



# 哲学基础理论研究



第十辑

(2016年·上)

吉林大学哲学基础理论研究中心◎编

EDITED BY CENTER FOR  
THE RESEARCH ON FUNDAMENTALS OF  
PHILOSOPHY JILIN UNIVERSITY

中国社会科学出版社

# 宗教危机、伦理生活及克尔凯郭尔的 基督教世界的批判

Eric S. Nelson/著\* 石尚 曲红梅/译\*\*

**摘要:**人们通常将克尔凯郭尔纳入信仰主义的阵营。但是,对基督教世界混淆世俗与宗教的批判却构成了其伦理批判的重要方面。克尔凯郭尔对现代社会宗教世俗化的批判广为人知,但人们很少谈到他对基督教的政治化的批判。他认为基督教没有认识到自身与世俗化的区别,因此将救赎的信仰与世俗权力合并在一起。本文详述了克尔凯郭尔晚期作品中宗教与世俗之间的区别。与信仰主义相反,宗教与世俗在此都具有极其重要的伦理意义。他认为基督教应是一种在道德上对世俗权威和权力的放弃而不是通过制造战争、控制婚姻等方式进行强化。通过拒斥权力、地位和财富的算计,基督教世界才会变得更加虔诚。为了基督教自身的利益,克尔凯郭尔最终将自由、责任及救赎等问题转向个体自身,从而使宗教与世俗之间的差别进一步加大。

**关键词:**基督教;世信化;多元主义;伦理生活

## — 导言

学者们至今仍然将克尔凯郭尔的思想与信仰主义错误地联系在一起。他

\* 作者简介:Eric S. Nelson: 香港科技大学哲学系副教授,研究方向:中国哲学、德国哲学和犹太教哲学思想。

\*\* 译者简介:石尚(1990—),女,吉林大学哲学社会学院在读硕士研究生;曲红梅(1976—),女,吉林大学哲学社会学院教授。(吉林长春 130012)

们认为,克尔凯郭尔使信仰和宗教优先于理性乃至公共生活中的伦理。<sup>①</sup> 一个具有代表性的观点认为,“在当代克尔凯郭尔对信仰主义作了最好的阐释。对于克尔凯郭尔来说,基督教是对理性所思的彻底拒斥”<sup>②</sup>。把克尔凯郭尔当成“信仰主义者”或“原教旨主义者”的错误看法,对理解克尔凯郭尔及其在当代的意义造成了严重后果。<sup>③</sup> 像弗雷德·多勒米尔(Fred Dallmayr)这样从黑格尔哲学的视角批评克尔凯郭尔的学者认为,克尔凯郭尔消解了客观精神在公共领域的神圣性,从而“剥夺了其伦理意义”<sup>④</sup>。

信仰主义这个标签掩盖了克尔凯郭尔思想中的一个重要方面:他区分了生活的多种范围、阶段和样式,彰显了其个性化特征。克尔凯郭尔将各种各样的个体和实例加以区分,而不是将它们整合进一种统一的信仰图景之中,无论这种图景是一种信仰主义者的信仰、原教旨主义者的激情、后现代的不确定性还是后世俗的信仰复兴运动。这种差异在克尔凯郭尔对现存的基督教世界的伦理评判中尤其明显,包括他对基督教信仰与世俗权力结合的拒斥,对爱邻人与统治他人混为一谈的反对,以及对宗教与世俗合流的批判。信仰主义要么将理性和世俗纳入其体系,要么干脆清除理性和世俗,克尔凯郭尔则将理性和世俗与信仰区分开来,并且始终以最富雅典精神的哲学家——苏格拉底的思想为依托。

克尔凯郭尔对世俗化的批判性观点非常有名,但是很多人错误地将这一观点用以证明克尔凯郭尔是“保守的信仰主义者”。人们几乎没有关注克尔凯郭尔的一个相反的批判性观点:基督教未能认识到它与世俗的不同,混淆了救赎的信仰与精明算计以及世俗权力运作的关系,其结果是丧失了救赎的可能性。笔者在下文将会论述,克尔凯郭尔提出了一个多元的因而必定是非信仰主义的,同时又是“反黑格尔”的“伦理生活”概念,其指向的是对

① 对信仰主义的不同意义的探讨包括有责任的和无责任的两种。参见 C. Stephen Evans, *Faith Beyond Reason: A Kierkegaardian Account* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing, 1998), p. 78.

