

CHRISTIAN CULTURE REVIEW

3

基督教文化评论



- 保罗·蒂里希及其哲学神学思想
- 杜伦斯的神学方法论
- 谢德勒做译中西方教哲学
- 书中书简引述译
- 流亡的神秘哲学家洛斯基

CHRISTIAN CULTURE REVIEW

基督教文化评论

(三)

CHRISTIAN CULTURE REVIEW

贵州人民出版社

(黔)新登字 01 号

责任编辑：黄筑荣

装帧设计：曹琼德

基督教文化评论(第三辑)

中国社会科学院世界宗教研究所基督教研究室 编
《基督教文化评论》编辑委员会

贵州人民出版社出版发行

(贵阳市延安中路 9 号)

文字六〇三厂印刷 新华书店北京发行所经销

850×1168 毫米 32 开本 9.375 印张 218 千字

印数：1—7000

1992 年 6 月第 1 版 1992 年 6 月第 1 次印刷

ISBN 7-221-02574-6/B·48 定价：5.20 元

DH91/16

• i •

编者的话

在世界各民族文化的三大层面中，宗教与其物质层面相互影响，与其制度层面相互影响又相互重迭，与其思想层面不仅相互影响相互重迭，而且还在其中处于深层和核心地位。因此，在了解各个民族或国家的文明或文化时，必须研究它们同宗教的广泛深刻的关系，必须从第一和第二层面深入第三层面，探索其精神渊源，不仅识其形，而且知其神！

正如中国和东亚一些国家的文化被称为“儒教文化”，印度和南亚一些国家的文化被称为“印度教文化”，西亚和北非等地区的文化被称为“伊斯兰文化”一样，如所周知，欧洲、北美、大洋洲和南美洲等地区的文化被称为“基督教文化”。这种说法虽然并不全面准确，但它的確表明了这些地区主流文化的精神渊源。这种文化的当代代表之一 T·S·艾略特说过：“如果基督教不存在了，我们的整个文化也将消失。接着你便不得不痛苦地从头开始，并且你也不可能提得出一套现成的新文化来。你必须等到青草长高，羊吃了青草长出羊毛，然后才能把毛弄来制作一件新大衣。你得经过若干个世纪的野蛮状态。”由此可知这些地区的文化为何称为“基督教文化”。

如果把一个大洲的居民算作一户，小小的地球就只是一个“六家村”。显然，了解和理解其中四户邻人的精神状态，绝不是一件小事。何况，现在这六户人家，已经是“你中有我，我中有你”，了解和理解他人，实际上有助于了解和理解自身。毕竟，人类的精神是相通的，各族人民“性相近，习相远”，而习俗可易，本性难移。

编辑出版这一评论集，就是想为研究基督宗教及其与社会和经济、政治和法律、道德和习俗、科学和教育、文学和艺术、哲学和各门学术等等的关系，为了解邻人的思想或基督教文化，为更深入地理解自身和人类精神这些大事，提供一片小小的园地、一扇小小的窗口、一面小小的镜子。

目 录

保罗·蒂里希及其哲学神学思想	范 艾(1)
接受世界的世俗化	蒋 庆(23)
从复活节的希望到十字架的受难 ——莫尔特曼的神学思想述评	安荣孟(38)
杜伦斯的神学方法论	杨庆球(64)
读傅伟勋谈中西宗教哲学	何光沪(88)
基督教存在主义与马塞尔 新约人性论	杨 朗(95) 温伟耀(109)
诗魂	汪维藩(126)
许地山与《达衷集》	张贤勇(148)
《狱中书简》选译 ——论当前上帝信仰的状况	[德]迪特里希·朋霍费尔(167) 高师宁 译
“神 饕” ——论当前上帝信仰的状况	[德]海因里希·奥特(186) 朱雁冰 译

早期基督教历史学的形成

〔美〕E. 布莱萨赫(200)

隗仁莲 译

我国历史上的正教

〔苏〕瓦·格·奥夫钦尼科夫(220)

晚 度 译

〔人物志〕

流亡的纯粹哲学家——洛斯基 刘小枫(238)

新解释学家艾伯林 邓肇明(250)

〔书林一瞥〕

书评与书讯13则 小 愚 等(255)

保罗·蒂里希及其哲学神学思想

范 艾

在横跨神学与哲学两大领域的 20 世纪思想家之中，保罗·蒂里希(Paul Tillich)是地位最高的人物之一。他把存在主义哲学同基督教神学结合起来，把宗教与文化连结起来，创造了一个博大精深的理论体系，广泛深刻地阐明了人类的生存以及宗教和文化所体现的人生。在现代人对上帝、道德和人生意义的信念发生动摇之际，有人认为他向怀疑论者们证明了基督教信仰的合理性，因而是基督教文化的最后一个伟大代言人；有人则认为他的理论破坏了不少传统的信念，因而是当代文化革命的一位先行者。但是他却自视为旧时代的宗教遗产与新时代的世俗文化之间的“边缘人物”，以消除信仰的关切与理性的怀疑之间的分裂，从而弥合西方文明之断裂为己任。他作为一位杰出的哲学家兼神学家、教育家兼著作家，把自己的一生全心全意地投入了这项艰巨的任务，并取得了卓越的成就。

—

保罗·蒂里希，1886 年 8 月 20 日生于普鲁士勃兰登堡

的小村庄施塔泽德尔（即今日波兰的施塔罗西德尔）。他的父亲在埃伯尔东边一个名叫谢恩弗里斯的小社区担任路德宗的牧师。那是一个建立于中世纪的有围墙的小城，四周是肥沃的田野和浓密的森林。在那里度过的童年岁月给蒂里希留下了不可磨灭的印记：对历史连续性的强烈意识，对自然与人类密切关系的深刻感受，对作为社区生活中心和神圣意义载体的教会的亲切依恋。

蒂里希在中世纪古城哥尼斯堡—纽马克进入人文中学，在那哥特式的环境中，他接受了这一古典的自由思想：除了理性规则之外，不受任何东西束缚。这使他对专制保守的父亲所代表的传统生活方式发生了怀疑。1900年他父亲调往柏林时，他更欢迎都市生活方式所带来的自由。但他对自由的热爱，并未使他忘却幼时对于一种丰富多彩而令人满意的宗教传统的执守。如何在享受探索人生的自由之时，又不牺牲有意义的传统因素，成了他思想中的一个大主题。关于这点，后来主要表现在他的神学中有关“他律”与“自律”之关系，以及二者在“神律”中得到综合的论述里。“他律”指的是异己的或外在的法则或规范，在传统价值观或标准成了威胁个人自由的外来要求之处，他律就是文化的和精神的状态。自律指的是自我的或内心的法则或规范，它是对他律压制的不可避免而合情合理的反抗，但它却有拒斥一切价值观或标准的倾向。神律指的是神圣的或神定的法则或规范，它展示了这样的情境：在其中，各种标准和价值观所表达的，乃是一个自由的社会中的自由个人之信念与执守。这三种状态乃是个人生活和社会生活的基本动力。从这时起，蒂里希努力对父亲采取独立的立场，但同父亲喜爱优秀的哲学论证一样，他同时也努力根据

哲学范畴来考察个人体验。

蒂里希先后在柏林大学、图宾根大学、哈雷大学和布列斯劳大学学习。1911年，他从布列斯劳大学取得哲学博士学位，1912年又从哈雷大学获得神学硕士学位。在哈雷大学期间，自由与传统之关系问题，在他思想中表现为路德教会的教义文件同当时的神学自由主义和科学实证主义之间的对照比较。在这个时期的精神探索中，他发现德国古典哲学家谢林(F.von Schelling)的著作和他自己的神学老师凯勒尔(M.Kaehler)的授课最有助益。谢林的自然哲学打动了蒂里希对自然的感情，它把自然解释为上帝创造精神的动态展现，其目标乃在于实现一种超越了个体生命与普遍必然之二元对立的自由。在凯勒尔影响下，他把注意力转向圣保罗所确立而路德又重申的因信称义教义。蒂里希把这项教义称为“新教原则”，并赋予它以宽广得多的意义，即不局限于罪人之释罪称义(被上帝接受)这一古典的宗教意义，而是涉及人的心智生活和一切体验。正如罪人可以在上帝眼里称义，怀疑者在对找到真理绝望之时，也可以拥有真理。因此，一般的文化生活既应受到批判的否定，又应受到勇敢的肯定；反之，对路德教义的严格公式，既可肯定其基本内容，同时又可予以否定。这些观点，以及关于“新教原则”对实在之性质和结构的意义的论述，最先见于他的哲学博士论文，尤其是神学硕士论文。在后一著作之中，他阐释了谢林关于罪恶和救赎是包含一切生存的宇宙事件这一观点。

蒂里希在大学学习结束时受任圣职，第一次世界大战时期当了4年的随军牧师。这场战争和战后德国的混乱局势使他相信，19世纪的人本主义已经垮台，以个人自律为唯一的

向导已不再适当，西方文明已接近于一个时代的终点。于是他参加了宗教社会主义运动，但他的兴趣主要在于思想理论而不是政治运动。该运动的成员们相信，正在逼近的文化崩溃，是创造性的社会重建的重大时机。蒂里希用新约的术语称之为凯逻斯(Kairos)，它意指这样一个历史关头，在那时，永恒之城将会插入，把世界改造为一种新的存在状态。在当时，选定一种政治运动(宗教社会主义)，同时就是选定一种宗教象征（上帝之国）。后来蒂里希的系统神学中的上帝之国这一宗教象征还反映了凯逻斯概念之应用：只有在具有真实的历史和政治关系时，它才能成为宗教象征。

战后，蒂里希相继在柏林、马堡、德累斯顿、莱比锡和法兰克福等大学教授哲学和神学。在此期间(1919—1933年)，作为海德格和布尔特曼等人的同事和朋友。他积极参加了各种团体讨论，寻求对人类境况的新的理解。他发表了100多篇论文、杂文和评论，运用在哈雷大学获得的洞见来分析宗教文化、历史意义，以及政治社会等问题。1923年发表的《从主题与方法看科学系统》是他对人类精神进行系统解说的首次尝试。在这些年里，他已开始发展自己的神学体系，以回答年轻的卡尔·巴特的独特的神学。

蒂里希对自由的热情关切，使他成了希特勒及其国家社会主义的最早批评者和反对者之一。1933年，他因受到纳粹党的报复而被解除教职，并被逐出德国各大学。正如他后来自嘲的那样，他乃是第一个“享此殊荣”的非犹太人学者。当时正在德国访问的莱因霍尔德·尼布尔力促他前往美国。在美国，他接受邀请担任了纽约协和神学院的哲学神学教授，同时兼任哥伦比亚大学教授。尽管使用一种新的语言，并使自

己的思维适应实用的美国心理习惯对于他不无困难，但在第二次世界大战后，他还是作为“向怀疑者传教的使徒”在美国脱颖而出，极受尊重。1955年他从协和神学院退休，旋即被哈佛大学延聘并授予“大学教授”的崇高职位。1962年他迁居芝加哥大学，该校专为他创设了一个神学特别教席。在这些著名学府中，他吸引大量的研究生和本科生参加了关于人生意义的探索性对话，并以自己的演讲和书籍赢得了大量的本来对宗教问题不感兴趣的听众和读者。在读者最多的两本书〔即《存在的勇气》(The Courage To Be, 1952) 和《信仰之动力》(Dynamics of Faith, 1957)〕中，他说明了人最深切的关切，使人不得不进而面对一个超越了人自己有限生存的实在。他在书中对人类处境的讨论表明，他对现代心理分析和存在主义哲学揭示的问题有一种极为深刻的洞察。此外，他的讲道集《根基之动摇》、《永恒的现在》和《新的存在》等书，更用浅显的语言，向普通公众阐明了人的生活与终极存在之深奥的宗教联系。这些书在僧俗两界的影响，只有他在协和神学院的同事莱因霍尔德·尼布尔的作品堪与匹敌。

1951年至1963年，蒂里希陆续发表了他终生思索的主要成果《系统神学》(Systematic Theology)。这部著作同卡尔·巴特的《教会信条》一样，作为本世纪建设性神学最主要的作品之一而卓然挺立。这部巨著分三卷五部，都一百万言，第一部论理性与启示；第二部论存在与上帝；第三部论生存与基督；第四部论生命与精神；第五部论历史与神国。H·理查德·尼布尔评论此书说：“阅读《系统神学》可以成为一次作出发现的伟大航行，这次航行所进入的，是对于在上帝的奥秘面前的人类生活的一种既丰富又深刻，既广泛又详尽的观察和

理解。”而那些引用蒂里希的话来支持“上帝已死”之说的现代无神论者，实际上是误解了他的本意，因为在在他看来，一种不适当的（例如“神人同形同性论”的）上帝观之消失，正是对上帝更宏伟更崇高的观照或洞察之开始。

像斯宾诺莎一样，蒂里希是一个为“上帝而陶醉的人”，他终生的努力，都是要帮助自己的人类同伴重新获得一种与人共有并富于动力的宗教信仰。尽管在其一生的最后几年，蒂里希曾对系统说明人类精神探求的可行性，表示过某种怀疑，但他从未放弃这一看法，即人类的文化和精神生活，可以用“因信称义”的原则来作出说明。他在 1965 年 10 月 22 日弥留之际，仍在为阐明其中蕴含的意义而努力工作。当代宗教哲学家兰德尔认为，蒂里希的著作提出了“当代所产生的无疑是极为丰富多彩、最富有启发性和最富于挑战性的哲学神学”；当代神学家麦奎利则评论说，蒂里希的思想提供了“在我们这个纷扰的世纪的种种希望和恐惧之中所出现的基督教和宗教思想的主要成果”。

二

蒂里希的神学体系，吸取了多方面的思想源泉。其中有古希腊的柏拉图主义、中世纪（波默等人）的基督教神秘主义、近代德国（谢林等人）的唯心主义，还有从克尔凯郭尔到海德格的存在主义。因此有人怀疑把蒂里希列为存在主义者是否合适。确实，像他这一类有独创性的思想家是无法对之贴标签的。他既非实证论者，又非理性论者；既非自然主义者，又

非超自然主义者；他的思想既是存在的，又是本质的；既是抗议派（新教）的，又是普世派（公教）的。然而，尽管他的神学深入探索了基本的本体结构，他却把本体结构与人在生存上的问题和关切联系起来。所以，主导他的神学方法和体系的，还是一种生存论的态度。

神学方法 蒂里希的神学方法十分鲜明地体现在《系统神学》之中，那就是所谓“相互关联方法”。他一方面考虑人类生存的处境，另一方面又考虑基督启示的信息，并且“力求把这种处境中包含的问题与这种信息中包含的答案相互关联起来”(Systematic Theology, V. I, p.8)。这种方法使神学成为一种对话，把人探索性的理性所提出的问题，同启示性体验所提供的、在信仰中所获得的回答相互关联起来，即把对自律之问题作出的神律之回答相互连接起来。《系统神学》的五大部分中，每一部分都是作为整体的体系中的一个内在要素，它们共同组成了一系列根本性的对话：关于人类理性之力与局限的问题，导致了启示中给出的回答；关于存在之性质的问题，导致了揭示出上帝即存在之基础的回答；关于生存之意义的问题，由耶稣基督所体现的“新的存在”作出了回答；关于人生体验之两面性的问题，指向了揭示出神圣精神（圣灵）呈现于生活过程的回答；关于人的命运和历史之意义的问题，在对上帝之国的观照中找到了回答。这些答案不是从这些问题派生出来的，就是说，蒂里希也许同意巴特的这一说法：“从人到神无路可通。”上帝是从他那一方揭示自身的。但是，这些问题也不是从这些答案派生出来的，就是说，蒂里希并不赞成巴特对自然神学的绝对排斥，因为，只有在人提出关于上帝的问题，并因而具有某种关于上帝的观念之时，启示性

的答案才对人具有意义。“自然神学对人类处境提出了一种分析，并且分析了隐含在人类处境中的关于上帝的问题，在此限度之内，自然神学是有意义的。”(Systematic Theology V. I .p.14)关于上帝的问题，产生于人对自身有限性的意识。因为意识到有限性，就是已经有了某种关于无限性、关于无条件、关于绝对的观念。

宗教是人的终极关切 有限存在物是被非存在包围着的，它随时可能陷于虚无，即随时都处于非存在的威胁之下。作为一种存在物的人的生存也是如此，所以它不可能不关切存在之终极基础。

当然，人有许许多多的关切对象，例如，人会像任何别的动物一样，关切那些限定自己生存条件的东西，即衣食住行等等。但是，人的独特之处恰恰在于，他有能力超越直接的和初级的利益，看到维护自己的生存并赋予自己的生存以意义的那样一些关切对象。人有种种精神性的关切，它们是迫切的、终极的。“人最终关切的，是自己的存在及意义。‘存在，还是不存在’(按：此乃莎士比亚的名句：To be, or not to be.《哈姆雷特》中译本常作‘生，还是死’)，这个问题在此意义上是一个终极的、无条件的、整体的和无限的关切的问题。人无限地关切着那无限，他属于那无限，同它分离了，同时又向往着它。人整体地关切着那整体，那整体是他的本真存在，它在时空中被割裂了。人无条件地关切着那么一种东西，它超越了人的一切内外条件，限定着人存在的条件。人终极地关切着那么一种东西，它超越了一切初级的必然和偶然，决定着人终极的命运。”(Systematic Theology. V.I ,p.14)蒂里希用“终极关切”这一术语，来表示他早年的德语著作所谓 das, was uns

unbedingt angeht(无条件地与我们有关的东西)和Richtung auf das Unbedingte(趋向无条件者)之类意思。这个核心概念兼有主观和客观两重内涵,即既指无条件关切的状态,又指无条件关切的对象。按蒂里希的理解,宗教必然涉及这两个方面。他认为,宗教是人的终极关切。宗教并不是人生的一个孤立的稟赋,它并非与人的理性、道德、审美等项能力并列。宗教乃是人的全部文化和精神生活的深度方面,就是说,它表现的是人生之终极关切,指向的是维系人的存在并赋予人生以意义的东西。具有终极性的关切作为生命的深度方面,可以表现在生命的任何创造性(或破坏性)的方面之中,例如,它可以在道德方面表现为无条件的良心命令,也可以在科学领域表现为对真理”热切追求。然而我们不能忘记,人也常常把自己无条件的信赖和执着献给一些有限的和有条件的东西,例如荣誉地位、金钱财富、政治权力、种族优越或民族骄傲之类,把这些东西误当成终极关切的对象,当成了使自己的生活围着打转的偶像。蒂里希具有同国家社会主义(纳粹主义)打交道的亲身体验,因而他能够证实这个事实:“我们这个世纪的种种极端民族主义,是一些很好的实验室,在其中,可以研究终极关切在人生的所有方面(包括人的日常生活中最细微的关切)意味着什么。一切的一切都以那个唯一的神——民族为中心,那个神到头来肯定是一个恶魔。”(Tillich, Dynamics of Faith, New York, 1957, pp. 1—2)因为民族或国家事实上都是有条件的,其本身并不具有终极的性质,所以对它怀有某种终极关切,就不过是一种偶像崇拜,只能导致灾难性的后果(正如本世纪30年代和40年代的德国史和日本史所表明的那样)。他认为,你在生活中认为什么东西最有价

值，那个东西就成了你的神。人类的最大危险，就在于无限而终极地执着于某些仅仅值得有限地和初级地投身其中的东西，即崇拜有限而短暂的东西。每个人都有某种终极关切的对象，他在其中寻求生活的意义，就此而言，每个人都具有宗教性。但是，如果这种关切对象并不具有真正的终极性，没有力量救助人的存在，没有力量赋予生存以时间长河所无法毁灭的意义，那么这种宗教性就不过是偶像崇拜罢了。

那么，究竟什么东西具有真正的终极性呢？蒂里希说：“我们终极关切的东西，乃是决定我们存在还是不存在的那个东西。”(Systematic Theology, V. I, p. 14)在此，他已把人生的关切同本体论联结起来了。他认为，要判断一个东西是否具有终极性，可以考察一下它能否成为我们的客体或对象，如果能，那么它就不是真正终极的东西。真正具有终极性的东西，必须是我们自身参与其中的东西，超越了主体客体关系的东西，无限地高出了一切存在着的客体或对象(即“存在物”)的东西。这个唯一能称为“上帝”的具有终极性的东西，就是“存在本身”。

上帝即存在本身 所谓“存在本身”，是指一切存在物得以存在和赖以存在的基础或力量。它比一切存在物都更为根本。它渗透于一切存在物之中，但又不是任何存在物；因此，它不是客体或对象，我们自身参与或分有了它，它超越于主客体对立之上，无限高于一切存在物；因此，它正是“决定我们存在还是不存在的那个东西”。准确地说，我们甚至不能称它为某种“东西”，因为它不是任何一种存在物或实体，甚至不是最高的存在物。由于我们的语言是用来描述存在物的，所以我们只能用象征的方式谈论它。蒂里希说：除了“上帝是存在本身”

这句话外，“关于作为上帝的上帝，就再也可能说出什么非象征性的话来了。”(Systematic Theology. V.I, p.266)

对存在本身的领悟，是通过生存体验，而不是通过单纯的知性理解得到的。前面提到，人的生存和一切存在物的存在一样，是被非存在所包围的，随时可能陷于虚无。对此的体验，对自身有限性的体验，即焦虑，导致了对可能的非存在的震骇，这种震骇唤醒了对于存在的惊奇：为什么竟然存在着某种东西，而不是一片虚无？这一点也可以用维特根斯坦(L. Wittgenstein)的这一名言来表述：“成为神秘的，不是世界怎样地存在着，而是世界竟然存在着这件事本身。”(Tractatus Logico-philosophicus, London, p.189)这里所涉及的，只能是存在本身，即无可言喻的存在之基础，或使万物存在的力量，也就是只能象征地谈论的上帝。正如海德格所说：“只有面临虚无，才会想到存在。”

由于这个上帝不是任何实体，所以它又形同虚无。正因为如此，蒂里希说：“肯定有上帝同否定有上帝一样，都是无神论。”(Systematic Theology. V.I, p.237)因为“有”、“无”仅仅是存在物或事物的事情，上帝既不是任何存在物或事物，就谈不上“有”或“无”了。当传统有神论者肯定“有上帝”时，他实际上是把上帝当成了万物之一，即当成了存在物。这样，即使是“最高最完善的存在”，只要被理解为存在物，也就“从属于有限范畴，尤其是从属于时空了。即便称上帝为‘最高存在物’也无济于事。最高级词语一用到上帝身上，就成了指小词语。它们把他抬高到其余一切事物之上时，也就把他归入其余事物的种类中去了”(Systematic Theology. V.I, p.235)。当无神论者说“没有上帝”时，他们也是把上帝理解为一种“存在

物”的。但上帝不是存在物，而是存在本身，谈论存在本身之有无是毫无意义的，因为存在本身是一切可“有”可“无”的事物之基础，它比它们更加实在。正是在这里，蒂里希已经超越了传统的有神论与无神论之争。虽然蒂里希承认“没有”一个作为存在物的上帝，但是若以为他赞成不可知论或无神论，那便是误解了他的意思，因为他实际上只是在比传统有神论更高的层次上肯定了上帝的实在性。在他看来，不可知论者声称不可能知其有无的“上帝”和无神论断言是没有的“上帝”，都是在比他低一层次的意义上（即作为存在物的上帝）而言的，就是说，他们所用的上帝概念并不是蒂里希所用的上帝概念。正是在超越有神论、无神论和不可知论的意义上，蒂里希把他所说的上帝称为“超越上帝的上帝”（参见其《存在的勇气》一书）。

勇气与信仰 蒂里希的神学是以人的生存为出发点的。他根据对人生的观察表明，倘若不以存在本身，即不以上帝为终极的关切，而把短暂有限的东西作为终极关切的对象，最终会不可避免地导致“生存的失望”，陷于空虚和无意义的境地。更由于人作为存在者总受到非存在的威胁，所以人难免处于焦虑状态——对命运和死亡的焦虑，来自非存在对人在本体上自我肯定的威胁；对罪过和谴责的焦虑，来自非存在对人在道德上自我肯定的威胁；对空虚和无意义的焦虑，来自非存在对人在精神上自我肯定的威胁。在《存在的勇气》一书中，蒂里希指出，焦虑是一种状态，在其中，存在者意识到了自己可能具有的非存在。焦虑是从生存的角度对非存在的认识，对非存在乃人自身存在之一部分的认识，它被体验为人自己的有限。为了对付焦虑，人必须有存在的勇气，即不顾非存在之

威胁而进行自我肯定。蒂里希总结了存在的勇气在历史上的两种主要方式。一种是作为部分而存在的勇气，即通过参与行为来肯定人的自身存在；另一种是作为自我而存在的勇气，即肯定可被摧毁但不可分割不可替代不可重复的自我之存在。在此，蒂里希分析了自我与世界、个性化与参与二者之间的关系：“自我之为自我，只是因为拥有一个世界，它既属于这个世界，同时又与之相分离，自我与世界相互关联，个性化与参与也相互关联。”（《存在的勇气》，p.79）在分析了存在的勇气这两种形式各自的局限（使自我消失于集体或使集体消失于自我）之后，蒂里希提出了一种超越二者的勇气。他写道：存在的勇气需要存在的力量，这是一种克服非存在的力量。在上述三种类型的焦虑中，人都可以体验到这种力量。“把这三重焦虑承担起来的勇气一定植根于这样一种存在的力量之中：它比自我的力量强大，也比人处于其中的世界的力量强大。无论作为部分的自我肯定还是作为自我本身的自我肯定，都逃避不了来自非存在的多重威胁。被认为是这类勇气的代表人物之所以力图超越自己，超越自己参与其中的世界，就是为了发现存在本身所具有的力量。它意味着，每一种存在的勇气，都或明或暗地有着宗教根源，因为宗教正是那种被存在本身的力量所把握的存在状态。”（参见《存在的勇气》中译本，第6章）

所谓“人都分有神性”的传统说法，从蒂里希的哲学来看，就是存在者都参与了存在本身。存在的勇气既植根于存在本身，因此也就是把自我作为“被接受者”而加以接受的勇气。“参与到上帝之中的人，便是参与到永恒之中。但为了参与到上帝之中，你必须被他接受，你必须已经接受了他对你的接

受。”“被上帝接受，上帝的宽恕或释罪行为，就是存在的勇气的唯一本源。”（同上）这是克服第一和第二类焦虑的勇气之源。至于第三类也是当代最严重的一类焦虑，即对“无意义”的焦虑，蒂里希写道：“甚至在对意义的绝望中，存在也通过我们而肯定自己。把无意义接受下来，这本身就是有意义的行为。这是一种信仰行为。”（同上）有勇气把怀疑和无意义纳入自身的信仰，是没有特殊内容的信仰，它是对存在的力量的体验，是对非存在依赖于存在的体验，是对接受的力量的体验。信仰是被存在本身所把握时的状态。它的意蕴必须通过存在的勇气才能得到理解，而存在的勇气则是这种信仰的表现。

哲学与神学 蒂里希认为，对于有限的人类来说，不确定和存疑的因素是不可能消除的，必须勇敢地予以接受。“假如把信仰理解为相信某物为真，那么怀疑就与信仰行动不相容了。假如把信仰理解为终极的关切，那么怀疑就是其中的一个必要因素了。它是信仰之冒险的一个后果。……隐含在信仰之中的怀疑，不是对事实或结论的怀疑。……人们可以称之为生存上的怀疑，以同方法论的和怀疑论的怀疑相对照。这种怀疑并不对一个特定命题是真是假提出疑问。它也不拒斥每一个具体的真理或真实性，但它意识到了每一个生存上的真理中的不可靠因素。与此同时，信仰所包含的怀疑还接受了这种不可靠性，并在出自勇气的行动中把它们纳入自身。信仰包含勇气。因此，它可以包含对自身的怀疑。”（*Dynamics of Faith*, pp. 18—20）

神学家既处于信仰中，又处于怀疑中，既是矢志献身的，又是疏远隔膜的，既在神学界之内，又在神学界之外。因此，神学是人生的或生存的学科，而不是严格意义上的科学的学

科。正是生存的方面，使神学同哲学的态度相区别。两者都关注存在的问题，但哲学从分析上去研究存在，旨在分析实在本身的结构和过程，哲学的认识态度是客观性的、普遍性的；而神学却从生存上去接近存在，关注于存在对于我们的意义。因此，神学家“必须从这样一个地方着眼，在那里，令他终极关切的东西是显现出来了的……就是说，道或逻各斯已把自身显示在一个特定的历史事件”(Systematic Theology. V. I, p.23)或一些历史事件之中。同哲学不同，神学站在一个传统之内，一个信仰社团之内，而这个社团的教义表达了对于人类生存问题的解脱或救赎的答案。神学采用“相互关联法”，力求通过相互依存的生存问题及神学答案，来阐明信仰之内容。所以基督教神学家的工作，是对人类生存问题所由产生的处境进行分析，并说明基督教信息所采用的象征教义乃是对这些问题的回答。然而，答案不是从问题之中演绎出来的。“基督教信息提供了对人生所含问题的答案。这些答案包含在基督教以之为基础的那些启示性事件之中。……这些答案的内容不能从问题引出来，即是说，不能从对人类生存的分析引出来。它们是从人类生存的外边对人生‘说出来’的，否则它们就不是答案了，因为人类生存本身正是问题。”(同上书, p. 64)启示是上帝对人说的，而不是人对自己说的。当然，人也不可能接受自己未曾问过的问题的答案。因此，基督教神学必须采取生存论的形式。

从人的生存到“新的存在” 生存(exsistere)的本义是从非存在或虚无中“站出来”，但人的生存又并未脱离非存在或虚无之威胁。人的有限生存的一大特点，就是一种同自身之本质存在相疏离的感觉。基督教用亚当“堕落”的象征来表示

这种处境。蒂里希认为，神学必须把“堕落”理解为人类普遍处境的象征，而不是一件以前发生的故事。“堕落”所象征的，乃是“从本质向生存的转化”。

“堕落”(或同本质存在相疏远)的根源，是人的有限与自由。人一方面被排除在他所向往的无限之外，另一方面拥有自由——人有语言及由之而来的一般概念，能借以摆脱具体环境的束缚；人能深入于实在之更深的层次；人能同自己的本性相对抗，即放弃自己的人性。传统神学认为，人由之堕落或与之疏远的这个本性，是“乐园里的生存”或一种完美状态。蒂里希不同意这种解释。他认为，人的本质属性不是人类发展的一个实际阶段，而是潜在地“存在于人类发展之一切阶段，尽管是存在于生存的扭曲之中”(Systematic Theology, V. II, p.33)。他使用心理学术语，将这种本质存在的状态描述为“梦的天真”，意思是说它像梦一样先于实存，脱离时空，真实而又并非实在，潜在而又预示现实；又像天真一样在现实之前(无实际经验)、在生存之前(无个人责任)、在历史之前(无道德过失)。“正统神学家把种种完美性全部归诸堕落前的亚当，直把他等同于基督的形象。这种做法不仅荒谬，而且使‘堕落’变得全然不可理解了。纯粹的潜在性或梦的天真并不是完美。只有生存与本质的有意识的结合，才是完美。……‘堕落前的亚当’这一象征，应当理解成种种未定的潜在性之梦的天真。”(同上书, p.34)驱使梦的天真越出自身的，是人所独具的“有限的自由”。人“处于不去经验存在之现实而保持梦的天真，以及由于知识、力量和过失而丧失自己的天真这两者之间。……人决定选择自我实现，于是就造成了梦的天真之结束”(同上书, pp.35—36)。从本质向生存的这一转化，乃是“原初事实”，

是“有限存在物的普遍性质”，它确定了时空中的生存之状态。关于这种超验性的“堕落”的神话，表明了“生存之悲剧的普遍性质……生存的结构本身就包含着从本质向生存的转化”（同上书，p.38）。

蒂里希一反传统圣经神学的观点，把实现了的创世与异化了的生存等同起来。虽然他承认创造从本质来看是“善的”，只是在其实现之时才堕入于普遍的异化，但是在他看来，本质的善并不是“完成”。人的本质存在之完成，需要其各种潜在性之实现。“完成”包含着从天真出发，通过实现了的但是异化的生存，向着非异化生存状态的运动。在向异化的生存运动即“堕落”的阶段，人同其存在之基础疏远了，同其它存在物疏远了，同自我疏远了。人只要生存着，就不是其本质上是与应是者。现在应该用疏远一词来代替被误解了的“罪”这个字眼，但是罪这个词可以指明个人的自由的疏远行为，即自愿的背离。它的特征是不信、狂妄与纵欲。不信是人使自己的意志背离或脱离上帝；狂妄是不信的另一面，即转向自己并把自我抬高为世界的中心；纵欲则是把实在纳入自我的无限制的欲望。这种疏远状态终必导致自我的分裂，人在这种状态下乃需救治或救赎（salvus，原义为“健康”或“完整”）。由于人的生存本身已经异化，因此他不可能拯救自己。虽然种种努力（严守律法、禁欲修行、神秘主义等等）终归失败，但是对于新的存在的追求本身，就表明了新的存在之呈现。“对疏远的意识，对救赎的向往，都是救赎力量呈现的结果，换言之，都是启示性体验的结果。”（同上书，p.86）只有先于“本质的存在”与“生存的存在”之分裂的东西，只有那本身乃是一切存在物之终极基础和存在力量的东西，才能拯救作为存在物的人。

这就引向了“相互关联法”的另一端，即作为存在本身的上帝的回答。这种回答一方面只能从外边作为对人的生存“说话”的回答来到，另一方面，它还得在生存的条件下展示出来。在西方，这种追求与回答就表现为对历史中的弥赛亚（基督）的期待，他将在生存的条件下实现新的存在，即本质的人。在这里，存在本身的力量具体地显示出来，克服了非存在的力量。耶稣基督是这种启示的中介，是显现于生存条件下的新存在之载体，这就是基督教的基础。基督教赖以建立的历史事件有两个方面，一是“本质的”神性—人性“出现在生存之中，把自己交给了生存的种种条件，但没有被它们所征服”（同上书，pp.98—99）；二是信徒接受这个历史人物为基督，“没有这种接受，基督就不会是基督，就是说，不会是新存在在时空中的显现”（同上）。圣经批判史早已表明，事实上，所谓“历史上的耶稣”同信徒接受他为基督，这二者是不可分割的。人的宗教信仰即终极关切，不能以历史或然性作为基础。圣经的材料之“得到保证，乃由于它恰当地表达了作为基督的耶稣之中的新的存在之转变力量”（同上书，p.115）。“任何历史批判，都不可能怀疑那些发现自己被转变而进入信仰状态的人们的直接明白的意识。”（同上书，p.114）

由于耶稣“完全交出了自己”，“如果一个启示有力量否定自身而同时又不失去自身，那么这个启示就是终极的启示”，“在作为基督的耶稣的形象里，我们就看见了一个拥有这些品质的人的形象。”（*Systematic Theology*, V, I, p.133）按蒂里希的看法，基督教的基础事件是历史事实（作为基督的耶稣形象在历史中的实现）与生存参与（即信仰）的结合。“那些参与了他（指基督）的人，也就分享了新的存在，尽管是在人的生存

困境的条件下，因而也就只是零零碎碎地借助于预示而分享。”(Systematic Theology, V. I , p.118)圣保罗曾说，基督是新的亚当，基督里的人是“新的造物”，“新的人”。这个新的亚当，即作为基督的耶稣里面的这个新的存在，“乃是生存条件下的本质存在，是克服了本质与生存之间的分裂的本质存在。……它在两个方面是新的：与本质存在之纯粹潜在的性质相对照，它是新的；与生存存在之异化了的性质相对比，它是新的。它是实际的，却又克服了实际生存的异化”(同上书，pp.118—119)。在耶稣的新的存在之中，克服人类生存异化的，是一个具有充分人性的人，在他那里，神人一体与人类疏远之间的冲突被克服了。“根据圣经对作为基督的耶稣的描绘，尽管有种种紧张状态，却没有任何迹象表明，在他与上帝之间有疏远，因而在他与自己之间，在他与他周围的世界(就世界的本质属性而言)之间，也没有任何疏远的迹象。他的存在的看似悖理的特点就在于这么一个事实：虽然他在时空条件下只有有限的自由，但他却并没有与他的存在之基础疏远。他没有任何不信的迹象，就是说，他从来没有让自己个人的中心脱离神的中心，那神圣的中心是他无限关切的对象。……同样，圣经的描述也表明，他没有任何狂妄或自高自大的迹象，尽管他意识到了自己的弥赛亚使命。……在这个形象中也没有任何纵欲的迹象。这一点在荒漠受试的故事中得到了强调。”(同上书, p.126)但这并不是所谓基督的“无罪性”，因为耶稣既已进入生存的现实，也就同人类一样“受制于判断之不定，错误之风险，能力之有限，以及生命之盛衰”(同上书, p.131)。然而，他对生存异化的克服，“确实具有这样一个特征，即把生存的种种否定性因素纳入了同上帝的完整无缺的

结合之中。……由于这种同上帝的结合，他就同那些与他分离并彼此分离的人们结合成为一体”（同上书，p.134）。

传统的教义只是为从反面免除歪曲而提出来的，其本身所用的概念并不恰当。所以，说作为基督的耶稣是神性和人性在一个人身上的结合，这种说法应代之以下述说法：“在作为基督的耶稣身上，神与人的永恒结合已成为历史中的现实……新的存在，就是重新确立起来的神人一体。”（同上书，p.148）耶稣作为基督的普遍重要性，表现于“拯救”（Salvus）一词，它最确切的本义是“救治”，它意味着同已疏远者重新结合，给已分裂者一个中心，克服上帝与人之间、人与其世界之间、人与其自身之间的分裂。“……拯救，就是矫正旧的存在并转入新的存在。”（同上书，p.166）

但是，基督教并未把基督里的拯救同贯穿于全部人类历史体验中的救治过程分割开来。哪里有存在的基础与力量的真正启示，哪里就有拯救，而历史是充满着这类真正启示性的事件的。“它们都是拯救性的事件，新存在的力量出现在其中。……人类的生命总在依靠这些救治的力量。”（同上书，p.167）以为拯救要么全有要么全无，乃是对基督教拯救观的歪曲。“在一定程度上，所有的人都分有了新存在的救治力量。否则，他们就不会有任何存在。”（同上书，p.167）当然，“没有任何人被完全地救治好了，甚至当救治力量出现在作为基督的耶稣身上时，与之相逢的那些人，也未被完全治好”（同上书，p.167）。作为人，我们仍然是疏远或异化的。正因为如此，基督徒才希望着，在末世的新创造中，即上帝之国中，一切存在物将得到终极的联合。

三

蒂里希使用从生存论推进到本体论的方法，对古典基督教神学作出的全面的重新解释，是 20 世纪一项重大的思想成就。他对当代精神生活的深刻分析，为他赢得了极高的声誉。但是某些哲学和神学批评家也对他提出了一些批评。

有人认为，他的神学中“存在”一语的运用，完全误解了这一动词 (to be) 的逻辑功能，这正如卡尔纳普批评海德格误解了“虚无”一词的逻辑功能一样。海德格曾说：“‘逻辑’观念本身，在更加原初的探索之漩涡中开始消解。”如果从抽象的逻辑意义上理解“存在”和“虚无”等术语，那确实是没有意义的，因为这些术语所指的不是任何实体，它们比逻辑层次更深。“在理解这些术语时，我们应该联系到它们在人的生存中具有的意义；在对焦虑和有限性的体验中具有的意义——这类体验带来了对可能的非存在的震骇；在这种震骇所唤醒的对于存在的惊奇中具有的意义——惊奇的是，竟然存在着某种东西，而不是一片虚无。”（麦奎利：《20 世纪宗教思想》，p. 461）。

还有人认为他把人的“堕落”本体化了，以致使得有限性与罪已无法分离，使罪成了一种本体论上的命运。这种批评不是没有道理的，可是不一定十分全面。因为我们已经看到，蒂里希绝没有否定意志自由与罪的关联，他把罪解释为自由疏远或自愿的背离，解释为不信、狂妄与纵欲，而这些东西绝不仅仅是有限性的结果，更是滥用自由的结果。

还有人指出，他并未把“存在”、“存在本身”、“存在的基础”和“存在的力量”等概念区分开来，这就造成了很多歧义。这种批评是很中肯的。不过笔者认为，虽然这些概念的歧义确实存在，但从蒂里希的理论体系来推论，“存在本身”在这里是中心概念，而“存在的力量”和“存在的基础”等等可以理解为存在本身的作用或功能，后两个概念在表述中有时是很方便的。笔者认为，麦奎利的《基督教神学原理》在这些术语的用法上前后一致，毫不造成歧义，似乎可视为对蒂里希理论的澄清和发展。

总之，蒂里希的基本信念是：人是一种宗教性的动物，人的终极关切涉及的是存在还是不存在，即存在本身的问题。正如哈罗图尼安所评论的：“必须有人向我们证明：在我们的文化中，一种不探究存在问题的新存在物已经出现，而且这种存在物是真正具有人性的。只要这一点尚未证明，尚未以蒂里希反驳这一点时所具有的那么大的理智力量予以证明，蒂里希就必然作为我们时代的神学大师被人接受，被人研究。”

一九九〇年春 于北京

接受世界的世俗化

——梅茨世俗化神学思想述评*

蒋 庆

世俗化是现代世界的根本特征，也是人所共认的基本事实。自从中世纪以来，通过文艺复兴、宗教改革、启蒙运动、工业革命等一系列事件的冲击，世界的世俗化不断加剧。这一世俗化的过程至今仍未结束，还在继续发展。从一定意义上讲，可以说所谓世界的现代化就是世界的世俗化。不管人们承认与否，世俗化已经像洪水一样吞没了整个世界，我们不由自主地被卷进了世俗世界的汪洋大海之中。

由于世俗化是现代世界的根本特征，是中世纪以来人们热烈追求的生活方式，因此世俗的思想家们对世界的世俗化

* 梅茨(Johannes B. Metz)，德国人，1928年生，1954年任天主教神父。他毕业于因斯布鲁克大学和慕尼黑大学，分别获得哲学博士学位和神学博士学位。他现在是德国因斯特大学基要神学教授。梅茨的著作甚多，主要有《历史与社会中的信仰》、《危急中的教会》、《世界神学》等。本文主要取自梅茨的《世界神学》(Theology of The World)，William Glen-Dospel英译，纽约Herder and Herder公司1971年出版。

非常重视，进行了许多严肃认真的思考，得出了不少有益的结论。但是，反观基督教思想界，我们看到的却是另一番景象：不少基督教的思想家一直未能严肃认真地思考世界的世俗化问题，而是采取极端的方式回避或反对世界的世俗化，这主要表现在以下两个方面：

第一个方面表现在巴特、布尔特曼和存在主义的神学中。这类神学或是只关注上帝的超越性，或是只关注圣经的神话形式，或是只关注个体生命的终极意义，而对现实的世俗世界则漠不关心，不闻不问。这类神学在世界发生巨大变化的时候仍然埋头于自己传统的研究课题，不对世俗化向基督信仰提出的新挑战作出回应。因此，这类神学丧失了解决任何世俗问题的能力。

第二个方面则更具普遍性，当代许多神学家都对世界的世俗化持否定的态度。这类神学家都假定世俗化是与基督信仰格格不入的异教运动，基督教与世俗化绝不能相容。他们由此得出结论，要用基督教来战胜世俗世界，其反抗的方式必须是公开地拒绝世界的世俗化，因为在他们看来，世界的世俗化是人类对上帝意志的反叛，是魔鬼对人类灵魂的诱惑。这类神学纯粹站在狭隘的基督教立场来看待世界，缺乏一种开放的态度和宽容的襟怀。

由于这类神学未能以一种严肃认真的开放态度来思考世界的世俗化问题，未能积极回应世界世俗化向基督信仰提出的挑战，所以它们在解决现代社会的现实问题上一筹莫展。对此，梅茨深为不满。梅茨认为作为一个基督徒有责任去认真思考世界的世俗化问题，使神学不脱离世界而成为世界的一个组成部分。在这种思想的指导下，梅茨提出了自己关于世

界世俗化的思想，形成了一套关于世俗化的神学理论，在当代神学中独树一帜，影响甚大。下面，我们就分为五个方面来进行述评。

一、历史神学与世界神学

梅茨关于历史神学与世界神学的思想是从对当代神学的批判开始的。首先，梅茨认为，不管巴特的神学、布尔特曼的神学和存在主义的神学有何区别，这些神学在本质上都是“非历史的神学”，这些神学中体现出来的信仰都是“非历史的信仰”。这些神学是形而上学的神学，其关注的是超越的上帝观念和纯粹的个人存在，而不是历史中的上帝和历史中的个人。在梅茨看来，真正的基督教神学应该是“历史神学”，其关注的应该是历史中的上帝和历史中的个人，其体现出来的信仰应是“历史中的信仰”，因为耶稣基督道成肉身是一次历史性事件，上帝正是通过这一历史性事件来拯救人类，而不是通过启示自身的完善和给予个人存在意义来拯救人类。因此，基督教的上帝是历史中的上帝，而不是超越的观念中的上帝和个人存在中的上帝。也就是说，上帝的拯救是历史中的拯救，而不是观念上的拯救和个人心灵上的拯救。在梅茨看来，历史是检验真假基督信仰的试金石，因为离开历史，道成肉身就会成为一个毫无意义的哲学上的假定和个人心中的感受，而不是上帝救赎人类的精心安排。现代神学与现代信仰走向了非历史性，就意味着割断了上帝同人类的联系，阻碍了上帝对世界的拯救。

梅茨指出了现代神学的非历史性，又指出了现代神学的非世界性。在梅茨看来，道成肉身这一历史事件是在特定的空间中即世界中完成的。因此，上帝的拯救既是历史中的拯救又是世界中的拯救，因为历史和世界是分不开的，历史是世界的历史，世界是历史中的世界。世界并不像某些神学家所认为的那样是上帝惩罚人类的地狱，而是上帝拯救人类的场所。现代神学把上帝的拯救局限在个人的心灵和存在上，看不到道成肉身所启示的是上帝对世界的拯救而非对个人的拯救。现代神学拒绝世界的世俗化是因为现代神学不理解世界在上帝救赎人类中的作用，不理解人是现实世界中的存在，不理解基督之道是在世界中成了肉身的，因而不理解上帝对人类的拯救就是上帝对世界的拯救。在梅茨看来，世界的世俗化并非像现代神学所认为的那样是对上帝的反叛，恰恰相反，世界的世俗化正是上帝统治世界的一种形式。

从以上梅茨对现代神学的批判中我们可以看到，梅茨神学思想所关注的是时空(历史与世界)中的上帝及其拯救，上帝的存在与个人的存在都超越了时空，所以不在梅茨关注之列。梅茨的这一出发点本身就带有强烈的世俗倾向，这在基督教思想史上是很少见的。正是因为梅茨思想的这一特征，所以梅茨把他的思想概括地称为“历史神学”或“世界神学”。

二、接受世界与渗入世界

梅茨用时空这一世俗范畴去建立自己的神学体系，但这只能说明梅茨思想的出发点而不能证明世俗世界的合理性和

世俗世界的宗教基础。那么，梅茨怎样去证明世俗世界的合理性及其宗教基础呢？也就是说，梅茨承认世界世俗化的神学依据何在呢？在梅茨看来，正是通过耶稣基督道成肉身降临时人间这一历史事件，上帝“接受”了我们这个世俗世界。如果上帝不“接受”我们这个世俗世界，也就不会派遣他的独生子来拯救这个世界。上帝“接受”这个世界意味着上帝承认这个世俗世界具有其合理性，承认这个世俗世界的存在依据在于上帝。梅茨强调，不是我们自己去接受这个世俗世界，而是上帝通过基督接受了这个世俗世界。因此，作为一个基督徒就没有理由去拒绝这个世俗世界，而应该充分肯定它。

那么，神性怎样在世俗世界中体现出来呢？这是基督教思想最关心的一个问题，许多神学家都认为上帝通过基督降临人间使神性“渗入”到了世界中。但是，梅茨认为这种神性“渗入”世界的思想是错误的，因为神性“渗入”世界就意味着否定了世界，也就否定了上帝派遣基督道成肉身的目的。在梅茨看来，正是上帝通过基督接受了这个世界从而使神性体现在这个世界中。也就是说，通过基督，世界的世俗性就变成了上帝的神圣性，而不需要再将上帝的神圣性从外面强制渗入到世俗的世界中。

梅茨关于上帝接受世界而非渗入世界的思 想 是 很 全 面 的。这一思想既保证了世俗世界的神圣性，又避免了世俗世界丧失其独立性。下面，我们将会看到梅茨这一思想的独到之处。

三、世俗世界的独立存在价值

梅茨最精彩的思想可能要算关于世俗世界具有独立存在价值的论述了。我们知道，自奥古斯丁以来，传统的基督教思想都把世界分为两重：上帝之城与人类之城，这两重世界绝对对立，只因基督的到来以及教会的建立，神性才得以进入世界。因此，在这种传统的基督教思想看来，世俗世界并没有独立的存在价值，其存在的目的只是为实现上帝之城作准备。尽管基督的到来使世俗世界有了神性，但这一神性只体现在教会这一上帝之城在人类之城的代表之中。至于世俗世界的其它方面，则是充满着惰性的非神性存在，因而没有独立的存在价值，必须接受教会的统治，使其体现上帝的目的。这种否定世俗世界具有独立存在价值的传统思想在现代仍然很盛行，以致带来了两重后果：一是拒绝承认世俗世界，一是扭曲颠倒世俗世界。正是因为这一原因，梅茨提出了自己关于世俗世界具有独立存在价值的思想，力图解决世俗世界神圣性与独立性的相互关系问题。

在梅茨看来，上帝只是通过基督接受了世俗世界，而没有渗入世俗世界，更没有支配世俗世界。基督的道成肉身降临尘世非但不是否定世俗世界的独立存在价值，恰恰相反，而是从更高的角度（神性的角度）肯定世俗世界的独立存在价值。基督来到了世俗世界，就意味着上帝接受了世俗世界，承认了世俗世界的合理性和独立性。基督降临的使命不是来否定世俗世界，而是按照上帝的旨意来肯定世俗世界，

把世俗世界从各种扭曲和压迫中解放出来，使世界成其为世界，获得其自身具有的独立存在价值。（因此，梅茨认为，世俗世界的独立存在价值本身就是神性的体现，是上帝创造世界的目的。）

梅茨在肯定世俗世界具有独立存在价值的同时，也对传统的神学思想与世俗思想进行了批判。梅茨指出，传统的神学思想虽然在主观上是要提升世俗世界，使世俗世界进入一个神圣的领域，但在客观上则造成了对世俗世界的扭曲，因为世俗世界按其本性是独立的，其独立的存在价值本身就是神性的体现，因而不再需要从外面注入神性。如果硬要从外面注入神性，那只能是对世俗世界的扭曲和破坏。梅茨对世俗思想的批判主要是对乌托邦思想与虚无主义的批判。梅茨认为，乌托邦主义关于历史进步的思想与虚无主义关于历史无意义的思想都是把自己的一套意识形态（观念体系）强加在世俗世界之上，而与世俗世界本身的性质毫无关系。但是，这些意识形态往往把自己宣布为绝对真理，强制世界接受，从而迫使世俗世界丧失其独立性。

关于神性与世俗性的关系问题，传统的神学思想用神性否定了世俗性，世俗的哲学思想则用世俗性否定了神性。两千年来西方的思想就在此二者之间来回徘徊，陷入非此即彼的恶性循环中。尽管中世纪的经院神学不再反对世俗性，但世俗性仍处于神性的涵盖之下，没有独立的存在价值，必须为神性服务。只有到了梅茨，才打破了这种神性与世俗性之间非此即彼的思维方式，比较圆满地解决了神性与世俗性的关系问题。[〔]在梅茨看来，在思考神性与世俗性的关系问题时，必须放弃非此即彼的简单思维方式，采取辩证的思维方式。在

这种辩证思维方式的观照下，神性与世俗性就不再是对立的了；神性可以是世俗性，世俗性也可以是神性。正是基于这种辩证思维，梅茨才断然肯定：世俗世界的独立存在价值体现了上帝创世的目的，其本身就是神性的实现。

梅茨还强调指出，世俗世界的独立存在价值必须同末世信仰联系起来才有意义。因为世俗世界的独立只存在于基督降临与末世来临这一段人类历史中，人类历史一旦结束，世俗世界就不复存在，因而也就不可能有世俗世界独立性的问题。

四、世界的世俗化是基督教自身发展的 内在必然要求

世界的世俗化究竟是怎样产生的？许多历史学家以至许多基督教思想史家都认为世界的世俗化产生于中世纪以后，即自文艺复兴开始，经过一系列反对基督教的运动逐渐产生的。这一看法几乎成了定论。确实，从表面上看这种看法并没有错，近代史上的一系列反对基督教的运动的确促进了世界的世俗化。但是，如果我们深入到基督教内部的历史中去看问题，就会发现世界的世俗化并非产生于基督教外部的历史事件，而是产生于基督教内部的必然趋势。而所谓基督教外部的历史事件只是促进了世界的世俗化，而非导致世界的世俗化。正是基于这种思想，梅茨提出了关于世界世俗化是基督教自身发展的内在必然要求的论断，阐明了世界世俗化产生的真正原因。

在梅茨看来，世界的世俗化并不是通过反抗基督教来实现的，而是通过基督教本身的精神来实现的。这里所说的基

基督教精神就是指日益消除世界的神圣化，从而解放世界，使世界成其为世界的精神。梅茨认为，在基督教诞生以前的希腊世界中，数不清的神祇统治着世界的各个方面，使世界日益神圣化，不能获得自由，不能回到自身，因而也不可能有世界自身的世俗性。基督教诞生后，唯一的上帝驱除了各种神祇，取代了世界的各种神话形式，从各种神祇的统治下解放了世界，使世界的世俗化有了可能。但是，在基督教诞生的早期和中世纪前期，由于种种原因，这种解放世界的基督教精神未能彰显出来。直到中世纪后期，这种精神才得以发扬光大，最后导致了世界的世俗化。梅茨主要从政治、学术和自然三个方面来说明这一问题，阐明了世界的世俗化是基督教自身发展的内在必然要求。下面，我们就从这三个方面来作一个简要的论述。

在政治方面，中世纪后期出现了政治制度世俗化的运动，其主要特征就是国家从教会的支配下独立出来，获得了解放。这时的国家就不再像古代的国家那样是一种神圣的制度，而是上帝的世俗创造。基督教让国家脱离教会，从而剥掉了国家的神圣性，使国家成了世俗的存在。在梅茨看来，这一国家的世俗化过程是在基督教自身精神的驱使下产生的，而不是世俗权力反抗基督教的结果。

在学术方面，中世纪后期也出现了一个各种学术脱离神学而追求独立的世俗化运动。以哲学为例。在托马斯·阿奎那的思想中哲学已经开始独立，并且是托马斯论述问题的基础。但是，这种哲学从基督教神学中独立出来的过程经常被人们误认为是人类理性自身追求解放的结果，而不是基督教内在精神的要求。在梅茨看来，哲学的世俗化即哲学的独立

并非人类理性的努力所能达到，而是直接导源于基督教的精神，因为基督教的精神就是要解放哲学，让哲学去寻找自己真正的本质，名副其实地成其为哲学。这一哲学的世俗化过程，亦即人类理性的独立过程，完全产生于基督教的内在要求，是基督教精神发展的必然结果。

在自然方面，也是基督教使自然摆脱了神秘的性质，不再成为人类所依赖的“大地母亲”。这样，基督教就打破了人们千百年来盲目崇拜自然而不敢探讨自然的禁忌，使自然成了人们经验的对象，从而使自然的客观化与外在化成为可能。这是因为上帝创造了自然，自然也是其所“是”，也有其独立的存在价值和本性，有其固有的规律和法则。因此，不能用神性或宗教来否定自然，而应该按照自然的本性来肯定自然。在梅茨看来，自然的客观化，即自然摆脱被强加的神秘性，正是自然世俗化的突破口，自然的世俗化正是从自然的独立与解放开始的。梅茨强调，这种自然的独立与解放也是基督教自身的内在要求，而不是所谓科学精神所致。

