

两种类型的“基督教哲学”*

[奥地利] Winfried Löffler/著 蒋佳/译**

【摘要】“基督教哲学”是否是一个可用甚至是毫无矛盾的概念，尚存争议。介绍完这一问题相应的历史背景后，本文将区分和阐释两类理解“基督教哲学”的潜在方式。这两种理解方式必须稍作区分：一类为“托马斯主义”之理解，一类为“奥古斯丁主义”之理解。在当前研究文献中，后者颇受关注。在对当代“奥古斯丁主义”主要代表立场（阿尔文·普兰丁格的“改革宗认识论”）进行总结后，本文还将思索：若“基督教哲学”这一概念可付诸使用，为何托马斯主义者对其之理解方式更值得推崇。

【关键词】哲学；宗教；启示；宗教逻辑；托马斯·阿奎那；普兰丁格

中图分类号：B521 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2015)05-0068-08

要理解一门宗教与“推理”、“说理”等概念之间的关系，最直接的试金石就是其与哲学的关系。当前由于各种原因并不是所有的宗教都跟哲学（以各种精细的方式）存在关系，但还是有一些宗教与之关联紧密：人们经常谈及“基督教哲学”、“伊斯兰哲学”或和^①“穆斯林哲学”、“犹太哲学”、“佛教哲学”等等。另一方面，这些概念经常会引发人们忧虑且为人们所否定：对很多人来说，一个带有宗教词汇或者印记的哲学概念，要么在哲学上是不可接受的，要么从宗教的角度来看是不合适的，要么两者皆是。笔者将在本文研究那些“基督教哲学”捍卫者将会面临的境况（个人认为捍卫者也有其理据）。笔者思考所得的结论（经过必要修改之后）或许也对伊斯兰、犹太和其他哲学具备意义。第一部分将对问题进行充分展示；第二部分则回顾20世纪20和30年代有关“基督教哲学”的争论；随后将在第三部分的分析中，对宗教进行相应的方法论抽象；以此作为背景，第四部分将会剖析“奥古斯丁主义”和“托马斯主义”所理解的基督教哲学的关键区别，这一区别将在哲学推理的各种

结构中反复出现；为了展示区分两者的重要性，第五部分将简述当代“奥古斯丁主义”最重要的代表立场——阿尔文·普兰丁格的“改革宗认识论”；对该立场进行一番述评之后，笔者将会解释为什么“托马斯主义”的进路总的来说更值得推荐（如果“基督教哲学”可被视为有效概念的话）。

一、难题

“基督教哲学是否存在内在矛盾？”这一忧虑与人们普遍从语义学上对“哲学”进行界定有关。尽管在笔者看来，我们无法为“哲学”提供一个人人接受的定义，但或许不少人会用这样的方式来解释它（至少这是迄今为止所见过的最充分的解释）：

哲学系统地尝试理解一切事物是如何关联到一起的（基于某人的洞察）。研究哲学就是对他人的“尝试”进行方法上的运用。^②

以下是对这一定义的评论。哲学是一个系统化的“尝试”（比方说，它不像艺术，虽然后者

* 本文原题为 Two Kinds of ‘Christian Philosophy’，刊发于 European Journal for Philosophy of Religion，2013 年夏季第 2 号第 5 卷。本文最先在柏林举办的“不同宗教角度的推理”专题讨论会（属于分析神学项目）中报告（2013 年 3 月 14 日至 15 日），这一项目受 John Templeton 基金会赞助。在此笔者感谢所有与会者的反馈，尤其感谢 Katherine Domandy（原姓 Munn）在语言上的协助以及对本文初稿的所撰写的评论，这些评论都非常有建设性。

** 作者简介：Winfried Löffler，哲学与法学双博士，奥地利因斯布鲁克大学哲学教授。

译者简介：蒋佳，奥地利因斯布鲁克大学哲学博士生。

① 在此两个概念笔者一并提及，因为两者意义区别的问题不可忽视。大致上讲，“穆斯林哲学”可以被理解为由穆斯林所“做”的哲学，而“伊斯兰哲学”则是一门受伊斯兰信仰启示且带有宗教导向的哲学。此处的区分并不与笔者之后所做的区分相呼应；然而伊斯兰哲学内部所进行的讨论也可以与此处所讨论的“托马斯主义”和“奥古斯丁主义”基督教哲学之争论相比较。

② Otto Muck，基督教哲学（Kevelaer: Butzon & Bercker, 1964），第 20 页，由本人翻译（原文为德文，由作者译成英文——译注）。

