

第三章：西方思想史中的真理观追踪*

谢文郁

西方思想史的真理观按其历史上的理论形态可分为五种，即，客观真理观，启示真理观，启示客观真理观，主体真理观，和生存真理观。¹客观真理观是最原始且又最有顽强生命力的真理观。在认识论上，一旦人们谈论真理问题，人们就会想到，我们作为认识主体在认识事物时，这被认识的事物作为认识对象在我们之外，独立存在而不依赖于我们，因而是客观的。当我们去认识它时，不同的人对它的认识是不一样的；但谁对谁错，不能各人说了算。真理是唯一的，因而需要一个客观的标准来加以判别。这个标准只能来自那独立于我们认识主体的客观事物（即认识对象）。这便是朴素的客观真理观。这种朴素的真理观在柏拉图的理念论中得到初步的理论表达。然而，客观真理观在希腊怀疑主义的批判下失去了根基，并很快在基督教的启示真理观的冲击下被改造为启示客观真理观。客观真理观，无论是朴素的还是启示的，在本性上都是要走向独断论的。随着近代理性主义对主体理性的绝对权威的确立，以及客观真理观的逻辑矛盾得到相当彻底的暴露，在此基础上人们提出了主体真理观。具有讽刺意义的是，一方面，主体真理观企图论证人的认识乃是以唯一必然性为基础的，并认为这一基础是人的真理认识的可靠依据。另一方面，当人们在理性主义大旗下宣告真理时，都相当自信地认为已经把握住了必然性。于是，唯一必然性被分解为在不同理论体系里的必然性。主体真理观同样无法阻拦人们走向独断论。丹麦哲学家齐克果（Soren Kierkegaard, 1813—1855）对主体真理观的基石，即必然性概念，进行了深入的分析，指出，认识主体关于必然性的预设，及其对这必然性的真理性认识，在理论上是没有根据的，而人在生存选择上对它的认同则是悲剧性的。齐克果在基督教信仰的语境里从生存的角度对真理问题作了重新处理，引导了一种生存真理观。本文将在以下的有限篇幅里，通过对柏拉图关于真理的讨论，怀疑主义对真理标准的质疑，《约翰福音》的真理观，经院哲学的权威真理观，近代哲学的主体真理观，以及齐克果的生存分析，展示西方思想史关于真理问题的主要讨论和发展线索。

1. 真理是认识和对象的符合

真理观问题起于人们对这一简单的认识现象的反思：当人们面对同一问题而有不同的的想法和结论时，究竟应该跟谁呢？首先提出这一问题的是巴门尼德。²他把人的认识划分为两部分，即意见和真理。他认为，人的意见可以多种多样，但真理只有一种。很显然，跟随意见必然使人迷惘而不知所从，因为意见彼此不一，且相互矛盾，并终于归于消失。相反，真理之路是唯一的；因它是唯一的，人们跟随它就能进入“圆满的和不动的中心”；这就是真的存在；把握住它就是把握住了真理。³

我们注意到，巴门尼德已经开始对认识和对象进行划分。当他谈论真理之路时，他要求听众（作为认识主体）摆脱纷争的意见，不被现象迷惑，通过真理之路而进入到真实的存在中，并在那里认识真理。一旦人的认识把握住了真实的存在，人就得到了真理。这是最原初的真理观。柏拉图（Plato，雅典哲学家，生卒年约为公元前427—347）顺著这一思路，在他的《理想国》里对真理问题给出了深入的讨论。⁴

* 原文发表在《基督教思想评论》2005年，总第三期，上海人民出版社。

¹ 本文将不讨论逻辑学上的真值问题。在西文里，真理和真值在语言上是不分的。逻辑实证主义基本上是在语言的真值角度上来讨论真假问题的。

² 巴门尼德（Parmenides）公元前五世纪希腊哲学家，生活在意大利半岛西海岸的爱利亚城。

³ 参阅巴门尼德残篇1，见北京大学哲学系西方哲学史教研室主编《西方哲学原著选读》上卷，商务印书馆，1982年。

⁴ 《理想国》的中译本可参考郭斌和和张竹明的译本（简称郭一张本）。

柏拉图在《理想国》的第七章中描述了一种“洞穴”式的认识状态。他谈到，人的认识现状如同人被绑在一个深深的洞穴里。“让我们想象一个洞穴式的地下室，它有长长通道通向外面，可让和洞穴一样宽的路光亮照进来。有一些人从小就住在这洞穴里，头颈和腿脚都绑着，不能走动也不能转头，只能向前看着洞穴后壁。让我们再想象在他们背后远处高些的地方有东西燃烧着发出火光。在火光和这些被囚禁者之间，筑有一带矮墙。矮墙的作用象傀儡戏演员在自己和观众之间的一道屏障，他们把木偶举到屏障上去表演。”¹柏拉图接着说，这些人在如此的状况里所认识的就只能是那些在表演中的木偶的影子。但是，影子来自木偶；木偶来自模仿现实中的人物形象。如果我们的认识局限于对影子的知识，我们就不可能对事物有确实的知识。因此，柏拉图认为，我们必须能够转过身来，认识木偶，然后再认识现实的人物形象。

人的认识过程也有类似的情况。柏拉图称之为“灵魂转向”。人在认识中首先认识到的是经验世界。由于经验世界中的事物变化不定，因而对它的认识也就不稳定。在柏拉图看来，在这变化世界的背后一定有某种不变的东西作为基础，即事物本身。因此，他把世界划分为两部分：感性世界和理念世界。对于感性世界的认识，形成各种意见。当人们进而深入到理念世界时，就能接触到实在的不变的事物本身，从而能够认识真理。为了更好说明“灵魂转向”的过程，柏拉图对感性世界和理念世界作更详细的划分。感性世界主要由个别感性事物组成，人们对它们的认识形成各种感觉。如果人们从不同角度观看它们，并依靠自己的想象力来构造自己所看到的，人们就会形成一些想象的认识，如绘画和文学作品。理念世界则包含数量关系和概念关系。就人的认识而言，人往往通过听故事，阅读文学作品，接受他人意见，等来认识世界。有人甚至以为这就是知识的全部，就是真理。这样的人当然是认识不到真理的。柏拉图认为这种状况是很可怜的。人必须学会摆脱这种受他人摆布，人云亦云的境况，进而自己直接地认识世界。当人们积累了一定的经验知识后，就应当去认识不变的事物关系，首先是数量关系，然后是概念关系。前者为数学，几何学，天文学，后者为“辩证法”。柏拉图坚信，只有在“辩证法”里，人们才能进入到事物本身，并找到真理；真理即是对事物本身（概念关系）的把握。

我们看到，柏拉图的真理观认为真理即是认识对对象的符合。这里，对象被具体地理解为由感性世界和理性世界组成。因此，认识和对象的符合不是一种简单的符合，而是一个渐进的深入过程，是一个由认识那些变化的现象深入到认识那不变的事物本身的过程。如果人们停留在现象界，尽管他们的认识也是符合了对象（现象部分），但这种符合是暂时的并会消失的，因为现象是变化不定的；这样的认识当然不是真理。只有认识深入到不变的事物本身并把握了它，我们才能宣称达到了真理。这个最终的不变的事物本身就是最高的善。

有意思的是，柏拉图在提倡这种真理观的同时，马上就注意到它的困难。我们知道，我们每一个人生活在世都会对世界形成一定的知识。特别是随着我们的阅历积累到一定程度，我们会变得越来越顽固而坚持自己的想法，认为自己是对的。但是，柏拉图却要求人们在认识的道路上不断放弃现有的知识以进达到真理。问题可以提出：我们根据什么来说我们现有的想法是错的，因而必须放弃并追求其他的什么呢？于是，我们就面临真理标准问题。

柏拉图在他的另外一篇对话《泰阿泰德》中对这一问题有许多讨论。²其中有一个“鸟笼”论证把问题提得特别尖锐。这个论证说，人们在判断真理时总是根据自己的已有思想来给出判断的。“鸟笼”里的鸟好像我们的已有知识。当我们对一件事或一种想法加以判断时，所依据的便是我们“鸟笼”的鸟。如果是这样的话，我们如何能够放弃自己的现有思想而追求其他呢？在《理想国》的第十章，柏拉图推进第七章的讨论，对人的生存中的固步自封倾向作了深刻的暴露。同时，我们发现，柏拉图无法在理论上论证他的真理观，即人们的真理认识必须从认识现象到认识事物本身。于是，他话头一转，提出灵魂不死命题。

¹ 引自《理想国》第七章。译文自郭一张本，有改动。

² 中译文参阅严群译《泰阿泰德，智者之师》，商务印书馆，1980年。

把灵魂不死命题作为他的真理观讨论的小结，这样的处理表达了柏拉图的一个深刻的关注，即人们的真理认识过程是很长的，甚至可能是无限的。一方面，人们只能根据自己的知识来判断真理，因而无论在认识真理的路上走到哪一步，他们都将自称为真理的拥有者。另一方面，当人们自称拥有真理时，他们就固步自封，从而不再去追求真理了。于是，人们就可能象那些在洞穴里不能回头的囚犯那样，和真理永远无分了。但这不应该是人的生存命运。柏拉图在论证灵魂不死的命题时使用了两条原则，即，“人的灵魂是向善的”¹和“向善就是使人得到益处”。由于灵魂是在“向善”中被赋义的，而灵魂又是人的生命的指称，因此，向善和生命乃是一体的。只要生命不停止，人的向善冲动（或追求真理）就不会停止。从这一角度看，人的固步自封的生存状况是暂时的，而人趋向善则是永恒的。

为了使人的生存的向善永恒性得到说明，柏拉图在《理想国》的结尾叙说了一个神话。这个神话说，人的肉体死后，灵魂会进到一个地方，在哪里接受审判，根据生前所做的一切，人被划分为两群，一群人进的是地狱，在那里为了他们所作的坏事受尽各种折磨；另一群人则进到明亮欢快的地方，弥补他们在世上受到的不公正待遇。最后，这些灵魂还要回到世上，但在轮回之前每一个人都有机会做一次选择。如果人们在生前没有努力追求真理，缺乏善的知识，那么他在此时此刻就可能作出错误的选择而在来生受苦受难。“他们的选择大部分决定于自己前生的习性”。因此，柏拉图说，人在有生之年要好好追求真理，明白事理。只有这样，当选择的时刻到来之时，人才能作出正确的选择。“让我们永远走向上的路，追求正义和智慧。”

柏拉图的真理观遇到了一个无法克服的难点。他要人们追求真理。但真理是什么呢？当人在固步自封的认识状态时，人只能认为他所认识的就是真理。如果柏拉图不能告诉人们真理是什么，他就没有资格要求人们继续追求真理。柏拉图甚至没有资格指责他人的认识处于低级的阶段，因为柏拉图只能根据他的仍在追求中的思想来判断他人的思想。从另一角度看，柏拉图的真理观向思想界提出了一个严峻的挑战：人在生存中的固步自封倾向是思想上的普遍状况；如果如此，人们如何能够打破这种封闭状况而继续追求真理呢？

2. 怀疑主义问题

对于柏拉图的号召“让我们永远走向上的路，追求正义和智慧”，希腊哲学家是努力响应的。结果是，一个又一个的关于真理的学说相继问世。于是，问题变得更尖锐：当不同的学说宣称真理时，究竟谁的宣称才有效呢？当人作真理宣称时，无论是什么样的宣称，人都会自认为进入了真理从而无需继续追求真理。面对形形色色的真理宣称，真理标准问题就成了必须解决的问题了。我们看到，当时的哲学家在努力解决这一问题。比如，伊壁鸠鲁（Epicurus，雅典哲学家，生卒年约为公元前341—270）提出三条真理标准：感觉，预知，和快乐；斯多亚主义者对感觉的深入分析而追求可靠的准确的感觉作为真理标准。但是，我们发现，这些努力都无法避免怀疑主义的批评。

怀疑主义在公元前三世纪时开始流行，并从此盛行不衰，一直到公元三世纪仍然有广泛的市场。在公元三世纪时，有一位怀疑主义者名叫塞克斯都·恩披里可，他把所有的怀疑主义论证都收集起来，编辑成书，命名为《皮罗主义概要》。²该书的第一卷对各种真理宣称（即独断论）作了简单的介绍，然后在第二卷就对真理标准问题展开了深入的讨论。这些讨论把真理问题推到一个新的境况。了解这些讨论对我们把握西方思想史的真理观是不可或缺的。

¹这一原则也可以换个说法：人总是要追求好处的。柏拉图在他的一系列对话里对这一命题进行了论证。参阅《米诺》，《费多》，《普罗泰戈拉》，等等。我们称这一命题为柏拉图原则。

²英译文参考 Sextus Empiricus, *Outlines of Scepticism*, J. Annas and J. Barnes 译, Cambridge: Cambridge University Press, 1994 年。

恩披里可在逻辑上指出真理标准的不可能性。他谈到，人们在在提出真理标准时不可避免地陷入这两种模式，即循环论证和无穷后退。当人从自己的思想体系里来论证自己所提出的结论为真理时，所陷入的是循环论证；当人求助于其他思想体系来证明自己的理论为真理时，则不得不走向无穷后退。¹为了具体说明这里的困境，恩披里可从认识主体，认识途径，和认识对象三个方面对人们在真理标准问题上所陷入的困境进行了深入分析，有些论证至今仍然有效。²

首先，我们能否依靠认识主体来判断真理呢？认识主体也就是指人。如果人是判断标准，恩披里可谈到，我们应对人是什么有所了解。因为人是认识主体，作为认识的出发点，人的存在必须是不言而喻的。所以，德谟克利特说，“人是我们都有的存在。”³恩披里可指出，这种关于人的理解太空洞，容易引起误解。比如，人们可以问，我们大家都知道什么是狗，那如何区分人和狗呢？而且，有些人可能完全不为我们所知，那这些人就会被排除在人的范畴之外了？因此，准确的定义是需要的。恩披里可继续谈到，柏拉图把人定义为有政治思想的存在，亚里士多德把人定义为有理性的会死的动物，伊壁鸠鲁认为人是那种拥有生命力的存在，等等，这些定义都是不完全的。

另一种流行的观点认为，人乃由肉体 and 灵魂组成。肉体是什么呢？它有长宽深。但我们无法窥视“深”，因为“深”包含了无法窥视的人体内部。如果如此，我们依靠肉体的哪一部分来判断真理呢？人的灵魂只能由理智来把握，但不同的人有不同的理智，因而我们对灵魂的认识也不尽相同。当然，我们不能依靠这说不清楚的灵魂来做真理判断。

恩披里可继续谈到，即使我们承认人作为认识主体乃是认识的出发点，因而是存在的，但我们还是可以提出这个问题，人和人并不一致；如果人人都能宣称真理，那就有许多真理。这和真理本性不容。人们也许会辩解说，我们可以在圣人或最有智慧的人那里找到真理。但随之而来的问题便是，我们如何能找到这样的人呢？最有智慧的人只有在我们比较了一切有智慧的人之后才能确定。但是，这种比较是不可能的，因为未来可能出现一个比现在过去最聪明的人还要聪明的人。即使有这样一个最聪明的人，我们还是不能依靠他来作真理判断，因为我们的智力不如他，所以无法辨认他是否在欺骗我们。我们也无法依靠大多数人的想法来判断真理，因为少数人的意见常常较大多数人的意见更正确。

其次，我们也没有道路可以达到真理。通常我们说，认识真理有两条道路：通过感觉或思维。感觉的不可靠性一直是古希腊哲学家关注的问题。一方面，人们对外在世界的认识离不开感觉；另一方面，在作判断时感觉的易变性和不一致性无法给人们提供可靠的依据。这种状况推动人们对感觉的本性进行分析研究。但是，恩披里可指出，这些工作还是无法让我们确认哪些感觉是可靠的，能带领我们认识对象；那些则不能。特别地，人的感觉似常常和对象相对抗，如，人有时把甜的感觉为苦的。如果感觉是真实的，则每一个感觉都是真实的；如果每一个感觉都是真实的，则当它们彼此不一时，它们就不能作为真理判断的根据。

思维能通向真理吗？人们通过思维来认识事物。但是，当人们向他人显示自己的思维方式（作为通向真理的道路）时，不同的思想家提供不同的思维方式。于是，我们又陷入了同样的困境：究竟根据谁的思维方式来认识真理呢？人们在回答这个问题时不得不在循环论证和无穷后退中打转转。

人们也试图把感觉和思维结合起来。比如，伊壁鸠鲁的“预知”便是一种在思想中的感觉。在他看来，人在感知一个事物之前就已经有了一种有关于这事物的观念。在这种观念的指导下去感知就能得到真理。但是，恩披里可指出，这个事先就有的观念来自于人的思想，而人的思想是纷争的，因而这观念也必然彼此相异。结果是，“预知感觉”也就不能从一而论了。

¹ 参阅卷二，18至21节，同上。

² 以下讨论根据《皮罗主义纲要》卷二，22至79节。

³ 德谟克利特残篇 165。参阅北京大学哲学系西方哲学史教研室主编，《古希腊罗马哲学》，商务印书馆，1955年。

其实，在恩披里可看来，更经常的情况是感觉和感觉的冲突，感觉和思维的冲突，思维和思维的冲突。因此，无论是通过感觉，思维，或两者的结合，我们都找不到确切的途径通向真理。

第三，我们也不能依据对象来判断真理。人们常常以为，我们的感觉来自于对象作用于我们的感官而在我们的心中留下的印象；因而符合对象的感觉就是真的，反之就是假的。这种真理符合论在逻辑上是立不住脚的。如果人不知道对象是怎样的，他就无法对他的感觉和对象作比较；如果他已经知道了对象，所谓的比较乃是多此一举。这一论证对思想领域的真理符合论也是完全有效的。

我们问，怀疑主义论证是不是一种逻辑游戏，其中没有什么生存上的关注呢？或者说，这些论证究竟要说明什么问题呢？恩披里可的这一段话是值得重视的：“你必须明白，我们并不是要断言真理的标准是不真实的（这是一种独断论断言）。...我们只是说，因为独断论论证和其反论证具有同等的可理解性，所以我们要对此悬搁判断。”¹在另一处，他特别强调，只有怀疑主义者才能成为真正的真理追求者。²我们看到，怀疑主义和柏拉图分享了同样的生存关注，即，人如何能够不被一定知识所蒙蔽，冲破现有的知识体系而不停地追求真理？不同之处在于，在他们看来，充分理解独断论的虚假断言是追求真理必经途径。

由此看来，希腊哲学的真理观不是关于什么是真理问题。这里的中心关注是真理之路。人的思维是很可怜的。当人们拥有一定的知识，并能圆满地解释他们所面临的各种事物时，就相当自信地认为已经真理在握。这种自信阻拦了他们对真理的进一步追求。因此，怀疑主义者认为，如果人们不悬搁他们的真理判断，它们就无法打破这种自信，从而停止真理追求。比较柏拉图通过灵魂不死命题和神话故事来解决这里的问题，怀疑主义在理论上是更彻底一些。

由于怀疑主义的冲击，人们对真理问题开始采取谨慎态度。尽管伊壁鸠鲁和斯多亚学派也在谈论真理标准问题，但他们只是在局部问题上和怀疑主义讨论。比如斯多亚学派认为，我们不能认识绝对的善，因此，我们应该去关注并认识存在于我们心中的小善。这就是他们的所谓伦理沉思。关于什么是真理问题，即对绝对的善的知识，就被搁置不管了。伊壁鸠鲁则认为人生根本问题是解决人如何生活得痛快。真理问题必须围绕这一问题转。能够使人生活的愉快的理论就是真理。在他看来，人生不痛快是因为怕死，所以要研究死亡。他在原子论中找到了理论说明。根据原子论，人是由原子按一定结构组成的。原子的聚合和分散就是人的生和死。生死于是没有根本的差别。即使神也不过是由更精致的原子组成，结构好一些，生命长一些。这样的理论消除了人对死亡的恐惧，因而就是真理。很显然，这两种处理都无意推进真理问题的研究。就真理问题而言，当时主导的潮流是怀疑主义。然而，它的结论却是消极的，即，人的追求达不到真理。如果西方思想史沿着这个思路下去，那么在真理问题上就走向绝路。这时，我们发现《约翰福音》问世了。这是西方思想史上的一个革命性的转折性的事件。

3.《约翰福音》的真理观

一般来说，《约翰福音》的问世在一世纪末或二世纪初。此时正是怀疑主义广为流传的时候。和当时其他思潮对真理问题小心翼翼的姿态不同的是，《约翰福音》大谈特谈真理问题。耶稣在接受罗马行政长官彼拉多的审问时，说：“我...特为真理作见证。凡属于真理的人，就听我的话。”对于这样一种大口气地宣告真理，彼拉多大概好久没听过了。彼拉多是罗马社会的上层人士，对于希腊哲学，特别是怀疑主义关于真理的讨论，即使他不想听，也不得不听。对于耶稣这个“外族人”口出狂言宣告真理，他深不以为然。于是，他自嘲地说：“真理是什么呢？”³虽然彼拉多没有深究耶稣所说的真理是什么，但《约翰福音》却是把真理问题当作主要问题来宣讲的。

我们指出，在柏拉图看来，人的本性是追求善，追求真理的。问题出在人们被一些假真理所迷惑，从而把假真理当作真理而停止追求。解决这里的问题需要人们的不断努力，超越

¹ 《皮罗主义纲要》，卷二，79节。

² 同上，卷一，1，2节。

³ 《约翰福音》，18章，37至38节。本文的《约翰福音》引文以和合本为本。

假真理，继续追求。但是，人们如何能够认识到自己所持的假真理不是真理呢？人只能按自己的理解力来判断真理，而自己的理解力是由自己所认定的真理（可能是假真理）来引导的。于是，无论人如何努力去认识真理，他还是认为自己现有的真理就是真理；所谓的假真理都是那些与自己的真理不同的观点，是他人的观点。这就是怀疑主义所批评的循环论证。

不难发现，柏拉图的困境是由他的两个预设所决定的，即，人是真理的追求者，同时又是真理的判断者。然而，从语言的角度看，追求者对真理无知因而追求真理；就其无知而言，他不能作为判断者。判断者必须已经掌握了真理，否则无法判断真理；因其已知真理，他便没有必要去追求真理。因此，人不能同时是追求者同时又是判断者；两者不可能兼得。当然，对于柏拉图来说，这两个预设对他的真理观来说是缺一不可的。如果人不是追求者，则人不可能继续不断地追求。如果人不是判断者，则人永远不知真理为何物，从而也不能追求真理。

