



信仰与理性之圆融及其张力：基督教“信仰”观探微

包瑜婕（上海师范大学哲学与法政学院）

摘要：广义基督教的发展经历了从犹太教、早期基督教（天主教）到基督新教的历史流变。在这一过程中，不同时期不同教徒虽都对上帝怀有信仰，但考察其信仰的内在方式却能发现有所不同，同时，对“上帝在其信仰中如何存在”这一问题的答案也各有其异。针对这两个问题，本文分析了基督教内在的信仰与理性关系，同时分析了信仰观念在基督新教对“世俗生活”的强调中的进一步发展，并以犹太教未经省察的“信仰”精神作为比较对象，试图勾画出基督教“信仰”观念中信仰与理性之冲突如何圆融，又如何产生了强大的张力，这一张力在世俗生活中如何持续地产生着效应，以及在犹太教、早期基督教、基督新教之历史发展中“上帝”位置发生的转移。

关键词：基督教、新教、犹太教、信仰、上帝观

DOI: [http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202306_\(20\).0015](http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202306_(20).0015)

一、基督教：信仰与理性的圆融及其内在张力

虽源出于犹太教，但与犹太教以律法和祭祀为信仰之根本的传统不同，基督教的核心是信仰和道德。公元 1 世纪中叶，保罗开始向非犹太人传教，在罗马帝国的统治和犹太教排外情绪的作用下，随着耶稣被钉死又复活，作为犹太教眼中的“异端”的基督教在罗马帝国上诞生了。基督教视耶稣为弥赛亚，为上帝之子，他们在《旧约·圣经》的基础上编订《新约》。得益于希腊唯心主义和



《约翰福音》、保罗书信，基督教克服了犹太教的此岸性和直观性，发展出一套真正的宗教形而上学，不再拘泥于外在的律法，转而更关注教徒内在的信仰。

基督教徒相信耶稣所言“所以我们看定了，人称义是因着信，不在乎遵行律法”¹，而犹太教徒直到今日仍然延续着记载于圣经《创世纪》中的割礼制度。对于律法和祭祀的恪守与否正是犹太教和基督教的分野之一，也是犹太教徒举基督教为异端的主要原因。犹太人坚信唯有自己的民族是上帝的选民，而割礼就是上帝与他们“立约”的现实证明：“这样，我的约就立在你们肉体上，作永远的约。但不受割礼的男子，必从民中剪除，因他背了我的约。”²故而不履行割礼仪式的基督教徒在双重意义上被排除在了选民之外。

（一）基督教徒如何“信仰”上帝？

基督教思想在其形成完善的过程中极大地受到了希腊哲学思想的影响，这种影响主要是在柏拉图的神秘主义唯灵论和亚里士多德的理性主义两方面的，而这两方面的影响最终带来了基督教教会以及教徒所不得不面临的信仰与理性的冲突，基督教徒对上帝的认识及信仰正是在这种冲突中逐步完善，形成了与犹太教迥异的面貌。

在教父时代，大多为外邦人的教父有意识地用希腊哲学思想为基督教神学进行理论奠基。早期教父奥利金（Origen, 185 - 254 年）在调和基督教信仰和希腊哲学时，充满了希腊唯心主义甚至诺思替主义（Gnosticism）的灵化观念。他的“灵魂先在论”与柏拉图理念论、斐洛和诺思替主义相契合，关于圣父、圣子、圣灵的神学“次位论”则与新柏拉图主义代表人物普罗提诺关于太一、努斯、灵魂的哲学辩证法具有明显的理论同构性。³奥古斯丁（Augustine, 354 - 430 年）对上帝的知识论证明从知识出发反推上帝的存在，理所当然地从现象界的

¹ 《新约·罗马书》3:28。（本文引用皆为和合本《圣经》）。

² 《旧约·创世纪》17:13-14。

³ 赵林：《基督教信仰与希腊哲学的思想张力》，《世界哲学》，2016年第1期，第120页。



范畴超出到先验的范畴，他的“相信，然后理解”以及德尔图良（Tertullianus, 150 – 230 年）著名的“唯其荒谬，我才相信”都宣示了他们在信仰上的狂热。

信仰上的狂热同时在基督教徒的伦理观念上反映为“动机论的道德观”。在基督教中，有着最重要的两条诫命：“你要尽心、尽性、尽意、尽力，爱主你的神。其次，就是说，要爱人如己。再没有比这两条诫命更大的了。”¹这就与犹太教对成文托拉（Torah）的崇拜有着很大的不同。成文托拉令上帝能以具体的生活实践的方式渗透入犹太教徒生活的方方面面，而对上帝的“信”则从基督教徒的个体内在出发保证了他们行为的合伦理性。

在经院哲学时代，基督教会的教父们为神证明的方式则大为不同，他们不再拘谨于私人化的、神秘化的信仰游说，而是将目光从内心转向外部，为神的存在作出形式上的证明。毕达哥拉斯的数学思维和亚里士多德的三段论在这段历史中的影响显而易见。从安瑟尔谟的本体论证明、托马斯·阿奎那的五路证明到莱布尼茨的理由律证明，无一不是以逻辑证明的方式为上帝存在在形式上做背书。

