

# 古希腊罗马哲学中的灵修和 基督教哲学特质

Characteristics of Meditation in Ancient Greco-Roman  
and Christian Traditions

张宪 中山大学

Zhang Xian Sun Yat-Sen University

## [英文提要]

Meditation brings the individual into direct encounter with being itself. As a spiritual discipline, it has been used by ancient Greek and Roman sages in search of deeper knowledge of man and of the eternal God. In the Middle Ages, theology injected new energy into the practice of meditation within the Christian Church, so that it soon became a profound component of medieval spirituality. This medieval spiritual tradition of meditation with its roots in antiquity also impacted thinkers who championed human Reason in Europe's Age of Enlightenment. The author asserts that it is to the credit of the practice of a meditative spirituality that Europeans continued to mature and be enlightened in matters of human nature and the human spirit.

## 一、引言——重提古代哲学的灵修传统

灵修 (spiritual exercises) ——人的灵性修炼的简称——于今人已变得既遥远又陌生，然则在西方古希腊罗马 (以下简称古希罗) 哲学传统中，它对于智性的人来说却实实在在是一种日常的生活方式，当然更是一种做哲学的功夫。<sup>①</sup> 灵修与精神沉思 (meditation) 在古希罗传统中实际上是一回事：哲学家通过沉思，一方面探寻世界的本质，另一方面认识人之自身；而最终更为重要的事情是认识神。灵修这种传统在中世纪更发展成为基督宗教精神生活的惟一方式，同时也形成了基督宗教哲学的一些特质。虽然近代以来的哲学思维深受自然科学和启蒙精神的影响，强求逻辑推理、命题论证和主体交往的有效性，但“灵性的” (spiritual) 修炼并没有在人类精神生活领域中消失，而其功能也是其他如“心理的” (psychic)、“道德的” (moral)、“伦理的” (ethical)、“心智的” (intellectual)、“思想的” (of thought) 和“灵魂的” (of the soul) 活动所不能取代的。因为，这些活动——当然也可以提升至某种程度的修炼，如道德操守、心智践行、思想研习、灵魂开窍等——只从某个或情感或智性的方面着眼加以施行，它们要靠灵性作为依托而成为整全的生命现实。换言之，只有“灵性的”这个富有气韵的字眼，才向我们显露出人类所有其他精神活动能达及的深度和广度，个人由此把自己提升至客观精神的生命层面。简言之，灵修的本质就是个人在对那个大全 (Being) 的观照中重新安置自己，用法国学者弗里德曼 (Georges Friedmann) 的话来说就是：“通过灵修超越你自己而成为永恒。”<sup>②</sup>

① 中国哲学传统也是讲究灵修的，但进路有所不同，此文暂不作讨论。

② [法] 弗里德曼：《智慧的力量》，359页 (La Puissance de la sagesse, Paris, 1970)。

众所周知，在古希罗传统中，对存在的思考是与对神的思考紧密相连的，而培养美德又是与获得幸福扭在一起谈的。这种希腊式的智慧，与来自犹太宗教文化的影响一起，大大地滋润了欧洲中世纪基督教经院哲学。中世纪经院神学家、耶稣会创始人圣·依纳爵（Ignatius of Loyola, 1491—1556）于1522年开始写作著名的《灵修篇》（*Exercitia Spiritualia*），系统论述了人如何从罪中摆脱出来，纯洁自身而走向上帝。他从沉思罪开始进而沉思基督的王国，经过沉思人的激情而最后沉思如何荣耀上帝。实际上，依纳爵的《灵修篇》不过是希罗传统的基督宗教版本。首先，灵修不管是个术语还是观念，在早期拉丁基督宗教——早在依纳爵之前——就被检验过，它们与希腊化时期的基督宗教术语“askesis”是一致的。<sup>①</sup>当然，在古代哲学传统中“askesis”已经存在，指的不是伊壁鸠鲁（Epicurus）学派提倡的禁欲思想，而是“返回内心世界重新认识人在宇宙中的位置，认识人与神之间的关系”这样一种具有哲学根本意义的精神修炼（沉思）活动。<sup>②</sup>所以，我们必须返回古代哲学传统，才能解释清楚灵修观念的起源和重要意义。正如弗里德曼所说，灵修的观念在当代人的意识中仍然是活着的。例如，胡塞尔（Husserl, 1859—1938）希望用自己的《笛卡尔沉思》来复活古希罗灵修传统，他在该书结尾处说，沉思已经赋予古希腊德尔斐神谕“认识你自己吧”

