

当代西方著名哲学家评传

第六卷 宗教哲学

山东人民出版社

90425



200109827

当代西方著名哲学家评传

第六卷 宗教哲学

傅乐安 编

山东人民出版社

1996年·济南

当代西方著名哲学家评传编委会名单

主 编 涂纪亮

编委会 (以姓氏笔划为序)

王 炜	王炳文	石毓彬	傅乐安
祁秀生	宋慧曾	苏国勋	何兆武
余 涌	张文杰	张尚水	张金言
张家龙	周国平	罗嘉昌	涂纪亮
崔同顺	章士嵘	程立显	滕守尧

当代西方著名哲学家评传

第六卷 宗教哲学

傅乐安 编

*

山东人民出版社出版

(社址:济南经九路胜利大街39号 邮政编码:250001)

山东省新华书店发行 山东新华印刷厂临沂厂印刷

*

850×1167毫米32开本 13.975印张 6插页 330千字

1993年1月第1版 1996年1月第1次印刷

印数1—3000

ISBN 7—209—01390—0
B·82 定价:21.65元

编者的话

《当代西方著名哲学家评传》一书，是以哲学中各个分支学科为单位，对当代最有名的西方哲学家进行专题性研究的学术著作。其目的在于向所有对当代西方哲学有兴趣的科研教学工作者、研究生、大学生以及业余爱好者，介绍每一分支学科的概貌及其代表人物的学术观点。

本书共 10 卷，每卷侧重于介绍哲学中的一个分支学科。其中包括：语言哲学、心智哲学、科学哲学、道德哲学、逻辑哲学、宗教哲学、历史哲学、艺术哲学、人文哲学和社会哲学。因篇幅有限，本书未能把教育哲学、政治哲学、法律哲学等分支学科包括在内。

每卷的卷前都有一个较长的导论，概括介绍该分支学科的研究范围、历史演变、主要流派、基本观点以及在当代西方哲学中的地位 and 影响等，以便对该分支学科提供一个比较全面、系统的概貌。

每卷从有关分支学科中挑选 10 名左右最有代表性、最有影响的哲学家，分别对他们的生平和著作、学术观点和学术影响等进行相当详细的论述，并做出适当的评论。为了反映当代西方哲学的最新发展，我们选择的哲学家大部分正活跃于哲学舞台，少数已在二、三十年内去世，只有极少数哲学家死于二次大战之前，由于他们对当代西方哲学的发展有重大影响，不把他们选入就难以反映该分支学科的历史发展。

本书选入的哲学家包罗了当代西方各主要哲学流派的代表人物，其中一部分属于英美的哲学流派，如实用主义、逻辑原子论、逻辑实证主义、日常语言学派、批判理性主义、历史社会学派、科学实在论等；一部分属于欧洲大陆的哲学学派，如现象学、存在主义、结构主义和后结构主义、释义学和法兰克福学派等；还有一部分哲学家不属于以上列举的任何一个学派。

当代西方哲学家往往不限于研究哲学中某一分支学科，而是同时研究几个分支学科。例如，罗素、卡尔纳普、蒯因等人既是著名的逻辑学家，又是有影响的语言哲学家，有的还是科学哲学家。在这种情况下，我们根据哲学家最有成就，最有影响的方面，同时参考各卷人选统筹安排，把他们列入有关的分支学科。例如，我们把罗素列入语言哲学卷，把卡尔纳普和蒯因列入逻辑哲学卷。在语言哲学中，我们侧重于介绍他们的语言哲学观点；在逻辑哲学中，则侧重于介绍他们的逻辑哲学观点。不过也同时兼顾他们在其他方面的观点。

评传的各篇均以客观介绍为主，评论为辅。由于所评介的哲学家大多在世，他们的哲学观点仍在发展和变化，因此，这里所介绍和评论的只限于针对业已发表的著作。我们要求撰稿人根据第一手原始资料，尽量作出准确、如实的介绍。在评论方面，编者充分尊重撰稿人的观点，一般不作改动。

对每卷中人名和地名的译名分别作了统一，卷末附有主要人名译名对照表。对学术名词的译名未作统一，因为这往往涉及撰稿人对学术名词的不同理解。

本书编委会由中国社会科学院哲学研究所现代外国哲学研究室、逻辑研究室、伦理学研究室、西方哲学史研究室和美学研究室，北京大学外国哲学研究所和清华大学思想文化研究所，以及山东人民出版社等单位的有关同志组成，负责本书的选题、组稿和编辑工作。撰稿人主要是北京、上海、武汉等地的科研

人员和大学教师，也有个别在国外的博士研究生。本书之得以顺利完成，主要有赖于以上这些同志的协力合作。此外，汝信同志为本书作序，山东人民出版社在出版方面给予大力支持，其责任编辑祁秀生同志作了大量的编辑加工。对以上所有这些同志的鼎力协助，编者在此深表感谢。

本书“导论”由傅乐安撰写。

目 录

导论	(1)
德日进	傅乐安撰 (17)
马利坦	陈甫金撰 (87)
吉尔松	郝 珉撰 (147)
蒂利希	孙 津撰 (177)
马塞尔	郝 珉撰 (219)
波亨斯基	何建南撰 (247)
柯普斯顿	赵敦华撰 (279)
希克	陈志平撰 (311)
古铁雷斯	段 琦撰 (371)
卷次及内容	(437)

导 论

“宗教哲学”可以说是现时代的名词，因为它成为一门专门学科，在国外是近几十年的事。我国对它的研究也刚刚开始。

宗教哲学不是神学，更不是宗教。宗教哲学也不是神学的一个分支，而是哲学的一个分支学科。

宗教哲学作为一门独立的专门学科，就其名称的含义来说，是否可以界说为宗教问题的哲理性思考，或者说，从理性和哲学的观点去研究宗教，讨论有关宗教的一切问题。

所以，宗教哲学必然要探讨宗教的核心问题即神的问题；同时也要讨论宗教的各种现象，宗教的起源、性质和作用；宗教的行为、活动和经验；神与人的关系；神性与人性；绝对与无限；善与恶，人的灵魂与人的命运；乃至关于宗教的各种学说，等等。

宗教哲学研讨的问题，显然与神学有所重叠的，这种重叠的现象并非始于今日，由来已久，可以追溯到遥远。翻开人类思想史，神的问题一直普遍地被提到。自从有哲学以来，任何哲学流派，无论是有神论或者无神论，无论是唯心主义或者唯物主义，都有论述神的问题和宗教问题，对宗教各种问题提出理性的考察。

人们同时还可以发现，“神学”这一名词最早是由哲学家柏拉图创造的，所以有人称柏拉图为西方神学的始祖。自从有神学以来，对于神的问题特别是神或上帝的存在以及对上帝的信

仰和宗教信仰等命题，一直力图进行理性的论证。

在西方特定的历史、社会和文化条件下，便产生了哲学与神学这种重叠现象。说到底，实质上它是一种互相渗透的现象。人们不难发现，古希腊神话，就是产生古希腊哲学的温床。古希腊哲学，包括它的自然哲学，无不受到古希腊神话的影响；对于宇宙和灵魂的起源和形成，一句话，对于万物的本原，或多或少反映着宗教的思想，与宗教发生一定的联系。

例如西方哲学之父泰勒斯首先主张物质性的水为万物的本原，但他还摆脱不了宗教神话的影响，提出万物充满着神灵，万物都具有灵魂；承认宇宙魂的存在，宇宙魂就是神。这种论述反映了泰勒斯的物活论思想。

毕达哥拉学派受奥尔弗斯教义影响，相信灵魂轮回说。及至后来发展成新毕达哥拉学派，则主张神为宇宙的根源，世界万物均从神那里流出。它的哲学同新柏拉图主义一样后来被基督教所利用。

苏格拉底强调客观真理，主张寻求最高的善。他将目的论思想引进哲学。当时的目的论思想既探求事物的本质，又承认神为最高的主宰。不过，在苏格拉底心目中的神，不再是古希腊宗教意义上可以形象表述的神，而是抽象的理性神。

柏拉图沿着这个方向发展。他不但对神的存在从未表示异议，而且还提出许多论证；对于神的各种特性也作了较为详细的论述。在柏拉图的哲学中，理性神具有创造者的作用。他的《蒂迈欧篇》，就是关于神创造宇宙的论著，后来常被宗教神学所利用。教父哲学的鼻祖奥古斯丁甚为欣赏柏拉图的学说，称柏拉图思想最接近基督教教义，他愿意同柏拉图主义者讨论神学。

亚里士多德的伦理学论述至善，提出人的行为最高原则，是服务于神和神的知识。他的重要论著《形而上学》阐发潜能与

现实的学说，本来是要解决事物本身运动的变化问题，可是他又承认完全现实、不含任何质料的第一推动者，并把第一哲学称之为神学。这些论断后来成为基督教哲学的中心课题，尤其成为托马斯·阿奎那哲学的最基本原理。

西欧中世纪，在教父哲学与经院哲学那里，哲学融合于神学，哲学与神学合而为一。哲学服务于神学，完全成为神学的工具。

著名的教父哲学之父奥古斯丁认为，哲学的价值在于结合于宗教，真正的哲学与真正的宗教是统一的。基督教教义是真正的哲学。真正的哲学家就是爱上帝的的人。

奥古斯丁把人类知识的程序划分为：首先是信仰，其次是理智。信仰是出发点，信仰是知识的先决条件。信仰为了理解。没有信仰，便没有真正的知识。最高的智慧在于信仰。

奥古斯丁按照新柏拉图主义理论，断言上帝为自存者和无限者，上帝为有理智和有位格的创造者。他还把真、善、美归结为上帝。人是分享上帝的有限存在者，人必然以上帝为最终目的。

关于上帝的存在，他也采纳新柏拉图主义的观点，即人的理性在人与事物上可以立即直觉出有上帝。他认为，就本体论来说，人可以直接直觉到上帝存在，因为人既能认识变化中的事物，又能认识永恒不变的真理观念。这真理观念不是来自人的本性，而是来自上帝。由于上帝的光照，人才认识超自然的真理即上帝存在。奥古斯丁还强调，上帝存在是明显的事实，即自明的真理，人既无法否认，也无须加以证明。因为如果没有上帝，那么绝对真理和最终幸福等人类追求的目的，便失去意义和基础。

伊里吉纳爱好古希腊罗马哲学，他的哲学思想在欧洲哲学史上具有承前启后的作用，可是在他的哲学体系中，柏拉图哲

学和新柏拉图主义常常与基督教神学交织在一起，因而他提出了同奥古斯丁一样的论断：真正的哲学和真正的宗教是一回事。

伊里吉纳根据新柏拉图主义理论，认为人可以从创造物中推论出上帝的存在，所以上帝是可以认识的；但是，他又指出关于上帝自身、上帝的观念，都是无法理解的，因为它是无法加以限定的。

伊里吉纳的代表作《论自然的区分》中论述了创造主和创造物为同一性质，因为宇宙万物来自创造主，宇宙万物都是创造主的外在表现，所以它们应该和创造主具有同一的性质。伊里吉纳的这种泛神论思想，基督教是无法接受的。

安瑟伦是奥古斯丁的忠实追随者，也主张信仰在先，理解在后；在信仰的指导下寻求知识，而不是依靠知识来巩固信仰。这种论点，同奥古斯丁相比，有过之而无不及。

他除了肯定上帝的存在无始无终外，还提出其著名的上帝存在的本体论论证：上帝是无法设想比之更伟大的存在者。这个最完美的存在者，不仅存在于人的理智中，而且也应该存在于现实中，否则不能称之为最完美的存在者。

关于高尼罗的批驳：人们主观上可以设想一个最完美的岛屿，可是客观上这个岛屿并不存在。安瑟伦的回答是：任何创造物都不是非存在不可的，其存在是可有可无的，不是必然的，所以它的不存在是可以设想的，它就不可能是设想的事物中最伟大和最完美的。上帝的观念与岛屿的观念完全不同，由于它是非有不可的，是必然的，所以上帝的不存在是无法设想的。

阿贝拉尔虽然反对奥古斯丁主义理论，强调理性，主张先理解，后信仰，但并没有反对宗教信仰。他的著名的《是与否》一书，试图通过中世纪所谓的辩证法，即通过赞成与反对的辩论的方法来论证信仰。

托马斯·阿奎那在批判地继承奥古斯丁学说时，主要采纳

亚里士多德的理论。他区分理性与信仰为两个不同的范畴，哲学与神学为两种不同的知识。自然知识的获得在于理性，超自然知识的获得在于信仰。理性推理有助于信仰。但真理只有一个，无论自然知识或超自然知识都渊源于同一个绝对真理。因而，他又提出信仰知识优于自然知识；神学为一切学问之最，哲学和其它任何学问都是神学的婢女，即神学的工具。

托马斯尤为推崇亚里士多德的《形而上学》论著，借助亚里士多德的形而上学理论，论证宇宙存在的首要原因和终极目的。

关于上帝存在的问题，他也作了一番努力。在批驳了安瑟伦的本体论证明之后，提出了自己的五种证明方法。在安瑟伦那里，首先把注意力集中在上帝的观念上，然后逐步揭示该观念的内涵；托马斯的证明却与此不同，他从我们生活的这个世界的一些普遍特征出发，然后论证上帝的存在。第一种论证方法从运动的事实推论到第一推动者；第二种方法从效果关系推论到首要原因；第三种方法从偶然的存​​在物推论到必然的存在者；第四种方法从存在物的不同价值推论到绝对价值；第五种方法从自然界中目的性证据推论到神圣的设计者。

托马斯这五种论证方法存在着不少弱点和疑点，但迄今为现代一批新托马斯主义的哲学家、神学家和思想家所重视；他们不是加以解释，便是作补充论证。特别是第五种论证，在保守派的神学家心目中，一直在发挥积极作用。

新老托马斯主义者在承认哲学有别于神学时，并不放弃哲学尤其是其中的形而上学能够支持神学的观点。

邓·司各特和奥卡姆主张哲学与神学的二元论，论述哲学的对象是世界万物，神学的对象是宗教奥秘；哲学依靠理性，神学依靠信仰；上帝不可能是直觉知识的对象，理性不可能得出有关上帝的知识；上帝可以用某种方式来设定，却不能被哲学

所证明。邓·司各特和奥卡姆同所有的经院哲学家一样，并没有批判或否定信仰的企图。他俩是哲学家兼神学家，无非是想说明，哲学难以支持神学，即使形而上学也并不理想，而且业已出现被误用的危险。所以，有人把他俩的努力看作净化哲学，使哲学从神学中彻底分离出来，显然符合他俩本人的原意。不过，他俩在区分哲学与神学时，也曾希望纯洁神学，力图摆脱他俩所认为的异端化了的形而上学污染。他们对形而上学的怀疑显然给后来的哲学产生了深远的影响，但还称不上现代的理性主义者，称他们为唯名论者是名副其实的。

通过对西方哲学史上述简单的回顾，人们不难发现，哲学家们为了寻找宇宙存在的根本解释，一直在探究宇宙的本原或最终原因。无论他们认为是精神的或物质的，或者称之为绝对存在或最高实在，或者称之为真理或至善，他们却又常常不是同宗教中的神或上帝联系起来，便是直接采纳神学中的神或上帝这种概念，而宗教神学中关于神或上帝这一名词本身包含着事物本原或最终原因的意义。所以，他们也就常常得出了几乎与神学相类似的各种本体论结论。

难怪在这一卷中我们编辑的柯普斯顿要说，哲学家研究的对象和宗教信仰的神具有同一性，即使哲学家没有把最高实在或最高原则当作神来崇拜，可是他们实际上以理性的方式表达了一种宗教的体验或追求。哲学史所展示的人们以推理的理性方式探求真理的过程，归根到底是对绝对真理的追求，也就是自觉或不自觉的对上帝的追求。

正因为如此，哲学根本问题的论述常常和宗教根本问题的论述结合在一起，而上帝存在问题的探讨也和本体论、认识论、人生观等问题的研究结合在一起。哲学中就不免出现一些神学语言的表述，神学中也常常出现一些哲学语言的表述。西方传统哲学特别是形而上学与西方传统神学的关系简直到了密不可分

的程度。有许多属于哲学的思想显然受到神学的影响，可是反过来，它也影响神学；有许多属于神学的思想受到哲学的影响，可是反过来，它也影响哲学。再加上西方思想界的情况，许多人很难区分为哲学家还是神学家，他们常常既是哲学家又是神学家，或者既是神学家又是哲学家。所以，在任何一本西方哲学史里不会不提奥古斯丁、安瑟伦和托马斯，在任何一本神学思想史里不会忘记柏拉图、亚里士多德和康德。这种互相重叠而又互相影响的现象，我们在前面称之为实质上的互相渗透现象，在当时是极为正常的，而且极为普遍的。

根据这种现象，有人认为，中世纪以前的西方哲学虽然关于神或上帝的概念比较模糊，但毕竟对宗教的核心问题进行了探讨，所以可以称为广义上的宗教哲学。我们则认为，中世纪经院哲学主要围绕上帝和神学中的一些重要问题进行论证，称它为广义上的宗教哲学似乎比较恰当。

宗教哲学由于主要讨论宗教的各种问题，显得与神学有所重叠，貌似神学。其实，它毕竟是一种哲学，有别于神学。它们之间的根本区别在于：神学从宗教立场的出发去研究这类问题，宗教哲学则根本不需要站在某种宗教立场上去进行研究。所以，神学所表述的是宗教信徒的论点和理论，宗教哲学所表述的则既可以是信仰的，也可以是无信仰的或不可知论者的甚至无神论者的论点和理论。正如何光沪甚为形象地所比喻的：神学站在庐山上，在庐山中看庐山，宗教哲学则退出庐山，在庐山外看庐山。宗教哲学与神学有关系，但不是神学的组成部分。正如法哲学与法律现象和法学的概念、论证有联系，或者艺术哲学与艺术现象和美学及其范畴、方法有联系一样。所以，宗教哲学与世界上各种宗教和各种神学的关系，如同科学哲学与各种专门的科学学科的关系一样。

宗教哲学作为一门独立的专门学科虽说是晚近的事，但其

形成过程甚为久长。前面概述的一些古希腊罗马和中世纪的哲学家们的思想和言论，可以说是它的远因，近因则是西欧的文艺复兴和启蒙时期的思想家们的论述；从时间上来说，自15世纪至19世纪。

文艺复兴时期的特征是：以人为中心，探讨与人有关的各种问题；同时强调自然哲学，肯定物质世界的客观实在性，批判中世纪经院哲学和以神为中心的神学。这种一切为了人，以人为中心的观点，形成了一股强有力的人文主义思潮，肯定人自身的价值，宣扬人性，反对神性；要求人权，反对神权，主张个性解放，反对宗教桎梏。

启蒙时期的特征是：理性主义、经验主义、泛神论和新的科学精神大发扬。由于这些新精神，促使人们对西欧传统宗教特别是天主教进行重新评价。由怀疑到批判，由批判到抨击，由抨击到否定。

由马丁·路德发动的宗教革命，提倡信徒自己阅读《圣经》，自己解释《圣经》，批判基督教传统教义的教条主义和形式主义，抨击罗马教廷的绝对权威。马丁·路德这种反抗精神，不仅给教会自身以沉重的打击，使教会再一次大分裂，而且在社会上播下了自由和批判的种子，不久形成一股强调理性的自然宗教思潮，排斥神的启示和奇迹，反对神授任何权威。

近代西方哲学的重要创始人之一笛卡尔，他的理性主义和怀疑方法论，从哲理上开创了对基督教及其经院哲学的批判。笛卡尔虽然承认神为先验的观念，但由于主张理性为解释一切的根据，所以认为神的存在也可以用理性加以证明。笛卡尔基于理性的哲学理论触犯基督教传统教义的信仰主义，因而他的著作被列为禁书，未经修改不得阅读。

布鲁诺坚决反对神学和传统教义，在他的自然哲学中以宇宙即太一的原理，批驳基督教宣扬的创世论，同时把宇宙称之

为神，认为神就在世界万物之中，提出他的自然主义泛神论观点。

斯宾诺莎受布鲁诺的自然哲学和笛卡尔的理性主义影响，把从犹太神学那里接受来的神的概念同布鲁诺自然哲学里的自然概念和笛卡尔的实体概念结合起来，称这三个概念表述同一个最高存在。他的这种有神论思想还认为，神在人的心中可以找到，人都分享着神的本性，因而表现为具有浓厚的泛神论色彩。可是，这种观点既不可能见容于犹太教，也不可能为基督教所接受。然而，也有人评论说，这种思想实质上是无神论的，是反宗教的。

莱布尼茨受笛卡尔和斯宾诺莎的影响，主张理性主义，反对洛克的经验主义。他生前发表的《神正论》著作，虽然辩护神的完满性，但是当时未曾公开发表的论著中，他也曾提出了“单子论”或“前定和谐系统”学说这一主要哲学思想；因而他虽然证明神的存在和完满性，然而同时也论证神创造的宇宙也应该是完满的。既然是完满的，就不需要、也不可能有什么补充；所以，任何干预宇宙秩序的奇迹，强加于理性的超自然信仰，以及在科学秩序外还有什么启示或预言，完全是多余的。对于圣经上记载的许多奇迹，莱布尼茨都严加批驳。所以，莱布尼茨的思想虽说有两重性，但反传统宗教却是明显不过的，而且是比较突出的，临终时拒绝接受牧师。

弗·培根是英国 17 世纪著名的经验主义者，现代实验科学的始祖。他终结了以神学为根据的经院哲学旧时代，开创了以经验为手段的经验哲学新时代。他虽然还承认上帝存在和灵魂不灭，但他的双重真理观划分了科学与宗教、知识与信仰的界限，排除神学对科学的干预，为科学向宗教争取了独立地位。

洛克同培根一样是英国 17 世纪经验主义的代表人物，主张一切知识来源于经验，预言和启示全是多余的，晚年曾钻研宗

教，论述宗教宽容的必要性，以调和各教派之间的分歧。他同莱布尼茨等人一样，主张建立理性的宗教，都属于自然神论者。

哥白尼、伽利略和牛顿等科学家所作的新发现，在推翻过去人们所深信不移的日心说等同时，使人们对自己的信心倍增，对传统教义产生极大的怀疑，对基督教神学及其经院哲学进行猛烈的批判。牛顿表现尤为突出，他的《自然哲学的数学原理》中明确指出：凡是自然的，就是合理的；反之，也就意味着：凡是超自然的，就是不合理的。由于牛顿的影响，当时流行的口号是：“宗教与哲学的背景在变换中”、“科学已指出了新的宇宙观”、“新的宇宙观要求新的宗教观”，等等，对传统宗教的批判发展得极为普遍。牛顿的哲学观点对洛克和康德等人的哲学形成起了很大作用。

舍夫茨伯利是18世纪著名的自然神论者之一。他主张从人的本性中寻求宗教根源，认为原始的宗教本来是一种以理性为基础的自然宗教。他既不同意正统基督教的上帝观，也不相信犹太教的上帝。他认为上帝即宇宙灵魂，不是站在世界之外的统治者，而是内在于宇宙之中的具有一切力量的最高存在者，因而他坚决反对一切超自然的东西，否认宗教所宣讲的任何启示和预言。

休谟同洛克一样是英国著名的经验主义者，不过他把英国近代经验主义贯彻到底，发展成为怀疑论。他对神的存在公开持怀疑态度，认为神的存在既不可能象中世纪托马斯用宇宙论和宇宙设计论加以证明，也不可能象理性主义者那样用理性来证明。他反对奇迹，因为它们违反自然法则。他试图建立所谓真正的宗教，即哲学和理性的宗教。

众所周知，休谟对康德的影响是很深的。休谟哲学是康德的批判哲学的重要思想来源之一。休谟的宗教观对康德也有很大的影响。康德师承休谟，继续论述理性不能证明神的存在，认

为只能以实践理性的要求，肯定神的存在。因而，他还在休谟提出的真正的宗教基础上，主张建立其所谓理性的宗教。

费尔巴哈对宗教的批判是他的哲学的一个重要组成部分。他否定人具有天赋的宗教感情，提出人的依赖感才是宗教的基础，从而断言宗教的本质是人的本质的对象化。可是，当他运用其人文主义进行分析批判时，又提出了爱的宗教，这就大大地落后于18世纪法国唯物主义者拉美特利、狄德罗、爱尔维修、霍尔巴赫等人了。

霍尔巴赫反对宗教的无神论思想，在其“百科全书派”战友中，显得最为坚决，最为突出。他对宗教及其神学进行了系统的批判，彻底否定神的存在、灵魂不灭和来世说等基本信条。

综观前面的概述，充分说明，继文艺复兴人文主义思潮批判宗教之后，启蒙时期又陆续出现的理性主义、经验主义和泛神论等，进一步对宗教加以分析和批判；随着社会的发展和新的科学知识的获得，加深了对宗教的批判。总之，反对宗教的思想与日俱增，而且越来越普遍。对传统的基督教提出了许多诘难，对神的存在提出了新的看法，对圣经的可信性提出了疑问，对神学和教义提出了尖锐的批驳。凡是违反自然的现象如启示和预言等，一概不予以接受。人们越来越倾向于从自己的本性和理性出发，运用自然和经验的方法，开始建立理性的自然宗教，接受理性的神，主张自然神论，乃至发展到彻底批判宗教，否定神的存在，主张无神论。

由此可见，启蒙时代的宗教观与传统基督教所宣讲的宗教观是截然不同的，前者基于理性和自然，后者信仰超自然和启示，前者提倡理性的自然宗教，后者宣扬超自然的启示宗教。质言之，启蒙时代基本上开始撇开信仰，研讨宗教现象。它打开了理性宗教之门，使人们从理性的观点或哲学的观点去研究宗教，讨论宗教的一切问题。宗教现象完全可以在无信仰的条

件下进行自由的哲理探讨，于是“宗教哲学”逐渐提到议事日程上。

这就是宗教哲学的起源及其形成的历史背景，也就是说，宗教哲学产生的前后过程。

我们清楚看到，宗教哲学在其漫长的形成过程中，众说纷纭，意见各不相同。现今宗教哲学作为一门专门的学科，人们对它的看法也很不统一，迄今未能取得一致的见解。

有人认为，宗教哲学无非宗教信仰的哲理化，因为它从理性上证明神的存在，为神的启示寻找理论根据。实质上，它是在进行着有别于启示神学的自然神学的工作，目的是为宗教信仰作辩护。

有人似乎偏爱宗教学，再加上实证主义思想的影响，把宗教研究的对象和范围限制在宗教现象的描述上，因而长期排斥宗教哲学。这种状况直到本世纪60年代后才逐渐有所改变，例如将近有百年历史的“国际宗教史协会”，在1965年以后的几届会议才开始把宗教哲学提到议事日程上，同宗教现象学、宗教心理学、宗教社会学等相提并论，作为宗教学的一个分支加以承认。

又如在我们这一卷中编辑的波亨斯基，他虽然不拒绝宗教哲学，但认为本质上应当是宗教逻辑。因为它虽然不包括神正论或反神正论，可是它既不是宗教的替代品，也不是宗教的支撑者。

另有一些人则干脆反对宗教哲学这一提法。他们认为，宗教和哲学是对立的，因为宗教主张信仰，崇尚情感，哲学主张事实，依据理性。所以，宗教哲学本身是一个矛盾的名词。例如现代法国哲学家勃勒叶、勃洛斯维克和德国哲学家哈纳克都指出，宗教宣讲超自然的力量和人们无法理解的宗教奥秘，人只能靠信仰去相信；哲学则是人类的一种学问，寻求事物的根

本解释，它所探讨的都是人们能理解的事，人靠理性是能够认识的。所以，超越人的理解能力的事，显然不属于哲学研究的范围。由此证明，主张宗教哲学，无非承认基督教哲学，都是自相矛盾的说法。

在我们这一卷中的柯普斯顿也是这种意见的坚决支持者。他在其《哲学史》多卷本中说，哲学是一门独立的学问，哲学研究有其自己的方法和对象，哲学不可能是基督教的。承认基督教哲学这一概念，必然会导致荒谬的结果：比如生物学家或数学家可以是基督教徒，但生物学或数学却不可能是基督教的，称基督教生物学或基督教数学，岂不荒谬。

然而，更有人持相反的论点，就在我们这一卷中的吉尔松和马利坦却认为，哲学有其独特的研究方式，但是哲学史一开始就是人类从有限真理向无限的绝对真理逐步接近的过程，这绝对真理就是上帝，所以哲学与宗教并不矛盾。至于宗教虽然宣讲一些超越人类理解能力的事，如三位一体等，但是宗教也讨论一些没有超越人类理解能力的事，如上帝存在和灵魂不灭等教义，这些教义虽说属于超自然、超理性，但并非反自然、反理性，所以它们可以通过理性加以探讨，特别通过形而上学加以论证。因而，无论从哲学思想发展史或者从哲学研究本身来说，人们不仅能够而且业已从哲学观点去讨论一些既属于信仰的对象同时也能为理性所研究的对象。这就形成了宗教哲学。

人们不难发现，宗教哲学虽有反对者，但还是不乏支持者和拥护者。它似乎类似于神学，却又不同于神学。宗教哲学由于本身的规定性，它有自己的讨论和研究范围。它除了把神或上帝作为主要讨论对象外，还要更多地讨论宗教的各种问题，如宗教的起源及其性质，以及有关宗教问题的任何学说。换言之，作为宗教哲学，既要讨论神学的根本问题，更要讨论神学以外的问题，它涉及的范围比神学更为广泛、更为深入。这就是宗

教哲学所具有的独特论述形式。

宗教哲学不是神学，也不是神学的一个分支。宗教哲学毕竟是哲学的一个分支，作为一门哲学，不能不涉及哲学的一些根本问题，因而它常常通过上帝这一概念论述本体论、认识论、世界观和人生观等。于是，宗教哲学的独特论述形式又一次表现出来，即宗教根本问题的论述与哲学根本问题的论述结合在一起了，上帝的概念问题与本体论、认识论、世界观和人生观等问题结合在一起了。

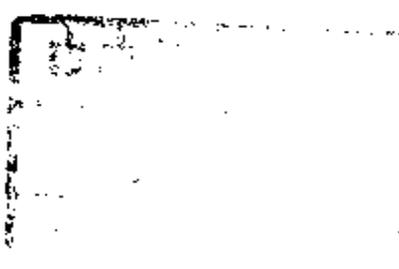
这种结合的现象，不是宗教哲学形成之后才发生的，历史上早已存在。在宗教哲学未独立成为一门专门学问之前，如前面我们所看到的，宗教哲学的研究原先由哲学家和神学家们进行的。在教父哲学和经院哲学那里，有意把哲学和神学混为一体时，这项研究任务完全交给了神学家兼哲学家或者哲学家兼神学家去完成了。因而要把研究宗教哲学的宗教哲学家同神学家或哲学家截然分开，正如把包含在哲学中的宗教哲学同哲学彻底分开一样，既不容易，也不可能。

根据历史和现状的这种具体情况，我们在简述了宗教哲学的来龙去脉之后，首次尝试编辑的这卷当代宗教哲学家评传，有的显然是众所周知的早已闻名的哲学家，如马利坦、吉尔松、柯普斯顿、马塞尔、波亨斯基等；有的是当代著名的神学家，如蒂利希、古铁雷斯；有的是当代杰出的思想家和科学家，如德日进；似乎真正的宗教哲学家，只有希克一名。

然而，他们之研究宗教哲学，无论属于广义上的宗教哲学家，或者属于狭义上的宗教哲学家，同历史上研究宗教哲学的哲学家和神学家，或者哲学家兼神学家，或者神学家兼哲学家极为相似，全都从各自的立场和社会文化背景出发，阐发各自的上帝观、宗教观、本体论、认识论、世界观和人生观等。见解如此之众多，论证如此之复杂；众说纷纭，简直令人眼花缭

乱。不过，这也很好地反应了实际情况：谁也未曾建立一个统一的宗教哲学体系；宗教哲学一开始，就出现了向多元化方向发展的趋势。所以，人们想了解和研究当代西方宗教哲学，本卷评传会提供一个粗线条的蓝图、一些有关的线索和有参考价值的资料。

由于人力和资料的限制，有的宗教哲学家尚未撰写，编辑不甚理想；再加上水平问题，缺点和错误在所难免，望读者多提意见，以便今后改进。

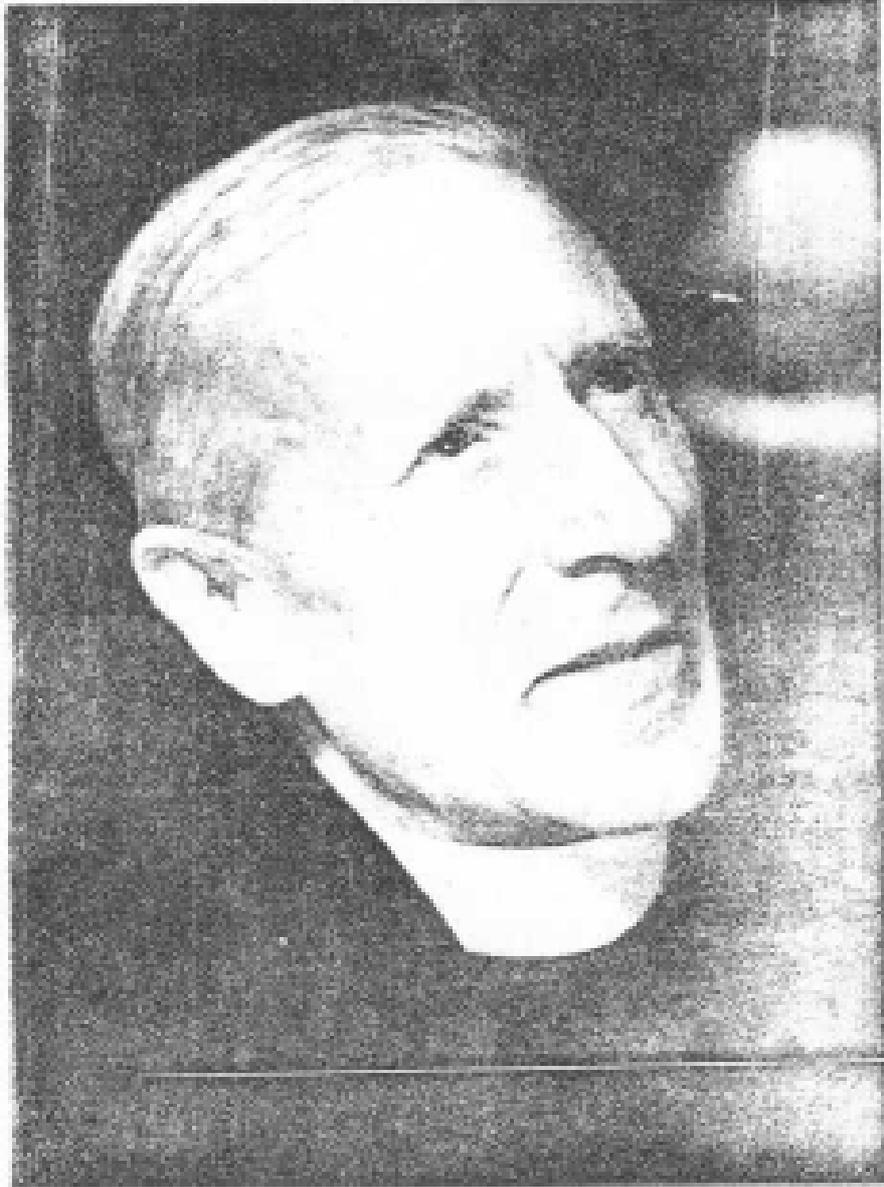


德 目 进

傅乐安 撰

篇 目

一、前言	(21)
二、坎坷的生涯，查禁的论著，强烈的反响	(22)
三、关于宇宙和人类的科学思维	(38)
(一) 宇宙生成——进化的基本原因和基本规律	(39)
(二) 生物生成——进化的因果关系和三阶段理论	(45)
(三) 人类生成和心智生成——进化的目的论	(51)
四、关于宇宙和人类的宗教思维	(61)
(一) 人类进化过程中的宗教信仰危机和“超人化”的假设 ...	(61)
(二) “人化”中的“人格化”和“最终点”	(67)
(三) 基督教现象——天人合	(73)
五、结束语	(81)
参考文献	(84)



德日进 (1881—1955 年)

24

德 日 进

傅乐安

一、前 言

德日进，法国人，这是他来中国后取的姓名。法国姓名为泰依亚·德·夏尔丹 (Marie Joseph Pierre Teilhard de Chardin, 1881—1955)。

德日进是当代世界著名的科学家和思想家。生前曾跋涉于欧洲、非洲、美洲、大洋洲和亚洲等诸大陆，从事国际性的地质和古生物的考察研究工作，对地质学、古生物学、古人类学和古文化学等作出了极其宝贵的贡献。

本世纪上半叶，在中国各地勘察达 20 年之久，曾同裴文中、杨钟健和贾兰坡等我国著名学者一起进行大量的发掘工作，特别在周口店发现了闻名于世的“中国猿人”的头骨。德日进不仅鉴定它为女性的头骨，尤为重要的是，还证明人类进化过程中进入到直立的阶段，并且已具有知道用石取火和制造工具的能力。德日进为此给予定名为“北京智者” (Homo Sapiens Pekinensis)。

德日进身为一名天主教神父，从其宗教信仰的立场出发，利用科学材料，围绕基督教神学和人的问题写了大量的论著。他本人一再声明不是哲学家，也不够神学家的标准，他不想标新

立异，创造什么体系，可是他的进化论观点，却在天主教内部引起一场轩然大波。在其逝世后不久，他的论著一经公开发表，顿时在西方思想界和学术界形成一股研究德日进思想的热潮。英国和法国先后成立研究德日进的学术机构和基金会等。担任英国德日进研究中心主席的是《中国科学技术史》作者李约瑟博士。1965年，联合国教科文组织专门召开一次国际讨论会，纪念德日进和爱因斯坦逝世十周年，称赞德日进和爱因斯坦为同时代的两位伟大的科学家和思想家。1981年是德日进诞生一百周年，联合国教科文组织再次举行国际研讨会。在这次会议上，包括中国在内的18个国家40多位学者聚集一堂，研讨德日进的思想及其在世界的影 响。德日进在西方思想界和学术界曾产生了巨大的反响，可是在我国，迄今为止，还没有人专门从事德日进思想的研究工作，有关他的论文寥寥无几，德日进在我国理论学术界几乎是个陌生的人物。

二、坎坷的生涯，查禁的论著， 强烈的反响

德日进于1881年5月1日出生在法国中部奥弗涅一个天主教的传统家庭。在11个兄弟姐妹中，排行第四。父亲喜爱博物学，热衷于收集历史档案材料；母亲是个虔诚的信徒，具有浓厚的神秘主义思想。德日进后来的思想发展方向深受其父母的影响。

德日进从小喜欢摆弄一些石块和金属之类的坚硬的东西，在他的小屋里收藏了不少钥匙、钉子、弹壳、水晶石等小玩意儿。这些东西促使他思索事物的内在特性。晚年，他回忆说：“我还不过六、七岁的时候，就感到无法抗拒物质的吸引力，更确切地说，这是某种闪烁于物质中的东西”。他还承认，在虔诚

的母亲影响下，幼年知事起就不断寻求对上帝的认识，当初，他曾认为上帝应该具有持久坚固的特性。为此，他曾爱那“坚硬而发光的铁一般的神”。

德日进尽管从小爱好自然的景物，喜欢在大自然中独自遐想，然而除了生来就接受祖传的宗教信仰外，又未能逃脱天主教的教育制度。1892年11岁时，他被送进里昂附近的一所耶稣会学校住读。耶稣会的教育方式是严格著称的。18岁时，他又决定参加耶稣会，进一步接受严格的训练。按照修道院规定，第一阶段学经院哲学作为第二阶段神学的准备。可是，德日进对经院哲学不感兴趣，而对兼修的物理等自然学科却有偏爱。

在这第一阶段学习期间，即1900年前后，法国政府在全国范围内掀起一场反对天主教教权派的斗争。德日进随之转赴英国泽西岛学习。在那里，一方面继续攻读经院哲学，一方面不放弃他爱好的自然学科。这时候，他对地质考察已产生了浓厚的兴趣。野外散步时，经常随身携带锤子和放大镜，观察各种奇形怪石。结束第一阶段学习时，自然科学的学科取得了优异的成绩。

1905年即德日进24岁时，修会根据他的爱好和特长，派他去开罗耶稣会创办的圣家学院讲授物理和化学，作为实习、锻炼和考验。三年后，他赴北美索塞克斯，进修修道院第二阶段的四年神学课程。进修期满后，于1911年即30岁时升为神父。

在修道院中攻读神学课程时，德日进热爱自然科学知识之心依然一无衰退，反而与日俱增，越加强烈；在规定的正规课程之外，他又根据自己的爱好学习了地质学和矿物学。大约就在这时候，德日进阅读了柏格森的新书《创造进化论》。柏格森在书中提出了在物质与精神之间存在一种力量的新见解，对达尔文进化论生命起源作了新的解释。正是柏格森这种新的生命哲学理论深深地感染了德日进，促使德日进把柏格森的生命冲

动的创造进化论同天主教上帝创世论联系起来加以思考。

德日进生就好学和探索，在英国认识英国大英博物馆的著名古生物学家伍德华之后，为了扩大知识，他又钻研古生物学，以便寻找进化的线索。

1912年返回祖国，在巴黎又认识法国著名的古生物家蒲尔，并在他领导下进行研究工作。蒲尔是法国自然博物馆古生物研究所的卓越的考古学专家，对德日进以后从事考古研究工作起了极大的推进作用。与此同时，德日进又结识了古生物学爱好者步日耶神父，后来成为紧密合作的同事和心心相印的知己。

德日进正由于上述专家们指导和帮助，再加上自己的勤奋努力，终于成为一名功底扎实的科学研究工作者。从此确立了以地质学和古生物学为主要研究方向，把宇宙进化和人类进化作为自己毕生研究的课题。

第一次世界大战爆发后，于1915年德日进应征入伍，在法国驻北非军团当一名担架兵，兼任随军神父。他的爱国主义精神与宗教献身精神融合在一起，甚为勇敢地出没于硝烟弥漫的前线，为此曾获得多次表扬和奖章，如骑士勋章等。

我们知道，耶稣会本身是准军事式的组织，修会章程明确规定，无论合理与否，下级必须绝对服从上级，尔今实际的军事生活进一步磨炼了德日进这种绝对服从的观念，强化了他的组织性和纪律性，可是这也使他日后未能抗拒罗马教廷的无理禁令，不敢公开发表自己独到见解的论著，铸成他被放逐、被软禁而忧郁致死的悲剧。

紧张而劳累的战地生活从未削弱德日进进化论思考的乐趣，1916年和1919年，先后写出两篇短文：《基督在物质中》和《物质的精神力量》。德日进开始阐明自己的进化论观点，公开提出在宇宙的演变中，精神和物质、灵魂和肉体、意识和本能，

并不是两种对立的東西，而是同一个整体的两种情况；更确切地说，它们是同一宇宙素材的两面而已。对演变的前景，德日进始终持乐观的态度，他认为一切都是在向更高级、更完善的方向发展；对人来说，也无不如此。就他个人来说，任何天灾人祸也无法动摇他进化论的坚定信念。“即使我被杀死，也不过是改变一种状态而已”。^①德日进把不幸和苦难等逆境看作进化过程中一种暂时的偏差，按照事物的本性，即按照自然界本身潜伏着一种上升的力量，万事万物最终一定会趋向于完善。显而易见，在第一次世界大战期间，德日进已坚信进化是事物发展和完善的规律，在他的思想中进化论概念已具雏形。

1919年复员，返回巴黎，继续在法国自然博物馆古生物研究所工作，专攻地质学和古生物学，力图在进化论上来个突破，德日进不喜欢呆办公室，酷爱野外工作，如不实地考察，他就坐立不安。由于他经常实地勘察，掌握到第一手资料，对法国第三纪初期哺乳动物化石研究作出了卓越的贡献。1922年3月22日，在巴黎大学通过《始新世的哺乳动物》的论文答辩，获得古生物博士学位。巴黎天主教学院从此正式聘请他为地质学副教授。在讲坛上，他根据科学资料，公开宣讲其进化论。他甚至运用进化论观点解释天主教“原罪”这一教义，提出原罪并非是历史事实，而只能说是罪恶的存在^②。德日进这种解释显然触犯了天主教二千年来的传统说教，所以顿时引起教内保守派人士的强烈不满，指责德日进离经叛道，向罗马教廷提出控告。德日进既然不隐瞒自己的观点，也不在乎他人的非议。

① 德日进：《战争时期论著》，巴黎1976年第107—127页。

② 参阅德日进1922年4月15日前后《关于原罪的历史现象可能性》的讲演。1947年11月15日，他针对正统神学家的批评，撰写《关于原罪的反省》一文予以批驳。上述两篇文章均见《德日进全集》第10卷《我是怎样相信的》，巴黎1969年。

1923年，德日进应天津北疆博物院院长桑志华神父的邀请，参加法国古生物考察团，赴中国内蒙古鄂尔多斯等地进行考察。

内蒙古茫茫无际的大地，乍看起来，似乎不愿坦然地显示其盎然的生机，宁愿悄悄地对大自然特别敏感的人提供养料。德日进独具慧眼，钉住这块大地，寻觅有关物质进化、生命现象的化石，如饥如渴地汲取其中的营养，使自己的进化论思想得以早日成长和成熟。1923年8月7日，在万籁俱静的蔚蓝的天空下，德日进弹出自己的心声，书写诗一般的杰作：《在世界上的弥撒》一文^①。他庄严宣布自己是“大地之子”，信赖这个物质世界，献身于这个物质世界。他断言，大地之火在熊熊燃烧，这宇宙在不断进化，而人类既在进化之中又是进化的现象。正因为如此，新精神、新人类必将出现。

由此可知，在德日进的思想中，已经牢固地树立起“进化是一种普遍现象”的信念。他坚信，任何有关宇宙和人类的理论，如果要成为真正有意义的，首先必须符合进化这一原则。进化岂只是“一种理论、一种学说、一种假设”，“绝对不是”。“进化好比是一盏明灯，可以照亮一切事物，也是一切事物所遵循的准则”。^②

德日进这些言论，与天主教传统教义是相抵触的，显然教会当局是不会允许的。1924年返回巴黎，重新登上讲坛之际，立即遭到罗马教廷的禁令，不准他继续讲学。

其实，德日进作为一名天主教神父，对天主教的信仰是坚定不移的，决无否定神学命题或批判基本教义的想法，正如他自己所表白的：“即使我的思想似乎标新立异，但无损于我的信

^① 德日进：《物质的核心》，巴黎1976年第139—156页。

^② 德日进：《人的现象》，巴黎1955年第242页。

仰。他只是想同奥古斯丁之利用柏拉图学说和托马斯之利用亚里士多德学说那样，顺应时代发展和科学思潮，采纳进化论学说，更新天主教某些教义，使之变得合情合理。然而，他生前没有象奥古斯丁和托马斯那么幸运，他的观点和理论没有博得上级的理解，反而被指责为危害信仰，违背上帝的创世论，蛊惑人心，制造危险理论。及至 1926 年，罗马当局为了有效地杜绝他散布进化言论的可能性，派他去中国，名义上是考察，实际上是流放。

无奈，德日进只好结束其“祖国生活”，长途跋涉，开始其所谓“亚洲探险”。德日进从此定居在中国，过“流放”的生活，前后达 20 年之久。

岂知就在这放逐的岁月里，由于他名声在外，不时受到其他国家学术机构的邀请，或被聘请为学术顾问。如应邀出席在美国召开的学术会议；参加美国博物研究院主办的中亚考察团、中法科学考察团、中瑞科学考察团等；1929 年被我国中央地质调查所聘请为学术顾问；1939 年法国巴黎地质学和古生物研究所任命他实验室主任，尽管他不可能赴任就职，等等。德日进因此到过埃塞俄比亚、索马里、印度、缅甸等许多地方作实地勘察和挖掘。但绝大部分时间德日进居住在中国，在我国各地进行极为广泛的考察。他反对坐在实验室里靠模型翻书本，喜欢到野外实地挖掘和考察。荒无人烟的沙漠和杂草丛生的田野对他具有极大的迷惑力，满山奔波和风餐野宿简直是他最大的享受。他跋涉戈壁沙漠，溯源黄河和长江。东起山东、河北，西止四川、新疆，南起广东、广西，北止蒙古、黑龙江；我国各地几乎没有一处不留有他的足迹。每到一处，他总是兴趣勃勃地东挖西敲，仔细观察；聚精会神地搜索每一件史前遗物和每一块化石；小心翼翼地收藏每块“宝藏”，以便证明其进化论观念。二次大战被困在北京而不便外出时，便集中精力整理有关

的资料。他的代表作：《人的现象》就是于1940年在中国完成的。中国历史悠久，地大物博，“宝藏”丰富，中国无私地养育了他，中国成了他的第二故乡，中国既是他科学研究的根据地，又使他的思想结出丰硕的果实。据德日进本人说，他的思想初具雏形是在第一次世界大战期间，最后定型则是在第二次世界大战期间，也就是说，正是定居在中国期间具体形成的。

我国是个文明古国，历来吸引世界各国学者前来探“宝”。30年代，北京成了国际地质与古生物学术研究中心，云集了一大批知名学者。德日进被罗马教廷放逐来华，却成为这批知名学者团体中的一名佼佼者，这不仅由于他本人知名度较高，也由于他参与时间最长。当时我国青年工作者杨钟健、贾兰坡、斐文中等无不参与其中，后来都在学术上留名青史。

据与他一起工作过的中国学者回忆，德日进虽然知识渊博，但依然虚怀若谷，善于倾听别人的意见，对别人的建议尤感兴趣，正如他身为神父而无宗教味道那样，对自己的知识和业绩从不居奇或孤芳自赏。正因为他谦虚谨慎、兢兢业业的精神，促使他在我国地质学、古生物学、古人类学和古人类文化学等研究上作出了可喜的成绩。杨钟健在纪念德日进的文章中曾这样说：德日进“对于我国地质学之贡献，当推下列诸端：（一）对于新生代地层”，德日进“发现相当于三门系上部之泥河湾层，及相当于黄土之沙相沙拉乌苏河层……对第三纪后期及第四纪各地层年代之判定与详细划分，亦多贡献……”

“（二）对于古生物方面之研究”，德日进“此项工作之重要贡献，为关于上述泥河湾化石群，沙拉乌苏河层化石群及周口店第九第十二地点之化石……”

“（三）考古方面之研究，德氏亦甚擅长。于陕西北部、绥远西部、黑龙江西北部所产之石器，皆有精辟论著。其他如察哈尔、绥远、宁夏、山西、新疆等地之石器亦有所叙述，对于

旧石器时代之石器均曾有贡献……”

“（四）新生代以前地质之研究……最重要者如震旦纪前不整合之研究，中国凝结岩之研究，以及许多地方对于各地层之观察……属有独到见解，非一般野外地质学家所可及也”。

“除以上列举者外，德氏对于地质尚有不少贡献，如新生代后期地文史人演变，古生代以后我国湖泊堆积之变化，或涉及地文，或涉及古地理，皆有特殊见解。总之，德氏之知识相当广博，故能及于各方面，而在我国地质界之发展过程上，尤有其不朽之地位也”^①

关于驰名中外的周口店“中国猿人”，德日进也曾积极参与，他与斐文中和杨钟健等中国学者不辞疲劳地进行大量的挖掘工作。正如前面所说的，对于第九和第十二号地点作过具体指导。尤为重要的，经德日进鉴定，“中国猿人”已具有用石取火和制造工具的能力，从而称之为“北京智者”。同时，他还证明为女性，给予取名为纳莉。

抗日战争时期，工作条件十分艰难。天津北疆博物院无法开展工作时，他便把重要标本迁往北京，于1940年和1943年在东交民巷先后建立“地质生物研究所”和创办“地质生物”杂志。野外考察受到阻碍时，他便集中精力整理资料，思考问题。通常他是上午思考问题，下午从事科学研究。有关进化论问题的思考和研究是他最大的乐趣。

罗马教廷因为他相信进化论而把他放逐到中国，以资惩罚，不料中国这个文明古国却给德日进提供了最理想的环境。惩罚不仅没能使他放弃自己的观点，反而在大量的科学材料面前，更使他坚定了自己的主张和信念。正是中国这块肥沃的土壤，使

^① 杨钟健：《怀地质学家德日进先生》，见《真理杂志》第1卷第4期，1944年重庆。

德日进的进化论思想日益发展成熟。德日进本人也曾这样表示，既然把握到如此确凿的进化事实，所以决定非把它们写出来不可。终于在1938年6月至1940年6月间，他撰写出了《人的现象》这部代表作。德日进明白无疑地向人们宣告：一切都在进化，进化是毋庸置疑的事实。进化不仅是生物的，也是社会的和心理的。进化贯彻万事万物的始终。进化不是盲目的，进化是有目的的。进化在人身上得到高度发展，人是进化现象的顶峰。为此，他要写《人的现象》一书，讨论人的现象，包括表象和内涵，包括过去、现在和将来。总之，讨论人的整个现象。

《人的现象》一书的完成，标志着德日进进化论思想的开花结果，可是也意味着厄运将再一次来临。

德日进根据教会内的组织手续，把打印稿送往罗马出版检查处审批，希望核准出版。结果沉若大海，杳无讯息。德日进本人曾预料：“我不敢期待好消息”。可是，对于上级拒绝科学真理，不准其著作问世，内心感到无比的痛苦。第二次世界大战结束时，德日进已64岁了，年老体弱，还患有心脏病。1946年返回巴黎农村疗养时，一直惦念着《人的现象》这部著作，渴望早日问世。1948年，即送稿审查7年后，德日进亲自赴罗马探听消息。有人告诉他，“还没有最后决定”。不过，临行前他曾对一位朋友说：“我将去捻老虎的胡须啊！”最后，他从罗马回来时确实眼泪满眶：“他们不要我写，他们不要我想，他们只希望我隐名匿迹”。《人的现象》一书，德日进没有亲眼见到其出版，毫无疑问，它被出版检查处判为死刑。

好的消息没有等到，新的禁令却源源不断：不准宣讲进化论、不准公开活动、不准担任大学教授职位、不准接受法国科学院院士……对业已创伤的心灵一再施加重重的压力。尤为严重的，1950年罗马教皇庇护十二世颁布《人类》通谕，以其最

高权威发布指示，告诫全世界信徒警惕进化论的危害。谴责有人，实际上就是指德日进“没有彻底弄清楚所有自然科学，却主张进化论”；指控德日进“颠倒本末，把进化论作为万物起源”的理论根据，“否定上帝启示真理”圣经上的“创世纪”；“公然为虎作伥，替别人宣传辩证唯物主义”等等。

德日进热爱科学真理而提出一些新思想、新设想和新理论，却遭到如此粗暴的干涉和蛮横的压制，虽然还没有象中世纪布鲁诺那样被判以火烧的极刑，可是同伽利略的遭遇甚为相似，德日进失去了活动和言论的自由。事实上，德日进笃信上帝，是名虔诚的神父，每天祈祷和做弥撒，饭前饭后又必祷告，决不想反对宗教信仰。他的讲演或文章无非是试图把日益对立的科学和宗教结合起来；他之运用进化论来解释某些教义，无非是使宗教信仰具有新的活力。他在联结科学和宗教时，自以为引进进化论是不会发生麻烦的，相反会有利于宗教信仰的；岂知现今一再被看作为“制造危险理论的人物”，“天主教的第五纵队”，极其严重地危害宗教信仰；自己的设想不仅不被理解和接受，反而遭受谴责和排斥，因而深感无比的痛苦。

德日进既想效忠于宗教信仰，又要坚持科学真理，由此造成的内心斗争是十分激烈的。他在给同事的一封信中曾透露过自己内心这种矛盾和苦恼。他说：“假如我合情合理地对抗禁令（这真是易如反掌，令人舒服），那末我必然会成为背叛上帝统治万物的信仰。进一步说，即使人们不如此想，但在同一个修会的兄弟们看来，必然会认为我贬低了自我心中的宗教价值。他们会以为我骄傲而离开教会。为此，我将以行动证明：‘即使我的思想似乎标新立异，但无损于我的信仰’。然而，我仍有疑难：我18岁进入耶稣会时接受的宗教使命和我在成熟之年理解的使命，我的这两个使命究竟哪一个更神圣呢？啊！朋友，请告诉我，当我服从时也不致于有愧于我的理想。”德日进没有背离

自己的宗教信仰，但也不甘心放弃自己的理想。他苦恼的是，为何教会内有些人一味追求上帝，无视世俗文明，把科学真理拒之门外，而使宗教信仰陷于落空的危机。

德日进的思想 and 理论不为罗马最高当局所接受，遭到教内保守派人士的非难和排斥，在教会内部他似乎显得孤立无援。然而，可以宽慰的，在国际社会上他获得了同情、理解、声援和支持。例如，他的稿子，除了小部分纯科学的得以发表外，绝大部分经过秘密渠道，由朋友们转移、收藏、保存了下来。有的私下打印、散发；有的成立小组，加以讨论。所以，尽管罗马当局禁止公开发表德日进的论著，可是有人在为德日进开设“地下工厂”。

在所谓禁止公开活动方面，一大批著名的地质学家和古生物学家并没有同他断绝来往，而德日进本人也一直同他们交换信件，保持友好关系。不仅老的关系没有被隔离，相反新的朋友、新的职位还不断增加。例如 1946 年德日进在巴黎结交了英国著名生物学家、联合国教科文组织首任总干事赫胥黎。早先德日进曾阅读过赫胥黎的《人的特征》一书，感觉自己同赫胥黎有不少共同之处。尔今交谈之后，真是一见如故，发现双方都在研究同样的问题，而且都沿着相同的路线、向着相同的方向探索，其结果又获得如此惊人的相似结论。正如赫胥黎为《人的现象》作序中所说的：“我们两人都有同样的问题，并且发现自幼都在相似的路线上摸索”^①。于是，德日进获得了一位新的知音，互相切磋，至死一直保持通信联系。又如英国的历史学家汤因比、法国物理学家德·勃洛依等，都相继成为德日进的莫逆之交。在欧美学术界，德日进被公认为一位令人注目和受尊敬的人物。

^① 参阅赫胥黎为《人的现象》英文译本作的序言，伦敦 1958 年 12 月。

正因为德日进在国际社会有如此崇高的地位，所以 1948 年虽然教会不准他去法国著名的学府法兰西学院任教，可是美国维纳—格林基金会，当时名为维京基金会却邀请他访美，参加国际学术讨论会，资助他前往南非考察。祖国也极为推崇德日进，1950 年推选他为具有法国最高学术地位的法国科学院院士，以及任命为国立科学研究中心主任，等等。凡此种种，德日进受到极大的鼓舞和莫大的荣誉。

然而，与国际舆论相反，罗马教廷不仅没有取消其禁令和制裁，反而变本加厉，例如前面提到的 1950 年颁布《人类》通谕，就是向德日进宣布最后通牒，向全世界发出挑战。德日进所在修会的领导为了避免矛盾激化，让德日进远离法国，侨居美国纽约。

于是，到了晚年的德日进再次被放逐，这次他的心情比 1926 年到中国那时候更难受。幸亏他还比较乐观，曾颇为幽默而又不无感慨地说：“羊儿仅可在被圈定的范围内吃草”，而“我也立志在可有的少许自由中尽力击出最亮的火花”。德日进没有改变自己的立场，没有放弃自己的理想，依然孜孜不倦地工作，以证明他的进化论理论。他不顾年迈，二次远渡重洋，去非洲考察，历时达 4 年之久。

不过，德日进最放不下心的是他思想的结晶、心爱的文稿，渴望它们能早日问世。他深知在有生之年难以实现，可是他又坚信终有一天能见天日；为此，他托咐其知己妥善保管，并立下遗嘱，指定她为手稿方面的遗产受益人。何时发表，相机行事。

德日进就在这流放、煎熬、渴望和痛苦中渡过其大半生。1955 年 4 月 10 日心脏病复发，溘然与世长逝。由于他的名字被罗马教廷列入另册，他之死未发片语讣告。他的追悼仪式即所谓追思弥撒极为简单，只有 10 人参加。弥撒后，只有一位好友

正好在美国出席科学会议，伴随遗体到纽约城外 75 英里的公墓中安葬。整个过程，甚为凄凉。墓碑更简单了，仅刻着德日进的姓名和生死日期。好象德日进什么也没有干，不值得留念似的。

然而，历史会作出公正的答复，德日进不可能简单地埋葬掉，他的思想既不可能永久被禁止，也不可能轻易地消失。事实证明，德日进身后的反响更出乎罗马当局的意料。噩耗传开后，由赫胥黎、汤因比、德·勃洛依、当时法国的文化部长著名作家马尔洛、存在主义代表人物依波利特、梅洛-庞蒂、约·华尔等 32 位科学家和学者组成的学术委员会，以及德日进家族中 26 人组成的另一个委员会，联合筹备出版德日进的著作。被查禁达 15 年之久的《人的现象》一书，终于在德日进逝世后短短几个月就问世了。在扉页上还注明本书在荷兰王后玛利霍珊的保护下出版的。《人的现象》的出版轰动了欧美学术界，一下子销售数十万册。各种文字译本，争相出版。在出英译本时，赫胥黎作了长篇序言，评述并赞扬德日进的进化论新思想。此后，德日进的其他著作也一一相继问世，如《人的出现》（1956），《透视过去》（1957），《神的氛围》（1957），《人的前途》（1959），《宇宙颂》（1961），《旅途通信》（1923—1955，1961），《一个思想的诞生》（1961），《战时杂录》（1961），《在世界上的弥撒》（1961），《幸福的反省》（1961），《基督化的人》（1961），《人的能》（1962），《能的激发》（1963），《人在自然中的地位》（1963），《科学与基督》（1965），《物质的核心》（1976）等等。

德日进的论著，大多数是在中国撰写的。《人的现象》这部代表作是 1938 年至 1940 年在北京完成的。1948 年于罗马打听可否批准出版时，他又写了本书的提要 and 罪恶在世界进化中的意义二篇短文，作为跋和附录。《人的现象》一书在德日进的所

有论著中发行数量最多，赫胥黎称之为“很杰出的人的杰作”^①。

《人的现象》是根据科学的进化论来立论的。它突破各门学科之间的界限，统摄精神与物质、智慧与肉体的关系，把宇宙的一切演变过程作为一个有机的整体加以研讨。全书共分四部分：第一篇——生命出现之前；第二篇——生命；第三篇——思想；第四篇——生存之道。为此，德日进在书的自序中就开宗明义地提醒读者：“要正确理解这本书，必须拿它不当作一本形而上学著作来读，尤其必须拿它不当作一种神学论文来读。相反，必须专门拿它当作一种科学的著作。书名本身已经指明这一点”^②。

从宇宙的基本物质开始，经过复杂的演变过程，到生命和思想的出现，德日进全给予有机的综合。德日进的着眼点是人，把整个人类看作是一种现象。人类及其所有表现：人类的历史、人类的价值、人类面临的问题和抉择、以及人类的未来和最终出路等，都是本书科学研究的对象。赫胥黎评论，德日进的论述并非尽善尽美，尚有不少疑点，但是他的成就在于作有机的综合的研究，这是不能低估的。

《神的氛围》于1926年至1927年在天津撰写的。与《人的现象》相反，它是从神学的角度来写的，主要论述有关宗教的精神生活。

德日进作为一名神父兼科学家的双重身份，深感出世与入世的矛盾。人的工作成就究竟有何意义？人遭受的罪恶、痛苦和死亡究竟有何意义？德日进毕竟作为笃信上帝的神父，站在宗教信仰的立场上，论述神化人间的一切工作，神化人生的一切遭遇。人间的工作本质上就是在参与基督的工作，人间的遭

① 赫胥黎：《“人的现象”英文译本序》，伦敦1958年12月。

② 《人的现象》第21页。

遇，通过信仰，就是基督化的过程。所以，改造宇宙，升华人生，就是建设基督的王国。人类最终趋于完满，实现“大团圆”，即“天国”。《神的氛围》的结论同《人的现象》是一样的，德日进断言，宇宙特别是人类的完满在于基督，最终实现天人合一。

从德日进试图把科学与宗教熔为一炉的设想，《神的氛围》可以称之为《人的现象》姊妹篇。

目前，已出版的《德日进全集》，近百万字。除上述两本最具代表性之外，其余著作多半是专题性的论述，而且绝大多数是由相关的文章汇篇成一个主题而成书的。不过，无论那一本书出版，总是吸引许多读者，各方面的评论随之见诸于报刊。这无疑是对罗马最高当局的批评和挑战，可是有关人士并非因此及时反省和收敛，反而于1957年再次发布禁令，不准德日进的著作在任何天主教书店里出售。过去的禁令尚未奏效，现今的禁令也只能是一纸空文。具有讽刺意味的是，德日进的手稿原本是从教会内部传出来的，这些人不仅过去私下同情和支持德日进，尔今则是公开的、大张旗鼓地宣传德日进思想。他们不管罗马教廷的禁令，纷纷根据各自掌握的材料编写德日进传记或评论。

如凯诺于1958年率先撰写出《德日进传》，书中除插有德日进生前的珍贵图片外，最后还附有德日进的全部书目。本书成为权威性的著作。原著法文，不久被译成英文。

德·吕巴克于1962年和1964年先后写出《德日进的宗教思想》和《德日进的信仰》。作者是天主教内著名的开明神学家，与德日进同属一个修会，与德日进关系甚密。他是德日进思想最忠心的辩护者，驳斥人们对德日进荒谬的指责和断章取义的解说。作者被公认为德日进思想研究的权威。

以上二书，也很快翻译成英文，在英、美两地出版。

在凯诺的著作之后，史班利用八、九年的时间，又吸收了不少新资料，出版书名相同的《德日进传》。作者是著名的作家与戏剧家，对一般读者来说，可读性就更强。

值得一提的是，莫迪埃女士的《德日进相册》。莫迪埃女士于1939年初听了德日进讲演后，深受感动，自愿义务担任德日进的秘书。德日进的大部分手稿是她背着罗马教廷私自收藏的。德日进也信赖她，立她为文稿的法律上的受益者。《人的现象》原稿是她听到德日进逝世消息后，冲破教内重大压力，与出版商订下合同，非出版不可。更难能可贵的，《德日进相册》搜集了德日进一生许多相片，并附有极为详细的德日进生平年表。这是一本很宝贵的文献。

“德日进研究中心”编辑的《德日进新词汇》(1968)，也是很有参考价值的。德日进在表述自己的新思想和解释自己的独到见解时，常常感到一般名词无法表达，于是有时用诗意的类比来描绘，但更多的是他大胆地创造新名词和新术语，如“人化”(Hominisation)、“结构复杂性与意识定律”(Loi de complexité—conscience)等，这些难免不令人费解。《德日进新词汇》就成为研究德日进思想的很好工具书。我们在下面评述他的科学思维与宗教思维时，也经常查阅它。

此外，尚有不少评传，恕不一一列举。

总之，德日进生前被除名，死后才扬名。逝世后不到十年，他的著作销售达百万册。评论和研究他的著作，为数也不小。在欧美学术界，德日进成为争相研讨的对象。是是非非热闹非凡。有关德日进的学会、基金会，在欧美各地，无论教内或教外，都象雨后春笋般地涌现。德日进著作和思想的讨论会陆续召开。特别是70年代，出现了德日进思想热潮。

1962年至1965年，罗马天主教召开第二届梵蒂冈大公会议，指出教会要“迎合时代潮流”之后，正统的保守派不得不

有所检点。正统的新托马斯主义者马利坦和忠于天主教的存在主义者马塞尔早先对德日进所作的批判已成为不屑一顾的历史，许多天主教的开明神学家和哲学家，同国际社会一起，研究德日进思想，蔚然成风，宣称“无论从那一方面来说，德日进是属于教会的”。德日进不再是异己分子，而是忠于信仰、热爱教会的人。德日进之利用进化论是大胆的创举，其性质同托马斯之采纳亚里士多德哲学可以媲美。针对有人不无讥讽地称德日进为“哥白尼的再世”和“现代的伽利略”，他们则称德日进是“现代的先知”和“现代的托马斯”，德日进不仅努力做“地球上的完人”，而且也忠实地做了“基督的证人”。诸如此类的美好评语，不胜枚举。当前，德日进还没有象托马斯那样封为“圣者”，但几乎同推崇托马斯主义那样，甚为重视德日进的科学和人学思想的研究，掀起一股名为“泰依亚主义”思潮（Teilhardisme），尤其在灵修神学方面，人们常常要去挖掘《神的氛围》中的神秘主义思想，试图藉以改善和充实天主教的神学和哲学理论，使天主教信仰永保青春。

三、关于宇宙和人类的科学思维

科学的空前发展开拓了人们的视野，在认识到宇宙的广阔无际时，地球显得无比的渺小。地球中心说早已成为历史，描写地球为“沧海一粟”不为言之过份。与此同时，人们经过二次大战的掠夺，心情无比压抑，焦虑和荒谬几乎成为当前哲学的主要问题。宇宙是怎样的？世界会毁灭么？人是什么？人有无前途？凡此种种，令人焦急不安。

德日进正处在这急剧变化和动荡不安的年代。他既注意到科学发达的作用，又亲自经历二次大战的洗礼，深深体会到人类的处境和忧虑。于是，人类的前途问题成为他毕生探索的误

题。

德日进在其著作中曾多次声明：“他既不是哲学家，也不是神学家，而是古代希腊人所使用意义上的物理学家（即自然哲学家）”。他重视科学研究，主张科学实验，反对从抽象的或先验的概念出发去探讨问题，他的著作既不是形而上学，也不是神学，而完完全全是一种科学的报告^①。他告诉读者，他根据大量的实地考察和搜集到的第一手资料，发现宇宙处在一个巨大的进化过程中，无论过去、现在和将来，无论物质和精神、意识和心灵，全都处在不断的进化之中。整个宇宙本身就是一个进化现象，而人类是宇宙的一部分，人类本身也是一个进化现象。宇宙及其人类是一个统一而完整的进化现象。他要研究宇宙和人类的整个现象。他又告诉读者，自己虽说是“物理学家”，其实就是“现象的研究者”。不过，由于人是宇宙的一个有机的部分，而且在宇宙中又是最突出的一个现象，所以他的著作“只讨论人的现象”、“完整的人的现象”^②。然而，紧接着，他又提醒读者，想真正了解人的现象，不能离开宇宙，必须从整个宇宙的进化过程中去观察。为此，《人的现象》一书开卷，首先观察宇宙是怎样形成的？在有生命之前究竟怎么样？如何进化到有生命的？如何进化到出现人的？

（一）宇宙生成——进化的基本原因和基本规律

德日进在仔细分析大量的地质和古生物资料中发现，宇宙是从原始质料开始的，由于内部具有一种潜在的能，逐渐向复杂的结构演变，一直演变到出现生命和思想。换言之，宇宙是一个活生生的、包罗万象的、正在生成过程中的完整的进化现象。它是从无生命的物质演变到出现有生命的生物，从有生命

①②《人的现象》第21页。

的生物演变到出现人及其思想，这是一个持续不断的进化现象。

关于宇宙的演变过程，德日进划分为以下几个主要阶段：宇宙生成（Cosmogénèse）、生物生成（Biogénèse）、人类生成（Anthropogénèse）、心智生成（Psychogénèse）或精神生成（Noogénèse）。当然，任何一种生成都要经过漫长的岁月。目前，有的可以测定为上亿年和上万年。

关于宇宙的生成或宇宙的起源问题，德日进论述，无论过去设想为“星云凝集”，或者现在认为“大爆炸”，“似乎都是由于一次偶然的事件”^①。在这偶然事件中，无可否认的事实是，宇宙的原始质料即物质，“绝对不是死的东西”，显然它有一个演变过程。人们透过时间和空间去观察物质，必然会发现物质在变化，物质整体即物体及其科学称之为能正在生成中，因为它们的原始状态已具有微粒组合的现象。如质子、中子、电子、光子等微粒不断在组合，不断在形成各种原子。而原子的组合又逐渐形成各种无机或有机的分子。诸如此类的组合和形成，终于从分子演变发展到细菌、细胞乃至生物。就在这演变发展过程中，人们又可以发现，物体从简单变为复杂，越往后越复杂，以致不易为人们认识其原始状态。如人们看到果实的时候，早先的萌芽和花蕾早已不存在了。然而，这演变发展过程又明白无遗地告诉人们这样一个现象，物质不是静止的，而是活动的。物质一开始就向复杂的结构方向演变发展。所以，当人们透过时间和空间去观察时，所看到的是物质在不断进化，物体正在形成。简言之，宇宙正在生成中。对于宇宙正在生成的现象，德日进说：“科学是这样说的，我也相信科学”^②。

物质不断进化的历史事实证明，宇宙绝不是静止的，也不

^① 《人的现象》第31页。

^② 同上书第42-48页。

是机械的，宇宙是运动的和发展的。德日进指出，对于宇宙稳定的传统看法，从16世纪开始就发生变化了。宇宙不再是一种稳定的秩序，而是一个运动的过程，静止的或机械的宇宙论业已被宇宙生成论所替代。一切唯心主义的宇宙论都应当批判和扬弃^①。这就意味着德日进对自己所信仰的天主教的上帝创世论进行了不指名的批判和扬弃。

的确，如果按照圣经记载的宗谱来推算，宇宙是在公元前4千零4年创造完成的，可是，目前人们最新推测，地球至少已有45亿年的历史，生命最初出现大约在5或6亿年之前，人类最初出现约在150万年至200万年之前，可见宇宙的存在远远超过圣经的记载。所以，无论传统的理论或宗教的教义都不能不重新考虑，人们的看法不能不作大的变革。

德日进这种进化论的新观点，难免不遭受保守派的反对。罗马教廷指控他制造“疯狂的危险理论”，不准他公开讲演，禁止出版他的著作，但是他依然坚持实事求是的科学态度，继续到处考察和进行进化论研究。他知道：“没有愿意彻底解释宇宙的态度而试图对宇宙作一个科学的基本解释，那是不可能的。”^②

德日进从分析地质和古生物资料中得知，宇宙是一部进化的历史，进化贯串宇宙发展的全过程。他不仅批判静止的或业已完竣的宇宙论，而且也不同意宇宙有朝一日将终结的论断。他指出，进化使物质的结构越来越复杂，这是众所周知的现象，然而如果只注意物质外表结构的复杂化，而无视物质里面还有一种内在的力量，必然会得出宇宙最终将毁灭的结论。例如有人根据能量守恒定律的推断，任何物理化学的变化不会产生新的

^① 德日进：《人的前途》，巴黎1959年第340—341页；《能的激发》，巴黎，1963年，第282页。

^② 《人的现象》第22页。

能量，而能量在变化成熟时却又部分地在消失，所以宇宙中可用的能量在微粒组合过程中是在不断消失的。再根据熵的定律，一切组合最终趋于瓦解，所以宇宙将会毁灭是必然的趋势。其实，人们深入观察宇宙的进化现象时却会发现，尽管物质在越变越复杂时，宇宙中可用的能量在微粒组合过程中有所消失，可是由于物质里面内在的力量使物体获得了新的能量，这一点是无法否认的。所以，观察事物切忌片面性，只注意一面，忽视另一面。作为精确的科学研究，不仅要看到物质的表面，还要注意物质的里面。现代科学正在逐渐解释宇宙的整个现象，物质除了可以测量的表面外，还有一个甚为隐秘的“内在天地”，在这内在天地里简直藏有无穷的力量。德日进随即提出了他的一对新术语：“物之里”（*Dedans des choses*）和“物之表”（*Dehors des choses*），对宇宙间的一切进化加以颇为新颖而独到的解释^①。

德日进一再肯定，物质从外表看来是静止的，其实里面却蕴含着动力。例如生物有其生命力，人有意识能力。即使在有生命之前，也不无生命；在有意识之前，也不无意识，只是不到一定程度，不为人们所发现而已。好比物体必须接近光速时，人们才觉察其质量的变化；它的温度必须高达五百摄氏度时，人们才觉察其放射性。同样，物体在未达到100万或50万原子的复杂结构时，看来是没有生命的，其实，它已蕴含着生命的种子。总之，在生命出现之前，必然有“生命的种子”（*Prévie*），在意识未出现之前，必然有“意识的微粒”（*Grains de conscience*），只是由于浓度不够，不为人们所觉察。所以，“物之里”这东西虽然一时看不见摸不着，然而它是实实在在的。叫它“种子”也好，叫它“微粒”也好，毕竟是不可忽视的。在未被认出之前，

^① 《人的现象》第50—53页。

并不等于不存在。事实上，正是由于“物之里”的作用，物体结构的复杂化不会受到能量消失的影响，相反，由于它，才促进进化，保障更新的复杂结构的出现。或者说，“物之里”这东西如生命力或意识能力越强盛，结构也越复杂；反之亦然。所以，在任何进化过程中，结构的复杂化同意识的增强是互相联系的，而且是成正比的。简言之，结构的复杂性与意识是并进的。由此，德日进得出结论说，在进化过程中有一条重要的规律，即“结构复杂性与意识定律”（Loi de complexité—conscience）^①。

为了阐明“物之里”与“物之表”以及“结构的复杂性”与“意识”之间的关系，德日进又提出“切线能”（Energie tangentielle）和“轴心能”（Energie radiale）两个新概念加以解释^②。

所谓“切线能”，相当于一般科学上所指的能量，故有人译作“物质能”。所谓“轴心能”，德日进自认要给予科学界说实在不太容易。有人译作“心灵能”。德日进指的是精神力量，所以对照“物质能”，亦可译为“精神能”。

德日进认为，宇宙中这两种能的存在是显而易见的，例如人们都感到自己受到物质条件的制约，但又承认自己是完全自由的，可见物质与精神都在人身上起作用。

分别细说，“切线能”即“物质能”则起排列组合的作用，把同类的物体如原子和原子、细胞司细胞等组合在一起，建立纯粹的外在联系，使物体增多或扩大。“轴心能”即“精神能”具有向深度和高度发展的功能，它指导物体向更高的层次发展，使物体本身越来越复杂，而出现生命或意识，如它使物体从量

① 《人的现象》第 54—58 页；《人的出现》第 195、394 页。

② 《人的现象》第 62 页。

到质的飞跃，无机体变为有机体、人类意识的出现和增强，等等。

德日进还说，这两种能是各自独立的，但互相之间的影响是极其深刻的；它们彼此之间有某种关系，但又不是直接的。好比“要思想，需吃饭”，显然物质能和精神能之转变不是直接的转变，再者物质的增加不一定使精神成正比地增加，但它们之间具有不可否认的关系。换言之，“切线能”即“物质能”虽然主管物体外部结构，但物体的组织结构会增进“轴心能”即“精神能”；而“轴心能”虽然属于物体内部的指导性力量，但也能作用于“切线能”。特别物体意识形成之后，即物质发生质变、跨过了思想这一临界点之后，“轴心能”起全面的主导作用，引导整体向更高层次进化。所以，“切线能”和“轴心能”是相互依存的，有时是相辅相成的，有时则互为因果的。例如，在意识形成之前，即在宇宙和生物的生成阶段，“物质是精神的模型”，“物质能”起主导作用；在意识形成之后，“精神临居物质之上”，“精神能”起主导作用^①。任何时候，二者都缺一不可。由于它们，才出现进化现象。最初，由于它们，宇宙得以形成；尔后，依然由于它们，出现生命、思想等。总之，由于它们，宇宙包括人类才得以不断进化，并向着越来越高的层次迈进，一直到精神化，使宇宙和人类达到最终的完满境界。^②

德日进断言，归根到底，“物之里”和“物之表”及其“物质能”和“精神能”是进化的基本原因，“结构的复杂化”和“意识”是进化的基本规律。宇宙当初是这样形成的，即使谁也没有亲眼见到其形成过程和具体模样，可是根据业已掌握的地

^① 《人的出现》第363页注一；《物质的核心》第45页；《人的现象》第60—61页。

^② 《人的现象》第59—64页。

质和古生物资料，可以推测当初的历史过程。现今仅就占宇宙极小一部分的地球来说，地球可能由于一次偶然事件产生的，可是这偶然事件不可能没有“物之里”和“物之表”及其“物质能”和“精神能”。这偶然事件一旦发生，以后就按照着进化的基本规律，也就是说，进化的基本规律自然地体现在任何事物中。根据当前科学分析得知，数十亿年前，一团稳定的物质从太阳表面游离出来，却没有完全和太阳脱离联系，同太阳保持一定的距离，接受太阳的光照和热量。这团物质渐渐凝固、复合，这就是我们地球的产生。当初，迷迷糊糊，混沌一团，毫无生命可言，完全是一个无机物的世界。“的的确确，这是一个生物界之前”的“地质界”(Géosphère)^①。

至于“生物界”(Biosphère)和“心智界”(Noosphère)的形成，即“生物生成”、“人类生成”和“心智生成”等情况，其中涉及极为重要和精细的生命和思想等现象，这是很久很久以后的事。对此，德日进除了根据其上述的进化论基本原因和基本规律之外，又作了更为仔细的分析和大胆的推测。

(二) 生物生成——进化的因果关系和三阶段理论

德日进在《人的现象》一书第一部分描述了进化的基本概念和基本规律以及宇宙生成这一生命之前的阶段之后^②，第二部分讨论生命的起源，原先的无机物如何向有机物进化形成生物界而出现生物生成这一阶段的。

^① 《人的现象》第65页。

^② 《人的现象》主要由四部分组成。第一部分篇目，德日进创造了新名词“前生命，Prévie”，我们根据德日进的思想在下面意译为“生命的种子”。第二部分篇目为“生命”。第三部分为“思想”。第四部分为“生存”(Survie)，按德日进的思想，这Survie不是生物学上的意义，而是个人进入到集体意识，并且正在向超越的生命过渡。

德日进在亚洲、欧洲和美洲等地的地质和古生物考察中发现，事物进化过程中的复杂化，总是朝向越精细越高级的水平迈进，那怕是极其缓慢的，非常费时的。只是进化到一定限度时，才突然改变形状和性质，出现另一种新的状态。它竟然变得面貌全非，几乎再也找不到原先的痕迹。如细胞分裂、液体沸腾、固体溶化等。事物进化之所以出现这种突变，因为达到了转折点，也就是人们常说的“临界点”（Point critique），越过这“临界点”，就另一种状况了。地球上无机物在进化过程中的复杂化，曾达到了它的“临界点”，由此发生了一次突变，出现了生命，无机物也就变成有机物。生命的出现无疑在宇宙进化中是一个极其重要的转折点^①。

德日进解释，之所以产生这次飞跃而出现生命，原因在于物体结构的复杂化为生命的产生创造了条件。物体结构的复杂性这“物之表”即“物质能”日益影响“物之里”即物体内在的“精神能”，使“精神能”逐渐增强而达到了“临界点”，终于来一个突破，产生一次飞跃，跨过“临界点”，开拓一种新现象。这就是生命的出现^②。

对于这种突变而出现生命的新现象，德日进在好多篇幅中常用诗一般的词藻加以描述。

“当我们持久地注意过去的深渊时，便会发现它的颜色在变化。

年复一年，色彩逐渐加深。一下子某事物突然出现在处于青年时代的地球上。

啊，生命！这就是生命！”^③

德日进以其地质学和古生物学的知识一再肯定，宇宙是以

^{①②} 德日进：《人的现象》第78—79、169页。

^③ 《人的现象》第73页。

物质为基础的，宇宙间生命的出现，是由于物质内部包含着生命的种子，只是在生命出现之前，其色彩不够浓厚，不易为人们所觉察。事实上，生命之前已有生命的蛛丝马迹，因为如果物质早先没有原始的内涵，真的生命怎能浮现呢？人们大概无法肯定，曾有一个时期是绝对无生命的。现在既然有生命存在，那末推到最初，必然有所潜在^①。因而，如果没有生命的种子，就不可能出现生命。由于存在着生命的种子，一旦达到一定的条件，就突变而出现生命。

为了进一步说明由突变而出现生命，德日进又提出“先行的东西”与“后继的东西”两个术语加以解释。”在世界上，任何东西如果不是当初在混沌中就有的，就不会通过进化不断越过各个门槛（不论这些门槛是多么难于越过），而突然表现为后继的。如果当初不可能有这一刹那，有机物不会存在这地球上，尔后也不会再出现^②。所以，必然存在着“先行的东西”，然后才会出现“后继的东西”，“先行的东西”与“后继的东西”存在着内在的联系。至于“先行的东西”之所以转向“后继的东西”，或者说，低级的无机物之所以向高级的有机物进化，临界点上的一刹那突变也是至关重要的。门槛虽然难过，但业已发展到这程度，也就非越过不可^③。于是，“先行的东西”一旦闯过门槛，就成为“后继的东西”了。

在德日进的进化论里，物质就是这样不断进化的，无机物变成有机物而出现生命。纵然，临界点前后，“先行的东西”与“后继的东西”有极大的区别，但它们本身具有内在的联系。它们不是截然分开的或互相对立的，相反，它们是息息相关的，而

① 《人的现象》第 77—78 页。

② 同上书第 69—70 页。

③ 德日进：《能的激发》，巴黎 1963 年第 297 页。

且具有因果的关系。

人们在前面已经看到，德日进曾独创性地提出“物之里”与“物之表”这两个概念时，同样论述过生命之前与生命之间的互相联系和因果关系。他曾指出“物之里”与“物之表”只是说明事物的两方面，二者本身是统一的。这又不得不使人们想起，德日进的思想虽然受到柏格森的影响，同柏格森一样主张进化论，论述关键性的突变和生命的飞跃，可是有一点是完全不同的。对柏格森来说，生命的飞跃是一种纯粹的变化，它的出现完全由新的东西带来的，德日进却相反，特别强调“先行的东西”与“后继的东西”的内在必然联系，名为“物之表”的物质与名为“物之里”的精神本身是统一的。德日进还公开宣称，自己的理论是一元的进化论，因而同柏格森的生命冲动的创造性进化论就不能相提并论了。

尤其值得注意的，在德日进的宇宙整个的进化过程理论中，物质与精神的对立、质与量的鸿沟、无机物与有机物的界线，是完全不存在的。他曾假借“要思想，需吃饭”的例子，虽然不甚贴切，但清楚说明物质本身具有无可否认的内涵，因而它可以产生生命、精神、思想、意识等。这种一元的进化论理论，不仅有别于柏格森的生命冲动的进化论，而且还具有一定的唯物辩证的思想。不过，当他为了强调生命之前潜在着生命，或者说，为了强调生命之前存在着生命的种子，而用“物之里”与“物之表”只是事物的两方面以及用“物质能”与“精神能”同属一个基本的能加以证明时，也等于提出了精神存在于一切事物之中的论断，这就反映德日进的进化论陷入一种客观唯心主义的“泛灵论”（Pan-psychisme）或“物活论”（Animisme）。

德日进作为一名虔诚的神职人员，提出上述一些理论，目的是使天主教迎合科学发展的要求。他仿效奥古斯丁和托马斯之采纳新柏拉图主义和亚里士多德主义，引进并改造进化论，革

新天主教一些教义，力图使天主教信仰得到有效地保护。然而得到的反应同托马斯甚为相似，教内正统的保守派批评他无视上帝为宇宙的创造者，残踏天主教基本教义；如果他还有信仰，则是个泛神论者。罗马教廷指控他替别人宣传辩证唯物主义，下令限制他的自由活动。前面说过，德日进从此被放逐，不准讲演。

但是，德日进并没有因此改变自己的想法，在著作中依然顽强地坚持自己的进化论观点。他始终认为，物质是基础，宇宙的历史就是一部进化的历史。进化是宇宙发展的基本原则。进化本身并不是盲目的，一直沿着“结构复杂性与意识定律”这个轴心螺旋式地向上发展，或者如生物学家所说的“直向演化”（Orthogénèse）。总之，进化是一种不可逆的向上运动。“没有直向演化，生命只能得到扩展；由于直向演化，生命就有了不可战胜的升华运动”^①。不过，在这里他不忘声明，他不赞成达尔文等生物学家的进化论观点，只承认外部刺激是宇宙进化和生命发展的动力；他本人不反对外部的影响，但是物体的内在动力才是物体直向演化的主要动力。宇宙一直是依靠自己的内在力量而逐渐进化的，结构复杂性与意识并进的规律就是直向演化的有力证据。

在结构越来越复杂而意识越来越增强的进化过程中，德日进还指出，每一次进化，即每一次出现新的现象，都必然经过这样三个阶段：第一是扩散（Divergence），第二是收敛（Convergence），第三是表现（Emergence）。所谓扩散，指任何事物都具有不可压制的发展自己的倾向，使自己增加，如原子的增多，生物的繁殖，人口的增长。所谓收敛，指事物繁殖增加后产生一种综合或统一的集中条理倾向，如原子的结合，人口的控制

^① 《人的现象》第109、161—166页。

和集中等。所谓表现，即事物经过收敛后出现一个新的状态、新的层次，如原子组合而成的新分子，细胞变成有生命的生物，人类组成社会等^①。对于这种进化三阶段的论述，个别学者曾把它同黑格尔的辩证法相类比，但更多的学者认为，德日进的进化三阶段理论是独特的，无宁称之为“德日进的自然辩证法三阶段论”^②。

德日进认为，宇宙的每一次进化无不经过这三个阶段。地球当初是由于一次意想不到的偶然事件而扩散和收敛，最后才形成的。质子、中子等也无不如此，原子集中反应后便出现分子。分子同样经过扩散和收敛的阶段，然后出现新的分子。而新的分子无疑比原来的分子更为复杂，形成一个比原来更高的新的层次。于是，事物每经一次扩散和收敛，就出现一个更复杂、更高级的新层次。如此不断发展，逐渐出现细胞、生命、植物、动物，最后一直到出现人类和思想。

生命的出现，是宇宙进化史上的一次大突变和大飞跃。它是继宇宙生成之后，由于宇宙自身不断的进化而出现的“生物生成过程”^③。至于生命究竟如何出现的，德日进说，或许科学和历史再也无法找到或看到当初的痕迹，正如实验科学上人们遇到这样的普遍现象：在演变中，植物当初的茎和梗，自动灭迹，长大后谁也无法找到原先的痕迹。显然，这种演变肯定不是一种简单的进化，而是一种突变、一种跨越临界点的转变、一种无以类比的一刹那、一种难以描述的飞跃。^④

