Globethics Repository



神學與哲學的相互影響

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	Strauss, Leo
Publisher	Logos and Pneuma Press (ISCS)
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-03 06:13:17
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167074

神學與哲學的相互影響*

施特勞斯(Leo Strauss)
林國榮　譯　何子建　校

一　當我們試圖回歸西方文明的根源時，很快就會發現，它根繫於相互衝突的兩支源流，即《聖經》和希臘哲學。這就開啟了我們頗不協調的考察。但是，意識到這一點，也有讓人感到寬慰和舒適之處：西方文明的生命是一個生存於兩種密碼之間的生命，是一種根本性的張力。因此，在西方文明自身，在其基本構造當中，沒有根本的理由可以讓自己放棄這種生命。然而，只有當我們經歷並體驗那種生命及其衝突時，這種寬慰的想法方可得到確證，也就是說，沒有人可以同時集哲學家和神學家於一身，或者，就此事而論，也不會存在一個超越哲學和神學衝突的第三方，或者某種對兩方面的綜合。但是，我們每一個人都能夠而且應該擇取其一，哲學家當敞開面對來自神學的挑戰，神學家當敞開面對來自哲學的挑戰。

在《聖經》和希臘哲學之間存在着根本的差異或衝突。這種根本的衝突一定程度上被某些密切的相似性弄得模糊

---

* 本文原題：The Mutual Influence of Theology and Philosophy，譯自Peter Emberley/Barry Cooper編，*Faith and Political Philosophy: The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964*《信仰與政治哲學——施特勞斯與沃格林1934-1964年間的通信》，Pennsylvania，The Pennsylvania State University Press，1993，頁217-233。

不清。比如，有些哲學似乎與《聖經》走得非常近，它們構想一神論的哲學教義，也談論愛上帝和愛人，甚至認同祈禱等等，不一而足。如此一來，其間的差異有時幾乎消失於無形。然而，如果我們作一考察，便會立即認出其中的差異。對於一個哲學家或者一種哲學來說，絕對不會存在一種特定或偶然事件的絕對神聖性。自十八世紀以來，這種特定或偶然的東西被冠之以歷史的。由此，人們漸漸趨向於認為啟示宗教就是歷史宗教，與自然宗教有別，哲學家能夠擁有的是一種自然宗教。而且較之自然宗教，歷史宗教有着本質上的優越性。由於這種將特別的和偶然的解釋為歷史的，出現了這樣一種越來越為人普遍接受的觀念，即《聖經》在語義學的意義上是歷史的，《聖經》是被發現的歷史，而哲學之為哲學本質上是非歷史的。這一觀點支配了當今大量對《聖經》思想的解釋。所謂存在主義，其實不過是這種解釋的一個更精緻的形式。至少就《聖經》的基本部分而論，我不相信這種方式會有助於對《聖經》的理解；作為一個解釋，我在此只提出一個考慮，即今天的概念——比如以大寫H開頭的History（歷史），是非常晚近的和衍生性的概念，僅憑這個事實不足以向我們揭示早先的思想，相反，早先的思想處在傳統的開端，決非衍生性的。

人們可以去描繪《聖經》和希臘哲學的基本差異，做這一工作時可以從純歷史的角度出發，從這樣一個事實出發：我們首先考察兩者關於道德及其不足的大量一致之處；分歧則關涉到彌補這一不足的哪個X。在希臘哲學，那個X指*theoria*（智識）、沉思；而《聖經》的彌補方式，如果我沒有誤解的話，可以稱為虔敬，對神性垂憐和救贖的渴求以及恭順的愛。更確切地說——「道德」一詞本身是一個衍生的術語，不足以領會更早的思想——我們可以用「正義」

一詞代替「道德」一詞，它是二者共有的。正義起初意味着對法律的遵守，法律在其充分和廣泛的意義上意味着神法。甚至再向後追溯，我們可以提供一個整個人類道德發展的起始點——如果可以這樣說的話——即原始的善與祖法倫理的同一。從這種今天仍為我們所理解、仍應用於實際生活的原始等式當中，神法的觀念必然地誕生了。然後，我們再進到神法的問題：神法或神規的原初觀念暗示着它們中間存有着巨大的差異。這種差異更具體地說，是不同神法之間的抵觸，使得神法一詞在其原初的意義上非常成問題。

