

历·代·基·督·教·学·术·文·库

不可言说的言说

UNS REDENDUM UNSERBARRE

[瑞士] H·奥特著 林 克 赵 勇 译

本世纪欧洲哲学主流认为：

对神秘的、

不可说的、

必须保持沉默。

人言与上帝之言的关系，

在20世纪新教神学中

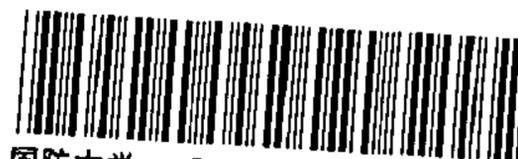
有支配性地位。

掌握“不可言说的言说”

是理解当代新教神学基本论题的

一个恰切的重要入口。





国防大学 2 062 0457 9

历·代·基·督·教·学·术·文·库

不可言说的言说

我们时代的上帝问题

〔瑞士〕H·奥特著

林克 赵勇 译

生活·读书·新知三联书店

(京)新登字 007 号

图书在版编目 (CIP) 数据

不可言说的言说:我们时代的上帝问题/(瑞士)奥特
著;林克,赵勇译. —北京:生活·读书·新知三联书店
, 1994. 6

(历代基督教学术文库)

ISBN 7-108-00713-4

I. 不… II. ①奥… ②林… ③赵… III. 宗教哲学-研
究 IV. B921

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (94) 第 03394 号

CHINESE ACADEMIC LIBRARY OF CHRISTIAN
THOUGHT IN HISTORY (ED. BY TFSCC)

责任编辑 许医农
封面设计 宁成春
出版发行 生活·读书·新知三联书店
(北京朝阳门内大街 166 号)
邮 编 100706
经 销 新华书店
印 刷 北京经纬印刷厂
版 次 1994 年 6 月第 1 版
1995 年 3 月北京第 2 次印刷
开 本 850×1168 毫米 1/32 印张 5.875
字 数 128 千字
印 数 07,001—14,000
定 价 8.20 元

历代基督教学术文库

主 编：刘小枫

文库学术委员：陈村富 奥 特
雷永生 李 震
陈维钢 哈巴克
古爱华 布伦德

责 任 编 辑：许医农

总 序

百年来,中国学术思想发生了很大变化:通过欧美人文—社会科学著作的译述,汉语思想的现代学术品质和形态日显丰富,王国维尝言:“周、秦之语言,至翻译佛典之时代而苦其不足;近时之语言至翻译西典时,而又苦其不足。”百年来的西典译述,为汉语学术拓展自身作出了决定性的贡献。译五洲之学术,以裨华夏学术,迄今仍为中国学者之一大务。近十余年来,译述之业日渐向纵深和广度扩展。

基督教学典是西方思想文化的基本组成部分之一,然而,在百年来的西典汉译事业中,基督教学典的译述却至为单薄。四十年代,美国汉学家章文新博士创设“基督教历代名著集成”翻译计划,与我国学者谢扶雅教授等共同致力编译,至六十年代已成三十二部。《集成》开创了基督教典籍的汉译事业,但也有历史的局限:选题系统性强而译述零碎(不少典籍为节译);汉译表达不尽人意,可读性不臻理想;对十九世纪以来的学典顾及较少,而且,《集成》未完成预定规划而告终。

本文库愿承继前辈学者汉译基督教学典未尽之业,以补百年来汉译西典文业之阙。

基督宗教的历史有社会和学术两个层面。社会层面是基督教会的形成和发展史;学术层面是基督信理在神学、哲学、

伦理思想、文学艺术中的表达。这两个层面尽管有关联,仍各具不同的形态和品质。本文库定名为“历代基督教学术文库”,表明文库仅涉及基督教的学术史文献,旨在丰富汉语学术典藏。

文库分为两个系列:Ⅰ. 古代系列(希腊化时代至中古末期);Ⅱ. 现代系列(十六世纪至二十世纪)。选题不限于历代神学家的著述,也包括历代重要哲学家、文学家的学术著述。

文库的编译工作由中国人文学者从事,并邀请海内外资深学者为学术顾问。此类学典的汉译事业在整个西学汉译事业中仍显年轻,百年来积累的译述经验不多,有的甚至是初尝,如东正教学典的汉译,在术语酌定方面,尤为艰难。译述之辞不达意乃至错误,实际难免,文库编译者诚盼学术界同仁不吝指教。

文库编、译者愿承中古汉语学者为丰富中国文化传播佛典之心智和毅力,愿文库有益于中国学术的现代发展,“安知不如微虫之为珊瑚与羸蛤之积为巨石也。”(章太炎语)

刘小枫博士

一九九三年十一月于北京

中译本前言

人言与上帝之言的关系，在二十世纪新教神学中占有支配性地位：卡尔·巴特和布尔特曼的辩证神学重申人言谈论上帝的悖论处境、意义和可能性，确定了本世纪新教神学的基本论题——圣言神学(Worttheologie)。当代欧洲新教神学的主流形态在或推进这一题旨(艾伯林、富克斯、云格尔)、或修正这一题旨(蒂利希、朋霍费尔、帕伦伯格、莫尔特曼)的两条进路中推进。把握“不可言说的言说”这一问题，乃是理解整个当代新教神学诸基本论题的一个恰切的入口。

本世纪欧洲哲学的主流形态——现象学、分析哲学、释义学从另一条路上抵达同一边界：对神秘的、不可说的，必须保持沉默(维特根斯坦、海德格尔)。传统的上帝存在的证明问题，转换为如何言说上帝的问题。沉默论的主张针对传统的谈论上帝的言述方式，并非意味着绝口不言神圣之在。问题之关键是：如何言说、以何种言语形态言说。上帝之在的问题不是被取消了，而是上帝之在的神秘性被加强了。此谓“后有神论”(Nachtheismus)的景观：“上帝在或不在”的论辩已丧失效力，论辩题旨转换为：人如何在自己的在中与上帝之在相遇。

二十世纪人文科学的进展，已使离开语言来理解人之在难得门径。现象学的释义学本体论在分析哲学定向的刺激

下，对言语中的人之在性作了富成效的哲学探索。将哲学中对人之在的基本理解与神学中的言说上帝的基本题旨加以融汇，颇具激发性。

新教神学家奥特(Heinrich Ott, 1929—)的神学之路致力于这种融汇。奥特既是卡尔·巴特、布尔特曼的亲炙弟子，亦是海德格尔思路在神学中的推进者。《思与在：海德格尔之路与神学之路》(1959)这部早年著作标明奥特神学的基本定向：在现象学的释义学本体论构架中重述神学论题。奥特神学被神学评论界恰当地界定为“释义学本体论神学”，其中心题旨是：人的位格之在与上帝的位格之在于对话中的相遇。

释义学本体论的神学汲纳现象学释义学不等于把哲学论题搬到神学中去发挥。神学应在基督信仰的领域中从其本己的在去言说上帝和人之在，海德格尔之思对神学仅具激发性意义。奥特主张：神学的话语必须重返祈祷，人言谈论上帝的言语形式只能是象征语态。祈祷是基督信仰的唯一象征语态：祈祷从生存论上被界定为我在与上帝相遇，与上帝同在的言语性发生事件，是人之在的结结巴巴，人在祈祷中既独白属己的在又言说上帝之在。

释义学神学的本体论景观对汉语神学的确立具有决定性意义：它代表民族主义的局限可能因此得以被突破。奥特作为基督神学家在本书中将东方的“空”之生存体验纳入其神学言述之中，即是例证。生存性言述转换为基督信仰性表白如何可能，乃释义神学的基本意向，更是汉语基督神学成形的基本课题，是故，选译此著供学界参思。

刘小枫

1991年12月于巴塞尔大学

中文版序

本书完成于几个阶段，就此而言，它本来应该命名为《上帝问题之路的几个阶段》——借用 D·朋霍费尔(D.Bonhoeffer)的一首名诗的标题。它出版于 1978 年，现已译成朝鲜文，是我迄今为止最新一部著作。1979 年，我当选为瑞士议会的议员，随后十年，我从事繁忙的政务，只能写一些篇幅较短的神学文章。当然，我早已着手准备一部关于“为信仰辩护”的规模较大的作品，希望对神学的认识论原理有一个概括的阐述。

《不可言说的言说》收入了一系列文章和布道辞，成于我另外两本书问世之后：《位格的上帝》(1969)和《上帝》(1971)，二者皆针对作为基督教乃至最终作为一切宗教之中心的上帝问题。我本人与这些文选一道盘桓在上帝问题之路上，同时按一定的方向大大扩展了这个题目的神学视域。其中一个方向就显示在现在的书名上：《不可言说的言说》(原为第四章的标题)。我旨在强调基督教——但不仅是基督教——的否定神学的古老准则。言说上帝，言说那位神圣者，这本不可能，总之不能像言说世间的人与物一样。这一点是根本重要的。同样重要的是上帝理解中的位格主义——我曾以上述著作(1969, 1971)捍卫它，这一立场也完全规定了本

书的视界。

我有这样的看法：有必要在上帝理解中区别位格主义与神人同形同性论；我们应当避免神人同形同性论，否则就会忽视不可说的上帝的奥秘；我们无论如何必须坚持位格主义，因为它是理解上帝的奥秘之根本，对于我们，上帝的奥秘永远不会是我们的精神的对象，恰恰相反，它环绕甚至内在限定着我们的精神。我有这样的经验：在亚洲的宗教思想家看来，基督教常常忽略神人同形同性论与位格主义之间的区别。因此，当我们言说位格的上帝时，佛教或印度教的某些代表有时责备我们基督徒，说我们对上帝的思考太人格化，对上帝的客观化太“实在”，上帝的观念太神人同一。事实并非如此，尽管不得不承认，基督教的某些圈子言说上帝的方式证实了上述责备。基督教信息的普遍性可能因此而蒙受损失。因为此信息蕴含万有：它愿意指向任何人、任何文化和任何宗教。所以，必须在神学中反对这种倾向：基要主义的^①基督教的神人同形同性论的言说方式。正因为如此，我所提到的否定神学的原则非常重要，尤其在我们的时代。在这方面，中世纪末的神学思想家 N·库萨的尼古拉(N. Cusanus)对我们大有帮助：一个属于世界基督教的人物，基督教历史上最博学的大师之一。

在本书中，我尤其致力于思考位格—超位格的上帝理解的人类学的影响。如果上帝不仅是超验的“对立者”(das transzendente “Gegenüber”)，而且是全然环绕并支承着我们有限的精神的奥秘，那么，这个奥秘也会对我们理解人、对我们人的生命实践产生影响。

对人的反思是今天所有文化的共同任务。然而追本溯

源，反思人同时意味着反思上帝。我对上帝问题的粗浅思考现在有机会与中国读者见面，我感到特别高兴，其原因盖出于此。

H·奥特

1989年7月7日于巴塞尔

注 释

- ① 美国的一个神学流派，严格信仰《圣经》，抵制现代自然科学和对《圣经》的批评。——译者注

前言与导论

思是一条路。M·海德格尔(M. Heidegger)首先一再明确地强调这一点，既以坚定的表达，也通过他自己的思的范例。谁致力于思考那些没有简便“答案”的问题，谁就不难在自己身上证实思的这种路的特征。这种思不是随意地或偶尔有序地考虑个别问题，而是呈现出“有机”发展的某种连贯性。思立足于它的各个实事，举步前行，一直走向深处，却达不到终点。这种思知道它始终在途中。思总是有预感地、反省地超前定出一个目标或下一个中途目标。但思尚未识得它的目标。倘若撇开思的预感，思并不知道自己途程的终点何在。这种未知源于思根本是一种问。对我之所知，我不必再问。反之，如果我识得大致的方向，如果我知道我的航向，我才可以问。思之时，我们同样未曾占有一种可以量度进展的客观标准。但是我们清楚我们在前行，依据我们的命题及我们自己的“思路”的内在法则。

思的这一特征恰好也适用于神学。神学从经验中形成。它是我们与上帝的话的交往经验之总汇。因此就本质而言，神学是历史的，就是说：神学根本不可能完善为一个终止的体系、圆满的答案和固定的教义。神学尚在途中，因为新的历史处境、新的经验和疑问视域、新的对话者期待着有人回

答，至少有人接受询问。在神学中，在神学的每条“思路”上，自然也都有着各自的推进。

以下各章论及现代人对上帝的问，它们勾勒出一段路途，即在上帝问题之路上的各个阶段，它们正是我在大约七年的历程中所经历过的。构成出发点的是我论及这个问题的两本书：《位格的上帝》(1969)和《上帝》(1971)。对我而言，当时谈论的东西在后来的各个进程里始终仍是前提，即关于位格主义“有神论”的更高层次和更大差异问题，旨在从人的存在的渊藪来理解人的存在。然而，问的方向在此期间有所改变：人现在理当更为清晰地进入视点。人将变成什么，他如何进入基本事实之光的显现中？即他如何 *Coram Deo* (面对上帝) 而存在。对人而言，那种意味着被上帝不断触动和陪伴的东西能够在个体的生命历程与生命感中以某种方式显示出来吗？上帝在人近旁，上帝之国的来临为期不远，能否由此得出解答命运攸关的社会政治和世界—社会的问题的提示？作为本世纪最末四分之一时代的同代人，我们发现自己正面临着上述问题。

这些问题不时以各个方面困扰我达数年之久——甚至在布道中。所以，我把在此期间的几次布道作为章节或附篇纳入本书。这不仅是为了形象生动；在这些布道中也有部分新的陈述，这些陈述可以而且必须按宣道方式在神学上加以展开，故本书交替运用宣道语言和神学分析语言，我在第二章提倡这种交替运用的方法。诚然，照此方式我还做得不够。譬如，第四章就普通祈祷的布道或第七章就精神的内在作用的布道便各自独立，没有就这些专门陈述从神学—论证上加以展开。另外，这些布道有意被原样保留下来，以朴素的日

常语言的形式，连带布道结束时惯有的祈祷——我们的布道总得以祈祷告终，因为我们对上帝的坚信已经达到这种程度：我们根本不能再说什么，只能在“跃出我们自身”时置身于将自己托付给上帝的孩童语言中。

此书各章大多曾作为演讲辞在其他地方发表过，这次收入本书作了修订。它们在书中自然没有依照写作的时间顺序排列，我将它们以一种从认识论问题到伦理学的结论的序列编排起来。当然，并非一切都已贯通为一个完美无缺的整体。读者将会发现发展的痕迹，如从第五章的观点到第六章的观点。不过时间上较早的篇章仍是各部分的基础，如以第五章不可支配的东西的“创造性空穴”（“schöpferische Hohlräume”）为基础，我补充了新的观点（即第六章中以基督学为基础的一神论）。

在已经走完由这里汇总的各个阶段铺成的道路之后，德语神学界又有两部关于上帝问题的力作问世：E·云格尔(E. Jüngel)：《上帝是世界的奥秘：在有神论与无神论的论战中确立十字架受难者的神学》(1977)，H·昆(H. Küng)：《上帝存在吗？对近代以来的上帝问题的回答》(1978)。这两位图宾根同事的著作各成一体，相去甚远：昆以辩护士般的信仰证人身份从各个方面寻求并实施与抵制西方历史上《圣经》的上帝信仰的“反选择权”(Gegen-Optionen)相抗衡，云格尔则基本上遵循一个唯一的沉重念头，坚持不懈地思考，即“上帝与虚无的差异本身乃由上帝所致”(第304页)，上帝可以“在与瞬息性的同一中被思及”(第210页)。对我而言，不再可能在这里汇总的各个阶段的篇章范围之内与这两部重要作品及这两条重要思路对话，但我希望将来能够践行这一

重要任务。对话的触发点已经足够。例如，与E·云格尔可以寻求关于奥秘和关于上帝的可说性的神学概念的对话。与H·昆的讨论则将针对他关于作为上帝信仰的前形态的“基本信赖”的宏篇，或许应当澄清这种基本信赖（其中，“虚无主义实际上已被克服”，第528页）怎样在人的生命（不仅是基督徒的生命！）的日常经验和抉择中具体化，怎样在此事实上（可以被“信仰的眼睛”所识别——奥古斯丁）指向三位一体和已经成人的上帝。

许多步骤尚付阙如。沸扬于整个世界的关于上帝问题的神学讨论或可说宗教讨论绝对没有随“后有神论神学”的式微而被超逾！在我看来，上帝问题的意义首先在于，从对上帝的真实的思考中极有可能接近日常的真实和日常的真实经验。我们必须时刻意识到自己是普通的寻常的人，与寻常的人打交道，并意识到上帝的奥秘显现于寻常之中——显现于我在本书中论及的“初始经验”之中。

由于此刻思被标识为正在途中，以下各章被标识为途中各站，读者终将产生这样的疑问：往后有什么步骤。就我目前的立足点而言，我的看法如下：

在疾步向上帝问题这一基础趋近的运动中，始终作为基础确立的整个人的图景——一幅解释学的人的图景——必须更明确地在细节上加以展开：人本质上是一种理解的生物。他的每一个别行动（也）是理解的行动——哪里有“理解”，哪里就有误解、阻塞、尚未理解。因此：任何其他人类学的追问方向都必须扎根于作为基础人类学的解释学之中！

在这种向上帝问题推进的运动中，福音伦理学、和解伦理学以及对话伦理学的个别方面最终也必须加以展开，基督

教的上帝信仰对这些伦理学有迫切要求，本书至多只在最一般的起点上论及这些伦理学。

最后，现时代提出的——亦是神学提出的一个无法回避的要求是，基督信仰与世界宗教的对话。教会世界理事会以《共同对话》(1977)为题举行的研讨会以充足的理由强调，这种对话具有世界性的政治意义。例如，C·马伊(C. Mai)的决议文献声称，“在这个人类谋求生存和解放的世界范围的竞争时代，宗教应该作出重大贡献，这种贡献只能在交互对话中来确定。基督徒有义务在耶稣基督赐予我们的和解与希望的精神中促进这种对话。”如果基督神学认识到并接受这里赋予它的使命，它就会为这一巨大的生命所必需的历史变革充当先锋。这种主动性肯定也与当今人类的上帝问题密切相关。上帝虽然不是通过“历史强权”而是通过他借耶稣基督说出的话与我们相遇，但是他与我们的相遇肯定不是在历史之外。历史的苦痛乃是“时代的标志”，这促使我们倾听并译解上帝的话。无视历史的上帝信仰大概始终是小宗派主义的心态特征。

为了在我们的时代完成这个使命自然需要一种新的风格，一种“对话神学”(或许与“辩证神学”在某种程度上对立)。发展对话方法恐怕是今天的基础神学的紧迫任务。对话神学是这样一种神学，它主要不是提出反观点的观点，也不是要采纳一种在一切立场之上的立场，而是反问一种立场背后的经验，反问意义——要求。让我们自己受对话者的经验的启迪，然后找出可能的共同点——这就是未来的对话神学的风格。

H·奥特

1978年7月3日于巴塞尔

目 录

中译本前言	刘小枫 1
中文版序	3
前言与导论	6
一、我们时代的上帝问题	1
二、见证与反思	7
神学的“现象学”方法	9
布道与系统分析的协调	14
三、上帝围漫着我们的灵魂	18
约伯的上帝	20
四、对不可说的言说	30
(A) 象征作为对不可说的言说	31
1. 维特根斯坦与不可说的问题	31
2. “初始经验”与“初始真实”	32
3. 象征概念的涵义	33
4. 作为临界经验的象征语言	36
5. 象征的“参与”问题	38
6. 象征的多样性与不可说的多样性	39
7. 诗说什么?	40
8. 什么是不可说的?	43

9. 基督信仰的宗教象征	45
(B) 祈祷作为对不可说的言说	48
作为独白和对话的祈祷	49
五、从经验出发	60
(A) 人的生存中“创造性的空”的经验	61
1. 解释学的人类学和唯科学主义的人类学	61
2. 解释学的界限问题	61
3. 精神史上的“模糊点”	62
4. 心理分析与意识形态批判	63
5. “模糊残余”是一种解释学现象	64
6. 基督教的观点：坚持交流	65
7. 时间距离与时间的创造性	66
8. 空是人类学的基本事态	67
9. 诗歌语言中的创造性的空	68
10. 日常生活中的创造性的空	71
11. 对创造性的空的神学解释	73
(B) 日常的神秘主义	74
六、今人对自己和对上帝的询问	82
(A) 人的自我经验	82
1. 全面设计的时代中的人类	82
2. 关于当代上帝问题的意义的两个假说	87
3. 对上帝的位格存在的思考	89
4. 人是断片(人类学梗概)	93
5. “不可支配的东西”的概念	94
6. 对“不可支配的东西的人类学”之经验证明	96
7. 不可支配的东西作为对话的现实	100
8. 一种现代的多神论形式?	102

(B)《圣经》的上帝经验	103
1. 迈向《圣经》信息之伦理末世论的一神论	103
2. 普世的团契和新的创造是基督拯救信息 的基本特征	104
3. 上帝经验发生在人的自我经验中	107
4. 信上帝的解放特性	109
5. 人在上帝面前的对话的基本处境	110
6. 祈祷伦理	112
七、上帝在我们心中——对圣灵的体验	115
(A) 圣灵扶持我们的软弱	116
(B) 圣灵与世俗现实	123
1. 圣灵改变着我们的意义	123
2. 圣灵是真实之创造性的深层维度	128
3. 超验之上帝的内在性	133
4. 灵赐(Geistesgaben)中的圣灵	137
5. 圣灵学的政治前景	139
八、上帝问题与伦理学	141
(A) 人际关系中的上帝	142
1. 人际关系与上帝成人	142
2. M·布伯关于言成肉身神学的一段文本	144
3. 上帝的听觉在凡人的聋聩中	145
4. 在错过(Verfehlen)之中成功	147
5. 邻人的无限要求及其满足	148
6. “言成肉身的乐观主义”	151
(B) 上帝问题与对罪和赦罪的理解	153
1. 解放即赦罪	153
2. 流行的基督教的罪之概念	156

3. 上帝——理解中的转化及其影响	158
4. 律法的或福音的宣道	161
5. 在谴责与道歉(Entschuldigung)之彼岸	163
6. 任何道德主义在宗教上的不适当性	165
7. 悲剧性牵缠与个体之罪	166
8. 赦免作为基督伦理学的基本课题	170
后记	173

一、我们时代的上帝问题

很久以来，2000年的念头就困扰着我们时代的意识。这个纪年数字被许多正在思索的同时代人理解为某种象征日期。它象征着人类面临的一个危机，象征着一个紧要关头的逼近人类究竟能否继续生存，它能否以符合人类尊严的形式继续生存。这个关头的期限日益逼近。就在现在活着的几代人的有生之年。如同早期基督徒一样，我们今天仿佛又重新处于等待临近的处境之中。

1960年，基尔世界经济学院院长、经济学家F·巴德(F. Baade)完成了一本书，书名为《奔向2000年》(奥尔登堡—汉堡，1960第1、2版)，书中借一个虚构的故事《怎样拯救地球》(第267—278页)描写的未来展望不能不引起每个人的关注。该书出版以来世界上发生的许多事都不出巴德之所料。核威胁、人口膨胀、环境污染、原料枯竭共同构成了人类所陷入的全球危机的综合症。今天，这个危机为更加清醒的智者所注目。这种意识大概在“罗马俱乐部”的论文中获得了最有力的表达。

F·巴德在其虚构的故事中将危机处境展现如下：地球收到一个宇宙发射台的电讯。这是一个“行星议会”、一个有生命的星球联邦的电讯。行星议会向地球发出最后通牒：由

于持续的战争、原子弹和氢弹试验、肆无忌惮的开发自然，地球已成为宇宙空间的“小顽童”。外星人正在考虑无痛苦地根除人类，但还想给它一次最后的机会。因此请地球居民向行星议会提三个问题，外星人想从中看出人类持何种态度，是否还可救药。联合国召集特别会议，并且约请由天文学家、物理学家、社会学家和神学家组成的一个专家小组草拟三个问题。大家一致通过了下述问题：“你们信仰上帝吗？”“你们怎样看待我们？”“你们对我们有何建议？”这些问题被宇宙议会接受了，人类的期限被延至2000年，以便整顿它的事务和遵守行星议会的忠告（结束一切核试验，消除核战争威胁，裁军及用裁军省下的经费援助地球上的饥荒者等等）。巴德最后写到：“上述‘虚构的故事’中提出的行星议会的忠告其实正是每一个正在思索的人不得不给予今天的世界居民的忠告。人类灭绝的危险不是一个会从外部施加于我们的危险；无需来自外部的力量，我们的技术‘进步’已经足以毁灭人类”（第283页）。

值得注意的是虚构故事中对上帝的询问。神学专家向联合国解释，“地球居民不被隶属于行星议会的天体灭绝的希望大概微乎其微，倘若被传上宇宙‘法庭’的世界居民是这类生命体，他们虽然拥有几乎难以想像的技术力量，但是只禀有理智，不信上帝，既无罪过经验也无救赎经验和恩宠经验”（第280页）。这个问题是否可以从虚构的境况移入走向2000年的人类真实境况之中呢？巴德本人就似乎赞同这种观点，并与巴德在最近一本书（正在来临的“基督教的伟大时代”）中的想法相符。

如今，似乎有许多人已经意识到上帝问题（以耶稣基督

的传言为背景的上帝问题)的全球性的社会意义。人类要战胜今天所面临的危机，其希望及其政治的或社会政治事务的方针，必须以人性为主导。信不信上帝的真实性对于这种人性观念至关重要。根据布莱希特(Brecht)的名作《科伊讷先生的故事》〔它涉及上帝的存在，我的《上帝》(1971)一书的末章以此为出发点〕，科伊讷所面临的情形就只能是这样。倘若对上帝的存在问题的回答丝毫不会改变我们的行为、我们人的存在的实践和我们标准性的人性观念，我们大可如布莱希特所述心安理得地放弃这个问题，那就无关紧要了。

但是，谁真正相信上帝的真实性，谁也就相信，他自己的人性的存在，以及所有人的人性的存在在内在深处为上帝所决定。与围绕上帝问题的探索相应，未来的人性、真正的人性(无此前提则不可能有充满意义的社会政治的行动和计划)将不会不受影响，也不会没有差别。如果我们把人理解为在上帝身边存在且始终向上帝敞开，他的人的尊严以及他真正的人的需求就不会不同于我们没有上帝的情形。

在当代，还有另一个观点与此相关。历史学家 A·J·汤因比(A.J.Toynbee)曾经说明：我们的时代留给后人记忆中的东西大概不会是核能的发现、或计算机的发明、或东西方冲突，而是历史的两大精神势力已经开始的交遇，即基督教与佛教的交遇。无论人们怎样看待这样一个预测(这类预测原则上是不可证实的)，事实终归是：仅仅在我们的时代才以伟大的风范开始了各世界宗教之间的交遇。我们大概刚处于这个过程的开端，它的前程不可估量。

不同的宗教在这里不仅意味着不同的宗教概念、传统、教条、礼拜仪式和机构，它同时而且首先意味着：不同的

“宗教体验”和对终极绝对的真实的不同经验方式。不同的虔敬态度在此叠现。可以把上帝设想为具有人的特性的对立者吗(ein personhaftes Gegenüber)? 抑或他是一切理解、一切称之为彼岸? 在此相互对立的不仅是不同的观念, 而且是不同的生存态度。如果我们投入这场宗教之间的对话——时代精神和当今世界的客观局势迫切要求的对话, 那就意味着: 我们介入这些殊异的虔敬态度之间的冲突。在这个时候, 只要还坚持既定的宗教与教义的立场, 就只能说明我们自己放弃对话。

从这个方面来看, 上帝问题也是因时代的局势而被置入焦点。其结论当然并非我们顺势把我们的上帝信仰(即我们自己的《圣经》传统的上帝信仰)相对化, 仿佛上帝信仰对我们是相对的, 不再对我们有效。毋宁说, 通过对话我们方才真正沉浸于我们的上帝信仰, 重新发掘其实质, 并且或许在深处抵达能够使我们更深刻地理解其他宗教的境界。印度的天主教神学家和哲学家 R·潘尼卡(R.Pannikar)——他试图同时作为基督徒和印度教徒思考——在其论三位一体与世界宗教的随笔《三位一体与世界宗教》中(马德拉斯 1970), 曾经尝试将基督教的三位一体理论不仅作为基督教的核心, 而且作为各大世界宗教的中心和焦点来理解。“三位一体可以视为一切宗教的纯宗教向度会合的交点。三位一体是上帝在充盈的时间之中的自我显示, 既是上帝已经对人‘说’过的关于他自己的一切的总和, 也是人在他的思考和他对上帝的神秘体验中所认识到的一切的总和。宗教的真正交遇发生在三位一体之中……”(同上, 第 42 页)印度教和佛教出自不同于希腊的思想世界(其观念最先引发了三位一体学说)的另一

思想世界，按照潘尼卡的看法，它们能够帮助我们更好、更深地理解基督信仰的三位一体奥秘。印度教的梵或佛教的涅槃经验或空(绝对空)指向无名的一，指向存在/虚无。以潘尼卡之见，这原本是指神性，即第一位——“圣父”。“圣子”——第二位与此相反，指上帝，他“在”，他走向我们，与我们相遇，他让他的名被称呼。“圣灵”则是圣餐及二者不可分解的统一。我在此只简单提及这一尝试，不予置评。这是一位基督教思想家的尝试，他一方面将宗教之间交遇的划时代事件纳入基督教的上帝概念，另一方面也以此重新思考基督教的上帝概念本身。

这样，我们既从时代的社会政治和全球政治的问题趋向也从宗教之间对话的问题趋向重新碰上了上帝问题，在这个时代的问题规定着我们作为基督徒的生活。基督教的思无法回避这些时代问题。两个方面的问题都迫使我们重新表述自己对上帝的信仰，并让我们重新领受上帝信仰的深度。

英国圣公会主教约翰·A·T·鲁宾逊(John A.T. Robinson)的《上帝别具模样》(1963)当时是一本有世界影响的畅销书，该书曾在基督教的范围内，在狭义的神学内外给上帝问题的讨论以新的决定性的推动。可是，他提出的抉择却仍然毫无区别：上帝是一位“在高处”的上帝(有神论意义上的超尘世的、位格的)，抑或是一位“在深处”的上帝(在存在和此在的深处，如P·蒂利希(P.Tillich)的理解)。迄今为止对此著述颇多。我自己以两部作品参与了这个讨论(《位格的上帝》1969，《上帝》1971)，我试图维护上帝的位格属性(Personhaftigkeit)和超位格性(Über-Personalität)，并视之为《圣经》的——基督信仰传统不可超越的基本内容，

我在基督神学的传统范围内展开这一论题。现在，我尝试再向前迈进一步。因为正如前面的简述，上帝问题远未得到令人满意的深思。对于我们时代的神学，它仍然是基本问题，在这个问题中被称为上帝的在者必须在人的身上、在人的日常生活的维度中加以揭示。

二、见证与反思

对上帝的科学的询问既不遵循自然科学的科学概念，也不遵循历史学或社会科学的科学概念。但是，我们需要完善一种方法，就其性质而言，这种方法必须与自然科学、历史学或社会科学的方法同样严谨。人们过去有时采用“上帝学”或“上帝学问”这类表达。今天还有谁敢采用这些要求过高的名称？它们确实可能引起误解，仿佛上帝是一个与其他学科课题一样的课题；仿佛有一门关于上帝的科学和学问，就像关于其它什么研究对象的科学和学问。其实并非学问——恐怕应是询问！就我们大家而言，对上帝的询问是某种最为亲近的事，而现在能够以科学的严谨来进行这种询问。

这里要提出两个问题。其一：我们怎样能够言说上帝——以何种话语、句子、句子修辞手段、凭借何种对话语和句子（总之对我们所使用的语言）的理解？这里涉及的从一开始就是与我们对事物和事件的日常言说迥异的另一种言说方式吗？此为语言问题；我们将在第四章讨论。其二：必须询问思的方式，即：询问方法。“谈论上帝”大概一直在教会和宗教团体中，也常常在我们时代的远离教会、似乎反宗教的人的日常生活中进行着。例如，“人终须信赖上帝”，这样一个日常句子就已经算得上谈论上帝了。对上帝的言说常常是

不假思索、不加反省，并带有某种自明，仿佛这个主题本身便是不言而喻。但是，这个主题并非不言而喻——现在不是，就根本而言也绝不是。这个题目要求愿意致力于它的人殚思竭虑。“上帝”，对所有人而言既是最亲近者（亲近得让他们视而不见），又是最沉重者；既是人们本来总愿意并必须言说者，又是人们还根本无法言说者。人们怎样进入这一项目——如果现在根本无法容忍那种教堂内外久已有之的对上帝的言说的错误的自明？这便是方法问题！

方法问题对于基督神学在任何时代都具有突出的意义，因为基督神学尤其倚重思的方法的严谨和规范。另一方面，方法问题又被某些当代思想家视为关于无法检验的问题的无稽之谈而变得难以置信。在此期间方法问题在思想家的怀疑和沉思中缓缓推进，思想在紧张思考时只把方法当作驯服行为，但方法本身则坚持自己是最独特的实事，方法对自己知道得最清楚并自己说明它正在做什么，于是，方法问题成为下述事实的见证：这个依附于技术演算的时代中的当代思想家们对不可见、不可计称和不可操控的东西的自信是可笑的，方法问题借助于上帝能唤醒他们。

诚然，并非每个询问上帝的人、每个愿意鼓励其他注目于上帝问题的人，都需要自己承担这种紧张的思和方法论的澄清。人们可以从“朴素的”经验中、从对可信地存在过的传统的朴素听从中作出见证。然而，对上帝的严谨的、方法论上的（即科学的）询问和言说，原则上总是可能而且必要的。神一学乃是对上帝的规范性思考，原则上神学总是必要的。即使“朴素的”见证也在某种方式上以神学是可能的为存在前提。就是说，神学表明：谈论上帝并不是件单凭纯粹主观感

觉的事，也不是凭无法检验的灵感的事（灵感完全可能是幻觉），毋宁说：谈论上帝之所以可能，乃因为人们可能从完全不同的立场和经验出发就“上帝”这一题旨达成理性的理解，或者至少共同接近这一题旨。

思考上帝尤其倚重方法，因为它无法以实验为基础。以实验的方式，既无法证实也无法推翻对上帝的思的观点。因为在此涉及的是一种不可见的真实，所以人们不能简单地趋近并审视某种上帝观是否属实。因此，对上帝的科学的询问完全建立在自己的方法上。该方法的科学的严谨自然不能以它达到确定的、可以普遍证实的结论为根据，而只能以此为基础：即这种方法能够一步一步地对自己之所为给予解释。有鉴于此，神学必须准备向任何一个人解释和对话，只要他自己能够而且准备对话，只要他不拘泥于教条。教条只容忍信徒，而不容忍对话者，因此一开始就使围绕上帝和人的事实的对话变为不可能。（这类“教条”既受到反教会也受到教会方面的支持！）

神学的“现象学”方法

我想把神学必须运用的方法称为现象学的方法。神学家理应注意哲学家 M·海德格尔(M.Heidegger)关于最广义的现象学的思之本质如下阐述：

“‘现象学’这一名称表达了一项原则，它可以被表述为：‘走向实事本身！’——离弃一切悬空飘浮的体系、偶然的拾物，放弃貌似获得证实的概念，抛开那些常常作为‘疑难’伴

随数代人的假问题”（《存在与时间》，第 27 页）。

这条设定令神学家洗耳恭听。难道不正是神学素有几乎难以克服的癖好：对“悬空飘浮的体系”（例如在教义学中），对“偶然的拾物”并以此为依据（例如在释经方面），对“接受貌似获得证实的概念”（在对待传统方面，人们常常不加审视地接受传统的概念，以便借助它们进一步推衍，乐于使之由此具有“已获证实”的效力，因为过去已经依据它们进行过争论），对“那些常常作为‘疑难’伴随数代人的假问题”（我或可将“启示与理性”这个老生常谈的问题姑且归于此类）？人们肯定会想到，神学的这个嗜好大概是由于其特殊的处境和它独一无二的题旨造成的。神学从一开始就决心在无法验证的空间言说不可见的上帝，神学不能挪动一下吗？除了逃向“悬空飘浮的体系”，就别无选择了吗？神学真的能够在这种情形下获得真正被证实的概念吗？

