

中世纪基督教哲学中的 奥古斯丁主义与托马斯主义

赵 林

内容提要 在中世纪基督教哲学中，存在着两种相互对立的思想传统，即奥古斯丁主义和托马斯主义。前者源于柏拉图哲学和新柏拉图主义，代表着一种神秘主义的倾向，强调基督教信仰中的“奥秘”成分，对理性采取一种贬抑态度；后者源于亚里士多德主义，代表着一种理性神学的方向，力图借助形式逻辑对基督教的基本教义进行论证，用理性来充实基督教信仰。这两种思想传统不仅对于中世纪的基督教哲学，而且对于近、现代的西方宗教思想都产生了极其深远的影响。

关键词 奥古斯丁主义 托马斯主义 基督教哲学

一、奥古斯丁主义与超理性的信仰

理性与信仰的关系问题是一个贯穿于整个中世纪基督教神学的基本问题。众所周知，基督教最初正是凭借着一种唯灵主义的信仰而超越了犹太教的律法主义，从犹太民族期待社会解放的弥赛亚(Messiah)运动中发展成为一种关于彼岸福音和灵魂救赎的普世宗教。如果说基督教的圣教历史来自于犹太教，那么基督教的神学思想则主要来自于希腊哲学，尤其是柏拉图主义和新柏拉图主义的形而上学。相比朴素直观的犹太教律法主义，基督教的唯灵主义信仰明显地具有一种神秘性的特点。

自从基督教由西亚传入希腊—罗马文化圈之后，那些既具有希腊哲学思想，又具有基督教信仰的希腊教父和拉丁教父们就开始承担起一项重要的文化使命——用希腊哲学中深刻的形而上学思想来阐释基督教的救世福音和基本教义。在米兰敕令颁布之前，当教父们用柏拉图主义、斯多葛主义和新柏拉图主义等异教文化的哲学思想来建构基督教神学的理论基础时，他们不仅有甄别地从希腊哲学中选择了一些符合基督教信仰主义特点的成分，而且对希腊哲学也进行了一种神秘化的改造工作。教父们不仅使基督教“希腊化”，而且也使希腊哲学“基督教化”。在教父们的努力之下，普洛提诺的“太一”、“努斯”、“灵魂”等玄奥的哲学概念与基督教神学中的“圣父”、“圣子”、“圣灵”等神秘位格相融合，柏拉图的“共相”则演化为承担着三个不同位格的同一“实体”（三位一体的上帝本身）。对于早期的教父如克雷芒(Clement, 150~220)、德尔图良(Tertullian, 160~220)、奥利金(Origen, 185~253)等人来说，最高的真知并不是一种希腊式的思辨理性，而是一种与获得救赎相联系的神秘的精神实践。“这个知识不是一种依照论证与分析的理论，而是参与到上帝之中。它不是 epistēmē (认识)，即科学知识，它是 gnōsis (知识，真知)，即神秘的参与的知识。”^①

这种关于 gnōsis (知识，真知) 的思想与诺斯替教的神秘主义有着密切的渊源关系。研究诺斯替教的著名专家约纳斯在解释 gnōsis 这个概念的涵义时这样写道：“这种知识作为一种精神活动与哲学中的理性认知有着极大的差别。一方面，它与启示的体验紧密地联系在一起，或是通过神圣的奥秘的

知识,或是通过内在的觉悟,以对真理的接受取代理性的论证与理论;另一方面,由于‘知识’所关注的是拯救的奥秘,因而它不只是对某些事物的理论性的信息,它作为人的状态的调整,本身就负有获知的职能。”^②

诺斯替主义的影响不仅使早期教父们对基督教进行了最初的希腊化或形而上学化改造,而且也为基督教信仰奠定了神秘主义的基础。从公元3世纪开始,已经初具形而上学色彩的基督教神学在教父们的进一步推动之下,向着更加玄奥化和神秘化的方向发展,并且通过公元4~5世纪的一系列基督教公会议的教义之争,最终形成了由尼西亚公会议提出、君士坦丁堡公会议修订、卡尔西顿公会议确认的《尼西亚信经》(Creed of Nicea)^③。该信经在关于上帝论和基督论等基本的神学问题上确立了“三位一体”和“基督神一人性”的正统教义,这些教义的一个最显著的特点在于,强调基督教真理是一种超理性的奥秘,只有通过信仰的途径才能把握。

