

恩典与自由

——康德道德宗教与人文主体性的现代困境

尤 西 林

内容提要 康德在人文主体性极限处所陷入的“恩典—自由”矛盾,以及康德将神性的无限性时间意义人文化为向善的“历史”的人文主义立场,深远地制约着现代性思想。这一矛盾标示着人文主体性与基督教神学有其现代性源初关联。两者必须相互关联地成为反思对象。这一结论对于批判人文中心主义这一当代重大课题具有方法论意义。巴特危机期以神反人却难免人文主体性定势的困境表明,在近代主—客二元论或人—神矛盾格局内颠倒立场不是出路。现代三位一体神学与海德格尔式多重关系多重角度的非中心新格局,以及非自我单极主体的受动——能动——对话性意向言行方式,才有助于开启21世纪可能的新人文主义方向。

关键词 恩典—自由 现代性 人文主体性 受动性

作者尤西林,陕西师大文学院教授、清华大学道德与宗教研究中心兼职研究员。

一、基督信仰与人文主体性的关系是基督宗教现代性的核心问题

当我们思考基督宗教与21世纪关系时,首先须要做出两组区分:

1)基督宗教与基督信仰:同一切宗教一样,基督宗教是涵括教义、修持、机构于一体的基督信仰团体。然而,中世纪的政教合一把基督宗教与世界的关系突出为世俗世界之内的一种关系,即作为两类社会势力的基督教会与王权社会的关系,等等。1517年新教改革以来的现代进程,则使基督宗教与世界的关系归约为基督信仰与现代社会的关系,亦即与现代出现的世界观相关的个体精神范畴问题;

2)现代化与现代性:现代化属于社会经济政治诸制度范畴,现代性属于精神心性及其结构,在现代它特别是以个体为基础的。

从而,基督宗教与现代(包括所展望的21世纪)关系,可有内在的现代性与外在的现代化两个方面。基督宗教主要依托基督信仰在类似“信念伦理”(M·韦伯:Ethics of conviction)的现代性领域中保持现代形态。在政教分离的现代社会,基督信仰可以、也应当介入现代化社会进程,但无权直接进入社会制度运作。20世纪后半叶基督教思想由个体内省向社会实践的积

极转变,诸如解放神学、生态神学与女权主义神学,之所以不同于中古十字军或现代原教旨主义运动,其现代正当性与合法性,正在于它们已转化为现代社会公共制度话语(民主、公平、人道等),而并非宗教信仰公共社会制度化(政教合一)的僭妄诉求。当然,反过来看,现代化社会制度变迁所产生的社会问题及其超越性需要,也正是激活与维系基督信仰现代生命的基础前提。从而,以基督信仰为中心的人文学科的现代神学与以基督教社会思潮运动为对象的社会科学之间的结合及转化便愈加重要了。

本文关注的是基督信仰与作为现代性主流精神的人文主体性的关系,这也是基督宗教现代性的核心问题。

基督信仰曾是启动与哺育人文主体性最重要的现代性资源:末日救赎观将古代自然经济的循环时间“弄直”为走向“未来”的线型时间的启蒙进步主义历史观;以“原罪”与被造物身份而在上帝面前人人平等,由此摧毁古代奴隶制阶级观念,而为自然法民主契约与商品经济交换的公平观念提供先验前提:救赎信仰既转化为积累资本、扩大再生产的新教伦理,又燃起殖民拓疆、发现锡安“新世界”的全球市场狂热……;其中,基督信仰所奠定的人类中心宇宙观,对于现代性的人文主体性具有关键的前提意义。

然而,现代性发展的历史却使依托基督信仰的人文主体性愈渐独立自由并返转否弃信仰(“杀死上帝”)。人文主体性的人类自我中心主义终因两次世界大战、生态危机诸现代化危机以及虚无主义诸现代性危机而被根本反省^①。迄至今日 21 世纪,这一反省仍是现代性中心课题。基督信仰与人文主体性的上述关系演化史,使之在人文主体性现代反省中具有特殊的意义。它不仅是基督宗教现代性的核心,也是人文主体性自身演化的重要结构线索。

这一关系结构的现代形态莫基于康德道德神学。

二、康德道德神学的两个方向:人文主体性僭越与限定

人文主体性确立于启蒙时代。启蒙运动的神学前提乃是人与上帝的分离。康德既是这一分离的完成人,又是这一分离终极限度的标志。因此,基督信仰与人文主体性的现代性纠缠及其分梳走向在康德道德神学(Moral theologie)中有其源初而单纯的形态显示。

