



现象学本体记与新教神学  
耶稣基督与神话学

感官沉迷与感性

今日末世论

后期海德格尔与奥特神学

与上帝相宜的缄默

论布尔特曼



上海三联书店

# 生存神学与 末世论

布尔特曼等 著

李哲汇 朱雁冰等 译

F072

96381

# 生存神学与末世论

布尔特曼等 著  
李哲汇 朱雁冰等 译



\*200131473\*



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

## 生存神学与末世论

---

文库主编 / 刘小枫

著 者 / 布尔特曼等

译 者 / 李哲汇 朱雁冰等

责任编辑 / 倪为国 方世忠

装帧设计 / 姜 明 周艳梅

责任制作 / 沈 鹰

责任校对 / 李厚安

出 版 / 生活·读书·新知 上海三联书店

(200020)中国上海市绍兴路7号

发 行 / 新华书店上海发行所

上海三联书店·学林出版社联合发行部

(200020)中国上海市永嘉路25弄8号

制 版 / 上海三联读者服务部

印 刷 / 上海市印刷七厂一分厂

版 次 / 1995年12月第1版

印 次 / 1995年12月第1次印刷

开 本 / 850×1168 1/32

字 数 / 125000

印 张 / 6.25

印 数 / 1--10,000

---

ISBN7-5426-0867-3  
B·74 定价 9.40元

DH91/08

## 总 序

百余年来,无论欧美还是中国思想文化界,都发生了很大的变化,这就是在欧洲自然科学的知识观影响下逐渐形成和扩展的人文——社会科学学术形态。一种实证知识性的思想原则和与之相应的知识学方法构成了现代学术的品质。大学和研究机构在现代社会中的设置和扩建,为现代学术提供了制度性的基础。因此,从知识学原则和学术建制两方面看,现代学术都与传统的思想文化形态有性质上的不同。

现代学术(人文——社会科学)的首要任务是,以知识学的原则和方法检审历史和现实中的思想和社会,尽可能与意识形态保持距离地反省人类的意识理念和生活样态。在这种学术形态中,基督教神学自身作为一门传统思想学术也发生了变化,成为人文——社会科学学术的一个组成部分。

百年来,汉语的现代学术建设已初具形态和规模,无论是欧美现代学术典籍的翻译还是汉语思想学术的研究本身,已呈积极发展之势。

基督教文化不仅是欧美思想文化的传统并迄今仍是其基本结构要素,亦已成为汉语文化的一个组成部分。从现代学术的角度,研究基督教的思想和社会之历史和现实,是汉语学术界的一项任务。在汉语现代学术的百年发展史中,对基督教思想和社会的学术研究,实际最显单薄。

本文库致力建设基督教文化研究的学术领域,主要译介欧美现代学术(19世纪末以来)中基督教文化研究具有学术份量的典籍,亦刊行汉语学者的相关学术研究成果,俾益於发展中的汉语人文——社会科学以至思想文化。

文库的编译工作由我国人文学者从事,邀聘海内外资深学者为编译学术顾问。现代学术的发展很快,新概念迭出,译述之难,事者皆知。文库编、译者诚愿学术界同仁不吝指教,共臻学术。

**刘小枫博士**

1994年10月於南京

## 编者前言

丹麦哲人基尔克果(S·Kierkegaard)在一百余年前反驳黑格尔的思辨哲学和思辨神学思想时,阐述了被哲学史家们称之为生存哲学的关于实存的思想,这些思想带有个体主义的基督信仰的品质。基尔克果尽管并没有写过基督神学教义一类的著作,但其思想的论题堪称基督教的生存神学的奠基。

基尔克果的思想直接促发了本世纪20年代神学界中的辩证神学的兴起。辩证神学反驳19世纪晚期出现的自由派神学和新兴新教主义(Neuprottestantismus)的思想路向,其理论的支撑是基尔克果思想中的一些基本论点,这些论点都是围绕着个体的生存品质和处境与上帝临在的关系而展开的。这样一来,基尔克果的思想成果被引入了基督神学的基本教义论域。

辩证神学的思想运动在发展过程中出现了思想分歧:布尔特曼(R·Bultmann)、戈嘉敦(F·Gogarten)和蒂德维夫(Tidehverv)等神学家,不再认同卡尔·巴特(K·Barth)对神学基本问题的提法和思想方向。这种情形的出现与生存哲学的进展相关:继基尔克果之后,海德格尔哲学进一步推进了对生存(Existenz)释义的重新设定,并据此试图从根本上重构

本体论和认识论。本来就置身于基尔克果的思想影响之下的辩证神学家们,在海德格尔的生存性此在分析的激发下,从基督神学的基本论域(如圣经神学、教义思想)推进生存哲学的构想。

生存神学的要旨在于,重新设定个体的生存品质的理解和释义与基督事件的关联。尽管基尔克果的思想大量论及信仰式的个体生存品质问题,其论点主要是以哲学的方式展开的,后来的俄国哲人舍斯托夫(Lev Shestov)的思想言述与此一致,它们并不以严格意义上的神学样式展开,即并不在传统的基督教义和释经的诸论域中展开,因此,他们的思想应称为广义上的生存神学。

严格意义上的“生存神学”(Existenztheologie),指前述从辩证神学运动中分化出来的神学思潮,它前承辩证神学(die dialektische Theologie),后启释义神学(die hermeneutische Theologie),在20世纪基督神学思想史上占有重要的历史位置。所谓严格意义上的“生存神学”乃是指,生存论思想是在诸如新约神学、教义神学的传统论题的位置上展开的:生存论分析和释义与神学论题恰切地融构起来。个体人的生存被理解为一个发生史的事件,这一事件与基督信仰有在体性的关联,亦即:在基督信仰中,个体人与上帝的救恩行动之相遇作为一个发生事件而实现了。因此,在新约神学、教义神学诸论域中,生存神学改述了基督神学的基督论、上帝论、信仰论、末世论的基本陈述。

我以为,生存神学的思想言述对汉语神学思想之建构,具有实质性的意义:它将有力地挑战汉语思想界中抵制基督思想的民族文化论,促使汉语思想直接面对个体生存与基

督信仰、个体的生存品质的内在结构与上帝临在的本体论关联。

本文选旨在为理解生存神学思想提供有限的基本研究文献：作为新约神学家，布尔特曼的论文在基督论层面展开了生存神学的基本论题，是生存神学的纲领性文献；洛维什是海德格尔早年的学生和友人，亦是本世纪颇有份量的思想家，他的论文和当代法国最重要的思想家之一的利科的论文对生存论分析与神学的关系有极具深度的思索；罗宾逊的论文讨论了海德格尔的生存论释义学对释义神学建构的决定性影响，可以见到释义神学乃是生存神学的伸展；云格尔是当代新教神学最重要的思想家之一，他纪念海德格尔的短文，表明生存神学仍是当代神学思想有效力的资源；生存神学的思想重建的终端是末世论，当代天主教神学的思想大师巴尔塔萨的论文对现代末世论的概述，有助于理解生存神学的末世论的突进位置。著名的历史家施密特的论文通过分析中世纪著名的阿伯拉尔—艾洛丽丝事件，为说明个体感性与基督信仰的关系，提供了一个颇有意味的历史个例。

选编本文选以及版权获得，得到瑞士“社会生活品质学会”(Stiftung für Gesellschaftliche Lebensqualität)和吾师 Prof. Dr. Heinrich Ott 先生的协助，谨致谢忱。诸位译者的合作，使文选构想得以实现，深表谢意。

生存神学的基本文献已译成中文出版的有：基尔克果，《哲学片断》，翁绍军译，香港汉语基督教文化研究所 1995 年版；舍斯托夫《旷野呼告：克尔凯戈尔与存在哲学》，方珊、李勤译，北京华夏 1991 年版；布伯，《我与你》，陈维纲译，北京三联

#### 4 生存神学与末世论

---

1988年版；蒂利希，《存在的勇气》，成先聪译，贵州人民出版社1988年版。解释学神学则有奥特的《不可言说的言说》，林克译，北京三联1994年版。读者可参考研究。

刘小枫

1991年2月于巴塞尔大学

# 目 录

编者前言 .....	刘小枫(1)
耶稣基督与神话学 .....	[德]布尔特曼(1)
现象学本体论与新教神学 .....	[德]洛维什(51)
论布尔特曼 .....	[法]利 科(83)
与上帝相宜的缄默 ——海德格尔的邻近思的神学 .....	[德]云格尔(107)
后期海德格尔与奥特神学 .....	[美]罗宾逊(115)
今日末世论 .....	[瑞士]巴尔塔萨(149)
感官沉迷与感性 .....	[德]施密特(173)

[德] 布尔特曼 (R. Bultmann)

耶稣基督与神话学

李哲汇 译 杨德友 校



## 第一章 耶稣的预言与神话学问题

—

耶稣基督布道的中心是上帝国。19世纪的注经学和神学都将上帝国理解为一种精神上的社团，联结其成员的纽带就是他们都服从支配他们个人意志的上帝的意志。基于这样的一种诚服，他们寻求扩大上帝在世间的领域。据说，他们将上帝之国建构成一个羁留于世界之中的精神王国，在这个世界上它富于活力，影响深远，并显现在这个世界的历史进程中。

1892年魏斯 J. Weiss 发表了他撰写的《耶稣布道中的上帝之国》。这部划时代的著作驳斥了在此之前被广泛接受的一种解释。魏斯认为，上帝之国并非内在于世界，也不会作为世界历史的一部分生长起来，而是具有一种末世论的意义，即上帝之国超越了历史秩序。它的形成不是通过人的道德努力，而仅仅是通过上帝的超自然作用。上帝将会突然结束世界和历史，创造出一个新世界，一个得到永恒福祉的世界。

上帝之国这一概念并非耶稣的发明，这在某些期待着这一世界末日的犹太人团体中是一个十分熟悉的概念。犹太启示录文学勾勒出这种末世戏剧化的图景，《但以理书》是现存的这类著作中最早的一部。耶稣避免描绘详细的图景，因此耶稣布道有别于未来戏剧典型的启示录图景，有别于未来新时代的至福景象。他仅仅说明，上帝之国将会到来，人们必须准备好接受未来的审判。除此之

外,他也怀有他的同时代人的那种末世期待。他教导其门徒祈祷的原因就在于此:

愿人都尊你的名为圣。愿你的国降临;愿你的旨意行在地上,如同行在天上。(马太福音,6:9—10)

耶稣期待上帝之国在不久的将来发生。他还说,末世纪见于他所演示的奇迹,尤其见于他对魔鬼的驱逐。在耶稣的预想之中,上帝之国的开国盛典是一种无以伦比的风景。人子将载云而来,与此同时,死者复活,审判的一天指日可待;对于正直的人,至福的时代将要开始,而被诅咒的人则被驱赶到地狱的苦境之中。

我开始研究神学的时候,神学家和非神学家对魏斯的理论都感到震惊和惶惑。记得 T. Kaftan 先生,我在柏林的一位教义学教师说到:“如果魏斯先生是正确的,上帝之国只是一个末世的概念,那么这个概念在教义学中就无法使用”。但是在此后的年代里,神学家们包括 T. Kaftan 在内,开始信服魏斯是正确的。在此或许我可以提及那位把魏斯的理论引向极端的 A. Schweizer。他认为除了耶稣的训诫和自我意识外,生活中每日的行为同样受一种对于来世的期待支配,这种期待等于是一种普遍的末日论的信条。

今天没有人怀疑上帝之国是一个末世论的概念,至少在欧洲神学界,而且据我所知,在美国新约学者中也是如此。的确,对于末世的期待和希望完全是新约布道的核心,这一点已经变得越来越清楚。

最早的基督教团体对于上帝之国的理解和耶稣的理解是一样的。这种团体也期待着上帝之国在不久的将来出现。因此保罗也认为,当今世界的末日来临,死者复生的时候,他还活着。这种普遍的信念已被焦虑、渴求和疑惑不解的呼声证实,这些声音在马太、马可、路加三福音书中常常出现,而且不久以后还可以听到余音,

例如,在后彼得书中基督教一直保留着一种期望,即上帝之国不久将来临,尽管它一直徒劳地等待。我们不妨援引马可福音 9:1 中第一句话,虽然马可福音并不是有关耶稣真正的最可信的说法,但是最早的宗教团体对耶稣的描绘:

我实实在在地告诉你们,站在这里的,有人在没体味到死以前必要看见神的国大有能力临到。

难道这一节的含义还不清楚吗?虽然耶稣的许多同时代人早已离开尘世,然而上帝之国即将在这一代人时间内到来的期望却仍被保留下来。

## 二

耶稣和早期基督教团体的这种期望并未实现。世界照样存在着,历史还在延续。历史的进程已排斥了神话。因为“上帝之国”的概念是神话的,正如关于末世的戏剧的概念是神话的一样。对于上帝之国的期待的假定也是神话的,它是这样一种理论:世界虽然是由上帝创造的,但它却受到魔鬼撒旦的统治,而撒旦的军队——恶魔则是邪恶、罪和疾病的根源。新约中耶稣布道时假定的世界概念在总体上是神话式的,即:世界建构为三层——天堂、人间和地狱;超自然力干预事件进程的概念;关于奇迹的概念;特别是超自然力干预灵魂内心生活的概念;人会受魔鬼诱惑、会被邪念支配的概念。我们说这幅世界图景是神话式的,因为它不同于发轫自古希腊以来科学的形成和发展、并为现代人广泛接受的世界概念。在有关世界的现代概念中,因果关系是基本的。虽然现代物理学理论关注亚原子现象、因果链中的偶然现象,但是我们的日常生活、目的和行为均未受影响。无论如何,现代科学都不相信超自然力能够干预或

中断自然进程。

同样,现代的历史研究也不考虑上帝或魔鬼对历史进程的干预。相反,历史进程被认定是一种不可分割的整体,本身是完整的,虽然它不同于自然过程——因为历史过程中始终存在着影响人的意志的精神力量,并非所有的历史事件都受自然法则制约,人对于他们的行为也负有责任;但是,任何事情的发生都不可能没有理性的动机。若非如此,责任感就要消失。当然,现代人中间仍存在很多迷信,但这是例外或甚至是反常的现象。现代人认为理所当然的是,自然和历史的过程就像他们的内心生命和实际生活一样,在任何情形下都不会由于超自然力量的干预而中断。

这样就不可避免地出现这么一些问题:耶稣关于上帝之国的训诫对于现代人仍然具有意义吗?作为一个整体的新约布道,对现代人来讲仍是重要的吗?新约的布道宣告了耶稣基督,不仅宣告了他关于上帝之国的教诫,而且首先宣告了他的位格。他的位格从最早期基督教发轫时期就已被神话化。新约学者往往在下述问题上争执不休:耶稣是否自称为弥赛亚,即一个极乐时代的国王?是否自认为是载云而降的人子?如果是这样,耶稣就是从神话的角度理解自己。在这一点上,我们无需决定某一种看法。无论如何,早期基督教团体就是把他看作为一个神话人物的。基督教团体期待耶稣作为乘云的人子归返,作为世界的审判者带来拯救和惩罚,因为据说耶稣以圣灵为父,以处女为其生母。这是从神话角度看待他的位格,这一点在希腊化时期基督教各团体中更为明确。在这些团体中,耶稣被理解为某种形而上学意义上的上帝之子,一种伟大的、先在的、上天的存在,为了让我们赎罪,他变成为人,并蒙受痛苦,以至于最后被钉死在十字架上。这种观念显然是神话性的。这在犹太人和非犹太教徒的神话中广为流传,后来被加诸在耶稣的历史形象上。值得一提的是,化为人的形象降临尘世以拯救人类的先在的上帝之子的概念,是诺替斯教赎罪教义的一部分。然而这就以

一种尖锐的形式提出一个问题：**对于现代人来讲，作为一个整体的耶稣布道和新约的教诫有什么意义？**

对于现代人来说，世界的神话概念、末世论的概念、赎罪者和赎罪的概念都已成为历史。仅仅因为这些概念都来自《圣经》，我们便必须放弃理解，**牺牲理智**，以接受我们内心不能信以为真的事物，这是可能的吗？或许，我们应该将包含神话概念的新约的陈述搁置一旁，选择对于现代人不构成障碍的其他表述。事实上，耶稣布道并非仅仅局限于末世论的论述，他也宣布了上帝的意志。这是上帝的要求，是上帝对至善的要求。耶稣要求真实和纯洁，随时准备去爱、去牺牲；要求整个人类都服从上帝，反对人对上帝的义务能够通过服从某种外部律法完成的谬论。如果耶稣的伦理要求会给现代人带来障碍，其原因也仅仅是对他个人的私欲而言，而不是对他的知性而言的。

所有这些会带来什么？我们能够保留耶稣布道的伦理部分而摒弃他的末世论部分吗？我们能够把他有关上帝之国的教诫解释为所谓的**社会福音**吗？还有第三种可能吗？我们要问：末世论的教诫和种种神话言论作为一个整体是否保留了隐含在神话外壳之下的一种更深刻的含义？如果是这样，我们就放弃神话的概念，因为我们力求保留它们的更深刻的意义。这种试图恢复在神话的概念后面隐含的更深的意义的方法是解释新约的一种方法，我称之为**解神话化**——的确，这不是一个令人满意的术语。它的目的并不在于消除神话的陈述，而是努力加以解释。这是一种释经学的方法。当我们从总体上认识了神话的含义时，这种方法的意义将会得到最好的理解。

### 三

神话常常被说成是一种前科学，它旨在把各种现象和偶然事

件的产生归结于超自然的原因,例如,以神祇或者恶魔来解释各种奇特和令人惊恐的事件和现象。当神话将月蚀和日蚀这种现象归结到上述超自然的原因时,它仅仅部分地表明了神话本身的内涵,但神话的含义还不仅如此。神话在谈及诸神和恶魔时,将它们看作是人自认受其支配的一种力量,人需要这种力量的宠爱,也惧怕这种力量的肆虐。神话表达了这样一种思想,即人并非世界和自然生活的主宰,人生活在其间的世界充满着不解之谜和神秘之域,人的生命也同样如此。

神话表达了对人类生存的特定的理解。神话相信人的生命、世界的依据和局限性存在于我们不能预计和控制的一种力量之中。神话对这种力量的论述既不准确也不透彻,因为神话似乎将其看作为世俗的力量。被它谈论的诸神象征超然于可见的也可以理解的世界力量。它谈论的诸神似乎是人,它们的行为似乎是人的行为,尽管神话构想的诸神被赋予了超人的力量。它们的作用被设想为不可估量的,并具有打破事件正常演变进程的能力。或许可以这样说,神话赋予超验的现实以一种内在的、世俗的客观性。神话将彼岸赋予此岸。

上述种种同样适用于在《圣经》中发现的神话概念。依据神话思维,上帝在天上有他自己的居所。这种话的意义何在?其实,它的意义相当清楚,它粗略地表明上帝是在此世之外的,是超验的。这种还没有能力形成抽象的超验概念的思维表明了它的空间意向;超验的上帝被想像为存在于无限遥远的空间中,远远高居于世界之上;因为在这个世界上是众星的世界,是照亮人类生活并使之充满欢愉的光明的世界。当神话思维形成地狱的概念的时候,它将罪恶的超验观念表述为一种使人类一次又一次地遭受磨难的巨大力量。地狱和地狱里的囚徒们都处在地面之下的黑暗幽深之处,因为对人类来说黑暗是巨大的、可怕的。

关于天堂和地狱的这些神话概念,现代人已经不再接受,因为

对于科学思维而言,宇宙之中的“上”和“下”都已失去了全部意义,但是上帝和罪恶的超验观念仍然是有意义的。

另外一例是撒旦和邪恶灵魂的概念,因为人受到这两者力量的支配。显然,这种概念以经验为依据,与那种外在于我们而我们又受其影响的无法索解的恶无关,因为我们的行为常常令人困惑;人常常受到自己激情的驱使而不能自持,结果造成不可预料的罪行。此外,作为一种凌驾于世界之上的统治者的撒旦的概念,表明了一种深刻的见解,即恶并不仅存在于世界的某些地方,而各种特别的恶已构成了一种独特的力量;归根结底,这种力量源于人的行为本身,它形成一种氛围,一种左右每一个人的精神氛围。我们的罪恶的后果和影响形成了统摄我们的力量,特别是当今——我们现代人的时代更加无法摆脱。尽管我们不再崇尚神话思维,但我们仍然常常谈及驾驭历史,败坏政治生活和社会生活的邪恶力量。这种语言是一种隐喻,一种修辞格,但是这种隐喻表达了一种见解,即每个人都负有责任,而邪恶变成一种神秘地奴役人类成员的力量。

现在的问题是:对耶稣的预言和早期基督教团体的布道进行解神话化是可能的吗?既然末世论的信条界定了这种教理,那么首要的问题是:从总体上讲,末世论的意义是什么呢?

## 第二章 对神话学末世论的解释

### —

在传统神学的语言中，末世论是关于最终景况的理论，“最终的”即意味着时间顺序上最终的事物，亦即作为将来临的世界末日，正如未来之对于现在一样。但是，在先知和耶稣的实际布道中，这种“最终的”蕴含着一种末世论的意义。正如在关于天堂的概念中是通过空间范畴想像上帝的超验那样，在世界末日的概念中，则是通过时间的范畴想像出上帝的超验观念。然而，这不单是如上述的超验观念，而且还是上帝的超验的重要性的观念。上帝永远不可能呈现为一种为人熟知的现象，他总是未来的，即总是隐身于不可知的未来之中的上帝。末世论的教理以未来的角度审视现在，它告诉人们，这个现存的世界，自然和历史的世界，我们在其中生活并实施我们计划的世界不是唯一的世界；这个世界是暂时的、转瞬即逝的，面对着永恒，它最终是空虚的和不真实的。

对于神话的末世论的这种理解，并非仅此一家，莎士比亚就有过精妙的表述：

入云的楼阁、瑰伟的宫殿、庄严的庙堂，甚至地球本身，以及地球上所有的一切，都将同样消散，就像这一场幻景，连一点烟云的影子都不曾留下。构成我们的料子也就是那梦幻的料子；我们短暂的一生，前后都环绕在酣睡之中。

《暴风雨》第四幕,第一场 (朱生豪译)

末世论对于耶稣和先知是共有的概念,虽然希腊人不曾有过这一信条,然而希腊人也持有和上文相同的理解。这里让我引一段品达的颂歌:

生命短促的造物到底是什么?又不是什么?人不过是一场幻影般的梦。(《古希腊抒情诗》,8,95—96)

索福克勒斯也曾写道:

唉!我们活着的人,我们是什么呢?不是有名无实的虚浮幻影?(《埃杰克斯》,125—126)

人对于其生命限度的感受告诫他们不要去“臆想”,而是去“深省”和“敬畏”。“不要过份”和“不要拔高自身的力量”,这是希腊人的至理名言。古希腊悲剧在表现人类命运的剧目中说明了这类箴言的真实性。从普拉蒂亚战役中阵亡的将士那里,我们可以得到一种启示,正如埃斯库罗斯所说:

生命有限的凡夫俗子,不能自视过高……

真理之神宙斯要惩戒傲慢和僭越,

他纠正人的错谬手段严酷。(《波斯人》 820—828)

在索福克勒斯的《埃杰克斯》中,雅典娜谈到了发狂的埃杰克斯:

这场景是对你的警告,俄底修斯,你要谨慎!