② H. K. Bond, S. D. Kunin, and F. A. Murphy, *Religious Studies and Theology: An Introduction* (New York: New York University Press, 2003), p. 465.

③ 然而,在解释克尔凯郭尔时,信仰主义依然是一个重要的标签。正如 John J. Davenport 所说,“克尔凯郭尔的意义萦绕在美学和伦理之间”。参见 J. Davenport, A. Rudd, A. C. MacIntyre, and P. L. Quinn (eds), *Kierkegaard After MacIntyre: Essays on Freedom, Narrative, and Virtue* (Chicago: Open Court, 2001), p. 77.

④ Fred R. Dallmayr, G. W. F. Hegel: *Modernity and Politics* (Newbury Park: Sage Publications, 1993), pp. 191-192.

具体的、个别的邻人的爱,与政治性信仰的世俗权力及黑格尔市民社会的专制宗教机构形成鲜明对照。

通过审视克尔凯郭尔如何区分宗教与世俗,笔者提出一种对当今争论不休的二者关系的全新解读。多勒米尔提出过一个常见的假设:为了将意义留给宗教,克尔凯郭尔否定了世俗的全部价值。然而对克尔凯郭尔更仔细的文本解读表明,他并没有把全部世俗伦理都归于宗教信仰。在克尔凯郭尔的思想中,世俗与宗教二者都具有作为信仰和爱以及责任与美德等方面的伦理意义。从他去世前在《祖国报》和《瞬间》上发表的那些具有论战性的有关基督教的著作中,我们就能看到克尔凯郭尔对世俗的这种认识。

克尔凯郭尔晚年批判了基督教世界将国家与教会、政治与信仰混淆在一起,认为基督教应是一种对世俗权威和权力的道德上的放弃,而不是强化。这种从道德上对政治性的否定和诘难,无论是保守的还是改良的,都涵盖了当时人们争论的主要问题(如战争的正当性、由国家和教会掌管婚姻等)。克尔凯郭尔认为这些争论同如何做一个基督徒无关。他因此呼吁基督教世界通过放弃对权力、地位和财富的精明算计而从这种强力中摆脱出来,做一回真正的基督徒。

克尔凯郭尔并未像他同时代的“改革主义者”所期望的那样,是为了他那个时代的世俗化进程而要求宗教和世俗完全分离。他认为,是基督徒想要这种分离,因为基督教在与世俗权力和精明算计的合流中不断遭到破坏,已经变得面目全非。这种合流将基督教变成了暂时性的政治目标。在克尔凯郭尔看来,因为世俗的权力和机构本质上与神权不同,前者是短暂易逝的,所以这些算计与自私的目标必然会随着其世俗执行者的变化而改变,甚至消失。“只要与人相关,就不可能存在任何亘古不变的权利。”<sup>①</sup>

克尔凯郭尔对权威主义的批判既没有废除神性的权力也没有消解世俗的权力,它们与真正的宗教的不可调和性才是其批判重点。因此,为了使基督教聚焦于其内在的真理即自由、责任和对单一的、具体的个体的拯救上,克尔凯郭尔选择进一步扩大世俗与宗教的分离。克尔凯郭尔对基督教世界的激烈批判采用的是苏格拉底式的或解构式的方法,试图使基督教自我清醒。归根结底,这是一种伦理特征。我们不应简单地把这种批判解释成其生平或者

<sup>①</sup> Søren Kierkegaard, *Without Authority*, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1997), p. 101.

