

雷思温
著

救平与破裂

邓·司各脱论形而上学
与上帝超越性

雷思温
著

救平与破裂

邓·司各脱论形而上学
与上帝超越性

生活·读书·新知 三联书店

Copyright © 2020 by SDX Joint Publishing Company.

All Rights Reserved.

本作品著作权由生活·读书·新知三联书店所有。

未经许可，不得翻印。

图书在版编目 (CIP) 数据

救平与破裂：邓·司各脱论形而上学与上帝超越性 / 雷思温著. —北京：
生活·读书·新知三联书店，2020.3
ISBN 978-7-108-06655-8

I. ①救… II. ①雷… III. ①邓·司各脱 (Duns Scotus 约 1265-1308) —
形而上学—哲学思想—研究 IV. ① B503.23 ② B081.1

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2019) 第 167942 号

本书得到中国人民大学哲学院“中央高校建设世界一流大学 (学科) 和
特色发展引导专项资金”的资助。

责任编辑 王晨晨

装帧设计 薛宇

责任校对 曹秋月

责任印制 宋家

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 100010)

网 址 www.sdxjpc.com

经 销 新华书店

印 刷 北京市松源印刷有限公司

版 次 2020 年 3 月北京第 1 版

2020 年 3 月北京第 1 次印刷

开 本 635 毫米 × 965 毫米 1/16 印张 32

字 数 413 千字

印 数 0,001—3,000 册

定 价 78.00 元

(印装查询: 01064002715; 邮购查询: 01084010542)

万物四散而去，中心无力维系。

——叶芝：《基督重临》

子曰：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”

——《论语·阳货》

序 言

如果说西方文明是由希腊元素、希伯来元素、罗马元素、日耳曼元素乃至阿拉伯元素熔炼而成的一种“合金”，那么，自基督教产生以降的千余年历史就是熔炼这种合金的大熔炉。熔炼的过程包含着不断的加料和加温。12—13世纪，伴随着西欧人发动的十字军东征，阿拉伯文明大规模传入西欧，尤其是带有强烈阿拉伯色彩的亚里士多德主义，堪称这个熔炼过程的最后一次加料和加温。新的元素的加入势必产生强烈的化学作用，冲击着原有的结构。围绕着对待亚里士多德哲学的态度，西欧经院哲学迅速形成了不同的阵营。激进的拉丁阿维罗伊主义几乎全盘照搬亚里士多德哲学以及阿拉伯人的诠释，在世界的永恒性、灵魂不朽等诸多问题上冲击着基督教的信仰，遭到坚守柏拉图—奥古斯丁主义的方济各传统的强烈抵制，而托马斯·阿奎那所代表的新兴思潮则力主消化和改造亚里士多德哲学，以为基督教信仰论证。托马斯在死后被罗马教廷封圣（1323年），标志着教会官方对他的学说的承认，但并不能阻止方济各传统继续分庭抗礼，经院哲学晚期的司各脱和奥卡姆就是其著名代表人物。19世纪以降，在罗马教廷的大力提倡和支持下兴起的新经院哲学极力渲染托马斯主义，使托马斯逐渐地遮掩了司各脱等人的风采，这种情况也同样影响到中国学界对西方中世纪哲学的研究。对托马斯的研究已经有大量的专著出版，而司各脱则少有人问津。雷思温先生的专著《救平与破裂：邓·司各脱论形而上学与上帝超越性》可谓我国西方哲学研究的填补

空白之作。

通读完这部书稿，我的第一印象就是作者的视野之开阔和匠心之独运。凭借对西方哲学史的深厚理解，作者牢牢地把握住阿拉伯文明的传入在西欧造成的这种思想动荡及其后果，以大量翔实的第一手资料深入论证了司各脱面对新的形势，重新提升上帝的超越性，从而造成“作为受造物与上帝中介的形而上学相似性与比例性逐渐削弱”，亦即“中介的消失”，进而影响到笛卡尔和近代哲学的思想史脉络。作者对司各脱的这种准确定位使我们得以更全面、更正确地理解司各脱本人的思想，以及宏观上的西方哲学史。