不要出言不逊,对众神不恭,  
也不要高傲自负。  
即使你力大无穷,或家财万贯,  
对同伴也不必炫耀。  
人生万事都无不处于兴盛和衰亡的转换之中,  
众神慧赏清醒而憎恶狂妄。(《埃杰克斯》127—133)

## 二

如果这一点可以被确认,即人要面对未来时,对现时的不安全感的总体理解则表现在末世论的思想之中,那么我们要问:**对这一问题的理解,在希腊人和《圣经》有何区别?**希腊人在“命运”中找到不可知未来的内在力量,找到众神的力量。与神相比,一切尘世事务都是虚空的。他们没有作为时间之维尽头的宇宙事件的神话式的末世论概念。可以说,在《圣经》的概念和现代思想两者之间,希腊人更倾向于现代思想,因为对现代人来说,神话末世论已经消失。《圣经》的理解或许还会复兴,只是它将不会从神话形式中复兴,而是从另一个令人惶恐的前景中复兴,即现代技术,特别是原子科学。在此,由于人类滥用科学和技术,这也许会毁灭地球,我指的是这个意义上产生的一种末世论。我们在估量这一可能性时,可能会感觉到因世界面临末日的末世论教理所引起的惶恐和不安。的确,这种教理是依据在今天已经难以理解的概念发展起来的,但是它表明了对世界的有限性的知识和降临于所有人的末日知识,因为我们都生活在这个有限的世界。这是人们通常视而不见的真知,而现代技术却已廓清了这一点。正是这种有力的真知解释了耶稣像旧约中的先知那样,预期世界末日即将到来。上帝的威严、它审判的不可避免性和与此对应的世界与人的空虚性,都被强烈地

感受到了,看来世界已临末日,危机时刻就在眼前。耶稣宣告了上帝的意旨和人的责任,指喻了诸种末世事件,而他之所以宣告上帝的意旨,并不因为他是一个末世论者;恰恰相反,是由于他宣告了上帝的意旨,他才是一个末世论者。

现在,可以更明确地看到希腊人和《圣经》面对不可知的未来对人类处境的理解的区别。区别表现在如下的事实中:在先知和耶稣的思想中,上帝的本性起的作用大于他的全能,他的审判也不仅只触及因狂妄和吹嘘而触怒他的人。对于先知和耶稣,上帝是圣者,他要求公正和正义,他要求爱护邻人,因此,他是人类一切思想和行为的审判者。世界之所以空虚,不仅因为它是转瞬即逝的,而且还因为人已把这个世界变成了一个邪恶横行、由恶主宰一切的场所。因此,世界的末日就是上帝的审判;换言之,末世论的教理不仅使人意识到自身处境的空虚,而且还号召人们,如同在希腊人那里一样,要节欲、谦恭和顺从。它首先要求人们对上帝尽责和忏悔,它要求人们遵从上帝的意旨。因此,耶稣的末世论教诫与犹太教启示录的末世论教诫之间的本质差异便很明确了。启示录特有的关于未来的幸福图景,在耶稣的训诫中是没有的。

虽然在此我们并没有考察《圣经》思想与希腊思想之间的其他差别,如神圣上帝的位格;人和上帝之间的个人关系;上帝是世界创造者这一《圣经》信念等,但是我们必须考察另一个更重要的观点。末世论的教理宣布世界的末日即将到来,不仅将此作为最终的审判,而且也作为拯救和永恒至福时代的开端。世界末日不仅有消极的含义,同时也有积极的含义。用解神话学的术语来说,面对着上帝的超验力量,人和世界的有限性不仅是一种告诫,也是一种慰藉。我们可以提出这样的问题:古希腊人是否也会以同样的方式谈及世界和世俗世界事务的空虚。我想在欧里庇得斯的疑问中可以听到这样的声音:

有谁知道,生实际上就是死,  
死实际上是生呢? (《片断》,638)

当法官的演讲结束时,苏格拉底说道:

现代我要去了。我要去,而你们活着;可是,谁走向更好的命运,这唯有神知道。(《苏格拉底的申辩》,42 a)

柏拉图笔下的苏格拉底也以同样的口吻说:

如果灵魂是不朽的,我们必须注重它,不仅在我们称为人生的这个时期,而且在一切时期。(《斐德若篇》,107 C)

综上所述,我们会想起这样一句名言:

死亡实践。(《斐德若篇》,67 C)

按照柏拉图的说法,这是哲学家生命的最富个性的特征。死是灵魂脱离肉体。只要人活着,灵魂就会受到肉体及其欲求的约束。哲学家活着,不断地、尽可能地使其灵魂摆脱肉体的桎梏,因为肉体干扰灵魂,妨碍它获取真理。哲学家追寻净洁,即从肉体中摆脱出来,因此他“关注死亡”。

如果我们可以将柏拉图对死后生活的期望称为一种末世论,那么就可以把期望死后至福和这种至福称为**自由**。基督教的末世论和柏拉图的末世说是有共同之处的。对于柏拉图说来,这种自由就是精神摆脱肉体的自由,即能够察觉到作为存在的现实本身的真正灵魂的自由;当然,对希腊人的思维来说,真实的范畴就是美

的范畴。按照柏拉图的说法,这种超验的至福不仅可以从否定和抽象的方面,而且也可以从肯定的方面加以描述。既然超自然的范畴是真理的范畴,而真理可以在论辩即对话中寻求,那么,柏拉图就可以将超验的领域正面地描绘为实际对话的场景。苏格拉底说,如果他在死后能把生命花费在勘验和探索方面,像在此生一样,那就再好不过了。“与他们对话、交往并对其加以验证,会是无限的幸福”(申辩词,41 C)。

在基督教思想中,自由不是一种满足于感悟真理的精神的自由,而是人实现自我的自由。自由就是摆脱罪孽、邪恶,或像保罗所说,摆脱肉体,摆脱根深蒂固的自我。因为上帝是神圣的,所以,获得至福意味着通过上帝的审判得到恩典和正义。描绘这些受惠者难以言喻的极乐感是不可能的,只能在有如至福欢宴般的象征图画中,或者在有如约翰启示录描绘的图画中才能找到类似的描述。在保罗看来,“神的国不在乎吃喝,只在乎正义、和平以及圣灵中的喜乐”(罗,14:17)。耶稣说:“人从死里复活,也不娶也不嫁,乃像天上的使者一样”(可,12:25)。肉体被精神实体取代,确实如保罗(林前,13:9—12)所说,我们不完善的知识将变得完善,那样,我们就可以直面而视。但是这并不是希腊思想中关于真理的知识,而是一种与上帝间不受干扰的关系,就像耶稣许诺的那样,心地纯洁的人才可以见到上帝(太,5:8)。

如果我们还有什么话说,那就是:在上帝的荣耀中得到实现。因此,现在信仰上帝的教会只有一个目的:通过教会的行动(腓,1:11),通过感恩(林后,1:20;4:15;罗,15:6等)来礼赞称颂上帝。因而,将来臻于完善境界的教会只能被设想成为唱赞美和感恩颂歌的团体。在约翰启示录中可以看到这种作法的范例。

的确,两种关于超验的至福的概念都是神话性的,即以哲学对话形式出现的柏拉图的至福概念和以礼拜形式出现的基督教的至福概念。每种概念都试图把超验的世界当作人的真实、完善世界来。

谈论。在此岸世界中,这种本质不能得到完满的实现,但是它可以把这个世界的生活确定为一种探索、追求和渴望的生活。

两种概念之间的差别源于各种不同的人性理论。柏拉图把精神王国设想为一种没有时间和没有历史的王国,因为他设想人性不取决于时间和历史。基督教关于人的概念是:人本质上是一种暂时的存在物,亦即人是一种历史的存在,他有塑造其性格的过去,还有不断造就新际遇的将来。因此,死后和超越尘世之后的未来是一种全新的未来。这是一种 *to taliter aliter*(完全的他者)。接着就会有“新天新地”(启,21:1;彼后,3:13)。撒冷先知听到一个声音:“看哪!我将一切更新了”(启,21:5)。保罗和约翰都预见到这种新景象。保罗说:“若有人在基督那里,他就是新造的人,旧事已过,都变成新的了”(林后,5:17)。约翰说:“再者,我写给你们的,是一条新命令,在主是真的,在你们也是真的,因为黑暗渐渐过去,真光已经照耀”(约壹,2:8)。但这种新境界是不可见的,因为我们的新生命“与基督一同藏在神里面”(西,3:3)，“将来如何,还未显明”(约壹,3:2)。这种未知的将来以某种方式表现在作为圣灵感召下的信徒的挚爱之中,同时也表现在教会的礼拜之中。除在象征性的绘画中,它便是不能被描述的:“我们得救是在乎盼望;只是所见的盼望不是盼望,谁还盼望他所见的呢?但我们若盼望那所不见的,就必须忍耐等候”(罗,8:24—5)。因此,这种盼望或这种信仰可以称为随时准备接受上帝给予的未知的未来。简而言之,它意味着在面临死和黑暗时迎接上帝的未来。

因而,这就是耶稣的神话或教诫的更深含义:上帝的未来即将降临于我们每一个人,时刻准备,以接受这种像深夜不速之客那样出现的未来;时刻准备,因为这种未来是对所有人的审判。凡把自己束缚在此岸世界之中的人,既不自由,也不盼望上帝的未来。

## 三

耶稣的末世论教诫以其神话形式被早期的基督教社团保留和继承下来。但是,不久就开始了解神话化的过程,其中保罗起了一定的作用,约翰则起了关键的作用。当保罗宣布从旧世界到新世界的转折点不是未来的事,而耶稣的到来就标志着这种转折点时,解神话化便迈出了具有决定意义的一步。“及至时候满足,神就差遣他的儿子”(加,4:4)。的确,保罗还期待着作为一出宇宙戏剧的世界末日,即基督出现在天上云端、死而复活、最后的审判;但是随着基督的复活,决定性的事件已经发生。教会是上帝选民和圣徒的信奉末世论的团体;这些人已被释罪而且活着,因为他们信仰基督;而作为第二个亚当的基督废除了死,并且借助于福音书将生命和不朽显现出来(罗,5:12--14;提后,1:10)。“死被得胜吞灭”(林前,15:54)。因此,保罗能够说,一旦福音被宣布为:“看哪!现在正是悦纳的时候(以赛亚说过的这时刻);现在正是拯救的日子”(林后,6:2)。这样,古代先知的期望和诺言就实现了。被期待为受福时刻的馈赠的圣灵已经给予,未来正是以这种方式被预期的。

这种解神话化可以在某一特例中观察到。在犹太教启示论的期望之中,弥赛亚王国的期望起了作用。弥赛亚王国可以说是旧世界时代与新时代之间的中间王国。保罗解释了关于这种弥赛亚的中间王国启示论的神话观念,在中间王国的最后时刻,基督王国交给天父上帝,保罗把这一观念解释为处于基督复活和他的再度出现之间的现时(林前,15:24);这意味着,传播福音的现在实际上是早已预期的弥赛亚王国时代。现在,耶稣是弥赛亚,是主。

继保罗之后,约翰以更彻底的方式对末世论进行了解神话化。在约翰看来,耶稣的到来和离去是一个末世论的事件。“光来到世间,世人因自己的行为是恶的,不爱光,倒爱黑暗。定他们的罪就是

在此”(约,3:19)。“现在这世界受审判,这个世界的王要被赶出去”(约,12:31)。对约翰来说,耶稣的复活、圣灵降临日和耶稣的再现都是同一事件,而信教的人已获得了永恒的生命。“信他的人,不被定罪;不信的人,罪已经定了”(约,3:18)。“信子的人有永生;不信子的人得不着永生,神的震怒常在他身上”(约,3:36)。“我实实在在的告诉你们,时刻将到,现在就是了,死人要听见神儿子的声音,听见的人就要活了”(约,5:25)。“复活在我,生命也在我,信我的人,虽然死了,也必复活。活着信我的人,必永远不死”(约,11:25—26)。

和保罗一样,在这一特例之中可以进一步观察到约翰解神话的努力。在犹太教的末世论期望之中,我们发现反基督者的形象被完全描述成一种神话的形象,例如,在帖撒罗尼迦后书之中就是如此(帖后,2:7—12)。在保罗那里,错误的导师扮演这神话人物的角色。神话已被植入历史之中。在我看来,这些例子表明在新约本身中就已经开始解神话化,因此,我们今天的解神话化的任务是有据可依的。

### 第三章 基督教的预言和现代世界观

#### 一

我们经常听到反对解神话化尝试的意见,认为这种尝试把现代世界观作为解释《圣经》和上帝预言的准绳,认为上帝预言和《圣经》是不得与现代世界观相左的话的。

的确,解神话化是以现代世界观为准绳。解神话化并非笼统地弃绝《圣经》和上帝的预言,而是放弃《圣经》的世界观,这是一种过往时代的世界观,一直保存在基督教义和布道之中。解神话化是要否定《圣经》和教会信息限定在已被否弃的古代世界观之中。

解神话化的努力始于这样一个重要思想:基督教的布道既然依据上帝的要求,并以他的名义来传言上帝的话,那么它就不提供一种或为理性或为牺牲理智的作法所能接受的教理。基督教布道就是宣讲拯救,这种宣讲不针对理论和理性,而仅仅针对作为个体的听众。保罗以这种方式在上帝面前将自己荐与每一个人的良心(林后,4:2)。解神话化将这种带有个人色彩的信息教诫的功能变得更为清楚,同时它会消除一种谬误的障碍,而使一种真正的屏障,即十字架的道明朗起来。

《圣经》的世界观是神话性的,已经接受自然科学方法的塑造而不崇尚神话思维方式的现代人是不能接受它的。现代人常常使用作为科学成果的技术手段。在生病时,现代人求助于医生和医学。在经济事务和政治事务中,他们会利用心理学、社会学—经济

学领域里的种种成果。没有人认真考虑超验力量的直接干预。

当然,在今天仍残存着某些原始思维和迷信。但是如果基督教布道仍依赖并顺应这种复兴,那就会导致一种致命的错误。从现代文学中可以了解人的本性,例如托姆斯·曼、云格尔、王威尔德、欧内斯特·海明威、威廉·福克纳、格雷汉姆·格林和阿尔贝·加缪的小说,萨特、阿努伊和吉罗杜等人的戏剧。或者我们不妨读读报纸。在报纸中,你在哪一版上看到经济的事件是由像上帝、天使或者恶魔这样的超自然力完成的?这类事件往往归因于自然的力量,或者归因于人的善良或邪恶的意愿,或者归因于人的智慧和愚昧。

今天的科学已经不同于 19 世纪的科学,而且,肯定地说,全部的科研成果都是相对的;昨天、今天、明天的世界观都不是一成不变。然而,关键不在于科学研究的具体成果和某种世界观的具体内容,而在于世界观所遵循的思维方式。例如,无论地球围绕太阳运行,或者太阳围绕地球运行,在原理上是没有区别的;但是,决定性的区别在于,现代人所理解的宇宙运动是一种服从宇宙法则的运动,而宇宙法则又能被人类理性所发现。因此,现代人仅仅承认在宇宙合理秩序范围内可以理解的现象和事件是现实。现代人不承认奇迹,因为这些奇迹不符合这种有规律的秩序。当一种奇异或惊人的意外事件发生时,他总会不懈地努力寻找合乎理性的缘由,直至他满意为止。

《圣经》的古代世界观和现代世界观的区别就在于它们是两种不同的思维方式,即神话方式和科学方式。今天科学的思维和探索的方法在原理上与它在希腊时期的科学发轫期是一样的。它从有关本原的问题入手,在本原中,世界被设想为一个统一体,即宇宙是一种系统的秩序和协调。同时,它也开始于为每个宇宙本原论断找出合理证明和尝试。这些原理在现代科学之中也是一样的,它们与不断变化的科学研究的结果毫无关联,因为这些变化本身产生于一些恒定的法则。

毫无疑问,科学的世界观能否领悟到世界和人类生活的全部实在性,是一个哲学问题。我们确实有理由怀疑科学世界观能否做到这一点,因此,在后面几章中我们还将讨论这一问题。但就眼下的目的而言,这样说已经足够:现代人的思维实际上由科学的世界观所塑造,现代人在日常生活中需要以此为依据。

## 二

认定《圣经》的古代世界观能被更新,这只是一种热切的期望而已。正是对《圣经》神话的世界观的完全弃绝和认真的批判,才能凸现出真正的障碍。这种障碍就是上帝召唤人摆脱对人为的稳靠感的需求。科学的世界观产生了一种很大的召唤力,即人可以争取控制世界和自己的生活。人可以认识自然法则,并根据自己的计划和欲望来利用自然世界的力量。人越来越精确地发现社会生活和经济生活的法则,因此也越来越有效地组织公共生活。正如索福克勒斯在《安提戈涅》的著名的合唱中所说:

尽管世间奇迹甚多,  
但最奇妙的莫过于人。

这样,现代人就处在遗忘两件事的危险中:第一,他的计划和活动并不是由他自己对快乐、安全、功利的欲求引导的,而是取决于对善、真、爱的挑战所作出的顺从反应,取决于顺应人在自私和傲慢之中被遗忘了的上帝的规戒。第二,认为真正的安全来自于人类有效地组织他们个人和社会生活,这只是一种幻想。其实,世间存在着人不能把握的遭际和命运。人不能永世长存。人的生命是短暂的,结局不外乎死亡。历史不断演进,一次又一次地推倒了巴别尔之塔。世上没有真实的、经久不变的安全,而人们在寻求安全

时,易受诱惑的正是这种幻想。

这种寻求的缘由何在呢?它是一种悲哀,一种隐秘的忧虑,即当人认为必须为自身谋取稳靠感的那一时刻而搅扰着灵魂深处的那种忧虑。

上帝的话感召着人摆脱他的自私和他为自己营建的虚幻的安全感。上帝的话召唤他皈依超越了世界和科学思维的上帝。与此同时,上帝的话召唤人们面对真实的自我。因为人的自我、他的内在生命、他的个人存在也是超出可见世界和理性思维的。在个人的体验之中,《圣经》能够与人对话,而且在对话之中赋予人一种超逾尘世、摆脱悲哀与忧虑的自由;因为在人忘记彼岸的时候,那一切就要吞没他。人试图利用科学占有世界,但事实上却是世界主宰了人。我们可以看到,在当今时代人们对技术的依赖程度有多大,技术带来的可怕后果就有多严重。信奉《圣经》、相信上帝的话意味着放弃全部仅在尘世的人类稳靠感,而且克服那种寻求稳靠的尝试所造成的失望——这种尝试永远是徒劳的。

这种意义上,信仰是福音的要求和提供的赠礼。信仰是对福音的回答。信仰就是放弃人的自居稳靠,随时准备寻求仅仅存在于不可见的彼岸和上帝那里的稳靠。这就是说,信仰就是在看不到安全的地方找到安全;正如路德所说,信仰是随时准备满怀信心地进入冥冥的未来。信仰拥有超越时间和永恒的力量,拥有正在召唤我、曾经作用而且正在作用于我的上帝。这种信仰仅仅在它于尘世的“对立”之中才变得真实,因为在尘世中,上帝的一切及其作用对于那些在尘世中寻求稳靠的人来说是不可见的或不能见的。我们可以说,上帝的话是说给处于不稳靠状态中的人的,并将他导入自由,因为人在渴求稳靠时会失去他的自由。这种表述听起来或许似是而非,一旦在我们审查自由的意义时,这一表述就会变得明晰。

真正的自由不是主观的随心所欲。这是一种以顺从为前提的自由。主观的随心所欲的自由仅仅是一种幻想,因为它使人听命于

自身的冲动,使人在任何时候听凭欲望和激情的摆布。这种空洞的自由实际上是对瞬间的欲望和激情的依赖。真正的自由是不受瞬时动机支配的自由;是一种抵御瞬时动机的诱惑和压力的自由。只有当人的行为由超越此刻的动机所确定时,即由戒律所确定时,自由才是可能的。自由就是服从一种其效力得到承认和接受的戒律,而且人承认是他自己存在的戒律。这里,我们或许可以称之为精神的律法,或者按基督教的用语,称之为上帝的律法。

这种由律法规定的自由观念,这种自由的顺从抑或顺从的自由是古希腊哲学和基督教都很熟悉的。但这一概念在现代消失了,而且被一种虚幻的自由观念取代。这种观念乃是不承认源于彼岸的准则或律法的主观的随心所欲,这样,随之而来的则是一种拒绝承认绝对伦理要求和绝对真理的相对主义。这种事态的结局是虚无主义。

这种演变有几个原因。首先是科学和技术的发展,这种发展促成一种幻想,即人是世界和自己生活的主宰。其次来自浪漫主义运动的历史相对主义。它认为:我们的理性不能感悟永恒和绝对的真理,而是依从历史的发展;每一真理对于每一特定时代、种族或文化仅仅有相对的效用,于是,对真理的探求最终便变得毫无意义。

真正的自由演变为主体主义的自由,此间还有另一原因。最深刻的原因即是面对真实自由的忧虑和对于稳靠的渴求。的确,真正的自由是律法范围内的自由,但这不是一种稳靠中的自由,因为这一直是从责任和决断中获取的自由,因此是一种不稳靠中的自由。主观的随心所欲的自由自认为是稳靠的,因为它对于超验的力量不负有责任,因为他通过科学和技术可以成为世界的主宰。主观的自由产生于对稳靠的希求;事实上,这是一种面对真正的自由时的忧虑。

现在,是上帝的道召唤人们进入真正的自由,进入自由的顺从的时候,解神话化的任务除了阐明这种召唤的意义之外别无他求。

它将解释《圣经》，探究神话概念的深层含义，廓清既往的世界观对《圣经》的曲解。

### 三

还有一种出于曲解的异议。这种异议认为，解神话化意味着对基督福音加以理性化，把这种福音变成人的理性思维的产物。这样一来，解神话化消除了上帝的奥秘。绝非如此！！恰恰相反，正是解神话化阐明了上帝奥秘的真正含义。上帝的不可理解性并不在理论思想的范围之中，而在于他自身，在于他如何作用于人。信仰的旨趣也正在于此。这对于理论思想并不是一个奥秘，但是对于人的自然意志和欲望则是一个奥秘。

《圣经》对于我不成其为一种奥秘。相反，如果不理解上帝的话，我就不能真正地信仰它。但是理解并不意味着作出合乎理性的解释。例如，我能理解友谊、爱和忠诚的含义，正是通过真正的理解，我才知道我个人享有的友谊、爱和忠诚只能是我怀着感激之情理解的一种奥秘。因为，我对这一切的感受既不是通过理性思维，也不是通过心理学、人类学的分析，而仅仅是凭坦诚接受个人的际遇。在这种状态中，由于我个人的存在需要它们，在它们赐给我之前，我便能以一定的方式理解它们。然后在请求这一切的过程中我理解它们。尽管如此，我的渴望得到满足，但一个朋友到来这一事实本身却依然是一个奥秘。

同样，我能理解上帝恩典的含义。当恩典未及我时，我寻求之；当恩典来到我面前时，我会怀着感激之情去承纳它。上帝恩典及于我，仁慈的上帝是我的上帝——这一事实永远是一个奥秘。这并不是因为上帝以一种非理性的方式完成了中断事件的自然进程的某种事件，而是因为作为仁慈的上帝在他的话中遇到我这一事实本身是不可思议的。

## 第四章 对《圣经》的现代阐释和存在哲学

我不断听到一种异议,认为解神话化要把基督教信仰转变为哲学。由于我把解神话化称作为一种解释,一种存在主义的解释,同时运用了海德格尔在其存在哲学中阐发的一些概念,因而引起了上述异议。

如果我们记得,解神话化是一种解释学方式,即解释和解经的方法,那我们就能最透彻地理解这个问题。解释学意味着一种解经的艺术。

自施莱尔马赫有志于解释学并撰写了重要论文以后,对解释学艺术的探索已逐渐被忽视,至少在德国神学界如此。第一次世界大战以来,伟大的哲学家狄尔泰的著作产生了越来越深刻的影响<sup>①</sup>,这时,人们对解释学的兴趣才得到恢复。

对解释学的思考明确了这样一个事实,即阐释亦即解经,通常以作为引导解经的前设之原理和概念为依据,虽然阐释者常常不能意识到这一事实。

为了更清楚地表明这一点,我们可以考察一下对新约中“精神”概念的理解。十九世纪,哲学家康德和黑格尔对神学家产生了深刻的影响,形成了他们的人类学和伦理学的概念。因此,新约中的“精神”被理解为唯心主义意义上的精神,这种精神以一种回溯到希腊唯心主义哲学的人文主义思想传统为基础。因此,“精神”被

理解为一种理性的力量。从具体意义上讲,这种力量不仅仅在理性思维中、在逻辑思想中发挥作用,而且也在伦理学、道德判断和行为以及艺术和诗歌的领域中发挥作用。“精神”被看作留驻在人的灵魂之中。从某种意义上讲,精神被看作一种来自彼岸、来自个人主体之外的力量。灵魂之中的精神是作为宇宙理性的神性精神的一部分。因此,对于个体而言,精神是引导人过一种真正的人的生活的指南。借助于教育,人肯定会认识到精神带给他的种种机遇。在十九世纪,这一思想统摄了哲学和神学。

《新约》中,尤其是使徒保罗的“精神”概念就是从这一意义上得到理解的,即精神是一种道德判断和行为的力量,形容词“神圣的”则从道德纯洁性的意义上得到理解。此外,精神被理解为一种从中可以产生各种信条和教义论断的知识的力量。当然,这种精神被认为是上帝的馈赠,但它只是在理想主义的意义下才被如此理解的。后来,H·Gunkel 在他的小册子《圣灵的作用》(第1版,1888年)中指出了这种解释的错误。他指出,新约中的“精神”意指一种神性的力量,它不属于人的灵魂和理性,而是一种超自然的、令人惊诧的力量,它可以造成口齿不清和预言等等奇异的心理现象。早期的阐释被唯心主义的概念引导,而H·Gunkel 则受到心理学的概念引导。从总体上讲,心理学的概念支配了所谓的**宗教史学派**。因为这些学者注意到心理学现象,所以他们认识到了《新约》中的一些以前被忽视或估价不足的重要思想。例如,他们承认热忱和崇拜虔敬的重要性;这种知识一般都指理论的、理性的知识,但他们承认这是神秘的直觉或想像,即与基督的神秘的汇合。在这方面,W·Busset 的《主——基督》(第一版,1913年)在《新约》的研究中是一个里程碑。

我无须乎再继续这种回顾。毋庸置疑,每位阐释者都带有某些特定的观念,这或许是理想主义的,或许是心理学的。他们以此作为他们进行解释的前提,而且在多数情况下是无意识的。于是就产

生了这样一个问题：哪些概念是正确的和合适的呢？哪些先决条件是正确的和合适的？回答这些问题也许不可能吧！

我想再举一例说明这一困境。保罗认为，受过洗礼的信徒已摆脱了罪，他也不会再犯罪。“因为知道我们旧的人，和他同钉十字架，使罪身灭绝，叫我们不再作罪的奴仆；因为已死的人，是脱离了罪”（罗，6：6—7）。那么我们应该如何理解包含在保罗劝诫中针对罪的警告和儆戒呢？如何能调和“你不得犯罪”的诫命和你“脱离了罪”的指喻呢？P·Wörner的《保罗论基督徒与罪》（1897）回答了这个问题。他认为两者不能调和，保罗那里有一个矛盾；在理论上基督徒都不再有罪，但实际上仍然犯罪，因此保罗必须发出劝诫。P·Wörner是正确的吗？把这样的矛盾归结于保罗是可能的吗？我认为不是这样。对于保罗来说，诫命和指喻这两者之间存在着内在的关系，因为他在某些地方强调了这种联系。例如“你们既是天酵的面，应该把旧酵除净，好使你们成为新团”（林前，5：7）。“我们若是靠圣灵得生，就当靠圣灵行事”（加，5：25）。在我看来，这些说法清楚地表明了指喻和诫命之间的内在联系，亦即指喻是诫命的依据。

现在我们回到前面讨论的问题：哪一种概念是正确的？如果它们都有价值，其中的哪一种概念可以作为解释的前提呢？或许我们应该说，我们的解释不应有任何前提。那么，文本本身提供了解释的概念吗？这是一种偶然得到强调的观点，可是这难以苟同。的确，我们的解释不应以我们解释的结果为前提。我们事先不可能知道文本会说什么，相反，我们必须从中学习。例如，一种以其结果必须与某种教义的陈述相符为前提的解释，就不是一种真实和公正的解释。此外，有关结果的前提和有关方法的前提之间在原理上是存在着区别的。方法不外乎就是一种设问的方式，一种阐述问题的方式。这意味着如果我没有对既定的本文设问，我就不能理解它。这问题可能在很宽泛的范围内提出。如果你对心理学有兴趣，你将在

阅读《圣经》或其他文献时提出有关心理学现象的问题。你可以阅读本文,以获取有关个人或社会心理学,或者有关诗歌心理学、宗教心理学和技术心理学等等的知识。

在这种情况下,你有了某些确定的概念,能够以此来理解心理生活,并以此来解释本文。你从哪里获得这些观念呢?这一问题引起了我们对另一重要事实,即另一种解释前提的注意。你从自己的精神生活中获得了这些观念。解释的原因前提或对应前提是因为你和主题(Sache)保持某种关联——在这里就是精神生活——就此你向给定的本文提出疑问。我称这种关系为“生活关联”。在这种关联之中,你对有关事项有了一定的理解,从这种理解中产生了解释的观念。你通过阅读本文的学习,你的理解便由此得到拓展,同时也得到必要的更正。没有这样一种关联和前理解,要理解任何本文都是不可能的。

显然,如果你不懂音乐,你就不可能理解以音乐为主题的本文。如果你从未经历数学方面的思维训练,你就不能理解有关数学的论文和著作。数学如此,哲学亦然。除非你能重温历史,因而能够理解生活的历史,即赋予历史以内容和趋向的力量和动机,如权力、国家、法律、意志等等,否则你将不可能理解一篇历史的文本。除非你从自身的生活中理解了爱、友谊、憎恨和嫉忌等等,不然你就不可能阅读和理解一部小说。

因此,这就是每一种解释形式的基本前提:你自己与主题的关联能够诱发出你对文本的问题,同时也能够诱导出你从本文中得到的解答。

我曾通过心理学解释的范例来尝试分析解释的处境。你可以凭藉其他方面的兴趣,如美学、历史、各国的政治和文化史等的兴趣,去阅读和解释文本。关于历史的解释,有两种可能性。首先,你的兴趣可能是勾勒出过去某一时期的图景,重构过去。其次,你的兴趣也许是从历史文献中学到你在现实生活中所需要的东西。例

如,你可以把柏拉图著作解释为公元前五世纪雅典希腊文化的象征,但你也可以对柏拉图进行解释,通过他来理解人类生活的真谛。在后一种情况下,你的解释动机不是你对过去的某个历史时期的兴趣,而是你对真理的探求。

那么,我们解释《圣经》的旨趣何在呢?《圣经》无疑是一个历史文献,我们必须以历史研究的方法来解释它,必须研究《圣经》的语言和《圣经》作者的历史境遇等等。但我们真正的、确实的旨趣究竟何在呢?我们读《圣经》仅仅将它看作一个历史文献以求重构过去历史的时代么?《圣经》只是一种“资料”,或者不单纯是一种资料呢?我认为,我们的兴趣实际在于听取《圣经》对我们实际的生活现状所说的话,听取关于我们生命和灵魂的真理。

## 二

现在,接踵而至的问题是:哪一种方法是适当的?哪些概念是适当的?此外,对于造成我们的问题和概念的《圣经》主题来说,哪一种是我们预先就具有的关系?我们是否必须说,由于《圣经》的主题是上帝的启示,我们就不会具有与上帝的这种关联;我们可以仅仅通过上帝的启示而获得与上帝的关系,而这不是在此之前就已具备?

