

“以现代精神为妻的鳏夫”

——从德国宗教改革运动看宗教现代性与现代伦理问题(上)

邓安庆*

〔摘要〕 现代伦理是在传统德性伦理衰落、基督教神学信仰式微情况下,依据各种理性的形而上学为基础而奠基的。在此过程中,基督教神学以世俗化为代价,不断改变自身的形态,以适应伦理精神的现代转变。但已经彻底转变了的世俗精神,有其自身的大地之根,它宁可单凭强大的外在立法来规范公正生活(政治)的秩序,也无法真正接受道德的内在强制而按灵魂的高贵法则提升自身的存在层次。因为现代人的心,不在灵魂之内,而在外在价值物中。结果,原本属灵的基督教虽然自愿适应现代精神,自愿现代化,但最终发现,它与现代精神根本格格不入,使得它与现代的“结合”完全是“同床异梦”。于是,解决现代伦理危机的途径,不能寄希望于一个本身世俗化了的宗教,而是要从存在的根基上发现人身上的神性力量;人类的自由伦理不能靠外在于它的神圣精神来范导,而是需要人类去挖掘和明察自身存在根基中的神性力量,继而呵护它、培植它,最终使之成为与伦理真正结缘的既尊贵又有范导性的规范力量。在这种理念下,作者考察了西方精神的灵魂秩序和伦理秩序的关系,以及这种关系在不同历史阶段的发展所展示出来的伦理问题,以此来定位马丁·路德、康德、施莱尔马赫、黑格尔和谢林他们在宗教现代性和现代伦理变迁中的地位和意义。

〔关键词〕 现代伦理 宗教 现代性 灵魂结构

〔中图分类号〕 B82-09 〔文献标识码〕 A 〔文章编号〕 1007-1539(2010)05-0031-10

随着包括麦金泰尔在内的新亚里士多德主义的出现,谈论“现代道德论证”之失败的声音已经不绝于耳,又加上后现代主义摧枯拉朽的“解构”,现代哲学及其精神乃至现代政治、伦理、宗教这些原来被视为“现代道德事业”之成就的一切,反倒在某些原来鼓吹现代性最力者那里,被视为被现代性“妖魔”玩弄的少女,恨不能马上将之作为“污水”倒掉。非此即彼的思维方式似乎比谢林、黑格尔之前的“形而上学”(马克思主义教科书意义上的)时代有过之而无不及。在这种思维方式支配下的“新古

典主义”,是否能真正找到现代性的解救之方,是非常可疑的。这样说,不意味着我们不承认现代性灾难深重,而是说,“灾难”之为“灾难”,一定是有价值的东西遭遇危机或毁灭,那么我们必须意识到,这种在现代兴起的有价值的东西是什么?又是什么原因使其正在遭遇危机或毁灭?如果没有这种意识,我们就会像某些看似激进的现代批判者那样,把几百年来人类为之奋斗、为之斗争、为之牺牲所追求的,我们大多数人今天在生活中依然享受其“福”的东西,不加分别地作为现代糟粕一起抛弃!

* 作者简介:邓安庆,“复旦大学国外马克思主义和国外思潮研究”基地双聘研究员,复旦大学哲学学院教授(上海200433)。

基金项目:国家哲学社会科学基金项目(04BZX052)、教育部复旦大学“国外马克思主义与国外思潮研究”重点基地985项目(EYH3155071);教育部新世纪人才自助项目。

要对“现代”作出一个完全公允的、“价值中立”的评价是不可可能的,因为这种评价必然渗透我们每个人的生存经验。就像从“文革”中走出来,亲眼目睹或亲身遭受过“文革”之灾难的人,即便我们现在的“世道”有再多的问题和危机,也不会为“文革”大唱赞歌,让我们回到“文革”时代一样。因此,我们应该慎重地对待这类“厚古薄今”的做法。在伦理学上,厚古薄今,完全不是什么新东西,几乎可以说是伦理学界最为流俗的做法。每当一个时代出现了风俗变迁,社会革命或思想激荡,“礼崩乐坏”的呼声就会如雷贯耳,这时,伦理学家往往都是“保守主义”者,像我们的孔圣那样,主张“克己复礼”、“吾从周”。西方圣哲也不例外,至少自从浪漫主义者反叛“现代”而宣称回到中世纪的“田园牧歌”之后,宣称“回到古希腊”已经是一代又一代西方后生们的追求了。我们当然也要知道,这其中究竟有多少只不过是人类某种怀旧情怀或“姿态”而已。

说这些,不是要把我们自己的情绪带到对现代性的评价上来,而是为了说明,我们对一个时代的评价渗透了我们的生存经验,但“哲学那么也就是被把握在思想中的它的时代”^[1],必须超越主观的情绪对时代有个客观的把握。“思想”如何能做到这一点?黑格尔不是诉诸形而上学,而是诉诸“精神现象学”,回到历史事件中去把握一个时代的精神结构和行动原则。而精神结构和行动原则正是伦理学的核心问题。我们把握了一个时代的精神结构和行动原则,就可以说是把握了这个时代的伦理。这是我们评价和分析现代伦理事业的一个方法论原则。

本文侧重于从宗教,更准确地说是从基督教精神世俗化的角度分析现代伦理的精神结构及其与现代伦理危机的关系,因为现代性的兴起和危机都与基督教的世俗化具有直接关系,不从基督教的精神结构的现代转型入手,就无法谈论现代西方伦理之问题。

