

# 基督教哲学何以可能？

赵敦华

(北京大学 外国哲学研究所, 北京 100087)

**摘要:** 文章回顾了 20 世纪 30 年代关于是否有基督教哲学辩论的四种观点。把基督教哲学定义为对圣经启示的哲学解释, 并对什么是圣经启示、基督教信仰与圣经启示有什么关系、什么是哲学解释、哲学解释与圣经启示有何联系等问题作出分析和说明。

**关键词:** 海德格尔; 伯里哀; 吉尔松; 诺齐克; 普兰 格

**中图分类号:** B920 **文献标识码:** A **文章编号:** 0257-0246 (2010) 01-0014-09

## 回 顾

3 世纪护教士德尔图良有句名言: “耶路撒冷和雅典有什么关系?” “基督徒和哲学家有什么关系?”<sup>①</sup> 17 世纪基督教思想家帕斯卡也有一句名言: “亚伯拉罕的上帝, 以撒的上帝, 雅各的上帝, 不是哲学家和学院派的上帝。”<sup>②</sup> 海德格尔出于相反的立场, 也说“基督教哲学”是一个自相矛盾的概念, 如同“木头铁”(Holzernes Eisen) 一样;<sup>③</sup> 他认为“就其彻底的自我提问的问题性而言, 哲学必须在原则上是无神论的”。<sup>④</sup> “问题性”(Fraglichkeit) 是哲学的前提, 他决定了哲学的对象、方法和结论。在海德格尔看来, 尼采的“上帝之死”彻底否定了基督教的问题性, 而萨特的无神论与基督教一样没有问题性。海德格尔不赞成萨特把他解释为无神论者, 那是因为他认为自己的哲学是“问题性的无神论”, 而不只是徒有外表的“普通的无神论”。伽德默尔深得其师心传, 在 1941 年的一篇文章中说: “海德格尔认为哲学在根本上是无神论, 因为哲学就在于打击上帝。他高度赞扬哲学不知何为‘罪’, 即使把罪责当做人的此在的历史变动中的本质因素, 也是如此。这种哲学的‘无神论’的自我理解显然内在的反驳了基督教对存在的理解, 在(基督教)那里, 此在不是被理解为自立的, 而与罪和恩典不相分离, 服从上帝的召唤, 由此感受上帝的恩典。(海德格尔的)这一区别是排斥……它坚持这样的观点: 没有基督教哲学。”<sup>⑤</sup>

以上两种立场, 一种用信仰否认基督教哲学, 另一种用哲学否认基督教哲学, 但双方都没有论证。只有在 20 世纪 30 年代法国哲学中关于是否有基督教哲学的辩论中, 才可看到对这两种立场的论证。我们把这些论证概括为以下四种:

### 1. 理性排斥信仰

**作者简介:** 赵敦华, 北京大学哲学系外国哲学研究所教授, 比利时鲁汶大学哲学博士, 主要从事西方哲学研究。

① 转引自赵敦华:《基督教哲学 1500 年》北京: 人民出版社, 1994 年, 第 105 页。

② 转引自赵敦华:《西方哲学经典讲演录》, 桂林: 广西师范大学出版社, 2007 年, 第 205 页。

③ 英文译作“圆的方”(round square), 见 *An Introduction to Metaphysics* New York: Anchor Books 1961, p. 6

④ *Gesamtausgabe* Vol 61, p. 197

⑤ Hans-George Gadamer “Kant and the Question of God” in *Hermeneutics, Religion, and Ethics* New Heaven: Yale University Press

1999, p. 1

1928年，法国著名哲学史家伯里哀（M. Emile Br hie r）在“有基督教哲学吗？”的系列讲演中，提出否定“基督教哲学”的种种理由。他的讲演于 1931 年发表，<sup>①</sup> 在法国哲学界引起了一场争论。伯里哀分析了“基督教哲学”概念可能的含义，并一一否认了这些含义。如果“基督教哲学”指符合基督教教义的哲学，那么这样的“哲学”实际上是神学，而不是一般意义上的哲学。他指出了这样的事实：教义必须得到教会权威的认可，并且，在不同的历史时期，教会权威往往强调不同的教义。教义与某种哲学的关系表现了教会对哲学的影响，这种影响是外在的，在很多情况下对哲学的发展起到阻碍作用。

“基督教哲学”的另一种可能的含义是，它与基督教信仰有着内在联系。伯里哀说，历史上并没有这样的哲学。比如，奥古斯丁借助希腊哲学的 logos 观念，把 logos 说成是创世的永恒之道；但他又把 logos 说成是道成肉身的基督。这是两种完全不同的“道”，前者是来自柏拉图主义的非基督教的哲学，后者是来自基督教信仰的非哲学的启示。哲学与信仰的分离也表现于阿奎那思想之中：他一方面恪守“哲学是神学婢女”的神学信条，另一方面又相信“理性自主”的希腊哲学观念。阿奎那的哲学受到双重约束：一方面有来自上面的信仰的约束，另一方面又要服从亚里士多德的理性原则。但是，理性归根到底要服从信仰，托马斯主义要服从基督教信仰，就不是亚里士多德意义上的哲学。