心理状态的一个偶然产物，而应是克尔凯郭尔对基督教伦理生活意义的真理宣告。尽管克尔凯郭尔的后期作品饱受争议且备受指责，但是上述伦理特征还是被其同时期的思想家们注意到了。正如玛格达莱尼·汉森（Magdalene Hansen）在一封评论《瞬间》的信中所说：问题的关键与其说是“克尔凯郭尔是什么样的人”，不如说是一种对“我是否是一个基督徒”的苏格拉底式的、自省的、伦理的理解。<sup>①</sup>

## 二 信仰还是权力？

克尔凯郭尔对现存基督教世界的“攻击”被不准确地理解成了反对19世纪丹麦宗教世界和世俗社会逐步形成的自由化和世俗化的“信仰主义的回应”。人们错误地理解了他对自由主义神学和社会政治世俗化的否定性评价，甚至将他与自由主义神学的经典思想家如莱辛和施莱尔马赫的复杂关系解释得过于简单了。然而，克尔凯郭尔并没有体现出对前现代基督教的保守怀念，他并不同意将教会、国王和国家统一于“客观精神”的传统做法。实际上，他严重质疑基督教，认为它未能认识到其自身与世俗及政治的深刻差异（不仅传统基督教世界如此，当代的也一样），因而将救赎信仰与世俗权力混为一谈。

克尔凯郭尔对只考虑权力的外在性的基督教提出了严正警告，认为这对于基督徒是一种危险。“确实，对基督教和基督教的本质而言，还有比任何异端、教会分裂甚至所有的异端和教会分裂的总和更大的危险，这就是玩弄基督教。”这种玩弄意味着“以权力、财产、利益和无尽享乐取代所有危险。”<sup>②</sup> 为了让这种差别更清晰，克尔凯郭尔采取了更加具有针锋相对的论述：基督教要么与这个世界相异质，并且随着自我克制与受难，其异质性不断增强；要么什么也不是。然而，在克尔凯郭尔的早期作品（比如《恐惧与颤栗》）中，忠诚的骑士在牺牲世界的同时重拾了世界，并且他们对自己与世俗世界的距离并未感到不适；而在晚期作品中，他开始强调绝对的异质性、强调宗教世界与世俗世界的对立以及其中的苦难。抛开其思想的一致性

① Bruce H. Kirmmse, ed., *Encounters with Kierkegaard: A life as Seen by His Contemporaries* (Princeton: Princeton University Press, 1996), p. 106.

② Søren Kierkegaard, *"The Moment" and Late Writings*, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1998), p. 6.

不谈, 克尔凯郭尔早期比晚期似乎更迫切地想通过无条件的牺牲来实现宗教与世俗的和解。

为了解决基督教的世俗的体制化和政治化以及随之而来的将基督教简化成精明的利己主义的算计或者“世俗的远见”, 克尔凯郭尔把基督教描述成对世俗权力的放弃而非强化。实际上, 基督教与这个世界的正交状态应该表现为它与“世俗权力的使用或协助保持最大的距离”。在现世的意义上, 基督教根本不是权力, 不应依赖检察官、警察及公共舆论的强制。即使考虑到基督徒需要对其信仰担负永久责任, 基督教在本质上也不是一种对他人的权力, 而是反对权力的。在这个意义上, 抛开对《恐惧与颤栗》的通行解释, 信教是一种在上帝和他人面前的自我责任, 因而主要是伦理层面的。

克尔凯郭尔并不反对世俗权力, 但他认为世俗权力无法激发基督徒的责任感。一个人听从了教义并作出回应, 从而被拣选并形成其责任。因此, 回应内在的希望并对其负责是每一个基督徒的义务, 从而成为基督教的见证。在克尔凯郭尔未能出版的《瞬间》第十期的手稿中, 他认为“基督教是一件礼物, 同时也是一种责任”<sup>①</sup>。接受这件礼物就构成了一个人对它的责任。基督教不会让基督徒变得毫无名分, 它分离和拣选一个人是瞬间的和无条件的, 不会考虑程度、条件, 也不可能求助于有技巧的审慎或者算计的智慧。克尔凯郭尔在其他地方也说过, 这种有限的世俗的审慎与一般的激情特别是基督教精神格格不入。<sup>②</sup> 审慎对于克尔凯郭尔来说甚至都不是一个道德范畴, 而对有些人(比如康德)来说却是道德范型。睿智与自我感知的冷静同道德实在背道而驰, 它使人沉醉于世事, 忽视了真正的清醒, 即“向自身寻求对自我和上帝的认知”<sup>③</sup>。

克尔凯郭尔认为, 国家与政治指向的是权力、地位和财富的算计, 采用这种方法把握世界忽视了具有决定性意义的“自我”这一问题。国家的算计合乎数量范畴(多是由同质的且完全同一的个体组成的), 而基督教在相反

① Søren Kierkegaard, “The Moment” and Late Writings, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1998), p. 336.

