



历代基督教经典思想文库

刘小枫 主编

THE END OF HAPPINESS

# 幸福 的 终结

THE END OF HAPPINESS

[英] 弗格森 著  
徐志跃 译



中国人民大学出版社



历代基督教经典思想文库

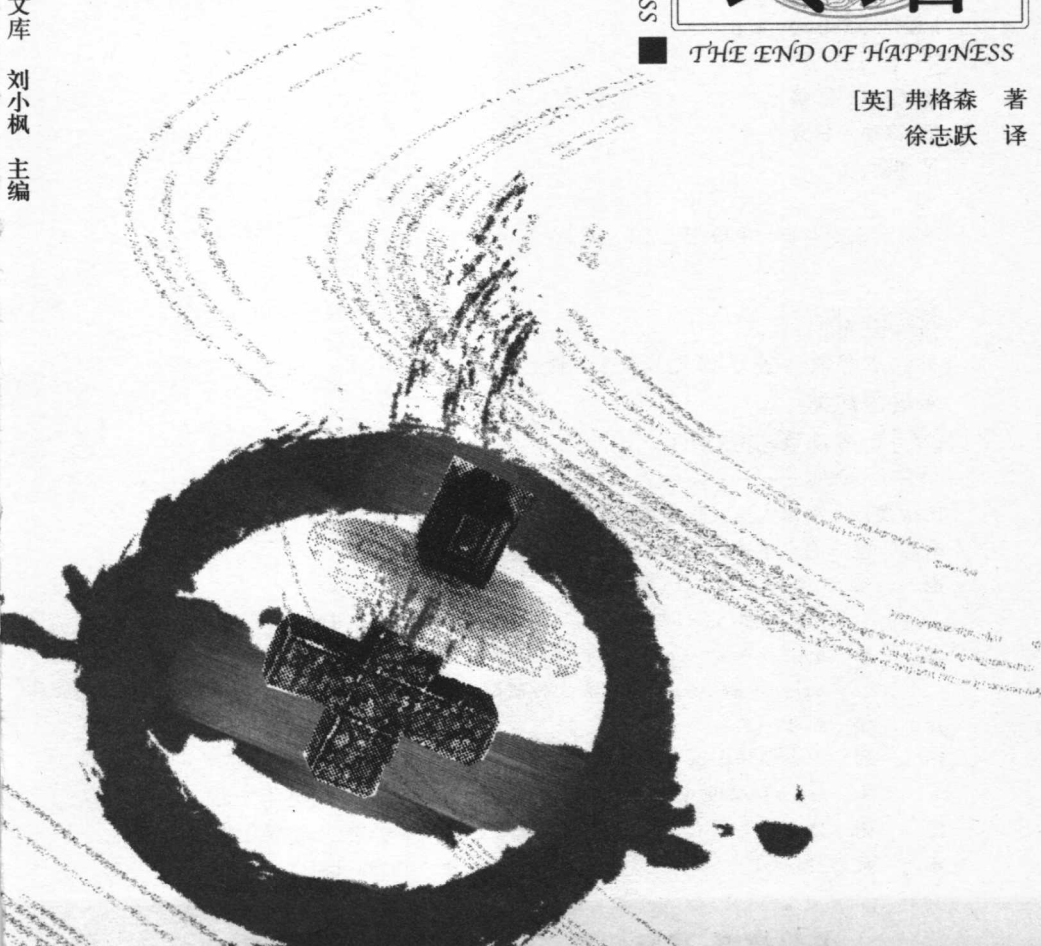
刘小枫 主编


THE END OF HAPPINESS

# 幸福 终结

THE END OF HAPPINESS

[英] 弗格森 著  
徐志跃 译



 中国人民大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

幸福的终结/[英]弗格森著;徐志跃译.  
北京:中国人民大学出版社,2003  
(朗朗书房·历代基督教经典思想文库)