可是，严肃对待自己使命的基督神学家必须提出反驳：正因为上帝自身——这位不可见的、从未作为现象随其他事物“给予过的”、“呈现过的”上帝——是神学的基本题旨，神学就需要以生存的现象、以人所经历的东西、以人的经验为依据，神学的事务和讨论必须毫不松懈地关注这种依据，趋近现象去思。

仅有体系以及从特定前提获得的思想上的“设想”还不够！思想家必须始终立足于“现象的土地”！对基督神学家而言，也许他的题旨（他以他的在着的思所献身的那一位上帝）永远不会成为现象。然而，凭借启示，凭借上帝的自我言说，凭借上帝在基督身上成人，凭借上帝在人们中间的寓居，生存现象即是上帝惠施予人的东西。只有在此基础之上

才可以言说上帝。在这里，神学家脚下才有现象的土地！他在此可以显示现象、“生存的证明”：宽恕、自由、信仰、希望和爱是在的，而这一切（被尊为现象——没有教条的强制）指向其特殊的相关者、其活生生的可能之根据（Ermöglichungsgrund）、其“正在写收件人地址的收件人”。

基督神学就其本质而言也许是告解式的和断言性的，正如路德在《论非自由的意志》中所强调的，它与断言（assertiones）打交道。但是，它的断言不是盲目提出的空洞的告白，而是充满了现象的内涵，是可见的东西（在指生存的经验）向不可见的真实作出的一种显示、一种表白，这种显示由人借助于可见的东西，在自己存在的勇敢行动中真正完成，而这种可见的东西也只有从不可见的真实中才能真正被理解。不可见的真实反映在人的生活经验中，他们信赖不可见者，依据出自不可见者的圣言的召唤而生活。这种映照自然是一种地道的现象。可是，当神学家倦于谋求这片思的现象的土地（这并非轻而易举的事），当他选择那条更舒适的道路：悬空飘浮的体系、偶然的拾物、未经证实的概念和假问题，当他并不执著于向非信仰者和怀疑者说明他所说的意指什么（尽管他还不能加以证实——上帝为自己保留了这一点！），当神学变得如此气短、如此麻木，同时常常因此变得对其体系沾沾自喜、对其躯壳心满意足，这时，打上这种神学烙印的基督教的布道就会陷入海德格尔在《存在与时间》中所说的“闲谈”的处境：“无根基的闲谈不是限制而是有利于通向公众意见。闲谈乃是化解一切之可能性，用不着把握实事的过程……人人都能简单套用的空话不仅背离了真正理解的使命，而且造成了一种没有区别的流俗理解力，对此再没有

任何东西藏而不露……故闲谈本为……一种锁闭。在闲谈中，讨论的东西被误以为理解了，由于这种误解，闲谈阻止并以特有的方式遏制并妨碍了每一次新的询问和一切争论，于是锁闭再度加剧。”“被言说的东西以这种形式广为流传，获得了权威性。事实如此，因为人们如是闲谈。”

在某些“忠于教会的圈子”里，人们希望听到也常常听到的那种基督教宣道为上述分析提供了现象证据：基督教的宗教闲谈已经根深蒂固。“事实如此，因为人们如是闲谈！”某些不严谨的、以其悬空飘浮的体系显赫于世的神学（虽然通常绝非了无成效）更为闲谈推波助澜。反之，当一个有责任心的神学家力求提出新的疑问和新的争论，力求重新本源地把握事实，他常常遭到迎头痛击：人们不希望听到另外的音讯——除非是在权威性闲谈的“流俗理解力”中早已僵化的音讯。于是，非信仰者和怀疑者——教会的“边缘垦荒者”——最终成为符实的宣道和神学的试金石：这位没有参与基督教的宗教闲谈的不信者尽管怀着对话的良好愿望和诚意，却不理解教会的宣道说些什么，这就是一个可靠的标志：教会的宣道其实什么也没有说。

这里也许可以觉察到，在方法的严谨及贴近现象的问题上，神学的整个严肃性和整个可信性对于基督教会及其宣道裨益非浅。

无论何时，占有现象的土地都不容易。比较容易的是悬空飘浮的体系，人云亦云地传布概念、时髦语、观点和所谓“批评的诘难”。但是，正因为神学关涉不可见者，无法提供无可辩驳的统计结论和实验结果，它就不能选择容易的道路，不能犯方法上的错误。它在自己特殊的科学处境中需要

一种不同的方法论。方法上的平庸(在神学中常常广为传布和深受喜爱!)应该清除。例如,为人喜爱的“典雅”方法便属此例:“我所指的不是这样,也不是那样……”例如:“耶稣的复活不是能够为历史学家所接受的事件,但也不是神话。”仿佛典雅就能解决问题!在很多场合这种方法根本不再说明究竟什么是需要解释的实事。发明某个(尽可能“新奇的”)名称或概念,但较为精确的含义仍然模糊不清(也许因为它没有含义),以便作为与典雅相衔接的实在信息,这同样无济于事。一个类似的而且在神学中常见的作法是,关注观点的典雅或限定而不关注概念的典雅或限定:“在此讨论的命题的这个观点会引出如此结论(如基督幻影说),相反,那个观点则导致某某结论(如庸俗的实证主义)”云云。对实事本身的关注——本来该说的东西在此却常常欠缺。的确,神学对这类思维模式的喜好也可以从历史上得到解释:事实上基督神学的形成大多归功于教会与异教的争论,即归功于限定。的确,典雅在任何时代都保留着它有限的权利和必要性;但它尚且不够,过分简单,尤其因为在泛基督徒(Christenheit)的时代和形势里,基督教的思的首要任务不是驳斥异教,而是正面展示信仰的基础和内涵。(这种世界范围的新局面的一个例证是第二届梵蒂冈公教会议,它虽然颁发了教义性的说教文件,却没有发出谴责。)

另一种过于迟钝因而不适当的神学思维模式是“附加定义”:为了更准确地限定一件实事,它的所有特征都像引线穿珠一样串连起来,依照先后顺序加以列举。仅此而已;就是说,共同的特征、同一种结构、把这些不同的方面内在地统一起来的東西并没有给予考虑。人们沉湎于外观,仿佛逐

项列举就是思。思本身的问，要求思作出真正努力的问，即询问“什么”、询问使人认识实事本身的问（唯此有所助益！）根本就没有提出。

真正把一件实事当作它所是的来思，注目于它并获得澄清（通过澄清它方才对我们至关重要），这就要求把刻不容缓的思化为整体，化为对统一的结构把握。这适合于神学，也同样适合于哲学。通过典雅和限定、通过附加定义、通过列举散乱的观点无法说清什么是信仰、拯救、启示和基督性的行为。唯有对统一的结构直观和言说才能使思丰富而敞亮。流俗之见的清晰表面上让那个人有启发而已。与此相比，神学所追求的清晰层次更高。这一点使神学成为一项艰难的事务。诚然，基督教的宣道者必须简明地言说。然而，只有当这种简明为纯粹思的冷峻的严谨和诚实所支撑，它才真正简明、具体。

布道与系统分析的协调

对下列各章要讨论的，我依据自己较长时间的经验选择了一种方法，它可以概括为两种不同的言说方式的协调：宣道的言说方式和分析的言说方式，采用后者时，部分借助于哲学概念。对上帝的言说必须在哲学语言与布道语言的张力连体中进行。神学对上帝的言说一方面必须参与基督教的宣道语言，因为上帝活着的宣道陈述最终只能是见证人以他自己的生存担保的个人的见证。另一方面，对上帝的言说也应该在与那些已经从自己的角度思考过上帝而且正在思的同时

代人(主要是哲学家)的对话中描述出来。

有鉴于此，神学应能既以宣道的语言也以哲学分析即方法论论证的语言展开思想。人们会很快获得这样一种经验：一种言说方式成为另一种言说方式的试金石。人们听到，某些布道常有思路中断、含糊其辞、词藻华丽却不甚令人信服或值得可信的情形，多半由于所言之**实事**几乎没有从根本上深思过，没有得到足够的方法上的承担责任的反思。

只需一个例证来说明：关于赞美上帝，关于荣耀上帝，布道者可能会说得使不带基督教及其整个传统的强烈偏见的朴实的听道者获得下述印象：上帝被描绘为一个目空一切的尘世统治者，他贪求低三下四的吹捧，喜欢听阿谀奉承之词。我们的礼拜仪式的措词时有这类腔调。在这种情形之下，赞美上帝恰恰成了亵渎上帝！对上帝的赞美与崇敬无疑是基督教宣道的一个不可放弃的主题。然而宣道者必须知道他在说什么。他必须正视这样一个问题：这些概念或主题意味着什么。他必须能够通过方法论论证使自己心中有数：在今天如何能可信地表达这些主题，为何所宣讲的东西必然属于宣讲上帝之道，为什么某种印象肯定是误解。

一旦运用方法论的反思标准，一旦从各方面就布道的深思度、责任感和严密性来审观其各个片断，宣道中空洞的“煞有介事的夸夸其谈”就会暴露无遗。反之，一旦人们把神学的思考转换到布道中，转换为实际的、直接的、贴近生活和确有助益的对普通人的侃谈，并以此为标准，那种卖弄学识的神学阐释空洞的“学究气的夸夸其谈”也就昭然若揭了。自然，并非神学分析的每个思想形象、神学论证的每个步骤都可以直接转换为一段相应的布道。但是，论证的每个步骤

都必须有益于(这种有益必须可以解释!)使宣道更加贴近生活。

对于上帝及其救恩行为这一神学主题不存在任何其他的“证明”可能，唯一的可能是：与此相关的言说确实能够在人的具体生活情景中切中人。一次真诚的布道以它能唤醒并帮助人来证实自己与真实的联系。所以，神学家始终需要布道和一般意义上的宣道(因为除了星期日的布道宣讲之外，还有其他外在形式不同的宣道，但是基本法则相同)，把宣道作为他所言说的题域和内容的检验场所。神学思路的确实性和严密性通过布道的检验获得证实。

当然，也有一种表面性的宣道效果，即并非令人信服的简单劝服，“高效”但其实是不诚实的、不自觉地通过纯粹心理学的手法施加影响的宗教雄辩术，它不是承受而是掩盖人的真实的生存问题和生存困厄，最终无意地欺骗了人。纯粹表面性的布道成功并不保证它真正与生存相关。所以，实践的宣道必须再次接受神学思考的批评。布道的无内容(有时是非常“虔诚”和“正统”的无内容)、无逻辑以及不真诚(与人的生存之真实相比较)将在神学分析的过程中被揭示。布道者不必、有时也不允许去作细致的神学论证。可是，神学家能够揭示或明确阐释的丰富内涵、内在逻辑和与生存的关联必须含蓄地包容在他的布道中。

这样，布道与神学互为试金石。神学家必须询问其神学的实质和内涵，宣道者必须询问其宣道的神学责任性。因此，就整体而言，对上帝的言说必须在两种不同的语言层次之间的相互往来中进行。

这种交互关系还可以别具形态：在神学的思路中可以有

一种倾向、一种通向布道的趋势。从某种神学思路中(它暂且是抽象的,因此还不充实,只是充满预感地在目前的概念上领会到主题),从某个神学论证中,有某种东西急切地趋向布道。在某个抽象的论证上,我充满预感地窥视到某种东西,我想阐述它,具体而如实地刻划它,以便得出生存性的表达。反之,在宣道的告白般的言谈中,在雄辩地阐发我们的信仰根据时,在富有人情的侃侃而谈中,在像牧师一样十分生动具体的直接安慰他人时,激发性地说不出的东西渴求扩展深化自己丰富的内涵,并在批判性的和方法性的论证中被描述。于是,神学欣然趋向布道,布道也欣然趋向神学。神学要求“实验”,要求在布道中的考验;布道也要求在神学中的“检验”。

诚然,下列布道的篇章和神学分析的篇章没有以这种直接的方式相互联系起来。它们虽然每次涉及同一主题,展开的却是同一主题的不同方面。每个主题一方面以宣道的语言来表达,另一方面则以神学分析的语言加以讨论,这种排列也可以颠倒。两种语言形式之间的变换至少算是神学具有更大的包容性之特征的一个小小的见证,在此,我正是试图阐明这个特征。

三、上帝围浸着我们的灵魂

上帝问题在我们的时代显示出双重形象：其感染力、冲击力一方面被体验为一种魅力，另一方面则被感受为疑难和深深的窘迫。G·埃贝林(G·Ebeling)曾经如此表述这种窘迫：“上帝”这个词对于今天的人不仅失去了其不言而喻性，甚至失去了其言喻性。

当我们说及“上帝”时，我们果真如此轻易地知道我们说的什么吗？我们时代的上帝问题可以下一个共同的、普遍理解和接受的定义吗？有一个对我们以“上帝”这个词总而言之所指的意思达成共识的前提吗？难道这个最初的出发点不是也已经动摇了吗？

其实，这种窘迫乃属上帝问题的魅力。恰恰在涉及这一信仰的最基本、最一般的主题之处，我们“被迫回到理解的开端”(D·朋霍费尔)。关于上帝的对话必须从对“上帝”这个词的可言喻性开始。

可是，怎样才可能有这样一种可言喻性呢？给上帝下定义是不可能的。“定一义”意味着“限定”，而上帝是无法限定的。定义需要一个更高的类概念。但在上帝之上不存在任何更高的类概念。——当我们这样说时，我们不是已经以一种对上帝的特定理解为前提了吗？确实，我们这样就已经以一

种对上帝的理解为前提了，它出自《圣经》的基督教传统，出自我们自己的宗教教育，出自我们对最近的神学讨论的了解。然而，我们这样还没有说出“上帝”是谁。

自古以来，在我们的传统中就存在着对上帝是谁的描述，诸如：上帝是万物的初因，他是至善，本原和目的。或者从另一角度看：他不是“哲学家和学者们的上帝”〔B·帕斯卡尔(B.Pascal)〕，而是“活的上帝”，是《圣经》中“亚伯拉罕、以撒和雅各的上帝”。我们可以简单地接受这些传统的限定之一，以便我们相互理解我们想以“上帝”一词所说的吗？或许可以。或许我们也可以把关于上帝的不同描述相互联系起来。它们绝不相互排斥。可是倘若如此，我们就始终没有胜任我们的任务。我们不过重复了前人关于上帝的说法。我们还必须考虑，当他们如此言说，他们的思想史的前提是什么，这些前提是否也是我们的前提。但是，如果我们要言说上帝，要询问上帝，我们就必须首先与我们自己、与我们自己的同时代人相互理解。

我们的语言世界，我们的概念，偏见和范畴——我们能够用它们表达自己——的整个世界如今确实受传统决定。过去的虔信者及研究上帝的学者所说的有关上帝的言论并没有死，也没有过时。它继续活在我们的语言中。可是，我们的语言世界并不简单地与先辈的语言世界一致。不同时代和文化的语言世界与表达方式从不完全一致。这也适合于上帝问题。因此尽管有一切现成的说法，我们自己还是必须问：说出“上帝”这个名字对于我们应该意味着什么。

但由于上帝是无法“定义”的，我们永远不会成功地说出上帝是“什么”。上帝是谁，我们只能以这种方式表达，即我

们解释我们对上帝或我们以为对上帝有何看法。换言之：我们自己的自我理解，上帝如何决定着我們自己的生存处境（不仅是跟前暂时的，而且是我们恒久的“基本处境”）。

下面这句话试图将这一点表达出来。因此，应该把它作为前理解、作为进入主题的阶梯提出来：“上帝是那位全然围浸我们人的灵魂的〔神〕”。^①

这句话具体说明什么，这需要借助于今天对于许多基督徒和准基督徒亟待解决的一个问题以传言的语式来加以阐释。

约伯的上帝

让我今天谈谈信仰的一个基本问题和基本困惑，它恰好引起了我们这一时代的人尤其青年一代的极度关注：即神正论(Theodizee)问题。“神正论”意味着“上帝的正义”。面对在世界上、在有感受的人身上所发生的一切难言的苦楚和恶，怎么能为上帝的正义辩护呢？一个无所不知的上帝，他知道并预见到这一切，一个无所不能，无所不在的上帝，他造成并容许这一切——他必定多么不公正和残忍！恶人受到他应有的惩罚，这我们也许可以接受。可是无辜者不得不受苦，并且不是暂时受苦，而是由此走向毁灭——这我们理解不了。理智和心灵会奋起反抗。

对于许多人，神正论问题是不信上帝的根本原因。在当代神学中，这个问题有时被表述为：“在奥斯威辛和广岛之后还怎么可能有神学？”对此，人们虽然有时指出：这个问题毕

竟比奥斯威辛和广岛古老得多，人自古以来就为此殚思竭虑。人们也可以想到，例如 P·格哈特(P·Gerhardt)那些美妙的教会歌曲——一个深信上帝的灵魂在歌中诉说——创作于一个战乱和痛苦的年代(在三十年战争中)。事实上，歌中含有某种指向另一向度的东西。但是，问题并没有因此解决。

下面这个问题则更为古老：《圣经》本身贯穿着询问无辜受苦的意义这个问题的主导动机。人们也称之为约伯问题。苦命的约伯是无辜受苦者的典型。他本来生活幸福，敬畏上帝，但他的一切突然被剥夺了。他自己病了，染上麻疯，除了生命一无所有。如今他开始——不是控诉上帝或否认上帝给了他一切，而是与上帝论理。他传讯上帝，想要上帝为自己的无辜作证。他要求上帝给予解释。上帝出场了，并作了答覆。

我现在读《约伯记》结尾约伯与上帝的对话。我不按《圣经》普及版读众所皆知的好收场(约伯经受了信仰考验，重新从上帝那里得到了他的一切幸福和富裕生活)，因为这个好收场远不及约伯与上帝论理重要。

摘自《伯》30—42：②

惊恐临到我，
驱逐我的尊荣如风。
我的福禄如浮云过去。
现在我心极其悲伤，
困苦的日子将我抓住。
夜间我里面的骨头刺我，

疼痛不止，好像跟我。

(30: 15—17)

主啊，我呼求你，你不应允我。

我站起来，你就定睛看我。

我知道，你要使我临到死地，

到那为众生所定的阴宅。

然而人仆倒，岂不伸手？

遇灾难，岂不求救呢？

唯愿有一位肯听我！

看哪，在这里有所画的押！愿全能者回答我！

(30: 20、23—24; 31: 35)

那时耶和華从旋风中回答约伯说：

谁用无知的言语，使我的旨意暗昧不明，

你要如勇士束腰。

我问你，你可以指示我。

我立大地根基的时候，你在哪里呢？

你若有聪明只管说吧！

你若晓得就说，是谁定地的尺度？

是谁把准绳拉在其上？

地的根基安置在何处，地的角石是谁安放的？

那时晨星一同歌唱，神的众子也都欢呼。

海水冲出，如出胎胞。

那时谁将他关闭呢？

(38: 1—8)

你总知道，
因为你早已生在世上，
你日子的数目也多。
你能系住昴星的结么，
你解开参星的带么？
你能按时领出十二宫么，
能引导北斗和随他的众星么？
你知道天的定例么，
能使地归在天的权下么？
谁将智慧放在怀中，谁将聪明赐于心内？

.....

强辩的，岂可与全能者争论么？
与上帝辩驳的，可以回答这些话罢！

(38: 21、31—33、36; 40: 2)

于是约伯这时回答耶和华说：
我是卑贱的！我用什么回答你呢？
只好用手捂口。
我说了一次，再不回答。
说了两次，就不再说。
我知道你万事都能作，
你的旨意不能拦阻。
谁用无知的言语，使你的旨意隐藏呢？
我所说的，是我不明白的。
这些事太奇妙，是我不知道的。

我从前风闻有你，
现在亲眼看见你。

(40: 3—5; 42: 2—3、5)

对神正论问题即对无辜受苦的意义这个问题没有答案。我认为：没有合理的答案，虽然人们一再试图找到合理的答案。例如：“上帝爱谁，他就惩罚谁。痛苦是考验。”或者：“上帝造的人本是自由的。现在他们自己有罪。”但是，假如我们把一个人真正受到的痛苦放在一只手上掂量，而用另一只手掂量人们试图用以洗清上帝的这类理性的、理论的解释，我们会觉得这些答案分量太轻。

另一种答复的情形相差不大，它说：“在死亡之彼岸有对一切苦难的报偿。”尽管使徒保罗写到：“但我们认为，与彼时会向我们显明的荣耀相比，此时的苦痛微不足道。”我不想对保罗这句话作任何评论，它自有其奥义。但我认为，它在这个问题上同样没有为我们提供答案。因为它现在的分量仍然太轻，如一个廉价的托词，如一种廉价的敷衍，让人期待那不可见的彼岸。“人民的鸦片”……

询问无辜受苦的意义这个问题没有答案。唯一的答案是约伯面对全能的上帝——上帝自旋风中对他言说——的秘密时的缄默。不久之前，在与著名的德国女神学家 D·索勒(D. Sölle)公开辩论时，我曾经提出这一点。她答覆我：约伯遇到的究竟是一个什么样的上帝？那完全是一个独裁的专制君主！他唯一能对约伯说的是：“我立大地根基的时候，你在哪里呢？如果你懂得那么多，只管说吧……”我们无法认同这样一个上帝，他让无辜者受苦！这个上帝死了；我们与他毫不相干。我们只能与耶稣认同。因为正是他与受苦的人们在

一起，直到他自己受苦和在十字架上惨死。

可以这样论证。我以为，上帝死了这句老话(它让一些人如此反感，而使另一些人恍然大悟)其实必须而且只能由此来理解。上帝的正义问题与上帝的存在问题有着最密切的关系。

可是，约伯的上帝，约伯在绝望中呼唤的上帝，自旋风中回答约伯的上帝，以及约伯最终在他面前缄默的上帝只是专制君主，像人们无法与之交谈的一个专制父亲吗？他就是那位面对世界的受苦和邪恶的上帝，那位我们绝对无法认同、绝对无法袒护的上帝吗？就是那位若我们诚实就只能拒绝的上帝吗？

我思考这个问题，得到了与D·嫫勒不同的结论。向你们和向我自己解释并非易事。我想先就这个结论再度提出“奥斯威辛”这个字眼(“在奥斯威辛之后，神学还可能吗？”)。世界上没有任何人像犹太人那样受奥斯威辛之苦，因此，直到今天，这一直是犹太人的问题，也一直是犹太神学问题。

美国的一位犹太思想家E·法肯海姆(E.Fackenheim)对此有过论述：

“犹太人不赐予希特勒以死后的胜利。我们犹太人要作为犹太人活下去……奥斯威辛的声音命令敬虔的犹太人继续与他的上帝扭在一起，不管在他这样做的路途上怎样风云变幻；奥斯威辛的声音命令不敬虔的犹太人(由于某种其他原因他们已经失去了上帝)，不得把奥斯威辛作为一件附加武器来否定上帝。奥斯威辛的声音要求犹太人不要发疯，不要丧失理智，而是接受他们在历史上的、独一无二的处境，正视自身的矛盾并经受它的考验。奥斯威辛之后的犹太人是顽

强生存的见证人……‘Mir zeinen do’。(德语方言：我们在此)我们在此，我们生存着，我们活着，我们坚持到底，当我们被上帝和人遗弃时，在上帝和人面前作证。”

这就是一个当代犹太人对宗教性的生存问题和上帝信仰问题的见证，在奥斯威辛之后！今天，我不打算就基督受难和基督的十字架布道，虽然结合神正论问题这原本是适宜的主题：上帝自己承担着苦难。但是，当我们追忆犹太民族的命运这一幕时，就已经着重暗示了基督的十字架。

我在此试图说明，怎样在我们的语境中理解法肯海姆的话：“上帝，我们在此！”（这位犹太教堂的仆人在犹太教礼拜时如是说。）我们在此，上帝，你的见证人，有信仰的人，不与你分离的人（也许会抱怨你，但不会离弃你），我们在此，以我们简朴、敬虔的尘世生存作证：你在，你是上帝，你是创造我们和一切事物的造物主。

“我们必须顽强地生存，”这位犹太人说，“这是我们的使命。”我觉得，我们也必须这样说。我们必须——或者可以——顽强地生存，因为对上帝的思念、“思念上帝”对于我们是力量的泉源，世间一切难言的受苦和不幸（我们不知道它们的答案，直到世界末日永远不会知道）也无法迫使我们与上帝分离。

假若无辜者无法解答的受苦能够迫使我们与上帝分离，能够威逼我们否认上帝，那也许表明我们有（或许我们真的有）一幅太和善、太人性化、太理智化的上帝图像。

因此，我认为，约伯的上帝不是一位人们根本无法与之交谈的上帝、不是我们永远不准在思想上袒护的专制的父亲，而是世界之本原和真实的巨大奥秘，在此奥秘面前，约

伯丧失了语言能力。而且，他在明白了事情的原委那一刻沉默下来：“从前我听别人谈论到你，现在我亲眼看见了你……”

我们也许还必须进一步清楚地说明约伯在这里所体验的：对于约伯，上帝不仅是一位无所不能、无所不知者，因此有足够的力量作为专制者登场，人根本不能做任何违背他的事。毋宁说，上帝是在各个方面无限地超逾了人本有的理解力和判断力的奥秘。上帝是更大的真和更大的奥秘，总是比人在其最高的智慧和分辨力中（人的智慧和心灵的分辨力可能相当了不起！）所能把握的更大。换句话说：约伯的缄默不是因为他必须缄默，他是弱者，他无法抗衡上帝的全能和全知，而是因为他认识到：上帝的奥秘和上帝的智慧围浸着他，认识到他必须——如果他还懂得“上帝”意味着什么——放弃把上帝带上他自己的理智和道德判断力的法庭。

要在整个现实之中设定人的位置，最终有两个基本模式。我称其一为海中孤礁模式，其二为球体模式。

第一个模式：耸立于盲目的、机械—因果反应和变迁的大自然的无垠海面上，人是升起的孤礁，因为凭借我们的理智和道德的人格，我们有能力询问某种意义。虽然世界本无意义，但就整体而言，我们在精神上远远超越了世界，于是，我们能够赋予它意义，即只要我们在此，只要我们活着。在这有生之年里，我们能够建构世界，创立文化，组织国家，创造艺术品，设定道德标准等等。如果有朝一日死亡把我们卷走，我们就重新沉入混沌的大自然，那里不复有意义存在。

我们在《诗篇》139篇中找到第二个模式即球体图像的表

达，诗中写道：“你在我前后环绕我，接手在我身上。这样的知识奇妙是我不能测的；至高是我不能及的。我往哪里去躲避你的灵，我往哪里逃躲避你的面？我若升到天上，你在那里。我若在阴间下榻，你也在那里。我若展开清晨的翅膀，飞到海极居住，就是在那里，你的手必引导我，你的右手也必扶持我。”这意味着：我们也许有智慧和理智。我们能够询问意义，做有意义的事情。但是，环绕我们四周并在我们心中，有一种更高的理智在统治着，有一种意义迎向我们，它不是由我们自己设立的，我们只是刚刚开始理解它。这是另一个模式。

我们不是在一种无意义的现实里独自寻求意义的孤独的生物，而是置身于一个球体之中，即一种层次更高的意义境界之中，它与我们人的生命息息相关，但我们方才开始部分地、渐渐地理解它。

整个生命变得富有历险性，因为，我们现在不再自以为是：一桩孤独之事的孤独的办事人，而人事的终极原因其实是无法澄清的。

这就是以《圣经》的眼光看人在世界上的处境。约伯突然明白了这一点。他因此缄默，尽管他此前曾有奋起抗辩的一切理由。

循此思路的发展，上帝的正义问题对于我们而言就突然转换为上帝的存在问题和现实问题。

大概此时才可以有意义地谈论复活与永生。然而，给每次布道一个幸福结局并不适宜。我只想说的是：上帝就是上帝，上帝永远是更大的真理，永远是更大的奥秘——它从四周环绕围浸着我们的灵魂。“Mir zeinen do”，我们在此，

为了替我们不离开上帝作证，只要我们懂得了这一点。

“上帝，逃避你是失落，趋向你是起立，依偎你就有可靠的生。上帝，离开你是死，返归你是苏生，驻留在你心中是生。上帝，我们在此，我们愿理解你。我们愿触摸你的大氅、你的奥秘的边沿。我们愿开始理解。我们期待着你的指引。我们祈求你指引——在这条路上，它的终点只是你。

“上帝：你看这世上的苦，饥饿与动荡的生民，受迫害、受压迫的生民，还有我们个人身边的种种不幸。求你开启我们的心灵。我们把所有的人托付给你。你行你的事吧，我们愿尽我们的绵薄之力。

“主啊，我们期待着你！一切荣耀归耶稣基督。阿门。”

注 释

- ① 方括弧里的字为译者所加，下同。——译者注
- ② 本书的《圣经》译文引自香港圣经公会印发《新旧约全书》。——译者注

四、对不可说的言说

那位全然不可规避地围浸我们精神的〔上帝〕是不可说的真实。既然没有任何其他什么像他这般——如果他果真是这位围浸我们的——与我们密切相关，那么，怎样可能言说他呢？反之，又怎么可能不言说他呢？

如果说他允许我们言说他，或者当我们错误地言说他时，他宽恕我们的罪过，这不过是我们的问题的神话学的答案，而非神学上的精确答案。我们不过以此重新叙述“亲爱的上帝的故事”而已。人们可以偶尔暂且如是表述。可是语言的神学问题并未由此解决——如果说他自身曾经出现在历史中，化身为耶稣基督，曾经以人的语言言说，因此我们也可以用人的语言言说他，这同样不是充足的答复。它没有认识到上帝的神秘非但未曾通过他的成人减弱，反倒愈加增强！即便当他取肉身成人时，他仍然是永恒的神秘莫测的上帝。而言说已经成人者即意味着：言说从四面八方围浸着我们的上帝的不可知性。

我尝试给予我们的问题以双重解答：

一、我们只能以象征的方式言说上帝（象征“所说的多于它所说的东西”，这一点属于象征的本质）；二、我们只能以祈祷的方式（根本上原初地）言说上帝（在绝对的对话的表白

行动中，我们通过祈祷将我们的此在仿佛整个地呈示给上帝)。

第一个解答须以哲学分析的语言展开，第二个则以直接宣道的语言。读者将自己发现两个解答相互联系，其实构成一个整体，而且即使在这种共属关系中仍未形成完整的神学理论，而是要求进一步的思考。

(A) 象征作为对不可说的言说

1. 维特根斯坦与不可说的问题

L·维特根斯坦(L.Wittgenstein)在其《逻辑哲学论》的著名结尾声称：“对于不可说的必须沉默。”“言说”在此意味着“明白地言说”，清晰地言说，即言及“特定事件”的事实。因为——那篇论文的同样著名的开篇如是说——“世界是一切发生的事情。”

然而，还存在不是“发生的事情”的真实。就是说，它们在其真实特性上没有恰当地被“这一和那一事情”这一陈述切中。如果言说意味着说出特定事情，并且如果人们必须对无法言说的保持沉默，那么，人们显然必须对这些真实沉默。但是这个解答或许不能令人满意。因为无法排除下述可能：恰好这些真实与我们如此密切相关，如此直接地在我们之间和我们身上，以至于我们实在不能对它们沉默。它们突入我们人与人之间的理解。如果人之间的理解还具有某种意义，如果还值得作出理解的努力，那么，上述可能之所以成立，正因为那些真实与我们存在之整体相关。因此，我们必须首

先尝试理解它们，否则交流终将难以奏效。但是另一方面，我们对此无能为力，即如此明白地言及这些真实，以便我们清晰地描述、辨别及传达“发生的事情”。在此怎么可能言说呢？

2. “初始经验”与“初始真实”

我称这里谈到的这些真实为“初始真实”。对我们意识到它们所凭借的经验，我称之为“初始经验”。这种命名的理由在于，这里所涉及的经验构成了人的最直接的“据为己有”，即他的情绪状态。与我的直接和外围环境所交往、所利用的事物相比较，我觉得每次与它们交往的我自己的情绪状态更为亲近。按照海德格尔的说法，不管可能的众多情绪的光谱多么宽广，情绪始终是最直接的“我的在和我身处的在”。

与我共存的人给情绪打下的烙印比我所交往的事物给情绪打下的烙印毕竟更为深刻。正如这类经验是在我的自我存在的最亲近的范围即情绪状态里获得，并且因此应该称为初始经验一样，属于这类经验的还可以举出：周围世界与共在世界的恩宠或贬抑、自己的喜好与厌恶、恐惧与希望、欢乐与痛苦、对合理和善良的洪亮或喑哑的始终当下现时的询问，以及与相关的对生与死的意义的询问。我在这类初始经验的形态中体验我自己和处于我们的相互关系中的其他人，而它总是发生在某种特定的情绪之中（同一情绪的光谱大概无边无际）——每当我与世界上特定的、可以清晰描述的事物交往并且与“发生的事情”的事实相关联的时候。

我想在此提出论点：

我可以在对他人的理解中清晰地辨别我所交往的事物。可是，我无法清晰地辨别我与事物交往的情绪、那些初始经验和我凭借它们所体验的真实。

在我所感受到的希望、温爱、欢乐与痛苦之中含有某种充盈着真实和经验的東西，它无法以“这一和那一发生的事情”的定律涵盖。在此范围之内——因为情绪、初始经验总是渗透我们与可以辨别的事物的交往——有不可说的一隅突入可说的、可以清晰地辨别的東西的领域。

虽然不可说的真实无法被清晰地描述并且恰好因此而无法被辨别——尽管存在这种不可描述性，但是它的意义却极其深远。因为它并非涉及个别“发生的事情”，而是完全涉及人与“发生的事情”交往时所处和所出自的基本处境。它所涉及的为我们对“发生的事情”的一切感受和处置构成了首要基础。因此，人的“基本处境”的概念描述了人在世界上的一切行为、要求和痛苦的根源、先天性和广泛性。

3. 象征概念的涵义

现在，我们专注于这个问题：如果存在某种不可说但却对人类意义深远的真实，那么，人们怎么能言说这种真实呢？不可说的怎样变得可以说？在此重要的是不可说的必须作为不可说的说出。“不可说性”、神秘没有被消除。

我们已经到达思考的核心，在这里，象征概念必须以身介入。如果我下面谈到“象征”和“象征语言”，那么我所指的

绝不是“替代符号”——它作为随意选择的符号代替所指之事（譬如数字符号），而始终是“实体象征”——按照蒂利希的意味深长的说法，它“参与被象征者的真实”。

不管象征语言是动态或是形态（二者通常化为一体：可以试想耶稣被钉死在十字架上的画面和十字架这一词语），它都是一种方式，即：怎样能够不对不可说的保持沉默，而是言说；怎样能够使它进入人际间的理解。而且象征还使不可说的真实恰恰作为不可说的真实获得表达，但未化解它的神秘。

象征是历史经验的形象化浓缩，后者在人的心中升起了一个完整的“世界”，并能因此同时促动他对未来和未来的行为。可以说，象征具有“非连续的具象性”。每个象征、每个象征的形象都有其不可替换的色调，有其独特的细微差别，有其具象性。可是轮廓和边缘并不清晰。不可能界定象征所“覆盖”的一切，不可能界定象征所引发并使之流露的一切人类—历史的情感冲动。因此也不可能通过明晰的抽象定义勾勒或甚至替换实在象征的内涵。出于这个原因，象征（与随意选择的符号相反）是无法替换的。

我们口语中的个别词汇就可以在某种意义上称为象征，因为与任何一个概念相比较，它们的涵义都更为模糊、含蓄，包容了更多不可说的日常生活经验。

但是，仅仅询问象征怎样“发挥作用”、人怎样对象征做出反应，以及人从它们那里获得什么样的经验，这大概还不够。思还必须继续前行。否则，如果我们满足于对象征的“功能”的单纯观察，我们就会停留在一种过于简单的模式上。诸如：停留在人们一览无余的、清晰描述的，以及可以

清晰描述之事物的日常生活的内部世界的中心。这个内部世界被不可胜数的不同象征所包围；而在它们之后，在最外层圈子里，几乎潜伏着不可说的真实自身，没有任何东西可以言及它，它仅仅通过象征言说，并且只能被象征称呼或定位。

这种模式太简单。人们在此太容易满足于下述推断：“存在着不可说的，也存在象征，不妨说，不可说的在我们这里借助于象征获得替换。”然而，并没有考虑这种不可说的具有何种性质，以及它怎样涉及人。于是，“存在不可说的借以获得表达的象征”这一承认就始终是思的不能再解释的最后一步，也就始终只是跨越早期维特根斯坦的要求——应该对不可说的保持沉默——的微不足道的一步。这种方式存在一种危险，即“这是一个象征”的推断不再成为继续思的诱因，而是思在此被阻绝。这或许就是最后的结语，它声称：“这是一个象征。不可说的真实在这个象征中表露。这个象征因此可能自言自语。我们此外别无可说……”也就是说，象征没有成为人照亮自己的一线光明，成为一眼充盈的源泉，借助于它，不可说的真实时而作为知觉的满足，时而作为置疑感召人；相反，却以这种方式成为对思的阻绝，成为对一切丰饶和启明的反思的抑制。如此看来，象征不外乎是在不可说的面前的无言之重复。最终，在可能的象征的广不可测的光谱中将再没有任何象征区别于其他象征。黑夜或将无异于白昼；耶稣受难节无异于耶稣复活节。“不可说的真实在此表露”：这恐怕是唯一可说的。所有的猫在此黑夜均为黑色。在此意味深长的一律中，始终包围着我们的色彩缤纷的、历史的实在象征不过是一种多余的奢侈。

但我们其实知道情形并非如此。我们其实每每被始终陪伴着我们的象征(语言的、艺术的、诗的、宗教的象征等等)以殊异的方式呼唤着。每个象征都以它的方式触动我们。每个象征都告诉我们一些异样的、新的东西,我们感知并认识曾经触及我们的每个独特象征的不可替代的基本色调。象征意义上的“春天”说的是某种完全不同于“秋天”所说的东西。

4. 作为临界经验的象征语言

通往象征言说的人口的经验是一种接触语言的经验。我们体验到我们所使用的(似乎)如此清晰和简便的日常语言的界限。我们体验到某种东西怎样从这种语言界限的彼岸吸引我们提出要求,而它无法被这种习以为常的语言方式把握、描述和复述。我们同时获得这种经验,在我们人际间却对这种不可说的产生了一种理解。这种对语言界限的双重经验迫使我们考虑一个(本体论的)问题:这究竟是一种什么样的在,是一种什么样的真实,它竟在我们日常语言界限的彼岸并且在那里等候我们?