也试图理解一切事物是如何关联到一起的)；它是一种“尝试”(也就是说,它更像是一种正在进行的活动,而不像是一种业已完成,可供使用的知识储备);而一切事物是如何联结的,则是它研究的主要目标,反过来特定领域的科学只是研究“事实”特定的类别、方面、领域和部分。不像宗教、政治和其他意识形态,它只寄望哲学家通过自己的洞察力来达到目的,也就是说,不依赖信仰或者不寄托于某种传统、启示或者类似之物。上面解释中后一分句表明,哲学并不只在于重复他人的哲学论断,更在于采纳别人的哲学观点必须获得足够的方法支持。必须指出哲学并不等同于哲学史,即使了解自身的历史对哲学显得更为重要(相比其他学科领域)。

有关“基督教哲学”的难题自然也围绕着这一分句展开:“基于某人的洞察”。其他类似基督教的宗教通常会宣称,它们被接受并不是或者不完全基于思想家自己的洞察,毋宁说是基于被他者修改过的洞察,比如依赖于某个传统和启示,一种通过超自然辅助而获得增强的认知力,比如通过信仰的领悟等等。由此“基督教哲学”这一概念显得自我矛盾,这样说也就能解释一些针对它的著名“指控”了。比如,马丁·海德格尔在1927年的论文《现象学和宗教》^①中批评这一理念犹如“木做的铁”;著名的瑞士改革宗神学家卡尔·巴特也认为:

从来都没有过一门 *philosophia christiana* (基督教哲学),因为假如它是 *philosophia* (哲学),则它就不是 *christiana* (基督教的),如果是基督教的,则就不是哲学。^②

此外从历史和系统性的角度来看,都存在一些可以驳倒这些论断的绝佳论证:

(1) 从历史角度来看,假如人们不去考虑(西方)哲学蕴藏在犹太教、基督教和伊斯兰教信仰中的现实宗教背景的话,那么要理解它的某些时期将会很困难。事实上,在这一漫长的时期,那些被当今的哲学史教科书标示为哲学家的人,同时也是神学家,甚至在13世纪前都没有一种清晰地区分哲学和神学的方法。只有如大阿尔伯特,尤其是托马斯·阿奎那这样的经院哲学家才能成功将两者区分。

同样地,一些重要的哲学概念,比如“历史”、“个人”、“自由意志”、“人权”、“自然法则”等等,要么在希腊-罗马哲学中就已经存在

类似的概念,要么缺少这一源头,但很明显,这些概念之获得都受到了其内在于犹太-基督教-伊斯兰的神学根基的启发。由此,至少在过去的某个时期,人们完全可以谈论一门“基督教哲学”。

(2) 从解释学-认识论的角度来看,人们完全可以怀疑是否真的能够获得一门广受追捧的“无需预设”的哲学。哲学家真的可以避开其成长背景传统的影响?汉斯·格奥尔格·伽达默尔在《真理与方法》(1960)中宣称,这几乎是不可能的。之前因为“传统”会蒙蔽我们而备受质疑,现在,伽达默尔则部分地恢复了“传统”的名誉。他表明,哲学家的任务不如说是进入其他思想家“理解的维度”,由此再来理解自我的维度(这一维度常常被人忽略)。那些有机会与陌生的哲学文化打交道的哲学家,他们的经历看起来恰好印证了伽达默尔的论点(比如说,对于欧洲哲学家来说,与远东哲学接触通常有助于让他们更有效地发现欧洲的典型思维模式,这些模式的发现皆非理所当然,反过来对远东哲学家也一样)。如果一切真的如此,那么每个哲学家很可能(有意或无意)都在从事某种“XY式的哲学”^③(宗教、哲学、政治和其他传统都对其施加了影响),而无损其哲学家的头衔。于是,人们可以得出结论,比起其他“XY式的哲学”,“基督教哲学”本身并没有更不合理,甚至我们更需要展露我们工作(做哲学)所依从的世界观,以让哲学变得清晰、真诚。

二、二十世纪20和30年代的争论

回顾一场发生在二十世纪20和30年代有关于基督教哲学合法性的争论(尽管这一场争论今

^① 海德格尔:“现象学和神学”(1927),选自《路标》(全集第九卷)(Frankfurt: Klostermann 1976),第66页。

^② 卡尔·巴特,教会教义学(1932,英文翻译1936)I/1, §1.6。

^③ 指的是某种类型的哲学,好比“基督教哲学”、“伊斯兰哲学”等等。——译者注

天已经被淡忘^①，但当时却很引人注目），对寻找解决问题的方法很有帮助。法国哲学史家艾蒂安·吉尔松通过一系列著作和讲座表明，古代晚期哲学和中世纪哲学被称为“基督教哲学”是完全合理的，因为很多哲学主题恰好是基于基督教神学的背景才出现的，在个人或者学院的层面都无法区分这一时期的哲学和神学。即使神学和哲学论证在认识论上的区别时不时会被提及，但启示通常来讲无疑仅是理性的辅助而已。（需要补充的是，13世纪中期之前，即托马斯·阿奎那的著作谈及这个问题之前，都不存在一种对哲学和神学十分清楚的方法论区分。）吉尔松激起了法国哲学史家埃米尔·布雷耶的激烈回应，后者在1931年一篇题为《是否存在一门基督教哲学》^②的会议论文中宣称，“基督教哲学”这一概念就跟“基督教数学”一样荒谬。这一场辩论（存在于无数期刊论文和一系列会议中）^③，在1933年巴黎附近奥尔日河畔于维西法国托马斯协会举办的会议中达到高潮。会议所有文章都刊载在题为《基督教哲学》^④的书中。

