

社会与思想丛书

宗教：如果 没有上帝…

&

柯拉柯夫斯基 著

RELIGION: IF THERE IS NO GOD

社会与思想丛书

99109

B920
72

DG 14/02

S

宗教：如果没有上帝……

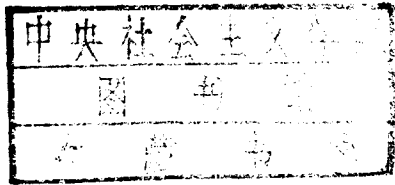
论上帝、魔鬼、原罪以及
所谓宗教哲学的其他种种忧虑

&

柯拉柯夫斯基 著
杨德友 译



200032543



生活·读书·新知三联书店
天津大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

宗教：如果没有上帝……：论上帝、魔鬼、原罪以及所谓宗教哲学的其它种种忧虑/（波兰）柯拉柯夫斯基著；杨德友译．—北京：生活·读书·新知三联书店，1997.4

（社会与思想丛书）

ISBN 7-108-01003-8

I. 宗… II. ①柯… ②杨… III. 基督教—宗教哲学 IV. B97

中国版本图书馆 CIP 数据核字（96）第 24394 号

责任编辑	李学军
封面设计	宁成春
出版发行	生活·读书·新知三联书店 （北京市东城区美术馆东街 22 号）
邮 编	100010
经 销	新华书店
印 刷	北京京海印刷厂
版 次	1997 年 4 月北京第 1 版 1997 年 4 月北京第 1 次印刷
开 本	850×1168 毫米 1/32 印张 7.375
字 数	138 千字
印 数	00,001—10,000 册
定 价	12.60 元

英文版致谢

本书作者尽可能地使用了近似标准的英语语句。然而,遗憾的是,弗朗克·克默德教授和夫人安妮塔(Frank Kermode, Anita)证实,这种近似性距离标准之遥远远非作者所能预料。他们两位费尽千辛万苦改写本文,以使英语读者在阅读时(不致因为行文造句关系)而踟躇不前。作者对他们两位的艰辛劳作表示无限的谢忱。

写作缘起

本书研讨的对象是一般所谓的宗教哲学。我一直把握不准什么是宗教,更不用说哲学;然而,无论宗教是什么,它都必定包括神的、人的和宇宙的历史。因此,本书标题为《宗教》,论其无所不包的要求,大概只能和奎因(Quine)的《论存在》(*On What There Is*)或者萨特(Sartre)的《存在与虚无》(*Being and Nothingness*)(这也许是已经设想出来的最有概括性的标题)这样的著作相比拟。

不过,我仍然不能不用“宗教”一语。我对比较宗教研究中正在提出的种种问题的理解,都应归功于伊利埃德(Mircea Eliade);他感到遗憾的是,的确现在还没有一个更好的词语能够包容他所说的

“对于一切神圣事物的感受。”而且，看来，任何新词语也是无济于事的。在对于人类万千事物的研究中，供我们使用的各种概念都不是完全精确的，因此，在这方面，“宗教”这个词绝对不次于有如“艺术”、“社会”、“文化”、“历史”、“政治”、“科学”、“语言”及其他数不胜数的词语。关于宗教的每一个定义，在一定程度上都是任意的，而且，无论我们怎样细致周密地想要令其在通用言语中符合实际用法，依然会有许多人觉得我们的定义包含的内容太多或者太少，或者既多又少。我们已经意识到，在各种文明中，都存在着数量无限的神话、礼仪、信仰和魔幻行为，但是我们却不能旋即明了其中哪些值得称为是“宗教的”。事实上，人类学家在神话研究中，虽然对宗教性与非宗教性故事不加以区别，却也常常得心应手。之所以不能划定明确的概念范围，不是因为我们缺乏逻辑推理的能力，而是因为被分析的现实具有特有的性质。一般地说，在各种形式的行为、信仰和感觉中间，我们的兴趣常常确定其中有哪些属于宗教现象的本质，而且符合我们从经验和书本中获得的知识。重要的是，在我们或多或少地任意划定探索范围的方式、和我们对于宗教生活功能的不可避免地会引起异义的解释言论之间，要保持区分。如果像奥托(Rudolf Otto)和伊利埃德那样，我们坚持对于一切神圣事物的感受在宗教现象分析中具有特殊性和的确必不可少，那么，我们会遇到这样一个问题：“神圣”这个词语常常被许多人严肃、而且十分认真地使用，但是这些人却不认为自己有宗教信仰。因此，这个领