经院教父出于对上帝的“信”而对上帝存在作出理性的证明，建构出成体系的神学理论，这一行为本身就彰显出了深深的矛盾与张力，在基督教思想成型过程中也始终蕴含着信仰与理性的二元冲突。为了向非基督教徒宣扬上帝的真实存在，他们不断地论证对上帝的知识，但这就令他们的行为陷入了自相矛盾之中。如果他们自身对上帝抱持着“信”的态度，为何上帝的存在还需要以逻辑的方式去证明？如果上帝是世间一切在存在论上的保证，那么用逻辑去证明上帝不过是一种自我证成，理性自身的合理性就将消亡在这一证明过程中。

（二）上帝在基督教徒的“理性”中如何存在？

同样，对基督教徒而言，上帝“如何”存在，即上帝在何种意义上“干涉”了他

¹ 《新约·马可福音》12:30–31。



们的生活的问题不再是一个如犹太教徒一般仅仅凭借遵行“律法”（无论是口头的还是成文的）就能解决的问题，而是一个需要理性支撑的反思性的问题。在基督教伦理观中，“良心”问题占据着重要的地位。基督教虽源出于犹太教，但他们的良心观念却是受希腊—罗马文化的影响，特别是斯多亚学派的影响而成的。

犹太教的律法虽然也包含着道德的成份，但它明显地带有强制性，它是通过一种否定的方式（惩罚）来规范人的行为的，它注重的是人们的外在行为及其后果。而基督教的道德则更多地基于人的内心自觉，它通过一种肯定的方式（良心发现）来协调人的行为，更侧重于人的内在的善良动机。¹《圣经》中的“良心”观念涉及良心与人的本性和信仰的关系，基督教的基本主张是良心来源于上帝，是上帝赐予人的“礼物”²，这一观念延续着犹太教关于教徒生而“知”伦理的观念。但基督教徒并不是仅仅按照律法去“行”就足以称“义”的。《罗马书》中写道：“原来在神面前，不是听律法的为义，乃是行律法的称义。没有律法的外邦人，若顺着本性行律法上的事，他们虽然没有律法，自己就是自己的律法。这是显出律法的功用刻在他们心里，他们是非之心同作见证，并且他们的思念互比较量，或以为是，或以为非。”³

对于外邦人来说，他们没有听到过“摩西十诫”，也不行割礼与上帝立约，因而可以说外邦人本身没有律法。但保罗在《罗马书》中主张有两种律法，一种是犹太人通过“摩西十诫”和“立约”而获得的，另一种则是上帝借着自然的方式所显现的律法，“原显明在人心里”⁴。

外邦人的“律法”于是类似于莱布尼茨所说的人心上的“大理石的纹路”，类似

¹ 赵林：《论基督教与犹太教的文化差异》，《宗教学研究》，1997年第2期，第104页。

² 张庆熊：《良心、律法和信仰：基督教良心观解析》，《复旦学报（社会科学版）》，2016年第4期，第85页。

³ 《新约·罗马书》2:13-15。

⁴ 《新约·罗马书》1:19，



于柏拉图理念论中的“回忆”，类似于亚里士多德的“潜能”，它意味着一种可能性，而不是必然性¹，要使可能性变成必然性，只有通过“反身而诚”、“知行合一”的过程。如果外邦人在生活中不能依循良心去实践，就不能使上帝的启示彰显，也就不能称“义”，最终也不能得到救赎。因此，对于外邦基督教徒来说，个人对于良心和伦理的自觉是实践伦理的关键所在，在实践伦理的过程中，他们也依靠理性对自身的已有知识进行着“去伪存真”的过程。

（三）内在于基督教理念本身的矛盾

基督教试图以理性的逻辑推论理解上帝，证明“上帝存在”这一最初断言的有效性，证明自己的信仰并非盲目的非理性的狂热。基督教对犹太教之直观性的克服就在这对信仰与理性的矛盾的辩证之中。如前文所述，出于对上帝的“信”而对上帝存在作出理性的证明，建构出成体系的神学理论，这一行为中本身就彰显出了深深的矛盾与张力，暗含着对于上帝不证自明的存在的怀疑。而在基督教的“良心”观念中，又侧重于教徒凭借理性对上帝置入他们内心的“善良本质”（*gütiges Wesen*）的自觉，从而才能使“知”、“信”、“行”达致统一，最终称“义”。我们大可以在此对“用理性来证明上帝”这一行为做出逻辑上的推论：如果这一行为不是代表着教父们认为理性是属人的品质，而上帝是另一个维度的存在，那么他们的做法无异于认为理性同样是上帝的品质的一种，那么这一证明的举动马上就成为了大胆的僭越：教父们借人之口说出了“A=A”的断言；如果这一行为如它表面上所能表达出的那样，代表了属人的理性和上帝之间存在的隔阂，那么人又何以仅仅依凭自己的理性就决定上帝的“存在”呢？无论如何，在这两种推论中都潜藏着人的狂妄与自大，而上帝的“灵韵”正在逐渐消散。