一、西方传统伦理的精神结构

为了能够理解宗教现代性与现代伦理事业的关系,我们首先应该回顾一下,西方传统伦理的精神结构与神话和宗教的关系。

西方伦理缘起于古希腊,而希腊伦理有前哲学

伦理和哲学伦理之分。所谓前哲学伦理是指未经哲学审视过的生活风俗和观念,它们或者来源于神话,或者来源于诗人、贤人和自然哲学家的格言警句,总之,是传统的习俗构成生活和行为的基本价值^[2]。古希腊的文化和习俗起源于神话,但无论如何,神话中的诸神并不直接构成其伦理的基础。因为这些神与人同形同性,与人一样妒忌、仇恨、骄奢淫逸、残暴冷酷,与人一样生儿育女,搞阴谋诡计,甚至无恶不作。但他们具有人所不具有的超人力量和不朽。试图把神话的神作为伦理的基础,这是赫西俄德迈出的关键一步。在《神谱》中他试图把作为诸神之王的宙斯改造成秩序、正义与和平之父,从而完成了把一个神话之神“作为一个伦理人格的演变”^[3]。

因此,赫西俄德尽管与荷马一样创造了希腊文明的神,但比后者更进一步地以“神谱”的秩序来确立宇宙和伦理的价值秩序。但在随后的哲学化,特别是从爱奥尼亚派的自然哲学向雅典的哲学伦理学转变过程中,宇宙论秩序和精神(价值)秩序进一步分化开来。从苏格拉底,经由柏拉图一直到亚里士多德所最终形成的古希腊伦理学所实现的由前哲学伦理到哲学伦理的转变,实际上就是实现由宇宙论秩序(本体论)到灵魂(精神)秩序作为政治—伦理秩序之基础的转变。这种转变的完成,才能真正说,希腊人把哲学由“天上”(自然哲学家对于宇宙起源和统一性的思考)拉回到“地上”(城邦德性伦理)。

与神话学言说诸神之间的关系,自然哲学探讨宇宙的本原及其演化不一样,伦理学明显地是思考并建构“大地上”的伦理。赫西俄德在《工作与时日》中说,漫步于大地上的“不和女神”有善与恶两位厄里斯(Eris):恶的厄里斯是在神与人之间挑起不和,而善的厄里斯则“扎根于大地”,对人类友善,让懒惰者勤劳,让邻里之间相互攀比,争相以劳动致富^[4]。尽管细心的读者在亚里士多德伦理学和现代的所谓“新教伦理”中,都可以发现这两个不和女神的“原型”,但“扎根于大地”的哲学伦理学则不仅仅是勤劳致富问题,最为根本的乃是反思何种生活是值得过的生活,即亚里士多德所说的“幸福”(“好生活”)是何种类型的生活,要靠什么来实现的问题。“幸福”之所以是“大地上”的伦理目标,因为它通过人的行为(实践)所能实现的“好生活”(最

高善)。它不是主观的感受,而是由“政治学立法”所确定的“政制”来规定的“好的生活方式”和由人的德性所实现,由外在的各种善缘以及人的运气等各种要素所奠基的。而好的“政制”由什么来保证呢?亚里士多德接受了其老师柏拉图的由“灵魂秩序”来担保的观点。因为无论是幸福这一终极目标,还是好的政制这一城邦目标,都要靠人的“德性”来实现,而德性的好坏,依赖于人的灵魂秩序。但正是在人的灵魂秩序中,古希腊哲学出现了取代神话学地位的“神学”思想。

柏拉图最早涉及神学问题的对话是讨论灵魂不朽的《斐多篇》。但他的“神学”不仅与“灵魂不朽”相关,而且是把最善的灵魂称为神。因此,如果在他那里真有什么“神学”的话,那么其最独特的特征就是:“惟有柏拉图在关于神的叙述中论到原理时摒弃一切有形之物。”^[5]之所以如此,是因为在柏拉图看来并非所有事物都分有灵魂,而只是有生命的事物才能分有灵魂。因此,有形事物在柏拉图的本体论上仅只具有最低等级的存在,这从他关于“三张床的比喻”中最清楚地表达出来了。由于脱离事物的“理念”是最真实的存在,而善的理念中至善的理念无疑就具有了最高的存在等级,这种形而上的“存在等级”实质上就是规定有灵魂的存在者之存在的价值秩序:灵魂超升的目标在于至善(神,灵性的存在),灵魂摒弃的则是对有形物的欲望。但是,如果以为柏拉图所建构的这种价值秩序只是对有形物之欲望的“此世”的摒弃和对唯灵的“彼世”之向往的话,如后来的基督教禁欲主义者所设想的那样,那么,即便不说是柏拉图哲学伦理学的极大误解,至少也是十分表面的看法。柏拉图伦理思想最有特色之处,毋宁在于:借助于灵魂秩序和城邦秩序的类比,使得城邦如同灵魂的各个部分之间一样,因相互关联而“共在”,因各司其职、各负其责、并在“正义”和“友爱”之公共德性的引导下达到内在的和谐公正,因而人的心灵保持宁静而节

制,城邦得到良好治理而不乱。

但问题是,当灵魂的各个部分所欲求的东西各自有理且相互冲突时,灵魂秩序与城邦秩序的对应关系就会遭到瓦解,这也就是柏拉图学说在当代遭受诟病的原因^[6]。因为实际上,追求真理和智慧的哲学家和追求利益或荣誉的政治家从来就不和,特别是还有受激情和欲望主宰的“诗人”们,在这种现实的考虑中,柏拉图就只能设想由最有智慧的哲学家取代“政治家”作为统治者,再把“诗人们”赶出其“理想国”。这套政治设计确实只能被视为“乌托邦”^①。但它留下了一个堪称永恒的“遗产”,就是人和国家都要活在“灵魂”、特别是“高贵的灵魂”中,而高贵的灵魂又要具有真实的实践力量驾驭和规训低劣灵魂的骚动和邪恶,只有这样,伦理—政治问题才有可能得到解决。