② Søren Kierkegaard, *Two Ages: the Age of Revolution and the Present Age. A Literary Review*, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1978), 111; JP: *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, Vol. 6, ed. and trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong (Bloomington: Indiana University Press, 1978), p. 180, 359.

③ Søren Kierkegaard, *For Self-Examination and Judge for Yourself!*, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1990), pp. 103-104.

的意义上与数量相关,强调的是非同—的单一的个体。也就是说,基督教将所有人分离、拣选,使其个体化为单独的个体,而国家将所有人整合相加成一。当基督教采用世俗的量化逻辑,不再关心个体的拯救时,它是在背叛自己,所犯的远不仅是一个概念范畴的错误。现存的官方的基督教作为一种权力将自己等同于国家使自己陷入了困境,它愈是与国家相像,就愈是远离基督教的真义。对于克尔凯郭尔和尼采来说,基督教世界的宗教真理已退化成政治精明,虔诚的力量被狡诈所取代。

如果克尔凯郭尔是对的,即基督教世界更多关注权力和统治而非信仰,那么它就不能是新约基督教了。基督教世界只能通过去除其凌驾于他人之上的权力制度,以信、望和爱促进伦理的和宗教的个体化,才能成为真正意义的基督教,远离独裁主义的高压政治以及对权力、地位和财富的计算。克尔凯郭尔为我们提供的“非此即彼”既不允许怀疑论的搁置判断,也不允许犹豫不决。他要求我们必须作出决定,区分不同人的不同责任,并使人担负起他的责任。

### 三 基督教还是基督教世界?

克尔凯郭尔认为:“官方的基督教以及官方基督教的宣言与新约基督教完全没有关系。”<sup>①</sup>随着基督教在基督教世界的衰落,信、望、爱、慈悲和拯救在基督教世界的争权夺利中被遗忘了。在迫害和死亡这点上,基督徒没有任何的慰藉和安全可言;对于克尔凯郭尔而言,这才是基督徒真实的生活状态,基督教世界的利益和舒适则是其虚假性的表现。由于基督教的建立使大部分人处于权力之下,基督徒生活中的真正经历(成就一种虽然不完美但却是无条件的爱)被规避了。但这种对世界的爱是绝对的,它甚至包括对敌人的爱。这种爱与统治世界的逻辑以及其中所包含的冷漠和镇定截然相反。这种根本的无条件的爱并不与其对象同一。相反,因为一个人能爱那些组成群体的其他个体,同时又不让自己湮没于这个群体,这种爱就是那种能够保持自己的个体性和独立性的爱。

基督教所需的这种“在场”却“不被湮没”以成熟和距离为前提。这

<sup>①</sup> Søren Kierkegaard, *"The Moment" and Late Writings*, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1998), p. 28.

就是为什么在面对诸如洗礼和坚信礼等仪式时,克尔凯郭尔认为新生儿和儿童不可能对是否成为基督徒作出真正的决定。相应地,这就要求基督徒将他人当作邻人,为了彼此的利益而行事,并在行动中不像别人那样被淹没或被控制。作为这个世界的陌生人和外来者,基督徒不需要依附于当下和当下的激情。基督徒的激情是在与世俗的彻底分离中仅仅奉献给上帝的激情。一个基督徒要么通过模仿基督这个无条件地赋予每个人以责任的原型来追随他,要么口头上反复强调自己是基督徒,却跟随着其时代的脚步。选择后者的,只是拥有虚假信仰的骑士,是自私自利的宗派主义者。

在“基督教是一种精神”、一种精神真理这个意义上,克尔凯郭尔认为基督教与恺撒或者政治制度以及政治理念是对立的。“基督教政府、基督教国家、基督教民族,更奇怪的是基督教世界,这些概念是自相矛盾的,因而是根本不存在的。”<sup>①</sup> 克尔凯郭尔由此得出一个重要结论:基督教神权政治或神权政治的基督教是完全不可能的;基督教的目标“既不是成为教会国家也不是国家的教会”<sup>②</sup>。并且,教会与国家在力量上结合得越紧密,基督教就越远离其真正的意义。有些国家一方面声称自己是基督教的信徒,另一方面却干着反基督教的勾当。基督教世界可能会征服全世界,将所有人变成一个整体,却无法拯救任何人的灵魂;或者更严重,它会让所有人都变得麻木不仁。