对于柏拉图的两个预设所带来的困境，《约翰福音》显示了深刻的洞察力。它一开始就对追求者和判断者进行划分。追求者对真理无知因而在黑暗中，判断者掌握了真理因而是光。当光来到黑暗中时，在黑暗中的人既不认识它，也不接纳它。¹因为人在黑暗中，所以，无论作何种努力，都无法判断真理。一旦人根据自己的理解作真理判断，他的结论必然是违反真理的。因此，人有追求真理的欲望或冲动，但人没有对真理作判断的能力。在这一点上，我们看到，《约翰福音》比怀疑主义走的更远。怀疑主义至多只是劝告人们悬搁判断，却不敢否定人对真理作判断的能力。理由很简单，否定人的真理判断能力必然导致人追求真理的动力丧失；而怀疑主义者是自称继续追求真理的。

值得注意的是，解除人的真理判断能力并不就是解除人和真理的关系（如柏拉图的真理观所隐含的顾虑：没有真理判断能力的人是不会追求真理的）。相反，《约翰福音》向读者展示了另一种人和真理的关系，这就是“道成肉身”的关系：“道成了肉身，住在我们中间，充充满满的有恩典有真理。”²我们看到，这是一种很特别的真理观。在它看来，如果人作为真理追求者不能对真理作判断，而且，如果人对真理的把握只能通过人对真理的执着追求，那么，人就永远无法认识真理；而怀疑主义者所宣称的继续追求真理就是一句废话。但是，《约翰福音》宣告，历史发生了变化；这就是，在耶稣这个历史人物身上，真理主动地来到人的中间，并把真理告诉人。人对真理的追求，因无能判断真理，永远无法和真理建立真正的联系。然而，当真理自己主动来到人中间并向人启示自己之时，人和真理就已经建立了一种关系。这是一种依靠真理的主动给与（即，恩典）的关系。所以，《约翰福音》在谈论真理时总是和恩典这个词并用的。我这里用启示真理观来指称它。

这里有一个语言上的问题需要说明。我们知道，在古希腊哲学那里，真理是对绝对的善的一种认识形态。认识是一种人的主观行为。因此，人们在谈论真理时预设了真理是作为一种人的认识形态而存在的。由于《约翰福音》否定了人对真理的判断能力，从而否定了人依靠自己能够拥有关于绝对的善的知识的说法。也就是说，真理拥有者不是人。从语言的角度看，这种说法否定了真理是人的认识形态这一预设；因而同时预设了，真理就其原始存在而言，是一种独立于人之外的非人的认识形态。这种语言上的差异对于我们理解《约翰福音》的真理观是非常重要的。

于是，问题就提出，这种非人的认识形态如何能够成为人的认识形态？如果人没有真理判断能力，当这种非人的认识形态向人启示时，人如何能够认出它就是真理呢？或者说，即使这真理把自己启示了，人还是不能认识真理。对于这个问题，《约翰福音》回答说，如果真理的自我启示只是向人启示的那种非人的认识形态，那人就永远不能认识真理了。然而，在耶稣这个历史人物身上的启示是“道成肉身”的启示。作为肉身的耶稣是真实的人，拥有和我们同样的思维形式。因此，他说的话和做的事都可以被我们听见看见，并为我们所理解。但是，

¹ 同上，参阅 1 章，5 节：“光照在黑暗里，黑暗却不接受光（或译为黑暗却不明白光）。” 三章，19-21 节：“光来到世间，世人因自己的行为是恶的，不爱光，倒爱黑暗，定他们的罪就是在此。凡作恶的便恨光，并不来就光，恐怕他的行为受责备；但行真理的人必来就光，要显明他所行的是靠神而行。”

² 同上，一章，14 节。

他又是真理拥有者，因为他来自真理。他说：“我将在神那里所听见的真理告诉了你们...”¹这样一种“道成肉身”的启示被称为“见证”。

“见证”在《约翰福音》中是一个中心概念。我们读到，它有三种用法。最先提到的是洗礼者约翰的见证。“这人（指洗礼者约翰）来，为要作见证，就是为光作见证，叫众人因他可以信。”²洗礼者约翰的见证是先知式的见证。这种见证的特点是一些特别的人在领受了神的启示之后，把自己的领受宣讲出来。显然，人（指先知）是以人的认识形式来领受神的启示的。在先知的见证中所建立的人和真理的关系是一种从真理到人的关系，因而属于启示真理观。然而，这种关系是不完全的，因为它要求人（先知）自己来分辨真理，从而赋与人以某种判断真理的能力。第二种见证指人在耶稣里看到了真理。《约翰福音》作者强调：“我们也见过他的荣光，正是父独生子的荣光。”³这种见证的前提是耶稣的见证，是在基督徒接受耶稣的真理言说后所看到的景象和所经历到的生命。⁴

第三种见证即耶稣的见证。耶稣说：“但我有比约翰更大的见证。因为父交给我要成就的事，就是我所做的事，这便见证我是父所差来的。”⁵我们看到，耶稣所宣讲的和传播的真理是他所亲自知道的，因而拥有真理判断权。就这一点而言，耶稣和真理同在，有别于任何其他人。然而，作为一个现实中的人，他只能说人话，做人事。当他把他所知道的真理告诉我们时，我们就能得到真理。从逻辑上我们可以考虑以下这两种情况。如果耶稣关于真理的言说是从其它地方听来的，那他就没有真理判断权，从而他的真理言说就有不可靠之处。或者说，他的见证就不是完全的。另一方面，如果他不是人，即使他拥有真理判断权，他所说的对人来说就是陌生的，非人类语言的。这样的真理言说缺乏人类语言文本，因而人们对它的理解就没有文本的依据，必然带来某种的随意性。在这两种情况下，他的见证都不一定把人带向真理。也就是说，只有他既是真理的拥有者（具有真理判断权），又拥有人类语言言说方式，他的见证才有完全的可靠性。《约翰福音》中的耶稣就是这样一个人同时拥有真理和人类语言的见证。所以，耶稣说：“我就是道路，真理，生命。”⁶

不难发现，这样一种启示真理观对于古希腊哲学家来说是一种新的真理观，同时也是一种不可理解的真理观。从逻辑上看，启示真理观指出了一条新的真理之路。在这里，人和真理的关系不是从人到真理的过程，而是由于真理的拥有者自己主动来到人间并通过见证来建立人和真理的关系。启示真理观否定人的真理判断能力，因而在人能否拥有真理判断标准问题上比怀疑主义走的更远。因此，面对《约翰福音》的真理宣称，怀疑主义是无能为力的。我们可以作这样的分析，对于耶稣宣称“我把真理告诉你”，人们的反应可以有这三种情况：耶稣是骗子；耶稣说了一些没有人能懂的话；耶稣说的话可能是真的。如果人们听不懂耶稣的话，耶稣就会很快被人忘记。他在历史上就不会留下痕迹。我们这里当然就不会讨论他的真理观了。耶稣是骗子吗？如怀疑主义所论证的，没有人拥有真理。耶稣如此胆大狂妄宣称真理，当然就是骗子了。做这种反应的人显然是忘记了自己的身份，即，他自己是人的一员因而也不拥有真理。如果人对真理无知，他就没有资格说耶稣是骗子，因为他根本没有能力判断耶稣是不是真理拥有者。如果耶稣承认自己仅仅是人，那么他的真理宣称就必须通过怀疑主义的检验。但是，耶稣宣称他从真理那里来，怀疑主义论证就失效了。

¹ 同上，八章，40节。

² 同上，一章，7节。

³ 同上，一章，14节。

⁴ 这种见证和先知的见证有相当大的差异。我在这里将不展开关于这一见证的讨论，尽管它是启示真理观的一个重要方面。简单说来，人们在接受耶稣的真理言说之后，视野被提升，摆脱了原来的理解力的束缚，从而进入到与真理同在的自由状态。保罗用“心意更新而变化”（罗马书，十二章，2节）和“心志改换一新”（以弗所书，四章，23节），等语言来描述这种体验。也可参阅奥古斯丁的《忏悔录》来理解这种见证。

⁵ 《约翰福音》，五章，36节。

⁶ 同上，十四章，6节。“生命”概念是伊壁鸠鲁和斯多亚主义者的主要关注，也是本福音书的另一个中心概念。限于本文主题，我想另文展开讨论。

但是，耶稣的真理宣称是真的吗？我们没有真理判断力，如何能说耶稣所说的是真理呢？如果我们自以为是地说，耶稣所说就是真理，那么，我们就在说我们自己也不懂的话。实际上，当我们从思想的角度认为耶稣所说的就是真理时，我们是以真理判断者的身份出现的。因此，我们根本不能对耶稣的真理言说是否为真理作任何判断。面对《约翰福音》的真理观，我们最多只能说，耶稣的真理言说可能是真理，也可能不是，五五开。但是，如果我们采取第一和第二种态度，即耶稣的真理言说不是真理，或，既然五五开所以可以不予理睬，那么，我们就可能忽略了一个可能性，即，如果耶稣所说是真的，我们的否定和不予理睬就使我们错过了认识真理的一个机会。

这种“忽略”有什么意义呢？如果我们还有其他的可能道路通向真理，我们就尽可在各种道路上探索真理；而忽略这一个可能性也就不重要了。实际上，只要人们能够找到任何其他的可能道路通向真理，人们就不会考虑耶稣的真理言说，因为关于它的真理性是不可判断的。但是，古希腊哲学的发展，特别是在怀疑主义论证的冲击上，各种通向真理的道路都被堵塞了。人们在真理问题上陷入了绝境。于是，上述“忽略”就具有至关重要的意义了：因为这是唯一的机会了，对它的忽略意味着我们将永远无法认识真理。

如果我们无法通过判断来断定耶稣的真理言说是否为真理，我们还有什么途径来接受耶稣的说法呢？其实，人们在生存中经常不是通过判断来接受真理的。比如，病人去看医生时，他并无关于医学的知识，因而对医生的诊断不可能从知识的角度来加以判断。然而，这并不妨碍病人接受医生的诊断，并认为医生的话是对的真的。这种对真理的接受基于病人对医生的信任。可见，判断能力并不是人接受真理的唯一途径。如果某人对真理发言人有足够的信任的话，前者就可以接受后者关于真理的说法。我们看到，在这方面，耶稣同样求助于人们对他的信任。他说：“我既然将真理告诉你们，为什么不信我呢？”¹

因此，我们看到，《约翰福音》的真理观要求读者从信任开始来接受耶稣的真理言说。对于一个彻底的怀疑主义者来说，如果他相信了耶稣，决不是因为他作出了一个好的选择；相反，乃是因为他在真理问题上已经走投无路，而耶稣的真理言说成了他追求真理的唯一出路。也就是说，如果他不相信耶稣，他就无法与真理建立联系。这里没有选择的余地。但是，一旦人对耶稣的真理言说的信任建立了起来，从人的角度看，人和真理的关系就发生了一些根本的变化。首先，人对真理的追求是一种接受真理的过程。人在信任中是没有判断力的，因而耶稣告诉多少关于真理的信息，人就知道多少。其次，这种没有判断力的信任也造就了人对真理的开放态度。我们知道，人在一定的立场观点中是封闭的。人在和他人进行思想交流的时候，只能从自己固有的立场观点出发为自己的思想辩护和对他人的思想加以评判。这种辩护和评判把人引向封闭的思想境界。但是，在对耶稣的信任中，人的固有立场观点开始丧失其出发点的作用。于是，耶稣的真理言说就能够进入到人的思想体系中，解构并重建他的思想体系。第三，人们的理解力在开放的接受意识中因新因素的进入而被提升，进入了新的视角，并开始能够理解在原有体系中不能理解的许多事物。这样一种思想境界更新反过来又加强了人们对耶稣的信任。

总的来说，《约翰福音》给出的真理观是一种启示真理观。它的背景是怀疑主义关于人类真理认识困境的论证。从逻辑的角度看，它比怀疑主义更彻底，认为人根本就没有真理判断能力。在此基础上，它提出了一条新路，即，如果真理自己亲自向人展示真理，人仍然可以和真理建立联系。这就要求人相信耶稣来自真理，相信他的见证能够把人带到真理那里去。

4. 权威解释和启示客观真理观

《约翰福音》对古希腊哲学的冲击是摧毁性的。也就是说，当人们在信任耶稣中不断开阔视野和不断进入新的思想境界时，人们对耶稣的信任就不断加强。于是，人们的怀疑主义倾向就日渐淡薄，并且越来越坚信自己能在启示中认识真理。这种信心加强的过程反映在历史上，便是

¹ 同上，八章，46节。

古希腊哲学便让位于基督教哲学的过程。启示真理观主要关心的是人认识真理的道路。在它看来，信任是认识真理的出发点。这种方法在理论上被描述为“以信求知”。¹因此，在信仰里求理解乃是人们认识真理的主要途径。

但是，人们还是会问：作为认识形态的真理究竟是什么？我们在什么时候才能指着一个学说，说：“这就是真理了”？人们在信任中相信耶稣已经把真理完全给与了人。因此，把这真理通过理性的形式完全揭示出来就是我们认识真理的任务了。关于真理概念，我们知道有两种定义，其一是古希腊哲学的客观真理观，认为真理乃是认识主体对事物本身的正确把握；其二是《约翰福音》的启示真理观，认为真理在真理拥有者那里的知识形式不同于人的认识形式。对于第一种真理概念，人们在信任中要求耶稣把事物的本来状态启示给他们，从而使他们能够拥有关于事物本身的知识（即真理）。对于第二种真理概念，人们在信任中要求把握耶稣所拥有的真理（非人类知识形式的真理）。于是，人们就发展了两类知识，即关于周围事物的知识（科学）和关于《圣经》的知识。

科学知识的真理性问题在古希腊哲学那里一直是争论不休的问题。由于启示真理观的引入，人们对神的启示的信任中放弃了争论，因为神保证了我们的认识的真理性。对于人们提出的一种科学理论，如果它很好地解释了我们所观察的现象，同时在思想上又支持神的存在，它就会被当作神所启示的知识，符合事物本身。托勒密的地心说和亚里士多德的物理学都是这样被接受为真理的。这里，真理仍然被理解为人的认识和客观对象的符合；所不同的是，其中的符合由对神的启示的信任来担保。我把这种真理观称为启示客观真理观。

人们关注更多的是对《圣经》，特别是福音书的解释。不难想象，当人们读《圣经》时，不同的人有不同的理解。究竟谁的理解才符合原意呢？一旦人们对耶稣的信任建立了起来，人们就认定《圣经》内涵了真理。真理是唯一的。如果出现了众多不同的理解，那么，要么只有其中的一种理解符合了真理，要么这些理解都没有把握住真理。如果出现一种理解较好地解释了《圣经》，并且被越来越多的读者所接受，那么，人们就会认为它包含了真理。接受这种解释的人越多，它的真理性就越得到巩固。这样，人们就建立了一种权威解释。权威解释是真理的代言人。教皇以及主教们在解释《圣经》上的至高无上的权力便是这样建立起来的。托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas, 意大利神学家和哲学家，1226—1274）运用亚里士多德的哲学理论从自然神学的角度来论证神存在，由于它的体系完整而被广泛接受，随着其权威解释地位的建立，它也就成了人们理解神的存在必经之路。

启示客观真理和权威解释都是以真理的身份出现的。当人拥有真理时，人就拥有了真理判断能力。从真理出发，人们便可以对其他思想进行判断。因此，当一种不同的理解出现时，由于它对“真理”和权威的冒犯，就有可能被判为异端。历史上，我们看到，人们一旦接受了一种好的科学或理解，并在对神的启示的信任中赋之以真理性 and 权威性，然后便以此为标准审判其他不同的学说。比如，康斯坦斯会议（1414-18）判决胡斯（Jan Hus, 1369—1415，捷克宗教改革思想家）为异端并将他处死；教会对哥白尼（Nicolaus Copernicus, 1473-1543）的太阳中心说的抵制，对伽利略（Galileo Galilei, 1564—1642）的物理学的压抑，等等，都表现出这些真理拥有者对其他思想的判断权。

我们知道，启示真理观，如《约翰福音》所表达的，是完全排斥人的真理判断权的。然而，在启示客观真理观和权威解释这里，人的真理判断权被重新引入并使用。真理判断权是客观真理观所要求的。如果真理是认识和对象的符合，而对象是客观的唯一的，那么，人们在认识事物时必然要求有一个判断标准，以此判断人们的认识是否符合对象；否则的话，所谓客观真理便无从谈起。不难发现，在真理判断权问题上，启示真理观和客观真理观是不相容的。由于剥夺人的真理判断权是启示真理观的认识论前提，因此，当启示客观真理观重新引入人的真理判断权时，实际上是引进了一个逻辑矛盾。而且，这一逻辑矛盾严重破坏了由启示真理观

¹以信求知”作为真理认识方法在奥古斯丁的思想中就已经在运用了。不过，对这一方法作理论的阐述则是由安瑟伦给出的。他在《愚人论》讨论他的上帝存在的本体论论证的方法时谈到：“我并不追求理解，然后才相信；而是我相信，所以我才能理解。我认为，如我不信，则我不能理解。”（引自 St. Anselm, Proslogion, 第一章，英译，M.J. Charlesworth, Oxford, 1965, 页 115）。

所引导的认识论态度。前面指出，启示真理观的确立导致了三种真理认识态度，即，信任态度，接受态度和开放态度。这三种态度都只有在丧失真理判断权的前提下才是可能的。启示客观真理观保留了信任态度，然而却放弃了接受态度和开放态度。很明显，当人们拥有真理判断权时，人是不需要接受的，从而也没有必要保持开放态度。¹

启示客观真理观的这一逻辑矛盾在马丁·路德²对罗马教皇主义攻击中被完全展现出来。路德首先对恩典这一概念作了细致的然而却是关键性的划分。在他看来，恩典有两个方面，其一是已经显现的，其一是神秘的未显现的。³显现的恩典主要是告诉人们，人的本性已经败坏，依靠自己是不可能认识真理的。因此，人对真理的认识只能靠神的启示。然而，路德认为，这种依靠不是一次性的，而是持续性的。也就是说，人们不可能因为在昨天领受了神的启示或恩典，就认为自己得到了神的真理，从而不需要继续接受神的恩典。⁴实际上，当人们拥有了神的真理时就可以完全依靠这已经得到的真理对各种其他思想进行判断。不难发现，这样的恩典观允许人的真理判断权的重新引入。

路德认为，人对神的恩典的依赖是每时每刻都不能中断的，因为神的恩典是在许诺中给与人的。神的许诺是不会落空的（由信任态度来支持）。在许诺中的恩典要求人们永远向神开放，保持接受态度。他说：“我们只须知道在神那里有不可窥视的意志；至于这意志指向什么，为什么这样指向，指向的有多远，等等，我们都无权追究，追求，操心，或干涉。面对它我们只能存敬畏之心。”⁵在敬畏之心中人才能获得真理。敬畏之心也就是向神开放的接受态度。相反，任何自以为拥有真理判断权的人，当他进行判断时乃是以“神的旨意”出发的，他所敬畏的不外是这已被认定的“神的旨意”。当然，这种人没有向神开放的接受态度，因而不可能获得真理。

但是，人们会问：当我们在信任中向神开放接受神的旨意时，我们如何能区别这是神的旨意，那不是神的旨意？路德在批评罗马教皇主义者时，认为罗马教会是“亚里士多德的教会”，⁶因为他们把亚里士多德的学说奉为《圣经》解释的基础。他说：

对于这些或那些的经文解释权我们应该有胆量有自由。我们不能让教皇们所编造的东西把自由的灵吓住。相反，我们大胆地向前走，根据我们对经文的信心理解，考察或阻止他们的所作所为。我们必须强迫教皇主义者不是服从他们的理解，而是更好的理解。⁷

路德认为，罗马教皇主义者持定亚里士多德式的权威解释，从而以神的代言人自居，完全阻止了人们对神的启示的开放和接受。因此，他提出，我们必须强迫他们接受“更好的理解”。那么，我们究竟根据什么来确定哪一种理解是“更好的理解”？教皇主义者认为，他们的理解是建立在历代宗教会议上的，因而集中了历代智慧。这样的理解当然是最好的理解。路德的理解建立在他个人的领会基础上，只是他个人的智慧，如何能说是“更好的理解呢”？

为了让路德放弃他的“片面看法”，教皇主义者于1521年组织了一次“沃尔姆会议”（The Diet of Worm），给路德一个机会充分表达他的立场，同时也希望对他们之间的争论有一个公正的结论。在会上，路德的辩护是以下列文字为结束语的：

¹关于这一点，施莱马赫（Schleiermacher，十九世纪德国哲学家和神学家）在他的《基督信仰》（Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith*, H.R. Mackintosh and J.S. Stewart 主编, Edinburgh: T&T Clark, 1989）中给出了很好的论证，参阅页 390。

² 马丁·路德（Martin Luther），公元 1483-1546 在世，德国神学家，基督教宗教改革运动发起人。

³ 参阅《路德和伊拉斯谟：自由意志和救赎》（*Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*） P.S. Watson 译，费城：The Westminster Press, 1969, 页 200-5。

⁴ 路德说，“人若不疑凡事皆依靠神的恩典，则他就完全对自己绝望，不再为已做任何选择，而只是等待神的工作。这样，他就靠近了恩典并能得救。同上，页 137。

⁵ 同上，页 201。

⁶ 参阅《路德的三缴文》（*Three Treatises*, Fortress Press, 1970），页 144。

⁷ 同上，页 21。

除非经文的佐证和清晰的理性说服了我（因我对教皇和议会都不信任，他们常常犯错并自相矛盾，这是众所周知的），我只能以我所引用的经文和受制于神的话语的良心为根据。我不能，也不会，退缩，因为和自己的良心对抗既不安全也不应该。我别无选择；这就是我的立场。愿神帮助我。阿门。¹

这里，路德把一切都归结为他的良心。当时就有一位主教劝路德放弃他的不正确的良心。²但是，人如何能够放弃自己的良心呢？路德对良心概念并没有给出明确的定义。不过，我们分析他使用这个词的语境（比如，上述引文中，路德使用了“清晰的理性”来指称良心）发现，路德谈论的良心是一种真假善恶分辨能力，或者说是一种理解力。当我们理解一事物时，我们会赋予它各种意义而理解了它。这一赋予过程便是由良心来实现的。同样地，良心在我们阅读《圣经》时赋予经文以意义从而使我们理解了这些经文。离开了良心，人就不可能理解任何事物；放弃良心也就是放弃理解力。作为一种理解力，良心在理解上是拥有终极性的。因此，人不可能和自己的良心对抗。

然而，如果人只是依靠自己的良心进行理解，理解必然是多样的，那么，当不同的理解发生冲突时，究竟要服从哪一种理解呢？实际上，为了解决这一问题，罗马教皇主义者发现，我们不得不求助于解释权威，并最终归结于教皇和议会的权威。路德反对这种解决办法。他认为神的话语才是绝对的权威，而良心是受制于神的话语的。“良心仅仅由神的命令来统辖，而教皇的强制干涉与我们无关，因为它只会不恰当地恐吓并残杀人的内在灵魂，没有意义地损耗人的外在肢体。”³

