

论传统神正论的当代转换

——从奥古斯丁的传统神正论到约纳斯的责任哲学

张 荣

(南京大学哲学系,江苏南京 210093)

摘要:奥古斯丁是传统神正论的主要代表。他对原罪的哲学阐释,揭示出意志自由之于人的本体论意义。然而,这种神正论在启蒙运动中被颠覆,逐渐为理性主义与主体性原则取而代之。与此同时,康德的启蒙理性本身也遭遇了同时代人哈曼的批评。20世纪以来,一些拥有宗教背景、熟悉存在主义的哲学家开辟了多条现代性反思的新道路。他们坚持后现代视野,对传统神正论进行当代转换,并使之与现代性反思结合起来。汉斯·约纳斯的责任哲学就是把传统神正论和现代性反思结合起来进行创造性转换的积极成果。

关键词:奥古斯丁;哈曼;约纳斯;神正论;责任哲学

中图分类号:B503.1;B5

文献标识码:A

文章编号:0511-4721(2006)06-0133-09

神正论是中世纪哲学的核心问题。奥古斯丁作为中世纪哲学的鼻祖,围绕基督教原罪论,论述了罪恶与人的意志的自由选择之间的必然关系,认为罪恶与上帝无关。他的这种观点奠定了神正论的基础,也构成了传统神正论的基石。然而,伴随着基督教的世俗化和西方哲学的范式转换,传统神正论在近现代遭到了严重的挑战,甚至在启蒙运动中被颠覆。在近代哲学的认识论转型和社会化、政治化的双重变奏中,自由概念逐渐褪去了消极的特征,为积极的自由所取代,自由不再必然与信仰问题相关,而与科学、理性结盟。人的意志选择不再是罪恶的根源,而是成就至善的内在根据,实践理性和善良意志是人的道德活动的主体。尽管传统神正论在近代发生了如此重大的转型,但是,即便在启蒙运动的高潮时期——康德哲学的时代,也依然存在着不同的声音:自由不是纯粹实践理性的功能,真正的智慧来源于对神的敬畏,人的正义与神的正义不可分。所以,哈曼对康德

纯粹理性的批判和对启蒙的反思就是扎根于传统基督教的神正论基础之上的。如果说,哈曼对康德的批评饱含对神正论之遗产的救护,深刻预见启蒙运动的负面效应的话,那么,当代著名的犹太思想家、宗教哲学家汉斯·约纳斯则结合20世纪人类历史的痛苦经验,提出了“上帝不再全能”的呐喊,20世纪人类历史的苦难与上帝无关,“上帝不是不愿意,而是他不能”。正因为如此,他提出了一种有别于传统伦理学的新的伦理价值观:责任哲学。他认为,现在是我们人类该为自己的行为负责的时候了。为自然负责,为未来和后代负责,就是当代人类应该共同遵循的责任命令。

一、奥古斯丁的传统神正论

奥古斯丁在阐释原罪论时提出自己的意志自由理论。在他看来,人由于违背上帝的命令,滥用了上帝赋予人的自由意志,作出了错误的选择,背离了最高的善——上帝,归向了更低级的善——

收稿日期:2006-05-08

作者简介:张荣(1964-),男,甘肃天水人,哲学博士,南京大学哲学系教授,博士生导师,主要研究中世纪哲学和德国哲学。

基金项目:国家社科基金项目“中世纪哲学的道德阐释及其当代意义(05BZX044)”,教育部985项目“宗教与文化”子课题“基督教哲学源与流”,江苏省社科基金项目“后现代视野下的宗教哲学”(04ZXB012)。

有形之物(包括肉身),从而犯了罪。所以,他认为,罪的根源在于人的自由意志。人对上帝的背离出于意志的自由选择,是人的自由选择犯了罪,因此,这是人类的原罪。所以,人之受罚是咎由自取。在某种意义上说,奥古斯丁对西方后世哲学最重要的贡献就在于他的意志自由论。他对自由与责任的思考不仅仅是伦理学的,而且是形而上学的。正如《论意志的自由选择》的英译者托马斯·威廉姆斯在译者导言中所言:“那种认为人具有形而上的自由的观点被叫做‘意志自由主义’。意志自由主义如今在哲学家中不再是一个流行的观点了,大多数人认为,我们充其量只有自然的自由。而奥古斯丁却是意志自由主义的伟大辩护者之一,实际上,正是他第一次清楚地阐明了这种自由意志主义的观点。”^{[1](P130)}“形而上的自由”在这里意味着:自由乃是人类存在的根据。

奥古斯丁探讨罪恶起源的名篇《论意志的自由选择》(De libero arbitrio)一书的实质是为神正论进行辩护。他认为,人犯罪之所以是“咎由自取”,是因为人根据意志自由选择了犯罪。问题的关键是:上帝赋予人以自由意志并不是为了让人犯罪,而是为了让人能够明白正当生活的意义。神是按照他自己的肖像造人,赋予他认识的理性和行善的自由意志,因此,上帝不是罪恶的原因。

