,一切有限者需要更高的中介来与上帝合一,对于受到有限和特殊控制的人来说,要乐于想像到上帝自身就具有这种样式,我们只能在救赎中发现拯

56

救。”⁵⁸施莱尔马赫认为基督是救赎的中介,这是基督教具有优越性的关键。但是,在《论宗教》中,他拒绝认为基督的工作或基督教信仰具有终结性。“但是,他从来没有坚持说他是惟一的中保,是他的观念在其中实现了的惟一中保。而且他从来没有将他的教派等同于他的宗教,似乎他的观念应当因为他这个人而被接受,而不是他这个人因为他的观念而被接受。”⁵⁹

《基督教信仰》

宗教即绝对依赖感这一核心思想一直贯穿于施莱尔马赫的《论宗教》以及其后的著作《基督教信仰》之中,但两本书风格上多有明显不同之处。《论宗教》是施莱尔马赫早期著作中的代表作,而《基督教信仰》则是施莱尔马赫思想成熟时期的代表作。其次,《论宗教》工于藻饰,有时候辞藻过于华丽,而《基督教信仰》则相反,论述详尽,逻辑完整。最后,像任何一位优秀作者一样,施莱尔马赫理解他的读者。在《基督教信仰》中,他不再以宗教哲学家的身份写给好怀疑的知识分子,而是以神学家的身份写给基督教信仰群体。因此,《基督教信仰》在基督教取向上更加清楚,比《论宗教》更加广泛地处理特定的基督教教义。

57 施莱尔马赫在意识到自己是一位神学家的同时,还认识到自己是一位后康德的神学家,他不能依赖于先验方法作为他的神学模式。由于康德的第一《批判》,施莱尔马赫赞同我们不能将神学建立在超自然主义或形而上学基础之上。通过直接的手段,我们达不到在神圣体验之背后的实在(上帝)。因此,我们必须采取现象学方法来接近基督教:我们以神圣体验为起点。神学可以理解为“对人类状况的描述”⁶⁰。或者,正如他在其他地方描述的,“基督教教义是对用语言陈述的基督宗教情感的解释。”⁶¹当我们“做神学”的时候,我们将上帝与人的相遇系统化,因此我们只能间接地指称上帝本身。

虽然神学的主题——上帝——是不变的,但是提供神学材料的上帝与人的关系则是变化的。因此,施莱尔马赫建构《基督教信仰》来反映上帝与人的关系中三种潜在的状态。他以说明一般的神圣意

识——绝对依赖感——为起点,人人都共同具有这一意识。其次,施莱尔马赫以罪意识为背景思考我们的体验。最后,他从恩典之下上帝与人的关系出发思考教义。⁶²

上述结构性的差别导致施莱尔马赫处理基督教神学中的主题较为独特。例如,施莱尔马赫认为,“所有我们归于上帝的属性,都应该被看作是对绝对依赖感与上帝相关联的特殊方式的指称,而非指上帝自身的特殊性。”⁶³因此,讨论上帝的属性分布于三种潜在的上帝与人的关系之中。在第一部分(一般宗教意识)中,施莱尔马赫思考上帝的永恒性、全在、全能和全知。当我们面对上帝的无限性体验到有限性和绝对依赖的时候,这些属性呈现在我们的意识之中。在第二部分(由罪决定的宗教自我意识)中,他考察了上帝的慈爱和正义。在最后一部分(恩典意识)中,他阐述了上帝的智慧和爱。

施莱尔马赫在《论宗教》中论及的基督论极为简略,《基督教信仰》则以基督论为核心。他以体验方法处理教义,这在传统的正统神学和启蒙运动之间开辟了第三条道路。在方法论上,这要求他放弃传统的基督论方法,即考察基督的位格先于基督的事工。相反,施莱尔马赫认为我们颠倒顺序。我们由我们的基督救赎体验出发,然后得出关于基督位格的结论。这种体验方法还要求重新理解圣经。圣经对耶稣的见证并未提供有关耶稣生平和事工的客观陈述。相反,圣经包含的是神学上反思初代基督徒体验耶稣的意义。从历史神学来看,这些陈述非常有趣,但不能成为我们开始神学建构的合法基础。⁶⁴因此,例如,他认为耶稣超自然的出生观是用来维护耶稣的卓越地位的,但“可以更精确地将超自然的无玷受孕定义为没有男子活动的受孕,它与具有特有的尊严的救赎主中的本质要素没有任何联系”⁶⁵。同样,“不能将基督复活和升天事实,以及基督复临审判的预言规定为基督位格论中完全本质性的部分”⁶⁶。即使这些事件有历史根据(在大多数情况下他对此持明确的怀疑态度),但它们是纯粹客观事实,而非我们主观的神圣体验。

施莱尔马赫拒绝传统的基督论方法,但他也尽力避免像启蒙运动那样削弱基督论,即将耶稣降低为德育导师和道德典范。他赞同耶稣是完美人性的代表,能够用这种方法主张耶稣是道德典范(ex-

emplar, 德语 Vorbild)。但是,施莱尔马赫希望不要根据道德来界定耶稣。相反,基督的独一无二性在于他的上帝意识是第一位的。的确,耶稣完美的绝对依赖感似乎作为一个神圣因素在他身上发挥作用。“那么,救主因为具有人性身份,所以像所有人一样,但又因为他具有上帝意识这一恒常的力量,即上帝真正存在于他里面,所以又与人不同。”⁶⁷因此,基督不仅仅是道德完美的典范,而且是所有人必需的绝对依赖感的理想(ideal, 德语 Urbild)。我们应当注意到,大多数的赎罪论关注耶稣一生中的某一事件,而施莱尔马赫驳斥这种赎罪论。相反,他认为,耶稣的意义在于,他的上帝意识恒常贯穿在他的生命之中。

59 耶稣的意义不仅在于,在他的一生中这一绝对依赖感的理想已经在历史上发生。他完美的上帝意识的益处还可以传达给教会。对于施莱尔马赫来说,这一点使基督教与众不同。教会是通过基督对上帝的依赖感而创建的救赎群体。“在这一可以追溯至耶稣之影响的生活中,他通过其无罪和完美的交通可以产生救赎。”⁶⁸或者,正如他在其他地方提到的,耶稣“接纳信徒进入其上帝意识的权柄之中”⁶⁹。这标志着他与《论宗教》中的立场发生了意义重大的偏离。在这本早期著作中,施莱尔马赫明显肯定基督教有可能被某种新宗教表达形式所取代,但在《基督教信仰》中,他的语调发生了戏剧性的转变。施莱尔马赫认为,在其他宗教中,上帝意识“受感性的自我意识决定”。相反,“基督在自身中具有完全崭新的创造,这种创造包括并发展上帝意识力量,就此来说,他只是中介,传递上帝在世界中的存在以及上帝通过世界的启示。”⁷⁰

正如施莱尔马赫将宗教体验作为神学出发点影响了他的基督论一样,这还对他如何阐述其他教义产生了深远的影响。例如,从虚无中创造(creation ex nihilo)的思想并没有告诉我们创世是如何发生的。因为宇宙如何起源的问题与宗教自我意识问题不同,所以“单单讨论起源自身是找不到动机或指导方针的”。我们最好的办法是“将这一主题交给自然科学”⁷¹。相反,从虚无中创造是借以肯定一切创造依赖于上帝的工具。“‘从虚无中’这一表述排除了如下思想,即世界形成之前在上帝之外有东西存在,它们作为‘物质’进入创造世界

的活动。毫无疑问,承认‘物质’独立于上帝的活动而存在,会摧毁绝对依赖感,而且现实世界将成为一个混合物,即通过上帝而存在的东西以及独立于上帝而存在的东西的混合。”⁷²

我们可能会期待,如果虔敬是绝对依赖感,那么罪就可以定义为否定绝对依赖感,或扭曲我们对无限者的认识。在施莱尔马赫有关原罪的论述中,上述罪的定义和浪漫主义的宇宙即交互联系的有机体的思想结合到一起。因为所有的人有机地联系在一起,所以一个人的罪就是所有人的罪,每个罪恶的行为都会通过它对社会的影响而发挥作用。“每个人的罪性可以在前一代中找到根源。”⁷³原罪则不能从历史追溯到第一对人身上发生的事件。⁷⁴事实上,他认为罪性可能先在于第一对人的本罪。⁷⁵虽然施莱尔马赫认为罪的起源问题是合乎常情的问题,但是,它“并不是一个直接源自于基督徒虔敬兴趣的问题”⁷⁶。相反,罪的本质在于我们拒绝在无限者面前承认我们有限。

60

施莱尔马赫的意义

因为浪漫主义没有确定的形式,所以很难将这一名称安在任何一个思想家身上。对于施莱尔马赫来说尤为如此。在他晚年,他已经与浪漫主义有一定的距离,更加钟情于重新表达新教改革宗的神学,而非阐述某种哲学体系中的微言大义。但是,如果我们不幸必须将施莱尔马赫的神学和某个哲学学派联系起来的话,那么,他在许多方面明确地与浪漫主义相关。他认为感情为神学提供原材料,独立于哲学或伦理确证,这种思想可能是施莱尔马赫将浪漫主义和神学融合的最明确的例子。我们生活中最根本的东西不是推论或理性。相反,它是主观和体验。像浪漫主义一样,施莱尔马赫坚定地相信,哲学在规范宗教表达形式上是有用武之地的。但是,哲学不能够判断我们体验的有效性,不能够提供神学以之为起点的原材料。因此,我们不应当认为人类生命中的情感和神秘的一面是次要的能力,相反,感情成为哲学和伦理学之外的一个独立的领域,具有独一无二的确证模式。

与上述相关的是,施莱尔马赫与浪漫主义如下信念联系在一起,即通达最深刻的实在的路径总是间接的。这就是他的现象学神学方法出现的潜在原因。因为神学不能以上帝为出发点,所以体验成为起点。这种人类学出发点成为 19 世纪随后大多数神学遵循的准则。同样,他的圣经观是这种方法的自然产物。圣经与其说为神学提供一座材料仓库,不如说包含着早期教会对其救赎体验的神学表达。

61 最后,施莱尔马赫在其理论分析中折射出浪漫主义思想。我们可以按照不断成长和发展的范式来理解运动和转型,而非将之作为一个非连续的系列,在此旧事物仅仅维护自身的安全。这一点在施莱尔马赫理解不同的宗教上表现得最为明显。所有人在某种普遍力量中找到起源,但他确信宗教发展不可避免地朝向基督教运动。此外,基督教本身不断地发现可以更充分地表达上帝意识这一根本的体验形式。

施莱尔马赫理解的基督教对于 19 世纪后半叶的神学方向至关重要。传统神学中尖锐的非此即彼的二元对立消失了,并被新模式所取代,即二元之间的差别只是程度上的。启示不再是从完全超验的领域传递下来的,而是起源于所有人内心中的上帝意识。罪论被解释为缺乏不断被克服的发展。非基督宗教虽然不能充分包容在一个标题之下,但多少能表达我们的绝对依赖感。

第四章 唯心主义与二元论的终结

63

随着诸种哲学运动的发展,相对来说,浪漫主义和超验主义易于为非哲学专业人士所青睐。这是一把双刃剑。一方面,这些学派有能力让诸多非职业哲学家通过严格意义上的哲学之外的媒介来展现自己,这让浪漫主义和超验主义赢得广泛的听众。另一方面,这两大学派在哲学圈子里面常受到理性怀疑。受到排斥的部分原因可能要归于学术上的傲慢。哲学家们常常怀疑在哲学圈子之外形成的各种运动。但是,不情愿接纳的另外一个原因是浪漫主义和超验主义思想与生俱来就蕴涵着相当大的主观主义因素。对许多人来说,这些学派竭力通过采用高度个人主义方法论形成包罗万象的实在观,这极其具有反讽意味。关注主观主义倾向带来的是唯心主义的崛起。唯心主义表明,它试图在避免浪漫主义和超验主义的主观主义的同时,保留上述两者中综合的见解。结果,这一学派吸引了许多对长期统治哲学和神学的自然和超自然或人和非人之间的二元分裂感到不满的人。同时,它尝试以理性而非直觉为建构的基础,由此保留了哲学的魅力。

唯 心 主 义

64

唯心主义一直被认为是“哲学家们的哲学”。因为它具有高度抽象和综合的特性,这一学派从来未能将其根脉直接沉入流行文化之中。但是,唯心主义对于非专业人士来说相当晦涩,这导致一种危险的错觉:它与其他当下就获得吸引力的运动相比影响力更小,因此可以忽略不计。事实上,唯心主义的影响既深刻,又久远,即使这一点一直从未被认识到。因为它渴望一揽子解释所有事物,其特征之一就是有能力通过其他学科和派生的运动派生出它的影响力。因此,马克思主义、存在主义和人格主义比起唯心主义更易于为人所承认,

但它们在相当大的程度上要将它们的存在归功于先于它们的唯心主义。

黑格尔的早期著作与费希特和弗里德里希·谢林的哲学对比鲜明,在此他主张,“二元论是哲学需要的源泉。”¹ 这洞察到了唯心主义背后的推动力。² 唯心主义关注的根本性的二元分裂是康德关于物自体和我们对物自体经验的区分。因为康德既主张因果观是心灵中的范畴,又认为对象提供经验材料,这明显自相矛盾,所以这种区分给他留下了一个难题。后一主张使物自体成为原因;它以某种方式产生出我们对它的经验。但是,康德《纯粹理性批判》的要点在于:恰恰因为因果是我们心灵中的范畴,它不能够提供关于对象的知识,而只能在现象层面上发挥作用。

正如唯心论者所认识到的,唯心主义的任务在于解决这一二元分裂。唯心主义将一切实在视为思维或精神的产物,并以此来实现以上的目标。心灵创造出的并非仅仅是观念、知觉和记忆。向我们显现为外在于我们的世界,也就是对象领域,也由自我来实现。外在宇宙和内在宇宙最终合一了。在将理智和自然领域合一方面,谢林总结了唯心主义自感得到充分证明的理由。他认为,他绝非企图在“源自外部的一切和源自内部的一切”之间找到某种关联,

65

在解释它[外在和内在之间的关联]的过程当中,我安置了意识层,在此这种分离并不存在,在此内在和外在的世界被认为是相互混合的。所以,的确,正是这种哲学没有让一切需经证明和具有来源成为绝对法则,几乎在没有选择这个规则的情况下,通过它自身纯粹的连贯性,就形成了唯心主义。³

由此,康德物自体的功能被唯心主义的心灵取代了。认知者也是在源初的意识层面上被认知者的来源。对象世界最终不再与我们的认识分离,而是依赖于某种意识力量。

对于德国唯心主义者来说,不应当将世界即思想产物的观点与唯我论相互混淆,后者认为每个个体创造他或她自己的世界。为了避免时常对准他们的唯我论指责,唯心主义者谈论某种超个体的心

灵,即绝对(因此又有绝对唯心主义这一称呼)。绝对的基本属性是思想创造。正是绝对心灵这个概念,不论它在唯心主义哲学中以什么来命名,让唯心主义得以重建形而上学。我们不再在两条不同的战线上开战,在此我们必须将物自体这一客观世界和精神世界团结起来,我们现在能够通过思维通达客观世界。通过这种方法,黑格尔所论及的二元分裂就被克服了。

伴随这一新形而上学方法的是认识论上的差异。如果世界依赖于心灵,那么我们就不用参与寻求把握外在于心灵的一切的心灵过程。的确,心灵探究它自身的活动。正如浪漫派所认为的,因为思想是一个内在发现的过程,那么主观方法就是必不可少的。正是通过自我,绝对得以显现出来。浪漫主义强调审美,而唯心主义重新界定理性,将理性吸纳到主观之内。这两场运动都扩展了有效的认识范围,将启蒙运动承认之外的东西吸纳到理性范畴当中。

这种主观方法显明在这两个学派之间还存在着其他相似点。它们都倾向于一元论,拒绝将自然和神圣截然对立,因此都面临同样的难题:如何明确地表明上帝不同于世界?它们共同认为宇宙是有机和有目的的。尽管强调这些相似点,老派的浪漫派,像诺瓦利斯、荷尔德林和施莱格尔兄弟并不企图建立一个包罗万象的哲学。浪漫主义学派中有些人认为将直觉体系化就是置之于死地,而唯心主义关心的则是首尾一贯地表达主观性。谈论创造性和直觉是一回事,解释清楚它们如何发挥作用则又是另外一回事。因此,正如韦尔奇所说,“如果启蒙运动必须予以精神化,那么浪漫主义还必须予以理性化。”⁴当浪漫主义的共同思想被体系化的时候,这场运动便沿着唯心主义方向发展。黑格尔威严的体系是这种体系化的顶点。但是,我们应当以费希特和谢林为背景来认识他的思想,黑格尔的生平和思想与这两位唯心论密友紧密地纠缠在一起。⁵

66

约翰·戈特利布·费希特

在康德和黑格尔之间转型期中的关键人物是约翰·戈特利布·费希特(Johann Gottlieb Fichte,1762—1814年)。⁶费希特出生于萨克

森的一个贫苦家庭,他的智力才华较早得到认可,当地的一位地主资助他的学业。费希特 18 岁入读耶拿大学,成为一位神学生,后来到威腾堡大学和莱比锡大学学习。最初对他产生主要哲学影响的是巴鲁·斯宾诺莎(Baruch Spinoza),后者广博的研究领域和训练有素的逻辑给他留下了深刻的印象。但是,他后来对斯宾诺莎的决定论感到厌烦,并费尽余生与之搏击。

费希特心目中的第二位哲学英雄是康德,他在苏黎世做家庭教师的时候就熟知康德的作品。正是通过构成康德《实践理性批判》之核心的道德自由观,费希特找到一条脱离斯宾诺莎决定论的道路,并为他自己的哲学成就确立了方向。第二《批判》还是费希特寄给康德的一份手稿的灵感之源,他希望由此和这位大师谋面。虽然尚不清楚康德最初是否阅读了全部的手稿,但他对该著作的回应是积极的,并帮助费希特找到一位出版商。当这本名叫《试论一切启示的批判》(*Toward a Critique of All Revelation*, 1793 年)的书出版的时候,费希特的名字并没有印在上面。无论这位出版商是否有意如此,这次疏忽对费希特极其有利。因为这部著作具有强烈的康德气息,人们错误地认为这就是期待已久的康德的第四批判。这部书受到的回应多为赞许,其中包括康德自己给予的积极评价,他感到有必要澄清误解,将费希特从默默无闻中推出来。

67

这种赞誉导致费希特于 1794 年受邀加入耶拿大学哲学系,成为为传播康德哲学而专门设立之教席的第二位教授。但是,费希特的耶拿岁月并不一帆风顺。费希特的政治观使他与许多同事关系僵化,而他试图在耶拿大学推行严格的道德约束,又遭到学生的强烈反击,以致他被迫于 1799 年为保命而逃离耶拿。几个月后他重归耶拿的岁月也不长久。他卷入到一场指控他为无神论的争论之中。这场论争的核心是一篇题为“论我们信仰神圣的世界秩序的基础”(On the Ground of Our Belief in a Divine Word-Order, 1798 年)的论文,在此费希特将上帝等同于宇宙中的道德结构。⁷ 结果,他被迫于 1799 年年底再次离开耶拿。⁸ 当费希特于 1804 年接受爱尔兰根大学教席的时候,他的学术生涯又得以恢复生机。6 年以后他担任新创建的柏林大学哲学系的系主任,他在此一直住到 1814 年去世。

唯心主义是一种难以解释清楚的哲学,而费希特的著作并没有使之变得更加容易一点。他将那些不同意他的人拒之门外,要么视之为能力太差不能充分理解他的思想,要么认为他们过于顽固不化而无法说服,从而将事情弄得更加复杂。但是,他最重要的著作《知识学》(*The Science of Knowledge*, 1794年)的《第一导言》(*First Introduction*, 1797年)和《第二导言》(*Second Introduction*, 1797年)是写给非哲学人士的。《人的使命》(*Vocation of Man*, 1800年)也是专为非专业读者写的。我们下文主要探讨费希特的哲学思想,但他还是一位重要的政治思想家。他的讲演《告德意志民族》(*Addresses to the German Nation*, 1808年)对理解这一时期正在酝酿的德意志民族意识很有益处。

认知即创造行动

在关于《知识学》的《第一导言》中,费希特写道,“我一直主张,现在再次重申,我的体系不过就是康德的体系;这指它包括相同的观点,但是,在理论上非常独立于康德的表达。”⁹ 费希特以康德作为起点,但是,他所认识到的康德思想中的逻辑综合使他走上与这位大师完全不同的方向。从康德主义转向绝对唯心主义,其背后的理由可以在费希特哲学类型分析中找到;他将哲学还原为两大种类。一方面,我们认为对象独立于我们的知觉而存在。这在本质上属于康德《纯粹理性批判》中的立场。如果不以某种方式予以修正的话,这种方法的问题在于它必然导致唯物主义并可能消除自由。如果行动和知觉受到外在于我们的东西的塑造,那么选择就丧失了。费希特将这种哲学方法称为“独断论”。

68

另一方面,第二种哲学类型唯心主义认为,心灵内部的知觉并不依赖于对象。相反,这些对象起源于我们的意识。正如费希特所表达的,

因此,这一体系中的对象实际上是作为意识中的真实东西出现的,但是它不是物自体(thing-in-itself),而是自我自体

(self-in-itself),不是经验对象,因为它不仅现在而且将来都由我来决定,若无这种决定,它就是虚无,甚至根本不会存在,而成为高于一切经验的东西,借此唯心主义不再成为唯心主义,而将自己转变为独断论了。¹⁰

换言之,要么理智独立于对象世界(唯心主义),要么物自体独立于并决定心灵(独断论)。我们不可能两者兼顾。

费希特《知识学》(*Science of Knowledge*, 德语 *Wissenschaftslehre*)的核心是相信哲学是一种科学,是系统的知识体系。这种体系要求一切知识以自明的基本原则为出发点。一旦确定了这一原则,那么其他一切都可以从中推演出来。对于费希特来说,这一原则就是“自我设定自身”¹¹。若无能够活动的自我,就不可能有活动。由此,在意识过程中,我们设定自身或自我。因此,对于唯心主义来说,认知的过程不仅在认识论上具有意义,而且在形而上学上极其重要。因为主体和客体之间不存在差别,思维和认知都是创造行动。正如费希特所说,“观看和存在不可分割地统一。”¹²认识到某物存在就是该事物存在的原因。因此,费希特论及的自我设定就是我们获得存在的过程。

自我设定行动说明我们存在,但是,费希特尚未解释为什么我们还会遇到一个对象世界。在此康德第二《批判》中的道德自由这一主题发挥了重要的影响。自由离不开选择,因此必须存在一个出现对立以便能够进行选择的领域。斗争和对立蕴涵于自由观之中。斗争形成了源自于第一原则的第二原则:“我设定非我。”我们设定与我们不同、与我们对立的東西。换言之,我们设定对象世界。这个世界拥有我们必须克服的障碍,它不仅仅是一个幻影。相反,它是外在地反映了内在地呈现为自我的对立力量。费希特说道:

我沉思以及我意识到的对象,也是我自己——同一个沉思的自我,但是它现在飘浮在主体面前,具有客体形式。在这个方面,意识就是积极地回顾我自己的直觉,就是从我自身的立场观察我自己,就是自己通过惟一完全属于我自己的行动模式——

直觉意识——投射自己。¹³

设定非我作为对立面的目的出于道德。¹⁴对于费希特来说,宇宙的客观结构及其道德结构之间没有差别。它们是一致的,共同实现同一个目的。“我的世界是我履行义务的对象和领域,除此之外,绝对没有它物。”¹⁵我们通过自由活动追求实现我们的道德义务,我们由此超越了感觉和机械物体。我们的认识不是由我们周围的世界决定的。相反,这个世界通过意识而存在。这让费希特将康德哲学中的两股主线结合起来:认识与道德。我们经验的世界不仅是赤裸裸的事实,也是道德斗争的领域。

费希特的唯心主义清除了客观对象与我们主观认识之间的差别,也抹去了认识和道德之间的界限。但是,费希特还想统一另外两个领域。正如约西亚·罗伊斯(Josiah Royce)谈及这一问题时所说的,“在康德看来,自我意识的两种表达形式,‘我知道’与‘我行动’,处于深深的隔绝关系之中。”¹⁶对于康德来说,自我是一个事物。而费希特认为自我是行动。“对于唯心主义来说,理智即行动,除此别无其他。我们甚至不应当称之为行动的事物,因为这种表述谈及某种独立的、行动蕴涵其中的事物。”¹⁷我们从来不会认识到意识自身。相反,我们在意识过程之中即通过行动认识到意识。意识在理论上是不可证明的;因为意识是一个行动,所以每个人必须通过他们自己的反思过程来发现意识。换言之,只能够以实践而非理论的方式认识它。正是在我们的自由中,我们认识到我们的自我设定。如果像康德在第一《批判》中所证明的那样,我们对自身以及自然的认识是建立在理论基础之上,那么这种认识就会被怀疑掩盖起来。但是,如果我们转向关注自由主体活动的实践理性,我们就能避免怀疑。我们不能忽略或拒绝我们的行动。¹⁸

当自我表现为创造性的自由主体的时候,不断遇到的危险就是唯我论,费希特通过引进绝对或纯粹自我来避免它。纯粹自我超越个体意识。我们既源自纯粹自我,又参与其中。换言之,它起到了在传统一神论中一般归于上帝的作用。像个体理智一样,纯粹自我不是某种行动的“物”,而是直觉活动本身。它不能够被对象化。纯粹

70

自我是世界和个体心灵必须以之为基础的意识。

将上述两个观念即纯粹自我观以及伦理关怀结合起来成为费希特宗教哲学的本质。正如在康德思想中一样,道德生活是宗教的目标。也正如在康德思想中一样,道德自由证明上帝的存在。¹⁹ 费希特和康德的分歧点在于他们对上帝本性的理解上。康德认为位格上帝是道德必需品,对于费希特来说,上帝不能被还原为某种物或某个人,甚至不能还原为神圣的人。²⁰ 如果绝对是无限,那么我们不能根据质料或位格性来思考问题。正如他表述的,这里的问题在于,“在位格这一理念中,还有不完美、局限性,若无这些东西,我如何可能用位格来表达您呢?”²¹ 进而言之,当他谈论纯粹自我是包括世界的神圣意识的时候,他消除了一切明确谈论超验上帝的手段。同样,作为创造者的上帝这一观念也有问题。如果绝对是无限,我们永远可以在绝对中发现万有。

71 费希特的唯心主义试图融合许多原先谨慎待之的领域。他清除主观和客观、存在和行动、认识和伦理、上帝和世界之间的屏障。我们可以这样说,费希特以康德的第二《批判》为手段,以第三《批判》中的有机论为本位,综合了第一《批判》的结论。在因此产生的融合中,与其说世界离开我们的知觉就不存在,不如说自我向我们呈现的世界是一种障碍,这样我们可以发挥我们的道德自由。但是,谢林不赞成他狭隘地认为自然仅仅是道德活动的领域,这表明费希特和他这位从前的弟子谢林之间存在着分歧。

弗里德里希·威廉·约瑟夫·谢林

与费希特出身卑微不同,弗里德里希·威廉·约瑟夫·谢林(Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, 1775—1854年)²² 出身于备受人们尊敬的家庭。他的父亲是信义宗牧师,是著名的闪语专家。谢林15岁入读杜宾根大学,在此他与两位室友黑格尔和荷尔德林建立了深厚的友谊,后两者在思想史上留下浓重的一笔。因才华出众,谢林23岁获得耶拿大学的哲学讲师职位,在其早期岁月中他已是一位多产作家。

在谢林的早期生涯中,他是费希特的盟友,一度在耶拿大学共事。但是,尚在耶拿时期,部分受到施莱格尔兄弟以及诺瓦利斯的影响,谢林的哲学沿着浪漫主义方向发展,这时候谢林与费希特的关系冷却下来。谢林的下一个盟友是黑格尔,虽然后者年长他5岁,但还是强烈地受到年轻的谢林的影响。但是,随着黑格尔的名声让谢林黯然失色,两人的关系开始紧张。谢林陶醉于如下想法,即黑格尔盗窃了他的同一观和绝对观。部分是出于这段辛酸的经历,谢林在其后40年几乎没有提笔。这一时期的大多数作品是讲演汇编。在一定程度上,谢林在和黑格尔的争论中没有理解对方的思想。1841年,谢林受邀担任柏林大学黑格尔的哲学教授职位,自黑格尔去世,该职位已经空缺10年。德皇弗里德里希·威廉四世对浪漫主义抱以强烈的同情,他做出这项任命的目的在于拒绝在整个德国思想界蔓延的黑格尔哲学。

72

尽管谢林不得不屈就在黑格尔的影子里,但他认为黑格尔从他那里借鉴了许多东西也是有一定道理的。在这方面黑格尔倒不是惟一的一个人。谢林的思想在这一时期的罗马天主教思想中具有影响力²³,而且塑造了克尔凯郭尔的存在主义,后者曾在柏林听过谢林的讲座。许多浪漫主义者也在谢林的作品中为他们自己的观点找到了思想基础。最近,他的思想通过保罗·蒂利希以及马丁·海德格尔的哲学和神学传开。²⁴谢林才华横溢,但他的性格中有一种不安分,这使他从来没有停留于某一特定的方法,并将之不断发展完善。结果,谢林研究学者喜欢玩的一个游戏就是争论谢林哲学到底可以划分为多少个“时期”。的确,他的思想与其说具有体系,首尾一贯,不如说具有启发性,更能激发灵感。在我们的研究中,我们将关注谢林的同一哲学,他对审美的理解以及他的宗教哲学。

实在即创造性的有机体

谢林试图扩大自然在费希特思想中发挥的作用,但他对费希特的修正使他与浪漫主义而不是费希特建立了密切的关系。他认为,自然不仅仅是一个自我所设定的、道德活动出现其中的领域。根据

谢林的评价,这种思想是主观的,它让自然依赖于个体自我,正是自我导致自然缺乏活力和生机。相反,他认为自然是客观、有生机的,独立于我们的意识而存在,它本身具有目的性。第二个分歧在于费希特认为有意识的自我永远是分裂的。对于费希特来说,自我和非我之间的张力是道德奋斗的必要前提。但是,谢林认为,实在一直是统一的。在冲突和分裂的表象背后是实质性的统一。

73 在谢林离开费希特自然即非我的观点之背后,是他的同一(或无差别)原则。正如他认为的,“我们都一致赞同如下基本观点:[绝对]这一观念,在此一切对立面不仅统一,而且完全一致,在此一切对立面不仅被取消,而且彼此之间完全不可分割。”²⁵这意味着思维着的主体与无意识的对象最终不仅没有差别,而且是同一个事物的表现。它们两者是同一个辩证过程的两极,在这一过程之中,自然趋向意识,而有意识的存在寻求具体的表达形式。通过同一原则,我们不仅摆脱了像灵肉二分一类的古老二元论,而且谢林相信他还清除了费希特思想中残留的自我和非我或自然和意识这一二元划分。相反,万有趋向于主客体的和谐统一。

另外,谢林消除了上帝和世界的二分。世界并不独立于上帝而存在,它就是绝对的显现。但是,谢林的观点与其说是泛神论,不如说是万有在神论。上帝与他的受造物合一,但是上帝还是受造物的创造者。创造出现在上帝走出自身的行动中。世界就是上帝的自我表现。在创造中,上帝拥有的特征同样显现在个体自我以及自然之中。正如我们将看到的,这一点使他将创造性思想融入他的哲学之中。

但是,我们要认识到,在谢林的创造论中,上帝不是我们在该词通常意义上所认识到的实体,这一点非常重要。我们不是拥有上帝的意识,我们就是上帝的意识。反之就是认为上帝是外在于我们、独立于我们的对象。如果上帝可以被描绘为“永生”,——谢林的确相信这是必不可少的——那么上帝在其内部同样包含有人和自然拥有的张力和对立面。正如我们的意识一样,绝对的意识也是不断发展的。或者更加精确地说,我们的意识不断发展,这是不断发展的上帝的意识的一个结果。因此,谢林用整个人类和自然存在的特征即动

态和复杂,来取代传统简单的上帝的观念。

在上帝里面,对立面的和谐至臻完美,但在我们和自然之中这种和谐从来没有终结。相反,历史和自然的运动是一部不断发展的拯救史话。但是,以个体方式无法获得拯救。同一原则要求拯救应当是整体拯救,而且谢林的活力论要求拯救是不断进步的。谢林在追求拯救中认为统一就是“世界灵魂”。自然和精神都包含在这个世界灵魂之中,每一个都朝其对立面运动,以便找到整体的统一。从人这一极来看,拥有意识(精神)的人寻求成为客体,即通过创造具体地表现自己。我们的生命就是在精神和自然这两个对立力量之间发现内在统一的旅程。从另外一极来看,具体但无意识的自然则向意识运动,试图找到平衡。外在地表达人的思想和观念尚让我们无法掌握人类的欲望,而要理解客观实在向主体运动的思想就更加困难了。但是,如果我们记起谢林认为精神和自然最终没有差别,那么,这里难以理解的与其说在于谢林认为自然向心灵发展,不如说在于他主张理智寻找具体的表达形式。

74

谢林体系的核心在于源自同一原则的神圣自由观。

但是,绝对自由与绝对必然是同一的。例如,如果我们想像一个在上帝里面的行动,这种行动必定是绝对的自由,与此同时,这种绝对的自由也是绝对的必然,因为在上帝里面,我们认为没有哪个规律或行动不是源自于他本性中的内在必然性的。这类行动就是自我意识的源初的行动;它是绝对的自由,因为它并不取决于外在事物;它是绝对的必然,因为它源自于内在的自我本性中的必然。²⁶

以这种自由观为起点,我们就能够理解谢林为什么会相信启蒙运动迷失了道路。后者认为自然是由规律主宰的领域。这种观点将自然与自由蕴涵其中的心灵领域割裂开。但是,当唯心主义冲破主观和客观之间的墙壁的时候,我们不再看到独立于心灵活动的自然规律。因此,因为上帝的主要特征是自由,世界是上帝的心灵,那么就无限者在历史中的活动来说,根本没有一套规律来做仲裁者。我

们不能限制世界内部可能会发生的一切。当划分心灵和自然之间的界限被废弃的时候,自然规律以及神迹之间的界限也就消失了,万有皆包含在上帝的自由之下。

75 在我们渴望理解和创作艺术中,上帝的自由通过人反映出来。正是在这里,谢林最明显地依赖于康德的第三《批判》,他的唯心主义锻造出与浪漫主义之间最密切的关系。当我们参与到像诗歌、艺术或宗教一类的创造活动中的时候,我们寻求用客观形式表达内心的无限。谢林写道,“可以说,艺术对于哲学家来说至关重要,正是因为艺术向哲学家敞开至圣所,在那里,在自然和历史之中撕成碎片,在生活和行动中与在思想中一样必然要永远分离的事物,仿佛一团火焰,在永恒、原始的合一中燃烧着。”²⁷ 哲学和艺术就是奋斗,由此我们尽管采用临时、局部的方式,但将绝对具体化,将心灵和自然结合到一起。

谢林思想以及整个唯心主义的一个重要方面就是他们攻击典型的西方哲学方法。西方思想的趋向就是通过分割、定义和分类来理解,以便寻找到永恒和普遍。谢林相信,基督教思想已经被这种方法扭曲了,在圣经观上尤为如此。如果圣经被认为是上帝最后、全部的启示,那么就失去了永活的上帝这一观念。²⁸ 谢林认为圣经应当被视为神话。他的意思是,圣经中包含了对历史中的神圣之意识的表达。只要我们认识到神话是暂时和局部的,那么神话就能够帮助我们洞察到绝对。但是,基督教已经让神话变得僵硬,导致相信上帝也成为固定不变的实体。

谢林反对这种观点,呼吁回到在启蒙运动期间遭诅咒的思想。他不再追求理性的客观性和终结性,而认为哲学应当是思辨的。思辨哲学让我们保留了无限敞开的启示,这种哲学是“作为科学的神学的真正器官,在那个地方,在神圣存在中、在作为其工具的自然中以及在作为上帝启示的历史中的最高观念,都具有客观性”²⁹。为了保留启示的历史特征,谢林建议我们根据如下两个基督教共有的思想,但以彻底重新界定的方式思考启示。首先,他认为启示是道成肉身。对他来说,道成肉身不是一劳永逸的事件,在此“上帝在既定的时刻承担人性”。相反,“上帝成为人的过程自永恒以来一直在进行。”³⁰

这种东方而非西方的观点间接为谢林所承认。在谈及向印度人宣布道成肉身的传教士的经历中,他说道,“但是,印度人并不感到惊奇;他们一点也不为上帝在基督中道成肉身而争辩,只是认为在他们中时常发生的事件在基督徒中只发生一次,这倒让他们感到奇怪。”³¹对于谢林来说,道成肉身提醒我们,因为万有皆神圣,所以上帝临在于万有之中。

谢林用来谈论启示的第二个术语是护佑(providence)。他认为历史可以划分为若干个时期,通过解释上帝如何临在于世界就可以描绘这些时期。他带着典型的19世纪乐观主义精神打算指明通向第三个也是最高的阶段的道路。“第三个历史时期将会是:在那时候,在早期阶段作为命运或自然出现的力量已经作为护佑在自我发展,在那个时候,甚至那些似乎仅仅是命运或自然的工作已经从某次护佑开始不完美地展现自己,这一点也日益明显。”³²因此,上帝的临在一直明显存在。它在过去被简单地误解为天数或自然规律的运动。随着重新认识到世界是上帝的意识,我们现今在护佑指导之下理解同样的事件。但是,我们应当认识到,对于谢林来说,护佑不仅指上帝正在进行的维护世界的活动。世界就是上帝的活动。

乔治·威廉·弗里德里希·黑格尔

19世纪西方最伟大的哲学家³³乔治·威廉·弗里德里希·黑格尔(Georg Wilhelm Friedrich Hegel,1770—1831年)是哲学天才,他的思辨体系影响了此后的整个西方文化史。卡尔·马克思是受黑格尔影响的最著名例子(我们将会看到这一点),但是,心理学、社会和政治理论、美学、神学,当然还有哲学,都感受到他的影响。一些也建立了哲学体系的哲学家影响不及黑格尔,而其他有影响力的哲学家则没有建立原创性的思辨体系。自黑格尔以降,西方哲学已经以某些方式四分五裂,甚至开始反体系。这部分是出于对黑格尔(以及他的学生马克思)的反动。事实上,从黑格尔去世至今,大多数西方哲学和思想文化都可以理解为与黑格尔伟大体系的系列冲突。

一些知识分子,特别是受过分析哲学训练的知识分子,发现黑格

尔的思想不是废话、不合逻辑的胡说,就是十足的无聊。这种偏见是经不起推敲的黑格的语言和思想难以理解,甚至晦涩,研读黑格尔著作的人都承认这一点。有人认为黑格尔的哲学是建立在一些简单的逻辑错误之上,或当代思想家可以完全忽视他的哲学。然而,黑格尔的许多关键思想继续产生着巨大的影响力和重要的意义,这一事实使得以上的看法消失得一干二净。即使黑格尔的一些观点错误或言过其辞,这并不能够降低他令人肃然起敬的哲学成就。黑格尔继续受到全世界学者严肃的不断的关注,他也配得这样的关注。³⁴

黑格尔的生平

黑格尔出生并成长于符腾堡公国的首府斯图加特,在这一时期,德国分裂为许多地方公国。³⁵黑格尔在地方学校(或高级中学)学业优异,获得公爵奖学金进入图宾根神学院。像斯图加特大多数已被社会承认的中产阶级家庭一样,在黑格尔家庭中充满了信义宗的虔敬。这类家庭中的许多男子进入政界、法律界或教会。的确,黑格尔的父亲乔治·路德维希就是政府公务员,在公爵的税务部门工作。

因此,黑格尔带着成为神职人员的目的来到图宾根神学院(Tübinger-Stift),但是,他最后没有走上这条道路。在神学院,他和重要的德国浪漫派和“激进派”同好们成为忠实的朋友,其中尤与校友兼室友的谢林和诗人荷尔德林交往甚笃。黑格尔早年就爱好具有浪漫派典型特征的希腊文化,并深受影响。在神学院,他像他的朋友们一样以极大的兴趣拜读了卢梭的作品。他与他们同样被法国大革命理想带来的激情所充满。他早期的神学著作(从未出版)表明康德和浪漫主义深深地影响了这位初露锋芒的哲学家。³⁶黑格尔拒绝同时代的神学,尽管如此,他还是继续沉思宗教对于生活和社会的意义以及重要价值。

78 黑格尔毕业后做家庭教师,之后他通过与耶拿大学的谢林的友谊获得了第一份哲学工作。他在耶拿大学做编外讲师,并开始形成自己的哲学体系。他最伟大的著作《精神现象学》(*The Phenomenology of Spirit*)的出版成为这一时期生活的顶点。³⁷但是,历史中断

了这一段平静的哲学生活。1806年,拿破仑在耶拿之战中重创普鲁士曾经不可一世的军队。黑格尔敬重拿破仑,但是战争严重地扰乱了这座城市,黑格尔在耶拿大学的工作也随之失去了。事实上,黑格尔不得不带着《精神现象学》手稿逃离这座城市。尽管心怀担忧,这本书还是安全地交到了出版商手中。

黑格尔不得不另谋生路,为此做过报纸编辑。他最后在纽伦堡安居下来,做中学校长,于1811年在此结婚,其时他已经41岁。在这一相对安稳的时期,他出版了最广泛地展现其哲学体系的著作《哲学全书纲要》(*The Encyclopaedia of Philosophical Sciences in Outline*, 1817年)。这本著作分为三个部分:逻辑学、自然哲学和心灵哲学。该书为黑格尔讲课的教材,后来在出版时加上他自己的评论以及学生的笔记(第三版,1830年)。³⁸在这一时期,他还出版了巨著《逻辑学》(*Science of Logic*, 1812—1816年)。³⁹部分是由于黑格尔出版了这些著作,他名声日隆,最后他在柏林大学谋得哲学教授席位,自费希特去世后这一席位一直空缺。

柏林是普鲁士的首府以及商业、文化和权力的中心。在此黑格尔的地位和影响力日增,他的讲座吸引了大量的学生、权贵和文化名流,他们来自整个德语世界。1821年,他出版关于正义或权利(德语 *Recht*)的哲学著作,该书是他在世亲手出版的最后一本书。⁴⁰黑格尔的思想最终让其他所有的哲学教授(其中包括谢林,他们的友谊多年来一直冷淡)暗淡无光。他的名声和追随者遍及整个德国大学。在其影响的顶点,他被选为柏林大学校长,但是一年后,1831年,死于传染病。德国知识界深感他的去世是无法挽回的巨大损失。他的学生最终出版了他的《哲学史讲演录》、《美学讲演录》、《历史哲学讲演录》和《宗教哲学讲演录》,收在他的18卷全集之中。⁴¹

黑格尔的体系

79

黑格尔的著作不会被研读西方哲学的学生们所忽略,但是英语世界的学生在接近他的思想上处于劣势。黑格尔的风格和语言对我们来说非常陌生,众所周知,他的枯燥乏味让人难以亲近。用英语写

作的哲学家们现今的特色在于形成清晰、精确的论点,以逻辑方式阐述论点,从普遍接受的前提推出结论。黑格尔的风格则完全不同。他诉诸我们的共同经验,但是,他一直是从他自己的体系出发来这么做的。在必要的时候黑格尔会提供一般的论证,但是,在大多数情况下他要求我们同情式地理解他的观点。他解释我们的经验或我们共同的认识:这种解释是对实在的洞察,而非严密的逻辑论证。这种风格以现象学和生存主义哲学为典型,黑格尔是这两种哲学的榜样——无论是好还是坏。

黑格尔的思想比其他任何西方伟大哲学家的都更具有整体论的特征。他强调实在的统一,特别是人与自然的统一,这表明浪漫主义理想对黑格尔产生了影响。以下就是这类影响的一个例子:“异教从一开始就包含有非常平静的和好境界,……[反之,基督教失去了]精神的天然统一[即人与自然的统一]。”⁴²这种渴求与自然统一的情怀带有卢梭的遗风,的确也带有浪漫派思想的神韵。对于黑格尔来说,哲学能够提供这类统一,但是这种统一仅仅是完整的知识体系。我们必须从各个方面认识真理,否则真理就不完整。“真理赖以存在的真正形态只能够是这类真理的科学体系。……真理是整体。”⁴³黑格尔在这里使用的术语“科学”,德语为 *Wissenschaft*,意指严格地探究知识。它并不像英语世界将该术语局限于自然科学。对于黑格尔来说,正如在亚里士多德那里一样,哲学是最高科学。

80 黑格尔还是自柏拉图以降最伟大的辩证法思想家。因此,对于黑格尔来说,每个特殊真理只是部分真理。它需要置于整个实在中才能够得到完整的理解。只有当它置于更大的体系之中,它仅仅作为部分真理的特征才能显示出来。它需要与其他不同甚至对立的真理互补。这就是黑格尔为什么是一个辩证法思想家的原因。他相信,只有在正题、对立面(反题)以及合题之间的辩证运动背景中,实在之真理以及历史之真理才能够得到展现。最后的合题保留了正题和反题中的菁华,抛弃了原先实验性的实在之表达形式中的错误和虚假。黑格尔表述同时发生的保留和抛弃的术语是德语 *Aufhebung*,该词指既“否定”又“保存”,通常翻译为“扬弃”(sublation)。这一辩证法思想史可从黑格尔上溯至费希特、康德,一直回溯到柏拉

图。但是，黑格尔在其自身的体系中赋予该思想以新的意义和力量。

我们可以用中国古典著作《道德经》来说明黑格尔的整体实在论。该书第二章写道：

有无相生。
 难易相成。
 长短相形。
 高下相盈。
 前后相随。⁴⁴

实在中的每个方面似乎是独立的，但是在根本上万有相辅相成，依赖于他者而存在。用黑格尔的话说就是：

如果[某一事物中的]许多确定的属性确实彼此无关，如果它们仅仅和自己联系，那么它们将不再是确定的；因为只有当它们既彼此区别，又与作为对立面的他者彼此联系的时候，它们才是确定的。……换言之，事物在他物中拥有它本质性的存在。⁴⁵

我们认为每个事物是分离、惟一和孤立的。黑格尔则指出：事物为了成为事物，它必须与其他与之不同的事物联系，后者既界定它，又区别于它。“长短相形。”

让我们举明暗对立为例子。黑暗的房间之所以黑暗，是因为它没有光明：黑暗即缺乏光明。因此，“暗”与“明”联系起来，反之亦然：一方是另一方的否定。一方只有在与另一方的对立关系中才能够存在。黑格尔有时候称这种关系为“矛盾”。我们必须记住，他并不总是指逻辑矛盾，而是指任何种类的对立（例如，人压迫人，两国交战）。⁴⁶

81

但是，黑格尔的辩证法并不止于矛盾、否定或差异。黑格尔认为，思想已经在其内部包括它自身的否定及其对立面的发展。然后思想向伟大的合题运动。举例来说，“暗”这一观念和实在已经包括“明”。可以想像，我们在半夜醒来，注意到外面是黑暗的。我们说，

暗是明的对立面。但是为了注意到黑暗,外面必须要有一些光明。如果说我们根本不能够观看,那么我们什么也看不见。在这种情况下,我们不会认为“外面是黑暗的”,而是认为,“我们不能够观看!”可以想像一下,在被剥夺感觉的箱子里面,戴上眼罩,这样你什么也看不见:这就不是我们在知道外面黑暗的时候感知到的东西。因此,说“外面黑暗”已经提及一些(非常少量的)光明。为了看到外面是黑暗的,必须有一些光在场。与此类似的情况还有,如果我们想像一下我们在纯光之中,那么我们将会失明。必须要有一些黑暗(纯光的减少或减低)出现,这样我们才会知道外面是光明的。

光明和黑暗不仅矛盾。它们为了被人认识已经包含了一定的对立面。事实上,“光”与“暗”是大光谱中的两个力矩。较为强烈的光谱才是黑格尔的合题。(用黑格尔的话来说)在纯光到纯暗之间的光谱概念中,光明和黑暗都被“扬弃”了。对于黑格尔来说,“观念”(Notion)或“概念”(Concept, 德语均为 Begriff)一词非常重要。它指哲学中最科学因此也是最辩证地思考某一对象(例如我们上述例子中的光明)。黑格尔相信整个实在都遵守这一辩证法。

82 他称整个实在为“绝对”,该词是从谢林那里借鉴来的。实在是辩证的:不仅仅哲学或思想,而且世界也是如此。绝对不是静态的。相反,绝对一直在向更伟大的合题即真理伟大的具体体现运动。“真理是整体。但是整体不过是通过发展至臻圆满的本质。我们必须这样谈论绝对,它在本质上就是结果,只有达到目的它才真正的是其所是。”⁴⁷ 整个实在趋向于某个目的或目标运动,而这一目标或目的就是绝对。对于黑格尔来说,可以用辩证法来描绘这一运动过程。历史向三重模式运动,即现状(正题)、冲突(反题)和解决(合题)。因此,黑格尔将实在理解为动态、历史和以目标为本位的。因此,如果他是一种类型的唯心主义者,那么我们必须认为他是历史唯心主义者。

黑格尔的确是一位唯心主义者。他的作品充满 Geist, 该词指“心灵”(mind)或精神(spirit)。他认为“历史就是心灵,就是以事件的形式或直接实际的自然包裹自己的心灵”。⁴⁸ 黑格尔不像乔治·贝克莱(George Berkeley)主教那样是一位主观唯心主义者,认为物质

对象崩溃成为精神感觉。⁴⁹在黑格尔看来,历史中的特殊事件或自然中的特殊事物是真正、重要的事实。但是,尽管如此,它们是整体即绝对的一个部分,归根结底,整体就是绝对精神或无限心灵。黑格尔认为,当我们认识整个实在的时候,主观或精神方面最为根本。“实体在本质上就是主体。”⁵⁰这就是为什么对黑格尔来说万有——历史事件、如我与你一样的有限心灵、社会制度和自然对象——都是绝对精神的表现形式的原因。实在最终是理性,理性(绝对精神)是一切实在的基础。“理性是实在,实在是理性。……领会本质是哲学的任务,这是因为本质就是理性。”⁵¹

黑格尔的历史哲学和社会哲学

作为历史唯心主义者,黑格尔所理解的(遵守辩证法的)历史过程是无限心灵在自然和社会发展中的外化。“科学既要详细描述这种形成运动的发展经过及其必然性,又要描述那种已经沉淀而为精神的环节和财产的东西所呈现的成熟形态。”⁵²如果历史是精神(无限心灵)的外化,那么理解每个独立的历史时代的文化就非常重要。我们探求从整个时期来理解过去,现在认为这种方法是“自然而然的”。黑格尔称社会和文化制度为每个时代的“客观精神”,并试图解释在每个历史时期、在每种文化中的基本思想和制度,将它们与整个历史联系起来。这是黑格尔时代令知识分子们陶醉的一项活动。文艺复兴已经重新发现了历史的重要性,并成为德国浪漫主义运动(例如 J. G. 冯·赫尔德)的核心思想。黑格尔将对历史重要性的强调带到他思想体系的核心之中。西方文化此后一直在方向上具有历史性。我们通过探求新文化的历史来研究它。在我们新学科(例如心理

83

学)研究上,我们将探求它的发展历史。西方人比其他人要更多地强调历史性,这要归功于黑格尔。

黑格尔的哲学史著作是自亚里士多德以来第一部由一位主要哲学家论述这类主题的著作。在黑格尔之前,西方哲学家如康德以非历史的眼光来思考抽象的逻辑真理或事物的本质属性。黑格尔动摇了这一“纯粹、永恒的”抽象哲学的神话。正是他提出哲学是精神在

特定历史时代的表现。尽管如此,黑格尔并没有陷入历史主义(或文化相对主义)。因为他相信历史是绝对精神的表现,他坚持永恒、超验的真理。但是,这类超验的真理只有在特定的历史发展过程中才能够找到它们的表现形式。因此,黑格尔的哲学史讲演录为黑格尔的历史理论提供了典范,为他的著作提供了一份出色的导论。

在黑格尔关于宗教哲学和历史哲学的著作中,他坚持同样的历史理论。只有在《逻辑学》和《哲学大全》中他以非历史的方式概述了他的体系。在这些著作中,他追求“纯粹的”概念知识,“上帝(即纯粹理性)在创造自然和有限心灵之前具有永恒的本质,要像这样来说明他。”⁵³黑格尔认为逻辑学是最高的科学。“在逻辑学中,我们必须处理纯粹的思想或纯粹的思想限定。……相反,其他的哲学科学——自然哲学和心灵哲学——是作为应用逻辑学出现的。”⁵⁴但是,黑格尔的逻辑学不是我们通常在大学学习的那种逻辑学。它包括像形式论证一类的东西,但是它本质上是抽象的形而上学体系。它涉及如下主题:存在,自为存在,无限存在,概念和绝对理念。事实上,黑格尔曾明确地说道,“因此,逻辑学符合形而上学,符合用思想把握的事物的科学。”⁵⁵在《哲学大全》的其他地方以及关于美学和法哲学的讲演录中,他是在名义上而非历史意义上运用他的逻辑学的(但是,尽管如此,黑格尔预设美学和政治学在历史上是发展的)。

84 《法哲学原理》是黑格尔成熟地反思伦理、政治和社会的代表作。在继续坚持历史唯心主义的同时,黑格尔将每种文化和每个时代的国家理解为“伦理理念的现实化。……国家是具体自由的现实化”。⁵⁶黑格尔真正地爱好整体论,他认为家庭生活、道德和法律、市民社会以及宗教实践都是在伦理国家中统一起来。国家必须承认个体自由,但是(辩证地说)个体“不仅得到全面发展,而且他们的权利获得明确的承认……他们还一致地投入到普世关怀之中”。⁵⁷高贵的公民只有在国家中才达到完全实现。这是一种具有浓厚的“唯心主义”色彩的政治哲学(注意双关语)。黑格尔已经因为过度乐观地理解政府、要求个体服从国家而受到严厉的批判。在德国皇帝威廉以及阿道夫·希特勒看来,这些反对意见尤为尖锐。但是,后来哲学界最景仰的一本书是他的《精神现象学》。

《精神现象学》也论及发展,但是方式不同。在这本开创性的著作中,黑格尔追踪了意识而非历史时代的发展。他追溯了意识的辩证发展道路,从基本的感受性直至精神在艺术、宗教和哲学中达至的最高领域。这本著作是作为从未面世的“科学体系”的导言出版的。尽管如此,它的确较好地成为黑格尔成熟体系之导言,这也是他出版的第一部重要著作。该书一直以来成为他最有影响的著作。黑格尔自己这样谈及这本书:

在《精神现象学》中,我展现了意识的运动,从最初意识自身与对象之间的直接对立发展至绝对的认知。这一运动的道路经历了意识和对象之间关系之各种形式,其结果就是具有科学的观念。⁵⁸

正如每个事物只有在他物中才拥有自己的存在,黑格尔也认为每个人只有以他人和社会为背景,只有在与他者的对立中,才能够得到发展。黑格尔以个体意识为起点,但是,无限心灵寻求在自我意识的自由中理解自身,他的目标就是带领我们理解我们的有限心灵是这种无限心灵的表现形式。毋庸赘言,我们大多数人没有意识到自己在这场伟大的舞台剧中扮演的角色。但是,如果我们仔细阅读黑格尔的论证,就会看到他卓越的才华。上帝通过我们有限的心灵,也就是说,上帝在社会和历史中,理解自身,我们最终被卷入上帝的历史之中。

85

黑格尔的宗教哲学

这种对历史和社会的理解带出了黑格尔神学问题。黑格尔真正理解的上帝是什么?因为可以用几种方式理解黑格尔的著作,所以这一问题已经争论了一个多世纪。⁵⁹一方面,明确地说,黑格尔不是传统意义上的一神论者。在其成熟期思想中,黑格尔的确回到信义宗正统思想,认为自己是基督徒哲学家。他的确采纳了许多基督教思想和术语并运用至他的哲学,认为基督教是惟一的真宗教。但是,

由于他将上帝与绝对精神等同起来,我们几乎不可能认为这与托马斯·阿奎那一类的神学是一回事。在黑格尔看来,上帝是动态的,是与历史过程、有限心灵之总体以及社会制度相整合的上帝。

另一方面,黑格尔几乎不会是一位无神论者。⁶⁰绝对精神不会还原为许多有限的精神表现形式。黑格尔确实相信上帝。那么,他或许是一位泛神论者。黑格尔在世的时候就受到这一方面的指责。这种解释十分严肃地看待黑格尔将上帝等同于绝对的事实。但是,仔细阅读黑格尔著作就会形成比较平衡的观点。黑格尔认为上帝既超越此岸世界,又内在于此岸世界。他毕竟是一位辩证法哲学家,将黑格尔的观点视为泛神论忽视了他辩证法中的超越环节。

最可能的是将黑格尔的神学解释为万有在神论。⁶¹这是一个现代术语,用来指主张上帝既区别又依赖于世界的哲学。上帝不同于一切有限的事物,但是,又与万有密切地联系。可以将万有在神论比喻为一个具有身体的心灵。宇宙不是上帝,而是上帝的“身体”。因此,对于黑格尔来说,创造和道成肉身是同一回事。

86 我们注意到,成熟期的黑格尔思想回到基督教正统的有神论。他肯定道成肉身、三位一体、人的罪恶和人需要拯救。但是,在黑格尔看来,神学不是最高或绝对认识。在特定的黑格尔哲学中,只有哲学才会科学地认识上帝。基督宗教是真理,但是依然还处于“表象”或图像思维水平上。它必须被科学的宗教哲学所扬弃。

这种图像思维形式(即宗教)形成了特定的模式,在此精神在共同体中认识自身。精神的自我意识已经发展成为观念的观念,而这种图像思维形式尚未及此:这个中介尚不够完善。⁶²

因为宗教尚未完成趋向上帝观念的辩证运动,所以它是不完善的和非科学的。只有黑格尔自己的哲学能够做到这一点!因此,黑格尔哲学长期取代了神学。

黑格尔的影响

黑格尔的人类意识、艺术和国家观对文化、哲学和社会科学产生了巨大的影响。如果我们取消《精神现象学》中的真知灼见,那么我

们很难想像政治理论、社会学以及心理学会像什么样子。存在主义以及现象学从黑格尔溪流中汲取了大量的泉水。本丛书第三卷将全面探讨这些流派。具有讽刺意味的是,黑格尔对超验和内在的综合不久就分裂了。在下一章中,我们将关注黑格尔对宗教,特别是对基督教的影响。

第五章 人即神圣的道成肉身

从非哲学专业人士的观点来看,领会黑格尔宗教哲学的魅力是非常困难的一件事情,因为它晦涩并偏离了神学传统。但是,它迅速崛起成为 19 世纪中叶非常重要的因素之一,当时的神学空白部分说明了这一事实。面对日新月异的科学以及基督教中日益增长的历史发展意识,保守的正统神学所赖以系的假设似乎难以继续维持。同时,基督教中的理性主义方法受到康德哲学的严重摧毁。黑格尔的形而上学则提供了第三条道路,大批神学家即刻抓住这一新的机遇。

黑格尔留给基督教的遗产

因为黑格尔主要关注的是提供包罗万象的形而上学体系,提出可以运用的建议,而非实际地解决他的哲学思想与特定学科的关系,所以,他的宗教思想可以做各种不同的解释。面对这种模糊不清,神学和哲学很难保持黑格尔思想中的辩证平衡。黑格尔的重要弟子之一大卫·弗里德里希·施特劳斯(David Friedrich Strauss, 1808—1874 年)注意到黑格尔的追随者可以划分为两大阵营:黑格尔“左派”和黑格尔“右派”。黑格尔右派坚持黑格尔体系中的超验层面,但多少也坚持保守立场,捍卫普鲁士政权和路德主义。这一立场的倡导者如菲利浦·康拉德·马尔海内可(Philip Conrad Marheineke, 1780—1864 年)以及 K. F. 戈舍尔(K. F. Göschel, 1784—1861 年)依然与正统思想关系紧密,同时运用黑格尔思想来重新表达基督论。直至 19 世纪中叶,黑格尔右派在德国许多大学地位显著,但他们对黑格尔思想以及神学贡献甚少,不久就消逝了。

黑格尔左派或青年黑格尔派如施特劳斯领时代之先,形成激奋人心的新哲学,在让西方思想为之倾倒的同时,时常与政府、教会以

及学术权威发生冲突。¹ 这些思想家们超越了黑格爾的思想,但采纳了他的方法和逻辑。他们强调绝对精神的内在特征,将黑格爾的上帝简化为整个人类或历史过程。这一团体中的杰出人物有大卫·弗里德里希·施特勞斯、费迪南·克里斯蒂安·鲍尔(Ferdinand Christian Bauer, 1792—1860年)、路德维希·费尔巴哈(Ludwig Feuerbach, 1804—1872年)以及卡尔·马克思。施特勞斯和鲍尔是本章的主题人物,他们高度批判传统的基督教思想,但仍试图从内部重建基督教。相反,费尔巴哈和马克思则认为不必再抢救基督教,相反,它是一个需要克服的问题。这四个人都拒绝有神论,除了鲍尔之外最终都倒向无神论。黑格爾及其右派在政治上坚持保守立场,而青年黑格爾派则倾向于政治激进主义。²

大卫·弗里德里希·施特勞斯

大卫·弗里德里希·施特勞斯(David Friedrich Strauss, 1808—1874年)的早期生涯鲜为人知。他早年在布勞波伦(Blaubueren)进入低等神学院学习,准备从事牧师职业。在此他与一位名叫F. C. 鲍尔的年轻教授接触,后者的生涯最终和这位弟子紧密地交织在一起。施特勞斯由这里来到图宾根大学,在此学习的课程最初包括两年的哲学和语言以及最后三年的神学。因为最初几年对哲学教育质量不满意,施特勞斯与几位朋友,其中包括天才的克里斯蒂安·马尔克林(Christian Märklin, 1807—1849年)以及弗里德里希·菲舍尔(Friedrich Vischer, 1807—1887年),开始一起研究浪漫派,并对谢林尤为感兴趣。这些著作激发起他们最初对内在的上帝观念发生兴趣。在施特勞斯开始神学研究的那一年,发生了另一转折。来自布勞波伦的教授鲍尔在图宾根大学谋得教职,通过他的影响,施特勞斯对施莱尔马赫的神学发生兴趣。施特勞斯从来没有真正成为施莱尔马赫神学的信奉者,但他在施莱尔马赫暗含的万有在神论中找到了在超自然主义和理性主义之间开辟另一条道路的可能性。1827年,施特勞斯及其朋友开始私下里研究黑格爾的《精神现象学》。正是黑格爾的思辨哲学方法对施特勞斯神学产生了最为深远的影响。

从图宾根大学毕业之后,施特劳斯曾短期做过牧师,并在一家预备学校教书,此后他来到柏林大学从事研究。此时的柏林大学声名显赫,当时最受尊敬的教会史家奥古斯特·内安德(August Neander, 1789—1850年)、旧约专家恩斯特·威廉·亨斯腾堡(Ernst Wilhelm Hengstenberg, 1802—1869年)以及黑格尔和神学右派之集大成者费利浦·马尔海内可,云集该校。但是,主要吸引施特劳斯的是施莱尔马赫以及黑格尔,而现在黑格尔对施特劳斯最具吸引力。施特劳斯在柏林大学主要与黑格尔接触,参加了他的两个讲座。但在他到达柏林不到一个月后,黑格尔成为肆虐这座城市的霍乱瘟疫的最后一批牺牲者之一,他去世了。在施特劳斯第一次与施莱尔马赫见面的时候,施特劳斯即被告知黑格尔去世的消息。据说施特劳斯对此消息的回应是,“但我是为他而来的。”无论真假,此后施特劳斯与施莱尔马赫的关系虽然真诚,但稍显冷淡。虽然他对失去倾听大师教导的机会感到非常失望,但他还是留在柏林大学与其他黑格尔派思想家一起从事研究。

1832年,施特劳斯离开柏林大学成为图宾根神学院(Tübingen Stift)的副讲师,他开设的讲座在此极受关注。他深得学生欢迎,但因为他支持黑格尔哲学,哲学系老师对他产生了敌意。部分是因为他渴望避免由讲演引起进一步的争论,部分是因为为了迅速完成他对福音书的研究,施特劳斯于次年终止讲座。1835年,《耶稣传》第一卷出版,其时施特劳斯年仅27岁,毫不夸张地说,该书成为19世纪神学研究的转折点。他希望该书成为重新解释基督教信仰的工具,期望在学术圈子里面引起相当大的争议。相反,他发现自己卷入了远远超乎学术的激烈争论之中。⁴

我们在下文将考察出现愤怒的原因,而这一争论的附带结果就是摧毁了施特劳斯的学术生涯。虽然施特劳斯没有被直接解除大学教职,但他收到去路德维希斯堡(Ludwigsburg)的一家中学任教的“任命”,人人都知道他在那里不会受到欢迎。直至1839年,施特劳斯才获得第二次学术任职的机会,其时他被任命为苏黎世大学教义学教授。但是,普遍反对任命这位大异端的骚乱迫使苏黎世市政府大议会发给施特劳斯养老金,令其退休。不久之后,他转而追求文学

和政治,其后的20年他没有撰写神学著作。直至他晚年,他甚至放弃了黑格尔式的基督教而走向了唯物主义。⁵

《耶稣传》之争

虽然施特劳斯的作品横跨40个春秋,但他的处女作《耶稣传》显然是他最重要的著作。它旋即成为19世纪圣经研究中最具争议的作品,并为圣经历史批判研究奠定了基础。其意义如此深远,以至于同时代的一位新约学者称“这本书是自路德《九十五条论纲》以来最具革命性的宗教文献”。⁶ 该作品本身包括三个部分。第一个部分简要地介绍了神话历史,其中包括概述超自然主义以及理性主义福音书研究方法。施特劳斯既不赞成超自然主义未经批判就接受神迹的做法,又认为理性主义将神迹重新解释为误解自然事件也是不可信的。施特劳斯指出,这两种最常见的福音书研究方法中隐藏着阻碍因素,由此认为他自己的神话学方法是惟一令人满意的选择。

《耶稣传》的第二部分,显然是内容最广泛的一个部分,逐章逐节详细地分析了福音书中的耶稣生平。整个这一部分的分析前后一贯:施特劳斯评述了超自然主义以及理性主义的解释,指出两者的荒谬性,接着提出自己的神话学透视图。他几乎始终如一地认为,福音书中某些故事的内核具有历史性,而叙事本身则较少具有历史成分。

91

施特劳斯极少关注福音书缺乏历史事实,《耶稣传》最后一个部分提出他这么做的理由。在简短的“结论”中,他不再依赖历史上的耶稣重构基督论。超自然主义和理性主义的根本问题是二元论,即坚持在上帝与人之间做出明确的区分。经过施特劳斯修正的黑格尔一元论能够提供揭示道成肉身之真义的道路:上帝与人合一的观念,而非这一观念在历史上的表现。因此,基督论并不依赖于历史来重构耶稣生平和教导,而是依赖于这种观念。

极少会有一本书能够像《耶稣传》一样在如此众多的领域激起争论,甚至回过头来看,我们也难以明白为什么像这样一本用于学术团体的著作会激起如此巨大的争议。其中的任何因素单独拿出来都没有什么特别新奇的地方。施特劳斯还是学生的时候,鲍尔就向他介

绍了神话学方法。早在一个世纪之前,莱辛在《文学书简》(*Wolfenbüttel Fragments*,即《沃尔芬比特尔书简》,1770年,莱辛为获得固定收入到布伦瑞克公爵的沃尔芬比特尔图书馆当管理员,此书为这一时期作品,死后由他人汇编出版。——译者)中挑战圣经中耶稣生平叙事的历史性,另外,在从莱辛至施特劳斯期间有几本著作也这么做过。此外,主宰施特劳斯结论的唯心主义一元论正在德国学术界盛行。因此,我们不能够割裂上述任何一个因素并以之为争论的来源,我们通过综合这些因素才会找到较为满意的解释。

由该书激起的强烈反响的确涉及该书的风格、技巧以及特性。首先,在评价超自然主义以及理性主义解释的时候,施特劳斯时常语带讽刺。其次,《耶稣传》具有在学术著作中极少会找到的特征——文笔优美。阿尔伯特·史怀哲说道,“从文学作品来看,施特劳斯的处女作《耶稣传》在整个学术文献范围内都是最完美的作品之一。”⁷⁷最后,只要黑格尔思想依然具有理论性,它就为许多人所宽容。但是,当施特劳斯有系统地将黑格尔理论运用到福音书中的时候,非黑格尔派就有了一个支持他们反黑格尔哲学的具体榜样。施特劳斯自己说道,“当我的这本书面世的时候,许多黑格尔哲学的反对者运用书中的结论来证明黑格尔的哲学化方法会导致解构性的结果,对此我并不感到奇怪。”⁷⁸

92 可以预料的是,超自然主义者关注施特劳斯对他们研究福音书方法的攻击。他们认为圣经材料具有历史性,并将之与圣经权威联系起来,施特劳斯对这两点提出质疑。施特劳斯假定科学世界观和逻辑一致性将神迹排除在外。“上帝有时候间接、有时候直接对世界发挥作用,这一主张将变化以及时间因素引入他行动的本性之中。”⁷⁹最让超自然主义者苦恼的是,施特劳斯断定,构成基督论最内在核心的圣经材料,包括复活以及升天的叙事,充满了神话。如果这些材料在历史上是不可靠的,那么超自然主义基督论的圣经根基就瓦解了。换言之,超自然主义者将历史上的耶稣和信仰上的基督等同起来。如果施特劳斯有效地证明这两者是不相同的,那么超自然主义的基督论就崩溃了。

理性主义者热烈欢迎施特劳斯质问福音故事中的超自然因素,

但他们的立场同样受到尖锐的批判。像对待超自然主义立场一样，施特劳斯对理性主义神迹观同样冷嘲热讽，非常精到地证明理性主义者如何滥用福音故事来发现神迹故事背后的自然原因。施特劳斯还削弱了理性主义者赖以理解耶稣的历史内核。进言之，施特劳斯反对他们关于耶稣实际存在的结论。他认为，耶稣认为自己是末世的弥赛亚，而非像理性主义者倾向于勾画的那样是一位伦理学教授。

在激烈地回应施特劳斯这本书之背后还存在着政治因素。老一代学者已经找到或至少达成神学与其他科学之间的和解。随着施特劳斯《耶稣传》的来临，和解不复存在。他的结论重新开启了可以上溯至启蒙运动的通常极为激烈的宗教攻击。这被认为威胁到教会、大学和政府之间脆弱的和平，就像在 19 世纪中叶的德国，这三者紧密地联系在一起，这可不是一件小事。另外，《耶稣传》带头引发了两个阵营之间的争论：一个运用黑格尔哲学来为普鲁士君主制辩护，一个则反对黑格尔。因为施特劳斯的这些观点威胁到正统神学和普鲁士政府之间的联盟，黑格尔右派则被迫在仓促间要么否定他的哲学，要么表明施特劳斯没有正确地将黑格尔的神学运用到基督教之中。¹⁰

93

最后，施特劳斯相信，为了给黑格尔式重新阐述神学留下空间，摧毁的工作是必需的，这造成了《耶稣传》引发的大爆炸。他试图瓦解福音叙事中的历史性，拒绝上帝的超验性以及位格性，这必然带来严重的对立。此外，如果一个人没有发现黑格尔主义非常可信，那么施特劳斯以之为基础建构的基督论也会受到拒绝，所留下的仅仅是他否定性的结论。因此，随着黑格尔哲学退出历史舞台，施特劳斯这本著作中的解构性层面也已成为历史遗产。概言之，《耶稣传》设法疏远德国几乎每个利益团体，因此，施特劳斯被迫在几个战场上捍卫他的观点。

作为神话的福音书

《耶稣传》试图直面福音叙事以及相应的神学重新阐述之间的张力。施特劳斯认为，通过协调或求助于上帝干预历史不能解决这种

张力,因为后者“与已知的主宰事件发生过程的普遍规律不相吻合”¹¹。此外,我们不应当求助于空想的编年史和理性主义解释,它们滥用圣经叙事,使之不再可信。相反,福音叙事中的问题是因为超自然主义者以及理性主义者在神学上坚持保留福音故事的历史性而引起的人为问题。但是,如果我们将这些故事作为神话来阅读,那么历史真实性就不再重要,“福音历史上从来没有调解的无数差异以及编年史上的矛盾在某种程度上一下子就消失了。”¹²

94 施特劳斯提供了一些用来确定圣经中神话要素的基本指导方针。首先,那些违背自然规律的事件,以及本质上与其他叙事不一致或相矛盾的事件,都应当被视为神话。其次,“如果形式是诗歌,如果各种角色用诗进行交谈,而且其格调要比从他们的教养以及处境来看所能预想的要更为繁冗和高雅,那么这样的话无论如何不应该被视为是历史的。”¹³同样,“如果某种叙事的内容,同这种叙事所出自的那个圈子内部存在和流行的某些观念明显相符,……从环境来看,这种叙事或多或少可能起源于神话。”¹⁴

施特劳斯将神话基本界定为“直接或间接与耶稣相关的叙事,我们可能不认为这种叙事表达事实,但是……是他[耶稣]最早的追随者的思想产物”。¹⁵神话可以被进一步还原为两个子概念。纯粹神话产生于文化中的弥赛亚盼望,或产生于“耶稣个人人格、行为和命运留下的印象”¹⁶。换言之,它们是故事,用来证明由教会归于耶稣的重要意义。登山变相故事将耶稣描绘为受荣耀的弥赛亚,就是纯粹神话的一个案例。历史神话“以明确的个别事实作为基础,宗教热情捕捉住这些事实,用从基督观念中挑选出来的神话概念润饰这些事实”。¹⁷因此,虽然耶稣实际发生的一件事情或一句教导可以提供历史背景,但现在的处境已经远离历史根基,以至于福音故事不可能适应于现在的处境。

如果福音书中的大部分材料可以视为神话的话,我们必须问:它如何以这种形式出现的?首先,施特劳斯认为,主张第一代信徒能够用哲学和历史汇报他们的耶稣经历是错误的。相反,他们使用在他们的世界中惯用的方式表达他们的思想。因为该时代的文学具有高度的神话性,所以,当我们发现福音书运用了同样的表现手段时,

我们不应感到奇怪。犹太基督徒不仅运用那个时代的文学形式，而且还借鉴旧约中的思想材料来谈论耶稣的重要意义。其中的一个主要思想就是弥赛亚观念。“因此，在形成第一个基督教社团以及撰写福音书期间，发挥作用的依然是仅仅将几乎已经成型的弥赛亚传说稍加变通转变为耶稣，使之适应于基督教的观点，适应于耶稣的个性和环境，只有极少一部分是完全新的神话。”¹⁸ 考虑到耶稣的追随者及其信仰耶稣的文化视野，施特劳斯认为他们并无故意欺骗的过错。“无论采取什么样的异教徒的神话观点，就新约来说，非常容易表明，关于耶稣的这种虚构最先可能是在没有任何欺骗意图的情况下形成的。”¹⁹ 95

施特劳斯认为，耶稣与弥赛亚盼望联系起来的理由相对简单一点：耶稣声称自己就是弥赛亚。如果社会和宗教处境塑造一个人交流的形式和内容，那么，它也会影响到一个人的自我理解。作为公元1世纪犹太教产物的耶稣可能认为自己就是人们期盼的弥赛亚。这一由施特劳斯重构的弥赛亚意识在耶稣和施洗约翰的接触之中形成。²⁰ 耶稣在施洗约翰身上看到的悔罪先知模式逐渐发展成为他的弥赛亚信念。耶稣的弥赛亚观念中最有影响力的一点，不是重建大卫统治世俗世界的王权，而是死后重回人间的人子的王权。²¹ 耶稣将这幅图景与旧约中受苦的仆人结合到一起。结果，通过受苦的仆人这一主题，耶稣相信他可能会被杀死，但将作为人子复临人间。²²

施特劳斯的确阐述并重构了耶稣的弥赛亚意识，除此之外，他还认为，我们对历史上的耶稣所知甚少，知道的不过是耶稣由约翰施洗，拥有一批门徒，广施教诲，认为自己就是人们期盼的弥赛亚，预言他的死亡，在十架上被钉死。除此之外的形象就模糊不清了。耶稣诞生的叙事、受试探、登山变相、荣进耶路撒冷、洁净圣殿、复活和升天在很大程度上或完全是虚构的。重构耶稣生平年谱是不可能的。“在耶稣受洗与十架受难之间的整个间隔中，它们[符类福音书]的叙事类似于佚事汇编，大多数是用观念类比和联合这根线串联起来的。”²³ 约翰福音被描绘为“主要是福音书作者约翰的自由创作”²⁴，较少具有历史价值。施特劳斯认为福音书保留了耶稣的一些教导，它们“像花岗岩碎片一样，不可能溶解在口传传统的洪流之中”。但是，

他马上补充说，“它们极少不被从本来的联系中撕裂开，漂移出原来的处境，安置在并不属于它们自己的地方。”²⁵

施特劳斯重构黑格尔

施特劳斯在研究福音书的结尾，预料到人们对他至此所得出的结论会产生什么反应。“非常明显，我们现在已经结束的这项研究的结果，已经消除了基督徒必须相信的一切当中最伟大、最有价值的一部分，即信仰救世主耶稣，已经连根拔除了基督徒从这一信仰中聚集的鼓舞人心的动力，并让他的慰藉也枯萎了。”²⁶但是，尽管施特劳斯几乎没有留下历史根基，但相信以黑格尔结束基督论是大团圆式的结局。通过哲学思辨，我们能够“在教义上重建经批判而被摧毁的一切”²⁷，并进一步得到可以为现代人所接受的结论。

基督教正统派和理性神学强调上帝与人之间的距离，施特劳斯不赞成这一观点，而追随黑格尔的一元论。宗教之内核在于自然和上帝最终不再有差别，而是同一实在的两极。因此，施特劳斯这样论及黑格尔的形而上学：“在我的大学岁月，我和我的朋友们认为，黑格尔体系与神学最相关的一点就是他在宗教中区分了表象和观念，两者虽然形式不同，但具有相同的内涵。在这种区别中，我们找到了对圣经文献和教会教义的尊敬，没有哪里像教会教义那样与圣经文献协调一致并自由地反思它们。”²⁸

表象(representation, 德语 Vorstellung)和观念(concept, 德语 Begriff)的最终统一，使道成肉身成为黑格尔和施特劳斯思想的核心。对于黑格尔来说，在综合上帝与人之间的矛盾的历史平台上，道成肉身是宗教表象的最高形式，是人与上帝的具体统一。不幸的是，黑格尔没有确切地说明历史上的道成肉身与上帝与人合一观念之间的具体关系。施特劳斯认为，他的使命就是清除这种模糊不清，矫正黑格尔的基督论。“在一个人即上帝一人身上，教会归于基督的各种特性以及职能彼此自相矛盾；在人类意义上，它们完美地协调一致。人性是两种本性的同一——上帝成为人，无限在有限中显现自身，有限的精神纪念无限的精神。”²⁹因此，施特劳斯不赞成上帝在历史中

道成肉身。基督教捕捉到的观念是无限和有限在整个人性中的合一。⁹⁷

如果上帝与人合一的观念可以产生现实的话,这不就等于承认这种合一必定实际上曾经在一个人身上出现过一次,而且过去根本不曾出现过,将来也不会再出现吗?这的确不是观念赖以实现自身的方式;观念并不倾向于过于慷慨地将完满给予一个榜样,而对其他人非常吝啬——在一个人身上得到最完美的表现,而在所有其他人身上则表现得不完美:观念的确爱将它身上的丰富分配到各种各样的榜样身上,在一系列个体的出现和压制的交替中,他们相互地彼此实现。难道这不是观念的真正实现吗?当我认为整个人类都是观念的实现,而非挑选一个人作为观念的实现,难道在最高意义上这种上帝与人合一的观念不是真正的合一观念吗?上帝永远道成肉身,这难道不比局限于特殊的时间的道成肉身更加真实吗?³⁰

对于施特劳斯来说,基督的位格不是基督教的核心。耶稣因为认识到上帝与人合一,所以他拥有独一无二的地位,但他自己不是这种合一的惟一体现。³¹施特劳斯再次运用黑格尔的辩证法来捍卫这个结论。在一个没有抽象思想的时代,作为道成肉身的上帝之子的耶稣这一观念,对于民众来说是必不可少的,但它仅仅是更加深刻的真理之表象。对于有能力抓住上帝与人合一这一思辨观念的人来说,他就可以摒弃历史上的道成肉身了。³²

但是,心灵一旦有机会通过道成肉身这一外在事实有意识地认识到上帝与人合一的观念,它就认识到这一观念在历史上只表现过一次;信仰的对象就完全改变了。它不再是感性和经验的事实,而成为精神和神圣的观念,它不再通过历史而是在哲学中获得确证。当心灵因此超越了感性的历史,进入到绝对领域,感性的历史就不再成为本质,它只具有从属地位,由历史提出的精神真理超越了历史,获得自立。历史成为仅仅属于过去的暗淡的梦幻形象,而并不像观念一样享有永久的、绝对地呈现自身的精神。³³

小 结

在《信仰中的基督与历史上的耶稣》(*The Christ of Faith and the Jesus of History*)中,施特劳斯提供了他的基本神学议事日程。“现今我们认为天国和尘世中的一切事物都不同于新约作者以及基督教教义的建立者。我们不再按照福音书作者告知的方式将他们告诉我们的一切视为真实的;我们不再坚持认为使徒之所信以及他们信仰的方式是拯救所必不可少的。我们的上帝是另外一位上帝;我们的世界是另外一种世界;基督不再是为我们而在的基督,他是曾经为他们而在的基督。承认这一点是真正地担负责任;否定或掩盖这一点只能导致谎言、扭曲圣经和伪善的信仰。”³⁴施特劳斯认为,如果我们想要既做基督徒又不违背科学,当前所表述的超自然主义或理性主义从现代知识来看是站不住脚的。他在这些学派中引发的愤怒表明他的评价不是没有一点价值的。

施特劳斯的《耶稣传》在圣经解释上确立了一个重要的基准。它对圣经批判理论的应用,是使用运用于其他历史文献的工具来考察圣经材料的最早尝试。在这方面,施特劳斯为鲍尔的著作以及图宾根学派奠定了基础,将神学的焦点从仅仅关注教义转向关注产生教义的共同体。从他的方法论来看,他还将认识历史上的耶稣的争论引向新的高度。若无《耶稣传》提供的动力,“寻找历史上的耶稣”可能要推迟出现,可能会采取不同的方向。施特劳斯为讨论历史上的耶稣以及信仰中的基督之间的关系设立了议事日程,这一争论至今还在进行。最后,他以思辨的方式重塑基督教教义,这为讨论神学和哲学关系提供了新的维度。

99 施特劳斯就福音书叙事的历史性提出许多重要的问题。但是,为什么这些叙事会以这类形式出现?他在回答这一问题上并不如提问那样成功。他的神话定义是相当生硬的解释工具,福音书中的各种不同特征被简单地抛入了这一宽泛的范畴。第二个问题是,虽然施特劳斯讨论了某些弥赛亚观念如何被运用在耶稣身上这一问题,但是,为什么耶稣的追随者愿意用这些术语来谈论他?对此问题施

特劳斯令人惊讶地保持沉默。³⁵此外,施特劳斯自己的结论还反映出同时代许多人共有的盲点。他主张过去时代的认识具有相对性,但由于某种原因这种相对性不能运用到他自己的结论上。因此,他似乎并没有意识到,像他希望抛至身后的神话世界观一样,他自己以黑格尔方式理解世界的思想不久将成为古董。最后,即使在他的许多反对者开始拒绝将历史上的耶稣和信仰中的基督完全等同起来的时候,像施特劳斯那样认为历史上的耶稣几乎与基督教的本质完全无关,这显然是将基督教的定义推到了极端。换言之,如果施特劳斯式的基督教作为基督教对于初代教会已经无法辨识,就像对于他的许多同时代的人一样,我们还能诚实地称之为基督教吗?

