

凤凰文库学术委员会委员 (按姓氏笔画排序)

叶秀山 刘 东 江晓原 许纪霖 杜继文
李学勤 李 强 汪 晖 张一兵 张海鹏
陈众议 郭齐勇 洪银兴 钱乘旦

凤凰文库出版委员会

主 任 谭 跃
副主任 陈海燕 吴小平
成 员 刘健屏 黎 雪 张胜勇 王瑞书 吴星飞
顾华明 姜小青 黄小初 顾爱彬 刘 锋
佘江涛 吴 迪 吴 源 胡明琇 章祖德

凤凰文库·纯粹哲学系列

主 编 叶秀山
项目总监 刘 卫
项目执行 杨建平

出版说明

要支撑起一个强大的现代化国家,除了经济、制度、科技、教育等力量之外,还需要先进的、强有力的文化力量。凤凰文库的出版宗旨是:忠实记载当代国内外尤其是中国改革开放以来的学术、思想和理论成果,促进中西方文化的交流,为推动我国先进文化建设和中国特色社会主义建设,提供丰富的实践总结、珍贵的价值理念、有益的学术参考和创新的思想理论资源。

凤凰文库将致力于人类文化的高端和前沿,放眼世界,具有全球胸怀和国际视野。经济全球化的背后是不同文化的冲撞与交融,是不同思想的激荡与扬弃,是不同文明的竞争和共存。从历史进化的角度来看,交融、扬弃、共存是大趋势,一个民族、一个国家总是在坚持自我特质的同时,向其他民族、其他国家吸取异质文化的养分,从而与时俱进,发展壮大。文库将积极采撷当今世界优秀文化成果,成为中西文化交流的桥梁。

凤凰文库将致力于中国特色社会主义和现代化的建设,面向全国,具有时代精神和中国气派。中国工业化、城市化、市场化、国际化的背后是国民素质的现代化,是现代文明的培育,是先进文化的发展。

在建设中国特色社会主义的伟大进程中，中华民族必将展示新的实践，产生新的经验，形成新的学术、思想和理论成果。文库将展现中国现代化的新实践和新总结，成为中国学术界、思想界和理论界创新平台。

凤凰文库的基本特征是：围绕建设中国特色社会主义，实现社会主义现代化这个中心，立足传播新知识，介绍新思潮，树立新观念，建设新学科，着力出版当代国内外社会科学、人文学科、科学文化的最新成果，以及文学艺术的精品力作，同时也注重推出以新的形式、新的观念呈现我国传统思想文化的优秀作品，从而把引进吸收和自主创新结合起来，并促进传统优秀文化的现代转型。

凤凰文库努力实现知识学术传播和思想理论创新的融合，以若干主题系列的形式呈现，并且是一个开放式的结构。它将围绕马克思主义研究及其中国化、政治学、哲学、宗教、人文与社会、海外中国研究、外国现当代文学等领域设计规划主题系列，并不断在内容上加以充实；同时，文库还将围绕社会科学、人文学科、科学文化领域的新问题、新动向，分批设计规划出新的主题系列，增强文库思想的活力和学术的丰富性。

从中国由农业文明向工业文明转型、由传统社会走向现代社会这样一个大视角出发，从中国现代化在世界现代化浪潮中的独特性出发，中国已经并将更加鲜明地表现自己特有的实践、经验和路径，形成独特的学术和创新的思想、理论，这是我们出版凤凰文库的信心之所在。因此，我们相信，在全国学术界、思想界、理论界的支持和参与下，在广大读者的帮助和关心下，凤凰文库一定会成为深为社会各界欢迎的大型丛书，在中国经济建设、政治建设、文化建设、社会建设中，实现凤凰出版人的历史责任和使命。

凤凰文库出版委员会

从纯粹的学问到真实的事物

——“纯粹哲学丛书”改版序

江苏人民出版社自 2002 年出版这套“纯粹哲学丛书”已有五年，共出书 12 本，如今归入凤凰出版传媒集团“凤凰文库”继续出版，趁改版机会，关于“纯粹哲学”还有一些话要说。

“纯粹哲学”的理念不只是从“纯粹的人”、“高尚的人”、“摆脱私利”、“摆脱低级趣味”这些意思引申出来的，而是将这个意思与专业的哲学问题，特别是与德国古典哲学的问题结合起来思考，提出“纯粹哲学”也是希望“哲学”“把握住”“自己”。

这个提法，也有人善意地提出质询，谓世上并无“纯粹”的东西，事物都是“复杂”的，“纯粹哲学”总给人以“脱离实际”的感觉。这种感觉以我们这个年龄段或更年长些的人为甚。当我的学生刚提出来的时候，我也有所疑虑，消除这个疑虑的理路，已经在 2002 年的“序”中说了，过了这几年，这个理路倒是还有一些推进。

“纯粹哲学”绝不是脱离实际的，也就是说，“哲学”本不脱离实际，也不该脱离实际，“哲学”乃是“时代精神”的体现；但是“哲学”也不是要“解决”实际的具体问题，“哲学”是对于“实际-现实-时代”“转换”一

个“视角”。“哲学”以“哲学”的眼光“看”“世界”，“哲学”以“自己”的眼光“看”世界，也就是以“纯粹”的眼光“看”世界。

为什么说“哲学”的眼光是“纯粹”的眼光？

“纯粹”不是“抽象”，只有“抽象”的眼光才有“脱离实际”的问题，因为它跟具体的实际不适合；“纯粹”不是“片面”，只有“片面”的眼光才有“脱离实际”的问题，因为“片面”只“抓住-掌握”“一面”，而“哲学”要求“全面”。只有“全面-具体”才是“纯粹”的，也才是“真实的”。“片面-抽象”都“纯粹”不起来，因为有一个“另一面”、有一个“具体”在你“外面”跟你“对立”着，不断地从外面“干扰”你，“主动-能动”权不在你手里，你如何“纯粹”得起来？

所以“纯粹”应在“全面-具体”的意义上理解，这样，“纯粹”的眼光就意味着“辩证”的眼光，“哲学”为“辩证法”。

人们不大谈“辩证法”了，就跟人们不大谈“纯粹”了一样，虽然可能从不同的角度来“回避”它们，或许以为它们是相互抵触的，其实它们是一致的。

“辩证法”如果按日常的理解，也就是按感性世界的经验属性或概念来理解，那可能是“抽象”的，但那不是哲学意义上的“辩证”。譬如冷热、明暗、左右、上下等等，作为抽象概念来说，“冷”、“热”各执一方，它们的“意义”是“单纯”的“抽象”，它们不可以“转化”，如果“转化”了，其“意义”就会发生混淆；但是在现实中，在实际上，“冷”和“热”等等是可以“转化”的，不必“变化”事物的温度，事物就可以由“热”“转化”为“冷”，在这个意义上，执著于抽象概念反倒会“脱离实际”，而坚持“辩证法”的“转化”，正是“深入”“实际”的表现，因为实际上现实中的事物都是向“自己”的“对立面”“转化”的。

哲学的辩证法正是以一种“对立面”“转化”的眼光来“看-理解”世界的，不执著于事物的一面-一偏，而是“看到-理解到”事物的“全面”。

哲学上所谓“全面”，并非要“穷尽”事物的“一切”“属性”，而是“看到-理解到-意识到”凡事都向“自己”的“相反”方面“转化”，“冷”必然要“转化”为“非冷”，换句话说，“冷”的“存在”，必定要“转化”为“冷”的“非存在”。

在这个意义上，哲学的辩证法将“冷-热”、“上-下”等等“抽象-片面”的“对立”“纯粹化”为“存在-非存在”的根本问题，思考的就是这种“存在-非存在”的“生死存亡”的“大问题”。于是，“哲学化”就是“辩证化”，也就是“纯净化-纯粹化”。

这样，“纯粹化”也就是“哲学化”，用现在流行的话来说，就是“超越化”；“超越”不是“超越”到“抽象”方面去，不是从“具体”到“抽象”，好像越“抽象”就越“超越”，或者越“超越”就越“抽象”，最大的“抽象”就是最大的“超越”。事实上恰恰相反，“超越”是从“抽象”到“具体”，“具体”为“事物”之“存在”、“事物”之“深层次”的“存在”，而不是“表面”的“诸属性”之“集合”。所谓“深层”，乃是“事物”之“本质”，“本质”亦非“抽象”，而是“存在”。哲学将自己的视角集中在“事物”的“深层”，注视“事物”“本质”之“存在”。“事物”之“本质”，“本质”之“存在”，乃是“纯粹”的“事物”。“事物”之“本质”，也是“事物”之“存在”，是“理性-理念”的世界，而非“驳杂”之“大千世界”-“感觉经验世界”。“本质-存在-理念”是“具体”的、“辩证”的，因而也是“变化-发展”的。并不是“现象”“变”而“理念-本质”“不变”，如果“变”作为“发展”来理解，而不是机械地来理解，则恰恰是“现象”是相对“僵化”的，而“本质-理念”则是“变化-发展”的。这正是我们所谓“时间(变化发展)”进入“本体-本质-存在”的意义。

于是，哲学辩证法也是一种“历史-时间”的视角。我们面对的世界，是一个历史的世界、时间的世界，而不仅是僵硬地与我们“对立”的“客观世界”。“客观世界”也是我们的“生活世界”，而“生活”是历史性

的、时间性的，是变化发展的，世间万事万物无不打上“历史-时间”的“烙印”，“认出-意识到-识得”这个“烙印-轨迹”，乃是哲学思考的当行，这个“烙印”乃是“事物-本质-存在”“发展”的“历史轨迹”，这个“轨迹”不是直线，而是曲线。“历史-时间”的进程是“曲折”的，其间充满了“矛盾-对立-斗争”，也充满了“融合-和解-协调”，充满了“存在-非存在”的“转化”，充满了“对立面”的“转化”和“统一”。

以哲学-时间-历史的眼光看世界，世间万物都有相互“外在”的“关系”。“诸存在者”相互“不同”，当然也处在相互“联系”的“关系网”中，其中也有“对立”，譬如冷热、明暗、上下、左右之类。研究这种“外在”关系，把握这种“关系”当然是非常重要的，须得观察、研究以及实验事物的种种属性和他物的属性之间的各种“关系”，亦即该事物作为“存在者”的“存在”“条件”。“事物”处于“外在环境”的种种“条件”“综合”之中，这样的“外在”“关系”固不可谓“纯粹”的，它是“综合”的、“经验”的；然则，事物还有“自身”的“内在”“关系”。

这里所谓的“内在”“关系”，并非事物的内部的“组成部分”的关系，这种把事物“无限分割”的关系，也还是把一事物分成许多事物，这种关系仍是“外在”的；这里所谓“内在”的，乃是“事物”“自身”的“关系”，不仅仅是这一事物与另一事物的关系。

那么，如何理解事物“自身”的“内在”“关系”？“事物自身”的“内在”“关系”乃是“事物自身”“在”“时间-历史”中“产生”出来的“非自身-他者”的“关系”，乃是“是-非”、“存在-非存在”的“关系”，而不是“白”的“变成”“黑”的、“方”的“变成”“圆”的等等这类关系。这种“是非-存亡”的关系，并不来自“外部”，而是“事物自身”的“内部”本来就具备了。这种“内在”的“关系”随着时间-历史的发展“开显”出来。

这样，事物的“变化发展”，并非仅仅由“外部条件”的“改变”促使而成，而是由事物“内部自身”的“对立-矛盾”发展-开显出来的，在这

个意义上，“内因”的确是“决定性”的。看到事物“变化”的“原因”“在”“事物自身”的“内部”，揭示“事物发展”的“内在原因”，揭示事物发展的“内在矛盾”，这种“眼光”，可以称得上是“纯粹”的（不是“驳杂”的），是“哲学”的，也是“超越”的，只是并不“超越”到“天上”，而是“深入”到事物的“内部”。

以这种眼光来看世界，世间万物“自身”无不“存在-有”“内在矛盾”，一事物的“存在”必定“蕴涵”该事物的“非存在”，任何事物都向自身的“反面”“转化”，这是事物自己就蕴涵着的“内在矛盾”。至于这个事物究竟“变成”“何种-什么”事物，则要由“外部”“诸种条件”来“决定”，但是哲学可以断言的，乃是该事物-世间任何事物都不是“永存”的，都是由“存在”“走向-转化为”“自己”的“反面”——“非存在”，“非存在”就“蕴涵”“在”该事物“存在”之中。在这个意义上，我们对事物采取“辩证”的态度，也就是采取“纯粹”的态度，把握住“事物”的“内在矛盾”，也就是把握住了“事物自身”，把握住了“事物自身”，也就是把握住了“事物”的“内在”“变化-发展”，而不“杂”有事物的种种“外部”的“关系”；从事物“外部”的种种“复杂关系”中“摆脱”出来，采取一种“自由”的、“纯粹”的态度，抓住“事物”的“内在关系”，也就是“抓住”了事物的“本质”。

抓住事物的“本质”，并非不要“现象”，“本质”是要通过“现象”“开显”出来的，“本质”并非“抽象概念”，“本质”是“现实”，是“存在”，是“真实”，是“真理”；抓住事物的“本质”，就是要“透过现象看本质”。“哲学”的眼光，“纯粹”的眼光，“辩证”的眼光，“历史”的眼光，正是这种“透过现象”“看”“本质”的眼光。

“透过现象看本质”，“现象”是“本质”的，“本质”也是“现象”的，“本质”“在”“现象”中，“现象”也“在”“本质”中。那么，从“本质”的眼光来“看”“现象-世界”又复何如？

从“纯粹”的眼光来“看”“世界”，则世间万物固然品类万殊，但无不“在”“内在”的“关系”中。“一事物”的“是-存在”就是“另一事物”的“非-非存在”，“存在”“在”“非存在”中，“非存在”也“在”“存在”中；事物的“外在关系”，原本是“内在关系”的“折射”和“显现”。世间很多事物，在现象上或无直接“关系”，只是“不同”而已。譬如“风马牛不相及”，“认识到-意识到”“马”“牛”的这种“不同”大概并不困难，是一眼就可以断定的。对于古代战争来说，有牛无马，可能是一个大的问题。对于古代军事家来说，认识到这一点也不难，但是要“意识到-认识到”“非存在”也“蕴涵着”“存在”，二者是一而二、二而一的，并不因为“有牛无马”而放弃战斗，就需要军事家有一点“大智慧”。如何使“非存在”“转化”为“存在”？中国古代将领田单的“火牛阵”是以“牛”更好地发挥“马”的战斗作用的一例，固然并非要将“牛”“装扮”成“马”，也不是用“牛”去“（交）换”“马”，所谓“存在-非存在”并非事物之物理获胜或生物的“属性”可以涵盖得了的。“存在-非存在”有“历史”的“意义”。

就我们哲学来说，费希特曾有“自我”“设定”“非我”之说，被批评为主观唯心论，批评当然是很对的，他那个“设定”会产生种种误解；不过他所论述的“自我”与“非我”的“关系”却是应该被重视的。我们不妨从一种“视角”的“转换”来理解费希特的意思：如“设定”——采取一种“视角”——“A-存在”，则其他诸物皆可作“非A-非存在”观。“非A”不“=（等于）”“A”，但“非A”却由“A”“设定”，“非存在”由“存在”“设定”。我们固不可说“桌子”是由“椅子”“设定”的，这个“识见”是“常识”就可以判断的，没有任何哲学家会违反它，但是就“椅子”与“非椅子”的关系来说，“桌子”却是“在”“非椅子”之内，而与“椅子”有一种“对立统一”的关系，“非椅子”是由于“设定”了“椅子”而来的。扩大开来说，“非存在”皆由“存在”的“设定”而来，既然“设定”“存在”，则

必有与其“对立”的“反面”——“非存在”“在”，“非存在”由“存在”“设定”，反之亦然。

“我”与“非我”的关系亦复如是。“意识-理性”“设定”了“我”，有了“自我意识”，则与“我”“对立”的“大千世界”皆为“非我”，在这个意义上，“非我”乃由“(自)我”之“设定”而“设定”，于是“自我”“设定”“非我”。我们看到，这种“设定”并不是在“经验”的意义上理解的，而是在“纯粹”的意义上理解的，“自我”与“非我”的“对立统一”关系乃是“纯粹”的、“本质”的、“哲学”的、“历史”的，因而也是“辩证”的。我们决不能说，在“经验”上大千世界全是“自我”“设定”——或者叫“建立”也一样——的，那真成了狄德罗批评的，作如是观的脑袋成了一架“发疯的钢琴”。哲学是很理性的学问，它的这种“视角”的转换——从“经验”的“转换”成“超越”的，从“僵硬”的“转换”成“变化发展”的，从“外在”的“转换”成“内在”的——并非“发疯”式的胡思乱想，恰恰是很有“理路”的，而且还是很有“意义”的：这种“视角”的“转换”，使得从“外在”关系看似是“风马牛不相及”的“事物”都有了“内在”的联系。“世界在普遍联系之中”。许多事物表面上“离”我们很“远”，但作为“事物本身-自身-物自体”看，则“内在”着——“蕴涵”着“对立统一”的“矛盾”的“辩证关系”，又是“离”我们很“近”的。海德格尔对此有深刻的阐述。

“日月星辰”就空间距离来说，离我们人类很远很远，但它们在种种方面影响人的生活，又是须臾不可或离的，于是在经验科学尚未深入研究之前，我们祖先就已经在自己的诗歌中吟诵着它们，也在他们的原始宗教仪式中膜拜着它们；尚有那人类未曾识得的角落，或者时间运行尚未到达的“未来”，我们哲学已经给它们“预留”了“位置”，那就是“非我”。哲学给出这个“纯粹”的“预言”，以便一旦它们“出现”，或者我们“发现”它们，则作出进一步的科学研究。“自我”随时“准备”

着“迎接”“非我”的“挑战”。

“自我”与“非我”的这种“辩证”关系，使得“存在”与“非存在”“同出一元”，都是我们的“理性”“可以把握-可以理解”的：在德国古典哲学，犹如黑格尔所谓的“使得”“自在-自为之物”“转化”为“为我之物”；在海德格尔，乃是“存在”为“使存在”，是“动词”意义上的“存在”，“存在”与“非存在”在“本体论-存在论”上“同一”。

就知识论来说，哲学这种“纯粹”的“视角”的“转换”，也有相当重要的意义。知识论也“设定”一个不以人的意志为转移的“客体”，这个“客体”乃是一切经验科学的“对象”，也是“前提”，但是哲学“揭示”着“客体”与“主体”也是“对立统一”的“辩证关系”，一切“非主体”就是“客体”，于是仍然在“存在-非存在”的关系之中，那“用不上”的“未知”世界，同样与“主体”构成“对立统一”关系，从而使“知识论”展现出广阔的天地，成为一门有“无限”前途的“科学”，而不局限于“主体-人”的“眼前”的“物质需求”。哲学使人类知识“摆脱”“急功近利”的“限制”，使“知识”成为“自由”的。“摆脱”“急功近利”的“限制”，也就是使“知识-科学”有“哲学”的涵养，使“知识-科学”也“纯粹”起来，使“知识-科学”成为“自由”的。古代希腊人在“自由知识”方面给人类的贡献使后人受益匪浅，但这种“自由-纯粹”的“视角”，当得益于他们的“哲学”。

从这个意义来看，我们所谓的“纯粹哲学”，一方面当然是很“严格”的，从康德到黑格尔的德国古典哲学，哲学有了自己很专业的一面，再到胡塞尔，曾有“哲学”为“最为”“严格”(strict-strenge)之称；另一方面，“纯粹哲学”就其题材范围来说，又是极其广阔的。“哲学”的“纯粹视角”，原本就是对于那表面上似乎没有关系的、在时空上“最为遥远”的“事物”，都能“发现”有一种“内在”的关系。“哲学”有自己的“远”、“近”观。“秦皇汉武”已是“过去”很多年的“事情”，但就“纯粹”

的“视角”看也并不“遥远”，它仍是伽达默尔所谓的“有效应的历史”，仍在“时间”的“绵延”之“中”，它和“我们”有“内在”的关系。

于是，从“纯粹哲学”的“视角”来看，大千世界、古往今来，都“在”“视野”之“中”，上至“天文”，下至“地理”，“至大无外”、“至小无内”，无不可以“在”“视野”之“中”；具体到我们这套丛书，在选题方面也就不限于讨论康德、黑格尔、海德格尔等等专题，举凡社会文化、政治经济、自然环境、诗歌文学，甚至娱乐时尚，只要以“纯粹”的眼光，有“哲学”的“视角”，都在欢迎之列。君不见，法国福柯探讨监狱、疯癫、医院、学校种种问题，倡导“穷尽细节”之历史“考古”观，以及论题不捐细小的“后现代”诸公，其深入程度，其“解构”之“辩证”运用，岂能以“不纯粹”目之？

“纯粹哲学丛书”改版在即，有以上的话想说，当否敬请读者批评指正。

叶秀山

2007年7月10日于北京

序“纯粹哲学丛书”

人们常说，做人要像张思德那样，做一个“纯粹的人”，高尚的人，如今喝水也要喝“纯净水”，这大概都没有什么问题；但是说到“纯粹哲学”，似乎就会引起某些怀疑，说的人，为避免误解，好像也要做一番解释，这是什么原因？我想，这个说法会引起质疑，是有很深的历史和理论的原因的。

那么，为什么还要提出“纯粹哲学”的问题？

现在来说“纯粹哲学”。说哲学的“纯粹性”，乃是针对一种现状，即现在有些号称“哲学”的书或论文，已经脱离了“哲学”这门学科的基本问题和基本要求，或者说，已经没有什么“哲学味”，但美其名曰“生活哲学”或者甚至“活的哲学”，而对于那些真正探讨哲学问题的作品，反倒觉得“艰深难懂”，甚至断为“脱离实际”。在这样的氛围下，几位年轻的有志于哲学研究的朋友提出“纯粹哲学”这个说法，以针砭时弊，我觉得对于哲学作为一门学科的发展是有好处的，所以也觉得是可以支持的。

人们对于“纯粹哲学”的疑虑也是由来已久。

在哲学里，什么叫“纯粹”？按照西方哲学近代的传统，“纯粹”

(rein, pure)就是“不杂经验”、“跟经验无关”，或者“不由经验总结、概括出来”这类的意思，总之是和“经验”相对立的意思。把这层意思说得清楚彻底的是康德。

康德为什么要强调“纯粹”？原来西方哲学有个传统观念，认为感觉经验是变幻不居的，因而不可靠，“科学知识”如果建立在这个基础上，那么也是得不到“可靠性”，这样就动摇了“科学”这样一座巍峨的“殿堂”。这种担心，近代从法国的笛卡尔就表现得很明显，而到了英国的休谟，简直快给“科学知识”“定了性”，原来人们信以为“真理”的“科学知识”竟只是一些“习惯”和“常识”，而这些“习俗”的“根据”仍然限于“经验”。

为了挽救这个似乎摇摇欲坠的“科学知识”大厦，康德指出，我们的知识虽然都来自感觉经验，但是感觉经验之所以能够成为“科学知识”，能够有普遍的可靠性，还要有“理性”的作用。康德说，“理性”并不是从“感觉经验”里“总结-概括”出来的，它不依赖于经验，如果说，感觉经验是“杂多-驳杂”的，理性就是“纯粹-统一”的。杂多是要“变”的，而统一就是“恒”，是“常”，是“不变”的；“不变”才是“必然的”、“可靠的”。

那么，这个统一的、有必然性的“理性”是什么？或者说，康德要人们如何理解这个(些)“纯粹理性”？我们体味康德的哲学著作，渐渐觉得，他的“纯粹理性”说到最后乃是一种形式性的东西，他叫“先天的”——以“先天的”译拉丁文 *a priori* 不很确切，无非是强调“不从经验来”的意思，而拉丁文原是“由前件推出后件”，有很强的逻辑的意味，所以国外有的学者干脆就称它作“逻辑的”，意思是说，后面的命题是由前面的命题“推断”出来的，不是由经验的积累“概括”出来的，因而不是经验的共同性，而是逻辑的必然性。

其实，这个意思并不是康德的创造，康德不过是沿用旧说；康德的

创造性在于他认为旧的哲学“止于”此，就把科学知识架空了，旧的逻辑只是“形式逻辑”——“止于”形式逻辑，而科学知识是要有内容的。康德觉得，光讲形式，就是那么几条，从亚里士多德创建形式逻辑体系以来，到康德那个时代，并没有多大的进步，而科学的知识，日新月异，“知识”是靠经验“积累”的，逻辑的推演，后件已经包含在前件里面，推了出来，也并没有“增加”什么。所以，康德哲学在“知识论”的范围里，主要的任务是要“改造”旧逻辑，使得“逻辑的形式”和“经验的内容”结合起来，也就是像有的学者说的，把“逻辑的”和“非逻辑的”东西结合起来。

从这里，我们看到，即使在康德那里，“纯粹”的问题，也不是真的完全“脱离实际”的；恰恰相反，康德的哲学工作，正是要把哲学做得既有“内容”，而又是“纯粹”的。这是一件很困难的工作，康德做得很辛苦，的确也有“脱离实际”的毛病，后来受到很多的批评，但是就其初衷，倒并不是为了“钻进象牙之塔”的。

康德遇到了什么困难？

我们说过，如果“理性”的工作，只是把感觉经验得来的材料加工酿造，提炼出概括性的规律来，像早年英国的培根说的那样“归纳”出来的，那么，一来就不容易“保证”“概括”出来的东西一定有普遍必然性，二来这时候，“理性”只是“围着经验转”，也不大容易保持“自己”，这样理解的“理性”，就不会是“纯粹”的。康德说，他的哲学要来一个“哥白尼式的大革命”，就是说，过去是“理性”围着“经验”转，到了我康德这里，就要让“经验”围着“理性”转，不是让“纯粹”的东西围着“不纯”的东西转受到“污染”，而是让“不纯”的东西围着“纯粹”的东西转得到“净化”。这就是康德说的不让“主体”围着“客体”转，而让“客体”围着“主体”转的意义所在。

我们看到，不管谁围着谁转，感觉经验还是不可或缺的，康德主观

上并不想当“脱离实际”的“形式主义者”；康德的立意，还是要改造旧逻辑，克服它的“形式主义”的。当然，康德的工作也只是一种探索，有许多值得商讨的地方。

说实在的，在感觉经验和理性形式两个方面，要想叫谁围着谁转都不很容易，简单地说一句“让它们有机地结合起来”当然并不解决问题。

康德的办法是提出一个“先验的”概念来统摄感觉经验和先天理性这两个方面，并使经验围着理性转，以保证知识的“纯粹性”。

康德的“先验的”原文为 *transcendental*，和传统的 *transcendent* 不同，后者就是“超出经验之外”的意思，而前者为“虽然不依赖经验但还是在经验之内”的意思。

康德为什么要把问题弄得如此的复杂？

原来康德要坚持住哲学知识论的纯粹性而又具有经验的内容，要有两个方面的思想准备。一方面“理性”要妥善地引进经验的内容，另一方面要防止那本不是经验的东西“混进来”。按照近年的康德研究的说法，“理性”好像一个王国，对于它自己的王国拥有“立法权”，凡进入这个王国的都要服从理性为它们制定的法律。康德认为，就科学知识来说，只有那些感觉经验的东西，应被允许进入这个知识的王国，成为它的臣民；而那些根本不是感觉经验的东西，亦即不能成为经验对象的东西，譬如“神-上帝”，乃是一个“观念-理念”，在感觉经验世界不存在相应的对象，所以它不能是知识王国的臣民，它要是进来了，就会不服从理性为知识制定的法律，在这个王国里，就会闹矛盾，而科学知识是要克服矛盾的，如果出现不可避免的矛盾，知识王国-科学的大厦，就要土崩瓦解了。所以康德在他的第一批判——《纯粹理性批判》里，一方面要仔细研究理性的立法作用；另一方面要仔细厘定理性的职权范围，防止越出经验的范围之外，越过了自己的权限——防止理

性的僭越，管了那本不是它的臣民的事。所以康德的“批判”，有“分析”、“辨析”、“划界限”的意思。

界限划在哪里？正是划在“感觉经验”与“非感觉经验-理性”上。对于那些不可能进入感觉经验领域的东西，理性在知识王国里，管不了它们，它们不是这个王国的臣民。

康德划这一界限还是很有意义的，这样一来，举凡宗教信仰以及想涵盖信仰问题的旧形而上学，都被拒绝在“科学知识”的大门以外了，因为它们所涉及的“神-上帝”、“无限”、“世界作为一个大全”等等，就只是一些“观念”(ideas)，而并没有相应的感觉经验的“对象”。这样，康德就给“科学”和“宗教”划了一条严格的界限，而传统的旧形而上学，就被断定为“理性”的“僭越”；而且理性在知识范围里一“僭越”，就会产生不可克服的矛盾，这就是他的有名的“二律背反”。

在这个意义上，我们看到，在知识论方面，康德恰恰是十分重视感觉经验的，也是十分重视“形式”和“内容”的结合的。所以批评康德知识论是“形式主义”，猜想他是不会服气的，他会说，他在《纯粹理性批判》里的主要工作就是论证“先天综合判断”如何可能，既然是“综合”的，就不是“形式”的，在这方面，他是有理由拒绝“形式主义”的帽子的；他的问题出在那些不能进入感觉经验的东西上。他说，既然我们所认知的是事物能够进入感觉经验的一面，那么，那不能进入感觉经验的另一面，就是我们科学知识不能达到的地方，我们在科学上则是一无所知；而通过我们的感官进得来的，只是一些印象(impression)、表象(appearance)，我们的理性在知识上，只能对这些东西根据自己立的法律加以“管理”，使之成为科学的、具有必然真理性的知识体系，所以我们的科学知识“止于”“现象”(phenomena)，而“物自身”(Dinge an sich)、“本体”(noumena)则是“不可知”的。

原来，在康德那里，这种既保持哲学的纯粹性，又融入经验世界的

“知识论”是受到“限制”的，康德自己说，他“限制”“知识”，是为“信仰”留有余地。那么，就我们的论题来说，康德所理解的“信仰”是不是只是“形式”的？应该说，也不完全是。

我们知道，康德通过“道德”引向“宗教-信仰”。“知识”是“必然”的，所以它是“科学”；“道德”是“自由”的，所以它归根结蒂不能形成一门“必然”的“科学知识”。此话怎讲？

“道德”作为一门学科，讨论“意志”、“动机”、“效果”、“善恶”、“德性”、“幸福”等问题。如果作为科学知识来说，它们应有必然的关系，才是可以知道、可以预测的；但是，道德里的事，却没有那种科学的必然性，因而也没有那种“可预测性”。在道德领域里，一定的动机其结果却不是“一定”的；“德性”和“幸福”就更不是可以“推论”出来的。世上有德性的得不到幸福，比比皆是；而缺德的人往往是高官得做、骏马得骑。有那碰巧了，既有些德性，也有些幸福的，也就算是老天爷开恩了。于是，我们看到，在经验世界里，“德性”和“幸福”的统一，是偶尔有之，是偶然的，不是必然的。我们看到一个人很幸福，不能必然地推断他一定就有德性，反之亦然。在这个意义上，这种关系，是不可知的。

所谓“不可知”，并不是说我们没有这方面的感觉经验的材料，对于人世的“不公”，我们深有“所感”；而是说，这些感觉材料，不受理性为知识提供的先天法则的管束，形不成必然的推理，“不可知”乃是指的这层意思。

“动机”和“效果”也是这种关系，我们不能从“动机”必然地“推论”出“效果”，反之亦然。也就是说，我们没有足够的理由说一个人干了一件“好事”，就“推断”他的“动机”就一定也是“好”的；也没有足够的理由说一个人既然动机是好的，就一定会做出好的事情来。

之所以会出现这种情况，乃是因为“道德”的问题概出于意志的

“自由”，而“自由”和“必然”是相对立的。

要讲“纯粹”，康德这个“自由”是最“纯粹”不过的了。“自由”不但不能受“感觉经验-感性欲求”一点点的影响，而且根本不能进入这个感觉经验的世界，就是说，“自由”不可能进入感性世界成为“必然”。这就是为什么康德把他的《实践理性批判》的主要任务定为防止“理性”在实践-道德领域的“降格”：理性把原本是超越的事当做感觉经验的事来管理了。

那么，康德这个“自由”岂不是非常的“形式”了？的确如此。康德的“自由”是理性的“纯粹形式”，它就问一个“应该”，向有限的理智者发出一道“绝对命令”，至于真的该做“什么”，那是一个实际问题，是一个经验问题，实践理性并不给出“教导”。所以康德的伦理学，不是经验的道德规范学，而是道德哲学。

那么，康德的“纯粹理性”到了“实践-道德”领域，反倒更加“形式”了？如果康德学说止于“伦理学”，止于“自由”，则的确会产生这个问题；但是我们知道，康德的伦理道德乃是通向宗教信仰的桥梁，它不止于此。康德的哲学“止于至善”。

康德解释所谓“至善”有两层含义：一是指单纯意志方面的，是最高道德的善；一是更进一层为“完满”的意思。这后一层的意义，就引向了宗教。

在“完满”意义上的“至善”，就是我们人类最高的追求目标：“天国”。在这个意义上，我们人类要不断地修善，“超越”“人自身”——已经孕育着尼采的“超人”(?), 而争取进入“天国”。

在“天国”里，一切的分立对立都得到了“统一”。“天国”不仅仅是“理想”的，而且是“现实”的。在“天国”里，凡理性的，也就是经验的，反之亦然。在那里，“理性”能够“感觉”、“经验的”，也就是“合理的”，两者之间有一种“必然”的关系，而不像尘世那样，两者只是偶尔统一。

这样,在那个世界,我们就很有把握地说,凡是幸福的,就一定是有德的,而绝不会像人间尘世那样,常常出现“荒诞”的局面,让那有德之人受苦,而缺德之人却得善终。于是,在康德的思想里,“天国”恰恰不是“虚无缥缈”的,而是实实在在的,它是一个“理想”,但也是一个“现实”;甚至我们可以说,唯有“天国”才是既理想又现实的,于是,我们可以说这是一种“完满”意义上的“至善”。

想象一个美好的“上天世界”并不难,凡是在世间受到委屈的人都会幻想一个美妙的“天堂”,他的委屈就会得到平申;但是建立在想象和幻想上的“天堂”,是很容易受到怀疑和质询的,中国古代屈原的“天问”,直到近年描写莫扎特的电影 *Amadeus*,都向这种想象的产物发出了疑问,究其原因,乃是这个“天堂”光是“理想”的,缺乏“实在性”;康德的“天国”,在他自己看来,却是“不容置疑”的,因为它受到严格的“理路”的保证。在康德看来,对于这样一个完美无缺、既合理又实实在在的“国度”只有理智不健全的人才会提出质疑。笛卡尔有权怀疑一切,康德也批评过他的“我思故我在”的命题,因为那时康德的领域是“知识的王国”;如果就“至善-完满”的“神的王国-天国”来说,那么“思”和“在”原本是“同一”的,“思想的”,就是“存在的”,同理,“存在的”,也必定是“思想”的,“思”和“在”之间,有了一种“必然”的“推理”关系。对于这种关系的质疑,也就像对于“自然律”提出质疑一样,本身“不合理”,因而是“无权”这样做的。

这样,我们看到,康德的“知识王国”、“道德王国”和“神的王国-天国”,都在不同的层面和不同的意义上具有现实的内容,不仅仅是形式的,但是没有人怀疑康德哲学的“纯粹性”,而康德的“(纯粹)哲学”不是“形式哲学”则也就变得明显起来。

表现这种非形式的“纯粹性”特点的,还应该提到康德的第三批判:《判断力批判》。就我们的论题来说,《判断力批判》是相当明显地

表现了形式和内容统一的一个领域。

通常我们说,《判断力批判》是《纯粹理性批判》和《实践理性批判》之间的桥梁,或者是它们的综合,这当然是正确的;这里我们想补充说的是:《判断力批判》所涉及的世界,在康德的思想中,也可以看做是康德的“神的王国-天国”的一个“象征”或“投影”。在这个世界里,现实的、经验的东西,并不仅仅像在《纯粹理性批判》里那样,只是提供感觉经验的材料(sense data),而是“美”的,“合目的”的;只是“审美的王国”和“目的王国”还是在“人间”,它们并不是“天国”。在这个意义上,我们具有(有限)理性的人,如果努力提高“鉴赏力-判断力”,提高“品位-趣味”,成了“高尚的人”,“脱离了低级趣味的人”,那么就有能力在大自然和艺术品里发现“理性”和“感性”、“形式”和“内容”、“合目的性”和“合规律性”等等之间的“和谐”。也就是说,我们就有能力在经验的世界里,看出一个超越世界的美好图景。康德说,“美”是“善”的“象征”,“善”通向“神的王国”,所以,我们也可以说,“美”和“合目的”的世界,乃是“神城-天国”的“投影”。按基督教的说法,这个世界原本也是“神”“创造”出来的。

“神城-天国”在康德固然言之凿凿,不可动摇对它的信念,但是毕竟太遥远了些。康德说,人要不断地“修善”,在那绵绵的“永恒”过程中,人们有望达到“天国”。所以康德的实践理性的“公设”有一条必不可少的就是“灵魂不朽”。康德之所以要设定这个“灵魂不朽”,并不完全是迷信,而是他觉得“天国”路遥,如果灵魂没有“永恒绵延”,则人就没有“理由”在今生就去“修善”,所以这个“灵魂不朽”是“永远修善”所必须要“设定”的。于是,我们看到,在康德哲学中,已经含有了“时间”绵延的观念,只是他强调的是这个绵延的“永恒性”,而对于“有限”的绵延,即人的“会死性”(mortal)则未曾像当代诸家那么着重地加以探讨;但是他抓住的这个问题,却开启了后来黑格尔哲学的思路,即把哲

学不仅仅作为一些抽象的概念的演绎,而是一个时间的、历史的发展过程,强调“真理”是一个“全”“过程”,进一步将“时间”、“历史”、“发展”的观念引进哲学,形成了一个庞大的哲学体系。

黑格尔哲学体系可以说是“包罗万象”,是百科全书式的,却不是驳杂的,可以说是“庞”而不“杂”。人们通常说,黑格尔发展了谢林的“绝对哲学”,把在谢林那里“绝对”的直接性,发展为一个有矛盾、有斗争的“过程”,而作为真理的全过程的“绝对”却正是在那“相对”的事物之中,“无限”就在“有限”之中。

“无限”在“有限”之中,“有限”“开显”着“无限”,这是黑格尔强调的一个非常重要的思想。这个思路,奠定了哲学“现象学”的基础,所以,马克思说,《精神现象学》是理解黑格尔哲学的钥匙。

“现象学”出来,“无限”、“绝对”、“完满”等等,就不再是抽象孤立的,因而也是“遥远”的“神城-天国”,而就在“有限”、“相对”之中,并不是离开“相对”、“有限”还有一个“绝对”、“无限”在,于是,哲学就不再专门着重去追问“理性”之“绝对”、“无限”,而是追问:在“相对”、“有限”的世界,“如何”“体现-开显”其“不受限制-无限”、“自身完满-绝对”的“意义”来。“现象学”乃是“显现学”、“开显学”。从这个角度来说,黑格尔的哲学显然也不是“形式主义”的。

实际上黑格尔是在哲学的意义上扩大了康德的“知识论”,但是改变了康德“知识论”的来源和基础。康德认为,“知识”有两个来源:一个是感觉经验,一个是理性的纯粹形式。这就是说,康德仍然承认近代英国经验主义者的前提:知识最初依靠着感官提供的材料,如“印象”之类的,只是康德增加了另一个来源,即理性的先天形式;黑格尔的“知识”则不依赖单纯的感觉材料,因为人的心灵在得到感觉时,并不是“白板一块”,心灵-精神原本是“能动”的,而不仅仅是“被动”地接受。“精神”原本是自身能动的,不需要外在的感的刺激和推动。精神

的能动性使它向外扩展,进入感觉的世界,以自身的力量“征服”感性世界,使之“体现”精神自身的“意义”。因而,黑格尔的“知识”,乃是“精神”对体现在世界中的“意义”的把握,归根结蒂,也就是精神对自身的把握。所以在这个意义上,黑格尔的“科学-知识”(Wissenschaft),并不是一般的经验科学知识理论,而是“哲学”,是“纯粹的知识”,即“精神”在历史发展的进程中、在时间的进程中对精神自身的把握。

精神(Geist)是一个生命,是一种力量,它在时间中经过艰苦的历程,征服“异己”,化为“自己”,以此“充实”自己,从一个抽象的“力”发展成有实在内容的“一个”“自己”,就精神自己来说,此时它是“一”也是“全”。精神的历史,犹如海纳百川,百川归海为“一”,而海因容纳百川而成其“大-全”。因此,“历经沧桑”之后的“大海”,真可谓是“一个”包罗万象、完满无缺的“大-太一”。

由此我们看到,黑格尔的《精神现象学》作为“现象学-显现学”,乃是精神——通过艰苦卓绝的劳动——“开显”“自己”“全部内容”的“全过程”。黑格尔说,这才是“真理-真之所以为真(Wahrheit)”——一个真实的过程,而不是“假(现)象”(Anschein)。

于是,我们看到,在康德那里被划为“不可知”的“本体-自身”,经过黑格尔的改造,反倒成了哲学的真正的“知识对象”,而这个“对象”不是“死”的“物”,而是“活”的“事”,乃是“精神”的“创业史”,一切物理的“表象”,都在这部“精神创业史”中被赋予了“意义”。精神通过自己的“劳作”,把它们接纳到自己的家园中来,不仅仅是一些物质的“材料”-“质料”,而是一些体现了“精神”特性(自由-无限)的“具体共相-理念”,它们向人们——同样具有“精神”的“自由者-无限者(无论什么具体的事物都限制不住)”——“开显”自己的“意义”。

就我们现在的论题来说,可以注意到黑格尔的“绝对哲学”有两方面的重点。

一方面,我们看到,黑格尔的“自由-无限-绝对”都是体现在“必然-有限-相对”之中的,“必然-有限-相对”因其“缺乏”而会“变”,当它们“变动”时,就体现了有一种“自由-无限-绝对”的东西在内,而不是说,另有一个叫“无限”的东西在那里。脱离了“有限”的“无限”,黑格尔叫做“恶的无限”,譬如“至大无外”、“至小无内”,一个数的无限增加,等等,真正的“无限”就在“有限”之中。黑格尔的这个思想,保证了他的哲学不会陷于一种抽象的概念的旧框框,使他的精神永远保持着能动的创造性,也保持着精神的历程是一个有具体内容的、非形式的过程。在这个意义上,黑格尔的“绝对”并不是一个普遍的概念,而是具体的个性。这个“个性”,在它开始“创世”时,还是很抽象的,而在它经过艰苦创业之后“回到自己的家园”时,它的“个性”就不再是抽象、空洞的了,而是有了充实的内容,成了“真”“个性”了。

另一方面,相反的,那些康德花了很大精力论证的“经验科学”,反倒是“抽象”的了,因为这里强调的只是知识的“普遍性”,这种普遍性又是建立在“感觉的共同性”和理性的“先天性-形式性”基础之上的,因而它们是静止的,静观的,而缺少精神的创造性,也就缺少精神的具体个性,所以这些知识只能是“必然”的,而不是“自由”的。经验知识的共同性,在黑格尔看来,并不“纯粹”,因为它不是“自由”的知识;而“自由”的“知识”,在康德看来又是自相矛盾的,自由而又有内容,乃是“天国”的事,不是现实世界的事。而黑格尔认为,“自由”而又有内容,就在现实之中,这样,“自由”才是具体的,不是抽象的形式。这样,在黑格尔看来,把“形式”与“内容”割裂开来,反倒得不到“纯粹”的知识。

于是,我们看到,在黑格尔那里,“精神”的“个性”,乃是“自由”的“个性”,不是抽象的,也不是经验心理学所研究的“性格”——可以归到一定的“种”“属”的类别概念之中。“个体”、“有限”而又具有“纯粹性”,正是“哲学”所要追问的不同于经验科学的问题。

那么,为什么黑格尔哲学被批评为只讲“普遍性”、不讲“个体性”的,比经验科学还要抽象得多的学说?原来,黑格尔在《精神现象学》中许诺,他的精神在创业之后,又回到自己的“家园”,这就是“哲学”。“哲学”是一个概念的逻辑系统,于是在《精神现象学》之后,尚有一整套的“逻辑学”作为他的“科学知识(Wissenschaften)体系”的栋梁。在这一部分里,黑格尔不再把“精神”作为一个历史的过程来处理,而是作为概念的推演来结构,构建一个概念的逻辑框架。尽管黑格尔把他的“思辨概念-总念”和“表象性”抽象概念作了严格的区别,但是把一个活生生的精神的时间、历史进程纳入到逻辑推演程序,不管如何努力使其“自圆其说”,仍然留下了“抽象化”、“概念化”的痕迹,以待后人“解构”。

尽管如此,黑格尔哲学仍可以给我们以启示:黑格尔的“绝对精神”既是“先经验的-先天的”,同样也是“后经验的-总念式的”。

“绝对精神”作为纯粹的“自由”,起初只是“形式的”、没有内容的、空洞的、抽象的;当它“经历”了自己的过程——征服世界“之后”,回到了“自身”,这时,它已经是有内容、充实了的,而不是像当初那样是一个抽象概念了。但是,此时的“精神”仍然是“纯粹”的,或者说,这才是真正意义上的有了内容的“纯粹”,不是一个空洞的“纯粹”,因为,此时的经验内容被“统摄”在“精神-理念”之中。于是就“精神-理念”来说,并没有“另一个-在它之外”的“感觉经验世界”与其“对立-相对”,所以,这时的“精神-理念”仍是“绝对”的,“精神-理念”仍是其“自身”;不仅如此,此时的“精神-理念”已经不是一个“空”的“躯壳-形式”,而是有血肉、有学识、有个性的活生生的“存在”。

这里我们尚可以注意一个问题:过去我们在讨论康德的“先验性-先天性”时,常常区分“逻辑在先”和“时间在先”,说康德的“先天条件”乃是“逻辑在先”,而不是“时间在先”,这当然是很好的一种理解;

不过运思到了黑格尔，“时间”、“历史”的概念明确地进入了哲学，这种区分，在理解上也要作相应的调整。按黑格尔的意思，“逻辑在先-逻辑条件”只是解决“形式推理”问题，是不涉及内容的，这样的“纯粹”过于简单，也过于容易了些，还谈不上真正意义上的“纯粹”；真正的“纯粹”并不排斥“时间”，相反，它就在“时间”的“全过程”中，“真理”是一个“全”。这个“全-总体-总念”也是“超越”，“超越”了这个具体的“过程”，有一个“飞跃”，“1”+“1”大于“2”。这就是“meta-physics”里“meta”的意思。在这个意思上，我们甚至可以说，真正的、有内容的“纯粹”是在“经验-经历”之“后”，是“后-经验”。这里的“后”，有“超越”、“高于”的意思，就像“后-现代”那样，指的是“超越”了“现代”（modern）进入一个“新”的“天地”，“新”的“境界”，这里说的是“纯粹哲学”的“境界”。所以，按照黑格尔的意思，哲学犹如“老人格言”，看来似乎是“老生常谈”，甚至“陈词滥调”，却包容了老人一生的经验体会，不只是空洞的几句话。

说到这里，我想已经把我为什么要支持“纯粹哲学”研究的理由和我对这个问题的基本想法说了出来。最后还有几句话涉及学术研究现状中的某些侧面，有一些感想，也跟“纯粹性”有关。

从理路上，我们已经说明了为什么“纯粹性”不但不排斥联系现实，而且还是在深层次上十分重视现实的；但是，在做学术研究、做哲学研究的实际工作中，有一些因素还是应该“排斥”的。

多年来，我有一个信念，就是哲学学术本身是有自己的吸引力的，因为它的问题本身就在一个更高的层面上涉及现实的深层问题，所以不是一种脱离实际的孤芳自赏或者闲情逸致；但它也需要“排斥”某些“急功近利”的想法和做法，譬如，把哲学学术当做仕途的敲门砖，“学而优则仕”，“仕”而未成就利用学术来“攻击”，骂这骂那，愤世嫉俗，自

标“清高”，学术上不再精益求精；或者拥学术而“投入市场”，炒作“学术新闻”，标榜“创新”而诽谤读书，诸如此类，遂使哲学学术“驳杂”到自身难以存在。这些做法，以为除了鼻子底下、眼面前的，甚至肉体的欲求之外，别无“现实”、“感性”可言。如果不对这些有所“排斥”，哲学学术则无以自存。

所幸尚有不少青年学者，有感于上述情况之危急，遂有“纯粹哲学”之论，有志于献身哲学学术事业，取得初步成果，并得到江苏人民出版社诸公的支持，得以“丛书”名义问世，嘱我写序，不敢怠慢，遂有上面这些议论，不当之处，尚望读者批评。

叶秀山

2001年12月23日于北京

作者的话

在欧洲古代历史上,最波澜壮阔的事件大概要数罗马帝国的建立及其对无数城市、国土的掠夺与征服。然而,对于后世的欧洲乃至世界而言,最重要的事件却不是跨越欧亚非的世界帝国的建立,而是在这个帝国版图内发生的一件在当时的人们看起来微不足道的事件,这就是基督教的产生与传播。罗马帝国征服了包括犹太人故土在内的整个中东,然而,由犹太人创立的基督教却最终征服了罗马,并改造了欧洲。不过,这种征服不是靠武力,不是靠强势,而是靠精神,靠柔弱,即凭信、望、爱的力量。

当然,基督教对罗马帝国的征服,也是一个充满冒险与牺牲的历程。除了使徒遭受迫害以外,基督教徒更是经受了三百多年之久的各种迫害乃至屠杀。不过,这方面的牺牲不是我们这里要讨论的课题。我们要关注的是,在征服罗马的过程中基督教在精神层面上的冒险。罗马帝国不仅建立在自己的多神教信仰之上,也建立在由马其顿的亚里山大大帝为其准备好了的希腊化世界之上。什么是希腊化世界?简单说,就是被希腊文化教化、改造了的世界。而我们知道,哲学是希腊文化中最核心的东西。因此,基督教在罗马帝国的传播与立足,不仅要面对多

神教信仰的抵制和反抗,而且要面对哲学的追问与质疑。如果说作为一种神的基督教在面对偶像崇拜与多神教信仰方面有犹太教的经验可资借鉴,那么,面对哲学,则是基督教较为特殊的精神遭遇。

基督教与哲学的相遇,不管是对于基督教,还是对于哲学来说,都是一个重大事件。因为这种相遇不像基督教与多神教相遇那样,最终由基督教取代了多神教,而是相互改变了对方,相互造成了影响深远的历史效应。我们试图用导论的标题来概括这种相互的历史效应。“基督教哲学”——它通常以基督教神学的形态存在——可以被视为这种历史效应的一个集中体现。它是基督教寻求哲学理解、接受哲学追问的直接产物;当然,也可以说是哲学试图去理解、开显基督教教义的思想产物。对于基督教来说,基督教哲学是其教义得到理解、认同并因而得到维护乃至加强的一个有效途径;而对于哲学来说,基督教哲学则为其开辟出了新的问题与新的维度。后者正是本书所要探讨的。

那么,哲学与基督教的相遇,究竟为哲学带来了哪些新问题、新维度呢?

概而言之,这种相遇迫使哲学在人类精神世界里打开了这样一些新问题与新维度:A. 绝对他者问题与绝对原则意识;B. 自由意志问题与人格意识;E. 历史原则与希望意识;D. 普遍之爱与亲情的限度意识。

宗教和哲学(艺术)既是人类自我解放、自我提升的方式,也是人类自我超度而返回本源的途径(导论第二节有详论)。但是,并非所有宗教和哲学都能真正回到本源。真正的本源只能是绝对,或叫绝对的一,否则,它就不是本源。对这个绝对的觉悟或意识,是真宗教与真哲学的标志。当我们说,基督教与哲学的相遇开显出了绝对他者问题与绝对原则意识时,并不是说,在此之前的希腊哲学没有达到对绝对的意识。不管是苏格拉底、柏拉图对善本身这一“理念”的追求,还是巴门尼德、亚里士多德对“存在”的追问,都坚定地表明了希腊哲学对“绝

对”的深切觉悟。不过，基督教却给哲学的绝对意识带来了新的内容。不管是在哲学里，还是在宗教信仰里，绝对当然都是一个大于我的他者，一个我（们）能从中获得一切正当性理由和坚定力量的永恒他者。在希腊哲学里，这个绝对他者更多的是一个被追求和被追问的认识对象，而与我们的现象世界或尘世生活没有直接的关系；只有当我们把灵魂漂洗得足够干净而接近了它，或者竭尽全力而认识了它，这个绝对他者才作为真理而引导我们的生活。在这个意义上，在希腊哲学的绝对意识里，绝对他者是一个自在的他者，一个只能等待而不能自为的他者。使哲学觉悟到绝对他者既是自在的，又是自为的，因而是一个自在-自为的自由存在者，是基督教给哲学的绝对意识带来的新内容。在基督教信仰里，绝对他者不仅是全善的，而且是全能的，因而是一个具有自由意志的存在者。也就是说，它是自在-自为的位格存在者。它不仅从自身中创造-开显出这个世界，而且始终保持审视着这个世界，并最终裁定这个世界——我们永远处在这个绝对他者的眼光的审视之下。因此，它与我们的现象世界和尘世生活息息相关。相对于我们而言，绝对他者不只是一个静待着我们去认识的对象，而是一个活生生的逼视者与召唤者。基督教关于这种自在-自为的绝对他者的信念，大大强化和丰富了哲学对绝对他者的意识。而绝对他者之为这样一个自在-自为的存在者，使得出自它的一切原则都是绝对的，人们不管处境如何，都不能以任何理由背离它。这既使原则获得了担起一切苦难和不幸而穿越历史的力量，也促使了哲学对绝对原则或原则的绝对性的自觉。

同样，在希腊哲学中，也有自由的维度。但是，自由并不构成希腊哲学的一个问题，或者更确切说，自由还没有被自觉为一个哲学问题。因为希腊哲学还只是在“摆脱-解放”层面上指向自由，而并没有触及自由本身。当希腊哲学强调摆脱实用与感性，努力以一种超功用、超

感性的纯净的理论态度去认识、对待事物,以便获得一种客观知识时,它实际上预设了我们具有一种摆脱-解放的能力,却并未自觉地深究过这种能力本身,以至连伦理-道德法则都只是建立在某种客观知识之上,而与这种能力无关。所以,希腊伦理学必以“知识存在论”为基础,这使哲学在实践领域讨论和关涉的只是诸如善恶、正义、幸福等问题,而构成后来实践哲学之核心内容的那些问题,诸如权利、责任、尊严、平等、博爱等等,则还在希腊哲学的视野之外。后面这些问题进入哲学视野是以哲学提出自由意志问题为前提的,或者说,以人在哲学层面上自觉到自己的自由意志的存在为前提。而就西方思想史来说,哲学正是在理解犹太-基督教有关“原罪”信念的过程中开辟出了人的自由意志问题。原罪的发生表明,人被抛入了这样一种能力之中:他**能够不愿意服从,也能够不愿意一切诱惑物**(导论第三节有详论)。这种能力就是自由意志:人能够完全从自己的纯粹意志出发决定自己的意愿,从而决定自己的行动。自由意志问题由此进入哲学视野,使哲学不再停留在摆脱与解放的层面上指向自由,而是进入到自由存在本身。于是,自由不再只是以摆脱-解放的维度被遥远而朦胧地觉察,而是以自我决定-自我开显的创造维度得到深度觉悟。对自由意志存在的觉悟,也是对人自身的人格存在的意识。人的存在是有“格”的,这个格就在于他的自由意志以及由此带来的绝对权利、绝对尊严和绝对责任。伦理-道德法则因此不再建立在某种客观知识之上,而是建立在自由意志的存在之上。所以,伦理学不再以“知识存在论”为基础,而以“自由存在论”为其基础。^① 哲学的格局由此发生了重大变化。

^① 我把试图通过某种客观知识来寻求真实存在的哲学理论,看作一种知识存在论;而把试图通过理解和确立人的自由存在来理解和寻求人自身的真实身份、真实生活及其与他者的真实关系的哲学体系,看作一种自由存在论。按照这个区分,我把海德格尔的存在论看作是自由存在论的典范。

在基督教成为西方主流精神生活之前的希腊化世界,宇宙论-知识论是人们自我理解的基本方式,历史并不构成他们理解自身的一个维度。所以,历史并不构成希腊哲学-思想的一个问题。也就是说,人的历史存在并没有得到哲学的意识。在这个意义上,我们说,西方人还没有历史意识,还存在于历史之外。有历史学并不一定就有历史意识。只有从历史学进入到历史哲学,历史才真正进入人类自身的思想视野而打开历史意识。简单说,所谓历史意识,就是自觉地把历史当作自我理解、自我定位的一个基本维度。历史哲学的产生标志着历史意识的觉悟。就西方来说,历史意识的觉悟是很晚的事情。开发出历史意识,打开人类自我理解的历史维度,是基督教对西方精神世界的另一大贡献。基督教关于上帝从无中创造世界,到人类凭自己的意志事件而开始的尘世生活,再到末世的来临、复活与审判等教义内容,实际上确立了一个完整的历史图景,以此系统地回答了历史的起源、历史的本质、历史的主体、历史的目的与希望,借以理解和安置人自身的存在意义。正是基督教的这一历史图景迫使哲学在其世界图景中打开历史维度,使历史成为其中一个重要的部分;由此,也才有所谓历史哲学;而近现代的所有社会改造运动几乎都是建立在这种历史哲学对历史的理解之上的。

基督教最核心的一个教义就是爱。但这种爱不是血缘亲亲之私情,不是江湖义气之纠合,也不是某个行业、某个团体或某个阶层内部的相互之扶持。不管是血缘亲情,还是江湖义气,抑或行业、阶层内的互助,都限于一个封闭的群体里面,而不能同等地扩展到所有人身上。在所有这类情感当中,爱者与被爱者都是以某种功能身份和关系角色出现的,比如,在亲亲之情里,爱者不是父母,就是子女,或者兄弟姐妹,被爱者同样如此。一个人如果没有这些关系角色,人们也就不会给予他亲情,他也不会给他人以亲情。在任何行业或团体中的互助之

情更是如此。我们可以把这种因身份和角色才具有的爱，称为身份之情或角色之爱。但是，基督教所确立的爱是一种“爱人如爱己”的爱。显然，这种爱不以任何功能身份和关系角色为前提，否则就不能爱人如爱己。也就是说，在这种爱中，人退出了一切功能身份和关系角色：每个人既不以父子、兄弟、姐妹等家庭角色出现，也不以农民、士兵、商人、学者或公务员等社会身份出现。那么，以什么面貌出现呢？以本相出现，这就是自由-自在的个体存在者，一个自由的独立个体。爱人如爱己的爱，不是因他人充当的身份爱他，也不是因他扮演的角色爱他，而只因他本身而爱他，也即因他是个自由存在者而爱他。这种爱是一种开放性的爱，一种可以无差别地泛施于人人之普遍之爱。在这种爱中，爱者和被爱者都首先只是一个自由存在者；或者说，在这种爱中，人与人之间的关系，就如人与神之间的关系一样，是自由者之间的关系。因此，这种爱首先确立的是对他人自由的确认与尊重，因而也就是对他人的自主-自立的尊敬与维护。真正爱他人，就是让他人守住自由，而这在根本上就是尊重、扶持、维护他人的自主-自立。如果一个人被爱得失去了自由，失去了自主-自立的权利和能力，那么，这种爱一定不是真爱，而是溺爱。这意味着，人人之间的亲情和一切社会情感都是要有限度的，而不能完全顺其“自然”，这个限度就是普遍之爱。

实际上，人类除了容易陷于声色货利的诱惑外，还很容易沉迷于无度的亲亲私情，以及在各种需要与被需要的功能关系中生发出来的种种尘世情感，而不可自拔。基督教对普遍之爱的极度强调，在促使哲学对人类情感及其尺度进行反思的同时，强化了哲学对自主-自立原则的觉悟和确立。

这些新问题的提出与讨论，改变了欧洲哲学的格局，也改变了人类自我理解的世界图景；而在现实里，也改变了整个世界。迄今为止，

世界的基本法则与制度安排在很大程度上建立在回答这些问题(特别是关于自由问题)的理论体系之上。当然,基督教能带给哲学的并不会只是这些,它作为一个启示体系,永远是作为概念体系的哲学要不断加以理解和消化的。

这些是我在本书中所要展开和传达的基本观点,既是终后的,也是开始的,是为作者的话。

目 录

作者的话 1

导 论 信仰的哲学化与哲学的神圣化 1

“基督教哲学”概念与问题视野 3

哲学与宗教的界限：什么是哲学？ 9

基督教信仰的内在原则：基督教信仰对哲学的贡献 24

上篇 奥古斯丁的基督教哲学

第一章 奥古斯丁：一个新的起点 71

第二章 时间观的变革：拯救现象与捍卫上帝 82

第一节 时间的内在化——拉开时间与上帝的距离 82

第二节 内在时间的基本特征与上帝困境的消解 89

第三章 自由意志与原罪说：伦理学转向 96

第一节 罪的观念与善-恶伦理学的困惑 96

第二节 罪的意识与自由意志问题的提出 98

第三节 自由意志与伦理学的新问题 103

第四节 自由意志与正当的生活 106

第五节 自由意志与本性	112
第四章 历史哲学(一)	118
第一节 第一部历史哲学巨著《上帝之城》的缘起与主要内容	119
第二节 罗马城陷落事件引起的反响与奥古斯丁的回应	122
第三节 诸神崇拜:打不开未来的信仰	132
第四节 在忍耐与宽恕中打开历史	137
第五章 历史哲学(二)	142
第五节 死亡与复活	142
第六节 历史的起源:世界的起源与两个国度的区分	154
第七节 历史的目的:两个国度的交会与出路	176
第八节 历史的自由与必然	188
第六章 关于上帝的现象学:三位一体学说,或一与多的问题	202
第一节 作为现象学问题的三位一体学说	204
第二节 奥古斯丁的三位一体说	211
第三节 三位一体与人类的心灵(智)结构	226

下篇 托马斯·阿奎那的证明之路

第一章 引论——亚里士多德主义与另一条道路	245
第二章 存在者(ens)、本质(essentia)、存在(esse)、 本体(substantia)	260
第一节 本质(essentia/Wesen)与存在者(ens/Seiende)、存在(esse/Sein)	260
第二节 本质与复合本体	270
第三节 本质与单一本体	285
第四节 上帝的本质与存在(esse/Sein)	291
第五节 本质(essentia/Wesen)与属性(accidens/Eigenschaft)	300
第三章 托马斯·阿奎那的真理观	305
第一节 真的东西与存在着的東西	306
第二节 真理与符合	310

第三节	真理既在理智中,也在感性中	319
第四节	真理的永恒与变化	324
第四章	“神圣学说”与证明之路	333
第一节	信仰以知识为前提	334
第二节	通达上帝的五条道路	343
第三节	对“证明之路”的另类批评	353
参考文献		359
后 记		361

导论 信仰的哲学化与哲学的神圣化

基督教与哲学的相遇,产生出了一种特殊的哲学形态,这就是所谓“基督教哲学”。它的产生意味着西方哲学进入了第二个时期。这是一个特殊的时期,因为它不像希腊哲学或者近代哲学那样完全由哲学本身规定自己的方向与进程,而是与基督教信仰一起塑造了一段持续逾千年之久的特殊哲学形态的历史。中世纪构成了这段历史的主体部分,所以人们通常也把这段时期的哲学称为“中世纪哲学”。

在人们流行的观念里,欧洲“中世纪哲学”就是在神权统治笼罩下的烦琐哲学,“神学的婢女”曾经被广泛用来描述这个时期的哲学。哲学与其说是理性的一种独立活动,不如说是信仰的工具与附庸。因此,如果说“中世纪”有哲学,那么那也只是一种缺少理性光芒的黑暗时期的哲学。如果有人想从中世纪哲学中寻找哲学的独创与富有,那么,他即便不被嘲笑,也会被轻视。这在中国和东亚的思想世界里尤显突出。

对中世纪哲学的这种片面的甚至是浅薄的想象,首先是在一些近代欧洲哲学家们的影响下形成的。黑格尔在其皇皇四卷本的《哲学史讲演录》里,用不到一百页的篇幅就把一千多年的中世纪哲学草草打发了,并

声称“我们打算穿七里靴尽速跨过这个时期”^①。黑格尔之所以要人们尽快跨过一千多年的中世纪,无非是因为从他的角度看,整个中世纪哲学没有多少值得人们逗留的东西。

不过,就中国而言,近代中国学者的宗教观对于形成关于欧洲中世纪哲学的那种片面性想象负有更直接的责任。近代主流的中国学者(不管是左翼如陈独秀,还是右翼如胡适,抑或国粹派如梁漱溟)对于宗教信仰多取漠视、消极甚至否定的态度,以致他们为中国传统文化不是一种宗教性文化而感到庆幸^②。因此,像蔡元培这样具有伟大胸襟和先知视野的学者,也试图倡导以美育代替宗教。中国学者的这种宗教观,使他们在理解和接受西方文化的过程中,基督教信仰及其在西方文化中的核心作用常常被掩盖,西方文化的精髓被简化为观念层面上的“科学”与制度层面上的“民主”,他们几乎完全没有意识到近现代的科学和民主在深度的精神层面上与基督教信仰有极为密切的关联。他们以一个轴心文化民族固有的伟大胸怀,大胆地理解、接受近代欧洲启蒙思想家们有关自由、民主、理性的思想——正是这些思想构成了欧洲近现代社会改造运动的根据与尺度,并且最后成为构建国际法则和国际秩序的根据。然而,他们没有想到的是,欧洲启蒙思想家们借以批判世俗专制与教会专制的那些核心思想,恰恰是从基督教信仰中培育、化解出来的。这使中国近代学者们自觉或不自觉地更侧重于从被欧洲启蒙思想家们所批判的制度层面上去看待基督教信仰和整个中世纪。结果怎样呢?结果就是,神权统治与教会专制理所当然地被视为整个中世纪的全部内容,或者说,基督教信仰居支配地位的中世纪理所当然地**仅仅**被视为神权统治和教会专制。因此,中世纪当然是一个黑暗的时代。在这样的黑暗时代里,人们对于哲学和思想又能期待些什么呢?

在对西方文化核心的理解与接受上的这种偏差,使我们关于西方中

^① 黑格尔:《哲学史讲演录》第3卷,贺麟等译,商务印书馆1983年版,第233页。

^② 对中国传统文化是一种非宗教性文化的判定是很值得怀疑的,至少是值得进一步反思的。

世纪哲学的那种片面性想象得以长久地流传下去,而这种片面性想象的流传又反过来阻止我们去纠正理解上的偏差。^①那么,基督教信仰究竟如何构成了西方文化的核心?更具体地问:在基督教信仰统治下的中世纪,基督教对哲学产生了什么样的影响,从而使哲学作出了不可替代的贡献?从理论上讲,也许我们不能断然地说,如果没有基督教,哲学就不可能提出它在中世纪提出的那些影响深远且改变了哲学方向的问题和相关思想;但是,从历史事实上看,恰恰只是在与基督教信仰相遇、碰撞的过程中,哲学才提出了一系列新的问题,打开了新的维度。本书的主要目的就在于通过对奥古斯丁与托马斯·阿奎那的原著的深入分析,阐述哲学在基督教信仰的影响、逼迫下如何开启出规定哲学后续发展的新问题与新观念,以期能以更客观的立场展现西方中世纪哲学的真实面貌,并有助于我们这个拥有本源性文化的民族深入另一种本源性文化的核心。不过,在进入对历史材料的分析之前,有必要先行阐明我们据以分析史材的先导性观念与先导性问题。

“基督教哲学”概念与问题视野

“基督教哲学”在基督教信仰与哲学相遇之后就产生了,但是这个概念却是一个现代人的概念。它是由著名的中世纪哲学研究专家吉尔松(Étienne Henri Gilson)在20世纪30年代初提出来的。这个概念首先被用来表达西方哲学的一种历史形态,即中世纪时期的欧洲哲学,其

^① 在中国主流学者对基督教信仰及其在西方文化和社会中的作用持消极、轻视态度的同时,也陆续有一些学者试图纠正这种偏差。比如,杨昌栋先生在完成于20世纪30年代的《基督教在中古欧洲的贡献》一书中作出了可贵的努力;从80年代中后期始,叶秀山先生在有关西方哲学特别是德国哲学的一系列研究中开始从学理上揭示了基督教信仰对哲学的积极意义;赵敦华教授的《基督教哲学1500年》,则是1949年之后的一部试图以较公正、客观和正面的立场,理解、评价欧洲中世纪哲学的专著;刘小枫、何光沪、卓新平、李秋零等新一代学者从不同角度在不同层面上作出了新的努力。西学东渐至今,开始有越来越多的中国学者怀着谦逊和虔诚的态度去理解基督教信仰及其对欧洲乃至人类的意义,就像他们怀着同样谦逊与虔诚的态度面对自己的传统一样。这应可以被视为中国学界在理解、消化西学的近二百年历程中的一个不小的进步。

中托马斯·阿奎那哲学是典范。哲学有不同的历史形态,因而也就是说,有各种形态的理性真理体系。吉尔松把哲学在中世纪的现实形态称为“基督教哲学”,在他看来,有一种哲学,或者说有一种理性真理的体系以“基督教哲学”这种形态存在。它之所以是哲学,是因为它是理性的;而它之所以是基督教的,则是因为如果没有基督教,那么它的出现与存在就是不可理解的。^①也就是说,对于“基督教哲学”来说,基督教具有内在的构成意义,而不只是哲学与基督教达成某种外在的相容或一致。

但是,基督教如何内在地构成哲学而成为一种“基督教哲学”呢?基督教是否可以保持为一种信仰而内在地构成哲学呢?如果基督教是作为信仰本身而内在地构成基督教哲学的基本要素,那么,“基督教哲学”这个概念的确就会如海德格尔所说的那样,是“一种木制铁器和误解”^②。因为作为一种信仰启示真理的宗教,如果基督教仍保持为一种信仰而构成哲学的基本要素,那么,这种哲学就不再是哲学。因为它不再只是一个论证的真理体系,而成了包含着启示真理的体系。这个意义上的“基督教哲学”概念就如“启示的论证真理”概念一样荒谬。

这意味着,如果说基督教的确能构成某种哲学的内在要素,使这种哲学的出现与存在成为可理解的,那么,它就不能保持为一种信仰。也就是说,在使一种哲学成为“基督教哲学”时,基督教并不是作为一种纯粹启示的真理体系构成这种哲学的基本要素,而只能作为非启示的真理体系内在地构成基督教哲学。如果没有作为启示真理的基督教向非启示真理的转化,那么,基督教哲学就是不可理解的。在这个意义上,我们也可以说,所谓基督教哲学也就是完成把基督教的启示真理转化为非启示真理的哲学。虽然对基督教教义的信仰是这种哲学的内在动力,因而这种哲学首先不违背基督教教义,但它也并不直接把教义当作自己论证的出发点,而

① 参见吉尔松《中世纪哲学精神》,第二章“‘基督教哲学’概念的澄清”,唐斯英译,伦敦,1936。

② 海德格尔:《形而上学导论》,马克斯·尼迈尔出版社1958年第2版,第6页。

是从教义中化解出哲学单凭自己没有觉悟到或者觉悟不到的真理；或者说，这种哲学从基督教信仰中开辟出哲学单凭自己没有意识到或意识不到的新问题与新维度，从而深化了对人及其世界的洞察与理解，并因此影响与改变了哲学的进程。

当基督教哲学把基督教的启示真理化解为非启示真理时，并非意味着这种哲学否定了启示真理，或者要取代启示真理；相反，这种哲学之所以能够从启示真理中化解出非启示真理，恰恰因为它是建立在对启示真理的坚定信仰的基础之上的。因此，这种哲学一方面是在启示真理的光照下通过拓展人类有限理性的深度与广度，使人类理性能够以反思和自觉的方式去追问、理解教义系统，或者说，使教义系统所隐含的绝对原则与绝对理念能被理性所反思与觉悟，启示真理由此被理性的反思和觉悟展现为一系列绝对原则或绝对理念而被化解为非启示真理；另一方面，理性的反思和自觉不可能穷尽启示真理，因为理性虽然是在坚定信仰启示真理的基础上去反思、理解教义系统，从而展开出一系列所理解的绝对原则，但是，作为启示真理的教义系统并非仅仅是理性所反思与理解到的绝对原则，而永远要比理性中所反思与理解到的原则更多。正如哲学从其诞生起就以追问世界之本源为使命，但是它从来就不可能直接把握这个本源一样，理性也不可能在**反思的理解**中完全把握那个绝对本源传达给人类的启示真理。

人们通过哲学(思想)追问本源而向本源返回，在这种返回中觉悟和守护自己的自由，并在这种自由中保持与那绝对自由者的真实关系。但是，由于人的有限性，首先是人的理性的有限性，使人不可能完全理解自己的自由存在及其与那绝对自由者的关系。因为所谓“理解”就是在反思中的把握活动，而**反思则是这样一种觉悟，即对有所意识的意识，或者说，是一种意识着自己有所意识的觉悟活动。**“理解”就在这种觉悟中有所把握、有所确定。但是，反思意识与直接意识一样，都是有界限的，因为不管意识前进多远，被意识所关涉的存在者就会退多远，并因而永远不被意识

所完全显现、照亮。虽然意识会随着自我反思而不断开显自己,从而以更广阔的视野去显现、接近存在者,但是,意识并不由此而对视野之后的他者有丝毫触动。这也就是说,理解活动——反思意识的觉悟活动与把握活动永远是有界限的。

正如意识视野之后(外)的那个绝对他者永远对意识敞开,而意识却永远也难以将它完全穿越和照亮一样,教义系统作为启示真理也就是永远向人类敞开的真理,但是,这并非意味着人能完全理解这些启示真理,相反,意识的有限性使理解永远处在朝向启示真理的途中。在这个意义上,同时诉诸信仰与理解的“基督教哲学”,是一种化解启示真理而朝向启示真理的哲学。

这一方面是说,基督教哲学在借助理解活动去阐明启示真理时,它实际上是在把启示真理转化为一种可以通过反思活动加以说明和论证的非启示真理,也即一个可以在反思活动中确立起来的原则体系;但是,由于理解活动的有限性,这种原则体系绝不可能穷尽启示真理,更不可能替代启示真理。因此,相对于启示真理,这种原则(真理)体系永远是未完成的,它永远是有待于进一步接近启示真理的未完成体系。当人们试图通过反思意识去理解启示真理时,也就意味着人们走在朝向启示真理的道路上,而不可能完成任何真理体系。

另一方面是说,通过对启示真理的理解,人们在反思意识中确立起原则体系,也就意味着人们在自己的理性中开显出原则体系,使原则体系成了理性自身的自我觉悟,从而把理性本身提高到了通向启示真理的原则。通过对启示真理的理解,反思意识从中确立起来的原则体系虽然不是启示真理,但也并非单纯是一种论证的概念体系,而首先是一种理性的自我觉悟境界——它是现量的、当下的活生生的意识现实。但是,这种觉悟并不是人的一种完成或成圣,而只是一种自觉层面上的自我敞开,即在自觉层面上向启示真理敞开,向绝对的他者敞开。人永远不可能把握绝对的他者,永远不可能成为大全,因而永远不可能完成自己或使自己成圣。理

性的这种自我觉悟境界只不过表明,它觉悟到自身的原则体系是与启示真理相一致的,是指向不可被反思意识所照亮的绝对他者。

因此,对启示真理的理解,将把理性提高到以自觉的方式走向启示真理和绝对他者,即上帝。在这个意义上,对启示真理的理解,或者说哲学与基督教信仰的结合,将使哲学走向神圣化道路:不仅使理性自觉到自己的原则及其绝对性,而且使理性觉悟到自己的绝对原则指向一个绝对他者。哲学由此自觉地走上了维理性本身的绝对性,并向一个绝对他者跳跃的道路。哲学将意识到,它对本源的追问本身就是对作为唯一本源的绝对他者的信念,而对唯一的他者的信仰在根本上则意味着是对绝对原则的觉悟。也就是说,哲学将意识到自己作为一种理性的独立活动与对唯一的绝对他者的信仰在根本上是一致的。

但是,对于(基督教)信仰来说,把理性提高到以自觉的方式走向启示真理也就意味着,理性在自我觉悟中确立起来的原则体系虽然并不是启示真理本身,因为启示真理永远要比理性的原则体系高和多,但是理性的原则体系却成了我们走向启示真理而向启示真理敞开的方式与尺度。也就是说,我们将沿着理性的原则体系自觉走向对启示与启示者的信仰;或者说,对启示和启示者的信仰是通过理性的原则体系来达到的。因此,教义体系中那些与理性原则不一致的内容将被掩盖而退出信仰活动。在这个意义上,我们也可以说,理性通过哲学去理解启示真理而把理性提高到以自觉方式走向启示真理,既是使理性神圣化,也是使信仰理性化。

因此,宗教与哲学的相遇、结合,这里就是基督教与哲学的相遇、结合,不仅改变了哲学,也改变了宗教。这种改变在使它们相互接近的同时,也使它们各自更加接近自己。所以,这种结合与相遇不仅对于哲学,而且对于宗教,都是一个重大事件。从哲学方面说,就基督教与哲学在历史上的相遇、结合而产生的哲学形态而言,我们可以把这种哲学形态称为“基督教哲学”;但是,就这种相遇、结合使哲学更接近自己而言,我们恰恰

更应将经受过这种相遇、结合的洗礼之后的哲学称为“哲学本身”或“成熟的哲学”。也就是说，“基督教哲学”这个概念被用来说明哲学的一种具体的历史形态是它最恰当的用法。离开哲学的这种特定历史形态，“基督教哲学”这个概念完全是多余的、不必要的，尽管在这种形态之后的哲学（可能）同样与基督教的启示真理密切相关。基督教与哲学的结合产生了“基督教哲学”，而就这种“基督教哲学”将使哲学更接近自己而言，它将使自己消失于更成熟的普遍哲学当中。

上面我们不只是在阐明“基督教哲学”这个概念，更重要的是要澄清，当基督教与哲学相遇时，它们是如何结合的？这种结合对于双方意味着什么？最后则是要探究哲学与宗教、理性与信仰之间可能具有的内在关联。这是我们理解和分析整个中世纪哲学的问题视野。也就是说，我们将带着对这些问题的关切意识去理解中世纪哲学家们的作品。

当我们说理性的神圣化将使哲学意识到自己作为理性的一种独立活动与对唯一的绝对他者的信仰是一致的时候，并非说，哲学与宗教（信仰）将失去界限，最后甚至像黑格尔那样，以哲学超越和取代宗教。这种“一致”只是表明，哲学在根本上并不反对宗教，更进一步说，成熟的哲学将引领人们对唯一的他者的信仰。因此，成熟的哲学将不是要取代宗教，而是要朝向宗教。那么，哲学与宗教有什么样的界限足以把它们区分开来而又不把它们割断开来呢？

当基督教信仰寻求哲学的理解，以便使自己成为有理据的真理时，它实际上也就是通过反思意识去开启理性本身的原则体系。所谓“信仰寻求理解”，并不是说信仰离不开理解，也并非仅仅是说信仰可以成为有理据的真理，更重要的是说信仰通过逼迫与引导反思意识而促使理性觉悟到自己朝向信仰的原则体系。那么，在中世纪，基督教在寻求哲学的理解的过程中，它将促使理性自觉到哪些问题和原则呢？或者问：哲学从基督教信仰中化解出了什么样的原则和问题？下面我们将分两节分别讨论上面这两个问题。

哲学与宗教的界限：什么是哲学？

哲学与宗教的界限问题首先涉及“什么是哲学”的问题，而这个问题又是个常常让人无从下手的问题。如果问：什么是物理学？什么是法学？或者什么是政治学？那么，人们可以有很明确的答案，因为这些学科的对象和界限很明确。但是，如果问“什么是哲学？”答案就不那么简单了。不同的哲学家，对这个问题的回答常常各不相同。这里我们暂且从哲学的历史源头出发来讨论这个问题。

就哲学 (Philosophie) 这个西语词来说，都是来自古希腊语 φιλοσοφία，原初意思就是“热爱、追求智慧”。作为一种活动而言，Philosophie 是一种通过追问智慧的问题而使人变得有智慧的精神活动；作为一门学科而言，Philosophie 是一门通过追问智慧的问题来使人能够智慧地生活的学问。

那么，什么样的问题是智慧的问题？对于古希腊人来说，智慧的首要问题就是追问世界的“始基”问题或“本源”问题。而追问世界的本源问题，也就是追问变动世界中可靠的根基的问题。在这个变幻不定的世界里，我们在什么地方才能立定脚跟？或者问：把惶惑的心灵安放在什么地方，我们才能从大地上站立起来，并且顶天立地地撑开一个可以安居的天地？寻得心灵上立定脚跟的问题，也就是寻找能够把我们的生命或生活担当起来、支撑起来的可靠根基的问题。因它可靠，我们可以生活得安然和踏实；因它可靠，我们可以坚定地打开我们的希望和未来，因而可以生活得有信心、有力量。简单说，因它可靠，我们的生活既能经受起苦难的重压，也能经受起幸福的诱惑。

我们知道，在这之前，希腊人与其他古代民族一样，都生活在神话世界或原始宗教里，人与他人他物都处在一种不确定的梦幻般的关系中。也就是说，人的生活与存在是不确定的，处在隐身与现身、转化与变换之

中。在神话或原始宗教里,不仅个人,甚至作为类存在的人,都没有自我同一性的身份,也没有对自我同一性身份的意识与要求——人与神甚至动植物都没有明确的界限。世界的本源问题的提出,就像一道光芒从人类的心灵世界划过,照亮了人与他物的明确界限,从而召唤了人类对自身身份的意识与追问——人在这个世界上究竟处在什么位置?扮演着什么样的角色?人与变幻不定的万事万物有什么关系?从根本上说,本源问题的提出,意味着人类试图透过变幻不定的现象事物去寻找可以立定自身的确定性与可靠性。也就是说,本源问题,一方面表明人类对纷繁变幻的现象事物持不信任、不满足的态度;另一方面表明人类相信透过这些现象事物可以找到使自身立定其上的确定性与可靠性。追问世界的本源,也就是要在这个世界上寻找可以立止的根基。

本源问题所追问的“世界的确定性与可靠性”,也就是绝对性。因为,从根本上说,只有绝对的一或绝对的存在者,才能够是可靠的和确定的。所以,我们可以进一步说,追问世界的本源问题,也就是探究绝对性的问题,本源问题的提出意味着开始了对绝对的意识与觉悟。而对本源的追问,实际上也隐含着对人自身的身份的觉悟与确认。因为人类之所以会去追问世界的本源问题,在根本上是为人本身的生活与存在寻找可以立身其上的可靠根基,以免在变幻不定的宇宙面前茫然失措或惶惶不可终日。不管是作为古希腊第一个哲学家的泰利士把世界的本源归为“水”,还是苏格拉底-柏拉图把“理念”当作世界的原型,都既是为世界寻找确定性的本源,也是为人自身的存在与生活寻找绝对性的根据。实际上,对本源的觉悟——不管这种觉悟是以思想的追问方式,还是以宗教的启示方式来达成——都同时隐含着对人自身的身份的追问。回到本源而与本源共在,也就是人回到自身,即回到自己本来在的位置上。因而,回到自身,在根本上也就是回到自在的自由存在:在自己的位置上持守着一切可能性。在这个意义上,对本源的追问与觉悟都或强或弱地召唤着对人的自由的觉悟,对本源的守护在根底上也是对自由的守护。因此,对本源,从

而对绝对的追问和觉悟,在人类史上是一个最伟大的事件,因为它在根本上意味着人类开始了依靠一种自觉的精神(灵性)力量寻求自立与自由的漫长历程。

但是,上面的讨论已暗示,哲学是以不同于宗教的方式去追寻本源问题的。宗教是以启示的方式直接领悟绝对的本源而信任这个本源,并且由对这一本源的觉悟与信任而肯定这个世界的真实性;而哲学则是出于对这个世界不满足、不信任也即有所怀疑而去追问这个世界的本源。也就是说,哲学是从“不满足”和“怀疑(不信任)”开始的。人们之所以对这个世界的事物不满足,是因为事物是有限的;而事物之所以是有限的,恰恰是因为人们已对事物作出某种规(限)定,也即把显现给我们的相遇者规定为某物。不管人们说出来还是没说出来,任何有限物实际上都是已被自觉不自觉地规定为“是什么”的事物。而人们之所以对事物不信任而怀疑之,首先则是因为事物会失去自身,也即所谓“变异”。而人们之所以会发现事物失去自身,则是因为人们已经把事物向我们的显现就当作这一事物自身,也即把事物在意识中的显现规定为这一事物自身,或者说,这一事物被直接等同于它在我们意识中的显现。这种规定活动或等同活动,也就是给出事物的自身同一物(Identität)的构造活动。当我们把被命名为“树”的相遇者在我们意识中的显现就当作“树”本身的时候,我们就在给出一个树的自身同一物:树的如此这般的显现就是树本身(全部);或者说,树本身仅仅就是它的如此这般的显现。正因为事物获得了自身同一性,它才会失去自身,因而才会有变化与变异;否则,事物就只是在现象(显现)之流中不断隐身的唯一的自在之物,或者说,只是通过显现表明其隐身在自己位置上的独一物,而无所谓变异与变化。

实际上,把相遇者规定为某物,也即规定为“是什么”,从而使之成为“有限物”,同样也必须以将相遇者构造为“自身同一物”为前提。因为任何事物必须首先是它自己,才能够进一步是其他的“什么”。这也就是说,对这个世界的事物不满足、不信任,恰恰以将这个世界的事物构造为自身

同一物为前提。在这个意义上,哲学对本源的追问是从一个由自身同一物构成的世界开始的。而这在根本上意味着,哲学是从概念物出发的。因为,所谓自身同一物,必定是在质、量、关系这类概念意识中被构造出来的。没有这些概念意识,我们就不可能给出可以以“A是A”这一同一律形式表达出来的自身同一物。

自身同一物必定是存在于质、量、关系这类概念意识中的存在物。它的关系性存在首先就是与自己的关系。任何相遇物只有当它在质、量意识中被显现和综合,并且它的这种显现被把握、意识为就是它自身,即与它自己的显现处在等同关系中,它才不再是在自己位置上的自在相遇物,而成为仅仅等同于其显现的自身同一物——换言之,自在相遇物才被掩盖而成为单纯的显现物,并且也才能进一步成为各种关系物。也就是说,任何事物只有首先成为自身同一物,即与自身处于等同关系中,才能进一步进入与其他自身同一物的各种关系中,从而成为各门具体科学的对象。从根本上说,各门科学,首先是以数学为基础和榜样的各种具体科学——我们权且称之为数理科学——实际上都是以自身同一物及其关系为对象。因为任何事物只有当它作为自身同一物被构造出来,它才能进一步得到逻辑和经验的规定。如果一事物是否是它自身都没有得到确定,那么,对它的一切其他规定都是不可能的,也是没有意义的,因为我们无法断定对它的规定是否就是对它的规定。在这个意义上,一切科学都是以自身同一物为前提,或者更确切说,一切科学都是建立在构造自身同一物的意识活动之上的。正因为如此,康德把质、量、关系这类据以构造自身同一物的范畴意识,与时-空形式一起当作一切科学知识之所以可能的先验要素。

这里,我们可以首先看出哲学与数理科学的区别。如果说数理科学以自身同一物为前提,并且也只以自身同一物及其关系为对象,因而永远停留在自身同一物与关系物领域,那么,哲学虽则从自身同一物出发,但它并不以自身同一物为对象,而恰恰是要摆脱、离开自身同一物,去追寻

自身同一物从中显现出来的本源。因此,哲学并不停留在自身同一物领域。从思想-意志的方向而言,数理科学是从自身同一物出发进入经验-关系世界,而哲学则是从自身同一物出发摆脱一切关系物而返回本源处所。这恰好是两个相反的努力方向。

这并非说哲学与科学是无关的两极。不管是从历史事实还是理论基础来看,科学从来就不可能离开哲学。虽然哲学家可以不理睬科学家,科学家也可以不理睬哲学家,甚至嘲笑哲学家(这通常是那些无知和浅薄的科学家对哲学或宗教惯有的态度),但是科学历来就运行在哲学所提供的基础上。这除了是说,科学迄今仍运行在古希腊哲学所确立起来的思想方式和基本观念之内,更重要的是指,构成一切科学之基础与起点的自身同一物是如何可能的这一问题,只有通过哲学的反思才能得到解答。科学是否建立在坚实可靠的基础之上,取决于哲学是否解决了“自身同一物是如何给出来的”这一问题。如果离开哲学的反思而任科学自行其是,那么科学不仅将忘却自己的基础,而且本质上将越来越远离本源。其结果是不仅科学将走向自我瓦解,而且将把人类带向片面化——因为远离本源也就意味着关闭了其他可能性,而把科学打开的可能性当作唯一的可能性。

实际上,自身同一物构成了哲学与数理科学之间最直接的联系点。哲学对自身同一物之所以可能的追问和回答为科学奠定了可靠的基础,科学由此获得了强有力的论证和推动。不过,正如自身同一物只是科学的基础,而不是科学的核心一样,对自身同一物的追问和回答只是哲学的一个步骤,而不是哲学的归宿。因为哲学对自身同一物的追问,恰恰是出于对自身同一物的怀疑和不满足。怀疑自身同一物,并不是要放弃或否定它,而是要追问它之所以如此这般的根据。如果没有或不能找到这种根据,那么,人们关于它如此这般的断定就是可疑的,也就是说人们可以终止对一物之为这一物的判断。确立自身同一物的根据,也就是确立了一个世界的真实性和可判定性。对于科学而言,这意味着对事物的一切

科学陈述(判断)获得了可靠的标准物,也即以“A是A”形式表达出来的第一定义物;而对哲学来说,则意味着它所追寻和迈向的本源是一个真实世界的本源,也即是一个有根有据、可在概念中被确立起来的自身同一物的世界从中显现出来的本源,而不会是一个梦幻世界的梦幻本源。

自身同一物作为一切(数理)科学的基础恰恰是科学所不关心的,但是,对自身同一物的追问却是哲学的一个起始步骤。在这个意义上,哲学开始于科学终止的地方。这使哲学与科学在一点上是一致的,即都要借助于概念体系来完成自己的任务:科学是在由概念构造出来的自身同一物的基础上提供出一套与经验相关的概念体系来达到对事物的认识;而哲学则必须演绎出一套先于经验的概念体系,否则,它就无法说明自身同一物是如何可能的。不过,哲学借助于先验概念体系并不仅仅是为了说明自身同一物的可能性问题,或者说,并不只是为了说明“这个世界”是如何可能的,更重要的还在于展现如何确实可靠地退出这个世界而迈向这个世界从中显现出来的本源。哲学完成的严格的概念演绎体系,既要为这个世界之所以这样而不是别样奠定基础,从而为一切科学奠定基础,而且同时要打开一条由这个世界通向其本源的途径。显而易见的是,如果说由自身同一物构成的“这个世界”是一个显现的、可由概念完全把握的在场者,那么,这个世界从中显现出来的本源则不仅仅是这样一个在场者,它同时是一个不显现的、不可由概念加以把握的不在场者——一个隐蔽者。

所以,哲学一方面要借助于概念体系,另一方面它通过概念体系所要寻求的恰恰是非概念的隐蔽者。这意味着,哲学从其出发的地方到其归宿之间存在着一个断裂。哲学并不能通过概念体系的演绎直接通达所追寻的本源,因为本源永远在概念之外,否则它就不会是真正的本源。对于哲学来说,概念的严密演绎是一条把人们引到离本源尽可能近的地方的可靠道路,以便人们能够从这个最近的地方跨越过去,进入与本源的共在而终止一切概念。因此,与科学不同,如果说科学研究是通过概念知识体

系来展现一个关系世界并深入这个世界,那么,哲学进行概念演绎则是为了摆脱这个关系世界而迈向非概念物。哲学的概念演绎活动是一种摆脱关系世界的活动:不仅要脱离一切经验的关系,而且要脱离构成这一切经验关系之基础的自身同一性关系。在这个意义上,哲学的概念演绎是这样一种解放活动:把人从关系世界中解放出来,使之朝向绝对者,向绝对者敞开自己。

把人从关系世界中解放出来,也就是让他从关系中退身出来而回到不受制于关系的自由-自在的存在,而这从根本上说,也就是在自己的位置上向他者敞开自己的存在;在人的这种自在地向他者敞开自己的存在中,他者也在自己的位置上来与我们相遇,并且也只在自己的位置上相遇。人只有在自己的位置上,因而也就是只有在自由中,才能跨越概念物与非概念物之间的鸿沟,才能与作为自在的他者的本源相遇。

因此,哲学确立起来的概念体系必须是一个自由体系,也即一个摆脱关系世界而向自在的他者敞开自己的体系。简单说,自由体系就是一个向绝对他者敞开自己的体系。开放体系与封闭体系之别,就是哲学与科学之别。作为科学的概念体系都封闭于概念物,或者说以概念物为界限,而不寻求概念物以外的东西。对于科学来说,不存在概念物之外的东西,也就是说,在科学看来,一切存在的事物都可在概念中被把握。因此,科学不承认概念之外而不可被概念所规定的存在物,一切都可在概念中被陈述。所以,每个科学体系都试图充当一个“大全”,至少是某个方面的大全。因为它把自己的陈述当作关于一切可能事物的陈述,而忘却了自己的陈述永远只是关于关系物的知识,而完全不可触及自在物。因此,科学体系的变化,通常不是一个体系融合另一个体系,而是一个体系被另一个体系所突破而被取而代之。因此,科学知识体系的变化通常是革命性的,总是体现为一个体系取代另一个体系。在这个意义上,我们也可以说,科学是一种建构体系的活动,科学史是一个建构体系的历史。相比之下,作为自由-开放的体系,哲学体系的变化并不是通过一个体系取代另一个体

系来体现,而是通过创造出足以更进一步摆脱关系世界而迈向绝对本源的新概念来完成。由于这新概念能够进一步摆脱关系世界,也就意味着它能够打开一个更开阔的视野(Horizont),使整个体系能够更开放地朝向本源。在这里,体系的变化更多体现为对原有体系的融合,而不是取代和放弃。这也是为什么今人虽有今人的哲学,却不能放弃古代哲学的原因。哲学概念一旦被创造出来,它就改变了体系的视野而构成哲学的一个环节。与科学相比,我们可以说,哲学是一种创造概念的活动,通过创造概念建立向绝对者开放的自由体系。如果说科学体系中的概念是从经验关系中建构起来的,因而科学是通过建构概念来建构体系,那么,哲学体系里的概念则是自由理性从对自己的自由反思中开显出来的。这种从自由反思中开显出概念,是真正意义上的创造概念的活动。创造就是从自由中开显与给出的活动。在这个意义上,哲学通过创造概念来演绎自由体系。

这里,我们要进一步澄清的是,为什么哲学概念是从理性的反思中开显出来的。在前面的讨论中我们一再指出,哲学开始于对“这个世界”的怀疑与不满足。这种怀疑引导了哲学去追问“这个世界”的根据:如果这个世界就是它显现的这样,那么它为什么是这样而不是别样?如果这个世界并不一定是它显现的这样,那么它为什么会显现为这样,而不显现为别样?这也就是这个世界的根据问题。但是,这个世界之所以显现为这样而不是别样,是也只能是因为我们的理性本身,或者说,是也只能是我们的理性使这个世界显现为这样而不是别样。因为这个世界只能在我们的理性意识中向我们显现,并因而是“这个世界”。因此,对这个世界的根据的追问,在根本上就是对理性本身的追问,因而也就是对理性本身的反思。通过追问这个世界的根据,理性以反思的方式返回自身。

正如前面所说,自身同一物是“这个世界”的基础,而自身同一物又是在理性的先验概念(诸如量、质、关系)中被构造出来的。这意味着,“这个世界”首先是建立在量、质、关系这些由理性提供出来的概念之上的。但

是,这些概念却是在对“这个世界”之所以这样而不是别样的反思中,才被理性本身所觉悟而开显出来的。因此,如果说哲学开始于对“这个世界”的怀疑,因而开始于对“这个世界”的根据的追问,那么,也就是说,哲学开始于对理性本身的反思,并且在这种反思中开显-创造出理性自身的概念。

不过,对“这个世界”的根据的追问,因而也就是理性的反思活动,并不停止于“这个世界”的直接根据上,也即不会止于使自身同一物成为可能的那些概念上。这些概念虽然出自自由的理性本身,但是,作为这个世界的直接根据的却是远离这个世界的本源。对“这个世界”的根据的追问,只会止于“这个世界”的再无根据的本源。离“这个世界”的本源越近,也就离“这个世界”越远。所以,追问“这个世界”之根据这种反思活动,实质上也是离开、摆脱“这个世界”的活动。这种离开或摆脱就是一种解放。

那么,为什么哲学对“这个世界”的根据的追问,只会止于“这个世界”的本源呢?因为只有本源才是再无根据可寻的唯一者,它是一个无根无据的深渊,却又是给出一切的唯一来源。那么,理性在追问根据的反思活动中如何回到这个本源呢?在追问根据的活动中,理性首先是从自身中找到“这个世界”之所以这样而不是别样的根据,也即诸如量、质、关系这类先验概念。但是,理性在对自身的反思中同时发现:自身并不仅仅是这些概念,并且自身也有其来源——对“自身有来源”这一点的觉悟也就是理性的源头意识,人们通常称之为时间-历史性意识。由于发现自身并不仅仅是如此这般的概念,因此,理性会进一步追寻自身,这种追寻自身也就是试图回到自身;同时由于觉识到自身是有来源的,因此理性会不懈地去追寻那个源头。对这个源头的追寻也就是对“这个世界”之本源的追寻,因为既然它是理性的源头,当然也就是理性构成其根据的“这个世界”的源头。但是,既然理性来自于“这个世界”的本源,那么,显而易见的是,理性只有回到自身,也即回到自己的位置上而自在地存在,理性才能与本源共在。所以,理性追寻本源与追寻自身是同一回事;或者更确切说,理

性是通过追寻自身、返回自身而回到本源的。

问题是如何返回自身？自身也就是在自己位置上的自己，而不是在关系中的角色。角色也是一种自己，一种关系中的自己，它总是受制于关系项和关系因缘。由于关系项和关系因缘的变化，这种作为角色的自己或者丧失，或者发生变换。只有退出一切关系而回到自己的位置上，自己才成为真正的自己。而所谓“自己的位置”，也就是自性物的天然位置，或者说是在被造物从“深渊”被抛出的位置。自性物总是守于天道之中，是为天然之物，正如被造物总守于“深渊”之旁，是为在整体之中的存在者(das Seiende im Ganze)一样。正因为如此，我们上面说，理性(作为一种被造物)回到自己的位置才能与作为本源的“深渊”共在。就事物在自己位置上的存在是不可替代的、唯一的而言，在自己位置上的存在就是它的绝对存在，不会因任何关系因素的变化而改变；就事物(作为被造物)在自己位置上的存在不依附于任何其他事物(被造物)而言，它的这种存在是独立的、无关系的存在——它与其本源或造物主的关系是一种无关系的存在：它或者是被从无中创造出来，或者是被从“深渊”中抛出来，在这个意义上，它与本源的关系也就是与无的关系，因而是一种自由的、不对称的关系。这种关系除了担保自性物(被造物)获得自己的位置之外，没有任何其他意义。也就是说，这是一种只具有单向度效应的关系(任何存在物都不可能无对“无”有任何效应，但它们都是从无中来的)，而一般意义上的关系是也总是具有双向效应的关系。所以，我们称在自己位置上的存在者与其本源的关系为无关系的存在。

就自身是在自己位置上的自己，因而是一种独立的、无关系的存在而言，回到自身也就是退出一切关系而回到自由-自在的存在。这意味着，理性必须通过退出一切关系才能回到自身而与本源共在。于是，进一步的问题是：理性如何才能退出一切关系？这里我们倒是要先问：理性是如何进入关系而忘却(掩盖)自身的？理性通过概念，确切说是通过具有构造、组建功能的概念来把事物置放入各种关系中，并因而使自己进入各

种关系。事物间各种相互依存的关系以及理性(人)与事物的各种关系,都建立在这种具有构造-组建功能的概念基础之上,首先则是建立在使自身同一物成为可能的那些先验概念基础之上。这意味着,理性必须退出一切构造性的概念才能退出一切关系而回到自身。哲学作为理性以反思的方式返回自身的活动,它与理性的其他返回活动(比如信仰)的根本不同就在于,它不是通过直接拒斥概念或切断概念的方式退出概念,恰恰是通过概念来摆脱概念。当然,哲学不可能通过构造性概念来退出这类概念本身,而是通过创造出另一类概念来摆脱构造性概念。

相对于构造性概念,这一类概念并不具有构造功能,不能像构造性概念那样通过构造出某种关系而构造出可被我们抓住-把握的事物,因而也就是说,这类概念并不能使……成为可被限定的对象。比如“自由因”这样的概念,它并不能给出一个可被我们把握、限定的对象。但是,这种概念能够把一切可被限定的事物,因而把一切具有限定功能的构造性概念引向整体或完整。任何可被限定的事物都是不完整的,或者说,任何构造性概念都不是对整体的把握。原因概念可以构造出各种具体的因果关系,但是它给出的任何因果关系都是有限的,而不是完整的;只有自由因这样的概念才能把所有的因果关系引向一个完整的因果链条,从而使构成这个完整链条的每一个具体的因果关系都是可靠的和牢固的。在一个没有自由因的、不完整的因果链条中,任何因果关系的可靠性都无法得到保障。就此而言,自由因恰恰构成了一切因果关系的可靠性的前提。因此,这类概念虽然不具有构造功能,但是它们具有把构造性概念引向完整或整体,从而使构造性概念获得可靠性的功能。在这个意义上,我们把这一类概念称为引导性概念。如果说构成“这个世界”之根据的那些概念是最基本的构造性概念,那么,对于理性存在者来说,引导性概念则是“这个世界”通向其本源的最后根据,然而也是最遥远的根据。问题是,理性究竟从什么地方获得引导性概念?