梅茨从以上三个方面证明了世界的世俗化是基督教自身发展的内在必然要求。梅茨的这一论断可谓大胆新奇，发前人之所未发。如果梅茨的这一看法能够成立，我们就可以认为整个近现代世界都是产生于基督教的内在精神，而所谓现代化也不外是基督教精神的直接结果。这同韦伯的观点简直不谋而合，只不过韦伯认为是从新教中产生了现代化，而梅茨则认为是从天主教中产生了现代化。

五、基督徒对待世界世俗化的态度

梅茨认为，作为一个基督徒，在神学上有责任去严肃对待世界的世俗化问题，而这一责任最终要在基督徒的个人生活中体现出来。也就是说，接受世界世俗化的神学要具体落实到每个基督徒的日常生活中，而不能只是一种理论上的观点或假设。梅茨主要从以下几个方面来论述这一问题。

首先，在梅茨看来，既然世界的世俗化是基督教自身发展的内在必然要求，那么，世界的世俗化就不像有些人所说的那样是背离了上帝而堕入了地狱；恰恰相反，世俗化非但没有使世界远离上帝，反而使世界与上帝产生了更紧密的联系，更加接近上帝了。（因此，作为一个基督徒，在对待世俗世界时，就不应该去弥合信仰与世界之间的差距，而应该在信仰中接受世界，使世界保持其固有的世俗性，因为这一世俗性正是基督徒所追求的基督性。）梅茨认为这种在基督信仰的观照下接受并保存世界世俗性的态度是基督教精神的基本要求，也是每个基督徒在对待世俗世界时所应采取的基本态度。

现代人的生活方式是一种多元的生活方式，基督徒在现实生活中往往体会到这种多元生活方式的存在，会感到世界与信仰之间存在着很大的距离与剧烈的冲突。他们常常会觉得生活自己生活在两重世界中，有两个立足点，按照两种真理生活。那么，怎样来解决这一多元生活方式带来的圣俗之间的冲突呢？梅茨认为，基督徒应该在基督信仰中去接受世界而非渗入世界，不能像中世纪那样把世俗世界拉入信仰世界，使世

界又重新从属于信仰。中世纪使信仰渗入世界的方法似乎已经解决了圣与俗之间的冲突，可以使基督徒沐浴在涵盖一切的神圣生活中。（但是，实际情况并非如此，因为这种方法只是贬低了世界，抬高了信仰，使信仰得以支配世界，而二者之间的冲突非但没有消除，反而处于紧张状态）在梅茨看来，只有像基督那样接受世界，才能使世界获得其独立的存在价值；而世界获得其独立的存在价值，正是基督教精神的体现。因此，像基督那样接受世界就意味着消除了多元生活中圣俗之间的冲突，因为在这种情况下世俗生活本身就是神圣生活，二者不再有区别。这样，基督徒生活的只是一重世界，信奉的只有一种真理，脚踏的只是一个立足点。梅茨充满感情地指出，这个世界是基督徒唯一的“家”，这个“家”是上帝通过耶稣基督所接受的神圣的“家”，因此，基督徒没有理由抛弃这个“家”，更没有理由诋毁这个“家”。梅茨最后引了一段经文来说明基督徒在对待世界时应具有的圣俗不二的态度：“因为万有都是你们的，因此，不管是保罗、亚波罗、矶法，也不管是世界、生命、死亡、现在、将来，都是你们的。你们又是属于基督的，而基督又是属于上帝的。”（哥林多前书第三章）

基于上述圣俗不二的思想，梅茨还对恩典与罪重新进行了解释，对基督徒提出了新的要求。在梅茨看来，使世界基督教化就是使世界世俗化，使世界世俗化也就是使世界成其为自身，而上帝的恩典——基督道成肉身——使这一世俗化过程成为可能。但是，由于人的罪，人阻碍了这一过程，使这一过程姗姗来迟。在这里，梅茨所说的罪乃是对世俗世界的侵犯，是强迫世界成为某种不是其自身的东西，是取代、扭曲、压迫、毁灭任何一件独立存在的事物。这样，世界就被剥夺了自由，

丧失了本性，处于异化的奴役状态。与此相反，恩典则是要解放所有的事物，克服世界的异化，使世界恢复其本性，成其为自身，获得独立与自由。因此，恩典就是使世界进入其完全的真正的世俗性，而罪则是阻碍这种完全的真正的世俗性的实现。在梅茨看来，作为一个基督徒就应该努力克服否定世界世俗性的罪，生活在肯定世界世俗性的神的充盈的恩典中。

六、梅茨世俗化思想与中国思想的比较

梅茨关于世界世俗化的思想同中国的传统思想有许多相似之处，将二者进行一下比较，也许可以更清楚地了解梅茨的思想。我们知道，按照西方人的看法，中国的思想自古以来就是很世俗化的。如果我们循着梅茨的理路来看待中国的思想，中国的思想确实被西方人言中。众所周知，中国的思想由传统的儒、释、道三家组成，而这三家的思想都明显地具有梅茨所说的世俗化倾向。先看儒家。儒家认为天人合一，体用不二；道在伦常日用，即用显体，并主张既高明又道中庸，寓神圣于平凡；理学家更鼓吹以物观物，物各付物，不夺物性，尽性成物，使万物各得其性命之正，以实现天地生物之大德。再看佛家。禅宗认为生佛同源，凡圣一体；道在砍柴烧水，当下即是。华严更认为理事无碍，事事无碍，三性一际，六相圆融，万物既周遍含容，交彻互摄，又各住自位，不坏不移。至于道家，则主张开源畅流，任性随物，反对禁性塞源，妄为造作；其目的是使万物自生自济，各自完成自己的本性，完现无为而无不为的最高道德。由此可见，中国传统思想同梅茨关于接受世界

而非渗入世界、世俗世界具有其独立存在价值、世俗化即是神圣化的思想何其相似！这可以证明人类的思想在本源处都是相通的，所不同的只是历史文化的具体形式。不管在历史文化的范围内古今中外有多大差别，人类思想的极致指向的都是同一个问题。这正如《易经·系辞》所说：“天下同归而殊途，一致而百虑。”梅茨思想与中国传统思想的相似就说明了这一点。

当然，梅茨关于世界世俗化的思想同中国传统的思想还是有差别的，二者只是相似，而不是相同。在笔者看来，二者最大的差距也许在于世界的世俗性如何获得其神圣性这一点上。梅茨认为，世界是因为基督降临人间接受了世界才使世界获得了神圣性，也就是说，是上帝通过基督道成肉身才使世界变成神圣的世界。因此，基督降临这一事件是世界获得神圣性的关键，是神圣性进入世界的中介。这就意味着世界本身并无神圣性可言，是基督降临接受了世界，世界才有神圣性可言。但中国传统的儒、释、道三家思想显然与此不同。中国的思想均认为世界本身就具有神圣性，因而不需要一种神人作为中介将神性赋予世界。中国人所说的圣人、佛、真人只是体认出世界本身就具有的神圣性而完成了自己人格的人，而不是使世界获得神圣性的神人一体的存在。不过，正如上面所说，这种差别只是历史文化的差别，即教与教之间的差别。换言之，这种差别不外是言说方式或表达方式的不同，其所指谓的真理对于世界具有神圣性这一点，并无分歧。

结语

以上我们论述并比较了梅茨关于世界世俗化的思想。梅茨关于世界世俗化的思想只是梅茨整个神学思想的出发点，梅茨的世界神学与政治神学都是从接受世界的世俗化开始的。梅茨神学思想同其它神学思想的最大区别并不在于梅茨关心世界、关心政治，也不在于梅茨承认世界的世俗性，而在于梅茨肯定世界的世俗性即是世界的神圣性。巴特的神学不承认世界的神圣性，新托马斯主义的神学只是有条件地承认世界的神圣性；而梅茨的神学则完全承认世界的神圣性。现代神学的这一转向具有非常重大的时代意义，这表明世界的世俗化是人们不可抗拒的必然趋势，人类的思想必须对此作出正而的积极回应。至于梅茨是否达到了为世俗世界建立起宗教基础的目的，这里不予讨论，因为这一问题极为复杂，论者见仁见智，不易说清。不过，梅茨的神学努力不可否认地已对世俗世界带来了影响，他的思想对我们来说无疑是一座丰富的理论宝库。

从复活节的希望到十字架的受难

——莫尔特曼的神学思想述评

安希孟

希望神学是 60 年代以来西方最强劲有力的神学。它强调希望、未来、可能性，强调末世论，强调上帝的应许。这种神学的末世论指的是面向未来，对未来采取开放的心态。它指出上帝在未来，在前方，而不是在当前，更不是在过去。人应当超越当前，而这种超越就意味着同现实社会，同技术统治不妥协。希望神学主张批判，主张反抗现实压迫。这导致了革命神学和政治神学。这样，它就同西欧激进的学生运动联系在一起了。

希望神学同德国路德宗神学家于尔根·莫尔特曼 (Jurgen Moltmann, 1926—) 的名字联系在一起。莫尔特曼于 1964 年著《希望神学》(Theologie der Hoffnung) 一书，使他声誉鹊起。此书不仅在德国引起反响，而且在美国也受到推崇。此外，巴西解放神学家阿尔维斯 (B.R. Alves)、当代天主教著名神学家施勒贝克斯 (E. Schillebeeckx) 等也受到希望神学的影响。

希望神学出现以后，许多教授、学者、记者都以希望为题

撰写文章和著作；许多书籍和音乐也以希望为主旨。布洛赫、莫尔特曼、梅茨等人一度像破译了密码一样受到欢呼。1975年，道格拉斯·密克斯(M. Douglas Meeks)说：最近几年，人们对莫尔特曼怀着尊敬与期待的心情，和教会过去几十年对巴特、布尔特曼、尼布尔所持的态度一样。《希望神学》一书的英译本于1967年出版，到1968年，短短一年里重印达8版之多，足见在欧美之受重视。

一、时代与思潮

60年代是基督教思想史上一个分水岭。在新教方面，一批神学巨匠相继独占鳌头的年代结束了。巴特、布龙纳、蒂里希、戈加登、拜里兄弟和尼布尔兄弟等杰出人物或者去世，或者停止工作。他们留下了未完成的事业，以及有待深入探讨的资料。他们孜孜不倦地谋求的神学复苏还在进行，但是，为了适应新形势，需要一批新的思想家和新的出发点。

与此同时，罗马天主教内部出现了新的动向。教皇约翰二十三世召集的第二次梵蒂冈公会议(1962—1965)以天主教内部改革为主旨，强调“赶上时代形势”，在教会中鼓舞了使传统现代化(*aggiornamento*)的倾向。如果说罗马教会曾经以极端保守固执闻名于世的话，那么第二次梵蒂冈公会议以后，它的改革措施便给各地的基督徒们以莫大的革命性鼓舞。在这次会议的解放作用的影响下，天主教神学从僵化的范畴中挣脱出来了。虽然仍矢志不渝地忠于天主教传统，但它开始设法用现代方式表达思想。一向自以为是的态度让位给“对话”

——同基督教其它派别对话，同其它宗教对话，同无神主义对话，同世俗世界的思想对话，甚至同“西方马克思主义”对话。约翰二十三世在该会议开幕词中说，教会认为，“她应当通过证明其教导的正确无误而不是通过谴责来适应时代的需要”。^[1]这个声明虽然措词谨慎，但它打开了改造或更新天主教思想的广泛可能性的天地。

1960年以前，神学与哲学的对话主要是在神学和现象学及存在主义哲学之间进行的，此即所谓“基尔凯郭尔——尼采——海德格尔路线”。1960年以后，现代哲学方面参加对话的，以我们通常所说的“西方马克思主义”为最重要，在宗教思想家看来，这一派“新马克思主义”者十分有趣，因为他们强调实践而不是理论，强调未来或末世论的世界观，对“技术社会”均持批判的态度。他们承认人的存在的社会性，承认“利益”在认识论中的作用。西方神学家认为，既然马克思在很大程度上受黑格尔影响很深，那么，这个时期的对话便是“黑格尔——马克思——布洛赫路线”。

布洛赫(1885—1977)是德国马克思主义哲学家，著有《希望的原理》。他认为马克思主义，尤其是马克思主义的希望，继承了宗教的遗产。他指出，基督教的千禧年主义(Millenarianism)的革命神学代表了初期社会主义的幼稚梦想。现在，科学社会主义第一次把这种梦想变成了现实。他提请人们注意这一事实，即所有基督教的反抗活动都是从旧约中寻找根据。如果从经济基础出发观察问题，那么人们便会发现，基督教与任何别的宗教的不同之处就在于，它从一开始就是被压迫者的意识形态，基督教这一特点使它优越于别的形式的宗教。尽管它采取了梦幻的、神话的，甚至幼稚的形式，但它自

觉地与穷人的历史解放运动认同；而这种解放，只有社会主义才能科学地予以解决并使之得以具体实现。当对彼岸世界的盼望开始在地上世界发挥作用的时候，它就变成了炸药。“当天国奋力跳到地上，或当内心生活奋力跳到外部世界时，在主观因素中就出现了新的转折——不是鸦片，而是无可比拟的炸药，渴望就在地上建立天国。”〔2〕但是，“这些手段所鼓动的革命激情是抽象的和神话学的。它没有也不会有任何现实感。它仅仅给改造世界的主观渴望以翅膀，而没有提出任何造成这种变革的具体方法”。〔3〕

希望的逻辑结构特点是对既定的现实发出挑战，并能够预料和创造一个新的历史现实。在同布洛赫的对话中，莫尔特曼制定了自己的希望神学。据说，在希望神学和政治神学中，布洛赫所起的作用与亚里士多德在过去时代神学中的作用恰好相同。当然，法兰克福学派的批判理论也同布洛赫一样重要。德国政治神学既援引法兰克福学派的理论，也援引布洛赫的理论。

除了上面提到的神学的、教会的、哲学的因素外，影响 60 年代以来宗教思想发展的，还有实际生活领域的各种变迁。一方面，是科学技术方面持续的、可观的进步，例如人类第一次登上月球，人类遗传组织的秘密被揭示。似乎随着人类控制自己命运的能力的提高，人类便越来越不需要上帝，人类生活将彻底世俗化。60 年代初期，每年都有一本又一本神学著作出现。《对神老实》、《福音的世俗意义》、《世俗之城》就是第一批这类著作。尽管作者们的观点差异很大，但这些著作都属于同一个运动，具有同样的语言风格。它们使人想到，西方技术社会中的人民包括基督徒都进入了一个“后宗教”的时代，

他们的生活带有实用主义、经验主义的特点。新的人类很可能是安然自得的、驾驭一切的、不可知论的、富有创造力的“政治都市动物”。他们不喜欢形而上学或神话、仪式或宗教，以及生活中任何举足轻重的事物。上帝，这位老迈的“问题解答者”，人类方程式中的“x”，人类无知之幕后面所发生的事件的象征，从人类的良心中开始蒸发了，消失了。另一方面，科学技术的飞速发展，也带来了环境污染，并引起生态危机，能源紧张。人口过剩受到普遍关切。有人预言，毁灭性的原子战争一触即发，仿佛原子弹就是高悬在头顶上的达摩克里斯剑。发达国家同第三世界的矛盾更加突出，富裕程度较高国家的青年人奋起造反，反对现代科学技术赖以存在的全部价值体系。人们随时随地都在谈论“反主流文化”和选择另一种生活方式。这些彼此并不一致的思潮和运动，同哲学家们和神学家们的理性思辨活动一道，对宗教思想的发展产生了极大影响。

说到希望神学，莫尔特曼本人则特别强调世俗文化的影响和推动。正是科学技术的发展产生了关于开放的未来的新观念。未来学以及各种方案、规划纷纷出现。肯尼迪时代在亚洲及其它地方激起了对希望的世俗热情，这种热情在美国民权运动与和平队中成为政治上的活跃因素。莫尔特曼还谈到，由于苏联清除了斯大林“个人崇拜”的恶果，他看到一种“具有人道面孔的社会主义”正在出现。当时一种对光明的未来的伟大向往在人们心底升起。1968年在乌普萨拉举行的世界基督教会联合会第四次大会把基督教最伟大的应许作为大会的箴言：“看哪，我将一切都更新了！”（启21：15）表明了这种乐观情绪达到顶点。

莫尔特曼认为，在同现代无神论、人文主义、“西方马克思主义”的对话中，基督教神学以往那种脱离现实的、内省的、正统的、传统主义的、个人主义的特点受到挑战。教会人士看到两种背道而驰的倾向：过去两个世纪中，基督教对上帝的信仰是一种对世界未来不抱希望的信仰；而另一方面却是不相信上帝的对世界未来的世俗希望。“既然基督教徒、教会和神学相信没有未来的上帝 (God without future)，那么，对地球未来的意志便同那寻求没有上帝的未来 (future without God) 的无神论结合了，弥赛亚的盼望离开了教会，被用于进步、进化和革命。”^[4]结果，教会中只剩下一半真理。难道信仰只能同“过去”联系在一起，而非信仰却同未来联系在一起吗？莫尔特曼认为，基督教只有重新记起在新旧约应许历史中被证明的“使人有盼望的上帝” (God of hope)，从而重新负起对当前个人、社会和政治问题的责任，才能克服它面临的困境。

莫尔特曼还谈到教会所体认的另一种经验，即历史上第一次出现了某种类似“一个世界”的现象。我们已经面临人类可以互相彻底摧毁的形势，在这种形势下，人类只有在一个新的社团中才能得以生存。即使是历史的未来，也不会是过去的延续，而是某种新事物。过去，人类只有复数的历史而没有单数的共同历史；而现在，我们有复数的“过去”，每个民族、每种文化、每种宗教都有自己的过去。但是，既然在未来我们要么集体死亡，要么在新的社团中生存下去，则我们只有单数的未来。我们有许多“过去”，但只有一个未来。这样，过去和未来便不再出现于同一个连续体之中。历史的实际运动开始达到末世论的普遍视界，而我们对自己在信仰、政治和伦理领域的责任的认识却依旧停留在短暂时代的偏狭的思想形式之

中。正是从这种经验中产生了末世论神学。

末世论是基督教神学课题之一，它论述人死后的结局和世界末日后的情况。它包括基督第二次降临、新天新地随即出现、基督将真正地永生永王于无穷世。这就是因基督、同基督、在基督内人类世界的终局。所谓末世也就是旧世界之结束和新的盛世之庄严开始。所谓末世，即最新之世，实际上是“天主”救恩计划完成的全过程。它又细分为个人的末世和全世界的末世两方面。个人的末世指人的死亡、接受天主的审判(私审判)，有功者升天堂，罪人下地狱。世界的末世指基督第二次来临、肉身复活、对人类的审判(公审判)、新天新地出现。但是，应当明确，莫尔特曼的末世论完全不同于传统的末世论。在他那里，末世论是关于希望的教义，是指世界的更新和对这一更新的参与，是指期待、预想和企盼。这是应当强调的。

二、生平与经历

莫尔特曼的神学同他的战俘生活、战后在德国残垣断壁中的经历，经济的恢复和 60 年代政治上激进的反抗活动联系在一起。

莫尔特曼是德国杜平根大学系统神学教授。1926 年，他出生在德国汉堡。他饱尝第二次世界大战的忧患和恐怖，目睹帝国崩溃，体验到日耳曼民族的罪恶和耻辱，经历过长期的狱中生活。1943 年，17 岁的莫尔特曼曾经应征在德国军队服役。1945 年 2 月，他被英军俘获成为南冠囚客，先后在比利

时、英格兰、苏格兰军事集中营熬过几年艰难的生活。直到1948年4月获释，他才返回满目疮痍的祖国。

他回忆集中营的情况时说，集中营里的难友们由于失去生活信心和希望而病倒，甚至死去。他自己被一种新的希望所吸引，这个希望就是对基督的盼望，因而得免于一死。不幸和痛苦的经验以及每天的谦卑生活，使他“体验”到上帝。一位善良的随军牧师送给他一本《新约圣经》，他很快被附录的《诗篇》第39篇所吸引，觉得它正好表达了自己内心的忧伤和悲苦。“它使我睁开了洞见上帝的眼睛，这上帝与极度伤心的人同在，他甚至出现在铁丝网的后面。”但是，“当我想紧紧攫住这经验时，它又很快消失了。我两手空空，剩下的只是内心冲动、盼望。”^[5]“这种不是沉沦到地狱，而是被从远方举起的经验，是一种清晰的希望的开始。”^[6]他后来回忆说，如果没有这种经验，他便不能生存下来。正是这种经验，使他放弃了学习物理和数学的志趣而献身神学。一家美国杂志诙谐地说，希望神学的母亲是战俘集中营的一名囚犯。有意思的是，希望神学的另一位代言人梅茨也曾在马里兰军事集中营里被幽囚过。

莫尔特曼在自传中回忆说：作为一个年青的战俘，“尽管战争早已结束，他的视界却是铁丝网，他脚下的路不过是沿着铁丝网形成的一个弯曲的圆。自由在他目力所能及的范围之外——在远处人们生活和欢笑的地方。这个战俘并不像西伯利亚的陀斯妥耶夫斯基那样生活在陈尸所里。表面看起来，战俘营的生活是可以忍受的。但是，在铁丝网上，希望被磨得粗弱了。人离开希望便不能生存！我看到战俘营里那些失去希望的人一蹶不振，生病，死亡。当生存的希望萎靡不振、了

无生机的时候，难以抚慰的悲痛便趁机袭来。但另一方面，希望使人心烦意乱，焦躁不安，人们不再随遇而安，不再安于现状。任何琐屑的事物都成了监狱。人们活着，只是为了回国，那是人们所梦想的一切。人们变得喜怒无常，缺乏耐心，甚至玩世不恭。没有希望，人便不能生存——甚至不能侥幸活下去。但是，即使这点希望，也成了对战俘的折磨。当战俘们早日返国的希望破灭时，他们经历了内心的皈依。在他们的渴求中，他们重新发现了深厚的“没有希望的希望”。希望使他自愿地承受铁丝网甚至对着铁丝网开怀大笑。希望使他在他的难友身上重新发现他乐意结为伙伴的人类。即使在苦难之中，他也为他们感到幸福……诞生在集中营里的希望，不是痛苦的、令人心烦的希望，而是深厚的、使人得到解放的、通过爱来发挥作用的希望。”¹⁷⁷

正是从十字架上投下的希望之光，使莫尔特曼战胜了绝望，看到了一个真实的未来。

1948年，莫尔特曼怀着建设一个新的、较为人道的德国的希望，怀着对自由的解放的教会的希望回到家乡，成为一名神学生。刚愎自用的阿登纳正领导国内恢复工作。莫尔特曼反对教会的复旧，他参加到“更新”运动中。复旧意味着抹杀德国残忍的过去及教会向希特勒妥协的历史。“更新则意味着承认我们的罪错，意味着从赦罪中诞生新的希望。”¹⁷⁸由此看来，希望神学代表了对压迫的反抗。

自马丁·路德改教以后，德国新教教会就富有民族主义意识，服从世俗政权。二次大战中希特勒又迫使他们就范。德国新教为国家一体化创设了条件。只有作为少数派的“忏悔派”教会宣讲反对种族主义和领袖原则，反对把基督教同纳粹

国家结合在一起。二次大战后，新教徒为纳粹时代的罪行在良心上感到沉重。他们强调德国人对纳粹的罪行负有责任，反对重新武装德国。莫尔特曼的思想恰正与教会的自我净化运动合拍。德国法西斯在二次大战中犯下的罪孽使他受到良心的责备，也加深了他的神学思考。他回忆他在波兰麦达尼克(maidanek)参观法西斯集中营的遗物时说，每走一步他都感到步履沉重，成千上万儿童的鞋子、衣物、牙齿、金黄色毛发使人目不忍睹，惭愧和耻辱使他无地自容。只是想到上帝与死者同在，死者将再次“复活”，他才略为宽心。留言簿上的题词震撼了他：“绝不允许这样的事情重演！我们将为此斗争到底！”但他同时也考虑到：奥斯威辛集中营的惨案之后，人们如何相信上帝？人类如何成为人类？当惨剧发生时，上帝在哪里？

1952年，莫尔特曼结束了在哥廷根大学的神学教育，此后担任不来梅的一个小教堂的牧师达6年之久。莫尔特曼说，这6年的经历对他的神学发展也很重要。正是在不来梅，他体会到基督徒团体的意义。

莫尔特曼的神学思想在德国乌普塔尔教会学院得到很大发展。1958年，他被聘为这个学院的教授。希望的概念从过去的经历和知识中浮现出来。他同格哈德·文·兰一起研究了旧约，认为旧约是一本开放的书，它指向上帝之国的到来。后来他又同凯斯曼(Ernst Kasemann)一道研究了新约，认为启示录是基督教神学之母。他在哥廷根大学的神学教师汉斯·约雅敬·伊万德(Hans Joachin Iwand)帮助他确立了一种类似末世论(基督在荣耀中来临)的观点。

60年代初期，莫尔特曼结识了布洛赫，他认为这是划时

代的大事。当他在瑞士度假的时候，瑞士美丽的山峦未能吸引住他。他一口气读完了布洛赫的巨著《希望的原理》。他开始考虑，为什么长久以来基督教忽视了希望问题，而一个无神论哲学家却提出并阐述了这个问题。他认为，这个题目恰恰是基督教自己的课题。他相信，他能够从布洛赫的思想中制定出一种希望的神学，这是与希望哲学并行不悖的神学。他开始潜心写作《希望神学》。该书于1964年出版。从那时起，繁忙的讲演和旅行排满了他的工作日程。1967年，《希望神学》英译本出版。美国人把它视为支持美国乐观主义的书籍来接受。当时莫尔特曼正在美国访问。

然而，60年代末期也出现了一些未必尽如人意的事件。1968年，苏联出兵捷克斯洛伐克，使对话宣告结束。民主化和世俗化遭到挫折。那种刺激了希望神学的对未来的乐观主义态度消失了，代之而起的是深刻的绝望和不确定性，使人耽于幻想和驯服。莫尔特曼更多地感受到的是离弃和孤寂。他不能接受美国人的乐观主义。由于这个原因，他对一个朋友说，如果他再度来美国，就不再谈论希望，而只谈论十字架。1971年，他到美国纽约参加关于希望的讨论会。他对人们漫不经心地高谈玄理、概念、范畴、思想模式感到不安。他开始把注意力转向贫穷的、饥饿的、无家可归的、受压迫的、流浪和被辞职的人。1972年，《十字架上的上帝》(Der Gekreuzigte Gott)出版。这时他把重点放在“十字架神学”上。在基督教信仰中，应许和复活的上帝也是被钉在十字架上的上帝。在莫尔特曼看来，谈论未来、过程和希望，如果不同时讨论苦难，则毫无意义。除非你认识到十字架受难的必要性，你就无法理解希望；离开了十字架受死，则谈不上希望。但是莫尔特曼

认为十字架神学并不是对希望神学的纠正，而是希望神学的继续和补充。这样，莫尔特曼便从希望和基督的复活开始，转入基督的十字架和受难的经历。

希望神学与十字架神学分别代表两个不同的阶段。莫尔特曼认为，第一个阶段强调神学和教会对世界的开放，第二个阶段强调神学和教会自身的同一 (identity)。这就提出了神学的关联性(与世界的关系)与同一性(自身身分)的辩证关系问题。这实际上也是希望神学与十字架神学的关系。希望神学是从彻底的末世论的上帝观念来看以色列和基督的历史的一种实验，基督的复活是这一阶段的中心。十字架神学是以十字架受难的彻底的基督论的观点来看上帝的一种实验。这里，十字架成了辩证关系的中心。希望神学的伦理学在第一个阶段注重促使人类积极进入社会活动，强调参与社会变革；而在第二阶段则注重如何从上帝受难的概念引申出关于人性的悲惨观念来。从这两个阶段可以看出末世论的基督论和基督论的末世论的辩证联系。

莫尔特曼神学的第三个阶段是体现在《圣灵权威中的教会》(The Church in the Power of the Spirit, 1977)中的朝着灵恩和圣灵的经验迈进的阶段。这样，他就完成了其神学三部曲。他的方法是从三个独立方面，即从复活、十字架和灵恩的角度出发，制定一套完整的神学。

莫尔特曼的其它著作还有《创造的未来》、《宗教、革命和未来》、《试验的希望》、《对上帝的体验》、《人，当前冲突中的基督教人类学》、《开放的教会》、《希望与计划》、《神学与欢乐》等。

三、复活与希望

希望神学的基本特点是强调圣经的末世论。莫尔特曼试图重新解释圣经。传统神学通常从创世论讲起，把末世论放在结尾；希望神学则从末世论开始。希望神学最突出的标志是，它力图证明末世论的教义是真正基督教神学的核心。

在传统基督教神学中，有两种基本倾向，一种是强调垂直方向的向上超越，一种是强调水平方向的向前超越。前者是空间性的、宇宙论的；后者是时间性的、历史论的。这两种倾向彼此对立和影响。希望神学强调的是朝前，即向着未来的超越。因此希望神学又叫“末世论神学”或“未来论神学”。在莫尔特曼那里，末世论并不是传统神学所说的关于“末日之事”的教义，而是关于希望的教义，是关于人所能够盼望的未来的教义，也是关于把所盼望的未来带进当前时代的苦难之中的希望的行动的教义。作为末世论的神学，它将设计未来的普遍远景。莫尔特曼并不打算用末世论来取代神学。末世论的普遍远景把世界的实在显示为历史，把对基督的信仰显示为对正在到来的上帝的实际盼望，把过去和现在看作是上帝的未来的历史。

希望神学的方法是从上帝的未来及未来的天国的末世论的观点看待基督教神学的各个方面。莫尔特曼认为，旧约的出埃及记和新约的复活，都是应许。他认为旧约是一本开放的书，它指向上帝之国的到来。新约的启示录是基督教神学之母。他证明，未来是超在的一个新的领域，希望是超越的新形式。

在《希望神学》一书中，莫尔特曼批评了现代人关于启示、历史、教会的观点，说明它们是被主观神学所决定的，与自然的和历史科学的客观方法相抵牾。结果，神学和教会失去了对历史和社会的影响，脱离了实际，也脱离了群众，缺乏吸引力。他批评现代神学企图把信仰归结为内在的自身同一，而把仁爱归结为脱离客观的政治、经济、社会条件的超历史和超社会的个人交往。莫尔特曼竭力使信仰与仁爱进入世俗的政治世界，成为真实的历史存在，并通过希望使信仰与仁爱活泼起来。他对启示的解释与众不同，认为启示具有应许的形式。关于上帝的认识不是基于自然秩序和过程，不是基于对自我的自我意识，也不是基于永恒存在的上帝观念；相反，它被看作既展示上帝的信实，也展示人响应自己的历史使命的行为。

出埃及的上帝和复活的上帝是一往无前的上帝。在基督里生活，就是要在当前体验到未来和已经开始了的新的创造。关于来世生活的教义并没有把希望包罗无遗。希望也是对今世生活的企盼，但是在一个充满罪恶的世界里，对今世生活的企盼意味着对现实加以怀疑，对未来发出挑战。“因此，凡是信仰发展为希望的地方，它所引起的便不是平静，而是纷争，不是忍耐，而是烦躁。它不是抚慰不平静的心灵，因为它本身就是人的不平静的心灵。那些在基督里盼望的人无法容忍现实，而是开始感到痛苦，并与之对抗。同上帝和解意味着对世界的反抗。”〔9〕

基督教盼望的基础是从无中创造和从死里复活的上帝。莫尔特曼一再强调，希望之源乃是使被钉死的基督复活的上帝。希望指向死者的复活、永恒的生命、爱和正义的实现。只有追随那从受难中，从遭上帝离弃的死亡与坟墓中复活的基

督，才能见到真正的希望。莫尔特曼与其他神学家不同之处在于，他认为，即使是耶稣复活这个基督教信仰的中心事件，也是未实现的，因而是盼望的内容。耶稣复活标志着对死亡、罪、非正义的超越和克服。舍斯托夫说过：“对上帝来说，没有什么不可能的事情。”这句话被莫尔特曼所吸收。陀斯妥耶夫斯基说：“没有上帝，什么事都是可能的。”这句话应当倒过来：“有了上帝，什么事都是可能的。”死人复活，起死回生，这类最不可能的事，在基督教信仰与盼望中，都是可能的。

在莫尔特曼看来，基督教关于复活的盼望并不因为使我们梦想天国而否认我们尘世生活的意义；相反，它使我们乐意承认我们终有一死的生命，并彻底与之认同。这一盼望并不像希腊哲学那样把肉体和灵魂分开，而是要求我们激励我们的物质的肉体，为人类服务。这样，在莫尔特曼看来，复活的盼望并不是彼岸世界的鸦片，而是尘世生命的力量。

莫尔特曼把耶稣的复活看作被上帝弃绝的人类的希望的象征。他认为，耶稣的复活是对正义和生命的盼望的基础。在承认耶稣的复活时，信仰并不意味着耶稣被放到天国之中或在上帝中被永恒化了，而是意味着他被接纳到天国的未来之中和上帝即将到来的光荣之中。在耶稣身上，上帝是上帝，人是人，和平与正义统治大地的未来出现了。耶稣的复活是使我们这个被罪和死亡监禁的世界向未来开放的新因素。

在莫尔特曼看来，希望神学是一门特殊的人学。人是“希望”的存在；神是人的尚未实现的另一面，是人的未来、可能、希望和超越。希望神学从神性寻找人性，从人性推究神性，或者用人性解释神性。神是希望的对象，而不是信仰的对象。希望同信仰不同。信仰是对未来某种状态的确信，以确定性为

前提；希望则是以对确定性的怀疑为前提，它标志着人对未来的态度。信仰是一种虚假的、消极的乐观主义；希望则是真正的、积极的乐观主义。信仰的乐观基于对命运和他者的信赖，希望则基于对命运的怀疑。希望神学不满足于中世纪以来教会所倡导的信赖、盲从、弃世和无所作为。

莫尔特曼的圣经神学同柏拉图的“本体中心论”(ontocentric)模式及其翻版相反，他的体系建立在变动的概念之上，而不是依据“存在”一词所蕴含的“永恒”的概念。莫尔特曼不同意布洛赫关于变化的观念要以无神论为前提。他认为亚伯拉罕的上帝和耶稣基督的天父的末世论的应许把天国同上帝本身联结在一起。上帝不是干预人的自由和万物借以获得其存在的世界存在的根基。上帝不在我们之上，也不在我们之中，而在我们前方，隐藏在新事物之中。基督教的上帝同希腊人关于永恒现在的见解毫无联系。他是“使人有盼望的上帝”。“亚畏，作为首先应许其来临和国度并使之成为对未来企盼的上帝的名称，是以未来为其本质的上帝。他的自由是即将到来的新事物的源泉。”^[10]

莫尔特曼力图使神学摆脱在希腊“永恒现在”或“永恒存在”的范畴内探求真理的作法。他提出末世论的信仰要求对世界进行改造：“它不关心时间之初所发生的事件或解释世界为什么存在，为什么它是这样。末世论是面向未来的，因而它的目的是改变世界而不是解释世界，是改造人的存在状态而不是阐明它。这种面向世界的末世论态度更关心的是创造历史而不是解释自然。”^[11]

希望并不是一个新课题。它是对人类古老的、基本的思想的重新发现和复兴。它触动了人们深层的、原始的情操。在

布洛赫看来，希望哲学实际上根源于希腊古典哲学，特别是赫拉克利特的著作。莫尔特曼则认为希望有着深刻的神学根源。不仅从哲学和政治上复兴希望是有根据的，而且这个论题也是新约的关键。离开了希望，新约便不是新约。抹杀了希望，基督教的福音便不再是福音。莫尔特曼认为，新约所指，全都是即将到来的上帝之国。这是一个重要的问题。福音基于上帝之国的实现。对信仰的认识，把人引向基督教的中心。基督教的救赎也是基于对耶稣即将再来的盼望。总有一天，上帝之国，甚至是无形的上帝之国会实现。莫尔特曼认为，他是对新约主题重新加以思考和肯定。

希望神学的路线导致解放神学。异化只有通过废除压迫才能得到克服。只有当压迫者的权力被摧毁或消灭之后，压迫才能消除。这样，希望神学便同那些主要用希望神学来重新设计基督教思想模式的人疏远了，从而为那些用福音来消除人类压迫的条件的人服务。通过解放神学，希望神学在第三世界和少数民族人民中得到表现。正是在这里，上帝在世界上的受难场面中的痛苦才被上演，但是，这同一救赎行动并不局限于第三世界的环境：凡在恩典起着矫正和改造被压迫者的灾难的一切环境中，都有它的存在。在莫尔特曼看来，人们只能在特定的、具体的社会政治环境中才能找到异化的根源。因此，克服异化的有效解毒剂，也必须以同样的形式发生作用。

总之，希望神学代表了神学从竖直方向到水平方向，从静态到动态，从僧侣到先知，从过去和现在到未来，从永恒到过程，从扎根定居到漂泊散居，从理论到行动，从自然到历史的转折。

四、十字架与痛苦

1974年，莫尔特曼在美国加利福尼亚柏克莱伦理与社会政策中心所作的《希望与冷漠的个人》的演讲，反映了当时普遍失望的情绪。10年前的1964年，希望曾被宣布为是失望的替代者，它的任务不仅是恢复，而且是更新。10年后，他所反对的不再是失望，而是烦恼、冷漠。在这些讲演中，真正代替冷漠无情的，不是希望，而是悲悯(pathos)。希望同悲悯站在一边而不是同冷漠站在一边。具有讽刺意味的是，有一种希望会导致冷漠，但它不是从“真正本源”产生的希望。希望之所以会变为冷漠，是由于过度参与“活动、成功、进步和发展”。乐观主义创造了冷漠，行动的纲领刺激了冷漠。冷漠是由对形形色色的改革纲领的自信所造成的。对进步和人类改良运动的介入引起了冷漠，甚至获得成功的纲领也会引起冷漠。更糟糕的是，政治神学也促进了冷漠。莫尔特曼甚至指出，希望神学点燃了冷漠。政治上的保守派和政治上的革命派都陷入同一个冷漠冰箱内。保守主义者凭借过去的成功，抵制革新；革命派醉心于煽动“新的成功”，他们的力量来自当下的、目前的和不断的革新。但二者都是为了证明对行动纲领的承诺是正确的，以便推动进步，保证人类发展。二者同宗同源：“他们的上帝是行动的上帝——强大有力的上帝，甚至是站在强大阵营一边的上帝，是赢得战争、引导他的人民走向胜利的上帝。他是人类成就的偶像。”〔12〕

莫尔特曼进一步谈到，不仅要更换神性的概念，而且要改

变对政治纲领的信赖。他提到“生活的另外的、软弱的、更敏感的方面”——这听起来有点像朋霍费尔在谈到上帝时所说的“他被挤到世界的边缘，被丢到十字架上”。生活的更敏感的方面是指深刻的痛苦的一面。这一对比可以用来介绍莫尔特曼对受苦的上帝的认识：“现在，这个成功的上帝和冷漠的行动的个人，同我们在基督教的核心中所以看到的——受苦的上帝和爱与被爱的坚强的人类——是彻底矛盾的。相反，被钉在十字架上的上帝与成功的上帝和偶像崇拜者即官方的乐观主义社会是抵触的。古代粗糙的十字架同我们在教会中所制定的与行动主义者的社会的改造并驾齐驱的新旧凯旋神学是抵触的。”^[13]

他告诫说：1. 任何希望神学都不会不首先是十字架神学，是受苦神学和十字架受难的神学。2. 由狂热地投入行动而产生的冷漠的存在，应当被改造为痛苦的存在。

这是否意味着一度同行动结盟而不是同理论结盟的希望神学变成了禁欲主义？不是的，它的意思是说：“在冷漠的上帝的圈子里，我们对人类无情；而在上帝的痛苦的情势中，我们对人类同情。”^[14]

在《十字架上的上帝》中，莫尔特曼说，十字架神学并没有离开他原先的希望神学，它的目的在于探讨同一个问题，但这是同一个问题的另一方面。“有人会问我为何从希望神学转向十字架神学，我曾经提出几点理由。但这是不是后退呢？……我认为这不是从复活节的号角向受难节的哀恸倒退。我的目的是证明，十字架神学不过是希望神学的另一面（如果后者的出发点是被钉在十字架上的基督的复活的话）。正如我在《希望神学》中所说的，神学本身是作为十字架的末世

论制定出来的。这样，这本书便不能看作是倒退。《希望神学》从被钉在十字架上的基督的复活开始，我现在就回过头来看看复活的基督的十字架。那时我曾经以盼望基督的未来的方式追念基督；现在我以追念基督的死亡的方式对他进行盼望。那时，中心的主题是以应许和盼望的形式对上帝的未来加以预见，现在则是通过基督的受难对这一未来在现世苦难中的体现加以理解。”〔15〕但是，接下去，他就揭示出，新的起点至少是变相地离开了以前对布洛赫的倚重：“离开了布洛赫的希望哲学，我现在转向否定的辩证法问题和T·W·阿道尔诺与M·霍克海默的‘批判理论’以及原先的辩证神学和存在神学的经验与见解上。只有理解否定方面的痛苦，基督教的希望才能成为现实的和具有解放作用的神学。”〔16〕“在任何意义上，十字架神学都不是一步一步后退，它的目的是使希望神学具体化。”〔17〕

他坚持十字架神学不是一个新兴趣或后退或相反的重点，这意味着希望和钉十字架属于同一个背景。的确，从一开始，从莫尔特曼写到朋霍费尔的时候——甚至更早，从莫尔特曼本人敏锐地感受到他作为一个战俘的痛苦时——他的思想就具有散居犹太人(Diaspora)的著作的形式。特别是当写到希望和写到十字架受难的时候，莫尔特曼都描绘了一个陌生者的处境和在流放之地的朝圣。在《希望神学》中，他使用的主要比喻是出埃及记。教会被定义为出埃及的社团。基督教救赎的图式是按照应许之地的实现来描绘的。在《十字架上的上帝》一书中，强调的重点仍是奴役、异化、流亡、压迫、对被压迫的人的剥削、“现在”与“将来存在的事物”之间的质的区别，以及在混淆了“现在”与“将来存在的事物”之时人同现实的关

系的扭曲和欺骗。在《十字架上的上帝》中，同样的主题更有力地得到阐述。他更详细更深刻地描绘了主要的比喻——流亡之地的异国人。但在这本著作中，问题不再是朝圣者仍在过程中，离其目的地还有一段距离；问题是：背景被确定为“遭上帝弃绝”(Godforsakeness)。朝圣者不得不从被上帝弃绝的世界内部进行斗争。作为异国人和流亡者的基督徒，有责任直接面对意义的丧失（莫尔特曼称之为僵化的生命和荒谬的生活）。莫尔特曼称受难是上帝自身之中的历史，并认为上帝的受难可以使我们理解上帝自身的内部奥秘。他得出结论：“耶稣在十字架上的死难是全部基督教神学的核心。基督教所有关于上帝、创造、罪与死的陈述的焦点都集中在被钉在十字架上的基督身上。基督教所有关于历史、教会、信仰、成圣、未来和希望的陈述都是从被钉在十字架上的基督产生的。”^[18]

因为钉十字架是希望的基础，所以上帝的痛苦也能引起人类的同情。痛苦与同情的联系使莫尔特曼一次又一次回到对具体的政治行动的讨论上。具体政治行动指的是解放过程和摆脱一切压迫以及在流亡与异化的土地上的压抑。“纪念基督的受难和复活，对一个适应于它那个时代的宗教政治的教会是危险的，它使这样的教会与自己时代的受苦受难者建立友爱关系。”^[19]“因为政治的原因而被钉在十字架上的基督的统治，只有通过摆脱使人不自主、使人冷漠无情的统治形式和使之稳定的政治宗教，才能得到扩展。根据保罗的说法，他的自由王国的完成将废除一切目前还不能废除的统治、权威和权力，同时要克服冷漠和异化。”^[20]此书末尾说：“同基督的情谊意味着在这个上帝的历史中受苦和参与。”^[21]这句话包含了这样的意思：如果朝圣者真的陷入流亡之地，则通向

未来的运动不是径情直遂、平坦宽阔的。

将《希望神学》同《十字架上的上帝》加以对比，再用图表画出 10 年循环的理智发展过程，人们会感到吃惊：起初，是对构思基督教生活的新奇的、机智的、有力的、真正的、奇异的方法充满巨大热情；10 年之后，是对新神学的这种过分沉迷表示谨慎、沉默，警告人们不要被行动纲领所欺骗，暗示社会计划是骗人的，证明对未来计划的信心只有表面的虚弱的基础，是对生活的敏感方面的高度不信任。莫尔特曼认为后来的著作并非是对以前的纠正，他是从两个彼此截然不同但存在有机联系的角度观察同一个问题。它也不标志着彻底绝裂，不是往昔的热情陷于崩溃。

的确，这是对以前的神学取向的丰富和扩大。区别在于：在后期的著作中，希望的题目不再是独一无二的，它同更广泛的系列思想结合在一起。起联结作用的术语是悲悯 (pathos)，是十字架受难留给希望的“深刻的感受性”。悲悯起到概念桥梁的作用，是整合的工具，它把过去、现在和将来完整地联系起来。在《希望神学》中，谈论更多的是希望而不是痛苦，是未来而不是当前。上帝是前方的上帝，未来的上帝，而在《十字架上的上帝》中，上帝是在当前被知觉到的，而当前又被描绘成“上帝弃绝”。这里，更多的是十字架受难而不是希望。

某些虔诚的基督徒欢迎莫尔特曼所作的这一转向。有的人曾对《希望神学》一书的标新立异感到迷惘，他们责备说：“天国哪里去了？”“上帝之国怎么会是满足内心平静的镇静剂？”《希望神学》出版 10 年后的 1975 年，许多基督徒重新满足于个人虔敬，对社会的、政治的介入不满意。从沉思到行动，再从行动到沉思；从重视灵性生命到政治神学，再从政治神学到

注重灵性；从内心世界转向外在世界，又从外部世界转向内心世界；从永恒性转向变化，又从变化转向永恒——这就是10年间希望神学经历的两次转折的内容。60年代和70年代早期，重点放在内在论和政治行动上，是世界为教会安排的日程；1975年，哈特福德呼吁书则认为这些对信仰都是危险的。^[22]

希望神学对在当前时代中界定和表达基督教的宗教渴望发挥了重要作用。从神学重建——重构概念范畴，加入时态，从垂直的次元（dimension）向水平次元的过渡——的观点看，希望神学是非常重要的催化剂，但希望神学也受到交互更替的思潮的影响。它是产生于1965年的一种倾向，在1974年被重新建构，目前仍充满生命力，仍然生机勃勃。从政治神学向注重灵性生命的转变，并没有使原初的希望方针过时或失效。行动神学与沉思神学之间存在着不可分割的必然联系。更重要的是，社会、政治难题并没有解决，被压迫人民的苦难并未得到改善，人类社会中的不公正并没有消除。希望神学产生的原因仍存在。希望神学并未成为昨日黄花。人们还会不断谈论它，欣赏它。希望神学依旧鼓舞人心。“它仍然是返老还童的重要源泉”，“它仍旧是60年代神学的高峰”，“莫尔特曼仍旧作为我们时代最有影响的基督教神学家卓然屹立”。^[23]

希望神学代表了宗教观上从信仰到希望的根本转变。传统神学强调信仰，如“先信仰，后认识”，“因信称义”，视不信为罪。希望神学则强调希望，视失望为罪。过去宗教被称为“信仰”，现在则被称为“希望”；宗教徒曾被称为“信徒”，现在则宜乎称为“望徒”。宗教思想的这一转折从近代哲学诞生就开始

了，但完成于莫尔特曼。这一转移，与西方哲学的重心从客体到主体的转移是一致的。休谟、康德、叔本华、克尔凯郭尔、尼采、乌纳穆诺、马塞尔、卡缪、舍斯托夫，都以不同方式参加了这一旷日持久的变革。休谟以怀疑论为利器，率先向理性神学提出挑战。他认为上帝的存在不是理性所能证明的，宗教问题是个情感问题。康德则主张，宗教应当基于人的希望而不是人的确信，宗教观念应当放到希望领域里来讨论。康德提出三大问题，其中之一是“我能希望什么？”他认为这是宗教哲学所要回答的。康德认为，上帝存在与灵魂不朽，虽不可相信，但可以希望。叔本华、克尔凯郭尔、雅斯贝斯等人进一步将神与人的问题联系在一起。乌纳穆诺、马塞尔、布洛赫从哲学上论证了宗教是希望。西方哲学中这场变革，给神学以莫大冲击。希望神学顺应和完成了这一思潮。当前，希望神学仍在发展中。它对西方宗教思想革命的影响应当留待以后进一步评述。

希望神学复兴了原始基督教对未来的强调。基督教末世论自始就有着双重的强调：一方面重视现今拯救的实现与完成；一方面指出，在未来，一个伟大的末世事件会发生。今人称前者为“实现了的末世论”：以色列人所盼望的已经实现，在基督的降临、受难、复活中，上帝实行了一项决定性作为，就是降临并拯救他的百姓。历史已达到其顶峰，神的统治已有效地开始了。后者被称为未来的末世论：它指的是一个明确的盼望，目前上帝赐下奇妙恩典所完成的，仅仅是一个开端，在不久的将来，还会有一个壮丽的成全。基督荣升到天父的右边，他要在荣耀的云彩中回来，开始新的世纪，死人必要复活，最后的审判开始，万有都要与神和好。

因此，圣经描述的基督徒的盼望，乃是双重的蒙福意识，

一个是等待中的此时此地，一个是还没有来的，最后的结局将由一连串的事实组成，这是神在历史中所完成的。

第一代基督徒之后，基督教的信仰有了一个转变，起初关于他们生活在弥赛亚时代并享受圣灵初熟的果子的信仰，让位给另一个信念，即神的国度是一个纯末世性的领域或国度。这是一个奖赏，要留给那些今生勇敢奋斗的人。人们对神现今救赎作为的信念渐渐薄弱，而把末世的盼望转到另一个角度。恩典成了必须争取的东西。

末世论的这两个方面，是内在于末世论的，它构成末世论的内部张力。莫尔特曼强调的，不是它的已实现了的内容，而是其未来的方面。人需要面向未来，以实际行动去争取神的恩典，而不是坐享其成地领受静止状态的恩典。这种神学的积极主动精神是很显然的。

注 释：

- [1] 《梵蒂冈第二次公会议文献》第 176 页，转引自安奎利：《二十世纪宗教思想》（英文版），第 378 页。
- [2] 菲埃罗：《战斗的福音》（英文版），第 286 页。
- [3] 同上。
- [4] 莫尔特曼：《宗教、革命和未来》（英文版），第 201 页，1969 年，纽约出版。
- [5] 莫尔特曼：《对上帝的体验》（英文版），第 8 页。
- [6] 同七。
- [7] 莫尔特曼：《道格拉斯·密克斯“希望神学的起源”前言》，1977 年，费城出版。
- [8] 同上。
- [9] 莫尔特曼：《希望神学》（英文版），第 21 页，第 30 页。

- [10] 同上。
- [11] 莫尔特曼：《神学中的“新”范畴》（《作为共享的盼望的存在在未来》，第 12 页，1968 年，纽约出版）。
- [12] 莫尔特曼：《希望与冷漠的人》（在加利福尼亚柏克莱伦理与社会政策研究所的演讲）。
- [13] 同上。
- [14] 同上。
- [15] 莫尔特曼：《十字架上的上帝》（英文版），第 4 页。
- [16] 同上，第 5 页。
- [17] 同上，第 5 页。
- [18] 同上，第 204 页。
- [19] 同上，第 326 页。
- [20] 同上，第 329 页。
- [21] 同上，第 338 页。
- [22] 1975 年 2 月初，在康涅狄克的哈特福德神学基金会，代表 9 个教派或教会的 18 位基督教思想家举行一次会议。他们谴责了 13 种被认为是颠覆“超在性”的流行思潮，包括过去 10 年间最流行的自由派时髦思想，如世俗基督教、政治的末世论、人类潜在运动。被谴责的命题有：宗教崇拜的唯一目的是促进个人和人类社会的自我实现；世界必须为教会安排日程，旨在提高生活质量的社会、政治和经济纲领是教会在世界的使命的最高规范；强调上帝的超在性对基督教的社会关切和行动至少是一种障碍，或者是不可协调的；为争取更好的人类而进行的斗争将实现上帝之国；盼望超脱死亡的问题同基督教对人类的成全的理解毫无关系或至少关系不大。哈特福德会议的观点是，教会太软弱，除非它寻求上帝的超验性、力量和意志，否则，它就无法对社会罪恶经常展开抨击。
- [23] 坎普斯：《没有希望的希望》（英文版），第 46 页。

杜伦斯的神学方法论^①

杨庆球

一、引言

神学的知识是否一种确定的知识，是神学家和哲学家所共同关心的。康德完成《纯粹理性批判》，目的就是指出在理性范畴中本体知识不可能。他认为形而上学（包括神学）的知识不是科学的，凡合乎科学的知识必须符合两个条件：（一）科学的知识必须是确定的，凡确定的必须是先验的（*a priori*），因为先验知识的判断不是由经验而来，所以是必然的；（二）科学的知识必须是综合的，只有综合的知识才是来自经验的，又是实在的知识。这知识不是凭空想象出来的。换句话说，科学的知识由经验而来，但其判断却非来自经验，而是先验判断的。^[1]

形而上学的知识是先验的，但并非综合的，因此它可以是必然的，但不会增加任何经验的知识。例如“上帝是全能的”，因为“上帝”这概念已包含了全能的意义，所以“上帝是全能的”这命题是重言（tautology），好像“红苹果是红的”，并不增加经验知识一样。

^① 杜伦斯（T.Terrance, 1913年—），亦译托伦斯，英国当代神学家。

——编者注

杜伦斯在《神学的科学》(*Theological Science*)一书中，努力要寻出神学的知识是有意义的，不是重言而是具体有内容的，也是确实又有必然的判断。神学的知识是否确实，自古以来都有很多探讨。语言分析学派限制了语言的功能，摒弃了经验语言所指经验范畴外之一切可能。蒂里希(Paul Tillich)曾为语言的象征性(symbolization)提出了颇有建设的意见：语言所指往往超过语言本身，扩阔了语言分析所指涉的范围。

康德在知识论中找不到为本体知识立足之处，于是把本体知识收在主体活动之中，成为道德哲学的设准，后世神学家大多不满意把上帝只限作道德的设准。

杜伦斯注意到神学要成为确实知识，其对象必须具有客体性(objectivity)。耶稣，道成肉身的基督，正是神学知识的基础。他不仅具有经验知识的可能且更是指向无限上帝的本体。耶稣基督成了杜伦斯方法论的基础。

二、神学的科学意义

杜伦斯在《神学的科学》一书中，详尽讨论了科学的客观性、科学的功能及科学的要求等。如果神学是一门确定的知识，则神学必须是一门与科学有同等严格要求的学问。正如康德指出，“如果形上学不具有一大堆十分靠得住的(综合)命题，甚至如果这些命题里许多表面上看来是好的，但结果却是互相抵触的……那么就是要不得的。”^[2]杜伦斯的方法论其中最重要的就是使神学的知识符合严格的科学要求，亦即使神

学成为一门确定的知识。

1. 普通的与特殊的科学(*Scientia Generalis*及*Scientia Specialis*)

据杜伦斯所了解的亚里士多德科学观，宇宙是一个整体，里面包含多元的变化。由于宇宙是一个整体，因此宇宙不能分割为形而上、形而下，可知的及不可知的。这一整体的宇宙里有不同种类的东西，因此有不同处理知识的方法。例如化学、物理、社会学等就各有不同的研究方法。

因此，如果没有统一的宇宙，各种纷纭科学就会矛盾混乱。但只有统一的世界而没有不同种类的学问，则宇宙便会单调甚至压抑了自然科学的生长。从上面可知，普通的科学是指统一宇宙的一般科学原则，而特殊科学则指宇宙内各门科学的实际处理方法。^[3]

按杜伦斯所言，宇宙是上帝所造，整个宇宙是统一的，不是割裂的，形式(form)与存有(being)、理论(theory)与实有(reality)都是上帝所作，没有不可知的本体界及可知的现象界的分别。自然律不是永恒的，一切都是被造，所以是偶然的(contingence)。偶然的宇宙在上帝保守下，秉承上帝的理性，自然运作。所以整个宇宙的知识是统一的，不是分割的。杜伦斯特别喜欢用麦克斯伟(James C. Maxwell)的电磁理论及爱因斯坦的相对论证明宇宙的连续性及统一性。^[4]