#### 四 世俗、宗教与多元伦理生活

为了不让个人为了基督教做出激进的决定(其实这样的决定才是唯一真实的决定),基督教世界让基督徒保持冷静,使他们与上帝产生个性化联系的决定和潜能不复存在。然而对于克尔凯郭尔来说,基督教不是消除宗教与世俗之间的差别,而是要激化这一差别。为了实现救赎,基督教应该“与世俗世界的生活方式彻底断绝关系”,而不能沉浸在因世俗的满足而获得的短暂宁静里。<sup>③</sup>

<sup>①</sup> Søren Kierkegaard, *"The Moment" and Late Writings*, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1998), p. 37.

<sup>②</sup> M. Jamie Ferreira, *Love's Grateful Striving: A Commentary on Kierkegaard's Works of Love* (Oxford: Oxford University Press, 2001), p. 95.

<sup>③</sup> Søren Kierkegaard, *"The Moment" and Late Writings*, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1998), pp. 17 - 18.



为了实现真正的基督教,克尔凯郭尔反对基督教世界和世俗化所共同促成的宗教与世俗的合流。上述两者取消了神圣与世俗之间的差别,使神圣与世俗的意义也随之消失。克尔凯郭尔像一个苏格拉底式的牛虻,批评基督教世界将宗教与世俗混为一体。这种混淆和对权力的欲求本身就是现代宗教危机的一个表现。

与通常的观点相比,克尔凯郭尔关于宗教与世俗的差别的看法少了一些还原论色彩,更加具有多元论的意味。正是在这个意义上,他将爱“作为个体的邻人”与按照基督教世界所要求的教条遵从外在的体制和“客观精神”作了对比。其他关于宗教和世俗关系的理论常常通过将一方划入另一方的方式合并相异的部分,不仅严重危害了伦理生活,也危害了宗教生活。很显然,克尔凯郭尔这个以事实例证为思考方式的所谓的“信仰主义者”和“原教旨主义者”,并没有通过将一方同化于另一方的方式来区分宗教生活和世俗生活。他坚决反对世俗化、神学政治化以及“客观精神”对伦理生活多样性的粗暴整合。

这种解释在克尔凯郭尔撰写《阿德勒之书》的编者前言中更加深化了。<sup>①</sup>文中他反复强调自己对世俗化的危险的分析,认为这是现代性困惑的一部分。他不断提醒我们,现代性的危机不单是世俗化的自我确认,还有一种相反倾向,即以上帝的名义非法地假定所有来自上帝的权威,其实质却是为了自身的目的。宗教的自我确认强迫生活的方方面面(甚至包括非宗教的政治领域)都要对宗教领域作出回应,错误地认为其权力凌驾于一切之上。现代性的危机在于混淆和整合了存在的差异性与多元性,其原因不在于世俗化而在于相反的“去世俗化”倾向。因此现代性的危机也反映在对宗教世界的破坏上,太过狂热的宗教信仰徒迫使一切非宗教的服从宗教,使得宗教变得面目全非。

## 五 差别与无差别

克尔凯郭尔对世俗和宗教的分离使他能够从美学的、伦理的甚至伦理宗教的层面欣赏那些非基督教的信仰方式。与信仰主义不同,克尔凯郭尔并不

<sup>①</sup> Søren Kierkegaard, *The Book on Adler*, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1990), pp. 3-6.