这一系列争论的首要结果就是，人们深切地意识到必须对两个^⑤“基督教哲学”的基础概念进行区分，以这一区分为基础，我们才可以更好地处理这一难题——“是否存在一门基督教哲学”。这两种类型通常被称为“奥古斯丁主义”和“托马斯主义”（所理解的）基督教哲学。这些“头衔”与历史有些许出入，因为奥古斯丁（354 - 430）和托马斯·阿奎那（1224/25 - 1274）都没有清楚界定“基督教哲学”这一概念（对这一命题的争论是几百年之后的事情）。但奥古斯丁和托马斯总的哲学进路，尤其是他们关联信仰和理性之效果的方式，可以被视为界定这两个概念的范例。笔者将在第三部分给出宗教的抽象界定，以此作为解释它们（第四部分）的方法论前提。

三、方法论抽象化：作为命题集合的宗教

众所周知，宗教是展示多重特性的复杂现象：它们具有社会性的一面，也就是说它们可以或多或少结构化，带有“专家”和“官员”（比如神父、先知、萨满巫师、僧侣等等）的组织中实践；它们有各种各样的仪式；圣地、节日或圣物；它们通常具备一些能够影响个人和公共行为

的道德行为准则（好比犹太教和基督教中的十诫、天主教的社会训导、犹太教和伊斯兰教的饮食规定以及各种形式的禁忌）；有些宗教会声称它们拥有一段对其自身了解至关重要的历史；他们经常会提出一些回应终极问题的世界观（我们从哪来、将去往何处、什么样的生活是最好的等等）；他们还具有一些理论性的和认知性的命题核心，比如基督徒、犹太教徒和穆斯林经常会就这些命题产生意见分歧，前者会提出“上帝是一和唯一，但在他身上依然存在多”，后者则提出“上帝是绝对的一”。笔者所罗列的宗教特性可能不完整，同样，不同的宗教也可以以不同的程度来展示这些特性。比如，有些宗教注重礼仪而不重视认知性核心，而有些宗教则可能较为重视后者。宗教组织的可视性和结构性也存在着显著的区别；同样的，宗教道德的重要性、禁忌式行为等也可能彼此不同。但是，一个最低程度的认知性核心似乎存在于任何宗教中。

① 格里高利·萨德勒是一个例外，其过去一些年所发表的论文重新引起人们关注这一场争论。要获得内容梗概，可以阅读这些在线免费文章：《二十世纪30年代基督教哲学之争论》，收录在 *Acta Philosophica*, 21 (2012), 第393—406页，下载地址是 http://www.acadenia.edu/2180852/The_1930s_Christian_Philosophy_Debates_Bibliografica_Tematica（索取时间2013.04.04）。另《基督教哲学：二十世纪30年代法国之争论》（2009），在 *Internet Encyclopedia of Philosophy* 可免费获得：<http://www.iep.utm.edu/chri1930/>（索取时间2013.04.04）。有关法国讨论最重要的文章，最近又由他本人用英文重新出版：格里高利·B·萨德勒编辑，《由启示完满的理性：二十世纪30年代法国基督教哲学争论》（Washington: Catholic University of America Press, 2011）。请参阅 Ralph McInerney，“反思基督教哲学”，Linda Zagzebski 编辑的《理性的信仰：天主教对改革宗认识论的回应》（Notre Dame: University of Notre Dame Press 1992），第256—279页。有关更宏大的历史背景，可参阅由 Emeric Coreth 和 Georg Pfligersdorffer 编辑的《19和20世纪天主教思想中的基督教哲学》（Graz etc: Styria, 1987—1990）。有关德语国家的背景，请参阅 Heinrich M Schmidinger，“德语国家20世纪基督教哲学：一部哲学史概况”，出自《萨尔茨堡哲学年刊》35（1990），第105—123页。

② 埃米尔·布雷耶：《是否存在一门基督教哲学》，刊载于《形而上学与道德评论》*Revue de métaphysique et de morale* 38（1931），133—162。

③ 有关于历史细节的文献请看本文第1页脚注2。

④ 托马斯协会编辑：《基督教哲学》于维西1933年9月11日（托马斯协会研讨会2）（Paris: Cef, 1933）。请看萨德勒2011年的文章（本页脚注1）。

