

追问“上帝”

信仰与理性的辩难

杨慧林 著



北京教育出版社

追问“上帝”

信仰与理性的辩难

杨慧林 著



北京教育出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

追问“上帝”：信仰与理性的辩难/杨慧林编著. —北京：
北京教育出版社，1998
ISBN 7-5303-1660-5

I. 追… II. 杨… III. 信仰—研究 IV. B92

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (98) 第 28035 号

追问“上帝”——信仰与理性的辩难
ZHUIWEN SHANGDI XINYANG YU
LIXING DE BIANNAN

杨慧林 著

*

北京教育出版社出版
(北京北三环中路 6 号)

邮政编码：100011

北京出版社总发行
新华书店经销
朝阳宏伟胶印厂印刷

*

850×1168 毫米 大 32 开本 7.5 印张 150 千字

1999 年 1 月第 1 版 1999 年 1 月第 1 次印刷

印数：1—6000

ISBN 7-5303-1660-5
G·1635 定价：10.00 元

目 录

引 言 对“不可问”的追问	(1)
第一章 信仰，还是理性?	(9)
(一) 神学的缘起	(9)
(二) 理性的周期	(15)
(三) 回到荒谬	(23)
第二章 信仰的遮蔽	(28)
(一) 自然与运动	(29)
(二) “一”与“多”	(35)
(三) 有限与无限	(43)
第三章 信仰的变形	(49)
(一) 罪的意味	(50)
(二) “合儒”策略	(52)
(三) 本色化?	(57)
第四章 信仰的艰难	(63)
(一) 太容易的信仰	(64)

(二) “罪人”对“信”的期待·····	(72)
(三) “信”对“罪人”的成全·····	(82)
第五章 信仰与责任 ·····	(92)
(一) 现代人的两难·····	(93)
(二) 全球的责任与“世界伦理”的 限度·····	(95)
(三) 20世纪的苦难与“信仰伦理”的 意义·····	(105)
第六章 信仰的迷误 ·····	(124)
(一) “异端”讨伐“异端”·····	(124)
(二) 世纪末情结·····	(132)
(三) 当代中国的基督教信仰状况·····	(138)
(四) 找寻伦理的基础·····	(145)
第七章 怀疑“信仰” ·····	(153)
(一) 自信的矛盾·····	(155)
(二) 自由的矛盾·····	(160)
(三) 科学的矛盾·····	(164)
第八章 怀疑“理性” ·····	(168)
(一) “理性”的多义·····	(169)
(二) 从“经验理性”回到怀疑·····	(175)
(三) “意识形态”的悖谬·····	(178)

第九章 “信仰”与“理性”的希望·····	(184)
(一) “正典”阐释中的权力转移·····	(184)
(二) 多元的意义与确定的意义·····	(190)
(三) 人文学的“逼迫”与释经学的 妥协·····	(198)
结 语 疑而后觉·····	(204)
附 件·····	(209)

引言

对“不可问”的追问

时间上的临界点，常常会引发空间中的焦虑。对于国人，这有“三十而立，四十不惑”的古训为证；对于西人，更为激烈的当属“末世论”，更为普遍的则是“世纪末情结”。而世事之变化有如白驹过隙，其间的说辞既有“西风东渐”，又有“三十年河西，三十年河东”。时至今日，何者为中、何者为西已经难以说清。但留下来的，的确是焦虑。约略的不同，只在于有些焦虑中夹杂着“天降大任”的悲壮感、另一些焦虑则较多迷惘或苍凉的意味而已。

与焦虑相连的其实并不是时间和宿命，而是实实在在的生存经验，是生存经验对既定生存方式、生存秩序所产生的怀疑和否定性判断。因此无论哪一种焦虑，都不仅仅是可能被夸大的悲壮、可能被误导的迷惘、可能被玩味的苍凉，它多少也表达着人类的成熟。因为只有较成熟的人，才会对常识、惯例、通则和既定的一切重新思索，才会发现自己总是在过分相信思索结果的同时遗失了思索的能力。