我们看到，路德在理解问题上提出了两个权威，这就是，一方面，每个人的良心在理解上都不受制于任何其他他人，因而当它给出判断时，他人无权强迫他违背良心来改变判断。因此，良心在理解上拥有判断权。良心的这种权威是相对于人与人的关系而言的；我们也可以称之为理解的平等性。但在另一面，人必须服从神的话语。人的良心虽然不能被他人强迫改变，但却必须接受神的启示。神的启示是在许诺中给与人的。人在向神开放中接受神的启示，因而不断有新的因素进入人的良心。于是，人的良心被神的话语改变。被改变了的良心在作判断时当然就不同于从前。因此，在路德看来，如果人们根据自己的良心作判断而与他人发生冲突时，关键的是要顺服在神的话语中，领会神的旨意，而不是去强制他人接受自己的理解。如果人的良心还未被神的话语所改变，人就有完全的权力坚持自己的判断；并且任何他人无权干涉他的良心。能够干涉人的良心的力量来自神的话语。不难发现，在路德的权威观里，神的权威才是终极的权威；人的良心必须服从神的权威。

然而，我们深入分析路德的良心概念，发现，人的良心在理解上的判断权是绝对的终极的。这有两点理由。第一点，当一个人根据自己的良心作判断时，他绝对不可能对抗自己的良心。第二点，一旦一个人根据自己的良心作出判断，任何人都无权干涉他的良心，或者说，无权要求他放弃或改变他的良心。路德在他对教皇主义者的宣言里向我们展示了这样的态度：“除非经文的佐证和清晰的理性说服了我”。意思是说，在我的良心没有改变之前，我现在的良心就是最高的权威，任何其他人都不能在它之上。从这个意义上看，任何人都无权评价或指责他人的良心。我们不能说某人的良心是好的，也不能说某人的良心有毛病，因为他人的良心和我们自己的良心同样是判断的出发点和最高权威。⁴

¹引自“路德在沃尔姆会议”载于《路德全集》美洲版，卷 32，（*Luther's Works, American edition; Philadelphia: Muhlenberg Press, 1958*）页 112-113。

²这位主教的原话是这样的：“把你的良心搁在一边吧，马丁，因为它是错的；因此，你放弃它是安全的，而且是合适的。”同上，页 130。

³《路德和伊拉斯谟：自由意志和救赎》，页 127。

⁴路德对这个问题缺乏明确的认识。比如，在晚年他和卡尔斯塔特（*Karlstadt*，路德早期的追随者）关于圣餐的争论中，一再指责对方的“不畅良心”和“不稳定良心”。参阅他的文章“反对天上的预言家”（*Against the Heavenly Prophets*），载于《路德全集》美洲版，卷 40，页 171。

我们称此为“双重权威问题”。从路德的宗教体验上看，神的话语在他的良心中也许占据最高的权威地位；而他的良心也是服从于神的旨意的，且在接受中被改变。但是，他的良心和他对神的旨意的顺服这两者的关系是内在的，不向他人展现的。没有人能够和路德一起分享他的良心对神的开放接受。无论路德的良心在神的话语中作何种改变，这一改变是在完全的封闭状态中进行的。因此，神的权威对于路德本人无论如何重要，但对于一个观察者来说是不可理解的。在观察者看来，路德所做的一切判断都是由他的良心给出的。他的良心就是他的立场出发点和最后根据。当人们对路德的“双重权威问题”作这样的分析时，我们就看到了主体真理观的发生发展。

5. 主体理性概念和必然性预设

我们也许可以对路德的“双重权威问题”进一步作这种分析。如果路德的宗教体验是内在的不可被观察的，那么，当路德说他的良心受制于神的话语时，我们没有任何方法可以确定他的说法是可以接受的。也就是说，神的话语作为在良心之上的权威是不可验证的。我们完全有权提问，路德所说的神的话语作为最终权威是否乃一种幻觉，一种托词，一种欺骗，或一种权宜之计（面对基督教环境）？当然，无论给出的回答是“是”还是“否”，我们都无法验证。我们能够知道的无非是他所给出的判断，并根据这些判断追溯他的立论依据，从而窥视他的良心或判断力。于是，路德的双重权威，从理解的角度看就化解为只有一种权威，即，良心权威。这种化解导致了主体真理观的产生。至于神的启示，因其在理解上的不可验证性，其认识论意义就被淡化了。直到人们在主体真理观中陷入了生存困境，神的启示在理解中的决定性作用才得到充分的演示。

主体真理观是近代哲学的主导线索。从笛卡尔提出主体概念开始，到康德和黑格尔对主体概念的全面论证，主体真理观在整个近代哲学发展中始终扮演着主角的角色。鉴于篇幅的关系，以下讨论所涉及的将限制在笛卡尔的主体概念，霍布斯对必然性概念的引进，以及康德对对象概念的主体真理观论证。

我们知道，笛卡尔（Rene Descartes, 法国哲学家，1596—1650）提出这一命题：*cogito, ergo sum*（我思，故我在）来表达主体概念。“我思”乃是指思维活动或理解活动。人是在思维或理解活动中来表现自己的理解力的，因此，“我思”所指向的是思维的出发点，即，作为理解力的思维主体。他说：“我是什么东西呢？一个在思维的东西。也就是说，一个在怀疑，理解，确定，否定，向往，拒绝，以及想象和感觉的东西。”¹笛卡尔继续指出，这个思维主体乃是知识的基础。作为知识的基础必须有两个基本条件：自明和不被决定。在思维活动中，思维主体已被指称，因而它的存在是自明的。很显然，当它的存在被否定时，它已被肯定了，因为它就是“否定”这一思维活动的主体。而且，思维主体是作为思维活动的出发点而存在的，因而它就是一切思维活动的基础；在它之上不可能有其它的存在来作为它的基础。如果它以其它的什么东西为基础，它就不是思维的出发点，而它的存在也不是自明的。因此，笛卡尔说：“对于这个心灵[即思维主体]我还能说什么呢？我只能认为在我里头没有什么东西在我的心灵之上。”²

这个作为理解力的思维主体既是思维的出发点，也是理解的判断者。思维主体不依赖于任何其它东西，当它对一种观念或想法加以评价时，它只能根据自己的理解力给出判断。作为判断者，笛卡尔认为，思维主体所依据的标准是，一种思想的真假取决于它是否显现为清楚明白。比如，神这一观念是清楚明白的，因为每一个人心中都有一个完善的观念。神观念清楚表达了人心中的完善观念，所以，神这一观念就是真的；所以神存在。这里的“清楚明白”乃是由思维主体来决定的。

¹ 引自笛卡尔《沉思录》（Descartes, Rene. *Meditation* (1641), Donald Cress 译, Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1979, 页 17。

² 同上，页 22。

不难发现，笛卡尔的主体概念和路德的良心概念，就理解的角度看，是非常相近的两个概念。它们都是作为理解力而存在的，因而是理解的出发点和判断者。所不同的是，路德的良心在他的宗教体验中是依赖于神的启示的，因而尽管良心是判断者，但它不能判断神的存在。良心在神面前丧失了判断力。这一点在路德看来是“清楚明白”的。而笛卡尔的主体是一切的判断者，因而神的存在也在它的判断之中。这一点在笛卡尔看来也是“清楚明白”的。然而，这两个“清楚明白”之间的差异却是主体真理观的确立过程。从笛卡尔开始，由于主体概念的完全确立，人们关于真理问题的讨论就不再追究主体作为真理判断者的是如何可能这样的问题了。问题转化为，作为真理的判断者，主体是如何判断真理的？

根据笛卡尔，人们在判断时所依据的是“清楚明白”，而各人的“清楚明白”又各不相同，那么，人们如何能够在真理问题上求得一致呢？当我们使用真理二字时，在预设上它是普遍唯一的。实际上，笛卡尔在论证他的“我思，故我在”时，给出了相当严谨的逻辑推演（笛卡尔推崇欧几里得几何学，并认为哲学家也要使用类似的推演方法）。这种逻辑推演要求人们在真理问题上走向唯一性。因此，在他的观念里，“清楚明白”作为真理标准并不是一种主观随意的态度。不过，这“清楚明白”究竟该如何把握和操作？笛卡尔对此鲜有讨论。为了使这个“清楚明白”可以把握和操作，霍布斯（Thomas Hobbes，英国哲学家，1588—1679）根据欧几里得几何学原则，认为哲学也能够通过逻辑推演来达到普遍真理。他对哲学是这样定义的：哲学是“一种关于结果或现象的知识。我们是通过真理演算来得到这些知识的。演算的基础是我们先前拥有的关于它们的原因及其派生物的知识。当然，这些关于原因及其派生物的知识也可以通过它们的结果来获得。”¹如果把哲学的对象理解为这样一种在几何学意义上的原因和结果的关系，那么，原因和结果之间就是一种必然性关系。进一步，当认识揭示了这必然性时，人们就“清楚明白”地演算了真理。这便是霍布斯的哲学定义所引导的结论，在欧洲近代哲学家当中被普遍接受。

必然性概念是近代哲学的基础概念，同时也是主体真理观的基础概念。我们注意到，几何学上命题之间的演算，如果正确的话，结论必然是单一的。这是几何学式的必然性概念。仅仅停留在这里，我们谈论的还不是一个哲学概念。关键的是，如霍布斯所做的，必然性被归为认识对象的根本属性。当人们谈论认识对象中的必然性时，必然性就作为一个哲学概念进入我们的哲学语言。就认识乃是认识对象而言，揭示必然性就是认识的根本任务了。

值得注意的是，当对象被设定为拥有必然性时，对象概念也发生了根本的变化。客观真理观并没有对对象的内容作任何的设定。因此，它可以是有序的，也可以不那么严格有序。虽然人们也在谈论因果关系，但这里的因果关系可以是必然的，也可以是偶然的。因此，人们对对象的认识不是以是否揭示了必然性作为主要任务。认识的任务是正确地反映对象，如果对象的因果关系是必然的，认识就必须反映这必然关系；如果是偶然的，则认识就要反映这偶然关系。无论如何，当认识符合了对象时，真理就实现了。然而，在主体真理观这里，对象被设定为拥有必然性，因而，认识的主要任务就是把握对象的内在必然性。人们关于必然性的认识是通过命题演算来实现的；对于真理认识来说，首当其冲是建立完整的内在逻辑一致的概念体系。相应地，简单的符合论在这里就没有地位了。

进一步，人们发现，对象概念必须重新定义。近代哲学在设定对象的必然性时，开始时天真的以为这必然性是客观的自在的。然而，深入分析考察这拥有必然性的对象概念，人们不得不放弃认识对象的自在性客观性，并转而主张对象是主观设定的。这个分析首先由贝克莱（George Berkeley，英国哲学家，1685—1753，）提出，休谟（David Hume，英国哲学家，1711—1776）加以展开，并由康德（Immanuel Kant，德国哲学家，1724—1805）作全面系统论述。

¹引自《论人体》（Hobbes, *Concerning Body*, London, 1656）。真理演算（true ratiocination）是霍布斯借用的几何学名词。

康德把这个分析看作是认识论上的“哥白尼革命”。¹康德谈到，人们往往以为在认识论上认识主体和认识对象的关系是对象自在而且在先，并决定主体的认识结构。主体关于对象的知识都是由对象的内在构成所决定的。如果认识过程是这样的，康德说，认识是不可理解的。人在认识事物时不可能是空白一片。比如，人们在认识中进入未知领域时不可能是空空而去的。人首先根据自己的现有知识对这未知领域作出各种预测，对其中的内在构成给出一定的设定；然后根据这些现有的知识开始进入这未知领域。这样一种认识过程，康德称为认识的在先性。很显然，认识的在先性和对象决定主体的说法是不能相容的。他说：“如果直观[即人的认识]必须符合对象的构成，那么我就看不到我们如何能对它们[即对象]有任何的在先性认识。但是，如果对象（作为感官的对象）是符合我们的直观机能的构成的，那我就能很好地说明这一可能性。”²因此，康德认为，自在而在先的对象概念在认识论上是没有意义的。他称之为“物自体”。而在认识论上，对象必须是被规定的。

主体对对象的设定，在康德看来，不是作为判断。比如说，我们对一件事情的认识，在认识活动之初我们就对它有在先的设定。这些设定并不就是最后结论，而是作为我们的认识活动的指导或出发点。如无这些设定，我们的认识活动就无法开始。康德用法官审案来比喻这样一种认识活动。法官在问话之前对案子已有一定的材料并有初步的看法。他的问话目的是从证人中找到证据来证实他的想法或澄清他的疑问。因此，法官不是漫无目的地问问题的。对于一个认识者来说，康德认为，他对对象的设定必须回到对象那里，强迫对象回答他的问题。这里的“强迫”也就是指实验。如果他的在先设定是正确的，对象在实验中就必然作同意性的回应，即实验成功。

主体对对象的在先设定及其回归经验是康德主体认识论的两条基本原则。主体在先设定对象是按一定规则和模式进行的。康德在《纯粹理性批判》中对这种设定活动给出了深入的分析 and 描述。从时空直观形式对感性事物的设定，到范畴理念对事物关系的设定，康德提供了一个博大精深的主体主义认识论。康德关心的是对人的认识活动的分析，但对于真理问题则谈得不多。在他看来，从上述两条原则出发，检验真理的标准有两条。其一，任何理论体系，就其作为对对象的在先设定而言，必须遵守逻辑无矛盾原则。因此，拥有逻辑矛盾的理论体系是不能成为真理的。其二，在先设定必须回到经验中。或者说，作为真理的理论必须受到经验支持。我们看到，真理必须是逻辑上无矛盾的理论这一条原则是近代哲学的必然性预设的逻辑结论。但是，回归经验如何可以是真理检验原则呢？为了解理解这一点，我们必须回到康德对经验的理解上来。

客观真理观认为经验是接受外界刺激的过程。比如，人们在观看一个对象时，对象通过人的感官器官而进入人的心灵，形成印象。这是最初的经验。如果我们关于这对象的认识是正确的话，一定是符合对象的原始状态的。怎样判断我们的认识是否符合了对象呢？我们或者可以想象这种状况：一手拿着我们的知识，一手拿着对象，然后加以比较。这种状况也就是我们在观察事物时的经验；因此，检验真理也是要通过经验的。在客观真理观的处理中，主体在其最初经验中是完全被动地接受刺激；而在检验真理的经验中，主体虽然有了关于对象的知识，但在比较中不能对对象有任何的作用，因而还是被动的。这样的经验观导致了客观真理观的破产，如希腊怀疑主义所论证的。

康德的经验概念是以近代科学的实验概念为基础的。实验概念强调通过数学演算和模型设计来控制实验过程。用康德的话来说，强迫自然回答问题。他是这样定义经验的：“经验本身是一种要求理解的认知，其理解的原则是我在接受任何对象之前就已经预设了，因而在先的。在先的原则是在先地表达在概念中的，因而所有的经验对象必须必然地与之相符，并与其一致。”³这里，康德所理解的经验是一个主体设定对象的过程。主体关于对象的知识乃是

¹康德在《纯粹理性批判》二版序言中相当集中地分析了认识论上的对象问题。以下的有关讨论以此为本。英译参考 *Critique of Pure Reason*, P. Guyer 和 A.W. Wood 译, Cambridge, 1998。

²同上，页 110。中译文由本文作者提供。康德常用 *a priori* 一字，通常人们把它译为“先天性”。我以为译为“在先性”为妥。

³同上，页 111。

关于主体所设定的对象的知识，其中没有自在的对象，因而完全避免了希腊怀疑主义对客观真理观所作的攻击。同时，人们在经验中检验的是，主体是否正确地设定了对象；这样的检验没有逻辑上的障碍。于是，我们看到，在康德的认识论里，主体真理观得到了完整的论证和表述。

近代哲学的主体真理观的发展和确立依据这两条原则：主体理性概念和必然性预设。笛卡尔在寻找知识的基础时发现了这一生存事实，即人在思想上无法避免作为知识的判断者。因此，“我思”乃是知识的基础。但是，主体理性在判断时根据什么来作判断呢？人们在必然性概念里找到了这个根据。必然的是唯一的。在这种语境里，人们判断一个理论的真理理性乃以它是否表达了必然性为准。如果我们能够揭示一种理论的逻辑矛盾性，我们就能宣告它的非真理理性。同样，一种理论的圆满性如未受到冲击，它就能维持它的真理言说。康德虽然还提出回归经验问题，但是，在他看来，认识了真正必然性的理论一定是和经验吻合的。由此看来，必然性预设是必不可缺的预设。

6. 必然性概念的解构和真理的生存性

我们注意到，必然性概念所处理的是运动变化。就概念生成的角度来看，它起源于因果观念。它描述的是因果之间的内在的确定关系，即，有因必有果；有果必有因。然而，必然性概念的提出是预设的，而不是分析的。也就是说，当人们把必然性赋与因果变化时，并没有对必然性和因果变化的概念关系进行分析，因而对两者在概念上的紧张关系缺乏认识。这一点是由丹麦哲学家齐克果（1813-1855）指出来的。齐克果在他的匿名著作《哲学片断》¹中的第四和第五章的中间插入一章，题为：“过去比将来更必然吗？”在这一章的序言里，齐克果首先设定它的读者“完全理解并接受最新近的哲学，”²即近代哲学的高峰黑格尔哲学。他在概念上指出必然性和变化这两个概念之间的不相容性，认为变化是没有必然性的，而必然性是不允许变化的。齐克果的这一分析在理论上解构了主体真理观。

齐克果首先提出的问题是：在当前事件中有必然性吗？他以这个问题开始他的讨论：“已生成的东西是如何成为存在的呢？或者什么是成为存在的生成呢？”³这个问题的提法是针对必然性概念的。我们知道，在必然性概念里原因是引起结果的；因而“已生成的东西”（即结果）是由于原因的存在所引起的。因此，生成（即变化）并不是难理解的事件。齐克果分析指出，“已生成的东西”（结果）是我们当下能看见的，因而它的存在可以当下肯定，因为“直接的感觉和认知是不会骗人的”⁴但是，我们如何确定“原因”呢？当我们说原因时是指“已生成的东西”的原因。如果这个东西还没有生成，则我们无法谈论它的原因。如果这东西生成了，那我们能确认的是这已生成的东西，而不是原因。因此，必然性概念里所设定的原因无法确定的。如果一定要追究原因，那只能把它归为“无”。⁵为了说明这一点，齐克果举了这个例子：“一个计划成为存在[即已经实现]，如果它内在地被改变了，那就不是这个计划成为存在；如果它按原样成为存在，如何能说这是成为存在的生成呢？”⁶

为了对齐克果的这一论证有更深入的认识，我想可以这样来分析近代哲学的的变化概念。在近代哲学的语境里，每一变化都有原因和结果；因此，变化是这样的一个过程，原因作为一个事物（A）变成了结果（B）。从A到B的过程可以是偶然的或必然的。如果是一种偶

¹齐克果以Jogannes Climascus的名义出版此书。见 *Philosophical Fragments*，Howard V. Hong 和 Edna H. Hong 英译，Princeton University Press, 1985年）本文关于齐克果的生存分析的讨论依据英文本，所有中译文由本文作者提供。

²同上，页73。

³同上，页73。

⁴同上，页82。

⁵奥古斯丁在他的《忏悔录》（*Saint Augustine, Confessions*, R. S. Pine-Coffin 英译，Harmondsworth, England: Penguin Books Ltd, 1961）的第十一章提出了一个“变化”概念。他说，变化不是从一个事物变为另一个事物：“变化和变异的意思是，某种以前不存在的东西现在有了。”（页256）。换种说法，变化只能是无中生有。齐克果的变化概念显然是属于这条思路的。

⁶《哲学片断》，页73。

然的变化，因其中的原因不能确定，我们只能说，B 的出现可能是因为 A，也可能不是 A。既然不能确定，那么，B 的原因就可以是任何东西，因而也可以是“无”。如果是一种必然的变化，根据定义，B 完全被 A 所决定，从而 B 所有的在 A 中都有了，那么，从 A 到 B 就没有什么变化了。可见，近代哲学的必然性预设是排斥变化的。他说：“成为存在是一个变化，但必然这个东西总是和自己发生关系，并且是以同样的方式和自己发生关系，因而它完全不能变化。”¹

总而言之，在当前事件的变化中我们找不到必然性。我们在变化中看到的是一个事物出现了。至于它的原因，如果有的话，它乃是无，或用齐克果的话来说，它是自由作用因：“所有的成为存在都是在自由中发生的，不是由于必然性...任何原因都归结为自由作用因。”²

人们也许会争辩说，在过去事件中是有必然性的。比如，一件事的发生，我们能够观察到在时间上的一个过程，其中有一个在先的事物为一个在后的事物所跟随。因为事件已经发生，前后事物在时间上的关系已经固定下来了。在这样的观察中，我们看到了一个时间上的不变性。这便是必然性。进一步推论，如果过去事件中有必然性，这必然性也能存在于未来事件中。因此，根据观察和实验（即过去事件）材料，人们可以总结出各种规律并应用于未来事件。

对于这一论证，齐克果谈到：“如果过去的可以成为必然的，那对于未来就不能有其它的结论，也就是说，未来的也是必然的。”³根据我们对必然概念的定义，当事件 A 和事件 B 之间有必然性时，A 到 B 的过程是完全已经决定了的过程，因而 A 到 B 不是一种变化。如果在过去事件中有必然性，将来也就有必然性。但是，由于在必然性里是没有变化的，于是，在上述谈论方式中，过去，现在，和将来之间区别就没有意义了。所以他指出：“如果必然性能够在一点上成立，那我们就不再能够谈论过去和未来。”⁴这个论证的关键在于，如果必然性预设是建立在过去事件中的必然关系上的话，我们也可以说，它是建立在未来事件中的，因为必然性已经抹杀了过去未来的区别了。如果我们还要谈论未来的话，我们就不能预设必然性。齐克果接着说，当人们企图用过去事件的时间不变性来论证必然性时，人们恰好忘记了每一件事都是“成为存在”的，即，是变成的。无论它是过去变成的，还是现在变成的，或者是将来变成的，它的原因可以是任何其它东西，但就不能是必然的。必然性和变化是不能共存的，而未来概念需要变化概念来支持；因此，必然性和未来概念是不相容的。⁵

我们指出，必然性预设是近代哲学的主体真理观的基石。齐克果对必然性概念的解构对于主体真理观来说是摧毁性的。齐克果认为，必然性预设起源于人们对过去事件的固定时间关系的误读，并建立在人们对过去事件也是生成而来这一事实的遗忘的基础上，因而是完全没有根据的。一旦失去必然性预设的支持，主体真理观，因其对主体（真理认识者）的判断权的肯定，就不得不重新面对希腊怀疑主义的挑战，即，如何判断不同的真理宣告的真理性？更严重的问题是，人们在预设必然性中追求把握必然性，进而得到了真理时。当人们（作为真理的判断者）把握到真理时，人们就完全堵塞了自己生存的变化，因为必然性是排斥变化的。很显然，处于真理地位的人是不需要变化的。在齐克果看来，没有变化的生存是悲剧性的“死亡状态”。

