

◆ 黄裕生：如何理解上帝：从证明到相遇？



黄裕生：如何理解上帝：从证明到相遇？

日期：2006-3-4 点击： 作者：黄裕生 来源：浙江学刊199906(17~24)

【字体： [小](#) [大](#) [简](#) [繁](#) [A](#)】

——从托马斯到别尔嘉耶夫

【作者简介】作者黄裕生，男，1965年生，哲学博士，中国社会科学院哲学所副研究员。北京 100732

【内容提要】“如何理解上帝”这一问题的提出，本身就意味着宗教与哲学、信仰与理性之间的沟通和结合；对这一问题的解答，既是哲学（理性）自我提升而走向神圣化的道路，也是信仰摆脱权威与狂热而走上“理性化”的道路。本文区分了这种“理性化”的两条道路，即以奥古斯丁为代表的“心学道路”和以托马斯·阿奎那为代表的“证明道路”，并着重分析了“证明道路”所隐含的神学信念以及康德对此的批判，由此充分展露出这些神学信念的困境。文章指出，“白银时代”俄罗斯宗教哲学对于世人的重要性不在于它们走了一条世人陌生的道路，而在于它们从一开始就走上了“心学道路”，即走上与上帝“相遇”的道路。

【关键词】心学道路/证明道路/理性化

如何理解上帝的存在，这一直是基督教哲学的一个核心问题。我们甚至可以说，有了这一问题，才有所谓基督教哲学。从哲学的角度来说，只有在信仰上帝存在的基础上，才会有这一问题，而从纯粹信仰的角度说，则只有在哲学背景下才会提出这个问题，因为对于最初的犹太基督徒来说，上帝的存在只需信仰，无需理解。

因此，这一问题的提出与回答对于哲学和信仰来说，都是一件重大事件。它在根本上显示了哲学与宗教、理性与信仰之间的碰撞与沟通，而从更具体的文化史角度说，它表明了希腊文明与犹太—基督教文明之间的冲突与融合。这种碰撞与沟通一方面使基督教信仰逐渐走上了理性化的道路，至少使基督教信仰摆脱了一些宗教迄今没有摆脱的对“权威”的盲从与狂热，另一方面也极大地提升和丰富了哲学本身，使哲学开发出了新的领域。用奥古斯丁的话说就是，信仰使哲学认识到了单凭理性所认识不到的东西。这也就是为什么“如何理解上帝的存在？”这一问题是值得我们今天加以深切关注的原因。

—

第一次明确提出这一问题并作出系统回答的是奥古斯丁，它实际上开辟了一条理解上帝存在的“心学”道路。不过，这里首先要着重加以分析的是托马斯·阿奎那开辟的另一条道路，这就是逻辑证明（beweisen）的道路。托马斯开辟的这条道路在中世纪经院哲学中几乎占据支配性地位。因此，本文试图通过对它的深入分析来提供一个可*的历史性背景视野，以帮助我们更为深入地去理解对托马斯持严厉批评态度却在某种程度上回应了奥古斯丁的那些现代宗

教哲学家，特别是“白银时代”的俄罗斯宗教哲学家的思想。

实际上，把理解上帝的存在问题完全变成“证明”上帝的存在问题，始于“经院哲学之父”安瑟伦。他把奥古斯丁关于上帝存在的“心学”自明性转化成逻辑自明性。这就是他有名的关于上帝存在的本体论（存在论）证明。虽然托马斯否定了上帝存在的自明性（*ansich bekannt*），但是，他却完全接受了安瑟伦的启发而开辟出一条强硬的证明道路。

在托马斯这里，关于上帝存在问题的证明被分解为三个方面的问题：（1）“上帝存在”（*gott ist*）是否是自明的？（2）“上帝存在”是否是可证明的？（3）上帝是否存在？