特殊的科学是在某一特定范围里研究某一特定的知识，例如生物学、天文学等。但特殊科学的思考方法并不违背普通科学的原则。

每一种特殊科学(special science)由于有自己特定的事物及研究对象，所以有自己独特的使命，而普通的科学与一切科学相关，且成为它们的共通点。^[5]

上述这点至为明显，因为科学本身有科学的原则及程序，凡依这程序从事一项研究就是科学工作。科学与哲学不同，因为：

科学是发现新事物的方法，是寻获新知识的途径；而哲学只是一种思维方法，并没有增加我们任何知识或资料(information)。^[6]

科学与哲学的最大分野是：科学有特定的研究对象，哲学则没有。哲学本身只是一个概念架构，到底神学是否哲学的一部分呢？杜伦斯断然否定。如果要使神学知识成为确定的知识，则神学必不能单是一套概念的架构，而是有特定的研究对象，这对象要符合康德的要求，是综合命题，即是在经验世界中的。杜伦斯指出：

神学的科学与其它科学一样有认可的科学程序，是基于客观性的原则，正如其它特殊科学的研究一样，神学有它特殊的科学要求，这要求是由它特殊的研究范围和客观对象所决定的。^[7]

所以杜伦斯的神学并不如中世纪的神学一样，只限于形上概念，杜伦斯强调神学的科学是宗教改革以后的神学特色，它摆脱了纯粹思维的限制。

2. 神学的科学方法

杜伦斯批判了天主教的神学方法，认为是没有科学要求的形而上系统。罗马天主教的神学采取演绎方法，承继了柏拉图及亚里士多德的思维形式 (thought-form)，从最完美的概念，发展了整个教义及传统系统；最完美的概念是上帝(把一切完满自足无限不变等都归给上帝)，从这个绝对概念发展了“普遍形式，这形式是不变的真理模式，甚至未来知识及真理都在这形式统管之下，因此人的信仰亦由它所控制”。^[8]

这种真理架构，决不是科学客观性的，也不是康德所说的综合命题，这是不离主体构思的系统，与改教教会 (Reformed Church-Protestant) 对真理的要求大不相同。

杜伦斯认为神学的科学，它之所以是科学的，因为它符合了下列 4 项条件：

甲. 神学的科学是有对象的，这对象是完全客观性的，例如历史的耶稣。

乙. 神学的科学有一套确定不移、有规律及一贯性的方法，它又有组织严谨的知识系统。它的认识论是建立在不变的真理的基础上，对于谬误及假相坚决拒绝。

丙. 神学的科学亦如科学方法一样，不是演绎的，而是归纳的。从多元的知识归纳到基本的原则，从纷纭的事实追寻背后不变的定律，这方法称为“俄坎的修面刀” (Ockham's razor)。

丁. 在科学的研究过程中，有时假相 (unreality) 未必在客体，可能在主体的寻找过程中。换句话说一个人的思维方法错误，假设错误，会导致错误的结果。因此先有自我确定 (self-

certainty)才能有有效的研究结果,自我确定是要透过正确的问题,亦即是说,科学的研究基于一套有效的问题追寻(*questioning inquiry*),它是自我确定的保证。有效的问题就是科学的问题(*scientific questioning*)。它有三项要求:

(1) 科学的问题必须是纯粹的(*genuine*),只有它是直指向实体的。

(2)科学的问题是切合所追寻的东西,例如人类学所发的问题是人类学的,神学所发的问题是神学的。问题本身是要与所问的客体相关。

(3)科学的问题必须最后集中到一个核心,就是整个研究过程最终的一点,正如爱因斯坦所强调的科学上逻辑思维的简化。神学的问题最终点就是耶稣基督。

神学的方法是科学的方法,因为神学的追问对象是耶稣基督,他有历史的客观性,而神学的素材亦是在经验生活中,例如教会历史及《新旧约圣经》的史实。虽然神学并不如科学处理的事物可在一系统的实验中予以证实,或使之重复出现,但神学的方法及所追寻真理的途径都是有效的,它的精神是客观的,所以改教以后的基督教神学有别于中世纪的神学方法。^[9]

3. 科学对神学的要求

要神学成为确定的知识,神学必须符合科学的要求,这科学的要求共有 5 项:

甲. 神学的对象就是耶稣,他是神学的大前提,我们对上帝的一切认识(*knowing*)就是透过他——耶稣,客观地存在于时空中。他把上帝表明出来。

乙. 耶稣是道，他曾用他的言语、思想与我们沟通，我们可以具体地、真切地了解他、认识他。

丙. 耶稣把上帝的神圣彰显出来，透过他我们与上帝相遇 (encounter)，是真切的，是可知的，耶稣把无限的与有限的相连，他破除人与上帝的阻隔。

丁. 耶稣是神学知识的准则。透过道成肉身、生活、死亡及复活，我们有系统地了解上帝的作为。

戊. 神学的推证(demonstration)是独特的，只有透过神学的方法才能有效地推证出神学的命题。正如物理学有其独特的推证方法。神学是涉及人类历史及地上的文物等，因此它的检证亦涉及这几方面。神学的独特亦从“神圣一人文”真理两方面表达出来，所以有别于一般物质科学 (material science)。^[10]

神学是否符合严格的科学要求，据上述杜伦斯所列，一般人并不以为然。正如科学家并不以历史学、修辞学，甚至心理学、社会科学为严格的科学。如果从广义的角度来看，杜伦斯所列神学的方法和要求，确具备了科学的一般性质。然而，若只就语言分析所说真理检证和明确语言的标准，神学仍能有确定的科学地位，在下一节将继续讨论。

三、神学真理的可能性

什么是真理？^[11]一个命题如果是真，它必定是可知的。分析哲学家认为真理最少符合检证原则，然而这检证都是强调经验的可能性。杜伦斯所关心的真理问题，除了经验的可能，

更是价值的问题，二者重点稍有不同。然而一个真理命题若完全超离客观经验世界，则这命题无从知悉，亦无从判断。所以神学的真理是一个颇值得研讨的问题。

1. 真理的意义

甲、语义上的“真理”。

语言分析认为一个命题之为真，最少须符合一定的条件。例如：

(1) 真理与事实是相关连的(*Truth as Correspondence*)。

事实有时指真命题，例如“陈先生事实上毕业于中文大学”，这事实是指“陈先生在中文大学毕业”为真。事实亦指经验上的事物，例如雪是白色的。真理要与经验的事物相符。

(2) 真理的命题是前后相符、一贯的(*Truth as Coherence*)。

真理有时由几个命题组成，但几个命题必须互相一致，不能前后矛盾。更重要者组成真理的命题要有意义上的关连，彼此显出所陈述的为真。

(3) 真理是可以产生实效的(*Truth as “what works”*)。

有时真理未必凭经验知道，但凭它所产生的实效知道。例如要解决 P 的难题，有 A、B、C 三方法，但只有一方法有效。结果 A 的方法解决了 P 的难题，A 产生了实效 S，我们说 A 这方法对 P 是真的。

(4) 真理不受个人意见和信心决定。

真理虽不由个人决定，但亦非与个人无关。例如小明牙痛，说：“我牙痛。”大雄没有牙痛，但他不能否定小明的命题，也不能说大雄没有牙痛是假的。因为“我”是可以指任何牙痛

的人正在牙痛的时候，所以大雄牙痛时“我”便是指大雄了。

真理不受个人决定，某人相信 a , a 未必为真，如果 a 有客观事实，经检证， a 始算为真。“凯撒在公元前 44 年被弑。”这命题不受个人决定，而且不单公元前 44 年为真，且现在亦为真，因为凯撒被弑这命题是在某时空发生而在此事后任何时间皆为真。^[12]耶稣的历史事实也是同样道理。

“真理”据分析哲学意见，是确定的，是意义分明的。神学的知识很多时被人误认为是玄学，没有意义。^[13]因此神学的科学中，神学的真理亦必须符合科学严格的要求。神学在上述 4 项中，是可以通过的。

乙、神学的“真理”。

在希伯来思想中，真理往往是指上帝。他是真理的根源，是真理的标准。他本身是真理。希腊人对真理的看法则较重人心智 (intellect) 的辨识能力。基督教揉合了二者，真理的本身与真理的认识，二者并重。上帝是真理，但上帝是超过人的认知能力。上帝在基督里向人启示了真理，就是透过他的道，人认识了真理。“耶稣是上帝的道和存有，化身成了受造之物……成了真理的根源和标准。”^[14]

这样描述真理，真理不啻只有信仰意义。凡是“绝对” (absolute)、“终极” (ultimate) 都超过了经验的辨识，只能用信心接受。杜伦斯亦深明这点，因为在经验世界只有偶然性 (contingency) 及相对性。神学的命题是经验的，亦即是综合的，但神学所指向的却是永恒的。这是神学命题的两面性。究竟我们如何能把握“终极”真理的意义呢？杜伦斯有如下意见：“对于无限的主与有限的时空结合，我们很难把这种‘结合’表达出来。我们不可能抽象地描述真理(基督)和真理(基督)的活

动,因为所有事物都依靠真理的本质和活动,并非单凭我们如何去构思它。”〔15〕换句话说,我们不能“抽象”地描述真理,而必须透过真理的活动和对我们的影响去了解真理。神学真理往往代表了价值方向,所以康德的真理在神学的讨论中,不是思辨的,而是实践的。实践的理性只有道德意义,因道德要求而预设了(presuppose)上帝和灵魂不灭等。但康德忽略了神学命题客观的一面,因为道是在时空之中,客观可辨识的,“上帝的知识在基督里给予我们……这(神学)知识是不能脱离基督的神、人二性而得的。”〔16〕换句话说,神学的真理不是完全超越,因为真理在经验世界借耶稣的言行表明出来,所以神学的真理是客观的,但又能指向永恒的。

2. 神学的语言问题

蒂里希(Paul Tillich)认为上帝的真理不是经验语言所能尽述,因此他利用一种能超过本身意义的符号,达成他的目的,就是记号(sign)与象征(symbol)。例如十字路的红绿灯,本身与车辆的开动停止基本上无关,但习惯上是相连。文字、数字也是超过了本身图案的意义。但记号与象征是有分别的。“记号虽然超过了自身指示一样东西,但并不参与(participate)它所指的事实,象征则然;记号可以因便利和习惯而改变,象征则不然。”〔17〕

象征参与所表的事物,例如国旗参与了国家的威严与权力。象征亦揭露了隐藏的真实,例如某幅图画能传达艺术的真、美、善,唤起人的共鸣。象征更能开启人类灵魂深处,使人与外界事物产生同感,例如一首神曲,使人内心深处的意识激荡出来。蒂里希借着象征语言,企图沟通无限与有限。〔18〕

事实上，有限的语言例如“时常”、“何时”等都是短暂的意义，“时间”一词不足以描述基督，因为“他是超越所有时代，超越永恒”，〔19〕人无法用有限语言讨论上帝。亚里士多德把上帝纳入他的范畴之内，所以上帝是有限的，但基督教摒弃了这做法。如果上帝真的创造了这世界，上帝自然在世界之上，即超越这世界，但上帝是否必须与世界隔绝？杜伦斯并不以为然，“上帝继续维持管理这世界，并自由运行，显出创造者与受造者的关系。”〔20〕上帝既不是与世界隔绝，究竟有甚么途径可以认知上帝呢？杜伦斯强调耶稣基督是唯一的途径。如果耶稣是世上的人，则耶稣是否只是象征，指示出永恒的上帝，本身却不是上帝呢？杜伦斯反对这说法。如果《圣经》是象征，透过《圣经》指示上帝的真理，《圣经》成了象征的言语，杜伦斯亦必不赞成。因为杜伦斯认为耶稣“是上帝真理的本身(Being)又是真理的道(Word of Truth)”。〔21〕

既然经验语言不足描述上帝，杜伦斯提出只有“道成肉身”(Incarnation)可以使人认知上帝。“道成肉身是上帝谦卑自己，使他进入可决定的(determination)、有条件的及概念的有限世界中，又在时空中取了有形的身体，就是耶稣。”〔22〕道成肉身是很重要的神学语言，上帝不再是本体论的思想空架，所以神学语言不再是一套形上语言，它不必由检证原则决定是否有意义。康德费尽心想要推翻本体论、宇宙论及物性神学，而未涉及基督道成肉身，正是康德未能真正批判神学之处。杜伦斯的方法论建基于基督身上，康德的批判是否有效，立即成了疑问。道成肉身之可能成为神学语言，因为在基督里我们有对话(dialogue)，人与上帝无限者不能有对话，只有透过耶稣与上帝对话。耶稣好像“无限者”(infinite)的翻译，

把上帝的心意表白出来，使我们可与上帝交通。

3. 真理的主客性

按语言分析，真理之为真，有时是对我而言是真的，例如我的感受，又例如在一定程度中它都是一致的。真理亦必须是客体性的，是有知识的对象 (object of knowledge)，不是纯粹思维产品。故真理是一个主客的关系 (subject-object relationship)。神学知识之所以为真，“因为它对于我本身是真的。这真理是我主体的活动。但真理又必须是在我之外可以被认知的，是知识的对象。”〔23〕杜伦斯颇重视真理的主体性，他认为克尔凯郭尔 (S. Kierkegaard) 所论的“真理就是主体”性是对的，因为他并不抹煞真理的客体性。〔24〕反之，没有主体的真理不是真理，“认识真理就是与他(耶稣)有正常的关系。在他真理中，与他有一适当的交往就是实践真理、活出真理、成为真理”。〔25〕

照这样看来，认识真理不是单单在经验外在的认识，而是有主体活动的实践性，克尔凯郭尔说：“主体就是真理。”〔26〕我们不能把上帝看作纯然客观，因为“上帝是主体，所以上帝只能在我们的主体活动中存在”。〔27〕如果神学真理永远在经验客观范畴，这真理就会隐而不现，所以“在科学的神学里，我们首先碰上上帝的实在知识问题，我们要寻求考验和弄清下述关系：一是我们认知上帝(主体)的问题，一是上帝本身的存有和本性(客体)问题”。〔28〕

杜伦斯的方法要超过语言分析的方法，因为神学的知识不单单是涉及语言和经验的素材。神学的知识亦不单是由思维产生出来的。它有经验内容，是综合命题。耶稣道成肉身，

使神学的知识有认知的可能性。他之可以认识，因为他与我们有相交的关系。这是真理的客体和主体性。

四、神学的一贯与相连性

杜伦斯使神学的科学建基于耶稣身上，使神学知识成为综合命题，然而耶稣能否使上帝本体知识成为可能仍是一个问题。再者上帝借耶稣启示自己，或借万物彰显自己，又所能知者只是耶稣与万物，其与绝对者的无限有何相连关系，其相关是否必然？这又是另一个问题。今就此问题，试讨论如下。

1. 本体知识之可能性

康德认为，一切经验知识都是综合命题，但综合命题没有必然性。现象通过感性摄取，加上范畴的整顿，使知识出现，这知识没有必然性。例如太阳从东方升起来，每日如是，但它不是逻辑上的必然，因为它有可能不升起来，而不发生自我矛盾。如果神学的知识是综合的，它如何是必然的呢？只有当它是先验综合判断 (*synthetic a priori judgement*)，才能有必然性。所谓先验，即神学的知识有一必然的判断。这判断不是由经验而来，而是超过经验。康德认为数学的知识是先验综合的，因为数学的命题是综合的，例如“ $7 + 5 = 12$ ”。但决定“ $7 + 5 = 12$ ”为真，且为必然的真，却不是从经验而来，而是先验的。因此“ $7 + 5 = 12$ ”判断为必然地真符合了矛盾律，所以是分析判断。只有分析判断才有必然性。分析判断都是先验的，所以神学命题要是确实而恒真，必须是先验综合命题。^[29]

依康德看来，杜伦斯的方法，只能给我们确定道成肉身的真确。在时空中的基督是综合命题，但所指的上帝，他是绝对的真理，不是经验的命题。我们的知识极其量达到基督身上，而不能达到上帝身上，因为上帝不在理解范畴之内。再者，我们虽然有上帝的概念，但这概念作超验(transcendental)的使用时，根本不算正当的使用，因为没有对象，甚至没有可决定的对象。离开经验的范围，就没有先验综合的原则或知识，他说：

超验分析有这一重要成果，即是，理解所能使之先验生效的，只是一般性的对一可能经验的形式的预见。并且，因为不是现象的东西便不能为经验对象，故理解不能超出感性的界限。只在这界限中，我们才能得到对象。^[30]

康德对于知识规范极其严格，虽然如此，他亦为神学知识留下地步。上帝本体知识在人类范畴以外，自然无从产生感觉，也不能提供原始知识资料——杂多，因为它是完全而美好的。但人的智性(intelligence)可以为它建构一套思想形式存在理性(reason)之内。“当我们指某些对象为现象或感性的存在时，即由此将我们直觉对象的模式与它们本身作物自体加以区分。显然，由此区分，我们即可以将后者，就其本性着想，置于前者相对峙的地位，虽然我们不能直觉到后者(物自体)，或就另一面说，我们确实如此置定了其它的可能的东西，它们非感觉对象，却能为理解所认知，因此称为智性的存在(intelligible entities)，即本体(*noumena*)。”^[31]

本体不在感性直觉(sensible intuition)之内，所以本体

概念本身没有矛盾。上帝是全能全善，可是在人类经验中只能知“不全能”、“不全善”的消极意义。所以在经验之外的“全”是没有矛盾的。本体即标志着感性认知能力不能达到的范围，亦表示感性所不能伸展到理解所思想的一切。我们可以使用理解，不确定地扩展到这个范围，但可惜没有任何直觉，能使这范围内（即本体）的对象呈现给我们。因此，上帝的无限概念不能给我们正面的材料（sense data），只有一种限制作用。

2. 时空的基督与绝对的上帝

上帝，就其定义，是绝对的，是无限的，亦是全能全善的。这命题不能给我们任何知识上的增加，因为这命题是分析的，亦即是重言的（tautology）。[32]本体论的伟大之处是建构了上帝绝对的哲学架构，它为语言分析所咎病之处，就是指出了本体论的分析性（如前文所说，红苹果是红的，并不增加经验知识）。

究竟无限的上帝与道成肉身有何关连？神学上的综合命题与分析命题有何连接的地方？据杜伦斯的意见，只有一个连结点，就是基督的复活。

耶稣在世生活，其确实性不容置疑（至于考证方面，则不在本文范围），它是神学的客体性（objectivity），是可知的。但耶稣的客体性与上帝的无限的客体性有何关连之处？杜伦斯提出了客体二重性（double objectivity）。他说：

耶稣在时空的具体客观事实与上帝超越的客观
紧紧相连，因此耶稣与我们相遇，同时我们亦因着基
督遇上了我们的主，亦即是上帝。透过永恒不变复

活的胜利，是我们在别处所不能得到的……另一方面这复活的客体性是以开放而不决定的性质出现，它与上帝无限的实体相连，使复活成为有无限的深度以及内在意义的客体。因此亦带有上帝自我启示的无穷能力，超过我们所有未来的期望。^[33]

简而言之，客体二重性是指耶稣一方面具有时空中的客体性，另一方面亦具有超越永恒上帝的客体性，前者是有限的，后者是无限的。耶稣的复活使道成肉身与无限的上帝相连。复活是上帝的大能在历史中的显现。复活是历史的事实，^[34]它在时空中出现，所以是确实的客体。但复活本身却超过了时空经验的范畴，显明了无限上帝的能力，所以无限的上帝亦在时空中有了客体的根据。客体二重性，就是指同一的复活事实，在时空中出现，指向了无限的上帝和有限的经验界，上帝本体不再是经验所不能达到的，因为上帝在时空中自己显露出来。康德又以为上帝本体是绝不能在直觉中呈现，而复活正是历史中上帝给人确实的知识。杜伦斯说：

耶稣基督的复活，所显示出这一样的客观事物，基本上是一次过的，但是为了上帝道成肉身所有历史上的自我启示，又在终极的真实和意义上增加了本身的可靠性，更在智性上发现无穷深奥的道理。^[35]

这里说的“一次过”，是指复活是在历史中一次过出现，但复活的意义却是继续的，因此神学不是过去的，是现在的，更是将来的。

复活是基督教信仰的核心，保罗说：“基督若没有复活，

你们的信便是徒然……只在今生有指望，就算比众人更可怜。”〔36〕复活标示着无限的世界，我们不单在有限的经验世界生活，我们更有永生的盼望，这盼望不是形上学的思维结果，而是落实在历史的事实。

另一方面，这客体二重性亦表现在耶稣的自承(self-confession)上面。耶稣说：“我是真理。”〔37〕真理是绝对的，是上帝的本体：“在他(耶稣)里面，我们与上帝的真理相遇，但这真理是一个个人(person)。”〔38〕所以真理是可知的。耶稣与当代的人相交，上帝的本体因着耶稣而与当时的人相遇。这真理是神性(divine)的，亦是人性的(human)。耶稣与人相交往的道(word)是上帝的道，亦是人的道，因为“这些说话(words)虽然用人的声音说出来，但背后的讲者是道成肉身的圣子(Son)或上帝的道(Logos)，他要透过这些说话把自己(Himself)揭露及传达出来”。〔39〕

杜伦斯继续说：

上帝的知识在基督里给予我们，但我们不能离开基督背后神圣本性而获取这知识。这是基督终极事实(ultimate fact)里不能分割的一体性(unity)，就是真神与真人。〔40〕

时空的基督与绝对的上帝有紧密的关连，我们认识基督，不单认识时空下的某人，且认识了上帝本体，这本体就是真理。时空的基督超过了时空，在复活中带出了无限。哲学家所不能构思对本体知识的突破，复活带来了神学认知的可能。

四、杜伦斯方法论的检讨

1. 上帝是可知的，不是全部被知的

杜伦斯的方法，可以解决康德的质疑。康德所要求的科学知识，先由经验产生，经验最先的判断是知觉判断，不是确实必然的命题，必须由主体的活动，把知觉连结起来。“并且从而规定这些知觉，不仅在它们的相互关系上，更在我的主体里给以规定。而且一般判断的形式上给以规定，这样一来，就使经验判断普遍有效。”^[41]这种规定亦即康德著名的十二范畴表，例如：全称、一、多、因果等。这些都是先验的纯粹概念。

神学的知识亦是来自经验，但神学的知识不是从经验中得到必然的判断。神学知识的判断是人的主体性与基督相遇而产生。上帝是可知，因为在时空中上帝彰显了自己，并且上帝的知识是具体，是综合的。康德和语言分析家把上帝作一整体观念，认为不能全知等如不可知。例如人不能完全了解上帝的绝对，于是绝对的上帝不能产生任何知识。其实这是错误的。^[42]杜伦斯指出了一点很重要：上帝是可知的，但我们并非对上帝全知。上帝并不如康德所谓不可知，因为上帝的本体知识确实在历史中出现，基督教的历史都奠基于复活的事实和道成肉身的耶稣。我们确实有方法知道上帝。但杜伦斯从来不以为我们可以全然了解上帝，因为上帝绝对的本体是经验所不能全然了解的。耶稣把上帝表明出来，但耶稣并

非把上帝全然显露出来。按道(word)的本意，耶稣是把上帝的心意显明出来。上帝绝对的本体是不能在时空中完全了解的。所以杜伦斯打破了批判哲学的武断，提出上帝在理性内是可知的。

2. 基督是神学的基础

语言分析家认为，一个必然地真的命题是没有实质的内容。一个有实质内容的综合命题，就不会必然为真。^[43]他们并不承认先验的综合(synthetic a priori)，亦即不承认科学知识的必然性。上帝就其定义是分析的，是必然的。神学的知识是有实质内容的，是综合的。杜伦斯的方法论是使这二者连结，透过耶稣的客体二重性把它们关联起来。没有基督的复活，没有道成肉身，这两种命题不能连结一起。但杜伦斯注意到耶稣神人二性的独特处。他没有使用蒂里希的象征法，因为象征与实体仍有一段距离，但耶稣与上帝本体是同一存有根源。所以基督教信仰的神学基础就在耶稣身上。这种重视耶稣的道成肉身和道的作为是继承了巴特(Karl Barth)的神学。而道之所以使上帝可知，亦因为人的主体活动，与道相遇从而与上帝相遇。

3. 开放的宇宙

柏拉图的世界观是无限与有限彼此隔绝，理念界是超越完美，属于另外一个世界，经验界是虚幻不真的感官世界，二者不能沟通。在杜伦斯的方法论中，上帝与世界不是分离的。

上帝从无(nothing)创造了世界，而世界在上帝的保守下继续。有人以为他的世界观与斯宾诺莎(Spinoza)相似，因为

杜伦斯使用爱因斯坦的相对论解释宇宙，认为整个宇宙是结合的(integration)。换句话说，宇宙不是形式与存有对立，也不是本体与现象对立，没有先验的几何形式决定经验的构图设计，二者都是连续的。时间与空间不是独立绝对，时间—空间(space-time, 不是 space and time)是连续的。相对论改变了人对物质实体的看法，打破了机械的宇宙观。杜伦斯试图以上帝的理性(rationality of God)结合宇宙的理性(rationality of the universe)，这种做法很接近斯宾诺莎的一元论^[44]。

近人英国哲学家怀特海(A. N. Whitehead)，打破了封闭的物质世界，使世界的二极(bipolar)即无限绝对的与物质的世界相互为一，其中从物质世界到达无限世界的过程称为进程(process)。两个世界是分开的，但实在是同一的。世界不再是封闭的系统，所以神性的事情在物质世界内是可能的。^[45]杜伦斯的世界，亦很像怀特海的，只是杜伦斯的宇宙是在上帝创造保守下继续，而神圣的事情是启示的连续。因此，杜伦斯的宇宙是开放的，不是封闭的(如柏拉图，宇宙是流变不真，与真实的世界隔绝)。杜伦斯很少提及上帝超越的绝对性，使人觉得基督论的重要性过于三一论。在他的系统内，父、子及圣灵的地位显得不平衡。

结 论

杜伦斯要建立神学的确实知识，亦即神学的科学，他假定了科学的方法是客观而真的。从杜伦斯开始建构神学的科学

方法时，他即以广义的科学原则评审神学知识的可能；而神学知识的可能又建立在耶稣基督的可能上，所以杜伦斯整个神学方法的根基是在耶稣身上。

认识的可能必须有认识的主体及被认识的客体。寻常以为宗教的客体都是超乎经验的，杜伦斯提供了宗教特别是基督教的时空客体，就是耶稣。我们认识耶稣，除了透过客观经验途径，更从主体与客体相遇而产生认识主体的意义。因此耶稣不单在经验知识层面上，亦在主体活动里面（即耶稣对我的意义）为我们所认识。

杜伦斯处理神学的方法是合法的，本文就康德和语言分析学派的诘问而尝试答辩，但他对康德及语言分析学派的挑战是有力的，例如他以现代科学，特别是相对论所提出的宇宙观指出了康德批判哲学所假定的牛顿世界观的不足，^[46]亦以保兰怡（M. Polanyi）个人的认知（personal knowledge）批判了实证主义。^[47]杜伦斯对二者的批评，深刻而有力，相信要另写专文才能再作讨论。

注 释：

- 〔1〕 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, tr. by N. K. Smith (London, MacMillan Press Ltd., 1976), p. 54.
- 〔2〕 康德著，庞景仁译，《未来形而上学导论》（北京：商务，1978），页170。
- 〔3〕 T. F. Torrance, *Theological Science* (London, Oxford University Press, 1959), p. 108.
- 〔4〕 参看 T. F. Torrance, *Divine and Contingent Order* (Oxford, 1981) 及 *Transformation and Convergence in the*

-
- Frame of Knowledge* (Belfast, Christian Journals Ltd., 1984), Chapter 2.
- [5] *Theological Science*, p. 113.
- [6] 同上书, 页 114。
- [7] 同上书, 页 112。
- [8] 同上书, 页 79。
- [9] 同上书, 页 116—130。
- [10] 同上书, 页 131—140。
- [11] 在文义上, 真(true)是指经验的可能。语言分析家以为一个不能判断的命题不能以它为真。真与假是相对的(true contrast false)。真理(truth)在语意上较“真”为丰富, 除了经验上的可能, 有时指价值判断, 例如指人生的目标的方向。语言学家往往过分强调经验的可能, 而忽略了价值取向的一方面。
- [12] John Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis* 2nd Ed. (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1967), p. 114-121.
- [13] 例如 1922 年维也纳大学一些哲学家组织了维也纳学团(Vienna Circle), 发表了有名的检证(Verification)五大原则, 认为一切形上学都在检证的条件以为, 所以是无意义的。见 John Passmore, *A Hundred Years of Philosophy* (Penguin Books, 1966), Chapter 16.
- [14] *Theological Science*, p. 143.
- [15] 同上书, 页 146。
- [16] 同上书, 页 149。
- [17] 蒂里希著, 罗鹤年译, 《信仰的能力》(东南亚神学院协会, 1964), 页 32。
- [18] 同上书, 页 33。
- [19] T. F. Torrance, *Space, Time and Incarnation* (London:

- Oxford University Press, 1969), p. 53.
- [20] 同上书, 页 59。
- [21] *Theological Science*, p. 143.
- [22] *Space, Time and Incarnation*, p. 61. 文中所引可决定的 determination, 实指经验以内的事情。
- [23] *Theological Science*, p. 4.
- [24] 同上书, 页 5。
- [25] 同上书, 页 6。
- [26] S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, tr. by D. F. Swenson and Walter Lowrie (Princeton, University Press, 1968), p. 187.
- [27] 同上书, 页 178。
- [28] *Theological Science*, p. 9.
- [29] 康德: 《未来形而上学导论》, 页 18—26。中文译 *a priori* 为先天, 在本书中不大妥贴, 先验是指“不是倚赖经验而来的判断”。先天不能表达这意思。
- [30] Kant, *Critique of Pure Reason*, p. 264.
- [31] 同上书, 页 267。
- [32] “命题”可分两类, 即分析命题和综合命题; 而二者又可细分如下:

分析语句		综合语句		
恒真句	矛盾句	经验的真	经验的假	无所谓真假句
逻辑的真假		有经验意义		没有认知意义

语言分析学家批评本体论中有关上帝的属性是分析语句, 没有增加经验知识。但另一方面, 无可否认耶稣基督的道成肉

- 身是综合语句，属经验的真。
- [33] T. F. Torrance, *Space, Time and Resurrection* (Edinburgh: The Hinsel Press, 1976), p. 174.
- [34] 复活是历史的事实，在《圣经》中的福音书、使徒行传、保罗书信中都提及。近代英人莫礼逊在他的著作《历史性的大审判》(Frank Morrison, *Who Moved the Stone*)中有详尽的论证，因非本文的范围，故从略。
- [35] *Space, Time and Resurrection*, p. 175.
- [36] 《哥林多前书》15 章，17、18 节。
- [37] 《约翰福音》14 章，6 节。
- [38] *Theological Science*, p. 146.
- [39] 同上书，页 148。
- [40] 同上书，页 149。
- [41] 《未来形上学导论》，页 68。
- [42] 菲艾文(Ronald F. Thiemann)批评杜伦斯的启示观，他认为上帝的知识只有两种可能：一是在人的认知之内，这样，上帝是人的认知客体之一 (one of the knowing objects)。一是不能为人所知的本体，这样，人便不能说可以认识上帝。参其 *Revelation and Theology* (Notre Dame: University Press, 1985), p. 42.
- [43] 参看李天命：《语理分析的思考方法》(香港：青年书屋，1981)，页 110。
- [44] 参看 Daniel D. William, "Review of God and Rationality by T. F. Torrance," *USQR* 27 (Winter, 1972), p. 126.
- [45] 参看 John Macquarrie, *Twentieth Century Religious Thought* (London: SCM, 1971), pp. 263—267.
- [46] 参看 T. F. Torrance, *Transformation and Convergence in the Frame of Knowledge*, Chapter 7.
- [47] 同上书，第三章。

读傅伟勋谈中西宗教哲学

何光沪

去年岁尾，我曾应命作文，漫谈海外中国哲学家傅伟勋的《从西方哲学到禅佛教》一书。文章在今年第一期《读书》上发表后，觉得意犹未尽，因为傅先生的书涉及问题甚多，在我看来，至少涉及基督教的中西宗教哲学问题还值得一谈。

傅先生是哲学工作者，他之谈宗教，多从哲学角度来谈。这就涉及到宗教哲学的问题。宗教哲学作为宗教学的分支，在西方曾长期受到所谓“科学的”宗教学家的排斥；作为哲学的分支，又常常被爱构筑体系的哲学家在其哲学中囊括包办；作为与宗教神学有关系的理性学科，还受到一些信仰主义的宗教家、神学家的猜疑。然而，由于它所探讨的，是宗教的最根本的问题（正如科学哲学探讨科学的根本问题、艺术哲学探讨艺术的根本问题一样），当它探讨神能否认识、是否存在、与世界何干、与人何干等等根本问题时，它实际上涉及到了哲学的认识论（能否认识本体）、本体论（世界本原为何）、世界观和人生观等基本课题。所以它一直潜藏于形形色色的涉及人生和世界的学说之中，而在人本身日益成为学术主题的今日世界，它更得到了日益增多的注视和研究。

现代宗教学的研究方法可分为两大类，一是所谓“描述性方法”，即“客观的”宗教学（宗教史学、宗教人类学、宗教现象

学、宗教社会学和宗教心理学等)所倡导的不带价值评判的、“外在的”研究方法;二是所谓“规范性方法”,即“主观的”宗教学或宗教哲学所采用的难免价值评判的、“内在的”研究方法。傅先生在此书中介绍的胡适与铃木大拙关于禅宗真髓的激烈论战,从宗教学角度看,实际上就是这两种方法之间的冲突。胡适之论禅,可说是作为描述性的宗教学家或宗教史学家;而铃木大拙之论禅,则是作为规范性的宗教学家或宗教哲学家。所以胡适始终深怪“铃木固执传统禅宗史观,祛除不了主观的成见”,而铃木则痛斥胡适“以纯然外在的历史考证沾沾自喜,误以禅宗皮肉当做骨骼,未曾登堂,遑论入室”。在我看来,主观与客观两种方法,应该相辅相成而不彼此排斥,应是互补的,而不是对抗的。宗教犹如庐山,倘不识其真面目,既有“只缘身在此山中”者,亦有“只缘身在此山外”者。我国的宗教研究向来强调“出山”有余,强调“进山”不足,这就容易造成对话的困难。因为在宗教问题上,正如傅先生在论及禅宗真髓时所言,“纯然客观的标准是不存在的,只能设立内在(绝对主体性侧面)与外在(相互主观性侧面)的双重标准”。所谓“相互主观性”,亦即所谓“主体际”(intersubjectivity)。相互主体性的真理,也是傅先生所谓中国哲学家讲求的“道理”(当然,说西方追求“真理”,中国讲求“道理”,也不宜一概而论),它与客观真理不同,其哲理强制性与普遍接受性的基础,乃是主体之间的“合情合理”和“共认共识”。显然,对同一事物,只从内部观察者与只从外部观察者,是不可能有共识,也很难进行对话的。在属于“道理”领域的宗教哲学方面,尤其如此。

梁启超曾说,佛教“乃智信而非迷信”,“乃兼善而非独善”,“乃入世而非厌世”,“乃无量而非有限”,“乃平等而非差

别”，“乃自力而非他力”，言其“有益于群治”。就高层次的宗教信仰者而言，这些话恐怕适用于世界上所有高级宗教。在这个意义上，傅先生指责“偏重儒家本位的‘大传统’的中国知识分子对于构成‘小传统’的中国宗教抱有无谓的成见，……误以宗教为迷信”，这种指责不无道理（恐怕这不但是傅先生所见道教研究落后的原因，也是一些人不承认儒家有宗教性质的一个心理根源）。但是我们又不能否认，就一些低层次的信众而言，梁启超的好几句话得反过来说才对，低层次的宗教的确近乎迷信。如此看来，宗教的高低两极之别，几乎到了完全相反的地步。由此而来的结论只能是：应该引导宗教的发展，使之从低层次走向高层次。我们看到近世以来，西方的基督教一直在变革发展，而东方的宗教相比之下常停滞不前。因此傅先生一面推崇佛教哲理，一面仍然大声疾呼：“佛教已到了不得不脱胎换骨的地步了，其中最大的关键是，佛教能否经由中道与真俗二谛的现代化诠释建立它本身的社会伦理学，能否深挖‘生死即涅槃’的哲理，以便重新发现生命奋勉的每一时刻即是涅槃解脱的后现代意义出来。”

在此，傅先生根据“中国本位的中西互为体用论”，运用“整全的多元远近观”，增添佛家的“一心开二门”为“一心开多门”，吸取西方心理学和基督教理论，扩充儒家本有的心性学说，为中国宗教哲学的理论变革进行了很有独创性和综合性的尝试。佛教《大乘起信论》所谓“一心开二门”，本意是一心（如来藏自性清净心，相应于儒家的本心本性或良知）开出心真如门（清净无漏的一切法）与心生灭门（生死流转的一切法）。二门的关系是“依如来藏故有生灭心”，或“依本觉故而有不觉，依不觉故说有始觉”。《起信论》对心生灭门的描述分

析，按傅先生的说法，并非对于生理活动的客观观察或科学记述，而是要起一种唤醒本心本性的实存作用，使其能从生死流转的非本然状态（“不觉”）经实存地自我觉醒（“始觉”）之后，复归本然心源（“本觉”）。这与孟子至陆王一系的心性论是相应共鸣的。其中描述的真如（如来藏）与无明（一切染因）交相熏习，相应于宋明理学所谓天理人欲之交战相克，基督教所谓灵与肉之相互斗争。傅先生为建构具有普遍适用性的心性论模型，将“一心开二门”扩展为“一心开多门”，在心真如门（他用现代哲学术语称为“心性本然门”）和心生灭门（他称为“心性应然门”，因其描述妄心妄境应该如何复归真如）之下，又设“心性实然门”和“心性沉没门”。所谓“心性实然门”，乃指告子所谓“生之谓性”和“食色，性也”之类自然主义心性论，以及心理学等科学心性论所客观描述的心性状态；而所谓“心性沉没门”，则指基督教“原罪”说和佛教“无明”说所描述的心性状态。

傅先生提出“一心开多门”模式，乃是有鉴于儒家心性论和伦理学（尤其是孟子一系的性善论）一向被认为忽略了人性的负面（消极面），而重视人性正面（无明、原罪）的佛教和基督教恰可以弥补这一缺陷。另外，儒家很少从自然角度考察人性，故又需要现代心理学的补充。但是傅先生同时指出，心理学的心性论也很难具有客观真理性，而往往只有相互主体性的道理，特别是在涉及自由论与决定论孰是孰非的古来难题时，更是如此。当其偏向自由意志论（如弗洛姆和傅朗克）时，容易接上“心性应然门”（心性气质之向上转化）甚至“心性本然门”（向本然心源之复归）；当其偏向绝对决定论（如弗洛伊德）时，则易接上“心性沉没门”（生命心性之最昏沉黑暗的一

面)。

这种学说确实丰富和扩展了儒佛两家的传统人性论，“可让我们深深了解复杂无比的人(类心)性事实”。但是关于自由论与决定论的是非，笔者认为应作两面观。所谓自由，在宗教哲学上，主要指人在行动(尤其是道德方面的行动)上的抉择自由或云意志自由，就是说，人之如何行动，全是他自己决定的。这个概念与行动结果如何毫不相干。就其强调个人对自己的行为应负全部责任而言，它类似于萨特的自由概念。但是正如傅先生所批评的，“萨特的绝对自由论排除任何过去内外因素对人所形成的制约，也不分析自由的程度表现之高低强弱，更不考虑诸般处境的难易轻重”，换言之，萨特的自由概念完全排除了决定概念。事实上，萨特的绝对自由论和弗洛伊德的绝对决定论都走了极端，没有像蒂里希那样看到自由论与决定论的辩证关系。辩证地看，人的抉择或意志是自由的，但是行动甚至行动的抉择本身，又不能不在一定程度上被事实环境所决定。某种行动抉择可以造成某种事实环境和自我状态，反过来，事实环境和自我状态又可以在一定程度上限定行动抉择，就是说，自由与决定是密切相关的。在这一点上，蒂里希的神学和佛教的羯磨学说要比萨特和弗洛伊德高明得多。傅先生既已在《禅佛教、心理分析与实存分析》一文第五节就此提出了积极向上的“水平与垂直路向”之说，则依后生看来，该节最后几句话缺少论证，反成了消极否定的蛇足。不知先生以为如何？

傅先生既使孟子“性善”说现代化，同时又强调重视人性的负面(恶的一面)，这十分切合于人生实际，且有利于社会生活的民主法治(如在防止贪污腐化的问题上，由此得出的结论

自然是：不能只靠正面宣传，主要得靠法律制度）。在这方面，傅先生详述了禅佛教由心性点醒获致的精神治疗和宗教解脱功能。事实上，至少已有百余年精神治疗史的基督教，在这方面更有清晰而深邃的理论可以吸取。原罪说绝不仅限于彰显生命之“昏沉黑暗一面”，它蕴含的主要是一种既非性善论亦非性恶论的人性理论。所谓原罪，意指人可能（在道德或宗教上）犯罪的倾向，这种倾向是人的自由和局限共同造成的（这是一种兼容自由论和决定论的说法）。人所赋有的意志自由注定他可能行善也可能作恶，最大的恶或者罪，用神学语言来说就是背叛造物主而不参与他的创造活动；用哲学语言来说就是只为自己而不为创造生存，甚至颠倒创造的进程（即进行毁灭）。在追求生存意义和生活支柱时不是转向终极存在（上帝）本身，而是转向存在物（世间事物），这就是被基督教称为“罪”的偶像崇拜——崇拜自己即狂妄之罪，崇拜事物即纵欲之罪。把罪的根源归结于人自身，也就支持了人的自由和责任感，这乃是原罪说的真正含义。与“原罪”并列的还有“原义”，即对于解救与更充实的生存之渴求。这种渴求本身就是离罪向善的第一步。人也有善的一面，即实现神性的倾向，也就是说，人皆有爱和创造的可能。总之，人之行善或者作恶均有可能，而且都出于自己的自由选择；人得为自己的抉择负全部责任，承担全部后果而无可推诿。这种理论似乎可以算是“善恶兼有”说，它显然比纯粹的“性善”说更加深刻而全面，更加符合人生实际。

如所周知，在西方，意志自由或善恶并存的矛盾，指向了超越而又内在的终极存在，终在基督教超形上学中求得解决；在东方，佛道两家的终极解决和超形上学也十分彻底。但在

一些学者看来，儒家心性论只不过发展成了一种“道德形上学”，以致傅先生要发问道：“儒家是否也可以重新发展‘天’与‘天命’等原先已有的宗教超越性层面，补充世俗伦理性层面呢？”我想，这种发展的可能性是一直存在的。傅先生已经将儒家具有的“道德理想主义”和“富于哲理的生死智慧”称之为一种“道德宗教”；而另一位傅先生（素未谋面的同庚，台湾学者傅佩荣）更从孟子所谓尽心知性为“知天”、存心养性为“事天”，推出“天是既超越又内在的”（《儒道天论发微》，页146）结论。对此，我深有同感。我又以为，按傅先生所倡“创造性的解释学”原则，一方面我们可以承认，儒家哲学在论证程序上，确如先生所言，乃以孟子陆王一系的主观心性论为易庸程朱一系的道德形上学之哲理基础；另一方面，在结论上，恐怕正应该反过来说（或把牟宗三先生的结论颠倒过来说）：“道德秩序乃是宇宙秩序之组成部分。”或以宋儒的概念言之：心性乃天理之流行。在西方宗教哲学中，如今也有认识论自下而上（暗合于陆王之“心即理”）、本体论自上而下（对应于《中庸》之“天命之谓性”）之类说法。我觉得，这样的结论，可以去掉主观主义的色彩，更加符合主体际共识共认的道理。这样来理解终极关切与终极存在，当更能兼顾哲学与宗教，更能兼容中西古今的有关学说。而依此践行，可以不将阳明之“致良知”作为“总结”，而作为“开启”；不以禅宗之“顿悟”作为“终结”，而作为“开端”，从人生之较低层面向最高层面行进！

一九九〇年春 于北京

基督教存在主义与马塞尔

杨 朗

一、存在主义的归宿

存在主义在国内已经一点也不陌生了。一提起存在主义，人们就可能想起萨特。的确，萨特作为现代主义文化和思潮的风云人物，在第二次世界大战前后曾扬名一时，并且，对于他是众说纷纭，争论不休。但是，存在主义却并不只是萨特的学说，他所代表的仅仅是存在主义的一个面，甚至只是一个过渡阶段。他的思想本身也已在五六十年代发生了重大变化，并且矛盾百出。法国哲学家伽洛蒂(R.Garaudy)说：“存在主义只不过是通向另一种哲学的通道。或者侧重于超越，则只有通过‘参与’存在和价值而达到超越的时候，这种哲学才能自足，从而存在主义就过渡到宗教哲学；或者侧重于人类历史，则只有当这种历史被理性的辩证法所阐明的时候（当然同时也不能低估主观性和自由），这种哲学才能自立，从而存在主义就发展到马克思主义。”（《人的远景》法国大学出版社，1969年，法文版，122页）在50年代和60年代，欧洲兴起一股思潮，就是以存在主义去补充马克思主义。梅洛·庞蒂首先提出这主张，但是很快认识到此路不通，因而放弃了。萨特又

接踵而至，打出了“存在主义的马克思主义”的招牌，并曾风靡一时，到最后也终于承认，自己并非是马克思主义者，而是无政府主义者。萨特的学生，当代法国存在主义的主要代表高兹也曾在这一旗号下积极活动，结果仍然是回到了传统的存在主义的悲观主义之中。对于这一点，马塞尔已经早有结论，他说：“……依我看，今天存在主义面临两条出路，一是否定自己，一是面向超越。一旦存在主义求助于唯物主义的辩证法，就完全否定了自己；相反，如果它面向超越，它就向一个超人类经验敞开自己，这个超人类经验并不一定真正和持久地成为我们的死亡，其实在性我们可以在神秘中证实，其可能性在一个不以内在固有性的公设来封闭自己的反省中得到保证……”^① 德国无神论存在主义的代表海德格虽然建立了一个没有上帝的本体论世界，但是他却并不因此说自己是无神论者，并且到了晚年，他又提出了“自生的在”的思想，信奉老子哲学，走向了神秘主义，萨特在无神论上走到了底，但却完全陷入了不可解脱的矛盾之中。他从现象学的“我思”这个主观唯心主义的起点出发，甚至还不满足于这一点，进而从无思者之思出发，但又要固守他的内在固有性(immanence)，因而不能统一自在的存在与自为的存在，最后必然一反初衷，走向了唯物主义，否定了自己(见《漂泊的人》中《存在与虚无》一章)。由此可见，宗教在很大程度上是存在主义的必然归宿和发展趋势。“存在的哲学描述的世界恰恰脱离不了宗教。”(日尔松：《存在》，巴黎，法文版，228页)

^① 马塞尔：《论萨特的人的存在与自由》(1981年，巴黎，法文版)，87页。

二、不同的上帝

一提起有神论存在主义，可能有人就会联想到上帝、神学以及传统宗教等等。实际上这里的有神论与传统的宗教神学以及古典哲学中的上帝判若泥云。把上帝变成内心的信仰，这是路德运动很早以前就开始了的改革，但是在以后的相当一段时间内，上帝仍然统治着欧洲文化，尤其是哲学界。黑格尔建立了一个等同于上帝的理性大全，这固然是近代理性主义运动集大成之举，但是，这样的作为宇宙的绝对精神的理性上帝与中世纪里的神学上帝相去不远，仍然有人类的异化力量的阴影。尼采造了反，宣判了上帝的死刑，马塞尔充分赞扬了尼采的功绩，但是他同时指出，尼采杀死的是亚里士多德—阿奎那的作为世界第一推动者的上帝。他认为尼采在否定理性与唯物论方面比其门徒萨特更彻底，因而更能自圆其说，但他并不赞成生命的强力意志。康德则把上帝当成纯粹的信仰，从他的伦理学领域迎进了大门，这对后来的存在主义不无影响。克尔凯郭尔进而把这个信仰的上帝搬入孤独的个人的内心世界供奉起来。从此，上帝与人的关系就开始发生根本的变化，上帝从异化于人的力量开始转入人的存在的本体中去。这与传统的基督教和哲学家的上帝相比已经相去甚远了。然而如果我们再拿克尔凯郭尔的上帝与马塞尔的上帝相对照，又会发现两者有巨大的差异：前者是孤独的个人内心深处的上帝，后者是在交流中，在人与人相遇的行为中存在的上帝；前者的实在性，要求人从实际生活中的抽象的公众走

出，走向具体的、在冥想的无数瞬间中体验真实的“个人”的存在，而后的实在性则要求从实际生活中的个人中心主义的自我走出，走向在身心交流的感情的共场上的“我们”的存在；在前者中，恐怖、厌烦、忧郁和绝望等“孤独个体”的存在状态是“存在”的最真实的表现，是“存在”的基本内容，而在后者中，这些只不过是涉身立命于世界物性的一面，是把他人、把一切事物都当“问题”来对待或占有的个人中心主义所必然带来的体验，它要么导致人的毁灭，要么使人超越，超渡到一个真实的存在状态，即爱的主体间性去。因此，虽然对于克尔凯郭尔和马塞尔两人来说，上帝都是神秘的体验，都成了人的本体，但他们导向了两种截然不同的人生态度和价值观念。对马塞尔来说，人与上帝同在，不是要躲进孤独的小天地里去作神秘的冥想，而是要走出这样一个自我的小天地，以自己的全部身心去和他人交流。这交流必须净化，不受任何时间、地点等外界社会环境的约束。由此可见，马塞尔的哲学与消极、悲观、遁世的克尔凯郭尔的哲学是有重大区别的。

三、灵性的人

马塞尔 1889 年 12 月生于巴黎。他的父亲亨利·马塞尔是一位政府官员，曾在国家图书馆和国家博物馆担任要职，也曾做过外交官，故修养甚高，交游颇广。马塞尔从小在优越的环境中长大，心性淳厚，自幼多恩而善感，温良而超逸。他母亲在他 4 岁时骤然早逝，这事给他留下了阴影，从此他开始了对神秘的潜在的体悟。他常在冥想中和母亲交流，以后便是对

死亡孜孜不倦的探讨。他是独生子，母亲死后由他姨妈带大。他受的教育涉及面广，但严格而古板，并且带有强制性。因此，尽管深受家里人厚爱，在学业上也取得了优秀成绩，他后来还是把这段生活看成是精神上的“奴役”和“监禁”。

马塞尔的父亲颇具朗诵才能，并且常举办家庭表演，对此小马塞尔乐不可支。他常常一个人躲起来，津津有味地与想象中的哥哥姐姐们对话，这就培养了他的戏剧才能。在自传中，他写道：“……从我早年开始，戏剧就时常占据了我的心。”他在8岁时就开始写剧本。他后来的戏剧作品多是描写精神关系的真实性与非真实性、人与人之间的忠实与背叛、灵魂的异化等等。

如果说他以戏剧的紧张性来揭示漂泊的灵魂的痛苦、迷惘和绝望的处境的话，那么他也以音乐的舒展和谐来启示超越或神秘的光明。他从小受到严格的音乐训练，并且喜欢巴赫和莫扎特的作品。实际上二者对他的精神熏陶和影响远远超过了奥古斯丁以及帕斯卡尔等宗教作家。他很喜欢在钢琴上即兴演奏，即兴作曲，对他来说，这不仅是个人情怀的抒发，更是一种与超越的实在的真正的交流和对话。1945年马塞尔成了公认的作曲家，在以后的年月里，他的音乐活动就是以音乐的语言来表现波德莱尔和里尔克等他尊敬的诗人所描绘的幽幽意境。我们很难充分估计音乐对马塞尔的哲学思想的形成起了多大作用，音乐使他逐步发展了存在的神秘即上帝的神秘的思想。“如果说，超感觉的世界在某些方面影响了我的整个精神成长，我也始终反对把这世界看成是宇宙的原型。现在我的理念的思想越来越失去了视觉性。很可能是我对音乐的热爱帮助了我，使我不至于去想象这世界——如果想象至

少在某种程度上就是指在空间投射一种形式的话。”可以说，是诗歌和音乐的天使把他带到了上帝面前，而不是神学、宗教或传统哲学。

宗教在马塞尔的成长中并没起什么作用。他 1929 年皈依了天主教，但这并不是外界施加影响的结果。他的父亲曾信天主教，但后来放弃，成了不可知论者，故从未想过给小马塞尔受洗。他的继母，也就是他姨妈，来自不信教的犹太家庭，后来信奉属于自由的人文主义倾向的基督教。理性、科学以及道德意识的强化教育取代了传统的宗教，使他深为反感，反而激发了他个人的宗教追求和对宗教信仰的哲学探索。虽然他的成长环境与新教更接近，并且新教更符合他不羁的性格，也更符合他追求思想自由的需要，但是他还是选择了天主教。这主要是因为他把天主教当成一种信仰，而不是一种特殊的教会和党派。他入教后仍是一个独立的哲学家，从未做过神学的辩护士或官方的天主教的代言人。

马塞尔一生从事编辑和写作，有大量的著作和作品。他的其它主要著作有《形而上学日记》(1927)、《破碎的世界》(1933)、《存在与占有》(1935)、《从拒绝到祈求》(1940)、《罗伊斯的形而上学》(1945)、《反社会的人》(1952)、《存在的神秘》[两卷：(1)《反省与神秘》(2)《信仰与实在》](1951)、《悲剧的智慧》(1954)、《作为问题的人》(1962)、《存在与不朽》(1959)；剧本有《反对圣像崇拜的人》(1923)、《破碎的世界》(1933)等等。

1948 年他获得法国科学院文学大奖，1956 年获得歌德奖。1952 年进入政治与道德科学研究院，1961 年任哈佛大学讲师。

1973 年 10 月 8 日他在巴黎去世。

马塞尔在存在哲学上是另辟蹊径、无所傍依的。在众多存在主义哲学家中他是唯一的一个未得益于克尔凯郭尔而发展了自己的思想的人。他在写《存在与客观性》这部早期著作的时候尚未读到克尔凯郭尔的著作，此书发表于 1916 年，比德国的雅斯贝斯的《世界观的心理学》这部存在主义早期论著早 3 年，更比海德格的《存在与时间》早 11 年。马塞尔的学说多发端于谢林(Schelling)、布拉德雷(Bradley)以及美国的罗伊斯(Royce)等人的思想。对现象学的方法，他有独特的发展。他的思想与德国的犹太教存在主义者马丁·布伯的思想互相呼应，若合一契，并且影响了法国人格主义哲学。美国大百科全书把他称为 20 世纪的主要思想家之一，这是很有根据的。

四、化身的哲学

最高的诗是哲学，最高的哲学也是诗。马塞尔多思的灵性、善感的禀赋、早年的生活经历，尤其是他对艺术和诗歌的酷爱不能不激发他的哲学兴趣和独特的思考。而他的哲学继续着在音乐和文学活动中所探索的内容，即永恒的存在交流这一主题，并且成了其中的主旋律。早在 18 岁时，他就写了《柯勒律治的形而上学思想与谢林的哲学的关系》，开始了哲学研究。后来他进入巴黎大学攻读哲学，并通过了哲学教师考试，但他从来没有完成博士论文。一贯地反对哲学的体系化，或许是此举的原因吧。