伯里哀又考虑到“基督教哲学”还有一种可能的含义，即具有基督教信仰的人从事的哲学。他说这种含义更不能成立，因为哲学家的个人信仰并不影响他的理性思维。比如，笛卡尔是虔诚的天主教徒，但他的信仰并没有妨碍他独立地使用怀疑和批判的理性，把经得起理性推敲的原则作为自己哲学的前提和标准。伯里哀还说，虽然从事哲学的许多人都是基督徒，但这并不能证明哲学的基督教性质，“正如不能说基督教数学、基督教物理学一样，也不能谈什么基督教哲学”<sup>②</sup>。

伯里哀面临的问题是：他关于哲学与信仰的区分过于绝对，他没有看到，两者的绝对分离是历史的产物。基督教诞生之前的希腊哲学当然与基督教的信仰无关，但并非与希腊罗马的宗教信仰无关；近代以来，与基督教信仰体系截然区分的哲学是启蒙运动的产物，但这些哲学也并非没有把理性以外的信念作为自己的前提和标准。伯里哀所设想的理性完全自主的哲学是不存在的，完全与理性分离的信仰体系也是不存在的。

## 2 理性与信仰有内在关系

针对伯里哀的反对意见，新经院哲学的哲学史家吉尔松竭力论证基督教哲学的合理合法性。他说：“只有从启示与理性之间的内在关系出发，才能赋予‘基督教哲学’一词以积极的意义。”<sup>③</sup> 从历史上看，基督教信仰赋予哲学新的内容。若无信仰，中世纪哲学家不可能完成对古希腊哲学的改造。中世纪哲学的各方面成果，如本体论、因果观、天命观、人生观、灵魂观、自由观、道德观、自然观、历史观等等，都不是对古代哲学的简单重复，而是把信仰与希腊哲学结合在一起的产物，因此，中世纪哲学是基督教哲学。吉尔松说：“中世纪哲学的精神是基督教深入希腊传统的精神，它在希腊传统之中工作，并从中抽取出某种世界观，基督教的世界观。在主教座堂之前已有希腊神庙和罗马会堂的存在，但不管中世纪建筑在多么大的程度上借助于它的前身，它是特别的，它所包含的富有创造性的新精神无疑是激励着那个时代的哲学家的新精神。”<sup>④</sup> 信仰对他们不是外在的前提或被迫接受的教条，而是运作在理性思维过程之中的精神动力、目标和范式性的原则。哲学史证明，信仰与哲学关系不是外在的，而是内在的；信仰赋予哲学的不是消极内容，而是积极的促进因素。正是根据信仰与哲学之间内在的、积极的联系，吉尔松提出了“在信仰中建构哲学”的主张。凡是符合这一要

① E. Bréhier “Ya-t-il Une Philosophie Chrétienne?” in *Revue de Métaphysique et de Morale* 1931 (38), pp. 131-62

② E. Bréhier “Ya-t-il Une Philosophie Chrétienne?” in *Revue de Métaphysique et de Morale* 1931 (38), pp. 131-62

③ E. Gilson *The Spirit of Medieval Philosophy*, London Sheed & Ward 1936 p. 35.

④ E. Gilson *The Spirit of Medieval Philosophy*, London Sheed & Ward 1936 p. viii

求的哲学,就是基督教哲学。在他看来,经院哲学是典型的基督教哲学,这并不是因为它与天主教会的历史联系,更不是因为它承认教会的权威,而是因为经院哲学家根据自己对信仰的理解,对以往的哲学成果加以批判、改造和继承,从而使自希腊人开始的哲学成为揭示上帝的真理的过程,达到了哲学与信仰的统一。

吉尔松为基督教哲学所作辩护的关键是区分“历史事实”与“纯粹本质”。吉尔松承认,基督教信仰和人类理性在历史中“保持各自独特性的两个层次”,“在形式上彼此分开”,但是“联结它们的关系却是内在的”;<sup>①</sup>这是因为,“基督教启示被看做是理性的不可或缺的辅助”<sup>②</sup>。简而言之,吉尔松的辩护是这样—个论证:信仰与理性之间有内在关系,这一内在关系为基督教与哲学的结合提供了可能性,这一可能性的实现就成为基督教哲学的现实。

上述论证的缺陷在第三步。吉尔松没有认识到,当一种内在的可能性被实现在历史之中,总是受到外在的、偶然的社会历史条件的制约。在这样的条件下,伯里哀关于基督教与哲学在历史中形成的关系是外在、偶然的质疑是有效的。吉尔松还没有证明,历史上和现实中的基督教哲学如何实现并保持启示与理性的内在关系。历史中理性与信仰的联系不可能是纯粹的内在的思想关系。中世纪不同阶段和派别的哲学在很大程度上受到教会和修道院的气氛、目的和决定的规定和制约;在近现代,崇尚理性的社会氛围和文化思潮也在很大程度上决定了与中世纪不同的理性与信仰相结合的方式。