我们首先分析前两个问题。对于第一个问题，托马斯是这样证明的：“（1）人们必须承认，一种东西是自明的，只有两种可能：一种是与我们无关而自明，一种是与我们相关而自明。宾词被包含在主词概念里的陈述就是自明的，如在‘人是动物’这一陈述里，‘动物’就是包含在人这一概念中。（2）只有大家都熟知宾词和主词是指什么，陈述对大家才是自明的。这一点在证明的第一原理那里是很清楚的，第一原理所涉及的是一些没有人不知知的普遍概念，诸如存在和非存在，整体和部分等。但是，如果一些人并不熟知宾词和主词是指什么，那么，陈述虽然就其自身而言是自明的，但对那些人来说，它就不是自明的。所以，结果就会像波埃修所说的，存在一些对灵魂来说才是普遍的和自明的概念，但是却只对学者来说才是普遍的和自明的，比如陈述‘无形体的事物不存在于某个地方’就是如此。（3）所以，我认为……由于对于上帝（这个概念），我们并不知道，他是指什么，所以，对人们来说，‘上帝存在’这一陈述就不是自明的；这一陈述必须通过我们已熟知的东西得到证明，至少要通过在与（上帝的）自然的关联中为我们所知的东西，也即通过（上帝的）结果得到证明。”（注：《神学大全》第1集第2题第1条。）

对第二个问题，托马斯的证明是这样的：“必须承认，存在两种证明。一种是根据原因进行的证明，称为‘因此之故的证明’。这无疑就是一种先验的证明。另一种是根据结果进行的证明，称为‘既然有某物的证明’。这也就是后验的证明，它首先从与我们处于关联中的东西出发，由于结果比原因更引人注目，所以，我们是从结果去进一步认识其原因的，从每个任意的结果出发，只要我们越认识它，就越能证明存在着它的原因。因为结果依赖于原因，所以，结果必定设定了原因在先存在。因此，上帝存在，虽然对我们而言不是自明的，但是，根据我们所熟知的结果却是可证明的。”（注：《神学大全》第1集第2题第2条。）

从托马斯对这两个问题的证明，我们可以发现，他的证明之路至少已给出了两个基本信念。

第一，真正无条件自明的，只有分析判断和同语反复。换句话说，只有逻辑的东西才可能是自明的，或者说，自明的东西只能是逻辑里的东西，实际上，这等于说只有形式的自明，而没有实质的自明。自明的东西不涉及内容或实质。上帝的存在显然不仅是形式，同时也是实质的。因此，无论如何，上帝的存在都不是自明的。实际上，这就完全否定了奥古斯丁理解上帝存在的“心学”道路，即通过走向心灵，敞开内心，便可接受上帝之光的照耀而直接见证上帝，从而显明上帝存在的自明性。“你指示我反求诸己，我在你引导下进入我的心灵，我所以能如此，是由于‘你已成为我的助力’。我进入心灵后，我用我的灵魂的眼睛——虽则还是很模糊的——瞻望着……永定之光。……谁认识真理，即认识这光；谁认识这光，也就认识永恒。惟有爱能认识它。”（注：奥古斯丁：《忏悔录》第七卷第10节，周士良译，第126页。）对于奥古斯丁的“心学”之路来说，为了理解上帝存在，并无需特意的（逻辑）证明，而只需去实践——反求诸己而去爱“他者”。但这绝不意味着盲目信从。“信仰了才能理解”的真正意思是说，唯有爱上帝的才能（让）上帝进入我的心灵而使我心明眼亮，从而见证上帝的神圣。

这里涉及到对“爱”的理解。爱就是奉献一切。一切的什么呢？一切的关联物，一切的世俗物，简言之，一切的经验事物。奉献一切，也就是放弃这一切。剩下什么？纯粹的“生命”，纯粹的自在的自身（*selbst an sich*）。因此，爱，也就是从经验世界退回自身而守护于自身。财迷心窍者、色迷心窍者不会爱。从声色货利中退身出来，更确

切说，从经验世界中退回到自身，也就是敞开“心窍”，敞开思想从而让他者自在。在这个意义，我们可以说，爱就是敞开的思想，换个角度说，爱就是“设身处地”地思想，就是思想着（他）而让（他）自由——自在。奥古斯丁的“先信仰后理解”真正说的就是通过爱来理解。因此，它并不是要人们盲目信从，恰恰是要人们通过敞开思想或心灵，也即通过爱，来迎候与见证神圣之光。对于爱，对于设身处地的思想来说，上帝的存在都是直接可见证的，用现代哲学家马丁·布伯的话说，就是上帝是可直接与之相遇的。因此，“心学”之路也是一条人人之路——只要敞开心灵，或说，只要去爱，人人都可以与上帝相遇，都可以是上帝存在的见证者，而无需特殊阶层的人（如波埃修所说的“学者”）来把上帝存在证明给大家看。

