

神义论语境中的 社会契约论传统

林国基 著



海国图志系列



上海三联书店



EAST CHINA NORMAL UNIVERSITY PRESS
华东师范大学出版社

神义论语境中的 社会契约论传统

林国基 著



海国图志系列



上海三联书店



EAST CHINA NORMAL UNIVERSITY PRESS

华东师范大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

神义论语境中的社会契约论传统/林国基著. —上海:

上海三联书店, 2005.4

(六点学术·海国图志系列)

ISBN 7-5426-2067-3

I. 神... II. 林... III. ①政治哲学—研究②政治思想史—研究—世界 IV. ①D0②D091

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2005) 第 024387 号



出品/上海六点文化传播有限公司

责任编辑/倪为国
装帧设计/魏宇刚
美术设计/吴正亚
责任制作/朱晓雯

本书著作权、版式和装帧设计受世界版权公约和中华人民共和国著作权法保护

本书中所有文字和版式设计等专用使用权为上海六点文化传播有限公司所有,
未事先获得书面许可, 本书任何部分不得以图表、声像、电子、影印、缩拍、录
音和其他任何手段进行复制和转载, 除非在一些重要的评论及文章中作简单的摘引,
违者必究。

六点学术—海国图志系列

神义论语境中的社会契约论传统

林国基 著

出版/上海三联书店

中国上海市乌鲁木齐南路 396 弄 10 号(200031)

<http://www.sanlian.com>

发行/华东师范大学出版社

上海市中山北路 3663 号(200062)

<http://www.ecnupress.com>

电话: 021-62865537 传真: 021-62458734

印刷/商务印书馆上海印刷股份有限公司

版次/2005 年 4 月第 1 版

印次/2005 年 4 月第 1 次

开本/890 × 1240 1/32

字数/80 千字

印张/4.625

书号/ISBN 7-5426-2067-3

定价/15.00 元

海国图志书系·弁言

点 点

1

把史书翻到当年，国朝有个进士叫魏源，因亲眼目睹了我们国门被洋人从海上打开，天朝大国时局剧变，蜂拥而至的舶来品都以海洋命名，诸如“西洋”、“洋人”、“洋装”、“洋枪”、“洋炮”之类话语也盛极一时，于是他编撰了一部名叫《海国图志》的大书，介绍世界各国史、地、政及练兵情况，愤然挑明国朝御敌图强之道、国人安邦兴国之策，被誉为中国历史上第一个“睁眼看世界”的人。

再翻洋书发现，洋人对海洋认知远远早于国人，1609年，荷兰人格劳修斯就匿名发表了《海洋自由论》，从而成为第一个倡导海上自由的先行者。波斯人曾把海洋奉为神明，希腊人专设一位海神以示敬畏。西洋文明史的血腥序幕就此从海上拉开了，从此陆地与海洋之间的空间秩序观念开始形成了。坚实的陆地成为国家的领域，而海洋则保持自由，这构成了欧洲国际法的惊人的两元格局（施米特语）。近百年来，国人的强国梦多半是落在地平线上的，国人对陆地的兴趣远胜于海洋。中国是个海国，对海洋的认知方式和程度关乎图志复兴、和平崛起的大问题。

2

今日国人，可谓个个“睁眼看世界”了，但看到什么？学到什么？自然就不好说。“海国图志”书系是一群“出海”年轻人“睁眼看世界”写下的文字，是他们“看世界”的点点滴滴。

出海的人，大抵有两种人：一是水手，二是海盗。水手自然是关注自己的“使命”，寻找一片海国图志的汪洋；海盗关注的是他人的“财富”，寻找一个经世致富的饭碗。当下的学界出海留洋的人甚多，海盗水手混杂。但海盗终究是海盗，水手终究是水手。面对“海洋”是要有进路的，当下迷失“海洋”，误读“西洋”，比比皆是，误国误人误事，屡见不鲜。“海国图志”书系的作者是“水手”还是“海盗”，读者自有公论。我想说的是，一个人，一个家，一个国家总会犯“错误”的，问题是我们跟着谁犯“错误”。

海盗、水手无一例外。

3

有一件旧事值得重提：据说当年魏源的《海国图志》印数极少，备受冷落，二十年间印刷五次，仅一千册左右。此书传入日本，短短几年就再版二十余次，日本朝野正是通过此书“看世界”，可以说，《海国图志》给日本的明治维新运动下了“猛药”。今日重温魏源在《海国图志》中提出的“师夷长技以制夷”之警言，尤其对我们这样的大国、海国，可以提示我们思考：“对于人类而言存在着这样一种可能性，即甚至有可能彻底地、完全地以海洋为基点进行生活和思考。一个民族完全可以将其政治存在全部安置在海洋这一元素中”（施米特语）。无疑，迄今乃至在未来文明史的光谱中，海洋是一种不可或缺的色彩。