### 3 神学与哲学相分离

伯里哀的观点在新经院派内部引起反响,很多经院学者也否认有基督教哲学。这看起来似乎很奇怪,但如果了解这些学者主要是些神学家,他们出于和伯里哀完全不同的神学理由否认基督教哲学,那么就不足为奇了。如果说,伯里哀站在“理性”的立场上,否认基督教哲学属于哲学,那么,这些神学家可以说是站在“信仰”的立场上,否认基督教哲学属于基督教。这两个极端的立场达到了否认基督教哲学的共同结论。

里昂·布伦斯维奇(L on Brunschwig)说:“除非在形容词和名词之间加上一个副词,否则考察基督教哲学的概念毫无意义。”<sup>③</sup>加在形容词“基督教的”(Christian)与名词“哲学”(philosophy)之间的副词就是“特殊地”(specifically)。换言之,问题的焦点并不是有没有基督教哲学,因为基督教哲学在历史上的存在是不争的事实;质疑者的问题其实只是:基督教的特殊哲学是什么?布伦斯维奇找不到专属于基督教的任何哲学。他认为,托马斯主义在哲学上属于亚里士多德主义传统,现代哲学解释世界的逻辑模式属于数学和科学,基督教确实可以提供一种综合的精神,但这种专属于基督教的精神既不属于古希腊的哲学传统,也不属于现代科学的思维模式,而是属于基督教自身的神学传统。

皮哀尔·魁林(Pierre Gu rin)则认为,哲学与信仰之间并没有必然的、内在的联系。虽然哲学家和基督徒都谈论上帝,但哲学家认识的上帝不同于基督徒崇拜的上帝。他说:“知道上帝越多,就越少崇拜上帝。”<sup>④</sup>哲学与信仰应是两种独立的、平行的、在各自领域行使正当作用的体系。“基督教哲学”这一概念混淆了哲学与信仰的区别,把两种根本不同的体系合并为一种无所不包的“大全”,其结果是既损害了哲学的理性,又不利于基督教的信仰。

新经院哲学卢汶学派的代表人物斯亨伯根(von Steenberghen)承认,基督徒可以,而且应该对信仰的内容作出理性的认识,但是,这种理性认识却不在哲学思考的范围。他说,如果理性与信仰有内在关系,那么这种认识就是神学;如果两者仅有外在关系,那么这种认识属于心理学的研究范畴。在这两种情况下,都没有基督教哲学。他说:“哲学和神学代表了两条道路:一个朝向上帝上升,另

① Bulletin de la Société française de Philosophie 1931 (31), p. 39

② The Spirit of Medieval Philosophy, p. 37

③ 转引自 Maurice N doncelle, Is There a Christian Philosophy? New York: Hawthorn Books 1960 p. 92.

④ 转引自 Maurice N doncelle, Is There a Christian Philosophy? New York: Hawthorn Books 1960 p. 93.

一个从上帝下降。不可能有同时上升和下降的第三条道路，也不可能有既是理性哲学、又是基督教的哲学。”<sup>①</sup>

以上三人区分哲学与神学的理由虽然各不相同，但都缺乏说服力。布伦斯维奇的理由是，哲学只是对世界的认识，而只有基督教神学才能提供超越世界的精神；斯亨伯根的理由则相反，认为哲学可以从经验世界上升到超验领域，而神学可以从超越的上帝下降到经验世界。他们的概括过于简单化。我们要问：哪一种哲学不追求超越的目标呢？以基督教的上帝为追求目标的哲学难道不是基督教哲学吗？再者，上升和下降岂不都是哲学的道路吗？基督教哲学为什么不能沿着两者兼顾的道路追随上帝呢？魁林把“认识上帝”与“崇拜上帝”对立起来，这也是站不住脚的。

#### 4. 信仰超越理性

布隆代尔发表《天主教哲学的问题》一文，对关于基督教哲学争论双方的观点作了批判性的总结。<sup>②</sup>他批评说，伯里哀的观点建立在双重歪曲的基础之上。伯里哀一方面用静止的观点看理性，把希腊哲学的理性当做人类理性的样板；另一方面又对基督教信仰作了漫画式的描述，把信仰歪曲为中世纪的教会权威。被歪曲的信仰与被限定的理性当然不能结合成基督教哲学。布隆代尔尤其反对伯里哀把基督教哲学比做基督教数学，认为这一类比混淆了哲学反思与科学知识的界限。另一方面，布隆代尔也不赞成吉尔松在哲学史的基础上界定基督教哲学。他说，用历史因素来调和信仰与理性的关系，一方面剥夺了哲学反思的自主性，另一方面模糊了信仰与哲学反思的不同维度。布隆代尔认为，信仰处在超自然维度，而哲学属于自然维度的认识，这两个维度的区别决定了信仰与理性之间不存在吉尔松所预设的内在关系。当吉尔松肯定信仰能够促成人类理性时，他没有看到，理性在接受信仰的作用之前必须首先认识到自身的不足，而超自然维度的启示也不能自下而上地促成自然维度的理性。