的确,有不少神学家进行过这样的争辩,但是我认为他们是错误的。人预先就与上帝有某种关系,奥古斯丁早已就此作出重要论断:“你(上帝)已为自己创造了我们,我们的心灵是不安宁的,直到它安息到你那里。”人预先有一种关于上帝的知识,虽然这不是关于上帝的启示的知识,亦即他在基督身上体现的活动。人在自己对上帝的寻求之中,就有一种与上帝的有意识或无意识的关系。对上帝的寻求推动着人的生活,因为人的生活永远是有意识或无意识地受到关于人自身的生存问题的推动。关于上帝的问题和自我的

问题是同一的。

现在,当我们解释《圣经》时,我们已经找到一种表述问题的完美方式。这个问题就是,在《圣经》中人的存在是如何被理解的?出于同样的原因,我是带着这个为全部历史研究和历史文献的解释提供了最深刻动因的问题研究《圣经》。这就是,通过理解历史,我能够获得对人类生活各种机遇的一种理解,因而还有对我个人生活机遇的理解。历史研究的终极原因是要认识人类存在的各种可能性。

然而,对《圣经》的解释具有特殊目的。基督教会的传统和布道告诉我们,我们应该聆听《圣经》中有关我们存在的权威性言论。《圣经》与其他文献的区别在于,《圣经》向我表明了生存的某一特定的可能性,而这并不是我可以随意取舍的。确切地说,《圣经》对于我来说,已经成为对我个人发出的话,它不仅把广义的存在昭示于我,同时还赐给我一种真实的存在。然而,这是一种我事先不能指望的可能性。这不是一种我能够借以解释《圣经》的方法论前提。因为只有我理解了这一话语的时候,这种可能性才能成为一种现实。

因此,我们的任务就是要寻找理解《圣经》所言的解释学原则。这个问题是不能回避的。因为从原理上讲,每一种历史文献都要提出这个问题,即:《圣经》中的每一文献都表明和提供了理解人的存在的可能性?在《圣经》的批判性研究中,我不过是在寻求这个问题的答案。我应该听到《圣经》中一种与我个人交流的语言,而且也信奉这种语言,看来这已经超出了批判性研究了。这种个人的独特领悟,按传统的词语说,是由我不能随意支配的圣灵授予的。另一方面,只有通过客观的、批判性的思索,我们才能发现那种足以使人信服的解释学原理,以及提出正确问题的方式。如果这一点是真实的,即正确的问题要涉及到理解人的存在的可能性,那么发现一种用以表达这种理想的完备的概念就是必要的。发现这些概念是哲学的任务。

但是,现在有人指责解释学受了哲学的控制。事实确实如此,但我们应该问道:这之所以如此是基于什么意义?那种认为无论怎么解释都独立于世俗的观念的看法,只是一种幻想。每一个解释者都不可避免地依赖于他有意识或无意识地从传统中继承的观念,而每一种传统都依赖于某种哲学。例如,十九世纪大部分的解释学都是这样地依赖于唯心主义哲学及其观念,以及这种哲学对人的存在的理解的。这种唯心主义观念至今仍在影响许多解释学者。由此可以看出,没有思索和对于引导解释学的观念的说明,就谈不上什么对历史进行解释。换言之,关于“正确的”哲学的问题产生了。

### 三

在这里,我们必须认识到,不会有一种具有绝对完善体系的正确的哲学,也没有一种能对一切问题提出答案和给予所有人存在之谜底的哲学。我们的问题可以简单地表达为:今天哪一种哲学能够对理解人的存在提出一种最适当的前景和概念。在这里,我认为我们应注重研究存在哲学,因为在这一哲学学派中人的生存直接成为关注的对象。

如果存在哲学如许多人所期望的那样,试图提出一种人的生存的理想模式,那我们就无所收益。本真性(Eigenlichkeit)不能提供这样的一种模式。存在哲学并没有对我说:“你必须如此这般地存在”,它只是说:“你必须存在”;即使这种论断可能过于生硬,它仍向我表明了存在的含义。存在哲学试图通过区别作为“存在”的人和一切现世存在物(它们不是“存在”,而是现有的)的存在来表明存在的含义(对于“存在”这个词的这种技术性用法可追溯到克尔凯戈尔)。只有人可以具有某种存在,因为他们是历史的存在者。这就是说,每一个人都有他自己的历史。他的现在来源于他的过去,并发展到他的未来。如果他意识到每一个“现在”都是自由决断的

时刻,他就理解了他的存在:他过去的境遇中有甚么因素应该保存其价值?既然人都不能取代他人,那么他面对未来的责任是甚么?因为每个人都难免一死,所以谁也不能取代他人。在孤独之中,每个人都会认识到自己的生存。

当然,在这里我不能对生存哲学作出详尽分析,只要说明一点大概就已足够。存在哲学表明人的存在仅仅在存在的过程中才是真实的。存在哲学决不自命能够保证为人提供他对自己个人的自我理解。因为对于我自己本身,个体存在的自我理解只能在我“此时此地”的具体时刻中才能得到认识。虽然存在哲学不能为关于我个人存在的问题提供答案,然而却可以使个人的存在成为我自己的责任,这样,就使我能郑重对待《圣经》的话。当然,显而易见的是,存在哲学源于有关存在及其可能性的个人存在的问题。如果存在哲学不同于传统人类学,那么,除了从自身存在的意识开始,又如何能认识存在呢?可见,由于《圣经》的解释涉及对存在的理解,因而存在哲学能够为解释《圣经》提供恰当的概念。

我们要再问一次:对于生存的存在论的理解和对于这种理解的存在论的分析是否包含一种有利于某种特殊理解的决断呢?无疑,它肯定包含这种决断。那么它又是甚么样的呢?这就是我曾谈到过的“你必须存在”。没有这种决断,便没有成为一个人的准备,即负有责任、同意成为一个人的人格准备!谁都不能把《圣经》的哪怕是一个字理解为是谈论他个人的存在的。虽然这种决断不需要哲学知识,但是对于《圣经》的科学解释却需要存在论的概念,以解释《圣经》对人的存在的理解。只有这样,这一点才能明确:对于《圣经》的话的感悟,只出现在个人的决断之中。

存在不能提供一种哲学理想的存在模式,这一点可以举例说明。存在论的分析可描述存在的特殊现象,例如爱的现象。但认为对爱的存在论的分析能够引导我去理解我在此时此地应该怎样去爱,这是一种误解。存在论的分析充其量只能向我指明,我只有通

过爱才能理解爱。甚么分析也不能够取代我把我的爱理解为我自己个人存在中的一种遭际的责任。

的确,哲学分析的前提是判断,即:即使不考虑人和上帝之间的关系,也能够分析人的存在。但是,理解人和上帝的人的存在仅仅意味着理解我个人的存在,而哲学的分析不能宣称是就我个人的自我理解来教导我。对存在的纯粹的形式分析并没有考虑人和上帝之间的关联,因为它不考虑个人生活中的具体条件,即构成个人存在的具体际遇。如果上帝的启示的确只能在此时此地的具体生活事件中得到认识,而对存在的分析仅仅局限于人的短暂生活及其此时此地的系列事件,那么这种分析便揭示了一个领域,而单纯的信仰则把这一领域理解为人和上帝之间的关系的领域。

人的存在可以在不涉及人与上帝的关系的情况下加以分析,这种判断可称作存在论的决断。这种判断排除主观倾向,与主观倾向无关;它基于存在论的洞见,即:我们在建构人的存在的理论时,上帝的思想是不会听命于我们的。不论上帝的思想是被认为真实而得到接受,还是被认为荒谬而被弃绝,这种判断都显示出绝对自由的思想。我们也可以这样说:排除人与上帝的关系是我个人自我认识的表现,是承认我凭关注自我就不能找到上帝。因此,这种排除本身给对于存在的分析带来了它的中立性。只有通过上帝,通过在他的话中与我相遇的上帝,我个人与上帝的关联才能成为真实的。

## 第五章 视为一种作用的上帝的含义

常常有人说，解神话化不可能贯彻到底，因为，如果新约的信息应该保留下来，我们就一定得把上帝视为一种作用来谈论。这种说法保留了一些神话残余，因为把上帝视为一种作用来谈论，也就具有了神话性。对解神话化的这种非议或许会表现为这样一种形式：既然不能把这样的解神话化同把上帝视为一种作用来谈论的作法相协调，那么，基督教的布道就必须永远保持为神话性的，和新约布道整体一致。但是这种论据有效吗？我们要问：当我们把上帝视为一种作用来谈论上帝时，我们是否的确以神话方式在谈论呢？我们要问：在什么场合中、在什么条件下这是一种神话性的谈论？我们来考察一下，上帝的作用在神话思维中是如何被理解的。

神话思维中，无论在自然、历史、人的命运或者灵魂的内在生活之中，上帝的作用都被理解为一种干预事件的自然的、或历史的、或心理的过程的作用；这种作用既断裂又联接这些事件。这种超凡的因果性作为一个环节被插入依据因果关系而互相联接的事件的链环之中。有一种流行的说法表明了这一情况：一个奇迹事件只能被理解为是一个神迹，即一种超自然原因的效果。在这种思想方式中，人们以设想世俗行为或事件的方式来设想上帝的作用的。因为产生奇迹的神性力量被视为一种自然的力量。但是，事实上，上帝的作用——这个意义上的神迹不能被看作一个发生在世俗层面上的事件。这是一种不可见的，不能被客观地、科学地证明的；这

种证明仅限于客观的世界观。对于科学的、客观的观察者来说,上帝的作用是一个谜。

如果上帝的作用不被看作发生在世俗行为或事件之间,而被看作发生在它们之中,那么,作为非世俗的和超验的上帝的作用的思想就可以避免误解。自然事件和历史事件之间的密切联系还像它呈现在观察者面前那样保持完整。除了对信仰的眼睛,上帝对其他的眼睛都隐而不显。只有所谓自然的世俗事件,才对每一个人都是可见的和可以证实的。上帝的不可见的作用发生在这些事件之中。

如果有人坚持认为在这种意义上把上帝视为一种作用来谈论就是神话式地谈论,那么我便没有异议,因为在这种情况下,神话与作为解神话化对象的神话之间有很大差异。当我们谈到被看作一种作用的上帝时,我们并不是在对象化的意义上以神话的方式谈论的。

## 二

现在出现了另一个问题:如果信仰认为上帝隐而不显的作用是在世俗事件之链中发挥作用,那么信仰就会被怀疑为具有泛神论虔敬之特点。在我们深思这个问题时,我们能够进一步明确我们必须理解上帝作用的用意。信仰并不坚持上帝的作用与世俗事件的直接同一性——如果我可以被允许这样说的话——信仰坚持仅仅在此时此地针对非同一性现象,并可以得到相信的似非而是的同一性的。凭藉信仰,我能把我偶然遇到的事件理解为上帝的一个恩典、惩罚或警诫。另一方面,我也能把同一事件理解为事件自然进程链环之中的一个环节。例如,如果我的孩子从危险疾病中康复,我就感谢上帝,因为是他拯救了我的孩子。凭藉信仰,我能接受一种思想或一个决定,并视其为神性的决定,当然,同时也不排除

这一思想和决定与心理学动机的联系。例如,这样的情形是可能的:我在作出一个决定时,此决定看上去无足轻重,但是再看看,它却标志着我们生活中具有决定意义的、带来成果的“转折点”。于是,我感谢启迪了我作出这个决定的上帝。从教义上说,信仰造物主并不意味着一种预先得到的保证,而且也不意味着我要通过这一保证把任何事件都理解为上帝造成的。把上帝当作造物主来理解,只有在我此时此刻把我自身理解为上帝的造物时,才是纯真的。这种存在论的理解无须作为明确的知识表现在我的意识之中。在任何情况下,信仰全能的上帝并不是早已预定的那种信念,即存在在一个无所不能的神。对全能上帝的信仰,只有信仰真切发生在我的存在之中时,才是真实的,因为我投身于在此时此地感动我至深的上帝的力量中。这又一次意味着,信仰无须作为明确的知识表现在我的意识之中;然而这也意味着信仰的论断并不是一种一般的论断。例如,路德的“世间万物都是主的”这一论断作为教义的论断不是真实的,但是,在此时此地就我的生存本身的决意谈论时,它又是真实的。我认为,今天,一个对教条主义决断产生怀疑的人是能够最深刻地理解这种区别的,也就是说,那些在俄国监狱中受尽苦难的人,能够最深刻地理解它。

我们可以得出这一结论:泛神论是一种早已预定的信念、一种普遍的世界观;泛神论断定,因为上帝内在于世界,故世界的每一事件都是上帝完成的。反之,基督教信仰认为,上帝是在此时此地作用于我,与我对话。基督徒信奉这一点,因为他知道他领受到了上帝的恩典。这种恩典即上帝的话,在耶稣基督那里可以看到它。上帝的恩典使他睁开眼睛,看到“万事都互相效力,叫爱神的人得益处”(罗,8:28)。这种信仰不是一劳永获的知识,不是一种具有普遍意义的世界观。它只能在此时此地实现。只有信仰者经常询问上帝此时此地告诉他什么,信仰才成其为活的信仰。一般地说,上帝的作用即在自然和历史之中的作用,对于信仰者来说是隐蔽的,

对于非信仰者来说也是如此。但是,就他以神性的话为据,在此时此地看到作用于他的某些力量而言,他能够而且必须将其视为上帝的作用。泛神论可以说任何事件都是“神性的作用”,却不考虑个人存在的重要性。基督教信仰只能说“我相信上帝在这里或者在那里发生作用,但他的作用是隐蔽的,因为不能跟可见的事件直接认同。我还不知道他正在作什么,或许我永远无从知道,但我虔诚地相信他对我个人的存在至关重要。我必须询问,上帝对我说的是什么是。或许上帝对我说的仅仅只是告诫我必须隐忍和沉默。”

这些观点会带来什么呢?凭藉信仰,我否认诸世俗事件的封闭的联系,否认呈现在中庸观察者面前的原因和结果的链条。我像神话那样否认世俗事件的相互联系,神话中断这种联系而把超自然的事件置入自然事件的链条之中;当我谈论上帝时,我否认世俗关联之整体。当我谈论自己时,我也否认世俗事件的这种联系,因为在世俗事件的这种关联之中,我的自我、我个人的存在和我个人的生活不比发生作用的上帝更为可见、更可证明。

凭藉信仰,我认识到:科学的世界观不能理解世界和人的生活的全部真实,信仰不能提出另一种具有普遍意义的世界观,并在自己独具的论述中纠正科学。但是,信仰承认科学赋予的世界观是我们在世界上完成工作的一种必要的手段。的确,我应该看到世俗事件由因果联结在一起,这不仅作为一个科学的观察者可以看到,而且在我的日常生活中也是如此。这样一来,也就没有上帝发挥作用的余地了。但上帝的悖论是:“尽管如此”,信仰仍然把在历史和自然的联系中完全可以理解的一个事件视为上帝在此时此地的作用。这种“尽管如此”(德语 *dennoch*, 英语 *in spite of*)是和信仰不可分离的。唯有这才是对神迹的真正相信。凡是认为能够把神迹当作可以证明的、可以显示的事件加以谈论的人,都违反了上帝以隐蔽方式发挥作用的思想。这样的人让上帝的作用屈服于客观的观察,让神迹的信仰首肯于科学的评判,确认这种评判的效用。

### 三

这里又产生了另一个问题：如果上帝的作用必须被认作隐蔽的，那么除了纯粹的否定论断外，还能如何谈及呢？超验概念是一种特殊否定的概念吗？如果谈及上帝并不是指谈论我们的个人存在，这也许是可能的。如果我们把上帝看作一般的作用来谈，超验就的确含有一种纯粹的否定概念，因为对超验的每一种正面的描述都将它置于这一世界之中。一般的论述方法，即对人的存在进行的形式分析，把上帝看作一种作用而加以谈论，这是错误的。正是对人的存在的形式的存在论分析表明，我们个人的存在确实是不能一般地谈论的。我只能谈论生活在具体环境中的我的存在。确切地说，既然我可以上帝是一种赐予我生命和存在的力量，既然我可以把这种作用描述成需要我个人决断的某种境迁，那么，我便能够以一般的描述来解释上帝及其作用的意义和含义。在此过程中，我承认我不可能用一般的论述谈及上帝的作用，我只能谈论他此时此地对我的所为、此时此地他对我的教诲。即使我们不是一般地谈论上帝，而是谈论此时此地他对我们的作用，我们也必须以一般的概念来谈论，因为我们的全部语言都使用概念，但这不等于我们讨论的问题是一般性的。

### 四

现在我们可以再问一次：我们在谈论作为一种作用的上帝时，能否避免落入神话性的言论中。常常有人断言，基督教信仰的语言必定是神话的语言。这种论断必须详细审视。首先，即使我们承认信仰的语言的确是一种神话的语言，我们也必须问：这一事实如何影响解神话化的纲领？这种让步并不意味着反对解神话化的充足

论据,因为神话语言在当作信仰语言使用时,就失去了它的神话意义。例如,谈论作为造物主的上帝时,就不再涉及从传统神话意义上谈论他的造物主身份。神话的观念可以用作宗教语言,因而在基督教信仰中,这也许是不可缺少的象征或形象。因此,有一点已日益明确:神话语言的使用决不是对解神话化的非议,而是郑重要求解神话化。

其次,只有在考虑进一步确认其合理性的前提下,才能证实信仰的语言需要宗教的语言这一论断。如果作为象征或形象的神话概念的确是必要的,我们就要问:这种象征或形象表达的是什么?肯定地说,它们在宗教语言中的含义不可能用神话的概念予以表达。它们的含义能够而且必须在不求助于神话术语的情况下表达出来。

第三,把上帝视为一种作用并不一定意味着用象征或形象的形式谈论。这种言论必定能够传达出它全部的、直接的含义。如果我们的言论不应该被理解为神话似的言论,那么我们应该谈论作为一种作用的上帝吗?作为一种作用的上帝并不是指某一事件,即不是指一种像引入上帝作用那样引入这一事件、像接受这一事件那样参与这一事件的情况下,我可以感知的事件。换言之,谈论作为一种作用的上帝仅涉及个体生存中的事件。与上帝相遇,只有在此时此地对个人来说才可能是一个事件,因为人生活在时间和空间的范围之内。当我们把上帝视为一种作用谈论时,我们是指自己面对上帝;上帝在对我们说话、设问、审判或者赐福。因此,以这种方式谈论就不是用象征和形象谈论,而是类比地谈论。因为当我们以这一方式谈及作为一种作用的上帝时,我们是把上帝的作用设想为类似于人与人之间发生的行为。而且,我们还把上帝与人之间的交流认定为类似于人与人之间的交流。<sup>②</sup>我们正是在这种类比意义上谈到上帝的爱和对人的关怀,谈到他的要求、他的愤怒、他的许诺和仁慈;正是在这种类比意义上,我们才称他为天父的。我

们不仅有资格这样谈论,而且我们必须这样做,因为我们并不是在谈论关于上帝的观念,而是在谈论上帝自身。因此,上帝的爱和关怀等等不是象征和形象;这些概念意指此时此地对发挥作用的上帝的真实体验。特别是在将上帝视为天父的概念时,神话的意义早已消失。通过考察我们对我们父亲或者孩子们对作为父亲的我们说话这一事实的含义,我们就能理解应用于上帝的“天父”一语的含义。当我们将此语用于上帝时,“父亲”这个词语的字面意思已完全消失;它表达的是一种纯粹的个人关系。我们就是在这种类比的意义上谈到作为天父的上帝的。

从这一点出发可以得出几点重要结论。只有这种表明上帝和人际的存在关系的上帝论断,才是合法的。把上帝的作用视为宇宙事件的论断是不合法的。上帝是创世者这一断言不可能是一般意义上世界创造者的理论性阐述。这种断言只能是一种个人的告白,即我把自己理解为一个将其存在归因于上帝的造物。这不会作为一个中性的陈述,而只能是一种感恩和虔诚。此外,将上帝的作用视为一种备受崇拜的作用,例如,说他奉献出他的儿子作为祭祀的牺牲品等,其实这些论断是不合理的,除非从一种纯粹象征的意义上理解这些论断。其次,如果他们仅仅意在表明上帝正作用于人的个体存在时,所谓将上帝描述为一种作用的想象才是合理的。因此,不能允许政治和法学的概念,除非它们纯粹被理解为一种象征。

## 五

在这一点上,有人提出一项十分重要的反驳意见。如果上述说法都是正确的,那么,是否可以得出如下结论:上帝的作用被解除了客观实在性,被简化为一种纯粹主观的、心理学的体验;上帝仅作为灵魂中的一种内在事件而存在,然而只有在上帝外在于信仰

者时,信仰才真正有意义。诸如此类的质疑曾反复提出过。在这场争论中,施莱尔马赫和费尔巴哈的阴影不时出现。“心理的体验”在第一次大战前的确是一个普遍的口号。信仰常常被描述为心理的体验。卡尔·巴特和所谓的辩证神学家们全力讨伐的正是这一口号。

当我们说谈论上帝意即谈论我们个人的存在时,其含义是完全不同的。我所简要阐述的反驳见解遭到一种注重属灵生活的心理学的误解。从谈论上帝即谈论我自己的这一论断中决不能推论出这样一种观点,即上帝并不外在于信仰者。(如果信仰仅仅被解释为一种纯粹的心理事件,情况则会如此。)如果人在纯粹的意义上被理解为是一个在具体的环境和决断中、在生活境遇本身之中具有其实在性的历史的人,<sup>③</sup>那么,不言而喻的是:一方面,信仰在把上帝看作一种作用来谈论时,不能被指责为是一种在幻想时保卫自己;另一方面,信仰并不意味着一种心理学的主观事件。

只要说信仰产生于与作为上帝的话的《圣经》相遇,信仰仅仅是聆听,这就足够了吗?回答是肯定的。但是,只有在《圣经》既没有被理解为教理手册,也没有被理解为我以同情和神秘态度来解释信仰的见证人记录的情况下,这种答案才是有效的。相反,聆听作为上帝的话的《圣经》,就是把《圣经》当作一种对我说的话、对我宣示福音和救恩宣告来聆听。这样我的理解就不是中性的,而是对一种召唤的响应。《圣经》的话是上帝的声音这一事实不能客观地得到证实,这是发生在此时此地的一个事件。上帝的话隐匿在《圣经》之中,正如上帝的每一作用都隐而不显、却又无所不在。

我早就说过,信仰产生于一种相遇,这种相遇是作为历史的存在的我们个人生命的本质。只要我们反思我们个人生活的简单的现象,就能迅速地理解其内涵。我的朋友的爱、我的妻子和我的孩子的爱,只是在此时此地作为一个事件真正地及于我的。这种爱不能通过客观的方法,而只能通过个人的经历才能观察到。从外部,

例如通过心理学的观察,它就不可能被感受为一种爱,而只能被作为一种可以得到被各种解释影响的心理学过程的一个有趣细节。因此,脱离信仰就不能看到或理解上帝这一事实,但这也并不意味着脱离了信仰,上帝就不存在。

我们必须记住,对信仰的对象、对上帝的关系以及对信仰的种种断言,都是不能得到客观证实的。这并不是信仰的弱点;正如我的老师 W·Herrmann 强调的,这是它真正的力量之所在。因为,如果信仰与上帝之间有关系能被证明,就像尘世世界中主体和客体之间的关系能被证明一样,上帝就会被置于和世界同等的水平上,而在这个世界上对实证的要求是合法的。

那么,我们可以说上帝通过“拯救的事实”已经证明他自己了吗?绝不。因为我们所说的拯救事实本身就是信仰的对象,而且也只是凭信仰的眼光才能得到这样的理解;离开了信仰,这样的事实就不能感知,似乎信仰能够像自然科学般进行经验观察和以数据作为依据。确切地说,拯救的事实构成了信仰的基础,但是只能作为被信仰本身感知的事实。这一原理在我们个人的关系,即人际的关系中也一样。对一个朋友的信赖只能基于朋友的人格,即一种只有当我信赖他时才能感知到的人格。没有风险的信赖或爱是没有的。毫无疑问,正如 W·Herrmann 所教导的那样,信仰的基础和对象是同一的。这两者是一回事,因为我们不能谈论上帝本身是什么,只能谈论他对我们和他与我们一起做什么。

## 六

现在可以回答另一个问题。如果我们认为上帝的作用是不可见的,不能予以证明的;拯救的事实不能被证实,信徒们被赋予的圣灵对客观的观察来说是不可见的对象;如果我们认为,我们关注我们个人的存在,所以我们才能够谈论有关上帝的存在,那么就可

以说,信仰是一种对个人存在的新理解。换言之,上帝的作用赋予我们一种对于我们自己的新理解。

或许有人会对此表示异议,认为在这种情况下,上帝启示仅仅是一种使我们理解自我的机遇,而且这种机遇没有发生在我们实际生活之中,不是改变它们的一种作用。简言之,启示没有被承认是一种神迹。异议还认为,除了自我理解 and 自我意识,别无其他;自我理解的内容是永远真实的;这种自我理解一旦被感觉到,它就保持有效,它与机遇即产生了自我理解的启示无关。

这种异议的依据含混不清,这就是我在上文提及的那种混乱,即把对人的存在的自我理解和对人的哲学分析混为一谈。存在的理解和存在论的理解被混淆。关于哲学的分析也许可以确切地说,它的表述是对永恒真理的表述,而不是关于现时问题的回答。但是,正是对人的这种哲学分析,即存在论的理解表明,自我理解即存在的理解,存在的理解只是在此时此地作为自身的自我理解时,才能得到认识。哲学的分析表明抽象中的存在的含义。相反,存在的、个人的自我理解不说明抽象的存在的含义,而是指出了作为此时此地的具体的个我的生存。这是一种理解的过程,在其中,我的真正的自我与我处于其中的各种关系是作为一个整体被理解。