我们这一代人的焦虑，同样植根于我们这一代人的生存经验。就“焦虑”的实际内涵和精神世界的普遍萎顿而言，世纪末的临近也许恰逢其时；而中国社会的迅速开放以及全

球相关的总体发展，又使我们所面临的问题与西方有了更多的相似性。在这样一个世纪末，中西文化的体用之争、优劣之争，以及意识形态之争都不应再具有决定性的意义。更值得关注的话题，却是如何对已成定论或者正在成为定论的现存人类理念进行一次真正的追问。

一位哲人曾说：“真正的”一词之奇妙，在于它总是会激发人们的怀疑。而怀疑，正为追问所必需。要对现存的人类理念进行真正的追问，被追问的对象就不能是某一种秩序、文化、宗教、社会，不能是某一种国家权力、意识形态和世道人心。这一追问，必然要直逼可以从中抽象出来的信仰本身。

然而信仰本身也是可以追问的吗？

古往今来的信仰形式各有不同，但都从“信”的意义上断绝了追问的可能。“信”则无须“问”。即使是关于“信”的改革最为激烈的基督教，也很难避免此种倾向。“信仰先于理性”的命题引出疑惑时，托马斯·阿奎那说：“公开讨论信仰是危险的”；上帝存在的证明难以被现代人接受时，保罗·蒂利希说：上帝的存在不同于物的存在，他“乃是超越本质和存在的存在本身”。这些解释或许在逻辑上成全了“自明”的“信”，却从来没能彻底阻断追问的冲动。

从“信”的实存形式方面考察，其“自明”则更为可疑。

信仰本应是平等的。但是马克思说得好：“支配着物质生产资源”的人，总是同时“也支配着精神生产的资源”。

因而被信仰的，必然是为“支配者”的某种“真理制度”所确认的价值。当代社会的所谓“信仰多元化”，并不能从根本上动摇信仰对象的产生程序，只是使这一程序愈发复杂而难以辨认了。直到有一天你想平等地表达个体化的信仰时，才会发现你要做的其实是“支配生产资源”，其实是颠覆全体公众早已认定的程序。这里仍然找不到平等。

信仰本应是自由的。“他由”便谈不上信仰，即使勉强为之也不可能持久。但是不言而喻：自由思想的第一个结果，就是除旧布新，就是动摇原有的信仰。因此新的信仰一旦立足，基本的策略只能是重建规则和权力。这种得益于自由思想、并得到信仰点缀的权力之所以更加可怕，就在于它比其他样式的权力都了解思想的力量，它懂得真正的信仰永远会对权力构成威胁。于是我们一再看到：最不能容忍自由思想的，正是自由思想的结果。这样，自由常常又在信仰中落空。

信仰本应是真诚的。从逻辑上讲，我们很难想象缺乏真诚的心灵可以维系坚定的信仰。但是就“信仰”通常所代表的意义而言，恰恰是那种人人自危的狂热时代，才为我们展示出最广泛、最忘我、最富于献身精神的信仰。殷鉴不远，20世纪的东方和西方乃当记忆犹新。而其中的根据特别值得反复回味：或许，是一种自我保护、彼此防范的生存本能和心理暗示，使几次空前的集体虚伪显现为普遍的真实？无论如何，信仰似乎并不一定意味着真诚。

信仰本应是非功利的。精神的堕落，已在本世纪成为衡常的话题。人类的精神活动大多难脱尘俗，有可能持守精神

之纯粹性和纯洁性的，也许只剩下信仰。但是事实却无法使理想主义的预设得到宽慰。因为即使在最为虔诚的信仰背后，实际上也很容易发现潜藏着的功利动机；深之又深者，不过是对功利的物质期待不同，或者是将预期的回报当做真实的利益。乃至当一个现代人试图理解他人的信仰时，同样的“为什么”之中已经很少包含着对其精神寓所的探询，而更多指向的却是实际的目的。