⑤ 一开始还有更多的概念界定，不止两个，但处理历史细节不是本文的首要目的。请参阅萨德勒2009年和2012年的文章（本页脚注1）。

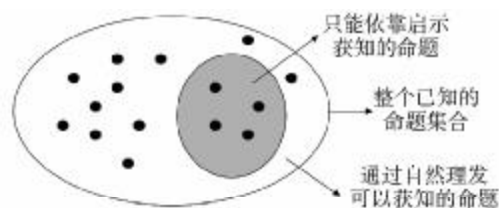
基于当前的任务，笔者将集中讨论认知性核心：宗教如同是命题集合（或者是对这些命题的信念集合）^①。命题集合是宗教认识论分析研究进路最能够把握的材料。笔者当然很清楚这一认识主义的进路在宗教哲学中有过一段（至少是很）矛盾的历史；宗教礼仪方面尤其会被哲学忽视。必须注意这个方法论的步骤只是抽象化，而不是还原。宗教之其他面相的存在和重要性在此并没有被否定，同时笔者也无意宣传这类还原主义的谬误，即“宗教仅仅是一堆命题的集合而已”。

第二个限制是，笔者只着重关注这些宗教（它们自称能够获得超越人类普遍理性功能之外的宗教信息）。最显著的例子就是那些所谓的“启示宗教”，而其中最广为人知的就是基督教、伊斯兰教和犹太教。当然也有其他的例子，比如摩门教或者巴哈伊教。之所以做出这个限制是因为，“奥古斯丁主义”和“托马斯主义”两类基督教哲学之区别与我们如何关联人类普遍理性和这些附加信息（启示性知识）息息相关。

四、“奥古斯丁主义”和“托马斯主义”的基督教哲学

请牢记前头的方法性准备工作。接着，让我们把一个宗教信仰的信仰系统设想为一个巨大的命题集合^②，要理解当中任何一个子集都要依赖于启示（即是狭义的“神学信念”），而集合中份额更大的普通知识则可以仅凭自然理性获得，原则是人人皆是如此。^③一个经常被提及的常例就是圣三一的教义：“上帝存在”这一事实（根据一些经典的观点）仅靠自然理性之功能就可以获得，而上帝三位一体的性质则只能在启示的基础上才可知道。^④以下是一个观念化的宗教信仰的信仰系统图示，圣三一的教义为灰色子集部分，上帝存在则是白色部分：

而导致两种类型的“基督教哲学”彼此区别的核心问题就是：在这个信仰系统中，哲学推理从哪儿发生？也就是说，它可以从哪个子集获取前提，并且“基督教哲学”能够获得什么？



4.1 “奥古斯丁主义”的基督教哲学家将会如此回复：涉及到方法，我们（作为哲学家!）也可以运用我们从启示获得的东西。带有基督教哲学家风格的典型提问方式就是：如果基督教教义为真，那么它能给主题 XY 带来什么？换句话说，基督教教义成了哲学前提的“源头”（至少在假定层面是可接受的）。

如此理解，则哲学的任务在于维护和捍卫一种一致、连贯和可理解的基督教世界观。从这个角度出发，类似像“基督教认识论”、“基督教集合论”或者“基督教概率证实论”^⑤ 都可以是合理的（与布雷耶宣称的不同），或者至少在原则上是合理的。奥古斯丁主义基督教思想家甚至

① 这一理念主要是出自约瑟夫·M·波亨斯基的著作《宗教的逻辑》（纽约大学出版社1965），这部作品仍旧被低估，但在笔者看来却是经典之作。

② 在本人的研究进路中还存在一个更深一层的简化，也就是整个信仰之间的关系网（心理联结和形形色色的逻辑佐证）并没有被纳入考虑范围，各个信仰更多是被当作“单一原子”处理。当然，笔者也无意表明这种“原子化”图景在心理学和方法论上是现实可行的。笔者进行这类抽象化，仅是因为引入这些关联将会引发更多相关的问题，这些问题无法在此一一谈及；比如，不以启示为基础的命题在支撑以启示为基础的信仰时会起到什么作用（通常在“信仰分析”的标签下处理）；又比如，这些从混杂有以启示为基础和非启示为基础的前提集合（偶尔会在“神学结论”的标签下讨论）中做出的结论，具备什么样的性质。

③ 阿尔文·普兰丁格反复并且恰当地指出，在与哲学和与世界观相联的事项中，几乎没有哪个重要的信念能够做到人人皆同意，因为这个领域的事项极具争议性（比如参阅其所著《奥古斯丁主义的基督教哲学》，刊载在《一元论者》，75, 1992, 293f）。这样讲不错，但是，此处所要区分的恰是那些不为很多人接受的不光彩的命题（由于它们只能靠启示传递）和我们所拥有的其他信念。