亚里士多德无疑继承了柏拉图的这份遗产,但这份遗产产生作用的方式已经发生了改变。神学、政治学和伦理学已经不再像在柏拉图那里那样以一种“形而上学”“一以贯之”地融为一炉,而是分而治之。“分而治之”的好处在于让人清楚地看出,在“德性”问题上,哪些属于“知识”,哪些属于“行动”(实践),哪些属于“技艺”。“知识”、“行动”和“技艺”又各自具有不同的等级。“知识”属于“理论科学”,它包括数学、物理学和神学(第一哲学)。在这样的“知识”体系中,“神”和“神学”意味着什么呢?就知识的对象而言,“神”是“永恒的”、“不动的”、“不可分的”、“最完善的存在者”,而“神学”(theologiké)就是对这种最高的存在者的思辨(静观或仰视):“如果什么地方竟有某种神圣的东西,那就是在具有这种本质性的东西中,最令人敬重的科学必须以最令人敬重的存在者之种类为对象。”^[7]“神”在亚里士多德这里尽管因其不动而永恒作为最高的存在者而令人“仰视”,但对“神”的“思辨”(静观)不是为了提供“信仰”,而是为了找到一切“物因”之最终“本因”^②(即“原理”或“原则”)

① 伽达默尔甚至说,不懂得如何恰当地谈论乌托邦的人,根本不可能恰当地谈论柏拉图。参见 *Gadamer Gesammelte Werke* (Band 7), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1985, S. 270—289。

② “物因”和“本因”是吴寿彭先生对因果性“原因”和本源性“原理”的翻译,参见亚里士多德:《形而上学》,吴寿彭译,商务印书馆1991年版。康德后来由此区分出“自然的因果性”和“自由的因果性”,按实践理性所确立的普遍有效的道德法则(自律之自由)行动,即服从自由的因果性。亚里士多德显然没有这种区分,但他从“物因”和“本因”之分来确立“知识”和“智慧”的对象。

的解释,因而对“最高智慧”的寻求是为了探求“脚下”的人生之路。亚里士多德在这里依然接受了苏格拉底以来的一个普遍看法,认为最高的智慧在于神,哲学,哪怕是作为“神学”的“第一哲学”(形而上学)也是对最高智慧的“追求”,因而是“爱智慧”。但爱智慧之学不单纯是“理论的”,即不是为了“静观”到作为最高的存在者之存在,而是为了通过对最高存在者之存在的静观,为人的行动提供“最终本因或动因”。所以他的哲学是指向“实践”的哲学,他的“神学”之意义也即是为了实践的。

但“实践”在现代有外在的社会实践和内在的德行实践之分,从康德、黑格尔到马克思,这一主线非常清楚地呈现出来,而在亚里士多德这里还没有这种区分,因为“政治学”不是和“灵魂”无关的单纯治国术,“伦理学”也不是和城邦治理无关的单纯德性修养。亚里士多德一方面明确地把伦理学从属于政治学,另一方面“政治学”的“政制”又像伦理学的“德行”一样,与人的“灵魂”结构具有内在的同构性。所谓“同构性”,指的是“政制”所确立的是一种公共生活方式的秩序,而“伦理”所确立的是“德性”的秩序,这两种“秩序”都基于“灵魂”的“正义”,不同在于,城邦秩序落实于“法治”,而灵魂秩序落实于“自制”,但目的都一样,即最高善——幸福(好生活)——的实现。

尽管亚里士多德表面上不像柏拉图那样把灵魂分为理性、情感和欲望三部分,但实际上在他的二分法中也是要处理这三部分之间的合理的统治关系:亚里士多德把灵魂分成理性和非理性两部分,而非理性部分也和整个灵魂一样可区分为与理性完全不搭界的“植物性的能力”和以某种方式分享理性、能够听从和顺从理性之指导的感性欲求能力或一般追求能力(das strebende Vermögen)^[8]。由于植物性灵魂是动植物都有的吸取“营养”的能力,不为人所独有,所以亚里士多德在伦理学中对之不做探讨。这样,在他的非理性灵魂中,实际上就和柏拉图一样,有情感和欲求两部分。灵魂的非理性这一部分的“德性”他称之为“品德”(或伦理德性),处理的是与情感和欲求相关的行为,如节制、勇敢、放纵、慷慨、羞耻、诚实,等等。所有这些“品

德”的总特征,就是情感和和欲求都要自愿接受“理性”的统治,既不过度、也非不及。如在怒气上,既不能遇事就怒发冲冠,也不能对什么事都无动于衷,没有怒气。在所有这些“德性”之外,亚里士多德像柏拉图一样,还有一个“与所有人都相关的总德”,就是“正义”或“公正”,尽管两人对此的解释不一样,但他们都以公正作为“总德”的形式,强调了它之于一一般个人德性的优先性,而与之对立的“不公正”成为“恶的总体”。所以,灵魂的德性以“公正”为品德之首,确立了“理性”对于个人(情感和欲求)和“城邦”进行“治理”的合理性。但理性的“治理”如何是合理的,也必须结合灵魂的德性来考察。

对应于灵魂“理性”部分的德性,亚里士多德称之为“智德”(理智德性)。“智德”是灵魂求真的能力,“真”有理论的“真”和“实践”的“真”。理论上的真就是认识(知识)的真理,实践的真涉及对真实目的的洞识,意志选择的正确,行为方式的得体,总之对人生及其欲望有正确的判断,对自身和他人有真确的理解(对自己和他人的真诚)等。灵魂求真的能力有五种:智慧、灵智(努斯)、科学(知识)、技能、明智(实践智慧)。在这五种能力中,亚里士多德赋予“明智”以最高的形式,因为它既以最高贵的“灵魂之眼”窥见通达“神”的智慧,又以“机灵”的形式对行动的具体情境和时机有准确到位的判断^{[8](114a23-26)},这样才能确保人的高贵和幸福的实现。可见,“理性”在灵魂秩序和城邦秩序^①中之所以能起统治作用,是因为它既有通神之智(灵智—努斯),又有通行之术(明智),前者保证城邦(政治)和伦理的目标正确,后者保证实现目标的途径得当,这些德性的力量乃是神的智慧或神性在人生中的显现。因为“如果努斯(灵智)与人性的东西相比是某种神性的东西,那么追求努斯的生活同人的生活相比也必定是神性的”^{[8](1177b30-31)}。“所以,对于人而言,这个最好的和最富于享受的东西就是按努斯生活,因为这种生活最多地属于人。因而这种生活也就是最幸福的。”^{[8](1178a6-7)}这正是古希腊的 eudaimonia(好—运气)由善良的精灵护佑才幸福所传达的意思。