哈贝马斯视社会领域及其文化形态(认知、规范、情感)的分化性为现代性的首要特性。社会制度与生活世界现代性变化的三项代表乃是社会领域分化、神话世界观解体与形式化制度规范之正当优先于特定实质内容的善;而这三方面均以剥离或黜退宗教为前提。费洛伦查(F·S·Fiorenza)在述评上述观点时,批评了哈贝马斯囿于启蒙人文主体性的凝滞静态的传统宗教观念。他对应地列出了宗教与神学三项现代性演化:1)宗教信仰已逐渐独立于宇宙世界观;2)现代宗教信仰建立在个人信念而非权威基础上;3)宗教信仰所蕴含的人类学和伦理内容得到阐明^②。

上述哈贝马斯人文主体性立场的世俗社会现代性分化观与费洛伦查基督立场的宗教神学现代性演化观,其基本理论构架均已由康德阐明。

康德哲学关于人文主体性根本特性理性(Vernunft)的批判,不仅系统地表明了人文主体理性知、意、情三域的区分与关联,而且标示了人文主体理性最高努力可能达到的极限。康德

^① 20 世纪 60 年代可作为这一历史性转折期。罗马俱乐部报告书《增长的极限》(1962)与同时期显性化的后现代主义思潮分别从现代化与现代性角度共同指向对人文主体性的批判。

^② Francis Schüssler Fiorenza:《教会社群作为“话语伦理”的制度基础》,香港《二十一世纪》总第 30 期(1995 年)。

道德神学同时论证了人文主体性的最高尊严与对理性限度内上帝的现代性需要。康德从而不仅是人文主体性哲学的奠基人,也是现代基督教思想最为深远的影响者。

因此,尽管康德的道德神学不是神学道德或宗教道德,而是以人文主体性道德为立场的宗教—伦理,但基督信仰毕竟在人文主体性结构中有其不可或缺的功能位置,康德道德神学从而包含着人文主体性的僭越与限定两个相反方向。但是,现代性历史潮流及其现代主义意识形态却掩盖了康德道德神学的矛盾结构,而将康德一元化为人文主体性标本。

然而,在反省人文主体性自我中心弊害成为现代性批判中心课题的今天,梳理康德道德神学内在矛盾、乃至在信仰与自由之间重新施行一场康德式批判划界,却是必要的一步。

三、恩典与自由:康德道德神学的核心矛盾

由于科学知识以放弃古代巫术与自然哲学本体论的消极防戒为立场,因而知性自发地追求终极原因与根据,由此引向的上帝幻像在认识论中并非不可或缺,但实践理性的伦理性质却要求以终极性绝对性的价值本体论立身,这一本体论地位要求虽然限定于道德价值论范围而不得扩向知识论,却同样迫使实践理性在道德价值论领域实行本体论的统一综合,那就是:自由王国的德行必须配享自然王国的幸福,此即圆善。

价值论圆善的先验综合性质与知识论的先验综合判断重要区别在于,后者只是纯逻辑性的,前者却以其逻辑之外的道德价值本体地位而与现代性宗教的伦理性质天然合一。实践理性的先验综合在此便成为不仅全知(那是认识论的)而且至善与全能(那是自由之德配享自然之福的超人类性)的上帝的存在论的公设保证。

圆善的上述先验综合尚系于逻辑,一旦深入实质内容性对象,逻辑公设性上帝便愈加获得实质信仰性质。圆善目标依靠生存论的个人无限向善的德行努力,但是,不仅作为客体目标的圆善的无限间距需要超出个体有限生存期的无限性时间延续为条件,作为追求圆善的向善修德的主体性前提本身也是一无限性目标:纯善的本体条件是自由,但批判哲学一旦逾越形式性批判方法而面向实质内容性人性,纯洁的自由便即区分为向善向善相反的两种自由。从而,获得向善自由主体性条件本身也是一无穷尽扬善弃恶的主体修行过程,它同样要求无限性时间条件。不朽(以及圣灵)与上帝由此而成为实现圆善的主客观前提根据。

然而,上述圆善主客观结构的主体性一环仍在人文主体性的自由手中:无论扬善弃恶的主体性修行或德行日进无息以求客观圆善至福王国,都以人性向善的自由为第一前提。人性自由之善恶两性在此仍由善的人文主体自由一性支配。

直至《单纯理性限度内的宗教》第一章,康德才从动机(意向)根基起点正视讨论了自由善恶二性的同等可能性。康德人文主体性的道德价值性质在此才遇到了真正实质性的挑战:如果人性向善向善均取决于人的自由,自由便失去了纯善的价值本体论地位而不得再僭越地以至善自居独尊。这意味着道德价值本体亦即人文理性最根本的地位受到挑战。

在反复犹豫之后,康德做出了一个接近二元论的回答:人性弃恶向善的选择,既是人文主体自由的决定,又是上帝的恩典:在人性善恶取向的选择斗争中,上帝的恩赐(神助)使人性的天平转向了善。康德同意卢梭的历史神—哲学命题,“大自然的历史是由善而开始的,因为它是上帝的创作;自由的历史则是由恶而开始的,因为它是人的创作。”^①因而,不仅是个体的恶