如果信仰与理性完全隔绝，当然也就不会有基督教哲学。布隆代尔用“相互渗透的异质性和不对称的共生性”来表示这两个领域的区别。“相互渗透的异质性”否认了信仰与理性之间的相互作用，而“不对称的共生性”则承认理性的发展可以导致信仰的出现。布隆代尔所说的理性不是静态的，而是不断超越理性界限的反思活动。作为理性的反思活动的哲学不但超越了具体科学的界限，而且也不应当满足任何哲学体系。如果一个哲学家认识到，在哲学思考的领域之外和之上，还有超自然的领域，而任何理性都不能达到这个超越的领域，那么只有接受信仰，回应上帝的恩典。任何达到这样高度的人就是基督教哲学家。

按照这一理解，只有基督教哲学家，而没有基督教哲学。如果基督教哲学是独立的哲学体系，那么停留在这一体系中的人与其他哲学家一样，没有感到信仰的需要，因此也就不能超越理性。基督教哲学家则是这样一种人，他们生活的推动力是对完全真诚的渴求，在这种经过思考欲望的推动下，他们不断超越理性设置的界限，直至超越哲学自身的界限，上升到超自然的启示领域。布隆代尔说，他所做的工作是“致力于使信徒哲学化”。<sup>③</sup>“哲学化”与“基督教化”是两种“共生”的生活态度，因此可以说，基督教哲学既是基督徒的哲学化，也是哲学家的基督教化。

“超自然”是布隆代尔理论的关键，也是一个最明显的弱点。这是一个含混不清的说法，它可以适用于任何宗教追求的目标，而不要求特殊的基督教内容。布隆代尔既可以在不谈圣灵的情况下谈启示，也可以在不谈“上帝之国”的情况下谈“超自然”。我们可以把他的哲学当做某种宗教哲学，而不必是基督教或天主教的哲学。另外，“超自然”只是一个理论假设。杜迈利在《布隆代尔和宗教》一书中说：“超自然对哲学家来说只是一个必要的假设。只有神学能够确信它。作为哲学家的布隆代尔不要求超自然必须存在，而是要求它必须是可能的。这是超自然的假说，而不是实际存在事实的现

① 转引自 Maurice N. doncelle, *Is There a Christian Philosophy?* New York: Hawthorn Books, 1960, p. 94.

② Maurice Blonde, “La Problème de la Philosophie Catholique” *Cahiers de la Nouvelle Journée*, 1932 (20).

③ 转引自 Maurice N. doncelle, *Is There a Christian Philosophy?* New York: Hawthorn Books, 1960, p. 97.

实,成为保证自然的本体论有效性的条件。”<sup>①</sup>这里所说的“自然的本体论”相当于布隆代尔所说的哲学自身,用“超自然”的假设为哲学设定界限并不能导致基督教哲学,正如康德用“物自体”为哲学设定界限只是导致了“上帝存在”等道德公设一样。

## 辨 析

上述四种论证的共同错误是“范畴错误”,即把“启示”、“信仰”和“神学”当做同一范畴,而把“理性”、“理解”和“哲学”当做另一范畴,因此才产生了两者有没有关系、是什么关系等问题,陷入诸如内在关系、外在关系或超越关系之类的文字游戏。其实,这六个概念之间有复杂的交叉关系:基督教神学依靠信仰,但基督教信仰却不等于圣经启示;哲学和神学都是理性的学问,但哲学理解又不同于神学理性。

如果把第一组概念的意义归结为“圣经启示”,把第二组概念的意义归结为“哲学解释”,那么可以得到这样的结合:基督教哲学是对圣经启示的哲学解释。这个简短的定义中的每一个概念以及它们之间的相互关系都需要进一步说明:什么是圣经启示?基督教信仰与圣经启示有什么关系?什么是哲学解释?哲学解释与圣经启示有何联系?