费迪南·克里斯蒂安·鲍尔

费迪南·克里斯蒂安·鲍尔(Ferdinand Christian Bauer, 1792—1860年)虽然是施特劳斯的老师并年长其16岁,但是,直到他这位早熟的学生崭露头角之后,他才真正为学界赏识。他最有影响的作品在晚年面世,而有许多作品是死后才出版的。³⁶但是,鲍尔建立和领导图宾根学派,通过公共机构来传达他的观点,这是施特劳斯所不具备的。鲍尔由此为19世纪后半叶的神学讨论定了调子。³⁷鲍尔在家中受教于做牧师的父亲,13岁入读布劳波伦的低等神学院。像父亲一样,鲍尔后来入读图宾根神学院。老图宾根神学院在鲍尔学生时代正如日中天,在该校大受欢迎的理性的超自然主义将他由年轻时代正统的超自然主义转向随后的思辨的一元论。从图宾根神学院毕业后,他做了两年牧师,随后在图宾根神学院做了两年副讲师,其后9年在布劳波伦神学院担任哲学和古典文学教授。

在完成正规教育之后,鲍尔拜读费希特、谢林和施莱尔马赫的作品,这给他的神学带来了新的视角。他特别欣赏他们将上帝从纯粹的超验实在扩展为包括自然领域的实在。他后来阅读黑格尔的著作,这巩固了他的这一视角,帮助他完成转向思辨的一元论。³⁸因为他具有黑格尔主义的倾向,当1826年提升教职的时候,他受到图宾根神学院一些老派辩护士们的反对。但是,鲍尔能够获得足够的支

持,有 124 位神学院学生(其中包括施特劳斯)签名请愿支持他,使他最后获得提职。他一直在此居住直至 1860 年去世。在图宾根时期,他的关注点转向新约、教父学、教义史和教会史。他的著作像其兴趣一样丰富而广泛。鲍尔每天早晨 4 点起床开始工作,他出版的作品多达 16,000 页。

鲍尔不断地在其周围聚集一批志同道合的学者,建立了今天人们所知的图宾根学派,该学派以由施特劳斯倡导的圣经批判为基础。³⁹ 这里有必要澄清并区别不同意义上所使用的“图宾根学派”这一名称。鲍尔入读的老图宾根神学院由运用批判方法论但同时坚持正统思想的神学家占主导地位。但是,由鲍尔领导的新图宾根神学院则拒绝老图宾根神学院的超自然主义,渴望从批判角度检验圣经和教会史。这些学者的结论通常会激起敌对的火焰,但是,甚至他们坚定的反对者也被迫吸收他们所拥护的大量的历史批判方法。图宾根神学院的老师还因为与罗马天主教分离而出名。

101 当施特劳斯的《耶稣传》于 1835 年出版的时候,作为一位享有一定地位、受人尊敬的学者以及施特劳斯的老师,鲍尔需要以某种方式做出回应。但是,许多阻挠他在图宾根神学院提职的保守的学者们在 9 年之后还占据着统治地位。鲍尔若赞同施特劳斯,这将会给他带来新的攻击。因为和施特劳斯站在同一条线上将一无所得,这是一个定输的局面,所以鲍尔那时候对施特劳斯的支持不是全心全意的。但是,非常明显,在如下几个基本问题上鲍尔与施特劳斯是一致的。首先,两人都认为必须用批判方法来防止以神学前提来决定结论或限制发展。“在教义的整个发展中,一般不能希望它一直保持不变。它的发展领域不可能仅局限在教会教条上。不可能给它设定什么特定的限制;事先也不可能规定它发展的内容;一定要允许它成为自由、自我成长的运动。”⁴⁰ 另外,施特劳斯和鲍尔都寻求用以唯心主义为核心的科学方法取代超自然主义以及理性主义的基督教观。

但是,鲍尔认为施特劳斯留下了一半尚未完成的神学任务。“这本著作[《耶稣传》]令人叹服、精湛地提出了如下观点,即教义史也是教义批判史,但是,还要看到在教义史与教义学之间的这种联系中,

历史自身总是表现得很糟糕。不是历史,而是批判,才是主要关注点。因为批判受到消极而非积极的引导,所以如此建构起来的教义只有可被摧毁的结构,表明它根本没有可以延续下去的东西。结果,教义似乎仅仅为了批判而存在。”⁴¹ 根据鲍尔的评判,因为施特劳斯的历史批判方法将神学从历史中切开,所以它仅仅告诉我们神学不可以相信的内容。鲍尔要寻找的东西是更为积极的神学综合,通过将神学和历史结合到一起来实现的综合。

对于神学家或基督教历史学家来说,这里的困难在于如何不以拆东墙补西墙的方式来结合历史和神学。一方面,即使粗略地浏览教会史也会发现,教会理论和实践都存在着运动、冲突和发展。另一方面,基督教也坚持主张超越时空的真理。那么,基督教的永恒真理是什么,它如何与教会信仰和实践上的变化协调一致? 根据鲍尔的看法,这里的答案就是通过辩证的一元论将上帝和人——神学和历史——结合起来。他以谢林和黑格尔的唯心主义为基础,认为自然和超自然不是分割的,而是同一实在的两个层面。圣灵寻求在具体之中获得实现,自然渴求圣灵。圣灵的动态活动意味着,教会史上的运动和争议不仅仅是变化的:它们还是趋向某种理想的成长。鲍尔说道,如果没有发展,“基督教信仰就成为一个纯属于犹太教小教派的信仰;如果保持这样的信仰整个基督教的未来就陷入危境之中”。⁴² 正是上帝与人合一的理念使圣灵的活动完全紧密结合在一起。

102

鲍尔相信,如果我们将这种一元论范式运用于教会研究,我们将不得不重新认识史学中几个方面的问题。首先,我们不能认为历史事件不同于宇宙的内在逻辑。事件与观念紧密联系并从后者之中产生出来。这种形而上学范式塑造了鲍尔的方法论。历史所需要的不仅是观察经验事件。我们还必须在理论上引入思辨思想来补充它,以便理解事件的内涵以及事件将带领我们的方向。最后,鲍尔谈及他思想中的两个层面,即实践和伦理。“历史一词兼具客观和主观两种含义。……历史既指客观发生的一切,也指主观认识已经发生的一切。”⁴³ 历史学家的任务就是将我们的主观认识与圣灵在历史之中的工作即客观方面联合起来,这样后者成为个体自我意识的一部分。

虽然鲍尔的方法并不考虑将一方从另外一方中抽离开,但我们将试图分别考察这两个方面,看看鲍尔是如何发现它们可以用来矫正超自然主义以及理性主义历史学的。

一元论历史学

为了明白历史理解是否可能,我们必须问“不管历史的精神趋向多么千姿百态,历史是否不同于一个纯粹的集合体,不同于形形色色力量的上演,在此没有统一,因此没有单一的決定发展过程的推动原则”⁴⁴。对于鲍尔来说,“在多种多样的事件之背后有一个单一的推动原则”。教会史不是由政策、结构和权力经纪人构成的随机序列,而是理念成为历史的史话。事件和观念是整体的两个层面。因此,“只有当他[历史学家]了解到主题[理念]的本质以及其中所包含的内容的时候,他才了解他在历史中寻找什么,这样才会将一切属于主题的东西包括进来,而非忽略任何体现发展环节的东西。”⁴⁵如果历史是一个整体,那么就需要一个恒量——理念——来统一它。一旦理念为人所理解,那么历史活动之流将易于为人所了解。

103

如果上述论述是真实的,那么理性主义二元论因为极端地分裂事件和理念就失败了。它将上帝安置在历史过程之外,而非作为历史内部的推动力和根基。结果,理性主义严格地将上帝从历史领域中区分出来,这不仅没有为上帝的护理留下空间,反而为主观主义敞开了大门。“但是,一般说来,一旦根据教会史的实质内容是否有用来看待它,它的价值和有用性将总是被等同于非常主观的兴趣以及特殊目的。”⁴⁶换言之,若无在历史之中发挥作用的统一原则,教会史就会成为工具,每个理性主义者都会以推动私人议程的方式自由地解释历史。

本体一元论要求我们将历史和思辨结合起来。正如鲍尔所运用的那样,历史这一术语包括教会史、教义史和哲学史,因为它们研究的对象都是公共的事情和理论。因为绝对在特殊的历史中显现自身,所以我们对绝对的理解要求我们合理地解释我们的历史信念。“因为基督教属于连续不断的历史现象,所以只能以历史的方式决定

它的本质内容。”⁴⁷只有精确地重构从古至今的历史,整体在其中才会是清晰的。另一方面,若无包括神学(或教义学)和哲学在内的思辨,历史本身就不充分。尽管两者在方法上存在差异,但是实际上它们的结论是一致的。⁴⁸“如果一个人在历史中看到的仅仅是暂时的主观信念和观点,只是无穷无尽的多样性和变化,……那么就无绝对真理存在。每件事物都瓦解为难以确定的多样性;没有统一,没有统一的运动,没有统一的推动原则。但是,绝对真理存在,以及因此存在对绝对真理的认识,这是思辨思维的基本假设。”⁴⁹绝对真理既使思辨的对象得以形成,也是这一对象自身。因此,思辨以理念为焦点,理念则将特殊的历史整合为一个整体。

对于鲍尔来说,术语“思辨”并不具有现在所谓的主观性这一含义。相反,因为理念是客观的,所以思辨是克服主观性的手段。“历史学家将自己改变为主体自身的客观实在,不再受限于主观观点和兴趣中的偏见,无论这种偏见是什么,仅仅就此来说,他能够胜任这一任务,这样他不是让历史反映他自己的主观性,而是说他自己成为以真实、真正的方式认识历史现象的一面镜子。”⁵⁰因此,鲍尔将历史和哲学化的神学结合起来。无哲学的历史是无意义的。揭示事件的形式和结构是思辨的任务。通过理解蕴涵于世界发展内部的神圣逻辑,我们就能洞悉反映这一逻辑的外在事件的形式。同时,历史提供了思辨必需的材料。鲍尔用下面一段话概述了两者的关系:“只有将这两个互补的方法统一起来,让同一过程的两个方面——由特殊转向普遍以及由普遍转向特殊——和解,史学的任务才能完成。”⁵¹

普遍和特殊之间的共生关系进一步阐明了超自然主义史学中的问题。超自然主义历史学家依赖于神迹来解释所发生的事件,从而由神圣(普遍)转向自然(特殊)。因此,自然原因几乎没有显示出历史意义。的确,它们实际上不再是原因,而仅仅是上帝活动的结果或附带现象。此外,神迹,鲍尔将之界定为“由内在规律确定的因果之间自然连续性的中断,自然原因不能对之加以解释,它必须通过某种外在力量的影响来形成”⁵²,神迹让历史研究不再可能。历史离不开存在于事件序列中的连续性,因为神迹没有预知地干预某个因素,因此它将历史还原为一系列无关的开端,而非相互联系的结构。

鲍尔认为最后一种辩证关系就是历史现实以及我们认识这种现实之间的关系。圣灵在历史中的活动是神学的对象。发展是随着圣灵的展开才出现的,所以,这一成长过程也反映在我们描述观念和事件的意义。教会内部教义和实践的发展产生于不同时代的意识。圣灵通过辩证过程在历史中趋向更加完全的表达形式,像圣灵的整个活动一样,我们也是如此理解教义经历的成长和发展的。这涉及传统观的转变,它认为教义是对神学真理的最终陈述。相反,鲍尔认为,“对于教义史来说,教义学认为是永久的东西已经是新的发展过程的第一个成员。”⁵³ 因为教义以圣灵的工作为对象,所以教义在不同时代连续不断的活动就是自我矫正。“在这种向前运动的过程中,每个后继形式因此都是对先前形式的否定,教义,无论是教义史还是教义批判史,在其自身的发展中总是在努力消除一切消极和不充分的东西;因此,非常自然而然,批判意识自身也是作为历史中的一个要素出现的。”⁵⁴

辩证方法的目标旨在统一主观意识和客观实在即圣灵的工作。为了让我们内在地了解圣灵,而非仅仅将它视为一个概念,我们就必须了解历史,理解这一启示发生的领域,这样才会认识到圣灵具有各种不同的表现形式。“启示是圣灵的行动,在这一行动中,客观实在作为直接已知的事实直面主观意识,而对于主体来说,客观实在成为信仰对象,而信仰的内容就是绝对理念。”⁵⁵ 历史之所以能提供主观确定的理念,其中的理由再次与鲍尔的一元论紧密结合在一起。我们通过历史和思辨寻求了解的圣灵与凭借圣灵来认识的圣灵并没有什么区别。“但是,宗教自身在本质上是圣灵与圣灵的关系,在这种关系中,圣灵通过思维活动来传递自身。所有思维都是圣灵自身的传递,这样,对于意识来说,圣灵成为其本质,同时通过思维的传递圣灵成为有思维和自我意识的圣灵。”⁵⁶ 上帝渗透于一切自然之中,所以人和圣灵之间有连接点,人通过思维能认识到圣灵的工作。

圣灵在历史中活动的动态本质暴露出超自然主义以及理性主义史学之间存在另外一个断裂。如果所有神学真理蕴含于圣经之中,那么我们从一开始就已得到一切神学真理,因此在教义上就没有发展可言。偏离圣经必须被视为异端邪说。鲍尔指责说,在这些设定

之前提下,不可能有教义史。相反,这种模式带来的仅仅是一部异端史。但是,辩证方法克服了这一难题。因为圣灵不断进化,我们的神学必须反映这一发展过程,否则就会被淘汰。“整部教义史是一个不断前进的发展过程;的确,它是圣灵自身的发展过程。”⁵⁷因此,神学内部的变化不是偏离真理,而是我们在认识真理中保持发展的手段。

鲍尔以真正黑格尔的方式总结了他对超自然主义和理性主义的评判。较早期的超自然主义方法将我们的注意力集中在历史运动内部的神圣实在;而以此牺牲了自然理性。后来,理性主义与之对立,强调因果关系,但是它与上帝保持了一定的距离,以至于圣灵在历史中没有一席之地。因此,“随着理性主义和超自然主义各自的神学体系失去效用,每个都发展至超越两者之间对立的程度,因此,对于最近的基督教会史学来说,如果不再坚持过时的立场,再以过时的绝对形式来坚持理性主义或超自然主义已经不再可能了。”⁵⁸在鲍尔看来,惟一可行的选择就是一元论史学,即认为上帝和自然是一枚硬币的两面。

鲍尔对辩证史学的运用

如果每一代人的思想反映了我们某一阶段对理念的认识,那么我们理解圣灵的发展就与我们理解每代人的神学观点或鲍尔所谓的神学趋向(tendency, 德语为 Tendenz)的程度相一致。在此我们介绍鲍尔重要的历史批判工具即趋向批判。⁵⁹每位作者都具有由他或她的经历和兴趣产生的神学偏见,鲍尔认为教会史的任务就是发现这种趋向,以便理解教义得以形成的处境。鲍尔运用趋向批判与另一创新思想密不可分。因为圣经不是不变真理的宝库,它反映的是最早期教会对不断展现的圣灵的意识,所以新约作者是神学家,他们带有自己的目的,受到他们的文化和宗教视野的塑造。因此,教会是以新约为肇始,而非以使徒时代结束为起点。

传统的新约教会观是一个从犹太教特殊恩典论相对平稳、迅速地转变为一个接纳外邦信徒的包容性基督教。鲍尔认为,当我们运用趋向批判的时候,一幅完全不同的新约教会图景就展现出来。因

为最早期的教会文献是保罗的使徒书信，教会史由此展开研究。这些材料，特别是《加拉太书》和哥林多书信显示出犹太基督徒和外邦基督徒之间剧烈的斗争，而且与我们在《使徒行传》（例如第 15 章）中找到的和解观不一致。在哥林多书信中，我们发现有些地方提到原先的耶路撒冷基督徒希望继续保持犹太身份。因此，当保罗教导说因信称义已经取代律法，《加拉太书》以及哥林多书信提供证据表明犹太基督徒追逼他，试图将犹太教强加给外邦信徒。但是，保罗将基督教从犹太教特殊恩典论中解放出来，并使理念具有真正的普遍性。

正是耶稣的十架死亡将保罗从狭隘的犹太律法主义者转变为向外邦人宣布人人皆因信称义的使徒。“这一死亡如此直接地与犹太民族意识中的一切事实和假设相对立，其意义就不能局限于犹太民族，它必须远远超越犹太教的特殊恩典论的范围。毫无疑问，这位使徒第一个洞察到的基督教真理就是这一思想。”⁶⁰当然，这一“基督教真理”是保罗版本的黑格尔一元论。“他[保罗]的基督教意识本质上是属灵意识，在此这位基督徒知道自己与上帝的灵一致；这是因为只有这个灵，这个上帝的灵，即绝对精神，能够了解基督徒意识中的神圣内容。”⁶¹鲍尔将保罗的复和观解释为上帝与人的合一，这种解释在基督位格中找到了最完整的表达形式。但是，像施特劳斯一样，鲍尔指出，我们一旦能够把握住圣灵合一观念，我们就可以摒弃历史上的耶稣。保罗极少谈及耶稣生平中的教导和事件，这“仅仅向我们表明他的基督教思想是多么博大，多么属灵。对他来说，特殊性消失在对整体的沉思之中”⁶²。

108 鲍尔运用犹太基督教和外邦基督教之间的冲突作为工具来确立每卷新约经卷的材料和背景。犹太基督徒希望维护旧约律法的地位，这反映在圣彼得的使徒书信以及《启示录》和《马太福音》之中。因此，他认为，因为《马太福音》将耶稣描述为犹太人盼望的弥赛亚，原文采用希伯来文，所以这是最早的福音书。保罗与犹太基督徒对立的希腊主义思想可以在《哥林多前书》、《哥林多后书》、《加拉太书》、《罗马书》中找到。除此之外其他归于保罗的书信令人怀疑。因为《路加福音》提及耶路撒冷陷落，所以它写于公元 70 年之后，也是希腊化基督教的代表作。

犹太基督教和希腊化基督教这一正题与反题逐渐地融解为合题,即早期的大公主义,原先的张力证据也消失了。这一合题必然离不开诺斯替主义,后者威胁到早期这两种基督教形式。早期的大公主义反映在教牧书信、《使徒行传》、《希伯来书》以及另外两卷福音书《马可福音》和《约翰福音》之中,这说明这些材料出现的时间更晚一点。《马可福音》写于2世纪后半叶。因为鲍尔自己试图以思辨方式表达基督论,他认为约翰陈述的耶稣是这种基督论的最初版本,所以《约翰福音》出现得较早,而且这对于鲍尔来说至关重要。

虽然犹太教的特殊恩典论与保罗神学之间的张力消融在早期的大公神学之中,但圣灵显现过程的辩证法在后使徒时代的教会中采取了新形式。鲍尔将这个时期划分为三个时代,我们发现,这个时期里在内在意识和把握信仰对象与教会的教义和外在结构之间存在着动态的辩证关系。“教会的理念实现自身的两个主要形式是教义和教会群体。在这两种形式中,教会的发展进而以基督徒的意识在其中能够找到其理念的充分表达的方式来实现那种合一的理念。”⁶³每个阶段部分地实现了理念,随后的阶段保留了过去的真理,但是纠正了基督教的内在意识与外在表达形式之间的不平衡。

第一个时期,鲍尔称之为“实质教义”(substantiality of dogma)时代,横跨教会最初的6个世纪。在这一时期建立的神学基础强大而具有原创性。但是,信徒直面的这些教义是一系列的抽象命题,而且要根据教会权威来接受它们。因此,理念开始符合教会经验。结果,为教会提供外在合一的教会结构成为个体自由意识的障碍。“教会曾经通过公共程序和决定颁布的一切都被认为是不可取消的教义,个体不再有自由形成他自己有关基督教信仰的教义观;他不得不无条件地相信教会权威。”⁶⁴

在教会史上的第二个时代(从7世纪至宗教改革时期),人们努力以虔敬来充满教义。教会的外在结构及其教义已经压制个体的自我意识,因此需要以内在方式具体体现理念。“经院哲学必须建立在如下要点之上,精确地说,就是过去教义依赖于空洞的教会信仰权威,具有外在性以及间接性,并将之作为绝对既定的事实,现在则努力将它们清除掉,就是将教义置于主观意识之中,就是用意识调解教

义；这一努力成为一切教义的主要表现形式的基础。”⁶⁵

鲍尔并不清楚中世纪经院哲学为什么没有实现其自我意识解放的目标。但是，宗教改革强调人人皆祭司实现了个体自由高于教会的外在结构这一目标。现在，在信徒心中存在的就是主观意识和客观教义的统一，而非由外在权威强加的、仅仅作为信仰接受的真理。“教义不再以外在形式、用外在强加的教会教义权威来面对他[基督徒]了；的确，主体认识到自身内在地与神圣真理同一，并视之为教义的本质内容，教义仅仅从这当中产生出它的意义。”⁶⁶

110 虽然新教的兴起为“教义的本质内容”的内在化提供了更大的空间，教义的对象以及教会的外在结构之间的合一依然没有得到实现。正如鲍尔指出的，“理念依然在不确定地盘旋，与它必须联系在一起的表现形式存在着极大的距离。”⁶⁷天主教和新教表达的只是基督教的部分观点。一方面，前者把握了教会的统一，但是没有完全说明信仰中的主观因素。另一方面，后者为个体意识提供了自由，但是放弃了外在的统一。鲍尔相信，用他提出的思辨方法就可以实现基督教的统一和多样性。

小 结

黑格尔赋予他的哲学以某种终极性，认为他的哲学是基督教思想的目标，而鲍尔一方面反对教义已经终结，认为教义的未来依然永恒地向不断展开的圣灵敞开。但是另一方面，鲍尔似乎明确地主张他的历史理论具有终极性。在他看来，历史中客观给定的理念只有通过他倡导的思辨方法才可以获得。只有这种理论能够将神学和哲学联系起来，能够比以前更加全面地理解教义。

即使面向未来敞开和辩证方法的终极性之间的平衡关系能够维持下去，过于依赖黑格尔主义给鲍尔的整个体系带来了严重的缺陷。当构成其理论基础的黑格尔根基崩溃的时候，鲍尔的理论也遭遇同样的命运。例如，虽然他自信地认为，解释者并未将真正理解历史的辩证模式强加给历史观念和事件，而只是从历史之中发现这一模式，但这又如何可能形成？对此鲍尔没有做出清楚的说明。他认为，因

为神学家并不完全不同于思维着的圣灵,因此,我们能够超越纯粹的主观性,在圣灵的实在之中,而非在其当前的历史表现形式之中了解这一主题。但是,我们非常难以明白在鲍尔的解释中为什么他的解释应当比其他历史学家更少受到限定。如果历史处境决定一个人的视角和目标,那么,它便是一把双刃剑:它不仅质疑我们前辈的方法和结论,而且质疑我们的方法和结论。

同时,当剥离鲍尔思想中的黑格尔附属物,他的工作在许多领域都迈出了一大步。鲍尔认识到新约材料中各种神学趋向和目标,这是他非常重要的洞见;虽然他运用趋向批判推论出特定的结论,支持者却寥寥无几,然而,他运用趋向批判决定新约作品的背景,则成为新约学术界中一大共同特色。同样,他一般性地勾勒早期教会中的冲突以及不同派别立场所坚持的基本要道,则被广泛接受。最后,鲍尔承认文化和背景对神学观点和教会实践会产生影响,这一点为延续至今的教会史学讨论设定了方向。他批判超自然主义和理性主义历史方法,要求这些立场的倡导者重新阐述自身的理论来支持它们的主张。虽然鲍尔的动态一元论没有赢得大批有影响力的追随者,但他的工作提出了新的方向,因此为在史学以及社会理论上可能出现的最具创新的时期奠定了基础。他要求我们直面与社会处境相关的个体、客观实在和我们解释之间的关系、历史上上帝与人之间的交互关系等问题,这说明,只有在神学和哲学领域中捍卫这些设定,它们才会得到发展。他讨论历史的连续性以及推动历史的各种力量,这为路德维希·费尔巴哈、卡尔·马克思以及马克斯·韦伯的历史和社会批判开辟了道路。

111

第六章 颠倒黑格尔

当黑格尔唯心主义运动统领思想舞台,在19世纪中叶独领风骚的时候,通常需要一定的时间,该体系的枯荣兴衰才浮出水面。但是,随着第二代黑格尔唯心论派知识分子试图充实完善唯心主义,对唯心主义体系出乎预料的解释便开始出现了。我们可能会在施特劳斯晚年下的结论中看到黑格尔主义中重要转型的起点,即认为唯心主义和唯物主义之差别不过是语言上的(参阅第五章注5)。如果实在在本质上是单一的整体,为什么说像观念和物质一类的术语指称的是不同的实在呢?一旦提出这个问题,就不难发现(至少事后回顾的话)唯心主义与其说提供了将宇宙置于上帝控制之下的哲学体系,不如说为唯物主义提供了基础。这正是唯心主义在路德维希·费尔巴哈和卡尔·马克思思想中所采取的方向,后两者颠倒了黑格尔的辩证法。

从神学转向人类学

114 费尔巴哈和马克思认为,他们的哲学是黑格尔思想的下一个逻辑发展阶段(也是最后一个阶段)。像施特劳斯和鲍尔一样,他们拒绝认为上帝是超历史的。但是他们继续向前迈进一步,主张上帝是历史发展的产物,而非历史发展的作者。一旦他们取消上帝是历史运动之背后的力量,他们便寻求从彻底的世俗观点解释过去和设定未来。因此,施特劳斯和鲍尔认为我们可以通过人类历史来认识上帝,而费尔巴哈和马克思则主张我们通过理解宗教史来了解人性。

像施特劳斯和鲍尔一样,费尔巴哈和马克思在拒绝形而上学二元论上追随黑格尔,但以不同方式解决传统哲学中的二元论。费尔巴哈不是将一切融入理性一元论,而是主张实践一元论。我们不是作为身心分裂者发挥作用。理性和情感不是作为人类生存中的独立

要素而存在的。相反,我们将世界分裂为两个领域是我们真正本性异化的产物。马克思采用了异化这一主题,但强调异化的社会维度。由于经济结构的压迫我们与自己真正的人性疏离了。其次,费尔巴哈和马克思在保留黑格尔辩证过程的同时,颠倒了这一过程。黑格尔运用辩证哲学证明基督教的真正意义,以达到拯救基督教的目的,而他们则运用它来阐述基督教的真正意义以达到摧毁基督教、拯救人类的目的。基督教包含真理,但是,因为这一真理要服务于我们,所以它必须脱离基督教,转变为人类学。

路德维希·费尔巴哈

路德维希·费尔巴哈(Ludwig Feuerbach, 1804—1872年)¹是一位杰出的律师之子,他弟兄五个都在不同的领域享有声誉。像许多同时代哲学家一样,他最初的学术追求是神学。1823年,费尔巴哈入读海德堡大学,在此他在同时代最杰出的理性主义神学家 H. E. G. 帕乌鲁斯(H. E. G. Paulus, 1761—1851年)门下就读。但是,他发现理性主义解释圣经和神学中的张力是不自然的。黑格尔右派卡尔·道布(Karl Daub)倡导的受黑格尔影响的方法似乎成为惟一切实可行的神学理论。道布受到施莱尔马赫和黑格尔的影响,后两位学者都住在柏林,费尔巴哈下一步到柏林继续从事研究是再自然不过的事情了。

尽管费尔巴哈答应父亲不会成为黑格尔的门徒,但当他在柏林称这位老学者为“第二父亲”的时候,费尔巴哈已经非常接近黑格尔了。但是,他不同意黑格尔关于哲学和基督教和谐一致的观点,他后来发现神学如此难以忍受,就最终和内安德以及施莱尔马赫退学转到哲学系学习。当巴伐利亚国王马科斯·约瑟夫(Max Joseph)驾崩的时候,作为政府公务员的儿子可以领取的生活费自然就终止了。费尔巴哈为此不得不转入费用较低的爱尔兰根大学继续完成学业。

1828年,费尔巴哈被授予博士学位,其博士论文预示着他和黑格尔正统派存在着差异。²他留在爱尔兰根大学任编外讲师,1829—1835年主讲哲学。但是,他发表《论死亡与不朽的思想》(*Thoughts*

on *Death and Immortality*, 1830 年) 严厉攻击基督教, 政府当局以颠覆之名将其没收, 从此他失去了在大学供职的机会。³ 但他并不认为受到学术界排挤是一个巨大损失, 相反, 他渴望过一种孤独的写作生涯。他与贝塔·罗(Berta Löw)的婚姻实现了这一愿望, 因为他妻子的家族拥有一座瓷器厂。妻子的财富让费尔巴哈将大部分中年时光用在隐居乡村、专心创作上。⁴ 《基督教的本质》(*Essence of Christianity*, 1841 年) 的面世引起广泛的关注, 使他在整个 19 世纪 40 年代成为青年黑格尔派的代言人, 该派包括年轻的卡尔·马克思以及弗里德里希·恩格斯。⁵

1860 年, 费尔巴哈妻子的瓷器厂破产, 费尔巴哈将近三十年优哉游哉的好时光突然中断了, 他依靠妻子的剩余财产过着相对贫穷的生活。他一度想到美国定居, 但他的经济状况不可能让他有机会移民美国。同时, 因为 19 世纪中叶之后哲学和政治左派流行, 费尔巴哈开始失势。黑格尔哲学不再具有较早期拥有的影响力, 费尔巴哈运用和批判黑格尔思想对新一代没有什么吸引力。其次, 他的崇拜者对他在 1848 年革命期间采取旁观态度感到非常失望。尽管随着时间推移, 他的思想受到马克思的强烈批判, 但当马克思于 1867 年出版《资本论》的时候, 该书给他留下深刻印象, 他于 1872 年去世前两年加入德国社会民主党。

宗教的起源

虽然有些人认为费尔巴哈是同时代原创型思想家之一, 但是, 甚至连他最积极的倡导者也和他自己一样承认, 其作品的范围仅局限于宗教及其废除问题。同时, 像某些人那样认为费尔巴哈只是一位磨刀霍霍的无神论者也是不正确的。费尔巴哈超越了 18 世纪启蒙运动思想家, 后者认为应当将宗教作为非理性世界观这一落伍的残余物抛弃掉。费尔巴哈赞同这些较早期的哲学家成功地证明上帝不存在, 但认为他们遗留下“宗教为什么会继续存在”这一问题而未予回答。

费尔巴哈试图从人类学出发将黑格尔的辩证法与基督教批判相

结合来解释宗教的起源。像黑格尔一样,他认为宗教结构与同时代流行的思想不可分割。但是,费尔巴哈颠倒了黑格尔的顺序,认为宗教与其说创造了人类的自我意识,不如说反映我们不同时代的自我意识。宗教信念以及实践在解神话之后是正确地分析历史上人类活动的钥匙,是科学人类学的出发点。但是,费尔巴哈在依赖黑格尔辩证法模式勾勒我们意识发展的时候,与强调理性的黑格尔迥然不同。宗教不是理性活动,而是人类需要的反映。我们因为需要就产生出神圣存在这一概念,以此方式投射我们的恐惧和目标。因此,费尔巴哈认为解释《创世记》就是颠倒《创世记》故事。“因为上帝不像圣经所说的那样按照他的形象造人;相反,人……按照他的形象造上帝。”⁶ 结果,宗教和哲学的支持者一般认为它们是匮乏和欲望的解毒剂,实际上它们是人类欲望和恐惧的产物。因为这一点没有得到承认,所以神学和哲学成为我们自我欺骗的一部分。它们定位于彼岸世界,让我们关注无形领域,由此遮蔽人类合法的需要。因此,费尔巴哈否定宗教客观论,但他也认识到这些思想表达了人类合法需要的真理,尽管只要这些思想依然囿限于宗教之内,它们还是受遮蔽的真理。⁷

费尔巴哈的目标旨在破解我们谈论我们的需要和目标的方式, 117
在无哲学和宗教产生的迷雾下,从人类学角度重申这些需要和目标。“现时代的使命就是将上帝现实化和人化——将神学转变、分解为人类学。”⁸ 对于费尔巴哈来说,人类学的起点就是正确地理解人类自我意识。人类区别于动物,因为只有前者具有宗教,但是还存在更加根本性的东西。只有人类具有意识,费尔巴哈将意识界定为“只出现在以类即本质为思想对象的存在者当中”⁹。这是我们人类的核心。动物局限于个体性和特殊性之中,而人类认识到自己是一个类——人类。“人本身就是我与你;他能够将自已作为他人,因此,对于他来说,他的类即本质而非仅仅他的个体性才是思想的对象。”¹⁰

这种人类意识观以黑格尔的辩证法思想为基础。如果缺乏他人,我们就没有认识人类本质的手段。意识一直是对某物的意识——思想对象是必不可少的。为了认识到我们本身是人类,我们必须将我们自己对象化。只有通过这种手段,我们才能知道我们是

什么以及我们是谁。我们最终认识的对象是表现为他人的人类自身。“我的同伴在本质上是我与神圣的类观念之间的中介。”¹¹ 我们即费尔巴哈所谓的“类存在”。我们认识到我们像他人一样存在,这塑造了我们的意识。

于是,在他者身上,我们发现我们真正的本质。“那么,什么是人类的本质,他认识到什么东西,或什么构成特殊的差别,即人类固有的人性? 理性,意志,情感。……人类存在就是去思考、去爱、去渴望。”¹² 作为个体,我们只是以有限的方式拥有这些特性。但是,费尔巴哈相信,因为理性、意识和情感迫使我们走出自我,进入与他人之间的相互关系,所以在人类整体上它们会达到完美。因为这些能力让我们超越个体性,知道我们自己是一个类存在,所以它们是无限的。“孤独是有限和受局限的,而共同体是自由和无限的。人本身是(普通意义上的)人;人与人的关系——我与你的合一——就是上帝。”¹³ 我们认识到与我们对立的对象即人类,这因此成为我们无限观念的起源。

宗教起源于人类无限性以及个体有限性的结合。作为有限个体,我们经验到需要和欲望。“但是,意识到有限是痛苦的,因此个体要通过沉思完美的存在来摆脱它。在这种沉思中,他拥有他缺少的东西。”¹⁴ 为了克服我们的束缚,我们求助于无限作为来源。我们固有的补充,即满足我们匮乏的绝对,就是人类。但是,我们错误地理解我们无限意识的来源和对象。我们在人类中所认识到的绝对是人类的对象化,或人类将自身投射到另外一个领域,然后将之命名为上帝。简言之,上帝仅仅是内在化的人类意识。“每一位上帝都是想像力的受造物,是一种形象,特别是一种人的形象,但他是人类将之置于身外,视之为独立存在的形象。”¹⁵ 上帝并不是我们认识到自己是纯粹的个体的产物,而是我们认识到我们是类存在的结果。我们在个别的思考、创造以及感受能力中找不到上帝的起源,相反,上帝是作为社会动物的我们身上的类存在的普遍化。我们的错误在于弄错了这些能力的主体。不是上帝而是整体人类能够完美地思考、创造和感受。

利己主义的宗教

费尔巴哈认为人的有限性和需要是宗教的根源,从而与启蒙运动、康德和黑格尔分道扬镳,后者从理性思考宗教。费尔巴哈认为,相反,宗教的基本目的从来不是满足理性需要,而是解决人类生存中实际和具体的问题。我们需要,而宗教允诺满足这些需要。他由此得出如下主要观点:宗教是利己主义。“简言之,宗教在本质上具有实际的目标和根基;形成宗教的驱动力,即宗教的最终基础,是追求快乐,如果这是一种利己主义驱动力,由此推出的结论就是:宗教的最终基础是利己主义。”¹⁶

费尔巴哈正是从这一点出发理解道成肉身的。一方面,道成肉身表明人与上帝是同一的,另一方面,它表现为利己主义。“上帝不是为自己而成为人;人类的需要和渴望——在宗教情感中一直存在着这种需要——是道成肉身的原因。”¹⁷ 费尔巴哈从同样的角度解释永恒生命观。我们的死亡是终极有限性:所有享有此岸生命的人都会死。“因此,必须要有第二生命,这种生命不受任何性质的冲突和和差异所决定和限制,这种生命像最纯净、清澈的水一样明亮、透明,这样纯洁的位格之光就可以不受限制、没有染色、没有抵制地穿透它,照耀它。”¹⁸

费尔巴哈指责宗教是利己主义,有人可能会反对这种看法,认为普遍罪性论可以成为这一指责的反例。归根到底,为什么这些受到私利驱动的人将自己描绘为罪人? 费尔巴哈回答说:“难道一个总是照镜子来看自己的缺点和缺陷的人比一个只想着他的美德和英俊的人更谦虚、更不自私吗? ……宗教应当与上帝、上帝的意志以及自在自为的上帝相关。但是,难道任何事情不都似乎仅仅以他们自己的解脱和和好、他们自己的拯救和不朽为中心吗? 上帝仅仅处在宗教的边缘;而个体本身才是焦点。”¹⁹ 因此,费尔巴哈认为罪表明我们的有限感是一个次要的观点。真正的关注点是我们渴望最终获得拯救。

为了创造上帝,我们扩大、净化我们已在人性中出现的東西,使

这种结果对象化,接着将之投射给上帝。因此,所有由基督教归于上帝的特征实际上是人类的属性。“所谓上帝的全知,就是人实现他自己知道一切的渴望。……所谓上帝的全在,就是实现人自己不被束缚于任何地方的渴望,就是时时处处将人类心灵中的能力对象化。所谓上帝的永恒,就是实现人自己不被局限于任何时间的渴望。……所谓上帝的全能,就是人实现他自己能做任何事情的渴望,这种渴望与渴望知道一切相联系,或者是后者的结果。……所谓上帝的全能,就是人将他自己的普遍能力即可以做任何事情的无限能力对象化和神化。”²⁰

120 这些归于上帝的形而上学特性赋予上帝以满足我们需要的能力,但因为这些特性排斥位格性,因此不能够包括整个人性,所以单单它们本身还不充分。“只有一个可以包容整个人类的存在才能满足整个人类。”²¹因此,基督教神学用位格性弥补形而上学特性。费尔巴哈尤为感兴趣的是上帝是爱这一教义。充满爱心的上帝是人类社会性的投射,这提供了拯救的动机——上帝需要团契关系。但是,三位一体教义暴露出这一概念的真相,即这一教义起源于人类。孤立的存在不可能具有完美的爱,因此,这要求上帝还要在自身之内具有社会性。“三位一体是最高的奥秘,是绝对的哲学和宗教的焦点。但是……三位一体的秘密就是共同体和社会生活的秘密;它是‘我’必然离不开‘你’的秘密;这个秘密的真相就是任何存在,无论它是人类、上帝、心灵,还是自我,都不能仅依靠自身成为一个真正、完美、绝对的存在,真理和完美是在本质上平等的存在之间的相互关系和统一。”²²

在费尔巴哈看来,如果宗教是我们需要的投射,那么具有形而上学属性的上帝将具有满足这类需要的能力,而具有位格的上帝具有动机,因此,基督教最终不可避免地将形而上学属性和位格性相结合。但是,费尔巴哈认为,将形而上学属性与位格性归于上帝会产生矛盾。费尔巴哈先于过程神学提出如下主张,即形而上学中的完美以存在的静止状态为条件,与位格性相互排斥,后者则以变化为前提条件。但是,与过程神学不同,他认为我们不能修正有神论来使之为人所理解。相反,我们必须认真待之。如果我们试图剥离上帝身上

的一切人类属性,那么我们最终将获得的不过是一个不可描述的实体。相反,我们应该承认“神圣存在不过就是人类,或者说,就是纯化的人性,就是摆脱了作为个体的人的限制的人性,就是客观化的人性,即被沉思、尊崇为他者的人性,一个与众不同的存在。上帝的所有属性因此就是人之属性”²³。

人类意识的进化

121

费尔巴哈第二个反宗教的论证路线依赖于黑格尔的辩证人类意识论。他顺应 19 世纪的趋势,认为历史是一系列的片断,声称宗教世界观是“人类最早、也是间接的自我认识形式”²⁴。宗教是人类开始认识自身的最早、最原始的阶段,后来被思辨哲学所取代,接着让位于无神论,费尔巴哈认为无神论是人类意识的最后归宿。以这种进化模式为基础,他认为,“与人类文化发展过程相一致的宗教发展过程确证了人类及其属性具有统一性。”²⁵宗教实践能够塑造我们对世界的理解;因此,宗教必定是历史认识的结果。“异教徒的神与基督徒的上帝的差别仅仅在于异教徒和基督徒之间的差别,无论是采取集体形式还是个体形式。异教徒是爱国者,基督徒是世界主义者;结果,异教徒的神是爱国主义的神,而基督徒的上帝就成为世界主义者的上帝。”²⁶

随着人类从宗教世界观发展至思辨哲学阶段,可以预料费尔巴哈的批判将有所不同。但是,他认为宗教和哲学是同一个问题的变种。“现代哲学源自于神学;它的确不过是消融、转变成为哲学的神学。”²⁷原先神学将人类的奋斗改造成为来世关怀,并提供来世的解救方案作为药方。哲学仅仅从基督教之中汲取主题,但附加上一层神秘主义。在基督教中,我们在位格上帝观念之中能够找到人类的残迹,而哲学则将宗教的来世实在转变为成为像观念、存在、本质或物质一类的抽象物。因此,当费尔巴哈攻击哲学和宗教的时候,他通过批判后者来反对前者。二者所为是一致的:它们抓住人之本质,将之投射到超验领域。

当费尔巴哈攻击哲学的时候,他心中牢记的基本上是黑格尔的

思辨哲学。他赞成黑格尔的辩证法,承认黑格尔上帝与人合一的理论,并认为黑格尔哲学是直至他所处时代的人类意识发展的顶点。但是,黑格尔哲学没有认识到人类本性之真谛。黑格尔的错误在于他以普遍性为起点,然后转向特殊性。这里的问题在于,像精神或观念一类的普遍性谈论的仅仅是我们对外在世界的认识,而非对世界自身的认识。换言之,唯心主义谈论实际的人类功能和能力,但没有给我们留下一个我们可以运用这些功能的世界,没有给我们留下任何参与活动的主体。在唯心主义之中,没有我们思考的世界,没有运用思考功能的思想家。世界和自我都是纯粹的抽象物。

异化及其解决之道

因此,费尔巴哈认为黑格尔通过颠倒事物秩序而导致人类异化。上帝没有设定人为书写历史的手段。相反,是人类(错误地)设定了上帝,因此错误地理解人类意识。通过强调理性的超验性,思辨哲学没有看到物质。“神学的本质在于超验;即设定在人之外的人类的本质。黑格尔逻辑学的本质是超验的思想;即设定在人之外的人类的思想。”²⁸对于黑格尔来说,当物质向精神奋斗的时候,绝对就得到具体的表现。根据费尔巴哈的看法,这里的意思是说,只有否定物质,上帝才能够存在。因此,我们必须反过来否定我们生存中一切非理性的方面。因为我们不仅是理性的存在,而且是有感觉和意志的存在,所以,唯心主义使我们与自身疏离。

费尔巴哈认为,在新教中也有这种相类似的异化。新教思想具有强烈的个人主义倾向,强调灵肉的差别以便为不朽即摆脱自然限制的生命留下空间。但是,这产生出不以现实为根基的渴望。如果我们的目标在于摆脱物质存在的侵害,那么,我们在渴望获得非存在世界的福乐的同时,忽略了对此岸世界的合法需要。“基督教为自己设定的目标是实现人类难以达到的渴望,但是,正是出于这一原因,忽略了人类可以达到的渴望。通过向人允诺永恒的生命,基督教剥夺了人类当下的生命,通过教导人要信赖上帝的帮助,基督教取消了对自身能力的信赖。……基督教将人类想像力渴望获得的一切给

予人,但正因为如此,它不能将人类真正和实际渴望的任何东西给予人。”²⁹

这种异化的结果不仅忽略了真正的需要,而且降低了我们的本性。我们在真正的需要上能够欺骗我们自己,但我们不能忽略如下事实,即我们参与到自然之中,必须在它所确立的范围内生活。因为上帝实际上是人建构的人类属性,当我们将这些属性投射到我们之外,向上投射给上帝,我们给自己带来的不过是毁灭。上帝现在拥有完美的人性;因此,我们被迫将我们自己与上帝区别开。“为了让上帝富裕,人必须自己贫穷;上帝要是大全,那么人就必须是虚无。”³⁰

费尔巴哈解决我们强加给自己的贫穷的办法是无神论人道主义。我们必须重新宣称什么才是正当地属于我们的东西:现在引向上帝的爱必须被引回人间。这就将费尔巴哈的无神论思想放在了适当的历史背景之中。拒绝上帝存在本身不是目的。相反,费尔巴哈认为他的无神论肯定人类:“如果无神论是纯粹的否定,是没有内容的否定,那么,它就不适合于民众,也就是说,不适合于人类或公共生活;但这仅仅是因为这种无神论毫无价值。真正的无神论,不躲避光的无神论还是一种肯定,它否定从人抽象出来的存在,肯定人是而且具有上帝的名称,目的只是为了以人的真正存在取代他。”³¹

宗教人类学

取代宗教的东西就是人类学。费尔巴哈有时候提到人类学是一种新哲学,像人类认识一样,这种哲学以具体为出发点。“哲学和科学的使命一般来说包括的不是偏离感觉对象,即真正的对象,而是引向这些对象,不是将对象转变为观念和概念,而是让对普通人来说无形的对象,即对象化的对象,成为有形的对象。”³²因为这种新哲学没有将我们还还原为无实体的理性灵魂,而是考虑到整个人,所以它超越了旧哲学。“人因此必须用另外一种理想来取代宗教理想。让我们的理想不再成为遭阉割、无实体、抽象的存在,而是成为一个整体、真实、多面、全面发展的人。”³³在其他地方,费尔巴哈提到人类学是一种新宗教。虽然根据他的无神论,出现这种宗教用语多少有点让人

惊讶,但我们不应当将他的人本主义与唯物主义混为一谈。费尔巴哈否定脱离人类生存的上帝是客观存在的,但他认为人在某种意义上是神圣和无限的,运用宗教用语也是恰如其分的。同样,改进人类的活动是一种精神活动。因此,“如果哲学能够取代宗教,那么,就哲学本身来说,它必须成为宗教。这意味着哲学必须以某种适合于它自己本性的方式吸收宗教的菁华以及宗教拥有的超过哲学的优势。”³⁴

当我们从人类学视角接近人类问题和目标的时候,我们按照它们之所是来认识它们,就能成功地改变生命的处境。因为人类的最高表达形式是集体而非个体,改进人类处境的答案在本质上属于政治。但是,直至无神论取代基督教,真正的政治改革才具有切实的可能性。“我们能本能地将政治转变为宗教,但我们所需要的是这种转变独特的终极根据和正式原则。用否定的方式表达的话,这个原则就是除了无神论之外无他,或者换言之,就是抛弃非人的上帝。”³⁵

125 费尔巴哈的希望本质上属于精神范畴:我们必须自己成为上帝。“人就是上帝(*Homo homini Dues est*):这是伟大的实践原则,这是让世界历史旋转的轴。”³⁶ 费尔巴哈在《宗教本质讲演录》(*Lectures on the Essence of Religion*)的结语中总结了他的这一观点。

如果我们不再相信美好生活,而是决定实现美好生活,不是通过每个人自己,而是用我们联合的力量,我们将创造美好的生活,我们将至少会消除大多数的触目惊心、无耻、令人悲伤的非正义和邪恶,至今人类还在遭受这些痛苦。但是,为了做出这样的决定,实现这样的决定,我们必须用人的爱取代上帝的爱,用信仰人及其权能来取代信仰上帝,即信仰人类命运并不依赖于外在和超越人类命运的存在,而是依赖于人类自身,信仰人类惟一的魔鬼是人,是野蛮、迷信、追求自我、邪恶的人,但是人类惟一的上帝也是人类自身,我们将之作为惟一的真正的宗教。³⁷

我们不能够希望人类处境会自行改变,相反,我们必须积极改造这个世界。惟一的办法就是全面改造人性。

费尔巴哈的意义

除了少数反对者之外,大多数人认为费尔巴哈是一位重要的转型人物,而非一位意义深远的原创型思想家。他经历了意义重大的历史转折,即“从对世界的神学解释转向人类学解释,在人类学的解释中,被视为社会存在的人本身占据历史舞台的中心”³⁸。正如许多费尔巴哈的前辈所做的那样,仅凭这一点不足以攻击上帝的存在,因为这种攻击尚未解释宗教和其他超验的痕迹。那么,他所提供的是试图解释形而上学信念之起源的方法。弗里德里希·恩格斯(1820—1895年)认识到这种贡献,他这样论及费尔巴哈的《基督教的本质》:“魔法被解除了。‘体系’[黑格尔唯心主义]被炸开了,而且被抛在一旁,矛盾既然仅仅是存在于想像之中,也就解决了。——这部书的解放作用,只有亲身体验过的人才能想像得到。那时大家都很兴奋,我们一时都成为费尔巴哈主义者了。”³⁹但是此后不久,这里自称的费尔巴哈主义者及其最亲密的战友卡尔·马克思就尖锐地批判费尔巴哈思想中的许多方面,他们认为他仅仅是通向新阶段的一个步骤。

对于马克思来说尤为重要的是,费尔巴哈唯物主义明显存在一个重要的裂缝。非常明显,费尔巴哈不是传统意义上的唯物主义者。他没有将意志、情感和理性还原为物质范畴,但他也坚持认为意志等绝不指明上帝的存在。相反,在人性中理性、情感和意志是无限和完善的,因此超越了自然。但是,在这一观点上他显然陷入到他自己试图克服的抽象之中。正如马克思指出的,费尔巴哈仅仅用一个新的范畴即人性来取代像上帝、圣灵或理性一类形而上学范畴。但是,如果早期的形而上学建构被费尔巴哈批评为愿望的满足,那么,他自己的人性观为什么就能够免受同样的批评呢?

费尔巴哈受到的第二个批判直接与其上帝的人类起源观相关。费尔巴哈认为,因为宗教教义实现人类的愿望,因此它们是人类愿望的产物。他认为人类的需要和宗教中的各种上帝的观念之间存在对应关系。但是,这并不必然意味着,由于宗教表达人类需要,宗教因此就仅仅是人类需要,关于上帝的认识仅仅就是对我们自身的认识。

与此相关的是,反对费尔巴哈的宗教观类似于争论弗洛伊德的梦的解释。因为费尔巴哈所做的是破解意义尚不为行为者所知的行为和思想,所以他受到如下指责,即他在其中发现的不过是他期望或他想发现的东西。例如,他认为,童贞女生子的思想实现如下需要,即纯洁的贞操与性和母性中的积极方面结合起来。⁴⁰费尔巴哈认为,人类用这类宗教术语来掩饰他们自己的言语,而没有认识到这类话语真正指明了人性之真谛。费尔巴哈声称只有他明白它们的真正含义,这未免也过于大胆了。

卡尔·马克思

卡尔·马克思(Karl Marx, 1818—1883年)的双亲是犹太人,其双亲家庭的祖辈有几代是拉比。⁴¹但是,因为拿破仑失败后,犹太人受到种种限制,他父亲因犹太背景做律师非常危险,被迫接受了基督教的洗礼。当马克思早年在波恩大学学习法律的时候,他似乎要步父亲的后尘。在人读波恩大学的第一年,年轻的马克思因挥霍出名,后因酗酒闹事而入狱。在父亲的要求下,马克思次年转到柏林大学重新开始学业,这里的学术气氛要更加严肃一点。一到这里,马克思则走向另一个极端:退出社会生活,将大部分时间泡在图书馆里,成为学术隐士。

127 马克思在柏林遇到激进的新政治思想并陶醉其中。他深信在大学教书对于传播他新发现的政治思想要比做律师更为有利,为此19岁的马克思写信给父亲请求转到哲学系读书。⁴²这封信表明他受到黑格尔思想的影响。正如我们上文已经论及的其他人一样,黑格尔吸引马克思之处在于他有能力克服观念和自然上的二元论以及这一范式在社会和政治上的反映。在柏林大学获得博士学位之后,马克思期望能够通过布鲁诺·鲍威尔(Bruno Bauer)的帮助在柏林大学谋得教职,当鲍威尔因为马克思坚持激进的政治立场而解除他教职时,他的这些梦想都化成了泡影。此后,马克思投身记者行业,经常给《莱茵报》撰稿。1838年马克思成为该报的主编,但是,几个月后该报因为政治立场而被查封。马克思来到巴黎,和阿诺德·卢格(Ar-

nold Ruge, 1802—1880年)联手创办《德法年鉴》。因为马克思日益同情共产主义,两人观点不一致,该刊物在出版第一期之后就停办了。⁴³

不久之后,一个重要的同盟形成了。马克思遇见弗里德里希·恩格斯,共同讨论政治和社会思想。恩格斯是一家富裕的纺织厂厂主的儿子,该厂设在英格兰的曼彻斯特。恩格斯年轻时是一位花花公子。他的父亲是一位坚定的加尔文主义者,认为他儿子应当学习艰苦劳动的美德,为此送他到不来梅码头劳动。在此恩格斯开始同情工人阶级的困境,并受到摩西·赫斯(Moses Hess, 1812—1875年)思想的影响,而赫斯也帮助塑造了马克思的共产主义思想。这些新的信念将他引向马克思。马克思和恩格斯经过数日讨论发现两人在许多思想上一致,从此形成了两人的合作关系,并一直持续到马克思去世,实际上也一直保持到马克思去世之后,恩格斯编辑马克思的笔记,筹划出版马克思的遗著。在这种合作关系中,马克思提供了理论基础,而恩格斯则提供经验材料,让马克思有时候晦涩的写作风格变得更加受人欢迎。

在这次讨论后不久,马克思被法国驱逐出境,来到布鲁塞尔居住三年。恩格斯来到这里与他一起撰写《德意志意识形态》(1845—1846年),他们进一步加深了与政治和工会组织的联系。其中的一个团体就是共产主义者同盟,1846年该组织举行第一次代表大会,但马克思因为经济拮据缺少差旅费而未成行,但他参加了1847年举行的第二次代表大会。这次代表大会上诞生了世界历史上里程碑式的文献。大会决定应当筹备一份阐述共产党人的使命和信仰的声明,这一工作就交给了马克思和恩格斯。结果,《共产党宣言》(1848年)诞生了。

128

在这次代表大会之后,法国随时面临工人暴动的可能。马克思旋即来到巴黎,接着来到正在酝酿革命的德国。但是,1848年革命失败了,在普鲁士当局的压力之下,法国政府拒绝马克思回到巴黎。他移居伦敦,并在此度过余生。在伦敦最初几年的生活极为艰苦。马克思的家庭越变越大。在伦敦最初六年的大部分时间内,因为贫穷,一家人居住在索霍区的两居室的公寓里面。马克思的第四和第

五个孩子出生在伦敦,幼年夭折。几年之后8岁的儿子夭折,马克思一直穷困潦倒。他一度靠每周给《纽约每日论坛报》撰稿获得的微薄收入度日。

马克思不断地在日常经济烦恼、政治活动以及他真正所爱的写作之间挣扎。由于不得不为《纽约每日论坛报》撰稿、为在德国被捕入狱的共产主义者同盟成员辩护,马克思的经济学研究不断被打断。这使得马克思的巨著《资本论》的大部分研究和写作不得不在深夜进行。最后,因为马克思继承了一笔遗产,恩格斯又为他提供了一笔年金,马克思的经济问题得到了解决,整个家庭的生活水平得到了大大的提高。

《资本论》(德文名称为 *Das Kapital*) 第一卷最后于1867年完成。马克思在去世前未完成该书,后两卷由他的笔记汇编而成,分别由恩格斯于1885和1894年编辑和公开发表。《资本论》独一无二地将社会评论、政治理论、历史、经济学、统计学研究以及哲学联系起来,旋即成为共产党人的圣经。在《资本论》之后,马克思的大部分著作是政治方面的。1864年,国际工人协会成立,马克思有几年实际领导该组织,要求坚定地坚持他自己的共产主义正统思想。马克思最后10年因为身体健康欠佳,活动受到限制。1881年妻子燕妮去世,他一直未从丧妻之痛中恢复过来,两年后离开人世。

辩证唯物主义

将马克思的哲学、社会和政治思想置于历史处境之中非常重要。工业革命给整个欧洲带来了社会巨变。小规模的行会越来越不能够与大规模的工厂竞争。随着大部分人口从乡村迁移至城市谋生,与家庭、行会和地区相一致的同一感逐渐销蚀掉。这一人口大转移导致劳动力供过于求,让工厂主有机会压低工资。在工厂中,机器生产取代了手工劳动,没有最低工资,工作日非常长,普遍使用童工来降低生产成本。这种处境通常十分悲惨,工业化让工人很难感受到自己和自己大批量生产的产品有什么关系。

马克思认为,这种经济结构违背人性。他将自己的立场建立在

他的人性观之上。我们基本上不是像黑格尔和大批以前哲学家认为的那样是思考者(*homo sapiens*)。相反,我们是创造者(*homo faber*)。“个人怎样表现自己的生活,他们自己就是怎样。因此,他们是什么样的,这同他们的生产是一致的,既和他们生产什么一致,又和他们怎样生产一致。因而,个人是什么样的,这取决于他们进行生产的物质条件。”⁴⁴“我们通过创造发现生活的意义。工作是目的,而非仅仅是手段。这是我们区别于动物之处。“当然,动物也有生产。……但是它们……仅仅受到当下肉体需要的推动而生产,而人则在摆脱肉体需要下生产,而只有摆脱这类需要才会有真正的生产。动物仅仅生产它们自身,而人则再生产整个自然。”⁴⁵通过我们的生产活动,我们在对象化我们自己的时候发现了自己的身份,在这么做的过程中,我们才谈到我们如何认识自己。因此,一旦创造性活动受到他人限制或控制,我们就异化了。

马克思这样理解人性,这说明他为什么会认为资本主义摧毁人性。劳动者并不拥有或控制他或她创造的一切。当他们的力量受到他人控制的时候,其中一部分力量就被剥夺了,他们与自己异化了。其结果就是,作为表达我们自己的创造性劳动反而成为维持生计的活动。“对于劳动来说,生命活动,生产生活,现在仅仅成为某种需要,即满足维持肉体生存需要的手段。”⁴⁶当劳动降低为维持生命的手段,我们就降低到动物水平。

130

如果我们的确是创造者,那么历史就是各种制度的历史,而我们在这些制度中劳动。更加精确地说,人类历史就是由我们生存其中的经济结构创造的。因此,马克思将自己理解为社会科学家,其使命就是科学地重新界定历史。一切世界活动都有一个终极秩序,都由不可避免地推动历史前进的正题和反题之间的相互冲突所决定。我们的作用在于预告这一以科学规律为基础的发展方向。“共产党人的理论原理,绝不是以这个或那个世界改革家所发明或发现的思想、原则为根据的。这些原理不过是现在的阶级斗争、我们眼前的历史运动的真实关系的一般表述。”⁴⁷但是,马克思否定科学中立,这一点通常与马克思行动家的一面存在着令人不安的张力,因为马克思还认为,“哲学家不仅仅在于以各种方式解释世界,而且更为重要的是

改造世界。”⁴⁸

在马克思形成其社会思想的哲学基础方面,他汲取了大量的思想来源,其中最显著的是黑格尔和费尔巴哈。他采用了黑格尔的思想,即对立和斗争是进步之必要要素。对立力量的冲突形成新的、更高级的综合,由此出现向上运动。马克思还像黑格尔一样认为终极目标不是个体而是全人类的拯救。黑格尔和马克思分道扬镳的地方在于历史动力问题。对于黑格尔来说,历史由各种观念推动。历史就是具体化的思想;相互竞争的观念引导生活中的宗教、政治和经济结构走向更高阶段。马克思赞同黑格尔这一辩证法模式,但认为辩证法和黑格尔一起“头脚颠倒了。如果你们发现在这一神秘主义硬壳里面的合理内核,它就需要被重新颠倒过来。”⁴⁹这一“合理内核”就是,观念不是原因。相反,它们是社会和经济现实的产物。我们的生活方式和推动生活方式的社会结构产生了观念,而非相反。“……理想与我一起仅仅是由人类意识反映、转变为思想形式的物质世界。”⁵⁰

马克思的唯物主义在费尔巴哈哲学中找到了支持。费尔巴哈已经证明可以从黑格尔的唯心主义中剥离出辩证法,将之运用到此岸世界。此外,马克思极为赞赏费尔巴哈将人类意识阐述为我们社会属性的结果。因此,原先我们在上帝或其他超验来源中找到观念的根源,现在这些观念以现实世界为根据。但是,他认为费尔巴哈的错误表现在如下两个相互联系的问题上。其一,马克思认为,费尔巴哈将人类生存建立在物质之上,但这一工作尚未完成。费尔巴哈相信人性将在观念层面上获得拯救。相反,马克思认为,除非重新改造社会条件,否则没有拯救可言。黑格尔没有认识到观念起源于物质条件,也犯有同样的错误。这一问题与第二个缺陷相关。“费尔巴哈将宗教本质融入人类本质。但是,人类本质不是内在于每个单个个体的抽象物,在其现实性上,它是社会关系的总和。”⁵¹费尔巴哈认为人性是上帝的起源,但是马克思认为费尔巴哈的“人性”本身是由社会结构创造的抽象概念。即使将超验从天国拉下来,赋予它整体人性的形式,这种超验也没有什么作用。相反,一切实在和关系都是物质。

一旦清除了黑格尔和费尔巴哈的错误,新产生出的体系通常被

称为辩证唯物主义。⁵²可以用如下几句话来概述这种立场的要旨。首先,我们是真正惟一的物质存在,只有当我们与制约整个自然世界的规律和谐一致的时候,我们才能够过上有意义的生活。因此在这种情况下,物质产品是我们生存所必不可少的。第二,同时,我们又是社会存在,我们的自我理解受到社会制度的塑造。第三,我们需求物质产品的方式受到经济结构的决定。因此,我们的身份源于相应的经济制度类型。但是,经济制度不是固定不变的,新的经济制度并不是在真空中产生出来的,而是预先存在的社会力量的逻辑结果。最后,这些社会力量就是相互对立的经济阶级,它们的利益彼此直接冲突。

132

马克思感到没有必要进一步论证这种唯物主义思想。相反,他以经验为出发点,在此基础之上简单地指出我们依赖于物质世界。“人们为了能够‘创造历史’,必须能够生活。但是为了生活,首先就需要衣食住行以及其他一些东西。因此第一个历史活动就是生产满足这些需要的资料,即生产物质生活本身。”⁵³但是,马克思让我们牢记于心的是,这些生产过程涉及的不仅是我们与死气沉沉的自然之间的相互关系。我们交往的对象还包括自然的另外一方面,即我们的人类同胞。“因为对一个人来说,他可以感觉形式直接感知他人,直接可感知的自然以此方式就成为直接的人类感觉经验(这是同样的表达),所以,人是自然科学的直接对象。他自身的感觉经验只有通过他人成为他感知到的人类感觉经验的时候才会存在。”⁵⁴换言之,我们对自身的认识具有社会性。

我们在上述引文中听到费尔巴哈思想的强烈回音,但是,在自我意识如何通过交往关系而形成上,马克思与费尔巴哈分道扬镳了。费尔巴哈认为,在他人身上,我们获得完美的人性图景,我们将之投射到天国就形成上帝这个概念。相反,马克思认为,在他人身上,我们找到的是对立。人由经济地位划分为相互分离的两大阵营。因此,马克思和恩格斯在《共产党宣言》的开篇中就写道:“至今一切社会的历史都是阶级斗争的历史。自由民和奴隶、贵族和平民、领主和农奴、行会师傅和帮工,一句话,压迫者和被压迫者,始终处于相互对立的地位,进行不断的、有时隐蔽有时公开的斗争,而每一次斗争的

结局是整个社会受到革命改造或者斗争的各阶级同归于尽。”⁵⁵

133 那么,马克思的观点就是历史是人类彼此冲突的历史。但是,对立的阶级并不在同等的竞技场上竞争。富人不仅控制经济,而且凭借财富决定同时代的思想世界,所以他们具有优势。“一切时代占统治地位的思想总是统治阶级的思想。”⁵⁶为了保存他们的地位,占统治地位的人形成支持他们立场的思想。接着这些思想整合入经济制度之中,在此穷人没有发言权,相反为了满足他们的物质需要,他们要依赖于这种制度。正如马克思和恩格斯认为的:

在人类进行的社会生产中,他们进入必不可少、不以他们意志为转移的关系之中;这些生产关系与一定的物质资料生产能力的发展阶段相适应。这些生产关系的总和构成社会经济结构——这是真正的基础,法律和政治上层建筑竖立其上,一定的社会意识形态与之相适应,这种物质生活生产方式决定社会、政治和精神生活过程的总特征。不是人类意识决定他们的存在,相反,是他们的社会存在决定他们的意识。⁵⁷

我们从事的生产决定我们的生活方式。我们的生活方式转而形成我们的思想。因此,我们的宗教、哲学、法律,我们的政治制度都受到控制商品生产的人的控制。

马克思时常指出宗教是说明思想如何受经济塑造的典型。⁵⁸“反宗教批判的根据就是:人创造宗教,而非宗教创造人。只要人尚未发现自己或再度失去自己,宗教的确就是人的自我意识和自我认识。”⁵⁹这有助于说明他为什么反对基督教会。宗教是富人让受压迫者满足于自身命运的工具。宗教通过求助于预定论或原罪说,通过鼓励受苦预备我们获得来世赏赐,以及其他教义,来做到这一点。在马克思眼里,这里的悲剧在于,当这些思想实际上成为压迫者的控制手段的时候,民众相信这些思想就是关于仁慈的上帝的永恒真理。

民众盼望拯救之道的原因在于他们与此岸生活异化,失去了在尘世中获得拯救的希望。因为经济地位对他们非常不利,所以他们不能在现实世界实现拯救。因此,马克思同意费尔巴哈的观点,认为

宗教虽然不是我们异化的答案,但真正认识到了我们的疏离状态。“宗教苦难同时就是现实苦难的表达形式,是对现实苦难的抗议。宗教是受压迫者的叹息,是无情世界的情感,是无灵魂状态的灵魂。它是人民的鸦片。”⁶⁰

马克思相信阶级冲突和宗教的命运交织在一起。一个消失了,另一个也随之消失。只有当我们根据制约物质世界的规律来重新规范我们生活的时候,两者才会得以消灭。“就人类的同胞和自然而论,只有当日常生活中的实践关系向人类提供的仅仅是最完美的智性和理性关系的时候,现实世界在宗教上的反映无论怎样到那时都会最终消亡。”⁶¹但是,在“蛋和鸡孰先孰后”的问题上,马克思的观点并不明确。作为活动家的马克思揭露并认为废除宗教先于废除阶级。“废除宗教即人类虚幻的快乐就是要求获得现实的快乐。要求废除有关人类状况的幻觉就是要求废除需要这种幻觉的状况。”⁶²在其他地方,作为社会科学家的马克思则认为,一旦阶级之间的冲突解决了,宗教将因为不再发挥什么作用而消失。“宗教异化仅仅发生在意识领域中,发生在人的内在生活中,但经济异化就是现实生活的异化,因此废除经济异化就会同时影响到这两个方面。”⁶³

人类发展阶段

像许多同时代人一样,马克思认为应当根据时期来分析历史。他基本上不是根据观念,而是依据占统治地位的经济结构来界定他的人类发展阶段。五大历史阶段中最早的阶段是公社(或亚细亚)时期。这是适应于简单的农村生活的农业阶段,但是它的生产潜力因为缺乏技术和专业化而受到限制。随之而来的是奴隶经济,它通过将社会划分为两个阶级即奴隶和奴隶主提供了专业劳动力。劳动者的日益专业化带来了较高的生产力水平,集镇以及小城市就可能出现了。一旦我们将熟练的劳动者集中起来,行会就形成了,行会依靠技能相互接近的熟练工人,提供了比奴隶经济更高的专业化水平和生产力,成为重要的经济力量。

第三个阶段由此形成了,即封建经济,在这种经济中,帮工在本

质上是行会师傅的奴隶工人,而生产粮食的农奴实际上是封建领主的奴隶。因此,富人和穷人的本质发生了变化,但自奴隶经济开始的社会阶级划分在封建时期继续存在。随着由行会生产的商品提高了生产力,农业经济所需劳动力减少,导致劳动力涌向城市。此外,行会中的劳动者专业化水平日益提高,货币应运而生了。当人们只生产一种产品,但需要大量物质资料来维持生存的时候,他们必须通过交换获取他们自己不能生产的产品。因为货币是经济交换中最为有效的手段,所以货币就逐渐取代了封建主义的实物交换体系。这为第四个阶段即资本主义经济体系做好了准备。

因为货币是便于携带的财富形式,所以它导致生产力水平获得极大的提高。因为货币可以在不同的财富形式如不动产、机器、股票或其他任何媒介之间自由转换,它创造出新的劳动方式。最为重要的是,它可以让个体在没有直接生产产品的情况下投资并获得大量财富。这一新创造的财富并不必然被消费掉,而是可以用来再投资以产生出更大量的资本。随着财富大量积累,拥有者就可以雇佣他人来为他们生产商品,并进一步在自然资源和交通中心产生大规模的劳动力生产和集中。因为资本拥有者进行大规模生产,他们最终取代了行会师傅以及小商人。

136 马克思认为,因为一定制度中的条件必然向新的结构运动,若根据正确的范式,我们就可以预知上述经过不同阶段的历史运动。例如,在封建制度中,像农奴这样的商业阶级受到贵族的压迫。但是,封建制度缺乏商业生产,同时又需要新的商品资源。因此,这一辩证过程规定了商业阶级兴起,推进创造和获得这些商品。最终,因为机器时代的来临以及新世界的发现,再加上贵族的需要,商人获得了影响力,并能够从贵族手中夺取权力,成为新的压迫者。“从封建社会废墟中产生出来的资本主义社会并没有废除阶级对抗。它只是取代了旧的一切,建立了新的阶级、新的压迫条件、新的斗争形式。”⁶⁴对于马克思来说,每个后继的经济制度都是不同但更加有效的财富生产方式的代表。而它们的共同点就是拥有一个压迫阶级和一个被他们压迫的阶级。

随着商业阶级或资产阶级现在主宰一切,资本主义就产生了。

但是,马克思提醒我们资本主义不仅是一种经济制度,随之而来的还有整个意识形态的基础结构。例如,竞争不是一种产生资本主义的观念。相反,它因为资本主义而被视为一种公共美德。资本主义产生了竞争即美德的思想,接着围绕这一思想形成了旨在维护既定阶级关系的法律、制度和体系。它以等级形式体现在教育制度之中。它还出现在“新教工作伦理”之中。资本家先向我们提供他们自己对成功和美好生活的定义,接着向我们兜售他们生产的一切,这样我们才能实现这些目标。