奥古斯丁虽然以神学的思辨突出了自由与责任的初始的共联性,但他认为,去恶从善的任务(救赎),是堕落后的人类无法实现的,纵使人仍有“向善”的意愿,但“无能”仍使他无法实现其自由意愿。能力的缺乏是堕落后的人类现实处境,人受制于种种有形物和自然欲望的束缚不能自拔。人只能依靠神的恩典重获自由。他对意志进行的要素论分析一直影响到后世哲学家,从中世纪的阿伯拉尔、托马斯·阿奎那和邓·司各脱,到现代哲学家帕斯卡、笛卡儿、莱布尼茨,乃至康德都深受他的影响。例如理性主义哲学家康德就把意志分成选择、愿望和意志三个层次。他说:“从概念上看,欲求能力,就规定其行为的根据在于自身、而非在于对象而言,就是一种根据喜好行为或不行为的能力。就它和产生对象的行为能力的意识相关而言,就是选择。但是,如果它与这种意识无关,其行动便是愿望。人们发现其内在的规定根据、因而喜好本身就在主体理性中的欲求能力,叫意志。”^{[2](P213)}“就理性可以规定欲求能力一般而

言,在意志之下可以包含选择,但也可以包含单纯的愿望。可以受纯粹理性规定的选择叫做自由的选择。而只能受制于爱好(感性冲动、刺激)的选择将会是动物性选择。相反,人的选择是这样的:虽然受到冲动的刺激,但不受它规定,因此选择本身不是纯粹的,但却可以受纯粹意志规定去行动。选择的自由是指选择不受感性冲动规定的独立性。”^{[2](P213)}

当然,康德基于启蒙主义立场,他对意志的要素论分析是理性主义的,与中世纪哲学有着根本的不同:康德从向善行为中考察意志这种实践理性能力,而中世纪哲学则坚持从罪行中探讨意志的功能。尽管如此,奥古斯丁关于意志优先的思想和康德的意志论有一定相似性,而且奥古斯丁对意志的分析始终坚持了意志高于理性的主张。他认为,在人的各种功能中,意志高于理性,爱高于认识。诚如蒂利希所言:“这种意志的优越性是西方用以战胜东方的另一个伟大观念。它产生了中世纪的唯意志论(邓·司各脱)和理智主义(波埃修)之间的伟大斗争。”^{[3](P182)}吉尔松也指出:“从圣·奥古斯丁到托马斯·阿奎那和邓·司各脱,每一位天主教思想家都同意,自由意志在原罪以后仍然保留其未犯罪以前的状态。……自由实际上与意志共存亡,也就是说:与人共存亡。”^{[4](P284-85)}换句话说,自由是形而上的自由,是生存论的自由。正因为如此,后世哲学家(如康德)才把道德奠基于自由之上。所以,自由首先是存在论(生存论更恰当)的,而非是伦理学的。正因为如此,吉尔松说:“没有自由当然就没有道德,但在自由意志的本质内并不含有任何道德因素。”^{[4](P285)}

阿伯拉尔在《认识你自己》中突出强调了犯罪的意图而非意志,这表面上是为了告别奥古斯丁的罪恶意志论,其实是突出了意志中的意愿要素在犯罪中的作用。托马斯·阿奎那对自愿行为理论的分析也同样是围绕奥古斯丁的意志自由论而展开对罪与责任的讨论的。从表面上看,托马斯是探讨伦理问题和幸福问题,是“纯粹”道德论的,但其实体现了中世纪哲学对善与存在的同一性的密切关注。存在论与伦理学的关系是本源的一致关系。阿伯拉尔宁可把他的著作叫做“认识你自己”,而不愿叫做“伦理学”。

奥古斯丁在强调人的自由意愿之于罪恶的决

定作用时,始终坚持造成贪欲的不是自然物本身,而是人的意愿。错误(或者罪恶)在于人把该享用的东西当作使用的,把该使用的东西当作享用的,这是对意志的误用,神本是人该享用的,自然(肉体)是该使用的,可人发生了“误用”,沉湎于肉欲中不能自拔,这不只是罪,更是罪的罚。他虽然不像柏拉图那样强调人的灵肉分离,而是在现实的灵肉结合中去考察灵魂的超越意义(内在的和超越的),主张灵魂对肉体的支配,但他更重视的是人的内在性或者内在人,轻视自然(身体、肉身)的倾向依然是明显的。他坚持把自然当作工具去使用,而忽视了自然的本体论意义。其实,按照基督教世界观,自然(肉身)和人(灵魂)一样,都是上帝的作品,自然也是人之为人的内在要素,身体、本性、人性与自然天然合一的。奥古斯丁对自然的忽视对后来的启蒙运动间接地产生了消极影响,最终助长了启蒙主义对自然概念的遗忘。

总之,在古典基督教哲学中,人之所以要为自己的行为负责,是因为人的行为是基于自愿,是基于意志的自由选择,人必须为自己的选择行为承担责任。这种思考无论是理性主义的(如波埃修)还是意志主义的(如司各脱),还是处于两者之间的(如托马斯),都表明人的行为离不开意志,而意志又与理性、知识存在着复杂的关系。这就是基督教原罪论和神正论向我们展示的哲学史效应。