信仰的实存形式如此，尚可思想的人焉能不问？无疑，追问信仰是鲁莽的，这种追问未必可以“究元决疑”，未必可以落在不可再问之处。然而经不起追问的信仰总是太过脆弱，从“问”的瞬间开始，我们才贴近了真正的信仰。

追问信仰所需要的，其实不是大智慧，而是大勇气。在信仰自身的历史上，正是不断的追问伴着它前行，正是不断的追问使它没有长久地停滞。但是与此同时，它又是最令人心悸的不可问之处。

信仰的“不可问”，乃是因为“信仰”之为名，是以它实际上得到的普世性传播为基础。使一种信仰成为信仰的，原本是其中多少蕴含的精神魅力；然而使一种信仰以“信仰”之名在人间立足的，却是它在世俗社会里的“对象化”的实绩，以及它在芸芸众生之中的被接受程度。于是，才会有美国学者根据“严格的统计分析”而对“人类信仰结构”所得出的结论：每 1000 人当中，有 329 人信奉基督教，178 人信奉伊斯兰教，132 人信奉印度教，60 人信奉佛教，3 人信奉犹太教，86 人信奉其他宗教，167 人不信教，45 人是

无神论者。^① 这一“严格的统计分析”是否可靠其实并不重要，重要的是：这种以信众的数字来判说“人类信仰结构”的方法，已经是相当普遍的逻辑，而且绝非仅限于宗教领域。

在任何一种信仰的初始之时，必然都是“和者盖寡”的；而大多数信仰的倡言者，也一定是出于信念才去宣教于世人。但是信仰之中可能荐舍的思想和信念，未必会比“往生救度××××人”的简单许诺更加吸引大众。所以一方面是思想必须落实于信众，另一方面则是信众本能地拒绝思想。这便形成了一个无法克服的悖论，即：信仰的力量在于它的普世，而它的普世又不能不以信仰自身的极度简化为代价。也许，信众所需要的明晰性、针对性、适应性、可兑现性等等只能来自简化；而对于信仰本欲言说的思想，简化从来都意味着错误。在人类漫长的信仰之旅上，或曾有过哪一种信仰从未遭遇这一“结果否定前提”的命运呢？

这样，信仰似乎不必代表着一定的信念，却永远都会代表着某种传统。站在传统背后的，正是无意识多于意识的大众。追问信仰之所以危险，就在于它实际上是对传统的公然挑战，是对大众的公开蔑视。尽管浪漫主义诗人们可以宣称：自己的诗篇里“没有一行沾染公众思想的阴影”（比如济慈），尽管西方现代戏剧的先驱可以从观众的倒彩声中感到“从未有过的温暖”（比如品特），尽管现代的思想者甚至可以认为“大众即是非真理”（比如克尔凯郭尔），但是信仰

^① 参见中国宗教学学会会刊《大道》1997年第一期，第4版。

可以不在乎大众及其栖身的传统吗？

信仰与大众之间，存在着一种有趣的交换关系。它既是互动的、又是互逆的。

其互动，一方面在于信仰总会显现为一定公众群体的代言人，另一方面则是最具大众色彩的传播手段（如电视及其他新闻传媒）已经在全球范围内取得越来越多的权力、并在实际上成为公众信仰的一部分。

其互逆，可见于大众在文明的过程中不断用“结果”否定“前提”、不断以“压迫性”信仰取代“原创性”思维的悖谬。这种互逆在当代思想的体现之一，便是最缺乏信仰真义的语境却往往会产生对“终极关怀”的普遍诉求。这一点，也许可以从人类的“初级关怀”、“次极关怀”与“终极关怀”的演绎和嬗变中得到说明。

在酿造信仰的史前阶段，人类信仰本来是以最简单的神话方式来表述的。而他们的神话不过是人类本能的食色、生存和自由的愿望，这愿望正是大众最基本的“初级关怀”。但是文明的历史很快便将大众的神话锻造成一种社会的神话，即：人类的聚族而居使他们不能再仅仅关心原初的欲念，而必须进一步寻求秩序、准则和道德关系。如果说大众的“初级关怀”反映着更多的自然，那么“次极关怀”则开