① 作为维系城邦共同体的总的德性,在亚里士多德这里除了突出强调“公正”之外,就是特别突出“友爱”的作用。真正的友爱存在于有德之人之间。

二、中世纪伦理精神的结构转变和现代伦理面临的任務

从雅典到希腊化时期再到晚期罗马帝国时期,伦理学的发展已经表现出惊人的演变,如果说柏拉图和亚里士多德的伦理学表达了朝气蓬勃的主流青年人生活理想的话,那么,小苏格拉底学派,尤其是犬儒学派的伦理实践就有点像失意的中年人,玩世不恭,略带一些胡闹;而斯多亚学派则表现得像垂暮的老人:与世无争、顺其自然、服从命运,寻找精神的安慰,求得灵魂的安宁。在这种精神气氛中,产生一种精神慰藉的哲学和安顿灵魂的宗教就是水到渠成的事了。所以包尔生说:“救赎的宗教是一个民族老年的产物:一个民族在它年轻的时候产生神话和英雄故事;在它成年产生哲学和科学;在它的晚年则产生一种安慰的哲学和一种救赎的宗教。”^[9]但救赎性宗教的潜台词是,人类无论通过自身德性的灵修还是通过社会政治的完善改造,都不可能实现幸福的伦理理想,拯救人的力量源自对上帝的信仰,因此而得到上帝爱的救恩。但为什么如此?基督教神学家和伦理学家必须做出解释。具有强烈宗教灵魂的奥古斯丁,在经历了罗马早期异教、摩尼教、柏拉图主义,最终皈依天主教的精神历险中,完成了将柏拉图哲学神学化工作,成为中世纪最大的神学家和伦理学家之一。他的神学思想不仅为早期罗马—基督教四个世纪的发展画上了句号^[10],而且奠定了西方基督教文明、特别是开启了现代西方伦理学问题意识的先河。因此,我在这里要以奥古斯丁为例说明基督教伦理的精神秩序究竟发生了什么变化。

奥古斯丁的问题意识起源于他对罪与恶的意识。恶的问题虽然早在亚里士多德的《尼各马可伦理学》第七卷中,就把它与不自制和兽性一起作为人在伦理上必须避免的三种东西作了处理^{[8](1145a18-19)},但在德性论框架中,恶的存在论深度一直无法得到意识,因为它只被视为德性品质低劣的表征。这样的恶绝不是“罪”。而“罪”的问题,一直处在希腊伦理学的视野之外,但困扰奥古斯丁的问题恰恰是恶与基督教的原罪意识相连。因为在他看来,“物理的恶”和“认识的恶”都不是罪恶,只有“伦理的恶”是罪恶。他必须进一步解释,伦理的

罪恶与基督教的“原罪”是什么关系,为什么人类始祖经受不住诱惑,偷吃了禁果就是犯下了“原罪”,人类世世代代必须为此原罪接受惩罚。奥古斯丁对这个问题的思考,引出了现代之后作为伦理基础的自由意志问题。因为如果人类始祖听从上帝的禁令,当然不会出现罪恶问题,但同时人类也不会有自由意志。因为自由意志的核心是自己的行为要自己做主,自我做主的前提是这件事是我真心愿意去做的,而对这个真实意愿采取何种行动去实现,也都得由自己的理性来选择、决断和承担后果,所以,单纯的服从上帝的“禁令”,不是自由意志而只是“听话”而已。人类始祖面对“蛇”的引诱:这棵树的果子真的不能吃吗?不是服从上帝“不可吃”的禁令,而且是冒着“吃了必死”的危险而做出偷吃禁果的选择和行为,这当然体现出了人之为人的自由意志。但是,这种自由意志同时是带有原罪的,因为它只有违背上帝的意志才能体现人的意志自由。但对于人而言,还可以进一步追问,为什么违背上帝的意志就是罪恶呢?一般的解释说,上帝的意志是全善的,违背全善的意志自然就是罪恶,这是不能令人满意的,因为它可以导致再进一步的无穷追问。而奥古斯丁显然做出了一个令神学家和哲学家都可接受的解答:人的自由意志之所以带有原罪,是因为它“背弃永恒者而屈从可变者”或者说,“罪就在于无视永恒者而看重可变者”^[11]。尤其是自古以来,所有文化都意识到因邪欲而生的行为最为可变,也最为罪恶。

这一问题视野随着基督教的传播一直成为现代西方伦理必须对待的基础问题。在亚里士多德的伦理学中,“神学”的意义也就在于它在本体论上作为对永恒不变者的静观而使人获得“因其自身之故”才值得欲求的最高智慧和价值的地位。但德行的“自愿”和“不自愿”,虽然也是自由选择 and 决断的结果,但这种自由选择和决断仅仅标志着德性的优越和低下,它会引出不完美、不高尚意义上的“恶”,但不会出现“罪”的问题。因为它违背的仅仅是高贵灵魂的引导,而不是神的禁令。伦理学思考的恰恰是可变的事物,明智的德性也恰恰是在可变的境况中体现出人的行为和劳作的功德。感性欲望的诱惑和世俗生活的快乐都可在追求灵魂高贵和完善的德性的自制力上得到“节制”,从而成为幸福的外在善缘而不可缺少。但基督教的进一步发