對這一問題有兩種截然相反的可能的解決辦法，一是哲學的，另一種則是《聖經》的。哲學的解決可以用下面的語句描述：哲學家們全然超越了神法的維度，超越了整個虔敬的維度和對預先給定的法規的虔誠的遵從。相反，他們轉而致力於對萬物始基、初始者以及原則的追尋。他們假定，在認知初始者、第一原則的基礎上，決定何為出於自然的善將是可能，這種自然的善有別於僅僅基於約定的善。這種對於初始者的追尋經歷了感官知覺、理知推定(reasoning)和我們所稱的*noēsis*——在字面上可將之譯為「知性」(understanding)或「理智」(intellect)，或者可以更為謹慎地將之譯為「意識」(awareness)，一種伴隨心智眼睛的意識，而非感官意識。雖然這種意識會有其《聖經》的類比物、甚至神秘的類比物，但在哲學背景中，這等類比絕對離不開感官知覺以及在此基礎上的理知推定。換句話說，哲學決不會遺忘與藝術和工藝的親緣，與匠人們所使用的知識的親緣，與這種卑下但牢固的知識的親緣。

現在轉向《聖經》的方式。在此，基本前提是：一種特定的神法被接受為真正的神性；一個特定部族的特定法規

是神性的法規。但是，所有其他宣稱的神法的神性品格被否定得一無餘地，這意味着對神話的激烈拒斥。拒斥神話標誌着哲學的原始脈動，但是，《聖經》拒斥神話的取向與哲學恰恰相反。為了給出我此處須用的神話的含義，我可以這麼說，神話的標誌是諸神靈和這些神靈背後的非人身力量的衝突。例如，在希臘有時稱之為*moira**的東西。現在，我們可以說，哲學以自然和理智的必然性取代了非人身的命運。另一方面，《聖經》將上帝設想為萬物的原因，包括非人身的必然性在內。《聖經》的解決之道全賴於對上帝全能的信仰。全能的觀念當然要求一神論，因為如果有多個上帝，那麼很明顯，將沒有一個會是全能的。可以說，只有《聖經》的作者能領會全能的真義，因為只有在上帝是全能的時候，一部特定的法典方能成為絕對的法典。但是，鑒於知識在某種意義上意味着權力，因此，一個原則上完全可以為人所知的上帝將在某種意義上屈從於人。因此，一個全能的上帝一定是神秘的上帝，正如人們所知道的，這正是《聖經》的教義。人不能看到上帝的臉，尤其是那聖名，「我將是我所是」，意味着在任何場合都決無可能知曉上帝之所是。但是，如果人對於《聖經》中的上帝無所把握，上帝和人之間如何可能有某種聯繫呢？《聖經》的答案是Covenant（立約），上帝的一種自由和神秘的愛的行動；在人這一方，與之相應的態度是信賴或信仰，這截然不同於理論上的確定性。在與人相關的意義上，《聖經》中的上帝只有通過祂的行動和啟示才能被認知。《聖經》這部書就是敘述上帝所做和所許諾的，而不是對上帝的沉思。可以說，在《聖經》中，人們在對上帝的體驗的基礎上談論

* 即命運。——編注

上帝的行為和許諾。這種體驗——而非基於感官知覺的理知推定——是《聖經》智慧的根源。

《聖經》和希臘哲學的尖銳差異也體現在各自的文字品格上。希臘哲學作品是實實在在的書本、著作，是出自某人之手的著作，這個人從他認為是必然性始基的東西開始，要麼是單純的始基、要麼是將人們引向其真理的最好的始基。這種一個人、一本書的模式，從荷馬 (Homer) 開始就是希臘思想的特徵。但是，《聖經》則像今天所普遍認為的那樣，基本上是各種源泉的匯集。這意味着《聖經》是以最低限度的變動性延續着一個傳統，因此也是《聖經》研究者所關注的一個顯著困難。我認為關鍵點是這樣的：這裏沒有出自單個人的起始點，說到底，沒有人為的起始點。這種寫作風格與猶太傳統所偏愛的風格——評注——有親緣關係，即總是參照早先的東西，個人並不營造開端。

在我的分析中，我預設了善與祖法倫理的同一是原始的同一。在年代學的術語上可能是如此，但當然不能局限於這一點，因為問題是：為什麼就該如此，這種同一的證據何在？這是一個非常悠久的問題，我現在無意於解答。我這裏只能借用一個希臘神話，按照這個神話，Mnemosyne (記憶) 是繆斯 (the muses) 之母、智慧之母。換句話說，善也好、真也好，無論你怎麼叫它，主要因其古老才能被知曉，因為在智慧出現之前，記憶佔據着智慧的位置。我想，最終還得憑借人固有的二元格局來理解《聖經》和希臘哲學的衝突，回到行與言、行與思的二元格局，這一格局勢必提出誰者為先的問題。人們可以說，希臘哲學斷言思與言的優先，《聖經》則斷言行優先。我知道，這可能失之誤解，但請允許我暫時到此為止。