### 1. 圣经启示的特质

任何宗教都有启示,宗教启示的一般特点是信徒崇拜的主宰向信徒发出的信息,启示者与接受者之间的关系与人际交流相类似,人际交流的所有形式,如语言交流、心灵感应、肢体动作、情感交流,等等,也适用于启示。正如一个人相信一个与他熟悉、亲近的交流对象是真实存在一样,接受启示的信徒也相信启示者的真实存在;正如一个人相信正常人际交流的可靠信息一样,信徒也相信他接受的启示的可靠性;正如一个人可以通过公共媒介把直接获得的信息传递给其他人,直接接受启示的信徒也可以通过宗教仪式把启示传达给其他信徒。所不同的是,宗教启示者是隐蔽的,信徒一般通过记忆、想象和推测知道启示者,而不是通过知觉感知他的存在。信徒在接受启示时伴随着喜悦、畏惧和希望等情绪,日常交流虽然也有类似情绪反应,但信徒对启示者的情绪反应有着不可比拟的强烈程度和特殊体验。奥托要用“令人畏惧的神秘”(mysterium tremendum)表示启示者,而面对他的神秘和威严,接受者不可抗拒地发生“被造感”、“依赖感”和“战栗”等强烈体验;正是在接受者的这种特殊体验中,启示者获得了“完全相异者”的神圣性。<sup>②</sup>

以上对一般宗教启示进行现象学考察得到的结论,未必能够描述其他宗教所不具备的圣经启示的特点。首先,其他宗教的启示者不具备圣经中上帝的位格。“位格”(persona)虽然是“人格”(person)的词源,但圣经中上帝的位格是超人格(supraperson),而不同于其他宗教的人格神。人格神的来历如宗教史的现代研究所表明的那样,把自然力量拟人化,或把等级社会的权威力量和英雄人物加以神化。按照我们的解释,神人同形同性的宗教现象产生于启示的人际交流模式。历史上常见的事实是,只要人从某种自然现象、事物获得了对他们有启示的信息,他们就会按照人际交流的模式,设想启示者与他们一样具有人格,作为超自然的崇拜对象;如果是从某个人那里获得启示,就会把他神化,加以顶礼膜拜。圣经反对偶像崇拜,形象地把偶像说成是木匠“按照人的体态,作成人形”;人用木头烤肉,吃了自己那份肉,把“剩下的作了一神,就是雕刻的偶像”(《以赛亚书》44 13 17)。

无神论者说,不是神创造人,而是人创造神。这一批判适用于一切人的宗教,但未必适用于圣经启示。《旧约》和《新约》是在历史的模式中描述上帝的启示,而启示的历史模式不同于人际交流的

<sup>①</sup> H. Duméry, *Blondel et la religion*, Paris 1954 p. 65.

<sup>②</sup> 奥托:《论神圣》成穷、周邦宪译,成都:四川人民出版社,1995年,第10-28页。

模式。在历史的模式中，启示者在绵延不断的历史中持续地显示自身，见证启示。正因为人际交流模式不能把握历史中的神圣意图和力量，才有“命运”的宗教观念和非宗教的“规律”观念的滥觞。在启示的历史模式中，上帝持续向人表示的救赎意愿是他的超人格，而他为实现救赎计划而逐渐显示了超自然的权能。

启示的历史模式与人际交流模式不是矛盾的，而是兼容的。显示在救赎历史中的上帝与人的关系符合一种特殊的人际交流关系，即马丁·布伯称之为“你—我”关系。这是启示者的位格与接受者的人格之间的直接交流，其主要形式是“你说—我听”和“我问—你应”。因此，圣经中记载的启示的最常见形式是上帝对先知或使徒所说的话。据统计，《旧约》中 3800 多处称是耶和华或上帝的话，平均每页有 2.5 至 3 次之多。福音书记载的更是耶稣的宣道 (k rygna)。先知或使徒对启示的反应或是直接面对上帝的对答，或是心里的默示独白，或是面向公众的宣道。

在其他宗教中，我们看不到如此频繁和直接的“你—我”之间的语言交流方式，更多看到的却是心灵感应、肢体动作等交流方式。即使在日常的人际交流中，心灵感应带有很强的难以用语言表达的主观性和神秘性，肢体动作如果被理解为肢体语言，具有很强的象征性和隐喻性。在很多宗教中，心灵感应和肢体语言在宗教仪式中结合起来，成为接受或传达启示的主要途径。这意味着，信徒要通过公众仪式，集体地接受启示；或通过通灵的巫师、祭司的转达，间接地获得启示。由此不难理解，为什么这些宗教中充满了巫术、占卜或一般被归结为“萨满教”的各种仪式。

圣经中记载的祭祀等仪式虽然也有象征性，但其象征意义来自上帝的言语启示，如耶和华规定了燔祭的条例（《民数记》15 1-31），耶稣规定了圣餐的意义（《马太福音》26 26-28）。其他宗教中那些不可理喻的象征性仪式在圣经中受到谴责。比如，先知严厉谴责巴力崇拜的野外交合和人祭仪式：“你们在橡树中间、在各青翠树下欲火攻心；在山谷间、在石穴下杀了儿女”（《以赛亚书》57: 5）。

