

中世纪基督教神学的演变

赵 林

基督教的神学理论最初来自希腊唯心主义哲学,后经教父派的系统阐述而确立。它起初完全建立在信仰之上。到11世纪,安瑟伦开始用逻辑来论证神学教义。随着亚里士多德的影响逐渐扩大,经院哲学把它推到顶峰。到13世纪以后,用逻辑加以论证的信条又进一步渗透到感性关系中,教义被强行纳入直观中来表述。形而上的上帝通过理性的中介而被感性化了,于是各种荒唐的问题纷至沓来,使得中世纪神学捉襟见肘、破绽百出。

基督教的一些基本信条,如“上帝存在”、“三位一体”、“基督救赎”、“上帝恩典”等等,最初都只是作为纯粹的信仰对象而设置的。这些信条倘若从理性的角度来推敲,显然是荒诞不经的;然而正如德尔图良所言:“正是因为其荒谬,才是可信仰的。”宗教信条的荒诞性和超理解性恰恰构成了它们的可信仰性的前提。如果没有这种荒诞不经、扑朔迷离的神秘色彩,宗教信条也就丧失了信仰方面的感召力。信仰是一种有别于理性和感觉的精神基质,它从根本上来说是超理性和超感觉的。因此,正如用信仰来把握理性的对象会造成盲从一样,用理性来论证信仰的对象则会流于一种空疏枯燥的形式主义。基督教神学在早期尚能够将其教义和信条囿限于纯粹信仰的范围内,尽可能谨慎地在信仰和理性之间划出一条界限。在德尔图良、奥古斯丁等教父派神学家那里,“三位一体”、“原罪”等神学信条都是建立在超理性的信仰之上的。然而这种神秘主义的虔信精神到了中世纪中期逐渐被一种浮躁的逻辑论证风气所取代,后来更进一步沦落于一种浅薄而滑稽的感性直观,其结果造成了中世纪基督教神学的困窘。

一、上帝存在的理性证明

虽然德尔图良曾把信仰与理性截然对立起来,但是安瑟伦等后来的神学家们却试图用理性为信仰提供支持。在他们看来,信仰虽然是超理性的,却不是反理性的,一种信条如能通过论证得到理解,将比不可理解的信仰更有感召力和说服力。然而,他们忽略了一个基本事实:信仰之所以为信仰,正在于它的超理解性;上帝如果可以被理性所论证,他就不再具有信仰的价值。“上帝存在”作为神学论证形式系统的公理或大前提,其本身是超逻辑的、不可论证的。上帝只是信仰的一种设定,对这种设定加以论证只能导致逻辑上的恶循环。所以,与其说安瑟伦的上帝存在的本体论证明论证了上帝的存在,不如说它论证了这种恶循环本身。

在安瑟伦作出这个证明以前,上帝的存在一直被当作毋庸置疑的事实,因为《圣经》上明明白白地记载着上帝的业绩。上帝的存在是由信仰所保证的,它是自明的,无须任何逻辑论证。然而安瑟伦却不满足于信

仰的结果,他要用理性来加强信仰,在他看来,“基督徒应该由信仰进展到理性”。他认为信仰虽然是至高无上的,但理性也是一种必要的手段,上帝是不会拯救那些单靠信仰来领受他的福音的懒虫和傻瓜的。他说道:“我绝不以我的理解力来和你(神)的尊严相比拟;但我切盼多少能够理解你那为我所信所爱的真理。”^①因此他试图对几百年来一直被人们当作天经地义的真理而接受的“上帝存在”这一命题进行论证,而不再囿于单纯的信仰之中。黑格尔评论道:“从这方面看来,安瑟伦特别可以被认作经院神学的奠基人。因为用简单的推论去证明所信仰的东西——即上帝存在——,这个念头使他日夜不得安宁。”^②

安瑟伦的“上帝存在论”证明如下:“一个事物在悟性中存在着,与理解那事物的果然存在着,是两件不同的事。……甚至愚顽人也确信有某种东西是在一切可能想像中之最伟大的,至少也必存在于悟性之中。……那在一切可能想像中之最伟大的存在,如果只是存在于悟性中,那么,在一切可能想像中之最伟大的存在之外,我们还可能想像到另一位更伟大的了。然而这明明是不可能的。因此,无疑地,有一位在一切可能想像中之最伟大的,确乎存在,并且它不只在主观悟性上,也在客观实体上存在着。”“实在有一位在一切可能想像中之最大的存在,人不可能想像到它的不存在;主我的神啊,你就是这存在体。”^③