作者把司各脱形而上学的特点概括为“形而上学的去中心化”，认为这种“去中心化”既导致“存在的救平”，也包纳“存在的破裂”。司各脱从亚里士多德对第一哲学是研究作为存在的存在的规定出发，认为存在概念是单义的，“存在的单义性所包含的相同性与超越性为亚里士多德主义传统所建构的实体与偶性、上帝与受造物的相异性提供了平等、共同而均质的起点，这就是存在的救平”。另外，存在的单义性学说又要求超越者学说的配合，超越者超越了属相和范畴。“正是存在的单义性及其超越性，才使得存在的救平化得以可能。不过既然这种救平由于其超越性从而并不是种属意义上的，那么也就使上帝和受造物这样的相异存在者的破裂得以可能。正是存在的破裂维护了上帝的超越性。”由此，“形而上学不再聚焦于作为最高或最中心点的神圣存在者，或者作为核心含义的实体之上。形而上学变成了一门超越了形而上学中心点及其伴随的依赖性因素的超越性科学”。正是基于这一独具匠心的布局，作者展开了他对司各脱形而上学的全面阐述。从中我们可以看出，司各脱正是从“存在的救平”开始，最终却得出了“存在的破裂”的结论，用作者的话说，是“司各脱将这一亚里士多德主义的经典学说转换成了反亚里士多德主义的模式”。必须说，作者准确地把握住了司各脱形而上学的本质。

书稿给人的另一深刻印象就是丰富的资料。作者亲自搜集和翻译的大量原始文献、对国内外学界已有研究成果的旁征博引，不仅彰显了作者学风的严谨和研究的艰辛，而且为作者所持的学术观点提供了强有力的佐证。思想史学术界历来有一种观点，即“让材料自己说话”。然而，若没有作者对材料的精心挑选、组织和诠释，材料自身是不会说话的。本书作者在浩如烟海的材料中游刃有余，深通驾驭之道，显示出作者深厚的学术功底。