同样,在封建世界中贵族出身决定一个人的地位,而现在控制资本提供了规定现实的力量。“我自己的力量像金钱的力量一样伟大。金钱的特性就是我自己(拥有者)的特性和能力。因此,我的本质以及我能够做的一切根本不是由我的个体性决定的。我虽然丑陋,但我有能力为自己购买最美丽的女人。结果,因为丑陋的影响即让人反感的力量现在被金钱消除了,所以我不再丑陋了。”⁶⁵因此,马克思认为,控制财富提供了左右现实的力量。换言之,金钱以背离我们真正本性的方式左右我们自己和世界,由此金钱异化了。“混淆和颠倒人和自然品质、使不相容者建立友善关系的力量,即金钱的神圣力量,在于它作为人类异化和自我异化的类生命的特征。它是被异化的人类力量。”⁶⁶

因为金钱来源于人的劳动,所以金钱代表的是“人性异化的力量”。在资本主义制度下,剩余价值——生产产品的成本及其销售价格之间的差额——归于资本家。但是,商品的剩余价值由工人创造出来,他们并没有按比例从他或她的工作中获得利润。因此,他们劳动的成果与他们异化,而被其他人享有。“工人将他的生命投入到对象之中,那么他的生命不再属于他,而属于对象。他的活动越大,他因此拥有的就越少。”⁶⁷

马克思认为,在资本主义制度下工人的非人化是不可避免的。因为竞争的压力,工人成为商业生产的成本:另外一种商品。“整个资本主义生产体系以工人将自己的劳动力作为商品出卖的基础。”⁶⁸对于马克思称之为无产阶级的工人阶级来说,出卖他们的劳动日益违背自己的利益。因为他们像其他商品一样,当供过于求的时候价

值就会降低,所以他们不知不觉地成为他们自己的敌人。“工人创造的商品越多,他们就越会成为廉价的商品。人类世界的贬值直接与物质世界的增值联系在一起。劳动不仅创造商品,劳动还生产自身,而且的确以生产商品的同等比例生产作为商品的工人。”⁶⁹以生产和使用机器为例就可以认清这一切是如何发生的。“当劳动工具采取机器形式的时候,它马上就成为劳动者自身的竞争对手。从此以后,以机器为手段的资本的自我扩张直接与工人人数形成一定的比例,机器摧毁了劳动者的谋生之道。”⁷⁰

138 马克思指出资本主义的异化本质不仅出现在经济领域。它最致命的影响在于形成各种形式的心理和社会异化。首先,作为创造者的人应当在其造物中发现自己的同一性,但他们与他们生产的产品异化。他们不能参与决定生产的产品以及生产的方式,也不能从劳动中获得利润。此外,对资本家来说,产品而非工人成为最重要的东西。产品是他们财富的来源,而工人仅仅是生产成本之一。因此,“劳动生产出的对象,即产品,现在与劳动对立,成为异己的存在,成为独立于生产者的力量。”⁷¹

其次,资本主义让我们与物质世界异化。我们依赖自然世界为生。但是,资本主义剥削大自然中一切能够带来利润的东西。工人在这么做的过程之中,无疑让他们赖以生存的资源枯竭。“但是,正如在劳动若无劳动可加工的对象就不存在的意义上,自然提供了劳动存在的手段,因此在狭义上自然还提供了存在的手段,也就是说,提供了工人自身肉体存在的手段。因此,工人越是通过劳动占有外在的感性世界,他就越是剥夺了他自身存在的手段。”⁷²

资本主义异化的第三个层面是自我异化。因为在资本主义经济下工作并不反映我们的创造冲动,而是例行公事地供给肉体需要,因此,这种经济问题层出不穷。本应当构成工作场所之特征的创造性惟一留下的出口就是我们的休闲时间。“因此,工人只有在休闲时间感到像在家中一样自由自在,而在工作时间他有一种无家可归感。……结果,人(工人)只有发挥动物功能——吃喝,生儿育女,最多在居住以及个人装扮上——才感到能自由地活动,而他在发挥动物功能中就降低为动物。”⁷³马克思承认我们的肉体功能真实地属于

人类。但是,因为这些功能由手段转变成了目标,它们就成为动物的功能。进而言之,因为资本主义的需要,工人成为他或她的职业。个体的行为就是他们的本质,但是,在资本主义制度下,我们的行为受到他人控制。因此,我们被剥夺了我们的人性,等同于特定的工作。

将我们自己等同于职业凸出了第四种异化。“人与他的劳动产品、他的生命活动以及类生命异化的直接结果就是人与他人的异化。”⁷⁴“我们不仅根据我们的职业来认识自己,资本主义还导致他人以同样的方式来认识我们。工人是油漆匠、农夫和织工,而非从事油漆、耕作和纺织的人。仅仅因为工人能够生产商品,资本家认为他们就是具有价值的商品,无产阶级认为资产阶级是敌人,工人因为竞争工资而自己四分五裂。就是在资产阶级内部,他们也为了利润而彼此竞争。”

139

马克思几乎将他的关注完全投注在无产阶级的困境上,但是他也相信资本主义最终将资产阶级非人化。“有一种财富是懒惰、浪费和贪图享乐,这种财富的受益人像一个稍纵即逝、漫无目标地活动的个体一样行动,认为他人的奴隶劳动即人的血汗是他贪心的猎物,认为人类和自己不过是牺牲品和多余的存在。”⁷⁵因为这种个体的财富是由他人创造的,他们没有履行创造者的天职,而且他们也不让他们的雇工这样去做,因此他们不能成为完整的人。相反,他们将他们的力量用在消费之上。消费本身不是罪恶,但是一旦消费取代了我们参与创造劳动的需要,它将我们转变为仅仅满足我们动物需要的单向度的人。

历史的终结

对于马克思来说,历史就是人类与自身的行为、人类与自身以及人类与他人不断异化的历史。但是,工人异化的事实未必与他们对这种异化的意识相称。因此,马克思认为他的使命就是唤醒这种意识。民众应该认识到他们异化的本质以及来源。因为提高这种认识使我们与由资产阶级产生的意识形态对立,所以行之颇难。这种意识形态告诉无产阶级他们低下的地位非常光荣。如果无产阶级欢欣

鼓舞地接受这种地位，它向他们允诺各种（此岸或来生的）赏赐。资产阶级意识形态“解释”处于上层地位的人为什么应当养尊处优。因此，马克思认为，这一过程始于帮助民众认识到当前的处境以及支持这种处境的信念体系是经济力量的产物，而非宇宙本体论结构的一个部分。

140 尽管改变经济和政治结构非常困难，但是马克思对未来抱着乐观主义的态度，认为资本主义创造了决定它命运的条件。“但是，随着工业的发展，无产阶级不仅人数增加了，而且它结合成更大的集体，它的力量日益增长，它越来越感觉到自己的力量。机器使劳动的差别越来越小，使工资几乎到处都降到同样低的水平，因而无产阶级内部的利益和生活状况也越来越趋于一致。”⁷⁶随着无产阶级日益集中在工厂中劳动，他们将开始认识到他们受到压迫的关系。最终，随着越来越多的人被机器取代，资本主义不再可能维持现在提供给工人的微薄最低工资，他们将成为国家的监护人，资本主义也就不堪重负而崩溃了。“资产阶级首先生产的是它自身的掘墓人。资产阶级的灭亡和无产阶级的胜利是同样不可避免的。”⁷⁷但是，这种对资本主义灭亡的描述性分析与马克思身上活动家的一面相对立，我们会在《共产党宣言》的结尾看到这一点：

共产党人不屑于隐瞒自己的观点和意图。他们公开宣布：他们的目的只有用暴力推翻全部现存的社会制度才能达到。让统治阶级在共产主义革命面前发抖吧。无产者在这个革命中失去的只是锁链。他们获得的将是整个世界。

全世界无产者，联合起来！⁷⁸

不管资本主义可能是必然没落还是必须被推翻，因为资产阶级在某些国家并不像在其他国家那样盘踞着牢固的地位，所以最终劳动者将认识到，“无产者是没有财产的；他们和妻子儿女的关系同资产阶级的家庭关系再没有任何共同之处了；现代的工业劳动，现代的

资本压迫，……都使无产者失去了任何民族性。法律、道德、宗教，在他们看来全都是资产阶级的偏见，隐藏在这些偏见后面的全都是资产阶级的利益。”⁷⁹当工人发现社会结构仅仅是我们受压迫的工具，而非烙印在宇宙中的形而上学实体的时候，共产主义将取代资本主义。

共产主义的目标就是将工人从资本主义及其异化本质中解放出来，让他们成为人而非劳动工具。为了做到这一点，必须摧毁整个私有财产制度：“共产党人的理论概括为一句话就是：废除私有财产。”⁸⁰因为私有财产是阶级对抗的根源，当私有财产被废除，历史也就终结了。对于这一点，马克思的意思是说先前制度中的异化和匮乏创造了历史运动。在过去，压迫者依靠自己的对立面得以生存。没有无产阶级就没有资产阶级。当私有财产被废除，以阶级为基础的社会也就被废除了。因为无产阶级不需要对立面，历史的辩证过程将停止，历史将达到其顶点。

141

一旦异化终结了，不会进一步形成新的经济制度以及支持这些制度的意识形态。我们将获得尘世的拯救，在此工作成为价值实现的活动，我们不再需要求助于来生以获得安慰和希望。因为形成对立的東西——私有财产——不再存在，存在的只有和平和福乐。马克思描绘了这种田园牧歌式的生活：

当劳动分工一出现之后，任何人都有自己一定的特殊的活动范围，这个范围是强加于他的，他不能超出这个范围。他是一个猎人、渔夫或牧人，或者是一个批判的批判者，只要他不想失去生活资料，他就始终应该是这样的人；而在共产主义社会里，任何人都没有特殊的活动范围，而是都可以在任何他自己希望的部门内发展，社会调节着整个生产，因而使我有可能会随自己的兴趣今天干这事，明天干那事，上午打猎，下午捕鱼，傍晚从事畜牧，晚饭后从事批判，这样就不会使我老是一个猎人、渔夫、牧人或批判者。⁸¹

意义和问题

142

怎么强调马克思的思想在 20 世纪的影响也不为过。随着共产主义成为统治形式,大约一半世界人口一度受其统治,他的思想重新塑造了世界地图。这并不是说这种统治就是马克思主义的正统模式;正如根据自认为自己是基督徒的人的行为来评判基督教是错误的一样,我们根据那些自称为马克思主义者的行为来判断马克思的思想是否是真理也是错误的。尽管如此,这里真正的问题在于共产主义若无马克思提供意识形态基础,就可能不会有这么大的政治和社会影响。

在马克思关于意识形态如何形成的问题上还可以找到他不太显著但仍很强大的影响。马克思认为,观念与其说是自我理解的原因,不如说是由各种权力集团设计旨在巩固他们的制度的社会建构的结果,这一思想成为许多流派的先声,其中包括法兰克福学派、某些解放神学家以及后现代主义思想家。马克思将观念的形成仅仅归因于经济要素,而这些思想家中的大多数人则将其扩大至其他权力形式,但是马克思的精髓即意识形态相对论依然保留下来。

最后,当马克思以人性为背景讨论工作的重要性时,他的哲学触及到要害。在这一点上,马克思重击那些仅仅从理性视角认识人性的哲学。尤为特别的是,他成为受黑格尔启发的一长串思想家谱系中的最后一位代表,他运用黑格尔本人的思想来摧毁它。在马克思那里,他借鉴黑格尔的辩证法和异化思想,但仅仅用它们作为工具来谴责黑格尔唯心主义。从另一方面来看,马克思又成为日益形成的依赖(或至少坚持)经验方法之趋向的早期阶段的代表。在这个方面他成为社会和哲学实证主义的先驱。

正如我们在上文看到的,马克思经济决定观念的思想的结果之一,就是将认识相对化。任何时代的思想都是该时代经济的必然结果。同时,他相信他的理论是真理,而非某种权力集团的建构。但是他很难避免如下问题,即思想是否具有连续性?为什么他的观点是真理,而非占统治地位的经济制度的副产品,并与这种制度相对应?

另外一个与他的历史运动观相关的问题随之而来。尽管他声称他作为社会科学家只是描绘历史运动的必然性,但非常明显,他发现在道德上共产主义优越于任何其他社会结构。但是,一旦他宣称真理具有相对性,那么他坚持这种立场就面临困难。

对马克思思想的最后一点批判是,人们难免得出如下结论,即他的共产主义社会思想(没有足够关注如何实现这种社会)过于自信。正如伯特兰·罗素(Bertrand Russell)指出的,“马克思宣称自己是无神论者,但依然保留了只有有神论可以合理解释的普世乐观主义。”⁸²在引证数世纪人类压迫和不平等之后,我们很难相信因为经济结构上的变革,无论这种变革如何激进,阶级差别将会停止,民众将在共产主义合作而非个人主义竞争中找到更高的动机。换言之,仅仅通过经济、社会和政治手段,马克思所谈论的异化能够得以消除,这一点尚值得怀疑。因为这种人性论在马克思哲学中占据核心地位,他所提出的许多解决方案和结论也因此受到质疑。

143

第七章 反抗理性

称浪漫主义和唯心主义本质上是一种乐观主义哲学可能不够精确,但得出它们具有这种倾向的结论却是难免的。这种倾向与19世纪中叶积极的社会发展同步,产生了对未来抱着坚定不移的乐观态度的哲学。我们发现,甚至当像费尔巴哈和马克思一类的唯物论者取消上帝作为宏大未来的导师和保证者,用自然力量取而代之的时候,人们依然满怀希望,我们就能感受到这股自信的力量。这时人们只是重新定位普世拯救的前景,将之从天国拉向了尘世。

三位逆流者

乐观主义的思潮弥漫在浪漫主义和唯心主义以及19世纪晚期的大多数思想之中。在这股浪潮中,我们发现三位值得注意的逆流者:阿瑟·叔本华、索伦·克尔凯郭尔和弗里德里希·尼采。他们抗议对人类生存的积极评价,其核心在于拒绝理性。尽管唯心主义和浪漫主义并不完全采纳启蒙运动的理性定义,但它们扩充并进一步阐述了理性,这还让它们有望进入到形而上学领域。相反,本章所研究的这三位哲学家都抛弃理性的定义,彻底拒绝理性作为认识本体界的手段。在所有其他结论上,他们之间的意见强烈地不一致,但他们都一致相信理性无法解释世界,这个世界的未来不能为整个人类社会提供任何积极的东西。因为这些哲学家的方法独一无二,所以将他们归类并非易事。从历史谱系来看,他们属于19世纪中叶。就他们都反抗黑格尔思想来说,将他们放在这里是非常合适的。但是,从其他非常重要的方面来看,这三位哲学家都被暂时放错了位置。他们在世的时候,几乎未受到关注;然而在20世纪,他们的思想极为流行,影响十分深远。

阿瑟·叔本华

阿瑟·叔本华(Arthur Schopenhauer, 1788—1860年)是最早的反理性主义者, 自诩甚至坚持“悲观主义哲学家”¹的称号。他的家庭祖居荷兰, 为了追求经济发展机遇搬迁至德国的但泽。他的父亲是一位成功的商人, 母亲则是一位小有名气的小说家。老叔本华打算让儿子将来从商, 曾让小叔本华长期在英国和法国旅行, 作为报答, 小叔本华向父亲保证这一希望将会实现。但是, 让老叔本华颇为不悦的是小叔本华在旅行期间对哲学发生了兴趣。老叔本华想要引导儿子走更实用的道路, 但未能如愿便去世了。

在父亲去世之后, 小叔本华发现不可能和母亲继续生活在一起, 母亲性情开朗, 热爱生活, 这些都与他自己的悲观主义气质格格不入。1809年, 他逃至哥廷根大学, 在此学医, 他对此良机欢欣鼓舞。一到那里, 他马上转向哲学, 沉浸在柏拉图和康德的作品之中。他后来听过费希特和施莱尔马赫的讲座, 在其作品中他对后两人大加谴责。叔本华在耶拿大学以题为《充足理由律的四重根》(*On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*, 1813年)的论文获得博士学位。该书给歌德留下极为深刻的印象, 在那个时代这种赏识通常成为成功的保障, 但这并未在叔本华身上应验。

147

《充足理由律的四重根》是一连串失败的开始。叔本华曾为参加竞赛提交给丹麦皇家科学院一篇题为《论道德基础》(*On the Basis of Morality*)的论文, 尽管这是惟一一篇提交的论文, 但并未获奖。叔本华的杰作《作为意志和观念的世界》(*The World as Will and Idea*, 又译《作为意志和表象的世界》。本译著从作者的观点翻译。——译者)的大部分书册是以废纸价格卖掉的。他无所畏惧, 还设法于1844年再版该书。

1820年, 叔本华开始在柏林大学开设讲座, 但他未获得教职。因为他有意与黑格尔在同一时间开设讲座, 所以惨遭失败。叔本华是出于恶意才对这位大师采取此举的, 他将黑格尔哲学描绘为“十足的废话……是毫无意义、令人疯狂的语言圈套, 与先前只是在疯人院

中听到的东西无异……是业已存在的最笨拙、最普通的骗人把戏，其结果就是子孙后代不再相信它，成为德国愚蠢的永久纪念。”² 叔本华在柏林大学只呆了不到一年的时间，但直至 1831 年他一直住在柏林，其时因为逃避夺去了黑格尔生命的霍乱瘟疫逃离该城。1851 年，叔本华出版《附录与补遗》(*Parerga and Paralipomena*) 并最终获得承认，该书是一本主题广泛的文集。叔本华一生最后 40 年都专心研究和写作，他能够如此追求，得益于他父亲留下的一笔遗产。叔本华心目中的英雄寥寥无几，康德是其中一位。他以康德为榜样，每天下午在同一时间散步两个小时，风雨无阻。但是，叔本华的日常生活与康德略有不同，因为他一直有条狗和一把装有弹药的左轮手枪相伴，后者是其人性观带来的结果。

作为观念的世界

叔本华的哲学基础概言之就是《作为意志与观念的世界》开篇中的一句话：“世界是我的观念。”³ 当叔本华论及世界是“观念”的时候，他不是通常在通常意义上使用该词。世界不是我们沉思或想像的东西。相反，观念(Idea)非常接近于“表象”(Representation)；世界是意识的“再现”。叔本华认为，我们所认识的世界不是“外在”的东西。的确，它是观念，是与主体联系的客体。对于理解这一点的人而言，观念“对他而言是明确和确定的，即他不知道太阳和大地，知道的只是观看太阳的眼睛、触摸大地的手；他周围的世界仅仅作为表象存在于此，换言之，仅仅参照另外一种事物即表象而存在于此，这个表象就是他自己”。⁴

在这里非常难以找到柏拉图和康德的影响，而这两位哲学家的作品让哥廷根时期的叔本华神魂颠倒。这两位哲学家都认为知觉世界是虚幻，容易与实在混淆。因此，任何建立在知觉之上的形而上学都将存在致命的缺陷。叔本华同意这一点，但走得更远。他总结认为，这两位老哲学家脱离知觉的理性在现象层面上还是相对的。理性是用来处理知觉世界的实际工具，但不能超越知觉。

叔本华认为，从根本上说，一切先前的西方哲学都建立在错误之

上,他现在就是要努力矫正它们。“所有哲学家们都犯了一个错误,即将人类形而上、不可毁灭、永恒的东西放在智性里面。而智性仅仅存在于意志之中,后者完全不同于智性,只有它才是源初的。”⁵ 对于叔本华来说,“意志即物自体”,即康德的本体。⁶ 人所感知的一切是意志的表现形式;自然是意志的具体化。因此,在叔本华那里,唯心主义发生了扭转。⁷ 外在世界既非独立存在,也非像费希特和黑格尔所坚信的那样起源于理性基础。它是由意志创造的。

在叔本华看来,将意志理解为个体从大量选择中做出有意识的抉择的能力,是错误的。个体性和多样性都是幻觉。叔本华认为,“我们知道多样性一般必然会受到时空的限制,而且只有在时空中才能认识它们。”⁸ 简言之,我们若无时空就不能区别两个事物。然而,时空范畴属于现象世界,因此没有将真正的世界告诉我们。“但是,时间不是绝对存在,它不是事物存在自体(being-in-itself)的方式和形式,而仅仅是我们认识我们自己及万有的生存和内在存在的形式。”⁹ 当我们从外在世界中消除了时空范畴,我们也就消除了我们自己和其他事物之间的区别。一切都是意志,意志是统一的。它不是我们拥有之物。作为个体的我们是意志的一种表现形式。

叔本华进一步精确地将意志界定为生活意志(will to live,又译生存意志。——译者)。我们认识到这一驱动力在整个宇宙中维持着生命,甚至存在于“形成水晶的力量之中,存在于将磁铁转向北极的力量之中,……最终甚至存在于地球引力之中”¹⁰。在有活力的世界,尤其在每个追求通过生殖生存的物种中,这种生活意志表现得更加明显。虽然因为我们具有理性能力,这种欲望在人身上的表现与动植物世界不同,但一切有生命的事物都复制这种欲望。“在某种程度上,在动物身上,我们看到的生活意志要比人更加赤裸裸。人用大量的知识将之包裹起来;此外,还用掩饰的能力将之遮蔽起来,以至于它的真正本性几乎只有在孤立的情况下才偶然显露出来。”¹¹ 实际上,理性“遮蔽”生活意志,这表明理性不是我们生存动力的源泉,而是其手段。理性服务于生活意志,因此是次要的。换言之,调整生存的理性活动仅仅是意志的投射。

正是生活意志这一势不可挡的驱动力解释了叔本华为什么会成

为著名的悲观论者。概括而言,这种生活意志一直受到挫折。每件事物、每个人都必死。更为重要的是,一个实体追求生存,其他实体必须死亡。“这个世界是遭受折磨、倍感痛苦的存在物的战场,它们仅仅通过彼此吞灭来生存。”¹²这种通过夺取其他生命形式并维持下来的生命周期不仅是动物世界的特征,它也复现在人类世界之中,但是形式更加巧妙。最终,所有人类活动都是“对其他无价值的事物施加最大力量”¹³。

认为这种生活意志具有理性或目的是错误的。理性是仅仅与现象世界相关的范畴,与任何本体实在无关。“被认为是纯粹自在的意志没有认识,仅仅是一股盲目、不可抵挡的强烈欲望。”¹⁴因此,生活意志不是为了某物或某种目的的生活的意志。它是赤裸裸的生活意志。生命周期或长或短,取决于不同的物种,但这是真正意义上的生命周期。我们出于让我们的生命不朽而有所为,因为我们的生活意志已经让生命不朽,所以,我们还会为了让我们的生命不朽而有所为。我们的生活意志是一个除了它自身之外没有其他目的的恶性循环。

叔本华黯淡的生命观根源于他对意志的分析。因为欲望显示为一种匮乏状态,所以意志就是一种痛苦。“但是,一切欲望的基础是需要、缺乏,因此也是痛苦,就其本性和起源来说,它因此注定就是痛苦。”¹⁵人类处境的悲剧在于实现欲望只会带来暂时的缓解。“现在,在绝对意义上,每个人类生命都继续在欲望和实现之间飘荡。欲望的本质就是痛苦;获得即刻会招致厌腻。目标只是表面的;一旦拥有就不再美好。欲望或需要再次以新的形式出现在舞台上;如果它不出现的话,那么随之而来的就是无聊、空虚和厌倦,与之斗争正如与欲望斗争一样痛苦。”¹⁶

这种意志观彻底颠倒了典型的快乐论。传统哲学认为快乐是人类奋斗的目标或人类奋斗之背后的实在,而痛苦和不快乐就是缺乏快乐。叔本华反对这种观点,他说:“所有满足,或通常所称的快乐,其实在本质上总是完全消极的,根本没有积极性可言。它不是最初自发地临到我们身上的满足,而总必须是某种欲望的满足。”¹⁷希望得到或渴望得到某种东西就是体验匮乏。因此,愿望(痛苦)是基本

的,而快乐是偶然的。像基督教神正论通常所做的那样,认为快乐是本质就是否定这种体验。因此,叔本华颠倒了莱布尼兹的观点。“莱布尼兹证明这个世界是可能世界中最好的。与这种明显诡辩的证明相反,我们甚至可以真诚、严肃地反对如下证明,即这个世界是可能世界上最坏的。”¹⁸

叔本华没有构想任何通常在西方宗教中找到的那种类的终极拯救。他更多是沿着佛教的路线来构想他所想像的拯救。¹⁹如果痛苦是意志推动力的结果,那么缓解痛苦之道在于阻遏或压制它。缓解痛苦的权宜之计可以在艺术中找到。通过艺术,我们提升并超越这个不真实的世界——个人和利己主义。这是因为在艺术中特定的对象或意志在审美上成为“整体的表象,相当于时空中无限的多”²⁰。例如,当我们以诗歌谈论爱情的时候,我们谈论的不仅是我们的爱情,而是普遍的爱情。因此,艺术活动能够让我们超越个体或让我们通过个别对象认识到整体。

暂时摆脱意志的另一办法是同情或无功利的爱。同情需要我们发现与他人的统一感;我们与他人“同感同受”。同情让我们穿透叔本华所谓的“空幻之幕”(veil of Maya),即认为我们是独立、不连续的个体存在。“如果这种空幻之幕……从一个人的眼前被揭开,他将不再在自己和其他人之间做出利己主义的区别……随之而来的是这种人……一定认为一切生活中的无尽痛苦是他自身的痛苦,因此自己担负起此岸世界的痛苦。他不再对任何痛苦感到奇怪或陌生。”²¹但是,同情从来不过是暂时的避难所。“甚至在我们纯粹默想的对象中,一旦任何与我们的意志、我们的人的关系再次进入意识,那么这种魔力就消失了。我们陷入到由充足理由律支配的认识;我们现在不再了解理念,而只了解个别事物。”²²

叔本华关于这种生活的最后结论是:“真正持久的快乐是不可能的。”²³这导致他评价说,“通常令人哀伤的短寿可能是最佳美之物。”²⁴终结生命受到叔本华的欢迎,这是因为个体生存只出现在现象层面上,所以结束生命就是幻觉的死亡。²⁵死亡将形而上学的清晰强加给我们。“因为人想像只有他自己生活在此岸世界,不认为他也生活在他人之中,所以利己主义的真正含义是将一切实在限制在他

一个人身上。因为死亡废除这个人,这样他真正的本性即他的意志因此只寓居在其他个体之中,所以死亡将更好的东西教给他。”²⁶

因此,我们发现,叔本华有他的不朽理论。²⁷但是,他承认,对于坚持个体生存幻象的人来说,不朽并不让他们感到舒服。盲目、非人格、统一的生活意志是永恒的;这就是世界之本相。这就是我们的不朽。但是,叔本华曾非常害怕被误解为乐观主义者,所以他赶紧提醒我们,这种不朽论最终是虚无主义。“在我们面前,的确所留下来的不过就是虚无;但是,正如我们的世界一样,那反抗流入虚无,即我们的本性的,其实就是我们所是的生活意志。我们如此厌恶虚无,这不过是换个方式说我们如此渴望生活,我们不过就是这种意志,除此之外我们别无所知。”²⁸叔本华在《作为意志与观念的世界》的最后一段话是:“我们这个世界以及一切的恒星和星系不过是虚无”²⁹,因此,在逻辑上回应了此书开篇的一句话:“世界就是我的观念。”

宗 教 哲 学

叔本华从耶拿大学毕业后开始接触印度教的《奥义书》,该书于19世纪初被译为拉丁文。虽然他不承认东方哲学对他产生过影响,但西方对东方思想的认识日益增加,他对此欢欣鼓舞。东方思想认为我们的个体实在实际上仅仅是一个统一的实在之表象,这非常吸引叔本华。此外,叔本华思想中包含的拯救观非常类似于东方盛行的思想,尤其与佛教类似。二者都认为劳碌不能够满足欲望,拯救的惟一道路是清空我们的欲望。叔本华在基督教禁欲主义和苦行中找到了类似的思想。“当我们阅读基督教悔罪者或圣徒以及印度人的生平的时候,我们禁不住十分惊诧地发现它们如此和谐一致。尽管在根本上存在教条、习俗以及处境上的差别,二者在修行和内在生命上绝对是相同的;两者还具有相同的戒律。”³⁰

叔本华对基督教禁欲主义的积极评价并不适用于他对大众基督教的想法,他对后者的批判尤为激烈。他的主要批判是认为后者不是一种精确的形而上学观。人类是此岸世界之痛苦的结果,他们都是形而上学家。“如果我们的生命无穷无尽,摆脱了痛苦,那么任何

人都不可能再去追问为什么这个世界会存在,为什么它丝毫不差地以这种方式存在,反之,一切会纯粹被视为一种过程。”³¹痛苦需要形而上学,而理性则满足了这种需要。死亡意识伴随着理性,理想则让我们沉思死亡。“这一带来死亡认识的反思同样也帮助我们获得形而上学观。……一切宗教和哲学体系基本上都被引向这一目标,因此,它们基本上是反思理性从它自身力量中产生出来的必然死亡的解毒剂。”³²

这里的问题在于,在叔本华看来,大多数人“不能献身于思考,[因此]宗教一般非常适合取代人们感到迫切需要的形而上学的位置”³³。简言之,宗教是伪形而上学。真正的形而上学需要推理论证,而宗教建立在权威之上,一旦向儿童时期的人们灌输宗教,那么它的“教条就逐渐成为第二个天生的理智”³⁴。大众基督教的最大不足在于让这一终极错误永久化。“只有一个天生的错误,就是认为我们为了快乐而生存。”³⁵对于叔本华来说,乐观主义不仅虚假,“而且还是一个有害的教义,因为它将生命呈现为一种令人满意的状态,将人类的快乐视为目标和对象”³⁶。基督教认为此岸生命是有意义的,在叔本华看来,这是因为没有能力掌握死亡和痛苦而产生的错觉。换言之,它拒绝真正的(即悲观主义的)形而上学。

153

对于叔本华来说,划分宗教的最精确的手段不是依据一神论、多神论或泛神论一类的范畴,而是以如下问题为根据,即“它们是乐观主义还是悲观主义”³⁷。他认为悲观主义正确解释了基督教。“因为人类的生存就是罪,人类心灵强烈渴望获得拯救,所以基督教就是一种关于人类的深刻的负罪理论。”³⁸这要求我们以寓意而非字面来解释圣经。那么,叔本华由此将原罪等同于人类生存自身,还喜欢引用诗人卡尔德隆(Calderon,1600—1681年)的话,“人类最大的过错就是已经降世为人。”³⁹同样,“无论是根据耶稣基督在福音书中的神秘历史,还是根据以此为根基的可能真实的历史,我们应当一直从一般而非个别出发来解释他,他是否定生活意志的象征或具体表现。”⁴⁰

浪漫主义在边缘蚕食理性,而叔本华则在前线攻击理性。他在否定客观世界独立存在上与唯心论者一致,但这种否定发生了决定性的转向。叔本华一元论的核心不是为世界提供意义和目的(telos)

的理性力量。相反,我们找到的是盲目的非理性,其本性就是创造荒谬、痛苦的处境。生活意志仅仅追求生命,这种生活意志又摧毁生命追求生存的动力,最终以我们的死亡而告终。

叔本华的影响

154 虽然 19 世纪的德国无意全面欣赏悲观主义哲学,但叔本华的确具有一定的影响。他是最早严肃追问西方哲学根基,并将东方思想引入争论的人士之一。通过对意志的分析,他为“人性的基本内涵是什么”这一问题指明了新的方向。理性不再被视为既定的。此外,他的无目的变化观被许多思考生物进化论哲学意义的人所吸收。但是,像在克尔凯郭尔和尼采那里一样,直到 19 世纪悲观主义对许多人来说似乎成为经验的逻辑结果时,我们才能感觉到叔本华的全面影响。只有到那时,他的虚无主义思想才受到广泛的关注。

索伦·克尔凯郭尔

大多数哲学家的生平概述偏重于所从学的老师和大学的影响。但是,教育背景无助于了解索伦·克尔凯郭尔(Søren Kierkegaard, 1813—1855 年)¹¹的生平和思想。他认为知识和教育很少与人类生存(这或许可以解释他为什么会为某些人有吸引力)相关。相反,为了理解人类生命,我们需要认识到在严酷的生命考验和决定中的个体及其关系。所以,克尔凯郭尔一生中最重要的性格成长经历来自于各种关系,这一点对我们就没有什么奇怪的了。这些关系而非学术谱系让我们得以瞥见“这位忧郁的丹麦人”的思想和心理世界。理解克尔凯郭尔的第一把钥匙是他的父亲。迈克尔·皮德森·克尔凯郭尔(Michael Pedersen Kierkegaard)是一位富有而虔诚的社区领袖。但是,晚年的时候他的身份具有欺骗性,因为事情原本不是那样。他出生在日德兰半岛的一个贫苦家庭,因为家中无力提供衣食,少年时被送至哥本哈根亲戚家中抚养。他最终接管了叔父兴隆的商业,并能够在 40 岁时安然退休。但是,迈克尔·克尔凯郭尔有一些难以启

齿的秘密，他儿子在日记中提到其中一个。“一个男人在还是小孩时在日德兰半岛的石南树丛中牧羊，极度痛苦，又饥又饿，站在小山上诅咒上帝，而且这个男人甚至在 82 岁高龄时还不能够忘却这些事情，这对他是何等可怕的一件事情啊。”⁴² 12 岁时咒诅上帝的记忆终身盘旋在克尔凯郭尔父亲的心中。其次，克尔凯郭尔的母亲还是家中的一位女佣时怀了孕，迈克尔·克尔凯郭尔感到有责任与她结婚。这两件事情，特别是第一件事情，让老克尔凯郭尔相信他生活在上帝的咒诅之下，他的后妻以及七个子女中有五个先于他过世进一步确证了他心中的这一想法。克尔凯郭尔在回顾往事时提到的就是这种氛围，“站在人的立场来说，这种成长经历会令人发疯”。⁴³

父亲带来的心理负担致使克尔凯郭尔竭力要过一种无忧无虑的学生生活。从表面上看，他表现得不错。他坚持积极参与社会事务，参加哥本哈根大学的政治活动，并从容地（将近十年）完成了学业。但是，他自己的一番话表明他没有逃脱父亲忧郁的影响。“自幼我就受到巨大的忧郁的控制，这种深度的忧郁只会和我与之同样巨大的机敏成正比，我用这种机敏获得表面上快乐的精神和对生活乐趣的尽情享受(joie de vivre)。远在我几乎记不清的时候，我惟一的快乐就是没有人发现我感到多么不快乐。”⁴⁴ 这种不快乐非常强烈，他在其他地方写道，“我刚刚从晚会上回来，我是晚会的中心人物；智慧从我的口中喷涌而出，人人都大笑，人人都尊重我——但是我离开了——沮丧就像地球轨道一样长，我想自杀。”⁴⁵

第二个重要关系是克尔凯郭尔与雷吉娜·奥尔森(Regine Olsen)的婚约。在雷吉娜刚过 14 岁生日不久他们相遇了，三年后(1840 年)他们订婚。很快克尔凯郭尔相信他犯了错误，尽管他对雷吉娜感情甚笃。一年后，尽管雷吉娜请求他不要毁约，但克尔凯郭尔还是和她断绝了这种关系。其原因尚有争议。克尔凯郭尔自己有难以启齿的秘密，他在日记中婉转地提到此事。他在某个晚会上喝醉了酒，醒来时发现妓女躺在身边，他不记得发生了什么事情。他或许觉得自己不配这桩婚姻，因为他没有将他的这一经历告诉雷吉娜。在另外一个地方，克尔凯郭尔说他相信自己没有能力以必不可少的激情在爱上帝的同时履行爱妻子的义务。他感到他自己被迫做出基督徒必

须做出的“非此即彼”(either/or)的抉择。

156 解除婚约后不久,雷吉娜与另外一位男子结婚,克尔凯郭尔则终身未娶。虽然他通过了神学考试,偶尔谈及他会牧养一个教区,但他始终没有接受牧职。相反,他将一生用于写作,而他父亲留下的一笔丰厚遗产为此提供了保障。从他短暂的一生来看,他极其多产,有证据说明他将精力用于写作导致他在42岁英年早逝。但是,他竭力给人留下倚马可待、下笔千言的印象。克尔凯郭尔一直坚持参加音乐会、戏剧演出和晚会。传说他参加戏剧演出,提前到场,坐下来,当灯光熄灭时离开以便继续写作,在戏剧快结束时及时回到剧院,让人相信他一直坐在那里看戏。直至他去世,他几乎完全不为斯堪的纳维亚国家之外的人知晓,极少有证据表明他会成为20世纪最有影响的哲学流派之一——存在主义之父。

克尔凯郭尔的使命

克尔凯郭尔的心理世界纷繁复杂,但他的使命非常简单。他想唤醒基督教王国意识到做基督徒并非易事。克尔凯郭尔所使用的基督教王国(Christendom),指的是制度化的宗教。⁴⁶基督教王国使基督教变得唾手可得,它不需要撕裂生命的抉择或激情。相反,一个人只要随大流就可以了。正如克尔凯郭尔所描述的,“有许多人像学童一样得出生命的结论;他们从书本中复制别人的答案来欺骗老师,而不是自己计算出得数。”⁴⁷的确,在克尔凯郭尔时代以信义宗为国教的丹麦,这种对基督教的态度可能会存在,在此做基督徒通常被等同于做好公民。

在克尔凯郭尔看来,基督教和基督教王国之间存在根本的区别:“基督教思想是想改变一切,‘基督教王国’中的基督教的结果则是一切,所有一切都依然如故,只是一切都拥有‘基督徒’之名——因此(音乐家们,弹唱歌舞吧!)我们都过着异教徒的生活。”⁴⁸克尔凯郭尔克写作的目的在于唤醒他的读者认识到“复制大众的答案”是危险的,在于指导他们走向有激情和委身的基督教。追随基督意味着基督徒不能“满足于按部就班的生活”。它是非此即彼的抉择。¹⁵⁷“探究

的主体必须处在非此即彼的两难处境之中。一方面,他要么坚持信仰,认信基督教真理,对他自己与这一真理的关系确信无疑,在此情况下他不会对其余的一切仍怀着无限的兴趣。……另一方面,探究者要么没有这种信仰态度,而是拥有沉思态度,因此对抉择这个问题没有无限的兴趣。”⁴⁹ 克尔凯郭尔认为,基督教需要带着全副生命的委身做出抉择。

克尔凯郭尔使命的困难在于,“大众思维”渗透于大多数人的心灵之中,他们对直接的攻击没有反应。“不,幻象从来不会被直接摧毁,只有通过间接手段它才会被彻底清除。如果人人都是基督徒是一个幻象,如果要对此有所作为,那么必须采取间接的方式,不是通过那些大声嚷嚷自己是出类拔萃的基督徒的人,而是通过那些受过更好的教导,随时准备宣布他根本不是一个基督徒的人。”⁵⁰ 这有助于消除克尔凯郭尔写作风格带来的混淆。他的几部最重要的作品都是以笔名发表的,其中表达的观点并不完全是他自己的,目的是为了显明不同的生活模式的特征和缺点。通过这种间接的交流形式,他希望能够唤醒人们认识到着迷于昙花一现的名利生活是愚蠢的,并促使他们转向富有激情的委身生活。⁵¹

克尔凯郭尔的信息是对黑格尔哲学的回应,后者其时正在整个欧洲大陆风行。正如我们已在本书第四章看到的,黑格尔设计出一套试图囊括生活中一切方面的哲学体系。但是,克尔凯郭尔对黑格尔的回应是,不管其意图是什么,他庞大的哲学结构脱离日常经验。我们得到一个令人肃然起敬的体系,但因为一切都被简化为抽象观念,我们不能将自己安置其中。相反,克尔凯郭尔认为生活离不开在具体环境中做出抉择。因此,克尔凯郭尔谈及黑格尔以及所有一切依赖系统体系思想的人所面临的处境,“一位思想家竖起一座庞大的建筑,一个体系,一个能包容整个生存和整个世界历史等等一切的体系——如果我们思考他的个人生活,我们吃惊地发现如下可怕、可笑的事实,即他个人不能生活在这个巨大的拱形宫殿之中,而是住在它旁边的谷仓中,或住在狗窝中,最好的话,也不过是住在看门人的小屋里面。”⁵² 甚至连黑格尔本人也不是依靠体系生活的。

克尔凯郭尔认为,因为哲学受到数学和科学的诱惑,而后两者可

以还原为抽象的客观知识体系,所以哲学已经与真正的生活隔离了。他承认科学或客观知识有其自身的地位。正如他在日记中所写的,“我的确不能否认说我还认识到理解是必不可少的,通过理解一个人可以对人类有所作为。”但是,他接着马上说道,“但是,它必须融入我的生活,这就是我所认识到的头等大事。”⁵³ 因为客观知识认为我们仅仅是认知而非行动的主体,所以它很少针对人类的困境。一旦我们了解了,那么我们必须做出抉择。大多数人做不到第二步——选择,可是没有选择,我们就不是真正的人。客观知识反对最重要的命令,即个体通过选择委身于他或她的生命,所以,它是次要的东西。

黑格尔的体系赞成个体可以做出选择,但这些选择最终与逐渐展现的绝对精神毫无关系,绝对精神推动一切趋向它自己设立的目标。对于克尔凯郭尔,个体抉择是生命的顶点。只有在选择过程中,我们才生存。这意味着术语“生存”(existence)在克尔凯郭尔思想中具有独一无二的意义。它不仅指我们存在这一事实。事物的特定状态即客观生存(objective existence)并不重要。正如他指出的,“一只苍蝇具有与上帝一样的存在……因为实际存在服从于哈姆雷特的辩证法:生存还是死亡(to be or not to be)。”⁵⁴ 克尔凯郭尔主张,真正的生存不是事实,而是充满激情的委身。生存由一个人投入他或她自身的选择来决定。这是人类生活中如下两个有意义的特征的产物。

159 首先,客体即它们之所是。它们的同一性从一开始就确定下来。人类则不同;我们能通过选择超越事实。但是,大多数人从来没有超越事实。他们随大流,简单地拥有他人的同一性,因此成为客体而非真正的个体。相反,“生存着的个体”对他或她的同一性做出有意识的选择。但这不是一劳永逸的选择。“一个生存着的个体不断处在生成(becoming)过程中。”⁵⁵ 只要我们被呼召做出选择,换言之,只要我们活着,我们的同一性问题就从来不会得到解决。

其次,将人和客体区别开的是我们并不受缚于当下。人类生存还有永恒的一面。正如克尔凯郭尔所说的,“生存犹如稚童,它来源于无限和有限、永恒和短暂,因此要不断地奋斗。”⁵⁶ 正是人类生存中永恒的一面有能力将生命与意义联合起来,从而生命并非一系列无

关联的瞬间。我们的永恒感还告诉我们拯救的本质。渴望是人类生命的特征,但我们渴望的不是短暂而是无限。同时,这种拯救过程在短暂之中即在生存选择过程中发挥作用。短暂和永恒之间的张力可用来解释克尔凯郭尔思想中常用的术语如死亡、忧虑、荒谬和悖论。我们在有限的处境中追求无限。

三阶段论

克尔凯郭尔对通常所谓的三阶段论的分析是他理解生存和同一性问题的最佳例证。就这些阶段标志着从低级向高级的运动来说,称它们为“阶段”是正确的。但是,将它们视为生存方式而非阶段将更加精确。克尔凯郭尔相信,我们必须从低级阶段出发达到高级阶段,每两个阶段之间的转型不是衔接无缝、不可避免的发展过程。它们也非不断变化的范式或哲学。从一个阶段发展至另一阶段,需要有意识的选择或跳跃;当我们做出选择或跳跃的时候,我们委身于一种特定的生命态度。

第一个阶段即审美阶段,指一个人沉迷于短暂和当下的事物。感官的需要、欲望和冲动成为惟一的向导。这未必是粗俗的感观享受(虽然它可以如此)。它也表现为对艺术、高雅文化、哲学或宗教的热爱。其共同点在于审美个体并不在真正意义上做出选择。虽然审美家做出抉择,但这些选择不属于生存选择,因为其所考虑的惟一问题是此选择或被选择是否将实现特定的感觉欲望。“审美选择要么完全是当下的,在这种意义上就没有选择,要么它在多种多样的选择中迷失自己。”⁵⁷ 克尔凯郭尔认为,这种生活模式非常不幸地成为大多数人的特征。“大多数人在整个生活中并没有真正设法超越儿童和青年时期,也就是说,只是关注直接性,外加少许的自我反思。”⁵⁸

160

审美个体因为没有真正的生活而受到谴责。他或她只是一位不能理解选择之重要性或微言大义的旁观者。他们没有认识到非此即彼的抉择具有真正独特的含义。克尔凯郭尔谈及审美个体时说道,“你听他们阐述完这种情况后就说,‘是的,我完全认识到有两种选择,人只能在其中择其一而为之。我真诚的观点和友好的建议是:有

所为或者有所不为——你将对二者都懊悔。’”⁵⁹正如我们在上述引文中看到的,这种对待选择的冷漠态度成为犬儒主义,或表现为一种莽撞、不负责任的态度。在任何情况下,审美个体拒绝做出选择,因此不能成为生存个体。

不能做出选择的后果就是厌倦和忧虑。审美生活“绝对委身于相对的目的”⁶⁰,不能够正当地关注我们对绝对的需要。因为当下的力量不能承担我们渴望永恒之重负,所以厌倦是不可避免的。审美阶段的厌倦导致绝望,让我们面临选择。我们要么在寻求拯救中找到各种各样常新的当下,要么放弃当下,在其他地方寻求拯救。

161 如果做出后一种选择,那么我们就进入伦理阶段。在这种生活模式中,我们认为其他人是有价值的,尊重他们的权利并由此承认他们的价值。因为一个人拥有权利意味着他人要承担义务,概述这些义务的法律就必不可少。“伦理本身是普遍的,因此它适用于每个人,换个角度说,它时时都适用。”⁶¹对法律承认增添了前一个阶段所不具备的特征。在审美阶段,因为选择没有被赋予意义,所以正确和错误还是与之不相关的范畴。只有当一个人放弃感官欲望并关注普遍尺度,才可能出现伦理生活。现在可以做出克尔凯郭尔所说的选择,因为一种超越当下和短暂的标准得到了承认。

克尔凯郭尔对该阶段的描述几乎就是康德伦理学的翻版。康德将人描绘为自主的道德行为主体。一切取决于个人。每个人都必须系统地阐述普遍规律,同时依据这种规律行动。此外,康德认为这种义务是客观的。对于任何愿意放弃个人欲望和愿望的理性行为主体来说,这种义务是显而易见的。道德律的命令是绝对的,对所有人都具有束缚力,道德行为主体的善或恶受制于在协商由普遍命令强加的义务上取得成功的程度。但是,对于克尔凯郭尔来说,因为伦理生活不能承认人类整体上犯了罪,所以它注定要失败。在伦理生活中追求完满存在三重问题。其一,我们越是意识到普遍规律的命令,越是剧烈地意识到我们不能坚持这些命令。其二,我们的失败不仅是指数学误差或信息不全面层面上的错误。相反,道德上的失败是指基督教所谓的罪。其三,因为规律是抽象、非人格的,所以没有宽恕的希望。宽恕只可能发生在人与人之间。

认识到伦理层面上的无望给人带来了绝望。正如审美层面上的绝望会推动人转向伦理层面一样,伦理生活中的绝望为我们转向下一个阶段做好预备。转向第三个阶段即宗教阶段需要“信仰的跳跃”(leap of faith)。通过信仰,我们能够认识到上帝不是一个客体或思想体系中的组成要素,而是一个主体和位格。前一个阶段的特点是客观性和普遍性,而宗教层面的特征在于主体性和个体性。换言之,这两种生活模式的区别基本上不在于我们之所为,而是指我们以何种方式为之。从康德的观点来看,伦理活动需要抽身于事物之外。这是道德律的目的。我们依赖于道德律的命令来指导我们的行为,道德律的客观性让我们的欲望和冲动不再发挥作用。相反,克尔凯郭尔认为,“现在,如果基督教在本质上是某种客观之物,那么,恪守者也必然成为客观之物。但是,如果基督教的本质是主体性,那么恪守者成为客观之物就是错误的。”⁶²采取客观姿态的人所冒的风险只是可能为一个错误的回答辩护。但是,以无限激情坚持基督教信仰的人则担负一切风险。“无冒险就无信仰。”⁶³但是,与伦理阶段不同,宗教阶段离不开主观介入。

162

宗教阶段和伦理阶段的第二个区别在于行动指向的目标。因为在伦理阶段,规律具有普遍有效性,伦理阶段所谈论的是上帝是否可能成为规律之来源或保证。在此上帝成为伦理体系的一个组成要素,而克尔凯郭尔反对将普遍规律作为我们进入上帝与人之间关系的手段。“义务指向上帝,由此义务成为对上帝履行的义务,但是,我不是单单以义务进入与上帝的关系。因此,义务就是爱邻人,就其指向上帝来说,义务才为义务;但是,我在义务之中进入的不是与上帝的关系,而是与我所爱的邻人的关系。”⁶⁴道德律规定了我们与他人的关系,但是这些关系依然是相对的。但是,宗教阶段的目标就是实现永恒的目的。克尔凯郭尔认为伦理阶段能够规范我们与他人的关系,具有有效性,但是其意义和我们对追求无限相比则黯然失色,我们只有通过信仰跳跃获得无限。

信仰骑士

克尔凯郭尔通过比较信仰骑士(knight of faith)和无限屈从骑士(knight of infinite resignation)来说明信仰中的个体和主观特征。克尔凯郭尔用阿加门农王作为无限屈从骑士的范例。在奔赴战场的路上,因为大风停息,阿加门农王的舰队在海中搁浅。有人禀告他神灵受到冒犯,只有将他的女儿伊菲琴尼亚(Iphigeneia)献祭给神灵才会有大风。随着供给日益减少,阿加门农王面临抉择。他要么满足个人愿望,保全他女儿的性命,要么为大多数人的利益履行伦理义务,把女儿献祭。在面对这种非此即彼的处境中,阿加门农选择了后者,因此在伦理意义上被视为英雄。一方面,他的抉择是悲剧;另一方面,因为他的行为符合理性法则,他的行为在伦理上可以得到理解,甚至受害者伊菲琴尼亚也接受。“她[伊菲琴尼亚]能够理解阿加门农,因为他的此举表达了普遍规律。”⁶⁵

与阿加门农对立的是信仰骑士,亚伯拉罕是其中的一个楷模。像阿加门农一样,亚伯拉罕被上帝呼召将他的独生子以撒献祭。但是,此处不同点在于我们不能以道德为根据认为亚伯拉罕愿意把以撒献祭是值得赞美的。与阿加门农的抉择不同,这里没有为大多数人的利益而选择悲剧性的献祭。以撒的死对其他人没有什么益处。事实上,亚伯拉罕完全打算这么做而违背普遍的道德律,这种道德律规定了要过圣洁的生活,父母有义务无功利地抚养子女。

根据克尔凯郭尔的看法,我们从这则故事中看到了信仰的主体性。我们无法根据伦理来解释亚伯拉罕的行为。没有可以求助的客观标准。依照这类标准亚伯拉罕的确要被视作一个疯子或杀人犯,而非一位英雄。“上述悲剧英雄和亚伯拉罕之间的差别非常显而易见。悲剧英雄依然处在伦理范围之内。他以更高的伦理表现形式让某种伦理表现形式具有目的;他将父子、父女之间的伦理关系还原为与伦理生活思想和情感之间的辩证关系。……在亚伯拉罕这里情况就不同了。在他的行动中,他完全逾越了伦理,具有超越伦理的更高目的,并在涉及这种目的是悬置伦理。”⁶⁶

亚伯拉罕的信仰需要有克尔凯郭尔所谓的目的论上的伦理悬置。伦理是上帝对所有人的命令,但出于更高的目的则可以将之悬置。相对(亚伯拉罕对以撒尽伦理义务)被绝对(亚伯拉罕与上帝的关系)悬置起来。目的论上的伦理悬置呼召个体追随上帝。因为这种信仰呼召没有普遍有效性,但一直指向个体,所以我们不能用是否满足客观标准的方式来解释。因此,克尔凯郭尔反对康德的宗教普遍论,提升个体超越普遍。“信仰就是这种悖论,即特殊的个体高于普遍,它可以超越普遍而成为合理,它不是附属的,而是更高的。”⁶⁷

因为信仰具有个体性和主体性,克尔凯郭尔告诉我们,“他[亚伯拉罕]没有对撒拉说,也没对以利亚撒(Eleazar)说。毕竟,谁能够理解他呢?这种考验本质上难道不是迫使他立下沉默的誓言吗?”⁶⁸简言之,信仰的主体性将信徒置于致命的处境之中。“从伦理上说,亚伯拉罕之所为是说他愿意谋杀以撒;从宗教上说,他愿意献上以撒。但是,在这个矛盾之中,的确存在着让人辗转难眠的焦虑,但是,若无这种焦虑,亚伯拉罕就不是亚伯拉罕了。”⁶⁹一方面,亚伯拉罕确信上帝的呼召;另一方面,他自己无法以伦理为根据来解释。这说明信仰者心中存在“恐惧与战栗”。亚伯拉罕的沉默不宜非常重要地指明他愿意将以撒献祭是出于信仰。他接受信仰带来的焦虑,抵制解释的诱惑。解释意味着从信仰中退却,因为解释就是试图将客观知识作为我们行动的基础。⁷⁰

“生命是以客观还是主观为基础?”这一问题不仅仅属于思想兴趣问题。相反,克尔凯郭尔视之为与我们的拯救直接相关的非此即彼的抉择。“让我们举一个认识上帝的例子吧。从客观上说,反思提出如下问题,即这种客体是否是真正的上帝;从主观上说,反思直接提出如下问题,即个体是否与上帝有真正密不可分的关系。”⁷¹让我们直面的生存问题,与其说是正确地界定、认识上帝的问题,不如说是上帝与人的关系问题。因此,克尔凯郭尔说“主体性即真理”。⁷²他在此不是倡导浅薄的主观主义,即认为“X对你说来是真理,而Y对我来说是真理,我们二者都是正确的”。相反,作为真理的主体性指我们的生活方式。它是一种有意识地投入和富有激情的生命,而非超然的客观生命。因为让克尔凯郭尔直面的核心问题——怎样做基

信徒——不能通过客观认识来解决,所以,我们是通过主观还是客观来达及真理的问题,就是最高意义上的非此即彼的抉择。⁷³

165 克尔凯郭尔与黑格尔在真理方法上尖锐对立。克尔凯郭尔不是试图捍卫基督教的合理性,而是沉醉于基督教教义中的非理性。克尔凯郭尔说,“现在,什么是荒谬?荒谬就是永恒真理已经出现在时间中,上帝已经出现,已经降生,已经成长,等等,完全与其他个人一样,与其他个体没有什么区别。”⁷⁴对于克尔凯郭尔来说,基督教的真理不是建立在与理性一致基础之上,而是建立在如下事实之上,即基督教的真理是一个悖论。上帝以人的样式出现是对我们理性的冒犯。⁷⁵克尔凯郭尔并不试图像黑格尔一样将这种悖论综合成为一个连贯的概念,而是认为信仰必须拥抱荒谬和悖论。

当时的欧洲思想竭力使上帝可以为人所理解,合乎理性。在此背景下,克尔凯郭尔将上帝表达为“完全的他者”(Wholly Other)。上帝直面、挫败我们有限的力量以便赐予我们无限的力量。依赖于我们自身的力量,无论是理性还是伦理,都不是解决之道,它们本身就是问题。因为理性和伦理活动仅仅关注我们相对的利益,而非我们无限渴求的对象,因此它们成为障碍。所以,克尔凯郭尔认为,“对于整个基督教来说,最具决定意义的定义之一就是罪的对立面不是美德而是信仰。”⁷⁶我们的过犯和罪恶是绝对的,因为它们一直对抗上帝。因此,伦理和理性与罪之解决没有关系。二者关注的是我们与此岸世界以及他人的关系,而非我们与上帝的关系。

克尔凯郭尔的意义

因为同时代的思想界受到黑格尔主义这一发动机的驱动,所以不难理解为什么克尔凯郭尔遭到多数人的冷落。黑格尔体系从集体和社会意义上理解拯救,而对于克尔凯郭尔来说,拯救完全属于个体。与这位伟大的唯心论者的必然进步论不同,克尔凯郭尔强调,每一代人在相同的处境中直面相同的选择,以此来开始人生之旅。⁷⁷黑格尔推动客观性,而克尔凯郭尔倡导主体性。黑格尔认为基督教与理性协调一致,而克尔凯郭尔所理解的基督教则是悖论和荒谬。

直至第一次世界大战之后,克尔凯郭尔的时代才姗姗而来。随着 20 世纪初人类处境的不断变化,克尔凯郭尔的声音最终为人所听见。他的哲学提醒我们,分析类或抽象意义上的人性最终不会取得成功。若未意识到我们的同一性是由做出选择与否来决定的话,就难免得出如下结论:一切体系与他人相关,与我无关。因此,克尔凯郭尔明确地提出如下人类生存中的基本问题:我们如何与上帝建立关系。克尔凯郭尔还提醒他的读者,当基督教和文化统一的时候,危险必然随之而来,两次世界大战证明了这一警告。最后,虽然克尔凯郭尔用非常独特的方式和语言表达这一思想,但他代表了对路德宗教改革主题的回归,这些主题包括:新约(尤其是福音书)的基督教;个人在上帝面前的全然败坏;上帝的他性(otherness);信仰的核心地位;基督教与形而上学的分离。他是非常重要的管道,通过他这些思想在 20 世纪神学尤其是新正统派神学中得以复现。

情况总是这样,克尔凯郭尔的优点也使他受到很多的批判,甚至受到那些同意他基本立场的人的批评。首先,他呼吁委身,但是构成委身之基础的彻底主体性明显让我们缺乏目标机制。如果一个人的无限兴趣指向其他类型的神,或根本与上帝无关,那么情况会如何?难道一个人的信仰委身于其他类型的神就不能为克尔凯郭尔提供在亚伯拉罕身上发现的同样的主观确定性?我们不清楚我们如何知道我们信仰的内容指向正确的对象,而克尔凯郭尔坚决反对我们在信仰跳跃之中利用任何或许可以之避免个人独断的客观手段。同样,他不屈不挠地坚持主体性和个人主义明显没有为教会论留下什么空间。这也没有为从社会维度理解罪提供充分的根据。最后,因为克尔凯郭尔在信仰和理性之间设置了巨大的距离,这也时常受到批评。虽然极少数神学家或哲学家试图将二者等同起来,但许多人还会询问信仰和理性是否就像克尔凯郭尔所描绘的那样水火不容。

在不忽视这些批判的前提之下,将这些批判置于克尔凯郭尔使命的背景之中也是非常重要的。因为克尔凯郭尔关注无限,所以他对志在追求客观、冷漠的实在图景的镇定自若的哲学家们没有兴趣。信仰激情要求他以与这类传统哲学家们不同的一套规则来发挥作用。因此,客观哲学家们涉及的相对重要的东西就埋葬在克尔凯郭

尔对无限的追求之下。同样,克尔凯郭尔的使命为他著名的忧郁提供了必不可少的背景。不确定性和痛苦一类的主题在其哲学及个人生活中发挥着显著的作用,但这不应当掩饰如下事实,即克尔凯郭尔深信在信仰范围之内生命的确具有意义。如果我们理解正确的话,在他详加描述审美阶段和伦理阶段之背后是认识到这两个阶段无法使人满足。所以,克尔凯郭尔的忧郁就不是叔本华意义上的悲观主义,后者告诉我们忧郁是正确理解人类困境的结果。可以获得的拯救巩固了克尔凯郭尔的信仰哲学。正如他告诉我们的,“已经知道个体生存是最可怕的事情的人,不会害怕说这是最伟大的事情。”⁷⁸认为克尔凯郭尔的忧郁是属于先知式的忧郁,这种理解可能最正确,他认识到通向完满的道路,认识到将会付出的代价,知道只有少数人会聆听他的呼告。

弗里德里希·尼采

弗里德里希·尼采(Friedrich Nietzsche, 1844—1900年)出生于极其虔诚的信义宗家庭,年轻时代的尼采似乎注定要追随父亲和祖父成为牧师。⁷⁹但是,他不仅放弃了他早年献身的基督教信仰,而且在很大程度上他的哲学是用来反对基督教信仰的。早年的一次悲剧性事件导致了这种颠倒,而这种颠倒又引发了关于两者之关系的许多讨论。1848年,尼采父亲患精神病,次年去世。1850年,幼弟去世使尼采成为家中惟一的男子,另外还有他的母亲、妹妹、祖母和两位未婚的姨妈。尼采早年就显露出非凡的才智,1858年,他获得全额奖学金入读著名的普福特(Pforta)寄宿学校。他从这里进入波恩大学并在此研究神学和哲学,后来追随他的老师弗里德里希·利奇尔(Friedrich Ritschl, 1806—1876年)来到莱比锡大学。在莱比锡,尼采贬斥基督教,并发现了叔本华的哲学。

168 事实证明,利奇尔是尼采重要的同盟。正是由于利奇尔热情的推荐,尼采受巴塞尔大学的聘请担任语言学教授。⁸⁰因为其时尼采年仅24岁,而且他尚未完成必备的博士学位,所以此事非同寻常。更为特别的是,为了受聘职位,尼采未经各种考试就被授予博士学位。

利奇尔预言尼采不久将进入哲学研究的前沿,但这并没有成为现实。他的处女作《悲剧的诞生》(*The Birth of Tragedy*)成为他未来的预兆,这不是一部人们期待一位语言学家应当写的学术性专业著作。相反,该书在风格和描述上都充满激情与浮华,受到他同事们的嘲弄。尼采随后在巴塞尔的10年既不成功,也不愉快,后来因为健康不佳获准退休并享有退休金。

1868—1888年,尼采时常搬迁以寻找适合的地方疗养他弱不禁风的身体,这一时期成为他的创作期。虽然他在这一时期大多数时候极少受到公众赏识,以微薄的退休金资助出版大量的著作,但他从来没有怀疑他的思想具有重要意义,并以传教士式的热忱投入创作。1888年,尼采的命运明显发生转变,他撰写了5本书,其中包括他希望成为杰作的著作的第一部分,他的思想开始受到注意。但是,次年尼采精神完全崩溃。尼采最后一次在都灵公开露面,他双臂吊在一匹役马的脖子上,莫里斯(T. V. Morris)将此事件描绘为“或许历史上第一次一匹马的头尾碰在一起了”。⁸¹尼采最后11年完全精神不正常,这可能是梅毒造成的。⁸²

用铁锤从事哲学

任何人都很难说已经掌握了尼采哲学,甚至那些经年研究其思想的人也承认非常难以读完他谜一般、时常不连贯的作品。为什么会如此呢?尼采的《偶像的黄昏——或一个人如何用铁锤从事哲学》(*Twilight of the Idols—or, How One Philosophize with a Hammer*)的副标题为此提供了线索。尼采哲学反对偶像崇拜。在19世纪,这本身并没有什么不同寻常之处,但是,他这么做的手段则非同一般。尼采没有运用逻辑方法论和论证来拆除受人尊敬的哲学。相反,他找到这些哲学的弱点,然后像射弹一样将格言投向它们。他简短、尖锐的批判通常只有一小段,诉诸本能或直觉。他创造怀疑。此外,他并没有在原处建立新的真理体系。各种形式的真理和系统思想都是他要竭力推翻的。正如他所说的,“我不信任一切建立体系的人,我避开它们。追求体系的意志缺乏诚实。”⁸³

169

尼采打算让他的读者超越真理。传统的哲学术语实在、存在、目的和真理等都是问题的征兆。因为这些概念假定了确定性和终极性,所以它们只是让问题变得晦涩,而无法澄清问题。对尼采来说,任何存在的实在都是动态的。这种动态论对应于他的方法,他的方法迥异于传统哲学的方法。尼采的思想希望让读者超越已经接受的方法和定论,在这方面无人比肩。他呼吁人们设想尚未存在的东西。这有助于我们理解为什么对其贡献会出现那么多的判断。依据我们对尼采的解读,他被宣布为存在主义的先驱、第一位现象学家、后现代主义之父、精神分析理论天才、纳粹主义思想发动机、宗教革新家以及(甚至在他 1889 年精神崩溃之前)精神不正常的妄想者,他惊人的陈述只对那些害怕受到指责没有能力认识真正天才的人有意义。

强力意志论

尼采在莱比锡期间,叔本华哲学在许多不同的层面上给他留下了深刻的印象。他欣赏这位哲学家前辈的艺术天才论和他对理性的拒绝,他还在叔本华思想中找到类似的无神论精神。虽然尼采后来强烈地批判叔本华,但他还是说他是“最后一位卓越的德国人”。⁸⁴他将如下思想主要归功于叔本华,即意志而非理性才是了解人性的钥匙。但是,尼采试图从如下两个方面批判叔本华,以此凸出他自己的意志论。首先,叔本华认为生活意志是人类生活中最有力的驱动力,而尼采则认为生活意志是更加基本的东西的副产品。生活意志出现了,但它是“一个例外;生活中的一般层面不是饥饿和颓丧,而是富足、享乐,甚至是十足的挥霍——在有奋斗的地方,就有追求强力的斗争”。⁸⁵因此,尼采用强力意志取代了叔本华的生活意志。“生活自身在本质上是侵占、伤害、征服异己者和弱者、压制、严厉、强迫接受自己的形式、分裂,在最温和的意义上,是剥削。”⁸⁶强力意志出现在一切宇宙运动之中。野草强行钻出人行道边的裂缝,动物为确立在群体中的领头权争斗,个人通过倡导一套道德准则来改变他人的生活,等等,这些都是征服欲的表现形式。

这为两人之间的第二个差别奠定了基础。叔本华赞成同情即美

德的观点。万物追求自保,我们对它们报以同情心,由此我们暂时克服了个体性之幻象。相反,尼采认为自然是血淋淋的竞争,在此,强者为了坚持它们的个体性而征服。因为我们不过是自然的一个方面,所以人类社会的真相也是如此。“任何‘进步’的范围是以必须为其付出的代价来衡量。为了某一强大的人种而牺牲大众的确形成了进步。”⁸⁷因此,尼采终结了叔本华的同情论,“对整体同情破坏了进化规律,即选择规律。它保存适宜解构的东西;它捍卫生命中应当被剥夺权利和受到谴责的东西;它在生命中保留大量不正常的物种,由此它让生命灰暗、问题重重。”⁸⁸最终同情因为试图保存那些应当被毁灭的东西而成为一种邪恶;自然没有为它保留一席之地。尼采描述它“与生命敌对”。⁸⁹

尼采界定的强力(power,德语为 Machen)的含义非常复杂,而非仅仅指野蛮的力量。事实上,在人类层面上,最强大的力量是指将自己关于实在的解释强加给他人的能力。当我们引导他人用特定的方式看待生命的时候,我们就已经在征服了。但是,我们赖以解释世界的范畴——真理、实在、目的或知识——既非客观的,也非中立的,而是我们有意或无意地向他人施加强力的工具。因此,认识宇宙中的实在、真理和目的的问题不在于这些东西被感觉经验遮蔽了。相反,它们不是真正的范畴。“理性是篡改我们感官证据的原因。感官总是在生成、消逝、变化,就此来说,它们没有撒谎。……但是,赫拉克利特在这方面一直是正确的,即存在是空无的虚构。‘现象’世界只有一个:‘真实的’世界是用谎言附加上去的。”⁹⁰因此,理性不是我们赖以发现形而上学真理的工具;它让我们相信存在某些通过它来认识的东西,由此遮蔽了问题。“‘真正的世界’——一个不再有用的思想,一个不必再恭敬待之的思想,变得无用、虚假,结果成为被摒弃的思想:让我们废弃它!”⁹¹因此,尼采惟一接受的真理是否定性的:真理即脱离幻象。

像尼采试图反驳的其他思想一样,他认为,真理观具有一个“谱系”。他认为先于柏拉图的古希腊是黄金时代。在这一时期,像赫拉克利特一类的早期哲学家们将关于世界的陈述理解为个体关于自身经验的主张。后来的哲学家们如柏拉图则将这些陈述从不断变化的

物质世界中抽离出来,认为它们是普遍真理。这些真理寓于我们通过理性来接近的“真实世界”之中,一旦这些真理发挥作用,它们就会反对感觉世界,后者现在被认为是不真实的或居于从属地位的。接着,我们忘记了形而上学仅仅是一种解释,它是我们赖以判断经验的工具。从此以降,哲学几乎毫无例外地陷入形而上学真理的幻象之中。

对于尼采来说,世界不存在什么需要研究和归类的基础实在。相反,我们所谓的认识仅仅是我们将我们自己强加于世界的一个手段。我们通过规范和建构而向万有施加控制。但是,甚至连最基本的规范工具即逻辑也没有任何永恒的有效性。逻辑仅仅是解释的坐标,而不可以用来检验我们认识的内容。“我们主观上强迫相信逻辑仅仅表明,早在逻辑进入我们意识之前,我们所做的就是将其基本原理引进事件;现在我们在事件中发现它们——我们再也无法不这么做,另外,我们想像这种强迫性保证某种东西与‘真理’联系在一起。……因为我们使世界具有逻辑性,所以世界似乎对我们有逻辑性。”⁹²因此,不仅仅只有真理才是幻象。我们用来了解不变实在的一切手段本身都是权宜之计。这其中包括科学:“严格地说,不存在没有假设的科学;这种科学观不可思议,也非常荒谬。”⁹³科学非但没有让我们进入“真正的”世界,相反让我们看清认识的相对性。科学、哲学或宗教理解世界的种种努力不是我们让思想与不变实在相一致的手段。相反,它们是我们使自然与我们一致的工具。用尼采的话说,它们是我们的强力意志强加给外在世界的工具。⁹⁴

因为物自体(thing-in-itself)是海市蜃楼,“意义自体”(meaning-in-itself)的命运与之无异。不存在空无内容、不可解释的事实。我们所谓的真理或目的实际上是我们强加给经验的一个视角。更加精确地说,真理是我们的视角。“人类在事物中真正映现自己,但他认为事物反射给他的影像是美丽的;做出‘美丽’的判断是人类的欺骗。”⁹⁵在尼采的历史观上,真理即视角的思想也表现得非常明显。像黑格尔那样将繁杂的历史压缩到抽象的形而上学体系之中是非法的。结果就不存在可以解释的历史。相反,历史自身就是解释。那些通过话语力量以对其有利的方式成功地赢得权利的人创造了历

史。“所存在的一切事物，无论其起源如何，都由那些拥有强力的人根据新的目的定期予以重新解释。”⁹⁶

上帝死了

这种相对主义方法可能会导致我们认为尼采认为一切观点皆平等。但是，情况并非如此。某些解释是危险的，基督教则是一切危险中最大的危险。尼采认识到出于众多理由基督教对民众有吸引力。基督教声称带来了绝对知识，并以这种知识为手段将价值赋予人类。另外，基督教宣称它理解罪恶与痛苦，能够提供完美的希望。简言之，它将虚无主义丢在荒郊野外。只要上帝存在，意义就存在。在尼采看来，这里的问题在于，渴望认识终极实在以及在痛苦中发现价值是软弱的征兆，表明没有能力面对此岸世界。尼采反对基督教，发表了著名的宣言：“上帝死了。上帝已经死了。我们已经杀死他了。”⁹⁷

173

发布“上帝死了”的目的不仅在于宣告尼采是无神论者。它是呼吁某种确定的生命立场。在无神的情况下，其他无神论者试图让真理、善之类的概念永恒。对于尼采来说，上帝死了带来的是虚无主义；消除一切赋予生命以秩序和意义的东西。这一点将他和大多数无神论同道区别开来。“使我们分开的不是我们不承认无论是在历史上还是在自然之中甚或在自然之背后有上帝存在，而是我们发现被尊崇为上帝的一切不‘像上帝’，而是卑劣、荒谬、伤害，不仅仅是一种过失，而且是对生命的犯罪。”⁹⁸当其他无神论者抛弃信仰上帝的时候，他们拒绝由此推出的逻辑结论。当上帝死了，一切在生命之中或为生命发现意义的努力都是无益的。

尼采的结论就是有神论以及从中产生出来的一切都是否定生命，正是在此，我们找到尼采无神论思想的核心。在尼采早期作品中，他认为上帝作为真理保证者的作用要被科学所取代。这种方法的问题在于它暗含有新的形而上学基础，这是他希望避免的立场。因此，在尼采大多数作品中，他称自己为“来自直觉的”无神论者⁹⁹，关注他所看到的有神论的必然结果。有神论导致颓废；它否定强力意志。“基督教信仰从一开始就是牺牲：牺牲精神中的一切自由、骄

傲以及自信,同时奴化、自我嘲弄、自残。”¹⁰⁰此外,上帝的存在意味着生命之谜及其痛苦已经解决。基督教因此代表了对理智的抗议,因为它提供各种终极的答案。因此,尼采宣称“上帝是粗俗的答案,是反对我们思想家的不得体的言行——归根结底,就是粗鲁地禁止我们:你们不要思想。”¹⁰¹

174 这种弱点还可以在其他任何否定上帝之死的后果的体系中找到,无论它们是不是有神论。因此,尼采对基督教的敌意产生的缘由,并不是因为比其他形而上学体系走得更远。相反,这里的问题在于,有神论如此深深地浸淫于文化之中,以至于以基督教为基础的对真理、意义、重要性和善的盼望,甚至在有神论已受到谴责之后,还继续存在。尼采认为,不仅上帝死了,而且源自于有神论的真理、意义和目的之死亡都是我们“拯救”所必不可少的。“迄今为止,‘上帝’这一概念最妨碍生存。……我们否定上帝;我们否定上帝时,就否定了要向上帝交账:只有这样我们才能拯救此岸世界。”¹⁰²

主人道德/奴隶道德

尼采在精神崩溃之前尚未完成的《论重估一切价值》(*Revaluation of Values*),是其作品的顶点。但是,他时常在其他作品中讨论这一伦理学主题。他认为存在两种伦理类型——主人道德和奴隶(畜群)道德。随着上帝的死去——这是欧洲当前的道德景观——以有神论为基础的奴隶道德形式将让位于如今处于失势地位的古老的主人道德。

主人道德以高贵来评价行为。贵族阶级扎根于南征北战的武士,他们具有自发性和本能。这种个体不是因为仇恨或仔细考量做出的决定才采取行动。武士的精神不过是强者塑造他们自己的价值观的冲动。“高贵类型的人把自己视为价值观念的决定者,他不需要获得赞许,他宣称‘凡对我有害的本身就是有害的’,他知道只有他自己才是一般第一个赋予事物以荣誉的人;他创造价值。”¹⁰³因为高贵的武士的行为不是被动反应,所以他们是诚实的道德主义者。他们的强力意志表现为一种开放、真诚的利己主义,并将之强加于他人

之上,所以不赞同弱者,不相信每个人应当符合某种真理标准。相反,“它是创造价值观的直觉性的主人权利。”¹⁰⁴尼采承认,这种个体按照当代的标准在道德上将被视为可恶,但是,他认为这种人是理想的人:“他们的优越不在于他们身体强壮,而主要在于他们的精神——他们是更完全的人。”¹⁰⁵

因为最初的主人道德被奴隶道德取代,尼采必须解释这种转型。他认为,其中的原因与一切历史运动的原因一样:它是重新解释的产物。奴隶道德通过重新界定三个观念而超过主人道德:“善”(good,又译“好”,本文在翻译主人道德时用“好”,与“坏”对立,翻译奴隶道德时用“善”,与“恶”对立。——译者),善正确的所指对象,善的对立面。根据尼采的看法,“善”源初的含义是指高贵、强壮和有效。它指一切具有优越和强力的事物。奴隶道德放弃这一点,在伦理上将善等同于利他主义、慈善和谦卑。其次,正如尼采告诉我们的,“最明显的是,指定道德价值最初在各地都用于人,只是到后来发生偏向才用于行为。”¹⁰⁶在主人道德之下,“好”的正确所指对象是个体,而非指称他们的行为。最后,“应当注意的是,在第一种道德类型[主人道德]之中,‘好’和‘坏’之对立等同于‘高贵’和‘卑下’——‘善’和‘恶’之对立起源于别处。”¹⁰⁷尼采认为,“坏”的正确含义是指卑下、普通和虚弱。“好与坏之对立的起源可以在高贵和冷漠的同情中找到,分别代表具有主宰性情的高级统治阶级和低级的被统治阶级。”¹⁰⁸只有在奴隶道德之中善与恶对立,并被赋予道德内涵。

175

从主人道德中的好—坏之对立转向奴隶道德中的善—恶之对立包括几个步骤。在主人道德阶段,坏人是没有能力向债权人尽义务的人。这种无能成为惩罚的原因,惩罚源于债权人对未偿还债务的愤怒。这导致痛苦地折磨债务人,并达到两个目的。其一,痛苦有力地提醒一个人应当禁止做什么以及应当严肃地做什么。¹⁰⁹其二,债务人的痛苦就是债权人的喜悦。在统治对方时,因为债权人由此实现了强力意志而感到愉悦。尼采说道,“看见痛苦就带来愉悦,但是导致对方痛苦会带来更大的愉悦。”¹¹⁰