生命的出现，使宇宙出现一个新现象。也就是说，由宇宙

① 《人的现象》第230—231、344页；《人的前途》，巴黎1959年第206页。

② 凯诺：《德日进传》，巴黎1962年第106页。

③ 德日进：《人的现象》第219—220页。

④ 同上书第79—107页。

生成阶段进入到生物生成阶段。德日进在《人的现象》一书中用了45页的篇幅，概述了生物的形成和发展。生物从最原始的单细胞开始，通过奇特的新陈代谢和繁殖作用，扇形地展开，形成很多类（Species）。它们各自寻找出路，经过长时间的无数次尝试和失败，虽然路线迂回而曲折，但一直在向高层次发展，组成自己的一门（Phylum）。如此继续不断发展，门类增多而又分门别类，结构复杂而层次增高，终于出现现今生物学上普遍赞同的说法，在宇宙间形成一株根深叶茂的“生命之树”。这是一株由低级到高级各种生物组成的门类俱全的有机整体的“生命之树”。它复盖着大地，包围着大地。德日进同生物学家一样称之为“生物层”或“生物界”（Biosphère）^①。

（三）人类生成和心智生成——进化的目的论

从宇宙生成和生物生成的基础上，德日进推论到人类的生成。

德日进一再断言，宇宙一经开始，进化进程就一直不断地持续着。宇宙从来没有停止发展，而且今后也不会停止发展。人们应该抛弃过去对进化这一概念的狭隘理解，树立宇宙整体进化的概念。现今研讨的进化问题，不再是达尔文时代的进化问题。研讨的核心，不再是那些目前已成为明显的事实，而是进化的整个机能和进化怎样完成的问题^②。

进化进程中的第一个完整现象是宇宙生成，这时候宇宙具备物质和精神这两种基本素材，物质表现为占主导地位。随着物质的不断运动，逐渐出现进化的基本规律，如“结构复杂性与意识定律”。尽管进化是极其缓慢的，但一直在演变，一直在

^① 《人的现象》第108—153页。

^② 同上书第149页。

向复杂的结构和意识方向迈进。继第一个现象的第二个现象，就是生物生成。在这时期，由于结构的复杂化和意识的增强，水平明显提高，生命便出现了。从而，物质和精神不仅是因果关系，而且已经成为相辅相成的相互依存关系。生命的出现是宇宙进化史上第一个关键性的转折点。接下来第三个现象是人类生成，即人及其思想的出现。这时候，生命起了本质的变化，进化达到了崭新的、自觉的阶段。人成为宇宙进化的主人。

至于生命的发展，德日进提醒读者，在生物一直向顶点发展的时候，务必注意生命本质的演变现象，摈弃一般生物学家所主张的外部条件。其实，生命本质的变化，只要我们观察自身，就可以知道，它就是神经系。这一点在禽兽身上也可以发现。至于它的程度高低，通常以脑量来衡量。在生命旺盛时期，脑的进化现象明显地表现了出来。为此，按“脑化”程度给动物分门别类是最自然不过的方法。凡是在“生命之树”上爬得越高的，他们的神经系统也越发达、越精细。飞禽走兽身上就有这种现象，而越是高级的脊椎动物，神经结越紧密，脑化程度也越高。他们越能有效地通过脑控制自己的活动^①。所以，“脑化”现象主要表现在各类动物身上，特别是哺乳类动物身上，其中灵长类尤为明显。例如，从形态学上来说，灵长类在体形和骨骼各方面的进步，同其他哺乳类相比，确实显得微乎其微，然而他的头盖骨的容量比例却实在大得多^②。这类动物成为宇宙间所有生物的杰出代表。

再根据大量的考古资料分析得知，脑是动物意识的标志，哺乳类动物意识的深化同脑的进化相联系的，具体地说，它们的发展是成正比的，这就意味着脑的进化使生物界达到又一个转

^① 《人的现象》第 158 页。

^② 同上书第 174 页。

折点，也就是说，脑化现象是生物进入另一个新状态的有力证明。

显然，当人们回顾生物界时，不难发现，大自然正在给哺乳类动物特别是灵长类动物建造强有力的脑的区域，于是人类诞生了，思想出现了。正因为人有思想，人要观察宇宙，宇宙一切因而也开始明朗化了。正因为人及其思想的出现，还意味着意识跨过了反思这一门槛，因为人不仅有思想来思考宇宙，而且还意识到自己在思考。由于这反思，人与动物有了实质性的区别，人的现象“不仅仅是程度上的差异，而且是存在状态上的改变”。总之，人和思想的出现，“就是一个新天地的产生”^①。

对于思想的出现，德日进除了科学性的论证外，还加以诗意般的描述。

“从此得到第一个结论是，如果哺乳类是‘生命之树’上的主干，那么灵长类即具有头脑的哺乳类就是这主干上的分枝，而类人猿则是这分枝顶上的芽。

我们可以说，从这时候开始，观察生物界的未来趋向就容易了。不过，我们已经知道，各门类的生物进化活动朝向其顶点，意识在那里活跃起来的。

然而。在哺乳类这个十分肯定的领域里出现了由自然界构成的十分强有力的脑。它变得通红。在其中心区域，简直已经红到白热化的程度。

我们不可忽视黎明前的那种情景。

经过了千千万万年，从地平线上冉冉上升。就在一个确切的点上，一道火炎迸发出来。

^① 《人的现象》第 181—182 页。

瞧，思想诞生了”^①。

不过，德日进也承认，大概谁也无法知道思想最初究竟是怎样出现的。真想弄明白，不妨想象小孩在成长过程中，理智是怎样达到觉醒的，这个例子就够了。可见，在转折点的前后，状态是不一样的。然而，谁也指不出其中间的过渡点，这是从零到全的突变，从不能思想，变成能够思想。它仿佛一个门槛，只要迈一步，就能够“跨过”，那“跨过”的过程，科学无可奉告。不过，一过这门槛，人们就会发现这是一个全新的天地^②。

最后，德日进三言二语地加以总结：“细胞变成了人。在一粒物质之后，在一个生命之后，我们发现一点思想终于形成了”^③。

这些论述同关于生命的出现一样，充分证明德日进如此坚信物质及其精神是宇宙发展的自然原则，这显然同圣经上记载当初上帝用六天时间创造天地万物是针锋相对的，特别对上帝从虚无中创造世界的观点进行了彻底的批驳。

在阐述思想和生命的出现时，德日进又特地强调物质自身蕴含的内涵，物质和精神一开始就具有内在的联系，否定了把物质和精神割裂开来或彼此对立的观点。物质的演变，促使物质的内涵精神具体呈现。精神包括生命、思想和意识等是物质从量到质的突变的结果。反过来，精神的出现，同样也影响着物质的发展。物质和精神都是宇宙进化中的自然现象。用德日进本人的术语来说，物质无非是“物之表”，精神无非是“物之里”，它们本身是同一对象的两方面。在进化过程中，相辅相成，互为表里。在程序上，可以说一是“先行的东西”，一是“后继

① 《人的现象》第 174—175 页。

② 同上书第 187—189 页。

③ 同上书第 191 页。

的东西”。“后继的东西”为“先行的东西”所准备；最初，“先行的东西”起主导作用，后来，“后继的东西”起决定作用；一旦越过“临界点”，出现新的状态时，例如生命出现之后，“后继的东西”则比“先行的东西”表现得更为复杂，层次更为高级。德日进拒绝把精神之类的“后继的东西”说成是与物质无关的东西，更不承认是由某种超自然的外在力量授予的非事物本性的特殊现象，德日进观察到宇宙进化是无法否认的客观历史事实，其进化过程既不是单纯地由外在力量所造成，也不是什么简单的数目增加过程，即不是什么纯粹量的变化而不会引起质的变化的过程；进化是由物质内在的不明显的极其微小的量变开始，逐渐进展到明显的量变，一直发展到根本性的质的变化。所以，德日进既承认物质和精神之间存在着因果关系，又肯定它们之间存在着辩证关系。此外，尤其值得注意的，德日进还提出物质可以产生精神的原则性论断，并预测现代科学有朝一日会出现重大的突破，发现宇宙间某种物质在进化过程中变成了地球上最为珍贵和最有活力的东西，最后升华浓缩为心智层的东西^①。

德日进作为极其保守的天主教的一名神职人员，发表如此大胆的论断和充满信心的预测，确实不无惊人之处。可是，在保守的天主教人士看来，简直是无视上帝，亵渎神明，违背传统教义，宣讲异端邪说了。例如天主教存在主义哲学家马塞尔曾针对这种论断和预测提出了责难，罗马教廷最高当局把它定性为辩证唯物主义而严加禁止。

在巨大的压力面前，德日进依然坚持其科学探讨，进行其进化论思维。由于宇宙业已进化到人及其思想的出现，使德日进对进化理论作进一步的探讨。

^① 《人的现象》第 203 页。

德日进断言，人的产生，是物质内涵发展的必然结果。人的出现，意味着宇宙进化达到了顶点。从此，由人站在“生命之树”的顶端，观察宇宙，主宰宇宙，判断宇宙。特别是心智层的形成，标志着宇宙跨过了反思的门槛，人能回顾自身，认识自我。人成为进化的自觉者，进化一下子集中到人身上。人成为进化的主体，人成为宇宙的主人。以后的进化，由人来加工、培育和推进。宇宙从而大为改观，进入到一个崭新的状态。“宇宙开始了一个新纪元，大地焕然一新。确切地说，宇宙找到了自己的灵魂”^①。进化从不自觉到自觉，进化开始意识到自己并规划未来。

以往，在宇宙生成和生物生成阶段，物质尚且可以自我再生产，现今，在人类心智层发展过程中，精神的自我再生产更是不难想象的。因为对一个会思维的人来说，越思维，就越有思想；越有思想，就越会思维。事实已经证明，具有思维的人不仅已经创造了物质财富，而且也创造着精神文明：宗教、文化、哲学、美学等思想体系。精神生活在人的现象中不断发扬广大，日益占居重要的位置。于是，德日进有时也把心智层的一连串的发展称之为精神生成的过程。^②

对于人类心智层的发展及其方向，德日进作了不乏幻想的大胆假设。德日进宣称，心智层是生命层的引伸，但它只是在人身上得到体现。动物没有能动的思维能力，只是被动而消极地生存着。动物从遗传中接受本能，依靠本能生存。动物能依赖的，只是它们的“门”（Phylum），因而它们根本没有个性，更没有价值。生命运动在它们那里完全是盲目的，精神生活更是无从谈起。人的出现从根本上改变了生命的结构。人的反思是

① 《人的现象》第201页。

② 同上书第200页。

他和动物的根本区别。正因为“人能够反思，人和动物之间就横着一条鸿沟”。反思是人所独有的优越性。反思使人返回自身而形成自我意识。人不仅认识客体，而且认识自己；不仅知道客体，而且意识到自己知道。总之，人有别于动物，人有自我意识。人依靠自我意识突破了“门”的限制，获得了意志和行动的自由。人在向自我个性发展时形成了自己的价值和自己的人格。

继而，德日进又提出“人化”(Hominisation)这一新名词作进一步的阐述。

所谓“人化”，首先当然是指个体从本能跃进到思想的一刹那；然而，更广义地说，就是指人类文明的进步，人类超越动物性的本能向精神化迈进^①。德日进认为，思想一经出现，也就是“人化”的开始。反思意识的成长，就是“人化”的作用。人类心智层的形成和发展，也无不由于“人化”的作用在全世界普遍开展的结果。简言之，“人化”越彻底，人类的心智层越普遍，人类的精神化程度也越高涨。

德日进还认为，既然进化使生命走上思想之路，便不能不继续向前推进，向心智层和精神化迈进，逐渐走向完成。德日进反复强调，宇宙进化已创造出有思想的人，进化已掌握在人手里，人是宇宙进化的核心。人能否使进化圆满完成，关键在于人自身能否完成“人化”的问题。“人化”是人类进化的必然现象。

自从二次大战以来，一种“对于存在的忧虑”，深深刺透了人心。人们思想涣散，意志消沉，各种悲观的论调开始流行。然而德日进却认为，前景并不象有些人想象的那样，人们将越来越关心自己而越加自私，人类的处境将变得越加困难，大地将

^① 《人的现象》第199页。

遭到严重破坏，面临毁灭的危险，人的前途是令人悲观失望的，德日进分析说，根据这些人的看法，人的前途似乎可能出现以下三种情况：一是悲观失望，二是逃避现实，三是全面解体。

至于悲观失望的论调，无非否定一切存在和进步的意义，好象宇宙无方向、无前途。但是宇宙进化的历史证明，宇宙万物沿着“结构复杂性与意识定律”发展的，宇宙本身作了这种选择，也就不容我们去违背这一定律。

至于逃避现实，本身就是不现实的。例如佛教主张遁世，从逃避物质世界中试图达到真正的精神世界。可是，第一，物质世界并非没有终极价值，没有物质的进化就没有人。人只有顺应宇宙进化的潮流，才能逐渐接近精神而达到完成。第二，宇宙和人类本身正在进化，尚未完成，过早要求过完满的精神世界生活，实际上是违背尚在发展中的进化原则。

至于全面解体，主要原因是个人主义在作祟，从而出现自由散漫、自私自利、以及尔虞我诈、弱肉强食等不正常的现象，诸如此类必导致人类堕落。可是，如果等待着人类的只是全人类的灭亡，人就不会做出任何前进的努力的，所以这不是人的出路。

由此可知，人类面临成功与失败、生存与灭亡的重大抉择。德日进告诉人们，上述种种思想和言论显然是错误的，因为它们与大自然的进化规律背道而驰的。宇宙既然开始了它的伟大工程，为了产生人，奇妙地克服了许多几乎难以想象的困难，难道人们不应该同它一起冒最后一次风险，全力以赴地走到尽头么？说到底，最有力的保证是，这项伟大的工程本身已显示出必然的趋势：生命既然使人们走上思想之路，人们便不能不沿着进化的规律，进一步向前发展，走精神化之路。全人类同心

同德建设大地的新精神^①。

德日进满怀信心地说，前途是绝对乐观的，理智要求我们拿出这信心^②。人类由于心智层的发展，业已从原先分散的状态逐渐聚集起来，遵循大自然的进化规律，既本能地又理智地即自觉地朝向统一的方向迈进。由“个别反思”进入到“集体意识”，注意并关心整体，向着整体化（Totalisation）迈进。蚂蚁和蜜蜂等尚且本能地关怀集体，何况有意识的人呢？整体总是比个别更真实，这是个普遍规律。总之，心智层越发展，集体意识越强烈。人类在“人化”进程中必然会进行“社会化”（Socialisation）和“全球化”（Planétisation）的活动。个人与个人之间互相联合起来，国家与国家、种族与种族之间互相联合起来，所有距离都消失了，全人类终于达到合而为一的大团结。反过来说，除了所有的人团结在一起之外，进化不会有其它什么前途，人类活动不会有其它什么出路。一言以蔽之，世界正在进行最终的大综合（Mega-synthèse），这大综合是人类进化的唯一目标^③。

德日进宣称，通过这大综合，人类进化终于达到其“最终点”（Point oméga）。这“最终点”不仅是尚未存在的理想中心，而且应该是真实存在的中心。由于它具有无限的吸引力，它能使心智层实践宇宙进化最后一次飞跃，突破物质与精神的关系，扬弃物质，使人们进入到“超个人”、“超国家”、“超种族”、“超意识”和“超时空”的完全精神化境界，即人们长期以来所渴望的最完满的神圣境界^④。

① 《人的现象》第 259、271、281 页。

② 同上书第 258 页。

③ 同上书第 270、273、279 页。

④ 同上书第 288--289、300 页。

关于究竟如何达到这境界，德日进似乎又挺有根据地说，非基督教不可。一则因为科学关注人类时，必须超越自身，转向抉择和崇拜而面对宗教；二则因为科学不理解奥秘和信仰，就无法领导人们走向终点。而基督教是懂得一切深奥意义的宗教，它给世界和人类提供一个既极其简单又极其大胆的答案^①。所以，论述了“人的现象”之后，他还要以“基督教现象”（Le Phénomène Chrétien）来补充。

之所以在《人的现象》一书后，附加“基督教现象”一章，德日进曾作过如下的说明：既不是心血来潮，也不是为了文学对称，而是客观现实需要。即使他不是个天主教徒，而仅仅是个从事科学工作的人，也将提出这个问题。因为宗教现象，同宇宙整个进化的方向不谋而合，还给科学的宇宙整个进化论学说提供一个非常有力的旁证。总之，宗教与科学关于人类前途的证明是一致的。所以，“基督教现象”是极其重要的，不可或缺的^②。

可是，人们知道，虽说宗教是一种现象，它探讨精神生活，但同人们所论述的精神文明不属于同一个精神世界的范畴。“基督教现象”之提出，完全超越了科学的领域，进入到信仰的范畴中去了，显然不再是什么科学的论述、推测或假设。科学研究与宗教信仰不是一回事。我们还是根据德日进自己的话：“科学该让信仰说话了”^③。因而，关于德日进有关宗教现象方面的论述，留在下面一部分宗教思维中来评述吧！

① 《人的现象》第 315、362 页。

② 参阅德日进，《我怎样相信的》，巴黎 1969 年。

③ 《人的现象》第 254 页。

四、关于宇宙和人类的宗教思维

德日进是一位著名的科学家，同时又是一位虔诚的神父。他虽然自称“毕生面向地球这发源地”，致力于地质和古生物的科学考察，从事进化论的科学思维；然而由于从小受到天主教传统家庭的熏陶，以及青年时期经过耶稣会的严格培训；所以对于天主教信仰是坚定不移的，在其论著中人们到处看见浓厚的宗教思想。德日进自己也承认，在通过科学专业学习和培养后，他成为“大地之子”，相信宇宙和奇妙的物质；在接受宗教思想教育和训练时，却属于“上帝之子”，相信上帝和神圣的超自然。

的确，在他身上这种两重性表现十分明显，一方面确认科学真理，一方面又坚持宗教信仰。在他心目中，“科学和宗教是同一求知行为的相联的两部分。”^①所以，他力图协调科学和宗教的关系，简直使科学宗教化，宗教科学化，一心给宗教以科学的解释。在他鲜明地主张整个宇宙为持续不断的进化现象时，却又提出宇宙及其人类朝着一个超自然的神圣的最终点迈进。德日进的宇宙进化论便成为以上帝为归宿的宗教信仰主义的目的论进化论。

下面就他进化论中科学思维必然导致宗教思维的这种宗教特性作一些剖析。

（一）人类进化过程中的宗教信仰危机和“超人化”的假设

德日进处在 20 世纪上半叶自然科学和社会科学突飞猛进

^①《人的现象》第 317 页。

的时代，旧的思想体系和旧的社会秩序正在瓦解，新的理论和新的制度正在产生。一切都在变化，一切都在更新。可是，唯独天主教的教义依然原封不动，成为典型的教条。德日进虽然作为科学工作者而不是作为传教士身份出现的，但是在欧洲、亚洲和美洲等地 50 多年的实际生活中观察到，天主教势力在缩小、教会已失去控制力和适应力，宗教信仰面临危机。他甚为忧虑地写道：“当今世界上最令人不安的现象之一，就是人们对宗教日益表现普遍的不满。目前，在地球上，没有任何迹象…表明信仰在扩展”。相反，“在我们周围，一种迷惑人的无神论思想不可抗拒地在上升，——或者更明确地说，一种非基督教化的势力在不可抗拒地上升着”。^① 德日进深感有神论有被无神论取代的危险，问题是极为严峻的。德日进虽然不被罗马教廷赏识，甚至被某些高踞要津的人们视为异端，但是依然忠于宗教信仰和罗马教会，以其生活在科学和宗教两种世界的经验，陈述其改革意见，希望领导采纳，同事们支持，以便天主教不失时机地顺应时代发展，特别注意现代科学的研究成果，更新过时的思想和理论，免除日益衰落的危机。

德日进劝告说，我们应该清醒地看到，自从 16 世纪以来，世界发生了很大变化，动摇了原先的看法。特别近代，人们被科学释放出来的旋风所紧迫，不得不重新考虑，对世界整个现象作一次新的研究。可是，对教会中“那些从来只是在一种世界中而没有在两种世界中生活过的人，感觉不到什么。然而，在我看来，它们具有如此明显的严重性，使我不能不大声疾呼”，“这不仅涉及我们的思想，而且也涉及我们的信仰”，^②，但愿我们不要再自我封闭，因循守旧，固步自封，而应面对客观现实，

^① 德日进：《人的前途》，巴黎 1959 年第 339—340 页。

^② 同上书第 340—341 页。

迅速调整自己的思想，对某些观点和理论作必要的修正，以便教会跟上世界发展的历史步伐，有效地存在于现时代。

首先，德日进揭露教会只强调来世和天国，脱离社会实践，无视人类实际生活。他本人以身示范，庄重宣布：“你们是人，我更是人”。他不仅同大家一样是“大地之子”，而且“更是大地之子”。他一生耕耘地球这发源地。他主要研究人，分析人；讨论人的整个现象，包括过去、现在和将来，也包括他的物质、肉体、意识、精神和心灵等各方面。的确，德日进的论著主要是论述人的问题，如《人的现象》这部代表作之外，还有《人的出现》、《人的前途》、《人在自然中的地位》、《一个思想的诞生》、《基督化的人》、《人的能》等。又如《透视过去》，有的译本译为《人的回顾》，可见德日进没有以人为标题的其他论著，也无不讨论人。进化论是他的观点，人始终是他的主题。

其次。他检查天主教之所以面临信仰危机，无非是宣讲者常常一知半解，把教义弄得似是而非，宇宙被说成是业已创造完竣，上帝从而凌驾宇宙之上，静观其运转，好象工人放下自己的产品似的。信徒们敬奉上帝时，则往往把上帝人格化，似乎唯有如此，人才能接近上帝，人才能和上帝融为一体。诸如此类的说法和想法统统把上帝及其宇宙弄得面目全非，塑造了一个“机械的”、“外化的”“准上帝”。这样的上帝只会损害宇宙的发展，涣散人们的进取性。德日进呼吁，必须面对正在进化中的宇宙万物，树立新的观点。创造不是一下子就完成的，创造本身是一种组合的过程。进化是上帝不断创造组合宇宙的表现。所以，上帝不是静止的“宇宙论的上帝”（Dieu de cosmos），而是运动着的“宇宙生成的上帝”（Dieu de cosmogénèse），也就是说，现实生活中的上帝。德日进甚至断言，上帝渗透在宇宙的整个进化过程之中，上帝就是现实活生生的“创造者”和“进

化者” (Dieu-evolupteur)^①。

此外，德日进还着重指出教会历来敌视物质的观点，根本不理解“物质的精神力量”，常常按照精神相对于物质、灵魂相对于肉体、善相对于恶的习惯用法，错误地把它们对立起来。其实，精神早蕴含在物质之中，它如同人们汲取营养加强思想那样，完全是具有内在联系的。德日进希望人们用他所创造的“物之表”与“物之里”这对概念来认清物质和精神的内在关系。纵然有人诽谤物质，诅咒物质，物质似乎是使人堕落的诱饵，但毕竟是人类生活的根本，人类存在的立脚点。关键是如何应用；把握得好，就可以成为巨大的推动力，使人类向前发展；反之则成为绊脚石，人类堕落的原因。德日进本人一贯重视物质，对物质充满信心，曾唱出了物质的赞歌：物质无边无际，充满宇宙；物质永远年轻，永远进化；物质浑身活力，是万事万物生长之母；没有你，我们将毫无生机，枯萎而凋零；物质，我祝贺你，我拥抱你^②。

德日进认为，如果教会敢于面对科学的进步，调整自己的思想，树立进化论观点，不难有效地阐发上帝既深深地渗透在宇宙生成和生物生成之中，也活生生地体现在人类的进化过程之中，人类的进化或者说“人化”进程必然导致“超人化”(Ultra-Hominisation)及其“超生命”(Sur-vie)而向精神化迈进，最后同精神的上帝汇合。一言以蔽之，人类的进化必然以追求上帝为最终目的。由于天主教信仰向人们展示的“超人化”及其“超生命”是有进化论根据的，而且是人生最理想而最可靠的前途，所以人们不再因信仰世界而拒绝宗教信仰。宗教信仰显然在任

^① 《人的前途》第346页；《能的激发》，巴黎1963年第270—271页。

^② 德日进：《物质的核心》，巴黎1976年第81—91页；《宇宙颂》，巴黎1961年第61—75页；《神的氛围》，巴黎1957年第121—129页。

何时代都是需要的和有生命力的。

德日进还说，即使撇开宗教的论述，仅就宇宙和人类进化现象本身来说，也会得出“超人化”是人类唯一出路的结论。因为宇宙物质经过漫长的岁月进化到生命，尔后又进化到出现人类、思想和意识等等，业已证明进化未曾在某个时间或某个阶段停止过，进化将不断地持续下去。特别进化到人以后，整个宇宙的精华集中到人身上，人成为宇宙进化的主人。进化由不自觉变为自觉，进化有待人们去加工、培育和推进而精神化。

然而，同宇宙的进化过程相比，人类的进化毕竟还处在年轻时代。人类虽有一、二百万年的历史，但同已存在 8 千万的动物相比，人类只能说是刚出生的孩子，尚未成熟，有待进化^①。所以，“从动物学上说，人尚未成年；从心理学上说，他也没有达到最后的完满状态”^②。显而易见，人还要演变，人还在进化之中。

不过，紧接着，德日进又说：“但是，不论在这样或那样的情况下，‘超人化’是在发展着；由于社会化的（直接的或间接的）作用，‘超人化’在今后不可能不出现”^③。最根本的原因是，人有思想和意识，其进化形式和程度显然同以往有所不同。人不可能象蜜蜂那样，只搞物质生产，而无精神生产，否则是开进化历史的倒车。有思想的人会自觉地不断“人化”，那怕有多大曲折和困难，必然会成熟而达到登峰造极的地步。届时超越了地球而“超人化”了^④。

在德日进心目中，人类成长的过程，也就是心智发展的过程。由于反思意识这种心智的增强，必然向精神方面转化。所

① 《人的现象》第 308 页。

②③ 《人的前途》第 341 页；《能的激发》，巴黎 1963 年第 215 页。

④ 《人的现象》第 304—307 页。

以，“超人类”及其“超生命”是人类进化的必然趋势和必然结果。进化没有出路和前途，是不可想象的。不然，进化是个怪胎，那是绝对荒谬的和绝对悲观的。德日进断言，除非努力可以获得成功，否则人们不会推进心智层的发展的；如果前途已经堵死，人们决不会往前迈进一步的。进化必然有出路和前途。进化之走向精神，这是绝对乐观的，因为进化既然使宇宙从无生命变为有生命，而生命使人类走上思想之路，那末人类不可能不更进一步上升走向精神。所以，人类进化的必然结果是“超人类”，生命进化的必然结果是“超生命”^①。反过来说，迄今为止，谁也没有证明人类已发展到了顶峰，“相反，一切都在说明人类正在进入一个非常关键的‘超人化’的阶段”^②。“关于‘超人类’进程这个现实的问题（也就是进化过程中人这方面发展的现实问题），大多数人类学家还把它看作需要讨论的问题或是形而上学的问题，我却愿意在这里指出，一个科学的确切解答事实上已经是可能的了”^③。

德日进自信他的“超人化”的假设，在他的进化论里找到了科学根据。人类的终极命运，也就是说，人类的完成即最后完满在于“超人类”及其“超生命”这一精神境界。

然而，人们不难发现，德日进从其进化论中所谓科学地推断出来的人类前途，其实就是天主教神学目的论的演绎，稍有不同的：第一，他对人类前途的描绘，在名词上作了一番修饰和更新，例如提出了诸如“超人化”、“超人类”和“超生命”等一些新术语；第二，他主张立足世界，按照宇宙物质进化的规律，自觉地推进“人化”进程，去实现“超人类”这一精神目

① 《人的现象》第 258—259 页。

② 《人的前途》第 121 页。

③ 《人的现象》第 259 页。

标。所以，归根到底，只能说殊途同归。

（二）“人化”中的“人格化”和“最终点”

基于这种思想，德日进对“人化”的进程又作了一番比较具体的论证。

德日进声称，就宇宙方面来说，从无机物向有机物演变以及向复杂的结构和更高的意识演变等诸如此类的进化现象，无不说明进化是在使物质向生命和意识等精神方面转化。就人方面来说，进化不仅产生人，而且使人具有反思；进化不断促使人类向更高层次的意识发展，以求完满的精神境界。

所以，综观整个宇宙人类的进化历程，物质在接受洗礼，物质在升华，物质在向精神方面发展，精神是宇宙和人类进化的宗旨。进化是有一定方向的，它是一种不可逆转的、一往无前的定向性的演变。

大地最初由原先的无机物的地质层复盖变为有生命的生物层所复盖，现在却由人类的思想发展而被心智层所复盖，未来将由于心智层的发展和完满，宇宙和人类的进化终于完成，从而超脱物质，彻底精神化。届时，人类获得完全自由，成为“超人”，而投身于无限的神。此时此景，犹如水加热到一定程度，沸腾变成蒸气，而与天空浑为一体。

宇宙进化到会反思的人出现，面目大为改观。宇宙的精华集中到人身上，进化发生根本的变化，“人化”便开始了。因为人有思想，认识进化，把握进化；人在实践宇宙进化规律中推进自己的进化即“人化”进程。人类不象动物那样盲目地和任意地进化，而是有意识地和有目的地实现自己的“人化”进程。

人原本是生物的个体，但不再象动物那样，只是一个无所谓的个体，或只是为了暂时生存的个体。人有别于动物，主要由于思想和存在状态发生了根本的变化。每一个人既意识到自

己是一个独立自主的个体，又意识到自己是人类的一份子。作为人类，个体不是人的发展方向，个体需要参与集体，同集体一起发展，集体才是人类进化的必经之路。人类整体发展的重要性向个体明显地说明：今后的进化不会趋向分散，彼此一无关系；今后的进化趋势，必然由无数的小运动汇合成一个大运动，整体前进^①。

人类个体活动的经验也充分说明建立有机集体的必要性。解决任何个人的生活问题，都牵涉到整个地球。所以，除了同所有的人联合起来之外，不会有其他进化的途径。否则人间的任何问题都永远无法解决。

再者，就人们日益频繁地进行思想交流来看，也充分说明建立有机集体的必要性。思想的交流，首先反映进化的内在潜力促使人们做联合起来的工作；其次反映人们业已意识到“人类集体”这一概念，例如政治、经济、文化和宗教等生活，无不表现为集体性。所以，思想的交流意味着意识的增强；意识越增强，必然会导致人类越加紧密地团结起来。人类倾向于统一是人类进化或者说“人化”进程的必然趋势，也就不言而喻了^②。

不过，德日进也注意到，人有自由意志，个人可以作自由选择，决定自己发展的方向。在人类进化过程中，可能出现背离“人化”大方向的某些不正常倾向。例如妄用自由，会给“人化”进程造成损害：一种是自私自利无视集体而表现极端个人主义；另一种是强调集体无视人格而推行极权主义。诸如此类，无不给人类发展前途造成危害，使某些人产生悲观的想法，认为进化无定向，前途甚渺茫，人类最后四分五裂，自我毁灭。

① 《人的现象》第 190—191 页。

② 同上书第 274 页。

他们从而否定宇宙和人类的进化及其存在的意义^①。德日进认为，以自我为中心的个人主义或无视人格的极权主义所追求的发展，显然是错误的，因为它与大自然的进化规律是相左的。之所以产生这些现象，主要由于只相信自己或只相信世界。这些现象决不是人类进化的正常后果，它们只能算是人类心智层发展过程中的“副产品”^②。

宇宙进化到人，由于有了反思意识，人的现象不是以往任何现象所能比拟的。进化不再是任意的，“人化”是自主的，“人化”不仅本能地而且自觉地按照进化规律向更高层次发展，向超越的方向迈进。生物曾经不断地向更复杂结构和更高意识方向发展，表现了不可抗拒的“结构复杂性与意识”这一自然进化规律。明显不过的是，无知的东西已作了这种选择，难道有思想和有意识的人，反而非执意违背这自然进化规律不可。德日进说，人们纵然有些作出些破坏现象，但彻底违背这自然进化规律是不可能的。“人化”本身不是退化，“人化”不可能向无思想、无生命方面倒退。人类由于思想和反思，能预见未来，不可能故意走与进化相反的道路，自取灭亡。

再者，人类由于思想和反思，不同于蚂蚁和蜜蜂，只限于物质功能方面的结合，相反还要更上一层楼，从发现自我到注意集体，从个别反思进展到集体反思，再由集体反思上升到精神生成。

所谓从发现自我到集体反思，无非指人既意识到自己的人格又注意到他人的人格。人类存在方式之所以区别于动物，就在于人有其人格。所以，德日进认为，人类进化的过程不同于一般的进化，关键在于“人格化”。人类通过“人格化”，从动

① 德日进：《人的能》，巴黎 1962 年第 105—108 页。

② 《人的现象》第 347 页。

物性的分散状态下有意识地组织起来；不是互相排斥，而是彼此尊重；从思想上和精神上团结一致。为此，德日进又断言，个人的命运和整个人类的命运，全在于“人格化”。“人格化”是“人化”的必经之路，其它捷径是没有的。“人格化”是人类生活的基本现象，又是人类进化的特殊标志^①。德日进在“人化”的论述中极为重视“人格化”，他的“超人化”假设也是在“人格化”的基础上提出来的。

从整个宇宙进化过程来说，生物首先是“个体化”，然后是“人格化”。宇宙既然已进化到人，而人再停留在个体上，岂非开进化的倒车。“人格化”是人类进化的必经之路，“人格化”在“人化”过程中是至关重要的。

当然，人们可能滥用自由，片面强调个体，主张个人主义；或者片面强调集体，主张极权主义。这两种现象本质上都是无视人格，破坏“人格化”进程。

然而，人格是不容抹煞的，“人格化”是无法回避的。个人的命运同集体的命运是联在一起的。个体与集体并不是互相排斥，而是相辅相成并肩发展的。个体与集体结合时，既不因个人而忽视他人的人格，也不因集体而抹煞任何人的的人格；相反每一个人在集体中发掘自己的人格，享有自己的完整人格；集体由于肯定每一个人的的人格，促进“人格化”的进程。所以，“人格化”意味着个体既意识自我，又超越自我关注的局限，投身于集体，会同大家，携手发展。换言之，“人格化”的实质性表现是，人们的思想变得更加密切，人们的社会心理状态越发高涨。“人格化”使全人类互相接近，彼此统一起来。由此可知，“人格化”既反映人类心智层的高度发展，又说明“人化”进程的基本要求。

^① 《人的现象》第 289 页。

德日进问道，难道我们没有发现，目前由于心智层的高度发展，人类正在开展“社会化”和“全球化”的运动么？人类正在进行不分国籍、不分种族、不分文化的大综合么^①？德日进断言，大综合是人类进化的唯一前途和必然结果，它将使全人类同心同德，通力合作，建设大地新精神^②。

对于这种大综合的预测，德日进曾不乏幻想地假借地球是圆的加以证明。他说除人类心智层的发展趋势和结构本身可以证明之外，地球这种既封闭而又有核心的球状系统，使人类紧密团结在一起的结社心理也就油然而生。

晚年，即1952年，他还借助加速器的发明，把他所论述的人类心智层发挥出来的越来越强大的“轴心能”即精神能，同加速器所产生的巨大能量相比较；根据能量越大越向中心密集的现象，同样可以证明人类势必将结合在一起。

总之，在德日进的心目中，人类进化到最后必然汇合在一起，好比许多探照灯的光线汇合在一个中心点上，又好比黑夜里的灯光吸引昆虫汇合起来。

对于这大综合的景象，德日进还作了如下的描绘：世界的距离消失了，人种的障碍消除了，人间的隔阂没有了；总之，任何矛盾都不存在了，大地出现新面貌、新精神，全人类思想一致，融会贯通，合而为一，实现了彻底的统一。

其实，这些言论即使在理论上说得通，然而也经不起事实的考验。它同有些人鼓吹的世界大同的乌托邦思想没有多大差别，德日进只是还包含着更深的宗教意义。

德日进曾这样说，大综合意味着人类开始进入“超人化”，怀抱一切却又独具一格，非但不互相排斥，反而向同一方迈进，

① “人的现象”第288页。

② “人的现象”第287页。

同心协力，攀登最高峰。这最高峰，德日进称之为“奥米茄点”^①，我们把它译为“最终点。它就是宇宙和人类进化的活动方向、中心和顶峰，同时也是宇宙和人类完成的目的地。

当人类在最终点或者说目的地汇合在一起时，进化才真正完成，精神终于从物质的母胎中脱离出来，获得完全的自由，而投入于无限的神^②。

关于最终点，德日进辩护说，他本人始终站在自然科学的立场上来论述的，它不是任意杜撰的，而是进化的实证逻辑使我们得出这个假设的。因为宇宙既然进化到了一个有思想和有人格的世界，它的完成必然朝向它前面的最高意识和最高位格——奥米茄点迈进。这最终点当然是一个完满无缺的无限存在。它是一切生命的生命、一切思想的思想、一切精神的精神。一句话，它就是一切灵魂的灵魂^③。

反过来说，如果最终没有出路，进化必然会停止；如果进化没有方向和目标，岂非不可思议；如果在精神的顶端没有最高的位格存在，世界就不会有什么进步的希望；何况，目前进化已达到自觉的程度，人类不会故意走绝路。由于“最终点”保证着进化的出路，进化才一直不断地持续着。所以，“最终点”是不能没有的，“最终点”是不能不假设的。这“最终点”必然既是现实的又是超越的，既是独立自主的又是无限永恒的。正因为它具有如此特性，它才具有无比的吸引力，引导人类沿着进化的规律不断前进，使人类既从事当前现实的存在又关注未来的超越存在，最后与无限的神汇合而共存^④。

① 《人的现象》第 288—289 页。

② 同上书第 320 页。

③④ 同上书第 299—230、324—331 页。

德日进在这里直言不讳地把最终点与神划成等号，一下子提出了神的问题。从而断言，宗教现象在整个进化中具有不可或缺的重要性，因为唯有宗教致力于揭示人生的意义。在各宗教中，基督教最富于活力和适应力，因为它鼓励人们参与进化；尤为重要的，在基督教中最有可能找到神的启示，所以，基督教现象作为人的现象的补充是最适宜不过的。

可是，人们却清楚看到，提出“最终点”的假设以及最后等同于上帝，已不再是什么科学研究了。尽管他曾一再声明，他是站在科学的立场上讨论宗教问题，对天主教教义所起的作用当作一种科学现象来研究的，然而事实上，他早已以宗教信仰为前提，宣扬神学命题了。他的《人的现象》一书虽然开卷郑重声明，这是一本科学的著作，然而由于他根深蒂固的宗教信仰，书中自始至终渗透着宗教思想，特别是书的后半部分第三卷思想和第四卷超生命，显然已经超出一般人所说的科学论著，完全属于宗教思想的范畴。连宣扬他学说的学者耶稣会士慕尼也毫不暗饰地指出，德日进是根据基督教文化为基督徒写《人的现象》这本书的，凡有基督教文化经验的读者，就比较容易理解和接受。由此证明，德日进对人的现象整个论述，本质上是以宗教思想为基础的。

（三）基督教现象——天人合一

德日进认为，宗教具有人类精神生活的不可或缺的重要性。宗教是人类精神生活的核心和指导思想。宗教还是道德得以存在的基础，它具有无与伦比的价值。宗教是促使人的心灵向宇宙最终目标前进的根本动力。无论科学多么发展，社会多么进步，人类依然离不开宗教的指导。否认宗教，只会使人迷失方向，走上歧途。

在各宗教现象中，基督教现象是主要的。由于它具有神的

启示和鼓励人们投入进化，因而具有独特的存在价值和发挥实际的作用。基督教现象关系重大，虽然有人把它看作不解之谜，但也无法忽视^①。

至于其它各种宗教，不是一无意义。即使在古代原始宗教那里存在着很多模糊或混乱的成分，可是都是反映人类在探索真实的世界观和人生观。纵然历史上出现过不少反对宗教信仰的学说，也无尚不是如此。“它们相信世界会产生新的人类，这本身就是信仰；它必然包含着一种崇拜的因素，即承认一种神”^②。只是它们没有找到真正的宗教，认识真正的神，提出一个根本的解决方案。这就是说，它们对人类的最终出路没有能够提供有效的保证。

对于东西方一些文化，德日进作过如下的评述：印度的宗教思想甚为重视无形的神，并把它看作比可感知的世界更为真实，因而渴望直接与神同化，以获得最大的幸福，然而这是以蔑视和摈弃物质世界为代价的。

中国的古代文明虽说不排斥神，然而更重视现实世界和具体生活，崇尚伦理道德，从而注重人生体验，追求现世生活的太平和幸福。

日本的精神太狭限于种族意识，简直是一种动物的求生之道，同有思想的人很不相称。

西方的存在主义对人的主体性作了分析和研究，但对人类的焦虑并没有提供正面的答案，多半对超越性作了玄而又玄的假设，令人无从捉摸，常常让人停留在一个荒谬的世界中。

马克思主义对物质、人类、科学作了充分的肯定，对集体的重视和未来的追求都是有价值的，可是否定了任何超越的境

① 《人的现象》第 523 页。

② 《人的前途》第 540 页。

界，杜绝了最终出路，把人类封闭在一个物质的世界中，所以，它的真正名称应该是“大地主义”（Terremisme）^①。

德日进概括，以上种种都犯有片面性的毛病，不是贬低物质，逃避现实世界，主张出世，便是过份相信物质，局限于现实世界，主张入世。它们各执一方，均未能向人类提供一个完整而正确的世界观和人生观。

可是，基督教由于对上帝的认识最正确，对现实的看法最全面，对人类的精神最了解，所以基督教信仰是最有效的客观现象，基督教思想是人类进化及其完成的真正学问。基督教鼓励人们积极投入进化，参与“基督生成”（Christiogénèse），做“基督化的人”（Christique），努力走“超人”的超越之路。基督教是人类精神最终归宿的指南，它要求人们自觉，从发现自我现象进化到集体现象，更由集体现象推进到心智层的全面发展，实现全人类精神大综合、大团结，终于使心智层达到一个关键性的临界点，出现一次飞跃，精神从物质中脱胎而出，再也不受物质的束缚，跃进到“超人类”、“超生命”的境界，而获得完全的自由，投入无限的神的怀抱，达到宇宙和人类的最终点。由此可见，基督教既主张入世而又不忘出世；认为彻底的入世，才能做到彻底的出世。现世与来世、世界与天国并不是对立的。提倡尽量深入世界，把握世界，然后摆脱世界，超越世界。人们应该从建设世界而达到天国。关键在于把对物质世界的信仰转化而升华在对基督的信仰中，以基督的生命为生命，最后才能同上帝结合在一起，达到天人合一的理想而完满的境界。

德日进的观点是：入世与出世不仅不是对立的，而且是不能分离的，它们如同呼与吸一样是一件事的两方面，本身是统一的，原则上是相辅相成的。

^① 德日进：《科学与基督》巴黎，1965年第180—181页。

德日进提出了与教会传统宣传截然不同的这种立足于世界的观点之外，还一改教会一贯的静止的宇宙观，主张动态的宇宙观即宇宙生成论，以加强其入世必要性的论证。他宣称，上帝的创造不是象圣经上记载一下子完成的，宇宙迄今在组合的过程中，上帝的创造贯串其始终。一言以蔽之，“上帝即进化者”^①。至于基督，本身就是上帝，所以他贯串在宇宙进化的整个历史过程中，也是不言自明的。同样，“基督即进化者”。^②

就历史上的基督来说，即暂时不考虑其永恒的神性而仅就其人性来说，基督是由宇宙的进化所准备和以色列人的呼吁而出现的，或者说，在宇宙和人类进化达到了一个关键性的临界点时，历史上具有人性的基督就出现了。从此，基督亲临人间，直接而具体地展示上帝的创造和拯救工程。他以无比的凝聚力把全人类团结在他周围，他以神圣的升华能力使全人类归向上帝。他所作的无私的自我牺牲和死后复活以及光荣升天，更进一步显示其无比的凝聚力和神圣的升华作用。由于他，人类今后完全可以满怀信心地登上天国，享受超越的生命。

关于基督的升天，乍看起来，似乎基督的拯救工程业已告成，其实并非如此。上帝的创世和基督的救世都尚未完成，上帝即基督并没有停止其活动进程，只是方式作了改变，表现在基督教之中，由基督教具体执行。基督教成为继承基督的意旨，代表耶稣基督，教导人类推进“人化”和“基督化”，升华自身，向“超人类”、“超生命”发展。

关于基督教通常宣讲的世界末日和基督重新降临这一教义，德日进也作了新的注释。饶有兴趣的是，对于传统上往往把人类最后的结局描绘成骇人听闻的大地将毁灭和全人类等候

① 《能的激发》第 271 页。

② 《科学与基督》第 212 页。

审判这一场极为恐怖的灾难性事件，德日进只字不提，而充满乐观主义精神，宣称这一教义无非是意味着上帝的工程正式完成，人类精神终于实现了最后一次飞跃，升华在最终点基督的神性中，同无限的神共享永恒的福祉。换言之，那时候，人类心智层已发展到顶峰，宇宙及其人类的进化彻底完成而完全精神化，人类不再受物质的肉体的束缚，一无顾虑和缺陷，一切心满意足。全人类不分彼此地融合在永恒而完满的境界里，也就是人们常说的“天堂乐园”。为此，德日进一再声明，对教会传统的说法必须作一些修改和调整，与其说世界末日，不如说世界完成；与其说末日审判，不如说人类大团圆，更为确切，更为理想^①。

德日进从而赋予耶稣基督许多新的名称，如宇宙中的基督、进化中的基督、全世界的基督、全人类的基督、统率一切的基督、囊括一切的基督，等等。他甚至还提出具有浓厚的神秘主义思想的理论，如基督是整个进化的核心，基督体现在宇宙和人类的整个进化过程之中，基督指导进化现象，升华宇宙和人类，将宇宙和人类的精神归向自己。简言之，基督即进化者，基督就是宇宙和人类进化的起点和终点(Alpha et Omega)^②。为此，德日进希望人们以基督为指南、方向和生命，在基督内生活、行动和生存。人类进化的关键，在于通过“基督化”，去完成上帝的造化工程，然后才能达到最终的完满(Piérôme)

综观上述，虽然德日进按照其进化论观点对基督教的一些传统教义作了一番改造，可是人们依然清楚看到，本质上没有什么改变。无论是教会的传统说法，或者是德日进所作的解释，都是把上帝作为人类奋斗的最终目的，天堂作为人类努力的最

^① 《科学与基督》第109—114页。

^② 同上书第209—212页。

终代价。不同的只是些理论形式：传统教义贬低物质，把物质看作是邪恶的，宣扬摆脱物质世界以换取登天堂的入场券。当人们背离这种说教时，便采取恫赫的手段，渲染世界末日的恐怖景象，天崩地裂，大地毁灭，全人类决无例外地个个接受审判，有的将下地狱受极刑等等。德日进则相反，采用神秘主义的方法，宣扬神在宇宙之中而肯定物质和升华物质，把物质世界看作进入天堂的台阶，从而反对任何涣散人们前进的消极或悲观的论调，提倡乐观进取，积极投身于物质世界的进化过程。他本人对于宇宙和人类的未来始终充满信心，自称是“朝向未来的旅行者”^①。他断言，仅就生物学的角度来看，数亿年来的进化历史证明，尽管中间发生过许多曲折，然而毕竟都在向更好而更高层次方面发展。具有思想和自我意识的人，难道反而不想排除障碍和困难，努力向顶峰迈进，和谐地集合在一起么？人类最后精神上团结一致，超脱一切，达到超越的神圣境界，是完全可以想象的，而且对人类来说，这是最适宜不过的唯一的途径^②。

此外，为了达到这超越的神圣境界，德日进又特别强调爱，宣称在“基督化”过程中爱是首要的内容。上帝本身就是爱。宇宙的出现，就是由于爱。爱是宇宙万事万物的基本力量。上帝派其圣子耶稣基督来到人间作牺牲，更明显地体现上帝对人类的爱。耶稣基督的基本任务就是履行上帝的爱。作为基督的继承者和代理者基督教会更是责无旁贷地实践和发扬基督的爱，教导人们在实际生活中既要爱上帝又爱人类；爱上帝和爱人类同等重要，不可能只爱上帝而不爱人类。基督教与众不同的最大特点是弘扬大公无私的博爱精神。爱只有在教会中获得真正

① 德日进：《旅途通信》，伦敦1962年第101页。

② 《人的现象》第322页。

的力量，发挥真正的作用。没有爱，就没有基督教。基督教的最大使命就是宣扬爱。基督教劝告人类以基督的爱积极从事世界的一切工作。建设大地，实质上就是参与体现上帝之爱的造化工程。

德日进还说，爱是宇宙的基础和联合的动力。爱充沛着整个宇宙。宇宙间任何事物无不洋溢着爱，宇宙间任何事物的存在主要是爱的作用。连最低级的无机物也离不开爱。从生物学观点看来，物以类聚，也证明这一点。所以，爱并非人所独有。爱是一切生命的共同特征。爱是一切道德规范的根本，更是人类精神发展的先决条件。由于爱的力量，人类携手合作，共同前进。

爱渗透在进化的各个阶段中，特别明显地表现在人类心智层这一阶段中。爱是人类“人格化”、“统一化”、“整体化”以及迈向超越境界的唯一动力。爱无疑是最伟大、最普遍的精神力量。再加上帝无私而纯结的爱的吸引，人间的爱更将发扬广大，终于使全人类亲密无间，实现大团结、大统一^①。

总之，在德日进的思想中，上帝就在这宇宙之中，上帝的爱体现在进化的进程之中，只待人们去认识和实践。凡履行爱，必然会达到理想的目的——全人类大团结。最后扬弃物质，彻底精神化，与上帝合而为一。于是，德日进断言，人类的进化不能不实践爱，不能不体现爱，而且只能在上帝这最终点那里才能得到圆满完成，除此之外，寻求人类的未来和前途都是错误的^②。

贯串在德日进进化论中的基本论点是：第一，既然存在着物质的进化，同样也存在着精神的进化；第二，既然物质是有

^① 《人的现象》第 293—295 页；《科学与基督》，第 212—215 页。

^② 同上书第 289 页。

目的地向一定方向发展的，同样精神也是有目的地向一定方向发展，它的最终目的地就是上帝；第三，物质和精神的进化无不由于爱，爱贯串进化的始终。爱在现世开花，在上帝那里结果。

我们认为，德日进对物质及其进化所作的充分肯定，以及对物质转化为精神现象所发表的独特见解，是不乏科学的价值，同时也具有深刻的含义。可是，当他提出物质世界成熟的标志在于精神化，而精神化完全同上帝的爱联系起来，并把上帝作为精神化的最后归宿，整个进化现象只能在上帝那里宣告完成，显然这是他个人的一种论述，这种论述没有任何证实的可能，完全超出了科学的范畴，不再是什么科学的论证或推断。因而尽管他一再声称始终站在科学的立场上，其实这决不是什么科学思维了。相反，正由于他公开宣扬“基督化”，主张同上帝合而为一，所以他的论述，与其说是进化论的推测，无宁说是基于宗教信仰的一种宗教假设，因而充分说明这是属于宗教范畴的一种宗教思维，与科学思维是相左的。

由此可知，德日进虽然热爱科学，钻研进化论，可是由于他内心深处对宗教信仰的虔诚，特别对天主教的笃信，所以当他发现天主教面临现代科学严重挑战而日趋衰落时，他并不是用科学真理去批判宗教信仰，而是利用自己的进化论知识，力图改变宗教的落后状况，调整被科学批驳的一些天主教教义，使天主教在现时代继续保持其适应力和生命力。关于这种做法，马克思主义曾揭露过：“一切唯心主义者，不论是哲学上的还是宗教上的，不论是旧的还是新的，都相信灵感、启示、救世主、奇迹创造者，至于这种信仰是采取粗野的、宗教的形式还是文明的哲学形式，这仅仅取决于他们的教育程度”^①。

^① 《马克思恩格斯全集》第3卷第630页。

的确，德日进之所以采取较为文明的形式，正如他自己所说的，在接受科学教育之后，他成为“大地之子”，但是在接受宗教训练之后，他又成为“上帝之子”。

不少学者对他的理论也作过这样的评述：“德日进这个地球上的人基本上是个进化论者”，然而“他一直忠于基督教的正统思想，特别是教会的教义”，所以他又做了“基督的证人”^①。

显而易见，在德日进的思想中既有科学性的一面，更有宗教性的一面。这种两重性在其理论中表现得十分突出。它清楚地告诉人们，当代宗教思想的一种新走向：科学思维将如何利用来为宗教思维作辩护。

五、结 束 语

德日进是当代颇有声望的自然科学家和宗教思想家，他以科学和宗教双重学者的身份，告诉现代人们，科学和宗教对人类前途的论证是一致的。他本人一生曾为这一致性著书立说，试图通过对宇宙和人类进化过程的验证，给出与基督教预告相一致的人类未来命运的答案。他的协调科学和宗教的方法，同中世纪托马斯调和理性和信仰的关系，极为相似。在他的论著中，不是把科学的假设拉进神学的领域，便是修改传统的教义来符合科学的理论，于是常常把科学的实验同宗教的体验、科学的目的同宗教的宗旨混为一谈。例如，他说科学之所以敢于勇往直前，攀登高峰，一方面由于它相信进步，另一方面更重要的，它承认世界是有一个方向的。科学相信世界的一元论，万事万物无论如何发展，最终将归于统一。人类由于一种无法抗拒的吸引力，最终会团结在一起。所以，科学致力于建设一个综合

^① 巴尔雄：《德日进的战斗》伦敦 1971 年第 5 页。

的未来。科学研究同时就是崇拜。因为科学研究如果不涉及深奥的意义和信仰，便无法达到终点。当科学研究全力以赴地关注宇宙及其人类的前途时，不得不面对宗教所提出的解答，因而科学和宗教是完全一致的^①。

关于这些论断，人们是否接受，显然是另一回事。在无宗教信仰的学者看来，不仅宗教味道似乎太浓，而且疑点也太多了。在保守的基督教人士看来，由于他主张修改传统教义，则又似乎太不正统了，简直无异于异端邪说。如新托马斯主义的著名代表人物马利坦曾批判说，这是古代诺斯替在现时代的一种新形式。

然而，人们也不能不看到，德日进的一些新颖的思想和独到的论点，确实给了人们很大的启发，促使人们互相对话，进行认真的探讨。无可否认，德日进的学说，特别是他的全面综合理论，反响是巨大的。

例如历史学家汤因比曾称赞说：“德日进作为古生物学家，即使不再补充什么，也已经是个伟大的科学家。而且他还是个诗人和基督教的信徒。这就使他既是科学家，同时又成了精神界的巨人。他取消了官僚式地割裂学术界的各种分门别类的专业界限…他取消了‘物质’和‘精神’的界限，把它们看成‘物之表’和‘物之里’…他从宇宙的进化过程中和地球上的生命到思维的进化过程中找出它们”。

赫胥黎也曾给予极高的评价：“即使德日进从一个基督教信徒、耶稣会神父这种观点去研究人类未来的命运问题，我却采取无神论者、生物学家的观点，可是我们两个人的思想都是一直沿着相同的路线，向着相同的方向扩展和深入；我们达到了惊人地相似的结论。为什么？因为我们两个人虽然没有任何关

^① 《人的现象》第 315—316 页。

系，可是各自都想把人类的命运即人及其远古的宇宙创造、人所处的环境、它们的整个关系，当作一个‘现象’进行认真地考察和研究，即虽然可能有各种表现，却当作一个一贯的现象而决不当作形而上学、伦理或神学等问题进行考察和研究”。因而，“人就不是作为自然界特别奇特和脱离其它生物或无机生物的个别存在而出现的，而是作为构成‘进化’这一整个‘现象’的一部分（具有很重要意义的一部分）东西而出现的。所谓智能、精神这类东西，也不是和别的现象没有关系的附带现象和靠超自然的力量赐给人们的，而是可以当作具有极高的重要性的自然现象来理解的”。

正因为采取了这种方法，“德日进在《人的现象》一书中实现了三重的综合：物质（物理世界）和心智（精神世界）的综合、过去和未来的综合、众多和单一的综合…德日进的成就就在于这样的研究。”

总括上述几位著名学者的评述，人们可以看到，德日进的基本思想，具体地说，基本观点和基本理论，可以归纳为以下两条：

一、进化有一定的方向和目的。物质进化为精神，其原因是精神早已潜在物质之中。在物质进化的同时，也存在着精神的进化。进化遵循着结构和意识同时发展的规律，即结构越复杂，意识也越深化。宇宙整个进化，由宇宙生成、生物生成、人类生成、心智生成或精神生成等现象组成。宇宙既然进化到心智层，人类的命运必然将超脱物质而精神化。所以，物质现象要由精神现象加以完善，人的现象要由基督徒现象加以完善。进化的最终完善在于天人合一。

二、通过把物质和精神、众多和单一、过去和未来看作同为进化过程的综合方法，既消除科学和宗教两个体系的界限，又消除科学各专门学科之间的界限和宗教各派系之间的界限，使

科学界一方面建立一个包罗万象又解决一切的综合科学，另一方面了解到知识在精神上的应用，即使肯定唯物主义思想实际意义，也不否定内心经验和宗教体验的必要性；同时也使宗教界基于进化论的宇宙观，一方面排除各派系之间的纠纷，另一方面正视物质世界，把信仰有机地结合在宇宙进化的进程之中。最终使全人类不分信仰、不分地区、种族和国籍，携手共建大地，实现大团结。

综合观之，德日进的理论，特别是他的综合理论，不无独到之处。它吸引了不少学者进行探讨。但是，我们认为，毕竟是一家之说，需要验证。再加上他本人认识上存在着很大的局限性，所以，他的科学思维，例如进化论理论，虽然具有一定的意义，但肯定将被科学的发展所超越而变得落后；他的宗教思维，特别是神秘主义理论，虽然迄今为不少神学家所推崇，但肯定会有后起的宗教思想家提出更高的要求而显得陈旧。总之，德日进的思想不久会被人们遗忘或抛弃，德日进的理论将成为历史。值得注意的是，他的坚韧不拔的求实态度和敢于改革的创新精神，将被科学界、学术界、宗教界的人士所钦佩和纪念。

参 考 文 献

P. Teilhard de Chardin;

Le phénomène humain, Paris, 1955.

L'apparition de l'homme, Paris, 1956.

La vision du passé, Paris, 1957.

Le milieu divin, Paris, 1957.

L'avenir de l'homme, Paris, 1959.

L'énergie humaine, Paris, 1962.

L'activation de l'énergie, Paris, 1963.

La place de l'homme dans la nature, Paris, 1963.

Science et Christ, Paris, 1965.

Hymne de l'univers, Paris, 1961.

Sur le bonheur, Paris, 1966.

Claude Cuénot :

Teilhard de Chardin, Paris, 1962.

Nouveau lexique, Teilhard de Chardin, 1968.

Nicolas George :

D'Einstein à Teilhard, Paris, 1964.

Henri de Lubac :

La pensée religieuse du P. Teilhard de Chardin, 1962.

Teilhard posthume, réflexions et souvenirs, Paris, 1977.

Emile Rideau :

La pensée de Teilhard de Chardin, Paris, 1965.

马利坦

陈甫金 撰

篇 目

一、马利坦的生平及其著作	(93)
(一) 景仰社会主义的热血青年	
——中学时代 (1900 年以前)	(94)
(二) 从柏格森的门徒到天主教的信徒	
——巴黎大学时期 (1900—1906)	(95)
(三) “若不宣传托马斯主义，我便有祸了”	
——终身职业的选择 (1906—1919)	(97)
(四) 新托马斯主义研究中心的“艳阳天”	
——默东时期 (1919—1940)	(99)
(五) 反法西斯的爱国主义者	
——流亡美国时期 (1940—1945)	(102)
(六) 戴高乐的使者，保罗六世的“老师”	
——罗马时期 (1945—1948)	(103)
(七) 执教美国	
——普林斯顿时期 (1948—1961)	(104)
(八) 加伦河畔耶稣小兄弟会的特殊成员	
——最后的归宿 (1961—1973)	(105)
二、马利坦的宗教哲学	(107)
(一) 形而上学	(107)
1. 为什么需要形而上学?	(107)
2. 为形而上学的对象正名	(110)
3. 形而上学的认知模式	(115)
(二) 认识论	(120)
1. 理性知识的等级	(121)

2. 超理性知识的等级	(129)
(二) 完整的人道主义	(134)
1. 完整的人道主义是以神为中心的人道主义	(134)
2. 完整的人道主义是对抗共产主义的意识形态	(136)
3. 现代新基督教的理想及对资本主义制度的批判	(139)
三、结束语	(143)
参考文献	(145)





马利坦 (1882—1973 年)

马 利 坦

陈甫金

雅可·马利坦 (Jacques Maritain, 1882—1973) 是现代西方新托马斯主义 (又称新经院哲学) 思潮的主要代表人物。新托马斯主义是以梵蒂冈为国际中心的现代天主教的官方哲学。马利坦在漫长的学术生涯中以其卷帙浩繁、指涉深广的著述赢得了新经院哲学集大成者的地位, 成为梵蒂冈罗马教廷核准的官方哲学家, 被公认为新托马斯主义思潮的领袖。他的学说在欧洲、北美洲、南美洲以至非洲许多基督教国家或地区有着深远的影响, 西方著名哲学家的名单中应当有他的位置。

一、马利坦的生平及其著作

马利坦一生得享天年 (终年 91 岁), 目睹过两次世界大战的硝烟, 经历过不少政治的和生活的风波, 不过总的说来, 并没有受过重大的打击和挫折。然而在精神生活领域, 马利坦却有着并不寻常的经历, 心路颇为曲折。科学主义、社会主义、人格主义、直觉主义等当代思潮都曾在他心灵深处掀起过波澜, 撞击过他青年时代的心扉。只是在皈依天主教以后, 他才确立了终生为之奋斗的信仰, 并以其惊人的才华和毕生的精力去锻造

“一把捍卫信仰的敏锐而闪光的利剑。”^①

（一）景仰社会主义的热血青年——中学时代（1900年以前）

1882年11月18日，马利坦出生于巴黎一个新教家庭。父亲保罗·马利坦是巴黎著名的律师，在宗教问题上持中立态度，对儿子的思想似乎没有什么重大影响。母亲是当时法国著名国务活动家尤利·费伏列的女儿。费伏列是第三共和国缔造者之一，一位出色的雄辩家，法兰西科学院成员，实证主义哲学家。马利坦的母亲十分关心儿子的成长。从她后来推荐给马利坦的三个榜样看，她对直觉主义、无神论和社会主义思想颇有好感。她对法兰西的最终拯救极为关切，并认为宗教在这场斗争中不会占有什么地位，希望应寄托在知识界精英身上。母亲对社会问题的兴趣和态度看来对少年马利坦产生了较深的影响。青少年时代的马利坦对当时的社会问题有着一种强烈的精神热忱，他同情工人阶级，向往社会主义，渴望把自己的生命贡献给无产阶级。马利坦的母亲保留着马利坦青少年时代写给家中园丁的一封信——在当时的马利坦看来，家里的园丁就是无产阶级的直接代表。信中写道：“我要成为一个社会主义者，为革命而活，……我要回报无产阶级的大恩大德。为此，焦虑和悔恨此刻正执扭着我所做的一切，搅扰着我学习时的喜悦心情。当然，我要把自己所思考和知道的一切奉献给无产阶级，奉献给人类。我决心把它们全都用于装备革命，使人类的幸福和教育向前推进一小步。”^② 青年马利坦的这种激进思想看来并不是偶然产生的。除了家庭的比较宽松的思想气氛和母亲的影响这些条件之

^① J·M·杜纳维：《雅可·马利坦》，波士顿1978年第26页。

^② 《雅可·马利坦》第15页。

外，显然还与当时法国思想界的大气候有关。马利坦诞生和成长的年代，正是法兰西第三共和国建立并不断加深民主改革的时期。这时新教自由主义思想盛行，怀疑主义、实证主义、无神论等反对传统宗教、反对教权主义的思潮受到相当一部分知识分子的欢迎。当时执法国知识界牛耳的泰因和列南都是著名的实证主义者和科学主义者。他们以实证的科学知识为指归，为科学主义大唱赞歌，反对一切超自然（包括上帝）的信仰。在这样一种宽松自由的精神氛围中，作为一个关心社会现实的热血青年，对新的社会主义思潮萌发景仰之情，是不足为奇的。

1898年，马利坦进入亨利第四公立中学，继续在科学主义和社会主义思想的影响下学习。当时的同窗好友、也是后来最亲密的朋友之一，正是列南的孙子皮西查理。马利坦由于热衷于辩论和如饥似渴地探究真理而获得学校的好评。然而当他们俩结束中学学习，即将前往巴黎大学深造时，马利坦的思想已经发生了变化。他开始对以前接受的信仰和知识感到厌烦，渴望找到对人类状态的更进一步的回答。这是马利坦经历的第一次信仰危机。

（二）从柏格森的门徒到天主教的信徒——巴黎大学时期（1900—1906）

1900年，马利坦进入巴黎大学学习。当时的巴黎大学是实证主义甚至唯物主义的大本营。马利坦由于已经失去了对科学主义、实证主义和社会主义的兴趣，难于适应巴黎大学的思想气氛，常常感到苦恼和绝望。不久，他结识了同在巴黎大学学习的俄国犹太移民的女儿瑞莎。瑞莎发现自己在哲学和社会问题的争论中总是站在马利坦一边。从此，追求真理的渴望以及对形而上学的失望便把这对青年紧紧地结合在一起。他们双双

约定，如果在一年之内找不到眼前这种毫无意义的生活的症结所在，就一起自杀。正在这时，马利坦的亲密朋友贝古（当时还是社会主义者和无神论者）建议他们俩去法兰西公学听柏格森的课。柏格森决心以他的直觉主义反击当时正占上风的科学主义，试图重建人的价值和精神价值。面临精神危机的马利坦很快便为柏格森的哲学所倾倒，成为柏格森的忠实门徒。他后来回忆说：“柏格森第一个满足了我们对于形而上学真实性的殷切愿望，他向我们阐述了绝对的含义。”^①

1904年，马利坦与瑞莎结婚。次年获巴黎大学哲学硕士学位和科学硕士学位，取得在公立中学任教的资格。正当夫妇俩庆幸从柏格森那里找到了终极真理的时候，决定他们一生命运的机遇已悄悄地降临到了他们的头上。这就是他们和利昂·布洛依的结交。

布洛依是当时法国著名的天主教作家，以顽强的护教立场著称。布洛依过着一种令人难以置信的贫苦生活，致力于祈祷、忍受和著述。他的名言是：“唯一的不幸就是不是圣徒。”^②在当时许多人的眼里，布洛依就是“神圣”的化身。马利坦起初是通过阅读而注意到布洛依的。1905年，马利坦夫妇拜访了布洛依。这是一次决定性的际遇。据马利坦说，布洛依为他们树立了把全部灵魂交付给上帝的第一个活的榜样。确实，我们从马利坦后来的行事特别是退休后选择的生活方式中，可以清晰地看到布洛依的身影。

1906年6月，马利坦、瑞莎及其妹妹微拉由布洛依担任教父，接受洗礼，改宗罗马天主教。这一举动遭到了双方家庭的

^① 《卢汶哲学评论》1973年第3期，转引自《近现代西方主要哲学流派资料》，商务印书馆1981年第235页。

^② 《雅可·马利坦》第17页。

反对。马利坦的母亲对此尤其不满。她曾为儿子的前途推举过三个榜样：政治方面是马利坦的外祖父，哲学方面是柏格森，宗教方面是贝古（无神论者）。她希望儿子能成为贝古的门徒，以便通过贝古去消除布洛依对儿子的有害影响。对她来说，儿子改宗罗马天主教是对家庭的良好声誉的侮辱，为了这事，她一直未能原谅马利坦。

（三）“若不宣传托马斯主义，我便有祸了”——终身职业的选择（1906—1919）

马利坦在巴黎大学获得学位后，由于没有得到按照自己的见解讲授哲学的任何保证，不愿意到公立中学任教。1906年，他利用一笔奖学金，和瑞莎姐妹一起前往海德堡求学。他们身在德国，摆脱了家庭和朋友的干扰，过着一种平静的、沉思默想的生活。这期间，马利坦师从新活力论者、实验生理学家德里斯学完了生物学，应哈雪特出版公司之约编辑《实用生活辞典》和《正字法辞典》。1908年春天，他们又回到了巴黎。这时的马利坦已经是一个坚定的天主教信徒了。

回到巴黎，马利坦继续编辑辞典，撰写读物。1910年6月，在《哲学评论》上发表《现代科学与理性》，这是马利坦第一次发表论文。这时马利坦的哲学思想仍处于转折时期。他已经感到，在先前的哲学信念和新近的信仰之间可能存在着一道鸿沟。事实上，他已经准备为拯救自己的宗教信仰而放弃柏格森的哲学。夫妇俩选择了一位多明我会的法国神父克来里撒做他们的精神导师。在这位导师的指导下，马利坦于1910年12月间开始阅读托马斯·阿奎那的《神学大全》。他试图摆脱先前的精神包袱，决心把托马斯著作的种子播入肥沃的土壤。这一次转折关头的体验比起先前遇见布洛依时的体验来得更加强烈。《神学

大全》对他来说是“一片光明”和一次“拯救”。^①马利坦认定，这次“可喜的启示高潮”正是他的生命秉赋的最终显露，而托马斯正是他要寻找的“应当使其著作永垂不朽”的导师。他把圣保罗的“若不传福音，我便有祸了”改写成“若不传托马斯主义，我便有祸了”^②，以此作为座右铭，立志以研究和宣传托马斯主义为终生职业。

1912年，马利坦经过一番准备，终于走上教坛，开始在巴黎斯达尼斯学院讲授哲学。马利坦之所以选择这间学校任职，大概是因为该校是一间天主教学校，可以自由地讲授他的托马斯主义哲学。然而他的课程还是引起了相当大的争议，因为他的哲学主张同当时公立中学讲授的唯物主义哲学大相径庭。^③马利坦仅任职两年便离开该校，这与他的课程不合时宜大有关系。

1913年，马利坦出版了他的第一部著作《柏格森哲学批判》，正式宣告同老师的哲学公开决裂。在巴黎大学那些年，他一直是柏格森的忠实门徒，现在几乎要反脸了，难免有几分恐惧。他在这部著作中指出了柏格森哲学体系的危险性，1913年春在巴黎天主教研究院演说时又进一步发挥了他的见解。据说马利坦的演说很动感情，维护托马斯权威的言辞异常激烈。足见这时的马利坦已经成为托马斯主义的忠实信徒和天主教的顽强护教者。马利坦虽然在哲学上背叛了自己的老师，但后来仍一直对柏格森执弟子礼。

1914年，马利坦进入巴黎天主教研究所担任哲学教授，此职一直持续到1940年。第一次世界大战期间，他曾屡次试图从

①②《雅可·马利坦》第11页，保罗的话见《新约·哥林多前书》第10章第16—17节——编者注。

③第三共和国改革时期，政府曾于1842—1844年颁布法律取消宣传宗教信仰的公立学校，禁止在公立学校讲授宗教信仰的课程。参看色诺博斯：《法国史》，商务印书馆1972年下册第509页——编者。

戎，由于健康原因而被拒绝。为了法兰西对德战争的胜利，他更加努力地工作；增加授课科目，还专门就德国哲学进行演讲，批评德国哲学的专制主义倾向。战争给马利坦等人带来了切身的痛苦。他的亲密朋友皮西查里和贝古都在前线战死，他的精神导师布洛依和克来里撒也在战时相继死去。

战争期间，马利坦生活中最重要的一件事要算他和维拉德的知遇了。维拉德是法兰西军队的一名军官，当时正患精神分裂症。他阅读马利坦的著作并同马利坦建立了通讯联系，从中得到了精神上的慰藉。不久维拉德战死，留下遗嘱把数目可观的遗产大部分赠给马拉斯和马利坦，因为他们俩是“法兰西精神遗产和道德遗产的卫士”。^①马利坦正需要一大笔经费来帮助他推进托马斯主义的研究和宣传，维拉德的馈赠不啻及时雨。然而也正是这笔遗产在后来的政治风波中给他惹了麻烦。

（四）新托马斯主义研究中心的“艳阳天”——默东时期（1919—1940）

1919—1940年期间，马利坦由于接受了维拉德的遗产，已经有能力放弃作为生计的教书生涯，以便把绝大部分时间用于写作。他花了一部分接受下来的遗产，在位于巴黎和凡尔赛之间的默东购置了一幢楼房，建立了一个托马斯研究中心。在瑞莎姐妹的协助下，马利坦每周一次接待来访者。这种会见很快就变成了托马斯主义的研讨班，并广泛地吸引了各方面的知识分子和艺术家。默东的这座楼房成了当时许多不同背景和不同职业的人们向往的地方。

第一次世界大战后，马利坦和他的许多朋友曾参加过马拉斯倡导的“法兰西行动”，被卷进了一场政治风波。1926年秋，

^①《雅可·马利坦》第11页。

教皇庇护十一世公开谴责马拉斯集团的定期刊物《法兰西行动》，马利坦因此受牵连。其中部分原因正是由于军官维拉德的慷慨馈赠。马利坦并不是马拉斯政党的成员，但却是马拉斯的朋友，又由于共同接受遗产，便同马拉斯发生了直接的关系。其实这时的马利坦几乎只和纯理论的哲学打交道，完全失去了年青时期那种对政治事务的兴趣。教皇的谴责使他受到了一次很大的震动。他公开否认同《法兰西行动》及其思想有任何实际的或假设的联系。基于这次教训，马利坦才开始根据托马斯的学说去构想基督徒在这个世俗领域中应负什么责任的问题。这项工作的第一个结果便是1927年出版的《精神的首要性》（英译本为《不属于凯撒的东西》）。这部著作从立论上看，显然是针对马拉斯的“政治第一”这一名言而写的。

托马斯主义研究中心建立以后的头10年，即整个20年代，马利坦研究和宣传托马斯主义的论著果然频频面世。马利坦本来计划写一部完整地 and 系统地研究托马斯主义的哲学巨著，总标题是《哲学概论》。但后来只出版了两卷：《哲学导论》（1921）和《概念的顺序》（即《小逻辑》，1923）。至今仍不清楚马利坦放弃这个计划的原因，不过从1923年以后出版的著作看，已出的这两本哲学著作表明马利坦的思想已经趋向成熟和定型。^①这一时期的重要著作还有：《艺术与经院哲学》（1920）、《泰奥纳：哲人对话》（1921）、《反现代》（1922）、《论祈祷的生活》（1922）、《试论理智及其生命》（1924）、《三位改革家：路德、笛卡儿和卢梭》（1925）、《天使博士》（英译本为《托马斯·阿奎那：学院的天使》（1929）。粗略算来，年出一书，足见马利坦才识之高与用力之勤。

进入30年代，马利坦更为忙碌。他花费了大量的时间频频

^① 参看《近现代西方主要哲学流派资料》，商务印书馆1981年第237—238页。

接待来访者，抓住一切机会宣传托马斯主义，此外还在文学和艺术方面下苦功，并且为坡隆出版公司编辑丛书。特别值得提到的一项活动是他参与了社会政治问题的争论。马利坦在他指导的天主教周刊《七》(Sept)上发表了许多宣言，其中最重要的一个是1934年的《为了公共利益》。这篇由马利坦和其他51位天主教知识分子签名的宣言表达了反法西斯的立场和新的社会政治见解：鉴于法西斯在法国盛行的危险性，应当倡导一种多元的、人道主义的政治制度，左派和右派各执一端的政治主张都是无济于事的。《关于独立的信》(1935)也体现了这种超党派的尊重正义和人类福利的政治理想。由于这些宣言旗帜鲜明地反对法西斯主义，致使周刊遭到责难，并于1937年宣告停刊。顺便指出，对于西班牙内战(1931)和意大利入侵埃塞俄比亚(1935)两大事件，马利坦的反法西斯主义立场是很坚定的。马利坦上述见解和立场同当时法国天主教多数人的意见形成了尖锐的对立，他也因此而赢得了“政治自由主义者”的声誉。

30年代对马利坦来说既是多事之秋，也是学术上的黄金时代。他的三部最重要的著作都是在这个时期出版的。《区别为了统一——知识的等级》(1932)是一部广义认识论巨著，长达940页，西方世界普遍认为这是马利坦的杰作，在马利坦生前已出至第四版(巴黎1946)。《形而上学导言》(1934)是马利坦第一部本体论专著，副标题是《关于存在的七次演讲》，这是奠定新托马斯主义理论基础的最成熟的著作。《完整的人道主义》(1936)是新托马斯主义社会政治观点的代表作。此书1936年出版于巴黎，而真正的第一种译本1935年已出现于西班牙，题为《一位新基督徒的现世问题与精神问题》。^①从影响的广度看，

^①《雅可·马利坦》第65页。

此书知名度远为其他著作所不及。从教皇保罗六世到拉丁美洲基督教民主运动的领袖，都曾受过这部著作的影响。保罗六世还在其教皇通谕《论民族的发展》中征引此书。其他著作还有：《宗教与文化》（1930）、《笛卡儿》（1931）、《笛卡儿之梦》（1932）、《论尘世的制度与自由》、《论基督教哲学》（1932）、《科学与智慧》（1935，此书强调了知识的两种形式，可与《知识的等级》互相参照）、《自然哲学》（1935，这是马利坦的第一部宇宙论）、《诗的状况》（与瑞莎合著，1938）、《人格与社会》、《文明的曙光》、《四论人身条件下的精神》（1939）。

默东的20年是马利坦一生中最重要的时期。他以惊人的才华和速度在这里写下了近三十部著作，使默东的这座楼房成为名副其实的托马斯主义研究中心。而他在学术上和政治上所享有的声誉也早已悄悄地把她推向了新托马斯主义思潮领袖的地位。马利坦后来常常回忆起这段峥嵘岁月，称它为“默东的艳阳天”。

（五）反法西斯的爱国主义者——流亡美国时期（1940—1945）

1940年，德国法西斯占领法国。马利坦当时正在多伦多中世纪研究所访问讲学。由于马利坦的众所周知的反法西斯主义立场以及瑞莎姐妹的犹太人身分，这个三人小家庭无法再返法国。尽管他们对这次出访北美感到愉快，也很喜欢美国，然而流亡者的生活却在他们心灵深处留下了严重的创伤。象许多流亡在外的法国人一样，他开始为祖国的独立和自由奔走呼号。他参加了戴高乐将军的组织，并在《美国之音》发表广播讲话，支持抵抗法西斯的运动，呼吁人们给法国救亡事业以道义上的支持。马利坦还参与建立“高等自由研究院”（1942年，纽约），1943年被选为院长。这间学院被人称为法国战时唯一自由的大学。这

期间，马利坦先后到过多伦多大学、芝加哥大学、哥伦比亚大学、耶鲁大学和诺特丹大学教学和演讲。

战争期间，马利坦依然出版了不少著作，其重心明显地偏向社会政治方面，也有属于应用哲学方面的。主要有《论政治公义》（1940）、《经院哲学与政治》（1940，别人编辑的）、《圣保罗的思想》（1941）、《度过难关》（1941，关于法国沦亡的教训）、《拯救时代》（1941，论文集）、《基督教与民主》（1942，对“真正的民主”即由神意所激励的政治体系的想法）、《人权与自然法》（1942）、《处在十字路口的教育》（1943，阐述其基于战争中的教训而提出的人道主义教育观念）、《从柏格森到托马斯·阿奎那》、《人道主义政治原则》（1944）、《人的命运》、《保卫正义》（1945）。在许多著作和演说中，马利坦还表达了反对种族主义和抵制反犹太人恐怖的立场，这些观点都简要地概括在后来1958年出版的《美国观感》中。

（六）戴高乐的使者，保罗六世的“老师”——罗马时期（1945—1948）

1944年6月，戴高乐将军出任法兰西共和国临时政府首脑，次年即任命马利坦为法国驻梵蒂冈罗马教廷大使。从1945—1948年，马利坦一直担任此职。这时，尤卡利主教（即后来的教皇约翰二十三世，1959—1963年在位）任罗马教廷驻法国公使。两位大使一直为了1940年根据贝当（当时法国政府首脑）的意见而建立的法国主教团问题进行细致的谈判。马利坦并没有让外交使命遏制自己的笔，继续以社会政治问题为主攻方向著书立说。仅在1947年就出版了多种著作：《关于十字路口的教育》是对1943年的同一个主题的发挥；《个人与公益》确立了基于“个体”与“人格”的区别的人格主义学说，阐述了个人与公益的关系；《存在和存在者短评》实际是《形而上

学导言》的修订版；《理性与理由》探讨了认识论的有关问题。

在罗马期间，马利坦结识了梵蒂冈的一位官员蒙蒂尼——后来的罗马教皇保罗六世（1963—1978年在位）。蒙蒂尼深受马利坦的影响，与马利坦相识后常以马利坦的门徒自称。前面提到，他甚至在教皇通谕中征引马利坦的著作，并为之作注。在1965年举行的第二次梵蒂大公会议上，马利坦被核准为罗马教廷官方哲学家。大会结束时，保罗六世还通过马利坦向世界知识分子献辞，并在彼得广场上公开拥抱马利坦。这大概是自称学生的蒙蒂尼回报老师的最好礼物了。

（七）执教美国——普林斯顿时期（1948—1961）

1948年，马利坦大使任职期满，颇为此后何以为家的问题费了一番踌躇。回忆战前默东时期的幸福生活，乡思缕缕；难忘为祖国而战的岁月，故土眷眷。然而马利坦感到，他在法国的影响已经远不如战前。而在美国，40年代在天主教学院和大学接受教育的一代人却对他深怀敬意，把他看成这个时代的重要思想家；美国有他的地位。于是马利坦决定接受普林斯顿大学校长的邀请，到该校任哲学教授。这是他的最后一个教学岗位。

1948—1961年，马利坦一家一直住在普林斯顿（马利坦1952年退休后仍然担任普林斯顿大学名誉教授）。他为大学开设了新的讲座，与此同时，丰富多采的著述源源而出。这个时期的重要著作都是用英语写作并在美国出版的。哲学方面有《理性的范围》（1952），社会政治方面有《人与国家》（1951）和《论历史哲学》（1957），《美国观感》（1958）最初也是用英文写的。道德哲学方面有《道德哲学》（1960），同一问题的著作还有先前用法文写的《道德哲学基本概念新论》（1951）。美学方面有《艺术和诗歌中的创造性直觉》（1953）和《艺术家的责

任》(1960),前者被称为马利坦美学思想的圣经。这些英语著作对天主教思想和西方文学艺术都产生过很大的影响。其他著作还有宗教神学方面的《近代无神论的意义》(1949)、《接近上帝》(1953)、《礼拜与瞻仰》(1959)、《人类靠拢上帝》、《天国中的哲学家》(以上1960)。应用哲学方面有《关于一门教育的哲学》(1959,修订版1969)和《哲学应用》(1961)。

1959—1960年间,陪伴马利坦半个世纪之久的瑞莎姐妹先后病逝,这对于年近八十的马利坦无疑是一次沉重的打击。

(八) 加伦河畔耶稣小兄弟会的特殊成员——最后的归宿 (1961—1973)

瑞莎姐妹去世后,79岁高龄的马利坦决定返回祖国,寻找最后的归宿。1961年,他来到法国南部加伦河畔的图卢兹,和多明我会的会员一起生活,过着团体的宗教生活,执行特殊的宗教仪式,从事体力劳动,生活极其简朴。马利坦选择这种生活方式,使人想起了他的精神导师布洛依。

在图卢兹,马利坦依然勤于著述。出版的重要著作有《回忆录》(1965)、《加伦河畔的农夫》(1966)、《天主经解释》(1962)、《上帝与罪恶的赦免》(1963)、《以色列的奇迹及其他》(1965)、《论基督的恩惠与人性》(1967)。马利坦曾宣布《加伦河畔的农夫》是他最后的著作,是其思想的“雄鸡鸣唱”。此书旨在揭露教会内部危机的根源,出版引起了巨大的反响,在法国和美国一度成为畅销书。在天主教内部,这部著作还诱发了一股要求改革的所谓自由化思潮,并且受到了教会当局的恐吓。^①此外,马利坦还整理和出版了《瑞莎的日记》(1963),完成了《关于一门教育的哲学》的修订版(1969)。他生前真正的

^①《雅可·马利坦》第25页。

最后一本著作是《论基督的教会》（1970）。

1969年，马利坦经特别批准正式加入耶稣小兄弟会。他说他一生都在背叛，现在是过顺从生活的时候了。的确，反叛可以说是马利坦的一个标志：反叛社会主义信仰，反叛他母亲一代人的科学主义，反叛老师柏格森的哲学，还常常反叛天主教大多数人的政治立场。然而，反叛也是为了顺从。马利坦一生的反叛，正是为了顺从他所拳拳服膺的托马斯主义，顺从他的最高信仰——上帝。

在这最后的岁月，马利坦的身体已经十分衰弱，然而其智力的活跃却叫来访者感到吃惊。客人们可以在他简朴的客厅门前看到一张小告示：“这里住着一个行将就木的老年隐士。如果他的头脑已经毫无用处，就让他留在梦乡吧；如果你相信他还有事可做，就请行行好，遵守他为工作制定的铁则：谈话不超过半小时。”^①可见，在生命之树的第九十个年轮上，马利坦仍以其清明的睿智为天主教事业尽忠呢！1973年4月28日，马利坦因心脏病发作，与世长辞。终年91岁。

马利坦一生留下了四百多本（篇）论著，涉及领域之多，在现代著名思想家中实属罕见。仅从上面所列六十多种著作的书名，亦足以见出其兴趣的广泛性和多样性。另一位著名新托马斯主义者吉尔松（E. Gilson）评论说：“世界上无论提出什么问题，只要是有关真理的问题，马利坦就无不加以关注，无不加以解答，……对于文学、艺术、科学、伦理、国家政治或国际政治，在他的一生中，在他的思想中，他本人是没有不关心，没有不探究，没有不去认识的。”^②

^① 《雅可·马利坦》，第26页。

^② 转引自《现代西方主要哲学流派资料》，商务印书馆1981年第237页。

二、马利坦的宗教哲学

马利坦的宗教哲学包罗万象，概而言之，其主干部分包括三个方面：本体论或形而上学、认识论（广义的认识论或知识论）和人道主义。下面试依据有关代表作分述之。

（一）形而上学

与现代西方大多数思潮拒斥形而上学的倾向相反，新托马斯主义旗帜鲜明地捍卫形而上学在哲学中的首要地位，视本体论为“第一哲学”。形而上学是新托马斯主义哲学的核心。在马利坦的思想体系中，形而上学本身就是关于存在的一种包容宏富的哲学理论。这方面的主要著作有《形而上学导言》（1934）和《存在和存在者短评》（1947），后者实际是前者的增订本。《知识的等级》（1932）也涉及形而上学的许多重要方面。

《形而上学导言》是托马斯主义本体论的一个简明纲要，其副题是《关于存在的七次演讲》。这是马利坦最重要的著作之一。它是马利坦全部思想的发源地，它所提供的形而上学原理为马利坦对其他精神领域的探讨奠定了理论基础。因此，把握马利坦的哲学思想，最好从他的《形而上学导言》入手。

1. 为什么需要形而上学？

在《形而上学导言》第一讲中，马利坦首先公开申明其托马斯主义立场，为复活托马斯主义寻找论据。他宣称，复活托马斯主义是时代的需要，因为“活的托马斯主义”是唯一能在理论上和实际上拯救理智的价值和人的价值的哲学。马利坦把现代哲学的混乱状态归咎于人们越来越偏爱现象科学而侮辱形而上学的知识。

在他看来，科学或哲学的每一个问题都具有两个基本的方

面：既是“神秘”，又是“问题”。之所以是“问题”，是因为当理智试图解决问题时，它是一个难题。从性质上看，这是纯粹的经验知识方面的事情。然而，认知活动还有其神秘方面，即理智超越自身，以一种神秘的方式同化自身以外的东西。这种神秘蕴含在知识的对象之中，其意义太丰富了，以致不能完全被同化，只有上帝的智慧才能理解它。

马利坦认为，形而上学是一种神秘方面超过“问题”方面的科学。他指责现代哲学过于注重经验的、确定问题的根据，因而使本体论问题受到冷遇。现代哲学的一个重大错误，就是“忽略了问题的神秘方面，而仅仅把哲学、形而上学和智慧——智慧是一种把存在（being）的神秘性尊崇为最高因素的知识范畴——看成是卓越地回答问题和解决难题”。^①然而，“不懂得神秘的哲学决不是哲学”。^②

马利坦据此对现代哲学发展的前景表示悲观。按照他的看法，现代哲学遵循实在（reality）的“问题”方面所专有的经验方法，以基于更换（substitution）的进步概念为特征，而这种基于更换的进步观念又是现象科学所特有的。新的学说通过一种与贯穿于历史的一长串科学革命相同的方式而获得取代旧学说的信心。如同科学上哥白尼体系代替托勒密的天文学一样，哲学上笛卡儿对于中世纪哲学、康德对于笛卡儿、柏格森对于康德等等都被看成是更换式的进步。然而这种哲学的进步却伴随着理性的退步。“我们已经目睹了人类理性的堕落，目睹了人们对于经验主义的迷恋。经验主义比以往任何时代的哲学都更加热切地寻找智慧；但却没能找到，因为它否认神秘的意义，并试图使智慧服从于以更换为根据的异己的规律”。^③这种以更换

^{①②} 马利坦：《形而上学导言》，英译本伦敦和纽约 1939 年第 9 页、第 5 页。

^③ 《形而上学导言》第 11 页。

为根据的进步是同“存在”的科学正相对立的，因为“真理不能服从于年代学的检验”。^①

马利坦所主张的为“存在”的科学所特有的进步概念准确说来是一种“基于成长中的亲密关系 (a growing intimacy) 的“进步”。^②这是一种通过加深知识对象所固有的不变原则而获得的进步。在马利坦看来，托马斯主义把最重要的传统的连续性归还给了哲学，把形而上学的永恒真理归还给了哲学。这些真理仍然在我们对它们的理解中加深、成长。它们不会被新的学说所代替，因为它们是成长着的、新鲜的东西。