于是我们重设“海国图志”书系，旨在重新认识西洋，重视海洋。是为序。

谨以此书献给我的父母

政治者，“无”中生有之创世也。

序 言

张志扬

事先申明,这不是“序言”,而是一个读者在阅读中经历的处境“报告”。

我不太长的阅读生涯,大致经历了两次转折:一次发生在 20 世纪 70 年代,从迷信主义转向启蒙主义;一次发生在 20 世纪末 21 世纪初,从启蒙主义转向“神秘主义”,确切地说,转向与施特劳斯主义的抗争,而抗争中的战场弥漫着神秘主义氛围,或非历史主义的历史迷雾,以至身陷其中不得不夺回一条“现代性”出路——尚未夺得出路之前的处境性:“在神秘主义中”。

其中之一,作为政治哲学基设的“自然性”,究竟是属神的,还是属人的?或者,这种非此即彼的问题意识本身就错了?

林国华有一篇给芝加哥大学“社会思想委员会”提交的《巴门尼德篇》研讨课报告《哲学朝‘圣’的未完戏剧》,于国内《经典与阐释》第二期发表时,加了一个“题记”。“题记”中说了一段灵感获得的若干起因。除了 Proclus 和施特劳斯,其根本意图“在于回应我的兄长林国基 4 年前提交北京大学政治学系的博士论

文《神义论语境中的社会契约论传统》。该论文以其魔鬼般魅惑的结论‘人义即神义’主宰了我四年的思考，是我的灯塔，也是我备感奴役的阴影，提示了人走向神的另一条路：政治。有别于‘祈祷’的‘政治’，正是柏拉图——迈蒙尼德——马基雅维里——斯宾诺莎——施特劳斯孜孜以求的立法先知的技艺，它或隐或显地纵贯古今，守卫着神的天堂禁地，在人间罗织‘法’网，让一群特殊动物在政治中且只能在政治中成人。”

林国华这篇文章前还安置了阿维罗伊的一句话：

“哲学——人对神的作为的模仿——是真正的宗教行动。”

我是不是可以这样联系起来，“人义即神义”中的“即”，不能读成“就是”，只能读成“模仿”：“人义模仿神义”。因而，“政治”这“人走向神的另一条路”，并非要“人走到神”的地位，而仅仅在“模仿”中从“特殊动物”变成“人”。由是，“政治”应当看作“模仿神的作为”的“真正的宗教行动”，而“政治哲学”亦应读作“政治神学”，目的仅在于“成人”。

如果“政治”这条路仅“在政治中且只能在政治中成人”，“模仿”与“祈祷”均不过是“成人”的两个平行而互补的不同形态而已。

既然如此，于人与生俱来的迷幻与错误，恐怕在所难免；甚至，“成人”与否，仍是一个问题，譬如，人类至今未必走出了“丛林”，人对人未必不再像“豺狼”，我们还在马克思说的“史前史”很远。

读林国华的“题记”之前，我已读过林国基的《神义论语境中的社会契约论传统》，在萌萌主编的《启示与理性》第二辑“哲学问题：回归或转向”上。

而且，我还在自己的《偶在论——仍是一个未思的领域》的

第5小节“‘必然性理智的上帝’与‘偶然性意志的上帝’”中也做了一个“回应”。现将“结语”照录如下：

……“无中生有”的“无”，希腊神在创造时所用的“无”是“无定形的物质”，但却是有本性的“自然”；犹太神在创造时所用的“无”是“纯粹的空无”。根据《旧约创世记》，上帝是在纯粹的空无中创造天、地、水、光、气、万物、最后用土造人。所以圣经中没有“自然”。正因为如此，在犹太教—基督教中，一切存在物的本质或存在全在上帝的灵中。

简单地说，希腊神创造的只是“形式”，犹太神创造的却是“本质或存在”。只有后者，才真正需要面对“罪”与“恶”这一特殊的“本质或存在”以及由它而引起的一系列神学问题：“惩罚”、“救赎”、“恩典”、“给予与承纳”等等。