当安瑟伦从悟性中的一个最伟大的概念必然地引伸出上帝存在这个结论时,他的论证可以简要地表述为如下这个三段论推理:上帝是最伟大的(大前提);最伟大的东西不仅仅只局限于悟性中,它必然包括实存(小前提);所以上帝是存在的(结论)。对于这个三段论推理,欲使结论成为真的,则大、小前提必须真。而且,上帝存在这个结论既然是理性论证的结果,它的真应该具有理性的意义,那么它的前提的真也同样应该具有理性的意义。对于安瑟伦的小前提,康德已经作了批判,康德认为安瑟伦的证明首先假定了存在与思维的统一是最完善(最伟大)的东西(即最伟大的东西必然包括存在),而这一点本身有待证明。但是对于安瑟伦的大前提,哲学家们并没有过多地进行推敲,而安瑟伦上帝存在的本体论证明的关键恰恰在于此。在安瑟伦以前,人们认为“上帝存在”这个命题与“上帝是最伟大的”这个命题一样是不证自明的,它们同属于信仰的对象。当安瑟伦试图用理性的逻辑推论来证明“上帝存在”这一信仰命题时,他所借助的大前提却是另一个信仰命题(即“上帝是最伟大的”)。这样一来,理性的论证就成为两个信仰命题之间的一种空洞的形式,一种毫无内容的抽象而枯燥的逻辑推演。在这一点上,安瑟伦可以称得上首开经院哲学烦琐论证之风气。黑格尔评论道:“在中世纪,哲学的特征是先有一个前提的一种思维、把握、哲学论证。它并不是思维的理念的自由活动,而是为一种外在性的形式或前提所拘束着。”因此,“这差不多一千年的历史是建立在同一观点、同一原则上面的,即:教会的信仰和形式主义,这只是一种无穷的自问自答和在自身内绕圈子。”^④前提是信仰,论证过程是空疏的形式主义,而结论则是本来无须论证的另一个信仰。如果前提本身不具有理性意义的真,那么无论怎样用理性的逻辑来加以论证,其结论也始终不会具有理性意义的真,仍旧超不出信仰的范围。形式逻辑只能确保形式的真,而不能确保内容的真。以一个内容不真的命题为前提而进行的逻辑推演,从逻辑论证形式本身来看是无可挑剔的、无矛盾的,但是结论的内容却并非必然真。建立在信仰和形式主义之上的中世纪经院哲学的一切神学论证都是这种情况。当安瑟伦根据上帝是最伟大的东西这一信仰来论证上帝存在时,他并没有真正从理性的角度来解决问题,而是把问题推到了另一个信仰层次上,于是对“上帝存在”这一命题的论证就要进一步上升为对“上帝是最伟大的东西”这一命题的论证。而后一种论证又有待于另一个大前提,这个大前提当然也只能从信仰中寻找。从而这种以信仰为起点和终点的逻辑论证就陷入一种无限上溯的恶循环中。

正如信仰无法为理性和经验的世界提供真正有效的根据一样,理性和经验同样不能真正有效地为信仰提供论证。然而安瑟伦却企图把信仰与理性结合起来,在他看来,一种不能得到理性论证或支持的信仰是片面的。仅就这一点而言,他比他以前的神学家和经院哲学以后的神学家都更为理智和更具有哲学家的气质,更多一点理性色彩,更少一点神秘主义。然而安瑟伦的功绩恰恰也就是他的失误,因为信仰的“永恒的真理”本身确实是不能用理性来认知和理解的。当信仰借助于理性来论证自身时,它获得了形式,却失去了内容。在逻辑证明的过程中,信仰在外在形式中发生了异化,它丧失了它自身。罗素在谈到安瑟伦的本体论证明时指出:“在安瑟伦以前却从来无人以该论证赤裸裸的逻辑纯洁性来阐述这个论证。在获得纯洁性的同时它失掉了似真性。”^⑤这种用理性来论证信仰、用形式逻辑来论证教义的风气自安瑟伦首开先河之后,在经院哲学中发展

为一股汹涌澎湃的浪潮，完全无意识地把信仰的圣殿冲得四分五裂。

安瑟伦的上帝存在的本体论证明在中世纪神学中的重要意义在于，它构成了从以柏拉图的神秘主义信仰为特征的早期神学（教父派）向以亚里士多德的理性主义逻辑论证为特征的后期神学（经院哲学）过渡的中介环节。在他以前，神学建立在超理性的纯粹信仰之上；在他之后，神学开始寻求哲学论证。信仰在得到理性论证的同时不可避免地发生了自身异化，理性及逻辑的勃兴和发展同时也就是信仰的衰落和基督教精神的沦丧。鉴于安瑟伦在基督教神学发展中的这种承先启后的重要地位，他被后来的哲学家们称为“最后一个教父和第一个经院哲学家。”