④ 否定声明：笔者在此处和接下来的章节中所谈到的只是“非技术”意义上的“知道”。我使用这一词汇的原因很简单，因为其他可选语句如“只能在启示的基础上才可被相信”的表意有点奇怪，但我无意就“关于神学事情的信念能否构成知识”这一话题发表意见。

⑤ 请参阅 Richard Otte 著《有神论的概率概念》，刊载于《信仰与哲学》，4（1987），424—447。

可能宣称，比起世俗学者，他们还能在这些领域做出解释性补充。比如说，在康托尔对集合的著名定义中存在一个涉及到语词“组合”（Zusammenfassung）过程和结果的模糊点（这个组合是某种已经存有之物还是经由认知性思维创建的？如果是后者的话，人类思维又该如何创建出足够的集合来使这个理论运作？），人们或许可以通过某种方式来清除这个“不光彩”的分歧点：因为永恒的、无限的上帝之全能思维能够知晓一切集合，那么至少从人的角度来看，它们都业已存在，与其说它们被我们创建，不如说它们为我们所发现。这种解释相当于是赞同某种由有神论建构主义佐证下的温和实在论式（从人的角度）的“集合”理解^①。另一个例子同样“声名狼藉”：在贝叶斯的证实论中，我们该如何解释不同观察者所做的概率判断的收敛？这个收敛是一个理论性的结果，还是一个附加的（并且可疑的）综合性先天预设？带有奥古斯丁主义风格的基督教贝叶斯构造论者可能会提供如下答案：根据基督教人类学，我们根据上帝的形象被创造，那么上帝将会让我们分有他认识真理的能力。所以理性观察者的判断从长远来看最终会聚集到一块，这一结果就没有什么值得大惊小怪的了。

如此理解，基督教哲学主要是从内部服务于基督教团体，满足其知识性需求。由于所运用的前提出自信仰领域，所以其运用于外部交流的重要性就会受到限制，但这并无大碍，因为哲学的任务并非要让基督教的信仰在非信徒面前变得更有吸引力，而是要提供一个有内部吸引力的视界。若是出现反对者，他们自然也能提出自己的反对意见并获邀与基督教哲学家一起讨论。

4.2“托马斯主义”所理解的基督教哲学则采纳另一套不同的方法。他们建议哲学家尽可能从自己的“中立世界观”出发进行思考（也就是原则上任何人都可以得到的前提），哲学家尤其不该运用那些从启示中获知的前提。只有当重要事项悬而未决的时候（有谁能否定这种事情不会在哲学上发生呢？），托马斯主义基督教哲学家才会根据基督教教义作出回答。但他不是以哲学家的名义来运用这一职能和权威，而是只有当他在哲学方面找不到解决问题的方法时，才会转向神学寻求答案。举个很简单的例子，若是问及生命的终极意义是什么，他可能会援引基督教教义，即创世是基于上帝的爱，这份爱将固有的价

值和尊严赠予所有造物；若要为“恶”的问难题供可行的解决方案，则他可能会引用耶稣基督以非暴力的手段承受暴力和死亡的例子，要么则引用耶稣复活的例子，表明恶和死亡绝非世界历史的终章。

然而，托马斯主义基督教哲学家本身就是基督徒，由此，在其哲学兴趣中也会有所偏重，他会偏好那些与其世界观相契合的哲学观点。但是，作为哲学家他们也不会凭借那些出自信仰的前提来论证这些观点，他们会以如下的方式提问：什么样的合理论证（必须出自中立世界观）可以推导出接近基督教教义的结论？举个例子，在自由意志之存在、人权之普遍性和上帝存在等问题上，他们会持中立立场，然后再想办法以哲学方式为其立场辩护。

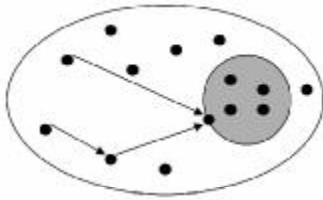
弗朗兹·布伦塔诺、雅克·马里旦和其他哲学家都打了这个比方，基督教教义从这个角度看就像哲学家的一盏指路明灯：它告诉哲学家，理性思考该通往何方，就像海上航行的水手靠星辰指引方向一样。

当然，托马斯主义基督教哲学也有背景预设：这个流派的哲学家可以接受（正确理解的）宗教教义和（正确理解的）科学/哲学知识之间存在一些清晰明显的矛盾，但两者之间不可能有终极的、不可调和的矛盾，因为上帝就是一切真理的源头并且给予我们理解这些东西的理性。他们也承认，这一背景预设本质上是神学趋向的，但并无大碍，因为这些预设是由基督教哲学家自己做出的，也没有强迫任何人接受（也就是说这个预设是基督徒给基督徒定下的）。只有当方法和理论的边界被逾越的时候，信仰和理性之间的矛盾才会清楚地显现。这方面的例子也能在关于创世和进化的争论中找到：当神学家想要修改生物学理论，或者当生物学家觉得自己能够解答生命终极意义问题时，冲突往往就会出现。仔细检验就可知这一背景预设在不同的方向有着重要的功用，它不仅只是针对那些妄求从科学成果中推导出世界观命题的企图。基督教哲学家也要为此做好准备，即他和他的团体也有可能（至少部分）误解自己的宗教传统。历史上也有过这样的例子（有时其发现过程是缓慢且痛苦的），