第二，否定了奥古斯丁的“心学”道路，在某种意义上也就否定了上帝自我显示的可能性。因此，托马斯的证明给出了另一个基本信念：上帝的存在不是他向我们显示出来的，而是由逻辑的演绎证明来显现的。因此，只有通过逻辑的演绎证明，才能理解和确认上帝的存在。虽然这种证明是一种后验的证明，因而必须以现实世界中我们所熟知的事物为依据，但是，现实事物只是我们通往上帝的出发点，我们并不能在现实的具体事物中直接领会、洞见上帝的存在。上帝存在的绝对性和神圣性是由逻辑证明在形式上的必然性来显明和担保的。在这个意义上，托马斯的上帝不是真正现实中的上帝，而是逻辑中的上帝，是由逻辑演绎给出的概念化的上帝。

二

托马斯最为著名的是他关于上帝存在的五个证明。这五个证明最为深刻地体现了他的“证明”之路的基本信念，同时也最为集中地隐含着“证明”道路的问题，由于这五个证明为大家所熟悉，所以，为了分析的需要，这里根据其基本意思只作简单的重述。

第一个证明是根据运动：世界上有事物在运动，这是确切无疑的事实。凡运动的事物总是为另一物所推动，而这另一物又必为其他物所推动。依此递推，必有一个不为其他事物所推动的第一推动者，否则运动就是不可能的。这个第一推动者就是上帝。第二个证明根据动力因：在感性事物中我们发现存在动力因系列，每个事物都以在先的事物作为其动力因，依此回推，必定存在第一个动力因，因为如果没有最初的动力因，也就不会有中间因和最后的结果，而这是与存在着动力因系列这一事实相矛盾的。这个第一动力因就是上帝。第三个证明是依据可能性与必然性：我们发现，有些事物处于产生和消亡的过程，因此，它们可能存在，也可能不存在；如果一切事物都只是可能性事物，那么也就意味着在某一时刻一切事物都可能不存在，而如果在某一时刻一切事物都不存在，那么任何事物都不可能存在，于是，现在也不可能有什么事物存在。这显然是错误的。因此，有可能性事物存在，必定有必然性事物存在作为其原因，而这个必然性事物又有其必然的原因，由此推论下去，同样会找到一个自身就是必然的终极因，它“不从其他地方获得其必然性原因，却是其他事物的必然性原因”。这个终极因就是上帝。第四个证明是根据事物中发现的等级：事物在善

、真、贵方面是有差别的，简单说，就是事物的完善性各不相同；但显而易见的是，事物的不同完善性是由它们接近一个最高完善性的存在者的程度决定的，或说是与最完善的存在者相比较才能显明出来的，因此，必定存在一个最完善的存在者；而且它还是一切完善程度各不相同的其他事物的最高原因。因为完善程度不一样的事物组成了一个完善性等级系列，其中，较完善的事物是较不完善的事物的原因，就如火是最热的，它就是一切热的原因。“所以，必定存在一个最完善的存在者，它是一切存在者存在、善和其他完满性的原因。这个存在者就是上帝。”第五个证明依据事物的目的性：我们发现，自然界里那些无知的事物都是有目的地活动，而且往往是以同一种方式活动，以便达到最好的目的。显然，无知的东西如果没有受到一个有思想有理性的存在者的引导，它们是不可能去追求目的的。所以，必定存在一个理性存在者，由于它，无知的事物才会趋向目的，这个存在者就是上帝（注：《神学大全》第1集第2题第3条。）。

这五个证明毫无例外地都是“后验证明”，也即从结果的存在回推原因的存在。这意味着，这五个证明是建立在这样一个基本信念上：因果性关系这种观念是绝对可*的。如果因果关系不是绝对必然的，那么这五个证明就都是无效的。