二、信仰内容的形式化

十字军东征以后，在西方失传已久的亚里士多德著作的希腊文本和阿拉伯文译本重新流归西方，西方教会中的神学家们惊讶地发现亚里士多德的哲学和形而上学体系竟是如此地博大精深，远非柏拉图主义所能相比。以前西方神学家只是承袭了亚里士多德的逻辑学，现在他们开始研究和接受亚里士多德的哲学和形而上学。于是亚里士多德的许多哲学术语如“实体”、“偶性”等概念日益渗透进基督教神学。信仰本来是超形式的，它无须一种定在形式，然而在亚里士多德哲学的诱惑下，它却执着地寻觅着形式，甚至不惜丧失本质。在经院哲学中，尤其是在实在论者那里，理性的形式被空前地加强了，而信仰本身却变得黯然失色、名存实亡。信仰被理性所代替，信仰变成了对理性的信仰。实在论者本想把理性当作信仰的奴婢，然而结果却使理性成为真正有实力的权威，信仰反而隐退到幕后，成为一名默默无闻的观众，观赏着理性穿着它的袈裟表演另一出戏。经院哲学意味着中世纪哲学的勃兴，同时也意味着中世纪神学的衰落。然而，中世纪哲学又始终披着神学的外衣，它关心的问题常常被强行地与神学的教义联系在一起，从而使这些问题失去了独立的意义，成为神学的附庸。这样一来，经院哲学就成为一种典型的形式哲学，一种煞有介事的、空洞无聊的形式论证。因此，哲学的勃兴只是一种徒具其表的虚假的勃兴，而神学的衰落倒是一种名副其实的衰落。

用理性来论证纯属信仰的神学教义，其结果只能是一种空泛的形式主义，这种形式主义典型地表现在被强拽进神学体系内的亚里士多德的形式逻辑中。逻辑学在经院哲学中获得了形式上的发展，空洞无物的抽象概念充斥于神学论证过程。论证的目的是为信仰提供理性支持，然而论证据以展开的前提仍然是信仰。因而经院哲学就陷入一种恶性的循环论证中，“为了灵明世界的利益在抽象概念中绕圈子。”

托马斯·阿奎那的上帝存在的五个证明深受亚里士多德形而上学的影响，在他的巨著《神学大全》中，他提出论据如下：（1）世界上万物的运动均由他物推动，因而在一切事物之后必有一个最终的存在，它本身是不被推动的，但它却推动其他事物。这个不动的推动者就是上帝。（2）世界上每一事物作为一个结果，必有一个原因，因而在一切他因的事物之前必有一个自因的存在，它的原因在于它自身，同时又构成了万物存在的“第一原因”。这个“第一原因”就是上帝。（3）世界上一切个别的存在都是偶然的和可能的，它必然以某种绝对必然的存在为其终极的根据，这个绝对必然的存在就是上帝。（4）世界上的事物都具有程度不同的完善性，这种有缺陷的完善性所构成的序列必定以某种至善至美的存在为其顶点。这种至善至美的存在就是上帝。（5）我们发现许多无生物都在完成一个目的，这个目的必定外在于这些无生物，因为只有生物才能有内在目的。为这些无生物制定目的、并使整个世界具有一种合目的性的必为一最高智慧，这个最高智慧就是上帝^⑥。

在阿奎那的五个证明中，前四个证明被称为上帝存在的宇宙论证明，它们都建立在一种假设之上，即“没有首项的级数是不可能的。”为了避免无穷上溯，阿奎那确信世界的序列必有一渊源或起点，这起点就是“不动的推动者”、“第一原因”、“绝对必然的存在”和“至善至美的存在”。这是第一步，这一步实际上根本就无需通过什么证明，因为它仅仅出于一种确信。第二步他又把这些起点说成是上帝，这同样也是出于一种确信，而不是出于什么理性证明。关于以级数形式存在的事物序列（如时间、因果序列、施动和受动序列等等）是否必有一个首项的问题，理性是无法提供令人满意的答复的。罗素曾举了以负一为末项的负整数级数没有首项为例子来驳斥阿奎那关于事物序列必有一个首项存在的假定，这一类的例子还可以列举许多。但是