尼采主张残忍的折磨能够带来愉悦,我们会从这种思想面前退缩,尼采对此并不感到稀奇。但是,他的回应是双重的。首先,我们

在伦理上受到奴隶道德的残忍观的限制,后者迥异于我们的自然本能。但是,更为重要的是,我们不当认为我们已经运用通过残忍获得快乐的本能;我们只是已经升华这种本能。道德始于外在权威主宰弱者,但是,后来道德日益内在化。当弱者试图通过哲学或神学理解痛苦的时候,这种内在化就出现了。我们不再通过避免受到强者掌握的惩罚,而是通过逃至超验真理,来寻求拯救。努力理解无感觉的痛苦成为一切拯救形式的目的。

176 当我们通过超验真理来追求拯救的时候,我们的本能转向内部。我们不再将追求痛苦的意志发泄到他人身上,而是运用它反对我们自己,并称之为良知。这是尼采反基督教的基本原因。因为通过罪、负疚或痛苦一类的美德等观念,我们将残忍发泄给我们自己,所以基督教解构了我们的自然本能。“人需要自我折磨,被他升华的残忍源于将他自己的动物本能囚禁在某种政体之中,在阻隔他残忍的自然出口之后,发明了坏的良知以伤害自己。接着,受负疚折磨的人抓住宗教以将自我折磨恶化到顶点。受上帝恩惠的思想成为新的折磨工具。”¹¹¹

这最后一点是相当重要的一步。在我们努力否定我们渴望残忍的时候,我们消除一切尼采认为属于人性中的积极因素——强力本能,并称之为罪。人性成为我们必须从中逃离之所,因此,否定强力意志形成我们的拯救。但是,拯救是以牺牲被尼采理解为我们真正本性的东西为代价的。我们牺牲我们的强力意志以成为债权人上帝的债务人。“他们称上帝为与他们矛盾、伤害他们的东西;实际上,在他们的崇拜中,有许多英雄成分!而且他们知道惟一爱上帝之道就是将人钉在十字架上!”¹¹²

主人道德随之被奴隶道德征服,后者颠倒了一切在主人道德中受到尊重的东西,相反,鼓励同情、慈善、利他主义和服从。结果,“崇高的精神独立、标新立异的意志、伟大的才智都面临危险;一切提升个体超越畜类、使其邻居恐惧的东西都因此被称为恶;公平、中庸、服从、自我谦卑、普通平均的欲望,获得道德之名和赞赏。”¹¹³从这一点来看,我们不难理解为什么尼采会视基督教为主人道德的对立面。任何要求门徒彼此服从、做仆人、爱敌人、追随愿意赴死的人的运动,

决定性地颠倒了主人道德。

尼采在这种价值颠倒之背后发现了怨恨这一动机。主人的强盛源于他们的本性,而对他们以强力剥削之人的敌意。相反,虚弱产生对强者的仇恨,这导致奴隶通过将力量、利己主义和强盛等同于恶的道德观怨恨强者。因此,尼采发现,可以断言,基督教最初对奴隶阶级具有最强烈的吸引力。“基督教站在虚弱、卑下和败坏一边,它反对强大生命中具有保存能力的直觉,由此构成它的理想;它教导人类感到智性中的最高价值是罪、误导和诱惑,甚至由此剥夺了理性在智性上最强大的本性。”¹¹⁴

虽然奴隶道德根源于奴隶的强力意志,即使这种意志不被认识或承认,但是,尼采还是谴责它不诚实。首先,一方面,虚弱的人压制他们所谓的罪,心中怨恨其他随心所欲的人。因为他们过于虚弱,以至于他们不能根据追求强力的直觉来生活,他们不诚实地称他们这种无能为美德。另一方面,如果奴隶犯罪,负罪感——怨恨自己——接踵而来。在上述任何一种情况下,奴隶因为怨恨而兴旺。惟一的差别在于怨恨是指向他人还是自己。其次,与知道真正自爱的主人不同,奴隶阶级的反抗受到仇恨的驱动。弱者所称的理想——爱、牺牲、同情——实际是伪装的嫉妒。他们仅仅折磨自己还感到不快乐,相反,他们宣称以在爱中行动,从而将仇恨转向强者。“基督教的根基是病人的憎恨(*rancune*),这是反对健康人、反对健康的本能。”¹¹⁵

对怨恨担负最大责任的是神职人员,尼采称之为“历史上最大的仇恨者,但是也是最聪明的仇恨者”。¹¹⁶在尼采的评价中,他们是通过将本性力量解释为邪恶来控制畜类的寄生虫。“神职人员蔑视、不尊崇本性;他们以牺牲本性为代价来生存。”¹¹⁷此外,通过十字架、圣餐以及其他荣耀痛苦的象征,神职人员谴责我们。我们有病,我们有罪,他们能够治愈我们。“从心理学观点来看,‘罪’在任何由神职人员组织的社会中都是不可缺少的:他们实际上是力量之控制杆,神职人员依赖罪而生活,他需要‘犯罪’。”¹¹⁸所以,在尼采看来,只要民众确信他们有罪,基督教就能够存在。“正如希腊精神需要丰盈的健康一样,基督教需要病弱。整个教会的拯救程序体系之背后的真正目标就是让人生病。”¹¹⁹因此,神职人员口头上否定强力意志,而同时又

- 178

使用它来控制民众。

这进一步说明了尼采第三个反基督教的理由。基督教不是通过肯定来施展力量,而是通过禁令来施行控制。尼采认为,主人道德受到自我肯定的推动,而奴隶道德“以否定‘外在’、‘他者’、非自我为起点,这种否定是其创造行动”。¹²⁰因为这种否定需要敌人,所以它是真正创造的对立面。“[奴隶道德]为了行动需要外在刺激;它所有的行动都是一种反应。”¹²¹基督教倡导普世或统一就是害怕异己者的征兆。主人阶级认识到不是所有的本性都能具有强力,因此,感到不必强迫弱者像他们一样。相反,弱者试图向所有人强加他们的价值观;因为他们不能控制与己不同的一切,他们就抵制它们。因此,他们需要爱国主义、宗教教职以及其他统一的方式。根据尼采的看法,其结果就是平庸。随着弱者强调弱者的价值观,由此让所有人处在同一个水平面上,平民百姓就受到鼓励。这一削平过程的具体事例就是追求民主,尼采称之为“衰落本质性特征”。¹²²

虚无主义

从尼采的观点来看,好消息就是畜类道德的日子已近黄昏。他已经用他的铁锤敲打道德、神学以及形而上学真理中的偶像,它们脱去假面具就剩下空洞的躯壳。现在这一阶段为新的理想,超越善恶、超越上帝、超越人类的理想,做好了预备。但是,转型将是痛苦和艰难的。上帝之死意味着我们失去了港湾。没有上帝,有些人会在世俗体系如社会主义、进化论、实用主义或形而上学中寻找避难所。但是,所有阻碍必然意志的努力都将失败。最诚实的选择就是虚无主义。

179 尼采相信,人们对虚无主义可能有两种反应。我们因为认识到我们在过去受到蛊惑而感到窘迫和幻灭。现在我们知道任何形式的拯救都是幻觉,许多人在无意义中沉沦。赋予我们同一性的一切已经毁灭,所以我们被迫屈从于尼采所称的“新的佛教”,即接受非同一性。但是,尼采认为,在此一个人还仅仅是悲观主义者(他在这里批判叔本华),而非虚无主义者。

尼采用查拉图斯特拉、反基督者或超人(Superman, 德语为 *übermensch*)一类的名称界定的真正的虚无主义者,不是被动地接受由上帝之死带来的统一和同一性的失落。相反,解构原有的偶像创造了新的机遇。“‘虚无是真实的;怎么都行’。在此我们具有真正的自由,因为真理观自身已经被除去了。”¹²³超人将积极接纳虚无主义,创造新的统一性,摆脱过去的责难。以这种方式生活就是放弃安全;自然不是安全的。“他拥有一颗了解但主宰恐惧的心灵;他看到了地狱,但是以骄傲的姿态看到地狱。”¹²⁴为了通过强力创造自己的意义,即为了在面对危险时让世界符合自己的价值观,这就是超人快乐的源泉。“有一日他将教导人类飞翔,将移开一切界碑;一切界碑自己像“没有重量”一样,将向高空飞向他,他将重新给这个地球施洗。”¹²⁵

尼采的超人观在本质上是一种个人主义和利己主义。“最小心翼翼的人今天会问:‘还会保留多少人?’但是,查拉图斯特拉第一个也是惟一要问的事情是:‘人将如何被克服?’”¹²⁶伟大性从来不是大众的属性。因此,就人类整体拯救来说,尼采与唯心主义者的梦想毫不相干。相反,他的目标是超越人类。“猿对人意味着什么?嘲弄或痛苦的窘迫。人对于超人来说也将如此:嘲弄或痛苦的窘迫。”¹²⁷

小 结

尽管在基督教圈子里面人们普遍称尼采为坏男孩,但也必须承认,事实证明尼采在许多方面可以算得上是一位先知。他预言在 20 世纪会爆发恐怖战争。¹²⁸他反对日益流行的时代精神,警告科学和技术不是许多人盼望、长期等待的救世主。他预言在即将来临的时代有许多人因为失去神圣的港湾而心灵漂泊,事实证明这也是非常精确的。他认为上帝、形而上学以及实在都已经死亡,这让一切政治、教育、宗教和社会思想面临问题,这种立场已被许多当今的哲学家们所吸收。最后,他第一个认为文化视野塑造我们的实在观。

许多读者从内心深处为尼采的实验方法所吸引,而他运用怀疑而非结构严谨的理性论证来勾勒他的立场,也使他难以受到批判。

但是,这种方法通常成为批评家们的出发点,他们认为与其说尼采意义深远,不如说他比较聪明。反驳哲学或神学的真理主张,不应当被错误地当作合法地动摇这些真理主张的论证。制造怀疑不同于反驳。例如,尼采对滥用基督教常常提出一些真知灼见,但是,很难在他的作品中找到对基督教有条理的辩驳。当然,尼采可能会回答说理性论证是需要摧毁的一切中的一部分。但是,如果这种回答可以接受的话,那么他似乎没有回答如下问题,即为什么我们应当接受他的主张而非任何其他一套信念。

与此相关的问题是他自己的哲学是否与他的假设一致。如果道德仅仅是谁来定义善的争战,那么,他的观点显明的不过是他自己的强力意志,还是说这些观点是用来重估我们的道德范式?他关于世界本性的立场,其中包括他的强力意志论,仅仅是一种主观主张,还是说这些立场就是一种他自己拒绝的形而上学?超人是不应当强加给他人的个人理想吗?他希望我们将他的观点理解为客观上优越于他强烈反对的观点吗?最后,尼采可能提供了丰富的资源,即激发思考的洞察以及难以忘怀的格言,但是一个注重自我意识、实验和反偶像的体系的问题在于,它没有提供我们可以在其上建造的思想基础。

第八章 理性社会

181

19世纪早期欧洲社会思想界的关键事件是法国大革命,自从法国成为大革命的地震中心,在此就能感受到最伟大的影响。紧随大革命之后的是政治混乱,大量新的社会和政治理论在法国风起云涌。其中有些人,例如约瑟夫·德·梅斯特尔(Joseph de Maistre, 1753—1821年)希望回到近似于大革命前的体系。其他人希望以民主为动力向前推进,从起源上说,正是这一扎根于让·雅克·卢梭的动力点燃了法国大革命。奥古斯特·孔德集这些社会哲学思想之大成,以源于科学哲学的原理为基础,提出一种完全崭新的社会结构理论。

虽然孔德自己不愿意承认,但他的思想是在另外一位法国思想家克劳德·亨利·德·圣西门(Claude Henri de Saint-Simon, 1760—1825年)那里找到最初的推动力的,因此,在介绍孔德之前简述一下圣西门的思想非常有益。圣西门出生于没落的贵族家庭。¹他的一生多姿多彩:他曾以官员的身份参加过美国革命;曾提出过巴拿马运河计划,几十年后这一设想成为现实;早年曾从事房地产买卖一夜暴富,但到45岁时挥霍殆尽。尽管他思想敏锐,但与其说他是一位建立体系的思想家,不如说是一位空想家。因为过于不安分守己,他终未能够通过正式的教育渠道完成学业,只能身处法国第一流的科学机构巴黎理工学校(Ecole Polytechnique)的边缘,结交同时代最杰出的法国思想家们。

在紧随法国大革命之后的社会动乱中,圣西门像许多其他法国知识分子们一样,开始考虑“社会需要什么?”这一问题。他早年抛弃天主教和保皇主义,确信社会无神职人员和贵族会更好,但他认为现代社会若无科学家则无法生存。因此,当财富和权力使得法国贵族和教会拥有巨大特权的时候,他着手重建一个由科学家管理、消灭这种不平等的社会。推动这一新社会思想的基本工具就是新宗教,它赞扬艾萨克·牛顿爵士的生平和原理,关注并积极热爱世界,反对苦

182

行伦理。圣西门认为,宗教不是崇拜客观存在的上帝,而是推动工业社会迈向更加美好生活的手段。虽然许多人对圣西门的才华和思想留下深刻印象,但他高度缺乏体系,常常自相矛盾,一旦遇到新思想便会改变立场。值得赞扬的是,他承认自己的作品需要条理和连贯性,就雇用了一位名为奥古斯特·孔德(Auguste Comte,1798—1857年)的年轻人来帮助他完成这一任务。²

孔德早年便显露出杰出的数学才华,虽然尚未达到规定的年龄要求,但他16岁就入读法国巴黎理工学校。在此短期求学期间,他学业优秀。但是,他参加了学生反抗活动,在他完成学业之前学校就因此关闭了。当学校恢复的时候,他未再入校就读,而是做了一名家庭教师,像圣西门一样,他余生与法国巴黎理工学校保持着松散的关系。孔德打算靠做数学家庭教师来维持生计,但是,他在很大程度上并未取得成功,直至1818年机遇来临,他成为圣西门的秘书,才不再像以前那样为生计四处奔波。虽然孔德年方20岁,对于年长的学者圣西门来说却具有巨大的价值,孔德提供了圣西门原先思想中缺乏的连贯性,最为重要的是,他将这位雇主的思想应用在实践中。

就气质差异来说,两人在许多方面具有惊人的相似之处。像圣西门13岁拒绝天主教一样,孔德于同年离开天主教。两人都是马克
183 维斯·德·孔多塞(Marquis de Condorcet,1743—1794年)和法国启蒙运动的崇拜者。两人都认为民主不可避免地导致无政府。他们都拒绝形而上学,主张以科学原理为基础建立新社会。虽然他们被尊为杰出的知识分子,但是,他们都未完成正规的教育学习,也未谋得学术职位。圣西门和孔德之间的工作关系维持了6年,但是后几年中他们之间的关系日益紧张。关系紧张的原因部分要归于如下事实,即孔德从来不喜欢屈居第二,甚至和圣西门这样声名显赫的人在一起也是如此。老哲学家圣西门坚持两人撰写的作品只能以他的名义发表,这一点让孔德越来越恼火。另外,还有意识形态上的差异。两人出现分歧的一个基本原因是圣西门日益趋向于将未来社会的权力交给实业家,而他早年认为科学家是新社会秩序的主导力量。圣西门自信劳动阶级会同意他的观点,但孔德认为低等阶级不具备认识社会之所需的思想能力。

1824年,圣西门和孔德分道扬镳,这对这位年轻人产生了深远的影响,可能导致孔德余生中的两件不幸事件的发生。首先,当孔德离开圣西门时,他失去了收入来源,还受到指责说他偷窃圣西门的思想,他满心沮丧和失望;次年,孔德和一位职业妓女夏洛林·马新(Caroline Massin)结婚。这种婚姻不可能幸福,他们常年一贫如洗。1842年,孔德将《实证哲学》(*Positive Philosophy*)最后一卷书稿交给出版社,同一天,马新最终离开了他。其次,在孔德婚后的第二年,他的精神一度崩溃,备受折磨。他住进医院,但是,尽管医院宣判他已无药可医,几个月后他还是离开医院。在他患病期间,他跳进塞纳河自杀,但被旁观者救起。孔德的母亲抓住他衰弱不堪的机会,希望通过宗教仪式来使她儿子的世俗婚姻变得圣洁。但是,孔德在仪式上突然发作,满口亵渎的话,仪式不得不草草收场。大概在两年之后,孔德才恢复正常。

孔德在恢复健康之后,继续做数学家庭教师,开始撰写六卷本的《实证哲学》(1830—1842年)。在此期间,他的作品引起同时代知识分子的关注,其中最著名的是约翰·斯图亚特·穆勒,他们之间保持了六年的书信往来。³穆勒一度从富裕的朋友那里筹款帮助孔德减轻经济困难。孔德遇见并爱上了克劳提尔德·德·沃克斯(Clotilde de Vaux),这成为他后半生中一段值得一提的关系。沃克斯已婚,她的丈夫可能在狱中服无期徒刑。沃克斯婉拒孔德的求婚。但是,他们密切的友谊一直保持到沃克斯突然去世,而这离他们相识仅一年多一点的时间。虽然人过事非,孔德在她离世后对她的思念之情却越加浓厚。他这样提到她:“克劳提尔德·德·沃克斯女士是我最终体会到人类最高情感的来源。”⁴

184

这次的情感涉入成为他第二部伟大著作《实证政治体系》(*System of Positive Polity*, 1851—1854年)的主题,以及人道教的基础。孔德坚持认为,正确的哲学基础是社会改革所必不可少的起点,但只有通过情感才能够将大众整合入重新组织起来的社会之中。在《实证政治体系》的结尾,该书载有极其详细的社会规划大纲。这种政体围绕着孔德创建的新科学宗教(他自己就任大祭司)这一核心旋转,这个宗教旨在鼓励公民之间形成利他主义精神。当孔德试图将他的

哲学转变成宗教的时候,许多较早期的崇拜者如穆勒以及 M. P. E. 利特雷(M. P. E. Littré)就与他分道扬镳了,但是,数千位忠实的弟子直至他去世仍追随他。但是,因为孔德去世前并没有留下指定的接班人,所以这一运动在大多数地区很快就烟消云散了。

实证哲学

孔德的口气与 19 世纪其他思想家极其相似,他认为先前的一切哲学为他提出的方案做了预备。至少可以说,他的方案雄心勃勃。像马克思一样,孔德的使命志在全盘重构社会。与马克思不同的是,孔德认为这一任务必须以新思想为起点。他想将哲学奠基在科学之上,以此来矫正哲学,并用他创立的新科学——社会学——统一所有学科。最后,他将这种哲学与新社会政体以及他建立的宗教结合起来。孔德为这种方法造的名称就是“实证主义”或“实证哲学”。孔德认为,这种新科学哲学所追求的就是完善人类共同体,所以“实证”这一名称恰如其分。在《实证哲学》的结尾,孔德乐观地认为,“实证哲学将引导我们达到与人类本性最和谐一致的社会状况,在此我们富有特色的品质将各自得到最完美的确证,形成最完全的相互和谐关系,得到最自由的发展。”⁵

孔德认为,因为原先的哲学理论追求宇宙的起源、终极实在以及目的,所以它们都失败了。但是,虽然人们已经无数次试图发现“最初或最后的真理”,这一目标并未得到实现,但孔德相信现在时机已经成熟,我们可以永远摆脱形而上学冒险了。相反,我们应当“认为一切现象服从不变的自然规律。精确地发现这些规律,将它们缩减为最少的规律,就构成我们一切努力的目标”。⁶ 通过发现存在于实体之间的“不变的自然规律”,我们就可以预测、控制事件,而其他哲学方法都不能完成这一任务。

三阶段规律

当自然科学日益将现象学方法运用至研究主题中的时候,孔德

认为,在社会科学中经验方法还是必不可少的。以观察为中心是孔德社会现象科学方法的核心。一方面,在每个社会中存在着长期延续下来的体制:宗教、财产、家庭、语言和政府。另一方面,人们运用和理解这些体制的方式不断地发生变化。因此,人类社会研究,即社会学(该词由孔德创造),涉及“两个本质性的部分。其一是社会静力学,处理社会结构的性质,这是社会有机体中的主要部分;其二是社会动力学,处理社会实际发展的规律”。⁷一旦社会学让我们能够理解社会变化中的动力,我们将能够以最大的社会快乐为旨归塑造长期延续下来的体制。

孔德在追溯社会进步中的进化过程的时候,分割出按照逻辑进程发展的三个独特的时期。这就是他所谓的“三阶段规律”。⁸社会发展与我们个体成熟程度相对应,认识到个体发展过程将使我们能够预料社会制度的运动。“现在,我们每个人在反思他自身历史的时候,就最主要的思想来说难道不会回忆起他持续不断地经历了一个儿童时期是神学家,青年时期是形而上学家,成年时期是自然哲学家的发展过程吗?与时代处于同一水平的人都能够很容易地确证这一规律。”⁹因此,正如个体最终会“走出”神学和形而上学世界观,孔德认为,人类社会体制尽管目前受到神学和形而上学历史观的影响,但将最终采纳自然哲学观(实证主义)。

186

上述孔德界定的三个阶段——神学阶段、形而上学阶段和实证主义阶段——因为以不同的方式解释事件,所以各自具有不同的特征。在第一个阶段,神学(或万物有灵论)阶段,宇宙背后的力量被拟人化。因此,当收成不佳或瘟疫肆虐城邦的时候,人们会根据神灵的旨意和活动来解释这些现象。因为神或神灵的旨意是任意的,所以我们几乎没有能力预料或修正发生的事情。只有当我们寻得神灵的欢心,我们才会拥有一点儿控制处境的力量。这种解释方式在逻辑上会形成神学阶段的社会结构和美德。如果我们绵薄的控制世界的的能力取决于神圣力量赐予的美善的恩典,那么,具有社会权力的人就是祭司和国王,他们由神灵任命来解释神的旨意,并成为神人沟通的媒介。相应地,该阶段的社会美德是服从、顺服于神的权能,由祭司和国王将神的喜怒爱憎传达给我们。

神学阶段涉及几个相互关联的步骤。它以物神崇拜为起点,经过多神论,在一神论中达到顶点。在物神崇拜阶段,人们几乎视每个事件都具有魔力,神参与到生活中的所有层面。但是,当一神论成熟的时候,像在自然神论中一样,人们认为神并不常常干预宇宙,甚至认为不存在神的干预。这为下一个时期即形而上学阶段做好了准备。在第二个阶段,解释模式发生了变化。“在形而上学阶段,实际上它是第一个阶段简单的概括和修正,超自然的力量被抽象的力量、真正的实体或人格化的抽象物所取代,后者本质上不同于此岸世界中的存在物。这些实体被推崇为有能力自己形成一切被观察的现象,通过将每个现象归因于与之相对应的实体来解释每个现象。”¹⁰因此,形而上学时常会谈论“观念”、“自然”、“精神”、“心灵”或类似的抽象观念。这种世界观形成一定的政治结构,在此自然法被视为“个人权利”或“人民主权”的基础。权力的中心由祭司转向大众。

根据孔德的看法,前两个阶段的根本问题在于它们追问的问题是错误的。神学家和形而上学家希望了解“原因”;他们探求绝对真理。但是,绝对真理难以琢磨。因此,孔德认为,在最后或实证阶段,我们应当将我们的问题限制在可观察的范围之内。正如科学家一样,实证主义者仅仅追问事物运作的“方式”。“最后,在实证主义阶段,人类心灵认识到获得绝对真理是不可能的,因此放弃探求宇宙的起源以及隐藏的原因,放弃认识现象中的最后原因。它现在只努力通过很好地综合运用推理和观察发现现象中的实际规律,也就是说,现象之不变的前后和相似关系。”¹¹

在孔德看来,一切真正的科学依赖于以经验方式观察现象及其规律,但是,像在神学阶段和形而上学阶段一样,不可能将一切科学归结为一种科学,这是因为这种做法忽略了不同现象之间存在着不同种类的关系。因此,孔德列举了六门可以称为科学的学科——数学、天文学、物理学、化学、生物学和社会学。¹²这些科学按照逻辑顺序、依照等级渐次出现。数学是最低级的科学,因为它最普遍和最抽象,所以最早达到科学地位。¹³中间几门科学——天文学、物理学、化学和生物学,因为每个代表专门化程度渐次上升,所以按此顺序出现。其中最早的科学几乎完全以科学方法为基础,而后面的科学则

仍具有神学或形而上学思想的残余。¹⁴

科学皇冠属于社会学：“所有其他科学不过是这一科学的序曲或发展。”¹⁵因为社会学在科学中地位最高，所以发展也最少。换言之，它是最后一门从非科学观中解放出来的科学。“社会科学[指社会学。——译者]中的理论依然含有神学—形而上学中的哲学成分，甚至在最好的思想家那里也是如此；这些理论还非常致命地与所有其他科学分离，所以，它们甚至被认为永远脱离不了神学—形而上学的成分。”¹⁶孔德认为，他的主要任务就是要让社会问题成为现象学研究的对象，由此从社会思想中清除掉神学和形而上学的残余。今天我们根据规律认识非人类世界，这是非常自然的一件事情，但在神学阶段则并非如此。因此，孔德认为，我们的社会世界——伦理学、历史、心理学、经济学以及社会理论——虽然还没有受到类似于控制自然的规律的制约，但是并没有被赋予独特的本体论立场。用来区别人类行为科学的，不在于人类免于规律力量的制约，而在于描述人类活动的规律非常复杂。¹⁷

188

社会政体

作为社会科学家的孔德认为三阶段规律是绝对的，自信所有学科都最终服从于实证主义方法。“非常明显，认为如此倾向于方法统一的人类心灵，当它已经为其他各种现象采用了特征完全迥异的新哲学方法的时候，就某一类现象而言，还会无限地保留原始的哲学化模式，这是荒谬的。”¹⁸作为社会工程师的孔德竭力让我们经验中的一切方面接受科学的审查，他的这种做法具有实际的目标。“只有通过认识到现象中的规律，因此能够预测发生的事情，我们才能在实际生活中为了我们的利益修正这些现象。”¹⁹孔德这一方案的逻辑思路非常简单。当以社会学为指导正确地建构和组织各种科学，历史将经历一场超越以前一切革新的转型。“先前的革命对人类生存的修正没有一个可以和在实证哲学完全建立的情况下所经历的一切相媲美。”²⁰

一方面，孔德在许多方面是启蒙运动的后裔，另一方面，又与之

存在着两个显著的差别。首先,启蒙运动追求将理性和情感分开,孔德则希望能够将两者统一,否则的话,我们会否定掉我们生存中的一个重要方面。其次,虽然孔德和启蒙运动都认为理性是理解宇宙之结构和秩序的钥匙,但是,他并不确信如果赋予恰当的条件,所有人都会分享理性并按照理性来行动。只有少数人能够理解错综复杂的真科学。因此,因为操纵社会权力的人塑造政治结构,孔德认为民主没有作用,他在《实证政治体系》中提供了另外一条道路。

孔德细微勾画的实证主义治下的社会生存制度的核心是新宗教——人道教(the religion of humanity)。因为这种宗教是根据科学提供的原理建构起来的,所以他称之为“证明宗教”(proved religion),与“启示宗教”(revealed religion)相对立。从孔德坚持无神论立场来看,人们并不十分明白他为什么会创造新宗教,他自己提供的理由也一直前后不一。有时非常明显,新宗教基本目的类似于柏拉图的“高贵的谎言”,是一种宣传工具。孔德确信“西方真正的思想家们”已经接受了他的哲学,他的任务就是向那些仅受控于感觉的人传播这种宗教。

下一步就是证明这种新哲学不仅能够直接组织现代思想,还能够成为惟一能重组我们的感觉即人类生命中最高动力的宗教的根基,由此完全能够发挥它正常的功能。换言之,圣保罗必须继承亚里士多德的事业,否则,我一开始斗胆分配给自己的这一无以伦比的使命就会彻底失败。²¹

“真正的思想家们”已经服从于孔德的哲学,但是亚里士多德求助于理性,从来没有认真对待过大众。因此,孔德现在必须肩负起保罗的角色,透过情感让普罗大众皈依新宗教。

但是,在大多数地方,孔德认为哲学必须将理性与情感——理论与实践——结合起来,让人类达到完善。“让情感[宗教]最终具有至高无上的地位,其自然产生的结果将完全协调理论与实践,由一方提供的推动力与同时来自于另一方的推动力共同发挥作用,双方共同辅助我们系统地建立正常状态,完成最后的转型阶段。”²² 因为

基督教仅仅直接求助于情感,所以它在整合我们的存在上没有取得成功。“它拒绝想像力,回避理性;因此它的力量一直受到囿限,不能够持久。”²³因为社会学让理性和情感都服从于科学,因此它拯救了宗教。“因此,在未来,人类研究[社会学]直接或间接地成为科学永久的目标;现在,科学在真正意义上被圣化了,成为这一普世宗教的理论来源。”²⁴

人道教崇拜的特有对象是“伟大存在”(Great Being),孔德用该词来指人类。因为不是上帝而是人类维持并指导人类的生存,因此崇拜人类是正确的。另外,孔德从更加宽泛的意义上来界定人类,其含义比目前存在的人类要广。“伟大存在是由过去、现在和将来的人类组成的整体,在完善世界秩序上他们欣然地相互合作。”²⁵我们现在的生活,他称之为客观生存(objective existence),对人类的贡献并不是最大的。相反,只有在去世后,我们进入他所称的主观生存(subjective existence),在此缅怀我们的行为和思想会激励那些继续向未来前进的人。在主观生存中,我们的影响不再受到空间或时间上的局限,因此,死亡帮助我们进一步促进人类进步,而非使这种帮助消失。²⁶

在人道教中,相应于人类社会生活中的两个基本方面,即国家和家庭,崇拜具有公共和私人两个层面。公共崇拜通过纪念仪式在普罗大众心中灌输道德同情心,纪念仪式“一旦定期举行,就成为某位精神权威手中最有价值的工具,可以用来继续道德教化工作”²⁷。纪念仪式之一就是庆祝人类进步,即“每年庆祝三位最伟大的先驱:凯撒、圣保罗和查理曼大帝,他们分别是希腊—罗马文明、中世纪封建主义和天主教的最高典型,并成为两个时期之间的纽带”²⁸。纪念仪式的核心就是实证主义年历,它特别关注各种实证主义理想以及价值观。年周期按照四个星期为一个节期来划分,每个节期有特定的默想和圣徒表。然后再进一步细分每个节期,这样“在一年的每个星期,每个新的秩序或进步受到公共崇拜”²⁹。同样,人道教还有九大圣礼周期,每个圣礼标志着个人生命的成长阶段。除了其他事情外,这些圣礼还确定了婚配、工作和退休的年龄。³⁰

主持公共崇拜的人是祭司。他们在两个方面不同于传统的祭司角色。首先,因为人道教是一种科学宗教,所以祭司是同时代的知识分子,接受过各种科学训练。以这种构成要素为条件,“人道教祭司的首要功能就是教育,完成家庭教化离不开这种百科全书式的教育。”³¹其次,因为这些祭司接受了各种科学的训练,其中包括社会学,所以他们最有能力理解社会之所需。因此,他们将被交付的主要工作是管理方面的。但是,身兼科学家的祭司为社会提供的理性基础本身是不充分的。“理性对我们不完美的本性的直接影响非常虚弱,以至于新祭司不能自发地确保尊重这些理性理论并将之投入实践。”³²因此,孔德发现有必要将祭司主持的公共崇拜与家庭中的私人崇拜和早期儿童教育结合起来,在家庭中妇女是基本力量。孔德坚持他严格划定的社会角色,认为,“如果妇女要实现她全部的智性和道德价值,她就必须关注私人生活,而男子若不将公共生活作为他真正的领域,就不会得到完美的发展。”³³虽然妇女的社会服务局限于家庭教育上,但是,孔德相信,妇女天然地拥有同情心,完全可以用来在儿童中推进利他主义。

192 孔德在进一步划分社会角色上将祭司的政府管理和宗教权力与经济生活管理区别开。这种划分让具有工业技术专长的人控制物质资源。“思辨阶级因为尊严而位尊,而实干阶级因为专业能力而位尊,这种划分符合两种对立的人类分类方法,即权力和才能。”³⁴在这些工业领袖之下的是社会的第四个要素——工人,他们为保持任何社会存在所必需的经济运行提供燃料。他们被完全排除在宗教、政府和经济领导地位之外。“将这类实践[国家管理权]交给那些没有能力表达思想,只能采纳具有自信心的上级官员的观点的人,是荒谬的。”³⁵这里可能明显带有让人屈尊的态度,但孔德向我们保证工人阶级担负这一不同角色对他们有利。“这一角色差别不仅仅能够保证社会和谐,而且有利于个人快乐,当基本需求得到保障的时候,个人快乐主要依赖于少量的日常关怀;因此,最低等阶级真正享有无匮乏之忧和无匮乏之虑,这对他们而言是顺其自然的,而缺乏忧虑会成为高等阶级的严重缺陷。”³⁶

因此,在孔德的实证政体中,人类之天命有四种方式,由此宗教、

科学、政府、家庭和经济完全地整合为一。妇女为社会提供道德和同情心；实业家指导物质产品的生产；大众实际生产物质产品，提供一般的生活预备；知识分子在整体上控制和规定社会总的方向。这种社会的道德核心是利他主义（由孔德创造的另外一个术语），它将各种社会分工连接为一个整体。“人类集各种本性于一身，包括将志愿合作的惟一源泉，即爱，作为它的原则。情感不断地凌驾于思想和行动之上，因此成为人类一致同意的基本规律。”³⁷我们在内心中还有利己主义本能，但它们都与社会本质属性相对立。在个人主义平台上，我们不会找到最深刻的完满和快乐。因此，“在真正意义上可以说，爱人类构成了人类之全部职责。”³⁸

影响和问题

孔德的思想之所以流行，其中原因之一在于它不仅触摸到了时代的精神状况，而且找到一条将众多要素联合为一个包括哲学和社会理论在内的体系的道路。首先，19世纪是一个科学及其方法丛生的时代。当孔德宣布他以科学原理重构哲学和社会的方案的时候，他找到了对此感兴趣的听众，在法国和英国尤为如此。其次，他还对那些为人类进步思想所陶醉的人具有强烈的吸引力，正如前面几章所证明的，这代表了同时代一大批思想家的心声。更为特别的是，孔德的进步论比在唯心主义那里找到的进步论要更加积极，抓住了正在形成的思想：人类掌握自身的命运。第三，法国不满意传统的政治结构，但对取而代之的东西又感到不耐烦，在此情况下，许多人易于接受孔德的新社会政治观。此外，因为传统基督教与旧政治体系共谋，不愿意适应更加科学的思想，所以人们在许多方面对传统基督教不满，尽管如此，宗教本身依然具有吸引力。因此，当孔德提供一种将科学置于新的宗教和政治制度之首位（没有基督教神职人员和旧贵族）的哲学，并以之为进入社会进化之高级阶段的手段的时候，他受到了热烈的欢迎。

193

或许孔德最持久的影响在于他是社会学的奠基人。他试图检验人类社会体制及其发展过程，抛弃形而上学和神学上的阻碍，在一个

正在形成新的认识即社会影响个体成员的时代,这种做法很容易为人接受。同样,随着 19 世纪西欧发生翻天覆地的变化,人们日益对他们从何而来以及这种变化是否能为他们的未来提供方向抱有兴趣。因此,尽管孔德确信像无机界中一样我们的社会发展受到规律的驱动,但其后研究人类社会的人则没有像他这样自信地坚持这一观点,虽然如此,孔德认为现象学方法对研究人类制度具有一定的价值,这已被广泛接受了。

最后,孔德作为实证主义奠基人具有持久的影响力。实证主义的主要吸引人之处在于它将一切阻挠初学哲学者的东西清除掉。我们所遇到的哲学是一系列声称找到终极答案的理论,每个理论都用新的“终极答案”取代旧的。孔德认为,与其冲向终极真理这堵砖墙,撞回来,再冲向它,我们不如绕墙而走。因此,哲学的传统角色由研究终极真理降低为研究工具。现在,通过哲学这一手段我们计算和分析感官材料。

194 孔德的哲学和实证主义思想中的一个普遍问题是,虽然孔德最初吸引人之处在于疏远棘手的形而上学难题,但是尚不明确他是否完全抛弃形而上学。例如,当孔德拒绝根据自然律说明世界的时候,他自己设定在现象之背后存在着相互联系的规律体系。他的方法与某种形式的自然律理论之间的惟一的真正差别,并不在于他拒绝将这些规律合而为一,而在于他忽略了这些规律的起源与目的。同样,他得出的一系列关于人性的结论,它们既为人类发展提供方向,也是关于人类发展的不朽真理,并以之为基础建立他的社会科学。但是,一方面,孔德观察发现,就人性的目的和本质而言,不存在一致同意的基础,另一方面,他得出结论认为,我们因此可以摒弃目的论以及形而上学真理问题,在这里似乎缺少沟通这两者的桥梁。

孔德的第二个问题涉及他的方法。在其一生的大部分时光中,他坚持一种他称为清洁大脑的做法。他这里所指的是他拒绝阅读其他哲学家们的著作或当下的新闻和刊物,以便让他自己的思想没有污点。结果,他极少注意到思想之间的斗争,甚至没有像我们阅读他著作所期盼的那样积极参与其中。正是他的方法导致 W. M. 西蒙(W. M. Simon)说道,“孔德的体系从一开始就是一套手法敏捷的技

艺。它为自己的利益设计了纲领,宣称它自己是必不可少的,并规定由自己检验自己的真理。换言之,它是回避实质问题的组织,是完全循环的论证,是完全不受批判的教条。”³⁹这种评价的确苛刻,但西蒙对孔德相当臭名昭著的傲慢的认识则是完全正确的。形而上学问题存在争论,不可能形成普遍一致的观点,但是,正如一个人不能仅仅根据这一点就要求拒绝形而上学研究一样,任何渴望哲学立场令人可信的人都必须在哲学话语竞技场上为自己观点提出有利的理由。

最后,当孔德为19世纪提供一幅美好的乐观主义图景,尤为特别的是,他还提供了一幅19世纪欧洲盛行、偶尔阴沉的人文主义美景的时候,大多数观点都因为肤浅和离奇最终被抛弃了。但是,当他根据利他主义社会方法提出他的社会政体的时候,我们不难认识到在精英控制之下这种社会政体会蜕化为一个相当极权主义的社会。当他倡导思想自由交换的时候,他也要求审查那些违背实证主义的作品和言论。他倡导废除教条,但用建立在他自己原理之上的新教条取而代之,又始终宣称不可能获得终极真理。同样,他从来没有明确说明为什么负责人道教的人在鼓励大众奉行利他主义,特别当大众被视为非理性者的时候,会具有利他主义动机。

195

孔德和穆勒

习惯上人们并不把孔德和约翰·斯图亚特·穆勒的思想联系在一起,但尽管两人后来都试图将彼此区别开,他们的思想和目标还是具有惊人的相似点。他们之间保持了六年之久的通信以及穆勒的著作《奥古斯特·孔德和实证主义》(*Auguste Comte and Positivism*)表明二者的思想存在大量的交叉之处。穆勒在他的《穆勒自传》(*Autobiography*)中显然毫无遗憾地说,他“对他[孔德]的思想在英国的传播所做出的贡献比任何人都大。”⁴⁰他认为,“直至人类思想模式中的基本结构发生伟大革新,人类命运中的伟大改进才可能出现,”⁴¹而这番话直接出自孔德之口。最为重要的是,他们必不可少的思想变化的类型以及这些变化的目的都惊人地相似。二者都认为形而上学是引导人类前进的科学方法的障碍。二者都热忱地相信人类认识必

然成长,只有通过这种手段,人类社会才会发生真正的社会革新。同样,穆勒赞成孔德的精英论,认为大众必须“从权威人士那里接受大部分政治和社会观点,……他们比一般人更能投入研究这些课题。”⁴²像孔德一样,穆勒“认为除了人道教没有其他宗教”,⁴³同样根据是否有能力推动我们服务他人来判断任何一种宗教的有效性。最后,两人都相信人类生存中的情感必须与理性联合,这样才能够满足我们整个本性。⁴⁴

196 这不是说穆勒仅仅是孔德思想的英国回声。他们之间还存在着值得强调的差别。孔德极为关注追溯历史道路,社会及其结构依此道路形成当前的样式,而穆勒并没有形成这种详细的进化模式。孔德试图创建新的社会结构,而穆勒从既定的体制内部着手改革。孔德有意回避接触其他哲学家,而穆勒则广泛阅读并撰写大量论文评论其他人的思想。两人还在思想上存在着重要的差别。孔德认为妇女在智力潜能和社会角色上居于次要地位,而穆勒则较早地倡导社会性别平等思想。另外,穆勒没有采用这位法国哲学家内容广泛的宗教计划,而是将之描述为“一种公社等级制”⁴⁵。但是,穆勒最常谈到的两人之间的差别是隐藏在孔德社会政体之背后的极权主义,认为它“像纪念碑一样矗立着警告社会和政治思想家们,一旦人类对思想失去洞察力将会发生什么,自由和个体性具有重要价值”。⁴⁶

约翰·斯图亚特·穆勒

每个人的一生都有许多反讽的事,约翰·斯图亚特·穆勒(John Stuart Mill,1806—1874年)也不例外。⁴⁷他对他自己偏离正常渠道的求学经历抱着矛盾的态度,但是,他还是相信教育是人类进步的钥匙。他是个人自由的伟大倡导者,但是,他不断地平衡这种自由和他思想中的社会主义倾向之间的张力。穆勒超前地为普遍的参政权而奋斗,但是,他的这种民主理想混合着义无反顾的精英论。他主张人类生命中的情感必须与理性协调发展,但是,因为他自己没有能力摆脱刻板的性格,他在自己的一生中都没有实现这一信念。他一

再强调人离不开对话和思想交锋,并认为这是发现真理的条件,但是,他自己捍卫并一生坚持的基本真理都是由他父亲谆谆教导的真理。

穆勒的历史必然以他的父亲为起点。詹姆斯·穆勒(James Mill)曾受教准备做传道人,但不久就认为他不能追随任何宗教团体的教义。他放弃教牧职位,一生中的大部分生涯是做东印度公司的职员。他还是一位颇有名气的政治思想家和历史学家⁴⁸,是他儿子教育的指导力量。他教3岁的小穆勒学习希腊语,小穆勒在7岁时就能阅读一些希腊古典文学中的散文作品。小穆勒8岁开始学习拉丁语,几年之内,已阅读完大多数拉丁语著作。老穆勒向儿子传授了历史、哲学和逻辑学、政治和经济理论,常常在教学之余的散步时间测试儿子。

197

老穆勒的朋友们进一步强化了这种教育,其中包括英国许多著名的学者。⁴⁹多年来,穆勒一家与杰里米·边沁(Jeremy Bentham, 1748—1832年)比邻而居,边沁是功利主义最伟大的早期倡导者。小穆勒除了许多晚上倾听、后来参与边沁与父亲的讨论之外,他有一年到法国师从边沁的兄弟,后者也是一位造诣精深的学者。后来,小穆勒师从约翰·奥斯汀(John Austin, 1790—1859年)学习罗马法。伟大的政治和经济理论家大卫·里卡多(David Ricardo, 1772—1823年)是穆勒一家的常客。虽然小穆勒想入读大学以便进一步完善他已经出类拔萃的教育,而且经济条件也允许,但老穆勒因为英国学校具有较强的宗教倾向而加以反对。相反,他在东印度公司为儿子谋得一份职位,在此小穆勒从17岁一直呆到35年后该公司解散。在此小穆勒的工作并不十分辛劳,所以他有闲暇在从商之际完成他大部分的作品。

尽管老穆勒认真关注儿子的教育和职业,但是,他不能给儿子带来情感和快乐。小穆勒谈及父亲时说,“他认为,在具有朝气和不满足的好奇心的肉体消亡之后,人类生命顶多不过是一堆废物。”⁵⁰1826年,小穆勒的教养出现反常,其时他经历了《穆勒自传》中所称的“个人精神史上的一场危机”。这场危机的本质就是感到深刻的沮丧,他说,在此期间,“我似乎没有什么值得为之一活的”⁵¹。他相信,

出现这种精神崩溃的原因是情感没有得到很好的培养,为此他开始阅读浪漫主义哲学和诗歌。华兹华斯的诗歌,尤其是他对乡村的描绘“证明在我特定的转折关口正契合我的精神需要”⁵²。在穆勒一生中,他始终感激华兹华斯帮助他克服了沮丧,但依然强烈地批判他的思想。

198 像孔德一样,约翰·穆勒的个人生活也是建立在和他人之妻的关系上。1830年,穆勒遇见已婚并有两个孩子的哈里特·泰勒(Harriet Taylor),两人一见钟情。⁵³他们一起长途旅行,并且每周当泰勒的丈夫去俱乐部的时候泰勒在家里招待穆勒。这件事情既让穆勒的父亲反感,也成为穆勒和许多好友之间的隔膜。穆勒承认他们频繁地在一起引起了人们的怀疑,但是,他写道,他们的关系“仅仅是一种强烈的情感和相互信任的亲密感。虽然我们认为约束臣民的社会规定并不完全属于个人的事情,但我们的确感到有义务让我们的行为不要给她的丈夫带来侮辱,因此也不要给她自己带来侮辱”⁵⁴。

1851年,即哈里特·泰勒的丈夫去世两年后,穆勒和她结婚。穆勒一直和哈里特讨论作品,但婚后哈里特的贡献就更加明显了,一般人们认为,在《论自由》(*On Liberty*)一书中,她对于穆勒缓和政府控制这一思想倾向起到了相当的作用。1858年,哈里特去世,同一年东印度公司解散。穆勒在余生中每年有一半时间住在阿维尼翁能够俯视哈里特坟墓的屋子里。穆勒晚年在国会中度过了三个一波三折的年头(1865—1868年),在此他积极倡导妇女选举权,1873年,穆勒去世,葬在他爱妻的墓边。

穆勒的逻辑学

穆勒最著名的要数他的政治和伦理思想,但他的哲学中通常被忽略的逻辑学则提供了认识论的视野。像孔德一样,穆勒相信科学思想依赖于正确的逻辑方法。与孔德不同的是,他通过吸收相互竞争的逻辑方法来建立这个基础。他的基本观点与黑格尔以及像里德一类的直觉论者对立⁵⁵,认为一切知识依赖于归纳。单凭

演绎不能产生新知识。演绎仅能澄清和检验已经蕴涵在前提之中的东西。甚至像非矛盾律和数学基本原理一类的基本公理也不是先验真理。“相反,这些最初的前提,科学中其余一切真理从它们之中推论出来,是观察和经验的产物,简言之,即建立在感官证据之上。”⁵⁶穆勒用两条直线只能相交于一点这一公理作为事例,认为“因为我们不仅看到任何两条直线都相交于一点,同时认识到两条直线从这一点越来越分开,在我们生活中差不多每个情况都确证这一公理”。⁵⁷只要通过经验我们就可以获得直觉论者们错误地视为先验真理的东西,这种错误已经成为他们的习惯,以至于认识不到经验起源。

穆勒下一步就是显明经验可以抽象为逻辑原理。在此,他竭力将自己和“经验论者”区别开来。虽然他拒绝先验知识,这似乎可以将他列入经验论阵营,但他所指的“经验论者”是像休谟一类的哲学家们,他们将观察还原为孤立的知觉,认为一旦离开这一点,建立科学的根基就不存在。因此,穆勒努力找到归纳法,它不是“纯粹地记录已知事实”⁵⁸,相反,它能够达成心灵活动,“借助这种活动,我们推断在同类的部分个体中为真的东西在整个同类中为真,或者说,推断在某些情况下为真的东西在与前者条件类似的一切情况下为真”⁵⁹。这里的关键在于自然具有齐一性。若无此,因果关系(和科学)就崩溃了。“自然过程中的齐一性将是一切归纳的终极、主要的前提,因此支持一切归纳关系,在此关系中……三段论的主要前提一直支持结论,但它与其说能够有助于证明结论,不如说是证明结论必不可少的条件;因为若未找到形成结论的真正主要的前提,那么结论就不会得到证明。”⁶⁰自然的连续性不需要以形而上学方式来解释,相反,需要根据经验得出的初步概括来建立一般法则。因此,他像孔德一样认为,描述事件之背后的规律是必然或可能的。但是,因为穆勒早期认为“纯粹地记录已知事实”不足以建立普遍性,所以他显然使自己陷入了困境。非常难以明白,除了列举事例,在这些事例中使用自然普遍性作为前提形成真实的结论,他如何将自然普遍性建立在牢靠的基础之上?

穆勒在外在世界观上坚持相似的观点,遇到的问题也相似。一

200 方面,他想避免休谟的怀疑主义,即我们不能超越当下的知觉谈论外在于我们的世界。另一方面,他想避免形而上学关于外在世界的本质和起源的思辨思想,坚持认为知觉是认识论的惟一基础。为了掌握好这一中间道路,穆勒认为在特定的时期,世界并不局限于我们感官中呈现的一切。世界包括大量其他感觉,在不同的条件下,我们能够获得它们——这就是穆勒所谓的“感觉的恒久可能性”。这形成他的物质定义。因此,“人类信赖有形、可感知的物体是真正存在的,这就是信赖可见、可触摸的感觉中的可能性是实在、恒久的,但这些感觉实际上没有被经验到。”⁶¹但是,穆勒否定说这种外在世界观会导致唯我论(Solipsism)。“根据规律先后相继的可能感觉的世界,像在我当中一样存在于其他存在之中;它因此是外在于我的存在;它是外在世界。”⁶²

穆勒的上述物质定义可能带来大量的反对意见,但是,我们将讨论限定在穆勒本人提出的一个反对意见上。他认识到,为了保护其现象主义的物质定义,他没有求助于形而上学中的心灵范畴。“我们没有区别于意识表象的心灵这个概念。除了表现为先后相继的多种感觉,形而上学家们称之为心灵中的状态或变化,我们不知道,也不会想像到心灵的存在。”⁶³但是,如果穆勒认为传统所说的心灵仅仅是经验序列,那么他必须处理如下棘手的问题:经验序列如何意识到自己是经验序列?当他说下面这番话的时候,他似乎承认他陷入了困境:“我们所能做的最明智的事情是接受这个不可解释的事实,无需任何理论来说明它是如何发生的;当我们不得不根据理论来谈论它的时候,我们所能做的最明智的事情就是根据这些理论的含义有保留地使用它们。”⁶⁴因为穆勒在认识到他试图避免但又被重新卷入休谟怀疑论的时候,只是以视而不见的办法来解决问题,这明显是不充分的。

人类自由观

201 穆勒不满足于将归纳逻辑运用至自然科学,而且将社会科学也包括在归纳逻辑之内。人类活动所包括的任何现象都服从于规律,

因此属于科学领域。穆勒相信,我们不具备完美的能力预知人类的活动,这是人性可以免受科学研究的原因。他提出,我们毫无保留地承认,尽管气象预报受制于自然规律,但也并不总是完美无缺的,这是因为我们对主宰气候的规律以及与预报相关的条件的认识有限。同样,“我们不可能以科学的精确性预测个体的行为,这仅仅是因为我们不能够预知到个体将处于其中的整个环境。”⁶⁵此外,这些环境多种多样,我们不会遇到条件一致的情况。因此,研究人性是一种科学,而且将一直会是一门科学,穆勒说道,是一门“不精确的科学”。但是,假使有可能认识人性,就有可能“做出将几乎一直得到确证的论断,形成几乎一直真实的一般命题。……对于政治和社会科学的目的来说,这就足够了。”⁶⁶

一旦人们宣称人类行为遵循规律,那么,就需要说明人类的自由问题。穆勒再次在两种极端之间有意走微妙的中间道路。一方面,他想避免认为人类行为是独断的,因为这可能会瓦解社会学或心理学。另一方面,他拒绝宿命论认为一切事件都受强制性的、盲目的必然性决定。穆勒的折中观点认为人类活动离不开在先的原因,但这些原因部分地服从于我们的控制。穆勒提出,我们的日常经验证明我们的行动是必然的。我们越是了解一个人——他的个性、背景和内在动力——我们就越是能够精确地预知他在某些情况下会如何行动。但是,因为个性是我们行为背后的一种偶然力量,在某种程度上受到个人的控制,所以上述预知与人类行动自由并不矛盾。“在没有其他办法的情况下,它[个性]形成了,这与由人类作为一种中介力量形成这种个性相一致。人类的个性是由处境形成的,……但是,他自己渴望以特定的方式塑造个性,这是诸种处境中的一种,是较少具有影响力的一种。”⁶⁷因此,自由意指,如果一个人的个性不同,那么,一个人的行动就不同,意指我们有能力创造我们的个性。同时,“如果我们完全了解一个人,了解他赖以行动的动因,我们就可以像预告任何物理事件一样相当明确地预知他的行为。”⁶⁸

202

穆勒确信,我们在塑造个性上发挥一定的作用,这是他思想中的薄弱环节。如果一切都受制于在先的原因形成的必然性,那么在哪些方面我们可以自由地塑造我们的个性?穆勒的回答是,与其说必

然性是一种强制力量,不如说它是不变的经验序列。但是,当穆勒相信这一因果定义解决了通常与决定论相联系的问题时,人们还是不免要认为他在这里只是换了一种说法。很难解释清楚到底什么是无强制作用的不变的经验序列。

穆勒的社会和政治思想

以穆勒的现象主义为背景,我们下面来考察他最著名的思想领域:政治和伦理哲学。穆勒社会思想的核心是倡导个体自由,穆勒自认为他最重要的著作《论自由》基本勾勒了这一思想。穆勒认为在野蛮时代,因为人类智力发展处于婴儿状态,在统治者和被统治者之间划明确界限的专政制度是合理的,在此其思想中的进化倾向是非常明显的。但是,“一旦人类已经达到有能力接受指导通过自信或说服加以改进的时候(我们需要在此关注的所有国家长期以来已经达到这一时期),强迫,无论是以直接形式,还是以因为不顺从而遭受磨难和惩罚的形式,都不再成为受人尊敬的对人有利的手段,而只有在确保他人安全的情况下才无可厚非。”⁶⁹

203 上述引文为穆勒的人类自由观建立了基准。只要一个人的行动没有伤害他人,那么,个体应当像他们所希望的那样被赋予完全的思想、言论和行动自由。“在干涉任何人类成员的行动自由上,人类无论是作为个体还是作为集体,被授予的惟一目的就是自我保护。对开化的共同体中任一成员正确行使权力、反对其意志的惟一目的在于防止伤害他人。他自身的善,无论是肉体上还是道德上的,都缺乏充分的权力。”⁷⁰穆勒承认,个体行为可能的确会导致伤害他人,“我们完全有理由告诫他,和他辩理,说服他,恳求他,但是不要去强迫他,或怀着以防他有非分之举的恶念和他交往”。⁷¹

穆勒与其归纳法一致,没有将自由观建立在形而上学的自然权利论之上,而是以功利或有用论为基础。⁷²他的这一论点集中关注个体自由带来的两个有用的结果。首先,个体自由可以矫正我们的错误。在《论自由》一书的著名章节中,他以如下一番话开头:“人类需要不断被提醒,有一位名叫苏格拉底的人,曾在他与立法当局和同时

代的公共观点之间发生过一场值得铭记的冲突。”⁷³在接下去的几页中，穆勒按照历史顺序回顾了几个人的经历，其中包括耶稣，耶稣的教导因为反对已被接受的真理而受到压制。后来，人们发现这些受到审查的教导对人有用。穆勒的主要论点是，“时代比个体更容易犯错误；每个时代坚持许多观点，而其后时代则认为这些观点不仅错误，而且荒谬；的确，许多观点现在被普遍接受，但会被将来的时代抛弃，这正如曾被广泛接受的许多观点现在遭到拒绝一样。”⁷⁴防止人类犯错的最佳手段就是自由讨论思想。因此，“如果除了一个人外整个人类都持同一观点，只有一个人持相反的观点，那么，整个人类压制这一个人的言论并不比这一个人压制整个人类的观点——如果这个人有权力的话——更加正当。”⁷⁵除非社会允许奇谈怪论存在，否则的话，我们会压制人们可能听到更好的新思想。

穆勒除了关注我们不要打压新思想之外，还倡导自由是道德进步的手段。因为自由需要个人在更加广泛的范围内考虑他或她的行为，所以自由是民主的先决条件。只有当我们为包容整个人类的目标努力的时候，我们才是道德存在者。在穆勒看来，这种利他主义个性发展观取决于自由：“在人类行为的范围受到人为限制的地方，与此相对称的是，他们的道德情操会变得狭隘、不健全。”⁷⁶

穆勒热情地倡导民主，但也注意到民主不要蜕化为“大多数人的专制”，在此个体或少数人拥有的权利受到大多数人的压制。为了反抗这种专制，穆勒主张比例代表制。在此他最明确地显露出他的精英主义理想。最大的政治权利应当赋予受过最好教育的人。“如果道德品质同等，一个人在知识和智力上优越于他人，或者如果智力同等，一个人在道德品质上领先于他人，具有更高的道德或智力的人的观点、判断比平庸者价值更大；……在智者和好人之间，其中任何一个都应当得到优先的重视。”⁷⁷与孔德不同，就如何按比例分配政治权力，穆勒并没有勾画出具体的建议，但他自信，大概那些道德高尚、智力超群的人可以设计出这类规划。

204

穆勒的功利主义

穆勒是最著名的功利主义伦理学的倡导者,但不是这一思想的原创者(虽然他可以要求人们承认将他的名字署在这一思想体系之上)。事实上,人们认为,他与其说是自己成长为一名功利主义者,不如说是由父亲(并在边沁的辅助下)培养成为一名功利主义者的。⁷⁸在《功利主义》(*Utilitarianism*, 1863年)一书中,他将这一伦理理论界定为“接受效用或最大快乐原则为道德基础,认为当行动倾向于推动快乐,它们相应就是正确的,当它们倾向于产生不快乐,它们就是一种错误的理论。所谓快乐就是预期的愉悦和缺乏痛苦,所谓的不快乐就是痛苦和缺乏愉悦”。⁷⁹简言之,我们决定一个行为是正确还是错误,并非取决于必须以权威或形而上学为基础的准则或美德,而是取决于它是产生愉悦还是痛苦。这说明他继续坚持感觉论。

205 穆勒非常小心地限定快乐的含义。首先,它不局限于一种当下或肉体的快乐,而是一种包括人类生存中所有层面的存在状态。其次,他将功利主义与利己主义区别开来。因为我们在本性上是社会存在,我们不能脱离人类整体快乐来谈论快乐。“社会状态对人而言是自然本有、必不可少和习以为常的,除非在某些非同寻常的情况下,或自愿与世隔绝,人认识到自己不过是团体之一员;随着人类进一步从野蛮的孤立状态中摆脱出来,这种社会关系日益紧密。”⁸⁰我们的社会性是我们的道德同情心的基础。当我们认识到个体快乐从属于整体利益的时候,我们才成为道德存在者。第三,穆勒深信,个人快乐并不与大多数人的最大快乐相对立,而是依赖于它。我们为共同利益做出的任何牺牲在很大程度上间接地有利于我们自己。

在穆勒陷入沮丧时期之前,他完全受到边沁的功利主义的影响。但是,他后来决定修正这些思想。其中最重要的调整是关于“最大快乐”的定义。⁸¹对于边沁来说,道德上的善产生于为最大多数人形成最大量快乐的行为。但是,穆勒认为,在衡量快乐上,量

不是惟一甚至不是最重要的手段。“认识到某些种类的愉悦比其他愉悦更加合人心意、更加具有价值,这非常符合效用原则。在评估所有其他事物上,同时兼用质和量,而在评估愉悦的时候仅仅依赖于量,这是荒谬的。”⁸²

由此主张自然而来的问题是,我们如何区别高级快乐和低级快乐。正如人们预料的,穆勒的答案依赖于经验。“就两种快乐而言,如果所有人或几乎所有人经验到这两种快乐,对其中一个有明显的喜好,而不考虑喜好它的道德责任感,那么这就是最合人心意的快乐。”⁸³穆勒确信,两者之中更合人心意的快乐在本质上也是理智的。在此他的精英主义思想再次显露出来。因为大多数人缺乏理智,他们在区别道德性质上没有地位。正如穆勒在如下著名的引文中所说的,“成为一个不满足的人比做一头心满意足的猪要好得多,成为不满意的苏格拉底要比做心满意足的蠢人要好得多。如果蠢人或猪具有不同的观点,那是因为他们仅仅知道他们自己这一面的问题。而不满足的人和苏格拉底则知道问题的两面性。”⁸⁴因为蠢人不知道问题的两面性,就因为他们无知而不会选择高级快乐,因为“随着人类失去智性品位,他们就失去更高的渴求”⁸⁵,所以精英们必须为了社会保存高级快乐。

206

功利主义的核心思想是快乐即正误的标准。穆勒认为快乐是无法为之提供理由的首要道德原则。相反,它是我们论证的必要假设。“除了每个人就其相信可以获得普遍快乐来说渴望得到自己的快乐之外,没有人能说明为什么普遍快乐是合人心意的。但是,对此事实,我们不仅有得到承认的证明,而且可能需要这样的证明,即快乐是好的,每个人的快乐对他自己是好的,因此普遍快乐对于整个人类是好的。”⁸⁶

从这一立场中产生出两个重要的问题。首先,我们很难否定说每个人需要快乐,但穆勒没有表明他的观点如何避免自然主义谬误,即认为“应当”不能够从“是”中推论出来。换言之,即使我们同意说我们是在追求快乐,但这不能够回答如下问题,即我们是否应当追求快乐。其次,穆勒没有回答如下问题,即通过求助于快乐自身,什么东西在质量上使一种快乐比另外一种快乐要好。因此,

我们难以避免得出如下结论,即当穆勒认为“成为一个不满足的人比做一头心满意足的猪要好得多”的时候,他设立了某种标准,但不是快乐本身。⁸⁷

功利主义宗教观

穆勒的功利主义也决定了他的宗教进路。只有当宗教在民众中推动利他主义情操,成为全体人类获得最大快乐的手段的时候,它才是有益的。因此,当穆勒主张,“如果宗教,或任何特定形式的宗教,是真实的,那么其有用性就是其惟一的证明”⁸⁸,非常明显,他无意将伦理学建立在神圣权威之上。虽然宗教可能会成为意义最为深远的道德原理的来源和基本工具,但是,因为这些原理的道德价值对理性来说是清楚明白的,所以它们不再需要宗教支持。事实上,追随其父的穆勒认为,当引用神圣权威作为道德教导的来源的时候,“这种起源将整个道德教导圣化了,也使它们不再受到讨论或批判”。⁸⁹ 不受批判阻碍了道德认识上的进步。穆勒还注意到宗教的其他方面,例如通常将教义和仪式摆在第一位,模糊了美德的核心地位。

穆勒没有将宗教视为道德原则的来源,但他承认仁慈的上帝是存在的。但是,即使在这里,他的观点也较少坚持正统。虽然“大自然中各种适应性的变化极为可能赞成由智能创造世界”⁹⁰,但在穆勒的目的论中,上帝不是全能的。相反,惟一能避免思想矛盾的上帝论“是不可改变地放弃全能造物主的思想,认为自然和生命并不始终是上帝的道德特征和目的的表现形式,而正如柏拉图所相信的,是能够做到的善和难以对付的物质之间斗争的产物,或正如摩尼教教义所认为的,是恶的原则的结果”。⁹¹ 虽然穆勒有时认为他自己的方法属于自然神学,但是,他采取摩尼教的立场,拒绝大多数自然神学的共同特征,即在自然中找到道德建构的基础。如果恶与物质密切相关,那么,我们就不是以自然模式来发现人类的道德责任,而是“永久地努力改进自然过程——让其中我们能够控制的部分几乎与最高的正义和善的标准相一致”。⁹²

穆勒与其父不同,后者对组织化的宗教报以敌意,穆勒对之的评

价则更为积极。在《实用主义》中,他赞同孔德的观点,认为宗教能够为道德情操提供“心理力量和社会功效”。⁹³ 正确的上帝观念,甚至在这一观念不再是道德起源的时候,仍然能使人“有力地作战,并不断取得成功”。⁹⁴ 穆勒设想的宗教类似于孔德的人道教(穆勒喜欢采用这个名称),但是剥离了孔德庞大的官僚政治上层建筑。这种宗教是旨在推进利他主义情感的社会工具。“宗教的本质在于强烈、真诚地指导情感和欲望朝向理想的目标,其目标被认为是最杰出的,比欲望中一切自私的目标都要正当和卓越。这一条件在人道教中比在超自然宗教中得到同样卓越、高级的实现,即便是自然宗教最佳的表现形式,比在超自然宗教的其他表现形式中则会得到远远更卓越、更高级的实现。”⁹⁵

208

穆勒的意义

穆勒是少数在有生之年有幸获得显赫声名的哲学家之一,因为他的思想契合了时代精神,所以他或许本应当得到这些。这一点在穆勒的作品中不像许多同时代人一样发挥那么显著的作用,穆勒对未来持高度乐观主义的态度,确信他的许多方案会被采纳。他预言未来,认为建立在普遍的参政权原则之上的民主将日益得到普及,将有助于更好地保护所有人,也有助于一切领域中具有各种个性和才能的人得到发展。“但是,任何一个稍微有点思想的人都不会怀疑世界上大多数彻头彻尾的恶在本质上都是可以消除的,如果人类事务继续改进的话,将最终降低到很小的范围之内。通过社会的智慧,加上个人很好的见识与远见,在任何意义上意味着痛苦的贫困都将被彻底消除掉。”⁹⁶ 与这种社会进化相一致的是,人类认识的自信心逐步提高。“随着人类的进步,不再受到争论或怀疑的理论的数量将不断增加:人类的福祉几乎可以用已经达到无争议的真理的数量和比重来衡量。”⁹⁷

穆勒先于西方的政治运动提出他的政治思想,他的功利主义思想渗透于处于萌芽阶段的民主决策之中,但是他也受到各种批判。上面提到他的哲学基础受到挑战,我们在此不再赘述。除此以外,他

常常受到的批评是,他对他的政治和伦理思想的贯彻轻描淡写。例如,虽然他提出有利理由认为只要个体行为不损害他人,个体行为享有最大化的自由,但就什么可以算为损害他人,他的观点极为模糊。这一点十分让人不安,因为穆勒认为我们不应当反对自我伤害,可是自我伤害不可避免会对他人产生附带影响。同样,他一直不大愿意告诉我们他的高度民主的理想与他的精英主义思想如何共存,谁又应当列入这些有知识、享有特权的少数派。最后,他认为一切有知识、受到正确教育的人有可能在评估保存社会所必不可少的美好事物上找到共同的基础,就这一点来说,他对边沁的功利主义量化方法的修正似乎太天真和乐观了。

西方思想和妇女权利斗争

穆勒对政治和伦理改革的追求扩大到关注妇女权利的斗争。在反思妇女的社会角色上,穆勒和哈里特·泰勒的哲学联合是一件意义重大的事件。早在1831年左右,穆勒和泰勒就交换哲学论文讨论在文明婚姻中妇女的地位问题。⁹⁸泰勒除了帮助穆勒彻底全面地思考他的经典著作《论自由》中的问题之外,她还是穆勒《妇女的顺服》(*The Subjection of Women*, 1869年)一书的重要合著者。事实上,泰勒早于1851年就发表了一篇涉及《征服妇女》一书中几个关键问题的文章(由穆勒撰写前言)。⁹⁹伊莱恩·斯涛奇(Elaine Storkey)评论说,“随着全世界受过教育的妇女阅读和讨论这本书,该书不久成为最吸引人的女性主义作品。至1870年,该书在12个国家发行,有8种语言的版本。”¹⁰⁰穆勒曾在议会工作三年,积极推动“妇女参政权”运动,成为重要的政治人物,这事实上是他早期与泰勒哲学联合的自然结果。

在泰勒和穆勒的时代,妇女选举权或参政权斗争不是什么新问题。事实上,妇女参政的政治基础可以在较早期由妇女撰写的哲学和宗教类书籍中找到踪迹。在宗教改革时期,妇女首先开始撰写倡导在基督里面男女平等的著作。¹⁰¹她们最初关注的不是社会平等权,而是在教会中的教牧平等权以及言论权。早期基督教关注妇女传道

平等权的典范是玛格丽特·菲尔(Margaret Fell, 1614—1702年),她是公谊会或贵格会的创建人。菲尔的英文处女作倡导妇女有传道自由。¹⁰²《妇女言论的正当理由》(*Women's Speaking Justified*, 1667年)是宗教改革以及后宗教改革时期关注妇女平等参与福音事工的基督教神学之典范。¹⁰³

19世纪,教会内部的这些关注日益强大,在卫斯理运动、圣洁运动和奋兴运动中尤为如此。¹⁰⁴关注妇女平等与关注男子平等以及美国南北战争前的奴隶解放生长在同一土壤上。在19世纪20、30年代的大奋兴运动期间,关键性的福音领袖应运而生。这一倡导圣洁和完美主义的信息以约翰·卫斯理的神学为基础,发展成为关注当下成就并展现基督的大爱。该运动的杰出领袖像西奥多·威尔德(Theodore Weld, 1803—1859年)和查尔斯·芬尼(Charles Finney, 1792—1875年)要求废除奴隶制,以“废奴主义者”而为人熟知。但是,关注奴隶平等权以及再思其背后的神学和圣经根据导致关注妇女权利。废奴主义为女基督徒开始在教会中布道和牧会、呼吁妇女和男子一样接受圣职提供了空间。安托瓦内特·布朗·布莱克维尔(Antoinette Brown Blackwell, 1825—1921年)是第一位在美国正式接受圣职的妇女,为废奴主义运动中妇女步入教会领导岗位提供了榜样。在圣职授予仪式上,卫斯理宗传道人路德·李(Luther Lee, 1800—1889年)发表题为《妇女传扬福音的权利》(*Woman's Right to Preach the Gospel*, 1853年)的布道,这篇布道辞出版后曾广为传阅。¹⁰⁵

关注妇女传扬福音的权利不久就发展成为关注妇女的社会权利。布朗·布莱克维尔不仅是早期的废奴主义者,而且还为妇女的选举权而奔波。在这方面,她参与大规模的妇女运动,带领奋兴改革走向政治改革。或许在政治上最重要、最有影响力的妇女要数弗朗西斯·E·威拉德(Francis E. Willard, 1839—1898年)。¹⁰⁶威拉德是循道宗主日学老师、改革家、女性主义者以及禁酒运动的重要领袖。圣洁运动的产物“妇女基督教禁酒联合会”(Women's Christian Temperance Union, 简称 WCTU)在教会史上为争取妇女权利提供了第一个国际政治组织。妇女基督教禁酒联合会志在禁酒,但也为妇女从

事领导、掌握政治权力提供了实验场所。威拉德受过教育,富有口才,非常虔诚。她与 D. L. 穆迪(D. L. Moody)一起从事福传和教育事工,1871 年成为美国第一位授予学位的女子学院校长。当在芝加哥地区的时候,威拉德开始参与禁酒运动。1879 年,她成为全美妇女基督教禁酒联合会的主席,并任此职位直至去世。威拉德希望能够授予圣职,出版她捍卫其主张的《讲坛上的妇女》(*Woman in the Pulpit*, 1889 年)。但是,循道宗教会否定了她的要求。

威拉德自己受到非常著名的基督教布道家和领袖菲碧·帕尔默(Phoebe Palmer, 1807—1874 年)的影响。帕尔默教导威拉德和成千上万的妇女和男子走圣洁之道,是同时代最有影响的女性宗教人物。她是循道宗教会中的平信徒,从事布道、教育和出版事工,尤为关注圣洁,在各个宗派中广有影响。她是一位“成千上万的人可以信赖做领袖的妇女,成千上万的人受过她的指导,而那时候美国妇女尚普遍没有被授予领导岗位或权威”。¹⁰⁷ 像其后的威拉德以及其前的菲尔一样,帕尔默发现有必要捍卫她的传道工作。1859 年,她出版《天父的应许或末日遭忽略的专长》(*The Promise of the Father, or a Neglected Specialty of the Last Day*)。该书广泛捍卫妇女布道权。帕尔默是包括穆迪和芬尼在内的“跨大西洋奋兴主义者”团体的成员之一。她在英国的旅行和布道受到神职人员的强烈批判,以至于凯瑟琳·布斯(Catherine Booth, 1829—1890 年)出版了一本支持她的小册子:《妇女传道,或妇女传扬福音的权利》(*Female Ministry, or Woman's Right to Preach the Gospel*, 1891 年)。布斯将军自己与其丈夫共同创建了救世军,是帕尔默热忱的崇敬者之一。

在奋兴运动以及禁酒运动中,妇女的经历以及声望具有浓厚的基督教色彩,为妇女参政斗争提供了平台。撒拉·摩尔·格丽摩凯(Sarah Moore Grimké, 1792—1873 年)和安吉丽纳·格丽摩凯·威尔德(Angelina Grimké Weld, 1805—1879 年)姊妹为妇女运动从废奴转向追求妇女权利提供了典范。¹⁰⁸ 她们出生于美国南部的贵族家庭,接受贵族教育,格丽摩凯姊妹承继了贵格会中受人尊敬的反奴隶制改革以及关注妇女平等的传统。安吉丽纳的通俗小册子《呼吁美国南部女基督徒》(*An Appeal to the Christian Woman of the South*,

1836年)在美国北方广为人热情传阅,但正如受到热烈欢迎一样在查尔斯顿也遭焚毁。¹⁰⁹ 格丽摩凯姊妹作为反奴隶协会的发言人到新英格兰旅行,安吉丽纳后来与西奥多·威尔德结成伉俪。新英格兰保守的神职人员拒绝她们在讲坛和公共论坛上发表演说。作为回应,撒拉出版了从圣经和神学上辩护的书《关于性别平等和妇女状况的书简》(*Letters on the Equality of the Sexes, and the Condition of Woman*, 1838年)。像其他富有天赋的女基督徒领袖一样,格丽摩凯姊妹确信奴隶权利与妇女权利密不可分。 212

福音宗教,尤其是奋兴主义者、废奴主义者以及禁酒运动,为妇女参政的成长提供了温床。如下两位美国妇女特别证明了这种联系:苏姗·B·安东尼(Susan B. Anthony, 1820—1906年)和伊丽莎白·凯迪·斯坦顿(Elizabeth Cady Stanton, 1815—1902年)。¹¹⁰ 安东尼是纽约州禁酒以及反奴隶制运动的领袖和发言人。她于1851年遇见斯坦顿,后者是妇女权利斗争的主要人物。她们50年的友谊以及共同合作的改革工作改变了美国社会的面貌。1848年,在纽约的塞内卡瀑布(Seneca Falls),她们帮助组织召开了北美首次妇女权利大会。斯坦顿草拟了《情操宣言》(*Declaration of Sentiments*),倡导妇女参政。她们共同出版周报《革命》(*The Revolution*) (1868—1870年)。她们建立了全美妇女参政权协会(National Woman Suffrage Association),成为全美妇女权利斗争的领袖。斯坦顿受过高等教育。她在划时代文献《女子圣经》(*The Women's Bible*, 两卷, 1895年, 1898年)中将现代圣经批判应用于圣经中的妇女问题。许多妇女领袖因为它使用高等批判理论而将之拒之门外,所以它成为妇女参政运动中的基督教保守特征的证明。1896年,她本人创建的全美妇女参政权协会投票否决这本书,并谴责了该书的作者。尽管如此,该书成为畅销书,是第一本将圣经批判和女性主义解释学应用于圣经文本的英文著作。

当妇女最终在美国被赋予选举权,众议院投票赞成《第十九条修正案》(1918年)的时候,在众议院走廊旁听的妇女唱出颂歌《赞美万福之源的真神》(*Praise God from Whom All Blessings Flow*)。在整个西方世界,妇女在20世纪早期为获得选举权的斗争取得成功。

各种妇女参政协会深厚的基督教根基常被世俗的女性主义历史学家们忽略,而对于那些注意检验证据的人而言,这一点是非常清楚的。但是,宗教不是妇女权利斗争的惟一动力。哲学家和政治作家们对西方妇女平等权的形成也做出了贡献。

213 在穆勒和泰勒之前,激进的法国革命妇女已经宣布妇女享有各种权利。以启蒙哲学为基础,有几位作家倡导性别平等。¹¹¹例如,奥林佩·德·高齐(Olympe de Gouges,约1784—1793年)撰写了回应《男权宣言》(*Declaration of the Rights of Man*,1789年)的《女权宣言》(*Declaration of the Rights of Woman*,1791年),成为法国大革命中关键性的政治文件。德·高齐自己与许多大革命中的妇女激进分子后来被送上断头台处死。¹¹²

法国大革命后,几位女知识分子继续倡导以哲学思想为基础的妇女权利和平等权。在哈里特·泰勒和约翰·斯图亚特·穆勒之前,最重要的妇女作家要数玛丽·沃尔斯通克拉福特(Mary Wollstonecraft,1759—1797年)。¹¹³她的《妇女权利之辩护》(*A Vindication of the Rights of Woman*,1792年)大概是第一本女性主义政治哲学著作。沃尔斯通克拉福特是记者,为了直接研究法国大革命而住在法国。她因为就法国大革命批判埃德蒙·柏克(Edmund Burke)而久负盛名,为此撰写了《男子权利之辩护》(*A Vindication of the Rights of Man*,1790年)。¹¹⁴这两本书在同时代被广为传阅和讨论。

沃尔斯通克拉福特认为,人类生来是为了发展和实现理性和伦理能力。这一义务一视同仁地摆在妇女和男子面前。沃尔斯通克拉福特强调人类的自我发展和社会化方面的能力,并将之应用于男女两性上。社会功能在于这一人类发展过程,但是,相反,腐败的社会通常会阻碍这一过程。她特别谴责了同时代欧洲的妇女压迫,但是,她的观点一般论及民众和社会。正是腐败的社会环境产生了社会非正义,其中包括等级制,因此,沃尔斯通克拉福特呼吁社会和家庭改革,为妇女和男子在人类发展中建立平等的机会。