但我们如何具有因果性观念？只有两种可能。一种是后天（验）获得的，这是休谟的答案。b事物经常跟在a事物之后出现，这种现象的不断重复就在我们心灵中形成一种习惯：一旦出现a， 我们会习惯地认为b也一定会出现，即认定a与b之间有因果性关系。在这里， 因果性关系显然只是一种后验（后天）的思维习惯，它只具有主观必然性——我们不得不按这个思维习惯去观察、思考事物，作为客观对象的a与b之间是否有因果性，我们并不知道，我们至多只能对a给我们的印象与b给我们的印象之间作出因果性判断。也就是说，因果性观念只是我们用来解释、描述知觉世界的主观原则，它只能运用于知觉世界的事物，即印象或观念。显然，如果上帝的存在是客观的，而不是知觉里的一种印象，那么，就不能用仅仅是主观原则的因果性关系来证明上帝存在。即使我们退而认可用这种因果性观念去证明上帝存在，其结果也将如一切建立在此观念基础上的知识一样变得不可*，因为谁能担保“习惯”不会改变？因此，如果休谟的答案是正确的，那么，对上帝存在的因果证明就是不可*的。——这里要强调的是，我们并不是要反驳托马斯的证明，而是试图揭示托马斯理解上帝的“证明之路”所隐含的基本信念和深层困境。

如果根据康德的观点， 把因果性观念理解为一种超验的（transzendental）知性概念，那么情形又如何呢？作为超验的概念，因果关系本身就构成了我们面对的客观的对象世界的条件要素，因为正是一切超验形式（直观形式与知性概念）使客观的对象世界成为可能的。因此，它对于客观的对象世界当然是有效的，也即说，因果性概念可以用来理解和认识客观事物的存在及其关系。那么，我们是否可以根据这种因果概念去证明上帝的存在呢？康德给出了否定性的回答。

因果观念不管是先验的，还是后验的，它都是认识的可能性前提，也即说，它都是人作为认识主体所拥有的概念，它也只是对作为认识主体的人来说是有意义和必要的。因此，如果我们只能根据托马斯的五种证明去确认上帝存在，那么也就意味着，我们只是作为认识主体，作为概念（知性）存在者，才能理解和确认上帝存在。概念运动是我们显示上帝存在的唯一途径。换个角度就是说，上帝只对认识主体，只对概念的演绎者显明它的存在；而对于感性（并非动物）的人，对于活生生的生命之人，上帝的存在似乎永远是晦暗不明的。这是托马斯的“证明之路”所隐含的一个非常重要的神学信念。于是，上帝也就成了我们所要认识的对象世界的一个对象，一切科学认识最终都将有益于对上帝的认识，而且也都将服务于对上帝的认识。在这个意义上，一切科学都可以视为通往神学——关于上帝之知识的科学——的道路。因为上帝作为对象世界的一个最高对象，我们对他的知识当然有理由成为汇集其他一切知识的最高知识。其结果是：一切知识最终都被纳入信仰。这是托马斯的“证明之路”开辟的神学传统的一个重要特征。对于这种理智神学来说，上帝与其说是绝对的自由意志，不如说是一个无所不知的理智体——拥有一切知识的绝对主体。实

在说来，这样的上帝在根本上已是一个客体化、对象化了的上帝，而不再是本源一自在的上帝，不再是活生生的上帝。这是托马斯的“证明之路”必然带来的神学后果。特别值得指出的是，由于上帝只对进行概念运动的认识主体才显明它的存在，而感性的人、生命的人则似乎是远离上帝的，因此，我们有关上帝的知识（理智神学）有理由尽可能地忽略人的感性—生命存在，甚至有理由排斥压制或否定感性生命。还有什么比妨碍我们获得神圣知识的东西更需要加以排除的吗？但是，人有信仰，并不是因为他只是一个认识者，一个只进行概念活动的理智体，而是因为他是一个整体的人，一个活生生的人——他的感性存在与人的理性一样都是超验的，是一个超验的整体存在。这也是后人批评托马斯的一个重要方面。不过，从哲学方面对托马斯的“证明之路”做出最强有力批评的，当推康德。

在康德这里，因果概念虽然可以运用于理解和认识客观的对象世界，但这个客观的对象世界同时也就是在时—空中的经验世界。因为事物只有通过我们的超验的感性形式即时间和空间，才能成为我们的对象。一个对象之所以是一

个“客观的”对象，并非因为它独立于我们的感性之外，恰恰是因为它进入了超验的感性形式之中。因此，客观的对象世界同时就是我们经验（erfahren）到的世界，是一个经验的世界。因果概念与其他知性概念一样可以也只能用于这种经验的世界。这是康德对知性概念所做的一个严格限制。如果把这些纯粹的知性概念运用于经验领域之外，也即运用于不能在时—空中给予的对象上，那么必然会导致空洞的玄思而出现矛盾（二律背反）。