域看来要比一般谈论所指的更为广大,然而,这个定义依然足以划定一个十分重要的思考范围。另一方面,如果我们遵照苏格拉底教学法(Socratically)来寻求一切已知宗教均可包含的一套专门信仰原则,那就无异于自寻失望,会发现这一套原则是空虚的。只要把一个有位格的神作为这一常数的候选者推出,这一定会遭到反对,因为有如佛教这样一个极为重要的现象就会被弃置一旁。当然,这是令人难堪的,但是,集中地注意包括了一个位格神的观念,从而认定佛教是一种形而上学的和道德的智慧,而非充分意义上的宗教,从经验论和逻辑上说,也不是错误的。

如此,各种定义都可能成立;但是,那些表明宗教“仅仅”是世俗的——社会的抑或心理学的——需要的一种工具(亦即:其意义在社会统合中可被降低等同于其功能)的定义,是不适当的;这些定义是经验论断语(我认为是错误的),不能够作为一个定义的组成部分提出。

关于“宗教哲学”的涵义,现在也没有共同的见解。在盎格鲁-萨克逊(Anglo-Saxon)哲学用语中,它的任务是研究宗教信仰对真理的宣称,还包括用于神学传统与哲学传统的宗教语言特有概念的分析;这类任务与人类学的、心理学的探索形成对照;这种探索研究神话与仪礼在人类生活中发生作用的种种方式,及其在社会、心智与情感方面的作用,和在社会变革影响下其变化或者消亡的原因。从总体上看,在德国、意大利等国的“大陆”传统中,“宗教哲学”所规定的论题,只在很小的程度上符合英、美用语用法中同样

的论题。特别是自黑格尔(Hegel)、谢林(Schelling)、施莱尔马赫(Schleiermacher)和浪漫派以后,对于宗教的哲学思考,全集中于它在历史过程中的涵义、集中于各种文明或人类整体通过宗教象征来表达对于它们命运的感受方式。宗教哲学是作为历史哲学的一个重要的、乃至必不可少的部分出现的,而历史哲学与其说被理解成为对历史叙述的认识论分析,还不如说是对于历史过程的全球性涵义、目标和指导性原则的思辨。在这一领域之内,近期最为杰出的著作是雅斯贝斯(Karl Jaspers)的《关于启示的哲学思考》(*Der Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 1962)。

分析方法的优点是一位学者可以慢慢地讲述一个故事,同时对宗教哲学既不必感兴趣,也不需熟悉,不必理解探讨各种终极问题的各种尝试的文化背景。但是,另一方面,它的缺点在于,哲学家讨论的问题本身尽管很有价值,但是却远远地离开了信仰宗教和不信仰宗教的人们的真实忧虑所在。在分析的框架之内,宗教被设想成为一组关于上帝、永恒、天使以及相关主体的命题,而真理的概念则通常来自哲学的其他章节,无需理会真理如果用于宗教象征领域之中是否、和如何被变更。另一方面,热衷于历史哲学思考的人常常在历史问题上所知颇多,对宗教概念的文化相对性颇为敏感,但是在分析工作和澄清他们所使用的抽象类别方面则欠严格。把一种分析的两种优点结合为一也许是达到完美的忠告,然而,把两者的缺点结合起来却更为

容易。

在本书以下各章里，我会表现出对信仰、而不是对礼仪的更大的兴趣（我把关于两者各自重要性的、旷日持久的争论搁置起来），我认为崇拜的行动是描述宗教现象所不可或缺的、本质固有的。社会对永恒现实的、约定俗成的崇拜：这个论断也许是最为接近我谈论宗教时的想法。这不能说是一个“定义”，我也不确知它是否符合人类学家对“宗教”这一条目的描写和研究。恐怕是不符的。不过，这并不是一个令人忧虑的障碍。以明显的历史原因为依据，宣称真理的问题，或者对于通常所谓宗教的、信仰的、认知价值的问题，一向主要是在伟大的世界性宗教的传统之内得到讨论的；这些世界性宗教不仅形成了神话和仪礼，而且还形成了智慧的自卫工具。基督教乃是存储将信仰转变为可以借助于“自然光线”来接近的、形而上学构建物所作努力的、最为丰富的宝库；基督教给哲学家们提供了绝大部分的思辨素材。因此，盎格鲁—萨克逊传统所称的宗教哲学大体上包括了中世纪以来为人所知的自然神学的同一领域，意指无需参照启示的权威来对神学问题加以理性的考察。这种研究可行与否，如果可能，程度又如何——这些问题本身是基督教思想家和非基督教思想家不断争议的对象，其观点的范围很大，从断然拒绝使用神性自然理性的人到宣称绝大部分基督教信仰均可以把理性作为依据来证实的人，都有；这些无休止的争论，下文还要指及。但是，从一开始就应该指出的是，在上文提出的描述（社会对永恒现实的约定

俗成的崇拜)中,“理性宗教”的概念(并非不像“私人宗教”的概念)大概只能在一种引申的、和严格地说是妥当的意义上使用;根本不存在什么理性的崇拜,虽然这个概念来源于基督教。