克尔凯郭尔在神秘的气氛中进行他的哲学探索，他说自己的神秘永远不会为人所知道。马塞尔的哲学的形成过程也

颇有独特之处。他童年时代就开始了对神秘的潜在的体悟和对死亡、痛苦、孤独等的执着探讨，这极大地影响了他的哲学。他在广泛阅读的同时还做了很多通过超人的洞察力、心灵感应、预言以及精神灵性等等来进行身心交流的试验，使他逐渐疏离了那种高度抽象、超越日常生活的经验世界的思辨哲学。第一次世界大战结束时，他曾在法国红十字会里从事下落不明的官兵的调查工作，每天要接待有关人员的众多亲属。这些亲属的不安和痛苦通过他们凹陷的眼睛、颤抖的声音以及战战兢兢的手势投射入了马塞尔的身心。在文件的名单上，他看到了那些失踪的受难者，体会到了他们的呈现或在场(presence)。这使他深信，精神交流也是心灵相通，是一种身体的、生理的相互感应，从而在哲学上完成了一次彻底的转变：他离开了笛卡尔的“我思故我在”这个作为哲学的出发点的自我认知，转而提出“我的思维首先始于我的感觉”；我的感觉、情感又与我的身体分不开，因而我的身体就是我的化身，身体也就成了心灵感应、情绪共鸣等等交流的基础。这样一来，现象学的意向性就有了新的理解和运用，成了一种以感情的直觉为基础的意向性，一种特殊的感情倾向性，而非认识的倾向性。从这一点可以看出马塞尔的情感性哲学为什么往往与艺术和文学交融的原因。

“化身”(incarnation)是马塞尔的非抽象思辨性哲学，也就是具体哲学的中心。他在“化身”的基础上确立了世界的神秘和存在的神秘。

首先，既然我与自己的身体不可分离，那么我的存在与我的环境也不可分离，这些习惯性和历史性的环境决定了我的生命，进入了我的所有的每一根神经。因此，既然我认识到了

我的环境构成了我的存在，那么我就不能把我自己从这个环境中抽象出来，以客观的局外人的态度来观察和研究。因此，这个环境有着一种神秘的属性。具体地说，养育我的家庭，或者一场影响我的疾病都有一种神秘的属性，我所要忠实的，就是这样一种神秘的属性，而不是任何抽象的思想、观念和偶像。只要我忠实地于这属性，我就能获得一种创造力，不是创造任何东西，而是使自己脱身于任何因果的、逻辑的束缚而获得自由；只要我忠实地于这个神秘的属性，无论是痛苦、流放、监禁等等各种人生的苦难都会转变为一种创造。在家庭关系中，如果大家都忠实地于这样一个神秘，那么父母子女们都会摆脱掉肤浅的社会伦理道德关系而进入真正的人格交流。长辈和晚辈之间不再是面面相对的恩德报应的双边关系，而是一致向前看齐，也就是向祖先，甚至向远古的人类起源之神秘看齐的关系，这就是“家庭的神秘”（见《漂泊的人》中《家庭的神秘》一章）。

化身的哲学还是主体间性的依据。这种感情的意向性原则对人、对世界都是一样的。所谓主体间性就是说孤独的自我不存在，人只能与他人共存，只能在交流中体现这种共存。既然我与环境分不开，我也与他人分不开了，我不能把他人当“问题”来对待，不能把自己从他人中抽象出来。但是，这里的交往不是指社会的交往。社会的交往总是有条件有局限，甚至总是有利害关系的。这里的交往是指人与人之间的人格交流，心神共感，情感互通。这是一种净化了的纯粹交往形式。

五、焦虑与孤独

法国一位学者说：“有神论存在主义与无神论存在主义相比显得不那么重要，其原因主要在于有神论存在主义里没有出现萨特和梅洛·庞蒂等大家，其次在于有神论存在主义没有得益于启迪一代存在主义明星的惊世骇俗的大风波。”〔见费尔杰(Paul Foulquié)：《存在主义》，巴黎，1974年，法文版，99页〕第一个原因是武断之说^①，且没有进一步提出根据；第二个原因却值得研究。这大风波是指什么？从二战前后的背景看，指的是当时蔓延于欧洲社会中的瘟疫——焦虑。19世纪初，人们都急于从乡下的奴役及落后、压抑和寂寞中走出来，到城市去寻找自由、进步和文化。但是到了城市，他们逐渐发现事情并非如其想象的那么美好，甚至更糟。在日益膨胀的工业和技术面前，在日益加速的生活节奏(rythem)的驱赶下，他们越来越感到疏远和无能，感到孤独和无靠。机器的控制、高楼的冷漠、终日的忙碌以及各种潜在的危险，使他们对自己的命运感到担忧。这种焦虑到了30年代遍及了整个欧洲，W.H.奥登称这个时代为“焦虑的时代”。这就是西方现代主义文化的心理基础。

焦虑的中心是什么？是自我。人之所以感到焦虑，是因为他的自我受到了威胁。自我受到各种威胁、压迫和折磨的时候就必然产生焦虑。在一定程度上可以说，西方现代主义文

^① 如希里希即为不下于萨特的“大家”。 ——编注

化就是自我的危机的文化，是体现自我的焦虑、挣扎和呻吟的文化。艾略特的诗、毕加索的画、萨特的哲学等等无不反映这种焦虑的意识。一个在现代社会的恐怖的“荒原”中漂泊的孤行者就像一个在充满凶杀的高楼深巷里畏缩不前的夜行人一样，他命中注定要在夜里行走，他带着他的财富，预感到危险将来临，他会被洗劫一空。而且他真的被洗劫了，他下意识地挣扎、呼唤和呻吟。这财富也就是马塞尔指的拥有(Having)，这不但是物质财富的拥有，更是指精神上的自我。萨特的哲学就是基于对这种焦虑的分析建立起来的，他主张的盲目反抗、绝对的否定以及无目的性等，在一定程度上说就是夜行人的焦虑和在遭受洗劫时的下意识的挣扎，因而他迎合了这个时期的社会心理，所以立即广泛传播开来。

作为法国存在主义哲学的先驱和长辈，马塞尔不是没有看到这种焦虑，相反，他早就感悟到了这种焦虑的原因及其发展的必然结果。他不是像萨特那样支持纵容病人去盲目挣扎，而是像一位医生一样认真地开处方治病。他尖锐地指出“自我”的危害性。这种“自我”不把他人当同体，而当成对象加以处理；或把他人当成工具、资料，当成“问题”，甚至在萨特那里当成“地狱”。他认为“自我意识、自恋是最毁灭人格的”（见《漂泊的人》中《自我以及自我与他者的关系》一章）。最终“自我”也将成为机器，这样的人名存实不存，不能面对自己的在(presence)，徒有一个人的形体。以“自我”为中心的活动就是“拥有”(Having)的膨胀。实际上就是自我的膨胀，是一种异化力量，使我们越来越彻底地远离了存在(being)。“拥有带来的焦虑一口一口地蚕食我们的心，我们越是成为这种焦虑的牺牲品，就越是失去了希望的能力，因此也就越不相信希望

会成为一种可能的实在。”(《希望形而上学导论》)因此，“存在”(being)和“拥有”(Having)是水火不相容的，也是和“自我”水火不相容的。由化身的哲学规定的存在(being)的内容是世界和他人，是一个主体间性的存在。孤立的主体毫无意义。因为一旦有了孤立的主体，世界和他人就成了客体或对象，甚而在萨特那里成了“地狱”、敌人。世界是一个双重的世界，当我成为一个主体时，世界就成了对象，我便以“第一反省”，也就是分析的、逻辑的、抽象的思维方法去考察研究这个世界。这虽然于人是不可废弃的，但却不能过头，完全外在于这世界，否则就会异化于这世界，远离了人的本体根基。这时，世界给人带来的就是孤独、焦虑、迷惘、嫉妒、愤怒、痛苦和灾难，人就永远漂泊，无家可归。但是，当我作为一种主体间性的关系而存在时，世界就不再是对象，世界就是我，我的身体就是世界的化身，我就参与(*enter into participation*)了上帝。神秘并非不可知，而是谈不上可知不可知，它一旦成了对象，也就消失了；神秘虽然可以用“第二反省”，也就是直觉的、综合的、冥想的或艺术的方法不断地体悟，但主要还需在人与人、人与世界的交流(*communion*)中去触及。上帝也不能在认识对象之中，而是在交流的行为中去把握；上帝不能认识，只能参与。当人进入了这一层世界，也就是马塞尔所说的面对“在”(*presence*)或进入了“神秘”(*mystery*)的时候，人就消失在世界的诗情画意中，消失在爱的交流中，达到了出神入化的澄澈境界。因此，希望的唯一表述是“*I hope in thee for us.*”(为了我们我希望于你)(见《漂泊的人》中《希望形而上学导论》一章)。这个“你”就是我与他者的关系或纽带，希望也就只能在交流的行为中去实现。希望和神秘一样，不是可供考察的问题，而是

只能参与的东西。绝望是什么？其时地讲，是孤独，是漂泊的自我；历时地讲，是时间的封闭意识，时间似乎成了牢狱。而希望却能刺破时间的闭锁，成为一种预言；希望是创造，它能使你摆脱一切物质的关系，摆脱一切因果逻辑的束缚而获得自由，能使被时间撕裂成块的存在重获统一。希望就是自由，是对未来的记忆。

从以上分析我们可以看出，萨特的自由的本体论把人等同于上帝，认为人就是自由的同义词，这绝对的自由在伦理学上必然主张绝对的自我，否定一切交流的可能，否定一切爱和理解。这样下去，孤独的人势必更加孤独；绝望的人势必更加绝望；自我的焦虑、选择的焦虑势必成了人本身，自由本身。人的命运就永远是无家可归，四处漂泊；就是痛苦、疯狂和毁灭。这在实践上必然导致极大的盲目性、冒险性和危害性。而马塞尔却相反，他为漂泊的人指出了归宿，指出人的存在就在于交流，这归宿就是对人的参与，对世界乃至对上帝的参与。

神秘虽然是人的归宿，但我们却不可能在神秘中永留，而只能不断地触及神秘，或者说在重复中接触上帝。这是因为神秘是一个捕之将及，及之已冥的东西。我们一接触到神秘，神秘就不在那里了。所以人必须不断地超越，超越自我，超越物性的世界。这里不存在一劳永逸的超越，也不存在从神秘中返回的问题。人的本体冲动(ontological exigence)不是像萨特所说的那样是一阵阵无用的激情，而是寻求生命的价值和意义的本能。它使人经常在寂寥的内心深处听到神秘的超越的呼唤，在灵魂的冥想中走出，去摸触幽暗的远处的边缘。

六、后现代文化的趋势

如果说在两次世界大战前后的现代主义文化是以自我为中心的，因而马塞尔的呼声没有得到足够强烈的反应，那么在50年代以后开始流行的后现代主义文化的一个很重要的话题就是“主体的非中心化”，我们可以从中听到一些马塞尔的回音。实际上交流就是人本身，而孤独的自我在理论和实践上都绝难存在下去。萨特本人就在50年代以后一反他的个人自由观而提出了集体活动观，并且在《辩证理性批判》一书中对自由加以制约和限定。他也积极参加各种社会政治活动。人们普遍怀疑是否真有什么“中心化的主体”或个人主义的自我。在美国，50年代存在主义开始流行，马塞尔的思想也得以广泛传播并影响了蒂里希等神学存在主义哲学家。人们开始做各种交流的尝试，比如说：吸毒者通过主体的“零散化”作幻游旅行；有些人转向东方的玄妙深宏的神秘哲学，追求与万物俱化的神秘体验（马塞尔的哲学也深受道家思想影响）；有些人则走出家门，组织各种公社（Community），自耕自食。近年来在欧美流行的解体主义把非个性中心化推向了高潮，而以现象学为基础的当代人际间交流的研究也正方兴未艾。不管这些学说之间有多少共时和历时的差异，总会走向同一个目标的。人类是有家可归的，交流是人类永恒的主题和归宿。

新约人性论

温伟耀

“心性之学”是中国哲学最主要的课题，也是中国文化的精髓和特色。大抵西方哲学所重视的是理智思辨，由此建立了精密的知识论，也发展出研究客观宇宙的自然科学。但中国传统思想重点却没有落在这些方面。中国文化不是由知识上的定义入手，因而缺乏知识论与逻辑。它的着重点是内在生命和德性；它的出发点（或进路）是敬天爱民的道德实践，是践仁成圣的道德实践，进而通过道德意识看天地万物、人生取向。因此德性问题的讨论，就不只是诸多哲学问题之一，而是中国文化精神本身的核心问题了。本文作为本色神学的探讨，必须就中国文化独特的、与西方传统不同的地方进行。因此，“性命天道相贯通”的道德实践问题自然是必先解决的课题了。

“人性”的探讨自始就是中国道德哲学中的重心，这是无可置疑的。尤以儒家，一切内圣外王之学，都是建基在其对人性的肯定上。因此“人性论”的讨论，“是中国传统哲学最重要的问题之一，也是异说和争论最多的问题”。不过，当涉及中国人性论与圣经的信仰的相对待问题时，不能随便套以“性善”、“性恶”等笼统、常识层面的评语就可以得到解决。其中所

涉及的问题是直接指向东方宗教哲学的基点——“自力主义”与“他力主义”、人性底道德判断与宗教判断。

本文旨在从较严格的解经，厘定新约启示与中国哲学人性论之分合，作为神学植根于中国文化的基始。

自力主义与他力主义

“我们底安心立命，究竟是可由自力的精进而获得呢，还是可由超越我们底某种东西（如‘神’、‘真我’）而获得呢？这是宗教信仰上的一个大问题。”在西方的哲学及宗教传统，“自律”（autonomy）与“他律”（heteronomy）是对立性的概念。虽然其明显的对立始自康德的道德哲学，但发展至 20 世纪显然包含了宗教哲学的范围，狄力奇（H. Thielicke）甚至将“自力主义”比之为“世俗化魔掌的表现”，是走向人类自我毁灭的途径。

在中国的宗教哲学，“自力”与“他力”的问题并未形成如西方的对立意识，诚然，中国思想自始即特别注重“人”的观念，但只发展出“人文”的思想而无西方式企图从“他力”解放出来之“人文主义”。大抵这是由于国人宗教意识中的“天”或“上帝”，自周朝以后就缺乏“客观而超越的人格神”之精神，而融摄于内在生命雕琢的道德实践工夫。

如此，则所谓“自力”与“他力”就不容易截然界分。事实上，就严格的宗教哲学言，所谓纯粹之“自力主义”或“他力主义”宗教颇难成立。尤以东方之宗教哲学界，更强调两者之相互涵摄性。例如近乎绝对“自力主义”的原始佛教或禅宗，

虽强调借修养者的意志可以将自我生命提升和超拔，然而当到达“证悟”阶段，仍要等待“机缘”之亲临——此即“他力”之存在部分。至于中国之儒学，天道之创生不已恒为德性之超越根据，甚至如象山、阳明亦肯认“天理”之当然。再从“他力主义”说，例如印度“罗摩肇耆派”的南派“猫说”(Marjara-nyaya)或基督教之加尔文主义(Calvinism)，皆重对超越者之绝对权能、信徒之完全依凭及自我否定；诚然，宗教活动作为一种自现实自然生命求解脱、安身立命之意识，必须包含一自我忘却之情操，此即一切“他力主义”宗教所强调者。然而，此“自我之忘却”情态，并不能取消一“超越的自我”(生命活动的主体)的存在。因为人一切活动(包括宗教活动)，都预设了“我”的存在。因此我们需要分别出“实践层面”的“我”与“形上实体层面”的“我”；大抵一切“他力主义”宗教所否定、撤消的是“实践层面”的“我”，而作为生命活动主体的形上实体层面的自我，则必须肯定。

因此，当保罗说“现在活着的，不再是我”(*zō de ouketi eō*，加二20)的时候，他并非意味着那形上实体层面的自我的消失。那被否定了的是实践层面的自我，包括了两方面的含义：(一)从“动态性的自我”(temporality of self)的意义上说，“自我”并不是静止的实体，它是不断地在发展和塑造的过程中；保罗在此取消的，是那曾在律法下的自我(加二10—20上)，那“自我”包括了过往的价值判断和意志。这诠释所指的，是时间意义上的“自我”塑造、更新和替代过程。(二)从道德实践的标准上说，这“自我”的否定就是不要让自我意识扩张。因为新生命的实践，最后总是要从自身的观念超出，让基督的意志来替代(加二20下)，否则就会变成一个自我中心主义者。单

就此实践的“自我成就感”意识退隐的境界上说，跟原始佛教的“去我执”道德实践，或明朝王学“浙中派”、王龙溪之“四无”境界是遥遥相应的。

若此为新约对“自我”之否定和肯定义，则主耶稣之要求信徒“舍己”(*aparnēsastho heauton*, 太十六 24, 可八 34, 路九 23)和“丧掉生命”(*apolesēi tēn psychēn*, 太十六 25, 可八 35, 路九 24)，亦应作如此释义。既然新约对“自力”的否定并非意味对形上实体层面“自我”的撤消，因此亦无需否定“自我”在信仰生活中之活动；事实上新约是毫不忌讳地肯定在“入信”的过程中是需要“自我”的努力。例如路十三24“耶稣对众人说，你们要努力进窄门”，这里运用 *agōnizomai* 一词，显示福音书充分肯定在进入天国的历程中“自力”的必须性。这里“自力”的意义是指“自我”的活动(甚至是用尽力气的挣扎)，但不能扣之为“自力主义”。因为这种“自我”的活动是规范在两种含义上：(一)这“自我”的“力”，基本意义是指“信的意志”，而非指道德上的自力修行。(二)这在实践上是“自我”的努力，但在自觉上“自我”的意识在实践过程中却是隐退。同样，在路十六 16 亦不忌讳地谓“人人努力要进〔上帝的国〕去”(*eis autēn biazetai*, 参太十一12)，亦是强调上述意义的“自力”的存在及必须。

上述即为对“自力”在新约信仰中的一些厘清及疏通，显示新约作为强调“他力”的信仰，并不否定“自我”的存在及其活动。然而，若“自力主义”宗教中要肯定超越者存在之必要，而“他力主义”宗教中亦需肯定“自我”的存在及其活动，则“自力主义”与“他力主义”如何界分？

笔者尝试提出几个关键性的观念，以厘定“自力主义”与

“他力主义”之间的分别：（一）首先我们需要划分出人的“道德活动”与“宗教活动”。前者为“一种自觉的支配自己，以追寻塑造自我品格及与人格外之事物之和谐关系”的活动，后者则为“人对超越者敬奉、联系或交往”的活动。大抵“自力主义”宗教视这两种活动为浑然相贯通，人可以将道德活动提升、归结为宗教活动；而“他力主义”宗教则倾向视这两种活动为具有截然不同、无法顺延相贯通之本质。（二）“自力主义”宗教皆视“自我”努力之渐进程度，能相应地带来宗教境界之渐进，即在宗教境界（尤其是“入信”）的提升或堕落是量的增减，而非质的蜕变。此特质亦可溯源于上述“自力主义”宗教以道德活动贯通宗教活动的观念——道德实践是渐次增进的，若以此情态引入宗教活动，则人与超越者关系的疏、近，因而也只是量的增减。（三）对于“超越者”在人生命提升所担任的角色，“自力主义”视超越者终极地只是参赞的作用，而非任终极的决定地位。唐君毅剖析后者为：“此中之外境与气质，即若皆能发命令，发声音，以对我有所呼召者。此呼召，自客观而说，皆如天或上帝之对我发声，而对我呼召，与我交谈，而此时吾人即可真感一活的上帝，活的天，而我于此灵觉的生，或生的灵觉，只是奉承之。此奉承之为知命、候命、安命。”而前者则为：“〔超越者〕其呈现既内在于性命，人之顺其自命而行，即顺此天命而行，人与天之交谈、奉天之呼召，皆只是与自己之深心交谈……而自立此命、凝此命。……自命为先，而天命即存乎其中。”大抵中国哲学传统确认人可以通过道德的修养“赞天地之化育”、“与天地参”，“把天道拉进人心，使之‘内在化’（Innerize）〔按原文照录〕，不再为敬畏的对象，而转化为一形而上的实体……不再要求向上攀援天道，反而要求把天道拉

下来，收进自己的内心，使天道内在化为自己的德性，把人的地位，通过参天地而为一的过程，而与天地并列而为三位一体”。（四）顺着“自力主义”宗教将超越者拉入道德实践范围以内，就开出“天人合一”的观念。盖任何道德实践皆有其向往之终极最高境界，若超越者被纳入人的德性之中，则此终极最高境界总归相通于超越者自身之本质。就中国儒家哲学言，“天人合一”发端自孟子，而大成于宋明儒。在此境界中，不但天人相知，而且超越者与人本性再无相对待之分别，却是浑然无外：“实则心之外无性，性之外无天，因此才能说‘存其心，养其性，所以事天也’。若心之外有性，心与性之外有天，则尽心并不一定能知性；而存心养性，亦不能直接称之为事天。一般所说的事天，总要通过宗教的仪式而见，正因为天乃在人心之外，在人心之上。”此“天人合一”，实则是“自力主义”宗教将宗教活动纳入道德活动，并将超越者在人的道德实践安放于一辅助而非终极决定之地位的总合归向，亦即一般谓“立位格神”与“不立位格神”，或称之为“泛神论”（pantheism）的倾向。

上述笔者所分辨的观念，旨在厘清“自力主义”与“他力主义”之分别，并不在“自我”或“超越者”在其中之是否存在及活动。而其界分之重点在于是否将人之道德活动即视作宗教活动，及超越者在人生命提升历程中之决定性抑辅助性角色。

新约对“自力主义”之商榷

本节就上述为“自力主义”与“他力主义”所下之界分，考

察新约之立场。兹以罗三 20 作起始：“所以凡有血气的，没有一个因行律法能在神面前称义；因为律法本是叫人知罪。”这里有两部分：（一）“行律法”（*ex ergōn nomou*）绝不可能获得神宣判为义（*ou dikaiōthēsetai…enopion autou*）；（二）为上述断言提出支持（*gar*）——“借着律法，人对于罪才有充分的认识。”

先论前者：获得神宣判为义，是宗教领域的判断；而“行律法”是人的道德活动。保罗在此截然的否定语调，显示新约认为人靠着道德活动，终极地根本不可能延展及于宗教领域的判断；可见对“自力主义”视人可以将道德活动提升、归结为宗教活动，新约采取否定的立场。

不过，保罗为何以“行律法”不能获得神称义的宣判，需要进一步澄清。大抵我们可以从两个层面来理解其“不可能”性——“应然不可能性”与“实然不可能性”。所谓“应然不可能性”，就是人“靠行律法”本身的意向，就已经不可能获得神称义的宣判（无论他在实际上是否达到律法所规范的道德标准）。支持此论点的根据有二：（一）保罗与当时的犹太主义对律法持对立的观点，并不单单是因为他们使律法陷于表面化、仪文化和僵化，而且是由于犹太主义以为靠遵守律法就可以获得神的称义——尽管或许有些人可以不表面化、不仅文化和不僵化地遵行律法（即并无所谓道德行为上的错误），但单就其企图以守律法作为获得称义的动机自身，就已经足以被定罪。（二）在动机层面就已经被定罪的最主要理由，是“因为律法的终极就是基督（*telos gar nomou Christos*），使所有信的人都得着义（罗十 4）。既然律法的存在及作用，就是为要见证那应许中的基督、人的无能和因信蒙恩的必须性，因

此，若单靠行律法而企图绕过基督获得神的称义，在本质上说，与神设立律法的终极意义刚好相反。在遵行上说，尽管他能实践其它一切律法的要求，却仍旧遗漏了那“指向基督”的要求，按照律法必须全部遵行、否则被咒诅(加五3、三10)的定规，亦难逃走了。

靠行律法不可能获得神称义，除了“应然不可能性”外，还具有“实然不可能性”。所谓“实然不可能性”，就是不单在靠行律法的动机层面已经偏离了称义途径，甚至在实践的层面，人因着其罪性和软弱，根本无法满足律法在道德规范上的要求。保罗认为人不但不能借着遵行律法而臻于善境，他反而表示律法竟是带来、发动，并增加过犯(罗七7、8，五20)。很明显，这里所谓的“过犯”(*paraptōma*, 五20)，不但是神学理论层面，也意指具体道德上的罪行；而七7下一9所描述的情态，更明显是具体的经历。因此，保罗是在实践的经历中，确认人根本是不可能达到律法所定的道德规范标准——反而引发更多的罪行。

靠行律法的“实然不可能性”不但对犹太人的定论，也包括了“没有律法的外邦人”(罗二14)。因为罗三19表明第20节所作的定论不单是对犹太人，而且包括了外邦的“普世的人”(*pas ho kosmos*)；因此第20节对“靠行律法”的否定，在含义上同时是就罗二14外邦人从“本性之律”开展的道德理性而发——外邦人从本性良知为自己定出之道德规范和要求(他们的“律法”)。在具体实践上也是无能达致，因而神才能根据“律法”——无论是给犹太人刻在石版上的律法，或刻在外邦人心里的律法(罗二15上)——“叫普世的人都伏在神审判之下”(罗三19下)。

总结上面的讨论，我们可以看见：“行律法”作为人的道德活动，无论是犹太人抑外邦人，在‘应然’的意向及‘实然’的具体表现上，都不可能获得神称义的宣判。这里看见新约彻底否定人的道德活动可以结出宗教层面的果实。虽然新约所否定的犹太教“自力主义”，坚信神与人在本性上仍有无限的差距，跟中国儒家的“自力主义”以天能纳入人的德性的观念极不相同，但就“人的道德活动可以贯通至宗教层面的成果”的信念，它们基本上是一致的。

至于超越者在人宗教活动的“入信”历程的角色，新约与“自力主义”的分歧就非常明显了。新约确认人的重生、称义和得救，神作为那超越者始终是终极的决定者和统管者：在人整个得救历程中，神是策划者和拣选者（弗一3—12，罗八28—30）；救恩是神恩典的赐予（弗二4—8，提后一9），甚至人悔改的心也是从神而来（徒五31）。这诚然跟王阳明所谓“知是理之灵处，……只是这个灵能不为私欲遮隔，充拓得尽，便完全是他本体，便与天地合德”，相距很远。

因此，若宗教的“自力主义”的特质，在于视人可以将道德活动提升、归结为宗教活动，宗教活动的境界是量的增减而非质的蜕变，超越者在其中只是参赞而非终极的决定角色，则就新约所启示之信仰而言，皆不成立。

新约信仰对“自力主义”如此定论，是解释新约人性论的基础。罗三20下引发我们再进深一层理解新约对人性的了解，这句经文为“自力主义”不可能性提出支持：因为“借着律法，人对于罪才有充分的认识 (*epignōsis hamartias*)”（新译本）。这里所指的“认识”，正如上文的剖析，不但涵摄“应然”层面的意义，也更是“实然”的体会——人在具体实践上，发觉

自己无法达致律法的要求，从而认识（自觉）罪的存在。但为何人靠自己无法达致律法的要求？这指向新约对人性理解的最基层了！圣经的答案是罗八3：律法的要求不能被行出来 (*to adynaton tou nomou*)，这无能的状态是由于肉体的原故 (*en hōi ēsthenēi dia tēs sarkos*)。因此，问题并不在律法，而是在“肉体”；惟有明白新约对“肉体” (*sark*) 的理解，才能彻底明了新约的人性论。以下用一点篇幅，剖析新约的“肉体观”。

新约对人性底道德判断与宗教判断

*sark*一词在新约的用法中意义非常分歧，在147次的运用中，超过一半以上是与道德无关的中性描述：例如用作指“身体”、“血统”，泛指“人类的生命”、“可见而具体的层面”、“今生（暂时）的生命”等。但在其它近一半的用法上，却明显含有道德的负面意义，甚至是指罪行的推动者（例如加五13—21）。究竟新约以“肉体”之本质是中性抑罪恶这问题，使研究新约神学的人颇感困惑。较普遍的解释，就是将其视为希腊式的“二元论”，或受犹太主义的影响；但这些解释皆不太切当。

笔者以为，对新约运用 *sark* 的歧义而起困惑，主要是由于西方哲学传统着重以“实体的本质分析” (ontological analysis of the substance) 的进路去理解人性。*nature* (*natura*, *physis*) 一词在西方哲学传统中具有双重的含义——即可以指“自然界”，亦可指那构成事物之本质、性质。这独特的并

兼意义，显出西哲探索“人性”(human nature)的进路有两方面的特色：（一）西哲自始即将自然界视为一充量客体化(objectified)之对象；这种对自然界之理解进路运用对于人性之剖析，则亦将人性视为一组组共通于人类的心理、生理因素；因此，“人性”就是这些客观概念所总合的性质。这是视人性为一个“它”(it)，而不是一个活的主体(thou)。（二）西哲既将人性视作一客观所对的性质，加上“nature”自身的哲学意义就是“本质”的探索，因而“人性”在西方哲学中，就是“人底实体的本质分析”，就是要回答：“人性是什么(What is human nature)？”从这对人性理解的进路研究新约的“肉体”，就必然引出“肉体的本质是中性，抑是邪恶？”的难题；然而这两个互斥的概念，如何可以并存于新约的“肉体观”中呢？

这困难若就中国哲学对人性理解的进路，似乎可得较妥善之处理。中国哲学自始即不将人性视为一些客观所对的概念，亦不重对人性底实体的本质分析，却是“就人之而对天地万物，而有其人生理想处以言性”。中国之“性”字源于“生”字，即视之为“生生不息的生命”整体；“性”亦从“心”，意即重生命之心灵感通活动。此表示国人自始即将“性”看作生命之表现，而“生乃一具体生命之存在，而人之生乃人之主观所能体验真存在者，而非只为一所对之客观存在之性质性相”。故中哲探讨人性，多从主体性之反省工夫来进行，而少作客观化之归类分析，更无用自然科学方法论视之为一个“它”(it)；乃始终将人性尊为一活的主体(living subject, thou)。那么，中国哲学又如何把握此“生命”之“性”？按唐君毅的见解：“一具体之生命在生长变化发展中，而其生长变化发展，必有所向。此所向之所在，即其生命之性之所在。”因此，就中国哲学而

言，“性”非必然要归结为一些不变的实体，乃是就此生命之所向、所对之不同，而呈显其不同之性。

中国哲学既将人性视为“生命之所向”，若用之于对肉体的理解，则亦不需先经过概念化剖析出那不变的本质是什么（而因此产生“本质是中性抑邪恶”之困惑），乃直下就肉体之所向所对之不同表现而显其性。上文引论指出 *sark* 在其自性的含义，基本上是无所谓“善”或“恶”；然而，这道德中性之 *sark* 为何延展出道德上罪恶之性？现试从“所对、所向而呈显”的观点去了解。

肉体之自性虽无道德的含义，但当其对应于神的原则和要求，就呈显其不足性(*inadequacy*)。再进一步，若不承认、不接受其不足性(执着于肉体的原则)，便成了属灵原则上的错误——由中性描述转为价值判断。以下所列经文，对 *sark* 皆具价值判断的含义，此乃由于肉体在对向神与对向人之对比中而呈显：太十六 17 以贬抑的语气谓“这不是属血肉的 (*sarkai kai haima*) 指示你的”，是对比着“天上的父指示的”而说。罗六 19 谓因“肉体的软弱”(*tēn astheneian tes sarkos*)，以致保罗要“照人的常话”来说；表示 *sark* 在理解真理上，就显出其不足性。林后五 16 所谓“按照人的看法”(*kata sarka*)，是对比于对基督真正身分的了解上显出其不足，甚至是错误。可见，肉体在对向于属神事物之认知上，就呈显其不足性。在罗九 8 的类比中，“肉身所生的儿女” (*ta tekta tes sarkos*) 自身本无道德上的错失，但与“那应许的儿女”对比起来，就呈显出“人的方法”与“神的恩典”的差距和不足性(参考加四 21—31)。上面的引论旨在表明，新约以肉体之认知能力及成事能力若对比于神，就呈显其不足及有限性。

现在我们进一步留意新约作者如何从价值判断延展及道德判断。保罗在腓三3—10 表示，从“信靠肉体”(*pepoithesis en sarki*)作出发点的道德完美、“无可指摘”，在“认识基督”、“得着基督”(三8)和“因信神而来的义”(三9)对比下，不但显出其不足和有限性，更竟被视为有损的、应该被抛弃的废物(三7、8)。这令我们震惊的道德观点，关键在于“信靠”(*pepoithesis*)——不承认肉体之有限性，虽在道德判断上是完美，但在宗教判断(“因信神而来的义”的透视)下，却毕竟是“废物”，甚至“有损”。保罗在林后十一18 和加六13 所谓“靠肉体夸口”(*kauchaomai kata tēn sarko*)，也是指执着于那有限而不足持之肉体，将本为中性之肉体牵涉入道德上的错误情态。

上文的剖析，是解释了自性上无道德意义的肉体如何通过价值判断而转成道德判断，这并非从肉体底本质分析溯源，乃是从所对、所向之关系中呈显出的情态。

但这所谓“肉体的罪”，始终是“应然”层面肉体的罪(theological concept of flesh as sin)，并未能解决为何新约在一些经文中明显地表示“肉体”是具体道德罪行的根源(例如：罗八6—8、13，加五19—21，弗二3，西二23，彼后二10、18等)——即所谓“实然”层面肉体的罪(anthropological concept of flesh as sin)。新约学者们对这问题采取了不同的尝试解释。不过事实上，新约作者所针对的重点并不在宗教哲学，故不必为这问题提供哲学性的解释和明确答案。笔者尝试提出两个观念，以贯通“应然”的罪与“实然”的罪之间的相连性——人底自我疏离(self-alienation)和自我中心(self-centredness)。

“疏离”(或“隔绝”)虽源自黑格尔(G.H.F. Hegel, 1770—1831),但发展至存在主义才成为对人底剖析的重要观念。存在主义者以“疏离”是人存在的普遍情态;从关系的不同角度言,可分别作“人与他人”、“人与自然界”、“人与自己”、“人与神”等层面的“疏离”。然而,饶有趣味的是,人如何与自己“疏离”?从根源上说,那就是一种“不相应”(unauthentic)的存在情态——无论是海德格(M. Heidegger)的“堕陷性”(*Verfallen*)、沙特(J.-P. Sartre)的“自欺的信念”(*mauvaise foi*),或卡缪(A. Camus)的“荒谬”(*absurde*),皆旨在指出人存在于与自我实相不相应的情态。对存在主义者来说,人底自我实相应该是“主体性”(subjective)、“具体”(concrete)、“有个性”(personal)和有“自由抉择”(free choice)的;然而现实人的存在情态却“不相应”地是“集体”(collective)、“抽象”(abstract)、“普遍”(universal)、“无个性”(impersonal)和“被决定”(determinate)的——此即“自我疏离”的情态。从此观念看,“信靠肉体”或“靠肉体夸口”在本质上也就是一种自我疏离的情态,且是最深切层面的自我疏离。按存在主义者所指出的人底实相,主要仍是对治西方哲学、文化传统而发,并未能全面地统括那“真我”底实相。而事实上,人存在底最基始实相,即人之“有限性”(finitude)。而所谓“信靠肉体”,正在于不承认,并执着那不足和有限的,并以之企求于无限领域;这诚然就是人性那最深邃的自我疏离。

此种“自欺信念”之存在情态,当然不单只属“应然”层面,乃是具体存在的人格的统一之解体。上文曾论,无论是犹太人抑外邦人,在实然层面也是无法满足律法之要求;此论之普及性,蕴含中国哲学从本性开出之内在道德规范,自己亦实然

地不能持守无缺。因此，当中国哲学以道德理想主义冀越出肉体之有限实相，而持信其天人合一之境界，在本质上仍诚然陷入自我疏离之情态——虽然那可能是一种高层次的“自欺信念”。

人执着于肉体之自我疏离情态，更顺然的延展就是“自我中心”。这是由于人的敬拜对象，从无限的神转向为对有限自我的信靠（参见罗一23）；从哲学上说，就是一种“存有之遗忘”（*a forgetting of Being, a turning away from Being to beings*），从神学角度说，就是人以自我为偶像（self-idolatry）。这种疏离情态下的自我高举是具有毁灭性的——它导致自我底“离散”（disorder and imbalance）和以“欲念”（libido）、“权力意志”（will to power）为征候的“邪欲”（concupiscence）。此亦正是罗一24以下以因果的语气连结信仰上的偏差与具体邪欲，加五19以下以“奸淫、污秽、邪荡……”等罪行为“肉体的作为”（*ta erga tēs sarkos*）所肯认的观念。因此，罗七5、14直接了当地以人“属肉体”（*en tēi sarki, sarkinos eimi*）的情态就是人的罪性所在。

现在我们可以对新约人性论有较明确的图象：新约确认人无论在“应然”抑“实然”层面，都无法从道德实践延展至宗教领域，因为人底存在实相（“肉体”）具有限性；愈企图否认此限制和不足，愈陷入自我疏离的存在情态，无论是高层次的“自欺信念”，抑低层次的邪欲，皆基源于此——这是新约论人性底极限与绝望。“所以凡有血气的，没有一个因行律法能在神面前称义；因为律法本是叫人知罪。”（罗三20）

总 论

作为本文的总论，我们宜对新约直接论人性(*physis*)的讨论略加考察。*physis* 在新约只出现 14 次，远较当时一般希腊哲学文献中的比率低，显见新约并未企图将人性本质作为一独特之课题。而且，*physis* 在大部分的使用中，都是跟道德无关的中性描述，例如用作指“血统”、“与生俱来”、“类别”、“本质”、“生物本能及其原本秩序”等，此与国人所谓‘弥尔性’、‘生之谓性’之意义相近。真正涉及道德层面的只有两段经文——罗二 14 可代表 *physis* 对道德的积极意义，而弗二 3 则总括新约对人性的批判。

关于罗二 14 的终极意义，在上文已论及；在此着重“顺着本性行律法上的事 (*physei ta tou nomou poiōsin*)……自己就是自己的律法”之道德含义。这里的“律法”所指的，是“本性之律”，表示新约默许外邦人起码在自觉上从本性可开展出知道道德行为抉择的道德理性。就正如犹太人有旧约的律例。而这“道德理性”之具体表现则是通过良心的活动(第 15 节)。侧面地说，既然神审判外邦人的根据是本性道德而非其它原则，则新约似乎视本性道德为外邦人之最高道德判断原则。此种对人底道德性之观念，与中国哲学所谓“率性之谓道”、“君子所性，仁义理智根于心”颇接近。然而，新约在此只肯认道德“判断”(“知”)上的可能，却绝没有暗示道德“实践”(“行”)的可能。反而，正如上文所论，这段经文之终极意义旨在指出外邦人却正因其具有本性道德之“律法”，而“伏在神

〔的〕审判之下”（罗三 19）。

自奥古丁斯（Augustine of Hippo, 354—430）以来，弗二 3 就常被用作肯定人有原罪的圣经根据。新约在此提出的定论是：“〔普世的人〕按本性都是〔神〕忿怒的对象。”（*tekna physisi orgēs*）然而，所谓“按本性”是指“应然”层面——“生下来”（by birth），抑直指人性在具体道德行为（“实然”层面）的全然败坏？这是将人性看为一实体之本质分析进路所难于回答的；因为全然败坏了的本性如何解释本性道德的可能？若将人性看为从关系所呈显之情态，我们可作如下诠释：弗二 3 下之“按本性”既是对神的忿怒而呈显，而所谓神的忿怒必须从他底公义去了解，则 *physisi* 必先以“所站之地位”、“应然”层面为基本意义，诚然是适切的。不过，弗二 3 的含义不止于此；二 3 上所言“放纵肉体的私欲，随着肉体和心中所喜好的去行”，显然具有实然道德层面的意义。上文曾论，肉体的罪从“应然”延展至“实然”层面，是以“不承认人底有限的存在实相”为基点，而开出不同层次之道德败坏——在高层次的表现是“自我欺骗”，在低层次则表现为具体的“邪欲”。若罗二 11—16、三 19—20 由本性道德之终极不可能性批判了那高层次的“自我欺骗”，则弗二 2—3 上就是从“存有的遗忘”为基点，相应于罗一 18—32，批判那低层次的具体“邪欲”。

笔者以为，无论“人性本善”抑“人性本恶”的判语，皆倾向将人性看为实体之道德本质；既不能解决人在具体道德表现之善恶并存，亦缺乏从启示而来的“应然”层面的肉体罪观。笔者按本文提出之论述，以为“人性本罪”一语，似乎更能标志出新约人性观底特质。

诗 魂

汪维藩

希伯来民族是一个诗的民族，中华民族同样是一个诗的民族，这是两者能在感情和心灵最深处发生共鸣或共振的基础，因为诗这一文学形式是心声的直接抒发，它既是倾诉，亦是呼唤，出自一个民族心曲的声音必然要在另一个民族的心灵里引起倾听和回声。当然，发自不同民族心曲的声音是不尽相同的，但它们之间可以相互吸收，相互融合。

希伯来诗歌的诗魂，在于对超越于人类之上的上帝的挚爱，和对始终处于历史忧患之中的自己民族的挚爱。而作为中华民族主要成分的汉民族的诗魂，则在于对始终处于历史沧桑之中的自己民族的挚爱，和对人民、对人生的挚爱。希伯来诗魂和汉民族诗魂的重叠处，正是在于对各自民族的挚爱、眷恋与深情。

希伯来诗魂中对超越于人类自身的上帝的挚爱，是其主旋律，或表现为对上帝的赞美与称颂，如摩西率领以色列民族越过红海脱离埃及之后的颂歌：

主是我的力量，
我的诗歌，

也成了我的拯救。
这是我的神，
我要赞美他；
是我父亲的神，
我要尊崇他。

.....

主啊，众神之中谁能像你，
谁能像你至圣至荣，
可领可畏，
施行奇事？

——《出埃及记》15章2、11节

或表现为对上帝的倚靠与依归，如摩西的‘祈祷之诗’：

主啊，
你世世代代是我们的居所。
诸山未曾生出，
地与世界你未曾造成，
从亘古到永远，
你是神。

——《诗篇》90篇1—2节

或表现为对上帝的仰慕与敬畏：

谁能知道自己的错失呢？
愿你赦免我隐而未现的过错。

求你拦阻仆人不犯任意妄为的罪，
 不容这罪辖制我，
 我便完全，免犯大罪。
 主，我的磐石，我的救赎主啊，
 愿我口中的言语，心里的意念，
 在你面前蒙悦纳。

——《诗篇》19篇12—14节

所有这些赞美与称颂、倚靠与依归、仰慕与敬畏等等，又都可以归结为对一位超越于人类自身的上帝的挚爱：“你要尽心、尽性、尽力，爱主你的神。”（《申命记》6章5节）

希伯来诗魂的这一部分，在汉民族的诗歌中是难以寻觅的。《诗经》的“三颂”（《周颂》、《鲁颂》、《商颂》）也许可以称之为宗教诗，但所颂所祀，不外诸先王列祖，旁及山川而已。真正算得上赞颂一位超越于人类自身之上帝的，也许只有《周颂》中《敬之》一篇：

敷之敬之！
 天维显思。
 命不易哉，
 无曰高高在上。
 步降厥士，
 日监在兹。
 维予小子，
 不暇敬止？
 日就月将，

学有缉熙于光明。
俾时仔肩，
示我显德行。

〔今译〕

要谨慎而又谨慎啊！
上帝是明察一切的。
人生可轻率不得啊，
莫以为他离我很远。
事物的升降与沉浮，
天天在他监察之下。
愚昧而软弱的人啊，
能不倾听而且谨慎？
我愿日积而又月累，
在光明中学得光明。
使我能够肩负重任，
并指教我彰显德行。

《敬之》的意境和希伯来《诗篇》139篇颇为相似：

主啊，你已经鉴察我，认识我，
我坐下，我起来，你都晓得，
你从远处知道我的意念。
我行路，我躺卧，你都细察，
你也深知我一切所行的。

.....

神啊，求你鉴察我，知道我的心思；
试炼我，知道我的意念。

看在我里面有什么恶行没有，
引导我走永生的道路。

——《诗篇》139篇1—3、23—24节

《诗经》以下，似乎很难再找到类似《敬之》的诗。这可能和儒家着眼于现实世界的伦常道德有关，也和道家遁迹于自然世界的物我两忘有关。如某些学人所说的那样，中国人的宗教意识一半渗透于伦理观念，一半渗透于审美情趣。

希伯来诗魂的另一部分，即对始终处于历史忧患之中的自己民族的挚爱那一部分，同汉民族诗魂中对始终处于历史沧桑之中的自己民族的挚爱这一部分，则有惊人的相似乃至吻合之处。

希伯来诗歌中对自己民族和祖国的挚爱，有时候是通过对民族英雄的哀悼来抒发的。扫罗父子战死沙场的噩耗传来，大卫为悼念扫罗、约拿单所写的《弓歌》，颇有令人撕心裂肺之感：

以色列啊，
你尊荣者在山上被杀；
大英雄何竟死亡？

.....

约拿单的弓箭，
非流敌人的血不退缩；
扫罗的刀剑，
非剖勇士的胎不收回。
以色列的女子啊，

当为扫罗哭号。
 他曾使你们穿朱红色的美衣，
 使你们衣服有黄金的装饰。
 英雄何竟在阵上仆倒？
 约拿单何竟在山上被杀？

——《撒母耳记下》1章17—27节

扫罗生前追逼过大卫，几次欲置大卫于死地，但扫罗在非利士人进犯时为民族、为祖国力战而死的时候，大卫痛失民族、祖国的“尊荣者”与“大英雄”的深情，远远超越于个人的恩怨。他问苍天，问大地：祖国和民族的英雄“何竟死亡”！

希伯来诗歌中这种对民族英烈的沉痛哀思，在我国汉民族诗歌中是不乏其例的。出自三闾大夫屈原手笔的《九歌·国殇》，即为歌颂、悼念楚国民族英雄，一位宁死不屈的主将：

出不入兮往不反，
 平原忽兮路超远。
 带长剑兮挟秦弓，
 首身离兮心不惩。

〔今译〕

出征不再归来，前往不再返回，
 苍茫辽阔的平原上，路途如此遥远。
 手持长剑，夹着秦地造的硬弓，
 即使身首分离，心里也一无所惧。
 诚既勇兮又以武，
 终刚强兮不可凌。
 身既死兮神以灵，

子魂魄兮为鬼雄。

[今译]

实在是既勇猛而又武艺高强，
始终是刚强而不可侵凌。
身躯虽然战死，精神却不死，
你的魂魄啊，在众鬼中也仍是英雄。

屈原似乎在回答“英雄何竟死亡”这一出自对民族对祖国无限挚爱的问题：死亡远非英烈的终极，生为英雄死后也仍是英雄！这种对英烈“死而不死”的从痛楚中凝聚而成的信念，实际上是对民族精神永存的信念。屈原的《招魂》篇所呼唤的，与其说是死于强秦的楚怀王，毋宁说是那失落了的楚国民族精神，一种永不能死、永不能亡的民族精神：

魂兮归来，东方不可以托些！……
魂兮归来，南方不可以止些！……
魂兮归来，西方之害，流沙千里些！……
魂兮归来，北方不可以止些！……
魂兮归来，入修门些！
魂兮归来，反故居些！

[今译]

英魂啊归来，东方不可滞留，
英魂啊归来，南方不可止憩，
英魂啊归来，西方有千里流沙之害，
英魂啊归来，北方也不可久居；
英魂啊归来，进入楚国首都的修门吧，
英魂啊归来，返回自己的故乡吧！

屈原要说的是：英雄可能死亡，民族精神却永远不能泯灭；民族精神不能依托于四方，不能依托于祖国之外，真正的民族精神只能依托于自己的故土。祖国的兴盛有赖于民族精神的来归，所以屈原在《招魂》的后几段中呼唤说：

魂兮归来，何远为些！……

魂兮归来，反故居些！……

〔今译〕

英魂啊归来，为什么要远去呢？

英魂啊归来，返回自己的故乡吧！

其实，屈原对故国民族精神的召唤，又何尝不可理解为对自己民族精神的自持？一个真诚的爱国者，即使遭受不公正的待遇，长期被流放于沅湘之间，也不能易其对祖国对民族的赤子之心：

亦余心之所善兮，

虽九死其犹未悔！……

虽体解吾犹未变兮，

岂余心之可惩！

——《离骚》

〔今译〕

只要是我所挚爱的，

为之死亡多次也不后悔！……

即是肢解我也不可能改变，

难道我的心那么容易被留住？

希伯来诗人对民族和祖国的挚爱，有时表现为因异族入侵，人民遭受荼炭蹂躏时的欲绝悲恸。被称为“流泪先知”的耶利米是这样一位诗人，首都耶路撒冷为巴比伦大军所陷，目睹同胞经受的灾难与屠杀，耶利米不禁悲从中来，泪流如河：

我眼中流泪，
以致失明；
我的心脏扰乱，
肝胆涂地；
都因我众民遭毁灭，
又因孩童和吃奶的
在城内街上发昏。
……

锡安的城墙呵，
愿你流泪如江，
昼夜不息，
愿你眼中的瞳人，
泪流不止。
夜间，每逢交更的时候，
要起来呼喊，
在主面前倾心如水；
你的孩童在各市口上
受残发昏，
你要为他们的性命

向主举手祷告。

——《耶利米哀歌》2章

但愿我的头为水，
 我的眼为泪的泉源，
 我好为我百姓中被杀的人
 昼夜哭泣……
 愿我眼泪汪汪，昼夜不息，
 因为我百姓受了
 裂口破坏的大伤。
 我若出往田间，
 就见有被刀杀的；
 我若进入城内，
 就见有因饥荒患病的。

——《耶利米书》9、14章

很难在我国诗作中找到相似的痛苦经历，因为我国的诗人是文人而不是先知，目睹民族灾难的机会极少。不过，从南宋爱国诗人陆游的诗中，还是能寻觅到这种对沦陷于外敌铁蹄之下的人民的深切同情：

遗民忍死望恢复，
 几处今宵垂泪痕！

——《关山月》

〔今译〕

沦陷于金人之手的北方百姓忍受着死亡的痛苦，

期待国土被收复，
有多少地方的人民是流着眼泪度过今夜的时光啊！

遗民泪尽胡尘里，
南望王师又一年！
——《秋夜将晓，出篱门迎凉有感》

〔今译〕

北方沦陷区的老百姓，在金人的铁蹄下眼泪已经哭干，
向着南方期待官兵解救，不觉又是一年过去了。

希伯来诗人被异族所掳的经历，及其在异国他乡忍受屈辱而又怀念故国的沉重痛苦，却是能在我国诗人中找到类似心情的。被掳到巴比伦的希伯来诗人留下了这样的名篇：

我们曾在巴比伦的河边坐下，
一追想锡安就哭了。
我们把琴挂在那里柳树上，
因为在那裡掳掠我们的
要我们唱歌，
抢夺我们的要我们作乐，
说：“给我们唱一首锡安歌吧！”
我们怎能在外邦唱耶和华的歌呢？
耶路撒冷啊，
我若忘记你，
情愿我的右手忘记技巧；
我若不记念你，

若不看耶路撒冷
过于我所最喜爱的，
情愿我的舌头贴于上膛！

——《诗篇》137篇

何等深沉的对祖国的眷恋，何等真挚的对祖国的忠贞！抚琴的技巧可以忘记，祖国的首都不能忘记；口舌的乐音可以丢弃，颂赞上主的歌声不能贬为欢娱敌人的献唱！琴弦可断，怀念故都的忧思难断，这正是希伯来诗魂的壮烈处。

在我国爱国诗人中，南宋民族英雄文天祥的被俘经历也许可以同希伯来诗人相比。在广东五坡岭被俘，途经零丁洋时，文天祥留下了气壮山河的名句：

人生自古谁无死，
留得丹心照汗青！

——《过零丁洋》

“汗青”是古时写书的竹简，犹言史书或历史。对一位爱国诗人来说，死是等闲事，更重要的是在历史上留下一颗对祖国对民族的赤胆忠心！而一个敢于将个人生死置之度外，敢于为祖国和民族直面死亡的人，恰恰是对祖国和民族怀有最真挚最深沉感情的人。被解押北上路过南京时，文天祥又留下了用血泪写成的诗句：

从今别却江南路，
化作啼鹃带血归。

——《金陵驿》

“啼鹃”，是啼叫的杜鹃鸟，传说它啼叫的时候嘴里会流出血来。在一般的文人诗里，常以杜鹃或杜宇比喻爱情的忠贞，但在文天祥这一位民族英雄的笔下，“带血啼鹃”却成了对祖国、对故土的无限依恋，生不能还，死后也要化作带血的啼鹃归来！文天祥不是先知，在这一点上不能和耶利米相比；但在对民族的挚爱这一点上，文天祥的血和耶利米的泪是流在一处，融在一处的。

用杜鹃啼血抒发国破之恨，在早于文天祥的爱国诗人辛弃疾的词中也可以见到：

啼鸟还知如许恨，
料不啼清泪长啼血。

——《稼轩长短句·贺新郎》

这种国破家亡之恨，在辛弃疾的同代人张孝祥的词里也常是流于言表：

闻道中原遗老，
常南望
翠葆霓旌。
使行人到此，
悲愤气填膺，
有泪如倾。

——《子湖词·六州歌头》

〔今译〕

听说北方中原的百姓，
常常向南方眺望，
希望皇家的车驾来到。
使路过的行人，
忠愤之气填满胸膛，
眼泪像大雨般倾注而下。

也许可以这样说，对民族与祖国的一往情深和对国破家亡的忠愤填膺，正是中华民族的民族魂之所在，因而也正是中华民族的诗魂之所在；加之近代史上长达百年的屈辱，使我们能以理解希伯来民族的诗魂，较之其他民族更为深切。一个没有经历过国破家亡的民族，是难以理解希伯来诗魂中，对始终处于历史忧患的自己民族的挚爱这一侧面的。

对民族的国破家亡怀有极深痛楚的诗人，必然会在民族复兴时欣喜若狂。我国唐代大诗人杜甫经历过安史之乱和山河破碎之苦，所以当听到官兵已经收复河南河北的失地时，他的感情反应是强烈异常的：

剑外忽传收蓟北，
初闻涕泪满衣裳。
却看妻子愁何在，
漫卷诗书喜欲狂。

——《闻官军收河南河北》

收复失地的捷报来得如此突然，使杜甫涕泪满襟而又欣

喜若狂。这种涕泪纵横、悲喜交集的复杂情感，是那些对民族命运麻木不仁之辈所无法理解，更无由生发的，所罗巴伯和耶书亚带着四万余众被俘的百姓归回故土，并在耶路撒冷被毁的圣殿旧址重立地基的时候，那些看过旧殿的老人所流露的感情，和杜甫当日的感情极为类似：

见过旧殿的老年人，现在亲眼看见立这殿的根基，便大声哭号，也有许多人大声欢呼，甚至百姓不能分辨欢呼的声音和哭号的声音……

——《以斯拉记》3章12、13节

作为和百姓一同归回故土的诗人，更是用诗的形式讴歌了上帝的大作为和百姓归回故土的欢乐：

当主叫那些被掳的人
带回锡安的时候，
我们好像做梦的人。
我们满口喜笑、满舌欢呼的时候，
外邦中就有人说：
“主为他们行了大事！”
主果然为我们行了大事，
我们就欢喜。
主啊，求你使我们被掳的人归回，
好像南地的河水复流。
流泪蒙种的，
必欢呼收割。

那带种流泪出去的，
必要欢欢乐乐地带禾捆回来。

——《诗篇》126 篇

在这里，希伯来诗魂中对超越于人类自身的上帝的挚爱，和对处于历史忧患之中的自己民族的挚爱，是交织在一起的。而在杜甫那里，我们所看到的中华民族的诗魂同样深藏着对处于历史沧桑之中的自己民族的挚爱，但并无作为希伯来诗魂主旋律的、对超越于历史之上并主宰着人类历史的上帝的景仰、崇敬与称颂。

和希伯来诗歌相比，我国汉民族诗歌的人民性要浓烈得多。上自《诗经》，便有反映农奴对剥削者强烈反抗、追求“乐土”的诗章：

硕鼠硕鼠，
无食我黍！
三岁贯女，
莫我肯顾。
逝将去汝，
适彼乐土。
乐土乐土，
爰得我所。

——《魏风·硕鼠》

〔今译〕

大老鼠啊大老鼠啊，
不要再吃我的高粱，

三年来一直服事你，
你从来没有眷顾我。
我发誓要离你他去，
走到那安乐的地方，
只有那安乐的地方，
才是我的安居之处。

几千年来广为传诵的名篇《采薇》，写的是久历戍边之苦的士兵，又在退役还乡的路上备受饥寒：

昔我往矣，
杨柳依依。
今我来思，
雨雪霏霏。
行道迟迟，
载渴载饥。
我心伤悲，
莫知我哀。

——《小雅·采薇》

〔今译〕

当年我出征的时候，
杨柳在春风中摇曳。
而今我归来的時候，
却是严冬雨雪纷飞。
归途上我慢慢地走，
又是口干又是饥饿。
我的心里充满悲伤，

没人知道我的痛苦。

我国汉民族诗歌的这一传统，在杜甫的“三吏”（《新安吏》、《石壕吏》、《潼关吏》）和“三别”（《新婚别》、《垂老别》、《无家别》）等诗章中，表现得最为悲戚而凄楚。但在希伯来诗歌中，却很难找到类似的抒发人民疾苦之作。希伯来先知著作中，有类似的文辞，如牧人出身的阿摩司和农民出身的弥迦都曾无情指斥当时的统治者和富人：