正如理性通过哲学的反思发现,理性是从自身中给出那些先验的构

造性概念,并使之成为“这个世界”之所以这样而不是别样的直接根据一样,理性也是通过哲学这种反思活动而从自身中给出引导性概念,以便把一切构造性概念的使用引向完整或整体。因为只有对理性来说,才有对整体(Ganze)或完整(Vollständigkeit)的诉求。对整体或完整的诉求是理性内在固有的一种能力。因有这种诉求,理性才会不满足于自己的构造性概念的使用,因为构造性概念的使用永远只是触及部分,而无法给出整体,永远只是一种限定,而不可能达到完整。面对自己的构造性概念的使用,理性必定要在反思中给出把这种使用引向整体或完整的引导性概念。对于具有整体性或完整性诉求的理性来说,给出引导性概念是它的一种必然而自由的演绎活动:因为只要是理性存在者,它就必定要求给出引导性概念,以使构造性概念的使用走向完整,所以,从构造性概念的使用必定要给出引导性概念,在这个意义上,这种给出是必然的。但是,理性是出于自身的需要而从自身给出引导性概念,而不是从任何其他地方,所以这种给出又是自由的。

这里要特别强调的是,面对自己的构造性概念的使用,理性必定要给出引导性概念,但是,这绝对不意味着理性是从构造性概念中演算出引导性概念。不是构造性概念使引导性概念成为可能,而是引导性概念使构造性概念的使用的可靠性成为可能。从概念的逻辑演算角度看,从构造性概念到引导性概念永远存在不可逾越的鸿沟。因为,从构造性概念及其运用,无论如何也不能直接演算出引导性概念,比如从因果概念及其确立起来的任何因果关系都不能演算出自由因。这里,只有借助于理性追求通向整体与完整的跨越(超越)能力,才能给出(也才有必要给出)引导性概念,并使从构造性概念到引导性概念成为“合理的”。所以,哲学意义上的概念演绎并不是概念的逻辑演算,而是一种概念的跳跃活动。这也就是我们上面所说的自由演绎:理性从自身中给出概念并使之通向整体。

从理性本身的角度看,理性是内在地具有引导性概念才会去运用其

构造性概念；只是在哲学的反思活动中，理性才以构造性概念为线索去回溯自己所止息的引导性概念。理性之所以会止于引导性概念，正是因为这种概念完成和满足了理性对完整性和整体性的诉求。这并不是说，引导性概念使理性把握-抓住了整体，整体是不可能被我们的理性抓住的，理性所能达到的只是在反思中借助于引导性概念觉悟整体而向整体敞开自己。理性从构造性概念到引导性概念，再到向整体存在者敞开自己，存在两个自由的跨越。理性借助于哲学的自由演绎可以完成第一个跨越，但并不必定能完成第二个跨越，而只是为这第二个跨越提供最充分的准备。这就如我们前面所说的，哲学是一种借助于概念演绎进行追本溯源的方式，但是，本源并不是概念所能把握的，因而哲学的概念演绎所能做到的只是把人们带到离本源尽可能近的地方，以便人们跨越过去而与本源共在。在这个意义上，人们可以说，彻底的哲学都会导向宗教（信仰），但并不必然使个人皈依宗教。只是由于哲学的宗教导向，必定有助于人们走向宗教信仰，或者有助于坚定、巩固其宗教信仰。

理性以构造性概念为线索回到引导性概念，实际上是理性以反思的方式从自身中给出概念，也就是以哲学方式自由地创造概念。这种自由创造概念的活动一方面是严格的演绎，因为引导性概念与构造性概念必须处在这样一种关系中，即前者能够把后者的使用引向完整或整体，并因而构成后者使用的可靠性的前提；另一方面是一种摆脱-解放，因为理性通过哲学创造概念的最终目的就是回到与本源的共在，而本源不可能被任何概念所限定，因此，哲学创造概念的目的恰恰是为了摆脱概念，也即摆脱组建各种关系的构造性概念。引导性概念要把构造性概念的使用引向完整或整体，必须从构造性概念的具体运用中跳跃出来，因而也就是必须从各种关系中摆脱出来，因为任何构造性概念的使用都只能涉及部分，它的构造活动都是对整体的零碎抢夺，给出的永远只是整体的碎片。但是，引导性概念既然构成了构造性概念使用的可靠性的前提，又如何能摆脱构造性概念的使用及其确立起来的关系呢？

作为理性自身给出来的最高概念,引导性概念把构造性概念所能给出来的一切现实的、具体的关系都作为**可能性**包含在自身之中。因为它包含一切关系于自身,因此,一切构成它之部分的具体关系才是在一个完整关系中的关系,因而才是可靠的;同时,由于它只是把一切关系作为**可能性**包含于自身,因此,它不是任何具体而现实的关系,也即说它是对构造性概念所能给出的一切现实关系的否定,因而是对一切现实关系的摆脱。正因为引导性概念是对一切现实关系的摆脱,它才能使理性回到自身,即回到自在-自由的存在。

上面我们讨论了哲学作为人这种理性存在者追寻本源的一种方式,是如何通过创造概念和摆脱概念来完成自己的使命的。就哲学与数理科学而言,“自身同一物”成了它们的分界线:哲学通过创造概念来摆脱以“自身同一物”为基础的“这个世界”,而(数理)科学则是通过构造概念进入“这个世界”。如果说哲学的目的是从“这个世界”摆脱出来,回到自在-自由的自身,以便从另一个维度来看待“这个世界”,那么,科学的目的恰恰是要进入和把握“这个世界”,它是也只能是从“这个世界”的维度去看待“这个世界”。在这个意义上,科学永远停留在概念之内。

而就哲学与宗教信仰而言,“概念”成了它们之间的分界线。虽然哲学和宗教都要回到本源和守护本源,但是,哲学是通过在反思中的概念演绎来摆脱“这个世界”而走向本源的,也就是说,哲学是在追问“这个世界”为什么这样而不是别样的根据而走向再无根据的本源的,因此,哲学需要完成从概念存在者到非概念存在者的跳跃,如果它要完成自己的使命的话。因为一切构成“这个世界”之根据的事物一定是可被概念所把握-概观的存在者,因而总在概念中,而再无根据的事物则意味着它永远不可被概念所把握-概观,因而它不会仅仅是概念存在者。但是,宗教信仰则与概念演绎无关,因而与反思无关,因为任何概念演绎都是在反思中进行的。宗教对本源的觉悟和守护不借助于对“这个世界”的根据的追问,而是通过对一系列法则、仪式的直接践行来进行。而这些法则、仪式则来自

既定的启示或习俗。不管人们是从某种历史事件或者自然天象,还是从神秘体验中确立起这些法则、仪式,人们都有理由把它们看作是直接来自某种不可被把握-抓住的他者的指示。因此,对这些法则、仪式的遵循和践行就能保障人们回到隐蔽的启示-指示者身旁而与他共在,从而获得某种力量。

如果说“这个世界”是一个以“自身同一物”为基础的领域,那么,“这个世界”就是一个概念世界,因而我们也可以说,“这个世界”是哲学与宗教的分界线。虽然哲学和宗教都是从“另一个世界”来看待、理解“这个世界”,但是,它们进入“另一个世界”的路径却完全相反:哲学是从反思“这个世界”之根据而返回“另一个世界”,而宗教则是直接进入“另一个世界”,再到“这个世界”。在这个意义上,我们也可以说,哲学是从下到上,而宗教则是从上到下。如果说前者可以被视为一种解放,那么后者则可以被视为一种救渡。而从历史效应的角度言,它们都展现为对“这个世界”的改善和提升。历史是一个解放过程,也是一个救赎的过程。

不过,从最根本上说,反思是哲学与宗教之间的分水岭。哲学是出于怀疑的反思而去追寻“这个世界”的根据和本源。正如我们前面所指出的,所谓反思也就是对有所意识的意识活动的意识或思考、追问。“这个世界”是在我们有所意识的意识活动中开显为这样而不是别样的,因此,对“这个世界”之所以这样而不是别样之根据的追问必定就是一种反思活动。这种反思活动在根本上说来既是从理性自身中去追寻和开显“这个世界”之所以这样而不是别样的最后根据,也是理性向自在-自由的自身返回。理性只有从关系世界中返回自在-自由的自身,才能向绝对的他者或本源敞开自己而与之共在。在这个意义上,我们可以说,哲学是以反思的方式,因而也就是以从理性自身中追寻“这个世界”之根据的方式去追寻本源。因此,对于哲学来说,一切法则,不管这些法则来自什么地方,只要它们是在“这个世界”生活、行动的法则,它们就都可以从能够返回自在-自由的自身而与本源共在的理性中找到根据,也就是说,它们都可以被觉悟、意识为理性的法则。就此而言,哲学的反思活动就是从理性自

身中寻求一切法则之根据的活动。因此,理性通过哲学给出的法则是自觉的法则。

而宗教信仰给出的一切法则则是直接的法则,也即非反思的法则。因为宗教不是靠理性的反思,而是靠理性的直觉达到本源(绝对的他者)而与之共在。所谓理性直觉,也就是理性的直接意识。正如理性是在直接意识中开显“这个世界”一样,理性也是在直接意识中觉悟最高本源而与之共在。如果说“这个世界”是在意识之中,那么本源则不仅仅在意识之中,它同时隐蔽在意识之外。因此,反思——对有所意识的意识开显活动的意识——永远不可能触及本源。理性在直接意识的觉悟中,既意识到最高本源的存在,又意识到这个最高本源并不能像“这个世界”那样在意识中给予我们,它永远比“这个世界”“大”,比我们的意识“多”。因此,它与“这个世界”,与我们这些理性存在者之间的关系是不对称的^①。理性在直接意识中觉悟到本源而与之共在,也就是觉悟到这种不对称关系而守护这种关系。由于在这种不对称关系中,本源是一个隐藏自己而高于我们的绝对他者,因此,理性直觉在这种关系中确立起来的一切法则、仪式,都可以被视为那绝对他者对理性的启示,因而都是神圣的和绝对的。

实际上,宗教信仰寻求哲学的理解,并非信仰需要理解,而只不过是寻求对理性在那种不对称关系中给出的那些法则、仪式的反思,以便使两个同是由理性确立起来的领域即本源与“这个世界”在理性范围里相互协调,而不致相互矛盾,从而使神圣的更神圣,合理的更合理。

基督教信仰的内在原则:基督教信仰对哲学的贡献

这里所谓基督教信仰的内在原则,也就是指那些借助于哲学可被理

^① 这种不对称的关系也就是我们前面所说的那种无关系的关系,因为在这里,本源就是一个无。

性所理解,因而内在于理性而可以从理性自身开显出来的原则。我们在第一节里曾设问:基督教在寻求哲学理解的过程中,它将促使理性自觉到哪些原则?或者说,哲学从基督教信仰中化解出了什么样的原则?这一设问所要追寻的就是这里所说的内在原则。对基督教信仰的内在原则的分析将表明,真正的宗教信仰与哲学这个被视为理性之典范的科学之间有着比人们想象要复杂得多的关系:它们之间一致的地方并不少于矛盾的地方。

一、一神教信仰与绝对他者和绝对原则意识

在公元前一千多年前^①,当世界各民族都还普遍陷于泛神论或者信奉多神教乃至图腾偶像时,犹太民族却确立起了独特的“一神教”信仰。这是犹太民族区别于其他民族的地方所在,也是犹太民族拥有忍耐人间屈辱而穿越千年苦难的伟大力量之所在。

在三千多年的历史里,犹太民族即便在它鼎盛时期也处在列强环伺之中,因此,犹太人在其历史上所经受的更多不是安宁与和平,而是一再丧国失地的屈辱与被迫流徙异国他乡的悲惨;而随着罗马士兵于公元70年焚毁犹太人的耶路撒冷圣殿,犹太民族更是开始了千年的苦难漂泊,他们所到之处,遭逢更多的不是善意和机会,而是驱逐、蔑视,乃至迫害和屠杀。可以说,犹太民族在其历史中经受了人世间所可能具有的各种苦难。不少远比犹太民族强大的民族在遭受其中的某些苦难与不幸之后,就永远消失在其他民族之中而中断了自己的历史,以至于它们不再具有开创

^① 关于犹太民族创立一神教的时间和过程,可以参见英人塞西尔·罗斯(Cecil Roth)所著《简明犹太民族史》,黄福武、王丽丽等译,山东大学出版社1997年版。另可参见心理学家弗洛伊德所著《摩西与一神教》,李展开译,三联书店1989年版。弗洛伊德认为一神教信仰源于埃及的阿顿(Aton/Atun)神教,阿顿神是排斥其他神的宇宙之神;而且摩西是埃及人。不过,摩西确立的一神教显然要比阿顿神教彻底和纯洁,因为后者还崇拜太阳神,而前者则彻底放弃了对一切有形物的崇拜。从起源上看,不管一神教是否为犹太人首创,它显然是在犹太人中得到成熟和纯粹化,并因而得到贯彻和坚持的。因此,我们这里仍然把犹太教视为最早的一神教的代表。

的历史,而只可能具有被解释的历史,因此,它们对于后人而言只具有历史-考古学的意义,而不再具有开创历史的力量。但是,犹太民族在经受其他民族强加给它的、足以使许许多多民族消灭的无数苦难的过程中,不仅没有消失于那些加害于它的强大民族之中,而是始终保持了其民族的同一性,使犹太人作为一个民族延伸到他们漂泊到的每个角落,并且在这种自我认同与自我坚守当中创造出了影响全人类的辉煌文化。

人们不禁要问:一个如此弱小的民族为什么具有如此伟大的力量,以至它在人类的各种苦难的重压下仍能坚定地站立起来,并且迈过漫长的黑暗?它既没有罗马帝国式的强大武功,也没有中华帝国般的强盛国力,有的只是不堪一击的弱小和备受歧视的卑贱。那么它靠的是什么呢?它区别于其他民族的根本地方在于什么?在基督教产生和传播给外族人之前,犹太民族区别于其他民族的根本地方就在于它的“一神教”信仰。因此,犹太民族所具有的那种伟大力量即便不能全部归因于它的一神教信仰,至少也在一神教信仰有根本性关联。于是,值得人们进一步追问的是:一神教信仰的产生意味着什么?或者更确切地问:对一神教的信仰意味着什么?

在第二节里,我们曾论述说,宗教与哲学是理性追寻本源的两种方式,前者以直觉-启示的方式追寻本源,后者则以反思的方式返回本源。由于它们都是出于理性本身,因此,宗教信仰确立起来的观念与原则可以得到哲学的理解,而哲学确立起来的观念与原则则可以引向宗教。那么,从哲学反思的角度看,上面的问题实际上也就是:一神教隐含着什么可由哲学加以理解的原则?

作为一种脱胎于犹太教的宗教,基督教在信仰与维护上帝的唯一性和绝对性上同样是坚定不移的。因此,它首先是一种一神教信仰。因此,一神教信仰所隐含的原则也是基督教首先隐含的原则,一神教所具有的力量也是基督教所拥有的力量。

这里,我们首先要澄清,从信仰本身的角度看,有两个基本信念构成

了一神教与多神教之间的根本性区别：一，前者承认并确信只存在一个神，他是世间万物的创造者，除他之外的一切存在者都是被造的，因此，他是独一的和全能的；后者则相信存在许多神，不同的神具有不同的权能，他们之间或者相生相克、相辅相成，或者上下隶属、等级森严，因此，没有一个神是全能的。二，前者反对和摒弃一切偶像崇拜与通灵巫术，后者则总是与偶像崇拜和通灵巫术相关，至少不反对偶像崇拜和通灵巫术。

从哲学的角度来看，一神教的这两个基本信念意味着对绝对性的意识，也即对绝对他者与绝对原则的觉悟和遵从；它之别于多神教就在于，多神教和一切偶像崇拜都没有达到对绝对的意识，因而，在多神教和偶像崇拜的精神世界里，不确认也不遵循绝对的原则。

在多神教信仰里，绝对的权能被分化给了诸神，所以每个神都是有限的和相对的：它们所拥有的权能和所维护的原则各不相同，每个神所拥有的权能是其他神所不具备的，它所维护的原则也并不对别的神有效。因此，多神教的权能必定是有限的权能，多神教的原则必定只是相对性原则。原则的相对性和权能的有限性使多神教信仰不可避免地沦为一种功利主义实践，即人与神之间的一种交易行为：人向这个神或那个神献祭，或者向他表示虔诚与敬畏，该神则利用其特有的权能给此人以特殊照顾；而一旦人们不再需要这种特殊照顾，他们就会置该神于不顾而转向祭祀其他神祇。因此，在多神教里，献祭人间美物一直是崇拜活动的核心，因为这是人神交易的实质性内容。而人们向什么神献祭，从而遵从什么原则，则取决于崇拜者希望得到什么。这意味着，在多神教信仰里，一切原则都不具备绝对性，因而都是可以灵活的。原则的这种相对性和可灵活性使它们不具备真正的原则性力量，它们承担不起任何苦难和失败。崇拜者如果一再得不到他们所希望的，他们就会怀疑他们所信仰的神祇，并动摇对这些神祇的原则的遵守；而当崇拜者不仅不能从所崇拜的神祇那里得到该神的权能所能给予的好处，而且还遭受各种不幸和苦难，那么崇

拜者通常就可能毫不犹豫地放弃该神和它的原则,而转向对其他神祇的崇拜。换个角度说,这意味着信仰者不可能从多神教中获取绝对的力量,以承受和忍耐在人世间可能遭受到的一切不幸和苦难。

实际上,在多神教里,诸神的权能不仅是有限的、局部的,而且常常是相互矛盾的;权能的有限性甚至还不可避免地使诸神陷入维护乃至扩大各自权能与地盘的利益纷争。因此,在多神教里,一些神祇之间发生争斗,或者一些神祇消失、另一些神祇产生,是司空见惯的事情。多神教里的这种矛盾与分裂实质上表明,人类的理性还没有成熟到足以穿透和克服这些分裂的程度,以致常常陷于自相矛盾和相对性原则之中。那些自身陷于纷争的神祇,又如何能够给人类以安宁的保障呢?那些连自身的“生命”和稳定性都难以自保的神祇,又如何能够给人类以承受深重苦难而坚守原则的伟大力量呢?只有当人类理性达到对绝对性的觉悟,才有可能消除多神教里的那些矛盾,并确立起必须被无条件遵循的绝对原则。理性以一神教或绝对哲学(第一哲学)的方式达到对绝对性的觉悟。这意味着,在信仰领域,人们只能从一神教里获得那种足以承受一切可能的不幸和苦难的绝对力量。因为在一神教里,上帝是全能的,所以人们可以把一切希望和要求寄托在他身上;同时上帝是独一的,所以人们也只能把一切希望和要求寄托在他身上。不管上帝是否对人们所寄托的希望作出人们所期待的回应,人们都永远只能向上帝祈求所要祈求的一切,而没有别的选择。这也就是说,无论人们处在什么样的艰难困苦当中,也不管上帝对在这种艰难困苦当中挣扎的人们的呼求是否作出了现实的回应,人们都只能继续向他呼求,并坚信他对我们的爱和正义,从而坚守出自上帝的那些原则。这是一神教确立起来的那些原则具有忍耐和担当人世间一切不幸与艰难的力量所在。

试想,一个外邦人走在一个对他来说完全陌生的国度里,周围遍布怀疑、冷淡、歧视的目光,所到之处少有友爱和尊重,而多是屈辱、蔑视、驱逐,他如何能坦然地生活于他们当中?他又如何仍能自信地行走在这片

大地上？只有他心中那唯一的神圣存在者，才能使这个外邦人在心里承担起他所遭遇到的一切不幸、苦难，而永远顶天立地地面对他人，面对这个乍暖还寒的人世间。因为，对于这个孤独的外邦人来说，那唯一的神圣者不仅是全能的创世者，而且是普遍的仁爱施为者。因其是全能的创世者，所以，他是唯一的，他所维护的原则是绝对性原则；因其是普遍的仁爱施为者，所以，他对所有遵从其原则的人都会给予同样的关爱，而不会因他们之间的任何差别（比如，祭祀的多寡）而采取“爱有等差”的施为。在一神教信仰里，献祭不构成信仰活动的核心。因为，在这里，人与神之间不是一种交易的关系，而是一种契约的关系：要么遵从绝对原则，使你生活得公正和崇高，以展现唯一者的荣耀和伟大；要么背弃绝对原则，远离唯一者，以人自己的荣耀为荣耀，以人自己的伟大为伟大，而这同时也使你自己在没有公正、没有信心的黑暗里。在一神教这种人-神的契约关系里，人首先是从唯一者及其绝对原则那里获取生存的力量和勇气：那遵从绝对原则的生活，也即那展现唯一者之荣耀与伟大的生活，就是每个人最荣耀的生活，就是其具有绝对价值的生活。相对于这种最高的荣耀，生活中所遇到的一切都是次要的，一切屈辱、蔑视和失败都无损于这种绝对的荣耀。生活在这种荣耀中的人，他任何时候都能坦然地面对他人的任何眼光和任何施为。

实际上，在一神教信仰里，人被从与他人的关系中解放出来，人首先处在与神的关系中，即孤独的个人与唯一的绝对他者之间的契约关系，然后才是人与人之间的关系。人首先要履行的是人对上帝的责任：遵从绝对原则，以便获得生活的绝对荣耀与绝对价值。人对他人的责任必出自人对上帝的责任。也就是说，我与他人的关系是以我与上帝的关系为前提的，上帝在我与他人之间。我与他人的关系要以我与上帝之间的关系原则为尺度。因此，在我与他人之间永远有距离，永远存在着中间者。我对他人的施为都隐含着我对上帝的态度。所以，耶稣基督说：“我实在告诉你们，你们这样待我最小的弟兄中的一位，就等于这样待我了。……你

们没有这样待我最小的弟兄中的一位,就等于没这样待我。”^①作为道成肉身,耶稣基督就是上帝的化身,并且就在人们当中。因此,人们怎样对待他人,也就等于怎样对待耶稣基督。如果我们真正看到这一点,那么,我既不可能真正伤害他人,他人也不可能伤害我,人们伤害的首先是上帝。

因此,在一神教信仰里,人们对侮辱、迫害、不公的忍耐,绝不是一种对正义的麻木不仁而自甘被损害,也绝不是因为懦弱而没有反抗不公的勇气。相反,这种忍耐,不仅深切懂得一切侮辱、迫害、不公都是一种背离上帝的犯罪行为,而且坚信正义终将战胜这种种不义。所以,这种忍耐恰恰是一种决然的决断:以一种最彻底的大无畏精神决定担当起绝对的正义,坚守贯穿于人-神之间因而也贯穿于人-人之间的正义原则,而置一切不幸遭际于不顾。就此而言,一神教信仰里的忍耐全然不同于那种丧失了是非识别能力的逆来顺受,而是在觉悟了绝对的正义原则的同时坚守这种绝对原则。

二、自由意志与人格意识:从原罪信念到自由意志

在犹太-基督教信仰里,“原罪”是它的一个基本信念。因这种原罪,人人生而有罪;并且也因这原罪,人才开始了尘世的生活和尘世的历史。也就是说,我们的尘世生活与尘世历史是原罪的结果。这意味着,尘世生活是一种惩罚,但也是一种悔改的机会,尘世历史将在人们的悔改中迎来终结。因此,原罪与悔改构成了人类的尘世生活与尘世历史的基本前提。虽然只要有伦理与法则存在的就会有罪的观念,但是,没有哪个文化系统像犹太教与基督教那样把罪提高到如此高的地位,以至罪成了理解人类的尘世生活与尘世历史的起点。从哲学角度看,这意味着,在犹太-基督教的罪的观念里,罪是每个人内在的一种可能性存在,因此,是一种存在论意义的存在,而不是存在者学意义上的存在。

^①《圣经·马太福音》,25:36—45。

这里我们首先要问：什么是犹太-基督教的“原罪”？原罪即是人类的第一罪，也就是人类的共同祖先亚当与夏娃犯下的罪。根据《圣经》的记载，这个第一罪就是亚当与夏娃受了蛇的引诱而吃了“辨识善恶树”上的果子，而这是上帝所禁止的。^① 一个行为被判有罪，也就必遭惩罚。所以，因偷吃禁果这个第一罪，作为惩罚，人类始祖被逐出了乐园，开始了艰难的尘世生活。但是，“有罪当罚”，只是“原罪说”的一个方面；人类被逐以逐出乐园，并非意味着人类失去了希望，人们仍可以通过在尘世的善行来实现与上帝的和解而回到上帝身旁，从而获得可靠的幸福。如果说被逐出乐园是一种惩罚，那么，与上帝实现和解则是一种救恩和奖赏。也就是说，人类因犯罪而被惩罚的同时，也意味着他有新生的可能，这就是通过自己的善举来求得上帝的救恩。因此，原罪说实际上同时包含着这样一个观念，即惩罪酬善是天经地义的，或者说，惩罪酬善是正义的。

但是，从哲学反思的角度出发，我们要进一步问：为什么惩罪酬善是正义的？首先要问：为什么亚当与夏娃吃了禁果就是有罪的？上帝凭什么理由来判定亚当与夏娃吃了禁果就是有罪的？显而易见，亚当和夏娃之所以被判有罪，最直接的原因就是他们听从了蛇的引诱，而背离了上帝的吩咐/禁令。那么，为什么违背了上帝的禁令或吩咐就是有罪的呢？

单从信仰角度，人们可以回答说：因为人是上帝创造的，所以人必须服从上帝的禁令和吩咐，违背了上帝的禁令就是犯上作乱，是为有罪。问题是，既然人被创造为必须服从上帝的旨意，他又如何能够背离上帝的旨意呢？更具体地问，他如何能够不愿意服从上帝的旨意呢？如果他没有能力拒绝或说没有能力不愿意服从上帝的旨意，那么他也就不会背离上帝的旨意，因为他是按“必须服从上帝的旨意”这个目的被造的。但是，现在“原罪”发生了，这一确凿的事实表明，人有“不愿意服从”的能力。所以，如果确信人类始祖的原罪，也即把原罪当作真的事实，那么，就必须确

^① 参见《圣经·创世记》，3：1以下。

认,人有“不去愿意”服从的能力。简单说,人“能不去愿意”服从。

这里还要追问的是:我们知道人背弃上帝的吩咐是受了他者的诱惑的,那么我们要问,人是否被造得有能力足以抵抗他者的诱惑?如果在被造的时候,人并没有被赋予一种能力足以抵抗他者的诱惑,那么,这也就意味着人接受他者诱惑而背弃上帝的吩咐是不可避免的,是必然的,就好像石头被放到水里就会往下沉一样。但是,谁会因石头往水里沉而谴责并惩罚石头呢?因此,如果人因没有能抵抗住诱惑而违背上帝旨意就是犯罪,并且对此的惩罚是正义的,那么这意味着原罪说及其正义观本身隐含着这样一种观念:即人在被造时被赋予了一种能力足以抵抗他者的诱惑。也就是说,人有一种能力足以使自己“能够不去愿意(不去想要)”诱惑物。换言之,人被赋予了一种“能够不去愿意一切诱惑物”的能力,因而人能抵抗住任何诱惑。这一观念在新约里有更明确的表达:“上帝是信实的,必不让你们的引诱人超过你们能忍受的。”^①正是因为人被赋予了“能够不去愿意一切诱惑物”的能力,一切诱惑物对人的诱惑才都是人所能忍受的,而没有一种诱惑会超出人所能忍受的。

因为人有“能不去愿意”服从的能力,他才有可能听从诱惑者而背离上帝;同时,因为人也有能力足以使他“能不去愿意”诱惑物,而他却去愿意、追求诱惑物,从而背离上帝,所以他是有罪的。

于是,一个关键性问题是:“能不去愿意”是一种什么能力?不管是“能不去愿意”服从,还是“能不去愿意”诱惑物,它指的就是人自己能够支配、主宰、决断自己的意志(愿)的能力,而这在根本上也就是说,人的意志是自由的,人有意志自由,或说有自由意志。也可以反过来说,人有自由意志,人置身于自由意志之中,首先就是指人能够把自己的意志完全置于自己的决断之下。人的自由意志这种能力是如此之大,以至于它能够决断不去听从它的创造者的旨意。既然可以对它的创造者说“不”,那还能

^①《圣经·哥林多前书》,10:13。

对什么不可说“不”呢！这是人的全部伟大品性之所在。上帝创造人与创造万物的根本区别就在于，上帝赋予了人以自由意志。这意味着，上帝给人颁布了禁令，同时也给人以遵循和不遵循的权利。如果人愿意接受惩罚，那么他在意志上可以下决断突破上帝的禁令；相反，如果他不愿意被惩罚，那么，他在意志上也能够下决断拒绝一切诱惑而忍受住一切诱惑，从而坚守上帝的吩咐。

正因为上帝赋予了人以自由意志，使人完全可以（能够）从自己的意志出发决断自己的行动，因而对于人来说，除了他不得不自由地去行动外，没有任何行动是非如此不可的，也就是说，没有任何行动是不经由他自己的意志本身的决断而必然要发生的。所以，对于人违背上帝禁令的行动，上帝才有理由判他有罪并加以惩罚，因为他本可以不违背上帝的禁令，没有任何外在的因素足以使他做出违背上帝禁令的行动，如果不通过他自己的意志决断的话；同时，也正是因为人有自由意志，因而人的意志完全能够自己决定愿意什么和不愿意什么，因而人坚守上帝禁令而拒绝诱惑的善行才是值得酬偿的，因为他本来可以去愿意诱惑物而干坏事，但是他却毅然地切断对诱惑物的愿意而坚守原则。

这也就是说，只是由于上帝分别赋予了亚当和夏娃以自由意志，上帝才有理由判定他们偷吃禁果是有罪的，并且“惩罪酬善原则”才是合理而正义的。在这个意义上，我们可以说，在基督教的“原罪说”里隐含着—个基本原则，这就是人类的每个个体都是自由的，也即每个人都有自由意志，或者说，每个人都完全能够从自己的意志出发决定自己的行动。实际上，当上帝吩咐亚当“园子里各种树上的果子，你都可以吃，吃到满足。只是辨识善恶树上的果子，你不可/不应当(soll nicht)吃”^①时，也就表明，亚当被赋予了自由意志。因为如果他不是自由的，那么，上帝给他颁布的这个禁令就是毫无意义的。对于不自由的存在者来说，不存在应当不应

①《圣经·创世记》，2：16—17。

当的问题,一切禁令和劝告对他都是没有意义的。禁令或劝告所针对的存在者一定是完全能够从自己的意志出发决定自己行动的自由存在者。

在基督教的原罪信念里,人首先是处在与上帝的关系中,然后才有与他人的关系。而人与上帝的关系,首先就是自由者与自由者之间的关系,不过不是对称的自由者之间的关系,而是不对称的自由者之间的关系,也即作为创造者的自由者与作为被造物的自由者之间的关系。前一种自由者拥有无限自由,因为他是至善的,因而他的一切自由行动都是善的,也就是说上帝不会滥用自由,所以他的自由没有限制,也无须限制;而人这种自由者的自由则是有限制的,因为他会滥用自由。上帝赋予人以自由意志是为了让人过正当的生活,但是,人会利用自由意志追求不正当的生活,做出违背他被赋予自由意志的目的的行动。因此,上帝一方面赋予人以自由意志,一方面向人颁布法则,以防止人滥用他的自由。上帝向人颁布法则并没有减少人的自由,而只是向人显明人的自由的限度,而对限度的显明也并没有取消人突破限度的自由,只是人必须为这种突破付出代价,承担起突破限度带来的一切后果。上帝向人颁布法则,也就是上帝与人之间的契约法则。而上帝之所以向人颁布法则,则是因为人是自由的。这意味着,上帝与人的关系法则是以人是自由的为基础的,或者更确切说,是以人被赋予自由为基础的。因此,有些人之所以会认为“既肯定人是自由的,又承认一个至高无上的上帝存在”是自相矛盾的,显然是因为他们没有达到对人的真正自由的觉悟。持这种想法的人根本没有想明白,为什么人的真正自由恰恰是有法则、有限度的自由,而绝对不是恣意妄为的轻狂之举,或者为所欲为的横行霸道。

从上面的讨论中,我们可以进一步看到,人是作为一个自由者来到这个世界上的。这意味着,在与他人的关系中,每个人的第一个身份不是别的,就是自由存在者。自由者是每个人最本源的身份。这种身份就是他的位格,就是天位上的本相。因此,人与人之间的关系,首先是自由者之间的关系,本相间或位格间的关系。因此,人与人之间的一切关系法则都

必须建立在人的自由者身份这一基础之上。这也就是说,人与人之间的一切关系法则都必须以“每个人都是自由的”这一最高原则为基础。从这一最高原则可以推演出那些构成一切人间关系准则的基础与尺度的基本原则,这就是:人的绝对权利的原则、人的绝对尊严的原则和人的绝对责任的原则。简单说,由于每个人都是自由的,因此,每个人在与他人发生关系时都拥有这样的权利属性:每个人都必须被允许按自己的意志行动、生活,并且有权强制要求他人尊重自己可以普遍化而不自相矛盾的意志行为。这也就是我们所说的个人的绝对权利。同时,也由于每个人都是自由的,因此,每个人就是他自己的存在的目的本身,而绝对不是他自己存在之外的某种目的的纯粹工具或手段。因此,每个人的存在都是不可替代的,或者说,每个人的存在都是独一无二的,具有绝对的价值。个人的这种目的性存在也就是他的绝对尊严。而绝对责任的法则也同样出于个人的自由:由于每个人有自由意志也就意味着每个人的行动都是出于他自己的意志决断,因此,也就是说,他自己是他的一切行动的唯一肇事者。既然每个人就是他自己行动的唯一肇事者,那么,他就必须承担起自己行动的后果,就像他不可能在自己的意志之外找到自己行动的原因一样,他也没有任何理由在自己之外找到其行动的承担者。^①

就这些绝对原则来自于个人的自由意志而言,我们每个人都是从自己的自由者身份获得绝对权利、绝对尊严和绝对责任的。而从信仰的角度看,如果说我们的自由意志是上帝赋予的,那么,我们也可以说,我们是从与上帝的关系那里获得了这些绝对性的东西的。不管从什么角度看,我们都可以说,我们每个人都是携带着绝对权利、绝对尊严和绝对责任进入与他人的关系中的,而不是相反。人的社会之所以是一个老幼相扶、强弱互持的有序共同体(至少是不断向这样一个有序的共同体迈进),而不

^① 从“每个人都是自由的”这一最高原则如何推演出其他绝对原则,以及对这些绝对原则的阐述,可详见作者的《本相与角色的存在论区分——普遍伦理学的起点》,载《复旦哲学评论》第一辑,上海辞书出版社,2004年版。

是弱肉强食的生物链,就在于其成员都是带着不可替代、不可抹杀的绝对性进入共同体的。人类历史的进步就展现为对人自身的这种绝对性的不断觉悟,以及由此带来的对社会共同体的不断改善。

近代启蒙运动的伟大和力量所在,就是它以哲学的方式达到了对“每个人都有自由意志,因而每个人都能够完全从自己的意志出发决断自己的行动”的觉悟,这也就是对所谓“个人自由的原则”的觉悟。正是启蒙运动对这个最高原则的自觉,使这个原则构成了近现代一切人文科学和主流社会的最高原则。然而,这个原则首先不是来自于哲学,而来自于基督教信仰,更确切说,来自于哲学对基督教信仰的理解。正是哲学对基督教信仰的理解,使“个人自由的原则”成了一种内在原则,最终在康德哲学那里成了可以加以学理论证的绝对原则。也就是说,它成了理性本身开显出来的一条原则。这里,非常典范地体现了信仰与哲学之间的深度关系。也许我们可以说,以确立个人自由的原则为其核心的启蒙运动之所以首先在欧洲思想中展开,因而个人的绝对权利、绝对尊严和绝对责任这些基本原则首先在欧洲哲学中得到自觉,首先就是因为基督教信仰(特别是其原罪信念)在寻求哲学的理解过程中促进了欧洲哲学对个人自由的自觉。如果没有基督教信仰,因而如果没有奥古斯丁为了理解原罪学说而提出的自由意志论,我们就很难想象自由问题会成为西方哲学的核心问题,因而也就难以想象启蒙运动会首先在欧洲大地上展开。就自由意志问题而言,我们甚至可以说,正是中世纪的基督教哲学(首先是奥古斯丁有关自由意志的思想)为近代启蒙运动准备了条件。

三、历史原则与希望意识:绝对的未来和历史的终结

在基督教成为罗马世界的主流信仰之前,欧洲人还在“历史”之外,而尚不在“历史”之中。虽然古希腊人和古罗马人都有很成熟的历史学,但是他们的历史也只是他们历史学里的故事,而并不构成他们理解生活与理解这个世界的维度。对于他们来说,意义不在历史当中,而在宇宙里

面。所以,宇宙论-存在论成了人们理解自己在这个世界上的位置和意义的根据,从而构成了人们的思想中心。历史则被排除在人的自我理解的“世界图景”之外,或者只是作为一种模糊不清的轮回而处在世界图景的边缘。因此,历史并没有进入古希腊-罗马哲学的问题视野里。换言之,在古希腊-罗马哲学里,历史尚没有成为一个问题。在这个意义上,我们可以说,古希腊-罗马哲学尚没有历史意识,因而尚没有“历史原则”。我们这里的所谓历史原则,也就是指把历史当作人类自我理解的一个基本维度的原则。这种历史原则与相对主义原则毫无关系,与所谓“要以历史的、发展的和变化的眼光看问题”这种陈词滥调的诡辩毫无关系——这种诡辩可以以历史和所谓历史的积淀为借口否定任何原则的在先性与绝对性,因而可以借口某种历史的原因或理由而牺牲多数个人的利益和尊严。

我们如何有历史?我们在历史的什么地方(什么时段)?历史是否有目的?历史是否有终结?历史是如何展开的,或者说,它是自由的还是必然的?这些问题从近代以来被归在了历史哲学名下而成了系体化哲学讨论的基本课题。虽然这些问题就像其他哲学问题一样,永远不会有定于一尊的答案,但是它们无疑已成了哲学不能回避的问题,因为历史已成了人类自我理解不可或缺的一个维度。特别是近代,历史甚至进入了“世界图景”的中心位置而成了人类行进的坐标,对历史的理解因而构成了人类改造社会的最强大、最直接的推动力。然而,西方精神世界对历史的这种意识,对历史原则的这种自觉,首先是由基督教信仰开启的。

实际上,在前面分析过的原罪说里,已包含着对历史和人类在其中的位置的理解。《创世记》首先确立了从无到有的历史开端,打破了从有到有的一切循环观念。不过,在人类始祖犯罪之前的这段历史并不构成人类的尘世史本身,而是上帝的创世历程。因而,这段“历史”首先是“宇宙史”,人类始祖的产生,或叫被抛出,也是宇宙史的一部分,它构成了宇宙史的终结。宇宙史与人类尘世史之间存在着一个断裂,因为宇宙史是上

帝的意志事件,而人类尘世史则开始于人类始祖的意志事件。正如我们前面曾经说过的,人类尘世史开始于人类始祖的犯罪,罪是人类尘世史的开端。这意味着,人类始祖在作出突破上帝禁令的决断之后开始的历史,是一个在罪里的历史,一个带罪的历史。我们在历史的什么位置上?在罪的尘世史里,也可以说是在一个因罪而被惩罚的历史时段里。在它之前是宇宙史和人类始祖在乐园里的自由生活,那么,在它之后呢?有“之后”吗?还是人们永远就处在尘世这种被罚的境地中?如果是后者,那么,对于整个人类来说,也就意味着人类彻底没有了希望,没有了未来;而对于每个个体之人来说,则意味着他的一切希望都仅仅限于他短暂的有生之年,他的尘世生命一结束,也就一了百了,彻底关闭了他的未来,而不管其一生是作恶多端,还是积善行德。

但是,如此一来,人类历史也就是一个没有任何公正(正义)的历史。对于任何一个人而言,只要他能确保在他有生之年不被发现而遭惩罚,他就可以不择手段地为自己谋取最大的好处,也“应当”以一切手段为自己的今生今世谋取最大的好处——因为除了今生今世的好处外,人们也就没有任何其他好处,因此,错过了就永错过。于是,如果历史仅仅是今生今世的历史,那么,盗贼肆虐、暴政流行、腐败成风,也就很难避免成为现实生活中的常态。同时,人们也没有任何理由来承受和忍耐这个世界的不公和罪恶,也没有任何力量和信念足以去忍耐在这个短暂人生所遭受到的不公和罪恶。因为对一个人不公或犯罪,也就是侵占他的好处,如果他不想方设法夺回来,他也就没有机会弥补,也没有机会得到某种补偿。于是,如果仅仅只有一次人生、一个世界,那么,以恶制恶、以牙还牙、怨怨相报、富而不仁,同样难以避免成为我们生活中的常态。结果会是什么样子呢?结果就是:像伯夷、叔齐这样的积仁洁行者饿死,好学乐道如颜回者无寿;而日杀无辜、暴虐一方如盗跖者竟得以寿终,至于操行不轨、专坏风规却终生逸乐且富厚累世不绝者更是数不胜数。

在由这样的生活世界的延续构成的尘世历史里,人们不可能寻得可

靠的正义。在尘世生活里,正义对邪恶的胜利都很可能转瞬即逝,完全消失在邪恶的黑暗里。因此,如果生活仅仅是尘世的生活,因而历史仅仅就是尘世史,那么,人们就没有理由确信正义能战胜邪恶,当然也就没有理由相信会有光明的未来。而这在根本上意味着,人们没有理由相信有一个绝对的正义者在,至少他的存在令人怀疑。从伯夷、叔齐的命运,司马迁表达了对“天道无亲,常与善人”^①的困惑,实际上就是对“正义的天道”的怀疑,对一个绝对正义者的怀疑。因为如果一个统驭着世界而且喜欢善行的绝对正义者在的话,他就不应容忍善行得恶报,恶行却得善报。即便他不给行善者以福,也不应当给恶行者以善报,更不应当报行善者以祸。

但是,如果没有一个绝对的正义者在,或者他的在是令人怀疑的,因而,人们不得不把生活仅仅限于尘世生活,不得不仅仅把尘世生活当作自己的全部生活,那么,人们也就不可能确信正义对邪恶的优越性。简单说,人们不可能有对正义的坚定信念。因为在没有绝对正义者在的情况下,在构成人们全部生活的尘世世界里,不公、罪恶永远会不绝如缕。而在人们不能确信正义能战胜邪恶的情况下,人们有什么理由去劝勉别人坚守正义而抵御通过作恶给自己带来好处的诱惑呢?更重要的是,在缺乏对正义的坚定信念的情况下,每个人又如何有力量坚守正义而忍耐这个世界的不公呢?又如何有充分的理由和坚定的力量让自己经受得住通过犯罪给自己争取各种好处的诱惑呢?要知道,在只有尘世生活的人生里,一切好处如果错过了,就永远错过了,就永远没了机会。

这意味着,一个绝对正义者在是人们获得坚定的正义信念的前提。但是,如果存在着一个绝对正义者,那么,对于行恶者,这个绝对正义者即便不在此人的今生今世惩罚他,也应在其他地方以其他方式追究他——因为他是自由的,因而他本来可以不作恶;而对于行善者,这个绝对正义

^① 参见司马迁《史记·伯夷列传》。

者即便没有在此人的今生今世给予他任何好处,也会在其他地方以其他方式追补他——因为他本来也可以选择作恶以求得现世的好处,但他没有,而是坚守绝对正义者的法则。这个“其他地方”就是不同于尘世史的“另一个时段”,不同于尘世生活的“另一种生活”。

因此,如果绝对的正义者在,那么,我们就不仅生活于尘世,而且生活在“别处”。也就是说,我们不仅仅生活于生养我们、埋葬我们的大地上,我们在别处还有希望。因而,我们的历史不仅仅限于尘世史。如果说尘世史与宇宙史之间存在断裂的话,那么,同样也存在着尘世史与另一个时段之间的断裂。就基督教信仰来说,每个人的这个另一时段就开始于他的复活与尘世史的终结的交叉点上。

基督教通过复活和审判这两个连带环节来安排人类的另一个时段与另一种生活。如果说人类的尘世生活与尘世史是开始于人类自己的意志事件,那么,终结人类的这种生活和历史而开始他的另一种前程,则不是人自己的意志事件,而是上帝的意志事件。复活是针对每个人的灵与肉的新生,而审判则既是针对每个人的前程的判定,也是对整个人类尘世生活与尘世史的终结。但是,它们何时来临?也就是说,睡去了的人何时被重新唤醒?对作恶多端却终身享尽人间福乐者的罪责何时加以追究?同样,对处处行仁积善却一生频遭不幸者的善报何时得以追补?这些都不是人自己所能回答的问题,因为复活和审判完全操之于“他”,而不在“我”。对于这两件与每个人息息相关的关联事件,每个人所能做的就是守望。

实际上,原罪说本身必定要导向救赎的希望,导向一种出路。因为尘世生活及其历史作为对人类的一种惩罚,如果它没有出路,没有新的希望,那么,它对于人类来说,就完全是一种封闭的、令人无法忍受的可怕生活,而对于上帝来说,则是一种毫无意义的安排。因为惩罚并不是放弃,恰是仍寄予某种希望,这就是悔改。也就是说,惩罚并不仅仅是所施与的惩罚,惩罚本身还意味着给予悔改的机会,给予出路的希望。而基督教通

过复活观念和正义王国临近了的福音进一步强化了人类悔改的希望,更明确、更切近地把这个尘世生活的出路,也即不同于这个尘世生活的“另一种生活”摆到人们的面前,既显明了尘世史与“新时段”的断裂,也拉近了这两个不同历史时段之间的距离。

比较地说,基督教的福音说,特别是其复活说,以最明确、最决然的态度确定了这个尘世世界及其历史终结的方式,同时也以最直接、最实证的方式表明每个人类个体的“另一种生活”的真实性与绝对性。

对于个人来说,这意味着为每个人打开了一个绝对的未来,一种绝对的可能性生活,即与每个人之全部尘世行为密切相关的未来生活。也就是说,每个人的未来生活在这一点上是绝对的:上帝会应许给每个人根据其行为而应得的前程(这绝不是说,人的行动决定了上帝会给予什么样的应许;对于人的行动的评判以及给予什么样的相应前程,这完全取决于上帝的意志和恩典。人所能决定的仅仅是:由于上帝是至高至善的,所以上帝一定喜爱一切善行,而厌恶一切恶事,因此,人们必须确信,上帝给予行善者的前程一定会好于给予作恶者的前程;而不能指望以我们自己的行动来决定、影响上帝的意志)。一个人即使他在尘世的一切机会都已错过,一切可能性都已关闭,因而他在尘世的一切希望都已渺如烟海,但是,他仍有一个绝对的机会,仍能打开一个绝对的希望,因而仍有一个绝对的未来——这就是复活与全新的前程。当人们把这个由基督教福音说打开的绝对希望,当作理解和设置自己的一切尘世希望的参照尺度时,他们也就获得了理解今生今世之生活的一个更深远、更广阔的视野。这个视野在人们的精神世界里打开了一个足以使人们从一切尘世希望中退身出来的自由空间,从而使人们得以从一切尘世执著中摆脱出来。这种退身和摆脱并不是放弃或拒绝,而是一种解放。所以,它并不是导向对尘世生活本身的否定,而是导向对尘世生活作为唯一中心的否定。在绝对希望这一视野下,人们将发现尘世生活并不是生活的唯一焦点,也不应成为唯一焦点。因此,不管一个人在尘世生活里是多么卑微和不幸,以致他一

生除了遭遇失败、不公外,别无他物,他也无须绝望,也不应绝望。因为他虽然没有尘世的成功与荣耀,但他能够有别处的成功与荣耀。同样,不管一个人在这个世界里获得了多么辉煌的成功和崇高的荣耀,他也不能忘记,也不应忘记,这一切并不是他的生活的全部或唯一。因为他还会生活在别处,还有比他的这一切荣耀更高的荣耀,还有比他的这一切成功更重要的前程。

而从人类整体来说,基督教的福音说从根本上表明,我们不仅生活在历史当中,而且是生活在有终结、有目的、有最后出路的历史当中。也就是说,人类历史是有方向、有目的、有终结的历史,这就是朝向悔改而走向与上帝的和解。实际上,这也就是人类自我提升而朝向至善的方向。不过,这种有终结、有目的、有出路的历史,并不是一种可以用概念加以演绎,因而具有抹去一切个人意志自由的必然性的历史,相反,这种历史总是与个人的自由意志相关。如果说我们的尘世史开始于人类的自由意志的事件,那么它的终结以及每个人在这个终结处所会有的出路也与每个人的意志事件相关。因为虽然尘世史的终结和每个人将得的相应前程并不取决于人们的意志决断,但是,每个人又都是也必定是在自己的自由决断中为此终结作准备,在自己的自由决断中迎候自己的前程。复活使所有个体的人都将站在历史的终结点上领受被判定的前程。也就是说,历史的终结与其后的别样生活绝对不是只与未来人相关,而与历史中的人无关。任何时代的人们不仅是作为类存在者,而且也是作为个体存在者,存在于历史的终结点上。因此,每个人之今生今世的生活及其意义,都与历史的终结和此后的别样生活直接相关,而无人能够代理他人历史的终结点上的身份,因而也无人能够为历史中的他人设置生活的意义和目标。这意味着,一方面,我们人类是生活于一个有终结、有出路的历史当中;另一方面,历史中的任何个人和任何共同体都没有任何理由声称,因自己掌握了有关历史的未来和出路的真理,而有权要求为历史中的个人设置生活意义和生活目标,从而牺牲历史中的个人

的自由。

基督教复活信念的确立,实际上给出了一个明确而完整的历史图景,以安置人生的意义和希望。这从根本上促使历史进入了世界图景的中心位置,从而使历史成为人们理解自身及其与他者的关系的维度,这也就是我们所谓的“历史原则”的确立。历史原则的确立在根本上意味着人们对自身的历史性存在的觉悟。不过,从作为宗教信仰借以安置人生意义与希望的历史图景,到历史原则在思想领域的确立,并非仅仅靠信仰的实践就能完成得了的,它同样是由信仰实践与哲学反思的沟通来完成的。对信仰确立的历史图景的反思,使人自身(理性)的历史性存在得到了自觉,从而确立起自我理解的历史原则。

四、普遍之爱与亲情的限度原则

在人类生活中,有两种基本关系要处理:一种是与他人的关系,一种是与他物的关系。在日常生活中,这两种关系更多的都展现为功能性的关系。如果说与他人的功能性关系主要由伦理习俗、法律等来规范,那么与他物的功能性关系则由各种经验知识来规定。虽然我们的日常生活离不开与他人、他物的功能性关系,但是,功能性关系并不是生活的全部,更不是生活的本质。因为使我们的日常生活成为可能的,或者说,使我们的日常生活成为人的日常生活的,恰恰是非功能性关系。正是这种非功能性关系使我们的功能性关系成为可能。

但是,从功能性关系中退出来,从单纯的非功能性关系来看,与他人的关系和与他物的关系,都可以归结为与他者的关系。他物之为他者,我们将越过自身同一物而遇到自在物,最终则要追问到它的最后来源,从而追到绝对而神圣的他者,即上帝;而他人之为他者,我们则将首先会遇到他的自由者身份,最后殊途同归于绝对而神圣的他者。

那么,我们如何面对他者? 如何处理与他者的关系? 福音书与使徒

教导首先要求以“爱”来面对他者、对待他者。也就是说,不管是与作为我们同类的他者的关系,还是与高于我们的绝对他者的关系,我们与之相处的首要法则就是爱,爱成了我们处理与他者之关系的最基本也是最高的法则。爱,是耶稣教导中最核心的内容,也是《圣经·新约》最突出的色彩。

当法利赛派的律法师问耶稣“律法上的诫命哪一条是最大的?”时,耶稣回答说:

“‘你要尽心尽性尽意爱耶和华你的上帝。’这是最大最重要的诫命。其次也相似,就是‘爱人如爱己’。这两条诫命是全部律法和众先知的话的总纲。”^①

在总结以前的律法与众先知的精神时,耶稣在另一个地方用他自己的话说:

“在一切事上,你们要人怎样待你们,你们也要怎样待人。其实,这就是律法与先知们的真义。”^②

在这里,“你要别人怎样待你,你就要怎样待人”这一新诫令被看作律法与先知们共同传达的真正要义。如果把劝令式表达转换为禁令式表达,那么这个新诫令可以被表述为“己所不欲,勿施于人”。但是,这个要义与爱有什么关联呢?

显而易见,在耶稣看来,这个要义与爱有着内在的关联。否则,“你们要人怎样待你们,你们也要怎样待人”就不会成为律法与先知的要义,而“爱上帝且爱邻人”也不会成为律法与先知教导的总纲。那么,究竟有什么样的内在关联呢?这里,首先要问:什么是耶稣所教导的爱?耶稣所教导的那种爱是一种什么样的爱?

我们可以把上面关于爱上帝与爱邻人的两条诫命归结为一条“爱的诫命”。因为《圣经》也常把爱上帝与爱邻人合并为一,有时只提爱上帝,

^① 《圣经·马太福音》,22:38—40。

^② 同上书,7:12。

有时则只提爱邻人。只提爱上帝的地方如：

我们晓得，凡爱上帝的人，上帝就使万物有益于他们，他们就是按上帝的旨意蒙召的人。^①

若有人爱上帝，这人乃是上帝所知道的。^②

只提爱邻人的地方如：

你们各人的重担要相互担当，如此，你们就完全了基督的律法。^③

全律法都包在“爱人如爱己”这一句话之内了。^④

显然，只提爱上帝的地方并不是不考虑爱邻人，而只提爱邻人的地方也并不是把爱上帝忽略了。因为一个真正爱上帝的人，也一定爱邻人；同样，一个真正爱邻人的人，他一定首先在爱中，而“上帝就是爱，住在爱里面的，就是住在上帝里面”^⑤。所以，凡爱邻人的，一定首先爱上帝，即爱自己本身。

也许正因为如此，耶稣在提及第二条爱的诫命时，用了“其次也相似”这样的说法。与什么相似？当然就是与第一条诫命也即最大的诫命的重要性相似。^⑥实际上，这两条诫命只不过是不同的角度表达了同一个爱：爱绝对的他者即上帝而爱人人的那种爱；用更哲学性的语言说，就是心怀绝对尺度、坚守绝对原则的那种爱。

①《圣经·罗马书》，8：28。

②《圣经·哥林多前书》，8：3。

③《圣经·加拉太书》，6：2。

④同上书，5：14。

⑤《圣经·约翰一书》，4：16。

⑥在这个地方，路德的德译本与新世界德译本都译为 gleich(相同，一样)，现代中文译本则译为“也一样重要”，与德译接近；更明确表达了第二条诫命与第一条诫命的同等性。

也正因为如此,使徒保罗更进一步说:“所有诫命的最终目的都是爱,这爱来自纯洁的心灵、无亏的良心与无伪的信仰。”^①在这里,爱被提到无以复加的地位:上帝的所有诫命——不管是《旧约》里的诫命,还是《新约》里的诫命——都以爱为目的。简单说,上帝之要求于我们的,最根本的只有一个,那就是爱他者。分而言之,就是爱上帝,爱他人;合而言之,就是爱人如爱己,或者换言之,全心全意全智爱上帝。爱,成了我们处理与他者关系的最高最根本的法则。

于是,“何为爱?”这个上面提出的问题再次紧迫起来。

首先要问:我们如何爱自己?我们如何对待自己,才算是爱自己?从“爱人如爱己”这条诫命来看,显而易见,只有那样一种爱才是真正爱自己,这就是:当我爱自己时,同时**也能够把他人当作自己那样来爱**。也就是说,当且仅当我**能够**把他人当作我自己那样来爱,我才真正爱自己。这并不是说,爱他人是爱自己的前提,而只是说,真正爱自己的方式一定是包含着对他人**同样的爱**;一个人能否给予他人以**同样的爱**,表明他是否是以真爱的方式爱自己。一个真正爱自己的人,一定是以**能够给任何他人以同样的爱**的方式爱自己。否则,他就不是真正爱自己。因为如果他无法“以能够给任何他人以同样的爱的方式”爱自己,那么,他就不可能爱人如爱己,因而他对自己的爱就不是“爱人如爱己”这一诫命所要求的那种爱。这在根本上意味着,“爱人如爱己”这条诫命所表达和要求的是一种普遍之爱,即能普遍化为所有人都能共享而无差别的爱。因此,“爱人如爱己”这一诫命一方面承认人人自爱,同时又要求这种自爱必须能够普遍化为对他人的爱。所以,真正的自爱必定是一种普遍之爱,一种能给他者以同样肯定的爱——这一点后面将进一步阐明。

每个人都有自爱之心。有的人爱自己的身体与名声,有的人爱自己

^①《圣经·提摩太前书》,1:5。另参见奥古斯丁《教义手册》,载“教父图书馆丛书”第49卷,《奥古斯丁选集》第8卷,32:121,德译本,慕尼黑,约瑟夫·科塞尔和弗里德里希·普斯托特出版社1963年版,第500—501页。

的财富与权势,有的人爱自己的养尊处优,甚至爱自己沉湎于声色犬马之乐的生活。所有这些自爱,都不可能普遍化为他人能无差别共享的爱。所以,按我们从“爱人如爱己”这一诫命分析出来的标准,所有这些自爱都不是对自己真正的爱,而毋宁说都是一种自溺之爱。因此,我们无法从日常的自爱中来理解真正的自爱,从而理解真正的爱。

那么,我们如何能够爱人如爱己呢?如何能够爱己而泛爱他人呢?如果能回答这个问题,也就向追问爱接近了一步。我们暂且还是回到《圣经》。

关于爱,《圣经》里有一段看似平常而费解的著名说法:

爱是恒久忍耐、和蔼仁慈;爱是不嫉妒,不自夸,不自大,不做无礼的事,不谋求私利,不轻易动怒,不计算人的恶,不喜欢不义,只喜欢真理;爱就是凡事包容,凡事相信,凡事希望,凡事忍耐。^①

这是从三个角度对爱做出的说明。如果说第一个角度侧重于(但不是局限于)从上帝之爱来说明爱,那么,第二、第三个角度则是从尘世历史中的个人角度去说明爱。尘世中人的角度分为二:一个是以肯定的形式表达,一个是以否定的形式表达。其实,只要符合其中任何一个角度所说明的爱,就是真爱。也就是说,不管是爱自己还是爱他人,只要符合这三个说明中的任何一个,这种爱就是真爱。也可以说,不管是对自己的爱,还是对他人的爱,都必须符合这三个说明之一的爱,才是真正的爱自己,真正的爱他人。

但是,我们如何理解这三个说明呢?我们暂且从第二个说明,也即以否定形式表达的说明着手。爱就是不自夸、不自大、不嫉妒、不谋私利、不随便动怒、不计较别人的恶事、不喜欢不义……那么,这也就意味着,如果

^①《圣经·哥林多前书》,13:4—7。

一个人自夸、自大、嫉妒……他就不可能真正去爱。那么，一个人能自夸、自大、嫉妒什么呢？当然就是自夸、自大、嫉妒某种优势，比如才能、财富、权势、声望、美色等等由尘世物构成的某种优势。自大、自夸、嫉妒等这类行动与情感，在根本上就是把自己和他人置于一个由各自拥有的尘世物决定的优势等级体系中，从这种等级体系的关联角度去理解自己与他人的关系。自大者或因自己拥有优越于他人的权势(或其他)而自以为人上人，而嫉妒者或因自己的容貌不如他人就自卑于他人而怨恨他人。不管是自大者，还是嫉妒者，在本质上都是把自己和他人限定在由尘世物构成的等级关联中，只从这种等级关联去理解和看待自己与他人的存在。

这种把自己与他人限定在尘世等级关联中的人，他的身份是在比较中呈现出来的，他与他人的关系是一种比较级的关系，一种由拥有的尘世物决定的差序关系。在这个由尘世物规定的庞大的等级体系中，由于每个人拥有的各种尘世物(不管是才能、权势，还是财富、美貌、感官快乐等等)各不相同，因此，一方面，每个人被分解为各种差序身份——才华横溢者可能其貌不扬，权势炙手可热者可能才智平庸，红颜者可能薄命，富豪者可能堕落。也就是说，一个人在权势等级系列里可能充当着一个人上人，而在才智等级系列里则可能是一个人下人。另一方面，这种差序身份不仅是相对的，而且是变动的，将随着尘世物的变化而改变：才华横溢者可能江郎才尽，权势熏天者可能沦为阶下囚。所以，在尘世等级体系里，人们找不到真正的“自己-自身”，只有临时的身份——大家都是临时工。没有“自己”，没有“能做主的主人”，又如何爱人如爱己呢？

也许有人会说，在同一个等级的人们之间能够相互理解、相互关爱。实际上，这是一种误解与幻想。首先，在由尘世物决定的等级体系里，每个人所处的等级序位不仅是变化的，而且是多重的，不可能与任何他人完全重叠，因而不可能与他人构成同一个等级。只有当人们从众多尘世物中抽出某一方面(如财富)作为衡量等级序位的标准时，才可能对等级体系进行**归类性**分层，否则，等级体系里只有**个体之间的**层级，而没有**类之**

间的层级。通过设立分层(级)标准来理解、认识一个等级社会,这是经济学与社会学最惯常的做法,它们对等级体系的这种认识会反过来影响甚至塑造等级体系。但是,我们生活于其中的任何等级体系,都不仅仅是它们所理解与描绘的那样简单。因为标准设立之时,就是差异被删除之际。不管是经济学,还是其他经验科学,当它在设立分层标准时,它实际上已经把等级体系中的许多差异遗漏或抹杀了。因此,以为按某种标准划分出明确的阶层,就能使同一个阶层相互同情、相互关爱而团结起来,这实际上是一种科学主义的幻想。就我们这里要讨论的话题而言,即使我们退一步承认有所谓类的同一阶层,并且这同一个阶层的人们之间能够相互关爱,但是,处在这种类的等级中的人也不可能在整个等级社会爱人如爱己。

其次,更为重要的是,只从尘世物规定的等级体系去理解自己与他人的存在和生活的人,其生活的唯一目的与方向就在于尽可能获取对他人的优势,并保守这种优势。既然我们的存在只是一种比较级里的存在,我们的生活只是等级体系里的生活,那么,除了追求最高级的存在与人上人的生活外,还有什么会是我们更重要的目的?任何一个等级体系都是一个**匮乏体系**。由尘世物决定的等级体系,既可以说是由所拥有的尘世物的量规定的,也可以更确切说是由匮乏尘世物的度规定的。在这个体系里,获取对他人的优势,也就意味着摆脱相对(他人的)匮乏。为此,他必须千方百计去夺取并占有有限的尘世物,如财富与权力。正是这一点,从根本上决定了他不可能爱人如爱己。因为如果他把他当作像爱自己那样来对待,那么,这要么意味着他放弃了自己对他人的优越,要么意味着他愿与所有他人共享自己的优越,而结果都一样:他不再保有对他人的优越。但是,获取并保守对他人的优势,却是自陷于等级关联体系中的人的唯一目的。

上面的讨论试图表明,自陷于等级体系中的人,也即只是从由尘世物决定的等级体系去理解自己与他人之存在的人,不可能爱人如爱己,因而

不可能有真正的爱。自大自夸者、嫉妒者、喜欢不义者、易怒者等等，都属于这种自陷之人。因此，当使徒说“爱是不嫉妒，不自夸，不自大……”时，这从根本上意味着，爱不是别的，爱就是从由尘世物决定的等级体系中摆脱出来。因为只有既把自己又把他人从这种尘世等级中解放出来，不再从所匮乏或所拥有的尘世物的量去理解、看待自己与他人的关系，人们才能够不因拥有尘世物方面（如才能或权势、财富等等）的比较优势而傲慢自夸，也不因比较劣势而自卑嫉恨。总之，人们这样才能不自大，不自夸，不嫉妒，不轻易动怒，不喜欢不义。从这种否定意义来说，爱就是一种摆脱—解放：自我解放而解放他人。

这里更进一步的问题是：对于我们的存在而言，从尘世物规定的等级关联体系里摆脱—解放出来意味着什么呢？从特权阶级的压迫中解放出来，意味着获得政治上的自由与平等。但是，这种自由只是一种法律所确认的外在自由，由此获得的平等还是形式性的机会平等（这当然已是人类的巨大进步），而不是起点平等，更不是实质的平等。因此，即便是在解除了阶级压迫的自由社会里，人们也仍陷在各种等级关联中。政治解放只是消除了特权阶级，摆脱了权利方面的等级关系，而无法摆脱等级关联体系。如果说阶级关系是由后天的典章制度规定的，那么尘世等级关联体系则是由先天与后天的一切有限物规定的。所以，如果说政治解放在根本上意味着摆脱某种典章制度而进入一种自由自主的存在，也即进入一种形式平等的生活，那么，爱则意味着把自己与他人从一切先天与后天的尘世物当中解放出来，让自己与他人退出一切由尘世物决定的关联，也就是退出一切功能性角色。退出一切关联，也就是进入无关联：每个人都不再是作为因拥有某种尘世物而具有某种相应功能的关联角色（如因拥有某种专门技术而为技工，因拥有特别天赋而为艺术家，或因拥有巨大财富而为富豪，等等）存在，而是作为无关联、无功能的自身出现。

在尘世物规定的等级关联体系里，每个人都处在比较关联中而充当着各种相对的角色。一切角色都是相对的，因为不管一个角色多么重要，

或多么适合于某个人,它都是在比较中确立起来的,而非为任何一个人必然地配备的,我们每个人充当的任何角色都不是非我莫属、不可替代的。在这个意义上,我们不可能在角色中找到真正的自身,因为我们每个人的自身都是绝对的、不可替代的。这种绝对的自身不是角色,因而不在于等级关联体系中,而在等级关联体系之外。在这个意义上说,从尘世物规定的等级关联体系中解放出来,也就是放下一切角色,回到自身。这个自身之为绝对的自身,就在于它的存在不受任何关联物的决定,而只由自己决定自己。因此,绝对的自身,也就是自由的存在。作为会爱的存在者,我们的自身不在尘世物规定的等级关联中,而在自由中。自由是我们这种存在者自己的位置。在尘世-日常生活中,不同的人充当着不同角色,因而有不同的位置,这犹如人们常说的“不同人有不同的社会地位”。但是,所有人都有一个共同的位置,这就是自由。这里,共同只是这一点上的共同,即在自由这个位置上,每个人都能够只从自己出发决定自己的意愿与行动。因此,虽然自由这种位置是共同的,每个人的自由却是不可代理的。在这个意义上,我们说,自由是每个人自己的位置,一个天赋的位置。

因此,当我们说放下角色而回到自身时,实际上等于说,退出等级关联体系而回到自己的位置上,即回到自由。回到自身,就是回到自己天赋的位置上:自由。进一步说,在自己的位置上,就是自在,就是自由存在——这是我们汉语中“自由自在”这个日常语汇隐藏的最深刻的本源意义。

所以,对于我们的存在而言,从等级关联中解放出来,意味着我们回到了自己的位置上,即回到自由而找到自身。也就是说,从存在论角度看,这种解放让我们找到自身,让我们回到自由存在。但是,当我作为无关联的自身而自由存在时,并非意味着我与他人只有消极的关系,而没有任何积极的关涉。相反,在这种情况下,我与他人处在一种最积极的关涉当中,这就是:让他人也回到自己的位置上,找到自身而自由自在地存在。因为当我从等级关联体系中解放出来时,这不仅表明我不再从由尘

世物规定的等级关联体系去理解、看待我自己的存在,而且同时意味着我也同样不再从这种等级体系去理解、对待他人的存在,而是把他人当作与我一样的无等级、无关联的自身,也即可以只从自己决定自己的自身。我的自我解放在存在论上必定总是与所有他人的解放联系在一起的。当我把自己从关联体系中解放出来而回到自身时,在根本上意味着我同时也把他人从其中解放出来而让他人回到自身。让他人回到自身,也就是让他人自在,让他人自由。从他者角度说,我回到自身就是让他人回到自身,我的自由自在就是让他人自由自在。

如果说爱就是不自夸、不自大、不嫉妒、不喜不义,因而爱也就是把自己与他人从等级关联中解放出来,那么,这就意味着,爱就是**回到自身—守于自由,而让他人回到自身—守于自由**。简单说,真正的**爱就是守于自由而让他人自由**。对他人的爱,就是让他人自由:让他人回到自己的位置上而作为他自身存在,或者说,让他人自由自在地存在。用一般的语词说,对他人的爱,就是把他人当作一个独立的、不可替代的个人来对待。所以,如果我们真爱一个人,那么,首先不是因其美貌优雅,也不是因其财富权势,同样也不是因其才华出众,总之,不是因其拥有某种比较优势,而仅仅因为他是一个人——一个自由的人。由于这种爱不是出于任何比较优势,所以,它才是一种无功利的纯粹之爱,一种天地间的大爱。

于是,从存在论角度,我们可以对“何为爱本身?”这个问题回答说:守于自身而让……自在-自由就是爱本身。上帝在自己位置上而创造了万物,就是让(令)万物各得其位而自在。这一方面表明,上帝的存在就是爱本身,因为他这样存在:他在自己的位置上而让(令)……自在-自由——这是“上帝就是爱”^①这个经文在哲学层面的根本意义;另一方面表明,上帝爱万物,爱我们,因为他给了我们位置而让我们自由-自在。我们守在自己位置上而自由自在,就是守在爱里,就是住在上帝里。^②

①《圣经·约翰一书》,4:8。

② 参见同上书,4:16。

我们与万物一起住在上帝即爱里。但是,我们与万物不同,我们不仅在爱当中,而且也会爱。因为我们拥有上帝的形相。这使我们不仅是自在的,而且是自由的:不仅守在自己的位置上,而且同时能够**让**(lassen)他者自在-自由。当然,人的这种“让”不同于上帝的“让”。上帝的“让”是一种绝对自由与绝对命令,一种绝对创造——绝对从无中生有地创造他者;而人的“让”则首先是向他者敞开-开放自己,以便让他者也在其自身位置上相遇。这里,敞开自己、开放自己,就是承担起自己的自由。而这在根本上意味着切断与他物的一切因果关联,只从自己那始终保持为**什么也不是的无**的精神意识出发去面对他者。正因为我们是守护在**什么也不是的无**当中与他者相遇,他者才保持为他自身出现,而不是作为**某种什么**即某种宾词物(如食物)或因果物来与我们相遇。所以,人的“让”首先是一种尊敬行为:尊重并敬仰他者在自己位置上作为自身存在,也即尊重并敬仰他者的自由-自在。在尊敬这种意识中,他者不是作为我(意识)的造物出现,恰恰是作为我的意识不可照亮、不可穿透、不可把握的自在物(Ding an sich)存在,因而它既在我的意识里来与我相遇,又在我的意识之外的自己位置上存在,因而大于、高于我的意识。我们的自由也能创造,但是我们的创造以我们的这种“让”为前提。而上帝的“让”(令)直接就是创造。

人因被赋予自由这个天位,所以,他不仅在爱中,而且也会爱。因为他的自由位置使他能够让他者自由-自在。但是,如果说上帝的爱是一种创造与赋位的话,那么,人的爱则不是创造,而只是创造的前提,也不是赋位,而只是认位与敬仰:确认并维护他者在自己位置上的自在-自由的存在,从而承认他者在我的意识边缘之外而“大于”我的意识,进而敬仰他者之不可归结为我的意识的神圣性与神秘性。

因此,人的爱——让他者自由-自在——包含着两个基本的意识向度:一个是承认并维护他者(他人或上帝)自在-自由的存在,也就是他者之独立自主、不可替代的存在;另一个是确信并尊敬他者这种自由-自在

的存在绝对不可被意识所把握和认识的神圣性。因此,人的真正之爱,必定包含着相信-信任-信仰(Glauben)。也可以说,人的真爱必定在相信-信任-信仰这个意识向度之中。怀疑中无爱,爱不在怀疑中。对上帝之爱如此,对他人之爱一样如此,甚至对自己的爱也是如此。

首先讨论对上帝之爱。爱上帝,也就是爱爱本身。根据上面的讨论,这个爱本身这样存在着:守在自己位置上而让(令)他者自由-自在。对于这个令万物存在的自由-自在存在者,我们所知甚少。对于他的意志、权能、智慧,我们无从把握,也无法证实。因为我们看不见上帝的存在,看不见他的意志、权能与智慧。虽然我们从其启示知道他存在,并且是全能全智全善的唯一创世者,但是,我们无法看见这一切,因而无法证实。我们可以对上帝的存在乃至全能全智全善提出种种证明,但是不能证实。所谓证实,就是通过所见事实来把……指证为真实、有效的。而证明则只是在概念范围内分析、论证命题在逻辑上的正确性。我们可以证明上帝存在以及上帝全能全智全善(这一命题)在概念范围内的正确性,但是,我们无法指出看得见的事实或知识,来使人承认上帝的存在及其全能全智全善是现实-有效的,因而是真实的。证实本质上是要以看得见的事实来把……显明为具有现实有效性,而不只是概念内的正确性。对上帝的证明并不能显明上帝的现实性存在,从而确认上帝的可靠性与真实性,而只是对付怀疑上帝的一种消极性策略。这也就是说,在此岸世界,对于全能全智全善的创世者,我们并不能看见他而在概念上认识他、把握他,而只能相信-信仰他。因此,如果说我爱上帝,也即爱爱本身——承认并尊敬上帝以在自己位置上而让(令)万物存在的方式自在,那么,这不是因为我看见了上帝的全能全智全善而拥有了对上帝的知识,而必定是我相信-信赖他全能全智全善。

不是在对上帝的知识中爱上帝,不是在看见中爱上帝,这意味着什么呢?意味着这种爱不是对概念物的爱,不是对作为看的对象的现象物-有限物的爱。在知识和看见中的事物,都是概念规定出来或由直观显现出

来的事物。因此,在知识与直观中的事物都不是自在之物,即都不是在自己位置上的自由-自在者,而是且仅仅是在我们的概念与视界里的存在者。因此,不是在知识与看见中爱上帝,也就意味着不是仅仅把上帝当作我们的意识、视界里的存在者,而是当作在自己位置上的自在存在者来对待。相反,如果以为可以在知识里把握上帝,或者在此岸世界里看见上帝,那么也就意味着,上帝仅仅是我们意识世界里的样子,因而他只存在于我们的意识里。然而,上帝在我们心(意识)中,却又绝对不仅仅在我们心中。他永远比我们的心(意识)要“大”要“多”,因为他是创造者。因此,如果以为要通过看见上帝或认识上帝才爱上帝,那么,这实际上首先已降格或褻渎了上帝,而不可能真正爱上帝。这从反面显明,对上帝的爱只能是一种在相信-信仰-信赖中的爱。

同样,对他人的爱也必定包含着对他人的信任-相信,是在信任-相信中爱他人,因为我们不可能在完全认识了一个人或看透了一个人之后才去爱他。不管我们与之关系如何亲密,如何患难与共,我们都不可能完全认识一个人的全部,看透一个人的意志世界,因为他是自由的。如果说爱他人是与他者关系的首要法则,那么,我们对他人的首要的和主要的态度不是也不应是探索-窥探与猜测,而是相信-信赖。相信-信赖他者,也就是不把他者仅仅当作知识与感性直观中的东西,不企图用我们的意识去把握、穿透它们,而是承认并尊重它有意识永远不可显现、不可把握的区域,它在意识中的显现同时表明了它不仅在意之中,更在意之外。这个意识之外的、不可显现的区域,就是他者自己的位置。承认并尊重他者在自己位置上,这是爱的一个基本维度。

那么,对自己的爱呢?前面我们曾问:如何爱自己才是真正的爱自己?如果说爱就是让……在自己位置上自由-自在,那么爱自己也就是让自己自由-自在。而这首先意味着确认我自己在我的意识中,但又不仅仅在我的意识中,而且还在我的意识之外——这就是我的位置,即自由。我不仅仅是意识中的那个“我”,意识只是我的显现。通过意

识,我显现为一个可交流、可了解的“我”,但又不仅仅是这个“我”。只是在逻辑中,我与意识中的“我”才被视为是同一的,但我并不仅仅生活于逻辑中,因为我并不仅仅生活于概念里。因此,我同样不是可以被我自己的意识所完全穿透、把握或看见的。所以,真正的爱自己同样不可能是也不应当是建立在对自我的认识之上的,而是建立在担当起自己的自由之上,也即建立在对自我自由的确认-相信之上。对自己的真爱必定包含着担当起自己的自由,也即确认与维护自己的自由,而这在更深的层面上则意味着确认与维护自己存在的神圣性。因为确认自己的自由,也就等于确认我自己的存在“大于”、“多于”我自己的意识,是我自己的意识-意愿所不能左右的,相反,我的存在总是在意识的边缘而构成了意识-意愿的源头。因此,对于我自己的存在,“我(意识)”必须敬而存之:对于我的存在,“我”(意识)不能想怎么对待就怎么对待,想怎么处理(如自杀)就怎么处理,而必须确认与尊重它的神秘性(不可被意识穿透)与神圣性(“多于”、“大于”意识)。在这个意义上,真爱自己,必须确认并尊重自己为一个他者。

所以,不管是对上帝的爱,还是对他人之爱,抑或对自己的爱,都必定包含着相信-信任-信仰这个意识向度。没有相信-信赖-信仰,就不可能有真正的爱。真爱必定在相信-信赖这种意识向度之中。这就是为什么《圣经》在上面的引文中会说,爱就是凡事相信。凡事相信,就是相信上帝,相信人人。不管他人做过何事,不管他曾经多么奸诈善变,都只相信他:确认并尊重他仍是一个自由的人,而不因他曾做过种种坏事就把他定格在某个道德等级中。相信他人,在根本上就是相信他的自由这种位格存在。如果我们连他人的自由都不相信-信赖,那么,我们如何让他人自己位置上自由-自在呢?从而,又如何爱他人呢?

实际上,就我们人类来说,爱的相信-信仰向度在根本上表明,真正的爱必定是向任何他者敞开的爱。因此,对他者的爱,并不是只爱某些他人(如亲朋或利益相关者),而是以“让他者自由-自在”的方式给一切他人以

同样的爱。即便是自爱,他对自己的真爱也并不是排他性的自私自利的爱,相反,是能够给任何他者以同样对待的爱:守于自己的自由-自在而让他者自由-自在。在这里,自爱在肯定自己(让自己自由-自在)的同时,也给予他者以同样的肯定——也让他者自由-自在。只有这样的自爱,才能爱人如爱己,因而才是没有危险的。也只有这种意义上的自爱,在践行“爱人如爱己”这条诫命时,才能同时践行“全心全意全智爱上帝”。因为“我守于自己的自由-自在而让他者自由-自在”,意味着我的整个存在的“心、意、智”并不执著、封闭于任何尘世事物(既无“我”执,也无法执),而是完全向绝对他者——上帝敞开着的。这种向……完全敞开就是一种全身心的迎候、渴望与信赖。这也是《圣经》为什么有时候在提“爱人如爱己”时没提爱上帝,而在提爱上帝时没提爱人如爱己的原因。如果我们在真爱意义上谈爱上帝,那么,爱上帝的人一定爱人如爱己;而爱人如爱己的人,也一定爱上帝。这表明,真爱总包含着神圣性维度,总是向不可归结为意识现象的绝对他者敞开着的。因此,真爱不只是涉及与看得见的尘世他者的关系,而且更涉及与看不见的神圣他者的关系。

单从哲学的角度说,上面的讨论表明,不管是自爱,还是爱他者,只要是真爱,那么,这爱就必是守于自由而让……自由-自在,因而是一种可普遍化为爱人人人的普世之爱。就真爱是守于自由而让……自由-自在而言,真爱也就是让(使)……承担起自由而独立自主,就是让……自立。在这个意义上,爱这个普世原则,也就是让……自由-自立的原则。就爱是每个人对他者所应持的首要原则而言,这也就意味着,我们每个人首先要尊重与维护他人的自由存在,也即尊重与维护他人的自主-自立。施与他人的一切对待——照料、关心、扶持、帮助,都必须以尊重和维护他人的自主-自立为准绳,或者说,都必须以他人的自主-自立为目的,否则,就有违爱的原则,就不是真正的爱他人。

就每个人都是赋有自由意志的独立个体而言,守于自身而自由-自立地存在并让他者自由-自立是每个人的神圣使命。简单说,维护和坚守自

己的自由-自立并尊重和维护他人的自由-自立,是每个人作为人而必须担当起来的一个不可推卸、不可替代的责任。在这个意义上,爱(爱自己、爱他者)是每个人必须承担起来的一个绝对命令。“应当爱人如爱己”,不是因为这样做会给自己带来好处与好人缘——尽管这样做的确会给自己带来最大的好处,为自己营建最和谐的关系社会——而仅仅因为自己和他人天生是自由的存在。拒绝“爱人如爱己”的人,意味着他拒绝尊重与维护他人的自由-自立,而其必然结果就是违背与否定自己的自由-自立,也就是违背与否定他在上天赋予的位置上的本性。因此,如果人要守住自己的天赋本性,他就必须去爱。爱出于我们的天性(自由-自在-自主-自立的存在),又看护我们的天性。在这个意义上,爱是我们的天职,是我们的天命。所以,爱是人人之间首要的关系。

而根据前面的分析,除了爱人如爱己的爱以外,没有别的真正之爱。这里有必要讨论爱与亲情的区别和关联,来进一步澄清爱本身。

在日常生活中,人们相互之间总是发挥着各种功能,使得日常生活得以维持下去。因此,人们在日常生活中总是处在各种功能关系当中,首先就处在亲亲相哺这种功能关系之中:父母生养、抚育儿女,儿女则反哺父母。这种以血缘为线索的亲亲相哺,是人类最早的一种功能关系,曾经是最基本的一种功能关系。在这种相哺中产生和形成的特殊情感,就是平常所谓的亲情。同时,(从子的角度看)人们也首先是在这种相哺中体会到自己作为一个个体被关怀、被维护、被尊重的,因为相哺是每个人作为个体遇到的第一个生存境遇,因此,人们在相哺中既是作为父子,又是作为赋有自由本性的个体出现的。相哺虽然是一种功能性关系,但是,它与所有功能性关系一样,都是以不可替代的个体间的分立为前提,因而都以隐含在个体间的非功能性关系为前提。人的所有功能性关系都要以非功能性关系为基础,因为,在任何功能性关系中,解除了功能性关系,仍一定会剩下独立的个体间的关系,这就是个体间的自由关系,我们称之为自由体间的关系。就这里的例子而言,在父子关系中,如果一方放下父的功

能角色——抚育者,另一方卸下子的功能角色——反哺者,那么,不会什么都没了,而一定仍会剩下两个独立的自由个体。

父子关系是自由个体首先进入的一种功能性关系,但是,父子间的功能性关系之为人的一种长幼关系,而不是动物间的纯功能性关系,就在于父子间的相哺关系首先是出于爱,是出于践行爱这个天职。换言之,我们首先是在父子的相哺关系中实践爱这个绝对命令——让……自由-自在-自立。“让”并不是消极的放任不管,这里的让恰恰就是“使”。让……自由-自立-自主,就是使……自由-自立-自主,就是通过维护或扶持而使……自由-自立-自主。人类的长幼相哺首先正是出于这种爱:父母抚育孩子,首先就在于使其自立-自主——担当起自由这个神圣使命;而孩子反哺父母,则首先也在于使其自由-自在——保持尊严与神圣性地生活着。也就是说,正是爱这一天职,使长幼相哺在漫长的非福利社会中成为对人类的一种强烈的伦理要求。人们之所以要执行、完成长幼相哺这种功能性关系,不是因为别的,而仅仅因为爱。

所以,当爱(仁)的第一个场所——父子之间的爱不再需要通过长幼相哺来完成时,长幼相哺也就不再成为一种强烈的伦理要求。在福利社会中,由于父母晚年的尊严生活主要靠积累的社会化福利来维持,所以子女直接赡养、反哺父母这一功能不再是必要的,因而它也就不再是对父母之爱的一个强烈要求。但是,即便在分工细化的福利社会里,养育子女也不可能完全社会化,对于使子女成长为独立-自主-自立的健全人格来说,父母的抚育仍是难以替代的,所以父母的抚育功能仍然是爱的一个要求。虽然这使得父子之间相互的功能关系看起来变得不对称,但是这恰好表明,爱的法则不是功能交易的法则。

虽然长幼相哺这种功能性关系在根本上基于爱并实现爱,但是,在这种功能性关系中并不仅仅实现爱,也并非只有爱,它还会产生亲情。由于亲情总是在爱的第一场所中生发出来的,所以,亲情与爱似乎总是密切相关的,以至于亲情常常就被当作爱,而爱也常被当作亲情,甚至是出于亲

情,从而使爱成为有差等或等差的爱。然而,正如爱是长幼相哺这种功能性关系的根基一样,爱是亲情的根基,但爱并非就是亲情,更非出于亲情;而亲情包含着爱,但并不一定就是爱,倒很可能违背了爱,是为“偏-爱”。

那么,何为亲情?人们可以在日常生活中处处体会到亲情:父母为即将远行的子女准备齐全的物品(所谓“临行密密缝,意恐迟迟归”),子女不时探望、照料年迈孤独的父母(所谓“一步三回头,梦里依稀图恩报”)。不过,再没有比面对亲人之死更能体会到亲情之深切与珍贵的了。对于陌生人之死,人们往往无动于衷,或者只是瞬间涌起同情不幸者的一点感慨;对熟人、同事、一般朋友之死,人们则总会有所触动,明理人甚至会从死者的完结中了悟到自己与世界的真相而歔歔不已,而一般常人在庆幸死的是别人而不是自己的同时也会泛起些许同情、惋惜与哀伤——毕竟在自己的生活、工作中再也碰不上这个逝去的人了;而对于亲人至友之死,人们则反应激烈,会有透彻心肺的悲痛哀伤,会有天崩地裂的茫然无助,还会有天昏地暗的恐惧与孤独。正是在面对亲人之死的这种反应中,突现了亲情之实质。

亲人之死之所以会让人们感到自己的生活世界好像突然瓦解或塌陷了,就在于亲人之死对于人们来说意味着人们与他共在的世界消逝了。每个人都展开一个生活世界,这个世界既是他个人的,又是与他人共在的,因为每个人总是自由地与他人共在着。但是,与亲人的共在不同于与其他人的共在。与其他人的共在通常只是在社会分工体系里的共在,而与亲人的共在则主要是在相哺活动以及在此基础上的相互扶持这类基本的功能性关系中建立起来的。长幼相哺以及子女间在此基础上的相互扶持,使每个人得以维持、展开其个体生存的最基本的功能性关系,它实质上就是一种生存上相互需要、相互依赖的关系。在(出于爱而)践行这类关系的过程中,人们在意识里对自己与亲人在生存上的需要与被需要的确认、担当、怀念、感恩、期待就是亲情。更具体说,亲情在实质上就是人们在意识里对自己在亲人的生存中被需要的功能性作用的确认、承担、期

待,以及对亲人在自己生存中发挥的功能性作用的期待、感恩、怀念。我们在确认、担当与期待中履行着小辈所需要的功能作用,由此感受到自己的被需要以及与自己小辈特有的亲密共在,这是我们对晚辈的亲情;我们在期待、感恩、怀念中获得或追忆长辈对我们在生存上的需要的满足,由此感受到自己现在或曾经对长辈的依赖以及对所依赖的长辈的感恩和回馈的渴望,则是我们对长辈的亲情。我们每个人都首先是在与亲人的关系中展开自己的日常世界的。我在期待与怀念、确认与承当中展开的与亲人的共在,是我的日常世界中最坚实、最可靠、最持久的共在。亲人的死,则意味着这种坚实共在的解体。所以,亲人的死会让人们感到世界的坍塌,会造成天崩地裂般的冲击。那种坚实共在的解体,实际上是在以最强烈、最切近的方式向活着的亲人提示:每个人在根本上都是一个孤独的个体,他在根本上都要独自面对死亡,面对有-无之间的自由,从而面对超越亲人共在的责任与权利。

就亲情是在维护**个体**生存方面的相互需要这个基础上建立起来的而言,亲情就是对这种相互需要的确认、担当、期待与怀念。从这里,有两点值得进一步指出:首先,亲情与血缘并无必然的关系,而只与个体之间相互担当生存上的需要与被需要相关。血缘之所以显得与亲情好像有很密切的关系,只不过是人们通常首先根据血缘关系来确定和履行个体间在生存上的相互需要。即使没有血缘关系,只要进入生存上的需要与被需要的共在关系,就会有亲情。亲情之“亲”不在于血缘,而在于生存上的深度共在。那种以为亲情之亲就是血缘之亲的观念,是对亲情的根本误解。其次,亲情是有远近亲疏之别的,亲情的浓淡厚薄取决于人们之间在生存上的需要与被需要的程度,以及对这种相互需要的承担程度。所以,亲情之爱是有深浅等级的,也就是说是有差等的,它将随着生存上直接的相互需要的弱化而弱化,因而也将随着地域、种族的疏远而淡化直至完全消失。因此,亲情是一种人人都有情感,却不是一种可以普遍化为爱人的普世情怀。它实际上永远只是限于小群体之内的一种私人情

感,通常就以家庭、家族为界限。

显而易见,一方面,亲情以爱为基础,因为如果没有爱,如果不是为了让(使)……自由-自立-自主-自在,那么,人们也就不会确认、担当和期待他人在生存上对自己的需要,从而也就不会有亲情的产生;另一方面,亲情要“多于”、“厚于”爱。多在何处?厚在哪里?对于自己所确认的亲人,如果说爱要求人们承担起来的被需要,仅限于使(让)亲人(首先是父或子)能够自立-自主-自在所需要的程度,那么,亲情所期待、确认、担当的被需要则超过了使……能够自立-自主-自在所需要的程度。人类在生存中有各种需要,其中最基本的需要就是成为或维持为自立-自主-自在的存在需要。承担起他人的这种需要,就是对他人的爱。但是,人们并不仅仅只有这样的需要,也不会仅仅满足于这样的需要。如果把这样的需要称为“基本的需要”,那么超出这种需要的其他需要则可以被称为“优越的需要”。因为超出基本需要,也就意味着追求自立-自主-自在的存在之外的东西,而追求这种之外的东西在根本上意味着追求优越于作为自立-自主-自由的存在的他人:比他人更容易或更轻松就能自立-自主-自在存在,或者比别人更富有或更荣耀地存在。亲情比爱更多,就多在对所确认的亲人不仅承担起“基本的需要”,而且承担起了“优越的需要”。换言之,对于亲人,我不仅可以期待他承担起我的基本需要,而且可以期待他承担起我的优越需要。

亲情虽然以爱为基础而包含着爱,但是亲情也可能甚至常常就遗忘爱而违背爱。这通常体现为两种亲爱之情:溺爱与宠爱。在存在论层面上说,所谓溺爱,就是对他人进行这样一种操劳-忧心(Besorgen):为了使他人生存得(比自己或比他人)更优越,不仅满足其“基本的需要”,而且尽可能满足其“优越的需要”,直至越俎代庖地操劳起本应由他自己操劳的事务,以疼爱的名义卸下了他作为一个个体存在本应担当的责任。其结果不是使(让)其成为(或维持为)自立-自主-自在的独立存在,而恰恰是使其丧失了这种独立。而所谓宠爱,则是给予他人这样一种过分的对

待：为了满足其优越的需要，甚至以损害其他人的“基本的需要”为代价，也即以损害、挤压其他人的自立-自主-自在的存在为代价。显然，在亲情中最易出现也最常出现的这两种亲爱之情，都在不知不觉中偏离了真正的爱，最后都违背了爱本身。

违背了爱本身，也就是违背了人之间的首要法则，也即爱的自由法则——守于自由而让他人自由。对爱的法则的违背，将不可避免地带来对社会的公共法则与普遍正义的破坏和瓦解，最终使人类要么陷于无止境的血腥争斗，要么坠入腐败横行、公义退席、强权暴虐的黑暗之中。因此，亲情不能没有尺度、没有限制，否则，亲亲之情就可能走向爱的反面。如果说亲亲之情是一种私情——因为它只能局限于少数群体之内而不可能普遍化，那么，违背了爱本身的那种亲情则是一种滥情，因为它实际上是一种忘记了人本身之目的的一种盲目之情。

那么，什么是亲情的尺度呢？这个尺度即亲情的限制性原则，就是爱本身。亲情多于爱，但是，不能多到违背、损害或突破爱的法则。亲情是有差等的，但这种差等不能没有制约地无限扩大下去，以至于无视亲亲之外的他人的自由存在以及因这种自由存在而拥有的各种权利。作为亲情的限制性尺度，爱的法则就是自由法则：守于自由而让他人自由。它在根本上就是承认并尊重自己和每个他人的自由存在。而从每个人的自由存在，我们可以合理地引申出这样一个绝对而普遍的原则：由于你的任何一个行动，也是每个他人都能够自由地去做的，所以，你应当这样去行动，即当你的行动普遍化为所有人的行动时，不会导致否定你的行动。换言之，你应当这样行动，即当你的行动普遍化之后，不会陷入自相矛盾。否则，你的行动就是违背与损害自己(和他人)的自由。

这个自由法则，用耶稣的劝令式话说，就是“你要别人怎样待你，你就要怎样待人”；而用孔子的禁令式话说，就是“己所不欲，勿施于人”。也就是说，耶稣的这个劝令与孔子的这个禁令，实际上表达的都是同一条自由法则，也就是爱的法则。这意味着，不管是孔子的禁令还是耶稣的劝令，

在根本上都是要求“爱人如爱己”：守于自由而让(承认并尊重)他人自由。这也是为什么耶稣既说一切律法都以爱为目的,又说“你要别人怎样待你,你就要怎样待人”是一切律法的真义。

因此,更具体地说,亲情的尺度或限制性法则就是耶稣的那个劝令或孔子的那个禁令。一切亲情都不能违背这样的禁令-劝令,否则就是一种无法无天、没有节制的滥情。只有在这个禁令-劝令的前提下,亲情才符合爱的法则而包含真正的爱,因此才真正是有意义的——对被爱者才真正是有益的。

由于亲情在根本上基于爱,因此,亲情通常就被当作爱本身,甚至当种种违背爱的法则的亲情也仍被当作爱时,人们常常沉溺于种种违背、损害真正之爱的亲情之中而不自觉,使得各种不健康、不光明的亲情以爱的名义泛滥人间。所以,溺于亲情而昧于公义,是人类自陷其中的最严重的蒙昧。所以,人类要回到自身而相爱,首先必须从过度的亲情中解放出来。我相信,正是出于这个原因,耶稣基督对他的门徒说:

我来是要引起不和:叫儿子与父亲不和,女儿与母亲不和,媳妇与婆婆不和。人的仇敌就是自己家里的人。谁对父母的感情比对我的感情更深,谁就不配做我门徒;谁对儿女的感情比对我的感情更深,谁就不配做我门徒。^①

耶稣作为上帝显现于人间的一个身份(子),他就是爱本身,就是每个人必须独自面对的爱的法则——不可灵活权变、不可丝毫折扣的绝对原则。这个爱本身临到世间,当然是为了在人间播撒爱、唤起爱,却又怎么说是要引起“不和”呢?这里,耶稣基督要引起的不和,并不是要亲人之间进行你死我活的争斗,而是要把人从盲目与过度的亲情中解放出来,让亲

^①《圣经·马太福音》,10:35—37。

情回归到以爱为尺度和目的,以便人类不再因为沉溺于盲目的亲情而忘却乃至丧失公义之心与普遍之爱。所以,耶稣要引起的不和,与其说是亲人之间的不和,不如说是普遍之爱与盲目亲情之间的不和,是真爱与假爱之间的不和。耶稣并不是要人类摈弃亲情,而是要节制亲情,要维护真爱于亲情之中,也就是要以绝对原则-普遍正义贯穿于亲情。作为爱本身,或者说作为绝对原则的化身,耶稣在人人之间,当然也在亲人之间。他(爱)是人人之间相互理解、团结的桥梁,也是人人之间不可逾越、不可掩盖的界限:不管人们之间相隔如何遥远,甚至互相敌视,只要回到耶稣基督即回到爱本身,回到普遍正义的怀抱,人们就能够消除隔阂,理解对方,接纳对方;同时,不管亲人之间多么亲密,也不可能“无间”,因为他们之间实际上永远横亘着绝对原则这一不可突破、不可泯灭的界限,因此,不管人们的关系多么密切,相互之间多么生死与共,也必须坚守爱的绝对原则与普遍正义。谁对亲人的感情深于对耶稣的感情,也就意味着,他让亲情牺牲了普遍之爱,让亲人凌驾于绝对原则-普遍正义之上;进一步说,则意味着他在自己的私情中无知地泯灭了人人之间的绝对界限,而试图代理他人的自由,替代他人的人格尊严。

以亲情牺牲普遍之爱,让亲人凌驾于绝对正义之上,因私情泯灭人人界限而取代他人的自由,在根本上说是一回事,它也是人类一切非正义事物的源头,而一切非正义事物正是人类必须加以克服、消灭的敌人。正是在这个意义上,耶稣说,人的仇敌就是自己的家人。“家”是人们遇到的第一个关系场所,“家人”则是人们建构的第一个人际关系,一切正义与非正义也开始于家与家人。正因为如此,家庭中的亲亲关系对于整个社会来说一直是至关重要的,甚至曾经具有基础性意义。我们无法想象,一个溺爱、宠爱等盲目亲情泛滥的家庭,会是一个坚守绝对原则而富有爱心与正义的家庭。而一个在家里以亲情牺牲原则与正义的人,他又如何能够在社会共同体里坚守原则与正义?一个被过度的亲情所俘虏而模糊了绝对原则与普遍正义的人,他又何以能够在社会共同体里不徇私情而枉公法?

