

Globethics Repository

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

基督教的信仰：論證抑或敘述？——從普羅克魯斯眼中的柏拉圖神學入手 [The Christian Faith: Argumentation or Narration? — Starting from Proclus’ View on the Theology of Plato]

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	TAN, Lizhu
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-13 12:29:39
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/165351

基督教的信仰：論證抑或敘述？

——從普羅克魯斯眼中的柏拉圖神學入手

譚立鐸

中山大學哲學系博士研究生

巴黎耶穌會學院碩士

一、引子：海德格爾的哲人神

通過揭露西方形而上學的秘密——本體論的差異問題，海德格爾（Martin Heidegger）同時發現了神學的秘密：神的哲學觀念：

形而上學是一種神學，一種關於神的話語，因為神進入了哲學。因此有關形而上學的本體——神學的特徵問題，確切地說就在於設法弄清，神是如何進入哲學的，神不單進入了現代哲學，而且進入了哲學本身。¹

這豈不是說，哲學家在本質上從來都是地地道道的神學家嗎？哲學在西方的誕生之日，也即是神學的發跡之時？對於這位發跡於哲學中的神，海德格爾接着又告訴我們說：

1. Martin Heidegger, 〈形而上學的本體—神—學機制〉（la constitution onto - théo - logique de la métaphysique），載氏著，《問題一和二》（*Questions I et II*; Gallimard, 1968），頁 209。

這神，人既不能向之祈禱也不能獻祭。面對這自因，人不能敬而畏之，不能歌而舞之。²

哲人神，這本不是海德格爾的甚麼新發現，在他對形而上學的上帝進行批判和清算之前，帕斯卡爾（Blaise Pascal）早就說過哲人神與《聖經》上帝之間的本質區別了。這種自覺的分別意識，若我們願意往前追溯的話，可直追到《聖經》中的保羅。但海德格爾的重要意義仍不可忽視，因為是他，通過揭示哲學之為哲學的本質，即作為形而上學知識中的同一與差異的關係問題，以最清楚明白和最令人信服的方式澄清了這一分別。我們在這裏並不打算與海德格爾一道再次進入到形而上學的機制當中，³我們在這裏要做的，是逆歷史的河流而上，直到哲人神初次露面的地方；我們欲通過普羅克魯斯（Proclus, 412-485），進入到作為神學家的柏拉圖（Plato）那裏。

二、神學家柏拉圖

1. 存在着一種柏拉圖神學嗎？

這個問題，在普羅克魯斯的那個時代就有人問他：在柏拉圖的作品裏，確實到處可見對諸神或神明的片言隻語，但是，這裏哪有甚麼嚴格意義上的神學。柏拉圖關心的是自然或倫理的問題，並不涉及第一哲學（即關於神的神學問），即使他講過很多神話故事，但講這些神話的目的也不在於神學本身，而指向自然和倫理的問題，例如在《斐萊布篇》（*Philebus*）、《蒂邁歐篇》（*Timaeus*）和《斐

2. Martin Heidegger, 〈同一的原則〉（*Le principe d'identité*），載氏著，《問題一和二》，頁308。

3. 關於形而上學的機制問題及它與神學的關係，可參譚立鏘，〈海德格爾對形而上學上帝觀的批判及對基督教神學的認識〉，載《基督教文化學刊》11（2004）。

德羅篇》(Phaedrus) 中。⁴所以在柏拉圖那裏，並沒有甚麼正式的神學論述，退一步說，作為一門知識學科的神學在柏拉圖的哲學中遠不是甚麼主流的東西。⁵所謂的柏拉圖神學，或許不過是一些柏拉圖主義者搞鬼。

對此異議，自謂是柏拉圖傳人 (ΠΛΑΤΩΝΙΚΟΥ ΔΙΑΔΟΧΟΥ) 的普羅克魯斯回答說：確實，柏拉圖並不總是在對話中正式地論述神學的問題，但你們不要弄錯了，柏拉圖寫過一本專門的神學著作，那就是《巴門尼德篇》(Parmenides)，它構成了柏拉圖的神學體系，因為它研究的是神與世界的等級關係。⁶至於其他對話，就它們涉及神學的某一方面而言，均可與《巴門尼德篇》進行參讀。⁷

但是，異議者會說，《巴門尼德篇》明明是一本講邏輯的書，怎麼到你們那裏卻散發出神學的氣味來？普羅克魯斯反駁說，這是因為你們讀這本書還不夠仔細，巴門尼德一開始就提醒過我們，說本書要論述的是基本的現實，而不是做文字遊戲。事實上，《巴門尼德篇》是一篇神學報告，在那裏我們看到，第一假設指的是第一位神，即一；第二假設指第二位神，即理智；第三假設指第三位神，即靈魂。⁸

因此，就像神明自身遍佈於世界一樣，柏拉圖的神學也遍佈於他的所有對話中。⁹

4. Proclus, 《柏拉圖的神學》(Théologie platonicienne; ed. & trans. H. D. Saffrey & L. G. Westerink; Paris: Les Belles Lettres, 2003), 卷一, 頁 28、30。