^① 在此本人接受普兰丁格的观点，其出自《给基督教哲学的建议》，刊载于《信仰和哲学》，1（1984），269f。

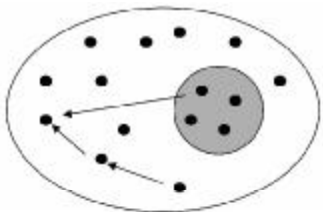
比方说，伽利略事件让人们逐渐认识到圣经传统并不是太阳系和宇宙结构之科学描述，这是基督教的重要阶段。^①

根据“托马斯主义”的进路，哲学的任务在于表明基督教信仰与最新的（正确理解的）科学和哲学是可以调和的，他们甚至比奥古斯丁主义者更进一步，想要让基督教信仰为外人所理解。对我们的图示（包含有信仰系统和哲学论证的结构）稍加修改，就能立刻发现两者的区别：



托马斯主义的论证模型

箭头象征哲学论证中的逻辑佐证关系，并且只以非启示性命题为起点。而那个与启示性子集的边界相接触的点象征那类与特定基督教教义很接近的命题（比方说，哲学命题“人类拥有特定的尊严”就跟从启示得来的基督教教义“人类是上帝的造物”非常接近）。



奥古斯丁主义论证模型

在奥古斯丁主义的理解建构中，哲学论证中的逻辑佐证关系也可能以启示性命题为起点，并且这些论证也能够佐证那些与教义事情无直接关系的命题。

五、当代的例子：阿尔文·普兰丁格和“改革宗认识论”

阿尔文·普兰丁格及其“改革宗认识论”项目，或许是当代“奥古斯丁主义”基督教哲学最著名并且最有影响力的代表。这里先假设大部分

本文的读者都很熟悉普兰丁格宗教哲学的思想^②，同时笔者也把本文所分析的普兰丁格的思想限制在与我当前主题相关的内容上。自上个世纪末80年代以来^③，普兰丁格就清楚表明，他有意将他的哲学工作理解和发展为一种“奥古斯丁主义基督教哲学”的形式：“从我们（哲学家——作者注）作为基督徒所知的事情出发是完全正当的。”^④ 普兰丁格哲学体系背后的整个架构可以如此理解：“从基督徒的视角提出一个论题，等待反驳，如果真的出现，就试图‘击倒’它们（即寻找击倒“攻击者”的办法）。”

“改革宗认识论”恰好就是运用这一整体策略来应对当代的认识论问题。如基督教教义为真，则认识论会有何转变呢？或者具体这样讲：假定人类是上帝“根据自己的形象”创造的（创1：27），假定我们原则上就被给予了（可能既脆弱又模糊）认知上帝的能力（神性感应 *Sensus Divinitatis*），假定圣灵会增强我们的宗教认知力（普兰丁格进一步在其阿奎那/加尔文模式中

① 当然笔者也无意表明“奥古斯丁主义”基督教哲学家不会以同样的方式做好准备，发现和修正其信仰理解中的错误。请参阅阿尔文·普兰丁格《论基督教哲学的方法：回应凯勒》中的相关要点，此文刊载于《信仰和哲学》，5（1998），159—164（尤其是161f）。

② 关于普兰丁格跟主题相关的书籍，笔者只提及《理性和信仰上帝》（圣母大学出版社，1983）（这是改革宗认识论早期的重要文本）、《基督教信念的知识地位》（牛津大学出版社，2000）（普兰丁格后期的主要著作，在该书中普兰丁格详细论证其在当代认识论景观中的立场）、近作《争论究竟在哪：科学、宗教和自然主义》（牛津大学出版社，2011）（应对宗教和科学论断之关系的相关问题的应用）。

③ 《给基督教哲学的建议》，刊载于《信仰和哲学》，1（1984），253—271；《奥古斯丁主义基督教哲学》，刊载于《一元论者》，75（1992），291—320。