一个心灵世界弥漫着盲目亲情的人,他又如何能够在社会共同体里均公义于大众、泛真爱于人人?相反,我们则可以相信,一个以普遍真爱节制亲亲之情、以绝对公义贯穿于亲亲之间的家庭,一定是一个亲情澄明、爱心流荡、正义朗然的家庭;而一个以真爱正亲情的人,也最有可能在社会共同体里泛真爱于人人;一个持公义于亲亲之间的人,也一定最有可能在社会共同体里守原则于大众。由这样的家庭与这样的家人构成的社会共同体,也才最有可能成为一个公义流行的太平世界。^①

所以,耶稣要在亲亲之间引起的不和、争执,实际上是一场澄清亲亲之情的革命:以普遍之义贯穿于亲亲之间,以普遍之爱涤荡亲亲之情,使亲亲之情循公义(而不是私情)流行,亲亲之间以真爱(而不是溺爱或宠爱)相亲,从而得以亲亲而亲人,亦如孟子所言“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼”。由此,耶稣所说的“爱人如爱己”这种大爱得以流行世间。大爱流行,则私(亲)情得以节制,公义得以伸张。人世间不仅有亲情,更有真爱,因而更有普遍的正义。人人之间的首要关系不再是亲亲之间的关系,而是会爱者之间的关系,也就是自由者之间的关系。

会爱者,就是自由者。因为所谓会爱者,就是能够真正爱自己,从而能够真正爱他人的人。而正如前面的讨论所表明的,真正爱自己的人,也就是守于自己的天位即自由的人。守于自由也就是维护、承担自己自立-自主-自在的存在。爱自己,既是把自己给予自己,也是对自己提出要求——承担起自己的自由。爱自己而守于自由的人,也才能不在比较关

^① 先秦儒家会在《大学》里提出“齐家治国平天下”这样的实践秩序,想必也是出于这个理路。这里,儒家强调的绝对不是浅薄而迂腐的后儒们所理解、解释的那样,好像是强调家庭与亲情在治平事业中的重要性。实际上,先儒强调的是修身致知对治平事业的基础性意义,而家庭亲情并不是修身致知的前提,相反,修身致知而明起来的“德”也即绝对原则,恰恰要成为齐正家庭亲亲之情的尺度。没有明德为根,没有至善为据,人们何以正亲亲之情而齐家?设若无以正亲亲之情,又何以立国之大法而节天下人人之利?大法不立,又何以均天下之公义而致平天下?所以,在治平事业中,与其说先儒强调的是家庭亲情本身,不如说恰恰是强调要以明德克齐亲亲之情,持至善贯彻亲亲之间。设若亲亲之情皆中于大节,合于公义,则天下事亦不难矣。反之,倘若亲亲无节,亲情失度,则亲情至厚而公义退席,亲亲无间而天下昏昏。

联中去对待他人,因而也才能让他人守于自己的自由而自立-自主-自在地存在——这正是爱他人的真义。因此,正如爱自己一样,真正的爱他人既是把他人的天位归还给他人,从而尊重、协助、维护他人的自由,同时也是希望、要求他人承担起自己的自由。

所以,会爱者间的关系,就是自由体间的关系。人人爱人如爱己,亲亲而亲人,也就是人人相互以自由身相对待。就此而言,澄清亲情而使大爱流行,在根本上意味着把人们从盲目而封闭的亲亲关系中解放出来,使之进入一种敞开的自由体之间的关系。在这个意义上,耶稣澄清亲情的革命,更是一场社会革命,一场人类解放运动:它既召唤人们在心灵上从无度的亲亲之情中解放出来,从而摆脱亲亲之间过度的相互依赖,同时也将进而持续地促进和推动人们在法律与习俗层面上从各种人身依附关系中解放出来。因为,一个人一旦在心灵世界确立起了大爱,他就不仅要求维护自己的自主-自立的自由存在,而且要求尊重、维护他人同样的自由存在。所以,爱的法则也就是自由的法则,因而也就是自尊-自立-自主的法则。爱他人,在根本上就是要协助、尊重、维护他人的自立-自主-自尊的自由存在。

因此,当耶稣说“爱是一切律法的目的”时,也就意味着自立-自主-自尊这一自由法则是每个人理应遵循与维护的绝对法则。基督教关于爱的信条,从一个角度促使了人们对自立-自主-自尊的自由存在的觉悟与承担。这使哲学在面对来自希腊传统的真理、正义等问题的同时,也把爱、解放与希望摆到哲学面前,从而促使了哲学对自立-自主原则的觉悟与确立。

上面我们讨论了哲学的反思活动在与基督教的信仰实践相遇、会通的历程中开显出来的基本原则。哲学的反思活动所开显出来的原则也就是理性自身的原则。而由于这些原则是在理解基督教信仰的反思活动中被开显出来的,所以,我们这里把它们看作基督教的内在原则,也就是内在于理性因而符合理性的原则。这里要指出的是,基督教绝非只有上面

所讨论的那些内在原则,或者说,哲学只能从基督教信仰中理解、开显出那些原则。对于哲学来说,基督教永远是一个有待进一步理解的信仰系统,就如哲学本身永远是一个开放的自由体系一样。我们这里之所以特别讨论上面的四大原则,只是因为,在我们看来,它们在哲学中的确立对于塑造哲学本身来说具有深远的意义。正是这些原则的确立,使哲学走上了维护历史中的绝对原则、维护历史中的人的绝对自由,从而维护历史中的人的绝对权利、绝对尊严与绝对责任的神圣道路。在这个意义上,信仰的理性(思想)化,同时也就意味着哲学的神圣化。因此,哲学与基督教信仰的相遇,不管是对基督教来说,还是对哲学本身来说,都是一个重大事件。从早期教父哲学到整个中世纪基督教哲学,都可以被看作是这个重大事件的展开。

上 篇

奥古斯丁的基督教哲学

第一章 奥古斯丁：一个新的起点

早期教父们在阐述、维护基督教教义的活动中，不管他们对希腊哲学持什么态度，是吸收、利用，还是批判、拒斥，他们都无法回避希腊哲学，因为他们是在一个早已被希腊化了的世界里从事传教与护教的事业。柏拉图和亚里士多德不是他们最强有力的盟友，就会是他们最危险的敌人。这既是基督教走向世界的文化场境，也是希腊哲学的历史遭遇。

然而，即使教父们批判乃至拒斥哲学，他们也必须采取哲学的方式；而因教义解释上的歧见而形成的教派之争也不得不借助于哲学，哲学的明辨说理与反省自识不仅是统一教义的可能方式，而且是基督教争取罗马帝国上层人士的现实途径。所以，不管早期教父们对哲学抱什么态度，他们在希腊化世界里的传教与护教工作同时也在自觉或不自觉、消极或积极地进行一件伟大的事业，这就是沟通与融合哲学和宗教、理性和信仰。我们之所以把这种沟通、融合的工作视为一项“伟大事业”，是因为它既深远地影响了基督教，也深刻地改变了哲学，从而使欧洲人开始在“有信仰的思想”（或叫“有思想的信仰”）里展开自己的历史，而不是单纯依靠思想或信仰来开辟历史。在这个意义上，我们可以把早期教父们的工作看作欧洲历史的新起点，而奥古斯丁则是这个新起点的标志

性人物。他不仅以一个柏拉图主义者所能达到的深度反省自识去理解、阐释基督教教义,为一系列信条(包括尼西亚会议确立起来的关于“三位一体”的信经)的统一提供了学理上的根据,而且以一个基督教徒的虔诚与执著从基督教信仰中开发出了新的哲学问题,打开了新的思想维度。后面这一点将是本章主要论述的内容。

按今天的地理版图,奥古斯丁当属北非的阿尔及利亚人,因为他的出生地塔加斯特城即属现在的阿尔及利亚君士坦丁区的苏克赫拉斯。不过,当时的北非早已被并入罗马帝国版图,完全处在罗马政治、文化的覆盖之下。罗马人与北非的迦太基人之间进行的长达一百多年的“布匿战争”,并最终以前迦太基人惨败而被罗马人征服的历史,似乎也早已淡出人们的记忆。所以,奥古斯丁从精神到法律上都是一个罗马人。他从小心向往之的就是罗马、米兰这些帝国的中心城市。

奥古斯丁生活的年代(公元 354—430)相当于中国的东晋时期,当时佛教在中国北方越来越受到重视,以陶渊明、谢灵运为代表的田园诗蔚为一代风气。同一时期,罗马帝国不仅中止了对基督教徒的迫害,而且也开始重视、利用基督教。如果说罗马帝国皇帝君士坦丁于公元 313 年颁布的“米兰诏谕”使基督教摆脱了屡遭迫害的命运而获得了合法性地位的话,那么,从公元 380 年以后,在皇帝狄奥多西当政期间,随着针对各种非基督教异端信仰的禁令的颁布,基督教逐渐获得了作为罗马帝国国教的地位。虽然帝国皇帝要求罗马公民都要“遵守使徒彼得交给罗马人的信仰”,但是,奥古斯丁的父亲像许多罗马公民一样仍是异教徒,虽然他的妻子莫尼卡(Monica)是一个虔诚的基督徒。所以,虽然由于罗马皇帝以及大批上层人士皈依基督教使基督徒和神职人员们大大提高了他们的社会地位,但是,奥古斯丁的父亲丝毫也没寄望于儿子在属灵事业上能立德立言,倒是一直渴望他在世俗事业上能出头露角、功成名就。父亲的世俗厚望与功名心一直影响着奥古斯丁的少年和青年时代。

按当时罗马的三级教育体制^①，奥古斯丁7岁时被送进启蒙小学，12岁入文法学校直到16岁。这两级学习生活都是在家乡和父母身边度过的。在文法学校期间，奥古斯丁显出了对拉丁古典文学的特有兴趣，但讨厌希腊文，以致他被后世视为“唯一一位不懂希腊语的重要哲学家”^②。

奥古斯丁16岁那年本该到迦太基上雄辩术学校，却由于家庭经济拮据而辍学在家。据他自己在40多岁时完成的《忏悔录》里回忆，这一年他是与一帮浪荡的年轻人一起度过的。轻狂少年的游乐大多不可能中规中矩，甚至多以突破规矩为自豪而乐此不疲。对一般人来说，青春年少时的这种轻狂无度，只不过是一段多少有些让人赧颜而更多的是为留不住它而喟叹不已的经历。但是，心灵敏锐的奥古斯丁在轻狂无度的游乐中，反思自省的意识也开始打开他的心灵。他与同伴的“偷梨事件”在让他体会到了为偷而偷的快乐的同时，也使他震惊于人的作恶爱好：他们偷邻居梨树上的果子既不是为了了一饱口福，也不是为了占为己有，而仅仅“是因为这勾当是不许可的”。^③

其实，每个人都有“偷着乐”的时候。为什么快乐要“偷偷”地享受呢？这除了因为涉及隐私或出于某种个人心理因素而不宜或不愿公开所乐之事外，其他“偷着乐”的乐事往往就是“不许可的事”，也就是突破了道德准则的恶事。这就是为作恶而乐。道德准则本是人们正当地生活的根据，或者说，它们之确立既是为了人们和平相处，也是为了每个人生活得纯洁高尚。然而，为什么人们会因为违背它们而感到快乐呢？既然它们所禁止的事（比如偷窃）是恶事，那么，做了这种不许可的事却感到快乐，难道不就意味着人们喜欢作恶吗？人们为什么会喜欢作恶呢？既然作恶是人们所喜欢的，为什么恰恰要禁止呢？既然道德准则是正当行为与高尚生

① 当时罗马的教育分三级制：7—12岁入启蒙小学，学习识字和算术；12—16岁入文法学校，学习文法、诗、历史；16—20岁入雄辩术学校，学习修辞学和哲学。

② 汉斯·昆：《基督教大思想家》，包利民译，社会科学文献出版社2001年版，第62页。

③ 参见奥古斯丁《忏悔录》，2：4（第2卷第4节，后面依此只标卷、节序号），周士良译，商务印书馆1994年版，第30页。

活的基石,而人们却为做了它们所禁止的事而感到欢愉,这是否意味着人们不喜正当和高尚,而喜欢恶呢?对于奥古斯丁的玩伴们来说,“偷着乐”,乐完了就俱往矣,上面那些古怪问题却开始在奥古斯丁心里浮现出来。这除了因为他有过人的敏感天赋外,更多的也许是因为受他的母亲的影响。母亲一再对他关于过一种纯洁高尚生活的劝导,以及她自己作为一个虔诚基督徒所具有的那种恪守道德的情操,无疑给奥古斯丁提供了一个理解生活的明确维度。随着年龄的增长,母亲为他打开的这个维度也越来越成为他打开心灵的方向。上面那些问题也愈益成为他心中挥之不去的困惑,最后汇集为一个困扰了他十多年却也推动他进行了十多年不懈思考直至他皈依基督教的问题,这就是恶的起源问题。

在奥古斯丁不到 17 岁时,父亲病逝,家庭经济更加困难。但是,在亲戚的帮助下,母亲还是把奥古斯丁送到了迦太基上雄辩术学校。在那里,奥古斯丁学习了三年修辞学和哲学。当时的迦太基是一个欲望涌动、风气浮华的都市。“我刚到迦太基,就被烟酒和情人包围,我还没爱上什么,却渴望爱,并且由于内心的渴望,我甚至恨自己渴望得还不够。我追求恋爱的对象,只想恋爱……如果能进一步享受所爱的人的肉体,那于我就更甜蜜了。”^①这段回忆虽然多少有些渲染,但它至少表明,当时迦太基乃至整个罗马帝国的都市生活充满浮华放浪之风。奥古斯丁显然没能抵御也没想抵御这种浮浪风气的引诱,因为他很快就与一个迦太基女人同居,并在他自己不到 18 岁时生下一子。这是他在迦太基求学期间发生的一件使他二十多年后在回忆录里深表忏悔的重要事件。

不过,奥古斯丁首先不是向这位跟了他 14 年后却不得不离开他的女子表示歉意,而是向那位独一无二而至善的上帝坦白自己在这件事情上的所思所想和所作所为,并承认这些所思所为的丑恶。所谓“(丑)恶”,也就是

^① 参见奥古斯丁《忏悔录》,3:1,周士良译,商务印书馆 1994 年版,第 36 页。译文略有改动。参见张荣《神圣的呼唤——奥古斯丁的宗教人类学研究》,河北教育出版社 1999 年版,第 36 页。

“(良)善”的缺失。而人的思想与行动之所以会缺失善而变得丑恶，就在于他远离了独一无二至善的上帝，以致他心里没有了绝对的至善维度，而只有世俗的私善尺度。后者永远是相对的、属于私人的尺度，因为这种私善尺度标明的是在某种机缘条件下对自己个人或某些人来说较有优势或较有好处的境况，因此，它将因时因势而变。如果人们只有这种私善尺度，那么，人的一切思想和行动就只有成功与失败的区分，而没有善与恶的区分。所以，如果人们远离唯一的上帝而缺失绝对的至善维度，因而只有私善尺度，那么，人们对自己的思想与行动甚至不会从善恶角度去评判、反省，而只有“失败乃成功之母”式的经验总结。换言之，没有至善维度的人不可能意识到自己与至善的距离，或者说，不可能在至善面前意识到自己在善方面的缺损，因而不可能承认自己的丑恶和罪过。而对于一个意识不到自己的不完善性而拒不承认自己的丑恶与罪过的人，又如何能指望他改善自己呢？只有悔过，才能真正自新。对于只会对自己的思想与行动进行成败总结的经验式反思的个人或民族，我们不能指望它会有严格而明确的是非观与正义感，更不能指望它会在弃恶从善的道德完善中有所进步。这也就是为什么奥古斯丁首先是对独一无二至善的上帝真诚忏悔自己的原因。只有面对这个独一无二至善的上帝，或者更确切说，只有在心灵里向那独一无二至善的上帝敞开自己，人们才会意识到自己善的缺失而承认自己的恶与罪，也才需要承认自己的不善与罪过。对独一者的忏悔既是忏悔者真正走向新生的起点，也包含着对他人最真诚的道歉。因为向上帝忏悔自己的过错，也就意味着忏悔者真诚承认自己施与他人的行为是不应当的，是有罪的，因而不许重复的。相反，如果人们并不向独一无二至善的上帝忏悔，而只是向他人表示道歉，那么，这种道歉很可能只是一种策略：避免他人报复或怨恨。在这个意义上，不面对上帝的道歉首先针对的不是道歉者自己的行为，而是他人的可能行为。

在雄辩术学校期间，西塞罗(M. T. Cicero, 前 106—前 43)的作品给了奥古斯丁最大的影响，它们引发了奥古斯丁对哲学的兴趣。其中，今已

散佚的哲学著作《荷尔顿西乌斯》给奥古斯丁带来极大的震撼,它非常奇妙地引起了奥古斯丁对《圣经》的兴趣。他自己回忆说:“这一本书使我的思想转变,使我的祈祷转达向你,使我们的希望和志愿彻底改变。我突然看到过去空虚的希望真是微不足道,便怀着一种不可思议的热情,向往着不朽的智慧,我开始起身归向你。……为此,我决心要读《圣经》,看看内容如何。”^①不过,当他真的面对《圣经》时,不仅没有为之所动,还心生藐视之意。因为他还只习惯于欣赏西塞罗的典雅文字与拉丁古典文学的华丽辞藻,尚无能力透过《圣经》的质朴文字而洞见其背后的深文奥义,反而因《圣经》文字的质朴而心生藐视,误以为《圣经》过于简单。当时他正开始思考恶的起源问题。雄辩术学校的哲学训练,使他逐渐学会了以哲学的方式提出和思考问题。少年时因“为作恶而作恶”给他带来的一系列困惑,就是在这个时候被他以哲学方式概括为“恶的起源问题”。虽然他最后是在基督教里才找到对这个问题的回答,但是对这个问题的探究首先把他引向了摩尼教。因为心高气傲的他当时无法理解,既然基督教的上帝是独一而至善的,为什么这个由他所创造的世界却充满罪恶呢?难道这不是矛盾的吗?文字的质朴使奥古斯丁以为《圣经》回答不了这个问题,甚至以为它可能都没意识到这个矛盾。

相反,摩尼教在恶的问题上的教义则一下子吸引住了奥古斯丁,因为它在恶的起源问题上似乎能够给他一个满意的解答:善、恶分属两个对立的实体,即光明之神与黑暗之神,它们处在永恒的争斗之中;具体到人身来说,人的灵魂来自光明之神,肉体则来自黑暗之神。当肉体支配人时,也即黑暗之神支配人时,人就作恶;而当光明之神支配人时,人就为善。人有时会为作恶而乐,就在于他此时受黑暗之神的支配。依此教义,由于黑暗之神支配人们作恶就如鬼魂附身使人行为错乱一样,因此,会得出一个“免责”结论,即人无须为自己的恶行负责。因为人的一切恶行都

^① 奥古斯丁:《忏悔录》,3:4—5,周士良译,商务印书馆1994年版,第40—41页。

是在受那个外在之神的支配下进行的。同样,依此教义还会得出一个“免酬”结论,即无须酬偿为善之行。于是,人们作恶还是为善,似乎都与“自己”无关,也不必关心自己行恶的可能后果。摩尼教关于善恶起源的这种学说的一个直接后果,就是可能鼓励人们让自己接受黑暗之神的支配。所以,奥古斯丁在信奉摩尼教的近十年时间里,似乎更加远离了母亲所期望的道路,他在此期间的生活甚至被后人形容为“放荡”。

不过,受过哲学训练的奥古斯丁并不简单地停止于相信,他还要理解所信的信条。在他自己从事修辞学与雄辩术的教学过程中,他试图弄清楚,善、恶两种力量为何总处在争斗当中?在什么情况下善能(暂时)战胜恶?又在什么情况下,恶能战胜善?但一直苦于没有答案。公元383年,恰逢奥古斯丁敬仰的摩尼教主教福斯图斯到迦太基,奥古斯丁向他提出了这个问题。但是,福斯图斯的回答让奥古斯丁大失所望。这促使他重新审视摩尼教教义。

带着对摩尼教的怀疑,奥古斯丁于公元383年离开迦太基到了罗马,翌年到达米兰。此后直到公元387年皈依基督教,他一直在米兰从事着他的雄辩术教学。新柏拉图主义是这一时期奥古斯丁最为热衷的学说,它实际上为奥古斯丁最终走向基督教准备了前提。

新柏拉图主义者普罗提诺关于恶是善的缺失的观点,不仅使奥古斯丁彻底摆脱了摩尼教信仰,而且使他能够把恶的起源问题与罪的来源以及罪的归责问题沟通起来,从而走向从《圣经》寻求答案而皈依基督教的道路。而奥古斯丁在完成这一个人的心灵历程的同时,也完成了西方伦理学的一个根本性转向,即:从善恶伦理学向罪责伦理学的转变,或者说,从作为一种幸福生活指南的伦理学向以确立人的尊严、责任和权利为使命的罪责伦理学转变。恶是善的缺失。那么,善为什么会缺失呢?善的缺失也就是永恒的、最高的完满之善的缺席或不在场。人们作奸犯科,并不是什么黑暗之神战胜光明之神而附身于人并支配人的结果,而是由于人们远离那永恒不变的完满之善而转向可变的私善,从而导致善的缺失的结果。

奥古斯丁虽然在理智上接受了基督教教义,但是要让整个生命都皈依基督教则不只是理智的事情。这里更重要的是意志的转换。对于奥古斯丁来说,在理智上弄清了摩尼教的困境,就可以轻易摆脱对它的信仰。但是,在认识了基督教的正确性之后,却并不能使他的整个生活皈依基督教。因为这种认识虽然使他可以摆脱各种尘习俗趣,“但我对女人还是辗转反侧,不能忘情”^①。在个人生活中,较之名利和权力,色相似乎更难以抑制和摆脱,至少对于奥古斯丁是如此。仅仅因为色相之怡,就足以使奥古斯丁在“是投向永恒之你还是沉湎于易朽之物”的决断面前踟蹰不前,虽然这决断实质上也就是“生-死”抉择。对于一般意义上的生死问题,人们通常都会果断地选择生而逃避死,但是,面对最高意义上的生死决断,人们恰恰犹豫不决。从现象角度看,这里会有各种因素在起作用,但是,从本体角度看,所有因素都必须通过意志的决断发挥作用,否则,任何因素都没有意义。改变一种信仰或皈依一种信仰,从而改变一种生活方式,既不取决于认识,也不取决于外在因素,而取决于意志的决断。

从现象角度看,有两件事促使了奥古斯丁最后下决断,走出色相的迷惑而彻底皈依基督教。一件是他从朋友那里获悉新柏拉图主义者维克托利努斯在声名鼎盛的晚年毅然决然地皈依基督教。奥古斯丁读过的新柏拉图主义著作多是由维克托利努斯翻译成拉丁文的,所以奥古斯丁一直对他心怀敬仰。更重要的是,维克托利努斯当时在罗马享有极高的声誉和地位:元老院的众多元老出自他的门下;由于他对教育的卓越贡献,人们甚至在市场上建立了他的纪念像。但是,在他认真对待基督教之前,他不仅敬奉偶像,参与各种异教祭祀,而且还以他出色的雄辩术为罗马诸神辩护。这是当时罗马学问家们的主流做法,而维克托利努斯所取得的成就与世俗地位也是包括奥古斯丁在内的所有学问家们追求和向往的。然而,出乎人们意料的是,维克托利努斯在用心研读了《圣经》和基督教的其

^① 奥古斯丁:《忏悔录》,8:1,周士良译,商务印书馆1994年版,第138页。

他书籍之后,却决然地公开接受基督教的洗礼,这等于放弃了他自己成就的世俗辉煌与自己曾为之辩护的信仰世界。这一引起震撼的举动既显明了维克托利努斯的意志的力量,更显明了基督教信仰的力量。另一件引起奥古斯丁作出决断的事情,是他的一位来自非洲的基督教朋友蓬提齐亚努斯向他讲述了许多隐修院以及隐修士遗世绝俗而献身上帝的修行事迹。这些事迹多带有神奇色彩,它们一方面表明上帝处处在召唤人们,另一方面表明人们要有超然绝俗的意志,才能获得配享上帝召唤的德行。

虽然奥古斯丁自己记述正是这两件事促使他最后皈依基督教,但是这并非说仅仅因为这两件事决定了他成为基督教徒。如果事情这么简单,那么成为基督徒也就是一件再容易不过的事情。实际上,这两件事情本身恰恰表明:在每个人的生命中,是确信并遵循某种教义和原则而生活,还是无信仰、无原则地生活,或者是从某种教义原则转向另一种教义原则,在根本上取决于每个人自己的意志的决断。任何外在因素只能构成意志决断的契机,而不可能是意志决断的原因。只有意志本身才是意志决断的原因。奥古斯丁遭逢的那两件事情,正是因为它们显明了个人意志在信从原则与教义中具有的决定性作用,才给他以巨大触动,使他觉悟到,能否穿越包括色相在内的一切易朽之物的迷幻而拥抱永恒存在者,原本只在于自己的意志和勇气。于是,奥古斯丁在公元387年,也就是在他33岁那年,顿悟般地决断投入上帝的怀抱而皈依基督教,从此开始了他新的生活世界与新的思想历程:在生活上成了清心寡欲、不近色相的信徒;在思想上转向全面系统地阐释、论证基督教教义,既为基督教信仰奠定了新的思想基础,也为思想开创了新的维度和广度。

“信了才能理解。”这一命题似乎是奥古斯丁自己的精神历程的写照。在皈依基督教之后,奥古斯丁仿佛一下子“理解”了,因此开始了一系列写作。他在接受洗礼之后的一年里,就写下了后人熟悉的《独语录》、《论灵魂不朽》、《论公教道德与摩尼教道德》等书。从公元388年至公元390年在家乡沉思和隐修期间,他完成了对后世影响深远的《论真宗教》和《论自

由意志》。《论自由意志》与作者后来在驳斥贝拉基派时写下的《论基督的恩典与原罪》(公元418)、《论自然与恩典》(公元415)等著作,构成西方思想史上关于自由与恩典、自由与罪恶、自由与责任、自由与正当等问题首次进行系统讨论的开创性经典。在这些论及自由问题的著作中,奥古斯丁一方面捍卫和确证了上帝的自由与独立的绝对性——上帝是否给予某个人以得救的恩典,不取决于这个人选择为善还是为恶,而完全取决于上帝独立的自由决断;另一方面则在自由意志的基础上把恶的起源问题转化为罪的来源问题,从而改变了伦理学的追问方向,使自由意志成为伦理学据以讨论责任、正当性、尊严以及权利等核心概念的基础问题。公元391年,奥古斯丁任希波城神甫,期间著有《论信仰的价值》、《论两种灵魂》。四年之后,也即在奥古斯丁42岁那年,希波城主教去世,奥古斯丁继任主教之职。

在任希波主教的35年时间里,奥古斯丁不仅继续阐释基督教教义,而且积极应对各种异端学说,写下了大量著作。就作品的数量与涉及面的广度而言,在整个基督教神学-哲学史上,只有后来的托马斯·阿奎那能与之比肩。但是,就开创性而言,奥古斯丁则是无可比拟的。因为他对自由意志的系统讨论将改变第一哲学的格局:第一哲学不仅要面对存在、真理、理性自身这些问题,而且不能不面对自由问题,甚至为了理解和探讨存在、真理、理性这类问题,第一哲学必须首先面对自由问题。而奥古斯丁的绝笔之作《上帝之城》则首次为哲学打开了历史维度,使历史成了哲学必须面对的一个问题。公元410年,野蛮的西哥特人攻陷了被基督徒称为“永恒之都”的罗马城。在经历了六天六夜的洗劫之后,这个曾经洗劫了世界无数城市的“永恒之都”化为一片废墟。这一事件在基督徒和异教徒当中同样引起了喧嚣和震动。异教徒认为,都城的陷落是诸神对罗马的报复,因为罗马帝国接受了基督教,而赶走了罗马人原来崇拜的诸神。因此,这一灾难性事件的罪魁祸首不是别的,就是基督教。而对基督徒来说,他们一方面要化解异教徒的指责,另一方面要化解这样一个

困惑：既然罗马帝国已接受了基督教，那么，上帝为什么没有保护“永恒之都”，反而让它变成废墟？罗马城陷落这一事件在人类历史进程中是偶然的还是必然的？异教徒的指责与基督徒的这些困惑是每个基督教神学家都必须面对的。于是，在罗马城的废墟上产生了一部伟大的历史哲学著作《上帝之城》。奥古斯丁在这部费时 14 年（公元 413—426）之久的著作里，在基督教神学观念下，对诸如历史的自由和必然、历史的意义和目的等基本历史哲学问题进行了系统的讨论与回答，在哲学里开辟出了历史问题这一新的领域。

奥古斯丁于公元 430 年去世，他一生的工作在多个领域构成了西方思想史上的新起点。

第二章 时间观的变革：拯救现象与捍卫上帝

奥古斯丁在西方哲学史上所具有的开创性意义,并不仅仅在于他把自由与历史问题引入了哲学-思想领域,而且首先在于他对时间观的根本性变革。由于时间只是作为被造物的人类的思想延伸,而不再是支配整个世界运动的物理之流,因而“无中创(生)有”的创世活动与创世图景也就成为可理解的,从而彻底改变了古希腊人关于不能从无中创有的创世观念。这种新的创世观念改变了希腊人规定的宇宙论图景:最高的神不只是一个只给出形式以整理、规范质料的设计师,而是一个能从无中直接给出形式与质料结合在一起的万事万物的造物主。也就是说,建立在新的时间观基础之上的宇宙论图景能够且必须为真正的造物主留下位置。实际上,时间观的每次变革都会带来宇宙观甚至存在论的变革。

第一节 时间的内在化——拉开时间与上帝的距离

从时间的概念史来看可以发现,从亚里士多德经奥古斯丁到康德,这是一个时间逐渐内在化的过程,同时也是对现象世界的理解发生转变的过程。

在古希腊,时间被理解为一种“物理学时间”:时间是一种特殊的现成存在者,它是运动、变化的原因,而运动则是理解时间的条件。亚里士

多德在《物理学》里把“时间是什么”的问题看作是“时间是运动的什么”的问题,最后则把时间定义为“计算前后运动得到的所计之数”。^① 这一时间定义有两方面内容:一方面,时间是一种可由运动得到测量的东西;另一方面,时间贯穿并展示着一切运动。这种时间观实际上在亚里士多德之前就已确定了。赫拉克里特说过一句很晦涩的话:“时间是一个玩游戏的儿童,儿童掌握着王权。”在他之前的泰利斯也说过另一句同样晦涩的话:“时间是最智慧的,因为它发现一切。”时间是一个游戏进行者,所以,它虽然不能创造游戏中的一切,却把游戏中的一切逐渐展现出来;万物就是游戏中的万物,它们只在游戏中才展现出来,因而时间才发现一切,才掌握着王权而是最智慧的。在整个古希腊世界,时间就是这样一种物理时间:它是一种引起万物展现与消失的特殊的物理存在者,即一种自在的物理之流。直到牛顿的绝对时空,还是如此。不过,这中间有一个例外性的怀疑与突破,这就是奥古斯丁对时间的思考。

奥古斯丁是一位基督教神学家,他为什么要重新思考时间?因为希腊的时间观给基督教信仰带来了严重的冲击,首先是给现象世界的真实性与上帝的自由存在带来了冲击。

实际上,物理时间观在古希腊就已带来现象世界即物理世界的统一的崩溃。在巴门尼德,特别是在苏格拉底之前,“哲学家”们都是从现象-自然里寻找始基,也即现象世界本身的统一性。但是,由于整个现象世界都是在时间中展现出来的,因此即使是始基本身也是变化的,因为它也是在时间当中。这使整个现象世界在时间之河里摇晃起来,陷入了变化无常的严重不确定中。赫拉克里特把这种不确定性表述为“既存在又不存在”。但是,哲学追问始基,恰恰是为了获得确定性存在,也就是通常所谓的“真理”或“真实”;而一个陷于“既存在又不存在”这种摇晃中的世界如何会是真实的呢?这就是“现象世界”的存在危机。所以,从巴门尼德开

^① 参见亚里士多德《物理学》,219a,219b。

始,希腊哲学开始了另一番努力。这就是放弃现象世界,从思想中寻求本质与确定性,而把时间与现象界一起排除在本质世界之外。本质是超现象(physis)的,是在现象之后(meta)的。所以,有关本质的学说叫Meta-physik,即形而上学。本质或真实存在由于不在时间中,因而是非时间的。形而上学要追问与维护的存在一定是非时间性的,因而是永恒的。

那么,这个不真实的现象世界与真实的本质世界有什么样的关系呢?怎么会有不真实的现象世界的呢?这个问题直到苏格拉底和柏拉图那里才得到思考与回答。现象世界之所以不真实,就在于它只是真实世界的摹本或影像,这意味着在时间中的世界是一个摹本世界。如果说时间中的万事万物是对真实万物的摹仿,那么时间则是对永恒的摹仿。在这个意义上,整个现象世界是一个非真实的世界。但是,对于基督教徒来说,现象世界也是真实的,因为它来自于唯一的造物主,而我们所坚信的造物主是不可能欺骗我们的。虽然他所创造的这个现象世界可能是临时的,但它一定是真实的。而如果被希腊人否定了的这个现象世界是真实的,那么它的时间是否也是真实的呢?如果这种时间是真实的,那么它与上帝又是一种什么关系?面对古希腊的时间观,作为基督教徒,奥古斯丁首先面临的的就是如何“拯救现象界”的问题。而尤其严重的是,如果时间的确是一个特殊的自在之流,那么上帝是否在时间中?如果上帝在时间中,那么人们就要问:“上帝在创造天地万物之前做些什么呢?如果闲着无所事事,何不常无所为,犹如他以后停止工作一样?”^①而且如果上帝在时间中,他甚至就要受时间的支配,因而不是自由的。因为,如果上帝在时间中,那么,上帝要么是在时间流中的某个点上,要么是贯穿于整个时间流之中。如果上帝是在某个时间点上,那么上帝已成过去,因为他正是在那个点上创造了世界;如果上帝贯穿于整个时间流,那么他显然受时间的支

^① 奥古斯丁:《忏悔录》,11:10,周士良译,商务印书馆1994年版,第239页。

配,因为他只能随时间流那样贯穿于时间流之中。因此,如果时间是自在之流且上帝也在时间中,那么,人们既无法理解上帝的创世行为,也无法理解上帝的绝对自由。

但是,如果假定上帝不在这种作为自在之流的时间中,情况又将如何呢?上帝是全知全能的,他当然知道时间中要发生的一切。但是,如果上帝不在时间之流中,上帝又是如何知道时间中发生的一切的?奥古斯丁也疑惑不解地问:“你难道是随着时间才看到时间中发生的事情?”^①上帝不在时间中,他当然不是随时间才看到其中发生的一切的。那么,只有一种可能,这就是上帝是在无时间的意愿中料知时间中发生的一切的。这意味着上帝的意愿里有时间秩序。但是,没有时间的意愿如何会有时间秩序呢?这是自相矛盾的。因此,作为自在之流的时间与作为唯一造物主的上帝是不相容的。

这意味着,物理时间观不仅动摇了现象世界,而且动摇了上帝这一绝对的自由意志。因此,希腊人的物理时间观给基督教徒带来了深刻的困惑:要么上帝存在及其创造的世界值得怀疑,要么需要重新审视物理时间观。这个困惑促使作为虔诚教徒的奥古斯丁对物理时间观提出了质疑,这种质疑具有根本性的意义,因为他首先是对时间被作为一种“什么”来理解的怀疑:“时间究竟是什么?没人问我,我倒清楚,有人问我,我想证明,便茫然不解了。”^②

在“时间是什么”这种追问中,已隐含着把时间当作一种现成而自在的东西来理解。因为“是什么”这种追问方式只是针对既定或现成的存在者的发问,也只适合于这类存在者。因此,以这种方式对任何存在着的東西进行追问,都意味着把这种存在着的東西当作现成或既定的存在者。所以,在奥古斯丁的茫然中,在根本上透露的是对被作为“什么”的时间的怀疑。时间是“什么”?对于希腊人来说,时间的确就是一种“什么”——

^① 奥古斯丁:《忏悔录》,11:1,周士良译,商务印书馆1994年版,第231页。

^② 同上书,11:14,第242页。

时间就是一种现成的、自在的物理之流。对此,希腊人并不觉得有什么困惑与怀疑,因为他们可以通过对本质世界的诉求而把时间与整个现象世界排除在可靠而真实的本质世界之外。但是,对于奥古斯丁来说,作为“什么”的时间则会带来一系列严重问题,因此他从根本上质疑作为“什么”的时间。

如果时间并不是什么现成的物理之流而在我们之外自在地存在着,那么它又存在于什么地方呢?或者说,如果时间不是作为“什么”存在,那么它又是如何存在的呢?对于“时间是什么”感到茫然不解的奥古斯丁对这个问题给予了十分明确而坚定的回答:“时间存在于我们心中,别处找不到”^①;时间不是“什么”,“时间不过是伸展,但是什么东西的伸展呢?我不知道。但如不是思想的伸展,则更奇怪了”^②。时间只是“我们的思想的伸展或延伸”,因此时间实际上只存在于我们的思想中。这是奥古斯丁在时间问题上给出的一个突破千年定见也将穿越千年历史的大胆解答。

既然时间只是思想的延伸,而不是自在的物理之流,因而也就没有流逝了的纯粹过去和尚未到来的将来。在奥古斯丁看来,把时间截然划分为过去、现在和将来是不恰当的,因为与现在没有关联的过去或将来都是不存在的。他分析说:“如果过去和将来都有存在,我愿意知道它们在哪里。假如目前为我还不可能(知道它们在哪里),那么我至少知道它们不论在哪里,决不是过去和将来,而是现在。因为如作为将来而在那里,则尚未存在,如作为过去(在那里),则已不存在。为此,它们不论在哪里,不论是怎样,只能是现在。”^③也就是说,如果过去和将来存在,那么,它们一定与现在相关联,或者是作为某种方式的现在而存在。在这个意义上,“说时间分过去、现在和将来三类是不确当的。或许说:时间分过去的现在、现在的现在和将来的现在三类,比较确当”^④。换言之,过去和将来都

① 奥古斯丁:《忏悔录》,11:20,周士良译,商务印书馆1994年版,第247页。

② 同上书,11:26,第253页。

③ 同上书,11:18,第245页。

④ 同上书,11:20,第247页。

是以现在的方式存在着。当我们说过去或将来时，实际上是在说过去的现在与将来的现在。

那么如何理解过去是“过去的现在”、将来是“将来的现在”呢？它们又在什么地方？奥古斯丁举例分析说：

譬如我的童年已不存在，属于不存在的过去时间；而童年的影像，在我讲述之时，浮现于我现在的回忆中，因为还存在我记忆之中。

至于预言将来，是否也有同样情况呢？是否事物虽则尚未存在，而它们的影像已经存在而呈现出来？……我知道一点：我们往往预先计划将来的行动，计划属于现在，计划的行动即是将来，尚未存在；我们着手时，开始进行我所计划的行动，这时行动出现，不是将来，而是现在了。……人们所谓预见将来，不是指向未存在的将来事物，可能是看到已经存在的原因或征兆。^①

我的童年当然就是我的过去，更远一些说，我的民族(国家)史也就是我所属的家族的去，当然也是构成我的源头的过去。但是，我的童年显然已不存在，否则我就还只是个孩子，可是我实际上已年届不惑。而构成我的民族史之内容的事件也已消失在久远的岁月里，不然的话，我的先人们仍会生活在战火连绵的动荡中。我的童年虽已不存在了，但是，这并非意味着我没有了童年。我永远有童年——我的童年永远是我的童年，我的童年永远萦绕在我心头。也就是说，只要我在着，我就有过去，或者说，我的过去就在着。如何在着？奥古斯丁这里说，过去(比如我的童年)是作为“影像”存在于“记忆”中。过去的事实或事件已不再存在，但是，它们作为某种表象或概念存在于人们的记忆中。这里我们可以把这种表象或概念统称为观念。过去是以观念的方式存在于人们的记忆中。我有童

^① 奥古斯丁：《忏悔录》，11：18，周士良译，商务印书馆1994年版，第215—216页。

年,说的是我的童年世界、童年历程被我转换成一种观念形态保存在我的记忆中,我由此保持与童年世界里的他人他物的某种关联,并借此理解自己的来历与身份,乃至自己的未来。因此,我的童年和青年所发生的一切事件虽然都已烟消云散,都已“死亡”,但是,我的整个童年和青年却作为一种观念形态借助于记忆而延伸到我的现在(中年),并与我的现在和将来息息相关。在这个意义上,我们也许可以说,作为事件或事实的过去已经死亡,但是,作为观念形态的过去却活在记忆中,活在现在和将来。这就是奥古斯丁所说的“过去的现在”。

同样,将来的事物或事件尚未存在,但是,我们却能预见将来,或者更确切说,我们每个人都能打开一个将来,因而我们每个人都有自己的将来。我们因能预见、打开将来而有将来。但是我们如何预见、打开将来呢?我们立足于现在的观念立场与事实场境,展望或设想以后可能出现的事物与事件,筹划自己可能的行动,并推想自己可能的生活。这些就是我们打开的将来。当然,我们也可以悬搁一切观念立场与事实场境,只从当下的“纯粹思想”出发,也必能打开、预期某种可能性。所谓将来,也就是我们在纯粹思想或观念立场中打开与预期的可能性:可能的事物、可能的行动、可能的生活。虽然这些事物、行动和生活尚未成为事实摆在眼前,但是它们作为可能性被预期而被打开在我们当下的思想-意识中。奥古斯丁所谓的“将来的现在”也就是这种在现在的思想-意识中打开的可能性。简单说,将来不是作为现成的东西摆在人们的面前,而是作为可能性存在于人们的思想-意识中,或者更具体说,是作为在预期或期望这种思想意识中打开的可能性存在着的。

而所谓“现在”又是什么呢?按奥古斯丁的思路,这个“现在”不可能是别的,只能是当下的思想-意识,他笼统地称之为“直接的感觉”。因此,过去和将来都以现在的方式存在着,而不是与现在截然分离的。在这个意义上,过去、现在、将来都存在于我们的思想中:“过去事物的现在就是

记忆,现在事物的现在就是直接的感觉,将来事物的现在就是期望。”^①实际上,这等于说时间就展现为记忆、当下的意识和期望。时间以这三种思想-意识来展开自己、伸展自己和融合自己。所谓“时间就是思想的伸展”,也就是说,整体时间就是在当下的意识(现在)中联系起来的记忆与期望。但是,这并非意味着时间是一个“意识流”,毋宁说,时间是一个意识视野:在这个视野里,人们不仅可以看到当下的事物,而且能理解过去的事物,同时还能看到将来的可能性。

于是,时间就这样由一种外在的物理之流被内在化为一种“思想的伸展”。时间的这种内在化,实际上是拉近了时间与人的关系,而拉开了时间与上帝的距离,从而为消解物理时间给基督教的上帝带来的冲击提供了可能。

第二节 内在时间的基本特征与上帝困境的消解

时间的内在化使时间本身获得新的特征。对于这种内在时间而言,它首要的一个基本特征就是,它不再是可以被分割为三段的线性之流,而是不可分割地统一于现在的视野性存在。一切事物都是在这个视野里显示它们各自的来历与种种可能性;也只有在这个视野里,事物才显示出它是有来历(源头)的,并且有超出其当下现成性的其他可能性,因而是一个整体的存在者,而不仅仅是一个现成的存在者。也就是说,由于这种内在时间的过去、现在与将来不可分割地统一于一体,在时间中的事物才是一个整体的存在,即不仅当下存在着,它同时有来历,且有尚未到来的其他可能性。

与这个基本特征相应,内在的视野性时间具有另一个基本特征,这就是它有“长”与“短”,因而是可理解、可度量的。

虽然作为物理之流的线性时间历来被视为可计算、可度量的时间,但

^① 奥古斯丁:《忏悔录》,11:20,周士良译,商务印书馆1994年版,第217页。

是,奥古斯丁经过缜密的分析后发现,它恰恰是不可度量的。因为将来尚未存在,无从度量,过去已不存在,也同样无法度量。那么,现在呢?“现在没有长度,亦无从度量。”^①因此,如果时间的确是一种外在的物理之流,那么它就是不可度量的。但是,人们在日常生活中却总在度量时间:地球自转一周,人们会说,过去了24小时或一天一夜;根据马或汽车的奔驰速度,人们测算从罗马到米兰需要多少时间;虽然我现在饥肠辘辘,但我还得忍耐20分钟,因为做好一顿午餐需要这么长时间。这是怎么回事呢?人们这里所度量的是时间还是运动?当然是时间,是事物在运动中的时间。因为人们正是通过度量事物在运动中的时间,来调整、安排自己的生活与行动。否则,人们无须去关注、度量运动的速度与规律。这里更为根本的问题是:人们如何能够度量时间?实际上,正是这个问题进一步把奥古斯丁引向了内在时间观。

我们是在什么地方度量时间呢?奥古斯丁问:是在空间里吗?与其说是在空间里度量时间,不如说是借助于空间来度量时间。但是,即便承认我们是借助于空间来度量时间,空间的大小与时间的长短也没有关系,而只与人们对空间的规定有关系。因为人们既可以用地球自转一周来表示一昼夜,也可以用人工钟表的时针转动两周来表示24小时。虽然地球自转一周的空间与钟表时针转动两周的空间的差距是如此之大,以致相对于前者后者几乎可以被忽略不计,人们却把这两个在大小上如此不相称的空间用来表示同样的时间。所以,如果说人们是借空间来度量时间,那么显然是以人们对空间的规定为前提的。人们以什么样的空间来度量时间取决于人们对空间的规定,而与空间本身没有关系。如果不对空间进行先行规定,空间与度量时间就没有关系。这意味着,我们不可能在空间中度量时间,对空间进行先行规定的那种规定活动所在的地方才应是我们度量时间的地方。这个地方只能是我们的思想,奥古斯丁也称之为

^① 奥古斯丁:《忏悔录》,11:21,周士良译,商务印书馆1994年版,第248页。

心灵。他得出结论说：

我的心灵啊，我是在你里面度量时间。……事物经过时，在你里面留下印象，事物过去而印象留着，我是度量现在的印象而不是度量促起印象而已经过去的实质；我度量时间的时候，是在度量印象。为此，或者印象即是时间，或我所度量的并非时间。^①

我们是在心灵(思想)里度量时间，也只有在心灵里才能度量时间。因此，所度量的东西必定是存在于心灵里的东西，这就是印象。通过记忆，印象被保留而伸展；通过注意，印象被维持而伸展；通过期望，从印象预知将到来的可能性。

那么，我们如何理解这种内在时间的量度或“长短”呢？按一般的理解，过去已不存在，将来尚未存在，它们如何有长短呢？实际上，当奥古斯丁把时间理解为一种内在时间，即时间是心灵的伸展时，过去也就并非不存在了，而是以记忆方式存在于现在，将来也不是尚未存在，而是以期望方式作为可能性存在着。但是，奥古斯丁并没有明确意识到这一点，他这样解释时间的“长短”：

……由于人的思想工作有三个阶段，即：期望，注意与记忆。所期望的东西，通过注意，进入记忆。谁否定将来尚未存在？但对将来的期望已经存在心中。谁否定过去已不存在？但过去的记忆还存在心中。谁否定现在没有长度，只是疾驰而去的点滴？但注意能持续下去，将来通过注意走向过去。因此，并非将来时间长，将来尚未存在，所谓将来长是对将来的长期等待；并非过去时间长，过去已不存在，所谓过去长是对过去的长期回忆。^②

① 奥古斯丁：《忏悔录》，11：27，周士良译，商务印书馆1994年版，第254—255页。

② 同上书，11：28，第255—256页。

在这里,我们可以看到奥古斯丁对时间观变革的艰难与犹豫:一方面,他力图突破希腊的物理时间观,否定时间是一种外在的物理之流或运动之流,而把时间看作是思想的伸展而存在于心灵里。于是,时间虽然分过去、现在和将来,但是它们都存在于当下的思想-意识里,因为不管是作为过去的存在方式的记忆,还是作为将来之存在方式的期望,都是以当下活生生的思想-意识为前提的,就此而言,它们都以自己的方式在当下(现在)存在着,而绝不是尚未存在或已不存在。同时,就时间是“思想的伸展”而言,不管是作为过去的记忆,或者作为将来的期望,还是作为现在的注意,它们都是一种持续或伸展,而绝不再是一种疾驰而逝的点。但是,另一方面,奥古斯丁又仍深陷于希腊人的物理时间观之中,以至于固执地坚持以为过去已不存在,将来尚未存在,而现在则只是疾驰而去的点滴。如此一来,时间本身是没有量度的,因而是不可度量的;我们有关时间的长短或量度,只不过是我們思想意识中的一种“感觉”,与时间本身无关。显然,这与奥古斯丁自己的主张相矛盾。因为,既然时间只不过是思想的伸展或持续,那么,这种伸展或持续就是有量度、有长短的,因而是可度量的。也就是说,时间的长短是时间本身所固有的量度,而不是附加上去的。这一观点在《忏悔录》里当然是明确和自觉的,虽然经常与奥古斯丁的犹豫缠绕在一起。

实际上,正因为时间被内在化为“思想的伸展、持续”,时间才获得了两个基本特征:过去、现在、将来不可分割的整体性与时间本身的可度量性。也可以说,时间的这两个基本特征因时间观的这种变革才成为可理解的。时间的可度量性使借助于空间度量时间成为可能,并且由此才产生出所谓“度量的时间”或“测量的时间”。至于人们为什么会借助于空间来度量作为“思想之伸展”的“可度量的时间”,从而产生出“测量的时间”,这是一个更隐晦的时间存在论问题,它仍深深躲藏着奥古斯丁的洞察。

不过,奥古斯丁已从根本上完成了时间观的变革。这种变革首先使时间与运动的关系发生了倒转:不再是运动是理解时间的前提,而是时

间是理解运动的前提。当时间被理解为自在的物理之流时,这种时间只有通过运动才能显现给我们,因而才能被我们所理解和认识。因此,运动是我们理解或认识时间的前提。所以,物理时间总是“运动的什么”,比如,是“运动的所计之数”,甚至就是运动本身。^① 对于物理时间来说,离开运动,它就无法得到理解。相反,对于内在时间来说,运动与变化离开了时间则无法被理解。因为所谓运动或变化,也就是一事物处于不同状态,比如汽车由 A 地运行到 B 地,西红柿由绿变红,等等。但是,只有当我们在内在时间(思想-意识)中意识到从 A 地到 B 地是同一辆汽车的持续存在,从绿色到红色则是同一个西红柿的持续存在,我们才能理解与判定汽车发生了运动,西红柿发生了变化。如果没有这种持续意识,因而也就是说没有内在时间,那么,在 A 地与在 B 地的可能是不同的汽车,而在绿色状态中的西红柿与在红色状态中的西红柿则会是两个不同的西红柿。这样一来,我们也就不能确定,汽车是否发生了运动,西红柿是否发生了变化。所以,作为“思想-意识之伸展、持续”的内在时间,是理解、认识一切变化、运动的前提;没有内在时间,甚至也就无所谓变化与运动。这与在物理时间观下的情形正好相反。

而对于奥古斯丁自己来说,他完成的时间观变革使他能够化解物理时间观给基督教神学带来的诸多困惑。既然时间在本质上是我们的思想-意识的伸展、持续,那么,这也就意味着时间与我们一样是被造的,至少可以说,时间是随我们被造才开始的。我们作为被造物存在,才有了时间,因此在我们被造之前不存在时间。所以,上帝不在时间之中。而且,既然时间是随我们被造才开始的,那么,在我们还没有被造时,也就没有时间。既然没有时间,也就没有“之前”与“之后”,所以,也就没有理由问上帝在创造世界之前做了什么。

既然在上帝创造时间之前没有时间,那么,上帝就是超时间的,他不

^① 参见奥古斯丁《忏悔录》,11: 23—24,周士良译,商务印书馆 1994 年版,第 249—251 页。

在时间中,因而他是绝对自由的。因此,上帝是在时间之外创造了时间中的一切,并且是从无中创有,因为一切“有”的东西也就是能在时间中显现的东西。虽然这个天地世界是上帝在创造人类及其思想-意识之前创造的,但它们却能在内在时间中显现出来,因而是“有”。但是,除了这个世界外,也就没有任何更多的东西能在时间中显现出来,这意味着,除了上帝所创造的这个世界外,就是无。所以,我们可以说,也只能说,上帝是从无中创有。

上帝不在时间中,他当然也不会是在时间中知道时间中发生的一切的,虽然他的确知道一切在时间中发生的事物。所谓时间中发生的一切事物,在根本上说也就是能在思想-意识的持续、伸展中显现出来的一切。而人的思想-意识就像一切被造物一样是完全为上帝所知的;对于上帝来说,人的思想-意识是完全透明的。上帝因料知人的思想-意识,而料知时间中的一切事物。所以,上帝是超时间的,却知道时间中发生的一切。

奥古斯丁的内在时间观不仅捍卫了上帝的超时间的绝对自由、全知全能以及关于上帝无中创有的基督教创世图景,而且也使捍卫现象世界的真实性成为可能。因为既然上帝的确就是超时间的,并且是全知全能全善的,那么,他创造的世界也必定是真的,不会因为它是变化的而是假的。在内在时间观下,一切变化或运动都是在思想-意识的伸展、持续中显现出来的;离开了思想-意识,也就无所谓变化与运动。因此,如果人们的思想-意识是真实的、不可怀疑的,那么,在其中显现出来的一切变化与运动也不会是梦幻或假相,而必定也是一个真实的世界。

时间的内在化虽然化解了奥古斯丁和基督教神学的一系列困惑,但是将时间内在化这种努力在哲学上一直没有得到认真的对待。在奥古斯丁之后将近一千四百多年,康德才在哲学上认真回应了奥古斯丁的时间观变革。如果说奥古斯丁是为了捍卫上帝的绝对自由而把时间内在化,那么,康德则是为了捍卫人的自由而将时间内在化。实际上,在康德之后,时间的内在化问题总是被自觉地与人的自由问题、现象世界的真实

(真理)问题以及历史的可能性问题联系起来加以追问。所以,奥古斯丁进行的时间观变革,引起了康德之后所有试图认真对待时间问题的大哲学家的认真对待。他对时间观的变革,有如他在伦理学领域完成的转折一样,在整个西方思想史上具有影响深远的开创性意义。

第三章 自由意志与原罪说：伦理学转向

第一节 罪的观念与善-恶伦理学的困惑

在古希腊-罗马的思想领域里,伦理学的最根本问题是善-恶问题,伦理学的最高使命是人的幸福。在这个意义上,我们可以把这种伦理学称为“善-恶伦理学”,而归结为“幸福生活指南”。但是,在基督教成为希腊化世界的主流信仰之后,伦理学在不知不觉中发生了根本性变化:罪与罚、权利与责任成了伦理学最根本的问题,它的使命首先也不再是如何使人幸福,而首先在于如何使人承担起自己的责任与维护自己的尊严、权利。这一转变是通过奥古斯丁有关自由意志问题的讨论来完成的。

有法律的地方就有罪的观念,因而,对诸如谋财害命、抢劫偷窃等恶行的惩罚都被看作罪有应得。人的行为是否被判定有罪,是这一行为是否应被惩罚的直接理由。也就是说,罪的观念是接受和实施惩罚的前提。几乎有文明的地方就有法律,这在根本上意味着罪的观念存在于所有的文明中,或者说,所有的文明都有罪的意识。法律在各文明中的存在表明,罪是人的一种可能性存在,一种要去承担惩罚与谴责的可能性存在。

但是,另一方面,除去犹太-基督文明外,在各大文明中,包括希腊文

明,罪的观念也都仅局限于法律层面,而法律本身并不能解决自身的合法性的根据问题。这表明,在各大文明中,罪(die Sünde)这种可能性存在实际上并没有得到本源的意识与追问。因此,在奥古斯丁之前,罪的根据与来源并不构成哲学伦理学的问题。在古希腊,伦理学(哲学)有善恶(Gut und Übel)问题,却没有罪-责问题。这种伦理学的使命就在于使人如何去恶从善,以便获得幸福。在这个意义上,有关善恶的伦理学也可以被视为“幸福生活指南”。在这种生活指南里,不仅人有善恶,事物也各有善恶(好坏),因此,人有人的德性,物有物的德性。但是,如果说法律必须从伦理学寻找自己的合法性的最后根据的话,那么“善恶伦理学”本身却无法回答这样一个问题:为什么可以判定一个入室盗物的人有罪,并要求他自己承担相应责任,却不能判定一头闯进他人花园觅食的牛有罪呢?这表明,作为“幸福生活指南”的“善-恶伦理学”不足以构成一切法学的基础。如果伦理学停留在“幸福生活指南”上,法学本身将找不到其合法性根据,这意味着一切法律判决在根本上都是成问题的。这首先不是指法律在对具体案情的量刑上的公正性问题,而是给人定罪这件事本身就是成问题的:既然不能给牛羊草木定罪——不管它们看起来是多么不好(恶),凭什么可以给人定罪?这实际上也是“善-恶伦理学”面临的一个困惑。

奥古斯丁在哲学史上的重要性,就在于他通过追问罪与责的来源和根据而开显出人的另一维更深的超验存在,这就是自由意志,由此开始了伦理学从“幸福生活指南”向“罪-责伦理学”的转向。奠定在对自由意志的觉识基础之上的罪责伦理学,不仅使人在本性上区别于他物,而且使人在格位上与万物有别:因为有自由意志,人才能正当地生活;也只是因为有自由意志,人的存在、行动才有正当不正当的问题,“没有自由意志,人便不能正当地行动”^①。也即说,只是因为自由意志,人才有道德上应

^① 奥古斯丁:《论自由意志》,2:3,德译本,斐迪南·舍宁-帕德波恩出版社1961年第3版,第50页。参见中译本《独语录》,成官混译,上海社会科学院出版社1997年版,第110页。

当不应当的绝对格位,人的存在与行动才有正义不正义;没有自由意志,人的存在和行动与万物一样,都出自其本性,而出自本性的行为如何会有罪呢?如何有应当不应当的问题呢?石头没有自由意志,它从高处往低处移动完全是出自其本性的运动,因而无所谓应当与不应当,无所谓罪与责,正如由于石头没有自由意志而不能向他者敞开自己因而没世界一样。那么,为什么有了自由意志才有罪与责的问题呢?或者问:为什么有自由意志才能对人判罪呢?换成一个哲学史的问题就是:奥古斯丁是如何进行伦理学转向的?

第二节 罪的意识与自由意志问题的提出

奥古斯丁提出自由意志问题,也即他对自由意志的意识,与一个一直困扰他的问题直接相关,这就是恶的起源问题。但是,奥古斯丁要追问其起源的恶,并不是作为“幸福生活指南”的传统伦理学意义上的恶,也即不是不完善或不好意义上的恶,而是要为这种不好承担起后果的恶。这意味着奥古斯丁所要追问的恶,是一种隐含责任于自身的恶^①,从根本上说,这种恶就是罪。不过,最后迫使和推动奥古斯丁提出自由意志问题的,不是人类日常生活中的这个罪或那个罪,而是作为人类众罪之源头的第一罪,这也就是《圣经·创世记》里所记述的原罪。对恶的起源的追问,把奥古斯丁引向了对原罪的信仰和“理解”。而他对原罪的“理解”则为一切罪找到了源头和根据,从而为对一切罪进行道德上或法律上的惩罚和谴责确立了理由,而这在根本上意味着为一切伦理学和法学莫立了可靠的基础。《论自由意志》在奥古斯丁的思想中乃至在整个西方思想史中之所以特别值得我们重视,就在于它实际上就是对《圣经·创世记》里的原

^① 奥古斯丁不满于摩尼教关于恶是实体且来源于实体的学说,就在于,依此学说一个人作恶便可以不负任何责任。奥氏最后放弃摩尼教而皈依基督教这一举动表明,他所要追问的恶是隐含罪责于自身的恶。参见其《忏悔录》,5:10,周士良译,商务印书馆1994年版,第84页。

罪说的理解和阐释,由此在哲学上把以《圣经》信仰为核心的犹太-基督文明所隐含的罪责伦理学确立起来,从而开辟了伦理学的新时代。

因此,要回答上面的问题,这里必须首先讨论奥古斯丁是如何理解“原罪说”的。

与其他文明相比,罪在犹太-基督文明中得到了最深刻、最本源的意识,因而得到了前所未有的强调。在这里,罪被提到了如此根本的位置,以至人类的尘世生活被当作人类为自己的罪而必须承担起来的惩罚,而整部人类历史则被看作赎罪史和救赎史。也就是说,人类的尘世生活和历史是从罪开始的,因为有罪,人类才有尘世生活和历史。这罪就是人类祖先亚当与夏娃犯下的“第一罪”,由于它开始了人类的尘世生活和历史,它也就成了此后所有人类必须承担起来的罪——尘世生活无非是人类必须为此“第一罪”而承担起来的惩罚,也就是说,这“第一罪”成了人类共同的“原罪”。虽然旧约《圣经》与新约《圣经》在许多方面有重大的差别,但在对“罪”的强调与维护上却是一贯的,其中隐藏的深刻意味将随着我们讨论的深入而逐渐被公开。

这里要进一步问的是,亚当与夏娃是怎么犯下这“第一罪”的?他们的什么行为被定为犯罪(Sündigen)?他们听从蛇的引诱而偷吃禁果,而偷吃禁果这一行为之所以被认定为(犯)罪,是因为这一行为背弃了上帝的吩咐而听从了比人自己低级的存在者的诱惑。也就是说,一个行为是否有罪,是否是一罪行,就在于它是否背弃永恒者而屈从可变者。简单说,罪就在于无视永恒者而看重可变者。^①

而一个行为被判有罪,同时意味着它必受惩罚。因此,亚当和夏娃获罪之后被逐出乐园,开始了人类必死且充满险恶的尘世生活,但是这只是原罪的一个方面。原罪必受惩罚,但在承受这种惩罚中有可能被洗去。人类虽因原罪而不得不生活于尘世,但每个人仍可以通过自己的善

^① 参见奥古斯丁《论自由意志》,1:34,德译本,斐迪南·舍宁-帕德波恩出版社1961年第3版,第44页。

举和上帝的恩典获得幸福和拯救,这是“原罪说”为人类打开的一个绝对未来。这意味着人的善行将得到相应的酬赏。因此,在“原罪说”里隐含着一个原则性思想,这就是:“惩罚罪行,酬赏善举”是天经地义、理所当然的,是正义和善的体现。也就是说,“惩罚罪行,酬赏善举”被确认为一条绝对的正义原则。

在《创世记》里,正因为“罚罪酬善”被认定为一条绝对的正义原则,人类因原罪才必须承担起充满忧患的尘世生活这种惩罚;同时,也只是因为这一原则,人类才有可能靠自己的善行和上帝的恩典而获得可靠的幸福和最终的拯救,也即才打开一个可靠而光明的未来。所以,“原罪说”在犹太教和基督教信仰里是极为核心的,它不仅设定了历史的开端,而且打开了终结历史的希望。

但是,现在的问题是,如何理解“(原)罪”本身及其所隐含的正义原则?《创世记》只是把背弃上帝的吩咐而听从低级者的诱惑这一行为认定为罪,并且把惩罚罪行、酬赏善行当作天经地义的。但是,我们又如何理解“背弃上帝的话语而听从有限者的诱惑”这种行为就是有罪的呢?我们又如何理解“罚罪酬善”原则是正义的呢?

我们首先要问:为什么“背弃上帝而听从有限者”的行为就是有罪的?上帝凭什么理由把背离其吩咐的行为判定为有罪?不求理解的信徒也许会回答说,因为人是上帝创造的,上帝是人的统治者,因而人必须听从上帝的旨意,不听从就是犯上作乱,是为有罪。问题是,既然人被创造为必须服从上帝的旨意,他又如何能够背离上帝的旨意呢?更具体问,即他如何**能够不愿意**服从上帝的旨意(*wie kann er nicht dem Gott zu gehorchen wollen*)?如果他没有能力去不愿意服从上帝的旨意,那么他也就不会背离上帝的旨意,因为他是按“必须服从上帝的旨意”这个目的被造的。“原罪”的事实表明,人有“不愿意”服从的能力。或者说,如果相信原罪说,把原罪当作真的事实,那么,就必须确认人有“不去愿意”服从的能力。简单说,人“能不去愿意”服从。

这里还有一个问题,我们知道,人背弃上帝的吩咐是受了他者的诱惑的,那么我们要问:人是否被造得有能力足以抵抗他者的诱惑?如果在被造的时候,人并没有赋得一种能力足以抵抗他者的诱惑,那么,这就意味着人接受他者诱惑而背弃上帝的吩咐是不可避免的,是必然的,就好像石头被放到水里就会往下沉一样。但是,谁会因石头往水里沉而谴责并惩罚石头呢?因此,如果人因没有能抵抗住诱惑而违背上帝旨意就是犯罪,并且对此的惩罚是正义的,那么这意味着原罪说及其正义观本身隐含着这样一种认定意识,即人在被造时赋得一种能力足以抵抗他者的诱惑,也就是说,人有一种能力足以使自己“能不去愿意(不去想要)”诱惑物。

因为人有“能不去愿意”服从的能力,他才有可能听从诱惑者而背离上帝;同时因为人也有能力足以使他“不去愿意”诱惑物,而他却去愿意、追求诱惑物,从而背离上帝,所以他是有罪的。

现在急切要问的是,“能不去愿意”是一种什么能力?不管是“能不去愿意”服从,还是“能不去愿意”诱惑物,它指的就是人自己能够支配、主宰、决断自己意志(愿)的能力,而这在根本上也就是说,人的意志是自由的,人有意志自由,或说有自由意志。也可以反过来说,人有自由意志,人置身于自由意志之中,首先就是指人能够把自己的意志完全置于自己的决断之下。人的自由意志这种能力是如此之大,以至于它能够决断不去听从它的创造者的旨意。既然可以对它的创造者说“不”,那还能对什么不可说“不”呢!这是人的全部伟大品性之所在,然而也是人的全部罪责之所在——对此我们后面将进一步讨论,现在要继续我们对《创世记》的理解。

上面的分析表明,人在被造时被赋予了自由意志这种能力。人是按必须遵从上帝的旨意被造的,但同时人也被赋予了自由意志,即决断愿意服从或者不愿意服从的能力;上帝在造人时,也知道他会受诱惑,因为他是有肉身的存在,而不是纯精神的存在,但是,由于上帝给予他自由意志,

使他有能力不去意愿、追求诱惑物，也即说使他有能力经受住诱惑，能够对任何诱惑说“不”。《圣经》上说：“你们受的引诱，无非是人普遍受的。上帝是信实的，必不让你们受的引诱超过你们能忍受的。”^①其深意就在于：人赋有自由意志这种能力，这使他能忍受住任何引诱——至少我们可以对这段经文作此理解。

正因为上帝造人时，虽然要求人必须服从上帝的旨意，但同时给人以自由意志，因而把人是否愿意服从上帝的权利交给人自己，因此，上帝对人背弃天条的行为进行定罪，并施以惩罚，才是有理由的，才是正义的。一个行为之所以有罪，并不仅仅在于它背弃了永恒者，而且在于这一行动是出于意志的自由决断；实际上，也只有出于意志的自由决断的行动才会背弃上帝，因为，在没有自由意志的地方，万物都各在其位，它们没有能力越出其赋得的天位。同样，一个行为之所以被定为善行，也并不仅仅在于它遵从永恒者的尺度，而且也在于它出自意志的自由决断与推动；在没有自由意志的地方，万物都按其赋得的本性存在，因而它们的存在或运动最多只是善的体现或象征，而不是善行本身。^②我们也可以简单地说，一个行为之所以能被判定为善举或者罪行，在于它本来不一定就是它，而可能是它的反面。因有自由意志，人的任何行为都不是非如此不可，他完全可以决断其他行为。否则，判罪、惩罚、酬赏、正义就是不可能的。

所以，奥古斯丁问：“如果人没有自由的意志决断，如何会有罚罪酬善这种作为正义出现的善呢？如果一切都是在没有意志的情况下发生的，那么就无所谓罪行或善举，赏罚也就都是不正义的。但是，在赏罚里必定存在来自上帝的善。因此，上帝必定赋予人自由意志。”^③也就是说，如果

①《新约·哥林多前书》，10：13。

② 我们不会把天体在星空中按某种轨道运行判定为善行，也不会把春蚕吐丝当作什么德行加以酬赏。但是，星空的和谐神妙，大自然的千奇百态，却显示了它们正好是按某种最好的尺度在自己的位置上(an sich)存在着，好像是按最好的目的被安排在自己的位置上，因而它们的存在体现了“完成”和“完满”，是绝对意义上的“好”即善的体现，这也是万物的美之所在。

③ 奥古斯丁：《论自由意志》，2：3，德译本，斐迪南·舍宁-帕德波恩出版社1961年第3版，第51页，参见中译本《独语录》，成官混译，上海社会科学院出版社1997年版，第110页。

我们相信“原罪说”，因而不仅把上帝创世和人类背离上帝的意旨当作真实的事实来赞同和接受，而且认同人类的这一行为就是一种罪，因而由此承受的惩罚是正义的、理所当然的，那么，我们就必定要承认，人在被造时被赋予了自由意志，被抛入了自由意志。这意味着，对“原罪说”的信仰隐含着对人的自由意志的觉悟。或者说，从“原罪说”可以开显、阐发出自由意志问题，而这正是人的一个深度存在的问题。

我们也可以反过来说，正是自由意志使“原罪说”成为可理解的。从哲学(理性)角度看，没有自由意志，“原罪说”不能成立，“原罪说”必以自由意志为前提。因此，如果我们信仰“原罪说”，并力图理解它——信仰总要寻求理解——那么，我们就会被逼进自由意志这一人的深度存在，并最终觉识它。在这个意义上，“原罪说”的信仰将促进哲学对人类的自由的觉悟。只要哲学力图去理解“原罪说”，“原罪说”信仰就将迫使哲学开始对自由意志的意识，从而把自由意志作为一个根本问题展开来。而自由意志作为一个哲学问题被展开来，对于哲学和人类史来说都具有根本性的意义。因为哲学对自由意志的追问，意味着人开始走向了对人自身的绝对尊严、绝对权利和绝对责任的自觉确认与自觉承担。每个人之所以有绝对的尊严、绝对的权利和绝对的责任，全在于每个人都是置身于自由意志之中。

第三节 自由意志与伦理学的新问题

哲学从“原罪说”信仰中开显出自由意志问题，在根本上就是哲学对人的自由存在的觉悟。这种觉悟使哲学面对的人不再仅仅是理智的人，而且是自由的人。哲学的使命由此不仅在于探求真理，而且在于理解与维护自由。这一新使命引起了伦理学的一个根本性转向：伦理学的任务不再是提供“幸福生活指南”，而是理解与维护人的绝对权利、绝对尊严与绝对责任。展现在伦理学面前的新的根本问题，首先不再是如何通过由

理智获得的真理而过幸福的生活,而是如何理解与维护人的自由存在,从而理解与承担起人的罪责、尊严与权利。伦理学由此走上了为一切法学与政治学奠定基础的艰辛道路。

自由意志问题的提出,使罪责、尊严与权利成了伦理学的课题。首先,因为你被赋予了自由意志,被抛入了自由,也就是说,你赋得了这样一种权能,即你完全能够支配、决断自己的意志(意愿),因而也即说,你有能力完全只根据自己的意志去决断生活、行动,而这种权能(能力)又是天赋(或者说是来自于上帝)的,因此,每个人实施和维护这种权能——根据自己的意志决断去生活和行动——就是绝对正义的,任何法律都必须确认和维护个人的这种权能,否则该法律就不是正义的。因此,从自由意志这种权能,个人获得了这样一种绝对的法律属性,即他在与他者发生关系时,他必须**被允许根据自己的意志决断去生活和行动**。由于每个人都赋有自由意志,因此,“必须被允许根据自己的意志决断去生活和行动”是每个人赋得的法律属性;而每个人的这种法律属性之所以是绝对的、不可替代的,就在于每个人赋得的自由意志这种权能是先天的超越性存在,因而是不可剥夺、不可让渡的。个人的这种法律属性意味着他在法律上拥有了这样一种绝对的权利:每个人都有权根据自己的意志决断去生活和行动。个人的这种绝对权利是他的包括平等权在内的一切其他权利的基础和前提。我们知道,近代以来,所有真正民主、文明的国家的基本法,都必定是建立在尊重和维护个人的这种绝对权利的基础上的。

同样,由于每个人赋有自由意志,使他成为他自己存在的目的本身。既然自由意志使每个人能够只根据自己的意志决断去生活和行动,而不必以任何他者的意志,哪怕是最高存在者的意志为根据,那么也就是说,每个人的存在不以任何他者为目的,而只以自己为目的。自由使每个人是他自己的目的,而这在根本上是说,每个人的存在(生命)是不可替代的,不能仅仅被当作他者的工具。作为自己的目的本身存在,是每个人的

绝对尊严之所在。一个人的尊严之所以是绝对的、不可侵犯的，就在于他是他自己存在的目的本身。而这在根本上是说，人的绝对尊严来源于他的自由意志。

不仅如此，自由意志使人负有了绝对的责任。动物没有责任，一只蜜蜂蜇伤了人，没有人会去追究它的责任，但一个人要是把别人打伤了，必追究其责任。为什么？因为他是自由的，他赋有自由意志。那么，为什么自由意志使人必须担当起责任呢？

实际上，自由本身就隐含责任于自身。人置身于自由之中，在根本上是说，他的一切行动都是出于他自己的意志决断（后面还要详细讨论这点）。不管是愿意在暴风雨里享自由，还是愿意在牢笼里求安逸（放弃自由），都是出于他自己的意志决断。自由就意味着每个人就是他自己的一切行动的唯一原因。因此，他除了确认自己是自己的一切行动的肇事（始）者和实施者外，找不到其他肇事者，因而也找不到其他能够在其存在中接受此行动之后果的人。这意味着他必须确认自己是自己的一切行动的肇事（始）者，从而把此行动及其后果接受为自己存在或生活的一部分。人完成一行动，并不就摆脱此行动；行动一旦发生，对肇事者就不会是“无”。只要确认自己是一行动的肇事者，他就必须在自己的存在中承受此行动及其后果，也就是说，在意识里接受和承担起该行为获得的评判和赏罚。^① 而“在自己的存在中接受和承担起自己的行动的后果”就是人的最基本的责任。这一责任的绝对性同样在于自由的不可避免，人先天地被抛入自由，他不得不置身于自由当中。所以，自由同时意味着责任，意味着承担。就《创世记》而言，人之所以要接受尘世生活，就在于这是他偷吃禁果这一行动的“评判后果”，因而他必须承担起来。惩罚原则本身隐

① 这里我想区分行动两种不同意义的后果，即“实际后果”和“评判后果”。一个人把另一个人打伤，这一行动的“实际后果”就是肉体和心理上的伤害，而“评判后果”则是这一行动受到的（道德和法律上）的评判以及由评判给定的惩罚。根据这一区分，“肇事者必须承担起行动后果”指的只能是“评判后果”，而不是“实际后果”。

含着对人的责任的意识：人必须承担起自己行为的后果。就罪的观念普遍存在于各种文明的法律中而言，责任在各种文明中也得到相应的觉悟，但是，由于只有“原罪说”把罪绝对化、先天化，人的责任才被绝对化，或者说，人才有绝对的责任。而且由于尘世生活被看作人类“第一罪行”的后果，因此，人没有理由不承担起尘世生活，人不能放弃尘世生活。接受和承担尘世生活是人履行其绝对责任的行为，同时也是人获得新生的希望。因此，尘世生活也就有了绝对的意义。

由于人的绝对权利、绝对尊严和绝对责任都是以自由意志的存在为前提的，因此，如果说奥古斯丁对自由意志的追问意味着人开始了对自己的自由存在的觉悟，那么也可以说，人由此也开始了对自己的绝对权利、绝对尊严和绝对责任的意识。而这正是近代启蒙哲学的核心工作和伟大贡献。奥古斯丁在哲学史上的最伟大之处，就在于他从基督教信仰开显出了哲学的新的核心问题。他对自由意志的追问不仅为哲学开辟了新维度，而且为伦理学奠定了全新的基础。伦理学由此不再只是“幸福生活指南”，而首先是理解和维护人的绝对尊严、绝对权利和绝对责任的学问。因此，我们也可以把奥古斯丁所确立的伦理学称为“责任伦理学”或“权利伦理学”。从思想史的角度看，我们也可以说，奥古斯丁通过他的伦理学（第一哲学）使基督教信仰对人的绝对尊严、绝对权利和绝对责任的规定与强调在学理上获得了根据，从而成为学理上可理解的。在这个意义上，奥古斯丁对自由意志的追问遥远地召唤了近代启蒙哲学的精神。

第四节 自由意志与正当的生活

上面主要讨论了罪与自由意志：人因赋有自由意志，他才有能力不愿意服从上帝的旨意而背离上帝；也因为人有自由意志，他背离上帝这一行为才是有罪的。这意味着人因有自由意志才犯罪，罪来自人的自由意

志。动物不犯罪作恶；石头不管怎么运动，也都没有犯罪作恶的问题。

但是，自由意志是上帝赋予的，我们是否可以由此说是上帝让我们犯罪作恶呢？或者说，上帝是人犯罪作恶的原因？奥古斯丁的回答当然是否定的。如果上帝是我们人犯罪的原因，那么，上帝本身就是不完善的。而且，既然原因不在我，我们也就无须为自己的行为负责，上帝对人的恶行定罪并施以惩罚也就是不公正的。奥古斯丁认为，上帝赋予人自由意志，只是为了人能正当、正义地生活：“要相信，上帝给人自由意志不是为了人能借自由意志犯罪。没有自由意志，人便不能正当地生活，这是上帝赋予人自由意志的充分理由。人若利用自由意志犯罪就要遭神意安排的惩罚，这一事实表明，上帝赋予了自由意志就是为了人能正当地生活。”^①

这里我们要问：为什么没有自由意志人便不能正当地生活？或者说，为什么有了自由意志人才能正当地生活？如果上帝是“为了”人能正当地生活才赋予人自由意志，而人却利用它来犯罪作恶，这是否表明上帝的旨意在人这里失去了效力，因而上帝在人这里并不是万能的？

我们首先讨论前一个问题。没有自由意志，人的生活就如动物的生存一样，不存在正当(义)不正当、犯罪不犯罪的问题。因为在没有自由意志的地方，一切存在都是出自本性，而本性就是天性，就是从天或上帝那里赋得的存在。置身于本性之中，就是持守在自己赋得的天位上存在。没有自由意志，万物不会越位，永远守于其天位，因而不会中断上帝的旨意而犯罪。但是，这只是表明，有了自由意志，人的行动才有正当不正当的问题，却仍没有回答“为什么有了自由意志人才能正当地生活？”这一问题。

为了回答这一问题，这里有必要进一步讨论“人有自由意志”是什么

^① 奥古斯丁：《论自由意志》，2：3，德译本，斐迪南·舍宁-帕德波恩出版社1961年第3版，第50页，参见中译本《独语录》，成官混译，上海社会科学院出版社1997年版，第110页。

意思？在奥古斯丁这里，与康德不同，“自由意志”(der freie Wille)并不就是“善良意志”(der gute Wille)，而首先是一种“权能或能力”。在奥古斯丁这里，“善良的意志”与“恶的意志”(der schlechte Wille)相对应，前者就是渴望过正直而崇高的生活的意志^①，而后者则是热爱不在我们的权能之下的事物的意志^②。但是，不管是善良的意志还是恶的意志，都是自我决断的意志。也就是说，意志是使人渴望永恒的正义和崇高，还是追求临时的享受与满足，都完全取决于意志本身的决断，因而都属于自由意志本身。意志分善恶取决于意志本身决断要什么，因而恰恰是以自由意志这种能力为前提的。因此，在奥古斯丁这里，自由意志并不必然决断以善为目的，它也可能决断以恶为对象。自由意志在善恶之间，所以奥古斯丁说：“自由意志是中等(间)之善”。^③

但是，从作为人赋得的一种能力或权能看，自由意志意味着什么？意味着意志完全在自己的权能之下。也就是说，自由意志就是这样一种意志：它完全能够自己决定自己，它是决定自己意愿什么的唯一原因。说人有自由意志或人置身于自由意志，也就是说，人承担着一种能够完全由自己决断自己意愿什么的特殊权能即意志本身。人的意志总是在自己权能之下的意志。“如果意志不在我们的权能之下，它就不会是我们的意志；由于它在我们的权能之下，它在我们身上才是自由的。”^④所谓“在我们的权能之下”，也就是在我们自己的意志的权能之下。在这个意义上，人的意志就是自由意志。除了自由意志，人没有其他意志。因为如果一个人竟然有一种连自己意愿什么都不能决定的意志，那么这一意志就不是他的意志。我的意志之所以是我的意志，不仅在于它是我承担的一种权能，而且在于我的这种权能完全能够自己决

① 参见奥古斯丁《论自由意志》，1：25，德译本，斐迪南·舍宁·帕德波恩出版社 1961 年第 3 版，第 31 页。

② 参见同上书，1：27，第 34 页。

③ 参见同上书，2：48—53，第 104—106 页。

④ 同上书，3：8，第 124 页。

断自己意愿什么。

因此，“人有自由意志”在根本上是说，人承担着一种完全能够由自己决断自己意愿什么的权能。人被抛入了自由意志这种权能中，自由意志决断怎么意愿，人就怎么行动。虽然人们在决定一项行动的时候，会思前想后、权衡利弊，考虑到诸多现实因素和各种可能的后果，但是，所有这些意志之外的因素都不足以构成意志决定该行动的原因，最后真正决断这一行动而使这一行动付诸实施的，必是意志本身。不管支持某一行动的外在因素有多充分、多全面，意志也可以（有能力）决断相反的行动。即使意志决断了诸外在因素所支持的行动，也绝不表明这些外在因素是行动的原因，而只是表明意志决定获取或者追逐从那些因素中容易引出的结果。各种外在的实际因素是否被顾及和重视，完全取决于它们对于获取意志决定意愿的东西来说是否重要。所以，自由意志之所以为自由意志，就在于它是决断它自己意愿什么的唯一原因。简单说，自由意志就是自由因——自己是自己作出决断的原因。

人们会说，我想要（意愿）很多东西，可是我并不能得到想要的所有东西。人的确没有“心想事成”的自由——只有上帝才有这种自由，但自由意志使人拥有“能够完全从自己出发决断自己要什么的”自由。我能不能得到我想要的东西是一回事，我决断自己要什么是另一回事。哪怕看起来我不可能得到某种东西，我在意志里仍可以决断要这个东西、意愿这个东西，从而采取相应行动。愚公要把眼前的大山移掉，在他有生之年看起来是绝无希望的，但他仍可以决断他所意愿的——移山！我能不能得到我想要的东西的确不是我的意志所能决定的，但是我的意志能够完全从自己出发决断自己想要什么。人们是否采取行动去实现所意愿的东西，只取决于人们是否在意志里真正决断意愿这个东西。如果他的意志真正下决断意愿这个东西，那么他就必定采取相应行动，而不管现实条件如何。

依照康德的区分，我能不能得到我所意愿的东西与我决断意愿什么

东西,是分属两个不同领域的问题。前者属于现象(必然性)领域里的问题,后者则是自由-自在领域里的问题。为了获得我想要的东西,我采取的行动受到各种现实因素的限制,我必须根据这些现实条件来调整甚至改变我的行动。因此,仅从现象领域的角度看,我采取的行动是诸现实条件的结果,我的行动与诸现实条件处在因果关系中。但是,我之所以在这些现实条件下采取这一行动而不是其他行动,恰恰是为了实现或获取我在意志里所意愿的东西。也就是说,促使和决定我采取这一行动的,是我的意志所意愿的东西,而这从根本上是说,是意志本身决定了我的行动。意志决断自己所意愿的东西决定了行动。所以,从自在-自由的角度看,人的行动都只有一个原因,这就是他的自由意志。换言之,自由意志把一切现实事物都从行动的原因中排除出去,把一切现实因素都视为“无”。

正因为自由意志能够把一切现实事物视为“无”,可以对它们说“不”,人才能(有可能)抵御和抗拒现实事物的诱惑,因而才有可能过正当而有德性的生活。不过,这里我们仍有必要进一步从自由意志本身所隐含的自律法则来理解“为什么有了自由意志人才能正当地生活?”这一问题。

自由意志虽然使人有能力只从自己的意志所意愿的东西出发行动,也就是说,自由意志使人有能力“为所欲为”而不顾及任何现实制约,但是,这绝不意味着自由意志允许人“为所欲为”,因为自由意志本身有自己的法则。自由意志不接受任何外在法则,否则它就不是自由意志,但它有自己给出的法则。自由意志是每个人赋得的权能,因此它是一种普遍性力量。作为一种普遍性力量,自由意志所决断的意愿,从而所采取的行动,都必须是可普遍化的。也就是说,当所有的个体意志都决断同样的意愿而采取同样的行动时,自由意志不会陷入自相矛盾。自由意志陷入自相矛盾,表明自由意志否定了自己所意愿的东西,或者说,自由意志意愿了自己所不意愿的东西。比如,窃据他人财物。如果我在意志上决断了这样的意愿,即窃据他人财物,从而采取相应行动,那么,基于这种意愿的

行动一旦普遍化,别人也照样可以窃走我的所有财物。但是,我之所以窃取他人财物,恰恰是为了拥有它而不是失去它。也就是说,当我在意志上决断“去窃据他人财物”这种意愿时,我的意志实际上已陷入自相矛盾:**它意愿了自己所不意愿的。**

自由意志陷入自相矛盾,表明自由意志决断了它不该决断的意愿,从而决断了不该决断的行动。作为一种普遍性力量,自由意志本身隐含着自我决断的法则:只决断能普遍化的意愿和行动,或者说,只决断不会导致自相矛盾的意愿和行动。自由意志允许的自由就是在这一法则内的一切可能性。如果人们遵循自由意志的法则,人们就会决断正当的意愿,给出正当的行动;而当人们违背自由意志法则,从而决断不可普遍化的意愿和行动时,也就意味着人们误用了自由意志。

上面的分析表明,虽然人会误用自由意志而给出不正当的意愿和行动,但是,显而易见,只是因为人赋有自由意志,他所决断的意愿和行动才有正当不正当的属性,而且他也才能决断正当的意愿和行动,从而才能正当地生活。只有当人赋有自由意志并遵循自由意志的自律法则时,人才能决断正当的意愿和行动;也只要人赋有自由意志并遵循它的自律法则,他就能决断正当的意愿和行动。

所以,上帝赋予人自由意志的本意,是要人过正当的生活,要人行为正义,而绝无让人作恶犯罪的意图。正因为只是为了人正当地生活,上帝才赋予人自由意志,上帝对人利用自由意志犯罪的惩罚也才是公正的、有理由的。如果作恶犯罪也是上帝赋予人自由意志的目的,那么惩罚酬善就是不公正的。上帝怎么能对人做自己要人去做的事情进行惩罚呢?当上帝惩罚罪人时,他不就是要说:你为什么没有把自由意志用在我把它赐予你的目的上,即正当地生活呢?^①

^① 参见奥古斯丁《论自由意志》,2:3,德译本,斐迪南·舍宁-帕德波恩出版社1961年第3版,第50页。

第五节 自由意志与本性

“在严格意义上说,我们所谓‘罪’,不仅意指一种出于自由意志的有意行为,而且包括对犯罪行为的必然惩罚。”^①也就是说,罪这种观念本身包含着对自由意志以及对出于自由意志的行为的奖惩原则的意识与确认。因此,“原罪说”不仅表明人赋有自由意志,而且意味着上帝给人自由意志是为了人能正当地生活、行动。否则,惩罪酬善就没有理由被确认为一条绝对的正义原则。

但是,现在的问题是,既然自由意志是上帝赋予的,因而它也就是人的本性(Natur),那么,我们是否可以说,自由意志的一切决断都是出自本性呢?如果是,那么这岂不意味着诸如偷窃、杀人、行贿受贿等这些由意志决断的行为是出自人的本性?而出自本性的行为又如何是有罪的呢?奥古斯丁写道:

如果意志是以这样的方式被赐予,即它的运动动因是源于本性,那么,意志转向可变之善就是必然的。但是,在本性和必然起支配作用的地方,也就不可能谈论什么东西有罪。……如果你确信,(意志转向可变之善)这种运动是有罪的,那么你无论如何都不能认为意志是以那种方式被赐予。^②

这也就是说,意志不是以只能按其本性运动的方式被赐予我们的,因为如果意志是以这种方式被赐予我们的,因而也就是说,意志如果是作为一种只按其本性运动的权能赐予我们,那么意志从最高的不变之善转向可变

^① 奥古斯丁:《论自由意志》,3:54,德译本,斐迪南·舍宁-帕德波恩出版社1961年第3版,第165页。

^② 同上书,3:1,第113—114页。

之善的运动就是一种出自本性的运动,因而是必然的。既然这种运动也出自本性而是必然的,那么也就没有任何理由来谴责与惩罚意志支配下的任何行动。因此,如果我们确信意志的那种运动是有罪的,那么,同时要确信,意志不是以只按其本性运动的方式被赐予我们的。问题是,如果意志不是作为只能按其本性运动的权能被赐予我们的,那它又是作为什么东西被赐予我们的?只能是作为可以(能够)不按其本性运动的东西被赐予我们的。

这里我们首先要问奥古斯丁的是“本性是什么?”他回答说:

本性之为本性,就在于上帝就这样造它们,而它们之缺点(损)(Fehler),是也只是因为它们远离了上帝创造它们的目的;它们受谴责,则是它们的谴责者虽然看到它们被创造的目的,却在它们身上看不到这一目的。^①

他在另一个地方还说:

我们谴责某物,就是谴责它的缺点(损)。但是,我们不可能谴责某一本性存在者的缺点而不因此赞扬这一本性存在者。因为你所谴责的,或者符合本性存在者,因而你谴责的就不是缺点,而是你倒需要自我改善,以便学会正确地谴责;或者你所谴责的确是缺点,因而你谴责得对,那么这一缺点就一定与本性存在者的本性相违背。因为一缺点(损)就它是缺点而言,它一定是违背本性的。如果它不损害本性,它就不是缺点;如果它是一缺点,一定就因为它损害了本性,所以,它之所以是缺点,就因为它违背了本性。^②

① 奥古斯丁:《论自由意志》,3:42,德译本,斐迪南·舍宁-帕德波恩出版社1961年第3版,155页。

② 同上书,3:38,第152页。

这里有几层意思需要加以澄清：(1) 所谓“本性”是上帝给予的。上帝把我们造成“什么样子”，这个“样子”就是我们的本性。每一种本性中都包含着上帝的某种目的。(2) 所有本性都是完美整全的(vollkommene)，这不仅因为它们是由万能的独一之神创造的，而且因为它们已被这独一的全能之神创造出来了。一存在者的本性之所以是完美整全的，是也只能是因为它是由一全智全能的造物主创造出来的。因此，这一存在者是完成了的存在，而不是未完成的存在。如果存在者不是由一全智全能的造物主创造出来的，那么它或者是自生的，或者是他生的。但是，不管是自生还是他生，由于产生它的都不是全智全能的，所以，它的存在不可能是完美整全的，还有待改进。在这个意义上，它的存在不是完成了的存在，而是未完成的存在。而对于一个未完成的存在者，我们不能谈论它的本性的完整性(Vollkommenheit)。(3) 由于所有本性都是出自独一的全能之神，因而是完美整全的，所以，一本性就其是本性而言，它一定是善的、好的。一切被造物如果安于本性，也即安于上帝赋予它们的“天位”上，那么它们就是完美整全的。被造物的缺点就是其本性的缺损，或者说是对其本性的损害。一被造物的缺点之所以是该物的缺点，就在于这一缺点是对此物之本性的损害或违背，因而也就是对此物之完整性的损害。对本性的损害或违背，在根本上就是对上帝造物之目的的背离。因此，事物的任何缺点都是恶的，该受谴责的。也就是说，“缺点是恶的，只是因为它违背了它存在于其中的存在者的本性”^①。我们之所以有理由谴责缺点，就因为它违背了本性而背离了上帝的目的。

