

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

神義的憤怒與人義的激情——從洛維特-布魯門貝格論爭到古今靈知論糾紛

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	LAM, Jason T. S.
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-15 04:55:49
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/164402

神義的忿怒抑人義的激情¹

——從洛維特－布魯門貝格論爭到古今靈知論糾紛

林子淳

香港漢語基督教文化研究所研究員

上海同濟大學人文學院兼任教授

劍橋大學哲學博士

一、引言：現代性論爭與神學

洛維特(Karl Löwith)與布魯門貝格(Hans Blumenberg)之間關於現代性源起之經典論爭發生已達半世紀之久，²即使圍繞他們作品的母題而產生的各式討論曠日持久，以至三十年前《近代的正當性》(*Die Legitimität der Neuzeit*)之英譯本面世後仍激起巨大漣漪，³但筆者今天才選擇討論這場相關文獻已汗牛充棟的現代論爭，卻必須先說明自己用意的「正當性」。

這場德國現代論爭固然引發自二人之經典文本，洛維特之原著《世界歷史與救贖歷史》(*Meaning in History; Weltgeschichte und Heilsgeschehen*)篇幅雖然短小，⁴但卻意

1. 本文初稿部分內容曾發表於二〇一三年六月十八日於香港浸會大學舉行之中華神學人協會會議上，感謝與會者贈予的意見，尤其在修訂過程中與郭偉聯教授的討論。

2. 《近代的正當性》(*Die Legitimität der Neuzeit*)第一版雖於一九六六年始面世，但布魯門貝格針對世俗化範疇的批判卻早於一九六二年的第七屆德國哲學大會上提出。

3. Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt am Mainz: Suhrkamp, 1966, 1973, 1976); English translation by Robert M. Wallace, *The Legitimacy of the Modern Age* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1983).

4. Karl Löwith, *Meaning in History* (Chicago: University of Chicago Press, 1949); *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (Stuttgart: Kohlhammer, 1953).

味深長。本書早於十五年前已翻譯成漢語，⁵至今在國內仍以不同版本重刊，可見其重要性傳遞至今仍深深感受到。至於布魯門貝格的文本由一九六六年初版至今經歷幾番修訂，全書正文達七百頁之巨，可惜至今仍未見有漢語全譯本。然而據筆者的有限接觸，發現其中個別重要篇章，包括第一部分第八章「《政治的神學》及其續篇」、第二部分第一章「克服靈知派的失敗使其再生成為可能」，⁶以及英譯本的譯者導言已經出刊。後者的出現似乎與科學史的探究有所關聯，⁷但前二稿則與過去十多年來漢語學界（尤其中國大陸）關注的廣義上的靈知論和政治神學研究甚有淵源。由於筆者早前已有另稿處理政治神／哲學的課題，⁸因此本文的目的不僅在於向讀者重述這場舊日論爭，更欲重點地從中勾劃出其中有關靈知論的問題在學界中是如何引發出巨大的回響。

熟悉近代思想史討論的讀者，必然理解到西語學界對靈知的討論，並不囿限於一種古代宗教運動，乃引伸至現代的眾多學術領域。尤其在政治學上，沃格林（Eric Voegelin）可謂其中一個代表性人物，近年也深受漢語學界關注。⁹即或如此，漢語學界卻似乎沒有太多人去關注，布魯門貝格和沃格林思想皆深受約納斯（Hans Jonas）這位當代探究靈知主義的領軍人物所影響，而約納斯和洛維特同

5. 洛維特著，李秋零、田薇譯，《世界歷史與救贖歷史》（香港：漢語基督教文化研究所，1997）；下引文皆出自此版本。

6. 這本屬兩部分且間有其他文字的兩個章節，竟被合成一份撇去分章的文本〈施米特與近代的正當性〉，由吳增定與張憲分別譯出，載劉小楓編，《施米特與政治法學》（上海：華東師範大學出版社，2008），頁127-154。

7. 此譯文載北京大學科學史與科學哲學中心網頁（<http://hps.pku.edu.cn/2010/06/2967>，2013年6月11日登入）。

8. 林子淳，〈科際整合：漢語「神學」的終結？——對當前漢語神學發展軌跡的反思〉，載《道風：基督教文化評論》38（2013），頁33-64。

9. 沃格林的多篇重要論文已譯出並收入張新樟、劉景聯譯，《沒有約束的現代性》（上海：華東師範大學出版社，2007），而其多卷本的《政治觀念史稿》也陸續翻譯出刊。

又復為海德格爾的傑出門生。這種學術家族內的錯縱複雜關係本已值得梳理，而我們將從中發現，許多的關節討論同樣與現代性有着千絲萬縷的糾結。

再者，漢語基督教研究本就是在中國現代化背景下所產生的一種學術現象，故近年漢語學界所出現相關於靈知主義的許多討論，並伸延至政治神／哲學方面，也可說是自九十年代起發軔之神學反思的延續效應，其關注點仍與現代性有密切關聯。¹⁰我們將在探究過程中發現，「正義」或「歷史中的道義」，或許是讓一場由西方興起與宗教相關的討論漫延至東方，並深層次地引發思緒的一個因由。若這判斷是不錯的話，則可以解釋為甚麼洛維特和布魯門貝格這場論爭歷時半世紀並轉戰至英、漢語學界仍歷久不衰，更會藉靈知主義的糾結擴展至不同學術領域，因為參與者在其中所關注的，不單是超越五百載的現代性轉化問題，更指向着神聖價值之此世承擔的永恆問題。這種既包含超越又屬此世的重大生存議題，大概在二十一世紀及以後的東西方思想中也不會衰竭。

二、經典論爭重述及分析

洛維特的經典文本乃在上世紀四十年代末，當他流亡至美國於哈特福神學院（Hartford Theological Seminary）執教期間以英語寫成。可能由於英語非其母語，故原書標題「歷史中的意義」已與內容主線有所偏離，但其副題更是嚴重誤導地寫成「歷史哲學之神學意涵」（The Theological Implications of the Philosophy of History）。這作品本就不是傳統地講論神學，其用意應如後來德語版的副題所標示：「歷

10. 毋容諱言，這與劉小楓的個人研究興趣發展尤有關係，尤其洛維特和布魯門貝格的論爭主題直指歷史哲學，而被譯出有關靈知論和政治神學的篇章又收於劉氏所主編的著作中。但當這些課題傳開以後，一眾學人的研究範圍便遠超神學或現代性的關注。

史哲學的神學前設」(Die theologischen Voraussetzungen der Geschichts-philosophie)。因此本書的主要篇章乃是檢視十七世紀以來，歐洲近代許多重要思想家（包括波舒埃[Jacques-Bénigne Bossuet]、維科[Giambattista Vico]、伏爾泰、涂爾戈[Anne-Robert-Jacques Turgot]、孔多塞[Marquis de Condorcet]、孔德[Auguste Comte]、蒲魯東[Pierre-Joseph Proudhon]、黑格爾、馬克思、布克哈特[Jakob Burckhardt]）之歷史意識概要。洛維特指出，他們都確信歷史是一統一之前進歷程，背後顯出理性的規劃，並奔向一幸福之終極目標，故「進步」(progress)觀便成為了現代意識的重要標誌。然而洛維特卻認為這種歷史哲學並非在近數世紀才拔地而起的，早在中世紀晚期的歷史神學中已透現出類近的思維。因此洛維特在這批近世思想家之前接上了由《聖經》、奧羅修(Paulos Orosius)、奧古斯丁(Augustine of Hippo)和約阿希姆(Joachim of Fiore)的歷史神學觀念分析。