从启蒙哲学推出的逻辑结论必然产生妇女平等权利观。具有19世纪特征的浪漫主义和唯心主义哲学也是女哲学家们用来倡导妇女平等的资源。在这一潮流中,颇受欢迎的杰出榜样就是撒拉·玛

格丽特·富勒(Sara Margaret Fuller, 1810—1850年),她是美国最重要的女知识分子之一。¹¹⁵玛格丽特·富勒出生于马萨诸塞州的剑桥,完全由父亲教育成人。她熟悉古典、意大利、法国和德国文学,是一位有天分的学生。富勒是新英格兰的超验论者组织论坛俱乐部(Symposium Club)的第一位女会员,她是一位具有美国唯心主义和浪漫主义风格的哲学家和作家。她还是拉尔菲·瓦尔多·爱默生的忠诚弟子,是《拨号盘》(*The Dial*, 超验主义思想和文学的喉舌)的首任主编。为了发展妇女的思想和道德上的美德,她在波士顿的家中和妇女举行系列年度哲学“对话”活动。在一篇她为《拨号盘》撰写的文章中(该期是惟一售完的一期),她以超验主义为基础倡导妇女自由和平等,该文广为传阅。她后来将这篇论文扩展为一本书,即《十九世纪妇女》(*Woman in the Nineteenth Century*, 1845年)。¹¹⁶富勒一直在新闻界谋职,1844年成为《纽约每日论坛》(*New York Daily Tribune*)的驻外记者。她广游欧洲,会见大批杰出的知识分子和艺术家。她在这里遇见德奥绍里(d'Ossoli)侯爵。德奥绍里随即向她求婚。他是意大利贵族和共和党改革家。1850年罗马落入共和党敌人手中之后,富勒不得不与丈夫和儿子逃回美国。当航船因为海上风暴在美国东海岸沉没的时候,她与全家不幸罹难。甚至在她的好友,其中包括梭罗(Thoreau)广泛搜寻之后,人们一直没有找到她的遗体。她的离世是美国文化的一大损失。

《十九世纪妇女》广为传阅,受到像爱德加·艾伦·坡(Edgar Allen Poe)一类的批评家的欢迎。在该书中,富勒采用爱默生的乐观主义、自我依靠、个人主义哲学思想,并将之应用于妇女地位上。富勒认为,灵魂没有性别,主张妇女和男子一样能够在心灵和灵性上得到发展,但是,她们受到物质以及社会控制的阻碍。她的这本著作在妇女参政运动中具有极大的影响力,其中包括对安东尼和斯坦顿产生了影响。该书为塞内卡瀑布的讨论提供了哲学基础。该书在某些方面成为美国第一份女性主义声明。

在西方思想中,宗教和哲学因此联合捍卫妇女的平等权和尊严。当然,神学家、神职人员和像卢梭一类的哲学家会继续坚持将妇女排除在公共权力之外,同时赞扬妇女的美德,只要她们处在“适当的领

域”即家庭之中。但是，在基督教和哲学圈子中，就西方世界已经得到发展的妇女平等权而言，19世纪的确经历了一场最为广泛的运动。哈里特·泰勒和约翰·斯图亚特·穆勒的声音与其说是孤单的，不如说是一场大规模运动的一个部分。但是，富勒鼓吹的女性主义直到20世纪60年代才开花结果。但是，这是另外一个时代的史话了。

第九章 行动与观念：实用主义 与英美唯心主义

大多数欧洲思想家们认为美国思想界是一潭死水。甚至那些在哲学上获得一定赏识的美国人，例如超验主义者，也被视为无足轻重的哲学工作者，缺乏从事严肃的学术研究的能力。这种评价的确带有地方主义色彩，但实际情况是，直至 19 世纪后半叶美国学术界才开始迎头赶上欧洲思想。此外，虽然这一时期大多数美国居民是西欧移民或西欧新移民的后裔，但美国文化与西欧迥然不同。塑造欧洲思想轨迹的环境、传统和长期保持的忠诚在尚为年幼、无根、文化多样的美国鲜有什么影响。当这种新文化与哲学相遇的时候，所产生出来的东西被许多人认为是美国对哲学学科真正做出的第一大贡献：实用主义。

查尔斯·桑德斯·皮尔士

查尔斯·桑德斯·皮尔士 (Charles Sanders Peirce, 1839—1914 年) 是实用主义哲学之父，许多人认为他是美国已诞生的最伟大的哲学家 (因为缺乏竞争对手，有些人觉得这种荣誉并不那么重要)。¹ 具有讽刺意味的是，皮尔士没有出版过一本哲学著作，也没有谋到一份固定的教师职位²，除了其他几位其后以皮尔士思想为基础的哲学家之外，他在世的时候几乎无人赏识。虽然实用主义同道威廉·詹姆斯常常指责他太晦涩，希望他能使自己的思想被更多人所理解，但皮尔士的完美主义倾向使他几乎不可能做到这一点。³ 相反，皮尔士情愿不受万众瞩目，而只发挥先驱作用，他的工作是引导下一代的思想先锋。

218

皮尔士的早期生平与约翰·斯图亚特·穆勒在许多方面相仿。皮

尔士的父亲是一位杰出的知识分子,为哈佛大学的教授和美国首席数学家,在小皮尔士的教育上发挥了主要作用。美国最杰出的人物时常是皮尔士家庭的座上客,他们极大地促进了小皮尔士的思想成长。像穆勒一样,皮尔士的父亲帮助他的儿子获得一生惟一从事的全职工作。在从哈佛大学获得学士学位(1863年)和两个硕士学位之后,皮尔士在美国海岸观测所(United States Coast and Geodetic Survey)的不同岗位上工作了30年。⁴但是,与穆勒的经历相比,皮尔士与父亲的关系极其融洽,一直满怀深情地提及他的父亲。

在从美国海岸观测所退休后,他移居宾夕法尼亚州的小镇米尔福德(Milford),住在一间与世隔绝的大农舍里。他希望这里将会成为弟子们登门求教的授业中心。这一梦想没有实现,小笔遗产和退休金不足以维持大规模的房产,也无力交付长期生病带来的医疗费。他退休后微薄的收入大部分来自为杂志和哲学词典撰文的稿酬以及威廉·詹姆斯提供的经济资助。据说,他在房间的顶楼工作,拉绳梯上去,这样那些讨债人就找不到他了。他在穷困潦倒中去世,他的遗孀将成千上万页的文稿以500美元的价格卖给了哈佛大学。

实用主义

皮尔士的目标旨在改革科学和哲学。他认为这两个领域中的基本问题都出在方法论上。一方面,他拒绝科学家共有的一个未经检验的哲学设定,即认为科学离不开非目的论、自然论基础。许多科学家(以及迷醉于科学方法的哲学家)过早地排斥形而上学,将大量的领域从他们的信念中排除掉。皮尔士认为,正确的方法能够兼容科学上的发现和形而上学。另一方面,皮尔士相信哲学将极大地从吸收科学经验和实验方法中获益。在皮尔士看来,其中最重要的是科学方法依赖于效果。无论是科学还是哲学上的好的信念都会产生出可观察、可由其他效果予以检验的效果。

皮尔士围绕经验可证实的效果论建立认识论思想,他称之为实用主义。⁵皮尔士实用主义的基本原理就是,“为了确定思想中概念的意义,人们就应当考虑从这一概念的真理中必然得出什么样可以

设想的实际效果；这些效果的总和将构成这一概念的全部意义。”⁶实用主义主张真理与认识纯粹观念无关，而是指理解事物之间的关系。换言之，只有在实际或潜在运用以及实际效果中才能发现一种理论是否是真理。⁷例如，如果我们主张“钻石是硬的”，只有考虑到我们的经验与我们的主张相一致，才可判断这一陈述。如果钻石刮擦其他物体表面，但它自身没有受到这些物体刮擦，那么我们的陈述“钻石是硬的”才能得到确证，而且能得到其他人同样的确证。我们关于钻石的概念，不过是这些加上一些其他效果。“我们关于任何事物的观念就是关于它的可感知效果的观念；如果我们想像我们还有其他观念，那么我们就是在自欺，误将伴随思想的纯粹感觉当做思想本身的一个部分。认为思想具有与其功能无关的意义是荒谬的。”⁸

为了证明实用主义大有裨益，可以作为工具建立信念，或如皮尔士提出的，确定信念，皮尔士将之与三个相互对抗的方法——固执的方法、权威的方法以及先验哲学的方法——做了一番比较。皮尔士所指的“固执的方法”指以独断方式做出决定坚持某种信念，而简单地忽略其他信念。这种方法受人尊重的品质在于形成坚毅的个性，也通常会令那些运用这种方法的人感到满意。“当危险来临，鸵鸟将头埋在沙子里面，它非常可能采取这种最让它快乐的办法。它将危险隐藏起来，然后平静地说，没有危险啦；如果它确信没有危险，为什么不抬起头来看看呢？”⁹但是，因为一个人固执地坚持信念将会和其他人赞成的思想冲突，而且“在较为明智的时候，他发现他人的观点会像他自己的一样好，这将会动摇他对自己信念的信心，这种情况也易于在他身上发生”¹⁰，所以固执的方法常常会失败。因为“除非我们让自己变成隐士，否则，我们的观点必然会相互影响；这样问题变成了该如何以共同体方式而非纯粹个人方式确定信念”¹¹，所以，以固执的方式维持信念的惟一方法就是避免他人检验我们的思想。

“权威的方法”是确定信念的手段之一，指由文化、宗教、家庭、传统或其他制度性的资源所教导的思想。因为权威包括共同体，因此“通过反复最终形成最庄严的结果”，在形成社会意识上尤为如此，所以它优越于固执的方法。¹²这种方法的不足在于制度常常寻求在生活的各个方面控制思想，通过混淆受文化局限的思想与永恒真理来

保存信念,而不顾及它们是否有用。当人们认识到文化对他们的观念产生影响,开始超出狭隘的共同体寻求更加稳定、可为立基之用的基础的时候,权威建立信念的手段就是征服。¹³

因为权威的方法和固执的方法都不是以哲学方式确定信念的手段,所以皮尔士对它们兴趣不大,他主要关注“先验或形而上学的方法”。

当皮尔士谈及形而上学的时候,他通常所指的是演绎法,笛卡儿的方法就属此范围。虽然皮尔士认为演绎法是澄清和检验观念之内在一致性的重要工具,但它不能用作知识的来源:“通过分析定义不能学到新知识。”¹⁴ 思辨的思想从心灵的内在活动中抽象出新真理,但它的问题在于,这种思想易于受到主观性的攻击。这种思想的倡导者选择并捍卫某些思想,而未考虑到一切似乎合理的东西都由我们之所信来决定。¹⁵ 因此,因为我们之所信一般反映出流行的时尚,所以,先验的方法方能令人感到一定程度的满意。但是,只有“到粗糙的事实将我们从心满意足的美梦中唤醒的时候”,这种满意感才会停止。¹⁶ 当“粗糙的事实”打乱主观设计好的体系的时候,正如它们在整个先验形而上学史上所做的那样,怀疑兴起了,体系崩溃了。因此,当皮尔士欢呼先验的方法提出许多富有成果的新思想的时候,他认为它是以盲目的方式做到这一点的。

221

概言之,皮尔士认为,出于如下几种理由,实用主义超过其他几种确定信念的方法。首先,实用主义为以集体方式追求真理提供了最佳手段。固执的方法和先验的方法不能提供以集体方式检验信念的途径。尽管权威的方法以共同体为基础,但接受其观点的范围只限于拥有共同的设定和信念、特定的文化或共同体。相反,实用主义离不开哲学家共同体的确证,“在此,研究者不是鄙视其他大多数人的工作,是其为彻头彻尾的误导,而是共同合作,互为基础,增加不可质疑的效果;在此,不断重复每种观察,孤立的观察没有价值;在此,每种值得关注的假设都要受到严格而公正的检验,而且只有当每种假设形成的预告都由经验非同寻常地加以证实的时候,这种假设才值得信赖,甚至在这种情况下,这种信赖也还是临时的。”¹⁷

第二种差异是如何理解怀疑和信念之间的关系。固执的方法、

权威的方法和先验哲学的方法认为怀疑必将带来混乱,为了保存既定信念,必须将混乱消除。皮尔士则建议采取建设性的怀疑观,由此来看,“怀疑和信念虽然彼此不同,但都对我们产生积极影响。当时机出现的时候,信念不会让我们马上采取行动,而是让我们处在将以某种方式采取行动的状态之中。怀疑则根本没有这类的影响,而是激励我们采取行动直至怀疑得以消除。”¹⁸ 怀疑引起的行动是调查。调查的目的在于解决怀疑,由此“我们努力将我们自己从令人不安、不满意的状况中摆脱出来”,进入信念,它“是一种平静、满意的状态”¹⁹。换言之,怀疑刺激我们离开不太满意的信念达到比较满意的信念。这赋予实用主义以自我纠错的能力,而这正是其他方法所缺乏的。但是,没有哪种特定的信念(在其他确定信念的手段中,这就是假设)应当被视为最终的歇息之地,相反,每种信念都邀请人们再怀疑。“当思想平息了怀疑的愤怒——这是思维的动机——思想就放松了,当达到信念的时候,思想就开始稍事休息。但是,因为信念是行动的准则,所以运用这种准则需要进一步的怀疑和进一步的思想,同时,信念既是思想的终点,又是思想的新起点。”²⁰

222

上述引文凸显了实用主义中的两个关键概念——信念即“行动准则”,认知者是可误的。首先,对于皮尔士来说,因为信念不是与实际利益无关的纯粹的思想实体,相反,信念主管我们行动的方式,所以建立确定信念的正确过程至关重要。皮尔士相信,我们应当力争的是行动的一致性,或他所称的习惯。“信念的本质在于建立习惯,信念上的差异通过它们产生出不同的行动模式来区分。”²¹ 但是,因为人会犯错误,如果经验需要的话,信念必须一直受到追问和变革。“科学精神要求人一旦经验出来反对就随时准备将整车的信念倒掉。”²² 因此,我们通过信念来行动,我们通过行动中的观察被怀疑引向进一步的调查,最终引向修正信念,修正过的信念可以纠正原先行动中的不足。

皮尔士的形而上学

许多浸染科学精神的哲学家要摒弃形而上学,而皮尔士则将之

描绘为“一门与其说有用,不如说好奇的学科,像沉在水底的暗礁,认识它的主要作用在于让我们避而远之”。²³但是,皮尔士拒绝的与其说是形而上学本身,不如说是建立在有瑕疵的方法之上的形而上学早先表现形式。只有在实用主义基础之上彻底重建形而上学,它才会变得有用。皮尔士认为,一旦以实用主义方式处理经验,经验就离不开形而上学实在论。世界是“我们的思想没有产生影响的东西”。²⁴同时,我们所思考的实在不是静态的。不仅认识世界的过程是动态的,而且被认知的世界也是不断进化的。认知者不得不具备的开放性在一定程度上是由自然的开放性所决定的。自然具有自发性因素,因此,我们不应以机械论方式来解释它。但是,这种自发性逐步让位于规律,或者换言之,自然像人类一样不断发展并修正它的习惯。

223 为了表达这种形而上学图示,皮尔士发现有必要创造新词汇来说明三种存在模式。一位(Firstness)指不依赖于任何其他东西的自在存在。二位(Secondness)指对其他东西发生反作用的存在。三位(Thirdness)指一位和二位借此发生关系的中介。一方面,皮尔士的三位范畴思想与黑格尔的辩证法相似,另一方面,皮尔士扩大其范围,它不仅包括综合,而且包括任何种类的关系,其中有符号表象。因为最后一个范畴可能形成知识,所以皮尔士对第三种存在模式尤为青睐。三位指宇宙中的习惯过程。如果我们认识到特定的关系,我们就能够预料将来的事实。这些习惯性的关系,一般指规律,是科学方法依赖的基础。“实在包括规则性。真正的规则性是行动规律。行动规律是有效的合理性,或者换言之,是真正合理的合理性。合理的合理性即三位自身。”²⁵

了解世界中不断发展的规则性或实在需要介绍另外三个形而上学术语——偶然论(tychaism)、连续论(synechism)和圣爱论(agapasm)。偶然论(来自希腊语中的“机会”一词)指宇宙中自发性和非目的性的层面。这些随机性要素存在于构成宇宙之一般特征的规律性的行为之外。“那么,思想中偶然性的发展将包括以惰性的方式从不同方向轻微地偏离习惯性的思想,无论是出于外在环境,还是出于逻辑力量,这种偏离都极其缺乏目的性和限制。”²⁶规律和规则

性能够将偶然性要素描述为实在或理性的要素，而这些偶然性要素并不具备规律和规则性，但是，在随机性中，它们拥有可以成长为实在的潜在力量。自发性逐渐让位于皮尔士所谓的连续性，后者指在世界内部予以证明的持续性。在解释连续性上，皮尔士认为，为了了解一个观念，我们必须了解它的过去，若无此，每个观念都是自发的，无法加以说明。但是，我们现在的概念还具有与现在和过去相联系的将来。如果现在了解某些条件，我们就能预知特定的未来事件。连续性是将一个观念之过去、现在和未来连为首尾一贯的整体的过程。随着连续性克服偶然性，观念更加普遍，包罗万象。皮尔士的最后一个概念圣爱论（来自于希腊语“爱”一词）指目标即不断发展的规则性和规律。爱是隐藏在宇宙发展背后的力量，宇宙试图将万有带到爱的领域之中。因此，进化不是一个随机过程；圣爱论将偶然论中的新奇、连续论中的持续性联合起来创造一个道德宇宙。²⁷

224

宗教和伦理

圣爱，即爱创造性的行动，形成皮尔士宗教和伦理思想的基础。²⁸随着宇宙朝向大一统进化，宗教将成为宇宙力量，通过它我们由富有同情心的爱紧密联系起来，这种爱就是一切宗教和道德思想的总和。较早期的宗教和哲学期待爱的信息是宗教的顶点。但是，宗教生活的最高表达形式可以在耶稣教导中找到。“现在，这种生活方式的内涵是什么？我再次求助于普世基督教的良知来证明它就是爱。就爱浓缩为一条伦理法则来说，它就是：爱上帝，爱人如己；‘这两条诫命是律法和先知一切的总纲。’（马太福音 22:40）……基督教的信仰就是坚信这一爱的法则。”²⁹但是，当一切宗教都被带到爱之大旗下面，进化过程并没有达到顶点。甚至皮尔士设想的大一统也只是宗教与社会趋同。“人类最高发展成就是社会；宗教虽然以个别默示为核心，并以此为起点，但只有在与某种文明共存的伟大教会中，才会开花结果。……宗教理想在于整个世界将通过人人爱邻人连接在上帝共同之爱的纽带中。”³⁰

由爱指引的进化过程为上帝留下了地盘，皮尔士认为我们经历

这一过程就可以确证上帝的存在。在皮尔士所称的“被忽略的关于上帝存在的证明”中,他建议我们进入“纯粹的沉思”。纯粹的沉思要求我们将一切外在动机搁在一边,让思想自由地思考我们全部的经验,因为上帝这一概念包括万有。接着,“在纯粹的沉思中,沉思者确实早晚会发现上帝这一实在观念是富有魅力的想像。因为这种观念美丽,因为它能提供生活理想,因为它能完全令人满意地解释他自己的三重环境(指偶然、连续和圣爱——译者),他越是对之沉思默想,这一观念就越会在心灵每个部分找到回应。”³¹简言之,万有中的相互关系性即连续性引导沉思者下结论认为上帝存在。

但是,皮尔士拒绝被限定在传统形而上学关于上帝的种种定义中。因为我们的假设易于变化和修订,因此,我们也必须以同样的方式来理解上帝这一假设。上帝观念必须被理解为,“就其定义来看,是模糊不清的,但也同样是真实的,它不断地倾向于无限制地界定自身。”³²那么,对于皮尔士来说,实在的这种进化本质意味着,“如果人们问实用主义者他所说的‘上帝’这个词是什么意思,他只能回答说,正如一个人与一位伟大人物长期朝夕相处,这会深刻地影响到他整个的行为方式,同样,如果一个人沉思并研究宇宙的精神和物质,他会受到各种行为原则的熏陶,这类似于受到伟大人物的作品或对话的影响,那么,心灵中的类似物就是他所谓的上帝——任何人的属性都不可能真正地运用于此。”³³

皮尔士的意义

人们可能会注意到皮尔士的形而上学在许多方面类似于绝对唯心主义。皮尔士认为,实在最终即心灵,实在不断进化至完美,进化在相互关联的实体之间的张力中发生,所有这些思想、观念和信念导致皮尔士将万有的目标描述成为“谢林式的唯心论,即坚持认为物质是纯粹特化的、部分僵死的心灵”。³⁴但是,两者之间也存在非常重要的差别。与黑格尔和谢林不同,皮尔士认为,我们从历史进程的中点不能获得最终的答案,而必须一直认为我们的结论是暂时的。非常重要的一点差别是,皮尔士并未通过演绎法形成他自己的形而上学,

而是相信他的结论以经验为基础。人们不能从纯粹概念中推演出心灵，它必须以观察外部世界为来源。

这种比较有助于我们理解皮尔士在哲学上所发挥的作用。他试图在科学和形而上学世界之间搭建桥梁。一方面，他拒绝像孔德和穆勒那样将形而上学献在科学祭坛上，他得出许多与唯心主义一样的形而上学结论。另一方面，他相信形而上学只有通过科学的经验方法才能从内在于唯心主义的主观性中释放出来。因此，皮尔士处在联合经验科学方法与形而上学的最前线。这种联合出现在怀特海过程哲学³⁵以及约西亚·罗伊斯和 F. H. 布拉德雷的思想之中。³⁶

226

皮尔士思想中第二个有意义的领域是它将哲学表达形式赋予美国气质，即典型的务实取向、求变和乐观主义。真理不能脱离观察，理论必须与效果相符合。但是，贯穿观察、奋斗和探究过程的根本主题是：没有问题是不可纠正的。虽然皮尔士没有以抓住普罗大众的想像力的方式表达他的思想，但他提供了其后哲学工作者赖以工作的平台。没有皮尔士，约翰·杜威产生广泛影响的工具主义以及 G. H. 米德的著作可能就会是另一种景况了。但是，皮尔士奠基性的工作在实用主义同仁威廉·詹姆斯思想中找到了最大的表达途径，现在我们来看看他的思想。

威廉·詹姆斯

当皮尔士因为有意避免将他的哲学大众化而默默无闻的时候，威廉·詹姆斯(William James, 1842—1910年)的命运则非常不同。³⁷詹姆斯生动地展现了实用主义，在他有生之年，这既为他带来了赞赏和名声，也令他付出了一定的代价。詹姆斯时常用语不严格，将他的哲学概念大众化，这使他易于受到讽刺。³⁸他不断受到思想肤浅的指责，但这并不能站得住脚。与皮尔士的哲学立场和实用主义方法联系松散不同，詹姆斯精湛地将实用主义和形而上学密切地联系起来。他对宗教经验和决定论的分析为这两个不同领域的讨论做出了主要贡献。此外，他是推动羽毛未丰的心理学领域赢得名声的关键人物，他关于我们信仰的方式和原因的真知灼见为由皮尔士创建的哲学增

加了新的内涵。詹姆斯试图从新的方向推动实用主义(pragmatism),这没有得到皮尔士的欣赏,后者则指出自己的思想属于实效主义(Pragmaticism),他描绘这一名称说“丑陋不堪,不会再被人拐骗了”³⁹,由此试图将自己的思想与詹姆斯的心理学化方法区别开。但是,最后,皮尔士努力建立的区别并没有维持下去,虽然这两位哲学家在兴趣和气质上截然不同,但将真理和可观察的效果联系起来这一实用主义精髓依然是他们鲜明的共同点。

詹姆斯的祖父从爱尔兰移民至美国,其时身无分文,但后来他谨慎持家,家道渐渐殷实起来。他将严格的加尔文主义传给了他的儿子亨利·詹姆斯。亨利·詹姆斯进入普林斯顿神学院求学,以图将来传道,然而未完成学业就离开该校。但是,他继续研究圣经,33岁时,有过一次神秘的异象,这彻底改变了他的一生。他拒绝加尔文主义,永远将他内容广泛的圣经笔记抛在一边,最终献身于斯威登博格主义(Swedenborgianism)。这一事件对威廉·詹姆斯产生了重要影响,威廉·詹姆斯是詹姆斯家庭五个子女(其中包括幼弟著名小说家亨利·詹姆斯以及日记作家阿里斯·詹姆斯)中的长子。由于老亨利·詹姆斯幼年接受的教育井井有条,具有浓厚的教条主义色彩,他发誓要以不同的方式来培养子女。他鼓励他们广泛地接触各种思想,游历四方。杰出的知识分子成为詹姆斯家庭的常客,家庭讨论的范围极其广泛,也非常热烈,期待每个人都积极参与其中。詹姆斯大部分的童年时光穿梭于美国和欧洲两地,他在一所学校所待的时间不会超过一年或两年。结果,他娴熟地掌握了数种语言,拥有广阔视野。

詹姆斯在旅行期间培养起浓厚的艺术爱好,渴望能成为一名画家。18岁时,他有机会拜师于著名的肖像画家威廉·亨特(William Hunt)的门下。但是,他很快就认识到他虽对精美的艺术品有兴趣,但没有能力从事创作活动。接着,他入读哈佛大学,不久转至该校医学院,于1869年毕业,获得医学学位。詹姆斯一生体质文弱,从医学院毕业之后身体每况愈下。结果,他因为担心他的命运会被超出他控制的力量决定而感到忧郁。他心里的忧郁导致他一度想自杀,有两年几乎完全失去工作能力。他发现雷诺维叶(Renouvier)关于自由意志的作品有助于摆脱忧郁症,并对他后来提出的信仰意志论产

生了极大影响。

在此转折点之后不久,詹姆斯受邀至哈佛大学担任生理学和解剖学讲师。在认识到身体健康与心灵状态之间的联系后,詹姆斯不久还开设了心理学讲座。《心理学原理》(*Principles of Psychology*, 1890年)就出自这些讲座。该书旋即成为心理学的典范,奠定了詹姆斯在这一正在成长的领域中的重要地位。撰写《心理学原理》需要詹姆斯阐明大量的哲学问题,所以,自1879年,他开始开设哲学讲座。至1900年,哲学成为他的主要关注点,这一时期他还和罗伊斯以及乔治·桑塔亚纳居于一处,这使哈佛大学成为美国主要的哲学中心。1910年,詹姆斯因慢性心脏病病逝。

228

信仰意志论

詹姆斯最重要的贡献之一在于他认为意志有助于形成和维持我们的信念。尽管詹姆斯在基本取向上具有强烈的经验色彩,但他不赞成经验论者,最直接地反对威廉·金德姆·克利福德(William Kingdom Clifford, 1845—1879年),后者认为我们应当只接受以充分的经验证据为基础的信念。这个要求不公正地限定了整个人类经验。我们不仅仅是理性存在,而且还有詹姆斯所说的由意志控制的“激情”。“可以说,在我们形成我们的哲学观的时候,我们整个人都在发挥作用。理智、意志、趣味以及激情都正如它们在实际事务中所做的那样共同发挥作用。”⁴⁰

詹姆斯认为,彻底经验论者要求获得不可驳斥的确定性,其背后的推动力恰恰是担心犯错误。换言之,驱动他们的与其说是他们可能获得的东西,不如说是他们想要避免的东西。但是,詹姆斯指出,我们不能对一切理智上不确定的东西都悬置判断;否则的话,我们在生活中将所为甚微。相反,我们必须而且的确在行动,就好像某些事物就是真实的,在我们生活中的伦理和宗教领域尤为如此。“在为宗教找到‘充足证据’之前,我们将怀疑主义视为责任,这等于告诉我们,一旦出现宗教假设,我们担心它是错误的要比我们希望它可能是真实的要明智、要好。”⁴¹但是,詹姆斯认为,在宗教以及其他生活领

域中,我们应当听从“我们希望它可能是真实的”。换言之,所有人都凭借信仰而生活。“信仰意味着相信某种东西,但在理论上依然可能会对它产生怀疑;因为检验信念的尺度是是否愿意行动,所以,人们可以说信仰就是准备投入某项事业,至于事业的前景是否繁荣,我们事先并不确定。”⁴²

出于如下几种理由,詹姆斯认为信仰是必不可少的。首先,正如他上文所说,对于许多事情——其中有些事情对我们的生活十分重要——理性并不能提供确据。“客观证据和准确性无疑是可以摆弄的非常精美的理想,但是在这月光照耀、幽梦常临的地球上,在哪里可以找到它们呢?”⁴³其次,甚至那些声称只赞成他们最终确证的东西的人也受制于激情。“我们的激情不仅可能,而且必定合法地在各种设定之间做出选择,无论何时人在本质上都不能根据理智决定什么是真正的观点;也就是说,在这种情况下,‘不要做出决定,对问题暂不做决定’,这本身就是充满激情的决定,正如决定是赞成还是反对一样,而且接着而来的是,这同样具有失去真理的危险。”⁴⁴最后,詹姆斯认为信仰在某种程度上导致事物是真实的。“那么,在许多情况下,信仰自己创造证明。相信吧,那么你就是正确的,因为你将获得拯救;怀疑吧,那么你将还是正确的,因为你将灭亡。惟一的区别在于信仰对你非常有利。”⁴⁵我们之所信创造出我们的实在。如果我们相信可以得到拯救,那么世界就包括拯救。如果我们拒绝可能会存在的拯救,那么它将不会成为我们实在的一部分。但是,詹姆斯想将信仰创造真理的功能与痴心妄想区别开。实在是客观存在,而且“信念与实在的内在关系会赋予我们特定的真理满足感,与之相比,其他满足感都是空洞的欺骗”。⁴⁶

詹姆斯的实用主义

我们借以更好地理解实在的手段是贯彻实用主义方法。詹姆斯在感谢皮尔士的同时,认为抽象方法无助于解决任何问题。相反,“在我们思考某个对象时,为了获得完美的清晰性,我们只需要考虑对象可能会带来什么样可认识到的实际效果——我们会期望从中得

到什么样的感受,我们必须准备做出什么样的回应。”⁴⁷我们通过观察某种观念在实际环境中产生出的差异来决定它是否真实。“‘假定某个观念或信念是真实的’,那么,它[实用主义]会说,‘在任何人的实际生活中,它的真实性会产生什么样的具体差异?这种真理是如何实现的?如果这种信念是假的,那么由此所获得的经验与真理条件下的经验有什么不同?简言之,根据经验,这种真理的兑换价值是什么?’”⁴⁸换言之,有用即真理。

230

詹姆斯这里所阐述的思想就是观念即工具:“我们所有的理论都是工具,是适应实在的精神模式,而非启示或诺斯替派对上帝创造世界之谜的回答。”⁴⁹与此同时,詹姆斯将注意力从陈述客体转向陈述自身。“这里的差异在于,当实用主义者谈论真理的时候,他们所指的仅限于观念而言,即它们的有用性;而非实用主义者谈论真理的时候,他们似多半常常指客体而言。”⁵⁰后者的问题在于,客体不具备真假特征。“‘事实’自身不是真实的。它们仅仅存在。真理是自生自灭的信念的功能。”⁵¹只有当我们进入到信念或观念领域,我们才可能接触真假问题。此外,这些观念一直是某些人的信念。因此,真理具有主观因素;如果它对我们有用,它就是真理。

这种真理观依赖于康德的《纯粹理性批判》,在此康德认为,即使本体界存在,我们也不能直接通达其中。相反,实在一直以我们的经验为沟通媒介。但是,詹姆斯在如下两个领域偏离了康德。其一,他拒绝认为真理是静态的。“关于某一观念的真理本来就不具有静态的属性。真理降临到某个观念。它成为真理,它是通过事件而成为真理。这种真理实际上是一个事件,一个过程;亦即证实自身或自我确证的过程。它的有效性也是自我生效的过程。”⁵²其次,传统认识论认为认知者是被动的,而詹姆斯的观点则生动活泼得多,认为我们为了建构我们的实在从感觉提供的经验中做出选择。

这一建构实在的过程将我们带到詹姆斯哲学的关键概念面前。在有意识生命的所有环节上,我们的心灵向我们呈现出各种不同不定型、不连贯、自相矛盾的观念,这就是他所谓的“意识流”。从这种观念之流中,我们选择或如詹姆斯时常提到的“关注”某些观念,抛弃其他观念。这一关注的过程不是随机的。相反,我们通过将某个观

231

念投射入未来,因此即通过期待它的效果,来检验它。如果我们的期待得到证实,如果我们的观念有用,那么,它就具有“兑现价值”,成为我们赖以选择未来观念的指南。当我们的意识流提供新概念,它们与已经显明具有兑现价值的其他概念一致,那么,我们会关注它们,并将它们整合入我们的信念体系之中。或者,正如詹姆斯会说,这些新观念对我们来说成为真理,因为它们给我们的生活带来了一定的秩序和统一。

詹姆斯时常用“满足”(satisfaction)来概括我们建立信仰过程的目标。当某个信念与我们的生活成为一体,经证明与既定的概念一致,可以用来预料可证实的效果时,我们就经验到主观满足。但是,经验证实是一个公共过程,宇宙中既定的结构掌管一切效果。此外,当遇到在理智上极少有效或根本无效的观念的时候,我们不愿意相信它。因此,詹姆斯相信,令人满足的信仰意志并不会蜕化为主观主义和非理性,尽管这些指责直至今今天还继续尾随他不放。

决 定 论

信仰意志论接受自由意志,詹姆斯认为古老的自由与决定论之争可以作为完美的实验案例来证明实用主义方法的益处。这是无法解决的形而上学难题之一,理性证明不能促使双方达成普遍同意。但是,实用主义通过将这个问题带出理性领域,以大刀阔斧的办法解决了这一难题。为了反对决定论,詹姆斯提到发生在波士顿郊外小镇布洛克顿(Brockton)的一起残忍的谋杀案。在此,丈夫诱骗妻子来到一处人迹罕至的地方,数次枪击她。当她血淋淋地倒下的时候,她丈夫用石头砸她的头将她杀死。

232 詹姆斯认为,在这个案件中,我们应当同时考虑到两件不同的事情:谋杀以及我们对它的反应。通常对残忍的谋杀案的反应是遗憾:感到已经发生的事情不应当发生。但是,对谋杀感到遗憾会将决定论置于困境。“如果我们是决定论者和智者,对谋杀感到遗憾必定会转变为更大的遗憾。仅仅对谋杀感到遗憾是荒谬的。由于其他事情已经被决定,情况不可能改变。我们应当遗憾的是事件的整个框架,

谋杀只是其中的一个部分。”⁵³对于决定论来说,布洛克顿谋杀案与其说与其他事件孤立,不如说是其中的一个必然结果。因此,如果我们对谋杀报以遗憾是正确的话,那么,我们必须对已经发生的每件事情感到遗憾。这会导致深刻的悲观主义世界观。

但是,决定论还有一种乐观主义版本,即认为在更大的事物图式中谋杀是一件好事。我们虽然不理解如此明显残暴的行为如何可能会有积极的一面,但它必定是更大的美好图景中必不可少的一个部分。这种观点可以用来理解这一事件,但让我们的遗憾之情变得难以理解。为什么我们应当对美好的事物报以遗憾?因此,随同乐观主义决定论,“我们一只脚从悲观主义泥沼中拔出来,但另一只脚陷得更深。我们已经让我们的行动逃出罪恶的束缚,但是我们的判断现在则更加坚定。……若一切遗憾都是好的,那么一切谋杀和背信弃义就是坏的;若一切谋杀和背信弃义都是好的,那么遗憾就是坏的。”⁵⁴

另一方面,非决定论理解事件以及我们对它的反应,认为并非所有事件的发生都具有必然性。谋杀的确是罪恶,而且我们应当感到遗憾。正如詹姆斯指出的,“无论我们的感觉如何,若未确信行动的确是好还是坏,那么我就无法理解怎么会乐意去行动。若未对发生的事情产生遗憾,那么我就无法理解如何确信某种行动是坏的。若没有承认世上存在各种真正的可能性,我就无法理解遗憾。只有到那时候,在我们无法尽力而为之后,不是感到授人笑柄,而是不可挽回的机遇从宇宙之中错失了,其损失一定永远追悔莫及。”⁵⁵因此,简单而理性、形而上学地分析决定论与自由的对立关系不能解决问题,而非决定论立场则为兼顾事件与我们对事件的道德评价开辟了第三条道路,合理地解释了为什么我们会心甘情愿地相信事件。詹姆斯意识到,这不是人类自由的客观证明。相反,人类自由依赖于激情因素,例如我们的道德感以及真正选择决定问题的主观意识。当决定论干犯这种或那种激情要素,明显无视常识的时候,接纳这些要素就产生了詹姆斯所谓的“理性情感”。

形而上学

詹姆斯认为,形而上学多元主义以及宇宙向善论是他人类自由观中本有的要义。一般来说,多元主义意味着宇宙包括多重实体,而非一种无差别的整体存在。当詹姆斯沿着实用主义路线解释这种思想的时候,他认为,“多元主义或主张它[世界]是多的理论,仅仅意指实在中的各个部分外在地联系在一起。……事物以多种方式与其他事物‘共在’,但是,没有一种事物能够包容一切或主宰一切。每个句子后面都有一个“和”(and)。一直会有些东西逃匿了。”⁵⁶没有一种事物、观念或体系能够吸纳、解释其他每件事物。这使自由得以可能产生。

在论及多元实在具有外在联系上,詹姆斯在休谟的经验原子主义和唯心论的理性主义一元论之间开辟了中间道路。他再次认为,经验支持这种多元论立场。在我们的生活中,我们发现世界既统一又分裂。当过于强调一方的时候,问题就出来了。当理性主义者仅仅关注统一的时候,因为他们主观地选择经验中的一个层面作为惟一的实在,所有与由此产生的模式不相符合的事实要么遭忽略,要么被吸收,他们一般就是这么做的。⁵⁷另一方面,休谟认为经验论要求我们坚决放弃我们经验中的多元实在之间存在的任何联系,詹姆斯对此也不赞成。“我们的‘多元宇宙’仍然形成一个宇宙;通过如下事实,即就每个部分来说,它与其最临近的部分以不可避免的混合方式共同存在,虽然它可能与其他无论多么遥远的部分不会有实际或直接的联系,但存在某种可能或间接的联系。”⁵⁸在一定意义上,詹姆斯采取的是实在渐进聚集模式。宇宙中的“多”从来不会还原为一。相反,永远存在着多元主义,但以紧密联系、相互关联的方式存在。詹姆斯提出的类似事例是社会模式,在此共同体既具有自主性,又与其他共同体相互联系。

234

正是世界中各个要素之间可能存在的联系激起詹姆斯的兴趣。他的多元主义宇宙向创新敞开,因此宇宙结构(及其真理)都不是终结的。但在他试图使用其他两个因素的时候,张力出现了。第一个

因素是他的形而上学实在论，即认为世界拥有结构和秩序。“从我们日常社会经验中获得的不依赖于我们的实在观成为实用主义真理定义的基础。为了确定是否属于真理，任何陈述都必须与这类实在一致。”⁵⁹正如我们已经认识到的，第二个因素是詹姆斯主张信念创造我们的世界，决定事物是否是真理。

詹姆斯试图将上述三个因素（即多元宇宙论、形而上学实在论和信念创造世界论——译者）统一起来，为此认为，信念一旦破坏宇宙结构，就不会有用，但是，因为宇宙中的实在不是绝对的，所以以不同方式理解世界也可能是正确的。

简言之，正如雕刻家的工作取决于他或她手中的石料，心灵要以它收到的材料来发挥作用。在一定意义上，要雕刻的塑像早已矗立在那里。但是，在它的旁边存在着成千上万种不同的塑像，雕刻家只是负责将所要雕刻的塑像从其余部分中区分开。我们每个人的世界也是如此，我们的数种世界观无论如何地不同，都植根于原始混乱的感觉之中，它们冷漠地将纯粹的质料赋予我们的思想。⁶⁰

因此，在向我们敞开的无数可能性中，其中有许多得以实现，以至于它们与宇宙中既存的模式一致，我们会根据它们来行动。

非决定论的第二个衍生物就是向善论(meliorism)。向善论认为，世界既非整体上全善，也非整体上全恶，世界通过人类活动可以得到改善。因此，向善论既反对认为进步不可避免并独立于人类活动的乐观主义决定论，也反对我们在叔本华等人那里找到的悲观主义决定论。与这些世界观相反，向善论涉及冒险。拯救真的可能会存在，但是，没有人能够保证会得到拯救。在很大程度上，拯救取决于我们选择做什么事情。但是，詹姆斯相信，“一个世界拥有有全善的机会，即使这种机会从来不会来临，也比根本没有这种机会好。……这是我们有理由活下去的惟一机会。……因为它的存在是让世界存在的至关重要的空气，是使世界美好的盐。”⁶¹因为向善论让生命值得活下去，对我们来说它是有利的，因此通过了实用主义真理的检验。

宗 教

詹姆斯发现,因为在我们宗教生活领域中,理性时常无法得出清晰、可证明的结论,所以实用主义在这里特别有优势。⁶²但有些人相信他们的方法能为宗教问题提供确定的答案,而詹姆斯则认为这是因为他们的方法预先决定了结论。但是,他自信实用主义抛弃了这个包袱:“事实上,她没有任何偏见,没有阻碍道路的教条,没有用作证明的僵化的教规。她亲切可人。她接纳所有的假设,她顾及所有的证据。因此,在宗教领域中,她既大大优越于实证主义者的经验论,后者反对一切神学对彼岸、高尚、单一的兴趣,也优越于概念式的抽象。”⁶³

实用主义检验宗教真理的手段和其他领域中的探求方式依然相同。“检验可能真理的惟一手段就是,是否在引导我们的方式上最为有用,是否最适合生活中的每个部分,是否与集体经验要求相结合,没有遗漏任何要求。如果神学观念能达到这一点,尤为特别的是,如果上帝这一观念经证明能达到这一点,那么,实用主义如何可能否定上帝存在呢?”⁶⁴事实上,詹姆斯相信,即使不可能在理智上解决这一问题,但信仰上帝符合上述检验要求。正如他简要地指出的,“因为上帝产生真实的效果,所以他是真实的。”⁶⁵詹姆斯所指的真实的效果在神秘经验中尤为明显,他在其奠基性的著作《宗教经验种种》(*Varieties of Religious Experience*, 1900年)中对此做了深度剖析。⁶⁶在这类经验事件中,某种超越语言的东西抓住了个体。这种不可言说性超越了自然因果关系。此外,这些神秘经验虽然稍纵即逝,但改变了人的生命,让他们的整个存在具有宗教取向。另外,这些经验具有理性;它们提供个体得以理解他们的生活以及世界中重要方面的手段。最后,人类不能仅仅根据人类意志来理解这些经验。相反,人被某种超越他或她自身的東西所征服,在很大程度上,处在经验中的人是被动的。因此,在神秘经验中没有一处可以直接领悟到上帝,但是,詹姆斯认为将这些效果归于上帝可以最令人满意地解释这些经验材料。⁶⁷

詹姆斯建构宗教观的经验基础与关注教义的方法相左。他根据实用主义对此做了一番解释。首先，“事实是，在形而上学和宗教领域中，只有当我们对实在的不可言说的感受支持同一个结论，并业已铭记在心的时候，可言说的理由对我们才有说服力。”⁶⁸因此，当教义塑造信徒世界的时候，这些教义依赖宗教经验作为来源，若无这种经验，这些教义就没有什么作用。其次，因为传统神学并不以具体经验为起点，其结论反映了神学家自己的主观品位。“对我来说，逻辑理解即抽离特定的宗教经验的理解，一直忽略了某些东西，不能形成完全充分的结论，其原因似乎就在这里。”⁶⁹

詹姆斯认为，教义神学应当由他所称的宗教科学来取代。即使宗教经验超越纯粹理性范畴，它们的效果依然受到经验研究的影响。因为宗教经验以观察为基础，所以詹姆斯认为科学宗教凭借传统神学不具备的方式赢得人们的认可。“我不明白这种批判性的宗教科学为什么最终不可以像物理科学一样普遍要求公众拥护。即使没有宗教信仰的人也可以信赖地接受它的结论，就像盲人现在接受光学事实一样——将它们拒之门外可能是愚蠢的。”⁷⁰

詹姆斯承认经验主义通常对宗教抱有敌意，同时认为其中的问题并不在于经验主义自身，而在于经验论者们独断地将他们的兴趣仅仅限制在自然领域。但是，没有人，甚至包括科学家在内，会生活在纯粹自然领域之中。科学家“需要事实；他需要科学；但是，他也需要宗教”。⁷¹因为实用主义“能够像理性主义一样具有宗教性，同时，又像经验主义一样能够和事实保持最亲密的关系”，所以，它将这两种世界中最好的东西给了我们。⁷²一旦这种宗教科学适得其位，詹姆斯乐观地认为，“我相信，新的宗教和哲学时代即将来临。”⁷³

237

正如詹姆斯拒绝妨碍人类自由的自然主义决定论，他认为，出于同样的理由，必须抛弃任何形式的神授决定论。这就必然放弃正统神学归于上帝的某些形而上学特征，其中最明显的特征是全能和全知。首先，詹姆斯相信，这些属性与人类自由不一致。其次，如果上帝了解并控制宇宙中的细枝末节，那么他就要对罪恶负责。最后，这些属性过于强调超验性，以至于上帝与人不可能具有真实的关系：“正统有神论过于妒忌上帝的荣耀，以至于不懈努力地夸大上帝观念

中的一切,让上帝与人孤立、分离。”⁷⁴因此,詹姆斯下结论说,“那么,在我看来,神学和哲学中遭遇阻力最小的办法就是沿着超人意识,接受上帝并非包罗万象的观念,换言之,存在一位上帝,但是,他要么在权能上,要么在认识上,要么同时在这两个方面,是有限的。”⁷⁵

在“决定论之困境”(The Dilemma of Determinism)一文结尾詹姆斯提出的著名类比中,詹姆斯将上帝和象棋大师做了一番比较。上帝知道我们可能会走的每一招,但不知道我们将实际会走哪一招。这就为真正的人类自由留下余地。但是,上帝打算赢这盘棋,当我们“过招”的时候,上帝以最终取胜的方式回应每一招。因此,我们的行动对世界产生真正的效果,但同时上帝确保最终的结果。⁷⁶“因此,直至一切实际的细节出现,创造者自己才了解它们;任何时候,他自己的世界观部分是事实,部分则是可能性,这完全与我们现在的世界观一样。但是,他会确定一件事情:这就是他的世界是安全的,无论这个世界多么艰难曲折,他最终会安全无误地将之带回家。”⁷⁷

假定宇宙具有开放性,那么我们就应当伪称已经发现了终极的宗教真理。一旦我们到实用主义实验室检验我们对宗教真理的认识,那么,这种认识能够而且将会逐步增长;因此,“因为我们的确尚不知道究竟何种宗教从长期来看最为有用,实用主义就必须推迟得出教条的答案”。但是,在其他地方,詹姆斯似乎认为,只要在不同的环境中不同的人,那么宗教实践上的变化将一直是为人所需的:“存在如此众多的宗教类型、教派、信经,这让人遗憾吗?对于这些问题,我的回答一律是‘不’。我的理由是,我看不出受造物像人类个体一样存在如此多不同的处境,具有如此多不同的力量,它们如何可能具有完全相同的功能和义务。”⁷⁸不论出于何种理由,詹姆斯试图捍卫信仰的能动性,因此我们一定能够获得越来越深刻的宗教认识,并从中获得更大程度的满足。

实用主义的意义

皮尔士虽然为詹姆斯建构哲学莫立了基础,但他并没有像这位弟子那样直接向美国大众阐述自己的思想。詹姆斯不仅界定真理即

“有用”，使哲学具有美国特色，而且还就各种吸引听众的问题发表演讲。其中最重要的吸引人之处在于他运用心理学范畴来解决那些以传统方式来解决陷入僵局的问题。例如，詹姆斯运用心灵中的回忆与盼望能力作为打开决定论死锁的钥匙。同样，他让宗教经验服从于心理观察，将后者作为确定宗教信念有效性的手段。

詹姆斯以崭新的方式接受宗教信念，这也为推动科学和宗教的统一提供了貌似合理的手段。因为詹姆斯不断地反对休谟方法中的还原主义倾向，他的实用主义思想认为实在是相互联系和有机的，所以他削弱了彻底经验主义的影响。但是，詹姆斯的实用主义并没有将自身仅仅限制在可感知的实在之中。因此，詹姆斯为直觉上反经验的唯心主义一元论提供了另外一条出路。一个人可以一身兼为科学家和信徒，而不必为其中一方辩护。与此相关，詹姆斯强调人类生存中的激情要素，其中包括我们全部的经验，但同时这种经验明显在某种程度上脱离了浪漫主义或超验主义的主观性。换言之，詹姆斯将推进一般被界定为理性的边界线，使之包括让主体满足的各种要素。

这种雄心勃勃的计划若不受到批判是不可能的，对詹姆斯最普遍的进攻直指其实用主义思想的核心。许多批评家指责他没有成功地区分真理和有用性，这将他拖回到他自己以另外一种方式批评的主观主义。的确，真理是指观念产生的最令人满意的效果，还是说，我们根据观念的有用性决定某种东西是真理，詹姆斯对此问题表现得犹豫不决。在上述指责中实际上还包括大量的小问题。例如，信仰上帝存在在民众中产生出大量广泛的回应，其中并非所有的回应都可以描绘为主观满足。但是，非常明显，上帝是否实际存在的问题，的确不同于信仰上帝是否对我们“有用”的问题。因此，上帝客观存在，信仰上帝存在对我们有用，我们如何决定这两个问题孰先孰后？其次，术语“有用”本身是相对的。哪些东西有用取决于不同的个体及其处境。如果有用的东西成为真理标准，那么真理不也受制于同样的事物吗？换言之，如果我们使用人类经验作为出发点，那么我们最终发现真理反映的只是符合我们部分经验的东西。简言之，实用主义最终导致痴心妄想。最后，尽管詹姆斯希望形成经得起公

共检验(这属于经验科学中的设定)的认识论,但是他的实用主义基础具有强烈的个人主义色彩。尽管存在这些问题,詹姆斯的影响继续超出哲学并进入各种不同的领域,例如教育、心理学、科学和神学。

英美唯心主义

240 当黑格尔在德语地区的影响日渐式微的时候,在英语地区,其影响则如新月渐盈。唯心主义在英语世界有几个中心和松散的从属联系,其中包括苏格兰、英格兰、新英格兰,甚至延伸至美国的腹地。同时,唯心主义自身是一种本体论,认为实在的最终本质是心灵或观念,对于英格兰和美国来说,这很难说是新东西。乔治·柏克莱(George Berkeley, 1685—1753年)主教是18世纪爱尔兰著名的唯心论者,同时,在新英格兰美国皮尔士之前的最伟大的哲学家乔纳森·爱德华兹(Jonathan Edwards, 1703—1758年)同样形成了唯心主义世界观。⁷⁹但是,黑格尔的推动力以及他所代表的哲学方法类型开始极大地推动唯心主义思想向前迈出一大步。在19世纪后半叶,唯心主义的动力巨大,以至于成为英语哲学中占据主导地位的思想学派。

虽然唯心主义似乎与我们上文探讨的实用主义哲学没有什么共同点,但它们之间存在一些重要的联系,这促使两个学派进行对话。首先,虽然实用主义比唯心主义还要热切地渴望找到一种能经得住科学和科学方法论检验的哲学,但实用主义和英美唯心主义都认为,对于任何类型的问题,科学自身不会有最终的答案。其次,在两个学派看来,我们正在形成的本质上静态的宇宙观与发展无关。相反,它们认为,除了思想发展之外,在我们心灵之外还有其他动力。最后,与上述观点相一致,实用主义和唯心主义所设想的世界包括张力和矛盾。因此,在我们试图解开内在的精神张力的同时,外在世界还会通过它自身的矛盾发挥作用。这一时期最重要、最有影响的英国唯心论者是F. H. 布拉德雷(F. H. Bradley, 1846—1924年),而在美国约西亚·罗伊斯(Josiah Royce, 1855—1916年)可以被视为该派最富才华的发言人。

布拉德雷

英语世界的唯心主义通过浪漫主义运动与黑格尔同时兴起。文学家们,英国的 S. T. 柯尔律治和托马斯·卡莱尔、美国的超验论者,为唯心主义哲学繁荣发展创造了思想环境。他们是将德国浪漫主义文学和唯心主义哲学中的思想和理想带到英语文化的第一代人。⁸⁰浪漫主义强调精神、形而上学以及宇宙整体论,这为专业哲学家形成形而上学体系打开了大门。就英国来说,唯心主义哲学的另一来源是英国学校的古典教育。这为柏拉图思想对英国哲学产生强大影响创造了条件。⁸¹这些运动与流派共同形成一股强有力、成为主流哲学学派的英语世界的唯心主义风潮。尽管英国唯心主义受到柏拉图、康德与黑格尔思想的激励,但它并非一个具有单一体系的大一统运动。的确,大批哲学家采纳了一般意义上的唯心主义方法来追问真理、意义以及实在一类的问题,追问那些洛克和休谟等英国先前的哲学家曾经思考过的问题。根据各种流行的说法,在这些英国唯心论者当中,最有影响、印象最深刻的要数弗朗西斯·赫伯特·布拉德雷 (Francis Herbert Bradley, 1846—1924 年)。

241

布拉德雷出生于伦敦圣公会牧师家庭。⁸²他曾在马尔伯勒 (Marlborough) 和牛津大学一类正统学校求学,接受古典英语教育,获得古典文学一等学位,获得人文学科 (Lit. Hum., 在牛津大学哲学属于人文学科,即拉丁文 *literae humaniores*) 二等学位。尽管布拉德雷在哲学上不太优秀,但 1870 年,他获得牛津大学麦尔顿学院 (Merton College) 的研究员一职,这是终身职位,只有结婚才会终止。布拉德雷在该校终其一生。研究员职位薪水丰厚,不需要他在牛津大学做讲课或教书;他也从来没有在此讲过课。但是不久,布拉德雷得了严重的肾炎。因此,他通常严冬季节到温暖的地区,但坚持回校参加麦尔顿学院的正式会议。布拉德雷在牛津大学 54 年时光中出版了大量重要的哲学著作。⁸³所有这些作品将他推到英国哲学的前沿,被授予数种荣誉,其中包括 1924 年获得荣誉奖章,是年他与世长辞。

布拉德雷的哲学处女作是在基督教背景的激发下完成的。德国图宾根学派的大卫·F·施特劳斯和 F. C. 鲍尔的历史批判作品推动他撰写了《历史批判之前提条件》(*The Presuppositions of Critical History*, 1874 年)。⁸⁴在这部早期作品中,我们已经看到他思想特点的某些动向。他对可能形成历史认识的前提条件感兴趣,宣称“只有当历史认识到它的前提条件的时候,它才第一次获得真正的批判性”。⁸⁵布拉德雷认为,对于历史科学来说,自然统一性以及当前经验类似原则是基本原理。在此,我们也找到了布拉德雷后期形而上学体系的种子,即认为要根据相互联系、理性的体系来检验证据。“在此任何一个部分都必须生存,都必须在整体生命中生存。”⁸⁶在此,布拉德雷与黑格尔的联系显露无遗。像黑格尔一样,事实上像大多数欧洲文化一样,布拉德雷也在这篇论文的最后一个部分表明自己是人类文化进步论的坚定信仰者。

布拉德雷的这篇早期论文对历史感兴趣,但他最伟大的著作是《逻辑原理》(*Principles of Logic*, 1883 年)以及特别著名的著作《现象与实在》(*Appearance and Reality*, 1893 年)。布拉德雷一以贯之地批判英语哲学界的典型特征,即经验主义、功利主义和科学主义。他在《伦理学研究》(*Ethical Studies*, 1876 年)中严厉地批判功利主义伦理学,而在《逻辑原理》中他主要批判各种经验主义理论。在此,布拉德雷比同时代人较早地提出逻辑真理并不源自于内在心理经验。很明显,布拉德雷在这两本书中对他上一代的英国哲学巨人 J. S. 穆勒的观点做出反击。

这些著作都非常重要,但布拉德雷以他的一部巨著著称,这本著作就是致力于探讨形而上学的《现象与实在》。布拉德雷既像自柏拉图以降的唯心论者那样抨击常识世界观,也批判浮浅的科学主义,即将某种特定的科学原理作为关于实在的终极真理。在布拉德雷看来,我们全部的常识世界观都充满哲学问题和矛盾,其中包括认为时间、空间、因果,甚至我们的自我,都是独立存在的事实。这类日常假设以及科学设定赋予我们的只是现象,而非真理,它们没有正确地理解实在(因此该书取此名称)。在瓦解我们对现象世界的信仰之后,该书第二卷勾勒了布拉德雷如何重构实在的真理。

对于布拉德雷来说,我们据以判断真理与幻象的终极标准是矛盾:“终极实在不会自相矛盾。”⁸⁷在此思想之上,布拉德雷形成了绝对即整体和谐的思想,在绝对之中,一切现象既彼此包容,又彼此协调。(与柏拉图一样)布拉德雷设计了认识来源等级体系,它从最低级的感觉或直接经验,发展到思考“独立”事实的关系,再到认识到万事万物相互依赖、相互联系,直至最后就是他的绝对概念。在布拉德雷看来,在最完备、最高的认识阶段,实在是一。虽然非常明显,存在独立的事物诸如石头、树木、人、汽车等,但它们在绝对中都相互联合、协调一致。

243

布拉德雷的绝对是一个真正整体的世界,但不是上帝。“如果你将绝对等同于上帝,那么它不是宗教意义上的上帝。”⁸⁸他发现宗教教义像所有的推理思维一样充满矛盾。根据布拉德雷的看法,我们神学上的上帝不是终极实在。“上帝只是一个方面,但这一定意指上帝是绝对的一个现象。”⁸⁹布拉德雷的绝对不是上帝,事实上甚至不是位格。的确,绝对代表真正的实在之整体,即一切现象中的统一与和谐。“在整体之中,除了现象一无所有,现象的每个部分都限定着整体;同时另一方面,若将整体拿走,那么现象就不存在了。”⁹⁰

布拉德雷是英国哲学界最后一位伟大的唯心主义思想家(至少到目前是如此!)。毫无疑问,在他用英语撰写的关于辩证思维的作品中,《现象与实在》的影响最为持久,也最具才华。它依然是一座通向现已成为历史的思想道路上的纪念碑。具有讽刺意味的是,甚至当布拉德雷为他的著作增加注释、修订新版本的时候,他的哲学方法已经衰落。至他1924年去世,剑桥三杰伯特兰·罗素、G. E. 莫尔(G. E. Moore)和路德维希·维特根斯坦(Ludwig Wittgenstein)将发动一场哲学方法和逻辑革命,推翻上一代殚精竭虑地建立起来的庞大的唯心主义体系。

但是,在创造新方法上,年轻一代还是依赖于布拉德雷,将之作为检验概念和论证的来源。甚至这场新运动的名称即“分析”哲学也取自于布拉德雷《逻辑原理》中“论分析和综合”一章。或许,英国唯心主义的确进入了历史故纸堆之中,但是人们不应当像曾经所为的那样随随便便地将它的兴趣和问题打发掉。在“分析”哲学的麻醉

下,这种哲学所体现的形而上学冲动不会长眠不醒的。

约西亚·罗伊斯

244 罗伊斯是西方思想史上第一位举足轻重的加利福尼亚人。罗伊斯出生于美国加利福尼亚州大峡谷(Great Valley)的矿工家庭,其时双亲已 49 岁;罗伊斯从母亲撒拉(Sarah)那里接受启蒙教育。⁹¹罗伊斯 11 岁开始接受正规教育,他的思想才华已崭露头角。他的双亲将他送至旧金山读书,他 16 岁进入新建的加州大学求学。在此罗伊斯学业优秀,5 年后获得奖学金远赴德国求学。在德国,他受到唯心主义思想和浪漫主义诗歌的影响。1876 年,他回到美国,进入约翰·霍普金斯大学读书,1878 年获得哲学博士学位。在此他还听过著名哲学家威廉·詹姆斯的讲演。在罗伊斯回到加州大学短期教授英文和逻辑学之后,这位年轻的哲学家于 1882 年成为哈佛大学教师,并在此度过余生。

虽然罗伊斯撰写历史著作,甚至小说,但他大多数出版物属于专业性的哲学领域。⁹²他第一部赢得广泛赞誉的哲学著作是《哲学中的宗教》(*The Religious Aspect of Philosophy*, 1885 年),这是他成为哈佛大学教师,暂时替代威廉·詹姆斯讲课后不久撰写的。在哈佛,罗伊斯的哲学旅程处于“黄金时代”。一方面,他的某些观点与正在成长的实用主义哲学学派(皮尔士和詹姆斯)相似,另一方面,他一直着迷于康德的著作,到哈佛教书时,他已经自信地认为实用主义本身是不充分的。⁹³他继续探索自己的思想之路,与其说他是一位唯心主义的盲从者,不如说他将之领入到美国的实用主义。的确,他成熟期的哲学思想是这两个学派的融合,他称之为“绝对实用主义”⁹⁴。像詹姆斯和康德一样,罗伊斯以经验为出发点。他从皮尔士那里继承了大量重要的哲学思想,其中包括:主张真理是公共的,符号理论,解释的重要性,研究共同体是哲学发展的终极手段。⁹⁵他还接受了如下思想:“观念即工具。它们为目的而存在。”⁹⁶

罗伊斯毫无疑问地受到皮尔士和詹姆斯的影响,但是他的哲学核心却是绝对唯心主义。在其最重要的著作即 1899—1900 年发表

的吉尔福德系列演讲(Gifford Lectures)中,罗伊斯以全面展开的存在论形而上学为出发点。因为观念是具有某种目的或目标的工具,所以它们具有内在意义(观念的目的)和外在意涵(观念代表的实际对象)。因为观念通过它们自身的内在意志力寻找它们的对象,因此认识实在是可能的。“存在的,或真正存在的,是以个别和最终实现的形式完全具体体现出来的有限观念的内在意义。”⁹⁷罗伊斯强调在认识实在上意志或意志力发挥作用,所以他还称他的哲学为意志唯心主义(voluntaristic idealism)。

对于罗伊斯来说,存在(to exist)就是去体现某个具体的观念,即实现某种目的。由此来看,他离认识到无限心灵就差一小步了。因为罗伊斯对世界、个体以及绝对之间的关系最感兴趣,所以他的吉尔福德系列演讲的标题为《世界与个体》(*The World and the Individual*)。罗伊斯将他的观念论、真理论和存在论发展成为一个包罗万象的思想体系,涉猎人类、伦理、自然和上帝。

意志通过关注特定的事物而部分地认识到观念的对象。但是,我们不仅能够认识自然,而且可以认识他人,也就是说,还可以认识人类社会中的其他人。因此,自然发挥沟通自我以及人类同伴的中介作用。但是,我们只能部分地认识整个自然和社会;完全有限的实在需要绝对,即无限个别的心灵。这是自然、社会和个体的终极源泉。对于罗伊斯来说,每个人都部分地实现了上帝的意志,而上帝的意志是在时间中实现的。早在1892年,罗伊斯认为,存在无限自我,而有限自我是其中的一个环节或有机部分。⁹⁸个别自我和他人形成圆融关系,同时成为绝对意志的表达形式,他们的命运由此形成。

在罗伊斯哲学中,人类自我共同体在本体论和道德上紧密地联系在一起。他的伦理理论关注忠诚的价值。对他来说,首要的伦理原理就是忠诚于忠诚原则。在他的伦理著作中,术语“忠诚”的含义强烈,接近于基督教的爱。⁹⁹事实上,在同时代著名哲学家之中,罗伊斯最明显地感激基督教思想。与布拉德雷不同,对于罗伊斯来说,绝对就是位格——无限的上帝。¹⁰⁰

在罗伊斯最后一部重要著作《基督教问题》(*The Problem of Christianity*, 1913年)中,他特别抓住基督教的三个主题,并从哲学

上加以解释。在此他将忠诚界定为：

246

自我心甘情愿、完全献身于某种事业，这种事业将许多自我联合为一体，因此它就成为共同体利益之所在。对于一个忠诚的人来说，他所归属的共同体利益，这优先于纯粹个人自身的利益。¹⁰¹

这种伦理思想引导罗伊斯思考保罗的教会观。罗伊斯将教会重新解释为爱的共同体，一个理想的人类共同体，它体现了最高的美德即忠诚。我们在世的最高使命就是忠诚于这种共同体，最终同样就是忠诚于上帝。¹⁰²罗伊斯还在这本著作中采用了罪和赎罪观，他用这些观念进一步发展他的忠诚伦理学。对于他来说，罪即失去忠诚，背叛我们所知道的最高的善。因此，赎罪是爱的共同体的事工，即以崭新、创造性的行动呼召并敞开胸怀接纳“罪人”。“共同体的这一精神战胜它的敌人即背叛，[并]重新赢得背叛者自身生命的价值。”¹⁰³

在约西亚·罗伊斯的思想中，美国已经找到它最好的唯心主义哲学。¹⁰⁴像黑格尔一样，罗伊斯相信，他以形而上学和伦理方式阐述的基督教已经抓住了基督教的菁华。他以哲学方式解释基督教的核心概念，为了让这些思想适合于他自己的体系，他通常以浓厚的哲学味道重新解释这些思想。他还从实用主义出发接受这些核心概念，而实用主义过去是，现在依然是美国强有力的思想学派。像基督教概念一样，皮尔士和詹姆斯的思想在罗伊斯手中经历了重要转变。罗伊斯借鉴了许多资源，但又非其中任何一种思想的盲从者。他建立了他自己独特的综合体系。尽管罗伊斯才华横溢，也愿意向他人学习，但他所留下的哲学遗产甚少。在他有生之年，唯心主义的丧钟已经开始敲响。

纵览一个时期的智性生活提供不了多少对大众灵性生命的洞见。在新的概念经过对大众生活产生最直接影响的结构和制度的过滤之后,思想运动的高潮过去了,接着其发展形式开始弱化,通常此后高度现代的思想才能进入大多数人的宗教生活之中。本章的目的不在于全方位地勾画 19 世纪的大众宗教,而是通过一般性的介绍,将认信主义和自由主义的来龙去脉讲解清楚。

19 世纪的认信主义及其相关运动

19 世纪是一个社会变革丛生的时代,它从传统的政治、社会、经济以及宗教制度中夺取权力。这种权力转换归因于如下信念,即不再需要从教会领袖那里获准宗教思想和实践。因此,我们看到在既定的宗派之外,奋兴和更新运动激增,而传统教会权威要么对之持怀疑态度,要么积极地加以反对,这些运动包括:美国芬尼的“新准则”(New Measures)奋兴主义、德国的新虔敬主义、英格兰的卫斯理运动(后传入美国)以及贵格会。这些以及其他数不清的团体通常因为坚持如下信念而形成,即现存的宗教、教义和实践使基督教的活力僵化了。虽然这些运动并非总能清晰地阐述它们的思想,但有两个孪生的关注点驱动着它们,其一为相信个人判断(用否定的方式表述就是,不相信制度),其二是相信过去妨碍了未来。

248

传统卫道士们通常在嫉妒这些运动具有巨大的吸引力的同时,也指出了奋兴主义的内在危险。首先,这些运动过于强调信仰中的经验层面。因此,教会实践,如教义指导、对有文化的教牧人员的依赖以及圣礼,都不予重视或被加以重新界定,甚至被取消。它们极少关注教义、信经和信纲。其次,这类运动导致新的小教派激增。在传统主义者看来,世俗主义是普世教会面临的主要问题之一,也是放弃

原先提供某种程度合一的实践和教义的必然结果。第三个危险是个人主义,在此私人的神圣体验成为尺度,所有宗教教义和实践都要由它而非身边的其他方法来判断。

对上述关注点做出回应的是一场可以宽泛地标以“认信主义”(confessionalism)之名的运动。这一名称将许多占据非常不同的神学领地的团体包括进来,因此不是没有问题的。但是,认信主义者们也有共同点,即反对宗教主观主义、个人主义,他们提出纠偏的方法,即为过去的基督教提供客观基础,如使徒统绪、信纲、圣经、圣礼以及它们的某种结合。在约翰·亨利·纽曼领导下的牛津运动可以用来作为认信主义的典型,下文还将简要地描述其他相关团体,旨在说明认信主义采取各种形式来回应 19 世纪中叶宗教生活中的种种变革。¹

牛津运动

正如该名称所显明的,牛津运动(或书册派)是从一群住在牛津大学各学院的圣公会圣人以及世俗知识分子中产生出来的。他们属于英国圣公会中的盎格鲁—公教会派,试图同时坚持天主教和新教的主张和实践。对于许多罗马天主教徒和新教徒来说,“盎格鲁—公教会”(Anglo-Catholicism)一词自相矛盾;鱼和熊掌兼得意味着一无所得。但是,盎格鲁—公教会派认为他们自己在两个极端之间保持了恰当的平衡。牛津运动的目标在于证明中庸之道(*via media*, 中间道路)是解决困扰大众基督教之难题的不二法门。

牛津运动成员对天主教展开战斗,认为如下天主教成分曲解了真正的基督教:教宗制、变体论、告解体系和个人服从优先于因信称义的主张。这条战线上的努力仅仅重申了英国圣公会过去三百年以来试图将自己与罗马天主教分开的做法,因此缺乏新鲜感和紧迫性。随着新教团体在英格兰建立起来,英国圣公会所面临的最大挑战来自新教,牛津运动倾向于将他们最强大的批评火力点集中到这里。

本章其后将思考这些具体的批评;但是,他们对新教的总体指责是标新立异;对于盎格鲁—公教会来说,标新立异是一个肮脏的词语。大多数新教团体忽视早期教父,不重视古代信经和公会议,一般

贬低从早期教父直至宗教改革时期的教会传统。这在新教团体中产生出一些新奇的做法，如：信徒洗礼，忽视教义问答，不正确地重新界定圣礼。相反，英国圣公会认为不可断裂的使徒统绪是真教会的标记。因为基督教是由基督所建，由他自己授命的人承继下来，正确的神学和准则要扎根于古代，而非根源于新思想。因此，牛津运动中的许多人试图将他们和神学上的标新立异区别开来，并拒绝使用新教这一名称。

这一宗教上的保守方法与政治上的保守主义并驾齐驱，后者有助于解释这一运动出现的原因。形成牛津运动的一股重要推动力是法国大革命，在此期间，法国教会和国家之间密切的关系几乎完全被摧毁，随之出现社会和政治混乱以及宗教压迫。许多英国圣公会信徒看到英格兰滑向这一方向。在他们自己的国家，1828年，英国撤销将不从国教者排除出公职的《考验与社团法案》(Test and Corporations Act)，1832年，通过《改革议案》(Reform Bill)，赋予中产阶级更大的权力。《教会财产议案》(Church Temporalities Bill, 1833年)是最后一击，它规定减少爱尔兰主教区的数量，重新分配这些地区上缴的金钱。那些将在牛津运动中成为领袖的人认识到这一议案让国家直接侵犯教会的权威(即使是一场长期的、迟到的改革)，很快集中力量开始反对这些做法。²

250

对《教会财产议案》做出第一个回应的是约翰·基布尔(John Keble, 1792—1866年)，他于1833年7月14日在牛津大学圣玛利亚教会讲道坛上宣讲《举国背道》(National Apostasy)。基布尔的这篇布道辞严厉地谴责英国圣公会教阶制与世俗政权之间传统的伙伴关系发生了转变。约翰·亨利·纽曼(John Henry Newman, 1801—1890年)对此认为，“我已经思考过并将这一天作为1833年这场宗教运动的开端。”³ 盎格鲁—公教会的领袖们如理查德·胡雷尔·弗劳德(Richard Hurrell Froude, 1803—1836年)和罗伯特·艾萨克·威尔伯福斯(Robert Isaac Wilberforce, 1802—1857年)加入基布尔和纽曼，共同发起全面攻击，反对国家干预教会事务，并扩大发展成为呼吁回到圣公会传统。发表他们观点的主要阵地就是题为《时代书册》的系列小册子(因此该派又被称为书册派)，由纽曼主编。纽曼还是第一

期书册的作者,在此他将主教权威追溯到耶稣委任的使徒们。因为耶稣建立教会,并将管理教会的权威赐予主教,所以国家没有权利干预神职人员的事务。这么做的人就是“基督的敌人”。⁴ 随后的书册宣讲教义指导的必要性、礼仪、圣礼的核心地位以及早期教父的权威,由此扩大了传统论题的范围。

爱德华·B·皮由兹(Edward B. Pusey, 1800—1882年)加入牛津运动,成为该运动获得成功的主要原因。皮由兹是牛津大学希伯来语钦定讲座教授,在该运动发起第四年后加入,在思想和制度上为该运动赢得了敬意。纽曼谈到皮由兹时说道,“尤其是在1834年早期时候,没有他,我们就不会有机会严肃地抵制自由派的侵害。”⁵ 但是,他的加入也带来了一些损失。书册日益放弃大众口味,变得冗长,学究味浓厚。尽管如此,牛津运动在19世纪30年代中期和晚期在各个方面都获得非常大的成功。《时代书册》最终发行至第90期,汇编成六卷,发行量很大。圣公会中许多保守分子因书册中的行动号召而重新获得生命力。纽曼在牛津大学讲坛上发表的布道辞印刷出版,销量极大,吸引许多新会员加入到这一事业之中。

随着该运动日益流行,抵制也接踵而来,其中有关书册派与新教之间关系的问题因如下两个事件而尤为突出。第一个事件是,弗劳德去世不久后出版的日记因为否定新教而激怒许多人。第二个也是最重要的事件是纽曼出版《第90号书册》(Tract 90, 1841年)。在此,纽曼试图证明,在很大程度上,罗马天主教中几个颇有争议的教义与圣公会的《三十九条信纲》一致。旋即,许多人严厉地抗议那些明确赞成罗马天主教的内容。纽曼就此说道,“我的确清楚地看到我在这场运动中失去了地位;公众的信任也一去不复返了;我的生涯结束了。”⁶

的确,纽曼的同情心日益趋向罗马天主教会。牛津运动为了支持他们与教会传统一致的主张,指定翻译了大公教会教父著作,题为《圣公教会教父文库》(*A Library of the Fathers of the Holy Catholic Church*)。这对纽曼的影响却出乎预料。他开始相信圣公会与其说能够接受传统的检验,不如说它与某种现代异端立场相似,恰恰受到他主张应当依赖的传统的谴责。“我强烈地坚持古代立场;现在在

这里,在我看来,16世纪和19世纪的基督教王国就反映在5世纪中叶。我在这面镜子里看到了我的面容;我是一性论者。采取中庸之道的教会坚持的是东方共融论的立场;罗马过去怎样,今天也是怎样;新教则是欧迪奇主义者。”⁷ 简言之,他总结说,圣公会的使徒统绪观不应当继续保留。1845年,纽曼成为罗马天主教徒,最终教职升至红衣主教。⁸ 牛津运动的一些成员追随纽曼皈依罗马天主教,其中最著名的要数罗伯特·威尔伯福斯。基布尔和皮由兹尽力坚持牛津运动的道路,但是,随着失去纽曼,这个团体失去了最初兴起时的许多动力。

牛津运动的主要教义

在书册派著作中占据核心地位的主题是教会。纽曼写道,他终身坚持的两个原则之一是:“有一个有形教会来执行圣礼和仪式,它们是无形恩典的通道。”⁹ 这一表面简单的主张在神学上包含着深远的意蕴。牛津运动形成的核心原则是:教会由使徒统绪来界定。“我们[圣公会]并不是从血气生的,不是从情欲生的,也不是从人意生的,而是从上帝生的。主耶稣基督将他的圣灵赐给使徒们;使徒们又按手在那些应当继承他们的人身上;这样一代一代地传递下来;就这样,这神圣的恩赐便传递到了我们今天的主教手中。”¹⁰ 圣礼的有效性取决于可以追溯至基督的主教管理。因为上帝提供恩典的手段是圣礼,所以拯救不能离开有形教会。一般来说,牛津运动成员们相信新教原则即“因信称义在人们心灵之中与洗礼对立;洗礼是由基督亲自授予的手段,以之来免除罪恶或赢得称义”¹¹。因此,新教错误地强调个人在拯救中的作用,削弱了恩典的通道即圣礼的地位。¹²

牛津运动对新教最强烈的批评是针对新教的圣经观。这两个团体都一致认为圣经是教义的惟一标准。但是,它们的分歧在于:谁是正确的圣经解释者? 牛津运动认为,因为新教的“惟独圣经”(sola Scriptura)原则将解释权交给“个人判断”,所以它具有个人主义的危险。这还不可避免地导致主观主义和宗派主义。正如纽曼指出的,“没有哪两个新教小教派会一致同意可以共同接受一方的圣经解

释；在这种情况下，自然而然，每个人都偏好他自己的东西；——他自己的‘解释’，他自己的‘教义’，他自己的‘方言’，他自己的‘启示’。”¹³

253 允许个人解释圣经不可避免地导致分歧，这部分要归因于圣经本身。“与此相关的是，我们还要注意到圣经的结构和风格；其结构如此不系统和多样，而其风格如此富于象征和隐晦，以至于没有人一眼就能说得清其中的要义与是非。”¹⁴ 圣经不仅因缺乏系统性使圣经解释面临困难，而且圣经本身并没有完全说明基督教真理。相反，“圣经……一开始就是一系列的发展过程，并没有终结；换言之，在圣经中寻找大公教义的所有主张是错误的。”¹⁵