《尼西亚信经》并没有一劳永逸地结束基督教会内部的教义之争,事实上,在整个中世纪,基督教神学都无法摆脱繁琐而无聊的教义纷争。这种教义之争的根源正是由于它们本身所具有的神秘性、模糊性和不可理解性。例如,关于“三位一体”(Trinity)的教义(这是基督教的最基本的教义),在一个实体(one ousia)和三个位格(three hypostases)之间到底是一种什么关系,这是永远无法说清楚的“奥秘”。迦太基主教德尔图良曾为“三位一体”的教义提供了最初的解释:

通过实质的合一,全部合为一体;这个整体又一分为三,这个奥秘的划分仍然是严守的秘密。这三者按着顺序是:父、子、圣灵。但是,所谓一分为三,并不是从实质上而是从形式上,不是从能力上而是从现象上。因为他们是同一实体、同一本质、同一能力。因为上帝是一位,只是以父、子、圣灵为名被认为有这些等级、形式和面貌。^④

君士坦丁堡公会议之后,著名的拉丁教父奥古斯丁(Augustine, 354~430)对“三位一体”教义作了一种经典性的表述,他写道:“所以我们要荣耀的三个实在便是圣父、圣子、圣灵这圣三一,乃是三位一体的最高实体……三位的每一位是上帝而合起来是一个上帝,每一位充满实体而合起来是一个实体……在圣父是统一,在圣子是同一,在圣灵是统一与同一的谐和。三位由圣父而为一,由圣子而同等,由圣灵而联结。”^⑤

这种令人根本无从理解的“奥秘”在后来的神学解释中歧义纷呈,过分强调上帝的同一实体性,就可能产生萨伯里乌派的“神格唯一论”(Monarchianism)异端;过分强调圣父、圣子、圣灵之间的区别,又可能导致“三神论”异端^⑥。对于三位一体的“奥秘”,最好的方式就是严格地信守正统教会和《尼西亚信经》的权威信条,不去寻求理解。因为正如德尔图良等教父所言,我们的理性过于狭隘,根本无法理解上帝的奥秘,就像一个杯子无法盛装浩瀚的大海一样。当代美国神学家帕利坎对教父时代的三位一体信条评论道:“这一信条已成为教会的正式训导,它除了提供使人困惑的谜以外,还为学者提供了其思考不得越此雷池一步的界线。在特定的意义上,‘神学家’就是指在三位一体信条框架内为基督神性辩护的人。奥古斯丁在《论三位一体》中的思考使他能跟大公性教会取得一致,然而却将信仰的理性压低到其可能的极限。”^⑦由此可见,对于三位一体的教义,只能付诸于信仰,任何理解的企图都会导致异端思想。

对于早期基督教神学的另一个重要问题——基督二性(神性与人性)的关系问题,情况也是如此。基督论与上帝论是不可截然分开的,因此基督神一人性的问题与三位一体的问题有着密切的内在联系。关于基督神性与人性的关系的神学分歧,早在尼西亚公会议之前就已经在罗马帝国境内的不同教会中存在。米兰敕令颁布后,获得了合法地位的基督教面临着统一教义的历史使命^⑧,因此基督论问题与上帝论问题一样成为各教派争论的焦点。关于基督二性论的公开辩论最初是在亚历山大里亚教会的神父阿利乌与主教亚历山大之间展开的,但是它很快就将帝国境内的各教会都卷入到一场激烈的教义争论之中。从公元325年的尼西亚公会议开始,历经君士坦丁堡公会议(381年)、以弗所公会议(431年)和卡尔西顿公会议(451年),教会先后谴责了阿利乌派(Arianism)、阿波利拿里

派 (Apollinarianism)、聂斯脱利派 (Nestorianism) 和一性论派 (Monophysism) 等异端思想^⑨, 最终形成了“基督神人二性结合而互不混淆”的正统教义。在《卡尔西顿信仰宣言》(Definition of Faith) 中, 不仅谴责了“分裂”基督两种本性的聂斯脱利主义, 而且也谴责了“混淆”基督两种本性的优迪克派, 形成了基督神、人二性论的经典教义:

我们随诸圣教父之后, 一口同音地承认, 主耶稣基督是一位, 完全的神。在神性中他是完全的, 在人性中他也是完全的。是真神又是真人, 有人的灵魂和身体。以神性言, 他与父同体(质)。以人性言, 他与我等同体(质)。在一切事上, 除了罪恶, 与我等相同。以神性言, 在万世之先, 由父而生, 后来为我等人类的拯救; 以人性言, 由童女马利亚即神之母而生。