对不可说的,事实上我们有所理解,我们自己某时某刻参与这种理解的经验增强了我们对此的信念,不可说的、语言界限彼岸的是真实而非虚幻。对象征的体验使我们获得对不可说的真实的体验。因为正是在象征之中并且通过象征,在我们之间实际产生了对语言界限彼岸的理解。当象征和通过象征的理解成为我们以我们的在获得的体验时,我们就日益坚信作为真实的不可说者。只有对象征体验甚少的人才会把不可说的解释为虚幻和非真实。

对象征的体验、与象征的交往是一种**临界经验**。我们无法任意越过界限。我们首先生活在我们自己的界限之内，生活在我们日常世界的界限因此也在我们日常语言的界限之内。在对象征的语言经验中——它同时是对不可说者的在经验——我们从内心碰到这个界限并开始突破它。两者可能同样属于人的在：被囿于可堪忧虑的周围世界以及冲破其界限。而两个方面同样难分难解：因为就某种程度而言恰好可以在日常语言中发现象征的“质料”，它实为象征的生命力的胚芽。

对我们而言，当我们思考不可说的真实的本质时，严肃地对待我们这种“临界位置”不无裨益。因为正是在临界经验中，在碰到和冲破界限的既喜人又迫人的经验中，不可说的真实开启在我们面前。这正是对象征的经验和体验：在象征的言说（和倾听）中发生了我们碰到我们的日常—世界和日常—语言世界的界限的事实，因为在与事物寻常交往的语言中始终不可理解的某种东西在象征中变得敞亮了。我们碰到了界限，那里仿佛没有意义等候我们，那里没有理解意欲出现。因此，常常发生诸如此类的事情，某些特定的诗歌和宗教象征好像对某些特定的人毫无意义，对他们而言“什么也没说”。但是另一方面，恰好在象征的言说中发生了这样的事情：或缓或急，或者作为获释的、喜人的体验或者作为引起恐惧和惊愕的邂逅，理解终于出现了，它使我们突破界限和无言——当然现在通过另一种完全不同的理解。在对象征的体验中架起了一座跨越无言的天堑的桥梁，日常言说的彼岸遂通过这座桥梁的筑成而被发现。

5. 象征的“参与”问题

作为到达和突破界限的象征言说的语言问题与不可说的真实的本体论的问题相互联系，并且只能在同一研究过程中被观察。象征(作为语言现象)怎样表达被象征的真实呢？

对此，可以在蒂利希那里(见《象征与真实》，哥廷根，1966)找到几点重要的提示。根据蒂利希的观点，象征的结构即是指向自身之外。就是说，它不仅(“数字地”，如现代传播研究对它的表达)指向某种特定的、可以清晰辨别的事情(例如指向耶稣被钉死在十字架上的图像)，而且指向某种更博大的、不可用其他方式说的真实，这种真实超出存在于象征中的东西之外。倘若没有认识到象征的这种超验作用，象征就会被误解为单纯的符号。这即是象征的一种结构，即象征“分享它所指的真实……某人或某机构的代理人分享为他所代表者的尊荣。但并非他自身而是他所代表的事或人被尊敬。由此可见，象征分享它所象征的真实，它透射出这种真实的意义和存在力量”(同上，第4页)。蒂利希提出的象征的结构特征之一在于，象征有强力“开启真实的空间，尽管这些空间通常被其他空间的优势所掩盖”(同上，第5页)。

象征开启了过去被掩藏的真实，它自身参与了这种真实，但并未与其完全相同。现在，以蒂利希为基础提出的我们的问题必须称为：**这种参与怎样发生？**

蒂利希的参与概念大概很可以作为我们整个问题的起点和关键概念。“参与”一词引起了一种紧密而积极的关系，它把作为语言现象的象征和被象征者一同置入唯一的视点。随

“参与”一词出现的象征与被象征者之间的紧密而积极的关系，正好迫使我们一举提出语言问题和真实问题(询问不可说的真实)。

如果蒂利希说象征“透射出”被象征的真实的“存在力量”，那么这句话明显包含三层含义：(1)象征中有被象征者的某些真实在场；(2)这种在场完全通过象征变得可说；(3)在场的被象征的真实绝不以下列方式与象征叠合，即象征能够“数字地”——作为符号——表达“本来(在被象征的真实方面)是特定事件的东西”。象征大概透射出被象征的真实的“存在力量”的某些东西，但象征绝不是被象征的真实，它也不是诸如真实的映象之类的东西——如像根据古典的真理定义，真正的陈述句必须是真正的事实的忠实映象(我这里并不研究这个微妙的问题：是否陈述句真是“标准的”言语形式，而与此相反象征的言说构成“例外”，或者是否正好相反；根据海德格尔的设想，陈述句只是更原始的言说的一种最初的句式，这种言说本质上具有象征的特性)。语言的真正基础何在：是在陈述句还是在象征言说？我们的日常口语所含有的象征言说的成分或许远远多于纯粹的陈述句？

6. 象征的多样性与不可说的多样性

蒂利希提出了“象征参与被象征的真实”和“透射出”在象征中被象征的真实的“存在力量”的想法，当我们回想是什么迫使我们提出这些问题时，上述想法的意义就变得尤其清晰：是对象征世界的多样性和差异性的经验迫使我们提出问题，是不能使人满足的感觉在迫使我们，它袭向我们心头

——当面对这种差异性和多样性仅仅无差别地、单调地言及“不可说者”的时候。我们在象征中感受到不可说的，我们通过象征获得对不可说的真实的经验，如果这些象征是多样的和差异的，那么恐怕不可说的真实自身也必然是多样的和差异的。蒂利希的参与概念，正好在这一点上有所帮助：象征参与被象征的真实，就是说，具有自己特性的各个象征参与通过它言语的不可说的真实的特性。耶稣被钉死在十字架上的象征参与作为上帝的救恩行为的十字架的不可说的真实；耶稣复活节之晨的象征参与从死中复活的不可说的真实。

诚然，这里紧接着一个困难：如果这里所要涉及的是不可说的，究竟怎么能够言及区异呢？能够区分不是以客观上有保留的观察态度为先决条件吗？而这种客观的观察态度不又是属于那种可以说出“发生的事情”的东西的范围——即绝不属于象征的言说吗？

7. 诗 说 什 么？

我们无法从理论上抽象地解决这个问题，为此需要具体的范例。或许由此可以理解在象征中涌现的不可说的真实必须在哪种意义上被视为在自身之内有差异。正是不可说的真实以不同的方式吸引我们，而不是我们由于观察的距离而发觉差异。

让我们首先以诗为具体的例子。海德格尔认为诗是“纯粹的言说”。这意味着：语言的本质在诗中最纯粹地显露出来。语言的本质——指我们每天赖以活动的人的日常口语——还可能含有我们日常的真实的本质自身。这一点或许可

以在我们特殊的问题范围内这样讲：诗其实无非是口语（所有定形语言的“元语言”），或口语在所谓“诗的自由”中的一种轻度变体，在诗中表现出的我们的日常世界——即与可以清晰描述的事物进行恼人的交往的世界——怎样被不可说的真实渗透，而它们不可能像那些事物一样被清晰地描述。但是它们在象征中“赢得语言”。诗自身具有象征性，它就是象征。它运用那些完全能够清晰地描述日常世界的事物和过程的口语表达。但是它别具一格地使用这些语词。它如此使用它们，让它们引发不可说的真实。

科学语言及诗歌语言是日常语言的变体，只不过涉及的是相反方向的变体。科学语言向清晰描述的方向改变口语，直到完全排除一切附带的象征含义。相反，诗歌语言向象征言说的方向改变口语，直到完全排除每一种清晰的描述。口语自身包含两种作用。

取其言简意赅，我挑选一首日本俳句作为具体的例子。它出自生活于17世纪的著名俳句大师芭蕉。俳句尤其简短，限于17个音节，创作时遵循严格的规则。俳句总是再现独一无二的印象，再现某一瞬间的独特状况，这也属于它必须严守的风格。我挑选的诗如下：

这条路
无人行
在这个秋日黄昏……

即使不懂日语，人们也感觉到某种独一无二的情调和某种独一无二的内涵。可以说，尽管听不到协奏的所有伴音，人们还是可以通过译文听出它的主旋律。

这个诗句自身可以(一如它的形式)包含一个简单而明了的信息,甚至可以是一个极其简略的信息,没有任何赘言。它运用了清晰的表达:“路”、“行”、“黄昏”、“秋日”,以及指代清晰的“这”。从整体上讲:一个清晰的时间说明、一个清晰的地点说明及一个事件或一个非事件的清晰描述。

尽管如此,显然这里没有发生“数字的”交流,也无须描述这些语词所取自的那个具体的事物世界的可以辨别的事件或非事件。

如果这首诗说的明显不是它乍看上去似乎要说的东西,那它究竟意旨何在呢?难道它毫无所言?它会是无稽之谈?可是听这首诗的人的经验与这种看法绝对矛盾。秋日黄昏无人走过的路的画面难以磨灭,向能够倾听它的人诉说。它诉说荒凉和孤寂。德国评论家D·克卢舍(D.Krusche)对这首俳句评述如下:“那个望着眼前这条路并且说‘这条路无人行’的人同时正是行路的人;把这条路视为‘无人之路’的主人公同时知道:这正是我的路,对于我只存在这条路,这是一条在秋日通向黄昏的路。对境况的蒙眬意识、路的目标和对走它的必要性的认识构成了这首诗所言及的命运经验。”(见《俳句,一种抒情诗的条件》,图宾根—巴塞尔,1970)

这确实是一种巧妙的解释,但它也许仅仅是联想和沉思地领会这首诗的一种形式。这条孤独的秋日之路大概同样可以理解为我不愿踏上和我不敢走的那条路。阅读这样一首诗的方式很多。总之,诗所表达的东西比每种单一的、即或感触甚深的解释更多。每种解释、每种沉思都是个别人作为人的领会。与此相反,作为象征的诗本身表达的是与许多人、也许无限多的人相关的真实。

8. 什么是不可说的？

诗说什么？它以其全然的简捷说的不是任何明确和清晰的东西（否则，它就再不能令人沉思地领会）。它说的显然是非“发生的事情”，人们不能对此“明白地言说”，按照维特根斯坦的观点，人们本来必须对此沉默。可是言说在，理解显然也在理解。诗说不可说的。但什么是不可说的？我们无论如何不能再企图把它解释为那种“发生的事情”。我们在象征上（例如在诗上）获得经验，倘若我们现在还想把这里经验到的东西重新归结为“发生的事情”，例如归结为人身上的某种原则上可作心理学定义的情绪状态，我们就会否定上述经验；因为我们获得过这种经验：诗不说“发生的事情”，而是“说着”。归结为“发生的事情”正好会在事后把这种经验重新解释为无效，因为怎么可能从心理学上“发生的事情”里面生发出我们已经体验过的、诗的完全不同的言说呢？

什么是不可说的？（1）它显然是真实的，而不是某种人们尽可以置之不理的非真实的，因为它与人相关。（2）它显然是被经验到的，因为在人们之间产生了对不可说的经验交流和理解。（3）它始终是特殊的，因为在人们之间对他们在象征上所体验的经验交流始终是一种特殊的交流，与象征的内涵相适应。

由于不可说的毕竟不是特定的、可以描述的存在物，后者在特定的价值标准之内可能是对人有利的或重要的，那么，不可说的怎么可能与人相关呢？我们在此必须回到人的“基本处境”的概念。不可说的可能与人相关，相关的方式是

它在人的基本处境里即在人的在的深层涉及人；而人的在的深层为人的一切价值标准和人与可以确定的存在物的一切恼人的交往构成了首要基础。

根据“基本处境”这一概念为我们开启的这种思维模式，我们现在就可以回答下述问题：为什么以及在什么范围内不可说的是根本不可说的？它是不可说的，因为在人的真实的那种深层里它与人相关，那种深层始终为人与可说的东西的交往构成了根本基础。

因此，不可说的是人在其真实、其在的深层里所遭遇的那种真实。那么，我们究竟怎么可能言及基本处境或深层？这种“人类学的模式”从何传入我们的手中？这里涉及一种随意列出的公理吗？——在此有必要再次审视对象征的经验。因为只要这种经验是一种临界经验，它就为我们证明了下述层次模式：我们在对象征的体验中，实际体验了人的存在的两个层次——即可以说的层次，我们碰到它的界限；和不可说（基本处境）的层次，它在冲破象征中的这种界限时被体验。

人在其深层所遭遇的真实已经不是一种混沌或单调的“存在的秘密”，而是许多的、多样的影响，它们深刻地激发性地作用于人。这个命题不是形而上学的纯命题，它在人对多样的象征的经验中被证明。人总是在其在的深层被象征中吸引他的东西所吸引，但总是根据有关象征的内涵取完全不同的方式。

巴蕉的俳句作为象征语言事件曾经引发一幅画面、一种孤寂和荒凉的情绪——一幅画面和一种情绪，它们大概任何时候都可以无需象征、不通过如此准确的“发生的事情”的细

节描绘被引发。但是，哪种不可说的真实现在通过**这个象征**呼唤人呢？它是孤寂和散布荒凉的精灵吗？它是荒漠的鬼怪吗？这些在人的深层触及人的不可说的真实是无法被人命名的“居间的神秘力量”，它们在人们和人们的日常处境之间施行统治吗？这样一种解释或许已经又多跨了一步，又在重新尝试把不可说的引回可说的，引回“发生的事情”的存在物。确定了对与人相关的不可说的经验（实际产生着的经验），难道人们还不该把上述经验作为对不可说的经验而就此止步吗？

9. 基督信仰的宗教象征

基督信仰的宗教象征原则上具有同样的象征结构：它们不说“发生的事情”，而是言及在人的真实的深层里触及人的不可说的真实。总之，它是以特殊的方式触及人。只有当我们破译了基督信仰的**象征的特殊（即末世论的和道成肉身的）**内涵，这种特殊的方式才能起作用。在下述思路的范围内，我们仅限于把基督信仰的**象征的象征性**作为象征来理解。

这就含有神学上意味深长的两个界限：一方面反对救恩史上的实证主义，它也想把信仰陈述理解为“发生的事情”的（“超自然的”、“救恩史上的”）事物；另一方面也反对容许下述结构成立的思想构想：“信仰陈述所包含的仅仅是象征。在**真实里**，情况并非如此。总而言之，象征是无法放弃的，因为象征对于人的存在意义深远。”这两个似乎如此对立的立场在关键的一点上保持一致：对真实持实证主义的理解。它们从一开始就把“真实”等同于“发生的事情”，也就是说，有关

真实的清晰的信息是可能的。避免这种真实概念并在这两种思想上如此接近的立场之间坚持走那条狭窄的山脊之路，这是神学言说的艰巨而常新的任务。

且看十字架和复活——对于基督信仰无法放弃的两个“救恩事实”或信仰一象征：我们不知道在耶稣受难节和耶稣复活节之晨真正“发生的事情”。作为信仰者，我们不知道它。与非信仰者在一起，我们虽然可以说：“罗马人把来自拿撒勒的那个男人耶稣钉到十字架上，这会是发生的事情。他的弟子从来误以为看见他活着，这曾是发生的事情。”但这个答覆对于作为信仰者的我们绝对不够。它正好没有表达出信仰在谈到十字架和基督的复活时所指的。那么信仰（以及作为信仰之思的神学）应该做什么，以便现在说出它真正所指的东西呢？它必须返回到历史上发生的事情之后并对此与非信仰达成一致，以便在那种东西的后面发掘出本来的历史，即本来发生的事情并且现在对信仰真正至关重要的东西（例如：“这是发生的事情：上帝如此恼怒同时却又如此爱有罪的人，以致他不得不让他自己的儿子成人，替有罪的人类承受其应得的惩罚。因此，上帝之子必须作为人出生并死于十字架”）。这类试图合理地重建救恩事件（赎价论、祭罪论等等）的“过程机械主义”的失败使人认识到，将信仰陈述固定在某一层次——它虽然表面是“超自然的”，但原则上却始终脱离不了实证主义的真实概念范畴——这是不可能的。信仰陈述不是这类可以清晰言说的陈述——“它是如此这般”以及“它曾是如此这般”，如像人们描述事物和事实那样；信仰陈述象征地指向不可说的、在最深层触及人的真实。这一点为基督受难和复活的信仰神秘所证实，也为其他一切信仰内容

的信仰神秘所证实。在这种意义上，人们恐怕也必须把上帝的概念或上帝的名字本身理解为象征，因为如果说“存在一个被称为‘上帝’的在者，这是发生的事情”，这大概不甚恰当。通过这种陈述形式，通过这种陈述一理解，“上帝”大概会被造就为一个尘世之内的存在物，而作为上帝的他恰恰不是这种存在物。

布尔特曼曾经言及十字架和基督复活的“宇宙的重大意义”，我从中发现了与这里所指的贴近的对应。于是，十字架和复活事件的界限被完全消除；它们不再是个别“发生的事情”。我觉得布尔特曼的下述说法切实：十字架和复活以及通过十字架和复活的信息，给人提供了一种“新的自我理解”。这些内涵的象征性也在其中得到证实，因为象征启示并改变了人，它要求人作存在意义上的领会。诚然，“提供一种新的自我理解”的说法有其缺陷，它可能成为一种基本误解的诱因，即认为在象征中言说的仅仅“在人身上”（即在他的意识里）是真实的。这样就大概难以避免“仅仅是象征”这一说法，因为本来的、超越意识的实在和人的“客观外界”，就会与象征毫不相干。这种“实在”和“客观外界”就会是（原则上）可说的世界，亦即：“发生的事情”的世界。标准的真实准则就会是一种实证主义的真实准则。

与此相反，我们需要坚持这种观点：在象征中及通过象征比对“发生的事情”的陈述传递的真实不是更少，而是更多。因此可以说，“信仰陈述只能象征性地理解”这一论断是人们能够说出的最错误的论断（且不管人们赞同抑或反对这种陈述）！

谁理解象征，谁就难免与真实遭逢——当然是与另一种

2

层级的真实，而不是与可以天天碰到或可以科学分析的真实。所以，我们始终谈到可说的东西和不可说的两种真实，人类学的层次模式由此证实为不可避免。

(B) 祈祷作为对不可说的言说

象征言说领域众多，几乎难以胜数。我们已经在结束我们的思考的时候谈到基督信仰的宗教象征。但正如我们曾经见到的，诗也有象征性——不仅诗，而且包括艺术。即便在我们的日常语言中（它不过似乎始终是对事实的简单而清晰的描述），象征的特点也俯拾皆是。象征言说无处不在。例如，就连“我爱你”或“我信赖你”这类句子也远不是关于那些“发生的事情”的信息。它们是象征的，因为在它们之中有丰富的意蕴，因为它们能够引发许多（甚至不同的）东西。日常语言也常常是诗意的，其形式也极为朴素。

那么，基督象征的特点究竟何在呢？或者这里是否大约表明，以往在此讨论象征并非是有益和正确的？当我们过去说基督信仰也是在象征中并且全然在象征中表达自己，这难道会是对基督信仰的贬低或降格吗？

前面对基督信仰的言说的象征—特性的确定是必要的。我们不能放弃上述结论，否则会导致对基督教宣道和基督教神学的致命误解。但已经清楚的是，单单这种答复还不够。我们的问题是：上帝怎么可能作为那位无法把握的、围浸我们精神的（上帝）被言及？象征言说不仅言说上帝；它也言说爱、忠实、畏怕、孤独和希望——言说一切真正能够触动人

的。

但是，宣道语言——以及同它相关的神学语言——与譬如诗的语言远不是同种东西。二者皆象征地言说。否则它们恐怕必须沉默。信仰语言的标志在于其对话的基本特征。

作为独白和对话的祈祷（一次布道）

上帝啊，求你保佑我，因为我投靠你。
我的心哪，你曾对耶和华说，你是我的生，
我的好处不在你以外。
论到世上的圣民，他们又美又善，
是我最喜悦的。
以别神代替耶和华的，
他们的愁苦必加增。
他们所浇奠的血我不献上，
我嘴唇也不提到别的神的名号。
耶和华是我的产业，是我杯中的份；
我所得的，你为我持守。
用绳量给我的地界，坐落在佳美之处，
我的产业实在美好。
我必称颂那指教我的耶和华；
我的心肠在夜间也警戒我。
我将耶和华常摆在我面前；
因他在我右边，我便不至摇动。
因此，我的心欢喜，我的灵快乐，
我的肉身也要安然居住。

因为你必不将我的灵魂撒在阴间，
也不叫你的圣者见朽坏。
你必将生命的道路指示我，
在你面前有满足的喜乐，
在你右手中有永远的福乐。

《诗》16

祈祷究竟是什么？祈祷就是我们与上帝相遇，与上帝同在，亲密无间，每天每日，在我们自己的言词和自己的思想里。

祈祷必须属于我们的信仰，这是我的信念。它不必是高度艺术性的；它甚至可能是非常朴素的。它也许只需要几句话，是我们每天讲的，让我们重新想到上帝，让上帝出现在我们眼前。

我们必须每天寻求与上帝的接触，并且以我们人所能利用的最简便、最迅捷的方法：以言语！可是我们要在自己的言词和思想里找到与上帝的接触，这究竟怎么可能呢？

我从《圣经》中挑选出一段经文，文中有一个人在他的言词和思想里寻求与上帝的接触：《诗篇》第16章。这章诗篇是一种独白，有些像我们在漫长、孤独的跋涉或旅程中自言自语。并非孤僻的怪人才自言自语。我们都会自言自语，有时以言词，有时无需言词。常常是部分以言词，部分又无需言词，因为我们还未想到贴切的言词。古希腊哲学家（柏拉图）曾经说过，人的思考是灵魂与自身的一种独特的会话。

《诗》16是一篇独白，是一个人审视并思考他自己的生命：“我究竟在何处？”他思考，人的一生是怎么回事，他自己又是怎么回事。他思考，他喜欢哪些人。他回想他自己的意

图，回想填充他心房的東西。他問自己：“我現在究竟過得好還是差？”——“世上的聖民，即獻身於上帝的聖者，他們正是我喜歡的……另外還有尋求別神的人，他們過得差。他們經歷許多痛苦，許多失望。我不屬於他們。我不參與這些。我從不參加祭奠別神，我口中也絕不提他們的名號。”

這篇獨白、這種自我清償如是進行。同時，我們自然必須想像古巴勒斯坦的境況，在那裡，遷徙的以色列人侍奉他們的上帝雅威，而當地的迦南土著則保持他們自己的宗教，以色列人被引誘放棄他們祖先的信仰，以迎合當地的宗教。人們很容易用當時的境況比附我們今天的處境，因為今天在我們中間也有許多人，他們追隨別的“神”，追隨金錢、功名、長生不老等等，正如馬丁·路德曾經講過的名言：“一個人心之所屬，即是他的上帝。”

在我們的《詩篇》中，靈魂與自身的獨白繼續進行：“我曾經始終對上帝說：‘你是我的主，你是我唯一的產業……’是的，上帝對於我就是我的財產，我杯中的份，我的命運，是我所得的。這就是我所擁有的，我無窮無盡地喜歡它。在我的生命中，上帝始終是我的指教者。我求助於他，我始終把他擺在我面前。我總是以某種方式想着他，因此我根本不可能有何遭遇。在我的深心裡我不會搖動。如果我有時也想到別的事物，想到我天天忙碌的、尋常的、世俗的事情，我心裡就有某種東西——心許是我的無意識，或在夜里或在我一人獨處的時候——一再讓我想起上帝，以致我絕不可能忘卻他……”

迄今為止，我所说的沒有超出《詩篇》之外，我認為，我們可以很好地想像上述一切。當我們稱自己為基督徒時，我

们自己心中的会话也就如是进行。这时根本没有什么不寻常的东西。有时会出现这种情形，我们部分以嘴唇发出我们的话语，也许结结巴巴地说一些相当笨拙的句子，同时将我们的心径直地坦露给上帝，试图告诉他，我们正忙于什么，以及我们此刻对我们的整个生命、对在我们生命的某处所感受到的神秘的不可见的上帝持什么态度。

我们也可以讲故事给上帝听，比如我们自己的生命故事，尽管我们必须以此为前提：上帝比我们更了解它。——现在，我想简单地讲述一个故事：从前有个人怎样给上帝讲故事，他自己非常喜欢这个故事。故事讲的是贝尔迪捷乌的犹太老拉比莱维·伊查克，他于1800年前后生活在东欧。这个故事叫“口吃”。

“有一次，拉比莱维·伊查克来到一家旅店，那里住着许多赶集的商人。那地方远离贝尔迪捷乌，所以没人认识拉比。第二天清早，客人们要做祷告；由于整个旅店只有唯一的一副祈祷带，大家就轮流套上它，匆匆念完祈祷词，再把它递给下一个人。当大家结束后，拉比把两个年青人叫到自己身边；他想问他们一些问题。他们走过来，他严肃地看着他们的脸，说：‘吗—吗—吗，哇—哇—哇’。‘您想干嘛？’年青人嚷道，但得到的答复只是刚才那些含糊不清的声音。于是，他们以为他是一个傻瓜。这时候他却对他们说：‘怎么，你们刚才用这种语言对我主上帝讲过话，你们不懂它吗？’”

“年青人惊愕不已，沉默了片刻之后，其中一人才说：‘您没有见过在摇篮中还会辨音的婴儿吗？您没有听过他怎样用嘴发出各种喧声：吗—吗—吗，哇—哇—哇？所有智

者和学者都不能理解。可是当他的母亲走过来，她立刻就知道这些声音指的是什么。”

“贝尔迪捷乌人听到这一答复，高兴得手舞足蹈。在后来若干年那些‘可怕的日子’里，当他在祈祷中以他的方式与上帝交谈时，他总是向上帝讲述这个答复。”^①

关于贝尔迪捷乌人的逸闻到此为止。我觉得这个故事的感人之处在于：此人现在必须一再向他的上帝讲述这件事情，讲述这个曾经获得的答复，他当时如此喜欢它，以至他高兴得按照当时虔诚的犹太人的方式手舞足蹈起来。这就是人的一种独白方式，它指向上帝。而且我以为会有类似情况发生，当我们的灵魂在与自身的独白中谈到我们自己的生活，当我们深思已经经历过什么以及怎么设想未来，当我们回忆那一切大大小小的事，它们曾经在某一时刻对我们是重要的或者今天仍然重要，回忆那些我们喜欢的和我们根本不喜欢的事……以及当我们想把这一切同时以某种方式呈现在上帝眼前的时候。

在《新约全书》里，使徒保罗说：“不停地祈祷吧！”我对此不得不如是设想，即把祈祷作为人的永不间断的独白，不管它用言词还是无需言词，他都同样把祈祷引向上帝的耳畔。因为我们终究不可能不停地十指交叉并以贴切的言辞与上帝攀谈。可是，我们大家每时每刻所作的独白也许可以类似于不停的祈祷。——在上帝眼里，以他的睿智和他的贤明来衡量，大概我们的言词和我们的思想——尽管它们甚至可以是周全而深邃的——也不过是一种笨拙的结结巴巴，如婴儿发出的“吗—吗—吗，哇—哇—哇”。我们关于自己生活的独白也许只能是一种笨拙的、婴儿般的结结巴巴，而不能是其他

任何东西，因为我们自己作为人的存在之谜，太深奥，太神秘莫测，以致人们实在无法用人的言词和思想说出它来。我们的安慰在于，上帝怎么也理解这种结结巴巴，就像母亲能够理解自己的新生婴儿的不清晰的发音，而所有智者和学者则对此无能为力。

现在产生了一个问题，它很久以来就困惑着我：你们或许在朗读《诗》16时也注意到了人称的变化。在谈到上帝时曾经用过第三人称，然后又用第二人称。曾经称“他”，然后又称“你”：“上帝啊，求你保佑我，因为我投靠你”，《诗篇》以第二人称开始。然后以第三人称，以叙事体谈到祈祷者对上帝和对自己生命的态度，随后又突然回到“你”：“你”（上帝）永远是我的命运”。接着，对“内心的故事”（内心的生命故事或灵魂故事）的叙述以第三人称进行，直到结尾重新迸发出：“因为你必不将我的灵魂撇在阴间/也不叫你的圣者见朽坏/你必将生命的道路指示我/在你面前有满足的喜乐/在你的右手中有永远的福乐。”

人们在此必须反躬自问：祈祷究竟是什么？它是独白还是对话？今天有许多人一开始就把作为对话的祈祷视为梦幻，包括基督徒。这里似乎没有谁在倾听。没有看得见摸得着的谈话对象在给予答复；似乎没有对话应有的反应。我们的言说化入空无。上帝沉默着。对于我们时代的许多信教者而言，“上帝的沉默”是一种基本经验。有些人会渐渐产生这个令人不安的古老疑问：这位沉默的上帝究竟是不是一个真实。

不久前，我们与我们巴塞尔的神学学生和教授就“祈祷”这一题目举行了一次对话。在场的有许多青年学生，他们如

此宣称(按其大意):“我们很愿意祈祷。我们觉得祈祷是一种迫切需要。但是以古老的传统方式祈祷,把它作为与上帝攀谈,这对我们已经完全不可能……”还留下什么?祈祷作为纯粹的独白,作为沉思冥想,作为心灵的放松,作为沉溺自身?