纽曼认为圣经缺乏清晰性和完整性并不是什么值得悲哀的事情，因为上帝不仅仅考虑到圣经的默示，而且顾及到如何正确地开启它全部的奥义。“尽管启示是来自天上的礼物，但是，除非上帝同时保证它在所有的过程中不遭到扭曲或败坏，否则事实上上帝等于没有赐下启示；启示的本质要求它不断地发展，或者，换言之，作为发展的工具的思想活动一代一代绵延下来，就其声称业已在启示掌管之下来说，必须做出无误的决定。”¹⁶ 教会传统就是由上帝赐予的无误的解释者。

非常明显，早期教父所教导的一切并非始终一贯。从中庸之道来说，检验教义正确与否的尺度是使徒性，更加概括地说，就是“古代传统”：“无论是通过早期教父的一致同意，是由历次公会议决定，还是通过各种历史事件、论战，或者任何其他什么方式所证实的，初期教会一致证实了的一切教义，一切被恰当并合理地视为这些时代的普世信仰的东西，都应该作为来自使徒的信仰而接受。”¹⁷ 有时候纽曼提到勒林斯的文森特(Vincent of Lerins)的准则，即真正的教义是指“在一切时候，一切地方，为一切人”所教导的教义。¹⁸ 当教会传统在某件事情上取得统一时，它就是权威。

一方面，因为新教并未像圣公会那样赋予古代传统如此高的地位，所以纽曼认为新教内部的争论将不会超越意见阶段。另一方面，因为罗马天主教会接受早期教父为权威，和罗马发生教义之争“虽热烈，但是有指导意义，好像的确与事实密切相关”。¹⁹ 因此，纽曼认为，

牛津运动在反对罗马天主教教义的地方，必须证明这些教义不具备上述文森特准则(Vincentian Canon)规定的条件，即大公性、古代传统和教父一致同意，它必须这么做。

在同时代的奋兴主义和自由主义运动都贬低教义的地位的时候，书册派认为，真正的基督教依赖于正确的信条。²⁰ 纽曼的如下主张表明了这场运动的普遍感受：“自15世纪以降，信条成为我的宗教的基本原则：我不知道其他宗教；我不会进入任何其他宗教的思想；作为一种纯粹情感的宗教，对于我不过是一种梦幻和嘲讽。”²¹ 对于牛津神学家们来说，信条提供了避风港湾，让他们不至于被转瞬即逝的人类哲学、个人体验和神学新花样所卷走。因此，正确的教义之目的不仅在于在思想上战胜与之竞争的宗派；教义中的真理具有实践效果。“我说，没有人会为他自己的估算而死，但他会为现时而死。这就是文学型宗教极少值得依赖的原因；在天气不错的时候，它看上去气色不错；但是，它的教义只是意见，当要求它为这些意见经历磨难的时候，它只会在书页中躲闪，或是将之投入炉中一焚。”²²

254

牛津认信主义关注的第二个主题是认为信仰和内在更新是必不可少的。就这一目标来说，它与同一时代的各种奋兴主义学派非常一致。但是，在真正的更新手段上，它们之间又有分歧。奋兴主义者们通常将内在宗教与外在制度进行比较，认为后者是信仰的障碍。而牛津运动则强调两者之间存在着必然联系。圣礼、教义问答以及教会教义是达致灵性完满的路径。抛弃基督通过教会施予恩典的这些手段，就为个人主义、不受限制的狂热和错误敞开了大门。

理性主义或通常所说的自由主义，代表的是个人主义的另一不同形式。“自由主义的错误在于让在本质上超越并独立的启示教义服从于人类判断；认为可以依据内在根据决定各种主张是否具有真理性和价值，而这些主张为人所接受的依据取决外在权威，即圣言。”²³ 非常明显，牛津运动与柯尔律治和浪漫主义在如下观点上相仿，即通过独立的人类理性并不能认识到灵性的实在。²⁴ 这里的问题在于神圣实在超越于人类能力之外，因此，理性论证从来不会将人引向信仰。相反，因为理性宗教产生出这样一种印象，即人类能像讨论其他任何主题一样讨论神圣真理，这让人对基督教产生冷漠感。换

言之,理性主义让我们成为真理的法官。相反,纽曼认为,宗教真理必须成为我们理性的法官。因此,信仰先于理性。²⁵

理性宗教错误的核心在于误解人性。“毕竟,人不是推理动物;他是能够观看、感觉、沉思和行动的动物。”²⁶因此,理性不是我们本性的核心要素,所以它不能提供宗教动力。相反,灵性的基础是道德行动;信仰扎根于意志。“信仰是行动原则,行动不会为缜密、完美的研究酌情增加时间。”²⁷因此,纽曼认为信仰——真正的,而非观念上的一致同意——依赖于道德气质。²⁸因为“热诚地追求真理,是找到真理所必备的前提条件”,灵性麻木的人从来不会为信仰找到可以接受的根基。²⁹

牛津运动的最后一个特征是渴望保持宗教中的神秘,这一点也表明它与浪漫主义具有亲和性。纽曼相信,试图使基督教不被人指责为非理性,这种努力源于错误的恐惧。“与其说我们的危险是迷信,不如说是不信。”³⁰理性主义努力消除迷信,也清除了宗教中的超自然要素。相反,纽曼认为,我们需要大力强调宗教中的神秘和神圣特征。照亮通向神圣真理的道路的,是崇敬和圣洁的敬畏,而不是理性,。只有当我们能恰当地领受时,我们才能认识上帝。教会通过教义、礼仪和圣礼所发挥的作用在于维持在我们心中创造出健康的谦卑感的神秘。

牛津运动的意义

或许牛津运动最持久的影响并不在于它呼吁回到古代传统或是它的教会学,而是它对教牧和奉献精神所发挥的影响。一般来说,圣公会在将基督教理性化的同时,已经日益将它的信息引向受过高等教育的人。但是,通过确定意志是人性中的道德和灵性的核心,书册派再次让基督教信仰可以为普通百姓所接受。而且,他们向许多人证明,强有力的内在宗教并不是与高教会派的教会观不相一致的。礼仪、传统、教义和圣礼与其说阻碍了灵性生命,不如说成为获得灵性生命的手段。

虽然牛津运动的神学立场在那些兴起于英格兰相当有接受能力

之环境中的个别德高望重的领袖那里得到了出色的表达，但他们的神学并不新颖。但是，牛津运动可能已经表达出英国人的诸多担忧，如在许多方面人们灵性冷漠，宗教陷入无政府状态，传统崩溃，世俗权力凌驾于教会事务之上等，但极少充分地表达出希望。在这个时代，日益增长起来的希望就是建立一个大规模地实现自由和平等一类理念的世界。牛津运动在本质上依赖于教阶制模式，不能与这一时代潮流合拍。在一定意义上，英格兰过去宗教和文化上的合一以及二者之间的伙伴关系，曾让国教会世俗政府产生了广泛的影响，但这已经终结了，而他们则试图“阻止敲响丧钟”。进言之，因为通过求助于传统来确保自己在权力结构上保持高层地位，构成牛津运动核心的圣公会神职人员的思想对许多人来说明显是维护既得利益，具有家长式作风。

另外一个问题是牛津运动的神学思想采取的是前批评的历史方法。圣经批判提出了在教会传统和圣经中存在历史发展的问题，而牛津运动则不参与这些讨论。因此，尽管纽曼多少意识到教义和实践上的发展，但他也陷入我们在宗教自由主义中看到的困境：同一时代的历史学家们认为他们能够摆脱历史处境，提供客观的观点。纽曼与之不同的惟一之处在于，他采取了历史学家的客观性主张，并将之应用到早期教父身上，但没有认识到这些教父们如何可能逃避他们自身相对的历史处境。

新路德主义

在1817年纪念路德发表《九十五条论纲》三百周年之际，德国的信义宗和改革宗教会的领袖联合起来，试图在普鲁士联合教会(Prussian Union Church)名义之下将两个教会合并。同一天，富有影响力的信义宗牧师克劳斯·哈姆斯(Claus Harms)重新发表路德的《九十五条论纲》，并增加了他自己提出的《三十九条论纲》。哈姆斯提出的许多论纲直接反对普鲁士联合教会，但也提出警告预防那些可以感知到的针对路德主义传统的威胁——神学和社会上的自由主义、宗教主观主义、虔敬主义以及在学术圈子中出现的非正统思想

等。这些关注点拨动了许多志同道合者的心弦,为通常所谓的新路德主义(Neo-Lutheranism)即信义宗的认信主义运动提供了动力。新路德主义的特征在于更新人们对于路德及其思想的兴趣,突出信义宗的身份意识,强调信义宗信纲之背后的统一性。

除了哈姆斯之外,许多杰出人物积极支持新信义宗事业:马堡大学神学教授奥古斯特·维尔马尔(August Vilmar, 1800—1868年),麦克冷堡(Mecklenburg)的信义宗教会的教长西奥多·克莱福斯(Theodor Kleifoth, 1810—1895年),麦克冷堡的F. A. 菲利浦(F. A. Philippi, 1809—1892年),其中最重要的人物是恩斯特·威尔海姆·亨斯腾堡(Ernst Wilhelm Hengstenberg, 1802—1869年),他年仅26岁就在柏林大学担任教授。以好辩著称的他自1827年担任《福音教会报》(*Evangelische Kirchen-Zeitung*)的编辑直至去世,一直以之为工具来攻击反新路德主义者。他尤为贬斥用历史批判方法解释圣经。他认为,上帝在历史中的工作并不局限于任何环境或时间。认为圣经中存在具有历史偶然性的材料会危及上帝默示的教义,而基督教中的其他教义都依赖于默示教义。³¹

威廉·洛赫(Wilhelm Löhe, 1808—1872年)所著的《教会三论》(*Three Books About the Church*, 1845年)最清晰、最通俗地表达了新路德主义神学。洛赫和大多数新路德主义者并没有采纳亨斯腾堡的神授听写论(dictation theory),而是认为神学的根基是上帝默示的圣经,这一思想成为贯穿于整个运动的主线。“惟独圣经”是他们与罗马天主教会以及牛津运动分道扬镳的原则。洛赫认为这两个团体误解了使徒性概念。真正的使徒性与可以追溯到十二使徒的一以贯之的圣职授予谱系无关,而是指某个宗派对记载在圣经中的使徒们的话语的忠信。“甚至使徒们不曾到过的地方,只要那里的圣会坚持使徒们所传之道(Word),那么它也是使徒性的;若是相反,即使它曾经由使徒们亲自缔造,甚至建立在使徒们的墓冢之上,它也是非使徒性的,是非基督教的,甚至是反基督的。”³²同样,洛赫认为,因为圣经先于早期教父,所以真正检验古代传统的尺度是是否符合圣经,而非是否符合早期教父。“站在圣经一边的教义和信纲的确深具古代传统。我们绝不要让自己远离圣经清楚明白的真道,因为在这里我

们具有有效地区别相互矛盾的早期教父教导以及我们这个时代相互矛盾的信纲的标准。”³³

新路德主义和盎格鲁—公教会认信主义之争的核心是教会和圣经之间的关系。让传统发挥圣经解释者的作用就是让圣经服从于教会。相反，洛赫认为，“教会是圣言的孩子，从来不会，也永远不会高于圣言之上。”³⁴因此，创造和统一教会的不是传统，不是依赖于以早期教父为根基的古代传统。相反，“教会在真理上是合一的；是真理将它的所有儿女吸引到同一个共同体中。”³⁵只有精确地解释圣经的人才能从圣经中得出这个真理。寻求正确地解释圣经是新路德主义的号召力之所在。“如果各个不同宗派中包含的差异仅仅是外在事物，例如礼仪形式、表白书或祭司服等，那么，我们可以忽略它们，关注那些所有团体的共同点，让每个人根据自己的喜好去生活。但是，事情并非如此。将它们区别开的是教义即神圣真理的表达形式。它们教导不同的东西，这才是严重的问题。”³⁶

任何团体明确界定的教导都浓缩在其信纲之中。因此，为了解某个宗派是否符合圣经，是否是最真正意义上的教会，我们必须求助于这些文献。洛赫从这一点出发认为，“信义宗教会最宝贵的财产就是从纯洁的信纲中流淌出来的纯洁的教义。”³⁷因此，他认为“《奥格斯堡信纲》可能会被并不总是一致的教父著作所拒绝，但是不会被圣言所拒绝。”³⁸信义宗教会“在一切[宗派]中是纯洁宗派和最优秀的教会的标记”。³⁹

259

一旦将《奥格斯堡信纲》作为基准，信义宗的认信主义便日益强调圣礼和教会纪律。这使它们与虔敬派相左，后者更加倚重于路德提出的人人皆祭司的思想，凸出个人自由，反对教会权威。但是，首先，新路德主义之所以取得成功，部分要归因于它有能力吸收虔敬派的内在更新论，并将之置于圣经、信纲和圣礼背景之中。其次，因为德国国家统一尚未达到其他地方已经取得的水平，地域身份尚与宗教传统有着密切的联系，所以新路德主义还就此获得比英格兰和美国的认信主义运动更大的成功。最后，不从国教的宗教团体在德国不像在其他地方那样增长迅速。罗马天主教会、改革宗和信义宗团体之间长期保持平衡，没有受到其他宗派的显著干预。

但是,几个因素最终汇聚起来削弱了新路德主义的影响。渐渐地,德国各邦在政治上日益获得统一,取代了鼓励传统宗教身份的地域特征。其次,批判方法瓦解了新路德主义的许多主张,神学自由主义证明可以重新界定路德著作中的论纲。最后,与此相联系的是,新路德主义是建立在如下前提之上的,即信纲与圣经一致;教会传统发挥作用,路德的教义具有首要地位。由于坚持这些前提的人只是那些已经是信义宗教徒的人,所以这场运动倾向于向唱诗班布道。随着上文提及的潮流不断在削弱传统信义宗的根基,新路德主义就走向了边缘。

梅尔赛斯堡神学

260 规模较小的日耳曼改革宗神学院(German Reformed Seminary)位于美国宾夕法尼亚州的梅尔赛斯堡(Mercersburg),似乎不可能在神学思想史上取得一席之地。但是,该校通过两位非常有才干的学者的共同努力脱颖而出,其作品的影响远远超出美国日耳曼改革宗教会(German Reformed Church)狭窄的范围。约翰·威廉森·内文(John Williamson Nevin,1803—1886年)投师于普林斯顿神学院的查尔斯·贺智(Charles Hodge)门下,于1840年受聘为日耳曼改革宗神学院的神学教授。1844年,来自德国的菲利普·沙夫(Philip Schaff,1819—1893年)加盟该校,他曾在艾萨克·多尔内(Isaac Dornier,1809—1884年)、F. C. 鲍尔(F. C. Baur)、内安德(Neander)、绍泸克(Tholuck)以及 E. W. 亨斯腾堡(E. W. Hengstenberg)等神学大师门下学习。他们两人共同奠定了所谓梅尔赛斯堡神学(Mercersburg Theology)的根基。⁴⁰

沙夫在美国不太受到欢迎。他的就职演讲《新教原则》(*The Principle of Protestantism*,后来扩充出版,由内文撰写导言)被指责为异端。次年,在内文的支持下,他被平反;内文与沙夫的思想基本上一致。他们两人都相信教会面临的主要问题是:因为拒绝教义、教义问答以及圣礼引发出分裂,与奋兴主义方法和理性主义神学握手言欢。内文的影响较小,但是沙夫被认为是那个时代杰

出的教会史学家之一，后在纽约协和神学院结束其辉煌的一生。

随着更新运动在英格兰和欧洲大陆出现，这些团体的某些潮流在美国得到进一步的发展。首先，在美国某些地区，早期占主导地位的宗派团体，随着与之不同或无宗教信仰的人迅速的移民，日益被稀释了。其次，个人主义精神在这个国家日益强大，诉求于传统和体制原是大西洋两岸心态的一部分，现在则被这种精神削弱了。因此，认信主义试图确立自己的主张，这在美国是一项极难完成的使命。这导致宗派主义倾向，这种倾向虽不为美国所特有，但是在这里极其强劲。政教分离使加入新宗派所付出的代价不太大。此外，因为欧洲的母会通常在向新世界派遣牧师上行动缓慢，所以许多愿意继续保持原来信仰的新移民就不能够做到这一点，许多人在新宗派中找到避难所。最后，美国精神倾向于实用主义。因此，传统背景的问题通常比不上有效用的思想或方法那么重要。

实用主义问题成为梅尔赛斯堡神学背景中一个非常重要的因素。芬尼的“新准则”运动在吸引皈依者上获得非同寻常的成功。这种成功导致许多团体最初还对这种方法心怀警觉，其中包括在梅尔赛斯堡影响范围内的会众，后来也开始重新认识他们自己的立场。这些新准则具有如下特点：激情飞扬的布道，长时间的培灵会，以及适于用来激发听众在情感上做出回应的一套做法。这些方法的象征就是忧虑座（Anxious Bench，教堂布道讲坛边近处的座位，因常由急于忏悔的信徒占坐而得名。——译者），悔罪者坐在上面，通常情绪激昂地公开忏悔他们的罪。一般来说，这场运动以及相关的其他运动认为，基督教中的合一因素并非出于教义和教会，而是出于灵性再生带来的体验和确据。

像多数认信主义运动一样，梅尔赛斯堡神学家们对依赖情感和体验表示怀疑。内文的《忧虑座》（*The Anxious Bench*，1843年，扩充再版于1844年）最明显地表明了这一点，该书直接批评新准则运动的奋兴主义。其中的一个问题就是在这些团体中礼拜混乱。情感上的强烈回应并不必然标明灵性成熟和进步，而可能是虚假的灵性。“因为忧虑座的精神倾向于混乱，所以，自然而然，它容易与宗教中的粗俗情感联系起来，而这一直有害于对上帝的崇拜，通常表现为绝对

的傲慢和褻渎。真正的宗教情感是内敛浑厚的，深藏不露，在心灵中形成一种顺服和谦卑的习惯。”⁴¹这一批评的核心是相信在更新运动中紊乱的情感将信仰中的主观要素与客观基础割裂开来。

克服宗教主观主义的方法可以在由教会提供的崇拜结构中找到。这些形式能够检查情感主义，让信仰变得更加冷静、稳固和明智。因此，针对奋兴主义指责传统教会结构导致纯粹的形式主义，内文回应道，“依赖于忧虑座，不得不求助于各种新准则来赢得注意或制造效果，在福音事工中，这表明缺乏内在的灵性力量。如果说在传道人手中旧形式已经僵死无力是真实的话，错误并不在于形式，而在于传道人自身；认为通过引进新形式就可以从根本上解决问题，这不过是一种无能的欺骗。”⁴²简言之，缺少的不是形式本身，而是传道人正确地运用这些形式达到正确目的的能力。

内文和沙夫认识到，新准则之背后隐藏着一种傲慢的个人主义，它不愿意服从于国教会的纪律和实践。因为个人为独立于既定宗派的皈依体验所感动，的确，他们现在所认识到的真理不被既定的宗教团体所接受，这种骄傲自大导致宗派主义。虽然梅尔赛斯堡神学在神学上与奋兴主义对立，但它认为理性主义也表现出同样的问题。“新教理性主义主张个人孤立的意志和理性是获得拯救之目的的必要条件，因此在本性上完全是主观的，也不属于教会。”⁴³宗派主义和理性主义是同一枚主观主义硬币的两面。“理性主义是理论上的宗派主义，而宗派主义是实践上的理性主义。”⁴⁴

内文和沙夫认识到，福音传教运动通常在礼拜中将来自不同团体的人带到一起。但是，他们认为这是以纯粹的实用主义和体验为基础获得的虚假的合一。“教会合一在任何情况下都不是通过诡计或人力来实现的。”⁴⁵奋兴主义将基督徒带到一起的手段是外在的。相反，内文认为，“如果[宗派主义的]罪恶想要得到有效的克服，必须通过教会内部基督徒的仁爱之心的成长才能达到。如果合一不是通过两个团体之间内在的同情和一致而产生的话，这种合一最终不会有什么意义。”⁴⁶

内在的同情只能源于正确地理解和服从于教义和圣礼。在《神秘的临在》(*The Mystical Presence*)一书中，内文尤为强调后一点，

并抗议许多改革宗教会中出现的趋向，即忽视基督真正临在于圣餐这一教义。内文认为，当基督以无形方式临在于圣餐中的饼与酒的时候，基督完全的神性和人性才可以为领受者所接受。因此通过圣餐，领圣餐者才会经历到与基督的合一。“的确，合一与其说是自然而然获得的，不如说是借助圣礼而来的。恩典并不包含在饼和酒之中，像外在可以认识到的储藏室和器皿一样。但是，合一是真实而牢靠的。”⁴⁷

内文主张基督真正临在于圣礼中，这一思想为沙夫将基督论界定为基督徒合一的核心奠定了基础。正如基督是肉身的上帝，教会则是上帝在历史中的临在。这是存在于基督及其子民之间的合一的结果。“凭借信仰，通过圣灵的权柄，他们被嵌入基督的生命，因此与其合而为一，就像在他们过去与出生时的败坏生命完全联合一样。”⁴⁸基督与其教会之间神秘的合一推动沙夫以有机范式来描绘基督教。我们与其说可以从连续和发展的观点来看各种宗派的兴起，不如说可以将之视为不连续的运动。教会是有机体，这意味着“发展、进化和进步。……它不像某些真理知识那样已经彻底完成，并从一开始就静止不动，而是其他真理知识不断地大量加入其中。但是，蕴涵于部分之中的整体大致包括相同的法则；因为任何真理都绝对不能完全与其他真理割裂开。”⁴⁹

沙夫以辩证的方式理解教会的有机成长，反应了鲍尔的影响。“我们必须在教会中相应地区分理念和表现形式。就她的理念来说，或就她包容在基督里面来说，她已经完满；但是，就其表现形式来说，她像其每个成员一样在内在外在方面都经历不同的生命阶段，直至蕴藏在基督里面的理想在人性中得到完全的实现，基督的身体因此出现在完全的人性之成熟中。”⁵⁰依照这种方法，就所有宗派都反映基督理想来说，它们都是基督教的表现形式。在这个时期，对其他宗派的这一理解比起流行看法要仁慈得多。例如，宗教改革与其说是与天主教彻底决裂，不如说是“天主教会自身所有较好的倾向结出的佳果”。⁵¹宗教改革传统中的任何部分都不能代表基督教的表现形式已经完成。“宗教改革必须被认为是尚未完成的。它还需要采取最后的行动来联合所有被拆散的一切，让主观和客观和解。”⁵²但是，

梅尔赛斯堡神学家们确信,当前基督教真理的最高级表现形式包含在改革宗教会中。

264

内文和沙夫并没有反思采取什么样的形式才能够获得完美合一的教会,但是,他们明确地表明,建立在实用主义方法之上的个人主义运动会适得其反。“以坚定而可靠的方式建立起基督教大业需要[与新准则运动]完全不同的制度。胜任教导的传道人,有趣且富有启发的布道,忠信而有系统的指导,对圣洁抱有热忱,教牧探访,教义训练,对教职和教会纪律给予充分的关注,在具体的教牧事工上具有耐心和毅力,所有这些都是中介力量,只有借此人们才能有望让上帝的国度在任何人类群体中稳步地向前发展。”⁵³为了在基督里面实现合一,上帝的国度向前运动要求教会拒绝个人主义以及宗派精神。

普林斯顿神学

老普林斯顿学派(Old Princeton School)与梅尔赛斯堡神学有许多共同点。两者都拥有相同的改革宗遗产,都渴望在神学上坚持严格的理智立场,不相信宗教情感主义。但这两个学派之间也存在差别。其中最重要的一点差别是,梅尔赛斯堡学派极为强调传统以及个体要服从于教会。这在很大程度上是梅尔赛斯堡学派与德国关系比较密切的产物。⁵⁴相反,普林斯顿神学家们则更多地表现出美国的思想特色。他们一方面警惕宗教情感主义,另一方面对个体极为信赖。结果,普林斯顿神学的重心就从教会转向圣经。就其强调古典加尔文主义的纯正教义,求助于《威斯敏斯特信纲》,并将基督教奠定于圣经之上来说,它依然保留了认信主义的形式。

普林斯顿神学的强大力量在很大程度上要归因于强有力思想家的出现,他们的神学思想在漫长的时期内保持了几乎衔接无缝的连续性。⁵⁵阿奇博尔德·亚历山大(Archibald Alexander, 1772—1851年)是普林斯顿神学院(建于1812年)最早的,一度曾是惟一的教员。查尔斯·贺智(Charles Hodge, 1797—1878年)在建院同年进入该校求学,后成为最著名的普林斯顿神学家。1819年,贺智从该校毕业

后留校任教,1822年成为东方和圣经文献教授。阿奇博尔德·亚历山大于1851年去世,贺智成为争辩神学教授。他直至去世一直在该校任教,任期达56年之久。贺智之子阿奇博尔德·亚历山大·贺智(Archibald Alexander Hodge, 1823—1886年)继承父业,担任神学教授,但作为学者不像其父那么杰出。在小贺智去世后,神学指导的重任落在本杰明·布雷金里奇·华菲尔德(Benjamin Brechinridge Warfield, 1851—1921年)身上,此人是一位知识广博、精通辩证法的学者,他担任教授职位直至去世。

在将近110年中,上述四位神学家在普林斯顿神学院其他非常有才干的同仁们的支持下,捍卫加尔文主义独特的神学思想——神权至高无上、人类全然堕落、拣选,对抗同时代的各种反对力量。由于普林斯顿神学院是美国最大的神学机构,其影响极其深远。此外,随着普林斯顿神学院毕业生们在杰出的教会讲坛上占有一席之地,并在教会和学术影响上地位日隆,该学院吸引了诸多精英。⁵⁶当该校新约教授J. 格雷欣·梅钦(J. Gresham Machen, 1881—1937年)判定该校自由主义倾向势不可挡,于1929年离开该校,并另外帮助筹建威斯敏斯特神学院的时候,普林斯顿神学奇异的连续性由此终结了。

贺智认为,“我说新思想从来不会出自普林斯顿神学院,对此我并不担惊受怕。”⁵⁷这一观点在某些圈子产生出如下看法,即普林斯顿神学家们采取鸵鸟战术,忽略同时代的思想。虽然他们献身于抵制自由主义浪潮,在他们看来,这一浪潮几乎将所有的新思想都卷进去了,但认为他们的神学落伍于时代是不公正的。他们对同时代的思想了如指掌。贺智掌握1826—1828年德国神学发展的第一手资料。华菲尔德早年受过自然科学和数学训练。他们参与讨论了梅尔赛斯堡神学、芬尼的奋兴主义、新英格兰的一位论主义以及达尔文主义涉及的难题,这些同时也是美国宗教中的突出问题。同样,贺智在以反抗同时代的科学主义而著称的时候,也采纳科学归纳方法,认为当科学揭示出新事实的时候,我们对圣经的解释应当发生变化。最终,他认为真正的科学和圣经是完全相容的。“如果地质学家们最后证明它[地球]已经存在无数时代,那么我们会发现创世记第一章完

全符合这些事实,科学的最终结果就体现在圣经的首页上。”⁵⁸他与达尔文主义的著名争论并非因为他拒绝进化论本身,而是出于进化论会贬损人类价值,没有为上帝的目的或上帝参与世界留下空间。⁵⁹事实上,贺智的继承人华菲尔德拥护有神论进化思想。

一方面,普林斯顿神学家们经常参与讨论时代的问题,比大多数人所认识到的还要频繁,另一方面,他们使用过去的工具这么做。其中的第一个工具是《威斯敏斯特信纲》(1646年),普林斯顿神学院的所有教授都必须签名同意。华菲尔德就此说道,“作为改革宗基督徒和最丰富、最完满的改革宗思想的继承人,我们拥有最珍贵的遗产,即《威斯敏斯特信纲》,它最完全、最受人景仰、最完美地表述了圣经中基督教教义之菁华,人类此前从未这么做过,这是我们特有的福分。在此,教会中至关重要的信仰得到全面的表达。”⁶⁰《威斯敏斯特信纲》成为牢固地坚持加尔文主义、反对其他团体的新花样和错误的镇山之宝,而解释该信纲的方法则是由早期改革宗神学家法兰西斯·涂尔廷(Francis Turretin, 1623—1687年)来把关的。他撰写的《辩论神学要义》(*Institutio theologiae elencticae*, 1679—1685年)被早期普林斯顿神学家们认为最忠实地表达了加尔文的思想,一直是普林斯顿神学院的(拉丁文)神学教材,直至后来被贺智的《系统神学》(*Systematic Theology*, 1827—1837年)所取代。

将真理体系化对人类本性来说是必不可少的,我们体系化工作的过程也为贺智所关注。“圣经对于神学家犹如自然对于科学家。圣经是事实的仓库;神学家确定圣经所教导的一切的方法犹如自然哲学家用来确定自然所教导的一切的方法。”⁶¹在此引文的后一部分,贺智认为,神学家应当运用的方法与自然科学家的方法相类似。“因此,真正的神学方法是归纳法,由此确证圣经包含了形成神学内容的所有事实或真理,这正如自然事实成为自然科学的内容一样。”⁶²当同时代许多保守的神学家们放弃神学归纳法的时候,普林斯顿神学家们则以苏格兰常识实在论中的经验主义为基础。⁶³这为贺智在圣经默示上采取证据主义的方法(Evidentialist approach)提供了基础。

基督教依赖于无误的(infallible)圣经所提供的客观根据:“所

有圣经经卷都是上帝的默示。它们所教导的一切都同样无误。”⁶⁴ 圣灵对作者们发挥影响好比“得到灵感的作家们将完全发自内心的思想和感受诉诸笔端,运用对他们而言最自然、最恰当的语言和表达方式。不过,他们仍然因为受到圣灵的感动而言说,他们的话语就是圣灵的话语。”⁶⁵ 贺智坚持口传默示,但反对神授听写论(dictation theory),认为“神圣的作者们也非机器。他们的自我意识并没有被悬置起来;他们的思想力量也没有被悬置起来”。⁶⁶ 相反,圣灵的默示意味着圣经作者们不是无误的(infallible),“除非他们被用于特定的目的。……至于在科学、哲学和历史方面,他们和同时代的人站在同一个水平上。他们只是作为教师,只有在成为上帝的代言人的时候,才是无误的。他们受到上帝的默示,但这并不使他们成为天文学家,就像不使他们成为农学家一样。”⁶⁷

贺智积极倡导对教义采取命题论证方法,但他也认为灵性体验在我们解释圣经方面发挥一定的作用。“虽然圣灵内在的教导或宗教体验不能够替代外在的启示,不是信仰法则的一个部分,不过,它在决定信仰法则教导什么样的内容上具有宝贵的指导作用。”⁶⁸ 此外,圣经的精髓向所有人敞开,并且清楚明白。因此,在解释圣经上,没有人非得屈从于任何权威。“圣经是一本简单明了的书。它可以为人所理解。人们有权利,也必定能自己阅读和解释它;这样他们的信仰便可以建立在圣经而非教会的见证上。”⁶⁹

普林斯顿神学的影响

从各个方面来看,普林斯顿神学家都信仰虔诚,尊敬圣经,但是,他们不断受到的批评是他们并没有成功地将他们的圣经观和体验观真正结合起来。二者都出现在他们的神学中(尽管明显侧重于强调圣经),但他们极少能够将它们整合为一个整体。⁷⁰ 第二个普遍的批评涉及贺智将大多数神学思想建立其上的归纳法。甚至同时代的苏格兰常识实在论作为神学结论的根据也被认为是有问题的。除非我们能够证明归纳法不受制于文化、道德和宗教上的设定,并证明这种不受制于这些设定的方法能够带来对上帝的认识,否则的话,贺智建

268

立在培根方法之上的神学就缺乏令人信服的认识论基础。

尽管存在上述问题,老普林斯顿学派在当时影响极其深远。它在自由主义与奋兴经验主义之间开辟了第三条道路。对于 19 世纪大多数美国人来说,它是美国改革宗思想中的主旋律。最初通过威斯敏斯特神学院,后来通过其他保留加尔文主义反对自由化倾向的机构,它的影响也扩展至 21 世纪。普林斯顿神学至今仍对许多保守派和基要派的基督徒具有高度的影响力,这些基督徒极力坚持以命题来阐述教义,以证据法来护教。但是,或许可以公平地说,普林斯顿学派的继承人很少有人像贺智及其同仁那样训练有素,结果,在其他人早已超越他们之后,他们通常继续坚持着 19 世纪的战斗。

自由主义神学的兴起

上述各种认信主义神学背后都具有厚重的传统,这使它们成为贯穿 19 世纪中叶的重要力量,在欧洲大陆和英格兰尤为如此。但是,当新事物和进步时常被视为具有同等价值的时候,传统的力量在这样的时代就逐渐被削弱。此外,当宗教多样性在美国一开始就成为现实的时候,在欧洲不同地区普遍盛行的宗教同质现象便开始瓦解,原先占据主导地位信仰力量受到了削弱。因此,新出现的少数派宗教团体早期曾经与学术、教会或政治权力进行艰苦的战斗,但是,当它们明显不会撤离的时候,人们便日益宽容地对待它们。

昔日教会的体制化权力以某些方式造成了对教会的损害。国教会在形成民族身份上发挥了关键性的作用,而随着世俗权利和宗教多样性的增加,政府感到更有把握运用新近获得的权力反对教会权威。随着新的社会地位标准的出现,通常由教会认可的旧等级结构被抛弃了,这种情况时常发生。认信主义体系倾向于等级制,而同时代的民主力量则试图缩减这些团体的影响。随着普通民众的教育水平日益提高并获得政治权利,再兜售如下思想,即他们没有能力自己正确地解释圣经,必须依赖于传统或制度,就非常困难了。

或许造成认信主义力量削弱的最大原因就是它对过去的依赖。即使上述神学家们没有简单地重申旧体系,但是,他们把神学的基础

建立在本身是静态、无变化的过去实在之上。相反，自由主义神学认识到未来才是命运。它对人性 and 通过社会力量逐步实现上帝的国度持乐观主义的态度，这与时代精神产生共鸣。因此，当自由主义神学取得优势的时候，它将伦理学而非教义作为基督教的核心，彻底重构传统关于人类罪性、上帝在世界中的活动以及耶稣的本性和信息的理解。⁷¹

阿尔布雷希特·利奇尔

尽管卡尔·巴特消极地评价说，“利奇尔在最近的神学上具有一段时期的意义；而没有，的确没有划时代的意义，”⁷²我们还是很难否认阿尔布雷希特·利奇尔（Albrecht Ritschl, 1822—1889年）是施莱尔马赫与巴特之间最有影响的神学家。⁷³他将不同的思想来源——路德、施莱尔马赫、黑格尔、康德的思想——综合成为一种神学方法，并崭新地表达了时代精神。在这么做的时候，直至一战爆发，他的神学为大批的弟子以及反对者们设立了神学进程。

利奇尔的父亲是普鲁士改革宗联合教会的主教，关注黑格尔在图宾根大学的影响，在利奇尔求学于波恩大学、哈雷大学以及海德堡大学之后，他只允许儿子到图宾根大学读书。他的担忧是有根据的。在图宾根大学，利奇尔着迷于鲍尔的神学思想。但是，当他受惠于鲍尔在神学方法上的奠基性著作的时候，年轻的利奇尔最终与鲍尔的黑格尔式神学分道扬镳，转而喜好康德的伦理方法。在整个成熟期作品中，利奇尔的思想反映出他通过历史研究建构起来的道德神学受到上述两个方面的影响。利奇尔在波恩大学作为无薪大学教师开始其教学生涯（1846年），讲授信条史。1852年，他在此成为教义学教授；1864年，迁至哥廷根大学，在此生活直至1889年退休。其三卷本皇皇巨著《基督教关于称义与和好的教义》（*The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*, 1870—1874年）中的最后一卷成为自由主义神学的代表作。

270

教义即价值判断

一方面,我们可以恰当地称利奇尔为基督教自由派之父,另一方面,和黑格尔式神学家们比较,他代表了保守的神学转向,认为神学永远必须回归圣经并将其作为根基:“基督教教义只来自于圣经,这是新教教会的基本原则。”⁷⁴与黑格尔式神学家们相反,利奇尔认为思辨哲学不能矫正神学,反而会扭曲神学。形而上学的问题在于“仅仅当自然和精神现象被视为一般事物的时候,它们才涉及形而上学”⁷⁵。换言之,形而上学削平一切实在,这样人类就能以一视同仁的方式来探究上帝、人和自然了。

形而上学神学具有两个方面的消极含义。其一,思辨的形而上学将上帝变成了剥离一切属性的抽象观念。因此,“因为形而上学认识对存在于精神和自然之间的种类和价值上的差别麻木不仁,所以上帝这个观念不属于形而上学。”⁷⁶其二,在利奇尔看来,黑格尔的思想没有为人类的精神层面留下空间。当自然和精神都被视为同一实在的两级的时候,思辨哲学不过是科学主义的变种,后者将人类自由纳入唯物主义因果关系之中。相反,利奇尔认为,“宗教世界观在各个方面都依赖于如下事实,即人在某种程度上通过价值将自身与其周围的现象区别开,并将自身与对他施加影响的自然区别开。”⁷⁷

利奇尔认为将形而上学作为神学的起点是错误的,其主要理由在于形而上学将人降低为纯粹的自然物,其背后隐藏着决定论。即使我们经验到要服从于某些自然力量,但是,我们仍然意识到我们具有尊严和价值。因此,只有具体的神学方法对我们的道德意志给予应有的关注,而这种意志是我们灵性的基础。这反映出康德的影响,在康德看来,宗教在本质上属于实践和道德领域。⁷⁸但是,他追随康德也只到此为止。利奇尔不像他的前辈将宗教当作伦理学的婢女,而是认为宗教一直启发我们需要称义与和解,并形成如下认识,即仅仅通过自然领域是不可能获得称义与和解的。

因为追求拯救在本质上是位格性的(personal),因此必须通过位格力量来发现拯救之道。这一认识推动利奇尔离开康德沉闷的伦

理神学,回到上帝透过基督赐予的启示。“位格性是上帝透过启示借以将上帝这一观念赐予我们的样式。因为神学必须探讨在基督身上显示出来的上帝,所以只有当上帝这一概念具有实践形式,神学研究才具有科学意义上的合理性。”⁷⁹因此,利奇尔反对黑格尔的绝对和康德的道德仲裁者,坚持认为上帝的本质是爱,上帝只能被视为位格。只有这种上帝才能解决我们对拯救的需要。“对困苦中的人表示怜悯……不会出现在不动的纯粹行动(*actus purus*,哲学术语,指上帝的完美,或译为‘完美行动’。——译者)身上,哲学家普遍认为它是命运,是世界秩序的基础。任何对上帝的敬拜都不能与这种观念相联在一起。”⁸⁰

位格上帝成为利奇尔神学的主要原则。因为我们不能通过形而上学找到上帝,认识上帝是通过经历到罪和救赎而来的。这种认识对于我们来说具有个人和宗教意义,因此,它只能被描述为利奇尔所谓的价值判断。“但是,如果基督通过为了救赎我所做的一切和所受的苦难而成为我的救主,如果我将我的拯救委托给这位为我做了这一切的力量,我尊奉他为我的上帝,那么,这是一种直接的价值判断。这不属于像卡尔西顿原则一样不带个人情感的科学认识范围中的判断。”⁸¹

272

利奇尔确信,“每种宗教认识都是直接的价值判断”⁸²,这意味着宗教教义不是事实命题。相反,关于上帝的陈述只有放在我们自己的拯救背景之中才具有意义;神学只有源自于内心信仰才有效。利奇尔将重新发现的这一观点归功于路德。

只有当上帝被视为可以为信徒确保一种超越世间限制的世间地位时,对上帝的认识就被证明为一种宗教认识。除了这种信仰上的价值判断之外,不存在任何配得上这种内容的对上帝的认识。因此,我们不应当寻求一种纯粹理论的和“不带情感的”对上帝的认识,将之视为信仰认识不可或缺的预备。的确,人们都说,我们必须在我们能确定上帝和基督对我们具有价值之前,首先了解他们的本质。但是,路德以其洞察力认识到这种观点是不正确的。的确,真相恰恰相反,我们只在上帝和基督对

于我们的价值中,我们才了解他们的本质。这是因为上帝和信仰是彼此不可分割的两个概念。⁸³

因此,利奇尔不是诉诸思辨性的证据,而是采用实践证明的方式来支持宗教真理,在实践证明中,上帝的存在和行动为了我们的利益将价值赐给人类。

利奇尔承认将教义界定为价值判断易于受到主观主义的指责,他渴望能避免这一责难。他设立的第一道防线是,甚至那些明显客观的方法也涉及价值判断。“因此,在对世界上所有相关的认识中,价值判断发挥着决定作用,人们甚至会以最客观的方式做出价值判断。科学观察期间的关注以及中立地研究被观察事物,一直都意味着这类认识对于运用它的人具有价值。”⁸⁴就科学和哲学都涉及价值陈述来说,它们都进入到宗教领域。

然而,受到极大关注的是利奇尔对主观主义指责做出的第二个回应。他认为,神学教义是价值判断而非事实真理,这一事实并不意味着它是独断的或由主观推论出来的。价值判断的支柱是透过耶稣生命而来的上帝的启示。如果耶稣启示出上帝的本质和计划,那么,这种启示只能通过追问历史来予以重新发现。历史上的耶稣的实际生命是基督教必不可少的客观的试金石。这一纯历史方法彻底拒绝黑格尔主义者的主张,即认为我们可以通过上帝的眼睛(指黑格尔的绝对或理念。——译者)认识实在。利奇尔认为,我们不是以超历史的理念,而是以历史上的耶稣生命为起点的。所有的神学都是“从底层”、从历史研究开始的。因此,与试图综合形而上学和历史的鲍尔不同,利奇尔用历史研究取代了形而上学。

虽然利奇尔拒绝鲍尔的形而上学出发点,但是,依然保留了他的辩证法模式。但是,利奇尔将之修正为关于形式和信息的辩证法。一方面,基督教必须让其形式和表达方式适应于表述历史问题和历史发展过程。另一方面,基督质朴的信息会受到它对历史处境的回应的遮蔽,而且一直会存在这样的危险。基督教为了在变革之中保存自己,就必须以新形式来言说,但是,又必须避免混淆历史偶然因素与本质因素。例如,早期基督教被迫接受希腊思想范畴以摆脱来

自诺斯替派的威胁。但是，若没有得益于历史方法，那么，这些迥异于福音的形而上学思想最终会和福音混淆。历史学家的作用在于将历史上偶然出现的形式孤立起来，并确保在新的情况出现的时候，被抛弃的是这些形式，而不是基督教信息。

上帝的国度

与上述方法相对应，作为历史学家的利奇尔转向重新发现福音的精髓。在利奇尔看来，这一内核就是耶稣所宣讲的上帝的国度。上帝的国度包括上帝对我们的主权以及我们与他人的团契关系。正如利奇尔喜欢描述的那样，“也就是说，基督教不像是从一个中心画出的圆，而是有两个焦距的椭圆。”⁸⁵与双重焦距对应的是基督信息中伟大的拯救主题：称义与和解。在椭圆的一端是基督，他仲裁我们是否得救。在椭圆的另一端是期待这种拯救的共同体。这样，福音就同时具有救赎之道和伦理命令。“上帝的国度是由上帝颁布的最高的善，是通过上帝在基督里面的启示建立起来的共同体；但它同时形成伦理理想，共同体中的成员通过自己明确的互惠行动彼此团结在一起实现这一理想，只有在这种意义上，它才是最高的善。通过与其同时表达出来、蕴涵其中的道德命令，‘上帝的国度’这一概念的含义日益清晰。”⁸⁶因此，基督教是特定的伦理宗教，其中宗教和伦理都不能够被忽略。

274

但是，耶稣并不仅仅宣布上帝的国度是上帝为人设立的目标；他还将之现实地建立起来。“通过让他自己生命的目标成为人类的目标，人类被呼召进入上帝的共同体的团契之中，他在一切受造物之前就是某种宗教的创立者，就是使人类从尘世统治中摆脱出来的救赎主。”⁸⁷耶稣作为救赎主的特殊地位，并非源于他本体论上的独特的位格，而是基于“如下事实，即惟有他有资格担负这一特殊的天职——把人引入上帝的国度；他在传布真理，毫无间断、偏差地付出爱的行动中履行这一天职，由此将自己奉献给这一可设想的最高的天职”。⁸⁸

耶稣是他试图建立的国度的原型和中保，他完美的爱以及服从

天职的精神是教会尊他为圣的源泉。这一从道德视角解释耶稣神性的看法完全不同于从分析神人两性入手的传统观点。但是,利奇尔认为,这种传统方法超越了历史许可的范围。“基督位格的起源问题,即基督位格本身以一定的样式向我们的伦理和宗教领悟力呈现出来,以及他获得这一样式的方式,不是神学探索的主题,因为这一问题超越了人类所有探询的范围。”⁸⁸以形而上学意义上的基督位格论为起点的基督论是基督教与希腊文化相遇的产物,在此基督教被迫根据本体论范畴来陈述基督的意义。但是,现在,基督作为完全的神和完全的人的思想必须作为落伍的形而上学思辨抛弃掉。⁸⁹同样,因为耶稣的先存、复活和升天的思想不是耶稣历史经验的一个部分,所以它们在基督论中没有立足之地。⁹¹这类主张不仅经不起历史研究,而且对基督徒也无具体的意义。“评估基督是上帝,这涉及我们信靠基督这一行动,还意味着信经中直接或间接地归于基督的属性发生了变化,或者至少被重新解释了。如果信经对基督的描述必须从纯粹客观的意义来理解的话,那么,基督就不会成为我们信靠的对象。”⁹²相反,像在所有其他教义中一样,肯定基督的神性是指我们为我们自己对基督做出价值判断,认为他是世界有限性的征服者。

利奇尔在基督论上用历史研究代替形而上学分析,他在重新陈述罪和赎罪时也使用了同样的方法。他拒绝神圣因果报应思想,认为这属于希腊遗风。“这种道德秩序建立在古希腊的神圣正义这一司法概念之上,此外,根据我们始祖的罪恶问题来谴责整个人类,这些都没有为上帝与人可能出现的和解留下余地。”⁹³利奇尔并没有否定罪的普遍性,但是,他认为,“人在个体能力上和总体上都是罪人,只有上帝的大爱能使他们成为救赎与和解的对象;从这种意义上来说,上帝不是将罪视为以悖逆已知的上帝旨意为最终目的,而是视为一种无知。”⁹⁴在将罪界定为无知的前提之下,利奇尔还拒绝赎罪论的司法模式(*forensic model*)。“因为基督在苦难中没有负罪感,所以,他不会认为这些苦难是惩罚,甚至不会认为是取代罪行或用来阻止人犯罪的惩罚。”⁹⁵在此,利奇尔确立了一种教化模式,据此虽然人类制度如国家和家庭仅仅模糊地反映上帝的国度,但为我们进入天国做好了预备。

利奇尔在反对他所认识到的虔敬主义和神秘主义中危险的个人主义和主观主义的时候，匆忙地补上一句：只有通过教会，我们才能了解基督“为我们”所做的仲裁。⁹⁶“那么，真正完全地认识耶稣的宗教意义——他的意义即作为宗教创立者——依赖于人类认清自己是耶稣建立的共同体的一个部分，就该共同体相信自己已经接受耶稣特殊的恩赐即罪得赦免来说，这一点尤为明确。”⁹⁷其中的原因在于我们依赖于教会对基督做出的评估。“在此还要解释如下事实，即基督的神性概念或运用于旧约中上帝的名字基督，最初出现于基督徒共同体之中；基督自己从来没有以此立场来描述自己。因此，只有当基督被视为上帝之国共同体的永活的元首的时候，神学才能正确地评价这个属性。我们必须先将基督带到与其子民的关系中，然后我们才能从这种立场认识到在基督自身的秩序中他是独一无二的。”⁹⁸基督仅仅是与教会相关的基督。因此，只有通过教会，基督才会成为我们的基督。

276

意义以及遗留下的问题

利奇尔的弟子很多都是 19 世纪晚期和 20 世纪初期璀璨的神学明星。在他们之中最杰出者有：阿道夫·哈纳克(Adolf Harnack)，威廉·赫尔曼(Wilhelm Herrman)，恩斯特·特洛尔奇(Ernst Troeltsch)，下文将讨论这三位的思想。另外深刻地受到他思想影响的人物有：德国的马丁·卡勒(Martin Kähler, 1835—1912 年)，英国的 P. T. 福赛斯(P. T. Forsyth, 1824—1921 年)，美国社会福音倡导者，以及法国天主教神学家 A. F. 卢瓦絮(A. F. Loisy)。他的影响范围还延伸至曾经在其门下受训的弟子的门生。虽然最著名的两位徒孙埃米尔·布龙纳(Emil Brunner, 1889—1966 年)和卡尔·巴特(Karl Barth, 1886—1968 年)对祖师爷评价不高，但是，利奇尔的影响在他们的著作中明显可见。鲁道夫·布尔特曼(Rudolf Bultmann, 1884—1976 年)的评价较为积极，他发展了利奇尔神学教义是价值判断的理论。

由于利奇尔的著作涉及如此众多的领域，他的思想遗产非常丰

厚。他为形而上学在神学中之作用的讨论增添了重要的一章。通过将上帝的国度界定为耶稣信息的基本主题,他重新点燃了关于历史上的耶稣及其教导的本质的争论。因为利奇尔强调教会,所以,在讨论教会作为福音媒介的作用上,他颇有贡献。最后,利奇尔为历史事实与神学意义之间的关系问题的讨论增添了新的动力。

277 利奇尔涉足的范围广阔,这使他容易受到大量来自不同方向的批评。这里只考虑两个大的领域。首先,许多人注意到,尽管利奇尔强调教会,但是,他的神学含有他自己强烈厌恶的个人主义的种子。利奇尔的核心思想主张教义即价值判断。当价值问题脱离事实的时候,神学就很难保持客观基础。如果教会忠实的评价必须成为历史研究的根基,那么,只有在我们确信我们关于历史上的耶稣的结论不被主观性或文化背景所遮蔽的情况下,才有可能获得客观基础。但是,如果后一方面有问题,那么正如事实日益显明的那样,关于耶稣的价值判断就任意漂流了。这一个人主义趋向在利奇尔的弟子们那里表现得更加明显,我们在下文将会看到这一点。

利奇尔的结论受到挑战的第二个领域是他从道德视角解释基督教。他明确地认为宗教和道德必须维持成为椭圆形神学的两个焦距,但人们不是没有理由怀疑利奇尔仅仅是打扮成耶稣的康德。他将耶稣的天国教导中的末世论因素简化为道德紧迫论,将罪变成无知及其残留下来的对所有人的影响,将拯救解释为不断的教化,在教化的过程中,社会将日益反映天国的理念。因此,许多人不禁会问,利奇尔是否像他自己所说的那样,更多地受到文化上自信道德进步论而非路德和圣经的塑造?

阿道夫·冯·哈纳克

阿道夫·冯·哈纳克(Adolf von Harnack,1851—1930年)和威廉·赫尔曼(Wilhelm Herrmann,1846—1922年)为利奇尔最早、最有影响力之高足中的两位。他们的观点在许多核心领域上与利奇尔重叠:认为在重新发现福音上历史方法必不可少;否定形而上学在神学方法中的地位;耶稣的生平和事工是基督论的基础。我们将不再复

述他们与利奇尔相似的思想,相反,我们将关注他们思想中重大的发展以及独特的方面。阿道夫·冯·哈纳克是他那个时代最杰出的教会史学家,曾游学于莱比锡、吉森、马堡、柏林等数所大学。⁹⁹其《信条史》(*History of Dogma*,初版于1885年,1893年出第三版)为该领域设立了标准,《什么是基督教?》(*What Is Christianity?*,1900年)为自由派关于历史上的耶稣的著作确立了新方向。哈纳克受到学术和政治权威的极大敬重¹⁰⁰,但是,既由于他的神学立场,也因为他在崇拜中用建立在宗教改革思想之上的信经取代使徒信经,他受到教会领袖们的怀疑。

278

哈纳克主张,只有历史地考察基督教信条,才能使我们“把握这一现象的本质,将内核和外壳分开”,他因此名闻天下。¹⁰¹内核,即基督教的菁华,一直包裹在外壳即文化表现形式之中。因为基督教“包含的某些东西,虽处在不同的历史形式之下,但具有永恒的效用”¹⁰²,历史学家的作用在于去除累积成堆的谷壳,确定永恒的真理。哈纳克在寻找基督教永远有效的东西的时候,提醒我们说,“正如我们处在我们这个时代,耶稣基督及其使徒们生活在他们的时代;也就是说,他们的感受、他们的思想、他们的判断以及他们的努力都受到他们的视野和他们自己的国家置身其中的构架以及那个时代的处境的限制。”¹⁰³因此,正如有些人所强调的,神学不应当试图回到原始教会的样式和思想。“教会史从一开始就向我们表明,为了让‘基督教’存留下来,‘原始基督教’就不得不消失;同样,在后来的世代中,基督教的形式也不断地发生着变化。”¹⁰⁴

第一个必须放弃的原始基督教要素是犹太教启示论这一外壳,耶稣将他的教导包裹在这里面。保罗采取关键性的一步,在最初的犹太教限制之外重新阐述信仰,由此挽救了基督教。“没有违背福音内在和本质性的特征——无条件地相信上帝是耶稣基督的天父,信仰主耶稣基督,罪得赦免,永生的确据,纯洁和兄弟般的团契,保罗就将之转换为普世宗教,为伟大的教会奠定了基础。”¹⁰⁵

教会受到的下一个主要挑战是诺斯替主义。哈纳克认为,“与诺斯替主义的斗争推动教会将教导、崇拜、纪律转变成为固定的形式和条令,将一切不愿意服从的人排除出去。”¹⁰⁶为了做到这一点,神学与

279

形而上学思想联姻，这在将耶稣等同于逻各斯上尤为典型。哈纳克从两个方面看待这一发展过程。一方面，他认为将耶稣和逻各斯概念融合有助于引导善于思考的希腊人采纳基督教，“人们必须清楚地认识到，在那个时代，将基督徒的宗教和希腊人的思想联合起来的适当工具就是逻各斯”¹⁰⁷。另一方面，哈纳克在同一个段落认为，“因为我们理解世界和伦理的方式根本不表明逻各斯存在，所以我们大多数人认为这种等同是难以为人接受的。”¹⁰⁸

最终，古希腊的形而上学取代了福音中的内核。这种掺杂由于中世纪天主教会将基督教信仰等同于教会中的教阶制结构和实践而变得更加复杂。只有宗教改革让我们有机会正本清源。“首要的是，我们必须从将新教与天主教相比照，才能理解新教，在此对新教的评估必须采取双重方向，首先视之为改革，其次为革命。”¹⁰⁹改革出现在救赎论中，在此基督教的救赎信息被恢复为原先质朴的形式。因为新教将制度化的上层建筑与基督信息区别开，所以新教又是一场革命。

由新教重新发现的启示的内核实在非常简明。

但是，如果我们总的来看耶稣的教导，我们将发现它由三个核心成分构成。这三个部分都蕴涵着整体，因此，它们中的任何一个都完全地展现了耶稣的教导。

第一，上帝的国度及其来临。

第二，父神与人类灵魂之无限价值。

第三，更高的义以及爱之诫命。¹¹⁰

这就是从信条以及制度一类的外壳中收集来的福音。“新教视……福音为非常简明、神圣，因此真正具有人性，以至于当它完全不被传统的形式限制的时候，肯定能为人所理解，并且也在每个人的灵魂中产生出本质上相同的体验和信念。”¹¹¹

在此应当注意到如下两个要素。其一，哈纳克认为进入上帝之国的体验可以证实它的真理性。因此不需要任何的制度上、神学上以及信条上的体系。其二，哈纳克大大减少了利奇尔对信仰共同体作用的强调。“他[耶稣]希望激发人们去过个人的宗教生活，他也做

到了这一点；正如我们将看到的，耶稣特别伟大之处在于他将人引向上帝，使人因此能够获得有上帝同在的生活。”¹¹²哈纳克的确相信，所有受到耶稣的激发去过宗教生活的人会形成类似的信念，但是，这只是利奇尔强调教会的一个影子。

在重构福音上，哈纳克也比利奇尔更进一步取消了耶稣在基督论中的核心地位。在哈纳克经常被引用的论述中，他说，“耶稣所宣告的福音只与圣父有关，而与圣子无关。”¹¹³现在，与其说是耶稣的事工和顺服，不如说是他关于上帝是天父的信息，使我们认为耶稣具有神性。的确，这一信息只有通过耶稣才能显示出来，但耶稣的作用在本质上被降低为沟通渠道。强调耶稣位格的教义表达是福音进入希腊土壤之际屈从于文化要求的产物。通过历史学家的工作，我们现在能从这一外壳中解放出来。¹¹⁴由此推及开来，我们也可以摆脱围绕福音形成的沉闷乏味的神学、社会或政治体系。最后，哈纳克告诉我们，“它[上帝的国度]不是天使和魔鬼、座天使与权天使问题，而是上帝与灵魂、灵魂与上帝的问题。”¹¹⁵

哈纳克认为，在很大程度上，文化表达形式是宗教的敌人，这一思想对自由主义神学方向产生了深远的影响。通过将无常的外壳中危险的潜在要素去除掉，我们就可以在这位历史学家重构的耶稣信息中找到神学的客观之锚。但是，乔治·梯雷尔(George Tyrrell)明显看到这一做法的困难之所在，认为，“归根结底，哈纳克回顾天主教19个黑暗的世纪所认识到的基督只反映出一幅新教自由主义的面孔。”¹¹⁶换言之，哈纳克抽离出来作为基督教信仰内核的一切，与其说是基督教之精髓，不如说是这位历史学家的偏好。

威廉·赫尔曼

威廉·赫尔曼于1889—1916年在马堡大学任教义神学教授。¹¹⁷就他反对的思想来说，他与利奇尔和哈纳克是站在同一战线上。因为自然不是人类真正的对应物，所以自然神学是不可能的。“因为我们不能在自然之中发现我们全部的自我，所以上帝在此向我们隐藏起来。”¹¹⁸虽然他比自由派前辈们为以基督为中心的神秘主义留有更

281 多的余地,但是,在寻找独一真神上大多数的神秘主义绕过基督,因此受到他的谴责。他反对认信主义,因为它不能回应当下的学术,而是抱着过去的传统。

赫尔曼与保守派神学之间的主要交锋涉及的是圣经的作用和地位问题。赫尔曼相信,依赖于圣经无误论不仅不会为信仰提供客观根基,反而会将基督教抛入不确定性之中。“如果人们想像一下,可靠的神圣记录能成为宗教信仰的正当基础,那么,忠实地评估这些记录所叙述的一切在历史上是否可能发生,就必定会让他们产生出最深度的忧虑。”¹¹⁹如果人们将圣经材料作为历史文献来检验的话,那么,“没有人还会坚持如下思想,即圣经中的每句话都是上帝的圣言,都无误地表达了真理。”¹²⁰在此,赫尔曼比他许多自由派师兄弟们更进一步主张,圣经中的历史局限性不仅受限于次要事实,而且受限于教义。

大多数神学中的根本问题是争论圣经是否提供了可以综合成首尾一贯的教义体系的命题。但是,赫尔曼相信这种争论将活生生的圣经转变成僵死的字句。相反,神学中的客观性“依赖于如下两个客观事实,第一个是历史事实即耶稣位格。……基督徒意识中上帝与他相交的第二个客观根据是我们在心灵之中倾听到道德法则的命令”。¹²¹内在的道德法则的命令表明我们确实需要与上帝相交,并证明这种相交实际存在,但赫尔曼明确地强调第一个根据。“真正的信纲是耶稣即基督。但是,若正确理解的话,它仅仅意指:通过耶稣其人我们第一次被提升至真正与上帝相交的关系之中。”¹²²

当赫尔曼谈及基督在创造我们与上帝合一的作用时,它的含义与和利奇尔所说的并不相同。耶稣生平的事件,甚至他宣讲的信息,对基督教来说都不是不可改变的。这些在历史上只是可能发生过。只有当我们求助于基督内在的生命,我们才会获得确定性:“当耶稣向我们显示他内在生命的时候,他本身才成为我们真正的权柄;我们认为,这种权柄是包含在我们生命中的最佳美的东西。”¹²³但是,因为“任何这类位格性的内涵只向那些在位格上意识到它,感受到自己被与它的关系唤醒,认识到自己的视野被拓宽的人敞开”¹²⁴,所以,从耶稣内在生命中产生出的权柄只能从信仰深处显明出来。

在以上论述中，我们找到了赫尔曼赖以扩展为利奇尔所珍视的两个关注的基础。首先，他将自己的思想建立在利奇尔教义即价值判断的观点之上。但比起他的这位神学思想之父，赫尔曼在更大程度上认为，耶稣的生存论意义而非活动或教导代表了基督教的内核。其次，像利奇尔一样，赫尔曼回到路德著作，视之为重塑基督教教义的试金石。但是，他向我们指出这位宗教改革家思想中福音与律法的对立。一旦脱离耶稣的内在生命，那么，他的教导就蜕化为律法。根据赫尔曼的看法，具有讽刺意味的是，保罗教导反对凭借律法称义，但那些试图从圣经中拣出某种详尽的教义体系的人反而将这一教导变成了律法：“他们明显地认为，他们自己由此方式建构的一切教义一旦获得‘福音’之名，就不再成为律法了。”¹²⁵

只有通过将神学引回到耶稣的内在生命，信仰才具有活力。但是，耶稣的内在意识一直以教会为中介。在此，赫尔曼试图通过诉诸基督教共同体是圣经的创作者这一点来矫正哈纳克的个人主义。教会及其对基督的经验是教义的源泉，而不是相反。只有在信仰共同体中，带领其他人与上帝相交的圣言才会形成。但是，教会只是中介，因此，它不是没有错误的。“上帝的主权存在于位格存在的内在生命中，存在于他们彼此交融的关系中”¹²⁶，这一主张必须通过神学来不断更新，以便防止它蜕化为律法。

赫尔曼坚持认为，教会是必不可少的，但这依然与耶稣的内在生命是基督教之核心的思想之间存在着令人堪忧的张力。首先，虽然教会是圣经的来源，但在赫尔曼那里，教会的地位被削弱了。“没有人能够通过向他人提供信息来帮助他人，这样他人会拥有宗教中最佳美的一切。每个人必须自己去经历一切来自上帝的恩赐。”¹²⁷即使我们为了加入教会要依赖于教会的见证，赫尔曼的如下主张还是削弱了教会继续存在的意义，“如果我们经历到上帝掌管我们的权柄，我们不再需要寻找他人的证词来让我们坚信上帝的生命真实无误。”¹²⁸赫尔曼承认与基督相交的共同体验不会形成统一的体验见证，由此来看，赫尔曼神学中隐藏的个人主义成分增加了。“但是，因为这种体验是无限的，因此基督徒借以寻求表达信仰经历的教义不能为其他信徒设立界限。仁者见仁，智者见智，

所以,既然他们应当忠实,他们就必须以不同的方式表达自己。”¹²⁹ 这些因素导致许多人认为赫尔曼的著作没有摆脱他自己非常厌恶的主观主义。

与这些关注点相关的是赫尔曼倾向于认为历史具有两条道路。一方面,赫尔曼放弃了利奇尔的信心,即认为我们能够重新发现耶稣生平的事件;另一方面,又认为我们能确切地了解耶稣的内在生命。因为这二者都是出自同一文献的主题,为什么我们一定要以此而非彼种方式来信赖圣经?赫尔曼的回答似乎是,圣经中有关基督内在生命的证词的确是通过信徒的经验形成的。但是,这使经验成为圣经中有效内容的看守,这似乎又回到了赫尔曼希望回避的个人主义和主观主义。这些倾向推动其他陷入自由派阵营的人继续为神学探求客观基础。其中两种形式是天主教现代主义和社会福音运动。

阿尔弗雷德·卢瓦絮与罗马天主教现代主义

284 各种要素相互结合使19世纪天主教神学和圣经研究几乎停滞不前。《现代邪说提要》(*Syllabus Errorum*, 1864年)几乎将同时代的所有哲学和社会思想定为异端,第一次梵蒂冈大公会议强烈地肯定了教宗在教义上的权威地位,教宗庇护九世(Pius IX)采取保守主义立场,所有这一切对任何质问或修正传统观点的做法泼了一盆冷水。此外,除了德国之外,罗马天主教学术机构都被套上了绳索。这种情况在法国尤为明显,在法国大革命期间,法国所有天主教大学一律被关闭,后于19世纪得以重新开放。当罗马天主教会围绕濒临灭亡的神学兜圈子的时候,人们感到天主教学术已经被远远地抛在圣经最新研究进展之后,因为受到制度性权威施加的限制而裹足不前了。对于天主教内部对此处境深感悲伤的人来说,如下两件事情带来了一线希望。第一件事情是利奥十三世(Leo XIII)被擢升为教宗。他颁布的第一份教宗通谕是《天主奥妙难明的计划》(*Inscrutabile Deo consilio*, 1878年),其中鼓励在哲学和圣经批判上从事学术研究,被认为是将天主教重新拉回到当代世界之举。第二件事情是纽曼发表《论基督教教义之发展》(*Essays on the Development of*

Christian Doctrine, 1843年), 这似乎邀请人们重新考虑教义变革。

在此背景之下, 一场被称为罗马天主教现代主义的运动兴起了。¹³⁰ 认为这些现代主义者是一个倡导同一思想的团体就错了。在他们反对的方面, 即由教会权威支持的浮浅的圣经主义和教义学, 他们具有一致性。这一运动的实际原则是让天主教信仰能够满足当前社会和思想发展的需要, 但在具体做法上存在着重要的差异。与此运动相关的三个人物值得注意。弗里德里希·冯·许戈尔男爵 (Baron Friedrich von Hügel, 1852—1925年) 鼓励这个团体从事研究, 但是为人谨慎以免引起争论。而乔治·梯雷尔 (1861—1909年) 则不像他这么温和, 他由圣公会皈依耶稣会。梯雷尔认为自己是呼吁罗马天主教会从往昔的中世纪中走出来的改革家, 最终因为这些观点而受到绝罚。但是, 天主教现代主义运动的焦点人物是阿尔弗雷德·卢瓦絮 (Alfred Loisy, 1857—1940年)。

恩斯特·勒南 (Ernst Renan, 1823—1892年) 运用历史批判法研究圣经, 卢瓦絮作为他的门生深受其影响, 试图将之用来更新罗马天主教的护教学。当卢瓦絮还是巴黎天主教学院 (Institut Catholique in Paris) 的圣经学者的时候, 他就开始怀疑《创世记》前几章是否具有历史真实性。在随后引起的轰动中, 他被解除了这一职位, 并在一家女子学校谋职。其后他迁至巴黎大学高等研究所 (Sorbonne' Ecole des hautes Etudes)。在此, 他撰写了他最具影响力的著作《福音与教会》 (*The Gospel and the Church*, 1902年)。¹³¹ 表面上, 这是一部回应哈纳克《什么是基督教?》的书, 但是, 它也让卢瓦絮有机会运用历史批判方法重铸较为传统的天主教圣经观、教义和基督论。

《福音与教会》的核心问题是教义发展是否像哈纳克所说的那样隐藏了永恒的本质, 或必然是一个成长过程。卢瓦絮倡导后一种观点, 认为教会的作用在于通过不断地扩展隐含在圣经见证中的要道确保福音生存下去。“福音不是作为无条件的绝对教义, 而是作为活生生的信仰进入历史的; 前者将福音概括为独一无二、固定不变的真理, 而后者则将福音作为具体而复杂的信仰, 毫无疑问, 福音的进化源自于内在力量, 这种力量使之持久存在, 但是它在一切方面从一开始就受到信仰从中产生并在其中发展的环境的影响。”¹³² 教会和福音

285

信息必须做出调整以回应新的挑战；教义不能够停滞不动。因此，在卢瓦絮看来，哈纳克非常讨厌的福音希腊化恰恰是积极的发展。但是，这一发展过程并未就此终结。因为“虽然信条在起源和实质上属于上帝，但是，它们在结构和组成上则属于人”，所以，甚至那些从早期教会关于基督论和三位一体论的争论中产生出来的教义表达都是会改变的。¹³³

信仰赖以保持生命力的载体是教会。卢瓦絮以如下格言而著名：“耶稣预告天国即将来临，而已来临的是教会；教会来临了，她扩大了福音的形式，而福音是不可能按照过去的形式保存下来的。”¹³⁴ 卢瓦絮以此方式将天国的信息与教会之间的纽带拉得比哈纳克更紧。哈纳克认为有形教会和教义是与福音内核区别开的无常的外壳（因此需要将之抛弃），卢瓦絮则认为“他[哈纳克]应当回到芥菜种子的比喻，将新生的基督教比为一颗小小的子粒。……这颗子粒……蕴涵了我们现在看到的大树的胚芽。”¹³⁵ 教会已经抚育并保存了原始教会教义中的子粒，这颗子粒已经成长，并将植根于信经和公会议的教义包括进来。因此，尽管教会和福音从来不能够等同，但是，因为这种成长是一个连续不断的过程，所以，“正如福音不可缺少教会一样，教会也不可缺少福音。”¹³⁶

286 从我们目前的观点来看，卢瓦絮的立场看起来似乎非常符合于天主教教义。《福音和教会》捍卫信经和公会议、使徒统绪、教宗制以及天主教即基督教监护人的立场。但是，卢瓦絮越过重要的界线，超越了纽曼的主张，即圣经中的永恒真理需要通过教会来阐明，而认为真理自身是不断进化的。进言之，在真理进化之中，不可避免地会出现人的因素，思想赖以交流的历史形式必定不同于思想自身。

因为卢瓦絮所使用的历史方法被罗马天主教会主教团拒绝，从一开始他的自我辩护就遇到挫折。1903年，《福音与教会》以及卢瓦絮的其他四部著作被罗马教廷列入《教廷禁书目录》(Index)。当卢瓦絮拒绝放弃他的思想时，他受到绝罚(1908年)。罗马教廷还采取严格的步骤反对所有的现代主义。庇护十世(Pius X)继承利奥十三世成为教宗，比其前任更加不宽容。他于1907年发布两份教宗通谕，其一是《牧养者》(Pascendi)，广泛界定了现代主义的错误，为天

主教内部可以接受的学术建立了边界；其二是《可悲叹者》(*Lamentabili Sane Exitu*)，列举 65 条特大错误，其中大多数直接取自卢瓦絮和梯雷尔的著作。自 1910 年开始，所有的大学教师都必须宣誓谴责现代主义。与此相应，天主教回到了以前大多数世纪采取的防卫立场。

瓦尔特·饶申布什和社会福音运动

社会福音运动的基本目标是表达基督教的社会特征，让基督教解决本质上属于全体人类的难题，以此方式重估福音的价值。这一运动常常与瓦尔特·饶申布什(Walter Rauschenbusch, 1868—1918 年)这一名字联系在一起。¹³⁷ 饶申布什在罗切斯特神学院获得教会史教席之前，在纽约臭名昭著的“地狱之厨”地区做牧师。这段经历推动他进一步认识到无产者的困境，导致他相信他们的问题不是个人原因造成的，而且在个人层面上也不可能得到解决。因此，一方面，在宗教的本质是伦理，以耶稣宣告的天国为核心，人有能力推动天国来临等几个方面，饶申布什与德国自由派极为一致，同时也受到他们强烈的影响；另一方面，他相信他们和其他类型的神学家们已经削弱了基督教的社会层面。“我自己确信，欧洲职业化的神学家们都亲近和同情资产阶级，在本质上没有能力理解革命思想，无论是古代的还是当今的，他们过于强调耶稣教导中的禁欲和末世成分。”¹³⁸

287

与许多欧洲同道不同，饶申布什认为当前的社会结构与其说是天国更完美实现的手段，毋宁说它们是障碍。只有通过彻底地改革经济、政治和教会体制，被剥夺权利的人才能找到由耶稣构想的拯救。废除军国主义、刑罚改造、重塑工业主义都是天国的使命，也蕴涵在耶稣关于这一主题的教导之中。但是，因为教会用制度价值取代了天国理念，因此，教会不仅自身与社会破坏力量一致，而且默许它们存在。当这一切发生的时候，教会全神贯注于维持现状，而它自身就是其中的一个部分，而非采取革命运动。“上帝的国度产生先知；教会产生神职人员和神学家。教会求助于传统和信条，而上帝的国度则以预告和无限的视野为乐。”¹³⁹

饶申布什认为,教会只有重新发现天国思想,才能重新获得目标和目的意识。首先,上帝的国度在本质上是一个目的论概念。它提供我们朝之行动的目标,因此,它盼望在未来实现上帝的应许,而非回到传统和信条。因为教会包括的制度没有一个能等同于天国,因此,“上帝的国度并不限于教会及其活动。它包括整个人类生活。它是基督教对社会秩序的改变。教会像家庭、社会工业组织和国家一样是一种社会制度。上帝的国度蕴涵于这一切之中,天国通过它们来实现自身。”¹⁴⁰其次,“天国是正义的团契关系”¹⁴¹,因此,它在本质上既属于全体人类,也是一种伦理。这一思想直接攻击新教以个人方式认识罪和拯救的倾向。相反,“社会福音不仅在教会事务中,而且在经济力量和社会阶级的冲突中,在专制主义和各种奴隶制的兴衰中,即在历史长河中,看到上帝的国度在不断向前迈进。”¹⁴²

上述两个要素形成新的罪与拯救的定义。饶申布什强化利奇尔的罪恶王国观,几乎将所有罪解释为人类共性。因此,饶申布什告诉我们,“根据上帝的国度思考的人较少有邪说和私罪。”¹⁴³相反,我们应当与一切导致耶稣十架死亡的罪作斗争,无论它们本质上是社会罪恶,还是现在人类生活中出现的罪恶——宗教上顽固不化,渎职和滥用政治权力,腐化和非正义,军国主义,暴徒精神以及阶级歧视等。

从人类出发界定罪导致重新理解拯救观。像德国自由派一样,饶申布什认为,“[与赎罪相关的]基本概念和思想——‘补罪’(Satisfaction)、“代罪”(Substitution)、“归罪”(Imputation)、“善工”(Merit),都是圣经之后的思想,偏离了福音精神。”¹⁴⁴社会福音问题不再讨论基督论中的形而上学主张,“社会福音的问题在于基督神圣的生命如何控制人类社会。”¹⁴⁵饶申布什用与赫尔曼类似的方式回答这一问题:通过耶稣的位格,我们认识到上帝需要人。因为耶稣是沟通我们认识上帝以及上帝的国度的中保,所以他在基督教中具有独一无二的地位。通过这一中保,我们被赋予权柄,不断地消除人类的罪恶。“我们从耶稣那里获得对上帝的意识,这能够确立灵性力量与和平为核心,这种核心有助于破除社会生活中恣意妄为的罪恶。”¹⁴⁶

自由主义神学的终曲

由于 19 世纪后半叶的精神站在自由主义神学一边,在最好的情况下,意识形态层面上与之斗争所取得的成功也很有限。但是,时代精神随着第一次世界大战的爆发产生了戏剧性的变化,直至那个时候,蒸蒸日上的自由主义才受到挑战。和这场战争一道,自由主义的基本要理即性善论和必然进步论受到怀疑。当战争中的各种事实证明我们曾经认为的一切进步不能让世界免于大悲剧和罪恶的时候, 289 在无常和短暂的历史之外,我们通过社会科学、个人与基督融合或其他手段多少还能坚持的幻想裂成了碎片。这一点在自由主义诞生之地德国尤为突出,在此宗教渴望与政治和社会制度紧密结合,它要为大半个世界卷入战争负责。¹⁴⁷

这场世界大战可以预知的结果之一就是重新省察自由主义的人类罪性论,以及乐观主义精神,即通过人类努力罪的权势将逐渐消失。追问神学方法则属于另外一个层面上的问题。自由主义在人类经验中找到它的起点。但是,当事实显明我们的经验继续受到罪性和文化处境污染的时候,我们就难以理解神学事业如何可能以人这一面为出发点。有一个人出现在反抗这种从人类经验出发研究神学的关键时刻,他就是 30 岁尚默默无闻的牧师卡尔·巴特(Karl Barth, 1886—1968 年),正如前面已经说过的,他的《罗马书释义》(*Commentary on the Epistle to the Romans*)“像一颗炸弹落在神学领地上”。当自由主义的影响幽魂不散的时候,一种神学出现了,它主张人类的一切努力一直处在上帝启示的审判之下,巴特回到这种神学,并逐渐以之取代了自由主义神学。

第十一章 达尔文与社会科学的兴起

本书最后一章主要考察像查尔斯·达尔文一类的人物以及一批早期的社会科学家。对于一本致力于研究哲学及其神学轨迹的著作来说,这似乎有点离题。事实上,因为他们矗立在重要的思想世界的转折关口,所以将他们放在本书中正适得其位。首先,我们业已看到,自19世纪肇始,进化运动思想曾风行一时,其后不同的学科采纳这种范式就是迟早的事情了。在此情况下出现的差别在于,我们找不到像黑格尔一样试图一揽子解释万有的宏大图式,找到的则是各种野心较少的方案,它们探究在诸如社会学或生物学等有限领域中的变化过程。