① 康德:《历史理性批判文集》,何兆武译,商务印书馆1991年版,第68页。

人改过向善、而且全人类重新向善的转变^①，都是比自发性纯善更为普遍的事实。援引人文主体性动机之外的恩典从而更形必要。但上帝的恩典神助与德福统一的圆善同样是基于人文主体性德行实践的配享，放弃人文德行而倚赖上帝神助的邀恩，恰恰是人与上帝共同厌恶的不道德恶行。康德并未放弃人文自由的根本立场。

人文之自由与上帝之恩典就如此缠绕往复地结成一种道德性神学的硬核结构。人文主体性自由在反省到自身根基的性恶限时，终于实质(而非仅仅逻辑)地与上帝发生关联。

四、康德道德神学的人文主义导向立场与人文自由的神化趋向

恩典与自由的关系，在基督教神学中是伴随现代性人文主体意识抬头(即发生)的传统悠久的课题。自古代佩拉基主义(Pelagius)与奥古斯丁著名的论争以来，复历经新教改革路德与爱拉斯谟(D. Erasmus)争论，这一关系穷尽了三种可能的逻辑关系模态，并不断重复这些关系模态：1)以人文主体性自由为基点的获救观；2)以恩典信仰为基点的获救观；3)恩典与自由相统一为基点的获救观。纯以自由为基点，有扩张为人文自我中心的危险。单靠信仰恩典，又有预定论(对于人文主义而言即为宿命论)之弊。两者相统一无疑是正确的方向，但如何统一、又以何者为统一主导，却是在不同时代不同形势下无法一概而定的问题。

不管怎样，恩典信仰对于基督教神学是本位性观念，而对于经过启蒙理性洗礼的现代人文主义来说，接受恩典信仰，却是逆历史潮流的观念。作为启蒙理性的总结人，康德已非神学立场，而是从人文主义自身发展的内在需要重新关注恩典信仰的人文主义正当性，这是恩典与自由这一课题在康德处不同于基督教神学传统论题的现代意义所在。这一课题的意义不仅是对现代人文主义自身的批判划界而言，也是对基于与现代性主流话语的人文主义颀颀、对话才参与现代性精神的基督教神学而言。

康德哲学的现代性奠基地位，使康德道德神学对恩典与自由关系的处理方向，不仅重大地制约影响着现代人文主义的发展方向，也重大地影响了现代基督教思想发展方向。

康德的立场与取向最终是人文主义的：

1. 最高(绝对性)价值纯善只以人文主体性道德法则为尺度，而不涉上帝；

2. 作为价值本体论，实践理性批判先验综合的目的与对象是圆善，圆善包含的主客体结构中虽然以上帝为必要条件，但在不朽、自由与上帝三公设中，自由是中心。自由只与道德法则构成本体论层面关系：自由是道德法则的存在理由，道德法则是自由的认识理由^②；

3. 先验性批判哲学只对理性自身考察(批判)，而不研究经验对象。这使人文本体的自由与道德法则能够思辨地孤立自足。自由在本体论层面不考虑经验现象的所谓“心理学自由”、也不判断经验人性的善恶。只是当对经验界幸福与自由界德性综合统一的圆善结构要求考察德行主体条件时，自由与自由的经验运用才暴露出重大的差别，由此才承认自由本体的经验运用须以扬善弃恶为前提。然而，善作为先天本性之禀赋却比恶之任性倾向更为源初，这意味着康德持有人性本善信念；而在否认原罪之后，人性恶已是人文主体自我中心观最重要的限定，因而即使是客观效果上对性恶的不足估计，也会直接导致强化人文自我中心观；

4. 康德因而在恩典与自由之间再三重申其人文主体性自由立场：“从蒙恩前进到德性并不

^① 参阅康德：《单纯理性限度内的宗教》第一章总附释。

^② 参阅《实践理性批判·序》。

是正确的道路,正确的道路毋宁说是从德性前进到蒙恩。”《单纯理性限度内的宗教》以此语终结全书。蒙恩被明确地消极化并归结于道德主体的配享:“对一位主宰者关于分配一种善的旨意,子民除了(道德上的)接受的能力之外,别无所有,这旨意就叫做神恩。”^①与神恩之消极性相对,自由被一再归结为唯一的基点:“最高的智慧对理性存在物的统治和治理,却是按照他们的自由的原则对待他们的。”^②“凡是本性在我们里面不能造成的,只在我们尽可能地运用我们的本性(即我们自己的力量),神恩将会造成它。此外,我们对这个理念就不能做任何别的利用了”^③。此即谋事在人,成事在天。后者在此仅是人文主体心安理得的一种信念。“而为了配得上天的帮助,这里也只有(也不可能有什么别的东西)认真地努力地尽可能改善自己的道德性质,由此使自己易于接受本来不为自己所支配的、使这些道德性质完全符合上帝的喜悦方面的完善,因为他所期待的那种上帝的帮助自身,本来就仅仅是以他的道德性为目的的。”^④恩典被道德化,上帝也被人文化了;