二、神正论的近代转向及 哈曼对康德的批判

传统神正论在近代遭遇了启蒙运动的颠覆。古典的生存意志论是一种消极的意志论,他们对自由的分析是和罪恶紧密联系起来的,意志是恶的意志,因原罪而来的生存处境是不幸的、痛苦的,是“善的缺乏”,这种自由观固然深刻,因为它是对生存概念的本源性展开——从上帝这个存在本身中脱出,但是,这种意志的选择是负面的、消极的自由,或者用康德的话说,“只能受制于爱好(感性冲动、刺激)的选择就是动物式的选择”^{[2](P213)}。而积极的自由选择,是指“纯粹理性保持自身的实践性的能力”,即善良意志。在康德看来,使意志成为积极自由、实现其成善意愿的,是纯粹实践理性本身。但在传统神正论中,使意志重新获得在善恶之间抉择能力的是上帝的恩典,是爱本身。这种恩典与爱是上帝从外面注入

人的自然理性——人的本性的。所以,真正的自由就是完成超自然的使命,例如奥古斯丁主义者波那文图拉就特别关注实际的历史的人的命运。而“所谓实际的历史的具体的人,是指肩负着超自然使命的人”^{[5](P350)}。

自文艺复兴以降,人们对自由的认识转换了一种角度,从自我意识的确定性出发,论证自由意志与认识的关系。自由问题和认识论结盟,由此出现了认识的确定性问题压倒了生存的确定性问题,如何生存的问题逐渐让位于如何认识的问题。因此,在培根、笛卡儿和启蒙思想家看来,自由意志的使命在于使人脱离上帝的束缚,寻求人在自然面前的主人地位,自由不再仅仅是消极的,人对上帝的背离有其积极的一面。随着启蒙运动的深入,伴随着世俗化与现代化,人的主体性观念日益确立,人不仅开始“为自然立法”,而且“为自己立法”。人不仅是立法者,也是审判者。人的主体性观念在康德那里最终得以确立。

同时,在这个新的时代里,自然的命运经历了根本的变化:从新时代早期的人类母亲的角色(整体世界)发展到后来的物质、材料,以至于工具(主体性世界)。人的主体性地位确立的过程,也是自然地位日益衰微的过程。18世纪以来,随着机械论自然观的确立(这种确立依赖科学的发展),对人本身的认识和形象的描述也日益机械化,“人是机器”,拉美特利的这个口号典型地预见了几百年来人类生活的现状:不仅自然是工具,是材料,人本身更是成了现代技术发展的工具和材料。

正如传统神正论遭遇了被颠覆的命运一样,启蒙主义从它登上历史舞台起,就遭遇来自同时代人的挑战,这反映了古典基督教哲学在近代的命运。其中最具有代表性的是康德的同时代人哈曼对康德及其启蒙理性的深刻反思,他的反思间接地反映了传统神正论在近代哲学中的顽强生命力。神正论虽然在启蒙运动中的名声不太好,但是在哈曼那里却成了反思纯粹理性的利器。

J. G. 哈曼在《理性的纯粹主义的元批判》中集中批判了康德的理性主义。他首先质疑了康德的先验哲学立场。他认为:“人类是否不需要任何经验、在任何经验之前就知道对象,在对一个对象进行感觉之前就能具有一个感性直观,这些问题属于藏而不露的神秘事物,对这些东西加以清理还不曾进入一个哲学家的心中。”^{[6](P158)}在哈曼看

来,康德的断言是未经“清理”的工作,与批判精神相抵触。接下来哈曼指出,康德纯化哲学的方式、方法也是成问题的,这和后现代哲学对笛卡儿纯化“我思”(cogito)的批评不谋而合^{[7](P570)}。

哈曼依次对康德纯化哲学的三个步骤进行了批判:康德“纯化理性”的第一步是一个失败的尝试,因为他试图“使理性独立于任何传统及其习惯和信念”。而第二步纯化,即康德在《纯粹理性批判》“先验辩证论”中对先验和超验的区分同样不可能。在哈曼看来,这种纯化之所以不可能,因为理性不可能达到经验之外。第三步纯化涉及语言,这“似乎是关于经验的纯粹主义”。他认为,语言才是哲学的基础,语言是理性唯一的标准,既是最初的、也是最后的标准。哈曼说:“一个人思想的历程越长,他就越深刻地、越内在地成了哑巴,丧失了一切说话的欲望。”^{[6](P158-59)}一个人越是对上帝恐惧,他就越是谨慎。智慧产生于对上帝的敬畏。这让人联想到汉斯·约纳斯所言:“即便伟大的先知、祈祷者、预言家、无与伦比的诗篇作者的话语,在永恒的秘密前曾经都是结结巴巴。”^{[8](P38)}哈曼对康德的批评揭示了如下事实:

首先,感性和知性有一个共同根,是绝对不能分离的统一体。康德纯粹主义的错误根源就是建立在一个假想的分离之上,虽然此后康德始终把二者的结合看作是纯粹主义哲学的目标。但在哈曼看来,康德的观点是“辩证的”而非“审美的”。哈曼指出,康德的错误就在于“把自然已经统一起来的东西武断地、不合适地、一厢情愿地割裂开来”。“通过把它们根源分裂开来,难道这两个分支就不会因此而凋谢枯萎吗?”实际上,二者是“感性本质和知性本质的实体的统一。”^{[6](P161)}哈曼援引了圣经《马太福音 19: 6》的话:“所以,上帝是配合的,人不可分离。”感性和知性有原始的完整性。值得注意的是,强调感性和知性的源始统一性,本是中世纪哲学的特征。在波那文图拉看来,与其说存在着两种理智(感性和知性、主动理智和被动理智),毋宁说灵魂中的同一个理智有两种不同的表象罢了。主动理智的功能是抽象,被动理智的功能是接受。波那文图拉认为,被动理智固然需要主动理智的帮助,但是被动理智本身具有抽象出观念并且判断此观念的能力,主动理智的认知活动也有赖于被动理智所提供之感官资料。总之,“二者是分工合作的关系。”^{[5](P403)}哈