对于宗教信仰宣称真理的研究,只占对宗教信仰认知功能总体考察的一小部分。在逻辑上,断言这些信仰没有丝毫的真理,宗教的重要的、或者实际上主要的社会作用是满足认识的需要,是完全成立的。早期人类学研究大体上就是依据这种推断进行的。宗教神话被认为是首先用来表述某种知识,或者解释无法索解的自然现象,从而用随意的想像补充野蛮人少得可怜的理性知识,或者向他们提供有关部落历史的、被歪曲的信息。这种把神话解释为原始人伪科学和对自然的错误解释的方法,一般都与把魔术解释为一种伪技术,用想像中的技术来补充极差的实际技能的类似方法联系在一起。这一方法可以追溯到远古时代,在启蒙主义时期的反宗教哲学家中间颇为流行,而作为包括弗雷泽(Frazer)著作在内的人类学研究的背景,大致延续了整个十九世纪。与此并列的另一种解释,可以追溯到伊壁鸠鲁派,强调神话的情感功能,而不是认识功能:对死亡和痛苦的恐惧,在混乱的世界中保持有益秩序的欲望,据认为可以向我们提供关于宗教史的解释性框架。在二十世纪,理智主义的方法大部分已被放弃,其他各种理论(涂尔干[Durkheim]、马利诺夫斯基[Malinowski])得到了重视;这些理论强调神话的社会价值,而非认识价值,强调神话在

整合社会、协调和控制集体情绪、保持家庭结构以及社会生活其他连接点上的功能。但是,在最近几十年,重又出现了全新的理智主义方法,原因在于列维—斯特劳斯(Lévi-Strauss)一派的研究。根据这种理论,从神话认知功能方面对神话的解释又一次证明最为有效,但不是在启蒙主义的意义上如此。这一新派别致力于拆散神话内容,以某种新的有意义的秩序将其重新组合,从而揭示其隐匿的结构——这种结构虽然不为该派人士有意识地察觉,但是事实上向他们提供了认识的工具,他们可以用它对各种自然关系和社会关系加以分类和阐释。

我的意图不是讨论这些一般性的问题,不过是随便作一认识论的、而不是人类学的短评而已。对于神话研究而言,一切功能研究方法——涉及其社会的、认知的情感的价值——据信都有一个共同的认识论基础。这些方法即使没有明确的声音,却也意味着,神话的语言可以转换为“正常的”语言,亦即,转换成为研究人员自己使用的语义学规则范围之内可以得到理解的语言。人类学探索工作中形成的各种概念框架,可以说是作为用于把现成的神话素材转换成现代人可有、可解的一种语言的法规或者辞典而发挥作用。这些法规有助于揭示神话故事隐匿的、“凡俗的”涵义,虽然并不企望一个神话结构中任何一个无论怎样重要的组成部分在现代语汇中都具有对等用语(一般只有较大的、或甚至完整的“体系”才被这样地阐释),但是却提出两种重要的推断。首先推断,虽然神话故事讲得清晰,有人相

信,但是,在表面意义之后却具有一种潜在的意义,而这种意义事实上不仅没有被持有某一共同信条的人体察,而且也必定体察不到。其次,这意味着,这种只有旁观者——人类学家可以企及的潜在意义才是本质意义,而表面的意义,即信徒们所理解的神话,只起掩盖前者的作用;因而,表面的意义看来就是不可躲避的自我欺骗,意识神话化,或者简直就是愚昧无知的产物。

这两种推断在性质上是哲学的,而不是人类学的。这两种推测在精妙协调神话素材的过程中无论怎样无懈可击,无论怎样有效,都不可能是人类学家经验素材的启发、遽论推导得出的。必须具有比这种素材更多的依据,我们才能够断言,如果人们谈论上帝或者众神,谈论经验事实背后有意识地活动的不可见的力量或事物的神圣品质,那么,事实上,他们不是在不知不觉中谈论完全不同的事:他们正在以此来表述社会冲突,或者性的禁忌,不然他们就是在设法制订出整理记录自然现象等等的系统方法。没有人会否认,创造神话的人事实上在谈论他们自己,其程度超过了他们的意愿。这一点适用于人类一切创造物,无论是物质的,还是精神的。但是,我们却又不能从这种常识性通论中得出结论说,宗教信仰背后可能发现的一切(其在生活各种不同“世俗”领域中不可争辩的用途)构成了其真正的意义。后一种论断是任意的,非经验论的。