我相信这里不存在纯粹的“或者一或者”(“或者对话,或者独白”),一切都复杂得多。我相信二者都是真实的,并且是同时的:人向上帝祈祷是人的一种独白,但同时也像是一种对话。它可以说是一种“开放的”独白:在这种独白的时候有一个第二者在倾听——是的,在倾听,即使他沉默。这是一种“开放的独白”,它在某种意义上已经是一种对白。

祈祷意味着——用《诗篇》的一种典型表达——“寻找上帝的面孔”,即:寻找上帝。人在祈祷中向上帝舒展开自己的肢体。他想超越自身,不想再孤独,不想再让自己与自己独处。但祈祷不仅是一种寻找,它同时也已经是——至少虔信者的古老经验如是说——一种找到。它始于与自己独处的人的独白;可是突然,在独白自身的过程中,可能发生这种情形:这个人发现他不再是独身一人,他所进行的早已不再是单纯的独白,而从根本上、从一开始就是一种对话。他发现神秘的眼睛在注视他,神秘的耳朵在倾听他。他发现从寂静中,从沉默中,有一种倾听、一种聆听正迎向他,迎向他这一个人此刻所做的、所思的和他所不得不说的。

事实毕竟是:我们从不啞哑。我们不是默不作声的木桩。每当我们有所经验时,即使是最朴素的经验,我们总是以心灵言说。譬如,当我看见一只狗,我就自言自语——也许无需言词:“这是一只狗”。我看见一座山,就对自己说:

“这里是一座山”，或许也会说：“这座山多美呀！”但接下去我们就会意外地面对生活中的事和问题，在这里，我们再不能说什么，人们也无法简单地说出问题在哪里。在谜之前，在深渊之前，在没有解决的问题之前，无言以对，语言失效，这个地球上没有任何智者和学者，可以说整个世界上没有任何人能够给我们一个答复，而就在谜和深渊面前，想必会诞生伟大的诗人，他也许将为我们在此间的遭遇找到一句贴切的话语。

而且，我上面所指的完全是普通的寻常事。例如我们体验到对某人的爱。或者我们获悉某个亲密的人死去，以及更多诸如此类人情——地道人情的经验。当然：我们会忘却它们——譬如忘却一个沉重的损失。时间拽我们前行。但这的确不是解答，不是答复，不是那句中肯的话语。我们永远永远无法说出本来的东西和我们真正经验到的东西。

这是我们所有的生活经验：我们询问，可无人给予我们答复：我们被询问——被事情本身询问——可我们对答案一无所知。我们在最寻常的生活中碰上了无语、无言的边缘。这是我们日复一日的遭遇。一位伟大的哲学家(维特根斯坦)曾经写下这个简单的句子：“人们必须对不可言说的保持沉默。”但奇怪的是：我们就是不能沉默，即使在无言的边缘。生活不会停止，灵魂与自身的独白也不会停止。我们必须继续存在。同时，我们不能轻易忘却未曾解决的问题，仿佛它们从不存在(否则我们最终定会把一切统统忘却……)。

而此时此刻，在此边缘(也许悄悄在多数人那里)，它发生了：我们为自己寻获了一颗心，我们一举获了一切未曾解决的，一切无法解决的和生活本身，我们的此在与处境的一

切无法命名的(如温克尔里德在塞姆帕赫之役抓起长矛),把它们归入一个唯一的语词,一个名字:“你……”“上帝……”。你知道、你理解我所不理解的。你知道那句我未曾找到的言词。教我理解它吧,至今理解得稍微好些!教我并给我勇气,与谜、与未曾解决的东西一起生活,在所有这一切晦冥之中,在这片叫作我的此在的灌木丛中仍做我应该做的事。或者借用《诗篇》的话语:“上帝啊,求你保佑我,因为我投靠你!你永远是我的命运。你不叫你的圣者见朽坏。你必将生命的道路指示我。”

这是祈祷的大事。它不是省事的计策,好逃脱无言与未曾解决的问题的苦楚。它是在我们寻常的、单调的世俗存在的谜之中,在我们正在枯竭的时间之中的一种勇敢和坚毅的行动。

如我所料,这是大多数人正在悄悄以某种方式做的,不管自觉或不自觉。一种释却重负,一种保持距离,一种谦卑的信仰:“跟其他任何人一样,我并非聪明绝顶。单凭我是不能的。我不是完全靠我自己。在我缺乏言词的地方还有更高深的智慧。我信赖它,我愿意把自己交到它的手中。我不是孤单一人。我退后一步。我将沉寂。现在你讲吧!讲,或者沉默。你喜欢怎样,我就觉得怎样适宜。我愿与你一起坚持到底……”

这就是祈祷。不管我们用言词捕获它,或是用沉默思考它——总之它是一种结结巴巴。结结巴巴、对不可说的言说仅存于我们贫困而又如此美妙的存在之中,我们的存在充实丰满,渗透了神秘和未曾解决的问题,我们无法单靠自己的力量应付这些问题,但我们也无法摆脱它们。

现在我敢断言，从这种祈祷中会产生适当的行动。我们祈祷，在这一瞬间，我们持心自守，我们沉默，我们保持距离，退后一步并让上帝言说，从这一瞬间的寂静中，我们突然具备了认识本质的东西和我们的责任的眼力，具备了认识下述一切的眼力：我们所能做的，我们有权处理的，我们的活动范围之所在，以及我们所能完成的——为妇女和儿童，为兄弟、朋友和邻人，为团体，为教区，为国家，为我们同代人的世界。上帝确实并不沉默！他会回答，只要我们期待他。他通过我们的祈祷为我们指引我们前面的道路。

其余一切都只是经验问题。我们必须尝试并经验我们这里试图阐明的东西，看它是否如此。——耶稣基督教我们向“我们的父”——祈祷，它包含一切，包含我们对上帝的整个关注和我们整个的非独自存在，而我们从小就熟悉祈祷的话语。我们将从祈祷中，或许已经在某些尝试中获得经验，耶稣就是这种经验的担保者和证实者。我们还愿意以他的名义继续尝试下去。这样，《诗篇》的话也可能在我们身上实现：“我将耶和华常摆在我面前；因他在我右边，我便不至摇动。”

是的，我们喜欢我们杯中的份。因为我们幼时就已经学会呼唤你的名字。因而你——上帝——永远是我们的命运。我们愿把你摆在面前，永不忘却你的名字，愿让你教诲我们，愿在我们的生存的晦冥与迷蒙中把我们的事托付与你。我们愿与你一起持守在我们尚未理解的无数事物之中。愿你在静寂中言说，愿等候你给予我们所需要的明晰，以便获悉你赋予我们作为人的责任。——我们为所有远远近近的人请求你，在他们与我们之间总之有某种缘份。请引导每个人在

他的路上赴他的目标，按照他真正的需求。——在你的近旁，我们也怀念那些对我们可亲可贵的死去的人。让我们在思念你的同时维系与他们在精神共在，让他们在此世的存在和劳作的福乐沐浴我们。——我们请求你，为你的教会，为你在本地和全球的教民。愿你慈爱和明晰的灵通过传你的言滋润许许多多的心灵——我们请求你，啊，和平的上帝，为我们祖国的和平，为整个人类的和平。一切归于耶稣基督，我们的主，阿门。

注 释

① 引自 M·布柏：《虔敬者的故事》，见《布柏选集》卷三，第 334 页。

五、从经验出发

上帝存在的陈述不能简单地成为一种主张，否则它就不值得相信了：如作为纯粹的愿望或作为意识形态。上帝的真实必须在日常的共同经验或人的身上获得显示。

这里不是关涉证明，而是关涉显示。总之关涉“上帝”这个题目与人所熟悉、所相互理解的经验联系。否则，一切对上帝的言说就会毫不相干地漂浮于真实之上。我们必须从经验出发。但这些经验并不强迫我们信仰上帝。相反，如果我们深思并弄清这些经验，它们只会使我们更好地认识信仰上帝的风险何在。例如，出自《圣经》的这个命题陈述并非子虚乌有：上帝是那位全然环绕我们人的灵魂的〔神〕。这一陈述已被证实是理解人的处境的基本选择。就此而言，这一陈述牵涉到在受苦、希望、询问、构想着的人的自我经验。具体个人可以按这一陈述来理解他的基本处境。而如果他如此理解自己的基本处境，对于他，一种意义就会浮现，对于他，整个生命就会有充满意义的结论。可是，对立的选择，如虚无主义或巨人般的人的形象，同样成立这种人完全自立，以他有意义的行动和愿望完全孤单地置身于无意义的现实之中。

这里要表明的是，上帝的论题会以何种方式与我们的日常真实相关。它不是唯一的方式。它只是一条路。对此我们

还是先从哲学上分析，然后以宣道的言说形式来表达。

(A)人的生存中“创造性的空”的经验

这里将要说明的是我们最寻常的自我经验的一个基本事态。为此目的，我从当代人类学的一个重要的方法论之争开始。

1. 解释学的人类学和唯科学主义的人类学

在当代，对人的科学思考陷入了意义重大的思想之争和方法论之争，这些争论中最富意义的大概是对人的现象的解释学把握方式与科学把握方式的争论。介入这场争论的一方是人类学的方法，另一方则是人的形象本身。何者是思趋近人的真实的原初方式？是整体的理解吗？这种理解力试图在人“主观”地体验到的意义—本质中的意义—形态来把握生存现象？抑或是对可观察的行为过程的分析？这种分析把该过程视为类似于自然科学的客观现存的资料，并试图通过一般理论把该过程解释为可确定的共通模式——同样类似于自然科学。毋庸置疑，两种方法在其各自的位置上都有意义。争论仅仅在于哪种方法更本原一些，哪种方法是推导出来的，或以另一种方法为基础。

2. 解释学的界限问题

在德国，近几年来 H·G·加达默尔(H.G.Gadamer)与

J·哈伯马斯(J.Habermas)围绕《解释学与意识形态批判》发生了争论(见论文汇编《解释学与意识形态批判》，法兰克福1971)，哈伯马斯绝不代表一种新实证论的唯科学主义，但他打算在几个要点上限制由加达默尔代表的解释学的所提出的普遍要求：“劳动”和“统治”被哈伯马斯称为“现实因素”，它们从外部限制解释学活动的传统关联和理解关联，因此“现实因素”是人的实在的现象，故无法或至少无法原初地从解释学上来把握。按照哈伯马斯的说法，现实因素要求另一种与解释学相反的“客观化”方法。与此解释相对，加达默尔断然坚持解释学的普遍要求：“根据实事，从解释学的设问来看，恰恰显得荒谬的是，劳动和统治这些现实因素应当在解释学的界限之外”(同上，第71页)。

3. 精神史上的“模糊点”

在这一论战中，哲学家卡尔—奥托—阿佩尔(Karl-Otto-Apel)对在人学领域中说明性的自然科学与理解性的人文科学之间的对立作了饶有兴味的调合尝试。阿佩尔在《唯科学主义，解释学，意识形态批判：从认识论人类学提出的科学论构想》(见上引论文汇编)一文中阐述了他的尝试。阿佩尔首先严格地区别看待自然史和精神史，以及唯科学主义和解释学各自特殊的认识旨趣。每个实在领域及每种方法都有其特殊的适当范围。然而，人类史上也有使这种分明的界限模糊不清的现象。阿佩尔称之为“在人的精神史中延续的人的自然史的模糊点。”他将这一模糊点视为给“理解”设置界限的矛盾，这种矛盾由意义与无意义、有意图的行动与自然地受

决定的反应之相互交错而引起，这些模糊点是人类史上那些实际性的偶然因素……，这些因素(作为动因)对人而言并不透明，只是实际在发生作用而已，所以还无法在交互主体间的理解中予以扬弃。”(同上，第38、39页)。

按照阿佩尔的观点，这些自然与历史之间的边界现象标示出解释学的界限，但这边界通过解释学思考才被注意到，即通过对人们称之为“解释学的差异”的东西的暗示(或称不同的历史或社会—文化的理解视域的差距)才被注意到：“古典解释学的主导思想是：使自己设身于被理解的本文的作者的时代并最终与作者同一，这注定是幻想，如果加达默尔把这种不可能归咎于‘时代的创造性’，那么我认为，这种使理解混乱的‘创造性’的祸根恰是在人的一切生命表现中未曾意料和未可意料的东西的模糊点。于是不可理解的自然史在可理解的精神史中延续”(同上，第37页，着重号为我所加)。

4. 心理分析与意识形态批判

阿佩尔本人对由“边界现象”提出的问题解答如下：历史领域原则上归解释学管辖。历史的实在无法唯科学主义地把握。至于自然史的东西，非理解性的东西，未曾意料的东西，历史中对人而言不透明的东西，与解释学无关，必须通过一种“准客观说明的科学”来分析。解释学家主观上受自己的理解愿望约束，面对这些现象，他们必须使自己具备“医生所有的那种客观地保持距离的认识态度”。人类史上非理解性的和不可理解的东西只能准唯科学主义地加以揭示。这种认识态度的代表在个体的层次上即是心理分析学家，在社

会的层次上则是意识形态批评家。在这两种人那里，与其他人的解释学的交流已部分中止，以便从交流的背后寻求人的生命表达的准自然—因果关系的说明（例如，心理分析家寻找某种强迫性神经官能症的幼年期病因，神经病患者因为这一病因不能理解自己，而他人也因此无法真正与他交流）。以类似的方式，意识形态批评家寻找必然导致战争爆发的社会—经济原因，即从当时的政治活动家及其主观的自我理解背后去捕获这一原因。

这当然不是最后的步骤。在客观的说明中揭示出来的因果联系可以而且应该在第二步骤中通过交流被意识到，并在理解中加以主观整理。仍以心理分析为例：医生可以使神经病患者意识到他的神经病的压抑原因，通过有意识的理解，患者也可以从自己的履历性的自我理解中来理解自己的病因，从而克服神经症。

5. “模糊残余”是一种解释学现象

首先应当承认，阿佩尔使人注意到一种极为重要的人的和历史的现象：即注意到那种“模糊点”，那些在可理解的历史的连续性中的盲点，那些“我们的历史生存中的非理性因素”。可是，我愿将它们明确归结为解释学现象，同时相信，人们还无法完全以“误解”或“偏见”这些传统的解释学概念来把握这种现象。阿佩尔正确地认识到这一点。

但是，人们可以把那些“我们的历史生存中的非理性因素”，那种“未曾意料和未可意料的东西的模糊点”如此笼统地说成是准自然性的成分，说成是不可理解的自然史对可理

解的精神史的一种渗透吗？人们可以将这一现象如此一般性地从解释学和理解理论的管辖区抽取出来，逐入准自然科学的不再愿意理解而只愿说明的管辖区吗？

这种“模糊点”的存在大概毋庸置疑。但是我觉得，如果从一开始就只在精神病学的范围把它说成是“意义与无意义的相互交错”，这未免有些草率。还是应当先问一问，是否还有另一种更普遍的、真正解释学的含义。

阿佩尔当然试图超出专门性的精神病学的范围来概括这种现象：“在人际间的交谈中有这种情况，一方不再从解释学上认真对待另一方的意图，而是将对方当作准自然事件客观地保持距离，于是，他不再努力在交流中建立语言的统一，而是倾向于将对方所说的作为客观事态的症状来评估……”（同上，第39页）。事实上，这类情况恐怕发生在每一次（或几乎每一次）交谈中。难道不应该首先以伦理学的思考来抵制这种——也许非常普遍的——态度吗？

6. 基督教的观点：坚持交流

假如阿佩尔指出的这一事实的普遍性属实，那么，这是否正是基督神学自古以来以“罪”所指的事实的普遍性？倘若如此，则我们也许可以说，在这一点上，基督信仰的人的理解可以有助于世俗人类学更适当地把握其对象。

可能出现这样的情形：在交谈双方都不理解对方时，仍然需要坚持交流，因为原则上可理解的——即解释学上至关紧要的——意义仍然存在。我行动或受苦、我言说或缄默，但我此时并未理解：为什么。我的动机，我赖以生活的根据

对于我其实还是未曾理解的“模糊点”。我的理解是一个断片。我的真实的整体尚未被有意识的理解和意图的自我透明之光洞照。

但在此恰恰表明着需要坚持交流的态度，共同期待尚未理解的意义闪现，通过坚持交流相互帮助以获得这种意义，达到这种未来的理解。在坚持交流时，基督神学自古以来以“爱”之名所赋与的那种真实就可能莅临。

我总是难以恰当地谈论我的生命中本真的东西。它几乎永远是模糊的、不透明的残余。可是它在此，并非仅仅是准自然事实，而且是我的理解之彼岸——它早已悄悄地支撑并引导我的有意识的理解。

7. 时间距离与时间的创造性

还有一句话针对于解释学的问题：“若将精神史上的“模糊点”等同于人的自然史的“残余”，加达默尔大概会提出异议。与施莱尔马赫(Schleiermacher)和狄尔泰(Dilthey)的古典解释学不同，加达默尔以其“时间的创造性”的构想提出了一种殊异的说法，以此说明他特别强调的解释学的基本事实：解释者永远不可能与本文的作者认同和同时。时间距离导致了解释学的差异。由于人的持续的经验，时间在此期间创造了新的生存性理解之可能性，它们为本文投下了新的不灭的光亮，这是作者从他的历史位置认识不到的。因此，本文一旦完成，就始终领先于它的作者。解释者绝不可能置身于作者的历史位置，而只能在他自己的位置领会本文。本文在此通过与解释者的相遇再度创造出新的生存性理解之可能

性。

所以，“时间的创造性”这一设想具有纯解释学的特征，正如阿佩尔认为，它必然引导出一个结论，这种创造性与精神史中的自然史的积淀毫不相关。尽管有些偏题，我在此仍然不得不补充一句：如果阿佩尔想把解释学的管辖权限制在意识到的意义和意向，限制在已被明确理解和已透明的东西上，他对解释学概念的把握就过于狭隘。即使“未曾意料和不可意料的东西”也没有超出解释学的范围。必须直截了当地说，如果解释学排除了未曾意料和不可意料的东西，它就仅仅占有了其对象范围的一半。加达默尔知道这一点，他说：“效果史意识是一种不可扬弃的方式多于意识的存在”（见：《修辞学，解释学和与意识形态批判》，第78页）。

8. 空是人类学的基本事态

在精神和思想史以及个体的私人生命史上，“未曾意料和不可意料的东西”总是中断和连接人的意识到的意义—意向的连贯性。人的存在是精神的存在，是意料着、理解着和自我理解着的存在，人的存在始终受到“创造性空穴”（Schöpferische Hohlräumen）的影响，意向源于此并注入此空穴。

与阿佩尔刚好相反（他想把意识到的意向领域与“未曾意料和不可意料”的领域彼此尖锐对立地区别开来），我们发现这两个领域处于一种不可分解的交叉和条件关系之中。

我们碰到的这一事态具有一种日常性和普遍性，以致难以专门举例说明并从概念上把握它。或许可以靠抒情诗和发

问的现象通达这一事态。就抒情诗的现象而言，语言的一个基本特征在其中清晰地显示出来：言语出自和指向的东西默默地隐藏在“字里行间”。就发问的现象而言，发问属于精神生活，它没有明确的意义一意向；它还根本不能真正有意识地意料它所指向所询问的东西，因为它还根本不认识被问的东西，而是刚刚开始询问这种东西。

正如阿佩尔所强调的，在人的存在中留有自然史的残余，这一点无可争议。可是，“未曾意料和不可意料的”根本性的“模糊点”恰恰不属于自然史，而属于有区别能力的人之稟性的精神理解。尽管存在这些无可争议的残余，但如果可以把人理解为意向着、理解着的生物，那么，我们所碰到的这一事态必须被视为人类学的基本事态(ein anthropologischer Grund-Sachverhalt)。神学同样必须对这种基本事态予以解释。

9. 诗歌语言中的创造性的空

在阐明这种神学解释以及基督信仰对人的理解的裨益之前，我想以一首诗为例来阐明基本事态本身，阐明统摄、中断和连接一切理解的存在之“创造性空穴”。对此，大概每一首伟大的诗作皆可胜任。诗确实以语言表达了人的真实中最本真的东西。我这里挑选了印象尤其深刻的两行诗，出自我觉得神秘莫测的忧郁诗人 P·策兰(P.Celan)，他是生于布科维纳的犹太人，受犹太神秘教义及 Chassdismus(犹太虔敬运动)的精神世界薰陶，在巴黎度过残年，用德文写诗，几年前自愿与世长辞。

总是那一株、那株杨树
在思想之边缘

……

（摘自：从初始到初始，1955）

这句诗讲什么？出自什么？指向什么？我们可以留连于这两行诗，留连于这幅画面；但它很难懂，它“意味”着什么“意思”？诗句中一种什么样的“透明性”？什么样的“意识到的交流”？视域上的一株孤杨——一次特定的、难忘的或绝无仅有或一再重复的体验。可是杨树立“在思想之边缘”。视域上的一个遁点，我的思想在那里消失。这里诗人用杨树可能指的是什么呢？诗句究竟“意指什么”？显然一无“所指”。

……

过去，现在，将来
我们都是
无，
那无之玫瑰
无所属之玫瑰
开放着。

（策兰：《无所属之玫瑰》，1963）

这“开放着的无”是人，是我们。我们的生命来自无，走向无。但这无不是空无，而是充盈。在思想之边缘的杨树是无：无不是人们可以“意指”的，某种存在物。然而，这首诗

可理解，——不可说明，杨树引发了人与人之间的交流，尽管可能只有少许人理解诗人，能够从内心追随他。杨树“敞开了”，它开启了一种生命视域，在无限的理解空间中，它不过是一种个别人的生命视域，但却也许会触及生存之整体。人们可以在此生命视域中相互理解。然而，把这里的理解交流视为与“所指的意义”相关的有意识的自行透明的交流（按照阿佩尔的理解，它应是解释学的唯一领域），这并不容易。人们可以冥思“思想之边缘的杨树”这个画面，可以尝试小心翼翼地诠释它，以便理解自己的心之所属。人们可以寻找言语的联想。不妨联想到海德格尔的话：

“思即是对某种思想的限制，这思有如星辰驻足在世界苍穹”（《思的经验》）

这样一种联想恐怕是“意味深长的”。但它绝非一种“说明”。策兰大概绝不会说：“对，这正是我所指的。”这类说明绝无可能。思想之边缘的杨树拒绝被“认同”。关注于它的交流萌发于“未曾意料和不可意料的东西”。杨树在一定程度体现了这种未曾意料和不可意料的东西。杨树诱发这种东西，将它诉诸语言，使它成为当下现在。杨树由此昭示了一种不同于阿佩尔所勾勒的、含义深刻、有更广蕴含的解释学。

这种观察方式放弃“与所指的东西认同”，但并未变得无言，人们也许觉得它不精确。然而，就其实事、就其现象（一如它展示给我们的那样）而言，它却比认同于不可认同的东西这种无望的尝试更为精确；另一方面，与在这诗的言说和被体验到的语言之前无一言失措相比，不去认同或许更为相宜。

在此的确可以承接一种关于活的象征的本质多义性和语

言的象征性理论。就此而言，人们可以称杨树为一个象征，而且是一个多义的象征，即不是一个“意指某种东西的象征”，而是一个自身具有生命的象征。只是但愿我们不会把这可爱而又可用的象征概念当成一把锁门的门栓，而是开启思更为澄明的路。

10. 日常生活中的创造性的空

像思想边缘的杨树这类无法认同的诗的象征使我们成为大化流行的一个有意识的见证人，从自己的日常经验中我们太熟悉这大化流行了：我们的情感、冲动之涌现出自“无”的抉择之勇气。我们不知道这种东西从何而来，但是它意味深长，它绝不是“偶然地”赋有“盲目”、“不可理解”、“无意义”这类意义。我们心灵的情绪自身便蕴涵丰富，但我们无法支配其出现与消失。人们也许可以靠吸毒之类有所引发，但人们无法支配情感质本身。本质性的思想同样如此，亦是人无法支配的。“我们从来找寻不到思。思找到我们”，海德格尔如是写到（见《思的经验》）。我们不能强求一种新的本质性的见解的出现。即使这种见解的产生是一系列过去思考过的思想的结果，可是在它所提供的独特的概观中，仍然含有创造性的新因素。

我们感到自己的心灵中有不可支配的东西，根据这一点，我们有理由把“充盈的无”称为“创造性空穴”。如果此刻地平线上孤寂的杨树这行诗引起了真正理解的激动，那么我们必须说：引发激动的“无”在杨树的象征中获得了表达。而且这种激动所趋向、所为之而动的（因为每一种激动总有其

所动，不管是情感、思想或决断，都是激动的特殊所动)，是莫名，是无法认同的，总之仍然是“无”，它也在杨树的象征中被呼唤出来。人们确可以对此有所言说：言说我们生存的遁点，言说使我们神魂颠倒的东西，言说魔力攫住我们的思想的时刻，言说在我们的感觉之中但又在我们的视域之外的东西(如像杨树)。这类“言说”或许可以使某些人对象征更容易理解，但与验证相去甚远。它仍然驻足于“无”。我们的理解的激动、我们的情感和思想——我们赖以存在的东西——被悬置于两个“无”之间，成为一种过渡，从一个“无”到另一个“无”，从莫名的来源到莫名的未来。我们确切知道我们思什么吗？我们确切知道我们感觉什么吗？

人们可以尝试从我们此在的肉体方面确证从何而来——这是不可支配的根据。在这种意义上，阿佩尔谈及人的理解性的生存中“自然史的”模糊点。但单单这种观察方式并不令人满意。它不适合下述情况：我们无法支配其来与去的激动是意味深长的。惧怕或希望，同情或厌恶，所有诸如此类的东西绝不是盲目的机械过程，而是意味深长的体验，我们体验到它们总是恰好这样，而不是别样。从肉体方面，即从(似乎)对于理解而言陌生的“自然史的”领域说明它们的不可支配性，这其实是什么也没有说明！例如，它就说明不了激动所特有的内在目的，激动趋近莫名的意义。

所以，人们仍然驻足于“无”，没有更为可信的说明。但重要的是，一开始就把这种“无”理解为一种“创造性的无”，从中会浮现出意义。“空洞的”无，“无的”无只会释解出无。可是“创造性的无”概念是一种悖论。这种悖论即是我们对初始经验的现象学观察使我们碰上的那个东西。它似乎标志着

我们对人的思考的一个无法跨越的终点。

11. 对创造性的空的神学解释

在这里，神学的见解有助于我们更好地理解我们从自己的经验所认识到的人的真实。神学观视人为“空穴”，“恩宠的容器”。（不只是“超自然的”“拯救恩宠”，而且是“创世恩宠”，只要自然与恩宠的神学差异还能最终保持！）按照这种见解，人被他无法支配的、仅仅部分获悉的意义统摄着。同时，他并非首先是 *tabula rasa*（灵魂问世）^①，而是已经生存着的。人作为这种他自身无法支配的、近似莫名的意义生存着。

从基督信仰看来，每个人的 *coram Deo*（在上帝面前）的存在不得简单地理解为自身“已经完善的”、已被明确限定的位格存在，然后与另一优越的位格存在组成伙伴关系（或一直处于这种关系之中）。毋宁说，上帝的真实在一定程度上透入人的真实之中。人的真实没有明确的界限。“创造性空穴”贯穿人的总是断片性存在，此即人身上的“上帝之寓居”。上帝，这位超验者，对人而言是内在性的。反之人对于自身而言是超验的，他不支配自己。（因此人才会确信上帝。）

我想称这一点为“基督信仰的基本经验”，它与人的存在的经验和理解相关。这是敞开的经验，敞开不是内涵之欠缺。以基督信仰来描画人，它含义更深，意味着某种更具体更精确的东西，它并非哲学人类学家的“敞开”所指的东西，他们坚持诸如此类见解：就与动物的区别而言，人本质上是

“未完成的”生物。

就当今时代对人的询问而言，基督教人类学的贡献归根到底还不仅是它使人注意到“创造性无”的根本意义。因为或许每个不带偏见的人自己都能认识到这一事实。当神学引入“上帝”这个名字，给予已被许多人揭示的这个事实一种自成一体的总体解释，它以此说出的会比每个人本来知道的更多吗？……quod omnes nominant Deum(“……而这一切都称为上帝”)，T·阿奎那(T. von Aquinas)在上帝的五个证明每次结尾时如此声称！

回答既肯定也否定。当神学，或者最好说：当信仰给予每个人自己或许已获知的那个事实一个名字时，该事实作为这个名字就变得可以称呼了。这种可称性把人从对神秘的被动的惊讶引向行动。在人与同类及其与自己的实际交往中，这称名具有伦理学的意义。这些结论的方向何在，已经由基督信仰通过“罪”和“爱”的概念提示过了。还可以补充其他一些信仰概念，例如“宽恕”，“追随”，“牺牲”，“忠诚”，“和睦”和“希望”。在与当今时代——它深受对人的询问的折磨——的人类学思考不可避免的对话过程中，由这些基本言词构成了真正基督信仰的人类学。

(B) 日常的神秘主义

《诗》105: 3—4

寻求耶和华的人，心中应当欢喜。要寻求耶和华与他的能力，时常寻求他的面。

我今天想与你们谈一个问题，它也许正是当今基督徒最迫切的问题，即：“上帝何在？”

众所周知，450年前，对M·路德而言，决定性的问题还是：“我怎样拥有一个仁慈的上帝……？”因为对他而言，上帝在和上帝何在从一开始就是确定无疑的。这不成问题。今天则相反，即使对于基督徒，一切都成了大疑问。“上帝何在？”如若谁能在这里给予答复他就真是传了福音，传了喜讯，有所惠施，指出了一条路！

让我以一个微茫的回忆开始：不久前，我必须写一封吊唁信给我从前任教士的教区的一位太太，她丈夫逝世了。我相当了解也很敬重他们。我写了一些套话，以表达我的同情。然后我对自己说：“作为从前教区的教士，你现在还必须就关于上帝写点什么，写写救恩和上帝的救赎。他们现在肯定——而且有理由——期待你这样做。”我写了，但我一开始就觉得我自己的言辞空洞俗套。我在做什么？我有什么权力向别人描绘上帝？我也许在欺骗一个人，用空洞的言词和《圣经》引文，用虚幻的安慰？

我那些也许俗套而笨拙的言辞大概不过是一种无力的引导，引向某种东西，引向一种向度，引向一个生活域——它难以用言语表达，但是它在此，围浸着我们的整个生命，我们的日常生活，我们人与人之间的关系，我们的孤寂，我们最后的落寞，我们的抗争、希望和忧虑，我们的烦闷无聊和我们洋溢的激情。这个最终的最深广的激动人心的历险之领域，这个生存的创造性深度之域，我们称之为“上帝”。他无处不在。

在《旧约》里可以读到先祖雅各的优美叙述：在旅途的郊

野，他睡着了，做梦，醒了，然后他说：“瞧，主在这个地方，我却不知道！”这个经验可供人类受用千万遍。

当我们说“上帝”，当我们以我们总是笨拙的言词言说或描写上帝，我们的言词有如一根悄悄伸出的引路的指头，它会激励他人：“看吧，历险中的依持和慰藉就在你们的生命中，在你们的痛苦和欢乐中，在你们的理解和不能理解中。上帝就在此。敞开自己吧！让自己溶浸在这里吧！在你们最平凡的经历中，你们亦能有所感。”

人皆由情绪造就。我们总是带着某种情绪生存着：欢乐或沉闷，充满期待的喜悦，或阴郁，无聊，乃至烦躁。人的情绪千姿百态。我们在情绪中感觉到自己，对于我们，这是最确定无疑的。

我在情绪中知道我拥有自己，我是而且必须是我自己。但我常常再不知其他。我是一个问号，恰恰作为问号我感觉到自己。恰恰在我的情绪状态中，我感到自己是那个未曾解答的疑问。在此有某种捉摸不透的东西。但我想知道更多。我想要澄明。我想走出自己的非澄明——我自己正是它。我想理解。这种事大概每天都发生在我们身上。

这是一个幻想吗？或者，在此根本就没有任何可知和可理解的东西？或者我有理由想知道更多，想知道我因自身之限不知道的东西？是否存在一种更高的意义的给予，它将超越我自己的意义的给予，超越我自己现在和未来的理解力，并且它现在就已经有能力超越我的理解，超越我的理智的思想和我的心灵的情感？

我现在开始言说。我开始把我的愚蠢的问题——针对一切事物和我的生命的(可能)更高的意义的给予——引入交

谈。当我言说这一问题时，我期待着。我不想自以为是，不想冥顽不灵，而是想变得睿智一些，想知，尽管我还不知道也还无法知道，什么……

这便叫作：我祈求。我说出自己。当我祈求时，我信赖耶稣基督，他教我们以最简单的方式说：“我们在天之父……”，“我父……”，“你……”。

我们再举另一个同样常见的例子：两个人相遇。他们相互理解。人际关系——不管非常密切还是有些疏淡——似乎是最美好的事情。但由于误解，由于分离，由于死亡，关系可能终止。曾经是我们生命的真实中最美好的，如今安在？它已化为虚无？或者以某种方式被接纳？总之这难以让人理解。但是我认为，在此有一个莫名因素，它避开了我的“把握”，像一只接纳并珍藏最珍贵的东西的手。这个莫名因素我称之为蕴含万有的上帝之名。

这个因素毕竟在，这确实是一种基本—信赖。或许也会是另一回事；或许也可能一切皆无意义。更近一步论证这种基本—信赖是不可能的。但是，在整部《圣经》中，与上帝的关系恰被描写为一种不可进一步论证的基本—信赖：Pistis（信）。“信就是所望之事的实底……”（《来》11）。

我再作进一步接近的尝试：我们有时感到欢乐。我们心中只有光明、敞亮、鼓舞、雀跃、振奋。欢乐可能随后疾逝，但它曾经在。人们自然可以把欢乐说成是我们的机体或大脑中的一种生物事件。人们也可以通过人为的干预——例如通过吸毒——制造欢乐的情绪。但是，这根本说明不了以其特有的情韵充溢我们的整个生命的欢乐本身。人们没有理解它。人们顶多指出了外在的原因。我的欢乐从何而来？

或者再举一例：我们的思想。当我突然产生一个根本性的、顿悟般的、甚至解救般的念头，当我恍然大悟，理解了从前不理解的某种东西，当我发现了从前没有看见的一条路——我这些思想从何而来？它们来自我自己？可是，我怎么能够在我自己身上产生我从前没有的思想？一位哲学家曾经写过：“我们从来找寻不到思想——思想找到我们。”

我们在此不仅言说“上帝”这个特殊的思想。我们言说我们的一切思想，言说那些如顿悟般袭向我们的根本性思想。如果我们的思想来自我们自己，那么，我们身上就有某种东西，就有我们无力支配的某个内在空间。就有不属我们自己的能力的一种内在能力。就有在我们身上留下痕迹的一种内在命运。

有人称这种内在命运为无意识或下意识，并试图说明它。这样，人们也许进了一步，可是我认为这还不够。因为下意识毕竟还是我自己的一部分，是我自己的个体的一个元素〔是否可以借心理学家荣格(Jung)的“集体无意识”的概念再进一步，还需要考虑〕。我的生命的根本性思想仿佛“从外”降临于我，好像一次邂逅的不期而遇，好像我得来全不费功夫。

在我自身之内和在我之外、我无法支配但对我充满意义的东西，它的领域我同样称之为蕴含万有的上帝之名。上帝不是一个超常的全能的人，一个天父形象，如同人们有时为我们的孩子形象地描绘的那样。（也许恰恰不该这样描绘，因为会引起误解，我们的孩子很容易因此忽略“上帝”这个无尽的奥秘。）上帝不“在天上”，而是无所不在。因此《圣经》称他为主和造物主。《圣经》正是在这种意义上使用“在天上”这

一表达。“我们在天之父”或许可以用现代语言这样表达：“我们伟大的伴侣，你无处不在，但我们可以对你言说……”

那种——我们无法支配，无法操纵和控制，无法看见、观望和说明的，尽管如此围浸着我们而又不可见的，正是我们从根本上赖以生存的。《希伯来书》称信仰为“对不可见的东西能肯定”。不可见的东西肯定了我，我只能把自己托付给它，别无选择。确切地讲，大概必须称“那位不可见的”，因为这不是中性的命运，不是中性名词，而是与我自己、与我作为自觉和负责的个人相关的某种东西。②

对我而言：“不可见的”或“那位不可见的”变得极其强大，无法回避，在我的生活中逐步占有更大的分量和意义，并且超过了可见的东西——我可以用我的双手或意志安排、影响、改变及控制可见的。这就是“对不可见的东西能肯定”（《来》11）。

我们从“上帝何在？”这个问题出发。我相信答案是清楚的：上帝在我们的日常生活中。宗教性何在？我要说，宗教性不在于死守既定的教条和条文。毋宁说，宗教性意味着，在思想中并由此以整个生命，始终向生活中的那一向度——历险的、神秘的、超强和超一理性的向度——敞开自己的心灵。

宗教性，神秘主义，日常的上帝体验，对神秘的东西的惊讶，对最寻常事物的神秘背景的惊讶是我们大家都能够获得的宗教经验。随后是震撼，是义务感，是祈祷，是期待——而这一切是一！

期待：作为这次布道的结尾，我为此留连于我们的《圣经》经文。我不想就此经文说什么，而是由自这段经文。“寻

求上帝的人，心中应当欢喜！要寻求上帝与他的能力。时常寻求他的面！”令人惊讶的是，这首诗的作者不说：“（在其心中）寻找上帝的人，心中应当欢喜”，而是：“寻求上帝的人，心中应当欢喜。”这些人寻问上帝，有如人们寻问一位珍爱的人。拥有上帝就在于寻求上帝，就在于寻问上帝，因为在欢乐与痛苦之中，世界和我们自己的生命已经变得无限神秘、沉重而又富有魅力。

你，上帝，无限的伴侣，我们生命的渊藪，宇宙之主，圣父，朋友，不可说者，不可思议者，现在者（Gegenwärtiger）！我们已走向你，还会一再走向你，时时寻求你的面，寻问你，因为我们听耶稣基督说过，我们可以与你交谈。请照亮我们的思想，使我们能更恰切更诚实地理解我们自己与他人的生命，因为这生命于他们于我们不可或缺。

主啊，让我们摆脱我们的匮乏，我们在它沉沉的重压之下，为此我们此刻在你面前忏悔，承认我们的罪。我们是有罪的，我们知道：我们软弱，怯懦，冷漠，愚钝。我们为自我而感到遗憾，我们检省自己；但我们信赖你的解救和你的救护的现在。愿你让我们对此有充盈的感受！

我们祈求你，不仅为我们，也为所有我们亲近可爱的人，我们为他们承担责任，他们期待着我们，我们愿为他们行善。我们为他们请求同样的自由，如像为我们自己。

今天，我们为我们可爱的祖国向你祈求。请把她引向美好的、更加美好的未来，请让我们意识到应尽的责任。——我们为你在此间及各地的教会祈求你。请给予它悟解和见证的明彻。——我们为世上的民众祈求你：让和平临近大地，让我们尽我们的份。我们期待着你和你的未来！荣耀归于耶

耶稣基督，我们的主。阿门。

注 释

- ① (人出生时的)灵魂状态，此时，灵魂还没有从外部获得印象，也没有萌发想像。——译者注
- ② “不可见的东西”带中性定冠词，一般指物。“那位不可见的”带阳性定冠词，一般指人。——译者注