④ 《给基督教哲学的建议》（请看本页脚注3），第265页。

进行解释)^①，那么我们的认识能力又有何变化呢？我们可以得出两个结果。

首先，某些人拥有（清晰或不清晰的）宗教经验，这是显而易见的，因为上帝愿意与我们交流。普兰丁格将这样的经验内容描述为“表象信念”（manifestation beliefs）：在某些具有宗教意义的境况中（比如对自然之经验、个人遭遇、危险和拯救，尤其是阅读圣经和社区服务），诸如“上帝创造一切”、“上帝现在向我说话”或者“上帝应被赞美”的事态都会在我们身上浮现，也许这些说法在认识论上应被尊重。于是，弗洛伊德或者马克思式的投射论都是错的：当然基督徒也承认某些可疑的，甚至疯狂的宗教“表象信念”也会出现，但是从基督教视角出发，不是每一种宗教“表象信念”的单一事件都是一种投射、幻象、愿望式的念想、群体动力学上的狂迷等等。如果弗洛伊德/马克思主义传统的批评者能够论证这一“毫无例外之投射”的话，那么他们必须承担论证有神论和基督教为假（简短地说）的任务，基督徒仅需舒舒服服地坐在椅子上等着他们论证就行。

第二，“奥古斯丁主义”基督教思想家偏好认识论上的实在论。这一切更好理解，即我们不仅仅（如自然主义所说的）只是发现对进化和生存有用的信念，而是还要找出有关这个世界的真理。原因在于，全知的上帝认识真理，而我们人类又是依据他的形象而造，也就是说某种程度上我们也分有他的认知能力（这一“类上帝能力”的一个方面就是在新证据的佐证下的概率判断趋于收敛，在4.1提及）。

普兰丁格直接承认，是否阿奎那/加尔文模式是正确的（也就是说，是否基督教有关于创世、神性感应、圣灵的教义正确，并且有神论基督教信念获得正当性 *warranted*），这一问题的答案必须保持开放，至少从哲学的角度是如此。书名 *Warranted Christian Belief*（获得正当性的基督教信念，汉译本标题译为《基督教信念的知识地位》——译者注）已能提供一些蛛丝马迹。普兰丁格事实上所提供的只是问题的部分解答而已，即驳斥六种批评基督教信仰的主要路线。但普兰丁格并没有超越上个世纪80年代改革宗认识论所获得的成果（即基督教信念获得认识论上的合法性是可能的）。新近改革宗认识论所收获的主要成就就是设计一个可以解释潜在合法性的（基

督教）模型。

普兰丁格的当下哲学研究与其官方所表态的奥古斯丁主义是如何契合到一块的呢？这个问题颇有意思。在此必须说明，普兰丁格很多外在于改革宗认识论核心原则的论证，本质上比起“奥古斯丁主义”反而更接近“托马斯主义”。举个例子，在《基督教信念的知识地位》中，普兰丁格把大多数反宗教论证的“可被击倒之处”（defeater-defeaters）归咎于其内在的不一致、整体之不可理解等等，在这些论证中他不用诉诸于任何神学前提。（我们可以进一步再思考，是否寻找一个击倒命题P之方法“d-d”，意味着不可以在诸多前提中使用命题P，以此避免堕入循环论证。由此，这个为了基督教信仰而寻找击倒反题之方法“d-d”的计划，本身在论证结构上就从属于托马斯主义。）普兰丁格反自然主义的进化论证^②（这一论证颇具讨论度）也是这一方向上的进一步证据。

普兰丁格试图表明，自然主义内部会自我侵蚀——这恰恰是托马斯主义论证的形式。它不用依赖神学前提，并且只是侧面支持基督教的视角（驳斥敌对的观点）。第三个特征读者可以从普兰丁格作品中积极评价有神论论证（既包括传统的也包括新近的）的段落中获得，尽管它们未被当

^① 在此笔者仅能提及这一问题（关涉这一前提在神学上是否充足）：旧约学者通常不太愿意赋予创世记1:27中 *tzalem*（上帝之形象）认识论含义；对于旧约和新约中的“*imago Dei*”（上帝之形象）以及相关段落也是同等对待；他们情愿讨论人类的尊严和使命，而不是我们的认知能力。只有在中世纪经院神学人类学中，才会有一些作者试图研究“*imago Dei*”教义中潜在认识论结论。同样，也有人质疑，*Sensus Divinitatis*（神性感应，这是阿奎那/加尔文模式中的关键概念）是否出自阿奎那或加尔文：阿奎那把这样一种对上帝的“自然”认知当做其立场的反题（《神学大全》I, 2. 1. *obi i*），同时也认为这是一种极为模糊、混乱和不可靠的能力（《神学大全》I, 2, 1, *ad 1*）。德国改革宗神学家 *Georg Plasger*（当代最重要的加尔文研究者之一）最近指出，实际上加尔文并没有把 *Sensus Divinitatis* 当做一个重要的神学因素，《基督教要义》没有（该著作中这个概念仅是次要的），其他地方也没有（即将出版的《加尔文是否持有“神性感应”论》）。这一切如果正确的话，当然无法否定普兰丁格神学前提的合法性。只能说这里所提及的不是标准神学，但却是他的独特解读。