<sup>①</sup> 源自希腊文 *askeein*，意思是获得技能的运动锻炼，尤指体育方面的本领。后来慢慢引申到哲学研究和德操方面，成为古希罗哲学的一个惯用语。例如，亚历山大里亚的克莱门特（Clement of Alexandria）就常常使用这个术语。可参见 Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Blackwell, Oxford UK, 1995, p. 82。

<sup>②</sup> 德国学者拉宝（Paul Rabbow）正是把依纳爵的《灵修篇》放在古希罗传统中加以考察的，参见他的重要著作《灵魂引领——古代修炼方法》（*Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, Muenchen, 1954）。

(γνωθι σεαυτον) 以新意, 并最后援引奥古斯丁 (Augustinus, 公元 354—430) 的名言来结束自己的哲学沉思: “莫希冀往外寻求, 真理就寓于人的内心 (Noli foras ire in te redi, in interiore homine habitat veritas)。”<sup>①</sup>

## 二、灵修——返回内心世界的精神活动

6 欧洲哲学开始于古希腊米利都 (Miletus) 自然哲学学派。这个学派的三位主要代表泰勒斯 (Thales, 公元前 625—前 545)、阿那克西曼德 (Anaximander, 公元前 611—前 545) 和阿那克西米尼 (Anaximenes, 公元前 585—前 545) 首先把对世界万物的诗化神话叙述转变为抽象的哲学思考。正如文德尔班 (Wilhelm Windelband, 1848—1915) 所指出的那样, “阿那克西曼德的物质是上帝的第一个哲学概念, 一个仍然完全停留在物质界的概念, 也是第一次企图剥掉上帝这个概念的一切神话外衣的尝试”<sup>②</sup>。如果说米利都学派 (Milesians) 对智慧的渴望和追求与对世界的本质、本源的灵修紧密相连的话, 那么在他们的哲学思考中呈现出来的这种神性, 恰好是对理性思维的宗教老家的最后留恋。<sup>③</sup>

在古代哲学中, 哲学思维与宗教玄义并没有截然划分。泰勒

① 参见:《胡塞尔全集》, 第一卷, 183 页 (Husserliana, Bd. I, Martinus Nijhoff, Haag, 1973)。

② [德] 文德尔班:《哲学史教程》, 上卷, 罗达仁译, 52 页, 北京, 商务印书馆, 1987。

③ 按照奥地利著名思想史专家希尔 (Friederich Heer) 的说法, 欧洲人的“灵性操练”来自佩拉纠学派 (Pelagian) 的思想体系, 其中既有古代人的智慧, 又结合了西欧贵族间流行的自我意识。参见《欧洲思想史》, 赵复三译, 41 页, 香港, 香港中文大学出版社, 2003。

斯一方面把水看成是世界的本源，另一方面却又宣称整个世界充满通神的灵魂。这位最早的哲学家及其后继者——例如爱利亚学派（Eleatics）——虽然关注的主要是外在的世界，但一旦发现自己的心灵活动原来与宇宙运动有一种密切关联时，便不可避免地往回转向关注人类的心灵活动本身。于是，古希腊哲学就这样顺理成章地走上了人类学的道路，或者更确切地说，走上了所谓的主体性的道路。然而，研究人的内心活动、研究人形成观念的力量和意志力，纯理论品格和实践意义就像钟摆的两极，在古代哲学家的精神空间里来回碰撞。当智者学派（The Sophists）的哲学思考对人类思维和意志的多样性时，当他们企图用一套取巧的辩论方式使人的每种意见得以取胜、每个目的得以成功时，他们首先需要弄清楚：要是每个人都有自以为是必然的、能驳倒别人的个人意见和目的，那么，除了这些个人的意见和目的以外，是否还有什么本身正确而真实的东西存在？与智者学派的随意任性、缺乏信念相反，苏格拉底（Socrates，公元前 470—前 399）始终不渝地持守普遍有效真理存在的信念。这种信念对他而言在本质上是实践的，表露出不折不扣的道德气质和神圣品格。这位柏拉图（Plato，公元前 429—前 347）尊崇的老师常常为自己知识的有限感到无奈，不得不从内心深处谦卑地倾听神灵的声音——通常是警告的声音。他认为，尤其在人的知识无能为力为力的情况下，神就用这种方式警告一个人避开邪恶、顺应神旨。<sup>①</sup>可以说，苏格拉底是第一个把宗教信仰与哲学追问结合起来的思想家。他用自己那朴素而健康的教诲、纯洁而高尚的人格，向后人展示了一种以认识自我开始、以洞识（返回）神明告结的灵修