摆在齐克果面前的问题是，一方面，笛卡尔揭示了一个思想上的生存事实，即，人作为思想者不能避免判断者的身份。启示真理观对这一生存事实并没有作特别理论处理，于是人们很快地就在启示客观真理观那里重新引入人的真理判断权。另一方面，当人行使真理判断的职能时，在古代思想家那里走向独断论，无法回答希腊怀疑主义的挑战；而在近代哲学这里，却由必然性预设引向封闭的生存局面。应该如何处理这里的问题呢？

我们读齐克果在《哲学片断》（第一章）的真理讨论，发现，笛卡尔所指出的人作为思想者不能避免判断者身份这一生存事实是被肯定的。但是，齐克果指出，近代哲学未能注意到另

¹ 同上，页 74。

² 同上，页 75。

³ 同上，页 77。

⁴ 同上，页 77。

⁵ 参阅同上页 77 的讨论。

一个生存事实，即，人在作判断时只能作错误的判断。他的分析从苏格拉底的“自知无知”开始。苏格拉底认为自己是无知的，但同时他却认为有真理存在，因而人们可以追求真理。苏格拉底把自己当作真理的“接生婆”的角色，对人们的各种真理宣言进行分析，揭示它们的自相矛盾，目的是推动人们对真理的认识。苏格拉底的方法在西方哲学史上起着奠基性的作用。齐克果提问到，如果苏格拉底只知自己无知，此时此刻，他如何能假设有真理呢？当他说有真理时，他就至少已知真理存在了，因而不能说自己无知。如果苏格拉底对自己的“自知无知”作彻底的处理的话，他就不能说我们可以追求真理，因为我们（包括苏格拉底本人）根本不知真理是否存在。如果我们对真理无知，那么，我们关于真理的一切判断都是和真理无关的。如果不是真理的就是错误的，那我们就可以说，我们的判断都是错误判断。齐克果把这种生存状况称为“人的非真理状态”。

齐克果强调说，这个“时刻”概念是关键性的。他说：“如果这个时刻是有决定性意义的话，那么，一直到这时刻为止，追求者是没有掌握真理的，即使是以无知的形式也没有。否则的话，这个时刻就只是一个时刻而已。实际上，他根本不是一个追求者。”¹不难理解，这个时刻把人的生存作了这样一个定位：人对真理是无知的。此时此刻，真理和他的生存不发生任何关系；真理对他的生存而言是不存在。任何对真理存在的预设都是没有根据的，不能成立的。这样的话，他当然不能是真理追求者。因此，这样一种和真理无关的生存状态也即是非真理状态或错误状态。

不过，人们对自己的非真理状态是不肯承认的，因为人要追求真理。人追求真理是人的生存冲动。人们对真理存在的预设（苏格拉底），对唯一必然性的预设（近代哲学）都是由这一冲动所引导的。如果人们承认自己的非真理状态，无异于人们放弃自己的生存。这是不可能的。于是，人们陷入了这样一个生存悖论：在非真理状态中追求真理。齐克果说：“这便是思想的终极悖论：想去发现思想所无法思想的东西。”²在非真理状态中人们只能追求与真理无关的东西。然而，人们在追求真理时是不会认为自己在非真理状态中的，因为至少人们知道真理是存在的。这样一种自欺欺人的生存状态，在齐克果看来，是需要被提醒的。

谁能提醒人呢？显然，人是不能提醒人的。在非真理状态的人不可能指出他人的非真理状态。因此，齐克果说，我们可以假设有一位在真理状态中的教师，他亲自来提醒人的非真理状态。这位教师，如果他来了，他一定不是帮助人“回忆”或追求真理，如苏格拉底所作的，因为人根本就与真理无关。他只是提醒人，让人意识到自己生活在非真理状态，在真理范围以外。这种提醒的结果是使人陷入绝望。人是要追求真理的。如果人意识到自己的非真理状态，从而明白了自己对真理的追求是不可能的，这样，他对真理的追求就是在做一件徒劳无效的事。

然而，我们继续假设，如果这位在真理状态中的教师前来提醒人的目的只是让人绝望，那他就不是教师。作为教师，他还应该把真理教导给人。学生是在真理以外的，所以，他还需要拥有理解真理的条件。因此，教师把真理教给学生之前就必须已经把理解这真理的条件先给了人。也就是说，当人还在非真理状态时就已经拥有了理解真理的条件。正是因为人拥有理解真理的条件，所以，人的非真理状态（现实生存状态）就不仅仅是外在于真理，而且还是反真理的。也就是说，人把所拥有的理解真理的条件当作追求真理依据，从而破坏了它作为理解真理的条件。然而，当人们意识到自己的非真理状态而陷入绝望时，人们便可以在这已有的理解真理的条件中养成接受的态度，并把自己从追求者转变为学生。

这种教师和学生的关系强调的是教师的真理给与和学生的真理接受。我们看到，它和苏格拉底所提倡的追求真理是有根本的不同的。但是，如果这位教师从未出现，那么，上述的全部讨论就仅仅是一种思想上的假设，没有现实的生存性。我们也不会认识到我们的非真理状态。在真理问题上，无论我们失败多少次，因着真理存在预设，我们会继续寻找其他认识真理之路。因此，齐克果说：“如果神[即真理教师]自己没有来的话，一切都是苏格拉底式的；我

¹ 同上，页 13。

² 同上，页 57。

们不会有这个时刻，并且不会有这个悖论。”¹然而，这个假设在基督教信仰里落实了现实生存性。齐克果指出，这里的教师便是拯救者，而学生便是基督徒。

我们看到，在齐克果的分析中，人和真理有两种关系，一种是人追求真理的关系，一种是人接受真理的关系。人追求真理是人们对真理无知；但如果人们对真理无知，人如何能追求真理呢？于是，人在追求真理时，所追求的除了不是真理以外，可以是任何的别的什么。这一点在真理追求者那里是不被承认的，或者说，追求者对此没有意识。于是，当人们给出真理判断（只能是非真理判断）时，人和真理的关系就完全封闭了。在第二种关系中，人接受真理同样是因为对真理无知；或者说时是处于非真理状态中来接受真理的。这一点，接受者是有明确意识的。在对真理的接受时，人和真理的关系是开放的。特别地，齐克果指出，这个时刻是有决定性意义的。它是短的，暂时的，消失的，过去的。然而，它充满了永恒性。人的生存是在这个时刻里的，并在这个时刻里向真理开放。人在这个时刻里当然也在作判断。由于人的接受意识，人必须在开放的心态里进行判断。一旦他丧失接受意识，他的判断就是与真理无关的，是非真理的判断。真理不在判断里，而在接受里。没有接受就没有真理。

我们把这样一种接受性的真理观称为生存真理观。不难发现，不同的接受者在生存上所关注的问题，所拥有的接受结构，以及对自我的非真理状态的意识程度都不尽相同；当他们承载着诸多生存上的多样性来接受真理时，真理的表现也会有不同。然而，这些不同对真理的唯一性和绝对性没有任何影响，因为真理是在给与中，在接受中存在的。面对接受者对真理的不同表达，如果这个时刻对人们来说是决定性，从而使人恒久地保持着对真理的接受态度，那么，人们对真理表达的多样性就不会有任何疑问。

7. 总结

我们看到，客观真理观是一种原始的真理观。它认为真理就是主观认识和对对象的符合。柏拉图在他的两分世界理论里首次对客观真理观给出理论说明。客观真理观在怀疑主义的分析下暴露了它的根本矛盾，这就是，如果人自己就是真理的判断者，人如何能够说自己的认识和外在对象是相符的？在怀疑主义看来，客观真理观带来了独断论，导致了认识的封闭性。启示真理观完全剥夺人的真理判断权，把真理归为神的启示，在人的意识中造就了开放接受态度，以及人的认识能力的提升，显示了对客观真理观的强大冲击。由于启示真理观对人的真理判断权的完全否定，未能对人在思想上的判断权问题作充分的理论处理，很快地就被启示客观真理观所取代。启示客观真理观以神的权威为幌子重新引入人的真理判断权，并建立解释权威。于是，在路德那里，问题以新的方式再次提出：依据谁的判断权来判断真理？路德所发起的宗教改革运动提倡人的判断权的平等性，培养了以个人的良心为最终判断者的想法。这一想法在笛卡尔的“我思，故我在”的命题中得到了充分的展开，引导了整个近代哲学的发展。在此基础上，近代哲学家提出必然性预设，对对象概念作了革命性的重新处理，从而建立了在逻辑上相当完整的主体真理观。在必然性概念的控制下，主体真理观把人们的生存引向封闭状态，在社会实践中给人类带来了巨大的灾难。齐克果从生存的角度对主体真理观的核心概念，即必然性，进行了解构，指出必然性和变化两者之间的不相容性。这一解构可以说在理论上摧毁了主体真理观。在此基础上，齐克果对人的判断权问题作了专门处理，重新引进启示真理观。我们看到，齐克果的生存真理观在接受意识里定义真理的存在。这样的处理对我们理解自己的生存处境以及我们和真理的关系都是十分值得重视的。

载于《基督教思想评论》，2005 第二期

¹ 同上，页 55。

第四章 恩典真理论

——从《约翰福音》看希腊哲学和希伯来文化的真理问题

谢文郁

恩典真理论是西方思想史上真理问题讨论的重要组成部分。¹然而，在中国学术界，这一真理概念却鲜有人涉足。我们知道，在恩典意识中谈论真理概念一般地都归为基督教神学话语。在近代主体理性真理观的影响下，恩典概念被驱除出哲学讨论范围。这大概是中国学术界忽视恩典真理论的主要原因。不过，现在看来，这种“驱除”缺乏足够的合法性，而且极大地阻碍了我们对“真理”的追求和理解。²

这里，我想从哲学史的角度来阅读恩典真理论的原始文本，即《约翰福音》。《约翰福音》两次把“恩典”和“真理”并列起来，和柏拉图在《理想国》中并列“理性”和“真理”形成鲜明对比。我们知道，柏拉图在《理想国》中认为“至善”和“真理”问题是人类生存的关键，并在结束讨论时提出“不断追求至善”的号召。柏拉图的讨论和号召是感染性的。但是，当人们响应柏拉图的号召时，却在怀疑主义中完全陷入困境而无法自拔。这一困境也被《约翰福音》作者体验到了。但是，《约翰福音》作者确信，“恩典”是我们走出困境的唯一出路。在这一确信的支持下，《约翰福音》讨论了“见证”，“信任”，“接受”等一系列相关概念，提出了一个相当完整的从恩典出发的认识论体系。我称此为“恩典真理论”。

本文是文本注释性的探讨，主要是对《约翰福音》关于恩典真理论的相关论述进行分析讨论。一般来说，《约翰福音》写作受到两个传统的影响：希伯来文化和古希腊哲学。我在“《约翰福音》和古希腊哲学”³一文中，讨论了《约翰福音》和这两个传统之间的关系。简略来说，我认为，《约翰福音》作者认识到耶稣基督作为神的“独生子”或“独传者”给出了一个完整的恩典概念，是希伯来文化中的拯救意识的完成。同时，《约翰福音》作者深信，恩典这个概念是解决古希腊哲学问题的钥匙。在《约翰福音》作者的处理中，对于柏拉图的“追求至善”号召和古希腊哲学在怀疑主义中所陷入的困境，恩典概念给出了令人满意完整回答。

（一）真理问题

这光照在黑暗中；但黑暗却拒绝光。（1：5）⁴

光和黑暗的对立是《约翰福音》对人类生存的一个基本观察。除了本节的“黑暗拒绝（οὐκατέλαβεν）光”外，第10节中有“这个世界不认识（οὐκᾔνω）他”，第11节中有“自己的地方不接受（οὐπαρέλαβον）他”。这都是要强调人对真理的隔离状态。这一强调，我认为，来自于作者对古希腊怀疑主义所揭示的真理困境的深刻体会。不难发现，就人无法认识真理这一点而言，《约翰福音》表达了一种极端的怀疑主义立场。为了对这一立场有更深入的认识，我想对希腊怀疑主义的发生发展进行简单追述。

柏拉图在《国家篇》里提出一个“洞穴比喻”，谈到，人们对善和真理的无知如同人长期生活在没有光照的洞穴里。由于人们习惯于洞穴里中所看到的一切，并认为这就是全部真实

¹ 关于恩典真理论（也称为启示真理论）在西方思想史上的地位，请参阅我的“基督教真理观及西方思想史上的真理观”，载于《基督教思想评论》，2005年，第二期。

² 当代美国哲学家普兰丁格（Alvin Plantinga，美国圣母大学哲学教授）在他的一系列讨论基督教信念的论著中，在“圣灵感应”（恩典概念的主要规定之一）的语境中谈论真理问题，相当大的程度上改变了分析哲学居主流地位的英语哲学界的真理言说方式。参阅他在牛津大学出版社出版的三部曲：《保证问题的当代讨论》（*Warrant: The Current Debate*, 1993），《保证和恰当的功能》（*Warrant and Proper Function*, 1993），《被保证的基督信仰》（*Warranted Christian Belief*, 2000）；以及他关于“偶态”概念的讨论，见 Matthew Davidson 为他编辑的《偶态形而上学》（*Essays in the Metaphysics of Modality*, 2003）。

³ 见《外国哲学》，第16期，北京：商务印书馆，2004年。

⁴ 本文的《约翰福音》引文都是本文作者的翻译。

的存在，因此，当他们有一天走出洞穴时，发现在光照下的各种事物，就自然而然地根据他们在洞穴中所得到的知识把这些日光下的事物判断为不真实。人们在没有光照的地方不可能知道在光照之下的万物。柏拉图进一步分析到，每个人都有自己的一定的生活环境，并在其中积累知识，进而把这些知识当作“真理”。但是，这些所谓的“真理”其实不过是人们在没有光照之下的知识。要得到真正的知识（或真理），柏拉图认为，我们就必须进入光照的世界。但是，如何才能摆脱洞穴进入光照之地呢？柏拉图提出了一种辩证法，从研究数学开始，进而研究概念之间的关系（理型世界），从而进入真理。辩证法的道路其实是一种建立自己的概念体系的过程。对于思想者来说，一旦自己的概念体系建立了起来，他就进入了理型世界，从而可以宣布拥有了真理。柏拉图深信，只要努力追求真理，人就可以走出洞穴，走向真理。也就是说，人在黑暗中向往光明并可以走向光明。

然而，当一个人建立了自己的概念体系，从而宣布真理时，他的“真理”就是真理吗？真理是唯一的。当人们纷纷建立概念体系，并宣称真理时，在这纷纭的“真理”中，哪一个才是真理？怀疑主义针对这个问题而提出真理标准问题，认为人无法找到真理标准；因为真理标准无法避免“循环论证”和“无穷后退”。¹因此，任何人所宣称的“真理”都无法证明是真理。不过，怀疑主义者并没有因此而否定真理的存在。在他们看来，在真理问题上的正确做法是悬隔真理宣称，并进而进一步追求真理。²

逻辑上，希腊怀疑主义的真理问题论证是不彻底的。一方面，它认为我们无法找到真理标准，从而无法宣称真理。另一方面，它又认为我们可以继续追求真理。如果找不到真理，我们何以能够追求真理？显然，如果找不到真理，我们就永远不知何为真理；在这个语境里，任何关于真理的谈论都一定和真理没有关系。人们可以假设真理的存在，并追求在假设中的真理。但是，这假设中的“真理”除了不是真理以外可以是任何其他东西。如果我们顺着怀疑主义的这一思路，我们只能在逻辑上推导出这一结论：人和真理之间有一条无法跨越的鸿沟。这条鸿沟，《约翰福音》描述为黑暗和光的对立。从这个意义上看，我们可以说，《约翰福音》把希腊怀疑主义的真理论证推向极端，达到了逻辑上的彻底性。

生存上，当一个人宣称真理时，由于没有共同的真理标准（根据怀疑主义论证），其他人既无法证明，也无法否认他的真理宣称。既然如此，每一个真理宣称者都可以坚持自己的“真理”。也就是说，当其他人（无论是其他真理宣称者，还是怀疑主义者）对他进行否认时，他可以依据怀疑主义论证为自己作辩护，即根本没有真理。所以，他只能坚持他已有的立场。这个已有的立场在他的思想中扮演着“真理”的角色。在这种情况下，如果真理拥有者来到他面前，并向他显示真理时，他为了固守自己的已有立场，拥有足够的理由拒绝真理拥有者向他显示的真理。《约翰福音》对这一生存事实有深刻认识，指出，人在固守已有立场时并没有真理，因而是在黑暗中；在黑暗中，人是拒绝光（真理）的。

“拒绝”（οὐκατέλαβεν）这个字在新国际版中译为 *didnotovercome*（黑暗没有征服光）；吕振中译本则译为“黑暗却没有胜过了（或译：『去领会』；或『赶上了』）光”。这些译法的不同并不是语言上的，而是神学上的。就语义而言，κατέλαβεν由κατε(κατά, 向下的)和ελαβεν(λαμβάνω 的过去式, 接受)合并而成，意思是接受或使拥有；加上否定词οὐ，传统上翻译为“拒绝”（如英文钦定本和中文和合本）。但这个组合词也可以理解为“拿下”、“征服”、“压倒”、或“领会”等。基于这种观察，传统译法和现代译法都能在语言中找到根据。我这里保持传统译法，把οὐκατέλαβεν译为“拒绝”，乃是以《约翰福音》的基本观察，即黑暗和光的绝对对立，为根据。

我们需要注意的是，作者同时也在犹太先知传统中来体会这一真理困境。《旧约·以赛亚书》对弥赛亚在人间的遭遇的描述（见以赛亚书第6, 52, 53章）在《约翰福音》中被引用来说明耶稣的遭遇（见12: 37-41）。而且，以赛亚书甚至也谈到光明和黑暗的对立：“看哪，

¹ 参阅《皮罗主义纲要》，第二卷。

² 参阅同上，卷一，1, 2节。

黑暗遮盖大地，幽暗遮盖万民，耶和华却要显现照耀你；他的荣耀要现在你身上。”¹然而，对于这一真理困境，犹太先知传统认为出路在于遵守摩西律法，如《以赛亚书》谈到：“谨守安息日而不干犯，禁止己手而不做恶；如此行，如此持守的人便为有福。”²如果通过某种努力便可以走出黑暗，那么，黑暗和光的对立就不是绝对的。可以看到，《约翰福音》关于黑暗和光的对立的说法，较之犹太先知传统，是更加彻底了。

总的来说，古希腊怀疑主义和犹太先知传统对人和真理或人和神之间的对立有相当接近的体会和揭示。不过，怀疑主义认为可以通过悬隔判断和继续追求的努力来摆脱；犹太先知传统求助于守法。无论是怀疑主义还是犹太先知传统，它们都认为，人可以通过某种努力摆脱黑暗，进入真理。对于这种可能性，《约翰福音》持完全的否定，因为人一定是拒绝（或不接受）光的。就如何理解人和真理的对立而言，《约翰福音》既在希腊怀疑主义和犹太先知传统的语境中，又超出了这两种语境，表达了一种完全彻底的立场。

（二）见证和真理认识

人在黑暗（即现成的信念体系）中一定是拒绝真理的。这一点在《约翰福音》看来是人类生存事实。从这一生存事实出发，人应该放弃对真理的追求。实际上，伊壁鸠鲁强调人生的快乐主义，以及斯多亚学派以个人修养作为哲学目的，都是在不同程度上体会到这一推论。但是，人的生存不可能脱离真理。柏拉图的“洞穴比喻”已经指明了这一点：如无真理，人就像生活在洞穴中，只知“影子”晃动。于是，问题就进一步尖锐化了：人和真理在绝然对立中如何能够发生关系？

有一个人从神那里来，他的名字叫约翰。这个人来是为了做见证，是为光作见证，使众人因他而相信。他不是那光，而是来见证那光。（1：6-8）

见证（μάρτυς）是《约翰福音》的重要概念。从作者的思路来看，如果人和真理之间有一条无法跨越的逻辑鸿沟，如果人在生存上是拒绝真理的，那么，人和真理如何才能建立起联系呢？就人和真理之间的鸿沟而言，人无法通过自己的追求而进达真理；就人拒绝真理而言，即使真理来到人面前，人也不可能认出他。于是，人和真理如何建立联系就是一个关键的问题。“见证”便是回答这个问题的关键。在《约翰福音》中，作者至少在三种意义上使用“见证”：施洗者约翰的见证、耶稣的见证、天父的见证。本节提到的见证指的是施洗者约翰的见证。在作者看来，人和真理的联系只能通过见证来实现。这一点需要引起我们的注意。

见证的原意是把自己认得或知道的东西指出来。施洗者约翰认出耶稣就是基督，即犹太人一直盼望的救主弥赛亚，于是便向他的听众指出这一点。施洗者约翰在犹太人中建立了崇高的威信，因而他说的话是有可信度的。³当约翰指出耶稣就是基督时，人们就可以通过信赖他而去相信耶稣。这便是施洗者约翰的见证。

我们注意到，通过见证和真理建立联系的思路不是古希腊哲学的思路。古希腊哲学一直强调的是认识真理。如果人可以认识到真理的一部分，人就能更进一步认识真理的全部。这样一种认识过程需要预设真理，而不是见证真理。见证是一个启示的动作，涉及两种关系：见证者和被见证者的关系；见证者和听众之间的关系。首先，见证者必须真的见过被见证者。如果见证者没有见过被见证者，那他所做的见证就是假见证。而且，对于这个被见证者，除非接受见证者的见证，听众是无法和它发生任何关系的；否则的话，听众就不需要见证者的见证了。其次，见证者和听众之间还有一种信任的关系。因为听众除了接受见证者的见证以外无法知道任何关于被见证者的事情，所以，对见证者的信任就是听众认识被见证者的关键所在。只要见证者的可信度受到一点点的怀疑，他的见证就是无效的。

¹ 《旧约·以赛亚书》60：2，和合本译文。

² 同上，56：2。

³ 关于约翰在当时犹太人社会中的影响力，可参阅《约翰福音》10：40-42。

《约翰福音》在这一节里所表达的关于见证的理解，有两个条件必须满足：其一，施洗者约翰是可信赖的。如果人们不相信施洗者约翰，那么，他关于耶稣的所有评论都不是见证。充其量，这些评论不过是某人的意见而已。可以称此为见证的特殊条件。其二，人们必须对真理的自我启示有某种期望。如果没有这种期望，即真理自身将启示自己，那么，无论施洗者约翰告诉人们什么关于耶稣的事情，人们也不可能因此在耶稣身上看到真理。这是一种来自犹太先知传统的文化环境。可以称为见证的一般条件。

