

当代哲学前沿丛书

☆ 丛书主编：郝长墀 ☆

[美] 默罗阿德·韦斯特法尔 著
郝长墀 选编

Merold Westphal: NeoKantian Philosophy

韦斯特法尔： 新康德主义哲学

■ 吴德凯、何卫平、张建华、郝长墀 译

■ 郝长墀 校

当代哲学前沿丛书

☆ 丛书主编：郝长墀 ☆

[美] 默罗阿德·韦斯特法尔 著
郝长墀 选编

Merold Westphal: NeoKantian Philosophy

韦斯特法尔： 新康德主义哲学

■ 吴德凯、何卫平、张建华、郝长墀 译

■ 郝长墀 校



中国政法大学出版社

2013·北京

- 声 明
1. 版权所有，侵权必究。
 2. 如有缺页、倒装问题，由出版社负责退换。

图书在版编目（C I P）数据

韦斯特法尔：新康德主义哲学 / （美）韦斯特法尔著；郝长墀主编. —北京：中国政法大学出版社，2013. 10

ISBN 978-7-5620-4955-5

I. ①韦… II. ①韦… ②郝… III. ①新康德主义—哲学—研究 IV. ①B084

中国版本图书馆CIP数据核字(2013)第237645号

- 出版者 中国政法大学出版社
地 址 北京市海淀区西土城路25号
邮寄地址 北京100088信箱8034分箱 邮编100088
网 址 <http://www.cuplpress.com> (网络实名：中国政法大学出版社)
电 话 010-58908285(总编室) 58908334(邮购部)
承 印 固安华明印刷厂
开 本 720mm×960mm 1/16
印 张 19.5
字 数 315千字
版 次 2013年10月第1版
印 次 2013年10月第1次印刷
定 价 49.00元

PREFACE

序

默罗阿德·韦斯特法尔（Merold Westphal, 1940—）退休前的职位是美国福德姆大学哲学系“杰出哲学教授”（distinguished professor of philosophy）。他的主要研究领域包括康德以来的欧陆哲学传统，是著名的黑格尔、克尔凯郭尔（Kierkegaard）、莱维纳斯（Levinas）研究专家。他的著述的特点是通过建构不同哲学家和哲学流派之间的对话，寻求一种中间道路，吸收众家之长，形成独特的哲学视角。2005年，我编选了韦斯特法尔的部分论著，以《解释学、现象学与宗教哲学：世俗哲学与宗教信仰的对话》为标题，在中国社会科学出版社出版。在即将出版的时候，我突然意识到，韦斯特法尔的哲学可以从一种认识论的角度来解读，而且是一种颠覆传统的认识论思想。在那本书的序言中，我已经概括了他的认识论思想，只是没有凸显出来。在这次重新出版之际，我把标题修改为《韦斯特法尔：新康德主义哲学》，就是为了突出这一核心。本书与上一版之间的不同主要在于第十三章，我把原来的关于宗教现象学的文章换成了关于逆意向性的文章。这次重新出版，吴德凯不仅翻译了第十三章，而且在原来译稿的基础上，对全书进行了重新翻译，统一了哲学术语。下面，我主要谈谈韦斯特法尔的新康德主义认识论“新”在什么地方。

任何一位哲学家都有关于世界的最终的假设或信念，他（她）的形而上学、认识论、伦理学等都是对于他（她）的信念的内在含义的阐发。韦斯特法尔在哲学的立场上，坚持的是经过克尔凯郭尔改造过的康德主义哲学，把人与上帝的关系作为哲学的最基本的问题，人与世界，人与人之间的关系，

都必须在人与上帝的关系中得到理解。这是他的基本立场，也是理解他的认识论思想的前提。

在人和上帝的关系中，韦斯特法尔认为，人与上帝之间存在着巨大的鸿沟：这条鸿沟是人的有限性和有罪性（sin）造成的。笛卡尔试图通过普遍怀疑的方法，找到一个阿基米德点，以此建立关于世界的绝对体系。虽然他意识到了这个怀疑者的有限性问题，但他并没有认真对待这个概念。康德把人的有限性理解为先验条件（先验范畴和直观形式）。黑格尔把康德的先验条件理解为历史发展的产物。后现代哲学继承了黑格尔的历史性观点，以海德格尔、伽达默尔、德里达为代表的解释学的核心主张就是人的有限性问题。就存在的维度看，有限性不足以构成人与上帝之间的巨大鸿沟。克尔凯郭尔认为，从有限性的角度看，这个世界是一个体系，但是，不是针对我们人类而言的，是相对于上帝，世界的整体是上帝认识的对象。他还认为，人与上帝异化的根本原因不在于有限性而在于有罪性。人是自己背叛了上帝，背对着上帝，从而把自己看作是世界的中心。韦斯特法尔认为，以马克思、尼采、弗洛伊德为代表的现代无神论哲学揭示的正是人的这种腐朽的特性——人的有罪性。