<sup>①</sup> 例如，在柏拉图的《斐多篇》里，我们读到：“‘我亲爱的同伴’，苏格拉底说：‘别吹捧我，否则不幸会降临我的论证……还是让神来决定它的命运吧……’”参见《柏拉图全集》，第一卷，王晓朝译，103页，北京，人民出版社，2002。

活动。

从苏格拉底开始，“识人识神”便成为古希腊人不倦追求的最大美德，亦即最大的善。但是，我们的苏格拉底并没有着力从概念上说明善的普遍内容，只是反复强调只有德行才能使人获得幸福。毫无疑问，德行并非依靠幸福所带来的结果，而是美德本身使人幸福。由是，见之于正确生活本身的满足完全与外在世界的进程无关。人有美德本身就足以表明他的幸福，灵修者沉浸于内心的宁静而超脱于命运之上。这一思想先是为犬儒学派（Cynicism）所接受，后又为斯多葛派（Stoicism）所发挥。<sup>①</sup>

在犬儒学派看来，如果美德必然可以使人幸福，它一定是那种摆脱世俗物欲烦扰的精神生活行为。也就是说，一旦人的幸福与不幸取决于自己已有愿望在生存中的实现与否，那么他的每一种需求、每一个意欲就成了自己命运的枷锁。人不可以驾驭自然力量，却有力量控制自己的欲望。人越是使自己置于自然力量之下，他的欲求、希望或恐惧也就越多。囿于世俗生活的人欲望越多，他就越容易成为外在世界的奴隶。因此，认识自我通达神明的自由灵修，只能通过驱除物欲、压抑世俗需求而实现。色诺芬（Xenophon，约公元前450—前354）有言，德行就是没有欲求。<sup>②</sup>无疑，柏拉图理想中的“哲学王”，就是这样一种没有尘世欲念，专心致志于精神沉思的圣人。

事实上，有德行的圣人通过灵修实现的自我克制，这一直是斯多葛派伦理学鲜明的特征。当然，由于亚里士多德（Aristotle，

<sup>①</sup> 尤其见之于斯多葛派晚期代表、古罗马哲学家塞涅卡（Seneca，公元前4—公元65）的伦理学思想。可参见 Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, vol.1, Greece and Rome, Search Press, London, 1976, pp.394-400.

<sup>②</sup> [古希腊]色诺芬：《会饮篇》4，34页以降。转引自[德]文德尔班：《哲学史教程》，上卷，117页，北京，商务印书馆，1997。

公元前 384—前 322) 哲学的影响, 斯多葛派所执著的灵修更为凸显理性沉思对激情的支配。这些哲学家认定, 激情对于理性的支配是惟一的恶。圣人的美德是淡漠无情的, 圣人征服世界就是征服他自己的感情冲动。就整个古希罗哲学来看, 不论是斯多葛派还是伊壁鸠鲁派或者怀疑学派 (Scepticism), 都力图把这种不为外在世界所累的灵修生活, 视为圣人真正优于凡夫俗子的品格。不过, 伊壁鸠鲁不像斯多葛派那样彻底摒弃激情的欲望, 他也强调追求纯知识的心灵欢愉, 把日常生活的舒适惬意和风趣优雅看做一种幸福的享受。因此, 圣人的灵修就是身处恬静中, 为自己创造自我享受的幸福, 超尘脱俗, 与世无争。然后, “懂得他能为自己得着什么; 能得者, 决不放弃; 但他不至于愚到为命途乖舛而生气, 为得不到、不可能得到者而悲伤。这就是他的‘恬静’或不动心: 一种与享乐主义者类似的享受; 但更风雅, 更理智, ——而且更自得。”<sup>①</sup>

然而, 一个人要有恬然自得的能耐, 不得不依赖自己正确的洞见 (insight)。对于犬儒学派和昔勒尼学派 (Cyrenaics)<sup>②</sup> 来说, 人具有自己关于幸福的洞见比什么都重要。在原子论学派 (Atomist) 代表德谟克利特 (Democritus, 公元前 460—前 370) 看来, 感觉只能产生暧昧的洞见, 其对象是现象而非真正的本质。同样, 由感官激起的快乐只是相对的、暧昧的, 既虚幻又易变。由此, 人在生存中追求的真正幸福, 即作为生命目的和尺度的幸福, 不应该在身外之物和肉体享受中寻找, 而应当在类似极