二　我們不管怎樣都面臨着《聖經》和希臘哲學的尖銳對立，這對立一開始就孕生了世俗中的衝突。這種衝突是西方的特質——我是在更廣泛的意義上使用西方這一語彙的，當然甚至包括整個地中海盆地。據我看來，這一衝突是西方文明勃勃生機的秘訣所在。我敢斗膽說，只要存在這樣一個西方文明，就會有質疑哲學家的神學家和為神學家所煩擾並感受到這種煩擾的哲學家。就像人們所說的那樣，我們必須認命，況且這也並非人們所能想像到的最壞命運。我們擁有這樣一個尖銳的對立：《聖經》拒絕被整合進哲學的架構，哲學同樣拒絕來自《聖經》的整合企圖。關於《聖經》的這種拒絕，有一個經常性的評論：亞里士多德的上帝不是亞伯拉罕、以撒、雅各的上帝，因此，任何將《聖經》的理解整合進哲學的理解之企圖都是對亞伯拉罕、以撒、雅各的上帝的意涵之拋棄。至於哲學，情況可能會為一些事實所模糊。因此，我們必須多花些時間詳細闡明。我相信，這種模糊最終歸因於這樣一個事實：在有關哲學和神學的關係的討論中，哲學被等同於完整的哲學體系，在中世紀當然首要地等同於亞里士多德。我意思並不是說，亞里士多德有一個體系，儘管有時人們相信如此，但是，在現代則肯定等同於黑格爾，當然，那僅僅是哲學的一種特殊形式；它不是哲學必然和首要的形式。我必須對此加以解釋。

在哈列維 (Yehuda Halevi) 寫的一部中世紀著作*Kuzari*《庫撒利》中，我們看到下面的陳述：「蘇格拉底對人們說，『我不反對你們的神聖智慧，我只是不理解它。我的智慧只是人的智慧。』」對於蘇格拉底，正像這一警句所表明的那樣，人類智慧意味着不完善的智慧或對智慧的一種追尋，意味着哲學。既然他意識到人類智慧的不完善性，

那就很難解釋為什麼他沒有由此走向神聖智慧。在這篇文章中，暗含的原因是這樣的：作為一個哲學家，他拒絕上升到不能明證他面前的任何東西，啟示之於他無異於一種不能明證的可能性。面對這樣一種無法證明的可能性，他不加以拒絕，只是懸置自己的判斷。但是，在此出現了相當大的困難：它關涉到具有極端緊迫性的事情，關涉到生死存亡的事情，懸置判斷是不可能的。現在，有關啟示的問題顯然具有極端的緊迫性。如果神啟存在，不信或不從將是致命的。對於神啟的懸置判斷由此變得不可能。因無法明證而拒絕上升到神啟的哲學家拒斥神啟。但是，如果神啟無法被證偽的話，這種拒斥就無法得到確證。這意味着哲學家面對神啟似乎被迫與哲學觀念相矛盾：他拒絕神啟卻沒有充分理據。我們怎麼來理解這一點呢？哲學的回答是這樣的：有着極端緊迫性的問題、不容懸置的問題，是一個人應該如何生活的問題。這一問題在蘇格拉底那裏，是通過他作為哲學家這一事實得到解決的。作為一個哲學家，蘇格拉底明白我們對於一些最重要的事情是無知的。這一無知以及無知的顯見事實證明了，對於我們來說，最重要的事情恰恰是對關於最重要的事情的知識的追求。哲學因此顯然是正確的生活方式。按照蘇格拉底，這一點進一步由下述事實得以確證：在獲取最大可能的清晰性的過程中，蘇格拉底找到了幸福。他看到沒有任何上升到不能明證的事物的必要性。如果蘇格拉底被告知他對神啟的不尊奉可能致命時，他會提出這樣的問題：致命是什麼意思？在極端的情況下，它可以是永罰。過去的哲學家完全相信這一點，即全智的上帝將不會以永罰或任何其他方式來懲罰追求真理和清明的人們。我們下面必須考慮這種回答是否充分。無論如何，哲學不意味着——這是關

鍵之點——一套命題、一種教義、甚或一個體系，而是一種生活方式、一種為特殊的激情激發着的生活。哲學的欲望或愛慾 (eros) 並非人之自我實現的一個工具或科系。被理解為工具或科系的哲學當然見容於生活的每一種思考，因此也相容於《聖經》的生活方式。但是，這已不是就這一術語原初意義上的哲學。我相信這已經被西方文明的發展極大地模糊了，因為，在基督教的中世紀，哲學肯定已經被剝奪了其作為生活方式的特性，僅僅成為一個非常重要的組成部分。