其次,像马克思和孔德一类的社会科学家们曾将进化模式应用于他们的结论,但本章人物以这批19世纪较早期的思想家们为起点,并以非常重要的方式开始理论探索。像达尔文、韦伯以及弗洛伊德一类人物的思想取向不再类似于马克思和孔德将历史作为解救未来的灵丹妙药,而是避谈目的论。乌托邦之梦在此无立足之地。相反,像许多从事自然科学研究的人一样,他们认为世界是一个可以任由人解析和发现的逻辑领域,但他们相信真正的科学家们应当将主张限制在描述范围之内(即使他们在这一立场上并不总是保持一致)。

第三个主要转折可以在方法论中找到。唯心主义及其思想先驱们倾向于依赖先验或直觉方法。但下文即将探讨的诸种运动则一致采用经验方法。因此,一方面,这些运动坚持19世纪哲学和神学中极其盛行的改良观、发展观和发现观,另一方面,这一切得以出现的手段却与自然科学非常接近。

最后,由于在本章中探讨的每位人物表明作为独立的学科而非哲学附属物的社会科学面世了,因此,他们成为思想十字路口的重要标志。一方面,我们可能会认为他们信奉科学理论和科学态度是处

于青春期的子女反抗哲学父辈的一个部分。另一方面,他们采取的方向则具有先知色彩。这些社会科学因为较少受到历史、传统和过去重担的局限,在追随自然科学的道路上更为灵便。但其后诸多哲学家们也采用相同的路径。

达尔文的影响

流行的看法认为查尔斯·达尔文第一个提出生物进化思想。事实上,查尔斯的祖父伊拉斯谟·达尔文(Erasmus Darwin, 1731—1802年)是一位进化论者,另外,早在1859年《物种起源》出版之前,在科学圈子里面就有许多人接受某种形式的有机物进化思想。对于大多数科学家来说,热烈争论的问题不是生物进化是否真实,而是生物变化的性质、机制以及意义何在。因此,因为达尔文还在探讨进化问题,所以他的思想无论是在科学圈子之外还是之内都没有引起轰动。其思想引发争论的基本原因是他认为进化受制于自然选择(或适者生存)。

达尔文提出自然选择引导进化过程,这一思想之所以具有煽动性,出于如下几点原因。其一,该理论认为,在进化过程中,物种内部出现的变异是不可预料的,而且只有极少数的变异有益于生物体的生存。大自然中的这种随机性和破坏性提出如下许多早期进化理论需要加以调和的问题,即自然选择是否给上帝的管理和指导留下余地。其二,达尔文的适者生存论根据是否适应特定的环境来解释谁能成为最适应者而生存下来。这种观点使我们很难在绝对意义上宣称某种物种是高级还是低级的,由此有将存在相对化的倾向。因此,人类在存在等级中的至高无上地位不过是适应各种可能不同的环境而偶然幸存下来的结果。其三,达尔文的理论大胆提出,人和其他任何物种都不是某次特定的创世行动的产物。相反,既存的物种是从其他物种进化而来的,至少从传统分类标准来看,其中有些物种非常不同而且低下。其四,达尔文的自然选择论为含义深远的变化,不仅为有机物进化,而且为解释其他所有领域中的变迁,提供了统一的理论。最后,因为达尔文以新路径建立自己的理论,所以他的观点引起

293

自然科学之外的学者们以及普罗大众的关注。较早期的各种进化论是通过推演形成的。与之相反,达尔文通过整理大量的经验证据来捍卫他的立场。经验的支持,加上承诺能够解释令数代科学家们感到困惑的材料的精美理论,这一切几乎马上使达尔文成为家喻户晓的人物,至于是美名还是恶名,那得视听众而定。

查尔斯·达尔文

查尔斯·达尔文(Charles Darwin, 1809—1882年)出生于有地位的富裕家庭。¹ 他的母亲出自名声显赫的威治伍德(Wedgewood)家族,他的父亲是医生。可以设想,年轻的达尔文可能会像他父亲和祖父一样成为一名医生。他曾在爱丁堡大学攻读医学,但他对此毫无兴趣,不久放弃学医。他从爱丁堡大学转到剑桥大学读书,在这里他一度攻读神学。但是,他真正的兴趣在于自然科学。后来机会来临了,达尔文加入英国海军小猎犬舰(*the Beagle*)的船员队伍,参加为期六年的环球考察航行,先后到过南美洲和太平洋岛屿,这时候他的职业方向正式确定下来。作为这次探险的记录员,他证明自己具有令人佩服的辨别力,在这次旅行中他忠实地做了大量的观察笔记。这些观察记录于1839年以《小猎犬舰航行志》(*The Voyage of the Beagle*)为名出版。

在小猎犬舰探险期间和之后,困扰达尔文的问题是:让特定的植物和动物在不同的环境中生存下来的变异是如何发生的? 1838年,达尔文在阅读托马斯·马尔萨斯(Thomas Malthus, 1766—1834年)的《人口论》(*An Essay on the Principle of Population*)的时候,关键性的疑团开始形成。² 马尔萨斯提出,人口增长率不能与现有资源匹配。为匮乏的资源斗争会将人口数量减少到一定的水平,这样一定环境中的人口数量能维系下去。达尔文将这种思想嫁接到他的小猎犬舰航行观察笔记中,他的自然选择理论开始初具规模。但是,达尔文是一位行事谨慎的科学家,直至确信有足够的证据,可以在科学圈子里面提供充分的理由,他才会将观点公布于世。他计划用大量的案例撰写一部多卷本的著作以支持他的立场,但形势迫使他提前

动笔。1858年,达尔文收到来自 A. R. 华莱士(A. R. Wallace, 1823—1913年)的一篇论文,该文就自然选择提出与达尔文非常相似的结论。达尔文决定马上行动为该理论赢得名声。因此,当华莱士的论文提交给林奈协会(Linnean Society)的时候,达尔文观点的概要也附录其后,其后这两篇文章同时刊登在《林奈学刊》(*Linnean Journal*)上。接着,达尔文扩充这篇概要,次年以《物种起源》(*The Origin of Species*)为书名面世。在《物种起源》发表之后,争论旋即而起,但是,达尔文渴望继续从事研究工作,不希望受到干扰。他喜欢在风暴的中心,闹中取静。他极少冒险离开他的乡下居所,而是让他的支持者们,特别是托马斯·H·赫胥黎(Thomas H. Huxley, 1825—1895年),为他的观点辩护。达尔文自己一直积极投身于研究,直至1882年去世,去世后颇受家乡人的敬重,人们在威斯敏斯特修道院为他举行了葬礼。

自然选择论

达尔文的自然选择论相当简单。该理论以如下观察为起点:在同一亲代的后裔中发生的变异较小。在家庭饲养业中,出于提高产量和质量的考量,人类数代以来业已利用这些变异。以此设定为基础,达尔文问道:“如果人类可以耐心地选择对人有用的变异,那么,在不断变化和复杂的生命环境下,为什么通常不应当发生对大自然中的生物体有用的变异,并加以保存和选择呢?”³在后一种情况下,选择有利性状不是由人类力量来决定的,而是取决于物种赖以生存的环境。

在这一点上,马尔萨斯关于人口的著作为达尔文提供的方便法门举足轻重。“如下法则毫无例外,即每个有机物会自然地增加到一定的比例,最终如果不予以毁灭的话,整个地球不久将会被某一单一的物种的后代所覆盖。甚至繁殖缓慢的人类也会在25年内增加一倍,如果按照这个比例,不到1000年,他们的后代就真的毫无立足之地了。”⁴因为环境存在种种限制,大自然选择那些在现有资源范围内最有能力生存的物种。如果在某个有机体身上发生的随机变异能

能够让变异携带者更加适应环境,那么,它生存下来并将有利性状传递给下一代的可能性就非常大。没有哪个有机体能逃避由自然选择所带来的这一无止境的转变过程。正如达尔文提出的,“打个比喻,我们会认为,在整个世界上,自然选择会每日、每小时地详查最细微的变异活动;拒绝那些不利的变异,而将那些有利的变异保存并积累起来;无论何地何时,只要机会允许,就在各种生命环境下,悄无声息地、不知不觉地发挥作用。”⁵ 达尔文在此认为自然选择是一个有意识、有目的的过程,而在其他地方,他又对这种“选择”是有目的的思想表示疑虑,出于这个原因,达尔文有时表示他更喜欢赫伯特·斯宾塞提出的术语“适者生存”。

物种内部的变异只是该理论的一半。与之对称的另外一半则涉及特定物种生存其中的多方面的动态的环境。“我们还要记住,所有有机物与其他有机物及其生命所需要的自然环境之间存在着相互关系是多么无限地复杂和密切;结果,在不断变化的生命环境中,每个有机体所运用的结构又是多么无限地繁杂和多样。”⁶ 因为每种环境都不尽相同,所以,在绝对意义上,没有哪一种变异或性状是占优势的。因此,“任何有机体,在复杂、有时候变幻莫测的生命环境下,如果在它身上发生对其有利的变异,无论这种变异以什么方式发生,无论它多么的轻微,那么它会获得更好的生存机遇,也因此被自然选择。”⁷

296 自然环境在某种物种内选择最适合的个体让其生存和繁殖,这一过程最终导致新物种产生。轻微的变异,达尔文称之为“早期物种”,可能在后代中变得日益显著,最终发展到一定的程度,新物种就出现了,有时候取代它由之所出的物种,有时候则与之共存。因为环境不断变化,自然选择过程持续不断,所以在这些新物种内的变异可能会进一步产生其他物种。达尔文谈论说,现有的物种好比是从树的末梢和分枝上生长出来的嫩枝。这些分枝则是从主干上生长出来的,源于这些主干。

达尔文认为,物种内部的变异是一种随机的过程,环境在这个过程中仅仅决定何种突变具有生存价值,但不产生变异。对于那些愿意接受由上帝控制和引导进化的人来说,这种随机性问题重重。但

是,达尔文认为,如果物种内部的变异由上帝的旨意来决定,那么我们必须问:为什么只有为数不多的变异有用?为什么大自然要如此浪费,以至于大多数突变带给突变携带者的命运是早死?大自然明显具有盲目性,这似乎与上帝管理世界的思想矛盾,而且引起达尔文日益对有目的的上帝存在持不可知论态度。

在这个世界上存在许多痛苦,对此没有人会争论。有些人试图从人出发来解释这一现象,想像说这有助于人类道德进步。但是,世界上人类的数量与所有其他有感觉的存在的数量比较起来可以忽略不计,而且它们通常经历痛苦更大,但是没有任何道德进步。这种用世界上存在的痛苦来反对有智慧的第一因存在的老观点,对我来说,似乎更加具有说服力;同时……大量出现的痛苦也与如下观点一致,即所有有机物都已通过变异和自然选择而得以发展。⁹

人类的由来

达尔文认识到自然选择具有超越生物学的含义⁹,但是,在《物种起源》面世12年之后,他才以《人类的由来》(*Descent of Man*, 1871年)一书在该领域开始了意义重大的尝试。虽然该书没有产生出《物种起源》曾引发的公众抗议,但《人类的由来》在哲学和神学上的意义至少与《物种起源》不相上下。或许该书最重要的一个方面在于达尔文在此所主张的只是先前思想的展开:“他不满足于像野蛮人一样将自然现象看成是不连贯的,不再相信人类是一次创世行动的作品”¹⁰。相反,人类起源于非人类物种。对达尔文来说,这意味着人类缺乏借以在质量上将自己和动物世界分开的根据。“人类和高级动物之间存在意识差别,尽管非常大,但是,的确不属于种类上的差异,而只是程度上的差异。”¹¹

为了解释清楚为什么人类智力比与其同源的物种要大得多,达尔文再次求助于自然选择。首先,他认为,在任何物种身上智力都是

一种强化生存的性状。他说：“长期来看，在同一个共同体中，智力较高的成员要比智力低下者取得更大的成功，会留下为数更多的后代，这是自然选择的一种形式。”¹² 第二，他认为，尽管所有形成人类意识所必不可少的要素在动物领域中以原始方式存在，但现在已经出现在人类当中。“人们一般承认，高级动物具有记忆、注意、联想，甚至具有一定的想像和理性等能力。如果这些在不同的动物身上程度不均的能力能够得到发展，那么，更加复杂的能力，例如各种高级的抽象形式以及自我意识等等，能够通过发展和联合这些较为简单的能力进化而形成，这就不是什么不可能的事情了。”¹³ 因此，他下结论认为，随着早期意识形式发生的变异变得更为精妙，得以保存和培养，然后借助大自然之手，智力更高的后代得以保存下来，所以人类是从低等物种进化而来的。

298 像智力一样，人类高度复杂的社会结构也是动物世界中生存机制的扩充版本。一般而言，群居生活能比离群索居提供更大的保护。“那些依靠亲密交往而生活的动物会从中受益，同样，在社会中获得最大快乐的个人最有机会逃避各种危险，相反，那些较少关心同伴并离群索居的成员将大批消亡。”¹⁴ 对任何发挥作用的社会制度来说，集体成员都必须对养育后代和保护集体等目的抱有同情心，并由此紧密地联系起来。这种人类社会必不可少的同情倾向能在低等生命形式中找到源头。“每个人都看到，如果狗的主人对别的动物慷慨大度一点，这只狗会多么的妒忌；我观察发现，在猴子身上也一样。这表明动物不仅具有爱心，也具有被爱的欲望。”¹⁵ 但是，人类通过将遗传习得的同情倾向与智力结合起来，其义务感将直系部落或团体之外的人包括进来，因此人类攀升到食物链的顶端。“但是，随着人类在智力上逐步发展，能够探究行动背后更加深远的原因，……他的同情心也更加温柔而广泛，推及所有人，推及社会当中那些低能者、残疾者以及其他无用的成员，最终推及低等动物。”¹⁶

上述引文的最后一个部分点出了达尔文思想中最有意义的一个要素：用自然选择解释社会。道德是进化的产物。换言之，道德从生物特性中产生出来，这些生物特性吸引个体受团体的保护，让他们从团体中其他成员身上的技能中受益，由此来装备个体的生存能力。¹⁷

因此,当自然选择履行职责的时候,道德就出现了:“社会直觉——人类道德体制中最基本的法则——在活跃智力帮助之下,以及在习惯的影响之下,自然而然会形成黄金规则:‘己所不欲,勿施于人’;这就构成道德的基础。”¹⁸ 达尔文发现,道德情操是人类最独特的特征,并相信,因为美德对生存有用,美德会增进,这是进化的标记之一。“展望人类未来,我们没有理由担心社会直觉将会日益虚弱,我们可以期待人类遵守美德的习惯将日益强大,或许能由遗传固定下来。在这种情况下,我们的高级和低级冲动之间的斗争将不再严重,美德将取得胜利。”¹⁹

最后,达尔文在进化发展的顶点为宗教情操留下了一席之地。灵性冲动是智力、社会和道德高度发展的指示牌,也是从后者当中产生出来的。“宗教献身感是一种高度复杂的情感,其中包括:爱,完全服从于崇高、神秘的主宰,强烈的依赖感,敬畏感,崇敬感,感激之情,对未来的希望感,或许还有其他要素。只有当人的智力以及道德能力至少发展到中等程度的时候,他才会体验到这类如此复杂的情感。”²⁰ 但是,达尔文立即明确地表示,人类的道德感受性在种类上与低等动物身上发现的品质并没有什么不同之处:“尽管如此,狗对主人抱有深爱之心,对主人完全服从,还有一些敬畏,或许还有其他情感,我们从中看到,这与上述意识状态之间存在着些许遥远的路途。”²¹ 一方面,达尔文认为宗教情操是进化发展至顶点的标记,另一方面,对这些情操是否回应终极实在或造物主,人们业已做出各种推测,他对此敬而远之。这些问题超越了科学的范围,因此,他最后认为不可知论是恰当的回道。

299

达尔文的意义

达尔文不应为进化发展学说的产生受到褒奖(或谴责)。在前面几章中,我们业已认识到,社会、宗教、政治以及智性必然发展的思想成为这个时代的典型特征。但是,达尔文采用大量的经验材料来支持他的这一理论,因此,他对自然选择深信不疑。他成功地运用经验方法来解释现象,这给生物学带来了新的光彩,也鼓励许多人放弃

早期的数学和推演方法。这对社会科学带来的影响尤为强烈,其后社会科学日益求助于物理科学而非哲学作为方法论。

300 第二个重大影响涉及人类在探求自然科学和社会科学中的地位问题。如果达尔文是正确的,那么,在宇宙中,人类在种类上并不占有独特的地位,而只是在发展程度上具有独一无二性。一旦仅仅考虑人类生存领域中的一切特征——理性、社会责任、道德感以及宗教意识,这些特征也为其他非人类物种所有,只是程度较低而已。因此,我们共享其他一切动物的特征即相对性。我们在宇宙中的地位,与其说与其他物种不同,具有绝对至上的尊严,不如说产生于我们对特定环境的有利适应。对于许多从事社会科学研究的人来说,这种相对性为放弃追求绝对真理而只追问在特定的处境、时间或环境下坚持的相对真理打开了大门。这带来的一个结果就是,早期许多社会科学家感到必须从形而上学的角度来研究各门学科,而后达尔文时代的潮流则远离规范方法(normative approach),而进入寻求中性和描述方法的时期。约翰·杜威(John Dewey, 1859—1952年)相信,这是从形而上学向达尔文的转向。关于形而上学问题,杜威认为,“我们不是解决它们:我们越过它们。解决这些老问题就是让其消失、蒸发掉,而新问题反映出人类对所从事的事业和关注的事情的态度已经发生变化,就让它们取而代之吧。”²²

最后,达尔文的思想对于理解进化的本质具有深远的影响。在自然选择论形成之前,大多数进化范式从目的论考虑变化。换言之,它们认为在变化中存在方向、目的和发展。但是,因为适应总是相对于特定的环境而言的,所以自然选择论与目的论模式并不能舒适地磨合到一处。因此,讨论的焦点就从关注变化中的目的或目标转向先行原因问题。这就是社会科学中的形成观(formative idea),它日益认为社会科学的使命在于描述,即将关注点集中在社会变化的过程之上,对需要某种普遍的衡量标准或目的论来形成规范性的陈述则较少感兴趣。

对达尔文的反思

达尔文对西方思想的影响怎么估计也不会太高。他以遗传突变加上环境适应为基础,从生物学角度来解释多样性,这是真正的科学进步。但是,在我们现在所谓的社会达尔文主义运动中,其思想中的消极方面见诸像种族主义和“优生学”一类的领域。²³从这种观点来看,因为某一种人种(某种欧洲人种)在技术上占统治地位,因此被“自然地”认为优越于其他人种。战争作为“自然选择”优等民族的手段受到欢迎。其他人种“自然”就是低劣的。从“优生学”来看,“劣等的”男人和女人应当被阉割,这样他们的基因就不会传给下一代。这种思想无论是在过去还是在现在都是令人憎恶的。但是,有头脑聪明然而道德上受到迷惑的人相信,达尔文支持这类社会、政治以及经济思想。

具有讽刺意味的是,事实证明,达尔文与此绝无关联。达尔文使用的像进化、自然选择以及适者生存一类的词汇,而这类词汇远远超出了达尔文理论本身确保的含义。首先,就进化论来,这其中不仅有变化观,也包含有进步观。但是,达尔文仅仅解释了生物中的变化或变异,而没有解释我们在化石记录中所发现的生物进步。“人类的由来”是由达尔文提出的设定,但他并没有做出解释——达尔文的生物理论没有解释高等有机体的发展,而只涉及随机的偶然性(当然,对此也根本未做解释)。因为达尔文没有对生命发展过程中的进步做出解释,这意味着,毋庸置疑,达尔文没有确定其理论可以用来解释伦理、审美或自由,并为之提供根据。

301

其次,就“自然选择”来说,该术语在达尔文那里的含义仅仅是指遗传突变,外加适应环境。当这一过程的确自然而然发生的话,那么,“选择”就不会继续存在下去;达尔文曾用一个糟糕的比喻来解释这个过程,现今的生物学家们在谈论环境“选择”基因类型的时候,保持了这种不幸的言论。最后,因为“适者”意指某种物种或有机体生存,因此,“适者”生存明显具有循环定义问题。如果明确界定的话,“适者生存”仅仅指“具备强化生存特征的物种的生存”,这是一种循

环定义。²⁴ 尽管达尔文主义的许多言论业已对社会达尔文主义产生强有力的影响,但在达尔文本人的著作中找不到合法的依据。达尔文的生物科学被认为是一种科学,可以算得上是一种真正的进步,但是,若说它完全科学地解释了智力生命的起源,它还尚未达到这一点。²⁵ 达尔文的真正发现在于为生物多样性找到了机制,这是一件了不起的成就。但是,社会达尔文主义所感兴趣的是优越论,而绝非多样性!²⁶

赫伯特·斯宾塞

达尔文不愿意为社会思想阐发自然选择论的含义,可是赫伯特·斯宾塞(Herbert Spencer, 1820—1902年)则毫不犹豫地这么做。²⁷ 思想史倾向于将斯宾塞归在二等社会学家的行列,将他排除在卡尔·马克思、埃米尔·涂尔干与马克斯·韦伯等三大奠基人之外。²⁸ 但是,斯宾塞的贡献重大。涂尔干提出著名的社会学前提:应当将社会实在作为事物来研究;而斯宾塞则是这一思想的先驱。²⁹ 斯宾塞还较早地倡导如下观点,即社会结构内部的各种要素的功能可用以解释它们的起源和存在,而不取决于它们在上帝的计划或形而上学体系中所扮演的角色;其后大多数社会科学家采纳了这一论点。此外,我们现在很难低估斯宾塞在推进美国社会科学的地位上所发挥的重要作用;正是美国发现他的经验主义、进步论和个人主义具有强大的吸引力。³⁰ 斯宾塞的著作通常成为英美大学采用的标准教材,通过这些国家销售他的著作,斯宾塞设法积累了一笔财富。

同样,人们一般给斯宾塞贴上了“社会达尔文主义者”的标签,从而低估了他作为进化论思想创始人的地位。但是,可以肯定地说,进化论从根本上是沿着从斯宾塞到达尔文的方向发展的。斯宾塞的早期作品要比达尔文的早些问世,达尔文本人的作品满溢着对斯宾塞思想的赞美之辞,感谢他对英国同行主张的“适者生存”思想所做出的贡献。此外,斯宾塞将进化论思想应用到更加广泛的领域,而达尔文则极少敢于越生物学雷池半步。³¹

如下几个理由可以用来说明为什么斯宾塞在思想界中屈居次要

地位。他没有获得大学职位,结果他没有留下弟子将他的思想遗产在学术领域中延续下去。在社会学正在进入对个别问题分门别类并观察研究的时代,斯宾塞一方面热情万丈地拒绝社会科学中的唯心论前辈们的推演方法,另一方面又将整个实在带到他自己的罗盘上,依然保留了唯心主义倾向。这导致人们指责他在方法上不够科学,没有能够在哲学和科学之间做出区分。其后许多社会科学家们发现不可接受他政治上的极端个人主义,认为这种思想会削弱社会学伟业。如果个体像斯宾塞政治哲学所认为的那样是终极范畴,那么,这如何能够与社会学的首要原则即社会是交互作用的体系相吻合呢?最后,斯宾塞的许多思想推动了其后的社会学家们不遗余力地加以发展的种族优越论。无论如何,社会科学领域内的许多人正在重新审视斯宾塞的著作,重估他在社会和进化思想史上的地位。

斯宾塞的父亲是学校教师,具有讽刺意味的是,他自学成才,也是一位热心倡导自学的人。倡导自学的结果是,年幼的斯宾塞的正规教育只有三个月,接着是从他父亲和一位叔父那里接受大多数教育的。斯宾塞认为正是父亲对自学的鼓励塑造了他的科学方向。

303

他不断追问的问题是:“我想知道这个东西的原因是什么”;或者,他直接向我提出问题:“你能告诉我这个东西的原因吗?”认为万事万物都自然有其原因,这种倾向一直藏在他的心中,而且这种倾向在我的心中也被强化了;而我毫不怀疑,因果观念在这段岁月中比在我生命的大部分时光中都更明确地在我心中形成,同时,追问因果的习惯以及对普遍因果的默默信仰也被培养起来。³²

斯宾塞以土木工程师开始人生旅程。但是,因为斯宾塞继承叔父一笔丰厚的遗产,因此他能够不再工作,将大部分的成年时光用在写作上。斯宾塞的著作产量惊人,其中有为科学期刊撰写的论文,也有耗其三十载心血写成的皇皇巨著《综合哲学》(*Synthetic Philosophy*, 1862—1893年)。斯宾塞终身独居,喜欢过隐居的写作生活,甚至当他身体健康不佳的时候也是如此;他极少发表讲演,也极少站出来公开捍卫他的观点。斯宾塞的忧郁症和失眠症时常发作,尽管尊敬他的人不少,但他的密友不多。

进 化 论

斯宾塞的哲学建立在孔德的如下思想之上,即可以根据法则来描述世界及其各种要素的运动;随着我们的进化,这些法则将日益明晰。“如果理解正确,从最低级的无知发展到最高级的开化,就是一个从完全没有法则意识到确信法则是普遍和必然的过程。”³³ 同样,斯宾塞采用孔德的结论,即科学思想不能穿透形而上学的帷幕。“思考就是联系,思想仅仅表达联系。”³⁴ 但是,一方面,斯宾塞相信一切真知识是通过科学方法获得的,另一方面,他又认为世界的某些方面超乎科学把握的范围之外。“那么,终极的科学观念[如时间、空间、力和意识]都是实在的表象,它们不能为人所理解。无论人类在综合事实 and 建立越来越一般性的法则上取得多么大的进步,无论人类在将有限、派生性的真理合并为巨大、深刻的真理上走得多么远,基要真理依然不在我们掌握的范围之内。”³⁵ 这就将所有形而上学主张,无论是源自科学、哲学的,还是源自宗教的,都抛入同样的范畴。“终极的宗教观念和终极的科学观念最终都证明不过是实在的象征,而非对实在的认识。”³⁶

斯宾塞将象征之背后的实在归结为范畴“不可知者”。“通过不断地刨根问底,又不断地被抛回来,人们越来越深信刨根问底是不可能的,我们要清醒地认识到,我们最高的智慧以及最高的义务就是认识到万有赖以存在的东西就是不可知者。”³⁷ 这意味着,一方面,斯宾塞敏锐地意识到运用宗教宣讲科学关注的问题存在着缺陷,另一方面,他也相信科学不能回答盘旋在神学家们和形而上学家们头脑中的问题。因此,最明智的办法就是对形而上学和宗教领域采取不可知论的立场。恰当地加以界定的话,认识限于经验领域。那么,我们的任务就是寻找出支配现象的各种法则。

即使斯宾塞消排除了人类认识形而上学真理的可能性,他还是认为科学不应当与哲学分离。“科学仅仅是指各门具体科学组成的大家庭——仅仅代表由它们的贡献组成的知识总和,忽略了将所有这些贡献融合为一个整体所构成的知识。”³⁸ 每门具体科学在其领域

中所包括的也仅仅是现象中的一小部分。但是,只有我们具有整体观念,我们才能理解部分。追求“认识最高的普遍性”³⁹的哲学,是一门将具体科学的贡献融合为一个包罗万象的体系的学科。因此,斯宾塞没有采用其后的社会科学家们的路子,后者全盘否定哲学的地位。与此同时,斯宾塞从根本上重新界定和限定哲学的范围,使哲学成为一门收集和综合科学思想的学科,而非成为一个探求可观察的实体及其关系背后的真理的领域。

斯宾塞论进化

305

斯宾塞的处女作《社会静力学》(*Social Statics*, 1850年)面世的时间几乎比达尔文的《物种起源》要早十年,在该书中,斯宾塞谈到,自然寻找出适应环境的物种,这是一个缓慢的收集过程。“例如,某种植物产出成千上万颗的种子。绝大部分被以之为食的动物吃掉了,或散落在不能发芽的地方。……在一般情况下,它们当中只有一颗能产出该物种的完全标本,它能够逃避一切危险,将种子配育成熟并足以将该物种延续下去。在每种动物身上也是如此发生的。”⁴⁰斯宾塞这一番话明确地表达出在达尔文著作中尚不明朗的思想:进化是一个将万有囊括其内的单一过程。“不存在几种具有某些共同特征的进化,只有一种进化,以同样的方式在各地发生着。我们一再发现,当整体正在进化的时候,由整体分割成的各部分的进化一直在进行着。”⁴¹

斯宾塞的普遍进化论高度复杂,由此来看,一方面,单个的实体被引入进行内部自我进化的小系统,另一方面,与此同时,又竭力适应它们必须在当中发挥作用的大系统。例如,不断进化的循环系统存在于不断进化的人类个体当中,个体居住在不断进化的社会团体之中,而后者又处在不断变迁的宇宙之中。斯宾塞阐明这种精巧的进化舞蹈包括如下几个步骤。在最初阶段,尚不完备的单个要素被集合成为一个过程或系统。接着这个集结(*concentration*)阶段的是分化(*differentiation*)阶段。在分化阶段,原先多样的实体在一个系统内部围绕各种功能而被特殊化。最后一个阶段被称为决定(*de-*

termination)阶段。在进化的这一高级阶段,“整体及其成员都同样展现了这一过程。整个物质在不断地整合,与此同时,又不断地与其他物质分化;而构成整体的每个成员也在不断整合的同时与其他成员分化。”⁴²这一进化过程的方向是由同质到异质。随着系统通过包容更多的成员而成长起来,为了维护整个系统,更大的分化就不可避免了。“那么,从基本方面来看,作为运动消散和物质整合的结果,进化由较不连贯的形式转变为较为连贯的形式。”⁴³

306

我们可以将这一普遍进化模式应用到宇宙中的所有层面——地质、生物和天文系统都表明存在着上述同样的过程,尽管其中某些系统要比其他系统进化的时间跨度要大得多。例如,在社会领域中,我们也会找到这一过程的各个步骤。在早期阶段,个体与部落的联系密切。当部落发展到临界规模的时候,必然需要劳动分工以便提供各种各样有助于全体生存的专业技能。但是,这个小系统会转移入大系统,成为其内部的一个单位,例如,部落会联合组成部落联盟,这样部落与部落之间各自特定的能力可以互补。

虽然目前所勾画的这个进化范式似乎指明进化是一个单线和必然的过程,但斯宾塞的观点要更加细微。在进化过程的最后阶段,各种要素之间会形成平衡,尽管曾经形成过,但不是一种静止的平衡。随着环境继续变化,变化在继续,平衡会崩溃。进化发展的随后是斯宾塞所谓的解散过程。“因此,在每个地方的对抗当中,每个地方现在赢得暂时的胜利,现在又赢得一场或多或少永久的胜利,一个胜过另外一个,我们将这些过程称为进化和消散。从最简单和最一般方面来看,进化是物质整合以及随之而来的运动消散。”⁴⁴消散代表系统内部的诸要素出现新的分散,随之而来的是新的进化过程,由此重建体系以满足不断变迁的环境中出现的新的需要。

斯宾塞进化模式中的消散观将其观点与简单的线型进化论区别开,后者通常是进化思想的典型特征。但是,由于斯宾塞在其大多数著作中将(上文所界定比较狭义上的)进化和消散循环思想包容在普遍进化范畴之下,所以,他的消散观通常被人忽略。另外,斯宾塞的变化哲学将瓦解时期包括进来,但他的关注点多半集中于进化论中进步的一面——建构。⁴⁵

社会进化论

斯宾塞的社会思想通过拒绝社会由人类活动、意识形态或契约关系形成的观念与许多同时代的社会思想分道扬镳。“文明并非人造的,而是自然的一个部分;所有的一切都与胚胎发育或花朵开花相似。人类已经经历并将还会经历的改变都源于法则,它是创造整个有机体的基础。”⁴⁶因为进化压力不允许物种保持一致,所以,斯宾塞认为社会思想必须放弃人性是静态的观念。“如果在普遍变异中间,惟独人类一直保持不变,这的确有点奇怪。但是,情况不是这样的。人类也遵循无限变化的法则。……在赤身裸体、居无定所的野蛮人与文明状态下的莎士比亚和牛顿之间存在的程度差别无以计量。”⁴⁷ 307

从赤身露体的野蛮人向牛顿的转变对伦理学具有重要意义。因为进化法则规定,一切事物——物种、信念、才能以及制度等,只有当它们履行必须完成的功能时才会形成,因此还必须按照功能主义方式分析伦理学。正如斯宾塞告诉我们的,“善的观念只在与目的相关联的时候才会形成。”⁴⁸因为我们的道德义务形成于复杂的环境,所以这种目的在本质上并不简单。因此,道德意味着我们在对我们自己、我们的后代以及整个社会所肩负的各种责任之间保持平衡。当所有人类及其生存其中的环境之间保持平衡的时候,完美的道德才会占优势。⁴⁹如果善指各种利用手段达到目的的力量之间取得的平衡,那么,恶则仅仅指进化中出现的失调。“所有恶源于机制不适应于环境。所有生物都是如此的。”⁵⁰一个行为是善还是恶,不过是以另外一种方式探求该行为在多大程度上体现了进化过程。

斯宾塞在抽象地讨论进化过程的时候,似乎偏离了发展和成长是必然的思想,但其社会思想一般来说认为社会是一个不受阻碍地由野蛮人向前发展至工业社会的过程,斯宾塞对后者尤抱好感。像人们预期的那样,根据社会结构是否最适合当前的社会环境,社会结构选择引导社会向高级阶段运动。在这一过程中,“进化程度高的社会将进化程度低的社会驱逐到不利的生活环境之中,因此,使它们规模缩小,或致使其结构衰落。”⁵¹最通常发生的选择高级社会抛弃低

308 级社会的机制是战争。但是,斯宾塞认为,随着人性进一步向前进化,军事战争将最终被根除。“从战争中,人类得到了战争必须给予的一切。力量更大、智力更高的人种居住在地球上,在很大程度上,这是人类业已赢得的好处;剩下要做的就是需要一种力量,一股从容的压力,即工业文明不断地延伸,而野蛮缓慢地消亡。”⁵²

斯宾塞虽然认为军事战争将会终结,但在“工业文明不断地延伸”过程中,在不同的层面上,斗争将继续存在。在发展的每个阶段,大自然奖励强者,惩罚弱者。“部分是通过清除发展程度最低者,部分是通过让存留者服从于永无止境的经验的约束,大自然确保那些既能理解生存环境,又能够与其一致的人种得到成长。”⁵³正如这一点显明的,斯宾塞相信,像强弱一类的属性,既可以应用于团体,也可以应用于个体。因此,他坚持认为,某些社会比其他社会更加不能够适应环境,并注定要灭亡,这种思想导致许多人谴责他为种族主义者。斯宾塞的回答是,连偶然观察也表明,各种团体之间在认识自然及其法则上存在着差异,这些差异与它们相应的生存能力是一致的。“麻烦、痛苦和死亡是大自然注定要给予无知和无能的处罚,但同时也是矫正它们的手段。无论谁要是认为他能将无知和处罚分开,由此来改进事物,那么,他就自诩比上帝还要智慧和仁慈了。”⁵⁴

当进化法则应用于社会结构的时候似乎冷酷无情,但斯宾塞认为进化法则的作用在于激励我们获得改善。“如果无知者和智者一样高枕无忧,那么,没有人会成为智者。而且,一切将无知与智慧放在同一个水平线上的措施,都必然会遏制智慧的成长。”⁵⁵只有在相互竞争、适者生存的进化领域中获得的科学智慧能够改进人类,并最终使人类达到完美。任何忽略或阻遏它的做法都与进步和生存相违背。

309 斯宾塞强烈地支持个体高于国家的思想背后存在着上述这种竞争思想。根据斯宾塞的看法,政府控制意味着干预自然中的铁的法
则。甚至生来对国家中的个体困境抱有同情心的政府参与,最终也是有害无益的,因为“政府参与只是保护它自己的目的。它不会消除痛苦,最终反而会增加痛苦。它支持增加那些最不适于生存者,结果,阻碍增加那些最适于生存者——正如它所做的那样,没有给他们

留下空间。”⁵⁶

斯宾塞认为个人主义是其支配一切的进化模式中必不可少的附属物，正如我们上文介绍的，这种进化就是从同质向多样性的运动。当社会同质的时候，这种倾向会压制并反击那些异己者。但是，随着社会通过专门化以及多样化适应于其所处的环境，对异己者的怀疑开始让道，异质的好处得到承认。因为异质性依赖于异己者的自由，因此，社会领域中的进化过程离不开个体自由。职是之故，高度发达的社会法则应当是这样的，“每个人只要不侵犯其他人与其同等的自由，都有按照其意志行事的自由。”⁵⁷

或许斯宾塞最强烈地信仰进化论的标记就是，他相信，因为政府的基本作用——保护个人权利与财产——将成为个体自愿活动的一个部分，若进化过程产生出政府，这不过是多余的。这是因为进化要求一个社会，在这里，生命、自由和财产能够得到保障，一切利益能够得到公正的对待；它必须比不能做到这一点的社会要更加繁荣。结果，在相互竞争的工业社会，个人权利未得到充分维护的社会必然会被个人权利得到充分保护的社会所取代。这样，通过适者生存，如下社会类型产生出来，在这里，神圣的个人权利受到国家的侵犯不能超过为维护而裁决它们所必须付出的代价。⁵⁸

斯宾塞的宗教观

斯宾塞将宗教形成的源初动力定位于梦境：“最初，睡梦与清醒一般没有什么区别。”⁵⁹亡者被他们的直系后代所记忆，因为许多这类的记忆在梦中出现，如下思想就产生了：这些先辈居住在一个与之不同的世界当中。慢慢地，有关这些亡故亲属具有力量的信念和教义就产生出来，用来解释在这一领域中发生的事情。随着社会更加复杂，神灵等级也产生出来了，神圣的万神殿中的最高级神灵们开始与宇宙天体以及自然力量一致。宗教进化的下一步就是这些神灵被合并为独一的上帝，其方式反映了拥有君主政治和教会制度的社会。

一旦进化过程（正如进化一般推动单个实体形成一个更加复杂的系统一样）将这些原先分散的力量结合为独一的上帝，上帝这一观

310

念就进一步形成了。“与此相对应，一位全能和全在上帝的观念随之形成，与此同时，他身上所谓人的属性就逐渐消退；根据被硬性规定的样式和性质，至高无上的位格开始消散。”⁶⁰ 斯宾塞认为，非位格的神圣意志最终进化成为宇宙中一切力量的综合体。“结果，原始人开始思辨的最后产物是，显现在整个物质宇宙中的力量，与在我们内心中以意识形式涌起的力量一样。”⁶¹ 像唯心主义一样，斯宾塞拒绝接受独立的力量具有二元性的思想。但是，斯宾塞与唯心主义不同，他试图以经验来支持他宇宙力量合一的思想。

斯宾塞认为，现今宗教和科学所说的这种宇宙力量的合一是非常不同的，但这种合一在未来将使这两个领域产生融合。“每个部分[宗教与科学]彼此努力相互理解，相信对方有值得理解的地方，相信一旦双方相互承认就会形成完全和解的根基，这是非常有必要的。”⁶² 但是，非常明显，斯宾塞预计，将来如果宗教获得更加高度的进化，很大程度上要归功于科学，而非宗教前辈们。原始宗教修行者限制他们的惊奇感，将广袤的世界变得狭窄，而“各种具体科学扩大了宗教情感的范围”⁶³。随着各门科学的真知灼见在哲学门下合一，311 这将给开化的人带来如下结论：“他永远面对着万有所由从出的无限和永恒力量。”⁶⁴

对斯宾塞的批判

因为我们在本章一开始就论及斯宾塞著作的影响与意义，我们在此不再复述。相反，我们将考察其思想易于受到批判的几个方面。首先，任何寻求普遍解释万有的哲学范式都会遇到因这类计划涉猎的范围而引发出的问题。但是，一旦人们试图通过经验方法来这么做的时候，这些问题就扩大了。尽管斯宾塞从广阔多样的科学领域中抽取许多个案来支持他的观点，但是，这些个案所能包容的尚只是宇宙现象中非常小的部分。这使斯宾塞易于受到如下指责：他选摘的只是逸事类的证据，错把例证当成了证明。换言之，他的经验取向没有解决如下问题：什么时候我们才能确定，他提供的个案累积形成普遍证据以支持他的结论呢？

斯宾塞认为进化和消散之间存在令人不安的张力,这种思想也易于受到批评。消散是非常重要的工具,可以借以解释原先的平衡状态被打破的原因,但斯宾塞坚持如下态度:后来者要比先到者进步。但是,就为什么我们要期待这种过程必定是进步而非循环的,斯宾塞的普遍进化(其中包括进化和消散)论并未提供理由。他的进化范式坚持如下思想:各种系统注定要日益复杂和多样,这一点确凿无疑。但是,正如在讨论达尔文主义时所注意到的,复杂和进步是两回事。

最后,许多人发现,在斯宾塞的普遍进化论及其政治个人主义之间存在矛盾。前者指明,随着系统日益复杂,必然会产生集中化和相互依赖。这需要个体服从于整体。但是,在处理社会和政治结构的时候,整体的目的是要有益于个体。这似乎将难以解决的张力引入斯宾塞的哲学之中,而他则试图将其政治思想与整个进化模式统一起来,这在许多批评家看来显然是不自然的。这些批评者中就有埃米尔·涂尔干。他采用斯宾塞的经验和功能主义方法,但试图提供一幅能前后一致地描述个体和社会关系的图景。

312

埃米尔·涂尔干

社会学家埃米尔·涂尔干(Émile Durkheim, 1858—1917年)站在像孔德和斯宾塞一类前辈的肩膀之上,后者认为我们的社会学与心理学不同,其地位至少并不逊色于心理学。⁵⁵涂尔干决定性地将社会学从意识形态领域中转移出来,使之成为一门以经验观察为基础的学科,因此,他代表社会学得到了进一步的发展。“社会学家不再自满于从形而上学出发反思社会学论题,他必须以能明确地加以限定的大量事实为研究对象,能够下简便的界限明确的定义,并严格地固守这些事实。”⁵⁶因此,涂尔干志在追求的并不是一个包罗万象、将万事万物都囊括在单一的方案之下的体系。相反,他将社会学研究运用于特定的团体和问题。

在一定程度上,涂尔干试图从宗教和形而上学模式转向一种理解社会的科学方法,这与他一生中的大转折相类似。涂尔干的父亲

是一位犹太拉比，涂尔干本人曾在拉比学校学习。但是，出于他从来没有完全解释清楚的各种原因，他开始拒绝犹太教信念，并积极倡导科学是现代社会的唯一途径。虽然涂尔干算不上是一位出类拔萃的学生，但是，他的处女作《社会中的劳动分工》(*The Division of Labor in Society*, 1885 年)引起了学术界的关注，并因此于 1896 年在波尔多大学谋得教职。1902 年，涂尔干来到索邦学院，成为教育系的老师。他教授社会学，但是，在这里因为这门学科一直受人怀疑，所以，直到 11 年后他才成为社会学教授。涂尔干显示出传教士般的热忱，渴望提升社会学，使之成为受人尊重的学术研究，为此涂尔干创办了法国第一本社会学杂志，在其周围云集了一批才华出众的学者，他自己及其助手们都严格地从事学术研究。上述一番努力的部分结果是涂尔干早期的许多作品主要关注方法论及其特定的运用。但是，他最后完成的大作《宗教生活的基本样式》(*The Elementary Forms of Religious Life*) 将各种开创性的思想融合成为结构主义社会学方法的原型。

社会学方法

索邦学院勉强正式承认社会学是一门学科，这使涂尔干明确地认识到要以社会学自身的方法论创建一门新学科。

社会学明显注定要开启一条通向人类科学的新道路。直到现在，思想家们面临如下双重选择：要么通过将人类特定的高级能力与人类存在中的低级形式、理性与感觉、意识与物质联系起来解释人类具有特定的高级能力，而这种做法与否定人类的独一无二性无异；要么让这些高级能力附属于某种超经验的实在，而这种实在能够得到详细阐述，但其存在并不是通过观察而建立起来的。⁶⁷

一方面，他希望避免将人类的社会活动降低为分析个体的生物或心理功能；另一方面，他相信，承认人类活动具有独一无二性的形而上学并不能满足科学的需要。因此，涂尔干试图为社会学领地确立界

限,使之成为一门具有自己的研究对象和方法的科学。

涂尔干试图在生物学和心理学道路以及形而上学和宗教道路之间独辟蹊径,这一点明确地反映在《社会学方法中的规则》(*The Rules of Sociological Method*, 1895年)一书中。他认为,“首要和最基本的规则是:将社会事实作为事物。”⁶⁸涂尔干将社会事实界定为“无论固定与否,能够对个体发挥外在限制的行动方式;或者是说,这类行动方式在既定的社会中具有普遍性,同时,其本身能够独立于各种个别的表现形式。”⁶⁹在这一定义的背后隐藏着涂尔干的如下论点:社会事实不同于有关个别意识和信念的事实。我们生于其中的社会领域提供了一面镜子,透过它我们能够理解我们自己以及我们在其中相互影响的世界。涂尔干举例指出,教会会友并不创造出我们生于其中由信念和实践组成的领域,但这些信念和实践会塑造、主宰信仰者的灵性生活。这类信念和实践先于个体而存在,这意味着它们的存在外在于教会会友。进而言之,这些社会实在具有它们自身的生命,在很大程度上非任一个体的能力所能改变。因为这些社会力量外在于我们,独立于我们的控制力之外,所以,它们符合上述事实定义。

314

这些社会事实而非个别事实,不仅具有不同的种类,而且可以接受科学研究,因此是“事物”。“所有既定的一切,所有服从观察的一切,因此具有事物之特征。将现象视为事物,就是将它们视为材料,这些事物构成了科学的出发点。”⁷⁰观念不能直接为人所观察,但社会团体中的实践则能按照科学方式予以研究。⁷¹因此,正如我们于在先的物理原因中寻找物理实体和活动的结果一样,如果我们正确地观察和分析普遍流行的社会实践(或事实),我们就能决定这些社会“事物”形成的方式以及原因。

涂尔干将社会事实视为事物的思想典型地体现在《自杀论》(*Suicide*, 1897年)一书中,在此他第一次根据严格的经验方式处理社会学问题。《自杀论》之所以能够发挥持久的影响力,在很大程度上要归于如下事实:它抓住表面上极其个别的现象——自杀,证明它如何适应于社会学范畴。该项研究以探讨有关自杀的惯常解释为起点,如遗传、气候、贫穷、居住环境以及酗酒等,并一一予以批驳。涂

尔干深信,个体的安乐不能还原为简单地加以描述的个体心理,试图证明自杀的相对流行程度与一个人所处的社会背景有关。涂尔干确定自杀的突出要素在于自杀者所在的共同体是强大还是弱小。因为共同体意识在很大程度上源于一个人的宗教关系,所以涂尔干在自杀比例与宗教归属关系之间找到了意义重大的联系。

315 自杀比例最高的宗教团体是新教。涂尔干发现,在他所考虑的三大主要宗教团体中,信徒可以通过礼仪与某个宗教团体建立牢固的关系,而新教则较少拥有这类手段。此外,涂尔干认为,“新教中的自杀倾向必定与激发该宗教活力的自由探索精神有关。”⁷²新教徒们可能会庆祝他们从其他宗教外在的礼仪作风中解放出来,并有能力探索新的思想和崇拜形式,但是,这种个人主义也降低了它们的共同体意识。这种孤立感削弱了新教徒对生命的爱慕。

礼仪程度较高的天主教的自杀率比新教要低。“因为天主教将大量的信条和实践体系附加在信仰之上,因此渗透于世俗生活的方方面面,并用比新教大得多的力量将它们与世俗生活紧密地联系起来。因为天主教在每个环节上以运用于不同的生活环境的强迫性的戒律的形式让信徒回到该团体,因此,天主教徒不大可能失去将他与他生存其中的信仰团体连接起来的纽带。”⁷³因此,尽管天主教和新教都同样不允许自杀,但天主教通过礼仪强化这方面的教义,使其有效地成为信徒内心的一个部分。

涂尔干的研究发现,尽管与新教和天主教相比,犹太人的教义对自杀较少限制,但犹太人的自杀率最低。但是,犹太教具有最强烈的团体身份意识,这种意识通过礼仪和迫害得到了强化。“的确,犹太人长期以来受到基督教的指责,这在他们当中形成了非同寻常的团结感。他们需要抵制普遍的敌意,他们不可能自由地与他人交流,这迫使他们在他们当中形成了精诚的团结。”⁷⁴

简言之,涂尔干发现,与共同体保持高度联系与低自杀率倾向之间有着关联。换言之,当个体成为某个社会的一部分,他或她才相信其生命具有意义。如果个体能够整合入的共同体没有以道德为核心,那么,个体在寻找他或她生命的目的上会遇到困难,因此会缺少继续活下去的理由。此外,正如我们在上文认识到的,涂尔干强调实

践和礼仪在将整合意识渗入团体方面发挥着重要作用。因此,涂尔干认为,某一特定的宗教借以产生共同体意识的客观有效的机制,比起它的反自杀教义要重要得多。

如果宗教能保护人免于自我毁灭的欲望,那么,这不是因为它用别具一格的论点向他宣讲要尊重他自己的生命,而是因为宗教是一种社会。构成这种社会的是一定数量的信念和实践,它们为一切坚持信仰和传统,因此也是一切坚持履行义务的人共同持有。这种集体意识状态,其数量越是众多,力量越是强大,那么,宗教共同体的整合力量也就越强大,其保存生命的价值也就越大。⁷⁵

316

社会和集体意识

与涂尔干同时代的许多社会理论认为,个体在时间和逻辑上优先于共同体。霍布斯的追随者认为社会由个体一致同意的社会契约所形成。斯宾塞认为社会归属感是追求推动个体利益的自然结果。相反,涂尔干认为,社会团结建立在先在于社会契约的道德基础之上。除非我们相信他人能坚持契约的目的,否则的话,我们无法共同生活。形成社会根基的相互信任感依赖于涂尔干所谓的 *conscience collective*,通常翻译为“集体意识”(collective consciousness)。他将集体意识界定为“同一个社会中,该社会形成具有生命的确定的体系,普通公民共同拥有的全部信念和情感”。⁷⁶

法语 *conscience* 既指良知,也指意识,而涂尔干所说的 *conscience collective* 包括这两层意思。集体意识告诉我们社会认为什么样的观点重要、真实、确切、在道德上是正确的。换言之,“因为集体意识是意识中的意识,所以,它是精神生命的最高级形式。”⁷⁷ 因为这种共同意识渗透于个体的社会生活,它能产生构成一切社会基础的对他人的义务感。因此,像个体意识一样,集体意识鼓励或禁止社会成员的某些行为。

就集体意识管理共同体的行为来说,涂尔干认为,这种现象塑造出共同体成员的自我、神圣、道德、时间和空间等观念。因此,与传统形而上学相反,涂尔干认为,这些观念与其说是独立于我们集体意识而存在的实在,不如说是集体意识的产物。例如,正确和错误并不是指我们是否违背植根于宇宙结构的形而上真理。涂尔干反对这种观点,并指出,“存在许多行为,它们业已并将继续被视为是犯罪,但在本质上它们对社会无害。触摸被奉为图腾的物品、触摸不洁净的动物或人、让圣火熄灭,这些有什么社会危害呢?”⁷⁸此外,他认为,“甚至当某种犯罪行为的确危害社会的时候,认为该行为带来的危害程度必定与它引起的镇压强度成正比,这也是不正确的。”⁷⁹因此,涂尔干下结论认为,“只有当某种行为强烈地冒犯并限定了集体意识状态,它才是犯罪。……换言之,我们不能说因为某种行为是犯罪,所以它动摇了共同意识,而是说因为它动摇了共同意识,所以它才是犯罪。”⁸⁰

因为若缺乏由共同意识提供的根基,社会就不会存在,所以,无论是有意还是无意,惩罚犯罪代表人类维护社会的努力。“那么,它[报复]包括真正的防卫行为,尽管这是一种直觉性、非反思性的行为。我们只报复那些伤害我们的人,而那些伤害我们的人总是危险的。”⁸¹此外,假定涂尔干将犯罪界定为破坏共同体意识,那么,侵犯社会就不仅危及社会中的个人,而且“破坏从某种意义上说是超验的权威”。⁸²当社会规则受到破坏,这也就在冒犯社会赖以维系的一切。因此,报复是社会关系的更新,是社会牢记什么是使之凝聚在一起的仪式。“无论什么地方建立了指导性的权力,其首要和基本的功能就是形成对信念、传统和集体实践的尊敬;也就是说,要捍卫共同意识,反对一切来自内部和外部的敌人。”⁸³因为那些在共同体之外的人也站在道德同情心包括的圈子之外,因此各种社会能够对野蛮地处置那些被视为反抗者、无信仰者和异端的人抱宽容的态度。

正如在道德中一样,涂尔干将时间和空间视为社会建构的产物,而非形而上的实在。基督教传统根据基督诞生[A. D.,即拉丁文*anno Domini*的缩写,意为“(在)耶稣纪元”]来数算年份。犹太人遵守第七日(安息日)为崇拜日,或是将日落定为祈祷的时间。在这些

例子中,时间观反映出以这些共同体为核心的思想。但是,在犹太教和基督教的神圣著作中,因为原始文化没有这方面的需要,也就极少精确地度量时间。相反,我们现今复杂的交换体系需要精确的度量时间的手段,所以,西方社会将钟表时间规定到秒,并敏锐地意识到(正如我们度量的一样)每日的时间。同样,人们根据某个社会中的集体意识指定某些地方为圣地,无论它是庙宇、足球馆,还是大楼。涂尔干的观点是,关于道德、空间和时间循环的信念与其说是以实在自身为根基的,不如说实际上是与社会相关的,随着集体意识不断转轨,它们也会发生变化。它们看上去牢固不变、服从于我们,这只反映出共同体意识塑造我们的观念所达到的广度。

集体意识的形成

如果集体意识塑造我们的世界观,甚至塑造我们赖以理解世界的范畴,那么,我们就需要理解它是如何形成的。但是,我们必须小心我们提出这个问题的方式,以防我们偏离到假定我们能够中立地观察宇宙的形而上学道路上。涂尔干认为,“如果个体所知道的不过是他自身以及物理宇宙,那么,他就不会上升到思考无限制地超越他及其周围一切的力量。”⁸⁴形而上学从个体出发,然后转向集体意识,这一开始就目标不正确,陷入“鸡与蛋”孰先孰后的问题。相反,共同体理想先于个体而存在,个体生于集体意识之中,共同体理想在个体心中形成将世界理想化的潜力。

正是在吸收由社会详细阐述的理想的过程中,个体才能思考理想。正是社会在其活动范围内引导个体,由此使他获得提升自身超越经验世界的需要,同时社会还通过思考其他理想来装备他。社会在建构自身的同时建构了这个新世界,而这个新世界表达的正是这个社会本身。因此,无论是对于个体而言,还是在团体之中,理想化的能力对此并没有什么神秘感。而人仅仅能与自身的生存条件和睦相处,这也不是什么奢望。⁸⁵

随之涂尔干认为人类在构成上具有社会性,我们创造超验

319 者——上帝、灵魂、道德真理或时间和空间，这种能力是我们社会本性的天然功能。

理想化的机制就是个体将集体意识内在化。当这种内在化发生的时候，它形成如下信念：集体意识的内容具有比我们自身更高的起源。“一言以蔽之，在人类世俗生命经过的真实世界之上，人类安置了在一定意义上只是在思想中存在的另一世界，但是，他将最高的尊严归于它。”⁸⁶ 通过这种途径，我们知道神圣的观念是如何产生的。“我们所定义的神圣就是增加到真实世界之上、超越这个世界的某种东西；现在理想就与这个定义相符合；我们的解释不能顾此失彼。事实上，我们已经认识到，如果集体生活唤醒宗教思想达到一定的强度，这是因为它产生出能够改变心理活动条件的兴奋状态。”⁸⁷ 换言之，这种从集体意识内在化中形成的神圣感呈现出它自身的生命，也塑造我们的世界观，而非仅仅是个别信念的总和。⁸⁸ 现在，外在于社会成员的新的受造物——集体意识——向沉浸其中的生命施加命令了。

涂尔干认为集体意识形成我们的神圣感，这有助于解释为什么即使他个人没有宗教信仰，但对宗教抱着浓厚的兴趣。“如果宗教产生出构成社会本质的东西，那么，这是因为社会观念是宗教的灵魂。”⁸⁹ 涂尔干相信，宗教是社会团结的表现形式，这使涂尔干将真理问题从追问外在于社会学研究领域的特定宗教的内容转为追问一切宗教的信念的功能。从这种功能主义视角出发，涂尔干接着认为没有一种宗教是虚假的。“社会学中的一个必不可少的基本条件就是，人类制度不能依赖于错误和谎言，若无这一点，人类制度就不会存在。如果人类制度没有根据事物的本质建立起来，那么，它在事实中会遇到它可能战胜不了的抵制。所以，当我们开始研究原始宗教的时候，我们确信这些宗教忠于并表达了实在。”⁹⁰ 但是，涂尔干接着认为：“人们必须知道如何从象征的背后达到实在，象征表现实在，而实在赋予象征以意义。”⁹¹ 信徒理解在他或她的宗教信念和实践背后的实在上会犯错误，而社会现象不会撒谎。因此，有可能“信徒用来将它们[宗教信念]合理化的理由可能是，通常就是，错误的；但是，真正的理由不会消失，科学的责任在于发现它们”⁹²。

涂尔干的《宗教生活的基本样式》最全面地考察了人类的灵性，在此他的目标是运用社会学科学来拔除宗教信念中的错误教义，以便弄清楚“始终存在的各种原因，大多数宗教思想和实践中最本质的样式都离不开它们”⁹³。在各种宗教信念和礼仪的变化背后，涂尔干找到了一个共同的功能。“一言以蔽之，宗教是象征体系，社会凭借它认识自身；它是典型的集体存在的思维方式。”⁹⁴换言之，宗教提供宣讲集体意识的手段。因此，涂尔干发现关注宗教之间彼此区别的要素并不重要。所有宗教所履行的使命是将社会成员彼此联系起来。

宗教中的统一力量永远是一个秘密。信徒们所体验到的合一感，他们称之为拯救，实现了人类的本质需要。但是，在信徒们看来，似乎正是蕴涵在他们的宗教中的上帝和信念带来了安乐感，涂尔干说道，“事实上，无论是谁真正地践行某种宗教，都非常明白，正是偶像带来了喜悦、内心平安、宁静和热情，对于信徒来说，这些是他信念的经验证明。”⁹⁵事实上，信徒所认为的由上帝赐予的拯救就是接受共同体。人类需要拯救感，只有当人类由集体意识紧密地联系在一起，才可能有这种拯救感，而宗教在传统上就提供了这一点。

向现代社会转型

在涂尔干时代，传统的宗教共同体依赖于权威来维系它们的信念，一般具有高度的同质性，现在则让位于以复杂的劳动分工为特征的共同体。随着现代社会日益联系紧密和多样化，因为复杂的劳动分工需要与宗教团体之外的人来合作，所以，人们认同的领域增大了。此外，因为每个人在共同体中都有他或她自身特定的角色，所以，社会多样性日益增长，社会需要个人拥有更大的自由。这些意义深远的社会变革带来的结果是，建立在传统模式上的集体意识不足以应对正在出现的现代世俗社会。

这一迅速的社会转型形成涂尔干所谓的“社会反常”(anomie)。体制结构业已变化，而民众尚内在地需要共同体意识。原先由宗教及其礼仪满足这种需要，但现在宗教正在被世俗社会结构所取代，而

产生新的集体意识的机制尚未成熟。这就形成了社会反常,一种不平衡状态,在此社会价值陷入混乱之中。因此,涂尔干相信,社会迫切的需要是形成新的礼仪,滞后的集体意识通过这种中介才能赶上社会结构。直到那时,民众将不会经历到无根感,不会失去拯救感和安乐感。

这种社会反常环境让社会转型处于困难时期,但涂尔干认为,这一趋向世俗社会的运动具有积极作用。在他看来,在复杂的劳动分工促进下的道德基础能够对他人更加宽容,能够比宗教为交往行动提供更加理性和有效的根基。因此,现代工业社会结构将逐步取代作为集体意识承担者的宗教。换言之,涂尔干相信社会科学指出了民主的方向。“正如低级社会的理想就是创造或维系尽可能紧密的共同生活,个体就消融在这种共同生活之中,而我们的理想则是让社会关系一直保持最大的平等,这样可以确保我们社会中一切有用的力量能得到自由的发展。”⁹⁶

322 根据涂尔干的看法,是科学而非宗教能更加有效地指导社会上一切有用的力量得到发展。但是,这不需要我们全盘抛弃宗教。“科学拒绝赋予宗教的,不是它存在的权利,而是它武断地判定事物的本质和声称自身具有认识人类和世界的特殊能力的权利。”⁹⁷科学是通向认识的道路,但是,涂尔干提醒到,我们不能消灭人性中产生宗教的东西。

宗教包含着永恒的东西,宗教必定要保留一切特定的宗教思想赖以不断地包裹自己的象征。没有哪个社会不觉得需要每隔一段时间就支持、重新确定保持统一和个性的集体感以及集体观念。现在,这种道德改造只能够通过重聚、集会和会议的方式形成,由此个体紧密联系在一起,他们共同重新确定他们的共同情感;因此,仪式形成了,这些仪式与固定的宗教仪式,无论是在目标即所要产生的结果上,还是在用来获得这些结果的过程中,并没有什么差别。基督徒集会庆祝耶稣基督一生中的主要日期,犹太教集会铭记出埃及或摩西颁布十诫,而公民重新团聚是为了纪念在国家生活中颁布的新的道德和法律制度或某个重

要事件,前两大集会与后者之间存在着什么重要差别吗?⁹⁸

随之涂尔干同意孔德的观点,即社会实在不能排除上帝,它是用来形成、沟通道德信念和共同体团结的载体。社会将一直需要礼仪及其神圣的时间和地点,以便在成员中形成整体感。但是,随着社会日益复杂和包罗万象,宗教象征必须被诸如旗帜、国歌一类的世俗象征所取代,后者成为我们借以获得崇高和圣洁感的手段。

涂尔干的意义

以下几个理由可以说明作为社会学奠基人的涂尔干享有杰出的地位。首先,涂尔干为科学地研究社会提供了模式,是最早倡导由意识形态方法转向描述性模式的人之一,前者将社会科学作为辩护的手段,后者则试图得出远离个人喜好的结论。换言之,涂尔干所支持的社会学方法关注信念的功能而非形而上的真理,这成为该学科非常重要的基准。

其次,一方面,涂尔干与孔德的观点一致,认为社会需要以道德为核心,礼仪是强化促成统一的情感的手段;另一方面,他又超越了他的前辈。孔德倾向于简单地确定这些社会条件是必不可少的,而涂尔干则证明它们在形成集体意识上发挥作用,由此使之建立在牢靠的基础之上。此外,孔德倾向于将宗教情感描述为吸引头脑简单者的最有效的手段,这意味着这类情感可能会被摒弃——至少科学精英们会这么做;而涂尔干则认为人在本性上具有宗教情怀,即使这种超验感不需要传统意义上的那种宗教。 323

涂尔干将人理解为宗教存在,这本身就是一项重要贡献。在涂尔干时代,许多社会思想家们认为科学将会且应当完全取代宗教。但是,如下事实挫败了他们的看法,即科学在无数不同的阵地上挑战传统宗教的基本信念,甚至许多人放弃了长期恪守的信条,民众依然具有强烈的宗教情怀。涂尔干认识到超验感不会被取消,这在他那个时代引起人们极大的兴趣,在后二战时代,许多人失去科学信仰,不再认为科学是一切人类难题的答案,涂尔干的这一看法也许具有

更大的影响力。涂尔干认为,我们不能将超验观念抛在一边而一无所失,这种观点再度提出如下问题:人类灵性中的实在意味着什么?它起源于何处?

最后,涂尔干的知识社会学思想认识到信念和实践存在着各种差别,由此产生了震撼性的影响。在形而上学模式之下,人们用不变和超越观察的标准来反对信念上的变化。当然,就这个标准到底是什么以及如何发现这个标准又产生了无休止的争论。涂尔干试图从集体意识出发解释像上帝、道德以及时间一类的范畴,这被许多人视为大刀阔斧地解决形而上学难题的有效途径。即使他指出这类范畴并不超越于既定社会表达自身的手段,因此有点言过其辞,但他使人们不再可能否定社会视野对我们的人生观所产生的深远影响。

324

涂尔干对人类形成超验的能力的理解在一些重要方面与费尔巴哈相似。他们都认识到我们的超验观念和形而上学观念具有社会根源,主张这些思想的真正来源对于信徒来说又不是明晰的。同样,他们虽然在方式上稍有不同,但都认为要以世俗的人取代上帝。”费尔巴哈和涂尔干提出的关键论点是相同的:如果我们将某种正当的人类需要孤立起来,看看某个社会的信念与实践如何满足这一需要,那么,我们可以推论出,这些信念和实践的根源是需要本身。这一点使涂尔干从功能出发解释社会现象,容易受到与费尔巴哈一样的批评。他们都将如下两个问题的答案混淆了,第一个问题是“这有何用?”,第二个问题(也是受到忽略的原因)是“这是什么?”。换言之,传统认为在社会之外存在着实在(如上帝、正确与错误、时间),涂尔干证明关于这些实在的观念具有社会功能,但这并不必然证明这类实在若无社会信念就不能存在。涂尔干或许会认为形而上学有关上帝或时间一类的实在不属于社会学问题,但他又拿不出证据来说明它们对其他学科来说是无效的。

其次,在涂尔干热忱地将社会学从心理学中剥离出来的时候,他关注的是社会中促进统一的因素,而忽视了社会当中分化和离异的一面。例如,在宗教中存在着许多反文化的要素。一方面,信仰共同体确实吸收了既定社会中绝大部分的集体意识,而且集体意识就存在于这个社会之中;另一方面,它通常明确地反对该社会的社会准

则。进而言之,这些宗教自身就有许多行动者并不适合于涂尔干的观点,例如虔诚的隐士或先知,他们发挥牛虻一样的作用,斥责那些与社会准则妥协的信徒。

最后,涂尔干对新世俗主义采取乐观主义立场,这也面临许多困难。看到传统宗教信仰、结构和制度逐渐消失,他不会感到难受,但是,他又相信由宗教推动的社会团结是人性的根本。他没有充分证明原来由宗教教义和礼仪提供的共同体意识如何可以由世俗礼仪来复制。如下事实使该问题进一步复杂化,即他认为他自己处于社会反常时期,在这个时期,因为世俗礼仪尚未完全取代宗教机制,所以民众缺乏共同体团结感。如果这种处境的确存在,那么,他没有从他自身的世俗社会经验中找到证据来支撑他的观点,即世俗象征、信念以及实践能够提供宗教曾经提供的社会黏合剂。

325

马克斯·韦伯

作为现代社会学奠基人之一的马克斯·韦伯(Max Weber, 1864—1920年)与埃米尔·涂尔干并驾齐驱,但是,尽管他们在活动年代以及专业旨趣上有着不同寻常的重叠之处,但两者的思想在许多重要方面存在差异。¹⁰⁰首先,韦伯将历史意识带给社会学,而涂尔干缺少这一点,他用来分析的范畴通常是静态的。其次,正如我们已经看到的,涂尔干相信宗教教义在理解信徒的行为上相对来说并不重要。但是,韦伯认为,因为教义上的差异会导致行为上的变化,因此信念就是必要的起点。所以,韦伯不像涂尔干那样认为一切宗教阐述的仅仅是同一种推动力,而是认为信念上的差异是社会学的研究对象。再次,当涂尔干尽力表明社会活动不同于个体行为的时候,韦伯则将个体动机作为社会学的核心。最后,我们发现韦伯对社会运动几乎不抱强烈的乐观主义,而这种乐观精神在韦伯时代弥漫于社会科学的许多方面。

韦伯的父母性情各异。他的母亲自小受加尔文宗熏陶,为人温和、谦让,做事讲原则,有义务感。而韦伯的父亲逐步攀升,由职位较低政府官员晋升为德国国会议员。这一地位和声望让小韦伯有机

会接触到德国的许多知识分子,而他父亲在政界的提升得益于小韦伯开始厌恶的机会主义妥协。在家里,老韦伯为人苛刻、专断,虐待妻子和子女,随着时间的推移这个令人伤痛的问题日益恶化。

韦伯在海德堡大学读书期间,就显露出双亲身上的倾向。一方面,他借酒度日,喜好决斗,另一方面,又热烈地投身于研究,他在这二者之间保持平衡。在韦伯读完学位之前,他需要到斯特拉斯堡服兵役。在这里,他与舅舅历史学家赫尔曼·鲍姆加登(Hermann Baumgarten)及其妻子建立了密切的关系。鲍姆加登成为塑造韦伯对历史感兴趣的人物,而他一贯坚持的政治原则也塑造了外甥的政治学方法。韦伯的舅妈为韦伯提供了新教伦理理想的典范,这一点突出反映在他后来对西方文化的分析上。

韦伯在服兵役结束后,回到家乡与父母生活了8年,由于父亲的专横以及自己经济上依赖父亲,怨恨日益加剧。在此期间,韦伯读完哲学博士学位,获得教授罗马农业史的教学资格,并在柏林大学以法学讲师身份开始教书生涯。1893年,韦伯在弗莱堡大学获得经济学教职,这让他有机会离开父母。他的幸运之星迅速升起,1896年他接受聘请来到海德堡大学。但次年他回家探望父母,似乎无量的前程突然中断了。韦伯忍受不了他父亲对母亲的虐待,两人发生激烈的冲突,韦伯命令父亲离开。一个月后,老韦伯因急性中风去世。

父亲的过世导致韦伯精神崩溃,韦伯5年后才从中恢复过来。在此期间,他四处旅行,求医问药。在他业已放弃医治之后,1903年,韦伯逐渐神秘地恢复健康,再次能够正常思考了。1904年,韦伯在圣路易斯发表自精神崩溃以来的首次公开讲演,其后用三个月时间周游美国。他对美国精神的观察有助于他形成有关新教世界观影响资本主义经济以及西方政治结构的思想。

韦伯在回到欧洲之后,开始用10年时间勤奋著书,成绩斐然。但第一次世界大战中断了这一多产的时期;一战期间,韦伯监管9家军队医院。当战争结束的时候,韦伯着迷于德国政治生活,试图帮助德国重建家园,矫正将德国引入战争的难题。作为德国民主党的创建人,韦伯相信他会被提名为该党主席的候选人。但是,韦伯不愿意发展提名所必需的政治关系,他相信这需要他采取他父亲所做的妥

协,所以最后没有获得成功。在韦伯再度有机会竞选民主党主席的时候,他感染肺炎,并于1920年去世。

韦伯的社会学方法

韦伯将社会学界定为“旨在阐释性地理解社会行为,以便解释其原因、过程和结果的科学”。¹⁰¹当韦伯详述这一表面上四平八稳的定义的时候,他开始和其他社会学家们分道扬镳。首先,韦伯不赞成如下设定,即社会科学方法应当与自然科学方法一样。一方面,自然科学家的研究对象没有回应;它不会将意义赋予其行为,而只是顺应那些可客观抽象地加以界定的规律;另一方面,社会科学的研究对象(如人)将意义赋予其活动。此外,甚至当人在考虑无生命对象的活动的时候,人也会将目的和意义赋予人造物。“若未参照这种意义的话,这类对象就依然完全难以为人所了解。因此,对象之为人所了解或理解的是它在发挥手段或目的的作用上与人类行为相关;可以说,行为者或行为者们已经意识到这种关系,他们的行为业已适应这种关系。只有根据这种范畴,‘理解’这类对象才有可能。”¹⁰²最后,研究者的主观兴趣以及价值观会决定他们将要考虑的人类行为有哪些层面具有研究的价值。因为社会学家活动的领域充满价值,所以,社会学不能简单地照搬自然科学方法。

韦伯第二个背离流行看法的重要方法论体现在他对社会学旨趣的基本构成的理解上。涂尔干认为,社会实在只有求助于团体才可得到解释,而韦伯则认为,社会学方法必须以个体为出发点。“不存在像能够‘行动’的集体人格一类的东西。在社会学背景当中,当人们涉及国家、民族、法人、家庭或军队,或类似的集体的时候,其包含的意义刚好相反,只涉及作为个体的人实际或可能形成的某种社会行为的发展。”¹⁰³因为只有个体根据目的而行动,所做的也都事出有因,所以社会学以个体为起点。“就行动着的个体将主观意义赋予他的行为来说——无论这种意义是公开的,还是隐藏的,也无论是会被排除,还是得到默许,我们所谈的都是‘行动’。就行动的主观意义考虑到他人行为,以及因此在行动过程中以此为方向来说,行动具有

328

‘社会性’。”¹⁰⁴

因为韦伯告诉我们社会行动与主体的动机和意义密不可分，这就必然需要解释，从而表明社会学如何可能成为一门科学。韦伯从一有趣的角度认为，仅仅因为人类活动依赖于根本的价值观和动机，所以社会学是一门科学。动机是行动的理由。这意味着人类追求的任何事情在一定意义上都是理性的。很明显，这一理性定义完全不同于启蒙思想，在后者看来，理性是我们将我们的思想过程连为体的客观理想。对于韦伯来说，理性指我们行动的理由，即使这些理由对他人来说明显是不理性的。因此，为了理解目标团体 (Subject Group) 的活动，我们必须首先领会该团体从中形成的世界观：“对于关注行为之主观意义的科学来说，解释离不开掌握复杂的意义，因此得到解释的可为人理解的行为的实际过程蕴涵于这种意义之中。”¹⁰⁵一旦“这种复杂的意义”得到理解，我们会通过比较和概括来分析团体的活动，根据规律来表达我们的研究结果。因此，即使根据我们的定义被考虑的活动可能是不理性的，但我们对现象的阐释依然要服从于科学证明规律，能够得到公开的检验。

329 我们把握一个目标团体的动机的过程涉及韦伯所谓的 *verstehen*，其意思大概为“同情性的理解” (sympathetic understanding)。通过同情式理解，我们将我们自己投射到我们正在研究的对象世界，以便像他们那样体验生命。因为相似的活动可能源于迥然不同的动机，所以通过简单地观察外在因素做不到这一点。例如，将小孩抛到火中作为宗教祭品，这对大多数人来说似乎是不理性的行为。但是，如果我们能理解参与其中的个人的思想世界以及动机的话，我们就能搞清楚他们为什么会相信这种献祭是理性的，即使这并不合乎我们个人的逻辑准则。

在一些地方，韦伯承认达到这种同情式理解是非常困难的。他认为，“我们体会原始人的感受的能力不会……[比我们认识]动物意识中的主观状态[的能力]要大。”¹⁰⁶甚至当时间距离不成问题的时候，“经验表明，人类行为趋向于许多终极的目的或价值观，即使有时候我们在智性上能掌握它们，但通常我们不能完全理解它们。它们越是不同于我们的终极价值观，我们就越难以报以同情式理解。因

为我们要依赖于特定情况所处的各种处境,所以,我们必定要么甘于纯粹从智性来理解这些价值观,要么在这样也不成功的情况下,我们偶尔必须将它们作为既定事实照单接受。”¹⁰⁷但是,一般而言,韦伯自信这类障碍可以被克服,我们能达到同情式理解:“为了理解凯撒,人们不需要成为凯撒。”¹⁰⁸

我们试图对社会团体或结构获得同情式理解还会遇到另外一个问题,这就是整体具有的属性并不真正属于团体内部的每个个体。集体包括各种各样的个体,他们并不表现出归于团体的所有特征,在一定程度上他们没有表现出这些特征。这导致韦伯提出“理想型”(ideal type)这一概念。“通过单方面地强调一个或多个观点,通过综合诸多不同的具体的个别现象,这些现象四处分散、不连贯,大多时候会呈现出来,偶尔也会不出现,根据单方面强调的观点,将这些现象安排成为统一的分析结构,一个理想型就形成了。”¹⁰⁹因此,理想型属于理论工具,就社会实在可以提供经过净化的要素,而非统计学上的平均数。它将某些特征结合为统一的整体,以之作为比较的试金石。因此,当韦伯论及新教的时候,在他心中并没有个别新教徒或新教团体。正如韦伯告诉我们的,“找到一个真正的现象,它能完全与这些理想化地建构成的纯粹类型中的一个相吻合,这种机会极少有。”¹¹⁰相反,理想型是概念工具,可以让我们将新教与其他社会实体区别开。

330

不仅具体的实体不能完全与理想型所具有的特征相一致,就是包括在这种类型之内的个体也时常没有意识到他们行为的来源。

在绝大多数情况下,实际行为是在其主观意义没有得到明确阐释的半意识或实际上无意识的状态下进行的。行为者可能模糊地“认识”到这种意义,而非“知道”他正在做什么,也非明确地自我意识到这种意义。在大多数情况下,他的行为受制于冲动或习惯。只在偶尔的情况下,以及在大多数行为统一的情况下,通常只有在一些个体当中,行为的主观意义,无论是理性的还是非理性的,才清楚地进入意识。¹¹¹

因此,例如,大多数符合韦伯著述论及的官僚政治类型的人可能只会

模糊地意识到官僚政治模式如何建构他们的日常生活或思想方式。

理性社会的呈现

韦伯生活其中的 20 世纪早期世界非常不同于他祖辈们生活的世界。在短短数代之中,欧洲西部、英国和美国已经从以物品交换为基础的农业经济转变为具有管理中心的工业社会。尤其是在像印度和中国一类古老社会尚未经历这种生产和社会结构上的革命的时候,解释这一在社会、政治和经济上发生的迅速转型就尤为必要。韦伯相信这一转型的关键在于社会的理性化。