5. 因此,当康德一再强调,如果理性坚守在其限度之内,神恩作用就不会被纳入理性的准则,是在拒绝神性入主人性;但所谓“理性限度内的宗教”或以人文主体性自由为基点的恩典及道德性的上帝,却是相反地以人性涵摄神性。康德哲学的哥白尼革命,不仅仅是颠倒宗教时代人文对于上帝的从属地位关系,而且进一步地含有人文神学化倾向;

6. 康德神化的人文主体性并非其道德神学的特有立场,而在其人文主体性基本属性的理性中,已含有神学趋向。康德区分理性与知性,使其理性在涵摄现代科技文明逻辑骨干的知性同时极富超越性张力,它不仅以道德价值的实践理性承担起传统上帝信仰,而且可兼容现代及后现代“感性—知性”二分框架外的非理性;从而不仅可是诗意的,而且可沟通神性^⑤。

康德批判哲学以划界亦即神人相分为特色。但区分中又有统合。实践理性批判与理论理性的认识论批判相反,把人文主体性道德价值抬高到涵摄上帝信仰的至高地位,为现代性人文主体的僭越提供了合法性论证。康德的道德神学为人类自我中心立场的现代神人同一观开辟了道路。

五、历史理性取代神佑恩典:向善的时间进程

实践理性批判毕竟还给上帝保留了逻辑的乃至实质信仰的位置。其中无可逾越的限定,除与自由内在关联的人性恶外,最重要的即是人的个体生命时间的有限性。上帝之公设,作为“取代了无限向前迫近的这个系列之整体的那个意念,只是弥补了与一种存在物在时间中的存在根本不可分的那种缺陷。”^⑥在一定程度上,上帝正是无限性的时间。

然而,在犹太人弥赛亚盼望与罗马帝国及其希腊化相结合基础上,一场世界规模的基督教运动,不仅仅把上帝之国即将来临(“近了”)的迫切感与超越现在时刻报应观的无限性时间有机结合统一(这有机统一攸关基督教根本生命力)起来,而且形成了与古代循环时间不同的矢量时间观。以基督复活的千年至福王国为目的的新时间意义,是现代性的历史观原型^⑦。

基督信仰从而不仅仅是弥补有限人生的无限性时间观,而且是直线进步的充满意义的现

①②③④ 康德:《单纯理性限度内的宗教》,李秋零等译,香港汉语基督教文化研究所1997年版,第74、78、199、52页。

⑤ 参阅拙文:《康德理性及其现代失落》,载《德国哲学》第8集,北京大学出版社1990年版。

⑥ 康德:《单纯理性限度内的宗教》,第66页。详参拙文《圆善与时间》。

⑦ 参阅 Hans Robert Jauss: *Toward an Aesthetics of Reception* 关于“Modernity”的辞源学考据研究。

代性历史观。从奥古斯丁《上帝之城》的历史神学,中经约阿希姆(Joachim)、波舒埃(Bossuet)的世界历史观过渡,到伏尔泰启蒙时代,人文主义的历史哲学终于在“无限性的时间”意义域取代了上帝救赎史。这是上帝信仰最宏大的也是最隐蔽(最深沉)的背景。以“历史”置换“天意”成为人文主义战胜基督信仰战略性的一役。

以人文主义的无限性时间意义——“历史”,取代上帝在实践理性批判中尚存的公设位置,是康德道德神学定尊于人文主义的最后的也是决定性的环节。

在完成其先验哲学的批判期的中后期,康德已开始其历史哲学思考。在“历史理性批判”名称下的一系列论文,不仅是理性(Vernunft)对“无限性的时间”意义域的大规模入侵,而且作为《实践理性批判》(1788)、《单纯理性限度内的宗教》(1793)之后的著作^①,其中也包含着康德对批判期道德神学之恩典—自由关系的人文主义立场的进一步强化。