那么，存在者是怎么被损害的呢？在奥古斯丁看来，这有两种情形：一种是较强(优越)的存在者损害较弱的存在者，另一种是较弱的损害较强的。前一种情形，比如人吃果子，使果子朽坏，这种情况不

^① 奥古斯丁：《论自由意志》，3：41，德译本，斐迪南·舍宁-帕德波恩出版社1961年第3版，第154页。

应受谴责。因为果子的这种被损坏并不是果子的缺点，也构不成果子的缺点。在这里，果子的本性并没有被损害，倒是完整地“接受”。但是，在后一种情况下，则一定涉及对本性的损害。因为较弱的损害较强的，一定是通过较强者的意志进行的；而且较强者之被较弱者损害本身就表明，较强的已经有了缺点，所以应当受谴责。^①也就是说，较弱者是通过较强者的意志而给较强者造成损害的，而较强者的意志能够受较弱者的影响，这表明较强者的意志已经有了缺点。这实际上意味着，较强者受损害之所以构成了较强者本身的缺点，从而该受谴责，是因为较强者的意志本身有了缺点，或者说，较强者的意志首先损害、违背了自己的本性。

这里实际上隐含着另一层未曾明言的意思，这就是：只有赋有自由意志的存在者才会损害或违背自己的本性，而使自己的本性与他者的本性缺损。也就是说，只有赋有自由意志的存在者才会背离上帝的目的，才会“越位”而为，从而违背或损害自己的本性。就人这种存在者而言，上帝赋予他自由意志是为了他能过正当的生活、行正当的事，从另一个角度说就是为了他能热爱并坚守不变的永恒之善。

因为如果意志背离不变的普遍（共同）之善，而转向私人之善（好处），或外在的、低级的善，那么意志就是犯罪。如果意志想要达到自己的特殊权能，它就会转向自己的私善；如果意志渴望别人的私善，或者热衷于了解与己无关的事物，那么它就会转向外在的善；如果意志爱好身体的快乐，那么它就会转向低级的事物。^②

就是说，如果自由意志不坚守在不变的普遍之善上，意志就不可能使人过

^① 参见奥古斯丁《论自由意志》，3：39—40，德译本，斐迪南·舍宁-帕德波恩出版社1961年第3版，第152—153页。

^② 同上书，2：53，第106页。

正当的生活、行正当的事。因此,就人的意志而言,它的本性就是热爱与持守不变之善。

但是,自由意志这种能力之所以是一种特殊权能,就特殊在它能够不按其本性运动,即它能够违背其本性而运动。意志是按它既能够根据其本性运动又能够违背其本性运动的方式被赋予我们的。因此,并不是意志的所有运动都出自其本性,它的所有转向可变之善的行为都是出于对其本性的违背。人的种种恶行虽然都是出自其意志,但是,这并不意味着它们是出自人的本性,恰恰是出自违背人的本性,首先是出自违背自由意志的本性。人做出种种恶行,乃是意志违背其本性而决断的结果。

但是,这里马上又引发出上面已提到的一个问题:既然上帝赋予人以自由意志是为了人能正当地生活、行事,那么,上帝的旨意如何在人这里发生了“中断”而失去了效力?人利用自由意志这种权能犯罪作恶,而不是只用于行正当事,这表明上帝的意图在人这里没有得到直接贯彻。上帝愿意什么,就能成就什么,因为他是万能的。但是,他给人自由意志是愿意人为善,人却没有为善,上帝给予人自由意志之后似乎对人就无可奈何。在这里,上帝似乎没能想要怎么样,就能成就怎么样。

虽然如此,这并不能否认上帝是万能的,他对人依然是绝对万能的。因为,首先,人之所以能“中断”上帝的意愿,恰恰是因为上帝赋予了人自由意志这种权能,使人能够完全从自己的意志出发决断自己的意愿和行动,而不顾及任何他者因素。人能够按自己的意志行事,这是上帝所允许的。

其次,上帝给予人自由意志,因而允许人根据自己的意志决断自己所意愿的东西,但是这并不意味着上帝允许人中断其意愿——正当地生活——而犯罪作恶;上帝赋予人自由意志,同时也要求人遵循自由意志的自律法则,即只决断能普遍化的意愿和行动。因此,人中断上帝对人的美好意愿虽是出自上帝赋予的自由意志,但人必须为此付出代价:接受上帝的审判和惩罚。在人身上,上帝的意志是通过对人的自由意志进行奖惩的方式来贯彻和成就的。上帝的意志虽可被人的自由意志所“中断”,

但上帝可以在审判中追补自己的权能,贯彻自己的意志。

因此,如果原罪即人类“第一罪”是可确信的(这是基督教信仰的核心信条之一),那么,人就必有自由意志;而如果上帝是全能的(这是一神教信仰必定隐含的一个信条),那么,人的意志的自由决断就必受追究,也就是说,人要为自己的自由意志负起绝对的责任。因为上帝正是通过追究人的意志的自由决断,从而要求人在其存在中接受和承担起其自由决断的“评判后果”,来贯彻自己的意志和维护自己的全能。因此,如果说奥古斯丁的“自由意志论”就是对一神教下的“原罪说”的理解和阐释,那么,建立在“自由意志论”上的伦理学就必定是一种罪-责伦理学,即为判罪和承担责任确立根据的伦理学。

不过,奥古斯丁对自由意志的追问,其意义绝不仅仅限于带来了伦理学的转向。设若没有奥古斯丁为了理解基督教信仰而提出自由意志问题,我们就很难想象自由会成为近代哲学的一个与真理这个传统问题并行的核心问题。而如果没有自由问题,近代哲学也就不成其为近代启蒙哲学,因为没有自由问题,我们便无法想象诸如平等、权利、尊严、责任这些构成近代社会之合法性源泉的问题能得到深刻的意识和深入的思考。实际上,近代启蒙哲学直接要批判的就是教会权威的思想专制和世俗权威的政治专制,但是启蒙哲学据以批判专制的核心思想却与基督教信仰所隐含的精神密切相关。

不仅如此,从康德开始,特别是到了现象学哲学,自由甚至不只是实践哲学里的问题,而是首先成了与存在真理直接相关的存在论问题。因此,如果从近现代哲学的角度回过来看,奥古斯丁对自由意志的追问对整个哲学都具有根本性意义。

第四章 历史哲学（一）

在基督教传入欧洲并成为欧洲人的主流意识之前，希腊人与罗马人都已经有了很发达的“历史学”。各种历史学著作以各种成熟的方式（比如编年体或传记体）记录了各个时代的历史事件，甚至还对这些历史事件进行某种解释。但是，使这些历史事件得以展开的历史本身却从未进入历史学的视野。也就是说，在这期间，历史本身的问题尚未进入欧洲人的意识里。

历史本身如何可能？或者说，人如何有历史？历史是否有意义？或者更确切问：历史本身是否有目的？因而也就是说，历史是否有“方向”、有“终结”？历史是在自由选择中展开，还是受某种必然性命运的支配？这些后来被归于历史哲学里的问题虽然迄今也不能说已得到了满意的回答，但是对于今天的人们来说至少已是习以为常的问题。然而，在古希腊罗马时代，这些问题并没有在欧洲人的意识世界里开显出来。我们可以确切地说，在基督教成为古代欧洲的主流意识之前，这些历史本身的问题从来就没有成为古代西方思想的对象，历史本身的问题长期被掩盖、遗忘在宇宙论-存在论的背后而没有得到古代西方思想的觉悟（意识）。在西方思想史上，正如自由意志问题一样，历史本身的问题也是在基督教信仰

的推动与逼迫下得到觉悟的。也就是说,西方人的“历史意识”是通过基督教信仰开辟出来的。这一思想事件同样是由奥古斯丁这位北非神学家来完成的,它发生在《上帝之城》(《上帝的国度》)这部伟大的著作中。在这个意义上,正是《上帝之城》首先在西方精神世界里打开了“历史”这个新维度,使历史本身(而不只是历史事件)成为思想的一个问题。所以,汉斯·昆(Hans Kueng)认为:“在奥古斯丁之前的古代,既没有历史哲学,也没有历史神学。”^①这一评价是很公允的。在这个意义上,我也可以把《上帝之城》看作西方第一部历史哲学巨著。

第一节 第一部历史哲学巨著《上帝之城》的缘起与主要内容

De civitate Dei 是奥古斯丁最后一部巨著,写于公元 413—426 年。它的汉语译名《上帝之城》是从它的英文译名 *City of God* 直译过来的。而我们将要引用的德文译本则把它译为 *vom Gottesstaat*,对应的汉译应为《上帝的国度》,因为奥古斯丁所要讨论的 *civitate* 实际上是两个国度的关系与归宿问题,而当时尚没有我们今天的“国家”(Staat)这样的词或概念。^② 这里我们仍沿用来自英文本的旧有汉译名称《上帝之城》,虽然我们引用的是德译本。

奥古斯丁写这部巨著的最直接动因,是为了回应一件重大的历史事件及其影响。公元 410 年 8 月 28 日,被视为世界永恒之都的罗马城被野蛮的西哥特人攻陷,并惨遭洗劫。这个抢夺了全世界的都城遭到了六天六夜的抢夺——这正是它曾经强加给世界无数城市的命运。罗马帝国的政治中心,同时也是西方古老的社会管理中心被摧毁了。这一历史事件在罗马世界的基督徒与异教徒中都产生了巨大反响。因为不管是对基督徒还是对异教徒来说,这一事件正如一位中国学者写的那样,都具有重大的象征性意

^① 汉斯·昆:《基督教大思想家》,包利民译,社会科学文献出版社 2001 年版,第 88 页。

^② 参见同上书,第 85 页。

味：“罗马的劫难对基督徒意味着罗马所担负的拯救人类的历史使命的破灭，对异教徒意味着背叛本民族护佑神转而崇拜基督教的罗马人应得的报应。”^①也就是说，对这一偶然的历史事件的解读使基督徒面临双重的精神压力：基督徒本身对将罗马世界“基督教化”(Christianisierung)的信念的动摇与异教徒借此事件对基督教信仰的攻击。

奥古斯丁在自己的布道中曾试图对这一历史事件上作出自己的解读，但是由于布道的范围有限，影响甚小。奥古斯丁的朋友、当时伽太基的护民官马塞卢斯(Marcellus)也许深明奥古斯丁对此解读的重大意义，便邀请奥古斯丁就此事件写一部书，以回应异教徒的批评，化解基督徒的失败感。于是，虽然罗马城的废墟埋葬了将罗马帝国基督教化的梦想，却从中产生了《上帝之城》这部伟大著作。在这部著作里，奥古斯丁以前所未有的广度与深度对整个人类历史作出了基督教神学的解释，不仅给出了一个前所未有的基督教历史图景，并在这个历史图景的框架内去看待、理解“尘世国度”与“上帝国度”之间的双向张力关系，而且使历史图景成为整个世界图景的核心部分。人们不仅从宇宙论图景，而且从末世论历史图景去理解自己在世界中存在的位置与意义。我们可以说，正是《上帝之城》打开了人类理解自己与世界的不可或缺的新维度，这就是“历史”。

不过，在具体讨论奥古斯丁如何回应异教徒的批评与基督徒的怀疑之前，我们愿意首先通过外在形式，即通过简要介绍《上帝之城》的章节结构来展示它的基本内容。^②

《上帝之城》全书由两大部分构成。第一部分由前10卷组成，主旨是反驳尘世的异教徒，着重揭示并指出，异教徒的多神崇拜的辩护士只着眼于现世的福乐，因而只以尘世的福利为其一切辩护的根据。

^① 赵敦华：《基督教哲学1500年》，人民出版社1994年版，第175页。

^② 这部分材料参考了卡尔·安德森(Carl Andresen)为德译本 *vom Gottesstaat* (威廉·蒂梅译，阿尔特米斯出版社1955年版)写的“导言”。

其中第1卷反驳异教徒的毁谤——异教徒要基督教为罗马的陷落负责。第2卷论述异教徒的诸神不能阻止罗马的道德风尚的堕落。第3卷论述诸神也没能避免厄运的打击。第4卷论述罗马的伟大并不仰仗诸神。第5卷论述上帝为什么使罗马伟大。第6卷论述诗人虚构的诸神与国家祭祀的诸神都不可能赐予永恒的生命。第7卷论述即便是瓦罗(Varro)^①“精选出来”的那些诸神也不能给予永恒的生命。第8卷论述柏拉图主义者及其有关诸神与恶魔(Dämonen)的学说。第9卷论述恶魔不能成为人与神的中间者。第10卷论述善良天使的帮助与恶魔的邪恶效劳。

第11卷到最后的第22卷构成《上帝之城》的第二部分。这部分主要论述了两个国度即“上帝国度”与“尘世国度”的历史。

这一部分又可分成三个小部分。第一小部分包括第11—14卷,论述两个国度的起源。其中第11卷论述两个国度在天使世界的起源。第12卷论述天使堕落的原因以及创造人类。第13卷论述人类的堕落及其死的惩罚。第14卷论述堕落的一个后续后果——肉体的骚动。第二小部分包括第15—18卷,论述两个国度的历史进程。其中第15卷解释两个国度直至大洪水的演进过程。第16卷阐释从挪亚到亚伯拉罕和从亚伯拉罕到大卫的历史。第17卷阐释从大卫王到被虏往巴比伦的历史。第18卷阐释尘世国度与上帝国度的相互斗争——从亚伯拉罕到耶稣基督。第三小部分包括第19—22卷,论述两个国度的公民在其历史中的应有出路。其中第19卷讨论终极目的——至高之善与真正的和平。第20卷是关于最后法庭(审判)的预言。第21卷论述永恒的地狱之罚。第22卷阐释上帝国度的永恒福乐。

从《上帝之城》的外在形式结构我们大致可以看出,奥古斯丁一方面是对异教徒信仰及其对历史的解读的批评、反驳,另一方面则积极地给出

^① 瓦罗(前116—前28),西塞罗的密友,有“罗马人中最博学的人”之称。

自己对历史的理解。但是,不管是对异教徒的反驳,还是正面地给出自己对历史的理解,奥古斯丁都是从自己的基督教信仰出发的。在这个意义上,奥古斯丁实际上是通过《上帝之城》完成了一项开创性的工作,这就是把基督教的真理证明引入到历史领域,也可以说是把历史引入到基督教神学的解释视野里。

第二节 罗马城陷落事件引起的反响与奥古斯丁的回应

正如中华帝国曾经以为自己是世界的中央国度一样,罗马帝国也以其辽阔的疆域、强盛的武功和自信的管理体制而自以为是世界帝国。自奥古斯都时代始,罗马城就被视为“世界的首都”。罗马诗人贺拉斯与维吉尔在他们的作品中都非常明确地传达了这种观念,使这种观念更加深入人心、影响深远,以致后来的基督徒也没能挡住这种世俗观念的诱惑而唱出了“永恒的罗马”这样的颂歌。

从“世界的首都”到“永恒的罗马”,不仅是一个实际的历史进程——基督教在罗马帝国的胜利,而且也是一个观念的转换过程——把罗马帝国的出现与繁荣视作为基督教世界作准备,把基督教在罗马的胜利看作是上帝通过“基督王”把罗马置于自己的名下,也就是说,把罗马帝国对基督教的皈依看作是罗马帝国“基督教化”的完成,因而罗马成了将使万有民族获得最后拯救的永恒之城。因此,公元410年的罗马城陷落事件对罗马基督徒本身的打击要远远大于对罗马异教徒的打击。不过,这里我们首先要看看异教徒对此事件的反应。

在公元313年罗马皇帝君士坦丁颁布“米兰诏谕”^①之前,基督教在帝国内是一个备受歧视与迫害的宗教,构成帝国正统信仰的是来自罗马民族的多神教。即便在“米兰诏谕”颁布之后,由于君士坦丁以皇帝身

^①“米兰诏谕”的主要内容是,宣布停止对基督徒的迫害,并宣告良心的绝对自由,允许基督教在帝国境内与其他宗教一样,在法律上享有平等的地位,但并没有禁止旧有的异教信仰。

份接受了洗礼,使“做基督徒”成了一种殊荣,甚至成了获得各种好处的通行证,因而大量异教徒涌入了教会,但是,帝国传统的多神教信仰仍是“合法的”,它在罗马公民与贵族中仍保持强有力的影响。此后一个世纪,甚至在西罗马帝国倾覆之后,基督教与罗马传统的多神教也没有停止过对帝国的“争夺”。实际上,基督教对罗马上层社会的影响力的每一次增强,都会招致罗马传统异教的嫉恨与惶惑,特别是引起那些处在权势再分配边缘的贵族异教徒的嫉恨。因此,公元410年的罗马城陷落事件首先在异教徒贵族中引起了对基督教的指责。

这些异教徒贵族认为,罗马城遭受如此厄运,是罗马诸神的报复,因为罗马帝国竟然允许基督教存在与传播,并最终接受了基督教。对于罗马城的陷落和罗马国家的崩溃,基督教与基督徒负有直接的责任,因为基督教赶走了罗马诸神而代之以对基督教唯一的上帝的崇拜,把国家和个人置于诸如保罗、彼得等殉道者及其崇拜的上帝的保护之下。但是,他们的上帝显然不能像罗马诸神曾经使罗马伟大那样,有效地阻止和抵御屠杀、抢劫、强奸等各种暴力与恶行。从基督教的信条看,它的教义是完全不合国家利益的,因为它的信徒声称,不能以恶报恶,甚至主张把左脸也给打你右脸的人。^①但是,这岂不意味着要接受让敌人抢走自己的东西吗?难道这不等于否认可以根据战争法把恶行偿还给罗马的掠夺者吗?正是由于作为基督徒的统治者接受这种“懦弱的”、“无原则的”信条,并且首先是为基督教服务,才导致国家遭此灾难。

这里,对基督教的指责涉及三个层面:(1)基督教要为罗马城陷落事件负责,因为虽然是罗马诸神使罗马遭此劫难,但是这正是基督教赶走罗马诸神而招致的报复。这种报复表明,罗马诸神既有使罗马伟大的权能,也有使罗马毁灭的威力。(2)基督教的上帝既没有能使罗马强盛的能力,也没有保护罗马免遭厄运的权能。因此,相对于罗马诸神,基督教的

^① 参见耶稣登上宝训,《圣经·马太福音》,5:39。

上帝是“无能的”。(3) 基督教的教义学说不合国家利益,因为这种教义不仅不主张为了国家利益或任何其他个人目的而以恶抗恶,反而主张忍耐与承受恶行,甚至主张爱自己的仇敌。这无异于放弃维护法律与正义,从而放弃关爱与维护现世生活的福乐。

奥古斯丁在《上帝之城》前 10 卷主要就是针对异教徒的这三个层面的指责进行反驳。第一层面的指责实质上涉及罗马诸神的权能问题。关于这个问题,奥古斯丁首先从根本上否认诸神的存在,认为诸神只是一些无用的偶像、不洁的神祇,它们是被造物,而不是创造者。但是,人们为了给必朽的生命和尘世境况带来臆想中的好处,却用祭祀和服务去崇拜和颂扬它们。^① 而实际上,“不是偶像保护人们,而是人们保护了偶像”^②。退一步说,即使承认异教诸神的存在,它们也是无能的。奥古斯丁结合了罗马的历史事实,从灾难、和平、永生三个方面阐述异教诸神的无能。

首先,罗马诸神并不能使罗马人避免厄运的打击。因为与希腊诸神一样,罗马诸神自己经常行恶事(比如通奸),却不受惩罚,它们当然不会也没有理由去惩罚人间恶行,那么它们又如何能使罗马人避免恶事呢?

奥古斯丁举例说:“如果我们从异教徒有关艾涅阿斯(Aeneas)的母亲以及有关罗慕洛(Romulus)的父亲的作品中读到的东西是真的,那么诸神如何能够对人间的通奸行为表示不满呢?因为诸神本身就先赞同这种行为。……还有,如果人们不相信战神马斯(Mars)的通奸故事,从而不相信维努斯的通奸故事,那么罗慕洛的母亲的处境就很不妙。^③ 因为如此一来,她的辩白——神造访她使她怀孕——也就是无效的。由于她是

^① 参见奥古斯丁《上帝之城》上册,第 6 卷“前言”,威廉·蒂梅德译,阿尔特米斯出版社 1955 年版,第 280 页。

^② 同上书上册,1:2,第 10 页。

^③ 据传说,罗马城的创立者罗慕洛与其孪生兄弟雷慕斯(Remus)是维斯太女神的女祭司与战神马斯的儿子。参见普鲁塔克《希腊罗马名人传》,陆永庭、吴彭鹏等译,商务印书馆 1995 年版,第二章第 40 页以后。

维斯太女(灶)神的祭司,因此,依据罗马人,诸神对她的亵渎罪行的惩罚必定要重于对帕里斯(Paris)的通奸行为的惩罚。古代罗马人如果发现维斯太女神的祭司通奸,他们就习惯于把女祭司活埋,但对通常的女通奸犯虽然加以审判,并不处以死刑。”^①奥古斯丁这里要说的是,从罗马人没有处罚罗慕洛的母亲表明,罗马人相信罗慕洛的母亲是与战神通奸生下罗慕洛兄弟,而不是与普通人通奸。因此,罗马人所信奉的诸神允许自己与人类一起干坏事而不受惩罚,这样的诸神又如何去惩罚人间恶事而保护世人呢?

异教诸神不仅不惩罚诸如通奸这类恶行,甚至庇护谋杀罪。罗慕洛与其弟弟雷慕斯是罗马城的创建者,但是,为了独揽政权,罗慕洛谋杀了自己的弟弟。诸神却庇护了他和他统治的罗马。对此,奥古斯丁写道:

如果人间的犯罪的确使诸神不满,以致它们由于被帕里斯的(通奸)行为所激怒而置特洛伊于火剑之中而不顾,那么,相对于那位希腊丈夫被欺骗而激怒诸神惩罚特洛伊人来说,罗慕洛的弟弟被谋杀更应激起诸神对罗马人的惩罚。虽然在建立一个国家的过程中谋杀兄弟,要比在取得统治地位之后的通奸行为更具有诱惑性。这里重要的不是罗慕洛只是下命令,还是亲手杀死了弟弟——对此许多人无理地加以否认,也有许多人出于羞耻之心而加以怀疑,还有许多人由于对此感到痛苦而沉默地加以忽略。我们这里也不对这个问题进行精确探究,但有必要对众多著作者提供的证据进行相互印证。无论如何,有一点可以肯定,罗慕洛的弟弟被谋杀了,而且不是被敌人杀的,也不是被陌生人杀的。如果是罗慕洛自己干的,或者是指使手下人干的,那么人们就要问:罗慕洛作为罗马人的首领与帕里斯作

^① 奥古斯丁:《上帝之城》上册,3:5,威廉·蒂梅德译,阿尔特米斯出版社1955年版,第116—117页。

为特洛伊人的首领有什么程度上的不同？（如果没什么不同）为什么抢夺一个陌生妇女就招致诸神对特洛伊人的愤怒，而谋杀自家兄弟的谋杀者却能求得诸神对罗马人的保护？如果说不是罗慕洛自己犯罪（杀死弟弟），他也没下令杀死弟弟，那么就是整个国家犯罪。这是绝对要受惩治的，而国家却冷漠地把它放过了。因此，国家不是犯有谋杀兄弟罪，而是更恶劣，犯了弑父罪——因为罗马城的创建者是两个人，而其中一位却被谋杀了，以致未能取得统治地位。所以，人们无法理解，特洛伊究竟是为什么招来了不幸，以致诸神离弃了它，使它遭到毁灭？而罗马又为什么如此幸运，以致诸神栖居在那里，使罗马繁荣昌盛？人们只能说，诸神是因为被战败，而从一个地方逃跑，并转移到另一个地方，以便在新的地方继续骗人。即使它们能在最初的地方留存下来，也是为了以惯常的方式欺骗后来的居民，而且为了达到更高的荣耀，它们还以更邪恶的方式改善骗术。^①

在神话信仰（传说）里，特洛伊城被攻陷是诸神对它的惩罚，因为特洛伊城的首领帕里斯与一位妇女通奸惹怒了诸神。但是，如果说帕里斯的通奸的确惹怒了诸神，那么，罗慕洛的弟弟被杀更应招致神怒。因为不管是罗慕洛自己杀死了兄弟，还是其他罗马人杀死了他的兄弟，都是一种比通奸更严重的犯罪行为。但是，事实上，诸神显然并没有因此而发怒，不仅没有惩罚罗马人，反而让罗马繁荣昌盛。这不能不让人怀疑，特洛伊的陷落是由于诸神的惩罚，罗马的繁荣是由于诸神的庇护。真实情况倒可能恰恰相反，由于特洛伊被打败而使诸神逃出那里，而罗马的昌盛使诸神找到了新的安居地。也就是说，诸神的权能与罗马的强大之间的关系实际上是倒过来的：不是诸神的权能使罗马伟大，而是罗马的伟大赋予了诸神权能。在这个意义上，诸神无非是一些人们虚构出来骗人的东西。

^① 奥古斯丁：《上帝之城》上册，3：6，威廉·蒂梅德译，阿尔特米斯出版社1955年版，第117—118页。

异教诸神与基督教上帝的根本性区别之一就在于：诸神没有道德，没有绝对原则。既然诸神本身都行各种恶事，它们又能根据什么理由、标准来惩罚人间的恶行呢？既然自己也作恶的诸神没有理由来惩治人间恶行，那么它们又如何能够保护有德行的民族，以免堕落的民族把恶行强加给有德行的民族呢？既然诸神不仅不惩治人间恶行，甚至还庇护各种穷凶极恶，那么，这就意味着诸神没有任何绝对原则，也不遵循任何绝对原则。信奉这种没有绝对原则的诸神会保护自己，即使不是荒唐的，也是不明智的。

奥古斯丁这里试图表明的是，正如希腊诸神不能保护希腊城邦一样，罗马诸神也从来没保护过罗马。实际上，在罗马历史上充满饥馑、瘟疫、战乱以及其他种种暴行。真正使罗马兴起的是罗马人的品性，而不是诸神的权能。从历史事实看，“诸神从来就不能保护战败者”^①，不管战败者是多么虔诚地信奉它们！

奥古斯丁进一步认为，诸神不仅不能保护罗马人免遭人间厄运的打击，也不可能给予罗马人以和平。

有人还相信，诸神给罗慕洛的后继者努马·蓬皮利斯(Numa Pompilius)许多眷顾和支持，使他在其当政期间获得了和平，因而能够关闭亚努斯(Janus)神庙的大门——在战争期间是习惯于开着的。而他之所以能够得到诸神的这种帮助，是因为他把各种敬神的习俗引入了罗马。的确，人们应当为那长时段的安宁向这位伟人祝贺，他只是使安宁的时间变得健康有益，戒除带来灾难的莽撞，并以真正的虔诚探究真神。但是，并非诸神馈赠给他这种闲适的安宁，倒是可能由于它们较少烦扰他，因而较少欺骗他。因为它们越少找他，也就把越多的事务交给他自己。……和平是独一的真神赐予的福乐，独一

^① 奥古斯丁：《上帝之城》上册，1：3，威廉·蒂梅德译，阿尔特米斯出版社1955年版，第6页。

的真神也经常把这种福乐赐给不知悔改者与无耻之人,就像他也把阳光、雨水以及其他滋养生命的东西赐给不知感恩悔改的人与卑下的人。而如果是诸神赐予罗马或蓬皮利斯如此伟大的福乐,那么,为什么在后来罗马帝国最受称颂的时代里,诸神再也没把它赐给罗马帝国?难道那些敬神的习俗在被引入之初竟比后来人们把它们规范化之后有章可循更加灵验有效?①

奥古斯丁这里要问的是,如果说努马统治期间的持续和平是诸神保护的缘故,那么,为什么之后的罗马帝国的战争却接连不断,从未停止过?努马引入了崇拜诸神的宗教习俗,在他之后,罗马人逐渐把这些习俗规范化,使崇拜诸神的活动更有章可循,罗马人因而能更正式地崇拜诸神。但是,在努马之后,诸神却再没有把和平的福乐赐给罗马,而是任罗马陷于不断征战之中。这说明了什么呢?难道诸神不接受罗马人的更正式的崇拜?这显然是不可能的。在罗马帝国最受颂扬的年代,却再也没出现过持续的和平,这只能说明努马时期的和平也不可能是诸神的恩赐,因为它们在更应赐予和平的年代却没有赐予。

在这里,奥古斯丁的论证背后有一个底线,这就是:如果说上帝不能保护罗马人的现世福乐,那么诸神更不能做到,至少也不能做到。所以,不能像异教徒那样,由罗马城的陷落而推断基督教要为此负责,或者认为基督教上帝的权能对现世是无效的——要说无效,诸神的权能也是无效的。这是一种防御性的论证。

对于诸神为什么在努马之后再也没有赐予罗马和平,异教徒辩护说,这是因为罗马帝国只有通过一连串持续不断的战争才能把自己的版图扩展到如此之辽阔,才能达到如此之崇高的荣誉。对此,奥古斯丁回应说:

① 奥古斯丁:《上帝之城》上册,3:9,威廉·蒂梅德译,阿尔特米斯出版社1955年版,第122页。

的确,这是战争的确切理由!但是,为什么只是为了某种强大就要造成如此之多的动荡不安呢?让我们拿人的身体作比方:通过持续不断的痛苦或疾病,虽然长成了巨人般的身躯,却得不到安宁,而那适度的身材虽然不高大,却健康安宁,难道后者不更值得追求吗?难道受越严重的不幸的折磨从而获得越强壮的四肢更值得追求吗?如果能够把萨卢斯特(Sallust)^①所描述的那种时代保持下来,难道竟是糟糕的而不是最好的吗?萨卢斯特曾这样简洁地描绘那样的时代:“首先,不同的国王——最初的统治者们的名称——都习惯于既锻炼自己的精神,也锻炼自己的身体;当时的人们并不贪婪地活着,每个人都满足于自己所拥有的东西。”或者,为了帝国的扩张,非得发生维吉尔带着厌恶所描绘的那种情况不可:“时代逐渐变得越来越恶劣,越来越令人厌恶,战争的狂躁和不知满足的贪婪倾泻而出”?^②

这也许是最早的反战主张之一。奥古斯丁要强调的是,通过战争来达到强大与伟大是不值得的。因为为了达到强大而不断征战,致使人类总是生活在充满不幸与痛苦的动荡不安中,这就如一个人为了长得像巨人般高大而不断以各种痛苦甚至疾病来折磨自己一样愚蠢。虽然他的确逐渐变得四肢发达、膀大腰圆,却失去了健康与安宁。这样的强壮与高大值得追求吗?在通过战争这种人类“疾病”来扩大罗马版图的同时,也不可避免地激发了人们的愤怒、仇恨和贪婪,使人类陷入了不平静的病态中。帝国虽然扩大了、强盛了,人类却生活在充满刀光与血腥的动荡之中。

① 萨卢斯特(前86—前34),恺撒的心腹,曾被任命为努米底亚总督,撰有关于卡提琳阴谋和朱古达战争的历史。他提出对罗马历史进行道德评判与爱国主义评判的价值标准,对奥古斯丁影响甚大。

② 奥古斯丁:《上帝之城》上册,3:10,威廉·蒂梅德译,阿尔特米斯出版社1955年版,第123页。

实际上,强盛的帝国从来就是建立在血腥与苦难之上的,是以一部分人的不幸、痛苦直至生命来换取另一部分人的特殊荣耀与特殊权力。在这个意义上,追求帝国的强大与荣耀实质上只不过是一部分人在公开地追逐对另一部分人的优越性,并且肆无忌惮地向另一部分人倾泻自己的贪婪。这在基督教信仰看来不仅是愚蠢的,而且是邪恶的。因为这样做完全否定了其他人具有与自己共同而普遍的尊严和荣耀,即来自独一的上帝的绝对尊严和绝对荣耀。相对于这种来自上帝的绝对尊严和绝对荣耀,尘世的一切其他声誉和荣耀都是相对的和暂时的;离开了前者,一切尘世荣耀都是毫无意义的。因为如果离开了出自上帝的绝对而普遍的尊严和荣耀,对一切尊严和荣耀的追求都将不可避免地使人类陷于追逐“人上人”的罪恶循环中。如果说罗马人仅仅为了某种荣耀便通过常年不断的征战来扩大帝国的疆域,那么,不管罗马帝国最终变得多么强大,它都只不过是人类这种罪恶循环中一个注定要被覆盖掉的片段。迷恋于这种注定要被覆盖的片段,不仅是愚蠢的,而且是邪恶的。当然,我们的这种分析只是奥古斯丁出自其基督教信仰的反战主张所蕴涵的一种可能性内容。

不过,对罗马帝国的不断征战,还另有一种辩护,认为罗马人进行一系列战争不是出于荣誉感,“而是为了保护他们的命运、福乐与自由,这迫使他们去反对敌人的可恶的进攻”^①。奥古斯丁说:

也许是这样。因为同一个萨卢斯特这样写道:“在由于法律、道德上的优越性和土地收成的优势而繁荣昌盛起来之后,就如在人们之间经常发生的那样,罗马人的安健富裕引起了周遭的嫉妒。所以,邻近的国王和民族便发动(对罗马的)战争。”……但是,在努马当政期间出现的长时段和平时期,邪恶的邻国不也进行过战争的入侵吗?

^① 奥古斯丁:《上帝之城》上册,3:10,威廉·蒂梅德译,阿尔特米斯出版社1955年版,第123页。

或者是因为没有发生过这样的入侵罗马才获得了和平? 如果当时罗马人虽然也受到挑战而进行过斗争,但并不以兵戎相见,而敌人虽然没有在斗争中被征服或者反攻所吓倒,却也偃旗息鼓,归于平静,那么,人们就应当一直以这种方式继续下去,罗马也始终能够关闭亚努斯神庙的大门。如果这种情况(以无兵戎的斗争使敌人归于平静)是不可能的,那么,罗马人获得和平也不是因为他们的诸神,而是因为周边那些没有挑战罗马人的邻国希望那样(和平)。否则,诸神必是无耻的:它们向一些人开出为某物而必须支付的账单,而不管另外一些人对此是愿意还是不愿意。^①

在萨卢斯特这位政客兼历史学家的罗马人看来,罗马的繁荣富足不是靠战争与掠夺获得的,而是靠罗马的法律、道德和经济上的优越性获得的;这种繁荣富足让周围的邻国嫉妒,从而对罗马构成威胁。罗马的连年征战正是为了应对这种威胁,因此,完全是防御性的,甚至是被迫的。这种观点特别是在罗马贵族阶层中流行。

但是,问题是,在努马主政时期的和平是怎样维持的呢? 根据奥古斯丁的分析,只有两种可能:一种是当时的罗马虽然也受到邻国的挑战,但是,罗马并不以战争来回应这种挑战,而是以无兵戎的斗争来使敌人归于平静,从而获得和平。如果这种情况是可能的,那么,罗马人就应当一直以这种方式来维护和平与自由。但是,如果这种情况是不可能的,那么,努马时期的和平就只能是一种情况,即当时罗马周围的邻国没有挑战罗马,它们希望和平。也就是说,如果罗马进行一系列战争的确是为了保护自己的安宁与自由,那么,努马时期的和平就只能作两种可能的解释。而不管是哪种情况,这种和平都不是出于诸神的赐予。如果说努马时期的和平是诸神赐予的,那么,诸神就是不道德的和有失公允的,因为它们只

^① 奥古斯丁:《上帝之城》上册,3:10,威廉·蒂梅德译,阿尔特米斯出版社,1955年版,第124页。

考虑一部分人的愿望,而不考虑另一部分人的愿望。

就权能而言,诸神既不能使人类避免现世的苦难,更不可能给人类以现世的福乐,那么它们能给人们以永恒的生命吗?这是我们下节要讨论的问题。

第三节 诸神崇拜:打不开未来的信仰

这里我们要继续讨论诸神的权能问题。能否为人类打开一个绝对未来——死后的永恒生命——是希腊罗马的多神教信仰与基督教的绝对一神教信仰的一个根本性区别。换言之,能否给予人们一个绝对未来,是诸神与基督教上帝的一个根本性区别。因为,在奥古斯丁看来,除了独一的上帝,没有任何其他神能够给人们以永生。

前一节讨论了奥古斯丁对崇拜多神教的异教徒关于诸神具有现世权能的信仰的反驳。如果诸神的确不具有现世权能,因而既不能使人类避免现世苦难,也不能给人类带来现世福乐,那么,人们既不能把罗马的繁荣昌盛归功于罗马人信奉的诸神,也不能把罗马遭受的不幸归咎于这些神祇。

但是,人们是否有理由把死后的生活寄托在它们身上呢?或者说,人们是否有理由向诸神祈求彼世的永恒生命呢?在奥古斯丁看来,向诸神祈求永生就如向树皮祈求葡萄酒一样荒谬。

向这样的诸神祈求或祈望永恒生命是最令人羞耻的蠢事。因为当有人出于今生短暂且又充满忧患的生活而请求诸神帮助自己减轻苦难,那么情形肯定是这样:诸神的职责范围是如此有限,以致向这个神祈求的某种东西,却处在另一个神的监管与权能之下。因此,人们向诸神请求帮助,就像一个喜剧演员的滑稽表演一样愚蠢可笑。如果说演员是有意地表演一出喜剧,因而剧场里有理由哄堂大笑的话,那么,当愚人无意地做出同样的闹剧时,整个世界就更有理由哄堂大笑了。就国家(城邦)承认的诸神而言,学者们已详细地加以研究并留传

了下来,(根据这些研究)可以确定,在什么情况下,人们应向诸神中的哪一个男神或女神祈求。比如,向树皮神求什么,向山泽女神求什么,又向火神以及其他神祇求什么。……而如果不能向谷物女神克瑞斯求得葡萄酒,向树皮神求得面包,向火神求得水,向山泽神求得火,那么,还有什么要比向其中的某一神祇求得永恒生命更荒唐吗?①

多神教信仰与一神教信仰(这里首先是指基督教信仰)的一个根本性区别就是:诸神因其是多而不是一,因而诸神的权能必定是有限的,它们之间的权能不可避免地是相互制约的;而一神教的独一无二之神则是全能的,没有任何其他的神能限制他的权能,因为一切其他存在者(包括其他神——如果有的话)都是由他创造出来的。基督教的独一无二之神由于是一个从无创造万有的创造之神,因此他能够把一切被造物置于自己的权能之下;对于一切被造物来说,这个唯一的造物主理所当然是绝对的和全能的,因为没有一个被造物能够限制他的权能,甚至没有一个被造物能够想象出他的权能的界限或他不能具有的权能。也就是说,基督教的上帝因其是唯一的创造之神,因而对于所有其他存在者,也即所有的被造物来说,他是全能的。但是,在罗马多神教信仰(甚至一切多神教信仰)里,诸神之间不存在创造与被创造的关系,至多是一种生养的亲缘关系。因此,没有一个神对其他神来说是全能的;一个神的权能并不来自另一个神,却又一定受其他神的权能的制约。因此,如果说为了必朽的、有限的今生今世的好处而必须祭祀某个或某些神祇,那么,所祭祀的神就一定是不值得崇拜的。这首先是因为这样的神实质上是在与人进行一种功能性交易②;其次是因为这样的神是不可靠的,因为它的权能受其他神的制约,

① 奥古斯丁:《上帝之城》上册,6:1,威廉·蒂梅德译,阿尔特米斯出版社1955年版,第283页。

② 一切多神崇拜中的人神关系实质上都是一种不可普遍化的功能性交易关系:一些人向神献上世间美物,而神则给这部分人以今生好处。神首先需要的不是献祭者透过世间美物奉献出来的虔诚,而是世间美物本身。这正如人向诸神祈求的不是彼世的永生,而是今生今世的好处。在这里,我们也可以说,在献祭活动中人神之间实际上是一种权能(力)租赁关系。

因此仅仅向某一神献祭并不一定能得到所求的好处。在罗马的多神崇拜中,诸神的权能是明确的,但是,这些权能不仅是有限的,而且也不见得是有效的。比如,向火神献祭不仅不能求得水,甚至也不能求得火;而向山泽神献祭,自然不能求得火,水也不见得能求到。那么,人们还能指望这些神中竟会有某个神能给予永恒生命吗?还有什么比把人类自己的绝对未来,寄托在连水、火这些世间常物都不能给予我们的诸神身上更荒唐可笑吗?

进一步的问题是,如果说基督教的上帝因其是万有的创造者而是全能的,那么,不具有从“无中创有”之能力的诸神又是从什么地方获得各自的权能的呢?它们又是如何分配各自的权能的?

在奥古斯丁看来,如果人们稍加分析就可以发现,人们并不是出于真实的根据而是出于臆想,把某种东西划归为诸神的权能范围。也就是说,某一神祇有这样的权能,而另一神祇具有那样的权能,完全是出于人们的臆想——是人给诸神划定了权能范围,除此之外,我们无法理解诸神之间的权能分配。因此,向诸神祈求世间美物甚至祈求永恒生命,无异于浑然不觉地充当一个滑稽演员,把自己的生活当作一幕滑稽戏来表演,而导演者就是他自己的臆想和梦幻。

如果说我们能够祈求永恒生命的话,那么,奥古斯丁确信,我们只能向幸福的赐予者祈求,因为永恒生命必定包含着“真正的”和“全部的”幸福。

但是,没有任何诸神能够是幸福的赐予者。……而谁不能赐予幸福,谁就不能赐予永恒生命,因为永恒生命就是没有终结的幸福。因为如果一个人(灵魂)虽然活着,却总是生活在痛苦中,就如他受到邪灵的折磨一样,那么这永生还不如永死。没有一种死亡比不死的死更可怖、更糟糕的了。但是,由于获得不死的灵魂就其本性言,如果没有生命,它就不可能存在。因此,对于这种灵魂来说,最可怕的

死就是离开上帝的生命而处在永恒的痛苦中。永恒生命就是没有终结的幸福生活。所以,只有能给予真正幸福的唯一的上帝才能赐予这种永恒生命。由于国家(城邦)神学已被证明不可能给予永恒生命,因此,人们不仅不能够为了暂时的尘世好处去崇拜他们,而且也没有理由为了死后的永恒生命去崇拜它们。^①

罗马学者瓦罗曾把神学划分为“神话神学”(die mythische Theologie)、“自然神学”(die physische Theologie)与“国家(城邦)神学”(die staatliche Theologie)。其中,神话神学存在于诗人当中,自然神学存在于哲学家当中,而国家(城邦)神学则存在于民众当中。^②当然,在瓦罗看来,只有国家神学才是真实的。也就是说,只有国家神学所崇敬的诸神才是值得崇拜的。但是,在奥古斯丁看来,不管是从神话神学和自然神学那里,还是从国家神学那里,人们既不可能求得现世的好处,更不可能求得永恒生命。因为,即使是国家神学所崇敬的诸神也不能赐给人们以幸福,而不能给予幸福就不可能给予永恒生命。因为永恒生命就是没有终结的幸福,而这只能是一种灵魂得到全能之神拯救之后摆脱了一切痛苦的生活。如果灵魂虽然活着,却一直处在痛苦与折磨之中,那么这种永生还不如永死。那种处在痛苦与折磨中的死后生活实质上是一种不死之死,一种错过获得全能之神拯救机会从而远离全能之神的眷顾与慈爱的生活。因此,永恒生命只能被理解为一种死后获得拯救而摆脱一切痛苦的幸福生活。而这意味着,只有全能的上帝才能给予这种永生。因为只有全能的上帝眷顾、关爱人的灵魂,也只有全能的上帝才能拯救人的灵魂:他能够把人的灵魂置于自己的权能之下,而摆脱一切其他存在者(权能)的制约。但是,国家神学的诸神并不关涉、眷顾人的灵魂,显然也没有

① 奥古斯丁:《上帝之城》上册,6:12,威廉·蒂梅德译,阿尔特米斯出版社1955年版,第314—315页。

② 参见同上书上册,6:5,第291—292页。

能够拯救人的灵魂的那种绝对权能,因此它们不可能给人们以永恒生命。

诸神不能赐给人以永恒生命,在根本上意味着诸神不能给人打开一个绝对的未来。在诸神崇拜中,人没有死后得救而获永生的可能,因此,人没有一个确定不移的绝对希望,而打不开一个绝对希望,也就意味着打不开一个绝对的未来。能不能为人类打开一个绝对未来,实际上也是罗马多神教信仰与基督教信仰的根本性区别之一。由于基督教上帝在终点处将复活所有人,并对每个人的灵魂作出公正的审判,给每个人以相应的永恒前程,因此,在基督教信仰里,每个人都能打开一个绝对希望,从而拥有一个绝对未来。这个绝对希望既是今生今世的一切希望的断裂,又是一切现世希望的最后根据:人们必得根据那绝对希望,才能真正理解和判断一切现世希望的意义与价值。就这个绝对希望是一切现世希望的断裂而言,它是一个彼世的希望,一个无关今生今世之命运而只关乎重新开始之前程的希望;而就它是一切现世希望的最后根据而言,它是现世希望的继续与归宿,一个即使一切现世希望(可能性)都被关闭了之后每一个有信仰的人仍能打开的希望。所以,在基督教信仰里,一个人的今生今世不管是处身于荣华富贵,还是困厄于卑微贫寒,也不管其命运是平步青云,还是处处碰壁,他都能够打开一个绝对希望。即使他洒下最后一滴泪水、付出最后一份艰辛也没能改变他的现世处境,他也仍能怀抱一个绝对希望而拥有一个绝对未来,并且因此而能坚守绝对原则。在这个意义上,人不仅仅为今生今世活着,他的一切现世追求都应当接受那绝对希望的参照与评审。这意味着人不能仅仅专注于现世的福乐,更不能为了现世之福乐而放弃信守绝对原则。这正是基督教信仰之所以能澄明人心于功利、拯救社会于不义的缘由所在,也是基督教信仰征服罗马多神教崇拜而开辟欧洲新历史的力量所在。

相反,在罗马多神崇拜中,由于诸神不能给予人永恒生命,因此,人打不开绝对的希望,人也没有绝对的未来,而只有今生今世各种相对的希望和各种相对的可能性。简单说,人只有一个人生,一次生命,而没有重新

开始的希望与可能。既然诸神不关涉人的灵魂,也不能拯救人的灵魂,因而不能给人以死后的生命,那么,人们除了向它们祈求现世福乐以外,还能向它们祈求什么呢?在诸神崇拜中,人们实际上也只着眼于今生今世的短暂福乐,而并不从一个更广阔、更长远的视角即永恒福乐的维度来理解和对待这些短暂的福乐。人们崇拜诸神是也仅仅是为了今生今世的福乐。

但是,奥古斯丁一开始就证明,诸神既不能让罗马人避免厄运的打击,也不能给罗马人带来和平与安宁。也就是说,诸神甚至也不能带来现世的福乐。诸神既没有赐予人以永恒生命的权能,也没有给人带来现世福乐的权能。

因此,当我们谈到尘世的统治权并问:哪些男神或女神能够在某种情形下把统治权赋予人类时,我们在全面考察之后,却绝对不能确定,在这些众多伪神中的某个神与尘世帝国的建立有某种关系。^①

这意味着,罗马的兴衰荣辱与诸神没有关系。而异教徒对基督教的一切指责都是建立在对这种关系的确信上的。

第四节 在忍耐与宽恕中打开历史

奥古斯丁否定了诸神具有赐予人类以现世福乐或者保护人类免遭不幸侵害的权能,但是,异教徒同样会问:基督教的上帝有这样的权能吗?如果有,那么,当基督徒备受迫害时,他在什么地方?为什么他不保护被基督徒视为“永恒之都”的罗马城?

实际上,这既是异教徒诘问基督徒的问题,同时也是基督徒在经受各

^① 奥古斯丁:《上帝之城》上册,6:1,威廉·蒂梅德译,阿尔特米斯出版社1955年版,第283页。

种迫害时在内心涌现出来的问题。^① 我们且看奥古斯丁的回答：

至高无上和真实的上帝的仆人自有其安慰，这安慰不是虚假的，也不是建立在摇摆不定的希望基础之上的。因为有此确定不移的希望，他不满足于尘世(时间性)的生命；这尘世生命只是那永恒生命的预备工作，就如一次朝圣旅行需要尘世美物，但又不被它们所束缚一样。他自愿通过不幸来考验和净化自己，但有人(异教徒)会嘲笑他的诚实与正直，而且当他遭受某种尘世不幸的侵害时，他们就会对他说：“你的上帝现在在哪里呢？”但是，当他们必须忍受他们通过崇拜诸神而要避开的不幸时，人们也同样可以问：你们的诸神在哪里呢？上帝的仆人会回答说：我的上帝当前他无处不在，他能隐秘地在场而悄无声息，且不可回避。如果上帝加我以不幸，那么，他这是在考验有德行的人或者惩罚犯罪的人，并且因我虔诚地忍耐尘世不幸而为我保留了永恒福祉。而你们是谁？你们至多也只能配谈你们的诸神，而根本不配谈我们的上帝——为诸神所害怕的上帝。因为异教徒的诸神是一些恶魔，而上帝则创造天地。^②

基督教的上帝从来就没许诺过要保护人们的现世财富与幸福，让人免遭不幸。但是，在奥古斯丁看来，基督徒在任何时候都有一种真实可靠的安慰，因为这种安慰是基于一个确定不移的绝对希望：上帝终会进行公正的判决，拯救无辜的义人，而惩罚行恶事的罪人。这个希望永远不会落空，因为即使它在尘世期间没有到来，也一定会在尘世之外实现，即在

^① 从使徒时代到公元313年罗马皇帝君士坦丁颁布“米兰诏谕”，基督徒断断续续经受了三百多年的各种艰难与迫害。其中罗马皇帝戴克里仙(Diocletian)及其继任者加利流(Galerius)当政期间(公元303—311)的迫害是最为惨烈的：教堂被毁，《圣经》被焚，教徒被杀，加在基督徒身上的残酷刑罚无所不用其极。许多基督徒不得不躲进了罗马城郊的茱窟里避难。这种惨烈处境让人联想起20世纪奥斯威辛集中营里耶和華的另一类信众的境况。那么，奥古斯丁的回应是否具有历史穿透力呢？

^② 奥古斯丁：《上帝之城》上册，1：29，威廉·蒂梅德译，阿尔特米斯出版社1955年版，第51页。

我们死后复活之时到来。因此,这个希望是绝对真实可靠的,是被打开的一个绝对未来。

基于对这个希望的坚定信念,基督徒并不满足于尘(现)世生活,而只是把尘世生活视作永恒生命的前奏或预备。因此,基督徒在尘世生活中虽然并不能避免各种不幸与苦难,但是,他们并不因此而动摇对上帝的信念,而是心甘情愿地承担起种种不幸,把人生遭受的各种不幸看作是对自己的考验与净化。如果非要把这些不幸看作是上帝施加于我的,那么这表明,上帝是以此来考验我的德性,或者惩罚我的罪行,我将因为虔诚地忍耐和担当这些尘世不幸而得到上帝的永恒奖赏。所谓虔诚地忍耐尘世的不幸,也就是不仅不因遭遇不幸而动摇对上帝的信念,而且把承受种种不幸以及整个尘世生活看作是上帝给予永恒福乐的必要条件。

相对于这个永恒福乐,一切现世福乐都是微不足道的,而一切尘世不幸则都是可以忍耐与承受的。因为在永恒福乐这个绝对希望的视野下,对任何不幸的忍耐都将获得积极的意义和支撑的力量。任何历史时段(不管是个人的经历,还是人类整体历程的片段),不管它充满多少不幸与苦难,它都将因在忍耐中打开了绝对希望而显示出自己的价值与意义。我们甚至也可以说,只有行进在忍耐中且打开了希望的历史才是有意义的历史,即才是有真理效应的历史。我们在历史中忍耐,而历史则在忍耐中展开。这种忍耐绝不是麻木不仁的逆来顺受,也不是懦弱无断的随波逐流,相反,它恰恰是自由意志的一种决断:为了永恒福乐而承担起尘世生活中的一切遭遇。正因为如此,才能在这种忍耐中开辟出有真理效应的历史——以正义化解一切不公、以善良穿透一切罪恶的历史。换句话说,只是在忍耐这种自由意志的决断中,历史才显示出是一个有正义和善的光芒闪烁其中的历程,一个趋向绝对正义与至善的历程,因而是一个有绝对希望的历程。如果历史不在忍耐中行进,因而也就是说,如果历史行进在以牙还牙的复仇中,或随波逐流的堕落中,或损人利己的贪婪中,那么,历史就纯粹只是一个恶的循环覆盖史,而没有任何意义:历史没有任

何正义,也没有任何改善的希望,它的历程并不昭示任何正义的力量或善的光芒。因此,如果没有怀抱希望的忍耐,历史就只是一个没有“进步”的历程,它将永远停留在恶的自我循环与覆盖当中。自由意志的决断——期待绝对正义而忍耐一切遭遇,是突破恶的永恒自我轮回的唯一力量。因为只有在这种忍耐当中,历史才不只是复仇、堕落和贪婪,而更有宽恕、悔改和节制,因此,历史也才不只是强权当道、罪恶流行,而更有自由与正义顽强地穿越其中,抑恶扬善,并最终彻底支配历史。

由于上帝虽然没有许诺保护人们的现世福乐,却为人类打开了一个绝对未来,因此,当基督徒遭受不幸与厄运时,不管是异教徒还是基督徒本身,都没有理由诘问:上帝啊,你在哪里?因为遭遇不幸并不表明上帝不眷顾与关爱虔诚的信众,相反,一切不幸都只不过是上帝的公正与考验的一种表达。相对于那绝对希望,尘世的一切不幸都是可以忍耐的,都是值得担当的。通过这种忍耐与担当,人们才开辟出有真理效应的历史——正是在这种忍耐与担当中历史才显示出善与正义的伟大力量。换句话说,忍耐才使历史走向善和正义。在这里,上帝的权能不在于别的,而在于让历史行进在善与正义之中,并向至善与绝对正义迈进。因此,较之诸神,上帝在尘世与历史里的权能,就在于通过赋予人类以忍耐这种自由意志力而让历史行进在善与正义之中。

在所有忍耐中,即使是忍耐敌人也不会是没有结果的。

耶稣基督认为,在敌人中也一定隐藏着神城的未来公民。因此,他认为忍耐敌人不会没有结果,至少对于那些已成为朋友的人来说不会没有结果。^①

忍耐不只是坚守正义而担当、面对一切不幸与苦难,同时也是给施加不幸

^① 奥古斯丁:《上帝之城》上册,1:35,威廉·蒂梅德译,阿尔特米斯出版社1955年版,第57页。

和苦难的人以改过自新的机会。神的国度与人间国度在尘世里是相互交错的,直至最后审判时才完全分开。因此,在这审判到来之前,再恶的敌人也仍有机会靠近上帝。因为他们是自由的,只要他们愿意作出决断,他们能够放弃对耶稣基督的敌视并信从他;或者说,只要他们愿意,他们就能够弃恶从善。上帝给予每个人以自由意志,使每个人在任何时候与任何处境下都能够弃恶从善、改过自新。

坚信上帝的基督徒应当宽恕与忍耐敌人,不仅因为这种宽恕与忍耐是给敌人以改过自新的机会,而且还因为忍耐与宽恕才具有消解罪恶与化解仇恨的力量。忍耐与宽恕是最直接的方式向施恶者启示善与正义的存在及其力量,因此它们也是化解仇恨与解除不幸的最有力、最彻底的方式。这应当也是耶稣说“如果有人打你的左脸,也把右脸给他”的深意。耶稣基督的这种教义并非如异教徒所攻击的那样是懦弱的、没有正义原则的体现,相反,这种教义恰恰是为了以最彻底的方式把善与正义原则贯彻于人间与历史。

实际上,基督教关于以忍耐和宽恕担当一切不幸和罪恶的教义,是以对人的历史性存在的意识为前提的:人并不仅仅存在于现在或当下,而且存在于过去与未来当中,首先是存在于希望当中。因为这个希望,我们的生活才不仅仅限于生养我们又埋葬我们的大地上,还在历史中,还在乐园里,即历史的终结处。因为有这个希望,因为存在于这个希望中,人也才能以忍耐和宽恕打开一个正义终将战胜不义的历史。

第五章 历史哲学（二）

第五节 死亡与复活

基督教之所以能够给人打开一个绝对希望,让人永远生活在希望中,从而让人的生活永远保持敞开状态,有一个重要前提,就是人人终将复活。

如果不能复活,那么,人的生活就仅仅限于今生今世短暂的时光。如此一来,人的生活就只不过是一幕从满怀希望走向绝望的悲剧。因为当你步入风烛残年的岁月时,除了死亡,除了归于寂灭,你还能有什么指望?这样的人生如果说还有什么意义的话,那就是在短暂的时光里抓紧一切可能性实现各种希望,满足各种欲求与快乐,哪怕牺牲一切道德法则也在所不惜。因为,如果没有复活以及复活后面临的公正审判与相应前程,那么,个人应承担的罪责将与其同一性身份一起消失在人类世代的更迭当中。因此,只要能保障今生剩余岁月的安全,人们就没有理由不无视一切道德法则而只按自己的欲求行事,只求当下的快乐与满足。复活使个人的同一性身份不限于今生今世,而是贯穿于今生与彼世。因此,每个人不仅要在今生,而且要在彼世,为自己的一切行为负责;换个角度说,复活使

上帝能够永远保持对每个人在其今生今世犯下的所有罪行的追究权。即使一个人在其今生今世无视道德法则却安享富贵,也绝不表明道德法则可以肆意践踏,他在道德上的罪责必定会在复活的审判中受到追诉与惩罚;而一个人虽然信守道德法则却没得到幸福,甚至还屡遭不幸,也并不表明人们为了幸福可以放弃对道德的坚守,因为他的德行终将在复活的审判中得到应得的报偿。

因此,复活不仅使打开一个绝对希望成为可能,而且由于有这个绝对希望而使道德法则获得了绝对的可靠性与信实性。正因为如此,复活在基督教信仰中是一个具有根本性意义的观念,这使它在奥古斯丁的历史哲学中也成了一个根本性的问题。因为,在奥古斯丁看来,历史之所以是一个有意义的历史,恰恰就在于它是一个向着由复活打开的那个绝对希望迈进的历程,即向绝对正义与至善迈进的历程。但是,如何理解复活?这一问题首先与死亡相关。因此,死亡也成了奥古斯丁的历史哲学必须面对的一个问题。这里,我们也可以说,正如基督教信仰促使了哲学对自由意志问题的觉悟一样,也正是基督教信仰促使了哲学真正面对死亡这个令每个人为之忧心的问题。那么,奥古斯丁又是如何理解死亡问题的呢?

一、死亡的“类型”:两次死亡

奥古斯丁首先对死亡的种类进行分析:

虽然人们如事实那样认为人的灵魂是不朽的,但是,灵魂也有一种死亡。灵魂之所以被称为不朽的,是因为它从不停止生活与感知(虽然可能是悲惨地生活与感知)。而肉体之所以被称为会死的,是因为它会失去一切生命,并且不能依赖于自己而活着。当上帝离弃灵魂,灵魂之死就出现;而当灵魂离开肉体,肉体之死就出现。所以,当被上帝离弃的灵魂离开了肉体,那么,二者之死,也即整个人的死

亡就发生了。因为灵魂离开上帝就不再有生命,而肉体离开灵魂也不再
再有生命。最后,接着整个人的这种死亡的,是被称作第二次死亡的那
种死亡。^①

奥古斯丁这里实际上区分了四种死亡:一种是灵魂的死亡,是由上帝
离开了灵魂导致的;一种是肉体的死亡,是由灵魂离开肉体导致的;一
种是二者之死,也即整个人的死亡,是由于被上帝离弃的灵魂离开了肉
体导致的;最后一种是灵魂与肉体重新结合之后的死亡,这是上帝判定的
最后而永恒的惩罚。

究竟怎么理解肉体与灵魂的死亡?说肉体有死亡,似乎好理解,因为
灵魂一旦离开肉体,肉体就不再有生命,不再有感知。但是,又如何理解
灵魂之死呢?人们不是说灵魂是不朽(unsterblich,不死)的吗?但是,如
果灵魂是不死的,那么也就不存在复活的问题。于是,复活只是肉体的复
活,而与灵魂无关。但是,复活是灵肉的同时复活。这意味着,灵魂也有
死。我们平时之所以说肉体会死,而灵魂不死,是因为肉体不能依赖自己
而活着,它一旦离开灵魂就失去一切生命,而灵魂则永远活着,它从来不
会停止感知活动。因此,灵魂之死与肉体之死的意义不同:肉体之死是
指它离开了灵魂而失去生命,而灵魂之死则指它离开上帝而陷入悲苦境
地。不管是灵魂之死,还是肉体之死,都不是人的整体死亡,而只是人的
部分死亡。只有当灵魂与肉体都死了,即被上帝离弃了的灵魂离开了肉
体,人才整个地死了。在这个意义上,人的整体之死是由灵魂之死与肉体
之死一起组成的,即由前两种死亡组成的。当我们平常说某个人死了,通
常指的就是他的整体死亡。

人的这种整体死亡被奥古斯丁称为“第一次死亡”。因为在这种死亡
之后还有一次死亡,也即最后的彻底死亡:没有希望、没有未来而只有痛

^① 奥古斯丁:《上帝之城》下册,13:2,威廉·蒂梅德译,阿尔特米斯出版社1955年版,第108页。

苦的死亡。奥古斯丁称之为“第二次死亡”。在这种死亡中,肉体与灵魂不是分离的,恰恰是永不可分离地结合在一起。既然灵魂与肉体结合在一起,又如何理解肉体与灵魂的死亡呢?

其实,这“第二次死亡”也可以被视为一种特殊意义上的“复活”。只不过不是在最后审判中被恕罪之后得永福的那种复活,而是在最后审判中被定罪之后受永罚的那种“复活”,即只为苦而“活着”。这“第二次死亡”作为一种惩罚既是对肉体的惩罚,也是对灵魂的惩罚。但是,如果肉体离开了灵魂,它就感受不到惩罚之苦。因此,“第二次死亡”作为惩罚必定是在发生灵魂与肉体重又结合到不可分离之后。也就是说,在第二次死亡中,肉体并不离开灵魂,恰恰与灵魂不可分离地联结在一起,只不过这种联结使肉体只能感知到痛苦,别无其他。

就灵魂说,在这第二次死亡中,灵魂之死与在第一次死亡中一样,都是灵魂离开上帝,或说上帝离开灵魂。但是,如果说在第一次死亡中,灵魂之死还有机会(可能性)获得上帝的恩典而回到上帝的怀抱,从而得永福,那么在第二次死亡中,灵魂之死则意味着被上帝彻底放弃而被抛入永罚之中。而就肉体说,在第二次死亡中,肉体之死则不离开灵魂,而是与被上帝彻底离弃的灵魂不可分离地联结在一起,这种联结使肉体能够继续生活着、感知着,但是,不是感知生命之福乐,而只是感知永无终结的苦难与痛苦。这种感知与其说是生命,不如说是死亡。因为没有福乐只有痛苦的“活着”就是一种死亡,或者更确切说,这种“活着”是一种彻底的死亡——除痛苦以外,它关闭、结束了其他一切可能性,因此,它永远只在痛苦与折磨当中。也就是说,在第二次死亡中,人虽然“活着”、“感知着”,但是,他除了感知到痛苦与黑暗之外,感知不到任何其他东西;他除了在痛苦的永恒轮回当中,打不开任何其他可能性,因而没有任何希望。他不在希望中,只在永恒轮回中。所以,真正说来,第二次死亡就是永恒之罚。

二、死亡与罪：死是一种意志事件

人类的尘世生活及其历史是从人类犯罪开始的。在此之前，人类与上帝同在，生活在永恒的福乐当中。如果人类不犯罪，也就不会有人类的尘世生活及其历史。就此而言，尘世生活及其历史来源于罪，或者更确切说，是因罪而获得的惩罚。而在这个惩罚中，最核心的内容就是死亡。

上帝对人类的最严厉警告就是：如果吃了禁果，就必死。死亡是上帝对人类犯罪定下的最严厉惩罚。所以，奥古斯丁说：“死亡的起源就来自第一罪。”^①

这里，偷吃禁果之所以是“罪”，首先是因为这一行为是出自人的自由意志，而最重要的原因则是因为这一行为违背了上帝的意志。因此，我们可以进一步说，死亡是人类违背上帝意志而得到的惩罚。但是，为什么违背上帝的意志就得死呢？这里我们首先要问：违背上帝意志意味着什么？

在根本上说，违背上帝的意志就意味着离开上帝。当上帝对因偷吃禁果而躲藏起来的人说“亚当，你在哪里？”时，并不是说上帝真不知道亚当在哪里，而是在向亚当表明：上帝在这儿，而你亚当又在哪里呢——你已离开上帝，你已不再在上帝之中。因此，这句话实际上在宣示人已陷入一种死亡，即（如上面所说的）灵魂离开上帝的那种“灵魂之死”。

从这里我们可以看到，死亡起源于罪，而罪即是违背上帝之意志，而违背上帝之意志则意味着离开上帝，因而也即离开永恒的福乐。而离开永恒福乐只能意味着陷入有限性生活，且不再有单纯的福乐。这种有限性通过上帝的另一句话宣示出来：“你来自泥土，应回归泥土。”这也就是上面所说的“肉体之死”。除了与上帝在一起，否则，灵魂不可能与最初的

^① 奥古斯丁：《上帝之城》下册，13：13，威廉·蒂梅德译，阿尔特米斯出版社1955年版，第124页。

肉体保持在永恒福乐当中。如果灵魂因违抗上帝而离开上帝,那么肉体也必定因违抗灵魂而离开灵魂,最终归于泥土。

灵魂之死与肉体之死才共同构成人的死,也即才构成人的“第一次死亡”。但是,“第一次死亡”只意味着人的尘世生活的结束,并不表明洗去了人类的罪恶。人类不可能因离开了尘世而洗去自己身上的罪,因为罪是上帝判定的,也只有上帝才能洗去人类的罪。在这个意义上,人在罪中的存在要“大于”和“长于”人在尘世中的存在。上帝是在最后审判中才决定是洗去人类的罪恶,使人类重归乐园,还是让人类带着原罪与新恶进入彻底的死亡,也即所谓“第二次死亡”,使人类遭受痛苦的永恒轮回。

由此可见,不管是“第一次死亡”,还是“第二次死亡”,实际上都是对人类的罪的惩罚。换句话说,上帝用以威胁和惩罚人类犯罪的死亡,不仅仅是第一次死亡,而且包括第二次死亡。所以,奥古斯丁说:

当最初的人类违反上帝颁布的禁令而成为不顺从者时,上帝以什么样的死亡来威胁他们?是灵魂或肉体的死亡,还是整个人的死亡,或者是被称为第二次死亡的那种死亡?回答是所有的死亡。因为第一次死亡是由两种死亡组成的,而总死亡(*der gesamte Tod*)是由所有死亡组成的。正如地球是由许多陆地板块组成的一样……总死亡是由所有死亡组成的。第一次死亡是由两种死亡即灵魂之死与肉体之死组成的,因此,第一次死亡只是整个人的死亡(而不是总死亡)。如果灵魂遭受没有上帝也没有肉体的属世惩罚,那么,整个人的死亡就到来。第二次死亡则是:灵魂离开上帝却与肉体一起遭受永恒的惩罚。所以,当上帝把最初的人类安置在乐园里并就禁果对他们说“你们哪天吃了它,就会死”时,他的威胁并不只是指第一次死亡的第一部分(因这部分死亡,灵魂离开上帝),也不只是指第一次死亡的第二部分(因这部分死亡,肉体离开了灵魂),甚至也不只是指整个人的死亡(因这种整体之死,灵魂遭受离开上帝与肉体的惩罚),而

是包括各种死亡,直至最后的、被称为第二次且再没有结果的那种死亡。^①

在这里,死亡显然不属于自然事件,而是意志事件:它既是人类意志犯罪的结果,也是上帝意志对人类之罪裁判的结果。因此,死亡不是人类尘世生活的界限,而是罪的标志:罪持续到什么地方,死亡就跟随到什么地方;或者说,哪里有死亡,就表明哪里还有罪。摆脱了死亡,也就意味着被从罪中拯救了出来;而陷身于“第二次死亡”也即永恒之死,则意味着被弃置于不赦之罪里。

作为意志事件,死亡本是可以避免的:如果最初的人类不滥用自由意志而违背上帝的禁令,人类本不会死;而如果人类在尘世期间不再作恶多端,他也许就会得到上帝的恩典而被从罪中拯救出来,从而摆脱死亡。虽然上帝以包括第二次死亡在内的“总死亡”来威胁最初的人类,但是,上帝之所以安排两次死亡来威胁人类,恰恰是为了仍然给已犯罪了的人类以机会:如果已获罪的人类在尘世间愿意洗心革面,遵循上帝的律法(首先是那些绝对的道德法则),那么,他将有可能获得拯救而摆脱“第二次死亡”。实际上,在基督教信仰里,耶稣基督的到来已明确地传达了这一点。因为耶稣基督的到来就是为了让入重新开始,以便摆脱最后的死亡。

这表明,就死亡是一种意志事件而言,人对自己的死亡能够有所作为。从基督教信仰角度说,这意味着人们能够或者委身于死亡而肆意妄为、作恶多端,或者努力摆脱死亡而坚守正义、从善如流;而从哲学角度说,则意味着人们能够或者回避死亡、无视死亡而沉迷于当下一针一线的生活,从而昏然无觉地走向死亡,或者理解死亡、承担起死亡而打开一个无可能性的可能性,也即打开一个终极未来,并从这个终极未来去理解和

^① 奥古斯丁:《上帝之城》下册,13:12,威廉·蒂梅德译,阿尔特米斯出版社1955年版,第122—123页。

选择当下的生活,从而使生活获得超越当下性的广度与深度。

也就是说,即使从哲学上看,死亡也并不是一件自然事件,而是意识中的意志事件。因此,我们对死亡能够有所作为,而且我们对死亡的理解与态度实际上规定着对生命的理解与选择。那种“未知生焉知死”的观念在根本上意味着把生命局限于当下一针一线的种种感知,而把死亡完全排除在这种生命感知之外,认为死亡是生命之外的事件。因此,只要活着,就无须知道也不能知道死亡,我们只能就生命理解生命。这不仅意味着人的存在只有一次人生、一个世界,而且意味着人的生命没有一个绝对未来的维度,因为死亡被排除在生命之外,也就意味着在生命中无法打开一个终极可能性,即无可能性的可能性,而正是这个终极可能性构成了一个无法逾越的未来视野。只有打开了这个视野,才能打开绝对未来,从而才能从绝对未来这种广度与深度去理解生命。生命由此才不致过分执迷于眼前的功用与实利,而获得应有的超越与高远。

实际上,死亡与生命一样都是赋得的,两者是“人被抛入这个世界并在这个世界存在”这同一件事的两面。在这个意义上,死亡恰恰是生命中最“内在”、最本己的一种终极可能性。只有当我们在意识中或所谓生命感知中觉悟并承担这种终极可能性,从而打开并持守于这种终极可能性之中,我们才能获得一个理解生命、理解在这个世界上存在的超越性视野,而不致只从当下的生存需要或所谓“现实问题”出发去理解和筹划生活。在生命中打开死亡这种终极可能性,也就是为理解和提升生命打开了一个终极境界(视野);而无视死亡问题或排斥对死亡问题的觉悟,实质上是在收缩与降低人的生命存在,使人的存在局促于眼下的实际境况。因此,我们甚至要说:不知死,焉知生!

在基督教信仰里,尘世的人类因罪而生,也因罪而死。通过罪的观念,生与死被不可分离地联结在人的整体存在中。要理解、“知道”人的整体存在,就不能只知生,不知死。而如果不能理解人的整体存在,又如何能够理解历史之意义呢?

三、死亡与惩罚：反柏拉图主义

死亡起源于罪，是就死亡是作为对罪的惩罚而言的。因此，从罪的角度看，不管是第一次死亡，还是第二次死亡，死亡都是一种惩罚。

不过，奥古斯丁认为，第一次死亡“对于好人来说是好的，对恶人来说则是坏的。而第二次死亡（没有好人会怕这种死亡）无疑对谁都不是好的”^①。第二次死亡对所有人都是不好的，这是很显然的，因为第二次死亡意味着没有结果的受苦。但是，为什么说第一次死亡对好人来说是好的，而对坏人则是坏的呢？因为，对于好人来说，第一次死亡之后等待着他的复活将可能带给他永恒的福乐，而等待坏人的则一定是第二次死亡，即永远没有结果的受苦。

所以，虽然死亡对于所有被生的人来说无疑是一种惩罚，因为他们都来自第一对人类。但是，如果人们以虔诚和正义来忍耐它，那么它对于重生者来说将充满荣耀。同时，虽然死亡是犯罪的报应，但是它有时也会使罪免去这种报应。^②

这里的“死亡”当然指的是第一次死亡。

既然第一次死亡对于虔诚的好人来说好的，那么又如何理解它对于好人来说也是一种惩罚呢？奥古斯丁问道：

把肉体与灵魂分离开来的死亡对于好人来说的确是好的吗？如果是好人，又如何理解这种死亡也是一种惩罚？因为如果第一对人类不犯罪，他们也就无须承受死亡。所以，这种死亡对好人如何是好

① 奥古斯丁：《上帝之城》下册，13：2，威廉·蒂梅德译，阿尔特米斯出版社，1955年版，第109页。

② 同上书下册，13：6，第114页。

的呢？因为只有罪人才应遭此死亡。……应当承认，最初的人是这样被造的：如果他们不犯罪，他们就不会经受任何死亡，而作为最初的罪人，他们将得到死亡的惩罚，他们的后代也要遭受同样的惩罚。^①

这里的关键在于，虔诚的好人是“被生的人”，也即是最初的罪人的后代，因而是从罪中诞生的，因此，即使他们是虔诚的好人，也免不了要经受死亡。在这个意义上，死亡对好人来说也是一种惩罚。不过，这种惩罚不是针对虔诚者的虔诚，而是针对虔诚者作为“被生的人”这种身份所承载的原罪。

实际上，在奥古斯丁看来，从根本上说，死亡都是一种沉重的惩罚。因为即使对于虔诚的好人来说，第一次死亡也只是让他们进入重生的等待中，而不是使他们获得解脱。而最重要的则是因为，“虽然没有理由怀疑，正义者和虔诚者的被分离出来的灵魂能安宁地生活着，但是，同样没有理由怀疑，灵魂与其完好无损的肉体一起生活会更好”^②。这里所谓“完好无损的肉体”也就是犯罪前的肉体或复活后的肉体。由于犯罪，原来完好无损的肉体遭到了损害，只有通过复活才能得到修复而成为“灵的肉体”^③。灵魂不管是与犯罪前那完好无损的肉体结合而生活，还是与复活后的“灵的肉体”结合而生活，都要比灵魂独立存在更好。第一次死亡对于虔诚者之所以是好的，仅仅因为死亡使他有罪的灵魂离开了有罪的肉体，而有望在复活中与“有灵魂的肉体”结合。而且，如果最初的人不犯罪，他们的灵魂与肉体就会永远结合在一起而永享福乐。相对于这种灵

① 奥古斯丁：《上帝之城》下册，13：3，威廉·蒂梅德译，阿尔特米斯出版社1955年版，第109页。

② 同上书下册，13：19，第133页。

③ 按《圣经》的说法，复活后的肉体是一种“灵体”或“灵的肉体”（参见《哥林多前书》15：42—44）。奥古斯丁解释说：复活后的肉体之所以叫“灵的肉体”，是因为它更容易、更轻巧地服从灵魂并满足保证其不朽的上帝的意志。参见奥古斯丁《上帝之城》下册，13：20，威廉·蒂梅德译，阿尔特米斯出版社1955年版，第136页。

魂与肉体结合而永享福乐的生活,尘世生活与第一次死后灵魂的独立存在都是一种惩罚,都是悲苦不幸的生活。

死亡是一种惩罚,这是奥古斯丁(以及正统基督教信仰)与柏拉图主义在死亡问题上的一个根本性分歧。柏拉图主义者认为,如果说死亡使灵魂与肉体分离,那么,死亡对人来说就是一种解脱。因为如果灵魂完全摆脱它的肉体而独立地存在,那么灵魂就会获得完满的幸福。这是柏拉图主义的鼻祖苏格拉底和柏拉图的一个基本信念。灵魂的幸福程度以及对真理(理念)或最高之神的认识、接近程度,就取决于灵魂在多大程度上摆脱肉体。在有生之年,人们的灵魂多半是备受肉体纠缠而远离真理,只有明智的哲学家通过哲学活动才有可能在一定程度上摆脱肉体的干扰而接近真理(理念)。所以,柏拉图在《费多篇》中曾提出一个著名命题:“哲学就是练习死亡。”因为死亡与哲学活动在这一点上是一致的:使灵魂摆脱肉体而接近真理。后来的一些柏拉图主义者试图利用柏拉图这种有关死亡与灵魂的思想去解释基督教教义。

但是,奥古斯丁分析说,以为完全没有肉体地存在是最幸福至乐的人不能够既为他们的这种观点辩护而又不陷入自相矛盾,因为他们没有人敬重明智的人(不管他们是将死或已死,也不管他们的肉体已失去或将失去),而不敬重诸神——而按柏拉图的思想,最高之神把不朽的生命赐给了诸神,也即把与肉体的永恒联结赐给了诸神。^①也就是说,一方面,人们敬重明智的哲人表明,他们确信摆脱肉体的灵魂是幸福至乐的;另一方面,他们却又不可能不敬重与肉体永恒联结在一起的诸神,因为他们认为,即使人的灵魂解除了与肉体的联系,也不比有肉体的诸神更好。“柏拉图主义者不敢把人的灵魂提高得比极乐同时居住在肉体中的诸神还高”^②,而这表明,他们实际上又确信,有一种与肉体结合的存在也是幸福

① 参见奥古斯丁《上帝之城》下册,13:19,威廉·蒂梅德译,阿尔特米斯出版社1955年版,第133页。

② 同上书下册,13:19,第135页。

至乐的。所以,在柏拉图主义那里,把死亡视为灵魂摆脱肉体的一种解脱是自相矛盾的。

由于把死亡视为灵魂的解脱,柏拉图主义自然也反对肉体的复活。灵魂之所以渴望居住在肉体中,在柏拉图主义看来,是因为灵魂忘记了真理或理念;灵魂一旦认识或想起真理,它就不会再渴望与肉体结合在一起。除了哲学家,对于大多数人来说,只有死亡才能使他们的灵魂想起最高真理而回到真理世界。因此,一旦死亡到来,人们的灵魂绝对不会再渴望与肉体结合在一起而复活肉体。在柏拉图主义那里,肉体是一副必欲弃之而后快的枷锁,灵魂因它而昏昧不明;而灵魂一旦离开它,它马上化作毫无意义的尘土。

“解脱的死亡观”使柏拉图主义坚决反对肉体的复活。在死亡问题上,柏拉图和柏拉图主义与奥古斯丁和基督教信仰的分歧,实际上是基于二者对人的有死性存在的理解的分歧:在前者那里,人的有死性存在与人的罪无关,在柏拉图哲学里甚至根本就没有罪这个问题;而在后者这里,人的有死性存在则是罪的存在的标志,死亡乃是对此罪的惩罚,而且既是对灵魂的惩罚,也是对肉体的惩罚。这意味着灵魂与肉体的分离,不管是对肉体来说还是对灵魂来说都是一种惩罚。

既然死亡是惩罚,因而也即说,灵魂与肉体的分离是一种惩罚,那么,如果有“机会”(可能性),被惩罚者就会希望结束这种惩罚,也即结束那种分离。因此,“惩罚的死亡观”使灵魂与肉体的重新结合成为二者共同的期待与渴望。所以,与柏拉图主义相反,在奥古斯丁看来,灵魂不是因为忘记真理而渴望肉体,而恰恰是因为想起了那个不欺骗任何人且保证他们完好无损的存在者的许诺,它们才渴望而耐心地等待着它们的肉体的复活。^①

^① 参见奥古斯丁《上帝之城》下册,13:20,威廉·蒂梅德译,阿尔特米斯出版社1955年版,第136页。

从这里我们可以看到,原罪观念影响并规定着对死亡的理解,而“惩罚的死亡观”使复活成为一个不可避免的希望与期待。也就是说,正是“惩罚的死亡观”打开了复活这种希望与未来。所以,从结果的角度可以说,我们的尘世历史开始于原罪,也因原罪之罚而打开尘世历史的终结与希望。

第六节 历史的起源:世界的起源与两个国度的区分

我们的尘世历史开始于原罪,但是我们的历史并不仅仅是尘世史。因为我们的先人在进入尘世之前就已生活在“一个世界”里,也即神的国度里。就整个人类来说,人生活在两个国度之中,或者更确切说,人的生活经历着两个国度。因此,从整体上说,历史的起源是两个国度的起源,从而也就是“世界”的起源。世界就是两个国度的世界。因此,在奥古斯丁看来,只有从“世界”的起源出发,也即从两个国度的起源出发,才能真正理解人类尘世史的起源、目的与出路。

一、“世界”的起源与时间的开端

就整体性历史而言,历史的起源问题首先是“世界”如何被给出来的问题,这不仅因为世界是整个历史一五一十地展开出来的舞台,而且因为世界作为意志事件是与全部历史事件直接相关的:上帝创世是为了让显现了上帝形象的人成为世界的主人与看护者。创造世界万物与造人是上帝意志的一个整体的创造计划。因此,要追问历史的起源必须首先追问世界的起源。

那么,世界是什么?

所有可见者中,世界最伟大;所有不可见者中,上帝最伟大。我们看见世界是在眼前现成的,而相信上帝存在着。上帝创造了世界,

没有人比上帝本身更值得让我们信赖的了。^①

这一层意思是说,从眼下的、手头的可见世界的确实性,可以确信它的不可见的创造者的存在是确切无疑的;另一层意思是说,世界就是一个可见领域,简单说,世界就是可见的万事万物。而其中最早、最基本的可见物就是天和地,因而也就是说,世界开始于“开天”和“辟地”。所以,《圣经》说:“最初,上帝创造了天和地。”^②

“最初,上帝创造了天和地。”这是先知说出来的。这里首先要问的是,先知是怎么知道这一点的?我们必须首先澄清这一问题,才能确信世界开始于天和地,进而追问“世界是如何被给出来(创造)的”才是有意义的。

当上帝创造天地时,先知在场吗?显然不可能在场,因为在创造天地之前不存在任何被造物。奥古斯丁解释说,虽然先知不在场,但上帝的智慧在场,而正是通过上帝的智慧创造了一切。因此,当上帝的智慧注入圣灵,并让一些人置身于圣灵中,也就使这些人成为先知而成为上帝创世的“见证人”(Zeuge)。也就是说,先知之所以为先知,就在于他被置于包含着上帝创世之智慧的圣灵之中,从而能认识圣灵的启示。既然是通过上帝的智慧创造一切,那么,在圣灵中接受同一个智慧之启示的先知也就是创世的见证者。因此,当先知在圣灵中说出“最初,上帝创造了天和地”时,他是作为见证人的身份说话的。

人有能力接受圣灵的启示而成为上帝创世的见证者,是我们确信“世界开始于天和地”的根据。现在,要进一步问的是:世界是如何被给出来的?这一问题曾经以世界与时间的关系问题出现,让包括奥古斯丁在内的许多人困惑不已:世界是否是在时间中被创造出来的?如果是,那么,上帝为什么恰恰是在这个时候创造世界,而不是在别的时候?上帝为什

① 奥古斯丁:《上帝之城》下册,11:4,威廉·蒂梅德译,阿尔特米斯出版社1955年版,第6页。

② 《圣经·创世记》,1:1。

么不像创世之前那样无所事事？难道他突发奇想，临时改变了主意——那么也就是说，上帝也不是永恒的？^① 换个角度问，上面的问题就是时间的开端问题：时间是否有开始？开始于什么时候？在世界之前，还是之后，或者同时？

奥古斯丁断言，去想象世界之外的时间本身就是个错误。他分析说：

人们必须向这样的人提出反问题。他们与我们一样认为上帝是世界的创造者，但又用这样一个问题为难我们，即世界与时间相互的关系如何？我们要向他们提出相反的问题：世界与空间相互的关系如何？这就如，如果人们问：世界为什么是在当时而不是在更早被创造的？那么，我们可以问：世界为什么恰恰是存在于这里，而不是存在于别处？因为如果人们去想象在世界开始前有无限的时间——在这无限的时间里，正如人们认为的，上帝不可能无所作为，那么，相应地，人们必定也可以想象世界之外有一个无限的空间（延伸）。但是，如果人们说，全能者在这里（就像在创世前的无限时间里一样）也不能无所事事，那么，是否可以得出结论说，人们可以用史诗去梦想无数的世界？——区别只在于这样梦想的世界是通过原子的偶然运动而产生和消失的，而那个世界则是经由上帝的工作而被创造的。这就是结论……去想象（创世前的）无限空间是人类的愚蠢想法，因为事实上在世界之外不存在空间；同样，人们去想象上帝在期间无所事事的过去了的时间也是愚蠢的，因为在世界之前还没有时间。^②

想象上帝创世之前有时间过去，就如想象上帝创世之前有空间存在

① 参见奥古斯丁《忏悔录》，11：10，周士良译，商务印书馆1994年版，第239页；奥古斯丁《上帝之城》下册，11：4，威廉·蒂梅德译，阿尔特米斯出版社1955年版，第7页。

② 奥古斯丁：《上帝之城》下册，11：5，威廉·蒂梅德译，阿尔特米斯出版社1955年版，第9—11页。

一样。如果说在创世之前有空间,那么,在这创世前的空间里是否有别的世界呢?如果没有,那岂不意味着上帝是无所事事的呢?而这是不可能的。但是,如果有,那么这种世界就只能像希腊哲学家描绘的那样,是由原子的偶然运动而产生与消失的,而不是经由上帝的工作被创造的。因为这种在创世之前的空间里存在的世界如果也是经由上帝的工作被造的,那么,它就与上帝在创造天地时给出的世界无别,因而也就不能说它是在创世之前的空间里。但是,如果说在创世之前的空间里存在的世界是由原子的偶然运动而产生与消失的,那么,原子又是从什么地方来的?最终只能是上帝创造的。“原子论”最终同样要借助于创世说才能回答世界的起源问题。因此,想象创世之前的空间是荒谬的,是人类的“愚蠢想法”。用我们的话也可以说,是思想不彻底的结果。同样,去想象创世之前有时间也是愚蠢的,因为正如在创世之前没有空间一样,在创世之前也没有时间。

奥古斯丁进一步论证道:

世界不是在时间中被创造,而是与时间一起被创造的。人们这样区分永恒与时间:没有变化就没有时间,而永恒则不承认变化。如果这种区分是有道理的,那么,显而易见,如果没有通过运动变化被召唤出来的被造物,诸时间就是不可能存在的。一物在其中让位或紧跟另一物的运动变化不可能是同时的,从运动变化中只会产生出较短或较长的时间。由于上帝是时间的创造者和定序者,在他的永恒里绝对没有变化,所以,人们不能说,上帝是在时间流出之后创造世界的。否则,人们必定会认为,在世界之前就有被造物,它的运动产生了时间过程。《圣经》说:“起初,上帝创造了天和地。”从这里可以清楚地看到,在这之前他什么也没创造。因为只有当他先于一切其他他所创造的东西而创造了某种东西时,才必定被称为“起初”。所以,毫无疑问,世界不是在时间中被创造,而是与时间一起被创造

的。因为在时间里发生的事情,既在某一时间之后发生,又在某一时间之前发生:在已经过去的时间之后,又在尚未到来的时间之前。但是,如果没有被造物(它们的运动变化使它们的过程成为可能),就不可能有时间过去。世界与时间一起被创造,运动变化才随之出现。^①

这里隐含着这样一种时间观念:只有被造物才会有运动变化,而有运动变化才有时间。也就是说,运动变化是时间的前提,而不是相反。^②从运动变化才产生出或长或短的时间,因为运动变化是一个“过程”,不可能是保持自我同一的“同时”。从这一时间观出发,奥古斯丁否定了世界是在时间中被创造的。因为在世界被造之前不存在任何会运动变化的事物,而没有运动变化就只有“永恒的同时”,而不可能有或长或短的时间。所谓“永恒的同时”,也就是没有“之前”与“之后”而只有始终自我同一的永恒自身。如果我们承认上帝是永恒的,那么,上帝就不可能在时间中创造世界。因为,如果认为上帝是在时间中创造世界,或者说,世界是在时间中被创造的,那么,上帝与世界都会陷入危机:如果上帝是在时间中创造世界,那么也就意味着上帝也陷于运动变化当中,而不是永恒的;而如果世界是在时间中被创造,那么也就意味着在世界之前就存在时间,因而也就是说在世界之前有运动变化的被造物,但是,世界之被称为世界,恰恰在于它包含着一切运动变化的被造物。

因此,只有一种可能,那就是世界是与时间一起被创造的。上帝从无从创造了会运动变化的世界万物,也就创造了因运动变化而有长有短,有

① 奥古斯丁:《上帝之城》下册,11:6,威廉·蒂梅德译,阿尔特米斯出版社1955年版,第11—12页。

② 这一时间观念在康德哲学里发生了倒转:时间成了万物能够给予我们的超验直观形式,而时间是运动变化的前提。因为如果没有时间这种直观形式,任何事物都无法给予我们,当然也就不会有运动变化。时间观的这种变革实际上构成了康德的“哥白尼式革命”的前提,也是他捍卫人的自由的前提。详细分析可参见作者所著《真理与自由——康德哲学的存在论阐释》,江苏人民出版社2002年版。

过去、现在和将来的时间。在创世之前没有时间。所以,世界的起源也就是时间的开端。

二、两个国度的起源与开端

上帝创世时就区分了两个国度,即光明的神的国度与黑暗的犯罪者的国度。前者由服从的天使与按(顺应)精神(灵魂)生活的人类组成,而后者则由背叛的天使与按(顺应)肉体生活的人类组成。这里我们要根据两个国度的居民的产生,来讨论这两个国度的起源问题。

说到神城或神的国度的起源问题,奥古斯丁说:“我认为,这个问题首先涉及圣洁的天使,他们是神城居民的主要部分,并且是更为幸福的,因为他们不必在异国他乡朝圣。”^①圣洁的天使也就是遵从创造者意志的天使,他们是神城居民的主要部分,另一部分居民则是按灵魂(精神)生活的那部分人类。但是,这部分居民与圣洁的天使不同,他们是犯了罪的人类的后代,因此他们身处作为对罪之惩罚的尘世当中,只是由他们虽身处罪中却一心向善,因而将得到上帝的拣选而成为神城的居民。他们没有圣洁天使那么幸运与幸福,就在于他们的尘世生活对于他们的最终归宿而言乃是一个“异国他乡”。而他在尘世坚持按灵魂生活而行善,则是一个艰难的朝圣历程。

这也就是说,神城的起源问题首先涉及天使的产生。而作为被造物,天使不可能先于天地被创造,因为在创造天地之前,上帝什么也没有创造。奥古斯丁认为,在《圣经》的《创世记》里虽然没有提及上帝创造天使,只是在《诗篇》等篇幅里明确提到过,^②但是,

我觉得这样解释上帝的(创世)工作是有理由的:把最初创造的光

^① 奥古斯丁:《上帝之城》下册,11:9,威廉·蒂梅德译,阿尔特米斯出版社1955年版,第15页。

^② 参见同上书下册,11:9,第16页。

理解为创造天使,而将“上帝把光暗分开,并且把光称为昼,把暗称为夜”理解为区分圣洁天使与不洁天使。……只有上帝能够在那光即那群圣洁天使(他们沐浴在真理的光辉中而普照超尘世界)与那相对应的暗夜即那些从光里脱落出来的邪恶而暗淡的天使之间作出区分。^①

从这里我们看出,奥古斯丁把光等同于天使。上帝创造光,就是创造天使。天使本是光明、透亮的灵体,但是,由于有些天使从光里沦落出来而变得暗淡,从而成为堕落的邪恶天使。那么,为什么有的天使会堕落而成为邪恶的呢?