他们为银子卖了义人，为一双鞋卖了穷人。他们见穷人头上所蒙的灰，也都垂涎……

你们苦待义人，收受贿赂，在城门口屈枉穷乏人。

——《阿摩司书》2、5章

他们贪图田地就占据，贪图房屋便夺取。他们欺压人，霸占房屋和产业……

你们恶善好恶，从人身上剥皮，从人骨头上剔肉……

你们厌恶公平，在一切事上屈枉正直，以人血建立锡安，以罪孽建造耶路撒冷。

——《弥迦书》2、3章

但在希伯来诗歌中，这种对权贵与豪富的申斥是极少的。也许，仅仅弹丸之地的巴勒斯坦，民族矛盾始终大于本国的阶级矛盾，所以连耶利米为之泪流成河的百姓的灾难，也还是和民族浩劫联系在一起。

对人生、对生活的描绘，希伯来诗人同样着笔极少。但仅仅《雅歌》一卷诗剧，却已成了希伯来诗歌歌颂坚贞、崇高爱情的绝唱。女主人公书拉密女忠于对牧羊人的爱情，虽君王所罗门的权贵与财富，也不能使之动摇：

爱情如死之坚强，
嫉恨如阴何之残忍；
所爱的电光，
是上帝的光芒，
是主的烈焰。
爱情，众水不能熄灭，
大水也不能淹没。
若有人拿家中所有的财宝
要换爱情，
就全被藐视。

——《雅歌》8章

这里没有汉民族诗歌中那种缠绵哀婉的伤感和花朝月夕的轻薄，希伯来人的爱情是一种被升华被圣化了的感情。诗人将爱情之火比拟为上帝的烈焰，这就难怪歌颂爱情的《雅歌》竟被列为《圣经》正典之一，并被作为宗教诗传诵于后世了。

在汉民族诗歌中，也许《乌鹊歌二首》可以与之相比。相传战国时，宋君唐王偃强夺了韩凭之妻何氏，置于青陵台上。韩凭自杀，何氏亦坠楼而死，宋王财富与淫威的网罗，终于捕捉不住忠于爱情的平民何氏：

南山有鸟，北山张罗。
 鸟自高飞，罗当奈何！
 鸟鵲双飞，不乐凤凰。
 妾是庶人，不乐宋王。
 —— 汪廷纳《入镜阳秋》

至若人生的其它侧面，在我国古代诗歌中的反映几若缤纷落英，俯拾皆是。据传是远古年代的《弹歌》，仅用极精炼的8个汉字就刻画出了我国先民剽悍粗犷的狩猎情趣：

断竹，续竹；
 飞土，逐肉。
 —— 摘自《国语·吴越春秋》

〔今译〕

把青竹砍下一段来，
 再用弦索连成弯弓；
 飞射出土做的弹丸，
 追逐被击中的鸟兽。

又如南北朝时期的北方民谣《敕勒歌》，是颇为脍炙人口的：

敕勒川^①，阴山下^②。

① 敕勒川：晋北内蒙古南部的平原，古敕勒族散居地。

② 阴山：绵亘于内蒙，东起河套，西接内蒙古岭。

天似穹庐①，笼盖四野。

天苍苍，野茫茫，

风吹草低见牛羊。

——引自《乐府诗集·杂歌谣辞》

宛如一幅淡墨山水画，但使人强烈感受到的，不仅仅是莽莽草原的苍茫辽阔，更是游牧生涯的豪迈深沉。

这一类反映生活情趣的诗歌，在希伯来诗章中是极难找到的。是凝重的宗教情感抑制了希伯来人的生活情趣，还是虽也曾度过游牧生涯的希伯来民族，在对茫茫旷野的痛苦回忆中已经丢失了对人生的美感？抑或深重而又连绵的民族灾难，使希伯来人已将全部情感埋藏于仰望苍天的内心深处？对热爱人生的中华民族来说，希伯来人的这种含而不露，确乎是如许之不可思议。

然而，希伯来人并未忘却人生，而是在更超越的层次上思索人生：

主啊，
你世世代代作我们的居所……
在你看来，千年如已过的昨日，
又如夜间的一更……
我们度尽的年岁，
好像一声叹息（犹如一息）……
求你指教我们怎样数算自己的日子，

① 穹庐：毡布支搭的帐篷。

好叫我们得着智慧的心。

——《诗篇》第 90 篇

这是在永恒与无限面前，对短暂人生的带终极性的思索，不若“良宵苦短”之轻浮，不若“浮生若梦”之消沉，也不若“莫等闲白了少年头”之就人生指点人生。

综观希伯来和中华两个古老而伟大的民族诗魂，对各自处于历史沧桑与忧患之中的民族的挚爱，是其相印并重叠处。对人民、对人生的挚爱，相对来说是中华民族所专注的；而对超越于人类自身的上帝的挚爱，以及对人生意义的终极性思索，则为希伯来民族的心声。

许地山与《达衷集》

张贤勇

《金陵神学志》六、七期合刊重新发表了许地山先生的《神佑中华歌》。这对于今天深入研究许地山的思想、创作和生活，无疑是很有意义的。稍微了解一些中国现代文学史的人，对许地山便不会陌生，知道他是五四以后的名作家，“文学研究会”发起人之一。世人熟悉他以“落华生”^①笔名创作的《缀网劳蛛》、《空山灵雨》等文学作品，但对于他同基督教以及其它宗教的关系，对于他的学术著作（包括宗教研究方面的专著），重视、研究的人恐并不多。本文原为笔者的一篇读书札记，今稍作整理发表，希望对有兴趣的读者，提供一点史料。

一、《神佑中华歌》的创作和最初发表日期

这首《神佑中华歌》的创作应为1934年，最初发表在1935年6月1日出版的《紫晶》第8卷第2期第273页上，重刊于同年9月1日出版的《紫晶》第9卷第1期第215页上。编者

① 落华生，又作“落花生”，大陆、港、台的用法不一。

非但标出了创作日期为 1934 年，而且提供了英文译名 (The Land Thou Hast Chosen) 和这首诗歌的音乐说明 [Tune: (1) Chinese original tune; (2) National Anthem]。

《金陵神学志》最近再次发表时注为 1935 年，^①不准确。中国基督教“两会”出版的《赞美诗(新编)》线谱本第 176 首上注“许地山词 1934 杨荫浏曲 1935”是正确的。

附带说明一下：许先生 1941 年 3 月 4 日病逝于香港寓所，时在太平洋战争爆发前不久。《金陵神学志》提供的小注将许先生卒年定为 1940，亦误。

二、许地山生平与宗教因缘

先生名赞堃，乳名叔丑，号地山，行四。祖籍广东揭阳，1893 年 2 月 14 日生于台湾。父亲许南英于甲午战争后率家回渡大陆，旅居闽粤等地，最后寄籍福建龙溪。

先生在广州读完中小学，课余从一英国牧师学英文。1912 年任教于福建二师，不久赴缅甸仰光侨校教书。后来创作的小说《命命鸟》，即以这佛教之邦为背景。1915 年底回国后执教于漳州华英中学，并与台湾林月森结婚。据周俟松《许地山年表》，我们知道先生在华英期间（1916 年）加入闽南伦敦（教）会。^②后曾回福建二师任教一段时间。1917 年考入燕京大学文学院，1920 年 6 月毕业。同年 10 月妻子在上海病故，

^① 见《金陵神学志》(复)第 6、7 期(海外版)，第 132 页。

^② 关于先生入会前与教会的接触及入会的详情，待考。

从先生《话别》等文字中，可看出两人感情的深厚。先生旋入燕大宗教学院，1922年毕业，得神学士学位，并留校工作。次年8月，先生同梁实秋、谢冰心等赴美，入哥伦比亚大学研究宗教史和比较宗教学，1924年得文学硕士后转赴英伦牛津大学，继续研究印度学和人类学等，得文学士学位。1926年归国途中，先生在印度稍事逗留，研习梵文和佛学。

1927年起，先生历任燕京、清华、北大的教席。1929年和周俟松女士结婚。^①1933年先生在燕大得休假，曾南下中山大学讲学。1934年2月，又赴印度大学研究印度宗教及梵文近半年。1935年经胡适推荐，受聘为香港大学中文系主任教授。陶亢德《知堂小记》称当年周作人“说到许地山的一病不起，他深深叹息中国人少了个有数的人才。据知堂言，许之去港，为的燕京大学不肯重用，因为燕京有个坏习惯，不重视本校毕业的人，无论这个人后来留英留美，学问超群，……”^②周作人这里说的坏习惯，尚可再商榷，但许先生对燕京当事人的不满，从他在印度写给夫人的信中，能得到充分的印证。

先生从小喜欢音乐，他后来创作赞美诗也与此有关。据他孩子周苓仲回忆：“爸爸从小就会弹琵琶，弹得很动听。并没有正式学过弹钢琴，可是他很会弹赞美诗。后来也作过曲，歌作得更多了。在北平有几本歌集出版都是为中小学的教材用的。”^③我们希望这方面的遗产今后也会有人专门研究。

作为一个基督徒，许先生的文学创作也很自然地流露出

^① 周俟松女士解放后居住南京，著有《许地山传略》等。

^② 袁杨一鸣编，《文坛史料》（大英书店，1944年三版）第105—106页。

^③ 见《许地山选集》（福州：海峡文艺出版社，1985），第669页。

一些宗教倾向，有时他甚至直接套用《圣经》或其它宗教经典中的话语。例如，收入《空山灵雨》的《愿》中说：“但我愿做调味的精盐，……”“盐底功用，若只在调味，那就不配称为盐了。”周俟松指出：“这个精神还是落华生主义。”^①有些批评家对许地山创作中所受宗教的影响，也很重视。^②成仿吾是最早反对这种影响的评论家之一，他在《〈命命鸟〉的批评》一文中说：“我并不是在这里想说些反对宗教的话，不过这种浅薄的信仰心，我想只有那些自欺欺人的宗教徒可以肯定罢。”（载1923年5月1日《创造》季刊，第2卷，第1期）

茅盾在《落华生论》（1934）中也提到许地山作品中的宗教影响：“还有一点很可注意。他的作品中主人公的思想多少和宗教有点关系。……然而究极说来，这也何尝不是‘爱的宗教’。”关于许地山的文体和写作特色，沈从文在《论落华生》（1930年11月《读书月刊》，第1卷，第1期）中的一段评语，在笔者看来，极为公允和恰当：

落华生为最本质的使散文发展到一个和谐的境界的作者之一。（另外是周作人、徐志摩、冯文炳诸人，当另论。）这调和，所指的是把基督教的爱欲、佛教的明慧、近代文明与古旧情绪，揉合在一处，毫不牵强地融成一片。作者的风格是由此显示特异而存在的。

^① 周俟松，《回忆许地山》，载《新文学史料》1980年第2期。

^② 参见海峡文艺版《许地山选集》附录部分。

这段话不仅很好地概括了落华生创作的一个重要特点——阿英在《落华生小品序》(1935)中即称引过沈从文的这一精到见解——而且对今天在文艺领域辛勤耕耘者，也有借鉴的意义。^①

三、许地山宗教与文化论著举隅

许先生关于宗教的文章，引起广泛注意且较早的一篇，当推1923年4月14日发表在《晨报副刊》的《我们要甚么样的宗教》。^②他在《燕京学报》发表的研究宗教的论文计有《道家思想与道教》、《陈那以前中观与瑜珈派之因明》、《大中磬刻文时代管见》等篇。其它较有影响的专著，包括《道教史》(上编，1934)、《扶箕迷信底心理》等。先生对佛、道教经典的整理很重视，出版了《佛藏子目引得》(三册，1933)；为《道藏子目通检》作的三万张稿卡，在太平洋战争爆发后散失。据说先生逝世时，尚有多种著作未及完成，如《道教源流考》、《道藏目录提要》、《云笈七签标异》、《道教辞典》和《梵文辞典》，^③诚是我国

^① 夏志清：《印象的组合》(香港文学研究社，1980?)中《亲情与爱情——漫谈许地山、顾一樵的作品》(页22—48)，以及他哥哥夏济安主编的《小说与文化》中有更多材料，可多看。

^② 薛绥之：论许地山。(载《徐州师院学报》，1973年，第3期)提过这篇文章：“许地山是一个宗教家。……他是基督教徒，在1923年所作的一次题为‘我们要甚么样的宗教’的演讲中，许列举五大理由，证明宗教的需要是普遍的，并且认为基督教比佛教更中庸而圆滑。他在临死的时候，对家人说：‘我要上天堂去了。’”

^③ 这几种手稿下落如何，不详。

文化事业的一大损失。

许先生的宗教研究，尤其是佛道二教的研究成果，对我国文化学术史的发展贡献很大。当年我国最负盛名的学者之一陈寅恪说过：“寅恪昔年治佛、道二家之学，然于道教仅取以供史事之补证，于佛教亦止比较原文与诸译本字句之异同，至其微言大义之所在，则未能言之也。后读许地山先生所著佛、道二教史论文，关于教义本体，俱有精深之评述，心服之余，弥用自愧。遂捐弃故技，不复谈此事矣。”^①

许先生在研究宗教和宗教史的同时，也著译了一些语言、文学和历史方面的书籍，例如他翻译过《孟加拉民间故事》、《二十夜闻》、《太阳底下降》等，著过《印度文学》（1930）、《语体文法大纲》（1927）；有些论文后来收集在《许地山先生语文论文集》（1941）中。关于他编校的《达衷集》，详见下节。

在谈《达衷集》之前，笔者觉得有必要提一下许先生晚年的一篇重要论著，这就是那篇发表在香港大公报、引起很大反响的长文《国粹与国学》。^②许先生的这篇文章，主要是针对钱穆《新时代与新学术》一文提出商榷，其中对新旧文化等问题，都有极为坦诚、精辟的议论。例如先生在文章中认为：“一个民族的文化底高低，是看那民族产生多少有用的知识与人物，而不是历史的久远与经典的充斥。”这些话在今天有些人看来，恐怕仍然显得惊世骇俗。

^① 引自容肇祖：《许地山先生传》。

^② 1947 年出有单行本。

四、《达衷集》的内容及出版缘起

《达衷集》由许先生编校，1931年4月商务印书馆出版。编者为该书加的副题是《鸦片战争前中英交涉史料》，这些史料原藏牛津大学波德利安(Bodleian)图书馆，是先生1926年从英国回国前抄录的。可惜的是，该书出版后并未引起史学界足够的重视，唯一的例外是当年该书出版后不久，北平社会调查所出版的《中国近代经济史研究集刊》第1卷第1期上发表了汤象龙的一篇书评和张德昌的一篇论文《胡夏米货船来华经过及其影响》。^①张德昌这篇文章不久前收入台湾出版的《中国近代现代史论集》第一编(页93—111)，标志着30年代以来没有更新的研究成果。台湾史学界对《达衷集》没作新研究的另一例证，见于沈云龙主编的《近代中国史料丛刊续编》。该编第五辑收入《达衷集》初版的影印件，但对编辑校勘方面的工作，却一点没做，令人遗憾，尽管从积极方面来讲，影印件保证了资料的流传。

大陆史学界对《达衷集》的重视程度，甚至低于台湾。从顾长声《传教士与近代中国》(上海人民，1981)和来新夏《林则徐年谱》(同前)这两本著作来看，作者似乎连《达衷集》这本书

^① 该期集刊由陶孟和、汤象龙主编，1932年11月出版。张文见页60—73；杨氏书评见同期页80—91。页113—122“史料参考”栏刊“关于胡夏米案件”六篇，颇有价值。

都没见过，^① 参考张德昌文章并进而深入研究的可能性则更小。笔者囿于见闻，不敢断定其他历史学者运用《达衷集》之事必无，但起码能肯定《达衷集》多年来受冷遇的情景，有违当年编者的初衷。看来达衷确实不易。

1928年7月，许先生在为《达衷集》所写的“弁言”中，交代了他编这本书的由来：“民国十五年春，罗志希先生从巴黎写信到牛津去，教我用些闲余的工夫，把藏在图书馆里重要的中国文件，抄录下来。这书是东印度公司在广州寓馆存放的旧函件及公文底稿，于中英关系的历史上，可以供给我们许多材料，所以我就用了四个星期的工夫，把他抄录下来。”“这两册在目录上并没有名字，只作 Ms. Chin C. 23.，我在抄录的时间，发见了夹在《上海事情》中有‘尺牍类函呈文书达衷集卷中’的标题和目录，才知道他的原名。书中页数残缺了不少，文字句义也有很多错漏，若不标点，便很难读。所以我把他校点过，把错漏的字句，依所了解的增补校正一遍。”

正是由于精通英文又通晓闽粤等地方言的许先生作了这些校补工作，书中一些疑难才得以解除，不再妨碍读者的研读。更可贵的是先生不仅作了文字上的校补，对原稿中存在的“错简”和次序颠倒，也作了初步的调整，^② 为研究者提供了很大的方便。这些整理情况，他在书中都有说明。

至于书的分卷和内容，许先生指出，全书虽分三卷，“其实只是两卷，第一卷是胡夏米(Hugh Hamilton Lindsay)的

^① 顾、来二人参考过一些外文资料(或译文)，《达衷集》专名的译法没引起他们注意。参见顾著页29—32，来著页103。本文后面将引述顾、来著作中的一些叙述，以对照《达衷集》。

^② 有些限于条件，先生当年未能“调正”，详见本文第五节。

货船安(?Anne见《琉球事情》，胡夏米：《上中山府书》)因为不愿意在广州贸易，把船驶到厦门、福州、宁波、上海、威海卫、朝鲜，及琉球去，沿途与各该处的官吏及商人往来的文件；第二卷应从原本卷中的广州事情起，汇录乾隆、嘉庆二朝公班衙与广州督抚关部等交涉的案件。第二卷比较重要，因为我们从中可以寻出租界、领事裁判权、及外国金融在中国发展的历程。”(《达衷集·弁言》)

关于许先生的“弁言”，这里有两点说明：

第一，罗志希即五四健将之一的罗家伦(1897—1970)，当时他提出研究中国近代史的计划，以收辑史料为第一步，曾得到清华研究院陈寅恪以及赵元任的支持。罗本人在英法两国读过有关太平天国的文献 19 种，并抄录了其中一大部分。请许地山先生做的这项工作，也是他计划之一。^①

其次，有必要在这里说明的是笔者对分卷情况以及材料重要性的看法。《达衷集卷中》这个标题，表明原来文件确实分为三卷。但卷中包括哪些函件材料，今因“卷上”、“卷下”的标题都不存，仍不能遽然断定。许先生对目录的情况未作介绍，所以先生所说“其实只是两卷”的话，有多少依据，乃是笔者的疑问之一。或者我们不妨把许先生所说的两卷，看作编者对现存文件的新分类；而许先生根据年代和事件来划分，无疑也是正确的。^②至于哪部分文件较重要，具有很大的相对性。在笔者看来，与胡夏米有关的那部分文件似乎更有趣，更有研究的价值，理由有二：(1) 胡夏米在福建一带开始活动的

^① 参见陈春生：《新文化的旗手——罗家伦传》(台北：近代中国出版社，1985年)，页 65—67。

^② 在我们看到原藏真面目以前，有许多细节只能存疑。

时间是道光十二年(1832)，距清廷命令各海口严禁鸦片已有10年，离鸦片战争的爆发仅8年，从时间上看，胡夏米的活动远较乾隆、嘉庆朝的事件与鸦片战争更有紧密的关系。^①(2)这部分文件中不仅收有胡夏米与清朝地方官员之间文字交道的记录，更保存了一些“汉奸”、^②“私贩”和匿名者“三山举人”的部分函件，而其中好几封都要求胡夏米看过即毁：“可放火中焚之”，或者“劳大功(火攻)为要”。这些当日的密书，百年之后由许先生大发其覆，使我们得见不少国人暗底里的勾当，因而其价值自不待言。

五、胡夏米交涉文件中的一些问题

本小节是笔者读《达衷集》中胡夏米部分所作札记的撮录，自身不周处当不在少，但笔者希望借此抛砖引玉，以补当年编校之不逮，并启来日后学之“重修”。

许先生在《弁言》中称胡夏米不愿意在广州贸易，才窜到厦门等地。见解诚为独到，然不知何据。从书中胡夏米上福建水师提督稟来看，胡夏米一行原“要行到日本国，……因风不顺，……故进厦门口”(1—2页)；又胡夏米上闽浙总督稟

① 胡夏米船中藏有鸦片的事实，在函文中也有记载。胡夏米案是同洪任辉案齐名的、鸦片战争前中英通商史和外交史上的两大案子之一，其重要性不容低估，参见张德良文。

② 由于原稿目录中缺少很多标题，无题的文件就由编者拟补，“汉奸”等语见于许先生拟补标题，并非原有。关于“三山举人”，本文后面将略陈管见。

称：“从榜葛刺国来，要行到日本国进口收泊。”（5页）胡夏米一行的目的，并非全在贸易，这点已毋庸多说；但起初往日本之说非尽托辞，而进厦门口也未必仅想“以公价买粮”。若以商人唯利是图心理揆之，则近处能赚大钱，又何必舍近求远？此也为一说。奇怪的是安船（Lord Amherst）北上到了朝鲜之后，即经琉球南返澳门，并没有“行到日本国”。关于安船这次航行的意图，来新夏《林则徐年谱》中说得很清楚：“船上除船长礼士（Capt Rees）外，主要负责人是东印度公司代表胡夏米（H. Hamilton Lindsey）和翻译兼医生的郭士立（Charles Gutzlaff）。……英船除了进行一些掩护性的贸易外，主要是在各口岸调查沿海驻军人数和装备，测量河道港湾，绘制航海图，并且散发一种名为《英吉利国人品国事略说》（A Brief Account of the English Character）的宣传品，为日后发动鸦片战争进行了舆论准备。”（103页）这段话中有两点值得注意：一是提到郭士立，关于此人详见下文；二是称散发《英吉利国人品国事略说》，是为鸦片战争进行舆论准备，全然没有对该“宣传品”的具体剖析，却毫不迭下结论“诛心”，在一般读者看来，难免有言过其实之嫌。^①

胡夏米上闽浙总督稟的写作日期为“道光十二年三月”（7页），为第一卷中最早文件之一（前引“上福建水师提督稟”或许更早，但该件未署月份和日期）。此外，较早的还有“闽安协及南台海府会衔告示”，发布日期为“道光十二年三月二十日”，见页15—16），却排在“中国某官札”之后，与许先生按

^① 这第二点，或许对史学界坚持实事求是，改变妄顾文革虚留的文风，会有启发作用。

时序编排的体例不符。因为这件官札所署日期为“道光十三年三月”，其中有“天朝国法綦严，定例不准抛泊，务于即日开行，毋得逗留，并不准其私行登岸”等语，应是英船非但已经停泊、而且准备登岸之后的照会，时间要稍晚。这是《达衷集》中编排次序失察的一个例子，已足以说明我们今后若想好好利用这份史料，必得有人出来在许先生编校本基础上重作一番细致、严密的校勘工作，若能根据外证（朝廷奏折与外人记事等）作点注释、考证，则更好。

虽说是官官相护，人与人终究不完全一样。道光年间的清朝地方官员并不都是糊涂虫，从《达衷集》的记录来看，那位闽浙总督似乎远胜于那位“苏松太道”。靠做八股出身的官吏，能写出闽浙总督札这样义正辞严照会的恐怕并不多：

查福建省向无夷船销卖货物，内地所产茶叶亦系例禁出洋，该夷人自应凛遵天朝法度。况所载货物，应赴何处销卖，该国王自有给予印照，亦当按照前赴售卖。……（10页）

言外之意很明显：他们不是口口声声“要行到日本国进口收泊”吗？如今海上风平浪静，何不立刻开行？只怕他们的印照是发去广州贸易的，偏要四处乱窜，以求一趁。果不其然，胡夏米自知理亏，却不愿善罢甘休，重上总督稟，强词夺理，申诉赖着不走的理由有三：1. 船进口是据福建盐法道文书，“要买卖贸易，断非因风飘泊”（11页；按：所谓《福建盐法道文书》，不见于《达衷集》，甚可疑）；2. “英吉利国的帝君，常令其众民往通天下买卖贸易，船内亦有印，照此法度，所以我到福州一定

要售卖。”(11页) 3.既然我们英国的帝君“准大清国的船赴大英国的各海口买卖。又福建省的船许多只到我属国的埠头赚钱，不例禁。是以我们也照此样赴福建省要买卖”(11页)。这是什么逻辑？！又是何等嘴脸？！胡夏米为了掩盖其出尔反尔的丑态，甚至后来把奉稟书未批回也当成强行进口的理由之一（见15页），可见盗亦有“道”。

胡夏米等的呈稟文书，有时竟会引经据典，大掉其文。^①胡夏米和郭士立（郭实腊）都懂中文，后者的汉语程度尤其好，但能写出与苏松太道辩论夷国称谓的那类书函，就不能不使人刮目相看。这里来欣赏一下辩驳的过程。先是胡夏米不愿承认自己为夷，“夫大英国终不是夷国。乃系外国。并普天下其权之威，其地之阔，未有上之国”(51页)。苏松太道回答说南蛮北狄东夷西戎，“自古至今，总是照此称呼。况中华舜与文王都是大圣人，孟子尚说：‘舜，东夷之人也；文王，西夷之人也。’岂是坏话？是你多疑了”。平心而论，这位老爷的文章也不算坏，结尾两句，更是警策。然而对手的文章，似乎做得更好。胡夏米第二封采书提出坚持反对称夷的四条理由，其中不仅引述经典，还引了苏东坡“夷狄不可以中国之治治也，譬若禽兽然……”等语(53页)，叫我们的官老爷再也无话可说，因为对方不仅熟悉制艺，还颇读了不少杂书，老爷实在无法同他理论。话又说回来，胡夏米的函件，也并非无懈可击，比如信中无力反驳孟子的话，倒情有可原——因为谁敢？——可对孟子

^① 如《劝黄大老爷书》用于当来接训黄大老爷“不要害了本国的体面”(13页)，这种文章非在八股中翻过几个筋斗的人莫属，直让人疑心起夏米是否搜罗了中国失意文人当捉刀人（有趣的是后来果然有人要“密访船内汉奸，指名查拿”，见平文第六节第4点）。

所用“西夷”视而不见，却还偏要论证日不落帝国及其属地遍布中国的南北西东，以此不能用古来“蛮狄夷戎”之夷称之等等。由此可见，胡夏米函件表明其作者在截搭入题的小道上尚有可称，然于吾国道统之大端，究无心得；其病在心术不正。

可是不管怎么说，胡夏米函件的中文水平，并非我国当时一般读书人所能比。《达衷集》为我们保存了三封署名为“三山举人”者的函件，其文字远不及“苏松太道”。函件中一封是通知书，两封求帮书。^①从这些函件来看，“三山举人”已中举6年，“上有老母，下有妻儿”，但没钱上京求功名，所以写了两封求帮书，“特来求赠，或银或货”，多寡不计，日后当为犬马报恩。此人非常有意思，颇堪注意。他行文尚算畅晓，然错别字也不少，其中有些如“慌张”作“奉章”、“准”作“总”，可看出是受闽方言影响；至于量亮不分、遇偶相混，则令人怀疑“举人”资格是否也是求帮得来，要不就是当时考试质量普遍成问题。

《达衷集》中至少还有一篇文字，在笔者看来，出自这位“三山举人”的手笔，即许先生标为《汉奸警告英船主书》那篇。我们将这封“警告书”同“通知书”和两封“求帮书”稍作比较，便会发现下列证据：^②

(1)“警告书”劈头“特字通知”一语(27页)，用得甚奇特；然无独有偶，此语复见于“通知书”(17页)。

(2)“警告书”用“船中船主”，词繁意复，也见于《求帮

^① 许光生所编《求帮书》(二)的写作风格日期应早于《求帮书》(一)，合理的次序应当是两者对调位置，改署一二，见27—31页。

^② 笔者这里主要作的是文字考证，从文本的内部考察遣词造句的异同。福建地方文献保存完备的话，将来会有人很容易为三山举人提供一篇较详细的行状。

书》(二)。

(3)“警告书”叮咛胡夏米“不可入闽安口”，同样的字句出现于“通知书”。

(4)警告的理由同样是罗星塔(警告书作“锣身塔”，通知书作“锣心塔”)地方有官兵严阵以待。

(5)“警告书”、“通知书”都告诉英船主不久前(“警告书”称“我前日在抚台衙内闻知”；“通知书”说“我前一日上省探听”)，地方官有上本入京，来回需四十天左右(“警告书”称：“现在本章四十日来(回)未可知。”“通知书”则记载较详：“本章四月初二日起行，十八天到京都，自(住)四五天，又十八天，到福建省。”)云云。

(6)“警告书”、“通知书”为加强语气，都写明不听吾言，则“悔之晚矣”。

(7)“警告书”中“有银无处买”一语，也见于《求帮书》(二)(30页)。

以上七点，基本上可证明“警告书”和“通知书”等函件为同一个人所写。当年许先生抄录编排该书时，限于条件未能从容深入研究稿本的文字、书法等，这些任务历史地落到今日研究者的肩上，实在义不容辞，无论是对先生还是对历史。牛津收藏的那些文件若是原稿(autograph)而不是抄本(这点先生《弁言》中未说明)，那么今天得到一份影印件，许多疑难当可迎刃而解。尚望有心人注意及之。

六、《达衷集》对近代教会史研究的意义

这种意义的探讨，应是一篇专门论文的内容。本文这最后一节只想指出下列几点：

1. 从马礼逊来华到胡夏米一行北上，基督教（新教）在中国经历着最初的 25 年。其间中国人民对基督教观感如何、清廷对此有何反应，以及西方差会有何动作，都值得探讨。所以近代教会史研究主要包括两方面研究，一是世界范围内教会传教史中的中国课题，二是基督教会在中国的发展过程。《达衷集》中有些材料很有价值。

2. 19 世纪前半叶的英国，在殖民主义事业中势头还未衰，教会的影响也很大，胡夏米一行是很好的证明。安船上的人员大概都是信徒，《乡人密书》中称：“你船上悬有一牌，有济世医生，亦有劝赌文辞，亦有你国论文、诗书、人物、品俸（行）、友爱、仁心，可敬可敬矣。”（8 页）胡夏米在《与朝鲜官员书》中表白：“……且远客实在厚道，给（经）书书（？圣）典，都必谨勤读之，盖其味无穷，皆天堂实学也，为神天上帝耶稣所默示，善读者玩索而有得焉，则终身用之不能尽者。”（74 页）从这两段引文中，我们大致可以了解当时旁人的观感和胡夏米等人的宗教热情。至于“神天上帝耶稣”的连用，正透露出神学转向东方的最初消息（有兴趣者可将它同 16 世纪天主教在中国的种种努力作对比）。

3. 上面引文中的“济世医生”，或指郭实腊其人。本文前面从来新夏《林则徐年谱》引的一段话，已清楚揭示了郭实腊

(《达衷集》作卑利，或译郭士立等)在船上的身分：翻译兼医生。顾长声《传教士与近代中国》中对郭实腊有较多的描述，认为郭实腊在搜集情报方面是个典型，从1831年到1838年间，在中国沿海至少侦察过10次(例如头三次是：1831年6月3日至12月13日；1832年2月27日至9月5日；同年10月12日至第二年4月29日)。^①第二次即指参与胡夏米一行乘安船(顾译阿美士德号)北上；第三次大概是回航后应威廉·查顿之邀，乘飞剪船“气仙号”出航上海和天津那次，郭实腊此次仍担任翻译。^②这次查顿一行，据齐思和说，卖鸦片赚了五万三千英镑银子(转引自来新夏：《林则徐年谱》130至131页，其中131页“一九三三年”当是“一八三三年”之误)。看来“济世医生”并不那么可敬。郭实腊当时将部分随记发表在《中国丛报》(后单独成书)，有人如把郭实腊的记录对照《达衷集》中的材料，将会有不少新的发现。

4.《达衷集》是个很好的例子，证明教会史研究并不能闭关自守，往往是有关经济贸易、军事政治、文化教育等方面的史料能够帮助解决问题。同样，对治近代中国通史的人来说，忽视或鄙视近代教会史的研究成果，无异于佛经中那位只想造第三层楼的“聪明人”耽于空中楼阁的美梦。这里不妨举个例子。《达衷集》中的材料，对我们了解林则徐当年在江苏巡抚任上的作为很有帮助。魏应祺《林文忠公年谱》(商务，1935)道光十二年下记载林“六月八日，抵江苏巡抚任。时漕运流弊极深，公痛之，……”(30—31页)云云，然于胡夏米船事，一字

^① 参《传教士与近代中国》(上海人民，1981年)，29—32页。

^② 参来新夏前引书103页，原见格林堡：《鸦片战争前中英通商史》。

也没提！来新夏《林则徐年谱》109页引“道光朝外洋通商案”称：“一面密访船内汉奸，指名查拿，令其自行交出，以便讯明，从重奏办。”等，其实这种官样文章破绽百出，读者只需稍作思考，就能发现它自相矛盾。从“陶澍、林则徐查明夷船业已押送出境原折”、“林则徐奏夷船离苏原片”和“陶澍、林则徐遵查夷船复行北驶缘由原折”等材料来看，^①陶、林等清朝官员一方面无力抵挡英船的强行驶入吴淞口，一方面又得在朝廷打肿脸充胖子；当陶、林命苏松镇总兵关天培“亲自督押”，驱逐英船南行的时候，英船早已驶往山东海面了，如此“督押”、“驱逐”，岂不笑话？那位总督兼巡抚的魏元娘也奏闻朝廷说：“……于四月初七日押令开行。……该夷船于十八日由东北外洋远飏无踪。”（六月初一硃批魏奏折）也正是这位魏老爷在形势紧张时“会同陈恭折具奏将闽安协副沈镇邦、闽安左营都司陈显生，并摘去顶戴，勒令严行驱逐在案……”，后又请将副将等开复顶戴（详见《中国近代经济史研究集刊》，113—115页），反映出官场乱抓下人作替罪羊的恶习，同时也表明林则徐等人的作法实在是无可奈何的。英船闯入吴淞口及北上一事，给林则徐、关天培等人什么样的刺激，今天已很难完全了解，但几年后林、关的英勇表现，与他们在上海受辱于英船事件有必然的联系。由此再回头看洋务运动主张引进“船坚炮利”、“以夷制夷”的口号，我们就不能不感到取得微小的历史进步又得付出多么沉重的代价。

5. 编者认真的研究态度，对我们这些后生来说，是极好的楷模。许先生的宗教信仰是很深的，据香港合一堂牧师张祝

^① 这几件奏折俱见《中国近代经济史研究集刊》，创刊号。

龄回忆：“基督徒的许地山先生，……在主日之暇，常到合一堂参加崇拜！也多次登坛说教，发扬福音妙谛。……”因此，先生的逝世，“奚止学术界失导师，宗教界尤失一健者”。^① 许先生在神学教义方面作过思考，且“多所创列”，但他在从事历史研究时，仍然是坚持让史料说话，避免用神学或教义代替史学。比如《达衷集》74页“给(经)书书(?圣)典”的处理，即可见其治学严谨之一斑。另外一个类似的例子是他在《弁言》中对英船船名的推测，他把函件中提到的“安”，回译成英文的 Anne，在一般人看来完全站得住，他却不敢必，在括弧中 Anne 之前打了个问号。结果证明这个问号打得好，因为英船原名叫 Lord Amherst，译名仅取第二个英文词的第一个音节，正像胡夏米是 Lindsay 名字的头三个音节的译音，而不是像有人断言的是化名。

本文由数年前的读书札记整理而成，没有参考太多的材料，粗疏之处恐怕难免，希望读者不吝指教，在此先致谢忱。原以为 1989 年春交出的稿子，能在许地山先生逝世 50 周年时间世。不料多好事魔，也使我多有机会追摹前人——虽不能至，心向往之！——数年磨一文，一文磨数人。近年有些新资料，现在一概未采用；其中并无反对趋新维新的深意，却仿佛有些怀旧伤逝的情调。

——作者附识

1992元月

^① 张祝龄与何明华、赵善庵一同在先生追思礼拜上主礼，回忆文见《追悼许地山先生纪念特刊》，又见《许地山选集》“附录”。

《狱中书简》^①选译

[德] 迪特里希·朋霍费尔

高师宁 译

何光沪 校

迪·朋霍费尔(Dietrich Bonhoeffer,1906—1945)是现代最著名的德国神学家之一，他对所谓世俗神学的影响尤为巨大。在20多岁时，他已被公认为一名炉火纯青的学者。在希特勒权势上升的年代，他在巴塞罗那、纽约、柏林和伦敦等大学任教。第二次世界大战爆发时，他正在美国巡回讲学，本可幸免于难，但他决定返回祖国，参加抵抗运动，报效自己的人民。1943年他因卷入刺杀希特勒的密谋被纳粹逮捕，1945年盟军攻克柏林前夕被害，时年39岁。他在狱中所写的书信、札记和诗歌为友人收藏，战后以《顺从与反抗》为题结集发表（英译平装本题名《狱中书简》）。这里译出的是该书第一部分全文。

^① 译自Letters and Papers From Prison by Dietrich Bonhoeffer, New York, 1962.

读者在阅读这些关于社会公理和人生重大问题的简短札记时，最好牢记作者写作的环境是纳粹党专制统治下的德国。

10 年之后

（这是朋霍费尔所著《狱中书简》的第一部分；标题为原编者所加）

10 年在人的一生中是很长的一段时间。时间是我们所拥有的最宝贵的礼物，因为它是无法挽回的东西。正是由于这个原因，每当我们回顾所失去的时间时，就会感到如此的不安。失去的时间，就是没有经历一种充实的人生的时间，就是没有由于经验或体验、创造的努力、享受和苦难而丰富起来的时间。失去的时间，就是我们没有将其填满的时间，就是空虚的时间。过去的 10 年不是这样的。我们的损失不可估量，但是，我们并没有失去时间，确实，同实在相比，同我们实际上经历过的生活相比，只能在回忆中实现的认识和体验，都不过是一些抽象的东西了。然而，正如忘却的能力是神恩的礼物一样，记忆，对我们所领受的教训的回忆，也是负责的生活中的一个本质因素。在下面这些稿纸上，我想把过去 10 年间我们所领受的教训以及我们所得到的体验记录下来。它们并不仅仅是个人的体验；我并不力求把它们编排得有条有理，也不企图去讨论它们或者使之理论化。我所做的不过是，当一伙志趣相投的朋友的种种发现，关于人生事务的种种发现浮

现在脑海里时，立即把它们匆匆记录下来。它们之间仅有的关联，只是具体的体验之间的关联。它们没有什么新鲜或惊人之处，因为它们早已为人们所熟知。可是，我们获得了从亲身体验去重新认识它们的特权。对我们在那些年间得以享受和保持的那种精神的契合与生命的结合，假如我没有一种深切的感激之心，那么关于这些事情，我是不可能写出一个字来的。

我们的脚下没有根基

在人类历史的进程中，确实没有哪一代人像我们这一代人这样，脚下几乎没有根基。每一种可设想的选择，看来都同样地不可忍受。我们完全在过去与未来之中寻求自己的灵感，企图以此来逃避现在，然而我们并未沉溺于幻想的迷梦，仍然能够平静地、充满信心地期待着我们的事业的成功。不过，站在历史转折点上的、负责任而有思想的前几代人所感受到的，也许同我们所感受到的完全一样，原因恰恰在于：某种完整的东西正在诞生，而在当时的种种选择之中，还无法把它辨认出来。

谁站在自己的根基之上？

罪恶的盛大化装舞会，已使我们所有的道德概念陷入了极大的混乱。用光明、仁慈和历史必然性伪装起来的罪恶的出现，会使任何一个受我们的传统道德体系哺育的人感到彻底的困惑。然而，在以圣经为基础来构筑自己生活的基督徒看来，这只不过证实了罪恶之根本的恶性。

理性主义的失败是显而易见的。理性主义者怀着最良好的愿望，但却天真地缺乏现实主义，他以为有那么一点儿理性，就足以匡正世界。由于目光短浅，他想对所有各方公平对待，不偏不倚，但在彼此冲突的各种势力的混战中，他却备受践踏，一事无成。他对世界的非理性感到失望，终于意识到自己的无用，于是退出冲突，软弱地投降于胜利的一方。

道德狂热的全盘崩溃甚至更糟。狂热分子以为，自己的道德纯洁将成为罪恶势力的敌手，可是他好像一头公牛，攻击的是那块红布，而不是手持红布的那个人。于是他逐渐感到疲倦而最终屈服了。他被非本质的东西纠缠住了，并且落入了对手精心设置的陷阱之中。

而后是有良心的人。他在要求作出某种抉择的处境下，只身抗击着压倒一切的不平。但是有如此之多的冲突不断出现，所有的冲突都要求作出某种生死攸关的选择——在选择时除了他自己的良心，又没有任何忠告或支持——以致于他为此被撕得粉碎。罪恶以如此之多的外表华美而掩人耳目的伪装向他接近，以致于他的良心变得紧张不安、踌躇不定。到最后他就满足于一个得到了安慰的、而不是清醒的良心，并开始对自己的良心撒谎，以求避免失望。假如一个人单单依靠自己的良心，他就不会发现，一个不好的良心有时候如何会比一个被欺骗的良心更加健壮。

当人们面对着纷繁多样、令人困惑的种种选择之时，尽职的道路似乎提供了一条可靠的出路。他们会抓住规则，作为仅有的确定性。对规则负责任的是它的制定者，而不是它的执行者。但是如果人们只局限于尽职的限度之内，他们就绝不会冒险作出要由自己负责任的勇敢举动，而这正是使公牛

的眼睛盯住罪恶并战胜罪恶的唯一道路。尽职的人最后将不得不对魔鬼也一视同仁。

那么，自由的人又怎么样呢？他是这样一种人，这种人渴望在这个世界上站在自己的根基之上，这种人认为必要的行为比清醒的良心或职业上的尽职价值更高，这种人准备为有成果的妥协而牺牲不结果的原则，或者为有成果的激进而牺牲不结果的平凡。而又怎样呢？他必须谨防自己的自由成为自己的祸根。因为，当他两害相权取其轻的时候，他也许不会发现，他力图逃避的那个较大的恶，很可能到头来却是较小的一个。这方面有不少悲剧的原始素材。

有些人企图躲进自己的个人美德的内殿，以逃避乱七八糟的公众生活。然而，这种人面对自己周围的不义，不得不封住口，闭上眼。只有以自欺作为代价，他们才能够保持自身的纯洁，远离负责任的行动所带来的污垢。因为他们所获得的一切，他们弃之不为的一切，仍将扰乱他们内心的平静。面对这种纷扰，他们不是在精神上走向崩溃，就是发展为一切法利赛人^①当中最伪善的人。

谁站在自己的根基之上呢？只有这种人——他的终极标准、不在自己的理性、自己的原则、自己的良心、自己的自由或自己的美德之中，但是当他受到召唤，要凭着对上帝的信仰和绝对唯一的忠诚，去采取顺从和负责的行动时，他准备牺牲上面那一切东西。这种负责的人力求使自己的整个生命，成为

^① Pharisees，古代犹太教一个派别的成员，《新约圣经》称之为伪善者。

——译注

对上帝的问题和召唤的一个响应。①

公 民 勇 气

在抱怨缺乏公民勇气的声音后面隐藏着什么？过去的10年造就了大量的勇武和自我牺牲，但是几乎没有造成什么公民勇气，即令在我们自己当中也是如此。把这种现象归因于个人的怯懦，只是一种太不费力气的心理解释。这种现象的背景，必须到别的地方去寻找。在一段很长的历史进程中，我们德国人不得不了解到服从的必要性和力量。个人的一切愿望和意见服从于职责的召唤，已使生活得到了某种意义和高尚的性质。我们不是在屈从的恐惧中，而是在自由的信赖中仰望，把我们的职责看作一种召唤，把这种召唤看作一种天职。随时准备遵从来自上面的命令，而不是遵从自己关于何者最好的个人意见，这是一种合理的自我怀疑的征象。谁能否认，在服从、职责和号召方面，我们德国人已经一再表现出超群的勇敢和自我牺牲呢？但是，通过为公众的共同体服务而使自己从自己的意志中解放出来，德国人借此而保存了自己的自由——有什么民族在谈及自由时，能够像我们这样热情，像从路德到唯心主义者的我们这样热情呢？召唤与自由是同一个事物的两个方面。但是麻烦在于，他②不曾理解他的世界。他忘记了，服从和自我牺牲可以被利用来为罪恶的目的

① “负责的”(responsible)和“响应”(response)本意相同，都有“能动”、“能作出反应”之类的意思。本文中“责任”、“责任感”等词亦与之同源。——译注

② 指德国人。——译注

服务。一旦这种事情发生，一旦号召的实行本身变得成问题了，德国人的一切理想就将开始动摇。他不可避免地注定要彻底失败；他不可能了解，在某些环境下，自由而负责的行动也许必须高于职责和号召。作为一种补偿，他一方面发展了一种不负责任的胆大妄为；另一方面则发展了一种极其令人痛苦的谨小慎微，这种谨小慎微总是阻碍行动。然而，公民勇气只能从自由人的自由的责任感当中成长起来。只是在现在，我们德国人才开始发现自由的责任感的意义。它所依靠的是这么一个上帝，这个上帝要求以勇敢的行动作为信仰的自由响应，对于在此过程中成了罪人的人，这个上帝允诺予以宽恕和慰安。

关于成功

尽管成功绝不能证明恶行或使用成问题的手段是有道理的，但它并不是一种在伦理上中立的东西。的确，历史上的成功为生活的继续创造了唯一的基础，而且关于像堂吉诃德那样行事并向新时代挑战，还是最终承认自己的失败，接受新时代并同意为它服务，哪一种做法在道德上比较负责，这仍然是一个不切实际的讨论的论题。说到底，是成功制造了历史，而且，历史的安排者（上帝）总是不断地从恶之中引出善，而为历史制造者们的头脑所不能及。忽略成功的道德意义，就暴露了对历史的认识之肤浅以及对责任感的意识之不完全。所以，我们这一次不得不努力来认真地解决关于成功的伦理的难题，这只有好处。如果善始终是成功的，我们就可以轻松地认为成功毫无伦理上的意义。可是，在成功是借助罪恶的手段

而得到的时候，难题就出现了。在那种时候，像安乐椅上的批评家那样行事，为这个问题争辩不休，是毫无益处的，因为那不过是拒绝面对事实。机会主义也毫无助益，因为那不过是在成功面前投降。我们必须下决心既不作愤怒的批评家，也不作纯粹的机会主义者，我们必须充分承担自己对于塑造历史的那一份责任，不论是作胜利者，还是作失败者。只有不让任何事件剥夺我们对历史的责任（因为我们知道，这是上帝赋予我们的责任），我们才能同历史事件建立起一种联系，这种联系远比批评或机会主义更加富有成果，空谈什么像英雄一样面对肯定的失败仍然战斗下去，这根本不是什么真正的英勇，而只是面对未来的一种失败。有责任感的人所问的终极问题，不是“我怎么能英雄般地摆脱这种事态？”而是“未来的一代人将怎样生活？”只有这样，富有成果的解决办法才能产生，即令它们暂时还是微贱低下的。简言之，比起从具体责任出发而行动来，根据抽象原则而行动要轻便得多。正在兴起的一代将总能直觉地觉察到，我们是按照这两种方式中的哪一种行事的，因为，正是他们的未来处于危急之中。

关于愚蠢

对于善来说，愚蠢是比恶意更加危险的敌人。你可以抵抗恶意，你可以揭下它的面具，或者凭借力量来防止它。恶意总是包含着它自身毁灭的种子，因为它总是使人不舒服，假如不是更糟的话。然而面对愚蠢，根本无法防卫。要反对愚蠢，抵抗和力量都无济于事，愚蠢根本不服从理性。假如事实与一己的偏见相左，那就不必相信事实；假如那些事实无法否

认，那就可以把它们干脆作为例外推开不理。所以同恶棍相比，蠢人总是自鸣得意的。而且他很容易变成危险，因为要使他挥拳出击，那是易如反掌的。所以，比起恶意来，愚蠢需要加倍小心地对付。我们不要再三努力同蠢人论理，因为那既无用又危险。

要恰当地对待愚蠢，认识它的本来面目是必不可少的。十分肯定的是，愚蠢是一种道德上的缺陷，而不是一种理智上的缺陷。有些人智力高超，但却是蠢人；还有些人智力低下，但绝非蠢人——作为某些特定环境的产物，我们惊讶地发现了这种情况。我们得到的印象是：愚蠢是养成的，而不是天生的。愚蠢是在这样一些环境中养成的，在这种环境下，人们把自己弄成蠢人，或者允许别人把自己弄成蠢人。我们还进一步注意到，比起在不善交际或孤寂独处的人当中来，在倾向于或注定要群居或交往的个人或团体当中，愚蠢要普遍得多。由此看来，愚蠢是一个社会学问题，而不是一个心理学问题。它是历史环境对人的作用的一种特殊形式，是特定的外部因素的一种心理副产品。更进一步观察就会发现，任何暴力革命，不论是政治革命还是宗教革命，都似乎在大量的人当中造成了愚蠢的大发作。事实上，这几乎成了心理学和社会学的一项规律。一方的力量，需要另一方的愚蠢。这并不是人的某种天生能力——例如理智上的能力——遭到了阻碍或破坏；正相反，是力量的高涨已变得如此可怕，它剥夺了人的独立判断，人们放弃了（或多或少是无意识地放弃了）自己评价新的事态的努力。蠢人可能常常十分顽固，但我们切不可因此而误认为他很有独立性。人们多多少少会感觉到，尤其是在同蠢人谈话时会感觉到，简直不可能同他本人谈话，不可能同他进行

肝胆相照的交谈。同他谈话时，你碰到的不是他本人，而是一连串标语口号以及诸如此类的东西，这些东西有力量控制他。他已被他人作祟，他的眼已遭蒙蔽，他的人性已被利用，被糟蹋。一旦他交出了自己的意志，变成了纯粹的工具，就再也没有什么罪恶的极限是蠢人所不能达到的了，但他仍然始终不可能了解那是罪恶的。在此有一种恶魔般地扭曲人性的危险，它会对人性造成无可补救的损害。

然而正是在这个方面，我们意识到，蠢人不可能靠教育来拯救。他所需要的是救赎。此外别无他法。迄今为止，企图用理性论证去说服他，是丝毫没有用处的。在这种事态中，我们可以完全明白，为什么试图去发现“人民”真的在想什么是徒劳无益的，为什么这个问题对于负责地思考和行动的人来说也是完全多余的。正如圣经所言：“对上帝的畏惧，就是智慧的开端。”换言之，治疗愚蠢的唯一办法，是灵性上的救赎，因为唯有这样，才能使一个人像上帝眼中负责任的人那样生活。

不过，在对人的愚蠢的这些思考中，也有一点可慰之处。我们没有任何理由认为，大多数人在所有的环境中都是愚蠢的。在长时期中发挥重大作用的是：我们的统治者是希望从人们的愚蠢而不是人们的独立判断和敏锐思想之中，获得更多的东西。

对人性的轻蔑？

我们不知不觉地陷入了轻视人性的态度之中，这是一种实实在在的危险。我们完全明白，这是非常错误的态度，它会

使我们与人类同伴的关系变得干瘪无效。也许，下面的这些考虑，可以使我们摆脱这种诱惑。这种态度的麻烦在于，它使我们陷于对自己的敌人的最坏的误解之中。一个人倘若轻视别人，他就不可能想与别人一起去做什么事情。我们所轻蔑的别人身上的缺点，至少在一定程度上，常常也是我们自己的缺点。我们期望于别人的，比我们自己准备去做的要多，这是何等的常事！为什么我们直到现在还对人性抱有这类高傲的看法呢？为什么我们还不承认它的脆弱和易受诱惑呢？我们必须少从人们的成就和失败，多从人们所受的苦难出发，来形成自己对人的估价。同他人（尤其是同我们较弱的弟兄）之间唯一有益的关系，是爱的关系，即是与他们结成伙伴的意愿。即使上帝也不轻视人性，而是为人的缘故而降世为人。^①

内在的正义

我们的最令人震惊但又最不容置疑的发现之一是：恶常常在极短的时间内就证明了它自身的愚蠢，就自己挫败了自己的目的。这并不是说，惩罚或报应会立即自动地跟上每一件恶行。但它的确意味着，借口自我保存而蓄意违反神的法则，会产生相反的自我毁灭的效果。这是我们从自己的体验中了解到的东西，对它可以用不同的方式作出解释。但是，看来我们从中可以得出的一个肯定无疑的结论是：社会生活受到某些法则的控制；这些法则比任何别的可称为决定性的因

^① 基督教认为，上帝为救人脱离罪恶，“道成肉身”，降世为人，即耶稣基督。

素都更加有力。所以，忽视这些法则，不仅仅是不义，而且肯定也是不智。也许正是因为这个缘故，亚里士多德和圣托马斯·阿奎那把谨慎列为基本美德之一。^① 谨慎与愚蠢并不像某些新派新教和 *Gesinnungs* 伦理学所说的那样在道德上是中立的。谨慎的人不仅仅看到了每一个具体情境中的种种可能性，而且还看到了社会生活的永恒法则给人的行为确定的那些界限。谨慎的人行为要有德，有德的人行为要谨慎。

确实，所有重大的历史行动都在不断地忽视着这些法则。但是在这个世界上大有关系的是：这种行动是否是在原则上无视这些法则的，即好像它自身包含着证明自己有理的理由似的；在行动时是否还意识到了，破坏这些法则即使不可避免，也仍然是一种罪过，只有立即恢复和尊重该法则，才能证明这个行动有理。当政治行动所宣称的目标是恢复该法则，而不仅仅是明显的自我保存时，那并不必然是虚伪的说法。这个世界就是以这样一种方式安排好的，以至于深切地尊重这些绝对法则，尊重人权，也就是自我保存的最佳手段。虽然这些法则时常在必要时被打破，但是，宣称那种必要是一种原则，任意玩弄这种法则，就肯定或迟或早会带来报应。历史的内在正义仅仅报偿和惩罚人的行为，而上帝的永恒正义则考验和裁判人的心灵。

关于上帝控治历史的几点信纲

我相信，上帝不仅能够而且将要从恶之中引出善。为此

^① 又称性德，共有四项，即正义、坚毅、谨慎、节制。

——译注

目的，他需要我们这些最大限度地利用了一切的人类。我相信，我们在不幸时进行抵抗所需的一切力量，上帝都将赋予我们。但他从不预先赋予我们，免得我们依赖自己而不仅仅依赖他。这样强烈的信仰将能减轻我们对未来的一切畏惧。我相信，即便是我们的错误和过失，也会朝好的方向得到利用。上帝要对付我们的错误和过失，同对付我们认为属于善行的好事是一样容易的。我相信，上帝不仅仅是超时间性的命运，而且他在等候并回答真诚的祈祷和负责的行动。

信 任

我们当中几乎没有人不知道，被人出卖是怎么回事。过去我们常常觉得，犹大其人是一个谜，可现在我们是太了解他了。我们呼吸的空气中弥漫着如此之多的不信任，以致几乎令我们窒息。但是，在我们没法穿透这个不信任的包围层的地方，我们发现了一直梦寐以求的少见的信任！在我们确实信任的地方，我们已学会了把自己的生命交托在他人手中。我们的行动和生命不可避免地对许多结构开放，面对这许多结构，我们学会了毫无保留地信任。我们知道，最应该受到谴责的，莫过于散播和助长不信任。我们的责任，是尽我们的全部力量去加强和培养人与人之间的信任。尽管信任只能出现在一种必然的、不信任的黑暗背景之中，它仍将永远是社会生活中最巨大、最珍贵、最幸福的福祉之一。我们从未学会哪怕丝毫地信任一个恶棍，但却学会了无保留地把自己奉献给值得信任的人。