5. 同上, 頁 30。

6. 同上, 頁 30-31。

7. 同上, 頁 32。

8. 同上, 頁 32-33。

9. 同上, 頁 23-24。

2. 神學及它的方式

所有的神學家都認為，諸神就是那些在自然意義上的最初（根本和原始）存在者。所以，神學自然就是一門以這些諸神為對象的知識門類。但對於這些原始存在者是甚麼，哲人們的看法不一，斯多亞派（Stoics）認為是軀體，阿那克薩哥拉（Anaxagoras）認為是靈魂，亞里士多德派（Aristotelian）認為是理智。¹⁰但柏拉圖與他們都不同，他認為，神既不可能是軀體，也不能是靈魂和理智，而是高於所有這些的一。¹¹

神學的方式有四：第一種可稱為神啟，在《斐德羅篇》中，柏拉圖正是用這種方式來談論理智之神、世外的神和世內的神的；第二種可見於《智者篇》（*Sophist*）和《巴門尼德篇》，即所謂的辯證方式，利用這種方式可以研究高於存在並置身於存在發生之外的一；第三種為象徵的方式，見於《高爾吉亞篇》（*Gorgias*）、《會飲篇》（*Symposium*）和《普羅泰哥拉斯篇》（*Protagoras*），這種方式以諸如造物神、愛、有死的生命這樣的神話為題材；第四種為形象的方式，它利用數學、倫理學和物理學來表述現實，目的在於告訴我們，神聖的生發過程，他們之間的等級關係和原則是怎樣的。¹²

所以，我們或通過暗指的方式（象徵和形象的方式），或通過直接的方式（辯證的和神啟的方式）來談論神聖的原則。總的來說，象徵的方式主要與俄耳甫斯（*orphique*）傳統有關，形象的方式源自畢達哥拉斯（*Pythagoras*）學說，神啟的方式關聯着卡爾達伊神諭（*Oracles chaldaïques*），¹³

10. 同上，頁 12-13。

11. 同上，頁 13-14。

12. 同上，頁 17、19。

13. 一種六步韻的詩句，據說這些詩句經由神啟寫成，羅馬帝國馬卡斯（*Marcus Aurelius*）時期由尤利亞奴斯（*Julianus*）編訂成冊。後來新柏拉圖主義者，從波菲利到波色盧斯

最後，辯證的方式，即知識的方式，則屬於柏拉圖本人的功勞。¹⁴此外值得我們注意的是，在《理想國》（*Republic*）卷二中，柏拉圖將戲劇成分從神話中除掉，而勸我們採納神學的方式。在《斐德羅》中，他又叫我們不要對神話進行自然的（物理學的）解釋。

3. 神學家和聽眾

柏拉圖的神學之所以不為人所知，乃是因為這種神學當初只傳授於少數的某些人，是後世神學家們的努力，方使柏拉圖神學大發異彩。¹⁵這些神學家中有普羅提諾（Plotinus）、阿梅利奧斯（Amélios）和波菲利（Porphyre），後來還有詹布利克（Jamblique）、狄奧多萊（Théodore D'Asiné）和其他人，最後是敘利亞奴斯（Syrianus），即普羅克魯斯的老師。¹⁶

有一個原則，一直貫穿於希臘人的思想方式，即相類的東西才為相類者所認識。¹⁷既然神學的對象是一，而這一又高於感覺和意見，超乎推理和理智，所以相應地，神學家為了進入這一必須是一個內心歸一的人：神學家必須整頓心神，閉上感覺的眼睛，使自己超乎所有低級的認知，以便進入神的聖所，只有在寧靜的心神中凝神定性，才能升向那至一。¹⁸

（Psellus）都將該書視為聖書，波菲利、詹布利克和普羅克魯斯都曾對卡爾達伊神諭作過注解。這些神諭包含着某些東方宗教的因素，具有較濃厚的思辨色彩。參詞條「卡爾達伊神諭」（Chaldaean oracles），《牛津古典詞典》（*The Oxford Classical Dictionary*; ed. H. G. L. Hammond & H. H. Scullard; Clarendon: Oxford Press, 1970），頁 226。

14. Proclus, 《柏拉圖的神學》，頁 19-20。

15. 同上，頁 5-6。

16. 同上，頁 6-7。

17. 這一思想原則至少可追至恩培多克勒（Empedocles）那裏，新柏拉圖派對這一思想原則非常重視，常被重述，在他們看來，這是一條畢達哥拉斯的理論。

18. Proclus, 《柏拉圖的神學》，頁 14、16-17。

神學的成功傳授依賴兩個條件，一為言論的品質，一為聽眾的素質。作為神學的準備，聽眾須有五種知識：道德的知識、邏輯的知識、自然的知識、數學的知識以及辯證的知識。這還不夠，還需在自身內擁有三種美德：愛、真和信。否則就不配進入神學的殿堂。¹⁹

三、轉折

1. 神學的傳統與柏拉圖的革命

柏拉圖的神學，由普羅提諾發端，經由詹布利克和敘利亞奴斯的經營，終在普羅克魯斯那裏匯成了體系。我們在這裏要做的，是透過普羅克魯斯眼中的柏拉圖神學，看一看柏拉圖在神學方面和神聖的問題上到底引入了一種怎樣的翻天覆地的變化，以及這種變化對人的現世生活造成了何種後果。