即使僅從這個佈局也不難看出，洛維特的用意是想指出近代世俗進步觀，以為人類憑自我能力可以創建美好的將來，以至帶來革命性轉化的觀念，根本上與基督教由超越上帝的突入與護理，帶來救贖歷史的神學觀念有內在親緣關係。約阿希姆的三代論歷史圖式早已預示着一種人意不可逆轉的前進流程，德國思想家如萊辛(G. E. Lessing)、孔德、費希特(J. G. Fichte)、謝林(F. W. J. Schelling)和黑格爾，以至受他們影響的俄裔學者克拉辛斯基(Zygmunt G. Krasinsky)、梅列日科夫斯基(Dmitri Mereschkovsky)等的思想架構，都在不同程度上烙上了他的印記。¹¹但約阿希姆思想本就源於對《新約聖經》及早期基督教終末觀的一種解讀，經由大公傳統建構起由無中創

11. 洛維特著，李秋零、田薇譯，《世界歷史與救贖歷史》，附錄一。

造至萬物復歸的巨大救贖歷史框架，並傳遞至中世紀。只是後來的啟蒙思想家卻將原來的天定終局置換成由人類自律所要求的幸福，把「外在」的神力干預轉化為此世「內在」的人力奮鬥。二者雖然皆着力於未來的期盼，洛維特卻以為這是一種「不正當」的轉變，因為現代進步論者把超越與世俗之二維分野取消掉，故此在本書一起首他便明說：「現代歷史哲學發源自《聖經》中對某種踐履的信仰，終結於終末論典範的世俗化。」¹²

或許是受到對戰時經驗的刺激和沉痛反思，在研究思想史的當代德國圈子中，這種對世俗化的看法由於針對在十九世紀達致高峰的進步觀念，雖然在細節上多有爭議，但在整體上幾近成為一代人約定俗成的共識：不單進步被看作為資產階級世俗化了的基督教天定終末觀，激進烏托邦式社會主義也是千禧年夢幻的變型，現代政治領袖則為世俗化了的神權君主，現代工作倫理則由基督教禁欲主義轉化而生。順着這種意識，當代德國漢學翹楚顧彬（Wolfgang Kubin）在年前竟也曾宣稱：

中國與世界市場和世界文化的聯結便意味着與西方歷史之世俗化的聯結。簡而言之，中國的「現代」——不論人們如何規定它——沒有基督教也是不可思議的。¹³

更有趣的是，顧彬在這句話之後的注腳裏，提及洛維特和布魯門貝格對他思考的影響。稍後，他甚至以為因為對人類角色的新觀念，應「將中國引入『現代世俗宗教史』」。

12. 同上，頁5。

13. 顧彬著，朱未名譯，〈「上帝病」——一人病——論中國和西方的不完美性問題〉，原載《道風：漢語神學學刊》6（1997），頁75-93；現引於重刊的版本，載顧彬、劉小楓等著，《基督教、儒教與現代中國革命精神》（香港：漢語基督教文化研究所，1999），頁9。

這有兩個理由。其一，我的立論是，參與一九四九年革命的全部中國知識分子都受到基督教的影響。……第二個明顯的理由是馬克思主義的影響，這意味着接受世俗化的末世論思想。因此，毛澤東主義在一九四九年以後尤其帶有基督教色彩，這絕非偶然。」¹⁴洛維特的理論固然並非純然穿鑿附會，但漢語學者對顧彬以上的現代中國評論相信也難以全心信服。¹⁵如此，這似乎反映出十九世紀的進步論者雖然也非把基督教終末教義作拿來主義式操作，卻肯定有一些可議之處。

布魯門貝格在六十年代只是四十出頭，在學術上仍算初生之犢。在他看來，洛維特這種未加詳細檢證的傳統智慧（conventional wisdom）實在走得太遠。其《近代的正當性》初版之第一部分標題正是：「世俗化：對一種歷史不正當性範疇的批判」（Secularization: Critique of a Category of Historical Illegitimacy）。布魯門貝格要追問的是，到底一個觀念或結構是在甚麼意義下被視為對應於一個基督教觀念或結構的世俗化？他指出洛維特其書與相關的後繼作品似乎提出了幾個重要條件：首先，那個「世俗化」了的形式與基督教形式之間能辨認出相類似的「實質內容」。其次，這個「實質內容」從前是隸屬於基督教架構內的。第三，這個轉化是單向性的，但非由基督教自己操作，乃由一外在主體從事着。¹⁶在這三個層次中，最值得關注的固然是第一個條件，因為後二者似乎是沒有甚麼可議的，否則現代化也不會被視為一種從聖入凡的「世俗化」過程，

14. 同上，頁 13-14。

15. 劉小楓對顧彬作了長篇回應〈儒家革命精神源流考〉，原載《道風》7（1997），頁 229-289；修訂版載顧彬、劉小楓等著，《基督教、儒教與現代中國革命精神》，頁 27-114。此文並引發了繼後討論，同載於上書中。

16. 參見英譯者的整理，Robert M. Wallace, "Progress, Secularization and Modernity: The Löwith-Blumenberg Debate", *New German Critique* 22 (1981), p. 69。

可是如何檢視這個過程中曾變異的「實質內容」卻是頗含混的，這正是布魯門貝格要針對的焦點。

當然，布魯門貝格也不會天真地以為，現代性是一種從無到有地完全扭轉中世紀思想的特質，歷史思想發展還是可以找到某種連續性的過程。問題只是，當洛維特提到兩個時代分享着相似的「實質內容」時，是指向基督教的超越上帝國觀念和世俗夢幻的此世完善，難道二者的共同性真的巨大得可以抹剝二者的差異嗎？雖然二者皆指向着未來的願景，但基督教的終末觀，不論是彌賽亞的來臨、世界的終結、最後大審判等概念，都是從他世突入的，與世界歷史中的事件沒有直接關係。因此與其說這是一種盼望，倒不如說是造成了一種悲觀的恐懼意識，甚至有衍生出摧毀此世之建構性努力之虞（這也影響了不少基督教流派對現世的態度）。至於進步觀念，包括任何靈意化了的版本，皆是源自歷史內在的邏輯運作，卻不一定為過往歐洲人一種樂觀主義的天真投射。它們兩者之間更沒有理由被視為具有共同「實質內容」，但長久以來卻又被洛維特和許多人認為具功能上的承續關係。如此，吾人似乎應能在歷史中找到一種福柯（Michel Foucault）式的譜系學源流，但其中變化的玄機若何？這正是關鍵所在。因此布魯門貝格的洋洋巨著並不只簡單地作形式比較，乃是要在檢舉差異之同時，考察歷史過程來指出造成這種現代變異的成因。

按照如上考察，布魯門貝格認為研究世俗化過程的重點不應止於比較不同的歷史神學和哲學的終局相似性，以致被終末論的「實質內容」所拖累，最關要緊的反倒是人如何被牽涉入歷史範疇的方方面面（如科學、藝術、技術、社會等），以致原來基督教那種天定的結局變成了由人打造出來的將來，「超越」的干預化作「內在」的轉化。就