这种存在的、个人的理解并不出现在意识的层面上,这种情况即使出现,也是极少见的。这种个人的自我理解虽然是无意识的,却支配并强烈地影响我们的悲哀、忧虑、欲望和欢愉。此外,这种个人的自我理解常常会被检验,即在每一种遭际的情况下受到质疑。随着我的生活的延续,我的自我理解可能被证明是不完备的,或者由于进一步的经历和际遇会使之变得更清晰、更深刻。这种变化或许可以归结于严厉的自我检验,或许可能是无意识地发生的,例如,在我的生活被引导摆脱痛苦的黑暗进入快乐的光明时,或者当一种相反的经验发生在我身上时,便是如此。当我进入一种具有决定意义的境遇时,我可能达到一种全新的自我理解,这是一种爱的

赐予的结果,例如,在我结婚或结交一个新朋友的时候。即使是一个小孩,但由于他认识到自己是个孩子,并因此和双亲维系着一种特殊的关系,那么他也无意识地显示了这样一种自我理解。他的自我理解表现在他的爱、信任、安全感、感激之情等等之中。

在我个人的存在之中,我既没有脱离我的环境,也没有脱离我的过去和将来。例如,如果我通过爱达到了一种新的自我理解,那么,要出现的情况也并不是一个意识到这一事实的孤立的心理活动,因为我的整个境界都已改变。在理解自我的过程中,我也能理解他人,同时,整个世界呈现出一种新的特性。如人们所说,我以一种新的眼光看到了世界,而且这的确是一个新世界。我对我的过去和将来获得了一种新的洞察力。我认识到新的需求,而且以一种新的方式面对各种境遇。我的过去和未来变得不仅仅再是标记在日历或时刻表上的那种纯粹的时间。现在有一点应该明确:我不把我取得的这种自我理解看作是永恒的真理,是一劳永逸地接受的信念。因为我的新的自我理解,就其性质而言,肯定会天天更新,这样我也就理解了包含在自我理解之中的主体的自我。

在这里,我们稍作改变就可以使用这句话:“我们若是靠圣灵得生,就当靠圣灵行事。”(加,5:25)这种说法也适于对信仰的自我理解。这种自我理解是对我们与上帝的话相遇的一种反应。人在信仰中重新认识自己,正如路德在解释罗马书时所说:“上帝显示自己,也让我们探寻自己;他让我们认识他自身,也使我们认识我们自己。”凭藉信仰,人对自我的理解得到更新。只有在耶稣基督身上宣布的上帝的话的连续反应中,这种新的自我理解才能得以保持。这与人的日常生活无异。只有在人与人之间的真实关系得到维系的情况下,这种从人和人的接触中产生的新的自我理解才能保持下去。“上帝的仁慈每晨更新”;是的,但每天早晨我必须重新加以体察,因为这不是像数学论断那样的永恒真理。只有我自己每天早晨都成为一个新的自我时,我才能谈论每天早晨都以新面目

出现的上帝的仁慈。

反过来,这些讨论又阐明我在上文引述的保罗的指喻和诫命的那种并列悖论。我们现在看到是指喻引发诫命。指喻表达了信仰者新的自我理解,因为“我已释罪”这一论断不是一种教条的表述,而是一种存在的表达。信仰者的告白就是他的整个存在得到更新。既然他的存在包含了他的意志,如果他的意志在顺从上帝的规诫中不断更新,那么诫命就会提醒他——他已摆脱了罪恶。

## 七

可能出现的又一种异议是,上帝未来的作用会被解神话化取消。对此,我可以这样说,解神话化明确指出了将来作为一种作用的上帝的含义。信仰包含着对未来持自由的和完全坦诚的态度。存在的哲学分析表明,坦诚地面向将来是人类存在的基本特征。但是,哲学分析能够将这种坦诚赋予处于具体生存处境中的个人吗?不可能。哲学分析做不到这一点,正如它不能赋予我们生存一样。海德格尔表明的,哲学分析只能解说,人如果愿意依凭一种完全的个体意义的存在,那他就必须直面将来。哲学分析断言,对于哲学分析,未来只能在被表达为“无”时,才会使人们注意到这种感知的效果,它或使人兴奋,或令人恐惧。

因此,自由的面向将来就是将自己置入忧虑的自由,即作出选择的自由。如果基督信仰涉及到自由地面向将来,那么,面对“无”就是一种对忧虑的解脱。就这种解脱而言,没有人能够依自己的意志作出判断,它只能凭信仰获得。面向将来的信仰就是脱离过去,因为这是对获救的信仰;是一种对过去的奴役锁链的摆脱。这是从作为旧的自我中得到的解脱,是为了新的自我的解脱。这是对根植于罪中的幻想的解脱,因此,我们能够通过自己的选择确定我们的个人存在。它就是一种自由地面向将来,就是保罗在说“死被胜利

吞没”时所宣告的那种未来。

## 八

在这里出现了最终的有决定意义的问题。如果我们把上帝作为一种作用来谈论,即必须仅仅从上帝此时此地作用于我的意志来谈论,那么,我们还能相信上帝对整个世界一举而尽全功地发挥着作用吗?我们不是处于放弃了保罗的这种“一举而尽全功”的危险之中了吗?我们不是陷入把神圣的教理,即把拯救历史置入永恒的维度之中的危险了吗?从我们所说的话中可以明确一点的是,我们所谈论的不是关于上帝的思想,而是活的上帝,我们的时间羁留在他手中,他此时此地相遇我们。因此,对于这种异议我只有一个简单的回答:上帝在他的话中与我们相遇,在一种实在的话中,它体现在耶稣基督的布道之中。虽然可以说,上帝随时随地都会遇见我们,但是我们却不能随时随地都看见他,听到他的话,除非他的话也随之而来,并且能使我们理解此时此刻,正如路德反复强调的那样。关于无所不在的和全能的上帝观念,也只能通过此时此地讲出他的话才能在我的个人的存在中变得真实起来。因此,也必须明确一点,上帝的话也只是在说出的那一时刻的话。上帝的话不是一种永恒的陈述,而是此时此地对人说的话。当然,上帝的话是他的永恒的话,但这一永恒不能设想为是超时间的,而要视为此时此地所呈现的他的在场。他的话是在一个际遇中的一个事件,而不是一套思想,例如,有关上帝的仁慈和恩典不是一般的表述,虽然这种表述在其他方面可能正确,而只是对我说的话,作为在我身上体现其仁慈的事件。只有如此,它才是一种突入的话。他的话不是一种一劳永逸地获取的知识,只是因为与我一次又一次的相遇,因此它才是一种真正突入的话。

由此可以认为,上帝的话是用人类语言向我说出的真实的话。

无论在教堂的布道,还是在《圣经》之中,其含义是:《圣经》并非仅仅被看作是宗教史的重要资料汇集,《圣经》是通过教会作为对我们说的话而传扬。上帝的活的话语不是由人类的精神和智慧杜撰出来的,而是在历史中出现的。它的起源是一个历史事件,通过这一事件,说这样的话,即布道,它就变得具有权威性和合法性。这个事件就是耶稣基督。

我们可以说这一论点是一个悖论。原因在于,上帝在耶稣基督身上所作的一切不是一种能够进行历史证明的历史事实。那种注重客观事实的历史学家不可能理解一个历史人物(拿撒勒的耶稣)是一个永恒的逻各斯,即道。正是新约中对耶稣基督的神话式的描述说明:如果耶稣基督的形象和努力应被理解为一种神圣的拯救工作,那么,对于耶稣基督的形象和努力的理解,则应毫无疑问地采用超出客观的历史学家理解世界史的范畴的那种方式。这是一种真正的悖论。耶稣是一个来自加利利的拿撒勒的历史人物。他的业绩和命运出现在世界史的范围之内,因而受到那些将其当作历史网络的一部分来理解的历史学家的审视。当然,这种超然于历史的探寻不能认识上帝在基督身上所体现的意念,亦即不能认识末世论事件。

新约认为,耶稣基督的决定性意义在于——就其人格、降临、热情和对他的赞颂而言——他是末世论的事件。他是那将要来的人,而我们无须“等候别人”(太,11:3)。“及至时候满足,神就差遣他的儿子”(加,4:4)。“光来到世间”(约,3:19)。“时候将到,现在就是了,死人要听见神的儿子的声音,听见的人就要活了”(约,5:25)。这些说法都申明耶稣基督是一个末世论的事件。解神话化的重要问题就是:把耶稣基督理解为末世论的事件的看法是否与新约(除了第四福音书)中出现的宇宙末世论的概念密不可分。

正如我们所看到的,在第四福音书中,就我们的观念看来,宇宙末世论被理解成为历史的末世论。我们还看到,对保罗来说,信

徒已是一种新的生存，“旧事已过，都变成新的了”（林后，5：17）。因此我们必须说，依凭信仰生活就是以一种末世论的存在方式生活，就是超然于尘世，就是已经出死入生（参见：约，5：24；约壹，3：14）。末世论的存在无疑已在预期中得到实现，因为“我们行事为人靠着信心，不是凭着眼见”（林后，5：7）。这就意味着信徒的末世论存在不是一种世俗现象，而是在新的自我理解中得以实现。这一自我理解，如前所述，源于上帝的话。因为话被宣讲（林后，6：2；约，5：24），无论它被接受或拒绝；所以体现为耶稣基督的末世论事件便在此时此地发生。约翰说（约，3：18，36；9：39），信仰者由死变为生，无信仰者将被审判，上帝的震怒将及于他。保罗说，布道的话对死者与生者同样中听。

这样，“一举而尽全功”现在可以从它真实的含义上得到理解，即把它作为末世论的“一举而尽全功”来理解。因为这种“一举而尽全功”不是一种历史事件的独特性问题，而是表明了一个特别的历史事件，即耶稣基督应被理解为末世论的“一举而尽全功”。作为一种末世论的事件，这种“一举而尽全功”往往出现在宣讲的话中，这不是一种超时间的真理，而是发生在此时此地的事件。的确，《圣经》告诉我，上帝的恩典早已作用于我，但我不能够将其作为过去的一个历史事件来回顾。施予恩典现在是作为一种末世论的事件出现的。上帝的话之所以是上帝的话，因为发生在此时此地。悖论在于，发生在此时此地的话和使徒布道的最早的话一样，在《圣经》中被对象化了，被人一再流传，它的内容可以用一般的言论表述，彼此不可缺一。这就是“一举而尽全功”的含义。这是末世论的“一举而尽全功”，因为在布道的活生生的声音中变成为此时此地的事件。

既然布道不是由一般评论构成的讲座，而是由权威的、合法的使者宣布的福音（林后，5：18—20），又因为教会通过上帝的话形成应召者的集体，所以上帝的话和教会结为一体。因为话是仅仅作为一个事件的上帝的话，所以教会才是作为每次都仅仅发生在此时

此地的事件的真正的教会；因为教会是圣徒们的末世论的社团，而且仅仅以矛盾的方式与我们观察到的作为世俗历史的社会现象的教会组织同一。

## 九

我们看到，解神话化的任务所接受的最初推动力来自包含在《圣经》中的神话世界观与受到科学思想影响的现代世界观之间的冲突，而且有一点已经非常明显：信仰本身需要摆脱人的思想构造的世界观，无论是神话的还是科学的世界观。因为人的全部世界观都使世界对象化，忽视和排除我们个人生存中的际遇的意义。这一冲突表明，在我们的时代信仰还没有找到适当的表达形式时，我们的时代便没有意识到其根基和对象的一致性，便没有真正理解作为一种作用的上帝的超验和隐匿。我们的时代还没有意识到它自身的“尽管如此”或“尽管”，它一次又一次地屈服于把上帝及其作用对象化的诱惑。因此，对《圣经》的和教会的布道的神话化世界观的批判是对信仰有价值的效劳，因为这种努力促使信仰对其本身的本质作出彻底的反思。解神话化的任务除了迎接这种挑战之外，别无他求。上帝的不可见特性排除了试图使上帝及其作用形象化的任何神话；上帝是无影无形、不能观看的。只有无视经验，才能信仰上帝，正如我们只有无视意识才能接受释罪。的确，解神话化与保罗和路德仅仅依靠信仰，无须乎与依据律法而释罪的教义相吻合。更确切地说，解神话化是通过信仰把释罪的教义彻底地应用于知识和思想的领域中去。像释罪的教义一样，解神话化消除所有对于稳靠的渴求。基于德行的努力的稳靠感与建立在客观化知识上的稳靠感之间是没有差异的。渴望信仰上帝的人必须明确，他不能自由支配什么，他依此建构这种信仰，可以说是居于真空中的。放弃各种稳靠感的人才能找到真正的稳靠。在上帝面前，人总是一无

所有的。放弃、失掉稳靠全感的人才可能找到稳靠。对上帝的信仰，就像对释罪的信仰那样，拒绝挑选有限的、可以定义的行为作为神圣的行为。与此相应，对上帝的信仰就像对创世的信仰一样，拒绝从自然和历史的可见实在中挑选出有限的、可以定义的范围。路德告诉我们，世界上没有神圣的地方，作为一个整体的世界的确是亵渎神之域。尽管路德说过“尘世所到之处都是主的”，但那仍然是真实的，因为只有无视一切证明，才可以相信。不是对牧师的神圣化，而是对被宣讲的话的神圣化使上帝的殿堂变得神圣。同样道理，自然和历史的整体也是亵渎神灵的。只有依据已被宣讲的道，世间已发生和正在发生的一切对于信徒来说才具有上帝作用的特性。只有凭依信仰，世界才变成亵渎神之所，而且回复到它作为人的活动领域的真正位置。

然而，世界是上帝的世界，也是作为一种作用的上帝的领域。因此，作为信仰，我们与世界的关系是悖论的。如保罗在哥林多前书第七章(29—31)中指出的那样：“让那有妻子的，要像没有妻子；让哀哭的，要像不哀哭；让快乐的，要像不快乐；让置买的，要像无有所得；让用世物的，要像不用世物”。从本书论述来看，我们可以说，“让有现代世界观的，像没有这种世界观。”

#### 注 释：

① 我想提醒大家注意的一例是 J·Wach 的伟大著作《理解》I—II 卷(莱比锡, 1926~1933)。C·Hartlich 和 W·Sachs 的近作《现代圣经理论中的神话概念的起源》(图宾根, 1952 年)对我们的问题具有特别重要的意义。

② 详见由已故的 E·Frank 的《哲学的理解与宗教的真实》(纽约, 1945)。

③ 人是一种历史的存在, 不仅指他被卷入世界历史的进程, 而且特别指他具有自己个人的历史。

[德国]洛维什(K. Löwith)

现象学本体论与新教神学

朱雁冰 译



神学只要想从科学上说明信仰性此在,那么,它作为科学便在进行着哲学论证,而且必须进行哲学论证。就此实事而言,这是由于这种“信仰性”此在**同时**也是“人的”此在,即对人而言是“自然的”此在,而且即此在本身。这种属于纯然的人本身的自然的此在——尽管与自然相比是如此的不自然——是哲学独有的论题。不过,神学如果认为**本体论—生存上的**此在分析所具有的**本体论广度和形式**足以保证分析之**在体上的“中立性”**(ontische Neutralität)<sup>①</sup>,从而专门使用这种对此在的哲学分析方法,那么,关于采用和接受对此在的本体论—生存上的分析方法之可能性问题,也就自然地**从神学方面得到了回答**。这是因为首先应澄清的问题是:**在哲学分析本身之内,在体上的存在与理解和本体论上的存在与理解之间的联系和差别**。假定可以说明,此在分析之本体论上的广度和形式只是某种**完全特定和包含众多前提**的本体的和本体论上的此在观念之形式上的延展,那么便须进一步提出一个问题:神学接受哲学成果的可能性,不正是由于神学在这种完全特定的本体论解释中有助于一种神学的前理解——正如明显的无神论有助于信仰那样——方才得以实现的么?当然,这绝不是对所谓自然此在的一种“纯粹实事的”分析,它是**此世的**,并没有逾越信仰和基督教传统。所以,对于此在之本体论上的规定,如将之规定为(抛入此在之中的)**“被抛入状态”**,那么就可以专门用它来对人的**“被造性质”**进行神学上的解释。因为如果专门从不涉上帝的角度来观察

此在,那么被抛状态对此在之纯然事实的解释,从一开始便以必须作如是解释的方式来进行;而非因为关于被抛状态的讨论是毫无所指地说出一个纯然事态(然后此一事态本身又成为信仰性此在的根据)。同样,“死亡”、“畏”、“罪过”、“良心”和“烦”等对于此在的规定之被用于神学,也并非因为这些生存现象表现了此在之纯自然状态,而是因为它们表现了一种对人的生存的哲学观念。**这种观念——从黑格尔规定的双重含义上看——在其自身扬弃了基督教对此在的解释,即既有所保留,同时又有所摒弃。**

为了阐述这个对于本体论现象学和新教神学的可能关系具有重大意义的问题,应简洁概括一下现象学发展成为哲学的基本特点。

在朴素的描写性现象学发展成为反思性本体论解释的进程中,起积极作用的是经由此一途径所达到和所肯定的认识:(1)即使一场平实事件之每一种“平实”的描写,也是由推动这种描写的“理解”所引导的;(2)理解具有一种“草图”性质,因此,它在形成的判断引导之下运动着,即在关于应加以理解的一般内容、方式和方向方面运动;(3)正是由于这个缘故,一切事物的关键便是从批判角度确认这种本然意义上的“先已产生的”成见,以便在关键性的解释命题中加以考虑;(4)以这种恰恰为解释的“客观性”所要求的制约性之透明状态,其实并没有完成理解。根据这种对于有着决定性影响的成见的洞察,解释的关键在于**从其自身方面明确地对这类主导性成见提出疑问,从整体和个别方面对它的“真实性”和确凿性提出疑问,从而达到一种特别没有成见的、“客观”和“自然”的解释。当然,为此并不需要在幻觉中无视人的主观性,而是从实际上培养一种摆脱和不拘泥于传统成见以进行解释的主观性。**

对人的生存的任何一种解释的主导成见是一种堪为典范的生存理想,这种理想绝非“任意性的”,而是来源于人的生活经验的实际现实。这样一来,探索藉以对人生进行解释的典范的生存理想之

真实性和确凿性的问题,便不可避免地成为首要和终极的关键问题。实证科学的代表人物大都认为,这一既是“个人”、又是“客观事实”的问题属于个别人的私人生活或者教会范围;然而,除非哲学放弃其作为哲学的性质,否则它便不可能满足于对真理进行简单分类——一方面是普遍适用的“纯科学性”真理,它由于对任何个人都不具约束力,而对一切人都具约束力;另一方面则是“纯个人性”真理,它除了对某一个人具有约束力,而对其他任何人都不具约束力。因此,哲学只要言说,那么就其他东西而言,不论愿意与否,它所发出的尽管并非“威权之语”,但都确是“至理之言”。而且,它必须承担起对于“生存上的可能性和义务”的相应责任,哪怕它并不愿意如此,哪怕它善于——如海德格尔对此在的分析那样——以“间接的”、因而纯属“形式上的传达”来使自己避免承担**直接的义务**<sup>②</sup>。但如此承担的义务不可约简为解释者个人“参与”的解释所包含的义务。

对于人的此在的哲学解释,不可能采取某种途径将这种解释划分成几个部分。这些部分由于是“纯现象学的”,因而浅显易懂,由于是从极端个人的角度“进行着评价”,因而并非径直进行说服,这样一来,一个人似乎便可以自由选择其所偏爱的部分了。因为就哲学而言,比如在海德格尔的“此在分析”中,“世界”或者“常人”(“Man”),抑或只是“事物整体”这类系统性概念,它们丝毫不比“本真生存”、“自由”、“死亡”、“罪责”和“良知”这些概念缺少前提性质。即便“更进一层的结构”——根据对日常状态的预先分析——在海德格尔此在体系中所表现出的特点,正如马尔克(S. Marck)所说<sup>③</sup>,也并不在于划分区别,即并不在于区别本真与非本真的生存,或者并不在于区别“天国和尘世的忧虑”,而是自始便以这种本真和非本真的此在之根本性的而又值得提出疑问的区别(它所具有的前提性质并不少于基尔克果的“非此即彼”说),在“本真”涵义上,从形式上揭示出实事性的主导生存概念。这个概念从

一开始便主导着整个结构,尽管从表述的外部进程看,这种关于生存之本真性的主导思想在终结之时方才清楚地显现出来。给定的日常状态的现象学并非如马尔克所说的那样,在讨论的某一关节点上远离分析之突出的“伦理学上的和宗教哲学上的”特点,而讨论也并没有离开“唯一现象学的”出发点“越来越远”,当然,“事件的单纯听知”更没有随之让位于“结构”,而是结构因其着眼于某一生存理想,必然从一开始便一直均衡地引导着“单纯的”听知,正是它使许多本来不可听知者得以被听知,而且使后者只能如此而非以其他方式被听知。

不过,即便系统的现象学哲学的个别规定具有完全均衡的前提性,那么,对此在之“本体论”的解释,是否在为人类学所限定的生存理想的在体意义上也具有前提呢?同样从具有本体论的主导意义的生存理想这一方面看,所有的本体论规定不是恰恰没有前提吗?假定情况果真如此,基督教神学之采纳和接受此在之本体论解释便也并非是不可能的了;因为这样一来,它便可能将其神学内容纳入纯本体论答案之形式框架之中,而且并未因此而非基督教内容发生冲突。于是,此在之“决断”这一空洞概念——举例来说——便从神学上通过“爱”的决断之所向得以充实;同样,关于此在之“被抛”的概念——作为不具有世界观前提的纯形式上的概念——也可以从信仰性此在的“可创造性”的涵义上得到具体解释。于是,基督教的挚爱理念不再与此在“为其自身”而存在的这个本体论—生存上的基本命题之“中立性”涵义发生矛盾,因为这个命题本身是希望被理解为“利己主义的”,同时又被理解为“利他主义的”态度之可能性的条件<sup>④</sup>。于是,良知、罪责和死亡以及烦也不再具有与在体相联系的并从在体上才可以得到理解的涵义,而是一种借以澄清存在问题本身的纯方法论的概念。于是,人们自然会觉得奇怪,举例来说,既然“烦”原本指“此在在人身上(!)之最内在的需要之先验性结构的统一性”<sup>⑤</sup>——这是根据存在本身的抽象问

题所下的一个定义,在这个定义中,只有关于“内在需要”的非形式化用语尚存在着自相矛盾,并造成一种“在体上的”误解,这正如每一个取自语言和人的健康理智的自然逻辑的词语那样——那么为什么关于本体论的一些为“世界观”、“伦理学”甚至为道德主义和基督教所深深影响的词语还在被使用呢?海德格尔说:“词本身尽管毫无责任可言,全部问题之所在是对于此在分析以如此称谓者(!)所试图揭示的东西的理解。”但是,假如从对‘人生’之世界观的和伦理上的评价这层意义上来使用‘烦’这个词——尽管它明确指出,这里表示的不是人之在体上的特点——即不是将它看成一个说明此在所具有的在其自身有限的超验性之结构上的统一性的词,那么一切便会陷于混乱之中。关于专一主导着此在分析的论题会因此而被完全淹没。海德格尔的自我解释显然说明他对神学方面接受现象学本体论的可能性持赞成态度。同样,按照海德格尔自己的表述,“畏”作为“决定性的”基本情绪,“其目的不在于从世界观上宣布某一具体的生存理想;它的决定性品格仅仅是由于它考虑的是存在问题本身”。不过,接着在下文又出现了——只是语言上的?——自相矛盾:在论及基本本体论上的畏时提到“所有生存者的大都隐而不露的战栗”,这——与作者的原意相反——又造成了“本体上的”误解,因为这类词语至少从在体——在体论上看是模棱两可的。假如神学疏忽了这种基本命题上的模棱两可的情况,那么它只达到了与本体论的虚幻的一致。如果坚持作者的自我解释,那么这仿佛意味着,本体论概念似乎是纯本体论的本质概念,而对于这些本质概念——近似于胡塞尔的“本质”——而言,在体上的“事实”是没有本质的一个远离那些尚未被柏拉图之哲学阳光照亮的天真的穴居野人“低俗”理解的“认识处女地”(尼采)。

然而,尽管如此,情况却并没有达到而且也不可能达到如此地步。这不仅由于《存在和时间》的颇为强烈的“世界观方面的”作用(这固然也有可能基于某种误解),而且——不容辩驳——也由于

《存在和时间》本身,在这里既澄清着在体和本体论的原初状态的差别,也揭示了两者的**联系**。因此,生存一本体论的分析,就其本身而言“最终是具有生存意义的,即植根于在体的”(《存在与时间》,第13页。本文所引《存在与时间》一书的页码为德文版页码。作者未注明版本——译者)。此在不仅在在体上,而且也从本体论上优先于其他一切在者,它是“一切本体论之可能性的在体一本体论的条件”。但是,哲学是“普遍的现象学意义上的本体论”,其出发点是作为生存分析的此在释义学,后者将所有哲学疑问主线之终端结在它产生之所由和它返归之所问的地方<sup>⑥</sup>。海德格尔在此以后的地方更清楚地表述了在体一本体论的联系这一基本命题。为了首先便于说明尚未论及的死亡,他在对此在“整体”的分析中写道:

从生存论上对死前阶段的描写和界定显示出一个具有生存状态的走向死亡的本真在之**本体论上的可能性**。但随之却出现了此在之本真的可能完整在之可能性,不过在这里,这**只是作为一种本体论上的可能性**。从生存论上对死前阶段的描写所依据的是前此所获得的此在结构。它让此在同时将自身写在这个可能性之上,却又未给予它、而是从外部强加给它以内容上的生存理想作为范例。可是虽然如此,这种生存论上“可能的”、走向死亡的在,从生存意义上看却依然是幻想式的过分要求。此在之本真的可能完整在的本体论上的可能性便毫无意义,如果相应的在体的可能在从此在本身得不到证明的话。此在是否会在事实上将自己抛入这样一个走向死亡的在呢?它出于其最本己的在这个理由,是否也**要求**一个为死前阶段所限定的本真的可能在呢?……探索此在之本真的完整在这个悬而未决的问题……只有当它能够以一个为本身所证明的此在之可能在的本真性为依据的时候,方才会被置于经受得住检验的现象土壤之上。即便能够从现象学上揭示出这

种证明方法和以这种方法所证明的东西,也会出现新的问题,这就是,前此仅仅从其本体论上的可能性方面所描写的死前阶段,是否与得到证明的本真的可能在处于一种本质性联系之中(第 266 页)。

事实上,下文所述的对生存可能性的“证明”仍然是从本体论—生存的意义上进行的;然而,第 59 节结尾却把对于本体论上的可能性和在体上的可能性之间关系的疑问作为一个探求生命与认识的关系问题,即作为“具有科学性的人”对自己本身所提出的“生命哲学”问题,并把它暂时搁置了起来而未予回答。在这里,论及对良知之原初性的、即本体论上的理解时,海德格尔写道:

生存因一种本体论上不充分的良知观念所必然受到的直接损害愈小,则对良知所作出的生存论上的解释便愈是保证不了从生存状态上对声誉的理解。在流俗的良知经验中存在着严肃的可能,这并不少于在更为原初的良知观念中之存在着不严肃的可能。只要本体论上的理解没有脱离本体经验,生存论上更为原初的解释便可以揭示更为原初的生存状态的理解之可能性。