① 转引自 [德] 文德尔班:《哲学史教程》, 上卷, 225 页。

② 即享乐主义学派。其创始人阿里斯提普司 (Aristippus of Cyrene, 公元前 435—前 350) 接受苏格拉底学说的享乐主义要素, 宣称智者在选择快乐时会考虑清楚将要发生的结果。参见 Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, vol. 1, *Greece and Rome*, pp. 121—123。

细微的火原子运动那样一种柔和的运动中，在宁谧的心境中寻找。德谟克利特用比喻的语言说，人的宁谧心境正是来自正确的洞见，来自火原子的柔和运动。惟有此洞见才给灵魂以韵律与和谐，保卫灵魂不受情绪惊恐的侵袭，给予灵魂以安全和平静。人的灵魂一旦具有这种如海洋般的安谧，就可以通过智识来支配感情。这位哲人说自己宁愿挖掉双眼也要过一种真正沉思的精神生活，因为在他看来，真正的幸福是灵魂的安宁，而安宁只有通神的沉思才能获得。<sup>①</sup>

然而，随着时间的推移，进行哲学思考的希腊人不再相信凭借自己的力量就能得到正确的知识或者得到灵魂的拯救。德谟克利特要把对神明的信仰变成纯知识或智慧，现在却不得不重新回到苏格拉底，与他一道倾听神明的启示之音。不错，苏格拉底早就认定神启（Divine Revelation）本是对人天生认识能力的补充，必须在神对个人直接的启示中寻找。在后来的希腊化—罗马哲学中，神启更是被视为对神圣真理的超理性的领悟。在新柏拉图主义者那里，神启被认为是只有极少数人才能达到的神秘境界。经波菲利（Porphyry，约公元 230—300）编撰的普罗提诺（Plotinus，公元 205—270）的《九章集》（Enneads），对此一具有神秘色彩的灵修活动有如此描述：首先，灵魂由于从身体那里逐渐分离而得以纯洁；然后，关于感觉世界随后又超越它的知识出现了；最后，灵魂返回理智和那个整全的一（the One）。<sup>②</sup>

来自亚历山大城的犹太人斐洛（Philo of Alexandria，公元前 25—公元 50）则告诉我们说，一切美德只有通过神的逻各斯

<sup>①</sup> 参见汪子嵩等：《希腊哲学史》，第一卷，1044~1060页，北京，人民出版社，1988。不过，我对作者最后对德谟克利特作的无神论评价有所保留。

<sup>②</sup> 转引自Pierre Hadot, *Philosophy as a way of life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, p.99.

(Divine Logos) 在人心中起作用才能产生、发展。同时,认识最高存在就是与神的生命融合在一起。在这种神人感通的状态中,灵魂的行为完全是被动的、承受神恩的。为了迎接神灵在心中的降临,人最好是默想无言。<sup>①</sup> 以这些思想作为基本点,斐洛把受斯多葛主义—柏拉图主义影响的古代灵修传统梳理为两大序列:其中一个序列包括这样一些精神活动要素:探究事物、追寻神灵、阅读经书、倾听神声、关注他者、自我把持、对无关紧要的事物无动于衷;另一个序列的要素包括:平常阅读、静心沉思、舒解激情、回忆善功、自我把持以及履行义务。<sup>②</sup>

总而言之,正是新柏拉图主义的这一面,开启了中世纪基督教哲学中各种神秘主义(mysticism)和僧侣主义(Monasticism)的流派。<sup>③</sup> 也正是靠着新柏拉图主义那带有神秘色彩的形而上学,古希罗的灵修传统在中世纪才得以被基督教哲学创造性地传承。

### 三、灵修与基督教哲学特质

罗素指出,基督教出世精神的心理准备开始于希腊化时期,尤其当马其顿(Macedonia)人掌管原来的城邦政权时,希腊人原有的政治兴趣逐渐消退。他们不再问一个好的国家如何保证全体公民的福祉,而是问:在一个充满罪恶的世界里,人怎样才能有德?或者问:人何以在一个苦难的世界里获救?这种福音哲学

① 参见[德]文德尔班:《哲学史教程》,上卷,307页。

② 参见 Pierre Hadot, *Philosophy as a way of life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, p.84。

③ 参见 Pierre Hadot, *Philosophy as a way of life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, p.269。