—

“捍卫物自身”之所以被放到第一章，并不仅仅因为它是作者发表的最早的文章之一，更重要的是，这篇文章为作者一生的哲学事业定下了基调：人与上帝存在着不可逾越的鸿沟；人的有限性是人的根本特征之一。在这篇文章中，韦斯特法尔认为，“物自身”（在翻译上，我认为“物自身”比“物自体”更具有认识论的含义，更接近康德的意思；“自在之物”的本体论味道太浓）的概念不但不是康德哲学中的矛盾的概念，而是理解康德的认识论思想和第一批判的核心概念。在康德认识论的二元论思想中，物自身和现象的区分不是本体论上的区分，而是认识世界的两种不同方式的区分：同样一个对象，对于我们人类显现为现象，而对于上帝而言则是物自身。换言之，事物把现象的一面显现给我们，而把自身的一面显现给上帝。所以，现象和物自

身的区分是建立在两种不同的认知方式上的：人的感性直观是接受性的、被动性的，而上帝的直观是创造性的、是事物产生的原因。对于康德而言，人的感性直观的接受性反映的是：人是以其有限性为类特征的。有限的、接受性的直观与神圣的、创造性的直观的区分决定了两种质的不同的认知方式，而不是量的不同的认知方式。人的有限性是人的认识的基础和界限。韦斯特法尔认为，看不到康德哲学中的这一核心思想是对于康德哲学误解的根本原因。

我认为，对于韦斯特法尔来说，康德之后的哲学只不过是对于康德这一历史性洞见的注脚；它们在不同程度上深化了康德关于人与上帝的两种质的不同认识方式的思想，但却从来没有超越它。后现代哲学，特别是以海德格尔、伽达默尔、德里达为杰出代表的解释学思想更加印证了康德这一认识论上的二元论思想，特别强调了人的有限性的特征。但是，在他们三人之前，还有一位很著名的解释学创始人，施莱尔马赫。

在第二章“施莱尔马赫解释学中的整体性和有限性”中，韦斯特法尔不仅通过说明施莱尔马赫关于整体与部分的概念来解释什么是解释学的循环，而且，对于施莱尔马赫的解释学给予了新的诠释和评价：他的解释学除了具有明显的心理主义特征之外，如果我们仔细地阅读的话，我们会发现，他还是一个康德主义者。整体和部分之间的关系是相互决定的：我们不理解部分就不理解整体；而对于整体的认识，反过来又有助于我们重新认识部分。这种循环关系是多层次的、是扩展性的。要理解一个文本，不仅要理解文本内部的各种循环关系，还要了解文本所属的生活的整个领域，要了解作者本人所属的时代。这种循环之中的循环的循环关系决定了解释的任务的无限性。对于整体的任何一种认识都是暂时的、不完全的、接近性的。施莱尔马赫的这种整体主义与黑格尔的整体主义既有相似的地方，即都强调历史性概念，也有着本质的区分：黑格尔迫不及待地想结束这种循环性的运动，而施莱尔马赫和康德一样，认为任何终点都是一个新的起点，认识的过程对于我们人类来说没有终结点。施莱尔马赫坚持认为我们不能跨越有限和无限、人与上

帝之间的界限。如果说康德把人的认识的先验条件理解为不变的话，那么，施莱尔马赫是用历史性的观点来理解人的有限性的。用历史性的概念来深化康德关于人的认识的有限性的思想，在这一点上，施莱尔马赫在二十世纪哲学家中找到了知音，德里达。韦斯特法尔在本章的最后一部分，大胆地说，施莱尔马赫也是德里达主义者。这不是没有根据的。但是，我们别跑得太快，在德里达之前还有海德格尔和伽达默尔。