毫无疑问,善良天使与邪恶天使的相反倾向并不根植于他们的本质与起源上的差别,……而是根源于他们的意志与欲望的差别。一些天使坚守在一切普遍之善(对他们而言这普遍之善就是上帝本身),坚守在永恒、真理和爱之中;另一些天使则陶醉于他们自己的权能,他们脱离更高的、全然普遍的和至乐的善而以自己为中心,以暗淡的自负取代崇高的永恒,以无益的狡猾代替最确实的真理,以偏袒之爱代替普遍之爱,并因而变得狂妄、虚伪和嫉妒。^②

正如人的犯罪不是出于其本性而是出于其自由意志一样,^③天使分善恶也不是出于上帝赋予天使的本性,而是出于他们各自的意志选择:坚守普遍之善则为善,脱离普遍之善则为恶。坚守普遍之善,也就是坚守于独一的上帝,而这意味着拥有并遵从绝对原则与绝对尺度,从而能够克服有限被造物的一己之私而避免陷于偏袒之爱和自负之情,因而是善的。

^① 奥古斯丁:《上帝之城》下册,11:19,威廉·蒂梅德译,阿尔特米斯出版社1955年版,第30—31页。

^② 同上书下册,12:1,第58—59页。

^③ 参见本章第三节的讨论。

相反,如果脱离了普遍之善,也就是说离开了独一的上帝,那么也就意味着失去了绝对原则与绝对尺度,而这不可避免的后果就是执迷于被造物自己的有限权能与一己之私。如果心中(或灵魂里)失去了绝对而普遍的原则,那么,他的爱与恨都只能是出于其有限而相对的规则,而从根本上说,就是出于其有限的一己之私。因此,他的善都只是一种私善,所以是恶的。因为这种私善不管是对自己还是对他人,从根本上说都是不善(好)的。

这意味着,从创世到被造物的变坏、堕落,都是意志事件。只不过创世是出于创造者的绝对而永恒的意志,而被造物的堕落则是出于被造物那绝对却是可变的意志。造物主的意志之所以是绝对而永恒的,就在于他永远是他自己,或者更确切说,他永远不会失去自己,并且他不是因为其他善物而是幸福、完满的,而只是因为他自己而是幸福、完满的。也就是说,他永远保持为他自己并且因而是幸福的。因此,他给出的任何意志事件都是出自他自足的自身,而绝对不是因为自身的改变或变化。“所以,我们说,只有一个不变的善,即唯一的、真实的和至乐的上帝。”^①而被造物的意志一方面是绝对的,因为他的意志同样是绝对自由的,可以完全决定他去做任何事情,包括让他违背上帝的意志;另一方面,被造物的意志却不是永恒的,因为他会失去自己,即违背自己的本性而变坏。比如,上帝赋予人类以自由意志是为了人能行正当的事,人却违背了意志的这—本性而滥用自由意志。因此,被造物虽是善的,因为它们来自于那不变之善,却又是可变的,因为它们不是从上帝本身而是从“无”被创造的。

被造物是上帝创造的,但是,上帝不是从自身创造万物,而是从无创造万物。这是奥古斯丁的一个重要区分。这种区分是否有意义呢?奥古斯丁的意思显然是:从无创造出来的东西才会是可变的。也就是说,为

^① 奥古斯丁:《上帝之城》下册,12:1,威廉·蒂梅德译,阿尔特米斯出版社1955年版,第59页。

了解释、理解被造物的可变性,奥古斯丁把它们看作是从无中创造出来的,而不是从上帝身上创造出来的。问题是,上帝不是“无”(Nichts),那么上帝是否是“有”(Sein)呢?如何理解这个从“无”中创造出万物的“有”呢?这是一个问题。不过,这里我们要搁下这个问题,仍回到两个国度的起源问题上。

上帝创造了天使,并区分了善良天使与邪恶天使,为两个国度准备了居民。但是,只有天使并不能构成两个国度,因为两个国度都是由天使与人类共同组成的。上帝创造了天使只能说是为两个国度准备了部分条件,而并不就是两个国度的开始。只是因为上帝创造了最初的人类,两个国度才真正开始了。

因此,奥古斯丁认为:

我们必须假定,两个社会,也可以说两个国度,都开始于最初被造的人,虽然这不为我们所看见,却为上帝所预知。因为所有人类都来源于第一个人,从而能够根据上帝那隐秘却又公正的法庭来审判作为邪恶天使之同伙的那部分人类,或者奖赏作为善良天使之同伴的那部分人类。^①

所有人都来自于上帝创造的第一个人。上帝不仅预见到了后来的人类会犯罪,而且也预见到了他创造的第一个人有犯罪的可能性。也就是说,上帝知道,第一个人就存在于犯罪的可能性当中。因此,第一个人既可能成为善良天使的同伴,也可能成为邪恶天使的同伙。这样,从第一个人开始,人就以两种可能性身份——神的国度的可能居民与罪者国度的可能居民——出现,从而与两类天使组成了两个国度,开始了两个国度的真正历程。因此,两个国度的起源问题与上帝造人以及人的本性问题的直接

① 奥古斯丁:《上帝之城》下册,12:28,威廉·蒂梅德译,阿尔特米斯出版社1955年版,第106页。

相关。

上帝既不像造天使那样造人,因为天使犯罪可以不死,而人犯罪则必死;也不像造其他万物那样造人,因为上帝是把其他被造物(比如狮子、老虎、树木等等)当作多数来造的,而人则被当作单一者或唯一者来造。所以,上帝最初只造了一个人。这是为什么呢?这显然涉及上帝对人的本性的定位问题。奥古斯丁分析说:

就其本性言,人是处在天使与动物之间的中间种类。如果他把创造主当作他真正的主人来顺从,虔诚而恭顺地执行上帝的命令,那么,他就会被提升到天使界,从而才能不死,以获得幸福的、没有终结的不朽性;而如果他自负和狂妄地滥用自由意志而冒犯主即他的上帝,那么,他必定被交付给死亡而动物般地生活,成为欲望的奴隶,并且死后落入永恒的地狱。上帝把他当作唯一者和单一者(Einzig und Einzeln)来创造,但不是为了让他孤独,也不是为了没有人类社会,而是为了让他的心灵更加强烈地渴望和睦相处的共同体与社会。上帝不仅通过本性的相同性,而且通过对亲缘的爱好,来把人类联结起来。^①

上帝之所以以不同的方式造人,既是为了把人与天使和动物区分开来,又是为了让人处在天使与动物之间,人因此被抛入了两种可能性生活当中——或者像天使那样生活,或者像动物那样生活。而上帝之所以把人当作唯一者和单一者来创造,在奥古斯丁看来,则是为了让所有人都与第一个人有亲缘关系,从而使所有人不仅有共同本性,而且有亲缘关系,并因这种亲缘关系而渴望组成和睦相处的共同体或社会。

这里我们想附带指出,奥古斯丁对上帝何以把人当作唯一者与单一

^① 奥古斯丁:《上帝之城》下册,12:22,威廉·蒂梅德译,阿尔特米斯出版社1955年版,第99页。

者来创造的解释是值得怀疑的。因为人有亲缘关系并不能保障人之间就一定会有亲缘之情,从而也不能保障人之间会有和睦相处的愿望,这里的关键在于如何理解“唯一的单一者”。每个人不仅是一个“单一者”——他不依附于任何其他被造物,也不代表任何其他被造物,他只是他自己,而且是唯一的——他是不可重复、不可替代的。夏娃虽然是上帝用亚当的肋骨创造的,她也并不是亚当的模仿或重复,而是独一无二的。上帝这样创造夏娃,使亚当与夏娃的结合具有内在性,但是,由于夏娃并不是亚当的复制或重复,因此,这种内在性的结合并不像一滴水融入另一滴水那样使相互间失去了分立性与独立性,而是永远保持着相互间的独立性与自主性。因此,不管亚当与夏娃、男人与女人结合得多么密切难解,他们也都是独自面对上帝的,每个人都只是作为不可替代的自己面对上帝,而不代表任何他人,也不被任何他人所代表。正因为如此,每个人都必须为自己的行为负责,也只为自己的行为负责。所以,夏娃与亚当偷吃禁果,从而违背上帝之命令,必须各受其罚,夏娃不管多爱亚当,也不能代替或代表亚当受罚,同样,亚当也不能替夏娃受过。他们虽然内在地结合在一起,但是又始终保持唯一性与独立自主性。这是因为,在地球上的所有被造物当中,只有人是按上帝的形象创造的,因此人是地上最优越、最尊贵的被造物。上帝本身是绝对的唯一者和单一者,他也必定要求最优越的被造物作为唯一者与单一者来面对他。因为只有当人作为唯一的单一者面对上帝,上帝才能显示其绝对的唯一性,这才是上帝为什么要把人当作唯一者与单一者来造的原因。人是作为独立的单一者才进入亲缘关系的,因此人的单一者身份要高于其在亲缘关系中的角色。也是作为唯一的单一者,人在亲缘关系中才渴望建立一个能设身处地地相互理解因而能相互关爱的和睦共同体。人们之所以渴望组成一个和睦共同体或社会,从根本上说,就是为了在这个共同体里每个人的独立性与唯一性能得到尊重与维护,而绝对不是为了在共同体中被他人当作可随便替换的工具或角色使用。也就是说,人们渴望组成一个和睦相处的共同体并不

只是出于人们之间的亲缘关系,而且是出于维护各自的独立性与唯一性的需要。

就本性而言,人是作为中间种类被创造的,所以人类向来就存在于两种可能性当中:或者像天使那样顺应灵魂(精神)生活,或者像动物那样顺应肉体生活。因此,人类建立起来的社会或国度也只有两种可能类型。

虽然在地上有许多大民族生活在各种风俗习惯里,并且在语言、武器和服饰方面各不相同,但是,只有两种类型的人类社会(共同体),用《圣经》里的话说就是两个国度。其中一个国度是由那些愿意按(顺应)肉体生活的人们组成,另一个国度则是由那些愿意按(顺应)灵魂生活的人们组成。^①

这里我们要附带讨论一下“起源”与“开端(开始)”两个概念的不同。起源概念是为了说明如何从无到有的问题,因此,两个国度的起源问题也就是要追问组成两个国度之成员的天使与人类如何从“无”中被创造出来的问题。而开端或开始概念则是为了说明被造物的展开历程,也即“有”的展示历程。当我们谈论两个国度的开端或开始时,我们要追问的不是两个国度如何从无到有,而是它们如何展开其现实历程,或者说,如何通过可见事物来展现其历程。

前面我们在讨论两个国度的起源时,由于两个国度分别都是由天使与人类组成的,所以要分别澄清天使与人类是如何被创造出来的。但是,追问两个国度的开端或开始则只须讨论它们如何通过人类展现其现实性。正是在这个意义上,奥古斯丁认为两个国度都开始于第一个人的诞生。由于第一个人的诞生,两个国度才得以展开其“可见的”或“现实的”

^① 奥古斯丁:《上帝之城》下册,14:1,威廉·蒂梅德译,阿尔特米斯出版社1955年版,第154页。

历程,因为第一个人在其犯罪之前就已陷于两种可能性生活当中。这里所说的“可能性”并不是指非现实或未到来,相反,这种可能性恰恰是最现实的:它在人这种现实可见的被造物中敞开了自己。在这个意义上,两个国度开始于伊甸园。但是,只是在人类因犯罪被逐出伊甸园之后,两个国度才展开其尘世的历史。这里的所谓“尘世”,也就是人类被逐出伊甸园之后所生活的地方。

人是带着罪进入尘世的,但这并不意味着人只能生活在罪者的国度里,他同样也能生活在神的国度里。因为他仍有机会,只要他按(顺应)灵魂生活,他就可能得蒙恩典而被拣选为神的国度的居民。所以,在尘世世界,不管有多少千差万别的民族,根据他们的生活方式——按(顺应)灵魂生活还是按(顺应)肉体生活——他们不是属于神的国度,就是属于罪者的国度。

就“整个时间”而言,两个国度开始于第一个人。但是,两个国度在尘世的对立展开则始于两个人,即该隐与亚伯。奥古斯丁说:

尘世国度的第一个创立者是一个谋杀兄弟的谋杀者,因为他被妒忌所征服而杀死了他的兄弟。而他的兄弟作为永恒国度的居民成了尘世上的一个外邦人。^①

这实际上是说,正是该隐杀死了弟弟亚伯,从而把顺应肉体(屈服于妒忌)生活而建立起尘世国度的自己,与顺应灵魂生活而成了尘世国度的外邦人的亚伯区分开来。在尘世建立起来的国度,首先是由一个顺应自己肉体生活而排除顺应灵魂生活者的人建立起来的,在这个意义上,尘世国度也就是罪者的国度,也恰是尘世国度现实而可见地把两类人划分开来;或者更确切说,尘世是两个国度、两类人展开对立的现实

^① 奥古斯丁:《上帝之城》下册,15:5,威廉·蒂梅德译,阿尔特米斯出版社1955年版,第218页。

场景。

在这个意义上,该隐与亚伯是两个国度展开其尘世对立的开端,也是此后整个人类历程的原型。比如,建立罗马城时发生的兄弟相残的残酷事件,只不过是该隐与亚伯的故事的翻版。换句话说,人类的整个尘世史,也即从被逐出伊甸园到世代终结,实质上就是上帝国度与罪者国度在尘世里交叠、对立的历史。

三、两个国度的区分

既然我们的尘世史就是两个国度的历史,那么,为了理解我们的历史,有必要从根本上澄清两个国度的区分问题。

上面我们曾说过,凡是按(顺应)肉体生活的人都必属罪者国度的居民,只有按(顺应)灵魂生活的人才属上帝国度的居民。两个国度的区别在于其居民的区别,因而也就是两种生活方式的区别。那么,我们要问:什么叫按肉体生活或顺应肉体生活?而按灵魂生活或顺应灵魂生活又是什么意思?

在希腊化世界里,按肉体生活的人通常会被视为伊壁鸠鲁主义者,因为伊壁鸠鲁主义者把肉体的乐趣视为最高的善。但是,奥古斯丁认为,伊壁鸠鲁主义者是按肉体生活的人,但是,按肉体生活的人并不仅仅只有伊壁鸠鲁主义者,或者说,有的按肉体生活的人并不是伊壁鸠鲁主义者。比如,斯多亚主义者虽然主张在灵魂里寻找最高之善,好像是按灵魂生活,但是奥古斯丁认为实质上并非如此。为了澄清顺应肉体的生活方式,奥古斯丁引用了使徒保罗的一段话来说明:

顺应肉体的行为是明显的,有淫乱、不洁、奢侈享乐、崇拜偶像、施通灵术、敌对、争执、嫉妒、烈怒、分裂、异端、妒忌、酗酒、狂欢以及诸如此类的事。我以前曾就这些事警告过你们,现在我还要照样警

告你们,常行这类事的人必不能承受上帝的王国。^①

也就是说,顺应肉体的行为不仅有诸如淫乱、不洁、奢侈享乐、酗酒、狂欢这些顺从肉体乐趣的行为,而且还有可以被看作是灵魂犯罪而似乎与肉体无关的行为,比如偶像崇拜、邪术、争执、嫉妒、异端等等。会有人为了偶像崇拜或异端谬论而放弃肉体乐趣,或者很好地控制、约束其肉体乐趣,但是他们仍被视为顺应肉体生活。因为他们行诸如偶像崇拜、争执、妒忌等等之类的事,表明他们心里没有那独一无二而永恒的绝对之善,因而沉溺于有形的、可见的肉身世界里的“善物”。如果心里没有那绝对的永恒之善,人们就不可能真正顺应那与这绝对之善亲近的灵魂生活,而必定看重与人的肉身息息相关的可见物或有形物的好(善)处,从而顺应肉体生活。

当人们心里没有那独一无二而绝对的永恒之善时,也就意味着人们缺失了健全的灵魂,因而不可避免地把人的部分当作人本身,具体说,就是把人的肉身当作人本身,因而把人理解为人的部分。而当人的部分被当作人本身来理解时,“顺应人生活”实质上也就是顺应肉体生活。正是在这个意义上,奥古斯丁进一步解释说:“如果人顺应人而生活,而不是顺应上帝而生活,那么他就近似于魔鬼。因为即使是天使,他也不是顺应天使而生活,而是顺应上帝而生活,以便持守在真理之中”,“所以,如果我们说,由于有些人顺应肉体而生活,有些人顺应灵魂而生活,从而产生了两个不同的、相互对立的国度,那么,人们也可以说,有些人顺应人而生活,有些人则顺应上帝而生活”。^② 也就是说,如果心灵不能守护在独一无二而绝对的永恒之善中,那么,也就可以用“顺应人而生活”与“顺应上帝而生活”来标明把两个国度区分开来的两种生活方式。

^① 《圣经·加拉太书》,5:19—21,转引自奥古斯丁《上帝之城》下册,14:2,威廉·蒂梅德译,阿尔特米斯出版社1955年版,第155页。

^② 见奥古斯丁《上帝之城》下册,14:4,威廉·蒂梅德译,阿尔特米斯出版社1955年版,第160、161页。

实际上,区分两个国度的两种生活方式也就是两个国度的建立方式,或者说,两个国度就是通过两种生活方式建立起来的。而这两种生活方式实质上也就是两种爱的方式:自爱与爱上帝(绝对的他者)。顺应人自己而生活就是一种自爱的生活或爱自己的生活,因为如果那绝对而普遍的永恒之善被排除出人们的心灵,因而被排除出人们的生活世界,那么,人们会以什么为自己的生活尺度呢?只能是以有限的自己为尺度。而当人们这样生活时,他不仅把自己抬高到了那绝对而普遍的善即上帝的位置上,而且不可避免地会轻视甚至无视那绝对的普遍之善。但是,被部分化、片面化了的人的善(好处)都只能是相对的、不可普遍化的善,因而实质上只是一种私善。在这个意义上说,顺应人自己而生活就是根据私善而生活:或者是肉体的临时好处,或者是灵魂的可见好处,或者是二者的有限好处。比如,偶像崇拜就是人的灵魂与肉体一起陷于有限性的一种自爱行为:灵魂通过肉体视觉的可见形象来获得、增强确信性与可靠感。这是灵魂离开了绝对而普遍的永恒之善的体现,因为正是灵魂离开了这种绝对的善,它才需要通过可见形象来获得、增强确信性与可靠感。但是,绝对而普遍的永恒之善是不可能被形象化、具象化的,对上帝的任何偶像化都是将上帝有限化,从而背离上帝本身。

因此,以人自身为尺度的生活是一种追求人自己的各种相对的私善的生活,因而是一种自爱的生活,一种缺乏绝对的他者维度因而难以真正普遍地泛爱他者的生活。陷于私善的生活虽然对一个个相对的他者也会有爱心,但是这种爱一定只是一种“偏爱”或有等差的爱。因为在没有绝对而普遍的善作为尺度的情形下,人们必定只是根据生存中相互需要的私善(好处)确立相互关系,相互需要的私善愈多,关系也就愈密切,爱之也愈深;^①反之,相互需要的私善愈少,爱之也愈淡,直至陷于争执与敌

① 建立在对生存中相互需要的确认与担当基础上的爱为什么必定是有等差的爱?对这个问题的更具体讨论可参见作者的《普遍伦理学的出发点:自由个体还是关系角色?》,载《中国哲学史》2003年第3期。

对。在这里,爱他人实质上就是爱自己。因此,如果心灵里没有绝对而普遍的善的尺度,也就不可能对他人有真正超越功利的、不计回报的爱,或者说,不可能对他人有普遍之爱。

所谓爱上帝,在根本上说,就是让心灵守护在那绝对而普遍的永恒之善中,因而在心灵里建立起一个绝对而普遍的尺度,使人们能够首先是根据这个绝对尺度去建立自己与他人的关系,用这个绝对尺度去衡量、规约自己与他人的私善。因此,人们首先不是把他人置于根据私善建立起来的远近亲疏有别的等级关系中,而是置于根据绝对尺度确立起来的普遍而平等的一视同仁中,这就是普遍之爱。如果人们不爱上帝,因而也就是说,心中没有绝对原则或绝对尺度,那么,人们也就不可能真正爱人如爱己,不可能对所有的他人一视同仁,或者说,不可能超功利地爱所有的他人。

一视同仁地泛爱他人,并不意味着人们就没有或不允许有远近亲疏之情,对亲人的爱总会强于对陌生人的爱。但是,一个爱上帝而怀有普遍爱心的人不会只爱亲人而不爱陌生人,不会因为爱亲人而牺牲对陌生人的爱,更不会因为爱亲人而放弃待陌生人以公正和道义。亲情之爱必须以普遍之爱为前提,否则就是陷于私情与滥情,就会牺牲公正与道义。普遍之爱的最低底线就是公正地对待每个他人。

我们可以说,只有爱独一而绝对的上帝,心中才能真正确立起绝对而普遍的原则或尺度,因而才能真正泛爱人人。同时我们也可以说,如果一个人怀有普遍之爱而在其生活中泛爱人人,那么,他就是一个心中有绝对原则的人,因而是一个爱上帝的人。爱上帝而爱人人,并不意味着不爱自己或放弃自己,而是“爱己如爱人,爱人如爱己”。也就是说,他把自己也当作一个他人来一视同仁。因此,他放弃的不是自己,而是自负与自我中心。他在放弃自负与自我中心的同时,得到了真正的自己——上帝国度的居民身份。

因此,如果说两种生活方式是区分两个国度的根据,那么,也可以说:

因此,两个国度是由两种爱建立起来的:尘世国度是由自爱(Selbstliebe)建立起来的,这种自爱把自己抬高到轻视上帝(Gottesverachtung)的地步;天上国度则是由爱上帝(Gottesliebe)建立起来的,这种爱把自己提升到轻视自己(Selbstverachtung)的地步。前者以自己为荣,后者则“以主为荣”。因为前者是从人那里寻找荣耀,而后者则是在上帝即良知的见证者那里发现人的最高荣耀。尘世国度在自我荣耀中抬高了它的首领,天上国度则对上帝说:“你是我的荣耀,并提升我的首领”。在尘世国度里,领主及其臣民受统治欲所控制;而在天上国度里,上司与下属则在关爱与顺从中完成相互充满爱的服务。在尘世国度,统治者爱的是自己的权势;而在天上国度,国民则对上帝说:“我要爱你,主就是我的权势。”因此,在尘世国度里,此世的智者或者把肉体的善(好处),或者把灵魂的善,或者把二者的善当作目的。^①

由于两个国度是建立在两种爱之上的,因此两个国度的目的、荣耀、国民间的相互关系也就有别。

在尘世国度里,由于人们在自爱中把人自己当作了绝对尺度或绝对原则,因此,人们不是以肉体的乐趣为目的,就是以灵魂的好处为目的,或者以肉体 and 灵魂共同的好处为目的。当灵魂离开那绝对而普遍的善时,灵魂的善(好处)同样也只能是私善或有限的善,而不可能是普遍的善。所以,不管是以肉体的善为目的,还是以灵魂的善或者二者的善为目的,尘世国度实际上都是以私善为目的,因而是以有限的东西为目的。既然是以人自己有限的私善为目的,尘世国度当然也就以有限的人自己为荣耀。当尘世国度把人的私善当作目的来追求时,人的强力或权能(Macht)也就成了它伟大与荣耀的唯一根据。所以,如果说以人自己为

^① 奥古斯丁:《上帝之城》下册,14:28,威廉·蒂梅德译,阿尔特米斯出版社1955年版,第210—211页。

目的的尘世国度要展现或追求什么荣耀的话,那就是人自己的强力。“人定胜天”就是一种以人的强力为荣耀的典型观念。但是,这种以人的强力为根据的荣耀必定是一种有等级的、私人化的荣耀,简单说,必定是一种人上人的荣耀,因为尘世国民据以展现其荣耀与伟大的强力将因人而异,强力或能力的差异将决定荣耀的等级。享有最高荣耀的人将通过把所有他人置于自己的权威之下来获得和显示他的最高荣耀,每个人都必定是因他在某方面的强力或能力足以把其他一些人置于自己之下而获得自己专属的荣耀。因此,如果以人自己为荣耀,那么,人世间的任何荣耀都必定以有人卑下不荣为前提。这意味着,在尘世国度里,实际上不存在人人都拥有的荣耀,荣耀总是专属个人或一部分人。

如果人类否定有比人自己更完善、更完美的绝对之善存在而把自己当作世界的绝对尺度,那么,我就把这种观念叫作“人类中心论”。人类不可避免地要以自己为尺度去理解、衡量遇到的他者(如万事万物)。如果人类还谦虚有度,只把自己当作一种尺度,而不是唯一尺度,因而在心灵中为绝对尺度留下了空间,虔诚地承认有比根据人类尺度建立起来的现有生活世界更完美、更完善的世界,那么,人类还不至于因拥有自己的尺度而陷于狂妄自负与自我封闭,而是仍守护在能够打破界限而不断提升自己的自由中。但是,如果人类把自己当作了绝对尺度,也就是说,人把自己当作了唯一的、没有比自己更高更完善的尺度,因而在心灵中关闭了绝对他者的空间,那么,人类将不可避免地陷入自负与封闭,从而丧失了开放自己、打破界限而改变现实的自由。而没有这种自由,也就意味着没有改善的希望,因而没有真正的未来。人类中心论的结局,就是人类自我封闭而丧失掉改善自己、打开自己的自由。从生活-实践上说,人的自由就在于他能够不断打破自己的界限而走近绝对完满者,向这个绝对他者敞开自己。因为这种自由,每个人才永远有必要改善自己,也永远能够(有可能)改善自己,因而永远有希望、有未来。

把人自己当绝对尺度,在根本上意味着关闭了人向绝对他者敞开自己的自由,让人类封闭于单一尺度的世界里。但是,在这种世界里,正如强力或权能成了每个人能获得多少荣耀的根据一样,强力实际上成了真正的世界尺度。因此,人类中心论给出来的世界不仅是一个人类操控、统治万物的世界,而且是一部分人掌控、支配另一部分人的世界,因而是一个人上人的世界。虽然人类中心论强调“以人为本”,但是,由于当它把人当作了绝对尺度时,它实际上已否定了真正的绝对尺度,因而否定了人本身——因为正是在独自面对这个绝对尺度即绝对他者当中,人才自在地在自由中,才保持为自由-自在的人本身——因此,人类中心论以之为本的恰恰不是人本身,而是人的片面,是失去了人自己位置(自在-自由)的权能主体。

人类中心论反而使人失去了人的位置,这是人类中心论最严重的问题,当然也是尘世国度的最大问题。因为顺应肉体或人自己而生活的尘世国度,就是一个以人类为中心的国度。上帝赋予人顺应绝对而普遍的永恒之善而生活的本性,自由-自在的人就是守护于这种本性的人。人守护于本性即是守于自己的位置上,因而才自由自在。守性即守位,也即守于人自身。反过来说,守于自身即是守于至善,即顺应那绝对而普遍的永恒之善而生活。因此,人脱离那绝对的永恒之善,意味着人离位而失性,意味着人沦落于自己的片面性。

尘世国度在其中建立起来的自爱虽然也爱他人,但是,正如我们前面说过的,这种对他人的爱是有等差的爱,它与人们在生存中相互需要的私善直接相关:相互需要的私善越多,这种爱也越深厚,反之则越淡薄。由于所追求的是一种非永恒的、不可普遍化的善,所以,追求这种善不仅使人类陷于分裂,而且陷于恐惧。因为即使人们得到了所追求的善,他也仍处在与他人的分裂与对立当中,因而仍面临失去它们的危险。在这个意义上,他所追求的善不是一种能让人们安身立命而消除恐惧的善。

由于尘世国度的善并不是那种能使追求者没有恐惧的善,所以,这个国度经常与自己陷于分裂而导致争执、战争、互斗,追求必定陷于死亡的胜利。^①

也就是说,以自爱为基础建立起来的尘世国度必定是一个充满对立与纷争的世界。

这并不是说尘世国度没有和平,但是,

尘世国度是通过发动战争来达到和平的……这种和平是由一系列苦难的战争达成的,是由臆想的那种充满荣耀的胜利达成的。如果更正义的一方胜利,那么每个人都会欢迎和肯定这种胜利,于是,就会出现人们所希望的和平。这是善的,并且无疑是上帝的赐予。但是,如果人们忽视了天上国度所具有的那种更高贵的善(那里的获胜是永恒的,并且保障了最高和平),以致人们这样追求、渴望尘世和平这类善,即把这种善当作唯一的善,或者爱这种善甚于爱我们确信的那种更高的善,那么,必定会有苦难随之而来,并增加现有的苦难。^②

由于尘世国度是建立在自爱即追求私善基础之上的,因此分裂与纷争是不可避免的。尘世和平并不是消除分裂与纷争的和睦状态,而是这种分裂与纷争得到某种强力的调节和制约的调和状态,这种强力首先和通常是通过战争产生出来的。在这个意义上可以说,尘世和平是通过战争来达到的。

但是,强力是根据什么原则或尺度来调节、制约分裂与纷争的呢?调

① 奥古斯丁:《上帝之城》下册,15:4,威廉·蒂梅德译,阿尔特米斯出版社1955年版,第217页。

② 同上书下册,15:4,第218页。

节纷争所根据的原则,也就是判定强力方即战争的获胜方究竟是更正义还是更不正义的根据。所谓更正义,在本质上就是据以调节与制约纷争的原则或尺度更接近那绝对而普遍的永恒之善,而较少依赖于私善。因此,这种原则更具有中立性与公共性,由它调节与制约而达成的和平才是人们所欢迎与期待的和平。也就是说,如果尘世国度要有人们真正所期待的那种和平,那么人们就不能忽视、忘却天上国度那绝对而普遍的善。如果无视那绝对而普遍的善,而只追求尘世的各种私善,因而没有任何绝对原则来作为调节与制约因追求私善而陷入的纷争与分裂的尺度,那么,人们即使达成某种和平,这种和平也只能是一种强权下的临时稳定。这种稳定不仅不可能带来人们普遍期待的、足以使人们和睦相处的那种和平,而且还会带来更多的不幸与苦难。因为这种没有绝对而普遍的善作为原则的稳定,实质上只能是建立在抢夺与损害大多数人的利益(私善)的强力之上。因此,如果人们没有前提地强调稳定,那么,这绝不意味着就是在倡导和平,相反,倒是很可能在维护甚至制造苦难。实际上,在单纯的尘世国度里,也就是说,在完全没有绝对而普遍的善作为尺度的国度里,稳定恰恰永远是一个问题。

如果忽视那绝对而普遍的善,尘世国度就不可能获得真正的和平。就此而言,尘世国度的一切不幸、苦难、纷争都是由于忽视天上国度的善所造成的;尘世国度能达成的任何真正和平,都必定依赖于对天上国度的绝对之善的遵从与维护。正是在这个意义上,奥古斯丁说,尘世和平这种善是由上帝赐予的。

如果说建立在自爱之上的尘世国度实质上是与人自己为荣耀,那么建立在爱上帝之上的天上国度则以上帝为荣耀。所谓以上帝为荣耀,也就是说,把追求与维护那绝对而普遍的永恒之善作为生活的最终目的与最高使命,因此把遵循与坚守普遍的绝对原则当作最高的光荣。在爱上帝的人看来,如果一个人不爱上帝,因而并不遵循与坚守绝对的普遍原则,那么,不管他多么自以为是,也不管他建立了什么丰功伟业,他都不具

有真正的荣耀,倒很可能满身是耻辱。因为在不遵循绝对的普遍原则下建立起来的功业必定包含着他人的屈辱与损失,而在他人的屈辱上建立的只能是耻辱而不可能是任何荣耀。

以上帝为荣耀,并不否定人以自己的权能为荣耀。但是,这里有一个底线,那就是人们在以自己的权能为荣耀时不能忘了上帝才是我们的最高荣耀,或者说,以上帝为荣耀是我们自我荣耀的前提。如果我们不以上帝为荣耀,那么我们就没有任何东西值得我们荣耀的。因此,如果说我们要追求什么权能或权势的话,那么,首先要追求的就不是尘世国度所追求的那种对他人的统治力量,而是“我要爱你,主就是我的权势”。也就是说,人们首先要追求的是这样一种权能,即通过爱上帝而在精神世界里确立起绝对的普遍原则,从而获得一种即使在各种私善的诱惑下,在各种苦难的重压下,也仍坚守绝对之善的力量。这是一种顶天立地、穿越时空的力量。如果说这种力量是一种权能或权势,那么,它就是一种最伟大、最值得人们为之感到荣耀的权能。然而,这种权能并不是要把人们置于统治欲的支配下,而是要把人带进一种相互关爱的相互服务中。这意味着,在爱上帝的天上国度里,居民间不是统治与被统治的关系,而是在相互关爱中相互服务的关系。因此,在天上国度里,人们享有永久性的和平。这种永久和平不是靠战争赢得的,而是通过爱上帝而爱人人获得的。

第七节 历史的目的：两个国度的交会与出路

上一节我们讨论了在奥古斯丁的基督教信仰视野内有关历史的起源与开端的问题。就世界的出现-存在是一个意志事件而言,历史起源于上帝的意志而开端于创世之初。而就两个国度开始于第一个人的出现来说,人类的出现是“世界史”的一个转折:历史开始了两个国度的对立与斗争。人类的历史就是两个国度对立与斗争直至尘世国度被最后审判而终结的历史。尘世国度的终结也就是人类史的终结。历史有开端,也有

终结。但是,历史的终结并不是生活的结束,而是另一种生活,即守于至善的生活的开始。在这个意义上,这“另一种生活”就是整个人类历史进程的最终目的。所以,历史不仅有开端有终结,而且还是有目的的。不过,在讨论这个最终目的之前,我们要首先澄清两个国度在人类历史中的对立与交会。

一、两个国度在人类生活中的交会

在上一节里,我们曾讨论了“天上(神的)国度”与“尘世国度”的区分问题,这种区分同时也显示了它们之间的对立。不过,这种对立并不是像两军对垒那样分立在两个不同的空间里,好像“天上国度”高高在上,远离人间生活似的。相反,两个国度的对立恰恰交会在所有人群里,交会在每个人身上。“天上国度”的“天上”或“尘世国度”的“尘世”并不是空间或地理上的实指,完全是一种象征性的指谓。

天上国度之所以为天上国度,完全在于它的居民顺应独一无二的神而生活,也即遵循那绝对而普遍的永恒之善而生活;而尘世国度之所以为尘世国度,则在于它的居民完全顺应肉体而生活,无视或忘却那绝对而普遍的善。如果有人完全顺应神而生活,那么,虽然他身处尘世,与亚伯一样同恶人一起行走在尘世间,他也属天上国度的居民,与其他同样顺应神而生活的人一起组成天上国度。天上国度(神的国度)与尘世国度(罪者的国度)的根本性区别首先在于生活方式,因而也即在于自由意志的选择:是决断顺应神而生活,还是决断顺应人自己而生活。

因此,天上国度与尘世国度同时存在于人类生活当中,交会于人间。两个国度的对立首先直接就展现为两类人在现实生活中的对立,即亚伯与该隐的争执。对于亚伯式的人来说,尘世国度并不是他们的归宿,他们是身在尘世、心在天国。如果说该隐是尘世国度的主人,那么,亚伯们则是尘世国度里的外邦人和朝圣者,他们自己的生活与行动不仅显示了绝对而普遍的永恒之善的神圣光辉,而且显示了尘世国度的居民无

视普遍之善而执著于私善的荒谬与罪恶。^①也就是说,亚伯与该隐陷于争执,并不是因为亚伯追求私善,而仅仅因为他的神圣生活方式。亚伯的生活方式使他蒙受上帝的恩典而被拣选为天上国度的居民,同时也是他的生活方式使他不可避免地与该隐发生争执。

这意味着,亚伯与该隐的两种生活方式的对立实际上透露的就是两个国度之间的敌对,而尘世国度与天上国度的这种对立使尘世国度自己陷入了分裂。奥古斯丁有一段论述精确地表达了这两层意思:

所以,雷穆斯与罗慕洛之间发生的那种争执表明,尘世国度如何陷于自身分裂;而该隐与亚伯之间的争执,则透露了两个国度即上帝国度与人的国度之间的敌对。因此,恶人与恶人相互争斗,恶人与好人也相互争斗。但是,好人与好人(如果他们足够完美的话)之间却能够不相互争斗。而进步中的人(die Fortschreitenden)和尚不完善的人就这点而言会陷入争斗:每个这样的好人用其存在的部分来反对他人,他还以此部分存在来反对自己。在同一个人身上肉体会竭力反对灵魂(精神),或灵魂反对肉体。所以,一个人的精神(灵魂)欲求会反对另一个人的肉体欲求,或者一个人的肉体欲求反对另一个人的精神欲求,就像好人与坏人互相争执一样;或者是这样,即两个善良(好)的但尚不完善的人的肉体欲求相互斗争,就如恶人与恶人相互斗争,直至病人康复取得最后胜利。^②

该隐与亚伯的争执,尘世国度与天上国度的对立,不仅使亚伯们备受尘世国民的排挤、欺凌、损害、敌视甚至屠杀,而且也使尘世国度本身陷于

^① 人们在陀思妥耶夫斯基的《白痴》、《卡拉玛卓夫兄弟》等作品中能看到对这种朝圣者形象的生动刻画。

^② 奥古斯丁:《上帝之城》下册,15:5,威廉·蒂梅德译,阿尔特米斯出版社1955年版,第219—220页。

分裂。我们甚至可以说,尘世国度陷入的种种分裂全部缘于它与天上国度的对立。如果详加分析,可以发现尘世国度的分裂展现为四种对立与争执:首先是好人与恶人的对立。好人因为坚守绝对原则,而显示了普遍之善的存在与神圣本身就是对恶人的一种“威胁”,所以,在好人与恶人的对立中,好人仅仅因为他是好人,他就必定陷入与恶人的斗争中。其次是恶人与恶人的争斗。恶人之间的争斗之所以是不可避免的,是因为恶人只追求和执著于自己的私善,无视绝对而普遍的永恒之善。而如果没有普遍的原则作为尺度,对私善(自己的利益与好处)的追求必定变成没有节制与界限的自我扩张,其结果就是侵占他人的利益或损害他人的权利。第三种情形是进步中的人或尚不完善的人与他人的争执。因其尚不完善、尚在进步,因而处在私善与普遍之善的摇摆当中,当他守于普遍之善或以普遍之善节制、衡量私善时,他就与恶人陷于对立;当他执著于私善而忘却或无视普遍之善时,他则同时陷于与好人、恶人的对立。第四种情形是个人身上的对立。尚不完善的个人身上的一部分反对自己的另一部分,比如他的灵魂反对他的肉体,或者自己的这个私善反对另一个私善。

个人的这种自我分裂与自我对立,既是天上国度与尘世国度的对立在个人身上的展现,也是尘世国度陷于分裂的体现。也就是说,个人的自我分裂实际上展示了天上国度与尘世国度的对立,是两个国度在个人身上的交会。换言之,每个人都身处两个国度。正如奥古斯丁所说,自由意志是中等之善,因而,我们可以说,每个赋有自由意志的个人都是“进步中的人”,都是“尚未完善的人”,他们作为个体而处在天上国度与尘世国度之间。所以,每个个人都是两个国度的交会点。该隐与亚伯实际上是两种人的象征,而在现实生活中,每个人既可能成为该隐,也可能成为亚伯。自由意志使每个人不可能天生就是该隐,或注定就是亚伯。人们是在自由意志的决断中成为该隐的,也是在自由意志的选择与上帝的恩典中成为亚伯的。也就是说,自由意志使人存在于可能性当中,即存在于该隐与

亚伯这两种可能性身份之间而具有双重性。因而可以进一步说,是自由意志使人处在两个国度的交会点上。

同样,由自由个体组成的任何群体或社会也都是两个国度的交会所,在最后审判到来之前,正如任何个人一样,任何群体都可能因自由决断与上帝的恩典而获得拯救。因此,没有人有权利说某个社会、某个群体或某个民族是无可救药的、纯然邪恶的。不管看起来它多么腐败黑暗,它实际上也隐含着两个国度的对立与斗争。

不管是从个体角度,还是从群体或社会角度看,人类的尘世史就是两个国度对立与斗争的历史。换言之,一切历史事件都是人的双重性存在对立、斗争的结果。

二、历史的最终目的:作为最高之善的永恒和平

人类从一开始就处在两个国度的交会点上,人类世代史就是两个国度对立与斗争的历史。“现在应当对两个国度,即尘世国度与天上国度的应有出路进行讨论。”^①

正如每个人的尘世生命都有终结一样,在基督教和奥古斯丁看来,人类的尘世历史也是有终结的历史——它将终结于最终目的。因为离开伊甸园之后,人类承受的是一种赎罪的历程,而不是被抛弃的生活。也就是说,被逐之后,人类仍有希望,这就是被洗去罪责而重获“永久和平”的可能性;当然也有被最终抛弃而关闭一切希望的可能性。如果有人进入一种被彻底抛弃的生活,那么,这意味着他的生不如死,因为他承受的只是痛苦且永远没有改善的希望,他身陷关闭了一切希望的黑暗当中。不过,不管是进入新生,还是陷于黑暗,都是在结束了两个国度的对立之后的事。

^① 奥古斯丁:《上帝之城》下册,19:1,威廉·蒂梅德译,阿尔特米斯出版社1955年版,第515页。

人类的全部赎罪历程,就展现为两个国度在人身上的交会与对立。或者说,尘世生活之所以是一个仍有希望的历程,而不是一种被抛弃的生活,就在于两个国度在人身上的交会与对立贯穿了人类的整个尘世历史。两个国度在每个人身上的交会与对立,向每个人昭示着一种成为永恒国度的居民的希望。因此,贯穿于整个人类尘世史的两个国度的对立与斗争,并不是一个永无止境的过程,恰恰是一个有终结的过程。因为,正是在这个终结点上,被昭示出来的希望才或者到来,或者失去。没有终结就打不开希望,因而没有终结就没有希望,而且没有终结也就无所谓获得希望还是失去希望。人们之所以能够怀着希望去生活,正因为人们预设了能够终止或终结眼前的生活。如果不能终止眼下的生活,也就是说,眼下的生活没有改善的可能,那么,人们在生活中还能希望什么呢?还能打开什么希望呢?

因此,当上帝把人类抛入赎罪的、仍有希望的尘世生活时,他也预设了这种尘世生活是一种有终结的生活。人类尘世史将终止在某一重大历史事件上,这就是在最后审判中天上国度彻底战胜尘世国度。天上国度对尘世国度的胜利,在根本上意味着分裂、对立与斗争的结束,因而意味着一种“永久(恒)和平”的到来。

尘世国度最根本的痛苦,就是灵魂与肉体的分裂和对立,它是其他一切分裂、对立和斗争以及由此产生的一切苦难的根源。战争是人类自我分裂与对立的极端展现。不管是恶人与恶人的战争,还是好人与恶人的战争,都源于有人只顺应肉体而生活。因此,“和平”作为人类的一个最根本的希望贯穿于整个尘世史。但是,人们在尘世国度里恰恰不可能完全实现这个希望,因为虽然人们在尘世可以获得某种程度上的和平,但是,尘世和平永远是短暂的和不充分的,时刻面临破灭的威胁。巴比伦的和平只不过是历史的瞬间,罗马的和平在汪达尔人和匈奴人的攻击下土崩瓦解,中国历朝历代的“开明盛世”相对于腐败横行、暗无天日的漫长岁月则无异于昙花一现!这是因为尘世国度的和平并不是建立在灵魂与肉体

的分裂、对立的终结上,而只是这种对立的一个临时结局。只要灵魂与肉体的分裂和对立没有结束,人类就不可能获得没有敌对的永恒和平。

这意味着,作为人类在尘世生活中的一个最根本的希望,永久(永恒)和平恰恰只有在终结了尘世生活之后才能到来。在这个意义上,永恒和平是人类尘世生活的最终目的和最终之善。

但是,

我们所说的那种最终之善(Endgut),并不是指那种好像应当走向终点并且应当终止的东西,而是指那种应当完满且是完满的东西;而最终的恶(Enduebel),也不是指这种恶可能消失,而是指一种最严重的灾难。所以,最终的善与最终的恶就是指最高的善与最高的恶。^①

也就是说,最终之善并不是指要被终止或被结束的善,而是一种被完成了的完满者,所以也就是最高之善和最终目的。因此,当我们说永恒和平是人类尘世生活的最终之善与最终目的时,也就等于说“永恒和平就是最高之善”^②。

永恒和平之所以是最高之善而是尘世生活的最终目的,就在于它是被完成了的完满者的和平:在这里,我们的灵魂因上帝的智慧而康复,我们的肉体因复活而得到新生。因此,

在这里,我们的德性将不再与罪行或恶事作斗争,而是作为获胜者的奖品得到了永恒和平。这是最终的幸福,是完成了的最终目的——无关终结与终止的最终目的。如果我们在此世拥有某种程度

① 奥古斯丁:《上帝之城》下册,19:1,威廉·蒂梅德译,阿尔特米斯出版社1955年版,第517页。

② 同上书下册,19:11,第546页。

的和平,人们也会认为我们是幸福的。但是,如果把这种幸福与我们所说的那种最终幸福相比,那么这种幸福就只是苦难。^①

也就是说,永恒和平之所以是最高之善或最终目的,就在于它是被完成了的完满者的和平,即因灵与肉获得了完全统一从而获得了健全本性的人类的和平。由于灵魂与肉体的统一,人类拥有的不再是一种有欲求和激情的肉体,而是一种不再有任何欲求与激情的灵体。这种灵体因不再有欲求与激情而完全服从灵魂,因此,人类彻底结束了自我分裂,他在恩典中成了被完成了的完满者。在这里,他的德性直接就是他的完满本性,因而他的德性不再与恶行处于斗争中,而是获得了永恒和平而处于和谐中,所以德性与幸福直接统一了起来。因为还有什么比灵魂与肉体在恩典中达到完全的和谐统一更幸福的事吗?由于这种永恒和平不仅意味着结束了一切分裂与对立,而且意味着德性与幸福的统一,所以,这种永恒和平就是至高的善,就是最终的幸福,因而也就是最终目的。

作为尘世史的最终目的,永恒和平虽然是向身处尘世生活中的每个人打开的一个绝对希望,但是并不是所有人都能享有它。与永恒和平这种最高之善相对应的另一种结局是永恒不幸。如果说永恒和平是天上帝度的居民的出路,那么顺应肉体而生活的尘世居民的归宿就是永恒不幸。奥古斯丁解释说:

那些不归属于上帝国度的人们领受的是永恒的不幸。人们也把这种不幸称为第二次死亡,因为不管是疏远上帝的灵魂,还是被置于永恒折磨下的肉体,都不是现实地生活着,而且这种第二次死亡将更为艰难痛苦,因为不再有死亡来终结它。^②

^① 奥古斯丁:《上帝之城》下册,19:10,威廉·蒂梅德译,阿尔特米斯出版社1955年版,第545页。

^② 同上书下册,19:28,第583页。

由于那永恒不幸是没有结局的不幸,所以奥古斯丁也把它看作是“最大之恶”。

人类走向这两种结局都不是自然过程,而是意志事件。这不仅指这两种结局取决于人类对两种生活方式的自由选择,而且指这两种结局同时是最高的绝对意志的审判结果。“不管是通达人们所向往的最高之善,还是通达人们回避的最大之恶,好人与坏人都必须经受(最高)审判。”^①这种审判对于获得永恒和平的人类来说是恩典,而对于进入永恒不幸的人类来说则是永罚。

永恒和平是作为人类在尘世生活中打开的一个最根本的希望。我们要进一步问,获得恩典的人类是如何生活于这种永恒国度里的?

奥古斯丁描述说:根据应得的报偿,荣耀与尊荣形成了等级,但谁能去想象呢?确切无疑的是这种等级的存在。这被视为一个幸福国度……在这里,没有较低级者羡慕较高级者,就像其他天使不嫉妒大天使一样。人们不会意愿不归其所有的东西,却与归其所有的东西一起生活在充满和平的和睦中。^②

对所有被拣选进入永恒和平国度里的人类来说,虽然就对生活方式的选择与遵循上而言他们是一样的,但是,他们此前对那种生活方式的践行程度以及由此获得的恩典是不同的,因此他们在和平国度里的荣耀将构成一个等级序列。不过,这个等级序列与尘世里的等级序列不同。在尘世国度里,获得较少荣耀的较低等级者一定会羡慕乃至嫉妒获得较多荣耀的较高等级者,因为他们实际上是以有限的善(物)为荣耀的,比如财物或权力。而由此获得的荣耀必定是相对的,因为人们可以通过窃取他人的有限善物,或者夺取与他人同样的有限善物来获得他人拥有的荣耀与尊严。即使你窃据“天下”之位而享有“天子”的荣

① 奥古斯丁:《上帝之城》下册,19:28,威廉·蒂梅德译,阿尔特米斯出版社1955年版,第583页。

② 参见同上书下册,22:30,第831页。

耀与尊贵,你一样可以被他人取而代之,也必定要被他人取而代之。所以,在尘世国度的荣耀等级里,荣耀不是把人们团结起来,恰恰是把人们分裂开来:有人荣耀,就必定有人卑下,就如有人夺取了有限善物,就必定有人减少了有限善物一样。因此,在这个荣耀等级里,人们并不满足和安定于自己的位置,总有越位的冲动与渴望。相反,在永恒和平国度的荣耀等级序列里,人们以之为荣耀的是绝对而唯一的上帝,即绝对而唯一的永恒之善,每个人从这个绝对的永恒之善那里获得的荣耀并不减少他人从这个善里所能获得的荣耀。也就是说,每个人从上帝那里获得的荣耀都是专属他自己一个人的荣耀,他既不可能因自己从上帝那里获得自己的荣耀而减少了别人的荣耀,也不可能通过取代他人或冒称他人而从上帝那里获得更多的荣耀。因此,每个人在荣耀等级序列里的位置就是他自己应在的位置,也是他能得到全部能归其所有的东西的位置。所谓“能归其所有的东西”,也就是使之成为他自己所需要的东西。因此,所谓他自己应在的位置,也就是使他成为自足的自己的位置,因而也就是他自在-自由的位置。正因为他在自己的位置上而成为自由-自足的存在,他在自己的位置上才不会意愿不归其所有的东西,而只与归其所有的东西一起自足-自由地生活。因此,处在荣耀等级序列里的每个人都不会越位而渴望他人的荣耀。简单说,在永恒和平的国度里,每个人在其应在的位置上而成为自由-自足的他自己,也就是说,每个人的位置都是绝对唯一而不可替代的。因此,每个人各守其位即是自在-自由。这意味着,在永恒和平的天上国度里,个体间的关系只是各守其位的自由体间的自由关系。

但是,如果说在永恒和平国度里的人们仍是自由的,那么,我们如何理解这种自由?我们知道,最初的人类正因为赋有自由意志而犯罪。所以,我们要问,在永恒和平的天上国度里的人们如何不犯罪呢?为了回答这个问题,这里我们要引述奥古斯丁的一段重要论述:在天上国度里,

人们也不缺乏自由意志,虽然他们的意志不再受罪的诱惑。实在说来,他们的意志变得更加自由,因为意志摆脱了犯罪的趣味,而转向了不受迷惑、不犯罪的趣味。因为在上帝创造人类时赋予人们的那种最初的自由意志虽然能够不去犯罪(imstand sein, nicht zu suendigen),但是也能够去犯罪(konnte suendigen),而最后的自由意志则更强有力,因为它能够不再犯罪(er kann nicht mehr suendigen),虽然这是因为上帝的恩典,而不是因为意志自己的本性。上帝与分有上帝是两回事。上帝在本性上不可能犯罪,而分有上帝的人则因为从上帝那里接受恩典而能够不再犯罪。不过,恩典应是有等级的:最初是获得这样一种自由意志,人们因这种自由意志而能够不去犯罪;最后获得的则是这样一种自由意志,人们因这种自由意志能够不再犯罪。……由于当人的本性还能犯罪时,他事实上犯了罪,所以,拯救者的恩典就显得更大了,因为这种恩典把人的本性引向了使之能够不再犯罪的自由。^①

就上面的问题来说,这里有两点值得我们加以分析。首先是,在永恒和平的国度里,人们获得了一种新的自由意志。这是人类从上帝那里获得的“最后的自由意志”,它与上帝造人时赋予的“最初的自由意志”的不同就在于:最初的自由意志有能力不犯罪,也就是说它能够抵御各种诱惑,但是它仍可能犯罪,仍有犯罪的可能性,因为有能力不犯罪并不一定就不去犯罪,有能力抵御各种诱惑并不一定就不接受诱惑。正因为最初的自由意志本来有能力不去犯罪,它却去犯罪,有能力抵御各种诱惑,它却不抵御诱惑反而接受了诱惑,因此,上帝才有理由判定人类有罪而惩罚他。但是,最后的自由意志则要比最初的自由意志更强有力,因为它不仅能够不去犯罪,而且“能够不再犯罪”,也就是说,它能够不再犯人类在尘

^① 奥古斯丁:《上帝之城》下册,22:30,威廉·蒂梅德译,阿尔特米斯出版社1955年版,第832页。

世所犯的一切罪恶。这是因为最后的自由意志摆脱了一切犯罪的乐趣，而转向了不犯罪的乐趣。也就是说，对于这种最后的自由意志而言，犯罪或犯罪的诱惑不再有任何乐趣，倒是不犯罪是一种乐趣。在这个意义上，我们可以说，最后的自由意志之所以比最初的自由意志更强有力，就在于前者摆脱的东西更多，因而更自由、更开放。

如果结合奥古斯丁在第 19 卷第 27 章的论述，那么我们也可以说，作为人类获得的健全的本性或这种健全本性之组成部分，最后的自由意志不再有任何激情，^①所以，任何犯罪的诱惑对它来说都不再是诱惑。这也就是为什么在永恒和平国度里的人们有更自由的自由意志却不犯罪的原因。

我们要分析的另一点是，人类获得的最后的自由意志是上帝的恩典，而不是人类在尘世自我“灵修”的结果。正如人类最初的自由意志是上帝的恩典一样，也是上帝的恩典把人类的本性带向了不再犯罪的自由意志，使人类获得新的健全的本性。这并不是说，人类在尘世对自己的前程不能有所作为。他能不能得到上帝的拣选而进入永恒和平的国度，他的意志选择——是顺应人自己生活还是顺应神生活——仍是至关重要的。^②因为我们无法想象顺应肉体生活的人能得到上帝的拣选而进入永恒和平的国度里。但是，顺应神生活的人们在和平国度里能得到什么样的荣耀等级则完全是上帝的恩典，不仅如此，人们选择并坚持顺应神生活这种意志决断也是在上帝的帮助下完成的，因为上帝比我们人自己更深藏在我们心中。如果人们在心里爱上帝，那么人们就能在精神上走近上帝而从上帝那里得到信心与力量，从而更坚定地选择和¹维护顺应神而生活这种生活方式。虽然人们选择哪种方式生活在根本上是出于人自己的自由意

^① 参见奥古斯丁《上帝之城》下册，19：27，威廉·蒂梅德译，阿尔特米斯出版社 1955 年版，第 582 页。

^② 有关人的自由意志与上帝恩典的关系问题的进一步讨论，可参见周伟驰博士的《内在恩典与道德自主——对奥古斯丁“内在恩典”说的新理解》等的相关研究。

志的决断,但是,只要他选择的是顺应神而生活这种生活方式,那么他一定已在某种程度上爱上帝,从而从上帝那里得到了力量。不过,尘世的人类不管他多么坚守顺应神而生活这种生活方式,他也不可能直接从最初的自由意志进入最后的自由意志。对于人来说,在最初的自由意志与最后的自由意志之间有不可逾越的界限,人们不可能靠个人的修炼跨越这个界限;如果没有上帝的恩典,人们就不可能获得最后的自由意志。因为如果没有上帝的恩典,没有人能进入永恒和平的国度。

在这个意义上,我们说,如果没有(最初的)自由意志,也就不会有人类尘世历史;同样,如果没有(最后的)自由意志,人类尘世史也就没有希望,没有目的,因而没有意义。自由使人类有历史,并且是有希望、有目的的历史。

第八节 历史的自由与必然

自由使人类有历史,并且是有目的、有希望的历史,因而也就是说,人类的生活与历史是在自由中展开的。有目的、有希望的历史也就是能改善而有进步的历史。那么,这难道不是意味着,历史是按某种确定的方向前进的吗?既然历史是按某种确定的方向前进的,它又如何是在自由中展开的呢?难道历史既是在自由中展开,又是按某种确定的方向和目的而必然地前进的?这也就是历史中的自由与必然的关系问题。

这个问题换成一个知识论问题就是:历史或未来是否可预知?或者说,是否存在一种能预知未来的“知识”?如果存在这种预知未来的“知识”,因而也就是说,历史是按某种它在其中能被确切地预知的固定秩序行进的,那么,这是否就意味着历史不在自由中展开呢?或者也可以反过来问:如果历史是在自由中展开的,那么,历史是否就是不可预知的?这个问题在奥古斯丁的神学-历史哲学中展现为上帝的预知与历史中的人的自由意志之关系问题:上帝是否预知了我们的历史?如果上帝预

知了人类的历史,因而历史是按某种它被预知的固定程序展开的,那么,这是否意味着一切历史事件都不在人的意志权能之下,因而历史是必然的,而与人的自由意志无关?但是,如果上帝并不预知人类的历史和未来,那岂不意味着上帝不是全知全能的?

所以,上帝的预知与历史的自由是基督教神学-历史学中最为尖锐的一个问题。基督教神学对这个问题的思考与追问,实际上促使了历史的自由与必然的关系问题进入哲学视野,从而打开了历史哲学的一个核心问题。虽然历史哲学只是在近代才得到充分的发展,历史的自由与必然的关系这个核心问题却早已被开辟了出来。只不过历史的必然性在中世纪被表达为上帝的预知,而在近代则被表达为理性的预知。因为近代片面的理性主义者确信,我们根本无须理会上帝是否能预知我们的历史,我们的理性本身就能拥有这种预知。^①所以,历史的自由与必然的关系问题,在近代哲学中以理性本身的自由与其逻辑必然性的关系问题得到思考。

不过,这里我们要放下对近代历史哲学的讨论,而分析奥古斯丁是如何提出和回答上帝的预知与历史的自由之间的关系问题的。奥古斯丁是针对西塞罗否认一切预知而提出和正视这个问题的。西塞罗认为,未来是不可预知的,不仅不为人所预知,也不为上帝所预知。因为不管是人的预知,还是上帝的预知,都让西塞罗感到害怕。怕什么呢?奥古斯丁分析说:

到底是什么使西塞罗害怕这种预知呢?看来是:如果一切未来的东西都已被预知,那么,一切未来的东西都已处在它们在其中被预知地出现的秩序中。如果一切未来东西都在这种秩序中,那么就存

^①在黑格尔这个最彻底地打破了人神界限的极端人类中心论者看来,我们人类就能拥有这种对历史和未来的预知,因为历史就按他所发现的逻辑程序在行进。在这个意义上,黑格尔实际上是一个最彻底的无神论者,以至于在他的体系里哲学要高于宗教。

在一种为上帝所预知的固定的事物秩序。但是，在存在一种固定的事物秩序的地方，也就意味着存在一种固定的因果秩序。因为如果没有会产生结果的原因在先，就什么也不可能发生。但是，如果存在一种固定的因果秩序，因而所有东西和每个东西都是被产生的结果，那么所有东西和每个东西都是按命运(Schicksal)发生的。如果情况是这样，那么，就无物在我们的权能之内，也就没有意志自由。而如果我们承认这一点，那么正如西塞罗所说，整个人类生活都会被颠覆，法律会变得毫无意义，指责和赞扬以及一切谴责和警示也毫无用处，即便酬赏善事，惩罚恶行，也不是什么正义。为了保护人类免于陷入这种(与人的尊严)不配的、荒谬的和灾难性的结果，他(西塞罗)不愿听到任何有关未来的预知，使他那虔诚的心灵陷于死胡同——必须在二者之间作出抉择：或者把一些事情交给我们的意志去处理，或者存在对未来的预知。因为他认为二者不可能相互并存，主张前者就必须放弃后者。如果选择对未来的预知，就意味着放弃意志自由；而如果选择意志自由，就意味着放弃对未来的预知。^①

在西塞罗这里，对未来的预知与意志自由是一个两难选择的问题：要么确认人类的意志自由，从而把一些事情交给我们的意志去处理，要么承认存在对未来的预知，因而存在某种固定的事物秩序。在西塞罗的视野里，这二者是不可能并存的。因为如果说未来是可预知的，那么也就是说，一切未来的东西都是按某种固定的秩序相续到来和出现的，否则它们就是不可预知的。既然一切未来的东西(包括人的未来生活与行动)都按某种固定的秩序发生，那么也就不会有任何未来的东西处在我们的意志的权能之下。在未来可预知的情况下，没有意志的任何余地。相反，如果承认人有意志自由，那么，人的每一步行动都只是出于意志

^① 奥古斯丁：《上帝之城》上册，5：9，威廉·蒂梅德译，阿尔特米斯出版社1955年版，第235—236页。

的自由决断,而与对未来的预知无关,不受这种预知的任何制约。而如果人的未来生活与行动并不受预知的决定,那么这意味着未来并不按某种必然的“命运”或铁定的规律发生,因为所谓预知必定是对未来事物在其中到来、出现的某种必然性“命运”或规律的预知。因此,在承认意志自由的地方,就不可能承认有任何预知,不管是人的预知还是上帝的预知。

在意志自由与预知未来之间,西塞罗毫不犹豫地选择和维护前者。因为真正让他害怕的事情是:如果存在对未来的预知,因而必得承认未来的一切事物都不在我们人类的权能之下,因而也就是说我们人类没有自由意志,那么,整个人类生活都将被瓦解、颠覆。因为如果人类没有意志自由,那么,整个人类生活奠定其上的一切法律和道德准则不仅都是不必要的、没有用处的,甚至它们的存在本身就是不合理的。道德上的劝诫、谴责和法律上的约束、惩罚之所以是有意义的和合理的,是因为预设了这样一个前提:人本来能够不干坏事。也就是说,人的行动、生活并不是受什么固定的“命运”或什么铁定的“规律”支配的,因此,人们这样做或那样做、做好事或是做坏事,都不是不得不如此,而完全能够是另一个样子。伯夷、叔齐饿死于首阳山,并不是什么铁定的“命运”使他们不得不落得如此下场,而完全是他们自由选择、决断(不食周粟)的结果:他们也可以选择卑躬屈膝于武王而得安享晚年。实际上,只是因为人的一切行动和生活都是人自己的自由意志选择、决断的结果,对人进行道德上的谴责和法律上的惩罚才是合理(有道理)的。因为你本来可以不干坏事,现在你却干了,所以你应受惩罚。同样,也是因为人的意志是自由的,对人而言,道德上的赞扬和法律上的防范也才是有意义的。因为人本来可以选择干坏事,现在他却做了好事,所以他应受赞扬。如果人的行动不是自己的自由意志决断的结果,而是受“命运”或规律的必然支配,那么,不管这一行动是好是坏,对它进行任何道德评判或法律裁决不仅是不公平的,而且是没有意义的,就如对一头牛的生活或一块石头的运动进行道德评判

或法律裁决是没有意义的一样。

但是,显而易见,与其他万事万物不同,人的整个生活恰恰建立在道德和法律之上。因此,如果没有意志自由,因而一切道德和法律都是没有根据的和无意义的,那么人的整个生活就会彻底坍塌。这就是西塞罗所担心的,也是他反对未来可预知的根本原因。

在这里,西塞罗否定了一切对未来的预知,而首先否定的是上帝对未来的预知。在奥古斯丁看来,这无异于否定了上帝本身。因为那绝对而唯一的上帝必定是全能的,也只有全能的上帝才是真正的上帝,既然真正的上帝是全能的,他当然必定能预知未来。在这个意义上,否定一切预知,等于否定上帝。所以,奥古斯丁评论说:“西塞罗实际上并不主张别的,就主张愚人在心里所说的话:‘没有上帝。’因为不预知所有未来事情的,一定不是上帝。”^①

不过,正是说了愚人之语的西塞罗让奥古斯丁直面意志自由与预知未来之间的关系问题,而这实际上也就是历史的自由与必然的关系问题。我们知道,在奥古斯丁的思想里,意志自由是一个非常核心的问题,对意志自由的追问与维护是他理解原罪以及人的尊严与责任的基础。因此,在肯定与维护意志自由上,他与西塞罗无疑是一致的。那么,他如何处理意志自由与预知未来之间的关系呢?

奥古斯丁与西塞罗的最根本性分歧在于,他不认为预知未来与意志自由之间是相互矛盾的,相反,他认为它们是统一的。在他看来,“虔诚的心灵会选定二者,承认二者,把二者保留在纯真的信仰里”^②。

但是,这是如何可能的呢?奥古斯丁解释说:

我们认为,上帝在万事万物发生之前就已知道它们,而且我们是根据我们的意志做一切我们感觉到和认识到的事情,我们能够自由

^① 奥古斯丁:《上帝之城》上册,5:9,威廉·蒂梅德译,阿尔特米斯出版社1955年版,第240页。

^② 同上书上册,5:9,第236页。

自愿地做一切事情。我们认为,没有东西是按命运发生的,因而不主张一切都是按命运发生的。……虽然我们并不否认原因秩序——上帝的意志在这种原因秩序中证明自己是全能的,但是我们并不由此使用“命运”这个概念。^①

这一方面是说,我们有意志自由,我们完全根据我们的意志自由自愿地做我们想做的一切。在这个意义上,没有什么东西是按命运发生的,或者更具体地说,我们的生活、行动不是按命运发生的。另一方面,上帝预知一切,他在万事万物(当然包括人事)发生之前就已知道一切。在这个意义上,存在确定的事物秩序,即原因秩序。因为只有上帝以原因秩序这种方式预知万物,万物才能作为未来事物被预知并按被预知的那样存在于确定的秩序中。上帝的意志正是通过原因秩序来预知和给出万事万物,从而证明和显示自己的全能。^②

那么,固定的原因秩序与意志自由如何统一而不自相矛盾呢?虽然存在固定的原因秩序,

但是,这并不必然地得出结论说,如果存在对上帝而言的固定的原因秩序,那么就没有给我们的自由意志留下任何余地。因为人的意志是人的行动的原因,所以我们的意志也被包括在为上帝所确定的并且为他的预知所把握的原因秩序中。我们的意志正如预知万物的原因的上帝所预知的那样,是我们的行动的原因,因此,作为原因,我们的意志对上帝来说肯定是透明的(为上帝所预知的)。^③

① 奥古斯丁:《上帝之城》上册,5:9,威廉·蒂梅德译,阿尔特米斯出版社1955年版,第237页。

② 虽然万事万物都在因果秩序中,但奥古斯丁不认为它们是按“命运”发生的。因为在(当时的)日常语言中,“命运”这个词通常指与出生的星座相关的东西,而不表示任何现实的东西。但是,原因秩序却是现实的,因为这种秩序是上帝给予的,并且上帝也是在这种秩序中预知未来的。

③ 奥古斯丁:《上帝之城》上册,5:9,威廉·蒂梅德译,阿尔特米斯出版社1955年版,第238页。

也就是说,就我们的意志是我们的行动的原因而言,意志与行动乃至整个生活也处在因果秩序当中:意志的自由决断是一切行动的原因,这种因果关系被包括在上帝所确立并为上帝所预知的因果秩序中。正如一切原因一样,意志是按上帝所预知的那样成为行动的原因的。所以,就作为我们行动的原因而言,我们的意志虽不为我们自己所完全明了,对上帝来说却不是隐秘的,而是透明的,也即是上帝所完全预知的。所以,上帝预知一切与人类的意志自由并不矛盾。

显而易见,上帝所确定和预知的因果秩序包括两个因果系列:一个是有限存在者(人或天使)的自由意志决定自己的一切行动的因果系列,一个是自然事物相互决定、互为因果的因果系列。但是,就自然的原因与自然的创造者的意志不可分离而言,自然发生的一切东西也都只是意志的结果。在这个完整的因果秩序中,上帝的意志显示和证明自己的全能,从而显示其为最高的意志,是其他一切意志和万物的原因。一方面,这个由上帝所确定和预知的因果秩序不在我们人的自由意志的权能之下;另一方面,人的自由意志又在这个秩序中占据重要位置。人的意志自由与这个因果秩序是一种什么关系呢?如何理解人的意志属于这个因果秩序同时又是自由的呢?

人的自由意志与整个因果秩序的关系,在根本上是人的意志与上帝的意志的关系。首先,人的意志是上帝的意志的结果。人的意志就其作为结果言,与上帝的意志处于因果关系中。其次,人的意志的权能是由上帝给予的,“我们的意志能够拥有上帝所意愿和所预知的那样多的能力”^①。也就是说,我们的意志具有的能够从自己出发决断自己的意愿这种自由决断能力,是由上帝赋予的。但是,上帝与他赋予了自由意志的存在者之间的因果关系,不同于上帝与没有自由意志的存在者之间的因果关系。没有自由意志的存在者永远守于赋得的本性而处在因果秩序里;

^① 奥古斯丁:《上帝之城》上册,5:9,威廉·蒂梅德译,阿尔特米斯出版社1955年版,第240页。

而自由存在者则可能违背其赋得的本性,因为人的自由意志虽然来自上帝,但人使用这种权能去意愿什么则不取决于上帝,而是取决于人的意志本身。因此,人有可能去意愿违背其本性的东西,比如作恶。所以,上帝虽是人的自由意志的原因,却不是这种自由意志作出决断、选择的原因。只要上帝给予的是一种自由意志,那么,这个自由意志意愿什么和不意愿什么,就不取决于上帝,而取决于这个意志本身。否则,上帝给予的就不是真正的自由意志。正因为如此,人出自其意志的作恶才是人自己作恶,而不是上帝作恶。

人既处在因果秩序中,又是自由的。这在根本上是说,人赋有自由意志,因而人能够只根据自己的意志决断自己的行动,这一点是由不得人的。人被决定为是自由的。作为被造物,人被抛入了自由。人与上帝的关系,一方面是决定与被决定的关系——人的一切本性都是由上帝决定的;另一方面,则是全能的自由存在者与有限的自由存在者之间的自由关系——上帝把决定人的行动的权能下放给了人自己,他让人自由。也就是说,上帝不仅让人存在,且让人自由。

因此,我们是也只是在两个层面上说,人处在因果秩序中:人的意志的自由决断是其行动的原因,因此,他的自由意志与其行动处在因果秩序中;同时,人的自由意志以及人的存在本身都来自上帝,因此,作为结果看,人与上帝处在因果秩序中,人是上帝自由行动(创造)的一个结果。综合起来说,人所处的因果秩序是一种自由的因果关系。

只有在这个意义上理解人与整个因果秩序的关系,才使因果秩序与自由意志、上帝的预知与人的自由之间的统一成为可理解的。上帝之所以能预知万事万物,是由于包括人的自由存在在内的万事万物都处在由上帝确立的因果秩序当中。但是,如果我们是从上面那个意义上去理解“人处在因果秩序中”,那么,处在因果关系中的人仍是自由的,他自由地存在于因果关系当中。所以,虽然上帝是在因果秩序中预知未来和一切,但并不由此而否认人的自由。因为人的一切行动和生活都是在自由的因

果关系中完成和展开的。

这里还有一个关键性问题：上帝的预知是否是必然(要发生)的？如果上帝所预知的人的行动是必然要发生的，那么，又如何理解这种行动是出自人自己的意志的自由决断呢？

由于上帝预知人会犯罪，而上帝预知将要发生的事情必然要发生。那么，在必然不可避免要出现的地方，意志如何会是自由的？^①

的确，我不再怀疑，凡上帝预知的事物都必然按上帝所预知的那样发生；上帝预知了我们的罪(因此，我们犯罪是必然的)，但是，上帝这样预知并没有取消在我们权能之下的自由意志。^②

也就是说，上帝以并不从我们身上取消在我们权能之下的自由意志这种方式预知了我们的罪。这如何可能呢？上帝预知了我们的罪，因而我们必然如上帝所预知的那样犯罪。既然我们必然如上帝所预知的那样犯罪，我们又如何是自由的？这里所谓“必然如上帝所预知的那样犯罪”有两层意思。首先是说，人一定是按因果秩序那样犯罪，因为上帝是按因果秩序预知人犯罪的。也就是说，如果人犯罪，那么他一定是这样犯罪：他的意志是他犯罪的原因，人的罪是人自己的意志决断的结果。其次是说，上帝预知人犯罪，人必然会犯罪。但是，这里的“必然”是一种可能性的必然^③——就道德存在而言，人只存在于两种可能性当中，只能打开两种可能生活或两条可能性道路：或者行善，或者作恶。人不是必然行善，就是必然作恶，这是上帝所预知的。因此，说上帝预知人犯罪，因而人必然犯罪，就如说上帝预知人行善，人必然行善一样。在上帝的预

① 奥古斯丁：《论自由意志》，3：4，德译本，斐迪南·舍宁-帕德波恩出版社1961年第3版，第118页。

② 同上书，3：8，第124页。

③ 这里我试图区分出两种必然，即可能性的必然与现实性(概念)的必然，以便对奥古斯丁的论述作出合理的理解。

知里,人面对的必然是一种可能性的必然,因而是一种敞开的、仍有选择余地的必然,而不是关闭了一切选择余地、只有唯一可能性的那种封闭式必然。简单说,这里所说的必然是一种自由的必然。因此,上帝这种预知并没有取消我们的自由意志,上帝只是预知人能够产生犯罪这种可能意愿,至于人是否给出这种意愿,那完全是在人自己的意志权能之下;只是当人自己的意志决断作恶,人才会去现实地犯罪。因此,上帝预知人犯罪并不是促使或强迫人犯罪,就如一个人预见到了另一个人犯罪,但他没有强迫那个人犯罪一样。人是否犯罪,仍取决于人自己的意志的自由选择。

所以,奥古斯丁最后说:

上帝预知我们将意愿什么并不从我们的意志取走任何东西。否则,预知我们将意愿什么的上帝就什么也没预知。但是,预知我们将来意愿什么的上帝肯定不是什么也没预知,而是预知了某种东西。所以,在上帝的预知里,有某种东西被交给了我们的意志处理。因此,既没有必要为了维护上帝的预知而取消意志自由,也没有必要为了维护意志自由而否认上帝预知未来——这是亵渎神的。我们确认二者,承认二者的可靠性和真实性。承认前者以便正当地信仰,承认后者以便正当地生活。但是,如果人们对上帝的信仰是不正当的,那么人们只能腐败地生活。因此,为了自由地意愿,我们完全没必要否认上帝的预知,我们正是由于上帝的帮助才是自由的或者将是自由的。因此,法律、劝诫、警告以及赞扬的话语和惩戒的告白都是有意义的。^①

这也就是说,在奥古斯丁这里,人的生活与行动以及由它们构成的人类历史虽然如上帝所预知的那样具有必然性,但是这种必然性是一种“可能性

^① 奥古斯丁:《上帝之城》上册,5:10,威廉·蒂梅德译,阿尔特米斯出版社1955年版,第242页。

的必然”。在这种可能性的必然中,对可能性的决断被交给了人的意志。这样,奥古斯丁既维护了上帝的预知,从而维护了上帝的全能,又维护了人的意志自由。

不过,这里我们还可以从两个角度来理解上帝的全能与人的意志自由。首先是上帝的全能问题。奥古斯丁说:

当我们说“上帝永活着并预知一切”是必然的时,我们并没有让上帝的存在或他的预知服从于必然性,正如当人们说“上帝能够不朽且能够不犯错误”时,并不削弱上帝的权能一样。较之“他能够不(er kann es nicht)……”“他能够(er koennte es)……”无疑将使他的权能变小。虽然他能够不朽且不犯错误,但他无疑是全能的。人们认为他是万能的,因为他做他愿意做的事情,并且不容忍他不愿意的事情。如果他容忍的事情违背了他的意志,那么他就绝对不是全能的。所以,上帝能够不做某些事,恰恰是因为他是全能的。当我们说“只要我们愿意,我们就自由地愿意”是必然的时,那么情形也是如此。^①

这里隐含着理解全能与自由的两个角度。一方面,上帝的全能在于他能够做一切他愿意做的事情,能成就一切他愿意成就的事业。所以,他是个万能的成事者。——这是从肯定或积极的角度理解上帝的全能。

但是,根据奥古斯丁的论述,我们可以发现,也可以从否定的角度或叫消极的角度来理解上帝的全能。上帝不仅能做他愿意做的一切事情,而且能不做他不愿意做的一切事情。上帝能不做他不愿意做的一切事情,是因为他是全能的。也可以说,上帝能不做他不愿意做的事情是他的

^① 奥古斯丁:《上帝之城》上册,5:10,威廉·蒂梅德译,阿尔特米斯出版社1955年版,第241页。

全能的体现,就像他能做一切他愿意做的事情是他的全能的体现一样。上帝能够不朽,因为他不愿死;上帝能够不犯错误,因为他不愿意犯错误。

人们通常更重视从积极(肯定)的角度去理解上帝的全能与自由,但是消极的角度甚至具有更根本的意义。一些反驳上帝全能的悖论就在于无视上帝全能的否定意义。也就是说,如果从消极的角度出发,那些反驳上帝全能的悖论就会被化解。比如,有一个反驳上帝全能的著名悖论说:上帝能够造出一块他自己举不动的石头。这就是说,如果上帝是全能的,那么,他当然能造出各种各样的石头,其中包括他自己举不起来的石头。如果他造不出这样的石头,那么他就不是全能的;但是,如果他造了这样的石头却举不起这样的石头,那么他显然也不是全能的。所以,上帝不可能是全能的。

如果我们局限于从肯定的角度去理解上帝的全能,就不能反驳这一悖论。但是,当我们考虑到上帝的万能同时也在乎他能够不做他不愿意做的事情,那么,我们就可以成功地反驳这一悖论:上帝不愿意有一块他自己举不动的石头,所以他能够不去造这样的石头。也就是说,“造一块上帝自己举不动的石头”这件事是违背上帝意志的,因而是上帝不容忍的,全能的上帝当然不会让它发生,否则,他就不是全能的。因此,“能够造一块上帝举不动的石头”这一设想本身就是错误的。因为“上帝能够造出一块他自己举不动的石头”这一悖论等于断言“上帝会犯一个他不愿意犯的错误”。而这一断言甚至比断言“上帝是万能的”更独断,至少并不更有理由。

消极的角度对于理解在上帝全能之下的人的自由同样具有更为重要的意义。相对于上帝而言,人的意志不是全能的,所以,我们不能从积极的角度,也即不能从“能够做他愿意做的一切事情”去理解人的意志自由及其权能。因为人不可能做他愿意做的一切事情,只有全能的上帝能够做他愿意做的一切。从积极的角度看,人的意志是不完全自由的,只是部分自由:他只能做他愿意做的部分事情,而不可能做他愿意做的一切事情,比如不朽、预知未来。这是人的意志权能与上帝的意志权能的区别所

在。但是,从消极的角度看,人的意志自由的绝对性在这一点上与上帝是一致的:人能够不去意愿他不愿意的一切事情。人能够不想要他不愿意要的一切事情,任何他人、他物都不能改变和左右这一点。我的意志本身完全能够决断自己不去意愿自己不愿意的东西,从而能够不做我不愿意的一切事情。在这个消极意义上,人的意志是绝对自由的。因此,虽然全能的上帝预知了我们的未来,因而我们的未来是“必然的”,但是,由于这种必然是一种“可能性的必然”,对其中的可能性(比如作恶),人能够去意愿,也能够不去意愿。只要他不去意愿其中某些可能的事情,他就能不去意愿这些事情,并因而不去做这些事情。

因此,上帝的预知中给出的必然性,不同于近代历史哲学给出的那种一维的、没有选择余地的逻辑必然性或概念必然性。首先,如果说上帝所预知的那种必然是一种可能性的必然,那么近代以黑格尔为代表的历史哲学所给出的那种必然则是一种概念的逻辑必然或“现实性的必然”。因为后者把通过概念的逻辑排列所获得的某种概念秩序当作唯一可能的历史程序,因此一切现实生活都必定是根据这种概念秩序展开的。在这种概念秩序里,个人的自由选择和努力是微不足道的,对其历史前程来说也毫无意义,因为概念的逻辑秩序将无视任何个人的努力而把人们确定在某个历史等级里(比如奴隶社会或封建社会,感性阶段或理性阶段)。但是,在“可能性的必然”中,个人的历史前程则与他的自由意志密切相关。此外,在上帝的预知与近代历史哲学的理性预知里,历史虽然都被视为有固定且明确的目的,但是,在上帝的预知里,每个人与这个目的的关系都是直接的和不可替代的,因为每个人与这个目的的关系直接取决于他自己的自由决断,而在历史哲学的理性预知里,个人与历史目的没有直接关系,相对于历史目的的实现,个人的自由决断几乎可以忽略不计,因此,个人的存在与价值在历史进程中无异于尘埃一粒。面对实现历史目的的“必然性”,用鲜血抹去个人,用硝烟埋葬“落后”,用疯狂追赶“进步”,都被当作理所当然的“公理”。这是两种“必然”的根本区别

所在。

近代历史哲学的必然性理论给人类带来的灾难性后果,要求我们必须重新面对历史的自由与必然这个由基督教信仰在哲学中开辟出来的“老问题”。

第六章 关于上帝的现象学：三位一体学说，或一与多的问题

基督教来自犹太教，仍以希伯来文《圣经》(通常谓之“旧约《圣经》”)为基础,它是在完全承认并信奉希伯来文《圣经》的前提下创立的。因此,基督教首先是一种一神教。只有一个造物主,他是唯一的神,并且是全知全能全善的,这是基督教与犹太教共同的一个基本信条。维护上帝之为绝对的“一”,是犹太-基督教不可后退的一个信念底线。如果突破这个信念底线,那么,多神崇拜、偶像迷信也就不再是不可接受的,而这就意味着一神教本身的瓦解。

在希伯来文《圣经》里,上帝在不同的世代以不同的方式向不同的先知显现,但是他都是向以色列人的祖先和先知显现,因此,对于犹太教来说,上帝的“一性”——独一性、唯一性并不成问题。虽然经文里也有些矛盾的地方^①,但是这些矛盾并不足以使上帝的独一性成为显著的问题。但是,在希腊语《圣经》(通常谓之“新约《圣经》”)里,情况发生了变化。在人与上帝之间有一个中保,这就是耶稣基督,他作为上帝之子而不是上帝

^① 如《创世记》记载:“上帝说:‘我们要照我们的形象,按我们的样式造人’”(1:26)。既然上帝是独一的,怎么会有“我们”呢?

本身出现在这个世界。以前人们直接称上帝为“主”，而现在耶稣作为上帝的独子成了我们直接的“王”，我们对上帝这一绝对者的追忆、渴望、祷告都要通过耶稣基督，所以，我们首先要面对的是作为上帝之子的耶稣基督，我们的希望和未来也系于耶稣基督，因为他是我们洁净自身以便与上帝和解的道路：他不仅是爱的榜样，也是抵抗一切诱惑而坚守真理的榜样；他也不仅是我们复活的榜样，而且是最后之正义裁决的施为者。希腊语《圣经》的这些新因素一方面拉近了人与上帝的关系，另一方面也带来了一系列问题。

最根本也最严重的问题是，如何理解作为子的耶稣与作为父的上帝的关系，以及出自上帝的圣灵同子和父的关系？更直截了当地问就是：作为子的耶稣基督与作为父的上帝是一个神，还是两个神？显然，如果耶稣与上帝是两个神，那么也就突破了一神教的信念底线，而上帝的绝对性与唯一性是整个希腊语《圣经》所同样要坚决维护的。但是，如果耶稣与上帝是一个神，那么又如何理解他们之为一呢？他们又如何与圣灵为一呢？

在希伯来文《圣经》里，作为最高者，上帝通常以“亚伯拉罕的上帝”、“我们的主”、“成事者”这样的身份出现，而当耶稣在希腊语《圣经》里以上帝之子的身份出现之后，也就使上帝突现了他之为父的身份。也就是说，上帝之为父这一身份，是由耶稣作为上帝之子这一身份来明确加以显明的。所以，上面的问题通常也就被明确表达为圣父、圣子、圣灵如何为一的问题，这就是所谓的“三位一体”的问题。这个问题实际上是哲学中的一与多、显与隐、玄与明的关系问题在神学中的体现，或者也可以说，是神学中显与隐、一与多的关系问题。因此，这里我们首先将从关于玄与明、显与隐的现象学角度讨论上帝的三一问题，并在此基础上分析奥古斯丁的三位一体学说。最后，如果可能，将初步讨论把最高者显明为位格神的一神教信仰所隐含的力量与危险。

第一节 作为现象学问题的三位一体学说

当有一个东西在我们眼前出现,我们首先会意识到它存在着,或者说,它通过我们的意识显明它存在着——显然,在我们所知范围内,它没有任何其他途径来显明自己的存在;而如果这个东西除了有根植于大地的坚挺主干外,还有从主干上生长出来的分支,以及随季令变化的叶片,那么,我们就把这东西称为“树”。在这里,这个东西不仅在意识里显现存在,而且显现为根植于大地、坚挺主干、大小不一的分支、数量不等的叶片等这些意识表象。我们的意识把这些意识表象综合统一为一个对象,就是我们通常所说的“树”。

这里,我们把“这个东西”在我们意识里显现出来的一切方面称为它的现象,或者说,它在意识里的一切显现就是它的现象。就我们这里举的例子来说,诸如“主干”、“分支”、“叶片”等等意识表象,已是经验的显现或经验的现象,它们都以纯粹的意识现象为基础。纯粹意识使一切事物的显现成为可能,大千世界就是在我们的纯粹意识中显现出它的真实与丰富的。这也就是说,事物的真实(理)性与可靠性乃是建立在纯粹意识之上的,我们无法通过意识之外的途径去寻找真理性与可靠性。因此,对纯粹意识的分析构成了现象学的基本任务。

不过,现象学对意识的分析,并不只是为了说明事物是如何显现的,而且要说明事物如何不只是显现的。如果我们把事物的显现看作它的在场,那么它的不显现就是它的不在场。事物本身正是通过它真实与可靠的在场,来显明它同样真实与可靠的不在场。真正的事物本身不仅在于它的真实显现,而且在于它的真实不在场。也就是说,现象学真正要面对的事物本身是在显-隐之间,在在场与不在场之间。所以,现象学不仅要面对明-显的在场,而且要面对玄-隐的不在场。在这个意义上,现象学并不只是关于显现的学说,而且是关于玄隐的学说。不过,现象学面对玄

隐,并不是要解开玄隐的神秘,倒是要忠诚地守护这种神秘。通过对意识的分析,现象学要回答的并不只是事物如何可靠地显现,而且更要回答事物如何真实地不在场。

因此,从现象学角度来说,事物的真实性与可靠性并不只在于它的显现,而且还在于它的隐蔽。换言之,事物的存在并不仅仅在于它在意识中的显现,而且还在于它在意识之旁的隐蔽;不仅在于它的现象,而且在于它在自己位置上而不在意识中的自身。就我们开头举的例子来说,我们遇到的“这个东西”是一棵树,但并不仅仅是一棵树,因为它并不仅仅是在意识中显现出来的那些现象:根植于大地、挺拔的主干、诸多分支与叶片等等。不管它在我们的意识里显得多么丰富多彩,在我们日常生活中充当多少功能角色,它都不仅仅是这些在场性存在;它同时还是隐蔽在自己位置上的自身,我们称之为自在自身。如果说事物显现出来的现象与角色是多,那么它隐蔽的自在自身则是一。这个自在自身之所以不能被分解-分化为多,就在于一切分解-分化都是以在意识中的显现为前提的,正如一切综合是以意识为前提的一样。

在意识中也可以显现或构造出“一”,如一棵树、一片叶子,或者更根本的“自身同一物”,如“树本身”,也即被构造为“这(根植于大地、坚挺的主干、光滑的表面皮、向阳的叶片等意识表象的统一体)是树”或“树是树”这一同一形式中的树。作为自身同一物,“树本身”与作为自在物的“树自身”都可以被视为一。树本身作为自身同一物,也就是众树的唯一标准物,因而,相对于众树而言,它就是一,就是本。但是,标准物同时也就是种类物:不管是枫树、杉树,还是松树、毛榉树等等,都可归在树这一种之下;而作为种,它又可归在“植物”这一属或类下。不管是作为种还是作为类,树都是多,而不是一。在这个意义上,作为自身同一物,树本身是相对的一。但是,作为物自身,树自身则是绝对的一。前者一定完全在意识中,而后者则不仅仅在意识中,它更在意识的边缘而在自己的位置上。

从自身同一物角度看,也就是从显现的角度看,似乎有不同的自在

物,或者说物自身也是多,而不是一。因为自身同一物作为种类存在物(比如树或人)是各不相同的,因而,由显现出来的自身同一物的不同似乎表明,它们的不显现的来源也即在意识边缘的自在物也应是各不相同的。也就是说,不同的自身同一物似乎理应有不同的自在物相对应。然而,这已是意识的一种逻辑推定。当我们从直观中构造出自身同一物,我们也就开始进行逻辑视见——看出差别与多样性,并进行推定。而当我们这样做时,我们实际上只是在把握单纯的显现物,也即单纯的意识物。但是,自在物并不仅仅在意识中,所以,我们不能从显现的多样性去推定自在物的多样性,不能从自身同一物之为多去推定自在物本身也应是多。当我们从显现角度去推定在自己位置上的自在物之为多时,我们实际上已经把自在物当作了意识中的单纯显现物,并进而去构想它。实际上,任何一个自身同一物从中显现出来的自在物,就其在意识边缘,因而作为不在场者而言,它什么也不是,它隐身于意识之外的无中。如果说自身同一物在意识之中,是为纯粹的有,那么,自在物则在意识边缘,因而在有-无之间。因其在有-无之间,在自己的位置上,而不仅仅在意识中,因而它是不确定的、不可规定的。这意味着自在物是无关联物。因为只有纯粹的有才是确定的,因而才能与他物发生关联,才有与他物的关联问题。对于自在物来说,一切他物都隐蔽到它所在的无中。而这进一步等于说,无关联的自在物是唯一者。当我们的意识直观到一物,却并不进行自身同一物的逻辑构造活动,也即说,并不把所直观到的事物仅仅当作直观中显现的那样,因而也就是说,让事物保持为既在直观中又不仅仅在直观中的自在之物,那么,自在物就是唯一的一,因为意识要把一物保持为直观中(又不仅仅在直观中)的事物,它就不可能关涉他物,不可能让任何他物出场,而只能让一切他物留在意识之外而隐入无中。因此,任何事物,只要它作为自在物出现,它就是一:没有关联、没有差别的一。这里,理解自在物及其唯一性的关键在于,纯粹直观中的事物并不仅仅在直观中,它同时在直观意识之外。只有被构造出来的自身同一物才会成为单纯的直观

物——不在直观意识之外。而只有作为自身同一物而进入逻辑关联，才有了差别与多样性。因为自身同一物是第一个确定物、第一个可规定物。这意味着，只有单纯的显现物，单纯的有，才有差别，才是多。

因此，从根本上说，一与多的问题是现象学之显现与隐蔽的问题，也只有从现象学之隐显出发才能真正追问与回答一与多的问题。否则，一切有关一与多的设想都只不过是一种逻辑虚构与单纯想象。守护在显-隐之间，回到有-无之间，才能真正理解一的问题。虽然从自身同一物角度推想，自在物是多，但就在有-无之间的自在物本身而言，它只是一。多只不过是这个自在物在意识的逻辑视见中被展开出来的各种关联角色，大千世界实际上就是在意识的逻辑视见中开显出来的关联世界，我们通常就生活于这个千姿百态的关联世界中。在宗教里，它就是“此世”或“这个世界”，也就是通常所谓的“世俗世界”。从这个世界的任何一个事物出发都能够返回到一个在有-无之间的自在物。虽然任何一个自在物都在明-暗之间，但是我们都可以通过直观直接与之会面。这种会面不是预先谋划的聚会，而是陌生的照面、专一的相遇。在这种会面中，我们不是去认识，而是去理解、体会相遇者的唯一性、绝对性及其隐蔽的神秘性。在这种会面、相遇中，人们在体会到自在物之为显现物的源头的同时，也会觉悟到这个自在物并非源头的尽处，而是它本身处在一个绝对的源头之中。自在物以其在有-无、隐-显之间的存在方式提示着一个完全隐身的绝对源头在，正是这个绝对的源头给出了自在物及其位置。这个绝对的源头之所以是绝对的源头，就在于它是自己的源头。这个绝对源头在基督教里就被称为上帝。

如果说自在物及其位置是被给予的，那么绝对源头则是自己给自己位置。在这个意义上，它是绝对的自在物，它不从别处获得自己的位置。作为这种绝对的自在之物，上帝是绝对的一。如果说在显-隐之间的自在物之为一是一种被造的一，是相对于它在关联世界里的多样性而言的一，那么，上帝之为一则是创造的一，是相对于一切被造物而言的一。虽然哲

学可以引领我们从显现世界的多中走向被造自在物的一,并进而可能从被造自在物的一中觉悟到绝对自在物的一,但是这种觉悟需要一个跳跃。这意味着,被造的一的显现并不必然地就是创造的一的显现。那么,上帝这个创造的一如何显现呢?通过什么显现呢?如果他显现,是否也会有一与多的问题呢?