的世俗化是由基督教早期护教士如查斯丁 (St. Justin, 公元 100—165)、德尔图良 (Tertullian, 约公元 153—222)、克莱门特 (Clement of Alexandria, 约公元 150—215) 和奥利金 (Origen, 公元 185—254) 等哲学家促成的, 由此, 斯多葛主义—柏拉图主义哲学就顺理成章地演变成基督教的一种拯救哲学。<sup>①</sup>

毫无疑问, 正是通过新柏拉图主义 (亚历山大—罗马学派、叙利亚学派和雅典学派) 对柏拉图—亚里士多德哲学与《旧约·圣经》思想的嫁接, 才构成了后来中世纪基督教哲学精神发展的重要出发点。在新柏拉图主义那里, 柏拉图的哲学体系已经成为基督宗教的世界观, 或者说, 搭起了进一步通向基督宗教神学的构架。<sup>②</sup> 这种宗教世界观以《旧约·圣经》(当然还包括后来的《新约》) 为本, 吸取了其他理论的, 特别是逍遥学派 (Peripatetic School) 和斯多葛学派思想中有价值的东西。由是, 宗教信仰的上帝而非哲学抽象的理念, 成了一切存在 (有) (beings) 的源泉和归宿——万物从他而来, 又复归于他。与耶稣基督相交或合一, 则被明确宣布为人脱离原罪而获得真正幸福的惟一道路, 当然也是人一生要努力追求的最终目标。更为重要的是, 古希腊圣哲从理识上争论了老半天的所谓的智慧美德, 现在则通过神子耶稣基督明白无误地启示出来。对此, 学者公推当代法国中世纪哲学研究权威吉尔松 (Etienne Gilson, 1884—1978)

① 参见 [英] 罗素:《西方哲学史》, 上卷, 何兆武、李约瑟译, 292 页, 北京, 商务印书馆, 1976。

② 作为中世纪真正导师的奥古斯丁, 富有创造性地将基督教和新柏拉图主义联结起来, 从而也就使救赎和教会实践得以统一。因此, 奥古斯丁的学说集中体现了基督教哲学的思想特质。参见 [德] 文德尔班:《哲学史教程》, 上卷, 354 页。

的见解最有参考价值。<sup>①</sup>

吉尔松提出一个颇有意思的问题：倘若柏拉图和亚里士多德早知有《创世记》，则整个西方哲学史一定得重新改写。<sup>②</sup>这虽然是不无严肃的玩笑话，却促成我们从灵修的角度好好反思基督教的哲学特质。我上面说过，古希罗哲学家希望通过灵修认识自我、洞识神灵。不过，无论柏拉图还是亚里士多德，都不可能超越他们心思所系的存在本体论 (Ontology)。他们讲神、讲灵魂，基本上囿于自然宗教之多神论。<sup>③</sup>因此，古希罗哲人所缺乏的思想深度——在吉尔松看来——恰好由《圣经》“我是我所是” (I am Who I am) 的思想得以观出。这个思想由神耶和華 (Yehevah) 借摩西 (Moses) 之口径直说出<sup>④</sup>，丝毫没有形而上学的暗示，惟有神的话；而《圣经》的《出埃及记》就从此奠定了整个中世纪哲学的原则：上帝的适当名字就是“存在本身”。而且，按照埃弗连 (St. Ephrem) 的说法 [后来圣波拿温都拉 (St. Bonaventure) 又重新采用]，这个名字指称上帝的本质。只有一个上帝，这一个上帝就是大全 (Being)，这是整个基督教哲学的思想基石。

既然上帝就是大全本身，而且人对于上帝的观念排除一切非存在之虚无，所以，在上帝之内也就实现了存在的满盈。上帝是完全实现、完全满盈状态之下的纯粹存在，不可能再自内或自外增减一分的存在。而且，他的完美也并非承受而来的完美，而是所谓的存在的完美。用普罗提诺“流溢说”富有诗意的比喻 (很

① 例如，吉尔松分析说，在早期基督教哲学家看来，纯粹思辨哲学和抽象智识从宗教方面得益不少。参见 Etienne Gilson, *The Spirit of Medieval Philosophy*, trans. by A. H. C. Downes, Charles Scribner's Sons, New York, 1940, p. 30.