这一位基督, 神之独生子, 具有二性, 这二性不紊乱, 不交换, 不分开, 不离别。二性之特点, 不因相合而丢失, 但各性之特点, 反因一位中之相合而保存于一位 (prosopon) 和一实体 (hypostasis) 中——不是分开的, 或离别成为二位, 而是同一位子, 是独生的。神圣之道, 主耶稣基督, 如古代先知所言者, 如主耶稣所教者, 如信经的教父所传者。^⑩

如果按照形式逻辑的思维规则来阅读这段信经, 是无论如何也不可能理解的。因为, 神性既然是与人性相对立的, 那么基督要么只具有完全的人性 (这种观点会导致阿利乌异端); 要么只具有完全的神性 (这种观点会导致阿波利拿里异端); 要么就有两位不同的基督, 一位具有完全的神性, 一位具有完全的人性 (这种观点又会导致聂斯脱利异端)。然而正统的教义却告诉人们, 同一位基督同时具有两种相互对立的本性 (而且还是“完全的!”), 这二者既不相互混淆, 又不相互分隔, 这种奇妙的关系真是匪夷所思, 令人百思不得其解。然而恰如德尔图良所言: “正因为其荒谬, 才是可信仰的。”阿利乌主义、阿波利拿里主义、聂斯脱利主义等可以为人的有限理性所理解的神学观点都被教会斥为异端, 而《卡尔西顿信仰宣言》所确立的“基督神人二性结合而互不混淆”的正统教义却因其高深莫测的神秘性而成为不容置疑的信仰。

除了上帝论和基督论之外, 人性论构成了教父派神学关注的第三个重要问题, 而基督教人性论的核心问题就是“原罪”与“救赎”。在这个问题上, 奥古斯丁的神秘主义决定论思想起到了重要的奠基作用。罪恶问题是奥古斯丁一生关注的焦点, 早年信奉摩尼教的奥古斯丁曾经把罪恶看作是善良同样具有本质性的实体。在皈依基督教之后, 他改变了早年的观点, 认为只有善才是本质和实体, 它的根源就是上帝, 而罪恶只不过是“善的缺乏”或“本体的缺乏”。上帝作为至善, 是一切善的根源, 上帝并没有在世间和人身上创造罪恶。但是始祖亚当、夏娃却滥用了上帝赋予人的自由意志 (Free Will) 而犯下“原罪”, 因此罪恶的原因在于人的意志对上帝或善之本体的背叛。奥古斯丁说道: “我探究恶究竟是什么, 我发现恶并非实体, 而是败坏的意志叛离了最高的本体, 即是叛离了你天主, 而自趋于下流。”¹¹

公元5世纪初, 针对不列颠修道士贝拉基在“原罪”问题上的自由意志说, 奥古斯丁大力渲染“原罪”的决定论特点, 认为亚当的堕落已经通过一种神秘的遗传作用而使其子孙的本性“受到罪恶的污染”:

人由于拥有自己的自由意志而堕落, 受到公正的谴责, 生下有缺陷的、受谴责的子女。我们所有人都在那一个人中, 因为我们全都是那个人的后代, 而那个人受到女人的诱惑而堕落犯罪, 这个女人是在他们犯罪前从这个男人中造出来的。我们作为个人生活的具体形式还没有造出来分配给我们, 但已经有某种能遗传给我们的精液的本性存在。当这种本性受到罪恶的污染, 被死亡的锁链束缚, 受到公义的谴责时, 人就不能在其他任何境况下出生了。就这样, 从滥用自由意志开始, 产生了所有的灾难, 人类在从他那堕落的根源开始的一系列灾难的引导下, 就像从腐烂的树根开始一样, 甚至走向第二次死亡的毁灭。¹²

另一方面, 奥古斯丁也强调上帝恩典对于救赎的决定性意义。他指出, 人的“原罪”和必死命运虽然是由于自由意志而导致的, 但是却不能通过人的自由意志而得到解除。因为自从“原罪”产