人类现有的理性水平同样也不能确切地证明事物序列的无限性。因此对于实存的事物序列是否有起点的问题,只能归于确信,而这种确信与其说是建立在理性证明之上,不如说是建立在信仰之上。关于“不动的推动者”、“第一原因”、“绝对必然的存在”、“至善至美的存在”这些信念,理性并不能提供什么有力的论证。人们关于事物序列有无起点的信念是源自于经验,发自于信仰,至少到目前为止,理性还不能提供一个被人们普遍接受的标准性答案。因此阿奎那的证明只是徒劳地煞费苦心,他企图用理性来论证这些信念,然而当他把这些信念当作结论得出时,他所依凭的并不是理性,而仍然是信仰,因为这些信念在论证之前就已在他们心中被确信了。阿奎那并不是在探求结论,而是想通过理性来论证结论,结论在事先已被确定为不可动摇的,因而理性论证就显得形式化和滑稽可笑了。罗素对这一点看得很清楚,他评论道:“阿奎那没有什么真正的哲学精神。他不象柏拉图笔下的苏格拉底那样,始终不懈地追逐着议论。他并不是在探究那些事先不能预知结论的问题。他在还没有开始哲学思索以前,早已知道了这个真理;这也就是在天主教信仰中所公布的真理。若是他能为一信仰的某些部分找到些明显的合理的论证,那就更好,倘若找不到,他只有求助于启示。给预先下的结论去找论据,不是哲学,而是一种诡辩。”⁷

退而言之,即使我们确信事物序列必有一首项,我们也并非必然地把这个首项等同于天主教的那个上帝。实际上哲学中的一切形而上学的存在或本体都可以被理解为某种上帝,如柏拉图的理念、黑格尔的绝对精神、德谟克利特的原子甚而唯物主义的抽象意义上的物质,但它们并不同于天主教中的那个上帝,那个耶和華。截至近代为止,几乎所有的哲学家都把某种本体当作世界事物的“第一原因”、“终极动力”和“绝对必然的存在”,但是他们并不是天主教的圣徒。因此把这个首项当作上帝耶和華,同样也是一种形而上学的确信、一种超越理性的信仰。就这一点而言,阿奎那与那些热衷于形而上学的哲学家们并无根本的区别。形而上学是哲学的灵,而形而上学严格地说来产生于确信或信仰。

由此可见,每当阿奎那援引理性论证时,他的前提总是信仰,而他要达到的结论也是另一个事先确定的信仰,这种介乎于两个信仰之间的理性论证当然只能流于空洞的形式主义。

三、神学信条的感性化

理性的逻辑推理方法在托马斯·阿奎那那里成为一种系统化的论证方法,但是阿奎那毕竟还是感到有许多神学信条是无法用逻辑方法来推论的,例如三位一体、道成肉身和最后审判等等,他把这些不能被理性论证的信条与那些能够被理性论证的信条(例如上帝存在、灵魂不死等)区分开来,作为一种更高的真理。这种真理只有靠启示才能领悟。在理性的真理和启示的真理之间作出区别表明阿奎那在使用理性论证时还比较谨慎,他并没有把逻辑滥用于一切信仰的教义中。在他之后,逻辑论证之风开始无限地泛滥开来,使得一切信仰的内容都沦丧于空洞的论证形式之中。而且随着理性论证的泛滥,感性的直观也出现了,神学家们不仅要在逻辑中证实神学教义,而且要在感性中直观这些教义,把形而上学的对象加以经验的曲解,从而产生出许多荒诞不经的问题。黑格尔就此评论道:某些经院哲学家“不仅把一切可能的理智的形式关系带进教会的教义,而且又把这种自身灵明的对象、理智的表象和宗教的观念(教条和幻想)表述为直接地感性的现实的东西,并把它们拉下到完全感性关系的外在性,而且按照这些感性关系予以系统考察。诚然,精神的东西原来是基础;不过由于首先从那样的外在性去了解,他们已同时把精神的东西弄成某种完全非精神性的东西了。因此人们可以说,他们一方面深刻地研究了教会教义,另一方面他们又通过极其不适当的外在的关系把教义世俗化了。于是在这里我们看见了那种最坏意义下的世俗性。”^⑧