但是，上帝显然不属于经验领域的存在，上帝不可能在时—空中给予我们。因此，康德从根本上否定了用因果概念去证明或理解上帝存在的可能性。在康德看来，从因果概念出发，我们必然会得到一个最高原因的概念。但是，这只是对于纯粹理性来说才是必然的。知性所必然要追寻的永远只是具体的、现实的因果关系，只有纯粹理性才必然要在此基础上给出一个最高原因。也就是说，最高原因或终极原因首先只是一个理性概念，康德称为“超验的理念”（die transzendente Idee）。而“超验的理念从不允许有构造的使用（konstitutiver gebrauch），否则，它们就成了能给出某种对象的概念，而在这种这情况下，它们就只不过是诡辩（辩证法）的概念。但另一方面，它们却有一种卓越的必然的范导性作用（regulativer gebrauch），即引导知性朝向某种目的”（注：康德：《纯粹理性批判》a644, b677; a601, b621.）。也就是说，像最高原因或终极因这类概念作为超验的理念，它们并不能给出相应的对象，它们不能在经验世界构造出它们的对象——因为它们已超出经验世界之外。因此，它们只是纯粹的概念。它们在理性中只是起一种范导性作用，即把知性的局部统一引向整体性统一。

作为理性存在者，我们不得不承认存在一个终极的自由因，但它的存在却只是一种理性的存在，也即它只存在于我们的思想中。我们并不能因为它存在于我们的思想（理性）中而进一步推论说，它存在于现实（时—空）中。在纯粹思想（理性）中的必然性存在，绝不意味着一定也是现实的存在。关于上帝存在的存在论（本体论）证明的核心恰恰就在于从上帝在思想中的必然性存在推出上帝在现实（时—空）中的必然存在。托马斯虽然反对本体论证明，但是，事实上他的五个证明恰恰是以本体论证明为基础的。用康德的话说，这些证明都可以视为“伪装的本体论证明”。因为这五个证明都存在着从有限的原因到终极因的跨越，而这种跨越只有对于纯粹的理性来说才是必然的。换句话说，这五个证明所推演出来的结果只是对于纯粹理性来说，才是必然存在的。因此，这五个证明实际上都隐含着本体论证明，或者更确切说，都不自觉地以本体论证明为基础。

为什么不能从一个对象在纯粹思想（理性）中的必然存在，推出它在现实中的存在呢？康德对本体论证明的批判之所以具有摧毁性，就在于他对这一问题给出了强有力的回答。在康德看来，一切关于对象的现实存在的判断都是综合的，而不是分析的，仅仅存在于思想中的对象只是一纯粹的概念，从此概念分析不出它的现实存在。相反，只有在感性经验中，才能把现实存在归给某一概念。也即说，只有与感性材料相结合，概念才不只是思想中的形式，而是成了现实中一个客观对象存在着。“所以，关于对象的概念，不管它包含什么内容和多少内容，我们都必须走出概念之外，才能把存在归给这一对象。”（注：康德：《纯粹理性批判》a644, b677; a601, b621.）所谓走出概念之外，也就是走出纯粹的思想，走出形式而进入时—空感性领域，与感性实质相结合。一个对象是否是现实的存在，并不仅仅取决于它必然存在于思想中，而且取决于能否在感性经验中构造出这一对象，也即对这一对象做出综合判断。显而易见的是，我们无法在感性（时—空）领域给出（构造出）诸如自由因或最高存在者这类对象。因此，我们也就不能断定它存在于现实中。

在这里，康德实际上把现实的存在（dasein或existenz）限制在经验领域。唯有能经验到的事物才是真实的存在。就这个经验领域是在时间（与空间）中的领域而言，康德的这种限制是正确的。因为这意味着只有在时间中到来的事物才是可经验的事物，因而才是真实存在的事物。在这里，时间的到来或展现实际上构成了事物存在的存在论基础。但是，就这一领域把纯粹思想、纯粹生命排除在外而言，这种限制则是需要加以检讨的。这里的关键在于他把时间限制在感性现象领域，对时间的这种限制导致了康德不得不把活生生的纯粹思想、纯粹理性活动排除在现实领域之外。