生之后，人的意志已经被罪恶所控制，它已经不再是真正意义上的“自由”意志了。在这种情况下，只能依靠上帝的恩典（Grace of God）才能使一部分人的意志重新获得自由向善的能力。奥古斯丁写道：“但那一部分得到上帝应许，蒙赦免，被恢复，承受上帝之国的人，怎样得救呢？他们能靠自己的善行得救吗？自然不能。人既灭亡了，那么除了从灭亡中被救出来以外，他还能行什么善呢？他能靠意志自觉行什么善吗？我再说不能。事实上，正因为人滥用自由意志，才把自己和自由意志一起毁坏了。一个人自杀，自然必须是当他活着的时候。到他已经自杀了，他就死了，自然不能自己恢复生命。同样，一个人既已用自由意志犯了罪，为罪所胜，他就丧失了意志的自由。”¹³因此，“既然我们自愿堕落时不可能自愿爬起来，请让我们带着完全的信，抓住那已从高天伸向我们的上帝的右手吧，那就是我们的主耶稣基督。让我们以坚定的望等待他，以热切的爱渴慕他吧。”¹⁴

奥古斯丁认为，上帝的救恩已经通过基督代替人类蒙难和死而复活的奇迹而昭示给我们，这恩宠的实质就是把信、望、爱注入我们的心中。上帝在创世之初就已经根据他自己的理由——这理由是我们人类无法理解的“奥秘”——预定了哪些人将被拯救，就此而言，拯救表现了上帝的仁慈，因为它是上帝白白赐予的恩典。恩典的结果是得救，恩典的实质则是使圣灵充溢于心间，从而使人在内心中必然树立起坚定而热诚的信、望、爱，在行为上必然表现出美德和善功。因此不是由于我们具有信仰和功德所以被上帝所拣选——上帝作为全知全善全能的绝对存在者决不会因为我们的所作所为而改变他的预先拣选——而是由于我们为上帝所拣选所以才被赋予了信仰和功德。我们皈依的信心和行善的意愿本身就是恩典的结果，而不是它的原因：“除了神召以外，除了上帝使我们意愿行善、以灵的助力使我们能够行善之外，谁能够去意愿并能够去行善呢？神的仁慈处处走在我们之前，才使我们这些并不意愿行善的人受召而要求能够行我们意愿行的事。”¹⁵

这种决定论的“原罪”和“救赎”理论使得基督教的人性论像上帝论和基督论一样充满了神秘主义的色彩。“原罪”是先验的和形而上学的罪，而“救赎”同样也是先验地被预定的。人的自由意志遭到了贬抑，人的邪恶本性使他不可能依靠自身的力量而向善，只有上帝的恩典才能使人重新获得善良意志，并最终得到拯救。至于亚当的一次滥用自由意志为什么就会造成人类的永罪？上帝依据什么预定了一部分人将得到拯救？这些都是神圣的“奥秘”，只能在虔诚的信仰中服膺其结果，无法妄用理性来追问其理由。

由此可见，在教父哲学中，柏拉图主义和新柏拉图主义的影响随处可见，由历次基督教公会议所确立的基本教义被打上了深深的神秘主义烙印，基督教信仰具有超理性甚至反理性的浓重色彩。到了日耳曼蛮族摧毁西罗马帝国之后，这种超理性的信仰更由于希腊理性精神的凋敝和罗马天主教会一统天下的思想专制格局而得到加强。这种推崇神秘启示、贬抑理性知识的基调，构成了中世纪基督教哲学中的奥古斯丁主义传统，一直到中世纪盛期，奥古斯丁主义都占据着基督教神学和哲学的主流地位。直到13世纪受到亚里士多德—托马斯主义的严峻挑战之后，奥古斯丁主义才开始渐落风潮。但是在13世纪以后方济各修会的神学家和经院哲学的唯名论者中，奥古斯丁的神秘主义传统仍然以一种更新的形式得以传承，并且通过德国神秘主义者如艾克哈特大师、陶勒等人，对路德和加尔文的神学思想产生了极其深刻的影响（尤其是他的“因信称义”思想和预定论救赎观）。

二、托马斯主义与理性神学

公元9世纪查理曼帝国建立之后，西欧社会逐渐走出了蛮族入侵所造成的“黑暗时代”，重新开始了文明教化过程。不久以后，曾一度在西欧销声匿迹了的亚里士多德主义从阿拉伯世界通过伊斯兰教化的西班牙，辗转传入西方基督教社会，引起了西欧唯一有知识的教士阶层的极大兴趣。到了11世纪以后，西欧的知识体系迅速地复兴，教会创办的大学在意大利、法国、英国等地不断涌现，从大学的讲台上产生了一批新兴的基督教哲学家。在他们的哲学中，亚里士多德主义的理性精神和逻辑方