¹ 张庆熊：《良心、律法和信仰：基督教良心观解析》，《复旦学报（社会科学版）》，2016年第4期，第87页。



二、基督新教之“信仰”：世俗生活作为信仰的正名

在中世纪，日尔曼人政教合一的封建制度使得社会危机和教会危机激化，从13世纪起不断追捕异端的异端裁判所更加重了人民的苦难。人文主义思潮在欧洲各地兴起后，在基督教的基础上，新教随之形成，因此，新教产生的历史背景不再能似犹太教和基督教一般被局限于地中海沿岸。16世纪，马丁·路德（Martin Luther, 1483-1546年）在罗马帝国发起了宗教改革运动，形成路德宗；同时期，慈运理（Ulrich Zwingli, 1484-1531年）在苏黎世发动宗教改革运动，他阵亡后，约翰·加尔文（Johannes Calvin, 1509-1564年）在日内瓦接续了宗教改革运动，形成改革宗（也称“加尔文主义”）；在英国，资产阶级和新贵族群体日益壮大，反对圣公会和主教制的清教运动随之开始；新教在美国传播的时期则正值独立战争时期，并持续影响了之后的废奴运动。

（一）新教教徒如何“信仰”上帝？

新教精神的形成与其所在的历史环境密不可分。当整个欧洲都掀起了一股个人主义狂潮，个体如原子进入横冲直撞的疯狂中时，对上帝的信仰也从以教会为首的“集体”的信仰进入了“个体”的信仰之中。

16世纪，马丁·路德发表《九十五条论纲》，批判罗马教会赦免人罪的权力，打破了罗马教会精神上的权威，强调《新约》所言“信徒皆为祭司”¹。在宗教改革运动的影响下，基督教徒从教会权威和主教权威中解放出来，进入了真正凭借个人的“信”便可“称义”的时期。

与教父时期和经院时期的基督教不同，新教崇尚五个“唯独”：唯独圣经、唯独信心、唯独恩典（赦免、永生与救恩都是上帝的礼物）、“唯独基督”（耶

¹ 彼前 2:4, “主乃活石，固然是被人所弃的，却是被神所拣选、所宝贵的。” 彼前 2:5, “你们来到主面前，也就像活石，被建造成为灵宫，作圣洁的祭司，藉着耶稣基督奉献神所悦纳的灵祭。” 彼前 2:9, “惟有你们是被拣选的族类，是有君尊的祭司，是圣洁的国度，是属神的子民，要叫你们宣扬那召你们出黑暗、入奇妙光明者的美德。”



耶稣基督是信徒信靠的唯一对象，没有人、事、物可以代替，如向圣徒祷告等行为都是无效的）和“唯独上帝的荣耀”（上帝对人的救恩是祂借着自己的意志和行为独自完成的）。在此之前，基督徒对于上帝的认识是在教父的影响下形成的，因而不可避免地进入了因他人的“信”而“信”的困顿中。但在再一次“反偶像崇拜”的呼声和“五个唯独”的教义中，每一个基督徒都是能够凭借自己的认识而与上帝直接沟通的信徒。

然而，如果我们考察宗教改革时期的时代背景，就会发现“因信称义”在削弱教廷的神圣权力的同时，却加强了世俗权力的神圣性。“神圣”观念的位置因而在此发生了转移。

路德在《论俗世的权力：对俗世权力服从的限度》一文中提出了“被颠倒的世界”¹的概念，以犹太教的“上帝拣选观”为由，认为每个人从事的“职业”是上帝赋予他的天职（*Beruf*），对神圣世界和世俗世界、属灵事务和世俗事务作出了区分，强有力地对神圣和世俗划定界限。他在变革圣礼制度的时候，废除了洗礼和圣餐礼之外的其他五项圣礼，将它们交由世俗权力来管理，看似解放了教会中的个人，实际上却通过这次解放，让恢复个人自由性的教徒进入了一个更大的公共空间，形成了一个更大的外在的共同体，使不同教会的教徒都受到了同一种世俗的规范性的规约。

这一信仰世俗化的过程使新教教徒对上帝的信仰离他们更“近”了，这种接近并非犹太人与上帝的接近——上帝从一开始就在犹太人的生活之中，也不是基督徒试图通过理性对上帝的“理解”。在此，信仰通过被世俗化，进入了教徒的生活。一方面，信仰不再高高在上，它不仅仅存在于教徒的内心，也融入了世俗生活中，它越过人类认识的界限，变得唾手可得，成为一种（尽管仍然）无法捕捉的“上手”之物；同时，也由于信仰已经经过了非理性崇拜和理性证明

¹ Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Band 11, Weimar: Verlag Hermann Böhlaus, 1925, S. 265.



的阶段，它如今获得了崇高的形式，并以该种形式包围了世俗生活的种种。

（二）上帝在新教教徒的“世俗”中如何存在？

“上帝在新教教徒的‘世俗’中如何存在”的问题于是不仅涉及上帝之本质的问题，也涉及了上帝之形式（宗教）的问题。

在犹太教中，尽管也存在着神圣和世俗的区别，但由于犹太教的上帝从一开始就通过为犹太教徒的生活“立法”¹来与其形成长久的契约关系，上帝就自然地管理着犹太教徒生活的一切，因而先天地是“全在”的，并因此教徒在所谓的“世俗”生活中并不对神圣和世俗的区别有所知晓。路德对神圣和世俗之间作出的划分却让教徒有意识地为自己世俗生活的行为寻找正当性和合法性，正是这种意识让上帝从一个原本自足充实的本质中不得不分离出其形式。