圣经中的启示引发了接受者的强烈体验。奥托所说的“战栗”和“神秘感”只描述了这种主观体验的一个方面，“完全相异者”也只是启示者的一个方面。奥托没有看到的另一个方面是，接受者对启示者的熟悉感和亲敬感：“你—我”关系中的上帝不仅是严父，也是慈父，他在惩罚罪恶中显示威严和公正，更在近乎“苦口婆心”的规劝中，在对良善的奖赏中，在对人类之罪的宽恕中，显示大爱和慈善。启示的接受者虽不怀疑信息的真实性和上帝的临在，但却可以对上帝启示的意图和后果提出阙疑、申辩。比如，耶和华因以色列人铸造金牛犊崇拜，“要向他们发烈威，将他们灭绝”，经过摩西的恳求，“耶和华后悔，不把所说的祸降与他的百姓”（《出埃及记》32 10-14）。约伯在上帝面前的申辩，另有四人为神的公义辩护。耶和华的最后裁决却是：“你们议论我，不如我的仆人约伯说的是。”（《约伯记》42: 7, 8）圣经中的事例表明，启示不完全靠不可抗拒威力的震慑，也靠讲理折服人，还允许和接受人的申辩。这是不见于其他宗教的启示方式。圣经不但采用启示的历史模式，而且采用人际交流模式中的平等、亲近和说理的方式。

## 2. 圣经启示与基督教信仰的区别

一些教会人士和神学家主张圣经之外也有上帝的启示，启示需要通过基督教信仰才能影响人的心灵。那么，基督教信仰又是什么呢？最初的解释是教会决定信仰。“教会”（ekklesia）一词在《新约》中出现 114 次，除 3 次出现在福音书中，其余都表示早期基督教的社会群体和精神团结。基督教取得统治地位之后，教会成为以教皇为最高权威的神职人员等级系统，圣经要在教会的指导下才能成为启示。路德引用保罗所说“若旁边坐着的得了启示，那先说话的就当闭口不言”（《哥林多前书》14: 30），他接着说：“没有蒙受上帝的教训，也没有真知灼见。反之，一个普通人可能有真知灼见，我们为什么不跟从他呢？”<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 《路德选集》上，香港：基督教文艺出版社，1991年，第 169-170 页。

一些新教徒认为,圣经启示和信仰不是一回事,信仰来自圣灵,而不是圣经的文字,即使不理解圣经,也可受圣灵直接感染而得到信仰,通过信仰,才能从圣经文字得到真知灼见。路德看到这种理解有“自夸有圣灵而蔑视圣经”的危险。他说,如果认为不需要语言,单靠圣灵感染,“便被引入了迷途。亲爱的朋友,你可随意说到圣灵,我也受了圣灵感动,而且看到了圣灵……我十分明白,圣灵所做的一切是这样完全;若语言没有帮助我,叫我对圣经有了准确的认为,我就真是已大大失败了”。路德正确地指出,圣经的文字不是没有生命的,而是先知和使徒受圣灵感染的记载;用他的比喻说,“语言好比是鞘,内面所藏的是这把圣灵的宝剑”<sup>①</sup>。圣经既包含着圣灵,也要用圣灵来理解。圣灵感染不能离开圣经,而是对圣经的读者、解释者和宣讲者的感染。若没有圣经,就没有圣灵感,也没有被文字所记载的、被理解的启示。可是,现在一些基督徒离开圣经随意说自己受到圣灵感染。他们似乎不需要理解圣经中的启示,只要祷告或聚会,就自以为被圣灵所感染,就能得到上帝的恩典和拣选。这些看法和做法不但忽视了启示的真理,而且有违宗教改革的精神。

18世纪以来,圣经研究陷入五花八门的批评思潮和方法,有人不能面对圣经批评者各有不同解释的事实,于是诉诸基督教义保证正确的解释。当代分析的基督教哲学家认为,信仰是已被罪污染了的人的理性不可证明的前提,只有依靠圣灵才能理解信仰和教义;“只是当圣灵把信仰置入我们心中,我们的理性才能思考上帝,在神圣理性中加入我们的思想和语言”<sup>②</sup>。普兰丁格认为,信仰在一定境况中的合适功能才是自身真理的担保,除此之外,没有其他的关于信仰的担保。凯利·克拉科坦率地说:“如果一个人要用圣经支持他(她)的立场,就会有上千朵护教之花怒放”;如果要求信徒相信圣经中关于耶稣的记载,那不啻于“相信比鬼怪、UFO和魔术更困难的现象”<sup>③</sup>。现代护教学只为基督教信仰辩护,而不为圣经辩护。