法受到了普遍的重视，并被援用来巩固和充实基督教的信仰。他们试图改变奥古斯丁主义的那种过分强调基督教真理的奥秘性的做法，主张为信仰寻求理解，用严谨而审慎的亚里士多德主义来取代——或至少是补充——热情而神秘的柏拉图主义。这些注重理性思考的哲学家被称为经院哲学家，而他们所做的最重要的工作之一，就是试图运用亚里士多德的逻辑来论证基督教的一些基本教义和信条。

在信仰与理性的关系问题上，经院哲学仍然将信仰当作不可动摇的基础和前提。但是与教父哲学的不同之处在于，经院哲学力图建立一种理性神学，即以理性来论证和支持信仰。经院哲学之父安瑟伦（Anselm, 1033~1109）明确地表达了理性论证对于神学教义的重要意义，在他看来，仅仅满足于神秘主义的信仰乃是人性的一种懒惰。安瑟伦说道：“当我们在信仰上有了根基之后，如果我们对所相信的不努力追求进一步的理解，就未免是一大缺陷。”¹⁸因此，“基督徒应该由信仰进展到理性”。而安瑟伦关于上帝存在的本体论证明（the ontological argument）就是这种进展的初步尝试。

对于教父时代的哲学家们来说，上帝存在是一个毋庸置疑的“事实”，其他一切教义都是建立在对这个“事实”的信仰之上。然而这个不可怀疑的“事实”在安瑟伦那里第一次被当作有待证明的问题。上帝存在由绝对的前提变成了一个有待证明的结论，这种证明本身已经完全不同与奥古斯丁主义的神秘信仰，而是一个合乎理性的逻辑推理过程。

安瑟伦的本体论论证有两种形式，一是从“上帝是一个最伟大的（或最完美的）事物”的概念出发，二是从“上帝是一个必然的存有”的概念出发，最终都推演出上帝存在的结论¹⁹。这两种关于上帝存在的本体论论证在后来的西方哲学中一再被沿用（例如在笛卡尔、斯宾诺莎、莱布尼茨以及一些西方现代神学家的著作中），并且也遭到了从安瑟伦的同时代人高尼罗一直到休谟、康德、罗素等人的猛烈批判。在安瑟伦的这两个论证中，除了先验地给出了“上帝是一个最伟大的事物”和“上帝是一个必然的存有”这两个定义之外（对于无神论者和怀疑论者来说，这两个先验给定的定义作为整个论证的大前提本身就是值得怀疑的），其关键的理论预设就在于：在第一个论证中把存在当作事物的一种属性（就像智慧、善良、美丽等属性一样），从而认为缺少了存在这种属性，事物就不是最伟大的（或最完美的）；在第二个论证中把存在当作一个分析判断的述词或宾语，从而认为它可以从一个主语（必然的存有）中必然地推出。质言之，这两个理论预设的实质都在于，否定了存在是一种只有在经验中才能加以确定的事实，而将其偷换成一个形而上学的先验概念，从而从上帝的概念（本质）中必然地分析出存在（通常的说法是：上帝的本质就是存在），正如从三角形的概念（本质）中必然地分析出三个角一样。

尽管安瑟伦的本体论论证是一种缺乏经验证据的形而上学思辨，但是它毕竟突破了教父哲学中的那种强调“奥秘”、排斥理解的传统，试图用理性论据和逻辑证明来取代或充实神秘主义的信仰。正因为如此，他被称为“最后一位教父”和“第一位经院哲学家”。从西方宗教哲学发展的历史角度来看，安瑟伦的本体论论证具有两个不可忽视的重要意义，一是力图在思维与存在之间寻求统一（尽管采用了一种形而上学的方式），二是力图在信仰与理性之间寻求统一。除了关于上帝存在的本体论论证之外，安瑟伦还试图用理性的论据来证明“道成肉身”、“三位一体”等基本教义，安瑟伦的这种做法无疑开启了经院哲学的理性论证之风。

到了13世纪，基督教神学的思想巨擘托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas, 1225~1274）从另一个角度提出了关于上帝存在的宇宙论论证（the cosmological argument）和目的论论证（the teleological argument，亦称设计论论证）。如果说安瑟伦的本体论论证是从上帝的抽象概念推导出上帝的实存，从思维演绎出存在，是一种纯粹的形而上学思辨，那么阿奎那的宇宙论证明则是从可感知的现象世界出发，由经验的论据上升到形而上学的结论——上帝存在。