品质的意义

除非我们有勇气为恢复人与人之间的健康且有益的包容而战斗，否则，一切人间价值都将被淹没在混乱之中。粗鲁地蔑视这种包容，同内心的不稳定一样，正是乱民的标志。因为，为赢得傲慢者的恩宠而大吵大闹、阿谀奉承，同自降到乱民的水平一样，正是变成乱民的途径。在自尊自重被放弃了的地方，在对人类品质的感受以及包容的力量衰退了的地方，大混乱正在逼近。在为物质上的舒服而允许粗鲁无礼的地方，自尊自重就被放弃，防洪的闸门就被打开，而大混乱就会冲垮我们曾立誓要守卫的堤坝。这是对人性犯下的罪恶。在别的时代，为一切人的平等而奋斗，也许一直是基督徒的职责。然而在今天，我们的职责是热情地捍卫人与人之间的包容意识。倘若我们为一己的利益而行动，倘若我们成了反社会的人，我们就将受到谴责。我们必须心平气和地接受那些低劣的讥嘲，它们是乱民们对于礼节和秩序的一成不变的抗议。迁就和动摇，就是没有意识到什么东西正处于危急之中，并且无疑大大有助于为那些讥嘲辩护。我们目睹着社会各等级的差距正在被拉平。但是与此同时我们也看到，一种新的高贵意识正在诞生，它正在从以前的各个社会阶级中把某些人集结到一起。高贵，是从自我牺牲、勇气以及对自己对社会的一种始终如一的责任感当中产生和发展起来的。它期待着对自己的应有的尊重，但也对他人表现出同样自然的尊重，不论他们的等级是高是低。自始至终，它都要求恢复失去了的对品质的意识，恢复以品质为基础的社会秩序。品质是一切形式的一致性的死

敌。在社会方面，它意味着一切对地位的追逐的中止，意味着对“明星”的崇拜的中止。它要求人们的眼睛既要向上看，也要向下看，尤其在自己的密友的选择方面更是如此。在文化方面，它意味着从报纸和收音机返回书本，从狂热的活动返回从容的闲暇，从放荡挥霍返回冥想回忆，从强烈的感觉返回宁静的思考，从技巧返回艺术，从趋炎附势返回温良谦和，从虚张浮夸返回中庸平和。数量是彼此竞争的，而品质则相互补足。

同 情

我们绝不能忘记，绝大多数的人只是通过亲身的体验才学到智慧的。第一，这说明了为什么能够事先采取预防措施的人是如此的少有——人们总以为，自己到时候总能够以这样那样的方式克服危险。第二，这还说明了人们对别人的苦难麻木不仁的原因。同情是与对临近灾难的畏惧成比例地生长的。对于这种态度，有许多具有伦理根据的辩解。任何人都不想去同命运正面冲突；只有在面临实际的危险时，才会需要内心的呼唤和行动的力量。任何人都不能对这个世界上一切的苦难和不义负责，任何人都不想把自己当作这个宇宙的法官。从心理上说，我们的想象力、敏感性和心理上的敏锐之匮乏，由于一种稳定的平静、一种不受扰动的专注力和一种对苦难的巨大包容性而得到了平衡。但是，从基督教的观点来看，这些起镇静作用的条件，没有一个能够补偿那个最重要的因素，即真正宽广的同情心之匮乏。基督在自己的时刻来临之前，一直没有遭受苦难，但是一当苦难来临，他就作为一个

自由的人，伸出双手抓住了它，掌握了它。正如圣经告诉我们的，基督以自己的身体，承受了我们人类的一切苦难，似乎这些苦难都是他自己的一样（这是一种伟大的思想），并且完全自愿地忍受了这些苦难。当然，我们不是基督，我们不必用自己的任何行动或受难来救赎世界。我们不需要把这样一个无法忍受的重担加诸己身。我们不是主人，而只是历史之主（上帝）手中的工具。在他人受难之时，我们同情他们的能力是极其有限的。我们不是基督，但是，如果我们要成为基督徒，我们就必须通过负责的行动，通过抓住自己的“时刻”，通过像自由人那样面对危险，通过表现出一种并非出自畏惧，而是出自基督对一切受难者的解放和救赎的爱的真正同情心，来展示出类似基督的同情心的广度。袖手旁观，最不合乎基督之道。基督徒不需要等到自己亲身受难之时；基督为之而死的他的弟兄们的苦难，已足以唤醒他的积极的同情。

关于苦难

由于服从一项人间命令而遭受苦难，比起作为自由而负责的人承受苦难来，要容易得不可比拟。同别人一起遭受苦难，比起单独遭受苦难来，要容易得不可比拟。作为众所周知的英雄遭受苦难，比起与人隔绝地、屈辱地遭受苦难来，要容易得不可比拟。遭受肉体死亡之苦难，比起忍受精神的苦难来，要容易得不可比拟。基督是作为自由人、单独地、与人隔绝地、屈辱地，在肉体上和精神上遭受苦难的，而且自那一天起，许许多多的基督徒已经同他一起经历苦难了。

眼前与未来

我们过去总是认为，人应当能够预先计划他自己的生活，不论是私人生活还是职业生活，这是人的基本权利之一。那已是过去的事情了。种种事件的繁重压力，正在迫使我们放弃“对翌日的担忧”。然而归根到底，非常重要的是：我们之接受这种状况，是志愿的和出于信仰的（这正是登山宝训所要说的意思）呢，还是迫于不得已。对于大多数人来说，不为将来计划，意味着不负责任地、无所事事地混日子，只为眼下而生活；同时，只有极少数人仍然梦想着更好的时光的到来。但是，我们不能采取这两条路线中的任何一条。留给我们的，仍然只是那条狭窄的路，一条常常未被发现的路——把每一天都当成我们最后的一天来度过，但同时又怀着信仰和责任感来度过，仿佛辉煌的未来仍然就在前头。当圣城耶路撒冷将被毁时，耶利米呼喊道：“在这片土地上，房屋、田地和葡萄园，还将可以再次买到。”这同他以前对灾难的预言形成了鲜明的对比。正当一切似乎都是最黑暗的时刻，这是美好的东西即将来临的神圣征兆和保证。为着未来的一代而思索，而行动，但又毫不畏惧、毫无担忧地承担起每一天——我们不得不以这种精神在实际中生活。勇敢而又坚持到底，这很不容易，但这是绝对必要的。

乐观主义

做一个悲观主义者是要谨慎一些。这是一种防止失望的

安全保障，没有一个人能够说，“我早这么给你说过。”——谨慎者就是这样谴责乐观主义者的。乐观主义的本质在于，它不考虑现在，但在别人都已心灰意懒的地方，它却是灵感、活力和希望的源泉；它能使人高高地抬起头来，争取自己的未来，绝不把未来交给自己的敌人。当然，也有那么一种愚蠢的、随机应变的乐观主义，它是应该受到谴责的。但是，作为对未来的意愿的乐观主义，绝对不应当受到轻视，即便它已经千百次被证明是错的。它是病人绝不该去非难的健康与活力。有些人认为它是轻薄的，有些基督徒认为，在此生中希求并准备更好的东西来临，是非宗教性的。他们相信混乱、无秩序和大灾变。他们认为，那就是当前种种事件的意义。在彻底的心灰意懒或虔敬的遁世主义中，他们放弃了对于保护生命、对于尚未出生的世世代代所负的一切责任。也许，明天就是最后审判日。假如真是如此，我们将愉快地放弃为更加美好的未来而进行的劳作，可是，绝不是在明天之前就放弃。

不安全与死亡

最近这些年，我们已开始十分切近地认识了死亡。我们听到某一同辈的死讯时十分平静，这种平静有时颇令我们惊讶。我们已不能够像过去那样仇恨死亡，因为我们最后已经在死亡中发现了某些好处，并且已经几乎同死亡达成了妥协。从根本上说，我们感觉到，我们确实已经属于死亡，而且，新的每一天，都是一个奇迹。要说我们欢迎死亡，那是假话（尽管我们全都知道，那种应予避免的麻木就像瘟疫一样），我们对那一点十分好奇，或者说得严肃一点，我们仍然希望在我

们生命的碎片中看到某种意义。我们也不去尝试死亡，不去把死亡浪漫化，因为，就此而言，生命是太过于宝贵了。我们更不想从危险中去发现生命的意义，因为我们并未不顾一切到那种地步，而且我们对于生命所能提供的种种欢乐，了解得太多了。对于生命的种种忧虑，对于延长了的不安全所造成的一切破坏，我们也知道得太多了。我们仍然热爱生命，但是我认为，现在死亡已不可能使我们惊慌失措。在这场战争中经历了这一切之后，我们几乎都已不敢承认，我们竟还希望自己不会突然由于某种琐屑的意外而死于非命，竟还希望自己肯定可以为某种高尚的事业而献身。使得死亡成为它可以成为的东西，成为自由地、自愿地接受的死亡的，不是外部的环境，而是我们面对死亡时所具有的精神。

我们仍然有用吗？

我们一直是种种罪恶行径的沉默的见证人。我们的头上已经滚过了许许多多的风暴。我们已经熟悉了欺诈和模棱两可的讲话技巧。经验使我们怀疑他人，使我们丧失了开朗和坦率。痛苦辛酸的斗争，已使我们因倦消沉，甚至玩世不恭。我们仍然有用吗？我们所需要的，不是天才，不是玩世不恭者，不是愤世嫉俗者，不是机敏的策略家，而是真挚的、坦诚的人。要使我们能够找到重返纯朴与真诚的道路，我们的精神包容量足够地充分，我们自身的正直足够地问心无愧吗？

“神 蚀”

——论当前上帝信仰的状况

〔德〕海因里希·奥特

朱厘冰 译

今天，谁要谈论上帝，谁要思考上帝问题，谁就必须明白一点：上帝在我们这个时代成为值得疑问的了。^[1]这句话是什么意思？——它有双重含义。它一方面说明，这个时代不再——也许其它时代也是如此——理所当然地以上帝的存在为前提了；另一方面，这个“值得疑问”也可以指，恰恰这个时代有责任带着特别的迫切感去追问和探询上帝的真实性。谁如果不注意这个事实而去奢谈上帝问题，那么，不管是布道师还是神学家，他的话在有感于上帝值得疑问的同时代人的耳朵听来都是不可信的。

对于我们时代的这个情况，人们原则上可以设法用两种方式解释：从社会学上论断和以神学解释我们在当代所面临的问题。一种 1966 年前后在美国流行一时的“基督教无神论”的神学解释说：上帝“死了”，他“在我们的历史中、在我们的文化中、在我们的存在中——死了”。——这是对于一种文化和思想史现状所作的神学解释，而且是总结性的解释。但现

状本身却并没有因此而被透澈地了解和清楚地描述。属于同一类总结性神学解释范畴的还有——例如——一种在欧洲同时流行的神学思潮，它的见解如下：

“……‘上帝之死’，这是欧洲近二百年历史中发生的关系全局的重大事件。这是一个历史性事件……愈来愈多的人受到这种经验的强烈影响，他们无法将它纳入已有的范畴，既不能归入有神论，也不可列进无神论，因为两者同样都表现出一种幼稚性，都是对一种世界观的完整的认定……‘上帝之死’的谈论来自对于这种认定已结束的体验，这种认定是客观的、普遍的，也可以说是主观的、个人的，但总的说来是直接的。作为经验，这种谈论是对于那样一些已经变化了的心理社会条件的神学表述。”(Dorothee Sölle, *Selbstvertretung* 1965, 11ff.)

社会调查的结果是(比如)，每 100 个 18—70 岁的德意志联邦共和国公民中，97 人领受过洗礼，但只有 68 人信仰上帝(《德国人信仰什么？》，载 1967 年 12 月 18 日《明镜周刊》)。又如，一篇题为《产业工人的宗教意识》(作者 Gunther Kehrer, München 1967) 的经验调查报告说：“近一半的被调查者肯定上帝或者一个——尚未进一步确定的——更高本体的存在。”(第 77 页)当然，假如同时其它基督教信仰内容不再为具有一般觉悟的人所相信，那么人们原则上依然坚持的这种“上帝信仰”就并不典型，而且也是含混的。

但是实际情况怎样呢？在工业时代，上帝信仰遇到了什么麻烦？就我们可见的事实而言，那变化，那在我们时代可以被称作上帝之可疑性的变化究竟何在？如果有人就这些可见的调查结果断言，像以往几代基督徒那样的上帝信仰今天已经

不可能存在或者已经不真实了，这大概言过其实了。更加言过其实的也许是，有人没有任何可见的调查结果，仅仅根据呈现于我们眼前的迹象便武断地说，上帝自己“已经死了”。相反，能够站得住脚和易于用数字证明的东西是：对一个具有决定性历史影响、听取人的倾诉和回答人的问题的人格上帝的信仰，在今天的西方已经不再是社会上绝大多数人规范自己的思想和行动与建构自己生活的理所当然的世界观框架了。上帝的存在不再是为一般人所接受的和为局外人所深深怀疑的前提。圣经关于“救世史”的描述，作为上帝和人之间的对立和交往，不再是绝大多数人赖以行事和相互理解的精神支架和坐标网格。假如对“上帝”或者对一个“更高实体”的信仰虽然还为以前基督教国家中的相当数量的人在某种程度上坚持着，但却采取了一种不典型和含混的形式，而且不再以具体的和为一切人所接受的方式确认一种信条，那么这就意味着：上帝以及对他的信仰不再是影响社会和历史的因素。事实是：教皇的绝罚今天几乎恐吓不了任何一个世俗的当权者。他已经失去了他以往曾经有过的那种重要的政治影响。上帝居住和所由发出行动的“彼岸世界”不再被当成像此岸世界一样的理所当然的现实加以考虑并纳入个别人的生活规划之中。以往人们动辄便产生遁入修道院度过余生或者献身慈善事业以抵销此生罪债的思想，今天这种思想已很罕见。所以再也没有出于基督教信仰动机而进行的战争了。当前的北爱尔兰冲突的真实动机不应在宗教方面而应在社会方面去寻找。

个别人信仰或者不信仰什么不再是公众关注的对象。信仰变成了“个人私事”，上帝也同样如此。他处在重要的公众交往之外，因此对公众也就不再产生影响。比如，某小镇的一

位医生个人是无神论者，第二位医生则按时进教堂，第三位却不十分肯定他对一切所应持的态度。然而，这三人作为同事却互相尊重。也许人们甚至并不知道另一个人对这类问题所采取的态度。在这一点上不存在社会地位准则，不存在教育程度准则——即便在教会和基督教福音主题成为轰动事件的地方（如教会会议），上述具有代表性的情况也不会因此而发生变化。当然，在当今工业社会，许多人依然在反复思索着宗教问题。一个对“终极问题”考虑越久越近乎完全淡漠的“现代人类”的看法，是过于简单化了。但是，这对下述事实却几乎没有多少改变：对上帝的信仰和以此为基础的基督教世界观不再具有那种以往在基督教西方一度发挥过的对于公众的影响了。今天，在什么地方还看得到一个虔诚的基督徒、一个信仰基督教的教师和证人，像路德当年那样，或者像自茨温利^[2]以来甚至被视为是古代苏黎士教会长老对市政当局的理所当然的例行权利那样，以上帝的名义和以圣经与基督教信仰的理由警告一位世俗当权者和议员呢？

然而，另一方面，在今天仍旧存在着为一切人所共有、几乎没有人提出异议的集体前提，它是大家生活和安排生活所遵循的无可怀疑的准则，所有的人都理所当然地承认它；每个人都明白，人们在这一点上是完全一致的。今天，这一类因其理所当然性而具有作用于社会的力量和对公众具有至关重要的影响的前提，是对于自然科学知识的可靠性或者对于技术能力的信赖。甚至本人不懂和不会掌握这类东西的人也毫无疑问地认为，“人们懂得和会掌握这种东西”。而这种给社会打上深深烙印的意义和影响在以往时代却正是上帝信仰和救世史的基本世界观所具有的。

假如人们不抱任何成见地观察一下当前产生于以往的基督教西方的社会现象，便会得出上述认识。然而，要是人们根据这些认识便想对今天和往日的“宗教经验”的方式、对现在和过去的上帝经验的形式和途径发表议论，还为时过早。朵萝特·索勒在上面援引的文章中孜孜以求的仿佛就是这类议论，她写道：“上帝已经变了。摩西在荆棘丛⁽³⁾前碰到的事已经一去不复返了；方济各⁽⁴⁾所探索和经历的一切作为直接的东西是不可仿效的；路德的恐惧⁽⁵⁾可以用心理分析手段加以消除，从而也就使人摆脱了恐惧的绝对性。自我意识的日益增长排除了确认上帝存在的可能性。”(Selbstvertretung, s. 189)上帝经验在以往是“直接的”，今天这种直接性已经永远消失了。确切地讲，这究竟是什么意思呢？莫非窥见了以往上帝经验的深层？莫非我们窥见了当今上帝经验的深层，进而可以在这儿作一番有价值的、一劳永逸的类型比较？（无疑当今的经验跟我们更切近一些，因为我们有可能同我们的同时代人交换看法，听取和追踪询问他们对自己的经验的陈述。）我们能否知道，在我们这个技术世界里将来还有些什么东西值得我们“仿效”？总之，这样一些关于宗教经验的议论，并没有充分考虑眼前的事实，以及我们刚刚所描述的上帝和对他的信仰的“私人化”与他作用于社会的力量的消失等等情况。

不过，哪怕关于当代上帝问题状况的站得住脚的论断仅仅停留在“表面”而未能进入经验本身的“深层”，它们仍旧具有赋予人以责任感的意义：基督教布道师和神学家由此承担了义务和责任。他们不可能合理地、心安理得地对这些论断视而不见，避而不谈！谁如果站在布道坛或讲台之上——成不变地构思和表述着他的布道词或神学讲义，似乎上帝、上帝和人

之间的纪事、罪孽和审判等等都是理所当然的事，人们似乎只能够和只需要根据这些理所当然的前提讲述和论证、告诫、警醒、安慰世人等等——谁如果今天还老是这么布道、讲课，那他就没有切中真情实况，从而也就没有切中听众的现实存在，——当然，假定听众本身的态度是真实的话。也许上帝之值得疑问这种现状要求一种新的布道和神学“风格”。这种风格不仅断言，不仅反复宣示，而且揭示，“从存在上验证”：今天，不论在什么场合同议论上帝、议论圣经和基督教信仰的上帝，不论是传布福音还是论证教理，不论在教堂内还是在教堂外，人们都不可以退而避之说，上帝存在原本是普遍承认或者为某些人所承认的前提。相反，在论及对于上帝的任何想法、任何表述时都必须在某种程度上显示出新意，说明上帝怎样与人同在，他怎样以干预人类生活的方式证实自己的真实存在，这些方式即：他对人提出一项具体要求，使之承担义务并指示以应走的道路，而且他还提供以具体的机会。换言之，必须说明，假如上帝存在，假如一个人信仰上帝，这对人而言就表现出一个具体的差别。神学家和布道师今天必须不断变换新的方式致力于这种揭示和说明，因为上帝存在这个前提不再是为公众所接受的理所当然的事了。当前，基督教布道和神学的最大弱点就是幼稚性，这表现在仍然坚持那种理所当然性和不愿面对岌岌可危的现实。在今天的神学中，这种一再更新的揭示和说明的努力被称作“生存层次上的解释”方法。布尔特曼^[6]第一次从这层意义上使用了这个概念。

如果人们考虑一下这种种关系，不禁会突然产生疑虑：基督教徒因为那个理所当然的前提之丧失，究竟是有所失，还是有所得……

然而，神学家至少必须探索一种神学的解释方法，因为神学家，实际上还有每个作为信徒应是自己信仰的见证的基督徒，都必须对自己提出下述问题：“上帝面临的历史现状对我意味着什么？上帝对我、对我们有什么要求？他以此要向我们指教什么？”——这儿可举出三种神学解释，即犹太教的、新教的和天主教的解释：

第一、马丁·布伯⁽⁷⁾的解释

马丁·布伯用反映技术时代精神的术语“神蚀”（仿照发生“日蚀”的情况）和他自己的两个基本范畴或基本关系“我—你”和“我—它”来解释当前的上帝问题和上帝经验的现状。根据布伯的人格论的人类学观点，人跟他周围的现实总是处在两种基本关系中的一种之中，要么是我跟它的关系，要么是我跟你的关系。布伯在这儿一方面是指“原初距离”，另一方面是指“关系”。两者都是人的本质所具有的特点。人是跟世界保持着原初距离的创造物，他可以跟现实保持距离，把它当成客体。但是，他也可以冲破这个距离跟它成为直接的我—你关系。因此，人可以按照“我—它”或者“我—你”的方式确定自己跟任何现实的东西的关系——但有一个例外：布伯认为，上帝是绝对的你，就是说，这个你绝不可能成为它。上帝是所有我—你关系之线相交之点的、可以任意观察每一尘世间的我—你关系的“永恒的你”。

于是，布伯便把人学和他的神学联系了起来；在这种哲学背景之下，他评价了当前这个时代：

“当前，膨胀了的、巨大的我—它关系几乎未受到任何阻碍地攫取了主宰和控制权。这个关系中的我，一个拥有一切、

制造一切、担任一切的我，一个没有能力与你对话、没有能力从本质上对待一个本质的我，是时代的主人。这个变得无比巨大的我及其周围所有的它，从本性上看既不可能承认上帝，也不可能承认任何真正的、对人表现出其非人本源的绝对实体。这个我走到中间，遮蔽了上天之光。”

然而，布伯认为，这种决定着现代人的上帝关系的情况并不具有不可变易性（像表现在其它解释中那样，如上帝“死了”——因为死亡便是某种已成定局的东西）。这仅仅是我们目前这个时代的特征。“这个时代便是如此。那么下一个时代呢？……上帝之光的遮蔽并不意味着它已经熄灭，明天，那走到中间的遮蔽物就会让开。”（*Gottesfinsternis, Werke Band I, 1962, s. 598f.*）

第二、迪特里希·朋霍费尔⁽⁸⁾的解释

朋霍费尔向前大胆地跨了一步。按照他的解释，作为我们时代的基本特征的上帝的可疑性不是来自人，而是来自上帝本身：

“假如我们认识不到，我们不得不生活在一个‘etsi deus non daretur’（仿佛不存在上帝似的）世界上，我们便可能是不诚实的。这一点我们恰恰认识到了——上帝作证！上帝自己强迫我们得出这种认识……上帝使我们明白，我们必须作为没有上帝也能够应付生活的人生活着。与我们同在的上帝是离开我们的上帝（《新约·马可福音》15·34）！那让我们生活在世界上却又没有上帝这个藉以工作的前提的上帝是我们久久所面对着的上帝。我们在上帝之前、与上帝一起生活着却又有没有上帝。”（*Widerstand und Ergebung, Brief vom 16.7.*

1944)——这个经常为那些“神学上的无神论”倾向的代表人物引以为据的《狱中书简》中的著名段落，大都被忽略了其中存在的深刻的辩证思想。人们把朋霍费尔所要指和要说的东西过分简单化了，把它化为肤浅的、逻辑上易于成立的谎言，他们将“不存在”的“deus”⁽⁹⁾跟“现实的上帝”区分开来并且解释说：我们今天在时代的压力之下，必须更换上帝这个概念，我们必须替换传统的、已经令人怀疑的“有神论的”上帝概念，代之以新的、真正的非有神论的上帝观——后者将被称为“存在之深层”(罗宾逊语)或者“上帝”，他虽然作为上帝“并不存在”，但却在某种程度上“在我们人与人之间发生的事件中与我们邂逅”。这必然意味着：“有神论的”(一个彼岸的和人格的)上帝概念是藉以说明原本真实的东西，亦即人与人之间所发生的事情的密码，它在当时是有用的，在以前曾一度有说服力，但在今天却变得毫无内容，因而是多余的了。

对于朋霍费尔思想的这种过分简单的解释忽视了对朋霍费尔至关重要的表面上的悖理性：对他而言，“我们一直面对着的上帝”和我们不得不没有他而生活的“deus”(“上帝”)是同一个东西。朋霍费尔并没有想到用一个非有神论的(非人格的)上帝概念取代有神论的(人格的)上帝概念，来回答为他所认识到和在幻想中所深深经验到的这个时代的非宗教性。他毕生的著作，尤其是后期著作充满了他个人同人格上帝的关系、他对上帝指引和关心的祈祷与信仰的言论：“我相信，上帝不是永恒的命运，而是在期待着真诚的祈祷和负责任的行为。”(“Widerstand und Ergebung”，s. 23，aus “Einige Glaubenssätze über das Walten Gottes in der Geschichte”)类似言论在朋霍费尔著作中，尤其是晚期著作中屡见不鲜。

不过，朋霍费尔注意到了自己所面临的事：正是这位人格上帝在当代是隐蔽着的。他自己强迫我们“面对着他”生活，却又“仿佛他不存在”(etsi deus non daretur = 非真实句！)，强迫我们应付我们自己和应付世界，却又没有上帝这个藉以工作的前提，就是说，没有人们在自己无法解决一个问题时用来填补缺口的替代者。相反，这个隐蔽着、以某种方式让我们孤独存在的上帝不是在我们认识的缺口和边缘，而是在“我们生存之中”与我们邂逅：即在我们存在之中，在我们与他人一起时、也为了他人的存在之中与我们相遇。

上帝在非宗教性的时代的自我遁迹和隐蔽，在朋霍费尔看来不仅是消极现象，而且也是具有积极意义的东西：这恰恰是上帝的一种新的显现，一种新的应对方法，一种新的会晤方式。上帝让我们明白，在当今人类看来似乎可以完成一切的时代，并非人类力量的极限之处（如人之受制于自然），而是人的日常关系，才是上帝愿意显现和令人发现的所在——另外，在布伯的著作中，对朋霍费尔注意到的这一事件过程也有一段有趣的、深刻的、以前几乎没有人注意到的类似描述。在“对话”一文中，布伯写道：

“上下是互相联系在一起的。谁要与人谈话而不与上帝谈话，他的话便不完美；谁要与上帝谈话而不与人谈话，他的话便流于谵妄。

“据说，一个倾心于上帝的人从创造物的领域走出来进入巨大的空虚之中。他徜徉于其中，最后来到奥秘之门。他大声叩门，里面有一个声音对他喊道：‘你来这儿干什么？’‘我——’他说，‘我曾对着世人的耳朵宣讲对你的赞美，可是他们全是聋子。所以我来找你，让你自己听听和回答我的话。’‘回去

罢，’ 里面喊道，‘这里没有听你的话的耳朵，我已经把我的听力沉入世人的聋聩之中。’

“上帝的真实称谓把人指向曾经存在过的语言的空间，在这儿，创造物即人类的声音互相摸索着错了过去，而正是在这相左之中，找到了永恒的对话者。”(Werke Band I, s. 183f.)

所谓永恒的上帝“把他的听力沉入聋聩之中”，这表述的恰恰是朋霍费尔理解为我们时代的关于上帝历史的事件的那种变化：上帝愿意在世人的共同相处和互相依存之中向我们走来。

第三、卡尔·拉纳^[10]的解释

天主教徒卡尔·拉纳一再谈到“当代对沉默的上帝的经验”(例如他在“我们为什么能够以及怎样敬奉圣者？”一文中曾作专题论述，此文载：*Schriften zur Theologie*, Bd. VII, 1966, s. 283ff.)。按照拉纳的上帝观，上帝既是无所不在地支撑和包围着人的存在的非语言所能表述的奥秘，而且作为奥秘也是随历史而活动的，因为他把自己赐予人，他把自己表述给人。“人在其精神存在中总是——不管他是否明确地对自己说出这一点——被指出去探索作为其生存根据的神圣奥秘。这个奥秘……是最具有本源性的、最理所当然的，但因而也是最秘密和最令人觉察不到的，它以沉默的方式讲话，它以不临在而又告诫我们安分守己的方式证明它的临在。我们把它称作上帝。”(*Schriften zur Theologie*, Band VIII, 1967, s. 159)

然而，这个以“绝对的爱”把自己表述给人的上帝为接近人所采取的方式，他使信仰经验自己的方式在各个历史时期

并不相同。关于当前的情况，拉纳写道：“上帝……在今天恰恰对于具有真实信仰的人变得不可理解和‘遥远’了（虽然基督徒知道，这个不可理解和遥远的上帝，作为把自身自由表述出来的奥秘，同时又是无限近的）。当然，人们曾一再表示知道和承认这一点。但在今天人们的经验却是新的和极其敏锐的，因为世界变得无限大，同时又很世俗，而上帝在世界对他的缺少奇迹的日常经验中，并不是作为一件事实跟其它事实‘并立’出现的。上帝在极大程度上作为具有无限的不可言传性和不可理解性的沉默的秘密被经验着……”（同上.s.287）——于是在拉纳看来，我们当代人有其特殊的上帝经验方式。这种经验上帝的方式是“‘时代性地’，即从其时代环境出发提供给他〔今天的人〕的”。（同上）这种上帝经验方式把上帝体验为沉默的奥秘。假如我们理解正确的话，这不是对宗教持淡漠态度者的经验，按照拉纳的本意，这恰恰是当代具有真实信仰的人的经验。上帝自己作为沉默者走向并面对着这个时代的人。

令人注目的是，所有这些从信仰角度对时代环境进行的总体解释，不论在犹太教、新教，还是天主教，尽管其间存在着细微的差别，却都是朝着同一个方向的。这三种解释的共同之处在于，它们都设法从对一个被视为人格的上帝的信仰的角度，来理解当前上帝所处的、恰恰是其人格现实性值得怀疑的上帝信仰现状。在人格上帝与人的关系中发生了某种时代性事件，这使得这位上帝在人的心目中似乎是“遥远的”、“不临在的”。我们在本章描述、分析了下述事实，即人们今天在基督教思想中应认真对待当前上帝信仰的特殊状况，应认真对待

上帝的可疑性；那么从这个事实中所得到的神学上的收获是什么？——我觉得这个收获似为以下三点：

1. 上帝问题成为神学和一切基督教思想的中心，其直接问题是：上帝是否存在？假如上帝存在，人们怎样才能深刻而又易于为人理解地讨论他？

2. 同时，“人际性”（一个今天常用的概念），即人们的一起相处，被认为是决定上帝问题和决定所有我们关于上帝的讨论的价值的关键。

3. 同时，关于上帝问题的本来核心之所在的问题。越来越清楚的是，在基督教有神论与基督教内外任何形式的非有神论之间的全部论争中的症结在于：最终是一个更为具体的问题，即是否存在一个人格上帝，一个对人讲话、回答人的问题的上帝。

让我们用天主教神学家亨利·戴·卢巴的一段话作为总结，以结束本章的思考行程：“‘上帝死了！’或者至少在我们看来是如此……直到我们在下一个转弯后又碰到他——活了。他重新宣示自己，毫不顾忌我们在途中所经历过的一切。所有那一切只不过是我们在旅途的部分行程中所需要的食粮，所有那一切只不过是暂时的容器，一直到我们必须重新开始的时候……假如我们在路上真正是向前走，我们会发现上帝本身更加伟大。然而，这将是同一个上帝。Deus semper maior。⁽¹¹⁾我们将重新在他的光芒之下继续走下去——我们永远不能使上帝落在我们后边……不论我们朝那个方向走，他总是在我们前面，召喚我们，迎着我们走来……”

注　　释

- (1) 着重号为原作者所加，下同。
- (2) 莎漏利(Ulrich Zwingli, 1483—1531)：瑞士德语地区宗教改革家。
- (3) 荆棘丛或称燃烧的荆棘丛，据圣经载是上帝在西奈山显现召见摩西的地方。见《旧约·出埃及记》3.2。
- (4) 方济各(Franziskus von Assisi, 1181/82—1226)：中世纪著名修士，毕生苦行，献身传教，方济各会创立人。
- (5) 路德认为，基督徒生活就在于每日的忏悔和不断的死亡与复活。
- (6) 布尔特曼(Bultmann, 1884—1976)：现代著名神学家，“非神话化”理论的代表人物。
- (7) 马丁·布伯(Martin Buber, 1873—1965)：犹太宗教哲学家。他的教育、宗教和政治观的核心是一方同对方的直接关系，他把这概括为“我—你”关系，认为神是人的永恒的对话者，圣经是以色列人与神对话的记录。
- (8) 狄特利希·朋霍费尔(Dietrich Bonhoeffer, 1906—1945)：德国新教哲学家。他的神学思想重视现世，认为人类已经达到有能力处理现实问题的阶段。
- (9) deus，拉丁文，相当于德文的Gott，指基督教所信奉的神，即上帝。
- (10) 卡尔·拉纳(Karl Rahner, 1904—1983)：德国天主教神学家，耶稣会上。他以圣经传统出发，批判吸收海德格尔存在主义哲学的成分，发展了天主教神学。他试图把人的经验和信仰统一起来。
- (11) 拉丁文，意为：上帝愈来愈伟大。

早期基督教历史学的形成^①

〔美〕 E. 布莱萨赫
隗仁莲 译
德 华 校

起初，基督徒使罗马传统的信奉者们感到难堪。这种难堪继而发展为激愤，最后，导致了罗马传统与基督教信仰及其实践之间的公开敌视。并且，随着时间的推移，这种差距越来越明显了。第二世纪的柏拉图主义者和罗马传统主义者塞尔苏斯(Celsus)^[1]指责基督徒拒绝参加官方宗教仪式并且对罗马的往事缺乏兴趣。塞尔苏斯认为这种行为对罗马国家是有害的，因为它使罗马公民丧失了必要的连续性的观念。塞尔苏斯的指责是以罗马国家所遇到的显著困难作为根据的。247年，基督徒仍不参加“罗马建城一千周年”纪念，就是一个标志。在这一点上，“永恒罗马”(Roma aeterna)一点也不能引起基督徒的兴趣。

罗马帝国内异教的和基督教的居民们生活在两个根本不同的精神世界里。当涉及到历史的时候，前者把包括过去、现在和将来在内的世界与罗马国家等同起来；他们的历史学家

^① 译自〔美〕恩斯特·布莱萨赫：《古代、中世纪和近代史学》，芝加哥大学出版社，1983年出版。

谈论的是罗马共和国、伟大战役和英雄业绩的光荣。对基督徒来说，这些事没有关心的必要。然而，一种独具特色的基督教的历史观从教父的讨论中，通过对基督教经文的解释并在重大事件的影响下产生了。这就是人们经常提到的从循环模式到线性模式的变化。然而不仅仅如此。两者的区别只有从更广泛的意义上理解才正确。几千年以后仍一再出现的柏拉图及其他哲学家的大宇宙循环论的确让位给一个关于从虚无中创造出来 (*ex nihilo*) 并循其路线作一次性运动的世界。但是基督徒承认在这个过程中也有循环结构，特别是犯罪（或叛教）——审判——惩罚——复和的循环，它影响着个人和集体。

从希腊、罗马史学到基督教史学的根本变化还在于《旧约》的观点开始流行：上帝在历史中运动。旧约是为犹太人同上帝的特殊关系作见证的。这种关系是在上帝挑选犹太人作为自己的特殊子民、应许给他们居住的土地并应许他们发展为一个民族的父权时代通过立约确立的。这个应许包括对未来的盼望以及在犹太人背弃上帝旨意或偏离正当崇拜时受到惩罚的威胁。总之，作为历史现象的犹太诸支派的故事，显示了在可见事件背后有着神的计划。支配整个世界及其事件的上帝，并不像希腊罗马诸神一样独断专行，或与命运之神握有同样的权力，而是直接地明智地指导万物。在这个过程中，上帝将自身启示出来。

基督徒在叙述“道成肉身”^[2]的故事时突出了上帝与世界的联系：上帝作为耶稣，即基督，在地上生活过。这一事件在从世界的创造到基督的最后再来 (Parousia) 的一系列事件中是个中心事件，它使基督徒不再以希腊、罗马的方式把人类历

史看作以永恒的人类本性为主题的无数变奏曲。相反，历史表现为圣经所说的有其特殊开端、中心事件和终极目标的过程。这种对人类现象完全不同的理解势必难以包含在古典史学的模式中。

圣经：来源与权威

同基督教信仰自身一样，基督教对历史的解释也把由两部经典——旧约和新约组成的圣经当作最重要的历史记载。因此，基督教的历史解释从一开始就同寻求“纯粹”经文及其恰当解释联系在一起。在许多现存著作中，哪些是对上帝旨意及其在历史中的作为的有价值的记载？在翻译希伯来文本时，基督徒应如何把一些重要术语译成其它语言？最后，对经文的哪种解释最符合其精神实质？可能正是这种对经文的尊敬曾使弗拉乌斯·约瑟弗斯(Flavius Josephus)⁽³⁾用文献资料丰富了其犹太史著作，也促使优西比乌斯(Eusebius)⁽⁴⁾在其《教会史》(Ecclesiastical History)中充实了基督教会的故事。圣传⁽⁵⁾中的错误代价极大，它们歪曲了神圣的启示，败坏了使徒传统。后来西方世界的版本考证就部分起源于犹太人和基督徒对“纯粹”传统的关心。

但是，那些不同意作为基督教主张基础的神圣启示的异教徒，需要不同的权威依据。基督徒不久就提出了关于时代的论证。由于古代人喜欢拿民族历史的存在时间的长短作为集体资格的标尺，犹太人和基督徒便宣称摩西⁽⁶⁾在时间上先于荷马。殉教者查士丁(Justin Martyr)⁽⁷⁾甚至怀疑荷马剽窃了摩西。这种企图证明犹太—基督教传统的伟大时代的愿望最终强化了基督徒对年代学的兴趣。更重要的是，对经文

传统和不中断的权威的关心正是一种更广泛的兴趣，即对连续性的兴趣的一部分。

连续性与非连续性

早期基督徒中的锡利亚派(Chiliasts)^[9]强调人类历史会因基督的再来而立即结束。基督徒肯定受到大流放时期^[9]以后犹太人们的启示文学和弥赛亚幻想的影响，所以，在周期性的迫害及对基督教化世界的渺茫希望中，对即将到来的毁灭的预见，比对永久未来的盼望似乎更合乎逻辑——至少容易被接受。这种预见，在《但以理书》和《以赛亚书》中，在《马太福音》中，在《启示录》中，都很容易找到。殉教者查士丁、德尔图良(Tertullian)^[10]、罗马的希波利图斯(Hippolytus of Rome)^[11]都等待末日审判之前基督在地上统治一千年——一个充满希望、和平和富饶的时代。但是锡利亚派和千禧年派几乎不可能创建基督教史学，因为被他们缩短了的未来不可能促使他们寻求过去、现在和未来之间的协调。同样，历史学的阻力也来自片面强调基督带来的连续性的中断。它不仅使未来也使过去缩短。马西昂派(Marcionites)^[12]拒绝承认《旧约》对基督徒来说是真理，就是如此。同时，诺斯底派(Gnostics)^[13]否认了基督教的历史性质，因为他们认为使徒们只可以部分地被认识，并把对基督的讨论从历史学推到哲学领域。但是上述观点不占主导地位。

基督教仍旧是两部约书的宗教。虽然《旧约》只有不完全的关于基督的知识，但却预言了他的到来和他的工作。反之，《新约》叙述了这些预言的应验，因而解释了《旧约》。然而，新旧约中叙述的事件并不是被因果链条连结在一起的。它们的

联系由上帝的意志确定并只能根据信仰加以认识。使过去、现在和将来协调一致的典型方法是寓言、预表和象征论。所有这三种方法都认为，《旧约》中的事件或格言对《新约》中的具体特点有着直接关系和解释的价值——这种联系法后来也用于“后圣经世界”(postbiblical world)。如爱任纽(Irenaeus)^[14]就谈到亚当预表了基督，认为在历史中，早期事件在更高水平上重现。他的看法以及把《旧约》解释成是《新约》的准备，提出了一个完全“向上”的发展，从《旧约》到《新约》的进步证明人类受到神的教育——由亚当堕落从而引出受上帝的律法约束的婴儿时期到所有的人都变得成熟的基督(新亚当)时代。在这个意义上，爱任纽谈到，“启示”以至“道成肉身”，都是一个逐渐的过程。

当教父们抵制希腊哲学的时候，他们感到“人类教育”的观念对他们特别有用，希腊哲学不仅是基督教的强大的理智对立面，而且为早期神学讨论中将超在的神翻译成人类语言提供了最有用的概念，这似乎很矛盾。基督徒没有采取“要么彻底拒绝，要么完全接受”这种表面看来正确的态度，而是以历史的观点看待希腊哲学：它代表了在通过基督而来的启示中，真理朝着应验发展的方向上的一个阶段。殉教者查士丁宣称基督“甚至已部分地被苏格拉底所认识”。亚历山大的克莱门特(Clement of Alexandria)^[15]谈到上帝从前就播下了种子。柏拉图和亚里士多德并非全然错谬，而是没有彻底摆脱偏见。时代和个人在对启示的理解上同样变化着，这依他们理解真理的能力而定。只有基督才使人有可能认识全部真理。

岁月荏苒，削弱了对基督再来的盼望。基督徒关于时间

推移的观念，最后便不是由末日的终局来决定，而是日益受到普遍拯救的应许的影响。基督之所以迟迟没有再来，是由于上帝的怜悯。因为在末日到来之前，“福音必须传给所有异教徒”。巴勒斯坦犹太基督教转变为具有普世规模的外邦基督教，便是这一使命的最初表现。时间是上帝给予的完成对人类的使命这一伟大工作的场所。随着现在所盼望的在一个长时期的终了“时候满足”，基督徒关于世界及其过去的观点就必须与这个盼望相符合。为了普遍拯救的需要而使全人类皈依的传教活动，必将对包括历史观点在内的观点不断修正再修正。在关于人类进步、人类教育和普遍拯救的两种解释中，早期教父时代的基督教使得那将过去、现在和未来连结在一起的关于人类潜能不断增长的能动原则成为适用的原则。然而，我们将看到，这一原则并没有成为中世纪基督教史学占统治地位的主题。

罗马帝国和基督教史学

基督徒不可避免地受到罗马帝国的影响。首先，基督徒的生活和传统从一形成就与罗马对立，从而使信徒的小团体与广大的帝国相对峙。在罗马人方面，他们常常责备基督徒造成了罗马的衰落。基督徒并不像人们预料的那样反驳，认为罗马的命运与圣史无关，而是从旧约和批评者的指责中得出这样的论点：正当的宗教信仰和仪式保护着国家的福利。奥利金(Origen)[16]坚持：如果当初罗马人将真理作为信仰，他们就会“比摩西的祷告打败更多的追兵”。另一位教父德尔图良怀疑罗马的伟大根本不是上帝的目的，因为罗马人崇拜假神。连许多人归之于罗马的“罗马和平”(Pax Romana)[17]之

所以出现在奥古斯都时代，也仅仅是因为基督降生于此时。但是，313年以后，当基督教成为第一个被宽容的信仰并且最终成为强制性信仰的时候，对罗马的消极态度就不合适了。早在二世纪时，萨迪斯的梅里托(*Melito of Sardis*)就提出，上帝创造帝国，就是为了维护基督教。君士坦丁大帝皈依后，人们就更容易把“罗马和平”看作上帝在通衢大道与平静海面传播福音的工具。当世界性的罗马在世界性的圣史中开始发挥作用时，基督教与异教世界之间的史学鸿沟便填平了。

313年之前约半个世纪，基督徒就力求给人类的往事安排一个基督教结构——诚然是个艰巨的任务。希腊人曾试图写出世界性历史，结果仅以纯粹的汇编而告终——狄奥多鲁·西卡鲁斯(*Diodorus Siculus*)[18]的一本记叙性汇编和罗得斯的卡斯托尔(*Castor of Rhodes*)的一份年表。然而，基督教的年代学更直接地同犹太人按时间顺序追溯犹太传统的尝试有关。《旧约》代表了复杂的历史记录，但它没有保留日期。时间的顺序是用时间副词(如“然后”、“后来”、“很快”)以及辈分的延续来表示的。基本上保持在一种文化结构之中的叙述所需要的本来就不多。当然，在日常生活中，犹太人对时间的计算是很精确的，但是在—个相当长的时期里，他们不关心确定过去事件的日期。亚历山大大帝之后直到公元70年(塞琉古王朝381年)圣殿被毁，犹太人一直使用塞琉古王朝纪元计算年份。圣殿被毁使真正的犹太纪元有了一个开端。从前——我们不知道什么时候——犹太人为自己的悠久传统感到自豪，曾试图把自己的开端定在创世。这些年份的数字最后被写成 A.M. (*anno ab origine mundi*, 即开天辟地以来)。巴比伦的犹太教法典(*Talmud*)多次提到的最古老的犹太年代学

《世界秩序书》(Seder Olam Rabbah)，就是以创世作为确定事件的年代的原点。这本编年史之后紧接着就是弗拉乌斯·约瑟弗斯的著作中记述的那几十年。约瑟弗斯已经熟悉这种纪元。这一切在犹太人中并不像在寻找年代学体系的基督徒中间那样引起兴趣。

三世纪末，西克图斯·犹流·阿非利加努(Sextus Julius Africanus)[19]的《年代学》是一系列早期基督教史的开山作，它把近东、希腊和罗马神话与历史中的人物、事件安排到犹太—基督教时间结构中。阿非利加努把圣经人物的寿命加起来，并运用其它文化的年代学，得出了从亚当到耶稣诞生，其间经过了5500年的结论。阿非利加努的一位同时代人，罗马的希波利图斯，很可能知晓这部《年代学》并使用过它，不过他的目的在于准确计算复活节日期。

教父年代学的伟大成就来自凯撒利亚的主教优西比乌斯。他生活在四世纪初叶几十年间一个幸运的时期，当时君士坦丁大帝——优西比乌斯作了他的亲密顾问——使基督教成为如果不是受到优待也是受到宽容的信仰，他甚至支持通过尼西亚会议(325年)[20]确定一部公认的信经。由此罗马帝国与基督教便不可分割地连结起来了，以至于神学从那个时期起便被称作“帝国神学”。优西比乌斯的《编年史》和《教会史》显示了这一结合的史学意义。《编年史》标志着基督教在史学方面同样是胜利者。这种史学的核心是年代学规范，为此，优西比乌斯从希腊史学家尤其是从罗得斯的卡斯托尔借用了不少资料。《编年史》中最典型一页是关于远古时期的，它对照排列了亚述人、西索尼亚人[21]、埃及人的人物、统治者和王朝与旧约的人物和事件。随着其它民族的出现，越来越

多的时间表和年代便加进来。随着罗马统一地中海世界，罗马和犹太—基督教的时间序列便够用了。奥林匹亚德纪年体系〔22〕只起一种方便的查对工具的作用。

至于耶稣基督出生的日期，优西比乌斯确定在亚当以后5198年，或亚伯拉罕之后的2015年，和西克图斯·犹流·阿非利加努的A.M.5500年相差甚远。这一差别是由于使用了不同版本的《旧约》的缘故。当时东方历史学家主要依据用拉丁文写作的阿非利加努的体系，而西方历史学家偏向于用希腊文写作的优西比乌斯的著作，这一差别就显得非同小可了。杰罗姆(Jerome)〔23〕翻译了优西比乌斯的《编年史》，使之成为拉丁语世界编年史的基础，一直到比德(Bede)〔24〕提出另一种时间体系为止。的确，优西比乌斯之后许多年，作为历史模式的世界编年史变化很小。那些试图编写编年史的人，其中包括普罗斯贝尔·梯罗(Prosper Tiro)，只写了一些小部头著作。年代学著作的进展限制在严格的界限内。只要回避叙述和解释，那么除了使世界编年史的时间结构更加完善外，别的便什么也不能留下。

优西比乌斯不是给罗马帝国唱赞歌。他和其他基督徒知道，基督教会和帝国并非一回事。正确的基督教史，正如优西比乌斯的开创性的《教会史》一书所表明的，应当是神圣的故事。由于是在取得胜利的岁月里写成的，目的是叙述耶稣基督及其门徒的生活，所以，这本书讲的都是有关信徒——导师、作家、殉教者及主教们——的事迹以及受到的迫害和最后的胜利。为了保证记载的正确性并鼓舞读者，优西比乌斯的著作包括了许多文献和文本，如果不是他，这些文献和文本就会失传。他之所以收录了如此多的文献和文本，很可能(但也

很难肯定)部分是因为优西比乌斯在事实与解释之间作了区分,虽然后来的学者们对这种划分太多地加进了自己的观点。

随着教会的制度化生活的发展,优西比乌斯的历史也得到补充和续写:由苏格拉底斯(Socrates)和两名法学专家补写306—439年,由苏索门(Sozomen)补写323—425年,狄奥多列图斯(Theodoretus)补写325—428年。原始文本由鲁菲努斯(Rufinus)缩写为拉丁文本,他补写到410年;而其续集则由埃皮凡纽斯(Epiphanius)译成拉丁文。最后,全部著作(写到518年)的压缩工作在总主编卡西欧多鲁(Cassiodorus)[25]的领导下进行,定名为《历史三部曲》(Historia Tripartita)。

苏尔皮修斯·塞维鲁斯(Sulpicius Severus)的《圣史》无法与之匹敌,虽然它的风格明快,叙述有条有理,将神圣的与世俗的历史融为一体,也很简明扼要。大约1000年后文艺复兴的人文主义者重新发现了其价值,但他们喜欢的是其文笔而不是内容,这在很大程度上是受了优西比乌斯的影响。

基督教对时间的安排

基督教徒同意:人类的发展是沿着从创世到末日审判的时间路线进行的,并以耶稣的工作和死亡为其中心事件。但是这段历史将跨多少年?既然天意支配世界的命运,那么使这段漫长年代形成一个结构体系的特殊的神的活动是什么?