此，布魯門貝格提出其「重新佔據」的理念（reoccupation argument）。意思是說，基督教的終末論確如洛維特所言，為古代的歷史神學提供了整體歷史的意義，當近代思想家拋棄了這現成的解答後，卻感到仍有必要回應這個大問題，可是卻不能再從超越之維尋找答案，而要由人類自己提供，以填補遺留下來的空洞。故此布魯門貝格在其巨著中提供了許多「重新佔據」的歷史例子作證明，如由伏爾泰到康德的分析、馬克思主義與彌賽亞盼望的比對、對施米特（Carl Schmitt）以近代國家學說為世俗化神學概念的批評等。布魯門貝格要指出的是，當近代思想家在建構其形形色式的宏大「歷史哲學」時，要樹立起最關鍵的意念即人類能「自我肯定」（Selbstbehauptung; self-assertion），啟蒙思想家打造出理性自律之要求即為一明顯的歷史例證，故《近代的正當性》第二部分的標題正是「神學絕對主義與人類自我肯定」（Theological Absolutism and Human Self-Assertion），而「進步」正正是人類要落實「自我肯定」的一種方式。如此看來，布魯門貝格認為現代並沒有洛維特所言的「不正當性」，因為從歷史發展中我們可以找到一些「功能性」的「重新佔據」，表明近代思想家並沒有天真地挪用着超越干預的意念，而是腳踏實地的籌劃着由人類「自我肯定」的現代計劃來重新佔據原為超越者的角色。

比較洛維特和布魯門貝格對現代性的取態，的確是顯出南轅北轍的調子。前者既指出近代思想家的進步觀念是不正當的，目的乃是要復興古典（希臘）的自然觀，放棄對歷史意義的尋索而取泰然任之的態度。後者卻要力證現代性為正當的人類發展方向，故此是啟蒙思想的當代推動

者。無怪乎洛維特在給批評過後，在對《近代的正當性》初版的評論中寫道：

即或面向這一切相對新的開端，誰可以否認對一個強大傳統（比較起政治權勢，哪個傳統比建制化的基督教在二千年西方歷史中更加有力和穩定？）的遺傳是一共同決定性的元素？而進步觀則只有局部性意義和部分引伸，即僅從十七世紀的科學發現和文藝美學範疇，而無需碰觸到歷史與其作為整體的意義和過程，這不比說人類的現代理性和自律乃為絕對源發和獨立更不可能嗎？¹⁷

即或如此，觀乎二人作品的內容，不難看出沒有誰根本地否認現代性與古代性是相即相關的，甚至連布魯門貝格也認為，探求整體歷史意義的衝動本就出於基督教神學內部（我們將作出梳解），只是雙方勾勒出的轉化過程在細節和重點上有所不同而已（當然這也絕非次要）。

當然，這種所謂觀念史（*Begriffsgeschichten*）或譜系學分析，甚至可美名為現象學還原或批判，總能引發巨大反響，尤其這次的焦點為現代性與世俗化的大問題。可是對於稍有歷史學意識的讀者，卻可能會不屑一顧，本能地以為這僅是一場舊式德語討論，因為他們僅針對着一大堆歷史中的相似概念來大造文章（傳統神學討論也經常如此！），以為歷史的發展乃由哲思所推動（唯心論！）。不消說馬克思主義和唯物論者會對此嗤之以鼻，連一般社會學家也很大可能以此為一種化約主義（*reductionism*）式的討論。¹⁸只需提及他們的德國晚輩哈貝馬斯（Jürgen

17. *Philosophische Rundschau* 15 (1968), p. 197.

18. 參見 William J. Bouwsma, "Review on The Legitimacy of the Modern Age", *Journal of Modern History* 56 (1984), p. 700.

Habermas），他對現代性的看法儘管也帶來不同意見，但他在討論「合法化」（Legitimation）問題（當然也包含「合法性」或「正當性」概念）時，就顯得比較能顧及不同面向。如此一來，在半世紀的冷靜期過去後，我們可輕而易舉地把這場論爭判定為一大而無當的學術鬧劇嗎？我看不然。一來，但凡大歷史的討論總不免會犧牲一些細節的探究，但吾人總不能輕棄對宏大問題的關注，儘管這許多時會夾雜着不少的衝動。二來，套用中國哲學的術語，這種偏向「個體心性」的探究，¹⁹既抓住了當代人的心靈，甚至連近人顧彬也「衝動地」延伸至中國語境的推想，似乎反映出論爭的關注是碰觸到了一個具普遍意義的課題，儘管洛維特和布魯門貝格對同一課題顯示出不同方向的解答。

事實上洛維特批評現代性的意向是很明確的，儘管作為一位新教徒，其對近代歷史哲學的批判顯明，現代人不能再倚賴一位超世的上帝為歷史意義作擔保，但它卻只是不正當地把原來的基督教終末觀改寫成進步觀這個世俗版本，因此這種轉化並不徹底，並且正是帶來歐洲虛無主義的肇始，其癥結乃為對歷史意義的乞求。²⁰在基督教興起之前，古希臘思想講的是自然秩序，沒有所謂歷史的終極意義。但基督教那位超世創造主的護佑卻把歷史打造成一個向前邁進的線性歷程，並參與着這個有始有終的路徑，使人類產生出對箇中意義的追求。因此洛維特認為沒有歷史神學也不會有近代進步觀的歷史哲學；但當人類把超世因素剔除以後，卻仍舊要求在歷史中以至從其整體找到意

19. 劉小楓在《世界歷史與救贖歷史》的「中譯本導言」中的說法，見洛維特著，李秋零、田薇譯，《世界歷史與救贖歷史》，頁 xviii。

20. 在這點上洛維特的另一部巨著《從黑格爾到尼采》（李秋零譯；北京：三聯，2006）有更詳盡的闡釋。尼采的永恆復歸論的跟據正是古希臘的循環宇宙觀，用以抵制由基督教神學蛻變而來的線性歷史觀。

義，故以往上帝對世界之義忿現在便唯有由世人的激情去承擔，這也說明了為何現代人在多次世俗政治革命之後的反思中，總好像碰觸到一種具有宗教性的神聖特質（顧彬的分析即是一例！）。洛維特以為，要解決這種不正當性，最果斷的方法莫如恢復古希臘的自然秩序觀，放棄對歷史道義的追尋，以致人類不會在上帝缺席的現時代，妄想以各式不正當手法在世俗歷史中把某種救贖的替代物奉上神壇（洛維特一代人即經受了納粹的苦毒，當然中國人在歷史上所經受的也絕不稀少）。

布魯門貝格雖然對現代性歷史哲學的病理學分析不盡相同，並且開出了完全相反的藥方，卻和洛維特肯定了同樣的病癥，即人類要在歷史過程和整體中尋求意義，所以他在全書起首便明說世俗化自身乃一「護佑性」（providential）過程，²¹故此才會發展出他的「重新佔據」觀念。迪基（Laurence Dickey）很精闢地指出，這種看法跟盧克曼（Thomas T. Luckmann）所謂的「內在世俗化」（inner secularization）概念有異曲同功之妙，即傳統時代的建制宗教功能並沒有消失，只是在現代社會結構分化時交付給了其他範疇。²²當然，盧克曼針對的乃是教會建制功能的責任轉移至個體身上；相對而論，即在現時代，當神聖維度遭懸擱時，人便被賦與了原來神聖的能力，這一點是洛維特和布魯門貝格皆針對着的現代現象，只是處理態度不同而已。在洛維特而言，這是一種不正當的轉化；但對布魯門貝格來說，這卻是正當的重新佔據，因此他要作

21. Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, p. 7.