展,越来越强化了属神灵魂的“圣洁化”,属己灵魂的邪恶化。奥古斯丁的“上帝之城”(civitas Dei)和“地上之城”(civitas terrene)的区分再次从理论上强化了这种对立。这种对立如果仅仅像古希腊那里那样,是灵魂(价值秩序)与城邦(政治—伦理秩序)之间的关系倒也不会出现大问题,但是,绝对纯净的“上帝之城”和绝对邪恶的地上之城的这种对立,不仅在理论上发展出来禁欲主义的思想,使得世俗生活全无意义,而且在实际上,伴随着对异教徒(与正统天主教教义不符合的基督教徒)的残酷迫害和对欲望行为的全面围剿,这就导致非常严重后果:在教义上,本来基督教的根本奥秘是神的万能和人的自由意志的共存,因此,皈依上帝永恒存在的圣洁灵魂得救,服从欲望之邪恶意志者永罚地狱,但天堂和地狱是共存的。但是,对异教徒的迫害和对世俗生活的摒弃取消了这种“共存”的秩序!在教会之间,因“训诫”问题的分歧而导致分裂,引发出来种种宗教战争,更使现实的罪恶像瘟疫一样在大地上流行;在教会内部,随着政教合一的进程,掌握了世俗政权的教会,尽管是作为“上帝之城”的代表来管理“地上之城”的世俗事物,但并没有把神的博爱带给“大地”,反而在神爱的幌子下干出了比完全世俗的政权有过之而无不及的罪恶勾当。这说明,中世纪天主教的伦理生活完全失去了大地的支撑,圣洁化的灵魂失去了其存在论的根基。这种无根基、无大地的所谓“圣洁精神”必然会腐化,必然会坍塌。

马丁·路德宗教改革的直接动因就是天主教的这种从精神到实体的全面腐败。他完全清楚,金碧辉煌的教堂如果不立足于世俗的大地就不会闪光,就像埃及的金字塔如果不用妓女以肉欲换来的钱是盖不起来的一样,所以,在其“译经”事业、特别是从事的实际事务中,他越来越明确了世俗劳动所具有的伦理和神圣的意义。对此,我们通过马克斯·韦伯对路德创造的“职业”概念的分析已经非常清楚了。本来路德在翻译圣经次经《西拉书》(Sirach)时,是在纯粹世俗意义下使用德文 *Beruf*^[12],在以托马斯·阿奎那所代表的正统天主教思想中,世俗的劳动职业如同饮食一样单纯是生物

性行为,不可能有什么神圣的伦理意义;而且在保罗主义者看来,有信的人“可以在任何身份(职业)上获得永福(selig),所以,在人生的短暂旅程中,注重职业的种类是无意义的,而且追求超出本己所需的物质利益,必然是缺乏恩典状态的表征”^{[12](71)}。在宗教改革的前十几年,路德也基本上还是倾向于保罗主义的这种态度,只是当他后来越来越多地被卷入到世俗事务中,他才不再认为“因信称义”是单纯灵修的事情,修道院的生活样式,不仅丝毫没有蒙神称义的价值,反而是逃离现世义务、自私自利、无情冷漠的产物。所以,他反而意识到,世俗劳动的职业也是上帝交给的事情,因而具有“天职”的含义。这种“天职”不能靠压制肉体需求的禁欲来讨上帝欢喜,而要端赖肉身切实履行个人生活的职业岗位所担负的世俗义务。这样一来,基督教的伦理秩序不得不为之一变!所以,韦伯毫不含糊地说:“世俗职业生活的这种伦理意义是宗教改革、特别是路德最有重大影响的成就之一,这在实际上是毋庸置疑的,而且简直可以视为一种老生常谈。”^{[12](68)}

尽管是“老生常谈”,但对于它的伦理意义、特别是其对于现代伦理秩序之转型所具有的意义,人们并未获得完全清楚的认识。我要强调的是,自从“天职”概念产生之后,劳动、经济关系才开始进入西方伦理学视野之中,在亚里士多德那里,“经济”还只是“家政学”或“理财术”之类的东西,在正统基督教中,经济活动根本就是罪恶的(像我国古人认识到的经济之“经世济国”的意义,西方人直到现代才领会到,但在“今天”似乎又被许多经济学家遗忘了,他们把经济单纯看作GDP,看作“赚钱”),而自从路德之后,劳动、经济关系越来越受到重视,黑格尔把它看作市民社会的基础,马克思更把它看作一切意识形态之基础和社会发展的动力。正是在世俗劳动的基础上,人们的物质利益需要才得到肯定,才有现代的所谓以“权利”为本位的政治哲学和伦理学。强调职业劳动的意义也改写了西方的“实践”观念。在亚里士多德那里,“实践”之所以和“理论”(思辨)是不分的,是因为它等同于“行动”,在更狭隘的意义上,等同于“德行”^①,因为在“制作”

① 所以伽达默尔一直强调在亚里士多德那里:理论也是实践,而且是更高尚的实践,直到康德这里,理论理性和实践理性作为一种纯粹理性的两种不同使用方式,才真正完全分开。

(诗、艺、修辞)的领域尚在“实践”之外,更别说劳动等生产性实践了。所以麦金泰尔说,一直到16和17世纪,与“道德”最接近的概念还是“实践”^[13]。而劳动、经济关系被引入到伦理学视野之后,“实践”成了“社会实践”,经济关系成为实践的基础,政治关系成为“实践”的上层建筑,而“伦理关系”却被挤入到“内心”变成了“道德意识”。特别是自从马基雅维利和霍布斯将政治哲学和伦理学分开之后,“政治”这个曾在古希腊处于伦理学核心的东西,反而跳出了道德之外。这是我们在试图分析宗教与现代伦理之关系时不得不看清楚的一个根本变化。