始体现“责任”的理念；“责任”的下一个结果，又是使大众神话中的理想改变为社会化的意识形态。

在西方，“意识形态”一词的正式出现是在法国大革命时期。一些西方学者认为：这种意识形态与一般纯粹学理的区别，就在于它对人类的命运带有更自觉的实际承担。因而

从其诞生之日开始，意识形态就包含着对国家和社会的精心规划。在这里，“责任”或可具有最直接的现实性与合法性，其约束对于成全一定的秩序也最为有效。但是这一“次极关怀”的约束又规定着“初级关怀”的限度，从而必然在某种程度上体现为“反自然”的力量对人类自然本性的制衡。这样，一旦意识形态作为一种“社会神话”被等同于信仰，大众便会发现自己在“信仰”中失去了位置。

也许正是因此，表达“终极关怀”的信仰总是在“次极关怀”构成太多的压迫时被大众所挂念。这样的信仰还会使人感到：“次极关怀”所包含的“责任”理念尽管有效，却无法取代其背后的信仰支撑，否则有效的“责任”永远只是相对的、可变易的。然而大众的不幸在于：他们实际上仍然要求“终极关怀”的信仰可以落实到现世，可以成为易于把握的对象。与之相应的事实却是——“终极”之为谓，注定要与现实保持一定的张力，否则就不能摆脱“相对性”的尴尬处境。不过人们首先相信的，总是他们愿意相信的。因此现代人的所谓“信仰”，其实常常是无奈而又自觉地让位于更为有效的社会化意识形态。“终极关怀”在实际上缺失，使我们所看到的“信仰”大多是扭曲的大众神话、或者僭妄的社会神话。

如上之“信仰”的“不可问”，本来是对人类智力的极大侮辱。追问之时我们才会懂得：原以为“不可问”的，其实正是最无逻辑的。比如当年对“两个凡是”的常识性追问，竟会使难以逾越的障碍显得那样简单。

但是有如寻找和界定信仰的艰难一样，追问也是艰难的。在智力方面，具有震撼力的追问也许只需要涉及常识性的问题；而在对象方面，追问的震撼力却恰恰是由于它直接针对着公众所确认的常识。人类是在与自然的抗争之中，逐渐形成了“勤劳、勇敢、智慧”的自我评价，但是作为思想的动物，我们毕竟可以从自己的内心看到怠惰和懦弱的一面。这种天性使真正的追问只能产生于逼迫。因而在人类生存的绝处，才有真切的吁求，才有骇世惊俗的一问。从历史上看，这一问从来都预示着社会与时代的根本变革。而它又不能不令人想到：“信仰”一旦被实体化、一旦可以用物质的方式加以把握、一旦缺失了虚灵的意味，是否从来都经不起追问呢？

就现存的人类理念进行追问，在本质上是理性对于信仰的介入。没有这一介入，信仰是残破的；引来这一介入，对象化的信仰又难以摆脱一再被颠覆的命运。而旧有信仰被颠覆之后所留下的信仰真空，同样是危险的。现代人的“不信”或者“小信”并不是由于对信仰的追问，但是对信仰的追问必须在“不信”或者“小信”的现代世界上重新为信仰定位。

追问信仰带来的另一个问题，还在于如何对“追问”本身进行追问。如果说理性的追问是从“不可问”之处问起，那么只有当我们问到“没有不可问之处”，才能获得一个圆满的落点。因此“追问”着的理性仍然面临着再问。在这个无限循环的“追问”的链条上，人类重构精神家园的灵感才会被激发出来。——因为尽管追问是绝对的，它本身并不就是信仰的最终居所。

第一章

信仰，还是理性？

已有的人类文化经验，并不能解决信仰与理性之间的种种悖论。但是关于这些悖论的探讨、描述甚至偏激之辞，其实都会成为带有“辐射性”的话题。人类要认识自己的生存，便注定离不开这些话题。