以上就是马利坦论证托马斯主义形而上学必要性的基本思路。从立论上说，马利坦的本意是十分清楚的，就是要在现代哲学和科学的发展、流变当中为神学和上帝觅出一方安定而久远的宝地。从论证过程看，倒也不乏可取之处。马利坦确实抓住了某些现代哲学思潮的一大把柄：过分地依重实证的经验知识而忽视了本体论问题。他从科学问题和哲学问题入手，离析出神秘方面和“问题”方面，然后把“问题”方面交给实验科学去处理，而把管辖神秘方面的特权留给了托马斯主义的形而上学，从而为宗教神学乃至上帝立了一项专利。这种论证方法不能算是新颖（至少马利坦的宗师托马斯·阿奎那已经用过），但对于马利坦的目的来说，是部分地达到了的。他对科学问题的两分法，不能说毫无意义。科学问题确实有其神秘的一面，且自有其激发科学家的好奇心和探索精神的魅力在。然而所谓神秘，只不过是未知的同义语而已。神秘或未知通过实践可以转化为已知，无须宗教神学染指。这个简朴的事实是神学家们无论如何高明的论证都对付不了的。

从另一方面看，马利坦在这里倒是提出了一个具有重要意

^{①②}《形而上学导言》第3、9页。

义的问题：面对拒斥形而上学的现代思潮，形而上学或本体论应当如何动作？是放弃为自己辩护的权利，缴械投降，还是加强自身武装，主动出击？众所周知，当代西方唯科学主义或人本主义思潮，特别是实证主义、马赫主义和逻辑实证主义等，正是打着“拒斥形而上学”的招牌，拒绝对世界的本质基础是什么的问题作出正面回答，试图把哲学变成“纯科学的认识论”、“科学的逻辑”或“分析和解释的活动”。尽管它们在反对传统思辨形而上学、扩展和深化哲学领域方面各有自己的贡献，但从总的方向看，都是要取消哲学基本问题，抹煞作为科学世界哲学的意义。因此，正确地解决哲学基本问题，或者说坚持和发展马克思主义哲学的本体论，对于克服西方现代哲学思潮的错误倾向仍然具有重要意义。马利坦从护教的立场出发强调形而上学和本体论的首要地位，对辩证唯物主义来说，是富有启发意义的。

2. 为形而上学的对象正名

论证了形而上学的必要性之后，马利坦接着要做的事就是为“被搞得混乱不堪的”形而上学的对象正本清源，即为形而上学的“存在”正名。

(1) 形而上学的“存在”不是什么？

在题为《冒牌的形而上学硬币》的第二讲中，马利坦指出：形而上学是关于存在的学问，这是既成事实；然而对存在的定义本身就已造成了混乱状态的最初源泉。

他首先提到了三种存在的概念，并分别指出它们为什么不是形而上学的存在。第一种是自然科学的存在概念。自然科学，即关于现象的实验科学，有其专门化了的、相关的存在。就其被包含于可感的和变化的有形世界而言，是一种现实化了的存

在，“作为可观察和可测量现象的基础的存在”。^①第二种是普通意识（common sense）所理解的存在。普通意识也与存在有关，但这时形而上学的存在却被含混不清的东西遮掩着，披上了伪装。普通意识是在还没有剥离存在即没有把存在同其他概念区别开来的情况下模糊地领悟形而上学的存在概念的。普通意识是“对形而上学的一种粗浅的素描，是基于自然运动和理性的本能直觉而描绘的活泼、直率的草图”。^②第三种是“取消实在（reality）的存在”。这是逻辑学的对象。之所以赋予它“取消实在”的名分，是因为逻辑学家只有在思维中知觉到它的时候，才会有这样的概念。即是说，这是一种概念性的存在，只有在推理过程中才会涉及它。概念性的存在不能存在（exist）于心灵之外，所以不能现实地存在着。

马利坦无意怀疑上述三种意义上的存在。他认为这些说法都有一定的道理，都是实际可行的思维模式，各有各的用处。他想要弄清楚的是形而上学的对象——作为存在的存在（being as being）——同其他概念混淆不清时所造成的根本性的智力错误。

此外，马利坦还指出了三种所谓“虚假的存在”。他把这三种存在概念都归咎于“被误解了的、衰落的逻辑”。第一种是黑格尔的看法。马利坦认为，黑格尔哲学体系的裂痕就在于他忘记了存在是超验的。黑格尔假定存在具有纯粹的类的性质，力图把存在理解为最高的类（genus），而根据逻辑抽象的规则，黑格尔不得不把存在同“无”等同起来，同“不存在的实质”等同起来。第二种是康德的看法。康德把逻辑看成是“从事物中分离出来、独立于事物之外的思维规律和思维形式的科学”。^③

①② 《形而上学导言》第 28、29 页。

③ 同上书第 37 页。

这种纯思维形式的概念在思维和事物之间设置了一道鸿沟。第三种是柏拉图式或司各脱式的错误。他们把形而上学和存在（existence）割裂开来，使形而上学局限于对实质（essences）的描述。马利坦针对这一点写道：“当我们断言存在是智力的对象——这体现了托马斯主义哲学的深奥的实在论——的时候，我们并不就在此刻停留在实质上。当智力在其自身中明确地表述一个与某种不管是思维中的还是思维外的东西相符合的判断时，它是连续进行的。智力的连续进行就是存在（existence）。”^①

实在（reality）和存在这两个概念虽然还不是本体论意义上的存在概念，不能与形而上学的对象——作为存在的存在等同，但同其他冒牌的、虚假的存在概念相比，已经具备了入围的资格。马利坦因此又把托马斯主义称为实在论或存在的哲学。实际上，还在人们开始热衷于萨特和卡缪的存在主义以前，马利坦就把托马斯·阿奎那这位 13 世纪的哲学家称为存在主义的思想家了。他在 1965 年的一封信中写道：“你们很好地注意到了以下事实：从时间上看，我和吉尔松关于托马斯主义是一种存在主义的见解的主张早在当代存在主义流行以前就已经提出来了。正是我们发表的见解加深了人们对圣托马斯的理解。这同迎合存在主义时髦是完全不同的两码事”。^② 可见，在强调存在的重要意义这个问题上，马利坦是要求领先权的。这个要求不无道理，在加深托马斯主义有关存在的见解方面，他确实做出了自己的贡献。“托马斯主义的形而上学家……不必是一个专门化的知识分子。……他必须对可感对象有敏锐而深刻的认知。他应当突入存在，极尽其强烈的情感与审美的知觉能力，并以

① 《形而上学导言》第 20—21 页。

② 《雅可·马利坦》第 14 页。重点号是马利坦加的。

其对苦难和现实生活矛盾的体验，深深地沉浸到存在中去，以便高居于自然领悟的第三重天 (the third heaven) 之上，享用那可领悟的事物的实质 (the intelligible substance of things)”^①

(2) 形而上学的存在是什么？

在清除了冒牌的、虚假的形而上学的存在概念以后，马利坦便着手对真正的形而上学的存在即“径直作为存在的存在”加以规定。从第三讲开始，读者的注意力被引向“形而上学的真正对象”。这对象就是“从可感觉的实质 (quiddity) 中解脱和分离出来的存在，因而是以其纯粹概念上的价值去考虑并使其独立的存在”。^②在马利坦看来，一切事物都渗透着存在，都为着智力的谛听而低声细语地叙说存在。然而并非任何人都能理解形而上学的存在，只有那些在智力方面对精神事物的专注达到必要等级的人才能与洋溢的可理解性 (the fullness of intelligibility) 所弹拨的乐曲合拍。

在第四讲中，马利坦对形而上学的存在作出了更重要的规定：存在既是复合的，又是单一的；既是多，也是一。从这个意义上说，存在在实质上 (essentially) 和实际上 (intrincically) 是相似的 (analogous)。说存在是复合的，多价的，是因为它要通过可感物质的多样性来表现它自己。可感物质是许多具体化了的 (particularized) 物质，它们是存在，或者说分有存在。可是存在却并不因此而被分割，它还是一。每一具体化了的事物都在不同程度上分有同一个唯一的存在的性质。这种由事物所分有的存在概念是以“实质—存在” (essence—existence) 的两极性为特征的。可以说，哪里有存在，哪里就有性质 (nature) 或“实质” (essence) 是什么和存在 (being) 或“存在” (existence) 的作用 (action) 这两个方面。这两个极端不一定是互相隔绝的。

^{①②} 《形而上学导言》第 23—24、19 页。

的确，在上帝的智慧中，这种想象的（ideal）区别并不存在。

在这一讲中，马利坦还进一步规定了上帝与存在的关系。由对存在的直觉所领悟的形而上学的实在（reality）、内涵极其丰富，以致“存在”（being）这一术语不遑传达。存在流溢（overflow）并产生概念，依靠这些概念，形而上学家得以知晓存在的势不可挡的丰富性。与此同时，从不同方面理解的存在就产生了超验的同一、真理和善。存在实质上是流溢。哪里有存在，哪里就必定有倾向和爱。在一切有形体的存在中，倾向或爱产生运动和变化，因为存在在其完善自身的过程中，必定把某种性质推移到自身以外并使之完善。但是，在上帝即存在本身那里是不会有运动或变化的，因为“如果爱着的存在就是智力活动和爱本身，那么，这就如同上帝一样，当他知晓自身并爱自身时，他并不完善自身，并不获取新的完善。但是，他流溢一切与自身相同的东西。这种流溢就是他的存在本身”。^①正是在上帝流溢存在的丰富性这一意义上，马利坦对圣经中的“自有永有”（Ego sum qui sum）和“上帝是爱”（Deus caritas est）这两个人所熟知的句子作了新的解释。^②简单说来，上帝是最高存在，或叫做存在本身，它是存在的丰满性或丰富性的源泉，也是概念、真理等所从出的源泉；上帝自有永有，它是爱，是永恒，无须乎运动和变化，无须乎完善。

马利坦为形而上学的对象正本清源的论证，给人的印象是深刻的。它始则从混乱状态中剥离出形而上学的真正对象——

① 马利坦：《形而上学导言》第73页，重点号为马利坦所加。

② 马利坦文中所引为拉丁文，“自有永有”语出《旧约·出埃及记》第3章第14节；“上帝是爱”之类的句子多见于《旧约·诗篇》。在英文圣经中，“自有永有”全用大写字母通译为I AM THAT I AM，此处从中文版圣经译出。按照基督教基要派的解释，“自有永有”含有上帝大能大德、至尊至上的意义；上帝就是人所需要的一切，或者说人的一切都可以从上帝那里得到满足——编者。

作为存在的存在，继则揭露“冒牌的”形而上学的存在概念；终则顺乎自然地作为形而上学的存在作出正面规定。不管人们对其宗教信仰抱何种态度，大概都能感受到其论证的力度。这里要指出的是，作为新经院哲学的一位综合大师，马利坦在“加深”从亚里士多德到托马斯·阿奎那的“作为存在的存在”这一形而上学的主题时，并没有忘记古代其他传统思想中可供利用的因素。例如，他的上帝流溢说便明显地表现着他对柏拉图、斐洛和普罗提诺的综合利用。^①

3. 形而上学的认知模式

《形而上学导言》列过两种认知模式，这是形而上学家的两种认识方法，一种是形而上学的直觉，一种是形而上学的抽象，叫实体之光。

前面已经指出，马利坦认为，对于形而上学的莫测高深的存在，凡夫俗子是无可奈何的，只有那些在理智上对精神事物的专注达到某种必要等级的人才具备领悟存在的能力。这种领悟，马利坦称之为直觉的体验。它是“一种超越任何推理论证的极其朴实的观照……其含义及底蕴是人类语言所无法穷尽或不足以表达的。在观照中，在仿佛是精神燃烧的果敢的激情袭来的瞬间，灵魂与实在（reality）处于一种强烈的、洞若观火和阳光普照般的交融状态。实在触及并抓住了灵魂”。^② 这种神秘

^① 柏拉图的理念论认为，特殊事物之所以存在，是由于“分有”了作为共相的理念本身。斐洛（公元前20—公元45年）被称为“基督教之父”，他认为超验的神“包含一切而不被一切所包含”，是自满自足的“最纯粹的辐射的源泉”；圣灵流出并分给人类而自身却不曾减少。这种上帝辐射和圣灵流出的学说上承柏拉图的分有说，下启普罗提诺的“太一”流溢说。普罗提诺认为“太一”是超验的神，它不追求任何东西，也不需要任何东西，它是充溢的，“流溢”出来的东西便成了别的实体。

参阅斐洛：《斐洛》伦敦1929年第5卷第145、157页第4卷83页第2卷第475页；《古希腊罗马哲学》，商务印书馆1982年第177—178页、463—466页——编者。

^② 马利坦：《形而上学导言》第46页。

的直觉是形而上学家最重要的必需品。它不是由精妙的方法和技巧产生的；它是一种圣宠，是信仰的一次飞跃，是理智以其直觉的高度自由去获取的飞跃。马利坦对直觉的这种动情的描述，使人想起了他早年的老师柏格森的直觉主义。其间师承关系固然清晰可鉴，但性质已是小同而大异。柏格森以直觉对抗理智（理性），而马利坦则视直觉为理智的命脉所在。这其实是对柏格森直觉主义的反拨。其用意显然在于调和理性与直觉，使智力中的理智方面与感情方面保持平衡。对马利坦来说，这也是一种综合，一次统一。分析为了综合，区别为了统一，这是贯穿马利坦全部著作的一个基本原则。在诗歌和艺术方面，马利坦更是以其对创造性直觉的强调而享有声誉。创造性直觉是马利坦美学思想的灵魂，另当别列，兹不复赘。

形而上学家除了通过直觉领悟存在，还需要另一种与直觉相类似的认知方式——实体之光 (objective light)。形而上学家所掌握的存在知识，是通过实体之光获得的。实体之光是一种认知模式，马利坦又称之为“强烈的想象”或“强烈的抽象”。强烈的抽象与广义的抽象是有区别的。广义的抽象是一种“前科学”的认知模式，这种模式与前面提到的普通意识相似，它只能领悟模糊的或暧昧的存在，而不能领悟作为存在的存在本身。强烈的抽象是这样一种抽象，“在这种抽象中，知识彻底非物质化了，就是说，对象被想象时完全没有物质在场 (sine omni materia)”。^① 物理学、数学和形而上学各有其认知方式，这些认知方式在想象或抽象的程度上是依次递进的。非物质化最彻底的认知方式就是形而上学家的实体之光，只有这种实体之光才能渗透存在中的只能以智力理解的神秘 (intelligible mystery)。“在存在中，只能以智力理解的神秘比受外部感官的感知制约的可

^① 《形而上学导言》第 79 页。

理解性或受想象的直观制约的可理解性更加深邃”。^①马利坦提醒说，象实体之光这样的抽象，在完全消极的意义上一定是不可理解的。确切地说，抽象就是从一种东西当中把嵌入其内的某种东西抽取出来，而不是丢弃或毁坏这种东西。对无比高深的极度非物质化的知识对象——形而上学的存在来说，进行这种抽象是极端困难的。形而上学的存在是“最普遍最一般的东西”，^②它为一切东西所分有，而且永远呈现在我们面前。然而它又是一种“隐秘的存在”，是一种意蕴极其丰富的只能以智力理解的对象。这样的对象很难按其近在眼前而又无所不在的效能去认识，正如有的人天天见面却并不真正了解一样。我们通常是按照表面印象所领会的意义去使用“是 (to be)”这个动词的，而存在的真谛正是隐藏在这个不起眼的动词中。^③

马利坦这里提出的实体之光显然是对其早年著作中的“理智之光”或“精神之光”的修正和发展。早在《哲学导论》(1921)中，马利坦就开始对理性认识与感性认识的关系问题作了探讨。他认为，在观念起源问题上哲学家们大致可以分成三个主要派别：感觉主义派、天赋观念派和亚里士多德与托马斯派。马利坦当然赞同最后一派的观点，因为它“主张我们的观念与感觉和影象有本质的不同，但是认为观念是通过我们心中

① 《形而上学导言》第 83 页。

② 同上书第 86 页。

③ 在西方语言中，“是”、“存在”、“有”等意义通常由同一个表示关系、状态及性质的联系动词来表达。英语中作为本体论意义上的“存在”就是用 be 的变形 being 来表示的。“是”（存在）这个词曾引起西方自古以来许多哲学家的讨论，较系统深入者当推亚里士多德的《范畴篇》和《形而上学》。其本体论问题的系统探讨正是从对“是”的分析开始的。“将本体作为一个哲学概念，进行分析，加以论证的，第一个人就是亚里士多德”（汪子嵩：《亚里士多德关于本体的学说》三联书店 1982 年第 1 页）——编者。

的精神之光（能动的理智）的活动从感觉和影象里抽出来的。”^①感性认识仅仅是关于个体的认识，观念则是抽象概念，即共相，属于理性认识。马利坦是明确肯定后者来源于前者的：“我们除了通过与事物直接接触的感官以外，是没有办法从事物中引出观念来的。我们只要注意一下一个小孩的心理发展，就会深信我们的一切认识都是从感官开始的。所以理智认识（通过观念的认识）毫无疑问必定是得自感觉认识的”。^② 理性认识源于感性认识而又高于感性认识，它不能直接认识个体，但是可以凭借观念返回到个体提供的影象上面，间接地认识事物。观念往往被马利坦当作中介来使用，成了沟通理智认识和感觉认识的桥梁。观念表象着抽掉了个体性的事物，它是从通过感觉经验积累起来的大堆影象中抽出来的。马利坦把这种抽取观念的活动称为哲学的抽象。“结论——我们的观念是凭着一种特殊的能力（能动的理智）的活动从感觉材料里面抽出来的（抽象出来的），这种能力完全超出了感性的等级，可以说是我们的理智之光”。^③

可见，马利坦早期著作中的“理智之光”或“精神之光”就是“能动的理智”本身，实际上是指哲学上的抽象。应当说，马利坦早年的这些探讨对于解决观念的起源问题和理性认识与感性认识的关系问题是大有助益的。看得出来，他对感觉主义和天赋观念论的片面性有清醒的认识，并试图加以克服。他要依托亚里士多德和托马斯的主张来补偏救弊，这固然是找错了对象，但其解决问题的方向却没有找错。这个方向就是感性认识与理性认识的统一。问题是统一的基础是什么。马克思主义哲

^① 马利坦：《哲学导论》，转引自《西方现代资产阶级哲学论著选辑》，商务印书馆1982年第427页。

^{②③} 《哲学导论》，转引自《西方现代资产阶级哲学论著选辑》第427页。

学认为这个基础是实践，马利坦则认定是托马斯主义，是共相或观念，后来甚至断言上帝，这就不是找错对象的问题了。马利坦的探讨还有其积极的一面，这就是他大胆突入理性认识（理智认识）领域，试图探索理性认识的内部机制。他提出的以观念（共相）为中介把理智和感性个体联系起来、抽象的程度和等级有高低之分^①等观点，就是从今天看来，也还是很有启发性的。

按照马利坦的知识分类原则，形而上学知识的抽象程度高于哲学知识的抽象程度，那么，从《哲学导论》中的哲学理智之光到《形而上学导言》中形而上学的实体之光，其抽象程度当然也随之而升格了。然而这种升格只是表明了他向神学和神秘主义的跃进，而不是向哲学探索的更高境界升华。如果说，《哲学导论》中还有着充满生气的积极的哲学探讨，那么，在《形而上学导言》中领衔主演的却是信仰主义和神秘主义了。乍一看来，实体之光，即形而上学的抽象，似乎是对于事物的“最普遍最一般的东西”即本质的认识。然而马利坦自己说得非常清楚，这种最普遍最一般的东西就是形而上学的真正对象——作为存在的存在，它是“极度非物质化的知识对象”，是“隐秘的存在”。说到底，这正是亚里士多德哲学中完全摆脱了质料的所谓纯形式，即上帝的别名。因此，所谓实体之光或强烈的想象，并不是对客观存在的物质世界的抽象，而是对上帝的形而上学的直觉。实体之光与形而上学的直觉作为形而上学的两种认知模式，说法虽异，实质则一。从马利坦的心路历程

^① 在《哲学导论》中，马利坦以“马”和“天使或幽灵”两种抽象概念为例，说明“抽象的程度可以不等”。前者抽象程度低，在感性等级中便可认识，后者抽象程度高，只有理智等级才能认识（详见《西方现代资产阶级哲学论著选辑》第427—428页）。这个观点在《形而上学导言》中发展成为“物理学、哲学和形而上学抽象程度依次递进的成说——编者。

看，这是向信仰主义、神秘主义和唯心主义先验论的一次大滑坡。在《理性的范围》、《艺术和诗歌中的创造性直觉》和《道德哲学》等重要著作中，马利坦更明确地宣称存在着两类先验的知识。第一类是关于肯定上帝的知识，“这是纯粹实用性的、非概念的关于上帝的知识，可以同对上帝的理论上的无知共存”。^① 第二类是与生俱来的知识，包括宗教的神秘经验、诗歌的知识和道德判断。到这份上，马利坦只好和他早年反对过的天赋观念派合流了。

在《形而上学导言》的最后一部分，马利坦提出了与形而上学的认知模式相关的“第一原理”（First Principles），包括五条原则：同一、充足理由、目的论、因果关系和不证自明。最后一个原则完全是从托马斯主义方法中推演出来的。这五条用于推理论证的原则，实际上是新托马斯主义用来证明上帝存在（获取“肯定上帝”的知识）的工具和手段。逻辑思维规律在这里被蒙上了神秘主义的色彩，连同哲学一块成了信仰主义的奴婢了。

《形而上学导言》还只是马利坦对一片精神领土的初步规划，精耕细作尚待来者。事实表明，马利坦本人正是这片土地上一位辛勤耕耘、创获最巨的“加伦河畔的农夫”。

（二）认识论

善于调和古代和现代各种哲学倾向，把它们综合成为一个整体，这是马利坦宗教哲学最显著的特征。如果说，他的形而上学已是一种关于存在的包罗万象的哲学理论，那么在认识论方面，他的综合和调和的特征就表现得更加突出。长达九百多页，多次再版的《区别为了统一——知识的等级》（1932）以下

^① 马利坦：《理性的范围》，纽约1952年第70页。

简称为《知识的等级》正是马利坦旨在全方位探究这一主题的煌煌巨著。在他看来，把自己探讨的特定领域的主题作为一个整体来看待，是一个哲学家不可推御的责任。证之于他稍后几年出版的第一部政治哲学著作的书名《完整的人道主义》，的确如此。

《知识的等级》是马利坦认识论（确切说是广义的认识论）方面的决定性著作。书名的前一部分“区别为了统一”常常被省略甚至被忽视，其实这是一个极重要的提示，它是贯穿马利坦全部著作的一个基本原则，从中也透露出马利坦致力于综合和调和各种知识和倾向的良苦用心。他认为，对知识的综合，应当“从物理学家的经验开始，以冥想者的体验告终”。^①通过这种“综合”，马利坦将人类知识纳入一个统一而又等级森严的宏大构架之中。而雄踞这构架的顶端、睥睨一切的就是神学、神秘主义和上帝。这部著作涉及的范围极为广阔，全书分为两个主要部分，第一部分确立了理性知识的等级，第二部分确立了超理性知识的等级。

1. 理性知识的等级

在马利坦的金字塔式的知识构架中，理性知识是塔的下半部，超理性知识是塔的上半部。就是说，他把全部人类知识分为理性知识和超理性知识两大部分。在稍后的《科学与智慧》（1935）中，他又明确地把人类知识划分为科学与智慧两大类，称理性知识为科学，超理性知识为智慧。

理性知识被区分为实验科学、哲学和形而上学三个不同等级。实验科学处在最底层，隶属于哲学，形而上学则凌驾于实验科学和哲学之上。

（1）实验科学与哲学、自然哲学的关系

^① 马利坦：《知识的等级》英译本，纽约和伦敦 1959 年第 XI 页。

在《知识的等级》第一部分，马利坦首先谈到了实验科学和哲学的关系。他认为，对于托马斯主义者来说，当经验科学在自己的知识领域范围内维护其自主权利时，是依赖于哲学的。科学涉及抽象，涉及“玄想于恒久，决断于瞬间”（ideal constancies and supramomentary determinations）。^①它能依据科学规律的明晰的必然性预见什么情况将会在设定的理想环境中发生。但是科学规律只不过是“表达……某些本体论上的不可分割的东西的性质或需要，这种不可分割的东西本身是不能归结为感觉的。”^②在马利坦看来，科学规律事实上是否与这些单一的、本体论上的不能观察的东西相符，还是一个问题。例如，“统计学规律似乎是宇宙间明晰的必性的一种间接的代用品，实验科学在破译宇宙的奥秘时是不能完全成功的。”^③换句话说，“单一的东西的偶然性是逃避科学的，宇宙的必然性才是科学要把握的对象。”^④

实验科学在理论上必须依靠哲学，就是说，在发现或应用科学规律方面，实验科学可以不需要哲学，但要解释和确证科学规律，就得依靠哲学了。科学公理是这样一种陈述，这种陈述描述本体论的实在（reality）的某些性质。但是，如果没有哲学，人们就不能识别科学公理所依据的本体论含义，“正是哲学决定了科学为之用功的主要对象的性质，因此也决定了科学家们自身真正的性质、价值和界限。”^⑤科学家们按照某些自觉或不自觉地接受下来的纯理论规则的假定来开展自己的工作。每一门科学都必须以某种哲学为前提，比如实验科学家就是怀着对因果原则的绝对信仰来工作的。因此，“没有基本原理就没有

①②③ 《知识的等级》第 24、24—25、27 页。

④⑤ 同上书第 27、49 页。

科学，必须把我们的全部推论提炼成为基本原理”。^①

大体说来，马利坦在一般地谈论哲学与实验科学的关系时，其论证还是有相当说服力的。哲学是对各门具体科学的概括和总结，是管基本原理的，从具体科学知识提炼出最普遍的原理（普遍规律），正是哲学的主要任务。哲学与实验科学的关系是普遍与特殊的关系，哲学不能离开实验科学而存在，实验科学又必须接受哲学的普遍原理的指导，如恩格斯所指出的，不是接受好的哲学的指导，就是接受坏的哲学的指导。这些道理，从以上所征引的马利坦的言论看，是都接触到了的。

然而，马利坦的知识构架是严格按照亚里士多德和托马斯·阿奎那的哲学传统建立起来的。在马利坦的主要哲学著作中，讨论得最多的并不是哲学本身与实验科学的关系，而是自然哲学或形而上学与实验科学的关系。于是哲学的功能与作用在大多数场合事实上是由自然哲学和形而上学分担去了。因此在理性知识的三个等级中，哲学的地位实际上也就被自然哲学和形而上学所代替。而马利坦的自然哲学，“更多的象是亚里士多德的物理学”。^②

那么，自然哲学与实验科学又是什么关系呢？马利坦指出，在理性知识的三个等级中，第一等级涉及的范围是可感知的自然，这是唯一从属于两种不同知识（实验科学和自然哲学）的领域。第二等级是专门由数学支配的知识体系（自然哲学），涉及超实在（*praeter-real*）的东西。第三等级是超感觉（*trans-sensible*）等级，这是只受形而上学审视的知识王国。自然哲学和实验科学共同分享着可感的实在这一领域，因此它们的关系可以说是一种共栖关系。它们是“两种不同的、并不完满的知识，

^① 《知识的等级》第 49 页。

^② 《哲学史》，伦敦 1975 年第 9 卷第 258 页注①。

受到不同的制约：自然哲学首先受到理智的制约，实验科学首先受到可观察的现象的制约。两者可以尽其可能地彼此完善。”^① 马利坦以理论物理学为例，具体地分析了自然哲学和实验科学的关系。

与自然哲学共同领有自然界的理论物理学，是一种关于可感实在的知识。这种知识虽然可以翻译成为完整系统的数量符号，但它本身却不能发现自然原因的性质。这是可感实在的“神话诗般的”知识，因为它的数量符号是理性的存在物 (beings of reason)，而理性存在物与真实的实在之间的关系并不总是可靠的。只有考虑到由自然哲学提供的关于数量的确切理论，才能解释这些理性存在物与本体论的实体 (reality) 之间的关系。“自然实体 (physical reality) 包含着的实在财富 (entitative riches) 是难以计量的，但由于自然实体具有物质性，并且是以数量为媒介从具体物质中生发出来的，因而这些丰富的质 (实在财富) 内在地依赖于数量的确定 (这就是自然实体能够接受外在的、人为的测量的原因。”^②

马利坦认为，本世纪思想家们的伟大发现之一是这样一种观念：对数量的正确的哲学定义并不严格地与科学上对数量的测定相符。于是他把要讨论的问题集中在现代实验科学所确立的主攻方向上，这就是与牛顿的或古典的物理学相对的爱因斯坦的相对论，马利坦称之为新物理学。在他看来，新物理学是对 19 世纪互相关联的机械主义、决定论和实证主义的一种反动。“新物理学已经跨过原子世界的入口，它发现，力学不能以绝对决定的方式解释粒子在每一瞬间的运动，……所以我们看

① 《知识的等级》第 178 页。

② 同上书第 142 页。

到，科学不得不放弃决定论。”^①新物理学是把物理学知识从数学概念（如“绝对”等）的过分约束中解放出来的一种努力。同时它还使科学从本体论哲学中分离出去，因为它加深了人们对以下事实的了解：科学并不声称自己需要事物的内在性质的知识。马利坦援引英国天文学家爱丁顿的话作为例证：“当今物理学家正以一种我只能说是更加神秘的方式看待世界，尽管这种方式仍不失其准确性和实用性。”^②

总之，正如柯普斯顿所说：“理论物理学对于马利坦来说，象是一个十字路口：一方面是纯粹的观察或实验的科学，另一方面是纯数学的科学”。^③也就是说，理论物理学在这里具有实验科学和自然哲学双重性质。作为纯实验科学，理论物理学固然为人们提供科学知识，但其假说的功能却是实用性的（pragmatic），这些假说并没有提供事物的存在（being）的确切知识，没有提供事物的本体论结构。作为纯数学科学，理论物理学又与自然哲学搭上了界，因为它建立了具有实用价值的“理性实体”（entia rationis）^④，而理性实体是由追求实在（reality）知识所鼓舞的。象这样的科学的确看好“超越感觉现象的数学分析”之类的问题。^⑤为此，马利坦还埋怨维也纳学派本身不能区

① 《知识的等级》第 150—151 页。

② 同上书第 174 页。

③ 《哲学史》第 9 卷第 257 页。

④ 关于理性实体，马利坦在《经院哲学与政治》（1940）中有如下解释：“我不知道怎样翻译 ens rationis（ens 为单数，entia 为复数——编者）这个词；这个词指的是某些思想的对象，如共相、述项、缺项、超穷数之类，这些对象是我用理智理解的，但是并不能存在于我的心灵之外。要是大家愿意的话，我们就把它称为理想的实体或逻辑的实体，或者称为思想中的存在或心灵中造成的存在，不表示一种实在的存在（虽然可能以实在为根据）。”参看《现代西方资产阶级哲学论著选辑》商务印书馆 1982 年第 431 页。

⑤ 参看马利坦：《理性的范围》，纽约 1952 年第 4 页。

分出两种不同的分析：“我觉得，重要的是要区别开（而维也纳学派没有这样做）两件事，一件是分析感性的实在世界，一件是构造与这个世界相应的概念。我已经给予这两种对感性实在的分析以下列名称：一种称为经验论的分析，另一种称为本体论的分析。”^①

马利坦以理论物理学为例论证实验科学与自然哲学的关系，这对他来说是至关重要的。他善于从特征上指出两者同中有异、异中有同的性质，这正是“为了统一而区分”的过程的一个缩影。两者彼此需要而又必须保持距离，忽略二者的区别，后果是严重的，他以斯宾诺莎和柏格森为例说明了这一点。基于这种看法，马利坦一方面鼓励科学与哲学合作，另一方面又警告说这种合作充满了“危险的联络”。哲学对科学的启示价值是人道主义的知识一体化（unification of knowledge）的有效部分，但其成功与否却视乎能否保持“实体领域（objective fields）间的基本区别——这种区别由于没有损害心灵而不会被混淆。”^②按照马利坦的看法，现代科学的进步与本体论知识和经验论知识的区别以及它们在探索真理的过程中所起的不同作用是分不开的。

（2）自然哲学与形而上学的关系

关于自然哲学和形而上学的关系，马利坦是在区别两种存在或存在的两种意义的基础上展开论述的。在马利坦的著作中，“存在”这个概念是在两种意义上使用的：一是指自然实体的性质，即易变的存在（mobile being），一是指作为存在的存在（being as being）。前者是自然哲学的对象，后者是形而上学的对象。马

^① 马利坦：《经院哲学与政治》，转引自《西方现代资产阶级哲学论著选辑》第430页。

^② 《知识的等级》第196页。

利坦据此把自然哲学定义为“一种知识，其对象存在于自然界的一切有形体的事物之中，它本身就是易变的存在，是解释存在的易变性的本体论原则”^① 自然哲学阐述连续统一体、数量、空间、时间、运动、肉体、呆板的和有感觉的生命的性质，涉及易变的存在实质。形而上学则不涉及易变的存在，而是单纯地涉及作为存在的存在。自然哲学正如科学一样，是对作为个体化原则 (individuating principle) 的物质的抽象 (就是说它不涉及单个的东西本身)，不过它仍然涉及物质性的东西，这种物质性的东西既不能没有质料而存在，也不能没有质料而被构想。形而上学则不仅包括无质料也能被构想的东西的知识，而且包括无质料也能存在的东西的知识。它是“最纯粹等级的抽象，因为它离感觉最远；它依据非物质性存在和生长，依据脱离物质而存在或能够存在的实在世界存在和生长。”^② 因此，形而上学从范围上看要比自然哲学更广泛，从抽象程度看，要比自然哲学来得深刻。

关于形而上学的实质，马利坦的系统论证是在《形而上学导言》中提出的，但许多重要的提示已先行出现在《知识的等级》中。例如，马利坦主张，所有的人都有一种天赋的“对存在的理智的洞察力”，它构成人们初始的形而上学的直观。这种洞察力是理智的每个活动的基础，但在其“被超感觉的抽象解脱出来以前，我们对它是没有意识的”。^③ 人一旦在心灵上积累起对实在的一切可感的和特殊的方面——这些特殊方面隐藏着本体论的实质，他就能意识到可理解事物的初始原则，这种初始原则就是形而上学的存在。只有这时，他才能从智力中占优

① 《知识的等级》第 176 页。

② 同上书第 6 页。

③ 同上书第 215 页。

势的感觉方面抽象出形而上学的直观。

形而上学作为理性知识或科学的最高等级，主要包括三个方面的内容：认识论，或“对思维与存在的关系的批评的、反思的（reflexive）知识”；本体论，即作为存在的存在的知识；圣灵论（pneumatology）和自然神学。圣灵论和自然神学“可以单独接近理性，是纯粹精灵知识和上帝知识”，^① 但是不包括神学或神秘知识。马利坦还进一步澄清实验科学、自然哲学和形而上学关于实在的知识的不同意义。自然哲学和实验科学都以可感的实在为对象，但其有关的知识在性质上是有区别的。在自然哲学中，理智直接地获得本质的实在，而在实验科学中理智却只能借助于符号间接地了解本质的实在——符号内在地隐藏着实在的本体论上的可理解性。因此马利坦又把自然哲学的知识称为“核心的”（dianoetic, central）的知识，把实验科学的知识称为“幅射的”（perinoetic, radial）的知识。幅射出来的知识只有从周边出发才能自外而内地进入中心。

形而上学的实在当然与可感的实在有着明显的区别。形而上学的实在是通过第三种知识来理解的，马利坦称之为“反射的”（ananoetic, reflected）的知识。形而上学的知识在存在的意义上是一种照镜子式的知识，神性的东西可以通过镜子反射的相似性来理解。由于存在具有绝对的、普遍的相似性，被造物就可以提供非造物反射出来的影像。神性的实在是不能直接依靠人的思维知道的，只能以其相似的形式呈现于理智之中。因此，上帝对于我们来说，只有依靠相似性才能在理性上加以把握。人类的理智不能给上帝的存在划定界限。“反射的理智跨越使它同任何东西分割开来的无限深渊，而它使用的相似概念对于界定或规范由这些概念所标示的实在是很重要

^① 《知识的等级》第 213 页。

的。但这些概念只有在上帝面前屈膝下跪才能为上帝所知。”^①

马利坦对理性知识的三个等级所作的区别有如上述。正如书名的前半部分所提示的：“区别为了统一”。区别实验科学与自然哲学，是为了使二者统一于形而上学。在马利坦看来，形而上学是目的，而不是手段，因为它揭示了人的“真实可靠的价值及其等级制度”。^② 尽管马利坦把形而上学安置在理性知识或科学知识的最高处，但从其内容构成看，信仰和神学的成分（“作为存在的存在”的知识、圣灵论和自然神学等）已占居主导地位。因此形而上学在马利坦整个知识构架中，只是把科学和理性导入信仰领域的一个过渡阶梯而已。

马利坦的知识构架是按照亚里士多德—托马斯的传统原则建筑起来的。尽管他一再声称，如果我采纳了亚里士多德和阿奎那的原则，那是因为这些原则是真理，而不是因为他们是名人。然而，如柯普斯顿所说：“因为他的形而上学实质上就是阿奎那的形而上学，所以无论如何，撇开基督教神学是不适宜在这里概括其内容的”，同阿奎那一样，“马利坦依据天启的前提在科学的顶端为基督教神学留出了地盘。”^③

2. 超理性知识的等级

在《知识的等级》第二部分，知识的金字塔继续加高，终于从理性王国上升到了信仰王国。这里包括神学、神秘主义或神秘经验和天福 (beatific Vision) 三个等级，统称为超理性知识。超理性知识即与科学相对的人类智慧，所以有时又称为超理性智慧。

① 《知识的等级》第 5 页。

② 同上书第 5 页。

③ 《哲学史》第 9 卷第 258 页。

神学是超理性知识的第一级阶梯，马利坦定义为“受启示的神秘的科学，……由信仰启示的理性”。^① 区别原则照例应用于神学之中，自然神学被归入形而上学，根据相似性间接地认识上帝；启示神学属于超理性知识，不再需要相似性，因为它 是被启示的东西的直接（但并不完满）的知识。

神秘主义或神秘经验比神学更上一层楼，它是“上帝的深奥东西的经验知识，或神性东西的体验，一种引导灵魂经过一系列状态和转变直至在自身深处感到神的抚摸的体验”或“对上帝的生命的体验”^② 神秘经验与神学有联系，但不能等同，因为“后者不再是纯粹学习的问题，而是蒙受神性东西的问题”。^③ 神秘智慧是一种超理性的知识模式，它必须具备两个基本的先决条件：一是灵魂须处于有准备的或开放的状态，以便接收理解和智慧的馈赠；一是圣灵的灵感，这是获得神秘智慧整个过程的动力。

在神秘体验中，灵魂处于恩宠状态，有一种与上帝同在的特殊认同感，一种“同源”（co-nascence）或共生。通过这种同源共生，人分有了神性，使人与神在感情方面的同一——单由理性是不能达到同一的——成为可能。“因此，神秘智慧在人间实现了一种契约，这种契约刻写在神圣恩宠的真实性上，刻写在体验上帝的果实的真实性上。”^④

马利坦还进一步试图弄清神秘经验和哲学经验各自的作用。他宣称人具有一种自然心灵（natural spirituality），但又说只有依据灵感才能将其从超自然王国中释放出来。与此相似，一切形而上学的探索都在不同程度上由神秘的欲望所激发。“从本

^{①②} 《知识的等级》第 249、247 页。

^③ 《知识的等级》第 253 页。

^④ 同上书，第 263 页。

质上认知第一因的欲望就象形而上学家心中的一团秘火。”^①不过马利坦强调，自然的神秘欲望是一种没有效力的东西，与真实可靠的神秘经验不可同日而语。后者例如关于上帝的经验知识只有在圣宠中才能实现。他还认为，形而上学的研究并不需要神秘经验。形而上学有一种自然的直观，这种直观似乎是被赐予的恩宠，例如对人的崇高的个性存在的一种突然的、难以解释的洞见就是如此。不过这种恩宠式的体验大半属于诗的直观的范围。总之，“在神秘经验和哲学中，灵魂的合作活动充满了许多鲜活的关系，这些关系具有极纯净的性质，绝无任何搀杂和混合。”^②形而上学给人以追求神秘智慧的欲望，而神秘智慧又似乎是哲学理智启蒙的源泉；理性知识和超理性知识虽然可以密切合作，但终归是有区别的。

最后，马利坦终于把人们导引到知识金字塔的最高处——超理性知识的顶点或最高境界：天福。天福高于神学和神秘主义，它是“灵魂在没有任何创造物或任何概念作为媒介的情况下依靠上帝的真正实质并在上帝的实质中认识上帝”^③的一种美景。天福作为至高无上的理想境界，是尘世生活所无法企求的，只有在死后才有可能幸会。因此，天福与超理性知识不能没有区别。在马利坦看来，超理性知识是一种信仰，用圣保罗的话说，是一种看不见的东西的知识。这样看来，天福似乎不能归入超理性知识范围。但是，马利坦还有更符合本义的解释，即超理性知识是人类理智在信仰王国内发现自身，也就是上帝作为一种被体验和被显示的东西而被直接认知。既然如此，我们把什么媒介也不需要、赤裸裸地与上帝认同的天福列入超理

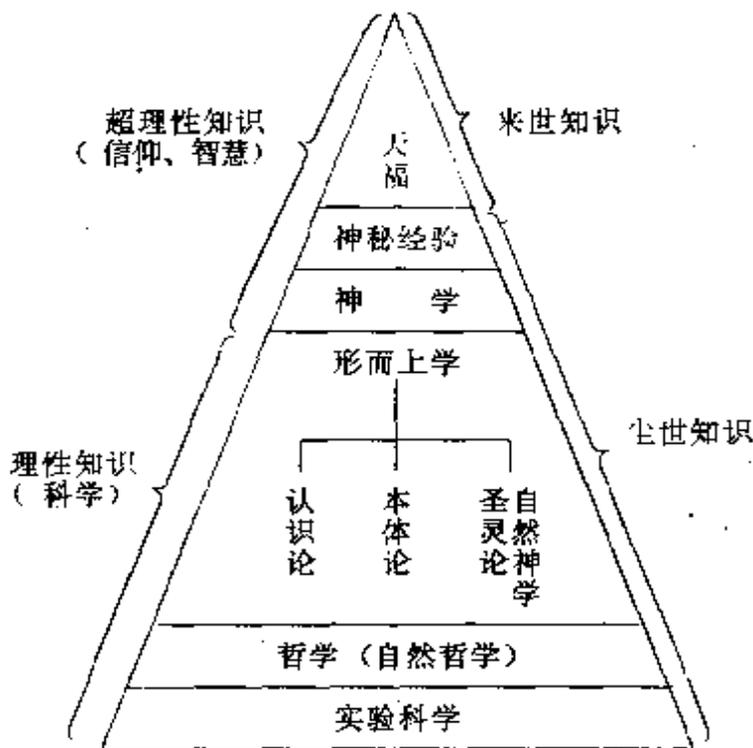
① 《知识的等级》第 267 页。

② 同上书第 280 页。

③ 同上书第 249 页。

性知识范畴，也是很符合马利坦“区别为了统一”这个原则的了。

《知识的等级》所建构的金字塔至此宣告竣工。为了便于总览其轮廓，这里不妨以一简图示之：



马利坦《知识的等级》示意图

对于这样一个以神学和上帝为指归的知识构架，如果不是从护教立场出发，显然不是一个稍具现代科学意识的人所能接受的。概而言之，这是一个调和理性与信仰、统一科学与神学的等级体系。统一中有区别，调和中存等级；使理性服从信仰，让神学统帅科学。这正是马利坦构筑知识金字塔用意所在。为了给信仰留足地盘，马利坦不得不扩大和加深其理论基础——形而上学。形而上学集认识论、本体论、圣灵论和自然神学于一身，成为对下支配实验科学和自然哲学（哲学领域被形而上学抢夺以后的残存部分）、对上为神学和神秘经验的理论武器。如前所述，形而上学是马利坦宗教哲学的核心，当然也就是其

知识构架的核心。强调形而上学在马利坦宗教哲学中的地位，并不意味着他的认识论无足轻重。事实上，本体论和认识论都是其形而上学的重要组成部分，认识论以本体论为前提，本体论依认识论而展开，二者相互为用，相得益彰，起着支撑形而上学的顶梁柱的作用。

马利坦总是极力向人们表明，他是站在理性一边的。的确，他曾批判过老师柏格森的非理性的直觉主义，继承和发展了托马斯·阿奎那宗教哲学中的理智主义。象托马斯一样，他也认为信仰与理性并不是对立的，信仰是“超理性”而不是无理性或非理性。这是马利坦把理性知识和超理性知识统一在同一知识构架中的重要理论依据。然而我们知道，西欧近代理性正是在反对基督教传统信仰的斗争中觉醒起来的；欧洲的近代科学也是在冲破中世纪基督教的禁锢和重压之后才得到了迅猛的发展。这是考察理性与信仰的关系问题时不能离开的时代背景。如果说中世纪阿奎那的调和理性与信仰的宗教学说还有某种积的意义，那么二十世纪马利坦的重弹此调未免失时背势了。更何况其知识构架分明已经铸定了信仰高于理性、神学高于科学的等级关系。有了这样的前提，那怕宏扬理性的调门提得再高，也改变不了其神学婢女的地位，充其量不过是戴着枷锁跳舞的奴隶罢了。要使用工具，须得先承认和肯定工具，这是新托马斯主义者比中世纪神学家们高明的地方。吉尔松倒是直接道出了此中奥秘：“为了使婢女能效劳，就要使婢女不被消灭”。^①

自然，马利坦不会完全停留在中世纪神学家的立场上。从贬低以致否定理性和科学到肯定以致褒扬理性和科学，这本身就是一大进步。调和固然是他的根本立场，但这并不妨碍他把理性和科学抬高到一定的位置。例如，实验科学毕竟在其知识

^① 转引自《现代外国哲学社会科学文献》，1982年第12期第2页。

等级体系中占有了一席之地；在《理性的范围》中，他还赞扬维也纳学派为推进科学的发展所作出的贡献。对于维也纳学派的理论物理学，他是持肯定态度的：“我相信，维也纳学派的分析是精确的并且是有充分根据的。”^①这种抬高科学的策略和态度当然是中世纪的思想家未能比肩的。其实这也是时代使然。马利坦所处的时代，正是现代自然科学飞速发展的年代。中世纪基督教那种以科学为敌的传统教义已经遭到了自然科学巨大成就的致命打击。从1889年教皇利奥十三世号召教会人员“以科学为己任”到1936年建立“罗马教廷科学院”，表明天主教官方对待科学的态度已经来了一个急转弯，即放弃敌视科学的立场，转取协调和利用的策略。在这种背景下，天主教神学家尤其是新托马斯主义者致力于调和科学与神学的工作，在一定范围内提高科学的地位从而使之更有效地为神学服务，也就毫不足怪了。

（三）完整的人道主义

在马利坦的宗教哲学中，影响最为广泛的学说当推其社会政治哲学。在这方面，其著述、讲授和讲座之多，远远超过了其他领域。其中《完整的人道主义》一书影响尤其深远。此书为新托马斯主义的社会政治学说提供了一个基本的构架并奠定了重要的理论基础。其他重要著作还有《历史哲学》（1957）、《人与国家》（1951）、《个人与公益》（1947）、《人权与自然法》（1933）和《不属于凯撒的东西》（1927）等。

1. 完整的人道主义是以神为中心的人道主义

对人的性质的理解，是马利坦完整的人道主义的出发点。在他看来，人具有自然和超自然的双重性质；“人是自然的和超自

^① 马利坦：《理性的范围》，纽约1952年第6页。

然的存在”。^①因此人道主义从实质上看,是一个两义的术语,加上“完整的”这个修饰词是必要的。完整的人道主义与文明或文化同义。它是历史中的一种力量,“这种力量实质上趋向于使人成为真实的人”,^②它服务于完整的人的一切需要,不管这些需要是肉体的、感情的、智力的还是精神的。

完整的人道主义是作为“以人为中心的人道主义”的对立面提出来的,因此又可以称为“以神为中心的人道主义”。按照马利坦的看法,中世纪结束以来的近代世界,一直在渴望人的地位得到恢复,要求享受被爱的权利。然而这种权利只有从上帝那里才能得到。“造物(人)在同上帝的结合中并且因为人的一切来自上帝,必定会受到真正的尊重;这是以神为中心的人道主义,它植根于有人的根源的地方,它是完整的人道主义,基督化身的人道主义。”^③在《理性的范围》中,马利坦进一步解释说,今天以人为中心的人道主义已遭到了严重的幻灭,人们已经尝到了反人道主义的罪恶滋味,世界所需要的是新的人道主义,即以神为中心的人道主义或完整的人道主义。“这种人道主义将承认人的非理性部分,使它服从理性,同时也承认人的超理性部分,使理性受它的鼓舞,使人敞开胸怀接受神性的降临。”^④

在马利坦看来,现代世界的一个最严重的毛病是二元论,即神圣的东西与世俗的东西的分离。“被二元论(笛卡儿和黑格尔等)所创伤的基督教世界一直遵循着两种互相反对的韵律,一种是供教会和崇拜使用的宗教韵律,一种是供世俗生活使用的

① 马利坦:《完整的人道主义》,英译本伦敦和纽约1938年第10页。

② 同上书第2页。

③ 同上书第72页。

④ 见《西方现代资产阶级哲学论著选辑》第416页。

自然韵律。”^①他认为，新的基督教世界的伟大成绩之一就是根据完整的人道主义的原则，消除了神圣与世俗之间的裂缝，使“参与世俗活动的人能够而且一定会象参与圣秩的人一样趋向神圣。”^②

可见，完整的人道主义或以神为中心的人道主义，从哲学上看，是要把理性、非理性和超理性统一起来；从实践上看，是要把世俗的东西和神圣的东西统一起来。这正是“区别为了统一”的原则在社会政治领域的具体应用。

2. 完整的人道主义是对抗共产主义的意识形态

在《完整的人道主义》第二章^③，马利坦把批判的矛头指向了共产主义。共产主义的意识形态，特别是当时苏联的共产主义，是完整的人道主义所要攻击的主要目标。他认为，共产主义恰好是一种宗教，而且是最专横的一种，是无神的宗教。对于这种宗教来说，辩证唯物主义是其基本教义。共产主义实质上是反对基督教及其上帝的宗教，它主张人的绝对奉献，取消思想自由，把个人和精神一并社会化，并声称对人揭示了生活的意义，回答了生活所提出的一切基本问题。无神论是共产主义学说的基本构成要素之一，是完整的共产主义体系的基石。

这些攻击共产主义的言论已经把问题的焦点突现出来：以神为中心的主义同以人为中心的人道主义的对立，就是完整的人道主义同完整的共产主义的根本对立。在《理性的范围》中，马利坦说得更直截了当：“共产主义是以人为中心的人道主义的最后变种。……共产主义的人是完全屈服于社会团体中所体现的历史命运的。它诚然是对于人的信仰，可是信仰的是什么人

① 《完整的人道主义》第78页。

② 同上书，第124页。

③ 题为《一种新的人道主义》，译载于《现代美国哲学》商务印书馆1963年。

呢？是集体的人，这种集体的人剥夺了个人心灵的自由，使人从物质的演化和历史的矛盾中涌现出来，成为一个假神。真正的人、人道的人成了这个噬人的巨大偶像面前的牺牲品”。^①

十月革命后苏联所取得的巨大成就，使得马利坦不能无视共产主义意识形态的真理性。他承认，马克思曾以无比有力的方式向世界揭示了资本主义制度所造成的社会阶级的异化和人性的丧失，这是贯穿马克思全部著作的“巨大真理的闪光”。^②共产主义的主要成就是消除“功利体系”，消除“金钱增殖的原则”，恢复工作的尊严。然而他又歪曲说，马克思从基督教信仰中借用了某些重要方面，如对革命抱有弥赛亚式的信仰，就很象基督徒对上帝之国的期待。他也承认和肯定社会主义的人道主义，但肯定却是为了批判：“社会主义在19世纪却曾是人的良心和人的最宽大的本能为反对声闻于天的疾苦的一种抗议。要建立控诉资本主义文明的讼案，并且反抗着一点也不肯饶人的强权而去唤醒正义感和劳动尊严，这是一项巨大的事业；社会主义有了这项事业的创见。它领导了残酷艰苦的斗争，在这个斗争里，付出了无数的牺牲，表现了最令人感动的人类品质，对穷人的忠诚。它爱护过穷人。唯有明白了在这许多方面我们是要感谢它的，才得有效地对它进行批判”。^③他要用完整的人道主义去统一和“综合”社会主义的人道主义，“我们相信我们称为完整的人道主义的那种人道主义是能够在一种根本不同的综合里把社会主义的人道主义所肯定或预觉的全部真理挽救过来和加以推进的”。^④他把马克思主义和共产主义的胜利看成是

① 《西方现代资产阶级哲学论著选辑》第421页。

② 《现代美国哲学》，商务印书馆1963年第134页。

③④ 《现代美国哲学》第170页。

对天主教特别是罗马教廷的严重威胁，认为共产主义通过改造基督教某些因素如共有共享的观念、信仰和牺牲精神等，接管或抢夺了主持社会公正的罗马主教的一些重要地盘，致使基督教遭到了“可悲的失败”。

完整的人道主义还以反对极权主义作为一个支撑点。马利坦在其著作中常把法西斯主义和共产主义相提并论，视为极权主义的两种典型形态，而其矛头所向，却更多地集中在共产主义方面。在他看来，共产主义最严重的错误是从根本上藐视人格和持久地倾向于官僚专制。共产主义是非人道的，因为它要求人们在消除资本主义弊端时必须服从集体主义利益而放弃个人最深刻的精神渴望。这里，马利坦完全抹煞了法西斯专政和无产阶级专政的本质区别，对共产主义及其人道主义作了最大的歪曲。事实表明，马利坦的完整的人道主义正是一种从理论基础到政治制度全面对抗共产主义的意识形态。在这一点上，马利坦和波亨斯基是一致的，同样以坚定的反共立场而知名于世。

当然，在指出完整的人道主义的反共实质的同时，还应当肯定它在当时特定的历史条件下所起到的反对法西斯主义、维护世界和平的积极意义。不能否认，抵制和反对法西斯主义确是马利坦构想完整的人道主义学说的动因之一。如前所述，早在第一次世界大战期间，马利坦便在教学和演讲中针对当时德国思想界的专制主义倾向提出了批评；30年代初期，他公开反对和谴责了西班牙和意大利的法西斯主义。在写作《完整的人道主义》一书时，更是清楚地看到了正在增长的法西斯主义对人道主义和世界和平的严重威胁，尽管他错误地把这归结为“政治哲学衰退的表现”和现代对“统治权”这一概念的误解和滥用。这种反法西斯主义的坚定立场曾遭到当时法国天主教界大多数人的非议。难怪柯普斯顿在其《哲学史》中认为马利坦

“从政治上看，他一直是左派而不是右派”。^①

3. 现代新基督教的理想及对资本主义制度的批判

马利坦试图对文艺复兴以来的各种人道主义进行一次总清算，并在他提出的新的人道主义的基础上设计出新基督教理想王国的蓝图。他认为这意味着根本性的改革，因此又称“完整的人道主义”为“实质性的改造”。

按照马利坦的看法，中世纪基督教世界的精神支柱是“神圣的帝国”这一理想，而现代新基督教的理想则是“造物(人)——上帝的恩宠使人同上帝结合——的神圣的自由”。^②神圣的自由直接导源于亚里士多德—托马斯关于自由的主张，这种主张是建立在完整的人道主义之上的，它考虑到了人们对人格的精神渴望。

因此，对于完整的人道主义者来说，新基督教首先应当使世俗社会成为一个共有共享的、人格主义的社会。就是说，一切人都被规定着指向一个目标——世俗的公共利益，而每一个个体的精神价值都是指向公共利益的本质要素。世俗社会应当“鼓励每一个人向物质的、智力的和道德的生活水平成长，鼓励人们进一步赢得作为一个人的充实的生活，赢得精神上的自由”。^③这是由社会政治生活中的基本矛盾所决定的：人们从事着单个的人必须服从的共同工作，然而对人格的最深切的渴望，即“对人的永恒秉赋的渴望却优先于共同工作并给共同工作指明方向”。^④

其次，新基督教世界还应当是多元的。就是说，“现代条件

① 《哲学史》，伦敦 1975 年，第 9 卷第 260 页。

② 《完整的人道主义》第 163 页。

③ 同上书第 134 页。

④ 同上书第 136、166 页。

下的基督教政治团体，只能是这样一种团体：在其内部，信仰者和非信仰者一起生活，共同分享同样的世俗社会的公共利益”。^①多元主义的目的在于既能维护基督教在新的政治制度中的发展方向，又能保证非基督教团体在这种制度下享受公正和自由。多元主义还应有其相应的经济结构。这种多元经济结构的特征是企业范围内所有权的某种程度的集体化、革新的家庭经济原则以及村社区域的家庭所有权等等。有鉴于此，马利坦不赞成取消私有制，但却主张对所有权实行有计划的改革，以便保证“私人财物的使用必须服务于一切人的公共利益”。^②他提出，在企业经济领域内，新的政治秩序应尽可能地以共同所有权代替工资收入的概念。根据是：按技术向工人征税的不人道的做法应当由工人参与管理来补偿。工人应当有更好的工作态度，而增加生产率应当是更符合人道的工作环境的副产品。“问题不是要扑灭个人利益，而是要纯洁它，尊重它，使它在整顿过的社会结构中同公共利益挂上钩，……并且以共同享有和兄弟般的友谊从内部去改造它”。^③

马利坦设想的这种共有的、人格主义的和多元的新基督教世界的蓝图，在《理性的范围》中得到了简明扼要的描述：

人人都具有人的尊严，社会为了本身的利益预先肯定了这种尊严，也必须尊重这种尊严；每一个人，不管作为一个公民、作为社会的一分子、还是作为工作的人，都享有一定的基本权利，承担一定的基本义务。——公共利益先于私人利益。——劳动阶层有权进行社会变革，以适应他们在人类历史上达到成熟阶段的需要；群众应当分享公共的文化宝藏和精神宝藏。——良心的领域神圣不可侵

① 《完整的人道主义》第136、166页。

②③ 同上书第184、187页。

犯。——不同信仰、不同思想体系的人必须互相承认有权在一个公民社会里作同胞。——为了公共利益，国家应该尊重宗教自由和学术研究的自由。人与人之间的基本平等，使阶级偏见和种族歧视成为对人性和人的尊严的污辱，成为对和平的根深蒂固的威胁。^①

这既是新基督教理想王国的宪法大纲，也是完整的人道主义在世俗社会领域的具体实施方案。依据这样一些基本原则，马利坦对现存的资本主义制度及其人道主义提出了许多批评。他指出，资本主义的最大弊端是只讲功利：“它是功利主义的；它的最高准则是功利”，“资本主义的文化就在于促使个人的主观能动性大力征服物质的自然界。……他们只是为了发财而从事辛勤的致富工作”。^②因此，在资本主义制度中，一切事物的尺度必定是反人道主义的偏见，即只看重生产率、技术和金钱。而从人道主义文化看，一切事物的唯一尺度则是人。马利坦认为，在现存资本主义制度及其文化背景下，新的基督教世界不论在物质方面还是在道德结构以及经济的精神原则方面都要求根本的改革。这种改革甚至要求消灭作为基督教人道主义国家先决条件的资本主义经济制度，对社会财富实行社会主义的再分配。总之，对于完整的人道主义者来说，“现代文明是一件穿破了的衣裳，我们不能在它上面补上新的布片。我可以说，它需要一次整体的、实质性的改铸，需要对文化原则重新评价。问题是明摆着的：必须获得充满活力的优先权——质对于量的优先权，工作对于金钱的优先权，人对于技术的优先权，智慧对于科学的优先权，人格上的公共服务对于个人贪婪无限财富或国家贪

^{①②}《理性的范围》，转引自《现代西方资产阶级哲学论著选辑》第419、414页。

婪无限权力的优先权”。^①

马利坦基于完整的人道主义对资本主义制度提出的批评，确实触及到了当代世界的许多重大而敏感的社会问题，如人权、人与科学技术的发展、个人利益与集体和国家的利益、物质生活与精神生活、人与人、社会安定与世界和平等都是当今世界各国面临的重大课题。马利坦为解决这些问题所提供的原则，除去其宗教神学的成分，一般说来还是积极的，其中不乏引人反省、令人深思的警世之言，给当今生活在不同社会制度下的人们思考时代、审视人生以很大的启迪。如前所说，正是马利坦的这些原则和方案为资本主义制度下的一些国家和地区提供了一种可以接受的改革思路。例如拉丁美洲一些国家的基督教民主运动，就是在马利坦社会政治学说的影响下开展起来的。

应当指出，马利坦对资本主义制度的批评是极其肤浅的。一方面，他虽然对资本主义的经济制度多所指责，但却以不取消私有制为前提，不敢触及资本主义的根本弊病——生产资料的资本家私人占有制和生产社会化的基本矛盾。另一方面，他又以政治制度同经济制度的严格分离作为批评资本主义经济制度的前提。在他看来，资本主义的政治制度基本上是好的，其弊端主要在经济方面而不在政治方面。他对美国的看法就是这方面的一个典型例证。这种割裂政治与经济关系的批评，当然是苍白乏力、无损于资本主义机体的。同时，这也就决定了他的新基督教理想王国的空想性质。无怪乎他一再强调，清除有产者，实现完整的人道主义，不能靠暴力手段，只能靠上帝的恩宠和爱，只能寄希望于福音的真理在世俗社会的逐渐普及。在《论历史哲学》（1957）中，他把理想王国的实现安排在“下一

^① 《完整的人道主义》第207页。

个历史时代”，即所谓“基督降生以来的第三个文明时期”（第一时期是基督教的古代，以中世纪瓦解为下限，第二时期即现代），而现在人类还没有走到第三时期的入口呢！把理想王国的实现推移到如此遥而远之的将来，足见其完整的人道主义不过是一种空想的学说而已。

三、结 束 语

马利坦是新经院哲学的一位杰出的综合大师，善于把古代哲学和现代哲学中各种倾向巧妙地结合起来并综合成为一个完整的系统。由此形成了他的宗教哲学的两个主要特征。第一，严整性和系统性。正如他自己所说，哲学家在探讨某一特定领域时应将其主题当作一个整体来看待。证之于他的形而上学，认识论和完整的人道主义，确实无一不涵容博大、自成体系。第二，超党派性或折中性。马利坦自始至终宣称他既反对唯心主义，也反对唯物主义，并以“温和的实在论”自我标榜。他常说，我认识汤姆，就是认识汤姆其人，而不是认识“汤姆”这个观念。意思是说，我是承认外在的客观世界的。他还批评笛卡尔以“我思故我在”的命题作为认识论的出发点，认为从笛卡尔到康德、黑格尔和当今的现象学者是一条错误的哲学路线。这种唯物主义倾向表明他反对唯物主义的态度至少是不彻底的。另一方面，他的形而上学又把上帝看成是最高的实在或存在本身，是一切存在的基础和源泉，这正是典型的神学形式的客观唯心主义。实际上，马利坦是要把唯物主义和唯心主义调和起来，“综合”到他的实在论里去。在政治上，马利坦也认为自己是超党派的。“我与左派和右派保持等距离。不过在‘属于凯撒的东西’这个问题上，我觉得离左派近些；在‘属于上帝

的东西’这个问题上，离右派近些”。^① 而从他在许多重大事件中所取的立场看，还是无愧于“左派”这个称号的。此外，旗帜鲜明也是马利坦宗教哲学的一大特点。这主要表现在他公开申明托马斯主义立场和坚决反对共产主义意识形态两个方面。

马利坦的折衷主义的宗教哲学有其形成和产生的历史根据。天主教在其长期的历史发展过程中积累了极其丰富的政治斗争经验，深知在当今社会进步和科学技术以及文化教育发展的新情况下，必须善于协调天主教内部及天主教同社会各阶级、同非天主教教派、同非宗教团体之间的冲突。形势要求天主教深入到反对者营垒中寻找自己的拥护者。“为了从哲学上理解这个经验的意义，教会需要一定的思想基础，需要广泛的抽象的思想纲领，需要这样一种思想方式，根据这种方式可以把各种不同思想因素和非宗教思想中有影响的理论和观点纳入到天主教世界观的轨道和思想体系中来”。^②

马利坦的宗教哲学为现代天主教的革新（现代化）作出过巨大的贡献，并因此荣膺罗马教廷官方哲学家的称号。我们知道，第二次梵蒂冈大公会议（1965年，第一次1870年）是在教皇保罗六世任上举行的。从一系列会议文件和教皇会后发布的通谕可以看出，这次会议形成的许多富于革新精神的思想、观念和策略，都是与马利坦宗教哲学思想的影响分不开的。^③

① 马利坦：《加伦河畔的农夫》，纽约1966年，第26页。

② Л. И. 格列科夫：《新托马斯主义——现代天主教的哲学》，转引自《二十世纪资产阶级哲学》商务印书馆1983年第288页。

③ 详见 И. Л. 坎捷罗夫：《第二次梵蒂冈大公会议以后的天主教神学》，载《哲学问题》，莫斯科1975年第7期。

参 考 文 献

1. Maritain; A Preface to Metaphysics; Seven Lectures on Being, London and New York, 1939.
2. Maritain; The Degrees of Knowledge, New York and London, 1959.
3. Maritain; True Humanism, London and New York, 1938.
4. Maritain Man and The State, Chicago, 1951.
5. Maritain; On the Philosophy of History, New York, 1957.
6. Maritain; The Range of Reason, New York, 1952.
7. John M. Dunaway; Jacques Maritain, Boston, 1978.
8. Frederick Copleston; A History of Philosophy, v. g, London, 1975.
9. 洪谦主编:《西方现代资产阶级哲学论著选辑》,商务印书馆,1982年。
10. 《现代美国哲学》,商务印书馆,1963年。
11. 《近现代西方主要哲学流派 资料》,商务印书馆,1981年。
12. 《二十世纪资产阶级哲学》,商务印书馆,1983年。





吉尔松 (1884—1978 年)

吉 尔 松

郝 珉 撰

篇 目

一、生平.....	(151)
二、著作.....	(154)
三、吉尔松的哲学	(156)
(一) 在信仰中构造哲学	(156)
(二) 存在的原因	(159)
(三) 上帝与本质	(163)
(四) 因果关系与分有	(165)
(五) 实体、行为与目的	(168)
四、结束语	(173)
参考文献	(176)

吉尔松

郝 珉

一、生平

埃蒂纳·吉尔松 (Etienne·Gilson, 1884—1978) 出生于巴黎, 他的父母都是虔诚的天主教徒。吉尔松很小就被送入巴黎的一座小修道院, 在那里完成了中等教育。在修道院里, 他最喜欢古罗马伟大诗人奥维德的作品, 意大利文艺复兴时期作家维吉尔的格言和古罗马喜剧大师普劳图斯的戏剧。然而, 天主教神学的影响对他来讲是决定性的, 尤其是托马斯的《神学大典》。这可以说是他毕生从事中世纪哲学史研究的最主要原因之一。

他从小养成广泛阅读喜好思考的习惯, 即使他在服兵役期间也不例外。在服役中, 他接触了笛卡尔的作品, 他发现笛卡尔的思想正是他想说的话, 于是他潜心研究了笛卡尔的思想一直到他在 1913 年完成《笛卡尔的自由与神学》一书为止。他把这篇长达数百页的论文作为国家博士的论文参加了答辩。在他上大学期间, 吉尔松特别爱听法国哲学家柏格森的课, 当然, 他主修中世纪哲学史, 研究中世纪的思想、文学、政治和美学, 特别是哲学和神学。他在 1907 年参加了考试, 获得哲学教师学衔, 毕业后, 在外省的中学教哲学。

1914年，第一次世界大战爆发，他应召入伍，为步兵中士。1916年，他在凡尔登战役中被俘。在战俘营中，他向难友们学习意、英、俄等国语言。

战争结束后，他于1919年应聘为法国斯特拉斯堡大学教授。此时，欧洲学术界掀起一种思潮，认为把古代和文艺复兴期间存在着近千年的黑暗时代太失偏颇，因此，想从文化、哲学、艺术等方面为这一时代正名。吉尔松本来就对把中世纪说成一无是处的观点持不同意见，于是他在长期研究中世纪哲学的基础上写了《托马斯主义》。这本书的出版使他不由自主地成了“回到中世纪”去寻找信仰上帝之下的人生价值的鼓吹者。

1921年，他应聘为巴黎大学教授，接替弗·毕卡维的讲座，讲授中世纪哲学史。从1921年到1932年，他在巴黎大学边从事教学边进一步研究中世纪哲学，特别是奥古斯丁、托马斯·阿奎那、贝尔纳和波那汶图拉。他写了很多有关中世纪哲学的著作和论文。

从1929年开始，他去世界各地的大学讲学。他首赴加拿大，与多伦多的托马斯主义者组织成立“中世纪研究所”，目的在于在美洲大陆研究传播中世纪哲学。在1973年之前，除第二次世界大战期间中断活动之外，他一直任该研究所所长。

50年代末60年代初，吉尔松提出经院哲学即“基督教哲学”这一命题，并写了《基督教哲学概论》一书。他的这种观点遭到新托马斯主义内部分子的反对，引起过一场持续近十年的论战。他的名声也因此而被世人共知。

1932年，他离开巴黎大学，被聘为法国著名学术机构——法艺西学院讲座教授，开设中世纪哲学史课，直到1951年。1936年和1937年，他赴美，在哈佛大学“威·詹姆士讲座作学术讲演。在这些讲演中，他认为必须透过人类思想发展中的外在矛盾，去认识哲学思想史的内在统一性。

二战期间，他不得不停止了讲学活动，但他仍坚持写作，例如修订重版了《托马斯主义》和《中世纪哲学》这两本书。

1946年10月26日，他当选为法国科学院院士。1947年和1948年，他当选为法兰西共和国议员，从事政治活动。1950年，他在《世界报》上发表文章反对签署大西洋公约。认为这个旨在针对苏联的公约只会带来更坏的结果。他的这次政治举动受到舆论界的大肆攻击，有人认为他分裂舆论，又有人认为他是一种“左派”言论，反对任命他为法兰西学院名誉教授，建议取消他的法国科学院院士资格，但法兰西科学院在1956年仍授予他名誉教授的殊荣。

在此期间，他发表了不少论文和专著：例如《存在与本质》。1950年，他赴罗马参加新托马斯主义第三次代表大会。在会议上，他发表题为“历史性批判研究和经院哲学的未来”的报告，再次重申了他的“基督教哲学”的观点，企图建立一种基督教哲学并希望得到与会代表的认同。但是，事得其反，他的观点遭到人们的强烈反对。代表认为他的观点是背叛基督教的精神，要求罗马天主教教庭给予他处分，禁止出版他的著作，特别是《存在与本质》。

由于政治上的失意和学术上的挫折，使他产生离开法国到加拿大过隐居生活的念头。1950年，他毅然离开法国，居住在多伦多。但是，在1955年他又回到法国巴黎，不过此时人们对他的看法已有所转变。他不顾年迈体弱，仍然进行他的中世纪哲学研究，并继续到世界各地去讲学，宣讲他的思想。到1973年为止，他几乎每年去多伦多，主持“中世纪研究所”的工作。1967年，加拿大蒙特利尔召开“中世纪哲学研究国际学会”第四次会议，他被选为执行主席。在会议上，他反对这个学会计划把中世纪哲学和神学区别开来。

吉尔松是国际上公认的中世纪哲学史家。他除了获得法国

科学院院士、比利时皇家科学院院士以及一些著名大学的教授或名誉博士等外，同时还被许多天主教大学和学院授予教授，名誉博士的称号。

他死于 1978 年，终年 94 岁。

二、著 作

吉尔松是一位多产的哲学家，他一生写了 60 多部著作，600 多篇论文。主要著作如下：《笛卡尔的自由与神学》（1913）、《托马斯主义》（1919）、《中世纪哲学》（1922）、《圣波那汶图拉哲学》（1924）、《圣奥古斯丁研究概论》（1929）、《论中世纪思想对笛卡尔体系形成的作用》（1930）、《中世纪哲学精神》（1932）、《基督教主义与哲学》（1936）、《哲学经验的统一性》（1937）、《托马斯主义实在论与认识论批判》（1939）、《但丁与哲学》（1939）、《存在与本质》（1948）、《邓·司各特基本论点概论》（1952）、《基督教哲学概论》（1960）、《哲学家与神学》（1960）、《论美的艺术》（1963）、《质料与形式》（1964）、《绘画艺术与现实》（1968）。

在此，把他的某些著作加以简单的介绍。

《笛卡尔的自由与神学》是他的博士学位论文。该书初版于 1914 年。他在书中指出笛卡尔有关自由的论述与神学并没有矛盾。人的内心世界即精神世界是为“自由”而生的，人既会向好的方面转化，他会向坏的方面堕落。这种把人性两极分化的“自由意志”恰恰说明在人生道路上价值判断的重要性。但是，他认为价值判断的基础是信仰。在科学的范围，知识的范围，笛卡尔运用的是理性，而在探究人生奥秘，人的内心世界时，笛卡尔运用的是信仰。因此，基督教是我们信仰的指南，信仰也就高于理性，两者在神学中得到统一。

《托马斯主义》初版于1919年。该书的副标题为《圣·托马斯·阿奎那哲学导论》。该书的初稿是他在里尔大学的讲稿，题为《托马斯·阿奎那关于认识上帝的学说和证明上帝存在》。到了斯特拉斯堡后又进一步扩充，但还只是一本薄薄的小册子，以后几经再版到1972年出版第七版时，成了一部近七百页的大部头了。该书是吉尔松的代表作。他在这本书中提出要重新阅读托马斯的著作，重新评价中世纪哲学，更好地认识中世纪哲学的价值。

《中世纪哲学》初版于1922年。他研究了从教父哲学到14世纪末欧洲哲学的演化。他把哲学史放到一个更广泛的历史即中世纪文化史中去考察，认为中世纪史起始于公元初年，发端于基督教与希腊哲学的撞击。中世纪哲学的产生要归功于希腊文化的改宗者。认为教父哲学一开始的目的就是要调和哲学与信仰的矛盾。

在《圣奥古斯丁研究概论》中，他提出要人的重新阅读奥古斯丁的《忏悔录》，重新理解他的思想。他认为研究奥古斯丁不仅可以证明其是经院哲学的根源而且还可以更好地理解他的后继者。但吉尔松在对奥古斯丁的研究上并没有纠缠于细枝末节，也没有罗列奥古斯丁的哲学论点，而是要提取奥古斯丁的精神，发掘蕴藏在其学说中的中世纪思想冲动。他认为这种冲动可以在许多中世纪作品中得到证明。

在《论贝尔纳神秘神学》中，他赞赏贝尔纳那种认为俗世生活短暂而要人们注视精神生活，注重来世的观点。认为贝尔纳的思想对当前世界仍有积极意义。他还研究了通过默示把人与上帝神秘地统一起来的问题。

吉尔松不仅是一个多产的作家，而且是一个多样化的学者。在他晚年，他对美学、文字、音乐、艺术进行了多方面的研究。写了《论美的艺术》、《绘画艺术与现实》等。特别值得一提的

是《大众社会和其文化》一书。这本书是他在1964年到意大利威尼斯高级文化国际学院作学术讲演的基础上写成。在这本书中，吉尔松论述了实践艺术、音乐和文学的最新演化。在1968年，这部书在大众中引起很大的反响。

三、吉尔松的哲学

吉尔松毕生从事欧洲中世纪哲学研究，严格来讲，他是一位研究中世纪哲学史的学者，但是，他并不甘心当一位注释家，史学家，而是在研究中世纪哲学史的基础上阐述自己的哲学观点。从这个意义上讲，他又是一位哲学家。“经院哲学是基督教哲学”是他最著名的哲学命题，从这个命题出发，他企图建立一套基督教哲学体系。一般来讲，这是他的哲学，即新托马斯主义哲学的内容之一，当然，这又是一个颇有争议的内容，容在最后评述。

（一）在信仰中构造哲学

吉尔松认为，古史以来就有了基督教哲学，而基督教哲学的创始人和集大成者是中世纪经院哲学家托马斯·阿奎那。他把托马斯哲学推崇到极其崇高的地位，认为他的哲学对解决现代哲学本体论上的困惑，解决理性与信仰的矛盾，解决现代社会物质与精神的矛盾都具有非常现实的价值。

无用赘言，他的思想与托马斯有很大的关系，可以这样讲，他的观点很少不是用托马斯的哲学来佐证，其目的与其说象他号召人们回到中世纪，不如说在于把中世纪托马斯主义搬到现代社会，作为人们生活的价值体系，以解决上述提到的矛盾。

近代以来，尤其是现代以来，宗教哲学日趋没落。它不是被困在神学院中作为神学的一个组成部分，就是被极少数学者

作为一个流派在某些学院中加以研究。它既没有象柏格森的意志哲学那样对西方文学产生巨大的影响，也没有象科学哲学那样在促进现代技术科学进步方面作出很大的贡献，更没有象存在主义那样在西方社会产生轰动效应。但是，有一点吉尔松似乎看得很准确，即西方社会并没有因为这些思潮的兴起而挽救其在精神上的没落。在物质文明高度发展的社会，人不能仅仅过一种只有物质的生活。人的生活不能没有精神，不能没有信仰作为依托。这自然是一个宣扬基督教信仰的绝好时机。但是，要使基督教哲学有说服力，必须解决长期以来哲学与神学，理性与信仰之间的矛盾。为此，吉尔松提出在“信仰中构造哲学”的命题。

吉尔松认为，我们应该在信仰中搞哲学、即从事与哲学有关的活动。离开了信仰的哲学只会遇到困难和疑惑。在信仰中建构起来的哲学与神学没有什么区别。托马斯主义就是这方面的典范。因此，他宣称信仰是认识的开始和保证，信仰是人类思维通向真理的第一步。

在信仰中构造哲学首先是要解决对上帝的认识问题。在此之前，人们自然会问有没有上帝，或者说上帝存在吗？对这个问题，吉尔松回答说：“因为上帝的话来自于《圣经》，这就确切地意味着上帝本身向我们回答并肯定了他存在的问题。赞成他的说法，就是相信上帝，因为他自己说过。在这个意义上讲，真正地按信仰上帝所说的行为来看待上帝的存在”。^①他同时论证，《圣经》不是“世俗”的作者所作，而是“神”“圣人”所作。对上帝的話不容怀疑。因此，上帝的存在首先不是一个理性而是一个信仰问题，其次，他认为，从对上帝的存在的认识中，我们可以得到一种普遍的认知和不可反驳的明确性，即通过启

^① 吉尔松：《基督教哲学概论》第13页。

示认识上帝。他说：“哲学家尤其需要记住，上帝已经显示了他的存在，并通过信仰承认这条真理。”^①

他还进一步指出，有些哲学家曾经用理性来证明上帝的存在，但信仰的明确性是建立在上帝之言的可靠性之上的，它比任何通过理性认识来证明上帝存在要更加坚固。他说用启示的方式认识上帝绝对不会发生错误，因为信仰认识的根源是上帝本身，是真理。这是在信仰中从事一切哲学活动的第一真理，因为它与神学没有区别，因此，也是神学的第一真理。

他认为，在托马斯的精神中，也就是说中世纪的哲学精神中，相信上帝存在的必然性是无可怀疑的。他说：“根据他（托马斯）的理论，信仰主要包括在这样两个方面：对上帝的真正认识和神秘的道成肉身”。^②“道成肉身”即上帝把天意加之于人事。

那么神学家和他所谓的真正的哲学家可不可以在通过信仰认识上帝的存在的同时，用理性来证明上帝存在呢？吉尔松认为，相信和知道得不出同样的结果。因为信仰的对象是存在，也就是说一切精神结构的基础。理性的对象是知识。对象不同，结果自然不同。信仰并不因得到我们普遍赞同的知识命题的形式而结束，而是要直接深入到我们话语表示的对象的本身——存在。

他认为没有信仰的哲学只能导致坏的形而上学，这就是哲学与神学的矛盾所在。好的形而上学是以信仰为出发点的，因此达到“理智的真理”。如果“理智的真理”与“信仰的真理”汇集到一个真理上，两者就不可能发生矛盾。所以“哲学想成为真正的爱智慧，必须从信仰出发，使自己成为理智的。而一个宗教想成为完善而可能的，必须面向以信仰为出发点的理智。

^① 吉尔松：《基督教哲学概论》第14页。

^② 《基督教哲学概论》第16页。

由此可知，真正的哲学也只能与真正的宗教组合在一起”。^①

他在研究了中世纪哲学史后，指出从公元初年的教父哲学开始，其著名的代表奥古斯丁就曾提出过“基督教哲学这一概念，他那时就指出真正的哲学与神学没有区别。他认为托马斯更是从一切方面使“哲学体现神圣的教导”。因此，“从托马斯的形而上学到伦理学整个哲学都是与信仰有关的”。^② 托马斯主义与其说是一种哲学，不如说是一种神学，确切地说是一种真正的基督教神学。在他那里哲学与神学不仅没有矛盾，而且很好地结合在一起。

那么，这种在信仰中建构的哲学是如何来认识上帝的呢？即它是以一种什么样的方式或者说逻辑把它所要论述的对象加以展开的呢？吉尔松在《基督教哲学概论》中首先对奥古斯丁和托马斯之前的哲学史作了回顾，然后，在肯定托马斯学说的基础上，对上帝这个存在进行了逐步的论证。

（二）存在的原因

吉尔松承认哲学史一开始就是人类从有限真理向无限真理逐步接近的一个过程，但他认为这个绝对真理是存在(Etre)，是上帝，因此，这个过程一开始就可以说是一个寻找上帝的过程。吉尔松同意托马斯对他之前的哲学史的发展所持的观点，认为哲学史的发展受一条一般的规律所支配。这条规律是：“上帝只能作为在感觉经验中的所与物的原因被发现，随着理智对上帝的结果之性质认识得越深入，理智对上帝的观念也就越清楚。”^③ 这就是说人们不可能发现一个比人们追寻的上帝更为卓

① 吉尔松：《圣奥古斯丁研究概论》第 46—47 页。

② 吉尔松：《托马斯主义》1948 年第 14、17 页。

③ 《基督教哲学概论》第 30—31 页。

越的上帝。在人类认识的既定范围里，对事物认识的深浅总是伴随着我们对上帝的认识。认识上帝是我们认识宇宙的前提。

吉尔松认为，我们的认识从感性开始，通过一步步抽象上升到知性。这个发展过程体现在早期哲学史中。这个过程的发展不是线性的，而是分成几个阶段。

第一阶段与当时某些物体的感性认识有关。吉尔松认为古希腊早期哲学家例如泰勒斯、阿那克西曼德、阿那克西米尼等是一些唯物主义者。他们一开始就把他们通过感官感知到的东西同实在（la réalité）混淆起来，把实体看成物质。“他们甚至都没有把它设想为实体的形式。因为实体的形式是无法用感官感知的”。^①相反，物体的性质即偶性的形式则能被感官感知到。这些哲学家认为现实世界是由物质组成的，物质是由物质实体或者元素按构成原则构成的。他们认为没有必要进一步解释感性世界的表象，认为物质就是一切表象的最终原因。吉尔松指出，在感性世界中可以看到有一个动力因的秩序或者因果系列。一个事物不可能成为自身的原因，物质不可能把自身作为原因。这个世界必定有一个最初的原因。这个动力因是非创造的，即上帝。实际上，吉尔松搬出托马斯的理论来污蔑现代唯物主义者犯的是与早期希腊哲学家同样的错误。其实，恰恰是吉尔松犯了一个基本的错误。他只看到因果关系的有限性，而没有看到因果关系的无限性。至于推测上帝是第一动因那就更加荒谬了。

第二阶段起始于人们对实体形式的认识。实体形式是不可见的，人们由此从感性认识上升到理智认识，他认为这是一个决定性的进步。“因为人们从感性范围上升到心智范围这就达到了一般概念阶段”。^②可是这些哲学家没有进一步探究一般形式

① 《基督教哲学概论》第 32 页。

② 同上书第 34 页。

和一般的原因，而是把注意力放在某些美的形式上。他说这次涉及到了动力因，但是他们没有把“存在”（*etne*）与事物加以对比。例如阿那克萨哥拉仅借助于心智来解释某些实体的形式，恩培多克勒用爱与恨来解释实体形式。这些学说还保留着许多无法解释的东西。他们无非是从一种形式转化为另一种形式来解释物质。不过吉尔松认为，虽然从这些哲学家的思想来看，任何事物都不来自动力因，但不管如何，动力因的重要性越来越得到肯定。

吉尔松认为，柏拉图、亚里士多德和他们的后继者把哲学史推向第三个阶段。只有他们重视普遍性中本身的存在，并只有他们提出事物的某种普遍因。他说尽管他们以及他们的后继者之间存在很多分歧，但有一点是重要的，因为在涉及到回答是不是存在某种不是由上帝创造的东西时，他们都一致表示，不存在任何不是由上帝创造的东西。吉尔松说这实际上就是“天主教信仰的教导，但是，人们却通过三条理由来加以证明”。^①

第一条理由是一种相同的东西会有好些有差异的同类在一起并存，它必然有一个唯一的原因使之所以然。确实，同样的东西成为好些不同的东西一起出现既不能用它们本身的不同来解释，也不能用众多的不同的原因来解释，只能以唯一的原因来解释。吉尔松认为这条理由在柏拉图哲学中体现得最突出，这个唯一的原因即“理念”。他说托马斯·阿奎那也认为，“这条理由似乎是柏拉图的，他希望有一个先于任何多的一，这个一不仅存在于多中，而且存在于事物的本质中”。^②

第二条理由来自于存在的等级系列和其终极思想。他认为

① 《基督教哲学概论》第 37 页。

② 同上书第 39 页。

亚里士多德哲学就是从这条理由来追寻普遍存在的原因。他说亚里士多德认为宇宙万物是从一个从质料到形式，从潜能到现实的统一过程，构成一个渐次上升的系列，其中高一级的事物就是低一级的事物的形式，低一级的事物就是高一级事物的质料。由此可见，吉尔松说，这个系列的其他个体都分有不同程度的完善性，但必定有一最完善的东西，使这个系列达到顶点。但是亚里士多德把推动这个宇宙系列的最终动因称之为“第一推动者”，而没有在存在哲学上再深入下去。

第三条理由是，由经验中的一切已知的东西都不是无条件的存在，它们中的任何东西都不能说是纯粹的：人们必须永远这么说：它是这或者它是那。这就是说在经验中不存在任何无条件的存在。那么必定有一个无条件的存在，作为这些有条件存在的前提。吉尔松指出这是阿维森那的理由。

吉尔松认为，尽管上述哲学家在寻找现实世界的普遍因上指出了理念、第一推动力、或者无条件的存在和绝对必然性这样一些学说，但是，他们都没有真正地说明普遍因的实质。他说托马斯“并不需任何证明来肯定是不是存在任何不是由上帝创造的东西”。^① 因为，信仰已经足以肯定了，“一切都来自于上帝，通过上帝和在上帝之中”^②上帝是一切事物的第一原因。他认为，几乎所有的哲学家提出的现实世界的普遍因的问题借助于这种神学的观点就可以解决了。因此，他认为托马斯的神学在证明上帝存在，证明一切事物都是由上帝创造上的方法上，比亚里士多德、柏拉图和阿维森那高明得多。在此，吉尔松抹杀了早期哲学史中的唯物主义、辩证法以及人们从有限真理追求无限真理的精神，把哲学史看成是认识上帝的过程，显然是完全错误的。

^{①②}《基督教哲学概论》第40页。

(三) 上帝与本质

吉尔松有关存在的学说构成了他哲学体系的基础。存在学说的首要问题就是回答上帝是什么，也就是说存在 (Etre) 是什么。

吉尔松从其神学立场出发，认为上帝就是存在，这是通过启示得到的绝对正确无误的真理。那么上帝这个存在是什么？人们应该怎样来看待它呢？严格来讲，我们不能给上帝下任何定义，一下定义，上帝这个存在就不是（大写的）存在了，而是所是者 (étant)，即一般的存在物了。因此，上帝就是“他就是他 (celui qui est)。他又认为，上帝这个存在是没有本质的，因为他们存在代替了他的本质。这就是说上帝是在本质之外的。

上帝是存在，但又与其他存在不一样，“上帝不是我们通常所谓的一个存在。一个存在是某个具有现实性的此在，是某种接收存在行为的主体，我们把它称之为本质”。^① 一切存在，除上帝之外，都是由某种本质所限定的存在行为，是被限定的存在。因此，它们是所是者，即存在物。而上帝是存在的纯粹行为，是没有任何本质来限定的存在。

他认为上帝不能被某种本质界定。我们只能说上帝就是“他就是他”。上帝是在一切本质之外的。吉尔松说：“上帝甚至意味着在有限性的概念的存在者之上，而托马斯则对我们说上帝是在存在范围中的第一者，是最高的存在。”^② 由此我们可以看出吉尔松与托马斯两者存在学说的不同之处。托马斯在同一个“场”之内来区别上帝与一般存在物；吉尔松则从这个场之外来区别上帝与一般存在物。在这个场之内，存在都是通过“他者”的存在，即被创造的存在、有限的存在。而上帝这个存

^{①②} 《基督教哲学概论》第 61 页。

在是非创造的通过自身的存在，因此上帝是没有本质的存在，也可以说在上帝之中存在与本质是没有差别的，是存在与本质的绝对同一。他说如果一定要讲上帝有本质的话，那么上帝只有存在的本质（*esse*）而不是其他什么本质（*essence*）。

吉尔松说，我们总是用一种实用主义的观点给上帝加上许多十全十美的本质，例如正义、真理、善等等。他认为这些本质其实只是一些十全十美的名词，而不是上帝的本质。上帝首先是一切事物的原因，绝对的善、正义等是非绝对善的善、正义的原因，如果我们直接把上帝视为绝对的善、正义等，我们就犯了一个错误。因为上帝是在本质之外的。任何被创造的完善除了所在感性经验中的形式向我们表现之外，无法超越有限的范围向我们表现无限。上帝是“他就是他”。不过，吉尔松并不反对人们使用这些名词。他认为我们应该把这些表示上帝的词适当地使用，“作为这些十全十美的名词的原因的上帝有权运用它们，因为它（原因）就是它们。”^①