马克斯·韦伯（Max Weber, 1864 – 1920）意识到了新教伦理中的这种矛盾，在他的《资本主义与新教伦理》一书中，这种矛盾发展的具体过程得到了展开性的解释，即新教教徒是如何把对神的“信仰”应用于世俗生活的。

面对资本化的世界，新教教徒拥有一种独特的伦理样式，他们“把劳动当作绝对的目的本身——‘天职’（*Beruf*）来从事”²，“具有一种异常坚毅的性格”，能够“始终保持清醒冷静的自制，从而避免道德上与经济上的沉船灭顶”³，因而，对于他们来说，“赚取钱财，只要以合法的方式，在近代经济秩序里乃是职业上精诚干练的表现与结果。”⁴

由于恪守律法，资本世界中的新教教徒尤为明显地成为了纪律性的劳动者，而在生产活动“理性化”的过程中，那些作为生产主体的教徒也就成了理性的机

¹ 见圣经《利未记》、《民数记》等章。

² [德] 马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，康乐，简惠美译，广西师范大学出版社，2007年7月第1版，第37页。

³ 同上，第43页。

⁴ 同上，第30页。



器。但对于教徒本身来说，他们却并没有意识到自身的异化。一方面，他们在路德“天职观”的影响下，把世俗生活的各方面纳入信仰系统中，一方面又认同“因信称义”就应当从内在克制自己，以达到与神的交流。通过这两种主要伦理观念的连接，外在于信仰的世俗“行为”得到了上帝的许可，甚至他们正是因为这些外在的行为——以一种履行了“职业义务”（*Berufspflicht*）的说辞，才能够得到上帝的救赎。

这种连接方式使得属灵事务和世俗事务在新教教徒身上得以和谐共存，在前资本主义时代与资本不能相容的伦理，如今能与其相容了，因为伦理在“信仰”中掌握了资本的经营方式，“信仰”也使得资本的运行符合了伦理，世俗生活在此不再只是信仰所及的客体，反过来，世俗生活的“合理”运转也成为了对信仰的正名。

（三）新教“上帝”信仰的进一步“离场”

对于基督教新教，我们同样可以通过其与早期犹太教和基督教的对照来分辨上帝的身影。

早期犹太教以信仰适应世俗生活，上帝以“伦理实体”的形式进入他们的生活，他们相信在生活中自然存在着上帝的律法；新教教徒则让世俗生活适应信仰，相信世俗权力同样具有神圣性，并能以这种地上的神圣性与上帝的属灵的神圣性相契合。两者在遥远的时空差异上形成了伦理观念上的回应。

教父及经院时期的基督徒面临着信仰和理性之间的冲突关系，而新教教徒则面临着神圣和世俗之间的二元冲突；前者通过用理性来证明信仰的方式解决这一冲突，让理性为信仰服务，后者则以让信仰进入世俗的方式，使世俗生活变得“具有”信仰，换言之，他们“信仰化”了世俗生活。

“使世俗生活变得神圣”某种程度上是新教教徒对犹太教生活方式的延续，最近，在一些学者的观点中也确实提到了由于相似的民族苦难记忆而带来的新



教与犹太教的“选择亲和性”¹，但二者实际上完全不同。基督教新教的伦理思想更进一步地将“上帝”的本质消散在世俗世界中，将其内在化为自觉的约束，徒留下上帝的形式包容这个世俗世界。新教教徒的自觉约束起于“信”而终于“义”，但它在资本机器的裹挟下，总是携带着异己之物，因而面目全非地贯穿了“因信称义”这一教义的始终。在这里，并非上帝在一个超越性的地位上教导人或指导人的生活，而是上帝从他的位置上退离，被迫成为了人和世俗生活的一部分。

从此，在“伦理问题”这一断言的两端，上帝不再是作为伦理之保证的主体，他成为了“当教徒面临伦理问题时”，他们能够指向的原因。现代生活的伦理危机不可避免地发生了。在过去，伦理与宗教的古老关系是同一的，生活的伦理性在生活的宗教性中展开。观之当下，“宗教”成为了没有自身血肉相连的内涵的外壳，而什么样的生活是“合乎伦理”的，这个问题的答案却一并由世俗律令和法律条文给出了。伦理脱离于宗教存在，它获得了符合社会规则的独立性，却失去了与内心产生感应的内在性，它在日常生活中把为了上帝而作的事功变成了世俗的工作，并让人沦为世俗工作的奴隶。上帝于是真正地被悬置了起来，仅只作为世俗与伦理赖以“合法”的需要。此刻，正如黑格尔所预言的，“普遍跟神的规律、有意识的精神跟无意识的精神，才真正展开了斗争；因为后者，无意识的精神，是另一种本质势力，它仅只因此而为前者所侮辱，却并没有被前者所摧毁。然而，无意识的精神，在强大的白日的规律的压制之下，要取得现实的展现，只能借助于无血无肉的阴影。”²