為此，我們必須先了解一下希臘傳統意義上的神學（*θεολογία*）。在古代，神學與後來所說的思想或知識體系沒有任何關係，它與慶典活動有關。對於那時的人來說，神學家其實就是宗教慶典活動的主持人，他要在慶典中間宣讀一篇用詩或散文寫成的講辭。而神學的意思很簡單，它就是獻給諸神的莊嚴頌辭。²⁰就神學的資源來說，可有三個方面：神話、禮拜和對神諭（特別對卡爾達伊神諭）的解釋。具體地說，在柏拉圖之前，有神話的神學，有城邦公共禮拜的神學，有（伊奧尼亞[*Ionian*]自然哲人所代表的）自然哲學的神學。現在，按照普羅克魯斯的說法，柏拉圖弄進了一種被稱為知識的神學。這才是我們所感興趣的。

19. 同上，頁 10-11。

20. 可參 Martin P. Nilsson, 《希臘宗教史》（*Geschichte der griechischen Religion*; München, 1961），頁 377-381；及 A. Wifstrand, 《古代教會與希臘文化》（*L'Eglise ancienne et la culture grecque*; Paris, 1962），頁 156。

在普羅克魯斯眼裏，《巴門尼德篇》相當於柏拉圖神學思想的《聖經》，它就是柏拉圖的「神譜學」(θεογονία)。在這本書中，我們通過普羅克魯斯的眼光起碼從柏拉圖那裏看到兩種令人驚異的新東西：一是神的觀念，一是認識神的方法。我們知道，在古風時代，希臘人一直崇拜多神，這種崇拜無論在遠古的家庭宗教時期，還是在稍後的城邦公共宗教時期都是如此，但這種宗教狀態到了蘇格拉底發生了改觀，²¹並完成於柏拉圖。在《巴門尼德篇》中，我們看到，神的觀念是如何從原始的家庭特徵和城邦特徵擺脫出來，²²走向一種具有宇宙性維度的觀念。在柏拉圖的知識性神學出現之前，我們可以說，無論是古代的自然宗教，稍後的城邦宗教，還是古典時期的自然哲學的宗教，²³都把神的觀念束縛於某一特質（家庭血親、城邦地域，或某種事物的本質）上；在《巴門尼德篇》中，通過不可言說的一，超越一切的一，柏拉圖第一次真正地打破了宗教的大地特徵（束縛性、多神論），使它成為一種天的宗教（開放性，一神論）。事實上，正是從蘇格拉底（Socrates）開始，經由柏拉圖的思想努力，我們才真正地看到一個以定冠詞和大寫出現的神的形象。從此，神不再居住在奧林匹亞山上，而居住在以太之上和人的心靈內。

然而，這種神的新形象是如何實現的？這才是我們最關心的事情。為此，我們必須進入到柏拉圖的知識中。

21. 據我的初步觀察，這種宗教狀態的改觀與蘇格拉底對正義的思考有關，對正義的思考必然導致對多元性（多神論）的批判而指向一種絕對的事物。
22. 關於家庭的宗教觀念和城邦的宗教狀態，參庫朗熱（又譯庫朗日）著，譚立鐸等譯，《古代城邦：古希臘羅馬祭祀、權利和政制研究》（上海：華東師範大學出版社，2006）。
23. 庫朗日將古代的家庭宗教和城邦宗教的瓦解歸結為自然哲學所代表的新的宗教精神的興起（參庫朗熱著，譚立鐸等譯，《古代城邦》，頁 329-335），這是沒有問題的，但是他沒能將柏拉圖的宗教精神與自然哲學的宗教精神區別開來，認識不到知識與宗教首先在蘇格拉底那裏，然後在柏拉圖那裏的本質聯繫，致使他將蘇格拉底和柏拉圖也納入到自然哲學的宗教範圍內。在《法篇》（*Laws*）中，柏拉圖將自然哲學家視為是宗教的敵人，認為他們是一些沒有信仰的人，參 886d、891d、892c。

2. 作為知識的神學

我們曾粗略地提過古代的神學形態，關於這種神學，如果我們把目光轉回到荷馬（Homère）和赫西俄德（Hésiode）那裏，就會同意下面的一個說法，即古代的神學是一種敘述的神學（神話學）。而就敘述的品格而言，敘述根本不會涉及「甚麼」的問題（存在的問題，本質的問題），而只涉及「誰」和「行動」的問題。我們可以說，正是由於蘇格拉底總是以「甚麼是……」來開始他的思想，使古代的敘述神學獲得了向知識神學轉變的時機（*kairos*），使神學開始不再那麼關心以「誰」和「行動」出現的神，轉而對神的「甚麼」充滿興趣。以前，人們以歌頌感恩的姿態來面對神，而現在，神成了人們欲探詢的一種知識性對象。

從這種意義來說，柏拉圖在《法篇》（*Laws*）卷十（893c 及以下）²⁴第一次論證神的存在絕非偶然。不管它的論證形式如何，內容怎樣，我們都可以說，論證本身所針對的和展開的只能是事物的「存在」，或者說它的「本質」，而不是「誰」和「行動」；「誰」和「行動」需要的是敘述，而不是論證。由此可見，通過對神的存在論證，柏拉圖第一次正式地以神的「存在」和「本質」問題取代了神的「誰」和「行動」的問題。這一取代非同小可，因為它意味着，神話學（古代的神學形式）連帶着詩學此後將不可挽回地被視為是次真理或者偽真理。柏拉圖儘管還在他的作品利用古希臘的神話傳說，但是這些神話獲得了一種前所未有的意義，確切地說，古代的神話在柏拉圖那裏經歷了一種解神話化的過程，²⁵正如普羅克魯斯指出的那樣：