六、今人对自己和 对上帝的询问

迄今为止，我们的一切思考都围绕着下述基本论点：在今天，只有从人出发，只有着眼于人（即在人类学的范围之内），才可能思考上帝问题。在本章，我们打算直接论及二十世纪行将结束的今天人的处境，并探讨这样一个问题：今人有何特殊的途径理解上帝，信仰上帝能为他带来何种以致能影响到社会政治层面的意义。

(A)人的自我经验

1. 全面设计的时代中的人类

“……诸神照样腐朽！上帝死了！我们杀死了他！”众所周知，在F·尼采(F. Nietzsche)的《快乐的科学》中，狂人的这句话到本世纪六十年代成了基督教神学中的一个派别。^①

事实确乎如此，我们“杀死了”上帝，即特定的“上帝”：父—上帝，带着人之父的所有权威标志的超伟大的父之形象，不过再大也只能到无限而已，这是父权制的上帝。我们

杀死了他，或者我们正要杀死他，通过制造文化杀死上帝，并与文化的发展同步前行，伴随着文化的发展，父权制的上帝形象这种基本模式失去了它的中心及主宰地位。A·米彻尔利希(A. Mitscherlich)在《通向无父社会之路》一书中写到：“我们社会的父权制结构成分恰恰与神化性的思维紧密相关。按这种思维对世界的解释，父与子、神与人、统治者与被统治者之间的全能一无能一关系是‘自然的’秩序原则。然而历史的发展却增强了一种意识能力，这种意识能力从批判的立场削弱了全能一无能一关系。在废除父亲的统治要求的同时，儿子的依附性作为现状看来也在等待废除。这种现状会被取代，大可不必按照最初的童年模式重复经历所有的年龄阶段。”

上帝死了，我们杀死了他，这句话在上述意义上有其正确性。维护全能一无能一关系这种最初的童年模式，经历所有的年轮阶段，在宗教观念的形式中是一种退化。D·朋霍费尔已经非常清楚地看到这一点；他的表述自然有些不同。可以理解，进行的“人道的”社会力量常常抨击传统的基督教的上帝及天命信仰(并非抨击整个基督教，而是抨击天命信仰这一传统基督教的基本特征，以及围绕着这一信仰的教义上的结晶)，保守的社会力量则竭力捍卫这种信仰。可以理解，为什么如此众多的社会政治论战在“有神论”及“无一神论”的战旗下进行。同样可以理解，为什么社会解放运动恰好选择无神论作精神的合法标志。

尽管这些关系显得很容易理解，它们却难以切中今天的上帝问题的核心。当今时代的人已经超越了全能一无能一关系，是所谓“成年”人。他必须为自己、为这个世界本身承担

责任，而不能将其推卸给父—上帝。这是无法回避的历史事实，我们大家完全知道这一点，在宗教上，谁要想对此视而不见，他就是有“误识”。

然而，我们时代的观念模式——“成年人”也是孤独的人。P·舒茨(P. Schütz)对时代的风云和命运的思考大概更甚于我们时代的大多数神学家，他总是一再引用物理学家海森堡的一句话，“人在其历史中第一次仅仅面对自己——没有伙伴，没有对手”。这意味着：再没有确定的通过自然(事物的自然和人自己的自然)为他而设置的限制，也就再没有确定的发布给他的有效指示。他再也不能把自然作为引路人和忠告人来依靠。因为他自己已经远远深入自然的功能机制的内部，可以按照自己的意志改变自然。他把自然操在手中，而自然对他缄默。人孤零落寞。一旦人有力量改变自然，而自然再不能反抗他，还有什么“自然”或“反自然”可言？例如，倘若人能人工影响和控制遗传型，不是还可能人工制造生命？

我们由此跨入了全面设计的时代。人再不会出于对自然的救治力量和潜藏智慧的信任而听天由命。我们或可从和平研究的努力中知道这一点：这颗行星上整个人类的命运不可避免地成为人的设计任务。自从人拥有分裂原子核的手段，能够完全改变星体的面貌和人自己的生活形式之后，人就再不能任凭“人的天性”来摆布，而是考虑应当以何种规模实际运用人自己的能力。人也不再听命于无意识、无控制的社会进程这种人的—社会天性的摆布！一旦人具备了改变大自然的能力，整个实在——只要与人相关——就成为自觉设计的对象，以致于人决定，是否运用他改变自然的能力到某一点

为止，不再滥用这一能力，让事物再自然运行，亦成了一个有意识的设计行为。

人自己设计自己。除非投降，他绝无其他选择。他设计自己和他的世界。可是依据什么标准，依据什么应然价值度？因为设计不可能没有应然价值度。关于这些标准，可改变的自然不再是值得信赖的对话者和忠告者。那么，成年的孤独的人应该依靠什么呢？如今，浑身有力量的人重新被置于无能的境地，被置于询问人自身的境地，当今之人以远超过以往任何一个历史时期的紧张感和命运感体味到对自己的质询。

正因为如此，尽管我们时代解放了的人“杀死了”权威的父神，可是，他并未由此稍微弄清楚一些，他自己是谁，或是什么。他的能力只是他的无能的反面。当尼采让狂人发问时，他想必对此有所察觉：“难道这项伟大的举动对于我们不是过于伟大了么？难道我们自己不必成为众神，仅仅只是为了表明无愧于他们？”但我们不是众神，因为我们看不透自己。

正是在这一语境中，上帝问题如今对于现代人具有其特殊的现代的重要性和紧迫性：全面设计时代的命运问题的语境：“人是什么？”

这一至关重要的问题在神学中即真理问题。在神学中，我们没有别的真理标准（诸如实验的或统计的证明方法）。只有至关重要的东西才可能真，真的东西也必然至关重要：即对关于人的存在的理论和实践至关重要，换句话讲：对于活在世上的人的行为，以及对于指导此行为的自我理解至关重

要。真理问题在神学中以至关重要性问题的形态出现，这表达了神学在寻求真理时的极端历史性。神学的思所追求的真理不可能在超历史的体系中用无关时效的命题来描述和展示。在历史的进程中，真理永远以历史的形态出现，正如人交相间的生活和上帝与人的生活就是一部活的历史。所以，神学切合时代地寻问真理，即始终依存于当时的历史时期的语境之中。

因此，今日神学的中心问题(即上帝问题)中有此一问：对我们时代的成年的、旷世孤独的、依靠自己和被要求全面自我设计的人而言，《圣经》关于活的上帝信息能否给人启悟，赋予灵感？我指的当然不是关于天父和全能的宇宙主宰的信息，(如今人们相信这已了结)，而是指再次从特殊的角度提出的关于活的上帝信息。(对全能的宇宙主宰的想法并不一定因此错了！人也有可能在下步重新拾取它，把它溶入新的视角，其相对正确性将在真实的关切的受历史限定的片面表达中得到证实。)

当然，这不是说，我们现在还要重新采用那种把上帝作为“搪塞漏洞的东西”的神学方法，仿佛我们的出发点是：甚至今天已“成年”的人已不再或不能进一步知道自己，于是再求助于上帝，D·朋霍费尔不无道理地告发并抨击了这种方法。就根本而言，它恰恰是试图挽救权威的父神和宇宙主宰，即前一历史阶段(人日益控制自然的历史阶段时的)上帝形象的那种方法。按我们的思一路，(谁要在人的阶段性的能力和无能的视域中来谈论上帝)，谁就仍然在找寻类似于搪塞漏洞的证据，这样一来，他的前提一开始就错了。他假定，人从根本上可以靠他的成熟完全洞察并完满认识自己，

只是迄今尚未达到。根据这个前提，他还可以逐渐延伸人的知识与能力的极限，最终上帝变为多余——只要上帝被理解为一种假说，以便说明目前人暂不能自圆其说的东西。所以，谁想在这里找一种新形的搪塞漏洞—证据，那他一开始就以实证主义对人的理解为前提，根据这个前提，人就其整体而言可成为唯科学主义的说明对象。但这种人类学的前提恰恰是有争议的，不仅在神学与科学之间的对话中，而且在科学之间的对话以及在对科学的哲学基础研究的对话中，譬如在实证主义与解释学之间的论战中同样如此，倘若现在情况变为这样，人自身不是(或不只是，即本质上不是)能为人所把握的领域，如像自然(当然，自然从本质上讲亦可能不是可把握的领域)，那么，在此谈论逐渐延伸人的(统治)知识的极限就没有意义了，在这种情况下，对作为搪塞漏洞的东西的上帝(它必须逐步退位)的言说就失去了任何基础。朋霍费尔告发搪塞漏洞的东西—证据的本来意图是：并非在人的存在的边界处，而恰恰必须在人的存在的中心言说上帝。这正是我们在此要努力的目的：人在哪里——迫于正在进行的势在必然的自我设计——专注地询问自己，询问他自己的中心，上帝就应当在哪里被言及。

2. 关于当代上帝问题的意义的两个假说

我们首先提出两个假说，但愿后面的思考能够说明它们成立的范围：

第一个假说：与早期阶段不同，今天对上帝的体验不是在人对外部自然的体验中(与这种体验相对应的是人的无能

体验),而是在人对自己的体验中被激发出来的。但是这样一来,上帝不再被论作形象、“图像”(从按纯粹心理学的释义说明,这种图像是人的投射或者原型),毋宁说,上帝将成为人的存在的深层向度中的主题,在此深层向度,人的存在被置于对自身的询问面前。因此,这不是心理学的思考,而是本体论的思考,即关于人的存在一方式和真实一形式的思考,它们适合于恰当地言及“上帝”这一题旨。换言之:谁以为已经知道,人本来是什么,以及人怎样在心理上自行制造出“上帝”观念法,谁就根本没有接近“上帝”这一题旨;谁还不知道,并准备从他对人事的体验出发询问人本来是什么,谁才开始接近该题目。

第二个假说:信仰上帝不是臣服,而是解放。正确理解的(即在我们这个年代的时代视域中来理解的)有神论,必须是一种“解放性的有神论”。人在信仰中自觉接受的神—人—关系恰恰不意味着将童年的全能—无能—关系延长,再经历所有的生命阶段,而是标志着跨入自由:趋近上帝,人就赢得了他完整的、属人的自由的游戏空间。上帝是引导人超越自己进入自由的主导者。

引人注目的是,一位马克思主义作家V·加尔达夫斯基(V. Gardvsky)在其《上帝没有全死》(德文1968)一书中认识到《圣经》的有神论的这种解放特征:“主对犹太人来说是人的注解;在主的身上,人认识到他能够是什么,并与他是什么形成了对照;人也从主身上知道,为了实现这种可能,他必须做什么。这样一种对人的注解总是至少比在其社会的规定中的实际上现存的人要超前一步”(同上,第39页)。

我们可以把问题归纳如下:如今必须在人的询问自己这

视域中言及上帝。对上帝的言说在此才变得至关重要和真实。可以说，上帝允诺要成为人的现实的注解。只要我们打算始终不渝地追究今人对自己的询问，《圣经》的和基督教传统的“有神论”就有可能重新为人信仰(当然是以一种新的形态)。

3. 对上帝的位格存在的思考

在说明今天面临的上帝问题之后，我首先得把我自己以前关于这个主题的思路衔接起来。思始终是一条路，在曾经铺好的路上以批评的反思继续营造，这种诱惑难以抵挡。在我迄今对这种关联的反思中，我的出发点是下述预感：《圣经》的和基督教传统的“有神论”(即对那位我们以“我们在天之父……”称呼他的上帝皈依)比无神论对它的指责(不管是基督教内的无神论，还是之外的无神论)具有更深的思的和生存上的深度；伴随着它，生命大不一样，现实得以理解；在现代人当今的苦楚和疑惑中，这种有神论可以更多地启悟人，对人的未来会有巨大的帮助。出自这种预感去思，并怀着揭示这种有神论之意义的目的，就必须首先澄清“位格”的意义。由此或可得出结论：《圣经》的犹太基督教传统将上帝思为位格，这绝非是心理学上容易看透的人神同形同性论。

为此目标，我必须把我们的位格经验引回到其本质的核心。我这样做了，受 M·布伯(M. Buber)的启发性的思的激发，我的方法是尝试将位格理解为相互关系、相互性和相互交谈之可能。此乃“个体主义的位格主义”，按照我的看法毋宁说是轻率的。这种指责没有给我带来太大困难，因为我坚信，只要人们询问得稍微深入一些，集体的、社会的现实

在没有个体间的基本关系的情况下根本就不可思议，这种现实正是建立在个体间关系的基础之上的，在这种意义上，前者由后者构成。

在我们对位格存在的日常体验范围之内，位格始终表现为有限性。位格始终是有限的个体、受限制的个人，在一定程度上受到视域及思想和情感的把握能力的局限。假若在这种我们平常熟悉的意义上把上帝设想为位格，则神人同形同性论的论证自然成立。因此，我必须尝试，使作为位格存在的本质核心表现出来的东西——即相互关系、相互性、可交谈性或同伴性——摆脱我们日常体验到的位格存在的有限性。事实上，下述教义主张是没有任何根据的：无论如何，位格存在始终是有限的受限制的个体存在。

另一方面，人们自然可以反过来问：是否有理由证明无限制的位格存在之假设。从教义上讲，大概可以如此持论。在我看来，《圣经》的犹太基督教传统的全部遗产其实差不多认可了这种假设，这是可以证明的。但除此之外还有一个问题：除了这种传统的根据，是否还有什么实质性的根据证明“无限的位格存在”的现实这一假设。这是一个关键点，必须从此继续思考。

我想称这一关键点为“构成问题”。它关系到，人的有限的个体存在——正如我们所体验到的——最终能否还原为无限的位格存在，这种位格存在恰是有限的个体存在的构成根据。人的有限的个体存在真是由无限的位格存在构成吗？深邃洞察有限的人的真实会为我们洞察无限制的上帝s的真实打开眼界吗？这根本不是要寻求“人类学的上帝证明”，它只是一种提示：以表明在关注现实的人的奥秘的同时，参与——

在思中以及在生存中——整个《圣经》所传言的上帝的奥秘，这是非常有意义的。

当我孕思“无限的位格存在”这一“辅助概念”时（它一方面包含了可交谈性和同伴性，另一方面也包含了不受个体局限的自由），我从某些《圣经》本文段落那里获益非浅，主要是《诗篇》，从中感觉到《圣经》传统对上帝的可交谈性以及对上帝的完全的相异性（Andersartigkeit）和上帝的优越性的共同认识浓缩在这些诗句中。

如《诗》115：5—6，该处谈到偶像：“他们有口却不能言，有眼却不能看……”可见，上帝不会是低劣的偶像，偶像不能像伙伴一样援助人。再如《诗》94：9 的证据，P·蒂利希曾在类似的语境中引用过：“造耳朵的，难道自己不听见么？造眼睛的，难道自己不看见么……？”这一论证的逻辑不仅在其更令人信服的结论：“如果不完善的人——造物——能够看见和听见，那么，完善的上帝——人的造物主——想必更能够看见和听见，二者无法相比！”这看似太浅显。其实它关涉到那个构成问题：人——同伴性的和能对“你”言说的生物，是怎样被构成的？难道他不是由一种自身已经包含个体存在、可交谈性和同伴性的现真实所构成的吗？

再有《诗》139，尤其是第二行：“你从遥远的地方知道我的心思。”它使我将我的“无—无限的位格存在”的辅助概念具体化：有限的位格相互限制。一个不能窥入另一个的心灵，从来不能完全理解对方心灵或替另一个设身处地。这就是我们在解释学中所说的“解释学的差异”。在无限的个体存在那里，我想这种限制肯定已被扬弃。因此，上帝“从遥远的地方知道我的心思”。父知道我们需要什么，在我们为此祈求

他之前(《太》6:8)。随后是,“解释学的差异”在一定程度上被置入个体自身之内:个别的有限的人不完全理解他自己、他的思想和情感的意思和范围。他看不透自己,无法支配自己。如果这里还有可理解的东西,则此理解必定是从另一机关——从无—限的个体存在出发。

但是,我们如何在思上切实地寻踪,我们通过辅助概念在此刻划,并通过有代表性的《圣经》片断形象地描述的东西呢?我们必须从何开始?或许,我们必须从人自身,从人的此在现象,即从人类学上开始。

在我们继续讨论之前,还应该对基督学说上一句。可能有此迹象,仿佛我们在从人、从人的现象“内在性地”直接推断出上帝。对此可以反驳如下:正是耶稣基督,一个历史上的偶在的形象,传言了一个语词,此言不是简单地从人的一般“天性”中出现的,此言来自“外面”。同时,耶稣基督的显现和信息的偶在性,通过他宣示的**圣言之新**(*novitas des Verbum Divinum*)又几乎不可思议为一种异体,异体(*Fremdkörper*)从外部强加于人,不能被人承纳,也不能被人真正理解。毋宁说,基督的偶在的信息恰恰是对人最本己的处境的揭示和澄清!圣约翰说到耶稣基督时提过:“他到自己的地方来,自己的人倒不接待他……”(《约》1:11)所以,揭示人**最本己**的处境只能通过一个事件完成,这事件来自外部,人无法完成它!在基督本来居住的地方,在他始终已经在的地方,他是一位陌生人。所以,恰恰在他的信息为人揭示出人固有的面对上帝的处境之时,这一信息对于人是不折不扣的**新信息**。故基督学一方面具有全新的特征,另一方面则具有“早已”的特征。它让人看见过去早已在此的东西:

人，为上帝之国紧紧环绕。

4. 人是断片(人类学梗概)

有限的人的个体存在是通过无限的个体存在构成的：如何在人的此在现象上来论证这一点？我在此首先提供一个梗概——人类学的粗略提纲，它将有助于更好地理解这种构成关系。

a)人与器物可以相互对立。虽然就人而言他可以被视为器物，视为心理的(本能的)或控制论的机械装置。(有一整套关于人的科学，它们把人看成是种装置，这种科学从一开始就有意在方法上掩盖了人的真实中的一个特定的重要因素。但恰恰是这个因素使人在其本质中成为根本不同于器物的东西。)

器物、机器、机械装置本质上是实性的，就是说，它是它之所是，而不是别的。它确切无余地被它的功能所定义。与此相反，人无法以这种方式来确定，他也不仅是一部“能学习的自动机”，换言之他“不止是他之所是”。在这种情况下，我们谈论一种“非一实性的人之存在”。

b)当人“不止是他之所是”时，人即是“敞开”或“自由”。这种自由不是在缺乏足够信息的情况下的一种(纯粹否定性的)不确定性，而是一种肯定性的自由。如果我们在这种意义上说：人对于未来是敞开的，这就不仅意味着：人是一页白纸，他可以在随意的自我一发明中做他想做的事。毋宁说：敞开的，未来的“空”已经规定了现在。所以，人现在的现实并不简单地由自身构成，由可以涂抹的当下存在一状态

构成，而是亦已由不一可规定、不一可定义却又蕴含意义的未来构成。

c)正如日本画在有色与空白之间有区别，对于一幅油画，空白与色彩一样是决定性的，人也不仅是其现在、当下之所是(不是仅由其当下的情绪、欲求、思想、意识内容、兴趣、本能、偏见等等所构成)，人始终同时亦由渗入他的当下存在的“空的”、即不可定义但蕴含意义的未来构成。所以我以前表述过：人由“空穴”构成。

d)人现在之所是只是他真实之所是的一个断片。荷尔德林(Hölderlin)的一首晚期诗句恰切地咏道：

生命的游丝纷纷
如蜿蜒的山界，如一条条路径。
在此缺失的，自有一位上帝在彼处弥补，
以和谐和宁静，以永恒的赏赐。

诗句以简洁的言词和韵律描划出一个基本事实：人的生命具有难以窥透的纷杂性(Komplexität)，但同时又是断片般的“复调”(朋霍费尔)，一幅辽远的色彩斑斓的风景画，其间自有某种东西失迷于尚未确定之中。

5. “不可支配的东西”的概念

在此，我还想衔接另一条神学思路，即当代神学的一个主导词和关键词。它叫作：“不可支配的东西”(das Unverfügbare)。在R·布尔特曼(R. Bultmann)那里，当关涉到

神学之思的中心主题，即关涉到基督信仰的实现时，这个概念具有决定性的意义。布尔特曼认为，信仰基督的上帝、信仰基督中的存在意味着：“靠不可支配的东西生活”，即否弃并取消了任何稳靠、任何自足（保罗所说的：“自我夸耀”、“自我称颂”）。对不可支配的东西无法再作定义，正因为它是根本不可操握或不可占有的。它是不可见的，是上帝本身和上帝的末世论的救恩的真实。

布尔特曼以不可支配的东西的概念来概括信仰，P·舒茨则用它来概括人在世间的生存。他在《信仰何以可能？》（1974）中说：“存在着某些力量，它们的起源和强度不为我们所知，它们在纷纭的生命运动中的作用方式无法预见。但这种不可支配的东西却使得我们的生命如其所在地在……存在着不可支配的东西。我们被它围浸着。与不可支配的东西的纠缠是这片大地上人的生存的动因。对质的定量化要剥夺我们在此世界存在这种历险。可是，不仅认识是历险。生命即历险。”

我们的问题是：如何可将有限的人的个体存在思议为通过无限的个体存在来构成？根据上述思路，我们可以暂且这样说：人归属于不可支配的东西。人萌生于不可支配的东西。可见的断片与不可见的整体构成统一。“空穴”直接与人的经历的直观物和具体充盈织为一体。它们是我们的体验中可从心理学上理解的东西的反面。在这种意义上，下述命题当最为恰切：不可支配的东西构成着人的存在中可把握和可体验的东西；“不可见的”构成着“可见的”。倘若人——总是独一无二的感受的生物——倘若没有被不可支配的东西围浸着、交织着，也许就根本不是人。

6. 对“不可支配的东西的人类学”之经验证明

不可支配的真实既不能还原为人的可认同的(原则上完全可测量的)状态,也不能还原为人的周围世界的可认同或可测量的状态,被这种真实围浸并交织着的人的存在,是关于人的本质的“本质陈述”,这一陈述不是随意的、失之抽象的、人类学一形而上学的思辨结果。在人的日常经验中,在人体验自身的方式方法中,它自有其坚实的基础。这可以借助于形形色色的生存现象获得证明。

人经验自身的方式和方法不是某种无疑地既定的东西。虽然它是人的哲学思考的出发点,但是这种方式本身必须专门加以深究。“批判理性主义”在此颇有道理。(例如,这类自我经验一模式可能受社会—文化决定,这一点可以通过批判的询问显示出来。)但是,神学应该给予批判理性主义者以下答复:a)尽管如此,除了人的自我经验,哲学人类学再没有任何更本原的出发点。b)必须保留这样一种可能性:存在着普遍的、人的自我经验模式,它们构成了一切社会——文化变体的先在—基础。这种可能性必须始终成为讨论的对象。

(1)从人的情绪现象上看,情绪的断片性本质显而易见。人一方面由他的情绪构成;他总是怀有某种情绪。情绪是他的内在生命的“实体”,他在此实体之中,并作为此实体体验自身。另一方面,情绪恰恰不是一种“自然状态”,而是一种“自拥有”。人的这种稟有自己是对意义质的自觉经历。情绪始终是这样一种经历。但在这种体验中同时始终有某种不完

善，仿佛像一个未曾解决的问题，它在此期间没有被有意识地主题化，而是简单地被“经历”。

(2)从人的“思”的基本现象上看，尤其从构成着一切思之“问”这一基本现象上看，断片性再次表现出来。所有根本性的思自有其本质的不完善，在思“消失”时显示在一个(或多个)问题中。思明显地也是不可支配的：“不是我们寻找思想——思想寻找我们”(M·海德格尔)。未曾思的东西——它尚未进入思——在思之过程中操纵着我的联想和疑问，使思之过程变为可能，赋予它隐蔽的动力。未曾思的东西——我尚未将其纳入可以表达的思——给我一定的暗示，如像天边的一座蓝色的山峦吸引我，令我神驰。

(3)人的意志决断情形类似。我的决断从何而来？仅仅来自欲望、情绪、喜好吗？或来自纯粹理性的推论？或更可能来自在预感中把握的、还是虚空但意味深长的、渗入我的当下的未来，即来自在一定程度上存在于我和我的意志之外的某种东西？

(4)下述情形也是人的存在的断片性的一种可能提示：人常常、可以说多半不完全是他之所是以及他之决定所是。这里关系到“本真”、“本真的自我存在”的可靠性问题。M·海德格尔在现象学的分析中对“本真”和“非真性”作了规定，从这个观点来看：人首先而且多半完全不是“他自己”。“常人”已经抽空了他的存在。这就是非本真的事态。但是，人始终被召唤成为他自己、即趋向本真。这发生在良心的召唤中。(布尔特曼把本真和非本真概念神学化了。)

一个人在其日常行为中大概很少完全本真地或完全非本真地活着，而是多半活在本真与非本真的“混合”中。因而，

他也是诚实与非诚实的混合体。他的正直的自我存在总是断片。在某件事情上，他也许最初受正直的约束，随后也许就会产生旁门歪道的念头，它们使得他的诚实的义务有些似是而非，再接下去，他也许又会对自己稀里糊涂。他无法把握自己。他的自我感觉渐渐演化为一个悬而未决的问题。这是一个司空见惯的、可以通过简单的反省理解到的事实，如果我们把它当作现象加以更细致的研究，我们又会重新碰上人的真实的、本质上的断片性。

(5)我们把“快乐原则”(作为欲望—机械反应的设定和假设)与一个人能够感受的实际的幸福现象加以对照。从两个结构的对照中可以看出，与“快乐原则”的功能不同，“幸福”这一生存现象是非—实性的，就此而言在本质上是断片。人们可以极精确地从机械反应上直观快乐原则：譬如它有如河流，向一定的方向流动，奔向一定的目的地。激流被阻，欲望被“挫”。不能达到所追求的快乐目标。阻塞被排除：受挫消除；追求的目的可以被达到。这是一种实性的机制，其中每个部分完全按照其规律发挥作用。

一个人实际感受到的幸福如何与此相反呢？幸福充满了意味，处处显示着意义关联，相反，在我们的欲望—机械论的模式中，快乐原则和已经达到的快乐不过是某种如同自然事实的东西，在此不再有进一步的问题提出来。然而，我幸福不是自然事实，而是一个意义整体(ein sinnganzes)，在其关联中完全可以进一步提问，以便我们能理解它，把它作为现象来把握。举个例子：我心境抑郁，这时我听见了早春小鸟的鸣啭，这使我——不知道为什么——重新感到幸福。按照机械论以及自然事实—理论，小鸟的歌声只是诱因。在

被诱发之后，快乐的强度“N”仿佛应该是可以测量的。实际上，在小鸟的鸣啭与我的幸福感受的关联中存在着意义一单位的显示关联，^②在此联系中，又存在着一个整体性的“世界看法”和世界一情绪。这自然还不是自觉的“世界观”，而是一种未经反省的世界一体验（它包含自我体验），是我的自我在与世界的关系中的基本处身性。当我听到小鸟的鸣啭，我心中也许产生了对春天和夏日的回忆，对当时我所感受到的特定情绪的回忆，对难以磨灭的特定经历的回忆，它们对个体之我而言乃是陪伴终身、刻骨铭心的东西。也许还有对春天来临的期待，而对这种期待，个体之我也许无法具体化为特定的画面。总而言之，是一种对一切真实的东西中的充满奥秘的关联的预感，一种莫言的探问：这会是一种什么关联。我的幸福感受包含着探问和预感。它展现出未曾拥有的空间。并显明个体之我自身乃一断片。

在人的身上，不可支配的东西、创造性地不确定的东西的在场乃是我们几乎无法躲避的现象。只有对人自然主义的观察方式才会否定这种现象之在场，这种观察方法只会与我们的初始的日常经验失之交臂。

发现这一点引起了自己的极大震惊。我自己过去有过这种体验，感领过不可支配的东西，它织在人的身上，通过它的在场人成为一种计算机、机器人、自动机，无法比拟的生物。这种不可支配的东西确实只能是上帝，根据《圣经》的见证，他“从内部限定”着人。这位三位一体的上帝作为圣灵在人的最深层的核心起作用。然而，前不久我不得不承认，就连还不敢决定信仰基督及其上帝的信息的人，就连宗教上的不可知论者也未必是平庸的死守僵硬教条的唯物主义者、自

然主义者或实证主义者。就连他们也可能感领到自己的生存中充满奥秘而又不可支配的根基。就连他们也可能受到这种奥秘及其体验的呼唤。(我们不应当延误向他们说明这一点!)当然,他们还不是信仰者;他们不敢跨出这一步。因为这一步还有待一些不仅是、也不同于对生活中不可支配的东西的体验。

体验不可支配的东西是人人能做的,只要他放眼于真实,只要他不教条地固执于远离真实的理论。相反,信仰的行动和经验还包含着一项特殊的决断,我们将看到,这一决断具有伦理学的涵义。

7. 不可支配的东西作为对话的现实

我们这里所讲的不可支配的东西的在场意味着:意义不是来自无意义的东西,后者根本不可能在特定的体验质中被体验到。单纯运转的机器不产生任何可体验的意义。它不照射出任何东西,除非它被视为可体验的、可触发诗意的技术生活世界的组成部分(但在此时,它已成为一个现象,这个现象就远不是单纯运转的机器)。

但是,这种意义也不仅仅源自于人自身;它不过是由人无意识地发现和带出来的,以至可以说:人支配着它。人大概可以创造事物,然后,它们对他、对其他人就是有意义的了:一座房屋、一件艺术品,一个国家建构等等。但在这种意义上,人仅仅部分地是创造性的。因为,并非人所体验到的一切有意义的东西皆由人有意识地创造出来。即使当人有意识地创造某个东西时,也是首先在他心中从不可支配的东

西中出现了一个视像(vision)，然后，他才开始有意识地捕获并塑造它。

所以，可体验的意义(即最广义地来理解的意义)既不是源于无一意义的东西，也不是源于人自身，而是源于交织并围浸着人的不可支配的东西。思想、诗和宗教的象征、意志的决断并不可支配的东西中浮显出来，后者首先只是无(即不是某种确定的、可陈述的东西)。这种“创造性之无”不是我们生命的边缘现象，而是日常现象，因为我们总是一再体验事物，思考事物，决断那些对于我们而言是新的事物——此即一种新的创造。

不可支配的东西使人获得了一种新的、优越的、不受人操纵的意义赋予，所以，它不可能是任何“低于人的”、纯粹“自然性的”和原则上可由人把持的东西。相反，不可支配的东西是“超一人的”，比人优越，它降临到人身上，使之倾倒。而且恰恰由于它使人倾倒，它才将人构成为人，即构成为理解意义、体验意义、能感受的生物。因此，我想极为审慎地称不可支配的东西为“神性的东西”——尚未取《圣经》意义上的上帝之意，而是取世界各民族的诸神之意。

这种不可支配的东西(神性的东西)吸引人，也倾近人、决定性地倾近人，从它那里为人呈现出一种意义，所以必须说：不可支配的东西不是无言的，而是在言说。同样：它不是不可闻的。人可以在不可支配的东西、神性的东西面前以他自己的意义一要求来表达自己，而不会失言于虚空，因为在此意义已为人而呈现人不会是在对一个空洞言说，那里笼罩着无意义，那里没有耳朵倾听作为意义祈求者和意义体验者的言说。故神性的东西具有交互性的特性。

8. 一种现代的多神论形式？

不可支配的东西是不可否定的人类学现象，对它的整个思考仅仅把我们引向“诸神”，还没有引向上帝。我已经确立了下述观点：对于《圣经》的有神论而言，最值得辩护的人类学抉择是多神论。就我们现代人而言，这自然不是幼稚的、形象化的神人同形同性论的多神论，毋宁说，这种多神论只能源于认真对待构成人的不可支配的东西的无限多样性。

《圣经》本身就包含有一种多神论的真实性理解。《旧约》不带成见地谈到其他诸神，《新约》也以同样的态度谈到“诸侯与强权”。一旦当代人理解了在他身上并围浸着他的不可支配的东西的现象，他也会意识到多神论中可信的东西。在狱中，朋霍费尔狂热地阅读了W·F·奥托(W. F. Otto)的名著《希腊诸神》，该书仿佛将希腊的众神形象“非神话化”了，这里不是指将其理性化了，而是将其解释为我们也可以理解的、在场的、给人的生活留下印记的命运力量。以这种眼光认识世界，朋霍费尔确信找到了更多“真实的此岸性”，由此更多地发现了接近《圣经》的基本态度，比基督教虔信派还确信！对奥托而言，统治大自然和人类世界的古代众神是一种现实(Realität)。只是，在他看来，我们现代人远远丢失了对这种现实的感受力。于是众神对我们缄默；他们不再对我们露面，但是他们仍然在此。奥托写于1953年的仍为断片的对话《众神之迹》中有一个生动的例证：“……我以小提琴作比喻并非像初看起来那样蹩脚。解释者愿说什么就说什么：在他们那完美的乐音中，我们感受到一种更高的、神性

的存在，受神恩宠的希腊人将其视为活生生的神的形象，视为缪斯……”再如：“宛若我能听见牧神的笛声或林泽仙女歌声的轻柔曲调，我会作何感想。牧神和仙女肯定能听见自己的笛声和歌声，只是我们的耳朵给塞住了。为什么？大概因为在我们自己身上再没有如此寂静的奏鸣。当古人讲到牧神的笛声和林泽仙女的歌声时，他们并不是诗意的梦勺者。与我们相比，他们知道得更多、更深……”

(B)《圣经》的上帝经验

1. 迈向《圣经》信息之伦理末世论的一神论

一旦发现并认识了人的生活中不可支配的东西的现象，纯粹自然主义的以及个人主义一人本主义的观察方式就不得不隐退了，最终只剩下“多神论”与“一神论”之间的选择。这种“多神论”从一种现象学的、通过关注现象自身（即人的生存中丰富多样的不可支配的东西）获得证明，但由这种“多神论”到《圣经》的“一神论”，在思与在两方面都是一个飞跃，它在伦理学上具有深远的动因和根源。在此，我不再谈论抽象的哲学的“一神论”，而是谈论《圣经》的“一神论”。与哲学一神论相反，《圣经》一神论不仅根本不排除多神论，而且使之具体充实：通过耶稣基督的福音。福音在此赢得了它非同寻常的分量：福音从根本上促动一个飞跃，即从自然的、可由现象学论证的“多神论”迈向具体的、具有深远伦理学意义的一神论。

对此有必要引述两段《圣经》经文，其中道出了关键性的

话。《诗》82:

神站在有权力者的会中。

在诸神中行审判。

说,你们审判不秉公义,徇恶人的情面,要到几时呢?

你们当为贫寒的人和孤儿伸冤。当为困苦和穷乏的人施行公义!