曼也认为,“康德纯粹主义的错误在于,它违反了那个完整性的身体基础,‘感官是一切理智的原则’。”^{[6](P310)}

其次,哈曼认为,语言之所以比理性更根本,因为感性比知性更优越,身体是语言的载体,性欲是思想的动力,是统一感性和知性的纽带。哈曼试图以此来使康德的纯粹理性相对化,康德的纯粹倾向试图使知识摆脱与传统、经验或语言的任何外在联系。对此,格林的评价很精当:“哈曼对康德哲学的批判主要是对其纯粹主义的批评。”^{[6](P309)}语言在理性的生成中具有优先地位,先于逻辑命题和逻辑推理,语言和经验是理性的根据,纯化哲学对语言的依赖只能适得其反,造成悖论和二律背反。

最后一点,也是最主要的一点:哈曼对康德纯粹主义的批评有坚实的神学基础。首先他依赖上帝创世的观点为感性和知性的原始整体性进行论证;其二,关于性欲的强调,也是从圣经的角度来讲的,讨论前二者的统一,阐明了语言对身体的依赖性;其三,他之所以如此强调语言之于理性的基础作用,还是利用了圣经的权威,尤其是“圣言”、“道成肉身”、言语创造世界的思想资源。“圣经应该是我们的准绳,是‘基督教的一切概念和言语得以建立起来的词典与语言学’。”^{[9](P243)}理性之于基督教犹如法律之于保罗。换句话说,理性对哲学是重要的,但对基督教,重要的是语言,是信仰。离开信仰的法律不起作用。最后,他试图以对上帝的敬畏来取代启蒙主义的纯粹的二元理性观。哈曼颠覆康德纯粹主义所仰仗的就是确立一种截然不同的理性概念。正如格林所言:“那个理性概念不是立足于人的自主性,而是立足于对‘上帝的敬畏’。”^{[6](P312)}哈曼引用箴言(9: 10)中的话说:“敬畏耶和华是智慧的开端。”^{[6](P150)}简言之,理性的本质在于对上帝的敬畏。

如果说哈曼对康德的批评折射出现代理性主义和基督教哲学的微妙关系,并且试图从基督教视野重新理解意志自由与自然的关系,那么,20世纪后半叶兴起的一股具有后现代视野的宗教哲学思潮则试图对传统基督教哲学、尤其是其上帝观(包括神正论)进行反思和创造性转换,完成对20世纪人类实际历史的思考,并且在这种思考中提出新的哲学观。这种哲学观的主旨不仅在于克服传统基督教哲学的现代困境,而且试图真正克

服现代虚无主义,这种哲学实验具有双重目标:反思基督教哲学、反思现代性,正是通过这种双重反思走出虚无主义的困境。

三、“上帝不再全能”——约纳斯 对传统神正论的当代转换

如果说哈曼在18世纪就宣告了一种与启蒙理性截然不同的敬畏理性观,那么,20世纪的汉斯·约纳斯则把对上帝的敬畏转换成对世界、对自然的敬畏,并且试图通过他的所谓“恐惧启迪学”克服来自希腊晚期哲学、特别是诺斯替宗教中的虚无主义和二元论。20世纪20年代,约纳斯在R.布尔特曼身边学习新教神学,并且写了《奥古斯丁与保罗的自由问题》,特别是对诺斯替宗教进行了深入研究。同时,作为海德格尔的学生,他对存在主义哲学有深入的理解。1987年,他在《奥斯威辛之后的上帝观念——一个犹太人的声音》中,对传统神正论进行了转换,而这正是他的责任哲学的基础。

约纳斯虽然不以宗教哲学家自居,但对科学技术的哲学批判充满了宗教哲学特有的深度。正如《奥斯威辛之后的上帝观念》的序言中对他的工作的评价:“他以理性论证的方式,征得理解和同意,向人们阐明,在一个受到败坏的时代,一种责任伦理是必不可少的。”^{[8](出版前言)}

在约纳斯看来,自培根以来人类就已经踏上了科技统治的道路。现代科学技术在20世纪给人类带来了灾难性的后果,而最大的灾难莫过于奥斯威辛事件。“奥斯威辛”既是“一个败坏时代”的象征,又是一个变化了的上帝观的见证。他在演讲中首先提出了自己的“思辨神学”。他指出,面对一个败坏的时代,传统上帝观过时了,全知、全能和全善三个属性中肯定有一个不合时宜了。这个不合时宜的属性既不是全善,也不是全知,而是全能。“上帝不再全能”,上帝和人一样也在受难。上帝是一个正在受难、生成和担忧的上帝。他说:“与一个受难的和生成的上帝概念密切相关的,是一个担忧的上帝概念,担忧的上帝是这样一个人,他没有冷眼旁观、把自己封闭起来,而是为他担忧的事揪心。”^{[8](P22)}上帝之所以对奥斯威辛事件保持沉默,不是他的冷漠,而是为了成就人的正义。“不是因为他不愿意,而是因为他不能,所以他不干预。”^{[8](P32)}“不再全能”意味着上帝的