这样一来,即便探求“可能完整在”(Gunzseinkönnh)的问题,也不过是“一个事实上的生存状态中的”问题。“此在是作为已经决断者对它加以回答的”,这毋宁说:在这里,此在是作为事实上决断的、因而为在体上的、人性的和过分人性的此在。于是,与前引的地方(370 页)相反,在这里(309 页)问题被颠倒了过来:

探求此在之可能完整在的问题现在完全摆脱了开始曾指出的品格,它仿佛仅仅是(!)此在分析之理论上的方法论问

题,它产生于争取完整此在之圆满实现的努力之中。开始只是(!)从本体论和方法论上讨论的此在完整性的问题之所以合理,只是(!)由于此一合理之根据来自此在之在体上的(!)可能性。

这种预先下定的决断,即决断选择**自己本身**(而不是选择并不乏原则性而又在本体论上可以确定的“爱”),当然,这是从此在之绝对的、“本己的”和不可超越的“独立性”,以及与之相对的双重涵义的“本真性”意义上讲的(参阅第一部分 55 页)。正是这一点而不是别的什么东西说明了“生存着的”此在之本真性品格!但是:

试问,从哪里可以得到构成此在之“本真”生存的东西呢?因为没有生存状态的理解,一切对于生存的分析依然是毫无根据的。对于此在的本真性和完整性所进行的解释的基础不正是可能而又无须对每个人都具有约束力的本体的生存观念吗?生存论上的解释绝不愿意主宰生存的可能性和约束性。在它借以给予本体论解释以本体根基之生存可能性方面,它自己本身不是也必须作自我解释吗?假定此在之在本质上即可能在,而且它对其最本己的可能性开放着,假定它只是在对这种可能性的开放之中或者不开放之中存在着;那么,难道本体论的解释便可以排除**在体的可能性**(可能在的方式)而以其他东西为基础,并将**此可能性**描写于**本体论**上的可能性之上吗?……关于生存可能性之“强制性的”预先规定,也许是方法论上所要求的,但它是否就摆脱开了自由意愿了呢?既然分析——作为生存上本真的可能在——以预先下定的决断为基础,而下定此一决断的可能性,又是此在本身甚至出于其生存的缘故所要求的,那么这种可能性莫非就是**任意一种**可能性吗?此在之可能在借以调整与它最突出的可能性——死亡的

关系之在的方式是偶然采取的吗？在世具有一种比它的死亡更高一层的可能在吗？（312 页）

在这个在《时间与存在》中已得到确定答案的修辞性问题中，明显而精确地集中表现了（对人的此在的）本体论解释——作为**生存论上的解释**——之关键性的“先入之见”；假如说，对人生之基督教的解释抑或非基督教的解释不是在这里，即不是在关于“本真生存”的思想上开其端的话，那么这种解释至少已经放弃了它批评性的对立可能性。死亡被明确规定为此在之此在最高层次，其中只是揭示出对作为一个“本己”此在之在的解释所提出的第一个开端之最后的结果。这种“**本己性**”从一开始便被限定在“本真性”之双重涵义上（第一部 55 页），而死亡作为此在之**最本己的可能性**，必须从生存论一本体论上加以分析（59 页）。只有在涉及某种关于此在自身之最本己的可能性时，死亡才“是”“最高层次”。只有当人们将它——从生存论一本体论上——理解为此在之最极端的**可能性**，并将此一可能性看成是**本己的可能在**时，它才是最高层次。相反，从其在体上的现实和现实的可能性来看，死亡在生存论上并不重要，所以，在海德格尔的分析中，它按其现实的可能性和现实性明确地从死亡概念中**排除了出去**。然而尽管如此，假如本体论上的可能性将在**体可能性**描写于它的本体论上的可能性之上的话，死亡——就其本体的可能性和现实性而言——在本体论上也并非一无所是！从在体上看，死亡的确是某种不具有“最本己的”可能性的东西，而是每个人在任何时候都真正会碰上的东西，其原因和前提不是他“生存着”，而是他**活着**。但是，这并不排除而是包括下述情况：即便这种与生命有关的死亡，也可能具有本体论上的重要性。但对**生存论上的本体论**分析来说，它并不重要。自然的必然死亡的本体事实从一开始便被从生存论上的本体论概念中排除了出去，可能的走向结束的在之完成并不依赖单纯的生命上的在的结束或者

“离世”。不过,如此理解和排除死亡这种与生命有关的方面,绝非由于毫无先入之见的观念,“离世”的这种**无关**重要的方面,从其自身而言,产生于作为**本己的可能的**此在所具有的以往起主导作用的**生存论—本体论**上的重要性。神学所要求的、对人的生死的纯“客观”的哲学解释,实际上是以关于人的生命之自然属性的确定概念为前提的。按照这种概念,人的“实质”(“Substanz”)即其“生存”(“Existenz”),人的生命的“持续”即其“生存着的自我的独立性”(《存在与时间》,303页)。只有当人的实质被置于其生存之中时,或者概括地讲:只有当人的实质被置入自我理解和自我负责的此在**能够**之所是的东西中时,特别被置入此在由其**在的**结束、由其必然离世而以意志和理智为自己全身所能够完成的东西之中时,即以先行的决断,在生存状态上对离世预先作出解释时,——只有这时,关于死亡的确切概念对人而言,才是自然的、客观的概念。这种自然也可能仍然是不自然的、不客观的,正如基督徒所相信的复活对于不相信此说的人是不自然、不客观的那样。首先揭示出死亡是可能的**可能的**先行的死亡决断之所以在同等意义上是最高层次,只是因为它使此在回归于“最本己的自我可能”,由失落而进入“常人”。此在分析这一最高而同时又最低的基本概念是有前提的,它被关于此在的绝对独立性之典范的生存理想所限定。离世之为离世的纯然**事实**是不容否认的,它不依赖**任何一种**生存理想。然而,离世之某种——生存状态上和生存论的——重要性或者不重要性,却很难离开系统性解释的主导生存理想。正是在这种理想的指引下,海德格尔才能够似是而非地断言:“此在只有当它**死亡**时,才可能**离世**。”由于“死”从本体论—**生存论**上看并非**在的**结束,而是**走向**结束的**在**,即对生存的可能态度,所以海德格尔才能够更加似是而非地接着说,**死的**根据——从其生存论—本体论上的可能性方面看—**在**烦,即生存着的此在对自身及其可能的可能完整**在**的忧虑。只有如此,此在才能够理解死亡,即“本真”地理解死亡。只

有如此,对死亡的态度才符合主导的生存理想。

但是,任何时候都有人和都曾经有人对待死亡的完全不同的可能性以及与之相应的关于单纯“离世”持完全不同的观点。姑且不去理会从这些可能的观点所得出的生存论—本体论上的结论,让我们——毫无哲学偏见地——举出几个例子:人们可以将死亡看成是作为**生命**的人应付给此在之**自然属性**的自然的代价,于是人们便听天由命地看待它。这样观察问题,死亡的涵义并不是极端的个体化进程,而是人通过所有生命的自然属性所不可能取消的人的个体化进程。托尔斯泰在他的短篇小说《三种死亡》中描述了现实死亡的三个可能类型。他毫不怀疑,对他而言,第三种死,即完全自然的死是最庄严的,这对堪为楷模的人而言也是如此<sup>⑦</sup>。一个人可以如此去死,他在**现实的**必然死亡发生的瞬间方才面对着它,然后——毫无畏惧,也不将此个案联系到自己本身——走进死亡,他怀着斯多亚式的英雄气概并思念着家人,像斯考特(W. Scott)死于南极探险时那样。一个人也可以对死亡持这样的态度,即他明白他始终都占有着自由,即通过自由决断结束自己的生命,并**由此**在生命中获得某种基本态度。但是,人们在考虑到“无意识”对人生的重要性时,也可以否认在**本己的**死亡中探求死亡之“本真”问题的可能性,而将**家人**对于死亡的矛盾关系看成是对人具有决定性意义的问题。因为在这里,人之在和行为的有意识与无意识的模棱两可的性质表现得最清楚<sup>⑧</sup>。人们也可以将死亡看成是与生命的“离别”,这样与死亡的“自然”关系便是“顺从”,于是死亡所特有的象征便是死寂般的安宁。神学家欧维贝克(Overbeik)认为,死亡首先是“我们处于沉默之中的共同体之最清楚的象征”,是“我们所有的人所共有的命运”<sup>⑨</sup>,而恰恰不是最本己的可能性。当然它也是最本己的可能性,只是这种本己性是作为人类普遍共有的本己性被经验到的。可见,欧维贝克观察死亡的方法更偏向蒙田和斯宾诺莎的观点,而不是基督教观点,因为前者更少“人为性”。具有人为

性的还有那种对死亡所持的漠然态度,如黑格尔的某些言论便是如此。然而,迄今一直未得到回答的问题仍然是:对人之为而言,哪一种对待死亡的态度是自然的并符合死亡之事实的?回答这个问题的前提是对于构成人的自然本性的东西的解释。不过,在没有提出这样一种解释之前,姑且可以说,没有哪一种在其内容中没有、但又同时包含着事实上的“离世”的死亡概念,是自然而又不带人为成分的。因为即使离世并没有从人性上规定着死亡,但它却必然地属于死亡,正如人生从整体上属于存在着的此在本身那样。因为即使此在不是“从在体上孤立地”占有着其与生命相应的死亡,而是以其原初在的方式参与规定着死亡(《存在与时间》,247页),即使人的此在即非动物般的结束,也非生理上离世,而是面对死亡采取一种原初的自由态度,那么这种原初的在的方式也并不可能“从原初”便被规定着,假如它是——为了达到所希望的关于死亡之纯生存论一本体论上的概念的纯洁性——从此一自由的可能和彼一本性必然的必须,从这两者之事实上的不分离状态抽象出来的话。从这种现象上的不分离状态,如同从人之在和此在、生和生存的有问题的联系那样,是不大可能抽象出什么东西来的。

但是,在方法论上,被要求具有原初性的生存论上的解释是否有能力观察纯生存方式以外的其他一些原初性,并是否有能力将之纳入解释命题之中呢?比如这样一些原初性,它们恰恰并非产生于作为一种本己的可能在之此在本身,而是产生于人的此在之在。这样一种在从根本上局限着本己的可能,所以,在这种局限性上首先要揭示出此一“可能”之在的原初问题。死亡使“一般”理智的目光所看到的本己可能的这样一种原初界限,必定是神学所关心的,如果它想让哲学也为自己进言的话。此在在死亡方面所“能够”做的并非是与死亡无关的事,而只是走向死亡之本己的在。即使这种走向死亡的在,如果不在思想上——更原初地看即在畏中<sup>⑨</sup>——面对着一般被称作死而从生存论上被称作离世的东西,那它也可

能不能不是它之所可能的是者。生存论上的死,即可能的走向死亡的在,还可以从烦和此在的畏之中得到充分论证;同样,由此产生的决断之现实的可能性也可以从对于必然的现实死亡之赤裸裸的可见事实的充满畏惧的预见之中得到论证。但是,这个事实像任何纯然的事实那样,原则上容许有**多种多样的可能解释**。这种可能的解释之一便是生存论上的解释。对后者而言,事实上的必然死亡是相当无关紧要的,因为它作为本体论解释从一开始所被探求的便是在者的逻各斯、在者之在的内涵,便是“在”。因此,它的前提是,所有在者都可以被探求其内涵!这种被作为前提探求的“内涵”对于本体论解释并不是任意性的,亦非多层面涵义。本体论解释作为**生存论上的解释**所探求的,只是那种可能产生于此在本身之最本己的可能在和最本己的可能理解的内涵。这种企图包罗万有的本体论问题并不排除死亡之对于人可能具有的完全另一方面的意义,如,它并非来自死亡对“本真地”**生存着的此在**所可能是和所可能意味着的东西,而是来自死亡在生命方面对人生所可能意味着的东西。从死亡所具有的生命意义中有意识地抽象出生存论的分析,这是因为后者作为分析除了可能产生于生存着的此在本身之中的原初品格以外,就根本没有任何其他原初品格;——姑且不说,此在作为人的此在是在**生命之中的**。在这种抽象中,不仅包含着每一种既缜密的、系统思考的而又按照体系进行推理的哲学优点,也包含着它的弱点。这里指的是任何一种“纯”哲学,以区别于人们称之为人类学哲学的东西,因为后者是以人生的不确定性和多义性来量度其哲学的确定性和系统性的。像狄尔泰和尼采这样的人类学哲学,它们对于结构严谨的哲学体系所具有的蛊惑性的缜密总是保持着某种哲学上的怀疑,并使人对于关键性问题产生怀疑,即对此不作回答,这正如人生本身不作回答那样。如果给人以历史性自由的话:即可以自由地以根本不同的方式生和死,自觉或者不自觉地、本真或者非本真地在。这种差别只是在表面上通过扩充某种成

为定则的生活经验而被包含于此在的可能性之中,这种可能性从形式上看属于本体论层次。事实上,本体论以至哲学的普遍包融性是有限的,并未超出进行哲学推理的个体所具有人力可及的范围。甚至所有本体—生存论上的可能性(它自身并没有穷尽本体论的可能性)也只是——如海德格尔所说——根据其本体论上的可能性来设计在体—生存论的可能性而已。

假如以这种方式根据死亡之本体—本体论概念说明了对于此在之在体的和本体论的规定的不可分割的必然联系,那么哲学概念——**基于其本体论上的广度和形式**——之可能被引入神学的想法自然也就是不可能的了。因为这种广度和形式并不意味着现象学本体论分析所具有的原初的本体上的中立态度,它只是以中立化的方式通过形式化而给它必然具有的前提性结局以客观性质。以这种方式所得到的东西并非是对此在的“纯”本体论规定,而是对一种从在体和从本体论上看都先于所有其他在者的突出的此在所进行的在体—本体论的解释。本体论的在也是对此在之突出的**在体上的描写**,而此在的这种在体上的本体论之在意味着,它是其在寓于其在之中的在者,它因此而对它的在同时有一种在的关系,它在其在之中——明确地或不明确地——理解其自身(《存在与时间》,12页)。但是,尽管这种理解从在体上对此在在进行着描绘,然而恰恰在此在之**本体**在之中包含着对此在的“描绘”。对此在之在体—生存论上的分析的任务总是“从其在此在之在体—生存论上的情况之可能性和必要性方面**预先描绘出来的**”,原本并非“最后的”,而是自始便是“生存状态,即植根于本体之中”。

尽管(或毋宁说)恰恰由于存在着这种联系,现在还应提出一个问题:对此在之在体—生存论上的规定在多大程度上“优先”于本体—生存状态上的规定。由于某种确定的东西,此一优先于彼一,而这种限定着优先地位的原因不单单是此在之在在于其自己本身,以及此在可以对其自身保持某种关系;而是在于它可以在其

在之中理解自己。但从其自身看,这种与此在相应的**理解的优先地位**,同时又为此在之**哲学本体论**对其自身的明确理解所具有的理所当然的优先地位以不明确的方式所限定的,——所谓“理所当然”,即在一个特别“科学性的”此在前提之下!由于此在之哲学本体论首先活动于理解之中,因此,即便对于此在自身而言重要的仍然是——先于一切科学——它可以在其在之中**理解**其自身,即将自身理解为它借以从在体方面得到“描绘”的东西。问题是,哲学的明确理解是否像前哲学理解那样,**同样**从原初之时便属于此在。后一种理解所关心者是此在之在并对之保持一种态度,正是在这一点上,此在同时使前哲学理解运作起来。虽然可以说,“思”与“在”是同一的(黑格尔),对在的理解属于此在本身(海德格尔),但“科学性的人”——这一本体论的人类学前提——是而且一直是一般先行的人所产生的某种有限的怪胎,正如哲学的抽象概念——按照黑格尔的说法——与“母语”之“山”相比,即用一般人的理智先期形成的概念和思想衡量,是“一个人工堆成的田鼠土丘”。假如本体论上的此在从概念和事实上超越人,即它为了一个更加原初的规定——出于纯本体**逻各斯**的理由——将自己解释为人,也就是说从作为前提的、纯本体论上的**可理解性**的意义上看它更具有原初性,那么,情况就给颠倒了:看起来仿佛此在在人“之中”进行哲学推理,而在实际上只是人在就其此在在进行哲学推理。黑格尔的这种颠倒无须由马克思再颠倒过来,标志着人的特有情况的东西以及“此在分析”——尽管它有其纯本体论意图——所揭示的东西,不是别的而是在体的、本体论的联系。这种联系的各个成分并非单向地相互重叠,而是像人之在、态度和理解本身那样,相互契合在一起。只有怀有纯本体论**概念性**的意图,在体的此在之本体论之在才对本体论的东西所具有的在体之在(Ontologischsein)占有不容争议的优先地位;但这种本体论概念性的倾向像一般科学一样,是很难从其自身得到论证的。人的此在和对此在的理解本身是具有

在体一和本体论意义的,任何接受以一种哲学为其构架的本体论概念的作法,都不可避免地要同时接受非基督教的此在构架和此在解释之某些特定本体前提。只有当生命的“立场”以一些单纯理论性“观点”为其薄弱基础时,关于各种解释人生之可能性论题的在体一本体论本源的争论,才会导致各种立场的相互交锋。

当然,这并不是说,以一次关于“爱”——与“烦”<sup>①</sup>相反——的语言丰富的布道便可以驳倒已经进行的概念分析,哪怕只是使之出点儿丑。

但是,尽管在上列引文中,绝对的和不可逾越的“死的自由”这一主导性生存理想之方法论上的考虑是十分明确的,本体论本身具有双重内涵的在体一本体论的论题也得到明确表述;然而在另一方面,“纯”本体论倾向仍然是主导性的:此在恰恰不是以“可能的具体生存思想”构架出来的。“在分析的起初,应该(!)得到解释的恰恰不是此在之某种生存差别,而是其不确定的最邻近者和最常有者。此在的日常情状的这种不确定性是……此一在者之正面特性。所有的生存原本由此一在的方式产生,并回归于它之中。我们称此在的这种日常的不确定性为**平均状态**”(43页)。问题只是,这种平均的不确定性是否是和是否可能是某种另外的东西,而不是一种为本真或者非本真生存的差别所预先决定着的不确定性,即这种不确定性并不比差别更缺乏前提品格,它只是均衡有差别的此在,正如常人自身之在只是自我自身之在的一种确定的可能性那样。可见,只有当一种对自身过分本己的生存的立场被作为“本真立场”并加以肯定时,“日常性”才可以被看成是此在之最邻近“自然的”、因而毫无成见的立场。因为正是从这种本己生存的立场,才产生了日常性之特殊的**平均**方面。就其本身而言,这种“日常”立场却像预先对自己下定决心时的那个与之相应的瞬间一样,是不自然的、是充满成见的;因为从其特征看,它是基督教伦理所断定的向着“世界”忧虑的“沉沦”。在这里,假如人们——尤其在分

析“常人”时——经常联系到基尔克果<sup>②</sup>及其“当代批判”和“畏惧概念”，或者联系到其他的、尤其是新教所独有的说明生活公开性的字眼，这也可能不完全是一种单纯的在体上的误解。

尽管海德格尔的本己此在分析中的主导生存规定与基尔克果关于个体生存的概念之间有很近的亲缘关系(辩证神学和现象学本体论的可能合作便是以这些重大前提和亲缘关系为基础的),但这种哲学上的此在分析与那种以及任何一种神学分析却有着原则上的极其明显的区别,这是由于它通过本体论的表述恰恰从基尔克果的无与伦比的精神力量在生存现象上所发现的东西中剔除并从根本上改变了神学前提。在库尔曼(G. Kuhlmann)<sup>③</sup>向布尔特曼(R. Bultmann)提出的问题中,他对这一点的理解是完全正确的,他说:“海德格尔对基尔克果的生存概念之严密的进行到底的思,同时也是对基尔克果的最尖锐的批评。一切神学因素全被剔除出去……对此在纯然从其自己……进行理解。海德格尔之所以达到这一点,是基于对基尔克果进行的批评;批评指出,他错误地将他本己生存的悖论的结论标榜为基督教的东西……海德格尔坚定地将基尔克果的生存辩证法加以世俗化并用来升华人的本质。”神学概念并非简单地作为在体概念,而是作为神学概念被剔除出去的,能够与这类概念相对应的,不是哲学认知性的而是信仰认知性的“经验”。海德格尔在库尔曼援引的注释中(306页)说,此在的本体论从自身甚至没有给——举例说,——“罪”的可能性留出一席之地,因为哲学探索原则上对罪一无所知。这种辩白尽管有种种本体论上的要求,但基本上却与尼采对罪概念的心理人类学的批判处在同一个层次上。尼采作为哲学上的求知者不相信罪,因此也不可能对它有所知。但尼采更加激进,他始终试图对罪意识从罪的方面作哲学人类学的理解并随之加以解决,即将它作为对于人自身造成的恶劣情绪的非批判性、非真实的自我解释加以解决,这里,尼采所依据的正面准绳是“幸运成功者”的良好情绪。从哲学

人类学上颠倒神学关于人的此在的概念而又不承担其后果,这并非“学术礼貌”问题,因为在神学和哲学的关系根本不协调的情况之下,不可能让每一方面都满意。从两个方面加以彻底思考,神学的和哲学的生存解释必然导致互相诠释。这种解释之原始而又重大的差别在于:人是相信上帝并经由这条弯路相信自己呢,还是径直相信自己?因此,这种差别便在于:人们要求“从其自身”理解人生,还是自认为可以从超越其自身的彼岸理解人生,并据此希望实现上帝的意志而非人的意志<sup>④</sup>?只要神学在某种意义上还是神学,即思考人生时总求助于上帝,只要哲学是关于人作为人对自己和世界所能认知的东西的科学,两者便有差别。前者所关涉的是超越人、超验于人而又不可“先验地”加以理解的彼岸;后者的对象则是全然的此岸,即原则上可先验地加以理解的、从作为超越其自身者的人的此在“被加以论证的”超验性。随着在者的“意义”这个哲学问题的提出,一切可能的在者都自然而然地被归之于人的方面。对于这样一种关系,基督教以自己的方式同样也考虑到了,这表现在关于作为“神—人”的基督之历史存在这样一个悖论的信条之中。即便在人类学以及——在这个意义上的——无神论对神学真理或者幻想的颠倒或者纠正尚没有(如在费尔巴哈和尼采的著作中)得出明确结论的地方,走向此岸的“科学无神论”的倾向(尼采)也被认定是哲学的基本倾向——它表现为论证上的返回,表现为一切事件被约简为纯意识(胡塞尔)、或者基本本体论的此在(海德格尔)、或者人生(狄尔泰和尼采),表现为在其后不可能再返回的最后前提,因为它本身已经包含着一切前提。由于最后一种论证方式原则上是最接近独立的人类学哲学思想的方式,由于神学和哲学的关系来源于神学和哲学关于人的生存规定方面的差别,因此,为说明这个问题,需要简单地回忆一下狄尔泰(Dilthey)和尼采在从方法论上倒退到“人生”本身的过程中所遵循的意图——在这里,姑且不去讨论他们关于人生之固有概念的内容上的差别。

狄尔泰在他题为《经验和思维》的最早一篇论文中(1892),就已指出了作为“未经分析的逻辑结论”和实证主义的经验论的认识论逻辑所包含的重大缺陷,因此他试图确立一种“分析逻辑”的观念。在胡塞尔著作中为倒退到逻各斯现象而获得生命力的同一种动机也推动着狄尔泰,有所不同的只是,狄尔泰从一开始便有远为广阔视野,因为他并不是——像胡塞尔那样——从传统的、尽管“纯粹的”意识结构之中发展出他的“逻辑”,而是返回到有意识的生命的结构以及这种生命的经验和行为。所以,狄尔泰——与胡塞尔相反——“有意识地”不去继承笛卡儿的传统理性主义成分,而是破坏它。“今天,理性主义的论断主要为康德派所应用。这种论断之父是笛卡儿,他首先成功地表述了理智主宰的胜利。这个主宰所依靠的是笛卡尔那个时代的整个宗教的和形而上学的论证,它存在于伽利略和笛卡儿思想中,也存在于洛克和牛顿的著作中。在此之后,理性成为世界结构的原则,而并非附庸性的尘间事实。然而,今天人们不可能闭眼不看下述事实,这个伟大的背景……不再是理所当然的了。”与胡塞尔不同,狄尔泰更少从专门哲学的角度观察认识问题,而且即便在讨论专门问题时,他的双眼也总是盯住当代人精神状态之具体的整体。因此,他几乎以热情洋溢的语句结束他冷静的思考:“现代思想的论题……悲观主义怀疑论的思想倾向,以及由此取得支撑点的教会神学——这一切都是当今思维之同一种主宰的症状。但问题是,假如让哲学重新成为能够决定人的行为和思维的力量,那么它就必须有力量重新站稳脚跟并坚持下来。当黑格尔攻击康德时代的反思哲学时,他一度给予这种需要和意志以多么强有力的表述呵。英国的卡莱尔(Th. Carlyle)、法国的孔德(A. Comte)多么有力地表达了这同一种需要和意志呵!为接近这一目标所发表的论文有权利要求受到宽容的评价。”他在另一个地方写道:“人们不愿受愚弄,这是……自然科学实证主义的无比巨大的力量,诚然,它对精神生活是如此缺乏理解。”“关于人

和历史的研究表明,在哲学探索中我感到与实证主义是多么亲近。”“由于这种情况,在我的哲学思考中便产生了希望从其自身理解生活这样一种主导性冲动。”然而,“思想不可能退居于生活之后”。如果说胡塞尔在任何问题上都避开超验的对象,退回到“意向性”意识之赋予意义的行为,即从自身退回到对具体客体的意识行为,那么,在哲学上总是面对整体的狄尔泰则表现出那种走向此岸的倾向性的全部影响,即对于人的肯定其自身的意识的全部影响,他在《人文科学中历史世界的结构》的结语中说:“以往,人们力图从世界出发来理解人的生活。但是,现在只有一条从解释生活通向世界之路……我们并没有从世界得到意义并将之移入生活。我们却乐于接受这样的可能性:意味和意义产生于人及其历史之中。”像胡塞尔返回到“意识”和狄尔泰返回到“生活”那样,海德格尔关于哲学的定义也表现了同样的此岸倾向。哲学虽然被定义为“普遍的”现象学本体论,但为了能够确实达到这“普遍性”,它必须从分析人的此在出发,进而“一切哲学问题主线的头被结在了它所产生和所返归的地方”。可见,普遍问题的主线在海德格尔这里,也是明确地被结在此岸,即人的此在一边。在他看来,只有为这一此在才有诸如“价值”和“非价值”、“可理解性”和“不可理解性”这类东西(《存在与时间》),这就是说,只有与人的此在相联系才产生价值问题,即讨论和探索价值。

在尼采的《权力意志》和他的“永恒的复归”说中也会遇到同一类问题提法。这类学说只不过是探求价值之为价值问题的虚无主义的消解办法而已。在尼采看来,只要人生“意欲”有价值,即有达到价值的意志,它便有价值。人生本身是能够在此而且一再复归的,其方式是它能够放弃探求他此在之确定的“原因”和“目的”,它根本不“需要”一种特殊价值。也就是说,超越价值和非价值,就是达到了“善恶的彼岸”——像天生以来那样地在此,犹如“第二天性”,它既非“被抛”的,也无须因此而使自身“摆脱被抛状态”,它以