当保护贫寒和穷乏的人,救他们脱离恶人的手……

以及《新约·罗》8: 38—39:“因为我深信无论是死,是生,是天使,是掌权的,是有能的,是现在的事,是将来的事,是高天,是深渊,是别的受造之物,都不能叫我们与上帝的爱隔绝。这爱是在我们的主基督耶稣里的。”——被不可支配的东西围浸着、交织着,始终与(诸)“神性者”交互行动,那么对于个体的人,对于“困苦和贫乏的人”,对于“贫寒和穷乏的人”而言,就有最后的权力和最后的庇护。耶稣基督已来,来宣告那一个统治者的临近,这个统治者承认并以他自己的献身施行这种权力。诸神不能也不愿为个体的人创造这种最后和注定的末世权力。可是,上帝为所有的人一劳永逸地、牢固地建立了他的施爱的临近。再没有什么可以使我们与他的爱分离。

2. 普世的团契和新的创造是 基督拯救信息的基本特征

人与不可支配者的交互行动只是人类学的第一步,它将

以某种方式被超越、被突破(但不是被简单抹去!)。个体的权力和庇护是第二步和新东西。这个新东西分为两个方面,它们都包含在基督一福音中,并构成了它的核心:

(1)在上帝之爱(agape)中的所有人的友爱。因为若是各个诸神在统治,最终没有一个是所有人的审判者——如基督在盛大的末日审判上(《太》25),人与人之间就没有最后的团契。困苦的人注定难逃恶人之手。

(2)新生、“新的创造”(Kaine Ktisis,《林后》5: 17)意味着人奔向最后的、末世的自由之使命。我想举例说明:

在一篇葬礼布道辞中,牧师摘引了詹姆斯·乔伊斯那部优美、细腻的中篇小说《死者》(*The Dead*),书中最后几句对生者的世界和死者的世界作了精辟论述:

……他的灵魂临近了那个区域,那里居住着一群群死者。他感觉到他们的当下存在闪烁着异彩,却无从把握它。他自己的认同仿佛化入了一个灰蒙蒙的捉摸不定的世界: 坚实的世界则与此相反,这些死者曾经在那里站立过,生活过,随后消散了,隐去了。

布道者摘引了这段文字,以便向信众描述死者在上帝之中的在场和对于我们而言的始终在场。布道之后,牧师产生了一个疑问:“我自己非常熟悉的这位死者能理解乔伊斯小说的细微之处和我要以此说明的东西吗?”他的结论如下:“从经验上讲他恐怕没有理解我。他的文学鉴赏力还不是这般细腻,而且兴趣截然不同。尽管如此:他作为人,对于这种基本情绪——乔伊斯的描述由此基本情绪而产生——仍有某种

感受。因此在‘更高的意义’上，他会理解我。”

在这个插曲和思考中传达出的是我们称之为断片和“空穴”的那种东西：个体的、生存的理解能力的未曾描出的线条。由此引伸，还有另一个现象，即每个人的生存界限：每个人“不得不说的”，他作为人在生存上“不得不呈现的”，均有其界限，此为人所特有，在他的个性上打下印记。每个人都有其平庸之处，他因而无聊、单调。由是产生了一个问题：人能够突破他这种个人的界限吗？人能够克服他这种最终的浅薄，在某种意义上成为“另一个人”，而且尽管如此仍是他所是的这个个体吗？这恰是此命题的悖论所在。人能成为另一个人，突破他的个体界限而不丧失他的个体性吗？与这个问题中的悖论相抗衡的东西也有一种独特的确实性和显而易见的明证性，即：对人而言，是否有新的开端和通向自由的最后突破？

恰好在这个边界上人遇到上帝，新一造物主（他“能从这些石头中给亚伯拉罕兴起子孙来”，《太》3：9）即人恰好在这个既可信又荒谬的、人的问题上遇到上帝。在“充裕的自由”这一命题中，这一位上帝以人类学的方式被言述。因为，召唤人奔向自由的那个命题是一个人类学命题——恰如耶稣的圣训：“行善吧，因为上帝之国已经临近！”

这是以定义方式描述基督人类学，它比一般的“不可支配的东西的人类学”所说更多。在此，人被解释为能行善事，能完成意义转变的人，即能成为另一个人，成为新人的人，他能不再是他不愿所是的他自己，因为新以及自由的创造性之域——上帝之国已经围浸着他。

3. 上帝经验发生在人的自我经验中

我们现在已经到了可以由此回顾我们的出发点的地方：我们从当今的时代精神的基本处境出发：在此处境中，作为专制之父的上帝（他不承认人的无可争议的事实上的成熟）死了；可是人（他为全面设计自己的世界的必要性所驱使）却不可避免地被抛回到对自身的询问上；他不得不在虚空中与自己相遇，没有任何依持。

然后，我们提出了两个假说。第一个是：对于现代人，上帝经验的地点不是在对自然的体验中，不是在面对自然时自己的无能感中，而是在自我体验中。这种自我体验只能在本体论的范畴内、而不能在心理学的范畴内来把握：在这种上帝经验中关涉到的是人自身的存在，与心理功能无关，对这种心理功能，人们早就已拥有正确的心理学范畴了。

于是我们发现，人在他最日常的冲动中、在与不可支配的东西的相互行动中体验自己。这种不可支配的东西绝不是由人自己产生的，也不是某种低于人的东西，否则对于人而言，每一意义理解、每一意义体验都会是生疏的。毋宁说在人的意义（即自我透视的光亮的领域）与那种渗透他的不可支配的东西之间，发生了一项相互行动，它类似于在有意义的个体之间的对话的相互行动。所以，如果说“不可支配的东西”对人“言说”并“听”人言说，这并非不恰当。

至此，我们还没有到达《圣经》中的不可支配者——上帝那里，也没有到达布尔特曼所说的“靠不可支配者生活”；我们尚停留在P·舒茨所言及的地方，他说，我们“被不可支配

的东西交织着”，或尚在 M·布伯所言之处，他说：“我们在遭遇的生活之符号中被言及”（文集第一卷，第 187 页）。为了表达这一事态，我们得承认多神论是值得赞赏的假说。

但是，在我们的行程上这只是第一步，第二步才把我们引向那一位不可支配者，引向《圣经》中的上帝。这作为自我体验的第二步同时是一个行动：信仰基督福音的行动。第二步同时是行动和自我体验，这是信仰永恒的神性的“你”的独特之处。这一信仰包含两个要素：作为所有人的父的上帝（由此而有所有人之间的最终的团契的友爱）和包含在《圣经》的“上帝之国”概念中的个体的新生。

我们谈到个体的人的最终权力和最后庇护，将其视为《圣经》的、福音一神论的独特点。只有当我们认识并体验到，通过耶稣基督每个人都是同一个上帝的兄弟；只有当我们认识并体验到，每个人都有机会（这种机会已经属于他，属于他的生存）向着自由超越自己，超越他最独具个体性的浅薄，我们才会获得对人的上述认识。

我尝试再以基督学的概念复述这一点：有一位上帝是高于一切的主，他仅仅由十字架和耶稣基督的复活得到证实，即由此获得证实：人在“终审法庭”得到如此充分的肯定，以致有助于人战胜自己的无意义深渊，并且为他开启了通向无限制的、不可减缩的、绝对的未来之门。这位上帝在最终的团契中转向人，自愿充当人的未来。通过他，人获得宽恕，并摆脱过去的重负；稟有通向未来的希望。通过这位上帝，释解过去的解放和通向未来的解放成为可能。假若没有这位上帝，二者随时都可能重新被勾消。所以，这位上帝必得解救者和拯救者之名。只要我们肯定人的解放和获救，我们就

要肯定他。而我们肯定了他，我们就肯定了人的解放和获救。

这就是福音和信仰：一位上帝在，他从不是中性的，而是从一开始就赋有救赎论的意义。个体之人的最终权力和最后庇护（我们谈及过，它们构成了个性的新）仅仅是指：救赎（soteria, schalom），亦即个体的确证和整全。当这位上帝以最后的审判者显身在诸神的神庙之上，在丰富多样的不可支配的东西的神庙之上，而在着的人委身于这不可支配的东西，把自己托付给它时，则上帝的出现一开始就是作为救赎者（soter）、福祉和解救者。

4. 信上帝的解放特性

我们的第二个假说是：有神论并非必然是人的理解中的权威结构的表达，毋宁说也有一种解放性的有神论。我们现在能够论证这一点：倘若人仅仅是一种差异极其明显的自动机，倘若他没有“被不可支配的东西围浸和交织”，即解放没有根据。不存在任何理由要求自动机放弃被奴性。因此，任何解放之思的前题最终都是这样一种人类学：人之存在是不坚实的，对于自动机，没有必要消除自我异化。然而，如果人“不止是他之所是”，如果他由不可支配的东西及与它的相互行动构成，解放就变为可思甚至非思不可。随之，人身上就有了克服奴性的质素和要求：贬损人，使人变为物、商品和纯粹的手段绝非是必然的，绝非是可以接受的。从而需要把人作为独一无二的个体托付给创造性的不可支配者，托付给他个人的命运之路——他的自我伸展。

在将所奋求的解放具体化时，“自我伸展”是政治词汇中一个常用的表达。我觉得它不尽令人满意，因为其意取自有机界：仿佛人像植物，是一种按照内在规律连续不断地生长着的東西；仿佛对人而言，不存在什么对不期之物的奇遇，不存在与不可支配的东西的创造性会际，以及对通灵的奇遇！

现在，如果我们向基督福音意义上的一神论对人的解释再迈进一步，我们才到达了最终奠基的所有人的团契：人的解放将成为所有人的愿望，谁也没有合法的理由，免除自己对世界上任何角落里受奴役、被凌辱、遭歧视的人的解放之原则性义务。在上帝和上帝之国的光照中人将被完整地赋以创造性新生的向度和奔向终极自由的使命的向度。一旦我们眼前出现了某一具体的人的形象，这一向度就会成为我们如何对待这个人的人类学的度量。

5. 人在上帝面前的对话的基本处境

让上面的思考把我们再次引向我们称之为无—限的个体存在及布伯所说的永恒的“你”。这个观点不经意地包含在迄今为止的所有思考中。被不可支配者围浸并交织的人的生命是一种在对话的基本处境中的生命，在这种处境中起作用的是言说与应答、历险与责任。如果生存的基本处境是一种对话的基本处境，此外，如果所有人通过“终审法庭”联系起来，彼此承担义务，那么，对这个“终审法庭”的关系才必然是一种对话的相互关系。这正是一种爱的关系，没有任何东西（无论是“诸侯”还是“强权”）能够使我们与爱分离。关于我

个人及我的邻人的最终权力和最后庇护，我只能与担保他们的那个“法庭”言说。另一方面，我也不能放弃谈论我的邻人，因为这关系到我自己。

只要人是能感受、会思考、可体验意义的生物，人就是由与不可支配者的相互行动构成的。可是，只要人与所有他人共同承担义务，人亦同时而且主要是由与一位上帝的对话构成的。人是能理解、能感受的生物，这一点因人与不可支配者的相互行动而不言而喻。单纯的自动机不会是能理解、能感受的生物，因为它没有与不可支配者的相互行动。人作为能感受的生物与所有他人共同承担义务，这只有从人与那一位上帝、与造物主和救世主的对话的相互行动中才可以理解。

在此，我还想引出最后的推论，它将我们的人类学思考中的两个步骤相互联系起来：我们说过，人生活在对话的基本处境中，因为他与不可支配者一同生活。我们说过，人无法支配自己。人终归无法把握自己。这是什么意思呢？这意味着：人以某种方式体验着、感受着、承受着、行动着、思考着，最终这一切都不是出自人自己，都不是他的自我把持、自我主宰的作为和发明。而且，这一切也不会化为虚无，否则人就会形单影孤，就会是他自己的自我主宰——除了自我只有虚无陪伴（当然还有他自己或不能改变的外部环境）。与此相反的情形是：“另一位”作为他无法支配的真实已经在他身边在场。

我再重复一遍：人所行的一切、他的所为既不是出自自身，也不会化为虚无。它们源自某种东西，并趋于某种东西，源自不可支配的真实，并趋于不可支配的真实。所以，

人的“言词”(取最广泛的意义,即人的一切感受行为和思考行为之总体)仿佛是对那不可企闻之言的应答,然而这不可闻之言早已向人倾吐,而对人的这一答“言”,仿佛也有一只看不见的耳朵在倾听着。倘若不是这样,人就又成了自我主宰和自我支配者,而不是不可自我支配者——但人每天都在以此身份体验着自己。

一声“不可企闻之言”,一只“看不见的耳朵”:其中隐藏着相互性的基本实事。于是,人不可支配自己就意味着一种特殊形式的相互性。

如果现在突然鸣响起一个新的命题,奏起一段新的乐章——困苦和贫乏之人的末世的获救(soteria)之命题和乐章,那么,这个命题只能以相互性的模式来表述。就是说:末世论的解救者只是那位让人与他交谈的上帝。

6. 祈祷伦理

正如我们已经从各种生存现象上(如思考、感受、本真性等)阐明了人由不可支配者构成,同样人之由最终的不可支配者、由上帝所构成的生存性亦在一种突出的生存现象中变得清晰:这一生存现象即祈祷。

祈祷是人与那个“终极机关”突破一切限制的相互行动,通过这一机关,所有人同契共在,没有任何“中间机关”能使我们与它的爱分离。在祈祷现象中孕育着一种普泛的“对话伦理”的胚胎。这种对话伦理是解放伦理,即赋与自由和“自由的活动空间”的伦理。因为,祈祷使人与人之间的负责行为成为可能,在这种行为中,我既不以我自己责任的主动性

强制他人，或剥夺他人的自由，也不让他人由于我的克制被动性不负责任地自行其是。源生于祈祷的对话伦理的基本结构是，让他人有自由的活动空间：在行为中，我同时把他人托付给上帝，上帝使我们俩团契一致，共同承担责任。由此，我让他人自由地经历他自己与不可支配的东西的奇遇。我亦不以此为托辞开脱我对他的责任，诸如：我不是我兄弟的守护人，但我同时知道，我有充足的理由不去全盘设计他。在一个人的极具风险和孤独的时代，一种新型的人道主义兴许会从这种祈祷伦理的精神中成形。

这种祈祷伦理的基本特征和首要要求也许是：宽恕即创造性的行为，和解即建设性的由信念牢固确立的想像；对敌人的爱即主动的宽容，它随时准备转变为合作，一旦自由的要素已然具备。这种以祈祷的态度为基础的伦理兴许具有社会、政治和民主的巨大的重要性和穿透力，因为，它不是通过纲领强制具体的人，而是与具体的人一同制定纲领，所以，有理由称之为对话伦理。

我们从人类的时代处境出发进行的关于上帝概念和人的形象的思想应当使我们的眼界朝着两个方向开放：

首先，今天仍有必要在基础—人类学的思考中，重扬《圣经》的和传统的上帝观中的位格主义，它在当今时代遭到否定，但理应恢复它的权力。

其二，在基础—神学的思考中，应当重新关注人的生存的深层向度——否则，它将在这个全盘设计的时代失落。

注 释

① 当然，这些神学家对尼采的继承，人们尚考虑太少或根本未加考

虑，这种继承表达于：“难道这项伟大的举动对于我们不是过于伟大了吗？难道我们自己不必成为众神，仅仅是为了表明无愧于他们？”

- ② 有必要解释一下术语：在此一再采用的“意义理解”(sinnverstehen)和“可理解的意义”(verstehbarer Sinn)之类的表达，不仅指可正面理解的东西，不仅指一种意义，一种有如“算”出来的意义，一种能给予令人满意的智性的解释的意义，它也指可理解为荒谬的、显得无意义的东西的“意义”，这种“意义”会在生活中逼近我们，困挠我们，我们不能理解它，而只能经受它(P·舒茨)。这种未经把握的经受也是生存理解的一种特殊形式，因为对个体之我而言，荒谬的、不可理解的东西仍然被个体体验为确定的质(就此而言：也有意义理解)。因此，人以特殊的方式和质所体验到的一切——可把握的、不可把握的、以及介于两者之间的模糊域，都领有“意义”之名。

七、上帝在我们心中—— 对圣灵的体验

不仅因为形形色色的基督教派中的所谓灵恩团体和运动获得了新的意义，而且由于实事本身的缘故，三位一体中的第三位——圣灵在我们对上帝问题的反思中重新成为一个突出的课题。因为，当今时代的人之问题，被抛回给人自己，人再不是从外在自然，而是从他自己的内心体察到人之此在的属己的奇遇和考验，故倘若非此不可，他也可能“从内心”感知上帝。上帝正是从内心与人相遇。由此产生了对神性之第三位的询问。从实事出发，圣灵学属于当代神学关于上帝问题的探索范畴，而且占有重要的地位，尽管迄今为止对它的重新描述才刚刚开始。

下面，我们同样不仅用布道语言，而且用神学分析语言来探讨这个题目。在布道语言中将设法解答如下问题：上帝如何作为人的辩护者内在地与人相遇。在神学分析语言中有待讨论的问题是：这种内在的圣灵体验怎样使人自己与世俗的“尘世的”现实相调合或纳入一种关系之中。当然，对语言形式及其问题的这两种分类也可以颠倒过来。

(A) 圣灵扶持我们的软弱

同样，我们的软弱有圣灵帮助，
我们本不晓得当怎样祷告，
只是圣灵亲自用言语所不能表达的叹息，
为我们向上帝祷告……

《罗》8：26

作为耶稣的宣道士、认信者、信徒、基督徒兄弟和耶稣的追随者，我们本来只有一件事可做，这就是对我们自己、对他人和整个世界诉说上帝本身、上帝的真实以及上帝的当下之在。一切都集中到这一主题：上帝，活生生的上帝！

作为教会，作为基督性存在，倘若我们真正能够实事求是、通俗易懂和令人信服地说出事情的真象，当今人类就会明白他们生活的根据何在。于是，我们就会有一个可靠的基点去力所能及地改良世界。这个改变现状的基点是：在各民族、种族和团体间建立和平，实现人权和社会正义，从地球上消除暴行和一切非人性行为，让人人都获得自己的权利，发展个性，能够在地球上过他们属己的生活，摆脱将支配权建立在他人代价上的那些人的强制。是的，倘若我们能够明白无误地说明上帝是谁，上帝何在，人们就能知道什么是人应该得到的。

当代基督教在上帝问题上的确遇上了麻烦。从根本上讲，这个课题正因为如此才成为今天唯一吸引我们的课题。有些人在认知作为圣父和造物主的上帝方面遇上了困难，在

一个似乎可以自己制造一切的世界里，在甚至连星球都纳入技术控制范围的世界里，上帝栖身何处，又在何处显灵？在所谓的“可制造的世界”里，上帝有无一席之地？

有些人在认知作为圣子的上帝，认知耶稣基督这位救世主方面遇上了困难。伟大的科学家、神学家 P·T·夏尔丹 (P.T.de Chardin) 曾对许多当代基督徒这样说：“地中海世界的人们以之为表率并挚爱的福音之基督还能容纳当今这个难以想像地不断增大的宇宙吗……？这个世界不比雅威^①更辽远、更深邃、更光辉吗？这个世界不会消毁我们的宗教吗？它不会使我们的上帝黯然失色吗？也许很多人不敢承认他们的这种不安，可是，他们却在内心深处痛切地感受到它”（《神性之域》，第 20 页）。夏尔丹由此得出结论：当时的基督，即“地中海世界的基督”无法满足我们的信仰。他谈到“更伟大的基督”，贯穿并支承整个宇宙的现时与未来的基督。

我们上面谈的是作为圣父和圣子的上帝。今天有不少基督徒（近几年人数与日俱增）自称对圣灵有新的体验。圣灵是上帝的又一个名称。“上帝的灵运行在水面上”，《圣经》开宗明义这样宣称。耶稣说，在返回圣父之后，他将给他的信徒们派来抚慰者和庇护者，这就是真理之灵，它将引导信徒进入真理殿堂，给他们以更多启迪，甚至比耶稣自己做得更好，这种真理之灵就是耶稣及圣父之灵，它将只传授在耶稣和圣父之灵中存在的东西。所以，圣灵就是上帝和耶稣基督本身，是上帝的活生生的当下之在，它将使我们睁开眼睛，像基督所说的那样看见真理。

上帝在我们心中：上帝使我们睁开心灵的眼睛，看见上

帝。上帝引导我们进入上帝的真理，这就是上帝之名“圣灵”的意义。

上帝何在，上帝是谁？当今时代许多苦苦思索的基督徒如是询问。上帝在我们自己心中。他当然不是我们的一部分，不是我们构造的一个思想、一个愿望之梦。他是我们心中的一种强力。这种强力不属于我们自己，但却在我们内心发挥作用。因为，倘若上帝仅仅存在于“外部”，而不是存在于“内部”，他就不成其为上帝，我们也就几乎可以在他面前退却到内心的天地之中，锁上心扉，远离上帝，只与自己同在。

但是情况并非如此，《圣经》反复告诫我们，上帝作为圣灵从内心不断更新人。

因此，我觉得《罗》8中的一段话对今天的基督徒寻找上帝具有突出的意义。使徒保罗试图在此说明，上帝之灵怎样在人的心灵中存在并发挥作用。这就切近了从根本上困扰我们的那个问题，即我怎样才能在我的生命中体验上帝？我怎样才能体认他并对他确信不疑？

我们并不愿意简单地盲目“信仰”。所谓“盲目信仰”（倘若涉及上帝）根本不是真正的信仰，而是一种臆想。与此相反，《新约》意义上的真正信仰必须是一种体验，一种独特的，大概不可比拟的体验，无论如何是某种渗入我们生命的具体、纯真的、现实的东西。

保罗以上帝的当下之在描述此一实事：我们不知道该祈祷什么，怎样祈求才恰当，这就是说，怎样才正确，合乎实事。但是，上帝之灵本身却来扶助我们的软弱，他以“言语无法表达的叹息”向我们伸出扶助之手。

“言语无法表达的叹息”似乎使我们想到所谓的喃喃自语，这是一种半恍惚现象，它产生于原始基督教的礼拜仪式，今天又出现在圣灵唤醒派的礼拜仪式中。但是，近年在欧美，它作为一个强大的精神革新运动闯入了新教和天主教的大教堂。今天，许多地方的礼拜仪式重新恢复了原始基督教的形态和自发性。

有时在礼拜仪式中，有时在一人独处时，一个人突然用一种陌生的语言言语，用一种并不存在的语言，无人知晓，甚至他自己也不明白（大概此刻只有个别人能理解这种语言），这就是喃喃自语的独特现象。这种现象大概只能这样解释：人无需以他学过并掌握的一种语言为媒介，而是直接在上帝面前表述自己，借助这种他自己不曾掌握的即兴语言，他能够说出他平常根本不可能说出的话，他真正能够在上帝面前表述自己。

我们在此不想因新奇而关注喃喃自语的独特之处，而是准备仔细倾听保罗就此讲些什么，他说：我们不能正确地表达自己，但从我们内心生长出一种陌生的力量，这就是上帝的力量，它使我们有可能坚持表述自己。上帝之灵在扶助我们，当我们自己变得无言时，它助我们复言。

上帝就在此：有某人扶助我们人类每一个人。哪里有某人承纳我们最贴心的感受，我们的心灵和整个生命的难以倾诉的向往，以及我们自己再不能用言语表达的一切。（因为它对于我们如此深沉，如此隐秘，如此充满预感而又尚不完善……）哪里有某人承纳并一直接受这一切，赋予它们一种明晰的意义和一种言语，哪里就栖居着上帝。他，唯有他能做这一切。这就是上帝。

请让我试着这样来表达吧：我们人类是被创造出来与上帝对话的，我们的生命想必是与上帝的一次独一无二的对话。对话使我们生命中的一切获得其意义和秩序。在对话中，一切都将变得透明。倘若我们作为上帝的造物能够真实地表述自己，能够阐明我们心中有什么，我们是什么，我们想什么，我们就应当与上帝对话，我们就应当祈祷！

但保罗说，我们不知道该祈祷什么，怎样祈祷才恰当。我们基督徒经常有这样的经验：我们渴望在上帝面前表述自己，但我们使用的言语却贫乏之极，不能表达我们贴心的心愿。于是，我们就或许愿意求助于一些套语，求助于“我们在天之父”或祈祷词，它们是诸如 F·阿西西(F.von Assisi)等虔诚圣人在我们之前发自其博大心胸的肺腑之言。

然而，无言以述最贴心的这一现象也许不仅是基督徒的信仰经验和祈祷经验，而是一种普遍的人类命运：人不能完全地言述自我，不能完全地找到自我和实现自我，不知道怎样才恰当。这就像是一出悲剧：我们耽误了自己，耽误了我们的生命，耽误了同在的人，耽误了现实。而这种耽误的悲剧至少应当部分地归咎于我们自己。

当然，这不是绝对的：人生中有伟大的成就，有爱情（爱的火花几乎随处可见），有忠诚，有认知，也有充满意义的各种关联和幸福。但死亡使一切了结，这种了结有时突如其来，来得过早，完全不可理喻并毫无意义。弥补是不可能的，甚至连漫长而“充实”的生命也有不可弥补的成份，人们不得不追悔许多错过的往事。我们本来应当活得更长，以便划定人生之界。但我们的时间太短暂，无法去经历、去学习、去做我们想要经历、学习和想要做的一切。我们不得不

放弃这种企求，而满足于已经获得或可能获得的些许东西。只是，在我们内心深处仍有一种不可抑制的冲动，要追求更多……一种我们不能用言语适当表达的渴望，但它却是我们的本质之核心。

我们是有限的，我们承受着这种有限性的悲剧；我们是有亏欠的，我们忍受着我们的亏欠的悲剧。人间本来亲密无间，相互有许多期待，但却被死亡相互隔绝了。似乎将永远延续下去的对话猝然中断了。于是，厌倦和肉体之在的局限妨碍人完成种种基本筹划。于是，人变得对同在的人漫不经心，无暇顾及自己与他人。于是在亲密无间的人际间的日常交往中，最基本的东西也失之于无言……

这不是在给如此美好的人生抹黑！我们只想认识事实的本来面目。令人痛心的有限性之伤痕彼彼皆是。我觉得这正是保罗想要表达的意思，当他说：“我们不知道应该祈祷什么，怎样祈求才恰当……”我们的视野是狭窄的。我们处处碰上缠碍，碰上悲剧性的缠碍和与我们自己的亏欠密不可分的缠碍。

我们不能完整地表达自己，也不能完整地实现自己。

“但我们的软弱有圣灵帮助……”这就是上帝与人相遇的地点，在我们心中，在我们的灵魂和我们自己的生命之中，在我们人际之间。

我们可以是现实主义者：我们不是独闯天涯的英雄。我们不必充当悲壮地失败的英雄。我们并非必得因软弱的人性而羞辱地进入坟墓，遭人唾骂。我们并未相互失去什么。尽管有时间的局限，我们并没有误解生命的意义。我们没有沉沦，我们将获救。

他帮助我们。

他替我们将结结巴巴刚刚开始的话讲完。

宽恕在。

希望在。

这种令人振奋的预感(我们所面临的一切都可以如此：一切充满希望，充满和解)，以及这种顷刻之间压倒一切的确信：一切果真如此，我亲爱的基督兄弟，这就是我们在生命中对上帝的体验！成全它就是我们的使命，只要我们为此祈求，为此期待。

一旦我们去体验，我们就会相互和解，也会谅解我们自己的生命。我们将更富人性；不对他人和自己期待过高，也不对生命期待过高，而这一切并不以放弃为代价，而是充满希望。因为我们现在不仅认识到人的软弱，而且认识到人的永恒的尊严。

造物主之圣灵，我主上帝！你来扶助我们的软弱，以说不出的叹息为我们辩护。你讲完我们生命的那句结结巴巴刚刚开始的话。你了解我们，扶持我们，知道我们为何而在。让我们更深切地感知你的存在，你在为我们承担亏欠，一切并非毫无意义，而是充满希望。让我们对此有所体验，主啊，是的，让我们对此有所体验！扶助我们吧，使我们一起做该做的事，一起唤醒爱。请你除尽天下的不平、邪恶和残暴。在我们心中唤醒自己承担责任的要求，使我们为一个更加美好的世界而奋斗。一切荣耀归耶稣基督，我们期待的主。阿门。

(B) 圣灵与世俗现实

1. 圣灵改变着我们的意义

在一个迷狂运动毫不顾及派别界限而重新风靡各教会的时代里，许多基督徒热衷于并探寻迷狂体验，相信自己有过这种体验，这对一个不曾有过这种特殊精神体验的人来说，要想在我们的世俗现实中对圣灵的当下之在发表意见似乎很难。尽管如此，我还是想讨论一种很常见的体验，一种我们都有过的世俗体验，这就是对话的体验。它也许可以帮助我们更准确地理解上帝之圣灵与我们的世俗现实之间的关系。

P·格哈特(P.Gerhardt)的一首圣灵降临曲这样唱到：

主啊，你手中的世界
何其广袤，
你柔化人灵，
如你之所愿；
请恩赐和平与爱，
我主仁慈，
让人间每个角落，
众心归一。

Veni Creator Spiritus……!（来吧，造物主圣灵！），这出自一首古老的赞美歌。圣灵即造物主。圣灵可以柔化人灵，它内在地发挥着创造作用。它是内在之光，赐予人“内

在见证”(testimonium internum), 这种“内在见证”是言语之外在见证的佐证。它赐予人自由, 因为“主的灵在哪里, 哪里就得以自由”(《林后》3: 17)。他“像风一样无所不至”(《约》3: 8): 不可预知, 不可支配。这些就是我想在此强调的《圣经》对圣灵的理解要点, 《圣经》对圣灵的概括: 创造性、内在作用、在人的心中、自由和不可支配。无疑还可以补充一些堪称基本特征的东西, 如它是“真理圣灵”, 引导人“明白一切真理”(《约》16: 13), 或如它本身“参透了上帝深奥的事”(《林前》2: 10—11)。信仰、爱和希望, 和平和宽容产生于圣灵。可是在此, 我们只想限制在《圣经》的这一名称和概念的某些方面和“结构”上, 它们首先可以帮助我们澄清圣灵与当代世俗现实的关系。

“柔化人灵……”: 怎样柔化? 在什么情形下柔化? 通过他人, 通过局外人和人不可支配的东西来柔化人灵, 这不意味着人的自由的终结吗? 倘若《圣经》与传统的说法是正确的, 圣灵怎么能既柔化人灵, 同时又给予自由呢? 我们视人为有责任的, 因而也是自由的生灵。责任感是一种不容忽视的原初现象。当康德将绝对律令与所有相对律令相区别时, 他显然看到了这一点。我随时清楚自己负有责任——对我生命中一切基本的东西负责, 也对没有通过客观情况完全摆脱我的影响的一切东西负责。无论事情大小, 一旦我意识到并承担起这种责任, 我就成为一个自立的自我。而一旦我确定了自我并坚持我所选定的立场, 我就实现了我的自由。自由的经历同时意味着对这种立场的某种加强。“在此, 我别无选择……”, 这就是自由的表达。正因为人是自己负责的生灵, 因而如我们所述也是自由的生灵, 他就有这种强化趋

势。正因为他不知道事物的发展结局，他就必须随时承担风险。这种风险也就成为他的风险，注定要他承担。鉴于人的外在和内在可能性是有限的，他必定只能确定自我，从而又被他人所确定。

仅仅如此，还没有说明与作为自己负责的、自由的和自我确定的生灵之人有关的整个现实，现实还有另外一面：我可以改变我的立场，甚至包括我曾经矢志不移的立场。这种事不会经常发生，但它的确存在。就特别的含义而言（不是糟的含义：由软弱和不坚定造成的改变，我们在此不谈这些并非不常见的情形），立场的改变不是随心所欲的。随心所欲的游戏会否定曾经持有并承担责任的立场的固有严肃性。一个有责任感的人正式改变他选定的立场，多半因为眼界开阔了的缘故：新的观点产生并被严肃地接受。立场的改变与重新确立跟原来选定立场一样是负责的。新的东西露头了，给人以启发。这是怎样发生的呢？我们可以设想出现的这种新东西并不单纯涉及一条新信息，一种先前不知道的因素，它使重新考虑现在承担的风险成为必要，从而改变了原先的看法。当然有些因素不可预知。例如，我开始信任一个原先不信任的人，我现在迷上了原先不喜欢的一种职业，这些事很难简单地一概而论。

这类决定或决定的改变当然是很复杂的过程。其中每一个都是许多动机的集合体。人可以分析这样一个集合体，也可以使其中的个别动机变得清晰可见。尽管如此，即使人认识了所有的因素，通常也还不会从中得出现有的结论。因此，摧毁或动摇原先的确定并使当事人以同样负责的方式改变思路和看法的新东西，它不只是人们原先不曾认识的可以

通过信息确定的一种新因素。

那么这是什么呢？也许是环境造成的某种情绪改变。可是在此，我们还是不能说这种“情绪改变”（我们暂且这样称呼它）是一种无意义的偶然事件，我在盲目冲动之同样无意义的行动中碰到它，将它解释为有效的，它纯粹是一种即兴情绪，简直就是生物化学反应的产物。倘若我以这种方式作归纳法的论证，我就重新否定了我们的出发点，即承担责任的自我确定。如此看来，一个人已经负责地确定了自己的立场，而他事后可以纯粹从情绪和意愿出发或从某种在生物化学上可以理解的新的情绪状态出发，不负责任地重新改变他的决定，这种思考方式远未达到康德观点的水平。倘若这样一个人退回到他的决定，他就将不再作为一个承担责任的自我进行活动。但我们的出发点却是，承担责任的改变观点是存在的。

一种既不单单由新的风险估价，也不单单由原则上同样可以计算的生物化学反应造成的承担责任的改变观点怎样才可能呢？正确的风险估价使我免于承担责任。“你自以为赢得了三分之一的概率，现在已经清楚，你失算了。”谁要是在此确凿无疑的情况下仍不改变自己的计划和立场，他就是傻瓜。只有傻瓜才不受这种考虑的影响立刻应变。一台按照最佳选择编制程序的电脑——即使它是死的，不承担责任——能比笨伯更可靠地完成这种形式的理智的“观点改变”。因此，以这种解释和以生物化学关联作为解释一样，我们尚未达到“责任感”这种现象的层次。

我们已经知道，人的决定常常出自纯粹的情绪状态。在餐后进行重要的商业谈判之前，人们总是饮烈酒和抽雪茄，

这绝非偶然。我们也知道，行为方式的重新确定往往产生于相当清晰的思考。但这并不能解释一切，我们的问题仍然没有得到解答（特别是涉及到重大的决定）：承担责任的观点改变怎样才可能？

在此，如果我们打算停留在承担责任的个体存在的层次上，我们就必须承认，有些动机是人们考虑不到的，也有一些动机不是人所固有的，尽管人随心所欲地产生这些动机。只有当这些动机存在时，才可以设想承担责任的观点改变。如果要求这些动机的存在不是凭空设想，就必须说明这些动机出现的具体场所。这个场所就是对话，是人与人之间的遭遇。人们不能相互完全了解，但人们也并不只是随心所欲地相互交往，即使他们这样做，他们也知道这是不对的。旁人注视着我，对我而言，他的面孔可能具有某种改变我的承担责任的决定的动机，而无须我作出考虑或仅仅顺从我迥异的情绪。一群人的痛苦可以引起同样的反应。

我们由此返回圣灵降临曲：“……柔化人灵……”对人心的柔化发自“内在”，尽管它始于某种遭遇的撞击，但并非因外在情势的强制而造成。正因为如此，它是在承担责任的个体存在的形成过程中的一种真正的转机。我们曾经描述过的那些现象具有纯真动机的水平，这些动机使改变观点变得可以理解，但并未超越承担责任的个体存在的层次。

人作为自由和自己负责的生灵倾向于自我确定。而上帝之灵就在这种自我确定被重新动摇和破坏之时产生影响。圣灵是敞开和开放之力，又是启悟之力。我们在此甚至可以再进一步：作为自我确定能力的人的责任感与圣灵的作用之中的启悟和绝对的东西并不抵牾。可以设想，二者非常密切地

相互交织。可以设想，人之所以是有责任感的能够自我确定的生灵，因为他存在于敞开之中，因为他完全处于圣灵的影响之中。由于圣灵的强力（它启悟，重新定向，使一切相对化）已经预先存在，人就可以使自己行使其自由，作出选择并坚持始终。

这样，我们就找到了一个基点，一个圣灵与我们日常的“世俗”现实交会的场所。这个场所就是对话。是人与人之间的对话交流，它使得“承担责任的改变观点”成为可能，并由此变得具体和形象。

2. 圣灵是真实之创造性的深层维度

在上面的思考行程中，我们揭示了《圣灵》所证实的圣灵真实(Geistwirklichkeit)的特定方面怎样能够在对话现象上被形象化。我们通常称之为“世俗真实”并作为日常真实加以体验的东西为对话性所编织和统摄。根据上面的思考，我们日常生活的对话领域就是圣灵在世俗真实中可能显现的场所。