三、比较视阈下进一步审视基督教之“信仰”观

与犹太教相比，基督教已经远离了无理性的信仰，在理性与信仰的冲突间认识上帝，到了后期基督教新教产生的阶段，他们又进一步打破了属灵世界和

¹ 孟亚莉：《近代法国新教与犹太教的选择亲和性》，《世界宗教文化》，2020年第3期，第71-77页。

² [德] 弗里德里希·黑格尔：《精神现象学》（下卷），贺麟，王玖兴译，商务印书馆，1979年4月第1版，第29页。



世俗世界间的界限，将对世俗事务的处理方式也纳入到对上帝的认识和信仰之中。基督教既源出于犹太教，却与犹太教在宗教观念上有着莫大的差异，那么讨论其差异产生的原因之根本所在，以及讨论这种差异对于这两种宗教意味着什么、对其教徒的宗教生活产生了怎样的影响，都将是不无裨益的。同时，通过基督教与犹太教的比较研究，也能帮助我们更好地在纵向的历史上理解基督教“信仰”观中包含的张力。

犹太民族一直以来为世人称奇，他们在历史上第一次信仰上帝，恪守《圣经》中的种种制度仪式，自视为上帝的选民，并坚信至今。他们对上帝矢志不渝的信仰是后期基督教及基督新教对上帝信仰的源初之地，并决定了二者对“信仰”概念之理解的核心本质。然而，作为“信仰”之初的犹太教徒对上帝的信仰却是不假思索、未经省察的，他们所过的也是一种未经省察的信仰生活。

（一）犹太人的“约”与“信”

我在这里借用苏格拉底的“省察”一词，意指犹太人对上帝的信仰是未经反思的、无理性的。如果我们在《圣经》文本中对犹太人对上帝信仰的源头进行考察就能发现这一点：犹太人从一开始并不“信”上帝，他们甚至反对上帝，试图挣脱上帝。

犹太人（以色列人）对他们与上帝之间的契约关系的确认共有两次。

第一次在大约公元前 2000 年，上帝在民众中选择了亚伯兰，对亚伯兰说“你要离开本地，本族，父家，往我所要指示你的地去”¹，于是亚伯兰带领众人迁徙至迦南，上帝将迦南赐予亚伯兰，使他“子孙繁多”，并保证他与他的民众与后裔的“福”。如《创世纪》所言：

我必叫你成为大国，我必赐福给你，叫你的名为大，你也要叫别人得

¹ 《旧约·创世纪》12:1。



福。为你祝福的，我必赐福与他。那咒诅你的，我必咒诅他，地上的万族都要因你得福。（创 12:2-3）

……凡你所看见的一切地，我都要赐给你和你的后裔，直到永远。我也要使你的后裔如同地上的尘沙那样多，人若能数算地上的尘沙才能数算你的后裔。（创 13:15-16）

亚伯兰在迦南定居直到九十九岁时，上帝才与他立约：

亚伯兰年九十九岁的时候，耶和华向他显现，对他说，我是全能的神。你当在我面前作完全人，我就与你立约，使你的后裔极其繁多。亚伯兰俯伏在地。神又对他说，我与你立约，你要作多国的父。（创：17:1-4）

以色列人第一次与上帝立约后并未立刻如上帝所言得到了上帝的“福”，相反，他们在埃及受到埃及人的奴役四百年。而即使是在以色列人第二次与上帝立约，即大约五百年后摩西带领以色列人出埃及时，摩西在西奈山上领受上帝启示的律法，也并未当下就使以色列人“信”上帝了。

《民数记》中记载，摩西领以色列人出埃及之初，以色列人抱怨不断，不信上帝，甚至要拿石头打死摩西和亚伦，最终被上帝惩罚在旷野漂流 40 年。记载如下：

当下全会众大声喧嚷；那夜百姓都哭号。以色列众人向摩西、亚伦发怨言，全会众对他们说：“巴不得我们早死在埃及地，或是死在这旷野。耶和华为什么把我们领到那地，使我们倒在刀下呢？我们的妻子和孩子必被掳掠，我们回埃及去岂不好吗？”众人彼此说：“我们不如立一个首领，回埃及去吧！”摩西、亚伦就俯伏在以色列全会众面前。窥探地的人中，嫩的儿子约书亚和耶孚尼的儿子迦勒，撕裂衣服，对以色列全会众说：“我们所窥探经过之地是极美之地。耶和华若喜悦我们，就必将我们领进那地，把地赐给我们，那地原是流奶与蜜之地。但你们不可背叛耶和华，



也不要怕那地的居民，因为他们是我们的食物，并且荫庇他们的已经离开他们。有耶和華与我们同在，不要怕他们！”但全会众说：“拿石头打死他们二人！”忽然，耶和華的荣光在会幕中向以色列众人显现。耶和華对摩西说：“这百姓藐视我要到几时呢？我在他们中间行了这一切神迹，他们还不信我要到几时呢？我要用瘟疫击杀他们，使他们不得承受那地，叫你的后裔成为大国，比他们强胜。”（民 14:1-12）

以色列人正是在这次旷野漂流以后才重新确认与上帝之间的“人－神”契约关系：上帝使以色列人遭受瘟疫、战争，然后以拯救以色列人来显示祂的“大能”；以色列人信上帝并以恪守律法作为“信”的证明，而上帝以带领以色列人进入流淌奶与蜜之地作为保证。与其说这是对上帝的不经省察的“信”，不如说是最初的交换关系。

自此，以色列人才将这种未经省察的“信”作为其民族精神的核心，律法和祭祀也就作为对上帝的“信”的表征而成了犹太教传统的要义，因为只有“信”上帝，他们的民族才能得以延续。