ISBN 7-300-04950-8/B·305

I. 幸…  
II. ①弗…②徐…  
III. 幸福-研究  
IV. B82

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 081892 号



历代基督教经典思想文库(刘小枫 主编)

幸福的终结

[英]弗格森著;徐志跃译

---

出版发行	中国人民大学出版社		
社 址	北京中关村大街 31 号	邮政编码	100080
电 话	010-62511242(总编室)	010-62511239	(出版部)
	010-62515351(邮购部)	010-62514148	(门市部)
网 址	<a href="http://www.crup.com.cn">http://www.crup.com.cn</a> <a href="http://www.ttnet.com">http://www.ttnet.com</a> (人大教研网)		
经 销	新华书店		
印 刷	山东新华印刷厂临沂厂		
开 本	880×1240 毫米 1/32	版 次	2003 年 10 月第 1 版
印 张	11.25	印 次	2003 年 10 月第 1 次印刷
字 数	218 000	定 价	19.90 元

---

版权所有 侵权必究

印装差错 负责调换

# 总序

历史地观之,基督教有社会和思想两个层面。前者指基督教会  
的形成及在诸民族社会中的传入和发展过程;后者为基督信仰  
在神学、哲学、文学、艺术中的思想性历史表达。基督教的社会  
层面和思想层面尽管相关联,仍各具不同的形态。

基督教思想形成于公元最初三百年,其时有希腊语思想者  
和拉丁语思想者(希腊教父和拉丁教父)借希腊化哲学思想和罗  
马哲学思想,表达对基督事件之认信,开基督思想之先河。在中  
世纪,基督思想在拉丁语文化中与古希腊思想再度融糅,形成欧  
洲中古思想之主流。近代以来,基督新教随宗教改革而衍生,民  
族国家形成,基督思想遂与欧洲诸民族语言文化融糅,形成风貌  
各异之基督思想。俄罗斯则直承早期希腊语基督思想,形成独特  
的俄语基督思想(东正教思想)。近百年来,随着肇始于欧洲之社  
会现代化的过程,基督思想亦植入亚洲,产生汉语、韩语、日语之  
基督思想。

语言乃思想文化之容器,基督思想之品质超逾民族性,形态  
却假依于民族语言。故基督思想既具普世性,又具民族语言的思  
想个性。基督思想历近两千年语程,迄今仍在诸民族文化言路中  
伸展,成为世界性文化之重要结构要素。

翻译乃民族文化拓展之良展,王国维尝言:“周、秦之语言,  
至翻译佛典之时代而苦其不足;近时之语言至翻译西典时,而又



苦其不足。”中国学界百年翻译之业为汉语思想走出自我封闭，拓展自身开辟了途径。20世纪40年代，美国神学家、汉学家章文新博士创设“基督教历代名著集成”翻译计划，与中国神学家谢扶雅教授等共同从事，至60年代已成32部。《集成》开创了基督教思想典籍的汉译事业，令学术界感佩。同时，《集成》也有历史的局限：选题系统性强而译述零碎（不少典籍为节译）；汉译表达不尽如人意；对19世纪以来的基督教思想学典顾及不足。最令人遗憾的是，《集成》未完成预定规划而终。