有一个奇遇性和不可预知的东西之域，它作为我们的“世俗真实”的深层维度始终显现在对话性之中，并占据着支配地位。只要我们的真实是对话性的，它对于我们自身就是不可支配的。倘若我们封闭对话性，我们就会以为，人本身显得是可以由自己支配的。如果将人看作一个社会原子，则他是孤立的，似乎可以控制——事实也许确实如此。但是，一旦两人(或多人)相互交遇，不可支配性就会重新出现。绝对不可支配者则是圣灵……

我将对圣灵与日常真实的观照主要归功于 P·舒茨的思

考。在他看来，世俗真实始终是一个紧迫的题目。他的基本思想——(主旨和主题)是上帝的当下之在即创造性的潜能，即圣灵性——它渗透并改变着真实。对自由之敞亮矢志不移的人之历史充满了灾难，在这些灾难之中始终闪耀着新的创造之光和圣灵的力量之光。舒茨多次谈到“地狱般的”充满灾难的世界“下界”。但是，灾难同时又是“曙光女神”：是新世界的晨曦，是新天地的发韧。世界的真实仿佛已经被圣灵渗透，已经被拽入新创造的过程和新世界的诞生阵痛之中。

舒茨写到：“与整个技术世界的压力相抗争，我们的生命靠那个奥秘维系。圣灵降临：这是不可能之可能……它(圣灵)是未来之物的大师，是惊奇之物的创造者。它在福音中称神奇者；它无所不至；在这种自发的运行中，我们不能把握它的因果性，它在其不可预知性中游离于我们的科学性的存在体系的因果链条之外，试图给出神奇的东西以拯救并祝福面临威胁的被造物”(《科学之灵与圣灵》，见：《窥见不可见的东西：演讲与文章选集》，1960，第202页)。在另外一处他还写到：“圣灵包容了更多，就其价值和性质而言，这种更多不同于人灵神中的那种更多……圣灵并不取消自然。它改变自然。自然的结构对于圣灵是可以穿透和可以渗透的，如像在圣灵降临事件中，各个民族的语言不是被取消，而是变得对于那种普遍的语言可以互通。早期教会神学就已懂得为什么圣灵是‘造物主之灵’。它总之使某种东西在，使形象和众多形象在，使此众多成为宇宙和规定，并朝着这个目标形成自己的历史。——历史！历史具有比发展更多的内涵。历史——它是永不休止的创造过程的发展史”(《舒茨全集》卷一，第103, 105页)。

按照这种观点，圣灵不就成了渗透一切、无所不在因而几乎是自然的力量吗？我们上面说圣灵之域是世俗真实之“奇遇性的不可预知的深层维度”。这样，圣灵不就成了创造之“第二自然”吗？创造和拯救的区别不就肯定显得是上帝的两种行动之间的区别吗？P·舒茨的重点当然不在这里。他大概知道将作为“后予者”的圣灵与作为“预定者”的自然区别开来。“人并非天生‘在圣灵之中’，他领受它”（同上，第103页）。灾难和新创造究竟怎样通过灾难本身成为一种自然实在或宇宙的一种观念化的圣灵结构？！

但是，在此必须坚持的这种明确区分不应妨碍我们将圣灵之末世论的创造力理解成一种无处不在的现象。“在最后的日子里”圣灵将降临至“一切肉体之上”。它无所不至，但这恰恰意味着：它并不局限于现实与历史的“宗教之域”，并不局限于纯“宗教经验”的范围。我们处处都可以都必须感领到它。“最后的日子”已经来临。故圣灵已经成为我们前台的世俗真实的奇遇性的背景。所谓前台的真实也就是我们认为自己认知的真实，不管是通过日常交往的经验，还是通过深入的科学分析。

这种真实在此获得了一种深层维度。我们认为自己能认知真实，并越来越深刻地洞察它，但是，我们其实并不认识它。始终存在着一种余额，它比我们理解的更多。我们认识一个人，但又不认识他。我们认识自己（甚于认识其他任何人），但其实又并不认识自己。我们认识但又不认识我们所走的路，我们自己的过去，以及我们周围各种事件的来龙去脉。

这不仅因为我们缺少必要的信息。如此看待这一实事未免肤浅！我们不认识不理解的东西并不是一个有朝一日总要

真象大白的谜，似乎真理总要析露出来，被我们所洞察。它其实是我们正在或将要正视的一个奥秘。真实中的真不是浮浅的，它并不低于我们自己人的精神水准。我们不能透视它，如像透视一种必然过程。我们之所以说它具有奇遇性，是因为它蕴含着超出我们理解力的前景和可能性。对我们来说，它们是新的、闻所未闻和无所从晓的。它们超出我们的把握力，但这种超出并非是不留余地的超出，仿佛它们从不与我们相遇。它们等待着我们。它们原则上可以为我们所把握，当然是作为全新的东西。“上帝为爱他的人所预备的，是眼睛未曾看见，耳朵未曾听见，人心也未曾想到的。只有上帝借着圣灵向我们显明了。因为圣灵渗透万事，就是上帝深奥的事也渗透了……”（《林前》2：9—10）。这就是此奥秘的本质：它能将自己显示给我们，但并不就因此而不再成其为奥秘。这种彼岸的闻所未闻的东西为人存在着，期待着人，人的局限此刻正在被超越——这就是我们所运用的“奇遇性”这个概念包含的内容。奇遇性的东西是我现在还未曾知道、未曾预见和把握的东西，但它却执着于我，并将为我所经历。

这里所谈的现实之奇遇性的深层维度以及真理的奇遇性从根本上描述了“世界感”、信仰的真实关系和真实理解。因此，我们也尝试依据 P·舒茨的想法，将这种真实理解与《圣经》的圣灵，与上帝那超出我们心智和理解之把握力的潜在创造力联系起来思考。唯一能够在这种奇遇性和创造性的深层维度中看见（确切地讲感受）世界或整个真实的，正是对上帝之灵的当下之在的信仰，正是将自己理解为由此圣灵唤醒的信仰。这就是信仰之世界体验！这亦是不信仰的界限。对

不信仰来说，真实的真最终是浮浅的。人的精神透视着事物的运行。它至少会具备这种能力，倘若它的思维工具更加发达，联想力更加丰富，信息量更加扩大。倘若它不能（或许永远不能）完全透视真理，那也只是因为可以归结为量的有限性或局限性：它没有获得足够的信息，联想力不够。但原则上讲，真对人之精神是敞开的。不存在能在质上限制它的更高精神。谈论人类精神的“质的有限性”毫无意义。故就不信仰而言，真最终并不具有奇遇性（即使是自称不信仰的人），只要对真的奇遇性以及真实之相应的深层维度有所预感，信仰就开始萌生了。

在我们的思考尝试中，真实之奇遇性的深层维度就是上帝的创造之灵。要具体地设想它非常困难，似乎根本不可能，因为圣灵本是不具体的。所以，我们若要言说圣灵——这一“信仰的原初之词”（舒茨）已经预先给定，我们只须复述它——我们就只有那种“维度的”思维方式：将圣灵设想成一种在我们的经验能够达到的“世俗”真实“之中”或“之后”的维度。这就是在一切事物之中或之后的上帝之灵，它自然不是某种简单“在此”的东西，而是始终发生着的东西。

陌生隐藏在熟悉之后，它不是一个遥不可及的陌生之域，而是我们所熟悉并与之打交道的这种此时的具体真实之陌生：这就是我们说的“深层维度”。我们能够在多大程度上将这种维度与圣灵之隐密的当下之在相等同呢？在此程度：当圣灵就是“造物主之灵”的时刻。对我们而言，我们生活于其中的真实，他人、我们自己以及历史并不因为我们缺少足够的有关信息才变得陌生和神秘，而是因为我们不知道从这些真实中将要形成什么。我们所熟知的邻人也是因为我们不

知道他或将或他能变成什么而变得陌生和神秘，而且这种变化不是依据一种他已经掌握的法则，而是依据一种来自外部的创造之功。真实之创造的可变性（不是出于自身力量和根据可以预见的发展法则）正是一切真实之中和之后的奥秘。“我们将要成为的还没有出现……”（《约翰》3：2）。造物主——圣灵就是变革者，就是奥秘，就是我们所指的现实之深层维度。一旦我们承认“世俗”真实具有这种深层维度，我们就在完全特定的范围内对它作了本体论的规定。这就是“信仰的本体论”。

3. 超验之上帝的内在性

迄今为止，我们一直在谈论圣灵。但圣灵就是上帝自身。“主就是那灵”（《林后》3：17）。这就提出了三位一体的神学问题。上帝是圣父，是万物的创造者，他从无中“造”出我们的在，我们独一无二的有意识有感觉的自我。因此，他是绝对的极限，从一切方面（甚至从内部）限定我们（可将《诗》139 视为上帝理解的经典概念）。他是我们终将碰到的支承点。可是现在，这种作为最终界限的实在有了一张脸孔，不是不可捉摸，似乎与我们无关。换句话说，上帝是圣子，是成为肉身之言，是已经成人者，是十字架受难者和复活者。这是独一无二、不可置换的内涵，它规定并贯穿着我们的在。已经成人者和十字架受难者的无限之爱承担着我们。复活事件那绝对的觉醒氛围拽我们同行。所以，上帝是圣父、是圣子，但作为极限和根据，作为确凿无疑的内涵，他同时又是圣灵。这一点尤其应当在此讨论。圣灵即是圣父

和圣子之灵：qui ex Patre Filioque procedit, qui cum Patre et Filio simul adoratur et glorificatur. (圣灵出于圣父和圣子，它与圣父和圣子一同被称颂和赞美。)上帝之真实的这一第三个方面是必要的，因为要恰当地言说圣父、圣子、终极原因和终极内涵，就需要“在……之中”、“在在之中”这个神秘范畴：我们在上帝之中，上帝在我们之中。“我们生活、动作、存留、都在乎他”(《徒》17：28)。

上帝的绝对超验性同时又是绝对的内在性。倘若不是如此，超验性就是虚设的。这样，超验的就成为一种外在于我的东西，成为我身旁和身外的另一存在物。为了表达真实的超验性，就需要“在……之中”这个神秘的范畴。故上帝必须是圣父、圣子，同时又是圣灵，因为圣灵具有这种维度特征。人“在圣灵之中”(enpneumati)。圣灵仿佛是一个空间、一个范围，对于那些“在圣灵之中”的人，他是一种前提，人之前提(conditio humana)，可以这样说：对于一切禀有无所不至的圣灵的人，情形亦然。可是，谁又能规定哪些人“在圣灵之中”，哪些人不在其中呢？于是，说圣灵是根本的“人之前提”，而此前提时时处处都已经潜在地给定了，这种说法天经地义。在此，我们重新碰上了我们先前的疑难，它仅仅在表面上可以表述如下：将圣灵的当下之在的普遍性和不可支配性看作相互排除的对立面，这或许是错误的。

圣灵是人之(有动态性的)前提：这个想法必须能够从人类学的角度加以形象化并以此方式获得证明。我们首先试从寻求意义的角度来考察：人是需要意义的生灵，他寻求意义(阐释或综合、有意识或无意识、公开或隐蔽)，并将意义赋予万物。在此，我无须详细说明这一基本的人类学事实，而

是集中论述意义与意义载体之间的关系，二者是相关的。这一点在神学上意义重大，例如在论述死后永生的可能性或必然性时。如果意义载体，即人的生存彻底消失，还有必要谈论人生的意义吗？这种意义载体的消失不也毁灭了任何意义？如果我们只在今生信仰耶稣，相信他的福音的终极意义，而我们具有信仰的生存本身却随死亡彻底消失，我们不就成了保罗所说的“比众人更可怜的人”（《林前》15：19）？没有意义载体就不存在任何意义。

倘若我们在此言说圣灵，那么，同样的（人类学—神学的）论证反之也应当成立：没有意义就没有意义载体。人作为有意义的生存实体总是处于各种意义的交织之中。他似乎生活在各种社会意义关系之无形但却高度真实的“氛围”之中：标准、楷模、行为方式、期待等。他感受和体验现实的整个方式带有语言和社会的特征。我们生活于其中的现实基本上是一个社会建构（参阅：P·贝格尔(P.Berger)/Th·卢克曼(Th.Luckmann)《现实之社会建构》），但不尽一样。例如，特定的社会有各自的标准系统形态和相应的制裁手段，另一方面，在一个很狭窄的个体范围内又有特定家庭的氛围，它对在其中成长的儿童有着深远的影响。这些非常特殊的现实同样属于一个人精神上所依附的有意义的社会“氛围”。这种“氛围”不仅围绕着一人，而且内在地渗透着他，决定了他的心态和体验方式。人在意义关联“之中”，反之，意义关联也在他“之中”。我们在此又碰上了类似于神秘范畴的东西：“我们在上帝之中，上帝在我们之中。”正因为如此，我们必须将上帝作为圣灵和一种维度谈论。但是，上帝之灵有别于社会的和个体的意义关联，因为它不是由人设定，不

是由社会也不是由个人设定。它是一个自主活动的“意义网络”从内在上感化人和改造人：上帝之灵是意义网络与位格的合一。

但是，在实际的关联中依然存在第二种人类学范畴，它使圣灵的本质和作用形象化：这就是对话。人作为有意义的生存实体同时又是对话体。他以自己的方式与他人就被体验为意义的东西进行交流。我们说过：对话是不可支配的东西。在此，人就自身而言也表现为不可支配的。绝对不可支配者则是圣灵，它无所不至。圣灵如何与人际间的对话发生关系呢？我们在此同样无法确定圣灵。认为圣灵必然普遍地存在于人的每次对话之中，大概并不符实。符实的说法是：圣灵可能出现在对话和人际间的对话交流之中，作为神奇的不可预知的东西，作为突然的启迪和突如其来的“感化人心”的认识。因为，在对话中可能出现某种比对话更多的东西，它使对话变得充实并能持续进行。对话的本质就是，它始终能够容纳这种“更多”，它并不局限在个别对话者思索和言谈的范围之内。

在对话中，我们日常真实之奇遇性的深层维度显现出来。在对话中存在着这种可能性，即突变、更新和创新完全不可预知地发生，正如J·克吕索斯托穆斯(J·Chrysostomus)所说的那种充满悖论的转化：圣灵赐予我们宽恕，使我们由罪人变为天使。“但我们人的天性并不因此有所改变，更为令人惊讶的是，我们保持着同一天性，同时却证明自己是天使……”(圣灵降临节布道)。造物主圣灵的使命在于：在改变的同时保持本身的“天性”和同一性，这不是一种元素变成另一种元素，而是一个个体作为他所是的个体被变

成另一种新的存在。在有责任感的人那里，承担责任的意义转化可能并实际发生着，在此，对话就是上述转化发生的形象性的场所。

4. 灵赐(Geistesgaben)中的圣灵

圣灵是多样中的统一。耶路撒冷的西里尔(Cyrill)如是说：“圣灵是某种伟大的东西，是在其恩赐中显露的某种无所不能和神奇的东西。在座各位不妨想一想，你们能算什么……圣灵在每个人身上以恰当的方式产生影响。它在我们之中，了解每个人的心态：它了解思想和良知，了解我们的所言、所思和所信。仅仅这些已经说得够多，但只说出了一丁点。让它的光照亮你的理智吧。请想一想，在我们整个教区有多少基督徒，在整个大教区又有多少基督徒。然后再以圣灵的眼光由大教区看整个罗马帝国，由罗马帝国看整个世界……光怎样以它唯一的光芒普照大地，圣灵就怎样启悟那些睁开眼睛的人……”(洗礼讲章，16，22)

一灵在众人之中，其中每个人都有自己独特的个性！一个圣灵在一切人之中，而且以适合于他、适全于他的独特个性的方式，在每个人之中。上帝之灵在某种程度上具体到极度个体化。因此，在质上划分出不同的灵赐和秉性，按保罗的话说：“虽然恩赐各有不同，施恩赐的圣灵却是一位”(《林前》12：4)。灵赐的范围无边无际，不可穷尽(我们必须随时恭候新的创造性的灵赐降临教会和世界)，它作为必不可少的基本因素属于神学对圣灵的言说。正是圣灵统一了这些形形色色的恩赐，甚至可以说，同一位圣灵首先构成了这一切

恩赐的区别。灵赐：它是在各个具体的人身上、在各个具体的人群之中进行创造性补充的维度。上帝真实地存在于这些人身上，对人而言，他的当下之在意味着与各个特定的人相切合的具体可能性。这不是一种人自身具有的可能性；上帝不会退化为一个人类学的数值；而是一种独特的创造性地补充给这个人 and 这群人的可能性。人在灵赐中超越自身，但他并不因此变为另一个人，而是他自身被变成切合并赋予他的新存在。他以恰好切合他自身的方式超越自己，而且同样以切合他的方式突破他自身的局限。

圣灵的恩赐是我们能够在其中具体地言说上帝的当下之在的范畴。“具体”意味着从伦理和生存的角度言说。这样就完成了一个圆圈：K·巴特(K.Barth)在其晚期一再指出：他的基督中心论神学须用“圣灵神学”加以补充。他在其全部神学著作中探讨过的上帝在基督身上表现的自主行动现在必须从另一个角度加以阐述，即从人的角度——然而是一个东西。巴特在此认识到自己的局限。要完成这一任务可能需要一代人的努力。在巴特之后的神学，无疑已经开始作此尝试。但我认为还未形成决定性的突破。这方面的工作大概必须从灵赐着手，而不是从那种人所固有但其实并不固有的东西着手……众多的神学问题(如教义的体系及新出现的问题)都应当在灵赐的广泛范围中着手探讨。每一个基本的神学命题都有一种相应的灵赐，即一种由造物主—圣灵唤起的人的可能性。故圣灵神学具有人的多样灵赐之神学形态，后者仍然反映了三位一体的上帝这一命题。由此出发，人们或许可以依据“在……之中”的“神秘范畴”阐述一种日常的神秘主义，即神秘体验这一重点，它在任何以行动和体验坚持信仰

的最简单的形式中无不具有独特的意义。

5. 圣灵学的政治前景

当今，作为人类的全球政治任务而提出的对人类未来的共同创造(和平研究与和平政策，世界粮食政策，政治性的世界组织等等)，以及人类从今以后自己为其生存和命运承担责任这一事实，所有这些并不意味着地球和人类大家庭现在已经听凭一种绝对指令性的人类规划的摆布。恰恰在这种局势中保留着(感谢上帝!)作为“历史的创造性即兴诗人”的圣灵之活动空间(P·舒茨)。恰恰在其似乎无所不能的历史创造力中，人继续依靠着这种不可预知的东西，依靠着出自别处的创造性的即兴创作。因为倘若他全凭他自己的预见去操纵世界，他就会受到诅咒。这种历史中的创造性即兴创作能够在世界范围内改变人的意识，它的某些篇章曾经展现在我们这一代，在这个技术时代之中，以及在第二届梵蒂冈公教会议的形成史上。按照对这一伟大事件之肇始的自我理解，尤其按照发起人约翰二十三世的理解和体验，这些事件是由上帝的最高示意引发的。“宗教会议的召开不是长期酝酿的结果，而是像一个不期而至的春天突然绽放的花朵”(约翰二十三世)。所以，在现代历史上对圣灵之在的信仰实为宗教会议准备阶段(1959—1962)的潜在的神学基本动机，而约翰于1962年10月11日在宗教会议开幕词中突然鲜明地抨击我们时代的“灾难先知”，这也不是出自进步乐观主义，而是出自圣灵信仰。

此为我们时代教会史上的一个例子。鉴于它具有世界性

的和巨大的实际影响，似乎理应阐明对圣灵之信仰在政治上的作用范围。政治行动并不完全是观念的规划与实施。尤其在我们时代，它确实必须具备这种特征。但除此之外，还应当考虑到历史中的创造性即兴创作，我作为政治活动家必须正视并回答这些即兴创作。

注 释

- ① 雅威过去译为耶和华是误译，学界逐渐采用新译法。——编者注

八、上帝问题与伦理学

由于人们不能纯理论地、超然地言说上帝，而只能在生存的牵缠中言说上帝，也由于一切对上帝的言说或许仅仅（看似）纯抽象纯智性的，它其实必须扎根于并指向这种牵缠，故言说上帝最终都归结到伦理学。对上帝的询问与言说是否重要，最终也只能在伦理问题中获得证实。

于是，在伦理学中，垂直关系与水平关系——即兴上帝的关系和人际关系最终明显地相互交织。“上帝”对于我们意味着什么，表现在我们对他人的关系和态度之中。因此，在最初的思考中就应当探寻上帝与我的共在之人的这种显著的相互关系。

伦理学亟待解释的第二个问题是罪与赦罪的问题，它也是不可或缺的基督教新约的主题。如果我们转化并深化了对上帝的理解，那么，我们对《圣经》所言之罪的理解也就随之转化并深化。于是，我们眼前就会浮现出一幅解放之福音（即赦罪）的景观。这幅赦罪即解放的景观将给基督伦理带来真正福音意义上的不再固守教条的新发展。

(A) 人际关系中的上帝

1. 人际关系与上帝成人

只有在与人的处境即人际间的处境的密切关系之中，才能可信地言说上帝，这是我们生活于其中的当今时代的标志。除此之外，要言说上帝别无基点。我们不能仅仅照搬“经上的妙语”，因为经上的话毕竟总是通过我们的实际经验随历史转换的视界影响我们。我们对自然的认识无法充当起中介作用的实际视界，实际视界实为可信地言说上帝之基点。上帝曾经被理解为解释自然的最终假定，或被理解为一种堪称准自然法则的“世界道德秩序”的最高担保者，可是今天，上帝对于我们似乎已成为一个概念的对象化，这并不符合“上帝”一词所称谓的。

从而，上帝问题的重点就转移到人际关系的范围之内。“人际”(Mitmenschlichkeit)已经成为我们时代不同教派的主导词和时髦词。这个论断并无贬意，它勾勒出思的实际状况，同时，“人际”这一概念很难简单地明确定义。可以说，它划定了一个空间，为思指出了一个方向，点明了现实的一个范围，即人的相互存在之范围：在与邻人境遇中的我一你—关系及人的社会性。我们必须在此空间之内来辨析“上帝”概念并为之承担责任。这里必须说明，如果将上帝考虑为一种真实，这就意味着在人的行为态度和人际间的态度中，即在人际关系中发现了一种可感知和解释并因而具有意义的可言述的差异。所谓之“上帝”必须在此露面。人必须在此为上

帝负责。

尽管如此，上帝与人际的关系似远未思考透彻。如果说上帝是“本源”，是特定人际行为的“授权者”，他施予大爱(Apage)，这还远远不够具体，只是一种不确定的方向指示。如果此方向指示道出了上帝与人际的联系，如果要求上帝是“本源”和可能之条件，由此才真正提出了神学的使命，即神学需说明如何可能将上帝与人际联系在一起思考，确切地讲：如何可能思考“人际之中的上帝”。人际怎样指向上帝？怎样解释人际与上帝的关系？或者说：怎样解释人际事件才能使人际中的上帝显而易见？这样一种解释是否具有我们实际经历的人际真实之根据？

就基督教义学而言，这正是言成肉身的命题。言成肉身意味着上帝接纳了人的“天性”。言成肉身这一事件具有普遍性的涵盖度：它在历史的进程中不只发生一次，故它的真实性不只局限于某一段时间，而是具有“一劳永逸”的效果：上帝自身接纳了人性，这一点现在适用于人的一切真实。所以，人性本质上属于上帝；反之，上帝本质上属于人性（这对于我们更为重要，因为，我们不能从上帝的立场，而只能并必须从我们自己的立场作为人来思考）。既然人性本质上是人际性，那么我们必须说，上帝本质上属于人际。“本质上”在此表示：无论何时何地，人之为人的处境皆有此特征；而不是指：出自开端和“自然”，因为言成肉身是一个自由的和无辜的恩宠事件。

就此而言，在此言说“超自然的生存状态”(K·拉纳)是适宜的：借助于取肉身成人，上帝“在人际中的在”是把握人的此在的生存性的基本概念。上帝使自己成为每个人的生存

中不可规避的实事。这一点在哪种特殊的意义上有效，要求神学进一步思考。（因为，作为人的造物主，上帝是自在的，但又始终是每个人生存中的一个实事。）

如果言成肉身神学(Inkarnationstheologie)停留于以过去的表达方式言说人的“天性”，这是不够的。因为“天性”这一概念用在人身上颇成问题，只要它忽略或排除了个体的特性，即作为特殊人性的“绝然属我性”(Jemeinigkeit)。上帝成人和由此赐与的超自然生存乃是每个人的处境之中的基本事实，必须因人而异地加以解释：它是发生在人的个体之间的那种真实的一个因素。只有这样，现代神学对人际(它指向上帝，蕴含上帝——作为之间规定〔H·布劳恩(H. Braun)〕，因此也“证实”上帝)的一切言说才能获得具体的尺度，否则不可能令人信服。

2. M·布伯关于言成肉身神学的一段文本

下面，我试图以言成肉身神学解释M·布伯的一段文本，在我看来，这段文字开辟了一条通向使生存具体化和使“人际中的上帝”形象化的道路。受命充当言成肉身之证人的恰恰是一位犹太思想家，乍看令人吃惊，但却在情理之中：这不仅因为布伯是一位受福音启发的后—基督教思想家，而且首先由于那种“超自然的生存状态”的普遍性。如果超自然的生存状态确实标志着每个人的处境之中的一个基本事实，那么，若这个人没有对正在言说的上帝自我封闭，就可能感知并证明言成肉身的事实，尽管他并不明确信奉基督学的教义。

M·布伯的文本如下：

上与下：

上与下相互并联。谁不与上帝言说而只想与人言说，他的话就不整全；谁不与人言说而只想与上帝言说，他的话就误入歧途。

据说，从前有个醉心于上帝的人从凡尘走入大空（die grosse Leere）。他漫游着，最后来到奥秘之门前。他敲门。里面传出一个声音：‘你来此干什么？’他说‘卑凡人颂扬你，但他们好像是聋子，所以我来找你，让你听到并回答我的话。’里面说：‘回去吧，这里没有耳朵听你的话。我已将我的听觉埋进凡人的聋聩。’

对上帝的真正倾述引人进入活的语言空间，在那里，受造物的声音相互触探；并恰恰在失误之中找到永恒的对话伙伴。

（引自《双语》（Zwiesprache）选集第1卷，
第188—189页，本文最初发表于1930年）

3. 上帝的听觉在凡人的聋聩中

在我的《真实与信仰》第一卷（论D·朋霍费尔的神学遗产，1966）中，我已经指出了上述文本令人难忘的部分。我从中发现了在与上帝交遇之中的划时代转折之表达，在当今神学中（在新教神学方面至迟从朋霍费尔开始），我们都受到这一转折的影响：上帝愿意在人际交往之中与我们交遇，他不再是彼岸者，而是此岸者（参阅同上，第138—139页）。

“回去吧！”这句话指明了回归到人的必然性。“这里没有耳朵听你的话。我已将我的听觉埋进凡人的聋聩”：上帝不愿在人世之外，而只愿在人世之中被呼唤、找到和崇敬。上帝的耳朵在凡人身上，不是在其听觉中，而是在其聋聩中，不是在其成功中，而是恰恰在其失败中。上帝的听觉已经埋进凡人的聋聩——正如上帝本身已经通过言成肉身沉入人的人际真实之中。“上与下”、上帝与人、上帝的听觉与凡人的聋聩“密切相关”，这恰好指明了言成肉身的真实。一旦体验到这种密切关联，就能够体验言成肉身的真实本身——它将成为一种特殊的经验事实。于是，上与下的密切关联作为一切人际关系中的一种独特属性就会变得具体而明晰，在生存上形象化。诚然，专门去感知这种属性不是一件轻而易举的事，也不是人人都能做到。但至少可以吁请每个人，睁开眼睛去感知它。

这种需要感知的属性在“活的语言空间”开拓自己，在此空间，语言本身即是生活，它首先不是“关于某物”的理论之表达，也不会是一个孤独主体的理论之表达，而是生存经验之践行；在此空间，一个人触及另一个人，由他敞开或封闭自己；在此空间，人们相互施予欢乐或苦楚，相互亲近或疏淡。作为交互存在的生命本身始终是语言，是活的语言，是相遇和交流。“对上帝的真实倾述”将我们引入这个活的语言空间。它将我们引入，以便我们在此空间等候上帝的莅临。对我们而言，这里便是“奥秘之门”。与上帝的交遇似乎分两步进行：上帝之言述(上帝的话)教我们期待上帝的当下莅临，使我们有所准备。而在它引我们进入的那个空间，在人际及活的语言空间，我们体知上帝。

4. 在错过(Verfehlen)之中成功

如果我们在活的语言空间、在人际经验之真实视界之内体知到上帝，我们会获悉什么呢？在此将促使我们思考一个决定性的东西：一个独特的维度，它实现于人际之中，实现于我们觉得如此寻常的东西和被经历的语言之中。人际并非残断的、相互隔绝的空间，而是牵缠地作为人与人之间的生生过程中的动态因素，在此人际中，上帝的维度朗然向我们敞开。布伯以双重方式刻划了人际之中的这种不同的维度及其朗现：

(1) 布伯说，如果不与上帝倾谈，就不能真正地与人倾谈。反之亦然。后者对于我们已经很清楚，因为从现代角度探索以人际为视界的上帝问题正是我们的出发点。前者则是下述认识的必然补充：谁谈论“人际”并真正言述人，谁就必然同时(通过人)言述上帝。因为人——我继续阐述布伯的思想——不是自足的本质。他是(恰好作为人，在其具体的可经历的真实中)向着上帝超越自己的敞开的本质。(同时亦“向未来开放”和“向尚未在但应该在的东西开放”，人的这种本质的敞开尚未获得足够的界定。)所有这一切并没有使上帝“非对象化”：以至于上帝在某种程度上化为人际，以至于相对于在本来的人际中发生的事情，上帝仅仅保留为一个名称或密码。相反，在布伯看来，在人之所是与上帝之所是之间保持着一种张力：尽管按照布伯的观点，与人倾谈而不同时与上帝倾谈是可能的。单单与人倾谈只是一个(本身合法!)的开端：它“并不整全”。

(2) 布伯说，在活的语言空间之内，人们的声音相互触探，恰恰在失误之中找到那位永恒的伙伴。它们相互触探，好像人在暗处或雾中。他们言称某个伙伴，却错过了他。但是，当他们错过了所言称的尘世伙伴，他们却找到了那位永恒的伙伴。

因此，布伯将在人际视界之中的上帝称之为那一位：所有向人诉说的话最终都应当指向他。在最终的分析中，上帝是那位被共同意指和可被共同意指的。通过这一思考过程，人不是被置于无足轻重的位置，毋宁说，人的权利恰恰被设定为本质上向着上帝敞开的自我。布伯称上帝为在人际间的失误中馈赠成功。

于是在人际的范围内，上帝“在存在之中”即道成肉身的真实依据人与人之间的活动获得了具体的解释。

5. 邻人的无限要求及其满足

现在需要解答的问题是：这种景观可以理解吗？它可以在生存上经历吗？或者它仍然只是一种概念与教义的构想，一种假设？我的论点是：上述文本所显示的布伯对生存的阐释具有生存上的形象性，足以使言成肉身的信仰学说可信。并不是证明，而是确实可信。神学思辨总之无法达到比可信更多。（或者任何“更多”在此反而更少！）

我们总是有负于作为个体的他人（只是因为他是个体，是他自己和这个人），我们很清楚这一点，也能随时感受到它。我们可以抑制这种认识，这种基本经验。可是，我们无法消除它。我们可以暂时忘却我们所知的，但是，这种认识

随时可能原样明白无误地再现。我们也清楚地知道，我们永远无法偿还我们之有负于他人（不是迫不得已地有负，而是实事性地有负）。我们制定伦理规范，规定什么是需要偿还他人的。可是我们觉得，即使我们执行了规范，也仍未因此给予他人应得和所欠他的，因为，规范与执行规范始终是两回事。也可以以违背规范本义的态度去执行规范。

我们从未完全触及我们的共在之人和邻人之所在。人们可能会说，这种错过“人皆有之”，这意味着：可以原谅，因为而且只要它符合普遍的状况。这里实在谈不上什么道德败坏。可是，这丝毫没有改变如下事实：邻人的个体要求是一种无限的要求，我们事实上错过了它。对这种无限的要求的任何否定大概都意味着使人非人化和非个体化。只要我们对动物有足够的认识，我们可能为之制定明确的规范，例如：不虐待动物，应将动物对幸福的要求当作一个有感觉的动物的要求予以满足，这样做对动物已经足够。但是，如果我们将我们有负于人的同样绳之以明确的规范，那就将人等同于动物了。纯粹形式上的“规范”自然可以保留，比如，我们绝不当将他人仅仅当作手段，而是始终也当作自我目的来看待和对待〔康德〕。但这里并未设定出应当“执行”的具体要求。形式“规范”只是对无限的要求本身的提示。

至此，我们可能已经在生存论的意义上明白了以下二者（只要我们不愿忽视它们）：其一，邻人的个体生存向我们提出的要求，即将邻人视为他之所是的个体，充分理解地肯定他并爱他的要求；其二，我们自己错过这一要求，我们实际性的始终错过邻人，我们对此已经清楚并能够理解。当我们言称邻人时，我们实际上在触探他，但错失了他，他对我们

同样如此。我们的被造的声音没有传至邻人、没有在根本上传达到他身上，因为我们没有找到只有他才能听见的那句话。

但恰恰在错过之中，布伯说，我们达到了二者：他人和我，以及那位永恒的伙伴。一种廉价的安慰？一种“纯粹的假设”？当然，我确实无法阻止任何人如此理解。只是，谁要如此理解（我无法反驳他），他就当知道，他恰恰以此选择了一种特定的人之观念，与此对峙的则是另一种完全不同的人之观念，它具有同样有力的精神力量。前者选择的人之观念是，人终究孤独，是自我封闭的主体（尽管无疑处于社会的交互行动之中），似乎是“严实的”。与此相反，M·布伯则宣告了不严实然而本质上（不仅是偶然或仅在技术的意义上）敞开的人，他的生存仿佛是被不可见的上帝、被“永恒的伙伴”栖居的空穴。

没有任何理性根据证明“严实的主体”之观念比另一观念优越。从求诸证明的理性之角度出发，两种观念对于人类学的景观都具有同等价值。这种经验大概始终存在：在被经历的真实空间和语言空间之中，人虽然相互错过，然而，他人和自己的生存却无限制无条件地获得了肯定。像个体的无限的要求和始终错过这种要求一样，这种经验具有生存上的形象性。它作为肯定及被肯定之经验实际发生着。

被肯定：何以肯定？出自何种力量？如果我们如此询问“何以”，这个问题的性质就区别于另一种“何以”问题（Woher-Fragen），后者以“上帝的干预假定”、以作为机械降神（Deus ex machina）的“上帝”和作为彼岸者及尘世之外的“上帝”来回答“何以”。我们说及的上帝是此岸的，是人际

的真实行程之中的一种要素：在体验人的同时，在如此体验人的同时，体验上帝。在错过中遇到上帝，因为在人际中当下存在的“永恒的伙伴”终将超越一切错过，这发生在人类学现象学之关联中。作为何以(和归宿)的肯定之上帝不是空洞的设定和空洞的公理，公理可能推出某种特定的说明体系。但我们说的不再单纯涉及概念的说明，而是涉及可行的体验：对上帝之大爱的体验，对在与共在之人的关系中的信仰之“然而”的体验，对“高于一切理性的安宁”的体验。上帝不是概念性的使之可能的根据，而是一种直观经验的当下原动力。这位永恒的伙伴不是仅被设想为概念，而是这种伙伴经验本身在对上帝之名的呼唤中说出自己。呼唤上帝——并非撇开人，否则对上帝的呼唤会“误入歧途”(甚至更为严重：失于空无)；毋宁说，在转向人自身时呼唤上帝，没有对上帝的呼唤，这种转向就“不整全”。“另一维度”(按照布伯的说法，它突现于人际之中，甚至成为人际的一种因素)不仅是“不可说之维”，而且是“可倾谈之维”。使个体对人的倾述趋于完整的，使此倾述在错过中成就的，不在个体的倾述领域之彼岸。上帝本身被称呼，不是以隐喻的方式，而是真实地在一切实本真的对人的言说之中呼唤。如果我们探究人际之域，直到发微处，我们就会遇见上帝。对人的言说和对上帝本身的(非隐喻的)言说的相互交融终将出现，并在为一个人的代祷行动之中成为现实。