24. 普羅克魯斯對此進行了複述，見Proclus，《柏拉圖的神學》，頁60-61、66-67。

25. 從這一意義說，現代德國神學家布爾特曼（Rudolf Bultmann）針對《聖經》的解神話化，其源泉可直追柏拉圖對神話的態度。

我認為，有關諸神的神話敘述應當常常具有某些高於表面的隱匿意義。因此，如果有人將柏拉圖的神話作一種自然層次上的解釋，或將這些神話拉回此世，那麼我們就可以說，這些人根本不懂哲學。²⁶

隨着古代意義的神學（作為一種對神的頌歌）的消失或者說退化，一種新的神學便被身為哲人的柏拉圖召來了。這種神學不再是敘述性的，而是論證性的，不再關心在「誰」和「行動」之下的神，而轉向作為「存在」和「本質」的神：神學，按柏拉圖之後直至今天的定義，難道不恰恰就是「關於神的存在和本質的邏各斯（Logos）」嗎？後來的基督教思想家們（無論是希臘教父們還是中世紀的神學家們），當他們不斷地回到柏拉圖和亞里士多德（Aristotle）那裏時，難道他們求解的不就是神的「存在」問題和「本質」問題嗎？對此，我們現在就得拋出一個至關要緊的問題：神的「邏各斯」到底首先是「誰」和「行動」的問題，還是「存在」和「本質」的問題？

這種萌芽自蘇格拉底，昌明於柏拉圖的關於神的存在和本質的邏各斯，它雖然在表面上保留了神的傳統名號，但這一名號已不再由敘述支撐，而轉由論證來保障了。確切地說，神的名沒有變化，但對待神的態度因談論神的方式的變異而被徹底地改變了。通過哲學的論證，柏拉圖保留了神的傳統「本名」，但卻改變了神的「本質」。這或許就是柏拉圖政治哲學的高明之處：在沒有哲學覺悟的大眾看來，柏拉圖是在維護他們的傳統信奉，殊不知在哲人的心目中，他所作的實是一場以傳統名義進行的革命，有似於後來康有為的托古改制。

26. Proclus, 《柏拉圖的神學》，頁 23。

這種以神的「存在」和「本質」為中心的新神學，不可能是甚麼，而只能是一種知識性的神學。普羅克魯斯認為，其他的神學方式，皆非柏拉圖所特有，而唯有神學的知識方式，只柏拉圖一家，別無他店：「第四種表述方式，即知識的方式，為柏拉圖哲學所特有」（Ο δὲ αὐ κατ'ἐπιστήμην ἐξαιρετός ἐστι τῆς τοῦ Πλάτωνος φιλοσοφίας）。²⁷甚麼是神學的知識方式，甚麼是一種作為知識的神學，這是本文的關鍵，不得不多費些筆墨。

甚麼是西方意義上的知識？我們知道，在希臘人那裏，知識所針對的是一種形式，它的核心是一種可稱之為具有先驗性質的智的直觀（*intuition*），而這種直觀的純粹形式便是數學。²⁸可以想象，對圓的直觀（圓周的每一點到圓心等距）讓希臘人激動不已，這一直觀與經驗無關，所有的經驗都無法讓人們達成如此一個結論，它完全是理智本身的一種觀照。²⁹智的直觀為的是穿過事物的表面，進入到它們的理式中：「存在着理型，不生不滅；既不容納他物於自身，也不會進入其他事物中；不可見不可感覺，只能為思想所把握」。³⁰我們在這裏只需明白，對於不可見之物（太小的如火的粒子，太大的如宇宙，情緒性的如痛苦，精神性的如靈魂）都必須通過智的直觀來加以認識。通過智的直觀，柏拉圖甚至在《蒂邁歐篇》中繪出一幅宇宙的結構圖來。這種智的直觀，不但用於上天下地，而且運用到神的本身內。甚麼是神：

27. 同上，頁 20。

28. 中國古代思想中有沒有這種智的直觀，回答是肯定的，看看《周易》就明白了。但是，後來的儒家在對《周易》採取道德化解釋後，這種智的直觀便被決定性地掩埋了。從這一意義說，由儒家所代表的中國人思想與西方人思想的最根本區別就是智的直觀。

29. 這種理智直觀即後來笛卡爾（René Descartes）、康德（Immanuel Kant）和胡塞爾（Edmund Husserl）所謂的先驗觀念。

30. 柏拉圖著，謝文鬱譯，《蒂邁歐》（上海：世紀出版集團，2005），52a，頁 36。

他們〔神學家們〕稱在自然的意義上最初的存在者為

神 (τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν θεοὺς ἐπονμάζοντες)。³¹

這難道不就是一種建立在直觀意義上的對神的定義嗎？僅此而已！這種對神的定義與對圓的定義有甚麼根本區別呢？確實，在柏拉圖作品的許多地方，神根本就是體現完美直觀的圓形。明白了這點，我們便不再為後世所謂的有關神的本體論論證（坎特布雷的安瑟倫[Anselm of Canterbury]的、阿奎那[Thomas Aquinas]的、以及現代的許多翻版）困擾了。說透了，那不過是對神的一種數學性（直觀性）的構想。³²