认为耶路撒冷与雅典无关。他相信,苏格拉底正是他面对和探索基督教的同行者。与原教旨主义不同,克尔凯郭尔从不认为非基督教徒们是不道德的。他和施莱尔马赫一样,认为他们只是缺乏完整的道德体验和道德概念。

对非基督教徒的这种接受性比较明显地体现在克尔凯郭尔对异教徒的讨论中。异教徒经常被他用来证明基督教世界的不完善。克尔凯郭尔认为官方的基督教还不如异教徒更能理解基督教的真正含义。他甚至更激进地认为,“所谓的基督教世界不是属灵的,不是基督教的,比异教信仰更加异端。”<sup>①</sup>这种对基督教堕落的批判不是任意的或偶然的,无论是出于苏格拉底式的对真理的热爱还是基督徒所代表的爱甚至是对敌人的爱,它都应受到批判。

克尔凯郭尔认为被拉平了的基督教世界只拥有自欺欺人的基督徒,这实际上比异教徒更糟糕,因为他们沉迷于权威、权力、地位和财富。在对终极的、永恒的神圣事物的激情和敬畏上,真正的异教徒可以达到比一个冷漠的、一神论者更伟大的宗教意识。因此,克尔凯郭尔认为一个有宗教激情的异教徒比一个冷漠的、缺乏激情的基督徒更具优越性。

虽然宗教不仅仅是激情,但如果没有激情,宗教什么也不是。与其做一个麻木的基督徒,还不如做一个有激情的无神论者。也就是说,一个虔诚的非宗教徒比一个虚伪的宗教徒更像宗教徒。而且,克尔凯郭尔认为,异教徒、无神论者和非基督教的其他信仰者也能够从伦理生活中获得德性,苏格拉底的人生及其使命给了我们最好的说明。即使为了获得某种形式的伦理生活,非基督教徒也没有必要服从一神论的话语。克尔凯郭尔的方法比他的支持者和批评者所看到的更为细致。他认为,即便异教徒、悲剧英雄和世俗生活没有达到宗教生活在解除原罪上的彻底性,却仍旧产生了其自身的责任和德性。

克尔凯郭尔的多元主义在一定程度上是有局限性的。他认为具有独特性的单一个体只有与基督教的上帝相关联,才能实现真正的平等和多样性。异教信仰在本质上并不是不道德的或者是罪恶的,但因其悲剧性而在伦理上不够充分,从而无法获得救赎。克尔凯郭尔得出上述结论的原因有二:(1)没有原罪范畴以及原罪的解除,伦理学是无用的;(2)个体伦理和社会伦理都能够以善(好)的目的影响人类生活,却不能求救赎和拯救个人。

<sup>①</sup> Søren Kierkegaard, *Without Authority*, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1997), p. 87.

## 六 平等性、多样性和单一性

在《两个时代》一书中,克尔凯郭尔进一步阐明了道德人格的单一性和多样性问题。他通过论证激情的个体化力量,推翻了来自平等主义的批评,因为正是这种激情使平等主义观念成为可能;法国大革命时代对平等和民主的激情,可以用来反对克尔凯郭尔所处的时代以算计和操纵确立起来的形式。<sup>①</sup>在《爱的作为》一书中,克尔凯郭尔认为:“基督教是如此的苛刻,以至于依然维护更显著的不平等。”<sup>②</sup>我比其他人更具有责任感,在指责他人时我会指责我自己,此即为“将心比心”。这种伦理与宗教的不对等与一些关于平等的观念是矛盾的,但克尔凯郭尔在此并非否定平等。相反,他认为与当代大众社会均质的公共生活中体现出的平面化平等相比,这种伦理的不对等使得在上帝面前作为个体而存在的人之间变得更加平等。

根据“守护神和使徒之间的区别”,在上帝面前,每个人都是平等的、独一无二的个体。这种个体的平等一方面与人类存在中所有的经验差异不同;另一方面与内在同一的总体内所有差异的消失不同。如果所有人都“平等地趋向于上帝”,就会相应地产生一种无条件的、绝对的平等。这种在上帝面前的平等把“每一个独立的个体”都包括在内。作为一种无条件的平等,它让每一个个体都承担起对他人的不同责任,它要求基督徒去爱(不完善也罢),并且爱邻人超过爱自己。这表明克尔凯郭尔的宗教思想不但更加细致入微,而且是对自鸣得意且与世俗统治沆瀣一气的教条主义、信仰主义和原教旨主义的一个重要挑战。如果克尔凯郭尔是正确的,那么神权政治的基督教世界与其说是一种宗教性的(或曰伦理的)现象,不如说是政治性的现象。

如果单一个体的所有特性被看作一个可以归入普遍概念之下的存在,这个个体就被湮没了。这也同时导致平等无论在共产主义还是在基督教那里,

① Søren Kierkegaard, *Two Ages: the Age of Revolution and the Present Age. A Literary Review*, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1978), 29, 84; 在《两个时代》一书中,对伦理和社会的区分是重要的,它为区分不同的平等意识提供了背景,见 Pia Soltoft, “A Literary Review: The Ethical and the Social,” *Kierkegaard Studies*, 1999, pp. 110-129。

② Søren Kierkegaard, *Works of Love*, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1995), p. 382.