（二）犹太人如何“信仰”上帝？

起初不“信”上帝的犹太人是如何维持对上帝的“信”的？在第二次确认犹太人与上帝的“人－神”契约关系后，对上帝的信仰就与他们维系民族生命的本能合而为一了。在犹太教的经典文本《塔木德》（*Talmud*）中，它叙述到人不仅仅是作为神的造物，也是作为与神的共同创造者（cocreator）存在的，是神“创造工作的助手”（partner in the work of creation）（*Shab.*, 10a）¹，人与神共同创造的造物正是人自身（self）。在“共同创造”的观念下，犹太人与神在契约关系之外产生了内在精神的亲和性，尤其在苦难意识和上帝对他们的拯救中，犹太人深信上帝即命运，而他们对命运从未加以怀疑。

¹ Byron L. Sherwin, *Jewish Ethics for the Twenty-First Century: Living in the Image of God*. New York: Syracuse University Press, 2000. p.5.



随着犹太教的发展，他们对上帝的“信仰”后来进一步体现在了书本崇拜和圣殿崇拜上。

摩西在公元前 15 世纪于西奈山上领受上帝的律法，摩西十诫后来作为《圣经》中的基本行为准则，成为一切立法的基础。摩西完善上帝的诫命，成书《摩西五经》，和另外的口头诫命一起构成了犹太人的“托拉”（Torah）。犹太人被称为“书之民”（*People of the Book/Am HaSefer*），书本在西奈山上由神交予摩西，因此从一开始就成为了犹太传统中的核心象征。犹太人对上帝的忠诚就体现在他们对律法的遵从上，而非对上帝的从自身内在出发的“信”，因此他们始终不断地完善律法，以彰显他们从内在与上帝相一致的伦理性。公元前 300 到公元 200 年间，法利赛人（拉比犹太教）为使犹太律法适应不断变化的世界，为文字律法作出口头解释，公元 200 年左右，主管世俗事务的犹太·哈纳西将这些解释编撰成册，为《密西拿》（*Mishnah*）。在公元 200 至 600 年间，犹太人对《摩西五经》和《密西拿》的不断阐释和争论被无数拉比记录下来，成书《革马拉》（*Gemara*）作为《密西拿》的补注，又将两本书合称为《塔木德》（*Talmud*），作为成文托拉学习实践。

《密西拿》诞生之后，犹太人在知识与实践的矛盾中，选择以实践适应知识去形成新的更加具体的实践智慧，尽管上帝的启示仍然占据着不可撼动的统领生活的地位，但学习托拉（尤其是具体的成文托拉即《塔木德》）也成为了一种宗教理想，“学习托拉比圣殿的日常献祭更重要”（*Babylonian Talmud, Megillah 3b*）。时至今日，犹太传统仍然被理解为一种以文本为中心的传统：神圣文本不仅构成各种思想与实践的共同背景，犹太传统自身的一些重大发展还可以用犹太社群对它与文本的关系、对哪些文本，以及对文本如何在犹太社群中发挥作用所抱有的诸种概念来体现和理解（Moshe Halbertal, *People of the Book: Canon, Meaning, and Authority*. Harvard University Press, 1997）。¹

¹ 宋立宏：《什么构成犹太文明的核心特征》，《文汇学人》2019 年 12 月 27 日，第 4 页。



到了公元前十世纪，所罗门在耶路撒冷建成圣殿，并向上帝祈祷：“我已经建造殿宇作你的居所、为你永远的住处。”¹耶路撒冷圣殿随即成为敬奉上帝、举行祭祀仪式的崇拜场所，犹太教徒进入了圣殿崇拜之中。

(三) 上帝在犹太人的“信仰”中如何存在？

无论是圣殿崇拜还是书本崇拜，在“崇拜”行为中，都不曾发现犹太教徒有过自觉的伦理意识。圣殿崇拜和书本崇拜的模式使神必须依附于某种具象化的“物”才能向教徒传达启示，使教徒领会启示和智慧的教导。

《列王记上》第七章中详细记载了圣殿的装饰：

所罗门为自己建造官室，十三年方才造成。又建造利巴嫩林宫，长一百肘，宽五十肘，高三十肘，有香柏木柱三（原文作四）行，柱上有香柏木椽梁。其上以香柏木为盖，每行柱子十五根，共有四十五根。有窗户三层，窗与窗相对。所有的门框都是厚木见方的，有窗户三层，窗与窗相对。并建造有柱子的廊子，长五十肘，宽三十肘。在这廊前又有廊子，廊外有柱子和台阶。又建造一廊，其中设立审判的座位，这廊从地到顶都用香柏木遮蔽。廊后院内、有所罗门住的官室、工作与这工作相同。所罗门又为所娶法老的女儿建造一宫、作法与这廊子一样。建造这一切所用的石头都是宝贵的，是按着尺寸凿成的，是用锯里外锯齐的。从根基直到檐石，从外头直到大院，都是如此。根基是宝贵的大石头，有长十肘的，有长八肘的。上面有香柏木和按着尺寸凿成宝贵的石头。（王上 7:1-11）