吉尔松在此，特别指出他的存在论与不可知论不同。他说，不可知论否认感性经验之外的一切东西，他是要说明感性经验的有限性，并要通过启示的超越来认识上帝。他说：“上帝确实是语言所称的真、善、美、能力、学知渊博和和蔼可亲、但是，当知性把它们应用到上帝那里去并形成抽象概念时，这总是一些真、善、美、能力、学识渊博和和蔼可亲的有形的存在者的形象，因为人只能这么认识而不能其他。”^② 但作为创世主的上帝无愧于接受这些概念，他是它们的原因。这些通过启示是可以认识到的。

吉尔松还指出，古往今来的本体论都在解决存在是什么这

^① 《基督教哲学概论》第63页。

^② 同上书第64页。

个形而上学的首要问题。但是不管是历史上的本体论还是现代本体论都没有真正解决这个问题。现代本体论提出了有关存在的繁多的解释，但都使人们越来越困惑不解。他说：“有关这个问题人们讲了二十五个多世纪，甚至马丁·海德格尔还是没有找到解决问题的办法。”^①

他认为这个问题其实在经院哲学，尤其是在托马斯那里就已经解决了。上帝即存在就是“他就是他”，而不能对他下任何定义，而本体论总是想给存在下定义。这就是本体论的错误，也是现代本体论的困惑所在。他认为，存在是在本体论之外的，不能用形而上学的方法去解决，而是应该用启示的方法去解决。他认为他的基督教哲学把神学和哲学统一起来，用启示来认识存在即上帝，这也就解决了哲学与神学、理性与宗教的矛盾。其实吉尔松并没有解决本体论的矛盾，也不比其他唯心主义本体论高明，只是给他的本体论学说披上一件宗教的外衣，是彻头彻尾的唯心主义。

（四）因果关系与分有

吉尔松认为，所有的基督教神学都视宇宙为上帝的产物。上帝通过自身的能力从无中创造了宇宙。那么就上帝本身而言，究竟怎么来看待圣父、圣灵、圣子三者的关系，究竟怎么来看待创造的行为和创造的结果。吉尔松认为，在这方面，托马斯有着最严密的最确切的见解。

他指出，就圣父、圣灵、圣子三者的关系而言，托马斯认为位的发展要先于创造的发展。三位一体整个地介入创造过程中，位的发展是万物发生的原因，因此，创造本身属于位。一般来讲，基督徒认为，无所不能的圣父，一切可见的不可见的

^① 《基督教哲学概论》第 89 页。

事物的创造者把他所创造的一切奉献给圣子，即耶稣，然后奉献给圣灵。而托马斯认为，圣灵和灵子是上帝本质的两个基本属性，即意志和智慧。”上帝通过他的圣言即圣子和通过他的爱即圣灵产生创造。”^① 吉尔松指出，托马斯所谓的神的本质就是存在本身，这与他所谓的上帝没有本质并不矛盾。所谓创造，就是引出的结果，吉尔松在此特别强调了上帝的本法与存在物的本质不同，它是后者的原因。

吉尔松认为，人类精神在用哲学范畴来按结果设想原因，或者用神学范畴按原因构思结果上总是显得犹犹豫豫。他说，基督教哲学并不为此而踌躇不前。人们能够说，因为上帝是“存在”，我们从原因来构思结果，一切原因都产生与上帝相似的结果，即上帝的本身结果就是创造物的存在，即存在物（*étant*）。上帝的创造就是产生存在物。反过来从结果推导原因，被创造物就是存在物，因为它们是存在（*être*），人们能够从存在推出上帝。这就是说，作为它们原因的存在，其本身必须是存在的纯粹行为，它本身是没有原因的。

吉尔松用古老的流溢说来说明上帝的创造说，证明上帝是纯粹的原因。他认为整个的普遍的存在即上帝是从非存在，即不是从无中流溢出万物，即创造宇宙。他说古希腊学者都没有对非创造的存在予以重视，而基督教哲学认为，上帝是非创造的存在，存在物只是存在的方式，它源之于存在，因此，它是上帝整个创造力量的结果。

上帝的创造是一个完全的创造，他创造一个完整的存在。吉尔松认为这种创造非存在（*Être*）即上帝莫属，其他一些生产（*Produire*）行为只是产生这样那样的存在方式的结果，但这只是—些其他的结果，只是存在的特殊方式。这里引伸出普遍因——

^① 《基督教哲学概论》第 150 页。

上帝与其他原因的关系问题。那么吉尔松是如何来解决两者之间的矛盾呢？

他并不否认次要因的存在。他指出这个次要因就是实体、类。(关于实体、类的问题在下一节中论述)。但他认为,普遍因产生最普遍的结果——存在,次要因是导致除了事物其自身存在之外的一切东西,也可以说“次要因并不是存在的原因,而是这样那样的存在的原因。”^①只有普遍因才创造存在,而不是引出(causer)一个存在物。我们在感性世界中看到一个事物总有一个自身之外的原因,这种原因就是次要因。他认为,次要因是工具化的原因,即产生这样那样存在,即个别存在物的原因,但从整个因果系列来讲,最终的原因还是上帝。

为了说明上帝是一切存在物的最终的原因,他又搬出另一个古老的哲学概念——分有(Participation)为他的理论辩解。他说分有与引出是一回事。“说被创造的存在是被分有的存在,也就是说它是被引出的存在,也是上帝本身的结果。”他说通过他者的存在的概念与以一种分有方式的存在概念是一致的,这里讲的都是存在物(etant),它们是分有上帝的存在。不过他指出,不应把分有这个概念视为“参与”(Prendre part)的行为。被分有者和分有者之间的关系应是结果与原因的关系,而不是原因与结果的关系。这个有效因即动力因即上帝。

从上帝与存在物的关系来讲,吉尔松说存在一个通过自身的存在的存在(etre par soi),它是原因,其他的通过他者的存在(etre pour autrui)是它的结果,它们是被引出的,它们分有上帝的存在,也就是存在物。

吉尔松指出要理解分有概念并不难,“任何某种分有方式的东西都取决于一般的和通过本质的存在,或者通过分有方式的

^①《基督教哲学概论》第156页。

存在是后于通过本质的存在。”这个一般的和通过本质的存在就是实体，而那个通过分有方式的存在就是一般的存在物。

我们可以从吉尔松的因果系列的学说中看到，他在因果系列中加入一个类概念——实体，从而把它作为个别与一般之间的中间环节，来解决个别与一般的矛盾，组成一个从存在物到类即次要因到上帝这个存在的因果系列关系。另外，他还搬出古老的分有说，来进一步说明宇宙万事万物都是上帝创造的结果。这样他就可以不仅从纵向的方面——因果系列，而且从横向的方面——分有说来为他的因果学说辩解了。从这里我们可以看出，吉尔松只见到因果关系的有限性方面，而不知道因果关系是事物之间普遍联系的一种表现形式，更不承认它所具有的无限性的方面。如果说托马斯在中世纪肯定事物间的因果关系，看到因果关系的有限性方面是对哲学史发展的一个进步，那么，吉尔松在现代社会，仍然把因果关系的有限性与其无限性的方面割裂开来，企图把因果关系视为一个由绝对的原因开始到最终结果结束的有限的系统，用神学来解释因果关系，那就毫无进步意义可言了。

（五）实体、行为与目的

吉尔松的基督教哲学不仅仅是有关上帝存在的论述，还包括所谓的上帝创造的结果——宇宙以及组成宇宙的存在物的论述。这部分学说大概包括这样几个方面：什么是实体实体行为与上帝纯活动之间之异同与联系，两种活动的目的之联系。

吉尔松认为，上帝就是存在（Etre），上帝创造的万物是分有了上帝存在的存在物，是有限的存在。有限的存在是创造主行为的结果。但是，有限的存在不是部分地被创造出来，它只能是用本质或者在本质中被完整地创造出来。这种创造的结果因受本质条件的限制，它又是有限的、具体的。因此，它是某

个存在物，它是个别的、具体的、有限的、被创造的、这些存在物并不都是实体，实体是指上帝在创造宇宙时，创造的许许多多不同种类。他说，我们这个由上帝创造的宇宙就是由这些类似存在物组成的。因为，光有众多没有差别，宇宙万物就“没有秩序”。要有差别就要有实体。由此，可见，吉尔松的实体是指一般类的概念，他要以此来区分个别与类的关系。不过，他还是用神学的术语来加以解释。用他的话来讲，上帝首先创造一个类的概念，即实体 (Substance)，然后再用实体创造个别事物。实体是由存在与本质组成的，而个别事物则是由某个实体与本质组成的。但实体不是存在，它只能通过他者上帝这个存在而存在，同样，存在物也不是实体，它只能通过他者即实体而生存。

他认为，托马斯对实体有更明确的定义即非自在的存在 (non est ens per se)。与托马斯所不同的是，吉尔松没有把实体分成非自在的实体和自在的实体，认为上帝不是实体，因此，也就不存在自古的实体，因为实体必须有本质，而上帝除了存在之外不具有任何本质。非自在的实体是上帝创造的东西，只在上帝那里得到存在的东西。

我们不能笼统地把存在物都视为实体，他说存在物不等于实体，但实体存在于存在物之中。为了使人们更好地理解实体，他对本质作了进一步的论述。“如果一种质唯有它能够达到一种生存的行为，与之相应的存在物就是一个实体，如果一种本质不能唯有它才达到一种生存的行为，与之相应的存在物就不是实体而是偶性。”^① 例如：石头的本质是可能的实体，而颜色的本质或者其他一些感性性质只是一些偶性。

他补充说，被创造的存在的本质 (esse creé) 在构成实体上

^① 《基督教哲学概论》第 203、205 页。

非常重要，但我们不应把它想象成使一个有限存在现实存在的有效因。而更应把它看成一个存在物形式构成的原则。因为有效因是上帝的创造而不是被创造的本质。有了这个原则，本质才可能成为一个存在物。他认为必须批判亚里士多德学说中把基本的形式视为最高的形式的组成部分的观点，“因为还有比本质还更形式化的东西，确切地说就是存在的本质，就是存在物的构成原则，它和本质组合在一起构成一个实体。”^①

这种存在的实在性就是实体的原则，但不应把它看成一种在往后时间中扩展并显示其效力的活动。存在物只是上帝的结果，它是分有了存在的纯活动；那么有限的存在的本质是上帝的结果，它是分有了存在的纯活动；那么有限的存在的本质是作为不动的和静止的东西处于存在物中心。它是存在物变化的主体，是思想和一切存在物的不变的基础。吉尔松指出，形而上学犯了两个错误：一个错误是把存在物归结为已经实现的本质，另一个错误是人们为了避免上面的错误，而把存在物视为变化本身。他认为存在物是变与不变的结合物，是两者的统一。有了这种不变的基础，变化才有可能。因此“存在不是运动，但它是运动的原因。”但吉尔松又不承认存在物自身的运动，而把这种运动称为“行为（opération）”。本质一旦实现后，存在物通过本质成为一个各种不同行为的活动中心，这些行为本身的目的是按其本性来完成自己，并使之潜在性得以完善，”简而言之，使之成为是其所是”。^②

吉尔松认为，我们只能通过存在来理解活动（acte），任何存在都可分为活动和潜能两部分。活动又恰恰以在活动中的或者处在潜能中的存在为前提。活动和潜能是实体的形式或者说

^① 《基督教哲学概论》第 203、205 页。

^② 同上书第 205 页。

是存在的样式，存在的变体。存在与活动的存在是一回事，但上帝这个存在是处于绝对纯粹中的存在，上帝是存在的纯活动。我们不能对上帝这个无限的存在加以任何界定，因此，也不能对他的活动加以任何界定。不过，上帝是一切存在物的原因，那么也是一切存在物活动的原因。有限的存在是分有了存在纯活动的存在物。宇宙万物就是由这些具有活动的潜能的存在物组成，根据其活动和潜能不同，才有一个渐次完善的相互联系的存在物的等级体系。这个等级体系就是宇宙。

这些有限的存在物自然是活动着的，是它们行为的原因。它们有限的完善和实在性使它们不断地进行完善。但它们又不能无限地以任何方式完善，而只能以某种方式以其本质的界定的范围完成自己。如果有某种原因使之不断得以补充它的实在性的话，吉尔松认为，这个原因，除它得到存在、活动和完善之外，还有的就是善。

吉尔松认为，一切存在都是善的，尤其是它自身的善，因为这是一个是其所是的存在可能的增长过程。”这就是为什么任何存在都把存在作为善来爱戴。”^①另外，存在还爱自己，努力保存在它，使之长久和用以抵御死亡带来的风险。”^②每个有限的存在在其他存在中还爱他者作为爱自己的补充。总之，每个存在爱它所生殖或生产的事物。就人来讲，“父亲、工人、艺术家、在任何下活动的人自然对他们的作品，对他们为了产生它们而采用的形式无不津津乐道。”^③吉尔松认为，“在任何可接受的形式下行为的爱不是别的无非是爱存在 (etre) 和爱完善 (parfait)。”^④

但是，唯有实体能够运用存在的活动，这就是讲以实体为依据，一切东西才可能是一个行动中的存在，而不仅仅是潜在

①②③④ 《基督教哲学概论》第 209 页。

的存在或者只有偶性的存在。他说：“从这个实体的存在出发，我们能够更容易找到在行动范围内所要求的東西……那就是一切东西都爱它的存在，希望保存它或者完善它，做出达到这些目的所必需的行为。”^① 这种行为就是趋向于绝对的善。尽管绝对的善只是上帝的一个名词而已。因此，这个由存在物组成的宇宙不断地在运动着，去得到存在和它们所缺乏的善，完善。这就是存在物的目的。他指出，一切行为的目的在完善其自身的同时使自身同上帝更相似，这是存在物最高的目的，也是这个物理的宇宙界中存在物的共同目的。他又指出，正因为存在物是上帝的创造的结果，所以，存在物的目的与上帝的目的是是一致的。上帝在创造的时候，就将存在物自身的目的与最高的目的结合起来，使任何东西在寻找至福（*béatitudo*）的同时寻找其自身的幸福。

吉尔松指出，在人的社会中，这种目的就成为道德生活的总目的。在他看来，人是由精神与肉体组成的结合物，只有人才是有理智的有自由意志的动物。人知道他在做有目的的事，即使他没有意识到，他实际上已经在这么做了。任何存在都受其本质的界定，人自身的本质就是受其自身限制的自由。不过自由本身的对象是保证本质更加完善的实现。因此，从人出生到死，每个人必须要工作，按其个人的可能性，在理性的光明的照耀下，逐渐成为有知识的人，行为的人。他认为，这不仅对人个体而言，也是对整个人类共同体而言都是重要的。个人的命运只有与其他人，其他有理性的人与他一样处于存在和至善的范围里去追求最完善的现实才能完成。人发展的目的与上帝的目的也是一致的，人在其本质的发展中去实现自己的本质时，又处于无限的状态中，因为，通过它，人在希望达到的自身特

^① 《基督教哲学概论》第 209—210 页。

殊目的同时，又趋向上帝。吉尔松由此得出结论，人的道德行为是人性的自然倾向，自然欲望。这种要求与上帝对人的要求完全一致。

吉尔松认为，当今人们只注意物质享受而不注重精神生活的追求。这是人类社会的悲剧，也是人类在政治、经济社会彷徨迷失的原因。现代人没有真正认识自己，不知道人是为自由而生的，不知道人应对自己的行为负责，这样人也不知道对别人对社会责任。他认为旨在提倡中世纪哲学精神的基督教哲学就是要人们用这种精神来陶冶心灵，改造人性。其目的在于使人们意识到自己的责任，他认为人有了这种责任后才会真正意识到人的生存价值。当每个人都自觉地做一个象上帝那样的人时，人生才会有意义。由此可见，吉尔松的存在学说是其宗教伦理学说的基础。

四、结 束 语

吉尔松毕生在整理研究欧洲中世纪哲学方面做了大量工作，从中发掘出大量有历史学价值的材料文献。他的这种工作是艰巨的有意义的，因此得到了学术界的肯定。见于他对中世纪这段历史的深厚学术见识，因此，他反对以马利坦为代表的新托马斯主义把中世纪哲学，尤其是托马斯哲学现代化。他认为，现代新托马斯主义采取这种歪曲的方式是把中世纪哲学“世俗化”和“庸俗化”。他竭力想保持托马斯经院哲学的“正统性”和“纯洁性”，并在整理研究托马斯哲学的基础上提出经院主义即基督教哲学的命题，试图建立一个基督教哲学的体系来与新托马斯主义抗衡。吉尔松除了从学说上来证明他的托马斯主义的正统以外，还从历史上来证明他的学说的合法性。

首先，他从利奥十三世《永恒之父》通谕中寻找权威性的

结论。他说，教皇在这通谕中就明令“必须按照圣托马斯·阿奎那的思想重建基督教哲学。”他自以为，这个有法律约束力的通谕，可以使“他的托马斯主义”成为一个无可争论的问题。

其次，他还研究了欧洲近代史，从将近80名哲学家，例如费尔巴哈那里摘录了这些哲学家关于“基督教哲学”的证明。

然而，在我们看来，吉尔松哲学与新托马斯主义的分歧，无非是在宗教哲学里表现的正统与创新、保守与改造之间的矛盾。它们之间分歧的焦点就是吉尔松认为托马斯主义神学与哲学不可分，哲学即神学，人们应在信仰中构造哲学，而新托马斯主义则把哲学与神学分开，建立一种真正的宗教哲学。但是，它们最终还是把哲学处于神学的统摄之下，使哲学成为神学的婢女，从而来解决理信与信仰，哲学与神学的矛盾，企图给日趋没落的宗教哲学注入强心剂，来挽救宗教哲学。因此，在这一点上，它们是共同的。这就是为什么，后来人们在评述新托马斯主义哲学时，把吉尔松也纳入其中的缘故。

就吉尔松的存在学说来讲，吉尔松确实看到了西方现代哲学在本体论上的困惑。但是，他并没有真正认识这种困惑的实质。我们认为，这种实质是排斥马克思主义的唯物论和辩证法的结果。吉尔松企图用宗教神学来解决理性与信仰、精神与物质，一般与个别，因果关系等等方面的矛盾，自然是徒劳的。他的哲学因此同样是唯心主义和形而上学的。

就他建立在这种本体论上的伦理学思想来讲，他当时正处在第一次世界大战至六、七十年代的西欧社会，战争和经济萧条使人们精神颓丧，六十年代后的经济繁荣又使得人们一味追求物质享受而忽视了对精神的追求。吉尔松提出宗教哲学的精神来陶冶人性，要人们认识自己仍至人类的责任显然有它的合理性。同时，他对中世纪文化的多方位的研究，使他发现中世纪并不象过去学者讲得那么黑暗。他尤其认为，中世纪的人文

主义与文艺复兴时期的人文主义同样丰富多采。1938年，他写了《爱路易丝与阿伯拉尔》一书。他试图用阿伯拉尔和后来成为女修院长的爱路易丝之间的一场爱情悲剧来表明以宗教为基础的价值与以自然人性为基础的价值之间的冲突。他还要人们理解在中世纪道德规范的复杂性和对于一个知识分子来讲，他们要承受的价值的艰难性。他在伦理学方面对中世纪文化合理成份的肯定也是有意义的。但是，宗教毕竟不是解放人们思想的良方而是禁锢思想的工具。因此，他的思想中的合理成份最终在宗教的外衣下成为一种教条。自然，它也就医治不了资本主义社会的痼疾。

综上所述，我们可以发现，吉尔松企图用中世纪的托马斯主义来统治现代人的思想是完全破产了。卢汶学派的新托马斯主义者E·斯当贝根在纪念吉尔松时，十分感慨地说：“作为曾经参加过三十年代‘基督教哲学’论战而唯一还活着的我”，对吉尔松表示“敬佩”，他说“吉尔松天才出众”，“以大量而出色的著作重建中世纪思想，”竭力反对“蔑视中世纪”，“不愧为宗教信仰和中世纪托马斯主义经院哲学的卫士”。但是，他不同意吉尔松基督教哲学的观点。他认为近年来新托马斯主义越来越不被人重视，有人并把经院哲学当作神学，把新老经院哲学家一律当作神学家对待，其原因“岂不是吉尔松及其弟子们的反作用吗？”^①新托马斯主义者的这种哀伤不仅表明，吉尔松的“基督教哲学”的失败，同时还被历史舞台无情地抛弃了。

^① E·斯当贝根：“吉尔松——中世纪思想家”，见《卢汶哲学家评论》，卢汶1929年第4期。

参 考 文 献

1. E. Gilson, Introduction à la philosophie chrétienne, Paris, 1960.
2. Le Thomisme, Paris, 1979.
3. F. C. Copleston, Aquinas, Londres, 1965.



蒂利希 (1886—1965 年)

蒂利希

孙 津 撰

篇 目

一、导论	(181)
二、异乡的命令	(182)
三、宗教哲学	(189)
(一) 新教原则	(190)
(二) 凯逻斯与新存在	(193)
(三) 无条件	(195)
(四) 终极关切	(199)
(五) 意义、形式、内容、涵意	(202)
四、政治神学	(204)
(一) 宗教、异教、世俗	(204)
(二) 自治、他治、神治	(205)
(三) 宗教社会主义	(208)
五、人生与艺术	(211)
参考文献	(217)

蒂利希

孙 津

我把自己认作是哈姆莱特那样的人，而这又是很危险的。

——保罗·蒂利希

一、导 论

准确地评述蒂利希 (Paul Tillich 1886—1965) 的思想是一件十分困难的工作。这位出生在德国、后半生移民美国的教授著述甚丰，所论涉及宗教、神学、哲学、心理学、历史、政治、文化、艺术、文学、社会制度、甚至经济学。他提出了许多被他赋予了独特含义的概念和范畴，它们从不同的角度和意义落实在他所论及的所有领域和课题中，使人很难就某一概念和范畴本身去理解其含义。所谓牵一发而动全身，最形象地表明了论述蒂利希思想的困难。

困难的另一方面，在于他的思想很难划归入哪一种流派，尽管他算得上是本世纪最有影响的思想家之一。他是哲学家、宗教学家、神学家，但所有这些学科的思想又只能在他所提出的“文化神学” (Theology of Culture) 这个大背景之中才可以理解。就象他本人被迫逃亡到美国一样，他的思想可以特征化地表述为一种在夹缝中的求生。他为自己写了一本小册子，题为《在

边界上——自传素描》，其目录便可使读者对这种夹缝求生获得深刻印象：1. 在两种气质之间；2. 在城市和乡村之间；3. 在社会阶级之间；4. 在现实和想象之间；5. 在理论和实践之间；6. 在他治和自治之间；7. 在神学和哲学之间；8. 在教会和社会之间；9. 在宗教和文化之间；10. 在路德主义和社会主义之间；11. 在唯心主义和马克思主义之间；12. 在故土和异乡之间；13. 回顾：边界和界限。^① 这份目录向我们提供的，不仅仅是某种思想体系和世界观的居间位置，也不仅仅是不同学科的交叉研究方法，更是体现在他丰富的人生经历中的某种生存态度。当他自比哈姆莱特时，他想到的是对人生的终极关切，而所谓危险，则是指被迫行动时必然面临的每一个选择。

鉴于上述两方面的困难，有必要对本文各节的立论考虑作些说明。“异乡的命令”是蒂利希的生平介绍，但由于他的思想形成与他的生活经历和社会活动大有关联，所以这种介绍本身也构成了本文论述蒂利希思想的一部分。“宗教哲学”一节主要分析了蒂利希文化神学的几个核心概念和范畴。这或许与一般所说的宗教哲学含义不尽相同，因为它实际上是指蒂利希思想的哲学基础和内涵都具有宗教性质。“宗教社会主义”评述了蒂利希宗教、政治和社会理想中具有范畴意义的一些基本内容。“人生与艺术”则试图表明蒂利希作为一个批评家，如何使他的思想理论与批评实践相互支撑的。

二、异乡的命令

蒂利希在流亡美国之前，已是一位知名的国际学者了。这种情况部分地弥补了他移民生涯一个先天的不足：1933年11

^① 蒂利希：《在边界上——自传素描》1964年版。

月，当47岁的蒂利希来到美国时，他不仅面临一个全新的生活环境，而且必须学习对他来说是全然陌生的语言——英语。尽管他后来在美国用英语教学和写作，但一直没有能掌握这门语言的发音。作为个人来讲，美国生活对他的最深刻影响，是彻底摆脱了狭隘民族主义的束缚，从而把他亲身经历的这种事实上的移民，同一种具有普遍思想意义的“精神移民”（Spiritual emigration）有机地结合起来了。他说：“‘祖国’的真正含义是根据个人的不同处境而定的。”^①这倒不是所谓的“工人没有祖国”，也不是对“祖国”的一种相对主义理解。他这样看待祖国有两个含义。其一是说，现实社会已使狭隘的民族观念失去意义。“‘人类’的观念大于一个虚空的民族观念。这已成为一个经济和政治的现实；因为世界的每一部分的命运都依赖于每一个其他部分。”^②其二，“异乡”（alien country）被认为是上帝的一个要求和命令，它既排斥任何民族主义，也不局限于指某一个地方。这个命令的执行是历史性的，而不是地理上的移民。它意味着一种将来，一种“超出现在的”城郭。在历史上，基督教社会曾使罗马帝国完成了这种精神移民；在今天，则要求我们相信那不同种族和国家都属于其中的上帝之国。相信这一点，当我们说到这个异乡时，同时也就认识到它离我们最近、最亲——甚至包括那些生疏的方面也是如此。当蒂利希说，“从任何意义上讲，我都站在故土和异乡之间”时，他所想到的根据，是上帝对亚伯拉罕的命令这一古典形式：“从你家中出来……到我指给你的地方去”；而用尼采那句象征性的话来说，则意味着“走进我们儿童的地方，离开我们父母的地方”。^③

① 蒂利希：《在边界上》92页。

② 同上书95—96页。

③ 同上书93、92页。

虽然蒂利希后期所有重要著作都是在美国写作出版的，但他的基本思想却是在德国就形成了。蒂利希于1886年8月20日生于德国东部布兰登堡一个叫着斯塔兹德尔的小山村，其父为当地牧师，后升迁外地任教职。蒂利希第一次对经由斗争而获得自由的体会，来自于他同专制的父亲的激烈争论并迫使他同意自己选择哲学专业。蒂利希把这次经历看成是“一种对自治的困难而痛苦的突破，它使我对任何要求放弃这种自治的思想或生活体系都有了免疫力。”^①蒂利希说他小时候最喜欢自然风光和幻想，这一方面使他对谢林的哲学抱有本能的同情，尽管并不赞同，另一方面又使他把生活其中的古老小镇与历史联系起来。^②在学校，富家子弟与穷人子弟的对立，使蒂利希从小就对阶级斗争十分敏感。

1904年到1910年间，蒂利希在柏林大学、图宾根大学和哈勒大学读书，并在柏林大学获得博士学位。毕业后在瑙乌和柏林任牧师。在这段时期，他为思想史上的怀疑论辩护，并得出一个观点：“信仰就在每一个严肃的怀疑之中。”^③蒂利希关于“上帝之上帝”观点，以及反对把上帝作为任何一种存在、哲学必须超出所谓主观—客观的分裂对待等观点，在他1915年题为“表现在施莱尔马赫以前的超自然神学中的超自然概念，它的辩证特性和同一原则”的论文中便开始提出了。^④蒂利希后来回顾说：“这些基本神学思想对我的哲学发展有着决定性的关系，并

① 参见 Charles W. Kegley 和 Robert W. Bretall: 《保罗·蒂利希的神学》(1952) 第8页。

② 蒂利希:《历史的解说》(1936) 第7页。

③ 蒂利希:《历史的解说》第172—173页。这种思想在蒂利希后来的著作中得到更清楚的阐述，参见《系统神学》(1963) 第3卷，第228页；《新教纪元》(1948) xiv—xv。

④ 参见 David Hopper: 《蒂利希：一幅神学肖像》(1968) 第28页。

且主要是受到谢林、特别是他后期思想的影响。在老谢林关于存在问题的基督教哲学与黑格尔关于本质的人文主义哲学的对比中，以及通过他把历史解释为救赎的历史，我发现，老谢林在对基督教教义的哲学解释中把哲学和神学统一起来了。”^①

随着第一次世界大战的爆发和进程，蒂利希对政治的理论思考和实践热情渐渐促成了他的宗教社会主义思想。1919年，由于他在独立社会民主党（左翼）的活动，遭到勃兰登堡新教会议的审查和指责（当时他父亲也是这个会议的成员之一）。战争期间，他作为一名随军牧师，参加了香槟战役。蒂利希用“生存的‘深渊’”（the ‘abyss’ of existence）描述了他对大战的整个体验。“深渊”一词借用了波希米亚语，在此的含义，一方面指当时欧洲革命的幻灭，国家走向阶级分裂，工人对教会的不满，即认为它与统治阶级相勾结，等等现实状况。另一方面，他也认识到谢林历史哲学的不充分。蒂利希后来说，正是第一次世界大战所造成的“深渊”使“历史”成了他神学和哲学的中心问题，即缺乏“终极关切”所造成的虚空。^②不过他并没有否定谢林的历史哲学，但却沿着他所谓的马克思和尼采的那种活力论的本体论线索，把大战当成一种文化的解构，并由对此的重新认识，一方面再次统一哲学和神学，另一方面寻求创造新的社会的途径。然而这一切，都必须以如何体验对这个深渊的评判为基础。这种评判，在蒂利希个人体现为更大的实践热情：他在柏林参与并领导了一个叫着“凯逻斯”的组织（Berlin Kairos Circle）。凯逻斯这个概念不仅成了当时德国宗教社会主义运动的核心思想，也最有力地体现了蒂利希的“新教原则”。就凯逻斯表示一种行动的适时来讲，蒂利希和他的同事们相信，凯

① 蒂利希：《历史的解说》35页。

② 蒂利希：《新教纪元》xvii。

逻斯就是战后的中欧的现实状况，即旧的正在逝去，新的正在发生。凯逻斯所看到的深渊，就是指一般唯心论思想遭到了没顶之灾。^①

“深渊”体验并没有使蒂利希放弃马克思主义，反而更进一步设想要建立一种具有中央集权政府的社会理论（后来他在美国的经历使他认为这种理论不适用于美国这样的民主国家），用以反对各种非现实主义的乌托邦。1924—1929年他在德累斯顿和莱比锡的大学讲授哲学和神学时与巴特新正统神学的冲突，就是因为他这种激进的政治倾向。如果说战前蒂利希所关心的主要是谢林和施莱尔马赫的超自然主义神学，那么，随着对唯心论的放弃，他与巴特新正统神学的论战则使他的宗教社会主义思想逐渐成为他整个“系统神学”中一个重要组成部分。正如他后来所说的，仅仅把神学定义为“神治的形而上学”，对他所要求“相互关联的研究”是不够的。^②蒂利希批评巴特新正统神学是“非辩证的、冷漠而抽象的”。它不仅使许多人看不到宗教问题是和战后德国的政治处境交织在一起，而且巴特那种对待历史的超然态度，实际上是对资产阶级社会的一个强有力支持。^③不过，尽管蒂利希是1925年在马堡开始撰写《系统神学》的，他却宁愿说这是他正常的讲课稿，而不是为了反对巴特而写的。我觉得蒂利希这番话是可信的。

蒂利希十分欣赏马克思关于哲家用不同方式解释这个世界，而关键却在于改造这个世界的名言，并要求自己同时做到这两方面。他把自己和他的同事看作是由19世纪三个思想家所

① 蒂利希：《历史的解说》35页。

② 蒂利希：《新教纪元》xxvi。

③ 参见蒂利希：《政治期望》，中译本，四川人民出版社1989年版，詹姆斯·L·亚当斯的导言。

发动的革命的直接后代，这三个人是马克思、弗洛伊德和尼采。他说，作为这一代人，他所要表达的新教神学“不是表面意识，而是人类存在的基础，并且决定于人的体验和联系。”^①在希特勒已取得权力的1932年，蒂利希发表了《社会主义者的抉择》（Die Sozialistische Entscheidung）。在文中他批判了“道德的”和“知识分子的社会主义，认为尽管他本人并不属于无产阶级，但主张和无产阶级一道进行阶级斗争。同时，他又指出，马克思和列宁可以作为“给了无产阶级本身以自我意识”的一个范例。^②这本书立刻在书店遭到查禁。1933年，希特勒正式为德国首相，纳粹的教育部以柏林大学的神学讲席为回报，要求蒂利希撤回《社会主义者的抉择》。结果是，蒂利希嘲笑了这一要求，从而被纳粹政府下令剥夺他的讲职（当时他在法兰克福大学任教）。^③不久，蒂利希接到纽约协和神学院的邀请，流亡美国去任神学和哲学教授。

蒂利希把精神移民的命令看作我们“必须坚信的一个超验的允诺”，这使他在战后也谢绝了联邦德国要他回国执教的请求而留在美国这一行动具有了对“终极关切”的实践意味。他先后在纽约协和神学院（1933—55）、哈佛大学（1955—62）、芝加哥大学（1962—65）任教授。在他年事很高的日子里，教授对他不仅不是一个退休的荣誉，反而增加了他可以在任何时候开设任何他愿意的课程的特遇。他同时还担任一些艺术博物馆的顾问，并在美国许多主要的艺术馆——比如现代艺术馆、国家艺术馆、芝加哥艺术研究所、明尼亚波利斯艺术研究所——

① 蒂利希：《19世纪和20世纪新教神学透析》（1967）第199页。

② 蒂利希《社会主义者的抉择》（1977）第64、107、8页。

③ 参见 John Stumme：《神学观点的社会主义：保罗·蒂利希研究，1918—1933》，1918—1933，第49页。

多次进行演讲。80岁那年，他同时还接受了纽约社会研究新学院的阿利文·詹森哲学讲席，却由于死神的抢先到来而未能述任。

有趣的是，蒂利希一直没有放弃德国人喜欢造新术语的习惯——艾耶尔就曾挖苦海德格尔“利用德语造词的方便，发明自己的术语^①——尽管他说他学了英语后才知道英语世界的人不喜欢深奥难懂。他这个习惯曾使他1936年第一部英语著作《历史的解说》被一个著名神学家出版商冷落了两年不作答复。后来亚当斯帮他去打听，才知人家嫌此书有太多“德国式冗长的官样文章”，恐没有销路而不愿出版。亚当斯和威尔海姆·泡克当即把书稿索回交给芝加哥大学出版社，后者当场同意出版，并签约出版蒂利希尚未完稿的《系统神学》——不过要求他把原订六卷本的计划压缩为我们今天所见到的三卷本。也许，蒂利希更相信那“超验的允诺”胜过语言表述的差异，也或许由于他已是世界文化名人，所以不很在意别人能否读懂他的书。蒂利希的崇拜者们建议亚当斯为蒂利希的书编写一些注释，可是当亚当斯本人在注释《新教纪元》遇到读不懂的地方去请教蒂利希时，蒂利希沉默了一会儿竟说：“我一点儿也不晓得我在此处想说的是什么，随它去罢。”^②

蒂利希第一次重返德国是1948年，同年出版了《新教纪元》。50年代后，他还先后在汉堡和苏黎士等大学担任客座教授。尽管他没有选择回祖国定居，仍然获得了来自故土的各种殊荣。联邦德国总统授予他美德勋章，汉堡市政府授予他哥德奖。他还获得过德国出版界的和平奖，这一荣誉是颁给那些思想界的领袖的，在他之前获此荣誉的有史怀哲、马丁、布伯、托马斯·曼。

① 艾耶尔：《20世纪哲学》，上海译文出版社1987年版第258页。

② 詹姆斯·L·亚当斯等：《保罗·蒂利希的思想》。

如果说，“凯逻斯”是蒂利希从第一次大战后的“深渊”体验中得出的一种新教原则，那么第二次大战后，蒂利希向人们所宣示的则是“存在的勇气”。前者较多针对现实的和现实的政治、经济、文化寻求行为依据，后者则更多从心理学和文化神学角度分析人的生存处境和价值选择。或许，老年蒂利希确实认为社会主义的许多成份已在福利国家中得到实现，从而缓和了他以前的批判锋芒和战斗热情，但他思想核心中有一个和他的移民生涯十分吻合的特征，始终体现为对“异乡的命令”的追求。这个异乡的命令来自超验的上帝之国 (King dom of God)，却通过历史的凯逻斯落实在每一个现实的终极关切之实现中。当凯逻斯到来时，历史向人宣示的是人自身的新的存在 (New Being)，因此异乡总是被作为故土来达到的。抱着这一信念，我想，当 1965 年 10 月 22 日蒂利希在芝加哥走完他人生旅途的最后一站时，他心中所想到的尽管可能不是上帝，但很少有可能是德国。

三、宗教哲学

如果说，蒂利希的思想理论就是他所谓的文化神学，其中包含着他的宗教哲学，那么这并不意味着这个宗教哲学一定具有体系特征或构架。实际上，蒂利希的宗教哲学广泛采用了历史和同时代的哲学和神学术语，但作为概念和范畴，这些术语“没有一个在他使用的时候不受到改变。”^①因此，评介和分析蒂利希宗教哲学中一些主要的和关键的概念、范畴，也许是比较明智的方法。

^① Robert P. Scharlemann 为《宗教百科全书》(1987)写的“保罗·蒂利希”词条。

（一）新教原则（Protestant principle）

作为一个概念，新教原则是不能从字面上来理解的。这一术语在很大程度上可以看作蒂利希宗教思想的一个代名词，它一方面表示着对现实社会的邪恶化的一种普遍抗议，另一方面要求着终极关切的真宗教性质或意义。不过，这个概念本身既是作为整个现代社会的一种背景，又必须在这个背景中显示自身。正如蒂利希所说的那样：“就宗教实质来说，现代社会的背景是基督教——一般说来是基督教，具体地说是基督教新教。”“现代社会之所以成为可能，主要是经过了新教阶段。它在人格的概念和日常生活的神圣化这两个方面都得益于新教。”^① 这样，蒂利希一方面从基督徒的角度出发，把新教作为现代社会的开始和基础，另一方面，他又超出新教作为历史事件的具体含义，把新教作为一种文化或价值参照，赋予它一种本体存在的特性。因此他又说，“这意味着，当我们就基督教与现代社会的关系提出问题时，我们实际上是提出了一个关于我们具体的生存的具体问题。”^② 这两方面的含义，使新教原则具有一种哲学世界观的意义，同时又体现为人的某种现实行为和行为准则。因此，新教原则本身又具有类似基尔凯郭尔所说的那种“存在的”（existential）含义。“这种存在就是我们真实生存的表现，表现了它所有的具体化，它所有的偶然因素，它的自由与责任、失败、以及它与它的真实的和本质的存在的分离。”^③ 因此，当蒂利希把新教看作一种具体行为的投入、一种对社会的积极参与时，是这种投入和参与本身组成了新教原则的现实内容。也正

① 《政治期望》23页。

② 同上书21页。

③ 蒂利希：《新教纪元》第88页。

由于此，新教原则才作为蒂利希宗教思想的名称表征而具有其真实含义。

不过，当新教原则在 30 年代中期作为一种新的概念并以理论形式被提出时，就已经是有了它的两个基本的宗教哲学含义。其一是对存在采取一种先知性的批判态度，另一是使恩典成为个人的决定。“先知性的”（Prophetic）这个术语是从希伯莱独特的先知现象中抽象出来的。在蒂利希看来，希伯莱先知意味着看出危机并承担这危机的人。“先知性的”则表示根据那超越一切生命的东西所宣布的一切生命都要承担的危机。一般所说的理性批判有一个先决条件，即假定有一个确定的标准，从而可以根据它来宣布自己的“肯定”或“否定”。可是，先知性批判由于超越了一切形式创造，因此不能作为衡量其他形式的形式。“所以它并不宣布‘肯定’或‘否定’，而是将一个无条件的‘否定’和一个无条件的‘肯定’结合在一起。”^① 理性批判和先知批判的先决条件都是抛弃存在的直接性，但先知性批判所达到的是对存在的超越，也就是信仰。”在这种批判中，从超越于存在和精神而进行的批判变成了具体的批判。”^② 新教的先知性批判并不排斥理性批判，相反，它推动理性批判的完成。正是在先知性批判中，“理性批判发现了自己的深度和限度：通过要求的无条件性而发现了自己的深度，通过恩典而发现了自己的限度。”^③ 所谓具体的批判，就是先知性批判对理性批判的批判；但是，先知性批判自身也要经受批判，它以恩典形式为自己的前提。

正是恩典的提出，表明了蒂利希“新教原则”的历史延续。

① 《政治期望》31 页。

② 同上书 35 页。

③ 同上书 36 页。

在路德的改革中，称义（justification）这一核心概念，其出发点指的就是某种超越存在和精神的東西；而称义所具有的责任，就是以恩典形式体现出的对人类生存的所有危机的承担。因此，新教所批判的是现实存在中自治的自满自足性，同时也反对理性批判所可能导向的某种他治。当恩典以一种文化的形式实现了它自身的超越性，先知性批判才可能在实现自身的同时又得到某种克服，即同时受到再批判。恩典以一种“到场”（presence）来体现，却不是一种客观性的事物。恩典的形式只显现于存在与自由之间的冲突中。恩典与先知性批判的关联，在于人们虽可以感知恩典，但却不可把恩典作为一种现实客体来对待。因此，恩典是实现在人的一种富有意义的“预期”（anticipation）之中。在此意义上讲，恩典是先知性批判的特有对象。恩典形式的不同表现虽然就是人们称为“宗教文化”的东西，但由于新教原则要求对此采取一种先知性批判态度，每一个有生命的形式便都隐含了一种恩典形式，或隐含着某种预期。在此，恩典形式与它的存在力量是同一的。

反对恩典客体化，是新教的一个重大成果，也是新教原则的一个重要内容。只有通过某种恩典形式，信仰才成为可能。恩典形式与世俗领域之间并无明确界限，相反倒可以相互交叉。恩典的客体化，意味着把恩典当成一个有限的存在。新教原则揭示出，就普遍性和必然性来讲，“恩典形式是一个具有生命的、不断奋斗的形式。在它实现的每时每刻，人们都可以感知某种超越于奋斗之外的东西。预示，即超越的意义始终不会改变。但是恩典的格式塔借以表现的理性形式却要发生变化。”^①新教原则所强调的，就是个人在先知性批判中所实现的恩典的意义。这

^① 《政治期望》第61页；据詹姆斯L·亚当斯的翻译，形式（form）一般就是指格式塔。

是一种“到场”的实现，即所谓凯逻斯，而不是神对人的任意统治或赐予。这样，恩典不是对象，更不是“一个”客体存在，而是个体化的一种主体实现。因此，新教原则并不仅仅是针对基督教教徒而发的，而是对宗教领域和世俗领域中普遍存在的宗教性质的揭示，也是人们努力实现真宗教的一种规范。

(二) 凯逻斯 (Kairos) 与新存在 (New Being)

凯逻斯这个希腊词的意思是指“适时”(right time)。和英语中表示持续不断、精确计量的时间的“timing”意义不同，蒂利希的用法取自《以弗所书》(1:9—10)，指“时间的充满”(the fullness of time)，尤其表示一种关于政治运动(即宗教社会主义)的决定，以及一种宗教象征(即上帝之国)之实现的判定。如此双重含义，意味着某种行动时刻的到来，而此行动的含义只能用象征来把握。一直到60年代，蒂利希始终坚持这双重含义，并认为这一象征只有在它真正具有一种历史的和政治的关联时才可能是宗教象征。这样，凯逻斯本身便具有一种本体论的性质，并作为一种价值参照系而存在。

在蒂利希看来，凯逻斯这种双重含义的历史根据来自圣经本身的象征意义，并且使凯逻斯与新存在联系在一起。在此，对耶稣成为基督这一象征的新的解释，构成了新教原则的一个基础和关键。蒂利希在《系统神学》第二卷中改造了谢林的观点，提出“耶稣把自己牺牲给了他自己和基督。”这一说法和他在《圣经的宗教和终极现实的探索》(1955)所说的“基督既是耶稣也是耶稣的否定”是一致的。耶稣在十字架上的牺牲，意味着生成了一种新的存在(New Being)，蒂利希的独特解释——也是他对新教的独特贡献——在于把此解释成一种性

质的表现。^①这就是说，在耶稣作为基督这一性质中的新存在，是通过他的整体存在来表现的。

首先是道（word）的表现。在此蒂利希强调新约中说话的宗教意义的极端重要。耶稣作为道，胜过他所说的所有的话，否则我们就不过是把耶稣当成某种宗教的和道德的教师而已。新存在在作为基督的耶稣中的第二个表现是他的行为（deeds）。耶稣在此并不是一个新的立法者，他自己就是新法。就耶稣作为基督表达了上帝与人之间的本质统一来讲，这使每个人都有义务接受“基督的形式”。如果这意味着模仿基督，那么它就指示我们如何具体地参与那新存在，并且被它所改变。新存在的第三个表现就是他的蒙难。“只有通过他自己来承受痛苦和死亡，耶稣才成为基督，因为只有以这种方式他才能完全参与生存，并且克服那些企图消解他与上帝的统一的每一个疏远力量。”^②耶稣由蒙难而成为基督是他自身中的新存在的一个表现。

通过蒙难耶稣成为基督，这里并不是一个自然时间中的变化，而是一种性质的变化。这种变化一方面是历史的和具体的，因而具有新变化之前它所是的那种存在，另一方面又是本质性的，因而又具有了新的存在。这种变化所象征的，是人所承担的一种义务，它表明着上帝与人的本质统一与人的生存的疏远化之间的冲突的被克服。凯逻斯的“适时”，指的并不是这种变化的时间意义，而是指行为和意义的统一。因此，新存在的本体含义并不是指某一个存在着的客观物体，而是一种力量。

就凯逻斯的本义是适时来讲，凯逻斯的实现也就是新存在的成立。这是一种力量的显现，而不是逻辑。一方面，凯逻斯

^① 蒂利希：《系统神学》第2卷（1957）第112页。

^② 《系统神学》第2卷第141页。

之存在的合理性，在于它总是在一种到场中整合着一个时代各种张力特征；另一方面，对凯逻斯的把握作为一种决定，整合着面对这种到场的个人和团体。^①不过，依蒂利希的理解，这种力量所显现的并不是一种单纯否定性的克服。作为新的存在，它更包括了一种和解，这和解是由信仰和释罪来裁决的。新存在还包括对“永恒”和“上帝之国”（Kingdom of God）的参与，这种上帝之国是历史地建立的，并与文化生活相联系，旨在“治愈现实”，而这一点正是基督蒙难十字架所明示的。^②新存在的本体含义，在于它表明了凯逻斯的实现特征，即凯逻斯的实现总是指向某种即将到来。这种即将到来既是行为的决定，更是某种价值本身。因此，凯逻斯又具有历史性，而历史的中心凯逻斯就是新存在。至于凯逻斯本身，则只能借助象征来把握，意指现实的深层发现自己的时候。因为我们的智力不可能包含和认识现实深层，它先在并超出我们的思想。当凯逻斯到来的时候，也就是存在揭示自己的时候，我们要倾听这一时刻。但是，这里的危险在于我们的反应可能出错，时机可能把握不准。凯逻斯的真正实现之所以具有本体意义，也就在于它是由我们的行为来充满的，是作为新的存在来实现的。在此意义上，凯逻斯和新存在是二而一的：前者如果是由基督成就了耶稣所明示的某种价值，那么后者则是这种价值的具体实现。

（三）无条件（unconditional）

这是蒂利希文化神学中一个难懂的词，卡尔·巴特曾讥讽为一个“冰僵了的怪物”。的确，“无条件”尽管是蒂利希宗教哲学中的核心和基础概念，但他似乎从没对它作过系统阐述。在

^① 参见蒂利希：《存在哲学》载《历史观念杂志》1944年第5期。

^② 参见蒂利希：《文化神学》（1959）第209页。

《新教纪元》中蒂利希认为，“无条件的”（unconditional）这一形容词的本体化便是“绝对”（unconditioned），这在圣经和宗教文学中屡见不鲜。但是，正由于此，他更多地在形容词意义上讲“无条件的”，以避免形而上学的本体化。他说，“无条件是指一种性质，而不是一个存在。它所表达的，正是我们终极的、因而也就是无条件的关切，无论我们称它为‘上帝’或‘如此的存在’或那‘如此的善’或‘如此的真’，亦或无论我们给它以任何名称。如果我们把这种我们可以进行讨论的实存作为一个存在，我们就会对无条件产生完全的误解。谁说‘无条件的存在’，就完全误解了这一术语的意义。无条件是我们面对现实时所体验到的某种性质，比如说，对科学、逻辑以及道德的意见的无条件特征的体验。”^①

凯逻斯的成立和实现都是以无条件为前提的。这不是一种逻辑关系，更不是自然的时间序列，而是指凯逻斯本身由意义来充满的终极性。这是一种超出时间、或由充满意义而实现了时间的具体价值，行为只是此价值的实现方式。在此意义上讲，“只有那支持时间，而不是服从时间”的东西才是无条件的，也才能超越仅仅是一种“变成”、一种“从过去走向将来”。^② 因此，采用无条件这个词，是为了避免把终极作空间化（spatialized）理解。

所谓超出时间并支持了时间的东西只能是某种意义，但无条件本身却不是具体事物的意义。蒂利希在此进一步提出“无条件的意义”，即意义的意义。这是指组构了意义之实现的一种必然的功能，因而无条件的意义本身是意义的每一个别理解的先在（prius）。同样，每一个意义的形式的先在都旨在无条件形式，每一个意义的内容的先在都旨在无条件内容。在这种理解

^① 蒂利希：《新教纪元》第32页。

^② 蒂利希：《宗教境况》（1932）第7页。

中，无条件不可能是“空间化”的，也即不会是一种实体存在。问是否“有”一个无条件，或无条件的意义，这本身就是无意义的，因为每个问题的发问就都已经假定了一个终极意义，也就是假定了“无条件的”这一形容词的有意义。问无条件是否“存在”也是无意义的，因为这种提问是指某种在暂时的规律中存在的东西，它们的“客观”存在至少从理论上讲是可以得到证明的，但无条件本身却不可证明。无条件只能被当作所有意义的基础的那种意义。所以蒂利希后来（1942年以后）明确把关于无条件的理解当作一种决定，尤其是一种信仰。这种理解指导我们自己达到一种创造性现实，以及一种超验的状态，这状态改变着我们所从属于的那种秩序，并与它相矛盾。这涉及到把那超验的现实当作一种赐予来接受，当作一种无条件的力量来接受，这种力量“抓住”（grasp）我们并且赋予那瞬时的事情和决定一种无条件的重要性和意义。^①

在纽约协和神学院的讲座中，蒂利希运用他所谓把哲学和神学“相互结合”的方法，把无条件分为肯定的（positive）和否定的（negative）两个方面，并且不再从肯定的方面讲无条件是什么，而着重从否定的角度来讲无条件的意义。在他看来，对于否定的无条件，哲学只能提出一个根本性问题：为什么这里存在的是这些东西而不是一无所有？但对这个问题的回答却只能靠基督教启示。因为，无条件本身内涵着任何一个存在的本体根据，其否定性意味着，人无法思考无——所以无条件之提出对人的精神来说又是必须的。这意味着对事物深层的一种象征，“是事物的存在之基础，由此‘存在’的生成作为思想所不能穿透的一种隐秘的表现才是绝对的、超验的，因为那造成了

^① 参见蒂利希：《犹太—基督教传统中的“信仰”》，载《基督教之国》1942年秋季号。

存在的东西是自身为其基础的。”^① 无条件作为一种象征，并不使自身导向一种智力的实现，但却也没有丧失对于人类理解力的现实性或责任，而是把有条件的现实提升入无条件境地。就我们只能用象征来把握无条件而言，无条件具有上帝的性质，即不可将它作为一个存在来对待，那怕是“最高的存在”或“终极的存在”。但无条件又不是上帝，因为就无条件的现实性和到场来讲，“上帝”这个词不过是无条件超验的一种象征。^②

当蒂利希把无条件作为一种恩典（grace）来考虑时，无条件既作为一种前提又是一种到场这种特征，表明无条件具有预定论或上帝保佑（providence）的意义。蒂利希把对无条件的任何误解都看作一种渎神（blasphemy），而最坏的理解，莫过于把无条件当成一个存在，因为这必将导致一种“人的上帝”（personal God 此词并不仅仅指“具有人形”，在此特别指“象人一样的一个存在”）的存在。蒂利希将此错误指斥为“神话学因素（这由他们具体的宗教生活所证明）和理性因素（这由他们宗教体验的神学解释所证明）的一种不洁的杂烩。”^③ 关于虔敬，其本身与无条件更无关系。对于一个不明白无条件的到场意义的人来说，“除了他的虔敬之外别无它物。”^④ 也许并不奇怪的是，亚当斯认为无条件的宗教特征与蒂利希思想中的新柏拉图主义传统有关，即认为当无条件给存在以实存或生存（existence）时，它作为存在的超验力量，使世界和精神都具有了出神或入迷（ecstasy）的特征。^⑤

① 蒂利希：《历史的解说》第 83 页。

② 参见蒂利希：《宗教的实现》（1930）第 102 页。

③ 蒂利希：《关于人的上帝的观念》，载《联合评论》1940 年第 2 期第 9 页。

④ 蒂利希：《新教纪元》第 82 页。

⑤ 詹姆斯 L·亚当斯：《保罗·蒂利希的文化、科学和宗教的哲学》（1965）第 48 页。

(四) 终极关切 (ultimate Concern)

无条件所表达的就是人们所终极关切的，这两个概念的相同之处在于，它们都是那它们所是的。蒂利希甚至说，终极的真理是“没有一个人拥有的那一个。”^① 终极关切的不同表现形成了教会神学和文化神学的区别：直接的表现是宗教的，间接的表现是哲学的。但是，就终极关切是人的一种普遍可能性来说，每一个人都潜在地具有宗教性。蒂利希不是在新康德主义那种宗教的“先验” (apriori) 意义上讲这种潜在特性的，因为这种潜在特性不是与理论和实践平行的某种特殊功能或能力，而是整体本身的一种核心行为，是“所有生活功能的深度维”。^② 就终极，或无条件来讲，宗教导向某种抽象，而就关切来讲，宗教就导向了具体。

终极关切的提出也许显示出蒂利希的路德教传统。路德在《教义问答》中表示，具有一个神就是用自己整个心去相信和信仰它，但这既可以把这个神当作上帝，也可以使之成为一个偶像。在此，“如何”信仰是关键问题：真正的信仰是被那无条件地关切所抓住的状态。德语 *Ergriffensein* 比英语的“被抓住” (being grasped) 更有力。一个人被神圣所感动或由它而保持坚信，这叫 *ergriffen*，而使神圣成为到场的宗教仪式则叫 *er-greifend*。尽管蒂利希的“关切”是德语“*angeht*”的一个不充分的翻译，但仍是在“被抓住”的意义上讲“惠临某人” (Coming upon one)。因此，无论中译为“关注”、“关怀”、“关照”、还是“关切”，这里的被动含义并不指某种无意志或无选择状态，而是强调了宗教的普遍性和终极本身的无条件性。蒂利希用终极

① 蒂利希：《信仰的成长》(1957) 第 98 页。

② 蒂利希：《人的认识权利》(1955) 第 80 页。

关切来称谓宗教，是因为他并不把宗教看作人类精神的某种特殊部门或范畴，而是“人的精神生活的本质、基础和深度。”^①他认为，宗教或信仰“是为存在本身的力量所抓住的一种状态，”这种力量也叫作“无条件关切”或者“那无条件地关切者。”^②

如果“终极关切”可以看作蒂利希宗教哲学的核心概念，它的含义应包括无条件地惠顾我们和导向无条件这两个方面。蒂利希所强调的是，人被终极地关切所涉及的只是形而上学的终极；另一方面，除非是关于现实和我们的生存的终极决定者，而且除非存在本身担任这种决定，没有什么可以恰当地称为终极关切。在此意义上讲，终极关切中一个人真正关切的总是存在本身，无论他是否认识到这一点，也无论是基督教还是其他什么宗教。各种宗教的相同或相通之处，也都在于有这种终极关切。

1963年春，蒂利希在圣大巴巴拉的加利福尼亚大学的研讨会上说，终极关怀所意味的就是“无条件地重要”。^③这是强调重要的无条件性，即没有比此更重要的了，而不是指重要的内容。关切本身可以有各种内容，比如严肃、热情、兴趣等等，但我们必须选择一种关切。关切的内容不能回答终极本身，这里只有一个标准，“即‘终极’，它意味着没有什么可以限定。就其本性来讲没有什么是有限的，这就可以正当地成为终极关切的一个内容(matter)。”^④彼得劝阻士兵不要把耶稣钉十字架，便是对终极的误解；蒙难本身只是一种关切，成为基督才是终极的。彼得的错误在于把有限的东西当成了无限，而有限的东西

① 《文化神学》第8页。

② 蒂利希：《存在的勇气》（1952）第172页。

③ D. Mackenzie Brown 编：《终极关切，和蒂利希的对话》（1965）第20页。

④ 《终极关切》第24页。

是不能作为终极的基础的。

终极关切的无条件性，在蒂利希来讲并不与人的自由意志相矛盾。对于终极和有限这两种关切不可能有外在的证明，必须亲自体验。尽管蒂利希认为真正理解终极关怀的人很少，但他又说他从未见谁根本没有经历过对终极关切的体验。这里的普遍性，正在于人的自由意志。所谓被抓住，“仅仅意味着我们不能创造它，而是在我们之中发现它。”^①这种被抓住是在我们发现自己处于其中时才知道的，它不可以有某种确定的方式，尽管这并不排除会有戏剧性事件发生。蒂利希承认一般有两种被抓住方式，一是自然而然的，生活在这终极关切之中，另一是外来的，即传教或皈依。就第一种方式来讲，自由意志并不出自我们自身，否则便不是终极的，但同时我们又参与这被抓住其中，这就意味着自由。诸如终极是否排斥自由意志、终极是否在意识、自由和创造之先之类的问题，蒂利希认为是决定论和非决定论之间的判断，此类问题的无意义正在于提问本身的绝对性。“我们不能创造，但我们并非不能自由地接受。这就是自由意志。”^②蒂利希认为哲学已用现象学方法超越了这类问题，但全部关键就在于如何理解人这个范畴。如果把人作为物，问题就不可解；如果作为一个对象，答案就是决定论的，因而它们对于理解人来讲都是无用的。当我们说自由就是我们对自己本质性存在的全部反应时，这不是一个偶然与必然的问题，而是只有基于我们的被抓住才能回答的自由与命定的问题。新教原则反对的是认为我们自己可以创造神性，因为神性是终极关切的更为具体的宗教象征。

蒂利希坚持认为，“终极关切”这个词不能换成“上帝”。终

① 《终极关切》第9页。

② 同上书第17页。

极关切意味着两个方面：我们正在被终极地关切着；我们终极关切的对象。宗教的历史就是企图发现如何正当地称呼这个对象，“而且在所有的宗教中这个对象就叫作‘上帝’。”^①对于人们究竟能否认识终极，或者只是认识终极的影子这个问题，蒂利希避免正面回答，他只是说，在此最好用“象征”或“象征性表现”。因为这等于在问能否认识上帝本身，而上帝这个词意味着上帝之外的上帝（God beyond God），或者存在的终极基础，同时也意味着某种特定的表达。只有在后一种意义上上帝才是一种象征。蒂利希引用摩西与上帝的对话来说明这一点：摩西企望超出对上帝的象征性认识，上帝回答说，你若与我面对着面，你将死去（《出埃及记》33：18—23）。在此，终极关切超越了主体与客体的对待，成为这两者的一种关系。

（五）意义、形式、内容、涵意（Meaning Form Content Import）

从对“无条件”的论述可以看出，上面这四个范畴其本身如果具有意义（meaningful），必须以无条件为前提。无条件的意义不可以理解为以太的或纯粹精神的现实，它是存在固有的那种去争取使某种东西充满意义（meaning—fulfillment）的本性。因此，当我们说某种意义时，它包含着本体论和价值论的含义。在对意义的每一种理解中都包含三个因素：“第一，一种对意义的关联域的理解，在这关联域中有着各自区别的含义，如果没有这个关联域，这理解本身便失去意义。第二，一种对意义的关联域的充满意义的理解，因而也就是理解了每一特定的意义，即就是说，意识到出现在每一特定意义中的那种无条件的意义。第三，一种对于要求的理解，在此要求下，那特定的意义去实现

^① 《终极关切》第 11 页。

无条件意义。”^①这三个因素的共同基础，只在于意义的无条件性 (unconditionedness) 本身。

蒂利希认为，无条件性使终极意义的本性只能联系到精神行为的形式和内容才可以理解，因为在存在的领域中，精神是思想的自我确证。当思想遇到存在并觉察它时，思想便成了存在的形式。在精神活动中，思想的自由来自于它的独立，它的直接性，它与存在的所有形式的相对待，并且判断它所要求的无条件特征。因此，从有限的形式的直接束缚中产生的与那些存在的完全分离便成为精神实现的前提。每一个精神活动都有其形式。形式是在诸如精神的、科学的和审美的、法律的和社会的那些理论和实践行为的相互作用中见出的。内容就其简单的特征来讲是一种客观因素，它由形式产生并带入文化—精神领域。涵意，或者意义则是一种实质 (substance)，它给形式和它的内容以旨意 (significance)。“因此可以说：通过形式，涵意被抓住并带进一种内容的表达。内容是偶然的，涵意是本质的，而形式是中介因素。”^②

精神是意义领域中的创造，但精神不仅仅是普遍的，每一个精神行为都是超出形式的直接束缚的行为；每一个精神行为因此也都是融合了思想和存在的个性化行为。精神所创造的并不是语言学所谓的“意义的意义” (the meaning of meaning)，也不是现象学的“既定意义行为” (meaning-giving acts)，而是一种形式的格式塔。在此，形式不是一种数量、外观，而是一种性质。蒂利希认为所有东西所发生的格式塔转换，都是一种形式的赋有意义，比如恩典格式塔、宇宙论格式塔等等。“形式”

^① 蒂利希：《宗教哲学》，转引《保罗·蒂利希关于文化、科学和宗教的哲学》第59页。

^② 蒂利希：《文化的宗教哲学》(1919)第38—39页。

这个词，在蒂利希几乎就是指德文的格式塔 (gestalt)，意为“形成”，以致于有人称他为格式塔哲学家或神学家。由格式塔转换而生成的意义，在于造成价值、存在、和涵意。在这种转换中，忽视了无条件的普遍性和超验性，就会造成纯粹的武断，而忽视了创造性个体，则会产生纯粹的形式主义和抽象。

四、政治神学

政治神学是蒂利希整个系统神学的一个重要组成部分，其核心内容是关于“宗教社会主义”的构想。

(一) 宗教、异教、世俗 (Religion Paganism Secular)

终极关切本身具有宗教性，而它的无条件性使宗教对人成为普遍的和必须的。对此，蒂利希说：“宗教是被终极关切所抓住的一种生存状态，这种关切使其他所有的关切有资格作为某种开端，它自身包含着对于我们生活的意义这个问题的回答。”“宗教，就象上帝，是无处不在的；它的到场，就象上帝，可以被忽视，被忘却、被否弃。但是，它总是有成效地给生活以不竭的深度，给每一个文化创造以不尽的意义。”^① 因此，“一切文化都是现实化的宗教，一切宗教都现实化为文化。”^② 但是，这决不是任何意义上的泛宗教思想，而是只有在蒂利希所谓的基督教——特殊地讲即与资本主义发展相一致的基督教新教——文化背景下才可以理解的一种特定的宗教概念。在此背景下，非宗教并不等于世俗，无神论也可以是宗教的，甚至“异教”一说本身是无意义的。他说：“人可以成为世俗的，但不可能成为

^① 蒂利希：《基督教以及世界各宗教的遭会》（1963）第4页。

^② 《政治期望》91页。

‘异教’的。因为‘异教是一个已被基督教摧毁的宗教概念。’“基督教和现代社会已达到了同一点。”^①异教被基督教摧毁，这既是一个历史事实，更具有普遍的宗教意义。当亚当斯说蒂利希既是一位“异教的传教者”，又是一位“护教者”^②时，“异教”（Gentiles）指非犹太教徒或基督徒，这表明曾经是异教的基督教自身发展的历史已使“异教”（Paganism）作为概念失去意义；而“护教者”（Apologist）用在蒂利希身上却不仅仅指基督教的“护教学家”，更是指他对“新教原则”的鼓吹和辩护。

蒂利希把一般所谓具有一定组织、教义和祈祷仪式等特征的宗教称为“小概念”意义上的宗教，因此他自己是“反宗教的”。^③“世俗”一词也只对这种小概念的宗教才有其真实含义。不在教的人并非不能接受新教原则，更重要的是必不能摆脱或弃绝“无条件”的规定和对“终极关切”的追求。世俗化的语言不仅也可以表达终切关切，而且能在世俗化中保持宗教效果。不仅小概念的宗教可能是非宗教的、反人道主义的，而且世俗化的宗教是否会成为无意义或虚空（empty），本身是没有答案的。

（二）自治、他治、神治（Autonomy Heteronomy Theonomy）

任何一种具体的存在或生存方式都可能具有不同的意义变化，并造成不同的结果。检验真伪宗教的一个基本标准，就是无条件。真宗教是一种无条件关系，即由无条件通过形式而使内容具有意义。在此，宗教和世俗具有某种相克的

① 《政治期望》第 21、26 页。

② 参见《保罗·蒂利希的思想》，序言。

③ 《终极关切》第 4、7 页。

(ambivalent) 二重性，即世俗可以是宗教的，也可以是“异教的”(Profane，在此指它的“渎神”性质和形式，而不是说异教作为一个概念的无意义)。这种二重性可以在三种生存状态的区别中见出，这就是自治、他治和神治。

自治是指文化本身的某种自律自足。文化本身是和意义及其充满的有条件形式相联系的，但是从宗教角度来看，文化意义的真正充满只有在它表达了无条件意义时才可能。因此，当文化实际上只把它自身与有条件的形式及其统一联系在一起而没有注意到无条件意义时，这种态度或状态就叫“自治”。自治没有能力保持住它自身，由于内在的必然性它将显出自身的局限来。蒂利希认为历史已证明了这一点：“希腊哲学从理性自治的首次出现到它衰退为怀疑主义和或然论，以及它在后期古代的‘新古典风’中的倒置，证明了自治的局限；而自治的现代史由当今资本主义的虚空再次证明了这一点。”^①“虚空”(emptiness)是指有条件意义的盲目性所导致的各种结果或状态，它们或者只停留在边界状态，看不到存在的深度；或者只看到“深渊”而不能超越它；或者导向自身的反面而接受某种“他治”。

他治是指人对自己生存选择和意义的某种放弃，纯粹世俗主义和科学主义都是一种他治态度。就自治对精神独立的要求来讲，它与他治是相对立的。自治的文化表现是古典主义和人文主义，因为它是“人企图自己依靠自己，并在自己的生存中去发现其意义的充满的努力。”^②但是，由于自治意味着要求一种绝对自我权力，“这种建立在一种有限的、历史的现实之上的要求便成为所有他治和所有邪恶的根源。”^③自治与他治的关

① 《历史的解说》第 23 页。

② 《宗教的实现》第 195 页。

③ 《历史的解说》第 25—26 页。

系在于，自治用人道主义战胜了他治，但却失去了神性。双方的失败都在于没有得到无条件意义。比如，浪漫主义就用这种自治吞食了无条件的超验，于是人失去了关于自身存在的忧患意识，反而用膨胀了的情感来支持自己；国家主义用他治替代终极关切，由此导致出各种偶像崇拜。

神治这种状态同时组构和联系着无条件。在此状态中，“自治的形式融合了一种支持着它并且又突破了它的超验涵意。”^①自治和他治要想获得真正的宗教性，或者说具有无条件意义，必须靠神治来维持，并且在它们失去神治的综合力量时赶快去弥补它。这种神治的综合并不是在自治和他治之间的一种调和或中庸。当神治的综合发生时，指的是边界状态和无条件的联系同时都到场了：一方面人认识到自己的边界状态，另一方面领悟到无条件的超越要求。在这种神治中，自治的形式仍然存在，它体现为自由意志的选择。只有这些因素的合作，才能维持坚定的信念和创造力。

但是，神治并不是一种绝对的、现成的理想状态，更不是乌托邦，它仍然可能成为一种抽象，并且失去它存在的正当性(relevance)。为了避免抽象并获得正当性，神治必须把一般概念的含义和特定境况所要求的含义结合起来，即必须结合逻各斯(Logos)和凯逻斯。自治企图通过要求文化形式的某种特定设立自我满足来达到这一点；他治企图通过要求某种形式的目的论来达到这一点。但是，由于人不能无时间性地思考，而时间则要求着新的决定，以及对于无条件意义的新的表达方式，自治和他治的企图就都不可能实现。凯逻斯作为“适时”能够有意义地结合作为一般概念的逻各斯。亚里士多德在《尼各马可伦理学》中把凯逻斯定义为“时间范畴中的善”，蒂利希正是在

^① 《宗教的实现》第13页。

这一点上把凯逻斯与恩典联系在一起，从而使之具有了神治的
本体论意义。这样，历史哲学和真理理论便在神治的到场中得
到了具体的实现。^①

神治就是一种终极关切的状态，它和自治形式的结合是为
了避免各种邪恶化（demonization）；绝对的抽象、纯粹的世俗主
义、异教化（profanization）、科学主义、偶像崇拜、等等。蒂利
希认为，邪恶化这个词他在1923年就采用来作为一个象征性的
神学语言了。^②它既不是一种幻想，也不意味着“罪恶”（evil），
而是“形式创造和形式破坏的张力统一，”是“事物的创造性基
础的某种形式破坏性喷发。”^③一句话，把有限的东西当成无限
就是邪恶化。

（三）宗教社会主义（Religious Socialism）

宗教社会主义的提出，就是为了避免邪恶化——包括邪恶
化的社会主义，从而要求现实社会的某种神治状态之实现。社
会主义在蒂利希首先是一种人道主义，而“人道主义总是产生
于某种宗教传统，”在西方世界，由于基督教的胜利，我们所拥
有的人道主义总是指基督教人道主义，哪怕我们的行为可能象
是反基督教的。”^④当蒂利希在1921—24年间提出宗教社会主
义时，这个术语主要意味着一种包括宗教、政治、法律、文化、
乃至经济等各种性质和内容的社会理想和行为原则，他为此写
了许多未论（大多收在《政治期望》中）。50年代后，他越来越
在范畴的意义上使用这个术语，并且多有神学、哲学和心理学

① 《宗教的实现》第57、18—19页。

② 参见蒂利希《系统神学》第3卷（1963）、102页。

③ 《历史的解说》第81、85页。

④ 《终极关切》第37页。

特征。

蒂利希承认，他提出宗教社会主义，是以马克思的有关论述为依据的。但是他把马克思首先看作一位先知，而当时欧洲的社会主义所缺乏的，正是先知精神和终极关切，因此是为蒂利希所反对的各种抽象的和世俗化的乌托邦。革命的失败，尤其是纳粹的国家社会主义和斯大林社会主义的专制性，使蒂利希越发认为现存的社会主义不是他治就是自治的邪恶化，因此宗教社会主义的提出和实践也就越有其迫切性和重要性。社会主义的自治，主要表现为自我为法律；而他治则是这种自治的另一端，即以国家和领袖为崇拜偶像。从政治神学的普遍性上讲，这种自治和他治都在于只关心有限而忽视了无条件，以致于造成自我解体 and 虚空。社会主义的邪恶化，最终以共产主义的形式使人道主义和终极关切遭到崩溃。共产主义之前可以有許多不同的社会主义阶段，它们所具有的准宗教因素使它们并不必然导致邪恶，但共产主义的崩溃在于它自身结构没有自我批评的原则。在此意义上讲，法西斯主义是国家主义的邪恶化，共产主义是社会主义的邪恶化，科学主义是人道主义的邪恶化，宗教裁判所是基督教的邪恶化，世俗是宗教的邪恶化。当邪恶化发生时，人与人的对话——归根到底是人与自己生存的无条件性的对话已不可能，因为一切已陷入曲解。

宗教社会主义正是为了反对上述邪恶化而实现人的终极关切。蒂利希说：“我在第一次世界大战以后的德国时就是一个宗教社会主义者。那时我力图揭示如何在社会主义这种世俗化的观念中十分有力地表达出上帝之国即将到场这个基督教象征。但是在现实的社会主义中蔓延着普遍的曲解，以致于成为纯粹的世俗化和异教。在共产主义中它则成为邪恶化。”“我们要努力去做的，是保持社会主义的宗教基础之活力，就象你们在美国自由人道主义中所做的那样，使宪法的宗教评价更多地属于

人道主义而不是国家主义。如果美国宪法成为美国人生活方式的绝对，那么它便成为政治上的邪恶化。”^①

宗教社会主义作为政治神学的一个范畴，有其历史的和现实的针对性，甚至具有实践的指导意义。蒂利希坚持认为：“政治思想的根据必须在人类生存自身去寻找，”而“社会主义者的决择是一个社会主义的(of)并且为着(for)社会主义的决择。”^②这种决择具有本体论意义，因为蒂利希认为人是被“抛掷”(thrownness)入他的现状中的，于是便有了关于自身的“起始的神话”(the myth of origin)。这里包含两个最基本的追问，一个是存在来源意义上的“何以”(woher)，另一个是“向何处”(Wozu)。起始的神话提供了“政治中所有创造性的和浪漫的思想的根据”；同时也造成了“何以”本身的含糊不清。“向何处”表达了达到“无条件地更新的东西”的历史可能，因此也就要求打破起始的神话，而这正是“政治中的自由、民主和社会主义思想的基础。”^③蒂利希认为他的宗教社会主义“采纳了马克思主义人类学具有决定意义的构想，抛弃了马克思主义中取自资产阶级唯物主义和唯心主义的那些成分，从而使它更加彻底。”^④

具体地说，宗教社会主义作为政治神学中的一个范畴包括三层主要含义。其一是关于宗教本身的。“宗教社会主义的神学前提，是把先知—新教的原则彻底运用于宗教和基督教。”^⑤这里的先知，是指一种精神，它认为未来是从它同已有的现实的活生生的联系中产生的。如果说先知具有某种预言能力，那仅

① 《终极关切》第30页。

② 蒂利希：《社会主义者的决择》导言第2、129页。

③ 同上书第4—5页。

④ 《政治期望》第72页。

⑤ 同上书第80页。

仅是说它坚信、期待和寻求凯逻斯的到场，并由凯逻斯的实现作为预言的具体内容。其二是关于社会主义的。“宗教社会主义的一个具有决定性意义的思想，就是认为宗教并不是关系到某个特定的宗教领域，而是关系到上帝对世界的处理，因而在社会主义之类的非宗教，甚至反基督教的现象中，能够比在教会的明确的宗教领域之中更清楚地看到上帝的活动。”“同样，在神治中，宗教象征成为自治文化意识终极的和最普遍的表现，在神治中，自治文化形式传播着无条件者的丰富内容，因而越接近于这种神治，宗教也就越真实。”而“神治就是宗教社会主义的目标。”^①其三，宗教社会主义“是基督教人道主义的一种表现”，其辩证性和能动性特征在于，“它力求通过证明宗教与社会主义这两个概念之间的辩证关系而结束它们之间的静止的对立。”^②宗教社会主义不局限于任何社会形式；宗教和社会主义、教会和政党应该、必须而且可以在宗教社会主义原则下的相互结合和相互批判，体现了这一原则本身的无条件性。用蒂利希的话来讲，它反映了对恩典的“预期”（anticipation），是“等待所具有的一种深刻的‘神圣的缺少’（sacredvoid）。”^③

五、人生与艺术

蒂利希是一个多产的艺术批评家，这一点也许尚为我国读者鲜知。这些批评有个利弊兼具的突出特点，便是与他的人生态度紧密联系。蒂利希的整个文化神学可以说都是以人的生存

① 《政治期望》第69、93、94页。

② 同上书第66页。

③ 参见蒂利希：《在宗教社会主义之外》，载《基督教世纪》1949年66期第732--733页。

境况为基本出发点和归宿的，50年代后，也许是美国生活的影响，或者是对整个社会主义运动的不无失望，蒂利希的人生哲学更多转向了一种带有心理学特征的道德本体论，那把某种体现了人生价值的生存态度或方式，看作人生存在的无条件意义或终极关切的具体表现。这种道德本体论集中体现为他对“勇气”（courage）的阐述。勇气所宣示的，归根到底是面对一种新存在的到场，以此为标准的艺术批评，可以从蒂利希对梵·高的作品《星夜》的评价中见出：“梵·高的《星夜》具有某种在表面之下的特征。它描绘了自然的创造力量。它进入了现实的底蕴，在那里形式被富有活力地创造出来，……在这些底蕴中，力量的张力创造了自然。”^①这是由勇气所确立的一种真实的生存境况，是我们这个时代的精神风暴（Storms）。

所谓勇气，当然不是一种实体，但它却使人的现实的生存得到肯定，或得到存在。所以，“勇气是具有‘不顾’（in-spite-of）性质的自我肯定，它不顾那些有可能妨碍自我肯定的东西。”^②这种肯定，并不是指对某个具体的目的或生存方式的肯定，而是使某一存在物成为其所是的那种努力。说某个存在物，当然就指某个东西已存在了，因此，“成为其所是”就是指那存在的无条件意义；而这时成为的“所是”则指一种性质，表示存在的基础成为意识。比如哈姆莱特的“to be or not to be”在蒂利希看来就不是指“存在还是不存在”或“生还是死”，甚至也不是“行动还是不行动”，而是某种无条件寻求，是一种“不顾”性质的终极关切。这种终极性对勇气的要求正如耶稣所说，“用你全部的心，全部的精神，全部的精气，”（《马太福音》22：37）因此是一种“绝对信仰”。

^① 蒂利希：《现代艺术的存在主义因素》载《基督教和存在主义》（1956）。

^② 参见蒂利希：《存在的勇气》，中译本，贵州人民出版社1988年版第30页。

勇气之作为一种本体论范畴而具有意义，和为什么要提出勇气这个问题的答案是同一的。勇气的本体论意义，在于它是存在的自我肯定；这种肯定之所以需要有勇气，是因为存在总是受着“非存在”的威胁。蒂利希认为非存在不是虚无，而是包含在存在本身之内的一种对存在的否定。这一看法是基督教思想的一个重要传统，即认为非存在是存在的某种失缺，而从伦理和道德上讲，恶只是善的某种失缺。非存在和恶本身都没有自己的自足存在，相反，它们只在存在和善的具体境况中显露出来。比如，就非存在是对存在的瓦解来讲，死亡是生命的非存在，但死亡更是生命绵延的肯定方式之一。运动中的停顿、创造中的毁灭、形式中的解构，等等这些都是一种否定的存在方式。因此，存在的自我肯定不得不需要勇气来克服这些否定。在此，勇气所肯定的，是存在本身的无条件性，所以才是一种“不顾”性质的肯定，是面对各种非存在威胁的自我肯定。

非存在对存在的威胁所造成的人的心理状态是一种“焦虑”(anxiety)。焦虑不是对某个具体对象的恐惧，它来自非存在的威胁本身并和非存在一起不会消失。因此，勇气的“不顾”性质在心理上就是对焦虑的承受能力。焦虑有三种：威胁自我的本体肯定，产生对命运和死亡的焦虑；威胁自我的道德肯定，产生对罪过和谴责的焦虑；威胁自我的精神肯定，产生对虚空和无意义的焦虑。古代末期以本体论焦虑为主，中世纪末期以道德焦虑为主，近代末期以精神焦虑为主。这三种历史境况在蒂利希的划分中并不具有真实的时间意义，而是一种象征性的隐喻，表示由焦虑所要求的不同勇气特征。

焦虑的自我总是处于一种边界状态，他一方面要肯定作为自我的自我，另一方面要肯定作为参与世界的自我；前者是作为自我而存在的勇气，后者是作为部分而存在的勇气。蒂利希认为，现代社会中这两种自我肯定的相互分离造成了各种邪恶

化，而使两者统一起来并避免各自的片面性的勇气，正是作为“绝对信仰”而存在的勇气。这种勇气表示的是人被存在本身或存在之存在的无条件性所抓住时的存在状态，因此，其信仰的绝对性只在于坚信、期待和寻求存在本身的无条件意义的到场。它超越了一切有神论和无神论的局限，成为一种终极关切的力量，一种自治形式的神治。因此，“绝对信仰的内容就是‘超越上帝的上帝’。”^①这是一种大勇，甚至敢于绝望，因为它不会盲目乐观，不会把有限（包括绝望本身的有限性）当成无限，相反却能够在勇气中赋予有条件的意义乃至无意义以无条件意义的实现。敢于自己承担起无意义的焦虑的勇气，正是存在的勇气所能达到的边界。“越过这条边界，就进入另一个领域——非存在。”^②

蒂利希认为，艺术批评对他的文化神学的形成起了十分重要的作用。他自幼喜爱艺术，而搜集美术印刷品和复制品，成为他在第一次世界大战时战壕生活的唯一慰藉。他多次提到他第一次见到波提切利的作品《有着歌唱天使的圣母玛丽亚和儿童》时的体验：“我被深深地震撼了。这时刻影响了我的一生，给了我理解人类存在的钥匙，带来了活力的欢乐和精神真理。”^③蒂利希坚持认为，艺术是文化状态最好的晴雨表；它比科学和哲学更快、更直接地揭示了某种精神的特征。^④

蒂利希认为艺术具有两个重要特性，一是艺术有自己的生命，二是艺术的真伪优劣全在于它是否有宗教的终极性。对于好的、真的艺术，蒂利希往往用“表现主义的”

① 《存在的勇气》，中译本第162页。

② 同上书中译本第169页。

③ 蒂利希：《一个美的时刻》，载《保罗·蒂利希论艺术和建筑》1987年第234—235页。

④ 参加《保罗·蒂利希论艺术和建筑》第58、67页。

(expressionalist) 来表示。表现主义是一种艺术态度，并且作为对19世纪资产阶级艺术的邪恶化的反抗，体现为德国表现主义运动。蒂利希认为，正是在德国表现主义艺术中，第一次重新出现了自伦勃朗那里开始的对人的生存底蕴的揭示。这种表现主义，在拜占廷艺术、罗马式艺术和哥特式艺术中也曾有过，但到了文艺复兴，由于艺术的自治态度，造成了一种表面的和谐，一种宗教的世俗化，从而失去了艺术的表现性。19世纪的自然主义和印象主义是这种邪恶化的顶点，结果是一种“美的现实主义” (beautifying realism)，即对美的偶像崇拜和庸俗化 (Kitsch)。直到塞尚，开始努力表现对真基督教的理解——蒂利希因此称这位后斯印象派画家为表现主义画家。^① 表现主义不但揭示了人的生存在神治和邪恶两方面的意义，而且对自然的描绘也全然没有超自然的神秘，以至于塞尚的静物要比那些非表现性的耶稣肖像更具有神圣性质，也更富有克服非存在的勇气。

表现主义是一种风格，它由艺术的形式和涵意构成，表达了一种可以使现实得到理解的形而上学基础。风格作为艺术性质的确定其本身之所以具有范畴的意义，在于艺术是整个人性的一个构成部分，是某种文化精神的表现。由此，蒂利希认为艺术有三个主要功能：表现 (express)、转换 (transform) 和预期 (anticipate)。“表现”是一个普遍概念，指每个事物所是的，因此并不是纯粹主观的，也不是仅仅超越了主观性和客观性。在表现中，内在的东西获得某种外在表现。因此，“在表现主义艺术形式中，艺术不仅在表现，而且在展示它所表现的。它表现它的表现力。”为了表现，艺术必须进行某种转换，“必须把既

^① 蒂利希：《当代视觉艺术和风格的启示特征》第12章；《神学和建筑》第17章；《新教和艺术风格》第11章，均载《保罗·蒂利希论艺术和建筑》。

定的现实转换进一种形式，这形式表现了艺术想要表现的现实的维度和重要性。”这种转换可以形成艺术的风格，也可以否定某一活动为艺术活动。转换还可以是一种象征，但却不是美，因为转换本身是形式，但美却是一种力量。所谓预期，并不是把我们不完满的现实存在以艺术形式来达到完满的一种慰藉。预期可以是对和谐的一种寻求，但由于形式和涵意的主导性，这种和谐不是指艺术内容而言的。预期是“承担一个人自身的焦虑、局限、无意义、以及他自身的疏远化的一种勇气，并且把这勇气表现为艺术形式。”甚至在那些最激进的抽象变形艺术中也有着预期因素，因为就艺术表现了事物的新存在来讲，“在艺术中，拯救就是预期。”这种预期和表现一样，本体地构成了人的艺术本质。^①

以人生态度为艺术批评的标准，这在蒂利希来讲，意味着艺术分析必须从抽象的人进入社会的个人。正是在此意义上，他认为必须从表达了人的处境这个角度，才能理解波提切利、米开朗基罗这些艺术家之前的艺术的表现主义性质。^②但这种批评标准也使他以自己的理解任意扩大“表现主义”的外延或适用域。他欣赏毕加索的《哥尔尼卡》，是因为他认为这件作品最符合新教原则，也就最有表现性。但是，蒂利希在当代艺术研究所（Institute of Contemporary Art）的演讲（1956）中，却挖苦达里《最后的晚餐》中的基督是“一个美国篮球队中感伤的、但十分出色的运动员。……其技术是最坏的一种的最美的自然主义。我恐惧它，它只是堆垃圾。”有趣的是，达里本人在听到蒂

^① 蒂利希 1952 年在明尼亚波利斯艺术学院的演讲，载《保罗·蒂利希论艺术和建筑》第 11—21 页。

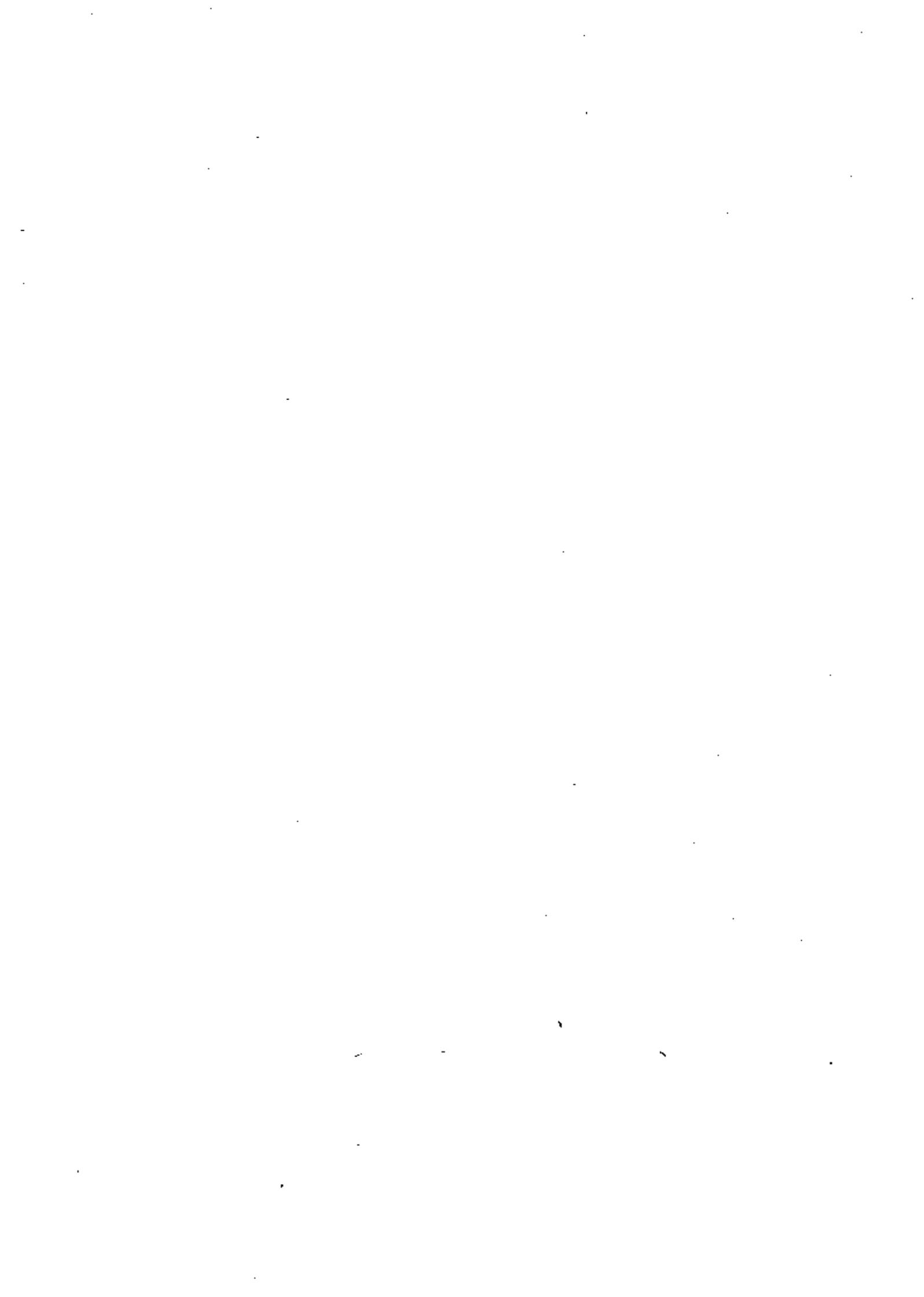
^② 蒂利希：《在乌托邦主义和逃离历史之间》，载《罗切斯特神学院学报》1959 年第二期。

利希的演讲时，把“垃圾”(junk)听成了“酒鬼”(drunk)。而达里是根本不喝酒的^①，这里的问题并不在于蒂利希英语发音不准，实在是暴露了他自己对抽象表现主义艺术的不理解。然而这却再次表明了，蒂利希的思想理论和批评实践始终如一地贯穿着他的人生态度。