② 参见上书，63页。

③ 参见 [法] 吉尔松：《中世纪哲学精神》，43页。

④ 参见《旧约·圣经》，出3：14：25—29。

可能吸收《圣经·雅歌》的经文)来说,上帝是无限的喷泉,从中涌出流水,而无限的水源永不枯竭;上帝是太阳,从中辐射光芒,而无损于太阳。<sup>①</sup>

从这条把新柏拉图主义与《圣经》结合起来加以考察的线路来看,神性无疑在我们概念的把握之外。我们力图用自己的概念把握上帝,但往往归于失败,其原因正在于我们的理知概念作为一种“限定”都是一种“限制”,但上帝是在一切限制之上,因此也在一切概念名称之上,不管这个名称如何尊贵。换言之,上帝的恰当名称就是上帝。为此,中世纪的欧洲人承认一个而且只有一个道(Word)。至于人类有限的语言,应用范围再广,也只能从某一局部表现那个大全者。于是,“无限”成了基督宗教上帝的首要特征。而且,除了“存在本身”,就只有这个“无限”观念,才清楚地把上帝从任何其他关于上帝的观念中划分出来。<sup>②</sup>

有意思的是,基督教哲学观念的最早提倡者并不是一位哲学家,而是耶稣的门徒保罗(Paul)。可以说,他奠定了整个基督教哲学的基本原则,后来的基督教思想家不过是发挥这种原则而已。虽然在保罗书信中有希腊哲学的只言片语,但在他那里,基督教是一种宗教,不是什么哲学。他所知所传的不过是耶稣基督在十字架上的受死,以及罪人因耶稣的恩宠而获得救赎。所以,保罗向我们宣示的是一条通过信仰耶稣而获救的生存路径,而不是什么系统的哲学知识。犹太人期盼的是神绩,希腊人寻求的是智慧,而保罗宣讲的是耶稣基督的福音。表面上看,保罗自己也说福音并非智慧,而是救恩。不过,与其如他所说,福音是救恩

① 参见[美]梯利:《西方哲学史》,葛力译,137页,北京,商务印书馆,2000。

② 参见[法]吉尔松:《中世纪哲学精神》,49~63页。

而非智能，不如说，在他心目中，他所传播的救恩乃是真正的智慧。之所以这样说，是因为只有救恩才是真正的智慧。<sup>①</sup>

第一个从哲学上见证救恩是真正智慧的基督教哲学家要数查斯丁。他在《与犹太人特肋弗对话录》(*Dialogus cum Tryphone Judaeo*)中告诉我们，哲学的目的就是要把我们带到一种“与神合一”的境界。据说，他曾就如何认识神请教过斯多葛派、逍遥学派和毕达哥拉斯(Pythagoras, 公元前570—前496)派哲学家，都没能获得满意答案。最后，一位“怪异”老人告诉他，世上活着一些蒙受神钟爱而快乐自在的先知，他们并不做论证工作，因为他们由神灵而来的先知先觉在一切证明之上，只有诚心阅读他们的作品，精神才会有所收获，得到哲学家所应有的根本洞识。从此，查斯丁认定这才是一种真正有益的哲学，并因此成为哲学家。<sup>②</sup>

查斯丁的见证表明：一个人仅凭理性寻找真理总会失望，但一旦接受了信仰馈赠给他的真理，就会发现自己所接受的真理竟然也满足理性。人们可以用非理知逻辑方式获得哲学真理——启示把秩序带入杂乱的理性。但是启示之所以能取代哲学，是因为启示实现了哲学，于是问题被翻转过来。这看似奇怪，其实无可避免。假如哲学中的真理只是基督教教义的预感和前兆，那么一个基督徒正因为是基督徒，便应该拥有哲学上过去和未来所有的真理。这很有意思。对我们来说，最合理的立场是不再依赖哲学家的理性态度，反而要持守基督徒之信仰心灵。<sup>③</sup>

① 参见 Pierre Hadot, *Philosophy as a way of life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, pp.128-130.

② 参见 [法] 吉尔松:《中世纪哲学精神》, 23-25页。

③ 参见 Pierre Hadot, *Philosophy as a way of life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, pp.133-140.