因此，我必須努力申明，為什麼按照哲學的原初觀念，哲學必然是一種生活方式，而非單純的學科——哪怕最高的學科。換句話說，我必須解釋不能導向這樣一種見地，即不同於哲學的另類生活方式是正確的生活方式。哲學是對關涉整體的知識的追求。既然本質上是追問，既然沒有可能成為曾有過的與哲學不同的智慧，問題總是較之其解決更為顯見。所有的解決方法都是可加質疑的。現在，除非明瞭了人的本質，才可有效地確立正確的生活方式;除非明瞭了整體的本質，才可充分地弄清人的本質。因此，除非有一個完整的形而上學，否則就不可能在形而上學層面建立正確的生活方式。因此，生活的正確之道尚處在疑問之中。但正是所有解決途徑的不確定性，正是對於最重要事情的無知，使得對知識的追尋成為最重要的事情，奉獻於它的生活也由此是正確的生活之道。因此，哲學在其原初和充分的意義上注定了與《聖經》的生活之道不能見容。在人類靈魂的戲劇中，哲學和《聖經》是無法兼有的或者是敵對的。它們中的每一個都聲稱知道或握有真理、決定性的真理、關於正確生活之道的真理。然而，真理只能有一個。這些要求之間的衝突必然也是思想存在物

之間的衝突；這意味着無可避免的爭論。千百年來，雙方都在試圖駁斥對方。這種努力在我們今天仍繼續着，而且經過幾十年的沉寂又達到了一個新的激烈程度。

三　我想就今天的論爭談一些想法。可以說，由於哲學的解體，今天有利於哲學的爭辯是不存在的。我曾在一個場合談論到今天所理解的哲學和科學的區別，這一區別必然導致哲學榮譽的喪失。哲學缺乏成果跟科學的巨大成功的對比，引致了這種喪失。科學是今天唯一堪稱人類知性完善的理智追求。對於啟示，科學是不偏不倚的。哲學自身已經變得搖擺不定，這裏只需引用當今一位最著名的哲學家的說法：「啟示信仰是真實的，但並非對哲學家而言。拒斥啟示對哲學家是真實的，但並非對信仰者而言。」我不會在當今最流行的爭辯上浪費詞句，讓我們轉向今天更具前途的一個有利於啟示的論辯——採自當今文明之所需、當今危機之所需的爭辯，這就是：為了跟共產主義競爭，我們今天需要一種作為神話的啟示。這種論辯不是愚蠢就是褻瀆。毋須多言，我們在錫安主義（Zionism，一譯猶太復國主義）中也發現了類似的論辯。我想，陀思妥耶夫斯基（Dostoievsky）很久以前就在《群魔》（*The Possessed*）中對這整個論辯作出了處理。

有利於啟示的鄭重論辯可陳述如下：不存在任何有利於啟示的客觀證據，這意味着，除了一、人與上帝遭遇的個人經驗，二、對任何非信仰立場的不足性的消極證驗這兩點之外，不存在有利於啟示的絲毫證據。關於第一點——除了個人與上帝相遇的經驗外，沒有有利於啟示的客觀證據——衍生出了下面的問題，即這種個體體驗與《聖經》中表達的體驗是什麼關係？必須區分先知所體驗的（我們可

以稱之為上帝的召喚或上帝的臨在）和先知所敘述的（這應被稱為對上帝行為的人類闡釋），像今天所有非正統神學家所說的那樣，它不再是上帝行為本身。人類的闡釋不可能是權威性的。但問題來了：難道每一種加諸上帝召喚或上帝臨在的具體意義都不是人類的闡釋嗎？例如，與上帝的遭遇可以用根本不同的、一方面是猶太教而另一方面是基督教的方式來闡釋，更不用說穆斯林和其他教派了。然而，只可能有一種闡釋是真的。因此，在不同的啟示信仰者之間需要一場論爭，這種論證勢必在某種程度上導向客觀性。關於第二點——對於非信仰立場的消極證驗——鑒於它表明了現代進步主義、樂觀主義或犬儒主義的缺陷，通常非常強而有力，在此程度上，我認為它具有絕對說服力。

但這不是決定性的困難。決定性的困難關涉到古典哲學，就我所知，這裏的討論並沒有牽扯到真正的困難。僅僅提出一點，古典哲學據說建立在一種可以被證明為虛幻的虛幻之上，即建立在整體是可理解的這一沒有得到確證的信念之上。這是一個頗為由來已久的問題。這裏請允許我限在古典意義上的哲學家原型蘇格拉底。他知道自己一無所知，因此承認整體是不能被理解的，只是想知道是否說整體是不能被理解的就意味着不承認對整體可以有所了解。對於我們完全無知的東西，我們當然無話可說。對我來說，這似乎就是被如此誤譯的可理解的含義，即人之為人必然對全體有一個意識。讓我對此點作出總結。就我所知，今天有利於啟示反對哲學的論證，是建立在對古典哲學不充分的理解之上的。