6. “言成肉身的乐观主义”

我已经试将 M·布伯的富激发性的本文阐释为一种论

证。最后，我想证实我的一种感觉，即在此期间我已相当接近 K·拉纳(K.Rahner)，以及他在《我信耶稣基督》一文中所展开的论点。从上帝成人的事件出发，拉纳借助于人际事件证实了上帝之真实(此即已经成人的上帝)：只有与人认同的上帝才能彻底的信赖行为和一个人对另一个人的彻底的献身行为辩护。有限和有罪的人(献身之对象)不能做到这一点。而这种彻底的献身行为是一种真实，它在人际间实际发生着，并且在原则上对人而言是显而易见的，可以在生存上仿效。因此，在这种人际间的事件之中，在此事件发生的时刻，上帝取肉身成人被悄然地信了，只是不曾明言罢了。

由于侧重点不同，在拉纳与布伯之间终究存在着细微区别(在人际间的领域中，他们实际上注意的对象不同；布伯自然没有**在字面上**谈论言成肉身)：拉纳首先考虑的是彻底的献身行为。这种行为虽然是日常的，但却很少发生。(当然，拉纳自己强调，他所指的爱的献身始终只是“在开始发生，具有暂时性并在尝试之中”，这种经验“尚在途中”。)相反，布伯首先考虑的是人的相互错过，这大概是最寻常的现象。在布伯那里，犹太神秘派的背景始终清晰可见：那种矢志不悔的信念——不可言喻的丰满充实的上帝栖居在最寻常的事物之中，栖居在似乎最平淡的事物之中。为人的平庸作宗教辩护？为人的浅薄寻找根据？我觉得其实恰恰相反：这是为彻底成人辩护，只要我们相信并知道自己相信，人即使在其最平庸最平凡最寻常的表现形式中也得到无限的肯定。在已经成人的上帝的信息中，对彻底的行为的肯定和激励同时遇上我们。

(B)上帝问题与对罪和赦罪的理解

1. 解放即赦罪

基督的信息是人之解放的信息。这是基督性意识的核心。对罪这一《圣经》的和神学的概念的神学思考必须有助于强化并阐明福音的这种彻底的解放性。

“解放”，这一广泛传布的当代神学的主导概念通常侧重政治批判和社会批判。它试图表明上帝的拯救行动旨在争取一种解放运动的社会进程。人是一种社会性的生物，他的解放如果是真正的解放，就必须在社会的层面进行。这一社会批判的矛头不应折断。这是我们时代的基督神学的一个具有长远影响的成就！然而，只有同时在个体的层面上理解“解放”这个概念，将它看作(个体的)人从自身的解放，才能彻底理解“解放”。

神学思考务须彻底，这可以说是神学的一条思考法则，即：它必须始终努力达到某一特定的问题或命题可能达到的最深根源。几乎每个问题都可以从各种彻底程度不同的角度进行探讨。如果问题 B 超过并吸收了问题 A，它就好比问题 A 更彻底。如果一种解放概念同时含有社会性和个体性，它就好比只含有社会性或只含有个体性的解放概念更为彻底。对只以个体为背景言说解放，可以指责：“你在制造意识形态的面纱。以你的宗教个人主义，你根本不可能发现人的不自由之真实而严酷的结构。你将成为那些热心维护不自由的人的帮凶。你虽然谈论自由，但你并不懂得何为真正的自由。”

对只从社会解放的意义言说解放，也可以指责：“你虽然谈论解放，并且试图使你所设想的解放进程形象化，但是，你根本不可能说明为什么人的解放是一种不可回避的绝对命令。你始终不理解人争取和要求自由的根据何在。”

如果我们以解放是基督信息的核心为前提，如是我们尝试真正彻底地思考这一核心，我们就必须找到这样一个命题，它将个体与社会的考察方式统一起来，使它们在其本来的整合中明晰可见。这就是我们所需要的基础，在此基础上；我们才能在神学上符合实事地阐明作为解放信息的基督信息。我想在此指出，《圣经》关于罪与赦罪的命题为我们提供了这一基础，它像一条红线贯穿《旧约》和《新约》，从根本上规定了在上帝与人之间发生的事件。同时，我们还可以联系到宗教改革运动的起源，在 M·路德看来，宗教改革运动首先是在与当时占统治地位的罗马教会的赎罪神学的对立中形成的。对于路德，失去上帝者的称义（即解放）正是神学和信仰的中心命题。

失去上帝者(Gerechtersprechung)的称义即赦罪的命题在人的独一无二性和不可置换性上触及到人的个体生存的最深处。具体而又直接相信上帝存在的人既是罪人，又是义人(simul peccator, simul iustus)，在其直观的心理上可见的尘世之在中，人始终是一个罪人，但在这罪人的结构被指明的同时，人也是一个义人，一个已经和正在赦罪的人。但是，罪之命题同时并同样本来具有一种集体、社会和公共的维度，具有突出的政治意义，D·索勒(D. Sölle)曾经在《政治神学》中指明这一点。当然，罪的政治意义根本不是基督神学家在南—北冲突的时代才获得的一项发现，在那时，一

个社会性的集体参与了压制非特权团体的结构性强权，我们大家都因此一同蒙受灾难，所有这些都已明朗，再也不可忽视。然而，罪之社会意义就根本而言早已隐藏在早期教会的“原罪”学说之中，“原罪”无非指所有人共同承担罪责，没有谁可称义人（哪怕最好的人）。这条基督教义能够具有的合法含义不在于：作为个体的所有人都应当在道德上被取消资格；而在于：揭示出《圣经》所谓的“罪”所具有的共同担负的特征。

解放即赦罪！赦罪的含义不只是个人的称义；但也不只是社会的解放运动。它包含二者，只有这样，二者才能正确无误地相互昭示。

因此，在神学上应当优先考虑的是赦罪的概念，而非罪的概念（人们最初可能持有相反的看法）。谈论赦罪已暗含着罪的学说。后者为前者所涵盖。人们不可能在神学上先展开一种自足的罪论，然后再将赦罪论堆砌上去。简单的逻辑推理自然可以这样：“我们必须先严格确定是什么，然后才可能谈及赦罪。”与此相反，依据《圣经》的基本陈述并符合实事的神学方法论则如此推论：从赦罪开始，或者说从解放开始。它力图把握整部《圣经》的基本倾向，即信奉作为解放者的上帝的巨大原动力，这位上帝是在寻找人的上帝，他引导人从黑暗到光明，从被遗弃到团聚，从虚无到充实，从独自哀诉到永恒的欢乐。信仰**这位上帝**（他是解放以色列的上帝，他化身为耶稣基督，呼唤人类走向“上帝的孩子的荣耀般的自由”），这种信仰力图提出一种切合实事的神学方法论，以便在听者最深沉的本质核心中切中听者。神学的方法既非归纳法，也非演绎法，而是展开法。它将虔信的人心一度以强力

攫住的东西展开为可能的对话之微妙的组成部分：基督徒之间以及不同的基督教传统之间的对话，与怀疑论者、各种无神论者和其他宗教徒的对话，简言之，与那些适宜解答某个完全特定的问题的同时代人对话。切合实事的神学将心灵的信仰展开为理性的对话，而此信仰必须在这种对话中、在不同想法和感受的人们之间的交遇中验证自己。

一旦神学采取别的方法，一旦它不是将那一个严实的命题展开为它的维度，而是以演绎法死板地推论，比如一旦它建立一种自足的罪论，而此学说又被当作赦罪论的基础，那就已经犯了一个系统性的错误，这将在布道或教会的行为中造成灾难性的影响，与此同时，对解放信息的本初的激情或许会丧失殆尽，这样就难以弥补了。

我们准备将解放解释为源于上帝而发生于人身上的事件，解释为赦罪，因为这种解放不仅使人挣脱外在的锁链，而且也挣脱内在的锁链。以上说明过的神学的彻底性之信条要求我们走这条路。

2. 流行的基督教的罪之概念

只要说到赦罪，我们就同时说出了罪这个《圣经》词汇，一种对罪的特定理解已然包含其中。所以，我们的下一个问题当是：罪指什么？教会、神学和基督教对罪的言说早已失去信誉。教会的发言人已被看作那种人，他们宣讲罪和赎罪，对人们进行道德谴责，试图向他们灌输欠罪意识。

难道非如此不可吗？难道基督教会必须以其罪的说教永远充当人类社会的道德学监？若教会继续被看作这种角色，

故会因此受一些人赞扬，但却受更多人蔑视……

对基督教关于罪的流行说法可以从两个方面提出质疑：(1)从一种特定的神学观点出发，D·朋霍费尔对此表述如下：不值得为了能更好地向人宣讲上帝的仁慈，就先给人打上罪人和劣等人的印记，向他灌输他的良心不好；(2)后一种意识形态批判的观点出发：基督教神学家显得只是充当特定的道德规范的执法者，这些规范在某个特定的社会或社会阶层中被视为是正确的。他以其罪的说教赋予社会规范以永恒的神的权威和威严，并且向违犯规范的人宣告神的惩罚。

流行的基督教罪概念事实上具有律法性和道德性。由此，罪就是违犯一般的抽象规范。这种概念的前提是：存在着一般的抽象规范，它们由上帝自己制定，对任何人和任何时代有效。每种规范都需要以惩罚作威胁，以便实施。如果人们以这种罪概念为前提，上帝就必然被设想为一身兼任最高立法者、警察、预审法官、原告、法官、典狱长和死刑执行官。

这种罪概念在今天必然行不通。它大概只适用于一个具有整齐价值观念的社会。它在今天之所以失效，有四个原因：(1)人文科学(如人种学)对多元论和规范体系的社会—文化局限性的认识；(2)当涉及人的内在深处时，“规范”这一般的抽象范畴不再适当；(3)构成这种罪概念之基础的人神同形同性论的上帝形象不再可信；(4)道德主义在宗教上根本不可信。

3. 上帝——理解中的转化及其影响

我们在此先讨论第三点：人神同形同性论的上帝形象的可疑性，因为由此产生的几项抉择对基督神学具有划时代的意义，同时对神学的认识论和方法论具有根本意义。当我十年前在美国任客座教授时，所谓“上帝死后之神学”正占据着统治地位。我回到欧洲之后，这一论点也长达数年支配着尤其是致力于社会批判的青年神学家的意识。这在当时可以说是教会青年左派的神圣—逻辑和基督—逻辑。今天，这一时代现象似乎已经基本消失。然而，“上帝死后之神学”尽管带有很多缺陷和模糊之处，但从中也留下了一些有价值的认识，它们必然影响我们今天的神学思考。譬如我想到这一事实：对上帝之真实的询问今天重新成为神学反思的中心。我也由此首先联想到这一事实：神学陈述的某种特定的关联域——它似乎曾经是不言而喻的——已经不复存在，并且不可能重新寻回。

神学无论如何需要一种关联域，以便在其中陈述，这是显而易见的，亦是神学认识论的一个简单道理。这种关联域必须能够被清楚解释。否则就不清楚一种神学陈述指的是哪种真实，神学的言说就会停留在新闻界或风趣的格言那种不受约束的风格上。（“上帝死了”这种说法就是神学表达不清楚的一个颇有说服力的例证。）

长期并广泛统治着神学的一种普遍的言说关联域是：上帝是主，人是他的造物；上帝颁布律令，人必须听从；人违犯律令，上帝惩罚逾越；但上帝爱人并愿意饶恕人的逾越行

为，只要人满足信仰的忏悔的条件。整个救恩史、罪的学说只在此范围中获得其意义。我想将这种范围称之为神话学的范围，因为上帝和人在此被设想为同一舞台上的活动者。人们可以跟随他们的行动，仿效他们的思考。

“上帝死后之神学”的相对的神学正当性恰恰在于，它明确无误地告诉我们，这种看似不言而喻的模式已经失效。不是上帝“死了”，而是神话有神论的前提已历史性地死去。它不再被当代人，甚至不再被一些当代基督徒视为前提。固然总还有无数当今之人尚未发现这一点，但这丝毫改变不了这种精神的发展。不过，神话有神论前提已死，绝不说明当今之人不再询问上帝。他们反而将上帝当作他们生存之最终根据和奥秘来询问。他们的询问或者直截了当，或者委婉含蓄。同时，认可神话有神论之前提已死并不意味着，上帝之**真实中的位格性**已经随同纯粹的人神同形同性论失效，这正是“上帝死后之神学”的许多追随者的误解。人神同形同性论的上帝观与对作为位格的上帝之**真实的理解**完全是两回事：在最近几年以及在本书中，我一再坚持并证明这一点。在上帝的位格中隐藏着一种解释人的生存的巨大潜能。如果我们以“我们在天之父”称呼上帝，则这一事件并非幻想，而是一种实在，这种实在规定了我们整个人的处境。一旦我们放弃了上帝的位格，我们也就随之放弃了相应的生存解释，丢失了《圣经》的路线。与此相反，人神同形同性论的上帝观将上帝设想为与人相似的万能者，这又当别论。它是一种对象化，限制了生存解释的可能性，如同我们在理解“罪”的例子中所见到的情形。当我们抛弃了那种建立在对象化的上帝观之上的罪的概念，我们就会获得更加恰切的生存解释。

早在“上帝死后之神学”盛行之前，路德宗世界联盟就在1963年的赫尔辛基全会上，以著名的精辟提法描述了决定着我们的这一宗教思考和感受的结果：今天的基督徒不再像从前的路德那样询问：“我怎样赢得一位仁慈的上帝？”而是更加彻底、更加根本地询问：“上帝，你在哪里？”基督徒不再因上帝的愤怒而痛苦，而是因上帝不在场的印象而痛苦；罪带给他的苦楚远不如他的生存之无意义带给他的苦楚那么强烈。

对上帝的理解的这一转化现已反馈到对赦罪和罪的理解。上帝再也不能人神同形同性地被设想为一身兼任立法者、警察、原告和法官等等。在这个发生了人们称之为“上帝之死”的变故的时代，这种曾流行的上帝观已经成为一种在神学上不再成立的尚古主义。这种上帝形象只会混淆对上帝之真实的认识，将现代人——他正在真诚地询问活生生的真实的上帝——的询问导入歧途。于是产生了这样的结果，我们再也不能将罪理解为违犯规范。罪既不能从律法上也不能从道德上来定义，虽然正如早已承认的那样，在基督教范围内外，在深受基督教影响的西方社会，对罪的一般性言说仍然带有这种律法及道德的色彩。可是，在同一社会中，这种罪的概念已经逐渐被许多同时代人视为一种民俗。我认为，基督神学家应反对并抵制这种概念。基督教对罪的合法言说今天不应再是道德谴责。只要关涉可信地宣讲活生生的上帝，神学家就必须使自己明白这一点，因为对于一种可信的上帝体验，将上帝当作最高警察之类的庸俗形象或许构成了最严重的阻碍。

所以，我们现在的题目——罪与赦罪——与上帝问题本

身有着最密切的联系。这里真正关键地涉及到在当今时代对上帝的传言之可信性。在对赦罪和罪的恰当而又符实的言说中，上帝的真实将在人的真实中获得证实；反之，对罪和赦罪的不恰当的言说将使人们放弃上帝这一主题。我们不能将上帝当作言说罪的前提，这种方式属于神话学的关联域。相反，有必要颠倒这种关系：即通过宣讲人的解放——通过对罪和赦罪的言说使上帝的真实得以彰显，使上帝之在可信。我们不能将上帝当作前提，而是我们能够我们的生存和思考中与他相遇。

4. 律法的或福音的宣道

律法性与基督教的本质相抵触。基督信息的本质是福音、喜讯，而非律法，是生而非死，是自由而非奴役。在基督教历史上，律法性的反常始终是最常见的严重反常之一。几乎没有任何一位神学家像 D·朋霍费尔那样明确地认识到并毫不留情地抨击这一点。福音宣道被暗中转换为律法性，这种事常常发生（我们也一再经历到）。福音的伟大激励于是转变成“你必须”：“你必须信仰。你必须皈依。你必须向耶稣献上你的心，等等，否则你难以逃避永罚”。信仰与皈依被当成一种条件，一种功效，神的惩罚之威胁被强加于没有满足条件的人。这是福音布道的惯用方式。然而，它使得福音反常。它恰恰丢失了构成基督信仰之本质的东西。

基督信息是一种解放信息，故罪概念不能被放弃，只要这种解放不仅是一种外在的解放，而且是一种内在的解放。（或许可以在布道时放弃罪这个词，仅仅在神学家之中作为

专业术语予以保留。)但是，对罪的言说不可持通常的道德谴责的特征。维护一个过分庞大的“超我”并强化人的“超我恐惧”，这不应当是基督教会的事业。

教会的事业是，指出摆脱生存之悲剧性的解放性和建设性的出路。这才是今天对罪和赦罪的恰当的宣道！人已经自己感受到他的生存的悲剧性。教会不必对此向人说教。教会既不必恐吓人，也不必谴责人。教会可以不带任何谴责地吁请人们(和我们自己)关注人的生命实际情形。

基督教布道者肯定会提出要求，并为此使自己与特定的规范和价值认同(例如：与同第三世界共同承担责任的要求认同)。但不是以罪的名义，而是以劝言和提示的名义这样做。谈论罪应当不带谴责！因为，任何道德谴责都以一种违反一般的抽象规范的校准为前提。规范和惩罚是社会现实，没有它们，一个社会就无法存在。可是，罪并不关涉一般的抽象规范，即使它是最高看似对每个人不言而喻的规范，而是关涉人在其生存之中的悲剧性牵缠及与共在之人的非常具体的悲剧性牵连，它由个别扩展到普遍，由个体扩展到世界。今天的人类首次组成了全球意义的世界大家庭，众多的灾难追逐着它，使它痛苦：恐怖主义、饥饿和剥削，种族主义、仇恨和残暴，战争威胁以及经济自我毁灭的威胁。人类就整体而言(因为它今天首次面临一种共同的历史)已经被卷入罪孽之中。以过去流行的论罪的说教方式和道德谴责的口吻言说这一事实，这完全不现实。究竟谁应当受谴责呢？人要么谴责他人，要么谴责自己，或许后者又恰恰感到比不曾自我谴责的他人高尚得多。然而现在，对当今人类的关切可以使我们明白，不能将罪(在道德或律法上)归咎于个别的

人。它是一种需要共同承担的现实。

5. 在谴责与道歉(Entschuldigung)之彼岸

我想在此以一部文学作品为例，扼要描述我以悲剧性的牵缠概念之所指。T·冯塔纳(T. Fontane)在其小说《不可挽回》中描写了一次婚姻的破裂过程。在过了十多年幸福生活之后，霍克尔·霍尔肯内斯伯爵终于与他的太太克里丝蒂纳分居。两人都是人们所说的好人，富有人文素养、细腻感情、高雅情操和善良见识。可是，他们的性格差异太大，这必然会在某种特定情况下引发突变和关系破裂。妻子比丈夫聪明，她非常忠实和虔诚，但完全支配或管着丈夫。她多少有些对丈夫失望，如她所说，她很少从丈夫那里得到内心的稳实感。丈夫的性格柔弱，但很招人喜爱，他无忧无虑，待人平和，随遇而安。他总是迎合自己的妻子，尊敬她也非常爱她。用不着向自己承认，他就接受了她那种更强的个性，甘愿任其支配。但在他内心深处却郁积着一种不满。这并不是他真正向往的幸福和真实的生活。他太太无懈可击的道德使他感觉到某种让人心凉的东西。最后(由似乎无关紧要的琐事引起)，夫妻俩终于逐渐意识到在他们心中早已开始酝酿的东西。一次，由于公务，丈夫作为王室财政官员不得不在哥本哈根的丹麦王室作长时间逗留，他心中突然产生了一个梦想：重新过一种更加幸福的生活，他希望从中最终找到他真正的自我。

在此期间，夫妻之间的书信往来日益稀少和淡漠，他们认识到，曾经如此温柔的爱情已经到了需要维持的地步。一

次短暂的爱情插曲终于促使伯爵愿意跨出关键的一步，与他妻子分手，开始他那飘渺梦境中的新生活。分离终于成为事实，但霍克尔伯爵被另一个女人拒绝了。他曾经想象与她开始新的更美好的生活，可是她从未有此想法。伯爵独自在国外生活了一段时间，直到好心的亲戚朋友终于使夫妻俩重新相聚。在回家的喜悦中重新缔结了婚姻，可是，俩人很快感觉到，尽管有良好的意愿，昔日的幸福和爱情已经不可挽回。一次，在忧郁袭来之后（它始终是女伯爵严厉和强悍的个性的阴影），她自愿结束了自己的生命。

这个故事客观描写细致入微：人最温馨的情调及其微妙差异，幻想与落空的希望，刚刚萌动的模糊情绪与决断。对人的复杂性的深刻描绘使人觉察并认识到生活的真实情形，什么是人的实际处境。纠纷和失误如此迷乱，深不可测，再也不能从道德范畴来把握。要想在伯爵的婚姻悲剧中找出决定性的罪责因素，这大概是荒谬和不切实的，因为，在此只有一种片面的规范被片面地破坏了。如果我们更深入地看，不是将行为而是将观念看作欠罪的根本基础，因此将罪过归之于女伯爵心胸高傲，这大概同样不恰当。如果把罪责分摊给第三者，这大概同样是对人的悲剧性认识不足。

由此来看，这部小说颇能作为典型和无数例证之一帮助我们认识罪的本义。罪就是有意义的东西、根基性的东西、幸福和人之完满的破灭。一种极富意义的关系或一次幸福的婚姻死了。它们被人之限定性的悲剧性牵缠毁了。我有意识地谈到悲剧性。在探讨罪责时，道德主义总想借助于规范概念明确地廓清演算罪责，可是，这种演算在悲剧性中不再有立足之地。我们在此位于单纯道德之彼岸。为了维护人们的

社会生活，规范概念是一种必不可少的工具。但是，它不足以表达在人际间，在人的内心深处（对于信徒还必须在此补充：在人与上帝之间）本来发生的事情。我们所在的空间在归罪与道歉之彼岸。这并不意味着我们在罪责之彼岸，我希望申明这一点。但是，我们所在的空间在可单纯从道德上定义的罪责之彼岸。

6. 任何道德主义在宗教上的不适当性

我上面继续谈到流行的道德主义的罪概念因道德主义在宗教上的不可信性而失效。现在举例说明：如果从道德主义来理解罪与赦罪，在此考虑的这两个相关概念就意味着：逾越与宽恕。于此就会提出被耶稣驳回的荒唐问题：“既然已经宽恕，那么究竟必须宽恕多少次呢？”或者含义相似但更加荒唐：“上帝到底会宽恕多少次？他可以无限度地忍受下去吗？”我们在此又碰上了神话学的关联域，上帝被设想成与人相似的行为者。这显然已不再是在认真考虑上帝的真实和人的真实。因此，我认为，道德主义在宗教上不可信，因为一旦关注人的真实之深层维度——我称之为宗教之维，即在上帝面前的生存，这类问题的荒谬性就会暴露无遗。为了更恰当地描述实情，我们必须运用的两个相关概念应当叫作：悲剧性的牵缠与解放。

我们还看到，人们不得不力图根据道德主义的罪概念来论证基督教关于原罪即关于人的普遍罪性的学说，这实为道德主义在宗教上的不可信的另一个证据。因为毕竟还有正派的人，道德高尚和无可指摘的人，他们影响着我们，我们或

许将他们看作我们的榜样，这正是我们生活经验中的一个事实。为了挽救原罪说，神学家现在不得不试图在这些人身上鸡蛋里挑骨头，可以说卑鄙地找出微不足道的缺点和错误，使人们也可以由此对他们进行道德谴责。这是一种非常不体面的做法，按照 D·朋霍费尔的见解，神学家对此不可不察！要么做卑鄙小人，要么放弃原罪说。神学家若想避免这一两难，他就必须不再把罪理解为道德上的逾越或坏心眼，而是理解为每个人都以自己的方式分有的悲剧性的牵缠。

7. 悲剧性牵缠与个体之罪

从道德上思考人际间的现实固然必要，但比较而言毕竟肤浅。相反，宗教的思考方式则发掘得深一些，它力图在现实的整体性中把握其整体，而单纯道德的思考方式以“你应该”为出发点，始终是一种简单化和抽象化。宗教性的整体而又具体的思考方式提出了另一种罪概念，我们觉得它在保罗的一段论述中获得了最明确的表达（《罗》7：15—25）：“……因为我所愿意的，我不去做。我所恨恶的，我倒去做……既是这样，就不是我做的，而是住在我里面的罪做的。我也知道，在我里面，就是我本性里面，没有良善。因为，立志为善由得我，只是行出来由不得我。故此，我所愿意的善，我反不做。我所不愿意的恶，我倒去做。若我去做所不愿意做的，就不是我做的，而是住在我里面的罪做的……我真苦啊！谁能救我脱离这使我死亡的身体呢？感谢上帝，靠着我们的主耶稣基督……”倘若以为保罗在此谈的不是人之生存的深不可测的辩证法，如他在自己身上所体验到的，而

单单是“自然性的”人的心理学状况，它将在皈依基督之后化解并消失，这就未免太肤浅了。如果认为这里的罪只是指“肉体的”欲望，人由于意志软弱不能抵制它，这同样是肤浅的。（事实上有意志非常坚强的人，他们能够抵制欲望。）这里保罗说得很明白，他在罪中发现了一种强力，它蛰伏在人的内心并影响着人，人在它的控制之中，尽管人心中还有另一种视界、景观和向往。罪之强力在人心中并通过人导致不安，人却向往安宁；罪在人心中并通过人引起憎恨，人却向往爱和安全；它在人心中并通过人造成不幸，人心中却向往幸福。

所以，如保罗所述，罪是人内心之中的一种悲剧性裂痕，是一种厄运和超强的强力，人发觉自己屈服于这种强力。P·蒂利希将罪等同于“异化”，我认为这与《圣经》的看法最为接近。

当然，如果我们借鉴保罗的论述将罪理解为悲剧性的厄运，我们就必须事先考虑到两种责难。其一：厄运与罪不相矛盾吗？将罪规定为悲剧性不是意味着免一罪并将使人变得轻率，带来对人十分危险的道德开脱吗？取消这种道德范畴不也同时意味着使人与上帝之间的关系非个体化，从而导致人再也不必感觉自己在上帝面前是承担责任的个体吗？

我的回答是：仅仅对道德主义的罪理解而言，人的厄运和罪才是互相矛盾、互相排除的。如果存在着某种厄运，那么，它之所以产生显然不是由于我，不是由于我必须承担责任的自由决定。我不能使自己为此负责。因此，我是无罪的，我不会受到任何谴责。这就是律法或道德主义的思考方式。我们在日常生活中运用它，觉得它几乎不言而喻。但

是，它并没有达到生存的现实之深层。保罗的想法却完全不同。当他将罪描述为厄运和住在人心中的强力时，他显然根本没有想到，人可以因此原谅并开脱自己，使自己免除个人应负的责任。我们引用 T·冯塔纳的例子：那种最终导致灾难的牵缠如此具有悲剧性，堪称厄运，但令人深信不疑的是，当事人并没有简单地屈服于外部压力，而是连同其内心世界和整个承担责任的自我一道被卷入漩涡。在这种意义上，人们可以而且必须称之为“罪”。

最后，我们再举当今时代的一个悲剧性的政治冲突为例：中东冲突。人们不能以道德说教的方式解决这一冲突。冲突各方大概都觉得自己是正义的，并且能够为此举出充足的理由。这正是悲剧性之所在。此外，毫无疑问的是，如果将来可能解决这一冲突，也只能通过承担责任的作为个体的人的努力，这些人已经准备共同接受并承担他们共同的罪，并且以这种心态去行动。

我们这里所理解的罪是不能以谴责的形式表达的东西，而是人们可以在个体的自由介入中承担的东西。如果一方只有善意，另一方只有恶意，就绝不可能形成有罪的牵连。只有当各方都具有“善意”，有罪的牵连才可能产生并实际产生。因此，或许可以在如下条件下找到摆脱牵连的出路：有人不再以“善意”为依据（尽管善意确实“始终是善意”。但这种立场总是赋予人们反对他人的权力）而是共同承担罪，将不可分担、不可算清的罪当作自己的罪。

罪是一种个体的生存现实。正如 M·布伯所强调的，它不能归结为单纯的主观的罪感（它或许可以通过心理分析予以消除）。然而，这种生存论现实的罪也不能以此方式客观

化，如像人们写一张借款欠条。在此借鉴一下哲学分析会对神学家大有裨益：M·海德格尔在《存在与时间》(§ 58)中曾经论述过，道德欠罪这个流行概念在本体论上完全没有澄清(就是说：人们根本不知道“欠罪”概念所指的究竟是怎样一种存在)，所以人们只能尝试从造成欠罪的角度，即从出自现有(金钱和商品交换)之范围的一种事件的角度将欠罪理解为人的存在的一种现实。海德格尔认为，这是一种完全不可能的冒险，它恰恰掩盖了欠罪的生存性！海德格尔的分析对我们现在的问题不无启发。罪不是纯粹主观的感觉，而是实在，但其实在性不能客观化，也不能算清，而是只能被证实为“毒钩”和对共同承担罪的呼吁。

我们依据《罗》7 将罪确定为悲剧性的厄运，对此的**第二种重要责难**是：这只是一段唯一而特殊的《圣经》本文，除此之外，《圣经》大多从道德主义甚至法律性的角度理解罪。为此必须指出神学阐释的基本任务。我们始终必须将《圣经》信息的真理置入所处的时代，使它在这个时代的特殊背景下令人信服并显示其原动力。神学家和布道者的任务仅此而已。他永远不可能获得与时代无关的真理和不受时代限制的解释。在我们这个全球性的人类返归自我的时代，一方面由于价值多元和多变的影响，任何社会规范体系都已在意识形态上陷于动摇，另一方面，悲剧性的牵缠和人类面临的致命威胁已经不容忽视，因此，依据《罗》7 那段激进的《圣经》本文解释罪的概念，这似乎是唯一切实的神学解释，它可以真正触及当今时代的人，这种解释不是向人提供无关痛痒的东西和远离生活的道德说教(这对他的要求不是太高，就是太低)，而是提供解放的信息，人作为人际间的个体需要它，

却又无法以自己的能力享有这一信息。

8. 赦免作为基督伦理学的基本课题

我希望以上思考为此提供了一个例子，即以反思为方法的神学之思如何可能从根本上为教会在切合时代的布道和实际存在做播道工作。

现在讨论赦免的含义。正如我们上面对罪的理解，赦罪根本不是一项大赦令，一个可以一次或多次或无数次发生的宽恕行动。这或许太肤浅。在我们将罪理解为厄运和超强的强力之后，赦罪必须被看作一个摆脱罪之强力的解放事件。

人们在此可能会询问，基督教神学家和教义学家将自己的罪的教义发展为自己的体系的一个部分，这是否必要和适当。或者仅仅强调悲剧性的罪的牵缠结构，这难道已经足够了？今后我们不必再总是向人们说明他们是罪人。人本来就认识自己的处境并承受其苦。他知道人生处处有毁灭意义、毁灭共同生活的东西。人感觉到这种悲剧性触及他的内心深处。所以，人们也许能够理解，如果告诉他：“人啊，你就是如此站在上帝——你的造物主面前。你的罪不属于你自己私有，而是与上帝相关。”

与上述见解相反，我以为赦罪学说应当从系统神学强有力地予以推进。它或许是当今时代基督教伦理学及政治神学的核心和精华。摆脱罪之强力的解放进程如何展开？对人而言，它不是魔术般地或机械地展开，而是如此展开：呼吁人走向自由，给予人走向自由的权力。

赦罪始终是一个新的机会。它是一条建设性的出路，建

设新的意义、新的共同体、新的故乡。真正意义上(即作为解放)的赦罪不是简单地申报“罪”，简单地抹去它并宣布无效，而是一个进程，一条道路，是开辟一个未来。赦罪是创造性的。它在一个意义毁灭的世界创造新的意义可能性，而且在此可能性之中扬弃并同时转化被罪毁灭的旧的意义可能。以此为根据，从基督学上讲，不仅耶稣基督代我们受罪，而且他的复活都是赐予我们的赦罪之真实象征和典范。

赦罪就是克服人的生存之悲剧性，但不是靠理性的解释和启蒙，它们将悲剧性的东西析解为迷误和幻象，以此来超脱悲剧性而是通过穿透悲剧性深层的新的创造。我们并不指望人类处境的深层悲剧性终将在人类历史上被克服。但是，我们相信，新创造之允诺始终有效，获得新的建设性的意义始终可能。这就是我们对这个时代的希望之所在，它给予我们勇气，仍然承受历史的考验，并在任何情况下保持对人们的爱。

没有任何道德律令或原则能够赋予我们这种能力并承担这种义务。爱作为抽象的律令不足为信。建设性地穿透人的悲剧性深层不可能是人的努力和成就的结果，因此也不可能是道德要求的对象。理性主义或人本主义的基本观点都不能使我们对此承担义务。只有凭借赦罪所具有的巨大潜能(这正是一种信仰之认信)，这种可能性才可能成立，上帝在我们人类历史中与此潜能一同在场，他呼吁我们把握并实现赦罪。

这不是说，“上帝的审判和恩典”的本质性辩证法被取消了，审判因恩典而消失了，上帝的恩典于是变成“廉价的恩典”。我们作为人仍处在上帝的审判之中！但这种审判不是

通常设想的道德清算，而是揭露幻象，公开人生的一切非本质的东西，并使之还原为本质的东西。就这种意义而言，人的生存始终是一个面对上帝的危机。

上帝在场，在隐匿着的潜能中，在赦罪和历史重新开始之隐匿着的财富中。在上帝面前(*coram Deo*)，人“比他所是的更多”。这就是一种出自信仰的人类学的基本规定(参考拙著《上帝》第10章)。上帝已经开始以新的眼光打量人。出于爱和对人的友情，上帝已经为正在逝去并受到审判的“旧人”、为陷于自己的悲剧性之中走投无路的人准备好了新人的服装和形式。人可以“穿上”这种“新人”(参考：《弗》4:24；《西》3:10)，但不是一劳永逸，而是在其变幻莫测的个人历史处境和政治历史处境中始终重新开始。可以说，赦罪和新创造之经纬已经由上帝织入人的历史和悲剧性之中。

这样，我们最后又回到了上帝问题。上帝如此显示自己，如此“证实”自己：不是作为最高世界警察，亘古不变的规范之监护者和执罚者，而是作为解放者和朋友在人的悲剧性的牵缠深处向人迎面走来。于是，上帝之真实的深度和财富在我们身上获得证实。赦罪是基督教界必须告诉世界的一个信息。因为人类恰恰在这个时代需要解放和新的创造，才存在并永远存在基督教这一学说：为我们时代赐福的福音。

后 记

本书所探讨的问题的出发点是笔者几年前发表的两部著作。1969年问世的内容涉面更广的《位格的上帝》一书是《真实与信仰》之第2卷(Vandenhoeck & Ruprecht版)。谁要想在作者的思路上一同跋涉,就不可不读这本书和另一本书《上帝》(1971)。思永在途中,在思考上帝问题时,过去的各个阶段并不因此而失效,相反,它们展示了问题的丰富性,使人不受这种幻想的迷惑:在上帝问题上有一种不受历史处境限制的思考的答案,似乎永远有效。与令人叹服的信仰自白相比较,任何神学模式终归只是“可怜的路标”(《位格的上帝》,第386页)。