在第三章“父亲亚当与他的不合的儿子们：释欧陆哲学的解释学转向”中，韦斯特法尔通过比较海德格尔、伽达默尔、德里达在解释学上的观点，来阐述二十世纪欧洲大陆哲学的解释学转向的含义：放弃哲学是对于普遍知识的追求的假设构成了解释学在二十世纪的转向，而且，这一转向的激进性也在于此。海德格尔在《存在与时间》中根据“前理解”（pre-understanding）对于解释学循环所做的解释和伽达默尔在《真理与方法》中根据“偏见”（pre-judice）对解释学循环所做的解释都揭示了这样一个事实：人是深深地根植于他/她所处的文化传统、历史境地、社会实践、政治经济制度以及他/她的解释之中的。而这一事实构成了人的认识的“先天条件”（康德）。事物或对象总是在这种中介中出现；它们不可能直接性地在场。在这一点上，德里达和伽达默尔没有什么根本的分歧，他们同样是激进的。韦斯特法尔接着用了很大的篇幅来解读德里达关于人类在丧失了直接性之后所面临的两种解释的观点：拉比（rabbi）的解释学和诗人的解释学。解释学的转向在其根本意义上不是在这两种解释学之间选择，而是保持它们之间的张力：我们既不能把世界看作是我们的解释的产物，除此以外什么都没有，也不能完全地肯定有一个超出人类意义体系的事物的结构。我认为，韦斯特法尔对于德里达的这种解读背后正是康德的现象与物自身区分的思想。

正是在这个意义上，第四章“作为认识论的解释学”做了更加直接的表述。如果说认识论是探讨人的认识的本质和限度的话，那么，解释学就是认识论。与现代认识论不同，解释学是后现代认识论。它的代表是海德格尔、他的“右翼”学生伽达默尔和他的“左翼”学生德里达。韦斯特法尔认为，

海德格尔对于解释学循环的阐释提供了一种修正了的康德式的认识论：没有任何东西是直接被给予的，包括康德所说的认识中的先天因素。海德格尔反对把理论看作是独立的观点，因为每一个认识活动都是以对于事物的预先的理解为前提的。所有的理论性认识都有其前认识的条件。海德格尔不仅认为实践是理论的基础，而且认为情感也是理论的前提。事物不仅在实践中显现，而且也在情感中显现。试图摆脱实践和情感以达到纯粹的理性的想法是一种自欺。伽达默尔认为，偏见是我们经验事物的条件。他从一种整体主义出发，强调传统对于形成我们的偏见、形成我们理解的条件的作用。伽达默尔对于传统的强调被人们称为是对于海德格尔解释学的“右翼”发展者，以便与所谓的“左翼”发展者如德里达、福柯等区分开。韦斯特法尔认为，德里达的“左翼”解释学和伽达默尔的“右翼”解释学在本质上没有什么不同：德里达同样强调认识的中介作用，否认纯粹的直接性和纯粹的在场。然而，人们为什么会对于伽达默尔和德里达有不同的印象呢？

这个问题在第五章“作为激进解释学的肯定的后现代主义”中给予了回答。韦斯特法尔首先论证了“激进的解释学”这个术语是重复的，因为解释学断定直接性和整体性都是不可能的。针对这种不可能，伽达默尔和德里达同样是激进的。德里达并不能够比伽达默尔使得直接性和整体性更不可能。所谓“激进的”就是“后现代的”，而后现代的激进性不是法国的专利。伽达默尔的解释学和德里达的解释学只不过策略不同：前者是根据黑格尔用语言和历史反对直接性的方法来解构对于封闭性的整体的追求；而后的策略则是用解构主义的方法来反对结构主义的直接性，并进而破坏任何对于整体性的要求。一个是在依赖黑格尔的过程中批判黑格尔，一个是在依赖结构主义的过程中批判结构主义。对于他们二人来说，批判总是内在的。至于人们为什么觉得一个是“右翼”分子，一个是“左翼”分子，一方面是由于他们两个人在写作风格上的不同，另外一方面是由于他们强调的重点不一样：一个人说，这个杯子满了一半；一个人说，这个杯子空了一半。接着，韦斯特法尔论述道，在解释学中，仅仅认识到人的有限性还是不完全的。如果把有