本文库愿继前辈学者汉译基督教思想学典未尽之业，以补汉译泰西学术中移译基督教思想学典之不足。文库定名为“历代

## 历代基督教经典思想文库 2

### 幸福的终结 *The End of Happiness*

基督教经典思想文库”，表明仅涉及基督教的思想史文献，旨在积累历代基督教思想的汉语学术典藏。

本文库以翻译为主，但亦收汉语基督思想文典。

I. 古代系列(希腊化时代至中古末期)。含希腊语早期基督思想、中古拉丁语基督思想。

II. 现代系列(从16世纪至20世纪)。含近代西方各民族语言之天主教、新教、东正教的基督思想学典；此两系列亦包括犹太教思想学典和汉语基督思想文献。

III. 研究系列。为现当代中西学者对历代基督思想具学术深度之研究著述。百余年来，无论欧美还是中国思想学术界，都发生了很大的变化，这就是在欧洲自然科学的知识观影响下逐渐形成和扩展的人文-社会科学。一种实证知识性的思想原则和

相应的知识学方法构成了现代学术的品质,大学和研究机构,为现代学术提供了制度性的基础。

现代学术(人文-社会科学)的首要任务是,以知识学的原则和方法检审历史和现实中的思想和社会,尽可能与意识形态保持距离地研究人类的意识理念和生活样态。在这种学术形态中,基督教神学作为一种传统思想也发生了变化,成为人文-社会科学的一个组成部分。

基督教思想及学术不仅是欧美思想文化的传统并迄今仍为其基本结构要素,亦已成为汉语思想及学术的一个组成部分。从现代学术的角度来看,研究基督教的思想和社会之历史和现实,是汉语学术界的一项任务。

文库之编译工作由中国人文学者从事,编译者愿承中古汉语学者为丰富汉语思想文化传译佛典之心智和毅力,“安知不如微虫之为珊瑚与羸蛤之积为巨石也。”(章太炎语)

汉语学术思想值现代转型重铸之际,文库愿益于汉语思想之丰硕,不负汉语学术之来者。



# 目 录

引 言 幸福之终.....	1
第一章 幸福:超越宗教社会学.....	11
第二章 信心:幸福宣明.....	55
第三章 信条:幸福受蔽.....	103
第四章 道德:幸福拖延.....	149
第五章 激情:幸福渴望.....	193
第六章 感官性:幸福再宣.....	242
结 语 幸福之终.....	290
文献题录.....	300



## 引言 幸福之终

谈论幸福是要招来嘲笑的。它不仅是被整套更为精致讲究的术语取代的陈旧概念；它还唤起了一个日渐式微的世界。就连广告商在此词前也显得窘惑，尽管他们提供各种可以想像的人间美物，但仍然羞于允诺幸福。显然，这与其说标示出代表他们自身利益的遗留的高尚趣味或谦逊，不如说显露了幸福观念本身存在某种深层的矛盾。广告商懂得，现代商品担当不起与过去牵连。而幸福的理念，就如幸福本身一样，是不可否认的古老的。

这个词显得是背时的，它所表达的意义不再有隐藏其背后一种无可争辩的实在的强制力。但显见的是，它依然有着纯粹词典编纂学上的重要意义。即便如此，由于惯性的保持，它继续承载着未被免除的意义。它依然拒绝被翻译成一些无伤大雅的现代对等词；快乐、满足、成就是我们贴入特殊经验类别的标签，但缺乏幸福所具有的根本包容性（与其相关联的灵性词汇：至福、喜乐、狂喜）。幸福指称一种全然自主的存在模式。而这样一个世界的踪迹存留着（在记忆或想像中），足以使我们理解幸福这一令人不安的理念。我们佯称这是一个不再存在的世界，但在我们遭遇其偶尔显露时伴随的隐约困惑的反应中，我们很容易肯定其存在。

毫无疑问，这有点夸大其词。根据日常语言，究竟谁不仍然赞同奥古斯丁的简单明了的声称——“我们都确然渴望幸福地生活”？[参见 Augustine(1873), 3 页]——呢？只要我们让每个人自己去





定义“幸福地”，那是不会有异议的。确实，这完全是幸福观念现代的、退化的特征，即应被主观地和私人地定义；也就是根本不作定义。然而，奥古斯丁不愿让重要术语听凭自然，他随即指出（他事实上相信是自明的道理）：“谁不享有人的首要之善是不会幸福的，而享有此善的人没有不幸福的。”[参见 Augustine(1873),3~4页]他解释说，能给予幸福精确的含义，它并不依赖未能核准的思想状态或情感状态：“幸福在于享有无以更好的善，即我们所爱的至善。”[参见 Augustine(1873),4页]