一种自我放弃,上帝把自己的主动行动让渡给他的义人,以人的正义选择回应上帝的救赎目标。所以,约纳斯说:“永恒的始基借助放弃自己的神圣不可侵犯而允许世界存在。一切受造物都因这一自我否定而存在。伴随着生存,它们接受了从彼岸世界得到的东西。上帝把自己完全交付给生成的世界之后,他就不必再付出了:现在是该人为他付出的时候了。”^{[8](P37)}

约纳斯转换传统上帝观的真正动机是为了给他的责任伦理寻求神学的支撑。如果说,传统上帝观和神正论突出的是人对上帝的绝对义务,强调人对永恒法则的服从,以人的罪恶来反衬上帝的正义,那么,奥斯威辛之后的神正论则试图转换视野,试图通过突出上帝的不再全能、上帝的受难和担忧来说明一个生成的上帝观,并且以此来维护上帝的正义,但其实质则是突出人对自然的责任,通过人对自然的责任来彰显人的正义,间接地表明人对上帝的绝对义务。因此,建立在这种神学背景下的责任哲学强调人对自然的责任,强调人与自然的和谐共存。

如前所述,奥古斯丁认为,原罪之后的人类丧失了善恶之间进行抉择的能力,即便他有向善的愿望,也没有了向善的能力,人的得救需要上帝的恩典来拯救,使人重获自由,因为只有上帝拥有全能的意志自由。然而,现在,在一个败坏了的时代,上帝不再全能。面对无神论的责难,约纳斯指出,上帝依然是正义的,他之所以对人类的至恶——“奥斯威辛”事件保持沉默,是因为“上帝和人一样在受难”。约纳斯通过强调上帝的“受难”,一方面继续捍卫神正论——恶来自人的意志选择,与上帝无关;另一方面,由于上帝是“为人受难”——仁慈,因此,人对上帝的“应答”就更显得“绝对必要”,这正是约纳斯对“责任原理”的神学论证,也是对“人义论”的深刻呼唤。回应“上帝命令”的人就是义人——正义的人。所以,人为上帝付出——将自己“交付”给上帝就意味着担当起人自己的责任,面对人自己的恶作出积极的回答。

四、自然的遗忘——虚无主义的根源

约纳斯认为,20世纪人类现实处境就是生存的意义发生了危机。用他的话说,就是“人与尘世分离的内在经验反映了人类异化状况”^{[10](P119)}。

如前所述,约纳斯的思想成长是与他的诺斯

替宗教研究工作分不开的。正如 Ernst Nolte 所说：“他的犹太式关切促使他去研究以色列人的先知书……约纳斯的精神打上了马堡大学的烙印。……他在鲁道夫·布尔特曼的讲座上喜欢上了诺斯替宗教，后来许多年里他都献身于诺斯替宗教研究，他的权威作品《诺斯替宗教和晚期希腊罗马精神》就是关于诺斯替宗教的。”^{[11](P571)}

在他看来，诺斯替的二元论是现代虚无主义的源头，Ernst Nolte 的如下分析和约纳斯的思想之路相吻合。“诺斯替研究使他学会了识别这种最粗暴的‘二元论’形式，这种二元论把身体与灵魂、世界与上帝彼此彻底区分开来，以至于把身体看作坟墓，灵魂不得不在一条艰难的道路上致力于返回超自然的神性，这种神性是灵魂的本源。正如约纳斯所说，正是海德格尔关于存在分析的知识为他开辟了理解诺斯替思想的这种纯粹似乎遥远的世界的道路。而且，在返回的道路上，现代虚无主义的特征一览无余地呈现在他的面前。现代虚无主义同样使人生活在绝对的孤独和无归属状态。但这是笛卡儿的广延之物和思想之物的二元论的后果，这种二元论把动物看作是必然过程，使思想陷入世界的缺乏症。与此同时，恰恰因此而使人错过了生命的本质。所以，在第二个阶段，约纳斯转向生物学研究，他认为，有机体证明：唯心主义和唯物主义哲学分裂了的东西，从最简单的形式到最复杂的形式都是一个统一体……自由并非首先开始于人的生存。它在第一次破晓中就已经存在于最原始的生物中了。”^{[11](P572)}

责任哲学的另外一个背景就是海德格尔的存在论。约纳斯虽然在他的《责任原理》中避而不谈他的老师海德格尔，但他的思想却深深打上了其老师思想的烙印。“约纳斯将海德格尔针对此在所指出的许多东西，如‘被抛’和‘去存在’重新置于生命中，尤其是置于动物的生存中，以至于人不再是一个孤立的理性部分出现在一个死亡的世界中，而是作为一个扎根于始基中的存在本身的发生，作为一个源始的实体回到自己本身，正如约纳斯在明确援引黑格尔时所说。”^{[11](P573)} 约纳斯始终将他的神正论和海德格尔的存在论贯通起来。“约纳斯不迟疑地将显示为生命的存在根据（存在的存在）称做‘神性’。……我们最大的可能性远远超出了一种理性的世界的确立，为了全体个体的利益，我们能够‘促进或成就神性’，我们有