罪性考虑到认识论之中，解释学成为怀疑的解释学或者动机怀疑解释学（hermeneutics of suspicion）的话，解释学就会更加激进。在本章的最后两部分，韦斯特法尔从伦理—宗教的角度，对于后现代认识论中的这两种解释学进行了反思：比前两种更加激进的解释学是以克尔凯郭尔和尼采为代表的肯定性的解释学，即肯定了一种本体论，一种形而上学。作为肯定的后现代主义，克尔凯郭尔比尼采更激进，因为他具有一种对于现代性批判的道德资源，而这主要是因为他接受了一个完全的他者。

二

认知主体不仅仅是一个存在性的（existential），他（她）还是一个立体性的，一个具有道德和宗教层面的存在者。概括地说，有限性—道德性—宗教性构成了认知主体的丰富内涵，与之相对应的对象也就不仅仅是物质世界，更重要的还有道德对象，和信仰对象。人与世界的认知关系仅仅是一个抽象的关系。

在第六章“认真对待动机怀疑：现代无神论的宗教利用”中，韦斯特法尔首先对怀疑（doubt）和动机怀疑（suspicion）作了区分，进而论述了其在宗教中的意义。怀疑针对的是命题的真假问题，而动机怀疑针对的是肯定命题的人。在宗教中，动机怀疑针对的是信徒而不是信念，针对的是宗教的功能而不是宗教的真理。怀疑大师马克思、尼采、弗洛伊德批判的靶子是道德和宗教在人们生活实践中扮演的角色，他们所批判的对象是工具性的宗教，是偶像崇拜。他们怀疑宗教中的神圣的力量是不是成了信徒获取利己目的的手段。韦斯特法尔特别强调了宗教信仰者应该把动机怀疑应用于自己，来自我检验，看看自己在宗教信仰中是不是虚伪的、自欺的、为自己的利益服务的。韦斯特法尔所要论述的是，马克思、尼采、弗洛伊德的怀疑论可以帮助宗教信仰者们严格检查在自己的灵魂深处是不是以自我为中心的：自我总是以各种面具（包括虔诚的宗教信仰的面具）来掩盖自己，从而达到为自己服务的目的。而在基督教信仰中，上帝才是唯一的中心。针对宗教哲学界内部对于马克思、尼采、弗洛伊德的动机怀疑的无神论思想的抵制，韦斯特法尔

从几个方面说明了这种抵制本身才是应该被抵制的，人们应该向动机怀疑敞开心扉，向这些怀疑大师学习自我检查。

在第七章“弗洛伊德与对于信仰灵魂的精神分析”中，韦斯特法尔首先区分了弗洛伊德在对待宗教问题上的两种态度：真假怀疑和动机怀疑。韦斯特法尔认为，第一种态度主要是受他的科学主义的影响，是可以被驳倒的。而在宗教中要利用的是他的第二种态度：宗教和梦一样是一种幻觉（不是妄想），其功能是满足人的愿望。其形式有两种：直接的愿望满足，如白日梦，和隐蔽性的愿望满足，如受压抑或压制的梦。当然，在梦中被满足的愿望不是真实的，仅仅是一种安慰。宗教也是如此，它是当人面临着自然和文化的强大力量时，人用来安慰自己的麻醉的东西。在梦中，人是完全利己主义的。在宗教信仰中，人也是以自我为中心，而且是不诚实的，把自己的欲望隐瞒在宗教生活的外衣下。韦斯特法尔认为，弗洛伊德是一位揭示有罪性的伟大的世俗神学家。

在第八章“马克思与对于作为意识形态的宗教的批判”中，韦斯特法尔特别提到了马克思的隐喻“宗教是人民的鸦片”与意识形态之间的类似性关系。作为鸦片的宗教，一种镇痛剂，已经含有弗洛伊德的思想。韦斯特法尔所强调的是，人们对于这里的“人民”的理解通常是片面的，只认识到宗教是受压迫者的鸦片。而实际上，宗教也是统治者的鸦片，因为统治者需要在宗教中减少自己的罪恶感，在宗教中寻求享受财富、地位、权力的合法辩护。类似地，意识形态（宗教是其中的一部分）给人的“中立性的幻觉”，把本来是代表某些人的政治和经济利益的东西表达为代表整个社会的利益，进而在人们的无意识中发挥着偏袒一方的作用：这是一种双重效果，被损害利益者很少觉得怨恨，既得利益者也很少有罪责感。马克思对于宗教的批判主要是针对宗教的社会功能，而不是宗教信念的真理问题。宗教一旦成为意识形态（历史上有着无数的事例），宗教就成为某些人手中的工具。韦斯特法尔还指出，马克思对于资本主义的批判，对于正义的呐喊，在本质上是与圣经中关心寡妇和孤儿的教导是一致的：衡量一个社会是不是正义的，就是要看看