為了找到我們今天的方位，讓我們返回到一個更基本的衝突層面。在今天的論爭中，真正具有意義的將會變得更清楚，我們也將明白，在今天的神學中有利於啟示的論

辯為什麼要抽離客觀性。更早先的關於啟示與信仰的經典觀點，今天僅僅被天主教、猶太正教和正統新教完全接受。我當然只談論猶太教版本。問題在於，我們何以知曉「妥拉」(Torah)*來自西乃山(Sinai)或出自活的上帝之言？猶太教的傳統答案首先是：我們的父輩告訴我們的，他們從自己的父輩那裏知道這一切，經過這樣一條不間斷的穩靠的傳統之鏈回歸到西乃山。如果問題以這種方式得到回答，不可避免的狐疑將是：這是可靠的嗎？我只從更早的討論中提取一個範本。在其法典的開端，邁蒙尼德(Maimonides)給出了從摩西降至塔木德時代(Talmudic times)的傳統鏈條，這中間出現了一個叫作Ahijah the Shilonite的人物，據說他曾經從大衛王那裏接受了「妥拉」，也被說成摩西的一個同代人，他從摩西那裏接受了「妥拉」。無論邁蒙尼德插入這樣一個塔木德傳說的意圖何在，依我們的觀點，它表明了這樣的一個事實，即這條傳統鏈條——尤其較早的部分——蘊涵了我們今天稱之為神秘的、也就是非歷史的因素。對於《聖經》中的這種為人熟知的錯位，我不再詳加論述。關於「十誡」由誰作的問題，傳統的回答當然是摩西，以致於當斯賓諾沙(Spinoza)質疑「妥拉」的摩西起源時，這種質疑被認為是在否認「妥拉」的神聖源頭。誰作的「十誡」，摩西、還是僅僅從道聽途說或非直接的途徑得知啟示的其他人？在此，細節對我們並不重要，我們必須去考慮原則。

關於啟示之事實的歷史證明可能嗎？說起來這種證明可以比之於布魯圖斯(Brutus)和卡修斯(Cassius)暗殺凱撒

---

* 即「摩西五經」，為《舊約》的首五卷書的總稱，此名意即「訓令」(instruction)，是猶太人所遵守的律法。可參《出埃及記》十九至二十四章。——編注

(Caesar) 這一事實的歷史證明，演示它是不可能的。就合宜的歷史事實、或就通常意義上的歷史事實而言，總要存在不偏不倚的觀察者或隸屬於當事雙方的目擊者的證實——比如，凱撒的敵人和朋友。就啟示而言，沒有這種不偏不倚的觀察者。所有的目擊者都是追隨者，所有的傳道者都是信徒。而且，不可能有假暗殺、假戰爭，但卻可能有假啟示、假先知。歷史的證驗因此預設了甄別真假啟示的標準。我們知道《聖經》的標準，至少在我們的境遇中是決定性的標準：如果一個先知有悖於經典的摩西啟示，他就不是真先知。由此，問題就在於如何確立經典的啟示？

常用的傳統回答是「奇跡」。但是，困難以這種形式產生了：奇跡之為奇跡是無法演示的。首先，一個奇跡之為奇跡，乃在於這樣一個事實：我們不知道它的自然原因，但是，我們對於一定現象的自然原因的不知曉並不意味着，我們可以說這一現象的產生只能是由於超自然的原因、而非自然的原因。我們對於自然力量的無知——這是斯賓諾沙的論辯語彙——使得我們同樣喪失了對超自然原因的訴求。由於下述原因，這種形式的論辯並非十分充分：我們對於自然力量的所知非常有限，有些事情——我們知道，或者至少像斯賓諾沙這樣的人知道——出於自然是不可能的。我只提出死人復活作為最強有力的例證。對此，斯賓諾沙認為不可能自然地發生這種事情。因此，由對於自然力量的無知而得來的論辯就為下列的論辯所增補：在給定的一些事例中，從理論上可以確證某些現象之為奇跡是可能的，但是，所有這些被宣稱為奇跡的事件也有可能僅僅是根據傳聞得知的，許多從未發生的事情都是根據傳聞來的。更確切地說，對於猶太教、甚至新教 (天主教的情況就有所不同了) 來說，重要的是所有奇跡都發生在前