接着是，人的至善不能是“肉体的快乐，不是免于痛苦，不是强壮，不是美丽，不是机敏，或任何通常归入身体之善的东

## 历代基督教经典思想文库 2

### 幸福的终结 *The End of Happiness*

西。”[参见 Augustine(1873),5页]这些都是变易状态的满足，是对某种依赖他物而非自身(如灵魂)的东西的享用。而当“美德使灵魂完善”[参见 Augustine(1873),6页]，幸福是顺服正确生活道路的心灵独一无二的标志。灵魂是每一特殊、有限之善的预先条件；而幸福是享有灵魂的自身完善。奥古斯丁又不加争议地指出，灵魂追求其自身完善的内在倾向受到对一系列次要之善追求的阻碍。日常享受和快乐事实上是达到真正幸福的阻碍。只有使身体和心灵归顺于只与自身、不与其他事物相关的东西，灵魂才能获得其自身的完善。幸福，灵魂对自身的享有，惟独被认识为与上帝的关系：“所有我们的善之事物的完善和我们的至善是上帝。”[参见 Augustine(1873),9页]而美德——它使灵魂追求其真正的终极——“就是完全爱上帝”[参见 Augustine(1873),17页]。



幸福是专用于关涉超越实在经验的术语，不应与对任何种类的、任何有限的、或有条件的、或相对的享用相混淆。对奥古斯丁来说，道理很清楚：“与上帝建立联系就是幸福本身。”[和“追随上帝是渴望幸福，”参见 Augustine(1873), 13 页。幸福观念的世俗传统显然可追溯到亚里士多德(Aristotle)《尼各马可伦理学》: McGill(1967), Tatarkiewicz(1976), Telfer(1980)。幸福(Eudaemonia)涉及价值的特殊框架的建立，且不同于快乐，它显然与此处冠以幸福的东西有关系。然而，只有当此观念开始接触一种关于拯救的独特宗教形式时，幸福之西方传统的特质才显露]不只奥古斯丁持这一观点。在等待受刑时写自狱中，波埃修(Boethius)以极为相似的词语写道：“劳累于无数事业且终有一死的人的所有关切中，尽管沿着不同的路径，他们都力求达到同一个目标，即幸福，这是一种善，一旦获得就不再有进一步的欲求。”[参见 Boethius(1969), 79 页]而既然这超绝之善的概念就是上帝的理念，那么，“上帝是幸福的本原”[参见 Boethius(1969), 101 页。在把幸福等同于善时，Boethius 比奥古斯丁更公开地是柏拉图主义的。但在心理学上的要点上，即超越性牵连于人的幸福，两人保持一致]。阿奎那(Aquinas)毫不含糊地告诉我们，因“幸福在于抵及我们的最终目的，”并因“人显然注定要抵达自身之外的终点，因为他自身不是最高之善”，故而人的幸福是经由敛心默想上帝而达至的“灵魂的完善”。[参见 Aquinas(1911), 95、105 页]或举更近时的例子，帕斯卡(Pascal)同样相信，人天生是为追求幸福的。他写道：“尽管有痛苦，人还是向往幸福，只向往幸福，他没法不向往幸福。”[参见 Pascal(1966), 134 页(所有帕斯卡《思想录》的引文节号按 Krailsheimer 的译本)]而且他同样坚信，要幸福，“我们必须一心爱上帝”[参见 Pascal(1966), 373 页]。

正是这种与上帝的接近令我们不自在。上帝和幸福看来是

难解难分地相连的。然而有趣的是,放弃幸福的语言时,我们并没同时抛弃谈论上帝的特权。悖理的是,自他被宣称死亡以来,为了维护他的名誉的哲学言说一直以不衰之势朝前推进。作为智性好奇心紧要、神奇的对象,上帝被不断地再发现。没有他,现代哲学或许会失落;而现代科学家和现代小说家一样,则以他的不可逆料性为乐。[近例见 Polkinghorne(1986),更一般的,见 Davies(1984)]