可以看到，《约翰福音》作者对古希腊怀疑主义所揭示的人和真理隔离的困境有深刻的体会，并用黑暗和光的对立这种语言来说明这一困境。进一步，作者提出了一条摆脱困境的出路，即：充分体会人和真理的绝对隔离状态，从而寄希望于真理的自我启示，并在相信中认识真理。我们读到，整本福音书都在展示这条认识真理之路。把信任引入认识真理过程这一思路，不难指出，属于希伯来文化中的先知传统。

“相信”（πιστεύω，动词；也译为“信任”）是《约翰福音》的主要概念之一。作者在这里首次提到这个字，是和施洗者约翰的见证连在一起说的。我们谈到，见证需要基本的信任；我们必须相信约翰是从神那里来的，他的见证才有效。在作者的写作背景中，施洗者约翰被当时的人们认为是先知。因此，对约翰的信任是不言而喻的。这里指出，如果人们信任施洗者约翰并进而信任耶稣，耶稣就会赐他们以能力成为神的儿女。所谓神的儿女就是那些认识神的人，也就是那些认识真理的人。这种在相信耶稣中所取得的能力，归根到底，即是认识并得到真理的能力。“因相信耶稣而得真理”是《约翰福音》的主题思想之一。

我们或许会问：这一思想的起源何在？我们注意到，古希腊哲学一直强调的是人对真理的理性追求和判断。理性判断有两个特点：其一是判断的自主权，其二是判断的逻辑一致性。巴门尼德（Parmenides，鼎盛年在公元前 485 年，爱利亚[Elea，在意大利半岛的西部]人）是最早提出真理问题的古希腊哲学家。为了强调真理判断的独立自主权，他告诫他的读者不要被“轰鸣的耳朵”所迷惑（即不要被变化不定的感觉所迷惑），并且要追求在作判断时给出永恒的完满的真理。¹然而，在《约翰福音》看来，由于人和真理的隔离，当人行使判断主权时就一定是拒绝真理的。人根据自己的非真理性来判断真理，所得出来的结论就不是真理。也就是说，“因相信耶稣而得真理”这样的思路不可能出于古希腊哲学。

那么，“因相信耶稣而得真理”是否属于犹太先知传统呢？从一方面看，犹太先知传统要求人们相信耶和华的拯救。《约翰福音》的“相信”一字在这一点上和犹太先知传统是相通的。但是，从另一方面看，犹太先知传统认为，由于人和神的隔离，人只能通过先知领受神的旨意。摩西律法是神通过摩西而赐给人的，因此，遵守摩西律法是接受神的救恩的前提。然而，借助于“见证”这个概念，《约翰福音》明确指出，人们只要相信耶稣就能得到使自己成为神的儿女的能力。也就是说，得到救恩的前提不是遵守摩西律法，而是相信耶稣。显然，在这个意义使用“相信”，《约翰福音》已经超越了犹太先知传统。

（三）信任作为认识的出发点

我们先来读一段《约翰福音》的文字：

他在这世界上，这世界也是他造的，但这世界却不认识他。他来到自己的地方，他自己的地方却不接受他。但是，对于那些接待他的人，对于那些信靠他的名的人，他使他们有能力成为神的儿女。这些人的出生不是源于血气或肉欲，不是源于人的意愿，而是出于神。（1：10-13）

这里，在提出“见证”在认识中的作用之后，作者继续强调人在黑暗中“不认识”和“不接受”真理。意图很明显，那就是要对从“见证”中所引申出来的“信任”作进一步的说明。

¹ 参阅北京大学哲学系编译的《古希腊罗马哲学》巴门尼德残篇，北京：商务出版社，1982年。

(1) “相信”是一种信任。人在黑暗中是不认识真理的。因此，当真理来到我们面前（“这光照在黑暗中”，“那光是真光；这照在每一个人身上的真光来到了这个世界。”）时，依靠我们自己的判断，我们只能拒绝真理。《约翰福音》从这样一种人和真理隔离的生存状态出发，在逻辑上得出了这个结论：人若没有真理，就无法追求真理。但是，人对真理的向往在生存上是不可放弃的。我们注意到，犹太先知传统在守法这一点上坚持着追求耶和華；怀疑主义在“悬隔判断，继续追求”的口号中摆脱不了真理情结。这说明人的生存是一定要追求真理的。人生活在这样的悖论中：追求真理而无法追求到真理。因此，当施洗者约翰站在先知的地位向我们指出真理正在向我们显示时，信任就是使我们走向真理的唯一途径，也是使我们摆脱上述悖论的唯一途径。

(2) 信任带来的是对那已经启示的真理（耶稣）的开放心态。《约翰福音》是这样来描述这种开放性的：“对于那些接待他的人”。“接待”的原文是 ἔλαβον，它是 λαμβάνω（直译：接受）的过去式。从文字上看，这是一个日常用语，表示人对某物的接受态度、接受动作、接受过程的完成（拥有）。我这里译为“接待”，强调的是接受态度，指称当事人想要了解并接纳某人或某事的倾向。比如，当我们接待某人来自自己的家里做客时，我们在意愿上倾向于和这人进行交往并加深彼此的了解。从上下文看，ἔλαβον 在这里指的是一种在迎候客人时的倾向或态度，而不是一种接受动作，更不是接受过程的完成。因此，《约翰福音》用它来描述我们在相信耶稣时面对那向我们显现的真理时所具有的开放性。

(3) 在信任中接待耶稣为相信者提供了一条接受耶稣给与的途径：“他使他们有能力成为神的儿女。”人只有在接待耶稣从而向耶稣开放中才能接受耶稣的给与。这一点，我称为基督信仰的开放接受性。人们在谈论“相信”一词时往往注意的是它的主观封闭性。比如，当我说“我相信你”时，意思是说，我根据我的判断而认为你是可以信任的。这里，我的判断是我的信任的基础。由于我的判断是一种固定的规定，而我的信任不可能超出我的判断，因此，这样的信任是一种封闭式的主观意向。然而，《约翰福音》谈论的“相信”是指人在和真理相隔离的生存状态中，真理本身主动向人启示自己，人因着对真理的启示者耶稣所产生的信任态度和开放倾向，去接受真理的给予。人只有在开放状态中才能真正接受。所以，作者认为，向耶稣开放，才能接受耶稣的给与。这样一种在开放中接受的倾向，当然也是一种主观倾向，但它恰好是反主观封闭性的。《约翰福音》谈论的基督信仰乃是具有开放接受性的主观倾向。

关于信任和认识之间的关系，我们再来读一段文字：

我实实在在跟你说，我们说的都是我们熟悉的，而我们见证的都是我们亲眼所见。但是，你们却不接受我们的见证。如果你们不信我说地上的事，怎能相信我天上事？（3：9-11）

《约翰福音》一直坚持见证的实在性，即亲身经历和亲眼所见。这是恩典真理论认识论的基本要求。在第三章的开始，作者记载了耶稣和尼哥底母¹的一段对话。当尼哥底母说“这是如何可能”时，他的意思是说：按照他的思维方式，他无法理解耶稣关于重生的说法。尼哥底母的思维方式属于犹太先知传统；这是一种经验和启示混合型的认识论。这种传统十分重视神的启示，认为启示是我们认识事物的一条重要途径；同时也重视经验观察。不过，我们没有

¹ 尼哥底母是《约翰福音》中的一个重要人物，并多次提到他（见《约翰福音》7：50；19：39）。作者在介绍尼哥底母时用了两个头衔：法利赛人和头面人物。法利赛人是一群专心研究摩西以来的先知文献的学问人，因而他们又行使着教化犹太人的教师角色。他们在人格上倍受当时犹太人的敬重。但是，作者还强调他是一个头面人物(ἄρχων)。能被称为头面人物的人必须是当时犹太社会的联席会议(συνέδριον，《约翰福音》首次提到这个议会在 11：47)成员。联席会议的雏形大约形成于大亚提阿古时期(公元前 223-187 年)，到耶稣在世时已经基本定型。犹太人一直在外邦帝国的统治之下，而议会则是受到统治者肯首的犹太人的最高自治管理机关。议会由 71 位成员组成，主要从宗教上的领袖人物(如祭司长)，在道德，知识，和法律上的知名人物(如法利赛人，文士等)，以及政治上的重要人物(如赛都斯人)等团体中挑选。参阅《天主教百科全书》(The Catholic Encyclopedia, 1912) Sanhedrin 词条。

读到犹太人从认识论的角度对启示和经验进行分析，因而它属于一种自发的原始的认识论形式。

我们看到，这种传统是在神和人立约的语境中来理解神的启示的。历史上神和人多次立约，最重要的有亚伯拉罕立约¹和摩西律法²；这些约是法利赛人考察一个人是否来自神的重要依据。而且，一个人是否从神那里来还需要在现实生活中表现其特殊能力。神是全能的，因而任何从他那里来的人都必须具有特殊能力。因此，在法利赛人看来，如果一个人在做事时表现出某种特殊能力，同时又能够很好地遵守摩西律法，那么，他就被尊为从神那里来的人。

法利赛人对施洗者约翰的考察（1：19-28）便是这种思维方式的反映。我们看到，这次考察的目的是相当明确的，即法利赛人希望搞清楚约翰是否来自于神。这个目的包含了他们对神的启示的指望，即：如果约翰真的来自于神，那么，他们就可以通过约翰来接受神的启示。约翰在遵守摩西律法方面无可挑剔；而且，约翰号召人们悔改，接受施洗，得到了犹太人的相当广泛的响应。这两件事加在一起，法利赛人认为约翰有资格成为从神那里来的先知。然而，令他们失望的是，约翰并没有宣称自己是弥赛亚，而仅仅认为自己是来为主修直道路的人，他的所作所为都是为了见证弥赛亚。在法利赛人的心目中，别的事情也许他们不会做，但是，究竟谁是弥赛亚这样的问题，恰好不需要他人来代劳。法利赛人认为，他们对摩西律法的努力学习和深入研究使他们具有能力判别谁是弥赛亚。因此，对于约翰所说的见证弥赛亚，他们在思维方式上本能地加以拒绝。这种拒绝使得他们无法通过约翰的见证进而认识耶稣的神性。这也是尼哥底母无法理解耶稣所说的重生的主要原因。

我们可以作这样的分析：在犹太先知传统中，人只能通过先知和神进行交往。因此，古代先知留下的律法就是我们和神交往的主要途径。当先知不在时，我们就只能按照律法来生活。就其本意而言，律法的目的是把人带向神。然而，人在生活中面临各种各样的事情（包括有人自称为先知的假先知问题），因而不能不对它们进行分辨，以便考察是否符合神的旨意。问题在于，人们根据什么来进行分辨考察呢？在法利赛人看来，神的旨意一定是符合律法的；而不符合律法的则一定不属于神。于是，在法利赛人的思维方式中，人们走向这种定式：律法是走向神的唯一途径。一切都在律法中裁定；在遵守律法中领受神的祝福，根据律法来辨认神的带领，甚至通过律法来判断真假先知。进一步，只要符合律法就加以接受；而不符合律法就一概拒绝。而是否属于神这个问题就搁置一边了。在耶稣和犹太人的来往中，犹太人正是依据律法来拒绝耶稣的。

我们看到，法利赛人的思维方式陷入了这样一个困境：从启示开始，而以拒绝启示告终。启示来源于神，因而只能由神来决定它将以什么方式向人传达。它可以律法的形式，也可以别的方式。人面对启示只能接受，根本没有能力来判断启示将以什么方式出现在人们面前。当法利赛人把律法当作神的启示的判断标准时，神的启示就被限定了。被限定的启示不是真正意义上的启示。因此，在法利赛人的思维方式中，神的启示被放弃了。

摆脱这一困境的唯一途径，在《约翰福音》看来，乃是放弃律法判断，回到启示本身，在见证中认识神。因此，耶稣要求尼哥底母改变一下他的思维方式，即从见证出发来认识神。前面指出，在见证中认识神也就是在相信中观察耶稣的所作所为。耶稣的要求是一种彻底的视角转换；它表达了《约翰福音》对法利赛人的思维方式的深刻批评。

（四）恩典和真理

《约翰福音》从见证和信任出发谈论真理认识，这就要求有一位见过真理的人来为我们做见证；当然，这个人是我们必须能够信任的。如果这个人存在，我们就可以在信任中通过他来认识真理。由于黑暗和光的对立，这个见过真理的人必须来自真理（光）；同时，他必须生活在我们中间，让我们信任他。这个人就是耶稣，也就是整本《约翰福音》要谈论的人物。

¹ 参阅《旧约·创世纪》第17章。

² 参阅《旧约》中的“出埃及记”和“申命记”等。

本书所言乃是一个肉体之躯；他和我们一起生活过。我们都见过他的尊容；那是源于天父的独传尊容，充满恩典且完全真实。（1：14）

这段文字是最难解的一段。其中涉及了几个重要概念，如逻各斯（λόγος），尊容（δόξα），恩典（χάρις），真实（或真理，ἀλήθεια），都是理解《约翰福音》的关键词。我这里试对这些概念逐一讨论。

（一）对于 ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο 这句话，中文和合本译为“道成肉身”；思高本译为“圣言成了肉身”。英文译法类似，大都译为“The Word became (was made) flesh”。这种译法的前提是把 λόγος 当作一个哲学概念。但是，我认为，作者虽然在希腊思想的语境中写作，并且对希腊哲学的关注和困境有深入体会，但是他（们）无意于把 λόγος 当作一个哲学概念。这里，我把 ὁ λόγος 作最原始意义上的理解：“我们所说的”。我要强调的是，作者是从日常用语的角度来使用它。就日常语言的角度看，作者在 λόγος 前置定冠词，指“所说的”，可以指“某人所说的”；也可以理解为“神所说的”。就其语气来说，“所说的”隐含了下面要说的各种事情。比较 1：15 的 οἱ εἶπον 用法。施洗者约翰说：“他就是我已说过的（那位）”。εἶπον 是 λέγω 的过去式，加上定冠词后意思是“已说过的”，强调的是过去说过的事。值得注意的是，加上定冠词后的 ὁ λόγος 和 οἱ εἶπον 都可以理解为“所说的”。不同的是，ὁ λόγος 没有时间上的隐含。如果我们把这个“所说的”（ὁ λόγος）理解为“神所说的”，“神所说的”也就是神的话，那么，《约翰福音》应该就仅仅记载耶稣的言论。然而，通篇《约翰福音》并不仅仅是耶稣的言论集；因为它记载了耶稣所做的事。考虑到《约翰福音》是要向会众和大众记载和描述耶稣的言行，因此，我认为，ὁ λόγος 应该理解为“本书所言”。这个字在《约翰福音》的开头就出现了，相当于在开场白里发布宣言，即：我们所说的（耶稣）在本源那里就存在了，而且是和神同在的。（参阅 1：1-2）

作者在这一节要说明的是，“我们所说的”虽然作为创造者而存在于本源，但并不是一种想象或假设，而是在现实中出现过的实实在在的人物；我们这些人曾亲眼见过他，亲耳听过他的教导，亲口和他说过话，亲手触摸过他。

ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο 这句话在基督教神学史上引导了一个深远的本体论问题。在中世纪的神学讨论中常常用这个字 incarnatio 来解释 ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο。拉丁文 incarnatio 的原意是“附身”（希腊文：ἐνσαρκώσις）。古希腊罗马神话中常常有这样的事情：某一神为了和某些人交往而把自己变成人的样子。这种情况叫做“附身”。当一个神“附身”于人时，这个人本质上不是人。人样只是他的外表或假象，是用来迷惑人的眼睛的。就其实在而言，他已经是神了。早期教会出现了不少否定耶稣的人性的学说（最后都被判为异端），比如，“幻影说”（Docetism）认为耶稣的“人样”是一种“幻影”。¹然而，《约翰福音》强调，“我们所说的”耶稣是实实在在的人，决不仅仅是披着人的样子。因此，耶稣虽然在本源中和创造者同在，因而他就是神，但他同时是实实在在的人。这一点和古希腊神话中讲的“附身”是完全不一样的。我们注意到，整本《约翰福音》都没有提到任何能够被翻译为 incarnatio 的字。尼西亚信条使用了动词“成肉身”（σαρκούνσθαι）。Incarnatio 问题之所以后来成为重要问题，乃在于人们从本体论的角度来讨论如何理解耶稣作为神同时又是人这一事件。也就是说，当人们把 λόγος 理解为一个概念时，λόγος 就指称这一个对象或客体。如果这个客体（作为神的耶稣）不是人，他如何能够成为人呢？早期教会曾经对这个问题有激烈的争论，并最后走向用 incarnatio（道成肉身）来说明耶稣既是神又是人。²

然而，《约翰福音》并不想讨论本体论问题，所以这个问题对《约翰福音》作者来说是不存在的。在以上的行文中，作者指出了人和神的对立，因而人是不可能认识神的。在 1：18 中更是明确指出“从来没有人见过神。”这就是说，我们无法从本体论的角度去认识神，从而也就无法讨论一个未知的实体成为肉身的问题。但是，作者同时指出，我们是通过耶稣来认识

¹ 参阅《基督教思想牛津词条》（*The Oxford Companion to Christian Thought*, ed. Adrian Hastings, Oxford: Oxford University Press, 2000）中的 docetism 一条。

² 参阅 Alister E. McGrath 《基督神学》（*Christian Theology*, Oxford: Blackwell, 1999）页 330-343。

神的。因此，ὁ λόγος ὁ ἀρχὴ ἐγένετο 谈论的是耶稣的现实性，而不是本体论意义上的某实体（创造者，神，或神的话语等）成为人。

我们注意到，把 ἐγένετο 译为“成”（英文为 became 或 was made）是不合适的。参阅 1:3 注（三）。ἐγένετο 不指称一物变另一物的过程，而是指一物就在那里了，存在了，或有了。硬是把 ἐγένετο 译为“成”，从语言上看是相当武断的作法，在《约翰福音》其他地方使用 ἐγένετο 时看不到这种用法。就语言连贯性而言，这和《约翰福音》作者措辞的严谨性是不相称的。我这里不拟全面追溯《约翰福音》诠释史上对这一译法的来龙去脉。简单来说，我认为，这种处理的根本原因在于人们把 λόγος 当作一个哲学概念来理解，从而不得不处理“λόγος 实体”和“肉体实体”之间的关系。在这一本体论思路中，只有把 ἐγένετο 理解为“成为”或“变成”，才能在这两个实体之间建立某种联系。我称此为“λόγος 的本体论误区”。¹

（二）“尊容”（和合本中为“荣光”，或“荣耀”；思高本中为“光荣”；英文大都译为 glory）的原文是 δόξα。这个字的原始意思是“公开立场”和“公众形象”。目前流行的译法的共同缺点是，无法表达 δόξα 的形象或立场方面的意义。无论中文的荣光和荣耀，还是英文的 glory，都是形容性的名词，缺乏个体性的指称。因此，我认为不是原文的指称。就纯粹语言角度看，当某人在公共场合公开表达自己的想法或立场，而且这个想法或立场被众人认为是这个人的想法或立场时，这个想法或立场便成为这个人的 δόξα。在柏拉图著作中，人的知识分为两类：一类是 δόξα，即关于“可见世界”（τόδοξα σὸν ὄψιν）的认识；一类是 ἐπιστήμη，即关于“可知世界”（τόγνωστός）的认识。²因此，中文把 δόξα 译为“意见”（肤浅认识或感性认识，与“理智认识”相对）。在一般的用法中，δόξα 是中性的。柏拉图在《国家篇》中认为，当人们坚持自己的“意见”时，意见就成了阻碍人们继续探求真理的主要原因。对于了解柏拉图思想的人来说，δόξα 就可能含有消极的意思。比如，斯多亚学派便把 δόξα 定义为：对对象的不完全把握。³柏拉图以及哲学家们的用法当然不是一种普遍的用法。就日常用法而言，这个字并没有消极的含义。任何人都有一定的公开形象和立场，其深浅问题并不重要。其实，当我们谈论的是某一著名人物或权威人物的公开形象和立场，反而不可能不带有尊敬的感情。而且，对于那些没有名望的人的公开形象和立场，人们往往不屑于谈论。从这个角度看，日常用法中的 δόξα 不但不是消极的，反而常常是积极的。《约翰福音》在使用 δόξα 时基本上是在这种日常用法的语境中。就语言表达而言，作者要说明的是，我们要谈论的耶稣是一个实实在在的人；我们和他一起生活过，亲耳聆听过他说的话，亲眼看见过他做的事，等等，即：带着尊敬的感情来谈论耶稣的公开形象和立场。

为了对 δόξα 这个字的用法有更深入的认识和准确的理解，我想比较一下新约其他作者对这个字的使用。《路加福音》至少出现了三次 δόξα。第一次是祭司西面在见过婴儿耶稣后，赞美说：“这...是照亮外邦人的光，又是你以色列人的荣耀。”⁴这里的“荣耀”用的是 δόξα，没

¹为了避免误解，我这里简单说明一下这里使用的“本体论”的适用范围。本体论的英文为 ontology，指的是对 being（存在，是）的讨论；另一种译法为存在论。在西方思想史上，讨论 ontology 问题有两种倾向：实在论和唯名论。《约翰福音》写作时期，哲学家们谈论的存在论只有实在论一种理论形态。在实在论看来，存在着两种东西：独立自主的事物（客观存在）和对这事物的认识形式（主观存在）。任何关于客观事物的认识都是对它的把握；真理是对这客观事物的正确认识。柏拉图的理型论（或理念论）虽然受到怀疑主义的深刻批判，但仍然支配着当时的实在论思潮。在柏拉图看来，客观事物并不是表现出来那个样子；而是由两部分组成，即：感性事物和理型世界。理型世界是客观事物的真实存在；只有把握了事物的理型，才是真正把握了客观事物。因此，真理就是对理型世界的正确认识。这样一种实在论也称为古典实在论。由于这种实在论强调感性事物后面的理型世界，认为理型世界是更为根本的存在，所以这一根本存在在汉语学术界也被译为本体。本体在汉语中相对于“末”和“用”，指的是事物的本质存在。因此，将 ontology 译为“本体论”就顺理成章了，尽管这一译法无法准确表达原意。在这个意义上，“本体论”指的是古典实在论，为存在论（ontology）的一支。我这里使用的“本体论误区”指的是古典实在论所引导的误区。

²参阅《理想国》51A-B。

³参阅他们对知识确定性问题的讨论，见 A. Long and D. Sedley, 《希腊化时期哲学家》（*The Hellenistic Philosophers*）, 2 vols, Cambridge, 1987, 41C, 41D。