科學時代。沒有奇跡曾經於一流的物理學家在場時出現。出於這些緣故，今天的人們因此說——過去的一些著名神學家也曾說過同樣的話——奇跡預設了信仰。奇跡並不意在確立信仰。但是，這一說法是否充分，是否與《聖經》的奇跡觀點一致還是一個問題。一開始，可以作出這樣的反駁，即如果你認同了以利亞先知在迦密山上的故事，就會看到上帝與巴力 (Baal) 之間的問題是經由一個客觀的事件得到解決的，這一客觀事件同樣為信者和非信者的感官知覺所接受。

第二個有利於啟示的傳統論辯是預言的實現。但是，我無需告訴你這同樣面臨着巨大的困難。首先，預言是含糊不清的——甚至在不含糊的預言事例中也如此。例如，在《以賽亞書》第四十章中古列王 (Cyrus) 的預言，今天普遍被認為是一個事後的預言，道理是這樣的：如果得到確立的話，這樣的預言會是一個奇跡。但它僅僅由傳聞而得知，因此，對於其來源的歷史批評問題便產生了。

更為令人印象深刻的是另一條論辯線路，它通過啟示的內在品質來證明啟示。神啟法 (revealed law) 是所有律法中最好的。然而，這意味着神啟法接受關於最好律法的理性標準；然而，如果這樣，神啟法事實上不就成了理性的產物——人類理性的產物嗎？不就是摩西、而非上帝的作品嗎？可是，這種神啟法儘管決不會有違理性，卻有超過理性之處。它是超理性的，因此不可能是理性的作品。這是非常著名的一個論辯，但我們不得不又一次懷疑超理性意味着什麼？所謂的超越必須被證實，而它又不能被證實。無所支援的理性所看到的僅僅是非理性的因素，雖不違理性，但其自身卻也不是由理性來支持的。從理性的視角來看，超越是一種無關痛癢的可能性：可能真、可能

假，或者可能好、可能壞。如果超越要被證明為真或好，就不會無關痛癢了。這意味着，超越之為真、為好要依據自然理性。然而，這樣一來，超越將再次成為理性的產物——人類理性的產物。我不妨以一種更為通俗的語言來說：神啟法要麼是完全理性的，在這種情況下，它就是理性的產物；要麼它並非理性的，在這種情況下，它也一樣是人類非理性的產物——這一非理性源自神聖的超理性。更通俗地說，啟示要麼是在純粹人類經驗中無法直截找到類似的事實，在這種情況下，它是無關於人的一個異物，要麼是一個意義滿盈的事實，這一事實為人類的經驗所要求，以便解決人類的基本問題。在此情況下，它同樣是理性的產物，是人類試圖解決生活問題的產物。情況會因此顯得讓理性、哲學去同意啟示之為啟示是不可能的，而且神啟法的內在品質並不被神啟法自身視為決定性的。神啟法並不將其重點放在普遍性上，而是放在偶然性上，這導致了我前面所表明的困難。

現在我們轉向圖景的另一方面：這些事情當然蘊涵在今天的所有世俗主義當中。所有這些類似的論辯只不過證明了無可支援的人類理性注定對神聖啟示無知。它們不能證明啟示的不可能。我們可以假定，啟示是一個事實，一個人類理性無法接近的事實，這意味着，無可支援的理性是不能接近的。如果有一定的知識，就不需要信賴、信仰，不需要真正的恭順和對上帝的自由屈從。在這種情況下，拒斥對啟示的客觀歷史證據的宣稱的駁斥，將是無關弘旨的。我舉出以利亞在迦密山上的簡單例子：在巴力，被以利亞或上帝說服的信徒是不偏不倚的科學觀察者嗎？在一篇有名的短論中，培根 (Francis Bacon) 在偶像崇拜者和無神論者之間作出了區分，他說奇跡僅僅對偶像崇拜者——而非對

無神論者——的信念有意義，對原則上承認神聖行動的可能性的人們有意義，這些人恐懼、顫慄，而不像哲學家那樣超越恐懼或希望。哲學、而非神學在迴避問題。哲學要求啟示在人類理性的審判席前確立其要求，但啟示拒絕承認那個審判席。換句話說，哲學僅僅承認那些在光天化日之下能夠被所有人在所有時間把握的經驗。可是，上帝曾經說過或決定過，他將居於朦朧之中。只要哲學將自身局限在回擊神學家憑借哲學武器加之於哲學身上的攻擊，哲學就可以穩操勝算。但是，只要哲學打算發起自己的攻擊，只要哲學試圖駁倒啟示本身、而不是那必然不充分的啟示的證據，它就自然會遭受挫敗。