至少就表面而言,此悖论是易于解开的。幸福是个人与上帝的关联;但上帝是他所是。不论我们是否追求幸福,我们都能知悉上帝的必然存在和上帝的根本特性。换言之,上帝比我们对他的投射要大。事实上,这恰恰进一步表明了他的另一属性,即,他

#### 历代基督教经典思想文库 4

#### 幸福的终结 *The End of Happiness*

的创造的一方面,我们称之为人的自由,或用更古老的词汇,叫做罪。

但困难不是纯形式的,它也是历史学和社会学的。在西方(这不再是一个浮夸空洞的术语)的形成中,[独立于对韦伯著述中历史维度兴趣的复兴,如 Schluchter(1981),在“欧洲”作为一个历史问题的重提上, Pirenne(1936-1939)中的开创性工作尤其影响,较注目的是在 Herrin(1987)中,此外,也应注意到极为不同但同样著名的研究对早期,是 Ste Croix(1983),对后期发展,是 Braudel(1981、1983、1984)]基督教起了中心作用。在提出神奇的上帝概念上,基督教寻求结合两个根本不同的观念:上帝作为造物主,作为所有物质事物的第一因;上帝作为人格的拯救,作为人的存在据以筹划的目标。个体的终极意义和命运由此得以必然地和根本地相连于同一宇宙法则。人的幸福在对同时作为所

有存在之起点和终点、并在我们对世界的当下经验之外和之上的那一位的爱中找到。

至少在表面看来,我们废除上帝的决定是半心半意的。或者更贴切地说,那是全心做出的姿态,但不是用头脑做出的。我们已抛弃的或愿意抛弃的是人格拯救的应许,而不是自然必然性的上帝。这似乎是视现代社会发展为世俗化过程的常规观点的曲解形式。自17世纪科学革命以来,尤其是18世纪理性主义引发对宗教一信仰的攻击后,声称上帝是“我们不需要的一个假设”[此语出自 Laplace,据说是回答拿破仑的一个问题时所言]已成老生常谈。那意味着,上帝的观念,对于增进我们理解自身据以立足的世界不甚相关,事实上倾向于限制纯属人的自然理性的运作。宗教,只要它确实持存,那也是回应对人格拯救不可遏制的渴望;它提供幸福,而不是启蒙。

对这样一个过程不论取何视角,基督教的连贯一致性总会遭受致命的损害。宇宙论要素和存在论要素之不可分的观点已受到现代生活经验和现代思想发展的挑战。作为启蒙运动继承者(勉强的或相反)的社会学家们已倾向于从宇宙论角度看待当代社会的宗教问题。即便在那些他们认为基督教的人格质素是重要的情形,他们也是将之放入个体信仰的语境。于是,宗教的持存可被比做解释非理性信仰的一般问题。

然而,幸福并不符合社会学家的范畴。其挑战一时还易于避开(因为按常规,它是不真实的),但难以彻底忽视。那么,以何种方式谈论幸福会仍然有意义呢?有关上帝的特殊理念和人格救赎观念之间的联系是否已无可挽回地被打破了呢?幸福是否像有关世界的过时理论那样已简单地销声匿迹了?提出此类问题



或许(我相信)有点不合适。显然,难以期望发现任何简单的回答。因此,本书标题所有意唤起的歧义性就远不是修辞上的炫耀。“幸福之终”相当单纯地问道,由该术语传统地定义的内心实在是否再也不存在了?幸福事实上是否已结束作为现代社会人的生活的一部分?如果是这样,又是何时和如何遭弃的?“幸福之终”力求依据终极价值观来理解西方社会,那些价值观已渗透于西方社会生活的发展。人是否最好理解为不由自主地寻求超越其自身的终点的动物?要是这样,幸福是西方社会被追求的独一无二的目标吗?在西方基督教的实际发展中,这两个问题既在实质上又在语言上相关联。因此,回答这些问题的任何努力都利用