在阿奎那的五个证明中，都具有一种逻辑上的一致性，即由果溯因。第一个证明是从运动这个事实，推出一个“不动的推动者”；第二个证明是依据因果性原则，从结果推出一个“第一因”；第三种证明是从许多只具有偶然性的事物，推出一个“绝对必然的存在者”；第四个证明是依据优越等级

性原则,从不完美的经验事物推出一个“最完美的存在者”。至于第五个证明(目的论证),则是根据自然界的和谐性推论出一个有目的的宇宙“设计者”¹⁸。冈察雷斯对“圣托马斯五路证明”总结道:“这五种方法是相似的。每种方法都从通过感官而得知的事物出发;每种方法都在这些事物里发现某种完善,然而,这种完善就其不是自给自足的意思来说是不完全的——运动、存在、完美等级,秩序;而且每种方法都在上帝那里找到那种完善的最终原因。”¹⁹

与本体论论证相比,宇宙论论证从形式上看似乎具有更加有效的说服力,因为它的出发点不是建立在信仰之上的定义或抽象概念,而是毋庸置疑的经验事实。它并不是形而上学地从思维直接推导出存在,而是从有限的、不完善的存在物出发,然后上升到无限的、完善的存在物(上帝)。但是在宇宙论证明中仍然预设了某些无法证明的先验原则,而且更重要的是,宇宙论证明仍然是在信仰的绝对前提之下进行的。罗素评论道:“阿奎那没有什么真正的哲学精神。他不像柏拉图笔下的苏格拉底那样,始终不懈地追逐着议论。他并不是在探究那些事先不能预知结论的问题。他在还没有开始哲学思索以前,早已知道了这个真理;这也就是在天主教信仰中所公布的真理。……给预先下的结论去找论据,不是哲学,而是一种诡辩。”²⁰

宇宙论证明是建立在原因与结果的必然性关联之上的,因此,它的这个先验原则有两个疑点遭到了后世哲学家们的诘难:一是因果序列为什么必须终止于某一点?二是从处于因果联系的经验事物中如何跳跃到一个超验的或形而上学的“必然的存有”?这两点都涉及到因果关系的性质问题。早在休谟否定因果关系的客观性和必然性之前,威廉·奥卡姆就已经指出,因果之间的必然关联是缺乏经验基础的,因此宇宙论证明并不能从经验性(或然性的)的因果联系中必然地推出一个“第一因”,也无法证明原因的无限上溯是不可能的。休谟和康德更是坚决反对依据因果关系来实现从经验向形而上学的跳跃,他们认为,正如思维不能从概念中必然地分析出存在一样,在现象世界中有效的因果联系无权对上帝等形而上学的对象作出判断。理性(知性)知识只能适用于经验的范围,思维不能超越现象而达到本体,知识既不能证实、也不能证伪信仰的内容。因此,理性与信仰、科学与宗教是两个相互独立的领域。然而,休谟和康德的这种对于形而上学本体的不可知态度以及知识与信仰相对立的二元论观点又遭到了黑格尔的激烈批判,在黑格尔眼里,经院哲学在思维与存在、理性与信仰之间寻求统一性的做法,甚至比休谟、康德的那种“理智上的软弱与无能”的不可知论要更加高明一些。

与本体论证明一样,宇宙论证明在以后的许多哲学家和神学家那里也不断地再现。特别是在莱布尼茨和沃尔夫的哲学中,宇宙论证明在充足理由律的基础上被重建起来。莱布尼茨用解释的理由取代了事物的原因,从而把宇宙论证明变成了对存在物的充足理由(而非“第一因”)的说明,在某种意义上避免了传统宇宙论证明依据因果关系来追溯“必然的存有”的理论困境。

托马斯·阿奎那的宇宙论证明试图说明理性可以从经验的现象世界上升到形而上学的本体世界,从而达到与基督教信仰和启示真理的一致。与本体论证明一样,宇宙论证明的意义也并不在于它实际上证明了什么,而在于它坚持了从理性角度证明信仰内容的可能性。汉斯·昆强调:“阿奎那自己的主要兴趣是对信仰问题进行理性的澄清。”²¹这种对信仰问题的理性证明代表了中世纪基督教哲学发展的一个阶段,这个阶段的精神特征就是寻求信仰与理性的和解。托马斯·阿奎那明确地说道:“有关上帝的真理,如圣保罗所说,我们可以凭着我们的推理的自然能力来认识——如上帝的存在——这些真理不算在信仰内容里,但对信仰内容来说这些真理是理所当然的。因为信仰以自然的认识为先决条件,正像恩典以本性为先决条件那样,以及完美以它使之完美的对象为先决条件那样。”²²