3. 蘇格拉底的「虔敬」

《歐緒弗洛篇》(Euthyphro) 將蘇格拉底的虔敬問題作為主題，它在表面上觸動的是蘇格拉底對傳統神明的態度，但在背後，卻包含着知識神學 (θεολογία ἐπιστήμη) 與神話學 (μυθολογία) 的深刻衝突。應該說，在這場衝突當中，蘇格拉底決定性地用理智的正義取代了古代的宗教虔敬；在這點上，庫朗日 (Fustel de Coulange) 的論述切中要害：「他〔蘇格拉底〕認為真理高於習俗，正義高於法律。他使道德脫離宗教。從前人們都以為義務是神的命令，但他卻證明，義務的原則在人心中。就此而言，不論他願意與否，他都對城邦的宗教宣戰了。他儘管嚴格地參加了一切節日和祭祀，但他的信仰和言談暴露了他的心思。他創立了新的宗教，這宗教與城邦的宗教相反。」³³

31. 同上，頁 12。

32. 現代神學多半把這些所謂的神的論證作一種修辭來看待，即把這些論證當作一種信仰的教育方式。

33. 庫朗熱，《古代城邦》，頁 332。

蘇格拉底的問題不是沒有虔敬，而是在他那裏新的虔敬形式（理智的正義）代替了舊的虔敬形式（節日和禮拜）。對於那時他身邊的人來說，宗教就是禮拜中的儀式，僅此而已；而對他而言，宗教是禮拜背後所隱含的哲學含義（教義）。正是由於知識神學的出現，一種儀式性的宗教大大地被一種教義性的宗教所取代了，從此人們一心向知識求解救，甚至認為知識即拯救，這無疑就是在柏拉圖和柏拉圖主義之後出現靈知宗教的原因之一。

後來，尼采（Friedrich Nietzsche）在反基督教和蘇格拉底的時候，同樣以理智的正義為名。³⁴但是必須看到，兩者雖都達到了一種可以說是哲人的宗教，然宗教在他們身上發揮的意義還是不太相同的。在蘇格拉底那裏，哲人身上的精靈（δαίμων）與高居以太之上的神雖然相通，但並不絕對地同一。這樣，過內省生活的哲人仍存在着某種程度的仰望（信仰），仍可能對上天下跪。普羅克魯斯就是這樣的哲人。據傳記說，他每日天未明即起，先默坐作一篇神學（即古義的頌神辭），然後登上高崗，面對冉冉的初陽行起伏拜的禮節來。至於尼采，則情況有很大的不同。在他那裏，哲人的精靈就是一切，真正的宗教必須建立在這樣的精靈之上，它應是哲人精靈的挺立和高漲。

此外，在科學與哲學徹底分家之前，理智的正義具有某種道德和宗教的意義；在畢達哥拉斯那裏，做數學被視為是一種宗教的功夫。同樣在柏拉圖那裏，理智保持某種神秘的通神功能，針對神明的智力活動有似於聖殿中的禮拜活動。所以我們才會明白，為甚麼普羅克魯斯認為，神學入門者必須在道德上是純潔的，必須掌握邏輯、數學和

34. 就尼采以理智的正義來反對蘇格拉底而言，這種反對頗具反諷意味，因為理智的正義正是蘇格拉底以之反對傳統宗教的動力和理由。

辯證法的知識。在對神明的靜觀中，神學家的心靈必須回歸自身的靈明，進入到一種歸一的精神狀態，使人相似於神明的生活。這一切，或許就是海德格爾後來反對科學的生硬客觀性，在晚期回歸詩性，重新揭露圍浸在自然內的神秘氣氛的原因。無論如何，對於蘇格拉底和後來的柏拉圖來說，在肯定他們對傳統虔敬進行革命的同時，也不要簡單地把這些人視為是無神論者；在古代，或許根本就沒有我們今天科學意義上的無神論。

四、一個比較

1. 書的宗教

基督教與猶太教和伊斯蘭教一樣，被稱為書的宗教。這是甚麼意思？猶太民族經歷千辛萬苦，終於走到了上帝許給他們的福地，但放眼一看，滿地黃沙戈壁，哪裏是福地。對此猶太經師解釋說，福地之「福」不在於那個地方，而在於他們手中的那本書，只要他們按照上帝給他們的那本書生活，他們生活的地方就必將成為流奶流蜜的福地。歷史地觀之，猶太民族與華夏民族一樣，十分缺乏智的直觀，³⁵但正因如此，他們才將自身的生活與那書結合起來，將書中的字句化為他們的血肉。對猶太人來說，認識法律（妥拉）就是認識上帝，遵守法律就是服從上帝，對於上帝的本體論知識他們沒有甚麼好奇心。這種心態甚至使他們敢說：「我愛上帝，但我更愛妥拉」（Yossel Ben Yossel）。

35. 我們在這裏所指的智的直觀（intuition）與現代儒學，如牟宗三為說明儒學與西學的區別所運用的智的直觀根本不同。西方哲學意義上的直觀與儒學意義上的直觀儘管都訴諸心靈（「直接人心」），但前者針對的是事物的「樣式」（*eidos*）或者說「本質」，最後達到一種具有數學或幾何學形式的形而上學自明性，而後者關心的是一種道德良知，指涉人的行為意識而非存在物的「本質」或「本體」，與數學之類沒有任何關係，另參本文的注28。