参 考 文 献

1. 詹姆斯·L·亚当斯：《保罗·蒂利希关于文化、科学和宗教的哲学》，1965。
2. 詹姆斯·L·亚当斯：《保罗·蒂利希的思想》1985。
3. 戴维·H·凯尔塞：《保罗·蒂利希的神学结构》，1967。
4. 卡尔·J·阿姆鲁斯特尔：《蒂利希观察》，1967。
5. J·海伍德·托马斯：《保罗·蒂利希：一种评价》1963。
6. 戴维·赫柏尔：《蒂利希：一幅神学肖像》，1968。
7. W·泡克和M·泡克：《保罗·蒂利希：他的生活和思想》第一卷，“生活”，1976。
8. 卡尔·海因兹·拉斯修：《保罗·蒂利希》1980。
9. 查尔斯·W·克格莱和罗伯特·W·布莱特尔：《保罗·蒂利希的神学》1952。

① 参见《时代杂志》，1965年11月，19期第46页。



马 塞 尔

郝 珉 撰

篇 目

一、生平和著作	(223)
二、哲学的出发点和第一反思、第二反思	(227)
三、信仰、相逢、问题与神秘	(231)
四、存在、有和实存	(235)
五、真理、本质和自由	(240)
六、结束语	(244)
参考文献	(245)



马塞尔 (1889—1973 年)

马 塞 尔

郝 珉

一、生平和著作

加布里埃尔·马塞尔（Gabriel Marcel 1889—1973）是法国现代著名哲学家、戏剧家和评论家。他1889年12月7日出生于巴黎一个知识分子家庭。他的父亲当过几年外交官，后来由于对艺术的酷爱，毅然辞去外交官的职务，出任国立图书馆、国立博物馆的美术部长。他父亲有意识地从小培养小马塞尔对艺术的兴趣，陶冶他的情操。他父亲经常带他出入美术馆、博物馆，还带他去听音乐会和看演戏。他父亲十分注意他的智力发展，除了让他受良好的教育外，还主动让他去欧洲各国旅游，增长他的见识。他的母亲是一位信奉新教的教徒。她既有严格的伦理观念又热爱自由。不幸的是在马塞尔四岁时，他母亲在两天之内被一场暴病过早地夺去了生命。母亲留给他的印象是美好的又是模糊的。在他母亲去世后，他一直由姨母抚养。她后来成为他父亲的第二个妻子。他的继母思想正统，教育刻板。马塞尔后来回忆，在继母的严厉管教下，他觉得整个童年十分忧郁，过得不太正常，失去了很多自由，于是他更怀念去世的妈妈。他觉得看得见的无非是继母对他的训导，看不见的对母亲的怀念反而更宝贵。同时，从小所受的音乐熏陶对他的影响也

很大。他说当他小时候在倾听巴赫的合唱曲和亨德尔的《弥撒亚》时，音乐给他的启示表达了一种无可置疑的真实感，后来他认为这种感觉来自于对神的信仰。从那时候起，他就认为信仰是美好的、神秘的，它深埋在人的心中给人以生活的力量。这些入世之前的人生体验更使他感到看得见的东西不如看不见的东西更有价值。这对他后来致力于形而上学问题的研究有很大影响。

他母亲的去世引发他对死亡的联想，他觉得人的死亡，尤其是我们爱戴的人的死亡是人类最可悲的事件。马塞尔说：“我至今还记得——在我七、八岁时——一次散步的情景。在散步的时候，我的姨母对我说，人不可能知道死去的人是怎么存在的或者是以什么方式继续生存下去。我对他大声说，以后我一定要弄明白。”^①他还说，我对形而上学的爱好正是出于想搞清彼世生活这一需要。

他1906年进入大学。在学校里，他深受柏格森哲学和谢林哲学的影响。1909年提交了一篇论述谢林形而上学对诗人兼美学家科勒里热^②影响的论文，在1910年获得高等教育毕业文凭。在学校里，他感到传统的抽象思维的学习方法枯燥无味，于是他热衷于文学、美术和音乐。出学校后，他曾打算全面地研究德国哲学对19世纪英国思想发展的作用，接触了英国布拉德雷和鲍桑葵的新黑格尔主义，为此写了四篇关于美国哲学家约塞·罗伊斯^③的文章。但是，他认为，尽管英美新黑格尔主义比之于黑格尔有重视个体作用的方面，但它们仍然过于强调绝对精神，过于强调整体而压抑了个体。他希望深入到个体中去，探

① 马塞尔：《人类的尊严》第43页。

② 科勒里热：（1772—1834）英国诗人、文学评论家、哲学家。——作者

③ 罗伊斯：（1855—1916）美国哲学家。——作者

寻人的奥秘。

第一次世界大战这个突发的事件使他进一步增强了探索个体奥秘的决心。他由于健康的原因没有应征入伍，而是参与调查寻找死难士兵下落的工作。但是，他对官方千篇一律的登记方式和官僚作风深为不满，认为这种官方的对待人们痛苦的抽象化精神是把人当成一份份卡片式的病例而不是有血有肉有思想的个别的人。于是他改变官方的方式，深入到士兵家属中去倾听他们倾述内心痛苦的心声。这使他确信存在着一个有待探索的世界，他要从心理玄学方面去寻找日常心理现象的最深刻的根源。

他在1929年接受洗礼，皈依天主教。当时他已41岁。不惑之年的这一行为表明了他思想的发展和成熟。当时，他的早期著作已经出版，在法国哲学界初露头角，享有一定的声誉。他以这一行为来表明宗教信仰对于解决当时资本主义社会所面临的种种危机是多么重要，同时表明他本人的行为与他所要表明的思想的一致。

他的妻子雅克琳纳·博爱涅不仅是他亲密的伴侣，也是他最坦诚的和最忠诚的合作者，她在1947年去世。

马塞尔的影响扩大后，不断受到各国大学的邀请。他曾在1949年到英国讲学，1961年又赴美国讲演，后来还到过日本和西德各大学讲课。马塞尔一直在法兰西学院任讲座教授，直到去世。

他的最早的哲学著作《形而上学日记》出版于1927年，也就是德国存在主义哲学家海德格尔《存在与时间》出版的那一年。由于他也是把人的存在作为他哲学研究的对象，当时人们把他的哲学归为存在主义哲学。但是，他并不认为自己是一个存在主义哲学家，他认为他如果真是与后来法国盛行的存在主义有什么类似的话，那么他应该比萨特等人要早涉及存在的问

题。

从18世纪以来，许多法国哲学家有这样的传统，即用文学的形式来表明自己的哲学思想，例如狄德罗、伏尔泰、萨特、卡缪等人。马塞尔也是其中之一。他除了写过大量的哲学著作以外，还写了很多剧本。1914年，他写了《升F调四重奏》和《圣像破坏者》。前者突出了音乐在人与人之间交往的作用，并表明音乐是某些精神启示的传递者；后者要表现人的内心世界两个不可调和并相互冲突的方面：一方面是人在活着的时候想获得死后犹生的保证。但是，用经验的材料无法说明；另一方面是形而上学的超验意志。这种意志否认前面的保证，认为经验的保证不足或者干脆是骗人的。那么人要在活着的时候得到这种保证，那就要超然尘世，就应当回避一切声称遵循经验材料的人必然会遇到的一切有关死后犹生的争论。他最重要的剧本是《一个献身上帝的人》和《点着蜡烛的停尸室》。这两个剧本都是写存在的真实性问题。在戏中，他写了这样一些人：他们不清楚自己是怎样一个人，或者说搞不清他们行为的真正动机。这种错误导致他们无法维持人与人之间关系，更不可能沟通，反而破坏了人与人之间的关系。另外，他还写了《破碎的世界》等剧本。

他的主要哲学著作和发表年代如下：

《形而上学日记》（1927）、《是与有》（1935）、《从拒绝到祈求》（1940）、《周游的人》（1944）、《境况和接近本体论的奥秘》（1949）、《存在的奥秘》，第一卷《反思与神秘》（1951），第二卷《信仰与现实》（1951）、《反人间的人》（1951）、《智慧的衰落》（1954）、《有疑问的人》（1955）、《现存与不朽》（1959）、《人的尊严和人存在的根据》（1964）等。关于他的这些哲学著作，我们不作分别介绍。下面对他的主要哲学思想作一评述。

二、哲学的出发点和第一反思、 第二反思

加布里埃尔·马塞尔生前说过人们不可能找出些属于他的明确的公式来囊括他的哲学。从1914年开始，他把自己的思考记录在《形而上学日记》里，他本打算为以后写一本阐述他体系的书籍而做准备。经过20年的沉思以后，他“伤感地”说他不会写这本书了^①。一般的人认为他和克尔凯郭尔一样，是一个写随笔、日记的哲学家。但是，所不同的是，他希望他的思想有体系上的统一。因此，论述他的哲学还是有“章”可循。

我们从他的《形而上学日记》中可以看到，他认为除了自然科学，确切地说实证科学以外，我们还会遇到一个相当重要的领域。他把这个领域称之为“不可验证的”领域。这个领域不仅涉及本体论，上帝的存在等问题，而且还包括信仰、情感、道德等人生的诸多方面。这个领域与科学现实不同，它是看不见的又是无法验证的，只能凭我们个人的体验来感受，而且对它也不存在康德所谓的普遍有效性（Allgemeingültigkeit）。他最初通过音乐接触到这个看不见的世界，从而产生上述思想。同一支曲子，因为欣赏的人不一样，人们得到的感受就不同，因此，不存在普遍有效性。但是这个世界的存在是真实的又是开放的，我们每个人都要通过它来认识自己、理解他人，最终认识这个世界。因此，他并没有因为没有普遍有效性而放弃对这方面领域的哲学追求。用他的话来讲。“我正是从这种思考出发去批判康德关于思想或者一般（*Überhaupt*）意识的观念的，或更确切地说，我因此才去划定一般思想在其中有效地起作用的界线”。

^① 马塞尔：《周游的人》第5页。

他注意到历史上思想对这一领域的探索和思考有很多偏颇之处。第一种不足是把哲学归结为个人状态的纯粹心理描述，例如笛卡儿的哲学。第二种不足是人们往往容易把体验和对这种体验的描述加以混淆，换句话说，把体验和表述它的概念加以混淆。第三种不足是人们不能够认真地思考这些体验在本体论意义上的价值，因此就不能很好地把握每一种体验所具有的真正意义，而对于各种体验的各种解释只能导致哲学上的多元论。这种多元论不仅使整个统一体解体，而且使人类自身的主体解体。

马塞尔认为造成这些缺陷和错误的根源在于我们的思维方法。他要在对传统思维方法进行批判的基础上来创造一种更严密的思维方法。他把前者称之为第一反思，后者称之为第二反思。

在论述他的两种反思之前，我们有必要先说明一下他对反思（réflexion）这个概念的理解。他认为反思是一种思想活动，它的目的是要建立一种哲学。这种哲学不仅要揭示存在之本质的客观发展，“而且它还能在完成自己的任务的同时注意倾听自它本身发出的声音”。^① 为了建立这种哲学，首先需要一种作为工具的方法，即他所谓的反思。他指出，这种反思实际上很普通很常见，“扎根于日常生活之中”，^② 只是我们没有加以重视罢了。它的对象是人生的境遇。反思的第一步表现为“断裂”。例如，当一个人把手伸入衣袋，想从中取出怀表，当他发现它已经不在衣袋里了，于是此人为怀表的失踪感到突然，此时就出现了思想的“断裂”。此人就会因怀表而产生一系列疑问。当然这是个极普通的例子。又如，“在一次舞会上，一位男子情不自禁地

① 马塞尔：《存在的奥秘》第五讲第 91 页。

② 同上书第五讲第 92 页。

对一位少女说了一些不太谨慎的话，他为周围的气氛和音乐所陶醉，再说这位姑娘又是那样不寻常的美。他回家后觉得清醒了”此时产生了“断裂”，随即出现了一系列自我的纯粹批判：“这场猎艳会得到什么结果呢？他的处境不允许他再次结婚。如果他同姑娘结婚，他们就只能过狭窄的生活；爱情在如此可鄙的处境下会变得怎么样呢？”^①从思想的“断裂”到自我发问，表现为自我有意向性的思维活动。这一过程就是整个反思的过程；它使生活从某一水平过渡到另一水平。马塞尔认为，由于反思涉及的人、事、物、时空不同，反思的内容也不同；不同的人因处境不同，即便涉及到同一对象，体验不一，反思的内容也会相异。不过不管怎样，反思“可以在不同的等级上表现出来：有第一反思，另一个我称之为第二反思。”^②

他认为第一反思是抽象的、形式的、演绎的、体系的。笛卡儿的反思属于第一反思。因为他把我思和我所思的对象对立起来，创造了两个实体——心灵与身体。他的二元论体系把思想者与他所思的属于他所有的东西之间具体的关系变成一种抽象的关系。他说笛卡尔虽然在他一段非常晦涩难懂的文字里谈到了作为心灵与身体结合的第三实体，以后斯宾诺莎为解决笛卡尔二元论矛盾提出心身平行论，但是，他们都把这种不能理智化的具体的经验加以抽象化形式化。这样就把“身体与心灵都看成物，并通过术语表达出来，自然它们都成了人们相信是严格限定的术语，人们还设想它们两者以某种确定的方式相联系。”^③他说：“我与我的身体的联系实际上是感觉到而非想象出来的模式。”我和我的身体是一个统一体，笛卡儿的反思把这个统一体解体。我思想就是我本身。同样，我自己与我思想的属

① 《存在的奥秘》第五讲第 92 页。

②③ 同上书第五讲第 109 页。

于我的一切外在的东西的关系也是具体的、个别的，在其中没有任何纯粹抽象思想的地盘。具体的关系应该作具体的分析。

他认为实证科学的思维方法也属于第一反思。它运用一些概念和判断来解释对象世界的一般现象，把整体分解成各个独立的部分，最终在对立的状态上企图把握整体。其实，它只是从一个研究观察的对象中抽象出它的外表、形态、数据等等。它忘记了主体在这过程中的作用，还限制了知识存在的条件，从而认为知识必须是客观的可验证的。他反驳说当一个人在倾听一支巴赫的合唱曲；等他把爱倾注到他孩子身上时，这个人体验到的东西就与另一个人不同，他的体验是无法验证的和不可替代的。这就是说一个人的情感在另一个人那里得不到准确的体验。这与无论是谁都可以观察到一个温度计显示出的气温不同。他说实证科学即便把人作为研究对象时，同样也是在解剖学、生理学、病理学的基础上把人分割成各个部分，而忽视了思想的人本身。

他指出第一种反思涉及的是问题，在探讨这些问题的时候，每一个研究者都会获得均等机会。问题提出后，第一种反思用概念、判断对问题进行抽象分析得到结果，一旦获得结果后，反思者的神秘感和好奇心随即消失。

马塞尔认为，不可验证的领域不能用第一反思来思考，尤其是对人的生存方面。这一领域是不透明的、神秘的，需要用具体的、直觉的、非体系的方法从整体上把握。因此，他认为第二反思总的来讲是综合的方法。它的目的在于恢复因为第一反思错误地运用而造成的后果，尤其是在人与人的精神交流方面，例如在文化、道德、宗教、心理等诸方面造成的失去统一的后果。

第二反思也是对世界的现象进行思考，尤其是对被第一反思认为具有矛盾和先验性的现象进行反思。如前所述，第一反思之所以出现矛盾和先验性，是因为它的方法和排斥的结果。马

塞尔认为我们不能撇开自己的经验用简单的抽象模式代替这个经验，而是把思想者放到自我与他人、他物和绝对存在的关系中去。因为，人的生存方式是不可割裂的，是超越主体与客体、主观与客观对立的统一体。他说，例如，当我说“我存在”时，我一开始就把“我存在”理解为不可分割的统一体时才有可能进一步探讨它，而不是象笛卡儿的哲学那样，把它抽象地割裂为心灵和身体二元对立的实体，即割裂成各个单独透明的东西，在主体与客体、主观与客观对立的状态上企图把它们统一起来。他说：“第二反思正是在未分离的存在中获得其支撑点或跳板。”然后，再具体地反思人生的某个场面：境况或者我们过去发生的场面的复现表象。但是，他特别指出第二反思与内省（*introspection*）毫无共同之处。内省是第一反思的物化，它的意图在于重构我们生活的过去时刻。但是我们很难把这种重构的结果与已经消失的过去加以对照。第二反思要在“此在”中分析属于我们人所有的一切共同的东西，即便它们是一些看起来很难理解的很暧昧的经验，最终达到“彼岸”或者“彼此”。

马塞尔还指出第二反思不仅可以使我们按世界的原样来进行反思，恢复失去统一的人间，而且还可以恢复人的一种本能。他把这种本能称之为纯直观（*immédiat*）。他说：“基本的形而上学方法包括对第一反思的反思，包括第二反思。通过它，思想趋向于本能的恢复，因为这种本能以某种方式在它被运用的范围中消失了。”

在下面这一章里，我们介绍马塞尔的这种方法在他哲学中具体运用的几个实例。

三、信仰、相逢、问题与神秘

马塞尔哲学思考的发展一直受两方面的定见支配。这两个

定见始终影响着哲学的发展。一个是信仰的问题。用他的话来讲就是人对上帝的需要；另一个是人自身的需要这包括人的情感、意志、欲望、思想等等。他认为人在这两方面的需要上过去一直显得十分矛盾，人对自身需要的欲望要求过高，使人陷于其中不能自拔。这是人类堕落，世界败坏的根源。他对人在这两方面所经历的一切形式进行了研究，认为首先要解决的是信仰，然后才能协调两者之间的关系。

他认为就信仰本身来讲，首先要分清信仰和信念的区别。信仰是信徒对绝对存在的崇敬，而非教徒往往把信仰与信念混为一谈。信念来自第一反思。它是人们借助于他人他物的一种判断，一种意见或者充其量对个人的、有限的、肤浅的经验的一种判断，一种意见。他说：“这是硬要把好象说成确实。……我宁可举一些针对某些集体的意见的例子，我们每个人往往对它们只有少得可怜的认识：‘英国人是伪善的，俄国人是虚伪的’……当我们自己刚刚发表了一种有关此类说法的意见时，如果我们扪心自问这种意见是怎么得出的，其内容与事实是否一致时，我们也许会大吃一惊！”^①他认为，当一种意见尤其是一种哲学或者政治意见出现时，第二反思就应当对这种意见的内容和范围、它们提出的要求进行反思，而不是随即附和。他认为，无神论是一种意见而不是真理，因为它肯定上帝不存在，然而无神论并没有证明上帝不存在，因为它是一种对“无”的经验，我们不能在这种经验上确立一种态度或者建立真正的信仰。正如一个盲人或者一个不懂音乐的人否认颜色和音乐给人带来快乐的事实一样。

马塞尔反对无神论把信仰视为轻信和逃避现实的需要。他认为无神论不懂得信仰的真正价值和内涵。他认为信仰是一种

^① 马塞尔：《从拒绝到祈求》第163页。

道德，给人以欢愉；它是对希望的信仰。信仰不是心灵的一种主观状态，而是对现实的责无旁贷的介入。但他又说，信仰又与科学的演绎不同，不是推理的结果。信仰来自经验世界，是我们理解实在的最初的也是最关键的一步，总而言之是“存在的方式”。

就什么是信仰的“存在方式”，马塞尔做出很多表述。它是一种追求超越的人的存在，是分有“绝对存在的存在。”他说：“我们越是意识到肯定上帝存在所呈现出的特征——首先我们必须明白它是以追求超越的现实为目的——我们就越会明白它是怎样的事实，明白不管是什么样的客观结构在任何情况下都不可能处在这种现实的水平上，其结果只能排斥这种现实。”^①他指出这种超越的“存在方式”其实在我们生活中并不少见。信仰蕴含在最强烈的欢愉、爱情、对自然的审视和对艺术精品的欣赏中。在这些情况里，虽然没有出现上帝，但是，我们仍然保持我们的信仰，这说明信仰超越了主客体的对立，达到了超越主客观对立的“直觉，”一种对“无限”的分有。它是对绝对存在而不是对某一个客观对象的认识。他说：“如果真要比喻的话，我也许会说信仰是信徒自身呈现出的一种既从外部笼罩着他又深入其内心的现实”。^②马塞尔认为，信仰从其本质上讲，是一种行为，一种自愿的约束，甚至是对我们整个存在的约束。他说：“最有生命力的信仰是对我们全部能力的约束。”和任何约束一样，作为自愿的约束是不容易的，需要人的毅力。但是，他说人有了这种约束就会去追求一个永恒的境界，如果我们拒绝这种追求社会堕落，因为人在很大程度上要依靠一种观念而活着，如果这种观念是有害的，那么人就会堕落。他最

① 马塞尔：《为了悲剧性的智慧和它的超越》第 224 页。

② 马塞尔：《是与有》第 309 页。

终认为，人不可没有信仰，人对上帝的需要是必不可少的。有了这种需要，人才可以协调如同人本身需要的关系，成为一个有教养有道德和有追求的人，成为一个高尚的人。他认为当前迫切的任务就是从根本上批判光讲物质不讲精神的物质论思想，使人过有信仰的生活。

信仰是他所谓的人的精神交流的一个方面，它导致主体与绝对存在的精神交流，他指出精神交流还包括自我与他人之间的精神交流。他把这种交流称之为相逢（*encontre*）。不过，他认为我们很难找到一个普遍的答案来解释我们与他人，绝对存在相逢时的体验。因为这种相逢完全是在主观际中进行的，是主体与主体，主体与绝对的“他”在人格上的交流。这种交流是具体的个别的。虽然，他承认交流是在经验中进行的，但是他完全不讲感性认识对理性认识的重要性和这一认识的过程。他认为这种交流的外在原因和来源是无需加以讨论的。

这种意义上的相逢对于人生十分重要，它改变着我们的生活和我们的人生观。这种相逢的感情基础是爱。它不仅表现在爱上帝，还表现在爱他人。他认为爱上帝和爱他人是不可分的。爱他人的先决条件是我们要从自己开始排除自我中心论，打破交流上的障碍。他甚至说精神交流就是爱的交流。爱他人，他人才爱我，我才能与他在精神上沟通。他认为人的认识就是我们自己与他在相逢中的共同创造。他说：“爱一个人，就是从那人处期待某种难以确定和难以预料的东西，同时，那人以某种方式回答他这种期待”^①。

不过这种超越主客体、自我与“我之外”对立的“相逢”是无法用抽象的术语来表达的。它是个体自身的体验，是不透明的、暧昧的、总之是神秘的。他说，我们运用第二反思，就可

^① 《周游的人》第66页。

以使我们面对一种认识与对象不可分离的直接性，这就是说我们已经接近本体意义上的神秘。他把我们所处的这种境遇称之为神秘。他说：“神秘是我在那里已经发现我已经介入其中的某种东西，我要补充说的是，我并不是用我自己的某个确定的特殊方面去部分地介入，正相反，是作为一个我实现了的统一体去完整地介入。然而这个统一体从定义上讲是无法把握的，也许只是一个创造和信仰的对象。”^①

问题与神秘不同，问题的对象是明确的，它的材料完全展现在我们面前，它在我们的外部，可以把它们加以一定的距离来考察和分析，并且可以得到普遍有效的答案。神秘则完全不同，在神秘里，“自我”与“非我”，主体与客体的界线没有了。“我”和我的“对象”融为一体。在马塞尔的著作里，关于神秘的概念并不一致，而且还相当晦涩。但是，总的来讲，他把神秘看成我们实现生活中的状态，看成我们不断地去认识去探索的追求。他说：“确确实实有一种认识的神秘，认识可以说是一种分有的方式，不管什么认识论都别想把它讲清楚，因为它假设它”。^② 我们分有了绝对存在，即上帝，我们就达到了把自己介入其中和绝对存在结为一体的那种存在方式。他认为我们从问题达到神秘的过程就是向人生的最高境界的攀登。他对这种存在方式的肯定和要求以及对另一种存在方式的批判构成了他哲学中最重要的部分。

四、存在、有和实存

人的本源是什么？人应该怎么生存？对于这方面的思考，马

① 马塞尔：《反人间的人》第69页。

② 马塞尔：《境况和接近本体论的奥秘》第57页。

塞尔用第二反思得到一种直觉的认识。他认为这种认识超越了主客体，“自我”与“非我”，虚构的对立，达到了一种神秘和高的境地。他的认识与他对资本主义社会的现实的理解是分不开的。在上一章里，我们已经着重论述了支配他哲学发展的两上定见之一，即人对上帝需要。在这一章里我们着重论述他的第二种定见，即人本身的需要以及他对协调这两种需要的见解。他有关这方面的论述是他哲学中的本体论。它由三个基本的概念——存在（être）、有（avoir）、和实存（existence）组成。

马塞尔认为，我们每个人都应当是一个存在，也就是说“是”什么，而不是“有”什么。因为“是”什么决定人的本质，人的价值，而“有”什么则是人物化的根源。在这个世界上，我们每个人都应当是一个存在，而不是一个单纯的没有思维的物体。我们也不是在这个世界大舞台前的观众，而是其中的一个角色。因此，人活着本身意味着某种生存的方式。他指出这种生存的方式是模棱两可的。他把这种模棱两可比喻为我们的生存好似“处于斜坡上要向下滑去的东西，但同时这件东西又好像虚弱地被留在那里，就象有一根细绳拉着它。不管怎样，手握这根细绳的我们是能够拉紧小绳的，总之，它是有可能重新爬上坡来的”。^①但是，也有可能滑下深渊。这样，我们的生存方式不外有两种，朝上是实存，朝下是有，不过不管朝那个方向主动权在我们自己手里。

马塞尔首先对“有”的生存方式进行了批判。有就是按有的方式生活。它的特征由所有者和被所有者之间的关系表现出来。例如，一个人“有”什么工作，“有”什么财产，“有”完成工作的一定能力，它们依次表明个人与职业、个人与财产、个人与技能之间的关系。他认为，这种生存方式不是个人的创造

^① 《存在的奥秘》第130页。

而是社会对个人的要求。个人往往处于被支配的地位。他说：“象这种其本质上对于拥有者来讲是被指派的有，除了完全是抽象和观念上的讲法外，它从来不是某种我能够支配的东西。它永远是一种回报，恰恰是在我依附它们的程度上我‘获得’的东西。”^①

表面上看起来，人在这种方式里处于拥有者的位置，他拥有职业、财富、技能等等；人具有支配他所有物的权利。这种生存方式似乎比人本身的存在更重要。其实，在现代社会里，这种所有者与所有物的从属关系早就被颠倒。所有物支配所有者，压仰所有者，阻碍了人的自由，于人性完善不利。马塞尔把这种现象称之为“所有的逆转。”例如，技能财产被人所有，这本来是为了满足人本身需要的手段，可是，人们把手段当成目的，为了生存而学习技能，为了享受而谋取财产，那么财产技能反过来就会支配人。同样，现代工业手段的发明创造本来是为了满足人的物质需要，而把人依附于这种发明创造的结果并为其服务，甚至受其奴役，这岂不是创造机器的人反而受机器的支配。不仅物质的东西如此，人类所创造的精神的东西也是如此。思想、习惯、法律、社会制度本来是为了完善人的本性为目的，但是，我们要是为了思想而思想，甚至为思想而放弃一切和生命，就颠倒了人和思想的关系。习惯、法律、社会制度最终的目的也是以人的更完整的发展为目的，而现在它们使人处于依附地位，阻碍了人的发展。马塞尔说，利用、回报、依附等都意味着有的生存方式的“外貌”，表面上看来我们是拥有物的主人，其实，它们把握我们所有，我们处于被它们吞没的危险之中。^②

^① 《是与有》第 288—239 页。

^② 《是与有》第 243 页。

马塞尔认为造成这种“所有逆转”的根本原因来自于两方面。一方面是人的以自我为中心的本能，他称之为人的支配欲。人的这种本能使人自以为自己是拥有物的主人，把他人他物置于从属的地位，加以为我所用。为了为我所用的目的才认识他人他物。他把这种关系称之为“利用”，是有的生存方式的表现之一。他认为这种表现完全是功利的、实用的。另一方面是思维的方法。他认为第一反思也是这种支配欲的产物。他认为我们面对一个复杂多样，变幻莫测的世界，人们为了更容易支配它，用第一反思把这个神秘的现实世界任意分割成若干部分，这些部分是其不顾复杂性多样性而抽取现实世界的某些共同点的结果，并且尽可能把它们“一样化”、“同质化”，然后分成若干类型，把现实简单化，“一般化”。马塞尔认为，这种思维的最终结果是把现实加以“图样化”，建构一套使用方便的“目录”，按主体与客体、身体与心灵、物质与精神对立的二元论发明一系列抽象的术语来编排“目录”。分割世界和编排目录都取决于人的欲望。这样就完全排斥了现实世界的复杂性多样性，抹杀了主体的个性和特殊性，造成简单粗暴对待人的严重后果。人总是出于自己的目的和欲望判断他人，而不是出于对方的个性和特殊性来判断对方。例如，这个人擅长数学，因而就让他去从事某项计算；那个人力气大，就让他去搬重物。如果与自己的目的无关，别人再有什么全然不见。这样，人所拥有的技能和职业都不是出于其本人的愿望的所有，而是被预定编排的“目录”所划定，是被指派的所有，完全不是自我可以支配的东西。马塞尔把这种有的生存方式的现象称为“回报”，是依附在某些关系上的个人“获得”的拥有。

马塞尔所指的关系是现代文明社会。他指出，现代文明社会是支配欲的结果，文明社会反过来进一步压制人的个性和创造性。人完全依附现代文明社会的法律、习惯、社会制度、生

产方式，人的欲望更加强烈，一味地追求物质享受，来满足自己的欲望，支配他人他物。因此，人格被“物质化”，人与人的关系恶化，人们互相争斗，破坏了人与人之间兄弟般的关系。他说，如果再这样发展下去，人类只有自取灭亡。

值得提一提的是，马塞尔对自然科学和工业技术发展的看法。他说，近来，人们注重发展自然科学工业技术，发展经济。但是人们似乎忘却了科学进步本身发展的宗旨，即完善人性的目的；为了技术而技术，为了追求过份的物质享受和加强国家权力来发展生产。在理论和实践上都表现为一般压抑个性的特征。人在这种机械论占统治地位的时代；个性不仅受到压抑而且还遭到埋没。

马塞尔认为我们虽然生活在一个败坏的社会里，“所有的人”导致人的物化，造成人与人之间无法沟通，但是，在这样的社会里，并不是所有的人都麻木不仁。有一些人在生存的绝望中会感到生存危机，渴望生活充实，渴望自我实现，这样就产生了“存在的感觉”，感到“存在的必要”。我们这时就不再往斜坡下滑去，而是处在另一种生存方式——实在的起点上。他说如果“所有的人”克服自我中心主义，改变实用主义的生活态度，赋予我们生活一种意义——爱、美和分有绝对存在，以一种自由行为为生活态度，我们就会体验到生存向相反的方向运动是可能的。这种自由的行为是个人的创造。他说：“我们与某种将不断地以个人创造来更新的物质保持更有生命力更积极的联系，我们的所有物就不会使我们堕落。”^① 这种物质可以是农夫的耕田，花匠的花园、音乐家的钢琴和小提琴，也可以是学者的实验室。这样“所有的人”不再趋向于自我毁灭，而是趋向于存在的升华和向存在的转化。

^① 《是与有》第 241 页。

但他又说，人应当是存在，但由于人本身的需要不可能在活着的时候成为存在。只有上帝才是绝对存在即完满无缺的存在。

马塞尔指出实在与存在是有区别的，实存距离存在还有相当的距离，我们似乎可以把它看作是一种缺损（défériovation）的存在。但是，他认为这种缺损不是不可挽救的，只要我们调协好人的两种需要，具体地说就是不把存在异化为“所有”，而是依靠他人和上帝，通过个人创造和信仰，使自己从有向存在的转化。他同时指出，由于受绝对无法超越的人世间的限制，我们只能希望死后获得存在的完满。人活着的时候可以分有绝对存在，即分有完满的上帝，这就是说我们能够达到实存，这是给我们提供了一个从可见的精力分散向不可见的永恒转变的机会。我们通过自己的实存，通过自己内在动力，走向一个只有我们达到它之后才能明确认识的完满。马塞尔要人们通过生命的旅程而不是通过智力的步骤走向完满。

马塞尔认为，现代工业文明给人带来痛苦、焦虑和失望，但它们给人的影响是暂时的，可以消除的。途径就是实存这种生活方式。也就是说分有上帝的本质，追求真理，和创造自由。至于在实存中究竟怎样追求真理和运用个人创造自由，我们将在下一章中介绍。

五、真理、本质和自由

马塞尔反对把真理的含义仅局限于单纯可验证的客观的领域，认为真理包含主观的内容，从其形式上来讲，真理是存在的召唤和我们对之所做出的反映。我们在他的作品中看到，他对真理的理解与其说是阐述什么是真理，不如说是讲真理的作用、价值和追求真理的精神。他说真理意味着人的使命、追求

和尊严。真理与谎言相对立，谎言会把人类毁灭。他认识到极权制用谎言愚弄人民，让人民生活在谎言中，因此，人民起来反对极权制，要求民主和自由。但是，他认为真理不是现成的，历史上人类对真理的追求是痛苦的、艰难的、大多以悲剧告终^①。它需要对真理的热爱和勇气。追求真理的人是勇敢的人，他不仅尽力完善自己，还促使另一些人生活得更有意义；他自己摆脱了精力分散（dispersion），也努力使别人摆脱精力分散。

那么在追求真理的过程中，我们怎么解决自由；能动性 with 真理的普遍性必然性之间的矛盾呢？他认为真理不是象唯心主义所认为的那样，完全是由主体来构建的，也不是象唯物主义所认为的那样是对某个自在之物的反映。他认为解决上述矛盾的唯一途径是不断地追求真理。当一个人被真理所鼓舞，借助于某些概念作判断时，自然而然地受“某东西”的指引，即主体处在某种光明的照耀之下，“事实”就呈现出来，我们就获得了真理。他说这种光明就是绝对存在的光明。但是，我们只能通过本质作为中介才能认识它。

本质是上帝的活生生的思想。本质与观念、概念不同，后者只会使人的实存变得贫乏，它们与实存本身也不同。因为实存是选择了本质的存在，是对本质的有限的可怜的分有。每个人都从本质的分有中得坚定、一致和真我。本质为一切人所共有，虽然，它们只是在个人的经历和人类历史中才能实现，把它们纳入我们生活的一切事件和行为中有真正的意义。因此，本质不可能同我们的生活分离。

他还指出，人的本质不是与肉体分离的理念，也不是离开人的理智可以理解的东西，它对我们来讲是一种思想着的思想，

^① 《为了悲剧性的智慧和它的超越》第145—146页。

是“一个能够指引我们的源泉”。^①他认为本质对于人来讲是不可见的和普遍的，存在于上帝之中。上帝就是用他的本质来指导我们；本质又是丰富的，我们个人只不过是分有了本质的一部分，这在许多艺术作品，文学名著中表现出来。他说艺术家、文学家与一些永恒的形式是相通的。^②本质的一般当然是具体的丰富性的一般，它体现在我们存在者追求真理的一致行为中。但是，马塞尔认为，我们不能把这种个别与一般的结合理解为同一或者在某一个社会某一时代出现的一般意见，观念。例如，穿相同的衣服，分享同样忧愁和同样的虚妄的激情的人们就不是上述在本质意义上个别与一般的统一。

最后，他在谈到本质与绝对存在之间的区别时指出，本质与绝对存在没有什么不同，本质是绝对存在的表现，它把一切都纳入它的丰富性中，它“启示”他们，引导他们，从哲学意义上的圣经文献来理解，它是“上帝光明的变体”，或者是上帝的活生生的思想，是人与上帝之间的中介。通过这些中介，我们每个人决定自己将是什么，决定自己个人的存在。他认为，真、善、美从其本性来讲是人们追求的具体的目标，而不是约定的抽象的规则，因为它们的爱之中创造人类的和平和团结，而不是把个人等同于它们，因为它们具有普遍性和先验的。

在马塞尔的哲学里，人的本质不管怎样更多地取决于人对本质的选择，这就要涉及到有关自由的问题。这也是个人创造的核心问题。对自由的理解方面，他与法国最大的存在主义思想家萨特有很大的分歧。他甚至在《存在的奥秘》第二卷里用整整一章的篇幅批判萨特对自由的理解。我们知道，在他们之前，哲学家把自由的价值理解为取决于我们对自由的运用。但

^① 《人的尊严和人存在的根据》第118页。

^② 参见马塞尔：《反人间的人》第24页。

是，萨特认为自由是“价值的唯一源泉”。它“除了要求得到自由本身以外，不可能有其他的目的。”^① 我们为了自由而要求得到自由。他甚至还说，重要的不是我做事，而是我在完成这件事中的自由程度。自由不是手段而是目的。马塞尔则认为，萨特这种对自由的理解是任意的、是令人难以接受的。他指出，自由不是非理性选择的一种令人费解的权力，是人的本质。尽管存在不是既定的，但是，至少人具有生命和能动性。能动性在每个人身上都是共同的，它是自由的基础。他又说，自由是我们意识到真理的开始，它在思想的过程中被创造和构建起来。他说：“进入自由的唯一途径就是主体对自身的反思。严格地说，反思能够使我发现的不是我是自由的或者自由是我将享有的属性，确切地说，而是能够使使我发现的是我应当是自由的，总之我的自由要去赢得。另外，我们不应忽视我经常提到的两句格言之间极其相似的地方：我不是存在，我应当是存在；我不是自由的，我应当是自由的”。^②

至于恶乃是整个人类的问题。个人既然是整个人类的一部分，那么就不应回避恶。他说：“应当认识到恶不只是在我们之外的现象，而且也是我们自己身上的现象。可以这样说，有人因一件罪恶受到牵连时，我也就受到了牵连。”^③ 从这个意义上讲，人人都要为人间罪恶负责，也就是说为自己的行为负责。他认为任何为恶辩护，表现恶和象黑格尔那样把恶归之为一个对立转化的宇宙体系的种种企图不仅是亵渎神灵，而且是一些想要取代上帝和为恶辩解的奢望。

应该说，马塞尔对现代工业社会和资本主义文明带来的道

① 萨特：《存在主义是一种人道主义》上海译文出版社 1988 年版，第 27 页。

② 《人的尊严和人存在的根据》第 119—120 页。

③ 《是与有》第 145—146 页。

德沦丧有很深刻的了解。不过他为解决道德危机开出的处方离不开对神的乞求。他认为，我们不应为人世间的恶而绝望。他说拒绝生存逃避现实是绝望中最痛苦的形式。不过，绝望不应是自暴自弃，不是颓废消沉，而应转化为一种积极的动力。我们对现世生存的不满终将会使我们通向希望看到未来。对神的信仰和爱给我们带来自信，自信会制止我们的绝望。信仰和爱是抵御生活的忧虑的避难所；绝望对我们来讲无非是一种转眼即逝的诱惑，希望才构成我们生活的未来。希望是生活的条件。他认为希望会把人类从物质空间和时间的束缚下解救出来，使我们逐渐趋向存在的完满。因此，马塞尔以为他的哲学给人类带来希望，是一种希望的哲学。

六、结束语

马塞尔的哲学给后人的影响很大，以致于后世者们给他的哲学贴上诸多的标签，例如存在主义哲学、现象学、哲学人类学等等。这种现象并不奇怪，他的一生（他活到84岁）经历了两次世界大战，经历了资本主义社会从上升到经济危机，到60年代后稳定发展时期三个阶段，这一时期，在哲学领域，同样也发生了巨大的变化，各种流派不断产生，互相融合，马塞尔的思想不会不受到这种发展趋势的影响，从他的哲学中找出若干类似于某些流派的思想是完全可能的。加之最重要的一点在于，本世纪初以来，一般的哲学家在思考其自身哲学的出路以外，无一不把人类的未来包括在其思考之中。本世纪以来，人类饱受饥馑、战争折磨，能源、环境频频出现危机。这些灾祸都成为哲学家研究的课题。不管是对人类未来持悲观态度，还是乐观态度的哲学家都企图从改善人性为出发点来解决人类危机。马塞尔当然不是例外。

但是，我们应该看到，马塞尔的哲学仍然是一种基督教唯心主义哲学。自然，这种现代宗教哲学已经不同于中世纪用本体论证明上帝存在的烦琐哲学，也不同于马勒布朗士，吉尔松那种处于资本主义上升时期，企图调和科学与神学矛盾的宗教哲学。面临危机深重的资本主义社会，马塞尔看到人们不遗余力追求物质享受而导致的道德败坏，人性的堕落，他企图用宗教信仰的力量来改善人性，缓和资本主义的社会矛盾，消除人类的生存危机。但是，我们看到，他在解释资本主义社会上的确有很多独到之处，尤其是他的有和实存论。这对于我们认识资本主义社会，认识资本主义社会的根本矛盾有积极的意义。从他要改善个体从而改善人性，改变社会来讲，他所乞求的宗教道德力量实在是太虚弱了。他开出的“良方”医治不了资本主义社会之痼疾。随着时间的推移，这一点越来越被清楚地证明。

参 考 文 献

G. Marcel:

1. *Journal Métaphysique*, Paris, 1927.
2. *Etre et Avoir*, Paris, 1935.
3. *Le Mystère de l'être*, Paris, 1951.
4. *La dignité Humaine*, Paris, 1964.

波亨斯基

何建南 撰

篇 目

一、生平和著述概况	(252)
二、逻辑、逻辑史和应用逻辑	(253)
三、哲学史和哲学方法论	(256)
四、从“苏维埃学”到“马克思学”	(260)
五、应用的分析哲学	(267)
六、从神学哲学到未来宗教哲学	(271)
参考文献	(277)



波亨斯基 (1902年—)

波亨斯基

何建南

在本世纪西方哲学界，波兰裔瑞士哲学家波亨斯基跻身于新托马斯主义者之列。富有传奇意味的是，新托马斯主义发轫于19世纪下半叶，第一次世界大战后才广泛流行于西欧，第二次世界大战后始盛传于美国，而波亨斯基生于世纪之初，历经两次世界大战，长期活动于欧美，其漫长一生几乎与这股宗教思潮的演变同步并进。他素以博学著称，是逻辑学家，哲学家，学者，神父，一身兼有多重身份。在逻辑、哲学和宗教方面源源不断地写下大量著作，其中除纯逻辑著作外，莫不万流归源于现代天主教的世界观。在这个意义上，波亨斯基的确可以被看作是新托马斯主义的一面镜子。

早在60年代，波亨斯基这个名字就随其反马克思主义哲学的《苏俄辩证唯物主义》一书传入我国理论界，而他关于逻辑史的科学名著《形式逻辑》则至今仍为我国逻辑界所称道。他之所以蜚声欧美，主要是由于这两方面的缘故。自然，波亨斯基的全部活动和著述远非上述领域，也远非止于五、六十年代。在七、八十年代，他尽管年迈退休，但依然异常活跃，经常出席各种国际会议，到处做报告，写文章，变换着花样为宣扬托马斯主义而不遗余力，成为公认的一位有影响的20世纪西方宗教哲学家。

一、生平和著述概况

1902年8月30日，约瑟夫·马利·波亨斯基出生于波兰一个富裕家庭。父亲是大学博士，母亲是作家。优越的环境使他从小就受到良好的教育。除母语波兰语外，他还掌握法、德、英、俄、意大利等外国语，并用多种文字出版各类著作。

在1920年的俄国战役中，波亨斯基任第八骑兵团士兵。战争结束后入伏夫大学学习法学，二年后转波兹南大学改学政治经济学。1926年毕业后进波兹南神学院专修神学，1927年成为天主教多明我会修士，随赴罗马进修。1928年到瑞士弗莱堡大学攻读哲学，1931年得博士学位。后去罗马天使神学院钻研神学，1932年晋升为神父，1934年获神学博士学位。毕业后留院担任逻辑学教授直至1940年，带过数名博士生。1939年在波兰战役中任步兵第八十团随军司铎，1943至1945年又任在意大利登陆的波兰军队里的随军司铎。

1945年退役后，波亨斯基受聘到弗莱堡大学任副教授，1948年升任正教授，主持现代哲学史教席达27年之久，先后指导过来自美国、德国和瑞士等十多个国家三十余名博士生。其间，他曾于1950至1952年兼任文学院院长，1964至1966年被选为弗莱堡大学校长，自1958年起他创建并领导东欧研究所。1972年退休。

波亨斯基的学术生涯中大部分时间是在弗莱堡大学度过的。但是，从1955年以后，他也定期到欧美许多大学任访问教授，如美国的天主教圣母大学、加利福尼亚大学、堪萨斯大学、波士顿大学、美国天主教大学、加拿大的阿尔伯塔大学、奥地利的萨尔茨堡大学等。他相继获得美国圣母大学的法学名誉博士学位（1966）、阿根廷的布宜诺斯艾利斯国立大学的文学名誉

博士学位(1971)以及意大利米兰的圣心大学授予的数学名誉博士学位(1981)。他还曾于1961至1962年担任过德国科隆的东方学院院长,1979年被吸收为德国哲学联合会名誉会员,并曾主持过世界逻辑和科学方法论大会。为了表示对他的敬意,他的学生们在1955年荷兰出版了《逻辑和方法论》论文集,1984年在西德出版了《当代马克思主义》论文集。

此外,在波亨斯基的履历中还应该提到,他于1950至1970年一直领导波兰天主教驻瑞士使团,并在50年代后期先后在西德和南非政府担任过专家职务。后终于取得瑞士国籍,定居弗莱堡。

波亨斯基的著述甚丰,至少不下三十余种。从1932年发表第一本著作以来,迄今为止几乎每年(除两次大战期间外)都有论著(包括大量论文、讲演)问世。1987年由加布勒(D. Gabler)神父选编、作序、出版了一本论文集,书名为《论生活之意义和哲学》,汇集了波亨斯基在50至80年代所写的十篇重要论文。1988年出版的《权威、信仰、自由》一书选入了他本人认为重要的若干其他著作。上述文字是波亨斯基一生中从事各种活动(学术、社会、宗教等)的真实记录。其内容广泛,但归纳起来不外乎逻辑、逻辑史和应用逻辑,哲学史和哲学方法论,苏维埃学和马克思学,分析哲学及其应用,宗教和宗教哲学等五个方面。限于篇幅,也为了避免重复,我们不在这里开列出波亨斯基的长长的著述清单,而留待以下各节述评其有关思想时择其要者,分别予以指出。

二、逻辑、逻辑史和应用逻辑

评介波亨斯基的宗教哲学,最好从他和逻辑的关系开始。因为他从年轻时就对数学和物理学感兴趣,曾打算进理工科大学,

后虽转入哲学和神学领域，但仍和逻辑结下不解之缘。波亨斯基把逻辑划分为三个部分：（1）纯逻辑或形式逻辑，（2）应用逻辑，即语言逻辑或语义学，（3）思维逻辑或一般方法论。他在这三个领域都有著作，可以说一生都在研究逻辑、应用逻辑。

60年代以前，波亨斯基主要致力于逻辑和逻辑史研究，这方面著作有：《模态逻辑史研究》（1938）、《德奥弗拉斯特的逻辑》（1947）、《数理逻辑概要》（1949）、《古代形式逻辑》（1951）、《形式逻辑——逻辑问题的历史陈述及其文献》（1956初版，1962再版）等。其中《形式逻辑》（英译本为《形式逻辑史》）是现存四本从卢卡西维茨的观点最早研究逻辑史的著作中的第一本。它是波亨斯基的最重要的著作之一，其首创性在于：不是简单地把形式逻辑作为学科，而是作为问题史和文献史来加以阐明。

在该书导论中，波亨斯基考察了逻辑史研究的历史，指出了20世纪数理逻辑兴起以后阻碍科学的逻辑史形成的三种偏见：其一，认为真正的形式逻辑与形式主义很少相干，从而把过去未曾注意到的东西或当代的形式逻辑研究看作是完全次要的；其二，把经院哲学时期视为毫无科学可言的“黑暗的中世纪”，但由于经院哲学具有高度发展的形式逻辑，所以人们就在历史中寻找和亚里士多德的逻辑完全不同的“逻辑”，或至少寻找一种比他的解释据说更好的解释，从而使整个研究偏离轨道；其三，基于“包括逻辑在内的一切科学的发展都是直线式上升”这一奇怪的想法，要么倾向于把低劣的“近代”著作置于古典古代的天才著作之上，要么象康德那样认为“形式逻辑自亚里士多德以来一直未能前进一步”，^①因而不能正确地说明逻辑的历史发展。

^① 《形式逻辑史》，1961年英文版第5页。

与此相反，波亨斯基则对西方逻辑史的分期及其发展规律予以总体的鸟瞰。他强调逻辑史的非直线连续性，认为它的历史毋宁象是一条断裂的直线，或者更确切地说，象是一条由若干波峰和波谷组成的正弦曲线。逻辑曲线上出现过三个为时短暂的高峰，它们由长时间的衰落间隔开来。公元前4至3世纪是第一个高峰，即古代逻辑的繁荣时期，公元12世纪到14世纪是第二个高峰，这是中世纪逻辑的鼎盛时期；第三个高峰开始于19世纪晚期，这是数理逻辑开始兴起的时期。其它时期均属于形式逻辑的非创造时期。历史展示给我们的，不仅是新问题和新问题的出现，而且还有一组逻辑问题的不断重现。蕴涵问题、语义悖论问题、模态逻辑问题等都曾在不同的时期被讨论过，并且完全独立地得到相同的结果。由此，波亨斯基得出结论说，逻辑是由类到类地向前发展，而不是作为整体发展的，也不是由相同观点发展至极的不断重现而单纯地循环。因为“看来，逻辑史仿佛只有一组基本问题，尽管出发点各不相同，这些问题却一再被提出来，而且更重要的是，一再地得到了类似的解决”。^①

波亨斯基的全部逻辑著作表明，他不仅了解形式逻辑的一切分支，而且熟悉最古老而陌生的印度逻辑。由于具备深厚的逻辑知识素养，他对希腊的、中世纪的和现代的逻辑学家们的形式逻辑理论的阐述，常常包含着不少有洞察力的精辟见解。例如，亚里士多德最重要的学生德奥弗拉斯特历来被看作是他的老师的一位缺乏创见的忠实追随者。直到本世纪40年代以后，波亨斯基的《德奥弗拉斯特的逻辑》和《古代形式逻辑》（以及卢卡西维茨的《亚里士多德的三段论》）才第一次破除了这一陈见，指出德奥弗拉斯特是古代两个杰出逻辑学派之间的联系纽

^① 《形式逻辑史》第15页。

带，其重要性在于他扩展了亚里士多德的逻辑（特别是在模态逻辑方面），从而为后来麦加拉——斯多葛学派的命题逻辑奠定了基础。类似的例子还可以举出很多。正因为如此，上面很多著作迄今仍然是西方逻辑史研究必不可少的参考文献。难怪有人称“波亨斯基是20世纪最重要的逻辑史家之一”^①。

诚然，波亨斯基在形式逻辑史研究方面取得一些相当可观的成绩。但是，即使在这个时期，他也已经暴露出把逻辑科学与宗教神学挂钩相连的意图。早在1937年他曾和别人合出了《天主教思想和现代的逻辑》一书，1949年又发表过《根据形式逻辑论神学的方法》的论文。60年代以后，随着对分析哲学的兴趣日增，他完全潜心于“逻辑的应用”研究，曾陆续出版了《宗教逻辑》（1965年英文初版，1968年德文译本）、《什么是权威？权威逻辑引论》（1974年德文原版，1979年法文译本）等著作以及一系列有关论文。等等，说明他既不是纯粹的逻辑学家，也不是纯粹的逻辑史家。早在1949年，波亨斯基就在《数理逻辑概要》前言中直言不讳地把自己划归应用数理逻辑于形而上学和逻辑史的作者行列之中。^②因此，原东德莱比锡出版的《哲学词典》（1970）将波亨斯基列为“逻辑和认识论领域”中的新托马斯主义、新经院哲学的代表人物之一，不是没有根据的。

三、哲学史和哲学方法论

在哲学方面，波亨斯基并没有什么独特的创造，但涉猎甚广。在现代欧洲哲学、苏联和东欧哲学、应用逻辑、分析哲学、哲学方法论等领域写下大量的著作或论文、讲演。而这一切大

^① 《哲学家辞典》，1984年法文版第341页。

^② 《数理逻辑概要》，1949年法文版第7页。

都是服务于其思想主旨——以天主教的神学世界观对抗马克思主义的科学世界观。

二次世界大战结束后，波亨斯基到弗莱堡大学讲授现代哲学史，不久即出版了《现代欧洲哲学》（1947年初版，1952年再版）。当不同流派的哲学代表人物还在人世的时候，该书较早地为20世纪的欧洲哲学家及其学说勾勒出大致的轮廓。或许由于这个原因，它曾一度被奉为楷模，尽管其内容、材料早已完全过时，直到80年代，加布勒仍把它看作是“为20世纪哲学史所写的一篇非常值得注意的导言”^①，还有人认为他“表现出对20世纪的全部哲学家有着事实上罕见的详尽而真正的了解”，他的经典分析不论德国的文德尔班、法国的布雷利埃、甚至英国的罗素等都无法与之相比。^②

波亨斯基在剖析20世纪哲学的根源时，列举了诸如“科学批判运动”的开展、新实在论和形而上学的重新抬头、非理性主义倾向的显著增长等，并特别强调了物理学的新发展对机械唯物论的冲击。他和物理学唯心主义者一样认为，世纪之交电子、x射线、放射性的发现以及波粒二象性、海森堡测不准关系的确立等，似乎表明物质消失了，只剩下了数学方程式，从而依据19世纪科学而建立的机械唯物论也就破产了。事实当然与此相反，物理学的上述新成果只是在人们面前展示了物质的微观图景，揭示出适用于宏观现象的经典物理学的缺陷。经典物理学的这一危机不仅没有驳倒和推翻马克思主义哲学的基本原理，反而在更深广的范围内雄辩地证实了这些原理的正确性。波亨斯基把辩证唯物主义混同于机械唯物主义，意欲由此得出马克思主义哲学是与现代科学相冲突的一种被淘汰的哲学。这恰

① 《论生活之意义和哲学》，1987年德文版第15页。

② 《哲学家辞典》第341页。

恰表明他之不懂得现代物理学革命的真正实质，正在于他不懂得辩证法。

按照波亨斯基，20 世纪上半叶最重要的一些流派和哲学家可以归纳为六大哲学体系：1. 物质哲学，即唯物主义，包括罗素、新实证主义、辩证唯物主义；2. 观念哲学，即唯心主义，包括新黑格尔主义和新康德主义；3. 生命哲学，包括柏格森、詹姆士、杜威以及伏尔泰等；4. 本质哲学，即现象学，指胡塞尔、席勒、舍勒等；5. 实存哲学，即存在主义，如海德格尔、萨特、马塞尔、雅斯贝尔斯等；6. 存在哲学，即形而上学，主要指新托马斯主义，也包括亚历山大、怀特海、哈特曼等。其中第一、二种哲学分别是 19 世纪经验主义和德国古典唯心主义传统的继续，中间两种哲学是与 19 世纪决裂的产物，最后两种哲学则产生和复兴于本世纪之中。上述哲学体系的相对意义，如果按其普及和流行的程度而言，由高而低首先是物质哲学（尤其是马克思主义）和存在主义，其次是形而上学（尤其是新托马斯主义），再次是生命哲学和现象学，最后是唯心主义；如果按其思想的重要性而言，则由大而小首先是形而上学和存在主义，其次是生命哲学和现象学，再次是物质哲学，最后是唯心主义。根据这样的双重标准，波亨斯基对上述哲学逐个进行了叙述和评论。

作为一篇反映 20 世纪西方哲学概观的早期哲学史文献，《现代欧洲哲学》从人数众多、头绪纷繁的人物和学说中筛选出一些确属重要的流派和代表人物。但是，从波亨斯基关于现代思潮的六分法中，我们却很难看到他对上述哲学体系的结构及实质有所谓“真正的逻辑分析”。起码这种六分法的逻辑标准就是不明确的，甚至混乱的，例如把辩证唯物主义和逻辑实证主义相提并论，等等。不过，六分法倒是贯串一条明晰的线索：《现代欧洲哲学》“从数理逻辑学家罗素开始，以新托马斯主义

为结束”。这可以说是波亨斯基本人为我们提供的理解其哲学史观的一把钥匙。

在上述六大哲学体系中，现象学和存在主义似乎更受到波亨斯基的青睐。他指出，现象学构成现代哲学思想的主要源泉之一和基本方法之一，“所有的大哲学家都和现象学的方法有关。”^① 不过，它毕竟只是本质的哲学，而不是存在的哲学。存在主义突出了人的存在问题，表达了欧洲人对恐惧、痛苦、烦恼等的“实存的体验”，但这也只能被看作是艺术家的立场偏离形而上学领域的尝试。艺术家对其作品内容的真实性的保证微乎其微，同样，存在主义哲学家所谓“实存”的真实性也“绝不是客观的”。^② 存在主义始终是一种“个人主义的哲学”或“具体的哲学”。它片面地认为“不从存在(Sein)而从实存(Existenz)的立场就可以解释一切”。^③ 从存在主义的缺陷中，许多哲学家意识到走向真正具体和人的自由存在的另一途径。这就是现代形而上学即新托马斯主义的道路。“今天的形而上学是存在哲学，”^④ 尽管它被人称为“虚无哲学”(Nichtphilosophie)。人的存在问题在这里较之在唯物主义中受到更大的重视，但又不象在存在主义中那样居于核心地位，“因为人对于它来说不是哲学的关键”^⑤。从本体论看，人拥有尘世间最充实的存在，但在人之上还有更高形式的存在，那就是天使、上帝。至此当然不难发现，波亨斯基所谓的“存在哲学”乃是不折不扣的“宗教哲学”、“上帝哲学”。

概括地说，波亨斯基从对现代欧洲哲学的概述中得出了三

① 《现代欧洲哲学》，1947年德文版第157页。

② 同上书第200页。

③ 同上书第201页。

④ 同上书第203页。

⑤ 同上书第208页。

个结论：第一，现代形而上学即新托马斯主义是现代哲学思想的精华，但它对群众的实际影响尚处于马克思主义之下，因此必须坚定地予以捍卫、巩固和发展，建立起一种更臻完善的未来宗教哲学。（详见第六节）第二，在现代思维中，“两种方法起着重要的作用：数理逻辑和首先是现象学的方法”。^①《现代欧洲哲学》书后曾有一个关于数理逻辑的附录。后来发表的专著《现代思维方法》（1954年德文初版，1960年英译本）更系统地阐述了包括上述方法在内的20世纪哲学所用的四种可供选择的方法。波亨斯基称该书只“涉及方法本身，而不涉及对方法的解释和最终的辩护”。^②实际上，这本书就其内容而言，主要是一部讨论科学方法论的著作。波亨斯基把现象学的方法也列于其中，而且置于显赫位置，其目的是为了将科学方法论（加上现象学方法）改铸成哲学方法论，以便创造一种能够医治现代境况弊端的真正哲学，也就是以逻辑分析为主干的多元互补方法论与新托马斯主义的结合。（详见第五节）第三，辩证唯物主义是同现代形而上学即新托马斯主义格格不入的敌对思潮，鉴于它“在整个欧洲哲学中占有显著的特殊地位”，^③实际影响比托马斯主义运动更大，因此必须予以坚决抵制和批判。（详见第四节）纵观波亨斯基的全部哲学活动，其脉络都维系于这三个方面。

四、从“苏维埃学”到“马克思学”

波亨斯基闻名于欧美，既作为逻辑学家，也作为反马克思

① 《现代欧洲哲学》第46页。

② 《现代思维方法》1960年英文版第1页。

③ 《现代欧洲哲学》第67—68页。

主义者。第二次世界大战结束后，又一批社会主义国家相继建立，马克思列宁主义在全世界得到广泛传播。也就是在这个时候，波亨斯基的视线开始转向共产党的意识形态。乍看似乎是由于当时在弗莱堡大学从事现代哲学史教学的需要，其实是为了捍卫业已被马克思主义所动摇了的基督教世界观。

继《现代欧洲哲学》对辩证唯物主义的肆意曲解之后，波亨斯基又陆续出版了《苏俄辩证唯物主义》（1950初版，1956再版）、《世界共产主义手册》（1958）、《苏联哲学的教条主义基础》（1959）等著作，对马克思主义哲学展开了全面的批判和攻击。1959年他还组建东欧研究所，出版“苏维埃思想研究”丛书，到1981年止共出四十五种之多，广泛涉及对马克思列宁主义哲学本身、与之有关的各门科学以及波兰、匈牙利、捷克斯洛伐克等国的哲学和意识形态的研究，甚至还包括《毛泽东的辩证法理论》（1981）。他本人亲自组织出版了《苏维埃哲学书目》共七卷（自1947年至1966年止）。退休后还发表了《马克思主义哲学指南》（书目导引）（1972）、《马克思主义——列宁主义：科学还是信仰？》（1973）等著作，以及《在资本主义和社会主义之间存在中间道路吗？》（1975）、《马克思主义——列宁主义和宗教》（1975）、《马克思主义再思考》（1975）、《从现代逻辑观点看马克思》（1985）等论文，把研究范围从哲学世界观扩展到社会制度，从“苏维埃学”（Sovietology）推进到“马克思学”。上述情况表明，作为一名多明我会士，波亨斯基一贯自觉地把反对马克思主义作为自己的根本职责，决不是偶然的。

《苏俄辩证唯物主义》名为对斯大林时代的苏联辩证唯物主义的批判概述，实质上是对马克思列宁主义哲学的全面批判和彻底否定。例如，他把马克思主义哲学和黑格尔唯心辩证法混为一谈，否认马克思主义哲学的产生是哲学中的革命；攻击马克思主义哲学的党性原则，认为“它是党的斗争武器，因而不

可能是中立的或客观的”^①，胡说辩证唯物主义的特征是“教条主义”、“民族主义”、“侵略态度”和“神学态度”等；攻击列宁的物质定义，诬蔑辩证唯物主义所谓处于运动之中的永恒物质就是列宁的“上帝”；反对唯物辩证法，硬说辩证法的大部分原理是得不到证明的，辩证法的应用“会阻碍甚至破坏科学研究”^②；诽谤历史唯物主义是十足的实用主义：“一种社会思想之所以被认为正确，不是因为它符合客观现实，而是因为它是产生这种思想的那个阶级的良好工具。”^③ 如此等等，不一而足。

波亨斯基从上述“评论”中得到的最重要成果是所谓“发现”：“在西欧关于哲学一词的用法上，辩证唯物主义决不是科学的哲学”。^④ 它虽然源出于西欧，但本质上却是一种为西欧人感觉陌生的文化圈的产物。辩证唯物主义的精神与西欧哲学的精神截然不同。同后者所提供的东西相比，“它的内容极其贫乏，形式无比简陋，就会一目了然”。^⑤ 简言之，辩证唯物主义只是共产党的官方意识形态，把它看作是一种哲学体系纯属误解。

波亨斯基还认为，“辩证唯物主义不仅在其技术工作上原始的，而且在其基本观点和主要论点上也绝不是无矛盾的体系”。^⑥ 他列举了三种矛盾：一是所谓客观的绝对的实在论同彻底的社会实用主义之间的矛盾，即辩证唯物主义和历史唯物主义之间的矛盾；二是自然哲学唯物主义同黑格尔辩证法的统一，即辩证唯物主义内部的矛盾；三是在人的自由和价值问题上的矛盾：一方面，作为自然科学唯物论者，共产党人基本上是决

① 《苏俄辩证唯物主义》，1956年德文版第107页。

② 同上书第101页。

③ 同上书第106页。

④ 同上书第117页。

⑤ 同上书第122页。

⑥ 同上书第118页。

定论者，“他们不承认任何偶然性，不承认自由意志，甚至坚持一切都是物质的一种作用”，^①但是另一方面，他们又极力强调人的意志的重要，鼓吹革命和人类的解放，亦即强调精神的价值和自由。因此，即使从逻辑观点上看，辩证唯物主义也是一种简陋粗糙的自相矛盾的混合体，根本不可能构成哲学批判的对象。

由上不难看出，这本名噪一时的小册子集中而鲜明地反映了波亨斯基反马克思主义哲学的立场、观点和方法，堪称当代西方反马克思主义的典型代表作之一。然而，尽管波亨斯基在理论上对马克思主义哲学极尽歪曲、贬低、攻击之能事，他在该书结束语中却不能不惊叹“这种反文化的、简陋的和本质上是错误的”学说何以竟能在西欧群众特别是大批知识分子中产生那样巨大的影响。他把原因归结为共产主义关于“解放被压迫阶级”的宣言的吸引力，西欧社会秩序的巨大变化以及辩证唯物主义中所包含的常识性真理等。波亨斯基当然不会承认社会主义代替资本主义是人类社会发展的必然趋势，也不会懂得马克思主义哲学是革命性和科学性的高度统一，因而能够成为指导无产阶级认识世界和改造世界的强大思想武器。但是，他却本能地意识到马克思主义是基督教世界观的反对者，是西方资产阶级必须正视的一股强大的精神潮流。

七、八十年代，波亨斯基反马克思主义的基本立场丝毫未变，不同之处在于他亦步若干西方马克思主义学家之后尘，在反对手法上更多地增添了一些“学术”的外表。他晚年写的“从现代逻辑观点看马克思”一文最能说明这一点。波亨斯基同某些西方哲学家（如波普）一样都认为马克思是对当代影响最大的思想家之一，能够与之媲美的只有弗洛伊德和爱因斯坦，而就其实际影响而言，则马克思远远超出二者之上。尽管如此，人

^①《苏联辩证唯物主义》第118页。

们对马克思的解释却大不相同，其中不少均来自以下三种混乱：一是把马克思以前的学说如阶级和阶级斗争理论、劳动价值论、革命论等归之于马克思；二是把马克思的后继者（首先是恩格斯）的思想归之于马克思；三是把马克思的学说整体加以割裂，选择其中的某组特殊命题或理论称之为“马克思主义”。波亨斯基指出，为了消除上述误解而公正地评价马克思，必须从现代逻辑即广义的一般方法论入手去估量马克思学说的理论价值。由此他提出了“相对性”和“多样性”两条基本的方法论规则。

所谓相对性规则（即历史规则）是说，由于推理知识处于一种“知识的状态”，即一种随时间而变动的既定的公理化参照系之中，因此，对过去每一种体系都可以作出两种不同的评价：从该体系所处的时代出发所作的评价和从进行评价的历史学家出发所作的评价。根据这一原则，波亨斯基认为“马克思只是简单地采纳了他那个时代的现行逻辑”，即“地地道道的亚里士多德的逻辑”，^①而并没有打算革新逻辑。他同亚里士多德一样确信科学能够获得终极的绝对的和确定的真理，哲学能够回答世界的性质、人类的命运以及存在等问题。然而，波亨斯基指出，随着20世纪初建立在数理逻辑基础上的英美科学哲学和分析哲学的发展，却发现经验科学决不能达到确定性，而哲学也不能做普遍的综合。由于马克思生活于数理逻辑和分析哲学产生之前，因此，他从传统逻辑出发所制定的理论（包括以对绝对真理的信念为前提所建立起来的社会主义理论），从现代逻辑观点看就是完全过时的不能接受的。

容易看出，波亨斯基表面上似乎强调历史地评价马克思，而实际上恰恰对马克思采取了真正非历史的态度。其一，他把马克思的思想出发点歪曲为亚里士多德的逻辑，从而否定了辩证

^① 参考文献1—1，第11页。

唯物主义和历史唯物主义是马克思主义的理论基础。其二，他歪曲夸大了现代数理逻辑和量子物理的成果，把它们同唯物辩证法对立起来，企图在“科学”的名义下否定马克思主义辩证法的巨大价值。其三，他把片面利用现代科学成果的分析哲学推崇为唯一科学的哲学，藉此否定马克思主义哲学。一言以蔽之，波亨斯基提出相对性规则乃是为了从科学方法论的角度为所谓“马克思主义过时论”提供新的理论论证。

另一条是所谓多样性规则（即分析规则）。就是说，分析哲学产生以前的思想家的体系不可能从整体上给予恰当的评价，而必须对其思想的不同方面应用不同的标准，首先必须区分开科学、哲学、伦理学和世界观四个方面，并用现代逻辑对它们分别加以考察。波亨斯基据此剖析马克思主义所得到的结果是：第一，“从整体上看，科学家马克思是属于过去的”。^① 马克思的许多社会学、经济学的假设（如阶级的对立和斗争、社会发展五阶段论、逐渐贫困化规律、资本主义必然衰亡、国家的消亡等理论）尽管在当时不失为独创的科学的假设，但几乎全部被后来的发展证明是错的，或为掌握最新情况的人士所拒绝。第二，马克思不是一个哲学家，“不存在马克思哲学”，^② 根本没有“马克思的辩证唯物主义”，“甚至‘历史唯物主义’这一表述也不是马克思的，而是由恩格斯（错误地）制定的”。^③ 第三，尽管如此，马克思却是一个重要的道德家，但这里所谓道德仅仅是指一组行为规则（道德教条之类），而不是指伦理学即对道德的哲学分析，后者在马克思那里是见不到的。第四，“世界观是马克思的思想和生活的根本之所在”。^④ 它包括三种基本的学说

①② 参考文献 1—1，第 17 页。

③ 同上书第 10 页。

④ 同上书第 20 页。

和态度：一是浪漫主义，即相信人类趋向于一个未来的极乐世界；二是普罗米修斯主义，即在一个无上帝的世界中，面对盲目的自然力量和社会力量，关于孤立的个人的自我拯救的学说；三是科学主义，即通过决定论的解释一切的科学而前进。

显而易见，经过波亨斯基的所谓逻辑分析，马克思主义这一坚如磐石的统一整体不仅早已过时，而且支离破碎，所剩无几。马克思主义中没有政治经济学，没有科学社会主义，没有辩证唯物主义和历史唯物主义。列宁在揭露对马克思主义哲学进行肢解的意图时曾经指出：“在这个由一整块钢铁铸成的马克思主义哲学中，决不可去掉任何一个基本命题，任何一个重要部分，不然就会离开客观真理，就会落入资产阶级反动谬论的怀抱。”^①波亨斯基的《从现代逻辑观点看马克思》反映了西方思想界一种十分典型的反马克思主义的观点。它从反面说明列宁的上述教导是何等的英明。

波亨斯基在分析当代对待马克思主义的两种不同态度时指出：“马克思的这种世界观符合今天的群众，尤其是不发达国家中的群众的情感和信仰，这是可以理解的。”^②但是，让一个有理性的人接受它却很困难，因为这样一来势必违背首尾一贯这一根本逻辑规律。那么，为什么在自由国家中有如此多的知识分子自称是马克思主义者，为什么有一些人甚至在这个词的本来意义上也是马克思主义者呢？波亨斯基回答说，原因就在于：“貌似有理性的人常常信奉非理性的学说，并且把这种学说看成是‘理性的’和‘科学的’。”^③这真是使人难以置信。撇开把马克思的世界观诋毁成“非理性的”和“非科学的”这一点不论，

① 《列宁选集》第2卷第332—333页。

② 参考文献Ⅰ—1，第20页。

③ 同上书第21页。

这种离奇的解释比他 30 多年前对同一个问题的回答显然更加不着边际，而它竟出自逻辑学家波亨斯基之口，却恰恰表明新托马斯主义者标榜的“理性”、“科学”和“逻辑”等只能被理解为“非理性”、“非科学”和“非逻辑”。

五、应用的分析哲学

波亨斯基声明说：“大约 25 年以来，我就完全是一个分析哲学家，摒弃一切综合哲学，摒把哲学等同于道德说教，等等，同时也是一个彻底的自然主义者，否认人在宇宙中占有唯一的地位（反对人本主义）。”^①

作为一名学者，波亨斯基在其漫长一生中确有过思想旨趣方面的某些变化。早在 1947 年的《现代欧洲哲学》中，他只在附注里提到过“分析哲学”一词。直到 1955 年怀特海的《分析的时代》出版后，波亨斯基开始赴美国一些大学讲学，其兴趣中心才转向分析哲学，并维持迄今。但是，确切地说，他并不是一位纯粹的分析哲学家，而毋宁说是一位应用的分析哲学家。就此而言，前面提到的哲学方法论、应用逻辑和应用的分析哲学在他那里几乎是同义语。他在这方面的著作除上述者外，还有《论分析哲学》(1985)、《论动物试验的伦理学》(1985)、《自由社会的概念》(1986)、《对埃及学的逻辑抽样试验》(1986)等论文。

波亨斯基认为，“我们生活在一个分析的时代，今天的哲学是分析哲学——其它一切都属于历史”。^②他后来又进一步解释说，其原因在于：由摩尔和罗素所奠定的 20 世纪分析哲学的发展，由于引入了数理逻辑方法和采纳了关于意义与真理的精确

① 见波亨斯基 1988 年 5 月 19 日致笔者信。

② 参考文献 1—6，第 29 页。

标准，暴露了传统哲学的许多不当之处，从而使对哲学的涵义、性质和范围的看法产生了根本的变化，并终于得到下述三条确定的元公理：第一，哲学不是普遍的综合，这种综合是我们现在力所不及的；第二，哲学不能够回答人类命运问题，就是说，它不能够充当宗教或世界观的代用品；第三，从道德上解释、规定人们应当做什么或不应当做什么，不是哲学家的任务。^①

1985年，波亨斯基在第十届维特根斯坦国际讨论会上作了题为《论分析哲学》的开幕报告，系统阐明了分析哲学的源泉、性质、它的历史地位、应用和社会意义等问题。他指出，分析哲学不是传统意义上的任何学派，而是在分析方向下围绕着硬件分析（数学——逻辑的分析）和软件分析（日常语言的分析），由 Ajdukiewicz, chisholm, Quine, Scholz, Austin, R·Martin, Rescher, Strawson, Weingartner, Carnap, Popper, Ryle, Tarski 等思想家所构成的全体。分析哲学按其讨论的主题可划分为四种，即维特根斯坦主义的治疗“分析”，主张拒绝任何哲学；牛津学派的“语言”，主张哲学是纯语言分析；波普学派的“逻辑”主张哲学是形式逻辑；逻辑实证主义的“客观性”，主张哲学是科学分析。

波亨斯基指出，分析哲学对其他科学具有越来越大的意义，以致应该出版一部供有关哲学家和科学家使用的哲学分析手册。他说，分析哲学是一种重要的甚至唯一的哲学研究方法。用这种方法去从事哲学工作，就是像科学家而不是像诗人和记者那样去工作。^②更进一步说，就连科学家的理性也仍然是受限制的。科学家在其专业范围内诚然是高度理性的，但令人惊讶的是，同一个科学家在其专业之外去思考和谈论哲学和政治问题

^① 参考文献 I—1，第 13 页。

^② 见《论生活之意义和论哲学》后记，1987 年德文版。

时却会是非理性的。显然，这样的科学家虽然在其自身领域里有理性，却不可能在人的领域中有效地捍卫理智。那么谁能完成这个任务呢？波亨斯基的回答是，既不是宗教，也不是意识形态，“唯一能够履行这一功能的力量是哲学。并且不是任何一种哲学，而是在理论上和实践上都拥护理智、理性的哲学，即分析哲学”。^①

正是以数理逻辑和分析哲学为工具和方法，波亨斯基广泛探讨了诸如宗教、权威、马克思主义、自由社会、动物试验乃至古埃及文化等各种问题。他是怎样用现代逻辑观点剖析和评价马克思主义的，已如上述。如果说，那种分析尚只限于广义的逻辑方法论的话，那么，他的《自由社会的概念》对所谓自由社会的分析，则是从专门的数理逻辑角度作出的。该文提供了波亨斯基的应用分析哲学的另一类典型实例。

波亨斯基首先定义“政治上自由的个人”这一概念，用数理逻辑符号表示为 $F(x, j) \sim (\exists y) A(x, y, j)$ 。这里 x 指个人， j 指既定关系域， y 指在 j 关系域中对 x 的义务性权威。该式意思是说，一个个人 x 在 j 关系域中政治上是自由的，当且仅当他不受 j 关系域中任何义务性权威的支配。进一步，由 x, j 两个变量可得出 (x, j) , $(\exists j)$, (x) , $(\exists j)$, $(\exists x)$, (j) , $(\exists x)$, 和 $(\exists x, j)$ 等六式以及它们的否定式共十二种先天可能的概括，也就是说，可以得出十二种社会类型。

循此继进，通过四个步骤，最终可得出公式

$$FS(y) \equiv : (x, j) : M(x, y) \cdot \sim x \in c \cdot j \in w \cdot \supset \\ \cdot F(x, j) : (\exists j)(x) \cdot M(x, j) \supset \sim F(x, j)$$

其中 $M(x, y)$ 读做 x 是社会 (y) 中的一个成员（公民）， c 表示社会全体成员。该式表示自由社会是这样一个社会，在这个

^① 参考文献 1—2，第 29 页。

社会中，全体成员（如果他们不是合法的例外，即监狱里的囚犯和被送进精神病院的人）在所有本质的关系域（例如合符人权）中都是自由的，并且至少存在一个关系域，在该关系域中他们没有人是自由的。波亨斯基指出，“这不是一个单纯的蕴涵，而是一个等值，即陈述一个自由社会的必要条件和充分条件的定义”。^①

从上面的介绍中可以看到，波亨斯基对自由社会实质的纯逻辑分析，从形式上看似乎别具一格，确实体现出他反复强调的分析哲学的精神。但实质地看问题，波亨斯基从数理逻辑角度对自由社会的概念的定义和西方资产阶级通常从政治上表述的自由社会的概念并无二致。他在解释“合法的例外”时引用了一条16世纪波兰法律原则：“我们不会囚禁任何人，除非他触犯法律。”^②可见，实际上，波亨斯基所谓自由仍然是以资产阶级利益为准绳，他并未超出二百多年前法国启蒙思想家孟德斯鸠的自由观：“自由就是做一切法律许可的事的权利。”^③二者完全异曲同工。

总之，波亨斯基对所谓西方自由社会的资本主义本质的掩盖与辩护，正如他对马克思主义的歪曲与攻击以及对宗教、权威等的分析一样，都清楚表明，新托马斯主义是怎样在“理性”和“科学”的幌子下，歪曲利用自然科学成果，来瓦解同它对立的马克思主义思想体系，粉饰资本主义社会的阶级斗争现实，以达其巩固天主教世界观的根本目的的。波亨斯基的所谓哲学方法论、应用逻辑和应用分析哲学等莫不与此相联。显然，它们是和构成逻辑科学分支的应用逻辑如认知逻辑、道义逻辑、时态逻辑、知道逻辑等不能相提并论的。这正是逻辑学

^{①②} 参考文献1—5，第212页。

^③ 《十八世纪法国哲学》，商务印书馆1963年版第39页。

家兼宗教哲学家的波亨斯基的特殊性之所在。

六、从神学哲学到未来宗教哲学

上节曾提及，波亨斯基自诩是一个彻底的自然主义者，标榜反对人本主义等。要透彻地洞悉这些自白的内在含意，只有把它置于他始终笃信的新托马斯主义的基本立场之上才有可能。

波亨斯基早年曾经直接服务于托马斯主义运动，写过许多文字，其中包括直至二次世界大战爆发前夕用波兰文和法文所写的大量报告。战后于1950年尚出版过《托马斯主义ABC》的著作。而他诉诸哲学来宣扬托马斯主义的客观唯心主义思想的意图则始于《现代欧洲哲学》。该书明确指出：上帝的存在是必须承认的，因为如果不承认造物主，便不能把握经验所认识的东西。并在1959年出版的《哲学思维之路》（英译本改题为《哲学引论》）中得到集中而鲜明的体现。该书系波亨斯基为巴伐利亚电台“特别节目”所作的十篇哲学通俗讲演。题目顺次是规律、哲学、知识、真理、思维、价值、人、存在、社会、绝对。他在前言中指出，这些问题的讨论可以采取两种方式：一种是不受任何党派影响的“客观的”表述，另一种是按照作者自己的观点去进行阐发。而他之所以自觉地选择后者，是因为意识到不存在也不可能存在一种在上述意义上的对哲学根本问题的“客观的”描述。

波亨斯基首先从构成世界的一切事物中引出支配世界的规律：前者是具时空的、个别偶然的、生灭不定的，后者是超时空的、普遍必然的、永恒不变的。这样的规律乃是哲学的探讨对象，因为哲学就是一门普遍的科学。“尽管哲学包含着不少的困难，但哲学思维却是人生中最奇妙最崇高的事物之一。无论

什么人只要同真正的哲学接触过一次，则他都将对这一接触永远感到记忆犹新。”^① 继而由哲学论及知识。波亨斯基指出，我们的知识范围极其狭小，其中大部分知识又仅仅是或然的。但也不是毫无真理可言。有两种真理：本体论的真理（事物和思想一致）和逻辑的真理（思想和事物一致），而逻辑的真理是以本体论的真理为前提的，就是说，被创造的存在必须符合创造者上帝的思想。

科学思维是直接指向知识的思维。但是科学仅限于它自身的领域，并且只能够提供或然的命题，因此，自明的东西较之科学的陈述更值得信赖。更重要的是必须重视价值，因为“我们的一生基本上由评价和价值所决定”，^②“价值的呈现、对价值的理解以及认识价值的力量是我们在人生中最应该争取的东西”。^③ 由价值转而思考人是什么？人知道自己会死这个特点形成一种张力，使人显现为一个悲剧性的谜题，由此引出人生的意义问题。“柏拉图曾经说过，这个问题的最终的答案只能由上帝，由来自另一个世界的启示给予我们。然而，这就不再是哲学而是宗教了。就象在如此众多的其它领域里一样，哲学思维在这里提出这个问题，它把我们引向一道分界线，人们由此静静地察看着永恒的黑暗。”^④

存在介于人和社会之间。围绕存在所引起的虚无性、实在性等本体论问题影响到上帝观念和社会哲学。在社会中把人们联系起来的关系不是存在于真空之中，而是立足于个人自身。由此过渡到“绝对者”即上帝。由于人自身是一个既作为信仰者

① 《哲学引论》，1962年英文版，第30页。

② 同上书第63页。

③ 同上书第72页。

④ 同上书第81—82页。

又作为思维者的双重统一体,随之也就有到达上帝的两种途径,即宗教的和哲学的。对于教徒来说,上帝是直接呈现在他之前的,而对于哲学家来说,则“只有在经历过有限的尘世王国的长途跋涉之后才能到达上帝”。^①“所以,问题不在于上帝是否存在,而毋宁说在于上帝是否是一个人,一个精神”,换言之,“争论的问题不在于上帝是否存在,而在于我们应当怎样思考他”。^②波亨斯基不赞成论证上帝存在的直觉主义方式和演绎主义方式,而称道托马斯·阿奎那从经验出发所作的“类比解决”。

概括说来,《哲学思维之路》的内在逻辑大体就是这样。不难看出,贯串在这十篇广播演讲中的基本线索就是上帝这一最高的实在。所谓“哲学思维之路”不过是从理性出发去“认识上帝之路”。这分明是托马斯·阿奎那“神学由上帝到事实、哲学由事实到上帝”思想的现代翻版。然而,后来波亨斯基却一再公开否认这一点。1985年,他在否定关于他认为哲学的目的是证明上帝存在的说法时指出:“这显然是令人吃惊的断言,因为(1)我决没有说过这样的事,(2)我自己从未提出过一个关于上帝存在的证明(尽管我曾一度对这种证明的逻辑结构作过分析),(3)我认为关于上帝存在的证明是极其困难的,而且是和宗教信仰有关的。”^③关于第二点,必须指出,波亨斯基早在1936年曾写过“根据天主教信仰对上帝存在的证明”。撇开这一点暂且不论,他确实没有简单地断言哲学的目的就是证明上帝存在。相反,他和许多现代托马斯主义者一样主张“哲学家的主要任务是捍卫理性。”在他看来,全部知识是由理智

① 《哲学引论》第102页。

② 同上书第103页。

③ 《苏维埃思想研究》第30辑,1985年英文版第177页。

(Intelectus) 和理性 (Ratio) 所构成, 前者形成“直观”, 后者形成“推论”。二者构成宗教和哲学、信仰和理性的区分的认识论基础。

但是, 正如《哲学思维之路》已经显示的那样, 上述区分对波亨斯基来说是并不重要的。到七、八十年代, 同样没有迹象表明他已经放弃前期所持的哲学与宗教殊途同归这一根本立场。他后来长期潜心于哲学方法论、应用逻辑和应用分析哲学的研究, 最终都是为了建立一个所谓真正科学的未来宗教哲学。1983年, 波亨斯基在第八届维特根斯坦国际讨论会上不无感慨地说到, 恰好二百年前, 康德出版了《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》(1783), 今天宗教哲学同样到达一个类似的转折点。他虽然不能为这门未来宗教哲学写出一篇康德式的导论, 却可以提出若干基本的设想。

波亨斯基指出,《任何一种能够作为科学出现的未来宗教哲学》必须解决三个问题, 即新的宗教哲学的性质、课题和方法问题。为此, 他拟定了十二条公设。

关于未来宗教哲学的性质, 有四条公设: 第一, 宗教哲学应当既不是宗教的替代品也不是宗教的支撑物。第二, 它既不包含神正论(上帝存在的证明)也不包含反神正论。第三, 宗教哲学本质上应当是宗教逻辑(这里逻辑一词系就广义而言)。第四, 宗教哲学还应当具有预示个别科学的功能和部分综合的功能。波亨斯基提出的这几条公设强调了宗教哲学不同于宗教的特点, 即运用理性和逻辑。然而, 正如波亨斯基本人特别强调的那样, 这并不意味着神正论是不可能的。相反, 人们相信神正论是可能的, 神正论本身也是不错的, 只是与宗教哲学无涉。此外, 虽然宗教哲学能以某种方式综合诸如宗教社会学、宗教地理学、宗教心理学、宗教语言学等科学, 但“这种部分的

综合包含在最普遍的神学综合之中”。^①

属于未来宗教哲学的课题方面的有五条公设。第一，宗教哲学应当考察宗教的特异性，至少是以此作为出发点。第二，就是说，它必须承认存在着（或至少可能存在着）关于意义和真理的许多不同的特定规则。第三，这些多元化的规则必须以最普遍的演绎规则和普通语义学为限制。第四，宗教哲学的基础应当是一切宗教的整体，是最普遍的宗教现象，而不仅是我们的区域性宗教。第五，宗教哲学应当研究宗教现象的全部复杂性，而不应当局限于其个别方面。上述公设指明宗教所具有的特异性、普遍性和复杂性三个特征，强调要研究一切宗教（包括基督教和小乘佛教），反对教区主义。在谈到宗教现象的复杂性时，波亨斯基强调既不能把宗教还原为知识论，也不能把它还原为情感论。他批评马克思主义“关于宗教是对自然的虚幻观念的体现”恰恰是把宗教还原为纯粹认识的东西。这当然是无稽之谈。实际上，在宗教认识史上，只有马克思列宁主义才第一次深刻地揭示了宗教及其起源的真正本质。正如恩格斯所说：“一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量的形式。”^② 这里“外部力量”包括自然力量和社会力量。就是说，宗教是自然压迫和社会压迫的产物。这一科学论断以其无比透彻的洞察力使我们看清波亨斯基的所谓反还原论的宗教神秘主义和不可知主义的性质。

关于方法公设，波亨斯基指出：第一，宗教哲学应当具有经验基础，必须促进这一领域的研究。第二，在宗教哲学的某个领域中开始研究之前，必须熟悉以往神学家和佛学家的思想

^① 参考文献 1—6，第 29 页。

^② 《马克思恩格斯选集》第 3 卷第 354 页。

成果。此外，他还提出最后但并非最不重要的一条公设，这是就宗教哲学研究者的伦理行为而言的：宗教哲学研究者“不能够而且也不应该放弃他们的世界观，而必须具有一种坚定的世界观，一种能够经得起任何研究的牢固信念”，^①即笃信上帝。只有具备这种世界观的人才能够建立起一门真正科学的未来宗教哲学。

至此，人们了然看到，波亨斯基一贯标榜反对把哲学等同于宗教或世界观，可是现在却把具有坚定的世界观（确信上帝）作为宗教哲学研究的必需前提条件。这就清楚地说明，他所设计的“未来宗教哲学”，尽管贴上“理性”和“逻辑”的标签，亦并非对宗教的真正科学的研究，究其实质仍不过是披上“现代化”外衣的神学哲学的继续。不过，这种“新哲学”的出笼，倒是为新托马斯主义者怎样把自己装扮成科学和理性的倡导者、怎样在新的历史条件下随时而变、招摇过市提供了绝妙的写照。

最后，在结束本文之前，有必要提一下波亨斯基其人。早年留学西欧的我国著名学者王玖兴同志曾经这样回忆说：“30年前，我在弗莱堡大学学习时，大家注意到波亨斯基这位逻辑教授，精力充沛，勤奋好学，博览群书，有点觉得他就象约翰·路易士评论让·保罗·萨特那样，‘他这个人本身比他的学说好得多’。”^②我没有亲晤过波亨斯基。几年前我在卢汶大学进修期间，当他得知我准备写一篇关于他的评传后，曾欣然来函邀请我去弗莱堡访问，后来改变主意，寄来了若干他认为有代表性的文字资料。无疑，如果没有这些资料，这篇述评在内容的

^① 参考文献 1—6，第 34 页。

^② 《现代西方著名哲学家述评》，三联书店 1980 年版第 279 页。

充实性和完整性上肯定会逊色不少。当然，智者见智，仁者见仁。对于相同的材料，由于观点不同而作出不同的结论，也是很自然的，不足为奇。

还必须指出，波亨斯基在逻辑领域是一位有造诣的学者，在哲学领域尽管不辍耕耘却毫无建树，原因就在于作为新托马斯主义者，他始终抱住资产阶级世界观不放，却不愿意公开承认这一点。他自始至终坚持要把意识形态和真正的哲学加以区分：“马克思列宁主义者们似乎希望给每个人都贴上一个意识形态的标签：第一个哲学家都必须是某种世界观的宣传者，就像他们本人是其政党的代理人和发言人一样。他们看来不可能懂得那些只是为了理解而进行哲学思考，并且力图在纯理性基础上进行思考的人们。”^① 在现代西方哲学家中间，像波亨斯基这样把哲学和意识形态加以区分的观点并不少见，甚至成为一种时髦。其原因乃在于这种哲学观既能否定马克思主义哲学的科学性，又能遮掩现代西方哲学的阶级实质，可谓一举双得。然而，在严酷的现实面前，那些鼓吹搞所谓“真正的哲学”或“纯粹哲学”的人们不过在自欺欺人罢了。