……这一切所罗门都没有过秤。因为甚多，铜的轻重也无法可查。所罗门又造耶和华殿里的金坛和陈设饼的金桌子。内殿前的精金灯台，右边五个，左边五个，并其上的金花，灯盏，蜡剪，与精金的杯，盘，镊子，调羹，火鼎，以及至圣所，内殿的门枢，和外殿的门枢。所罗门王作完了

¹ 《旧约·列王记上》 8:13。



耶和華殿的一切工，就把他父大衛分別為聖的金銀和器皿都帶來放在耶和華殿的府庫里。（王上 7:47-51）

成文托拉《塔木德》的內容更是涵括了猶太人生活的方方面面，不僅涉及宗教、哲學、歷史，也有關於醫學、歷史、文學、傳統習俗、家庭和社会關係的教導和指示。猶太文化學者利維在一次演講中曾把猶太教的《塔木德》比作中國明式家具中的榫卯結構，他的意旨就在於《塔木德》的哲學使得猶太人生活里的每個具體細節，都可以由一種優雅的方式產生關聯，這種關聯不需要外在的任何概念輔助，僅僅依靠內在的巧妙聯繫，就能使整個生活可以組成一個非常優美的整體。十二世紀被稱為“第二摩西”的摩西·邁蒙尼德（Mōsheh ben-Maimōn, 1135 - 1204 年）寫成了神學巨著《密西拿托拉》（又稱《第二律法》），對猶太律法體系進行了系統的歸納和梳理；法德學派的法典編纂家則從具體法典入手，試圖通過具體法典的制定來對猶太人的生活進行規範。

因此，如果將基督教經過“良心”反思後依循理性進行的倫理生活實踐與猶太教類似於“榫卯”結構的倫理生活作比較，那麼猶太教的倫理生活就是按照一套既定的榫卯結構自發地、無意識地運轉着，而基督教徒必須首先自己將分散的構件各歸其位，才能“順理成章”地去“行”律法。

在猶太教經典的發展歷史中有兩者起着相互衝突又互相和諧的作用：一方面是上帝的啟示，另一方面是生活實踐的適應性。

最初，在《舊約聖經》中，上帝一直是抽象却人格化的。雖然沒有形象，也沒有日常語言的名稱，但是上帝可以直接和人溝通、與人對話。並且，通過“神說，要有光，就有了光”¹可知，上帝是有意志的存在。

對於猶太教徒來說，指導猶太人行事的是獲得神召因而能與神溝通並傳達神意的先知，根本上來說，“先知”是作為神與人之間的中介物存在的，他們將

¹ 《舊約·創世記》1:3。



神的“意志”无损耗地转变为犹太人间通行的语言。犹太教的第一个也是最使人信服的先知就是摩西，因为他是和上帝面对面认识的¹。由于他们的伦理来自上帝，作为伦理实体的上帝就保证了犹太教徒行为的合（律）法性，只要按上帝的意去行，他们的行为就是合乎伦理的。对于伦理行为的实践的合法性事实上并不来自于“信”，而仅就只是对神的律法的“知”。后期根据世俗生活的多变性而编成的《密西拿》更说明了犹太人先“知”（但“知”不等同于“信”）后“行”的实践准则，对于他们来说，没有什么能够改变上帝的律法。

因此，犹太教徒在实践中无需考虑自身的行为是否合乎“伦理”，因为“伦理”的实体就是上帝，而通过先知的存在，犹太人已经得知了如何践行合乎伦理的律法。对于犹太人来说，忠于上帝的律法并遵循律法来生活，这是生而知之的。既如此，神就不仅仅以律法的形式，也以日常伦理的形式进入犹太人的生活。正是由于神的这种“全在”，犹太人才有可能全心全意地接受自己背离如今我们现代人所称的“道德”，亚伯拉罕才能在献祭以撒之时不至成为一个“有罪”之人，他们才能在神人之间，在面对义务与情感的冲突中的悲剧时，走向无限的弃绝（Infinite Resignation）。

然而，尽管先知不会误传或扭曲神的启示，在意志的传达上，先知是一条透明的传送带，但在这个过程中毕竟存在一次从“无言的意志”到“有言的语言”的信仰降级。

由于《密西拿》，乃至后来的成文托拉《塔木德》的出现，先知对上帝启示的直接传达进一步具化为文字，与最初和神“面对面”接受启示的先知摩西相比，圣殿和书本都是以“言语”（*Sprache*）的方式传达神的意，而非“语言”（*Sage*）——一种沉默的道说。一旦承认文字能够传达启示或文字中隐含了启示，上帝本质的非文字性的意志就被掩盖了。对祭祀仪式、书本的重复（这一重复是体现在肉体上的）于是乎取代了对上帝的直接的信仰。

¹ 申 34:10, “以后以色列中再没有兴起先知像摩西的。他是耶和華面对面所认识的。”



在摩西十诫中引入生活实践，最终形成浩瀚繁复的《塔木德》，上帝对摩西“面对面”传授的自足的启示被外在的他者改变着，却因为未经理性的反思而未能成为一种实践智慧。这也使得这一“知”相比于后世具有神秘主义色彩的灵知论（Gnosticism）在未加反思的层面上更加原始，在实践的层面上更加具体。如果说灵知论所相信的“知”是从“无”到“有”的获取知识的过程，早期犹太教的“知”就是在交换 / 契约关系下所定的条例，并且，他们通过日常实践的“行”加固了这一条例。