这绝不意味着康德对本体论证明的批评是错误的；他的批评仍是无可辩驳的：谁能在时间中像给出一个具体对象那样给出一个最高存在者？在《纯粹理性批判》中，一方面由于康德引入了时间问题，使时间与存在问题联系起来，因而能够从根本上否定对上帝存在的本体论证明，甚至可以说，从根本上否定了理解上帝存在的“证明”之路。而另一方面，由于康德把时间限制在感性——现象领域，从而陷入了理解纯粹理性（自在本体）的现实存在的困境。不过，他在《实践理性批判》和《判断力批判》中试图摆脱这一困境，这两大批判分别讨论两个基本问题：作为纯粹理性存在者，人是如何（在现实中）行动的？作为纯粹理性存在者，人又是如何理解他遭遇到的世界？纯粹理性（思想）的现实性存在就体现在这种行动与“遭遇性理解”（审美判断）中。如果我们不是作为认识者，不是作为知性主体，而是作为纯粹的理性存在者，或者说，如果我们暂且放弃作为认识者的主体身分，而以独立自主的“自由人”身份出现，那么，我们的行动就是一种不可抗拒的自律行动，我们面对的世界就是一个令人惊赞的神奇美妙的世界。作为“自由人”，我们可以从自己的行动中，从遭遇到的事物中，洞见到神圣性，领会到上帝的存在。

在这个意义上，康德在批判关于上帝存在的“证明”之路的同时，给出了理解上帝存在的另一条道路——上帝只在思想中，在精神中。作为纯粹的理性（思想）存在者，我们在我们的行动中，在遭遇到的事物中，直接就可领会上帝的神圣性。所谓作为纯粹的理性存在者，也就是放弃一切经验及其概念，放弃一切经验关联物，就此而言，我们前面理解的爱就是纯粹理性。去爱即是依理性行动。在爱中领会上帝的存在，就是在理性的自律行动中洞见上帝的神圣性。因此，我们甚至可以说，康德在哲学上回应了奥古斯丁理解上帝的“心学”道路（注：有关康德如何在哲学上“回应”和“化解”基督教信仰里的基本问题，可进一步参见叶秀山教授：《“哲学”如何“解构”“宗教”——论康德的“实践理性批判”》等文。）。

三

上面的分析并不是要否定托马斯的“证明”之路的历史意义，实际上，它对促进信仰的“理性化”，促进理性对信仰的理解方面自有其独特的贡献。对于健康的、向善的信仰来说，“证明”的思想甚至是不可或缺的。

但是，如果“证明”成了理解信仰的主要途径甚至是唯一途径，那么就有可能导致将信仰理智化、将上帝对象化的危险，出现像但丁在《神曲》里描述的那种信仰图景。这最终将瓦解信仰本身。

近代西方学者对形而上学的批判，一个很重要的方面就是对信仰理智化的批判，对试图构造出一整套有关上帝存在、灵魂不朽、意志自由的知识体系的批判。这种批判在很大程度上使神学回到了奥古斯丁的“心学”道路。这也许就是为什么许多近现代宗教哲学家更愿意引奥古斯丁为同道的缘由。而“白银时代”的俄罗斯宗教哲学家（如h·别尔嘉耶夫、c·弗兰克、l·舍斯托夫等）之所以引起西方世界的兴趣和关注，也正因为他们在理解上帝存在的问题上，一开始就走上了回应或接近奥古斯丁的“心学”道路。他们几乎没有例外地对以托马斯为代表的中世纪理智神学持严厉的批判态度。别尔嘉耶夫甚至认为，像托马斯那样以概念思维去理解信仰问题不可避免地将神学与信仰引上了“客观化”道路，而信仰的客观化意味着信仰的堕落：这种客观化信仰不仅无助于人类的拯救，反而导致了对人类的全面奴役（注：参见别尔嘉耶夫：《人的奴役与自由》，徐黎明译，贵州人民出版社，第45、4页。）。如果从马丁·布伯的角度看，信仰的客观化也就是通过逻辑概念把活生生的“你”之世界转化为现成的“它”之世界，把与我们息息相关的永恒之你转化为与我天壤相隔的无限之它。这种无限之“它”实际上只是一概念“偶像”，布伯把它视为“