⁴《路加福音》2: 32, 译文引自和合本。

有定冠词。从理解的角度看，祭司西面意思是，耶稣将展现以色列人在各个国家中的公开形象。第二次出现在 5: 26，谈到人们看见瘫痪的人居然能站起来，从而“归荣耀”(δόξαζω, 即 δόξα 的动词化形式□)予神；并说他们看见了“非常的事”(παραδόξα, 由 παρά 和 δόξα 合成, 意思是“和我们原来的想法, 即 δόξα, 不同”)。路加要说明的是, 人们把这个瘫痪人的变化归为神的作为, 并认为这是表达神的事件。第三处在 19: 38: “在至高之处有荣光。”准确的翻译是“在至高之处的 δόξα。”本意是要说耶稣所表达的形象是在最高处的。《彼得前书》1: 11 写道: “预先证明基督受苦难, 后来的荣耀。...”值得注意的是, 原文强调的并不是“荣耀”和“苦难”的对立。Τὰςμετὰταῦταδόξας 中的 μετὰ 指的是“之后”, 强调的是, 在耶稣做完了这一切(ταῦτα, 即经受苦难)之后, 他的形象和立场就完全彰显出来了。因此, 耶稣的 δόξα 包含了他的苦难, 因为他所做的一切都是彰显他的公开形象和立场的。《彼得前书》1: 24 提到“他的美容都像草上的花。”不难看到, 这里把 δόξα 译为“美容”, 而不是“荣光”或“荣耀”, 正确地表达了 δόξα 作为一种形象。在彼得后书 2: 10 中我们读到: “他们胆大任性, 毁谤在尊位的, 也不惧怕。”这里的“尊位”, 原文是 δόξα。不管是谁的 δόξα, 我们都只能从“形象”的角度来理解这段话。类似的用法在《犹大书》中也出现, 参阅《犹大书》1: 25。保罗的书信中大量出现 δόξα 这个词, 但在用法上和《约翰福音》中的 δόξα 没有区别。¹

如果耶稣的 δόξα 是一种特别的 δόξα, 在基督徒中被认为是尊贵的, 那么, 它就是值得赞扬称颂和敬拜的。联系前面指出的光和黑暗的对立, 我们知道, 人在黑暗中所表达出来的 δόξα 当然也是和光对立。耶稣作为光而来到黑暗中, 因而他的 δόξα 是带着光的。从这个角度看, 耶稣的 δόξα 是作为一种荣耀而彰显于世。根据这一点, 我把 δόξα 译为尊容, 突出其中的“容”的意思。作者还使用了 δόξα 的动词形式 δόξαζω, 如在 14:13 和 15:8 谈到天父(的容面)被彰显; 在 17:1, 4 谈到子彰显父(的容面); 21: 19 谈到彼得彰显神(的容面); 等等。这些用法都是在耶稣的 δόξα 获得了尊贵性意义以后引申出来的。这样一种关于 δόξα 的用法, 最后在西方基督教中形成了对耶稣的 δόξα 的崇拜情结, 称为“赞美”(即英文的 doxology, 大都译为“赞美诗”)。

值得注意的是, 作者进一步指出, 耶稣的 δόξα 来自于天父。《约翰福音》原文提到“天父”时用的是 □πατήρ, 直译: 祖先。耶稣经常谈到他把他在天父那里所看到的告诉人。因此, 耶稣的 δόξα 来自天父这一点在作者心中是没有疑问的。作为引言, 作者这里强调的是, 耶稣的 δόξα 虽然是一种人的 δόξα, 但是, 他的 δόξα 并不仅仅是他个人的, 而是有渊源的, 即可以追溯到创世之初的创造者那里, 即最原始的祖先(天父)那里; 原因在于他的所说所为都是传达这位创造者的真实形象。因此, 耶稣的 δόξα 是对天父的见证(5: 36)。于是, 耶稣既是实实在在的人, 他的 δόξα 可以让人亲眼观看和触摸; 同时他的 δόξα 又是彰显创造者(天父)的。因为耶稣所表达的 δόξα 也就是天父要向人显现的 δόξα, 所以, 耶稣的 δόξα 就是天父的 δόξα。这里要强调的是, 耶稣表达了完全的神性。

(三) 作者还使用 μονογενής 这个字来指称耶稣和天父的关系。英文(新国际版)译为 the only Son, 和合本则译为“独生子”。我们同时注意到, 在 1: 18 有 μονογενήςθεός, 英文译为 God, the only Son, 和合本还是译为“独生子”。从语言上看, μονογενής 的原义是“单独的”, “唯一的”。因为耶稣是唯一的来自天父的人, 所以可以译为“独生的”或“独传的”。神的 μονογενής 一方面可以理解为血缘关系, 因而译为“独生子”; 另一方面则可以从财产所有权的角度, 理解为神把他所有的一切都传给了耶稣, 因而译为“独传的”。无论作何理解, 指的都是耶稣和天父的一体关系。我们只能通过耶稣来和天父建立关系; 因此, 耶稣是我们通向天父的唯一道路。这一点是基督论的基本出发点。因为是独传的, 所以除了耶稣我们无法认识天父; 同样因为是独传的, 所以天父仅仅在耶稣身上表达他自己。所以, 耶稣完全是人, 又完全是神。

¹ 参阅《约翰福音》5: 41, 44; 7: 18 中对 δόξα 的其他用法。

我把《约翰福音》中的 *μονογενής* 全都译为“独传的”或“独传者”（参阅 1: 18, 3: 16）。主要的考虑如下：《约翰福音》在谈论耶稣和天父（神，神）的关系时强调以耶稣为中心。离开耶稣就无法认识天父，因而所有关于天父的事都只能通过耶稣而传给我们。因此，“独传”是关键所在。但是，当我们用“独生子”这个字时，在语言上隐含着父大于子的意思，强调的是父亲，要求从天父出发或以天父为中心来理解天父和耶稣的关系。然而，由于黑暗和光的绝然对立，人是不可能知道天父的。也就是说，从天父的角度来理解天父和耶稣的关系对来说是不可能的。而且，在犹太先知传统中，先知都从神那里来，因而都是神的儿子。耶稣当然是神的儿子，但并不是唯一的从神那里来的人。“独生子”的说法给人留下的印象是，耶稣是唯一从神那里来的人。从旧约的犹太先知传统角度看，这种说法必然导致否定其他先知对神的启示的传达。这显然不是《约翰福音》的想法。在《约翰福音》中，耶稣在谈论他和天父的关系时，常常提到他的所作所为都是为了彰显天父；而没有天父，他就什么都做不了。所有的这些说法都是要表明他是天父的独传者。*μονογενής* 的中心意思是，我们只能通过耶稣才能真正而完全地认识神。

我想特别指出，在 3: 16 中，作者实际上是把 *τὸν υἱὸν*（儿子）和 *τὸν μονογενῆ*（独传者）分开来说的。在耶稣中，儿子和独传者是一体的。独传者包括了儿子的身份。但是，神可以派许多儿子来这个世界，却只有一个独传者。这种区分在理解上有重要的意义。不难发现，在“独生子”的译法中，人们更多注意的是耶稣的儿子身份，而不是他的独传者身份；而这后者恰好是《约翰福音》强调的。

（四）恩典（*χάρις*）是一个带有情感意义的礼物。它的意思包括“天然的美貌”，“荣光”，“感谢”，以及“献礼”“献祭”等等；因而还包含了使人愉快，对人有吸引力等的意思。真实（*ἀλήθεια*）即是实在，也包含了真理的意思。我们知道，《约翰福音》要写的就是耶稣的 *δόξα*，而这 *δόξα* 是给予我们的。因此，这是充满恩典和完全真实的 *δόξα*。

前面已指出，耶稣的尊容就是天父的尊容。由于黑暗和光的绝然对立，由于人和神的绝然对立，人无法和神建立任何真实的联系。从人出发来谈论神的结果最多不过是在概念中设定神，或在想象中造一个神。这样的“神”不是《约翰福音》要述说的神。《约翰福音》认为，如果神自己不向我们显现他自己，我们是没有机会认识神的。在这个意义上，耶稣的尊容乃是神给我们的礼物。我们注意到，当人收到礼物后，出于感激之情，也许想做一些事来回报神。然而，由于人和神的分离，无论人做何种努力，人的回报都不可能达到神那里。也就是说，这个礼物同时又是无偿的不需回报的。如果说人对神的礼物有所回应的话，那就是不断地接收，并在接收中越加信任神的给予。这便是神的恩典（*χάρις*）。这个字后来成为西文中“慈善”（*charity*）一词的词根。在 4: 10 中，耶稣还使用了另一个字 *δωρεά*，指白白的给与。比较起来，*δωρεά* 强调礼物的实物方面，而 *χάρις* 则强调礼物的情感性。

一般来说，一个人在接受礼物时对送礼人和礼物本身必须有基本的信任，即：认为送礼人出于好意，礼物也是好的。然而，当一个人收到礼物却不知道送礼人是谁，他对礼物的真实性就会有所怀疑：这“礼物”背后是否有别的意图？如果有别的意图，比如贿赂，那它就不是真正的礼物。判别礼物真实性的简单办法是对送礼人的了解。对送礼人了解越多，就越容易判别所收礼物的真假。但是，《约翰福音》谈到的礼物是耶稣的尊容，它背后的送礼人（即神）是我们所无法了解的（参看 1: 18）。如果我们无法了解送礼人，我们如何知道耶稣的尊容是真正的礼物呢？进一步，我们只能通过耶稣的尊容来了解神，这就要求我们在不了解送礼人的前提下判断耶稣的尊容是不是真正的礼物。这确实是一件匪人所思的事。然而，这恰好是《约翰福音》所要展现的：耶稣的尊容是真正的来自神的礼物。

《约翰福音》继续强调耶稣的尊容和“恩典”之间的一致性。

约翰见证他，并喊着说：“这就是我已说过的：‘那后我而生的反而成了先我而生，因他本来就先我而生。’”因为从他的充足里面我们领受了一切，恩典接着恩典。因为律法由摩西所传，而恩典和真理则在耶稣基督里。（1: 15-17）

(一) 这里特别强调的是恩典两字。我们在 1: 14 中已经看到, 恩典意识是《约翰福音》要传达的中心意识。从行文上看, 作者是对施洗者约翰的那句话“那后我而生的成了先我而生, 因他本来就先我而生”进行说明。耶稣在年龄上小于约翰, 如何能够是先生呢? 如果实际上耶稣出生较晚, 如何能够说他本来就较早出生的呢? 作者解释说, 耶稣的尊容是神的恩典, 我们从耶稣那里所领受的都是神的恩典。如果耶稣是传送神的恩典的唯一通道(作为独传者), 那么, 耶稣就一定是属于本源的, 先于任何人, 包括摩西。从恩典的角度来谈论耶稣的在先性是《约翰福音》的基本思路。

这个思路有两点值得重视: (1) 恩典是源源不断的。作者用了一种并不顺畅的表达: χάριν ἀντιχάριτος。和合本直译为“恩上加恩”。意思是“恩恩相连”。或者可以问, 如果我们不知道谁是施恩者, 如何能够说恩典会源源不断呢? 这是所谓的本体论问题。在本体论思路中, 如果能够给出关于施恩者本来状况的理解, 比如, 施恩者的资源浩大无边, 因而可以源源不断供给礼物, 那么, 我们就可以说恩典是源源不断的。如果对施恩者无知, 说恩典是源源不断这样的话就缺乏根据。然而, 对于一个从恩典出发进行思维的人来说, 这个问题是不成立的。如果思维出发点是恩典概念, 那么, 在任何一个瞬间出现恩典缺失都会导致整个思路的中断, 因为思维在这个瞬间里失去了基础。换言之, 恩典的源源不断性是这一思路的基本前提。

(2) 面对恩典只能接受。作者对耶稣的 χάρις 和摩西的 νόμος 进行区分。这一区分是基督教和犹太教的分水岭。我们知道, 犹太教是建立在摩西律法之上的。根据《旧约》, 摩西把犹太人从埃及带出来后, 在西奈山下为犹太人立法。摩西的律法所依据的是神在西奈山上给摩西的启示。因此, 摩西律法的背后根据是神的旨意。不过, 在摩西立法后, 遵守律法就是犹太人和神交往的唯一途径了。不难发现, 犹太人在摩西律法传统中和神的关系是这样的: 一方面, 神仍然看顾犹太人, 施恩典予犹太人; 另一方面, 犹太人必须通过守法来领受神的恩典。于是, 能否得到神的恩典的前提是人们有没有守法。在这种语境中, 恩典是第二位的, 而守法才是第一位。我们称这种思路为律法主义。《约翰福音》详细记载了耶稣对律法主义的批评和冲击。

然而, 耶稣的尊容是完全的恩典, 不需要人们做任何事情来领受。由于人和神(黑暗和光)的绝然对立, 《约翰福音》展现了人的绝望的生存境况, 即: 无论人做什么事情, 都无法达到神那里。因此, 面对神的恩典, 除了接受, 人不能做任何事情。如果有人认为必须做一些事情来回应神的恩典, 如做一个道德上的守法者, 那么, 他所作的事除了满足他自己的理想外, 是不可能达到神那里去的。《约翰福音》所展示的恩典论是彻底的恩典论。

(二) 我们还注意到, 作者再一次同时提到恩典和真理。我在 1: 14 一节中把 ἀλήθεια 译为“真实”, 而这里则译为“真理”。从语言上看, 当这个词用作形容词时, 我把它译为真实; 作名词使用时则译为真理。从认识论上看, 它们之间的区别是可以忽略的。就事物的自在存在来说, 不存在真实或真理问题。一旦提到“真”这个字, 就不能避免它的反义词“假”; 而事物的自在存在不存在假的问题。真假问题是当我们作为认识主体来谈论或认识事物时出现的。柏拉图在《智者篇》批评智者混淆事实时, 提出了在思想史上影响深远的所谓“真理符合论”, 认为“真”就是认识和认识对象的符合。¹一般来说, “真实”泛指各种认识形式, 而“真理”则通常指一种学说或理论。当一种认识符合它的认识对象时, 它就是真的; 反之, 便是假的。

真理问题是《约翰福音》的中心问题之一。²我们指出, 真理和错误的对立也就是光和黑暗的对立。如果人无法跨越这一对立, 人就无法进到真理中, 甚至无法谈论真理。希腊哲学家在这个问题上显然是过于自信自己的认识能力。怀疑主义者一方面通过对真理标准的否定, 揭示了人对真理认识的无能, 深深地打击了希腊哲学对真理认识的自信; 另一方面, 他们却仍然坚持通过悬隔真理判断来继续真理研究。人们可以问: 如果我们无法判断真理, 我们凭什么来继续认识真理? 怀疑主义关于真理标准的讨论堵死了人继续追求真理的道路。

然而, 作者在提到“真理”时, 连续两次都和“恩典”放在一起。这种处理表明作者是要从恩典的角度来谈论真理问题。我们可以称之为“恩典真理论”。归结起来, 《约翰福音》

¹ 参阅《智者篇》261D~263D。

² 参阅谢文郁“《约翰福音》和古希腊哲学”的第二部分关于真理问题的讨论。

的“恩典真理论”有如下几个特点：(1)真理一定是启示的。根据怀疑主义，人无法通过自己的努力得到真理；如果人仍然追求真理，那么，唯一的逻辑可能性就是真理自己向人显现。在黑暗和光的对立中，作者把人无法追求真理这一思想困境（或称怀疑主义困境）推向极端，并指出这一生存事实：人在追求自己所认为的“真理”中实际上是拒绝真理的。如果人拒绝真理，那么，在逻辑上，人获得真理的唯一途径便是真理自己向我们显示。我们注意到，真理认识的这一途径和犹太先知传统的“启示说”有相同之处，而这一点恰好是希腊哲学所缺乏的。从这一角度看，《约翰福音》是在犹太先知传统的视角上回应希腊怀疑主义困境。

(2)真理永远在恩典中。我们知道，犹太先知传统也在谈论神的启示。在这种传统中，神通过先知把律法赐给了人，而人仅仅需要遵守律法就能得到神的祝福，因为律法的背后是神的旨意，是把人引向神的。然而，对律法的强调导致了人们赋予律法和神的同等级地位。这一赋予的结果是使律法失去了其真理性。不难理解，一旦律法取得其终极的地位，律法就不再把守法者引向神，而把守法者限制在律法范围内。律法主义无法经受希腊怀疑主义的攻击：不同传统有不同的律法，为什么你的律法要优于其他律法呢？作者对犹太先知传统在法利赛人那里滑向律法主义这一点有深刻的认识，因而着意使“我们所说的”和“法利赛人所说的”进行区别，认为真理不能离开恩典，只能从耶稣那里来。换言之，真理永远是在恩典中给予人的。

因此，(3)人只能接受真理而不能拥有真理。这个结论在《约翰福音》中不断被强调。比如，门徒腓力求耶稣显现天父，耶稣回答说，只要奉他的名就能得到天父的赏赐。¹道理很简单，天父只由独传者彰显，因而只有通过耶稣才能领受天父的真理。腓力的要求是占有真理。当我们直接看见天父时，我们就不需要通过耶稣来认识天父了。然而，耶稣要求门徒在跟随他的过程中领受天父的恩典。很显然，这一结论一方面给希腊怀疑主义困境指出出路，即真理只能在恩典中，因而只能接受，不能追求；另一方面也指出了法利赛人的律法主义盲点，即：被占有的“真理”（律法）不是在恩典中的真理。

《约翰福音》从怀疑主义关于真理认识的基本观察开始，通过“见证”和“信任”指出了人和真理之间的另一种关系，即真理主动地把自己向人彰显而使人认识真理。这便是恩典真理论的基本思路。问题仍然可以提出：神可以通过耶稣，也可以通过其他人来彰显自己。从这个角度看，耶稣的独特性就必须加以说明。

从来没有人亲眼见过神；但神的独传者来自天父的怀里，把神显现出来了。

(1: 18)

我们知道，耶稣的独传者身份是整部《约翰福音》的出发点，也是它的归结点。这句话需要我们特别注意。我们先来看看这里的语言问题。作者把两个名词用主格形式并列在一起： $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma\theta\epsilon\omicron\varsigma$ 。希腊文语法允许这种并列。在这种并列中，两个主格名词可以相互修饰，即：“独一的神”或“神的独一性”，但和使用所有格的语境相比，这种用法强调两者的相互独立性。参考 3: 16 的 $\tau\omicron\nu\nu\iota\omicron\nu\tau\omicron\nu\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta$ 的用法：“儿子的独一性”或“独一的儿子”。3: 16 节使用了冠词，而本节没有使用冠词。我这里不拟追究本节不使用冠词在理解上可能带来的歧义。我想，作者使用 $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$ 这个字时，主要想表达的是耶稣的独一性。我把这种独一性理解为独传者身份。

从神学的角度看，由于黑暗和光的对立，人无论做何种努力都不可能认识神。因此，没有任何人见过神。然而，“我们所说的”耶稣是一个特殊的人：他来自于神，因而认识神；他所传的都是神要他传的，因而他是独传者；我们只能通过耶稣来认识神，因而他的尊容乃是神的恩典。也就是说，我们只要见证了耶稣的尊容就能够认识神。因此，关于神，除了耶稣的尊容告诉我们的以外，我们是一无所知的。耶稣的尊容自始至终都是我们认识神的唯一来源。无论在什么时候，一旦离开耶稣，我们就丧失对神的认识。我们称此为恩典真理论的认识论。

¹ 《约翰福音》14: 8。

为了对这种认识论有更深入的了解，我们来考察一下本体论对它的挑战：如果我们不知道神，我们如何知道耶稣的尊容即是神的尊容？如果我们对神的认识须臾不能离开耶稣，我们什么时候才能完成对神的认识而获得真理？本体论关心的问题是本体，即何为本体？本体认识过程一般是这样的：首先设定本体的存在，在此基础上进而寻找途径去认识所设定的本体。这里，认识的起点是本体概念，认识的终点也是本体概念。从起点到终点的道路只是在认识过程中的一个中介或工具；随着认识进展到本体概念，道路已经完成，中介不再起作用，工具则可以放在一边。自始至终，本体都是中心关注，而途径是辅助性的；本体是永恒的，而途径是暂时的。按着这种认识论，人们可以承认耶稣的尊容作为中介（工具或道路），依此而进达到神（本体）那里；甚至可以同意耶稣是通向真理的唯一道路。但是，它强调，认识的终点是本体；一旦本体（神）被认识，作为中介或道路的耶稣自然就失去作用而搁置一边。

早期教会的“灵知主义”（Gnosticism）便是在本体论思路的影响下来理解神和耶稣的关系。灵知论从灵魂和肉体（或精神和物质）二分说出发，认为真正的知识在于精神界。神是真理之灵，因而对它的认识必须在灵里。耶稣把我们带到灵的世界中，从而使我们能够认识神。但是，最终认识神需要我们在灵里的努力。虽然是耶稣把我们带入灵界，但是只有神才是我们的灵知的最终目的。¹很显然，灵知论把耶稣当作一个工具或跳板，使我们能够认识神。虽然《约翰福音》写作时并没有受到灵知论问题的干扰，²但是，不久以后，约翰（《约翰福音》的原始材料提供者和原始作者）就注意到这个问题，并十分敏锐地觉察到灵知论对恩典真理论的危害。他在一封信中（《约翰一书》4：1-6）明确地指出，离开耶稣的灵就一定不是真理的灵，因而离开耶稣就不可能认识神。³

恩典真理论乃以耶稣为中心。耶稣是起点、中介、也是终点。真理是通过启示而给予人的，因而不可能被预设；真理在耶稣的尊容中得以彰显，若不通过耶稣，人就无法见证真理；真理只在耶稣的尊容中彰显。人一旦离开耶稣，即离开真理。可见，恩典真理论不需要本体论的本体预设。当耶稣向我们彰显尊容时，他就是“道路、真理、生命”。⁴

因此，我们关于神的认识只能在耶稣的尊容中被定义。这一推论特别需要我们重视。实际上，我们往往会受到本体论思维的影响，认为，如果耶稣的尊容是彰显神的，那么神的内涵必然多于耶稣的尊容。然而，这种看法是有悖于恩典真理论的。离开耶稣的尊容来谈论神存在，我们就不能不对神存在进行预设。任何关于神的预设都无法避免希腊怀疑主义的诘问：这种预设的根据何在？读者为什么要接受这一预设？然而，怀疑主义无法诘问恩典真理论，因为恩典真理论不预设神，而只是要求人们通过见证耶稣的尊容来认识神。