所以，对于希腊的“形而上学底上帝”即“哲学的上帝”（似乎也应该把经院哲学中的“形而上学的上帝”这个“准哲学的上帝”也带上），海德格尔说：“人既不能向这个上帝祷告，也不能向这个上帝献祭。人既不能由于敬畏而跪倒在这个自因面前，也不能在这个上帝面前亦歌亦舞。因此，那种必须背弃哲学的上帝作为自因的上帝的失去神性的思想，也许更切近于神性的上帝。这话的意思在此仅仅是：当这种失去神性的思想不想承认存在—神—逻辑学时，它对上帝更为开放。”

海德格尔的意思很清楚，任何想把上帝哲学化的努力，必然理性也好，偶然意志也好，全能可知也好，神

秘不可知也好，都走的是一条“形而上学存在—圣神—逻辑学机制”的道路，结果是人为地遮蔽了上帝的神性，人自以为论证而亲近了上帝，却离上帝愈来愈远，既不能祈祷交付，也不能领受承纳。而这，只有在“上帝乃集中的悖论”的自我指涉的意义演化中才能得到合理的解释。更确切地说，应是人意识到自我的悖论式偶在的限制，才能在否定性的可逆性中从上帝的偶在取回自律的合法性。宁可说，偶在的意义在于上帝与人不能同一不能替代只能相互指涉参照的启示。

林国华的“回应”是否给予了结论呢？不妨也将最后的一段话照录如下：

《巴门尼德篇》和《法律篇》一起向我们提示这样一个貌似朴素实乃清醒几近于冷冰冰因而一再被有死的世人执意忘却的苏格拉底式道理：人类所能够达到的最高的东西不是神，而仅仅是人对神的表述——无论 logos 还是 mythos。这一显然过于阴郁的真相同时向“少数人”提示了绝望中的希望：灵魂生活及其秩序的关切者和卫戍者是且只能是哲学和政治！

人不是神，人义不是神义——前提肯定了。

就时段看，林国华是用回溯到希腊的柏拉图思想回应的，我则往后延伸至现代的海德格尔思想以回应，中间就是林国基的论题：给近代“新自然法”提供上帝创世“无中生有”之类比统摄的勾连。

“类比统摄”是胡塞尔用于“陌生感知”，即感知“他我”(alter ego)范畴的意向活动属性，犹太人胡塞尔大概不会类比统摄到“他我”耶和華头上，我借到这里来颇有点冒犯，既然是“模仿”，有什么办法呢？“人如何模仿上帝”的模仿总得有意向性描述吧。

剩下的问题是，“如何”哲学政治？“如何模仿”使之成为哲学政治？

所谓“模仿”，大概总在神与非神之间。“神”，即无所不能地创造但必向善的中的，人虽然做不到，但创造与向善是一定要的，否则，“非神即鬼”、“非神即兽”地为所欲为必然导致为非作歹。“做人”或“成人”并不容易。

自马基雅维里、霍布斯以来，神隐去了，但神的职能转交给了“理性与科学”，确切地说，是为“理性与科学”取而代之，以为照样可以“创造与向善”，至于“非神即鬼”、“非神即兽”的那一面，便成了“现代社会契约论”的“新自然法”基设。

撇开繁琐的解释，从最好的意向上看，它不能不算“人对神的模仿”：制约“兽”的一面，模仿“神”的一面。“无中生有”的“创造”中，“必然的理性”、“偶然的意志”都有了。

其间，林国基说了他想说的一切，当然是借“神义论史”和“社会契约论传统”的经典语言阐释的。其阐释之好，林国华称之为“魔鬼般魅惑”，兼有“灯塔”与“阴影”之功效——要真的这样像老子说的“知其白守其黑”，多好。

“结果好一切都好”，可惜，结果并不见得好，我说的是现实的结果，它是任何理论推委不了，也掩藏不了的。今天，从自然到精神的全面“现代性危机”就是证据。西方的“神义论”也好，“社会契约论”也好，都应该拿到世界之上涌天之下“知其白守其

黑”一番。

在神与鬼或兽之间,人成为人有太大的“模仿”空间了。例如“理性与科学”的“创造与向善”今天是什么样子呢?