最高贵的虚妄或杜撰”（fiktion）（注：参见马丁·布伯：《我与你》，海德堡，1977年第9版，第21页。）。信仰无限之“它”与信仰虚假的“偶像”无别。

实际上，这意味着彻底否定了托马斯的“证明”道路。对于别尔嘉耶夫来说，人不可能在概念演绎中见证上帝的存在，作为概念演绎者，作为认识主体，人永远不可能理解上帝。因为认识的主体并不是人的真正现实的存在，不是

人的真实身份，而是在客观化世界里的一种角色。但是，这种“客观化世界不是真正的现实世界，它只是真正现实世界的一种能够改变的状态。”（注：参见别尔嘉耶夫：《我的末世论哲学》，黄裕生译，载《哲学译丛》1991年第4期。）也即说，人作为认识的主体这种角色，是可以改变的，至少不是本源的，而是派生的。作为认识的主体，“人”实际上也是一个客体，一个受限制、被规定和被奴役的客体。

人的真实“身份”是什么？别尔嘉耶夫认为是“精神”，也即“个体人格”。“精神即自由，即人自身具有的（能够）拓展人的个体人格”（注：参见别尔嘉耶夫：《人的奴役与自由》，徐黎明译，贵州人民出版社，第45、4页。），这种个体人格是“人的最高本性和最高使命。”（注：参见别尔嘉耶夫：《人的奴役与自由》，徐黎明译，贵州人民出版社，第45、4页。）作为精神生存或个体人格，人才是真正的“主体”：他永远处于主位，永远是自由的，是开端和起源。一旦失去主位而退入宾位，他就不再是真正的主体，不再是个体人格，而是沉沦为一个虚假的主体，即认识的主体，实则也是一个客体。所谓“退入宾位”也就是精神或“主体”向外抛出自己以构成各种范畴和原则，从而不仅使人自己成了这些范畴和原则的承担者和体现者，而且使世界被这些范畴和原则构造为一个客观的、坚不可摧的有序世界。这是精神或“主体”走出自己的一个方向，别尔嘉耶夫称为“客观化方向（道路）”，一切客观现实都只是精神的这种客观化的结果。所以，“我不信奉所谓‘客观’世界的坚实性和稳固性，不相信自然和历史的世界。客观的现实是不存在的，它只是意识的幻觉；存在着的只是由精神的某种意向所产生的现实的客观化。”

（注：参

见别尔嘉耶夫：《我的末世论哲学》，黄裕生译，载《哲学译丛》1991年第4期。）这个客观化的世界是科学认识的对象，也即作为认识主体的人的对象。在这个客观化的世界里，人永远不可能领会上帝的存在，永远不会与上帝“相遇”。

相反，对于真实世界来说，也即对于个体人格，对于人的精神生存来说，上帝处处存在。只要守于主位，作为精神而存在，人就能显明上帝的存在，就能觉悟上帝的存在。因为精神并不仅仅在于为人自己谋划生活——这只是精神的客观化功能，而且更在于一个更高的使命，即不断超越自己，提升自己，完善自己。精神的这种不断超越自己的超越本性显示了一个更高的精神、更高的人格的存在，这就是上帝。如果没有这种更高人格的存在，人的精神就失去了超越的方向和意义，因此，也就不会有个体人格。这也就是说，上帝是在人的精神中“出场”的，也只在人的精神中“出场”（显现）。在这个意义上，上帝的存在问题就是人的精神生存或精神体验的问题，也只是人的精神生存或精神体验的问题。换句话说，我们只能在精神生存或体验中理解上帝的存在，也即只能从人的真实存在中寻找上帝存在的根据，这一思想被十分清楚地表达在一段独白中：

“维护上帝存在的主要根据依旧是在人身上，在他的征途中揭示出来。在人类的世界中，有预言家、圣徒、殉道者、英雄、神秘直觉的人，有无私忘我地寻求真理和为真理服务的人，有创造真正的美和美好的东西的人，有禀赋伟大热情和丰富精神的人。……所有这些并没有证明什么，但却表明最高的、神的世界存在，显示上帝的存在。神学和形而上学的理智概念游戏已令我十分厌倦，我只相信对上帝和天国存在的精神——经验的证明。”（注：参见别尔嘉耶夫：《我的末世论哲学》，黄裕生译，载《哲学译丛》1991年第4期。）