之所以说这是一个根本变化,是因为不论是亚里士多德所代表的“城邦伦理”还是奥古斯丁代表的“上帝之城”的伦理,其伦理视线是“仰视”灵魂的高贵与神性,而宗教改革之后的伦理可以说是走向“市民伦理”,其伦理视线是“俯视”地上的“权利”。所以,宗教改革确实开启了一个“新的时代”(eine neue Zeit)。但这个“新”不是与“古”相对,而是作为对“世俗”的肯定与“神圣”相对。因此“现代性”不对应于“古典性”,而是相对于“神圣性”与“专制性”。因此现代伦理的任务不是论证人如何高贵并获得永恒的幸福,而是要论证人之为人的权利是什么,这种权利为什么要以严格的法治来保障。至于幸福,那是个人的私事,国家、政治不应干预。就像从前德性被视为做人的根本一样,现在自由被视为人的存在理由,自由的人也会追求幸福,但有比幸福更高的东西:那就是与自由主体相配的尊严。现代伦理就是要为这些理念作论证。

而这种现代意义的“自由”观念,恰恰源自路德。他把《圣经》译成德语后,上帝的言语(圣道)不再需要教会这个中介来传播,每个人都可在内心直接与上帝沟通。所以,海涅说“思想自由成了一项权力”。当然这项“权力”不是教会一开始就给予每个人的,而是启蒙学者一代又一代的争取、斗争并以血的代价换来的。启蒙学者的功劳是为这项权力进行理论的论证,使其成为新的伦理基础。而作为一种新的观念在路德这里、甚至早在奥古斯丁那里就意识到了。路德甚至写了一部小书,名之为《论基督徒的自由》。当他把它送给教皇列奥十世

时,说了一句充满挑衅但意味深长的话:“这是基督生命的大全。”明眼人都清楚这是影射托马斯·阿奎那的《神学大全》。但为什么“自由”是“基督生命的大全”,不从宗教改革对于腐朽的基督教唯灵论的禁欲主义的摧毁是看不明白的。作为基督徒和伟大的神学家,路德对神圣灵魂的崇高和完美的信仰无人可比,但他认为,神圣的精神必须立足于“大地”:“尽管人在内心根据并通过信仰就足以称义了……但他依然还要在肉身生活中与大地发生关系,必须同自己的身体发生关系,同人们保持交往。”^①这样一来,他确实赋予了基督教道德一种新的生命:开始了对大地上一切美好事物的珍爱,赋予了基督教圣洁的精神更多“大地因素”,因而“物质的最迫切的要求不仅被考虑到了,而且也被合法化了,这个宗教就又变成了真理”^[14],从现实效果考虑,人们也看到:“由于新教的关系,在我们德国……人变得更有德行和更高尚了。新教对我们平常称为道德的东西,即习俗的纯洁性和履行义务的严格性起着良好的影响;禁止牧师结婚的制度废除以后,教会界人士的淫乱和修士的邪恶也随之消失了。”^{[14](41)}

在这个意义上,我们认为,说马丁·路德是现代伦理的奠基者实不为过,但在自由和合法了的物质利益基础上的新的伦理秩序,还需要后人来确立,这就是启蒙的新任务。

三、德国启蒙哲学家与现代自由伦理奠基中的宗教信仰问题

新教改革所带来的伦理改善是短暂的,因为伦理需要“秩序”,但像任何“革命”一样,“改革”也会导致旧体系的崩解,而新秩序又不能马上建立起来,于是灾难不可避免。随同新教改革出现了一系列意想不到的结果:“基督教分类为多个信仰不同信条的共同体,这成为政治骚动和宗教战争的一个原因。……新的信条共同体的形成以及它们以彼此消耗为代价来争取对方改宗的斗争,发展成为争夺世俗机构控制权的斗争,后者将在其领土范围内支持一个垄断性的教会。”^[15]同时,随着神圣罗马帝国的消亡,民族国家又在这种教会争夺世俗统治

① 见《马丁·路德文集》第7卷,德国魏玛版(WA):30.转引自:司徒博:《环境与发展——一种社会伦理学的考量》,邓安庆译,人民出版社2008年版,第147—148页。

权的进程中崛起,最大的一场旷日持久的所谓“三十年战争”(1618—1648)就是在当时弱小、分裂的无政治实体的德意志进行的,德意志的土地成为各个列强随意践踏和蹂躏的地方,光是勃兰登堡—柏林州的人口就损失了三分之一,真可谓是生灵涂炭,民不聊生。这场战争使荷兰和瑞士从德意志分裂出去,成为独立的国家,而“德意志”却更加内忧外患、四分五裂。它名义上虽然是“德意志民族的神圣罗马帝国”(Holy Roman Empire of the Germanic Nation),但实际上结束三十年战争的“威斯特法伦和约”(1648年)却没有使德意志成为一个统一的民族国家,相反由于它赋予了德意志 360 多个诸侯割据的小邦都拥有独立的外交权,从而使之分崩离析的局面固定化。不考虑德国成为“民族国家”之前的这一历史,我们就根本不能准确地理解随后德国启蒙运动所发展出来的伦理思想的意义。

莱布尼茨是德国第一个具有广泛世界影响的哲学家,他出生在欧洲三十年战争结束之前两年(1646),因此他主要的生活时代是 17 世纪,但其学说产生影响主要在 18 世纪。他的“启蒙”思想肩负德意志精神立国的使命:不再以宗教而以理性和科学把德意志民族带向理性化的进程。这种理性以在神的智慧中才存在的普遍正义作为立国之本,试图把“德意志”从狭隘小邦国的“地方特色论”(Partikularismus)中解救出来,使之融入到世界精神的合理性大潮中。于是,自由伦理在莱布尼茨的启蒙哲学中获得了现代伦理的经典构架:个体性的自由“单子”如何在一个自然世界中开辟出作为“上帝之国”的各种单子和谐共存的“道德世界”之伦理—政治秩序。^①

启蒙哲学家之所以采取“形而上学”来为新时代的自由伦理奠基,原因就在于习俗伦理荡然无存,而基督教的精神信仰实际上已经名存实亡,在教会争夺世俗政治权力的斗争中,随着政教合一体制的瓦解,原来作为“基督肉身”的教会已经失去了超凡神圣的地位,随着教会退出政治,教会本身已经开始了对世俗权威的服从,于是“世俗性变成了