我们知道,犹太-基督教是一种启示宗教。上帝不是通过被造物,而是通过对人类先知的直接启示,来显明他的存在与旨意。上帝通常是通过声音与异象来传达他的启示,而他本身却并不现身,我们永远看不见他本身。不管是对亚伯拉罕、摩西,抑或是对其他先知,上帝都是隐而不现的。上帝只是在这种启示中显明为创造者,显明为我们的主。也即说,在启示中,上帝本身是隐而不现的,他只是显现为一种特殊身份——我们的主与世界的创造者。在希伯来文《圣经》中,创造者与主,是上帝通过启示显明出来的基本身份。在这里,上帝是创造者,是我们的主,但是,上帝并不仅仅是创造者,不仅仅是我们的主。就如说,李世民是皇帝,但他并不仅仅是皇帝,因为皇帝只是他在关联世界中的一个角色。上帝永远不仅仅只是他启示给我们的那样。

在希伯来文《圣经》里,上帝的基本身份——主与创造者——实际上是直接合一的,因而上帝的显现性身份与他的绝对唯一性并不显得有什么矛盾。这里,上帝本身有显与隐的问题,却还没有突现出他之为一与多的问题。一切被造物,也就是多,都可以合理地被看作来自于上帝,统一于上帝。多直接就来自于—。所以,这里,一与多的问题,直接就是上帝与被造物的关系问题,而上帝本身则没有这个问题。但是,在希腊语《圣经》里,上帝不仅是创造者与主这一身份,而且还有一个拉近了我们与上帝之距离的特殊身份,这就是“子”。而子这一身份又使上帝突现了另外两个身份,即“父”与“灵”。上帝之所以突出地显明为父这一身份,是因为子之出场。由于子是我们直接的救赎者,因而子与我们的主这一身份直接合一了。但是,显而易见,父与子、灵不可能直接合一。因为父能生子,

而子不能生父，灵从父-子出，而父-子不能从灵出。于是，在基督教神学里，也就出现了父-子-灵如何是一的问题，也即父-子-灵如何是一个本体或一个存在的问题。而父-子-灵如何是一的问题，又被看作就是父-子-灵如何是一个上帝的问题。所以，如果父-子-灵如何是一的问题不解决，那么上帝的唯一性与独一性也就成了问题。这也是为什么三位一体问题一直成为缠绕基督教神学的问题的原因。

实际上，这里的三位一体问题，在根本上是上帝之显-隐问题；也只有作为显-隐问题来理解，所谓三位一体的问题才能得到解决。而以前的神学（包括奥古斯丁神学）却完全没有意识到显-隐这种区别，以致把思考的重点都放在了讨论父-子-灵三个位格如何是同等的，并且如何统一于一个本体上。但是，父-子-灵三个位格不可能是真正平等的，因为父可以生子，而子不可能生父；同时，这种讨论不可避免地把上帝看作是由父-子-灵三个位格构成的一个本体。也就是说，上帝被规定为具有三位一体的结构，而这在根本上意味着上帝被归纳为他的显现身份的集合体。

然而，上帝虽然是创造者，是父、子、灵，但是上帝又不仅仅是这些身份。父、子、灵只不过是上帝显现于这个世界的诸种身份或角色，而并不是他本身的全部。这就如说一个人，他既是父，又是子，还是叔、伯、兄、弟、丈夫等家庭角色，同时还担当着诸如学者或商人、公务员、军人等等社会身份，但是，他所有这些家庭角色与社会身份的总和也并不就是他本身，他本身要大于、多于他充当的角色与身份。因此，他并不等同于由这些角色或身份构成的一个统一体；退出所有这些角色或身份，他并非就消失不在了，相反，他还是他自己，他倒真正作为他自己而存在。所有角色或身份只不过是这个独立个体在关联世界中的展开、显现而已。而作为独立的意志存在者，他不仅是个显现者，同时也是个隐蔽者。

因此，如果我们把父-子-灵正确地把握为上帝的显现身份，那么，这三个位格如何是同一个上帝的问题也就能得到完满的解决。在这三个位格中，子实际上是最为关键的，他是上帝最为独特的一次显现。在耶稣之

前或之后,上帝都是通过异象或奇迹来传达他的意旨,从而显现自己的。而在子耶稣这里,上帝则是以人身的方式显现给我们,以便一方面向我们表明上帝对我们的真实而无限的慈爱,他时刻都在我们身边;另一方面向我们表明,我们每个人都可以也应当像耶稣那样抵御住各种诱惑而不堕落,并且也能够像耶稣那样死后可以复活,从而以范例的方式为我们每个人打开了一个绝对希望。以人子的身份显现给我们,是上帝以最关切、最彻底的方式拉近我们与他的距离。人子耶稣的到来,使得我们每个人可以通过人子这一上帝的显现身份来重新确立起与上帝的关系,通过子这一显现身份达成与上帝的和解。所以,在耶稣到来之后,也即上帝作为人子身份显现于世之后,即使耶稣的人身离开了人世之后,我们也仍然是通过人子耶稣这个身份面对上帝。至于父这一身份,则是被子这一身份突现出来的。也就是说,上帝之显现为父这一身份,实际上是因为他显现为子这一角色。父是相对于子而言的一个身份;没有子,也就无所谓父,虽然父能生子,而子不能生父。不过,上帝显现为父,却最为突出地显明了上帝之为位格神——具有自由意志的最高存在者。也就是说,上帝之为父这一身份显现,把一神教里上帝的位格性存在最为明确地公开了出来。而(圣)灵则是耶稣既为人又为神而必备的一重身份,也就是说,上帝是通过灵这一身份的显现来完成作为子这一身份的显现的。如果上帝不显现为灵,因而没有圣灵的作用,那么耶稣也就不可能作为上帝之子从玛利亚那里生产出来;而如果没有圣灵像鸽子那样从天上降在耶稣身上,耶稣作为上帝之子的身份也就无法被标志出来。在这个意义上,上帝显现为灵,乃是为了显现为子耶稣这一身份。

因此,从现象学看,在父-子-灵这三个位格中,重要的不在于他们是否是平等的(实际上是不可能平等的),也不在于他们如何是一个东西(作为现象看,他们就不是一个东西),而在于他们作为上帝的显现身份发挥着什么样的功能,对于人类的救赎他们具有什么样的意义。换言之,这三个位格之为一,并不在于父-子-灵三者是同等的,并且共同构成一个本体

之全部，而在于，他们都只是隐而不现的那个唯一的上帝的显现身份，他们都归属于那隐而不显的唯一的上帝。“三位一体”的问题在根本上不是三个位格如何是平等(等同)的，并共同构成一个东西，而是如何归为一个东西。三个位格是上帝的显现身份，但上帝并不仅仅是这些身份。以为三位一体是三个平等或等同的位格共同组成一个本体——上帝，这实际上是对上帝的一种可笑的窥测与误解，与关于千手观音或多头圣兽的幻想并无两样。这样理解上帝，实质上是把上帝的显现结构“父-子-灵”直接等同于上帝本身的结构，而从根本上忘了上帝对我们来说是永远隐而不显的。上帝的唯一性与绝对性不在于也不可能在于他的显现身份的等同性与共在性，而在于他的隐蔽性。

这意味着，只有从关于显-隐的现象学出发，三位一体的学说才能在位格的多样性中维护上帝本身的绝对唯一性。关于上帝的现象学，其根本问题就是上帝在如何显现为子-父-灵这些位格身份的同时保持为绝对的独一。在现象学视野内，上帝的独一性或唯一性不在于他的显现身份，而只在于他的隐蔽性存在。正是在这个关键性地方，传统神学出现了问题。

第二节 奥古斯丁的三位一体说

对于我们人类来说，如何谈论、理解上帝，一直是一个问题。我们无法避免用被造物去谈论上帝，因为离开了语言和其他被造物就无法进行思想与讨论。但是，即便我们发动所有的被造物，一切最完美的受(被)造物也被我们用上了，我们也无法完全说出上帝、显明上帝。造物主与受造物之间永远有不可逾越的鸿沟，我们至多只能通过受造物来尽可能摆脱、离开较低级的被(受)造物，从而尽可能地接近上帝。这是一个朝圣的旅程，但也可能成为一次渎神的冒险。

《圣经》是一个启示文本，但是它是来自上帝对人这一被造的有限存

在者的启示,所以它也不得不借助于被造的有形物来表达、说明上帝。虽然《圣经》本身这样做不会有风险,但是人们在理解这些表达时则可能出现问题。所以,基督教内部会产生各种派别,主流派则把自己的解释与理解当作“圣传”而要求作为标准,以定正统与异端之别。其中关于希腊语《圣经》中父、子、灵三者的相互关系及其如何统一为一个神的问题,曾在基督教内部引起激烈争论,在公元 325 年的尼西亚主教会议上才初步确立了所谓的“三位一体说”作为这个问题的解答,构成了尼西亚信经的一个主要信条。后再经公元 381 年的君士坦丁堡会议、公元 431 年的弗弗所会议和公元 451 年的查尔西登会议,三位一体说获得了一个明确的表达:“圣父、圣子和圣灵是同一个实体(hypostasis),三个位格(personae)”。在这个过程中,奥古斯丁在公元 399—420 年间对三位一体问题所作的沉思无疑做出了重要贡献。

尼西亚信经确立之后,并不意味着父、子、灵之间的相互关系及其如何同为一个上帝的问题得到了完全解决。三个位格是否是等同的?如果是,那么,在什么方面是等同的?既然他们是三个位格,又如何是同一个上帝?他们在什么意义上是同一个上帝?他们的行动如何是同一个上帝的行动,而不是与上帝不同的另一个主体的行动?上帝如何既是父,又是子和灵?这些问题依旧困扰着作为神学家的奥古斯丁。

这些问题在根本上都可以归结到如何在上帝的多重位格中维护与坚守上帝的独一性与绝对性。但是,由于对上帝的独一性与绝对性乃至其隐蔽性这一点未有明确的觉悟,使得奥古斯丁与其他神学家一样,把维护上帝之独一性与绝对性的重点放在了讨论上帝的三个位格如何既是有别的又是等同的上。其中父与子如何既是有别,又是等同的,是三位一体中最为棘手的问题。奥古斯丁首先是这样来说明的:由于持有上帝的形象,

所以,在本性上,上帝的儿子与父上帝同等,但在“样子”上比父小。因为在他所取的奴仆形象上,他比父小;但在他取奴仆形象前具

有的父的形象上，是与父同等的。他在上帝的形象上是道(言)，“万物是凭借他而被造”^①；但他在奴仆的形象上“为女子所生，且生在律法以下，要把律法以下的人赎出来”^②。相应地，他在上帝的形象里造了人，他在奴仆的形象里被造为人。^③

耶稣基督曾亲口说：“父是比我大的。”^④那么如何理解他与父上帝是等同的呢？首先得理解父在什么意义上比子大。奥古斯丁从“形象”角度进行了说明。作为父或充当父这一身份的上帝维持着无形相而高于一切被造物的存在，而耶稣作为子则取了一个人身的形象而降格为一受造物——人子。耶稣是通过成为人子而完成作为上帝之子来到人世间的。因此，就他肉身化为人身来说，耶稣在形象上比父小。按这里奥古斯丁的说法，父子之别甚至就是造物主与受造物之别。但是，同样从“形象”角度理解，圣父、圣子又是等同的，因为他在取了人身之前具有父的形象，这就是“道(逻各斯、言)”。也就是说，子曾与父一样，以“道”为其形象，所以他们是等同的，甚至说就是一个东西。

对于“当子以‘道’为其形象，便与父上帝等同”这一点，人们通常引《约翰福音》为据：

太初有道，道与上帝同在，道就是上帝。这道在太初与上帝同在。万物是凭借他而被造，凡被造的，没有不是凭借他而被造。^⑤

耶稣被视为道成肉身的神-人。因此，在肉身化之前，他是纯粹的“道”，而

① 《圣经·约翰福音》，1：3。

② 《圣经·加拉太书》，4：4—5。

③ 奥古斯丁：《论三位一体》，1：3：14（第1卷第3章第14节，后面依此只标卷、章、节序号），周伟驰译，上海人民出版社2005年版，第40页。

④ 《圣经·约翰福音》，14：28。

⑤ 同上书，1：1—3。第3小节有的德译本译为“万物是通过他出场(Alle Dinge kamen durch ihn in Dasen)，没有一样事物不是通过他出场”。

“道”就是上帝。所以，子与父是等同的。

但是，这里首先有一个问题，这就是：“道就是上帝”，并不等于上帝就是道。这里并没有告诉我们道与上帝之间具有“A是A”的关系。在《圣经》里，没有一个地方告诉过人们，上帝可以被我们以A是A的方式表达出来。在这里，道可以被理解为生自上帝而为上帝的儿子，他最早与上帝同在。因而也可以说，他是上帝的最初显现。作为上帝的显现身份，在这里，上帝以不在场的方式出场，以显现表明隐蔽。在这个意义上，作为子的道是上帝，归于上帝。但并不能说，他与上帝相等同。

在上面的引述中奥古斯丁认为，圣子在取了人身之前具有父的形象，所以与父同等。但是，对于人们来说，见过的是具有人身的圣子，复活的也是具有“人身”的圣子，否则他的门徒就无法看见复活的他。也就是说，上帝作为子这一位格显现于世的，是一个具有人身的位格。因此，对人们来说，真正的问题在于具有人身的圣子如何与圣父、圣灵是一个东西，而不是取了奴仆形象之前作为单纯的“道”如何与上帝等同。这意味着，从形象角度去理解圣父与圣子的等同既难成功，也没切中问题。

不过，奥古斯丁并不只是从形象角度讨论父子之等同，他还从行动方面说明父子是如何等同一致的：父的行动就是子的行动，子的行动也是父的行动。

上引《约翰福音》第一章第1至第3节的经文通常被用来说明圣父、圣子在创世之初就是行动一致的。也就是说，创世是由父子一起完成的。但是，使徒书里却有另一类说法，如《哥林多前书》里说：“他（子耶稣）把国交与父上帝。”^①交与和接受，显然不是一个行动。但是，奥古斯丁认为，耶稣把国交与父，并不是说，子就把自己从国里排除出去了，与国无关了。把国交与父上帝，说的是耶稣将把他的信徒带到父上帝面前，使他们得以

^①《圣经·哥林多前书》，15：24。

“面对面”地得见上帝，而不再“仿佛只是对着镜子观看”。而当子带领信徒面对面地见到上帝时，他也就回到了父的位置上，与父同一。^① 所以，子是与父一起接受他交付的国的。子之所以把国交与父上帝，则是受到父的召唤。因此，这里的交与和接受是父子的共同行动。

那么，我们又如何理解差遣与奉差的关系？父上帝的差遣与子的奉差如何是父子的共同行动？耶稣作为上帝之子是奉父之差来到这个世界的，父上帝是差遣者，而子则是奉差者。如果说父上帝与子耶稣在行动上是共同的，那么，如何理解这里的差遣与奉差是父子的共同行动？

奥古斯丁认为，父上帝差子，是由父子共同差遣的。因为父差子，是凭“道”来完成这件事的。“但是，上帝的道(言)就是上帝的儿子。所以，当父凭着道送他时，发生的事就是，子被父和父的道(言)差遣。这样，子就是被父和子差来的了，因为子是父的言。”^②这里，奉差被理解为“道”肉身化地显现出来而来到这个世界，奉差的子就是肉身化的耶稣基督，而不只是与父上帝同在的纯而又纯的道。因而，子奉差就是道肉身化自己而来到人世间，而这是由父上帝与其子道一起决定的一件事。也就是说，以肉身显现的子是被差遣的，而没有肉身的、不可见的父与子是差遣者；是不可见的父上帝和与父同在而不可见的子共同做成了道成肉身这一件事。奥古斯丁这里着重说明的是，在差遣这一主动行为上，是由隐而不显的父与子共同做出的，以此说明父子在行动上是共同的。

但是，在奉差这一行动上，却只是子的行为。父是差遣者，却不是奉差者。子不是与父一起，而是与圣灵一起被差遣。子是以受造之身被差遣到这个世界，但他同时是与其非受造的灵一起被差遣的。正是非受造的圣灵使子以可见的受造之身显现为圣子，而不只是人子。在这个意义上，圣灵是与子一起被差遣的。也就是说，子与灵一起奉差，奉差是圣

^① 参见奥古斯丁《论三位一体》，1：3：14，周伟驰译，上海人民出版社2005年版，第41—42页。

^② 同上书，2：2：9，第70页。

子与圣灵的共同行动,而不是父与子、灵的共同行动。

因此,要从行动上说明父-子-灵的等同性或同一性是困难的。于是,奥古斯丁退一步认为,父子的等同乃是子被差前的等同。子一旦被差,也就意味着他较小了,不可能与差者等同。

若较大的总是差遣较小的,我们也就承认他(子)成了较小的;因受造的就是较小的,而奉差就是受造。上帝就差他儿子,为女子所生;然而,因为万物都是借着他受造的^①,我们就得承认,那因被差而被我们称为小的他,是与差他者平等的,不仅在他受差以前,而且在万物存在以前,都是如此。^②

这意味着,只是在子奉差之前,子与父是平等或等同的。奉差开始,子也就与父不同,因为他降为人子,取了受造的人身。

这里我们可以看到,正如子只是在取了奴仆形象之前在形象上与父等同,子也只是在差遣上而不是在奉差上与上帝等同。换言之,子奉差而取了奴仆形象,他也就比父小了,因而与父并不等同。自奉差开始,父子就并不等同。但是,这样一来,如何理解《圣经》里的这些话:“腓力,我与你们同在这么长久,你还不认识我么?人看见了我,就是看见了父。”^③这里,腓力与众门徒看见的当然是取了奴仆形象的子耶稣基督,也就是在形象与行动上小于父而不等同于父的子。既然这里的“我”与父不同,又如何见了“我”就是见了父呢?

如果非得在形象、行动等方面去规定父-子-灵三者的等同,那么上面的问题就很难回答。但是,如果从现象学出发,人们可以很容易消解这一困难。从显-隐的现象学角度看,父-子-灵都不是上帝本身,而只是上帝

① 参见《圣经·约翰福音》,1:3。

② 奥古斯丁:《论三位一体》,4:5:26,周伟驰译,上海人民出版社2005年版,第150页。

③ 《圣经·约翰福音》,14:9。

的一种显现身份。他们都归于上帝，但并不是同一个东西，不是共同构成一个实体。也就是说，上帝不是由三个位格组成的一个实体，虽然上帝以三个位格显现。父-子-灵只是上帝在时间世界里的显现结构，而不是上帝本身的结构。因此，所有关于三位一体问题的争论，都不是关于上帝本身的争论。奥古斯丁和其他神学家的一个根本失误，就在于把三位一体的问题当作了上帝本身的存在结构的问题，或者说，把上帝的显现结构当作了上帝本身的结构。所谓“看见了我，就是看见了父”，在根本上表明的正是“父-子”是上帝在时间世界中的显现结构：由子的真实性，看到父的绝对性；子的身份显现，必定显明了父的身份。子的在场显明了父在时间中的临场即已在。如果不认识上帝之子，当然也就认识不到上帝之为父的身份。相反，一旦看出了“我”是上帝之子，也就认识了上帝之为父的身份。这是经上所说“人看见了我，就是看见了父”的真正要义。

关于父-子-灵在行动上的一致性，实际上可以归结到他们在权能上的同一性。只有当他们在权能上是一样的，他们在行动、工作上才能够是一致的。但是，上面的分析表明，差遣与奉差是有别的。因为差遣是父-子-灵一起的工作，但是奉差则只是子与灵的工作（行动）。那么，这是否意味着他们的权能不一样呢？奥古斯丁回答说：

我们不仅要明白那道成肉身的人是奉差，还要明白道奉差是为了成为人。因为他之奉差并非因为在权能、实体或任何别的事情上与父有何不平等之处，而是由于出自父，而非父出自子。^①

这也就是说，遣差与奉差之不同，并不是差者与奉差者在权能上有什么不同，而只是差者为父，奉差者为子。而奉差者之为子而不是父，仅仅是因为子出自父，而不是父出自子。

^① 奥古斯丁：《论三位一体》，4：5：27，周伟驰译，上海人民出版社2005年版，第150页。

论证父子在权能上一样的最主要依据是《约翰福音》开头那段经文：“太初有道，道与神(上帝)同在，道就是神。这道在太初与神同在。万物是凭借他而被造，凡被造的，没有不是凭借他而被造。”^①创造万物是上帝全能的重要体现，而上帝是通过子也即他的道创造万物的，由此表明，子是与父一起创造万物的，因而子与父在权能上是一样的。但是，这最多只是表明，对世界万物来说父子具有同样的权能，却不表明父子之间具有同样的权能。对于奥古斯丁来说，最重要一个困难是：子为父所生，而子不能生父，所以，我们如何能说，父与子在权能上是一样的呢？父与子至少在这一点上是不同的，这就是父能生子而子不能生父。圣灵与圣父、圣子的关系也同样如此。

在父子如何等同的问题上，奥古斯丁也许意识到了生与被生这一困境。所以，他引《智慧书》补充说：“子是父的言(道)，也就是父的智慧。所以，他之奉差不是由于他与父不平等，而是因为他是全能上帝荣耀的纯粹流露^②”^③。这似乎是说，父上帝是以流露智慧的方式生下了子。也就是说，子是被流露出来的。但是，父却不仅仅是流露出来的智慧。因为流露的是智慧，而流露活动的主体并不仅仅是所流出的智慧，否则，就无所谓流露不流露，也就没有父子之别。

也许奥古斯丁自己也觉察到问题，所以，他进一步说，智慧的这种流出“不是像水一样从地表或磐石的隙缝里流出来，而是像光从光里发出来。经上还说：‘智慧是永恒之光所发的光’^④，这当是指他是永恒之光的光了。所以，它作为光是与它由以发出的光共永恒的”^⑤。如果是像水那样从地表的隙缝流出，那么，由于流出的水总是源头的一小部分，所以，像水那样流出的智慧也必定只是智慧源头的部分，而不是全部。所以，不能

① 《圣经·约翰福音》，1：1—4。

② 《智慧书》，7：25。

③ 奥古斯丁：《论三位一体》，4：5：27，周伟驰译，上海人民出版社2005年版，第150—151页。

④ 《智慧书》，7：26。

⑤ 奥古斯丁：《论三位一体》，4：5：27，周伟驰译，上海人民出版社2005年版，第151页。

想象智慧是像水那样流出，智慧是以光的方式流出：它是永恒之光流出的光亮。所以，它与流出它的光一样亮，一样永恒。因而，作为光的智慧与流露它的光是一样的。但是，这种比喻性论证是非常勉强、无力的。即使永恒之光所发出的光亮也一样亮、一样永恒，也并不能说明它们之间在权能上是一样的。因为光亮由永恒之光流出，而后者不可能从前者流出。

如果不区分上帝的显现身份与隐秘存在，而要在权能上论证父-子-灵是同等的，这是非常困难的。奥古斯丁在这个问题上的论证很难被看作是成功的，其原由就在于他把上帝的显现结构（显现关系）当作了上帝本身，以致力图把上帝本身完全呈现出来，或者说，力图勾画出上帝本身的存在结构。这种努力潜藏着的一个危险就是把上帝在场化，或叫当场化。它诱使人们以概念为招魂器，将上帝召唤到我们的意识现场中。

对于奥古斯丁和基督教神学家来说，要论证父-子-灵三者为一，还要面临“圣灵如何同时是出自父和子？”这个问题。奥古斯丁是这样论证的：

正如就圣灵是上帝的恩赐而言，乃是从父出来的。所以，他的奉差，就是指被人知道他乃从父出来的。我们也不能说圣灵不是同时从子出来；因为圣灵被称为父和子的圣灵，并不是没有理由的。^①

什么理由呢？奥古斯丁引用一系列经文来说明。

在《约翰福音》里耶稣说：“我要从父那里差他来”^②；在另一处，耶稣说：“就是父所差来的”，并补充说：“因我的名”。^③ 奥古斯丁认为：“这表明圣灵是父和子两位的。”^④ 这也就是说，圣灵既是父的，也是子的。因此，奥古斯丁最后论证说：

① 奥古斯丁：《论三位一体》，4：5：29，周伟驰译，上海人民出版社2005年版，第153页。

② 《圣经·约翰福音》，15：26。

③ 见同上书，14：26。

④ 奥古斯丁：《论三位一体》，4：5：29，周伟驰译，上海人民出版社2005年版，第153页。

我绝对有把握说,同一实体的父、子、圣灵,创造主上帝,全能的三位一体,在工作上是不可分的。不过这不能被与他们如此不像的受造物,尤其是物质的受造物,不可分离地彰显出来;正如我们的话语由物质之声构成,在称呼父、子、圣灵时,必定在字与字之间有显然的间歇。(但是)因为父、子、圣灵,三者在同一实体中,三乃是一,没有任何暂时的运动,没有任何时间和空间的间隙,超越于一切受造物之上,从永恒到永恒,是一,并像永恒一样充满了真理和仁爱。但在我们的话语里,“父”、“子”、“圣灵”是分开的,不能同时称呼,并且若你写下来,每一名称都占有单独的空间。试举一例:当一我称呼我的记忆、理解、意志时,每一称呼都各有所指,但是它们每一个又都是全部三个的产物,因为这三个称呼中没有一个不是被我们的记忆、理解、意志共同说出的。同样,三位一体也共同发出父的声音、子的肉身、圣灵的鸽子,尽管这三者都各指其中一位。我们凭这例子多少可以知道,那本身不可分离的三位一体,是借可见受造物的出现而分别地彰显出来的,而三位一体的工作,在那些分别地彰显父、子、圣灵的事上,则是不可分的。^①

在这里,显而易见的是,在奥古斯丁的理解里,三位一体=上帝本身=造物主=由父-子-灵构成的同一个实体。由于父、子、圣灵是同一实体,所以,他们虽然有三个名称和三种显现方式,但并不单独行动,他们在工作上是不可分的。也就是说,父的工作同时也是子和灵的工作,反过来说也一样。

既然父、子、圣灵在工作(行动)上是不可分的,那么他们在权能上就必定是一样的。这也就是为什么奥古斯丁不得不从权能上去说三者一致的原因。但是,奥古斯丁并没有真正说明三者权能上完全一致,他最多只是论证了三者在针对一切受造物上具有同样的权能,而就父与子、圣灵

^① 奥古斯丁:《论三位一体》,4:5:30,周伟驰译,上海人民出版社2005年版,第154—155页。

三者之间的关系上显然不可能具有同样的权能。因为父生子，而子不能生父；圣灵出自父和子，而父和子不可能出自圣灵。

奥古斯丁在这里不得不强调，虽然父、子和圣灵通过不同的受造物分别显现出来，但是，他们作为同一个实体却不能被受造物显现出来，也就是说，三位一体本身或者说作为一个整体的三位，却不能被受造物不可分割地彰显出来。这意味着，三位一体本身对我们而言是隐而不显的。既然如此，我们只能由他们分别的显现推知他们都归于我们不可见的上帝，却不能由此判定上帝就是这三位构成的一体。三位归于唯一的上帝，或者说，三位是上帝，但并不能说上帝就是三位一体。

就三位只不过是上帝在时间中的不同场境的三种不同身份，即三种不同的显现而言，这个“三位”就是上帝在时间里的显现关系或显现结构，而不是上帝本身。作为显现结构，三种身份并不损害或改变“一”的绝对性和纯粹性。“多”只是“一”的显现。

在这里，我们再次看到了奥古斯丁把上帝的显现结构当作上帝本身的结构。这是奥古斯丁在从形象和权能(工作)角度论证三位一体的努力中存在的一个基本问题。也是在这里，奥古斯丁第一次把三位一体的结构与人的心智(意识)结构进行类比：父-子-圣灵的关系，就如人的记忆-理解-意志三者之间的关系。这一点我们将在第三节专门讨论。

为了克服在权能上父子不能互生，以及父子与圣灵不能互出的困境，奥古斯丁区分了言说上帝的三个角度：实体的角度、限定的角度和关系的角度。

被奥古斯丁驳斥的阿里乌派认为：

对上帝不管所说所想为何，都是实体上的，不是限定上的。因此，在实体上父是非受生的，在实体上子是受生的。但作为非受生的异于作为受生的；因此父的实体异于子的实体。^①

① 奥古斯丁：《论三位一体》，5：1：4，周伟驰译，上海人民出版社2005年版，第162页。

也就是说,如果《圣经》上关于上帝所说的一切是从实体上说的,那么,父子因其是生与被生的关系,他们就只能是异体的,而不可能是一体的。奥古斯丁反驳说,《圣经》上不仅有关于父为非受生、子为受生的说法,而且还有“我与父原为一”这样的说法,如果关于上帝的说法都是从实体上说的,那么这正表明父子是一体的。这样一来,也就无法前后一致地理解《圣经》。这表明,我们并不一定都要在实体上去理解关于上帝的言说。既然如此,我们也就不一定要在实体上去理解父子之间的生与受生的关系。

那么,是否可以从限定的角度言说、理解上帝呢?所谓限定,也就是给出物的属名或定义。对事物的限定,也就是给它以某种属性名称(概念)。而任何限定都意味着变化,因为对事物的任何限定都是将事物有限化、定时定位化。被限定出来的事物及其属性都是在一定条件、关联中呈现出来的,因而必定随着关联条件的变化而变化。这意味着,我们不可能在限定意义上思考、言说上帝,否则,就会把上帝迫入可变之中。“在上帝之中没有限定,因为他之内没有能被改变或消失的东西。”^①所以,虽然我们可以言说上帝,却不能限定上帝,不能从限定意义上理解、言说上帝。

这是否意味着只能从实体上去理解、言说上帝呢?

尽管对上帝没有什么是在限定上说的,因为他没有什么可变的,但并非关于他所说的一切都是实体的。有些东西是根据别的东西说的,如父是相对子说的,子是相对父说的。^②

我们并不只在实体上理解、言说上帝,我们也在关系中言说上帝。我们关于上帝之为父与子所说的一切,就是从关系角度说的,而绝不是

① 奥古斯丁:《论三位一体》,5:1:5,周伟驰译,上海人民出版社2005年版,第162—163页。

② 同上书,5:1:6,第163页。

在限定上或实体上说的。关于上帝之为父和子之所以不是从限定上说的，是因为一切限定性的言说都是对可变物的言说，限定即意味着变化，而在上帝之为父和子的关系中，父永远是父，子永远是子，而不会有任何变化。

在圣父与圣子的关系中，最重要的就是生与受生的关系。既然关于父子所说的一切是从关系角度说的，那么，关于生与受生的说法当然也是从关系角度说的，而不是从实体上说的。

我们说“非受生”时，并未离弃关系谓词。正如受生并非就其自身而言，而是说他出自一个生产者，非受生也并非就其自身而言，而只是说他不是出自一个生产者。每种意思均属所谓的关系谓词。在关系上说的就不是在实体上说的。所以，尽管受生异于非受生，却并不是指实体相异，因为恰如“子”相对“父”，“并非子”相对“并非父”，“受生者”也必是相对“生产者”，“并非受生者”也必是相对“并非生产者”而言的。^①

正如我们是从父-子关系中言说父而不是就父本身言说父一样，我们也是在关系中言说父之为“非受生”，而不是就父本身说他之为“非受生”。从终端来说，“非受生”是指他不再出自一个生产者：他没有生产者，除他之外，再无其他生产者。因而也就是指他没有一种与生产者的关系——这是对一种关系的否定。

在这里，奥古斯丁强调的核心在于，上帝之为父，父之为非受生者，是从关系角度说的，而不是从父本身说的。上帝之为子，子之为不受生者也是如此。这在根本上意味着，父与子、生者与受生者只是关系中的名称和身份；而非受生者既是一种肯定性的关系名称，也是一种否定性的关系名称。既然父-子-灵、生与受生都只是关系名称与关系身份，那么，他们之

^① 奥古斯丁：《论三位一体》，5：1：8，周伟驰译，上海人民出版社2005年版，第166页。

间的差别就只是关系中的差别,而不是实体上的不同。

既然父与子、生者与受生者都只是关系中的名称和身份,那么,退出了关系也就失去了关系中的名称和身份。也就是说,父不再为父,子不再为子,生产者不再为生产者,受生者不再为受生者。那么,剩下什么呢?有两种可能:一种可能是,如果可以就父本身说父,就子本身说子的话,那么,退出关系,剩下的就仍是两个无关系的独立实体或存在者。就像我们日常世界里的父子关系一样,解除了父子关系,只是取消了两种身份,但仍存在两个独立的个体之人。另一种可能是,如果不能就父本身说父,也不能就子本身说子,因而父子只是纯粹的关系身份,那么,这在根本上意味着,父子只是同一个实体,或者更确切地说,只是同一个自在存在者在不同时间里的显现身份。从这个意义上说,圣父、圣子只不过是上帝这个独一的最高存在者在时间中的关系身份,也就是显现的身份。而生产者与受生者则只不过是分别隶属于这两个身份的两种角色。

但是,奥古斯丁一方面把生产者与受生者看作是单纯的关系身份,不能就生产者自身说生产者,也不能就受生者本身说受生者,从而解决了生产者与受生者的不同不涉及实体这一问题;另一方面,他既承认父子是一种关系身份,却又认为可以从父本身说父,从子本身说子,也就是说,有父本身和子本身。他自己明确说:

我们须坚持的要点在于,不管那至上神圣者就其自身称作什么,都是在实体上说的;不管相对他者被称作什么,都是在关系而非实体上说的;就他们每位自身不管所说为何,均须作三位最终相合为一单数,而非复数,这便是父、子、灵“有同一实体”这一表达式的力量所在。故父乃上帝,子乃上帝,圣灵乃上帝,无人否认这是在实体上说的;而我们仍说这一至上三位一体非三神而乃一神。^①

^① 奥古斯丁:《论三位一体》,5:2:9,周伟驰译,上海人民出版社2005年版,第167页。

既然可以从父、子、灵每位自身去说他们，那么，也就意味着他们有各自的自身。既然有各自的自身，那么，他们也就不只是关系存在者，而且也是独立的实体。因此，父子分别之为生产者与受生者，就不只是关系身份的不同，也是实体上的差异。凡可以就其自身进行言说的，必定就是独立的存在者，而不只是关系存在者。因为所谓“就其自身来说”，也就意味着不是从其与他者的关系来说，而是就他不在与他者的关系中来说，也就是就无关他者的他自身来说。因此，如果父-子-灵分别可以就其自身被言说，也就意味着他们是三个独立的存在者。只有当他们被看作只能从关系中被言说，因而在根本上也就是说，父-子-灵只不过是一种向我们显现出来的关系身份，父-子-灵才能够同属于一个实体，或者说，同属于一个存在者。父乃上帝，子乃上帝，真正说的是：父是上帝显现给我们的一个生产者身份，子是上帝显现给我们的一个受生者身份。这里的关键乃在于，是否觉察到父、子、灵只是上帝的显现身份，而不是上帝本身。

三位一体问题在根本上乃是如何维护上帝的独一性和绝对性的问题。基督教的上帝是一个更为“复杂的”上帝，因为他通过福音书与人类发生了更直接、更多样的关系，以致他以三个位格或三种身份出现在人类面前。这就面临着如何从“复杂”返回“单一”、从多样回到独一的问题。作为道成肉身，基督是上帝的人性化。那么，又如何维护上帝的超越（人）性呢？基督也是上帝的临在，我们又如何理解上帝的隐秘性和不在场性？当奥古斯丁坚持可以就父、子、灵自身分别言说父-子-灵时，他也就无法真正解决这些问题。把父-子-灵看作是关系中的名称，因而也就是上帝在关系中的身份，这是奥古斯丁的三位一体说最为深刻之处。但是，由于他缺乏显-隐的存在论区分，因而未能觉悟到，当他说父自身时，父自身已经不再是父子关系中的父，而是非父的自身，是从关系中退出来的、隐秘的自身。关于子自身也是如此，这个退出关系而隐秘的自身，才是真正独一的自身。

第三节 三位一体与人类的心灵(智)结构

上面关于上帝之为三位一体的讨论,在奥古斯丁看来,只是以《圣经》为依据;或者说,是《圣经》使人们作出关于上帝即是“三位一体”的“三一说”。但是,这是一条外证的途径——通过外在的经文去理解、论证上帝的三一性。奥古斯丁并不满足于这种外证,所以,他开辟了理解、印证上帝之三一性的另一条路径,这就是通过探求人类内在的心灵结构去寻求上帝的三一形象。我们把后者称为内证的途径。这一条内证道路使他的三位一体学说更具有了哲学的内涵。

这种内证的根据是什么呢?也就是说,我们凭什么理由可以通过探索人类的心灵或心智结构来理解、印证上帝的三一形象?在奥古斯丁看来,这个理由非常充分。因为在一切被造物中,人是最接近上帝的。上帝在造人说:“按照我们的形象”^①。因此,在人身上一定存在着上帝的形象。这个形象理所当然地构成人身上最高级的部分,或者至少可以说,必定存在于人身上最高级的部分。而在人身上最高级的部分就是心智(灵)。如果上帝是三一的,我们的心智或心灵也必定是三一的;而心灵的三一性则反过来印证上帝的三一性。所以,奥古斯丁用逾一半的篇幅来讨论人的心灵,也正是这部分具有更多的哲学意义。

在所有被造物中,人被视为最高级的受造物。正如他与造物主上帝有明确的界限一样,他与其他被造物也有明确的界限。不过,人和其他万物毕竟都是被造的,因而他与它们,特别是与其他高级的被造物,比如动物,仍有共同的地方。这些与动物共同或重叠的部分,在奥古斯丁看来,也就是人的感官感觉,奥古斯丁称之为“外在之人”。^②

人的感官感觉的存在之所以被视为“外在之人”,就在于它是与动物

^① 《圣经·创世记》,1:1:26。

^② 参见奥古斯丁《论三位一体》,11:序:1,周伟驰译,上海人民出版社2005年版,第283页。

共有的，并且只与外在事物打交道，也只与外在事物相关。在感官感觉上，奥古斯丁认为，人与动物的唯一不同仅仅在于人是直立向天，而动物则是匍匐向地。除此之外，它们都是用身体感官去感受事物，并在感觉中记住事物，也是通过感觉欲求事物。^① 也就是说，不管是人的感觉还是动物的感觉，都包含着三个维度：感知事物、记忆事物与欲求(爱)事物。这也就是感觉层面上的“三一”痕迹。但是，由于感官感觉是人与动物共有的，而不是人独有的，所以它的三一痕迹不足以成为我们人类寻求内证上帝的三一形象的证据。

而单从学理上说，更为重要的是，这样的感觉必定包含着三个要素：所感觉的事物，它在被感觉之前就已存在；感觉活动本身，它在事物呈现给它之前不存在；把感觉活动持续在被感觉到的事物上的东西，奥古斯丁称为“有意意向”。^② 这表明，感觉活动本身并不具有自主性与自明性。因为如果没有外在事物的呈现，也就不会有相应的感觉活动，所以感觉无法自明地确定自己的可靠性。既然感觉的可靠性不是自明的，那么它的三一痕迹也难以成为自明的证据。

这里值得附带讨论的是奥古斯丁有关感觉的一些思考。首先，在他看来，人与动物的感觉是一样的，也就是说，在感觉层面上，人与动物没有区别，人与动物的区别不是从感觉开始的。因为即使是记忆这种时间意识，在奥古斯丁看来，已存在于动物的感觉中。“动物也能用身体感官感觉外在事物，也能记得它们固定在记忆中的形象，并且凭着记忆来趋利避害。”^③ 也就是说，动物也有记忆，只不过由于动物显然没有理性，所以它只能有感觉记忆。何谓感觉记忆？动物通过感官感觉外在事物，获得某种意义的事物形象，也即将事物以某种形象呈现给它的感觉，并把这种形象固定、保存在感觉之中。这就是所谓动物的感觉记忆。其次，不管是人

① 参见奥古斯丁《论三位一体》，12：1：1，周伟驰译，上海人民出版社2005年版，第309页。

② 参见同上书，11：1：2，第285页。

③ 同上书，12：1：1，第309页。

的感觉还是动物的感觉,都包含着“有意意向”。关于这种“有意意向”如何既不同于感觉活动本身,也不同于所感觉的事物,奥古斯丁作了这样的说明:

将我们的感官(如视觉)持守于我们正在观看的东西上,将二者结合起来的有意意向,不仅由于它是意识,而被观看的东西是物体,从而在本性上异于那可见的物体,而且由于该意向只属于意识,从而也异于感官自身和视觉。^①

这里非常有趣的是,奥古斯丁提出了“有意意向”这一概念。正是这种意识指向,使感觉活动选定并专注于某一事物。我们观看石头,还是关注草木,是由我们的意向确定的;或者说,视觉意向使视觉活动确定对象成为可能的。甚至我们据此可以进一步说,意向使感觉活动成为可能。

然而,这岂不意味着,动物感觉也有人那样的主动的意识活动吗?因为意向使感觉能够对外在事物的呈现或刺激作出选择,而不只是被动地接受。而且,意向既然是也只能是属于意识,那么它必定也只能是由意识自身打开的。意向总是意识的意向,正如有所想总是想之所想,有所思总是思之所思。这也是说,意向是一种自由、自主的活动。如果说动物感觉与人的感觉一样都含有意向,那么,这也就意味着,动物感觉具有某种自由-自主性。

还有,如果动物感觉也有记忆,那么,这种记忆与人的记忆有什么区别呢?难道区别就在于人还拥有一种“概念记忆”吗?如果有,那么这种概念记忆与感觉记忆有什么根本区别?这些是奥古斯丁没有追究的问题。如果说动物感觉的确有记忆,那么,这种记忆是否足以让它打开一个

^① 奥古斯丁:《论三位一体》,11:1:2,周伟驰译,上海人民出版社2005年版,第286页。

过去了的世界？如果它能据此打开过去，那么也就意味着它可以据此打开未来或希望。因为既然它可以打开过去的世界，它也就能够根据对过去生活的记忆，调整以后的行动。而这岂不是说，动物也生活在一个时间-历史的世界中？可是，动物是没有世界、没有历史的，而只有现在或当下。

这些问题不是我们在这里要着重讨论的，只是从哲学层面看，这些问题值得重视，有必要附带提及。我们这里的主题仍然是讨论上帝三一形象的内证根据。

既然感官感觉是外在之人，因而它的三一痕迹不足以成为上帝之三一形象的内证，那么，在奥古斯丁看来，也就只有从内在之人那里去找到这种内证。那么，何为内在之人？所谓内在之人，在奥古斯丁看来，也就是人身上不与动物重叠的那部分。这就是所谓的心灵或理性。“我们以一定的反思步骤借着灵魂的部分来向上向内攀登时，开始达到并非我们和野兽共有的东西，这是理性开始的地方，在这里我们可以辨认内在之人了。”^①在什么地方能找到内在之人？如何找到内在之人？奥古斯丁认为，通过反思能找到内在之人。而反思首先就是怀疑。而通过怀疑，人们可以发现，理性或心灵本身就是内在之人。

外在之人也有三一结构，但是这三一结构不配为上帝之三一形象的内证，这除了因为外在之人即感官存在是与动物共有的外，还因为这外在之人是不可靠的、经不起怀疑的，至少是值得怀疑的。外在之人只与外在事物打交道，但是，通过怀疑，一切外在事物，因而包括与之打交道的感官感觉，都可以被合理地设想为是假的、不真实的。那么，作为内在之人，理性或心灵就是真实可靠的吗？这里所谓真实可靠，也就是不能被无矛盾地否认的东西，或者说，其存在不得被确认的东西。

对于什么是理性(心灵)，人们可能会有各种不同的回答，但是，人们都会同意，理性使我们具有怀疑、判断、思想等方面的能力。人们对于外

^① 奥古斯丁：《论三位一体》，12：3：13，周伟驰译，上海人民出版社2005年版，第319页。

在事物,甚至自己的感觉,可以加以怀疑与否定,但是,

肯定没有人怀疑他生活、记忆、理解、意愿、思想、认识和判断。至少如果他怀疑,他就生活着;如果他怀疑,他就记得他为何正在怀疑;如果他怀疑,他就理解他正在怀疑;如果他怀疑,他就有意志要确定;如果他怀疑,他就思想;如果他怀疑,他就知道他还不知道;如果他怀疑,他就判断自己不应匆忙地同意。你可以对任何别的东西加以怀疑,但对这些你却不应有怀疑;如果它们是不确定的,你就不能怀疑任何东西。^①

显而易见,笛卡尔的“我思故我在”这一开辟了近代哲学的命题,在这里几乎已是呼之欲出了。只不过,奥古斯丁这里要确证的不是作为一个起点的“我”的确定性与可靠性,而是理性或心灵及其能力本身的确定性与可靠性,以便确证内在于理性之中的三一结构的纯粹性与可靠性,从而表明这三一结构足以作为上帝三一形象的内证。

奥古斯丁这里要说的是,如果愿意,我们可以对一切事物都加以怀疑,但是对于我们具有怀疑这种理性能力不能怀疑,也就是说,对于存在着能进行怀疑活动的理性这一点是不可怀疑的,否则,我们就不能怀疑。因此,心灵或理性在怀疑这一点上是确切无疑的。理性或心灵可以对现实与观念中的各种事物持怀疑态度而把它们排除在真实性与可靠性之外,直至怀疑这个世界而对这个世界的真实性存在不加肯定。但是,理性无法怀疑自己的存在,因为它无法怀疑自己在怀疑。

如果它怀疑自己在怀疑,也就是否认自己在怀疑,因而否认了自己的真实性存在,那么,它就不能怀疑;既然它不能怀疑而不在怀疑,那么,它也就不能怀疑自己在怀疑,因而也就不能否认自己的真实性存在。显然,

^① 奥古斯丁:《论三位一体》,10:3:14,周伟驰译,上海人民出版社2005年版,第275页。

这里的结论与前提相矛盾。因此，理性或心灵在怀疑，或说理性怀疑着而存在，是真实可靠的，因为它不能被无矛盾地加以否认。而由怀疑地存在着的真实可靠性，可进一步推知，心灵或理性的生命、记忆、理解、意志、思想、认识和判断这些能力与活动是确实的、无可怀疑的。因为在奥古斯丁看来，怀疑也就意味着生命，意味着记忆、理解、意志、思想、判断等等这些活动。也就是说，怀疑内在地包含着这些理性活动。

实际上，怀疑就是一种反思。奥古斯丁正是通过怀疑，完成了他所谓通过反思通达内在之人的目标。而通过怀疑找到并确认的内在之人，就是理性之人，理性开始的地方也就是内在之人所在的地方。更具体地说，这种理性之人就是具有记忆、理解、意愿、思想和判断等能力的人，这些能力也就是心灵的能力。在奥古斯丁看来，在所有这些能力当中，最重要、最核心的是记忆、理解与意志(愿)。因为没有这三者，其他理性活动就无法进行。理性进行的任何其他活动都以记忆、理解和意志为前提，正是这三方面相互渗透地构成了心灵(理性)的整体。也就是说，记忆、理解与意志构成了心灵的基本结构。心灵的怀疑活动的无可怀疑的确实性与可靠性，保障了记忆、理解、意志这些心灵能力及其活动的内在纯粹性与确实可靠性，从而保证了由它们构成的心灵结构的真实性和可靠性。

记忆、理解与意志实际上并不是三种分离的活动，而是相互渗透、相互包含地构成一个心灵整体。奥古斯丁这样阐明这一点：

记忆、理解、意志，这三样东西不是三个生命，而是一个生命，不是三个心灵，而是一个心灵。所以，当然也不是三个实体，而是一个实体。当记忆被叫做生命、心灵和实体时，是就其自身而被如此称呼；但当它被叫做记忆，却是相对另一个而被如此称呼的。对理解和意志也可这样说，两者均是相对另一个而被如此称呼。^①

① 奥古斯丁：《论三位一体》，10：4：18，周伟驰译，上海人民出版社2005年版，第279页。

也就是说,当记忆(或理解或意志)就其自身来看时,它就是心灵本身而内在地包含着理解和意志;而当它被称为记忆时,它就是在与另一个(如理解)的关系中被看待。这意味着,记忆、理解和意志,分而言之,是三——心灵的三个方面,合而视之是一,即一个心灵整体。奥古斯丁这里要说的是,记忆、理解和意志是心灵的三一结构。

相对于外在之人,也即感官感觉来说,心灵或理性是人身上的高级部分。但是,心灵或理性本身又有高级与低级之分。因此,我们还不能笼统说,心灵的记忆、理解与意志就是上帝三一形象的内证。奥古斯丁把心灵即理性中的高级部分称为“亚当”,而把低级部分称为“夏娃”。^①如果说高级理性是与自身和神圣事物打交道的,低级理性则是与世俗事物打交道。不过,与世俗事物打交道的低级理性必须受高级理性的管辖,而高级理性也有责任监管前者。但是,这并不意味着低级理性一定就听从高级理性的限制,而高级理性也并不一定就负起监管低级理性的责任;倒还可能出现高级理性甚至同意低级理性行不当的事情,放任低级理性沉溺于外在事物的情况。如果没有高级理性的节制与管辖,低级理性将沉湎于与世俗之物打交道,而忘却了神圣之物。因此,上帝的三一形象只可能存在于只与自身打交道而不与世俗事物相关的那部分心灵即高级理性里,而不可能存在于专门与世俗事物打交道的低级理性里。因为既然低级理性是专门处理世俗事物的,那么,这种理性一定也与世俗事物一样是临时的,而不是永恒的(这一点将在下面关于知识与智慧的区分中进一步说明);而上帝的形象不可能存在于临时事物里面。

与高级理性和低级理性的区分相对应,奥古斯丁区分了知识与智慧。“我们借以善用尘世之物的行为,异于对永恒之物的凝思,后者被归于智慧,而前者被归于知识。”^②关于知识,奥古斯丁在另一个地方则说:“知识

^① 参见奥古斯丁《论三位一体》,12:3:13,周伟驰译,上海人民出版社2005年版,第320页。

^② 同上书,12:4:21,第325页。

的功能就是对借着身体感觉感知到的物体进行推理。”^①

推理当然属于理性的功能，而对身体感觉感知到的物体的推理，也就是对世俗事物的推理。因此，知识必定是与处理世俗事物的低级理性相关，它首先是低级理性把握世俗事物的结果。

一般而言，理性对事物的把握包含两个层次：首先是揭示事物的性质与功能，其次是确定如何尽可能有效地使用和发挥事物的功能。概而言之，我们也可以说，知识就是能够最有效地使用和发挥事物的功能的正确方式。这种正确方式必定以包含着对事物的揭示为前提，否则它就不可能最有效地使用事物。

不过，在奥古斯丁这里，知识又不仅仅在于尽可能有效地使用事物，而且还在于“善用事物”。所谓善用，也就是在适当的限度内使用，而从根本上说，也就是在如何有益于我们通达永恒之善的目的上使用尘世之物。于是，“真正的知识”就在于“善用事物”。这个意义的知识，当然足以使人们远离恶行。因为既然知识不仅在于知道最有效地使用和发挥事物功能的正确方式，而且知道如何使事物有益于我们通达永恒之善，那么，有了知识当然也就知道如何最有效地使用事物来接近永恒之善，而远离一切恶事。所以，奥古斯丁甚至认为：“实际上，没有知识，人们也就不能具备美德了，正是它们使人们过着正直的生活，引导悲哀的此生，并使人们最终可达到永恒的福乐生活。”^②实际上，当奥古斯丁这样谈论知识时，他已经把高级理性引入了知识之中，或者说，他已经把低级理性置于高级理性的管辖之下了。因为如果知识知道如何使用事物有益于永恒之善，必定首先对永恒之善有所知，而只有高级理性才与永恒之善打交道。在这个意义上，知识又不只是低级理性的产物，否则，它就不可能包含着对永恒之善的某种“知道”。如果知识只是低级理性的结果，那么知识本身并不直接导向永恒之善。它既可能把

^① 奥古斯丁：《论三位一体》，12：3：17，周伟驰译，上海人民出版社2005年版，第322页。

^② 同上书，12：4：21，第325页。

对尘世事物的使用引向最高之善,也可能使这种使用成了对事物的享受。

但是,不管是否有高级理性的参与,就知识而言,它的核心就是对尘世事物的处理,因而它的基础首先是低级理性。或者更确切说,知识首先是低级理性的一种功能活动及其结果。因此,知识的核心内容与尘世事物相关。当尘世物消失的时候,知识也将随其对象而消失。因为既然尘世物消失了,那么,理性中那部分处理尘世物的功能也就成为不必要的和不可能的——低级理性不再有需要它处理的领域。因此,知识与低级理性虽然是人类所独有的,而不是与动物共有的,但是,它们却是临时的,而不是永恒的。我们的理性将不再有处理尘世事物的功能,因而也不再有知识。所以,正如在低级理性那里一样,虽然在知识里也有三一结构,我们却不能在知识里去寻找上帝的三一形象。

智慧之不同于知识,就在于智慧不处理尘世事物,而只与永恒事物相关。奥古斯丁称之为对永恒之物的凝思,《圣经》则称之为“虔敬”^①,而实际上是一回事。因为所谓虔敬,也就是崇拜。何为崇拜?奥古斯丁很决然地说:“除了爱他,还有什么算得上对他的崇拜呢?凭着这爱,我们现在想要见他,并且相信和盼望我们能见到他。”^②凝思永恒之物,也就是虔敬、崇拜永恒之物,而在根本上说就是爱永恒之物。这种爱,当然就是《圣经》上所說的“全心全意全智”的爱。永恒之物,即上帝本身,就是智慧,而对上帝这一智慧的爱或凝思则是人的智慧,这种爱或凝思是由高级理性来进行的。奥古斯丁有时也把这种高级理性称为“灵魂”。“而人的灵魂仍然除了是理性与理智外不是别的。所以,若它之被造为神的形象,只是为了可以运用其理性与理解力来理解和凝望上帝。”^③

在这里,灵魂实际上被视为人的心智或理性中最高级、最纯粹的部

① 《圣经·约伯记》,28:28。

② 奥古斯丁:《论三位一体》,12:4:22,周伟驰译,上海人民出版社2005年版,第326页。

③ 同上书,14:2:6,第374页。

分,也即前面的所谓高级理性,有时它也被奥古斯丁称为“(高级)心灵”。上帝的三一形象不存在于人的感觉中,也不存在于人的知识或低级理性中,那么,是否存在于人的灵魂或心灵这一最高理性中呢?奥古斯丁认为的确如此。

一切外在事物都是在我们的心灵中被意识、思想的,甚至我们的感觉和低级理性也是在心灵即高级理性里被意识和思想的,而心灵本身则不能在另外的地方被思想,而只能在自身之内被思想。也就是说,高级理性必定是在高级理性自身中被思想。所以,对于心灵或高级理性可以有各种探讨和说明,但是,奥古斯丁认为,对于心灵,我们知道它这一点就够了:

当一个人能够思考他的意识的本性并找出关于它的真理,他只能在自身之内,而不能在任何别处找到。他能找到的不是他以前不知道的,而是他以前没想到的。既然不管我们知道什么,我们都只能用心灵知道它们,(那么)如果我们不知道什么在我们自己的心灵里,我们知道什么呢?心灵除非想到了自己,(否则它)甚至都不能以某种方式把自己放在自己的视野之内,这就是思想的力量。没有什么是在心灵的视野之内,除非被想到了,而这意味着,心灵本身若不思想自己的话,甚至还不能在自己视野之内,这心灵本是思想一切被思想之物的。^①

我们的心灵或意识,也就是高级理性,有一个根本特点,就是它只能在自身之内思想自己的本性。不管我们知道什么,都只能用心灵来知道。因此,不在我心灵里,我就不可能知道(意识到)。如果心灵不知道什么在自己里面,那么心灵就什么也不知道;如果心灵知道什么,它就必定是在

^① 奥古斯丁:《论三位一体》,14:2:8,周伟驰译,上海人民出版社2005年版,第376页。

自己里面知道的。对于心灵自身,同样如此。心灵必须是在自身之内才能知道自己、思想自己;也只是在自身之内,才能知道真正的自己。这也是理性或心灵从不可再怀疑的怀疑活动中能得出的最后一个结论。既然对于理性(心灵)而言,一切外在事物都是可怀疑的,甚至包括感官感觉和低级理性,因其与尘世物的关系也是可疑的,那么,进行着这种怀疑的高级理性本身自然不可能在自身之外,而只能在自身之内去认识自己、思想自己。心灵或高级理性本身是怀疑达到的不可怀疑的最后界限,或者说,怀疑是心灵回到自己的途径。

通过怀疑,心灵返回自己而守于自己。而只有返回自己而守于自己,心灵才真正能认识自己。因为与众物不同,心灵只有从自己出发并凭自己才能认识自己。那么,心灵认识自己是什么意思?或者更确切地问:心灵认识自己、知道自己意味着什么?

以怀疑作为起点,心灵认识-知道自己,首先就在于从众物中退却出来,返回自己而守于自己。如何守于自己?以记忆自己的方式守于自己。记忆总是要有所记忆,那么记忆自己的什么呢?记忆“自己已知道自己并一直知道着自己”。知道自己的什么?知道自己(对自己)还不知道。心灵首先就以这样的记忆守于自身。而心灵知道自己还不知道,则是心灵对自身的一种理解,并且是一切自我理解的起点。正是心灵的这种自我理解促使心灵去寻求自身。所以,奥古斯丁说,心灵“正是凭着‘知道(认识)自己还不知道’这样的行为,它知道(认识)自己。如果它不知道自己不知道(自己),它就不会寻求它自己了。因为当它寻求知道自己时,它知道自己正在寻求而且(它还)不知道(它自己)”^①。

这也就是说,心灵一旦回到自己,它也就记忆着自己而理解着自己;而心灵理解着自己,也就寻求着自己。既然心灵理解自己而知道自己还不知道自己,那么,它必定要去寻求自己,探求自己。因为它不可能从别

^① 奥古斯丁:《论三位一体》,10:2:5,周伟驰译,上海人民出版社2005年版,第267页。

处去知道自己，而如果它不去知道自己，它也就不能守于自己而按自己的本性存在，所以心灵的自我理解将要求它寻求自己。而心灵的这种自我寻求也就是爱自己。如果不爱自己，它也就不会寻求自己。寻求自己，就是寻求自己的本性，以便安于自己的本性。爱自己，在根本上就是认同自己而安于自己。大爱之爱，就在于自安而让……安于自身，守于自在而让……自在。

所以，怀疑让心灵回到自己，也就是让心灵回到这样的存在，即回到“记忆自己、理解自己和爱自己”的自己。心灵回到这样一种状态的自己，也就是回到智慧。因为这种状态只与心灵自己相关，并因而只与上帝相关。为什么说“只与自己相关，并因而只与上帝相关”呢？因为心灵的这种“记忆自己、理解自己和爱自己”的存在，不是别的，正是上帝的三一形象。“心灵在记忆自己、理解自己并爱自己。若看到这一点，就看到一个三位一体，当然不是上帝本身，而是上帝的形象。”^①也就是说，如果说我们人类身上存在能证明上帝的三一形象的内证，那么这个内证就是心灵的这种三一性。

那么，为什么心灵的这三一存在就是上帝三一形象的内证呢？这里我们要对心灵的三一性进一步稍作阐明：当它记忆纯粹的自己时，它也就理解自己而爱自己，因为所谓纯粹的自己就是通过怀疑而把一切外在事物排除出去而剩下的自己，记忆这样的自己，也就是把自己理解为纯粹无染的自己而守护它，守护自己而安于自己就是爱自己；而当它理解真正的自己，它也必定包含着记忆自己而爱自己，因为所谓理解真正的自己，也就是把自己当作且一直当作纯粹的剩余物，而且知道自己对自己尚不知道，因而要去知道——这就是记忆与爱；当它爱自己，也就是当它守护自己并寻求自己时，它必定也记忆自己而理解自己，因为爱自己总是以对自己有所知为前提的——通过怀疑，心灵知道自己是不可怀疑的，并且知

^① 奥古斯丁：《论三位一体》，14：3：11，周伟驰译，上海人民出版社2005年版，第380页。

道自己尚不知道自己,因而才要去寻求自己。

这里我们可以看到,心灵记忆自己、理解自己和爱自己各有侧重却又相互不可分离地构成一个整存在。合而言之,我们既可以说,心灵是以记忆着自己的方式存在,也可以说是以理解着自己的方式存在,当然,更可以说是以爱着自己的方式而存在。但是,不管是以哪种方式存在,都必定包含着另外两种方式。当然,这种三一性特点并不为心灵的三一性所特有。感觉、知识、信仰中的三一性也都有这个特点。心灵的三一性之所以是上帝之三一性的内证,首先就在于心灵的这种三一性是人这种存在者最纯粹因而也最内在的存在的三一性,换言之,心灵的三一性存在是一种只涉及心灵自己而不涉及任何其他被造物的三一性。所以,它是一种最内在、最真实、最可靠的三一性。因此,如果说人身上有上帝的三一性的内证,那么这一内证一定只能是心灵中的三一性存在。

这里有必要讨论一下心灵(高级理性)的三一性与感觉、知识、信仰中的三一性的不同之处。在感觉、知识和信仰中,也有记忆、知(理解)与爱,但是,其中所知的事物或者在时间上先于对它们的意识而存在,如感性物体与历史事物,或者是在人们知道(意识)它们的同时存在。在这两种情况下,都是由外在事物引起了知识。而

心灵的情形却并非如此。心灵对它自己来说并不是外来的,并不是似乎一个还未存在的心灵从别的某处来到了已经存在的心灵这里;也不像是在已有的心灵中产生了一个以前未有的心灵,就像从已有的心灵中产生了以前未有的信仰那样;也不像在得知自己之后它通过回忆看到自己固定在自己的记忆中,仿佛它在得知自己之前未在那儿似的。真相当然是,自它开始存在的时刻起,就从未曾停止过记忆它自己,从未停止过理解它自己,从未停止过爱它自己。^①

① 奥古斯丁:《论三位一体》,14:3:13,周伟驰译,上海人民出版社,2005年版,第383—384页。

心灵对自己的知(理解)、记忆和爱的不同之处,首先在于心灵所知的自己并不是外在的,而是与自己同一的,不存在时间上的先后问题:自从它存在,它就知道着自己、理解着自己,也即说它是作为自我理解、自我认识着的存在开始其存在的;其次,它也是一开始存在就记忆着自己,而不是先存在再记忆自己,以致好像有一个记忆中的心灵和记忆外的心灵。也就是说,心灵是以始终记忆着自己的方式开始其存在的,以重演自身即意识自身又保持为自身的方式存在着,因此心灵与自我记忆中的自己是直接同一的;最后,心灵使自己保持为自己而凝视自己,就是对自己的爱。这种爱同样是一开始就进行着的,也就是说,心灵是以守护自己、凝视自己的方式开始其存在的,因此,心灵与自爱着的自己是直接同一的。简单说,心灵的所知所爱所记都只涉及自己,而不涉及其他受造物。因此,心灵的三一性存在是最纯粹、最内在的。

但是,更为重要的是,心灵的三一性存在之所以能成为上帝三一性的可靠内证,并不仅在于其内在性,不仅在于它只涉及自己,而更在于它涉及上帝。因为心灵的三一性存在,真正说来就是一种爱爱的存在,也就是爱上帝的存在。实际上,心灵对自己的知(认识),即通过怀疑而达到的对自己的理解与记忆,就是爱自己。或者更确切地说,纯粹的心灵对自己的知必定包含着对自己的爱,纯粹的心灵总是存在于对自己的爱中。心灵越爱自己,也就越远离其他受造物而越纯粹、越自由,因而越守于自由-自在而安于自在。而这意味着心灵必须首先爱爱本身,即爱守于自在而让……自在地存在,这就是上帝。“上帝就是爱”^①,就是守于自在而让(令-使-成)……自在地存在。如果心灵不爱爱本身,它也就不可能爱自己,更不可能爱他人。因为如果心灵不爱守于自在而让……自在地存在,那么,它也就不可能退出各种外在关系而回到自己,而仍旧沉沦于与外在事物的各种功能关系中而享受它们。这意味着,如果心灵不爱爱本身,它甚至没有能力去爱。

①《圣经·约翰一书》,4:8。

心灵在爱中,也即在上帝里,它才能爱自己、爱他人。因此,奥古斯丁才会说:

爱自己越多,也就爱上帝越多。凭着同样的仁爱,我们爱上帝和邻人;由于上帝的缘故爱上帝,同样也由于上帝的缘故爱我们自己和邻人。^①

因此,如果心灵在其三一性存在中爱自己,它也就一定爱上帝。这表明,心灵在其三一性存在中,既仅仅涉及自己,又不仅仅涉及自己。说它仅仅涉及自己,是就它不涉及一切外在事物而言的;说它不仅仅涉及自己,是就它爱自己一定以爱上帝为前提,因而一定涉及上帝来说的。心灵的三一性存在因其只涉及自己而是纯粹的,因其涉及上帝而是神圣的。由于心灵的三一性存在是因在爱即上帝之中而涉及上帝,因而这种三一性存在是永恒的,而不是临时的,因为在永恒之中的东西也必定是永恒的。正是心灵的三一性存在的纯粹性、神圣性与永恒性使它有理由成为上帝的三一形象的内在证据。

由于心灵的三一性存在只涉及自己和上帝,因此这种三一性存在也就是一种心灵的智慧状态。在这个意义上,上帝的三一形象存在于智慧中,而不存在于知识里。

奥古斯丁为了在人类身上寻找上帝的三一性存在的可靠内证,开创性地使用了怀疑的方法,通过怀疑把一切其他受造物都置于缥缈摇晃的海洋之中,而把人类的心灵确立为唯一一个坚实可靠的大陆,使神学也走上了由苏格拉底-柏拉图开辟的“认识你自己”这一哲学的返乡之路。^②

^① 奥古斯丁:《论三位一体》,8:5:12,周伟驰译,上海人民出版社2005年版,第236页。

^② 不过,这里要附带指出的是,不管是对苏格拉底还是对奥古斯丁来说,返回人自身,不是走向以人为中心,或把人确立为中心和唯一尺度;相反,返回人自身只是一个步骤,而不是目标和终点,目标是真理,是真实的生活与存在。因为返回真正的自己,并不是返回孤零零的单体状态,而是回到与绝对他者——理念或上帝——的共在。真正的自己是与绝对他者共在的自己,人是自由而独立的,但不是孤零零的。因此,返回人自己绝对不意味着走向人类中心论。毋宁说,返回人自己恰恰是为了摆脱人类中心论。

而更为重要的是，在此基础上，他对心灵-心智结构进行了深入的思考与分析，打开了第一哲学作为一种以思考心灵-意识结构为目标的“心学”或“意识学”的道路。前面的分析表明，我们完全有理由把笛卡尔在第一哲学沉思里提出的“我思故我在”这一开辟了近代哲学的命题看作是“意识学”之路的继续与深化。

这里特别值得指出的是，奥古斯丁在寻找和阐述心灵的三一性结构时，实际上隐含着对心灵的三个时间维度的理解。心灵的自我记忆、自我理解与自爱既不增加自己，也不减少自己，而是始终与自己保持同一性。这意味着心灵是以记忆自己的方式重演自身而拥有过去的自己；以理解自己的方式出场而拥有现在的自己；以爱自己的方式把自己维持为活生生的存在，即维持为可能性存在，从而拥有开放的未来。在一定程度上我们可以说，奥古斯丁在探讨心灵的三一性结构的努力中无意中触及到了心灵(意识)的三维时间性，也即以三维的统一性时间存在：重演(过去)而理解(现在,当下)地凝视自己、持守自己。这种统一的三维性，也就是永恒性。对心灵的这种认识，是奥古斯丁思想达到的最深之处。

上面对奥古斯丁三位一体学说的分析表明，不管是哲学上的一与多的问题，还是神学上的三位一体问题，实际上最终都是一个意识学问题，或心学问题。

下 篇

托马斯·阿奎那的证明之路

第一章 引论——亚里士多德主义与另一条道路

从欧洲整个中古时代的宗教哲学来看,托马斯·阿奎那的出现,意味着以理解上帝为核心的基督教哲学开辟出了另一条道路。如果说奥古斯丁开辟的是一条以不断自省和反思作为理解信仰之方式的“心学道路”,那么,托马斯·阿奎那打开的则是一条以“知识”为信条之前提、以逻辑演算和概念分析作为理解与坚定信仰之方式的“证明道路”。人们通常以“柏拉图主义”与“亚里士多德主义”来标明这两条不同的道路,实际上这是从这两条道路的两个不同的理论来源来标明它们。正如“心学道路”并不是开始于奥古斯丁却由他发扬光大为一种具有强大历史效应而能够传诸久远的思想传统一样,“证明道路”或者说“亚里士多德主义”也并非始于托马斯·阿奎那,却是他使“证明道路”成为与“心学道路”相对应的另一个基督教神学-哲学传统,我们也是在这个意义上说,托马斯·阿奎那的出现标志着基督教神学-哲学另一个时代的到来。

托马斯·阿奎那(Thomas von Aquinas)于1225年初出生在处于罗马与那不勒斯之间的洛卡西加(Roccasecca)小城,1274年3月病逝于赴里昂教务会议的途中。他生活、活动的时期相当于中国南宋的最后半个

世纪：其出生前 50 年，朱熹、陆九渊、吕祖谦会于信州鹅湖寺，论辩心-理与源-流；其逝世后一年，他的同胞马可·波罗到达元上都，又四年，元灭南宋。在此之后近 500 年的顺治、康熙年间，托马斯·阿奎那的《神学大全》始有部分中译本，并以《超性学要》为名。

普及教育——所有未来的独立公民到一定的法定年龄都必须被送进基础学校接受教育——在欧洲也只是近一百来年的事情。在这之前，只是贵族或富家子弟到了一定年龄“必须接受教育”才是“理所当然”的。托马斯·阿奎那出生的家族是当时德意志帝国境内一个很有势力的贵族，所以当他 5 岁的时候就被送到著名的蒙特·卡西诺的大本尼狄克修道院接受宗教和理智的教育。在这里接受了九年初级教育之后，由于当时的帝国皇帝弗里德里克二世(Frederick II)与教皇之间爆发了战争，修道院被军队占领，支持帝国一方的阿奎那家族不得不把托马斯·阿奎那从修道院接走，转而送到那不勒斯大学——它是由弗里德里克二世为了与教皇的波隆那(Bologna)大学相对抗而创立的，因此自由学术气氛浓厚。托马斯·阿奎那在那里学习所谓“七门自由艺术”，即语法、逻辑、修辞以及算术、几何、音乐和天文。在修习逻辑学时，托马斯·阿奎那开始接受哲学教育，研习了亚里士多德的逻辑学著作以及后人的评注，不过，对亚里士多德的这种研习还只是一般性的了解，与他献身灵性事业还没有直接关系。

在 13 世纪的欧洲基督教世界里，社会结构与生活世界正发生着一些重要变化。随着十字军东征带来的一个意外历史效果即商业贸易的兴起，城镇逐渐兴盛起来，越来越多的人开始摆脱对其领主或地主的人身依附关系而涌向新兴的城镇，他们在城镇组成一种新的生活共同体即行会或协会，并且在这种新的社会共同体内拥有自己的权利与自由。尤其重要的是，这期间在许多城市出现了将深远影响乃至造就欧洲历史的新事物，这就是具有很高法律地位的大学。由于这些大学从教皇和帝国皇帝那里获得了特权而具有很强的独立性：它们作为独立的社团拥有自主的

法规与独立的司法权、安全措施,免税,自主颁发学术奖励,自由讲课。大学的这种独立与自由使它很快取代远离城市、与世隔绝的修道院或修道院式的学校,而成为西欧精神生活的中心。原来与世隔绝的学者可以汇集大学进行自由交流与授课,而各地的学生则可以到大学自由聆听学者们的演讲。社会结构与生活世界的这些新变化无疑给当时的人们,当然也给敏感的天才托马斯·阿奎那揭示了新的可能性。陆续出现的大学,首先是巴黎大学,将成为托马斯·阿奎那生活和献身灵性事业的主要场所。

从12世纪至13世纪前叶,罗马教皇的权力逐步得到加强。在依诺森三世(Innocent III)任教皇(1198—1216)期间,教皇的权势达到了巅峰:在基督教世界里,大部分君王或皇帝都成了罗马教皇的封侯,他们一个个不仅承认教皇是他们属灵的领袖,而且承认教皇也是世俗的主宰。因此,他们不仅宣称自己是教皇的臣属,而且承认他们的国土是罗马教会的领土。教会的世俗权力由此也达到了前所未有的高峰。然而,正如任何社团、党派的权力的无限扩张必然带来腐败一样,教会权力的扩张不仅没有促进基督教属灵事业的发展,相反,由于教会权力的扩张而带来的各种利益,特别是物质上的极大好处,严重腐化了教会的神职阶层,以至教皇依诺森三世都叹息说:“法国南部的主教们是平信徒的笑柄。”而巴黎人则说:“我可以相信任何事,却无法相信一位德国的主教可以得救。”^①教会的腐化促使依诺森三世在1215年召开的拉特兰会议上提出改革教会的号召。实际上,教皇革新教会的号召只是反映了当时真正的虔诚教徒的要求,这种要求是如此强烈与普遍,以至催生了许多新的修道院以及由真正矢志过圣洁生活的教徒组成的新的修道团体。教皇的号召的真正意义在于使革新教会的要求以及缘此要求而兴起的一些新团体“合法化”。这

^① 祁伯尔(B. K. Kuiper):《历史的轨迹——二千年教会史》,李静之译,中国基督教神学院1984年内部版,第52页。

些新的修道团体中最重要的是方济会(the Franciscans)和道明会(the Dominicans)。^①与当时传统的教会和修道院里的神职人员轻易就能获得优厚供给而普遍过着优裕乃至奢侈的生活相反,这两个修道团体都提倡过简朴生活。如果说方济会注重躬身劳作的话,那么道明会的目的则是讲道,它的成员都自称“讲道修士”。因此,道明会修士不像一般修士那样生活于与世隔绝当中,而是走出修院和教堂,到社会中传道。他们不是靠教堂来传达一种“权力的话语”,而是试图靠传道本身来获得“话语的权力”。这种使命要求他们的传道需要有一种思想的力量和感动心灵的艺术,这一点成就了道明会初期的修士们不同一般的学术造诣,使他们多以博学著称。因此,陆续涌现的大学城先后成了他们活动的主要地点。

我们不知道是否是道明会那种传道使命与风格吸引了年轻的托马斯·阿奎那,但是我们知道,出身于贵族之家的托马斯·阿奎那在他19岁那年(1244)坚决地加入了道明会,而不惜与其家族陷于对抗。托马斯·阿奎那的家族属本尼狄克会^②。在当时的人们眼中,本尼狄克会成员所属的“隐修士”(Monk)与道明会成员所属的“苦修士”(Friar)有很大的落差,前者被当作上等阶层受到尊敬,后者则与穷人为伍,他们甚至以乞讨的方式巡回传道。所以,托马斯·阿奎那加入道明会遭到了家族的强烈反对,以至这位未来的“天使博士”在离开那不勒斯大学前往巴黎的路上,被他哥哥绑架回家,并被禁闭在家族的一个城堡里达一年之久。在这期间,托马斯·阿奎那不仅顶住了亲情的压力,而且据说还经受住了家人有意设置的一个高级妓女的引诱。如果不是道明会的传教使命及其追

① 方济会亦译方济各会,由亚西西的法兰西斯(Francis of Assisi)于13世纪初创立于意大利,并在1215年的拉特兰会议上得到教皇依诺森三世的认可。它提倡苦行生活,躬身劳作,周济贫弱。20世纪初传入过中国。道明会亦译为多明我会或多米尼克会,由西班牙人多米尼克或称圣道明(Dominic, 1170—1221)创立,也在拉特兰会议上得到教皇的认可。其主旨在布道,初期成员多以博学闻世。道明会后来控制着“异端裁判所”,专司根绝异端之职。1631年传入中国。

② 本尼狄克会,由意大利人本尼狄克于公元529年创立,注重自身虔修,也从事社会、文化活动。20世纪初传入中国。

求与福音书一致的使徒式生活深切地吸引了托马斯·阿奎那,人们就无法理解他如何具有能够经受得住此类压力与引诱的力量。正是这种力量使托马斯·阿奎那在与家族的抗争中获得了胜利。

加入道明会的决断对托马斯·阿奎那的50年人生无疑具有决定性影响。因为正是加入了道明会,使他非常幸运地遇到了一个非常有学问的教师、德意志道明会创始人之一大阿尔伯特(Albertus Magnus);而正是在大阿尔伯特的指导与影响下,托马斯·阿奎那才认真对待起亚里士多德的整个哲学,特别是其形而上学,并成功地转换了亚里士多德学说,使之有益直至服务于基督教的属灵事业,从而开辟出了基督教神学-哲学中的“亚里士多德主义”。从此,作为哲学家的亚里士多德不再是基督教的“危险的敌人”,而成了理解基督教信仰的合理性的最重要的思想源泉。正是这一划时代的功绩成就了托马斯·阿奎那成为“圣徒”和“天使博士”^①的人生。

从11世纪末直至托马斯·阿奎那生活的世纪,在欧洲人狭小的精神上空一直飘荡着一个挥之不去的陌生身影,这就是亚里士多德学说。在这之前,欧洲的基督教世界只知道有一个叫亚里士多德的逻辑学家,而对作为哲学家和“自然学家”的亚里士多德则一无所知。与柏拉图一直在欧洲基督教世界显圣扬名相比,作为哲学家的亚里士多德在欧洲基督教世界则缺席了一千多年,他的形而上学、伦理学和自然科学不是通过欧洲人,而是通过东方的阿拉伯人和犹太人被保存和传承下来,并且得到了系统、深入的研究。一种学说、宗教或文化是否具有合理性,是否具有时代的优越性与强势性(也就是通常所说的“进步性”),一个重要标志就是它是否会以不可阻挡的方式得到传播并且得到知识精英的普遍接受。在13世纪,对西欧基督教世界来说,亚里士多德学说这个陌生身影就显示出了它的不可阻挡的强势力量。在阿维森纳(Avicenna,公元980—

^① 托马斯·阿奎那因《论独立的本体:天使的本性》一书对天使的本性进行了前所未有的描述与论证而被后人称为“天使博士”。1567年,罗马教皇在封托马斯·阿奎那为“圣师”时,追认他为“天使博士”。

1037)和阿维罗伊(Averroes,1126—1198)等阿拉伯哲学家和犹太哲学家把亚里士多德的著作译成拉丁文介绍到西欧之后,亚里士多德的形而上学和自然哲学以及阿拉伯学者们有关亚里士多德学说的论著在基督教世界很快就传播开来,大大拓展了欧洲人的精神世界。

亚里士多德学说的传播产生了两个直接后果:一个是亚里士多德的自然哲学和各门具体科学知识唤起了欧洲人对感性自然界的兴趣与热情。我们甚至可以说,亚里士多德的自然学说使欧洲人在罗马帝国之后重新发现了“自然界”,使自然界重新成了人类可以进行经验研究的对象。对自然的这种经验研究工作陆续涌现出来的大学找到了得以永久性开展下去的庇护所。所以,亚里士多德学说首先和主要是在各大学中传播开来的,各大学也正是在传播与研究亚里士多德学说的过程中成为传承与积累自然科学知识的一个公共机构的——这是欧洲中世纪大学与中国传统书院不同的一个地方。对自然各领域的经验研究逐渐打开了欧洲人的思想视野。如果说诞生于中世纪的欧洲各大学通过积累自然科学知识和促进理性的自由思想,为遥远的启蒙时代首先在欧洲大陆萌芽准备了历史性条件,那么,我们也可以说,亚里士多德学说对欧洲历史的意义就不仅仅限于它通过托马斯·阿奎那而成为基督教信仰之合理性的源泉,而更在于它与大学一起深刻地影响了欧洲历史。

另一个后果是亚里士多德学说特别是其中有关现成世界、灵魂(理智)等方面的学说,给基督教信仰的一些基本教义带了严重冲击。这种冲击首先来自把亚里士多德介绍给欧洲人的阿维森纳与阿维罗伊等阿拉伯学者。他们在把亚里士多德的著作介绍给欧洲人的同时,也把他们自己根据亚里士多德学说而提出的一系列思想传达给基督教世界。其中,他们关于现成世界的永恒性与人的灵魂的可朽性等思想首先给基督教信仰带来了强烈冲击;此外,他们根据亚里士多德学说而对自然界、人类与人生所作的分析和解释也多与基督教世界的传统定见相抵触,但是它们具有强大的思想力量,吸引了大批学者和学生,以至从12世纪下半叶始,在

许多大学,首先是巴黎大学,逐渐兴起了亚里士多德主义思潮。于是,紧接着在教会内部出现了反对传统定见的亚里士多德主义者,其中最著名的就是曾任巴黎大学教授的西格尔,他除了维护阿维罗伊有关世界与灵魂的理论外,还进一步阐发了阿维罗伊的双重真理论:承认并维护理性真理,甚至主张哲学应独立于神学。

这些内外冲击曾一再引起基督教会的反弹。1209年,巴黎宗教会议向亚里士多德主义最盛的巴黎大学颁布命令,规定教师不得讲授亚里士多德哲学,否则革除教籍;命令还严禁以任何方式阅读和保存亚里士多德的著作。1210年,罗马教廷把亚里士多德的《物理学》列为禁书,1215年又把《形而上学》宣布为禁书。亚里士多德及其学说先后遭罗马教会的禁令和谴责达七次之多,被视为基督教“最危险的敌人”。但是,对于当时几乎以信仰排挤了理性的基督教世界来说,亚里士多德学说与亚里士多德主义具有如此大的强势力量,以至使罗马教会的那些强硬禁令都成了一纸空文:不管是在巴黎、波隆那或者科隆,还是在牛津,亚里士多德的学说不仅继续在各大学传播,而且被当作最高理论权威,人们都以研究、理解亚里士多德为荣。言必称亚里士多德,论必引亚氏之论著,蔚然成一时之风尚。

实际上,只有上帝有权力(能力)约束人类的思想(理性)自由,因为他全能的。但是上帝也没有权利约束人的思想自由,因为这种自由是他赋予人类的,如果他收回这种自由,他就没有理由追究人的罪,换言之,他就不得不放弃最后的审判权。而这是不可能的,否则上帝就不是全能的。这意味着,在这个世界上没有任何存在者有权利限制人的思想自由!因为连上帝都没有这个权利,还有谁有这个权利?对人类的思想自由的任何限制都是人类自陷其中的一种蒙昧状态。任何独裁者或强权集团对人的思想自由的限制,不仅表明强权者自身还陷于蒙昧当中,而且强行把他人和社会拉入无思想、无主见因而无独立、健康的个体人格的黑暗状态。欧洲中世纪之所以被称为黑暗时代,就在于教会经常把本

来以理性为其共同基础的思想与信仰推向对立,使信仰远离乃至排斥思想,最后使信仰成了限制思想自由的教条体系。但是,如果离开了自由思想及其打开的生活世界,任何信仰体系都将失去活生生的效力。面对自由思想,任何信仰体系都无力抗拒,因为就其基础而言,对自由思想的抗拒与排斥本身就违背了信仰的本性,这也就是为什么亚里士多德的学说在基督教世界能够突破一系列禁令而席卷知识界的根本原因。

亚里士多德主义在基督教世界的不可阻挡的传播,使基督教界面临这样一个问题:亚里士多德的学说真的与基督教信仰不相容吗?这一问题促使一些有使命感同时又有思想能力的虔诚基督徒去深入研究亚里士多德思想,而不是简单地谴责和排斥它。其中先后在巴黎大学和科隆大学等地任教的大阿尔伯特就是最著名的先驱性人物。他不仅对亚里士多德的形而上学、自然哲学进行了深入研究,利用它们为基督教信仰辩护,而且在亚里士多德的自然哲学与自然科学的影响下亲自投身于经验科学研究,特别是对动物学与植物学有独特的研究。他由于博学通识,当时就获得了“全才博士”的称号,甚至被尊为“伟大的阿尔伯特”,所以人们提到他一般就称之为“大阿尔伯特”。当托马斯·阿奎那在被家族拘禁一年之后首度来到巴黎大学时,他非常幸运地遇到了在那里讲学的阿尔伯特,在后者的指导下学习神学与哲学,并全面深入地研究亚里士多德学说。

托马斯·阿奎那体格肥胖,沉默寡言,但他的特殊才能显然受到了阿尔伯特的格外赏识,以致当同伴们嘲笑他为“西西里的哑牛”时,阿尔伯特预言式地说:“这只哑牛将来会吼叫,他的吼叫声将震撼全世界。”三年之后,也即在1245年,托马斯·阿奎那又随同阿尔伯特到科隆,并在那里待了四年。在这期间,阿尔伯特越发看重自己的学生,让他直接参与了汇编和注释亚里士多德著作。也是在科隆期间的1250年,托马斯·阿奎那被任命为神父。

在阿尔伯特的力荐下,托马斯·阿奎那于1252年夏天重返巴黎大学,作为一名助手登上了讲坛,开始了通过授课与写作的方式献身护教事业的22年人生历程。阿尔伯特显然确信自己的学生已经能够得心应手地让亚里士多德服务于基督教信仰,事实很快印证了这位导师的信心。27岁的托马斯·阿奎那一登上讲坛,就以全新的讲授风格在巴黎引起轰动。他一改主要根据柏拉图主义去讲解基督教教义的神学传统,不仅大胆地运用亚里士多德的形而上学、自然哲学思想解释《圣经》,论证基督教教义,而且根据亚里士多德的自然哲学精神,给经验知识与自然理性的论证以应有的尊敬,并把它们引入对基督教信仰的证明中。托马斯·阿奎那在对亚里士多德的旁征博引中向他的听众们表明,他是怎样在亚里士多德学说与基督教信仰之间找到了一条融通的道路的,也就是说,他是怎样让亚里士多德“皈依”基督教的。因为当他成功地运用亚里士多德学说来理解和论证基督教教义时,他实际上也就完成了使亚里士多德学说在基督教信仰体系中获得合法性的工作。因此,他的讲课不仅使同情、接受亚里士多德主义的人们欢欣鼓舞,而且也震撼了那些传统的柏拉图主义(奥古斯丁主义)者。虽然托马斯·阿奎那由于讲课带来的轰动引起了保守派和巴黎地方势力对他的攻击而被迫离开巴黎大学,但是,他通过亚里士多德学说为基督教信仰的合理性论证所打开的新的可能性道路是如此切近与现实,以至人们不仅不再看到亚里士多德对基督教的危险性,相反倒是从中看到了以新的方式理解和维护基督教的广阔前景。所以,罗马教廷在距离把托马斯·阿奎那撵出大学不到两年的1256年又重新将他召回巴黎大学,并于1257年10月授予托马斯·阿奎那“神学博士”称号与神学教授资格。托马斯·阿奎那从此可以以最高权威的资格和“合法的身份”在各大学讲授“亚里士多德主义的基督教神学”。

托马斯·阿奎那第一次在巴黎短暂的任教期间,著有由课堂讲演汇编成书的四卷本《彼得·伦巴德〈箴言录〉注释》,后来受到罗马教廷的高度评价。在这期间,托马斯·阿奎那还应道明会同伴的建议写了两部小

册子：《论自然的原理》和《存在者与本质》(*De ente et essentia*)。后者后来曾广为流行,受到了研究者的重视,因为它包含着托马斯·阿奎那在后来的一系列著作中展开的基本思想。

无论是作品的数量还是系统性,在近两千年的基督教神学-哲学史上能与奥古斯丁相媲美的,首先就是托马斯·阿奎那。与奥古斯丁不同的是,托马斯·阿奎那有大量注释性著作,^①其中最主要的是有关亚里士多德著作的注释。这些注释在当时产生了广泛的影响,在促进亚里士多德学说的基督教化和完成基督教神学的亚里士多德主义转向方面发挥了无可替代的作用。但是,这些注释大部分已不被后人所重视,不过对《形而上学》的注释例外,它仍为今天的亚里士多德研究者们所援引。

不过,这些注释性著作只是托马斯·阿奎那作品中的一小部分,他的论证性和辩护性著作可以列出一个更长的书单。^②其中最为著名的就是《反异教大全》和《神学大全》。它们之所以能流传久远,不仅是因为它们实际上是托马斯·阿奎那神学-哲学思想的总汇,而且更重要的是它们对维护与巩固基督教信仰产生了长久性的历史效应。

在今天人们的眼里,欧洲大致上是一个文化整体,首先它是一个以基

① 对亚里士多德作品的注释就有：《亚里士多德〈论感觉和感觉事物〉注释》(1266—1272)、《亚里士多德〈论灵魂〉注释》(1268—1269)、《亚里士多德〈物理学〉注释》(1268)、《亚里士多德〈形而上学〉注释》(1268—1272)、《亚里士多德〈后分析篇〉注释》(1269—1272)、《亚里士多德〈命题〉注释》(1269—1272)、《亚里士多德〈气象学〉注释》(1269—1272)、《亚里士多德〈政治学〉注释》(1269—1272)、《亚里士多德〈尼各马可伦理学〉注释》(1270—1272)、《亚里士多德〈论记忆与回忆〉注释》(1271—1272)、《亚里士多德〈论生灭〉注释》(1272—1273)、《亚里士多德〈论天地〉注释》(1272)等。此外,托马斯·阿奎那还有对波埃修的《论三位一体》的注释(大约完成于1257—1258)以及上面提到的对伦巴德的《箴言录》的注释。

② 这些论证性和辩护性著作主要有：《神学大全》(1267—1273)、《反异教大全》(1259—1264)、《存在者与本质》(1253—1255)、《论自然原理》(1253—1255)、《神学纲要》(1259—1269)、《斥希腊人的谬误》(1263)、《论真理》(1256—1259)、《论谬误》(1272—1273)、《论灵魂》(1269)、《论灵魂运动》(1273)、《论恶》(1269—1272)、《论爱》(1270—1272)、《论希望》(1270—1272)、《论秘密》(1269)、《论基督的降生》(1272—1273)、《论上帝的能力》(1265—1268)、《论独立的本体：关于天使的本性》(1267—1268)、《论万物的精神体》(1267—1268)、《论元素的复合》(1273)、《论基本德行》(1270—1272)、《德行总论》(1269—1272)、《斥阿维罗伊学派论理智的统一性》(1270)、《斥奥古斯丁学派论宇宙的永恒性》(1271)、《论模态命题》(1272—1273)、《论君主体制》(1265—1266)、《论犹太体制》(1265—1267)、《论现场买卖》(1263)、《自由辩论集》(1265—1268)、《辩论集》(1256—1273)等。

基督教信仰为共同文化背景的大陆,其次它是一个经过了以确立和维护个人的自由与权利为核心的近代启蒙思想洗礼的大陆,因而是一个把自由与民权当作社会基本原则的大陆。但是,在托马斯·阿奎那生活的世纪,只有大半个欧洲(包括今天的不列颠、法国、德国和意大利)属于统一的拉丁基督教文化,而与它接壤的西班牙格伦那达则是伊斯兰文化,东南边的巴尔干则是以拜占庭为中心的希腊世界。以罗马为中心的基督教世界实际上处在一个多元文化的历史场境中,它不但没有显示出后来具有的那种强势力量,相反,它当时总是面对周遭“异质”文化的冲击:它既要应对希腊-拜占庭世界对基督教教义的不同解释,而且更要面对伊斯兰文明的挑战。在托马斯·阿奎那生活的年代,首先要面对的就是阿拉伯哲学家们运用亚里士多德哲学对世界、人生、道德等等问题所作出的回答,这些回答大都不合甚至动摇了基督教的基本教义。这使当时的基督教神学面临这样一个使命:在面对“异域文明”,首先是伊斯兰文明的冲击下,如何合理地解释、论证和维护基督教信仰?这个任务在基督教与伊斯兰文明交汇的西班牙显得尤其沉重。据一些史家考证,托马斯·阿奎那的《反异教大全》就是为在西班牙的基督教神职人员写的^①,以使他们能够抵御阿拉伯学者们给基督教信条带来的冲击与震荡,从而巩固与坚守基督教信仰。针对当时阿拉伯学者(特别是阿维罗伊主义)倡导的理性(哲学)真理不同于信仰真理的“双重真理论”,《反异教大全》阐述的一个核心思想就是:信仰所启示的真理与哲学所探究的真理在根本上是同一个真理,因为基督教信仰与哲学都是建立在理性基础之上的,并且都认同理性的权威。因此,真正的哲学不仅不是要使人们认识世界而否定信仰,相反,恰恰是要通过认识世界来帮助人们理解与坚定信仰。也就是说,哲学与信仰绝不是对立的两极,而是共生互存于理性当中。实际上,《反异教大全》本身的论说方式就展现了哲学与信仰的一致性:它以极其理智化或叫逻

^① 贝奇在其《托马斯·阿奎那》一书(纽约,1955年)中考证了此说。参见傅乐安《托马斯·阿奎那基督教哲学》,上海人民出版社1990年版,第14页。

辑形式化的方式,阐释与论证诸如上帝的存在及其性质、无形被造物与有形被造物的存在及其本性、人生的意义与目的、基督降生与三位一体、世界末日、永生与永死等等涉及基督教教义的基本主题。

由于《反异教大全》的核心思想就是论述真理问题,因此也被称为《真理大全》。如果说在这之前的著作中托马斯·阿奎那只是或明或暗地运用亚里士多德的学说来阐释自己的思想,那么在《反异教大全》里他则开始公开而大量地直接援引亚里士多德的观点来论证和阐发自己对基督教教义的理解与辩护。其意图大概是想向人们表明,阿拉伯学者们对亚里士多德学说的解释并不是正确的解释,而他在基督教信仰视野内理解与会通亚里士多德学说才真正理解了亚里士多德,甚至如他自己所声称的那样,比亚里士多德本人还理解亚里士多德。

托马斯·阿奎那的另一大全《神学大全》,实际上是在对早期著作《彼得·伦巴德〈箴言录〉注释》进行系统的加工修改基础上,与对《反异教大全》所作的补充汇编而成的,全书篇幅是《反异教大全》的四倍,达160多万字,分三大卷:第一卷论述上帝的存在、本性以及天使、人及其与上帝的关系。关于上帝的五个著名证明就出自这一卷。他非常熟练地运用亚里士多德的《形而上学》中有关“存在”(einai, ens)的思想来阐述与论证上帝的存在问题。第二卷占据了全书的一大半,主要利用亚里士多德有关灵魂、至善与幸福等思想讨论基督教伦理学问题。因此这一卷曾被单独列出来作为基督教伦理学教科书。第三卷则是从理论上阐释与论述诸如三位一体、基督降生、圣餐等一系列具体的基督教教义教规。

这里似乎很值得我们提及的是,《神学大全》虽然煌煌百万多字,却还是一部未完成的作品,因为第三卷最后要论述的基督教七项“圣事”,托马斯·阿奎那只写完三项,然后就突然中断了,并且放弃了继续写下去的计划。据说他在1273年12月6日做弥撒时获得了一种神秘体验,让他彻底放弃了继续写作的愿望,以至当他的秘书催他继续写作《神学大全》时,

他回答说：“我一点也不能再做了，因为我已经写的一切在我看来就像稻草。”^①以前写的都不过是稻草，那有关上帝所写的一切呢？在《反异教大全》的开头，托马斯·阿奎那曾满怀信心与激情地描述自己的使命：“我很清楚我生命中的第一要务就是让上帝通过我的一切言说、感受展现出来。”^②正如亚里士多德确信通过“陈述”可以讨论清楚一切存在者之存在一样，通过“言说”可以展现上帝也曾是托马斯·阿奎那的坚定信念。可是，现在，托马斯·阿奎那为之付出一生心血的所有这些“言说”如何成了不值一提的“稻草”呢？这是否意味着试图通过以理智化为其特征的亚里士多德主义去展现上帝的“证明道路”是值得怀疑的？或者更具体地问：托马斯·阿奎那在《神学大全》里给出的有关上帝的五个证明，也即他所说的通达上帝的五种道路是否不可靠？难道他此后的沉默本身就是一条更可靠、更真实的道路？

西西里“哑牛”在吼叫了二十多年之后重归沉默，让后人面对他留下的浩繁卷帙踌躇不已。不过，有一点是确凿无疑的：虽然每个人终究仍要独自面对上帝，但是托马斯·阿奎那的工作在当世与后世都产生了巨大的、不可替代的影响。如果说奥古斯丁的《上帝之城》、《论自由意志》等重要著作是在面对罗马传统的多神教、东方的摩尼教等“异教”的挑战与冲击下而作出的对基督教教义的阐释与论证，从而不仅在情感上而且在理性-思想上继续巩固与坚定了基督教信仰，使基督教信仰以更成熟、更开阔的理性视野越过“永恒罗马城”的废墟，并坚定有力地穿过变幻不定的千年历史，那么，托马斯·阿奎那的《反异教大全》、《神学大全》以及其他著作则是面对阿拉伯等“异域文明”的冲击而借用亚里士多德学说对基督教信条作出新的阐释与论证，从而不仅在新的文化场境中坚定与巩固

① 参见魏塞佩尔(Weisheipl)的《托马斯·阿奎那修士》一书有关托马斯·阿奎那生命最后岁月的记载与评论，转引自汉斯·昆《基督教大思想家》，包利民译，社会科学文献出版社2001年版，第118页。另见安东尼·肯尼《阿奎那》，黄勇译，中国社会科学出版社1987年版，第47页。

② 托马斯·阿奎那：《反异教大全》，1：2。

基督教信仰,而且进一步丰富了基督教信仰的合理性源泉,使基督教以更理智化的方式影响、塑造欧洲历史。

在结束本节之前,我想附带(但并非不重要)地对理性(Vernunft)与理智(Ratio)作出确切的区分,因为这一区分对于理解托马斯·阿奎那的基督教哲学及其在历史中的效应具有重要意义。我们说奥古斯丁使基督教以更理性的视野完成自我理解,而不说他以更理智的方式完成这一工作。在我们这里,理智是理性的片面化,或者说,理智是片面化了的理性。作为一种片面化的理性,理智以自我同一性(Identität)为其完成一切理解活动的出发点,也就是说,它必须首先把“我”把握为如此这般的“我”,从而把 A 看作 A,它才能进行和完成理解活动。因此,理智据以进行理解活动的最重要手段就是概念的精确演算,也就是平常所谓的逻辑证明。理智的一切活动都必定以逻辑演绎为核心。诉诸理智,也就意味着相信通过概念的逻辑演算能够达到对象的真实存在。我们把那种以为概念的逻辑演绎是达到事物的真实存在的主要方式或唯一方式的观念称为理智主义观念。与理智不同的是,理性并不局限于逻辑演算,它的理解活动的出发点也不是自我同一性,而是直觉(Anschauung)或直观。理性作为人区别于世间万物的一种独特“能力”,它使人的存在成为一种“有境界的存在”,也即一种能够觉悟到自己独立于万物并且让万物在这种觉悟中开显出来的超验存在。因此,理性的理解活动虽然也需要理智而运用逻辑学,但是,它并不以逻辑的概念演算为核心,而是以直觉为中心。理性并不满足于概念演绎所达到的事物的真实性,因为它意识到有比概念运动中的真实性更真实的存在或更高的真实性,这就是直觉中的真实性或真理性存在。因此,理性在追求真理的理解活动中既借用概念体系,又努力越出概念之外。就理性是使人的存在成为人的存在也即一种“有境界的存在”而言,人的一切觉识活动包括信仰,都是在理性范围内进行的。人没有理性之外的觉识,哪怕是感觉,它也一定是理性内的感觉,换言之,人的感觉是一种境界中的感觉。在这个意义上,人没有比理性低级的觉识。

当我们说奥古斯丁对基督教信仰所作的柏拉图主义阐释是一种“心学道路”时,我们要说的就是,奥古斯丁更多的是强调直觉在理解基督教信仰的真理性当中的重要性。而我们之所以把托马斯·阿奎那开辟的亚里士多德主义方向称为“证明道路”,就在于他以他的工作向我们表明,他更注重的是概念演算在理解上帝存在这些基本问题上的重要性。我们相信,托马斯·阿奎那开创的亚里士多德主义神学传统被后来的一些神学家特别是俄罗斯神学家称为“理智主义神学”而加以反对,其理由也在于此。神学的理智化导致了上帝的概念化与对象化,这是存在主义神学家对托马斯·阿奎那主义神学作出的最深刻的批评。

第二章 存在者 (ens)、本质 (essentia)、存在 (esse)、本体 (substantia)

我们之所以要先讨论托马斯·阿奎那对这些形而上学概念或叫存在论概念的理解与运用,是因为它们构成了他的整个神学和哲学的理论基础:他对上帝的理解与证明没有例外地以他对这些概念的理解为前提。他对这些概念的区分和阐释,是亚里士多德哲学影响、融入基督教世界的前提。

关于这些概念的区分、阐释主要集中在以 *De ente et essentia* 为题的长文里。这是一篇早期作品,但并非不成熟的作品,相反,它奠定了托马斯·阿奎那的亚里士多德主义路线。这篇长文的德译篇名一般被译为 *Das Seiende und das Wesen*。因此,我们在这里把它译为《存在者与本质》。

第一节 本质 (essentia/Wesen) 与存在者 (ens/Seiende)、存在 (esse/Sein)

在这里,托马斯·阿奎那首先要追问的就是存在者与本质、本质与存在的关系问题,因为在他看来,一切大错误都会从在这个问题上所犯的小错误中产生。为了避免在这个问题上犯下哪怕是最小的错误,

人们必须澄清,被“本质”(essentia / Wesen)和“存在者”(ens / Seiende)这样的词所标明的是什么?本质如何在不同事物中被发现?本质与逻辑概念,也即属、种和差的关系如何?