只按上帝的話去做去生活，而不設想上帝的「樣子」，上帝的「如何」，這就是上帝的法律觀念。法律的信心不會過多地糾纏上帝的「為甚麼」、「存在」和「本質」這樣的問題，因為人的知識不能達到上帝的整全，信心無法概括上帝的本質，所以恰當的做法是：不求理解上帝，只求理解上帝在字句中的法律；不求直觀上帝的本質，只求服從上帝傳給人的話。以色列的上帝同樣是隱匿的（猶太教與伊斯蘭教一樣，對偶像崇拜極為敏感），但這是一種法律性的隱匿。嚴格地按上帝的法律行事並不帶來對這種隱匿性的減少，並不增進對上帝本質的直觀。與「行」相關聯的首先不是「知」，而是「神秘」，是更進一步的隱匿；因為恰恰是因為上帝的隱匿，人才會在無法對上帝本質進行直觀的時候，在不知上帝為何的時候仍要「行」。法律的「行」是一種在本質意義上沒有可算計性之目標的遠行，這難道不就是猶太人的悲壯嗎？「風瀟瀟兮易水寒，壯士一去兮不復還。」

所以現代猶太哲人勒維納斯（Emmanuel Lévinas）說，猶太人的身份是猶太人從上帝一勞永逸地給予的法律書的文本中「搓」出來的。身份是從文本中「搓」出來的血：「一個撒都該教徒看到專心致志學習的哈巴把他的手指按在腳下搓動，用力之猛，使腳板湧出血來。」³⁶

2. 「我是誰？」

《新約聖經》所闡述的是一種知識性的神學嗎？一點不是。《新約聖經》根本不可能成為靈知派的經卷；相反，靈知派對《聖經》的閱讀倒像柏拉圖派和新柏拉圖派，包括普羅克魯斯對古代神話，以及對傳統神諭的讀解。或許有

36. 關於「執行先於理解」，參勒維納斯著，關寶艷譯，《塔木德四講》（香港：道風書社，2001），頁76-82，此見頁76-77。

人拿出《約翰福音》的序言來反駁，但是，這仍是一種對耶穌身份的敘述，不過它用的是一種末世性的筆法而已。我們可以說，《新約》中根本不存在着甚麼關於基督的建立在形而上學意義上的知識學，而只有針對基督的敘述學。

《新約》所展開的，是一個人的身份（耶穌基督）與一個團體（他的門徒們）的身份之間的交結與互相的闡明，它的核心問題便是耶穌對門徒們提出的那個問題：「耶穌對他們說：『你們說我是誰？』」（太 16:15）。透過這個問題，耶穌要求的不是一種知性的反思，而是一種居於個體抉擇意義的追隨。也就是說，使自身的身份與耶穌基督的身份發生關聯的，不是某種完備的知識或冥思，而是一種面對未來的行動（對於門徒們的尋找，耶穌只是說：「你們來看。」〔約 1:39〕）。而對這兩種身份的交結與展開的最傑出的敘述，無疑就是保羅書信：對自身身份的辨認與對基督耶穌身份的辯白深深地交織在一起，最終使保羅的自我意識與他對基督耶穌的意識變得難解難分。

《聖經》因此是一本通過對耶穌基督身份的敘述而對門徒團體進行教育的書，它的目標在於塑造一個以他的行動（降生與復活）為中心的生活團體。這本書所傳授的，首先和根本不是一種關於神的知識，而是存在於歷史上的這個人的生活與每個正在生活着的「我」之間的關聯性，正像朋霍費爾（Dietrich Bonhoeffer）所指出的那樣：

他在何處？他在為我處。他站在我的位置上，這個位置原是我當站的，可又是我無法站立的位置。他站在我實存的邊緣，超然於我的實存，卻為我而在。這就清楚地表明了以下事實：我同我應當所是的本我，被一條我無法超越的界綫隔開了。這條界綫就隔在我與我之間，隔在舊我與新我之

間……因而，基督既是我的自己的界綫，同時又是我失而復得的中心，他是我與我之間的中心，是我與上帝之間的中心。只有在超越界綫的所在，界綫之為界綫才能真正被認識。在基督裏，人類才認識到這種界綫，因此，人類就同時再次發現了自己新的中心。³⁷

另一位更早期的基督教思想家帕斯卡爾說得更好：

除非通過耶穌基督，否則我們既不認識上帝，也不認識我們自己。只有通過耶穌基督，我們才能認識生與死。在耶穌基督外，我們既不認識生，亦不認識死，既不認識上帝，亦不認識我們自己。³⁸

3. 知識抑或意義

按科耶夫（Alexandre Kojève）的哲學史讀法，希臘哲學到普羅克魯斯那裏達到了一個新的綜合，這也是希臘思想所可能達到的最高的和最後的綜合，但這一綜合並不圓滿。之所以如此，乃是因為它還不懂得那個通向最圓滿綜合的門徑，只有到了黑格爾（G. W. F. Hegel）那裏，這一圓滿的綜合才大功告成。那麼這一門徑是甚麼？除了道成肉身所開闢出來的新的時間思路外，還能是甚麼：