与这一取向关系最为重要的是关于人性善恶的重新衡估,以及关于“普遍历史”进步性质的信念性论断。这两者紧密相关联。

启蒙运动的乐观进步主义从十八世纪上半叶进入其复杂的困境。恶的现象的凸显是造成困境的重要原因。如蒂利希(Paul Tillich)分析的,自然灾害之恶之于伏尔泰《老实人》,文明技艺进步与道德堕落因果联系之于卢梭返回自然,爱尔维修“自爱”(Self-love)快乐主义之于私人恶欲的合理性,均为此类代表^②。对恶的关注与解释,迫使直线进步的乐观主义历史哲学转向综合对立项位的历史辩证法形态。但这种综合自始即可有神性与人文不同的基点。莱布尼茨的神义论(theodicy)与曼德威尔(Bernard de Mandeville)视私人恶为社会公共善的观点均为此种对立的影响深远的代表。康德重申卢梭的历史神—哲学命题:自然史以善开端,因其为上帝创作;自由史以恶开端,因其属人性创作。其中包含有综合上述两种立场的复杂意思。在此,人性恶作为支配性现实被承认,但以上帝信仰(或可淡化为仅仅是名义)保证的包括人性母体(本性)在内的自然本体却是善的,后者既是《单纯理性限度内的宗教》“论重建向善的原初禀赋的力量”资源与根据,又隐含着个体恶欲终究将导致历史总体善功的信念。众所周知,这最后一点在后来的黑格尔哲学中扩展成为了理性辩证狡计的重要内容。在批判哲学的先验形式框架中,恶并不进入道德本体,而只是纯粹自由意志“憎恶能力”的对象。实践理性批判从先验性纯善向综合经验与先验的圆善的重心转移,使恶终于进入主体根基处,成为自由的(任性)运用的一种类型。由此至《单纯理性限度内的宗教》,对恶的研究在康德道德神学中的地位愈来愈重要。与之相关,善的根据也相应地向上帝信仰靠近;人性之善从纯基于自由之纯善转向对神子耶稣的依托,乃至承认,作为人性善之原型,祂已并非源于自由意志—道德法则的人文意向,而是“从天国降临到我们这里来的”^③。康德人文主体的受动性意向(详后)在此达到了其道德神学的顶点。这也是康德道德神学信仰性最强(人文主体性最弱化)的部分。这基于人性有限性特别是恶的限定。因此,利文斯顿(James C. Livingston)对此予以高度评价:“尽管康德未曾解决恩典与自由的矛盾,论述人性根本的恶的《宗教》第1卷,仍然是整部著作中最有创见和最有勇气的一部分。”^④但如前所述,康德即使在承认人性恶之限定时也在根本上未放

① 《万物的终结》(1794)、《永久和平论》(1795)、《重提这个问题:人类是在不断朝着改善前进吗?》(1797)等。

② 参阅 P. Tillich,《基督教思想史》,尹大贻译,香港汉语基督教文化研究所 2000 年版,第 453—460 页。

③ 参阅《单纯理性限度内的宗教》第 58—60 页。

④ J. C. Livingston,《现代基督教思想》上卷,何光沪译,四川人民出版社 1999 年版,第 149 页。

弃人文自由的立场。

法国大革命不仅是康德历史理性批判最重要的对象,也是批判思想依据的阐释学处境立场。经验对象本不在批判哲学反思之列,但法国大革命作为历史性事件,却是区别于日常经验的本体性直观经验:1)法国大革命是典型的自由意志的要求与表现。反抗专制不义的平等博爱目标,是依据道德法则的纯粹自由意志与纯善的实践性体现;2)为实践与实现纯善自由而不惜牺牲感性个体生命这一“自爱”幸福论的最高价值,是理性与纯善自由意志必能战胜自私任性意欲之恶的本体直观体现。这不仅“表明了人类全体的一种特性以及同时(由于无私性)他们至少在秉赋上的一种道德性”^①,亦即人性本善,而且更为重要的是,“它揭示了人性中有一种趋向改善的秉赋和能量”^②;又由于这一经验现实并非个体局部与有限的时空现象,法国大革命的全民族全社会参与性,以及其精神上溯过去指向未来并激动整个现代文明的无限性趋势,使它上升到了历史(无限性时间意义)高度。因而法国大革命“是一种历史符号[回忆、指明预示的符号],并且从而能够表明人类整体的趋势”^③。“因此,这就不仅仅是一条善意的并在实践观点上是值得推荐的命题,而且还是一条尽管有各式各样的不信仰者,但在最严谨的理论上仍然可以成立的命题:即人类一直在朝着改善前进并且将继续向前。如果我们不仅是看到某一个民族可能发生的事,而且还看到大地上所有慢慢会参加到其中来的民族的广泛程度,于是这一命题就展示出一幅伸向无从预测的时间里去的远景”^④。这就是康德神往的“世界公民社会”。

康德就这样通过历史事件的本体直观,对人性恶的事实性经验做了历史哲学的善的综合;在这里,向善的历史事件已毋须上帝恩典神佑。

康德始终怀着启蒙进步的信念,对人类罪恶大地上哪怕瞬间闪耀过的善行亦极度敏感与热情关注:“人类史上的这一现象将永不被遗忘……”这些在生命最后年代写下的对人类向善的信念与期待文字至今还激动人心。然而,如果康德目睹或亲历过20世纪两次世界大战、集中营与原子弹轰炸这些同样具有历史规模与深度意义的人类罪恶事件,历史理性的人文主义信念是否可能依然不变?或许,它须要接受一场21世纪的重新划界与批判?