都将成为一个可以将多样性简化为“可相互转换性”的普遍性概念。只有人类和上帝之间本质的、绝对的差异确立了,单一的个体才成为可能。然而政治学作为一种对世俗秩序的计算逻辑和世俗理解,只能够还原性地解说平等,并尝试达到平等。克尔凯郭尔认为,真正的人性和平等在本质上必然是宗教性的。<sup>①</sup>在克尔凯郭尔对“普通人”<sup>②</sup>的思考中,可以看到真正意义上的平等;对“普通人”来说,无限崇高的事物以及对这一事物的终极关切是可获得的。

让·奥拉夫·亨里克森 (Jan-Olav Henriksen) 认为,克尔凯郭尔的思想涉及了单一性,但是“忽视了关于多元性的所有问题”<sup>③</sup>。实则不然。克尔凯郭尔在思考与伦理生活和宗教经验相关的宗教、世俗以及伦理时,比我们通常所理解的更加彻底多元。让具有单一性的基督徒保持对作为另一个单独的、具体的他者而存在的邻人的爱时,这一独特的个体与“无条件者”的关系也同时呈现出明确的多元色彩。对克尔凯郭尔来说,基督教的一部分意义在于,即便是为了基督教,也没有哪个基督徒可以避免或割裂他与他者的关系。这种对个体性(包括非基督徒的他者的个体性)的尊重不是一种相对主义的多元主义 (Relativistic Pluralism)。<sup>④</sup>

## 七 结论

克尔凯郭尔是一个多元论者。首先,他反对将基督教、市民社会和国家混为一谈。其次,他在一定程度上认识到与神权政治的或世俗的整合与统一截然相反,在伦理生活中存在着多样性的领域。如果我们主要通过《非此即彼》中的大法官角色,或者通过对《恐惧与颤栗》的一种信仰主义的、非

<sup>①</sup> Søren Kierkegaard, "The Point of View for My Work as an Author," in *The Point of View*, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1998), pp. 103-104.

<sup>②</sup> 笔者同意这种解释,即克尔凯郭尔的宗教平等在其对“普通人”的定位的关系中得以明确表述出来,这种定位也体现在他对教会阻碍个人灵性实现的批评上。参见 Jørgen Bukdahl, *Søren Kierkegaard and the Common Man*, trans. Bruce H. Kirmmse (Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing, 2001), pp. 111-130.

<sup>③</sup> Jan-Olav Henriksen, *The Reconstruction of Religion: Lessing, Kierkegaard, and Nietzsche* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing, 2001), p. 72.

<sup>④</sup> 这种相对主义的多元主义是指一种人与人的相互冷漠。在这样的社会中,人与人之间的平等在于人与人之间是无差别的。

伦理的阐释来理解克尔凯郭尔的伦理学,那我们就很有可能忽略他思想中的多元论特征。如果克尔凯郭尔对政治的批判被看作是另一种政治介入,而不是被当作一个对政治的伦理拷问,那么,他思想中的伦理维度也会被忽视。克尔凯郭尔在晚年同他人的论战中,否认在政治和制度上守旧或进行改革的必要性。

克尔凯郭尔以伦理为导向的个体“多元主义”是非对称性的,具有独特的单一性,不能成为体现或属于一个普遍范畴之下的特殊个体的集合。就是说,无论多么善意的想象,它都不是政治性的。政治性意味着量化或者可相加,是把每个个体拉平,变成一的一个部分,根本不考虑个别性;以“伦理为导向”则是为了保持单一个体的特性而批判那些量化概念。克尔凯郭尔对“拉平”的批评没有取消他所赞成的平等。借用让·吕克南希的概念,这是一种“单一且多元的”(singular plural)的平等,其中每一个个体的特性都是极其重要的。