所以，基督教哲学的特质在于：它不是真理的抽象知识，而是救恩的途径。今天我们也许不认为一种救恩的方法与哲学有直接关系，因为已经习惯把哲学归于理性知识的范围。但是，柏拉图在《斐多篇》（*Phaedo*）、亚里士多德在《尼各马可伦理学》（*Nichomachean Ethics*）中都认为，虽然哲学本质上是一种科学，但并非仅纯粹学识而已，更是一种生活实践。斯多葛派及其继承人也作如是观，他们平常衣着简朴独特、深居简出，一如中世纪乃至今天所见的修士、神甫所为。事实上，生活在公元2世纪的基督徒视希腊哲学为颇具意味的灵修系统，认为这些哲学虽然也很真实，但对生活完全没有影响。相反，基督教教义在理论上用超越性延长了自然本性，把恩宠作为理解真理、实现善行的力量源泉。简言之，基督教哲学是一种带有实践修行方法的生存理论。<sup>①</sup>

由是，信仰的真理努力自行转换为理解的真理，这才真正是基督徒智慧的生命。从这种努力所产生的理性真理体系，就是基督教哲学。所以，基督教哲学的内容，就是透过理性从启示那里所发现的、对生命具有终极意义的真理体系。人类的理智若没有信仰辅助，则某些人所认为已被清楚证明的真理，对于别人则会成为极端可疑的。由此便产生哲学的冲突，当代德国基督教新教神学家云格尔（E. Juengel）称之为“价值的战争”。<sup>②</sup>为了克服这种理性的残害，人需要神性的帮助，而信仰所提供给人的正是后者。中世纪基督教哲学的集大成者托马斯·阿奎那（Thomas von Aquinas, 1225—1274）像奥古斯丁和安瑟伦（St. Anselm, 1033—1109）一样，把基督教哲学家的理性放在“指导人最初迈

① 参见[德]文德尔班：《哲学史教程》，上卷，353—360页。

② 参见云格尔：《价值阙如之真理——基督教反对“价值的僭政”的真理经验》，载《道风基督教文化评论》，2002（16）。

步的信仰”和“对来世幸福的完全洞识”之间。他认为人应先向全知的上帝学习，然后才有希望完全认识他。信仰牵着人的手，引领他走正确的路；当他在错误中需要保护时，信仰也伴随着他。<sup>①</sup>

如果我们把这种灵修视为中世纪基督宗教哲学的精神特质的话，那么，依纳爵的《灵修篇》不愧为这方面的扛鼎之作。如无偏见，我们看到，耶稣会对人的个性的注重与文艺复兴时期对现代人的理解是一脉相承的。当然，依纳爵同时也强调人的原罪性，于是才把人的个性与新式的灵性生活结合起来。可以说，依纳爵的《灵修篇》不仅为耶稣会奠定了一块特殊的灵修生活的基石，也凝塑了整个中世纪基督宗教哲学的思想特质。在这部关于灵性生活的著作中，依纳爵对基督徒如何省察良心，如何祈祷、默想、参悟，如何作出生存抉择等都有详细的描述和示范。<sup>②</sup>

在依纳爵看来，灵修者首先要从根本上思考人生存的目标和意义。人应当认识到自己作为神的受造物本为赞美神而生，同时也为追求自己的灵魂得救而生。人应当通过冷静和超然地对待世俗的事物，将自己解放出来，选择为神而生活。因此，参加灵修的人一开始要做两方面的活动：一方面默想人的罪恶，另一方面因着神的垂怜，在与基督亲密的对话中接受援引。然后，在宗教的沉思中思考耶稣的生命，目的是使个人对自己的人生作出抉择去效法基督。接着则是领悟基督的受难和复活。最后，灵修在“对爱的追求的瞻想”中结束，这种瞻想将引导人在“一切事物中”找寻神的踪迹。

<sup>①</sup> 参见 Johann Edward Erdmann, *A History of Philosophy*, vol. I, trans. & ed. By Williston S. Hough, Thoemmes Press, England, 1997, pp.423-439。

<sup>②</sup> 参见 Ignatius of Loyola, *Theologie et histoire de la Spiritualite*, Vrin, Paris, 1948, p.12。

显然，依纳爵倡导的灵修生活已具有近代特点。就是说，他特别强调自由的主体，并“在灵性的圆满中”将人引向“在神面前的自信”<sup>①</sup>。

#### 四、结语：重新认识启蒙理性

“中世纪基督教哲学”是一个经常遭到理性主义者丑化的概念。今天，在新的资料发现和学术研究基础上，人们终于理解了那个长达一千多年的“中世纪”于欧洲思想，包括世俗化和理性化思想的形成所起的重大作用。正如吉尔松中肯地指出的那样：“基督教世界改变了哲学史的进程，通过信仰的中介为人类理性开辟了一个自身尚未发现的领域。”<sup>②</sup>