非价值和道德的方式在此。这里可以看出,尼采将近代的此岸倾向极端化了。就是说,探求价值之为价值的问题超逾在此岸、在人一方面可以对之进行有价值的探索的东西之外了。正是尼采将价值问题推论为无意义的问题——它之所以无意义,是因为它事实上已得到回答,是因为人根本没有问及价值,既没有问及他作为生者生长和形成的方式,也没有问及他的死亡。一个人根据其此在所是者,并没有消融于此——此在本身所“可能”“意味着”和“可能”之所是的东西之中:人的此在自身既非有价值,亦非无价值,而是超逾价值和非价值。正是由于这个缘故,它才有意识地 and 出于意愿地赋予自身以价值和意义,这无异于说:它“解释着”自己。这个解释问题纯然是个解释问题,即人的此在总在解释自己,它给它的在注入价值,又从中解释出价值。对于解释本身这个事实,尼采从虚无主义的理解作出解答。解释在探求价值本身之底蕴,于是它自己也走到了尽头而灭亡;从其自身倾向看,解释首先总是依赖它所固有的偏见,这种偏见总是给予解释本身所要达到的东西——即价值和可理解性——以**正面**含义。然而,这一点却正是对其自身提出质疑的哲学解释所必须暂时搁置的;这就是说,它必须首先问,是否有以及在什么意义上有诸如“价值”和“可理解性”以及“理解”这类东西,它必须对其自身进行理解。它不可能先验地想让人理解其中也许既无神的、也无人的理智的东西。在完成这一极端化的解释问题的过程中,尼采得出这样的结论:价值和可理解性并不属于人生的“本性”,并不属于人生的**自然本质**;但从人类学上可理解的是,人为什么一再试图赋予或注入于自身、自己的在世、生命、苦难以一种特殊的——比如“基督教的”或者“悲剧性的”——价值。不过,尼采“出于真诚”,他放弃给予此在以它本性所没有的价值的机会;这样一来,解释倾向本身也就自行解决了。

但是,产生这种要求“自然地”“解释”人之所应是者之表面上充满矛盾的倾向——而这种向往解释本身的倾向恰恰产生于人的

不自然性——的同时,甚至那种对于基督教神学和无神论哲学具有决定意义的基督教和异教在此在解释上的差别,也随之得到解决。作为语言学者的尼采,从“现代人”对“达到迄今最高发展水平的人”——希腊人的“典范此在”的回顾中,得到对人生进行自然解释的思想。但这却并没有因此而妨碍他自己达到更深一层的认识:正是通向这个前基督教时代的“所有桥梁,除了概念之虹桥”,全部被破坏了,因为古典时代只能经由它在其中延伸于我们当代的基督教,才能为我们所理解;一旦基督教消失,对古代的可能理解也将消失。不过,现在是理解古代之最好的时代,这是**因为不再有任何偏见把我们引到基督教方向**,而“我们现在却还理解基督教并通过它理解古代,只要后者是处在一条线上的话”(《我们语言学家》,257页)。古代文化和基督教文化,这两者事实上都是过时的文化。今天,使我们与这两者隔离开来的是,它们与人有关的基础——希腊人以神话为基础的城市文化和罗马天主教教群——已经彻底崩溃。对希腊人和罗马人的批判,尼采说,同时也是对基督教的批判,因为宗教礼仪中的基础是同一个。因此,我们的课题是:将古代看成是一去不复返的东西,同样,基督教和我们教群迄今为止的基础也是如此。因为尽管基督教克服了古代,但它同样也为正在终结的古代精神所克服。当今文化所患的恰恰是人性之极大的不纯和不澄明,恰恰是古代基督教带给人的“可笑的谎言”,它在克服自然人的斗争中制造出了不自然的人。我们的所谓文化不会恒久存在,因为它是建立在不可靠的、几近消失的状态和见解之上的。所以,要完全理解离我们至为遥远的古代,其真正的哲学语言学家的使命则是:在我们当前教育的情况下作一个伟大的批判者和怀疑论者。今天,尼采最后说,我们生活在一个各种生活观念并立的时代;所以,我们的时代是富于启迪性的,这是前所罕有的,然而它也是病态的,因为它为各种思潮的弊病所苦。

尼采把他称之为未来的“欧洲型的人”、未来的“善良欧洲人”

的东西——一个特定类型的、在其中准备着欧洲精神上和政治上统一的人,作为他批判当代文化和当代人的出发点的正面理想。在他看来,这种善良欧洲人的超前典范是像歌德和拿破仑这样的人。对于这种人的存在方式,不可能提出它原本属于基督教性质的或者原本属于无神论性质的问题,因为它所信仰的既非基督教信仰意义上的人,也非不乏基督教意味的“无神论层次上的”人,而是一种克服了“人性中之不澄明状态”的人。迄今,欧洲还没有那些有权从一种超脱和尊重他人的意义上自称为无祖国的人……“我们多么希望能够置身于此一当今之中呵! 我们厌恶一切使一个人甚至在这个脆弱的……过渡时代依然会产生家居般亲切感的理想;就这类理想的‘现实性’方面看,我们不相信它会**持久**。今天仍有承受力的冰层已经变得很薄了:温和的风已拂面,我们自己,我们这些无祖国的人,就是冲破冰层者,就是冲破其他脆弱不堪的‘现实’者……我们不保存任何东西,我们不想返回任何已逝者之中去,我们绝非‘崇尚自由者’,我们并不为‘进步’而劳作,我们不需要堵塞自己的双耳而不去听市场发出之未来笛鸣……作为‘现代人’,我们的种族和出身是多种多样的、混杂的,所以很少试图参加那种欺骗性的自我种族欣赏……一句话,我们是……**善良的欧洲人**,是欧洲的继承者,是几千年之久的欧洲精神之……最富有、最有义务的继承者。作为这样的继承人,我们超越并厌恶基督教……假如你们必须漂洋过海,你们这些移居海外者呵,逼迫你们走这一步的便是**信仰**……”(《快乐的科学》Aph 337)

这类“移民”和还没有祖国的人,就是尼采所称的未来的人,在这种人身上所表现出的人的“自然本性”不是在人的过去,而是在他的前方,因为既没有“返归自然本性”,也没有**直接的**非先入之见。

假如一种神学上的《圣经》诠释真正是以一种作为世俗性“先入观念”的前神学的或者纯然由人作出的此在观念为事实上的前

提<sup>⑨</sup>，也就因此而有理由和有权利独立运用一种库尔曼所要求的“批判性”哲学，即布尔特曼所要求的“努力打开通向事实本身之路的”纯“客观性”哲学，以便使这种随之而来的“先入观念”从哲学上得到批判性澄清；那么，对于这种独立运用具有决定意义的前提是，在这种**哲学**中所表述的人生应确实是没有先入之见的。当然，这同时也意味着：哲学方面的此在分析恰恰**不是**基于**同样的偏见**和传统的局限，以迎合神学诠释。如果事实上的存在及其哲学解释总是局限于神学传统之中，并且成为——如整个德国唯心主义“古典”哲学那样——“半个教士”的哲学（尼采），这便是迎合神学诠释。假如真的有一种关于人间事物的毫无先入之见和纯然来自人的观念去迎合神学，那么这样一种哲学迄今为止恰恰为**神学**所不欢迎。德国哲学何时曾经以人的观念理解基督教及其神学呢？它在**自身方面**何时曾经不带**神学的**“先入观念”进行思考呢？诸如“现实”、“死”、“良知”——这类概念的本体论上的内涵不借助神学反照能够实现吗？神学反照尽管并不“规定”这类概念，但它将之定在神学基调上却是显而易见的。难道它们**因此**便“符合实事”了吗？

上文所要指的是，所谓“实事本身”——尤其当所论及的事是人生，而人生又具有历史性的时候——即使对于**哲学现象学**分析，也绝不会轻易“毫无遮蔽地”和“凭藉这种分析本身”便“展现出来”，尽管非常希望神学的世俗性先入观念**及其**哲学上的批判性澄清这两者都同时具有高度前提性质。关于这种前提，很少有哲学家像尼采的人类学哲学那样，进行过如此明确、透彻和直接的表述，后者以一个范例性生存理想这一决定性前提为背景来说明“生活方式的等级的问题”是“第一问题”，并详尽地表述和讨论了这种等级之范例性的重要观点。关于人的主导性“思想”首先表现了**人事实上**之所是和人之在的方式，这样一种对主导思想的澄明方法可以达到解释之无偏见性，这表现在，解释本身意识到并超越了它自己的偏见。这种对于自己偏见的可能“超越”在哲学中不会采取其

他任何方式,而只可能通过现实生活得以完成,这就是说,不是通过**消除**偏见,而是通过**有意识地承认**它。超越其偏见者不会成为带有另一类偏见的“另一个人”,而仍然是他自己;认知着自己偏见的哲学也不会以自己的偏见换取另一类偏见,或者换取纯然的无偏见,它对于自己本身的可能超越只表现在它不再**囿于**自己的偏见之中。事实上可能达到的对自己的超越,同时也意味着人们承认那些囿于自己偏见者所否认和掩盖的东西。其承认的方式是,人们承认偏见本身之先已存在,进而与之保持距离进行考虑。最广义上的偏见也就是生活本身——“它在着”。这里的原因恰恰在于,生活是作为最基本的偏见产生的,而恰恰不是“必须在”。当然,也存在着以无束的高超超逾那种预先为我们所规定的生活的可能性。

然而,人的此在和此在观念对于自己本身的这样一种超逾——它克服任何为信条所束缚和局限的生活形式和生活观点——却并非受主题和方法论制约的神学孜孜以求,致力于只能是对一切从怀疑的角度提出问题的**哲学**,这哲学甚至对神学之为“科学”也持怀疑的态度。

如果说,神学尽管与哲学有着这种原则性差别,而也仍然有可能使用人在哲学上的自我理解;那么,这事实上并非不是**由于**人对自己本身的哲学理解以某种方式(在世界观、人类学、生存意义上)成为纯粹的本体论科学之没有前提条件的结果,而是**因为**新教神学**自身方面**有一个前提,才使它能够正面运用**任何**世俗观念。这个新教神学藉以接近世俗哲学而又不成为其竞争者的前提是:根据新教信仰,在对基督的信仰中并未完成“人”成为“基督徒”的转变,按其人性而言,基督徒也仍然是其所是——在上帝之前是一个罪者,在人之前是一个完全寻常的人。纯粹的**信仰**行为使人成为基督徒,但并没有改变他作为人的实质。即便“有信仰的”此在也是人的此在。这不仅意味着,它分享本体论上的一般此在之基本形式结构;而且也是指,它作为事实上有信仰的此在,并非具有特殊宗教

经验和经历的特殊人物的神圣生活,而只具有世俗的、一般人的生活。由于新教神学,尤其辩证神学,原则上对一切体验和以经验表示的信仰都持怀疑态度;由于新教是激进的抗罗派,以致它放弃信仰之任何“伦理的”和“宗教的”证明,认为这类证明过分人性了;由于它除了纯然的信仰本身以外什么都不相信,所以它甚至可以与非信仰性此在之非信仰性的纯哲学解释联合起来。基于这种颇成问题的激进态度,新教的信仰神学在原则上甚至可以怀疑保罗、奥古斯丁、帕斯卡尔和路德是“地道的”基督教神学家;另一方面,它也可以接受费尔巴哈和尼采从人类学角度对基督教所作的批判,而并不会因此而损害它的“信仰”。因为它原则上并不相信费尔巴哈和尼采对之提出怀疑的人生的基督教化。由于新教特别不相信信仰之改变人的力量,新教神学本身也可以说是一门世俗性科学,它可以吸收非信仰性哲学的科学成果。这种信仰——使人相信人是没有亲缘关系、没有转化——究竟为何物,理解这一点,正是神学份内的事。

假如作为科学的神学不仅与传言分离开来,而且还从哲学方面受到这样一种哲学的迎合——这种哲学自身(从其纯本体论意图看)同样希望与其在体一生存上的前提区别开来,那么在这种情况下,神学之对哲学成果的吸收便更有根据,也更加容易进行。这样一来,既然神学和哲学在对其方法的“科学性”的信仰之中相遇,那它们所论及的便不再是基督徒的或者非基督徒的人生,而是对(信仰性或者甚至非信仰性的)中性“此在”之科学的抽象。然而,这种在科学的中立土地上的相遇是非常成问题的,因为哲学和神学与一切实证科学及其严谨的科学性之事实上的区别,恰恰在于它们自己的严谨性之产生,恰恰是由于人的此在之人性上的约束性对两个而言都不可靠,尽管它们实际上并不“布道”——既不宣讲基督,也不宣讲生存理想——而只是“讲述”。

比神学和哲学的存在更具原初性的是神学家和哲学家的生

存,而比神学家和哲学家的生存更具原初性的则是人之在。因此,神学和哲学的差别只有在人类学的共同土壤里才会得到澄清,这就是说,返回到既可以使一个没有信仰的人在某种情况下成为基督徒,也可以使一个有信仰的基督徒在某种情况下成为哲学家的地方。但是,人们在返回到人生之两种差别如此巨大的可能性原初所由出发的地方时,是否同时也会进入“心理学”或者甚至“病理学”领域之内呢,这个问题既无法先验地预见,也不可以先验地加以否定。然而,可以预先认识到的是,假如关于神学和哲学差别的讨论,根本不返回到生活道路以人可以理解的方式从中相遇和分开的不稳定的土壤之上,那么,这场讨论便必然是没有根基的。一旦神学和哲学以明确而又具科学性的意识区别开来,超验的和先验的生活方式与此在解释之间的矛盾便必然随之表现在神学和哲学的科学论争之中,尽管论争也许毫无结果;两者都以科学的审慎返回自身,然后在实现返归的基础上互相承认,而如何在神学和哲学之间进行现实选择,则是神学和哲学学生的“学术”自由。

#### 注 释:

① 拙文载 THR NF 11, Heft 1, 1930, S. 26ff., 38 页注①和 60 页。

② 关于“间接宣讲”这个概念参见基尔克果(Kierkegaard)的《〈哲学片断〉之非科学的最后附言》Ⅱ, § 3 和 4。

③ 见马尔克《当代哲学中的辩证法》(Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart., 1, 1929, 149 页以下。)

④ 参阅注①引拙文和海德格尔,《根据的本质》(胡塞尔纪念文集, 1929 年版), 97 页。

⑤ 参阅海德格尔,《康德与形而上学问题》226 页。

⑥ 参阅米施(G. Misch)对海德格尔提出的批评性问题, 见其《生命哲学与现象学》Ⅱ, 1929, 279 页。

⑦ 参阅托尔斯泰本人对这篇小说的解释, 见《托尔斯泰与 A. A. 托尔斯

泰伯爵夫人通信集》115页。

⑧ 弗洛伊德,《神经病学论文集,卷四:论战争和死亡的时代特点》,第二编。

⑨ F. Overbeck《基督教与文化》282页以下。

⑩ 两种现象——对无的畏惧和对死亡的思虑——在海德格尔的此在体系中的作用是:澄明此在之在,即澄明此在之在的意义;指出此在“在着”,即被抛入死亡和被维持于无之中。**两者**将此在置于无之前,以此向此在指出,此在**在着**而且必定在,对于无而言,它在其所在之中关系着它自己本身。两种现象以此向此在揭示出一种可能性:投回于自己本身,使自己个别化而成为其**自身**,摆脱“常人”的幻想。畏惧只是一种更加具体和明确地指出从一开始便被称作此在之“基本情绪”的东西:“此在在着和必定在”,这就是说,它被抛入此在之中。生存论上的这种“被抛状态”与生命的**诞生**之脱离联系是很值得探讨的,这正如“走向终极的在”之与“离世”脱离联系那样。在对于生之被抛掷状态的这种生存论上的抽象之中,死亡和畏惧都获得了肯定性意义:让此在使自己摆脱被抛状态并完全置身于自身。不过,对死亡的畏惧之所以特别重要只是在于:在畏惧情绪之中,此在之被抛(进入死亡)的状态表现得比此在对死亡的有意识的预见中“更加原初和更加强烈”(《存在与时间》,251页)。从其方法论意义上看,死亡和畏惧像理解和情绪一样,是互相关联的。两者使此在有能力对抗常人的依附而成为此在自身,从而在**生存论**的意义上本真地在此。可见,虽然在海德格尔题为《何谓形而上学》的演讲中不再提及**死亡**和先行的决心,而只是谈到**无**和畏惧,但在原则上却并没有改变《存在和时间》中的此在分析的命题。只有在一个命题中,似乎表现了某种原则上的新东西:在《存在与时间》中作为**前提的**此在的“中立性”——对人之为人取中立态度——似乎在这里获得了现象上的**证明**,即在下列命题中(上引著作18页):畏惧将人**变成**纯然的此在;因为在畏惧中,并非使“我”或者“你”感到可怕,而是“这”使“某个人”感到可怕,“这”在畏惧之中事实上只有人的纯然此在这类东西(16、17页)。然而,假如畏惧是对于一个纯然“此在”进行可能的讨论之原初的在体和本体论的基础,那么对此在之**全部**分析必将由此而在其纯本体论上的要求方面“产生变化”,即变成一种现象学上的证明,或证明**人类学上的**“中立态度”之**现实的可能性**。

⑪ 参阅 S. W. Koepp 批驳海德格尔的此在分析的文章,即 1929 年献给 Seeberg 的纪念文章《忧虑与爱》。Koepp 的“爱”(“Agabe”)之所以略过海德格尔的“忧虑”这个概念而不加讨论,首先并非简单地由于 Koepp 把纯在体意义上的忧虑误解为“本体论”的,而是因为 Koepp 虽然一直在谈论对此在的“更具原初性的分析”,即从爱进行分析,但他与海德格尔事实上已经进行的、因此而具有本体论意义的忧虑分析相对抗的也只是这个未经分析的、尽管美丽的词而已。诚然,这个词本身也许完全是可以成立的。对邻人之“爱”即使本身很成问题,但在哲学上也可能对理解此在具有原则性意义,因为它不可能在不丧失其固有意义的情况之下被贬低为“关心”之简单变型。但从基督教观点看,从邻人之爱的要求出发进行理解和解释,忧虑也可能获得另一副面目、另一种本真性和原初性。爱与忧虑之间的分数不可能置于同一个形式上的公分母之上;因为这要求在对这两个概念进行表述时,此一和彼一都一无所指,都失去任何可以充实的意义。对哲学的实证性批评而言,重要的恰恰是遵循爱这条主线,并以爱为出发点对**忧虑进行原初的理论上的理解**,而非单纯地将未经解释的爱置于与之对立的地位,或者以哲学上得到解释的忧虑为主线对爱进行解释。这样,正如 Koepp 坚持忧虑和爱的区别那样,他将像一只腿长而另一只腿又过短的两脚动物那样无法站稳了。只有当区别如托尔斯泰在他的民间故事《人何以为生》中所说的,从两个方面在基督教布道的意义上完成的时候,它才站到了匀称的、即可比较又有区别的两条腿之上。那么,以 Koepp 对海德格尔的批评,它显然是什么东西也不想告诉人们了。并非原则上而是从论战阵线上看,与 Koepp 有区别的还有巴特(W. Barth)发表于 1929 年(ZZ, Heft 6)的反对此在本体论的论战文章。其中有如下一类句子:“‘罪’并不是以其‘虚无性’,而是以其魔神(Dämonie)控制着此在”,只要这种“魔神”的解释不是像海德格尔将虚无性**解释为罪**那样,那么这个命题便什么也没有说。同样,求助“植根于柏拉图的唯心主义”,说什么“我们宁愿从造物神”(Demiurgeb)的创造行为来理解手工劳动者的作为,也不愿贬谪造物神,不愿将之打入手工劳动者的小市民般的日常庸碌之中”——但这也无济于事,也无法贬低海德格尔对“劳动世界”的分析的价值,因为在这里造物神给裹在一厢情愿的科学的雾障之中了。

⑫ 参见 S. M. Beck,《哲学文集》,关于海德格尔《存在与时间》特刊,

1928。

⑬ 见库尔曼《关于生存的神学问题》，载 *Zthk* X, S. 1929。库尔曼说：海德格尔的本体论错过了唯一应予严肃对待的人的问题，即“他人”的问题。对于此在之本体论而言，他人在本己此在之单纯的“同在”之中。但是，只有当他人在被理解为一种同样不乏本己性的在，并限定着某一本己的在的时候，“本真的”问题方才开始得以显现。显然，作为神学家的库尔曼并没有将本己此在之受他人限定的情况理解为他人的为人性所决定的权威和此一个人与他人的单纯对立的在。“他人”对于一直瞩目着上帝的他而言，毋宁说是一个不可支配和不可分析的现象，以至库尔曼本人也不知道如何自圆其说，他只是说这他人在哲学上是不可分析的。这样，他自己便抽去了他所要求的“讨论的共同基础”，因为人们怎样才能对不可分析的现象进行有意义的讨论呢？他没有认识到，对一个人本身的本体论的或者甚至人类学的以及“意向性的”关系，他人具有绝不会将此一他人变成自我之单纯内在的功能；相反，这种关系首先指出，他人怎样和在多大程度上限定着一个人自身，他在多大程度上不同于常人自身。对可分析性和可支配性的单纯抽象的拒绝，并不能为一种哲学分析的可能批判提供基础；同时，它也提不出更多的知，它只是一种——考究的——不知。谢林在讨论雅各比的信仰哲学时所说的话就是反对这种进行哲学推理的否定论的，一种哲学以“你”反对一切超验的内在于性。其实，它并不“真正攻击它所不喜欢的知，而是为它让出地盘，自己则退居于不知之中，而且保证说，只有在不知之中才会得救。由此可见，它将那种在理性主义中起主导作用的、纯然实体性的、排除行为的知看成是唯一可能的……知，它不是以另一种知，而是以纯然的不知与之相对”。（《谢林全集》第十卷，167页）

⑭ 尼采如此表述作为“信仰原则”的东西：“凡是不善于将其意志移入事务之中的人，他至少投进了一种意念，即他相信意志已经在其中了。”

⑮ 参阅布尔特曼关于 H. Windisch 的著作的评论，载 *DLZ* 6, 1929, Heft 21, 988 至 992 页。

[法国]利科(P. Ricoeur)

论布尔特曼<sup>①</sup>

刘英凯 译



布尔特曼的两部重要著作(即 1926 年的《耶稣与圣言》和 1951 年的《耶稣基督与神话》)已译成法文,它们的重要性已由它们本身的价值予以清楚证明。今天,已无需我们来对布尔特曼的这两部著作加以总结概括,更有迫切意义的大概首先是请读者抱着一种疑问的态度。这样,这篇作品所依据的问题就可以提出来了,即基督教中的解释学问题;其次,可能会有裨益的是澄清几个主要是关于神话和解神话方面的错误观念——这些错误观念使读者对布尔特曼的著作产生含糊的理解,进而使读者无法恰当理解布尔特曼。最后,富有激发性的也许是,将布尔特曼的这些著作与其他当代解释学的著作并置相比,这些著作就会使布尔特曼的作品更加引人注目,并且还将有助于读者更透彻地理解他的事业。如果这篇引言性的文字能使读者对他将要着手阅读的书更好地发问、阅读和思考,那么这样的引言就肯定完成了这一任务。

## 一. 解释学问题

虽说基督教一直存在着解释学的问题,但是解释学问题目前对我们来说仍似乎是个新问题。这种情况意味着什么?这种一开始就出现的矛盾为什么显得很突出?