非宗教性”^{[15](21)}。立足于大地的人必须要有一种“观念的秩序”以守护其在大地上存在的意义,在习俗和宗教不能提供“意义”之担保时,唯有形而上学能够凭借纯粹范畴建构出的宇宙秩序来守护大地上的存在者的生存意义。在莱布尼茨构造出“单子论”的形而上学之前,斯宾诺莎已经构造出以“自因的实体”之为“神”的泛神论形而上学,并直接把这种“形而上学”称之为“伦理学”。这种伦理学形而上学或实体论的伦理学哲学的中心问题是:“在由严格必然性统治的世界中,伦理的东西,即一再地可称之为人的自由行动是如何可能的?”^[16]

与斯宾诺莎以泛神论阐释自由伦理秩序不同,莱布尼茨一方面在现实生活中不断推进对科学理性的信仰,另一方面,当心灵被现实中的根本恶所震惊时,当科学理性无法解决实际的矛盾冲突和悖论时,他总是搬出所谓的全知、全能、全善的上帝来化解,这样的上帝实际上不再是活生生的有着基督肉身的上帝,而是作为形而上学的僵死概念。因此他一生中唯一的一部大部头著作《神义论》在试图解决全善的上帝为什么允许现实中存在恶这一悖论时,说的几乎都是老式的“套话”。所以,“上帝之死”绝不是只到尼采借助于疯人之口说出才开始,它早已开始于现代形而上学对上帝的概念化论证和言说。

但是,对于基于“欲望的全面造反”(马克思·舍勒语)并日益获得经济、政治甚至伦理的合法性基础上的现代自由伦理秩序的建构而言,没有神圣精神在人的内在灵魂中的统治和范导,是不可能成功的。康德无疑深刻地意识到了问题的严重性,其伦理学的核心问题(有理性的存在者对自身的自由欲求能力进行立法如何是自由的;自由的立法又如何只有在对上帝的存在和灵魂不朽的信念范导下才具有普遍有效的规范性;义务的绝对命令性和直接的可实践性之基础等)都是在解决超越的信仰和世俗大地的关系^②。在这一框架中,康德宣布了基于知性形而上学论证上帝存在及其信仰的不合法性,

^① 对莱布尼茨《单子论》的伦理思想的解读,请参见邓安庆:《第一哲学与伦理学——对莱布尼茨〈单子论〉的实践哲学解读》,载《江苏行政学院学报》2009年第3期。

^② 对此的详细论证可参见邓安庆:《康德道德神学的启蒙意义》,载《哲学研究》2007年第7期;邓安庆:《伦理神学与现代道德信念的确证》,载《文史哲》2007年第6期。

确立了只有从实践的(道德)形而上学才能彰显本体存在(自在的自由、上帝存在)的意义之理路,因为只有道德形而上学的实践中,人才能超越现象界的因果律达到自在的自由这一人之为人的尊严。如此一来,超越性的神学信仰成为世俗化的伦理神学或道德神学,而道德神学之功能,在于使纯粹理性的道德法则具有绝对命令性而成为直接可实践的,不管康德承不承认,这都是把超验的神学减低为实践理性的单纯工具。

这种道德神学自然得到了神学家的反对。最早起来系统地批判康德伦理学及其道德神学的人,是当时还默默无闻的施莱尔马赫。但他的名声和威望,他的神学和哲学之意义,都在通过对以康德为代表的启蒙伦理及其道德神学的批判中清晰地展示出来了。如果说,1799年匿名出版的《论宗教——对蔑视宗教的有教养者讲话》是为了清除启蒙学者对宗教的误解,从人的内在本性重建现代宗教信仰的话,1803年出版的《对迄今为止的伦理学说进行批判的纲要》则通过对柏拉图和亚里士多德古典伦理的强调,把宗教灵性的生命灌注于正在寻求和建立的现代市民社会伦理秩序中,这对于现代的宗教和伦理问题之解决都具有重要意义。从宗教上说,施莱尔马赫通过对启蒙宗教理解中的道德考虑和形而上学方法的现象学式的清除,为不信神的现代人重新找到了宗教,阐明了有限的理性存在者绝对依赖“无限者”(至于是否把这个“无限的存在者”称为“上帝”都无所谓^①)的理由。所以,汉斯·昆(Hans Küng)把施莱尔马赫的神学定位为“现代性发轫之际的神学”,构成现代性神学的典范。从历史上看,这种神学典范意味着宗教:1. 不再像中世纪甚至宗教改革中那样是一种离世,一种向世界之外的、超自然的东西的过渡;2. 也不像在自然神论和启蒙运动中那样遁入到世界背后,成为一种形而上学的东西;3. 毋宁说,在一种现代的理解下,是去亲近、直观和感受无限的东西,是无限或上帝作为永恒的绝对存在临在于有限的东西^[17]。

而对于伦理学的意义而言,施莱尔马赫不仅对

康德的伦理学概念,而且对其伦理体系、原理甚至道德神学都一一做了批判^②,他把整个启蒙时期的伦理思想都称为平庸的道德主义。他认为如果伦理应该表现各个不同层面的生活的话,就不能只限于人类行为的道德性,而应该扩展为包罗万象的文化哲学^[18]。为了批判启蒙道德的主体性,他继承和深化了莱布尼茨的个体性原则;为了批判康德的理性主义,他赋予了情感在道德上的意义;为了建立自由人的道德共同体,他在19世纪刚开始时就返回于柏拉图和亚里士多德的德性论,赋予了爱、倾听和交谈、友谊更多的伦理意义。他除了通过把伦理学称作文化哲学来克服康德的道德形式主义外,他还像后来的列维纳斯那样,把欲望确立为“伦理的内在本质”,“去追求和承认他者”^[19]。当然,在他这里被承认的“他者”并不是列维纳斯的“他者”,但他的这些伦理创建,确实为启蒙伦理的纠偏起到了重大作用。