對於我們來說，普羅克魯斯和他的追隨者之所以不能超越異教學說的「局限」，乃是因為他們拒絕將（永恒的）概念與時間進行聯結。³⁹

37. 朋霍費爾著，朱雁冰等譯，《第一亞當與第二亞當》（香港：道風書社，2001），頁45-46。

38. Blaise Pascal, 《思想錄》（*Pensées*），N548。

39. Alexandre Kojève, 《異教哲學的理性歷史研究（卷三）：希臘化時期哲學，新柏拉圖派》（*Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne, IIIa, philosophie hellénique*,

進一步地說：

異教的特徵在於它堅持神明的超驗性，這種神學的超驗性被異教哲學表達為概念之於時間的超驗性，進而使概念與時間失去任何聯繫。所謂的「現代」哲學，正是通過逐漸消除這種哲學的超驗性，試圖譯解猶太上帝道成肉身的基督教神學教義。⁴⁰

這確是關於異教與基督教之間根本區別的精彩論述。異教哲學無法理解時間和物質世界的確切意義，正是在這點上，道成肉身的說法顯出了它獨一無二的價值來：通過自身與塵世時間的悲壯關係（受苦），成肉身的道最終使世界獲得拯救（復活）。十字架事件既是世上最悲的事件，又是最喜的事件。道成肉身作為一種不可能的可能性，徹底地推翻了希臘人的思想原則：只有相類者才為相類者所認識（*Tὸ γὰρ ὁμοίῳ πανταχοῦ φαμέν τὰ ὅμοια γινώσκεσθαι*）。作為悲劇中最本質因素的不相類（非知識、荒謬），通過承擔⁴¹（道成肉身）而產生和解。世界的時間不可能通過理智的直觀，而只有通過承擔才可能富於意義：⁴²

他本有上帝的形像，並不以自己與上帝同等為強奪的；反倒虛己，取了奴僕的形像，成為人的樣式；既有人的樣子，就自己卑微，存心順服，以至於死，且死在十字架上。（腓 2:6-8）

les néo-platoniciens; Gallimard, 1973), 頁 486。

40. 同上，頁 491。

41. 對此亞他那修（Athanasius）說過一句名言：「不被承擔者沒有拯救。」

42. 這也是理解朋霍費爾晚期神學思想的關鍵。

同樣不可能為希臘異教哲學理解的當然還有許多，除了道成肉身之外，其中最大的硬核當是三位一體的要義和從無造有的創世學說。對於建立在理智直觀（數學）之上的柏拉圖神學來說，這只能被斥為荒謬，對此保羅曾有勸說道：

你們既然接受了主基督耶穌，就當遵他而行，在他裏面生根建造，信心堅固，正如你們所領的教訓，感謝的心也更增長了。你們要謹慎，恐怕有人用他的理學和虛空的妄言，不照着基督，乃照人間的遺傳和世上的小學把你們擄去。（西 2:6-8）⁴³

時任羅馬總督的彼拉多曾以蘇格拉底「甚麼是……」的口吻問耶穌：「甚麼是真理」（約 18:38）？對此耶穌沒有片言隻語的回答。但也正是這位面對耶穌沉默的蘇格拉底門徒，卻對猶太人說出了那句後來被尼采用作書名的話：Ecce Homo！（瞧，這個人！）

五、道成肉身對世界的承擔與人生的意義

我們在本文的第一部分轉述了普洛克羅斯關於神學的一般性看法，意在指出，在柏拉圖那裏存在着一種神學，這種神學的獨特之處在於它的知識（或者說科學）性質。概括地說，知識的介入意味着一種解神話化的過程，古代的生活方式於是從一種神話學的敘述品質轉變為一種論證性的和構建性的東西。可以說，普羅克魯斯意義上的柏拉圖神學引起了兩次重大的衝擊或者說侵害，一次是對希臘傳統生活本身的侵害，一次是分別通過斐洛（Philo，希臘

43. 相似的話語可見保羅針對希臘知識的著名勸言（林前 1:18-25）。

化猶太哲學家）和奧利金（Origen，希臘化基督教哲學家）對猶太教和基督教造成的侵害。但同時我們也要意識到，就像在希臘哲學的本身內存在着一種對解神話化後果的清醒認識那樣（例如柏拉圖本人就有這種意識：他一方面繼承蘇格拉底「知識即美德」的學問方向，一方面又為城邦的習俗和傳統的神學辯解），⁴⁴在基督教和猶太教內部，同樣存在着一種對希臘化帶來的解神話化和解敘述化的清醒抵抗（例如在保羅書信中和在諸如德爾圖良[Tertullian]等教父的著作中）。