这种把教义加以世俗化和感性化的倾向而产生出来的种种无聊的问题,表明基督教神学已经堕落到何等地步,如经院哲学家们喋喋不休地争执的一个问题是:“亚当和夏娃有没有肚脐眼?”亚当和夏娃不是由人所生,而是上帝所创造,既然他们出生未经分娩,就不应该有肚脐眼(因为上帝从不创造任何没有用处的东西)。但是如果亚当、夏娃没有肚脐,他们的子孙为什么会有肚脐呢?诸如此类的问题真是数不胜数;又如天堂里的玫瑰花是否有刺?上帝能否创造一块连他自己也举不起来的大石头?一个针尖上能站多少个天使?死去的人将在什么年岁上复活?复活时相貌如何?体格如何?胖子是否仍为胖子?瘦子是否仍为瘦子?男女的

区别在复活后是否继续存在？那些在今生脱落了指甲和须发的人在复活后是否会重新长出指甲与须发来？在创世以前，上帝在哪里？上帝是否能够知道比他所知道的更多的东西？天使们被创造出来后呆在什么地方？此外还有更为荒唐的问题，如“亚当是在多大年龄被创造的？为什么夏娃是从男人的肋骨里面而不是从男人身上别的部位中取出来的？为什么夏娃之被取出是在人睡着的时候而不是在人醒着的时候？为什么那些最初的人在天堂之中没有男女交媾？如果人们不曾犯罪，他们如何会繁殖起来？在天堂中婴孩诞生下来肢体是否得到充分发育、器官是否得到充分使用？为什么只是圣子，而不是圣父或圣灵变成了人？”“上帝是否也可能具有女人的形象？”^⑧爱拉斯谟在他的《愚蠢赞》中讽刺道：“基督是否有生几个儿子的可能？象这样的话是否可能：作为圣父的上帝是否恨他的儿子？上帝是否可以被假定为妇人？上帝是否可以变成魔鬼？上帝是否也可以显现为驴子或南瓜的形象？在什么方式下南瓜会说教，会创造奇迹呢？如何可以被钉在十字架上呢？”^⑨

神学教义作为信仰对象本是超理性和超经验的，更不能通过感性来加以直观和描述。当人们说上帝创世或基督死而复活时，他们只是表述了一种超理解的信仰。如果硬要追问这些信仰的细节，信仰就将成为滑稽可笑的。信仰之为信仰，一个显著的特征就在于它所具有的不可深究性和朦胧性。如果信仰也具有了精确性，那么它就不再是信仰，而是成为科学了。经院哲学家们想用理性的形式来限定这些宗教信条，就必然地要把这些束缚于理性形式中的信条置于外在的感性关系中来直观。在理性的论证中，宗教信条丧失了其似真性的内容，成为空洞而枯燥的形式；而在感性的直观中，宗教信条则成为完全世俗化的东西，任凭基于日常经验之上的想象随意揉捏摆弄，也必然引出了一系列令人啼笑皆非的荒唐问题和结论。黑格尔对此愤怒地说道：“这种理智的野蛮作风乃是完全无理性的。看起来这就有点象给猪的颈上戴上一条金项链。基督教的理念乃是太一，高贵的亚里士多德的哲学也是如此；两者都已遭到极度的污蔑。基督徒亵渎他们的精神理念竟然到了这样的地步。”^⑩

纵观整个中世纪基督教神学的发展，我们看到信仰如何由于理性的论证而走向形式化，最终在感性关系中被扭曲得面目全非。这是基督教神学的深刻的自我异化过程，在这个过程中，内容完全沦丧于形式之中。具有超越倾向的基督教精神全然被非精神地加以处理了，形而上学被拽入了经验的泥淖中，关于上帝的庄严肃穆的故事演成了一场具有讽刺意味的滑稽剧。天真质朴的基督教神学在理性这条蛇的引诱下无可挽回地堕落了，丧失了纯粹信仰的安宁恬静的乐园，一直到宗教改革运动以后，基督教神学的困窘才在“因信称义”等新教教义中得到解脱，神学信条才复归纯粹信仰的领域。

注 释：

- ①③ 安瑟伦：《上帝存在论》，载《中世纪基督教思想家文选》，金陵神学院托事部、基督教辅侨出版社1962年版，第181、182—183页。
- ②④⑧⑨⑪ 黑格尔：《哲学史讲演录》第三卷，商务印书馆1959年版，第290、279—287、314—315、316—317、318页。
- ⑤⑦ 罗素：《西方哲学史》上卷，商务印书馆1963年版，第510、562页。
- ⑥ 参见陈修斋、杨祖陶：《欧洲哲学史稿》，湖北人民出版社1987年版，第180—181页。
- ⑩ 布鲁克尔：《批评的哲学史》第三册，第878页，转引自黑格尔：《哲学史讲演录》第三卷，第317—318页。

（责任编辑 严 真）