但是,由于我们是从复杂事物那里赢得对简单事物的知识,从较晚事物达到较早事物的,因此,如果从较容易的开始,以便在方法程序上更妥当,人们就必须从存在者的意义进到本质的意义。^①

这段“引论”里的开场白有两层意思值得我们在这里加以申明:首先,复杂事物是较后的事物,它们来自简单的、较早的事物。因此,在认识的方法程序上,不是从简单事物到复杂事物,相反,是从复杂事物到简单事物,从较晚事物到较早事物。其次,要澄清“本质”的意义,必须首先澄清“存在者”的意义,并且澄清“本质”与逻辑概念(属、种概念)的关系。这是因为,在托马斯·阿奎那看来,存在者晚于和复杂于本质。这意味着,本质早于存在者,单纯于存在者,而最高本质就是先于一切存在者的单一本质。所以,理解存在者也就成了理解一般本质直至最高本质的关键。

那么,如何理解“存在者”呢?托马斯·阿奎那的亚里士多德主义神学路线正是在这个问题上系于亚里士多德的思想之脉。托马斯·阿奎那首先援引了亚里士多德在《形而上学》第五卷里关于“存在者”的说明:存在者之为存在者是以两种方式被陈述的,一种是在十范畴中被划分,另一种是以陈述的真被表示。也就是说,一提到“存在者”,就指以两种方式被陈述的东西:或者是由十范畴所陈述的东西,或者是由陈述的真所表示的东西。

托马斯·阿奎那评论说,这两种陈述存在者的方式的区别在于,根据第二种方式,一切由肯定陈述给出来的东西都能够被称为存在者,虽然它实际上是无。根据这种方式,缺失和否定的规定都可以被称为存在者,也

^① 托马斯·阿奎那:《存在者与本质》,拉德对照本,弗朗茨·莱奥·贝雷茨编译,雷克拉姆出版社1979年版,第5页。

即说,肯定面对着的否定:失盲(无视力)状态“存在”(est,ist)于眼睛里;而根据第一种方式,只有在现实中被称作某种什么(被称为现实的某种东西)的东西才叫存在者,因此失盲状态以及类似属性不是存在者。^①

如果存在者的确只有以这两种方式被陈述,那么,相对于以第一种方式被陈述的存在者来说,以第二种方式被陈述的存在者可能在现实中“什么”也不是。比如人们说:“苏格拉底没有头发。”如果这个陈述是真的,那么它标明的就是苏格拉底的一种缺失状态(没有头发)。在这个陈述里,苏格拉底这个存在者是作为一种缺失状态出现的。但是,苏格拉底显然不能仅仅作“没有头发”这种缺失状态出现,因为“没有头发”这种缺失状态本身在现实中恰恰是一种否定性,表明一种缺席或不在场。只有在与现实中出场的东西相联系,缺失状态才能呈现出它的意义。所以,托马斯·阿奎那说:

本质这个词所标明的东西显然不是从按第二种方式被陈述的存在者那里取得的(因为按这种方式,某种没有本质的东西也被称为存在者,这在缺失状态那种情况下是显而易见的),本质必定是从按第一种方式被陈述的存在者那里取得的。因此,……以第一种方式被陈述的存在者就是表示一事物之本质的东西。而且正如前面所说,由于以第一种方式被陈述的存在者是在十范畴当中被划分的,因此本质必定表示一切本性(Naturen)的某种共同的东西,而不同存在者正是根据本性被归在不同的属和种下。^②

以第二种方式被陈述的东西虽然也能被称为“存在者”,但是,本质不可能与这种存在者有关,因为缺失的东西一定不会是本质的东西。这也

^① 参见托马斯·阿奎那《存在者与本质》,拉德对照本,弗朗茨·莱奥·贝雷茨编译,雷克拉姆出版社1979年版,第5—6页。

^② 同上书,第7页。

就是说,一切被给予的东西都可以被视为存在者,但是,并非所有被给予的东西都具有本质。本质必定只存在于按第一种方式被陈述的存在者中,也就是说,必定只存在于被十范畴所划分与陈述的东西中。因为在亚里士多德(与托马斯·阿奎那)看来,任何被给予的事物都必须进入种、属概念的关系中,才能被置于广阔的逻辑演算空间与分类系统,并在其中显示其可被确切把握的本质与各种属性,而范畴是使事物能被归到不同的种、属之下的基础;如果没有根据范畴进行的划分和规定,就不可能给出“标准物”或第一定义物,从而不可能进行种和属的区分与分类。简单说,没有范畴就不可能给出种、属概念,因而不能进行分类活动。但是,被给予物是如何进入种、属概念的呢?通过范畴。

亚里士多德在存在论-逻辑学上的一个伟大突破,就在于他揭示了质、量、本体(关系)等范畴是一切事物进入逻辑演算空间显现其本性的前提。^①被范畴所陈述与划分,也就是被范畴意识所构造。一事物之所以是这一事物而不是别的事物,并不是在与别的事物的比较中给出来的,而是首先在范畴意识中构造出来的。因为只有首先在范畴意识里把被给予物构造为具有质、量、关系规定的事物,并且把具有如此这般质、量、关系规定的事物确认为这一事物本身,才能将此物与别物进行比较。也就是说,被给予物必须首先被范畴意识构造为以“A是A”的形式存在的自身同一物,才有与他物的区别问题。否则,任何比较都没有意义,甚至是不可能的。如果被给予物不能被规定、确认为它自身,它就无法进入与他物的区别和关联。因为,如果对于眼前事物是不是它自己都不能确定,又如何确定此物与他物的区别和关联的确就是此物与他物的区别和关联,而不是彼物与他物的区别和关联呢?这意味着,任何事物必须首先与自己处于自身同一性的最初关联中,它才能进入与他物的逻辑关联空间。或者说,事物的一切逻辑关联显现都必须以它的自身同一性显现为前提。一物的

^① 参见本书作者《亚里士多德的本体学说及其真理观》,载北京大学《哲学门》2000年第二辑。

自身同一性显现,也就是此物在范畴意识中被呈现、构造为一“标准物”。当一物以“A是A”的形式呈现出来时,此物即被构造为一标准物。这一标准物也就是此物之“第一定义物”。这个第一定义物是此物之一切“属加种差”意义上的定义的前提。因为只有当被给予物在范畴意识中的呈现被当作这一事物本身,即此物之标准物或第一定义物时,被给予物才能被归入种、属概念而进入与他物的关联定义中。

就被给予物在范畴意识中的呈现同时能够被意识(规定)为它的标准物即第一定义物而言,被范畴所陈述出来的东西就是被给予物的本质,因为被给予物正是由于它在范畴中被呈现为这样的标准物,它才被视为它自身,即才被视为这一事物;而就被给予物在范畴意识中的呈现总是也必定是质、量、本体(关系)这些方面的规定而言,被范畴所陈述出来的东西也必定是所有本性(物)的某种共同东西,就如人的本质必定是人的一种普遍的本性(人性)一样。而不同存在者正是根据这种由范畴呈现出来的本质-本性被归在不同的种、属之下。这也就是我们上面所引的那段论述的核心意思。

因此,一切能被定义显现出来的东西都能被看作存在者,但是并非一定是本质的东西。本质存在于定义中,但并不是存在于所有的定义中。如果我们把第一定义视为原级定义,而把以第一定义为前提的那种“属加种差”意义上的定义看作次级定义,那么,本质首先不是存在于次级定义中,而是存在于原级定义即同一性显现中。虽然人们不能笼统说可以从由定义显现出来的存在者那里获得本质,却可以说必能从原级定义给出来的存在者那里取得本质。不过,不管是原级定义,还是次级定义,都是通过陈明“此物是什么”(Was ist das Ding?)来完成的。而且由于次级定义总是以原级定义为前提,因此,次级定义(以肯定宾词)所陈明的“什么”,也总是或近或远地与本质相关。这意味着,追问本质总与追问“什么”相关。所以,关于本质,托马斯·阿奎那进一步解释说:

由于事物据以被归入它的属和种的那种东西就是通过“此物是什么”陈述出来的定义来标明的东西,所以“本质”这个词便被哲学家们转换为“什么性”(quiditatis, Washeit)一词。而这种“什么性”也就是哲学家(亚里士多德)经常称之为“它是什么?”的是(esse, Sein)。“是/存在”就是使某物有“是什么”(Was-Sein)的东西。正如阿维森纳在其《形而上学》第二卷中所述,就每一事物之确切规定性是由形式得到显明而言,本质也被称为形式。本质还被称为本性。而本性……波埃修在其《论两种本性》中曾给出这样的说明:因此,一切能够用理性以某种方式被理解和把握的东西就叫本性,也即说,除非通过事物的定义和它的本质,没有事物是可认识的。哲学家(亚里士多德)在《形而上学》第五卷里也说:任何本体(Substanz)都是一种本性。以这种方式理解本性,那么本性这个词就是表示事物的本质:只要这个词涉及的是事物自己的固有作用,因为没有事物缺少自己的固有作用。什么性这个词所表示的东西就是从由定义所标明的东西那里获取的,而本质就是这种(由定义所标明的)东西——只要存在者是通过它并且是在它那里获得存在/是。^①

这里,托马斯·阿奎那要表达的基本意思是,本质就是什么性,而什么性也就是可由理性通过定义加以把握的本性。但是,正如前面所说,本性也就是事物能被归到种、属之下的根据,因此,事物必定首先被其本性所陈述才成为这一事物本身,因而本性也即亚里士多德所说的本体。因为本体之所以为本体,也就在于一事物必须首先由本体陈述出来才成为这一事物。其中,我们要特别加以强调的是:正如前面的分析,本质也就是标准物,因而是事物被归类的根据,也即事物据以被归入它的种或属的根据。作为这种标准物,本质是通过陈明“某物是什么”的定义来显明的。

^① 托马斯·阿奎那:《存在者与本质》,拉德对照本,弗朗茨·莱奥·贝雷茨编译,雷克拉姆出版社1979年版,第7—9页。

对于“某物是什么”的问题,首先要陈明的是“某物属于它的标准物”,因而也即首先要陈明“某物是它自身”。因此,作为标准物,本质总是作为某种“什么”出现。作为“什么”出现,也就是作为“什么”存在着。

这里,我们迫切要加以追问的是:怎么理解这个“什么”?本质作为“什么”存在着意味着什么?

本质之所以总是作为“什么”出现,是因为它是通过定义(首先是原级定义)给出来的,也即通过陈明“这(此物)是什么?”这种显现活动给出来的。而从根本上说,定义这种显现活动也就是把被给予物当作仅仅范畴意识里显现的那样,也即当作可被思想-意识完全把握的一个“客体”(objectum, Objekt)。原级的定义活动首先完成的就是把被给予物显明为一客体。把……显明为客体,在根本上就是把……从其“主位”中掠夺出来而置入“宾位”。被置入宾位,也就是被置于陈述主位者的位置上。而宾位者首先陈述的是也必定是它自己。因此,凡能被宾位者所陈述的主位者实际上也是宾位者。它首先是以“A是A”的形式被给出来的。这意味着,凡能被宾位者所陈述的主位者,也即能以“A是A”的形式被给出来的主位者,实际上已被从其自在的主位中抽离出来,而不再真正在其自在的绝对主位上。守护于自在的主位上的主位者,永远也不能被仅仅当作它在我们的意识中显现的那样子,它永远要比它显现给我们的那样还要“多”和“深”,因为它处在一个永远不可能被完全开显出来的整体当中。我们的范畴意识前进多远,自在者在其中的整体就会退多远,它永远构成我们的意识地平线的“那一边”,是我们的意识永远无法照亮与穿越的。因此,自在的主位者不能等同于任何宾位者,或者说,不能被把握为宾位者,即便这个宾位者是“A是A”中的A。这种不进入同一性显现,因而不进入宾位的主位者,我们把它称为“绝对主位者”——它没有相对的宾位,它永远守在自己的位置上,因而我们也称它为自在者。

因此,说本质作为“什么”存在或出现,这在根本上隐含着对本质的两个基本规定:(1)本质是可进入同一性显现的宾位者。(2)本质是

一可被我们人类的思想-意识完全把握的客体。简单说,本质不是一自在者,它没有绝对的主位,因而它是一可在宾位上被思想-意识所把握的客体。“本质是由范畴陈述出来的”这一观念就隐含着对本质的这两个基本规定。而这个观念是亚里士多德与托马斯·阿奎那所共同主张与维护的。

作为“什么”出现,就是以“什么”为存在身份或存在状态,这种存在状态被托马斯·阿奎那(亚里士多德)称为“什么性”(Washeit)。而这种“什么性”又进一步被他们理解为“这是什么/这作为什么存在”的“是/存在”(einai, esse, Sein)。因为他们认为,“是(存在)”就是使某物具有“是什么(作为什么存在)”(esse quid, Was - Sein)的东西。这意味着,“是(存在)”是也仅仅是“这是什么/这作为什么存在”(Was ist das?)中的“是/存在”。正因为“是/存在”仅仅被视为“这是什么/这作为什么存在”中的“是/存在”,“是(存在)”才被看作是使……成为什么/作为什么存在的东西。而也正因为“是/存在”被看作是使……成为什么/作为什么存在的东西,“本质”也才被看作与“存在/是”同等的东西。因为作为“什么”存在,本质使一物成其一物,也就是使一物成为什么。

这里,我们要进一步问的是:如何理解 Sein(是/存在)就是“Was ist das?”(这是什么/这作为什么存在?)中的那个 ist(是/存在)? 它非得与 Was(什么)相联系吗? 或者说,它非得与宾位者相联系吗?

实际上,在“Was ist das?”(这是什么/这作为什么存在?)里的这个 ist(是/存在)有两层必须严加区分的意思:一层是,它表示有相遇者“这”存在着(Das ist),仅此而已。它除了表示在主位上的自在者存在着以外,不表示任何更多东西。在这个意义上,ist 是 Sein 在 Da——具体时机即当下的时间与机缘——中的开显、现身。Sein 在时机 Da 的现身即为 Das ist。对于 Sein 的这种现身,我们无以名状——不能以任何概念来规定、把握它,因为所有概念都是对宾位者的把握,而 Sein 永远守在主位上。不过,对于 Sein 的现身,我们勉强可以命名它。命名并不是规定,它与把握

无关。命名仅仅表示相遇的惊奇,表示对他者出现的回应。从一方面可以说,万物之名乃是表示 Sein 在不同时机的现身,所以万物之名均可由“这”(Das)来替代;从另一方面也可以说,众名之名是表示万物在不同时机从 Sein 开显出来,所以万物各有其名。

从命名之名向属名之名过渡,^①才开始了对显现者的规定与把握。这种过渡是人类意识的一种隐秘活动,它轻易就能躲过反思的努力而被遮盖在漫长的岁月里。如果说命名之名是对与他者相遇的回应、惊奇,那么属名之名则是对他者的规定:把他者在相遇中的显现就当作这个他者本身。也就是说,在命名之名向属名之名的转换过程中,我们的意识世界完成了对他者的身份转换:他者就是它在相遇中显现的那样,他者在相遇中的显现就是他者自身。因此,这种转换也就是对他者的同一性显现。于是,他者不再是自在的主位者,而是被置入关联中的宾位者。同一性显现中的他者就是与自己处于关联中的宾位者。所以,给出属名也就是给出原级定义,也可以说,给出原级定义就是给出属名,或者说,就是转命名之名为属名之名。

就他者首先来相遇才有可能进一步进入同一性显现而言,命名是定义之前提,命名之名是属名之名的前提。一物必须首先在/是(Das ist),它才可能进一步是什么/作为什么存在(Was ist das?)。所以,Sein 的第一层意思是它的另一层意思的前提。因为在“Was ist das?”中的 ist 的另一层意思,就是表示“这个东西”是作为某种什么存在。简明地说,就是表示这个东西是一个宾位者,一个以“客体”身份出现的事物。当且仅当把相遇的他者从其自在的主位上“抢夺”出来而带入同一性显现,也即把他者在相遇中的显现就当作它自身,ist 才与宾位者相联系。只是从语法学角度看,ist 在这种情况下发挥着“系词”功能。但是,从哲学(存在论)角度看,即使在这种情形下,ist 表达的核心意思仍然是“存在”,只不过这里

^① 参见本书作者的《亚里士多德的本体学说及其真理观》一文里有关命名与属名的严格区分。载北京大学《哲学门》2000年第二辑。

表达的不是自在的主位者的“存在”，而是在宾位上的客体的“存在”，也即以客体身份出现的“存在”。如果把“Was ist das?”这一西语句子转换成相应的汉语句子，那么这一层意思就会清楚地显明出来。在汉语中，这一西语句式可以表达为：“这个东西作为什么存在着？”或者“这个东西存在着，但作为什么存在呢？”这里“存在着”(ist)的是个“什么”，是个“客体”，虽然还没确定它究竟是个具体的什么，是个什么样的客体。

所以，在哲学层面上说，不管是在什么情况下，ist 的本源而核心的意义都是表示“存在”，或者更确切说，都是表示存在 Sein 在时机中的到来、显现。因此，ist 并不一定非得与“什么”即宾位上的客体有关，甚至它首先与“什么”无关；当且仅当相遇者被带入同一性显现当中，ist 才与“什么”相关而发挥着系词功能。而在非西语系统的一些语言里，表示“存在”的词在与“什么”相关时也可以没有明显的系词功能，如在汉语里的情形。这使汉语语境里的思想较容易避免把“存在”与“什么/客体”相混淆，不至于把“存在”当作“什么/客体”来理解和追问。相反，在西语系统，在“Was ist das?”这样的句式里，首先直接突现的恰恰是 ist 的系词功能，以至好像 ist 首先要表达的就是作为“什么/客体”存在的东西，因而 ist 总是与“什么/客体”相关：只要有东西是/在(ist)，它就一定是个“什么/客体”。ist 的系词功能就是把主词(Subjekt)联系于宾词(Objekt)。在这种系词功能中实际上隐含着这样一个逻辑学功能：把主位上的事物强行带入宾位，使事物不得不作为客体/什么存在而进入与其他客体的逻辑关联空间。ist 的系词功能及其所隐含的逻辑学功能首先是在同一性显现中完成的。“A ist A”这一同一性原理就是 ist 这种双重功能的最初表达。

在“Was ist das?”这种西语句式里，由于 ist 的系词功能的凸现，这种语句自然而坚固地掩盖着 ist 的第一层意义，以至 ist 好像只表达在宾位上的事物的存在。换言之，由于西语句式对 ist 的本源而核心的意义的遮蔽，导致把一切存在着的事物都视为必定是宾位上的事物，也即必定是可

以追问它“是什么?”的宾词物(客体)。于是,只要存在着,就必定是作为什么存在着,就必定是一个“什么”。这就使西语语境中的思想很容易毫无觉察地混淆“存在”(Sein)与“什么”(即可作为什么的存在者 Seiende)。不过,这种混淆倒有利于西语语境中的思想在一种非本源的存在论基础上建构发达的逻辑学,亚里士多德的逻辑学就是建立在那种把“存在”当作“什么”来追问与理解的非本源存在论之上的。澄清这种混淆并不是要摧毁逻辑学基础,而恰恰是要照亮它的根基。所谓非本源存在论也并非一种“错误的”存在论,而只是意味着它不是一种彻底的存在论。

因此,在没有觉悟到“存在”与“什么”(作为什么而存在)的区别的情境下,如果说 Sein 就是“Was ist das?”中的那个 ist,那么,这也就意味着一切分有存在 Sein 而存在着(ist)的事物都只能被视为宾位上的“什么”。正因为如此,Sein 才被托马斯·阿奎那和亚里士多德视为“什么性”(Washeit),也即使一切成为“是什么”(Was - Sein)的东西。作为“什么性”(Washeit),Sein 使万物都成为“是什么”。而作为“是什么”的每一事物首先就是它自己。也就是说,是作为“什么性”的 Sein 首先使每个事物是该事物本身。所以,在前面的引文里,托马斯·阿奎那认为,事物是从作为“什么性”的 Sein 那里获得本质的。因为不正是本质使一事物是该事物吗?这样,从本质(Wesen)到“什么性”(Washeit,是什么/作为什么存在),再到存在 Sein,也就成了同一个层面上的问题。不过,本质(Wesen)与存在(Sein)仍是有别的,这在涉及单一本体与复合本体的本质问题时将进一步讨论。

第二节 本质与复合本体

作为“什么性”,本质是由定义陈述出来的。定义的这种陈述并不是对一般属性的陈述,而是对一物之所以为该物的陈述。而根据亚里士多德,任何存在物要作为它自己出现或存在,都必须首先由本体述说出来。

也就是说,任何存在者只有首先被本体所陈述,它才能作为它自己存在,并且也才进一步被属性所陈述。因此,即使本质不就是本体,也一定存在于本体当中。

但是,关于本体,有的是单一的(simplicis, einfach),有的是复合的(composita, zusammengesetzt)。虽然在这两种本体中都存在着本质,但是,就单一本体是更优越的存在——因为它们是复合事物的原因,至少上帝所是的那种最初的单一本体是复合事物的原因——而言,本质以更真实和更优先的方式存在于单一本体中。但是,由于那种单一本体之本质对我们来说是更隐秘的,所以,人们必须从复合本体的本质开始,以便使方法程序从易到难而适当可行。^①

如果说本体是一物成为该物的原因,那么这首先是说存在于本体中的本质是使一物是该物的原因,因为正是事物之本质才能使一物作为该物被标明出来。那么,本质与本体究竟是一种什么关系呢?

就两种本体而言,在托马斯·阿奎那看来,本质更接近单一本体,它以更真实的方式存在于单一本体中。而上帝作为最高的单一本体,本质最接近上帝,并因而是事物的最高原因。这意味着,上帝这一单一本体的本质,或者说,在上帝这一最高本体中的本质,是最真实地作为“什么性”(Washeit)存在着,也即作为可定义的东西存在着的。但是,这是否意味着上帝的本质也是可定义的,因而是可由理性完全理解和把握的呢?如果是这样,那么,这也就是说,上帝可以被置于宾位上。如果说亚里士多德使自在物失去了主位,那么托马斯·阿奎那很可能因循着亚里士多德的道路而使上帝离开了主位。而如果的确如此,那么,托马斯·阿奎那的神学道路恰恰不是在接近上帝,而是在远离上帝。不过,这些问题仍有待

^① 托马斯·阿奎那:《存在者与本质》,拉德对照本,弗朗茨·莱奥·贝雷茨编译,雷克拉姆出版社1979年版,第9页。

在讨论本质与复合本体的关系之后进一步澄清,因为在托马斯·阿奎那看来,单一本体的本质比复合本体的本质更隐秘。只有澄清了后者才能认识前者。因此,本小节将首先讨论复合本体的本质,或者说,复合本体与本质的关系。

那么,何谓复合本体?

显然,在复合本体里存在形式与质料,就如在人(这种本体)身上存在灵魂与肉体一样。但是,人们不能说这二者中单纯的一个就是本质。事物的质料显然不会是本质,因为事物只是根据其本质才不仅被认识,而且才被归入种和属,但是,质料并不是认识的根据,某物被归入种和属也不是根据质料,而是根据使某物成为现实存在的那种东西。同样,单纯的形式也不能被称为复合本体的本质,虽然有些人试图持这种主张。^①

复合本体之为复合本体,就在于它包含着形式与质料,是由两部分复合而成的。但是,在托马斯·阿奎那看来,形式和质料并不能单独构成复合本体的本质。^②说质料不能构成复合本体之本质,这好理解。因为本质就是使一物作为该物存在、出现的东西,因而本质既是使事物能被认识(为该物)的根据,也是使事物能被归入种和属的根据。但是,单凭质料,人们既不能认识事物,也不能将事物归入种和属。因此,质料不能单独构成复合本体的本质。

但是,为什么形式也不能单独构成复合本体之本质呢?正如前面的讨论所表明的,本质是由定义标明出来的东西,而对复合本体如物理本体

① 托马斯·阿奎那:《存在者与本质》,拉德对照本,弗朗茨·莱奥·贝雷茨编译,雷克拉姆出版社1979年版,第11页。

② 这是托马斯·阿奎那不同于柏拉图和亚里士多德的地方,后两者认为形式就是使一物成为该物的本质。

的定义显然既包含着形式也包含着质料。因为在托马斯·阿奎那看来,只有数学定义是只关涉形式的定义,而如果对物理本体的定义不涉及质料,那么我们就无法区别数学定义与物理学定义。

说物理本体的定义涉及质料,这应是在基督教信仰背景下对希腊哲学在这个问题上的传统见解的重大修正。但是,数学定义真的不涉及质料吗?数学定义的自明性必须求助于直观,因此同样要涉及质料:获得量的规定的普遍质料或叫一般质料。所以,托马斯·阿奎那对物理(自然)学定义与数学定义的这种区分是值得怀疑的。实际上,一切定义都不能不涉及质料,没有纯形式的定义,包括同一性原则都涉及质料。

既然物体本体的定义包含着形式与质料,那么,质料或形式也不是作为附加物被引入本质里,或者被当作外在于物体本体的本质之外的东西引入本质里的。本质本身就包含着质料与形式。但是,如何理解这种本质呢?托马斯·阿奎那接着分析说:

人们也不能说,本质是存在于质料与形式之间的一种关系,或者是附加到它们身上的某种补充物。因为这样理解的本质必定只是事物的一种属性和某种外在特征,而且事物也不可能根据加入本质中的那种本质得到认识。^①

也就是说,复合本体的本质既不是单纯的质料或形式,也不是质料与形式的某种关系或附加到它们上面的附加物。因为,如果本质是质料与形式的某种关系或者是附加到它们上面的补充物,那么,这样的本质反而是在后的,而不是使一物成为它自己的那种在前的东西。这样理解的本质实际上只是事物的某种属性或外在特征。

^① 托马斯·阿奎那:《存在者与本质》,拉德对照本,弗朗茨·莱奥·贝雷茨编译,雷克拉玛出版社1979年版,第11—13页。

因此,托马斯·阿奎那认为:“只剩下一情况,即复合本体的本质这个词就指由质料和形式组合的东西。”^①复合本体的本质也是复合的。在这个问题上,托马斯·阿奎那只是沿袭了阿维森纳和阿维罗依的观点。前者曾说:复合本体的“什么性”(Washeit)就是形式与质料的组合。《形而上学》的注释者阿维罗依也认为,复合本体的存在(Sein)不是形式也不是质料,而是复合体。

但是,如果说复合本体的本质是复合的,如何理解这种本质的普遍性呢?因为本质是由定义表达出来的,而定义必须是普遍的。但是,由于复合本体的本质是由质料与形式组合的,因而它的定义必定涉及质料,而质料是一切作为复合本体出现的个体存在者个体化(Individuation)的原因。一切个体存在者都是包含着质料与形式的复合本体,但是形式是普遍的,因此,除了质料,没有任何东西是个体化的原因。也就是说,质料是使一个个体事物区别于另一个个体事物的原因,比如,是质料(骨骼、肌肉等)使苏格拉底这个人区别于柏拉图那个人,这意味着特殊性来自于质料。但是,如果说质料是个体化与特殊性的原因,那么如何保证包含着形式与质料于自身的复合本体之本质是普遍的呢?本质是由定义给出来的,因此,这个问题也就转化为“定义如何是普遍的?”既然作为个体化原因的质料是特殊的,那么这似乎也就意味着包含着质料与形式于自身的本质也是一种特殊的东西,而不是普遍的,因而陈述本质的定义也不会是普遍的。而如果定义不是普遍的,它也就没有意义。

因此,托马斯·阿奎那要对质料作出区分,即把质料区分为“被标明的质料”(materia signata, die bezeichnete Materie)与“未被标明的质料”(materia non signata, die nicht bezeichnete Materie)。而所谓被标明的质料,也就是在某种维度或量度下得到思考的质料。^② 什么叫在某种维

① 托马斯·阿奎那:《存在者与本质》,拉德对照本,弗朗茨·莱奥·贝雷茨编译,雷克拉姆出版社1979年版,第13页。

② 参见同上书,第15页。

度或量度下得到思考呢？简单说，就是在某种特殊角度下得到思考。因为这种特殊角度，使在此角度下得到思考的质料成为突现出来的特殊质料，从而成为个体化的原因。而未被标明的质料则是无差别的质料，而无差别的质料也就无所谓特殊性问题，因此它不是个体化的原因。这也就是说，定义给出来的本质所包含的质料首先是未被标明的质料；只有涉及被个体化为个别事物的定义时，才会涉及、援引被标明的质料。比如说，“人”的定义并不涉及、援引被标明的质料，或者更确切说，“人”的定义虽然涉及“人”这个复合本体的质料，但并不标明它的质料。因为在“人”的定义中所包含的质料并不是这个个体的肉体或那个个体的肉体，而是略去、删除或掩盖了一切个体肉体差异的肉体。因此，在“人”这个定义中，涉及的是一种未被标明的、无差别的质料，从而保证了这个定义的普遍性。

这里，就复合物的定义涉及的质料被看作是未被标明的因而是无差别的质料而言，托马斯·阿奎那解决了复合物定义的普遍性问题。而我们要附带特别指出的是，托马斯·阿奎那在解决定义的普遍性问题时以不自觉的方式暗示了这样一个存在论事实，即定义活动同时一定是删除、掩盖事物的活动。但是，托马斯·阿奎那也许会认为对个体物的定义除外。因为在他看来，对个体物的定义要援引被标明的特殊质料，因而显明了个体的差别。但是，这是有问题的。

在托马斯·阿奎那看来，质料是个体物个体化的原因，因而对个体的定义必定要援引通过标明而被凸现出来的特殊质料。正是因为个体定义要援引被标明的特殊质料，个体定义才与种或属的定义区别开来。

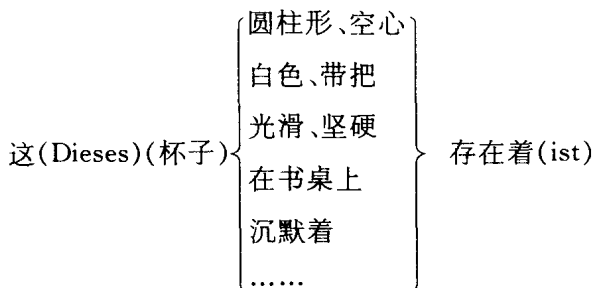
人的定义与苏格拉底(这个个体)的定义的不同，就在于前者涉及不被标明的质料，而后者则要借助于被标明出来的质料。所以，显而易见，人的本质与苏格拉底的本质如果不根据被标明和不被标明

(的质料),就不可能得到区分。^①

也就是说,“人是理性动物”这个种类定义与“苏格拉底是理性动物”这个个体定义的区别,就在于后者标明了特殊质料,而前者抹去了个体质料的一切差异。

但是,实际上并非如此。在个体定义中,个体(这里就是“苏格拉底”)已不是特殊的个体,而是普遍的事物,因为一切定义都必须以存在论判断和原级定义为前提。从存在论判断经原级定义再到个体定义、种类定义,一切差异早已被抹平或删除。为了把这个问题的讨论引向深入,我们这里以眼前的个体物“水杯”为例来分析。

我们首先完成的是这个杯子的存在论判断:



在这里,“这存在着”(Dieses ist)仅仅表示有个东西摆在这里,它如此(圆柱形、空心、白色、光滑)这般(……)地存在着。更准确地说,“这存在着”仅仅表明,有东西如它显现的那样存在着,但又不仅仅如它显现的那样:它不只是圆柱形、空心、白色、带把、光滑、坚硬、在书桌上、沉默着等等这些表象所能完全呈现、描述的。“这个东西”不仅仅在显现里,它还在不显现里,因而它不仅在意识的表象里,还在自己的位置上。这也就是说,它不被任何宾词或表象所陈述。

^① 托马斯·阿奎那:《存在者与本质》,拉德对照本,弗朗茨·莱奥·贝雷茨编译,雷克拉姆出版社1979年版,第17页。

所以,“这存在着”表明的是一个存在论判断:有自在存在者来相遇。在这个存在论判断中,人们面对的不仅是显现的东西,而且面临不显现的东西,一个令人惊奇与敬畏的存在者,也即一个在整体中存在着的存在者。因此,实际上,它不是什么,它什么也不是。

但是,当人们进一步说:

这(Dieses)(杯子)	}	圆柱形、空心 白色、带把 光滑、坚硬 在书桌上 沉默着	}	是杯子(作为杯子存在着)
---------------	---	--	---	--------------

那么,人们就进入了知识论-逻辑学判断。“这是杯子”或“这作为杯子存在着”与“这存在着”的最根本区别在于:前者把显现出来的那些现象(意识中的表象)就当作这个存在者的全部,而漏掉、掩盖了不显现的整体,以致人们通过逻辑学而心安理得地沉溺于单一的显现世界,而忘却了其他可能性。

在“这是杯子”的判断里,实际上已有了这样的统一活动,即把“圆柱形、空心、白色、带把、光滑、坚硬、沉默着”等等这些显现于意识中的现象统一为“一个东西”,并且把统一了那么多现象于自身的“这个东西”当作“杯子”的标准物,从而把它规定为“杯子”。于是,“杯子”(或者被叫为 Tasse 或 cup 或其他叫法)这个本来只是表示有自在者来相遇的命名语词,成了用来单纯指称(规定)统一了那么多现象于自身的那个标准物的概念。“这是杯子”等于说“杯子就是这样的(圆柱形、空心、白色、光滑、坚硬等等现象的统一体)”。作为命名语词的“杯子”并不仅仅表示“这样的”,它还表示“这样的”以外的东西,那就是“这样的”从其中来又存在于其中的那个整体。或者说,作为命名语词的“杯子”,不仅表示显现出来的东西,而且通过显现出来的东西来暗示不显现的东西。所以,命名不是指

称或规定,而是相遇者打开的对话。任何定义都是对这种对话的中断。

所以,在“这是杯子”这个看似非常简单直接的判断里,已包含着中断、统一、删除和抽离这些遮蔽活动。通过把“这”统一、归结为所显现的“那样”而把“这”所在的那个不显现的整体遮盖掉,从而把“这”从它所在的那个隐蔽的整体中抽离出来,也即把“这”从它自己的位置上抽离出来。这样,“这”就成了在意识里被显现和统一为单个东西的个体存在者。而当“这”这样被统一为一个确定的个体存在者时,它也就被当作一个“标准物”或叫“自身同一物”：“这(在相遇的命名活动中被叫做‘杯子’)”就是“这(样的)”,“这(样的)”就是“这(杯子)”。对“这(杯子)存在着”的“这(杯子)”的抽离与统一的第一结果就是“这是**这**”或“杯子是**杯子**”。^①“这是杯子”这个简单判断以“这是**这**(杯子是**杯子**)”这个同一性判断(它曾被我们称为原级定义)为前提而内在地包含着同一性判断。因此,在“这是杯子”这个判断中,“这”不仅是个体者,同时又是一个普遍者,因为它首先是一个普遍的标准物即自身同一物。

就苏格拉底作为一个个体而言,托马斯·阿奎那所举的例子“苏格拉底是理性动物”这个涉及“个体”的判断,实际上可以改写为“这是理性动物”。就像我们前面所分析的,在这种判断里,“这”或“苏格拉底”实际上已被统一为一个标准的自身同一物,因而是一个普遍的个体存在者。所以,即使在这种个体判断里,苏格拉底的一切特殊性(比如高矮、胖瘦等等)也都被略去、删除。也就是说,即使在有关个体存在者的定义中,个体存在者的质料特殊性恰恰也是被略去了,而不是被标明了。因此,不管是对作为个体的复合本体的定义,还是对作为种或属的复合本体的定义,涉

① 在“这是这”这个同一性命题中,从存在论角度看,主位上的“这”与宾位上的“这”是不同的。宾位上的“这”只是在意识中显现的“这样子”,也仅仅是意识中显现的“这样子”。而主位上的“这”本来并不仅仅是显现出来的“这样子”,它还有更多可能性;只是在意识以概念方式开显自己而掩盖、删除“这”的其他可能性时,“这”才直接被等同于“这样的”。同样,在“杯子是杯子”这个命题中,两个“杯子”本是不同的:主位上的“杯子”是一命名语词,而宾位上的“杯子”则是一概念。

及的都是无差别的质料,换言之,质料的特殊性都被隐去或删除。在个体定义中,同样并不标明其质料。

实际上,只有在两种情况下,对个体的规定才会涉及个体的质料特殊性。一种是在与其他个体的关系中规定个体。比如,要把苏格拉底与柏拉图、亚里士多德、孔丘区分开来,就必须援引苏格拉底的质料——高矮、胖瘦、黑白等等骨骼与肌肉方面的特殊性。但是,一个体与同种里的其他个体的区别不应是本质的区别,因为正是有共同的本质,它们才被归在同一个“种”之下。把同种下的不同个体区别开来的只是一些在比较中才显明出的特征或属性,而不是本质。也就是说,是在比较中对个体的规定才涉及标明个体的质料。

另一种涉及个体质料的情况是要区分个体定义与种的定义。比如,作为个体的苏格拉底的定义(本质)“苏格拉底是理性动物”与作为种的人的定义(本质)“人是理性动物”之间的区分就在于,在“人是理性动物”这个种的定义中,不标明任何个体的质料,也即说一切个体质料的差异性都被隐去。它虽然涉及一切个体,但是一切个体的质料却是作为被删去了一切差异性的无差别的质料被涉及的;而在“苏格拉底是理性动物”这个个体定义中,在托马斯·阿奎那看来,则标明了苏格拉底这个个体的特殊质料。也即说,个体定义涉及个体的特殊质料。但是,只是在与种的定义相区别、相对应的情况下,我们才能说个体定义涉及个体的特殊质料;就个体定义本身来说,正如我们前面的讨论所表明的,个体质料同样是作为一般质料被涉及的。指出这一点是至关重要的,因为,一切“一般(普遍)的东西”都是宾位上的东西,也只能是宾位上的东西。如果说本质只能是由定义给出来的东西,那么,这也就意味着,一切本质,不管是个体物的本质还是种属物的本质,都是宾位上的东西,因而都是一种“客体”。

同样,在托马斯·阿奎那看来,“属(Gattung)的本质与种(Art)的本质也是根据被标明(的质料)与不被标明(的质料)得到区分的”。我们将非常有趣地看到,托马斯·阿奎那由此将属、种与个体之本质的关系问题

引向了整体与部分的关系问题,借以进一步讨论复合本体的本质问题。因为只要是复合本体就有种、属与个体的关系问题。

所以,托马斯·阿奎那接着说:

相对于种的个体是通过受某种量度规定的质料而得到标明的,而相对于属的种则是通过构成性的差(它来自于物的形式)而得到标明的。但是,在相对于属的种这种情况下,(对种的)规定或标明并不是通过存在于种的本质中却绝不存在于属的本质中的某种东西来进行的。相反,那总存在于种里,也存在于属里的东西并不是要被规定(为种)的东西。因为如果动物不是人所是的整体,而是人的一部分,那么,它就不能用来述说人,因为没有部分能述说它的整体的。^①

如果要把个体从其所属的种中标明(区分)出来,比如,要把作为理性动物的苏格拉底这个个体从作为理性动物的“人”这个种中标明出来,就必须通过标明苏格拉底的质料才能完成。而如果要把种从其所属的属中标明出来,则要通过“构成性的差(区别)”来完成。所谓“构成性的差”,也就是构成种之间的差。种的本质是通过使自己与同属(类)中的其他“种”区别开来的差得到标明的(定义)。

不过,托马斯·阿奎那这里要强调的是,把“种”从属中标明(规定)出来的那种东西(本质),既存在于种中,也存在于属中,而不可能只存在于种中而不存在于属中。否则,属就只是种的部分,而不是种的整体。而如果属只是种的部分,比如说,如果“动物”只是“人”的一个部分,那么,“动物”就不能用来述说作为种的“人”,因而不再是“人”的“属”。因为部分从来就不能用来述说整体,或者说,整体不可能由部分说出来。同样,把个体从种中标明出来的东西也并非只存在于个体中而不存在于种中。否

^① 托马斯·阿奎那:《存在者与本质》,拉德对照本,弗朗茨·莱奥·贝雷茨编译,雷克拉姆出版社1979年版,第17页。

则,“种”就成了个体的部分而不再是可用来述说个体的种。

那么,要进一步问的是,在什么情况下,属(概念)或种(概念)是一整体,而在什么情况下它们成了部分?这里我们还是引用托马斯·阿奎那给出的例子来讨论。首先以“物(肉)体”(corpus/Körper)这个概念为例。作为本体(Substanz)的一种类,如果“物体”仅仅被看作是只具有使三维性得到表示的形式的东西,或者说,使三维性得到表示的形式被看作“物体”的“完满”(Vollendung),从而被当作“物体”的全部,那么,“物体”就只是“动物”的一个部分,即质料部分(在这种情况下,“物体”即是汉语的“肉体”),而不是动物的属。因为三维性被当作“物体”的“完满性”也就意味着其他一切形式的完满性都被排除在外,因此,再附加上其他东西,那么它就不再是“物体”。显而易见,相对于这样理解的“物体”,灵魂只能是在物体这个词所表示的东西之外却又附着于物(肉)体之上的东西,由此才与物体一起构成了“动物”。也就是说,灵魂与物(肉)体就如部分与部分组合成整体那样组合成动物。

更进一层说:

动物与人的关系也是如此。因为如果把其他完满性排除掉,而只把动物理解为仅有这样一种完满性的事物,即它因自己身上的原因(力量)而能感性地感知与运动,那么,其他完满性(不管是什么完满性)与动物就处在一种部分与部分的关系中,而不是内在地被包含在动物概念之中的完满性。这样理解的动物就不是属。但是,如果动物被理解为这样一种事物,即它的形式能产生出感官知觉与运动,而不管这是一种什么形式,是只具有五种官能的灵魂,还是既具有五种官能又具有理性的灵魂,那么,动物(这个概念)就是属。^①

^① 托马斯·阿奎那:《存在者与本质》,拉德对照本,弗朗茨·莱奥·贝雷茨编译,雷克拉姆出版社1979年版,第21页。

作为一个属概念，“动物”具有各种“完满性”，不仅具有“能感性地感知与运动”这种完满性，而且还具有“能理性地感知”等其他完满性。如果把其中的某种完满性，比如“因自己身上的能力而能感性地感知与运动”这种完满性，当作“动物”的完满性，因而把其他完满性从“动物”中排除掉，那么，其他完满性与“动物”就处在部分与部分的关系，而不是被包含在“动物”这个概念中。在这种情形下，“动物”就不再是一个“属”的概念，因为在这种情况下，“人”不能作为它的一个种而归在它之下。

因此，如果一个概念是一个属的概念，那么，它必定是一个表示“整体”的概念，或者说，它内在地包含着各种足以构成各个种类物的完满性，而绝不仅仅具有一种完满性。相对于个体，一个种的概念亦复如此，它必定也是表示一个整体。实际上，属、种、差都表示一个整体，只不过是不同方式罢了。

属以不确定的方式表示存在于种中的整体，因为属并不只是标明(表示)质料。差也表示整体，它也不只是表示形式；定义也表示整体，种也是，但是，是以不同方式：属像名称那样表示(标明)整体，而名称就是规定一物中质料所是的东西，而不规定固有的形式。所以，属是从质料取得(名称而表示整体)的，虽然它不是质料。……而差则是从某种形式那里取得名称的，而不管就其最初意义而言是某种质料的东西。……而定义或种则包括二者，即包括由属这个词所表示的某种质料和由差这个词所表示的某种形式。^①

如何理解属取名于质料又不只是表示质料，差则取名于形式，而种则取名于形式与质料？实际上，这是一个遮蔽、隐去与标明、表示的关系问题。一个概念之所以是一个属，它一定隐去、抹掉了各“种”具体事物所固

^① 托马斯·阿奎那：《存在者与本质》，拉德对照本，弗朗茨·莱奥·贝雷茨编译，雷克拉姆出版社1979年版，第23页。

有的“形式”，而只关涉到它们的质料在越出它们所属的诸种之外的更广泛的关联中所是的东西。比如说，“动物”作为一个属概念来看，它也就是具有“自己能感知与运动”这种形式的存在物。也就是说，一个存在物之所以能被归在“动物”这个属下，是因为这一存在物具有“自己能感知与运动”这种形式。但是，“自己能感知与运动”之所以能被当作一种“形式”而得“动物”这一宾名，从而使各“种”不同的但都具有“自己能感知与运动”这种本性的存在物可以统一归在一个共同的概念下，正是因为这一“形式”隐去、遮盖了那些各种不同存在物的不同形式而作为无差别整体质料存在于这些不同的存在物身上。我们甚至可以这样说，相对于种，属之所以为属，恰恰是因为以无差别方式存在于诸“种”里的质料在诸“种”之外的关联中成了形式而得名。所以，它取名于质料又不只是标明质料，它同时标明了种外的形式。在“动物”这一属里，“能自己感知与运动”这一本性之所以不再是诸种里的无差别质料，而成了与植物区别开来的另一类存在物，就在于“能自己感知与运动”这一本性在与植物这一类存在物的比较关联中成了标明另一类存在物的形式。在这个意义上，“动物”不仅仅标明了质料。

我们或许可以说，属以种外的形式标明了无差别地存在于种里的整体质料。而这也就是说，属也以不确定的方式标明了存在于种里的整体。所谓以不确定的方式标明了种中的整体，是说属内在地包含着各种形式的种，因而它所标明的整体质料展现为在各种形式里的种的质料，而不仅仅展现为某一确定的种的质料。属所以为属，就在于它的形式不仅使它具有一种存在于各个种里的完善性（这种完善性以无差别的质料整体存在于各个种里），而且使它具有其他分别存在于所属的各个种的形式里的完善性。也就是说，属展现为具有各自形式的各个种的完善性，为各个种的形式所完善。简单说，属所标明的整体质料以被遮蔽的方式具体化在各种可能形式的种中。在这个意义上，属以不确定的方式标明了存在于种中的整体。

如果说属是从质料得名,那么差和种则是从形式得名。差是同一属下各个种之间相互区分的形式。也就是说,使不同的种区分开来的是种的形式。属下的诸种拥有从属的角度看是无差别的共同质料,因此,种的不同不能来自质料,而是形式。形式的不同才使那种无差别的质料展现在不同的种里。差就是将同一属下的某个种与其他种区分开来的形式。比如说,“人是有理性的动物”,这里,“有理性的”就是把人与牛、羊这些归在“动物”这个属下的其他种类动物区别开来的形式。人因有这个形式而被称(定义)为人,并与其他种类的动物区别开来。

差不仅使种之间区分开来,而且使种与属区分开来。如果说属是以不确定的形式标明了以无差别方式存在于诸种中的质料,从而以不确定的方式标明了存在于诸种中的质料整体,那么,差则以确定的形式(如“有理性的”)标明了无差别的质料,使无差别的质料在确定的形式下显出差别而成为某一具体种类的质料。差在使无差别质料在某种形式下成为有差别的质料时,也就标明了—个种的整体。

而定义或种则包含着属所标明的质料与由差所标明的形式。举例来说,“人”这个“种”包含着“动物”这个“属”所标明的质料(“自己能感知与运动”)与“有理性”这个“差”所标明的形式即“理性”。在“人”这个种里,“自己能感知与运动”这种无差别质料展现为“理性”这种形式下的质料,因而人是理性动物,而不是由“理性”与“动物”两部分组成的。“理性”与“自己能感知与运动”不是作为两个部分叠加成人这种类存在物的,而是“自己能感知与运动”这种质料在“理性”形式下得以标明、表示而给出了人这种类存在物。也就是说,种不是由质料与形式组合而成的第三种存在物,而是让某种质料在某种形式下得到标明、显现的类存在物。因而种表示一个复合整体,它既表示形式,也表示某种形式中的质料。

托马斯·阿奎那要说的是,属、种、差都表示整体,因而可以陈述一切作为复合本体出现的个体。因为一切作为复合本体出现的个体都是一个整体,而不是部分。而这在另一方面也就是说,如果本质是

作为部分被表示和理解的,那么属、种、差不适合于表示本质。但是,托马斯·阿奎那不是说本质就是由定义表示出的东西吗?而定义不就是属加种差吗?——至少次级定义可以这么看。这里的问题在于本质被表示、标明的方式。

在托马斯·阿奎那看来,复合本体的本质有两种表示方式:一种是作为部分被表示,一种是作为整体被表示。比如,“人”这个词与“人性”这个词都表示人的本质,但是是以不同的方式来表示:“人”这个词把人的本质作为整体来表示,因为它并不排除对质料的表示(标明),而是以不确定的方式内在地包含着对质料的表示。

所以,“人”这个词可以陈述个体。但是,“人性”这个词则把人的本质表示为部分,因为“人性”这个词的意义只包含属人(就其是人而言)的东西,而排除了一切(对质料的)标明(表示)。所以,“人性”一词并不用来陈述个体。^①

在这里,“人性”只表示人之为人的东西,而不表示之外的任何内容。也就是说,“人性”排除了对“人”这个种所标明的质料的任何表示,而只表示这个种的本性部分。当人的本质这样被表示的时候,也就是人的本质被作为部分来表示。而在这种情况下,本质不被属、种概念所表示。因此,对于复合本体来说,其本质只有作为整体才能被种、属概念所标明,因而才能在属加种差的次级定义中被给出来。

第三节 本质与单一本体

以上讨论了复合本体的本质问题。如果说复合本体是包含着形式与

^① 托马斯·阿奎那:《存在者与本质》,拉德对照本,弗朗茨·莱奥·贝雷茨编译,雷克拉姆出版社1979年版,第31页。

质料于自身的本体,那么单一(einfach)本体则是一种只作为形式而存在的本体。那么,如何理解这种单一本体的本质?这里首先要问的是,有哪类东西能被归为单一的本体?

第一因也即上帝是纯形式,因而是纯粹的单一性(Einfachheit),这是没有问题的。但是,灵魂与精神体是否是单一本体?在思想史上,有人认为它们不是单一本体,因为它们也是由形式与质料组合而成的。不过,托马斯·阿奎那赞同大多数哲学家的观念,认为灵魂与精神体也是单一本体。托马斯·阿奎那认为,对此的最好证明就是,这些本体身上存在着超感性的认识能力。正是通过这种超感性的认识能力,一切复合本体的形式才得到认识。但是,只有当形式被从质料及其性质中分离出来而被接受进能进行超感性认识活动的本体里,形式才是现实可认识的。“因此,任何能进行超感性认识活动的本体在根本上一定是摆脱质料的。它既没有作为它自己之部分的质料,也不会是一个被烙在质料上的形式”^①。这意味着,灵魂、精神体这类具有超感性认识能力的本体不可能包含质料,而只能是没有质料的形式本体,因而它们是单一的,而不是复合的。

这里的论证实际上隐含着这样一个预设:一切在感性中被给予的质料都妨碍认识。如果停留在质料上,或者说,束缚于质料上,那么一切都是不可认识的。人的灵魂或精神之所以能够使被联结于质料的形式成为可认识的,正因为灵魂或精神能够把形式从质料中解放出来。认识是一种解放事业,而能进行“解放”活动的本体一定是也只能是“自由的”、摆脱质料束缚的本体。

不过,在托马斯·阿奎那看来,灵魂、精神体(如天使)这类本体虽然是纯形式的,而不是形式与质料的组合,但是,它们“却存在着形式与存在(forme et esse/Form und Sein)的组合”^②。只不过这种组合并不改变这

① 托马斯·阿奎那:《存在者与本质》,拉德对照本,弗朗茨·莱奥·贝雷茨编译,雷克拉姆出版社1979年版,第43页。

② 同上书,第45页。

类本体的单一(纯)性,因为它们的本质或“什么性”永远是形式本身,而与任何其他东西无关。那么,我们如何来理解灵魂、精神体这类本体是形式与存在的组合呢?在托马斯·阿奎那的视野里,这里实际上存在着一个形式等级世界。

虽然一切单一本体都是没有质料的形式,但是,除了第一因外,其他单一本体并没有充分、完满的单一性(die völlige Einfachheit)。所谓有充分、完满的单一性,也就是说,这一本体的“什么性”即本质就是它的存在本身,而它的存在就是它的本质。这样的本体只能是作为第一因出现的本体,因为就这一本体的本质(形式)就是它的存在而言,它的存在必定就是一种自为持存的存在。因此,就它本身而言,它不接受任何差别物的附加,否则,它就不是自为持存(独立)的存在,而是成了存在与存在之外的形式的组合。所以,作为“其本质(形式)就是其存在,其存在就是其本质”的本体,它必定是具有绝对单一性的本体,因而也必定就是作为第一因的本体。一切其他事物只是通过附加上差或质料而分有、“复制”这一具有绝对单一性的本体,才成为它们自己。也就是说,万物都是来自绝对的单一性本体,它们通过附加差而分有第一因,把第一因复制到自己身上。这就如属下的种是通过附加差(形式)而复制属,或者说,通过附加差,属被复制到它下面的诸种里。^①上帝(第一因)以隐身的方式存在于万物里,就如属以无差别的、不被标明的质料存在于种里一样。

除第一因外,其他一切单一本体都不具有充分的单一性。离第一因越近,单一本体的单一性就越充分,相反,离第一因越远,其单一性就越不充分。所谓没有充分、完满的单一性,也就是说,其他单一本体虽然也是纯形式的存在,但是,它们不像第一因那样是纯粹的现实性,而是仍有非现实的存在——它们仍有可能性有待展开、实现。因此,它们与潜能(potentie/Potentialität)相关联,或者说,它们携带着潜能。这种潜能不

^① 而个体又是通过附加质料而复制它所属的种。“人”这个种就像是一幅“人样”白描,附加上颜色、表情、形体线条以及其他细节,就会成为一个分有、复制那个“人样”白描的个体。

属于本体的本质,而是在本质之外,但又属于本体的整体存在。由于这种潜能在本质之外,因此并不因为它不是现实的而影响、改变本质;同时由于这种潜能属于本体的整体存在,因此它的非现实性使本体不具备纯粹的现实性。本体不具有充分的单一性,就在于它们的形式总是与潜能的存在相联系。因而,这类本体虽然就其形式而言是现实的,但是就其整体存在而言,又不像第一因那样是纯粹现实的。

所以,对于灵魂、精神体之类本体来说,所谓形式与存在的组合,并不是指要在形式基础上加上某种东西才使这类本体现实地存在,而仅仅是说,这类本体由于其形式与潜能性存在的组合而不具有纯粹的现实性,或者说,还有待于获得更完满、更充分的现实性。对于这类单一本体来说,其形式并不依赖于其存在,相反,其存在倒是依赖于其形式。所以,这类本体虽然是形式与存在的组合,但是,就其本质来说,却不是复合本体,而是单一本体。这种单一本体是形式与存在的组合仅仅表明这种单一本体并不是充分、完满的现实性存在。只有那类其形式与质料相互依赖而不可分离地构成本质的本体才是复合本体。也就是说,只有这样的本体才是复合本体,它的形式离第一因如此之远,以至它的这种形式不能独立于质料而存在,而只能与质料相互依存而构成本体之本质。

这样,我们也就可以发现,复合本体的本质与单一本体的本质的根本区别就在于:“复合本体的本质不只是形式,而是包括形式与质料,而单一本体的本质只是形式。”^①这一根本区别具体展现为两个区别:第一个区别是,复合本体的本质可能作为整体被表示(标明)出来,也可能作为部分被表示出来——这取决于对质料的表示^②;而单一本体的本质就是它的

① 托马斯·阿奎那:《存在者与本质》,拉德对照本,弗朗茨·莱奥·贝雷茨编译,雷克拉姆出版社1979年版,第47页。

② 参见前面第二小节最后的讨论。当复合本体的质料以不确定方式被表示时,它的本质就作为整体被表示;而当排除了对它的质料的表示时,它的本质就作为部分被表示。

形式,因此它只能作为整体被表示。因为在单一本体这里,除了形式,不存在任何能承担起形式的东西。第二个区别是,由于复合本体包含着能被表示(标明)的质料,它的本质可以根据对质料的划分而被复制或多样化(multiplicantur/vervielfältigt),因此,复合本体的本质按种(类)而言是同一的,而按数而言则是不同的。但是,由于单一本体不包含质料,因此,不可能像在复合本体那里那样可以对单一本体的本质进行复制。所以,在单一本体那里,不存在同一种类的许多个体,而是像存在许多不同个体那样,存在许多种(单一本体)。^①

对于第二个区别,我们可以通过分析一个例子来理解。比如,“人”这个复合物包含着“理性”这个形式与由“能自己感知与行动”(动物)来标明的质料。作为这种复合物,它的本质(定义)只有一种即“理性动物”,而没有其他。但是,由“能自己感知与行动”所标明的质料在“人”这里却是具体化为各个不同个体而被诸个体所划分,从而把“理性动物”这个本质复制到诸个体当中的。因此,就数量上说,“人”的本质是多——它存在于所有的个体当中,每个个体都担当着“理性动物”这一本质。也就是说,有许多“理性动物”。所以,复合本体的本质根据对质料的划分、分割而被复制在不同事物上,形成不同种类或不同个体的事物。或者反过来说,不同事物因复制了同一种本质而属同一种类的事物,但是,这些事物又是通过划分或分割质料来复制本质的,它们将因这种划分而成为不同的、有差别的事物。相反,在单一本体那里,由于它是形式的存在,它的形式就是它的本质,因此它的本质不可能通过分割质料而被复制与多样化。这意味着,不可能存在许多同一种类的单一本体,而只可能存在不同种类的单一本体——它们只因形式不同而相互区分开来,而与对质料的分割无关。也就是说,“在这类本体那里,不存在同一种类中的个体的多样性。”^②单一

^① 参见托马斯·阿奎那《存在者与本质》,拉德对照本,弗朗茨·莱奥·贝雷茨编译,雷克拉姆出版社1979年版,第47页。

^② 同上书,第59页。

本体之间的不同必定是种类(本质)间的区别,而不会仅仅是同一种类中个体间的差异。

单一本体与复合本体在本质方面虽然有如此之不同,但是,如果较之作为第一因或第一者的单一本体来说,它们又共同属于另一类东西,是另类存在。因为除了作为第一者这种单一本体是一自为持存的存在(ein für sich bestehendes Sein)外,其他一切本体都不是自为持存的,而是通过“附加”上“差”被给出来的。所谓“自为持存的存在”,也就是只为自己持存的存在,或者说,只以自己为目的的存在,因而是一种绝对单一的独立存在。这意味着,这种单一本体本身不接受任何差别物的附加,否则它就不是独立而绝对单一的存在,而成了存在与存在之外的形式的组合。相反,其他一切本体,不管是单一本体还是复合本体,都是通过附加上差或质料才给出来的。灵魂、精神体这类单一本体就是通过附加上形式之外的“存在”给出来的,而“人”这个复合本体则是通过在“能自己感知与行动”所标明的质料上附加上“理性”这个差而给出来的。

相应地,由于第一者是自为的存在,因而它的形式就是它的存在,它的存在就是它的形式;或者说,它的本质就是它的存在,它的存在就是它的本质。但是,由于其他本体的存在不同于第一者的存在,它们的本质或什么性也是另外一种东西。因而,也就是说,它们的存在与形式不会是同一个东西。这意味着,它们首先都是形式与存在的组合,其次是形式与质料的组合,这取决于它们离第一者的“远近程度”。虽然如此,在这里,却是形式高于质料,本质优于存在。因为,比如就第一因以外的单一本体来说,它的形式也就是它的本质或什么性,而它的形式并不依赖于它的存在,相反,它的存在却要依赖它的形式。而且它的形式使它具有现实性,而它的存在恰恰并不都是现实的。而本质优越于存在则体现在,即使我们不知道某物是否现实地存在,我们也能知道某物是什么,即能知道它的本质。托马斯·阿奎那说:“任何本质或什么性都能被思考,即使人们对

它的存在一无所知。”^①任何本质都能被思考、把握,这是托马斯·阿奎那的一个坚定信念。

第四节 上帝的本质与存在(esse/Sein)

以上讨论实际上已暗示了本质的三种存在方式。相对于本体被分为复合本体、单一本体与作为第一因的单一本体,本质也以三种不同方式存在。或者也可以说,三种本体以三种不同的方式拥有本质。

不过,较之其他两类本体,作为第一因的单一本体以最为独特的方式拥有其本质:上帝的本质(essentia/Wesen)就是它的存在(esse/Sein)本身,它的存在就是它的本质。

而由此可知,上帝不落在一个属(Gattung)下。因为一切落在属下的东西除了其存在之外必定拥有什么性(quiditas/Washeit)。属或种的什么性或本性(Natur)就其本性性质言在所属的事物中并不是特殊的,而存在在不同事物中却是不同的。^②

在上帝这里,本质以直接等同于存在这种方式为上帝所拥有。上帝没有本质以外的存在,也没有存在以外的本质。也就是说,上帝没有作为“什么性”(quiditas/Washeit)或“是什么”的本质。因为上帝的本质直接是它的存在(esse/Sein),而不是“是什么”(quiditas/Washeit)。这意味着,以这种方式拥有本质的上帝不落在一属下,不归于任何属。因为任何落在某一属下的东西,也就意味着它除了它的存在之外必定拥有作为“什么性”的本质;或者也可以说,它拥有本质之外的存在。属或种的“什么

^① 托马斯·阿奎那:《存在者与本质》,拉德对照本,弗朗茨·莱奥·贝雷茨编译,雷克拉姆出版社1979年版,第49页。

^② 同上书,第57页。

性”(本质)一定被可归在它之下的一切事物所共同拥有,但是这些事物的存在却是各不相同的。因此,凡是落在某一属下的事物,它的本质与存在是不同的,它的存在“多”于它的本质。

关于上帝不落入任何属下的思想,托马斯·阿奎那在《反异教大全》里有类似的论证:

归在一个属下的东西**就其存在来说**,与归在同一个属下的其他一切事物总是有别的;另一方面,同一个属并不陈述更多(属外)的事物。于是,一切归在同一个属下的事物在属的什么性上必定是一致的,因为属就事物的本质性(Wesenheit)方面陈述一切(属内)事物。因此,落在一属下的每个事物的存在都处在属的本质性之外。而这在上帝那里是不可能的。所以,上帝不落在一个属下。^①

一方面,在同一个属下的事物的存在是相互有别的,牛羊鸟虫虽同属“动物”,它们的“存在”却各不相同,它们是作为不同“种类”的事物存在着的。但是,另一方面,所有同一属下的事物都可由属来陈述,属也只陈述属下的事物,而不陈述属外的更多事物。这是说,属的“什么性”(即本质)为属下的一切事物所共有,属下的事物也就是拥有属的“什么性”的事物。在拥有属的“什么性”这一点上,属下的所有事物都是一致的。这意味着,属的“什么性”并不能把属下的事物区分开来。所以,使属下事物作为这一种事物存在而不是作为另一种事物存在的东西是在属的“什么性”(本质)之外:是属的“什么性”之外的“种差”使属下事物的存在区别开来。因此,凡是落在属下的事物,其存在与“什么性”必定不是一个东西:必定在它存在之外拥有“什么性”,或者在它的“什么性”之外拥有

^① 托马斯·阿奎那:《反异教大全》,1:25。黑体字为引者所加。实际上,如果把《神学大全》、《反异教大全》与《存在者与本质》略加对照,人们就可以发现,两个“大全”里的基本论点与论证的基本特征已在《存在者与本质》里被奠定了下来。

存在。这里的“什么性”既可以是“属”的本质性(比如作为动物的本质性即是“能自己感知与行动”),也可以是“种”的本质性(比如作为“人”的本质性即是种差“理性”)。但是,不管谈的是哪种“什么性”,落在属下的任何事物,其“什么性”都与其存在不同——它的存在总要“多”于它的什么性。

因此,同样,如果上帝落在一个属下,那么,也就意味着上帝有作为“什么性”(quiditas/Washeit/是什么)的本质,也即可由定义给出来的本质,因而也就是说,上帝的存在与它的“什么性”即本质是不一致的。而这是不可能的,因为上帝的本质即是它的存在。因此,上帝不落在属下。

说上帝的本质即是它的存在,那么实际上也就是说,上帝只是存在(esse/Sein),而不是任何的“什么”,它没有作为“什么”的本质。但是,这个“存在”并不是一个普遍性的概念。所以,托马斯·阿奎那进一步说:

当我们说上帝只是存在时,并不允许陷入这样的错误,即认为上帝是一种普遍的存在(universale esse/das allgemeine Sein),而一切事物就其形式来说都是因这种普遍存在而存在。因为上帝所是的存在具有这样的性质:不能给他构成任何附加,因此他恰是通过其纯粹性(puritas/Reinheit)而区别于那普遍的存在。^①

上帝的存在之所以不是一个普遍概念,正如前面曾说过的,是因为上帝的存在是绝对独立而自为持存的存在,因此,它无需任何附加,也不允许任何附加。但是,任何普遍概念都能够附加、允许附加并且必须附加。因为任何普遍概念本身虽然并不包含附加,但是它也不排除附加;而且更为重要的是,如果普遍概念排除了附加,人们甚至无法合乎逻辑地思考这

^① 托马斯·阿奎那:《存在者与本质》,拉德对照本,弗朗茨·莱奥·贝雷茨编译,雷克拉姆出版社1979年版,第57页。

种普遍概念。因此,任何普遍概念都一定能够且必须接受附加。

上帝的存在不接受任何附加,因而不是普遍概念,这意味着,上帝的存在是一种特殊的存在。托马斯·阿奎那在《反异教大全》里继续论证说:

第二种把人们引向迷误的情形是理性的软弱。由于普遍的东西是经由附加而被特殊化(spezifiziert)(从而归入一种类)和个体化(individuiert)(从而成为一个体)的,所以,他们认为,上帝的存在(这种存在不可能有任何附加)不是一种特殊的存在,而是为一切事物所共同(拥有)的存在。在这里,他们没有考虑到,凡是共同和普遍的东西如果没有附加就不可能实际存在(existieren),而只能被思考。比如说,如果没有“理性”或“无理性”这样的差,动物就不可能实际存在,虽然能够被思考。虽然普遍的东西没有附加也能被思考,但是并非没有接受附加的能力。因为如果没有差附加到“动物”上,“动物”就不是属,这点对于其他名称也一样。而上帝虽然没有附加,却不仅存在于思想中,而且也存在于物的本性里。的确,不仅没有附加,而且不能接受附加。正是从上帝的存在既不接受一个附加也不能接受附加这一点而更严格地推出:上帝不是普遍的存在,而是特殊的存在(das besondere Sein)。上帝的存在也正由此而区别于所有其他事物,因为没有任何东西能附加给上帝。^①

由于人类理性的软弱与不完善,人们在认识上帝的存在问题上会陷入各种迷误。其中一个迷误就是以为上帝的存在不是一种特殊的存在,而是普遍的存在。而他们之所以会这样认为,是因为一切特殊的东西与个体的东西都是从普遍的东西经由附加而特殊化与个体化出来的。但是,上帝是不可能有任何附加的,因此,他们认为,上帝这种不可能有任何

^① 托马斯·阿奎那:《反异教大全》,1:26。

附加的存在只能是被一切事物所共同具有的普遍存在。但是,持这种观点的人没有想到,任何一种普遍的东西如果没有附加上差就不可能存在于任何事物当中,因而不可能是时空中的实际存在。“动物”之所以是现实的实际存在,就因为它存在于“人”以及“牛”、“羊”、“鸟”、“虫”这些具体的种类物当中,而这些种类物之所以是实际的存在,则是因为它们存在于各自种类的个体物当中。也就是说,作为一个普遍概念,“动物”是通过附加上诸如“理性”或“无理性”以及其他的差而被落实、复制到特殊乃至个体的事物当中,从而成为具体的实际存在的,而不仅仅是“思想”中或想象中的存在。设想,如果对“动物”这个概念不能进行任何附加,那么,这不仅意味着它因不能被落实、复制到特殊的事物上而不可能是时空中的实际存在,而且表明这个概念不再是一个属的概念。因为一个概念之所以是一个属的概念,就在于它能够被附加成种的概念。因此,一个不能被附加的概念既不可能是现实的实际存在,也不可能是一个属的概念。这样的概念实际上已不再是具有逻辑功能的概念,而只是臆想或虚构的想象物,就如“飞马”、“不死鸟”之类的虚构物。如果“动物”不能被附加成诸如牛、羊、鸟、虫、人,“动物”就会成为如“飞马”之类的虚构物。严格说来,这类不能被附加的概念只能被想象,而不能被合乎逻辑地思考。因此,如果认为上帝的存在是一个不可附加的普遍概念,那么这无异于断言上帝不是现实的实际存在,而只是一种虚构物。但是,上帝不仅存在于思想中,而且现实地存在于万物的本性里。

既然上帝既存在于思想中又存在于事物的本性里,却又不是普遍的存在,那么,只有一种可能,那就是:上帝是一种特殊的存在。这也就是说,从“上帝的本质就是其存在”可以逻辑地得知,上帝的存在没有任何附加,也不能够有任何附加,因此,上帝既是一种特殊的存在,也是一种绝对纯粹的存在。

虽然上帝是不允许有任何附加的存在,因而是绝对纯粹的存在,但是这并不意味着上帝的存在是空洞的、没有完满性的存在。相反,上帝的存

在不缺乏任何完满性与优越性,而是拥有一切“属”所具有的完满性。“因此,它被称为绝对的完满者(perfectum/das Vollendete)。”^①当然,上帝不可能以被造物的方式拥有各种完善性,而是以优越于万物的方式拥有这些完善性。“因为这些完善性在上帝身上是‘一’(unum/eines),而在其他事物那里却各不相同。这是因为所有那些完善性都是按上帝的单一性存在而归属上帝的。”^②反过来说,上帝是以自身的自足的单一性把一切完满统一于自身。在《神学大全》里,托马斯·阿奎那进一步说:

上帝是安于自身之中的存在本身(das in sich selbst ruhende Sein selbst)。所以,他必定把存在的一切完满性统一于自身。因为,显而易见,如果一个温暖的事物并没有在自身里把温暖的整个完满性实现出来,那么,这意味着这个温暖的事物还没有把温暖的本质充分或完满地接受到自身里。但是,如果温暖是安宁于自身中的存在(而不是某一主体或主词的属性),那么它就不缺乏温暖的任何可能的完满度。所以,由于上帝是安宁于自身之中的存在本身,因此他不会缺乏存在的可能的完满性。事物的完满性不是别的,就是存在(esse/Sein)的完满性。事物是就其分有(teilhaben)存在的度而言是完满的。因此,上帝不缺乏任何事物的完满性。^③

上帝不是别的存在,而是安于自身的存在本身。而这一存在之所以安于自身之中,就在于这一存在是绝对完满的,它把存在的一切完满性统一于自身。也就是说,它把一切完满性作为“一个整全”来拥有,没有任何完满性在这个整全之外;而一切事物的存在都因为分有这一整

① 托马斯·阿奎那:《存在者与本质》,拉德对照本,弗朗茨·莱奥·贝雷茨编译,雷克拉姆出版社1979年版,第57页。

② 同上书,第59页。

③ 托马斯·阿奎那:《神学大全》,1:4:2(第1集第4题第2条,后面均依此只标集、题、条序号)。

全的完满性存在而获得各自非整全的完满性。因此,不同事物具有不同的完满性,其完满性的度取决于该事物分有那个拥有整全完满性的存在的度:它越接近这个存在,因而更高地分有这个存在,它也就越完满。

从另一个角度,这是说,上帝的存在不被用来陈述任何事物,也不能被用来陈述任何事物,它是个绝对“主词(主体)”,永远守在主位上。因此,它不会是哪事物的属性,也就是说,上帝的存在不会只是事物的某种完满性。上帝的存在只作为绝对“主词”表明,这一存在包含着存在的一切完满性。否则,它就能够是一个可以被用来陈述事物之完满性或属性的“宾词”。而一切事物之所以都可被作为宾词使用,则表明它们都不具有整全的完满性;或者说,其他事物的非整全的完满性使它们不具备绝对的主位。

因此,我们既可以说,上帝是以“一”的方式拥有完满性,而其他事物则是以“多”的方式拥有完满性,也可以说,上帝是在主位上拥有完满性,而事物则是在宾位上拥有其完满性。上帝拥有完满性的方式,实际上也是他拥有其本质的方式。不过,最简单而又最根本地说,上帝是以“其本质即是其存在”的方式拥有本质。这使得上帝的存在与本质不落在属、种之下,因而合理的推论是:上帝的存在与本质不可通过属、种、差来通达。因而也就是说,上帝的本质不是作为可定义的“什么”存在,上帝没有作为这种“什么”的本质,这意味着上帝的存在与本质不是逻辑所能达到的。虽然上帝可能是用逻辑的区分程序来创造世界,但他自己在逻辑之外。这也许是这里最值得人们记住的一个结论。但是,对于如何理解上帝的存在问题来说,这个结论意味着什么呢?托马斯·阿奎那对这个结论及其意味自觉到什么程度呢?带着这个问题也许会有助于探究托马斯·阿奎那这只吼叫半生的“哑牛”为什么最后却无声“失语”。

实际上,如果说逻辑学是我们把握世俗真理的可靠途径,因而是我们生活于其中的这个世界的存在-呈现方式,那么,这个构成了这个世界之

存在论的逻辑学本身恰恰表明,它所能达到的那个最后的东西却必定来自一个不落在任何属下的东西,因而必定是在逻辑学之外的东西,这就是“存在”本身。如果逻辑所达到的最后东西是“个体”或“这”,那么,这个“这”必定只能是“这是这”中那个宾位上的“这”,而不可能是主位上的那个“这”。宾位上的“这”实际上应被表述为“当下这样的”或“当下如此这般的”,它不仅是由范畴构造出来的,而且也仅仅是范畴构造出来的那样。也就是说,它是个“什么”。所以,宾位上的“这”既是当下的个体存在,又是概念性的一般存在,因而能被逻辑学所把握。而主位上的“这”则不仅仅是范畴构造出来的那个样子,它还有在范畴之外的存在;被我们的范畴意识所构造-呈现出来的“当下如此这般”只不过是从它的存在中照亮出来、抢夺出来的一个“碎片”,所以它本身不落在任何概念之下。“这是这”真正说的是:主位上的“这”有一个逻辑上可通达的因而是可靠的存在形态,即由范畴意识构造-呈现出来的“当下如此这般”;而并不表明主位上的“这”与宾位上的“这”是直接等同的。“当下如此这般”来自于主位上的“这”,但并不是它的全部,而只是它的一个碎片。

同样,如果逻辑所达到的最后东西是最普遍的概念,因而也即是最高的属,那么,这也就意味着,它可被差所附加而落实成种直至个体。而这个最普遍的概念可被附加则表明,在这个最高的属外还有别的存在,这个存在不落在最高的属下。因此,这个存在不是逻辑所能“言说”的。因此,逻辑的最后胜利所达到的最高点恰恰表明逻辑自身的界限。上帝的存在就在这个界限之外。实际上,也只有这样的东西的存在是在逻辑的界限之外,即这种东西的本质即是它的存在,或者说,它没有作为“什么”的那种本质。

与上帝这个最高本体不同,其他一切本体,不管是单一本体还是复合本体,它们的本质与其存在并不是同一的,因而是以不同于上帝的方式拥有各自的本质的。首先由于它们拥有作为“什么性”的本质,因而它们的本质不同于其存在,因此它们必定落在属下而能以属加种差的方式来呈

现其本质与存在。^①

不过,由于复合本体与质料相关,而其他单一本体与质料无关,因此它们落入属、种、差的方式也是有别的。换言之,它们的属、种、差是以不同的方式得到理解的。托马斯·阿奎那自己写道:

人们必须知道,在(无质料)本体那里与在可感性感知的本体那里,属和差是以不同方式得到理解的。因为在可感性感知的本体那里,属是从存在于一个事物里的质料那里取得的,而差则是从存在于这一事物中的形式那里取得的。……人们所谈的这种差,是一种单一的差(differentia simplex / einfacher Unterschied),因为这种差是从作为事物之什么性的那部分取得的,也即从形式那里取得的。但是,由于无质料本体是单一的什么性,在这种情况下,差不是从什么性的部分取得,而是从整体的什么性取得。所以,阿维森纳在《论灵魂》开头就说:“只有其本质是由质料与形式复合的那些种才拥有单一的差。”

同样,在无质料本体那里,属也是从整体本质那里取得的,但是,是以不同(于差)的方式从整体本质那里取得的。一个被分离出来(摆脱了质料)的本体与其他本体在无质料上是一致的,它们之间相互的差就在于完善的程度:而它们完善的度则是根据它们与潜能和纯粹现实性的距离来确定的。^②

在复合本体那里,其属名是从它所包含的质料那里取得的,比如在“人”这里,它的属名“动物”是从由“能自己感知与行动”所标明的质料那里取得的;或者说,复合本体是因其所包含的质料而落入一属下。因而,

^① 参见托马斯·阿奎那《存在者与本质》,拉德对照本,弗朗茨·莱奥·贝雷茨编译,雷克拉姆出版社1979年版,第61页。

^② 同上书,第61—63页。

复合本体的属是取自其本质的部分,而不是取自其整体本质。它的种差也一样只是取自其本质的部分,不过,不是从质料,而是从形式。^① 所以,复合本体的种差被视为一种“单一的差”,它只与本质的形式部分相关。相反,无质料本体的种差恰恰不是从其“什么性”(本质)的部分获得,而是从整体的“什么性”获得,所以是一种整体的差。这意味着,这类无质料本体之间的差一定是整体性的、种类的差,而没有非种类的差。这也就是前面说过的,单一本体不存在同一种类的个体多样性,它们之间的差别一定是种类的差别,而不会只是同一种类里个体间的差别。同样,这种本体的属也是从其“整体本质”那里取得的,不过是以不同于差的方式获得的:属是取自这类本体就其是无质料本体而言一直伴有的那种东西,比如“精神力”或“理智力”(intellectualitas/Geisthaftigkeit)诸类的东西。这类本体之所以落入一属而被标明出来,就在于它们作为无质料本体而具有“理智力”或“精神力”这类东西。但是,差则不取决于这类东西,而取决于这类本体各自的完善度,这种完善的度则由本体所具有的现实性与潜能的比例度决定。能把无质料本体区别开来的只能是本体的整体本质的不同完善度,也就是它们的形式与那绝对完善者的距离。

虽然复合本体与无质料本体的属、差、种是以不同方式被理解的,但就它们都落入属、差而言,它们都是也必定是存在于属、差当中的,因而能够以逻辑学的方式存在与显现。因此,我们可以相信,它们是按逻辑的方式被创造的。

第五节 本质(essentia/Wesen)与属性(accidens/Eigenschaft)

我们拥有世俗真理,也就是关于复合本体的各种知识。这些知识大都可以以定义的方式被给出来,但是它们并非都是关于本质的知识。比

^① 关于复合本体的属、种差如何分别取自本体的质料与形式,参见前面“复合本体与本质”一小节的讨论。

如,关于“人”,我们拥有这样一些知识:“人是理性动物”,“人的理性是有限的理性”,“人是有喜怒哀乐情感的存在者”,“人是有两条腿的动物”……显然,后面三个定义式陈述都与“人”的本质无关,实际上它们只是关于人的属性的知识。

虽然本质一定是可定义的,但并非所有定义都是关乎本质的。事实上,大部分知识是关于属性的知识。那么,这里就有一个问题需要追问:本质与属性是一种什么关系?如果说本质是事物最确定、最核心的部分,那么属性又是事物的什么呢?本质是可由定义给出来的,而属性也是由定义来展现的,那么,什么样的定义达到的是本质,而另外的定义达到的只是属性?

“由于除非在属性的定义中援引了一个承担者,不然属性就是不可定义的,所以,属性有的是一种不充分(不完满)的定义。这是因为属性没有自为而独立于承担者的存在。”^①如果说本质是一种自为独立的存在,那么,属性则不是一种独立的存在,而是依附于承担者而存在。因此,属性虽然是由定义来达到的,但是这个定义必须引入一个承担者或载体,否则对属性的定义就是不可能的。对属性的定义实际上也就是把属性归附到某一承担者身上。

这里,托马斯·阿奎那区分了两种“存在”:一种是由形式与质料的结合而产生的存在,被托马斯·阿奎那称为“本体的存在”(esse substantiale/ein substantiales Sein)。本质显然是属于这种本体的存在。而另一种存在,也即当一种属性归到一个承担者(载体)时产生的存在,则被称为“非本体的存在”,这也就是“属性的存在”(esse accidentale/ein Sein der Eigenschaft)。^②如果说形式与质料的结合产生的是独立持存于其存在中的存在者,那么属性与载体的结合则不产生这样的存在者。因

① 托马斯·阿奎那:《存在者与本质》,拉德对照本,弗朗茨·莱奥·贝雷茨编译,雷克拉姆出版社1979年版,第67页。

② 参见同上。

为属性所要归附到上面去的载体本身就已是一个自为而独立的存在者，它的独立自为的存在要先于有待于归附到其身上的一切属性。在这个意义上，本质是存在者的第一存在，而属性则是存在者的第二存在，即以存在者的自为而独立的存在为前提的存在。

由于属性是由形式与质料组合而成的那种存在者的第二存在，因此属性被区分为伴随在先的形式的属性与伴随在先的质料的属性。属性不是伴随着形式的属性，就是伴随着质料的属性。属性必定是与形式或质料相关的属性。所谓“伴随”形式的属性，也就是说，这种属性总是与形式相伴随而依赖于形式，它的产生、出现首先与形式直接相关，因此在某种程度上可以说是形式的结果。但是这并非说这种属性一定与质料无关。这里首先要澄清形式与质料的关系类型。在复合本体这里，形式与质料的关系无非两种情形：一种是形式的存在并不依赖于质料，如能进行超感性认识的灵魂；另一种情形则是形式不能独立于质料而存在，如在各种物体本体那里的形式。相对于形式与质料的这两种关系类型，伴随形式的那些属性与质料的关系也分为两种情况：有些属性与质料没有共性，因为这些属性所伴随的形式不依赖于质料而存在，比如能进行超感性的认识活动这种属性就与肉体质料无关而没有共性；而其他属性与质料却有共同性，比如能感性地感知这种属性就与肉体质料相关而具有共同性。

这说的是伴随形式的属性。与这种属性不同，伴随质料的属性则无一例外地与形式相关，因为质料不可能独立于形式而存在。因此，伴随质料的属性一定与形式有共同性。所以，托马斯·阿奎那说：“不存在与形式没有共同性却伴随着质料的属性。”^①

不过，伴随质料的属性既可能是因为质料与种的形式的关系而伴随质料，也可能是因为质料与属的形式的关系而伴随质料。如果是前一种

^① 托马斯·阿奎那：《存在者与本质》，拉德对照本，弗朗茨·莱奥·贝雷茨编译，雷克拉姆出版社1979年版，第71页。

情形,那么这种属性在排除了种的形式时也随之“消失”或被掩盖。托马斯·阿奎那举了动物中的雄性与雌性为例,雌、雄作为动物的一种属性是以前其质料为依据的,却又是在与动物的形式即“能自己感知与行动”的关系中才被标明、显现出来的。所以,当把相对于“物体”而言只是种的形式排除、掩盖掉,那么雌、雄之分的属性也就被掩盖、删除掉了。解除了“动物”的形式,动物也就成为“物体”,而物体是没有雌雄的。但是,如果是后一种情形,也即属性是因为质料与属的形式关系而伴随质料,那么这种属性在排除了种的形式之后则仍显明于质料中。比如,黑人的“黑”是由质料因素促成的,并且是在与“物体”这个属的形式关系中被显明出来的,因此与“人”这个种的形式即“理性”或“灵魂”无关,所以,在排除了“灵魂”这个形式后,“黑”这个属性却仍显明于他们的质料中。

关于属性,托马斯·阿奎那进一步总结说:

由于每一事物都是根据质料而被个体化,而根据形式被归入一个属或一个种,所以,伴随质料的那些属性就是个体的属性。同一个种下的诸个体正是根据这些个体的属性而相互区别开来的。但是,伴随形式的那些属性则或者是属的本质属性,或者是种的本质属性。所以,这些属性存在于一切分有属或种之本性的东西里。^①

当然,伴随质料的属性虽然一定是个体的属性,但并非意味着它们只存在于某个个体中。实际上,它们将根据与不同级别的形式关系而具有相应程度的普遍性。比如上面举的例子,存在于黑人中的“黑”虽是伴随质料的属性,但是它存在于所有的黑人当中。只是同种下的个体间一定是根据伴随质料的属性而区别开来,我们才说伴随质料的属性是个体

^① 托马斯·阿奎那:《存在者与本质》,拉德对照本,弗朗茨·莱奥·贝雷茨编译,雷克拉姆出版社1979年版,第73页。

的属性。

这里特别要指出的是,在托马斯·阿奎那看来,属性也有属、种、差,不管是伴随着质料的属性,还是伴随着形式的属性。但是,由于属性不是质料与形式的组合,所以,在属性这里,属不能从质料取得,差不能从形式取得,即不能像在本体那里的情况那样。那么,从哪里取得呢?托马斯·阿奎那说,属性的最高的属是从存在方式本身那里取得的,而差则是从产生属性的那些构成因素的差异性取得的。不过,对属性的定义并不援引属性的差,而是属性的载体。^①

这实际上是说,对属性的认识以对本体的归类为前提,也即以对本体在属、种、差里的关系的认识为前提。不过,由于属性不是个体的属性就是属或种的属性,因此对属性的认识最终都有助于对本质的认识。

托马斯·阿奎那在《存在者与本质》里最后想说的是,一切被给予的存在者,不管是作为复合本体还是作为单一本体,都可以落在属、种之下而得到认识。但是,从任一这种知识——如果这种知识具有真理性的话——出发,通过种、属概念的逻辑演绎最后都会达到一个不过越过的界限,而这个界限恰恰表明必有一个不可落入属、种之下的存在者存在,这就是其本质就是其存在本身的存在者。

^① 参见托马斯·阿奎那《存在者与本质》,拉德对照本,弗朗茨·莱奥·贝雷茨编译,雷克拉姆出版社,1979年版,第75页。

第三章 托马斯·阿奎那的真理观

在所有的复合本体当中,人是一个特殊的复合本体。因为他的形式部分与单一本体的形式一样是一种灵魂或精神体,具有超感性的认识能力。但是,他的这种具有超感性认识能力的形式却又是与质料结合在一起的,而不是独立于质料。这使人这种存在者不能像单一本体那样以其理智(intellectus/Intellekt)直接完成超感性认识而直接把握事物的本质,而只能从感性(sensibilitas)开始再进入理智,通过理智的劳作而努力摆脱质料,才可能达到对本质的把握。在这两个环节及其联结过程中,都可能发生偏离事物的真相而使人错失了事物的本质,从而产生错误或假相(falsitas/Falschheit)的情况。^①如果说把握了事物之本质的知识才是一种真知识,并且只有以这种真知识为根据的生活才是一种合理的、真实的生活,那么,错失了事物之本质的知识则是一种假知识,而以这种假知识即错误为根据的生活则是一种需要摆脱的虚假生活。

因此,对于人这种存在者来说,至关重要的事务就是追寻与守护真知识。但是,问题是:什么是真知识?如何理解真知识?这也就是“什么是

^① 关于感性与理智如何产生错误或假相,参见托马斯·阿奎那《论真理》,拉德对照本,阿尔伯特·齐默尔曼编译,费利克斯·迈纳出版社1986年版,第75—83页。

真理”(quid est veritas/Was ist Wahrheit?)的问题。通过分析托马斯·阿奎那对这个问题的讨论,我们将发现这个问题同样是一个存在问题。

第一节 真的东西与存在着的東西

奥古斯丁在其《独语录》里曾给出一个著名的真理定义:“真的东西就是存在着的東西(verum est id quod est/Wahres ist das, was ist)。”^①存在着的東西也就是存在者(ens/Seiendes),它也必定是真的东西。因为既然真的东西就是存在着的東西,那么存在着的東西怎么会不是真的呢?这意味着,真的东西与存在者是同一个东西。真理就是存在者,存在者就是真理。

但是,这样一来,也就意味着无物会是假的,假无处存在。所以,这一定义已让奥古斯丁在“独语”中陷入困惑。托马斯·阿奎那试图从修正这一定义出发来讨论真理问题。

问题是,如果真的东西与存在者不是同一个东西,那么,当我们说“存在者(存在着的東西)是真实的东西”时,也就意味着是把存在者之外的东西附加给了存在者。但是,存在者之外的东西是不存在的,又如何附加给存在者并且使之成真呢?如果它们不是一个东西,又如何理解它们之间的关系?对于这个问题,托马斯·阿奎那同样运用他在《存在者与本质》里奠定下来的那种把一切问题都归结为属、种、差、附加之间的演算关系的逻辑分析方法来解答。

真的东西与存在者虽然不是同一个东西,但是,当探究它们之间的关系时,并非把存在者之外的东西附加给存在者。因为存在者并非一个属,它是我们一切认识活动的起点,囊括了一切能被我们所认识的东西,但又并非只是我们所认识的东西。托马斯·阿奎那分析说:

^① 奥古斯丁:《独语录》,第2卷,参见成官泯中译本,上海社会科学院出版社1997年版,第43页。

正如在可证明的命题那里一样,必定可以追溯到某种理智所熟知的原理,在对某物是什么的问题上的任何研究,情况也一样。否则,人们在两个领域会迷失于无界限,因此,物的科学和知识将完全丧失自己。而存在者就是被理智首先当作它所最熟悉的东西来把握,并且是理智据以解决一切被把握者的东西。因此,理智的所有其他概念必定是根据对存在者概念的附加而得到理解的。但是,不可能把外在于存在者的内容附加给存在者,就像把某种“种的规定”(Artbestimmung)附加到属(Gattung)上,或者把某种偶性附加到其载体上一样。因为任何现实性的东西本质上都是存在者。因此,亚里士多德在其《形而上学》第三卷里证明说,存在者不可能有属。毋宁说某种东西被附加给存在者概念,是因为这种东西表达了存在者的一种(存在)方式,而这种方式恰是“存在者”这个词所不表达的。^①

实际上,我们的所有知识,或者说,有关事物的一切概念,都必须被看作是对存在者概念的附加才能得到理解。但是,所有这些附加都不是把存在者之外的东西附加到存在者上,因为存在者之外的东西就是不存在的东西。人们可以把“种的规定”附加到属上,或者把偶性附加给载体,但是人们不能以这种方式去附加存在者。因为存在者不是属,存在者不作为属而存在。任何可作为属存在的概念必定要有在此概念之外的外延物,比如草木河川、理性意志就是在“动物”这个属之外的外延物,但是没有在“存在者”这个概念之外的外延物存在。因为“存在者”就是存在着的东西,因此在这个概念之外的外延物就意味着不存在。那么,我们的知识究竟是把什么附加到存在者身上的呢?托马斯·阿奎那说,我们只能把那种表达了“存在者”这个概念所不表达的存在者之(存在)方式附加给存在者。也就是说,我们附加给存在者的只能是这样

^① 托马斯·阿奎那:《论真理》,拉德对照本,阿尔伯特·齐默尔曼编译,费利克斯·迈纳出版社1986年版,第5页。

一种东西：这种东西表达了存在者的一种(存在)方式,而这恰是存在者这个词所不表达的。

根据托马斯·阿奎那的划分,存在者有两种存在方式,因而有两种表达这种方式的東西能附加到存在者身上。或者说,能附加到存在者身上的东西就是表达、显明存在者的两种存在方式的東西。一种是表达存在者的特殊存在方式(*specialis modus entis / besondere Seinsweise*),这就是存在者的存在性等级或存在性程度(*gradus entitatis / die Grade der Seindheit*)。这里所谓的“存在性程度”,也就是存在者存在着的独立性与现实性程度。存在者的不同存在方式就取决于存在者的这种存在性程度。也就是说,存在着不同的存在性程度,我们就是根据这种存在性的不同等级来把握、理解存在者的不同存在方式,并进而据此区分存在者的不同类属的。比如,我们之所以把某一存在者归入本体(*Substanz*),并不是因为这个存在者有这样或那样与其他存在者不同的特征,而是因为它具有不可归结于其他存在者的那种独立性存在,也就是说是一种自在存在着(*per se ens / an sich seiend*)的存在者。一切不具有这种存在性程度或存在方式的存在者都不能被归入本体之下。换言之,如果我们把本体概念附加到一存在者身上,那么,这种附加表明的就是该存在者是以自在方式存在着,而不是(像属性那样)以依存方式存在着。

对存在者的另一类附加是表达存在者的另一种存在方式,即普遍的存在方式(*allgemeine Seinsweise*)。这种普遍存在方式之所以是普遍的,是因为它伴随任何存在者。不过,按托马斯·阿奎那的区分,这又有两种情形:首先,这种存在方式是每个存在者本身所具有的。其次,这种存在方式是在一存在者与其他存在者的关系中而伴随这一存在者的。简单说,存在者的普遍存在方式有两种类型:一种是每一存在者本身所具有的,一种是任一存在者在与其他存在者的关系中所具有的。第一种普遍存在方式通常以两种形式被表达,即肯定性陈述与否定性陈述。肯定性陈述表达的是存在者在其本质中存在这种普遍存在方式。虽然存在者的

本质并不在存在者之外,但是存在者这个概念本身并不表明它是否存在于自己的本质中。而否定性陈述,在托马斯·阿奎那看来,则是表明存在者作为不可分的“一”存在。^①

对于我们这里的讨论来说,重要的是存在者在关系中的普遍存在方式。托马斯·阿奎那把存在者间的关系归为两大类:一类是一存在者区别于另一存在者,另一类是一存在者与另一存在者符合一致(*conveniens/Übereinstimmung*)。那么,如何表达存在者这种普遍的关系存在方式呢?