331 我们已经认识到,韦伯相信一切行为都有某种基本原理作为推动力。因此,当韦伯在此背景下提出理性化的时候,他想表达的精确含义是指以目标为本位或有目的的(*zweckrational*)活动。他将这与三种对立的理性类型做了比较。第一个理性类型是价值本位(*wertrational*)。价值本位追求的目标明显不符合局外人的理性法则,但人们可以通过理性手段来追求这一目标。例如,我们可能会认为将一生奉献于创作某一种艺术品是没有意义的,但艺术家采取步骤获得这一目标反会被他人视为一种理性过程。第二种理性类型指以情感忠诚为基础的动机。如果我们理解某种情感类型,即使我们不能体会这种情感,我们也可能会理解某个人参与某种活动的原因。因此,我们中许多人可能会不赞同,但能够理解父母为什么会袒护他们明显犯了过错的小孩。第三种理性类型是传统,传统结构借此建立让人追求的目标以及手段。该类型的一个事例就是按照圣书上的规定通过洁净礼来净化灵魂。

对于韦伯来说,这里的核心问题在于:是什么推动西方国家从最初的三种理性类型转变为现在占据主导地位的目标本位理性的?韦伯相信,解决问题的钥匙可以在社会秩序中的权威和合法性机制中找到。每个社会制度的基本要素之一是存在某种形式的权威。韦伯认识到社会学必须关注掌握权威的个体,但其独特贡献在于考察了领袖及其施加权威的对象之间的关系。韦伯认为,“每个真正的统治形式都意味着要有最少量的自愿顺服,也就是说,需要(建立在利

他动机或诚心接受之上的)服从的旨趣。”¹¹² 韦伯所谈及的旨趣将施加权威者的统治合法化了。因此,我们若还未理解由追随者赋予领袖的合法化,那么,我们就不可能理解权威。

韦伯确定了三种社会权威形式及其相应的合法化形式。第一种是传统权威,在此人们相信由最高级权威将权力授予某个人。因此,并不是由长期的实践来决定利用直系后代作为选择君王的手段。相反,神权思想强化了这一做法,人们相信上帝授权给占据王权者。同样,因为祭司阶级被视为被上帝指派的人,他们的权力由此形成了。这一结构的合法性取决于“建立并相信古老的传统具有圣洁性,相信在这种传统之下施加权威的人具有合法性”。¹¹³

332

根据韦伯的看法,传统权威的典型形式是家长式专制制度。在这类制度中,公共领域和私人领域之间的差别微乎其微或根本没有。王国的财富由国王任意支配,属于他的私人利益,而肩负行政责任的人通过家庭关系或友谊与统治者建立关系。家长式专制制度的困难在于不能在大规模范围内发挥有效的作用。因为所有权力均来自高层,所以信息和目标通常会丢失,也就是说,信息和目标在按照等级自上而下传递的时候会被下属官员误解或暗中推翻。

韦伯考察的第二种统治形式是超凡魅力型权威。“‘超凡魅力’(charisma)一词被用来指个人人格中的某种品质,据此,他被人们认为是出类拔萃的,是被赋予超自然、超人,甚或至少异常的力量或品质的人。”¹¹⁴ 因而,与传统权威相反,超凡魅力型社会结构依赖于个体而非过去,这通常使这两种结构相互冲突。“在超凡魅力型权威领域内,它会批判过去,在这种意义上,它是一种特别革命的力量。”¹¹⁵ 超凡魅力型领袖从追随者的信仰中获得合法性,依赖于“追随者献身于个人身上,以及由他(超凡魅力型权威)启示或授予的规范或命令当中所具有的不同寻常的圣洁、英雄主义或模范品质”。¹¹⁶

在这种模式中,具有革命精神、超凡魅力的个人的核心显示出该模式不太稳定。当革命完成或当领袖在追求中犯错误或死亡时,“他的追随者会抛弃他,因为纯粹的超凡魅力模式所承认的合法性仅仅源于经时间一再证明的个人力量。”¹¹⁷ 进而言之,因为从本质上,超凡魅力型模式在体制上缺乏下层基础,所以,比起其他权威形式较难持

久。“超凡魅力型模式不知道有正式、有章法的任命或解雇,也没有谋生之道、晋升或薪水,没有监督或上诉团体,没有地方或纯粹法律意义上的司法,没有按照官僚政治方式组成的永久性机构,这些机构可以独立于现任领袖和具有超凡魅力的个人。超凡魅力是自主的,它设定了自己的界限。”¹¹⁸

333 最后一种统治模式是官僚政治权威。官僚政治制度不是通过传统或鼓动能力,而是通过根据理性原理建立的规则获得权力。这些规则规定一定团体内的所有成员应有的权利和义务,并“相信颁布的规则合乎法律,相信根据这些规则提升为权威的人有权发布命令(合法的权威)”,由此而获得合法性。¹¹⁹一方面,官僚政治制度从根本上反对传统权威模式;另一方面,二者“都具有最重要的一个特征,即连续性。在这种意义上,二者都是日常生活中的结构”¹²⁰。在我们深入探讨官僚政治制度的特征之前,有必要考察长期存在的传统社会制度是如何被官僚政治制度取代的。

新教伦理与资本主义精神

逐渐地,这些掌握传统权威的人被拥有理性——合法的权威的人以及相应的官僚政治社会结构和资本主义经济制度所取代。但是,若要形成官僚政治制度和资本主义,如下两个要素是必不可少的。首先,必须具备一定的物质条件:货币经济,多数人能识文断字,物质基础。在其他历史时期,这些条件也曾存在过,但是,因为这仅仅是影响要素的一个方面,仅有此资本主义尚不会形成。另外还必须具备一定的“精神”。韦伯所谓的精神指官僚政治制度中以目标为本位的理性,它取代了与理性社会不一致的传统社会秩序及其“巫术似的”理论与实践。为了解释这种转变,韦伯提出新教伦理理论。

形成这种资本主义所由从出的精神的第一步是新教关于“人人皆祭司”的教义。这一教义摧毁了传统的祭司阶级享有的权威,让所有信徒获得平等权。一旦传统的领袖结构受到挑战,传统秩序中的其他要素也随之受到怀疑。原来通常由祭司权威向平信徒灌输的教义现在需要新的合理性证明手段。构成教会及其结构之根基的新基

础是理性,这要求基督教理性化和体系化。

当新教信义宗提出人人皆祭司的教义的时候,单有这一点尚不足以形成资本主义必不可少的精神。根据韦伯的看法,其中的理由在于,路德提出的职业(或天职)观鼓励基督徒满足于政治、社会和经济现状,也满足于现有的生活地位。“因此,对于路德来说,职业观依然是传统的。他的职业类似于人们不得不接受的圣职任命,成为人们必须去适应的东西。”¹²¹但是,对于加尔文来说,这种消极的职业观表明不情愿回应上帝赐予的机遇。相反,有目的地运用由上帝提供的资源是平信徒荣耀上帝的途径。工作的目的在于实现目标,因此成为一种职业,并被整合入灵性范围。

334

加尔文主义的职业观是由这一运动界定的另一教义即预定论的产物。预定论认为,上帝在创造宇宙之前就决定了人是获得拯救还是被诅咒。这“就使接受教会掌管的圣礼不再可能具有获得永恒拯救的意义。此外,信徒的实际行为与他的命运无关,其命运已由上帝不可测度、不可改变的旨意从永恒之中决定了”。¹²²因为预定论使人的一切事工对获得拯救没有意义,韦伯认为加尔文主义能够废弃天主教“巫术似的”圣礼主义思想。¹²³

乍看起来,预定论认为每个人的拯救和诅咒早在宇宙创造之先就已由上帝封好,这似乎会导致宿命论,但韦伯认为它在加尔文主义中产生出与之相反的效果。因为加尔文主义相信我们不知道我们是否已蒙拯救,这就形成了韦伯所谓的“拯救焦虑”(salvation anxiety)。“就其最无情的一面来说,这个教义[预定论]对一代人的生命而言必定首先已有一种结果,即要服从于宏大的连贯性。这就是个体心中空前的孤独感。对于宗教改革时代的人而言,生命中最重要的事情莫过于永恒的拯救,他被迫独自行走来与从永恒之中为他规定好的命运相会。”¹²⁴韦伯认为,这种不确定感必然地产生出如下处境,即有坚定信仰的加尔文主义者将寻找“某些迹象(Symptome,征兆),鉴于他不可能在对拯救绝无确定性的情况下活下去,他会根据这些迹象来决定他是否拥有这一无与伦比的恩赐”。¹²⁵

335

根据韦伯的看法,可以算作拯救证据的就是追求有意义的物质成功:“对于信徒及其教会来说,在世俗社会秩序中,他自身的道德行

为和命运成为恩典状况的迹象,这一点至关重要。”¹²⁶ 因为信仰并不促成他们的拯救,富有成效的行为就被视为上帝恩典的记号以及顺服上帝的呼召在受造世界中侍奉的确据。“清教徒在生活中的一切事情上寻找上帝的权柄,如果上帝向其选民显明了得利的机会,那么,他必须抱着一定的目的去做。因此,有信心的基督徒必定利用这个机遇,由此追随呼召。”¹²⁷ 这推动清教徒们理性地去追求物质目标。

非常有趣的是,清教徒著作在追求上帝祝福的确凿的标记的时候,也对财富提出警告。但是,韦伯认为,这些警告并不禁止积累财富。“道德上真正反对的是,对财产安全放松警惕,因为懒惰和肉欲而享受财富,而摆在第一位的是,不再追求正义的生活。事实上,仅仅因为财富容易导致懈怠的危险,所以才会遭到反对。”¹²⁸ 因此,只有当财富导致懒惰和纵情声色,它在道德上才会带来危险。因为获利为上帝所允许,所以这些利润又必须用于生产。另外,通过理性地追求物质目标能够带来巨大的生产率,所以,新教工作伦理对传统的统治手段提出挑战。一旦它生根,韦伯总结说,“宗教评价认为,在世俗职业中,这种无休止、连续、有系统的工作成为禁欲主义的最高手段,同时,也是灵魂再生和真信仰最确定和最自明的证据,这必定成为可以想像到的最有力的杠杆,用来扩展我们这里所称的生活态度,即资本主义精神。”¹²⁹

向世俗的官僚政治制度转型

336 转向现代资本主义和官僚政治制度的第二步是世俗礼仪取代宗教基础。加尔文主义者的物质成功观引起其他人的关注,后者接着会利用这种以目标为本位的理性精神。一旦理性地追求目标在整个社会中广泛地弥散开,它在经济、政治、人际关系,甚至宗教领域的影响,对我们来说就不再那么明显了。“现时代的资本主义经济成为一个广袤的宇宙,个体生于其中,它至少像一个个体一样向他显明自己是不可改变的事物秩序,他必须生存其中。就个体卷入市场关系及其制度来说,它强迫他适应资本主义的行动法则。”¹³⁰ 一旦资本主义在一般社会意识中站稳脚跟,那么,它“就不再需要任何宗教力量的

支持,觉得在宗教尚能被感觉到的范围内,用宗教来影响经济生活像国家控制一样属于不正当的干预”。¹³¹

构成资本主义经济之根基的社会结构是官僚政治制度,它因为具有高度的效率而接管、取代了传统制度。

因为官僚政治组织在纯粹的技术上比其他任何组织形式都要优越,这一直是推动它形成的决定性原因。充分发展的官僚政治机制和其他组织比较起来,确实好比是机器和非机器生产模式相类比。精确、快速、清晰、了解信息、连续性、判断力、统一、严格的服从、降低摩擦、降低物质和人事成本——在严格的官僚政治管理中,特别是在独裁政治形式中,所有这些都发挥到极致。¹³²

颁布规则和等级规定,让某种制度的各个不同部分都发挥作用,共同一致地实现制度目标,这一点使官僚政治技术的优越性得以形成。“官僚化首先为根据纯粹客观的考虑履行专业化管理功能原则提供了最佳条件。……‘客观地’从商基本上指根据计算法则、‘不将人考虑在内地’做生意。”¹³³利用等级逻辑中的非人法则形成的组织,能够有效地承担和完成大规模的事业,让社会动用一切资源。这将一切不能推动制度目标的动机从制度中清除掉。个人利益、忠诚感、灵性关怀以及一切过去的传统都让位于能够让我们达到预定结果的理性法则、指导原则和程序。因此,如果说传统的权威形式试图将生活领域合为一体,那么“现代的文官组织将办公机构与职员的私人住所分开,而且通常也将行政活动和私人生活领域分开”。¹³⁴

337

尽管官僚政治权威有能力提高运作效率,有效地利用资源并带来秩序,但韦伯认识到这种权威也有大量严重的问题。他首先注意到,“一旦官僚政治完全建立起来,在社会结构之中,它最不易被摧毁。官僚政治制度是将社会行为转化为有理性、有组织的行为的手段。因此,对于控制官僚政治机制的人来说,官僚政治制度是理性地组织权威关系的工具,属于首要的权力工具。”¹³⁵因为“官僚管理一直倾向于排除公众,尽其所能地将关于它的认识和行动隐藏起来,免得

受到批判”，所以，它为上层提供的权力之大小尤为令人不安。¹³⁶

但是，韦伯对官僚政治制度和资本主义最为关注的是官僚政治制度的效率及其吸纳个人因素之间颠倒的关系。如果生产率提高，那么个人和情感上的忠诚就必须被抹杀。“官僚政治制度越是得到完美的发展，它就越‘非人化’，它就越能够成功地清除行政事务上无法计算的友爱、仇恨，以及一切纯粹个人、非理性和情感上的因素。资本主义将之赞赏为一种特别的美德。”¹³⁷因为规则和指导原则是官僚政治制度的生命线，就像更换机器零件一样可以替换个人。对于组织上的上下级关系来说，这一点是确凿无疑的。例如，如果规则促进政府功能运作正常，一旦这些规则发挥作用，那么，它们就获得生命力，统治者就成为多余的了。19世纪的欧洲就发生过这样的事情，由官僚政治指导方针统治的欧洲拥有规模庞大的政治结构，发现没有君主也可以存在。

338

尽管韦伯不喜欢官僚政治制度中非人化的本质，但他没有找到一条走出来的道路。官僚政治的高效率意味着，如果个人想获得地位并参与被社会认为有意义的活动，那么，他或她就必须成为理性——合法的官僚政治制度的一个部分，甚至当这个制度会有成为韦伯所谓“铁笼”的危险的时候，也得如此。在这种铁笼之中，人类精神受困，非人化的制度规定了个人追求的目标，人类精神的力量来源于此。¹³⁸因此，韦伯不同意社会科学界的同行们，后者认为在抛弃传统社会结构形式的运动之中人类能够获得拯救。相反，在这一非人制度的老到和效率之下，我们面临失去人性的危险。

对韦伯的评价和批判

韦伯的社会学思想在众多不同的方面发挥着影响。其有意义的贡献之一就是试图借助于动机区分自然科学和社会科学。因为人将价值和意义赋予行动，所以人不同于人造物，社会学方法必须在方法上反思这一点。为此，韦伯主张社会科学家必须以同情的方式进入研究对象的世界，这种形成了数十年的社会学方法。

韦伯努力通过合法化机制这一透视镜来认识政治和社会权威，

这也是其重要贡献之一。这业已改变了有关社会权威的基础和本质的讨论,为分析政治转型和社会不满提供了有益的工具。与此密切相关的是韦伯有关官僚政治制度的本质和问题的认识。通过他对官僚政治制度的分析,我们能够深入洞察在个人领域中,现代制度结构和过程中的要求产生的张力,而他思想中的众多要素依然在解释组织结构和问题上有着显著的影响。

最后,韦伯认为新教伦理是现代世俗社会理性化的引爆器,这一思想引发出持续至今的讨论。许多人发现他的如下思想成为非常有用的社会科学的工具,即我们的认识需要超越一定时代的物质环境,在我们思考社会变化方面还要将意识形态视野包括进来。此外,许多人认为他所划定的加尔文主义兴起与资本主义精神之间的关系确实可信。但是,甚至那些不赞成他就二者关系所下特定结论的人也感到受到他的推动,需要再思宗教思想在塑造现代社会方面的影响这一大问题。韦伯之后的社会思想家们,与其说认为在较早期的宗教结构和现代世俗主义之间没有广泛的连续性,不如说已经重新发现二者之间存在着重要联系。

339

我们对韦伯思想中的问题领域的考察可以分为两个部分:方法论,以及受到挑战的结论。就方法论层面来说,许多人追问,在我们的研究对象中,如果价值观、预设前提和社会背景完全不同于研究者韦伯,在此情况下,他关于同情式理解的理论是否成立?因为韦伯非常清楚,对某一论题的专业兴趣极为不同于生存中关切的事情,所以,非常难以明白专业研究者韦伯如何真正地获得同情式理解所必不可少的同情。韦伯自己认为,“它们[一个研究对象的价值观]越是不同于我们的终极价值观……我们越难以同情方式去理解它们”,以至于“我们有时候必须简单地将它们接受为既定事实。”¹³⁹但是,韦伯认为,社会学事业取决于我们是否有能力超越外在事实而发现根本的动机和世界观。因此,如果同情式理解是社会学必不可少的工具,那么,我们需要问的是,局外人是否可以有效地理解完全不同于他或她自身的世界观?

韦伯在方法论上受到的第二个批判来自于与研究对象相反的一面。韦伯认为,一旦研究者们涉入研究对象的世界,他们必须抽身回

到科学中立的立场以便分析材料,不让他们的预设前提和愿望塑造结论。但是,他也提醒我们,这位社会科学家总结说,每个人都生活在充满价值的世界中,它们在心理世界根深蒂固,以至于个体极少会认识到这些价值观如何塑造他或她的行为和思想。韦伯似乎相信,如果社会科学家认识到个人的预设前提和理想如何以及在何处不同于研究对象,这具有预防作用,可以防范结论受到污染。但是,即使这种情况真的出现,它会以为研究者能够并且会认识到他或她的假设(即使研究者们一般不会认识到他们的假设),而且不会允许这些假设来指导价值评价。

340 方法论上所涉及的第三个问题是理想型。韦伯认为,如果有的话,社会学上的实在也极少以纯粹的形式出现在具体实在中,他由此为他运用理想型这一概念工具辩护。但是,如果这些要素是由社会学家们建构的,我们就不难看到社会学家们如何就同一个实体创造出不同的理想型。韦伯认为这些理想型是他所研究的新教伦理、印度宗教、官僚政治制度或其他实体中的关键要素,但这些要素会被其他社会学家轻易地推到旁边,并会用其他的定义属性取而代之。因为研究者可以选择理想型的特征,所以理想型很容易成为研究者自身旨趣的反映,他或她的结论则成为自我实现的预言。

考虑到韦伯的著作涉猎广泛,学者们已有大量有待提问的问题。就韦伯有关新教伦理思想,我们将我们的评论限定在两点批判上。首先,韦伯也许发现个人不可能生活在由预定论形成的不确定性中,但他极少通过论证证明普通的加尔文主义者会体验到同样的拯救焦虑。如果一个人愿意接受预定论,坚持拯救在本质上是不确定的,那么,为什么他们不愿意生活在不确定性之中,而一定要打破这个体系,登其堂奥?其次,为什么加尔文主义者求助于物质、实业和成功而非其他外在证据来作为讨上帝喜悦的标记呢?韦伯就此没有提供有说服力的论证。我们不难想像,从同一种推动力中,可以形成各种回应,例如将赚来的钱交给教会或穷人,成功地将自己最优秀、最聪慧的后代培养为传道人,学术研究,政府服务,生养众多,或其他上帝祝福的外在标记,而非一定就是节俭和再投资。为什么加尔文主义选定物质成功和财富积累而非其他可能有的要素来作为拣选的迹

象,这一点并不十分明确。

西格蒙特·弗洛伊德

西格蒙特·弗洛伊德(Sigmund Freud, 1856—1939年)漫长的生涯让他得以横跨一战前后两个不同的世界,使他成为举足轻重的转型人物。¹⁴⁰但是,弗洛伊德之所以成为跨19和20世纪的关键人物,不是因为他的长寿,而是因为他的思想。他热烈地倡导科学是人类未来最美好和惟一的希望,就此他是19世纪的产儿。但是,他所描绘的人性服从于非理性的本能,更具有20世纪的特征,这使他的精神分析理论作为一种切实可行的理论而非历史古玩从一战恐惧中存留下来。

341

弗洛伊德的父亲是富有的羊毛商,但当奥地利的经济不景气的时候,他在莫拉维亚破产。随着这一逆境的来临,在弗洛伊德14岁时,举家迁至维也纳。弗洛伊德在此城市度过余生,只是短期在法国学习,而在人生最后几个月被迫逃离正被纳粹占领的维也纳。有证据表明,弗洛伊德自年幼就对其父平平的成就感到有些羞愧,并且相信自己比他父亲更出色。他的母亲对这位头生子(弗洛伊德的父亲在原先的婚姻中有两个孩子)宠爱有加,这培养出弗洛伊德的这种自信心。有一件小事说明他母亲如何偏爱他。10岁时弗洛伊德坚持将家中的钢琴从屋中搬走,因为姐姐练琴使他不能安心学习,而他的母亲也顺从了他。

弗洛伊德很早就放弃了对上帝的信仰,让人觉得奇怪的是,他对其中的缘由一直保持沉默,尽管如此,他对犹太传统非常引以为傲。恩斯特·琼斯(Ernest Jones, 1879—1958年)是弗洛伊德传记作者,也是他30年的亲密助手。他直截了当地说道,“他[弗洛伊德]的成长没有产生对上帝或永生的信仰,也不曾表明他感到有这种需要。”¹⁴¹反犹主义一度在奥地利社会中弥漫,犹太背景可能阻碍普通学生就读大学,但弗洛伊德显露出非同寻常的前景,并进入维也纳大学专攻医学。但是,他在自传中告诉我们,“在那时,的确也在我其后的生涯中,我感到对行医并不特别偏好。我的确被某

种好奇心驱动,但好奇心引导我关注的不是自然对象而是人类利益。”¹⁴²在弗洛伊德读大学期间,他不再倾向于学习医学传统著作。但是,他找到心理学教授恩斯特·布吕克(Ernst Brücke, 1819—1892年)做他的导师,对研究重新燃起兴趣。“最终,在恩斯特·布吕克的心理学实验室里,我找到了安宁和完全的满足。另外,还有我尊重并视为楷模的人。”¹⁴³

342 1881年,弗洛伊德攻读完医学学位,其后数年从事神经病学研究,自1885年开始,在维也纳大学做无薪大学教师,教授神经病理学。他雄心勃勃,从早期开始就在寻找能够在医学界建立功名的切入点。他最早独立尝试的研究是检测可卡因在医学上的运用。这项工作陷入困境,这也妨碍他在维也纳大学获得有薪水的教授职位。在和约瑟夫·布鲁尔(Josef Breuer, 1842—1925年)共事期间,转折点来临了。布鲁尔已经做了用来治疗歇斯底里症的催眠实验,试图通过暗示来消除病症。弗洛伊德发现的则与之相反,在催眠状态下的研究对象会回忆起她在清醒状态下没有意识到的过去事件。一旦从催眠中引导出来的时候,病症会得到缓解。布鲁尔认为病人的歇斯底里症是由早期无意识记忆的创伤引起的。弗洛伊德接受了布鲁尔的无意识理论,并在其后将之扩充,引入到其他心理学概念当中。

或许弗洛伊德从生理学转向心理学的决定性的标志是《梦的解释》(*The Interpretation of Dreams*, 1900年)一书的出版。弗洛伊德自己认为这是他最优秀的一本书。1900年后,弗洛伊德笔耕不辍,提出奠基性的新思想,例如无意识的作用、压抑、俄狄浦斯情结、自我的结构、人类性欲的本性等,这些思想让他很快就赢得一批弟子,精神分析可能成为治疗方法,这激起他们巨大的兴趣。这次运动成长的重要标志是于1910年建立“国际精神分析学会”。该学会的第一任主席是弗洛伊德指定的思想继承人卡尔·荣格(Carl Jung, 1875—1961年)。随着弗洛伊德的名声牢固地确定下来,他要求他的弟子要坚定不移地尊重他,结果,许多早年追随他的弟子因为思想上与弗洛伊德正统不同而被逐出师门。最著名的分裂就发生在弗洛伊德和荣格之间,它导致后者完全从世界精神

分析学会中分离出来,同时导致弗洛伊德系统地肃清该组织中残留的荣格主义者。

随着弗洛伊德将精神分析牢固地建立成为治疗方法,他日益将他的精力转向广泛的理论应用上。

我一生走过自然科学、医学和精神治疗的迂回道路后,兴趣回到很久以前让我着迷的文化问题,那时候我尚年轻,还未能能够老到地思考问题。……我更加明确地认识到,人类历史事件,即在人性、文化发展和原始经验的沉淀物(其中最显著的例子是宗教)之间的交互关系,不过是自我、本我和超我之间动态冲突的反映,精神分析在个体身上研究这一冲突,——在更加广大的舞台上,这同样的过程也在不断地重复着。¹⁴⁴

343

1938年,在弗洛伊德及其家人离开奥地利之前,纳粹占领了这个国家。德国人怕迫害这样一位著名人物会引起公众的消极反应,就让弗洛伊德及其家人以及关系密切的助手逃到英国。弗洛伊德直至1939年去世前一个月还在此继续创作、探视病人。

弗洛伊德的方法

弗洛伊德的方法依赖于两根支柱,乍看起来,它们似乎不相一致。一方面,他认为人类受制于非理性的欲望和本能;另一方面,他相信理性是解决意义最为深远的问题的钥匙。弗洛伊德试图将这两个似乎矛盾的观念结合到一起,认为因为我们非理性的(以及在本质上性欲)驱动力能够提供人类生命和成就所必不可少的原始能量,所以我们不能够完全消除它们。但是,我们的理性能够控制这些潜在的摧毁力量。因此,他认为,“我们没有其他手段来控制我们本能的本性,只有我们的智性能够为之”¹⁴⁵,因此弗洛伊德赞成形而上学,认为理性是通向自由之路。但是,在哲学家们正当地确定智性为自由之工具的时候,他们没有恰当地确定它必须驯服的力量。只有当我们坦白地承认我们欲望中固有的性欲,我们才能够超越囿限我们的幻象。

弗洛伊德主张我们的行为具有可以加以重新塑造的致因,这一思想反映出他早年受到生理学训练。我们所称的“精神”或“心理”实际上是有生理根源的。“在分析的最后,一切痛苦不过是感觉;只有在我们感受到它的范围内,它才存在,而且只有在我们的有机体受到某种方式的控制产生的结果中,我们才会感受到它。”¹⁴⁶因此,当精神不平衡显示出来的时候,精神病学家必须发挥科学家作用,寻找出问题的根源以便矫正它。但是,当弗洛伊德告诉我们说,“智性和心灵完全可以作为非人的事物成为科学研究的对象”¹⁴⁷,他也认识到二者存在着重要的区别。自然科学的研究对象是被动的,而精神病学家的病人则通过压抑积极(但无意识)地隐藏他们行为的原因。这就需要临床医学家围绕研究对象的抵制找到一种方法,让这些思想和经验进入意识领域。随着弗洛伊德授予精神分析以合法资格,他完全无拘无束地将精神分析与自然科学和自然状态相提并论,“严格地说,只有两种科学:心理学,包括纯粹心理学和应用心理学,自然科学。”¹⁴⁸

弗洛伊德论人性

弗洛伊德明确地认识到,他的人性论对于传统的性善论来说是一股疾风,他自己细致地列出如下两点原因。首先,弗洛伊德认为,“精神过程在本质上是无意识的,在所有精神生活中,只有某些个人的行为和某些部分是有意识的”¹⁴⁹,这冒犯了我们的理性偏见。弗洛伊德的第二个挑战是“认为,无论是在广义还是在狭义上,本能的冲动只能描绘为性欲,它们在引发神经和精神疾病上发挥极其巨大但直至目前尚未得到赏识的作用。进言之,这同样的性欲冲动还对人类精神中最高级的文化、艺术和社会创造做出不可低估的贡献”。¹⁵⁰这挑战了集体审美和道德自我形象。在此,弗洛伊德分别谈论这两种冒犯,但是,在下文中我们将会看到,在他的思想中,这两者是紧密相连的。

整个西方理性传统的工作假设就是心灵中的各种活动对我们来说是透明的。有些哲学家,这可以追溯到柏拉图,将无意识要素置于

心理过程里面,但这一领域几乎完全被忽略了。相反,弗洛伊德认为,我们最初的一切精神活动,以及在其后生活中的绝大部分,都是无意识的。他使用了一个陈旧但切题的类比,人类心理好比一座冰山,其中的绝大多数隐藏在水下不被我们看见。弗洛伊德认为,人类性欲冲动受到极大的指责,以至于在它们进入意识之前就受到自我的检查,本能力量被迫转向或压制入无意识。这就是弗洛伊德所认为的我们心灵中的无意识领域与性欲之间的关系。下面先通过介绍弗洛伊德对心灵结构所做的著名分析来看看这一过程是如何发生的。

像柏拉图一样,弗洛伊德将心灵划分为三个部分,指定给三个部分的功能在表现形式上也是不同的。¹⁵¹ 心灵中的第一个层面是本我(id,德语为 *das Es*,字面意思为“它”)。本我指沸腾的本能、情感和欲望,它们为人类行为提供原始能量。这里是力比多(libido)的家园;弗洛伊德所说的力比多一词“准确地说,是用来指性欲生命中的本能力量”。¹⁵² 力比多是一切试图通过肉体而非仅仅通过生殖器获得快乐的源泉。因此,我们发现,弗洛伊德所界定的性欲远比通常认为的要宽泛得多。本我拥有的能量是未成型的;因此,它“没有办法向自我表明友爱或仇恨。它不能够表达它之所想;它不能够形成统一的意志”。¹⁵³ 因为缺乏统一的意志,所以这些本能不存在矛盾。它们都喧嚣着要得到即时的满足,所以,为了个人的生存必须对其予以抑制。

负责抑制本我的精神力量就是弗洛伊德所称呼的 *das über-Ich*:超我(superego)或自我理想(ego ideal)。超我“是两个高度重要的要素的产物,其一具有生物性,其二具有历史性;也就是,人类童年中长期存在的无助感和依赖感,以及俄狄浦斯情结”。¹⁵⁴ 我们将在其后讨论俄狄浦斯情结,但是,我们要注意到,比起非人类后代,人类后代为了生存更加依赖于成年人,特别是父母。在这个依赖时期,父亲特别通过规则、惩罚以及其他限制形式抑制子女追求享乐,由此成为权威的代表。但是,父亲的权威不是外在的。“这一外在压制和人类发展进程相一致,并逐渐内在化;对于特定的精神力量,人类的超我会接管它,并将之包括在它的诫命之中。”¹⁵⁵ 超我运用我们的良

知——一种持续存在的双亲的声音——提醒我们，本我追求快乐的冲动必须安分守己，以便我们能够生活在社会美好的恩典之中。“正如小孩一度被迫要遵守父母之命，同样，自我顺从于超我的绝对命令。”¹⁵⁶

处于(抑或是夹在)本我和超我之间的是 das Ich, 即自我(ego, 字面意思为“我”)。弗洛伊德将自我描绘为“前后一致的精神过程组织”¹⁵⁷, 属于心理中的统一力量。我们在此加上一点, 自我是我们沟通外在世界的桥梁。在我们与外在实在发生联系的时候, 自我的基本工具是知觉, “可以说, 知觉对于自我的重要性如同本能对于本我。”¹⁵⁸ 自我与本我拥有同一个目标, 即获得快乐。但是, 因为自我是我们赖以与外在世界联系的手段,

自我发现它必然要谴责当下的享乐, 推延获得快乐, 忍耐不快乐, 放弃某些快乐的来源。因此受到教育的自我变得“合情合理”; 它不再让自己受制于快乐原则, 而是遵守**现实原则**, 现实原则从根本上也追求获得快乐, 但它确保获得快乐还要考虑现实, 虽然这种快乐会推延并逐渐消失。¹⁵⁹

自我的任务就是带着现实原则承担本我的需要, 因为自我开始运作的时间非常晚, 所以完成这项任务不易。最初我们来到这个世界, 自我极其虚弱, 而本我力量十足, 婴儿渴望获得满足而不顾他人就是一个显例。随着小孩成长, 这种自恋式倾向因为父母而有所节制, 父母会让小孩获得满意并以此种形式迫使小孩拖延这种倾向, 其后超我运用自我控制我们的本能。柏拉图曾主张灵魂的各种功能之间要保持恰当的平衡, 因此, 下述这段话回响着与此相似的观点, 弗洛伊德认为, “就它[自我]与本我的关系来说, 它像一个骑在马背上的人, 他不得不抑制马身上强大的力量; 稍有不同的是, 骑手要凭借自己的力量来做到这一点, 而自我则借助其他力量[超我的力量]。……通常, 如果骑手不想与马分开的话, 他有义务引导这匹马到它想去的地方; 同样, 自我要惯于将本我的意志转换为好像属于它自己的行为。”¹⁶⁰

347

上述说明为弗洛伊德理解某些精神并发症提供了背景。如果本我的激情任由疯狂, 即不加限制地任其所为, 那么, 我们会因为不能

恰当地解释外在世界中的种种实在,而置于危境之中。换言之,自我是人类自我保存的手段。但是,因为本我是驱动生命的发动机,所以,自我不能通过强迫良知反对它来完全制伏它。因此,如果超我对本我约束过紧,那么我们会将敌对行为转向内部。这就形成精神病问题,在此超我将良知当作棍棒,我们因为满足本我的需要而用它来鞭打自己。¹⁶¹

人类性欲论

因为我们生来就是一个性欲存在者,这一事实决定了平衡各种心理层面的过程非常复杂。我们上文说过,弗洛伊德将性欲界定为追求肉体快乐,他说,“人身上性欲的发展有两个不同的时期”,两者之间插入一段性潜伏期。¹⁶²最早期阶段,即婴儿性欲,“显现为满足主要器官的需要,它的行为属于自体性行为,也就是说,它在婴儿自己身体上寻求和找到性欲对象”¹⁶³。在这一阶段,性欲感没有受到压制,儿童寻求性快乐也没有受到禁止。其后,随着意识和无意识之间的边界建立起来,儿童从他们的父母亲那里知道玩弄生殖器是不被社会接受的做法,开始逐渐参与可被社会接受的行为。在此时,性欲发展进入到性潜伏期。但是,弗洛伊德告诉我们,“甚至在性潜伏期,性欲之流也没有停止,但是,性欲能量要么是全部,要么是部分从运用性欲当中转移开,被引导向其他目标”¹⁶⁴。在让年龄稍大的儿童准备好担负社会成人责任上,这种转移或升华是极其重要的一步。

弗洛伊德追踪身体部位,确定婴儿在三个阶段中通过这些地方寻求性快乐。“在第一个也是最早的阶段,口欲处于突出的地位;第二个‘生殖器官发育前’的阶段以……肛欲为主要特征,而且只有在第三个阶段……才通过真正的生殖器区域的参与,使性生活得以确立。”¹⁶⁵与这个过程同时发生的是,出生时并不能够区分他或她自己与其他人的儿童,开始认识到外部世界。意识到外在世界导致儿童去追求性对象。因为与儿童关系最密切的是家庭成员,所以,“人最初选择的对象通常属于乱伦,若是男孩,这个对象会是母亲或姊妹;这需要最严厉的禁令来阻止儿童身上这一持久稳固的倾向得到实

348

现。”¹⁶⁶

儿子选择母亲为力比多欲望的对象会遇到严厉的阻碍——他有竞争对手。“非常容易明白，这个小男孩想完全拥有他的母亲，他感到他父亲的存在是荒谬的，如果他父母亲之间有任何形式的情感表达，他会心生怨恨，但父亲离家旅行或不在场的时候，他会显示出满足感。”¹⁶⁷这就是俄狄浦斯情结的根据。弗洛伊德认为，俄狄浦斯王在不知情的情况下弑父娶母的故事在我们心中产生共鸣，这是因为这个故事就在我们身上发生。“我们可能都注定要把第一个性欲冲动指向母亲，而将我们最初的仇恨和暴力投向父亲。”¹⁶⁸为了转向健康的成人生活，我必须能够转变俄狄浦斯情结中的因素。“对于儿子来说，这项任务包括：将力比多愿望从他母亲身上转开，将之运用到选择一个真正外在的恋爱对象；如果他还反对父亲的话，就要与他和解，或者，如果他服从父亲，以此作为对婴儿时期反叛的反应，这也会解除这种压力。每个人都面临这些任务；值得注意的是，只有极少数人能够以理想的方式解决好这些任务。”¹⁶⁹

349 我们极少能成功地解决俄狄浦斯情结的原因是我们没有意识到我们已怀着（现在仍怀着）这些针对父母亲的感情。在缺乏这种意识之背后，我们找到弗洛伊德思想的另外两个基石：压抑与无意识。为了避免某些记忆或思想将会带来的痛苦，心灵会压抑它们，或将之推入无意识。儿童时期渴望母亲，渴望杀死父亲，这的确是一个人想去压抑的思想。但是，没有哪种思想或经验会失去，如果这些冲动再次出现的话，它们依然具有形成痛苦的力量。因此，进入治疗的人最初不想得到治愈，因为这需要回忆各种悲伤的经验。“因为患上剧烈的牙痛，一个人会去看牙医，但医生用一副镊子接近有毛病的牙齿的时候，这位病人会尽力躲避。”¹⁷⁰

弗洛伊德将心灵中的压抑活动与看守人做了一番比较，即压抑活动像看守人一样审查寓居在无意识领域中的痛苦的思想，防止它们进入意识之中。但是，有时候，看守人注意力不集中，无意识中的内容会溜入我们的意识。睡眠就属于这样的时刻。“一旦入睡，因为某种专断的（当然也是批判的）行为松懈了，‘不受欢迎的思想’就出现了，开始影响我们的思想趋向。”¹⁷¹

但是，弗洛伊德明确地指出，梦不会让在我们清醒期间受到压抑的一切畅通无阻。在梦形成过程中，有

两股心理力量(倾向或系统)，其中之一形成通过梦表达出来的愿望，而另外一个则负责审查这一梦中愿望，因此强迫它扭曲变形。……原先没有通过第二个系统的第一个系统的一切，都不会到达意识；第二个系统如果没有施展它的权利，强迫那些允许进入意识的候选者进行讨它欢喜的修改，它就不会让它们获得通过。¹⁷²

换言之，梦表现出我们拥有的欲望，但是，这种欲望受到我们醉醺醺但依旧发挥审查作用的意识的扭曲，使之装入可以为我们接受的形式之中。“梦(以伪装的形式)实现某种(受到压制、抑制的)愿望。”¹⁷³

文明及其不满

像超我、无意识、俄狄浦斯情结以及性本能一类的思想所形成的社会后果并不直接和明显，而且在弗洛伊德早期的大部分生涯中，他只满足于关注个体的问题。但是，其后期的许多作品则试图将这些思想运用到整个文明之中。

350

正如弗洛伊德所定义的，文明“描绘了整个人类成就以及规章制度，它们将我们与我们动物前辈的生活区别开，并实现两个目的，即保护人类应对自然和调整人际关系”。¹⁷⁴但是，当我们记起我们的本我具有反社会性的时候，调整人与人之间相互关系就会遇到障碍。在缺乏文明禁令的情况下，力比多命令个体“将任何一位妇女作为性对象来取乐，如果一个人毫不犹豫地杀掉竞争对手或其他任何阻碍其行事的人，以赢得她的芳心，再如一个人将另一个人的财产全部夺走，不留下一丝一毫——这多么辉煌啊，他将获得多么大的满足！”¹⁷⁵这里的问题在于，最终只有一个人能够享有这种生活，所有的竞争者要么被灭绝，要么俯首称臣。在相互竞争的力比多之间，这种赢者获得一切的竞争将会彻底毁灭一切。因此，“每一种文明必定建立在压

制和谴责本能之上。”¹⁷⁶

但是,我们又不能将本能全盘抛弃。正如个体若无本能力量就不会发挥作用,同样,社会也需要力比多力量。“作为最后的一招,人类社会的动机就是经济学动机;因为除非社会成员工作,否则,社会不能拥有足够的供应来养活他们,所以它必须限制成员数量,将他们的能量从性活动转向工作。”¹⁷⁷这种转向就是弗洛伊德所说的升华。“本能的升华是文化发展中特别显著的特征;它得以形成高级的精神活动,如科学、艺术以及意识形态,在文明化的生活中发挥着重要作用。”¹⁷⁸

像性潜伏期以青春期的发端为终点一样,“当性冲动爆发成为繁殖力的时候,社会必须将驯化和限制性冲动作为最重要的教育使命之一,使之服从于与社会命令相互一致的个人意志。”¹⁷⁹换言之,文明开始通过强压个体需要与社会要求相符合来扮演父亲角色。“因此,文明削弱和消除个人危险的攻击欲望,在他内心中建立中介来监管它,就像被征服的城市中的卫戍部队,由此来主宰它。”¹⁸⁰

文明担负着父亲替身的作用,这意味着俄狄浦斯情结具有社会维度。正如儿子在无法将自己和父亲分开的时候会遇到问题一样,当社会被自己强加于个体之上的义务消耗殆尽的时候,它就患有神经病。“如果文明必然是一个从家庭发展至整个人类的过程,那么……日益增长的负疚感会无法挥除掉,与它紧密联系在一起,并可能会增长至个体难以忍耐的程度。”¹⁸¹换言之,个体必须在满足力比多欲望和社会要求之间维持敏感的平衡。我们需要文明中缓解和升华的一面,但是,“我们为推进文明所付出的代价是由于负疚感的增强而失去快乐。”¹⁸²

弗洛伊德认为,“原始人在不知道针对本能的种种限制的情况下生活得非常自在”¹⁸³,但他对应当减少哪些社会禁令表述不清。他列举的一个消极事例是我们应当爱人这一命令。虽然这一规则的内涵是增加快乐,但弗洛伊德认为它带来的结果却相反。“如果对人的要求越多,可能会在他心中产生反抗或神经病,或者他会变得不快乐。诫命‘爱人如己’强烈地反对人类的攻击,是文化超我中非心理过程的典型例子。这一诫命不可能实现;爱的巨大膨胀只会降低它的价

值,而非摆脱困难。”¹⁸⁴

弗洛伊德一般性地提出如下观点作为矫正方法:“出于治疗的目的,我们通常有必要反对超我,我们要努力降低它的命令。同样,我们也会反对文化超我中的伦理命令。它也不会对人类精神构造中的事实自寻烦恼。它发布命令,但不会追问人们是否可能遵守它。”¹⁸⁵弗洛伊德的观点是非现实主义的社会期望要对个人痛苦以及心理失调负责。

弗洛伊德论宗教

在实现人类愿望上,宗教劳而无功。费尔巴哈最初提出这一思想作为他的无神论的基础,马克思在其后加上经济解释,进一步予以修正,而弗洛伊德也加入其中,但提供的是心理学观点。尤为特别的是,宗教“满足人类对知识的渴求,……它抚平人类对生命中的危险和无常的恐惧,……它发布规条,颁布禁令和各种限制”。¹⁸⁶如果我们想知道这些需要的起源,弗洛伊德认为,我们所需要的就是回头看看我们的婴儿时期。“宗教需要源自婴儿的无助感以及由此引发的对父爱的渴求,在我看来,这一点似乎是无可争议的,尤其是因为这种情感不仅自儿童时代一直会延续下去,而且因为对命运之神至上权柄的敬畏也会使之永久存在下去。我认为儿童时期的需要没有哪一个会比渴望父亲保护更为强烈。”¹⁸⁷但是,父亲不仅仅是安全的来源,而且也是愤怒的法官。在后一角色中,宗教发布诫命和禁令,限制我们的自然禀性。“他们父母的禁令和命令作为道德良知在他们中间承继下来。与之类似,在同一赏罚制度的帮助下,上帝主宰人类世界。”¹⁸⁸我们可能私下里会怨恨宗教对我们行为的控制,但仁慈的护佑和保护“不会让我们痛苦地成为强大而无情的自然力量的玩偶”¹⁸⁹,而我们为此所付出的代价并不大。

因为“每种宗教形式的根都[是]渴望父亲”¹⁹⁰,所以,弗洛伊德认为,俄狄浦斯情结有助于我们理解宗教所采取的形式。“因为争夺母亲,在小男孩心中升起仇父之情,但它不能不受限制地支配他的心灵;它不得与对父亲固有的仇恨情感和对父亲的尊重作斗争。小男

孩以父亲的替代物来置换仇恨和敬畏,由此这种两面性或对父亲矛盾的情感态度所形成的冲突就得到缓解。”¹⁹¹ 我们可以在原始宗教的动物图腾中找到这种替代物。部落视这种图腾为神圣的,因此对之保护有加。具有讽刺意味的是,它不过是动物祭品。“精神分析业已显示,动物图腾实际上是父亲的替代物;这符合如下相互矛盾的事实,即:虽然屠杀动物是禁令,但是屠杀动物又成为节庆——也就是说,既杀之,又哀悼之。”¹⁹² 弗洛伊德发现,在基督教圣餐之背后,有着与之同样的推动力,圣餐反映出“人类的罪行,基督徒们既因之而深感沮丧[弑父],又必定为之感到十分骄傲。但是,基督教圣餐在本质上是在肉身上消灭父亲,重复负疚行为”。¹⁹³ 上帝所代表的父亲继续主宰着信徒们的生活,这一事实表明,“宗教因此是人类普遍摆脱不了的神经病症;像儿童摆脱不了的神经病症一样,它源自于俄狄浦斯情结,源自于与父亲的关系。”¹⁹⁴

那么,在弗洛伊德看来,宗教教导“不是经验的沉淀物或思想的最终结果:它们是幻象,是人类最古老、最强大和最急迫的愿望的实现”。¹⁹⁵ 在根本上,宗教幻象体现的是:婴儿试图回到父亲提供的安全感,又不能以成熟的方式面对现实世界。“我们将会告诉自己,如果有一位上帝,他创造世界,又有仁慈的护佑,如果宇宙中有道德秩序和来生,那么,这是多么美好啊!但是,摆在眼前的事实是,所有这一切不过是我们的一厢情愿而已。如果可怜、无知而受压制的祖先们已经成功地解开了所有宇宙中这些难解的谜语,岂不更加非同寻常。”¹⁹⁶

弗洛伊德的拯救观

只要宗教知道自己应当处在什么位置,许多同时代的社会科学家们还是愿意采取“任由其存在”的宗教观;而弗洛伊德认为这种妥协是危险的。“我们不允许宣称:科学是人类精神活动的领域之一,而宗教和哲学属于另一个领域,它们至少在价值上是平等的;科学不必干预后两者的事务。……不过事实是,真理是不会宽容的,它不允许妥协或限制,研究认为人类活动的每个领域都归属于它,如果任何

其他权力试图掌管其中任一部分，真理必定会予以无情的批判。”¹⁹⁷ 因为宗教试图借用婴儿的世界视角来主宰感官世界，“如果我们继续保持现在对待宗教的态度，而非放弃它，那么文明会面临更大的危险。”¹⁹⁸

只有科学能够充分替代宗教世界观。“我们未来的最大希望在于：智性——科学精神；理性——在时间进程中会在人类精神生活中建立独裁统治。理性的本性就是确保其后它能够为人类的情感冲动以及它们所决定的事物提供它们当得的立场。”¹⁹⁹ 换言之，弗洛伊德认为，只有当我们认识到我们周围的现实世界，我们才可能有自由。因为我们的缺陷、问题和疾病扎根在物质现实之中，所以只有通过科学才可以矫正它们。

354

就像病人无法抛开他或她的精神病兆一样，许多人不愿意放弃宗教，因为放弃宗教意味着人类自恋的终结。“科学的宇宙观不再给人类的全能留下任何余地；人类已经承认他们渺小，受制于死亡的命运和其他大自然的必然法则。”²⁰⁰ 从这一点来看，非常明显，弗洛伊德并没有设想人生具有终极的拯救或目的。这一切也就随着上帝的消失而化为云烟。因此，弗洛伊德不追问人生的目的是什么，他建议我们“转向野心较小的问题，即人类自身通过他们的行为显明什么是生命的目的和意图”。他的回答是：“这个问题的答案几乎不会有疑问。他们竭力追求快乐；他们想获得快乐，而且希望一直如此。”²⁰¹ 精神分析不会承诺宗教提供的永恒快乐，但弗洛伊德相信科学将会带领人类向前迈出一步，而非在任何方面留在过去。但是，最终，这只是一种有限的拯救形式：“我们的神祇逻各斯可能不是全能的，他可能只能实现他的祖辈们所承诺的一小部分。如果我们不得不承认这一点，那么，我们应该顺从地接受之。”²⁰²

弗洛伊德的意义

在某些圈子里面，一般人们认为弗洛伊德的思想极端、富于思辨而且会误导人。但是，这么轻易地否定一个人，而这个人的理论已经塑造几乎每个学术学科的讨论，这种做法是危险的。此外，由弗洛伊

355

德建立的大量概念已经成为我们日常智慧的一部分,这一点说明他的影响是不言而喻的。例如,几乎没有人会怀疑早期儿童阶段对我们的成年生活产生影响。人们一般也会承认父母在塑造超越儿童时期的世界观上有着深远的影响。弗洛伊德认为,精神疾病只能通过探究原因而非治疗病症来解决,虽然这一点在治疗实践上不被普遍接受,但还是强烈地影响着现今大多数的心理学方法,促使这一曾被视为艺术的领域转变为科学。即使弗洛伊德的儿童性冲动思想遇到非常多的抵制,但他指出,“由此来看,那些否定儿童性欲存在的人,并没有在教化中变得温和,而是以最为严厉的态度来捕捉他们所否定之性欲的表现——将它们描绘为‘孩童般的淘气’。”²⁰³人们视这一切为普通真理,这表明弗洛伊德对我们理解心理发挥了多么大的影响。

弗洛伊德对当代讨论做出颇令人烦恼的贡献之一是他认为人在本质上不是理性存在者。较早期的学者像尼采和叔本华提出如下思想,即盲目的非理性力量是我们人类构成的一部分,而且我们将他们的理论阐述归类为抽象的人类行为研究,这还相对简单一点。相比之下,弗洛伊德的精神分析论提出的观点则更加紧迫,当人类自信地宣称人类普遍进步,而这似乎与特殊个体的福乐感的提高不相匹配的时候,尤为如此。许多人在将其行为置于理性的控制之下时经历到挣扎,这似乎可以用弗洛伊德的本我观来解释(许多人接受了这种观点,但拒绝本我中完全是性欲本性的观点)。

弗洛伊德涉及的一个相关领域是无意识研究。我们的许多行为源于意识层之下的经验或本能,这种思想本身是一项重要的贡献。但是,如下两个因素扩大了弗洛伊德的影响。他认为无意识领域的第一个特征在于服从于科学研究,这让人们对通过何种途径进入这一领域产生了极大的兴趣。弗洛伊德无意识思想的第二个特征认为,发生在心理领域的精神活动高度发达。在我们最敏锐的精神能力中,像良知和自我批评一类的能力,通常在意识层下面发挥作用。

356 对弗洛伊德的几点批判也值得注意。首先,弗洛伊德认为,“可以说,精神分析是研究方法,像微积分学一样,是一种中立的工具”²⁰⁴,但是,大多数弗洛伊德的思想继承人承认,认为精神分析方法

具有中立性是有困难的。精神分析专家的任务涉及剥离伪装、破译由心灵中的隐蔽活动利用的象征,在这种情况下,我们不得不承认,就同样的材料,每个训练有素的研究者的解释并不一致。此外,许多人追问如下更为基本的问题,即一般从科学理论的必备条件来看,精神分析理论是否可能被伪造?换言之,一旦弗洛伊德的精神分析过滤器发挥作用的话,那么,每件事物都要通过它,甚至连对该体系的批判也不能免除。这使他易于受到如下指责,即精神分析有削足适履之嫌,在考量材料之前已经准备好了一把尺度。

除了上述批评认为精神分析方法不像弗洛伊德所说的那样是一种科学之外,他还受到如下指责,即他深信科学具有救世价值,这是浮浅的。甚至在弗洛伊德时代,就有许多人极其信任科学,但也认识到科学本身不能满足人性的需要(例如,涂尔干)。的确,许多与精神分析运动关系密切的人如卡尔·荣格和阿尔弗雷德·阿德勒(Alfred Adler)发现,如果没有宗教,科学会构成将人性和人类需要中的基本要素排除掉的危险。而且,如果弗洛伊德在一战中的经历尚不足以动摇他的惟科学世界观,即只有科学能为人类生存提供最美好的未来,那么,他在二战前夜的所见所闻应当已经足以证明无限信仰科学是会错失方向的。

像许多同时代的人一样,弗洛伊德拒绝信仰上帝,甚至当他认识到宗教信仰和人类欲望之间有联系的时候,他还是认为没有必要解释为什么他没有信仰。“评估宗教教义的真理价值不属于现在探究的领域。我们已经认识到它们是一种存在,在心理本性上,是幻象,这对我们就足够了。”²⁰⁵正如我们在上文已经看到的,幻象被界定为任何实现某种需要或欲望的东西。因此,弗洛伊德下结论说,信仰上帝不过是将纯粹的人类需要投射到某个新领域。但是,学有专攻的汉斯·昆(Hans Küng, 1928—)指出,“人类所有的信、望和爱——与某个人、事物或上帝相联系——的确包含投射的要素。但是,它们的目标不必因此就仅仅是投射。信仰上帝的确受到儿童对待父亲的态度极大影响。但是,这并不意味着上帝就不存在。”²⁰⁶将这种观点以稍微不同的方式解释一下就是,我们可以说弗洛伊德并不一视同仁地运用他的幻象批判理论。他并不因为其他思想与人类需要一致

357

就简单地将其归入幻象。因此,为什么宗教仅仅因为实现了广泛的人类需要就被简单地当作幻象,这里需要一些解释。

最后,因为解释宗教起源的俄狄浦斯情结理论在文化人类学中找不到多少支持,所以,弗洛伊德的追随者中几乎无人再坚持这一理论。弗洛伊德认为图腾崇拜构成了最早期的宗教形式,其关键论点受到大多数宗教史学者们的强烈反对。因此,弗洛伊德对宗教的批判采用了过时的宗教起源观。他还受到如下批评,即他简单地认为宗教试图获得主宰宇宙及其力量的权柄,这说明他误解了宗教的本质。从根本上承认我们没有能力克服外在自然和我们的内在本性,这是许多宗教的根基。

试图总结任何一个世纪的思想潮流都是一种冒险。这种做法必然会将一个重要的线索排除在外，有变成无用的抽象之危险。五彩斑斓的19世纪让这种危险变得更加真实。另一方面，以线性方式处理基本潮流和主要人物的研究，其危险在于我们容易只见树木不见森林。存在着一些重要的趋向和轨迹，它们可能将原本看起来像一堆相互对立的理论贯穿起来。因此，我们将追溯贯穿整个19世纪的四个主要观念的发展：乐观主义、科学本位发展观、理性观以及有机统一范式，同时，完全认识到仅仅选择这四个主题多少有点独断。但是，为了将各种不同的线索串联成为一个整体，为了显明这些观念如何成为20世纪的起点，人为之力也是必不可少的。

乐观主义世纪

19世纪是此前的启蒙运动乐观主义精神的继承者。除了少数例外，从笛卡儿到18世纪晚期，有一股自信的暗流在涌动，即人性的潜能终将会实现。在19世纪，要是有什么区别的话，就是这一乐观情绪得到了强化。从康德自信地宣称他发动了思想上的“哥白尼式的革命”，到黑格尔绝对精神的自我展现，再到孔德和马克思的乌托邦式的社会观，最后到詹姆斯实用主义敢作敢为的活力，普遍的感觉就是，任何问题都将迎刃而解，人类是可以挽救的，甚至是可以臻至完美的。外在证据也似乎支持这种乐观主义。从人们可能诉诸的几乎每种标准来看，如经济福利，在一定程度上摆脱野蛮的军事冲突，科学和医疗的进步，普通百姓日益获得教育资源和政治权利等，生活正在变得日益美好。

360

但是，20世纪早期舞台上的景象则模糊不清。在两次世界大战中，带来进步前景的机器在本质上与允许我们以无情的精确和效率

互相毁灭的装备没有什么差别。经济、政治、教育、艺术和文化上的变革,较早期曾被引用来作为道德和精神进步的证据,现在看来并没有洗刷人类的污点。任何战争都趋向于让民族自信心陷入沮丧,但是,两次世界大战的毁灭程度和范围加重了对前一个世纪乐观情绪的冲击。虽然在美国对这些令人震惊的事件的感受并不那么强烈,但是,20世纪早期西欧经历到的黑暗与构成19世纪典型特征的热情形成鲜明的对比。

科学信仰世纪

科学问题和科学前景之间的张力标志着19世纪转向20世纪,而弗洛伊德就是这种张力的象征。在他晚年,他因为二次大战被迫逃往他乡,正是科学方法论结成的果子让这种战争变得日益残忍。同时,他依然自信,只要通过严格科学的手段,我们会发现一切能够被我们认识到的真理。19世纪渴望用逻辑方式评价问题,满怀信心地认为人类力量能够提供解决之道,弗洛伊德的科学信仰的根源就在这里。因此,一方面,弗洛伊德不懈努力地将心理学转变为这样一种领域,即通过理解基本原因,我们就可以分析和修正行为;另一方面,在社会学中,与弗洛伊德同时代的人——涂尔干和韦伯——孜孜以求地将类似的方法运用于社会现象。这三个人区别于较早期的社会科学家如康德和马克思之处在于,他们更多地采纳定量分析法,将研究领域局限在更加特殊的问题上,而较早期的社会思想家们则试图一揽子解释万有。但是,他们之间也存在联系的线索,即坚持铁定因果律的科学使得敏锐的观察者能够预言历史(个人和社会的)方向,在一定程度上,还赋予他们塑造历史方向的能力。

社会科学研究日益科学化,这可以在19世纪较早期的哲学和神学中找到根源。鲍尔和施特劳斯试图运用科学方法来转换神学,认为超自然内在于自然及其过程之中。因为上帝的活动不是独断地由外部强加给历史的,所以上帝的活动不仅仅显现于教会史内部,而且显现于一切生命结构之中。这些神学家们饮用黑格尔之井中的水,而正是黑格尔用一元论范式取代了启蒙运动的二元论宇宙模式。因

此,尽管黑格尔的唯心主义似乎并不符合当前的科学定义,但是,他将自然和超自然结合到一起,从而为现代科学提供了基础。如果精神和自然最终不是有差别的领域,而是同一实在的两个层面,那么,这就为理论统一敞开了大门,可以之为手段发现这个实在。因为黑格尔哲学将绝对精神理解为理性,他就为 19 世纪后半叶的科学方法铺设了道路。

当我们重新追溯从黑格尔至 19 世纪晚期的科学发展道路的时候,我们注意到,随着我们转向 20 世纪,这里的思考范围越来越窄了。黑格尔的绝对精神观包容一切实在,代表主宰 19 世纪前半叶的模式,但是,在其后的唯心主义者如布拉德雷和罗伊斯那里,这一思想蹒跚着走到了终点。它日益让道于在涂尔干以及韦伯那里找到的态度,即关注特定的问题,如自杀或新教工作伦理。一般来说,我们可以将这一倾向归因于人类难以维护历史统一性的形而上学基础。黑格尔的著作在本质上属于形而上学,但被认为推动多归于一的力量之本质则日益模糊不清。

形而上学之所以日益失去统一的根基,原因之一在于,黑格尔的唯心主义方法逐渐让位于其后思想家们采取的经验方法。因此,费尔巴哈和康德试图在抽象的人性之中,穆勒在含糊不清的“感觉的恒久可能性”之中,斯宾塞和达尔文在被称为主宰自然的自然选择这一模糊力量之中,马克思在引导历史趋向社会主义之完善的那种不可名状但坚定不移的经济力量之中,找到统一和完善的力 362 量。他们产生的结果都是同样的。每个人都宣称在变化之背后存在着一个有机和有目的的力量,但是,他们都没有明确地说明,他们为什么引用极少的材料而非全部孤立的事实来作为统一和未来方向的证据。因此,他们的体系隐藏着一个不断让经验方法苦恼的问题。我们如何从个别事实得出连贯的整体图景呢?

当环境给人留下向更高阶段进化的印象的时候,人们可能会主张秩序、方向以及目的。但是,20 世纪初发生的事件粉碎了人类进步的幻象,使得曾主宰科学方法的有机范式再也难以维持下去。这导致科学和哲学上出现同一性危机。我们的方法是应当追求解释整体,还是应当仅仅处理个别问题?换言之,这一问题就是,我们是应

当保留 19 世纪的目的本位观,还是说,我们应当放弃历史终极目标观。在 19 世纪晚期,后一种选择已经在自然科学和社会科学之中处于上升趋势,并在 20 世纪哲学中取得主宰地位。那些追随皮尔士和詹姆斯实用主义步伐的人认为,哲学的作用在于解决类似于他们那样所提出的具体问题。许多实证主义者和语言哲学家们将哲学的任务限定为界定单个命题的意义,或澄清某个陈述,所以,哲学就转变为真正的学科,由此可以决定它是否具有真理价值。各种版本的后现代主义哲学甚至否定有可能提出一般问题。问题总是一定处境中的问题,哲学家的目标就仅仅是界定某物被感知为问题的处境。科学方法的关注点日益缩减,这可以恰当地与失去上述的乐观主义联系在一起。随着不再自信有能力把握整体,从我们对科学和哲学的期盼中产生出与之对应的运动。哲学和科学都逐渐不再认为它们是规范学科,日益将它们运用的领域局限于描述和定义。

上述在科学影响之下降低哲学作用的描述过于简单。的确,在 20 世纪,我们还会听到两个对立的声。首先,像亨利·柏格森(Henri Bergson)和阿尔弗雷德·诺斯·怀特海(Alfred North Whitehead)这样的人,试图扫平一切坚持经验统一和目的本位的体系。他们保留了他们要归功于黑格尔方法中的动力论,但是他们修正了较早期的认识论基础,使之更加顺应于当前的科学定义。同时,他们批判科学中日益出现的趋向,即认为陈述应当局限于外在现象。

但是,其次,与之相反,我们发现存在主义的影响日增,它几乎拒绝具有 19 世纪特征的一切事物。个体取代了整体,成为基本的形而上学范畴(如果还有可能在存在主义中谈论形而上学的话)。无论如何去定义,宇宙拯救的希望都被转换为承认我们具有犯下彻底罪恶的能力。神学被随机性取代。科学和逻辑让道于分析非理性的人类意志。存在主义的普遍感觉是,科学不是我们的救主,而是奴化之威胁的代表。埃德蒙德·胡塞尔和马丁·海德格尔的现象学成为存在主义在 20 世纪中叶迅速上升至显赫地位之背后的思想动力,而二次大战的灾难性结果则提供了催化剂。但是,20 世纪存在主义的真正奠基人是尼采和克尔凯郭尔。在这两位哲学家那里不难找到塑造 20 世纪存在主义的每个主题。他们因为和他们自己的时代不合拍而被

忽略了,但是,几十年后他们的思想让当代人惊诧不已。

理性扩张的世纪

上述两大趋向——乐观主义和科学信仰——根植于启蒙运动的个体理性思想之中。但是,在19世纪,理性观和个体地位经历了重大转变。上文已经论及对启蒙运动理性观的第一个修正,所以这里只简要提一下。随着在浪漫主义、超验主义和唯心主义运动中出现有机范式,自然和超自然、人和自然之间的二元划分就崩溃了。人们不再认为理性仅仅属于人类领域中的特征,而且还渗透于非人类的世界。因此,无论是将历史之背后的发动机理解为包罗万象的神圣精神(黑格尔)、纯粹人类的经济制度(马克思),还是这两者之间的某种东西,逻辑不仅是人类用来理解我们周遭世界的工具,它还是被观察过程的属性。自然、历史和人类过程与理性融合,这一信念出现于20世纪早期哲学家们那里,其中有弗雷格(Gottlob Frege)、胡塞尔和柏格森。但是,在世界大战爆发之前,他们的思想大部分已经成形。我们很难认为在这些领域中能够为随之而来的精神错乱找到逻辑基础。

364

但是,对理性概念的第二个扩展则较易于转入20世纪。康德在第一《批判》中认为,心灵不仅接受认识,而且还塑造认识,由此我们拥有可以用来扩大人性定义的原材料。我们不仅是理性实体,还是具有创造力和意志力的存在者。这一经修正的人类心灵观打开了崭新、广泛多样的领域。下面让我们引证几个例子。费希特继承了康德理性和伦理之间联系的思想,但是,他还认为心灵不仅与道德奋斗在其中发生的宇宙相遇,而且还创造宇宙。浪漫主义和超验主义则认为,将人类的同一性限定在无生命的理性主义之中,不承认我们具有创造力和想像力,这严重地扭曲了对人性的理解。马克思非常清醒地拒绝将人界定为思想者,而基本上根据我们的创造力以及生产能力来描述我们。弗洛伊德强烈地认为,我们如果不考虑到难以驯服的本我,那么就难以充分地理解人类的心理。叔本华、尼采和克尔凯郭尔强烈的反传统的理性观,将意志推向前沿。他们拒绝理论,赞

365 成意志力。与 19 世纪的主流相比,他们有些极端。但是,甚至像深深陶醉于理性的人如詹姆斯也认为,我们无信仰则无法生存。当理性到达极限的时候,信仰意志必须投入行动。虽然我们可以在上文提及的事例之外多取几个事例来说明,理性不是被排除在外,而是被轻推到一边,以便为人类经验中的其他层面留下空间,但是,这些足以证明 19 世纪的人性观得到了扩展。

对启蒙运动的人性观的第二个修正就是,彻底拒绝个人主义。19 世纪放弃笛卡儿与世隔绝的思想家模式,转向认为人性是一个有机整体。这一范式出现在康德的第三《批判》中,但没有得到发展。直到谢林和黑格尔,人们才开始追寻康德哲学中的这一线索。一旦他们的集体人性观取得一席之地,再回到个人主义人性方法就非常困难了。但是,我们的存在具有社会性的思想在不同的思想家那里极为不同。鲍尔几乎全盘输入黑格尔的范式,以之作为解释教会史的手段。费尔巴哈和马克思则采用黑格尔的如下历史观,即认为只有从整体上观察人类社会才能阐明历史,但是他们颠倒了黑格尔。与黑格尔不同,抽象的理念不能够创造我们的人类历史。相反,物质和历史的实体创造观念。因此,个体的同一性现在由他们参与其中的社会结构来决定。另外,基督教内部的各种认信主义运动反抗各种奋兴运动中的个人主义,试图将基督教的团结建立在教会传统以及教义主张上。简言之,不管竞相争妍的神学和哲学运动如何界定拯救,它们的一个共同趋向是,根据人类而非个体来理解并实现我们的目标。

除了哲学认识到我们具有社会性之外,进入繁盛期的社会科学也成为社会结构影响个人生活的一个有力证据。因此,甚至在较早期的形而上学为集体人性提供的基础被废弃之后,20 世纪思想也不能回复到肤浅的个人主义。但是,20 世纪早期普遍存在的有机模式
366 不得不适应盼望遭遇破灭这一现实。在 19 世纪,人们相信对立的社会力量之间的冲突会在更高层面上实现潜能。社会力量的辩证斗争依然是 20 世纪大多数哲学的主要内容,但是,除了显著的特例如过程思想外,乐观主义思想日益黯淡。冲突并不必然产生进步。

对全体拯救的幻灭通过不同的方式表达出来。19 世纪对社会

乌托邦的热情在西欧和美国日趋减弱。相反,社会科学家们放弃了最初的行动家精神,日益认为他们的工作旨在提供客观描述而非主观规范。社会分析家能够解释创造历史运动的力量,但不能提供解决之道。在存在主义中我们能够找到更加激进的回应。在世界舞台上表现出的罪恶表明罪恶深藏在每个人的外表之下。任何解决这种堕落的方法,如果可行的话,都是属于个人和暂时的。各种后现代哲学思潮提出了同样强硬的挑战。早期思想以单一的范式分析社会实体、活动和思想,其基本前提是普遍人性论。但是,后现代主义认为从整体上谈论人性是不可能的。相反,人类经验的多样性而非共同性成为出发点。

转向 20 世纪的神学

虽然我们已经在论及 19 世纪各种思想潮流如何影响基督教思想,但是,特别关注神学从 19 世纪转向 20 世纪是非常有用的。20 世纪 30 年代的“德国基督徒”运动是重要的转折点。这场运动将德国的改革宗和信义宗教会团结起来,宣称教会的使命与希特勒纳粹政府的工作并行不悖。许多人认为屈从于德国基督徒运动中日益猖獗的民族主义和反犹狂热是危险的,一些新教牧师提出抗议,组成宣信会(Confessing Church)。这一团体发表了后来为人所知的《巴门宣言》,其中大部分由卡尔·巴特撰写。该宣言包含了后来形成的新正统派的种子。在巴特的领导之下,新正统派运动强调教会使命和世俗制度的职责之间存在差别。另外,它重申了许多宗教改革运动的主题——以圣经为本,作为上帝的基督向此岸世界启示自身,惟凭恩典获得拯救,信心是必要条件。古典自由主义神学确定了 19 世纪的要旨,而新正统派则以极为相同的方式在上述新基础之上捕捉到了 20 世纪的精神。

367

回头来看,很容易认清德国基督徒运动与希特勒的国家社会主义合一的有害结果。但是,19 世纪几个因素碰在一起使得那时教会和国家的合一变得可以理解。黑格尔的一元论范式对德国基督徒相信教会的目标最终与国家活动融合产生了重要的影响。正如施特劳

斯和鲍尔所提出的,历史是一个过程,上帝通过它以渐进的方式实行他的拯救计划。此外,上帝的目的不仅越来越多地显现并临在于教会之内,而且将政治、社会、教育和经济结构带到上帝之国的庇荫之下。通过这一辩证过程罪最终将得到解决。随着辩证过程在历史之中展开,与逐渐征服罪相对应的是我们日益认识到善。因为整个过程是按照逻辑发展的,所以罪的消亡与我们理性的增长联系紧密。

非常明显,上述对受黑格尔影响的神学的概述谈论的仅仅是在这一时期基督教的一个层面。同时,其他重要的神学家们运用这里列出的主题——理性是启示的工具,逐渐消除罪主宰人性的权柄,上帝的意志显现在生命中的所有方面。但是,这些主题的表现方式不同。例如,康德的自我拯救道德模式不特别强烈地强调进化,但是依然强调理性在摆脱罪上的作用。在康德和费希特思想中发现的基督教核心伦理思想对利奇尔以及其他自由派神学家产生了深远的影响。正如在圣经批判方法中所反映出来的,理性使我们能切开强加于耶稣教导之上的受文化限制的“外壳”,并发现其中不朽的伦理“内核”。

368 对于施莱尔马赫来说,其后的自由主义中强烈的理性主义被经验方法所遮蔽,但唯心主义中的有机论得以保留下来。例如,在施莱尔马赫的神学中,罪即否定我们对无限者的依赖。但是,一个人不是在孤立状态中犯罪或遭受罪的后果。过去的过犯由现在这一代人承受。像他的唯心主义对手们一样,施莱尔马赫自信,当我们将对无限的意识日益增加的时候,罪将逐渐被克服。简言之,在一定程度上,所有这些有影响的神学都将罪界定为将逐渐失去权势的过失,相信这种对罪的征服将与人类实质性的参与相关,并从人类出发理解罪和拯救。

二战对上述 19 世纪神学中的基本倾向提出了严重的质疑。19 世纪神学自信我们将了解或逐渐摆脱罪,20 世纪以几种不同的方式取代了这一自信。基要派和保守的认信主义运动特别强调原罪。在 20 世纪更为保守的神学家中,新正统派拒绝从字面上解释原罪,但强调如下思想,即人在上帝面前一直是罪人。19 世纪神学具有神人合作说的倾向,即认为上帝通过人施行拯救,现在被如下观点所取

代,即认为拯救仅仅是上帝活动的结果,这一思想有时候还试图恢复更加传统的加尔文宗和信义宗的预定论。在一直延续到 20 世纪的各种自由派神学的表现形式中,上述事件迫使它们采用社会福音派同类的思想,即制度在本质上充满罪性,我们因为被卷入社会结构而牵连到罪中。

这种对人类除罪能力采取悲观主义的观点与对历史向更高阶段进化失去自信并行不悖。20 世纪神学反对上一个世纪的历史命运观,反思并抛弃了历史幻想。在千禧年观的转变中,我们可以找到这一较为谨慎的历史观的有趣的例子。后千禧年主义对人类在迎接末世上的作用抱乐观主义态度,通常与神学自由派联系在一起。但是,后千禧年主义在像查尔斯·贺智这样非常保守的神学家中间也有很

369

多的拥护者,这表明 19 世纪仍是一个充满希望的世纪。只有在出现历史混乱的 20 世纪,较为悲观的前千禧年主义末世论才深深地扎根于教会之中。

有些神学流派呼吁回到过去的信经和信纲,新正统派呼吁回到宗教改革时代,在此可以找到其他较为模糊的历史观的典型。当对未来的希望破灭的时候,这些运动通常求助于过去,找到一个“黄金时代”来帮助它们重建方向。20 世纪后半叶出现的神学,例如解放神学、女性主义神学和黑人神学等,认为 19 世纪的历史分析仅仅是极少数人,即受过高等教育、政治和经济上强大的西欧以及美国白种男人的解释。但是,受压迫团体的历史不能与他们勾画出的图景相吻合。这种批判认为我们不能像 19 世纪许多人所做的那样说历史是一个单数现象。相反,历史是一个复数,每部历史讲述不同的故事。

神学观上的最后一个转向涉及理性和启示的关系。在许多情况下,在 19 世纪,圣经批判成为将圣经中上帝的信息与文化上有条件的,因此可有可无的因素区别开的方法。通过这种方法,启示在本质上受到理性的审判。相反,20 世纪较为保守的基督教运动则拒绝在圣经研究上使用批判方法论。像新正统派一类的团体以及受到存在主义影响的神学走中间道路。它们接受批判理论,但是并不认为这些理论是最高的理论。上帝的圣言的有效性并不取决于精确的历史

或事实。这些标准把有限的人放在审判者的地位上。相反,新正统派认为圣经是我们与上帝相遇的途径。在这种相遇中,上帝的圣言与我们相会,审判我们,呼召我们做出抉择。

370 19世纪有许多哲学认为它们当下开创的思想先例不过是青春期的一个部分,不久将让位于成年期,那时将更成熟地把握世界。当它们面对世界大战这一残酷的现实的时候,这些盼望经证明是空洞无益的。虽然这些19世纪的哲学家们认为他们的时代是历史达至完满的前一个阶段,这是错误的,但是,19世纪的确以另一种方式体现了青春期的精神。像青春期一样,19世纪对它的能力和将来满怀自信,甚至比任何一个世纪都要自信。甚至在19世纪最技术性的资料中,都常常能看到充满活力和希望的品质。它带着年轻和朝气,愿意经历新的和未尝试过的东西,这既生机勃勃,又令人恐惧。19世纪的思想家们从某种意义上接受了这样的教育,即早年不应该停止修补思想前辈们的范式。但是,当前辈思想经证明问题重重的时候,他们直截了当地抛弃旧的,转向不同的模式。摆脱过去的感觉别开生面,但还存在着无归属感。回顾以往,“全盘接受或全盘抛弃”的思维似乎太幼稚、太莽撞。但是,我们还是可以像看待我们的青春期一样来看待19世纪乐观和充满活力的精神。青春期不得不终结的时候到了,但是当它存在的时候,它仅有趣,而且激奋人心。

译 后 记

应游冠辉博士和孙毅博士的邀请,我承担了《基督教与西方思想》第二卷的翻译工作。虽然两位热情的朋友于2002年底就将任务交给我,但因为译者本人在复旦大学哲学系基督教研究中心的工作较忙,翻译工作时断时续,一直到2004年10月至美国加州大学柏克利分校(UC Berkeley)访问,才有一段完整的时间和良好的环境来完成这本译著。在此对他们的信任以及耐心的等待表示感谢,同时感谢美国亚洲基督教高等教育联合董事会(United Board for Christian Higher Education in Asia)提供资助让我能够在学术资源丰富、环境优美的加州学习和生活。另外,在翻译过程中,许多中外朋友提供了帮助,在此对他们无私的精神表示敬意和感谢。

在翻译上,根据习惯将 God 和 god 分别译为“上帝”(在天主教中个别译为“天主”)和“神祇”,以便将一神论信仰与其他宗教信仰做一个区别。另外,spirit、Spirit、spiritual、spirituality 一类相关的词,也是非常难以在汉语中找到对应的字词,一般在本书中,在基督教语境中翻译为“灵”、“圣灵”、“属灵的”、“灵性”,而在非基督教语境中,特别是在哲学语境中,翻译为“精神”。因为身边没有相关哲学和神学著作的中文译本,所以本译著所涉及的大多数中文译著,译者都未参考。

由于个人水平的局限,译文中一定存在错误和不当之处,盼望得到广大读者和专家学者们的批评和指正。

译 者

2005年1月

于美国加州大学柏克利分校 CDSP 学生公寓