四　我相信，今天有一個普遍的觀點，這在十九和二十世紀的自由派思想家中是普遍的：即現代科學和歷史考證學拒斥啟示。而我會說，他們甚至還沒有駁斥到最為根本性的正統學說。我們來考察這一點。有一個著名的例子，它在十九世紀、在我們那些出身保守和正統的人們中間、在我們的生活中，仍然扮演着這樣的角色。地球的年齡遠遠超出《聖經》傳聞的設定，但這顯然是一個有缺陷的論辯。這種駁斥預設所有的事情都是自然發生的，而這恰恰是《聖經》所否認的。《聖經》談論創世，創世是一個奇跡——特有的奇跡。只有在沒有奇跡介入這一預設前提之上，由生物學和考古學等提供的所有反對《聖經》的證據才有效。自由派思想家的論辯確實建立在貧乏的思考之上。它迴避了問題。《聖經》文本批評學面臨着同樣的局面，這種批評指出《聖經》文本的矛盾、同義反覆以及其他明顯的缺漏。如果《聖經》文本是神性激發的，又如果我們能夠將《聖經》假設為僅僅是一本人為的作品，那麼，神性作品的

含義將完全不同。神性激發的這一點可以恰恰是缺陷，但也可以是秘密。

歷史考證學預設了對字句靈感說的不信任。那種攻擊——由科學和歷史考證學發起的對《聖經》的攻擊，基於要清除神跡和字句靈感說的可能性的獨斷。我只談對奇跡的分析，因為字句靈感說本身也是神跡的一種。如果我們知道神跡是不可能的，由科學的和歷史的論辯所支配的這種攻擊就可以站得住腳，我們也確實可以得出所有的這些結論。但是，這意味着什麼呢？我們要麼必須持有全能的上帝不存在的證據，要麼必須持有奇跡與上帝本質不相容的證據。除此之外別無選擇。第一種關於全能上帝不存在證據的選擇會預設我們對全體有着完全的知識，我們知道所有角角落落的東西，從而沒有上帝容身的地方。換句話說，這種預設是一個整全的體系。我們有着對所有困惑的解答。我想我們可以將此可能性視為荒誕。那將奇跡視作與上帝本質不相容的第二種選擇會預設人類對上帝本質的認知，用傳統的語言來說即是自然神論。確實，現代自由思想的根基——被遺忘的根基就是自然神論。當那決定性的戰爭在十七、十八世紀，而非十九世紀打響時，反駁奇跡的嘗試就建立在對上帝的本質所宣稱的認知之上。自然神論不過是其技術上的代名詞。

我們來描繪一番這種論辯的一般性特徵。上帝是最完善的存在。這是所有人認定的那種上帝，無論祂是否存在。哲學家們宣稱，他們能夠證明啟示及任何其他奇跡與神性之完善不相容。這是一個歷史悠長的傳說，不僅在十七、十八世紀，在中世紀亦然。我嘗試通過回到人類的根源來描述這一論辯。基本上，自然神論中的哲學論辯基於一個來自人之完善的類比。上帝是最完善的存在。但是，

我們僅僅在人類的完善形式中實際地知曉了何為完善，而人類之完善為大智大慧之人或最可能地接近於他所表徵的那種人。例如，大智大慧之人不會將無限的懲罰加諸迷途中人，同樣，上帝因其更為完善，則更不會為此。大智大慧之人不會去做愚蠢透頂或漫無目的之事，例如用字句靈感說的奇跡去告知一個先知數個世紀之後將要施行統治的異教國王的名字，會是愚蠢的。我意思是說，這是那種支配着諸如此類的事情的論辯。對此，我的回答如下：上帝之完善意味着上帝之不可理解。上帝之道對於人可能是愚蠢的，這並不意味着這些行為是愚蠢的。換句話說，自然神論必須擺脱掉上帝之不可理解性，以駁斥啟示，而這是絕對不可能的。

有一個人試圖通過否認上帝本質的不可理解性來逼近問題，這個人就是斯賓諾莎——在此順便提一下，在我的分析中非常倚重此人。人們可以從斯賓諾莎那裏學到很多東西，他是啟示最極端、必定也是現代的批判者，這並不必然表現於他的思想，但一定表現於其思想的表達之中。我樂意引用霍布斯(Hobbes)的一個評論。大家知道，霍布斯是一個膽大得出了名的人物，但他說他不敢像斯賓諾莎那樣大膽地寫作。斯賓諾莎說「我們完全知曉上帝的本質」，如果情形真的是這樣，上帝就是完全可知的了。斯賓諾莎的這種說法導致了否定任何神跡的可能性這一結果。但是，什麼是斯賓諾莎所謂的關於上帝本質的充分知識呢？我們得花些時間來考慮這一點，因為這不是一個單獨和偶然的情況——你們中很多人勢必看過斯賓諾莎的《倫理學》(*Ethics*)，那是他對此的闡釋。大家知道，斯賓諾莎的《倫理學》是從一些定義開始的。這些定義本身是絕對武斷的，尤其是那個關於物質的有名定義：物質是其自