它是如何对待寡妇和孤儿的，怎样对待它的最贫困的社会成员的。

对于尼采来说，报复是一种美德，但是，有两种报复形式：一种是毫无羞耻的赤裸裸的报复，这被尼采称为主人的报复；另外一种是怨恨，是通过道德和宗教进行精神的报复，用想象来复仇，这被尼采称为奴隶的报复。也就是说，后者在道德上把自己的敌人描述为恶的，而把自己刻画成善的。这种奴隶道德鼓吹宽恕，但它的动机是报复。道德和宗教是奴隶表达自己怨恨的工具。这是第九章“尼采与对于作为怨恨的宗教的批判”的内容。

三

如果说哲学里的有限性解释学和动机怀疑解释学对应于神学中的创世教义和人类堕落的学说的话，那么，在哲学中，我们应该如何思考上帝呢？

在第十章“哈茨霍恩有神论中的时间性和有限主义”中，韦斯特法尔对于哈茨霍恩新古典主义的具有时间性和有限性的上帝概念提出了挑战。韦斯特法尔首先论证说，从上帝永恒地具有偶然性和可能性（潜在性），推不出上帝的时间性。偶然属性和偶然性范畴都不必然包含时间性概念。哈茨霍恩对于上帝有限性或依赖性的根据是实在论：认识者是依赖于认识对象的。但是，韦斯特法尔论证道，哈茨霍恩根本没有理解古典主义所说的上帝和这个世界的不对称关系：这个世界依赖于上帝的知识和爱，而不是上帝的知识和爱依赖于这个世界。他没有看到我们人类与世界的认识关系和上帝与世界的认识关系之间的根本差别：上帝的知识创造了这个世界，而我们的知识只是被动接受性的。本章的主题和第一章中的康德的观点是一样的：我们不能把我们对于世界的认识强加到上帝身上。有限性和时间性是适用于这个世界上的被造物的，而不适用于创世者。

第十一章“论视上帝如国王”是对于上一章的深化和正面的回答：我们应该如何看待上帝？对于应不应该把上帝看作是国王的问题的回答依赖于我们如何理解上帝：是把有关上帝的概念看作是上帝的启示呢，还是看作是人类社会历史发展、人类理性、人类价值信念的投射？哈茨霍恩认为，视上帝如国王是一种过时的观点，因为，就如他把他的新古典主义神学表达为“民

主的形而上学”所暗示的，哈茨霍恩的上帝的观念是当前政治体制里的价值的投射。根据他的观点，完全可以把上帝看作是总统或总理。他的形而上学只不过是关于什么样的上帝值得崇拜或不值得崇拜的注脚。韦斯特法尔认为，以人为中心的关于上帝的观念是偶像，是人创造的上帝。哈茨霍恩实际上是把人和上帝等同起来，或者，准确地说，是把人看作上帝。另外很重要的是，把上帝视为国王是启示的真理，其中包含了上帝是绝对权威的思想：权力本身是上帝的礼物。启示的真理来自于绝对的权威，是超越于所有形式的人类的理性的。这也说明，人类的进步和发展不可能超越于圣经中的上帝观念。这不是人的理性所能决定的。