22. Laurence Dickey, "Blumenberg and Secularization: 'Self-Assertion' and the Problem of Self-Realizing Teleology in History", *New German Critique* 41 (1987), p. 155；盧克曼的看法可參其《無形的宗教：現代社會中的宗教問題》（覃方明譯；香港：漢語基督教文化研究所，1995）。

的，是解釋這個佔據過程是因何並如何正當地發生，以致我們該怎樣承續下去。

與洛維特一樣，布魯門貝格很重視西方思想由中世紀到近代的嬗變，但由於他針對的是人類角色的上揚，故關注的關節殊不一樣。除了針對科學革命而探究對自然世界產生的好奇（curiositas）外，另一個布魯門貝格很重視的焦點，則是中世紀的奧克姆主義（Ockhamism）等偏近唯名論的思潮，從而產生出隱匿的上帝（Deus absconditus）觀念和相關的神學絕對主義。以奧克姆主義為代表的唯名論思潮，正如一般思想史論著所言，為保障上帝的絕對超越性，幾乎把其與塵世的關係完全切斷。這一方面固然使唯名論與柏拉圖主義和新柏拉圖主義的流溢說（emanation）完全隔絕，使受造界變得完全偶發（contingent），神聖意旨完全絕對；但另一方面卻也使得那位救贖主從塵世隱匿起來，人的好奇心才會完全指向現象世界而無法向上通達，並使自身的參與愈顯吃重。這不單促進了現代科學的發展，也間接帶來了世俗化的後果，因此布魯門貝格才會在其著作第二部分把神學絕對主義和人類自我肯定對照起來。但更有趣的是，布魯門貝格認為中世紀這種轉變往後的發展當然不可能從單一事件來解釋，而往上追溯卻是中世紀思想家為承接早期教父面對靈知主義挑戰時遺留下來的一个老問題：救贖的上帝與世間有惡的現象如何可能調解。如此一來，不單洛維特的方案把現代性問題歸結於中世紀並指向早期基督教，在這裏布魯門貝格同樣最終將整個現代性追索推向早期基督教教義形成的階段，並且都與神人關係和歷史道義拉上關係。往下我們將說明，這正帶來了近世紀對廣義之靈知論的探索興趣。

三、靈知主義與現代性糾結

布魯門貝格對於靈知主義的處理，雖然箇中細節必惹來各式爭議，但不論對於研究哲學、神學、歷史、政治、文化等範疇者皆是引人入勝的。按上節所論，倘若要在歷史過程和整體中尋求意義乃人類智性的一種頑疾，則世間惡或可算是其病源體，而靈知主義則老早便開出了一道撇脫的藥方：

靈知派並不需要神義論，因為善良的神決不會拿世界作交易。甚至神所派遣的通過認識來拯救失落精神的耶穌基督，看上去也只能接受那副會欺騙造物神（Demiurgen）守護人的肉身。世界的沒落成了對最終拯救的批評過程，成了對造物神非法創造的廢除。²³

因此布魯門貝格從哈納克（Adolf von Harnack）這位思想史老前輩來理解馬吉安（Marcion）在二世紀便發作的神義激情。把創造神和救贖神分離在哲思上或可給基督教帶來更有利的後果，大公教義否定馬吉安和靈知主義並非出於智性圓融的考量，乃因終末的遲延未至故教父們唯有肯定已充滿罪孽的世界，可是卻經常拙於處置主將快來的終末論，而這才本是基督教的原初渴望。結果世界是為人而被創造這種與斯多亞派（Stoicism）相仿的希臘構想得到教父們的認同，救贖神與創造神的合一逼使教義創建者要反思一個古老疑問：同一位全善全能的上帝何竟讓惡現於世間，及後又要忙於進行護理和救贖？

同為德國思想家，洛維特與布魯門貝格的慧眼皆看出在拉丁傳統中，奧古斯丁的解答對後世在多方面都是關鍵

23. 布魯門貝格著，吳增定、張憲譯，〈施米特與近代的正當性〉，頁 145。

性的。在布魯門貝格看來，奧古斯丁對罪與自由的定義除關係着歷史道義的問題外，也間接影響着後世如何理解人類在世界中擔當的角色，以致現代人會作出自我肯定。奧古斯丁既否定摩尼教和任何二元論對惡之根源的規定，便以人的自由來解釋世間惡的由來。上帝的義（*deus iustus*）確被維護了，卻並非從邏輯上作出解釋，乃是成為其神學框架的前題，其副作用便是由人來擔負惡的責任，但其源頭卻只能訴諸於一個充滿矛盾的悲劇性神話：原罪學說。人的自由既因罪受到了限制，則唯靠上帝對世界變動着的干預——恩典學說——才能得到救贖，從超越上帝旨意而出的揀選與天命論便為後世設定了沉思的泉源。本於哈納克的釋讀，布魯門貝格認同：

中世紀的形成可以被理解為最終針對靈知主義綜合症的試圖。把世界的創造從對其巨匠造物神的來源的否定重新召回，並且，使保留其古代宇宙論中的尊嚴到基督教的體系中，這曾是奧古斯丁到經院哲學盛期的主要努力。²⁴

正因奧古斯丁並未給出一個完滿的解決方案，而只把馬吉安的二元論轉移至人類身上，這不獨影響着中世紀晚期的哲思，例如上面所提及奧克姆主義式對上帝絕對意旨的追索，布魯門貝格更指出，及後現代理性的自我肯定也必須與這個隱匿的最高主權打交道。²⁵因此唯名論和現代性思潮皆屬不同時代對「廣泛意義上」的靈知論的回應，其深刻根源即是要處理世間惡的問題；或反過來說，在古代欲保證上帝之義和在現代要肯定歷史具道義的嘗試，但人的角

24. 同上，譯文略有修改。

25. 同上，頁 153。

色顯然地在不斷擴張。如此看來，現代性問題的確不單源起於中世紀晚期，更可上溯至早期基督教信仰對古典文化的整合。

在這點上我們可看到布魯門貝格與洛維特觀點源發的相近處。從洛維特的角度，奧古斯丁在《上帝之城》中把上帝與世界描述為若即若離的關係，已展現出基督教與古典文化是不可能統一的，因為信仰和現象世界之間不存在任何過渡。

因此，反駁古典時間概念的決定性論據是道德的：異教的學說是不抱希望的，而希望和信仰在本質上是指向未來的，如果過去的時間和未來的時間是無始無終的循環重複內部具有同等價值的階段，那就不可能有真正的未來。在一定的循環永無止息地進行的基礎上，我們只能期待不幸與幸運、即虛假的幸運和真正不幸的一種盲目回旋，而不能期待永恒的天福，只能期待同一事物永無休止的重複，而不能期待任何新穎的、起解救作用的、終極的東西。²⁶

這樣一來，世界歷史自身對於信仰來說本沒有任何直接意義，故奧古斯丁認為歷史進程本就不能造就信仰，但唯有借助一個絕對的開端和終結才能派生出來。因此世界必定是連同時間一起從無中創造出來的，與創造之神在本體上毫無瓜葛，而道成肉身則為一不折不扣的終末事件，成為救贖歷史的中心。但如此看來，與其說他們二人的爭議是為着辯論現代性是否「正當」，倒不如說問題是現代人是否應繼續為「歷史道義」背書？對於洛維特來說，這神聖任務是不可能由人來承擔的，現代性的諸多苦惱正源於