（五）信仰和理性

怀疑主义认为人没有真理判断标准，所以不能对真理进行断言。这样做的结果（怀疑主义者未能注意到这一结论）是：人无法谈论真理。很显然，一旦使用“真理”这个字，人就不能不对真理做某种意义上的断言。恩典真理论从真理自身向人彰显的角度谈论真理。一方面，面对真理的给予，人只能在信任中接受，因而人和真理是在一种情感中联系起来的。也就是说，人和真理的关系是一种情感关系，而不是认识论关系。另一方面，认识真理是一个实实在在的人类生存活动。认识者只能是人。在恩典真理论语境中，认识者面对真理的彰显还是有一个辨认和接受的过程。如果无法辨认真理的给予，也就无法接受真理的给予。辨认其实就是一种断言。也就是说，人和真理不可能摆脱认识论上的关系。简单来说，问题可以这样提出：认识者面对真理的给予如何认识真理？

¹ 参阅《基督教思想牛津词条》中的 Gnosticism 一条。

² 参阅 Morris 的《〈约翰福音〉注》（Leon Morris, *The Gospel according to John*), Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995, 页 12-13。

³ 参阅谢文郁“《约翰福音》和古希腊哲学”的第三部分关于 πνεῦμα 的讨论。

⁴ 《约翰福音》14：6。

在第十四章，《约翰福音》记载了耶稣和他的门徒在这个问题上的一段对话。耶稣说他要离开门徒先行到天父那里去。于是，摆在门徒面前的问题是，当耶稣不在他们跟前时，他们如何跟随耶稣？他们信任耶稣，认为跟随耶稣就能到天父那里；耶稣在世时，他们可以毫无问题地跟随耶稣；耶稣要他们做什么就做什么。但是，如果耶稣要先行离开，在门徒看来，除非他们知道了天父的住处，或至少知道天父的样子，否则，他们在耶稣离开他们之后就一定会迷失方向而不知举措。耶稣针对门徒的这些困惑而给出了出乎他们意料的答案。我们来读一读这段对话：

[耶稣说：]“...我去的地方，你们知道去的道路。”多马对他说：“主啊，我们不知道你去哪里，怎么知道那道路？”耶稣对他说：“我就是道路、真理、和生命。不通过我，没有人能够到父那里去。如果你们认识我，就认识我父；认识他之时，就是看见他之日。”腓力对他说：“主啊，让我们看看天父，满足我们吧！”耶稣对他说：“我和你们在一起这么长的时间，腓力，你不认识我吗？看见了我便是看见了父。你为何说：‘让我们看看天父’呢？你不相信我在天父里面，天父在我里面吗？我对你们说的话不是凭着自己说的，而是住在我里面的天父在做他的工作。相信我，我在天父里面，天父在我里面；要不就根据我所做的那些工作来相信吧。”（14：4-11）

表面上看，多马的问题好像多余。耶稣明明说他要先行一步到天父那里去，并且说门徒知道去那里的路。多马却说他们不知道耶稣要去哪里，所以不知道那道路。深入分析多马的疑惑，我们发现，两者对“道路”这一概念的理解有一条很深的鸿沟。

我们可以这样来分析。多马认为道路问题是一个知识性的问题。在他看来，如果不知道目的地，人就不可能知道通往那里的道路。这是一条众所周知的认识论原则。遵循这一原则，知道目的地是第一步，在此基础上才能谈论如何去那里，寻找可行途径。“目的”这个概念是在时空中被定义的。如果在空间上能够对目的地进行定位，我们就可以根据我们的地图（积累的空间知识）来确定路线，找到道路。目的也可以是时间上的，比如制定一个目标或建立一个理想，然后提出方案和计划实现目标或理想。目标或理想都是具体的有规定性的知识形式。人们有时会在幻想或想象中设立目标或理想；但幻想和想象也是某种知识形式的，即：缺乏可靠性的知识。无论以何种方式谈论“目的”，它都是一种知识。多马要求知道耶稣要去的地方，无非是要求从时空纬度对他们“以后却要跟着来”的“目的地”进行规定，从而对这个“目的地”拥有知识，然后才能谈论通向它的道路。

然而，耶稣却认为道路问题不是一个知识性问题，而是一个信心问题。他认为，作为门徒，他们不需要拥有关于“目的地”的知识就应该已经知道了通向它的道路。因此，门徒首先知道道路，然后一步一步走向它。耶稣接着说，这是他的独传者身份所决定的：“不通过我，没有人能够到父那里去。”耶稣一直都在宣告他的独传者身份，并要求门徒们相信他的宣告。对此，他们已经认可接受了。然而，他们虽然都相信耶稣的独传者身份，但似乎并没有进一步思考耶稣的独传者身份在道路问题上的深刻含义。在耶稣看来，如果他们相信他的独传者身份，他们就可以自然而然地推导出“你们知道去的道路”这一结论。但是，门徒们推不出在耶稣看来是显而易见的结论。这说明什么问题呢？我们发现，耶稣和门徒之间对“道路”一词的理解风马牛不相及。

我们来分析一下耶稣的“道路”概念。耶稣说：“我就是道路，真理，和生命。”我们知道，《约翰福音》在使用“真理”和“生命”二词时，指的是天父在恩典中赐予人的东西。跟随耶稣就是要接受天父的赐予。因此，它们都来自天父，属于目的地范围。按照耶稣的说法，只要到了天父那里，人就将拥有它们。耶稣把“道路”放在第一位，实际上是告诉人们，这是一条没有关于目的的知识作为背景的“道路”。不难指出，无论什么东西，在尚未得到之前，没有人知道它是什么东西。从知识的角度看，因为没有关于目的的知识，这条路可以通向任何地方。耶稣要求他的门徒走向这样的一条道路，对于门徒来说，他们究竟依据什么来选择这条

道路呢？这个问题也就是恩典真理论一开始就遇到的问题。耶稣的回答很简单：依据对耶稣的信任，即相信耶稣是天父的独传者。认识到这一点就等于知道了通向天父的道路。对于耶稣的独传者身份宣告，人只能在信心中接受。由此可见，耶稣的“道路”概念是以信心为基础的。

第 4-7 节中耶稣使用三个有关“知”的动词：**οἶδα**（知道）是对事实或人的认知（4-5 节）；**γινώσκω**（认识）强调掌握知识的过程（7 节）。**ὁράω**（看见）指亲眼所见或亲身经历（7 节）。在耶稣的使用中，“知道”和“认识”都是对他的独传者身份的认识，因而属于一种信心意义上的认识，即相信并接受耶稣的独传者身份（在情感上对耶稣身份的肯定）。而“看见”则是在基督信仰的基础上对神的经历，是一种经验知识。

耶稣要求的是信心，而门徒要求的却是知识。这里的张力能够缓解吗？

从概念定义的角度看，基督徒就是跟随耶稣的人。¹但是，如何跟随耶稣呢？耶稣告诉门徒，“我去的地方，你们不能来。”（13: 33）接着他又说，“我去的地方，你们现在不能跟着我，但以后却要跟着来。”（13: 36）当耶稣离开之后，人如何跟随耶稣呢？

这是基督徒身份的悖论。“跟随”意味着有明确的指导，比如，耶稣要往北京去，跟随者或紧跟着耶稣一直到北京，或按耶稣留下的路线图随后跟到北京。但是，耶稣说他要去的他们不能直接跟着来，同时又不留下路线图；门徒如何能够跟随呢？难怪多马困惑不解：“主啊，我们不知道你去哪里，怎么知道那道路？”（14: 5）按照多马的思路，如果他手里有一张路线图，清楚知道怎么个走法，那么，他就能找到目的地。在多马看来，在耶稣离开之后保持他的基督徒身份，唯一的途径是拥有这样一张路线图。

然而，在耶稣看来，多马的这一思路是走向放弃基督徒身份的思路。我们这样分析：如果耶稣留下这样一张地图，虽然这张图出于耶稣之手，但是，一旦它被人掌握，它就是属于这个人的。这个属于他的路线图就是他的指导原则。从这个时刻起，他只需要依靠这张图，而耶稣的指导就没有必要了。也就是说，从这个时刻起，他和耶稣可以平起平坐，不再是耶稣的跟随者。多马问题表达了门徒们愿意在感情上做耶稣的门徒，但要求在知识上和耶稣平起平坐。但是，耶稣要求他们做完全的基督徒，要求他们放弃占有路线图的想法。

看来，耶稣关于信心的一番话并没有满足门徒的知识渴望。其实，无论耶稣说得再多，门徒也无法理解。信心是一个感情问题。只有门徒在自己的生存中完全依赖耶稣作为自己的生存道路时，耶稣说的这些话才能真正进入他们的心。只有从信心出发，门徒才能经历神，即“看见”天父。但是，门徒们心里想的还是知识意义上的道路。注意腓力的说话口气：“让我们看看天父，满足我们吧！”这里的“看看”（**δείξον**）用的是命令语气（原形是 **δείκνυμι**，意思是彰显，显现等。直译这句话：“把天父显现给我们看”），表达的是一种强烈要求。腓力似乎对耶稣的回答不太满意。多马问题的根本点是问耶稣要去的地方（天父所在地），耶稣却在谈论道路问题。所以，腓力要把多马问题的焦点突出起来。从信心-知识张力出发来理解腓力的问题，作为读者，我想，应该不会对腓力重复多马问题感到奇怪。

但是，腓力的这一强调却让耶稣不太高兴，以至于耶稣反问腓力：“腓力，你不认识我吗？”接下来，耶稣对“认识”（**γινώσκω**）一词进一步解释。他谈到，门徒跟随他也有多时了，因而可以说认识他。这个“认识”中包含了呢？首先当然是他独传者身份，因为这是他一再宣告的身份。知道（**οἶδα**）了他的独传者身份，就意味着“知道”他只传天父的旨意，“知道”他所说的都是天父要他说的，从而“知道”他和天父是一体的。这些“知道”都不是知识意义上的知道（拥有概念或观念），而是信任意义上的知道（拥有情感）。很显然，没有人“知道”天父；当耶稣说他所说的都是天父的意思时，人没有凭据来判断耶稣所说是否真实，除非人相信耶稣所说。可见，归根到底，耶稣要门徒们明白，跟随耶稣就必须在生存上完全信任耶稣，并以此作为出发点去经历（或“看见”[**ὁράω**]）神。

第 11 节中的“相信”（**πιστεύετε**，原型为 **πιστεύω**）用的是命令语气，大概是针对腓力的强烈要求而发。这一节的后一句话似乎语气不畅：“要不就根据我所做的那些工作来相信吧！”原文是 **εἰδὲ μὴ διὰ τὰ ἔργα αὐτὰ πιστεύετε**，直译：要不然，就通过那些工作相信吧！这里的 **αὐτὰ**（它

¹ 关于基督徒身份的规定，参阅《约翰福音》1: 12; 8: 24; 10: 27-28 等处。

们)和 τὰ ἔργα (工作)是同位语,在语气上起强调作用。但是,这里的 πιστεύετε 没有宾词。有些学者认为这里的 αὐτὰ 可能是抄写错误,可以改为 αὐτοῦ 或 μοι,如 Westcott 的观点。如果这样,这句话的译文就可以是:“要不就通过那些工作相信他(或我)。”不过,这样的抄本没有出现。我倾向认为,这句话的宾词被省略了。

耶稣似乎区别了两种相信方式:一种是直接地相信,一种是间接地通过他所作的工作而相信。我们指出,耶稣要求门徒从相信出发来认识天父,而门徒们去企图从经验知识的角度去认识天父。这是两种绝然不同的认识途径。在回答腓力问题时,耶稣充分注意到了门徒在这一点上的困惑,所以一直强调信任在认识天父这件事上的关键性。于是问题回到原始位置上:如何相信?由于耶稣和门徒的长时间相处,耶稣可以要求门徒直接相信他的独传者身份,并从相信出发在生存上进一步体验天父的旨意。所以,耶稣直截了当地反问腓力:“腓力,你不认识我吗?”这一反问正是表达了这一要求。但是,人们也可以通过耶稣所做的工作来认识他的独传者身份。这些“工作”都是一些在经验上可以被认识的事件,如治病救人,五饼二鱼,拉撒路事件等等。对于耶稣所做的工作,尽管人们可以从自己的经验知识角度给出不同的解释,但是耶稣做事的目的是彰显他的独传者身份。因此,耶稣认为,只要人们继续认识他所作的工作,他们就能进而认识到他的独传者身份。而且,无论如何,除非认识到耶稣的独传者身份,人们就无法认识天父,因为除了耶稣没有其他道路可达天父。也就是说,无论是直接的还是间接的,只要“相信耶稣基督”成了认识的出发点,人们就能认识天父。

这是我们经常谈论的信仰和理性之间的紧张关系。从认识论角度看,恩典真理论要求从信任出发接受真理的给予,因而要求认识者在信任中放弃判断权,交给所信任者;这样,信任就是认识的出发点。但是,人作为认识者不可能不从自己的判断出发对真理的给予加以辨认;这就要求占有判断权,以自己的理性判断为出发点。这两个出发点在逻辑上是相互排斥的。然而,当它们共存于人的认识中时,就造就了一种紧张关系。我想指出的是,这是恩典真理论所引发的紧张关系。¹

我们从怀疑主义关于人没有真理标准从而无法作真理判断这一认识论推论开始,发现《约翰福音》所描述的黑暗和光的对立其实是怀疑主义的逻辑结论。这是人类生存的困境。《约翰福音》提出“恩典真理论”来回应这种极端的怀疑主义,认为真理自身主动向人们彰显(作为恩典),使人在接受中认识真理。恩典真理论是一种认识论;它以信任作为认识的出发点,并在人的认识活动中造就了信仰和理性之间紧张关系。我想指出的是,深入体验这种紧张关系在我们认识中的作用,可以大大加深我们对人类认识活动的理解。

载于《哲学门》2007年第一期

¹我在“寻找善的定义:‘义利之辨’和‘因信称义’”(载于《世界哲学》,北京,2005年第四期)一文中对这两个认识出发点在人类关于“善”的认识所引发的紧张关系进行了历史追踪和现象分析。读者也许可以参阅那里的讨论。

第十二章

有关真理的问题

「真理是甚麼呢？」彼拉多的问话中回荡著一个曾寻找真理却从未找到的人的讽刺。他言下之意是没有真理。彼拉多并不孤单，许多人都走上了同一条路，所以现在学校里所教的也是同样讽刺的结论：没有真理。

对基督徒而言，这观点并不成立。耶稣说：「你的道就是真理」（约十七 17），他又说：「我就是……真理」（约十四 6）。真理是存在的，但什么是真理的性质呢？更重要的是，我们如何而可得知其理呢？

你是否曾听过这样的说辞：「对你来说是真理，对我来说不一定是真理。」或者「我真高兴你找到对你而言有用的东西了。」如果你向人传讲耶稣，而对方不知道你是在说：「这在任何地方、任何时间、对任何人都是真的，任何与此相对的信仰系统都无法并存。」又有什麼用呢？如果我们要向世界宣扬：我们有真理，则我们最好对真理是甚麼有一些概念。否则我们怎能帮助别人去了解真理呢？

真理是相对的还是绝对的？

有人宣称：真理是相对的，所谓相对可从两方面来理解。一是时间和空间的意义上的相对（以前是真理，现在不是）；另一是适用对象意义上的相对（对我来说是真的，对你则不是）。另一方面，绝对真理则最少蕴涵下列两点：(1)某时某地的真理在任何时候任何地方都是真理，(2)对某人而言是真理的，对任何人而言也是真理。绝对的真理不改变；相对的真理则因时因人而异。

相对主义者会说：「笔在笔记本的左边」是个相对的陈述，因为那得看你站在桌子的那一边而定，所以他们说地点总是依照当事人的角度而定。真理也有可能是受时间限制的。以前说：「雷根是总统」毫无问题，现在却绝不能这么说了。那句话曾经一度是真的，但现在不是。诸如此类的陈述是否其实，全看它们是在什么时候说的。

同理，相对主义者宣称真理乃视发言人而定。如果一基督徒说：「你们是神」（约十 34），意谓我们有神的形像，是他的代表。如果一位摩门教徒这么说，他是在表示：他希望成为自己星球的神。如果一位泛神论者如此说，他的意思是人类都是神。真理是随发言者的立场和他的原意而定。「我感到不舒服」对我而言可能是真的，但对世界上其他任何人则不然。这些陈述只对发言者而言才是真的。

但这里似乎有些误解。相对主义者的解释似乎已经造成误导。在那些陈述中，发言者的角度、时间、空间都已经包含在内了。例如，「雷根是总统」在一九八六年来说是真的，也永远是真的。没有任何时候雷根会不再是一九八六年的总统。假使有人，在一九九〇仍这么说，则他是在发表一句新的、不同的话，因为这陈述中的现在时态离上述陈述已经隔了四年。陈述中的时与空是该陈述的一部分，决定该陈述的意义。然则，一九八六年所说的「雷根是总统」如果对任何地方的任何人都是真的，则那是一个绝对真理。上述的笔和桌子也一样，发言者的角度是发言的一部分，已为人所了解，因此那是一个绝对真理。

相对主义的第二个论点是真理乃因人而异。以上面所举「你们是神」那句话来说，我们可以看到同样的问题，便是未将发言人的角度考虑进去。使用同样的字句并不保证它们

的意义一定相同。我们必须先考虑那句话是在什么样的场合之下说的，才能够决定它是否真实。至於「我感到不舒服」又如何呢？坦白说，人身代名词和动词时态一样不能转移。不同的人尽管同样那样表示，不论是否用完全相同的词句，意义都不同。那些陈述是否对任何人都是真实的呢？是的，所有以「我」的身分那般陈述的人在当时都感到不舒服，因此任何人都应当承认那是真的（虽然我们必须相信：「我……」所说的真是他所感受的）。同理，「你们是神」这陈述的意思真的反映说这话的人的观点（虽然他们以後可能改变观点），对任何时代、任何人而言，那都是真的。

这个时候相对主义者可能会说：「你跟我们一致，因为你说真理随场合而异。」这真可谓失之毫厘，缪以千里。随场合而异的是意义，至於真理，我们是说一旦该场合被纳入考虑，弄懂後，明显地这些便是绝对的真理。所以我们与相对主义者断乎不同。

「所谓的真理全都是某一观点下的真理」

很多人会告诉你：所有的真理从某一个观点来讲的确都是真的。

瞎子摸象那个古老的寓言经常被用来作例子，支持这立场。只摸到象鼻的盲人以为那个对象是条蛇；另一个只发现耳朵的断定对象是把扇子；碰触到象身的说那是堵牆；握到尾巴的宣称那是条绳子；最后一个盲人摸到象牙，告诉其他人：他们认知的对象是根长矛。对於某些人而言，这证实了：你认为某事物是真是假，全基於你看待该事物的角度。然而我们应该指出被忽略掉的一点，就是：那六个盲人全错了，他们的结论没有一个是真的，所以那个寓言根本没有说明真相的问题。那里确实有一客观实物，只是他们都没发现罢了。同时，「所谓的真理全都是某一观点下的真理」，这陈述若非绝对正确，就是仅在某一观点下才正确。若属前者，则并非所有的真理都是某一观点下的真理；若属後者，则没有理由把它当真，它不过代表某一观点。不论如何取舍，它在论辩上都败绩。

相对主义还有其他的问题。相对主义假使是真的，则这个世界会充满矛盾的情况。前面所举案例中的那支笔会同时在那本笔记簿的四边。「我」可能同时感到不舒服、很舒服、愤怒、高兴、饥饿、过饱、兴奋、百感交杂。多么混乱！这种矛盾的情况於理难容。

同时，没有相对主义者能够说：「『这对我而言是其的』乃绝对的真理。」如果真理只能是相对的，则对他而言那真理才是真的。但是等一等！按照前提，这声明不可以具有任何绝对的意义——「这对他而言是真的」这声明只有对他而言才是真的。我们还需要继续下去吗？这声明宣称真理是相对的。这声明如果是绝对的，则证明相对主义乃错误的；这声明如果是相对的，则你每一次宣称时都必须加上另一句「相对而言」，以致你根本不可能说出这声明，只不过开始一个无限的回溯，永远无法完成一句真正的陈述。

当然，相对主义也有些好处，它意味著你永远不会犯错，只要对我而言是对的，则即使我是错的时候，我仍然是对的。岂不是很方便吗？缺点是我也永远无法学会任何事，因为学习是由一个错误的信仰进入一个真实的信仰，也就是说，由一个绝对错误的信仰进入一个绝对其实的信仰。或许我们应当再看看有关绝对主义的论点。

有些人认为绝对主义有问题。「你们难道不需要有绝对的证据才相信绝对的真理吗？」不。真理如果是绝对的，不论你根据什麼理由来相信它，它都是绝对的真理。我们甚至可能不知道有真理，但它本身仍旧是绝对的。真理不会因为我们知道它与否而、改变。

「个人性的事又如何呢？例如何谓温暖、不刮脸会变成大胡子等等，这些事怎么可能是绝对的呢？这些对我而言是个人性的，这事实对其他人而言是绝对的事实（虽然这些对他们而言可能不是个人性的）。同时，情况本身（真实的温度以及胡子的长度）是客观、其实的情况。那也是不变的真理。」

「若真理永不改变，则不可能有任何新的真理。」新的真理可以两种方法来理解。它可能意为「对我们而言是新的」，好像科学中的新发现，但这只不过是我们发现一个已有的真理。另一理解新的真理的方法是有些新的真理开始存在。在处理这问题上，绝对主义毫无困难。当二〇二二年一月一日来临时，一个新的真理诞生了，因为那时才能说：「今天是一月一日。」在那以前的任何时候说都不是真的。「旧」真理并不改变，但是「新」的真理则可能出现。

「人生不过是一场梦」

有些人会告诉你，我们每一个人都创造我们自己的真实（reality）。对你而言真实的对我不一定真实，因为你的梦并非我的梦。事实上，你只是在你的梦中觉察到有我，你不知道我是真的不是。非但真理是主观的，更没有可为人知的绝对实体。所有的真实都只不过是受控制的想像。有些事已直觉地告诉我们：这个观点不可能是对的，首先，「只不过是」一词假设你所知的「不止於是」。但怎可能有任何人具有超越他们自己想像以外的知识？你所知的，怎么可能不止於所有的真实？除非全知的人才能如此夸口。此外，这究竟是有关绝对实体、还仅是个人想像的陈述？如果它真是与「所有真实」有关的绝对真理，则它不可能是真的，因为无论人是否想像得到它，但最少这声明是真的。如果它只是有关个人梦想的主观说法，则它并没有宣称它是真的，我们也不需要加以考虑，同时不妨提醒这样的人在作梦时最好不要说梦话。