^② J. Beilby 编辑：《击倒自然主义？关于普兰丁格反“恶”进化论证的论文集》（Ithaca: Cornell University Press, 2002），阿尔文·普兰丁格：《争论究竟在哪》（请参阅上一页脚注2）。

作信仰之理性化的必要条件看待。^①

六、结尾反思：为何“托马斯主义” 基督教哲学更受青睐

以上所做的研究或许能让读者思考，是否“托马斯主义”哲学立场总的来说更值得推荐。在之后的结尾反思中，笔者将对此进行详细论述。在论述过程中，普兰丁格的“奥古斯丁主义”立场将被作为对立面。但在此必须先做两个否定声明：我无意对普兰丁格的立场进行批判性分析（寥寥数语就想穷尽所有颇不现实）；第二，我很清楚所谈及的事情与哲学工作的基础紧密相连，也就是说，要在任何方向上找到一次性击倒这一基础的论证是不可能的。由此，我的点评并没有超越一个哲学倾向所应做的合理声明。

首先从总的方面来看，哲学并不只向特定社群传递其理念，不管它们是文化上的，或者是语言学的，还是其他社群（请看第一部分）。“提出”、“接受”和“分析”哲学之理据是跨越知识社群的边界的：它们包含暂时放弃惯用的思维方式，接受一个（最大可能的）不偏不倚的立场，并从这个角度来考察这些理据。当然，哲学家（跟所有人一样）也有权在关涉世界观的问题上持有自己的立场，同时他们比起其他人更倾向于给出理据（论证这一立场）。若这些理据一开始便出自那些对话伙伴不接受的来源，则这一论证的意义就变得非常有限。

人们当然可以回想个人性和超个人性论证的有效区别^②。超个人性论证植根于那些双方可以接受的前提上，而个人性论证也可以从那些不是双方都能接受的前提中推导。个人性论证绝非无意义的：他们能让对话者的思维和行为可理解，并且通过其协助能够让对话者避免误解和发怒。在这个意义上，比起“托马斯主义”基督教哲学，“奥古斯丁主义”基督教哲学更加随意地运用个人性（基督教意义的）论证。但是，个人性论证在哲学对话中的效果明显是非常有限的。所以在“对抗”反宗教思想的过程中，普兰丁格本人会转向更加“托马斯主义”和更加超个人性的论证形式也不是偶然的。

第二，“奥古斯丁主义”基督教哲学在某些点上必须使用神学概念，由此也承继了神学的解释学难题。这里所提及的难题不是指每个哲学家

都博学多才，都有能力从事神学研究。更深层次的问题潜伏在各种神学内部理解神学概念的方式中。哲学家援引神学概念所引入的观点，也可以跟所选择的背景神学一样有趣和合理。但也可能出现这样的问题，即由此而得来的观点既不为大多数哲学家也不为大部分神学受众所接受。普兰丁格的改革宗认识论就已经提供了例子：对从宗教经验中建构的表象信念进行重构，使之与基于感知和记忆而被构造的信念相类似，乍看起来很有说服力；但是，这预设了相当程度的对上帝的、创世、人与上帝之沟通方式的理解，比如神性感应的等等。前头所提及的关于神性感应的的神学讨论（见前页脚注1）以及普兰丁格对此的独特理解，都可以作为一个预防人们把狭隘的神学观点“安插”到哲学论说中的警告。

第三，读者可以暂时悬置我的第一个论点，并尝试从神学的角度进行观察。从这一角度来看，人们完全可以发出疑问，到底“奥古斯丁主义”基督教哲学能对一个怀疑信仰的基督徒提供多大程度的帮助。通过寻找对手论证内部问题（internal defeater-defeaters）的方式来迎击所有来自外部的“攻击”，这样做是否充分？尤其是当我们面对着长达300多年的宗教批评，面对着宗教多元社会的大背景的时候？又或者我们更应当关注外在的辩护，如同“托马斯主义”基督教哲学所强调的？普兰丁格这种寻找对手论证问题的方式（d-d），从总的模式来看反而更接近“托马斯主义”，这一点非常的有趣。

最后的总结就是，使用“基督教哲学”来标示某些哲学立场，这样做原则上并无大碍。根据前面的论述，若能展示哲学家所采纳的世界观对其产生的影响，这样做反过来甚至会使哲学思想更透明和真诚。总的来说，“托马斯主义”对“哲学基督徒”自我理解之方式（甚至当他们清楚意识到自己也受世界观驱使而有所偏向时）似乎更值得推荐，而“奥古斯丁主义基督教哲学”自身常会遇到“偏狭化”的危险，也会用可疑的方式把哲学和神学杂糅到一块。

（责任编辑 任之）

^① 参阅《奥古斯丁主义基督教哲学》（本文第6页脚注3），第294页。

^② 请参阅Otto Muck所著《理性和世界观》（Innsbruck - Wien: Tyrolia, 1999），第113页及以下。