26. 洛維特著，李秋零、田薇譯，《世界歷史與救贖歷史》，頁 202-203。

此；但對於布魯門貝格來說，這卻正是由早期基督教在對抗靈知主義時為後世定下來的義務，必須得到解決。

在把討論再推進之前，有兩點必要先說明一下。首先，對於研究奧古斯丁的專家來說，布魯門貝格與洛維特所呈現的觀點或許存在不少值得批評的地方，因為他們既非這方面的學者，甚至不是神學家，故在闡釋時觀點自然有所偏頗。²⁷而奧古斯丁各種作品之間（如提倡原罪說和兩個國度的著作）是否具有統一性本就是一個大問題，因為他乃是一個古代的教會領袖而非現代學園中的系統性思想家。然而由於布魯門貝格和洛維特針對着的乃「歷史道義」和神／人義論這些廣受關注的思想史課題，並符合了對奧古斯丁的通俗理解，故仍能挑起巨大反響。第二點則關乎靈知主義的定義問題。事實上靈知主義一詞向來多有歧義，在基督教語境中，近年一般較狹義地指向在第二、三世紀盛行的異端教派，並通常將一個多世紀前哈納克把馬吉安視為靈知主義（或一般譯諾斯替主義）的古老連繫脫鉤。然而作為一種具融合性並多變的宗教活動，靈知現象不獨存在於早期基督教內，也與地中海一帶的許多宗教和哲學流派混合在一起，讓人不易把握。在一九六六年於意大利每西拿（Messina）召開的諾斯替主義起源學術會議上，以約納斯和魯道夫（Kurt Rudolph）為首的學者們對靈知主義作出了一個較概括性的定義。簡而論之，作為一種古代宗教，靈知主義或諾斯替主義認為世界不是由上帝所創造，乃是神性世界分裂而來的結果，而其中的（靈知）人則成為流落此世的異鄉人。故此「異在」（das Fremde）和派生出的相關用語如陌生、他者、深淵等便經常扣連在一起，

27. 專業神學家的回應例子，可參 Wolfhart Pannenberg, "Christianity as the Legitimacy of the Modern Age", in R. A. Wilson trans., *Basic Questions in Theology vol.3* (London: SCM, 1973), pp. 182f.。

並將相關的外延性特徵擴展至把許多現代宗教和哲學思潮都捲入其中。²⁸

這種對靈知現象的延伸討論固然有助把話題擴展至不同的現代學科領域，但亦因此出現了諸多教人難以消除的歧義，我們稍後將就此作出評論。在此以前值得先注意一個思想淵源上的問題，即布魯門貝格與約納斯有着長達四十年的亦師亦友關係，²⁹而後者和洛維特同是海德格爾的傑出門生，其關於諾斯替宗教的論文乃受業於他及布爾特曼（Rudolf Bultmann）門下，卻復將海德格爾斷定為一位具代表性患有靈知主義綜合症的現代思想家。³⁰布魯門貝格在《現代的正當性》中對奧古斯丁和靈知主義的解讀，頗大程度上是受着約納斯的看法所引導，³¹這種家族內的糾結不獨造就了他們之間的對話，也深遠地影響着有關現代性問題的探討。從學術發展來說，約納斯對靈知主義研究的影響固然無用多言，而明顯地其起始處又與海德格爾的生存哲學有着千絲萬縷的關係。魯道夫曾指出，要理解前者早期的《靈知與晚期古典精神》（*Gnosis und spätantiker Geist*）使得首先掌握《存在與時間》的語言。³²即使到了後期，當約納斯倒過來以靈知視野來批判海德格爾的生存哲學時，

28. 詳參 Mircea Eliade & Charles J. Adams eds., *The Encyclopedia of Religion* (NY: Macmillan, 1987), p. 567; 另參張新樟, 《「諾斯」與拯救：古代諾斯替主義的神話哲學與精神修煉》（北京：三聯，2005），頁 15-16。

29. 參見 Benjamin Lazier, "Overcoming Gnosticism: Hans Jonas, Hans Blumenberg, and the Legitimacy of the Natural World", *Journal of the History of Ideas* 64:4 (2003), pp. 622-625。

30. 參約納斯著，成官泯譯，《靈知主義、存在主義、虛無主義》，載劉小楓編，《靈知主義及其現代性謀殺》，頁 201、205。

31. 約納斯的看法可參其 *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1930)；對布魯門貝格的影響可參 Lazier, "Overcoming Gnosticism", p. 630-632；施特勞斯（Leo Strauss）也曾對約納斯的看法作出肯定，又成為布魯門貝格的論爭對手。

32. Kurt Rodolph, "Hans Jonas and Research on Gnosticism from a Contemporary Perspective", in Hava Tirosh-Samuelson and Christian Wiese eds., *The Legacy of Hans Jonas: Judaism and the Phenomenon of Life* (Leiden & Boston: Brill, 2008), p. 97.

也坦承兩者有着相互循環的詮釋關係，而非僅是一種遣詞用語上的巧合。³³

約納斯曾很概括地指出，在異在上帝觀念的基礎上，靈知主義呈現出兩種二元性：一是上帝和世界的分離，但這也對應着人與世界分離的第二種二元性。不過他認為前者是本質性的，後者則為前者在心理上的反映，因此靈知人並不渴望成為宇宙整體中的一員，而只冀望「本真地在」，並在淒涼孤獨中發現自身在此世中的孑然異在性（solitary otherness）。³⁴約納斯將這布局與海德格爾的基礎生存論作出比較，指出在世界中的此在（Dasein）也相似地顯明了人的被拋性（Geworfenheit），因世界中的一切只是漠然地擺在那裏（Vorhandenheit），故此（靈知）人活在其中會感到驚恐，這也在在表明了人與世界的二元性。³⁵倒過來說，人與世界的疏離亦一定程度上顯示出若上帝存在，他必然是完全異在於世界，而這正是靈知主義歷來的主題。

倘若把古代諾斯替主義和現代生存哲學皆視為人類的精神類型，他們的相近性確是讓人嘖嘖稱奇。兩者的極端二元論雖貌似保障了神聖維度的存在，卻是一個向此岸封閉着的領域。一個撤離了此世的異在者上帝，就等同一個失去了效力的超驗界，或頂多是向極少數自稱被靈知啟導者開顯着。然而它們之間的分別也是不能忽略的，約納斯自己也意識到，諾斯替主義者是被扔到一個反神明故也是反人性的世界中，但背後還有一個本源和形而學上框架。而現代世界卻連這框架也欠奉，人是被拋到一個漠不關心

33. 較仔細的比較研究可參韓潮，〈海德格爾與靈知主義〉，載《哲學門》第一期（2011），頁15-30。

34. 約納斯著，成官泯譯，〈靈知主義、存在主義、虛無主義〉，頁194-200。

35. 同上，頁202-205。

的自然裏。在前者裏，人雖然活在一個對立的領域中，至少可以產生出一種否定性的靈知衝動。但在後者的情況下因缺乏一個否定性的對立面，便猶如墮入一個真正的深淵，讓人難以逃脫。³⁶這也反過來說明了何以海德格爾在這一代人中會特別惹人注目，除了其生存論思想與古今靈知論發生和應外，更因他能精要地指出現代性問題的徵結，就是他在點評尼采「上帝死了」一語時所言的：超驗世界失去了影響力。³⁷用約納斯的說法，這是唯名論絕對戰勝了唯實論的病徵，³⁸亦即洛維特和布魯門貝格論爭所揭示出來的現代性難題所在。