自由派神学认为,上帝创造的一切都能给人启示,一些在圣经记载之外,一些发生在圣经成书之前或之后,它们也能成为启示。蒂立希说:“把上帝的话等同为圣经是对圣道的最大误解”和“新教的陷阱”。<sup>④</sup>他认为启示是一种显示存在力量的事件或体验,任何使存在的根据变得澄明的东西,举凡自然、历史、集体、个体以及言语等等,都可以成为启示的来源。这一看法一方面用抽象的“存在的根据”的哲学概念取代上帝的位格,另一方面用自然神学和存在论哲学解释取代圣经,既否定了上帝是唯一的启示者,也否认圣经是唯一的启示来源。蒂立希认可的唯一圣经启示是关于耶稣的记录,承认耶稣基督是“最终启示”;而无论以什么方式显示存在力量的启示则是“现实启示”。但是,耶稣基督的“最终启示”如果离开其他圣经启示,就是无本之木,而“现实启示”如果不包括在圣经之中,也只是无源之水,他的神学犹如漂浮在无源之水之上的无本之木。

### 3 “哲学解释”的分析

基督教神学和哲学都是对圣经启示的理性解释,但神学的理性解释或者是历史性的描述,或者是理论的建构,这两者都不是哲学解释的特点。诺奇克在《哲学解释》中说,哲学解释要解决的问题是“何以可能”的问题。他说:“这些问题的形式是:给定或设定一些事情,某一事情如何可能。一些命题  $r_1 \dots \dots r_m$  或被设定,或被接受,或被当做是理所当然的,并且它们与另一个命题  $p$  之间存在张力;它们似乎排除  $p$  之为真。”<sup>⑤</sup>他的这番话是在说哲学解释的一般意义,但也适用于对圣经启示的哲学解释。

基督教哲学要解决的问题不是描述圣经作者的思想,也不是利用圣经中的材料建构一个系统的理论,而是回答“圣经启示何以可能”的问题。如果圣经中的一个信息  $p$  是启示,它与我们设定、或

① 《路德选集》下,香港:基督教文艺出版社,1991年,第19、23-24页。

② Steven B. Cowan, ed., *Five Views on Apologetics* Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2000 p. 216.

③ Steven B. Cowan, ed., *Five Views on Apologetics* Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2000 pp. 292, 142.

④ Paul Tillich, *Systematic Theology* Vol. 1, New York: Harper and Row, 1967 pp. 159, 158.

⑤ Robert Nozick, *Philosophical Explanations* Cambridge: Harvard University Press, 1981 p. 9.

理所当然地当做为真的一系列命题，如科学命题  $r1 \dots$  哲学命题  $m$  之间存在着某种张力，似乎  $r1 \dots m$  必然排斥  $p$ 。我们不是在想象某种逻辑可能性，而是在陈述历史事实：圣经自从问世以来，一直受到其他知识体系或信念体系、价值体系的排斥。历史上的基督教思想家，包括神学家和哲学家，虽然进行过强有力的辩护，但在这些辩护中，至少有两类不属于哲学解释。一些神学家和护教士用基督教信仰体系中的命题回应其他信念体系或价值体系对圣经真理的排斥，这是不同信仰体系之间的意识形态之争，不属于哲学解释的工作。此外，一些神学家和哲学家，特别是从安瑟尔姆到托马斯的经院哲学家和近现代的自然神学家，要用哲学论证信仰，他们以为，哲学论证能够用理性说服人们接受他们不愿接受的信仰。但是，他们的哲学论证除了加强了对信仰的自我理解之外，既不能把对圣经启示的排斥转变为接受，也没有让基督教信仰免除来自其他信仰体系的理性攻击。

诺奇克区别了哲学论证与哲学解释。他说，哲学论证停驻在并依靠于不同命题之间的张力或不相容性；而哲学解释可以用两种方式化解这种表面上的张力或不相容性。以上述命题符号为例，或是否定  $r1 \dots m$  系列中的一个，或是否定这个系列的全部与  $p$  有任何关系。这样，即使  $r1 \dots m$  系列命题的大部或全部为真，也不影响  $p$  之为真。但是，诺奇克也清楚，这样的哲学解释只能解决表面上的张力或不相容性。两个不同信念体系的分歧不是表面上的，而是根本的对立和不相容。在这种情况下，他说：“哲学家寻求深层的解释原则，最好有一些独立的可行性，与现行的知识不相排斥”；“独立的可行性”最终有赖于事实：“如此这般的事实是可能的，并构成了到达  $p$  的解释途径。”<sup>①</sup> 如果说历史模式是圣经启示的重要特点，基督教哲学的深层解释原则也必须依赖于圣经记载的历史事实。圣经记载的历史是否真实？这是涉及圣经启示有无真理性的基础问题。海德格尔质疑基督教哲学的“问题性”，也正在于此。

#### 4. 圣经启示与哲学真理

“真理”是哲学的应有之义。柏拉图说：“没有什么能比真理更接近于智慧的了”，爱智慧和爱真理在本性上是相同的。<sup>②</sup> 亚里士多德说：“讨论真理问题属于那些探讨共相和研究第一本体的人。”<sup>③</sup> 从古到今，哲学家们不断以好奇的态度追问那个彼拉多审讯耶稣时提出的问题：“真理是什么呢？”（《约翰福音》18 38）我们没有必要一一考察让 2000 多年以来哲学家殚精竭虑的形形色色真理学说，只需注意 20 世纪哲学的一个伟大发现——海德格尔发现：真理的意义是“除蔽”。伽德默尔说：“海德格尔不是第一个让 *al theia* 的除蔽意义被认识的人。”<sup>④</sup> 海德格尔把赫拉克利特和巴门尼德解释为首先认识到真理即除蔽的人，但赫拉克利特和巴门尼德并没有明确说出 *a-l theia* 的否定含义；只是《新约》才明白无误地表达 *al theia* 的除蔽作用。