「你们基督徒的心胸太闭塞了！」

在我们的社会中，心胸开放乃美德已被视为当然，心胸闭塞则是无知和败坏的指标。然而，这种想法是建立在片面真理之上。当然，承认自己可能犯错是很好的态度；无论是否有相反的证据，都坚持自己的立场，则绝非佳事。同时，在不偏不倚地检验所有的证据以前，我们不应当作任何坚定的决定。就是这种片面真理使我们落入上述那种观点中。但是片面真理实为彻底的谎话。如果所有的推理都说只可能有一个结论时，我们是否仍旧应当保持心胸开放呢？论心胸闭塞的错误也同样。事实上，心胸开放是最闭塞的立场，因为它完全排除考虑可能有任何绝对的真理。如果真有绝对真理，那该怎么办呢？他们岂非将心胸开放绝对化了吗？长期而言，心胸开放不可能是真的，除非它对一些无可否认的绝对真理也持开放态度。心胸开放不应与心胸空洞混为一谈。当只有一样是真实的时候，我们绝对不应当对另一个立场抱开放的态度。

真理是相应性的还是连贯性的？

对真理有两个基本观点。有人认为：真理是与事实相应的；另有人认为：只要一个观点首尾连贯，能构成一套内部一致的陈述，它便是真的。前者是说真理应与事实相应，也就是「依样画葫芦」。後者则将真理比拟作悬在空中的一张蜘蛛网，认为它本身的关系网（network of connections）便足以支持它。好像一条链子，每一个接环都倚赖其他的接环才

能联络在一起。

连贯理论等於是说：有些真理比其他真理更加真实，因为它连贯得更加紧密。真理变成有等级的，一项陈述的真理性取決於它适应整个系统的程度。

说真理是有等级的（就像连贯论者为然），同时所有的真理都互相倚赖，其实是在用另一种方法说真理是相对的。倘若所有的陈述都得倚赖（根据）整个系统而定，则不可能有绝对的真理，甚至这系统的整体都不是绝对的，因为它倚赖它每一部分之间的连贯性。如果一项陈述可能比另一项陈述更加真实或更不真实，则岂不形同说：它的其实是相对於另一陈述的真实性？但我们已经证明真理是绝对的，也必须是绝对的。因此连贯性理论若说真理是相对的，则它必为错误的。

如何证实真理？

反对连贯性理论的另一原因是：该立场使真理坠入无限回溯，至终无法达到任何真理。倘若每一个有关真理的声明都以其他的声明为前提，如此不断类推下去，则我们将面临无法保证我们可得到真理的无穷後退。当我们为所相信的真理提出任何解释时，我们也必须解释它的前提，然後对该解释再加以解释，永远如此延续下去。我们永远无法结束我们的解释。如果我们找到了一个解释是无须另加解释的，则我们已到达目的地（一个不证自明的真理，或无可否认的第一原则），如此则证明连贯论一开始便为错误的。鲁益师说：

你无法不断把事情「解释掉」，你会发现你解释不下去了，因为你把解释本身都解释掉了。你无法永远如此「看穿」事情。看穿某事的要点是在其中看到一些事情。窗子透明是好的，因为它后面的街道或花园是不透明的。倘若花园也透明，被看穿了，那怎么办呢？你若想「看穿」第一原则是无用的。倘若你可以看穿每一件事物，则每一件事物都是透明的。但一个完全透明的世界是无形、看不见的世界。要「看穿」万物其实与不看是一样的。（注 1）

如果我们要「看穿」每一个解释，则我们永远无法找到任何解释。但我们寻找真理岂不是因为我们要找到某些东西吗？

这种无限回溯使得连贯论不可能立足，那实在是一条互不相连的声明所组成的链子。一条链子毕竟不能但凭本身悬在空中，必须在某处有一个挂钩作为整條链子的旋泊点。蜘蛛不会在半空中织网，而是将它们附著在墙上。没有一个系统能够在无绝对真理的支持下独立存在。同时，一个连贯论者最多只能说：他在评估其他信仰系统後，发现他的系统比其他的更连贯。他绝对不能说：任何其他有连贯性的系统是错的。果真如此，我们永远无法反对泛神论，因为一旦将逻辑弃置不用，管它什麼都可说是连贯一致的了。

真理必须以与真实相呼应、不证自明的真理或第一原则为基础。我们待一会儿会讨论不证自明的真理，现在让我们集中讨论这定义中相应性的部分。我们基於数个——既有来自圣经的，也有来自哲学的——理由接受它。

圣经常常采用相应性的真理观，第九条诫命便以它为前提：「不可作假见证陷害人」（出二十 16），暗示一项陈述的其假可以凭它是否与事实相呼应来验证。当撒但说「你们不一定死」的时候，它被称为是说谎，因为那与神实际上所说的不合。

约瑟对他的兄弟们说：「须要打发你们中间一个人去……好验证你们的话真不真」（创四十二 16）时，他也是使用相应论。摩西说，一个先知应受试验，看他的预言是否与真实事件相呼应（申十八 22）。当所罗门建圣殿时，他说：「神阿，求你使你向你仆人大卫所应许的话成真」（王上八 26，按 NIV 翻译）。任何事如果与神的律法不合，都被视为谎话（诗一一九 163）。在新约中，耶稣说，他的声明可以得到施洗约翰的证实：「你们曾差

人到约翰那里，他为真理作过见证。」（约五 33）犹太人告诉巡抚：他能够藉著查证事实而「知道」真相（徒二十四 8、11），知道他们对保罗的控诉是否属实。

就哲学而言，倘若没有相应的事实，将不可能有所谓的说谎。因为你所说的话既不需要与事实相呼应，则那些话不可能因不符事实而被视为错误。没有与真理相应的观点，也就不可能有真假之分。一个系统描述既有事实准确性有多少，其实都没多大差别了，反正我们不能诉诸任何事实为证。任何的陈述都无法以真假质异来判断，只有连贯程度的量差。我们要想作真假判断，则在我们思想中的事物与事物自身之间必须有所分别。此外，所有有关事实的沟通都将瓦解。我的一番陈述告知你有关某事的资讯，它们必须与所宣称的事实相呼应。这些事实如果无法用来评估这番陈述，则等於什麼也没有告诉你，我不过是咕哝一通，你听到後，要按照你自己的思想系统来考虑、衡量它在其中的关涉。这会是一件很危险的事，例如：当你穿越马路时，我告诉你有辆大卡车正向你冲来。你应当花多少时间来衡量，那句话是否可与你整体的信仰网路相连贯？（福音岂不正是同样紧急的信息？）就哲学上而言，与事实相呼应乃真理和真实沟通的前提。

真理系於用意或是人吗？

另一理论是说真理不系於命题（proposition）的质素，乃看命题背後的用意而定。持此观点者主张：任何陈述的意义不在於它所说有关的事，而在於陈述者原来想要表达的内容。除非陈述者原意便想误导别人，否则只要那原来的目的达到了，我们便认为那陈述是真的。因此，一个人想要说真话、不想欺骗人，就算他说的话与事实不符，都不算说谎、不算错误。这个观点与圣经是否有误的争论关系尤其密切，因为有人宣称：就算圣经中有与事实不符之处，仍然可以说圣经是可靠的，因为圣经可靠地成就了领人信主的目的，而且它的作者们并非有意要欺骗任何人。

相应性理论认为：真理系於命题，命题意义乃作者原意的展现，但唯有查看他实际所说的，才能够发现作者原意为何。因为当我们想要知道一个陈述的原意时，我们不是陈述者肚子里的蛔虫，无从一窥他的心声，所能探个究竟的独独那陈述本身。唯有当我们了解一段中句与句之间、一句中字与字之间的正确关系时，我们才能知道他表达的真正意义。接著我们按著实际来查看他陈述的是真是假。

真理可是在人里面而不在命题中？新约中「真理」一词出现了约百来次，其中只有一次是无可置疑地用来指耶稣其人（约十四 6）。其他的经文则指真理在人里面（一 14、17，八 44；约壹二 4）或人行在真理里面（约贰 4）。然而，由那些上下文可知：在那人里面的、或那人所在的是否有待检证，就看真理、当事人的行为是否合乎神的命令（而它们都是以命题呈现的），因此即使在这里，真理也是相应性的。人和人的性格、行为可以与事实相应，如同命题可以与事实相应。圣经经文强调的真理毫无疑问是寓於命题中的真理，至於有些经文把真理用到人身上，乃是指涉那人言行的真实性，而真实性的判准，如上所述，端看它们是否合乎神的要求。

即使有些经文的确用真理来形容人的品格，唯有相应性理论可以在两方面都解释得通。真理在人的理论认为真理不在命题中，但相应性理论则认为所涉及的人或作为必须与神的标准相应。有些经文清楚地指真理由命题呈现、为相应性的，不能用不相应理论的方式来解释。

总之，任何想要否定真理是能够用命题来表示的企图都是自我矛盾的，因为否定本身便是一个以命题表示「真理」的主张。因此，不论是主张真理在人或在命题的理论，都必须接受真理的相应性。

罗吉斯的真理观

罗吉斯是富勒神学院的一位教授，他曾为真理下定义，现在被用来指称：圣经就它的用意（目的）来说是可靠的，但就它的断言来说并非无误。他说：「误将技术性准确意义下的『错误』与圣经中所说有意欺骗的错误相混淆，导致我们看不到圣经中严肃的用意。」他不承认真理在「技术性的准确」上必须与实际相呼应。相反的，他主张「圣经中所说的错误」是明知故犯地说谎。真理在於作者的用意，而非作者实际上说了些什么。因此他说无误论使我们偏离圣经的「用意」（而非圣经的信息）。只要先知和门徒是在不知情的情况下作出不合科学的陈述，便不能视他们为犯了错误，因为他们并非故意欺骗。耶稣虽然可能知道得较多，但他选择将就普遍的观点，以便人们不会因分心而把握不到他想要传的信息，也就是福音。持这种观点的人用意是很诚挚的，但他们犯的错误也很真实。

二种真理观

	相应性立场	非相应性立场
根据：	事实的	实际的
性质：	命题式的	人格式的
参照：	现实	结果
媒介：	语文	生命
落脚处：	断言	意图
错误性质：	误差	欺骗
含义：	所有的误差都算错	并非所有的误差都算错

真理是可知的吗？

即使在基督徒中间，对于真理是否可知、可知多少等问题，特别是在有关神的真理上面，都有许多不同的立场。如果到目前为止我们所说的都对，则下列立场中只有一种是合理的。

不可知论/ 怀疑论

不可知论与怀疑论之间的差别极大，但破解两者的论式则一样。不可知论者说：人无法知道任何事，而怀疑论只说：我们应当怀疑人是否能知道任何事。怀疑论较先产生，但当康德读到休谟对绝对知识的怀疑时，他决定更进一步，否定所有关乎实体的知识。实际上这两种理论都是自我矛盾的。倘若你知道你不知道任何事，则最少你知道这一件事。这意味著你已对某件事有正面的知识，因此你不需要作不可知论者。同理，你可以说你应当怀疑所有的事，但你对你刚说的那句话却不怀疑，也就是说，你并不怀疑你应当怀疑。如果有一件事是你确定的（对怀疑论者而言），或有一事是你知道的（对不可知论者而言），则可能有其他的事是你确定或知道的，你的立场也正好证明它自己是错误的。

与怀疑论者对话

一位大哲学家发明了一个对付怀疑论者的妙方，当碰到有人对每件事都抱怀疑态度时，他会问：「你是否怀疑你自己的存在？」如果他们回答是，则他会指出：他们必须存在，才能够怀疑，这应当可以消除他们的怀疑。如果他们回答否，则他会指出最少有一件事是他们不怀疑的。有些怀疑论者为要避免堕入这个陷阱，便决定保持沉默以对抗这种对他们学说的挑战。那时他便会说：「我想这里实在是没有人存在。我应该去找一个存在的人谈天。」跟着他便会走开。

理性主义

理性主义不只是说我们应当用理性来试验真理，它同时说我们可以用逻辑来决定所有的真理。於是我们可以理性地证明神的存在和他的本性。对理性主义者而言，没有任何证据可以推翻一个逻辑的论证。这便是为什么斯宾诺莎在满意地证明所有的实体都在绝对的存在中合而为一後，仍然能够否认世界上有任何东西是与神分开存在、或世界上有任何自由意志的原因了。这也是为什么莱布尼兹不管世界变得多麽败坏，仍然坚持这是所有可能的世界中最好的世界。理性主义使他相信唯有最大的善才能存在。对理性主义者而言，所有的真理都是逻辑上的必然。

理性主义最大的问题在於它是空中楼阁，与现实脱节。它假设（却无法证明）理性上不可避免的便是真实的。事实上，都不论作了多少逻辑上的理性分析，它从未证明任何真实的东西是存在的。理性主义如果想要克服这些缺点，唯一的方法便是放弃理性主义，开始接受一些经验上的证据。同时，我本身的存在是事实上无法否认的，却非逻辑上的必然。没有任何理据可以说：我或任何其他东西必须存在，然而理性主义者认为那是逻辑上的必然，却未能提出任何坚实的证据。最後，当理性主义企图证明它自己的原则，显明它自己是合理的时候，它在两方面都失败了。那企图本身便是徒劳无功的，因为由亚里斯多德至今，每一个人都同意：第一原则是无法证实的；它们必须是不证自明的真理，不需要进一步解释，否则你会永远需要不断提出解释。但理性主义者另一项失败，便是他们自己都无法在第一原则是什麽上取得共识。有些人变为泛神论者，有些人变为有神论者，有些人投向有限神论，但都无法提出他们所说理性上必须的基础，来证明他们的信仰。

非理性的理性主义

世界上最顽固的理性主义者是不相信理性的泛神论者。由西方文化中泛神论最早提出的陈述开始，泛神论主义者便以一个原则作为前提，导出其他理论，这个原则是：万物为一（All is one）。他们说：如果这是真的，则任何看来不止於一的必然是幻象。因此，没有物质、没有罪恶、没有是非等等。所有这些都由那一个原则衍生，并受制於理性主义的方法，不容任何证据与它对抗。更奇怪的是，理性主义导致他们弃绝理性。是非之间的分别既被消除，理性主义追而要求推翻逻辑。理性已将他们带到这个地步，现在却必须被丢弃，因为他们最初的原则就隐涵这决定性的本质。理性主义变为理性的敌人。

唯信论

唯信论主张：我们要想知道任何有关神的唯一途径，是藉著信心。真理是主观的、个人的，因此我们可以相信它，却不能证明它。世上没有理性的证明或经验的证据可以引导我们认识神。我们必须单纯地相信：他在他的话中所说的以及他在我们生命中所作的真实无妄。最终，就像那古老的诗歌所说：「你问我怎知主活著，因主活在我心。」齐克果（Soren Kierkegaard）便是这种观点的代言人。

我们当然无意贬低信心的重要，事实上，我们经常引用奥古斯丁名言：「我相信以便我能明白（I believe in order that I may understand）。」同时，逻辑论证显然不是宗教委身的基础。然而，唯信论虽有正确的答案，却提出了错误的理由。我们不能以神存在、他在圣经中启示他自己、他在他子民的生命生活中工作为前提，因为那些正是不信的人质疑的问题。

唯信论主要的问题在於未能区分信仰的内容与信靠的实际。证据和逻辑证明能够帮助我们得到信仰的内容：神存在、圣经是他的话等等，却无法令我们对这些真理委身。委身是相信并倚靠这位主。唯信论者只看到後者，忽略了前者的重要性。因此，他们也未将对神信心的基础（他的话的真理），以及那信心所需要的支持或保障加以区分。他们要求人信靠神，却未容许他们首先明白信仰内容：有一位值得我们相信的神（参来十一6）。

此外，倘若信心是认识真理唯一的道路，则为何不相信可兰经或是摩门经呢？唯信论并未企图去证实任何信仰，所以我们只能相信我们想要信的任何对象。结果是唯信论并未提出任何真理的宣称。它必须在提供真理的宣称之前提供一些检验真理的方、式。因为它并没有任何可以检验真理的方法，它也无法作任何真理的宣告。它甚至并没有呼吁世人相信它的宣称是真的。如果有任何人开始为他为何是一个唯信论者提出任何解释或辩护，他马上就不是唯信论者了。当他除了「只要相信」，还想提供任何其他的東西来支持他的立场的那一刻，他已经离开了唯信论的立场，开始使用可经证实的信心。因此唯信论除非不作任何真理的宣告，否则它便是自我矛盾。在这两种情况之下，它都不能回答我们是如何知道神这个问题。

「真理是主观的」

存在主义之父齐克果以此为题写了一篇论文。他担心，基督教如果只被人当作一套文字来接受，则永远无法带领人与神建立一种关系。他不但没有因此集中焦点於信仰的客观真理，反而强调信仰对个人必须是真实的，否则那就不是真实的信仰。信仰某对象凌驾信仰对象的真实性。

「但上述对真实的定义正说明什么叫信心。没有风险，就没有信心。信心恰恰是一个人内在无限的激情与客观不确定性之间的矛盾。倘若我能够客观地抓住神，则我无须相信。正因为我无法如此做到，所以我必须相信。如果我想要保持我的信心，则我必须不断地、一心一意地抓紧客观的不确定，以致我能停留在深水中，在深不可测的水下面，仍然能够保持我的信心。」【Kierkegaard' Concluding Unscientific Postscript, trans. by David F. Swenson (Princeton: Princeton University Press, 1963), p. 182.】

实在主义

最後一个观点是我们可以知道一些有关神的事。其他的观点不是不一致就是自相矛盾，这个观点可以成立。我们无法知道每一件事（理性主义），因为一个有限的头脑无法理解

一个无限存有的全部。但我们的确知道一些事情，因为不可知论自相矛盾。这是合理且实在的观点。但问题仍然存在，我们如何知道我们知道有关神的某些事呢？这是我们要在本章讨论的最後一个问题。

真理是可知的吗？

不可知论 (Agnosticism) 自相矛盾——他们如何知道我们不能知道？

怀疑论 (Skepticism) 自相矛盾——他们是否会怀疑怀疑论？

理性主义 (Rationalism) 不一致——无法理性地证明有什么是理性上无可避免的。

唯信论 (Fideism) 自相矛盾——不是无法证实信仰，就是非唯信论。

实在主义 (Realism) ——我们可以知道一些事。

真理是合逻辑的吗？

我们可以知道我们知道神的某些事，因为思想适用於实体。在这情况下，知识是可能的。倘若思想并不适用於实体，则我们一无所知。逻辑是所有思想必要的前提。没有逻辑（思想的定律），我们甚至不能思想。但逻辑是否只是一个前提？我们如何知道逻辑适用於实体？我们所以知道，因为那是无可否认的。

这将我们带回刚才提到的那些不证自明的第一原则。不需要被这名词吓坏你。Winnie-the-Pooh(英国童话故事中的角色，这是一只熊的名字)有次冒险奇遇，可以示范不证自明的原则如何连作。它有一次行经森林去到白兔的家。

它弯下腰来，把头伸进洞里，叫道：「有人在家吗？」

洞里面忽然传出一阵格斗的声音，接著是一片寂静。

「我说，「有人在家吗？」」Pooh 大声地呼叫。

「没有！」有一个声音说，「你不需要如此大叫。我第一次已经听得很清楚了。

「打扰您！」Pooh 说：「有没有任何人在这里？」

「没有人！」

Winnie-the-pooh 把它的头从洞里伸出来，想了一会儿，自己对自己说：「一定有某一个人在这里，因为说「没有人」的那位必定是某一个人。」（注2）

就是这麼简单。我们在这本书中由头到尾一直在用这个原则。不证自明的原则便是无可否定的原则，就算有人要否定它，在这否定的过程中已无法不证明它是真实的。兔子的话则正好相反，是自相矛盾的（你在本书中已数度见到这个字眼）。如果你必须先窃用某陈述，才能够进行对它的否定，就显示：它实际上是无可否定的。第一原则是所有真理的起点、所有思想的基础，它们便是这种无可否定的陈述。

逻辑适用於实体便是最重要的例子。所有的逻辑都可以简化成一个定理：非矛盾定律（the law of noncontradiction）。这个定律是说：没有两个互相矛盾的陈述可以同时、以相同的意义同为真实。逻辑学家将此简化为「A 不是非 A」。如果我们想要否定它，可得「两个矛盾的陈述可以同时为真」或「A 不是『非非 A』」。这两个陈述都有问题，因为它们已无形承认它们所想要否认的陈述为真。前者说：没有不矛盾的定型，也可以有真理。但倘若正反陈述同时为真，则真与假之间完全没有分别，因此这个声明不可能如它所自称的是真的。以符号表示的那陈述：A 可与任何其他非 A 的东西相等，也有同样的问题。不矛盾的定型是无法被否定的，因为任何的否定都要先假设它的对立面不成立，而这正是它所企图否定的。因此我们发现，逻辑的基础是一个无可否定的第一原则。

「逻辑适用於实体」也是无可否定的。为了说逻辑并非适用於实体，则你必须作一逻辑

辑的陈述。但如果你必须以逻辑陈述来否定逻辑，则你的行动已挫败你行动的目的。不论怎么说，逻辑必定适用于实体。逻辑适用于实体，则我们可以用逻辑来查验与实体有关的真理宣告。

让我们退一步想，为什么必须要有一些不证自明的、无可否定的第一原则呢？正如前述，不可知论是自相矛盾的。我们的确知道一些事情。我们知道：每一个真理的宣告不可能都必须倚赖另一个真理，因为那将形成无穷回溯。因此，必定有一些真理是独立存在，不需要任何进一步的证明。我们不能绕到它后面，也不能「看穿」它们，好找出它们为何是那样，这是为什么它们被称为第一原则的原因，在它们之先没有其他的原则。这并非是说它们缺乏证明；相反的，它们因为是无可否定的而自己证明自己。

我们通常藉著本能便可以认出那些是不证自明的原则，不需要经由企图否定它们、试验它们，才辨识得出来。有时我们不明白它们到底是什麼意思，则企图否定它的试验可以钩玄阐隐。换句话说，有时它们本身是不证自明的，但对我们而言却不是，因为我们对它们所知不多。这便可以解释：为什么真理并非普遍地被人接受，这也可以解释：为何我们有时也需要检验它们，看它们是否无可否定。

什么是这些不证自明的真理？我们在每一个思想领域中都可以找到一些例子，以下便是一些未经解释的例子，它们在本书里都至少被使用过一次。不妨试试看你是否能够在本书时认出它们来。

- I. 关逻辑的不证自明前提
 - A. 非矛盾律(A 不是非 A)
 - B. 同一律 (A 是 A)
 - C. 排中律 (若不是 A 就是非 A)
 - D. 有效推论原理
- II. 有关知识的不证自明前提
 - A. 有些东西是可知的。
 - B. 正反命题不可能同时为真。
 - C. 所有的东西不可能同时为假。
- III. 有关存在的不证自明前提
 - A. 有些东西存在(例如我存在)。
 - B. 无中不能生有。
 - C. 所有有开始的东西都有成因。

这些原则成为所有知识的基础。由此出发，逻辑和证据可以证实神存在、基督是他的儿子。真理有无可否定的第一原则作为它绝对的基础，也可以藉逻辑的方法来检验，因为它最终是与实体相呼应的。基督教的宣称是真的，它邀请所有的人都进来，共享真理的筵席。