18 从社会史角度看，基督教哲学的中世纪之旅在 15 世纪时走到了最后的驿站。可是，从思想史的角度看，正是这个时期出现的大小各种“基督教启蒙运动”，为意大利文艺复兴作了铺垫。欧洲正是通过基督教神学家、哲学家的思考，才生发出一种新的个人主义（Individualism）。可以说，差不多五个世纪后的克尔恺郭尔（Kierkegaard, 1813—1855）和尼采（Nietzsche, 1844—1900）的存在主义哲学思想，正是当年那种新兴个人主义在当代的再现。如果说，中世纪精神的形成得益于犹太—希腊—基督教文化的结合，那么正是这种文化结合自身的生命力，需要突破任何外在在宗教组织形式的禁锢，寻找新的表达方式。诚然，基督徒的宗教本身不能带来任何新的哲学，但这个宗教却使基督

① M. Sievernich, G. Switek, *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Freiburg, u. a., 1991.

② 转引自鲁汶大学高等哲学研究所所长卡洛斯·斯蒂尔为赵敦华《基督教哲学 1500 年》所写的序言，2 页，北京，人民出版社，1994。

徒成为新人。在基督徒内心造成的新生命，一定会带来哲学里面的新生。事实上，哲学的新生需要人的新生。

古希罗的灵修是要识人识神，这个传统无疑要经过中世纪基督教哲学的充实，才能在近代被再次接上。法国近代哲学家帕斯卡尔（Pascal，1623—1662）区分了人的两种自我认识，一种是默观内省的，在于认识神；另一种是实践外张的，在于认识有限的人。“只认识上帝，不知道人的悲惨，会产生骄傲；只知道人的悲惨，不认识上帝，则会产生绝望……”<sup>①</sup> 不错，文艺复兴的启蒙思想家有一种浪漫主义情愫，希望很快便能在尘世间建立上帝之国。为此，他们高举理性大旗，醉心科学和科学方法，宣扬自由、平等、博爱、公平。这一切都很正确，然而，“比起他们所十分自信的或者我们通常所想像的来，更为接近于中世纪，更未能从中世纪基督教思想家的成见下解放出来”<sup>②</sup>。

所以，启蒙思想家否定教会和《圣经》的权威，却对自然界和理性的权威表现出一种天真的信仰；他们鄙视形而上学，却为得到哲学家的名分而自豪；他们似乎有点早熟地放弃天国的追求，却还保留着自己对灵魂不朽的信仰；他们勇敢地谈论无神论，却无法估量基督徒改造社会的能量；他们否认宗教奇迹，却钟情人类的完美，并为此而奋斗。总之，这些思想家带出一个最令人费解的讽刺：人们一度寄予厚望的科学方法，本来会把神秘驱逐出这个世界之外，结果竟使得这个世界一天比一天更加无法解释。

欧洲启蒙理性在否定中世纪教会神权的同时，又表明对自身进行宗教启蒙的必要性。这就需要检讨，在何种意义上有可能重

① [法] 帕斯卡尔：《沉思录》，何兆武译，96页，北京，商务印书馆，1985。

② [美] 卡尔·贝克尔：《18世纪哲学家的天城》，何兆武译，35页，北京，三联书店，2001。

新开启中世纪基督教灵修传统。实际上，作为欧洲历代灵修结晶的思想文化传统是富有生命力的。思想史其实是一场漫长而悠久的灵修积累，没有中世纪基督教哲学的精神财富，欧洲人希望再次考察启蒙之得失的思想资源不能不告之阙如。当然，从中世纪基督教哲学中，我们可以看到灵修之中存在着一种内在性与超越性的张力。康德（Kant，1724—1804）意指的人类精神的成熟性，是否一定以自我为中心的主体性哲学作为标记？是否可以考虑从以自我为中心的封闭中走出来，向那个“终极他者”（the Ultimate Other）开放？不能不说，启蒙正是一场不折不扣的思想炼狱。经过火的洗礼，信仰与理性的根本结合才能像再生的火凤凰在思想自由的大地上飞翔。是的，欧洲人正经历着新的宗教启蒙。基督教哲学传统不断地在诸如现象学、存在哲学、诠释学中焕发新的生命力。<sup>①</sup> 人类精神成熟性在于不断自由自在地返回自己原来的传统，通过灵修找出能继续启蒙的思想资源。

---

① 有意义的讨论可参见 *Questioning God*, ed. by John D. Caputo, Mark Dooley, and Michael Scanlon, Indiana University Press, USA, 2001; *Phenomenology and the "Theological Turn: The French Debate"*, D. Janicaud, J-F. Courtine, J-L. Chretien, M. Henry, J-L. Marion, and P. Ricoeur, Fordham University Press, New York, 2000.