锡利亚派对世界的存在时间有着炽热的兴趣。甚至在锡利亚的狂想[26]衰减以后,世界的存在时间仍为人们普遍关切。二世纪的巴拿巴书信证明了早先人们相信世界将存在6000年,这一信念最后被广泛接受。“6000”这个数字,来自对

《圣经》经文的解释。首先，《创世记》提到 6 天创造了世界，1 天休息。其次，《诗篇》90：4 中有这样一段话：“在你看来，千年如已过的昨日。”《彼得后书》3：8：“主看一日如千年，千年如一日。”也有同样的含义。如果把创造世界的 6 天中的一天等同于 1000 年，那么，结果就是 6000 年。

基督徒对寻找历史分期的回答，就是提出一系列的阶段，寻求历史分期不可避免地会使人转向《圣经》中的预言，并以此理解上帝对未来的意图。后流放时期的犹太教通过异象、梦境和《但以理书》的预言提出了一个结构。一个故事是说巴比伦王尼布甲尼撒梦见一座雕像，“这像的头是精金的，胸膛和膀臂是银的，肚腹和腰是铜的，腿是铁的，脚是半铁半泥的”。（但2：32）一块石头将这塑像砸烂，“于是金银铜铁泥都一同砸得粉碎，成如夏天禾场上的糠秕，被风吹散，无处可寻。打碎这像的石头，变成一座大山，充满天下”。（但2：35）

但以理^[27]对这个梦的解释，通过西方史学一直影响到 17 世纪：上帝的旨意使尼布甲尼撒王及其王国与金头相当，巴比伦王国之后必将“另兴一国，不及于你；又有第三国，就是铜的，必掌管天下。第四国必健壮如铁”。（但2：39—40）正如基督徒所看到的，但以理预见到整个历史中 4 个王国或帝国的递进，它们终将以一个高贵的永恒的王国而告终，正如石头变成大山。同样的寓言还有但以理关于从海中一个接一个出现的 4 头野兽的异象。新约《启示录》中 7 个金印戏剧性地依次打开，就是先知安排时间的结构。

更为常见的是世界时代或纪元体系(*aetates mundi*)。奥利金在一种较早的体系中解释葡萄园的比喻（太20：1—15）是预言世界历史分 5 个时期。后来，更多的则是包括 6 个或 7

个阶段的体系。所有的体系都以上帝 6 天创造世界而在第 7 天休息的《圣经》记载为根据。在杰罗姆修订的优西比乌斯的《编年史》中，看不到任何明确的阶段，但是年代的标志（亚当、亚伯拉罕、摩西、圣殿的建立与重建、基督诞生）使人联想到 6 个时代。这种体系的各种变种后来在中世纪历史中随时可见。

奥古斯丁的修正：历史的宇宙论解释

从君士坦丁大帝起，基督徒就承认罗马帝国是神为了他们的生活所授予的机构，他们对帝国的积极态度表现在优西比乌斯、杰罗姆、安布洛斯(Ambrose)^[28]和拉克坦修(Lactantius)的著作中。后来，一场大灾难葬送了这一令人陶醉的和谐。西哥特人——他们也是基督徒，尽管是信奉阿利乌斯派的主张——常常流窜到帝国境内，抢劫，焚烧，破坏。410 年，他们攻克并洗劫了罗马。肉体上的伤痛虽巨，心灵上的打击更重。存在了近 800 年的永恒的罗马被证明即使不是短命的，也是软弱的。这一事件，产生了潮水般的难民和愤愤不平的责备。以前谴责基督徒应对罗马的衰落负责的论调又出现了。基督教主张的罗马帝国在世界圣史中的支柱作用受到怀疑。

北非希坡主教奥列流斯·奥古斯丁(Aurelius Augustinus)，更以圣奥古斯丁闻名，他碰到罗马难民，并听取了他们叙述的遭受劫掠的故事。他认为，人们的错误在于把基督教信仰与罗马帝国联系得太密切了。作为普世机构的教会，不应当同任何具体的国家联结在一起。

因此，在《上帝之城》中，奥古斯丁重新阐述了全部时间之

内属灵与属世的关系。他提出，宇宙中存在着两种强力场：上帝之城与地上之城。两个城市或两个共同体彼此尖锐对立：

[它们]分别由两种爱形成：地上之城是爱自我，以至轻视上帝；天上之城是爱上帝，以至轻视自我……在其中一座城里，受自我之爱支配的君主与列国渴求统治权；而在另一座城里，君主及其臣民以爱心彼此服侍，后者服从，而前者体贴众人……但在另一座城（上帝之城）里，没有人的计谋，只有对神的敬意，它使人正确崇拜真神，并希望在圣徒、圣天使和圣人那里得到报偿。在那里，上帝是最重要的。

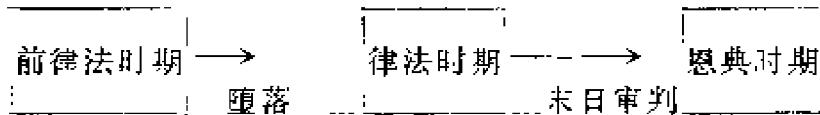
这两个共同体只能以其混合状态而不是以其纯粹形式为世人所理解。根据奥古斯丁的说法，甚至锡利亚派对在地上建立一个上帝之国的盼望也包含着人间与天界的融合。上帝之城不能以其纯粹的形式在人世间 (*saeculum*) 存在。由于这种彼此混合，以研究历史为职责的基督徒就应当经常选择并努力理解那些对上帝之城的状况有直接影响的事件。例如，苏拉与马流斯之间争夺权力的斗争对基督徒毫无意义；而君士坦丁与其对手的斗争，关系到对基督教的承认与否，因而对上帝之城在世界上的进展极为重要。地上之城既无意义又不安定，是一个经常变化的领域。每个国家或帝国，一旦完成了其历史任务，便永远消亡。罗马帝国，尽管它负有联合全体人民以传扬福音的使命，也不能逃脱衰败的厄运。和个人一样，国家在上帝的眼中没有价值。基督徒只能从上帝之城企望得到历史中的稳定与秩序。随之而来的便是：基督教历史学家

必须运用以圣传为基础的历史分期结构。

奥古斯丁并没有沿用但以理 4 个世界帝国的异象，尽管它可以支持奥古斯丁关于地上之城中帝国产生复消亡的观点。但是，但以理异象也把世界末日同罗马帝国的末日等同起来，对此，奥古斯丁仅仅提到了而已。奥古斯丁发现另外 3 个表示秩序的结构更为合适。他在《论三位一体》(De Trinitate) 中提到由前律法、律法和上帝恩典 3 个阶段组成的三一结构。这个通常被称为“以利亚预言”(Vaticinium Eliae) [30] 的体系在巴比伦的犹太教法典中可以看到：“世界将存在 6000 年，前 2000 年是真空，中间 2000 年是妥拉(即律法 Torah)时代，后 2000 年是弥赛亚时代。”在另外一个结构中，奥古斯丁将人类全部历史划分为世界时代，这和他以前的其他教父的做法一样。《启示录》5：1 提到从第一个金印的打开到第 7 个金印的打开，其间有 6 个时期。同样，上帝创造世界也是一周——6 天工作，1 天休息。这种划分法把“道成肉身”以来的人类全部历史放到第 6 个时代。奥古斯丁反对任何计算世界末日的企图，反对规定 6 个世界时代中每个时代存在 1000 年。更为奇怪的是，奥古斯丁不时提到以有人类生存的时代作为世界历史分期的原则。这样的结构原是异教的结构，可以追溯到西塞罗、李维、塞涅卡，虽然奥利金也采纳过。后来，拉克坦修将它改造成一种方法，用以表明：人类的全部创造，包括“永恒罗马”，都注定要灭亡；只有属神的世界，才可以逃避衰亡的过程。奥古斯丁仅仅把有生命的时代划分为相应的六个世界时代(见图表)：

奥古斯丁的秩序结构

三一结构：



有史以来的世
界分为 6 个世
界时代和 / 或
6 个生命阶段

6 个时代：

亚当 挪亚 亚伯拉罕 大卫 巴比伦之囚 耶稣基督 基督再来

6 个生命	1	2	3	4	5	6
阶段：	婴儿	幼年	青年	成年	壮年	老年

罗马和基督：恢复联系

奥古斯丁否认上帝之城与任何地上的机构的一致性，难以使人信服。甚至奥古斯丁的心腹之交奥洛修斯 (Orosius) [31] 在其《反异教历史七书》 (Seven books of Histories against the Pagans) 中也疏远了他。奥古斯丁要求他通过历史事例说明基督徒并没有造成后来使罗马帝国灭亡的困苦，奥洛修斯做得出乎意料，他叙述说，即使在基督之前，也曾经有“战争的重压，疾病的侵害，对饥馑的忧虑，对地震和洪水的恐惧，或者对烈火、雷电、冰雹，甚至由叛逆和无耻行为引起的

灾难的担心”。他“发现，过去不仅同现在一样使人感到压力沉重，而且，它们离真正的宗教安慰越远（意即越是远古的时代，即离基督教越远的时代），便越不幸”。不仅如此，奥洛修斯还回到“帝国神学家”的主张上：上帝的计划把奥古斯都与基督联合起来，对基督教的承认把罗马帝国神圣化了。基督教的历史学家便有理由对罗马帝国的历史产生兴趣，而且因为中世纪的编年史家喜爱奥洛修斯的《历史》超过了奥古斯丁的《上帝之城》，所以，罗马与基督教之间的联系就被他们所承认。这些编年史家也注意到奥洛修斯用预表论来解释后圣经世界（即圣经写成以后的世界历史）。圣经中记述的往事，使现在及将来的事件清楚明白地显示出来，因此埃及十大瘟疫就是对罗马迫害基督徒的预告。

最后，奥洛修斯重视《但以理书》中 4 个君主政体或帝国的结构而不是奥古斯丁的 6 个时代。这一结构的各种旧式翻版提出以巴比伦人、米堤亚人、波斯人和马其顿人为顺序，而以后的各种翻版（为了迎合罗马）则变为巴比伦人、米堤亚人和波斯人、马其顿人、罗马人。奥洛修斯则规定以巴比伦、马其顿、阿非利加（即迦太基）和罗马帝国为序。虽然奥洛修斯从未按 4 个帝国的顺序对他的乱七八糟的叙述作出合理编排，但他和杰罗姆对 4 个帝国的承认，成为中世纪历史学家重要的楷模。对他们来说，“4”这个限数意味着，从现在起到末日审判，世界历史将以基督教形式表现出来的罗马史。尽管奥古斯丁强烈反对，奥洛修斯最重要的遗产仍是基督教罗马帝国的概念：罗马对圣史的连续性是必不可少的。

从 5 世纪开始，当日耳曼移民像开始摧毁罗马帝国实体，并迫使永恒的罗马帝国的观念接受严格检验时，基督教历史

学家碰到了新的任务。其中一个重要的任务就是讨论这一认识：属神的事务与属人的事务之间的联系同基督与罗马之间如何协调的问题并不一致。

注 释：

- (1) 塞尔苏斯：公元2世纪罗马帝国新柏拉图主义哲学家，信奉古罗马多神教，177—180年间写出《真道》四卷，反对基督教。他指出，基督教源自犹太教，而犹太人却反对基督教，以此来说明基督教没有道理。他还指出，基督教是秘密的非法团体，不忠于罗马帝国，威胁到帝国的安全，他呼吁基督徒服从帝国政策，信仰罗马诸神祇。
- (2) 道成肉身：基督教教义认为，耶稣基督是上帝的“道”即“逻各斯”通过童贞女马利亚而成为具有肉身的人。这个神话实际上使上帝与世界之间的联系得到加强，说明上帝并非与人类历史毫无关联。
- (3) 约瑟弗斯(约37—约100)：犹太史学家，用希腊文著《犹太古代史》、《犹太战争史》。
- (4) 优西比乌斯(约260—约340)：古代基督教会史学家，著有《基督教会史》10卷，被喻为基督教会史之父。
- (5) 圣传：基督教神学术语，与《圣经》并列，指先知或使徒口传的“上帝启示”。据说在《新约圣经》成书以前，其中资料先通过口传流行。后来范围扩大，包括有些教父的著作和历代教会的传统解释。新教教派不赞成将“圣传”与《圣经》并列，有些教派不承认“圣传”的权威性。
- (6) 摩西：古代犹太人领袖，带领古代犹太人从埃及逃出返回迦南。公元前14—13世纪的人物。
- (7) 查士丁(约100—165)：基督教早期教父，被后世称为护教士，他认

- 为基督教教义就是哲学，并说古代哲学的“逻各斯”就是基督。
- 〔8〕“锡利亚”原义为一千即千年王国。该派相信，基督将亲自为王统治一千年，这时，魔鬼被捆，福音传遍世界，恶人下地狱，圣徒升天堂。
- 〔9〕从公元前 587 年开始，犹太人被新巴比伦国王俘虏到巴比伦，公元前 538 年返回家园。这一段历史，被称为大流放时期。
- 〔10〕德尔图良(约160—约225)，罗马帝国基督教神学家。
- 〔11〕希波利图斯(约170—236)，基督教古代教父。
- 〔12〕马西昂派：信从马西昂学说的基督教派别。马西昂(约110—160)只承认《新约圣经》中的一部分，否认《旧约圣经》，认为犹太教的上帝与基督教的上帝不是同一位神，后者高于前者。
- 〔13〕诺斯底派：罗马帝国时期的秘传宗教，略早于基督教。认为物质世界不是最高神所创造，而是低一级的神所造。人只有把握诺斯(意为“真知”)，才能得救。他们不相信真正的耶稣被真地钉死于十字架上。
- 〔14〕爱任纽(约130—约200)，古代基督教教父，里昂主教，今存唯一全本著作为《反异端论》五卷。
- 〔15〕克莱门特(约150—约215)，基督教希腊教父，生于雅典。他认为能引导人归向基督的学问才是哲学，希腊哲学只有移植到基督教教义中才是有用的。
- 〔16〕奥利金(约185—约254)，古代基督教希腊教父。他对希腊哲学中的一些术语作了神学化的解释，并运用于基督教神学命题。
- 〔17〕罗马和平：古罗马帝国皇帝奥古斯都(前 27—后 14 在位)统一罗马，稳定政局，使罗马比较和平地统治 200 年左右，经济、文化呈繁荣局面，史称“罗马和平”。
- 〔18〕狄奥多鲁(约前 90—前 21)，罗马统治时期历史学家。他于公元前 20 年用希腊文写了一部通史，以“奥林匹亚德”纪年，力图包括整个古代世界的历史。

- [19] 阿菲利加努(约180—250)：最早的一位基督教历史学家，他把前人所写的历史和《圣经》中的神话传说揉合在一起，著成《编年史》五卷。
- [20] 尼西亚会议：325年，在小亚细亚城尼西亚举行的基督教世界性主教会议，300多位主教到会，制定了统一信条即《尼西亚信经》。
- [21] 西索尼亞人(Sisyonians)：对古代伯罗奔尼撒城市西希昂(Sisyon)或附近的居民的称呼。
- [22] 奥林匹亚德纪年体系是希腊古代一种纪年方法，从第一次奥林匹克运动会(公元前776年)算起，以每两次奥林匹克运动会之间的4年为一个奥林匹亚德年，其中的4年分别称为某个奥林匹亚德年1年、2年、3年、4年等。这个纪年体系使用到公元394年为止。
- [23] 杰罗姆(约342—420)：古代基督教圣经学家，教父。他根据《圣经》拉丁文旧译本编定成新译本，被称为通俗拉丁文本圣经。
- [24] 比德(约673—735)：中世纪不列颠基督教教会史家，主要著作有《英国教会史》，被称为“英国史学之父”。
- [25] 卡西多鲁斯(约480—约575)：东哥特王国的政治家，历史学家。538年退居到意大利一座修道院为僧，主要著作为《哥特史》十二卷。
- [26] 锡利亚式狂想指欧洲中世纪以约雅敬为代表的基督教神秘主义派别对于禧年教义的解释。他们以狂热的激情，主张推翻现世的不公正，建立理想社会。恩格斯称此为“锡利亚式狂想”。
- [27] 但以理：波斯帝国初期民间传说中犹太人的先知。
- [28] 安布罗斯(约339—397)：古代基督教拉丁教父，曾任罗马皇帝顾问，出入宫廷，左右朝政，使皇帝狄奥多西在392年宣布基督教为罗马帝国国教。
- [29] 拉克坦修(约240—约320)：古代基督教拉丁教父。313年接受君士坦丁大帝之邀，任皇子太傅。

-
- (30) 以利亚：古代犹太先知，事见圣经《列王记》。
- (31) 奥洛修斯(公元五世纪前半期人)：西班牙基督教神学家和历史学家，圣奥古斯丁的学生。

我国历史上的正教

〔苏〕 瓦·格·奥夫钦尼科夫
晚 虞 译

接受基督教一事打开了基辅罗斯历史上新的一页。作为国教，由于教会和国家的联盟，基督教的引进带有全部由此而来的积极的和消极的后果。从10世纪末起，受到君士坦丁堡教会管辖的俄罗斯正教开始调整自己的机构并享有公国政权赋予它的地位，因而把自己的命运和俄罗斯国家的命运不可分割地联系在一起。

与此同时，奠定了独特的东欧文化的基础，这一文化又大量地从希腊文明高度成就中汲取了营养。在欧洲基督教世界形成了一种新的因素——谜一般的、令人神往又令人恐惧的俄罗斯。

在引入基督教的同时，教会着手巩固臣服于基辅的各斯拉夫部落的联系——借助于中央集权的联系。正教的这一职能随着时间的发展而逐步确立。封建主之间的争战、蒙古汗国的入侵、数百年之内领土边界的改变把斯拉夫部落和芬兰—乌戈尔与突厥各部落混合了起来。在充满秩序受损、暴力和战争的封建社会中，正教不仅努力反对混乱和不稳定，而且也保护了俄罗斯文化传统。

在拜占廷，基督教崇拜具有华丽而庄重的礼仪、发达的神学和教规文献、形式完美的寺院雕塑和绘画。在弗拉基米尔和他的儿子雅罗斯拉夫统治期间，通往拜占廷的大门已经对基辅罗斯敞开，因而这个年轻的国家经历了迅猛的文化高涨。在 11 世纪，古俄罗斯文学诞生，这是爱国主义的、市民的文学，和民间口头创作联系密切，但首先又是宗教的文学；开始建筑石结构寺院；按照希腊规则，教会承担了调节家庭婚姻事务的责任，实质上成为教育方面的唯一机构，在正教基础上促进了社会上的民族团结。基督教化也带来了对俄罗斯文化发展是消极的后果：对于教会所不能够使之依从基督教的那些异教民族因素，教会则加以排斥、迫害、竭力消灭，依靠的是武装力量和大公政权权威。

随着教会的巩固和变为国家制度的组成部分，殖民政策（建立修道院）也发展起来，修道院和大教堂渐渐获得地产。在 13 世纪，教会经济地位的巩固促使教会更加积极地干预政治生活。大公政权赋予教会什一税，古俄罗斯律法规范进入了教会权力。按照 13 世纪俄罗斯国家政治结构组成了 16 个主教管区，形成了民族的圣徒神殿。

在 14 至 15 世纪蒙古汗国奴役下，居民的宗教意识增长，形成了俄罗斯正教的特殊民族特色；在土耳其人于 1453 年攻占希腊正教会中心君士坦丁堡之后，这一过程尤其强化起来。俄罗斯的孤立状态和它充当正教信仰唯一保存者的愿望造成了教会的大规模活动。修道院建立的高涨的条件是封建诸侯国家的经济发展和不依附于地方封建政权的新型修道院的出现。

在 14 世纪中叶，在拉多涅日附近，定居在这里的罗斯托

夫贵族的儿子瓦尔佛洛美经历了剃发式，改名谢尔盖，在玛科维茨高地建立了三一修道院。这个地点离亚历山大·涅夫斯基幼子，莫斯科大公丹尼伊尔·亚历山大罗维奇的封邑 72 公里。从一开始，谢尔盖·拉多涅日就支持莫斯科大公德米特里，并和他的家族联姻，完成他的嘱托，不遗余力地使周围大公们服从他的政策。高级僧侣的个别代表，其中包括谢尔盖，在聚积力量为独立而斗争，在推翻蒙古汗国奴役和组建中央集权的俄罗斯国家等诸方面都起了积极的作用。

在 15 世纪，教会变成了最大的土地持有者之一，基本上是依靠大公们的捐赠、贵族的奉献、对荒芜的公社土地的抢劫和对边远地区的殖民。异教运动的出现在一定程度上和改革关系密切；而这种改革在西欧已经完结。黑衣修士中间进行多年的激烈争论使俄罗斯修道士分为两派：禁欲派和约瑟夫派。随着俄罗斯国家的巩固，教会的独立性增长，特权受到限制。在 1551 年百条决议宗教会议上，伊万四世坚持从立法方面限制了修道院地产的扩大。

在俄罗斯正教中，从来没有积极的传教活动，教会只在已被征服和并入俄罗斯国家的地区进行宣教活动（正教会这样称呼传教活动）。但是，在使非俄罗斯民族皈依正教的修道士中间，有许多真正的教育家，他们对于发展东北部、伏尔加河流域、乌拉尔以东和西伯利亚等地各民族的文化作出许多贡献。

大公政权统管土地一事加强了莫斯科都主教区。从 15 世纪中期起，地方宗教会议选出的莫斯科都主教不再前往君士坦丁堡索取“决议”，因为君士坦丁堡牧首已经成为土耳其的臣民。俄罗斯教会实际上成为独立教会。在 1458 年君士

坦丁堡牧首设立基辅主教管区的都主教之后，俄罗斯都主教管区分为莫斯科管区和基辅—立陶宛管区。

莫斯科都主教管区的地位逐渐加强：沙皇和贵族杜马在通过政治决议时采用高级僧侣的进谏，神职人员在各种国家文告下面签字。大主教管区和主教管区数量增加，在 16 到 17 世纪经常召开宗教会议，解决教堂行政、教会内部生活和教会法庭的问题。1589 年确立了莫斯科牧首管区，莫斯科牧首约夫享有类似沙皇的华丽宫殿；牧首之下建立了掌管教会事务的专职部门。

动乱时期过后，在 1619 年任命菲拉列特为牧首，他是沙皇米哈依尔·费多罗维奇·罗曼诺夫的父亲。新牧首掌管了儿子的国事。沙皇和牧首权力的汇合强化了教会的作用及其影响，其中包括对文化和教育发展的影响。在 17 世纪，教会是建筑营造、装饰艺术和绘画的主要订货主。俄罗斯圣像画派昌盛起来，创造了从圣像绘画到世俗绘画的基础，正字法得到改革，出现了印刷的世俗书籍。

在 17 世纪后半期，基辅都主教管区和西南诸主教管区并入莫斯科都主教管区。俄罗斯正教教会命运中的重大变化和 1649 年法律密切相关，这一法律限制了教会领地的增长，尝试使教会司法部门服从国家法庭。为此目的成立的修道院部引起修道士的抗议，其中包括诺甫哥罗德都主教尼康的抗议；他在 1652 年成为牧首。他迅猛而有权威地进行了一系列的教会改革。尼康的新措施，如修改祈祷书和仪礼，具有进步意义，一开始就受到莫斯科各次宗教会议，后来又受到 1666—1667 年宗教会议的赞同。然而，修道士和各阶层广大信徒的抗议发展到了危险的规模，并造成分裂。旧礼仪派因为保卫

“简朴和愚昧”而遭受拷打和火刑。在 1685 年全面禁止分裂的法令颁布之后，开始了分离派教徒的大规模逃亡，他们逃到国外、森林、荒野和边远地区；旧礼仪派开始分裂为帮派。

尼康终于退离牧首职位，在 1666—1667 年宗教会议上被免除头衔和神职，被流放到修道院去。但是，教会改革、世俗教育的发展已属客观必然。在历次的莫斯科宗教会议上，都谈到了神职人员的愚昧、滥用职权，谈到了世袭教会领地继承传统问题。为反对专事修道的修道人员增长，教会制订了措施，禁止修道士流浪和为进修道院剃发而交纳费用。教会经历了一个可以说是保守主义进步的时期，提出了改善教会教育的问题，加强了教会的教育活动。在莫斯科一些修道院中建立了学校；在查伊科诺斯帕斯基修道院，利胡特兄弟开办了俄罗斯第一所高等学校：斯拉夫—希腊—拉丁文学院。

18 世纪，在俄罗斯确立绝对君权时期，正教教会在社会生活中的地位和作用发生了质的变化。彼得一世始终如一地限制教会的政治和经济的独立性，使其完全依赖于国家。在阿得里安牧首逝世后，从 1700 年起，牧首之职位就一直空缺。1701 年，年轻的沙皇建立了修道院部，授权它管理教会地产。1720 年，彼得一世密友之一费奥凡·普罗科波维奇大主教制订了《教会规章》，从根本上改变了教会最高管理制度。1721 年发表了消除牧首制和创建正教教会集体管理机构——圣宗教会议的宣言，该会议被授权发挥教会事务和经济事务的职能；教会大领地的收入开始上交国库。

1764 年，叶卡捷琳娜二世把教会资产世俗化，把全部教会土地以及大约 200 万农奴交给经济协议会管理。修道院数

目减少一半以上，信教农民货币税收的 2/3 进入国库。然而，到了 18 世纪末，国家供养正教高级僧侣的花费几乎又增加了一倍，拨发给他们的地产也大大增加。教会不加节制地完全服从专制政权的情况加深了教会参与保卫统治阶级利益的活动，促成了教权主义倾向的发展。这一点明显地表现在 K·布拉文和 E·普加乔夫领导的农民战争进程之中。圣宗教会议在致信徒的特别呼吁书中宣布普加乔夫为“祖国和教会的敌人”，革除了起义全部参加者的教籍。

在资本主义在俄罗斯发展、社会经济生活新形式形成的条件下，教会逐渐从前台上退出，但依然是一股重要的政治力量。和其它诸信仰比较，正教占有越来越享有特权的地位。脱离“占统治地位和首要的信仰”而转入其它信仰一直到 1905 年都遭禁止，而脱离其它信仰皈依正教却得到种种鼓励。密切的经济、政治利益和思想观点把教会和专制政权联系了起来。

家长制的正教教会在像俄罗斯这样的巨大农民国家中进行的社会宣传首先旨在维护俄国传统的停滞局面，缓和和调解日益尖锐的阶级矛盾。宣扬和解与服从专制政权也说明了另外的一个方面：与和解这种好事对立的是拒不服从、骄傲的罪恶，也就是争取解放的有意识的斗争。正教教会传统上的古旧教义原是适用于旨在排除机动性和尖锐阶级矛盾的各种关系的。俄国城乡落后习俗是正教社会成长和巩固的理想环境。这一理想是和君主主义的思想不可分割地联系在一起的，僧侣制度以其为依据成长，并维护了它。

工业的发展和工人运动的成长，几百年的家长制生活结构的被摧毁和农民的分化，都大大地增加了劳动人民活动的

机动性和群众性。僧侣们竭力维护自己的特权，丧失了观察能力，不能客观地看待俄国革命解放运动发展过程的规模和不可逆转变。专制政权的危机也成了正教教会的危机；教会的活动越来越失去宗教本身特征而政治化，为国家的利益服务。在 19 世纪过程中，圣宗教会议的重要性不断地衰落，然而最高检察官的作用和他对教会生活各个方面加以干涉的程度却大大提高。圣宗教会议最高检察官的专制和行为的霸道引起了冲突，引起了高级僧侣的不满。在 1905—1907 年革命期间，正教教会提出恢复牧首制和给予教会更多自由的要求。

然而，在反对革命运动的斗争过程中，教会和专制政权进一步勾结的倾向占了上风。凡有反对国家教权言论者，教会一律革除教籍。在罢工期间，神父们煽动工人恢复生产，说服工人拒绝进行革命活动，歪曲社会民主党人纲领的内容和目标，污蔑和丑化俄国社会民主工党领袖和活动家。长期以来，正教僧侣坚持认为，革命者们是一小批读遍了“有害的”外国书籍的青年人，俄国革命运动没有群众的广泛支持。提高宗教在社会生活中的作用，使宗教教权主义化，在政治、哲学和道德等方面拒绝“有害的外国观念”——在教会高级僧侣的想象中，这就是和解放运动进行斗争的最为可靠的办法。

第一次俄国革命粉碎了这类想象。教职人员竭尽全力进行了反对革命无产阶级和农民的斗争。反革命煽动登载在教会期刊之中，以传单形式散布在信徒和士兵中间；还广泛开展了口头宣传，尤其是在教堂之中。教职人员的活动却也激发了反教权主义的情绪和动向。俄国社会民主工党和教权主义进行了最彻底的斗争。布尔什维克派提出教会和国家、学校

和教会分离的口号，主张没收教会和修道院的土地。反教会动向甚至开始出现在农民中间；在革命高涨的时期，农民夺取了教会和修道院的土地以及土地附属物，拒绝付给神父圣礼费，把最反动的神父赶出教区。

这些事件迫使国教某些代表人物开始寻求影响群众的新途径，更新正教业已陈旧的思想武器库。1905年，在彼得堡成立了第一个俄罗斯正教教会生活革新拥护者小组，后来改名为“教会革新积极分子协会”。革新运动在一定程度上反映出正教主教团和普通教徒群众之间已经增长的矛盾；教徒们被迫在不同程度上注意形势，注意信徒的希望和努力，以求自己的威信在他们那里不致完全丧失。革新派力求限制高级僧侣的专制，提高白衣教士和俗人在教会事务管理方面的作用。在政治上，革新派是和十月党合拍的。

个别的民主主义者神父参加了农民运动，以圣经思想作为行动依据。有几位从农民中选入国家杜马的神父参加了从整体上反映劳动人民利益的劳动团。站在劳动群众方面的大部分神父都被取消了教职。正教资产阶级知识分子的代表和正教教会的个别活动家都受到了基督教社会主义思想的影响。在反动势力猖獗的年代，这些思想虽然经受了某种演变，却在路标派、造神派和寻神派运动中获得了新的生命。一批独特的俄国宗教思想家、神学家和哲学家出现了。

资产阶级二月民主革命取消了俄罗斯正教教会的物质和思想支柱——独裁政权。但是教会并没有与国家分离，而且事实上继续保持着统治地位，得到国家的津贴。1917年8月成立了宗教部。在决定采取武装起义的俄国社会民主工党（布）第六次代表大会召开的同时，在面临反革命发动进攻的

形势下，临时政府批准召开地方宗教会议，会议延续到 1918 年 10 月。高级僧侣在会议上起了主导作用，他们是黑衣修道士；支持高级僧侣的是贵族、官吏的代表、白衣修道士中的反动分子。会议通过恢复牧首制的决议。莫斯科都主教吉洪（别拉文）被选举为莫斯科和全俄牧首，他号召进行反对苏维埃政权的斗争。

伟大的十月社会主义革命结束了正教作为占统治地位的国教几乎千年的权力，而 20 万人的修道士大部分都投向反革命一边。苏维埃政权从一开始就坚决地摧毁了国家与教会的同盟。依照 1917 年 11 月 8 日颁布的土地法令，全部教会的和修道院的土地都转为农民和地方政权机构掌管。《俄罗斯各民族权利宣言》和《告俄罗斯和东方全部穆斯林劳动者》呼吁书废除了全部的民族特权和宗教特权，宣布了一切宗教信仰的自主和权利平等。人民教育事业从宗教机构中取缔并移交给了人民教育委员部，教学机构中“上帝律法教师”的责任被取消。苏维埃政权主理公民婚事，取消了国家负责教会事务的部门和管理机构，停止了国家为满足各宗教团体需要而发放的资金。

作为对于旨在要把国家和学校从教会中分离开来措施的回答，1917 年 11 月 11 日地方宗教会议向僧侣和信徒发表公开信，宣布十月革命是“反基督分子的进攻”。1918 年 1 月 19 日，吉洪牧首在一封特别书信中诅咒布尔什维克的政治路线。僧侣展开了反苏煽动，开始组织反对革命政权的高举十字架的游行，下令在所有教堂为“为正教信仰而无辜被杀殉难者”祈祷。

依据信仰自由新原则调节国家与教会关系的第一次努力

是 1918 年 1 月 23 日人民委员会颁布的法令《教会与国家、学校与教会分离》。法令废除了因为信仰或不信仰某一宗教而被剥夺权利的作法、宗教宣誓和誓言。公民权利证书登记和教育事业转交国家机关。法令提供了完全实现马克思列宁主义所理解的信仰自由的新基础和组织结构。这种理解应该在社会主义建设实践的基础上不断更新和完善。

这项法令的实施引起了关于宗教组织、神职人员和信徒状况、活动的一系列立法条例、决议的研究和通过。在司法人民委员会组建了实施关于宗教和教会法规的部门，类似的部门也在省司法人民委员部建立。1919 到 1924 年，人民司法委员会出版了《革命与教会》杂志。在第十次、第十二次、第十三次党代表大会上，都讨论了宗教与教会的关系问题和科学无神论宣传问题。

苏维埃政权向各宗教组织提供了集中力量满足教徒宗教需要的机会。然而，在内战条件下，正教僧侣们继续进行反革命政治活动，给苏维埃政权内外敌人以思想的、政治的和物质的援助。几千名神职人员在尤登尼奇、邓尼金、高尔察克、弗朗格尔白卫军中活动。教会鼓励反苏维埃政权的行动。1921 年，它公开支持克朗施塔德叛乱。当然，有许多信徒和一部分教区僧侣，因为比其他人更好地理解人民的愿望和利益，所以在战乱、饥饿和瘟疫流行的年代里帮助了饥民和难民，走进霍乱和伤寒病人病房，参加解决尖锐的社会问题。然而，从整体上看，正教僧侣和基本信徒群众之间的决裂日益严重。

国家与正教高级僧侣之间的关系在 20 年代初期全国遭受旱灾和饥馑之时恶化。由于在国外购买谷物需要外汇，信徒和僧侣的个别小组决定协助征集资金，提议为购买谷物捐

献教堂中现有的非宗教性金银器物。吉洪牧首号召捐助，但是没有采取任何具体措施。1922年2月23日，全俄中央执行委员会发表了号召交纳教堂、犹太人会堂、清真寺中贵重物品以赈济饥民的决议。作为回答，牧首发表公开信宣称，征用教会贵重物品和礼拜用器物是盗窃圣物的行为。主教团也宣布征用是“深重罪恶”，参与这一行为的俗人应从教会开除，而神父则革除教职。教会千方百计地力图阻止地方政权机构征用贵重物品。苏维埃政权不得不采取坚决的制止措施。在舒雅、莫斯科、彼得格勒、辛费罗波尔、斯莫棱斯克及其它城市，反抗征收教会贵重物品的组织者们因其反国家行为而受审。

一部分反动僧侣和被击溃的白军残余一起逃往国外。于1921年在南斯拉夫的斯莱姆—卡洛瓦茨召开代表大会，宣布建立“国外俄罗斯正教”，以都主教安东尼(赫拉波维茨基)为首，他是1917年三个牧首候选人之一。代表大会表示要在俄国恢复罗曼诺夫王朝权力，号召组织反对苏维埃共和国的十字军讨伐，要求热那亚会议成员不承认苏维埃政府。卡洛瓦茨教会白俄逃亡僧侣活动的要旨过去和现在都是反苏的教权主义活动。

信徒群众和正教教会高级僧侣的分歧造成了他们思想意识的戏剧性冲突，形成克服宗教信仰因素的前提。新经济政策的初步成就明确显示，越来越多的信徒走上了认真参加社会主义建设的道路，而僧侣们却无论如何不能放弃对独裁政权的向往。与此同时，在僧侣内部，革新派活跃起来：有些人想要以造神论精神调和革命与教会，另外一些人则竭力对俄罗斯正教进行纯宗教革新，第三种人则追求个人野心目标。对

于广大信教群众来说，革新派作法开辟了摆脱心理危机的出路，因为革新派首先反对的是僧侣们的反革命活动，谴责这种活动，并号召信徒支持工农新政权。在俄罗斯正教教会内部开始了革新派的分裂，“活的教会”、“自由人民教会”、“古圣徒教会协会同盟”和其它革新派团组的地位迅速加强。牧首教会不断失去教区。

1922年5月，牧首吉洪被告进行反苏活动而受审。大众传播媒介广泛报导了对吉洪的刑事诉讼过程，他承认自己犯罪，并因反苏活动定罪。正是在这一时刻，革新派领袖们决定夺取教会管理权。革新派代表团（大司祭A·维坚斯基和其他人）访问了受自宅拘禁的吉洪，要求他放弃牧首头衔，并召开地方宗教会议。革新派建立了自己的教会管理机构——教会最高管理局，并于5月14日在《全俄中央执行委员会消息报》上发表公开信，谴责正教教会反对苏维埃政府的斗争，其中包括吉洪反对征用教会贵重物品的书信。革新派要求高级僧侣停止反国家的战争和召集“审判造成教会崩溃的罪人”的宗教会议，调节教会与国家的关系和解决关于教会新领导体制问题。

1923年革新派宗教会议的工作旨在寻求摆脱矛盾的出路。在会议上提出并讨论了关于正教教会改革的各种议案，但是几乎全部提议都被推翻，僧侣们主张遵守忏悔，主要的是遵守传统的俄罗斯正教仪礼和规章。宗教会议参加者们一致同意的只有教会承认苏维埃政权是人民政权的教会政治方针。会议还宣布免去吉洪牧首头衔。到此时，约有2/3的正教教区站到革新派立场上来。然而，由于会议没有采纳被提出的改革纲领而使革新派立场不能加强，并且在很大程度上

促成了牧首教会的强化。当然吉洪不经过斗争也是不打算放弃自己立场的，他一向不承认改革派教会，否定革新派宗教会议决议的权能。

会议之后，开始了正教僧侣向忠于苏维埃政权立场转变的、充满戏剧性的过程，这是一条缓慢而曲折的过程，双方都未能避免错误。吉洪牧首开始表示与几近千年受到独裁政权支持这一实际情况决裂，不能否定他走出这极为病态的第一步的明智和决心。1923年，他向俄罗斯苏维埃联邦社会主义共和国最高法院声明放弃反苏活动，向忠于新政权的立场转变，并且请求释放他。对吉洪的诉讼停止，牧首制教会拥护者利用这个机会开始攻击丧失立场的革新派。

吉洪很关心挽救牧首制教会，希望使其摆脱危机，他在生命最后几年又迈出走向使苏联政府和俄罗斯正教教会关系正常化的一步。1925年4月，在他逝世前数日，他发表了可视为遗嘱的公开信，信中说：“苏联宪法宣布的信仰自由原则保证一切宗教团体，其中包括我们的正教教会，享有生存和按照自己信仰要求进行宗教活动的权利和条件，只要这种活动不妨碍其他公民的秩序和权利。”他谴责了对苏维埃政权的“任何反抗”，要求信徒支持苏维埃政权的活动。（1925年4月15日《全俄中央执行委员会消息报》）

革新派在1925年举行了第二次宗教会议。在会议上，他们事实上几乎放弃了以前宣布的全部的教会改革，并且尝试制订和牧首制教会进行斗争的新策略。然而，在牧首制教会公开拒绝反对苏维埃政权之后，越来越多的教区和革新派主张决裂。革新派教会尽管充当了俄罗斯正教教会僧侣向忠于工农政权转变的激励者，但在这一转变之后，它便迅速失去了自

己的阵地。

在这一对于教会命运十分重要的时期，尼日哥罗德都主教谢尔盖在僧侣中间占有为首的地位。谢尔盖力图阻止高级僧侣进行反苏活动，和革新派神父、保守的僧侣和卡洛瓦茨教会高级僧侣进行了复杂的斗争。1927年7月29日，谢尔盖和圣宗教会议6名成员代表莫斯科牧首区发表宣言忠于并支持苏维埃政权。宣言中说：“我们，教会活动家们，不和我们苏维埃国家的敌人，以及他们的狂妄工具站在一起；我们要和我们的人民和我们的政府站在一起。”（《全俄中央执行委员会消息报》，1927年8月19日）

关于社会主义建设途径和速度的简单化与部分地被歪曲的见解也反映在教会和国家关系的进一步发展上。由于一系列客观和主观原因，形成了管理经济和苏联社会生活其它领域的—整套行政命令制度。一部分党、政工作者以种种脱离实际的计划为指针，竭力不惜任何代价实现这些计划。这类计划之一就是以极端的限制、禁止与镇压措施立即和永远地消除“过去的宗教残余”。庸俗的无神论宣传方法，外加政权代表人物的行政狂热，造成了对列宁的信仰自由原则的歪曲。许多神职人员与活跃的信徒遭到毫无根据的迫害，我国人民的文化遗产也遭到了重大的损失。

俄罗斯苏维埃联邦社会主义共和国中央执行委员会和人民委员会1929年4月29日决议《关于宗教团体》对于教会和国家关系正常化具有重要意义。决议确定了各种宗教团体的组织形式、其机构组织准则、教会财产和货币管理条例，以及在每种具体情况下关闭教堂和礼拜建筑物的条件。为了改善科学无神论的宣传，在1932年组建了国家反宗教出版社，吸

引了科学文化工作者参加阐释唯物主义世界观的工作。

在 30 年代，正教僧侣们以不同方式转向忠诚于苏维埃政权的立场，因此，从客观上看，对他们实行严厉限制政策的必要性减少。然而，在斯大林个人崇拜条件下，首先在集体化和实施消灭作为一个阶级的富农的方针的年代，神父们都被不分青红皂白地列入苏维埃政权敌人之列，被剥夺了公民权利，因而破坏了信仰自由和礼仪立法的宪法原则。1936 年通过的苏联宪法第 124 条废除了这种滥用权力的作法，规定：“为保证公民信仰自由，在苏联实行教会和国家分离，学校和教会分离。全体公民应承认进行宗教仪礼的自由和反宗教宣传的自由。”宪法第 135 条规定，僧侣享有充分的选举权。

在两次世界大战之间的 20 年，俄罗斯正教教会竭力维持自己立场，适应新的现实，重审自己在社会主义社会中的作用和地位。为适应教徒已经改变的社会政治面貌，教义的个别方面注入现代因素，但信徒人数减少。

1941—1945 年，苏联人民手持武器，同时也在劳动战线上和法西斯占领者斗争。在这一时期，教会采取了爱国主义立场。然而也有例外。例如，合并宗教派高级僧侣走上了与占领军政权合作的道路。某些正教神父也和法西斯分子合作。

牧首宝座临时代理人谢尔盖都主教在战争的第一天就向信徒呼吁，号召大家起来保卫祖国：“我们，教会的神父们，在祖国号召所有的人建立功勋的时刻，不能够不顾尊严地默视周围的事变、不去鼓励懦弱者、不去安慰受难者、不去提醒动摇的人完成自己的义务……”（参见：《俄罗斯宗教真象》，莫斯科，1942 年，第 17 页）和列宁格勒人民共度被围困的艰难岁

月的都主教阿列克塞也多次向教徒发出爱国呼吁。1941年10月，教会号召信徒为国防需要捐献，依靠这笔捐献建立了以亚历山大·涅夫斯基姓氏命名的战斗飞行中队和以德米特里·顿斯科伊命名的坦克纵队。到1944年，正教教会为国防捐献超过1.5亿卢布。

1943年9月8日，正教教会主教会议选举出在社会主义社会条件下就位的第一位牧首。这就是莫斯科都主教谢尔盖。为调节国家与教会的关系建立了俄罗斯正教教会事务委员会，该委员会后来改组为苏联部长会议下设宗教事务委员会。1944年，宗教组织开始享受如下权利：建造、租赁或购买资产，为培育神职人员开办学校，开办生产礼仪用具作坊，出版宗教书刊。谢尔盖牧首逝世后，地方宗教会议在1945年初选举列宁格勒都主教阿列克塞(席曼斯基)为牧首。1946年3月，在里沃夫举行宗教会议，纪念1596年和梵蒂冈的布列斯特教会合并，并宣布西乌克兰希腊天主教派(宗教合同派)和俄罗斯正教教会重新联合。1949年8月，在木卡切沃宣布外喀尔巴阡地区希腊天主教派(宗教合同派)和它的联合。

国家与正教教会的关系在战后继续稳定，消除了涉及教会教学设施、出版活动和经济活动的某些限制性制裁。莫斯科牧首区的国际联系不断发展，正教僧侣开始参加国际宗教组织的活动，如基督教保卫世界和平运动、世界教会会议、欧洲教会会议，还参加了普世宗教运动，首先是成立普世教会委员会。正教教会走上了国际舞台并参加维护和平的运动。

阿列克塞牧首逝世后，俄罗斯正教教会地方宗教会议于1971年6月选举克鲁捷茨和科洛姆纳都主教皮缅(C. M.

伊兹维科夫) 为莫斯科和全俄牧首。会议通过保卫和平特殊“呼吁书”，号召所有的基督徒促进全面裁军，“增加维护和平的努力，把这种努力和一切心地善良人们的努力联合起来”(《俄罗斯正教教会地方宗教会议，1971年5月30日—6月2日。文件、资料、纪事》，莫斯科，1972年，第138页)。

教徒社会面貌的改变、正教演化的过程，都有利于这样一个事实：随着社会主义社会的发展和完善化，早在苏维埃政权最初年代建立起来的、以信仰自由原则为依据的国家与教会关系的结构，开始清除往昔的种种障碍，充实了新的内容。

在国际舞台上，俄罗斯正教教会保卫和平活动的方面和形式迅速扩大；召开了各种信仰宗教活动家维护和平的国际大型会议。

在现代条件下，苏联人的社会面貌、世界观、文化水平和教育水平都经历了质的变化，社会宗教联系、对这种或那种宗教的信仰，已经退到次要地位，不再决定我们社会公民的行为和活动。因此，各种宗教组织，其中包括俄罗斯正教教会，都不能不使教义、仪礼和自己的社会活动适应社会主义社会的现实，都表现出与其它国家和社会组织合作的意愿。

然而，在80年代后期苏联社会生活改革和民主化的条件下，在许多宗教活动家的言论中可以听到对俄罗斯正教教会在我国历史上发挥的积极作用的过高评价。正教代表人物没有足够的根据认定教会是俄罗斯、乌克兰和白俄罗斯人民国家特征、文化、道德与爱国主义传统的唯一维护者。遗憾的是，类似的主观主义评价得到相信，并且在青年和知识分子某些团体内得到传播。在这里也部分地表明我们缺乏关于俄罗斯正教教会史的高质量科学普及著作。

列宁法令《教会与国家和学校与教会分离》中阐述的对信仰自由的有原则的理解，完全适用于现今苏联社会向从质量方面说是发展的新水平过渡的时期。巩固唯物主义世界观与教徒和无神论者在社会主义建设中的合作，这二者符合于这方面现今的任务。同时，对俄罗斯正教教会在我国各个历史时期生活中的作用和地位所进行的科学的研究与客观阐明也具有重要的意义。

流亡的纯粹哲学家——洛斯基

刘小枫

恶魔不是以魔术来征服人的意志，而是以虚构的价值来诱惑人的意志，而且往往是以奸狡地混淆善与恶来诱惑人的意志，使之服从自己。

——洛斯基

尼古拉·洛斯基(N.Loskij 1870—1965)出生于俄国第聂伯地区的一个小镇克勒斯拉夫。中学时代，由于社会动荡而被迫辍学，父母送他去瑞士伯尔尼继续完成了中学学业。中学毕业后，洛斯基回到俄国，就读于圣彼得堡大学自然科学系和哲学系，成绩异常优秀，年仅29岁就曾被校方考虑“破格”提拔任教。由于对哲学日益浓厚的兴趣，洛斯基决定赴德深造。在德国从学期间，洛斯基得到新康德派大师文德尔班和现代心理学奠基人冯特的指导。1903年，洛斯基返回彼得堡，完成了题为《论唯意志论心理学主要学说》(1903)的博士

论文，4年后又完成了题为《直觉主义的奠立：论一种前建构知识论》(1907)的讲师资格论文，由此确立了其所谓神秘经验论的直觉主义宗教哲学的基本定向。

洛斯基在彼得堡大学担任哲学教授直到1921年春。那一年，他与其他教授一起作为旧知识分子被逐出校园。1922年，120余位世界著名的俄国科学家、哲学家、艺术家、作家和教授遭到逮捕，洛斯基也在其中。随之，他们被宣布为不受欢迎的旧学者，并被判驱逐出境。当然，家属还是可以带上的。

洛斯基开始了流亡生涯，从此未能再回故土，1965年客死巴黎。洛斯基被迫流亡之后，先在布拉格的俄罗斯大学任哲学教授（这是一所由流亡的俄国学者创办的大学），以后又被布拉格大学聘为俄国哲学史教授。第二次世界大战期间，洛斯基转到斯洛伐克的布拉迪斯拉发大学任哲学教授，直到1946年。在这一年，洛斯基举家移居美国，在纽约的俄罗斯思想研究院任哲学教授，直到80多岁高龄才退休。他的晚年是与其在加州大学任欧洲史教授的儿子一起度过的。

洛斯基是现代俄国哲学最重要的代表之一。在其生涯近半岁月的流亡生活中，洛斯基一直坚持纯粹哲学的研究，被誉为现代纯哲学最杰出的代表。在洛斯基的哲学建构中，宗教之维是最高和最终的部分，因此，洛斯基亦是杰出的带有正教神学色彩的宗教哲学大师，有纯粹的抽象上帝论代表之称。他的著作包含三个重要部分：认识论、存在论和基督教价值论。在认识论上，他提出了自己的直觉主义体系；在本体论方面，他提出了自己的“位格的观念实在论”的主张；在宗教价值论方面，则继承了俄罗斯神学的传统。此外，洛斯基也是杰出

的俄国现代哲学史家，其俄国哲学史著作至今仍为经典性作品。

洛斯基一生著述甚丰，绝大部分著作都是在流亡异国之后，在极为动荡的社会生活处境中完成的。主要著作有：《作为有机整体的世界》（莫斯科，1917）、《质料与生命》（柏林，1923）、《逻辑学》（柏林，1923）、《意志自由》（巴黎，1925）、《价值与存在：论上帝和上帝之国是价值的基础》（巴黎，1931）、《世界观的类型——形而上学导论》（巴黎，1931）、《感性的、精神的和神秘的直觉》（巴黎，1938）、《上帝与世界之恶》（柏林，1943）、《绝对善的条件》（巴黎，1949）、《俄国哲学史》（纽约，1951）、《陀思妥耶夫斯基及其对基督教世界的理解》（纽约，1953）、《哲学通论》（法兰克福，1956）等。

斯大林时期的苏联哲学界，对这位世界著名的俄国哲学家只字不提，似乎不曾有这样一位同胞同行，直到解冻期才开始提到他的名字，称他为哲学的神学家。但大多是不顾事实地歪曲和抨击洛斯基的思想。由于洛斯基著名的俄国哲学史著作对车尔尼雪夫斯基等人提及不多，亦被苏联哲学界贬为俄国哲学史的伪造者。60年代中后期，特别是在洛斯基去世以后，苏联哲学界才开始有一些对洛斯基哲学思想的公正介绍。近些年来，随着大批世界著名的俄国流亡哲学家（如别尔嘉耶夫、布尔加科夫、舍斯托夫等）被恢复名誉，摘掉“反动哲学家”的帽子，洛斯基的著作也日益受到苏联哲学界的重视，逐渐被视为俄国思想传统的一份珍贵的世界性遗产。

二

洛斯基的哲学思想建立在俄国丰富的宗教和哲学思想的传统之上，他被视为这一伟大的、独具俄罗斯特色的传统思想的杰出继承人和发展者。尤其是对 19 世纪中、后期发端于现代俄国哲学之父索洛维约夫的宗教哲学思想传统的进一步推进，洛斯基功勋卓著。洛斯基思想的自身特色是，思辨的纯粹性、抽象性和明晰性，这对与西欧思想传统相比相对而言不太注重思辨的纯粹性和抽象性的俄国思想传统而言，是颇具特色的。由于洛斯基的这一思想特色与俄国宗教思想传统的完美结合，其思想成果富有突出的强度，被视为从俄罗斯自己的思想传统力量中发展出的又一哲学高峰，影响至为深远。

洛斯基认为，俄罗斯哲学思想传统有三大基本特色：一、伦理性；二、对宗教的深切态度；三、对综合的追求。这些基本特色在 19 世纪由于俄国哲学与西欧哲学的深入广泛的汇通，促成了俄国哲学史上一个崭新的思想流派，即“天然而又完美的神秘理性主义”的形成和发展。神秘理性主义的基本实质是：扬弃理性主义与非理性主义的对立和关于上帝可被直接认识到的主张。神秘理性主义是在扬弃莱布尼茨、谢林、黑格尔哲学和发扬俄罗斯传统思想质素的基础上建立起来的，奠基人是索洛维约夫(1853—1900)。关于上帝可以被直接认识到的主张，就是索洛维约夫首先提出的。但洛斯基认为，索洛维约夫未能在认识论上进一步深入，为这一主张确立更充分

的认识论基础。这与索洛维约夫的不幸早逝有关。不过，索洛维约夫的天才思想并没有因他的不幸早逝而中断，它得到其他俄国哲学家的发展，特别是谢尔盖·图别科依(1862—1905)在其“具体的唯心主义”学说中作了进一步的推进。此外，阿列克塞·柯兹洛夫(1831—1901)不仅对神秘理性主义的奠立，而且对这一主张的发展，也作出了突出贡献。在本世纪上半叶，对发展神秘唯心主义起过重要作用的是哲学家谢尔盖·阿斯柯尔多夫(1871—1945)。

洛斯基的哲学思想显然置身于这一哲学方向的发展之中。他自觉地力图从认识论和存在论方面进一步深化神秘理性主义。在他那里，神秘理性主义也常以神秘经验论、直觉主义等名称来表达。他明确声称，自己的哲学定向是神秘论的，亦即哲学的神秘主义，它带有明显的宗教色彩。哲学的神秘主义要标明的是这样的主张：上帝与人的意识之间并没有一个不可跨越的深渊互相隔离，至少有一个神秘的瞬间使上帝与人得以完全融合。在这种出神入化(Ekstase)的瞬间之中，人可以直接感受到上帝的在有如感受到自己的自我之在。从认识论上讲，用哲学的语言来表述这一主张即是：非我的世界能够有如自我的世界那样直接被认识到。洛斯基认为，由此认识论出发，可以产生出诸多富有意义的哲学和宗教的结果。

洛斯基的整个哲学体系以柏拉图关于理式的实在性学说为基础，在形而上学方面靠近莱布尼茨，宗教基础则是俄罗斯正教的神秘主义。洛斯基主张，哲学的主要任务是建构一个关于作为统一整体的世界的学说，为此提供实质性材料的，只能是宗教经验。世界的中心要素是必须神秘地加以理解的位格

(Person)^①，它是在行动中完成的超时间的实体，其它的一切都是出自于位格的创造性能力。洛斯基称这种存在论为“位格的观念实在论”。与此相关联，在认识论上的中心概念乃是神秘直觉的逻辑综合体。认识活动起始于一系列指向对象的意向目的行为——意识、注意、感知均是如此。每一认识对象是由各种直觉(Intuition)依其意向性对象的本性而认识到的。对象的本质(其本性的统一)总是观念性的，正因为如此，它才能被认识到。洛斯基在认识论上引人注目的努力在于，他力图把理智的、感性的、神秘的认识要素综合起来，即探讨这样一种认识方式：既是理智的——观念性，又是感性的——直觉感知，又是神秘的——具有超越性价值意蕴。理智、感性、神秘等看似互不相容的要素在这种认识方式中得以综合。关于历史论，洛斯基依其认识论和存在论的立场而提出，所谓实在的历史，实际上只是幻相，实在的历史只是元历史的准备，只是为在上帝之国中的未来生活所做的铺垫。在价值论上，洛斯基反对任何形式的价值相对主义，倡导一种绝对的实质伦理学，绝对价值的基础在于上帝本身。顺从上帝之爱还是违背上帝之爱，在洛斯基看来，是评判伦理价值的终极标准。

洛斯基的学说在诸多方面让人联想到舍勒尔的思想范型。索洛维约夫、舍勒尔、洛斯基三人的关系是富有吸引力的。舍勒尔从索洛维约夫那里获得过灵感，洛斯基又从舍勒尔那里获得过灵感。俄国思想与德国思想在 19 世纪和 20 世纪的交融，是一项富有意味的研讨课题。

不过，洛斯基哲学活动的首要的意义大概在于：作为哲学

(1) 亦译人格。

家，不管社会对个人存在的煎迫如何，始终坚持纯粹的学术思考。这种学究式的纯粹哲学思考和探索与时代的苦难现实和存在并不是不相关的，从洛斯基的著作中，我们能体会到对民族、时代乃至个人的不幸命运的忧思。但这种忧思是哲学化的。关键在于，无论现实处境如何险恶，洛斯基始终没有放弃纯粹学术的哲学研究。这不是唯一的存在方式，但是一种存在方式。至少，作为学者，在某种处境中不放弃学术定向或放弃学术探究的纯粹性，是值得欣佩的。

三

《意志自由》一书完成于洛斯基流亡异国的最初几个年头，从类型上看，这是一部哲学—伦理神学著作，它探讨的不是一般的自由问题，而是意志的自由问题。意志自由问题既是古老的问题，又是颇具现代性的问题。就其古老而言，旧约圣经开篇《创世记》已涉及意志自由问题；就其现代性而言，由于存在主义哲学对此问题的新主张而显得富有时代性和吸引力。从伦理方面来看，意志自由涉及恶的问题；从神学方面来看，则涉及人与上帝的关系问题。如果我们考虑到洛斯基所处身的时代及民族和个人的历史命运，那么，洛斯基从哲学上探讨这一问题的深远意蕴便不难理解了。

洛斯基在这部篇幅不大的著作中，从哲学—神学的角度来考察意志自由这一伦理神学的课题，史与论相结合，内容颇为丰富，论述分析十分明晰。洛斯基首先考察了各种反对意志自由的哲学和神学见解，尤其是宿命论和决定论这两种主

要类型的主张。所谓宿命论是指，人生中的一切重要事件都由某种人之外的力量(神或命运)预先决定，人之行为无法改变其必然的发生，人的一切主动的意志行为因而也是没有意义的。决定论的主张断言：人的命运固然取决于人自身的行 为，但人的行为本身却是受决定的——如或受社会环境决定(物质决定论)或受心理因素决定(心理决定论)。前者认为，人的意志服从物质过程之规律性和必然性；后者认为，人的意志服从心理过程之规律性和必然性。在洛斯基看来，决定论比宿命论更为有害，因为它从根本上取消了人的意志自由。在宿命论中，命运取决于天意，但人毕竟还可以自由地反抗或诅咒它，尽管反抗和诅咒都是无效的。在决定论中，更为糟糕的是，人的反抗或诅咒行为本身也是注定地预先被决定了的。人的一切行为都被置于某种因果必然性之中，反抗或诅咒这种必然性也是由必然性所决定了的。洛斯基公正而又敏锐地指出，决定论无法解答诸如悔过、罪恶、责任、义务、向善等人的愿望或行为。事实上，决定论已然取消了这些行为的意义；人无需对罪过负责，一切罪过、作恶都是由客观因素决定了的，似乎一切过错、罪行都不过是无法避免的自然或必然。洛斯基有力地反驳了各种决定论，但他并不赞同非决定论。在他看来，不受任何条件约束的自由概念是一个否定性的自由概念，因为，当行为活动摆脱了某一条件时，它可能就同时又受另一条件支配。因此，从实质上讲，不受任何条件约束的自由概念只是一个相对自由的概念，而非如表面看来那样是一个绝对自由的概念。这种否定性的、相对的自由永远只是一种必然性形式，最终只会导致人的奴役状态。洛斯基正确地看到，所谓能摆脱任何根据的行为，事实上是不可思议的，

它只会使自由导致极端蠢事的必然结果。洛斯基的这一见解，对于后来的萨特式自由学说的确打中要害的。

个体的行为既非决定论的，亦非非决定论的。自由表现为摆脱某些条件的支配，同时又主动一积极而非被动一消极地接受某种条件的支配。问题随之而是，要摆脱的是哪些条件，而要主动容纳的又是什么条件。

简略说来，自由表现为摆脱自然事实域的条件，超越事实和自然既定性，容纳作为无条件性的条件之价值实在。换言之，自由的活动出现于事实与应当的矛盾和张力状态之中。事实性存在不是应当的存在，应当的存在不是自然的事实性存在。例如，爱、良善、完美不仅不是自然性事实，而且经常遭到事实存在的否定，但它们应当作为事件发生。自由体现为使价值存在之发生成为可能的活动。由于人之存在性是处于自然事实状态之中的，自由因此而表达为在使价值存在发生时摆脱人和社会的自然本性、摆脱既定的社会状态等客观条件的限制。就此而言，自由与意志相关，自由产生于意志决断和行动。

洛斯基指出，的确有不受人的意志制约的有关现实存在内容的规律。但这些规律并不能勾消自由，相反，它正是自由得以出现并创造价值可能性的条件。试想，如果价值存在并不与事实存在相矛盾，人的一切意愿活动没有任何事实性障碍，自由的问题根本就不会出现。正因为爱、良善、信仰不是合规律性地自然发生的事件，价值存在不是既有的存在状态，自由的问题才得以出现。它表现为，人的意志究竟把人的自我存在交付给自然之事实存在还是交付给价值存在。更进一步讲，积极的、而非否定的自由意味着，人的意志决定不应当

受事实存在支配，而应以价值存在为根据。由此而言，罪过乃意指人作为自由人，可以克服引我向恶的诱惑，可以克服我自己的不良本性，可以克服社会条件的限制，但我却没有去克服，而是屈从于事实存在。反过来讲，爱、良善、信仰之发生，则是人之自由的表现，它们表明自我存在最终没有受制于自然状态，而是使价值存在在事实存在中的发生之不可能转变成可能。

意志自由的基础在于人之存在的位格性^①。按洛斯基的见解，位格是唯一的、独特的、不可取代的世界成分，它与世界的整体有机观念有关，这个观念的来源只能是上帝。换言之，位格是人的真实自我——位格的自我不是事实性的自己活动的自我，而是代表其理想使命的自我，作为上帝形象的自我。位格的自我不是自然本性，不是经验性质；或者说，位格的自我是人的规范性本质，而不是其自然性本质，是其生命的路灯，而非因果地产生其行为的基础。反过来讲，人的生理过程及解剖构造只是人的自我在愿望、决定、意图中借以表白自己的条件，而不是造成这种愿望的原因。起决定性作用的原因是超越自然性的位格自我。