#### 历代基督教经典思想文库 6

#### 幸福的终结 *The End of Happiness*

我们对此发展过程的现有理解。这种探索至少在初始阶段几近于宗教社会学,或更具体而言是西方基督教发展背景内的拯救社会学的非正统(甚或是背逆)的方法。但意旨要远广于此。这种研究所特别注重的并不是信仰体制或仪式或教会组织或宗教社会学的任何常规课题,而是广义的人的主观性。其主要论点是,西方的精神史向社会学家提供了做此研究异常丰富的资料源;以及简单地,基督教历史是西方社会中人类主观性的一部历史(如果不是整部历史)。

已经历并构成这种发展的一系列型变自然是不能各自独立的。黑格尔的《精神现象学》尽管是深刻和令人兴奋的,但不能为这样一部论著提供模式。人类主观性的各种形式不是自生和自足的,它们只能作为社会关系的方面而被理解。社会关系的诸形

式则既存在于人的灵魂和思想中，也存在于商品交换中或战场上。但依据常规社会学范畴的直接方法很可能弃灵魂于度外。那些社会关系的特殊方面因变得内在和主观而被列入现代偏见的范围。这种现代偏见愈益主张这些方面被忽视或将它们解释为更为真实的存在的附带现象而加以抹杀。

根据主观性的终点来研究它的本性，或更具体地说，把幸福观念作为其惟一的目的，宗教的、心灵的范畴将被推上令人瞩目的地位并成为探讨的组织原则。这意味着，幸福不是一个固定不变的前提或普遍性人类心理学的一部分。它完全不是使一种自身不受历史影响的共同人类之善可得到或反过来对之加以限制的社会条件。幸福的真正特性和追求幸福的手段受制于根本型变。

由此引出一个为人熟知但又相当严肃的方法论悖论。为描述变化过程，我们会假设某种根本不变的东西持存着，这赋予不同状态的变更一种本质的和可识别的统一性。从目前的论辩视界来看，西方或西方文明似乎被授予这种值得怀疑的形而上学特权，而其分支和分期不过是实际被持信为其根本和不变的精神之不同形式的再现。要不，我们可设定各阶段有其自身的本质统一。使之根本上独立于其独特现实存在之前或之后的任何东西。此视角的一个明显困难是：历史（就有意义的连续性而言）被废黜了，而被代之以不相关联现象的非理性序列。我们或许因此而能理解古代社会或封建社会或资本主义社会，但不能对其间的转变有任何理解。这困难在此处难以克服。所有的努力都要重复别人的错误，并张举（因为它们是值得的）两种方法的优点而不是局限性。〔由于我们研究历史是“为了获得自我知识”，Collingwood(1946)，



315 页,且历史是那种自我知识的特殊形式,因此,这些方法论的困难指向我们在此经验中本能的和不可调和的倾向,而不是指向纯逻辑问题]

据此,从一种观点看,幸福将被看做是西方主观性之不变倾向,依据诸相继社会结构的倾向而消解和改革。然而,这在某种程度上是抽象的、形式的统一性,它掩盖了人类内在性本身在特征上的重大历史变迁。幸福赖以实现的手段,幸福在其中得以最终被体验的方式,以及这些手段和方式与社会领域其他方面的关系,都要求有更为精致的语汇。幸福之变化着的特征可以根据一个具体社会占支配地位的宗教成见和方法来区分。对这些特点的辨明更多地依靠从其自身的观点对各类型设身处地的重