六、后康德人文主体性批判的困境:施莱尔马赫、巴特与海德格尔

如前所述,康德道德神学的恩典—自由结构对于现代人文主体性哲学与基督教思想具有双重影响,后康德思想的反应从而来自人文哲学与基督教神学不同立场。鉴于本文反省并限定人文中心主义的题旨,关于一种正当的现代信仰话语的探讨将作为关注中心。为此选择了施莱尔马赫(对现代基督教思想影响仅次于康德的人物)、巴特(“20世纪神学中的康德”)与海德格尔(20世纪反省批判人文主体性并奠定后现代性思维基础框架的主要哲学—思想家)三人为代表予以简扼述评。

施莱尔马赫放弃康德人文道德对于信仰的本体前提地位,而将信仰上帝的宗教定位于“无条件的依赖的情感”。康德道德自由既是先验的客观性质,又是主体的意向,对上帝的信仰是道德自由主体意向的衍生性结构。施莱尔马赫的改变不仅是将主体意向本身上升为本体,而且将主体意向方向从圆满实现自由完全相反地转变为彻底放弃自由(“绝对依赖”)。然而,在康德那里,道德自由的自律一方面与外在于自主性的他律相对,另一方面,又以对道德法则的敬重为特性;而敬重与幸福论自爱恰恰相反,是自我贬抑的:“某种东西的表象,作为我们意志

①②③④ 康德:《历史理性批判文集》,何兆武译,商务印书馆1991年版,第152、156、152、156页。

的决定根据,在我们的自我意识中贬损我们,那么这种东西在其是肯定的和决定根据的范围之内,自为地唤起对它的敬重。”^①因此,施莱尔马赫的“绝对依赖”性意向并未脱离他从宗教中所分离出去的道德。而且,正如在康德那里,意向完全切合于道德法则被视为有赖于人文主体自身修德日进的无限性神圣目标^②,施莱尔马赫委身上帝的主体绝对依赖性,实际上也同样要基于人文主体自身的克己修行才可企望。

这样,恩典信仰与人文自由的矛盾在施莱尔马赫那里并未统一;由于彼岸外在性上帝被内化于主体意向中,反倒特定角度下使这一矛盾更为紧张尖锐化了。

巴特的现代性在于,其危机神学是对两次世界大战与法西斯主义为代表的现代政教合一的极权主义的直接反应;但它更深刻地植根于反省批判现代人文主义的现代性悖论历史潮流中。此种背景迫使巴特以极端而鲜明的信仰立场出现。

巴特颠复了爱斯拉漠到康德以来由人走向上帝的人文主体性自由基点,而恢复了传统启示神学的上帝恩典本位立场:人对上帝的信仰(即使是毫无功利因素的纯粹信仰),并非人的主体性自由功德,而是上帝的恩赐;在人与上帝关系中,人不是主体,而是上帝启示恩赐的受动体^③。

上帝与人质别之绝对性再次突出:“如果我有某种‘体系’,那么这体系就是承认基尔克果提到的时间与永恒之间‘无限的本质区别’,坚持考察这种区别的负面意义和正面意义。‘上帝在天上,而你在地上’”^④。全部人文主义因素——从康德式道德修行、理性沉思到施莱尔马赫式意向直观和情感,在人→上帝方向下一律无效。人与上帝的关系只能是上帝→人方向的,对于人来说,只有仰承此恩典才有人的新生。恩典对于人文主义全部自以为是的正面价值首先是否定性的关系,而且这种否定性也不是人文自由—历史辩证法的功能环节,而是根本性的否定:“恩典不会成为这个人类的心理力量,不会成为这个自然的物理力量,不会成为这个世界的宇宙力量。……在此岸,它是并永远是负面的、隐秘的、不可见的,它宣告此在消亡、万物终结,从而震惊、扰乱、埋葬了此岸的一切。而在最重要那一天,上帝的创世词会使它变为嘹亮的‘是!’使它意味着拯救、安慰和建造,使内在的人随着外在的人的消亡而日日更新。”^⑤从而,在现代人文主体性思想代表康德的渊源关系中,巴特实质吸收肯定的是新康德主义马堡学派消极本体论的限定性(“不可知”)思想:“人类精神最原始和最高级的自我反思将不断地在‘绝望的谦恭’和‘理性的自嘲’(柯亨)中洞察我们的局限性,眺望局限我们又扬弃我们的局限性的那一位。我们知道,上帝是我们不知道的那一位;而这‘不知道’正是我们知识的问题所在和本源所在。我们知道,上帝是我们所不是的位格;而正是这‘我们所不是’扬弃和证明了我们的位格。这一对上帝的认识,这一对我们的不自律、对我们的绝对他律性的认识,本身乃是自律的。”^⑥巴特攻击的却是张扬实践理性僭越信仰的新康德主义弗莱堡(西南)学派。巴特从而成为后康德现代性悖论两条路线中批判人文中心论重要的人物。前述康德用以涵摄“无限性时间”意义并替代天意的人文主义最高范畴“历史”,以及康德关于法国大革命人文崇高正义的本体直观,均被巴特斥归于自夸的“人义”:“历史是把戏,是一些人在精神和力量上对另一些人而言的所谓优越性的把戏,是披着权利和自由的意识形态这条虚伪外衣的生存竞争,是形形色