仅科学引出的“技术”已经把世界变成了自己扩大再生产自己的物质“座架”(Ge-stell,一切展示在技术平台之上),用施特劳斯引申的海德格尔式“技术追问”的语言来说,人以为他到“洞穴”之外看见的“自然之光”可以用来退回“洞穴”作启蒙改造之用,其结果竟把原来的自然洞穴更下降成“第二洞穴”——它完全变成一个几乎自主的“技术座架”——“行星工厂”。

或者,用柏拉图的苏格拉底的话说,作为“灵魂转向技艺”的“教育”把身体转向了外表中立其实物质欲望化的技术世界——即“线喻”中“可知世界”的下段“形式化理智世界”。由于技术与欲望的互为对象化所造成的“自然座架”形成间隔(所谓技术中立),使离最高的“至善”如“咫尺天涯”。

换句话说,身体“转向”了“自然之光”(理性),灵魂外化为“技术理性”,使今天的人自我证成之“成人”止于“第二洞穴”中,成为满足欲望的“智人”。

按“类比统摄”联想,人模仿上帝创造世界,偏偏创造了一个对“善”中立的“技术世界”,即只把自然当自然的“新罗马帝国”。“善”被“自然”消解了,“苦难”成了自然而然的东西,以至“恶”成了历史发展的动力、“战争”乃超人精神的解毒剂,等等,自然美名,不一而足。

西方的理性只上到“形式化(技术)理智阶段”以为至高无上而可以像它们的上帝“创造而主宰”世界了,孰不知离更上的“大而化之”,即化“伯”而“善”——“极高明而道中庸”(即“无形之神”的虚位),还差一个“成人”的等级。如何跨出“技术座架”

而向善乎上？真正的创造模仿还在后头哩。若懵然不知，以为得技术便得天下先，恐怕唯灾难可警示了。

以上仅作为《神义论语境中的社会契约论传统》后续的余地。

我之所以用“余地”自况，实因有感在前的“送行”中：

“黑夜，大地沉寂，唯有脚步声”

——这是我欣喜的状态，从黑夜走到白天，从白天走到黑夜，不倦的是我默默遵守的脚步。

但你们已是走在黎明中的壮行了，先别看路人的眼光，只专注自己的脚步声。你们听过“波罗莱兹舞曲”吗？

那里只有脚步声来了去了，惊心动魄！

2004年11月20日 海甸岛

引 言

此书的主要意图在于将近代以降的社会契约论传统置于犹太—基督教的“无中生有”的创世论 (*Judeo-Christian Creation ex nihilo*) 这一惊世骇俗的宇宙论背景中予以考察,尤其是将“自然状态”这一社会契约论传统的令人困惑的前提性假定(何尝不是现代性“神秘而谦卑的开端”?!)与犹太教—基督教上帝的绝对全能的创世意志及其引发的世界的偶在这一超验事态进行问题性、逻辑性勾联。

关于“自然状态”,社会契约论传统中的霍布斯、洛克、卢梭、康德都没有给出过任何明确的解释和说明。他们似乎没有必要这样做?或许!但在我们看来,我们必须把“自然状态”这一假定背后更隐秘的问题揭示出来,否则,我们就很难搞清楚一百多年来我们的宇宙、我们的城邦、我们中国人究竟遭遇到了什么逼人的挑战和命运。

为此,本文发掘了邓·司各特(Duns Scotus)的“上帝绝对全能的创世意志、世界的偶然以及自由”这一“三位一体”式的中世纪晚期唯名论的唯意志论的基督教神学遗产。这项遗产在思

想史上具有相当重要的转折意义,对现代性的深入考察尤具重大激发性价值,但却是一项几乎被忘却的思想史遗产。在本书关于现代性(以社会契约论为契机)的这一具有范式意义的重新考察中,这项思想史遗产得以转换和复活,并绝无仅有地与近代以降的社会契约论传统予以问题性和逻辑性勾联。

如题目所示,本书是在神义论(theodicy)和“无中生有”的创世论(Creation ex nihilo)语境中对社会契约论的考察。全书共分四章,第一章通过梳理柏拉图、亚里士多德、斯多亚派以及新柏拉图主义者普罗提诺的宇宙论,揭示出希腊宇宙论的共同特征及其神义论的辩护主题(恶)和辩护方式(审美);第二章以中世纪早期的基督教神学家奥古斯丁为个案,考察其审美的神义论与希腊宇宙论之间的关联;第三章则以中世纪晚期基督教唯意志论神学家邓·司各特为个案线索,尝试提出一种基督教的非教会、非末世信仰导向的仅有尘世制度旨趣的非审美的神义论;第四章探究社会契约论的问题意识及其应对方案以及其与神义论和创世论之间的关系。