基督教中一直存在着解释学问题,原因是基督教从宣讲福音开始,它一般由基本布道开头。布道的内容是:在耶稣·基督身上,

上帝肯定地已经临近了我们。这一基本布道,这一耶稣的话语,是通过著述,通过《圣经》传言给我们的。曾为基本的奠基事件作见证的原始话语意欲具有当代色彩,这些著述和《圣经》就必须用活的语言重述。如果用狄尔泰的话讲,解释学一般说来是对书面文字中固定了的生活进行解释,那么,基督教解释学就是探讨《圣经》与被《圣经》称为“宣讲福音”的话语之间的关系。

写下的文字同耶稣的话之间,耶稣的话、事件同文本的意义之间的关系是解释学问题的关键。而这一关系本身只能通过一系列的解释的形式出现。这些解释构成了解释学问题的历史,甚至构成了基督教本身的历史。之所以能达到如此程度,是基督教依赖持续不断的阅读《圣经》,依赖教会把《圣经》变成活的语言的能力。人们称之为基督教解释学情境的某些特点直到我们的时代人们才体会到。这些特点就是使阐释性问题成为现代问题的那些内容。

让我们来为解释学情境做一计划吧——不用历史方法而用系统的方法。这里有三个要素可以鉴别出来——它们一个接一个地展开,尽管并不明显,却属于同一时代。

解释学问题首先起因于初代基督徒萦怀的问题,而这一问题直到宗教改革运动的时代仍惹人注目。这一问题就是:新约全书与旧约全书的关系是什么?两种契约之间的关系是什么?也就是在此问题上出现了基督教意义上的比喻问题。确确实实,就解释学而论,基督事件与犹太《圣经》的整体形成联系,而这一联系又建立在基督事件阐释《圣经》这一意义上。因此,在基督事件本身能予解释之前,我们的解释学问题就已存在了——基督事件已经阐释了先已存在的《圣经》。

让我们好好理解一下这一情况。确切地讲,最初并没有两种全书、两种《圣经》,只有一部《圣经》、一个基督事件。恰恰是这一事件使得整个犹太教的救赎计划显得古老——古老得像陈旧的文字。但是这就有了一个解释学问题,原因是这一新事物并不能单独地

代替古老的文字,反而含糊地同它联系在一起。就是基督事件这一新事件既废止了《旧约圣经》,又充分发展了它,就像把水变成酒一样,这一新事物把古老的文字变成了精神。这样,基督教的事实是:通过在古代《圣经》的内部来实现意义转变的办法,让人们理解《圣经》本身。最初的基督教解释学就是转变本身。以旧契约的古故国文学与历史(二者同义)为一方,以基督事件之后福音书所披露的精神意义为另一方,基督教阐释学完全被囊括在它们之间了。这样,这一关系就可以用比喻语言来很好地表达。它能够同斯多亚派或斐洛派的比喻相似,它也可以采取肉与灵之间、影子与真实之间相互对立的准柏拉图式的语言。但是,这里有争议的问题基本上还是不同的东西。它是各种事件、事情、人以及古老救赎计划同新的救赎计划关系的符号价值问题。圣保罗开创了这一基督教比喻的先河。人人都了解对亚伯拉罕的两个妻子夏甲与萨拉如何解释,对他们的世系如何解释。使徒们正是代表他们给加拉太派讲了如下话:“这些事是比喻性的说法。”“比喻”这一词语此处只有在文学上同语法学家的比喻有相似点。对此,西塞罗说:“其组成是言在此而意在彼。”异教徒的讽喻过去总是起着使神话同哲学一致化的作用,最后则使神话沦落了。然而,使徒保罗的比喻同依赖这一比喻的德尔图良和奥里根的比喻都与基督的神秘性建立起不可分割的关系。斯多亚主义及柏拉图主义只能提供一种语言——确确实实是一种妥协性的、引人误入歧途的多余物。

于是,基督教秩序中就出现了阐释学,原因在于福音宣讲是古代《圣经》的重新解读。值得注意的是正教从马吉安<sup>②</sup>到诺斯替教都竭尽全力地抗拒这些趋势——而这些趋势欲切断福音书同旧约全书的阐释学联系。原因何在?如果单独把这一事件宣讲出来,从而使之摆脱旧约全书阐释的歧义,这不是更为简单吗?基督教布道既然具备阐释性功能,那为什么要通过如下途径——把自己同旧约全书的重新解读联系在一起?基本上讲,是为了使这一事件的表

现形式不是非理性的突发,而是曾处于含糊中的先行意义的完成。这一事件本身形成一种暂时的密集性,方式是铭刻在“应许”同“实践应许”之间的标志性关系。通过以这种方式进入一种历史性联系的办法,使这一事件也进入一种可以理解的联系之中。在新、旧约全书之间,于是建立起一种对比。与此同时,这一对比通过转移而成为一种和谐。这一标志性关系证实了福音宣讲通过穿越古《圣经》的再阐释这一迂回形式进入了可以理解的网络之中。这一事件意味着一种来临,在利用时间的同时,由这一事件承负起意义。通过间接地理解它,利用从旧向新的转变,这一事件把自己表现为对各种关系的理解。耶稣基督本人作为《圣经》的诠释和注解,证明了他本身作为逻各斯是打开理解《圣经》大门的基督。

这就是基督教的基本解释学。它同旧约全书的精神性理解偶然相契。当然,精神意义是新约本身,而通过将旧约全书解码的迂回道路,表明“信仰不是一种呼喊”,而是一种理解。

解释学问题的第二个根源也是圣保罗式的。尽管迄今为止,它才臻于全面发展,但在某些方面,仅在现代人那里,特别是在布尔特曼那里,它才是圣保罗式的。这一思想就是:《圣经》的释义与人生的释义相互呼应并相互关联。圣保罗在邀请耶稣的话的听众按照基督的受难与复活来对圣保罗的生存进行解码的同时,便开创了基督教解释学的第二个形态。于是,旧者的死亡及新者的诞生就在十字架下,在复活节的胜利状况下为人们所理解。但是,它们的解释学关系有着双重意义。死亡与复活通过对人类存在的释义——这一迂回方式获得一种新的解释。在互为解码的基督教的意义与存在意义之间已经有了解释学循环。

感谢德·鲁巴克(de Lubac)有关《圣经》的四种意义——即历史意义、比喻意义、道德意义以及寓意解经意义——的可敬著作,这样,人们得以了解《圣经》与生存之间相互解释有多大的广度。在“旧的契约”简单再阐释及新、旧约全书间的象征性相互关系之外,

紧随着对神圣启示的信仰的理解为一方同对现实的理解为一方之间,作为既是神的又是人的、既是历史的又是肉身的整体,二者同时存在并出现了中世纪解释学。这样,解释学的任务就是把教义方面的本文,把实践方面及对寓意现象的沉思方面的理解扩展开来。最终,这就把对意义的理解等同于对基督教体系的存在和现实的整体理解。简而言之,这样进行理解的解释学同基督教存在的整个救赎行动处于同等范围之内。在这种情况下,《圣经》看上去是用之不竭的财富。万物把对世界的整体阐释隐蔽了起来,而《圣经》却刺激着对万物的思考。由于文字起着基础的作用,由于注释是它的工具,也由于别的意义,因此用隐者与显者相关的方式同最初意义相关,这样,《圣经》作用所依赖的便是解释学。对《圣经》的理解,就这样以某种方式调动了文化的所有工具——文学的、修辞的、哲学的以及神秘的。对《圣经》进行阐释的同时,就是把其意义扩展为神圣意义,并把世俗文化的残余也并入这一理解之中。就是用这样的代价,《圣经》不再成为有限的文化题目——对“本文”的扩充及对神秘契合的探索同时发生了。这就是第二个意义上的解释学目的:使神秘的世界意义同区分了而又有联系的意义教诲——一致起来。这就是把多重理解同理解基督的神秘等同起来。

在《圣经》的四种意义中,中世纪为道德意义让了路,这标志着比喻意义应该用到我们自身及我们的伦理上了。所谓“道德意义”标志着:解释学已远远超出了狭隘意义上的注经。解释学是“本文”镜子中的人生释义。虽说比喻的功能就是要彰显文字中陈旧因素内的新意,而这一新意倘若不日日更新就会消失,就会不再是新的此时此地。实际上,道德意义的功能根本不是从《圣经》中汲取伦理——把历史道德化,而是保证基督事件同人的精神的一致。这是将精神意义进行内化并使它实现的问题。如圣伯纳德<sup>③</sup>说,是表明基督事件已扩展到今天,甚至扩展到我们。因此,道德意义的真实功能出自比喻之后。讽喻意义同我们的生存的一致性是很准确的。

这是按照生存同基督之间的一致性来解释我们生存的问题。我们仍然可以谈论解释问题,原因是一方面,《圣经》文本中存在的神秘性在我们的经验中已彰显,其真实际性已在这里得到证实,而另一方面,我们在耶稣的话的镜子里了解我们自己。“本文”同镜子之间的关系是阐释学的基本点。

这就是基督教解释学的第二维度。

直到现代,直到基于历史学和语言学的世俗科学的批评方法应用到《圣经》的整体中,基督教解释学问题的第三个根源才为人们充分认识和理解。下面我们再回到我们最初的问题上来:为什么解释学问题如此古老又如此具有现代性?实际上我们问题的第三个根源同称为基督教的解释学情境本身有关,即是说,它与基督教福音宣讲的原始构成有关。事实上,我们必须返回到福音书的见证本质上来。福音宣讲并非一开始就是“本文”的解释,它是一个人的宣告。在这个意义上,上帝的话,并不是《圣经》,而是耶稣基督。但是有一个问题不断地从如下事实中出现:这一福音宣讲本身在见证中,在各种故事里表现出来,而且很快在包含着初代教会的信仰确认的各“本文”中表现出来。这些“本文”隐藏着阐释的第一个层面。我们自己也不再是目击过的那些证人了。我们是见证的聆听者:靠倾听而信(*fides ex auditu*)。这样,我们只有通过聆听或者通过对自身已是一种解释的“本文”来解释才可以相信。简而言之,我们同旧约全书的关系,以及同新约全书本身的关系,才是解释学关系。

这一解释学情境同别的两种解释学情境一样源远流长,原因是福音书从第二代时期就是以撰述和新的文字、新的《圣经》形式来表示——这些后来汇集到一起并置于正典之中的附加在旧约之上。这一正典即“《圣经》的正典”。因此,我们现代解释学问题的来源为:福音宣讲也是一种圣约。肯定地讲——我们上面谈过——这是新的,而且是一种《圣经》,即一种新的圣约。这样,新约全书也必

须予以解释。这不仅仅是有关旧约全书的解释，不仅仅是从整体上对人生和现实的释义，而它本身就是一个有待阐释的本文。

但是，解释学问题的第三个根源即解释学情境本身，却不知为什么让基督教解释学的另外两个功能遮掩住了。只要新约全书起着解释旧约全书的作用，人们就会把新约全书当作绝对标准。只要新约全书的字面意义起着无可争议的基础作用（所有别的层面的意义——比喻的、道德的、寓意解经的——都构筑在这一基础上），它就总是一种绝对标准。然而，事实是字面意义本身也是有待理解的本文和有待解释的文字。

我们来思考一下这一发现吧。乍一看，这似乎可能是我们的当代的产物，即它是只有最近才可能发现的东西。由于以后将要提到的原因，这一情况确实如此。但是，这些原因本身使我们归之于基本结构。尽管人们是最近才发现了它，但它却从一开始就存在着。从表达了重要科目——语言学及历史学——对《圣经》本文的激烈反应的意义上说，这一发现是我们的现代性的产物。人们一旦把整个《圣经》当作《伊里亚德》或苏格拉底前的哲学看待，文字就解除了神圣性，人们使《圣经》显得像人类的话语一样。同样，人类的话语同上帝的话之间的关系不是建立在新约全书与《圣经》的其余部分之间，甚至也不是建立在新约全书与文化的其余部分之间，而是建立在新约全书的中心。原因是：信仰者以及新约全书本身掩盖了需要解释的关系。这一关系建立在两方面，一方是当作上帝的话来理解并视为可承纳的内容，另一方是当作人类的话语来聆听的内容。

这一深刻见解是科学精神的产物，而它在这个意义上是最新的成果。但是，如上思考使我们在福音书的最初阐释情境中发现了这个新发现的古代原因。我们已谈过，这一情境是福音书本身已成为一个本文、一种文字。作为本文，它从所宣讲的事件中表达了一种差异及一种距离——无论它多么微小。这一距离一直在随时间

而增长——它就是把第一个见证同听到见证的整个一批人区别开来的东西。我们的现代性只意味着：我在文化中心所占据的地方同第一个见证人的原有地点之间的距离是相当可观的。当然，这一距离不仅仅是空间性的，而且更重要的，也是时间性的。但是，这一距离从一开始就形成了，它就是聆听者同事件见证人之间的最初距离。

这样，二十世纪的人置身在另一个科学文化和历史文化中，不知什么原因而形成的偶然的距离便揭示了因其太短，故一直隐蔽着的最初距离——当初它由原始信仰本身所构成。这一距离目前已变得更为明显，自出现形式历史学派的著作以来，尤其如此。这一学派使我们认识到如下事实：新约全书中所积累的见证不仅仅是单一的见证，人们也可以说，不仅仅是自由的见证；这些见证已置身于一个信仰的社群，处于对见证的崇拜之中，处于对见证的布道之中，以及对它信仰的表达之中。对《圣经》作解释就是对罗马教会社群的见证作解释，我们通过承认对它的信仰这一途径，而同它的信仰的目标形成关系。这样，通过理解它的见证，我在它的见证中同等地接受了被称为召唤、福音宣讲及“福音”的东西。

我希望这一思考业已表明：解释学对于我们现代人来说，有着对希腊或拉丁教父、中世纪或甚至对宗教改革者都未曾有过的意义。这一意义就是：“解释学”这一术语的发展本身表明了解释学的“现代”意义。解释学的现代意义在福音书开篇伊始处就存在了，它只不过是隐蔽起来的解释学情境的发现和显示而已。我们已经描述过的解释学的两种古代形式对掩蔽基督教解释学情境中激进的东西有所贡献——对这一课题进行辩护并非前后矛盾。我们的现代性的意义及功能是：通过把我们的文化同古代文化分隔开来的距离，把从一开始就在解释学情境中表现为有独特性的非同寻常的东西揭示开来。

## 二. 解神话

依我看来,解释学问题在其第三个形式中包含着布尔特曼称之为“解神话”或“解除神话”的东西。但是,如果这一解释学问题一直为人正确理解,那么,不把与布尔特曼有关系的两个问题分隔开来便十分重要!由于某种意义上是它们构成了同一事物的两个相反方面,因此,孤立地对待它们就是错误的。第一个问题是解神话,第二个问题我们称之为阐释循环。

乍一看,解神话是一个纯否定的事业,它由逐渐意识到的包裹宣讲福音的神话式外衣组成。这一福音宣讲就是:“在耶稣基督身上,上帝的国已经决定性地临近了。”这样,我们就渐渐注意到,是以宇宙的神话象征来表达“主的到来”,宇宙即由一个山峰、一个深渊、一个天、一个地,以及从上苍来到下界又从下界返回上苍的天国居民所构成。很简单,抛掉神话外衣就意味着发现如下距离:它把我们的文化及其概念工具从表达福音的文化中分离出来。从这个意义上讲,解神话直接切割到文字本身。它由解释学的新用法构成,其中阐释学已不再是教诲——即在字面意义上构筑精神意义,而是在字面意义之下钻探,一种解构,即是说,文字本身的解构。这一事业就同解除神秘性有了共通因素——这一点,我以后还要论及。从它属于信仰的后批评时代的意义上讲,它本身就是一种现代事业。

但是解神话同解除神秘性有所不同,区别的方式是使用如下事实:解神话是由更好理解“本文”的愿望所推动,亦即推动它的是实现“本文”的意图的愿望,而“本文”谈论的不是它本身而是事件。从这个意义上讲,解神话远不是同宣讲福音的解释相互对立,而是对它的第一种应用。它标志着向原先的情境的归返,即是说,福音书不是需予评论的新《圣经》,而是因为它谈论了某人——这人是

上帝的真言,但它被别的什么东西抹淡了。解神话随后就成为从背面去理解福音。或者可以这样说:解神话意欲消除现代人把世界的神话式表达视为荒谬而构成的假丑闻,彰显真正的丑闻,即耶稣基督中的上帝的蠢行,这种丑闻对所有时代所有人来说都是一种丑闻。

在这种情况下,解神话返回来指另一个问题。对此,我称之为阐释循环。对阐释循环我大略作如下表述:为了理解,必须相信;为了相信,必须理解。这一公式仍太具心理学性质。因为在相信的背后,信仰目的的重要性胜过信仰;在理解的背后,注经及注经方法的重要程度胜过本文的幼稚读解。这意味着真正的阐释循环并不是心理的,而是方法论的。这一周期是由制约着信仰的目标及制约着理解的方法所构成的。能有这样一个阐释循环,那是因为注经者并不能主宰一切。注经者想理解的东西是“本文”所讲的内容。理解的任务因此为本文自身内有争议的问题所统辖。基督教解释学是由本文中有争议的宣讲福音所引起的。理解就是把自己交付给目的所包含的内容。在这一问题上,布尔特曼把狄尔泰的如下观点抛弃了:理解“本文”就意味着在“本文”中紧紧抓住生活的表达,这意味着注经者必须能够理解作者,并胜过作者理解自己。布尔特曼却对此持不同看法:不是作者的生活统辖理解,起统辖作用的是在“本文”中表现的意义精髓。在这一问题上,布尔特曼同卡尔·巴特的意思完全吻合。卡尔·巴特在《“罗马书”释义》中认为:理解处于信仰目标的指引之下。但是,把布尔特曼和巴特区别开来的东西是,布尔特曼完全理解目的的地位,完全理解意义在理解之上的优先地位;而这一地位只有通过理解和注经性作品本身才能起作用。因此,进入阐释循环是十分必要的。只有理解了“本文”,我才有可能了解目的。对“本文”相联系的东西的信仰必须在论及这一点的“本文”中,以及从“本文”中表现出来的在原始宗教信仰的确认中来解释才是。由此才会有一个阐释循环。为理解“本文”,有必要信

仰“本文”对我们宣告的那些内容。但“本文”对我们所宣告的内容，除了“本文”别无他处能够表达。为了信仰而必须理解“本文”，其原因恰在这里。

这两段评论，一是关于解神话，一是关于阐释循环，二者不可分割。确确实实，通过切入文字，通过剥掉神话外衣，我发现的就是“本文”基本意义的召唤。把宣讲福音同神话分割开来是解神话的正面功能。但是，宣讲福音成为解神话肯定的一面，只能在阐释本身的运动之中。因此，它不能固定于任何客观的陈述之中，因为陈述会把它从阐释过程中挪移出来。

现在我们已有条件面对布尔特曼的解神话所导致的误解和乖谬了。我认为所有这些误解和乖谬的来源是人们一直没能注意到如下事实：解神话是在几个战略上不同的层面上运作。

在下面的文字中，我想把布尔特曼著作中的解神话的各个层面，连同这些层面相呼应的神话连续性定义分别加以区别。

在第一个层面，即在最外在的、表层的，因此也是最明显的层面上，施行解神话的是现代人。他实施解神话所做的事情是解除原始布道的宇宙哲学形式。事实上，世界由天、地及地狱三层构成，居于其间的是由天上下降到此世的超自然力量——如上的概念显然业已过时，不适合现代科学技术与人类对伦理和政治责任的表达——这些因素已把责任概念剔除。在拯救事件的基本表征之中，以神话世界观来看待的一切，从现代开始已失去效力。在这一层面上，布尔特曼说解神话必须毫无保留、毫无例外地拖行，因为它已空无一物——他的这一说法正确无疑。与解神话这一层面相互一致的是，神话的定义是对宇宙哲学秩序和末世论秩序二者所作的前科学的解释，这是现代人所不能相信的解释。恰恰在这个意义上，神话是一个附加在真正丑闻之上的额外丑闻。所谓“真正丑闻”，即是“十字架的丑闻”。

但是，神话也并不仅是对世界、历史及命运的解释。神话是以

对世界的看法来表达对另一个世界——第二重世界——的看法，也是人类就其生存的基础和局限性的关系对自身所作的理解。因此，解神话就是对神话的阐释，也就是把神话的客观表述同既在其中表现出来、又在其中隐匿起来的自我理解联系在一起。我们再一次成为解神话的人。但是，依照神话的意图——它所指的内容是它所讲的内容以外的东西，这样，神话的定义就不会同科学相对立。神话就在于给不可知的实在世界一个现世的形式。它用一种客观的语言表达了如下意义：人类对处于世界局限性及世界来源之中的东西是有依赖性的。这一定义使布尔特曼同费尔巴哈完全对立。神话不是表现人类力量投射到虚构的未来，而是表达人类对他的来源和归宿的把握——人类是通过这一客观化，通过把它置于现世形式之中来实现这一理解的。如果神话确实是表达层面的投射，那么，首先它就是把来世降为今世。想象性的投射只是用此世此时的观点送给来世以现世形态的一种方法和阶段。

在第二个层面，解神话不再是现代精神的唯一作法。神话意旨的恢复同它的客观化运作相反，需要一种存在释义，如海德格尔在《存在与时间》中解释的那样：远非去表达科学精神的必要性——这种生存论的解释是对哲学尝试和对用科学和技术穷极事实的意义本身的非科学的尝试所进行的挑战。海德格尔的哲学仅只提供了对神话批评的哲学初阶——它把自己的重心置于客观化的过程之中。

但是，这第二个层面不是最后一个层面。对于基督教阐释学来讲，它甚至也算不得最有决定性的层面。生存论解释应用于所有神话之中是正确的，这一点约纳斯(Hans Jonas)的作品业已表明。约纳斯应用它的地方首先不是福音书，而是诺斯替教——这表现在1930年发表的作品《诺斯替与晚期古代思想》之中。该作品的重要前言是布尔特曼写的。在第一个层面，这一神话并没有特殊的基督教观点。但在第二个层面，这一点也仍然真实有效。这样，布尔特

曼所追求的整个事业便基于如下假设：宣讲福音本身要求进行解神话的运作。这已不再是科学所教育出来的随心所欲的现代人，也不是哲学家的和应用于神话界的生存论解释。这是原始布道的宣讲福音式核心，它不仅需要解神话过程，而且也启动和维持这一过程。在旧约全书中，创世的传说已使巴比伦的神圣宇宙哲学实现了生气勃勃的解神话运作。更为基本性的事实是：对耶和華之名的布道，对神圣事物的表现，对太阳神及他们的偶像都起着一种腐蚀性的作用。

新约全书尽管以新的方式借助于神话表象，但基本上还是借助于犹太教的末世论和神秘崇拜的象征，因此，它开始减少作为表达方式的各种神话形象。对无信仰的人描述基督事件，需要称为人类学解释的表达方式发挥作用，而人类学解释借用了宇宙神话学中的诸如“世界”、“肉身”、“罪恶”之类的概念。在这个意义上讲，开启解神话运动的是圣保罗。至于正确意义上的末世论象征，朝着解神话方向再进一步的则是约翰。未来在耶稣基督那里已经开始。新世纪已经在基督教的现在中扎了根。从今以后，解神话以基督教希望的性质本身为出发点，以上帝的未来与当下同在的关系为出发点向前迈进。

我认为，在解神话与神话本身中区分各个层面是正确阅读布尔特曼著作的关键。如果不区分这些不同的层面，人们就会认为布尔特曼不是前后不一，就是粗暴地对待“本文”。一方面，人们会批评他在说过解神话必须毫无保留后，又意欲挽救宣讲福音的残余。另一方面，人们会责备他，因为他把一种异化的先入之见——即现代人的先入之见——科学的产物——从海德格尔处借用来的生存论哲学的先入之见强加给“本文”。但是，布尔特曼论述的身分不仅表明他是受科学洗礼的人，同时也表明他是生存论哲学家以及上帝的话的聆听者。当他据有这一最后一种身份时，他是在布道。是的，他在布道。他要让福音书为世间所听到。这样，布尔特曼就以

保罗和路德信徒的身分把因信称义与靠事功获救对立起来。人类用自己的事功使自身释罪,并使自己感到荣耀,即人类庄严地决定了自己生存的意义,但在信仰中,人类则放弃了自己自我决定的权利。所以,布道者把神话定义为事功,而在事功中,人类决定上帝,不是人类从上帝那里接受释罪。在这一问题上,布道者反对神话作者,反对科学工作者,反对哲学家。如果哲学家在描述真实存在时声称发现了别的东西,而不是发现形式的空洞的定义——即新约全书宣布其实现的可能性,那么哲学家也会遭致责难的抨击。由于哲学家声明他已了解真实的存在如何实现,他也声称决定了自己。生存论的解释的局限性就在这里,泛泛地求助于哲学所产生的局限性也在这里。这一局限性是很明确的。它与神话的第二个解释到第三个解释的过渡偶合,即是说,同从宣讲福音本身开始并以解释为终点的过渡是偶合的。更确切点讲,按照保罗和路德的传统,它的起点是因信称义的神学核心。因此,如果布尔特曼认为他仍能以关于基督事件和上帝行为的非宗教语言来讲话,那是因为他作为一个有信仰的人,使自己依赖于自己作出决定的行为。于是,这一信仰的决断成为一种中心——正是从这一中心出发,神话及解神话原先的定义能开始再次为人使用。结果,在解神话的所有形式之中——作为科学活动、哲学活动,并从信仰出发——建立起一种循环。按顺序,先是科学工作者,接着是生存论哲学家,最后则是因信称义的信仰者。布尔特曼的整个诠释和神学著作都旨在建立这一大循环。在这一循环中,解经学、生存论解释以及保罗和路德式的布道先后当令。

### 三. 阐释的任务

我们需要全面地思考布尔特曼的著作。有时,我们必须与他作同样的思考,有时则持相反的看法;布尔特曼著作中尚未思考透彻

的是《圣经》和神学陈述的特殊的非神话学的核心。这样,比较之下,成问题的是神话说法本身的特别非神话学的核心。

布尔特曼认为,“神话说法”的意义本身不再是神话性的了。他说,在上帝的超验力量面前,用非神话术语,甚至用末世论神话的意义谈论世界和人的有限性,都是可能的。按他的看法,“上帝的行为”、“上帝作为行为”的概念不是神话学的概念。这一点甚至包括了“上帝的话”以及“上帝的话的呼唤”的概念。他说,“上帝的话”召唤人类从自我偶像中走出,这是呼唤人类返回到真正的自我中去。简而言之,上帝的活动——更确切地说是他为我们所做的事在召唤和决断之时,是非神话因素,是神话的非神话意义。

我是否考虑过这一意义呢?

首先,用康德的说法,超验的世界即另一个世界,这是我们卓越地“思考”的内容,也是我们用客观的、现世的话语自我表述的内容。神话的第二个定义正是沿着这个方向走的。未来用现世的语汇表达,这意味着一直成为界限和基础的那些东西必须客观化。一般说来,使布尔特曼同费尔巴哈相对立的一切——我强硬地坚持这种对立的全部特点——也使布尔特曼接近了康德。在布尔特曼这位一流思想家的中心,“神话”占据了与“超验幻想”在康德那里所占据的同样的地位。这一阐释,因表象的不断使用而得到证实。“表象”标明的是“世界的形象”。我们就是使用这些形象幻觉似地填满超验的观念。布尔特曼不是说,上帝的不可理解性并不在理论思想的层面上,而仅仅在个人生存的层面上,即在我们盲目崇拜的欲望和反叛意志的层面上吗?

但是在“限界观念”的意义中非神话因素的这一阐释同布尔特曼著作中更重要的维度相抵触。这样,诸如“上帝的行为”、“上帝的话”、“上帝的未来”这些概念似乎属于纯粹信仰的说法。而且,它们的全部意义来自我们的意志放弃自我决断时对这一意志的屈服。只有在这样的情况下,我才体验了“上帝的行为”所指的意义。即是

说,它们同时就是“命令”和“馈赠”——祈使句和陈述句(因为你是由圣灵所引导的,你是按圣灵行走的)的诞生。布尔特曼和他的老师赫尔曼(W·Hermann)一样认为,信仰的目的及其基础都是一件事:我所信仰的东西是我因此信仰的所在,是给予我信仰的那类内容。最后一点,非神话的核心由因信仰称义的说法所构成,而因信仰称义最终又以福音书中的福音形式出现。在这一问题上,布尔特曼是彻度的路德派、基尔克果派、巴特派。只是,诸如“完全另一个未来”、“超验的未来”以及“行为”、“上帝的话”和“事件”等说法的意义问题都一劳永逸地避开了。布尔特曼对信仰语言几乎没有提出任何要求,同时却对神话的语言十分怀疑——这是十分突出的。自人的语言从现世的“表象”中脱离出来,不再作为“客观化”的要素开始,关涉到这一此时此在的意义——相遇这一事件的意义(它紧随着如是基督事件,紧随着概括性说法和客观化的表象),每一个疑问似乎都是多余的了。

如果情形如此,那么在布尔特曼著作中就不会有对语言的概括性的思考,而只有对“客观化”的思考。这样,布尔特曼似乎不会为如下事实提出预见:用另一种语言代替神话语言,因而呼唤一种新的阐释。例如,他毫不困难地承认:信仰的语言可以用象征形象的形式再一次接纳神话。他也承认:信仰的语言,除了象征或形象之外,还求助于类比。这就是“相遇”的所有位格主义表达方式的例子。上帝是以人的身分呼唤我,以朋友的身分与我相遇,以父亲的身分向我发出命令。布尔特曼说,这些表达方式既非象征、又非形象,而是一种类比言说的方式。新教神学相信:它可以仰赖我一你之类的位格性关系,并在此基础上展开一种以上帝为宇宙中心的位格论——可避免天主教气质的自然神学的困难(自然神学则被人们当作宇宙哲学的本质)。但是,在这种从“人类的你”向“《圣经》的你”的置换中,有没有可能避开类比用途的严峻思索?类比同神话的象征性用途之间,同完全另一世界的界限概念之间的关系

是什么?布尔特曼似乎相信不再客观化的语言才是清白无辜的,但是,在什么意义上它还是语言?它意味着什么?