在托马斯·阿奎那看来,“某什么”(aliud quid/etwas)就表达一存在者处在与其他存在者有区别的那种存在方式中。也就是说,当我们把“某什么”附加到存在者上,从而把这一存在者称为“某什么”,那么我们就是在表达这一存在者处在与其他存在者有别这种关系中,因而是以与其他存在者有别的方式存在着。为什么说“某什么”表达了存在者以区别于其他存在者的方式存在着呢?因为“某什么”在表示一存在者为“某一什么”时,也同时表示了另一个什么。就如一存在者之所以被称为“一个”是因为它本身不可再分,一存在者之所以被称为“某什么”,是因为它区别于其他存在者。就是说,当我们把一存在者称为“某什么”时,也就意味着我们把它显明为处于一种关系中,而且是一种相互有别的差异关系中。换个角度看,这意思就是,只是当存在者处在关系中,而且是在一种区分的关系中,我们才能用“某什么”来表达、附加存在者。根据第二节的讨论,我们可以进一步说,把……当作“某什么”,实际上就是一种定义活动:把……标明出来而带入种、属关系中,并由此把……与……区分开来。定义活动本身同时也是区分活动。

存在者的另一种关系存在方式是与其他存在者处在符合一致的关系中。不过,这种关系存在方式只有以这样一种存在者为前提才是可

^① 参见托马斯·阿奎那《论真理》,拉德对照本,阿尔伯特·齐默尔曼编译,费利克斯·迈纳出版社 1986 年版,第 7 页。

能的,即这种存在者与任何存在者都能符合一致。在托马斯·阿奎那看来,这种存在者只能是灵魂或有灵魂的存在者。而灵魂有两种能力即意志和认识能力。当存在者与意志的欲求符合一致时被称为善,而当存在者与理智即认识能力符合一致时则被称为“真的东西”(verum/Wares)。这意味着,表达一存在者与灵魂这种存在者的关系存在方式就是善和真。或者说,真理和善就是也只是表达一存在者与灵魂的符合一致的关系。

因此,“真的东西”并不表达存在者之外的东西,而只表达存在者的一种关系存在方式,即存在者与灵魂(理智)的符合一致。当我们说“存在者——存在着的存在者——是真的东西(真理)”时,我们的意思是,存在者是以与理智符合一致的方式存在着,而不是以其他方式存在着。所以,真的东西能附加给存在者,但并非把在存在者之外的东西附加给存在者,而是表达了存在者固有的一种可能存在方式。这也就是说,真的东西并不是存在者本身,它们不是一个东西。

第二节 真理与符合

真或真的东西与存在者或存在着的存在者虽然并非一个东西,它们却经常被相互替代着使用。^① 因此,如果它们的确不是同一个东西,那么就要追问在什么情况下它们能相互替代。但是,在这之前,我们必须对何为真理(真的东西)这个问题进行更深入的讨论。

对于“什么是真理?”这个问题,托马斯·阿奎那曾这样回答:

存在者与理智(entis ad intellectum / Seiende zum Verstand)的

^① verum/Wares(真的东西)与 ens/Seiende(存在者)不是同一个东西,这表明 ens/Seiende 在这里不能被理解、翻译为“是者”。因为如果 Seiende 被理解为“是者”,那么它当然就是“真的东西”。

最初关系就在于,存在者与理智是和谐一致(*concordet / Zusammenstimmen*)的。这种和谐一致被称为理智与事物的符合(*adaequatio / Angleichung*)。这也就是真的东西的全部意义,所以,也是“真的东西”所附加到存在者身上的东西,即一物与理智的同形式性(*conformitatem / Gleichförmigkeit*)或符合。对事物的认识就是这种同形式性或符合的结果。因此,事物的存在性先于真理(*veritate / Wahrheit*)的意义,而认识则是真理的结果。所以,人们认为,真理或真的东西(*veritas sive verum*)可以以三种方式被定义。第一种方式是根据先于真理之意义且真的东西以其为根据的东西进行定义。奥古斯丁在《独语录》里就是这样进行定义的:“真的东西就是存在着的東西”。……第二种方式是根据真的东西的意义据以获得完满形式的东西进行定义。所以,伊萨克(*Isaak ben Salomon Israeli*)^①说:“真理是物与理智的符合”。……第三种方式是根据其结果定义真的东西。所以,……奥古斯丁在《论真宗教》一书里说:“真理是据以显示什么存在的東西”。在同一本书里他还说:“真理是我们据以判断低级事物的東西”。^②

在这里,托马斯·阿奎那把“真的東西”和“真理”当作同等意义的概念来使用。它的全部意义没有别的,就指“理智与事物的符合”。简单说,真理就是符合:或者是理智与事物的符合,或者是事物与理智的符合。就人的理智来说,事物的存在显然要先于它与人的理智的符合,因为事物必须首先存在,才有与人的理智符合的问题。但是,这种符合却是认识事物的前因。因为在托马斯·阿奎那看来,理智与事物的符

① 伊萨克(公元845—940),生活于埃及的犹太哲学家和医生,撰有《定义书》,13世纪时经常被西方学者们引用。

② 托马斯·阿奎那:《论真理》,拉德对照本,阿尔伯特·齐默尔曼编译,费利克斯·迈纳出版社1986年版,第9—11页。

合一致是理智与事物之间最初的关系,只是在这种最初的符合关系中,我们的理智才能进一步形成对事物的认识。在这个意义上,认识被看作符合的结果。对事物的一切认识都是以最初的符合关系为基础的,并且最终要以此关系为尺度。因此,作为符合的真理,既可以从先于它的事物的存在性角度来定义,也可以从其结果的角度来定义。当然,在托马斯·阿奎那这里,最重要的定义是从真理的完满意义角度对真理的定义,这就是理智与事物的符合。从上面的引文中我们可以看出,在托马斯·阿奎那眼里,只有以理智与事物的符合这个定义为根据,才能理解各种真理定义。

真理即是理智与事物的相互符合。那么,如何理解这个“符合”?首先,是理智的什么与事物的什么相符合?理智作为超感性的灵魂或精神的认识能力,它是也只能是对形式的认识,而事物能被理智所认识的也是其形式,因此事物与理智的相互符合必定是形式方面的符合。所以,符合实际上也就是“同形式性”(Gleichförmigkeit):物的形式等同或类似于理智的形式。

如果对构成托马斯·阿奎那思想之出发点的《存在者与本质》详加分析,我们可以发现一个他未曾明言的思想,这就是形式与质料似乎不再有截然的界限。也就是说,不再有亚里士多德所说的那种无任何规定性的质料。亚里士多德所发现的这种无规定性质料实际上是逻辑的无节制推演的结果,是一个抽象物。作为被造物,质料不可能没有形式。用托马斯·阿奎那的概念来说,质料总是能“被标明”的质料。所谓被标明,也就是在某种形式下显出其意义。质料之所以为质料,乃是相对于使它显出意义的形式而言的。没有意义的质料为无,为不在。被造的质料一定是有意义的质料,否则它就不会被造。所以,质料必定是作为意义而存在的质料。而就意义是通过形式获得而言,形式与质料甚至是可以相互转换的。因为一个形式既可以使质料获得意义,也可以从另一个形式那里获得自己的意义。而当它从另一个形式那里获得自己的意义时,它就成了

质料。托马斯·阿奎那在说明“属”为什么得名于质料时曾举例说,当“三维性在其身上得到标明”(这个意义)被当作“物体”的形式时,物体就是一个“属”,它略去、掩盖了各种物体的形式差别,使一切物体只作为具有三维性这种形式的存在者存在。但是,相对于不同种类的物体来说,比如对于动物这种物体来说,“三维性”则成了在“能自己感知与运动”这种形式下的质料^①:在这种形式下,质料不再显现其三维性,而主要显现其能动性。这意味着整个被造世界其实是一个形式等级的世界,所谓质料无非是较低等级的形式的别名而已。

因此,事物与理智的符合虽然是同形式的符合,但也是一种整体的、充分的符合,而不只是部分的符合,因为这种符合并非与质料无关。在这个意义上,如果说符合是真理的标准,那么,它就是一种充分的标准,而不只是必要的标准。不过,从上面的例子可以看出,由于任何形式既显明了质料的某种意义,也掩盖、遮蔽了质料的其他意义,因此作为形式性符合的真理也必定既是显明又是掩盖。当然,这只是就事物与人类的理智的符合而言的真理。

就人类理智而言,事物与理智的符合并不是单向的适合:既不是事物单向地去适合理智,也不是理智单向地去适合事物。这与理智的类型相关。托马斯·阿奎那将人类理智区分为实践理智和理论理智,事物与这两种理智的关系并不一样。

人们必须知道,物与实践理智(*intellectum practicum / praktischer Verstand*)的关系不同于与理论理智(*intellectum speculativem / theoretischer Verstand*)的关系。因为实践理智促成了事物,因此它是因它而产生的事物的尺度。而理论理智则由于它是接受事物,所以是以某种方式受事物的推动,因此事物构成了理论

^① 参见托马斯·阿奎那《存在者与本质》,拉德对照本,弗朗茨·莱奥·贝雷茨编译,雷克拉姆出版社1979年版,第23页。

理智的尺度。由此可见,自然之物(我们的理智就是从自然之物获取知识的)构成了理智的尺度……自然之物就其本身来说都是来自上帝的理智,万物就如艺术品在艺术家的理智里那样在神的理智里被测定。所以,神的理智是标准,并且不可测定;自然之物是标准,却可测定。我们的理智是可测定的,但不是自然之物的标准,而只是人造物的标准。所以,一个处在两种理智能力(上帝的和人的)之间的自然物只要符合其中任一种理智就被称为“真的”:它符合上帝的理智而被称为“真的”,是因为它满足了上帝的理智所规定的目的。……而一物就其符合人的理智而被称为“真的”,则因为它适合于造成一种对它的真的评判。相反,它被称为“假的”,就在于它适合于被看到它不是什么,或者它如何不存在。不过,第一种意义的真理比第二种意义的真理更适合于物,因为物与上帝的理智的关系要早于它与人的理智的关系。因此,即便没有人的理智,依照与上帝的理智的关系,物也仍被称为“真的”。但是,如果取消两种理智能力,而物仍留着(而这是不可能的),那么将不再有任何意义上的真理。^①

事物之所以是真的,是因为它符合理智。因此,只是相对于理智,事物才有是否为真的问题。离开理智,或理智不在场,将不会有任何意义上的真理。不过,设若没有人的理智,真理仍是存在的,因为事物首先是因符合上帝的理智而是真的。

虽然事物也因符合人的理智而是真的,但是,如果说上帝的理智是自然万物的尺度,却并不能说人的理智是自然物的尺度,相反,自然物倒是人的理智的尺度。在托马斯·阿奎那看来,只是相对于人造物,人的理智才有资格成为尺度,因为一切人造物都是依照人的实践理智而被制造出来的,就如自然万物是依照上帝的理智被创造出来的一样。但是,对于自

^① 托马斯·阿奎那:《论真理》,拉德对照本,阿尔伯特·齐默尔曼编译,费利克斯·迈纳出版社1986年版,第17—19页。

然物来说,由于(理论)理智是以某种方式接受自然物的推动而获得对自然物的知识的,理智恰恰要以自然物为尺度。因此,当人们说某自然物符合于我们的理智而是真理时,那么,这种符合显然不是物去适应理智而改变自己,因为自然物是人的理智的尺度。自然物符合于理智,毋宁说是物使理智发现物本身,使理智去符合作为自身存在的物。但是,自然物让理智符合它也并不是使理智改变自己,否则,理智在认识事物的过程中将丧失自己而不再作为理智自身。使理智符合于物而为真,同样也是让理智作为其自身而发现物,让物出现。反过来说也一样,物符合于理智也就是让物作为自己而为理智所发现。所以,在物与人的理智的符合一致中,物与理智恰恰是“正好”各自保持为自身而相互符合。

但是,我们要问的是,为什么作为自身的物与作为自身的理智能恰好符合一致呢?为什么人类理智与自然物符合一致才是真的呢?同样,对于我们人类来说,为什么事物与理智符合一致时就有理由被确认为真的呢?这只有一种可能,那就是物与人的理智是预定和谐的。由于这种预定和谐,物与理智才能符合一致,并且也才能是在各自保持自身的前提下相互符合。因此,如果说真理就是物与理智的相互符合,那么这种真理观必定是以一种预定和谐论为前提的。也就是说,任何符合论真理观都不得不预设理智与事物的预定和谐,除非主张作为理智之对象的事物是由理智构造出来的,而不是作为已被完成了的现成物被给予的。如果说作为对象的事物是由理智构造出来的,那么这种构造活动也就是赋形或赋义活动,它的前提是承认被给予我们的事物并非像大观园那样是一个现成的、被规定好了的对象世界,而是一个需要通过理智的赋形活动或赋义活动才能作为对象真正给予我们的现象界。理智与被理智构造出来的对象的符合一致,实际上是理智与其被对象化了的的形式的一致,因而无须预设一种预定和谐。不过,在这种情形下,理智给出来的知识永远只能与对象的形式符合一致,而与对象的质料无关。这意味着,我们只有必要的真理标准,而没有充分的真理标

准。这是在托马斯·阿奎那之后五百多年的康德在真理问题上留下来的一个困惑。当然,在康德的理路上,这种困惑并不需要消除,也不能消除;它并不表明人类的有待改善的缺陷,而是表明人类的既定的有限性,从而指示着一个无限者的位置。

但是,就预定和谐论而言,我们要问的是,理智与外在于理智的事物为什么会预先就是符合一致的呢?在托马斯·阿奎那的理路上,这是因为人类理智与事物都是由第三者创造的。也就是说,万物都是来自上帝的理智,以上帝的理智为尺度,而人的理智也是来自上帝的理智,是对上帝理智的分有。因此,与上帝的理智和谐一致的万物也与人的理智和谐一致,只要它们各自保持为自己。

那么,如何理解错误或假相呢?既然自然物与人类理智是天然和谐一致的,那么错误或假知识又是如何产生的呢?自然物本身显然不可能是假的,因为它们都是按最高理智被造的。这意味着,假或错误只可能是由人类理智产生的。

由于人类无法越出自己的理智去理解事物,因此,虽然一切自然物对于上帝的理智来说都是真的,但是对于人类理智则不一定,它们在人类理智的分离与结合活动中可能被变形、扭曲而失真。对于人类理智来说,自然物是否像符合上帝理智那样符合人类理智而是真的,或者反过来说,人类理智是否符合自然物而是真的,这不取决于物,而取决于人类理智。由于人类无法逾越自身的理智,因而只能通过自身理智去“看”事物,所以,对于人类来说,真理与错误甚至只存在于理智中,更确切说,只存在于人类理智的分离与结合中。这是亚里士多德在真理问题上的一个基本看法,也是托马斯·阿奎那竭力维护的一个观点。不过,托马斯·阿奎那区分了相似性(similitudinem/Ähnlichkeit)与符合。

由于人类理智与自然物是预定和谐的,如果人类理智不进行分离与结合,那么,一切自然事物都会作为它自己呈现给理智,而理智也自然地把握物作为一个什么来把握。

而当理智把握物的“什么性”时，它只是与在灵魂之外实存着（*existentis/existierenden*）的物有相似性（*similitudinem / Ähnlichkeit*），就如感官能力在摄取清晰对象的图像时与其对象有一种相似性。但是，一旦理智开始对所把握的事物进行判断，这种判断就是为理智所特有而不存在于外在物的东西。如果判断与外在物身上的东西符合一致，那么，此判断就被称为“真的”。但是，只有当理智认为，某什么存在或不存在，理智才会对一个被把握的事物作出判断，这种判断就是进行结合与分离的理智的事情。……所以，真理存在于理智的结合与分离活动中。^①

在第二节的讨论中我们知道，对事物的“什么性”的把握就是对事物的本质的把握，因而这种把握就是对物的定义。在托马斯·阿奎那看来，理智对事物的“什么性”的这种把握与理智之外的事物是一一对应的，只不过这种对应不是符合，而是相似。这种相似性就如一幅写实图画与所描绘的事物之间的关系。理智外的事物是什么，它就在理智里呈现为什么，或者说就被把握为什么。只要理智张开它的“眼睛”，外在自然物就作为它所是的什么被看见。这里，理智对外在物的看或把握还不是结合或分离活动，而是结合与分离活动的前提。只是当理智把握了事物是什么，理智才能进一步对事物作出判断。对事物的“什么性”的把握虽然是理智的第一种活动，但是，在托马斯·阿奎那看来，理智由此活动还没给出为它所特有而又能够与事物符合一致的东西，因此在此活动中不存在真正意义上的真理。^②

因为真理（真的东西）的意义就是物与理智的符合一致。但是，

① 托马斯·阿奎那：《论真理》，拉德对照本，阿尔伯特·齐默尔曼编译，费利克斯·迈纳出版社1986年版，第21—23页。

② 参见同上书，第25页。

同一个东西并不与自己符合一致，一致性只存在于某种差别事物中。因此，只是当理智开始拥有为它所特有而在灵魂之外的事物所没有却又与此事物相对应的东西，并且意识到它们之间的一致性时，真理才存在于理智中。^①

既然真理是理智与事物的符合一致，那么，对于人类来说，真理并不存在于理智之外的事物里，因为外在事物并不与自己符合一致；同时，真理也不存于理智把握事物之“什么性”的活动中，因为理智在此活动中只给出与事物直接相似的东西，而不是与之有差别的东西。理智只是在进行结合与分离的判断中才给出与事物有别却又能与之符合的东西，在这个意义上，托马斯·阿奎那与亚里士多德认为，真理只存在于理智的结合与分离的活动中，也即只存在于判断中。

这里，托马斯·阿奎那对符合与相似的区分是很勉强的，甚至是不能成立的。因为既然符合是两个不同东西的等同一致，那么，理智在把握事物的“什么性”的活动中给出的东西显然与事物本身也是有别的两个东西，它们之间的那种直接相似性为什么就不是一种符合呢？我们知道，对事物的“什么性”的把握实际上就是对事物的本质的把握，因而也就是给出物的定义。但是，我们要问，难道定义不就是一种分离与结合的活动吗？或者说，定义就没有真假吗？如果定义有真假，那么定义活动显然就与理智的分合活动相关，因为不进行分合活动的理智不会有真假问题。要进一步问的是，存在不进行分合的理智活动吗？如果有，那只能是一种理智直观。但托马斯·阿奎那并没有走到这一步。

实际上，把真理限制在理智的分合活动中，因而限制在判断上，这是亚里士多德在真理问题上的一个基本观点。托马斯·阿奎那这里似乎更多的是在维护亚里士多德的真理观，而不是在论证自己的思想。按照他

^① 托马斯·阿奎那：《论真理》，拉德对照本，阿尔伯特·齐默尔曼编译，费利克斯·迈纳出版社1986年版，第21页。

的基督教信仰背景,他更应主张真理既存在于理智当中,也存在于事物当中,因为事物即使不与人的理智符合一致,也一定与上帝的理智符合一致,也就是说,事物总是以真理的方式存在着。因此,不能笼统说真理或真的东西只存在于理智的分离与结合活动中。在这里,托马斯·阿奎那似乎没有明确意识到,当他在维护“真理只存在于理智的结合与分离的活动中”这一亚里士多德的观点时,他所说的真理实际上只是一种知识论意义上的真理,只是知识层面上的真假问题。也就是说,只是“是什么(作为什么存在)?”的问题,而不是“如何是(存在)?”的问题。只是在知识论层面上,真与假(错误)才与理智的分离或结合活动相关。一切假或错误都是由理智的分合活动产生的,因为理智的非分合活动也即直观本身不会产生错误或假相。在非分合的理智活动中,只有边界与遮蔽,而没有错误和假相。在存在论意义上,真理不是与错误或假相对应,而是与边界或遮蔽相对应。亚里士多德和托马斯·阿奎那也许是为了说明错误或假知识的产生,而把真理限定在理智的分离与结合的活动中。

第三节 真理既在理智中,也在感性中

不过,在托马斯·阿奎那这里,错误不仅与理智的分合活动有关,而且与感性相关,就如真理也与感性相关一样。因为在托马斯·阿奎那看来,我们对事物的认识不得不启用我们的感性能力。

我们的知识是以这样的程序进行的:它首先从感性能力开始,然后完成于理智中。感官作为某种中介而处于理智与事物之间,因为它如理智那样关联到物,又如物那样关联到理智。所以,人们也说,在感官中有两种方式的真理和错误:第一种方式是存在于感官与理智的关系中。所以,人们有时称一感官为“错误的”或“真的”,就如事物因在理智中引起了一个真的或假的评判而被称为真的或假的

一样。第二种方式则是存在于感官与物的关系中。人们也说,在感官中有真理或错误,就如理智进行判断时会有错误一样。^①

依巴门尼德、柏拉图的传统,感性是我们认识事物的障碍,必欲去之而后快,因为只有当我们摆脱感性的影响,才能真正认识事物的本质,或者说才能认识真实的事物。这个真理观背后隐含的一个“世界观”,即我们生活于其中的感性世界是一个虚假的、不真实的领域。我们感性所通达的领域之所以被当作一个虚假世界,最重要的一个原因是它无常。但是,对于奥古斯丁、托马斯·阿奎那来说,这个感性世界即便是无常的,它也是真实的,因为它和我们的感性能力一样,都是被造的。创造者的绝对性担保了被造物的真实性。这一背景使托马斯·阿奎那以不同于柏拉图的方式来对待感性在认识中的作用。感性不再是认识事物必须克服的障碍,相反,是认识事物必经的一道“程序”。因此,不管是真理还是错误,都与感性相关。

这种相关性在托马斯·阿奎那看来可以从两个角度来理解。一个角度是从感官与理智的关系来理解感性与真理和错误的相关性。从这一角度看,又有两种情形,一是感官作为一物来看时,那么,在与理智的关联中,感官不存在错误,因为它自己是什么样就是什么样。但是,另一种情形则要复杂些:当感官作为一种认识能力时,它在与理智的关联中就既可能给出真理,也可能出现错误。因为当感官作为一种认识能力,因而要去显现不同于自己的事物时,感官既可能如物本身那样把物呈现给理智,也可能不是如物本身那样把此物显现给理智,从而可能引起理智作出错误的判断。在这种情况下,错误就不仅与理智相关,而且与感性相关。

理解感性与真理和错误的相关性的另一个角度,就是从感官与物的

^① 托马斯·阿奎那:《论真理》,拉德对照本,阿尔伯特·齐默尔曼编译,费利克斯·迈纳出版社1986年版,第75页。

关系来考察。在这里,托马斯·阿奎那与亚里士多德一样认为真理和错误首先并且本源地存在于理智的分离与结合的判断活动中。

所以,严格说来,只是就感官对可感知的东西进行判断时,人们也才把真理和错误(假相)归给感官。而当感官在把握某种(单纯)感官的东西(某种清晰明了的东西)时,严格说来,在感官中没有真或假;只是在判断的关系中才有真或假,因为从感官的那种把握中可能产生出真的判断或假的判断。感官关于某物的判断是一种自然的、关于感官所拥有的感知对象的判断。^①

这里,托马斯·阿奎那假定有一种“感官判断”。不过,感官首先并不进行判断,而只是直接把握、接受感性的东西,这种感性的东西是清晰明了、一目了然的。对于这种感性的东西,似乎只要启动我们的感官就能加以把握。这里没有分离与结合的活动,因此,在这个阶段里,感官不会有错误。但是,感官似乎能在对感性事物有所把握的基础上引出对事物的某种判断。只是在这个阶段,感性才可能如物本身那样或不是如物本身那样把物呈现给理智,因而才有真理或错误。因为正如前面所说的,只有在判断的分合活动中才有符合不符合的问题,而真理就在于符合。

对于不进行“判断”的感性,托马斯·阿奎那也把它看作一种直接把握图像的能力:

对于感官认识能力,人们必须知道,当可感知的事物在场时,有一种认识能力是用来把握感性图像的,在每一种特殊感官的情形中都是如此;而当事物不在场时,也有一种像表象力(imaginatio /

① 托马斯·阿奎那:《论真理》,拉德对照本,阿尔伯特·齐默尔曼编译,费利克斯·迈纳出版社1986年版,第77页。

Vorstellungsvermögen)那样把握感性图像的能力。所以,一个感官经常如物存在那样认识物,除非在感官或中介中有障碍。而表象力则经常如物不存在那样把握物。因为表象力是在物不在场时把它当作在场来把握的。^①

也就是说,作为一种表象能力,感官对事物的表象也就是对事物之感性图像的表象。在这种情况下,只有相似不相似的问题,而不是符合不符合的问题。但是,由此却可以导向真的或假的判断。所以,不管从什么角度看,感性终究与真假相关。

虽然真理(以及错误)与感性相关而存在于感性里,却是以不同于存在于理智中的方式存在于感性当中的。所以,托马斯·阿奎那在另一个地方说:

真理以不同方式存在于理智和感性里。真理作为遵循理智之行动并经由理智被认识的真理而存在于理智中。就理智判断是就一物存在而涉及该物而言,真理遵循理智;而就理智能反顾自己之行动——并不只是就理智认识其行动而反顾自己之行动,而且就理智认识其与物的关系而反顾自己的行动——来说,真理是由理智得到认识。但是,只有当理智行动本身的本性得到认识,行动与物的关系才能得到认识;而这种行动的本性又只有当行动的原则即理智本身的本性得到认识,才能被认识。理智的本性在于使物成为同形式的。因此,只有当理智反顾自己时,它才能认识真理。但是,当感官之判断是就一物存在而涉及此物时,真理就作为遵循感性之行动的真理而存在于感性中。真理虽然存在于感性里,却并不为感性所认识。因为虽然感性对物作出了真的判断,但是感性并不认识它据以作出

^① 托马斯·阿奎那:《论真理》,拉德对照本,阿尔伯特·齐默尔曼编译,费利克斯·迈纳出版社1986年版,第79页。

真判断的真理。尽管感性认识到它感知着,却还不认识自己的本性,因而既不认识它的行动的本性,也不认识它的行动与物的关系,当然也就不认识其行动的真理。^①

这里,托马斯·阿奎那要强调的是,真理虽然存在于感性里,但是以不被感性所认识的方式存在于感性中。相反,真理是这样存在于理智中的:它不仅紧随理智行动而来,而且为理智所认识。真理以被认识的方式存在于理智中。理智首先是就一物的存在而涉及此物。而当理智是就一物的存在而判断该物时,真理总是紧随理智这一判断行动,或者说,理智的这一判断行动就具有真理性。因为就一物之存在作判断是不会有假的:存在就存在,不存在就不存在。只有当理智在此基础上对物的存在进行联结时,才会出现错误。

但是,理智就一物的存在而对此物作出判断时,理智不仅认识、意识到判断行动,而且认识、意识到自己这种行动的本性及其与物的关系,即物与理智的同形式性,或者说物的形式与理智的形式是符合一致的,从而认识到了真理。而理智在对事物之存在进行判断时之所以能不仅认识到自己的判断行为,而且认识到这一行动与所判断的事物之间的关系,从而认识到它们之间的符合一致性,即真理,是因为理智是一纯粹精神实体。它在进行判断活动的同时,也是返回自己(反顾自己)的活动,并且是一种充分的返回,因而能够充分认识、回到自己的本质,从而认识自己与物的本质关系,即“同一形式的”关系。理智进行任何认识活动都同时是自我返回、自我认识。

在理智里,真理是以被认识的方式存在的,这是真理在理智中不同于它在感性中的地方。真理虽然也存在于感性中,因为当感性也像理智那样就一物之存在而判断该物时,真理也随之出现而存在于感性行动里,但

^① 托马斯·阿奎那:《论真理》,拉德对照本,阿尔伯特·齐默尔曼编译,费利克斯·迈纳出版社1986年版,第63—65页。

是这个存在于感性里的真理并不为感性所认识(意识)。因为感性作为最接近精神实体的一种存在者在其行动中虽然也返回自己,但是感性的这种自我返回并不充分,因而它不能真正回到自己而认识自己的本质,因此也无法认识自己的行动与物之间的本质关系,当然也不认识其行动的真理。也就是说,感性虽然能对物的存在作出真的判断,却并不认识它据以作出真判断的真理。也就是说,感性并没有真正认识到真何以为真。在这个意义上,真理是以不被认识的方式存在于感性里的。

这里,值得我们附带指出的是,托马斯·阿奎那关于理智或精神实体对他物的认识活动同时也是它自我回顾与自我认识的过程,因而也是自我展现的过程的思想,是一个意味深长的表达。因为它让我们想起了近代以黑格尔哲学为代表的的一个基本思想:精神对他物的认识都包含着对自己的认识,甚至要以对自己的认识为前提。

第四节 真理的永恒与变化

如果一个东西是真的,那么,它是否永远就是真的呢?如果它的真不是永远的,那么也就意味着它可能失真。而如果它可能失真,那我们凭什么现在把它当真呢?如果它是永远的真,那么这个永恒的真是一还是多?如果是多,那么它与其他真是一种什么关系?它们又是凭什么而共同被称为真的?如果是一,那么它与众多的事物又是一种什么关系?

就我们人类不能超出自己的理智去“看”事物而言,我们只能拥有能在理智中给予的真理。但是,我们并不能由此说,真理只存在于理智的分与合的判断中(虽然我们可以说,错误或假知识只存在于理智的分合活动中)。因为我们的理智本身就能直接觉悟到“大”于理智的存在者真实地在,或者说,我们的理智能直接觉悟到有能被我们所觉悟但又不仅仅是我们所觉悟到的那样的存在者在。这样的存在者既在我们的理智之

中,又不仅仅在我们的理智之中,但它是真的。在这个意义上,真理并不仅仅存在于我们的理智的分合活动中。

实际上,如果真理仅仅存在于我们的理智的分离与结合之中,那么上面关于真理的一与多、永恒与变化的问题就很难得到回答。所以,托马斯·阿奎那在把真理定义为事物与理智的符合一致之后,又对真理进行了分类。

本义的真理或者存在于人类理智中,或者存在上帝的理智中,就如健康存在于动物身上一样。但是,由于与理智的关联,真理也存在于其他事物当中,就如健康也被归给动物以外的某些事物一样,因为这类事物有益或保护了动物的健康。所以,真理在原级和本义上存在于上帝的理智中。真理虽在本义上却只以次级的方式存在于人的理智中。存在于物中的真理则是次级的,却是非本义的,因为它只是由于涉及两个理智真理中的一个才是真理。所以,只有上帝的理智的真理是唯一的。从上帝的理智的真理中派生出了存在于人的理智中的多样性的真理,就像一个面貌在镜子里映出了许多图像一样。与物的多样性存在状态相对应,存在于物中的真理也是多样的。^①

从高处往低处分,真理被分为本义的(*proprie/eigentlich*)真理与非本义的(*improprie/uneigentlich*)的真理、原级的(*primo/in erster Linie*)真理与次级的(*secundario/in zweiter Linie*)真理。本义的真理并非都是原级真理,而是有本义而原级的真理与本义而次级的真理之分。只有存在于上帝理智中的真理才既是本义又是原级的真理,因为它不再有其他来源,而只来自于自己。因此,它是原级的,也即它是最初的、第一的真理。而存在于人类理智中的真理虽是本义的,却只是次级的。因为从起

^① 托马斯·阿奎那:《论真理》,拉德对照本,阿尔伯特·齐默尔曼编译,费利克斯·迈纳出版社1986年版,第27页。

源上说,人类理智中的真理来自于上帝理智中的真理。就人类本身及其理智以及万事万物都是上帝这个理智存在者的造物而言,人类理智中的真理与上帝理智中的真理之间并非只是派生与被派生的关系,而且是包含与被包含的关系:上帝理智中的真理作为包含着一切被造物的真理于自身的真理,它是一个“一”,而不是“多”,也只有它是“一”。也就是说,是也只是包含着一切真理于自身的真理才是唯一的真理,其他一切真理都只不过是这个唯一真理分殊出来的“镜像”。这也许也可以叫作“理一分殊,月映万川”吧。

人类理智中的真理虽然是派生的,却被看作是本义的。这是因为前面曾说过,真理就是事物与理智的符合一致。因此,真理只是相对于理智而存在,没有理智就无所谓真理。因此,本义的真理只存在于理智中,或者存在于上帝的理智中,或者存在于人类理智中。如果没有人类理智,事物本身并没有真假问题;对于事物之创造者的上帝的理智来说,事物只是它自己,或者说,事物只是在它赋得的位置上作为它自己存在着,因而保持着它的本质性,而不会有其关系属性。对于上帝理智来说,事物总是真的,而不会是假的。如果说事物作为自己而存在是真理的话,这首先只是因为存在于上帝的理智中。

不过,人们也把存在于事物中的东西称为“真理”。托马斯·阿奎那认为,这是一种非本义的真理,也就是说是一种非固有意义的真理。因为事物之所以被称为真理,只是因为它至少与两个理智中的一个理智相关。就这种存在于事物中的非本义的真理而言,它与上帝的理智的关系比它与人类理智的关系更内在于事物,因为事物与上帝的理智的关系也就是事物与其原因的关系,而事物与人类理智的关系则是事物与其结果的关系,因为人类理智正是从事物那里获得知识。也就是说,与上帝理智相关的事物要比与人类理智相关的事物更本义地真。换言之,上帝理智中的真理是最本义的真理,正是这个最本义的真理使一切事物为真。这个一切事物都因之而成真的本义真理必定是唯一的,否则它就不是最本义的。

不过,也只有这个最本义的真理,也即本义而原级的真理是唯一的。至于本义而次级的真理,也即存在于人的理智中的真理则不是唯一的,而是多样的。为什么?因为事物是多样的,而且心灵也是多样的,而不是像上帝那样是唯一的。简单说,被造的真理,也就是次级的真理(不管是本义的还是非本义的),是多,而不是一。

如果说那本义而原级的真理作为唯一真理是永恒的,因而是不变的,那么,作为多而存在的次级真理是否也是永恒的呢?抑或是变化的?

关于被造的真理是否是永恒的,托马斯·阿奎那采取了两个视角的折中思路。他分析说:

“真理”就指某种符合一致和适合尺度。因此,人们称某种东西为“真的”,就意味着他同时把另外的某种东西称为“适合尺度的”。一物能被测量既可以通过在它之内的尺度(比如长度或面积和深度),也可以通过一种外在的尺度(比如在一处所的东西通过它的处所得到测量,运动通过时间得到测量,布通过码得到测量)。因此,事物也是以两种方式被称为真的:第一种方式(尺度)是根据内在于此物的真理,第二种方式是根据一个外在的真理。一切事物都将根据第一真理而被称为真的。由于理智中的真理在物中有其尺度,因此,不仅物的真理,而且理智的或陈述的真理也都是因为第一真理而被称为真理。不过,理智与物的符合一致或适合尺度并不要求两个关联项的每一项都是现实的,因为我们的理智可能符合那在将来才存在而现在并不存在的东西。否则,“将出现反基督者”这一命题就不是真的。所以,这里显然是根据只存在于理智中的真理而被称为“真的”,虽然没有相应的(现实)事物本身。具有永恒性的上帝之理智以类似的方式使自己符合于并不具有永恒性而是在时间中被创造的东西,因此,在时间中的东西根据永恒真理而能被称为“根据永恒而是真的”。如果我们把真理理解为内在于被造的真东西之中,并为我们

在物中和被造的理智中所发现的真理,真理就不能被认为是永恒的,不管是物的真理还是陈述的真理。因为不管是物本身,还是理智能力,都不是永恒的。但是,如果把被造的真东西的真理理解为这样一种东西,即它就如一外在的、作为第一真理之尺度那样使一切真东西被称为真的,那么,真理就是永恒的,不管是物的真理,还是陈述的或理智的真理。^①

对于任何被造物,都可以从两个角度来对待其真理性。就像事物既可以根据其内在尺度被测量,也可以根据其外在尺度被测量一样,事物也可以从两个角度被称为真的,或者说,事物也有据以被称为真的两种尺度:一种是内在于事物的真理,一种是外在于事物的真理。不过,一切事物都将根据外在的第一真理而被称为真的。不管是理智中的真理,还是事物中的真理,最终都是根据第一真理而是真的。因为凡是理智中的真理,都可以在事物中找到其尺度,反过来说也一样。所以,只要理智中的真理是以第一真理为尺度而是真的,那么一切真理都以第一真理为尺度而是真的。如果被造物的真是以内在于事物的尺度为根据的,这种真理就不是永恒的,因为一切被造物本身(不管是理智还是事物)都不是永恒的。而如果被造物的真是以第一真理为尺度而成为真理的,它就是永恒的。

这里,托马斯·阿奎那为什么强调理智与事物的符合一致并不要求两个关联项的每一项都是现实的呢?因为上帝也是以类似的方式使一切被造物与自己符合一致的。托马斯·阿奎那这里要说的是,即使事物不在场或缺失,理智也能使自己与这个不在场的事物符合一致。这里实际上涉及到理智如何与不存在或无发生关系的问题。

^① 托马斯·阿奎那:《论真理》,拉德对照本,阿尔伯特·齐默尔曼编译,费利克斯·迈纳出版社1986年版,第35页。

在灵魂之外,我们发现两种东西,即物本身(das Ding selbst)和从物身上否定掉(negationes/verneinen)的东西或者物所缺少(privationes/fehlen)的东西。这两种东西并不以同一种方式与理智发生关系。^①

我们的理智或灵魂不仅能看到在场的物,而且能看到物之不在场,就如我们能看到桌上没有杯子一样。在这个意义上,托马斯·阿奎那说,在我们的灵魂之外,存在两种不对称的东西,即物本身和物的缺失。物的这种缺失的量度,可以大到使物本身消失退席。不过,这两种东西以不同方式与理智发生关系。每个物本身都有其存在方式,并且是以其存在方式与理智发生关系的。具体说,物本身以其获得的存在方式符合上帝的理智——因为它本身就来自上帝的理智;并且也以其存在方式符合人类理智,因为它是在人的理智中造成与其相似的映像而得到认识并由此被确认为真的。而在心灵之外的非存在者则因其无(什么也不是)而符合上帝的理智,也因其无而使人类理智产生关于它的知识。较之物本身,这里的一个根本区别就是,物的缺失或非存在者(non ens/Nichtseiendes)符合理智(不管是上帝的理智还是人类理智)并不是由非存在者引起的,而是由理解、把握非存在者之意义的理智引起的,是理智让非存在者来符合一致。也就是说,非存在者或无并不会对理智产生作用,只有当理解了无的意义,无才与理智符合,或说,才使无与理智符合。

如果说一个在心灵之外的事物的肯定性存在使物能够被称为“真的”,那么,事物的否定性存在(非存在)则不能使事物被称为真的,当然也不能使非存在自己被称为真的。“没有杯子(杯子不存在)”不能使“杯子”成为真的,也不能使“无(没有)”或“不存在”成为真的,如果没有理智的话。所以,托马斯·阿奎那认为,如果无或不存在被称为真的,那么这一

^① 托马斯·阿奎那:《论真理》,拉德对照本,阿尔伯特·齐默尔曼编译,费利克斯·迈纳出版社1986年版,第39页。

定是由理智造成的。也就是说,使真能归给无或非存在者的东西只能来自理智,而不可能来自无本身。因此,真的无或无的真只存在于理智中:或者存在于上帝的理智中,或者存在于人类理智中。对于托马斯·阿奎那来说,这表明了一切被造物虽然是变化的,但是,相对于上帝的理智来说,它们的真理却是永恒的。因为即使它们不存在,上帝的理智也仍能把握它们的意义。

这里要进一步追问的是,对于上帝的理智来说,事物的真理是永恒的,即使事物本身发生了变化,但是,对于人类理智来说,情况又是如何的呢?相对于人类理智,如果事物发生了变化,它的真理是否也发生了变化呢?这里,首先要问:何为变化?什么意义上的变化与真理相关?托马斯·阿奎那区分了两种变化:

某种东西变化着是以两种方式被说明的:第一,它是一载体,在其身上发生了变化,就如我们关于一物体说它是变化的。但是,这里没有形式发生变化……由于真理是根据形式的种(Art)被标明的,所以这种变化与根据形式的真理是否变化无关。第二,人们说,某物变化着,是因为变化是就此物自己而言发生的。所以,我们说白色变化着,是因为物体就其自身而言变成了另一个东西。就是在这个意义上要问:真理是否是变化的?①

人们平常所说的变化只是指作为载体的事物身上的属性或因素发生了变化,比如事物由白变黑、由长变短等等,但是这些变化并没有改变这一事物本身。西红柿由绿变红,人们也会说西红柿发生了变化,但是,这时真正变化的只是作为西红柿属性的颜色,而不是西红柿本身,因为西红柿仍是西红柿。也就是说,使西红柿成为西红柿的“形式”并没有因其颜

① 托马斯·阿奎那:《论真理》,拉德对照本,阿尔伯特·齐默尔曼编译,费利克斯·迈纳出版社1986年版,第47页。

色的变化而变化。真理变化与否不涉及这种意义上的变化,因为真理是根据事物的形式而被标明、言说出来的。因此,真理变化与否只与另一种变化相关,这种变化就是:事物本身或载体发生了变化,或者说载体改变了自己的形式,它丧失了原来的形式而获得了另一种形式。比如,木材变成了焦炭。这种变化并不只是事物身上的颜色或其他属性发生了变化,而是由于形式的变化而使一物变成了另一物。

不过,根据第二节的讨论我们知道,事物有两种形式,即种的形式(*die Artform*)与属的形式(*die Gattungsform*)。也就是说,涉及形式的变化也有两种情况:一种是事物的种的形式发生了变化,而属的形式保持不变;另一种则是种、属的形式发生了变化,这是最根本性的变化。比如白杉树木变成黑炭。树木作为一个属概念,包含着杨、柳、杉、松等各种类的树。但是,这里不是由种到种的变化,而是由一个种直接跳跃到了另一个属(炭)。在白杉树到黑炭这种变化中,不仅种的形式(使白杉树成为白杉树这个种的形式)发生了变化,而且属的形式(使白杉树成为树的那个形式)也发生了变化——白杉树不仅不再是“白杉树”,而且不再是“树”,而是成了“炭”,因而归在了另一个属下。这里,变化后作为属存在,不管是就其概念内涵,还是存在,都已是另一种东西。

不过,这种变化也仍可以从“种的形式发生变化,而属的形式仍保持为同一个东西”这个角度来看。因为任何一种东西(这里就是白杉)变成另一种东西(焦炭),都可以看作只是种的形式的变化,而属的形式仍保持不变:在这里,白杉与焦炭都归在“有机物”这一属下。也就是说,就“形式”角度看变化,任何变化都可以看作仅仅是种的形式变换,而不涉及属的形式变化。最高的属就是“被造物”,因为一切有限的存在者都可归在这一总属下。

托马斯·阿奎那这里要说的意思是,真正意义上的变化,也即与真理问题相关的那种变化,只能是涉及种或属的形式的那种变化。事物丧失了原来自己所属的种或属的形式而获得另一种种或属的形式,这才是一

种本质性的变化。

在这种变化观下,真理是否是变化的呢?就事物本身来说,也就是从非本义的真理来说,一切可变事物的真理都是“可变的”,因为事物一旦发生真正的变化,它也就不再真是这一事物本身。当白杉树变成黑焦炭时,它作为白杉树存在的真理就已消失:它已失去“树”这个种的形式,而取得了“炭”这个种的形式。因此,这时它只有作为炭存在才具有真理性。但是,本义的真理就是理智与事物的符合一致。所以,要追问本义真理是否是变化的,我们只能从理智与事物的关系角度来考察这个问题。如果从物与上帝的理智的关系来看待物的真理,那么,对于上帝的理智来说,事物的这种变化并不是由真理变成错误,而是由一种真理变成另一种真理,因为可变事物的变化一定就是由一个“种的形式”(比如树木)变成另一个“种的形式”(如焦炭)。而事物的一切变化,不管是从什么形式到什么形式,都一定符合上帝的理智。因此,事物的变化并不改变其真理性存在而转变为假相。事物由白杉树变成焦炭,就是由一种真的事物变成另一种真的事物,虽然它不再是一树木,而是一焦炭。所以,进一步说,就与上帝的理智的关系言,事物的任何变化都不改变其真理性存在,因为事物的任何变化都符合上帝的理智,因而事物的真理并不因其变化而丧失。在这个意义上,可变事物的真理恰恰又是不变的、永恒的。

但是,对于人类理智来说,情况则不同,事物的变化有时是从真理到真理的变化,有时是从真理到错误的变化。真理是事物与理智的符合一致,因此,只要变化了的事物仍与理智相符合,那么,这种变化就是由一种符合过渡到另一种符合,因而是由一种真理过渡到另一种真理。这意味着,如果理智与物的变化是相互对应的,那么,事物的真理性存在就是不变的,虽然是另一种真理性存在。但是,如果这种变化是不对应的,那么就会出现错误,也就是说,就会由真理过渡到错误。在这个意义上,可变事物的真理是变化的。

第四章 “神圣学说”与证明之路

如何理解上帝的存在,这一直是基督教神学-哲学的一个核心问题。我们甚至可以说,有了这一问题,才有所谓基督教哲学。从哲学的角度来说,只有在信仰唯一的上帝的基础上才会有这一问题;而从纯粹信仰的角度来说,则只有在哲学背景下才会提出这个问题,因为对于最初的犹太基督徒来说,上帝作为唯一的神只须信仰,无须理解。

因此,这一问题的提出与回答,对于哲学和信仰来说都是一个重大事件。它在根本上显示了哲学与宗教、理性与信仰之间的碰撞与沟通,而从更具体的文化史角度来说,它表明了希腊文明与犹太-基督文明之间的冲突与融合。这种碰撞与沟通一方面使基督教信仰逐渐走上了理性化的道路,至少使基督教信仰摆脱了一些宗教迄今没有摆脱的对“权威”的盲从与狂热;另一方面也极大地提升和丰富了哲学本身,使哲学开发出了新的问题与新的领域,用奥古斯丁的话来说就是信仰使哲学认识到了单凭理性所认识不到的东西。

实际上,在希腊哲学里,特别是在苏格拉底-柏拉图和亚里士多德那里,如何理解“神”就已是一个重要问题。^①虽然他们所思考的“神”与基

^① 有关这个问题的最新文献可参见赵广明《理念与神》,江苏人民出版社2004年版。

基督教的“上帝”有着根本性的区别,但是他们对“神”的思考已在思想世界里坚定地打开了一个直面最高存在者的维度。而当基督教在以希腊化世界为其背景的罗马帝国境内流传开来的时候,不管是对于以希腊文化为其背景的异教徒来说,还是对于必须面对这种异教徒的基督教徒来说,如何理解那个全知全能而独一的上帝,都成了一个不可回避的紧迫问题。对于生活在哲学与多神教世界里的罗马异教徒来说,不管是要嘲笑、否定基督教那个独一的上帝,还是要接受、信奉这个上帝,他都面临着理解这个从未相遇的上帝的任务。同样,对于基督教徒来说,要让自己的信仰穿越一个以哲学和多神教为其核心的异教世界,从而立足并改造这个异教世界,他首先要担当起来的就是捍卫和理解作为独一者的上帝的绝对性。早期教父们大都自觉不自觉地利用希腊哲学来阐释基督教教义,其根本目的就在于利用不得不面对的异教世界的资源来改造、教化异教世界,而其中最重要的一个问题就是如何理解异教徒所陌生的作为独一者的上帝。

不过,明确提出这一问题并作出系统回答的是奥古斯丁,他实际上开辟了一条理解上帝存在的“心学”道路。不过,这里首先要着重加以分析的是托马斯·阿奎那通过其“神圣学说”开辟的另一条道路,这就是把信仰建立在“知识”基础之上的逻辑证明(*demonstrabile/Beweisen*)的道路。托马斯·阿奎那开辟的这条道路在中世纪经院哲学中几乎占据支配性地位。不过,把理解上帝的存在问题完全变成“证明”上帝的存在问题,始于“经院哲学之父”安瑟伦,他把奥古斯丁关于上帝存在的“心学”自明性转化成逻辑自明性。这就是他有名的关于上帝存在的本体论(存在论)证明。虽然托马斯·阿奎那否定了上帝存在的自明性(*an sich bekannt*),他却完全接受了安瑟伦的启发而开辟出一条强硬的证明道路。

第一节 信仰以知识为前提

这条证明之路传达的实际上是一种乐观的理智主义神学信念:我们能获

得关于上帝的知识——而正是这些关于上帝的知识先于一切信条而构成信仰的前提。托马斯·阿奎那在展开他的具体证明之前满怀信心地写道：

以传承关于上帝的知识(Dei cognitionis / die Erkenntnis von Gott)为根本目的的神圣学说(sacrae doctrinae / die heilige Lehre), 不仅论及上帝在其自身所是的东西(quod in se est / was Er in sich ist), 而且论及上帝(如何)是事物的原则(开端和原因)和目的。就如前面(第1题第7条)所清楚表明的那样, 我们试图展示这一学说, 并且首先进行关于上帝的研究, 其次研究理性被造物向上帝的运动(第2集), 第三研究基督就他是人而言如何是我们努力投向上帝的道路(第3集)。而对上帝的考察性研究(Consideratio autem Deo / die betrachtende Untersuchung über Gott)又分为三部分: 首先我们将考察属于上帝之本质性的东西, 其次考察属于个体(Personarum / Personen)间差异的东西(第27题), 第三考察被造物从其自身产生的东西。但是, 就上帝的本质性来说, 首先要考察的是上帝是否存在(an Deus sit / ob Gott ist)? 其次是他如何存在, 或者更确切说, 他如何不存在? 第三要考察的是上帝的行为, 也即他的知识、意志和权能(第14题)。^①

这里, 托马斯·阿奎那明确表达了《神学大全》所要完成的使命就是展示一种“神圣学说”, 而这种神圣的学说的目的就在于传承关于上帝的知识。也就是说, 在托马斯·阿奎那的心目中, 我们能够确立起一种关于上帝知识的“神圣的学说”。这个“神圣学说”有三个部分, 其中第二、第三部分是研究理性被造物与上帝以及上帝之子耶稣基督的关系, 它们分别构成了《神学大全》的第2集和第3集。构成“神圣学说”之第一部分的则是关于上帝本身的研究, 这部分内容也就是《神学大全》里的第1集。它

^① 托马斯·阿奎那:《神学大全》, 1: 2 前言。

是“神圣学说”最根本的内容,也是我们关于上帝的知识的最根本的内容。按托马斯·阿奎那惯用的三分法,这部分关于上帝之本性的研究也同样被分为三部分,它们分别研究上帝是否存在、上帝如何存在,以及上帝的知识、意志和权能。我们这里要详加分析的是托马斯·阿奎那关于“上帝是否存在?”这个问题的研究,因为对这个问题的研究构成了其他一切关于上帝之知识的前提。

关于“上帝是否存在?”的研究,在托马斯·阿奎那这里也就是对“上帝是否存在?”的证明(Beweisen)。那么,我们首先要问:什么是“证明”?

这里,我要区分证明与证实(bestätigen)。证明是相对于不自明的东西而言的,因为一个对我们来说是自明的东西就无须证明。这不仅意味着一个被当作有待证明的东西一定是一个不自明的东西,而且表明有待证明的东西一定不是时间中可见证(Zeugeng)的某一事物或事件,至少它不仅仅是可见证的具体事物或事件,否则,它就无须证明,也无法证明。因此,人们不能通过亲历任何具体的事件或事物来直接确认、肯定这种有待证明的东西。我把那种通过亲历具体的也即时间中的属世事件或事物,来直接确认、肯定某种非自明的东西的活动称为证实。显然,证明不是证实。耶稣的十二门徒亲历(亲眼看见)了耶稣复活这件事,但是他们无法证明这件事,他们只能以事实的见证者(Zeuge)身份来确认、肯定这件事。证明既可以与具体的事实相关,也可以与事实无关。事实至多只构成证明的一个环节,事实却构成了证实的全部基础,没有事实也就无所谓证实。相对于证实,证明在根本上是通过对概念的分析、演算来达到对非自明的东西的确认和肯定的。也就是说,证明不是要在事实中,而是要在逻辑演算中见证非自明的东西。对“上帝是否存在?”的证明,在根本上意味着要试图通过逻辑演算来见证上帝的存在。

关于上帝存在问题的证明被托马斯·阿奎那分解为三个问题:
(1)“上帝存在”(Gott ist)是否是自明的?(2)“上帝存在”是否是可证明的?(3)上帝是否存在?

我们首先分析前两个问题。对于第一个问题,托马斯·阿奎那是这样证明的:

(1) 人们必须承认,一种东西是自明的只有两种可能:一种是与我们无关而自明,一种是与我们相关而自明。宾词被包含在主词概念里的陈述就是自明的,如“人是动物”这一陈述是自明的,因为“动物”(这个宾词)就是包含在人这一概念中。(2) 只有大家都明白宾词和主词是指什么,陈述对大家才是自明的。这一点在证明的第一原理那里是很清楚的,第一原理所涉及的是一些没有人不明白的普遍概念,诸如存在和非存在(ens et non ens / Seiendes und Nichtseiendes)、整体和部分等。但是,如果一些人并不明白宾词和主词是指什么,那么,陈述虽然就其自身而言是自明的,但对那些人来说它就不是自明的。所以,结果就会像波埃修所说的,存在一些对灵魂来说才是普遍的和自明的概念,却只对学者来说才是普遍的和自明的,比如“无形体的事物不存在于某个地方”这样的陈述就是如此。(3) 所以,我认为,“上帝存在”这个陈述就其自身来说是自明的,因为宾(谓)词与主词是同一的:上帝即是其自己的存在(下面第3题第4条将说明)。但是,由于对于上帝(这个概念),人们并不知道它是指什么,所以,对人们来说,“上帝存在”这一陈述就不是自明的;这一陈述必须通过我们已明白熟知的东西得到证明,至少要通过在与(上帝的)自然的关联中为我们所知的东西,也即通过(上帝的)结果得到证明。^①

对第二个问题,托马斯·阿奎那的证明是这样的:

必须承认存在两种证明:一种是根据原因进行的证明,称为“因此

^① 托马斯·阿奎那:《神学大全》,1:2:1。

之故的证明”。这无疑就是一种从在先原理出发的先验证明。另一种是根据结果进行的证明,称为“既然有某物的证明”。这也就是后验的证明,它首先从与我们处于关联中的东西出发。由于结果比原因更引人注意,所以我们是先从结果去进一步认识其原因的。从任意一个结果出发,只要我们越认识它,就越能证明存在着它的原因。因为结果依赖于原因,所以结果必定设定了原因在先存在。因此,上帝存在虽然对我们而言不是自明的,但是根据我们所熟知的结果却是可证明的。^①

托马斯·阿奎那对这两个问题的证明实际上已隐含着“证明之路”的一些基本观念。首先是,对我们来说,真正无条件自明的,只有分析判断和同语反复,因为它们只须通过形式化表达就可以得到直接的确认和肯定,而无须借助于任何实质性事实。换句话说,只有逻辑的东西才可能是无条件自明的,或者说,自明的东西只能是逻辑里的东西。实际上,这等于说只有形式的自明,而没有实质的自明。自明的东西不涉及内容或实质。上帝的存在显然不仅是形式,同时也是实质的。因此,对于我们来说,无论如何,“上帝存在”都不是自明的。

上帝存在虽然对我们而言不是自明的,因而需要通过证明才能得到我们的确认。但是,在托马斯·阿奎那看来,“上帝存在”这个陈述本身却是自明的。因为,托马斯·阿奎那认为,在这个陈述中,主词“上帝”(Deus/Gott)与宾(谓)词“存在”(est/ist)是同一的(idem/identisch),因为上帝就是它自己的存在,上帝与存在是同一个东西。而把上帝与存在看作是同一的,也就意味着把上帝定义为“上帝是存在”,这也就是所谓主词与宾词的同一。但是,任何宾词都必定是一个概念,也即说,宾词所标明的东西一定是可被理智从质、量、关系等方面加以把握、规定的东西。因此,说上帝与作为宾词的存在同一,在根本上意味着上帝存在可被理智

^① 托马斯·阿奎那:《神学大全》,1:2:2。

通过概念所把握。也就是说,上帝存在可通过概念来通达。这是上面的证明所隐含的另一个基本神学信念。

正因为上帝存在可由理智通过概念来达到,所以,在托马斯·阿奎那看来,“上帝存在”才不是信条(*articuli fidei*/*Glaubensartikel*),而是“知识”(cognition/*Erkenntnis*),因而我们才会有关于上帝的“知识”。正是这些知识构成了一切信条的前提。托马斯·阿奎那在反驳第一种关于“上帝存在”不可证明的观点时,更为明确地表达了这一思想。

这种观点认为:“上帝存在”是一个信条,而信仰的事物是不可证明的,因为证明将产生知识,但信仰与知识无关。托马斯·阿奎那反驳说:

对于(上述)第一种观点,我要说:上帝存在,以及如《罗马书》1:19所说的那样,自然理性(*rationem naturalem*/*die natürliche Vernunft*)关于上帝所能知道的其他方面的东西,并不是信条,而是先于信条的东西。因为信仰以天赋的知识为前提,就如仁慈以天性为前提,完善以可完善为前提。不过,没有什么会妨碍本身是可证明和可知的东西被不理解证明的人当作可信的。^①

并不是证明产生知识,而是因为知识而是可证明的。在托马斯·阿奎那这里,知识一定是可证明的,而证明则是知识之为知识的一个基本标准。只要能在自然理性的逻辑演算中得到证明的东西就可以被当作可靠的知识。在所有可证明的知识中,那种天赋知识,也就是自然理性或天赋理性关于上帝所能知道的一切知识,不仅先于其他一切知识,而且先于一切信条。因此,这种天赋知识不仅是一切其他知识的前提,而且是一切信条的前提。“上帝存在”是自然理性关于上帝的一种知识,而不是一信条。上帝就是通过这种理性知识来显明自己的。正如《罗马书》上所说,

^① 托马斯·阿奎那:《神学大全》,1:2:2。

“上帝的事情,凡是人所能知道的,都对他们显明,因为上帝已向他们显明了。”^①而在上帝的所有事情中,“上帝存在”是上帝显明给人类的一个最重要的事情,或者说,“上帝存在”是人类理性对上帝所能知道的一切事情中最重要的事情。所以,对人类来说,“上帝存在”是一个最根本的知识。正因为“上帝存在”是这样一种最根本而又可证明的知识,对上帝的信仰也才是可靠的和正确的。因此,在托马斯·阿奎那这里,知识在信仰中的作用得到了前所未有的强调:我们有关上帝的一切信条,都是以我们有关上帝的那些可证明的知识为前提的。简单说,知识是信仰的前提。

这里要特别指出的是,我们拥有关于上帝的知识,并不意味着我们能完全认识上帝。我们人类所能拥有的关于上帝的知识,只局限于人类理性关于“上帝的事情”所能认识的范围之内,也即限于上帝向我们人类理性显现的范围之内,而上帝显然并不仅仅是他向我们显现的那样。我们关于上帝的知识之所以是有限的,是因为所有这些知识都只有从作为上帝之结果的事物或事件出发才能得到证明。但是,结果与原因是不对称的:原因永远大于结果。所以,对结果的知识永远不可能穷究对原因的认识。

不过,托马斯·阿奎那这里要强调的是,我们不能因为不可能拥有关于上帝的全部知识而否定我们能够拥有关于上帝的知识。

我要说:从与原因不对称的结果,人们不可能得到有关原因的完善知识。但是,根据每一结果,人们仍可以清楚地证明,原因存在着。因此,从上帝的结果可以证明上帝存在,虽然我们从那些结果不能充分认识上帝的本质。^②

我们的确不能拥有对上帝的完全认识,否则我们将与上帝同一。但是,我

^①《圣经·罗马书》,1:19。

^②托马斯·阿奎那:《神学大全》,1:2:2。

们仍能对上帝有所认识,因为我们能够认识被造物,而这些被造物作为结果显然是有原因的;从对这些作为结果的被造物的认识可以达到对原因(包括它们的最高原因)有所认识。

如果说我们可以根据对结果的认识而达到对上帝有所认识,那么,这就意味着,我们关于作为结果的被造世界的所有知识都有助于我们对上帝的认识。虽然我们对结果世界有再多的认识也并不能使我们获得对上帝的充分认识,但是对每一结果事物的认识都会引领我们更清楚地认识上帝的存在。托马斯·阿奎那的这种知识观实际上使一切知识“神圣化”了:一切知识都有益于对上帝的认识。神学与具体科学并没有严格界限,一切科学都间接地构成了神学知识,而上帝也在一切知识中或明或暗地显现自己。上帝的可信性似乎也在于知识的可靠性,而最终也就在于其可证明性。正如前面所说,信仰是以自然理性的自然(天赋)知识为前提的。对这些知识(比如“上帝存在”)的证明,就是要确立这类知识的可靠性与真理性,从而为相信、信仰以这些知识为前提的信条提供基础。托马斯·阿奎那之所以要确立和展示的“神圣学说”,在根本上就是要为信仰提供基础,以使信仰坚固可靠。

实际上,当托马斯·阿奎那把“上帝存在”当作一种需要证明且可以证明的知识时,他也就否定了奥古斯丁理解上帝存在的“心学”道路,即通过走向心灵、敞开内心,便可接受上帝之光的照耀而直接见证上帝,从而显明上帝存在的自明性。

你指示我反求诸己,我在你引导下进入我的心灵,我所以能如此,是由于“你已成为我的助力”。我进入心灵后,我用我的灵魂的眼睛——虽则还是很模糊的——瞻望着……永定之光。……谁认识真理,即认识这光;谁认识这光,也就认识永恒。惟有爱能认识它。^①

^① 奥古斯丁:《忏悔录》,7:10,周士良译,商务印书馆1994年版,第126页。

对于奥古斯丁的“心学”之路来说,为了理解上帝存在,无需特意的(逻辑)证明,而只须去实践——反求诸己而去爱“他者”。这并非意味着盲目信从。“信仰了才能理解”的真正意思是说,唯有爱上帝才能迎候上帝进入我的心灵而使我心明眼亮,从而见证上帝的神圣性与绝对性。

如果说“何为证明?”对于理解“证明之路”而言是一个关键问题的话,那么,对于理解“心学之路”来说,这个关键性问题就是“何为爱?”为什么说“唯有爱能认识它(上帝之光)”呢?关于爱,《马太福音》里说:“‘你要全心、全意、全智爱耶和华你的上帝。’这是最大、最重要的诫命。其次的也相似,就是‘要爱人如爱己’。全部律法与众先知的的话都系于这两条诫命。”^①在《马太福音》的作者看来,所有圣言的全部要义就一个字——“爱”。爱什么呢?爱上帝,爱他人。但是,爱之所爱不同,爱的方式也不一样。对他人,要以像爱自己那样的方式去爱;而对上帝,则要以“全心、全意、全智”的方式去爱。而“全心、全意、全智爱上帝”之所以是首要诫命,是因为只有全心、全意、全智爱上帝,才能真正做到爱人如爱己。因此,最根本的爱首先就是全心全意全智的爱。这种爱也就是奉献一切的爱。一切的什么呢?一切的关联物,一切的世俗物,简言之,一切的经验事物。奉献一切,也就是搁置一切,放手一切。剩下什么?放手一切,也就是从一切关联物、一切世俗物中解放出来。因此,剩下的就是开放的“生命”,就是纯粹的自由-自在的自身(Selbst an sich)。因此,从消极的角度说,爱,也就是从经验-关联世界退回自身而守护于自在-自由。财迷心窍者不自在,色迷心窍者不自由,因而不会爱。从声色货利中退身出来,更确切说,从经验世界中退回到自身,也就是敞开心窍,敞开思想,从而让他者自在。在这个意义上我们可以说,爱就是敞开的思想,换个角度说,爱就是“设身处地”地思想,就是思想着而让他者自由-自在。唯有从世俗关联物中解放出来而敞开心灵,才能设身处地地让他者作为像自

^①《圣经·马太福音》,22:37—40。

己一样的自由存在者而自在地存在。这是爱人如爱己的根本要义。奥古斯丁的“先信仰后理解”真正说的就是通过爱来理解,因此,它并不是要人们盲目信从,恰恰是要人们通过敞开思想或心灵,也即通过爱,来迎候与见证神圣之光。对于爱,对于设身处地的思想来说,上帝的存在都是直接可见证的,用现代哲学家马丁·布伯的话来说,就是上帝是可直接与之相遇的。因此,“心学”之路也是一条人人之路——只要敞开心灵,或说只要去爱,人人都可以与上帝相遇,都可以是上帝存在的见证者,而无须特殊阶层的人(如波埃修所说的“学者”)来把上帝存在证明给大家看。

否定了奥古斯丁的“心学”道路,在某种意义上也就弱化甚至否定了上帝自我显示的可能性。因此,托马斯·阿奎那的证明之路传达出了另一个基本信念:上帝的存在不是他向我们显示出来的,而是由逻辑的演绎证明来显现的。因此,只有通过逻辑的演绎证明,才能理解和确认上帝的存在。虽然这种证明是一种后验的证明,因而必须以现实世界中我们所熟知的事物为依据,但是,现实事物只是我们通往上帝的出发点,我们并不能在现实的具体事物中直接领会、洞见上帝的存在,上帝存在的绝对性和神圣性是由逻辑证明在形式上的必然性来显明和担保的。在这个意义上,托马斯·阿奎那的上帝不是真正现实中的上帝,而是逻辑中的上帝,是由逻辑演绎给出的概念化的上帝。

第二节 通达上帝的五条道路

在托马斯·阿奎那的整个“神圣学说”中,最为著名的是他关于上帝存在的五个证明。这五个证明实际上构成了托马斯·阿奎那关于“上帝存在”是一知识,因而知识先于信条而是信仰的前提这个基本观念的支柱。“上帝存在”之所以是一知识,就在于它是可以被系统证明的一个陈述。因此,这五个证明也最为深刻地体现了他的“证明之路”的基本信念,同时也最为集中地隐含着“证明”道路的问题。这五个证明的每个证明都

包含着三个环节。为了分析的方便,我们将这五个证明详细引述如下:

关于上帝存在,可以有五种证明方法(Via/Weg)。第一种很明了的方法(道路)就是从运动出发的方法:(1)在这个世界里,有些事物在运动,这是确切无疑的,可被感性知觉所确定。而凡运动的事物总是为另一物所推动,因为除非存在被推动的可能性,否则无物会被推动而运动。但是,只要事物现实存在着,它就运动着,因为运动不是别的,就是把事物从可能性引向现实性。但是,不经由某一现实的存在者,就不可能将事物从可能性变成现实性。比如,火烧木柴,就是一个现实的热把一种可能的热变成了现实的热,火就是这样使木柴运动并改变它的。但是,同一个事物在同一种关系下不可能同时既是现实的,又是可能的,而只有在不同关系下才能由可能性变为现实性。现实的热不可能同时是可能的热,而只能同时是可能的冷。所以,如果说某物在同一种关系和条件下既是推动者又是被推动者,或者说是自动的,这是不可能的。因此,凡运动的事物必定是被另一事物所推动的。(2)所以,如果某物的运动是被动的,那么它本身就必定被另一事物所推动,而这个另一物又必定被其他事物所推动。但是,不能这样无限推论下去,因为这样就不会有第一推动者,因而也就不会有其他推动者。因为第二个推动者只有被第一个推动者(原因)所推动才会运动。比如,只有被手推动,手杖才会运动。(3)所以,必然要追溯到一个不被其他事物所推动的第一个推动者,大家知道,这个第一推动者就是上帝。

第二种方法(道路)是从有效因概念出发的方法:(1)我们发现,在感性可感知的事物里,存在一种会产生效果(结果)的原因秩序。但是,找不到自己是产生自己的效果因的事物,也不可能存在这样的事物,因为自己先于自己而存在,这是不可能的。(2)但是,效果因也不可能无限地推下去,因为在整个有序的因果关系中,第一者是中

间者的原因,而中间者(不管是多还是一)则是最后者的原因。如果去掉原因,也就去掉了结果。所以,在因果关系里,如果没有第一者,也就不会有最后者与中间者。而如果把因果关系无限地递推下去,那么也就没有第一因,因而既不会有最后结果,也不会有中间的因果关系。而这显然是错误的。(3) 所以,必定要承认有一个第一效果因存在。人们称之为上帝。

第三种方法(道路)是从可能性与必然性出发的方法:(1) 我们发现,事物中有些事物可能存在,也可能不存在,因为它们处在产生和消逝当中。而所有这类事物不可能是永恒的,因为可能不存在的事物总会在某个时候不存在。所以,如果所有事物都可能不存在,那么它们在某个时候就会曾是无。而如果这是真的,那么现在就会什么也没有;因为不存在的东西只有通过存在的东西才开始存在。所以,如果(在某个时候)不曾有存在者存在,而某物却开始存在,这是不可能的,而说现在什么也不存在,这显然也是错的。所以,所有存在者不仅是可能的,而且其中有些存在者必定是必然的。(2) 而凡必然的事物或者是从别的地方获得其必然性的原因,或者不是。在必然的事物当中,其必然性的原因显然不可能无限递推下去,这点就像上面已证明的效果因的情形一样。(3) 所以,必然要承认,有存在者(存在)是必然的,它的必然性的原因不是来自别的地方,它倒是其他一切事物之必然性的原因。它就是大家所说的上帝。

第四种方法(道路)是从存在于事物中的等级出发的方法:(1) 在事物中存在着诸如善、真和贵的差别,事物在真、善、贵这些方面的差别的大小是由不同事物就它们接近那最高等级者的程度来体现的,比如较热的事物更接近最热的事物。所以,存在着最真实、最美好、最尊贵的事物,也就是至高无上地存在着的事物。因为正如在(亚里士多德的)《形而上学》第一卷第二章里所说的那样,最真实(最高程度地真)的东西也就是至高无上地存在着的东西。(2) 在同一种类

中被称为最高级者,是所有同一类事物的原因。如火是最热的事物,它就是一切热的事物的原因。(3)所以,必定存在一个最完善的存在者,它是一切存在者存在、善和其他完满性的原因。我们称之为上帝。

第五种方法(道路)是从事物受(目的)引导出发的方法:(1)我们看到,有些没有思维的事物,比如自然物体,却是有目的地活动着:它们总是或者经常按同一种方式活动,以便达到最好的结果。由此可见,它们达到其目的并不是出于偶然,而是出于意图。(2)但是,如同箭是由箭手来引导一样,那些没有思维的事物除非受一个思维者和理性认识者的引导,否则它们就不会去追求目的。(3)所以,存在一个有理性的认识者,一切自然事物因为它而有序地追求目的。这就是我们所说的上帝。^①

这五个证明分别从五个“事实”出发,即事物的运动、事物的因果关系、事物的产生与消逝、事物的完善性等级、事物的合目的性。托马斯·阿奎那把这五个“事实”当作是在被造世界里可被感知与确认的基本事实,因而是不容置疑的。而从不置疑的事实出发完成的证明,必然也是可靠的和可确认的。同时,由于这五个证明都是从这个被造世界的已知事实出发的,因此证明活动最后所证明的东西(“上帝存在”)也理所当然地被当作是可确知的知识。这是托马斯·阿奎那在进行这五个证明时所确信的基本观念,它们既隐含着托马斯·阿奎那的上帝观,也包含着这种上帝观的真正问题。

由于这五个证明都是从作为结果的被造世界里的事情出发的,因此,它们实际上都可以被归结为一种“后验证明”,也即从结果的存在回推原因的存在。这意味着,这五个证明是建立在这样一个基本信念上的:因果性关系这种观念是绝对可靠的。如果因果关系不是绝对必然的,那么

^① 托马斯·阿奎那:《神学大全》,1:2:3。

这五个证明就都是无效的。但是,托马斯·阿奎那却从来没有追问过这种因果性观念本身是否是可靠的。

所以,这里我们首先要追问的是,我们如何具有因果性观念呢?这只有两种可能。一种是后天(验)获得的,这是休谟的答案。B事物经常跟在A事物之后出现,这种现象的不断重复就在我们心灵中形成一种联想习惯:一旦出现A,我们就会习惯性地联想到B,认为B也一定会出现,从而在A与B之间确立起了固定的相续关系,也即因果性关系。在这里,因果性关系显然只是一种后验(后天)的思维习惯,它只具有主观必然性——我们不得不按这个思维习惯去观察、思考事物,至于作为客观对象的A与B之间是否有因果性我们并不知道,因为我们无法摆脱我们的联想习惯。因此,我们至多只能根据我们的联想习惯对A事物给我们的印象与B事物给我们的印象之间作出因果性判断。也就是说,因果性观念只是我们用来解释、描述知觉世界的主观原则,它只能运用于知觉世界的事物,即印象或观念。显然,如果上帝的存在是客观的,而不是知觉里的一种印象,那么,就不能用仅仅是主观原则的因果性关系来证明上帝存在。即使我们退而认可用这种因果性观念去证明上帝存在,其结果也将如一切建立在此观念基础上的知识一样变得不可靠,因为谁能担保“习惯”不会改变呢?因此,如果休谟的答案是正确的,那么对上帝存在的后验证明就是不可靠的。不过,这里要强调的是,我们并不是要反驳托马斯·阿奎那的证明,而是试图揭示托马斯·阿奎那的“证明之路”所隐含的基本信念和深层困境。

如果与休谟相反,不是把因果性观念当作一种来自经验的心理习惯,而是像康德那样,把因果性观念理解为一种超验的(transzendentale)知性概念,那么情形又如何呢?作为超验的概念,因果关系本身就构成了我们面对的客观对象世界的条件要素,因为正是一切超验形式(直观形式与知性概念)使客观的对象世界成为可能。我们的对象世界之所以是这样存在,而不是别样存在,就在于它只能在超验形式即直观形式与知性概念中

被构造出来。因此,作为一种超验概念,因果性对于我们的对象世界才是有效的,也即说,因果性概念才可以用来理解和认识客观事物的存在及其关系。那么,我们是否可以根据这种超验的因果概念去证明上帝的存在呢?康德给出的回答却是否定性的。

因果观念不管是先验的,还是后验的,它都是认识的可能性前提,也即说,它都是人作为认识主体所拥有的概念,它也只是对作为认识主体的人来说是有意义的和必要的。因此,如果我们只能根据托马斯·阿奎那的五种证明去确认上帝存在,那么也就意味着,我们只是作为认识主体、作为概念(知性)存在者,才能理解和确认上帝存在。概念运动是我们显示上帝存在的唯一途径。换个角度就是说,上帝只对认识主体、只对概念的演绎者显明它的存在;而对于感性(并非动物)的人,对于活生生的生命之人,上帝的存在似乎永远是晦暗不明的。这是托马斯·阿奎那的“证明之路”(特别是这五个证明)所隐含的一个非常重要的神学信念。于是,上帝也就成了我们所要认识的对象世界的一个对象,而关于对象世界的一切科学认识最终也都将有益于对上帝的认识,而且也都将服务于对上帝的认识,因为科学所认识的一切对象都与那最高对象密切相关。在这个意义上,一切科学都可以被视为通往托马斯·阿奎那所说的“神圣学说”(即关于上帝之知识的科学)的道路。上帝作为对象世界的一个最高对象,我们关于他的知识当然有理由成为汇集其他一切知识的最高知识。其结果是:一切知识最终都服务于信仰而被纳入信仰。这是托马斯·阿奎那的“证明之路”开辟的神学传统的一个重要特征。我们权且把它称为一“知识神学”或“理智神学”。对于这种理智神学来说,上帝与其说是绝对的自由意志,不如说是一个无所不知的理智体——拥有一切知识的绝对主体。而实际上,这样的上帝在根本上已是一个概念化、对象化了的上帝,而不再是本源-自在的上帝,不再是活生生的上帝。这是托马斯·阿奎那的“证明之路”带来的一个神学后果。特别值得指出的是,由于上帝只对进行概念运动的认识主体才显明它的存在,而感性的人、生命的人则

似乎是远离上帝的,因此,我们有关上帝的知识(理智神学)有理由尽可能地忽略人的感性-生命存在,甚至有理由排斥、压制或否定感性生命。还有什么比妨碍我们获得神圣知识的东西更需要加以排除的吗?但是,人有信仰,并不是因为他只是一个认识者,一个只进行概念活动的理智体,而是因为他是一个整体的人,一个活生生的人——他的感性存在与其理智一样都是超验的,是一个超验的整体存在。这也是后人批评托马斯·阿奎那的一个重要方面。

不过,从哲学方面对托马斯·阿奎那的“证明之路”作出最强有力批评的是康德。在康德这里,诸如原因与结果、可能性与必然性等等这类被作为范畴的纯粹知性概念虽然可以运用于理解和认识我们面对的对象世界,但这个对象世界同时也就是在时-空中的经验世界。因为事物只有通过我们超验的感性形式即时间和空间,才能成为我们的对象。一个对象之所以是一个“客观的”对象,并非因为它独立于我们的感性之外,恰恰是因为它进入了超验的感性形式之中。因此,客观的对象世界同时就是我们经验(erfahren)到的世界,是一个经验的世界。因果概念等这些纯粹知性概念与其他一般知性概念如“运动”一样可以运用于这种经验世界,也只能用于这种经验世界。这是康德对知性概念所作的一个严格限制。如果把这些纯粹的知性概念运用于经验领域之外,也即运用于不能在时-空中给予的对象上,那么必然会导致空洞的玄思而出现自相矛盾(二律背反)。

但是,上帝显然不属于经验领域的存在,上帝不可能在时-空中给予我们。因此,康德从根本上否定了用因果关系等知性概念去证明或理解上帝存在的可能性。在康德看来,从因果概念出发,我们必然会得到一个最高原因的概念,但是这只是对于纯粹理性来说才是必然的。知性所必然要追寻的永远只是具体的、现实的因果关系,只有纯粹理性才必然要在此基础上要求给出一个最高原因。也就是说,最高原因或终极原因首先只是一个理性概念,康德称之为“超验的理念”(Die transzendente Idee)。而“超验的理念从不允许有构造的使用(konstitutiver

Gebrauche), 否则, 它们就成了能给出某种对象的概念, 而在人们这样理解超验理念的情况下, 它们就只不过是些诡辩(辩证法)的概念。但另一方面, 它们却有一种卓越而不可或缺的范导性作用(regulativer Gebrauche), 即引导知性朝向某种目的”^①。也就是说, 像最高原因或终极因这类概念作为超验的理念, 它们并不能在时-空中给出相应的对象, 或者说, 它们不能在经验世界构造出它们的对象, 因为它们已超出经验世界之外。因此, 它们只是纯粹的概念。它们在理性中只是起一种范导性作用, 即把知性的局部统一引向整体性统一。

作为理性存在者, 我们不得不承认存在一个终极的自由因, 但它的存在只是一种概念性的存在, 也即它只存在于我们的思想中。我们并不能因为它存在于我们的思想(理性)中而进一步推论说, 它存在于现实世界中即时-空中。在纯粹思想(理性)中的必然性存在, 绝不意味着一定也是现实的存在。关于上帝存在的本体论(存在论)证明的核心, 恰恰就在于从上帝在思想中的必然性存在推出上帝在现实的时-空世界中的必然存在。托马斯·阿奎那虽然反对本体论证明, 但是事实上他的五个证明恰恰是以本体论证明为基础的。用康德的话来说, 这些证明都可以被视为“伪装的本体论证明”, 因为这五个证明都存在着从有限事物到无限事物、从现实事物到单纯思想体的跨越, 而这种跨越只有对于纯粹的理性来说才是必然的。也就是说, 这五个证明虽然都是从时-空中的现实事物出发, 但是它们所推演出来的最后结果与被它们作为出发点的现实事物之间存在着一个被逻辑演算掩盖了的“理性的跳跃”。理性的这一跳跃, 一方面使证明活动达到其彻底性和完善性, 另一方面则使证明活动完全脱离了现实领域而进入纯粹的思想体领域。因此, 证明所达到的最后结果实际上只是思想体领域里的事物, 而不是现实领域里的事物, 也就是说, 证明所达到的结果只必然地存在于思想当中, 因而只是对于纯粹理性来

^① 康德:《纯粹理性批判》, A644, B677。

说才是必然存在的,而并非必然现实地存在。而托马斯·阿奎那的五个证明由于都是从现实的事物出发,以至于使他误以为证明所达到的最后结果必然也是现实的存在,而没有意识到他的五个证明无例外地都包含着理性的一个跳跃。因此,这五个证明实际上都隐含着本体论证明,或者更确切说,都不自觉地以本体论证明为基础。

那么,本体论证明究竟在什么地方出了问题呢?这个问题实际上也就是:为什么不能从一个对象在纯粹思想(理性)中的必然存在,推出它在现实中的存在呢?康德对本体论证明的批判之所以具有摧毁性,就在于他对这一问题给出了强有力的回答。在康德看来,一切关于对象的现实性存在的判断都是综合的,而不是分析的。因为如果一个对象存在于现实中,是现实的存在,因而是 *existiert*(实存),而不只是 *ist*(存在),那么,它就不只存在于概念中,而且必定首先存在于感性时-空中而能被直观。因此,关于此对象的现实性存在的判断,显然不能从对概念的分析中得出来,而必须借助于感性直观。这在根本上意味着,仅仅存在于思想中的对象只是一个纯粹的概念,从此概念分析不出它的现实存在,人们只有在感性经验中才能把现实存在归给某一概念。也就是说,只有与感性材料相结合,概念才不只是作为单纯的形式存在于思想中,而是成了现实中的一个客观对象存在着。“所以,关于对象的概念,不管它包含什么内容和多少内容,我们都必须走出概念之外,才能把实存(*Existenz*)归给这一对象。”^①所谓走出概念之外,也就是走出纯粹的思想,走出形式,而进入时-空感性领域,与感性直观呈现出来的杂多相结合。一个对象是否是现实的存在,并不仅仅取决于它必然存在于思想中,而且取决于能否在感性经验中构造出这一对象。显而易见的是,我们无法在感性时-空中给出(构造出)诸如自由因或最高存在者这类对象,因此我们也就不能断定它存在于现实中。

^① 康德:《纯粹理性批判》,A601,B629。

为什么只有能在感性经验中被给出来的对象才是现实的对象呢？这与康德的感性论变革相关。在康德那里，感性本身是超验的，它拥有时间和空间这两种超验的直观形式。一切感性感觉活动都以这两种超验形式为前提，也就是说，一切感觉活动都是在时间和空间形式中进行的。一切事物要能被给予我们，也即能被我们所感知和表象，都必须通过时间和空间这两种直观形式。所谓“现实”(Wirklichkeit)，也就是对时间和空间这两种直观形式发挥作用而产生的“效果”(Wirkung)，因此，只有能对我们的感性直观形式产生作用的东西才是现实的，否则，就只是单纯思想里的概念。康德把能在时间和空间中产生影响而显现给予我们的东西的存在，称为实存(Existenz)或定在(Dasein)。

所以，在康德这里，实际上把现实的存在限制在经验领域。唯有能被经验到的事物才是现实的存在。就这个经验领域是在时间(与空间)中的领域而言，康德的这种限制是正确的。因为这意味着只有在时间中到来而能被直观的事物才是可经验的事物，因而才是现实存在的事物。在这里，时间的到来或展现实际上构成了事物真实存在的存在论基础。但是，就这一领域把纯粹思想、纯粹生命排除在外而言，这种限制则是需要加以检讨的。这里的关键在于，康德把时间限制在感性领域，对时间的这种限制导致了康德不得不把活生生的纯粹思想、纯粹理性活动排除在时间之外，从而排除在现实领域之外。

这并非意味着康德对本体论证明的批评是错误的，他的批评仍是无可辩驳的：谁能在时-空经验中像给出一个具体对象那样给出一个最高存在者？在《纯粹理性批判》中，一方面由于康德引入了时间问题，使时间与存在问题联系起来，因而能够从根本上否定对上帝存在的本体论证明，甚至可以说，从根本上否定了理解上帝存在的“证明”之路。而另一方面，由于康德把时间限制在感性-现象领域，从而陷入了理解纯粹理性(自在本体)的现实存在的困境。不过，他在《实践理性批判》和《判断力批判》中试图化解这一困境，这两大批判分别讨论了两个基本问题：作为自由

的纯粹理性存在者,人是如何在现实中行动的?作为自由的纯粹理性存在者,人又是如何理解他遭遇到的世界的?纯粹理性(思想)的现实性存在就体现在这种行动与“遭遇性理解”(审美判断)中。如果我们不是作为认识者,不是作为知性主体,而是作为纯粹的理性存在者,或者说,如果我们暂且放弃作为认识者的主体身份,而以独立自主的“自由人”身份出现,那么,我们的行动就是一种不可抗拒的自由行动,我们面对的世界就是一个令人赞叹、神奇曼妙的世界。作为“自由人”,我们可以从自己的行动中,从遭遇到的事物中,洞见到神圣性,领会到上帝的绝对性。

在这个意义上,康德在批判关于上帝存在的“证明”之路的同时,给出了理解上帝存在的另一条道路——上帝只在思想中,在精神里。作为纯粹的理性(思想)存在者,我们在我们的行动中,在遭遇到的事物中,直接就可领会上帝的神圣性。所谓作为纯粹的理性存在者,也就是放弃一切经验及其概念,放弃一切经验关联物,就此而言,我们前面理解的爱就是纯粹理性。去爱,即是依理性行动。在爱中领会上帝的存在,就是在理性的自律行动中洞见上帝的神圣性。因此,我们甚至可以说,康德在哲学上回应了奥古斯丁理解上帝的“心学”道路。

第三节 对“证明之路”的另类批评

由托马斯·阿奎那的“神圣学说”加以系统阐明的“证明之路”,在整个中世纪的神学-哲学中具有强大的影响力。它一方面使信仰奠定在理性知识基础上,另一方面又使一切知识都被纳入信仰而服务于信仰。在这个意义上,我们可以说,托马斯·阿奎那的“证明之路”最为成功地完成和体现了哲学与宗教的沟通与结合。“证明之路”不仅是一种“见证”上帝的途径,而且也是哲学走向“新生”的道路。它的胜利不仅意味着以亚里士多德为代表的希腊哲学的胜利,而且标志着哲学走向新的深度与新的彻底性。因为这五个证明第一次系统地使理性递推到极致而不得不停息

的地方,即自由因(包括自动因、自我目的因)。把理性引向包含着对一切因果关系的绝对统一的自由因,实际上使哲学从一个不同于奥古斯丁的“伦理学”维度的角度逼近了人的自由身份与自由存在。^① 因为自由因作为理性追求与止息的地方,它实际上是一个纯粹的思想体,用康德的话来说就是一个理性理念;达到自由因也就意味着理性达到自身理念而回到自身,而在根本上则标志着理性觉悟到自身的自由:理性自己就是开端,自己可以中断一切,也可以开始一切,决断一切。在这里,理性直接就是自由意志。不过,这一点在托马斯·阿奎那那里并没有得到明确的自觉,我们只能说他的证明之路推动了这种自觉,从而推进了哲学迈向新的深度。

不过,对于信仰来说,以“知识”为信仰之前提的“证明之路”虽然促进了信仰的“理性化”,促进了信仰得到理性的理解,因此对于健康的、向善的信仰来说“证明之路”甚至是不可或缺的,但是,当“证明”被当作理解信仰的主要途径甚至是唯一途径时,“证明之路”将不可避免地导致将信仰理智化而把上帝对象化的危险,出现像但丁在《神曲》里描述的那种信仰图景,而这最终将瓦解信仰本身。而对于哲学而言,“证明之路”在推动哲学走向新的深度的同时,也鼓励和加剧了哲学致力于追求一种既不证实也不可证伪的知识,也即关于不可在时-空经验中被给予的对象(如上帝、灵魂等)的知识。这两个后果正是托马斯·阿奎那的“证明之路”在神学和哲学领域均遭后世诟病的地方。

近代学者对形而上学的批判,一个很重要的方面就是对信仰理智化的批判,对试图构造出一整套有关上帝存在、灵魂不朽、意志自由的知识体系的批判。这种批判在很大程度上使神学回到了奥古斯丁的“心学”道路,这也许就是为什么许多近现代宗教哲学家更愿意引奥古斯丁为同道的缘由。而“白银时代”的俄罗斯宗教哲学家(如 H. 别尔嘉耶夫、C. 弗兰

^① 关于奥古斯丁如何从伦理学维度阐明人的自由存在与自由身份,可参见本书上编第三章有关自由意志与原罪说部分。

克、L. 舍斯托夫等)之所以引起西方世界的兴趣和关注,也正因为他们在理解上帝存在的问题上一开始就走上了回应或接近奥古斯丁的“心学”道路,他们几乎无一例外地对以托马斯·阿奎那为代表的中世纪理智神学持严厉的批判态度。——这里,我把俄罗斯宗教哲学家对托马斯·阿奎那的“证明之路”的批评视为一种“另类批评”。

对于“证明之路”,别尔嘉耶夫甚至认为,像托马斯·阿奎那那样把“知识”作为信条与信仰的前提,从而以概念去理解信仰问题,将不可避免地把神学与信仰引上“客观化”道路,而信仰的客观化意味着信仰的堕落:这种客观化信仰不仅无助于人类的拯救,反而导致了对人类的全面奴役。^①而在马丁·布伯看来,信仰的客观化也就是通过逻辑概念把活生生的“你”之世界转化为现成的“它”之世界,把与我们息息相关的“永恒之你”转化为与我天壤相隔的“无限之它”。这种“无限之它”实际上只是一概念“偶像”,布伯把它称为“最高贵的虚妄或杜撰(Fiktion)”。^②信仰这种“无限之它”与信仰虚假的“偶像”是一回事。

实际上,这意味着否定了托马斯·阿奎那的“证明之路”。对于别尔嘉耶夫来说,人不可能在概念演绎中见证上帝的存在。作为概念演绎者,作为认识主体,人永远不可能理解上帝。因为认识的主体并不是人的真正现实的存在,不是人的真实身份,而是在客观化世界里的一种角色。但是,这种“客观化世界不是真正的现实世界,它只是真正现实世界的一种能够改变的状态”。^③也即说,人作为认识的主体这种角色是可以改变的,至少不是本源的,而是派生的。作为认识的主体,“人”实际上也是一个客体,一个受限制、被规定和被奴役的客体。

那么,人的真实“身份”是什么呢?别尔嘉耶夫认为是“精神”,即所谓

① 参见别尔嘉耶夫《人的奴役与自由》,徐黎明译,贵州人民出版社,1994年版,第45页。

② 参见马丁·布伯《我与你》,海德堡,1977,第9版,第21页。

③ 参见别尔嘉耶夫《我的末世论哲学》,黄裕生译,载《哲学译丛》1991年第4期。

“个体人格”。“精神即自由,即人自身具有的(能够)拓展人的个体人格”^①。作为这种个体人格存在,是“人的最高本性和最高使命”^②。作为精神或个体人格,人才是真正的“主体”:他永远处于主位,永远是自由的,因而永远是开端和起源。而一旦失去主位而退入宾位,他也就不再是真正的主体,不再是个体人格,而是沉沦为一个虚假的主体,即认识的主体,实际上也是一个客体。所谓“退入宾位”,也就是精神或“主体”向外抛出自己以构成各种范畴和原则,从而不仅使人自己成了这些范畴和原则的承担者与体现者,而且使世界被这些范畴和原则构造为一个客观的、坚不可摧的有序世界。这是精神或“主体”走出自己的一个方向,别尔嘉耶夫称之为“客观化方向(道路)”,一切客观现实都只是精神的这种客观化的结果。所以,“我不信奉所谓‘客观’世界的坚实性和稳固性,不相信自然和历史的世界。客观的现实是不存在的,它只是意识的幻觉;存在着的只是由精神的某种意向所产生的现实的客观化。”^③这个客观化的世界是科学认识的对象,也即作为认识主体的人的对象。在这个客观化的世界里,人永远不可能领会上帝的存在,永远不会与上帝“相遇”,因为上帝不会在这个作为“意识之幻觉”的客观化世界里出场。

相反,对于真实世界来说,也即对于个体人格,对于人的精神生存来说,上帝处处存在。只要守于主位,作为精神而存在,人就能显明上帝的存在,就能觉悟上帝的存在。因为精神并不仅仅在于为人自己谋划生活——这只是精神的客观化功能,而且更在于一个更高的使命,即不断超越自己、提升自己、完善自己。精神的这种不断超越自己的超越本性,显示了一个更高的精神、更高的人格的存在,这就是上帝。如果没有这种更高人格的存在,人的精神就失去了超越的方向和意义,因此也就不会有个体人格。这也就是说,上帝是在人的精神中“出场”的,也只在人的精神中

① 别尔嘉耶夫:《人的奴役与自由》,徐黎明译,贵州人民出版社1994年版,第49页。

② 同上书,第4页。

③ 别尔嘉耶夫:《我的末世论哲学》,黄裕生译,载《哲学译丛》1991年第4期。

“出场”(显现)。在这个意义上,上帝的存在问题就是人的精神生存或精神体验的问题,也只是人的精神生存或精神体验的问题。换句话说,我们只能在精神生存的自我拓展、自我提升中理解与见证上帝的存在,因而也就是说,只能从人的真实存在中寻找上帝存在的根据。这一思想被十分清楚地表达在他的一段独白中:

维护上帝存在的主要根据依旧是在人身上,在他的征途中揭示出来。在人类的世界中,有预言家、圣徒、殉道者、英雄、神秘直觉的人,有无私忘我地寻求真理和为真理服务的人,有创造真正的美和美好的东西的人,有秉承伟大热情和丰富精神的人。……所有这些并没有证明什么,却表明最高的神的世界的存在,显示上帝的存在。神学和形而上学的理智概念游戏已令我十分厌倦,我只相信对上帝和天国存在的精神-经验的证明。^①

因此,别尔嘉耶夫十分欣赏奥古斯丁关于“上帝比我自己更深藏在我心中”的思想也就不足为怪了。^②所谓“上帝更深藏在我心中”,就是说,上帝是最纯粹的精神存在,是更高的个体人格,我只有摆脱客观化世界而尽可能作为精神的存在,才能接近上帝,领会神圣。我的精神之所以为精神,我的心之所以为心,就在于它既是最真实、最本源的内在经验(erfahren)或体验,又完全超越于一切客观化事物,因而不执于任何这样的事物,所以它是自在-自由的,因而具有超越的敞开性而能让……来相遇。因此,深藏在我心中的上帝也才既是超越的,又在我的内在精神的自我敞开、自我提升这种体验活动中。

就上帝深藏于我心中而言,我必得走向内心,才能见证上帝。而就我的心(精神)是超越于一切客观事物而言,走向内心同时也就是摆脱客观

^① 别尔嘉耶夫:《我的末世论哲学》,黄裕生译,载《哲学译丛》1991年第4期。

^② 参见同上文。

化世界,切断精神的客观化道路而敞开内心,或者说,让精神守护于主位而自在-自由。自由(Freiheit)就是摆脱和敞开,而敞开总是要向……敞开,或者说,总是要朝向……而让……出现(显现)。因此,自由本身就意味着一种“关系”,意味着人在这个世界上不是绝对的孤独者。在他自由的精神中,在他敞开的内心(理性)里,总有一个他者在,总指示着一个他者在。因此,走向内心,走向自由,是我们理解上帝存在的最可靠、最坚实的道路。这是别尔嘉耶夫以及弗兰克^①等俄罗斯人的坚定信念。

就上帝只在我们的精神中,只在我们的心里而言,我们与上帝的关系是一种活生生的关系、一种直接的关系。我们可以借用马丁·布伯的“我与你”的相遇(Begegnung)来理解这种关系。我与他者可以有“我-它”关系和“我-你”关系。只有在“我-你”关系中才是一种相遇。而我只有置身于精神中,只有在全身心的爱中,才能把他者当作“你”来相遇,而不是把他者当作对象来认识或利用。我们在与每一个具体的“你”的相遇中,都能洞见永恒之你的神圣性;我们也只有在与“你”的相遇中,才能体认神圣性的存在。每一次相遇都是见证上帝存在的机会。而我们不仅可以与他人相遇,而且可以与他物相遇。也即说,只要我置身于精神中,我随处都处于“我-你”关系中,即使此时我在世上踽踽独行。

因此,“相遇”概念充分表达了有他者在这一向度,表达了精神的超验性——摆脱限制而向他者敞开。这也就是为什么我愿意用“相遇”概念来理解“心学”道路的根据。对于“心学”道路来说,走向内心并不是要沉迷于自我,相反,走向真正的内心恰恰同时就是要走向他者,迎向他者,与他者相遇。在这个意义上,我们可以把理解上帝存在的“心学”道路看作是“相遇”的道路。

^① 有关弗兰克这方面的思想,可参见其《俄国知识人与精神偶像》,徐风林译,学林出版社 1999 年版。

参考文献

一、原始资料

(一) 奥古斯丁著作

1. *Der freie Wille*. Ferdinand Schöningh-Paderborn, 1961
论自由意志(德译本第3版). 斐迪南·舍宁-帕德波恩出版社, 1961
2. *vom Gottesstaat*. Wilhelm Thimme, 1955
上帝之城. 威廉·蒂梅德译. 阿尔特米斯出版社, 1955
3. 教义手册. 圣奥古斯丁选集(德译本). 第8卷. 约瑟夫·科塞尔和弗里德里希·普斯托特出版社, 1963
4. 信仰与事功. 圣奥古斯丁选集(德译本). 第8卷. 约瑟夫·科塞尔和弗里德里希·普斯托特出版社, 1963
5. 基督教教义四书. 圣奥古斯丁选集(德译本). 第8卷. 约瑟夫·科塞尔和弗里德里希·普斯托特出版社, 1963
6. 独语录. 成官泯译. 上海社会科学院出版社, 1997
7. 忏悔录. 周士良译. 商务印书馆, 1994
8. 论三位一体. 周伟驰译. 上海人民出版社, 2005

(二) 托马斯·阿奎那著作

1. *De ente et essentia / Das Seiende und das Wesen*. Franz Leo Beeretz. Reclam, 1979

存在者与本质(拉德对照本). 弗朗茨·莱奥·贝雷茨编译. 雷克拉姆出版社, 1979

2. *De veritate*. Albert Zimmermann. Felix Meiner, 1986

论真理(拉德对照本). 阿尔伯特·齐默尔曼编译. 费利克斯·迈纳出版社, 1986

3. *Summe der Theologie*

神学大全

4. *Die Gottesbeweise*. Horst Seide. Felix Meiner, 1986

关于上帝的证明. 霍斯特·塞德译. 费利克斯·迈纳出版社, 1986

二、研究类主要参考书

1. 傅乐安. 托马斯·阿奎那基督教哲学. 上海人民出版社, 1990

2. 赵敦华. 基督教哲学 1500 年. 人民出版社, 1994

3. 张荣. 神圣的呼唤——奥古斯丁的宗教人类学研究. 河北教育出版社, 1999

4. 周伟驰. 奥古斯丁的基督教思想. 中国社会科学出版社, 2005

5. 雷立柏. 古希腊罗马与基督宗教. 社会科学文献出版社, 2002

6. 汉斯·昆. 基督教大思想家. 包利民译. 社会科学文献出版社, 2001

7. Gilson, E. *The Spirt of Medieval Philosophy*. A. H. C. Downes.

London, 1936

吉尔松. 中世纪哲学精神. 唐斯英译. 伦敦, 1936

8. F.-W. 赫尔曼. 奥古斯丁与时间问题的现象学追问. 法兰克福, Klostermann 出版社, 1992

9. 别尔嘉耶夫. 人的奴役与自由. 徐黎明译. 贵州人民出版社, 1994

后 记

我多次遇到这样一个询问：你从海德格尔跳回康德，怎么又从康德跳到中世纪？的确，按我原来关于康德哲学的研究计划，我只完成了其中的一部分，这就是在《真理与自由》一书里对“纯粹理性批判”的阐释，而列在《自由与希望》名下拟进行的对康德另两大批判以及宗教哲学的阐释却被搁下了，转而讨论起了中世纪哲学。这既有外在的原因，更有内在的考虑。最直接的外在原因就是为完成由叶秀山、王树人总主编的八卷本学术版《西方哲学史》之第三卷《中世纪哲学》，但是，我之所以接手这卷的工作，恰是因为在这之前我对中世纪哲学发生了兴趣。而把我引向这种兴趣的，一方面是叶秀山先生在其作品中对宗教信仰问题的时隐时现的思考，另一方面正是海德格尔与康德哲学。

在主流观念里，宗教信仰几乎被等同于落后、愚昧甚至迷信，简单说，它被等同于否定性的存在。于是，宗教信仰被长期遮蔽在我们的思想视野之外，在我们的问题意识里甚至完全关闭了宗教信仰这一维度。叶先生的那些深度作品让我在反思意识层面上保持着对宗教问题的敞开状态，这使我有可能会随着思考的进程而接受问题的进一步启示与召唤。海德格尔对时间、历史和存在问题的论述，则让我理解到了自由作为 Dasein

的本真存在在存在论中的核心地位。作为 Dasein 的本真存在,自由就是“人”的本源时间性存在。正是通过这种本源时间性的到时,我们才不仅能够打开存在之为什么也不是的无的本真意义,而且也才真正立足于自身(Sebststaendigkeit)而能够自我决断,从而能成事(Ereignis)而有历史。没有本源时间性,因而没有自由,我们也就不会有历史;同样,没有自由,我们也就不会有世界。所以,我把海德格爾的存在论视为一种“自由存在论”。在他那里,自由不仅成了存在论问题,而且成了基础存在论的问题。

对海德格爾的这种理解让我急切想回到我一直比较喜欢的康德哲学,以便重新审视他的自由理论。这种审视让我更为确信了一点,那就是在康德哲学中隐含着在一个在自由基础上统一真理、历史与希望的努力。自由在康德哲学中获得了核心地位。但是,自由如何成为康德哲学乃至近代哲学的重要问题的呢?自由又是如何开始进入哲学的反思视野的呢?这类问题把我引向了对教父哲学和中世纪哲学的关注与讨论。前后算来也有七年之久,现在呈现在读者面前的就是这期间的主要工作。

需要说明的是,这本书的主要内容取自《西方哲学史》(学术版)第三卷《中世纪哲学》中我个人撰写的部分。《中世纪哲学》这一卷出版后,我敬重的周文彬先生和其他一些朋友建议把其中我个人撰写的部分独立出来;出版一个单行本。考虑到这部分具有相对的独立性和系统性,我决定接受他们的建议,并对原稿的章节,特别是导论、奥古斯丁等部分进行了修订和增补,增加了近三分之一的篇幅。我的工作进展得非常缓慢,期间又过了一年。感谢江苏人民出版社杨建平先生的耐心等待,他对学术事业与出版事业的高格情怀,对学术研究工作的理解和尊重,让我能够按自己的节奏完成单行本的工作。所以,他和周文彬先生以及江苏人民出版社的其他同仁是我这里要特别感谢的。戴亦梁女士为本书的编辑做了许多细致的工作,在此也深表谢意。

对宗教哲学的研究,在今天虽然早已不再是什么禁区了,但是仍偶尔

会引起个别人士心里的各种盘算。所幸的是,时代的进步,使得那些眼神躲闪、心怀鬼胎的人不敢公然地乱打学术棍子,而只能暗地里行事。因为他们知道,他们的所作所为一旦被公之于世,必将招致天下挞伐而难容于学界。庆幸的是,我对中世纪哲学的研究工作得到了许多同事和朋友的支持与帮助。刘小枫教授、张荣教授、王路教授、徐凤林教授等曾在不同时期给我提供过一些重要的西文材料。李文堂教授以及研究室的同事们和文学研究所的吕微教授、户晓辉教授,还有“纯粹哲学论坛”上的听众,经常是我思考、讨论问题过程中最及时的对话者和回应者,他们对我的观点的理解与质疑是我思想过程中非常需要的。这里还要特别提及的是李景源教授给予的支持与宽容,让我能够在比较从容的处境中去面对宗教哲学这一研究课题。在此谨向他们深表谢意!

完成本书的工作后,关于信、望、爱及其关系的问题仍盘旋在我心中,我将带着这些问题回到近代,回到康德的“自由与希望”上来。

黄裕生

2007年9月23日于北京

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名 = 宗教与哲学的相遇：奥古斯丁与托马斯·阿奎那的基督教哲学研究

作者 = 黄裕生著

页数 = 363

SS号 = 12004955

出版日期 = 2008.4