從靈知主義與生存哲學的相近性，我們可以進一步看到布魯門貝格對約納斯看法的批判性吸納。（古代的）靈知主義明顯地呈現出的是一種「去世性」（*Entweltlichung*），即將一己從世界隔離；與此相反，現代（世俗性）卻是要求着一種「入世性」（*Ver-weltlichung*；在德語中此詞也往往與 *Säkularisierung*「世俗化」同義），即一種與靈知主義剛好相反的衝動。難怪布魯門貝格會以為奧古斯丁對古代諾斯替宗教的處理並不徹底，因為最終的轉化仍有賴那位超世的上帝作出突入式干預，而中世紀的唯名論轉向則是一個再次克服靈知主義的嘗試。按此構想，洛維特所指摘之近代進步觀乃源於古老靈知綜合症的再次發作，而布魯門貝格則要為現代世界作出第三度反擊。至於約納斯，他則精闢地展示出靈知現象的神學意涵：

36. 同上，頁 205-209；另參張新樟，《「諾斯」與拯救》，頁 349。

37. 尼采著，孫周興譯，〈尼采的話「上帝死了」〉，載孫周興編，《海德格爾選集》（上海：三聯，1996），頁 763-819；這也吸引了約納斯的注意，參約納斯著，成官泯譯，〈靈知主義、存在主義、虛無主義〉，頁 201。

38. 約納斯著，成官泯譯，〈靈知主義、存在主義、虛無主義〉，頁 209。

對靈知主義者來說，這一事實〔指二元性〕恰是啟示知識的主題，也決定了靈知主義的終末論：我們可在其中看到靈知主義者基本體驗的投射，這體驗替自己創造了自己的啟示真理。首要的感覺便是人與自己所寓居其中的世界的絕對分離。正是這種感覺以各種客觀學說的形式把自己表達出來。在神學方面，這一學說宣稱，上帝完全異在於世界，他既不參與也不關心自然宇宙；真正絕對超世的神不會通過世界啟示自身，甚至不會通過世界來暗示自己，因此是不可知者、絕然的他者，不可能以任何世間的類比來認識。³⁹

以上的遣詞用語教人不其然聯想至辯證神學泰斗巴特（Karl Barth）的早期思想，事實上當他在《羅馬書釋義》中強調上帝乃那位全然他異者（der ganz Andere）時，曾一而再地為着馬吉安的異在上帝學說掙扎；⁴⁰因為對巴特來說，「上帝是未識的，並且永遠是未識的。在這個世界上，我們是無家可歸者，並且永遠是無家可歸者。我們是罪人，並且永是罪人。」（三章 9-18 節的注釋）⁴¹而海德格爾早年亦曾言及思想上與巴特深深相契，⁴²難怪同輩的論爭對手蒂利希（Paul Tillich）也曾直指巴特派是受到了馬吉安主義所影響。⁴³更有趣的是，雖然布魯門貝格常引用的哈納克為帶動十九世紀對靈知運動作出重新探究的翹楚，可是包括約納斯在內的當代學者，卻經常以巴特這位比哈納克年輕

39. 同上，頁 195。

40. 參劉小楓，《靈知主義：從馬吉安到科耶夫》，載劉小楓編，《靈知主義及其現代性謀殺》，頁 11-12；巴特與約納斯對保羅神學看法的異同可參 Benjamin Lazier, "Pauline Theology in the Weimar Republic: Hans Jonas, Karl Barth, and Martin Heidegger", in Hava Tirosh-Samuelson & Christian Wiese eds., *The Legacy of Hans Jonas: Judaism and the Phenomenon of Life* (Leiden & Boston: Brill, 2008), pp. 107-130。

41. 巴特著，魏育青譯，《羅馬書釋義》（香港：道風書社，2003〔第二版〕），頁 114。

42. Martin Heidegger, *Martin Heidegger, Elisabeth Blochmann: Briefwechsel 1918-1969* (Marbach: Deutsche Schillergesellschaft, 1989), pp. 9-10。

43. 蒂利希著，尹大貽譯，《基督教思想史（第二版）》（香港：道風書社，2004），頁 81。

一輩的論爭對手才是當時令馬吉安顯靈的代表人物。⁴⁴布魯門貝格在《近代的正當性》中雖然從未直接言及巴特，但在此書第二版的起始處卻加入了一段很難令人不聯想到他的文字：

那些試圖恢復宗教原來與世界之距離的極端性者，並「辯證地」更新神學聲稱之超越的人，可以在大量世界之「世界性」彰顯的證據中看到其不能誤會的內蘊特性中的優點。那對世界陌生的，並對其顯出如悖論性要求似的自我棄離，應該會從糾結與掩飾中撤離自身，並且是以一種新的特殊性來進行；或許是基於要顯明成功，他已成為虛假的熟悉與可接受。一種「分隔」（division）或危機的神學，必須對澄清世界的世界性有所興趣，而非以神聖覆蓋着它。這就是「世俗化」一詞所給與出的特殊神學動人功能。⁴⁵

由此看來，布魯門貝格是以為巴特的辯證神學乃產生於世俗化狀態，使得上帝要被顯明的話，惟有成為一位猶如諾斯替主義裏的異在他者，故對解決現代性問題毫無幫助。⁴⁶在這裏，我們固然無法以三言兩語來評斷巴特早期的神學，⁴⁷不過從以上種種我們可以再次看到，為何在過去一個多世紀以來，西語學界對靈知主義的討論會從宗教研究範疇擴展至遍及各個學術領域，概因它不獨包含古代某些被

44. 參見 Erich Foerster, "Marcionitisches Christentum", *Die christliche Welt* 35, 45 (1921), 811; Arnold Hein, "Moderner Marcionismus und praktische Theologie", *Theologische Blätter* 32, 6-7 (1922), 148。

45. Blumenberg, *Legitimacy of the Modern Age*, p. 5.

46. 參見 Lazier, "Overcoming Gnosticism", p. 624。

47. 漢語學界有關巴特神學的討論可參兩部文集，鄧紹光、賴品超編，《巴特與漢語神學：巴特神學的再思》（香港：道風書社，2008）；歐力仁、鄧紹光編，《巴特與漢語神學 II：巴特逝世四十週年紀念文集》（香港：道風書社，2008），筆者在後書中的論文〈論巴特思想中的觀念論痕跡與可能出路〉也論及巴特早晚期思想變化的一些要點。

標籤為異端運動的歷史文獻和與基督教互動的發展，更與西方如何從傳統走向現代的思想史課題息息相關。

以上是比較正面地去評介靈知主義和現代性之關係的討論，但正如以上所及，「現代的」諾斯替主義者相對於「古代的」（若諾斯替的定義真可以如此延伸），最明顯的一個分別正是前者滿足於對此岸的思辯而放棄了如後者對彼岸超驗之掙扎，這個分野從基督教神學的發展來看固然不會是無關痛癢的，歧義也必由此而生。以沃格林為例，他與布魯門貝格一樣深受約納斯的影響，⁴⁸指出諾斯乃人類自我拯救的事業，因為這是要把超驗拉到內在並使人向神封閉（*Verschließung*）所促成的，更因此把現代性看為古代諾斯替主義的重生。⁴⁹順此，沃格林把現代的「政治諾斯替主義」視為一種欲解決現世疾病與罪惡的努力，期望建立一個革命性的國度，因此亦與洛維特點名論述的一眾現代啟蒙思想家的想法多有相近處，⁵⁰也對應着洛維特與布魯門貝格論爭的核心，即「外在」干預與「內在」奮鬥的轉化問題，並且與終末的理解尤有關係。沃格林在《科學、政治和諾斯替主義》（*Science, Politics and Gnosticism*）中有以下一段著名說話：