能力成为受难的不死的上帝的助手。”^{[11](P573)}

所有这一切听上去是思辨的，但却是约纳斯伦理学的前提。“他第一次指出，一切迄今为止的伦理学，包括康德的伦理学在内都是一种当下的伦理学，因此无法认清前所未有的历史状况。”^{[11](P574)} “这种神性不再是全能的，因此需要我们不断的帮助。”^{[11](P575)} 约纳斯对传统神正论的转换利用了海德格尔的哲学资源，他不停地使用着海德格尔的哲学术语，如“存在分析”、“被抛”、“筹划”以及“自由与选择”^{[12](P16)}。

在约纳斯的思想成长中贯穿着对虚无主义的批评。他认为，“西方文化危机的哲学根源”就在于“虚无主义理念”^{[10](P120)}。这种虚无主义是现代自然科学和现代技术文明的产物。现代技术文明导致了无家可归状态。他说：“现代技术的希望之乡骤变为威胁，或者说希望与威胁不可分割地联系在一起，这构成了本书的第一命题。”^{[13](P7)} 希望与失望，这对冤家就是约纳斯眼中的现代技术的真面目。其实，这正是启蒙运动的负面后果。正如 Wolfgang Schneider 所说：“启蒙骤变为它的反面。在最近的 200 年里发展出来的技术在今天变得凶险起来。”^{[14](P7)} 现代自然科学的功利主义价值观最终导致了人类生存的意义危机，不仅导致了对自然的遗忘，更导致了对人性本身的遮蔽。“为了人的幸福考虑而征服自然，其过分成功现在也扩展到人的本性自身，这导致了最大的挑战，这是人的行动给其存在带来的挑战。”^{[13](P7)}

对自然的忽视是现代虚无主义的本质。从诺斯替宗教分裂上帝与尘世开始，到奥古斯丁对内在人与外在人的区分，再到笛卡儿的身心二元论，一直到现代存在主义，虚无主义都一直没有断线。他对存在主义哲学忽视自然、遗忘自然的缺陷尤其敏感。他在《有机体与自由》中说：“从来没有一种哲学像存在主义那样如此少地为自然担忧，对存在主义来说，自然没有任何尊严可言。”^{[15](P314)} 他把对自然的遗忘看作是德国哲学的传统。“在现代现象学和整个近代意识哲学中，自然不起任何重要作用。就是人也恰恰没有从自然出发去解释，而是相反，从自然中脱出。”^{[12](P48)} “全部德国意识哲学、现象学和存在主义都患有奇怪的世界缺乏症。”^{[16](P19)} 虽然约纳斯没有对 18 世纪法国唯物主义哲学作出实事求是的评价，但他抓住了近代理性主义哲学忽视自然的本体地位的要害。

五、本体论的责任伦理学 ——对虚无主义的克服

约纳斯认为,既然在奥斯威辛之后,上帝和人的关系是一种“共在”的关系,人的受难和上帝的受难一体,世上的罪恶和上帝的仁慈共存,因此,把海德格爾的存在分析和神正论结合起来,对责任进行本体论的奠基就是刻不容缓的神圣使命。

Wolfgang Schneider 说:“约纳斯学说的基础和前提就是:人对他的行为负责,这种行为的责任是人无法摆脱的。人作为唯一能够负责任的存在者,对他所做的事负责。”^{[14](P8)} 他把人定位为能够负责任的存在者。这是约纳斯对传统神正论和现代性理念中的人的形象的继承,只是相比于前者,他否定了上帝的全能,因此突出人对上帝的助手这一积极角色;相比于后者,他反对现代性观念中对自然的遗忘,试图通过人对自然的责任来弥合人与自然(自然与人性本来就是统一体)的裂痕。

约纳斯结合自己的亲身经历,分析了 20 世纪人类历史的痛苦经验。在他看来,导致大屠杀的表面原因是现代自然科学和技术文明失控的结果,但究其内在根源,是因为现代技术遭遇了前所未有的意义危机。伴随着人的主体性理念的自我膨胀,作为人性载体的自然失去了价值和意义的本体地位。因此,约纳斯首先要诊治的是现代虚无主义对自然的遗忘。而这又是和恢复自然的责任基础地位分不开的,这是论证的核心所在。因此,约纳斯首先要为价值寻求一个客观、普遍、绝对的基础。在他看来,自康德以来的现代伦理学有一个共同特征:否认人是自然的一部分,否认自然是价值的基础,从根本上颠倒了人与自然的关系,违背了责任原理。他不无深刻地指出:“一切传统伦理学都是人类中心论的。”^{[13](P22)}

他反对诺斯替宗教把世界二分的做法,也反对德国唯心主义,更反对海德格爾(特别是前期)使世界狭义化为人的存在的做法。在他看来,世界是一个整体的意义关联性世界。海德格爾曾经指出,担忧是人的存在方式。人感到自己“被抛”到世界上,这个世界在人反思之前就已经把自己展现在人的存在面前。然而,生存意味着自我筹划,在多种可能性中进行选择,并且以这种方式承担起生存的重任。不过,约纳斯把“担忧”概念从海德格爾早期存在论对此在(人)的分析中剥离出