有鉴于此，我非常乐意把雷思温先生的这部专著推荐给学术界和读书界，希望它能够得到肯定和承认，也希望它能够引起人们对司各脱形而上学的更多关注。

是为序。

李秋零

2018年10月24日

目 录

序 言 李秋零 i

导 论 1

第一部分 存在的救平

形而上学的去中心化与秩序 47

第一章 形而上学与上帝 / 受造物的秩序 51

第二章 形而上学与实体 / 偶性的秩序 98

第三章 一与多的平等化及其秩序 138

第四章 形而上学真理秩序的去中心化 162

第五章 形而上学善好秩序的去中心化 203

小 结 232

第二部分 存在的破裂

捍卫上帝超越性 235

第六章 无限性 理解上帝的核心进路 239

第七章 动力与爱 上帝与受造物的因果关系 281

第八章 上帝与世界偶然性的深化 311

第九章 无条件的完满性 从救平走向破裂 369

第十章 实践与神圣意志 上帝超越性的非形而上学进路 403

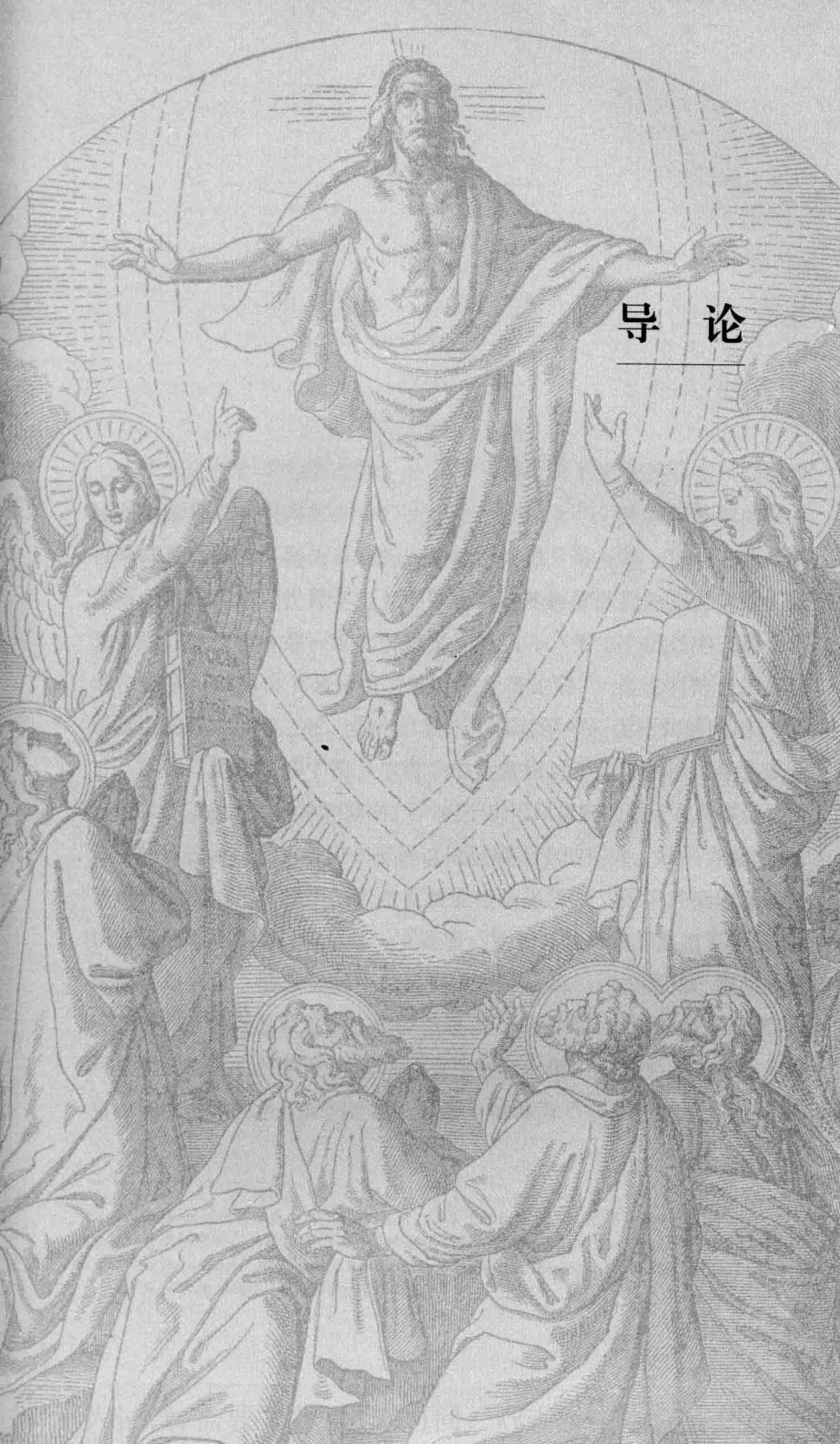
小 结 450

结 语 455

书目缩略形式 470

参考文献 472

后 记 499



导 论

作为近代哲学的奠基者，笛卡尔不但证明了上帝的存在，同时也证明上帝是最完满的存在者，从而不会欺骗人类。然而笛卡尔的第一哲学却是以普遍怀疑为开端的，并以“我思”作为第一个确定不疑的基石。谢林在《近代哲学史》中曾提到一些神学家们的意见，他们认为如果只停留在《第一哲学沉思集》的第一、第二个沉思中，那么笛卡尔完全可以称得上是一位“临时的无神论者”。这说明笛卡尔在从事真正的哲学思考之时，把自己置入了在哲学中一无所知的状态。^{〔1〕}

尽管马里翁强调了笛卡尔哲学中上帝相对于我思的绝对性，以及笛卡尔哲学的本体论神学面向，^{〔2〕}但至少可以肯定的是，在普遍怀疑活动中的认识者，无力看清和把握这位至高无上的主人。从一方面来看，普遍怀疑的进行体现了笛卡尔突破亚里士多德主义传统并确定新的知识原理的雄心壮志，但从另一方面看，这种怀疑活动却是迫不得已的。这部分是因为，随着晚期中世纪哲学对上帝超越性的提升，曾与人有所亲近的上帝逐渐藏匿起人得以拾级而上的阶梯，面容日益高远模糊，乃至隐遁于人类理智之上，作为受造物与上帝中介的形而上学相似性与比例性逐渐削弱。我们把这一思想处境称为“中介的消失”。