参 考 文 献

J. M. Bochenski:

1. 1961. (《形式逻辑史》，《形式逻辑》英译本)
2. Précis de Logique Mathématique, Bussum, Pays-Bas 1949.
(《数理逻辑概要》)
3. Europäische Philosophie der Gegenwart, Bern, 1947.
(《现代欧洲哲学》)

^① 《苏维埃思想研究》第30辑，第177页。

4. 1962. (《哲学引论》，《哲学思维之路》英译本)
5. Der Sowjetrussische dialectische Materialismus, Zweite, Umgearbeitete Auflage München/Bern, 1956. (《苏俄辩证唯物主义》第二版)
6. The Methods of Contemporary Thought ctrans of Die zeitgenössischen Denkmethode, Bern, 1954), 1960. (《现代思维方法》)
7. Über den Sinn des Lebens und über die Philosophie. Aufsätze, eingeleitet und herausgegeben von D. Gabler. Zürich Herder Freiburg. 1987. (《论生活之意义和论哲学》)

柯普斯顿

赵敦华 撰

篇 目

一、柯普斯顿的生平及其论著	(283)
二、托马斯主义为永久哲学	(287)
三、哲学史上的上帝观念	(296)
四、太一形而上学	(306)
参考文献	(310)



柯普斯顿 (1907—)

柯普斯顿

赵敦华

一、柯普斯顿的生平及其论著

新托马斯主义的一个特点是重视哲学史研究，并通过哲学史研究，将新托马斯主义同其他哲学流派理论调和起来。英国哲学史家、耶稣会神父柯普斯顿所著的九卷本的《哲学史》充分体现了新托马斯主义的精神。它被誉为“当代天主教学术研究的一块重要里程碑。”

虽然柯普斯顿随着这部《哲学史》的广泛流传而遐迩闻名，国内外有关他的传记资料却不多见。应本文作者的要求，他为本文写了以下自传。

“弗雷德里克·查理·柯普斯顿 (Frederick Charles Copleston) 1907年4月10日生于英格兰汤特市附近的桑莫塞特，弗雷德里克·塞尔文·柯普斯顿和劳拉·玛格利特的长子。父亲在印度民政部门任职，退休前任缅甸仰光高级法院的首先法官。我是在父亲退休之后出生的。少年时寄宿在桑莫塞特的纳斯学校。1920~1925年，在威尔特的马尔波若夫学院学习。1925年进入牛津大学。1929年获得文学士，1930年获文学硕士。

1925年，当我还是中学生时便成了天主教徒。1930年大学

毕业之后，加入英国地区的耶稣会，并于1934年和1938年分别获得哲学和神学硕士学位。1937年晋升为神父。1947年，罗马的葛利高里大学因我的一本已经出版的著作而授予我哲学博士学位。

自1939至1970年，我是牛津地区霍斯洛普学院的哲学史教授，并于1952~1969年任罗马葛利高里大学研究生院的形而上学教授，在罗马每年授课一学期。

1970年，我被选为英国科学院研究员。1970至1974年，在伦敦大学霍斯洛普学院任院长。1972至1974年，就任伦敦大学神学院院长，同期获得该大学哲学史的“私人教席”。年至老耄，我于1974年从伦敦大学退休，同年10月1日起，被该大学董事会聘为哲学史荣誉教授。

1975年，牛津大学圣约翰学院聘请我任荣誉研究员。1975年以及1977~1982年期间，任加利福尼亚的桑塔·克拉里大学的访问教授。1976年为檀香山夏威夷大学的访问教授。同年的一个时期，还在澳大利亚的堪培拉国立大学研究所任访问研究员。1982年夏季，在加拿大的卡乌伽里大学当访问教授。1979年秋季和1980年，在苏格兰的阿伯丁大学任基福德讲座的讲师。

1983年，瑞典的尤伯萨拉大学授予我名誉神学博士学位。此外，还获得美国数所天主教大学授予的名誉人文学科博士学位。

第二次世界大战之后，由美国外交部主持，我多次访问德国。有时在英国占领区的某些城市里讲学，有时为来自德国、荷兰、法国和英国的学生组成的夏季学校工作。1947年，我以讲师身份访问美占区，1948年年度访问德国，并首次在美占区讲学，第三次访问时在柏林开办一个系列讲座。1949年和50年代，又多次访问德国。

我多次在一些国家的英国使馆内讲学。比如，1959年在奥地利和瑞士，1964年在西班牙和葡萄牙的英国使馆讲学。在意大利，我经常在英国使馆主持下讲学。当我在罗马葛利高里大学任教期间，在学期末进行巡回讲学是很方便的。1959年，在丹麦、瑞典和挪威讲学。我不记得我在美国首次讲学的日期。我想在1966年前后吧。从那时起到1982年，我经常在美国巡回讲学。但更经常和周期性的工作是作为前面提到的那些访问教授而讲学。

1976年，在从澳大利亚返英途中，在印度讲课。1983年访问日本，在东京、名古屋和京都讲学。”

“我不时接受英国广播公司的邀请谈论哲学问题，或参加广播讨论。比如，1948年，我与伯特兰·罗素讨论上帝存在问题；1949年，与A·丁·艾耶尔教授讨论逻辑实证主义；1987年，在希朗·麦基主持的“伟大哲学家”广播系列讲座中，我与他讨论阿尔图拉·叔本华。”

柯普斯顿的自传描述了他那足迹遍布西方世界的教学生涯。但是，他不但是精力充沛的教师，也是多产的作者。据统计，自1974至1986年间，他共发表近150篇文章和250多篇书评。他的著作除了《哲学史》之外，还包括专著《托马斯·阿奎那》、《尼采——文化哲学家》、《叔本华——悲观主义的哲学家》、《中世纪哲学》、《当代哲学》，等。这些专著可以看作对《哲学史》有关章节的补充或发挥。《哲学和哲学家》和《论哲学史》等著作是关于研究哲学史方法论的著作。80年代之后，柯普斯顿致力于东、西方哲学比较研究，写了《哲学和文化》、《宗教和哲学》、《宗教和“一元”》等著作，提出了“一元形而上学”的思想。他还专门研究了俄国哲学；《哲学在俄国》和《俄国的宗教哲学》反映了他的研究成果。

1987年，为庆祝柯普斯顿的80寿诞，哲学界和神学界的一

些人士出版了一本论文集《对神学的哲学评价》。根据这些论文作者的评价，柯普斯顿的贡献主要表现在两个方面。第一，他对哲学史的研究作出卓越的贡献。德语国家和法语国家早在半世纪初就有了哲学史的权威著作，即德国乌伯维希的《哲学史大纲》和德国伯莱希尔的《哲学史》，但长期以来，英语国家却没有一部与之相当的权威性著作。柯普斯顿所著的《哲学史》填补了这一空缺。现在，在英语国家的大学里，这部著作普遍地被用作哲学史的教材或参考书。第二，柯普斯顿的著作和教学实践在天主教团体内部为哲学教学和研究树立了一个榜样。以前，在天主教会内的一些学术团体和教育机构中，哲学史的教学成了为基督教教义进行辩护的精巧形式。柯普斯顿力图扭转这一倾向，他站在托马斯主义的立场上，对历史上各种哲学派别和理论作了积极的评价，促进了哲学和神学之间的对话。纵观柯普斯顿半个世纪以来的研究和教学实践，我们认为，这些评价还是符合实际的。

柯普斯顿的著作涉及到哲学的性质、哲学史发展线索，哲学和宗教之间的关系及人类思维的普遍模式等重大问题。他是站在新托马斯主义的立场上解决这些问题的。他对新托马斯主义作出的贡献表现在，他突出了托马斯主义与西方哲学其它流派之间相调和的特征，以托马斯的思想为核心，尽可能地吸收其它哲学家的思想，补充和丰富托马斯主义的理论体系。同时，他还把托马斯关于哲学和神学之间关系的思想应用于哲学史研究和东、西方文化比较研究，总结出一个哲学和宗教相统一的模式，他把这一模式称作“太一形而上学。”他的思想在一定程度上反映了新托马斯主义发展的新形态、新动向。

现在，柯普斯顿的《哲学史》已经被介绍到我国，成为哲学史研究工作者的一个重要参考书。这部著作线索清楚、资料翔实、语言流畅，其中有很多值得我们借鉴、吸收之处。但是，另一

方面，我们也必须看到，这部书并不是以不偏不倚的中立观点，忠实地记录历史上哲学家的思想，而是运用托马斯主义的观点，对哲学史资料进行了选择、处理和评论；并且，这一切做得不露痕迹。因此，指明柯普斯顿的托马斯主义的思想观点，对于我们正确地看待和使用这部《哲学史》，具有现实意义。

二、托马斯主义为永久哲学

在《哲学史》中，柯普斯顿着力研究了托马斯主义的历史演变过程。他用大量的历史材料，说明托马斯主义与其它哲学理论和流派之间的关系。他在该书第一卷前言中毫不掩饰地说明了他的写作意图：“本书作者坚持托马斯的立场，认为存在着一个永久的哲学 (Philosophice Perennis)，并且这一永久的哲学就是广义上的托马斯主义。对此有两点说明：(a) 说托马斯主义的体系是永久哲学意味着这一体系并不终结，可任何特定的历史时期，它可以在任何方向获得进一步的发展。(b) 中世纪结束之后，永久哲学不仅与现代哲学同步地独立发展，而且它的发展存在、并且贯穿于现代哲学之中。”^① 根据这一观点，托马斯主义贯穿哲学史始终，它既是对以前的哲学和神学的综合，又融合在以后的哲学思潮之中，并且还以新托马斯主义的形态保持了自身的独立性。根据“托马斯主义是永久哲学”的原则，柯普斯顿的《哲学史》同时也是一部托马斯主义产生、发展和繁衍的历史。

柯普斯顿把托马斯主义的诞生看作古代哲学和中世纪哲学的最高成果。他说：“托马斯主义是基督教神学和希腊哲学的综

^① 柯普斯顿：《哲学史》第1卷第1章第4节。

合。”^① 这里所说的希腊哲学，包括柏拉图主义和亚里士多德主义两种潮流。他说：“圣托马斯的哲学是柏拉图主义（在广泛的意义上使用这一概念，包括新柏拉图主义）和亚里士多德主义。”^② 他不同意中世纪哲学史家中间的一个流行观点，即认为中世纪哲学存在柏拉图主义和亚里士多德主义两大传统，奥古斯丁代表着柏拉图主义传统，托马斯只是继承了亚里士多德的传统。根据柯普斯顿的意见，奥古斯丁和托马斯不只是分别继承了柏拉图和亚里士多德的哲学，而是借旧瓶装新酒，借用古代哲学的概念和观点，表达永久的哲学。因此，柏拉图哲学和亚里士多德的差别并不影响托马斯和奥古斯丁在基本立场和重大问题上的一致性。关于托马斯和奥古斯丁的关系，柯普斯顿作了这样的总结：“必须强调，虽然圣托马斯采用了亚里士多德作为工具来表达他的体系，他并不是这位哲学家的盲目崇拜者，他并没有排斥奥古斯丁而赞成这位异教的哲学家。在神学中，他用不同于奥古斯丁的方式，系统地阐述、规定和逻辑地论证神学学说。虽然他采用亚里士多德哲学为工具，他自然还是跟随着奥古斯丁的脚印。在哲学中，直接取自亚里士多德的方面很多，他经常用能与奥古斯丁相调和的方式解释亚里士多德，或用亚里士多德的范畴表达奥古斯丁思想；其实，更正确地说，他同时作了这两方面的工作。”我们知道，天主教会为了统一各个教派所继承的不同神学和哲学传统，把托马斯主义提高到正统的位置。柯普斯顿调和托马斯主义和奥古斯丁主义，这比强调两者的差别和对立更能适应天主教会的需要。

在论述托马斯与他同时代的哲学家以及与他之后的哲学家之间的关系时，柯普斯顿也尽量求同，淡化他们之间的差异。比

^① 柯普斯顿：《哲学史》，第2卷第41章第3节。

^② 同上书第32章第6节。

如，中世纪哲学史家吉尔松强调，托马斯与波那汶图拉之间的争论代表了亚里士多德主义与柏拉图主义传统之间的斗争。柯普斯顿不同意这种观点，他说：“波那汶图拉哲学应被看作托马斯主义的一个阶段，他是一个不完全的托马斯主义者，而不是一个柏拉图主义者。”^①再如，一些中世纪哲学史家认为，14世纪之后，邓斯·司各特和奥卡姆批判了托马斯主义的一些主要观点，从而瓦解了托马斯构造的神学——哲学综合体。柯普斯顿坚持认为，邓斯·司各特和奥卡姆都未能超越托马斯主义这一中世纪哲学的最高成果。法国中世纪哲学史家郎德瑞在《邓斯·司各特》(1922)一书中，把邓斯·司各特评定为哲学中的革命者，奥卡姆哲学的直接先驱。柯普斯顿不同意这一评价。他认为，邓斯·司各特虽然是圣芳济各会的博士，但却不囿于该会所属的柏拉图——奥古斯丁传统，司各特从亚里士多德那里学到了更多的东西。当然，他在不少地方批判了托马斯的观点，但另一方面，他也批判了托马斯哲学的对立面，如根特的亨利的保守思想。他的批判之目的并不是为了推翻托马斯所达到的综合，相反，“他的哲学仍旧属于中世纪的一个伟大的综合”，“司各特可以被视为圣托马斯的继承者或托马斯主义的后继者。我们必须承认，他的努力是修正那些他在托马斯哲学中所看到的（不管他的观点是否正确）危险的不良倾向。”^②

柯普斯顿反对把托马斯同司各特和奥卡姆对立起来的倾向。按照他的意见，托马斯的哲学虽然是建设性的综合体系，但也包含着批判性的分析因素。比如，托马斯指出了哲学和神学之间既相同又差异的关系，这一学说本身便包含着哲学或与神学相调合，或与之相分离这样两种可能性。究竟选择哪一种可能

① 《哲学史》第2卷第41章第3节。

② 同上书第45章第3节。

性，这取决于一定的社会和文化背景。从司各特开始，哲学逐渐从神学中分离出来。这种历史现象可以用托马斯主义体系自身发展逻辑来说明：“哲学不能没有分析和批判的精神。批判性的分析至少是哲学思想的一种‘运动’，它自然会随着一个建设性的综合时代之后而到来。”^①用中国人的话来说，“合久必分”、“物极必反”，托马斯主义的发展方向也是如此：托马斯主义达到了中世纪哲学综合运动的顶峰，后来的经院哲学家没有、也不可能超越它而达到更高、更完善的综合。他们只能发展那些已经包含在托马斯哲学中的批判性的分析因素，从相反的方向发展经院哲学。根据这种解释，柯普斯顿写道：“托马斯主义达到了中世纪最高的综合之后，人们只能期待批判理性的著作。或具有批判功用的哲学问世。司各特局部的、温和的批判事实上为奥卡姆主义所持有的激烈的、毁灭性的批判作了准备。”^②

奥卡姆主义的分析、批判虽然造成了哲学和神学的分离以及经院哲学的衰落，但它并没有从根本上挫败托马斯主义；相反，哲学与神学的分离对于托马斯主义的发展未尝不是一件好事。托马斯主义正是因为保持了相对地独立于神学的地位，才能与其它的哲学理论和文化形态相融合，在新的历史条件下达到新的综合。这正是柯普斯顿所说的广义的托马斯主义的含义，即：中世纪之后，托马斯主义的精神作为天主教会的意识形态，保持着自身的独立地位，并且融合、体现在其它各派的哲学理论之中。

他写的中世纪之后的各卷哲学史或明或暗地说明托马斯主义的发展线索；在介绍其它哲学流派时，或多或少地说明它们与托马斯主义的关系。

① 《哲学史》第3卷第1章第2节。

② 同上书第2卷第45章第3节。

哲学史家们一般认为，中世纪之后，经院哲学实际上已经衰亡。在他们的哲学史著作中，一般不介绍文艺复兴时期以来的经院哲学的状况。19世纪后的新托马斯主义的崛起似乎是一种突如其来的现象。柯普斯顿既然认为托马斯主义是贯穿哲学史的永久哲学，他当然必须重视中世纪之后经院哲学的发展历史，以此说明新托马斯主义继承了经院哲学一以贯之的“传统”，也是对新经院哲学各派理论的集大成的产物。他的《哲学史》包含着新经院哲学的丰富材料。

在第三卷，他着重介绍了15世纪来经院哲学在西班牙的复兴。这一时期的经院哲学有两个派别：多明我会和耶稣会。前者的代表人物有维多利亚的弗朗西斯，索多，马尔其奥·卡诺；后者的代表人物是多里特斯、莫里那、贝纳米尼、索亚莱兹等。柯普斯顿强调索亚莱兹对经院哲学的贡献，认为他不仅对经院哲学的形而上学作了完整和系统的总结，并且提出了经院哲学的法哲学，柯普斯顿以明晰的笔调展现了经院哲学在17至19世纪这一历史时期的发展线索。在这一时期，法国、意大利和德国的经院哲学家把亚里士多德同笛卡儿、沃尔夫等人的哲学联系在一起，并且与康德、费希特、黑格尔进行了对话。他还提到，19世纪的德国经院哲学内部出现了重新评价中世纪哲学、特别是重新评价托马斯哲学的倾向。比如，斯多克尔(Stockl)的《哲学教程》(1868)、克留特根(Kleutgen)的《早期神学的辩护》(1860)和《早期哲学的辩护》(1863)是这一倾向的代表作品。与此同时，法国哲学中也出现了基督教辩护主义的思潮，其代表人物有拉考迪、勃郎台尔以及拉伯督尼尔。稍后一些时候，经院哲学的现代主义(Modernism)思潮使天主教意识形态汇合到当代学术和精神发展的主流。柯普斯顿指出，这些人都为新托马斯主义的诞生作出了贡献。他把法国的哲学家和神学家格里高·拉格郎席和斯提郎席称作新托马斯主义的

先驱，赞誉勃郎台尔是“有独创性和独立思考精神的天主教思想家”。他说，虽然教皇利奥十三世于1879年树立了托马斯主义的崇高地位，但是，“说利奥十三世开创了托马斯主义的复兴是不准确的，他所做的只是给予一个业已存在的运动以强有力的推动力。”^①

在柯普斯顿看来，新托马斯主义的诞生是蒂熟瓜落，水到渠成的事件。在第9卷第12章，他简要地介绍了新托马斯主义的代表人物马利坦、吉尔松、曼尔西埃以及马里奈尔等人的观点。这一章虽然篇幅不多，但却揭示了新托马斯主义的要义。他把新托马斯主义当作独立于神学启示的纯哲学理论，是一个本体论、认识论和自然哲学相统一的体系，它包括哲学史的研究成果和自然科学的新发现。可以说，柯普斯顿是依据这些基本原则评价托马斯主义的历史影响。他认为，托马斯主义的影响不局限于天主教会和经院哲学内部，它渗透在近、现代各种哲学思想之中。他反对把近、现代哲学的发展与中世纪哲学隔绝开来。当柯普斯顿写作哲学史时，不少人都认为，近代哲学是对古代哲学的复兴以及与中世纪哲学彻底决裂的产物。柯普斯顿说，这些人实际上认为：“在中世纪，没有可以被誉为哲学的东西。曾经在古希腊大放光明的独立、创新的哲学思想之事实上已经熄灭，直到文艺复兴时期才被重新点燃，并在17世纪大放异彩。然而，当人们终于开始认真看待中世纪哲学家时，便可以发现这一观点之偏颇。”^②他费了不少笔墨，力图证明：古代哲学只是通过中世纪哲学这座桥梁才影响了近代哲学；近代哲学家主要是通过中世纪哲学的理论、概念和问题来理解和认识古代哲学的。中世纪哲学并没有扼杀古代哲学的精神，相反，

① 《哲学史》第7卷第20章第7节。

② 同上书第4卷第1章第1节。

它保存、丰富和发展了古代哲学的主要理论。比如，虽然亚里士多德把形而上学定义为“关于存在之存在的科学”，但只是中世纪哲学家，特别是托马斯对“存在”的意义作了细致的区分和定义。以后的哲学家在讨论存在的问题时，不能不注意中世纪哲学的贡献。再如，虽然亚里士多德在他的逻辑学著作中早已讨论了共相与个体的关系问题，但是，如果没有经院哲学家关于共相性质问题的讨论，人们不会从本体论和认识论的高度看待共相的性质，也不会注意到亚里士多德和柏拉图在这一问题上的分歧。中世纪哲学家用自己特有的眼光看待古代哲学，从某些侧面入手，抓住了古代哲学的重点以及各派哲学之间的关系。应该说，古代哲学的复兴自13世纪就已经开始，突出地表现在托马斯等人著作之中。15世纪的文艺复兴运动是中世纪哲学发展的继续，而不是与它彻底决裂的结果。柯普斯顿的方法是通过中世纪哲学更深入地探讨古代哲学的问题。因此，毫不奇怪，中世纪哲学的篇幅（第二、三卷）是古代哲学的篇幅（第一卷）的一倍。以前的哲学史家一般认为，古代哲学在内容与形态上都比中世纪哲学丰富。他们写的哲学史著作注重古代部分，中世纪部分则比较简单。通过柯普斯顿等人的著作，现在的哲学史家逐步接受了“中世纪哲学在哲学史中起到承上启下作用”的评价。

关于中世纪哲学与近代哲学的关系，柯普斯顿和吉尔松等人一样，强调中世纪哲学精神对近代哲学家的影响。他写道：“比如，14世纪典型的哲学潮流，即一般被称作唯名论的运动，在几个重要方面，予示了后来的经验论。再如，库萨的尼古拉的思辨哲学予示了莱布尼茨的某些观点，并且连结了中世纪文艺复兴时期和康德之前的近代的思想。还有，学者们已经指出，弗朗西斯·培根、笛卡儿和洛克受到过去影响的程度超出他们

自己所承认的范围。”^①当然，柯普斯顿并不否认17世纪哲学家思想的独创性以及他们反对经院哲学的主观愿望。他的立场是强调哲学史的连续性，思想的独创性和历史的继承性并不矛盾，对经院哲学的批判与受经院哲学的影响也不矛盾。因为经院哲学本身就是一个复合体，人们在批判它的某一部分的同时可以自觉或不自觉地受到它的另一部分的影响。比如，培根以批判经院哲学著称，但是，他关于哲学的概念却来自经院哲学。他说：哲学的对象是上帝、自然和人。他的自然哲学提倡实验科学的精神，但在他的“第一哲学”和“自然神学”之中，经院哲学的痕迹处处可见。再如，笛卡儿利用安瑟伦的上帝本体论证明，建立关于实体的理论；洛克的“自然状态”理论与托马斯的“自然法”观念有着某种不可否认的联系；巴克莱求助上帝证明感觉经验的可靠性；斯宾诺莎关于“被创造的自然”和“创造的自然”的区分来源于中世纪；巴斯卡、莱布尼茨、沃尔夫等人的思想具有更加浓厚的经院哲学色彩，这些事例都足以证明近代哲学与经院哲学的密切联系。

柯普斯顿是如何评价18世纪法国启蒙时代的哲学的呢？他承认，启蒙时代的思想家已经摆脱了经院哲学的影响，但是，他贬低了启蒙哲学的政治作用和社会意义。他说：“把启蒙时代所有的典型哲学家都看作有意的革命的煽动者是极其错误的”。他把这一时期哲学的意义和价值限制在人学领域，对启蒙学者的无神论思想及对教会和经院哲学的批判则轻描淡写，并且指责说，这些批判是片面的、偏激的。”他们未能正确地评价中世纪对欧洲文化的贡献。中世纪对他们来说意味着黑暗时代。……18世纪的进步思想家以为他们代表着光明，理性的进步与中世纪的宗教以及与神学密切联系的哲学不能相容。在此意义上，18

^① 《哲学史》第4卷第1章第1节。

世纪的人们有着自己的‘教条’。^① 近来，西方哲学家出自种种理由，对启蒙运动的理性精神多有微词。柯普斯顿对启蒙运动的指责显然受到他所信仰的宗教的影响。他借助当时忠于天主教会的传统主义者麦斯特（de Maistre）和波耶尔德（de Bonald）等人的辩护和反批判，认为启蒙理性主义并不是18世纪唯一的时代精神。他说：“在理性时代，无神论者和自然神论者的理性主义遇到了基督教理性主义的对立面。”^② 其实，他所谓的基督教理性主义，不过是借助天启、奇迹来证明宗教信仰的反理性倾向，根本无法抵御启蒙运动对宗教的冲击。

柯普斯顿在介绍德国古典哲学与20世纪哲学的时候，不时穿插托马斯主义的评说。比如，在介绍康德的第一个“二律皆反”：“时间是有限的，还是无限的”时，他把康德的论证同托马斯与波那汶图拉之间的争论相比较。托马斯针对波那汶图拉关于“时间有限”的证明，指出，人的理性无法证明时间是有限抑或无限。康德则说，人的理性可以同样有效地证明时间是无限和有限的。两人的说法虽然有异，但他们强调的基点是一致的，即，时间是否有限的问题超出了人类理性的范围。

柯普斯顿虽然竭力调和托马斯主义同其它各派哲学观点的差异，但他对那些实在无法与之调和，甚至明显与之对立的理论亦不回避。他的介绍力求客观、全面，在很大程度上摆脱了先入为主的偏见和宗教信仰的影响。这也是他的《哲学史》获得成功的一个重要原因。我们可以说，人们之所以重视这部著作，并不是由于他坚持了托马斯主义的原则，而是因为他不囿于派别成见，广泛而又比较准确地介绍了历史上的哲学理论。至于他依据托马斯主义所作的那些评论，在不少场合给人以“画

^① 《哲学史》第6卷第17章第4节。

^② 同上书第13章第4节。

蛇添足”、“狗尾续貂”之感。它们并不能体现这部著作的真正的学术价值。

三、哲学史上的上帝观念

《哲学史》最初是供天主教神学院学生用的教科书，它的托马斯主义倾向本是题中之义。但是，这本书后来成为各大学哲学系的通用教科书，它遭到了“不够客观”的指责。柯普斯顿为此进行了辩护。他说：“哲学家不是历史和存在的外部观察者。他看不到实在的全部，他总是在特定的时间、空间和历史境况中努力把握实在，世界观因此也是片面和部分的。”^①在他看来，历史研究中“不偏不倚的中立”是一个神话。任何人都是从一定的角度观察世界。同样，每一个哲学家都按照自己的观点看待哲学史，这不仅是哲学家的权利，而且是他们无法逃脱的命运。他说：“黑格尔主义者、马克思主义者、实证主义者、康德主义者无不根据自己的哲学观点写哲学史，托马斯主义者自然也不例外。”^②那么，哲学理论对哲学史的指导作用表现在哪些方面呢？哲学史不是历史上各种哲学观点的简单堆砌。哲学史家必须依照一定的原则对历史资料进行剪裁，并把这些材料安排、整理成有机的整体。柯普斯顿把研究哲学史的指导原则称作选择原则。一般说来，每一个哲学体系都包含着处理哲学史的选择原则。马克思主义的选择原则是唯物主义和唯心主义两军对阵的党性原则，实证主义的选择原则是科学取代宗教和形而上学的理性进步观，黑格尔主义的选则原则是概念由低级到高级、由简单到复杂、由片面到全面的生成辩证法。柯普斯

^① 《月刊》(The Month) 杂志，1963年CCXV卷第354页。

^② 《哲学史》第2卷前言。

顿以托马斯主义为处理哲学史资料的选择原则，但这并不妨碍他对其它哲学派别的选择原则持容忍态度。他说，为了对哲学家的思想观点作出合理的总结和概括，必须考虑到哲学外的因素（extra-philosophical factors）。这些因素包括政治、经济、科学、神话、宗教、哲学家个人经历和心理特征，等等。这些因素对哲学的发展的影响，随着时代的不同而不同。比如，古希腊哲学的文化背景是神话以及各城邦的宗教、伦理传统，中世纪哲学的文化背景是基督教的信仰和神学，近代哲学则和自然科学的发展有着特别密切的联系。每一哲学派别的选择原则强调某一哲学外因素对哲学的影响，都具有一定的合理性。

柯普斯顿对各种选择原则持容忍态度，但这并不意味着，他对这些原则等量齐观。他的立场十分鲜明：托马斯主义的选则原则最合理，马克思主义的选则原则最不合理，其它各派的选择则介於这两者之间。他在不同场合多次表明了反对马克思主义唯物史观的立场。例如，他在《哲学史》中写道：“主要由于马克思主义的影响，有人要求哲学史家必须注重时代的社会和政治背景，根据社会和政治的影响来说明哲学的发展和哲学思想。……完全依赖经济和政治的发展，并且把其它科学的发展最终归结为经济历史，这是马克思哲学理论所说的真理，但在我看来这却是严重的错误。……我有意识地拒绝了在经济环境的条件下解释‘意识形态’上层建筑的不公正要求。”^①显然，柯普斯顿误解了历史唯物主义的原则。唯物史观认为，哲学属于上层建筑，受到经济基础的制约和规定。但这并不是说，经济可以解释具体理论的产生和发展。相反，唯物史观承认哲学史发展的自身规律，要求人们从历史上思想资料出发，说明理论自身的特征。恩格斯曾说：“任何新的学说”必须首先从已有的

^① 《哲学史》第4节。

思想材料出发，虽然它的根源深藏在经济的事实中。”^①由此可见，唯物史观要求哲学史研究必须注重政治、经济因素，但却不如考布斯顿所说，“完全依赖于经济和政治的发展。”

柯普斯顿不赞成唯物史观，他着眼于哲学和神学的关系写作哲学史。可以说，他有意识地用托马斯主义关于哲学和神学关系的原则对抗马克思主义的历史唯物主义原则。托马斯有一句名言：“科学按照它们所知对象的不同性质而区别开来。”(*Diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit*)^② 根据托马斯的观点，哲学和神学有着共同的原则和真理；两者的区别在于获得这些原则和真理的途径与方式不同：哲学使用理性的方法，神学使用启示的方法。柯普斯顿固守托马斯关于哲学与神学关系的论述，他一方面强调哲学和神学是两门独立的学科，哲学作为一门理性科学，它的推理和论证不应受到信仰和教条的束缚，哲学的发展有着自身的内在逻辑；另一方面，他认为，哲学和神学都以上帝为研究的对象，理性和信仰应当调和成一个认识整体。

本着哲学与神学相区别的原则，柯普斯顿不赞成“基督教哲学”的提法。吉尔松等一些新托马斯主义者使用这一概念表示中世纪哲学（包括教父哲学和经院哲学）的内涵，托马斯哲学也被说成基督教哲学的组成部分。柯普斯顿指出，根据托马斯的观点：“哲学是人类知识和研究的一门合法的和独立的（“独立”的意义指哲学有着自己的方法和对象），哲学显然不是，也不可能是‘基督教’的。”如果说，“基督教哲学”这一概念的意义是基督教徒所研究的哲学，那么，这一概念也会导致荒谬的结果：“一个生物学家或数学家可以是基督教徒，但生

^① 《马恩选集》第3卷，第56页。

^② 托马斯：《神学大全》，第1部分，问题1，第1条。

物学或数学却不是基督教的。谈到‘基督教生物学’或‘基督教数学’岂不荒谬。同样，一个哲学家可以是基督教徒，但他的哲学却不是基督教的。他的哲学可以是真理，并且符合基督，但是，并不能仅仅因为一个科学命题是真的，并且符合基督教，而将它称作基督教科学命题。正如一个数学家可以是异教徒、穆斯林教徒，或基督教徒，但是，数学既不是异教，也不是穆斯林教或基督教的，哲学家可以是异教徒，穆斯林教徒，或基督教徒，但是，哲学既不是异教，也不是穆斯林教或基督教的。”^①

柯普斯顿不赞成“基督教哲学”的提法，旨在防止将托马斯主义狭隘化，并不是要割裂哲学和基督教的联系。相反，他多次强调，哲学家研究的对象和宗教信仰的神具有同一性，即使哲学家没有将最高的哲学实在或原则当作神来崇拜，他们实际上以理性的方式表达了一种宗教的体验或追求。他说：“哲学史展示了人们以推理的理性方式探求真理的过程”，“我们可以说，对真理的探求归根结底是对绝对真理的探求，即使那些看起来已拒绝这一说法的哲学体系，如历史唯物论，也体现了这种探求。因为，即使它们没有意识到，认识到这一事实，它们都在寻求终极的根据，最高的实在。”^②在他看来，哲学上所说的终极真理、最高实在实际上是“上帝”的同义词。在另外一本书中，他采用了德国基督教存在主义者雅斯贝尔斯的观点，把哲学家所持的最高信念说成是“在一定的文化形势中体验到的对生活框架（framework of life）的需要。”^③所谓“生活框架”，是人们对于生活的价值，目的和方式的总的看法。不同的时代

^① 《哲学史》第2卷第41章第2节。

^② 同上书第1卷第1章第3节。

^③ 《哲学与文化》前言。

有着不同的生活框架，但无论如何，人们总不会对生活于其中的框架无动于衷，毫无体验。对生活框架的体验和情感实际上是一种宗教体验，哲学以理性的方式表达、论证和解释这种宗教体验。因此，哲学思维和宗教体验有着共同的心理根源，都出自人们寻求和理解“生活框架”的需要。

柯普斯顿把“上帝”的概念的意义大大地拓宽了，把宗教信仰中的“上帝”同哲学讨论的主题，如真理、存在、生活价值等紧密地联系在一起。按照他的说法，即使那些与基督教徒不同信仰的哲学家，包括那些坚持无神论的哲学家，只要他们肯定存在有最高原则，认识有共同标准，生活有永恒价值，那么，他们便在不同程度上有意或无意地接受了“上帝”的观念。用他的话说：“哲学家们，包括那些不能被称作经院哲学家的人，使用真正的原则达到有价值的结论，这些结论必须被看作永久哲学的一部分。”^①

既然哲学家总是自觉或不自觉地采用“上帝”的观念，并赋予它以各种不同的意义，哲学当然应该证明上帝的存在。1948年，柯普斯顿和英国著名哲学家罗素通过英国广播公司（BBC）辩论“哲学是否可以证明上帝存在”的问题。罗素是一位无神论者，他从分析哲学的立场出发，认为“上帝是否存在”的问题不是真正的问题，对这一问题的肯定或否定回答都是不可证实的，因此没有意义。柯普斯顿则认为：“上帝存在可以通过形而上学和伦理的论证，从哲学上加以证明。”他所说的“形而上学论证”，主要指人们对终极存在和真理的追求，所谓“伦理的论证”，指的是人们对于“生活框架”的体验。虽然人们对于“存在”、“真理”、“生活”有着形形色色的理解，但是，哲学史展现出来的人类对这些目标的连续不懈的追求业已证明：人们

^① 《哲学史》第1卷第1章第4节。

心目中的上帝存在于人类历史之中。严格地说，关于上帝存在的证明并不是一个逻辑推理，而是已经展开，并仍在继续的历史过程。不难看出，柯普斯顿对于上帝存在的“证明”，与其说来自托马斯，倒不如说来自奥古斯丁。奥古斯丁在《论意志自由》一书中早已提出了这样的论点：任何人，即使是异教徒，都有自己的“上帝”。因为，如果没有上帝，那么，永恒的真理、最终的幸福等人类追求的目的，便失去了意义和基础。柯普斯顿作为一个广采博取的新托马斯主义者，吸收了奥古斯丁主义的基本思想。他把哲学史上的本体论、认识论和伦理学讨论的主题同“上帝”的观念联系在一起。这条线索贯穿在他所写的《哲学史》之始终。

柯普斯顿在哲学史的开端发现，早期各派哲学理论都是围绕着“一”和“多”的关系问题而展开的。他进而把这一问题说成是整个希腊哲学，乃至全部哲学史的中心问题：“一和多的关系以及它们各自特征的问题贯穿在全部希腊哲学之中，它事实上贯穿于整个哲学之中。出于这样的理由：多在经验中被给予，哲学家试图以概略的眼光看待多，对实在作出尽可能全面的理解。这就是以“一”来看“多”，或者，在某种意义上，把“多”归结为“一”。^①

以“一”和“多”的关系为线索，柯普斯顿描绘出这样一副哲学发展史的图景。在前苏格拉底时期，哲学家所说的“基质”，不论是水、气、火等自然元素，还是毕达哥拉斯所说的“数”，或者原子论者所说的“原子”，都属于“一”。这些概念的实质是把多种多样的自然现象和经验事实归结为一个共同的本原或来源。爱利亚派以静止、凝固的眼光看待“一”，割断了“一”与“多”之间的联系，得出了否定运动和变化的可能性的

^① 《哲学史》第1卷第47章第1节。

悖论。悖论推动了哲学的发展。柏拉图和亚里士多德分别建立的哲学理论在更高的层次上解决了“一”和“多”的关系问题。柏拉图把感觉现象归结为理念，把多种多样的理念归结为一个最高的理念——善，它是真、善、美的统一。柏拉图有时称之为“神”，它给予世界以形式和秩序，在此意义上，神又是造物主。亚里士多德则通过质料和形式、潜在和现实之间逐级上升的等级关系，把“多”逐步归结为“一”，最后达到了一个“第一推动者”和“纯粹的思想者”。亚里士多德也把“一”称之为“神”，把研究终极原因和原则的“第一哲学”称作“神学”。希腊人把“多”归结为“一”，把“一”等同于神的思维方式在新柏拉图主义者的理论中表现得尤为突出。普罗提诺说，神的特征不可言说，神是永恒不变的“一”；“多”从“一”中流溢出来，就好象太阳幅射出万道光线一样。古代哲学家所说的神不同于基督教所信仰的上帝。但是，他们通过哲学的思辨，论证了神的存在以及创世说，灵魂不死的学说。柯普斯顿以此为理由强调，古代哲学精神，特别是新柏拉图主义，与基督教义之间一脉相承的关系。可以说，沿着“一”和“多”的关系这条线索，古代哲学汇入基督教。或者用教父的话来说，古代哲学是基督福音的准备。（*Preparatio evangelica*）

中世纪的神学家和经院哲学家从来没有怀疑过上帝统摄一切的原则。上帝和哲学中的“一”是相一致的。这种思想在托马斯关于存在（*ens*）与本质（*essentia*）的区分之中达到了顶峰。托马斯认为，上帝的在（*esse*）是存在与本质的统一；上帝是存在的过程，万物只是在此过程中才被“赋予”存在而成为实在的本质。托马斯把“一”看作统一的存在的过程，“多”则是这一过程的各个阶段或片断。对他来说，上帝之为一，是因为上帝是存在的源泉。这样，托马斯把形而上学的最高概念“存在”同神学的最高概念“上帝”完满地统一起来。柯普斯顿对

此有这样的评论：“在这一意义上，把托马斯哲学称作‘存在的哲学’是不错的，虽然在我看来，把圣托马斯称作‘存在主义者’则是一个错误。”^①

近代哲学家，尤其是大陆唯理论者，如笛卡儿、斯宾诺莎、莱布尼茨、沃尔夫等人仍然把他们哲学的最高原则称作上帝。虽然他们赋予上帝以各种不同的意义，但其基本意义仍然是统摄“多”的“一”。比如，笛卡儿把“上帝”看作高于物质和精神的真正的实体；斯宾诺莎说，上帝是唯一的实体；莱布尼茨的上帝是最高的单子。可以说，近代哲学的本体论的中心问题依旧是“一”与“多”的关系问题。柯普斯顿同时也指出，近代哲学的发展趋向认识论问题，发展到康德哲学，出现了从本体论向认识论的转向；但是，这一转向并不意味着离开了“一”与“多”的关系问题。相反，康德批判哲学的实质是为人们感觉经验寻找可靠的原则、坚实的基础和确定的范围。他以“先验位觉”为人类认识的唯一最高原则，把杂多的感觉材料都统一在固定的范畴之中。他的认识论的思路是在“多”中求“一”的基础论和把“多”归结为“一”的还原主义。再者，康德虽然否认了人可以依靠经验、理论解决上帝是否存在的问题。但他从未否定上帝和伦理道德原则之间的联系。他说，上帝存在和灵魂不死、意志自由一样，是实践理性的预设。没有这些预设，便没有伦理道德的原则可言。在伦理学领域，康德承认作为道德律的“一”与上帝之间的联系。

后来的德国唯心主义者把康德的认识论最高原则推向本体论领域，再次建立了“一”和“上帝”之间的自我等同关系。柯普斯顿评论说：“不管德国唯心主义有什么样的缺点，它代表了思想史中一种坚持不懈的努力，用一个统一的概念来把握实在

^① 《哲学史》第2卷第31章第4节。

和经验整体的努力。”^①德国唯心主义者把这—个统一的概念等同于上帝。比如，“黑格尔自神学进入哲学，他的最初著作的主要特征是神学。后来，他声称，哲学的主题是上帝，并且仅仅是上帝。”^②黑格尔的绝对观念是上帝的同义词。谢林持同样的观点，他认为，有人格的上帝是无限的和完全超验的观念。柯普斯顿认为，德国唯心主义的倾向是“把上帝的观念转化为绝对观念，它意味着无所不包的整体。”^③这一倾向符合以“—”统摄“多”的西方哲学传统。

柯普斯顿看到，20世纪哲学出现了多元化的倾向。自尼采喊出“上帝死了”的口号之后，人们不再热衷于建立大而全的形而上学体系，追求最高原则、终极原因和永恒真理。在现代的文化背景中，哲学家很难把上帝作为一个最高的统一概念来统摄杂多的、复杂的现象。在《哲学史》的现代部分，柯普斯顿没有突出“—”与“多”的关系问题。但这并不妨碍他把这一问题当作整个哲学史的总线索。他所写的现代哲学部分和其它部分相比，内容显得薄弱，不是全书的重点。在他所涉及的现代哲学家中，有些可以被纳入他设定的“—”和“多”的框架中加以解释，如柏格森、雅斯贝尔斯、马塞尔等；有些则突破了这一框架，如英国的分析哲学家。在介绍英国现代哲学发展之后，柯普斯顿表达了他对分析哲学的失望与不满：“所谓的哲学革命已经失去了任何明确规定的模样，……外部观察者完全可以怀疑，他们究竟在玩什么样的游戏？为什么要玩这种游戏？哲学和生活之间有什么样的关系？为什么哲学在大学里还有不可缺少的席位？这些问题也许是天真的，但它们在等待答

① 《哲学史》第7卷第1章第1节。

② 同上书第1章第4节。

③ 同上书第1章第4节。

案。”^① 这些问题是一个新托马斯主义者对分析哲学提出的质问。在柯普斯顿看来，分析哲学自诩的哲学革命排拒了形而上学，实际上也放弃了对真理和生活价值的追求，违背了西方哲学的主流。另一方面，欧洲大陆的无神论的存在主义者，如海德格尔和萨特，虽然致力于探索存在的意义，但他们缺乏最高的统一原则作指导，收获也不大。在他看来，只有新托马斯主义才代表了现代哲学的主流。他曾经这样比较海德格尔与新托马斯主义者之间的关系：“虽然海德格尔的任务是让存在按其自身的面目显示自身，他从来没有超出人学的范围”，“很难说他成功地揭示了存在”。“海德格尔关于存在的见解不同于他对人的存在的分析，它是如此隐晦玄奥，不能被看作关于存在的科学。现代托马斯主义者才最清楚地阐述了形而上学是关于存在的科学的观念。”^② 柯普斯顿认为，新托马斯主义者比海德格尔更加接近关于存在的真理。海德格尔对存在的认识局限于对人的分析，新托马斯主义者却运用先验的方法，突破了人为的、主观因素的限制，把形而上学变成一门真正的“科学”。

根据以上对柯普斯顿哲学史观的分析，我们可以看出，他把形而上学的问题、概念和思辨方式同宗教信仰的对象以及价值密切联系，彻底地贯彻了“哲学和神学有着共同的原则和真理”的托马斯主义原则。另一方面，他对托马斯主义原则的理解相当宽泛，他以“一”这个概念为媒介，把历史上哲学家提出的本体论、认识论和伦理论的最高原则与“上帝”的观念相调和。他根据这一原则写的哲学史既体现了新托马斯主义执泥传统的保守性，又体现了它的开放、调和的特征。

^① 《哲学史》第8卷，结束语。

^② 同上书第7卷第23章第6节。

四、太一形而上学

在《哲学史》第七卷前言，柯普斯顿说，这部书的确切名称应是“西方哲学史”或“欧洲哲学史”，因为《哲学史》没有包括东方哲学的内容。他说，造成这一缺陷的原因并不是因为他持有“欧洲中心论”的偏见，而是因为他缺乏研究东方哲学所需的语言 and 知识。似乎为了弥补这一缺陷，他在晚年注重东、西方哲学和文化的比较研究。《宗教和“一”》与《哲学与文化》这两部著作记载了他在这方面的研究成果。

在《哲学与文化》的前言里，柯普斯顿说：“增进各国人民之间的相互了解不只是政治家和商人所做的事情，……任何世界范围的对话必须考虑到不同文化的哲学传统。”^① 他所说的“对话”，当然是以一个托马斯主义者的身份参予的与东方哲学的对话。通过这样的对话，他企图调和托马斯主义与东方哲学。

在《哲学史》中，我们已经看到，柯普斯顿认为西方哲学传统围绕着“一”和“多”的关系问题而延续、展开；那么，东方哲学是否也服从这一问题的框架呢？东方宗教信仰的“神”的观念是否也与东方哲学中的唯一的最高原则相关呢？柯普斯顿的回答是肯定的：“人类的心灵并不仅仅在基督教世界，在过去的的时间里才发展出关于唯一的终极实在的理论，也不仅仅在西方这些理论或问题才与宗教有联系。”^② 就是说，“一”和“多”的关系问题是人类思维的共同模式；一神论的宗教信仰有着产生和存在的必然理由，它扎根在人的思维本性之中。柯普斯顿把东、西方宗教和哲学的共同倾向概括为“太一形而上学”

^① 柯普斯顿：《哲学与文化》第41页。

^② 柯普斯顿：《哲学和“一”》第1页。

(metaphysics of the One)。

柯普斯顿对“太一形而上学”作了如下说明：“太一形而上学表达了心灵朝向一个难以捉摸的目标。这个难以捉摸的东西在哲学思想史中被各个连续体系表现出来。……太一形而上学是一种试图言说不可言说的东西的周期性努力”，它把“对形而上学认识价值的肯定与对这一价值的深切怀疑结合在一起。”^①这些话表示了这样的意思：世界的最高原则和本原是人类不得不经常思考，不得不努力去把握的目标；但是，由于人类思维的有限性，这一目标不可捉摸，甚至不可言说。认识到它的神秘性，人们就会转向宗教，把它当作信仰的对象，而不是思辨的对象。形而上学和宗教有着同样的目标和对象，两者的区别在于把握方式的差别。“太一形而上学”综合了传统的形而上学和宗教这样两种把握“太一”的方式，它一方面承认，历史上连续展现的形而上学体系深化了人们对世界的认识，拓宽了人类思维的视野；另一方面，它也肯定宗教的神秘主义，认为信仰具有理性思维不可取代的作用和价值。“太一形而上学”包括哲学方面和宗教方面，这两个方面相辅相成，揉理性思维与神秘主义于一体。

“太一形而上学”是一个概括东、西方哲学和宗教共同倾向的概念。这个“太一”究竟是什么？这一问题的结论依具体的历史，文化条件的变化而变化。但是，有一点是不变的：“这个看不见的‘一’，不管它被称为上帝，安拉，佛、道，还是空，都不是一个经验材料。”^②“太一”不是经验感觉的对象，也不能完全被推理、思维完全把握。它的神秘性需要宗教信仰的直观。柯普斯顿举出一些例证说明他的观点。

^① 柯普斯顿：《哲学和“一”》第3页。

^② 同上书第26页。

在印度，大乘佛教的中观派把最高真理或实在称为“空”。它认为，世界上一切事物以及人的认识都是因缘和假名，本身没有独立的实体性和自在性，只有排除了执着于“名相”的偏见，才能达到真理或“空”。吠檀多的不二论者商羯罗认为，真实不二的梵是纯粹、统一的，不具有差别，因此也没有任何属性。思维的本质是借用区分的方法，制造各种概念。思维给梵附加了种种属性，这是“无明”和“下智”。只有凭借神秘的体验和直觉去感受经书中的道理，才是把握梵的唯一途径。

在中国，老子把“道”叫做“万物之宗”。《道德经》说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”道是世界内在的变化原则，也是自然界自我转换的生成过程，惟其如此，道是无形之状，无物之象，因此是无法言说的。“道可道，非常道，名可名，非常名。”老子主张用神秘的“涤除玄览”直观方法体验道，并且“绝圣弃智”，防止理智因素的干扰。禅宗主张，佛性作为终极实在，存在于一切事物和人心之中。把握佛性的顿悟不假外求，不立文字，直指人心，有“明心见性”，“一悟即至佛地”之说。

在伊斯兰世界，也有把神学和哲学，神秘主义和思辨推理结合在一起的传统。伊斯兰教早期的神学家从新柏拉图主义者的著作中吸收了不少论点，把安拉等同于“太一”。在中世纪，伊本·西那，伊本·路西德和伊本·加毕罗等人试图用亚里士多德哲学解释《古兰经》。他们的理论影响和启发了西方世界的神学家和哲学家。伊斯兰教的神学传统和基督教的神学传统之间长期存在着彼此交流，相互影响的关系。

柯普斯顿如数家珍地列举出东方哲学、宗教中符合他的“太一形而上学”的事例。我们在此暂且不说他对这些事例的解释是否妥当，只需指出一点：他的用意无非是说明托马斯主义原则的普遍有效性。他对托马斯观点的引证可谓是画龙点睛之

笔。他写道：“圣托马斯·阿奎那把哲学思想视为人类理性通过对世界的反思，上升到关于上帝的知识，而基督教神学（他称之为‘宗教学说’）则研究上帝对自身和真理的启示，它们不能被哲学所证明。然而，形而上学和神学都是关于“这一个”的知识，即关于上帝的知识；而神秘的经验则在今生今世尽可能地接近亲身感验的知识。最后，这三种知识都被对天上的神的洞见所超越。因此，可以说，对于圣托马斯而言，‘一’和‘多’的形而上学归向宗教，因为它寻觅更高层次的关于上帝的知识。”^①

我们也可以说，柯普斯顿的“太一形而上学”也是归向宗教的，是一种证明宗教出自人类思维本性的企图。如果说，他在早期写的《哲学史》里，尚能根据人类理性的内在逻辑和自身规律，比较全面地描述西方哲学的发展过程，那么，他后期提出的“太一形而上学”露骨地宣扬神秘的直觉高于理性认识的宗教观。他援引的东方神秘主义的事例，亦不能令人信服。在东方，也有摆脱了宗教影响的健全的理智产生、发展和成熟的历史。柯普斯顿强调理性和宗教的互补关系，却忽视了两者的本质差别和对立。比如，他在中国哲学史中大量引用道家和佛教的神秘主义观点，却没有注意到儒家思想这一主流。他对冯友兰先生提出的佛学哲学应与佛教信仰有所区别的观点提出疑问，认为“佛学哲学内在于作为宗教的佛教之中”，因为前者“服从于宗教目标的完成”。^② 柯普斯顿的片面观点反映了他急于将宗教作为文化核心的指导思想。这是我们在阅读他的后期著作时必须加以注意的。

^① 《哲学和“一”》第126—127页。

^② 同上书第55—56页。

附注

柯普斯顿教授为本文撰写了自传，并提供了一些必需的材料。在此谨表谢意。

参 考 文 献

F. Ch. Copleston:

1. A History of Philosophy, vols 1—9, London, Burns Oates and Washbourne, 1946~1974.

2. De Motu transcendentiae, Rome, Gregorian University Press, 1960.

3. Contemporary Philosophy, London, Search Press, 1972.

4. A History of Medieval philosophy, New York, Harper and Row, 1972.

5. Philosophy and Religion in Judaism and Christianity, London, Westfield, 1976.

6. Religion and Philosophy, Dublin, Gill and Macmillian, 1972.

7. On the History of Philosophy and Other Essays, London, Search Press, 1979.

8. Religion and The One, Philosophies East and West, London, Search Press, 1982.

9. Philosophy in Russia, Notre Dame Press, 1986.

10. Russian Religious Philosophy, Notre Dame Press, 1988.

希 克

陈志平 撰

篇 目

一、希克的生平活动	(315)
二、与西方哲学对话的希克思想	(322)
(一) 宗教语言问题和“事实断言性”信仰	(323)
(二) 作为“体验为”的宗教信仰	(327)
(三) 宗教信仰的合理性	(332)
(四) 宗教信仰的证实问题	(335)
(五) 希克的神正论思想	(339)
三、与世界宗教对话的希克思想	(343)
(一) 希克的基督论思想	(344)
(二) 对末世论和死后生命的再思考	(351)
(三) 希克的宗教多元观	(355)
四、结语	(363)
参考文献	(369)



希克 (1922 年—)

约翰·希克

陈志平

一、希克的生平活动

约翰·希克(John Hick) 1922年生于英国。他是以法律系学生开始其学院生涯的,又曾在爱丁堡、牛津、剑桥等地接受哲学和神学教育,并在牛津大学取得博士学位。这些学科对他未来的治学影响深远;法律训练使他懂得评估证据的必要性,学习哲学使他明白论述时清晰和逻辑的重要性,神学和牧师训练使他对基督教思想历史和基督教信仰有了广泛深入的认识。希克先后任康乃尔大学哲学助理教授、美国普林斯顿神学院基督教哲学教授、剑桥大学宗教哲学讲师、伯明罕大学神学教授,现为美国加州克莱门研究生院宗教哲学教授。

希克自称在其本性与理智间存在着内在的冲突。他认为自己在本性上是个保守慎重的人,这非常有利于使他成为一名受人尊敬的神学家和牧师。而且他的开端甚好,其早期著作如《信仰与知识》、《恶与仁爱的上帝》等奠定了他作为一位富有创见、分析透彻的基督教哲学家的名望。希克完全可以奉其一生去捍卫并阐发其中的思想。但希克的那种与其天性不符的凭靠理智冷静客观考察对象的勇气,以及积极介入现实生活的典型基督徒精神,使他对既定的信仰体系发起了挑战,并导致对其

一生影响重大的几次事件。

1959年，希克从康乃尔大学转至普林斯顿神学院，同时需要相应地把牧师职位从英国转入当地长老会。当地长老会有一群坚定的基要派成员，他们的领导者恰巧是负责牧师转会的资格审查委员会主席。在耶稣乃童贞女玛利亚所生这一基要派核心主张上，希克对此历史真实性抱不可知论的态度，并认为这根本不算基督教的一个基本信条。希克坚持神学家应该象一般公众一样，要敢于说出内心的真话；但这大大触怒了基要主义者，他们在1961年反对接受希克为长老会成员。次年3月，十八位牧师和长老的投诉为新泽西州宗教会议裁判委员会照准，引起轰动。希克面临不再是长老会牧师，同时也不再拥有当时神学院基督教哲学教席的挑战，因为这一教席属长老会所有。应报社要求，希克发表了一项声明：“这个有争议的神学问题在于：是否每个长老会牧师都必须确信与基督诞生相关的一个生物学奇迹，亦或关于某些人无法肯定其可能性是否仅是个次要问题。我在对待基督教道成肉身这一核心信仰和童贞女玛利亚生子之间是有区别的。我追随圣保罗、圣约翰、圣马可和大多数其他新约作者，不把对道成肉身的信仰建立在童贞女生子的传统之上。因此我不会被那些让某种非核心的东西来左右基督教福音的长老会牧师团所排除。我期待当此案被长老会最高宗教裁判会议裁决时，这个更为普遍的观点将占上风。”^①

宗教会议拒绝希克进入长老会的消息立即成为一则教会新闻，引起各方反响。本·安德森牧师为首签名向最高宗教裁判会议申诉反对宗教会议的决定。神学院方面，教授和学生大都站在希克一边，无论他们本人是否接受耶稣是童贞女所生的教义。当然希克也收到不少抱敌视态度的信，有的甚至情绪激动地诅

^① 希克：《宗教多元论问题》，伦敦麦克米兰出版公司1985年第3页。

咒他来生得入地狱。

在希克看来，这场争论发生在 20 世纪中叶而非 19 世纪实在有些荒谬可悲。他相信向最高宗教裁判会议的申诉会获得成功，因为这种查找异端的做法势必导致教会内部的分裂。果然，1962 年 5 月最高宗教裁判会议推翻了宗教会议的决议。

整个事件历时一年，其结果是对次要神学问题的宽容原则再次为教会肯定，保守派对较自由的神学院学生的压力有所减轻，从教会自由派立场看，普林斯顿神学院的形象也略有改观。该神学院历来正统，但希克自称符合自己口味，因而希克对在那里的教学生活还感自在。

1964 年希克转赴英国剑桥大学任宗教哲学讲师。这项决定与发生的上述争论关系不大，主要是剑桥对他更具吸引力。1967 年他又受聘英国伯明罕大学任神学教授。

如果说，在希克学术生涯的前半期，他的关注中心是探讨被当代西方哲学提出的问题所困扰的基督教信仰的可理解性，那么，从纯粹英国环境的剑桥移至英国多种族地区伯明罕，则成了他学术生涯的一个转折点。这与他深深卷入当地现实生活有密切关系。

五、六十年代，大量来自印度次大陆和西印度群岛的移民涌入英国。伯明罕是主要中心之一，当地的一百万居民中有十分之一是外来移民，其中有穆斯林、锡克教徒、印度教徒和激进的五旬节派教徒。这使得伯明罕在种族、文化和宗教方面成为一个多元化的城市。然而数世纪殖民扩张带来的荣耀使英国人头脑中的种族主义根深蒂固，种族与文化的混合势必导致政治问题。在就业、住房、教育、医疗及其它公共福利以及宗教信仰方面，对这些来自前殖民地移民的歧视随处可见。当然政府的官方政策原则上是非歧视性的，但实际情况远非如此。面对这种情况，出现了许多官方和民间组织致力于反对种族歧视，

促进一个更为公正平等的社会。希克对种族平等的关注使他迅速与伯明罕地区的印度人、锡克人、穆斯林和犹太人社团的领袖们建立了密切联系，并在当地共同发起成立了一个民间团体 All Faiths for One Race（意即一切信仰属于一体的人类），简称 AFFOR。希克是该团体的首任主席。他们致力于帮助当地穆斯林获得计划许可建造清真寺，从事学校和学院的教育工作，为少数民族确定适当的广播时间，努力影响教会更深入地参与一个多文化多信仰的不列颠，研究少数民族中老年人和残疾人的特殊需要并在这些问题上与政府权威机构共同工作。同时，一些很具火药味的问题占据了希克领导的 AFFOR 的大量时间和精力，这主要是与六、七十年代不列颠极端种族主义政治组织国民阵线和国民党作斗争。

国民阵线和国民党同当年纳粹一样，把经济和社会问题归咎于少数民族，煽动对他们的仇恨，要求把他们赶出英国，甚至时常挑起暴力事件，袭击亚裔和犹太裔居民，同时对反对他们所作所为的人也以暴力相威胁。当时的种族主义运动有明显的纳粹遗毒，国民阵线和国民党的头目过去曾公开身着纳粹制服，每年庆祝希特勒生日，还印刷纳粹文献，包括恶毒攻击犹太人的传单。

1976年，希克着手出版一本致各基督教会的小册子，以翔实确凿的材料揭露国民阵线和国民党头目们过去的劣迹。希克希望伯明罕地区的教会领袖们能为该小册子写个前言将其推荐给广大读者，同时也使教会关心这个影响许多英国城市生活的基本道德问题。但教会领袖们却犹豫不决，一则怕会面对某种法律起诉，二则怕引起教会内部的不和，因为教会中也有带种族主义情绪的人。可是在希克眼里，这些教会领袖们因为想极力避免令人不快的争议，不愿卷入政治活动的严酷现实之中，而宁可丧失头脑，置事实于不顾。希克认为，国民阵线和国民党

的领袖根本没有忏悔他们的纳粹历史，依然从事嚣张的种族主义和反闪族宣传，危及少数民族和社会和平；这些人甚至还把种族主义当作保卫基督教文明，因此教会领导者公开和坚定地批判他们将是再恰当不过了。

最后，希克领导的 AFFOR 只好放弃对当地教会领袖的吁求。外地一位反种族主义者，著名的基督教领导人，英国卫理公会联合会主席柯林·莫里斯以个人名义为小册子起草了前言。

这本题为《国民阵线和国民党的新纳粹主义——对基督徒的警告》的小册子在教会范围内得到了广泛关注，多次重印。早有许多人力促教会积极投入反对种族主义的斗争，这本小册子无疑为他们增添了力量。被点名的种族主义领导者没有采取法律行动控告以希克为首的 AFFOR，因为这更有损于他们的名声。但给希克的咒骂信却犹如一场阵雨倾泻而来。其中有一封体现了国民阵线对其敌人的惯用伎俩，即表示知道某人住址，并以暴力相威胁。该信结语写道：“象你这样的种族叛徒最好从我们的杀手前躲开。”

70年代末的英国，基督教力量在反对有组织的种族主义方面取得了很大进展，人们对创造一个公正的多元社会的呼声渐起。与此相关，出现了对持其他信仰人们的开放态度以及对伊斯兰教、犹太教、锡克教、印度教和佛教的新兴趣。这种新姿态还包含了各种实践内容，尤其是在教育方面。此时希克不仅是 AFFOR 的主席，而且还担任伯明罕公共关系委员会的宗教和文化小组委员会主席。后者是一个由政府建立的官方团体。该小组委员会要求为该城的宗教教育制订一个新的纲要。在英国，公立学校中的宗教教育是必修的，并按照一个统一的大纲来实施。而这个纲要则由各地区英国国教会和其它新教教会，以及教师组织和当地教育权威的代表组成的法定委员会负责制订。

当时的伯明罕教育大纲是传统性的，完全是基督教教育，主要是学习圣经。然而许多市内学校中有大量儿童属于非基督徒，所以需要一个新的包含多信仰的大纲。希克负责组织和管理这个法定委员会的工作，并在其他宗教代表的参与下，终于制订了一个新纲要。这个大纲要求每位儿童都应该学习其他宗教信仰的内容。这是一种占人口多数的基督教共同体改变对其他信众态度的标志，也是在教会内部少数意识到并关心英国新的宗教多元主义的有识之士身上所体现的兼容并蓄精神。同时这在实践上也承认了其他宗教生活和思想是神的启示和救赎的普遍有效领域，因而也否定了把所有人改变为基督徒的传统基督教政策。这的确体现了基督教与其他宗教相会时的新态度和新实践。

然而，当时的神学理论却落后于这种新的实践观。绝大多数基督徒依旧坚持传统神学，即唯有基督教才是救赎之道。因此许多基督徒发现自己在实践行为和神学思考上是两回事。希克认为自己作为神学家的职责之一就是建立一个包含新的实际情况的宗教神学。就希克而言，这势必要求对神启和救赎的多元性有广泛的认识。而这样一种多元观将不可避免地牵扯到基督论，这给希克带来了重大的理论挑战。

争论的焦点是道成肉身教义，这是圣公会教徒心目中长期珍视的一个教义。宗教多元化问题使希克开始思考道成肉身语言的逻辑特征，并得出结论，道成肉身应该被理解为一种象征性或隐喻性或神话式的语言而非事实陈述。其实英国神学界的某些学者，通过对《新约圣经》和早期教父的研究，也达到了基本相同的立场。例如希克在伯明罕大学教授“新约”和教父学的两位同事，在其历史论著中就指出，耶稣乃上帝肉身化的观念，是基督教会的一种推断，是受当时犹太和希腊传统影响的结果，而且在古代地中海世界的其他宗教中也可找到类似的思想表达。

1977年，由希克主编，七人合作，出版了论文集《上帝肉身化的神话》。全书共分三个主要论题：1. 历史部分，论述耶稣从未教导说他在任何意义上是上帝的肉体化身，也没有把他自己作为三位一体第二位格的观念。2. 从耶稣死后的数十年间把他当作上帝指派的先知到公元四、五世纪尼西亚会议和加尔西顿会议最终确立道成肉身教义，有可能追寻其发展线索。3. 希克本人的关心焦点，即把道成肉身语言看成隐喻的或神话的语言，以便为基督徒真正接受宗教多元主义打开方便之门。其实这三个论题都不是什么创新之作，但却刺痛了英国教会生活的敏感神经。“神话”一书出版后，引起了报刊的广泛报道和评论。《教会时代》用的标题是：《七人在反对基督吗？》，“异端”一词被任意加诸于作者身上。圣保罗大教堂的一位布道师声言，“神话”一书的作者们应该考虑自己是否还是基督徒。在英国国教会的宗教会议上，七人被喻为当年支持希特勒的德国基督徒。《星期日电讯报》出版了一幅基督受难像，而“神话”就钉在他的头上。一部名为《上帝肉身化的真理》立即出版反击“神话”。一本由英格兰福音会出版的小册子要求作者中的国教会成员辞去牧师职位。苏格兰教会总会主席也要求希克辞去长老会牧师职位。但另一方面，当时的坎特布雷大主教康纳德·柯根却不愿介入这场争执，希克所属教会和卫理公会也没有采取任何针对他们的行动，尽管内部存在着情绪激昂的议论。

导致这场轩然大波的部分原因在于学术研究和教会布道之间存在着差距。学者们当然能够意识到耶稣把自己当作上帝肉身化这一观念的历史非似然性，但是一般教民对这样公开地谈论普遍没有心理准备。如此说来，书名，即《上帝肉身化的神话》，比书本身更具挑战意味。但是希克的目的就是要促进人们对基督教的理解，而如果此书仅仅是留给学术界的，或用一个较为含糊的书名，那就超乎希克本意之外了。因为书中的思想

在学术界已为人熟知或接受，所需要的恰恰是使教会大众意识到这个历史和神学问题。

该书总体说来已达到了希克所意欲的目的，短短数月，发行就超过了三万册。二年后，在作者们与某些批评者的对话基础上，又出版了《道成肉身和神话》一书。从那时起，英国不少有关基督论的作品都以“神话”一书为起点并能够从它所打开的大门前进了。现在，英国的神学家和布道家不太可能使用传统的“上帝之子”、“上帝肉身化”之类语言好象其含义是清晰无误的。照希克自己的话说，历史批判之猫放出口袋置于公众面前就再也不可能逮回去了。希克以为，宗教语言用神话图式来表达对神的理解，以及这些图式属于人类创造并受制于文化的现实，昭示了某种可能性，即在描述神的实在性方面，各大宗教传统的不同神话体系有可能构成可替换甚至互补的而非对抗的情形。

由此，希克开始超越一般意义上的基督教神学，展开与世界各大宗教的理论对话。他致力建立一个既超乎各大宗教传统之上，又结合各宗教传统因素的全球神学。

然而希克在内心深处仍感受到一种令人痛苦的张力：一端是哺育他成长的基督教文化，那礼拜仪式、庆典节日和赞美诗所表达的神圣共鸣和温馨之感已成为他自身生命的一部分；另一端是理智的呼声，即超越自身文化的独特神话，坚持自己的理性陈述，承认神的显现和行为的普在性。只有舍弃一端才能避免这种张力，但希克无法割舍任何一端，他宁愿生活在它们之间的张力中。

二、与西方哲学对话的希克思想

如果我们把希克思想分为两个阶段，那么第一阶段主要是

面对当代西方哲学提出的与基督教信仰相关的问题，这又基本集中在宗教认识论领域。希克的思想特征在于，他完全清楚当今基督教信仰所面临的理智挑战的力量，同时他本人又具有一种深层的以体验为基础的信仰意识。因此他一步入神学之门就致力于寻求信仰的可理解性和有效性，向人们揭示信仰的意义，回答怀疑论者的挑战。

（一）宗教语言问题和“事实断言性”信仰

当50年代希克开始其学术生涯时，他已经强烈地感受到当代哲学思潮，尤其是逻辑实证主义对基督教神学的强烈冲击。逻辑实证主义认为语言可分为3类：1. 同语反复，它必然真或必然假，但无法告诉我们任何新东西。2. 经验上可证实的陈述，即原则上能够被观察者确证的陈述。3. 无意义的陈述，其中包括形而上学陈述。实证主义认为形而上学陈述并非完全没有价值，但它没有实在的认识意义。这类陈述也许表达了某种生活倾向或态度，但并不涉及事实。根据实证主义的观点，如果一个陈述原则上既不能证实也不能证伪，那么在认识上就是无意义的；因此他们把有关上帝存在之类无法证明的形而上学陈述当作无意义语言，从而驱除于哲学领域之外不予讨论。

在基督教范围内相应地也有一种典型观点，即承认实证主义的批判，否认基督教作出过任何事实陈述。有的人主张把宗教保护在其有用性的基础上而非其真理陈述的基础上。有的人把宗教语言看作表达情感、目的或态度的非认识性语言而非一组命题陈述。

当希克在康乃尔大学教授宗教哲学课时，这种观点第一次给他留下了深刻的印象。他在批阅数百份学生论文中发现，大多数文章对于宗教信仰之真假问题看法相当暧昧，但对于宗教信仰是否具有心理或社会价值却都有鲜明的立场。实际有用性

取代宗教真理性而占据了显著地位。

今天，有越来越多的当代哲学家把宗教语言当作非认识性语言来对待。例如 J. H. 兰德尔在其《认识在西方宗教中的作用》中认为，宗教是对人类道德经验和理想的一种想象和象征的回答，一切宗教信仰都是象征性的。照兰德尔说法，宗教象征有四重功能：1. 激发道德行为的意愿；2. 通过其共同的象征物把一个群体结合起来；3. 把只能通过诗和象征才能表达的体验的性质传达出来；4. 在人们的体验中唤起、强化和澄清世界的神圣性一面。兰德尔承认宗教对人类生活具有重要价值，但同时却把它当作一种纯粹入世的关切。在这里超越的上帝仅仅作为人们头脑中的观念而存在，而不是宇宙的创造者、维护者和终极实在。约翰·斯图亚特·穆勒则把宗教的真理性 and 有用性区别开来。尽管宗教的真理性令人怀疑，但它对社会的效用却是不容置疑的。穆勒指出：“宗教的效用本是不需要加以肯定的，直到为宗教的真理性所作的论证在很大程度上不再能说服人为止。”^①他认为，若是在文化和社会范围内确立宗教的价值，那么宗教即便不是真实的也是有用的。甚至有许多新教牧师也顺应这种思潮，只满足于在道德教育、精神健康、国民风气和家庭生活等领域履行职责。

但是在希克看来，“侍奉崇拜上帝与‘对宗教感兴趣’之间，有一种深刻的区别。”^②用实用主义的价值观来代替客观的宗教实体的传统观点，只能削弱宗教，使宗教丧失根基。哲学家和宗教批判家罗素曾说过：“我能尊敬那些争论说宗教是真的因而应当相信宗教的人，可是对那些说宗教有用因而应该相信，说

^① 希克：《宗教哲学》何光沪译，北京三联书店 1988 年第 174—175 页。

^② 同上书第 176 页。

去探究它是否真实只是浪费时间的人，我只能感到深深的不满。”^① 希克指出，宗教陈述只有与实在相联系才能被保护在有用的基础上。

既然这种流行倾向的哲学前提是真假范畴不适合宗教信仰，那么究竟应该把宗教语言理解为认识性、事实性语言即经验上可验证的语言抑或非认识性、神话式语言就成为问题的关键。希克在宗教事实与宗教神话，或事实语言与神话语言之间作了明确的划分。他力图说明两点：首先，“肯定基督教信仰的核心内容具有真正的事实特征至关重要。”^② 这里预含了一个逻辑推论，即基督教的基本信仰必须被确立为宗教事实，而神话语言又必然不是基督教信仰的核心部分。其次，事实性信仰是宗教信仰的基础，神话信仰是次要的，必须依附于事实信仰。

希克并不认为宗教语言必须是命题式的，因为他完全认识到在宗教经典、教义和其他宗教作品中神话、象征和诗等非事实性语言表述的重要地位。而且他也承认在基督教历史上，关于某一点究竟应该看作神话还是事实往往会有激烈的争论。例如前文所述，希克本人就曾因否认耶稣乃童贞女玛利亚所生是个事实陈述而与基要派发生冲突。尽管如此，今天几乎没有哪一位重要的基督教思想家否认其宗教讲道含有大量的神话因素以及圣经中包含的神话因素的宗教意义。问题在于神话是否作为人类精神的推动力而发挥作用？神话是否揭示了深刻的真理？真理是否必须是字面性的以及真理是否必然与客观事实相对应？希克强调指出，由于宗教神话目的在于补充或修饰事实性信仰，因而区别于一般诗意相象的任意性。这种神话总是严肃的神学意图的产物。例如，升天的基督将坐于圣父右边审判众

^① 罗素：《为什么我不是一个基督徒》。参见希克：《宗教哲学》第176页。

^② 巴德罕编：《约翰·希克文选》，伦敦麦克米兰出版公司1990年第19页。

生的神话，表达了对耶稣基督君临世界的信念，但这个神话必须植根于对上帝以及他在基督中活动的实在性的非神话信仰。因此，只有在真正事实性信仰的范围内才能确立非事实信仰的重要意义和有用性。如果宗教信仰的整个范围都被看作非事实信仰，那么它们就不可能拥有依赖与客观实在的联系而具有的这种意义。因此神话的价值是次要和派生的，必需寄生于非神话信仰之上。”如果一组神话获得完整性和自主性，它也就因此而丧失其认识价值。”^①

区别神话和事实的标准是证实原则。在《上帝和信仰全域》一书中^②，希克还区分了神话语言与理论或假说语言。理论有真假之分，它至少在原则上能够通过某种经验手段得以证实或证伪；如果它既不能证实也不能证伪，则无意义可言。神话能够引导人们的行为，但它既不能也不必在人类经验范围内证实或证伪。因为神话只是讲述故事，唤起对某个对象的相应态度的实践真理，而不具有字面真实性。可见，希克认为有两种类型的真理，即能被某种客观参照而非人们行为或倾向所确证的事实真理，以及能够被所唤起的行为和倾向所证明的神话真理。而且，这两种类型的真理具有一定的分层结构，神话真理在一定程度上依赖事实真理，否则无法存在。

希克的宗教语言理论的重要意义可以归结为两个方面：

第一，希克的结论是，基督教如果不想否定自己，就必须坚持其基本断言的事实特征。而且从圣经时代到今天基督教信仰者对宗教语言的实际使用来看，显然可以发现他们的语言充分表达了对上帝真实存在和死后生命的真正信仰。这种信仰需要

^① 《约翰·希克文选》第21页。

^② 参见希克：《上帝和信仰全域》，伦敦麦克米兰出版公司1973年第166—167页。

以信仰者的人生体验来说明，并要求获得终极证实的保证。

第二，希克有关宗教语言尤其是神话语言的论断在其整个思想体系中具有的重要地位。当希克开始涉及宗教语言问题时，他肯定还是把基督的神性以及道成肉身教义作为基督教的核心内容即基本的宗教事实来接受的；而往后他的基督论则有了根本的转变。这种变化的理论基础主要在于他的宗教语言理论。

（二）作为“体验为”的宗教信仰

希克把认识分为两种：对出现在眼前的事物的认识和不在眼前出现的事物的认识。前者称之为知觉或相识，后者属于对事物持相信态度。就宗教范围论，圣经、祷文、赞美诗等意含了通过相识而对上帝的认识，相反，神学文献则是对不在眼前之对象的认识。就是说，圣经以及其他直接表达信仰生活的作品充满了人们与上帝的遭遇，而神学体系却把信仰作为信念，作为一种命题态度。人们往往不是把信仰当作对上帝在耶稣生活中体现的救赎行为的宗教响应，而是把信仰首先作为对神学真理的赞同。希克对此不以为然，他寻求找到一条有效途径，把信仰归于知觉范围而非命题态度。他要证明，与其说由信仰而导致认识上帝这样一种认识形式类似于相信对某个不在眼前之客体的陈述，不如说更类似于知觉出现在我们面前的物质实体。就是说，宗教信仰与其说是命题式信念，不如更类似于感官知觉。

希克从维特根斯坦那里得到哲学启发，指出人们知觉到的许多事物都带有复杂性和模糊性，能够从多种方面予以合理解释。希克援引了维特根斯坦在《哲学研究》中提出的“看作”理论。维特根斯坦注意到心理学教科书中经常出现的拼图迷画。如雅斯乔的鸭—兔画，该画既可被看作面向左的兔头也可被看作面向右的鸭头，这里每根线条在两方面都有其作用并同等重要。

或者是一幅抽象画，可以被认作是杂乱无章地涂在画布上，也可被看作充满灵感和表现的伟大艺术作品。可见在视觉意义上，“看作”可以从不同方面知觉出不同的特征或意义。希克把这种视觉上的“看作”扩展为整体情境意义上的“体验为”信仰理论。

首先，“体验为”的要素是纯粹视觉的“看作”外加其他感官的同等物。例如我们还可以把鸟的翅膀扇动声听作一只在飞翔的鸟。就是说人们可以通过所有相关感官的共同作用来认识一个知觉之物的复合意义。“体验为”指的就是这种整体意识的最终产物。“体验为”所发展的进一层含义是把二维图画移到真实生活中。例如把田野里的一个真实草丛当作一只野兔，把房屋角落的一个真实黑影看成躲在那里的一个人。就是说，物体本身并没有发生变化，但观察者的知觉可能会出现差异。同时，不同的知觉又会伴随不同的心理期待。相类推，无神论者把发生在人们生活中和人类历史上的事件体验为纯粹自然的事件，而有神论者则把它体验为其中传达了上帝的临在和行为。

但是对比日常感官知觉所具有的那种强制特征的客观性，“看作”和“体验为”的认识方法岂不有强调宗教认识性陈述的主观和随意性之嫌？对此希克的论点是，一切经验行为（而不仅仅是宗教经验）都是“体验为”，亦即都有某种主观性。例如一把饭叉，在原始人眼里也许就是带有玛纳的灵物，或认作致命的小型武器、用以挖掘的工具等等；只是由于它是我们文化中的一件通常用具，我们才无可置疑地将它认作饭叉；但如果没有用以把它认同于饭叉的饭叉概念，也就不会产生这样的认识行为。同样，人们对一件自然物的认识也是在应用概念，因而总比当下知觉到的内容要多得多。例如我们把一个飞行物认作鸟，那么这个陈述就不但包含了我们并没有在当下观察到的形状、结构，而且还包含了它的过去、未来以及它对各种假设情

形的反应。“认识或认同就是依据某个概念去体验为；而我们的概念就是在某种特定语言环境中获得其生命的社会产物。”^①在“体验为”等同于认知的意义上，可以说一切有意识的经验行为都是“体验为”。

希克承认在对某物的正确认识和“体验为”之间存在着差异，例如人们或许会把一只在海面歇息的海鸟错当作一块浮木。但希克认为，正确的认识和错误的认识都可用认知来涵盖，所以认知可以在一般意义上使用。从这个意义上说，“一切有意识的经验行为都包含了认知，这种认知超越了对象提供给感官的内容，因而是一种体验为。这就意味着日常非宗教性的知觉活动与宗教性的经验行为具有共同的认识论特征。”^②一切有意识的经验行为所包含的认识内容要超过对象呈现于感官本身的内容，具有对象不曾提供给感官的意义。对生活的宗教体验同样也是对超越感官范围的某种整体意义的意识。因此，所有认知行为都蕴含了一定的解释因素。

宗教经验的对象是上帝，它不同于任何其它存在物，因而这里仍存在着一个问题：一般来说，把A看作B的前提是与B相识；那么一个从未清晰看见过上帝行为的人就有可能不把某个事件看成上帝的行为，结果这个事件对他而言也许只有纯粹自然的解释。对此希克认为，如果人们象学会使用其它概念然后通过这些概念去认识事物那样，学习“上帝的行为”这个概念，并拥有认识典型事例的能力，那么从模糊的事件中看出宗教意义就不困难了。

但是对作为饭叉、兔子之类物体的意识毕竟与对作为往往还是模糊的上帝之行为的意识极不相同，因此还需要从认识结

① 巴德罕编：《约翰·希克文选》第38页。

② 《约翰·希克文选》第39页。

构上进一步在宗教意识与人们对其它方面的意识之间建立起联系桥梁。希克还是从分析“体验为”的认识论特征着手，指出知觉活动可以在不同的意识层次上发生。如果 X 和 Y 互不相容，那么 A 不可能既体验为 X 同时又体验为 Y。但如果 Y 是在不同层次上对 X 的补充，情况就大相径庭。例如我们可以把天空飞翔之物看作一只鸟，进而看作一只鹰，再进一层看作一只正在猎食的鹰；这里对后者的体验既意含了前者又超越了前者。希克还强调指出，把某物认同于 X 或 Y 或从某物体验出不同层次的意义，都包含了认识主体的某种相关倾向性。例如我们把饭叉与帮助我们进餐的器具联系起来就包含了对待饭叉的倾向态度。

情境作为更为复杂的意义单位与作为单独对象的意义单位有共通性。情境由众对象构成，有其自身独特的意义，这种意义超越其构成物的单独意义；换言之，“情境唤起它自身相应的倾向反应。”^① 情境的意义也可有不同层次，其中较高层次意含了较低层次。例如面对一个行将淹死在大海的人，在纯粹自然意义上可以简单地看作消失在波浪下的一种形式；但在此客观意义之上还有一层伦理意义，即可以把这情境体验为冲上去营救的道德挑战。这种道德意义是在对整体情境的认知中出现的。而一个人之所以意识到这情境的道德意义是因为他是一个道德存在物；之所以以道德的方式体验事物是因为他是道德的方式造就成的。

宗教意义属于更高层次的意义，这个意义层次把整个人类、人世所发生的事件以及这个世界都看作与上帝的存在相关，因此宗教信仰就是对世界以及在这个世界上发生的事件的宗教形式的“体验为”。宗教意义既包含又超越道德判断，不过它们之

^① 《约翰·希克文选》第 39 页。

间的关系远为复杂。虽然上帝临在之感往往含有某种普遍的或特殊的道德要求，但人们也可能在纯粹自然环境的荒野中感觉到上帝；再者，当思维完全沉浸在祈祷或沉思时，上帝临在之感还可能在没有任何特殊环境关系的情况下发生。然而即便是通过大自然或神秘冥想而产生的上帝意识最终也会导致伦理意义，即在此世为上帝尽责。

希克继而通过反映在圣经中的信仰历史来验证宗教信仰作为“体验为”的观点。他指出，在“旧约”中，人们完全可以感受到先知们对上帝积极地临在于他们历史中的鲜明意识。先知们不是提出一个假设然后回头应用于事实那种意义上的历史哲学，相反，他们只是在报道对当时发生的事件的实际体验，他们意识到自己生活在救赎史之中。概言之，他们在“体验为”。就“新约”言，基督教赖以建立的主要信仰是把耶稣看作主基督。使徒们把耶稣认作主基督不是他们所采纳的关于他的一种理论，而是使得往后基督教语言和理论发展起来的体验。耶稣作为主是他们与他遭遇中既定的一个经验事实，以这种方式来看待耶稣，就是分享了那造成新约文献的信仰，即“体验为”的方式。

希克指出，这种信仰理论还包含了另外两点结论：1. 以基督为榜样去体验这个世界，相应地也就是按照基督在他自身生活中的教诲和显示的信仰去生活，这本身就包含了基督教的道德伦理倾向。2. 它反映了启示的本质。启示和信仰是相关的概念，信仰是人们对神的自我揭示行为的响应。但上帝启示自身的方式并非某种压倒一切性的显示，这给了人们认识上的自由，可以承认或不承认他的呈现。例如当使徒意识到耶稣作为基督时，法利赛人和罗马人并不承认。所以只有当启示遇到相应的人类信仰响应时它才会成为现实。对上帝临在和行为的非强迫性认识，使得人类在与上帝的关系上具有了自由和责任。

“体验为”的理论只是从描述性或现象学的角度为宗教信仰的认识论结构提供了分析，它并不确保信仰内容的有效性。至于宗教体验本身之真实或虚妄、合理或荒唐，则是需要讨论的另一问题。

（三）宗教信仰的合理性

在《上帝存在之论证》一书中，希克对各种传统的和现代的上帝存在证明，包括设计论、或然率、宇宙论、道德论和本体论等证明都作了十分中肯的批判，指出这些论证并没有一种使人相信上帝存在的理性说服力。在此基础上，他提出了一个问题：在没有这类证明的情况下，有神论者相信存在着能被遭遇到的上帝，这是否合理而有效呢？

希克指出，传统有神论往往把上帝存在作为通过理性而揭示的某种东西，即某种推论的结果；信仰的合理性等同于论证的健全性。其目的是要建立一座理性推理的桥梁使信仰圈外的人进入这个领域。但对绝大多数普通人来说，“即便在找不到任何逻辑错误的情况下，神学证明的效果实际上也等于零。”^① 这有点类似于俗界的所谓“谈恋爱”，其实爱情并不是“谈”出来的，而是“感受”出来的。同样，信仰者的宗教信仰乃是建立在其体验基础之上。从历史上看，对上帝的哲学证明只是支持和肯定信仰，而不是创造信仰。问题不在于是否能从零开始证明上帝存在这么一个抽象问题，问题在于相信自己与上帝有某种接触的人是否在确信自身体验的实在性方面属合理的行为。希克相信他们的确如此。

这里希克首先区分了一点，即命题本身无所谓是否合理，它只有好坏、真假之别；合理与否的是人及其信仰行为。而信仰

^① 希克：《上帝存在之论证》，伦敦：麦克米兰出版公司 1970 年第 106 页。

行为的合理性则要依具体情况而定，主要是所信命题与信仰者据以相信的论据之间的关系。按照 X 先生所依据的材料，P 命题值得相信，所以 X 先生的信仰行为是合理的；而 Y 先生所依据的材料使得 P 命题不值得相信，那么 Y 先生的信仰行为则是不合理的。“因此对上帝存在之合理性问题是具体的个人在拥有他使用的材料，或一群人共有一类材料时，其信仰行为的合理性问题。”^① 上帝存在这一命题是否值得相信，取决于对相关的具体材料的评估。

这些被信上帝者用以作为其信仰的重要根据而不信者不曾获得因而不予考虑的材料或证据就是宗教经验。信仰者的信仰基础乃在于非信仰者所不曾拥有的宗教体验材料，因此信仰行为的合理性变成了有神论者在拥有明显宗教经验的情况下信仰上帝的权力。“有神论者无法期望证明上帝的存在，但尽管如此，他仍然可以表明他相信上帝的存在是完全合理的。”^②

回答这个问题的方法是在宗教徒对上帝的意识和普通人对物质世界的意识之间建立类比。一般人都把物质世界作为独立于自身而存在，自己必须予以考虑的一个外在环境。但众所周知，要在哲学上建立外部世界的客观性太困难了，而每个精神健全之人都把客观世界作为一种自然信仰来接受。这种自然信仰体现在我们的语言中，在本质上成功地与人类生存的要求相符合。人们之所以接受所知觉的这个世界的实在性是因为对这个世界我们的知觉经验有一种给定性或非自愿性的特征，接受这种自然信仰能使我们有效地行动。因此人们有充分理由信赖知觉经验；经验的主观性并不能排除信赖经验的理由。对知觉经验的习惯性接受合乎人类理性，否则会被视为荒唐和不合理。

就宗教经验言，“在上帝临在中生活”的意识并没有采取直

①② 希克《上帝存在之论证》，伦敦：麦克米兰出版公司 1970 年第 109 页。

接看见上帝的形式，而是把历史和个人生活中发生的事件体验为传达了上帝与人们的交往。因此宗教体验不同于非宗教经验之处在于不是意识到一个不同的世界，而是对同一个世界有着不同的经验方式。被体验为只有纯粹自然意义的事件被宗教徒体验为同时还有宗教意义，还传达了上帝的临在和行为。但是，就有神论传统下的杰出宗教人物而言，对上帝的宗教体验具有与对客观世界的知觉经验同样的真实性。它具有类似的非情愿性和强迫特征。当他们与上帝生活在一起时，他们发现他们的体验确证了他们自己与之遭遇的上帝的实在性。希克得出结论，对所有这些人来说，信仰上帝与绝大多数人相信外部世界同样合理。

希克当然明白这种类推所包含的明显差异：每个人都能感觉到并且不得不感觉到外部客观世界，但在对上帝的体验方面具有这种压倒一切性质的人却相对太少了。所以也许他们对这样一种神性关系的断言应被抛弃，就象人们习惯上不理睬妄想狂和酒精中毒者的经验陈述一样。但恰恰相反，那些主要宗教人物往往被当作人类历史上最有知觉力的人。例如有亿万人民认为耶稣体现了人类本性的理想实现；穆罕默德也被另外无数人奉为生活的最高楷模。再如“旧约”中的先知们，一方面上帝对他们具有如此不可抵挡的真实性，同时他们的社会和政治判断比他们的同代人要透彻深刻的多。因此希克指出，认为这些主要宗教人物有心理疾病似乎太不合理。不过希克并不同意来自他人经验断言的普遍有效性。如果一个人在其显明的宗教体验基础上确信上帝存在是合理的，那么另一个人在缺乏任何这类体验的情况下无法确信上帝存在也必然是合理的。”^①但另一方面，对宗教楷模们所谈内容有一定充分认识的人至少会感

^① 《上帝存在之论证》第115页。

到，这些楷模更全面更广泛的体验给予他们权力去信赖自己较无把握的和局部的宗教意识；同时他们也会觉得，那些不承认上帝存在的人也许在生活中已经遭遇过上帝，只是他们没有意识到而已。

（四）宗教信仰的证实问题

传统基督教和犹太教信仰把上帝存在这一基本陈述当作事实断言。当代实证主义思潮认为，一个命题的真与假必须有可以经验到的不同。如果它的真与假没有可被观察到的区别，这个命题在认知上就无意义可言，它就不构成一个事实陈述。意义问题对上帝信仰造成了极大的冲击，现在必须解决的问题是这种信仰是否会对人们的期待产生什么真正的差别。正如安东尼·福罗在《神学与证伪》的论辩中指出的，一种信仰只有产生某种差异才有真意。他明确表示，在今生今世中，教育良好、见多识广的上帝信仰者与上帝非信仰者，他们实际上的信念和期待本质上一致，因此上帝存在在认识上无意义可言。希克对此持反对态度。