尽管阿奎那承认启示真理与理性真理之间的区别,并且强调启示真理对于理性真理的优越性,但是他却始终认为,通过理性而获得的真理不仅不是与启示真理相矛盾的,而且还可以为后者提供重要的支持。阿奎那的这种观点是与早期基督教哲学中推崇神秘信仰、贬抑理性知识的奥古斯丁主义背道而驰的,它在无意中开启了西方近代哲学的理性精神之先河——启蒙运动中的那个对宗教信仰进行了猛烈批判的理性精神,最初恰恰是在小心翼翼地对宗教信仰进行理论证明的过程中成长起来的。从

这种意义上来说, 理性哲学滥觞于理性神学。在西方近代文化中为争取理性的至高无上权利作出了重大贡献的自然神论, 正是巧妙地运用了阿奎那理性神学中的“神恩并不取消自然界, 而是充实它”的基本思想以及设计论证明(目的论证明), 从而将上帝赶出了自然界的范围之外, 使科学理性获得了独立性²³。

柏拉图的神秘主义与亚里士多德的理性主义之间的矛盾, 在中世纪基督教哲学表现为奥古斯丁主义与托马斯主义之间的对立。在经院哲学中, 多明我修会(Dominicans)的神学家们通常是沿袭了阿尔伯特(Albert 1206~1280)和阿奎那的理性神学传统, 注重于对信仰内容的理性论证; 而方济各修会(Franciscans)的神学家们, 如波拿文都拉(Bonaventura 1221~1274)、邓斯·司各特(Duns Scotus 1265~1308)、威廉·奥卡姆(William Occam, 1290~1350)等人——他们通常也是哲学上的唯名论者(Nominalist), 正如多明我修会的神学家们往往也是哲学上的实在论者(Realist)一样——则坚决反对用理性来论证信仰。在他们看来, 意志是比理性更高的禀赋, 信仰不需要证据, 它是意志的行动而非理性的推理作为基础的。但是, 司各特等方济各修会的唯意志论者们并不是一味地贬低理性的作用, 他们的做法往往是在神学与哲学之间划下一条泾渭分明的界线。如果说阿奎那和方济各修会的神学家们试图在理性与信仰之间寻求统一, 那么司各特和方济各修会的神学家们则极力强调理性与信仰的彼此独立性。他们既反对用理性来论证神学信条, 也反对用信仰来处理哲学问题, 而是主张把哲学与神学、理性与信仰区别开来对待。在神学中他们是神秘主义者, 在哲学中他们却是经验主义者。就此而言, 司各特等人的观点为后来康德的科学与宗教相分离的二元论奠定了最初的思想基础。

奥古斯丁主义与托马斯主义分歧的焦点, 就是理性与信仰的关系问题。这种分歧深刻地影响到西方中世纪直至近代、甚至现代的各种哲学思想。如果说思维与存在的关系问题构成了西方哲学的基本问题, 那么理性与信仰的关系问题则构成了中世纪基督教哲学的基本问题(在基督教文化背景下, 思维与存在的关系问题往往和理性与信仰的关系问题错综复杂地纠缠在一起)。蒂利希的下述一段总结对于我们深入了解西方宗教哲学的内在矛盾和思想脉络是大有裨益的:

在中世纪的鼎盛时期奥古斯 圭义者起来与新兴的亚里士多德主义者相斗争, 至少是相对立。奥古斯 圭义者以方济各修会为代表, 而亚里士多德主义者则以多明我修会为代表。……我们在柏拉图、奥古斯丁波拿文都拉和方济各会修士的思想中发现了更近于神秘主义的观点, 而在从亚里士多德到阿奎那的这个思想发展过程中发现更近于理性的、经验的观点。从宗教和神学的观点上说, 这或许是最重要的中世纪的思想趋势。差不多我们当代宗教哲学的一切问题都是在这个十三世纪时特别激烈的斗争范围中进行讨论的。²⁴

注释:

①²⁴ 蒂利希:《基督教思想史》, 香港汉语基督教文化研究所, 2000年版, 第107页, 第209—210页。

② 约纳斯:《诺斯替宗教》, 香港道风书社, 2003年版, 第46页。

③ 关于《尼西亚信经》的具体内容, 请参见奥尔森:《基督教神学思想史》, 北京大学出版社, 2003年版, 第198—200页。

④ 德尔图良:《驳普拉克西亚》, 转引自威利斯顿·沃尔克:《基督教教会史》, 中国社会科学出版社, 1991年版, 第81—82页。

⑤ 奥古斯丁:《论基督教教义》, 转引自唐逸:《西方文化与中世纪神哲学思想》, 台湾东大图书股份有限公司, 1992年版, 第296页。

⑥ 萨伯里乌(Sabellius)是公元3世纪的利比亚神学家, 他认为圣父、圣子、圣灵是本质同一的(homousios), 是同一个神的不同名称或在历史中的不同显现, 并没有独立的存在。“三神论”是中世纪初期的一种异端学说, 该学说认为圣父、圣子、圣灵都是上帝, 是三个实体, 并非同一实体的三个位格。这两种观点都被正统神学斥为异端。

⑦ 帕利坎:《基督教传统——大公传统的形成》, 香港道风书社, 2002年版, 第316页。

⑧ 在统一教义的神学问题背后, 实际上还隐藏着一个更加现实的教会政治问题, 即在罗马帝国境内的诸多各自为阵的地方教会中, 尤其是在东派教会和西派教会中, 何者是基督教会的牧首的问题。

- ⑨ 阿利乌派由亚历山大里亚神父阿利乌创立,主张基督是上帝的受造者,并不具有完全的神性,只具有完全的人性。阿波利拿里派由叙利亚老底嘉主教阿波利拿里创立,主张基督是以神性的逻各斯为其心灵,只具有神性而无完全的人性。聂斯脱利派(又称“二性二位论”)由君士坦丁堡主教聂斯脱利创立,主张基督具有神和人这两种本性,但是二者并不联合成一个统一的位格,而是分别形成神、人两个不同的位格。一性论派为君士坦丁堡隐修院长优迪克(Eutyches)等人所倡导,认为基督的人性已经完全溶入神性之中,故而只有一个本性,即神性。
- ⑩ 《卡尔西顿信仰宣言》,参见胡斯都·L·冈察雷斯:《基督教思想史》,金陵协和神学院,2002年版,第316页。
- ⑪ 奥古斯丁:《忏悔录》,商务印书馆,1963年版,7卷16章。
- ⑫ 奥古斯丁:《上帝之城》中册,香港道风书社,2004年版,第184页。
- ⑬ 奥古斯丁:《教义手册》30章,载《奥古斯丁选集》,基督教文艺出版社(香港),1986年版。
- ⑭ 奥古斯丁:《论自由意志》,2卷20章54节,载奥古斯丁:《独语录》,上海社会科学出版社,1997年版,第154页。
- ⑮ 奥古斯丁:《布道文》,转引自唐逸:《西方文化与中世纪神哲学思想》,台湾东大图书股份有限公司,1992年版,第313页。
- ⑯ 安瑟伦:《神何故化身为人》第2章,载《基督教历代名著集成》之《中世纪基督教思想家文选》,金陵神学院诂事部、基督教辅侨出版社,1962年版,第208页。
- ⑰ 关于这两种论证的具体内容,请分别参见安瑟伦:《上帝存在论》第2、3章,载《基督教历代名著集成》之《中世纪基督教思想家文选》,金陵神学院诂事部、基督教辅侨出版社,1962年版。
- ⑱ 托马斯·阿奎那五个证明的具体内容,请参见胡景钟、张庆熊主编:《西方宗教哲学文选》,上海人民出版社,2002年版,第9—12页。
- ⑲ 胡斯都·L·冈察雷斯:《基督教思想史》,金陵协和神学院,2002年版,第584页。
- ⑳ 罗素:《西方哲学史》上卷,商务印书馆,1963年版,第562页。
- ㉑ 汉斯·昆:《上帝存在吗?——近代以来上帝问题之回答》(卷上),香港道风书社,2003年版,第40页。
- ㉒ 托马斯·阿奎那:《神学大全》,第1卷第2章,转引自胡斯都·L·冈察雷斯:《基督教思想史》,金陵协和神学院,2002年版,第579页。
- ㉓ 关于自然神论的基本内容,请参见拙文:《英国自然神论初探》,载《世界哲学》2004年第5期。

作者单位:武汉大学哲学学院

责任编辑:马妮