末世論諾斯替主義的目標（如在馬克思、尼采和海德格爾那裏）是要摧毀有缺陷的；不公正的存在之秩序，依靠人

48. 他們對靈知主義理解之間的同異不可能在本篇內處理，有興趣可參 Eugene Webb, "Voegelin's 'Gnosticism' Reconsidered", *The Political Science Reviewer* 34 (2005), pp. 48-76。

49. 參張新樟，〈沃格林：靈性的政治科學〉，載曾慶豹編，《政治哲學與漢語神學》（香港：道風書社，2007），頁155；阿爾蒂澤著，何子健譯，〈施特勞斯與沃格林之間的神學衝突〉，載劉小楓編，《靈知主義及其現代性謀殺》，頁274。

50. 沃格林在 *The New Science of Politics, an Introduction* (Chicago: University of Chicago Press, 1957) 中列出的靈知人包括：約阿希姆、莫爾、加爾文、霍布斯、黑格爾、孔德、馬克思、尼采、海德格爾和希特勒，大部分皆與洛維特重複。

的創造性力量建立一個完美公正的秩序。然而，無論我們如何來體驗存在之秩序——近東文明把它體驗為一個由宇宙性神聖能量所主宰的世界，猶太教—基督教象徵中把它體驗為一個超世界的神的創造物，哲學冥想把它體驗為存在本身秩序——它始終都是某種既定的東西，是不受人控制的。因此，為了使創造新秩序的努力看起來有合理性，就不得不忘卻存在秩序之既定性；存在之秩序必須解釋為是完全在人控制之下的東西。而控制存在則進一步要求忘卻存在的超驗的起源；它要求破砍去存在之頭——就是謀殺上帝。⁵¹

謀殺上帝——神聖維度的坍塌——這正是洛維特—布魯門貝格有關現代性爭論的主線所在，並引導出歷史道義的承擔與歷史意義的追尋問題。

不過當沃格林進一步將諾斯的討論推廣至進步主義、實證主義、馬克思主義、心理分析、法西斯主義、納粹主義等時，⁵²便似乎要將一切改革社會的運動皆納入旗下，使得世界處處現魔影，與顧彬的處理手法只一箭之遙。這不禁讓人懷疑這種對「靈知主義」的討論會否走得太遠，又或其定義其實過於寬鬆？因此在近年的討論中，一些學者如科斯洛夫斯基（Peter Koslowsky）便傾向把靈知主義（Gnosticism/Gnostizismus）和更廣義之靈知論（Gnosis）作出區別。他們試圖指出，靈知主義和靈知論皆論及從靈知得到光照（啟示／啟蒙），但關鍵問題是這種照亮是來自上帝抑或另外的源頭，因此基督教內也可以有靈知（如保羅的智慧論述），但若人之確信是源於自我或其他渠道則通常被視為具異端性。從這個角度看，不單古代各宗教

51. 中譯文轉引自張新樟，〈沃格林：靈性的政治科學〉，頁179-180；原出於 Eric Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism* (Washington, D.C.: Regnery, 1997), pp. 35-36。

52. Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism*, p. 61.

內可出現各式的諾斯替教派，近代的啟蒙思想家（《世界歷史與救贖歷史》中列舉的大部分近代學者！），以至謝林、黑格爾和受他們影響的愛智論（Philosophismus）者，皆可被歸類入廣義的靈知論之內。⁵³可是由於他們的思想皆或多或少與基督教傳統有親緣關係，而靈知主義從來又有極大流變性且具秘傳性質，故此即使有再細緻的劃分也容易令人混淆起來。

當然，把古今靈知論接連起來的討論並非新興於最近大半世紀的學術界，正如沃格林也指出，早於一八三五年鮑爾（Ferdinand Christian Baur）在其《基督教的靈知或其歷史發展中的宗教哲學》（*Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*）中，便包羅了包括伯默（Jakob Boehme）、謝林、施來爾馬赫（F. D. E. Schleiermacher）和黑格爾的思想，並引發回響。⁵⁴不過這類討論的問題恰恰是易於泛泛地作片面談並惹來批評，尤其在《靈知派經書》（*Nag Hammadi Library*）出土和刊行後情況更是惹來爭議，因為這與沃格林早在二十世紀三十年代起開展的討論語境已相去甚遠，而約納斯和魯道夫帶頭的討論是屬於哲學性層面過於是傳統的文本性探究。因此，晚期的沃格林也坦承，倘若我們的核心關注乃是現代性的話，則對靈知主義的分析並非一服萬靈藥。⁵⁵

53. 參科斯洛夫斯基著，朱雁冰譯，〈基督教的靈知論：另一種啟蒙——對基督教哲學的思考〉，載劉小楓編，《靈知主義及其現代性謀殺》（香港：道風書社，2001），頁285-287。

54. Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism*, p. 3；原著可參 Ferdinand Christian Baur, *Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967)。

55. 參 Stephen A. McKnight, "Gnosticism and Modernity: Voegelin's Reconsiderations Twenty Years After The New Science of Politics", *Political Science Reviewer* 34 (2005), pp. 140-141。

四、結語：古今東西神人義憤

當然，若同情地理解，在當代學者中產生出這種靈知式「閃現」現象，背後不外乎希望針對一些現代特徵並作出診斷。漢語學人作為晚起參與者，就此也是有所知覺的，尤其漢語基督教研究的產生背景本就與中國的現代化歷程有密切關聯，張新樟就着西方學界的討論曾總括地指出：

諾斯替主義絕非古代一個已經過時的思想，而是人的精神的一種類型，其在現代的特徵是：擺脫由虛幻的物質利益和現世福樂織成的各種圈套，追求靈命成長；對政治制度提出靈性與道德上的要求，不認同俗人倫理等。⁵⁶

以洛維特和布魯門貝格的話語來說，關鍵問題即人類在歷史過程中如何承擔起上帝之義的考量，這也是沃格林所言之諾斯替自我救贖和謀殺上帝問題。可是秩序的建立和承擔不獨是一個價值體系和形而上學問題，也是由誰來負責並會帶來主權誰屬的巨大課題。然而不論是洛維特或布魯門貝格，二人皆把焦點對準於由中世紀至近代的世俗轉化，尤其從古代偏向唯實論至後來偏向唯名論的變遷，並承認這並非一蹴即就的過程。洛維特在其小書中只簡單地點出約阿希姆的重要性（但相對其篇幅來說算是較吃重的角色），布魯門貝格則在其書第四部分重點且精闢地討論庫薩的尼古拉（Nicholas de Cusa）和布魯諾（Giordano Bruno）對後世的影響。可是若中古晚期的變化是如此影響深遠，洛維特和布魯門貝格的分析重點是否應更多地指向這時段而非近代的思想家？