## 历代基督教经典思想文库 8

### 幸福的终结 *The End of Happiness*

建,而不是预先认可任何特殊的社会学理论。不是简单地对比现代世俗世界和前现代及推定的宗教时代任何此种两分法——即使实在是合理的,人也只有联系宗教思想的宇宙论维度不能公正对待前现代和当代社会都经历的格上宗教生活之根本型变。从基督教诞生到启蒙运动这整段时期毕竟难以视为宗教上同质的。其间的差别和转变之激剧和深远可比之于我们所愿意设想的我们自己的世界和任一宗教上把握的存在模式间的不同。事实上将要表明的是,这后一种差别和源于西方传统早期与更具自我意识的宗教阶段的类的区分在类别上无异。现代时期特征明显的世俗化,不论如何评价,都无需视之为“先前超越能力的衰微”[Blumenberg(1983),4 页。有关常规社会学对启蒙运动语境中的世俗化的研究见 Martin (1969/1978);Wilson (1966);MacIntyre (1967);Luckmann(1967);Greeley

(1973); Towler(1974); Acquaviva(1979); Gilkey(1981); Lowith(1949)和Blumenberg(1983 1987)从对立的观点对历史问题和哲学问题做了出色的探索]。相反,超越能力在现代时期必须被视为全新富存的。

要问现代社会与其过去任一随意择定时间的社会相比宗教性是多了还是少了是没有意义的。后面将要论到,现代社会在某种全新方式上是宗教性的,现代时期的宗教性只有在比较的历史视界中才能被把握。和在过去一样,构成西方社会发展的社会型变继续扎根于并表达特殊的宗教生活形式。现代社会中特殊而富有特征的宗教生活形式——一种吸引其成员的不断追求幸福的奇异形式——恰恰是绑结于那些更通常地由“世俗化”一词所指称的社会、文化变化。这并非是宗教已在某种程度上持存到现时代;而是从恰当视角来看,现代社会中每一新事物可同时被理解为宗教性的原创形式。

为把握现代生活的宗教现实,有必要首先确定西方基督教整体上的社会特性。因此,在讨论由此涉及的一些理论问题后将试图概括原始基督教的特征。从这理论性和描述性起点出发,一系列社会、宗教型变得以勾勒。

本书将要断言,西方世界的幸福正按五种基本模态被理解:信心(Faith)、信念(Belief)、道德(Morality)、激情(Passion)、感官性(Sensuousness)。幸福的这些维度以变动的比例和不同的组合继续存在,给西方主观性发展各时期增添特征性“光彩”。在一种主导模态向另一主导模态的行进中,人的主观性发展诸阶段得到大致地追踪。精神性最初可被理解为信心,然后基本上是信条,继之成为伦理道德的,在消解为感官性前,是具体为激情的现代形式。与其他有着自身明确心理学特征的世界性宗教相对





立,基督教已相继把这些质素中的一种信奉为绝对、无条件价值的源泉。个体与这被多样地认识和具体化的他者的关系被认为是幸福的惟一基础。这种关系超越所有当下经验,但所有经验都要依靠它,并且,所有经验都在其中确立根基。[正是幸福并不隐舍于一种固定不变的关系结构这一事实使得对现时代的这种相异的判断可被做出。有赖于所应用的模式(例如,像尼采的著述中的那样),这可以显为既是完全世俗化的,又是灵性上强烈的]

这些特点仅靠冷酷无情的逻辑是不能辨别的。为把握它们的意义认识它们的自身内在界域的深度和广度我们必须俯就它们的存在景观,即使是暂时的。而宗教社会学经适宜引导为接纳

#### 历代基督教经典思想文库 10

#### 幸福的终结 *The End of Happiness*

和整理这些带有不同色彩的人之拯救观提供了贴切的媒介。

换言之,宗教社会学已对幸福本质提供了不少部分性透见。没有单独的著作或作者能充作惟一的模式。倒是各个作者提出的透识切合问题的或这或那特殊方面,其令人难以琢磨的发展之一个时期或阶段而非另一时期或阶段。

在科学基础上研究非理性的努力中,宗教社会学在一般社会学思想的形成上有着关键意义。[Parsons(1937),依然是基本阐释]在这始初的抱负上,这种努力失败了。但正是这种失败激发了对现代生活的宗教特性做全新的社会学阐释。