来,把它运用到对生命哲学的思辨上去。任何有机体,无论植物、动物还是人,每个生命,就其是有死性的生存而言,意味着“在存在与不存在之间徘徊”^{[17](P86)}。生命需要为拒绝死亡和自我保存持续不断地搏斗。“首先,就价值而言,自然被这种知识‘中性化’了,其次,人也被中性化了。现在,我们在赤裸裸的虚无主义面前感到畏惧,其中最大的力量是最空虚的,最强大的能力意味着最渺小的知识。这就是我们为什么感到畏惧的原因。”^{[13](P57)} 传统伦理学对自然表现出冷漠的态度。对自然的冷漠导致的直接后果就是对自身自身的冷漠,特别是对未来持续发展的不负责任。

既然担忧不单是对人的担忧,而且是对存在本身(整个世界)的担忧,那么什么才有担忧者的资格呢?他回答:“人是唯一为我们所知的、能够有负责任的存在者。人有责任,因为他可以有责任。责任能力就已经意味着责任命令的假定:能够本身包含了应当。但是,责任的能力——一种伦理能力——基于人的存在论能力:能够在凭借认知和意愿的行为的抉择之间进行选择。因此责任是对自由的补充。责任就是一个自由地行为的主体的负担:我以自己的行为本身负责。”^{[17](P130-31)}

因此,他提出了一个责任命令:“‘如此行动,以便使你行动的后果可以和地球上的真正人的生活持久地和平相处’;或者否定地说,‘如此行动,使行动的后果不要对这种生活的未来可能性造成毁坏’。或者简单地说,‘不要殃及地球上的人类无限继续生存的条件。’”^{[13](P36)}

约纳斯认为,责任的本体论奠基离不开形而上学。他说:“致力于一种伦理学的世界性哲学家必须首先研究一种理性形而上学的可能性。”^{[13](P94-5)} 正是因为缺乏形而上学的视野,传统伦理学才会陷入人类中心论不能自拔。他的责任概念究竟和传统的责任概念有何根本的不同呢?比较一下他和韦伯在责任概念上的区别,就可以更清楚地看到他的责任概念的具体含义。

Franz Josef Wetz 指出:“马克斯·韦伯第一次把责任概念引入了现代伦理学讨论,并且在他对康德实践哲学的批评性解释中区别了志向伦理和责任伦理。一个志向伦理学家(如康德)探讨一个行动的志向价值,而不关心其后果。一个行动,当它与道德志向吻合时,就是合乎道德的。韦伯首先赞同康德的观点:真正的道德性取决于道德

志向……是为了善而行善，而不是为了别的目的。”^{[12](P115)} 不过，韦伯对康德的观点作了补充：我们的行动不仅应该遵从道德志向，另外还应该注意其可能的后果，而且应该诚实地承担起责任。

约纳斯同意韦伯的观点，只有善良的志向还不够，通常还应该注意我们行动的后果。但他把人类的责任范围甚至拓展到整个有机自然界，并且增添了一个未来的视野。而韦伯还停留在传统伦理学的基础上，因此他的责任概念感兴趣的仅仅是当下的和属人的世界。而约纳斯致力于一个比韦伯更详细的责任概念的规定。责任是一个关系范畴，指某人在一个法庭面前根据一个他承担的义务对某事负责。在这个意义上，一个被告在一个法庭上遵循现行的法律为犯罪行为负责。韦伯和约纳斯不仅在规定我们人对什么负责这一问题上存在分歧，而且在我们到底必须在谁面前为我们的行为负责这一问题上也有差异。按照韦伯的观点，这个法庭无论如何是行动的主体自身，按照约纳斯的观点，判决者却是有生命的自然和未来的后代。在他那里，我们对什么负责的问题和我们在谁面前负责的问题重合了。在一定意义上“在谁面前负责”要比“对什么负责”更根本。约纳斯把人这个责任主体首先置于神的法庭（或者良心）面前，然后再谈对什么负责的问题。

不过，约纳斯的本体论奠基不止于此。他认为，自然让我们承担了关心自然保护的义务。在自然中并且对自然负责的行动的义务根据就应该就在自然本身之中。而“按照韦伯的观点，除了我们自己本身，没有什么能够让我们承担义务。有责任心的政治家应该遵循哪些原理和路线，归根到底是信仰的事”^{[12](P117)}。

另外，与传统伦理学的因果性责任观不同，约纳斯把责任概念描述为“非交互性关系”^{[13](P177)}。这和法国当代思想家列维纳斯有相似之处。在列维纳斯看来，责任是“一种非对称性关系”^{[18](P75)}。这就是说，责任不是建基于交互性之上的，因此，承担责任意味着不求报答地对一个正在出现的他者负责。同时，列维纳斯把他者仅仅理解为他人，对他者我们应该毫无保留地予以帮助。相反，约纳斯把他者理解为整个有生命的自然。

“责任的原初对象”^{[13](P234)}是孩子，责任的原初事件是双亲的教养。正常情况下，父母牵挂他们的孩子，而不过问孩子们究竟能给予他们什么。

约纳斯以父母对孩子的责任来表现人对自然的责任。因为责任通常是在某人陷于困境、需要特定的帮助时发生的。对不同性质的伤害的敏感和缺乏抵抗力，以引人注目的方式使得一种保护和帮助的需求明显起来，满足这种需求意味着承担责任。人的卓越之处在于：“只有人才能独自承担责任。”^{[13](P185)} 所以，约纳斯说，一切责任的典范是亲子关系。父母对孩子负责，不是因为他们生养了子女，而是因为子女需要他们。