〔1〕 谢林，《近代哲学史》，先刚译，北京：北京大学出版社，2015年，第6-7页。

〔2〕 对这一观点，马里翁在很多作品中都有详尽的论述，诸如“Descartes and onto-theology”，in *Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology*, ed. Phillip Blond, London & New York: Routledge, 1998, pp. 67-106。

上帝超越性的提升产生了双重结果：第一，它助长了神学从亚里士多德主义及经院哲学传统中独立而出的趋势，从而为新教运动的兴起提供了必要的思想准备。我们或可把这一从晚期中世纪绵延至新教运动的总趋势称为“重回希伯来”；第二，它迫使无家可归的人类理智开始觉醒，并伴随着人类意志的自我决定性而从头开始，逐步建立自我确定性及其世界秩序。在这一过程中，基督教的神学遗产以迂回的方式参与其中。我们或可把这一趋势称为“人的自我拯救”。这两个分道扬镳的思想路向，其实都曾面对过“中介的消失”这一同样的绝境。而笛卡尔的情况无疑属于后者。不过除确保上帝作为知识保证者的功能之外，笛卡尔仍然继承了中世纪晚期以来对上帝超越性的提升。这突出表现在如下几个方面：

1. 上帝的本性是无限的、不可理解的，可以做出无数超出和违反人类知识的事情。（AT VII：55，CSM II：39）^[3]

2. 受造物与上帝的关联主要是动力关系。而宇宙万物的目的则是人类理智不可理解的。（AT VII：56，CSM II：39）

3. 上帝不但可以不创造这个世界，甚至能够创造与人类心智发生矛盾的数学、逻辑学等真理以及别样的世界。受造物呈现出巨大的偶然性，上帝以无分别的自由态度待之。（AT I：150，CSMK 25）

4. 上帝是最高的存在者，因此也是最完满的存在者，从而可以保证人类理性秩序。这一完满性并不依赖于先在的真、善等其他标准。（AT VII：428，CSM II：289）

5. 上帝意志的自我决定性并不受其他因素的指导。（AT VII：435，

[3] 本文使用如下笛卡尔著作的缩略形式：AT=*Oeuvres de Descartes*, C. Adam and Tannery ed., CNRS/Vrin, 1996; CSM I=*The Philosophical Writings of Descartes*, vol. 1, John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch and Anthony Kenny ed. & trans., Cambridge University Press, 1985; CSM II=*The Philosophical Writings of Descartes*, vol. 2, 1984; CSMK=*The Philosophical Writings of Descartes*, vol. 3, 1991。对这五个方面，笛卡尔都有过多次论述，这里仅给出较有代表性的一处。

其中，第一和第三个方面甚至比中世纪晚期的上帝形象更为激进，即上帝可以做出引发人类心智矛盾的事情。在笛卡尔试图一劳永逸确定人类知识确定性的第一哲学中，却被安置了这样一位具有颠覆性和超越性的上帝。“我思”既是弑神的，同时又是畏神的。上帝既是保护者，也是破坏者。哲学与神学的渐行渐远，并没有消除两者之间的互相渗透。

这就是“上帝的隐退与再进入”。笛卡尔的上帝形象及其纠结的思想遗产，不但催生出帕斯卡的焦虑，同时也迫使斯宾诺莎将上帝的超越性转化为内在性，也迫使莱布尼茨在《神义论》中化解这一独裁的上帝对人类知识秩序和道德—政治秩序的破坏性。不但如此，在德国古典哲学尤其是黑格尔的哲学中，我们同样能够看到这位在超越彼岸的上帝如何与自我意识的张力得到和解与综合。而此后尼采“上帝死了”的断言，似乎也在隐隐呼应着笛卡尔曾经的困境。

笛卡尔这一看似吊诡的努力自有其苦衷和迫不得已之处，我们会在下一步的研究中进行讨论。本书所追问的是：究竟中世纪晚期哲学历经了怎样的发展，提供了怎样的思想遗产，从而为近代哲学的开端遗留了这样一位令人畏惧却又不得不依赖的上帝呢？人类理智与上帝之间的中介与阶梯，究竟是如何一步步消失的呢？