因此，别尔嘉耶夫十分欣赏奥古斯丁关于“上帝比我自己更深藏在我心中”的思想也就并不奇怪（注：参见别尔嘉耶夫：《我的末世论哲学》，黄裕生译，载《哲学译丛》1991年第4期。）。所谓“更深藏在我心中”，就是说，上帝是纯粹的精神存在，是更高的个体人格，我只有摆脱客观化世界而尽可能作为精神的存在，才能接近上帝，领会神圣。我的精神之所以为精神，我的心之所以为心，就在于它既是最真实、最本源的内在经验（erfahren）或体验，又是完全敞开的、超验的，也即是自在一自由的，因而具有让……来相遇的超验性。因此，深藏在我心中的上帝也才既是超验的，又是在内在的精神经验（体验）中。

就上帝深藏于我心中而言，我必得走向内心，才能见证上帝。而就我的心（精神）是超验的而言，走向内心同时也就是摆脱客观化世界，切断精神的客观化道路而敞开内心，或者说，让精神守护于主位而自在—自由。自由（freiheit）就是摆脱和敞开，而敞开总是要向……敞开，或者说，总是要让……出现（显现）。因此，自由本身就意味着一种“关系”，意味着人在这个世界上不是绝对的孤独者。在他自由的精神中，在他敞开的内心（理性）里，总有一个他者在，总指示着一个他者在。

因此，走向内心，走向自由，是我们理解上帝存在的最可*最坚实的道路。这是别尔嘉耶夫以及弗兰克（注：有关弗兰克这方面的思想，可参见徐凤林译的《俄国知识人与精神偶像》一书（学林出版社，1999年），特别是有关“生命的意义”部分。）等俄罗斯人的坚定信念。

就上帝只在我们的精神中，只在我们的心里而言，我们与上帝的关系是一种活生生的关系，一种直接无间的关系。我们可以借用马丁·布伯的“我与你”的相遇（begegnung）来理解这种关系。我与他者可以有“我一它”关系和“我一你”关系。只有在“我一你”关系中才是一种相遇。而我只有置身于精神中，只有在全身心的爱中，我才能把他者当作“你”来相遇，而不是把他者当作对象来认识或利用。我们在与每一个具体的“你”的相遇中，都能洞见永恒之你的神圣性；我们也只有在与“你”的相遇中才能体认神圣性的存在。每一次相遇都是见证上帝存在的机会。而我们不仅可以与他人相遇，而且可以与他物相遇。也即说，只要我置身于精神中，我随处都处于“我一你”关系中，即使此时我在世上踽踽独行。

因此，“相遇”概念充分表达了他者在这一向度，表达了精神的超验性——摆脱限制而向他者敞开。这也就是为什么我愿意用“相遇”概念来理解“心学”道路的根据。对于“心学”道路来说，走向内心，并不是要沉迷于自我，相反，走向真正的内心恰恰同时就是要走向他者，迎向他者，与他者相遇。在这个意义上，我们可以把理解上帝存在的“心学”道路看作是“相遇”的道路。“白银时代”的俄罗斯宗教哲学对世人的重要性，并不在于他们走了一条世人陌生的道路，而在于他们从一开始就走上了与上帝相遇的道路。换一种说法就是，他们表达了俄罗斯人与上帝相遇的“经验”，而不是提供了俄罗斯人关于上帝存在的证明或知识。这些“经验”也许并不具有普遍性，但却是真实的、可*的，因而对于敞开的心灵来说，也许会是有启示意义的。

- 上一篇文章: Rawls: Lectures on the History of Moral Philosophy
- 下一篇文章: 黄裕生: 原罪与自由意志——论奥古斯丁的罪-责伦理学

 发表评论  告诉好友  打印此文  关闭窗口

最新5篇热点文章

著名伦理学家罗国杰教授简...
吴潜涛教授简介
葛晨虹教授简介
龚群教授简介
肖群忠教授简介

最新5篇推荐文章

吴付来副教授简介
孔德: 实证哲学
孔迪亚克: 人类知识起源论...
孔多塞: 人类精神进步史表...
儒学与现代民主

相关文章

 网友评论: (只显示最新5条。评论内容只代表网友观点,与本站立场无关!)

[设为首页](#) | [加入收藏](#) | [关于本站](#) | [版权申明](#) | [联系站长](#) | [友情链接](#) | [在线留言](#) | [与我同在](#)

Copyright© 2004-2008 Ethics.Com.Cn . All Rights Reserved

京ICP备05005293号

Designed by: 闲心设计