①② 康德:《实践理性批判》,韩水法中译本,商务印书馆1999年版,第81、134页。

③ Karl Barth:“首先,上帝的意志必须显现出来;然后才谈得上人的愿望。不过即使在这时,人的愿望是否满足实现仍属未定之天。愿望若与上帝的意志相联系,就必定会顺利地实现。”《〈罗马书〉释义》,魏育青译,香港汉语基督教文化研究所1998年版,第47页。

④⑤⑥ 《〈罗马书〉释义》,第17、135—136、63页。

色的人之义的新旧嬗替,三十年河东三十年河西——这些“义”一种比一种煞有介事,却一种比一种微不足道。上帝的审判庭标志着历史的终结。永恒的滴水比起受时间局限的万物的汪洋大海更有分量。用上帝的标准来衡量,人的优点长处丧失了崇高、严肃和影响力,变得只能相对而言了。人际冲突再高尚、再正义、再富于智慧精神,也不免……露出原形。沟壑高了,山丘平了,‘善恶之争’鸣金收兵。”“人的义不能以历史中的种种启示印象为荣,不能从中得到保障和安慰。”^①

上述反世俗人文(乃至反人类)主义的决绝划界,人们不仅可从巴特写作《〈罗马书〉释义》的20世纪头两个十年的“人类”表现——帝国主义世界大战、政党与教会走马灯似的“主义”变幻——获得同情理解,也完全可从其后的奥斯威辛集中营、文革血统残杀与以种种崇高人文名义施行的惨绝人寰的反人伦历史表现中得到印证。的确,如《约伯记》所象征的,当义人无辜受难而斩绝人间全部评理可能之后,在一个惩善扬恶的世界上若依然坚持行善,那所恃的最后的也是绝对的公义岂不是只能在上天吗?^②

但是,上帝绝对性的真理是否有权利轻视人类苦难乃至凌驾于人间善恶公义之上?难道前者不是相反地把后者涵摄在自身中吗? 如果不然,则巴特神学理应同正统主义神学一起接受生存论神学与哲学的批判指控。

巴特批判人文主义的普遍主义立场是特定的——基督信仰的。即使暂且不论这一点,若能拉开一定间距,在巴特决绝反人文主义的话语深层,却可发现与人文主义相仿的结构与姿势。不仅巴特关于恩典不是(人文)自由的绝对性与康德关于道德法则不是(不系于)经验的先验性极为相似,而且巴特关于上帝对于人的自在自由能动特性的全部言述,都与康德关于人对于上帝的自在自由能动特性的全部言述具有同样的结构。巴特接受了现代主—客分立前提性框架,并以倒置的形式强化着这一框架。因而可将巴特的上帝视为上帝名义下的人文主体性。就此而言,本文同意关于巴特的如下批评:“巴特的神学一再被当做主体性及其自律这一近代主题的一个变种。”^③潘能伯格指出,巴特对近代主体性的批评,是“从自律的人的主体性向唯一自律的上帝的主体性的转变中,借助于可以追溯到康德主体性哲学的材料实现的。在这里,巴特也没有简单地使人的主体性问题从自己的视野中消失,毋宁说他断言,上帝的主体性是建构人的主体性的条件。巴特在他的《〈罗马书〉释义》第二版及其‘危机神学’阶段就已经意识到,上帝不可以仅仅被想象为世界和人的对立面:‘如果上帝还是与另一物相对立的某物,例如一极或者对极,是与否,如果上帝不是完完全全自由的、独在的、优越的和胜利的,那祂就是非上帝,是这个世界的上帝’。”^④如潘氏所述,巴特先曾以“是”与“否”的辩证法(笔者注:类似佛教“双遣”)尝试摆脱主体性语言指称眼光下的直观捕取,以免(主体性地)歪曲上帝;后又“借助于三位一体学说,才避免了一直仍在对世界的依赖性中设想与世界有别的上帝,因为上帝作为父,首先不是在与世界的对立中,而是在与子的关系中被设想的,以至于上帝与世界的关系被扭转了,被理解为通过上帝三位一体的自我关联而可能的,在这一自我关联中预先形成的。”^⑤诚然,唯一位格的上帝观念与人的主体性可相互置换,与这相比,三位一体的上帝观将上帝不