在这个问题上，邓·司各脱（Duns Scotus，1265/1266—1308）的努力非常值得关注。在他之后的奥卡姆、库萨的尼古拉、布鲁诺等人继续前行，一步步形成了笛卡尔、斯宾诺莎所面对的上帝形象。就司各脱来说，他不但对亚里士多德主义传统，尤其是其形而上学思想进行了大胆革新，并在此前提下大大提升了上帝的超越性，从而使人与上帝的形而上学中介相较于阿奎那变得更为脆弱，同时促使这一中介逐步依赖于以爱为核心的神学实践关系。实践逐步与思辨分离，并获得相对于思辨的优先性。上述笛卡尔提升上帝超越性的五个特点，我们会在本书第二部分的第六至第十章中逐章看到，它们都已在司各脱那里呼之欲出。

那么司各脱为什么没有沿着阿奎那更为平衡和综合的道路继续前进，反而要大动干戈，开辟新的思想道路呢？

这要从希腊哲学与基督教传统的张力关系说起。

上帝的超越性是一神教神学中最基础性的教义之一。上帝自由地从虚空中创造万有，并且超越了所有受造物的边界与限制。他不能混同于受造物，而受造物则完全依赖于上帝。

当希腊哲学被引入基督教传统之中时，很多冲突与不融贯不断产生。基督教神学家们发展出不同的态度来应对和处理希腊哲学。例如，按照潘能伯格（Wolfhart Pannenberg）的分析，神学与哲学逐渐发展出四种主要关系：第一，神学与哲学相对立；第二，基督教才是真哲学；第三，超自然启示比作为自然理性的哲学更高级；第四，哲学中对上帝的自然知识比神学更高级。^[4] 这些关系呈现出相互交错的复杂局面，很难说哪一位神学家只采取其中的一种立场。总体来说，将哲学转化并吸纳进基督教思想而不是彻底拒绝哲学，逐渐成为主流。例如，奥古斯丁将柏拉图主义和新柏拉图主义消化入自己的基督教思想之中。

中世纪时期，在亚里士多德的诸多著作及其阿拉伯评注被翻译和引入至拉丁思想界之前，奥古斯丁主义占据了非常权威和主导性的位置。后来亚里士多德主义和拉丁阿威罗伊主义的流布造成了基督教神学家与哲学家们在诸多问题上的巨大张力，例如世界的永恒性问题，创造问题，灵魂不朽问题，等等。基督教教义中的上帝超越性受到了亚里士多德主义的威胁。就本书的主题来说，这两者主要有下面这些冲突：

第一，亚里士多德对于形而上学的研究主题给予了不同的答案。形而上学是对作为存在的存在（being qua being），^[5] 第一原理和原因^[6]

[4] 参见 *Theologie und Philosophie: ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht, 1996, pp. 21-30. 中译本参见潘能伯格，《神学与哲学》，李秋零译，北京：商务印书馆，2013年，第14-33页。

[5] Aristotle, *Metaphysics*, IV. 1, 1003^b22-23.

[6] *Metaphysics*, I. 2, 982^b9-10.

的研究。在《形而上学》Zeta 卷里面，亚里士多德更强调形而上学的研究主题是普遍意义上的实体，而在 Lambda 卷中，这一主题则逐渐集中于神圣的最高存在者，也即思着自身的思。^[7] 这些不同的形而上学研究主题（作为存在的存在，实体和神圣的最高存在者）困扰着不少一神论的神学家，迫使他们对如何安置这些不同答案的关系给出解答。如果这一主题是作为存在的存在以及普遍意义上的实体，^[8] 那么神圣的最高存在者在形而上学中的核心位置就会在某种意义上被削弱。

第二，亚里士多德的神并不具有浓厚的神秘性与不可理解性，这就削弱了基督教上帝在意志和自由方面的超越性。

第三，虽然思着自身的思在形而上学之中优于、高于其他类型的实体，但是后者对于前者并不具有形而上学式的绝对依赖性。在月下（sublunar）领域之中，实体的存在不需要依赖于神圣的最高存在者的创造与保存。两者并不具有创造或者流溢的关系。与之相关的是，一个或一些东西被称作这个东西并不是由于对神圣最高存在者的依赖，而是由于其形式因以及在其自身（*per se*）的本质。