身所是，由其自身構成。一旦你接受這一定義，所有其他都將順理成章地得出，就沒有神跡是可能的了。既然定義是武斷的，結論就也是武斷的。但如果我們聯繫其功能觀之，基本定義就不是武斷的了。如果整體是完全理智的話，斯賓諾莎通過這些定義就限定了為此必須滿足的條件。但他們並沒有證明這些條件在事實上滿足了，這取決於斯賓諾莎冒險的事業成功與否。證明伴隨於成功之中。如果斯賓諾莎能夠給出一個對萬物清晰、明確的闡述，我們就面臨這樣的局面。我們有一個對整體清楚、明確的梳理，另一方面則是那些朦朧不清的梳理，《聖經》的闡述是其中之一。任何一個明智之人都會首選清楚、明確的那種。我想這就是斯賓諾莎想要給出的真實的證據。但是，斯賓諾莎對整體的梳理是清楚、明確的嗎？你們中那些親自證驗過例如其情感分析的人，對此將不會那麼確信。而且，即便是清楚、明確的。它就一定是真的嗎？難道其清楚、明確不是歸因於斯賓諾莎抽離於整體中所有那些不清楚、不明確以及不能變得清楚、明確的因素這一事實嗎？基本上說，斯賓諾莎的程序和原初觀念的現代科學的程序一樣，即讓宇宙變成完全清楚明確的、變成一個可數量化的單位。

總括而言：拒斥啟示的歷史——在此我想說，如果你在最基要主義的意義上採用啟示這一術語，情況也不會改變——預設了自然神論，因為歷史的拒斥總是預先假設奇跡不可能，並且這一不可能最終只能由對上帝的知識來確證。填補這一缺空的自然神論同樣預設了上帝本質可理解這一證明，這就必然要求對整體之真實或充份描述的真實體系的完善。鑒於這種有別於僅僅是清楚、明確的闡述之真實或充份的闡述注定不可能，哲學決無可能駁倒啟示。回到我前面所說的，啟示和神學同樣從未駁倒過哲學。從

哲學的觀點來看，啟示只是一種可能性；其次，人類——儘管神學家有其說法——能夠如哲學家那樣生活，也就是說，非悲劇性地生活。我覺得，像帕斯卡爾 (Pascal) 和其他人作出的所有那些證明哲學家式的生活基本上為可悲的企圖，也預設着信仰。作為對哲學的拒斥，這是不能接受和不可能的。一般而言，可以說所有宣稱對啟示的拒斥都預設了對啟示的不信，所有宣稱對哲學的拒斥也已經預設了對啟示的信仰，不存在對二者皆通的立場，因此也不存在對二者的超越。

可以通俗一點說，哲學家從未駁倒啟示，神學家從未駁倒哲學。考慮到各方面的巨大困難，這聽起來顯得似是而非。在這一程度上，人們可以認為我說了一些瑣碎之事。但是，為了表明這並非瑣碎，我在結論中向你們提供這樣的考慮。在此，當我使用哲學這一術語時，我是在其通常的、模糊的意義上使用的，它包括世界中所有的理性意向——包括科學和你所擁有的常識。如果這樣，哲學必須承認啟示的可能性。這意味着哲學的生活之道可能並非正確。它並非必然是生活的正道，並不顯明了就是生活的正道，因為存在着啟示的可能性。但在此種情況下，哲學的選擇意味着什麼？在這種情況下，哲學的選擇以信仰為基礎。換句話說，對顯明知識的追求本身之前提並不顯明。依我看，這種困難支配着今天所有的哲學追求，正是這一困難位於社會科學所說的價值問題的基底：哲學或科學——或者無論你怎麼叫它——是不能就自己的必然性給出清楚的闡述的。我並不認為我必須去證明顯明科學——自然科學和社會科學——的實用性一點也不能證驗其必然性。我意思是說，我不會去談論社會科學的巨大成功，因為它們並不是如此令人印象深刻。但是，談到自然科學的巨大成功，

在氫彈的時代，我們又有着尚完全處於懸置中的問題——即關於其實際效用，這一努力真的合理嗎？理論上講這當然不是最重要的原因，但實踐上講，其重要性則相當有份量。