因此，我们可以说，上帝的超越性不仅仅表现在超越于现代人的理性，而且，也超越了对于现代理性观念的批判思想。我们在第十二章“神圣的超越：在这之后的上帝”中发现了同样的思路，不过反思的对象不是现代理性而是后现代的批判思想。在这一章中，韦斯特法尔要讨论是，在后现代的批判之后，不仅仅自我这个概念没有被废除，而且，上帝这个概念也没有被抛弃。他首先给出了在后现代语境下的三种谈论上帝的方式：把上帝看作是超越了希腊智慧的神秘的海德格尔；把上帝看作是超越了视觉的一种声音的莱维纳斯；把上帝看作是超越了我们的印象和概念的爱的礼物的马里昂。韦斯特法尔认为，他们三人都告诉我们应该如何谈论上帝。但是，他接着说，我们不应该独断地认为应该如何如何谈论上帝。对于傲慢的哲学的批判不应该成为傲慢的批判。韦斯特法尔所给出的上帝是奥古斯丁式的上帝。但是，奥古斯丁式的上帝是超越了奥古斯丁和奥古斯丁的时代的。也就是说，对于奥古斯丁来说，上帝是人格的上帝（“位格的”太生硬；“人格的”这个词，按照阿奎那的类比理论，是一个类比，是在其根源意义上首先适用于上帝，其次才适用于人类），是救赎者。在奥古斯丁式的上帝面前，人们可以祈祷、献祭、赞美、唱歌、跳舞。人们甚至可以用形而上学的语言来赞美上帝，就如奥古斯丁和阿奎那所做的那样。奥古斯丁式的上帝既包含了上面三种谈论上帝的方式，又超越了它们的规定性。对于韦斯特法尔来说，奥古斯丁式的上

帝是真正的普通信仰者心中的上帝，是没有被本体－神学思想“污染”的上帝。

那么，奥古斯丁的上帝与人是一种什么样的关系呢？在第十三章“逆意向性：论被观视与被言说”中，韦斯特法尔从现象学的角度，对于人格性的上帝作了分析。上帝不是我的意向性构成的对象；我，作为意向性的这一端，是被构成的，是在被观视和被言说（命令）中成就了自我。韦斯特法尔通过解读萨特、莱维纳斯和德里达，试图说明，认识的主体发生了转变。在道德和宗教关系中，神圣的注视引起“认知者”的内疚或羞耻，信仰者祈求上帝的宽恕和仁慈。认知者的有限性存在，在道德和宗教关系中得到了新的定义。认知者不再是主体，他者是主体，而我们是由他者的意义赋予所构造的对象。“我”是什么，这不是我所能知道或把握的，这是由对方决定的，并赋予给我一个个体特征。逆意向性关系具体地说明了人与人、人与上帝之间的具体的关系。

四

韦斯特法尔继承了奥古斯丁和克尔凯郭尔的思想传统，把上帝看作最终的真理。认识论的核心实际上就是如何认识真理的问题。作为真理的上帝是如何被认识的呢？作为真理的上帝不是命题的内涵，他是道路，是生命。奥古斯丁在他的《忏悔录》中，对于人类如何接受作为真理的上帝，进行了两个方面的论述。第一，奥古斯丁认为，傲慢（有罪性的主要表现之一）是人类认识上帝的最大的障碍。第二，仅仅在观念上相信上帝是不够的，只有当人们追随上帝的道路，被上帝的真理所转化，人们才能真正理解真理是什么。因此，谦卑是接受上帝的道路，也是耶稣基督的一生所昭示给人类的方向。恶习如傲慢，德性如谦卑，在认识论中不是可有可无的。认识论不是道德中性的。

在《忏悔录》的开始，奥古斯丁就把人定义为这样一种存在者，“‘他总是带着死亡的命运’（《哥林多后书》4：10），带着他的有罪性的见证以及你‘抵制傲慢’的见证（《彼得前书》5：5）”〔1〕。也就是说，人是有限性的存

〔1〕 Augustine, Confessions, trans. by Henry Chadwick, Oxford University Press, 1991, p. 3.

在，而且被他的有罪性侵蚀着，而傲慢则是他的有罪性的主要表现。在《忏悔录》中，奥古斯丁多次引用圣经，表达这样的意思：上帝抵制傲慢，把恩典赐给谦卑者，或者说，上帝在聪明人面前隐藏，却显现给婴儿。“首先，你想向我表明，你‘抵制傲慢者，却把恩典赐给谦卑者’（《彼得前书》5：5）”〔1〕。“因为你在聪明者面前把这些事情隐匿起来，却把它们显示给婴儿（《马太福音》11：25）”〔2〕。“基督的谦卑在聪明人面前隐藏，而却显示给婴儿（《马太福音》11：25）”。〔3〕“注意，虔诚是智慧”，“不要想表现得聪明（《约伯记》28：28；《箴言》26：5）”。“自称为聪明的人，反而是愚拙者（《罗马书》1：22）”〔4〕。由此看来，奥古斯丁认为，傲慢是人类接受作为真理的上帝的主要障碍。与之相反，谦卑的品德却是接受上帝的必要条件。其理由是，傲慢指的是，一个人以自我为中心，把自己看作是上帝，在他的心中没有为上帝留有空间。而谦卑所指的是人的自我的否定，这种自我否定在耶稣基督身上体现的非常明显。那么这种傲慢主要是如何表现的呢？奥古斯丁谈到了傲慢在科学家、摩尼教徒、哲学家身上是如何体现的。