最终，犹太教徒对上帝的始于契约的“信”，进而至于对上帝存在于其中的书本和圣殿的崇拜，以及由律法带来的他们的“行”都表明：他们全心全意地过着一种未经省察的生活，这与基督教经过理性反思后的信仰是很大的不同。

结语

一般来说，每一种宗教都因其内在且超越的信仰而具有持续性。但在对上帝的“信仰”的发展过程中，我们却看到内在性与其外化、超越性与其下降的紧张关系。

自外邦人信仰上帝并建立基督教始，犹太教对上帝全心全意的“未经审查的信仰”的强大力量就自动地在对上帝的信奉中削弱了，在希腊哲学思想的影响下，基督教信仰观念中充满了一股信仰与理性的张力，这张力不仅在于理性对“信仰”的证明，也在于理性对信仰的潜在质问。基督教新教似乎在伦理实践上返回到了犹太教，将上帝与世俗事务紧密连接起来，切身地指导他们的生活。但新教教徒的行为在本质上是“以世俗实践为信仰正名”，在信仰与世俗之间，此刻世俗才是那个先行者。

在信仰观念的演进中，虽然信仰的对象始终是上帝，“上帝”一词本质上包含的抽象化也并未改变，但教徒们却始终试图为其增添新的历史动能和合理性，从信仰到理性到世俗，上帝以更具体且清晰的律令的面目进入教徒的生活，这



在历史的浪潮中是无可避免的，但当然，他们的这一尝试无异于使上帝不再停留于那高高在上的神坛之上。

参考文献

《圣经》和合本。

傅有德：《论犹太教与基督教的信与行》，《文史哲》，2005(3): 164-168.

[美] 汉斯·约纳斯：《诺思替宗教：异乡神的信息与基督教的开端》，张新樟译。上海：上海三联书店，2006年。

[美] 胡斯都·L.冈察雷斯：《基督教思想史》，陈泽民、孙汉书译，南京：译林出版社，2010年。

赵林：《基督教信仰与希腊哲学的思想张力》，《世界哲学》，2016(1): 115-124.

赵林：《希腊神学思想与基督教的起源》，《学习与探索》，1993(1): 4-10.

赵林：《论基督教与犹太教的文化差异》，《宗教学研究》，1997(2): 101-108.

张庆熊：《良心、律法和信仰：基督教良心观解析》，《复旦学报（社会科学版）》，2016(4): 82-88.

饶本忠：《论新教改革运动中的犹太因素》，《基督宗教研究》，2015(1): 90-98.

林纯洁：《宗教改革与基督教世界的世俗化》，《经济社会史评论》，2017(3): 19-22.

[德] 马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2007年。

[英] 齐格蒙·鲍曼：《现代性与大屠杀》，杨渝东、史建华译，南京：译林出版社，2011年。

[德] 马克斯·霍克海默，西奥多·阿道尔诺：《启蒙辩证法：哲学断片》，渠敬东、曹卫东译，上海：上海人民出版社，2006年。



- 王务梅：《大屠杀之后现代犹太思想中的上帝观》，《基督教文化学刊》，2018(1): 167-184.
- 孟亚莉：《近代法国新教与犹太教的选择亲和性》，《世界宗教文化》，2020(3): 71-77.
- [德] 弗里德里希·黑格尔：《精神现象学（下卷）》，贺麟、王玖兴译，北京：商务印书馆，1979年。
- [以色列] 阿巴·埃班：《犹太史》，阎瑞松译，北京：中国社会科学出版社，1986年。
- [美] 伯纳德·J. 巴姆伯格：《犹太文明史话》，肖宪译，北京：商务印书馆，2013年。
- [美] 亚伯拉罕·柯恩：《大众塔木德》，盖逊译，山东：山东大学出版社，2004年。
- 宋立宏：《什么构成犹太文明的核心特征》，《文汇学人》，2019-12-27(9).
- 李勤：《试论犹太教的基本特征》，《云南师范大学学报》，2001,33(3): 31-36.
- 利维：《犹太人的塔木德》，<https://zhuanlan.zhihu.com/p/23830090>. 2016-11-21.
- Byron L. Sherwin. *Jewish Ethics for the Twenty-First Century: Living in the Image of God*. New York: Syracuse University Press, 2000.



The Harmony and Tension of Faith and Reason: A Probe into the View of

"Faith" in Christianity

BAO Yujie (Shanghai Normal University)

Abstract: The development of Christianity in the broadest sense has gone through a historical transition from Judaism and early Christianity (Catholicism) to Protestantism. During this process, although different believers at different times had faith in God, they found different ways of internalizing their faith and different answers to the question "How does God exist in their faith? In response to these two questions, this paper analyzes the relationship between faith and reason within Christianity, and the further development of the concept of faith in the Protestant Christian emphasis on "secular life," using the unexamined spirit of "faith" in Judaism as a comparative object. We also analyze the further development of the concept of faith in the Protestant Christian emphasis on "secular life. The shift in the position of "God" in the historical development of Judaism, early Christianity, and Protestantism.

Keywords: Christianity, Protestantism, Judaism, Faith, Conception of God