特别是在本世纪，中国与西方所面临的文化问题比以往具有更多的相似性；言及任何一方，都不仅意味着分享，也意味着共同的承担。从我们自身的文化处境看，无论学人们怎样鼓吹“体用相济”、“返本开新”、“创造性转换”或者“多元认同”，有别于中国传统的另一种文化方式显然已经被默认为必不可少的参照。在“信仰与理性”这样普遍关联着人类生存的问题上，与这种异质文化的对话，也许会使相应的感受、认识、借鉴或者批判更为通透和真实。同时，这一论题所必需的超越性，也会将一种有效的讨论引入一片最典型地表达着中西文化差异的天地，那当是基督教的世界。

（一）神学的缘起

西方文化中的信仰与理性之辩，是从中世纪的基督教神

学论争开始的。

早期的拉丁教父德尔图良首先将“信仰先于理性”确立为神学的基调。在他看来，人既然要解决灵魂的归属，就必须无条件地信靠上帝；而理性判断非但无助于此，还会成为信仰的阻力。所以获得“信仰的智慧”的前提，是去除“理解的智慧”：“如果你不凭借信仰……变成世界上的愚人，那么你将不会是聪明的。”只有在这样的逻辑上，我们才可以理解“因为荒谬所以要信仰”的危言。德尔图良所界说的信仰，直接置身于理性的虚空之中。因为他已经意识到：只有不能被理性证明的存在，其实才不能被理性否定。

与德尔图良同时代的希腊教父克雷芒，是从另一种角度张扬“信仰先于理性”。他认为上帝是“百善之因”，“对某些善，即如《旧约》和《新约》，他乃是直接原因；又对某些善，即如哲学，他乃是间接原因。……所以哲学是一种预备工夫，为在基督里得完全的人修平道路。”^①这就是说：哲学是神学的准备，理性是信仰的准备。这种让理性为信仰服务的理论，在那些致力于神学系统化的人们的信念中是共同的。如同安瑟伦所言：“我决不是理解了才能信仰，而是信仰了才能理解。”^②奥古斯丁也说：“我们是要理解我们所相信的。……当心灵抛弃了本该作为其目的而坚持的上帝，把自己作为一种目的时，就是非分的拔高。”^③这一类说法后来被更加直白地概括为“哲学是神学的婢女”，但是究其

① 罗竹风、陈泽民《宗教经籍选编》441页，华东师大出版社1992年版。

② 参阅杨慧林等《基督教文化百科全书》598页，济南出版社1991年版。

③ 《西方哲学原著选读》上卷240页，商务印书馆1981年版。

内里，神学和信仰确实由此得到哲学和理性的滋养，哲学和理性也因而在神学与信仰的统治中日益获得独立的领地。

从德尔图良到奥古斯丁，“信仰先于理性”的基督教信念始终没有改变，其中却可能隐含着“信仰”对“理性”的层层退让。至托马斯·阿奎那，“信仰”的方面似乎又得到了强化。

托马斯·阿奎那明确打出“信仰高于理性”、“神学高于其他科学”的旗号，认为：“神学所探究的，主要是超于人类理性的优美至上的东西，而其他科学则是注意人的理性所能把握的东西。……一般实践科学，它的高贵系于它是否引向一个更高的目的……神学的目的……在于永恒的幸福，而这种永恒的幸福则是一切实践科学作为最后的目的而趋向的目的。所以说：神学高于其他科学。”^① 然而这里显然也包含了另一层不能回避的意义，即：神学的高贵性和其他科学的从属性，都取决于认识对象和认识过程的不同。“从不同的方面认识事物……就可以得出不同的学问”；无论是“上帝启示的学问”还是“哲学家用理智去认识的理论”，同样源于此。^②

这样，托马斯一方面像传统的基督教神学一样，首先从维护信仰的立场上区分“理性”与“信仰”；另一方面又必然要对二者同时加以肯定，因为它们同属人类的认识活动，而“不同的认识对象”才是可以区分它们的、更加明确的坐

① 《西方哲学原著选读》上卷 260~261 页，商务印书馆 1981 年版。

② 《西方哲学原著选读》上卷 275 页，商务印书馆 1981 年版。