如果基督信仰的意義與建立在知識直觀之上的形而上學真理不可混為一談，那麼基督信仰的意義又在哪裏？在於承擔。我們認為，除了「承擔」二字外，實在不易找到另外一個更恰當的詞來描述基督信仰與希臘知識之間的根本差異了，在此試作幾點提示：一、以信仰的視點看，世界和人生之所以有意義，首先和根本上不是由於這個世界和人生本身，也就是說，塵世的意義不可能是塵世本身的給予物，更確切地說，世界的意義與世界的當下給予無關。由此可見，信仰與任何一種超出方法論意義上的現象學都不相容，因為源自希臘理智直觀的現象學，它的基礎是世界的當下給予性或者說客觀性。而在基督信仰看來，世界人生的意義外於或後於世界人生本身，它的意義是通過這個世界人生被上帝承擔（即道成肉身）後的結果。二、施特勞斯（Leo Strauss）在〈《創世記》釋義〉（On the Interpretation of Genesis）中告訴我們，太陽光並不是《創世記》中唯一的光，存在着一種在太陽光之外，不為太陽光所見的光。在這一意義上我們可以說，哲人以為自己在

44. 這或許就是所謂的柏拉圖式的政治哲學的基本意識：既要對世界的本質作一種知識性的探討（這些探討往往帶有「哥白尼革命」的特徵），又要儘量避免唐突原有生活和社會所依據的傳習。柏拉圖因此與後世的知識傳道士們（啟蒙哲人）區別開來。

離開洞穴而進入了光明世界的想法同樣是虛幻不真的，因為相對於那「天光」而言，這陽光之下的世界以及建立在這種太陽光直觀之下的人生依然是洞穴。⁴⁵這再次告訴我們，世界的意義不能由世界本身給予。三、上帝進入這個世界恰恰不是因為這個世界有甚麼先在的意義，而是為了使它變得有意義。這種進入，即道成肉身是無條件的，意思是說，並不是世界有甚麼好處或甚麼可比之處；上帝來不是從世界中找意義，而是通過自身與世界的結合而把意義帶入世界：上帝進入了世界的虛無，從而使這個虛無的世界充滿意義。四、所以說，基督信仰的意義，與世界內的當下給予性無關，而是通過對當下之虛無的承擔，從而走向一種末世性的期待。在這點上，信基督的人並不因為信仰而使某種心理學意義上的空虛一掃而空，而是以信仰的決心承擔這種空虛，並在空虛中也不失望。五、上帝對世界的虛無（罪性）的承擔，只是世界變得有意義的前提，這只是意義的半個流程，另一半是關於信基督的人的。甚麼是信基督的人？就是那些模仿道成肉身，模仿基督生活的人，《聖經》所說的這種模仿或效仿（Mimesis），對於基督徒的身份來說意義巨大，在這裏只作兩點說明：第一，基督的上帝是愛，是行動，而不是某種觀念，因此根本不存在耶穌要將上帝的本質（彼拉多的問題「甚麼是真理？」）通過言語傳授出來的哲學問題。基督只能是上帝之愛的模仿者，這就等於說，對上帝的探詢只有通過耶穌地上生活才可能，而人，若想建立與上帝的關係，除了模仿耶穌基督之外也別無它法；第二，人對基督耶穌在世生活的模仿，是我們對上帝可能擁有的首先和根本認識。⁴⁶所以，面對《聖

45. 參施特勞斯著，林國榮譯，〈《創世記》釋義〉，載《道風：基督教文化評論》15（2001），頁69。

46. 「認識」在希伯來宗教那裏具有「親密關係」，甚至「性關係」的意思，在保羅那裏則

經》對耶穌的敘述，我們必須放下哲學的誘惑。六、如果信基督的人是道成肉身的模仿者，那麼這個人必須得像基督那樣，通過對無意義之世界的承擔，來參與對世界的賦義行為，信基督的人在面對世界時，不是要從世界中索取甚麼，不是等待世界的給予，不是等待世界的溫存和安慰，快樂與意義，而是通過對世界空虛的承擔來使自己成為給予，成為溫存和安慰，一句話，成為快樂和意義。在這裏，信仰的意義便出來了，它就是（無條件的）承擔：承擔的「甚麼」不是因為「甚麼」本身對我來說是有某種可比之處（在這點上，它與希臘的「相類者相識」的原則相反），有某種意義，某種利益，承擔作為一種意義的賦予方式，它本身就是不計或者說不顧意義的，正是在這種意義上，德爾圖良的那句名言——「因為荒謬，所以我相信」（*credo quia absurdum*）——就可被視為是對道成肉身最好的解釋：「因為荒謬，所以我承擔」。在現代，誰是德爾圖良這句名言的最好詮釋者？看來非朋霍費爾莫屬。

作者電郵地址：tanlizhu@hotmail.com

意味着Koinonia，即「共融」、「團體」、「教會」的意思，參A. Gelin，《〈聖經〉之人》（*L'Homme selon la Bible*；Editions ligel, 1968），頁160。

The Christian Faith: Argumentation or Narration? — Starting from Proclus' View on the Theology of Plato

TAN Lizhu

Master, Centre Sévres, Paris

Doctorate Candidate, Sun Yat-Sen University

Abstract

To consider Plato's thought as philosophy is a common view. However, Proclus considered him as a theologian. Moreover, compared with traditional theology, Plato's theology was called Gnostic theology. This Gnostic theology aimed at solving the issues of God's existence and essence, by using an argumentative and conceptual language. In contrast, Christian faith is based on the Bible. The identity of the believer has no fundamental connection with argumentation, but is characterized by a narration. From the point of view of the biblical narration, the Christian is a follower and imitator of Christ. The meaning of faith cannot be obtained from the world, but on the contrary, it assumes the meaninglessness of the world.

Email : tanlizhu@hotmail.com