首先是科学家的傲慢。对于奥古斯丁而言，科学家的态度和他们的科学发现之间存在着本质的区别。毫无疑问，自然科学探索的是人与自然的关系，人类在这个领域也取得了巨大的成就和进步。但是，对于一个人来说，就其作为人而言，他所掌握的关于自然界的知识不是本质性的，而是他与自身的关系。如果一位科学家把自己关于自然界的知识作为绝对的真理，而且是唯一的真理，那么，这就意味着，他把抽象的关系作为绝对的东西，他没有意识到，他与自然的关系应该在他与上帝的关系中来理解。

奥古斯丁在中世纪早期所说的话，对于我们当今的科学时代也是非常适用的。自然科学和科学家被看作某种神圣的东西。“很多年以前，他们已经预知到日食和月食，预测到具体的某日某时，以及是否是全食还是半食。他们

〔1〕 *Confessions*, p. 121.

〔2〕 *Confessions*, p. 131.

〔3〕 *Confessions*, p. 135.

〔4〕 *Confessions*, p. 134.

的计算没有出差错。事实就如他们所预测的那样出现了”〔1〕。“不理解这些事情的人感到惊奇和惊愕。理解这些事情的人感到狂喜，而且被艳羨”〔2〕。科学发现似乎成了最高的知识，而对于科学知识的把握也成了唯一重要的事情。

然而，“因为傲慢，你没有被发现，即使他们的好奇心和技术能够数清楚星星和沙子，丈量出天空，追踪星星的轨迹”。“他们的非宗教性的傲慢使得他们从你前面撤退，挡住了照亮他们的你的伟大的光芒。他们可以预知太阳将来的日蚀，却在目前没有看到他们自己的光蚀”〔3〕。当月亮运行到太阳和地球之间的时候，会引起日蚀，因为月亮挡住了太阳光线。而当地球处于太阳和月亮之间的时候，会出现月食，因为地球遮住了太阳光线。而在人与上帝的关系中，挡住上帝的光线到达人类的是人自己的傲慢。傲慢使得人背对上帝，仅仅看到自己的阴影。我们可以把奥古斯丁所说的这种现象称之为“人蚀”。“人蚀”是上帝偶像产生的根源。奥古斯丁说，“他们在自己的观念中迷失，却宣称有智慧，把属于你的东西归功于他们自己。以一种完全刚愎的盲目性，他们把属于他们自己的特性加到你之上……把不朽的上帝的荣耀变为可朽的人、鸟、动物和蛇的影像的相似性。他们把你的真理变为谎言，服务于被造物，而不是创造者”〔4〕。当人类以自己为尺度来理解上帝的时候，就会颠倒黑白，把上帝理解为类似于人的存在者，而把自己提升到上帝的高度。

奥古斯丁批评那些科学家，“对于被造物，他们所说的很多话都是真的。但是，关于真理，被造物的创造者，他们却没有以献身的精神进行探索，因此他们没有发现他”〔5〕。“他们还没有认识道即你之言，通过他，你创造了他们所计量的事物以及计量者，还有他们观察时所依赖的感官，他们计算时

〔1〕 *Confessions*, p. 74.

〔2〕 *Confessions*, p. 74.

〔3〕 *Confessions*, p. 74.

〔4〕 *Confessions*, p. 75.

〔5〕 *Confessions*, p. 75.