56. 張新樟，《「諾斯」與拯救》，頁338。

中古史專家麥禮達 (Stephen A. McKnight) 在肯定布魯門貝格引發思想史思緒的同時，便指出這種探究理應更多地關注文藝復興以來知識人復古的潮流，對古典希臘文化以至各種隱秘宗教 (esoteric religions, 如諾斯替、赫爾默斯、卡巴拉、拜火教等) 的戮力發掘。這些傳統的綜合現象對現代人來說固然是構成了中古晚期的各式「偽科學」(pseudo-science)，但對文藝復興時期的重要思想家如費奇諾 (Marsilio Ficino) 和皮科 (Giovanni Pico) 等來說，卻是理解上帝向在耶穌時代以前以至是非基督教世界的賢人智者啟示的方式，並且人的位置與能力在西方思想中獲得了前所未有的高度，卻又是在一個宗教氛圍下導致的。⁵⁷譬如費奇諾在《柏拉圖的神學》(*Theologia Platonica*) 便指出人類是上帝創造中最突出者，因為其心靈能把精神和具體的事物聯合，尤如大地上的神祇，這種靈意轉化正是上帝所作的最大奇蹟。皮科的《對人類尊貴的講論》(*Oration on Human Dignity*) 也相仿，指出天使、星宿和魔鬼等雖看似遠超人類之上，卻是被置於上帝所設的宇宙背景中，而只有人類是活躍於世界的中心，具有尚未成形的本性，分享了神聖的品質，懂得欣賞上帝的創世奇功。⁵⁸

這種對人類滿有自信的新評價對於知識的發展當然會產生出正面影響，更重要的是它並不負面地把「現代轉化」過程視為一種人類欲挽救上帝至善的智性試嘗，造成諾斯替式的神化人現象。雖然這也可說是搭建一種新的近代創世神話過程，卻是出於對古代世界的重新闡釋，並肯定了

57. Stephen A. McKnight, "The Legitimacy of the Modern Age: the Löwith-Blumenberg Debate in light of recent scholarship", *The Political Science Reviewer* 19 (1990), pp. 183-186.

58. 參同上，頁 187-190；費奇諾和皮科的原著可參 Ernst Cassirer, Paul O. Kristeller & John H. Randall, Jr. eds., *The Renaissance Philosophy of Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1948)。

其正面價值，為要打造一個更美善世界的目標（並導致了現代樂觀的進步論？）。正因如此，這才會引發後來在法國十七世紀末出現的著名「古今之爭」（*querelle des anciens et des modernes*），以至後繼的各樣近代思潮。⁵⁹走筆至此，我們不難發現，人類如何看待自己作為主體在歷史中的角色相當重要，因他要承擔的乃是歷史道義的神聖問題。不過這種既強調主體性，又認定時間呈方向之流，不正是「現代性」的特徵嗎？洛維特和布魯門貝格不皆把這種變化歸源於基督教化了的西方思想在中世紀起始的重構嗎？從這個角度來看，是否意味着吾人欲抽離這股洪流而作出超越的反思本就是一種僭越？再者，因為生存論上的二元性仍然有待克服，世間有惡的現象仍舊令人困惑，其深淵正是意義生發以至上帝的義這些巨大問題，卻由被撇下在孤寂世界裏的人去思索和承擔。因此，人類自古而今似乎仍為惡的問題而掙扎着，只是隨時代不同而產生變奏。

轉換至漢語語境，難道由於中華民族沒有被基督教化，就欠缺了歷史道義的意識嗎？不然，劉小楓在《世界歷史與救贖歷史》的中譯本導言中精闢地指出過，孔子筆削《春秋》及至後世的公羊學傳統，成為了儒生承擔天道正義的歷史哲學典範，⁶⁰並不待西學以至馬克斯主義的傳入，駁斥了顧彬要把近代中國撥入「現代世俗宗教史」的謬論。然而不論矗立於東西方，作為處於此岸與彼岸居間者的人該如何拿捏天道正義，卻永遠是一個難以解決又有待解決的歷史神／哲學問題。或許正是基於相似信念或由

59. 參吉萊斯皮著，張卜天譯，《現代性的神學起源》（長沙：湖南科學技術，2012），頁12-14。

60. 劉小楓，〈中譯本導言〉，載洛維特著，李秋零、田薇譯，《世界歷史與救贖歷史》，頁 xxxvii-xliv；另參劉小楓，〈儒家革命精神源流考〉。

此觸發，近年漢語學界也出現了「古今中西之爭」，⁶¹以至刮起重釋古典之風尚，不論中外古今經典都被置於當下漢語語境作出闡釋。至於靈知論方面，過去十多年來漢語學界亦多有涉獵，不單布魯門貝格論靈知的篇章被翻譯了出來，《靈知派經書》原著、⁶²哈納克的《論馬吉安》、⁶³約納斯的《諾斯替宗教》，⁶⁴以至沃格林的許多著作都相繼有漢語版本出刊，學界對此也作出了許多方面的相關討論，在在顯示出這種探究在現代中國已產生出類似西方的共振現象。倘若我們對照西方思想的發展來看，提倡重釋經典者並不止於為讀文本而讀文本的學究式鑽研，乃為中國的現代轉化中各種問題尋找出路。當然我們不可能為這一切輕易找出一個面面俱圓的答案，因為西方歷史亦已經告訴我們，現代轉向是多代人的集體探尋過程，涉及諸多棘手課題，卻又是每代人不能繞過的彎路。

關鍵詞：現代性 正當性 正義 靈知 歷史哲學

作者電郵地址：jason@iscs.org.hk

-
61. 直接使用這個詞藻的當然是甘陽，可參其《古今中西之爭》（北京：三聯，2006）；但這也是源於上世紀八十年代起中國知識分子對現代性探索的問題而生，並也帶來漢語神學和歷史哲學的問題，可參拙著，《敘事·傳統·信仰：漢語神學社群性身份之尋索》（香港：道風書社，2010），頁54-56。
 62. 羅賓遜、史密夫編，楊克勤譯，《靈知派經書》（三卷本）（香港：道風書社，2000-2004）；後來上海華東師範大學出版社於二〇〇八年出了簡體版。
 63. 哈納克著，朱雁冰譯，《論馬吉安》（北京：三聯，2007）。
 64. 約納斯著，張新樟譯，《諾斯替宗教》（香港：道風書社，2003）；後來上海三聯於二〇〇六年出了簡體版。

Divine Wrath or Human Passion: From the Debate between Karl Löwith and Hans Blumenberg to the Controversy of Gnosticism

Jason T. S. LAM

Ph.D., University of Cambridge

Research Fellow, Institute of Sino-Christian Studies

Adjunct Professor, School of Humanities

Tongji University

Abstract

This essay starts from examining the debate on modernity between Karl Löwith and Hans Blumenberg and extends the discussion to include figures such as Hans Jonas, Eric Voegelin and Martin Heidegger in relation to Gnosticism. Obviously this group of modern thinkers forms an intellectual family and their viewpoints are interdependent on each other. Analyzing along this vein this essay argues that justice may be an underlying issue to be tackled by all of them, while the human is destined to carry out action in this world accordingly. This is a conventional and complicated theme in the philosophy and theology of history, and explained why the debate among German academics some 50 more years ago would expand to the English and even Chinese circles.

Keywords: Modernity; Legitimacy; Justice; Gnosis;
Philosophy of History