现代伦理问题因这种“纠偏”而解决了吗?显然没有。为什么解决不了现代伦理问题?当代一些神学家归罪于施莱尔马赫对现代的妥协有其合理性吗?美国当代宗教社会学家贝格尔(P. L. Berger)认为,只要承认世俗化是正确的,“与现代社会进行思想贸易的神学家,在讨价还价方面便可能处于不利地位……(因为)现代性的恶魔有其自己的妖法:与它喝汤的神学家将会发现自己的汤匙变得越来越短——直到最后的晚餐时,只有他孤独地留在餐桌旁,汤匙不见了,盘子也空了”。英格(D. Inge)甚至说:“娶时代精神为妻的人很快发现自己是个鳏夫。”^[20]这种比喻妙不可言地道出了一味迁就现代性的宗教灵性其实与现代精神根本不合,最多只是貌合神离。具体对于施莱尔马赫而言,在他使基督教适用现代社会精神变迁的过程中,一方面自愿拆除了宗教灵性高高在上的超自然框架,另一方面在所有有限东西中直观无限的这种宗教直观,如果说不是如当时的有些人别有用心地指责的那样是泛神论的话,也确实让宗教更多地成了浪漫

① 参见施莱尔马赫:《论宗教——对蔑视宗教的有教养者讲话》,邓安庆译,香港:道风书社2009年版,第78页:“如果现在你们不能否认,关于上帝的理念要顺从于每一种对宇宙之直观的话,那么你们也就不得不承认,一种无上帝的宗教可能比另一种有上帝的宗教更好。”

② 具体参见邓安庆:《施莱尔马赫》(第三章),台北:三民书局东大图书公司1999年版,第123—183页。

主义的审美直观,基于自由的超越的宗教灵性还是不能落实在世俗社会的伦理秩序中来。施莱尔马赫试图通过改造教会(变权威的教会为自由信徒自由交流精神感悟的“会社”)来改造世俗社会,这是不能成功的。因为已经彻底世俗化的教会本身或者以获取世俗政权惠赠的种种好处为荣,或者完全处在世俗社会的边缘成为现实政治的某种摆设,即便教会真的成了施莱尔马赫心中的理想教会,是追求心灵超越的自由人的自由联合体,但也绝不可能真正地与现代精神结合成为美满婚姻,因为两者的目标根本不同:一方要过的是超越的灵性的生活,一方要过的是欲望的物质享乐的生活。尤其是这场婚姻游戏的规则不由神学家而是由其世俗的对手制定的。^{[20][12]}因此,解决现代伦理问题还必须另谋他途。

参考文献

- [1] Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, In: G. W. F. Hegel Werke in zwanzig Bänden 7, Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, S. 26.
- [2] Olof Gigon: *Einführung*, in: Aristoteles: *Die Nikomachische Ethik*, aus dem Griechischen und mit einer Einführung und Erläuterungen versehen von Olof Gigon, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 7. Auflage Juni 2006, S. 59f.
- [3] 〔美〕埃里克·沃格林. 城邦的世界: 秩序与历史(卷二) [M]. 陈周旺, 译. 上海: 译林出版社, 2009: 203.
- [4] 〔古希腊〕赫西俄德. 工作与时日[M]. 张竹明, 等, 译. 北京: 商务印书馆, 2009: 1.
- [5] 〔古罗马〕普罗克洛. 柏拉图的神学[M]. 石敏敏, 译. 北京: 中国社会科学出版社, 2007: 6.
- [6] B. Williams, *The Sense of the Past: Essays in the History of Philosophy*, Princeton: Princeton Press, 2006.
- [7] Aristoteles: *Meta Physik*, 1026a20—22. rowohlts enzyklopädie Taschenbuch Verlag bei Hamburg, 3. Auflage 2002.
- [8] Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, II3, 1102b29—31. München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 7. Auflage 2006.
- [9] 〔德〕包尔生. 伦理学体系[M]. 何怀宏, 廖申白, 译. 北京: 中国社会科学出版社, 1988: 101.
- [10] 〔美〕沃格林. 希腊化、罗马和早期基督教[M]. 谢华育, 译. 上海: 华东师范大学出版社, 2007: 263.
- [11] 〔古罗马〕奥古斯丁. 论自由意志[M]//黄裕生. 宗教与哲学的相遇——奥古斯丁与托马斯·阿奎那的基督教哲学研究. 南京: 凤凰出版传媒集团, 2008: 99.
- [12] Max Weber: *Die Protestantische Ethik, I*. Gütersloher Verlagshaus, 7. durchgesehene Auflage, 1984, S. 101—102.
- [13] A. MacIntyre, *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt/New York: Campus Verlag, 1987, S. 60.
- [14] 〔德〕亨利希·海涅. 论德国宗教和哲学的历史[M]. 海安, 译. 北京: 商务印书馆, 1974: 40.
- [15] 〔美〕沃格林. 宗教与现代性的兴起[M]. 霍伟岸, 译. 上海: 华东师范大学出版社, 2009: 20.
- [16] Helmut Seisel, *Identität von Philosophie und Ethik*, in: Spinoza, *Ethik*, Leipzig: Verlag Philipp Reclam, 1987, S. 12.
- [17] 〔德〕汉斯·昆. 基督教大思想家[M]. 包利民, 译. 香港: 道风书社, 1995: 177.
- [18] Otto Braun, *Einleitung zur Entwicklung von Schleiermachers Ethik*, in: *Friedrich Schleiermacher Werke 2*, 2. Auflage Leipzig 1927—28, scientia verlag aalen 1981, S. X.
- [19] Schleiermacher, *Brouillon zur Ethik*, in *Schleiermachers Philosophische Schriften*, Hrsg. von Jan Rachold, Berlin, Union Verlag 1984, S. 154.
- [20] 〔美〕贝格尔. 天使的传言——现代社会与超自然再发现[M]. 高师宁, 译. 北京: 中国人民大学出版社, 2003: 27.

责任编辑: 杨义芹