所用的心智”〔1〕。科学家没有意识到，尽管他们关于自然界事物的知识有很多，他们还没有发现真理，即上帝、道、言。作为认知者的科学家，他的感官，他的心智，以及他的认知对象，都是上帝创造的。科学的知识仅仅是抽象的，因为它还不是真理。

科学家的傲慢阻挡了他们看到上帝已经昭示的道路。“他们还没有认识到这个道路，通过他，他们可以下降到他，通过他又上升到他。他们还没有认识到这个道路，把他们自己看作是高贵的，与恒星一样光芒万丈”〔2〕。至此，我们可以清楚地看到，不是上帝没有向人类指示道路，而是人自己看不到。在耶稣基督身上，我们已经看到先下降，后上升的道路，即先自我否定，下降是谦卑的表现，再上升，通过上帝的恩典把自己提升到永恒的高度，即与上帝为友。

这里有一个问题，为什么上帝是重要的？我们很自然地会这么想：对于自然世界拥有完美的知识不是已经足够了吗？奥古斯丁对于这个问题是这样回答的，“主，真理的上帝，可以肯定地是，对于自然拥有科学的知识的人不是仅仅因此而取悦于你。对于所有这些问题都知道答案，而对于你无知的话，这个人是不幸的。即使对于自然科学无知，但是认识到你，这个人却是幸福的。实际上，一个既知道你也对自然有知识的人，并不因此更加幸福。如果他认识到你，他以你所是为荣耀而且感谢你，不迷失在他自己想象的观念之中（《罗马书》1：21），只有你是他的幸福的根源”〔3〕。我们与自然的关系不仅是相对的，而且是偶然的，也就是说，一个人所掌握的关于自然的知识对于他或她的主体性或个体性没有任何影响。定义我们人类的是我们与上帝的精神性关系。在什么是人的问题上，完全可以把人与自然的关系进行悬置。在真理的问题上，科学家并不比普通人或儿童更有权威性。这个观点是对于当代知识论的假设的严肃挑战。

〔1〕 *Confessions*, p. 74.

〔2〕 *Confessions*, p. 75.

〔3〕 *Confessions*, p. 75.

摩尼教徒把上帝理解为人的灵魂。我们这里不谈奥古斯丁对于摩尼教徒的批判。奥古斯丁对于哲学家的批判在我们这个时代仍然具有密切相关的意义。在奥古斯丁的时代，亚里士多德的《范畴篇》被看作是伟大的成就，掌握了这本著作，就如同拥有了永恒的真理。奥古斯丁说，“在 Carthage（奥古斯丁的家乡），我的修辞学老师，以及其他著名的学者，在他们提起这本著作的时候，常常把腮帮子鼓起来，充满了傲慢，同时，我当时惊奇的不敢呼吸，就好像将要阅读什么伟大和神圣的东西一样”〔1〕。亚里士多德的范畴理论或许可以适用于这个世界。但是，当时的人们倾向于认为，亚里士多德的理论是人类可以获得的唯一真理。它可以解释任何事物。人们没有意识到，即使亚里士多德的十范畴在解释这个世界上的事物的时候是有用的，但它们却不能够被应用于超越物质世界的领域。也就是说，形而上学或哲学不是普遍真理，它们对于人类而言不是最重要的，因为它们不包含真理。但是，哲学家不这么看。奥古斯丁探讨自己年轻时崇拜亚里士多德的情景时说，“当这部书是一个障碍的时候，它对我有什么帮助呢？我当时认为，所有的存在的事物都可以在十大范畴之下被绝对的理解，我也试图这样思考你，我的上帝，好像你也是一个主体，广延和美是你的特性，而实际上你是无限的简单和不动”〔2〕。奥古斯丁的意思是说，根据亚里士多德的范畴理论，世界上的个体是主体，而很多特性是属于主体的，比如广延和美。奥古斯丁把上帝也理解为类似于世界上的事物一样，可以应用这种主谓关系来理解。但实际上，上帝是无限简单的，他等同于所有他的本质属性，他就是他的属性，他不是可分的，是不变动的。而这个世界上事物是变化的，是合成的。这就是奥古斯丁关于上帝的简单性原则。上帝不能够用我们关于世界的理论来理解。

但是，哲学家总是想寻找一种无所不包的理论。当宗教哲学仅仅是把形而上学应用于关于上帝的问题的时候，不可避免的就产生了偶像，人心创造的偶像。Peter Van Inwagen，当代最杰出的形而上学家，在他的《形而上学》

〔1〕 *Confessions*, p. 69.

〔2〕 *Confessions*, p. 69.