Franz Josef Wetz 指出：“我们为什么要如此行动，为什么保护有生命的自然是我们的义务，这是近年来最重要的哲学课题。”^{[12](P119)} 在这场争论中，有两种对立的观点：一种观点是从客观方面寻求负责行动的义务根据，如神学家和形而上学家；另一种观点是从主观方面寻求义务根据，如功利主义者或者理性哲学家。“前者的出发点是：自然具有特有的价值，自然甚至就是权利的载体，这些权利使我们义务善待自然，人们通常把这种观点叫做自然中心论立场。相反，功利主义者和理性哲学家否认自然的所有道德价值，并且首先从人的利益或者人的理性出发，引导人们善待自然。人们通常把这种观点叫做人类中心论立场。”^{[12](P120)} 约纳斯站在自然中心论的一边，认为自然生物（有生命的自然）和人一样有尊严和权利。自然是神圣的，这种观点伴随着宗教的世俗化和形而上学的危机的频发，在现代性观念中，连同宗教-形而上学的世界大厦一起动摇了。人们不再对伤害自然的尊严心怀畏惧。相反，人们转而甚至抨击和怀疑人的尊严本身了。

不过，我们不能片面地指责约纳斯是自然中心论者。因为他认为，我们不是要求给自然和人一样的待遇，而是要以对待人的态度对待自然，弥合人与自然的裂痕的恰当方式是抬高动物与植物，而不是贬低人。这是一种思维方式的变革。无论约纳斯承认与否，他始终都没有完全跳出其固有的先验主义，他的思想始终保留了德国一贯的思辨风格，尽管他是那么的关注人类历史实际，强调理论与实践的合一。他是那种标准的试图以形而上的方式关注人类生存命运的思想家。因此，不管人们怎么批评他的责任伦理过于严厉，过于纯洁，他的思考都不失深刻。所以，当人们（包括他自己）称他的责任伦理是一种本体论伦理时，是十分恰当的。正是在这个意义上，我们说他的

责任伦理不止是一种伦理学,更是一种形而上学。他对传统神正论进行的当代转换,从批判现代哲学对自然的遗忘出发,试图克服现代虚无主义的尝试是富有理论魅力和实践成果的。

参考文献:

- [1] Augustine, *On Free Choice of the Will*, Translated by Thomas Williams, Hackett Publishing Company Indiana Polis/Cambridge, 1993.
- [2] Immanuel, Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, in: *Kant's Schriften*, Werke VI, Berlin, 1902.
- [3] [美]蒂利希. 基督教思想史[M]. 香港: 汉语基督教文化研究所, 2000.
- [4] [法]吉尔松. 中世纪哲学精神[M]. 台北: 商务印书馆, 2001.
- [5] [英]柯普斯登. 西洋哲学史: 卷二. 中世纪哲学: 从奥古斯丁到斯科特[M]. 台北: 台湾黎明文化事业, 1988.
- [6] [美]詹姆斯·施密特. 启蒙运动与现代性[M]. 上海: 上海人民出版社, 2005.
- [7] 江怡. 理性与启蒙——后现代经典文选[C]. 北京: 东方出版社, 2004.
- [8] 汉斯·约纳斯. 奥斯威辛之后的上帝观念[M]. 北京: 华夏出版社, 2002.

- [9] Johann Georg Hamann. *Sämtliche Werke*. I. Band. Historisch-kritische Ausgabe von Josef Nadler, Wien, 1951.
- [10] [美]理查德·沃林. 海德格尔的弟子[M]. 南京: 江苏教育出版社, 2005.
- [11] Ernst Nolte, *Geschichtsdenken im 20. Jahrhundert. Von Max Weber bis Hans Jonas*. Berlin, Frankfurt/Main. Propyläen, 1991.
- [12] Franz Josef Wetz. *Hans Jonas in zur Einführung*. Hamburg, 1994.
- [13] Hans Jonas. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1984.
- [14] Hans Jonas. *Dem Ende den Her. Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur*, Frankfurt/M. 1993.
- [15] Hans Jonas. *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer Philosophischen Biologie*. Göttingen: 1973.
- [16] Hans Jonas. *Wissenschaft als Persönliches Erlebnis*, Göttingen, 1987.
- [17] Hans Jonas. *Philosophische Untersuchungen und Metaphysische Vermutungen*, Frankfurt/M. 1992.
- [18] E. Lévinas, *Ethik und Unendliches*, Graz/Wien, 1986.

On the contemporary transformation of traditional theodicy

—from Augustine's traditional theodicy to the philosophy of responsibility in Hans Jonas

Zhang Rong

(Department of Philosophy, Nanjing University, Nanjing 210093)

Abstract: Augustine is one of the major representatives of traditional theodicy. His philosophical explanations of Original Sin revealed the Free Will's ontological significance to the human being. However, this theodicy was overturned by Enlightenment and was gradually replaced by rationalism and subjective principles. At the same time, Kant's reason itself was criticized by J. G. Hamann. Some philosophers who had religious background and were familiar with Existentialism developed a new reflective way of modernity. They asserted to transform the traditional theodicy in the Postmodernism sight and to combine it with modern reflection. Hans Jonas' philosophy of responsibility is a constructive result which realized a creative transformation by combining traditional theodicy with modern reflection.

Keywords: Augustine; J. G. Hamann; H. Jonas; Theodicy; Philosophy of Responsibility

[责任编辑 全成]