由此而论，意志自由是人作为上帝之创造的最完美的品格的条件。没有意志自由就没有善。认为人的自由与上帝存在相矛盾——这一见解不幸颇为流行——的主张，不仅是肤浅的，也是错误的。洛斯基指出：“上帝不只是以自己的创造命令创造世界，而且要以活人身分参与历史过程，从而促进善。但上帝不是通过魔术般地向人的意志领域灌输、统辖，而

^① 亦译“人格性”。

是通过鼓励同恶作斗争，内在地促进、安慰、培育而不是破坏人的自由来实现的。”“上帝不以自己的万能来破坏人的经验性质，而是在人之生命的每一时刻都提供无数机缘，去发现和体验照耀我们迷惘世界的神国之光的内在绝对价值，所以，人的意志永远具有为自由地走上善的道路的材料。”说到底，上帝与人之关系，不仅不是人之意志自由的障碍，而且还是人之自由的充分必要条件，因为，上帝才是价值存在的根基。

洛斯基将这种不受有条件的制约（自然事物都是有条件的存在）而只受无条件的超越的存在制约的自由，称之为积极的自由概念，由此便与所谓不受一切条件限制的自由——洛斯基称为否定性的自由概念区别开来。这一区分尤其对于自由概念的基本理解来说是极为重要的。然而，我认为，更重要的还在于，洛斯基进一步区分了形式的积极自由概念和实质的积极自由概念。前者意指：某种自我活动在形式上具有积极自由的性质，即具有超越一切自然事实之条件限制的创造力量，但却不问这种活动所确定表达的价值实质如何。从本质上讲，萨特式存在主义的自由观即是如此。它否定一切既定条件的限制，否定世界现有的一切和超越之神的限制，但只稟有超越之形式，不问超越活动的价值实质蕴含。实质的积极自由则必须涉及超越活动的价值实质。洛斯基正确地指出：这一区分关涉一个至关重大的问题：自由活动者能给世界加进什么内容。不外有两种可能：向善与向恶。形式的积极自由概念不可能确保自我活动的向善。

人类在 20 世纪得到的一个深刻的痛苦经验即是：人的超越性活动本身导致了恶和罪过。这是由两种原因造成的：一是以伪价值作为超越活动之引导，二是抽空了超越性活动的

价值实质。前一种情形当然更为严重。然而，不管是哪一种情形，均表明询问超越性自由活动的价值蕴含的实质，是首要而必须的。形式的积极自由学说与形式的义务伦理学一形式的律令伦理学一样，是十分危险的。历史现实已证明了这一点。不顾一切自然限制，以至奋不顾身地为伪价值献身，是20世纪末的哲思反省的重大课题。洛斯基正确地指出，人的新的奴役形式即是：人理应得到的积极的实质自由丧失了，却保护着形式的积极自由。

进一步的问题当然是必须对真实的价值实质作出明确的辨析和阐述。洛斯基提出，只有上帝之爱才是真实的、绝对的价值实质。充满对上帝之爱并与上帝之爱结合的愿望，才是真正绝对自由的表达。向善就是爱上帝并爱上帝的一切造物——人和世界，参与上帝的爱的创造活动。

专门探讨价值实质的问题，不是这本书的任务，这一任务洛斯基在完成《意志自由》几年后撰写的《价值与存在》一书中完成了。

最后需要指出的是，洛斯基在这本书中讨论的自由概念是哲学—伦理神学的自由概念，它与社会学中的自由概念并不在同一水平层面上，含义也有不同。不过，洛斯基在分析自由概念时提出的公断论的方法论立场，与社会学的自由概念分析中的方法论立场是相通的。

〔俄〕洛斯基：《意志自由》，董友译，收入“俄国文化生活译丛”，即将由三联书店出版。)

新解释学家艾伯林

邓肇明

神学的目的在于澄清信仰，即在于昭明与上帝、与人及与世界的真正关系。然而若要真正明白信仰，俾能够将所信清楚表达出来，就非对上帝的道有真正的了解不可。那是属于释经学的范围。可惜传统的释经学要不沉迷于训诂之学，便是泥足深陷于过去的历史，为肢离破碎，甚至毫不相干的宗教类例所缠绕，以致未能进一步领悟经文的深意。

使释经学不仅成为解经的“理论”，更成为一个“语言的问题”，要求人“凭良心说话”的，有人称之为新解释学。新解释学不独要解释经文，更反过来让经文解释我们自己，使我们得以破除自己的神话，知道真理究竟是在那里。换句话说，上帝的道是生命之道，不能也不该退化为陈文，积满历史的尘垢。因为即使是含意高深，但对我们的实际情况却痛痒无关的阔论，还是没有助益的。上帝的道必须能够排除信心的障碍，产生信心，成为今日的言语，可以直接向我们说话。因此解释学是要将圣经的所记重新转化为活生生的宣言，像两刃的剑一般，“甚至魂与灵、骨节与骨髓，都能刺入剖开，连心中的思念和主意，都能辨明”，使得我们在“主眼前都是赤露敞开”（来四12、13）。若是这样，释经学便成了话语的事件（word event），也

就是产生信心的事件了。

从事使释经学成为产生信心的言语，使圣经所说的事成为今日的说话的神学家，其中一位是德国的艾伯林。

艾伯林(Gerhard Ebeling)是朋霍费尔的至交，随后也立志将亡友的遗志加以发扬光大。他也是布尔特曼的学生，但比乃师更注意历史的耶稣。另一位影响他的思想至深的是马丁·路德。他的博士论文便是有关路德的释经法。即是说，他起初是个教会史家，后来才转为系统神学家。

艾伯林与朋霍费尔一样，深信信仰若与现实无关，则不独不足信，且亦根本不存在。全神贯注上帝的道与集中力量思索世界的现实，绝不是背道而驰的两件事。倒不如说，上帝的道含摄了世界的现实，因此基督徒不必是一个“永远陷于矛盾冲突的人”。他的现实性并不使他与基督分隔，而他的基督性也不使他与世界分开。事实上，由于他完全属于基督的原故，所以他也同时站在世界的这一边。

艾伯林的整个神学蓝图，便是企图就世界的现实性来思索上帝的现实性，又从上帝的现实性来思索世界的现实性。对于他来说，谈论上帝等于谈论整个的现实。不过他与朋霍费尔不一样，后者极力投身于社会行动中，对于“立言”传世一事没有多大的兴趣，而且也没有很多的时间。在这方面，艾伯林似乎比较含蓄，不喜欢公开政治活动。同时，他也从来没有对社会或世界宗教等问题发表过详尽的意见。然而他对于今日与人类生存有关的事项，却十分留意，并设法与听者和读者共同思考，一同钻研出个结果来。有人说得好，他所有的神学著作都流露出对现今世界的经验证明，也就是要集中注意“这个已经完全属世、完全属乎历史经验的世界”，要为这样的一个世界

献上他所应负的责任。他对当今世界的热爱是无庸置疑的。

由于艾伯林出身于历史学，所以他对于历史传统十分重视。只是他没有将传统当作不变的教条，或作为古董摆设，乃是经常予以重新思考，不断质询，务使过去的事不滞留在过去的阶段中。因为他察觉到，迫使新时代的现实观念与传统的基督教信仰作“殊死战”，是神学上一种危险的尝试。无可否认，信仰和知识的关系今日已踏入一个史无前例的局面。只要信，不必知，不必了解的世界恐怕已一去不复返了。就是勉强坚持，恐怕亦难免要使信与知两者同时受损。因此之故，艾伯林愿意找寻一种使人理解的信仰和一个令人相信的理解。“那当然不是说，为了迁就时代的精神而叫基督教信仰让步。那是说，要作成熟的基督徒；不要将过去的形而上学与基督教信仰混淆，乃是正要本着所信，帮助新时代的思想真正明白其现实状况，真正了解真理。”为此，他也真的尽了一己所长，竭力使传统的信仰成为今日仍然可信、仍然负责任的生活指南。

我们今日传福音，如何方能像耶稣当日对劳苦担重担的人那样亲切呢？这个问题可以说是推动艾伯林研究神学的动力。上帝的话不可能是冷冰冰的话。假如教会阻止自己像耶稣那样传扬福音，神学就不该坐视。信仰绝不是几句空洞无物的属灵口头禅。艾伯林律己是甚严的。他视神学和宣道为一体，两者是相依为命，缺一不可的。他甚至形容神学为“对宣道的操心”，因为教会所传的福音若歪曲了，神学就必须加以批评。但为什么说是操心呢？传福音岂不是传扬佳美的信息，传扬确信和快乐么？那是不错。只是教会往往在传福音的名下，动用那么多的人力财力，只顾组织和方法，以为那便是福音，就不免叫人操心了。艾伯林深知传福音从来不易，更不

欲作笼统的批评。不过他对今日的宣讲耿耿于怀，因它失去令人信服的力量，以致大多数人似乎并不感到需要福音。他认为，我们之感到必须传福音，不是为了要遵守某些宗教规条，而是因为福音使我们获得真正解放，感染我们自由自发地将心里的快乐告诉他。

这里还牵涉到什么是上帝之道的问题。依艾伯林看来，圣经所说的“道”主要是“话”，亦即针对人生实况所说的话。那自然不是什么特殊、超自然的话，因为上帝并不指什么与世不同、特殊的现实。如此一来，上帝的话是与一般的话没有分别的。将话分成属天属世两个范畴乃是形而上学的一种误解。事实上圣经提到上帝的话，便是毫无保留地指完全正常的话，是自然的、口头上的，发生在人与人之间，有说话的一般特征。当然圣经有时也指出上帝的话与人的话之间的对比是何等的强烈，但那不是说，上帝的话不是口头上的，不是嘴巴里说出来的。那主要指谁说话的问题，是说真话的上帝呢，还是说谎的人呢？因此这种对比的用意在提醒我们，到底说话事件是否给人滥用及败坏了，还是用得正确、纯正，得到完全的实现？同时这也暗含所说的话究竟产生了什么样的结果：是破坏性的、致人于死地的话，还是赐人生命、致人完全的话呢？我们说上帝的话是绝对的真理，那一定包含两件事：与所有的真理相符，并且反对所有人认为不真而加以扬弃的歪理。

严格说来，话是指会有事发生的话。所以我们只是探求话的固有意义是不够的，我们还必须进一步追问话之所指，看它会产生什么事。因为归根到底，话的内容和能力是相同的问题，所以唯有我们将话视为一件在发生中的事，才能正确地明白。换句话说，既然是事件，就像爱一样，起码牵涉两个

人。话的基本性质因此不是陈述，而是含摄重大意义的参与和交流。话是用来促进彼此了解的，说话得当，个人与他人之间的真实处境就得以照亮了。同时说话也要指出说话者是谁，所以话的真正目的是让我们显出我们是人。所谓人言可信是也。不但如此，我们的话本来源于上帝的话，是对上帝的话所作的一种响应。因此之故，我们也是上帝的形象。我们的话得罪了人，同样是得罪上帝。另一方面，话既是用来传达讯息的，所以也是种应许，而最纯的应许实莫过于尚未能看得见的事，也就是使人成为相信者，承认上帝才是个人和人类的前途，并从此不再使同侪失望，说出真话来。

艾伯林称释经学为“信仰的语法”，但不是指如何去发明及试用“新的字眼”，而是指如何在现今世界赤裸裸的状况下，竭力将信仰予以“重新的讨论”。这恐怕便是艾伯林从事神学的主要兴趣。

书评与书讯 13 则

1. 利奇蒙德：《神学与形而上学》 [257]
2. 霍鲁卡：《宗教与现代科学的兴起》 [262]
3. 沃斯·昆：《人帝或人——黑格尔神学思想导论》 [267]
4. 奥特：《位格与上帝》 [270]
- 莫尔特曼：《耶稣基督的路》 [274]
- 瓦尔登费尔斯：《绝对的无》 [277]
- 清伦贝格：《科学理论与哲学》 [279]
- 詹姆斯·里德：《基督的人生观》 [281]
- 卢瑟曼：《基督与摩罗米修斯？》 [282]
- R. M. 琼斯：《北美殖民时期的公谊会》 [284]
- 史克尔、施耐穆：《传教的圣经基础》 [285]

埃利阿德：《从原始宗教到神宗》 [287]

路振芳：《新约导论》 [289]

J. 利奇蒙德：《神学与形而上学》

小愚

“神学与形而上学”，这在国人心目中，甚至在我国知识界心目中，似乎是一切学科或学问中最无聊最空洞的两种，似乎没有资格列入学科或学问的行列之中。

倘若把这两个词换成“宗教与哲学”，情况就大不一样了。国人尤其是知识界，多半还承认宗教是一种强大的现实，因此不能不认识认识，多半也知道哲学是一种精深的思想，所以颇值得了解了解。

如果说后一种想法是以事实和常识为基础的，那么前一种想法便是以无知和偏见为基础的。如果后一种想法能够成立，那么前一种想法则不能成立。须知，神学是宗教的理论表述，不认识神学，就不能深刻认识宗教；形而上学是哲学的本义或祖宗，不了解形而上学，就不能真正了解哲学。用语言和概念、逻辑和理性来表述人生终极意义的问题，即作为一种强大现实的宗教问题的理论，是一种丰富而实在的学科；开启了一种精深的思想，并一直作为其中重要组成部分的那种理论，是一种丰富而实在的学问。神学与形而上学，是丰富而实在、历久而不衰的学科，是只要人还是人，就一直要存在下去并继续发展的学问。

所谓神学“只是在讨论一个针尖上能站几个天使”的说法，不过是以神学历史中的一个针尖来代表神学理论上的大海汪洋的鹦鹉学舌；所谓形而上学“仅仅指静止、孤立、片面的世界观”的看法，不过是对形而上学的本意完全无知对其内容也毫无了解的张冠李戴。

游人在西湖或黄山游览时，或者在北京或上海逛街时，总需要看看地图，总需要知道自己此刻身在何处，处于什么位置。旅客住在一幢房子里，总想要知道这是一座国营旅馆呢，还是一家私营客栈，是一个机关呢，还是一所学校；至少，知道这幢房子的主人是何许人，知道他善良友好还是奸诈凶狠，这对旅客来说不是无意义或无所谓的事情。我们就是这个世界上的游人，就是这个世界中的旅客。所谓人生旅程，所谓人生如寄是也。形而上学家，就是力图绘制这种世界地图并标出人在其中的位置的人；而神学家，就是力图探究世界及其主人的性质，并且同我们谈论此事的人。人只要不是浑浑噩噩的行尸走肉或酒囊饭袋，就是说，只要还是人，还是有思想者，就免不了这种探究，不管是有意识还是无意识，是偶一为之还是一以贯之。这就是这两门学科一直存在并在继续发展的原因。

当然，当代英国哲学家利奇蒙德的这本小书并不是要给大家讲这点浅显的道理。这本书讨论的是问题本身，就是说，它讲的是世界全景的描绘、人在其中的位置以及这个世界有没有一位主人即上帝的问题。

当然，西方也有不少人反对神学或形而上学，但这些人当中的一大代表，大名鼎鼎的罗素也承认它们所讨论的是“许多对人类极为重要的问题”。至少，人对自己生活于其中的这个

世界及其主宰力量的根本性质想要有所了解，不论答案如何，这对人的生活方式来说不能说是不重要的。在西方（其实在哪里都一样），问题不在于这类问题是否重要，而在于这类问题能否用理性思辨的方法解决，也就是说，哲学能不能在宗教中发挥作用，形而上学与神学的关系究竟如何。

哲学在宗教中有极大的作用，宗教对哲学也有极大的影响，这是古今中外的思想史和文化史的普遍事实。但是近代以来西方思想界兴起了一股强大的反形而上学思潮。这股思潮对神学与形而上学的看法可分为两种。一种认为对上帝的认识和信仰只能得自神的启示或人的体验，所以只能有启示神学；哲学和形而上学的思辨无助于宗教，也不能据以认识上帝，所以不可能有自然神学（自然神学是凭借人的理性从自然现象通过类比而推知上帝的一类神学）。另一种认为人的认识只能依据经验，人在经验的局限中不能认识超验的事物，所以形而上学思辨是无益的，以之为基础的自然神学也是不可能成立的。前一种看法流行于欧洲大陆的神学家，后一种看法流行于英语国家的哲学家中。当然在欧洲大陆和英语国家的神学家和哲学家中，也有不少反对这两种说法的思想家。

利奇蒙德的这本小书，一方面概要地考察了这两种看法的来龙去脉，另一方面又以人类经验为基础构筑了一种新的形而上学框架，用以重新确立自然神学。他逐一描述并分析了人类的宗教经验、道德经验、人生体验、历史和自然这五大经验领域，认为这些领域的偶然性和在解释上的非自足性，都指向了自身之外的一个超验的、人格的、创造性的根据，经验世界是来源于并依赖于这个根据即上帝的。在讨论不可感知

又能自我揭示、卷入时空世界却又超越这个世界的上帝概念如何能够具有合理性这一问题时，作者深入详尽地讨论了“自我”概念所具有的类似性质，从而既为上帝概念的合理性作了论证，又使我国读者对近年来用得滥熟的“自我”这个概念的深层含义有了某种全面深入的认识。

为了绘制一幅完整的世界地图并标出人在其中的位置，利奇蒙德在书中还介绍并运用了现代认识论当中的“看作”和“体验为”这两种影响很大而在我国介绍很少的新理论。这种理论认为人的“感知”活动是渗透着“解释”成分的，认识并不是纯客观的超然的反映过程，而是一种能动的解释过程。读者从中可以获得的东西，具有超出神学与形而上学范围的价值，同时也证明这两门学科的理论内涵对人的思想能力所具有的价值。这些认识理论以及书中对现代宗教哲学的几个代表性寓言的介绍，对这些寓言隐含的观点的分析，最终当然是为了引出有神论的结论，是为了证明哲学上的有神论不但是对世界作出清晰完整的解说所需的“整合剂”，而且是对宗教的上帝观必不可少的重要补充。但是其中蕴涵的有趣思想和重要内容，在长期习惯于经验和狭隘思维方式的我们看来，确实有登楼临风、大开眼界之感。

不论我们是否赞成作者的结论，不论我们对于世界的“全貌”以及世界的“主宰”或“根基”有何看法，我们总不能否认这些问题对我们是很重要的，是不能不想一想的。我们是世界的过客和房客，只要我们不愿意做不知东西南北的糊涂游人，甚或变成行尸走肉，只要我们不愿扮演初进巴黎城的刘姥姥，甚或变成酒囊饭袋，我们就该思索一下这些根本问题，不论是用宗教和神学的方式，还是用哲学和形而上学的方式。说到

底，这两样东西是在用不同的语言和方式，探讨着同一些根本问题——宇宙人生的本源以及认识这本源的方法。这当然是一个千古之谜，是一个旷世奇迹。宗教(及神学)、哲学(及形而上学)，这两者就好像那茫茫荒原上的金字塔和斯芬克司——我们怎么能望着一个，忘了另一个呢？

(J. 利奇蒙德：《神学与形而上学》，已收入四川人民出版社《宗教与世界》丛书，1990年出版)

R. 霍伊卡：《宗教与现代科学的兴起》

小 感

由于马克斯·韦伯的学术名著《新教伦理与资本主义精神》之印行，宗教与经济发展之间的正面关系已经被很多人所认识。至于经济发展的强大动力之一——科学的发展与宗教之间的关系，很多人仍然认为，这种关系即使不是对抗的，那也是对立的。

就澄清对这个重要问题的认识而言，这本内容丰富而论点新颖的小书，在我们这里简直可以算是韦伯那本名著的姊妹篇。

这本小书的作者霍伊卡是一位真正的科学史专家，荷兰乌特勒支大学的科学史教授。他对于科学史，特别是现代科学兴起时期的科学与宗教之间的关系，作过深入细致的研究，占有大量丰富的史料，发表了许多专题论著。因此，他在这本综述性的书里提出的在中国读者看来十分新鲜的论点，绝非故作惊人之语，而是从事实出发又合乎逻辑的结论。这个结论就是：基督教与古代希腊文化的相遇和对立，不但不曾阻碍，反而促成了现代科学的产生。“倘若我们将科学喻为人体，其肉体成分是希腊的遗产，而促进其生长的维他命和荷尔蒙，则是圣经的因素。”

只要考虑到以下的基本事实，这一结论就不会使我们过分惊讶。有别于古代自然知识和工艺技术的系统的现代科学，奠基于文艺复兴和宗教改革之后的西方，即 16 和 17 世纪的西欧；而西方文明乃是“两希文明”即希腊和希伯来文明的后代，它事实上继承了希腊文明的理性精神和希伯来文明的宗教精神——这两种遗产不可能不对这个文明的各个组成部分发生影响。著名海外华人学者余英时先生曾说：“西方自宗教革命与科学革命以来，上帝和理性这两个最高的价值观念都通过新的理解而发展出新的方向，开辟了新的天地。把人世的勤奋创业理解为上帝的召唤，曾有助于资本主义精神的兴起；把学术工作理解为基督教的天职，也促进了西方近代人文教育与人文学术的发展。上帝创造的宇宙是有法则，有秩序的，而人的职责是运用理性去发现宇宙的秩序与法则。这是近代许多大科学家所接受的一条基本信念，从牛顿到爱因斯坦都是如此。……在政治、社会领域内，自由、人权、容忍、公平等价值也不能脱离上帝与理性的观念而具有真实的意义。西方外在超越的价值系统不仅没有因为现代化而崩溃，而且正是现代化的一个极重要的精神源泉。”从具体的历史条件来看，在基督教具有强大影响的地方（西欧）和时期（至 17 世纪），它的世界观必然会对文明的各个部分（包括科学）产生巨大的作用，这也是不言自明的。

在古代，中国人认为山川可以为神，草木亦可成精；希腊人认为“宙斯就是以太，就是大地，就是苍天。宙斯就是一切，是一切的一切”（埃斯库罗斯语）。基督教之前和之外的许多宗教，往往把整个大自然看成具有神性，甚至把具体自然物奉为神明。于是，对整个大自然或某些自然物的探索和利用，就

会被视为亵渎或罪过。这种宗教世界观必然以不同的方式，在不同的程度上妨碍科学的发展和技术的进步。但是圣经的宗教(这里指犹太教和基督教)造成了宗教世界观的一个巨大转变，即把世界视为上帝的造物，它本身并不具有神性，上帝已将它交给同为造物的人类去“管理”、“治理”，将它“赐给”了人类(《圣经·创世纪》)。这就为人类探索自然从而利用自然提供了“神圣的核准”，从而放开了人类发展科学技术的手脚。

我们一般认为科学最主要的品格是理性，由此有现代科学乃希腊理性精神的产儿这样一种片面的看法。但是在科学中，比理性更重要的是事实。理性是科学的方法和工具，而接受事实是科学的根基，尊重事实是科学的灵魂。先要承认“实事”，然后才能“求是”。第一件“实事”，或者说首要的事实就是：人的理性是有限的，理性构造的产物不可能穷尽真理而永恒不变。因此，科学理论只能在事实面前而修正自己，却不能让理论来剪裁或取舍事实。让事实迁就理论，就好比削足适履。履是人造，足是天生。履必须适应于足，足不能迎合于履。这个简单明白的道理，正是这本书关于圣经宗教促进现代科学的说法之根据所在。因为基督教认为上帝的创造不受任何限制(其中包括人类理性的限制)，因此人必须承认事实(其中包括自己的理性所不能理解的事实)。人只有承认事实，承认自己不理解，才能去进行探索以求得理解。这一观点同思想史上的经验论相联系，构成了现代科学发展的世界观和认识论基础。那种因为某些事实不符合自己的理性产物或理论而不予承认的态度，曾经给科学发展带来极大的阻碍，科学史已经雄辩地证明，新事实与旧理论之间的矛盾冲突，往往孕育着科学的突破和发展。

除此之外，古人关于人的技艺不能胜过自然以及人与自然竞争乃是罪过的观点，被圣经关于人可以支配自然（上帝使人“修理看守”伊甸乐园）的观点所取代，为服务于人类的科学向技术转化提供了宗教依据；古代希腊罗马社会对手工工作的轻视，被犹太教、基督教对手工工作的尊重所取代，为现代科学不可缺少的实验工作解开了观念禁锢。这些问题都作为整个论题的重要侧面，在本书中用大量的史实作出了论证。最后，这本书还详尽分析了宗教改革造成的教义变化对于现代科学的正面影响。其中最显著的是改革后的宗派林立造成了相互宽容和自由辩论的环境，人们不再“强迫科学家将非科学家视为主管科学事务的法官”，大家“时刻准备着追随真理的大旗，而不论旗是由何人高高举起”。这无疑对科学发展十分有利。

在这里，我们可以看到关于宗教改革家加尔文的很少向中国读者显示的另一侧面，即他的宗教思想中有利于科学发展的侧面；我们更可以看到，哲学家培根、科学家波义耳和文学家弥尔顿等等，都在呼吁人们用“智慧之光”即“上帝的灯”，用科学和知识去促进人间的公平和幸福，以迎接“上帝之国”。正如现代教育的奠基者夸美纽斯（我们都应该知道他是个伟大的教育学家，但很少有人知道他又是个哲学家和神学家）所说：“当我们为了复兴这个衰败的世界而冀望，并祷告上帝让我们所渴求的光明时代到来的时候，我们必须懂得，与此同时我们自己也要立誓去促进这一时代的到来。”“任何一个人，如果他相信自己有什么天赋或灵感可以用来为人类服务的话，那他就不应该拒绝将自己的一份绵薄之力奉献出来协助上帝。”在夸美纽斯的思想体系中，这意味着要推动科技的进步，以减轻

生活的重负，还要改进教育和传播福音，使人们获得“更多的启蒙”。在这里，读者还可以从一些熟悉的重要人物如帕斯卡、伽利略、波义耳、开普勒和牛顿的身上看出，为什么许多重要的科学家同时又是虔诚的基督徒，是修士、神甫、牧师，甚至神学家，为什么他们的科学成就与其宗教思想是相辅相成的。

（R·霍伊卡：《宗教与现代科学的兴起》，已由四川人民出版社收入《宗教与世界》丛书出版）

汉斯·昆：《上帝成人——黑格尔神学思想导论》

小 未

我国哲学界对欧洲思想家的研究，除马克思、恩格斯外，最重视的大概要算黑格尔先生。然而，黑格尔思想中的一个重要方面——神学方面，却至今未见触及。这难免给理解黑格尔思想设下一层屏障。

对欧洲神学影响甚大的现代哲学家，首先是黑格尔、康德、克尔凯戈尔和海德格。黑格尔思想至今还在发生影响。当代著名神学家汉斯·昆^①于1970年发表的长达700页的《上帝成人——黑格尔神学思想导论》一书，去年又印成袖珍本发行，可见其市场需求之大。

昆写作此书的主要目的有两个：一、描述黑格尔的神学思想，阐述对黑格尔哲学的神学理解；二、通过对黑格尔思想中的基督问题之回答，初步展开一种未来的基督学的新形态。该书由导言、正文8章、附录和文献目录构成，内容十分丰富，充分显示出昆的广博学识和深邃思考。

第一章 基督之遗忘：1. 启蒙宗教 2. 分裂的神学 3. 精神之革命 4. 宗教与社会 第二章 聚目于基督：1. 耶稣还是苏

^① 京译汉斯·孔。

格拉底? 2. 宗教批判 3. 康德以后的耶稣传 4. 从被宣讲者成为宣讲者 5. 现代人的基督形象 第三章 神人: 1. 在走向统一的路上 2. 陌生的上帝与异化的人 3. 生命在爱中和好 4. 耶稣中的上帝 5. 基督与信仰 6. 新约式的? 第四章 转向哲学: 1. 转向中的同样成分 2. 阴影中的基督 3. 上帝之死 4. 趋向体系的冲动 5. 上帝的生平 第五章 1. 在对精神的意识之中 2. 上帝成人的宗教 3. 团契视域中的基督学 4. 在知识中扬弃基督 第六章 体系学: 1. 在世界面前的上帝 2. 在存在中扬弃基督 3. 世界之中的上帝 4. 在体系中扬弃基督 5. 穿透世界的上帝 6. 在法中扬弃基督 第七章 历史中的耶稣基督: 1. 晚年回转 2. 世界历史中的基督 3. 艺术中的基督 4. 宗教中的基督 5. 哲学中的基督 6. 未来的上帝? 第八章 一种未来的基督学导论: 1. 危机中的黑格尔 2. 上帝之历史性 3. 耶稣之历史性 附录: 1. 古典基督学之路 2. 上帝能受苦吗? 3. 上帝之自性的辩证法 4. 上帝之不变性? 5. 老问题的新解决尝试 文献: 1. 黑格尔原著 2. 关于黑格尔的研究文献 3. 进一步的哲学文献 4. 关于基督学的文献

昆不仅对黑格尔从基督学始、中经转折又以基督学终的思想历程作了广泛深入的讨论，而且尝试将黑格尔思想作为当代基督学的基石。本书的实质性中心问题乃是：耶稣中的上帝、基督之存在性、上帝之历史性和世界性。这部已被誉为经典的巨著，从当代的神学处境和新的神学问题来透视黑格尔，尽管以传统基督学为中心课题，却广泛涉及当代的无神主义种种及上帝之死神学，引用文献著述达800余种之多。不管就黑格尔神学思想之描述还是基督学问题之古今而言，这本书都令人叹为观止。

Hans Kung; Menschnerdung Gottes, Eine
Einführung in Hegels theologisches Denken
als Prolegomena zu einer künftigen Christo-
logie, 704 S., 19.0 Freiburg, 1989 München

H. 奥特：《位格的上帝》

小 未

60年代中期，美国神学界逐渐出现一新的神学思想，被称为“上帝之死神学”。60年代末，欧洲神学界即开始对这一新的神学思想作出强烈的否定性反应。至80年代初，诸多分量甚重的上帝论专著相继在欧洲问世。H·奥特的《位格^①的上帝》一书问世于1969年，乃是这一系列否定性反应的第一响。

“上帝之死神学”之理论渊源之一，出自德国神学家朋霍费尔的《狱中沉思》。奥特在撰写《位格的上帝》一书之前，已著有《论朋霍费尔的神学遗产》（394页，1966年，苏黎世版），系统地阐明朋霍费尔的神学思想，力图澄清由对朋霍费尔思想断章取义的理解导致的种种偏颇，并结合巴特、海德格、布尔特曼的思想，将朋霍费尔研究进一步推向深入。当时，“上帝之死神学”尚处于萌芽期。

《位格的上帝》一书是《论朋霍费尔的神学遗产》的姊妹篇，书中明确针对“上帝之死神学”提出了尖锐的批评。全书除前言外共13章。第一章 问题之提出——信仰问题即位格

① 亦译人格。

的上帝问题;1.展开位格的上帝问题的必然性 2.提出位格的上帝问题的方法 3.对思想之路的先前说明 第二章 思的经验与信仰之思;4.神学及其在信仰生活中的位置 5.思与生存之间的流动界限 6.信仰的边界域 7.作为直觉的思和作为投射的思 8.思之对话特征和信赖的要素 9.思之本质上的含混性 第三章 位格的思之形式: 10.欧洲思想的亚位格(*a-personale*)的范畴性及其难以进入位格的确实性之域的性质 11.居间(Zwischen)的位格结构 12.相互寓居的位格结构 13.近旁(Nähe)的位格结构 14.共在(Mit-Sein)与自性 第四章 对“意义”与“时间”的位格性之理解; 15.作为唯一者的意义 16.作为交互位格之唯一者 17.唯一者的团契性——历史的意义视域 18.时间之维的互相寓居 19.从意义与位格性的本质看时间之互相寓居的意旨 第五章 信仰是发现上帝: 20.思在上帝面前之困窘 21.信仰之发现特征 22.发现上帝乃是居间经验 23.“大的”居间与“小的”居间 第六章 位格的上帝之超位格性; 24.围绕上帝之存在方式的信仰之前本体论的知识 25.“人本中心主义”的证明,它的合法性及其局限性 26.超人格性是超逾的与有限位格存在相关的存在 27.超位格性与道成肉身 第七章 信仰之结构: 1.信仰的准备性现象学——本体结构 29.信仰的本体结构的本体论解释之任务 30.罪和成义的生存论确实性与采纳本体论沉思之间的表面分歧 第八章 信仰的确信; 31.经验与确信 32.确信是生存论之基本处境的吐露 33.确信与情调存在 34.圣言中的上帝之光 35.从旧约的上帝之名看信仰之确信的本质含义 第九章 信仰之决断: 36.决断是生存在其持续性中的建构 37.决断的认识论特征 38.信仰的一般性决断结构 39.信仰的特殊

性决断结构——为神圣的你作出的决断 第十章 信仰之团契性:40. 信仰的社会性现象 41. 从相互寓居的位格结构看这一现象之准备性含义 42. 从不可见之上帝的超位格性看这一现象的恰切含义 43. 团契性与个体的良心决断 第十一章 信仰与不信:44. 超验神学的尝试 45. 信仰与不信的差异和休戚相关性 46. 超验神学之尝试的位格的模式化 第十二章 祈祷是信仰的语言:47. 生存之普遍的语言性和祈祷问题 48. 语言的解释学结构 49. 语言的位格结构 50. 解释学结构与位格结构同为原初性的结构 51. 祈祷的解释学结构——祈祷是此在整全 52. 祈祷的位格结构——祈祷是居间语言 第十三章 在三位一体上帝面前的生存: 53. 三位一体论的生存论解释之必要性 54. 奥古斯丁对三位一体之生存论解释的见解 55. 卡尔·拉纳对三位一体的超验—生存论解释的合理之处和局限 56. 三位一体论之生存论解释的基督学基础 57. 生存之“三位一体的被把握” 58. “三位一体的境遇”的可经验性和普遍性 59. 从三位一体论看恩典和自由问题 60. 耶稣基督的神秘是三一性的完美化身

奥特通过这部著作力图指明，圣经信仰的传统不仅是一种思想和语言传统，也是一种深刻的生存论传统。布尔特曼曾提出著名的问题：“谈论上帝究竟有何意义？”H·奥特进一步提出：“谈论位格的上帝究竟有什么意义？”这一意义最终是生存论位格性的。“上帝之死神学”正是忽视上帝之位格性，忽视上帝之三位一体存在方式，其危险正在于势必否弃圣经信仰的生存论传统。

这本书主要不是论战性作品。其主要任务毋宁说在于建构作者关于确实性与信仰之关系的神学思想，并将其对巴特、

布尔特曼、海德格的思想综合进一步推进。本书的方法和构思乃至表述，亦多受《存在与时间》影响。

Heinrich Ott, Wirklichkeit und Glaube
Zweiter Band, Der Persönliche Gott, 386
页, 1969 Zürich

莫尔特曼：《耶稣基督的路》

小 夫

当代著名神学家莫尔特曼以其《希望神学》、《被钉十字架的上帝》和《圣灵力量中的教会》等杰出的、独具特色的著作，奠定了他在当代和未来神学界中的重要地位。然而，系统地展示其神学思想的著作，却不是上述三部已产生广泛影响的著述。莫尔特曼计划撰写五部专著，构成一个系统，以展示其系统神学的思想体系。这五部著作的头两部专述上帝论，并已分别于1980年和1985年完成出版：1.《三一性与上帝之国》(1980, München)，2.《创造中的上帝——生态学的创造论》(1985, München)。系统中的第三部将专述基督论，第四部专述末世论，第五部专述神学的基础和方法论。

专述基督论的第三部，前不久刚刚出版，题为《耶稣基督之路——弥赛亚之维中的基督学》。第四、五部尚在撰述之中。

《耶稣基督之路》一书，除“前言”外含七章。第一章 弥赛亚的：1. 弥赛亚希望之出现 2. 弥赛亚形态之发展 3. 弥赛亚之范畴 4. 犹太教—基督教对话中的基督学 第二章 基督学的道路和转向：1. 基督学之同一性及其重大意义 2. 宇宙论的基督学之主题与图式 3. 人类学的基督学之主题与图式 4. “科技文明”的矛盾中的基督学 第三章 基督的弥赛亚馈赠：1.

圣灵—基督学 2. 基督之圣灵诞生 3. 基督之圣灵洗礼 4. 来自上帝之国的给穷人的福音 5. 病者的治愈——祛除恶魔 6. 接纳伤害——扶起卑微者 7. 生命的弥赛亚之路 8. 耶稣一生成中的弥赛亚位格 第四章 基督为世界末日受苦：1. 世界历史之末日视域 2. 基督之人性的受难——耶稣死于哪一种死？ 3. 基督之神性的受难——上帝在哪里？ 4. 来自基督受难的义——基督为何而死？ 5. 基督受难之团契性——今日的殉难学 6. 基督受难之纪念 第五章 基督的末世论的复活：1. 基督教复活信仰的产生和特质 2. 历史和基督之复活：神学问题，3. 基督之复活与历史：历史问题 4. 自然与基督的复活：神学问题 5. 基督之复活与自然：自然的问题 6. 在复活的圣灵中成活：分离者的结合 第六章 宇宙论的基督：1. 那位“更伟大的”基督 2. 基督：创造之根基 3. 基督：进化之动力抑或牺牲者？ 4. 基督：进化的拯救者 5. 创造的团契是法的团契 第七章 基督的显现：1. 基督显现盼望的辩护 2. “来临者” 3. “主的日子” 4. “他将从那里来……” 5. “……审判活人和死者” 6. 创造的盼望：基督显现的盼望和肯定肉身

在这部关于基督论的著作中，莫尔特曼力图解决现代文明的冲突、原子时代之威胁以及生态危机和第三世界的贫困等问题，由此，莫尔特曼将基督学置于一全新的视域。他提出，基督学应从历史之现代范式进入自然中的历史之生态范式，因而，基督学不只是询问基督之作用的历史问题，不只是探讨基督的死与复活，也须询问基督其人的自然问题以及基督其人对宇宙的意义。莫尔特曼不仅总结性地描述了关于基督的观念的传统史，也提出了基督观念的未然形态，为新的基督学奠基。换言之，莫尔特曼提出的新的基督学构想是：追思

基督从弥赛亚馈赠到复活之路，并盼望他的未来。这是一种道路的基督学(eine Christologie des wegs)，它邀请人们践行基督的开放之路(den offenen weg)，并在创造的盼望中塑造生命。

莫尔特曼自称，其系统神学五部曲的基本宗旨是：以圣经为基础，以末世论为定向，在神学上负起对现时代与未来的责任。

Jürgen Moltmann, *Der Weg Jesus Christi
Christologie in messianischen Dimensionen*,
379页, 1989, München

瓦尔登费尔斯：《绝对的无》

小 来

禅宗哲学在其诞生地——中国似已成古董，在日本却至今仍是一种富有活力的哲学力量，并作为东方的思想精粹一再向西方的思想传统提出挑战。坊间现时流行的铃木大拙，不过是通俗禅宗思想作家，在哲学上有深度的当代日本禅宗思想家首推西谷启治和阿部正雄。其著作大有与西方思想决一雌雄之势。

天主教梵蒂冈第二次公会议确立了开放、对话的路线，与其它宗教思想之对话成为当代天主教神学之一大趋向。天主教基础神学家瓦尔登费尔斯除撰述基础神学著作之外，也专治基督教与东方思想——尤其是佛教的对话。《绝对的无：佛教与基督教的对话基础》一书是其颇有影响之代表作。

该书共分三章。第一章：背景。讨论了佛陀、无家可归、沉默、彻悟、“中道”、“空”等佛教的基本概念；进而讨论禅宗佛学，中国禅宗思想与日本禅宗思想之关系；最后讨论了现代日本哲学奠基人西田几多郎的思想。第二章：空的哲学。专门讨论西谷启治的禅宗哲学思想。西谷启治早年从学西冈几多郎，后留学德国，曾从学海德格，并撰写了关于谢林的博士论文。以后，西谷启治从禅宗哲学出发，对西方的希腊思想传统

和基督教思想传统都提出了尖锐批判。瓦氏在这一章中系统深入地分析了西谷启治思想的基本概念，如：“大惑”、存在与无之同一、无与空等。第三章：对话的基石：首先讨论基督教与禅宗哲学的异同，随之就一些关键性的基本问题展开论辩，诸如：关于“神秘”，关于语言之可能性和界限、上帝与空、耶稣基督与上帝之“空”的形态等。

本书可视为瓦尔登费尔斯本人与西谷启治展开的一场实质性对话（西谷启治为该书作序）。对话之中心交点在“绝对的无”——空这一概念上。西谷启治认为，虚无主义是当今时代之思想大敌，它的产生应归咎于植根于希腊思想和基督教思想传统中的主体主义，唯有以禅宗之空的超验经验才能从根本上克服虚无主义。瓦氏分析了基督教否定神学传统，指出“绝对的无”的概念亦是基督教独有的景观，在此基础上，就一些实质性问题展开了深入的辩驳。瓦氏不仅指出了包括铃木大拙在内的诸多日本禅宗思想家对基督教神秘主义和基督教基本教义的误解，对西谷启治思想提出了辩驳，也深入地讨论了基督教思想与东方禅宗哲学汇通的可能性和立足点。

Hans Waldenfels, *Absolutes Nichts Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, 222页, 1976, Freiburg

潘伦贝格：《科学理论与神学》

小 未

在当代欧洲神学的发展中，潘伦贝格的神学占有十分重要的位置。被誉为当代神学中的黑格尔的潘伦贝格，确乎有黑格尔式的集大成的姿态：不仅是要集现代神学之大成，而且要集现代各人文科学之大成。对于现代哲学、现代人类学、现代科学理论、现代历史哲学和心理学、社会学，潘伦贝格都从新教神学的立场出发，从广度与深度两方面予以总括、吸收和批判，形成其庞大的神学体系，引起了广泛注目。

《科学理论与神学》一书，是潘伦贝格讨论现代科学理论与神学之关系的专著。全书分导言和六章。导言，科学理论与神学；1.大学改革、科学理论、神学 2.神学之科学要求的起源 3.神学百科全书是对神学内部肢体的探问 4.转化 第一章 从实证主义到批判理性主义：1.逻辑实证主义 2.逻辑实证主义在神学上的运用 3.波普尔对逻辑实证主义的分析 4.批判理性主义运用于神学的批判 5.证伪之可能性 6.结构科学与历史 第二章 人文科学从自然科学中解放出来：1.人文科学之概念 2.社会学是理解的行为科学 3.特洛尔兹论神学的人文科学基础 4.对自然科学—人文科学二元划分的批判 5.理解与说明 第三章 解释学是意义理解之方法学：1.一般

解释学 2. 解释学神学 3. 生存解释学的语言意指和分析的语言意指 4. 解释学与辩证法 5. 意义经验与科学 第四章 将对神学的把握视为神学史中的科学：1. 神学作为引导性科学 2. 神学作为实践性科学 3. 神学作为实证科学 4. 施莱尔马赫与神学的主题性统一 5. 神学作为关于基督教的科学？6. 卡尔·巴特论启示的实证性 7. 实证与历史 第五章 神学作为关于上帝的科学：1. 上帝作为神学之对象 2. 神学、人类学、宗教科学 3. 神学之科学性 第六章 神学的内部肢体：1. 神学的系统性任务与历史任务之关系 2. 宗教科学作为宗教的神学 3. 圣经解释与历史的神学 4. 圣经神学 5. 教会史 6. 系统神学 7. 实践神学

本书之基本主题是论述神学作为一门科学(Wissenschaft 知识之把握)的历史、现状、特性、内容和任务。富有特色的是，作者从 20 世纪的自然科学理论和人文科学的新发展的视域中，来讨论神学科学的基本问题。本书已成为当代论述基督教神学之科学性的经典性著作。近两千年来，基督教神学一直作为一门科学存在和发展着，至今如此。而在我们的科学领域中，却一直不见神学的位置。

Wolfhart Pannenberg, Wissenschaftstheorie
and Theologie, 454 页, 1973, Frankfurt am
Main

詹姆士·里德：《基督的人生观》

安 仁

译者蒋庆先生曾告诉别人说，这本书是数年前他在天津旧书堆中淘出来的。但这样一本旧书，由三联在“新知文库”中推出其中译本后，在神州大地不胫而走，许多读者都觉得其中包含的信息却是那样的新。据说海外一些朋友也看上此书，打算联系发行海外版事。其实首先受到这书内容感动的，还是译者自己。译者称遂译此书的原因有二，一是书中讲述的基督教人生的基本道理清楚明白，二是作者的思想与译者对生命的体会甚多契合，可以述代作。全书分14章，从完满人生谈起，谈到宗教、上帝以及人生中的种种消极的层面，并提供基督的言行作范例，指出一些克服这些消极东西的原则和途径。接着谈论基督的财产观和伦理观，最后论述的是基督教的使命和彼岸世界。读完最后一章，我们不禁会为作者编写时的匠心倾倒叫好。笔者觉得，头三章的译注尤其耐人寻味。

James Reid: *FACING LIFE WITH CHRIST*, SCMP, 1940; 《基督的人生观》，蒋庆译，三联书店，1989年3月版，224页。

陆赫曼：《基督与普罗米修斯？》

麦 溪

陆赫曼博士是当代普世教会合一运动中的积极分子，也是对马克思主义和基督教研究颇有造诣的神学家，不仅在纽约协和神学院讲过学，而且在汉城同南朝鲜的神学家有过对话。目前他在瑞士巴塞尔大学任系统神学教授。《基督与普罗米修斯？》这本围绕基督教与马克思主义的接触而展开讨论的专著，是陆赫曼教授几年前在伯明翰大学和普林斯顿神学院所作系列讲座的讲稿结集。全书共分8章。第1章首先回顾了捷克教会的历史遗产，尤推崇扬·胡斯和被称为“捷克改教之父”的扬·弥利克(Jan Milic, 1325—1375)，而作者的名字正是扬·弥利克·陆赫曼。在第2章中作者客观叙述了东欧基督徒的挫折与希望，认为失去昔日特权的教会却有不少西方教会望尘莫及处。对普罗米修斯这位向神学提出很大挑战的、马克思主义传统的英雄所作的神学反思，则是第3章的主要内容。接下来的4—7章，分别论述现代人的上帝观，多元社会中的神学，天国、教会与世界的关系，以及人权等问题。这些论述实是作者对自己在西方从事神学和学术研究时面临挑战的回应。本书最后一章即第8章阐述了希望的重要性，指出基督徒同马克思主义者的对话即为希望所在，也是普世合一

运动发展的必由之路。作者在神学观点上深受卡尔·巴特和约瑟夫·赫鲁玛特卡的影响，宣称基督的福音就是东西方的福音，甚至是无神论者的喜讯。陆赫曼教授多年在外，却情系故国，他曾告诫自己：“你在巴塞尔生活时，不必忘记在布拉格所学的东西。相反，你在那里得到的教训，会擦亮你的双眼，以看清新环境中的危险和前途，……昨日的回忆能增强我们今天的希望。”同这样一位坦诚的人结文字缘，岂非人生一大快事？

Jan Milic Lochman, CHRIST AND PROMETHEUS ? WCC Publications, Geneva
1988, 105p.

R. M. 琼斯：《北美殖民时期的公谊会》

子 昌

公谊会俗称贵格会，或译教友派，亦即林语堂先生所谓基督教中唯一可为中国人所了解者（参《我见我闻》，台南大行，1975年，第165页）。本书为英人朗特利（J. W. Rowntree）所擘画的公谊会全史的一部分。全史共6卷，后由琼斯和英人勃莱卫（Win. C. Braithwaite）分别完成。本书初版于1911年，1966年收入诺顿丛书美国史著作再版时，脱司（F. B. Tolles）教授称55年来该书在同类著作中仍保持其权威性。除去绪论，全书共分5部（后两部分别为Gummere和Sharpless执笔写成）。第1部叙述新英格兰地区的公谊会发展史，其余4部则分论纽约、南方诸州、新泽西和宾州的教友派活动情况。当时北美有4种较大的新教势力在互相争衡，形势极其错综复杂。清教徒大体控制了新英格兰地区，弗吉尼亚属圣公会的势力范围，有些地方是荷兰加尔文主义者的地盘，宾州以及新泽西（1679年后）则掌握在公谊会手中。本书虽过多渲染同清教徒的对立，对公谊会多有回护，其中关于殖民时期北美政治、文化、经济和宗教发展情况的叙述，仍不乏真知灼见。

Rufus Jones: *The Quakers in the American Colonies*. W. W. Norton & Company, Inc., New York, 1966. xxxii + 606p.

史尼尔、施图穆：《传教的圣经基础》

张贤勇

英文 Mission 译为“传教”，常令国人误解丛生。海外华人遂喜用“差传”。西方有些传教士也放弃传统的 missionary，而选择 missioner 一词。后者其实是古义新用，因为从拉丁文词源看，“传教”只指“差遣”。凡受差遣者，必有使命。所以，Mission 与教会相连(如：mission school)，更与使命有关(如：sense of mission)，从教会角度研究其肩负的使命，则是现代传教学(Missiology)的主要任务。

传教学历史虽短，发展极快。其研究范围也甚广；常涉及文化学、社会学、政治学、人类学、宗教学、教会史、系统神学和牧神学等学科，专从解经学上立论的，这本《传教的圣经基础》允称开风气之作。有人誉之为 20 年来仅有之力作。两位作者都是芝加哥地区“天主教神学联合研究院”(CTU)的教授，对新旧约研究各有心得，已有若干部专著行世。

全书三部分，共分 14 章。第一部分“旧约的传教基础”为施图穆所写，包括 5 章，分别论述：从世俗解放到拯救史和世界传教；圣经中文化交融的过程；受到先知挑战的人化；拣选以色列与拯救世界；以色列的祈祷与普世传教。接下来的 8 章揭示“新约的传教基础”，是为第二部分，由史尼尔执笔，先

后解说的有：耶稣与教会的传教；保罗的传教神学；歌罗西和以弗所书中教会传教的宇宙视野；四福音书作者的传教神学，以及新约其它书卷中的见证与传教。全书第三部分由两位作者共同撰写，题为“传教的圣经基础”，是曲终奏雅的结论。

作者认为，圣经为传教奠定了一些基础，但并没有为所有问题提供答案。书中不少观点颇清新，尤堪注意者，似有下列几点：1. 为普世主义（一译普救论）正名。书中称教会的神圣使命就是走向“万民”，重要的是福音当成为普世的，能包容一切文化和民族，并为他们所表达。2. 普世传教的内涵。作者认为普世传教不等于使人皈信基督教，而是响应上帝的召唤，去欣赏、分享某人的宗教经验和洞见，先在自己的社团和传统，然后走向文化、社会、宗教传统不同的人群去进行这种分享。3. 传教的双向性。在作者看来，信仰当是分享而非强加，传教受差者当明白，在自己即将前往的人民和文化中，上帝早已施行拯救，并且应从差传中受到教育和启发。

总之，这本书对国人了解当代传教学的一些原理和发展趋势，将会有不少的帮助；对于重新考察和评价 19 世纪以来世界范围内的传教运动，无疑也提供了一种视角。

Donald Senior, C.P. and Carroll Stuhlmüller, C.P., THE BIBLICAL FOUNDATIONS FOR MISSION, Orbis Books,
Maryknoll, NY, 1983, 371p.

埃利阿德：《从原始宗教到禅宗》

萧安平

当代宗教学大师、已故芝加哥大学著名教授埃利阿德（1907—1986）原籍罗马尼亚，这是他1966年编选成的研究宗教史的翔实丰富的资料书。它不仅有助于西方人了解古代世界其他民族的宗教生活，而且对我国读者认识自己和邻人的宗教传统也饶有意义和趣味。

全书按主题内容排列，辟为6章。各章标题和细目如下：

1. 男女诸神和超自然的存有；原始社会的神祇，古代近东、印度和日本诸神，希腊诸神和英雄，伊朗的至高存有，伊斯兰教的安拉及其先知；
2. 创造和起源神话；创造天地，世界始末，人类由来，死的因缘，洪水故事；
3. 人与圣事；神圣世界、生活和时间，灵魂的起源和归宿（曼纳神力），献祭种种，礼仪神谕教规崇敬，祈祷和礼赞，成年仪式；
4. 死亡、来生和末世论；神、英雄与死亡，死与冥府，葬礼，埃及人的死亡观点，黄泉路数，希腊罗马人的死亡与不朽观念，俄尔甫斯神话，天堂乐园，世界末日，弥赛亚预言和千禧年运动；
5. 通灵专家；巫师、神秘家和宗教始祖；萨满和术士，神圣人物，苦行主义形式，先知与宗教始祖，通灵技能与神秘经验；
6. 对于人神的玄思；对人类境况的不同理解，谦恭、智慧和宽容，佛祖论中道，终极实体问答，

对诸神、自我与上帝的反思。

总之，该书搜集了各种宗教的原始资料，成为一本涉及原始社会、古代和现代宗教的各个层面的、浩繁广博的参考书。其中在内容方面也有少许不足，例如限于篇幅，将基督教和犹太教部分尽都割爱，理由是有关材料在圣经中比比皆是，西方社会圣经几乎人手一册，不必徒然增加读者经济负担云云。

Mircea Eliade, *From Primitives to Zen: A Thematic Sourcebook of the History of Religions*, New York/Hagerstown, San Francisco/London, Harper & Row, Publishers, 1977 (= 1967), xxv p. + 645 p.

骆振芳：《新约导论》

宁言成

本栏简述的著作，都出自外国作者的手笔，现忽夹入一位国内作者，是否有点不伦不类？窃以为：书只要好，不拘东著西述，无论旧纂新刊，都值得介绍，虽说在不同的读者同一本书的价值也会有大有小。

介绍西方文献足以增添知人之智，评介中土著述亦可习得自知之明。自知者，不妄自尊大，也不妄自菲薄。国内 80 年代的新约研究，已有好几种单行本，如：赵志恩《新约概要》（1983 年 4 月），韩彼得《新约简史》（1985 年 5 月），蔡恺真《新约入门》（1988 年 10 月），加上这里要谈的《新约导论》（1989 年 12 月）。如果仔细比较，就会发现这些书都是：1. 中国基督教会的出版物，坊间不知，市上难觅；2. 课本或教材，一为普及，一为应急；3. 以出入传统为指归，既凭正意，亦解真道。然而各书所取角度不同，读者对象复异，内容或难或易，层次有高有低。骆著《新约导论》可谓晚出转精，学术性最强。西方同类著作中的柯洛格（F. B. Clogg）、顾斯瑞（D. Guthrie）、亨特（A. M. Hunter）、库梅尔（W. G. Kummel）和裴林（N. Perrin）诸家，皆在著者视野之内。

该书最值得称道者，却不在它的参考资料之多（因比较国

外同类著作，其文献征引已极为单薄），而在于著者不迷信西书，不盲从洋人，时有快语，间出己见。例如著者据内证外证，针对库梅尔否定以弗所书为保罗所著的观点，多方考察，逐一批驳，肯定传统说法（108—112页）。著者称新约导论即是用历史方法探讨新约的意义，从其路向而论，即新约考证学。全书除去第1章“绪论”和最后的第26章“新约圣经的文字和古卷”值得注意外，第5章“前三福音问题、体裁考据与编写考据”也颇可观。不过掩卷沉思，觉尚缺新约各卷成书过程的历史描述，不免令人遗憾。绪论和第25章“新约正典的形成”中略有涉及，惜语焉不详。此外，书后未附索引，翻检多有不便；作为专著，或病重复（第70和127页论“地方官”）、或病纲目欠分明（比较第51—53页“编写考据”与第2—5页“新约考证学”）。有时书中结论失诸草率，如既称保罗书信异于书信体论文（第82页），复誉罗马书为长篇神学论文（第9页），他如谓希伯来书的希腊文“最为优美”（第114页），于文体学未加深思，亦颇可商。有时著者对一些问题，以不了了之，如关于启示录的文风和作者，著者怀抱未抒，对恩格斯等人推崇启示录的论点也全然规避。

虽有这样那样不足，骆著无疑是大陆40年来新约导论中首屈一指者。笔者希望骆先生的新约研究论文集亦能早日付梓行世。同时也看到新约考证学中结构主义和正典考据等新成果亟需介绍进来，以推动国内圣经研究的新发展。

骆振芳：《新约导论》，中国基督教协会神学教育委员会编辑“中国基督教神学教育丛书之五”，金陵协和神学院发行组，1959年12月出版发行，214页。

版权归作者所有

天主教在线
www.ccccn.org