在《新约》中，“真理”（*al theia*）是最常见词汇之一，共出现 109 次，形容词“真”（*al th s*）出现 25 次，“真实”（*al th nos*）出现 28 次。上帝是真理的力量，因此耶稣说：“我就是道路、真理、生命”（《约翰福音》14 6）；道（*logos*）成肉身的目的是“来到世间，特为给真理作见证”（18 37）；人的罪遮蔽真理，上帝的救赎就是除蔽，因此说“你们必晓得真理，真理必叫你们得以自由”（8 32），自由即从罪的奴役中解脱（*lysis*）；救赎出自恩典（*charis*），因此说“神就是爱”（《约翰一书》4 8）；真理是启示之光，因此说“神就是光”（1 5），人对真理的接受是启蒙的“知识”或“认识”（*gin skein* 或 *eidenai*）。“道”、“真理”、“自由”、“光”、“知识”等希腊哲学常见术语，通过希腊哲学家未知的“爱”（*agap*）和“救赎”（*lytr sis*）的纽带，获得融会贯通的意义。

海德格尔宣称：“真理的本质是自由”<sup>⑤</sup>，又说：“自由管辖着廓清和照亮，即启示意义上的敞

① Robert Nozick *Philosophical Explanations* Cambridge: Harvard University Press 1981 pp 9–11

② 柏拉图：《理想国》485c–d.

③ 亚里士多德：《形而上学》，1005a35–b1.

④ Hermeneutics and Truth pp. 35–36.

⑤ Martin Heidegger *Being and Time*, Oxford: Basil Blackwell 1962 p. 126.



开。自由与启示或真理的过程有着最密切、最亲近的亲缘关系……所有启示走出敞开，走进敞开，引入敞开……自由就是向光敞开的遮蔽，掩盖所有真理发生的帷幕在光中闪烁，让帷幕显出被帷幕遮掩的东西。真理就是预定一定时间发生的启示领域。”<sup>①</sup> 这是一段难懂的话。熟悉圣经术语的人大概会猜测海德格尔是否自觉或不自觉地用圣经语言阐明自己的哲学思想。道斯泰尔说：“总的来说，《存在与时间》中的真理的经验是在一个宗教范式中塑造出来的，按照这个范式，聆听召唤或回应给予我们的道是启示，对被遮蔽的神秘的启示。”他举例说，《存在与时间》中“此在属于真理”来自“属真理的人”（《约翰福音》18 37）、“我们是属真理的”（《约翰一书》3 19）等圣经话语。他还告诉人们一个细节：海德格尔在弗莱堡大学作“论真理的本质”讲演的大厅外墙上，赫然刻着“真理必叫你们得以自由”的箴言。同样并非偶然的是，海德格尔后期的关键词“开放”和“敞开”（*Offenheit Offenbarkeit*），与“启示”（*Offenbarung*）有相同的词根和相似的意义。<sup>②</sup> 我认为这些还不足以说明海德格尔的真理观属于圣经启示范式，但至少可以表明，海德格尔作为神学院的学生，圣经术语是他不可避免的思想源泉。

雅斯贝尔斯说：“圣经和圣经传统是我们哲学的传统之一。西方的哲学研究，不管是否自觉，总是在使用圣经，即使在攻击它的时候也是如此。”<sup>③</sup> 基督教哲学对圣经的使用，不是沿袭传统，更不是为了攻击它、批判它而使用它，而是出于自身性质和目标的根本需要。基督教哲学既然要对圣经启示进行哲学解释，而且拒绝承认圣经以外有其他启示来源，它必然要以圣经为经典。这个道理恰如柏拉图著作对柏拉图主义，亚里士多德著作对亚里士多德主义，康德著作对康德主义的意义一样。但圣经对基督教哲学还有更多的意义，这一经典内容不仅是基督教哲学主要和最重要的研究对象，而且是启迪研究者和学习者的心灵，使他们得自由的启示真理。

责任编辑：马 妮

① Martin Heidegger *Being and Time*, Oxford: Basil Blackwell, 1962, p. 306.

② Robert J. Dostal, "The Experience of Truth for Gadamer and Heidegger," in *Hermeneutics and Truth*, ed. Brice R. Wachterhauser, Evanston: Northwestern University Press, 1994, pp. 53-233.

③ Karl Jaspers, *The Way to Wisdom*, Yale University Press, 1951, p. 7.