从这几个方面来说，亚里士多德的形而上学相比柏拉图主义和新柏拉图主义更难以被基督教思想所吸纳。^[9] 神学家们用不同的策略来平衡亚里士多德主义和基督教思想之间的张力，而上帝的形而上学及非形而上学的超越性也获得了不同处理。例如，波纳文图拉（Bonaventure）吸纳了一些亚里士多德主义的因素，并同时将奥古斯丁主义和方济各传统作为其思想的基础；相反，大阿尔伯特（Albert the Great）和阿奎那则系统性地将亚里士多德主义吸收进基督教思想

[7] *Metaphysics*, XII. 例如 *Metaphysics*, XII. 6, 1069^a35-1069^b2, 1071^b11-13 等处。

[8] 思着自身的思作为神圣存在者同样也是一种特定类型的实体，但普遍意义上的实体不仅包括神圣实体，同样也包括其他与可感事物和运动事物相关的实体。参见 *Metaphysics*, XII. 1, 1069^a29-1069^b23。

[9] 柏拉图主义的分有模式和新柏拉图主义的流溢模式，都更有助于建立起受造物对于理念事物、神圣事物的形而上学依赖性。

体系的建构之中。亚里士多德主义的神学家们力图将上帝在神学意义上的超越性与亚里士多德的形而上学融贯起来。

然而，对亚里士多德主义的吸收并没有始终获得罗马天主教会的积极评价。亚里士多德主义至少在三个方面对基督教具有潜在威胁：

第一，这种吸收过分调和了亚里士多德主义和基督教思想，因此基督教上帝相对于希腊的理性主义和必然主义的超越性遭到削弱。

第二，当上帝与受造物被放置于亚里士多德主义的形而上学框架之中时，上帝与受造物的相异性（*diversitas*）被削弱，两者的关系过于紧密。^[10]

第三，上帝在爱、权力、自由与意志等方面的超越性被理性化的存在秩序所削弱，神学变成了与哲学相平行的领域。

就教会拉丁阿威罗伊主义和亚里士多德主义流布的批评而言，1277 禁令是一个象征性的标志。1277 年，巴黎主教斯蒂芬·唐比埃（Stephen Tempier）发布禁令，对 219 条哲学与神学命题公开进行谴责。^[11] 这些命题在一定程度上被看作对神学意义上的上帝超越性的威

[10] 相异性与差异性不同。处于差异性中的两个事物，依然可以分享相同的东西，比如不同种相共属同一个属相。而处于相异性中的两个事物，则能够在实在中毫无共同之处。导论第二节会继续讨论这一问题。

[11] 关于阿奎那与 1277 禁令的关系，学界具有不同的看法。一些人认为阿奎那的思想与这一禁令并没有紧密关系，参见 Roland Hissette, “Albert le Grand et Thomas d’ Aquin dans la censure parisienne du 7 mars 1277,” in *Studien zur mittelalterlichen Geistesgeschichte und ihren Quellen*, ed. Albert Zimmermann, Berlin: Walter de Gruyter, 1982, pp. 226-246; “Thomas d’ Aquin directement visé par la censure du 7 mars 1277? Réponse à John F. Wippel,” in *Roma, Magistra mundi. Itineraria culturae medievalis*, Mélanges L. E. Boyle, ed. J. Hamesse, Louvain-La-Neuve, 1998, pp. 425-437。相反，有些人则认为这一观点站不住脚，参见 John F. Wippel, “Thomas Aquinas and the Condemnation of 1277,” *The Modern Schoolman* 72 (1995): 233-272。无论学者们在这一问题上有何分歧，有一个事实是不可争辩的：在 1325 年，也即阿奎那那封圣之后两年，巴黎主教斯蒂芬·布热（Stephen Bourret）撤销了那些与阿奎那思想相关的禁令，这证明无论阿奎那的思想是否与 1277 禁令有直接关系，它们在实际的效果之中无法分割开来，参见 John F. Wippel, “The Parisian Condemnations of 1270 and 1277,” in *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, ed. Jorge J. E. Gracia, Timothy B. Noone, Wiley-Blackwell, 2003, pp. 65-76。