① 《〈罗马书〉释义》,第104—105页。

② 参阅拙文:《德行不再许诺幸福:〈约伯记〉与古代报应观的终结》,载《China Study Journal》, Vol. 14, London: 1999, 香港《基督教文化评论》2000年秋季卷。

③④⑤ W. Pannenberg:《上帝的主体性与三位一体论》,李秋零中译文,载香港《基督教文化评论》1997年春季卷。

是理解为近现代主客二元对峙中主体性的一极,而是理解为多重结构的关系,的确有所不同。但是,这种以圣父为神性自我源初形态的三位一体上帝观,依然是自我主体性的统一。基督教神学与现代性的人文主体性由此表明了一种源初的关联。与巴特几乎同时期的海德格尔,前期与巴特相反地企图以人文自由涵摄上帝恩典。康德脱离时间的先验自我生存论地转换为时间中的本真自我。在 Dasein(寻求生存意义——Sein 的人,而非指所有的个人)本己的死亡意识中,个体人的时间有限性与死亡不确定性激起个体对有限生命无限性意义的追求意向,康德历史理性的无限性时间意义转化为 Dasein 内在的生存论结构机制。这种哲学人类学(胡塞尔的批评语)高度的人文主体性并未消除恩典与自由的结构关系,而只是在区别于施莱尔马赫心理意向的生存论行动意向中内化了这一结构关系。

海氏后期从 Dasein 基点转向 Sein 之自行显现,与巴特危机神学期的上帝的真理本位立场一致。但海氏天地神人四位一体的彼此内在又独立的“爱”的圆圈之舞,以及 Sein 在场又不在场的显隐一体,却比巴特的三位一体上帝观更加化解了主客二元对峙结构及其无可逃遁的主体性眼光。

巴特对人文主体性的否弃以特定的基督信仰立场为前提,而海德格尔却从个体人的日常生活世界中提出了一套普适性的人文主体性自我超越的话语、思维与行为方式。聆听(horchen)那不可见之“无”之“呼唤”(reufen)、语言让人说而非人使用语言、为 Sein 提供场所的是诗而不是与技术控制对应的主谓宾判断(操纵)事物的主体性话语,Sein 不是主体的对象,而毋宁是“无”……所有这些言、行、思之方式都是对“人”而言的,特别是针对人文主体性而言的,它们共同意向——信仰着在“Sein”指称下、使“人”获得意义的那显隐互动而逸出主体性指称一操作的不可名言“者”。“人”在这样的言、行、思中是谦逊受动性的,但又以特殊的 Dasein 身份承担牧守万物的受托人责任,因而又是非人类自我中心论的人文主体性自由生存者。

当然,无论是与恩典—自由结构相仿的 Sein-Dasein,或是 Sein 的本体论地位,都可感受到神性气息。海德格尔生存论哲学与基督教神学密切的互动关系因而也早已成为被关注的课题。

七、结 语

1. 康德在人文主体性极限处所陷人的“恩典—自由”矛盾是后康德现代性思想始终未能克服的矛盾。康德的人文主体性导向立场对现代人文自我中心主义造成的弊害难辞其咎。

2. 关注研究“恩典—自由”及其现代性演变,是 21 世纪基督教思想与人文主义共同的重大课题。“恩典—自由”矛盾结构难以消解,表明了人文主体性与基督信仰有其源初的现代性关联。两者必须相互关联地成为反省对象。在近代主—客体二元框架内采取二择一的单一反对立场既不可能取消极端神学也不可能否弃人文中心主义,而只能既是人文主体化的神学或神化的人文主体性,两者都只是神人未分的现代主体中心主义。

3. 与巴特式基督教正统主义神学立场相比,海德格尔关于人文主体性的改造更切合现代。康德的“恩典”观尚主要是逻辑性环节,缺乏意向性感知觉,更谈不到生存论的规定与实践。尤其是,从康德到巴特,现代人文自我中心的主体性眼光不仅支配着克服人文中心论的努力意向方式,甚至支配着上帝否定人文主义的神学话语。从而,探讨一种突破现代性主—客分立二元思维格局的多重关系性思想话语格局、以及一种非自我单板主体的受动性——接受性——对话性意向与言行方式的可能,成为突破人文主义现代性困境的重要工作,也开启了 21 世纪一种新人文主义的可能方向。

(责任编辑:任天)