希克不认为上帝干预这个世界。特别的神意、得到回应的祈祷和奇迹在其神哲学中没有地位。这主要是由于超心理学的进步，对假想的“奇迹事件”的纯自然主义解释已开始变得有效了。但如果上帝不干预我们这个世界，信仰他对人们的期待会产生任何差别吗？

希克以为答案在“末世证实”之中。在上帝的目的终将胜利方面，这种观点对基督徒死后生命的希望最为重要。为此希克先就证实问题提出了他自己的论点：1. “所谓命题 P 被证实意指发生某事清楚显示了 P 是真实的，”^① 排除了对 P 的合理怀

^① 《约翰·希克文选》第 68 页。

疑的理由。神学命题的证实是人类参与其中的证实，所以应该把它“当作逻辑—心理概念而非纯粹的逻辑概念”^①，因此证实应在主动语态中使用，如“我证实”、“你证实”。P 被证实就是说有人已证实了它，这其中还意含了其报告结论被普遍接受的可能。希克强调，对事实断言的证实不同于逻辑证明，它首先指的是对已知命题的真实性予以确定的一种经验。事实的真并不等于逻辑上的必然真。就经验的真实性而言，单纯逻辑上的错误可能性并不构成合理怀疑的理由。

2. 证实往往被解释为对某种预测的证实，这种预测经常有条件限制，有时为了证实它，必须亲自置身于某一场合或完成某一特定行为。例如，只有走进隔壁屋子才能证实“隔壁房间有张桌子”的命题。

3. 尽管证实意味着原则上可以被任何人所证实，但并不是说人人事实上都已证实了它或将在某一刻证实它。一个特定个人能否进行这种必要操作是一件偶然之事。

4. 通常情况，证实与证伪是对称的。对一给定的假说，如果 A 发生表明该假说为真，那么 B 发生则表明该假说为假。如“隔壁房间有一张桌子”就属这类情况。但证实与证伪也有不对称的时候，即一个命题有可能在原则上可证实但不可证伪，如命题“ π 的小数值中有三个连续的七”。在我们求出的 π 值中找不到三个连续的七，但这道求值演算可以无限进行，三个连续的七也许会在我们目前尚未达到的某一位开始出现。所以这个命题如果是真的，有朝一日会被证实；如果是假的，则永远不可能被证伪。

5. 肉身死后仍有持续的意识存在这一假说，就属若为真则可证实，若为假则永远无法证伪的命题。这一命题包含了一个预测，即人在肉体死后仍有种种有意识的经验，包括回忆自己死亡的体验。倘若这预言为真，就会在人自身的经验中得以证实；如果为假，则永远无

^① 《约翰·希克文选》第 69 页。

法成为在经验中加以检证的事实。这一原则并不足以使该假设沦为无意义，因为如果它的预言为真，其为真是可以为人所知的。^①

希克指出，以上证实概念的所有这些特征都关系到“上帝存在”这一宗教断言的证实。他认为末世证实的观念是健全的，唯有它才能确立有神论的事实特征。为此他用了一则比喻来说明这种观念：两个人沿着一条大道相偕而行，并共同体验着类似的艰难困苦和快乐怡适。对基督徒来说，今世生活就象通往天堂的一段旅程，他盼望着灿烂辉煌的命运。而无神论者认为这条路漫无边际，此生只是一次非走不可又毫无目的的漫游。这种期待上的差异为他们体验这段旅程的方式赋予了不同的精神色彩。前者把旅途中的欢乐看作鼓励，艰险当作考验；后者顺则安享之，逆则顺受之。他们对途中面临的问题并无不同的企盼，他们不同的期待只与路程的最后终点有关。只要走完路途的最后一步，孰对孰错就会判然分明。因此在基督徒和无神论者的人生观之间存在着真正的差异，这种差异是个实在的问题而非仅仅感觉问题。因为如果的确存在着死后生命，如果这种生命将符合基督徒有关上帝意志终将胜利的预期，那么这种差异将得以证实。

希克的末世证实理论发表后曾引起学界的热烈讨论，在此基础上他进一步补充了自己的观点。

逻辑经验主义认为，只有X存在与不存在能够造成人们经验到的差异，那么X存在才有意义。希克则进一步指出，“经验到的差异”包括完全和结论性的证实以及各种程度不一的确证。前者即完全排除合理怀疑，希克将之称为“认识决断”。证实本身又依赖具体内容分为简单证实和复杂证实。例如“隔壁有一

^① 《宗教哲学》第200—202页。

张桌子”即属前者；“某人是个诚实的人”则属后者，因为这需要长期的观察。复杂证实本身包含了不断的确证过程直至最终的“认识决断”即完全排除合理怀疑。“简单证实和复杂证实的区分可以使我们在对有神论陈述的证实问题上避免错误途径。”^①

上帝就其概念言是无限的存在，他是存在本身而非一个存在物。因此即便在天界，上帝的存在也不是象其它事物那样是一个可以简单观察到的对象。人类经验的本质是有限的，如果不把神的存在当作受限的事实，那就得承认末世证实的直接命题不是“上帝存在”，而是宇宙进程的有神论解释的真理性。但这并不回避上帝存在的问题，因为有神论说明本身离不开上帝；只是全知全能之类上帝本质的无限性又无法包容于这一有神论解释中。现世是个宗教意义模糊的世界，这使得人们与上帝之间存在着认识距离，因而既为进一步确证上帝留下了余地，同时也为对上帝的自由响应创造了可能。当上帝对人的创造过程不断向着末世状态中的完成展开时，对上帝的信仰也就会得到更进一步更为充分的确证。而在完善的有限人类的创造过程得以完成的终极状态，人们将生活在与上帝的无障碍的交流之中，此时有神论信仰的大量确证将构成认识决断状态，即上帝存在的信仰已没有任何合理怀疑的余地，在末世生活中，人们一方面生活在对上帝的无障碍意识之中，同时不可期望经验到上帝存在的无限性。

末世证实理论依赖于死后生命具有能够想象的可能性。但本质上人是在当下存在中自知的具体造物，因此设想我们自身死亡之后还能生存究竟有何意义？

在死亡问题上，西方宗教思想有两大渊源。一个是希腊传

^① 希克：《宗教多元论问题》第115页。

统的以身心二元论为基础的靈魂不朽说，但它遭到了从康德到当代分析哲学的批判，也经受不起来自现代心理学经验观察的反驳，在 20 世纪渐形没落。另一个则是希伯来传统的肉体复活说。这种复活不是指尸体从坟墓中复活，而是指上帝再创造和再构造身心合一的个人，这样的个人作为精神性肉体居住在一个精神世界中，有如我们的肉身生活在今世。希克从这条源自圣经的思想路线出发，试图通过对该教义的重新解释来建立它的可想象性。这种解释称为“复制”理论。它指出，如果上帝在另一空间创造了我们的精确复制品，即复制品“与我们目前的身体特征有充分的一致性，与我们目前的意识有充分的记忆连续性，对我们而言就是同一个人的一种新环境中再次复活。”^① 这样，把尘世生命与复活后的生命联系起来个人认同标准也就确立，死后生命的教义也有想象的可能了。希克指出，从根本上说，对死后复活的信念是信仰上帝的至上目的不受死亡限制，以及他对人的慈爱将使人超越自然死亡而存在的一个必然推论。

希克通过末世证实理论和对死后生命的解释回答了实证主义对宗教陈述的实际意义问题的挑战。换言之，宗教陈述不能在此时此刻得以证实并不意味着它就是无意义或荒谬的。基督教本质上具有末世论倾向。正是期待中的那个未来才构成基督教生活的最终实现；而基督教的断言如果是真实的，也将能够在终极状态得以证实。

（五）希克的神正论思想

基督教神学认为上帝全知全能，具有完全的善和仁爱，但为何这个世界还会有天灾人祸之类恶的存在？在解释这个问题

^① 《约翰·希克文选》第 80 页。

上，传统的主流方法是奥古斯丁式的思想路线，即从原罪观念出发，认为正是原罪带来的堕落才导致整个人类和自然界的和谐；这种神正论发展为用自由意志说来解释恶的问题。另一种则是早期希腊教父伊勒奈乌斯的思想方法，即把进化过程中的人类看成生活在充满挑战和造就人的世界中的尚未完善的造物。希克的神正论思想正是渊源于后者。

伊勒奈乌斯本人并未提出一套完整的神正论思想，但他和其它希腊教父如亚历山大里亚的克莱门一起，奠定了一个思想构架使得神正论有可能不依赖人性堕落的观念，并与有关人类起源和发展的现代知识相调和。这一构架的中心思想是把上帝创造人类的过程分为两个阶段。第一阶段是上帝按照自己的形象造人；第二阶段是把人类造就成他在基督身上所启示的那种有限的与上帝的相像性，即把在精神和道德上尚不完善的人类造就成上帝的儿女。这后一阶段是正在进行中的更为艰苦和漫长的创造过程。在这种思想构架中，人类的完善存在于未来而非存在于过去。希克指出，今天的人们也承认，不曾有任何证据表明在遥远的过去人类曾生活在充分实现了的“上帝儿女”的理想状态中。“如果我们由于人性堕落一词在基督教传统中的神圣地位而继续使用它，那么它必定用以指在我们实际所是与在神的意图中我们终将所是之间巨大的鸿沟。但我们必须清楚地意识到，理想状态不是已经拥有而后失去的东西，而是一个未来的、尚未实现的目标。”^① 其实现是一个持续的创造过程，最终的完成有赖于来世。

希克认为，人的不完善性和发展性表现在两个方面：1. 由于人类生活在宗教意义模糊的世界，因而对上帝有一定的认识距离。“人在与其创造者的关系上具有某种真正的，甚至可怕的

^① 《约翰·希克文选》第92页。

自由。”^①这使得人类既有认识，崇拜上帝的自由，也有怀疑上帝存在的自由。这样才能让人们自由地去认识和爱他们的创造者。2. 人类的道德本性。上帝创造的人类为什么不天生拥有一切完善的美德，而代之以长期艰苦的斗争生活来获得它们？希克的回答是，行为者在面对各种挑战和诱惑的情况下，通过自己作出负责的选择而获得的德行比之无需付出努力而天生赐予的善更有价值。所以说，如果上帝的目的是创造体现最高价值的善的人类，那么他创造的人类就不会是已经完善的存在物，而是能够通过自己的自由选择获得更有价值的善的尚不完善的造物。这两种考虑的最终目的是在神的王国中充分实现人类在精神和道德完善方面的潜能。

那么人类和这个世界是否适合于这一假说呢？希克指出，自利的动物性是人类的基本事实，多少世纪来，它不但表现在个人的自私方面，而且还造成了奴役、剥削等许多复杂的社会邪恶。然而上帝正是在这个有罪的世界的有罪的人类本性中逐渐创造自己的儿女，使之脱离自利的动物性。当人们自动响应上帝对他们生活的要求，改变他们的自私本性时，人性的创造也就发生。对上帝的要求构成了道德善的各个方面，从人际关系中无私的爱到努力结束剥削奴役，建立社会公正。

除了道德之恶外，在我们这个世界的结构中还有另一类苦难之源，如风暴、洪水、地震疾病等等。人们不禁要问，全能全善的上帝为何要创造一个如此险恶的世界呢？希克认为这其实关系到何种世界为创造的第二阶段提供最为适合的环境的问题。人类在道德、精神和智力方面的发展是挑战和响应的结果。基督教把这个世界看作造就灵魂或造就人格的地方，这就要求人类所处的环境不是一个毫无痛苦毫无压力的乐园，而是一个

^①《约翰·希克文选》第93页。

遭遇挑战、解决问题、面对危险的世界。这个世界既真正包含了痛苦、挫折和灾难，也真正包含了幸福、成功和胜利的可能性；它按照普遍的、确定的法则运行。人类只有处在这样的客观环境中，才能发展出勇敢、坚毅、慷慨、仁慈、博爱、无私等更高的道德品质。总之，道德上的不完善和一个充满挑战和险恶的客观环境是上帝创造完善的有限人类的进程的必要方面。“接受生活带来的种种逆境、痛苦和不幸，目的是要使这些苦难能转而发挥一种正面的灵性上的作用。”^①

但是社会和自然方面恶的惊人数量和强度使人们必须面对这种神正论假说的有效性问题。希克指出，其有效性的基础在于死后生命和末世证实。显然，最终导致完善的人类共同体的造就人的过程不可能在此世完成，绝大多数人在没有获得完善性之前就已告别人间。“我们大多数人的生活悲剧是，在我们尚未完全出生就已离开人世。”^② 因此要达到人性潜能的充分实现，只能有赖于肉体死后生命在另一存在领域的延续。而且，如果要问造就灵魂的工作是否值得人们承受人生所有的艰苦和忧伤，基督教也一定要以来世的好处来说明；这好处之大足以抵得过向它前进路途中所遭遇的一切不幸。

希克的伊勒奈乌斯式神正论与奥古斯丁式神正论的区别也决定了他们在末世论上的不同。希克认为，在末世状态上帝对人的拯救必然是“普遍拯救”而非“天堂与地狱”的对立。人的创造过程出现罪恶和苦难是不可避免的；希克的神正论把赦免的根据建立在对终极状态下无限和永恒的善的信仰之上，并认为唯有赦免和拯救包含了整个人类历史的所有人，才是上帝创造人的目的的最终实现。人性的全部潜能的实现构成了“天

^① 《宗教哲学》第91页。

^② 《约翰·希克文选》第103页。

堂”。这样，“地狱”就不再是奥古斯丁式的观念，即永远无法赎免的永恒痛苦，而是意味着“今生也常经历到的涤罪性的受难之继续，它最终将导致更高的天堂之善。”^①因此地狱观念是“一个神话，一个十分有力而意味深长的象征，它象征着在人与其创造者的关系上，人的自由所固有的严肃的责任。”^②

但是，如果人类具有接受和拒绝上帝的真正自由，那么个体是否有可能通过自己的自由选择而最终与创造者相分离呢？希克承认这是一个问题，但他仍坚持相信，对人类自由的充分肯定与上帝的创造活动最后获得普遍成功终将达到一致。因为上帝的恩典将把人们吸引到神这边；而且，人类的本性是上帝赐予的。上帝创造人类这个事实一方面并不否定人的自由意志，同时却又限制了自由意志。人类“在本质上属于宗教动物”^③是希克解决这个矛盾的原则。受造于上帝的自由赋有某种趋向上帝的偏好，人们迟早都将在各自的时间，以各自的方式走向上帝，最终实现普遍的拯救。人类生活在尘世的意义就在于，在这个长期的造就灵魂的过程中，通过自己对上帝和善的自由响应，成为“享有永恒生命”的上帝儿女。

三、与世界宗教对话的希克思想

希克到伯明罕大学任教后，很快卷入了该地区的政治生活，并开始关注和考察当地移民所奉宗教的崇拜活动。这些经历对希克的神学意识和敏锐性产生了深远影响，以后希克又在印度和斯里兰卡对印度教和佛教进行了一年的潜心研究，这种影响得到了进一步加深。其结果是他本人先前接受的许多假设，诸

①②《宗教哲学》第227页。

③希克：《真理和对话》，伦敦希尔顿出版公司1974年第149页。

如基督的唯一性和在他名外救赎的不可能性,似乎不再有效,希克神学研究和思想的方向开始转变。希克致力于沟通基督教和世界其它大宗教的关键点在于从基督教传统的基督论着手,把基督教的基督中心论改变为上帝中心论。希克进行的另一项主要工作是把他在基督教构架中发展出的理论进行修正,使之适用于其它宗教。在此基础上,希克确立了自己对世界各大宗教的基本立场和态度。

（一）希克的基督论思想

希克思想最明显的转变表现在他的基督论中。在希克发表处女作《信仰与知识》(1957年)的时候,他与传统基督论的观点还是基本一致的。他说:“……正是在耶稣基督这一历史人物之中,上帝以一种独特和最终的方式向人类揭示了他自己。”^①“我认为,在关于基督的基督教信仰基本要求范围内没有任何辩论的余地。”^②1958年他还曾撰写过一篇评论:《唐纳德·拜里的基督论》,批判拜里相当不正统的自由主义基督论,指责其维护基督人性的努力破坏了基督的神性一面。而往后希克在基督论方面的思想发展离教会的正统教义越来越远。

希克在1966年发表的《基督和道成肉身》一文标志了他在基督论上的关键转变。该文的结论是,耶稣只具有由上帝的爱所引导的人性和由上帝的爱所驱动的属人的意志;耶稣意识到他的爱就是上帝的爱,但他并没有把他本人当作上帝或圣子。该文尽管尚未完全抛弃传统基督论主张,但已为此确立了基础。希克偏离耶稣基督的神人双性原则显然有悖于传统教义,这与他从基督教和其他世界宗教的关系背景出发来考察基督论有直接

^① 希克:《信仰与知识》,纽约康乃尔大学出版社1966年第216页。

^② 同上书第220页。

关系。

希克在伯明罕大学发表的题为《神学的核心问题》的就职演说把世界宗教对基督教的挑战列为当代神学面临的主要问题之一。这个问题可以归结为一个人究竟是基督教、穆斯林抑或佛教徒等都受制于他赖以生长的特定地域。同时各宗教又都有相互排斥的真理性要求。正是解决宗教间真理性要求的企图使他远离最初所持的传统基督论立场。

希克认为，回答世界宗教对当代神学挑战的良策就是在世界宗教范围内推进神学的发展，即建立一种全球神学。这种神学的理论前提是把神学看作一种受制历史地理环境的人类现象，同时肯定上帝之爱的普在性。这种神学赖以建立的基础是神的普遍的启示而非在某一特定宗教内的特殊启示（如“圣经”），其原则是宗教多元化，其结果是在基督教内部进行希克所谓的“哥白尼革命”，即以基督为中心的信仰图式转变为以上帝为中心的信仰图式。

显然，基督的唯一性和道成肉身教义有碍于这一神学使命的完成，因此希克必须重新考察基督的本质和意义。他的思考角度主要是宗教语言：道成肉身语言究竟是字面意义的语言还是神话意义上的语言。如果是后者，那么道成肉身的观念与其它宗教的类似神话有何联系。这些问题使他在基督论上有了根本变化。

希克在1973年出版的《上帝和信仰全域》一书中认为，是早期团体而非耶稣本人和他的亲传门徒把神性赋予了耶稣。只是当关于神圣子嗣身份的语言从犹太人的语言环境转移到希腊罗马文化环境中，耶稣的神格化才得以发生。“犹太人从诗篇中熟悉‘上帝之子’的语言；他们对基督事件的体验首先表达为耶稣是弥赛亚，而关于弥赛亚上帝在《旧约圣经》中曾说：‘你是我的爱子’；因此耶稣的神圣子嗣身份在往后被理解为他与圣

父上帝同一实体。这最终导致了耶稣乃上帝肉身化的结论。”^①

次年，他又在另一篇文章中^②明确地把耶稣乃上帝肉身化的表述理解为诗意的、象征的或神话的而非字面的陈述。

1977年发表的《上帝肉身化的神话》使希克有关基督论的立场得以充分阐述。该书引起广泛注意和强烈反响。希克的主要观点表述在其中的《耶稣和世界宗教》一文中。现将该文内容梗概介绍如下。

首先，他在对基督教和佛教所作的比较研究中发现，耶稣并不是唯一一位被提升到神的地位的古代宗教人物。耶稣和佛教奠基人乔答摩从人类导师上升到神的形象具有类似过程。起先作为觉者的乔答摩并未称为神，他只是达到涅槃境界，即完全超越自我，与永恒的超个体实在合为一体的人。尔后大乘佛教发展了三身理论：肉身（应身）是已经成佛的并为他人指点迷津的人，乔答摩便是其中之一；福身（报身）是享受天境的佛，地上之佛乃天上之佛的肉身化；法身是绝对的实在，众佛在法身中最终合为一体。“作为人的乔答摩被看作超越的、先在之佛的肉身化，就如同作为人的耶稣被看成先在的逻各斯或神子的肉身化。”^③大乘佛教中超越的佛与法同为一体，正象基督教中圣子与圣父共为一体。乔答摩是肉身的法，耶稣是肉身的道。因此我们可以发现，不同的宗教传统在对各自宗教创始人的看法上具有的共同宗教倾向：用他本人不曾使用的词来形容他。用后辈追随者形成的某种信仰体系去理解他，这种宗教比较得出的另一种结论是，不能将上帝在基督中的道成肉身作为一个完全唯一和史无前例的现象，除非否认基督教之外人类宗

① 希克：《上帝和信仰全域》第116页。

② Whatever Path Men Choose is Mine.

③ 《约翰·希克文选》第108页。

教经验的重要性。

希克意识到耶稣和乔答摩间的重要差异是复活问题，但他指出，就圣经时代的人们而言，复活经验并不象在当代信仰者眼中所具有的那种非同寻常性。耶稣使凡人起死回生的事迹“表明了他在上帝神意中的特殊地位，但并不等于就可把他看作真正的神。”^①

其次，希克分析了人们对耶稣的最初理解到最终把他神格化的过程。他指出，耶稣对上帝的特殊密切的意识，以及因此而具有的精神权威和作为新生活赐予者所具有的大能，使得门徒以他们文化中最高贵的词来表达对耶稣的尊崇。这其中保罗曾把他称为亚当第二，约翰使用了逻各斯观念，但最主要的发展还是从把耶稣当作犹太人的弥赛亚开始，直至尼西亚会议把他确定为圣子、三位一体的第二格、道成肉身而达到顶峰。显然，神亲自出现在人类生活中的观念在古代世界相当普遍，因此耶稣在当时文化环境中被神格化并不奇怪。在旧约中，一个人被称为上帝之子由来已久。如“耶和華曾对我说，你是我的儿子，我今日生你。”^②“我要作他的父，他要作我的子。”^③弥赛亚原意就是大卫系谱中的尘世之王，但上帝之子只具有隐喻和神话的意义，在对王的神性和他与上帝关系方面从没有形而上学概念的表述。耶稣被早期教会看作弥赛亚体现了这种犹太文化传统。如“他要为大，称为至高者的儿子，主上帝要把他祖大卫的位给他；他要作雅各家的王，直到永远；他的国也没有穷尽。”^④随着基督教神学数世纪的发展，耶稣的弥赛亚称

① 《约翰·希克文选》第110页。

② 《圣经·诗篇》2：7。

③ 《圣经·撒母耳记下》7：14。

④ 《圣经·路加福音》1：32-3。

号的意义有了非常重要的转变，成为圣子、三位一体的第二位格。这种转变在“约翰福音”中已露端倪。希克认为，耶稣神格化的主要原因之一是耶稣门徒与神和解的宗教体验。他们把耶稣的死当作为人类赎罪的牺牲从而使人类获得新生，因此得出结论他本人必定是神。耶稣被尊为上帝之子，且从圣经中隐喻性的上帝之子发展为往后教义系统表述中的形而上学解释，这是在当时文化氛围下表达耶稣意义的有效方法，并由于宗教本身固有的保守性，最初数世纪中用欧洲的神话和哲学来表达耶稣的重要性的这种方式至今仍保留在基督教日常语言中。但试想如果当时福音东传印度的话，也许就会用印度文化来表达耶稣的重要意义了。因而对于同一种精神实在，各种文化都有其相应的表达方式。

第三，就宗教言论，希克认为需要考察对基督的既定表述的逻辑特征，即它究竟属于事实陈述还是一种价值判断，其意义是字面性的还是属于隐喻、象征或神话性的。在耶稣的双性方面，尼西亚信经所断言的耶稣不仅具有隐喻意义上的神性和人性，而且具有字面意义上的神性和人性；他是确实和字面上的道成肉身。显然，耶稣作为人有其确定的字面意义，如在智力、知识和能力方面的有限和受制于特殊的文化及地理环境。但是他作为三位一体的第二位格，圣子取肉身降临人世的意义究竟应如何理解？希克指出，古代世界对此提出的每种解释都被归于异端，而现代的解释，无论来自自由主义还是传统立场，没有一种被认为对基督的真正神性及他的充分人性作了妥当说明。总之，所有试图解释而非仅仅断言道成肉身教义的努力都被认为失败了。而正统教义只是坚持耶稣既具人性又具神性，但它无法为这种观念提供任何内容，就是说这种观念没有任何确定的意义。而“在没有解释的情况下说拿撒勒历史上的耶稣同时还是上帝，无疑于说用铅笔在纸上画出的圆形同时也是方形

一样荒诞无稽”。^①希克认为我们有理由相信，“道成肉身教义的真正旨趣和价值不在于叙实性而在于表现性，它不是断言一个形而上的事实，而是在表达一种价值并唤起某种态度。道成肉身教义不是一个可以读出的理论，而是一则神话。”^②因此希克要求回归到道成肉身语言的原初意义上来。

希克在否定道成肉身教义事实特性的前提下肯定了耶稣的意义，指出他是这样一位历史人物，通过他，人们发现自己生活在上帝的存在中并发现上帝对人们生活的意义。耶稣是一位在与上帝的完美关系中表现出真正人性的楷模。在通向上帝方面他如此高于众人，以至他作为一个拯救的中介而位于众人 and 上帝之间。希克对耶稣作为神这一事实的否定，其目的是要把基督教的中心从基督转向上帝，从而为基督教与其它世界宗教的对话真正打开大门。他认为只有这样，耶稣这个人物的意义才能充分体现出来。

希克指出，基督教与其它世界宗教相遇时面临的问题是，如果耶稣是字面意义的道成肉身，如果只有通过他的死以及人类对他的响应，人类才能得救；那么通往永恒生命的唯一道路就只能是基督教信仰了。在历史上，这种字面理解给基督徒与生活在其它宗教传统中的人类多数之间的关系造成了不和。况且整个人类的仁爱上帝只让生活在一个特定文化和地理环境中的人得拯救实在令人难以置信。由此希克提出了他的全球宗教观。他认为一方面，人们必须肯定上帝对所有人都有相当的仁爱而非独钟于基督徒；同时还必须承认，对人类尘世生活的唯一启示由于既定的地理和技术限制在过去根本不可能，因而在实际历史条件下依靠人类自由而实现的神的自我揭示必然要采取不

^① 《约翰·希克文选》第 117 页。

^② 同上书第 118 页。

同形式。就是说，在人类整个宗教生活中都可看到神的作用。

希克正是在这种多元背景中看待基督教，看待耶稣的作用和意义。他以圣雄甘地为例说明，如果没有基督教正统教义围绕耶稣而设置的障碍，其他信仰的人将更易于认识耶稣并把他引入他们的宗教生活。这种引入不是置换而是加深和扩大与上帝的关系。甘地尽管不是宗派意义上的基督徒，但他承认，耶稣受难的榜样是他奉行非暴力信仰的原因之一。甘地否认尼西亚信经加诸耶稣的光环，而是从新约，尤其是基督的登山训道中汲取灵感。他说：“耶稣对我意味着什么？对我来说，他是人类最伟大的导师之一。在他的信仰者看来，他是上帝的独生子。我是否接受这一信仰会使耶稣对我生活的影响有所增减吗？他那一切崇高伟大的教导和教义会因此向我关闭吗？我不这样认为……耶稣与上帝亲密的关键存在于耶稣自己的生活中；他表达了上帝的精神和意志。正是在这个意义上我把他看作并承认他是上帝之子。”^①

希克相信，耶稣的深远影响既在教会之内，也在教会之外；如果真正历史上的耶稣从尼西亚会议确定的基督论中解脱出来，将更有可能成为灵感的源泉和世界的榜样。

那么这样一种激进的观点是否会被基督教内部所接受呢？希克认为也许神学批判会走圣经批判的道路。人们已经把亚当和夏娃、伊甸园、上帝6天创世等故事当作神话来看待，但这并不妨碍这些神话在人们生活中所具有的强大推动力和真理启迪性，同样，即便道成肉身语言不是字面性的，对基督徒来说，耶稣基督作为人将仍然是救赎的有效手段。

^① 甘地：《耶稣对我意味着什么》，第9页—第10页。转引自《约翰·希克文选》第123页。

（二）对末世论和死后生命的再思考

希克认为对死后生命的信念是宗教信仰赖以确立的最终根据，因此他把关于末世证实、死后生命的理论阐述看作使宗教哲学具有实在意义的关键。随着他把神学重心转向与世界其他宗教的对话，他势必要求把自己这一核心思想作一番重新考察。

希克在1960年发表的《神学和证实》一文中曾指出，基督是上帝对人目的之最终实现以及人们对无限存在之上帝的信仰的根本保证；其根据在于“他（上帝）使人们在基督中认识了他自己，”^① 在于基督作为上帝的道成肉身而具有的神圣权威。“由于上帝的无限存在超越人类经验范围，因此对他的信仰无法依靠观察证实；但是通过消除对基督权威的合理怀疑，这些信仰能够得以间接证实。对圣父之国中圣子权柄的体验将确证这种权威，同时也将证实耶稣有关上帝具有无限超越的本质特征的教义的有效性。”^② 就是说，上帝的无限性是个启示真理，有赖于对基督权威的信仰，而基督教导的真实性将在末世状态中得到证实。

基督论上的理论突破促使希克不再局限于在排外性的基督教范围内讨论末世证实问题。他说：“由于不再把耶稣当作上帝的唯一启示，所以我不想把他的教义看成我们对上帝本质认识的唯一来源……根本不清楚耶稣是否确实论及上帝的无限性。他生活在与上帝的密切而直接的意识之中，清醒地居住于天父不可见的临在之内，全身心地服务于对人世的神圣目的。但我们并没有任何证据显示他有机会提出上帝无限性的问题。”^③

因此，末世论将更依赖于个体在上帝临在和上帝之国中的

①②《约翰·希克文选》第83、84页。

③《宗教多元论问题》第121页。

得救而不是对基督的认识。希克对末世论的思考脱离了基督中心论而以上帝（或神圣实在）为中心，并且凭靠一切宗教传统所揭示的宗教经验。他重新考察了自己在基督教构架内发展的末世证实理论，使之适用于其它世界宗教。事实上希克发现自己过去在这一论题上的几乎一切观点也能用犹太教、伊斯兰教和有神论的印度教术语来说明。尽管其末世论的细节需要某些修正才能符合不二论印度教和佛教思想，但这也是可以做到的。当然各宗教传统对终极状态的具体陈述往往有差异，不过从原则上说，人类面临的一个基本问题“不是基督徒、穆斯林、印度教徒或佛教徒对真理的解释是否能够在人类经验范围内得以最终证实，而是作为与自然主义的宇宙解释相对应的宗教真理说明是否能够得以最终证明。”^①自然主义世界观和宗教世界观的主要分野在于前者把人类经验限制于此生范围，而后者则企盼超越今生限制的某个目标。

人类的归宿问题是个全人类都要思考的问题，因而也是希克全球神学的一个主题。为此希克曾专门写了《死亡与永生》一书，对各大宗教有关死后生命的信仰作了百科全书式的说明。在此基础上希克发现，各宗教在面对死后生命问题时，用各自的语言表达了三点深刻的共同期待。

第一，要求实现人类精神的巨大潜能。虽然自然主义或人道主义都充分肯定人类未来在智力和道德等方面进化发展的可能性，但今人却无法参与其中，他们充其量只是实现未来远景的中介。而宗教“不仅肯定今人作为通向未来某个结局的手段的价值，而且还肯定其已经作为某种目的的价值。”^②基督教有关每个人都是上帝儿女的思想，佛教关于人人皆有佛性，都能

^① 《宗教多元论问题》第 125 页。

^② 同上书，《宗教多元论问题》第 135 页。

达到涅槃境界的思想；奥义书关于梵我同一，轮回解脱的思想都表达了这种信念，而事实上在不同宗教传统中圣者的生活及神秘主义者的体验充分揭示了已经在我们之中实现的人类潜能的各个方面。例如基督教通过耶稣的生活使人们看见了人性所具有的完善面。解脱、拯救、进入永生等观念意味着每个人在与神圣实在的联系中都能实现无限美好的可能性。

第二，各大宗教都认为，这种人类潜能的实现并不是永恒保持当下这个自我封闭的个体存在，而是要超越它。耶稣要求人们爱人如己，施舍和宽恕他人；充分响应这种号召的人就会不再寻求自我，而成为上帝恩典和仁爱的媒介。犹太教要求人们的生活完全遵守神的律法，伊斯兰教要求人的自我完全服从安拉的意志。东方宗教如印度教和佛教则告诉人们单个的自我本质上虚幻不实，因而要人们追求真实的梵或涅槃的无我境界。这些宗教或者认为自我是堕落和导向罪恶的东西，它使人离异其真正的基础和目标；或者认为自我是在谄或轮回之中的一种自我假定的幻觉。这些教义的中心思想就是，为了进入永恒的生活，当下的自我必须学会否弃自己，放弃自我的存在要求。尽管各宗教对于终极的概念差异很大，但它们都集中于自我超越和人际关系上，即人类潜能的实现并不意味着构成一个个完善的孤立单位，恰恰相反，是要超越自我界限组成一个互爱的完善共同体。基督教中对吸收于上帝至福直观之中的神秘期待，印度教中的梵我同一等等都说明了这点。

第三：这些宗教都认为，“既然终极目标是一个超越个体自我界限的状态，那么为了达到这个目标，当下有意识的自我就应该自觉放弃以自我为中心的存在；而宗教的作用就是带领人们完成这一至关重要的抉择。”^①正是在这“堕落”的造物或虚

^① 《宗教多元论问题》第 137 页。

幻的自我之中，发生了这种自由的响应和有意识的实践；而福音或真理的要求和允诺也正是用来引导当下不完善的自我。

希克从对生命的宗教理解出发，认为自我超越的完成即人的完善要求有个死后生命的延续历史。这里希克坚持了伊勒奈乌斯关于上帝造人两阶段理论，并认为作为有智慧的动物逐渐转变成上帝儿女的第二阶段即心灵造就将不为尘世所限，还会继续下去，因为绝大多数人直到告别人世时显然在精神和道德上极不完善。在希克的思想体系中不存在永恒的地狱和终极惩罚的观点，传统的炼狱观念也获得新的解释：它发生在今世和终极状态之间，指今生结束时仍处于自我中心状态的个体转变到超越自我，生活在完美的人性归一状态之中的那么一段时间延续；它揭示了道德和精神成长的可能性。但如何把握死后生命的具体图景呢？

考察到各宗教对死后生命的具体景象所作阐述的差异，希克觉得应该从与自然观相对立的人类整体的宗教经验而非从某个特殊宗教出发去把握死后生命的教义，因为很可能“不同传统所珍视的不同期待最终将证明是部分正确部分错误的。”^①所以只有融合了各个宗教传统因素的全球神学才有可能为死后生命勾画出最合理的概图。

希克吸收了密教经典和《藏人死亡书》的某些观点，提出了对死后生命的初步设想。他指出，肉体死时，有意识的人格继续存在，并暂时进入一个依赖精神的世界，即 bardo^② 阶段。在彼世界我们将经历由尘世生活中的记忆和欲望的素材所构成的某种梦境，由此给我们提供了一个自我揭示自我判断的机会，使我们意识到我们自身在尘世生活时尚被潜藏的特性，并以此

① 《宗教多元论问题》第 124 页。

② 密教名词，指灵魂在人死后与转世前之间所处的中间或超凡状态。

形成新的不同的希冀和渴望。而在 bardo 阶段之后，我们将进入另一个形体化的存在之中，基督徒将其盼为复活。

虽然如果复活或再生被考虑发生在这个星球时，这种观念容易遭到强烈的反对，但是在佛教和印度教经典中的许多证据也指出再生一般发生在另一世界。^①根据这一修正，该观念可以与许多现代基督教解释复活教义的方法（以宇宙或空间系统的多元性为基础）相调和，同时希克也用他前文介绍的“复制理论”证明了这种可能性。

希克相信，经过众多世界来对各种挑战作出自由响应和反省的一个生命系列，为逐渐趋向神圣实在，最终导致神对人类目的的实现的人生旅途提供了最适合的手段。生命系列能使人类在宗教和道德上逐渐进步，最终导致与神圣实在的结合。基督教依靠基督的榜样和帮助以及“圣经”的智慧来努力趋向实在，别的宗教则凭靠指引他们的其他宗教人物和神圣经典通向同一终极目标，各宗教传统在追求终极价值方面是百虑而一致，殊途而同归的。

希克完全明白，对固守自身宗教传统教义的人来说，他的这种思考推论肯定太离奇了，但他的出发点是要在全球范围内勾画一个能包容东西方末世论基本特征的大纲，并丰富人们对永恒实在的理解，他的目的已经达到。

（三）希克的宗教多元观

传统上各宗教都坚信唯有自己才是真正的宗教，并竭力显示本宗教教义的精神优越性以及信奉该宗教的共同体的道德优越性。面对宗教间相互抵触的真理要求，希克赞同坎特韦尔·史密斯看待诸宗教的新角度，即把具体宗教看成作为共性的由

^① 参见希克：《死亡和永恒的生命》，《伦敦：科林斯出版公司，1976，第36页。

人类对神圣的终极实在的响应所构成的精神状态（即信仰）在不同的历史文化传统中表现为不同的形式。这些传统就是由众多宗教因素和文化因素构成的一个个独特的图式，如印度教传统、佛教传统、儒教传统、犹太教传统和伊斯兰教传统等。这些传统所构成的宗教文化乃是“人类类型、气质和思想方式的多样性的表达。”^① 或者如保罗·蒂利希所言，文化是宗教的载体，这些文化又各各独立于它者而存在。希克正是从人类对神的响应或者说对得救和自由的终极追求与附加于其上的宗教文化传统的关系出发来建立其宗教多元论的基本观点。

作为一名基督徒，希克自然是从基督教文化的角度出发来思考二者关系问题。他纵观历史指出，在过去，“诸如印度教、佛教、犹太教和伊斯兰教等宗教，被普遍看作奇怪而黑暗的异教残余，它们完全不敌基督教而沦为教会传教热诚的固定目标。而现在，大家都不同程度地开始意识到，我们的基督教历史只是各种宗教生活之流的其中之一，而每种宗教生活都有它自身独特的存在形式、思想和灵性。”^② 面对作为实体的其它宗教传统，基督教有三种可能的选择，即排斥主义、包容主义和多元主义。

排斥主义是基督教的传统反应，它认为只有自己才拥有真理，在基督教传统之外的人无法得救。这种唯我独尊由于关于拯救的法律概念而得以强化。如果说上帝眼里人类地位的变化，即从人人分有亚当的原罪到由于基督在十字架上的牺牲而使赦免成为可能，这样的观念构成了拯救，那么相应地个人的响应就应建立在对基督的信仰上，拯救也自然限制在基督教范围之内。但希克指出，如果把“拯救理解为人类生活从以自我为中

^① 《宗教哲学》，P275。

^② 希克：《上帝有许多名字》，伦敦麦克米兰出版公司 1980 年第 7 页。

心到以实在为中心的实际转变，那么拯救也就不必限制在任何一个历史传统范围之内了”。^①这种理解意味着拯救的过程不但发生在某个特定传统内，而且有可能在多个传统中进行。事实上，随着传教浪潮的衰退，其它大宗教的复兴，以及基督教传统面临的不断增强的世俗化问题，已经使得这种排斥主义的态度在基督教主流中逐渐消失，尽管基要派仍强烈地保持着这种情绪。

包容主义同样肯定基督是救赎的唯一源泉，但它既可用关于救赎的法律概念也可用有关拯救的人类存在转变概念来表达。就前一种理论言，上帝对人类的宽恕和接纳已经由于基督之死而成为可能，而且这种恩典并不局限于以明确的信仰行为响应基督的人。基督替人类赎罪在上帝和人类整体间的永恒关系上完成了一种转变，达到了和解，而无论人们是否意识到上述事实。后一种理论认可把拯救看作人类生活向以神圣实在为中心的逐渐转变，并承认这种转变不仅发生在基督教内，而且发生于所有其它世界宗教范围之内。但它强调这是基督——普遍的神圣的逻各斯，三位一体的第二位格——作用于所有世界宗教的结果；在其它宗教传统内部以及个体和社会向神圣实在的精神转变之中，都有“不为人知的基督”存在并发挥作用。所以唯有基督徒能够认同拯救的根本，因为他们遭遇了道成肉身的这一源泉。

希克指出，包容主义的问题在于它包含了令人困惑的内在矛盾。例如卡尔·拉纳曾提出著名的“无名基督徒”概念，认为那些并无明确的基督教信仰但仍寻求按上帝意愿行事的人都可被看作名誉基督徒，尽管他们本人并不承认这点而坚持自己是穆斯林、印度教徒等等。拉纳的思想反映了既肯定拯救的普

^① 《宗教多元论问题》第32页。

遍性但又不放弃传统的教会之外别无拯救的古老教义的典型包含主义立场。但是，如果人们承认其它宗教信仰徒有他们作为非基督徒的真正意识和他们对自身信仰和共同体的自觉认同，那么给他贴上基督教标签充其量只是一种空洞的姿态而已。而且，如果给他们赋予了这样的标签，那么坚持把所有人领入基督教又有何必要呢？如果承认不依靠基督教会也能得救，那么要人们改变信仰岂不多此一举？

因此多元主义是包容主义观点的逻辑结论。它坦率地承认人类对终极实在响应的多样性，承认拯救或自由的道路也存在于其它宗教传统之中。“用基督教神学术语来说，即存在着多种神启，这使得关乎拯救的多种形式的人类响应成为可能。”^①

希克清楚知道大多数神学家坚持包容主义这种逻辑上站不住脚的立场的需要；这种需要产生于对传统道成肉身教义作字面理解的责任感，它肯定了基督教是救赎的唯一源泉，因为上帝以一种完全独特的方式在基督中揭示了他自己。对此希克指出，以往数十年间神学界提出的对道成肉身教义的一种自由主义解释即程度基督论（degree Christology），为摆脱这种困境提供了一条有效途径。程度基督论将“化身”一词用于指上帝圣灵的活动或上帝恩典在人类生活中的作用而导致上帝意愿在世上的贯彻。在一个人接受和响应上帝的范围内，上帝能够在该个体中并通过他产生作用，这就是上帝的拯救行为在人们生活中的具体体现。圣灵的感召和启示并不局限于耶稣生活中，也在不同程度上出现于所有自由响应上帝的人之中，因此上帝在基督中的自我揭示，比之上帝在那些寻求与上帝相结合、与上帝的意愿相和谐的圣人之中的显圣，只是程度而非种类的不同。尽管程度基督论本意并非推动基督徒接受宗教多元论，但它仍然

^① 《宗教多元论问题》第34页。

创造了一种可能性，即“把上帝在耶稣中的作为与上帝在其它伟大的中介者内的行为看作同属一类，”^①同样卓绝。所以虽然持程度基督论的人可能仍然完全坚信他们自己的信仰要在基督教团体中通过基督的作用来完成，但他们完全可以承认，上帝无处不在，并向所有那些向他敞开生活的人显示自己而无论他们属于何种宗教。

因此希克认为基督徒接受宗教多元论是可能的。宗教多元理论包含两个主要方面，首先，各宗教传统都肯定存在着一个终极实在或终极价值，与它的认同就是我们最终的拯救和自由。同时这些宗教也都意识到，神（或实在）是一种奥秘，我们的语言、思想和感官都无法充分把握这个终极实在，其无限性和永恒性远远超越人类的有限想像和经验范围。因此实在本身与人类经验和思想到的实在之间存在着差别。这种差别被基督教神学表达为无限、永恒、自存的和先在、独立于创造的上帝，与同人类有关为人类所知的作为造物主、救世主和神圣者的上帝，或蒂利希所谓上帝和“超越有神论上帝的上帝”之别。其它世界宗教也都有类似认识，如印度教的无德之梵和有德之梵之别，以及道教的“道可道，非常道，名可名，非常名”之说。希克写道，上帝“不是与其他东西并存的一个东西或宇宙的一个部分；他也不是归属于某个种类的存在。因此他不为人类思想所限定或包容，我们无法对他的本质划定界限，说他非此莫属。如果我们能够充分地界定上帝，描述出他的内在存在和外在界限，那所界定的就不会是上帝了。”^②

其次，人类认识上帝的局限性可以导出多元论的思想核心：既然终极实在无法为人类完全把握，那么“我们的思想所洞察

① 《宗教多元论问题》第36页。

② 希克：《上帝和信仰全域》第139页。

所围绕的上帝仅仅是个有限的部分的上帝形象。”^①也就是说，各宗教传统认知神性实在的方面各有不同。希克接受康德区分自在之物和现象界的认识论思想，将其应用于描述神的宗教语言上。自在之物就是神性实在，没有人认识其本来面目；而现象就是人们对实在的不同认知。宗教意识不是对神的一般性意识，它总是采取各种特殊形式，并且有某种基本倾向性。以某种特定方式去体验也就包含了在特定方式 范围内行动的倾向状态。例如基督教把神认识为“上帝和主耶稣之父”，也就自然要以耶稣的宗教和道德教导去生活。宗教意识的各种特殊形式的形成有赖于神性实在的临现，而“这种临现进入意识则是依靠在世界各宗教传统中发挥作用的不同系列的宗教概念和宗教意义结构。”^②希克强调宗教经验形成过程中，思想和概念的创造性作用。

希克指出，有两个基本的宗教概念支配着宗教经验的整体形式，一个是把实在经验为**人格神**，另一个是把实在经验为**非人格的绝对**。不过人们实际遭遇到的不是一般意义的神或绝对，而是经过图式化或具体化而被赋予特殊形式的神或绝对，这种图式化依靠分化成不同文化的人类历史来实现。“存在着造就人和参与人类历史的各种具体途径，正是在这些不同途径之中神性实在的临现被特征各异的方式所经验”^③就人格神论，基督教传统经验到的是**圣父上帝**，伊斯兰传统认作**安拉**，而对印度教言之则是**湿婆**、**毗湿奴**，等等。上帝的每个“名”都代表了神性实在的一个不同特征。这些特征得自不同信仰团体对神人相遇的不同解释，但人们都能从各自的信仰中找到生存的终极意

① 希克：《上帝和信仰全域》，第139页。

② 《宗教多元论问题》第41页。

③ 同上书第41页。

义。从多元论的角度看，把湿婆、雅赫维等当作仪式神是不明智的，毋宁说唯一的神被不同地描述着，其原因有如一切其他人类经验一样，对上帝的体验必然被不同人类共同体的不同文化传统和历史经历所图式化或具体化而各有特色。这种思考同样适用于用非人格的绝对来把握终极实在的宗教传统。“绝对”在不同的宗教传统中也被图式化为法、梵、空、道或涅槃等。这些术语内涵间的差异反映了对实在的不同理解，而究其原因则在于受到不同宗教传统“所提供的概念框架和精神训练的影响。”^①

希克强调指出，对实在的这种有神或无神的认知，都有某种共同的救世效力。基督教对上帝的响应能够真正带来得救和自由，但这并不意味着对实在的其它响应就必然是无效的。各大宗教都提供了从自我中心向实在中心转变的有效途径。在希克眼里，不存在什么唯一的真宗教，只有对神的临现的多元式有效响应。

那么，在承认其它宗教存在之合理性的前提下，能否依据某种标准为诸宗教划分等次呢？尽管事实上每个宗教都倾向以自己为标准，但希克认为，根据任何一种客观标准去为诸宗教分个高下都是非常困难的。

各大宗教通往终极实在或终极价值的“方法、真理和生活”都是由那些超凡地响应实在的神人中介者，即杰出的宗教奠基人指明的。人们对他们的响应，就是通过神的中介对神的响应。这些神和实在的中介者具有三点共同特征：1. 他们都是道德楷模，2. 他们都揭示了一种作为终极善的实在图景，并要求人们以此生活，3. 他们揭示的实在图景能占据人们心灵并显示改变人们生活的力量。这三点因素构成诸宗教传统的共同基

①《宗教多元论问题》第43页。

础，因而都应予以同样的尊重。

然而由这些主要宗教人物发动的宗教运动所扩展开的宗教文化远离了他们本身。希克试图用两种客观手段来衡量宗教文化复合体，考察它们之间分出等次的可能性。首先就理性手段言，希克指出，理性对考察和评价各种不同的基本宗教经验和与这些经验相关的实在图景无能为力。理性考察虽然对宗教思想的系统解释，如基督教、伊斯兰教的神学或佛教、印度教的宗教哲学原则上是可能的，但任何比较都无法得出某宗教教义理论高于其它宗教理论的结论。应该承认，各宗教的杰出代表都获得了第一流的理论成就。因此理性工具无法为各宗教文化传统划定等级。其次就各宗教文化的精神和道德成果而言，“如果每一个基督徒和穆斯林，每一位印度教徒和佛教徒，都充分实现了他们各自遵奉的理想，那么他们就将在与所有人类伙伴的根本性的相互接纳和亲善的关系中生活。”^① 自我中心是贪欲、虚伪、剥削和邪恶之源，否弃和超越自我是这些宗教的普遍要求，而履行这一共同伦理理想也就是在尘世实现了人人皆兄弟的目标。同时还必须看到，在历史和现实中，每个宗教传统都以不同方式结合了人性的弱点；曾包含有暴力和战争、奴役和压迫等等。因而各大宗教都是各有所长，互有所短；以人类的判断力去估价比较各拯救系统的功过是非从而排出等次，是不可能的。人们能得出的最终结论是，正如我们在所有宗教传统中的圣徒那里看见的那样，这些宗教“在从自我到实在的转变中具有相同的效力”，^② 它们都能够在某种神圣性中帮助人类克服自我，从而遭遇和体验最终的实在，获得最终的永恒价值。

因此就基督教论，虽然基督对基督徒起着关键的作用，但

① 《宗教多元论问题》第 83 页。

② 同上书第 87 页。

并不意味着就是所有人得救和自由的唯一手段。拯救的最终根据是实在，即被基督徒体验为的圣父上帝。基督教信仰者在保持其基督徒身份的同时也应尊重其它宗教教徒保持其身份的自由，这是希克多元论的另一个方面，也是对其它宗教途径也能通向拯救的承认。然而宗教身份的独立性并不妨碍宗教传统之间在更广泛的对话和相互作用基础上的神学观会聚。希克确信，信仰者介入和参加不属于自己的宗教传统，有可能认识到实在的其它方面和响应实在的其它途径。信仰间的对话和交流不在于改变对方的信仰，而在于在人类生存和价值问题上相互丰富与合作。希克并不期待“一个单独的世界宗教的出现”^①，但他对出现一个世界神学的可能性兴意盎然。他说：“全球神学的构想显然太庞大，需要许多人和团体经过数代人时间的通力协作。世界各宗教间的不断对话是这项工作的基础，”^②

四、结 语

作为一名知名的神学家和宗教哲学家，希克触及了诸如宗教认识论、末世论、神正论、基督论、上帝之存在等许多神学问题，但最引人注目的还是他的宗教多元观及他对基督教和世界宗教对话的浓烈兴趣。希克讨论的问题是当代神学面临的尖锐问题，更是未来神学必须面对的问题。下面我们从希克的最终理论结论即宗教多元观出发，对他的整个思想体系作一番回顾考察。

与其他神学家不一样，对希克来说，宗教多元论问题首先是一种生活经历和生存体验而不是一个学术问题。希克在回顾

① 希克：《上帝有许多名字》第 21 页。

② 同上书第 22 页。

自己思想历程时曾说，当他在思考神正论，尤其是罪恶、死亡和永恒生命的问题时就得出结论，“任何在理的基督教神正论都必须肯定所有上帝受造之物的普遍得救。”^①仁爱的上帝对芸芸众生的超越具体宗教传统界限的普遍拯救是希克宗教多元观的先设假定，它预含了基督中心向上帝中心的神学观转变以及所有世界宗教寻求的最终目标是推动人们从自我中心转向实在中心（即神或非人格的绝对）的结论。为了肯定普遍拯救，他必须考察各宗教揭示的拯救之道以及它在各宗教信徒中激起的相应反响。使从事这项工作成为可能的首先是他本人与多种族多宗教背景的移民团体的直接接触。当他介入不同宗教世界时，他已经实际体验到了宗教多元观的现实要求。这无疑影响了他的神学思想。他说：“由于偶尔参加一些清真寺、犹太会堂、佛寺和（锡克教）谒师所的崇拜活动，在我看来显然有某种与基督教会基本相同的东西出现于这些宗教中，即人类向一个更高的神圣实在敞开他们的心扉。这个实在被认为是人格的、善的，它要求人与人之间保持正义和友爱……但每种宗教信仰都被其信仰者相当自然地理解为唯一和绝对的真宗教。”^②

这种宗教多元观需要神学理论和宗教哲学为自己开辟道路，奠定理论基础。希克从中年起，兴趣中心从与西方哲学的对话转向了与世界其他宗教的对话，开始了一次新的神学探险；所幸的是，尽管希克在前期和后期所涉及的主要神学内容有了很大不同，但在理论上一脉相承，可以构成一个有机的神学体系，前者是后者的逻辑前提和基础，后者是前者的必然推论。

希克神学体系无论从时间还是逻辑上都是以宗教认识论领先的，他在宗教认识论，尤其是宗教语言问题上确立的观点，对

① 《上帝有许多名字》第 17 页。

② 同上书第 17—18 页。

他以后的神学理论发展影响巨大。

宗教语言问题在希克认识论中占据重要地位的原因在于1. 语言在当代哲学和神学认识论中的领先地位。2. 尤其是希克对宗教语言中神话、象征和隐喻的理解影响了他对有关基督论的圣经经文的理解。而基督论又决定了他的整体神学观。希克认为, 宗教语言有认识性和非认识性之别、事实断言性和神话式之分。而表述宗教信仰基本内容的语言应该是字面性、认识性和事实断言性的。神话语言属非认识性, 尽管它很重要, 能唤起信仰者的某种态度, 但它不具有字面性的实在意义。所有其它语言形式如诗、神话、隐喻等都必须寄生于字面形式的语言而获得其意义, 否则将丧失其认识价值。而区分神话与事实或神话语言与假说语言的标准则是证实原则, 即能否在人类经验范围内得以证实或证伪。如果一个理论或假设不能证实或证伪, 那么作为认识性语言就无意义可言。神话虽有意义, 但既不能也不必在人类经验范围内证实或证伪。人们在描述神的现象时往往使用神话语言, 因此希克承认神学讲道可以是神话式的。同时, 希克试图用末世证实理论来解决具有事实断言特征的宗教信仰基本主张的意义问题。

希克受康德认识论影响很大。康德区分了物自体和现象界, 指出人无法认识物自体, 只能认识呈现于人类意识中的现象, 同时这种知觉又被主体赋予了各种色彩。希克把康德有关感觉经验的认识论理论应用于宗教体验之中, 认为人无法认识神本身, 而只能意识和体验到神的临在和作为。人在本质上属于宗教动物是希克宗教认识论的出发点。他认为人有一种天然的倾向, 即把周围的环境既体验为自然意义又体验为宗教意义。信仰首先不是命题态度, 而是对体验的某种解释过程。“这种方法假定人们在各种不同的宗教体验形式下遭遇神圣实在和用人们已经发展的神学理论(或教义)去构想这些遭遇的意义之间的区别。宗

教的这两种成份，即宗教体验和宗教信仰，虽然互有区别但不是割裂的……体验提供了我们信仰的基础，而信仰反过来又影响了我们体验所采取的形式。”^①信仰和宗教体验之间的这种关系在希克思想中具有重要地位，也反映了重视人生体验这一当代神学的共同特征。人们对发生的事件及遭遇到的体验有多种解释的可能性，只有通过解释的过程人们才得以理解事件的意义，事件和体验所固有的模糊性也唯有依靠解释过程才得以澄清。这里蕴涵了希克有关宗教体验的真实性和有效性的基本立场，同时也决定了他对宗教的界定。他把宗教看成“对宇宙的某种理解，以及相应于这种理解的生活方式，这种理解涉及超越自然界的上帝、众神、绝对、或者一种超在的秩序或过程。”^②因此宗教并不构成解释本身，不能把宗教看成解释性假说，毋宁把宗教看作对神圣实在的意识和以这种意识为基础的生活。

希克的这些认识论思想在他解决其它神学问题时起了重要作用。信仰与体验的相互关系以及把宗教奠定在人生体验基础之上，为各宗教的存在和相互差异提供了合理性说明，而各宗教存在和差异的合理性又是宗教对话的前提。当希克进入基督教与其它宗教的对话时，面对的首要难题就是宗教间相互抵触的真理性要求。各宗教信仰都包含了各自有关人类本性、上帝或实在的本质、死后生命、拯救、上帝的神意等等的主张。希克已经指出可以通过两种方式来解释这类宗教语言：这类语言或者用以断言某种事实，或者是人类主观心理状态的一种诗意或神话式表达。如果把宗教陈述看作后者，即非认识性语言，那么就没有真假问题，宗教间对话的基础也许就是伦理或人的生存需要。如果把宗教陈述看作前者，那么宗教间的对话势必要

① 希克编：《真理与对话》，第149页。

② 《上帝和信仰全域》第133页。

面对各宗教相互冲突的真理要求；而作为信仰者，又总是把信仰的基本内容作为事实断言看待的。各宗教都有启示出神圣实在的神圣教主或经典，并要求信仰者无条件地崇拜和信仰这些教主和经典；由此而产生的宗教间的互不相容性是宗教多元理论的最大障碍。例如在基督教范围内，基督是上帝的独生子、与圣父同质、是神人间唯一中介这一教义，它所构成的排他性和至上性，即人类只能通过一种方式得救，成为与其它宗教平等和富有成效的对话的主要障碍。基督教的这种优越感同时也会转化为改变而非理解其它宗教的欲望。

因此希克解决宗教多元论问题的关键在其基督论中，而他的基督论又是建立在对宗教语言以及对圣经理解的基础之上。希克论证了基督不是字面意义的圣子、道成肉身，这样的语言只是神话式、隐喻性的而非字面的真理，因而只具有附属意义。道成肉身教义只具有一定的功能，不是基督教的本质部分。

基督不再被理解为唯一的救世者，而是上帝（终极实在）的真正揭示者之一。基督论上的新理解导致了对基督教的新理解，这种理解将开辟宗教对话的道路。希克指出，如果我们把认识的对象即神本身看作无限的存在之物，那么相互冲突的有关真理的主张就变成可以相辅相成了，因为所有的命题都是有条件的，相对的，所以也是有限的；其原因不仅在于人们对认识与观念的性质各有不同的看法，而且还由于受到语言结构和思维结构的局限。人们经验到的只是神圣实在的某一方面或部分，对体验神圣实在所采取的不同形态是可以互补的，各宗教的神学理论由于受制于具体的特定文化和历史，因而最终也是可以超越的。希克提出的建立全球神学的远景构想就是这种努力的一部分。取消基督作为救赎的唯一性意味着各宗教具有同等的救世效力，拯救是一种普遍现象，各种宗教都是对神圣实在的有效响应。拯救的核心内容就是推动人们从自我中心转向以神圣

实在为中心。因此相应地也就要求在基督教内部进行所谓“哥白尼革命”，即超越单一宗教之囿来看待信仰领域，把以基督为中心的神学转向以上帝为中心的神学，以符合宗教多元论的要求。

综上所述，在希克的整个思想体系中，基督论是关键，认识论尤其是宗教语言理论是基础。作为基督教神学家，希克的思想无疑是激进大胆的，尤其是他的基督论思想更具刺激性。《上帝肉身化的真理》一书就指出，希克对道成肉身教义的重新解释无疑于从一辆汽车上卸去引擎或底座。如果没有车灯或喇叭，车还不失之为车，但如果没有引擎和底座，那是否还是一辆车就令人怀疑了。换言之，他们认为对道成肉身教义和基督重要性的传统解释作任何窜改都是不为所许的，但是，要对希克的思想体系发起决定性攻击还需从宗教语言问题着手。圣经中有关“上帝之子”的语言无疑是隐喻性的，因而隐喻是否具有不可约性成为希克体系是否稳固的关键。如果隐喻具有不可约性，那么希克关于隐喻性必须附属于事实真理的信仰结构理论就会遭遇严重挑战。应该说，希克的宗教语言理论基于对语言的传统经验主义解释，所以随着当代哲学、文学、修辞学和神学对隐喻的不断研究，他有关隐喻、神话等非字面语言作用的论断确实表现出脆弱一面。

作为本世界下半叶最重要的宗教哲学家和神学家之一，他主要力图回答的是当代哲学和世界宗教对当代神学的挑战。希克清楚意识到随着地球的日益缩小，以及不同种族和国家在经济、文化、政治和宗教上的相互影响，宗教间的对话势在难免，必须面对。他的勇气和决心表现在他对宗教多元论假说的理论构想并将其付诸公众评判之上，这对于一个教内人士来说是难能可贵的。宗教对话毕竟主要还是信仰者之间的对话，理论上坚实牢靠，又具有兼收并蓄的开放性的宗教多元假说是这种平

等而富有成果的对话的基础和保证，希克是这项工作的先驱之一。无论他的理论构架是否为人所接受（尤其在基督教内部），宗教多元论作为要求已经不可忽视。由于基督教日益意识到其它宗教的存在和对它的挑战，它在自身神学和宗教哲学上作出反应势在必行，日渐重要。可以说，评判和考察希克的思想是这项理论任务的一个起点。

参 考 文 献

1. 希克：《宗教哲学》何光沪译，北京三联书店1988年版。
2. John Hick; *Arguments for the Existence of God*, London, Macmillan, 1970.
3. John Hick; *God and the Universe of Faiths*, London, Macmillan, 1973.
4. John Hick; *Problems of Religious Pluralism*, London, Macmillan, 1985.
5. John Hick; *An Interpretation of Religion*, London, Macmillan, 1989.
6. Paul Badham; *A John Hick Reader*, London, Macmillan, 1990.

古铁雷斯

段 琦 撰

篇 目

一、古铁雷斯的生平及其解放神学思想的形成和发展 ...	(375)
二、古铁雷斯的著述	(396)
三、古铁雷斯的神学和哲学思想	(408)
(一) 解放神学的实践性和阶级性, 与传统欧洲神学的区别	(408)
(二) 论穷人和贫困	(410)
(三) “优先拣选穷人”的神学思想	(413)
(四) 论穷人教会	(415)
(五) 论“基基团”	(418)
(六) 关于“解放”和“解放之实践”的思想	(420)
(七) 论妇女解放和黑人解放问题	(426)
四、古铁雷斯解放神学的影响	(429)
参考文献	(435)



古铁雷斯（1928年—）

L
S
2

1

古铁雷斯

段 琦

古斯塔夫·古铁雷斯 (Gustavo Gutierrez, 1928—) 是当今著名的拉美解放神学家兼哲学家，解放神学的创始人，被誉为“解放神学之父”。他同拉美其他解放神学家，把社会科学和马克思主义的阶级分析法运用到神学中，强调穷人解放的实践，即从不公道的压迫剥削的政治、经济、文化制度中解放出来，从社会和个人的“罪”中解放出来，穷人应掌握自己的命运。他号召教会要同穷人团结一致，全心全意为穷人服务，真正成为一个“穷人教会”。他的立场、观点和神学方法与传统天主教神学大相径庭，曾受到教廷审查，但他的思想在全世界产生很大影响，不仅在拉美和第三世界中，而且在第一、二世界的被压迫人民，如黑人、妇女和一切社会下层群众中都很有影响。

一、古铁雷斯的生平及其解放 神学思想的形成和发展

古铁雷斯于 1928 年 6 月 8 日诞生在秘鲁首都利马的老城区。父亲是克丘亚印地安人后裔，母亲是西班牙人后裔。在这块讲西班牙语的白人统治的国土上，印地安人或有印地安血统的混血种属于二等公民，即属于被压迫民族之列。古铁雷斯家

族也不例外。古铁雷斯回忆道，其幼年时家境十分贫困，父母终日辛劳以求全家温饱。因经济原因，家庭数次搬迁，一度曾搬到里马克贫民区。该区是利马的一个老贫民区，也是古铁雷斯当神父后的工作所在地。家庭处境使古铁雷斯自幼尝到贫困的滋味，懂得什么叫“贫困”，对穷人充满同情，为他日后的解放神学思想埋下了种子。

同拉美大多数家庭一样，古铁雷斯家也是一个天主教徒家庭，其父母信仰十分虔诚。古铁雷斯曾谈到他的家庭和学校对他的影响，使他很自然地成为一名天主教徒。他还谈到他的家庭十分和睦，父母和两位姐妹给予了他许多爱和温暖。这大概也是造就了古铁雷斯对穷人充满爱心的一个原因。

由于古铁雷斯是全家唯一的男孩，在重男轻女的秘鲁社会中，父母自然对他格外优待，竭尽全力确保他能受到比他两位姐妹更多的教育。古铁雷斯也深知家庭供其上学的艰难，读书十分勤奋，加上其天资聪颖，自幼在校成绩名列前茅。但不幸的是，在他12岁时患上小儿麻痹，病魔迫使他躺倒在病床上，其青少年时代基本上在轮椅上度过，之后他遗下终身残疾，成了跛子。

古铁雷斯热爱生活和学习，性格开朗，是位爱社交、有组织才能的人。就在他因病被迫躺在床上或转碾在轮椅上时，他仍坚持学习。除了自己的母语西班牙语外，他还掌握了法语、德语、英语和其父系所属的克丘亚印地安语，这些语言为他日后到欧洲深造以及更深刻地了解印地安人受压迫的苦难史打下了基础。在患病期间，他除了学习外，还结交了许多好朋友。他的家成了朋友们的聚会点，常定期聚在一起聊天、下棋等。他的组织才能自小就显现出来。

疾病使古铁雷斯想当一名精神病理学医生。1947年他考入了利马的圣马库斯大学医学系，重点攻读精神病理学。在学校

中，他是位社会活动积极分子，积极参加学生运动。在这过程中，他更进一步看到了秘鲁的社会现实，开始认真考虑人生的意义。他发现医学无法帮助他找到答案，与此相反，从《圣经》中发现了上帝的召唤，认为应该把他的一生献给上帝和他的人民，于是萌生了当一名神父的想法。他把这一想法告诉了他最亲近的老师赛萨尔·阿罗斯皮德和杰拉尔多·阿拉尔科。这两位老师十分支持他这种专心事奉上帝和人民的念头。这样，他最终放弃了他所热爱的医学，而改攻哲学和神学。在他成名后，有人曾问他当时选择当神父的感受，是否曾考虑过自己的婚姻问题。他很坦率地说，作这一选择，他是经过痛苦的思想斗争，因为他酷爱医学，当然也包括独身的问题。1950年在他获得医学学士学位后，他便毅然转向哲学与神学。他最后下定决心当一名神父是在1952年，即在他24岁时。他先在利马天主教大学学哲学，以后又转到智利的圣地亚哥神学院学神学。根据当时拉美对神父候选人的要求，必须前往欧洲，取得那里的神学硕士头衔。1951年，他被送往欧洲，开始了他的“神学大旅游”。他先后在比利时的卢万大学、法国的里昂大学和罗马的格列高利大学学习。在卢万，他取得哲学和心理学硕士学位；在里昂，他取得神学学位。1959年，他被晋升为神父。1960年，他学成返国。

从1951年至1960年，这十年的欧洲学习生活，对古铁雷斯思想有较大的影响。一是大大开阔了他的眼界。欧洲神学院中，学生来自世界各地。他们带来了不同文化传统和世界观。在同他们大量接触和交谈之后，古铁雷斯看待问题的视野与方法更加宽广，不只是局限在本国、本地区范围内。二是他接触到神学上各种新流派，其中，尤以提倡将宗教信仰与20世纪现代世界密切结合的现代天主教新神学对他的影响最深。欧洲当代著名开明神学家孔卡、吕巴克、达尼埃隆、卡尔·拉纳、勃郎

台尔等人的神学思想都像一把把钥匙，开启着这位青年神职人员的心扉。神学必须与当代世界社会现实相结合，这一点在他脑海中深深扎下了根。他以后的解放神学就是以拉美穷人的实践和经验为基础进行反思的一种神学，实际上也就是把神学与当代拉美世界密切结合的一种神学。

在卢万大学学习期间，他同当代天主教神学家和社会学家霍塔尔特建立了深厚友谊。霍塔尔特对古铁雷斯评价很高，认为他是位超众的学生。古铁雷斯日后在解放神学中所采用的社会学分析方法也许有部分是从霍塔尔特那里学来的。此外，在欧洲学习期间古铁雷斯结识了以后成为拉美重要人物之一，哥伦比亚的卡米罗·托雷斯。两人一见如故，对社会问题的关心及对拉美社会现实的许多共识使他们成为终生挚友，尽管以后古铁雷斯对托雷斯有些做法持保留态度。

1960年，古铁雷斯返回利马，在一穷人教区任神父，此外在天主教大学任兼职教师。在讲课中，他秉承其一些欧洲老师——开明神学家的做法，不仅讲授基督教信仰，还介绍一些思想家，如卡尔·马克思、阿尔伯特·卡缪等人的学说及其对基督教的批判。他说：“我相信，与当代思想对话，尤其是同对基督教进行批判的思想对话十分必要，可以从中汲取营养。”他认为神学必须与日常生活和文化进行对话。他常带领学生就这方面议题进行讨论。此外，他还常带领学生走出教室，深入到穷人中去，了解他们并分担他们的痛苦和忧愁，也分享他们的欢乐。通过这些活动，古铁雷斯对拉美和秘鲁穷人所遭受的苦难有了更深刻的感性认识，更透彻地了解拉美及本国的社会现实。

秘鲁和拉美许多国家一样，历史上曾是西班牙殖民地，以后虽独立，但又遭到新殖民主义践踏，国家经济命脉实际控制在国际金融巨头和世界大银行手中。与欧美一些国家相比，秘鲁是个在政治、文化、语言上都不统一的国家，征服者西班牙

人从来没有完全能够消灭克丘亚和阿伊马拉印地安人的文化和语言。由于西班牙人残酷迫害，沿海地区形成了一种西班牙人与当地居民的混合文化，称为当地（Criollo）文化，同时形成了本地人与欧洲人的混合民族，称为“秘鲁人”，这些人都讲西班牙语。但在离海岸不远的山地中，另一些“秘鲁人”，则强烈地保持其印地安传统文化，不讲西班牙语，这些人在秘鲁属于次等人，备受歧视。秘鲁的城市工人与农民互相没有结成联盟，城市资本主义化，为少数资本家操纵。他们还伙同多国公司拼命掠夺秘鲁的土地和人民财产。殖民主义及其余孽造成秘鲁的分裂：白人、讲西班牙语者、男人统治着有色人种、讲印地安语者和妇女。它造成极少数人富裕和绝大部分人的贫困。

二次大战以来，秘鲁与其它拉美国家人民生活更趋恶化，土地大量集中在少数人手中。大量缺地和无地的农民只能离乡背井涌入城市。古铁雷斯所在的里马克教区中涌入大批从卡哈马卡、阿亚库乔和普诺来的这类新移民。他们满怀希望来到城市寻找工作，可等待他们的却仍是失业、饥饿和贫困。资本家趁机压低工人工资。以往养活六人的工资如今不得不养活八人，儿童死亡率高达50%。不少穷人家庭一天只能吃一餐饭。拉美各国，包括秘鲁的经济一直受美国及欧洲一些国家控制，欠下了国际银行大批债务，每年仅支付欠款利息往往就超过国家的总收入，这些情况造成了拉美和秘鲁的极端贫困。

占拉美人口绝大多数的穷人不仅在经济上极端贫困，在政治上绝对无权。统治者每每打着确保“国家安全”的幌子实施军事独裁。一些国家直接由军人掌权，还有一些则由军人扶植的傀儡当政。为正义而斗争的人士常遭监禁、酷刑和暗杀。穷人要组织起来就定会遭受野蛮镇压。

越深入了解拉美社会现实，古铁雷斯就越感到他在欧洲学到的正统神学与拉美现实差距太大。他重读《圣经》，从中发现

大量有关贫困、社会主义方面的内容。1987年11月，古铁雷斯在接见《在另一边》^①杂志记者采访时提到，他虽然自小就是一位传统基督徒，可只有当他察觉到基督教信仰中的社会信息时才真正开始懂得什么是基督教信仰。他说他是在梵二会议之后，即1965年才真正觉悟到神学必须与拉美社会现实相结合，萌生了解放神学思想。1965年12月7、8日，即梵二会议闭幕前两天，罗马教会正式宣布天主教会应向现代世界开放。古铁雷斯听到这消息后非常兴奋，因为这正是他和他的法国导师们一直主张的。但高兴之余，他又有几分不安，因为他深感拉美人民在六十年代的主要问题并不在此，而在于教会应该如何为正义和解放拉美人民而斗争。他已看到拉美许多仁人志士为此而献身。他深感内疚，作为一位神职人员，他没有把拉美这一活生生的现实与其神学相结合，致使其神学体系仍停留在追随欧洲神学的水平上。他意识到这种欧洲神学体系对拉美是隔靴抓痒，无法解决拉美现实问题。于是他同与他有同样想法的一批拉美开明神学家对传统神学进行反思，看到了以往的神学以及对《圣经》的解释都是站在统治阶级立场、为富人讲话，它们并没给穷人带来福音。如今古铁雷斯已站到底层人民的立场，重读《圣经》，重新进行神学反思，认识到拉美人民首要任务是解放，把他们自己从悲惨境遇中解放出来，自己掌握自己命运。在他看来，穷人最懂得解放的含意。上帝和耶稣是站在穷人一边，将最终带领受压迫者和穷人走向公义的上帝之国。古铁雷斯强调上帝之国在现世的意义以及信仰对处于绝望中的拉美人民的重要性，即给他们以希望。拉美特定的社会环境最终使古铁雷斯形成了他的解放神学思想。

在古铁雷斯进行神学反思中，有三位人物对他影响最大。

^① 原文为 *The other side*。

一位是16世纪西班牙开明神父巴尔托洛梅·德·拉斯·卡萨斯(1474—1566)。他是16世纪西班牙对美洲殖民时第一个敢于为美洲印地安人伸张正义的天主教神父。他不顾殖民当局对他的攻击,一再要求解放印地安奴隶,承认印地安文化。古铁雷斯对他作了认真的研究,吸取了他许多重要思想。如拉斯·卡萨斯强调社会正义与拯救的关系,认为人们如不主持正义就不可能得救,那些剥削掠夺美洲人的西班牙人就不可能得救。古铁雷斯在其后的著作中也不止一处地强调“相信上帝就是做正义(公义)之事。”拉斯·卡萨斯不像当时其它的西班牙殖民者,他从不把美洲人视为“异教徒”,而是把他们视为福音书中的“穷人”,即使不皈依基督教也决不应受到死亡的威胁,指出西班牙人借口他们是异教徒而杀害他们的做法是丧尽天良,全无公义可言。他对那些为奴役和屠杀唱颂歌的基督教神学进行激烈的批判,坚决反对传统神学中把美洲人视为“天生的”低于白人,为奴役美洲人提供论证的内容。与此相反,他开创了站在受剥削压迫的美洲人立场进行神学反思的新的神学思维方法,把自己完全置于与征服者斗争的美洲人这边,创造了“受难的印地安人的基督”形象,谴责剥削压迫者的基督教,给受苦受难的人民传播真正的基督的福音。这些神学思维方法和立场为古铁雷斯的解放神学充分吸收。

第二位起重要影响的人物是何赛·卡洛斯·马利亚特吉(1894—1930)。他是位秘鲁社会学家,提倡用马克思主义阶级分析方法去解释和看待秘鲁社会。他本人同古铁雷斯一样,是天主教徒,也是印欧和印地安人混血种。他提倡发挥拉美人自己的文化价值和宗教,不追随欧洲文化。他同情穷人,提倡社会主义,主张理论联系实际,这些思想对古铁雷斯神学思想的形成有很大影响。实际上,古铁雷斯其后创立的具有拉美特色的解放神学就是发挥了拉美人自己的宗教文化价值,而不是简

单地照搬西方神学。古铁雷斯在神学中运用马克思主义阶级分析方法，把阶级斗争作为解释拉美社会的钥匙，强调神学的实践性等等，都处处反映出马里亚特吉的思想影响。

第三位人物是何赛·马里亚·阿尔格达斯（1911—1969.12）。他是位人类学家、小说家和诗人，也是古铁雷斯的同代人，对古铁雷斯影响很深。古铁雷斯的《解放神学》就是献给他及另一位黑人神学家的。虽然古铁雷斯同这位文学家诗人认识是在六十年代后期，可他对阿尔格达斯早就十分仰慕，在给学生上课时，他常给学生朗读他的诗和文章。

他们第一次会面是在1968年钦博特由全国调查办公室（简称UNIS）主办的会议上。当时古铁雷斯作了发言，阐述了他初步形成的解放神学思想，不过当时还没这一名称。阿尔格达斯出席了这一会议，对古铁雷斯的发言极表赞同，而古铁雷斯则早就从这位诗人的诗中发现了压迫者所要寻找的上帝。故两人十分投合，结成莫逆之交。

阿尔格达斯与古铁雷斯当时有许多不同处。古铁雷斯是位年轻、热情、有宗教信仰的神父，而阿尔格达斯是位看上去很沮丧、精力耗尽、常以不可知论为荣，不进教堂的人。而且两人来自不同的社会阶级背景，阿尔格达斯是位富家子弟。但这些丝毫没有妨碍双方的友谊。实际上，两人有许多共同的思想基础。阿尔格达斯虽出身富家，可父母不和，自小他在感情上就是位孤儿，常在自家庄园中同讲克丘亚语的印地安佣工在一起，学会了他们的文化和语言，对穷人的疾苦有了较深的了解。他对他们的爱胜过了对自己父母，实际上，他背叛了自己的阶级。他同古铁雷斯都认为上帝在秘鲁的穷人中。阿尔格达斯从他儿时所听到的克丘亚歌和传说中发现了穷人的历史，这同西班牙征服者白人所写的完全不同。他看到了他童年时周围一些美的东西，它给予穷人以生命、希望，这就是“上帝”。这一点

是地主们无法理解的。古铁雷斯也看到了这一希望和生命的“上帝”，他给穷人带来的欢乐。阿尔格达斯看到了这位“上帝”正被种族主义、大男子主义和阶级压迫所扼杀，看到了秘鲁痛苦的现实，她的人民在过去、现在都在十字架上遭受苦难。古铁雷斯也看到了这种死亡和破坏的力量。他们都认识到秘鲁的问题只有从穷人的苦难以及他们的希望中寻找答案，“上帝”就生活在里马克穷人和贫苦农民的歌声中。寻找“上帝”成为两人所共同探究的问题，也是两人友谊的纽带。阿尔格达斯的小说和诗歌充满了神学主题，而古铁雷斯则从穷人日常生活和经历中形成其神学基础。他们都把现实社会视为“非人”的那些人，包括穷人、工人、农民、印地安人、黑人、被社会抛弃的人视为真正的人，而不是次等公民。他们都站在穷人立场上，为他们讴歌，吐露出受压迫者要求解放的心声。他们都要求还历史本来面貌，恢复被剥削压迫者在历史上的应有地位。他们都认为，相信上帝就是做公义之事，而不是只重视宗教礼仪。两人都坚信人民群众最终会改变现今的剥削压迫人民的社会结构和制度。古铁雷斯和阿尔格达斯在秘鲁历史上，在改变犹太——基督教传统方面都是有着巨大影响的人物。1969年12月阿尔格达斯去世，古铁雷斯十分悲痛，但在悲痛之余，他更加努力去寻找这位被压迫者的“上帝”。

除了上述三人外，古铁雷斯的同窗好友卡米罗·托雷斯对他也不无影响。早在1962年8月，拉美的拉腊因大主教为出席梵二会议作准备特邀几位神学家去布宜诺斯艾利斯开会，讨论拉美形势。古铁雷斯和托雷斯均被邀请出席。与会者对如何改变拉美局势各述己见，有些主张走“基督教民主”道路，有些主张采用游击战。托雷斯积极提倡用游击战推翻寡头政治，认为基督徒应与马克思主义一起为新社会而战斗，在这批判性时代，神职人员应担负起平信徒的作用。古铁雷斯在这方面并不

完全赞同托雷斯，他认为不能简单地追随马克思主义暴力革命的学说，强调平信徒与神职人员有别。后来托雷斯最终脱离了神职，放弃了舒适的教士职位而参加游击队。在离开教职时，他发表一项声明：“我已离开教士的特权和职责，但我没有离开教士的信念。我相信我是出于对邻人的爱而投身于革命的。我将不作弥撒，但我将在世俗的、经济的、社会的领域实现这种对邻人的爱。当邻人不再需要我的帮助，当我实现了这一革命，那时我将重作弥撒”。^①不久托雷斯在热带丛林中被枪杀。古铁雷斯对朋友的死非常悲痛。虽然他不同意托雷斯脱离神职、不作弥撒、不领圣体的做法，而且提出过批评：“如果我们不达到完善社会就不领圣体的话，那么我们就不得不一直等到我们进入天堂，而在那种情况下，领圣体又将是多余的”^②，但他对托雷斯将其生命完全献身于对邻人的爱十分钦佩。古铁雷斯在以后的解放神学中非常强调要进入“穷人世界”，强调对邻人的爱。他指出邻人不是指住在相近的邻居，而是必须到工厂、农村、矿山等穷人世界中去寻找发现他们。

总之，拉美的社会现实，它的历史和现实人物、教育和影响着古铁雷斯，使他看清了贫困不是个别现象，个别人的问题，而是社会结构和制度造成，是一种丑恶现象，破坏了人格，要彻底解决贫困问题必须从改变社会结构着手。他也看到了穷人是一个社会阶级问题、即属被压迫受剥削的阶级，拣选穷人就是拣选这一阶级；要站在被剥削受压迫的阶级一边，为穷人说话。1967年，他在利马天主教大学开设了主题为“教会和贫困”的课程，初步形成了他的“解放神学”思想。1968年7月钦博特会议上，也就是他与阿尔格达斯相逢的会上，他发言阐

① 瓦格纳：《拉美解放神学》第61页。

② 见罗伯特·布朗：《古斯塔夫·古铁雷斯》第34页。

述了这一思想。数月之后，古铁雷斯出席了在麦德林召开的第二次拉美主教会议，进而阐发了他的思想。古铁雷斯在1988年的修订版《解放神学》的前言中谈到“解放神学”的内容和实质之形成始于钦博特会议，而麦德林会议使之成为“有自我意识的神学”。

麦德林会议目的是贯彻梵二会议精神，其主题是“处于当今拉美变革中的教会”。古铁雷斯和许多与他有相同思想的拉美解放神学家应邀出席了这次会议，并帮助起草文件。会议最终发布了十六个文件，内容涉及和平、正义、贫困和教育等。其中“和平”这一文件是由古铁雷斯起草的，反映了他的基本的解放神学思想及其产生的背景。

该文件分三部分。一是分析拉美社会现实：处于非正义、反和平的紧张状态，即阶级关系紧张。这是由于“内部殖民主义”的结果。这种殖民主义以贫富不公、种族不平等，把许多社会集团排挤到社会边缘为基础的。有权有势者造成其它人的不幸，为维护其权势他们往往打着向“共产主义”开战、维持国家秩序的旗号，残酷镇压试图反抗他们压迫的人。

内部阶级关系的紧张也是由于国际关系紧张造成，因为拉美各国在经济上依赖工业大国生存，“经济殖民主义”的工业大国剥削出产原料的经济落后的国家，致使穷国越穷、富国越富。

第二部分是根据这种不公正的状态，对和平与暴力的出现作出教义上的反思，指出社会不公道是引起暴力的原因。这种社会将造成不断地对无权者施行暴力，形成“制度暴力”。其罪魁祸首是拥有大量财富和权势者，正是他们用暴力来维护自己的财产和权势，他们要对激起的革命的历史负责。

第三部分是得出牧灵工作的结论，提出要捍卫被压迫者权利，发展对社会进行健康批判的意识，发展基基团（基督教基层团契），对原材料要有公正价格，谴责强国控制弱国的不公道

行为。

麦德林会议是拉美教会的一个转折点。它提出了教会要给予“最贫穷者、最需要者以及不管那种原因被社会抛弃的那些人以优先权”^①。这标志着拉美教会开始站到受压迫人民一边。它公开反对政治、经济上的不公正的社会结构和制度，号召整个南美大陆进行彻底变革。麦德林会议的成功反映了拉美主教们顺应拉美发展的形势，作出了正确的抉择，同时也反映了古铁雷斯及其朋友们所作的努力在教会中已产生了巨大影响。

麦德林会议以后，以穷人天主教徒为基础的基基团组织在拉美遍地开花。这些组织一般以20—30户人家为一单位，共同读经、讨论并设法解决日常生活中遇到的困难。通常每星期聚会两次，成为穷人团结互助、互相支持的极好形式。古铁雷斯十分赞赏这种组织形式，认为它代表了“穷人教会”的方向。

1971年，古铁雷斯正式出版了他的成名作《解放神学》，系统地阐述了他的神学思想，明确提出“解放神学”这一名称。乌拉圭一位著名解放神学家塞贡杜认为该书出版是解放神学的“一次洗礼，受洗时小孩早已长大成人了”，也就是说，该书是拉美解放神学成功的标志。它结合拉美社会现实提出解放穷人的问题以及教会在解放过程中应起的作用及神学反思等等，对传统神学进行了批判。该书出版后很快被译为9种文字，成为世界上最畅销的神学著作之一。古铁雷斯不仅闻名于拉美，而且闻名于世。

麦德林会议之后，尤其是在古铁雷斯《解放神学》一书问世后，极大地鼓舞了拉美进步人士献身于拉美穷人、为社会公义而斗争。另一方面，拉美国家的统治阶级，不管是军人政权

^① 见“贫困”，§9。

还是文人政权都认为这是一种危险的神学观点，因为它触犯了特权阶级的利益，对他们的统治构成威胁，于是加紧胁迫教会，使之清除解放神学的思想影响。此外，欧洲和北美许多传统神学家对这种新神学思想也提出种种责难，罗马教廷对它也深表怀疑，认为解放神学试图用“历史性及政治性解放”去取代“上帝超验性和由上而来的救恩。”这些势力都积极支持拉美教会保守势力反对解放神学家。因此七十年代，拉美教会中保守派和解放神学家之间斗争加剧。保守派集合在新产生的拉美主教会议总干事洛佩斯-特鲁希略大主教周围，指责解放神学像传播瘟疫那样鼓励授予穷人权利，刺激起人们好斗的情绪、卷入政治纷争中，并促使神职人员政治化，使之无法保持中立，而只有中立才能使神职人员维持其独立性。洛佩斯还认为，古铁雷斯不可能只采用马克思主义的社会和阶级分析方法，而不接受其世界观的。他强调当前教会所面临的危险是“马克思主义渗透”，并明确声称反对一切威胁现行社会结构的穷人基基团组织。这些人企图召开第三次拉美主教会议来彻底扭转麦德林会议的方向、恢复欧洲传统神学，并打着“国家安全”的旗号维护现行制度。1979年由保守派控制的第三次拉美主教会议在普埃布拉召开。他们事先拟定了一个会议文件，完全照搬欧洲神学模式，而且将全体解放神学家都排除在会议之外，一个不准参加。但解放神学在拉美已深入人心，就连许多进步主教也都成了解放神学的积极支持者。虽然解放神学家不能直接出席这次会议，但开明主教们设法在会场附近为他们租了房子，让他们帮助起草若干会议结论性文件。古铁雷斯也在帮助起草者之列。这次会议是戏剧性的，其结果大大出乎保守派和解放神学家的意外：推翻了由保守派事先拟定的文件的调子，肯定了“优先拣选穷人”这一解放神学思想。实际上该会议最后定稿的文件中有四分之一是由解放神学家们起草的。这进一步证明历

史是不可逆转的，拉美解放神学已深入人心。古铁雷斯声称这一会议是个奇迹，它非但没有消除该神学影响，反而使解放神学家大量引用该会议文件，进一步扩大其影响。

普埃布拉会议没能压制拉美教会为穷人解放而奋斗的精神，相反，更坚定了他们这一决心。许多神职人员不顾个人安危，为被剥削和被压迫者的利益和权利奔走呼号，激起了统治阶级更大的仇视。他们在向平民百姓开刀的同时，也残酷镇压为穷人说话的教会人士。就在普埃布拉会议之后接二连三地发生政府军屠杀教士的事件就表明这一点。萨尔瓦多六名教士先后惨遭杀害，阿根廷的安杰莱利主教也在星期日布道时被暗杀。在此之后不久，萨尔瓦多大主教罗梅罗为阻止政府血腥镇压百姓，号召实现以公义为基础的和平而被枪杀在布道台上。古铁雷斯以十分沉痛的心情目睹了所发生的一切。他不顾反动派的疯狂，冒着生命危险与许多人一起参加了罗梅罗的葬礼。在送葬途中，队伍遭到萨尔瓦多右翼国防卫队袭击，当场死伤多人。古铁雷斯以极其悲愤的心情立即为在这次袭击中中弹身亡的一名妇女举行弥撒。这些惨痛的事件非但没有吓倒古铁雷斯，反而更坚定了他为穷人献身的决心。他指出罗梅罗的死是自普埃布拉会议以来拉美教会生活的里程碑，罗梅罗用生命为福音、为“爱”的上帝、穷人的上帝作见证，用死表明了他对穷人和被压迫者的偏爱。古铁雷斯懂得，要在拉美献身于穷人事业是要冒生命危险的，但他坚信自己的信仰是真理，并以生命去捍卫它。他从那些镇压人民的刽子手的残酷中看到了他们内心恐惧和可耻，看到了他们离福音和上帝有多么遥远，正因为如此，任何情况都动摇不了他为一个“公义的上帝之国”、为他所偏爱的穷人献出其毕生爱的决心。

由于古铁雷斯和解放神学家们的许多思想与正统神学相悖，解放神学又采用了部分马克思主义阶级和社会分析方法，支

持解放穷人，这些都引起梵蒂冈教廷的不安。教廷本想通过由保守派把持的普埃布拉会议抵制解放神学，但却事与愿违，反而扩大了该神学在拉美影响。于是它不得不直接进行干预。1980—85年，以枢机主教拉青格为首的教廷信理部对古铁雷斯进行严格审查。与此同时，还审查了他们认为有异端倾向的其它神学家，如美国的库伦、德国的汉斯·孔、荷兰的斯莱贝克斯、巴西的博夫等。

罗马教廷对古铁雷斯列出长长的十大指控，总起来说就是指控他将宗教信仰降为政治，他的阶级分析是受马克思主义思想的迷惑，把基督教变成革命运动的工具等。面对这些指控，古铁雷斯被迫迎战，他不得不花去整整两年时间去阅读自己所写的文章和书，进行详细的反证，捍卫自己的神学思想。