本书问题的生发逻辑是:西方近代以降何以有社会契约论出场,或者说它企图回应什么问题?社会契约论何以假定一种“自然状态”(the state of nature)?何以有唯意志论的人为的(artificial)、建构的(constructive)特质和意向?何以视自由为政治的最高价值?它们与中世纪晚期体现在司各特神学那里的关于意志(will)、偶(在)然性(contingency)、自由(freedom)这一“三位一体”式的问题域是否相关?或者说社会契约论的问题意识是否就是司各特揭示出的此世在宇宙论(cosmological)、价值论(axiological)以及生存论(existential)上的偶然(在)性?中世纪晚期何以有司各特等人的唯意志论神学出场?这与神义论

问题的内在困境是否相关？自由意志神义论(*free-will theodicy*)的始作俑者奥古斯丁何以没能揭示出此世的偶然(在)性并予以本体构建？这与其神义论背后的古希腊的必然主义的(*necessarian*)、审美的(*aesthetic*)、一元的(*monistic*)宇宙图景是否相关？也就是说，奥古斯丁是否将基督教的“无中生有”的创世论(*Creation ex nihilo*)作了一种希腊宇宙论的置换？创世论和宇宙论在塑造西方理念和制度形态的过程中分别起着何种作用(如形式和实质，实然和应然，普遍与特殊等等)？

以下对神义论问题作一简要说明。

神义论这个概念首先由德国近代哲学的先驱莱布尼茨(*Leibniz, Gottfried 1646—1716*)创制，即将两个希腊词根“神”(*theos*)与“正义”(*dike*)合二为一所成。麻烦就出在这种对希腊词汇的借用上，这使得神义论问题提出伊始就不可避免地陷入了古希腊宇宙论的语义系统。问题主要在于“正义”这一概念。“正义”在古希腊乃主要体现为一种宇宙(*cosmos*)的等级秩序和理性法则，它与个人心灵能力中的各个部分以及国家中不同社会等级之间的“几何学比例”形成一种同构性的一元的和谐整体。再看神义论问题的提出方式：上帝既然是全知、全能、至善的，可他的造物(*creature*)为什么存在着恶？此种提问方式所隐含的前提是：上帝与其造物之间是一种必然的因果关系。顺理成章的诘难是：上帝为何要造出这么一个不完善的、亦即恶的世界来？也就是说，上帝应负起这个责任来，因为他是恶的创制者。由此，神(上帝)的“正义”性岂不是子虚乌有之辞？事实上，无论是神义论这一概念的创制，还是其问题的提出方式，均意味着基督教的“无中生有”的创世论必然面临被古希腊的宇宙论置换的宿命。也就是说，凭着自己的全能意志无中生有地自

由创世的上帝在希腊人的理智符咒的点化下,忽然变得意志瘫痪,权能全无,摇身而成柏拉图的造世工匠“德木格”(demiurge)。他按照希腊人的几何学比例造出一个充满理智的和谐宇宙来,其造世的整个过程是在一种理智的必然性支配下完成的,而不是从虚无(nihilo)中自由地造出万有。如此将基督教“无中生有”的创世论置换为古希腊的宇宙论,将“无中生有”的创世者上帝屈尊为柏拉图的造世工匠“德木格”(体现于阿奎那以前的神学)给所谓的神义论问题造成的困境是:对上帝的正义性的辩护时刻面临伊壁鸠鲁式的尖锐诘疑。

据说神义论的辩难史最早即追溯于伊壁鸠鲁。伊氏的诘难是:“上帝或者希望消除恶,但是无能为力;或者有能力消除之,但是不愿为之;或者他既不愿意又没有能力为之,或是既愿意为之又有能力为之。如果他愿意但没有能力为之,他是软弱无能的,这与上帝的身份不符;或者他能够为之但不愿为之,他是嫉妒的,这同样与其身份不符;如果他既不愿意又无力为之,那么他既嫉妒又无能力,这非上帝所为,如果他既愿意又有能力,如上帝应有之风仪那样,则恶源自何处?或者他为什么不消除它们?”其提问可谓尖锐,逻辑可谓严密,反诘可谓犀利。事实上,近代很多人正是在此种伊壁鸠鲁式的提问和辩难下才纷纷走上无神论之途从而肩负起人义论(anthropodicy)的悲壮使命的。问题在于,此种伊壁鸠鲁式的提问和辩难的前提是什么?是否经得起检查?我们如仔细辨析,其逻辑预设和前提则显得颇为可疑:伊氏所谓的上帝根本不是基督教那个“无中生有”的创世者,而是由于囚禁于古希腊宇宙从而变得“智慧而温文”(柏拉图语)的造世工匠“德木格”。进一步说,伊氏设问的前提乃是:上帝与其造物之间有一种理智的必然性关系,可以说,在这场有无