我将要检验的问题也许会依据肤浅的假说来加以讨论,即:人们在宗教讨论中表达的涵义是表面的涵义。提出

这一假说的人不仅有信徒,而且还有理性的宗教批评家。

这不表明我从对宗教事务的哲学讨论中指望得到正面或负面的结论性成果。相反,我倒是倾向于接受不仅适用于哲学、而且适用于人文与社会科学全部概括性理论的、无限丰富的法则,亦即:支持你无论以何种理由相信的任何理论的论据不会枯竭。而且这些论据也并非全然无理。这些论据发挥了澄清问题状态和解释了这些问题重要之所在的作用,这也是我的关注所在。我已简略叙述了这长盛不衰的辩论史中在我看来是最重要的各种论据,我还要努力说明,宗教信仰的“理性化专家”及其对手们如何迫使对方从相应的前提中得出最终结论,还有,双方如何协助发现了本书副标题所指的困境忧虑。

神若不在,一切皆无。

柏拉图(Plato)

DG14/02

目 录

英文版致谢 1

写作缘起 1

一 屡遭失败的上帝：神义论 (theodicy) 1

二 理性主义者的上帝 43

三 神秘论的上帝宗教中的爱 84

四 神圣与死亡 141

五 对不可言说者的言说：

语言与神圣。对禁忌的要求 151

结论：什么最重要？ 198

中译者后记 220

一 屡遭失败的上帝： 神义论(theodicy)

撇开在我们致力于恰当理解上帝的全能和至善的属性时我们遇到的种种困惑,批评家们看来一向觉得这些属性与世界上的恶不可协调。辩论史至少可以追溯到伊壁鸠鲁派(Epicureans),而且,关于这个论题的著作虽然汗牛充栋(很难找到一位没有竭尽全力对付这一令人警觉的问题的神学家或者基督教哲学家),但是,看来,双方的基本论据自圣奥古斯丁(St Augustine)以降,没有很大的变化。双方没有一方满意,也不太可能满意另一方的论据;在迄今的二千五百年中,在任何情况下这都是哲学基本问题的命运。

伊壁鸠鲁派论断说,既然世界充满了恶,那么,上帝或者邪恶,或者无能,或

者二者具备。一个全能、全知和至善的上帝(假定这样的上帝在逻辑上是可以想像的)应该是既能够创造一个没有恶的世界,又欣然创造。

大概最明确地提出基本的反论的人是莱布尼茨(Leibniz),他在《神义论》(*Theodicee*)及其许多著作中一再提及这一令人不快的论题。这些著作从上帝出发,论及造物,而不是遵从相反的方向,得出如下结论。

既然上帝的确是无限地聪明、善良和强大,那么,他必定创造了在一切可能的世界中的最好的世界,亦即全球的善超过了最大限度的、可能的恶的总和。这样,有一点就是预先肯定的,而且包含在完美上帝的概念本身之中,即:我们生活在逻辑上可以想像的、最好的世界之中。

怀疑论者可能争辩说,在这个世界上只要生活一两天,便可以对这个是可以想像的最好的世界提出不少疑点,但这不足以动摇莱布尼茨的信心。他不否认恶的事实,他仅仅确信任何可能的世界都会比这个世界更坏。他似乎认为这一理论是相当乐观的。

莱布尼茨的观点是,某些成组的事物或品质是可以相互比拟的,某些则不可,这就是逻辑上的不可比拟性。换言之,任何可能的世界都是作为一揽子计划提出的,上帝必须找出哪种在逻辑上可以比拟的品质组合才会形成最佳的善。上帝可能不创造自由的人类,而去创造不会造罪的造物,然而,代价是剥夺他们的自由意志,这一点不可避免地包含了罪和造罪真实行为的可能性。上帝做了计算:一个

住满了无罪自动物的世界,较之于一个容纳了享有选择自由、因而可能常偏爱恶的人类的世界造成的善要少得多。上帝似乎不得不解决一个相当繁复的方程(实际上是一个无限的方程),来计算在全部可能的世界中哪个世界恶的总量与善的数量比较量最小;恶数量最小的就是我们这个世界。

莱布尼茨没有假装具有再现这种神性计算的能力。及于我们智慧的只是现存宇宙的一小部分,根本不用提及一切可能的宇宙;而对于整体的宇宙知识,在了解善与恶的现实的和可能设想的关系方面,都是必不可少的。既然莱布尼茨或者任何其他的人都不能声称具有这种知识,我们就只好满足于我们从神性存在的概念本身中获得的确实道理;上帝的必然存在得到了其他依据的证实。

上帝必定在各种可能的世界(在绝对没有罪恶和苦难的意义上,其中没有一个是绝对完美的)中进行选择这一点,并不说明上帝具有什么局限性。上帝不能做在逻辑上不可能的事,但这一事实并未限制他的全能。他不能够作出或发明出荒谬行径;他不能找到一个准确表示二的平方根的数,因为就数学对象本质而言,这是不可能的。他不可能创造这样一个世界,其中来源于人民选择自由的善可与其没有能力做恶事的情况结合起来,因为这样的世界在逻辑上之不可能,就像等腰直角三角形。

一些神学家和哲学家不像莱布尼茨和托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas)那样确信,上帝没有完成逻辑上不可能