与此同时，拉青格亲赴利马向秘鲁主教团施加压力，要他们谴责解放神学，尤其是古铁雷斯的神学思想。由此导致秘鲁主教团发生分裂。保守派趁机起来大反古铁雷斯及其神学思想，他们写了长达50页的文章，攻击古铁雷斯所写的书《穷人的历史性力量》和《我们从自己井中饮水》中某些段落是马克思主义和贝拉基主义。所幸的是，以秘鲁主教团团团长兰达祖里·里格茨为首的一批开明主教坚决支持和保护古铁雷斯，这些人在秘鲁主教团中是多数，使拉青格的计划受挫。

由于秘鲁主教团不肯谴责解放神学和古铁雷斯，信理部只好赤膊上阵。拉青格亲自撰文说：“对解放神学的现象分析表明，它构成对教会信仰的一种根本性威胁。”他把解放神学归入对宗教信仰造成破坏的马克思主义、世俗人道主义等一类事物中，指责解放神学败坏宗教道德，支持暴力、杀人、撒谎等行为。总之，在他看来，解放神学十恶不赦。

1984年8月6日，教廷信理部发布了《关于解放神学的训谕》。该《训谕》在开始部分似乎还肯定了所谓的“真正的解放

神学”，提到拉美人民在军事寡头统治下，没有人权和法治，饱受外国资本家掠夺，这种形势促使无权者起来反抗。接着笔锋一转，对解放神学大加指责，说它们借用马克思主义思想，给基督徒生活和信仰带来危害，并强调说，如果采用马克思主义阶级分析就势必导致全盘马克思主义化，不可能像解放神学家声称的那样，只用马克思主义社会分析法，而不采用其世界观。《训谕》还指责解放神学提出的阶级斗争必将引起教会相互争斗，因为一些被压迫阶级很可能组成“人民教会”来对抗圣统制教会，并导致“世俗弥赛亚主义”。《训谕》对古铁雷斯进行不点名的批判，如“把罪恶只归于坏的社会政治结构”、“首先要求进行与社会有关的彻底革命”、“不加批判地从马克思主义思想中借用概念，依赖理性主义圣经解经学主题”，把上帝等同于历史上的人类，把阶级斗争看作是历史的神圣力量，只从政治上去读圣经等等。

《训谕》发表后三星期，教廷将秘鲁主教团全体主教召到罗马，想在他们脱离本国的环境下迫使其就范，批判古铁雷斯及其解放神学。但教廷再一次失败了。同年十月，秘鲁主教团就解放神学发表一则声明。迫于梵蒂冈压力，该声明对解放神学某些方面作了一些轻描淡写的批判，说有些“越轨”，但肯定了“上帝与所有不幸者在一起”。对解放神学采用马克思主义思想一事避而不答，但声称解放的信息是与圣经相一致的，是穷人的希望所在，教会应支持。主教们只字不提古铁雷斯的名字，当然更谈不上对他的指责了。他们用这种方法支持了古铁雷斯和其它解放神学家。

罗马教廷对解放神学的指控和做法在天主教会中引起很大的反响。许多神学家，包括欧洲进步神学家都起来捍卫古铁雷斯及其神学思想，其中有席莱贝克斯、特雷西、弗洛伦扎、汉斯·孔、科尔曼等。著名现代天主教神学家卡尔·拉纳在他去

世前两周、给古铁雷斯写了一封热情洋溢的信，肯定了他的神学。拉纳说：“必须要在神学中听到穷人的声音”、“神学从来不可能脱离人们具体的文化和社会背景”等等。一些大学也以邀请古铁雷斯讲学、授予其学位等方式给予支持，如德国的杜宾根大学于1985年授予古铁雷斯博士学位；1986年，他曾就读过的法国里昂大学肯定了他的论文《颂赞大全》（Summa Cum Laude），并授予其博士学位。至于邀请他讲学的大学就更多了，欧美很多大学都有古铁雷斯的足迹。

梵蒂冈万万没有料到他们对解放神学的指责会遇到如此大的阻力，审时度势，经过一番权衡后，他们对该神学转而采取较温和的态度。1986年4月5日，梵蒂冈又发表了第二号《训谕》，名为“论基督徒的解放和自由训谕”。它不再以咄咄逼人的谴责语气，而是主要肯定了解放神学的一些提法，如声言“爱邻人与渴望公义之间没有分歧”、拯救是“完整的”，包括体与灵，要把“福音化和推进公义”结合起来，并肯定了教会要更多地关心穷人，要“优先爱穷人”，还肯定了基基团这种拉美穷人基层基督教团体的组织形式。此外《训谕》也不否认神学要与实践经验结合，对实践作反思，还同意解放神学提出的在对人心改造的同时也要改造不合理的社会结构，罪既包括个人方面，也包括社会方面。但该《训谕》仍坚决反对“阶级斗争”的提法，认为这与福音精神不符，因为阶级斗争的目的是要消灭敌人。而这一点恰恰歪曲了古铁雷斯的原意，古铁雷斯认为阶级斗争的任务并不是“消灭敌人”，而是消灭造成这种斗争的“阶级分层”，故此《训谕》可以说大体上赞同解放神学。显然，梵蒂冈知道，反对解放神学最终将会使教廷失去拉美广大贫苦天主教徒及开明神学家和神职人员的支持，实际上也不符合梵二会议的天主教社会理论，因而不得不向解放神学作出妥协。但这种妥协对教廷内的保守势力来说是极不甘心的，实

际上，他们正等待时机从根本上否定这种神学。

1988年12月，古铁雷斯的好友、秘鲁主教团原团长兰达祖里·里格茨到达退休年龄，梵蒂冈立即接排里恰多·杜兰德枢机主教接替此任。此人一贯以反解放神学闻名，还曾写过两本书攻击古铁雷斯及其神学。不少人对梵蒂冈这种接排十分忧虑，认为这是在存心分裂秘鲁主教团，对解放神学家施加压力。古铁雷斯对此却处之泰然，他说：“不管任命谁都是我的主教，我相信对话将总是可能的”。^①看来保守派与解放神学家间的斗争仍将继续，但在解放神学如此深入人心的拉美，保守派要想得逞也决非易事。

古铁雷斯的本职工作是教区神父，大学教职是其兼职工作。通常他每周上两小时的课，暑期班的课则花的时间更多。近年来，因工作太忙，他已无法再任兼职教职，但仍不时应邀到大学中作讲演。作为教区神父，他每天要处理大量平凡而琐碎的事情，几乎除了睡觉外都排满了工作。他住在里马克穷人区的拉斯·卡萨斯研究中心的三楼，每天要接待许多学生、专业人员、基青团平信徒，帮助他们解决所遇到的各类问题，参加基青团和教会的各种会议、带领礼拜等等。这些工作耗费了他全部精力，几乎没有时间坐下来写他的神学著作。尽管如此，他酷爱自己的神职工作。自他成名后，他常收到世界各地的邀请信，只要有可能，他乐意接受这些邀请去他国讲学或短期访问。他的不少著作都是在外国逗留期间抓紧时间写成的。他认为每次出国同一些外国朋友接触和交谈总能使他看到他以前所未看到或没太注意的问题，使之受益非浅。例如在他到美国及其它国家与黑人神学家和妇女神学家进行对话交流之后，使他对黑人和妇女的非人地位有了更深一步的认识。

^① 见杂志《一个世界》，1988年10月第5页。

由于解放神学运用了部分马克思主义对社会的分析方法，故不少人都认为古铁雷斯是位马克思主义者和社会主义者。古铁雷斯本人却不承认自己是马克思主义者，他认为他并没有接受马克思主义最根本的世界观和无神论思想。但他认为自己大体上说是位社会主义者，也就是基督教社会主义那类人物。在对待马克思主义和革命的态度上，古铁雷斯现在较之七十年代初有所变化。七十年代初他的思想较激进。例如，1972年，他曾出席智利圣地亚哥的社会主义基督徒举行的会议。在那次会议上提出要用革命手段，必要时用暴力手段推翻富人压迫穷人的社会制度，强调阶级斗争，要与马克思主义者结盟，提出社会主义是“唯一反帝和使我们摆脱依赖局面的有效方法”，并明确提出站在被压迫者一边。古铁雷斯是这次会议文件起草人之一。但随着1973年智利阿连德的社会主义政权被军人推翻以后，拉美人一度很少再提社会主义，在这种时态下，古铁雷斯也变得格外谨慎，较少强调自己是个社会主义者，但他始终表示“对社会主义道路的可能性”持开放态度。

1979年尼加拉瓜桑地诺政权取得政权后不久，古铁雷斯给尼加拉瓜主教们写信，表达他对这一革命的支持，认为这一革命会使“穷人优先”变为现实。

古铁雷斯衡量一个政权、运动或政党的好坏唯一标准是，是否有利于穷人，而不在于是否打着马克思主义或社会主义旗号。例如他肯定了古巴卡斯特罗政府为穷人解决了食品和健康问题，但他又认为在给予人民自由方面有所欠缺。而对秘鲁的所谓左派运动“照耀之路运动”（Shinning Path Movement）则抱反对态度，他说他们不解决任何问题，“正在杀害穷人。”

古铁雷斯自出版《解放神学》后，既受到不少人的赞扬，但也遭到许多人的反对，包括各国反动政府、天主教中的保守势力。他们往往指控他是马克思主义者，把神学变成政治。为了

减少反动派的口实，替自己的神学辩护。古铁雷斯尽量减少在解放神学中引证马克思主义词句，大量增加有关灵性上的内容，并在许多场合下，他总强调自己是神学家，而不是政治家。这一态度的变化最明显的反映在他 80 年代的一些著作中，如《我们从自己的井中饮水》、《约伯记》等书。这些著作尽量减少政治术语，着力于灵性阐述，加强了正统神学的味道。不仅如此，古铁雷斯在不少公开场合强调自己的神学不属政治神学，也决不是革命神学。在他看来，这两种神学都是欧洲工业国文化背景的产物。政治神学是强调教会在现实世界中的政治作用，突出福音信息中的政治内容；而革命神学则等同于暴力神学，强调基督徒采用暴力革命的正当性。解放神学与它们都不同，它是献身于拉美人民的解放过程，以拉美人民受压迫剥削的经验为出发点进行反思的一种神学。

不管解放神学是否属于政治神学行列，它本身对穷人及其解放的关心总使它脱离不开政治。但总体来说，如今的解放神学确实有一种淡化政治、深化其神学理论、设法论证其本身是符合“正统学说”的倾向。这固然有与罗马教庭妥协的一面，但也有使其更顺应拉美现状有关。拉美著名解放神学家塞贡杜把拉美解放神学分为两个阶段：第一阶段是 60 年代和 70 年代早期，表现为知识分子、神学家和青年学生的觉醒，他们意识到拉美是个深受基督教影响的文化区，又是一个最缺乏人道的地方。由于传统教会和统治者歪曲地利用基督教信仰，为他们任意压榨人民的不人道行径辩解，并使百姓安于这种受压迫的境地，致使不抵抗和宿命论思想在穷人中十分流行。因此处于这一阶段的解放神学家们认为消除人们通常对基督教信仰的理解，建立在“正确实践”基础上，用正确方式理解的基督教信仰是其刻不容缓的任务，所以他们大体上对传统的宗教信仰加以不留情地鞭鞑。与此同时，他们对传统的政治理想持否定态

度，认为应该用基督教正确的政治理想去重新界定它，对现存的政治体制和现状都进行较激烈的批判。1971年古铁雷斯的《解放神学》是这一阶段的代表作，表明知识分子希望为沉默的大众说话，为他们的利益奋斗。但据塞贡杜看法，这一阶段的解放神学实际上只停留在知识分子阶层中，并没有与广大拉美民众相结合。第二阶段的解放神学是自七十年代中期至今。这一阶段中，解放神学家们懂得必须使其神学与普通民众思想实际相结合，也就是要真正了解民众的信仰。要了解他们就要放下架子，深入到他们中间，向他们学习，而不是站在他们前面指手划脚地批判他们的信仰。例如在第一阶段，解放神学家对传统基督教信仰持否定态度，认为它们使民众安于受压迫境况，但一般民众并不这么认为，而认为宗教信仰给予其希望，因此对那些批判这一信仰的人反而疏远了。或许正是这一点引起像古铁雷斯那样的解放神学家们的重新反思。他们认识到，要成为民众的“同伙知识分子”必须要真正了解受压迫的人民是如何对待自己的信仰的。由此，他们重新评价了民众中流行的传统基督教信仰。古铁雷斯还对在一般知识分子眼中视为“迷信”的“民众宗教”持同情和肯定的态度，认为“民众宗教”是人民自己的宗教，是他们自身解放的要素。这种态度使普通民众从思想感情上愿意与古铁雷斯沟通。同样对普通人民的政治理想和发生的各种民众运动，古铁雷斯不像仍处于第一阶段的神学家们只看到其缺陷，一味持指责和批判态度，而是先承认政治现实和他们的政治理想，在此基础上寻求民众的自我解放，对群众运动中所出现的问题也不是指手划脚地去指责，而是作为群众一分子深入其中，找到症结所在，化消极因素为积极因素。塞贡杜认为古铁雷斯1979年出版的《穷人的历史性力量》就是其神学进入第二阶段的标志。从表面上看该书中他的思想似乎较之1971年出版的《解放神学》时大幅度后退了，但实际

上更适合拉美广大民众的需求。这也反映了古铁雷斯本人的一种转变过程，他把自己变成了穷人中的一分子，想穷人所想、急穷人所急。

拉美90%以上的人笃信基督教，文化和教育程度低下，许多人根本不知道马克思，有不少人甚至连本国总统是谁都不知道，但他们都知道上帝。上帝给了他们生活的希望和勇气，对传统基督教信仰和教会十分有感情，宗教信念远超过他们的政治理想。解放神学必须在不伤害人民原有的宗教感情的基础上引导他们走自身解放的道路。一些人认为，实际上第二阶段的政治倾向毫不逊于第一阶段，而只是比第一阶段减少了纯观念的政治口号和术语，与拉美社会现实结合更紧密。这一说法不无道理，我们可以从拉美教会内保守派对古铁雷斯1973年出版的《穷人历史性力量》及1983年出版的《我们从自己井中饮水》两书的猛烈攻击中看出来。实际上，古铁雷斯和解放神学思想有些提法是随时代变化有所改变，但整个精神实质并没有变化，正如古铁雷斯在《解放神学》再版前言结尾中所说：“我的书是一封给上帝、教会和我所属的人民的情书。爱情依然如故，但在表达方式上有所变化，变得更深沉。”

二、古铁雷斯的著述

尽管古铁雷斯社会工作十分繁忙，他还是从百忙中写了大量书和文章。其中不少已由西班牙文译成英文或其它语种。

其重要文章有“解放的发展”、^①“解放运动和神

^① 原文为“Liberation Development”，收入《十字架潮流》(Cross Currents)，1971年出版。

学”、^①“解放、神学和宣告”、^②“解放的希望”、^③“信仰和自由”、^④“在教会中的穷人”^⑤、“解放实践和基督教的信仰”^⑥、“两种神学观：解放神学和进步主义神学”^⑦、“在拉美和普通百姓的基督教团契中穷人的闯入”^⑧、“麦德林会议深远意义”^⑨等。

其主要著作有《拉美教会教牧路线》、^⑩《解放神学》^⑪、《解

① 原文为“Liberation Movements and Theology”，收入《耶稣基督和人类的自由》(Jesus Christ and Human Freedom)，1974年纽约出版。

② 原文为“Liberation, Theology and Proclamation”，收入《基督教信仰的神秘性和政治性尺度》(The Mystical and Political Dimension of the Christian Faith)，1974年纽约出版。

③ 原文为“The Hope of Liberation”收入《传教趋势(第三卷):第三世界神学》(Mission Trends No. 3: Third World Theologies)，1976年纽约出版。

④ 原文为“Faith and Freedom”，收入《生活变化、经验和信仰中》(Living with Change, Experience, and Faith)，1976年Villanova出版。

⑤ 原文为“The Poor in the church”收入《穷人和教会》(The poor and the Church)，1977年纽约出版。

⑥ 原文为“Liberation Praxis and Christian Faith”，收入《拉美神学的新领域》(Frontiers of Theology in Latin America)，1978年Orbis出版。

⑦ 原文为“Two Theological Perspectives; Liberation Theology and Progressivist Theology”，收入《新兴福音》(The Emergent Gospel)，1978年Orbis出版。

⑧ 原文为“The Irruption of the Poor in Latin America and the Christian Communities of the Common People”，收入《基基团的挑战》(The Challenge of Basic Christian Communities)，1981年Orbis出版。

⑨ 原文为“significado Y alcance de Medellin”，收入《穷人的闯入和道路》(Irruption Y caminar de la Iglesia de Los pobres; Presencia de Medellin)，1989年利马出版。

⑩ 原文为Lineas Pastorales de La Iglesia en América latina，1968年初版，1976年修订版，利马出版。

⑪ 原文为Teología de la Liberación; Perspectivas，1971年初版，1988年修订版，利马出版。

英文版 A Theology of Liberation; History, Politics, and Salvation. 1973年初版，1990年修订版，美国Orbis出版。

放和变化》、^①《生命的上帝》、^②《穷人的历史性力量》、^③《我们从自己井中饮水》、^④《论约伯》、^⑤《真理应该使你获得自由》^⑥、《西印度群岛的上帝和黄金》^⑦等。

除了这些文章、著述外，还有不少古铁雷斯答记者或学生问，以及对他的采访记等。

所有这些著作，最有代表性的还数《解放神学》，此书自问世以来始终是本畅销书，销售额突破十万册。1988年他对此书作了若干修正，修正后该书依然畅销不衰。

该书是以古铁雷斯在1967年给学生讲授“教会与贫困”的讲稿为基础，经钦博特和麦德林会议之后加以扩大发展而于1971年成书。此书被视为解放神学的大宪章、七十年代最重要的著作。一些人甚至认为所有其它南美解放神学著作只是对该书作的注释而已。不管这种说法是否夸大，但确实表明了该书在拉美解放神学中的重要地位。

此书共分四部分。第一部分为“神学和解放”，把神学作为

① 原文为 *Liberation and Change*, (与 Richard Shaull 合著), 1977 年于美国亚特兰大出版。

② 原文为 *El Dios de la Vida*, 1982 年初版, 1990 年增补修订版, 利马出版。英文版 *The God of Life*, 1991 年美国 Orbis 出版。

③ 原文为 *La fuerza histórica de los pobres*, 1979 年利马。英文版 *The Power of the Poor in History*, 1983 年美国 Orbis 出版。

④ 原文为 *Beber en su propio pozo; En el itinerario de un pueblo*, 1983 年, 利马。英文版 *We Drink from Our Own Wells; The spiritual Journey of a people*, 1984 年美国 Orbis 出版。

⑤ 原文为 *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, 1986 年利马。英文版 *On Job: God—Talk and the suffering of the Innocent*, 1987 年美国 Orbis 出版。

⑥ 原文为 *La verdad los hará libres; Confrontaciones*, 1986 年利马。英文版: *The Truth shall Make you Free*, 1990 年美国 Orbis 出版。

⑦ 原文为 *Dios o el oro en las Indias*, 1989 年利马出版。

对实践的一种批判性反思。具体来说，就是根据不发达、受压迫国家人民，尤其是拉美人民的历史经验，思考人类在历史中存在的意义，提出要为建立一个公义、情同手足的社会而斗争，比较了“解放”与“发展”的不同内涵，指出“解放”比“发展”含意深刻，更好地表达了被压迫人民的心声，其涵盖也更全面。解放的过程包括从社会、政治、经济制度结构的解放，也就是进行社会革命、人类成为自己命运的主人及从“罪”中的解放。

第二部分是“提出问题”，即“拯救”和人类解放的历史过程之间相互关系。指出解放神学所提出的这一问题既是传统上的、又是新的。由于传统神学方式行不通，人们寻找新的神学反省领域。解放神学帮助人们扫清对这一问题认识障碍，更好地解答它。

第三部分是“放在拉美教会面前的选择”，阐述了拉美解放过程。人们对拉美现实新认识，发展主义理论在拉美行不通，穷国的发展依赖于富国的那套“依赖理论”也不适用，拉美人民只有走解放之路。接着又阐述了在解放过程中教会的变化和所起的作用，其中涉及基基团中平信徒、神父和主教等的作用、拉美社会的变化以及在这变化中拉美教会的新看法。

第四部分是“几点看法”。这一部分占了全书一半篇幅。分为两大方面：一是“信仰和新人”；另一是“基督教团契和新社会”。第一方面涉及“解放与拯救”，包括“拯救”的质量与数量，反对传统教会只关心谁是基督徒、声称上帝只拯救基督徒的重数量说法，强调历史只有一个，那就是上帝创世以来拯救史贯穿人类全部历史，基督是人类解放者；其次涉及在历史中所遭遇的上帝，包括上帝的秉性就是爱穷人，要了解上帝就是要做公义之事，基督就在穷人中和解放的灵性；最后涉及末世学和政治，包括对希望的解释，福音中的政治方面、信仰、乌托邦和政治行动。第二大方面涉及到教会是历史的圣事，包括

“拯救”是圣事，领圣体与“全人类是伙伴”之间的关系，指出领圣体如不与反对剥削和人类的离异不与争取一个团结公义的社会相联系，那这一圣礼就是空的；还阐述了贫困的三个含意：真正的贫困是丑恶现象，而灵性的贫困（神贫）则是对福音的渴求，要与穷人真正团结一致，向贫困开战。

1988年，出版了古铁雷斯《解放神学》修订版，对初版作了若干重大修改，主要在三方面：

其一，增加了一篇长达30页的再版前言，题为“修订版介绍：观点的发展”，系统地阐述了自1971年发表初版本《解放神学》以来世界和拉美形势变化对解放神学的影响及其发展。古铁雷斯提到如下几点：一是比以往更突出穷人的观点以及团结的需要。他说“只描写贫穷的状态是不够的，其根源才是决定性的”，社会结构分析和社会科学工具有助于找到这一根源。二是更加强调神学反思的重要性。由于这二十年来进一步加深了对穷人“非人”地位的了解、更密切与穷人结合，使解放神学进一步对穷人实践进行反省。古铁雷斯强调神学一定要与穷人密切结合，这是“对基督徒的要求”。虽然神学反思是建立在对残酷的社会现实基础之上，也就是社会实践是第一步，神学反思是第二步，但在重要性方面，神学反思决不亚于社会实践。三是强调“上帝之国”是“生命之国”的含意，“解放”就是要“给予生命”，上帝是“生命之友”。拉美许多神职人员用自己的生命献身于穷人的解放事业。古铁雷斯特别提到萨尔瓦多大主教罗梅罗等人之死，更强调上帝是“生命之神”的重要性，要用“生命之神”去反对反动派残杀人民的“死亡之神”。四是古铁雷斯在强调解放的三层含意时更着重提到第二个层面，即人类本身的解放。古铁雷斯认为这一层面的解放往往被人们所忽略。一般人或是只注意政治、经济、社会层次上的解放，或只注重个人灵性层次上的解放，但是如果忽略了人类本身的转变，

即人类掌握自己命运的话，就不能获得真正的解放。

其二，尽量去除了带有大男子主义色彩的语言和文字，避免用“他”来指上帝。这一变化同七十年代妇女运动和女权神学兴起有关。解放神学在此影响下重视了妇女解放问题。古铁雷斯在这一再版前言中对拉美妇女深受压迫剥削的地位深表同情，积极支持她们争取在教会和社会中的平等权利，同时也指出妇女解放道路是艰巨而漫长的，要冲破习惯势力和陈旧文化传统的束缚决非易事，但前途是光明的。妇女受压迫的现实已愈益为人们所意识。

与此同时，解放神学家在七、八十年代加强了同第三世界国家被压迫人民及神学家的联系，更好地理解黑人神学和其它被压迫者的神学，正如古铁雷斯说的，“同那些不同于我们自身背景的神学进行对话，通过与其它国家和大陆的基督教团体的接触……我学到了许多不同于拉美的情况……这使我更了解和理解我们人民的状况。正因如此，我已用新眼光去观察我们种族和文化世界，看到了对妇女的歧视”^①。

其三，缓和了对阶级斗争的提法。按古铁雷斯的说法是改变了阐述方法，以澄清容易引起人们误解之处。所谓的误解就是把解放神学纳入马克思主义神学，或政治神学之列，以达到使罗马教廷和广大信徒容易接受解放神学的观点。古铁雷斯在第二版《解放神学》中明确指出“（马克思主义）以经济为基础的决定论方法是完全与支持解放神学结构这类社会分析违异”^②。最典型的变化是他将原版中一章“基督徒兄弟关系和阶级斗争”改为“信仰和社会斗争”，将原来大段论述阶级斗争之处都删去了，代之这些论述的是大段引证教皇、主教、梵二会

① 古铁雷斯：《解放神学》，第 xxiii 页。

② 同上书第 249 页注释 5。

议、麦德林和普埃布拉会议文件。大段引证这些文件和教皇等教会权威的话成为二版《解放神学》一个较突出特点，这也是客观形势使然，由于解放神学险些被教廷打成异端，迫使古铁雷斯十分谨慎从事，尽量与马克思主义摘钩，引证这些文件也可证明该神学的正统性。可以说，二版《解放神学》较之一版有淡化政治，加重神学的味道。

古铁雷斯毕竟是基督徒，而不是马克思主义者，不可能系统地、正确地理解和接受马克思主义。虽然他承认阶级斗争这一事实，但并没有把它看作推动历史的动力。他说：“真正的斗争”是一回事，而“制度化的阶级斗争”、把它作为唯一的政治策略完全是另一回事，“我的方法是采用前者，而不是后者”。^①“爱是件重要的事，至于斗争对我来说是作为社会分析的表述”。出于基督教的信仰，他着力点是“爱”，而不是阶级斗争。他说：“我们必须爱敌人……这是基督徒的任务”，因为上帝就这么做的。

除了《解放神学》外，保守派攻击最凶的一本书是《穷人的历史性力量》。该书于1979年，即普埃布拉会议召开后不久发表的，1983年被译成英文。

前面提到普埃布拉会议是由拉美保守派控制，他们本意是全盘否定解放神学，但由于遭到与会者许多神职人员抵制没能完全得逞。该书是从神学上对麦德林会议到普埃布拉会议作了很好的总结。

全书共分四部分。第一部分是“解放神学圣经来源概观”，内包括第一章题为“上帝在历史中的启示和宣告”。该部分大量引证圣经中的内容以论证解放神学的正当性。该文被教廷信理部部长拉青格视为异端。第二部分是“从麦德林到普埃布拉”，包括三章，说明两次会议之间发生的变化。这三章实际是古铁

^① 《解放神学》第250页。

雷斯为自 1966—1978 年拉美教会各类教会文献汇编本，名为《复兴的标志》、《自由的标志》、《斗争和希望的标志》三卷书所写的前言加以修订而成。这三章的标题为：“投入解放的过程”、“解放实践和基督信仰”、“穷人的历史性力量”，介绍了拉美社会现实、教会必须面向穷人，向人民的教会发展，争取穷人的生存和思想的基本权利。这部分被信理部视为最“政治化”的部分，遭到最激烈的攻击。第三部分是“普埃布拉”。古铁雷斯对普埃布拉的预备文件进行激烈的批判，认为完全脱离拉美现实，照搬欧洲模式，把宗教作为“镇静剂”，是背离拉美穷人的文件；他热情赞扬了普埃布拉会议最终所取得的成果，强调穷人的解放。第四部分是“来自历史最低层”，强调了神学产生与社会历史条件分不开，解放神学产生的环境、所提的问题与欧洲神学不同，它是“被压迫世界的神学”。它的上帝、耶稣和教会学都不同于西方神学的，只有穷人才能真正理解福音。接着古铁雷斯分析了著名哲学家朋鄂菲尔的《犹中书简》，肯定了他的神学是“来自历史最低层”神学的起点。

第三本重要书籍是《我们从自己井中饮水》。该书西文版于 1983 年问世，1984 年出版英文版。人们认为这是古铁雷斯最系统的论述灵性的书。这也是古铁雷斯对罗马教廷对解放神学指控的一个答复，因为罗马教廷在 1980—1985 年给解放神学罗列的罪名之一是该神学只强调现实社会阶级斗争，对圣经断章取义，只强调水平联系（与社会政治、经济结构联系），而没有垂直联系（上帝与人的联系）等等。为此古铁雷斯写了该书，其副标题为“民族的灵性之路”。

全书由三部分组成。第一部分是“我们应该怎样在一块陌生的土地上对上帝歌唱？”，强调正是在这个异化的世界上，必定会发生“民族的灵性之路”，这是条反对死亡、朝向生命之路，是条要求整个民族团结起来为之奋斗的共同道路。第二章题为

“这里不再有任何路”，联系圣经“罗马人书”第八章和“加拉太书”第五章，提出在人民无路可走时，只有凭籍信仰去闯出一条路。人民要获得爱、生命和解放的自由，只有走灵性之路，寻找上帝。第三章题为“爱的自由”，是全书最联系实际的部分。强调灵性的五大特点：皈依（转变）、无偿、欢乐、神贫、社团。“皈依”（转变）是指基督徒个人和社会必须改变，要站到穷人和被压迫者一边，与他们团结起来，同过去决裂，爱上帝的就是爱邻人，在精神上对上帝的渴求与在物质上关心穷人疾苦密不可分，基督徒要坚定不移走这条皈依上帝，即与被压迫者结合之路。“无偿”是指上帝之爱是无偿的，爱给予人们勇气为公义而斗争，献身于被压迫者解放事业。“欢乐”是指人们战胜苦难、获得胜利的欢乐，人们为正义而斗争，即使为之殉道也从中获得欢乐。“神贫”即灵性的童年（spiritual Childhood），只有在灵性上永远保持童年、无暇疵，虚怀若谷，才能完全与穷人在一起，同他们一起反对贫困，接受穷人世界。“社团”是指上帝的人民会发现他们与穷人在一起不孤独，上帝不会让我们孤独地越过非正义的黑夜，他会引领我们到达他应许的土地上，在“社团中”生活。

古铁雷斯另一本重要的论述灵性的书是《论约伯》。该书于1986年西班牙文出版，1987年译为英文。此书着力提出神学方法论与灵性的关系，涉及到神学上的一个老问题：如何在无辜受难时还相信上帝。他提到神学对实践作批判性反省时必定面临四大问题：一是人们处于贫困和受压迫情况中如何显示上帝的爱；二是如何对那些死于非正义的人们显示上帝是位生命之神，而不是死亡之神；三是如何对无辜受害者表明上帝给予我们爱的自由和公道；四是如何向那些被视为非人的人宣布他们与其它人一样，都是上帝的儿女。《论约伯》设法通过圣经中的一位义人约伯的遭遇以及他与其友的争论，对这些问题加以阐

述，并进而加强穷人们对上帝的信心。在古铁雷斯笔下，约伯是位“有叛逆精神的信仰者”，他抨击社会的不公道，坚信自己所受的苦难决非因果报应，自己是绝对无辜的，联系到世界上穷人受苦也同样如此，决非穷人作恶遭报应，而是拒绝上帝的邪恶势力造成，驳斥了传统教会的宿命论。古铁雷斯通过约伯将穷人受苦的根源归之于邪恶势力，这种恶势力拒不接受上帝，因此提出要解放穷人就要反对邪恶势力、密切与上帝相连，与上帝相连就是与穷人相连，上帝偏爱穷人，这里古铁雷斯再次提出上帝之爱的无偿性。

古铁雷斯所写的书中，哲学思想最强的书要算是《真理应该使你自由》。该书由三大部分组成。第一部分“古斯塔夫·古铁雷斯著作的讨论”，系1985年古铁雷斯在里昂大学发表的博士论文及论文答辩记录；第二部分“神学和社会科学”，是古铁雷斯于1984年写的一篇论文；第三部分“真理应该使你自由”，是他在1986年完成的论文。在古铁雷斯写第一、二部分时，正是他遭到罗马教廷压力最大的时候，但他坚信自己坚持的是真理，里昂大学通过其博士论文答辩实际是对他的解放神学的支持。第一部分由三方面内容组成：①谈论上帝的语言，包括对上帝之奥秘的思考、灵性和神学的方法和历史的起点；②来自历史的底边，包括穷人的闯入、穷人世界、神学和社会科学的关系、一种神本论的选择；(A theocentric Option)^①；③为耶稣基督复活作见证，包括耶稣基督的福音、上帝之国与解放的关系等。

第二部分是古铁雷斯针对信理部对解放神学的某些指责所

^① 古铁雷斯认为对基督徒来说要坚持真理，其信仰基础是神本论，因为与穷人和被压迫者团结一致是基于信仰上帝，即相信一位由耶稣基督所指示出来的一位生命之神的基础之上的。——见该书第12—13页。

作的答复，如信理部谴责他不加批判地接受社会科学，尤其是马克思主义分析和阶级斗争概念、严重腐蚀其神学等。他从三个方面进行阐述：①谈论上帝的语言：沉思默想和奉献、神秘主义语言和先知语言；②与社会科学的关系，包括社会科学和批判反应、社会科学与马克思主义、神学和社会分析；③历史中的斗争，包括教牧人员所面临的问题，和平与正义、如何解释社会现实、阶级斗争的真实性，基督徒在这种社会中要团结起来，用基督的爱去战胜社会非公义。

第三部分是本书的重点。它是在梵蒂冈对解放神学作了某些妥协，发布了第二号训谕《基督徒自由和解放》之后发表的。古铁雷斯联系该训谕，进一步澄清和阐述自己的观点。主要内容如下：①真理和神学。采用了辩证法来捍卫其神学，指出神学必须与其时代的思想对话，真理的源泉是上帝、基督。其中论述了实践和理论、知和行、“正确实践”和“正统学说”之间的关系。②解放之路。指出欧洲人追求的“自由”与拉美人“解放”的含意和来源不同；提到上帝之国与人的成就、宗教与政治的辩证关系，以及“解放”的三个层次，社会解放，人类自身的解放和从“罪”中的解放这三者间密不可分的关系，最终达到与上帝、与他人充分合一的完全的解放。③教会解放的使命。提到“解放”是指福音化的解放、优先拣选穷人以及穷人教会问题。

1989年，古铁雷斯的西班牙文版《西印度群岛的上帝或黄金》一书出版。这是他在拉斯·卡萨斯研究中心通过对这位秘鲁民族英雄研究，结合早期西班牙殖民拉美历史阐述其神学观点。全书分四章。第一章描写16世纪美洲印地安人备受西班牙殖民者屠杀，当时站在印地安人一边的秘鲁伟大传教士巴尔托洛梅·德·拉斯·卡萨斯首先起来反对西班牙殖民者奴役印地安人，坚决捍卫美洲人权利的史实，指出殖民者的经济掠夺是

把黄金奉若神明。第二章描写当时的教会如何站在殖民者一边，反对拉斯·卡萨斯，力图使他们的掠夺合理化。第三章描写拉斯·卡萨斯反对基督教入侵者的偶像（黄金）崇拜，指出只有基督才能使人得救，基督如同被殖民者视为异教徒的印地安人同在。第四章进一步阐发第三章观点，重申拉斯·卡萨斯所指出的印地安人的基督如今正在受难，被殖民者当成异教徒被钉死在十字架上。

本书通过拉斯·卡萨斯与西班牙教会和殖民者斗争的史实展现了两种对上帝和基督的态度，两种神学观：一是站在被压迫穷人、印地安人一边，这是真正信奉基督和上帝；另一方是站在穷人和印地安人对立面，榨取掠夺他们，这些人崇拜的是黄金，决不是真正的上帝。古铁雷斯在结尾时提醒读者注意今天的拉美局势，告诫人们这两种立场的斗争仍继续存在。

1990年古铁雷斯的《生命的上帝》西班牙文版问世。该书是在1982年出版的同名著作的基础上所作的扩展和补充。全书围绕三个主题：①上帝是谁？古铁雷斯指出上帝是爱、救赎者、“生命之友”，他从事公义之事、拯救人民，向死亡和形形色色的偶像开战；②上帝在何处？他不仅在宇宙和历史中，而且就“居住在你们中间”，上帝之国就在这里，强调福音对一切民族、“最小者”和穷人及妇女的意义；③怎样谈论上帝？尤其是在遭受苦难和贫困时如何谈论上帝。古铁雷斯联系圣经“约伯记”，总结出四种方法：大众语言，约伯早期对上帝的认识；伦理—宗教语言，是约伯朋友们对上帝和罪的认识，认为贫困和不幸是上帝的惩罚、因果报应；先知的语言，约伯坚信自己的无辜，联系到穷人受苦的无辜性，诅咒社会的不公，对上帝提出责问；沉思冥想的语言，真正认识了上帝是爱、是生命之神，相信通过圣灵的力量，穷人必定会战胜死亡获得公义。

总之，古铁雷斯的著作是站在穷人和被压迫者的立场上论

及上帝、穷人和解放，与传统神学大相径庭。

三、古铁雷斯的神学和哲学思想

（一）解放神学的实践性和阶级性，与传统欧洲神学的区别

古铁雷斯最初并不是神学家，而是位教区神父。正因为如此，他与一般专业神学家有很大的不同。多年教区实际工作使他接触到大量的社会实际，深切感受到拉美人民的贫困和不幸，对此进行深入反思，提出新的神学问题，建立了解放神学。从解放神学的产生过程可看出，它与传统神学一个很大不同点就是它的实践性，强调要密切与穷人实践相结合，把他们的社会生活实践作为其神学的起点，由此进一步作出神学反思。有人把解放神学所采纳的方法类归为归纳法，而传统神学方法归为演绎法。也就是说传统神学是从启示内容为出发点，然后从理论上进行演绎推理，最后联系到牧灵和信仰实践；而解放神学过程正相反，它从大量的社会实践，包括社会、政治、经济、文化和宗教特定的形势出发进行分析，聆听了穷人的呼声，由此对信仰进行反省，归纳形成解放神学。解放神学中常采用“正确实践”和“正统学说”（Orthopraxis and orthodoxy）的提法，两者间的关系在某些方面有点类似于马列主义的“实践”和“理论”的关系，按古铁雷斯的说法，实践是第一步，神学反省是第二步。但该神学对实践的理解与马列主义还是有区别的，它是以基督教信仰为指导的实践，古铁雷斯喜欢引证安瑟伦说的话，“信仰了才能理解”，而且提出“凭信仰对实践反省。他认为，基督徒实践就是要去作奉献，根据上帝之国的要求，用实际行动去实施基督徒（或人类）生存所必需的生活条件。鉴别这种实践正确与否是靠启示，因为真理并不是来自实践本身，而

是来自上帝之道，“凭信仰对实践的反省”的主要任务加强了“正确实践”和“正统学说”之间必要的、丰富的联系。虽然他承认在基督教信仰指导下，“正确实践”是第一步的，但他强调第一步并不是第一重要，就其重要性而言，“正确实践”与“正统学说”之间并行不悖，这同马克思主义提出的“实践第一性”、“实践出真知”是有本质不同。尽管如此，这种神学与传统神学相比，其“实践性”方面确有很大突破：它从一开始就处处考虑到如何行动来对抗渗透于整个拉美文化中的压迫人的种种结构，如何对深受苦难的拉美人民说上帝还爱他们，由此还采用不少社会科学分析方法、甚至马克思主义社会阶级分析方法进行论证。

正由于解放神学的实践性，它立足于拉美社会实际，提出的问题自然与传统的欧洲神学不同。欧洲神学面临着世俗化、宗教信仰个人化、现代化等等的挑战，所关心的重点是如何使神学适应现代化和世俗化的社会，而拉美则不是这种情况。拉美长期以来备受欧洲殖民主义者残酷掠夺，而如今仍继续遭受西方国家、跨国公司等的剥削，这一点在古铁雷斯所写的《解放神学》和其它著作中都多次指出。面临西方国家的剥削掠夺，拉美国家始终处于贫困境地，穷人占大多数。与此同时，拉美又是一块有着深刻的基督教传统的大陆，世界上没有哪一洲有南美洲这么多的基督徒，宗教在人民中，尤其在穷人中有很大影响，这就决定了拉美教会所面临的问题不是世俗化问题，而是如何给广大贫苦人民带来希望和信心，让他们看到上帝通过与他们一起受苦来拯救、解放他们，拉美的解放神学决不同于欧洲的进步神学或欧洲传统的其它神学。

与实践性密切相关的是解放神学的“阶级性”。如果说传统基督教神学是代表欧洲白人中产阶级的神学，那么解放神学就是代表拉美和第三世界的、非白人的、受歧视、被剥削、受压

迫者的神学。正如古铁雷斯说的，其神学关心的是处于“非人”地位的穷人、“地球上一切不幸者”，这是一种“来自底层”的神学。它所肯定的是被剥削、受压迫者的文化，而不是传统神学中所肯定的个人主义、理性主义、资本主义精神等。它要求彻底改变这种不合理的、非正义的社会制度，而不是像传统神学中所主张的改良。从这一立场出发，它提出穷人是历史的主体，要求重新评定历史，重新解释圣经，重新看待上帝和教会。古铁雷斯提出“穷人的上帝”和“穷人教会”问题。可以说解放神学是对传统神学的一场大革命，而古铁雷斯正是这场革命的创始人之一。

（二）论穷人和贫困

穷人和贫困在古铁雷斯的解放神学中是个很重要的命题。

什么是穷人？古铁雷斯认为穷人有两种含意：一类是社会经济意义上的穷人，另一类是福音意义上的穷人。第一类穷人在解放神学中常用“被统治的人民”、“受剥削的社会阶级”、“被人无视的种族”、“处于边缘的文化”，也就是被统治者视为草芥的一群人，他们没有任何社会历史地位，是一伙历史上的“缺席者”，处于“非人”地位，被视为“低贱的、无足轻重的”，是一群“无权、无声无息”的人。穷人决不是指单个人，而是一个社会群体，他们缺少或丧失维持其生存所必需的东西，正如古铁雷斯说的：“食品和住房匮乏、无能力获得必要的保健和教育、工人受剥削、长期被解雇，缺乏应受到的人的尊严，在个人自由、自我表现、政治和宗教等方面均受到种种不公道的限制”^①。古铁雷斯认为造成这类穷人的原因是压迫人的社会经济结构本身，也就是“制度化的暴力”所造成。另一类福音意义

^① 《解放神学》（修订版），第 xxi 页。

的穷人是指愿意把生命奉献给上帝及其人民的人，乐意接受上帝支配，为实现上帝之国而努力。这类人中有的属第一类穷人之列，有的则不是，但他们都热爱真正的穷人，愿与他们共命运，为实现公义社会而奋斗，并在这斗争中获得自身人格的解放。

提到贫困，古铁雷斯认为它有三重含意：“真正的贫困是一种邪恶，是上帝不希望的；灵性贫困（神贫）指准备为实现上帝意愿而献身；与穷人团结一致，共同反对其所遭受的苦难境遇”^①。

古铁雷斯对“真正的贫困”的看法与传统教会不同。在天主教传统中，把物质贫困、守贫、节欲视为美德，历史上不少托钵修会即是如此。古铁雷斯长期在穷人中生活，深刻了解贫困的含意，他指出贫困本身决非美德，而是意味着死亡，不仅包括肉体上遭受不公正待遇、疾病缠身、缺医少药，造成早夭，而且包括精神文明的死亡。贫困造成人类分裂、破坏民族、家庭和个人幸福，是对爱的否定。它与上帝之国完全背道而驰，是对上帝意愿的违背和敌视。

正由于贫困是如此邪恶，教会就必须反对它，也就是要反对造成贫困的根源。他指出贫困不是偶然事件，而是私有制社会结构造成的。要根本上解决这一问题单靠救济或发展经济、引进西方技术是不行的。古铁雷斯批判一些人鼓吹发展主义理论或依附理论，指出这些都属于资本主义市场经济模式，第三世界依靠这些模式是无法摆脱贫困和落后的。他说，这是“一种胆怯的方式，从长期来看是无收效的，会对真正的变革起反作用”^②。他提到所谓拉美国家“发展的十年”，实际是使富国越富、

^① 古铁雷斯《解放神学》（修订版）第xxi页。

^② 《解放神学》（修订版）第17页。

穷国越穷。西方的技术、援助等使拉美国家债台高筑，他们用不等价交换等手段使依附于他们的拉美国家饱受痛苦和剥削。他指出要打破现状，就要使私有制制度发生深刻变化，进行社会革命，建立一个新社会，这个社会就是社会主义社会。应该指出的是古铁雷斯心目中的社会主义社会与马克思主义的社会主义社会并不是一回事，因为很显然他的社会主义是以基督教信仰为基础的，但他对贫困的分析中确有部分采用了马克思主义的分析方法。

对灵性贫困（神贫），古铁雷斯在其几本著作中都有阐述，其中《我们从自己井中饮水》专有一章论述“灵性的童年”，即神贫之意。古铁雷斯引用“玛太福音”^①中耶稣说：“我实在告诉你们：你们如不变成如同小孩子一样，你们就不能进天国；谁若自谦自卑如同这一小孩，这人就是天国中最大的”（玛：18：34）。神贫的意思就是要有自谦自卑的态度，对上帝完全开放、彻底信靠上帝，只有这样，才能将自己完全奉献给穷人，同穷人一起共同反对贫困，因为这是上帝对其子民的要求。上帝要人们爱邻人，古铁雷斯认为这里的“邻人”不是指住家附近的邻居，而是指一切受苦人、孤儿寡母、无家可归者、需要帮助者、被人遗弃者。神贫就是要求人们进入穷人世界。古铁雷斯说，应该主动地去寻找发现这些“邻人”，积极为他们服务。

与神贫密切相连的是贫困的第三层意思，即“与穷人团结一致”。他说：“基督徒的贫困，作为爱的表达，就是要与穷人团结一致，这是一种反对贫困的抗议”^②。他还说，与穷人团结一致就是“与被压迫者一起反对压迫者”、“与穷人的团结包含着改变现存的社会秩序”、“与穷人团结意味着推翻已建立起来

^① 采用思高本《圣经》。

^② 《解放神学》（修订版）第172页。

的非公义秩序、打破为维持秩序本身所使用的数不尽手段，也意味着如果一个人不去反对一些人压迫另一些人的种种手段，他就无法面对穷人和受压迫者”^①，因为改变社会结构靠少数人不行，一切愿意奉献给穷人的人必须与穷人团结起来、共同为改变不合理的、非公义的社会结构，建立一个无贫穷、公义的上帝之国而奋斗。

古铁雷斯把与穷人的团结视为神学上讨论“贫困”的前提。他说：“只有真正与穷人团结一致，反对我们时代的贫困，才能为神学上讨论贫困提供具体形象的、有关联的必要条件”。^②

如何与穷人团结一致、献身于穷人？古铁雷斯说，要献身于穷人就意味着接受穷人世界，把它作为“居住地，而不只作为工作场所，分担其受剥削、极端贫困的条件，也意味着全心全意爱他们，同他们交朋友，发展“对上帝的忠诚”。与穷人团结一致也意味着背叛本阶级立场，站到穷人一边，用古铁雷斯的话说：“它意味着与我们的世界分离”，“重新发现并进入另一个世界”（即穷人世界）^③。古铁雷斯还提到，要真正进入穷人世界，本身要经历一个痛苦的过程，会遇到孤独、冷遇等考验，但只要坚信上帝，最终会克服这些困难，与穷人结合起来。这些与穷人打成一片的人不仅在反对压迫人的社会中帮助了穷人，而且自身也得到了改造，使心灵更美好，古铁雷斯把这称为“双轨的福音化”。

（三）“优先拣选穷人”的神学思想

“优先拣选穷人”的思想是麦德林会议第一次明确提出的，

① 古铁雷斯：《基督教信仰中的神秘性和政治性尺度》第59—60页。

② 古铁雷斯：《解放神学》（修订本）第173页。

③ 《解放神学》第59页。

这正是古铁雷斯和其它解放神学家们努力的结果。

古铁雷斯从神学上对“优先拣选穷人”作了重新解释。他说：“对穷人的拣选就是对耶稣向我们宣布的上帝之国中上帝的拣选”^①。上帝本身自始至终表现了对穷人的偏爱。他认为在《圣经》“创世记”的该因和亚伯故事中就看出上帝偏爱弱者、受欺凌者亚伯。耶稣基督也处处表现了对穷人的偏爱。耶稣本人就是位穷人，他的门徒也都是社会底层人民。基督降生目的就是为了恢复人类受侵害的权利，向被社会唾弃的人伸出手来，他为我们而贫穷，他不仅是个人的教主，还是俘虏的解放者，穷人的捍卫者，支持他们为正义而斗争。作为基督徒，热爱上帝就要热爱穷人，效法耶稣就要效法他为穷人、受压迫者、被社会离弃者的献身精神。因此“优先拣选穷人”也就是首先要爱穷人，明确自身的社会责任，为实现社会正义而献身。

古铁雷斯认为上帝的爱是无偿的、非功德性的。上帝对穷人的偏爱并不是因为穷人在道德和信仰上比其它人更好，而是因为上帝就是上帝，在上帝眼中“最小者为最大”、“最后者为最先”。他要提升这些在这罪恶世界中政治经济结构下最大牺牲品的受害者，即“最小者”。因为充满了罪性的这种社会结构与“上帝之国”背道而驰，上帝的本性和基督的使命决不允许穷人永远处于受压迫地位，穷人必须被授权为历史发展动力，为改变这一社会结构而斗争。基督的教会要与上帝和基督站在一起，就要与穷人在一起，奉献给穷人和受压迫者。“拣选”这词就是决心奉献之意，这是非做不可的，别无选择。

与此同时，古铁雷斯强调了“优先拣选穷人”与上帝普遍之爱的辩证关系。他说“优先”并不是排他性的、唯一的意思，只是说明顺序，即首要关心的事，这决不表明上帝对其它人就

^① 《解放神学》第 xxvii 页。

不爱你了。他举例说，好比一个多子女的家庭，其中一个孩子是残疾，其父母必定会对他格外关心体贴，这不是说父母不爱其他孩子，而只是因为残疾孩子更需要帮助和照顾。穷人就好比是这位残疾孩子，在社会最低层，受害最大，因此他们应该受到优先的关注。

古铁雷斯在《解放神学》再版前言中批评了对“优先拣选穷人”这一提法的种种非难或贬低，尤其是唯灵主义者们的指责。他坚持认为只有理解这点才能真正明白整个教会在当今世界所肩负的责任。实际上他是针对罗马教廷和拉美教会中一些保守分子而言的，因为他们提出“呐喊人权并不是主教会议的作用”，对“优先拣选穷人”和社会主义问题态度暧昧。看来这一问题将是解放神学家与保守派的主要分歧点之一。

（四）论穷人教会

古铁雷斯十分强调教会应成为真正的“穷人教会”，即真正站在穷人立场上，代表穷人利益说话、行事。他说，“穷人教会”并不是谈论穷人的教会，而是一个“穷人优先”、“与穷人团结一致”的教会。在这个教会中，穷人享有充分的权利，是教会的主角，这是一个完全不同于以往的新教会。穷人在这个教会中不仅是福音的接受者，而且是承担者。穷人教会的实质“不是使教会变穷，而是使世界上的穷人变成上帝的人民”，即“为上帝作见证的一群不安分的见证人”^①，穷人在这个教会中具有可以自由思考和直接表达其心愿的权利。古铁雷斯在1987年会见《在另一边》杂志记者时谈到：“在拉美近年政治教会生活中最有意义的事是出现了穷人积极在那里掌权”、“穷人越来越少通过中间人，而是以直接方式发言”。

^① 古铁雷斯：《基督教信仰的神秘性和政治性尺度》第13页。

古铁雷斯讲述了穷人教会的“新气象”，也就是与传统教会的不同之处：一是它非常重视社会非正义问题，不断对这一社会进行先知式的严厉抨击，《圣经》成了这一批判的有力武器；二是这一教会迫切需要的是“觉悟了的福音化”，即在福音教义中引入了革命的内容；三是认识到贫困对教会的含意，这是传统教会无法理解的。在这教会中的人都是穷人和愿意献身给穷人的其它阶层的人，他们甘愿放弃物质享受，与穷人同甘苦。教会真正扎根于穷人中，当然也生活在贫困中，成为真正的“穷教会”。这里古铁雷斯阐明了“穷教会”和“穷人教会”之间的辩证关系。第四，穷人教会使许多过去无发言权的人，如穷人、妇女、平信徒等在教会中任职，分担了以往只有神职人员才能承担的职责；另一方面，由于穷人教会关心社会正义问题，其政治意识比传统教会强烈得多，积极支持神职人员与社会密切联系，甚至担任社会公职。^①这几点与传统教会不同之处正是穷人教会的特点。

古铁雷斯在这里特别强调“穷人教会”和“穷教会”之间的关系。穷人教会并不是只包括穷人，而应包括教会全体成员。教会要真正成为穷人教会必须要使整个教会变成“穷教会”，生活在穷人中，真正体会到当今世界，尤其是拉美地区充满了贫困和不公，才能使教会彻底改变立场，站到穷人一边。他提出教会应向耶稣学习，走甘愿“贫困之路”，做到“与穷人团结一致”的全新程度，也就是彻底变成“穷人教会”。

古铁雷斯指出，梵二会议之后，教会的定义发生了变化，由以前只强调教会是救恩中心、教会外无救恩，转而强调教会是上帝的人民，教会是圣事，这表明教会并不是只为拯救其成员进天堂的地方，它不仅为自己成员存在，还向整个世界开放，教

^① 《解放神学》（修订版）第68—71页。

会已成为“新的彻底地为人们服务之地”^①。教会的任务必须与“一个社会革命的世界”相连，要“胸怀解放的壮志，为更多的人类和正义社会而斗争”^②。教会的新任务本身也要求有新的教会结构，即“穷人教会结构”。古铁雷斯进而指出，教会任务有两个：一是“揭发”，即“彻底批判当今制度”，不仅是口头上的“揭发”，还要付诸行动；二是“宣告”，即“宣告福音”，给穷人带来上帝之爱的福音。“宣告”也不是口头上的，要见诸行动。教会必须具体有效地与人民和被剥削阶级团结、“献身于解放”。这两大任务就决定了教会必须是穷人教会。他认为，如教会逃避为争取较公正、较人道的世界而斗争，就是对上帝最大的不忠。

古铁雷斯深知教会要成为“穷人教会”必须付出代价，甚至血的代价。他说，教会脱离不了政治。过去的教会“一直与占统治地位的社会制度相联系，这种制度奖励贪婪，使非正义始终存在。”如今，则要打破同这种非正义的社会制度的联系，站到公义和被压迫剥削者这边，这就必定要付出代价，因为“控制政治经济的这些集团决不会原谅教会所做的这些，他们会撤销对教会的支持”^③。

古铁雷斯曾沉痛地谈到为“穷人教会”而献身的萨尔瓦多大主教罗梅罗及其它为穷人而殉道的神父们。他说：“要成为一个真正的穷人教会，确实，我们必须付出高昂的代价，这就是在拉美站在穷人一边的“教会及其代表人物常遭到攻击……，其声誉受抵毁，其人身自由受粗暴地践踏，并遭本国政府驱逐，身体受摧残，甚至遭暗杀。”罗梅罗就是被他们暗杀的一个。古铁雷斯强调这位大主教被谋杀“是拉美教会生活的里程碑”，他的

① 《解放神学》（修订再版）第144页。

② 同上书第148页。

③ 同上书第151页。

死是为“生命之神”作见证，给他所偏爱的穷人和压迫者作见证，这证明“当局的伎俩、非难和恐惧是多么卑鄙可耻，他们离福音是多么远”^①。但古铁雷斯深信，一切反动派、反对“穷人教会”的人必将遭到穷人和被压迫者的唾弃、被历史所抛弃，因为这一教会是“人类历史中上帝之国的标志”。

（五）论“基基团”

与“穷人教会”密不可分的是基督教基层团契，简称“基基团”。

拉美人民绝大多数是虔诚的基督徒，《圣经》的普及率极高。拉美又是一个穷人占绝大多数的地区，很多穷人无钱上学，接受正规教育，他们的文化学习是通过教会举办的识字班或教理问答班，其教材是《圣经》。六十年代之后，由于解放神学的崛起和逐步深入人心，这些识字班或教理问答班采用的都是解放神学方面的内容，从《圣经》上选的内容都是表明上帝站在谦卑者、无权者一边。这类宗教教育导致了基基团的创立。前面曾提到基基团的规模及性质，实际上它是带有互助性的最基层的穷人宗教组织。

七十年代，基基团遍布拉美各国，引起了当权者的恐慌。但由于它们得到拉美教会支持，而当权者本身往往也是天主教徒，不能完全像对付其它民主力量那样实施大肆逮捕基基团人士或关闭教堂的做法，基基团遂成为争取民主的堡垒。近二十年来，基基团在拉美发展如火如荼，目前已达 300,000 个以上。它们通过获得宗教上所授予的权利在拉美政治上发挥了重要作用。基基团培养了穷人团结互助精神。由于主持基基团活动的都是平信徒，因此也为拉美教会造就和培养了大批平信徒积极分子，

^① 《解放神学》（修订再版）第 xliii—xliv 页。

而这些人过去都是受压迫和歧视的穷人、少数民族或妇女等。

古铁雷斯热情支持基基团。把它视为“拉美穷人教会出现的标志”。他说它们是“拉美基督教社会生命力的重要来源，使福音更接近穷人，使穷人更接近福音——不仅是穷人，而且通过它们，使福音接近一切与教会活动接触的人”^①。古铁雷斯还引证了普埃布拉会议对基基团的肯定以支持其看法：“对穷人和被压迫者的奉献，以及基督教团契的崛起有助于教会去发现穷人福音化潜力，因为穷人无时无刻不向教会提出挑战，召唤它皈依；许多穷人在其一生中体现了团结、服务、简朴、公开接受上帝赠礼这些福音上的价值”^②。古铁雷斯多次提到基基团是“教会真正的希望”，是“解放过程中的教会”，开辟了追随耶稣基督的道路。

古铁雷斯将那些参加基基团的人描述为“没被邀请者”。他引证“路加福音”中耶稣的比喻，说一些受邀请者拒绝出席热情的主人为他们举行的宴会，主人只得让其仆人们将那些穷人们，包括瘸腿的、瞎眼的等残疾人请来，还到大道、篱笆边将人拉来作为宴会座上客。这一宴会好比天国，被邀请而不来者不可能到天国，而原先没被邀请而被拉来的人都能进天国，这是因为他们穷，容易接受主人的邀请。古铁雷斯用这一比喻形象地说明穷人的福音化潜力要比富人强，容易接受基督的真理。他还说，在基基团中，那些福音的拥有者并不是私有财产的拥有者，无产者能推行社会福音，受剥削压迫的人民“将铸成人民的教会”。

由于基基团领导人都是穷人，其中不少是妇女，他们把福音与自身受压迫剥削情况密切相联，在看待社会现实、《圣经》和传教事业与传统教会均截然不同，对政治的关心也超过以往

①② 《解放神学》（修订再版）第 xii 页。

的教会。这些人日益意识到解放的需要，包括“与现状决裂，也就是社会革命”^① 在这些团契中，“基督徒分享他们的信仰和斗争，以创造一个更为公义的社会”^②。

随着拉美形势的发展，基基团日趋成熟，涉及社会问题的层面也日广。古铁雷斯认为，它们对“解放”、“优先拣选穷人”等问题都有许多新见解，在为拉美今天的福音作见证方面也积累了丰富的经验。总之在古铁雷斯心目中，基基团是真正代表了拉美教会的新希望，它充满了活力。

古铁雷斯对基基团的这种态度与罗马教会内的保守派形成鲜明对照。后者唯恐这些由平信徒领导的团契脱离他们的控制，受世俗化影响太大，故一再强调要“以福音为中心”，要与“神父共享”，提出要由神职人员对基基团实行监督。但由于基基团发展迅速，保守派的企图难以实现。

（六）关于“解放”和“解放之实践”的思想

古铁雷斯解放神学中另一个重要思想就是“解放”。在他看来，“解放”有三重意义。他说：“首先是从受压迫、受歧视（边缘化）的社会处境中的解放。这种社会处境迫使许多人（事实上，在这种或那种方式上讲是所有人）生活在违背上帝赋予其生命意愿的环境中。但只是从受压迫的社会——经济结构中解放出来还不够，还需要一种个人的转化，凭藉这一转化，我们在面临各类奴役中，仍能在内心深处过自由的生活，这是解放的第二层次”。再者，就是“从罪中的解放，因为罪破坏了同上帝和与其它人的友谊，因此除了通过信仰，彼此共享，接受我主无偿的白白之爱外，人类是不可能根除罪性的。……只有从罪中的解放，才能接触到社会非正义和人类压迫的其它形

^① 见《解放神学》（修订再版）第59、60页。

式的最深刻的根源,使我们与上帝、与我们的人类伙伴和解”^①。

作为一名神学家,古铁雷斯把从罪中的解放作为人类彻底解放的根本,这是不足为怪的。但他也面对拉美社会现实,认为人类要得解放第一步还是要从在社会、政治、经济、文化等各方面造成人剥削人的社会制度中解放出来。为此,他对拉美的贫困进行了社会分析,认为这主要是殖民主义者造成的。近几十年来,美国和欧洲在打着帮助拉美“发展”经济幌子下,进行新殖民主义掠夺,使拉美更贫穷。因此,他认为拉美人民要得到解放首先从政治、经济上摆脱美国和欧洲新殖民主义控制。他还对众多拉美国家的现政权作了分析,认为这些政权也是受到多国公司或以美国为首的国际资本集团控制或与之勾结,在经济和政治上,恣意压迫剥削人民。在这种社会结构中,拉美到处充满暴力和不公道。资本主义社会本身必定是一个人压迫人、人剥削人的社会,资本家必定要压迫剥削工人,穷人的尊严是不会得到尊重的。在这一社会结构中,不仅存在着阶级压迫,还存在着种族、性别压迫与歧视,有些甚至已同文化、习俗结合起来。尽管要反对它们有相当大的阻力,但古铁雷斯对人民的解放仍充满信心。他深信,在今天的拉美,一切被剥削、压迫阶级正在觉醒,许多人已开始起来,充当自身解放的主角,为自身解放而奋斗。

在古铁雷斯著作中,多处可以看到他是支持社会主义的。在他看来,“社会主义代表着一种最丰富、最有深远意义的方法”。他强调拉美要走的“社会主义”决不是从第一世界输入的,而是具有拉美特色的“社会主义”。至于社会主义同解放的关系,他认为“解放”不等于社会主义制度,“解放”的含意不与任何制度相等同,而比某种制度要深刻得多。

^① 《解放神学》(修订再版)第 xxxviii 页。

总之，在对“解放”的第一层次的分析上，古铁雷斯只是运用了部分马克思主义的分析方法，但他思想的立足点并不是建立在辩证唯物主义世界观及科学社会主义基础上，提倡无产阶级革命，而是以《圣经》为其思想理论基础。他反对资本主义社会制度，主要也是从这种社会的不公是违背上帝的意愿这样一种认识为出发点的，他的最终目的是要达到上帝之国，而不是唤起人民建立共产主义社会，因此他的社会主义是属于基督教社会主义的人类思潮，同我们所理解的科学社会主义有本质不同，不能同日而语。

在古铁雷斯看来，只有社会经济方面的解放是远不够的，比这更重要的是“人的转化”，即人性的解放，人要在思想上成为驾驭自己命运的主人，也就是人的内心彻底获得自由，成为一个“新人”。这是一种脱胎换骨的内心深处的革命。只有通过这第二层次的“解放”，人们才能在任何外界条件影响，即使是在政治、经济方面受到种种压迫，人的内心仍能过自由的生活、完全接受上帝和基督的爱，并将这种爱无私地奉献给“邻人”。古铁雷斯认为这种造就“新人”的第二层次的“解放”与第一层次的“解放”有一定的关系，即社会结构改变有助于造就“新人”，但并不能自动地创造“新人”，这需要人本身作出艰苦的主观努力，达到心理上的解放”。同样，这第二层次的“解放”也不会自动地造成社会变革。用我们的语言来说，如果把第一种“解放”看成是“改造客观世界”，这第二种“解放”或许可看成“改造主观世界”了。古铁雷斯认为，这人性的解放是比第一层次更深刻的一种“解放”。人们要达到这一层次的“解放”需要付出更艰巨的努力，难度更大。

只有这两种层次的解放对神学家古铁雷斯来说还是不完善的。他认为人类要真正得到彻底的解放还必须进到第三层次，那就是：“从罪中的解放”。第三层次的“解放”是前两层次“解

放”的关键。“罪”破坏了人与上帝、人与人之间那种亲密的伙伴关系，使人性得不到真正自由，处于非正义的社会压迫中。古铁雷斯认为，从罪中解放光靠人的努力是不行的，必须靠耶稣基督。他说：“救主基督（使人）从罪中解放出来，这罪破坏了友谊，是各种非正义和压迫的最终根源（第一层次的“解放”），基督使人性真正解放（第二层次的“解放”）——这就是说，他使我们与他生活在共享中，这是一切人类伙伴关系的基础（第三层次的“解放”）”^①。人类必须依靠基督，接受其救赎之爱才能摆脱罪性，彻底与上帝和解，使人类真正结为伙伴。

解放神学常常引证《圣经》“出埃及记”，用上帝通过摩西（解放者）引领以色列人出埃及地，使以色列人摆脱为奴的地位进入上帝应许之地的故事来说明上帝如何拯救、解放受苦受难的人民。但这一“解放”过程十分艰巨，因为人们常常宁愿过受奴役而有保障的生活，而不愿享有没有生活保障的自由。所以在使人们得到社会政治经济自由的同时，还要帮助人们提高认识，使他们懂得受压迫的根源，唤起他们对追求自由生活的责任感和欢乐感，在上帝解放以色列人过程中，每当以色列人背离了上帝的约，上帝就派先知去唤醒人民。古铁雷斯认为人类的整个历史就是一部拯救史，即解放史。为拯救人类，上帝后来又派了其子道成肉身耶稣基督。耶稣是全人类的解放者，尤其是穷人的解放者。他是“上帝变成了穷人”。他的一生都与他那时代的穷人密切结合。他向穷人们传喜讯，把上帝之爱带给他们，他向俘虏宣告解放，同罪人和受歧视者共餐。他的布道虽没有直接与政治相连，却引起当局仇视，因为这是向已有的宗教、社会、经济秩序的挑战，因此为统治阶级所不容，被处

^① 《解放神学》（修订再版）第251页。

决，但上帝使他复活，维护了他给穷人带来的福音。耶稣基督用其言行带领我们走解放之路。他不仅斥责社会不公，同情支持受压迫者，而且谆谆告诫他们，使他们从错误意识中解放出来，在内心深处把握自己命运，使人们不仅要摆脱制度罪恶，还要摆脱个人种种的罪。古铁雷斯说：“彻底解放是基督给我们提供的赠礼。耶稣通过他的死与复活，把我们从罪及其一切不幸后果中解放出来”，“他将会把所有人从罪所造成的奴役——饥饿、不幸、压迫和无视中解放出来，换言之，就是从那些植根于人类中的自私、不公道和憎恨中解放出来”^①。显然，古铁雷斯在解放神学中强调的问题之一，依然基督是人类真正解放者，人们只有紧跟基督才能获得彻底的解放。

解放神学所强调的人性解放和罪的解放都无须采用暴力革命手段，即使是对社会、政治、经济意义上的解放，该神学也不主张采用这一手段。在古铁雷斯看来，社会不公、人性无自由、各种罪恶的造成均是由于缺乏上帝之爱。有了“爱”就能克服人类间的敌视、仇恨和不公、铲除人类自私的本性，克服各种罪恶。他在《真理应该使你自由》一书中，对“罪”下了一个简单的定义：罪就是“拒绝上帝爱的赠礼”^②。克服“罪”就是接受上帝的这一赠礼。由于“罪”涉及到社会、个人的各个方面，因此“解放”也就是一种“完整的（integral）的解放”，“体现在人类的各方面：体和灵、社会与个人、宇宙与人、暂时和永恒……”^③。这种“解放”仅靠人类本身的力量是不行的，一定要有上帝和基督的帮助，即要有坚定的基督教信仰。由此看出，古铁雷斯的“解放”与马克思主义所主张的全人类的解放

① 《解放神学》（修订再版）第103页。

② 古铁雷斯：《真理应该使你自由》第136页。

③ 古铁雷斯：《解放神学》（修订本）第85页。

有本质的区别，两者所采用的途径，所要达到的目的都是不相同的。

尽管如此，解放神学在当时的社会历史条件下，其进步的一面是不能否定的。它在信徒占人口大多数的社会里，为穷人摆脱旧制度的桎梏，争取自身解放提供了神学根据。正因为如此，拉美解放神学家们以及支持解放神学的广大神职人员都坚决站在劳苦群众一边，为争取穷人的解放贡献力量，甚至有的人为此牺牲了自己的生命。

古铁雷斯对不支持穷人政治上获解放的传统的保守教会人士和唯灵论者提出尖锐批评，认为他们实际是站在统治者一边，维护这种非正义社会，同时也是为了保护自己的既得利益。由于“拯救”是统一的，灵与肉不可分，“解放”必须是一个统一过程，因此那些人所鼓吹的教会只应管纯宗教和灵性方面的“拯救”之事，最终连灵性的“拯救”也必须失去。

古铁雷斯还阐述了“解放”与“上帝之国”的关系，认为两者既有联系又有区别。“解放”是一个个的历史事件，而事件总是暂时的，它们不能代表“上帝之国”的到来。但每一事件的发生都是朝着人与上帝、人与人和解方向迈出一大步，也就是更加接近“上帝之国”。只有人们得到彻底解放，即上述三个层次的解放的完成，“上帝之国”才会来临。在他的神学思想中，这将是一个全新的世界，消灭一切剥削压迫，人与上帝、人与人完全共融、充满了爱的公义社会。那是一块人们毫无私心和贪婪、不存在任何罪恶的完美之地。

古铁雷斯指出穷人肩负解放的责任比其它人更重，这里因为其自身地位决定的，他们较之其它人更渴望解放、渴望“上帝的拯救”。他说穷人就意味着要积极投身于“争取正义与和平的斗争、捍卫个人生命和自由、探求更加民主地参与社会决策，组织起来以整合方式生活在他们的信仰中，并为全人类解放作

奉献”^①。穷人的解放只能靠自己，其它任何人代替不了他们的主角地位。古铁雷斯热情地讴歌穷人们历史地位正在起着翻天覆地的变化，他们已“闯入”了历史，正由历史的“缺席者”变成了新的“出席者”，逐渐转为掌握自己命运的积极力量。

（七）论妇女解放和黑人解放问题

古铁雷斯同拉美其它解放神学家一样，最初较关注的是拉美穷人问题，对种族解放和妇女解放问题虽也看到了，但没有放在突出地位。随着六十年代美国女权运动和黑人民权运动深入人心，60年代末、70年代初出现了女权神学和黑人解放神学，拉美解放神学家对种族解放和妇女解放问题也日益重视，愈益看到本地区妇女和有色人种，尤其是黑人和印地安人遭受压迫与歧视的严重状况，古铁雷斯及其它解放神学家对此的认识也逐步深化。早在麦德林会议（1968年）时，他们虽提出了“穷人优先”，但对妇女受压一事只字未提。而到普埃布拉会议时，在其结论文件中已指出拉美妇女“倍遭轻视和压迫”的社会地位，肯定了福音上妇女与男子应完全平等，妇女是男子平等的合作者，她们与男人是合作的造物、是平等的伙伴等。古铁雷斯说：“在拉美，我们现在才开始醒悟到妇女处境的不可容忍和非人性”。他在会见《反大男子主义》一书的作者埃尔莎·塔梅兹时，对妇女受压迫一事谈得相当透彻。他说：“对妇女的压迫就像对任何重大压迫一样是无法容忍的，它危害到社会各个方面，不仅是对妇女的歧视和压迫，而且造成一种病态的人类社会”。他谈到妇女解放是整个人类解放的一部分，妇女受歧视和压迫是人类社会倒退表现。他认为如今妇女在教会中的地位远不如基督教早期。在《新约》中，妇女平等地享有先知的恩

^① 《解放神学》（修订本）第xxii页。

典，在教会历史上起了很大作用，但后来教会越来越无视她们的作用。他盛赞当今基督团中妇女起到了日益重要作用，深信这代表教会的未来。他强调男人们一定要与广大妇女团结起来，共同为男女平等而努力，如果不团结妇女，男人们的解放最终也会失去。他批判了男人们以一种不平等的恩赐态度来对待妇女解放，抨击诸如：“可怜的小东西受到这么重的压迫和歧视，我们来帮助她们摆脱这种处境”等论调。他相信妇女的彻底解放最终还要靠妇女自身。

古铁雷斯深知在拉美妇女解放的难度，他说：妇女受歧视和压迫的“隐蔽性使人们难以抓住其实质，因为它已变成某种习惯性事物、日常生活和文化传统的一部分。这一点是如此现实，以致当我们指出这一问题时，听上去就像是位吹毛求疵的外国人”。^①但他相信妇女解放的前途是光明的，因为如今拉美已有越来越多的人认识到她们悲惨的遭遇是无法容忍的，越来越多的人正在献身于恢复妇女权利的斗争中。

关于种族压迫问题，由于拉美各国不像美国和南非曾有过种族割离法，加之统治者散布谎言，否认拉美存在种族歧视现象，因此在拉美社会中一般人对种族压迫不大意识到，但实际上，它是以一种隐蔽的形式，融合在文化习俗中。

解放神学家与黑人神学家首次接触于1973年的日内瓦城。开始时双方都没有能很好相互理解。拉美解放神学家认为黑人只关心种族问题；而黑人认为他们只关心阶级问题，但通过不断的交流与沟通，互相逐渐了解。到1975年，在底特律召开的“美洲神学”会议时双方已认识到彼此是同一条战壕的战友。古铁雷斯在这次会议上说：“我们的问题是，我们如何能对穷苦人、对被剥削阶级，对尚未同化的种族、对受鄙视的文化，对所有

^① 《解放神学》（修订本）第 xxii 页。

少数民族，对那些‘非人’的人说——上帝是爱，说我们全体都是兄弟姐妹，并应当在历史中成为兄弟姐妹”^①。1977年双方再次在墨西哥城对话，进一步取得谅解，黑人神学家真正认识到拉美解放神学中经济社会分析的重要性，而拉美神学家也进一步认识到黑人和印地安人在拉美的悲惨处境。古铁雷斯在《解放神学》再版前言中提到：“这一时代表明了我們愈益意识到种族主义存在于我们中间。社会谎言之一是声称拉美不存在种族主义，也许拉美不像其它国家那样，存在着种族主义法律，但确实顽固地存在着种族主义习俗，并丝毫不因其隐蔽性而降低其严重性。美洲印地安人和黑人是处于社会边缘、受歧视状态”^②。他进而强调，这种状态的存在不仅对于基督徒，而且是全人类都是无法容忍的，“解放”必须包括这些人的“解放”。古铁雷斯在《西印度群岛的上帝或黄金》一书中，借助历史猛烈抨击了白人及其教会对印地安人残酷的压迫和剥削，歌颂了站在印地安人一边的伟大传教士拉斯·卡萨斯，并满怀喜悦地看到这些受压迫和歧视的种族今天正在觉醒。

以上几点是古铁雷斯神学中最常提及的问题，实际上他的思想远比这丰富，鉴于篇幅只能挂一漏万。

总之，解放神学与传统神学有很大不同，它站在拉美贫苦人民一边，把拉美社会现实问题作为其神学研究对象和出发点，要求变革不合理的社会制度，它反对殖民主义和人剥削人的资本主义、赞成社会主义，坚信被压迫受剥削的穷人能通过自身努力解放自己，重新谱写自己的历史，在一定程度上反映了广大拉美贫苦人民的革命和进步要求，起到了积极的社会作用。另一方面解放神学毕竟是一种神学，而不是马克思主义政治学，因

^① 见《美洲神学》第312页。

^② 古铁雷斯：《解放神学》（修订版）第xxii页。

此其立足点离不开基督教的“爱”、“灵性解放”、“罪”、“上帝之国”，就连它所提倡的“解放”最终也要信靠上帝和基督，这些都反映了它无论在思想体系、解放途径、斗争的最终目的等方面与马克思主义都有本质不同，它提倡的社会主义也与科学社会主义不能同日而语。但这些并不能抹煞其进步作用，可以说它在反压迫反剥削、反帝、反殖、争取和平，团结广大第三世界人民和第一、二世界中受歧视、受压迫人民这方面是马克思主义的同盟军。

四、古铁雷斯解放神学的影响

自古铁雷斯 1971 年出版《解放神学》一书以来，这一神学就一直被一些反动政权视为洪水猛兽，把它说成是“马克思主义神学”、“受共产主义影响”、“主张暴力革命的政治神学”等等。不仅拉美一些国家政府对解放神学家和与站在穷人一边的神职人员进行种种迫害，甚至暗杀，而且就连美国政府对该神学也十分警惕，将它视为属于马列主义思想意识。至于教会内的保守派对它的攻击就更不足为奇，把它视为异端。从这些反对中可看出解放神学对社会的影响之大是其它神学无法比拟的。

美国曾在 1980 年发布了一则文件名为“圣菲文件”，是里根刚上台时一些共和党的一些专家起草的。他们说：“拉美教会中政治自由的思潮十分活跃，把马克思列宁主义力量作为反对私有财产和资本主义生产制度的政治武器，渗透到这一宗教团体的思想意识中，共产主义意识要超过了基督教本身。”该文件要美国政府制订对拉美的外交政策时一定要注意这一神学、反对这一神学。

美国政府及拉美反动政府对这一神学的担心也许不无道理，至少菲律宾人民在推翻马科斯政权中许多参加这一斗争的

神职人员和平信徒就直接受这一神学思想影响。在这一神学思想影响下，拉美和其它地区确有一批神学家、神职人员走上武装革命道路或为穷人利益积极投身于政治斗争中。

继解放神学产生以来，世界上出现了形形色色与之有关的神学，如前面提到的黑人神学、妇女神学，以及发展神学、革命神学、“出埃及神学”(a theology of exodus)、俘虏神学(a theology of Captivity)、菲律宾的斗争神学、南朝鲜的民众神学、亚洲神学、印地安人的美洲土著人神学，犹太解放神学，甚至一些同性恋者也形成同性恋解放神学，以争取其合法权益。这些神学的特点是从不同的受压迫、受歧视的群体地位出发，通过神学寻找一条挣脱枷锁之路，都相信上帝是站在他们这一边，支持其斗争，经过努力，最终能达到一个公义的“上帝之国”。这些神学都来自于“底层”，在一定程度上，反映了社会下层受压迫者、受歧视和无权者的声音。它们都打破了传统，不再以“西方神学”为中心，并与“自上面来”的传统神学有本质不同，都密切联系社会实际，注重实践，在不同程度上均受到古铁雷斯解放神学的影响。这里需要说明的是解放神学并不是古铁雷斯独创，拉美拥有一批解放神学家，但古铁雷斯是第一个明确提出“解放神学”这一名称，第一个系统阐述解放神学思想的人。有人把他的《解放神学》一书视为拉美解放神学的经典，认为所有其他人写的解放神学著作都只不过是对该书的注释，这种说法很有道理。因此说上述种种神学是受古铁雷斯的解放神学影响并不为过。当然古铁雷斯和其它解放神学家也不断从那些神学中吸取营养、充实丰富解放神学。这是一个相互渗透、取长补短的过程。

在解放神学思想直接影响下，第三世界的部分神学家成立了第三世界神学家普世运动协会，简称 EATWOT。该协会自成立至今已召开多次会议，从每次会议的议题就反映出深受古铁

雷斯思想影响。例如1976年8月第一次会议议题是“急迫的神学：从历史底层来的神学”，肯定了“来自底层”的人民必须得解放。第二、三次会议分别于1977、1979年举行，提出了打破“西方神学”束缚，建立亚、非神学、强调亚、非（包括美国黑人）人民的解放，要求摆脱殖民主义、帝国主义压迫，提出“穷学人的上帝”概念，还号召全世界穷人团结起来。

随着解放神学对“被压迫者”概念认识的扩大和深化，EATWOT会议对这一认识也逐步深化。最突出的是表现在对黑人和妇女受压迫的认识上。例如第一次会议时没有邀请美国黑人神学家参加，主要对他们是否属于第三世界有争议，而且在与会者22人中仅有一名妇女。但自第二次会议起，美国黑人神学家每会必请，会议一致认为美国黑人同属“社会底层”，都是须要得到“解放”的人们。而对妇女受压迫这一现实，EATWOT直到1981年才注意到。此后该会议成立了妇女组织，并于1986年在墨西哥举行有关的妇女神学家会议，讨论了妇女在社会、家庭和教会中受压迫与歧视的现实，批判了以往对《圣经》的错误解释，提出了上帝具有“女性”的一面。在涉及妇女与基督论问题时，她们提出了自身的解放要靠自己，也要靠耶稣基督的实践，也就是基督论要密切结合社会实践。例如在亚洲，基督论就要与亚洲社会的群众性贫困、性压迫、种族和民族压迫、种性制度、宗教歧视等密切结合，基督教应努力从其它宗教中吸取人道主义因素。在拉美，基督论就要与该大陆贫困受压迫，而又对基督教十分虔诚、对生活往往采取宿命论态度等现实相连，因此基督论有必要与“优先拣选穷人”密切结合。在非洲则要与种族隔离、种族歧视、军国主义、种族灭绝及由于各种外援造成各类亏空综合症等密切结合。妇女神学家们提出要为建立一个新社会，即消灭一切压迫剥削的社会而奋斗。这会议反映了解放神学思想深入到妇女解放领域中，妇女把自身解放

与其它受压迫剥削的阶级以及整个社会密切相连，也反映了解放神学自身的不断深化。如今解放神学中论述妇女解放的主题也愈益增多。

解放神学还直接影响到八十年代所召开的非官方地区性组织教会会议和发布的文件，最明显的反映在以“kairos”（关键时刻）、为标题的文件中。这些文件的合订本于1990年在美国出版，书名为《关键时刻（kairos）：向教会的三次先知式的挑战》。

第一个文件为《关键时刻的文件：向教会的挑战》。最初是一个南非的深受解放神学思想影响的基督教组织于1985年早期发起的。他们针对南非社会现实提出不能再沉默，要对现有的教会进行批判，并从神学上对南非政治危机进行评论。他们的观点发表后在社会上引起很大反响，许多人纷纷就此提出各自看法，并举行多种形式的会议进行讨论。1985年9月，该文件以单行本形式问世，此后又经许多人再三讨论修订，在1986年出了第二版。该文件声称是开放式的，将随着形势发展变化而不断修正。

这一文件批判了“国家神学”（state theology）和“教会神学”，认为这些神学都是维护现有非公义的、邪恶的社会制度。“国家神学”是把国家机器、武力奉为偶像来镇压人民。而“教会神学”是善恶不分，要被剥削者使用“非暴力”，而将剥削者的“暴力”视为合法手段。文件提出要发扬“先知神学”，毫不留情地揭露南非社会政治结构的非正义性与反人民性，主张要用真正代表人民的政权代替现政权。文件最后指出上帝是站在被压迫者一边的，基督徒必须参加到社会斗争中，站在压迫者一边，教会决不能与专制政权合作，要发扬不顺服精神，为解放和正义而斗争。

第二个文件是中美洲的，题为《关键时刻的中美洲：向世界教会的挑战》于1988年4月出版，有一百多人在文件上签字，

包括不同教派的神职人员与平信徒，其中还有三名主教。参加者中有萨尔瓦多、尼加拉瓜、洪都拉斯、瓜地马拉、哥斯达黎加、巴拿马、墨西哥、佰利兹等国人。

它共分三部分。第一部分是分析中美洲人民生活现实，人民遭由美国支持的军事独裁政权屠杀等等。第二部分是从信仰前景中看中美洲当今这一历史的关键时刻。运用了大量的解放神学中的观点说明人民是历史主体，提到“罪”和“上帝之国”，要求教会与穷人站在一起，给人民以希望，为“上帝之国”的到来服务。第三部分是今天的行动。提出了普世团结就是要与为生存而斗争的人为邻，向中美洲教会团契提出挑战，还向美国政府发出紧急呼吁，不要再支持反人民的政府；此外还向拉美各国政府、联合国及有关组织、各教会和全世界基督徒呼吁，为争取在中美洲建立一个和平与正义的新秩序而奋斗。

第三个文件题为《通往大马士革之路：关键时刻和皈依》发表于庆祝尼加拉瓜桑地诺革命十周年纪念日（1989年7月19日）。它代表了萨尔瓦多、瓜地马拉、尼加拉瓜等中美洲国家、纳米比亚、南非等非洲国家以及韩国、菲律宾等亚洲国家支持解放神学的教会人士与平信徒的声音，得到成千上万人民的支持。

首先它分析了社会和历史情况，尤其集中分析了教会内两条路线斗争：一个是献身于穷人的“穷人教会”，另一个是利用教会和神学为富人和当权者服务的“富人教会”。教会是这场斗争的重要工具和场所。

接着它肯定了穷人的信仰，批判了教会以往站在剥削者一边，要求站到穷人立场上，用“新眼光”重新阅读圣经，号召人们以耶稣基督为榜样，从耶稣本身受当局压迫和迫害中看到上帝真正的面孔。

第三部分是讲教会的先知的使命，就是要谴责反人民的

“伪上帝”，向一切反人民的战争、权贵、拜金主义等等开战。反对宗教右翼打着“反异端”的旗号，使那些假上帝、偶像合法化；谴责宗教右翼以反对共产主义为旗号反对基督教基本价值。

最后一部分是号召基督徒皈依：真正站到被剥削压迫者一边，站到“真正的上帝”这边，与穷人和被剥削者团结起来。

总之，这三个文件实际是解放神学的翻版。它们都是实践神学、站在“社会底层”群众立场上，而不代表官方教会。所有这三个文件的发起者、签名者和支持者来自不同种族、肤色和阶级。他们都密切联系当前社会现实，虽有不同政治地理背景，都接受古铁雷斯实践是第一步，神学是第二步，神学是对社会现实的反思的提法，也都接受神学要奉献给穷人和被压迫者的思想。正因如此，其神学观点，如对上帝、人的本性、罪、救赎、教会学、末世学都与传统神学不一样。传统神学对于这些方面的阐述都是抽象的；而它们则密切联系社会实际，是很具体的，都相信上帝正在同他们一起，为建立一个公义社会积极工作。这几个文件都在一定程度上采用社会分析方法阐明其神学思想，对造成暴力、剥削、阶级斗争、殉道等现象进行社会分析，指出了被剥削者希望之所在，并通过这些社会分析丰富了神学思想，使神学与政治、社会密切结合。这种联系社会实际进行神学分析的方法是解放神学的一大特点，也反映了时代的特点。

以上这几则文件无论在思想上、采用的概念和语言上、在运用的分析方法上都受到解放神学的巨大影响，也表明了解放神学在社会阶级矛盾尖锐的、基督教影响较深的一些亚、非、拉国家与地区中，如南非、菲律宾、韩国、中美洲的基督徒中影响的深远。

不仅如此，解放神学在西方资本主义发达国家的教徒中也产生了影响。美国天主教会圣玛利诺修会积极支持解放神学，古

铁雷斯的所有解放神学著作几乎全由该修会译为英语在美出版。美国不少大学都请古铁雷斯当客座教授。1989年在宾州的柯克里吉(kirkridge)和明尼阿波利斯,美国一些团契举行会议,就美国教会是否也处于“关键时刻”(kairos)为议题进行讨论。与会者对美国社会进行分析,十分赞成解放神学的观点,认为美国也处于“关键时刻”。他们指出现在全球大量财富集中在像美国这样位数极少的国家中少数人手中,而绝大部分国家及其人民越来越贫困,这是由不合理的社会结构造成的。如今斗争的焦点不是东西方之争(苏联对美国),而是南北之争,即穷国与富国、白人与有色人种、剥削者、压迫者与被剥削、被压迫者之争,而美国在这场斗争中一直充当不光彩角色。他们列举了美国对世界人民犯下的种种罪恶,批判了美国式的“民族主义”和“爱国主义”。

参加这些讨论会的人号召更多的人来关心这方面的问题,并决定将于1992年10月12日在所谓的“哥伦布发现美洲”500周年纪念之际正式发布题为《关键时刻的美国》(kairos USA)的文件,以表明美国人民决心与世界广大受压迫人民站在一起,争取全人类解放而奋斗。至于解放神学对美国黑人和妇女解放的影响就更大了,这里不再累赘。

总之,古铁雷斯的解放神学为被压迫者用于反对社会不公和压迫剥削提供神学依据,这不能不说是基督教神学一次大革命。它的影响决不只是在基督教会本身,已影响到整个拉美社会,并由此涉及全世界,难怪引起世界上一些反动保守政府的敌视,被视为马克思主义神学。

参 考 文 献

- ①《A Theology of Liberation》. by Gustavo Gutierrez. pub. by

Orbis Books. 1973 First ed. 1990 Revised Ed.

② 《Gustavo Gutierrez》. by Robert McAfee Brown. pub. by Orbis Books, 1990.

③ 《The Power of the Poor in History》, by Gustavo Gutierrez. Pub. by Orbis Books, 1990.

④ 《We drink from Our Own Wells》. by Gustavo Gutierrez. Pub. by Orbis Books. 1983.

⑤ 《The Truth Shall Make you Free》. by Gustavo Gutierrez. Pub. by Orbis Books. 1990.

⑥ 《Frontiers of Theology in Latin America》. Gibellini ed, pub. by Orbis Books, 1978.

⑦ 《Mission Trends No. 3; Third world Theologies》. Anderson and Strausky eds. Pub. by Paulist and Eerdmans, 1976.

⑧ 《Kairos; Three Prophetic Challenges to the Church》. Robert M. Brown ed. Pub. by. William Eerdmans. 1990.

⑨ 《The God of Life》, by Gustavo Gutierrez, Pub. by orbis Books, 1991.

卷次及内容

第一卷	语言哲学
第二卷	心智哲学
第三卷	科学哲学
第四卷	道德哲学
第五卷	逻辑哲学
第六卷	宗教哲学
第七卷	历史哲学
第八卷	艺术哲学
第九卷	人文哲学
第十卷	社会哲学