这一问题不需要再提出了吗?客观化思维在“概括性说法”中寻找如是的稳定性,而且扬弃对此时此在的不稳定性的屈从,扬弃对信仰决断的屈从——这一问题仍处在这种客观化思维的影响之下吗?当然,在这种情况下必须扬弃的是引发整个询问的问题,即神话性象征的意指问题。随后,我们必须指出:神话的非神话意指根本不再有意指的顺序问题;由于有了信仰,就不再有任何东西可想可说。我们过去不想为神话所利用而去牺牲理智,如今为了信仰而予以利用了。此外,如果宣讲福音不能触发思想,不能深化对信仰的理解,那它就不再是解神话的来源。如果它不能同时是事件及意义,那它便是在上帝的话的另一个通用意义上,而不是在消除神话性象征的这个意义上成为“客观化的”。这样,它怎么能是解神话的来源呢?

这一问题处于后布尔特曼解释学的中心。来自狄尔泰的解释同理解之间的对立,以及来自海德格尔的有过分人类学倾向的客观化与解读的生存论之间的对立,在问题的第一阶段是非常有用的。然而,意图一旦是整体上掌握信仰的理解问题及同它相适应的语言问题,那么,这些对立就证明是具有毁灭性的。毫无疑问,今天有必要对理解重视得少一些——因为它单一地集中在生存论的决断上;也有必要全面地考虑语言问题和解释问题。

我论述这些问题并非为了同布尔特曼作对,而是旨在更充分地考虑布尔特曼未曾考虑过的问题。我这样做有两个原因。

首先,布尔特曼的思考作为新约全书的阐释,他的解释学哲学的基础尚不充分。虽说布尔特曼在法国还鲜为人知,但他毕竟是这两部大著——内容丰富、基础雄厚的《新约神学》以及令人敬佩的《约翰福音注疏》的作者(把布氏的实际注释同他的理论著作中对注释的陈述予以比照,仍然是我们的任务)。照我看来,在他的注疏

中同狄尔泰相对立的因素比他的解释学还要多。他的注疏在基本上彻底同狄尔泰决裂了。解释学的任务一旦应用于具体“本文”，按照施莱尔马赫著作中的一段名言，即不是要“比本文的作者更理解他自己”。实际上，其任务是把自己托付给“本文”所讲的内容，托付给“本文”意欲表达的内容，托付给“本文”所包含的意义。但是“本文”的这一独立性、充足性以及客观性预先规定了意义的概念——意义概念借助于胡塞尔的成分比借助于狄尔泰的成分更多。最后，“本文”实现其意义，即使确确实实在个人的体验中，在“历史性”的决断中（在这一点上我与布尔特曼的看法相同，而反对无主体的论述的时髦哲学）。这种个体体认只是最后的阶段，只是先予清除而又插入到另一个意义之中的理解的最后门槛。注疏的要素并不是生存论决断的要素，而是意义的要素。正如弗雷格和胡塞尔所说，意义的要素是客观的甚至是“观念的”要素（在此意义上的“观念的东西”，在事实中，甚至在心灵的事实中都毫无立足之处）。这样，必须分别理解的两个门槛是：一、意义的门槛——这一点我刚刚描述过；二、意指的门槛——它是读者掌握意义时的要素，是意义在生存中现实化后的要素。整个理解的路线是从意义的理念性开始到生存论的意指结束。一种阐释理论如果一开始就径直趋达决断的要素，那难免有些匆促。它跨越过意义的要素——而这一要素是客观的阶段，是“客观”的非现世意义。倘若没有意义的承载者（媒介）——它属于“本文”，而不属于“本文”作者——那么也就没有注疏可言。对神话和宣讲福音之间的对立过分单一的借重之时，就会相随出现客观性与生存论之间的对立。必须指出：情形远非如此，“本文”的意义把这两个要素紧紧聚拢在一起。“本文”的客观性——人们把它理解为内容——是意义的承载者和对意义的需求。恰恰是这一“客观性”开启了个体体认的生存论运动。倘若没有这样一个意义的概念——意义的客观性和构想性概念，也就不可能有本文性的批评了。解释学关涉公平地对待意义的客观性和

个人决定的历史性。因此在解释学中,语义要素即客观意义的要素必须位于生存论要素,即个人决断的要素之前。在这一方面,布尔特曼所提的问题恰恰是当代结构主义理论所提问题的背面。结构主义理论站在“语言”的一面,而布尔特曼站在“话语”的一面。然而,为了理解语言与话语之间的连接关系,我们目前需要一种思想工具——把系统转变成事件。注疏比任何别的探讨“符号”的学科更需要这样一种思想工具。倘若没有客观性的意义,“本文”就不再会讲得出任何内容;倘若没有生存论的个体体认,“本文”确实所讲的内容就不再是活的语言。阐释理论的任务就是把这两个理解要素结合到一个单一过程之中。

第一个主题把我们引到第二个主题上去。布尔特曼不仅作为注疏者,也作为神学家要求:当“本文”的意义为一方,生存论的决断为一方时,这二者之间的关系必须更加充分地构思和陈述。就效果而论,只有“本文”的“观念意义”即文本的非肉体的、非心理的意义,才能成为上帝的话向我们转达时的传达工具。用布尔特曼自己的话表述,也就是“耶稣基督中的上帝的决定性行为”亲临我们时的方式。我不这样讲:上帝的行为、上帝的话语这二者在意义的客观性中找到它们**充足的**条件。而我要这样讲:这二者在那里找到它们**必要的**条件!上帝的行为所具有的它的第一个超验性是处在它为我们宣告的意义客观性之中。如果我可以这样讲的话,宣告、传言、福音宣讲的意念本身预先规定了意义方面的能动性,预先规定了意义向我们的逼近——这使得话语成为生存论决断的一种伙伴或相关者。如果“本文”还没有面对读者,那它所宣告的上帝行为又怎能不还原为灵魂更新的一种简单象征——从旧人向新人转向的一种简单象征呢?需要肯定的是:如果我们认为,对布尔特曼来,上帝是本真的别称,就不能不说是合理合法的。布尔特曼著作中没有任何东西可以使任何种类的基督教无神论有机可乘,在基督教无神论中基督会成为为别人献身的存在的象征。布尔特曼同路德一

样认为,因信称义不来自自身,而来自他者,即来自这样的人:他给了我支配我的权柄。否则,真实性将再次成为我决定自己生存的“作品”。

“对我提出要求的”是走向人,而不是出自于人。

但是,布尔特曼的意图如果不是含糊不清,那么这一意图是否具备对这种另一来源进行思考的方法? 这整个的事业会不会因为缺少靠面向我的方式宣告别的来源的那一意义的支持,从而有转向唯信论之虞吗? 在这一问题上,胡塞尔的有关意义的理论是不充分的。如果必须思考上帝的话向我们的生存所提出的要求,那么,它预先规定了的内容就不仅仅是,“本文”的意义由我的生存的观念相关者来构成,而且它还预先规定了,上帝的话本身也属于把他自己引导到我生存之中的存在。对上帝的话和上帝的话向生存提出的要求的全部沉思,因此也包括对语言的全部本体论的沉思。这一点至关重要,其条件是“上帝的话”这一措辞必须富有意义;或者用布尔特曼的话来讲,这一说法必须有非神话的意指才行。但是,在布尔特曼的著作中,这一点仍需考虑。在这方面,他从海德格尔那里寻求的帮助并非完全令人满意。布尔特曼从海德格尔那里所要求的内容基本上是:在着手解释《圣经》和用人的生存术语解释《圣经》的宇宙哲学和神话表达时,能够提供“恰当的概念构架”的哲学人类学。求助于海德格尔以及他所提出的前理解,原则上似乎不该受到责备。布尔特曼有关不需预先规定就进行阐释的可能性的论点令我信服,但我要责备他没有完全按海德格尔的“路”去走。为了利用海德格尔的“生存现象”,他走了条捷径,没有去绕存在问题那条漫长的弯路。如果舍弃这一问题,这些生存现象——在世中的生存、堕落、操心、面向死亡的生存等等——都不过是人生体验及形式化了的生存的抽象概念而已。不能忘记的是:在海德格尔的著作中,生存论的描述并不关涉人而关涉地点,即存在问题的此在。这一目标没有突出的人类学、人本主义或位格主义的倾向。结

果,关于人及位格,关于勇气以及有关上帝作为人的类比富有意义的说法,就只能将来再进行思考并打基础。对我们是其一部分的存在,使我们成为存在之此的存在的询问,从某种意义上讲在布尔特曼的著作中是短的迂回之路。与此同时,同这一探询有关的艰辛思索亦付阙如。

但是,有两件事与布尔特曼未尝奋勉从事的思索密切相关,它们甚至对布尔特曼的事业也是重要的。

首先是把形而上学种类的死亡作为存在问题被遗忘的场所来检验。这一检验也延伸到我与你关系的形而上学上去了。现在,这一检验则顽固地属于整个回到形而上学的基础。我们关于有限和基础,甚至我们在上面谈到的关于神话的一切,都同这种回归和同与此有关的形而上学的危机有着某些共同之处。海德格尔提出的艰辛思索的第二个隐含之意关涉到语言,当然,最终是关涉到我们思考“上帝的话”这一表达的努力!如果神学家求助于海德格尔的基本人类学过于仓促,而且如果神学家缺少向人类学所依附的存在提出询问,那么神学家对他所允许的语言问题也缺少彻底翻新。布尔特曼由于“把语言带入言语”的努力,便使他直接牵连到了这一点。让我们把这一点理解成“把我们所说的语言带到存在所讲的语言中去,带到存在进入语言的语言中去。”

我并不认为神学非走海德格尔的路不可。我只认为,如果神学走海德格尔的路,就必须沿着这条路达到这一终点。这条路更漫长些。这是条耐心之路,而不是匆促、急于求成之路。在这条路上,神学家不能指望很快了解海德格尔的存在究竟是不是《圣经》的上帝。也恰恰在于推迟了这一问题,所以神学家后来才能再次思考“上帝的行为”及“上帝话中的行为”这两种表达的所指是什么意思。思考“上帝的话”这一表达,这意味着走上可能误入歧途的路。用海德格尔的话讲,“只有从存在的真理出发,神圣的本质才会使自身为人所思。只有从神圣的本质出发,神性的本质才会被人思

索。而只有按照神性的本质，‘上帝’这一词语所命名的东西才会为人所思。”（《关于人道主义的信》）

所有这些都应予继续思索。依据哲学的中立的生存论人类学与依据在《圣经》的上帝面前所作的生存论决断，这二者之间不存在更短的道路，但却都有存在问题这一漫长的路要走，并还存有言说存在的漫长的路。恰恰是在这条相对漫长的道路上，下述问题才会为人所理解：按胡塞尔的精神，“本文”意义的观念性仍然是“形而上学”的抽象；当面对“本文”意义在心理方面及本体论方面的还原时，这肯定是一种必要的抽象，但它却是一种建立在同存在要讲话的原始要求的关系上的抽象。

是的，所有这些都应予继续思索。这种思索根本不是对布尔特曼著作的扬弃，甚至不是对他著作的单纯补充，而是在某种意义上支撑其著作的基础！

#### 注 释：

① 本文选自 Paul Ricoeur: *The Conflict of Interpretation* (《解释的冲突》), Northwestern University Press 1974, P381—401。本文是利科为布尔特曼的著作《耶稣与圣言》和《耶稣基督与神话》法译本撰写的序言。

② 马吉安(Marcion, 约 100—165): 反对旧约, 认为犹太人的神为低级, 只信耶稣, 但否认耶稣道成肉身。——译者注

③ 圣伯纳德(St. Bernard, 约 1090—1153): 法国著名修士兼宣教师, 以德行著名。——译者注

[德国]云格尔(E. Jünger)

与上帝相宜的缄默<sup>①</sup>

——海德格尔的邻近思的神学

林 克 译



“语言在此已然失效。”两年前，海德格尔以这一简短的表达结束了与新教神学家的一次谈话。他当时作了如下表述：没有什么比上帝更值得思。但是，值得思的上帝要求被全新地思。为此，思则必须既返归它自己的本源，同时又从尚未被思的未来趋向自身。上帝值得思并且唯有全新的思方能与之相宜，上帝并非从思的强制中，而是从思所禀有的无可抵御的自由中崭露出来。然而，语言在此已然失效。

这条以无言告终的思路完全可以简明扼要概括海德格尔的哲学与宗教问题的关系。它以简洁的方式阐明了哲学与宗教的关系在这位思想家的眼中多么艰难。基督教的哲学本不在考虑之列。中断对天主教神学的研究之后，本体论与思辨神学之间的对峙遂作为形而上学的建构进入他的“寻找”的视野，那时他大概已经感觉到基督教的哲学未必可信。<sup>②</sup>探讨哲学的神学似乎已经不再可能，因为它与整个哲学（即过去时代那些伟大但无法重温的哲学）的神学氛围不同，不得不表现为一种依附于思的残遗体。然而，排除基督教的哲学及哲学的神学之可能性并没有引向无神论。否定和毁灭传统的上帝观念并不意味着否定上帝自身。海德格尔确实既太耽于沉思又不失于空无，既太敏锐又不乏率真，断不至于萌生这样

愚蠢的念头：能够否定或纯粹通过思毁灭“一个神”——他习惯如是表达。毁灭只针对形而上学的上帝——**观念**。就此而言，语言绝不会失效。海德格尔对西方形而上学的本体—圣神—逻辑学的评述，以及他个人对结束形而上学所作的贡献不啻语言的杰作。语言拒斥在他是一种经验的标志，而在这种经验中受到考验的不仅限于斫轮绝技。鉴于在思中感觉到形而上学的陈旧，并且对早已被思考过的观念不再信赖，这位沉寂的人遂关注于上帝—观念与必须重新思考的上帝自身之间的区别。对他而言，缄默似乎比不合时宜地言说更具有言语的效力。如若他仍然要向上帝言说，他那种通常木刻般的语言便尤其显示出拘谨的克制。人们会想起奥古斯丁那项伟大的保留条件：“non ut illud diceretur, sed ne laceretur omnino”（不是为了恰如其分地道出它，而是为了不完全地默守它）。在这种情况下，语言所允许的不过是一种通过言说明确表达的缄默。对值得思的东西的思遂化为与上帝相宜的沉默。

## 二

基督教神学则是另外一回事。如果它想要学习海德格尔的沉默的思，恐怕就必须承认这一点。只要神学与某种特定哲学的比邻关系尤其密切、紧邻，就必须特别清晰地阐明差异之所在。那种界于神学与海德格尔的哲学之间无可非议的富有成效的相互关系，不得归结为这位思者的一种神学篡位——例如，可以比较当今神学的代表人物的行径，他们致力于把布洛赫的哲学化为己有（抑或把自己融入它？）。

——尽管神学对海德格尔的诸多影响（远未得到足够的研究）不容忽视——中断神学研究之后，他仍然涉猎了诸如路德以及他自己的同时代人的神学著述，纯粹从哲学的角度研究过它们；

——尽管他的与上帝相宜的缄默以所谓否定神学的传统——

主要源于圣托马斯的著作——为泉源,海德格尔的思从中吸取养分;

——尽管与皮茨瓦拉(E·Przynara)这样一位地地道道的天主教神学家的共同点(其间自然存在分歧乃至对立)不容忽略,皮茨瓦拉最深沉的思想旨在“重归神秘”;

——尽管马堡和弗赖堡两派的不少神学家均受到海德格尔的持久影响——自康德和黑格尔以来没有任何一位哲学家对神学产生过他所产生的影响:

——尽管卡尔·巴特不得不令人惊诧地证实他的神学“活动对人们的启迪……出自现象学”,并宣称“虽然我从未阅读胡塞尔和其他人的作品”;<sup>3</sup>而布尔特曼最终在其对新约全书的存在主义式的论述纲领中保持了对海德格尔早期主要作品《存在与时间》对人类生存的基本本体论分析的谢意,他本来并没有受海德格尔的众多神学对立者的影响,也从来没有受海德格尔在其思与行的过程中的抉择的迷惑。1945年以后,这位在政治方面思与行皆独树一帜的新约全书学者一再重申文集《信仰与理解》卷I的献辞:“仅以此书呈献海德格尔,感激地思念在马堡共度的时光。”

——可是海德格尔的思路与神学的诸多相互关系不得——按照海德格尔自己的陈述也不应该——掩盖神学必须走它自己的路。神学并非本体论,虽然每一神学原理都有自己的本体论涵义。神学不询问“本体论意义上的存在,而是询问上帝、人、世界的存在”。它询问,因为它已经听见,而不是因为它准备澄清某种还无法获悉的东西。最为明显的区别大概莫过于此:神学无法随意中止其对上帝的言说,即无法随意结束自己作为圣神——逻辑学的存在。面对通常是完全漫不经心的关于上帝的言说,人们固然可以期望,这个词语(指上帝——译注)的确不应该以这种言辞道出,然而,即使思念含糊不清,语言失效——可是“哪里有危险,哪里就有拯救!”——神学既无法以滔滔絮语,也无法以沉默拥有“上帝”这一

词语。神学虽然能使这一词语的运用变得恰如其分地艰难,大概知道我们不应当无益地抛出上帝的名字,但是,基督教神学——正如这个概念所包含的涵义——恰恰在此无能为力:与上帝相宜的缄默。“我因信,所以如此说话……我是不得已的。若不传福音,我便有祸了!”(林后 4,13;林前 9,16)保罗这番话含有某种神学的存在公理。没有任何真正的神学存在身上不带有那道受惩奴隶的火印,它在路德的著名忏悔中获得了强有力的表达:我站在这里——我别无选择——上帝助我——阿门。这里当然不是指我们时代的神学,它尽可以有过多的选择。

### 三

海德格尔与神学问题的关系(表现为拘谨的克制)——曾经提出过没有完全遵守的座右铭:“我们以对神学的缄默保持对神学的敬意”——特别体现在下述事实上:与取神学为对象的哲学的思想比较,他对待神学的要求至少同样严肃。当提到十字架这个让人感到愚蠢和愤慨的词语时,海德格尔坚持做到按照神学的本来面目看待神学:“就‘基督教’的基督信仰而言,第一个为了信仰并且仅仅为了启明信仰进而最早作为上帝的启示激发信仰的存在者,是受难于十字架的上帝。”<sup>④</sup>别无其他。所以,一种严肃看待自己的神学不需要“借用其他科学来充实和确证自己的证据,也完全用不着通过吸取其他科学的知识来提高自己的信仰的清晰度,或者为之辩护”。<sup>⑤</sup>这也同样适用于从神学的角度接受海德格尔的哲学。宗教的存在主义因而与无神论存在主义是孪生兄弟,它们都没有切中这种哲学的起因和目的——至于对作为存在哲学的海德格尔的本体论的根本误解就更不用提了。一种通过这种思回溯到自己的本来面目的宗教同样可以从这种思中获取收益,而此收益大概首先在于从自身出发理解基督信仰、并且使之为人所理解的勇气,而

不是一开始就想——“求助于多种学科!”——证明信仰。海德格尔用亚里士多德的一句话使神学领悟到这一点,如果不清楚什么要求证据,与此相反,什么不需要证据,就是缺乏教养的标志。如果在第二种情况下仍要寻求证据,就显然是一种思维混乱的科学活动,最终则绝无所思,因此什么也无法理解。相反,唯有信仰——它自身!——可以被引向思,以便把“基督——受难于十字架的上帝”作为真正值得思的来保存。

#### 四

由海德格尔归纳为简短公式的思的经验当然也属于上述结论:语言在此已然失效。人们最好不要把二者对立起来:通过信仰受难于十字架的上帝诱发思的经验与一种对上帝观念失效的语言的经验。如果我们关于上帝的言说应该承受思的要求,那么信仰只能**穿过**而不是**绕过**无言的经验获得发言权。海德格尔以哲学方式**坚持**,神学必须以神学的方式**澄清**:“上帝”这个词语所要求的聚精会神的思,在一个受制于现代虚无主义的深渊中,对至高无上者的思对一切价值的虚无主义的贬值再也无法置若罔闻,它必须在世界及其语言中聚精会神。海德格尔的思对于抵御虚无主义绝境不无创造性,正如他的哲学不啻伟大的开拓,因为它为思抵御虚无主义绝境铺平了道路。神学要胜任这种哲学苛求于它的任务,它必须尝试以自己的方式化解那一绝境。总而言之,如果试图恢复已经崩溃的最高价值,则哲学与神学都无法从我们时代的虚无主义深渊中解脱出来。只有通过“贬低上帝的本质”,<sup>⑥</sup>方可期待“至尊”的上帝的莅临。神学在下述观点上与促使每一个有思考能力的大脑沉思的思的浅显信条达成一致:“有神论与无神论同样无济于事。”思欲前行,不在于“更高地攀登”,不在于“超越”传统的形而上学并把它“提升”到何处,“而在于退回人的近旁”。这一“退回引向人性的人之生存的贫乏”<sup>⑦</sup>——亦即引向那以自己的丰饶进入贫乏的人

性的上帝最亲近的近旁(腓,2,5—7)。

**注 释:**

① 本文为联邦德国《法兰克福汇报》于海德格尔逝世一周年(1977年5月)之际刊出的系列文章之一,选自 Reclam 出版社编,《追问海德格尔的著作》,Stuttgart 1977。

② 海德格尔:《思的问题》,图宾根,1969年,P82。

③ 卡尔·巴特:《全集》,第2卷第5部分,《与爱德华德·特尼森的通信》,1921—1930,苏黎世,1974年,P329。

④ 海德格尔:《现象学与神学》,美因法兰克福,1970年,P18。

⑤ 同上,P26。

⑥ 海德格尔:《论人道主义的信》,美因法兰克福,1949年,P35。

⑦ 同上,P37。

[美国]罗宾逊(J. M. Robinson)

后期海德格尔与奥特神学<sup>①</sup>

阳仁生 译



后期海德格的思想与神学思想之间的关系这个问题较之奥特(Henrich Ott)在后期海德格尔那里所发现的神学涵义之问题,要宽泛得多。在那些致力于研究后期海德格尔思想的神学家中,奥特不是唯一的一个,甚至也不是第一个。布尔特曼之追随者与海德格尔的密切联系由来已久,尤其是戈加敦(Friedrich Gogarten)与福克斯(Ernst Fuchs)利用了他最近的著作。然而,奥特最先力图集中地、系统地阐述海德格尔思想的神学涵义,尤其是后期海德格尔思想的神学涵义。因此,他的进路为后期海德格尔思想的神学讨论提供了具体的出发点。

奥特于1929年生于巴塞尔。当他还是大学预科学生时,就开始阅读巴特与海德格尔的著作。他留在巴塞尔研究神学,并给巴特留下了很好的印象。因此,巴特收他为博士候选人,为他规定了一个选题:对布尔特曼的神学的批判。在马堡,奥特从师于布尔特曼,作了两个学期的研究。这段时间他住在布尔特曼的家里。经过刻苦钻研,他写出了《历史与布尔特曼神学中的“救恩史”》。<sup>②</sup>该书末尾呼吁对布尔特曼进行积极的、建设性的批判,这种批判将借助于他当时所说的“新海德格尔”。四年后,奥特出版了论海德格尔的专著即《思想与存在》。<sup>③</sup>此时,他引录头一部书中的下面这话来表明他对后期海德格尔的态度:

“我们的研究力图为建设性地批判布尔特曼找出根据。也许迄今为止所作的内在批判过程业已提出了一些线索:沿着这些线索,

人们将作出进一步的思考。针对布尔特曼,人们必须(1)寻求综合‘意义’与‘身体实在’(corporeality)、“历史”和“本质”于自身的历史实在这一概念,从而克服布尔特曼的割裂做法;(2)力求全面地把理解解释为历史存在的现实化,从而超越布尔特曼解释学的局限性;(3)寻求一个综合的时间概念,这个时间概念既要考虑到历史性**现在的**突出意蕴,又要考虑到过去与将来的实在本身;(4)寻求语言的原初本质。第四点也指出了:这种本体论反思不仅不脱离教会的实际生活,反而与之保持密切联系。因为,《圣经》与忏悔、注经与教义学、布道与祈祷中所包含着的东西即是语言,即:语言乃是一切教会的与神学的活动的媒介。沿着这四条线索的进一步思考也许可以把新海德格尔当作具体的出发点。海德格尔对布尔特曼的神学思想有着深刻的影响,然而正如我们经常可以看到的,海德格尔不时高谈阔论的地方正是布尔特曼的局限性之所在。他的著作包含着大量的对神学非常重要的观点,而这块处女地恐怕从未得到恰当的开拓。”<sup>④</sup>

在1959年《思想与存在》这部书问世以前,这一纲领业已发生一些变化。由于布尔特曼的追随者普遍否认奥特对布尔特曼的批判,通过四年来的思考,奥特确信:“这种形式上的、本体论的批判不可能触及布尔特曼的最切己的立场,因为这一立场建立在某个终极的、基本的宗教信念之上,它超越了一切纯形式的思考。这一信念被界定为‘末世论的、悖论性的二元论’,无疑,它的最终基础是律法与福音的二元论。”<sup>⑤</sup>奥特现在不再认为他的意见能够为布尔特曼采纳,从而完善布尔特曼的神学,他打算自己创立一种更地道的海德格尔式神学。诚然,这不会“否定布尔特曼”,但它将摧毁在当世有着强大影响的布尔特曼神学进路的主要原理之一。<sup>⑥</sup>因此,奥特打算“证明,布尔特曼只是在非常有限的程度上才能合理地借鉴海德格尔。”<sup>⑦</sup>自然,这种辩论的结果很可能是,布尔特曼的追随者正如巴特的追随者一样将最终脱离海德格尔,而不是与奥

特一起提倡一种与后期海德格尔相一致的神学。

奥特探讨后期海德格尔与神学之相互关系所持的立场更接近巴特的立场。诚然,恰恰在海德格尔把基尔克果的主旨引入哲学之际,巴特与生存主义和基尔克果分道扬镳了,好像巴特有意地希望避免与海德格尔发生关系似的。巴特极少提到海德格尔,这一直是一个关键的问题。<sup>9</sup>因此,奥特的计划几乎不能指望会得到巴特的支持。事实上,巴特主义者狄厄姆<sup>8</sup>(Hermann Diem)已拒绝了如舒尔茨 W·Schultz 对后期海德格尔的解释。<sup>10</sup>因此,奥特为把握后期海德格尔与巴特神学之间的积极关系所作的努力,表明了巴特主义运动中的新潮流。

继奥特的书出版后,巴特发表了一篇论哲学与神学之关系的论文,<sup>11</sup>这篇论文充分地说明奥特的学说与巴特主义之间的暧昧关系。巴特在这里承认,哲学与神学可以关注同一问题。神学家把这个问题描述为造物主与造物的关系,而哲学家则以各种各样的术语对这一问题进行了论述。在这一点上,巴特具体地谈到了海德格尔对存在与此在关系的论述。此时巴特对哲学的基本批判不得不涉及到秩序或优先性这一问题。他认为,哲学一直倾向于强调存在的优先性,反之,神学则必须强调上帝的优先性。巴尔特大概认为海德格尔主张此在拥有对存在的优先性。然而,对《存在与时间》的这种“生存状态上的误解”至少不适合后期海德格尔,海德格尔的转向在于其思想给予了存在以严格的优先性。因此,按照巴特为哲学与神学的积极关系所设的条件,后期海德格尔的哲学似乎正是巴特所提倡的哲学。尽管巴特本人从未表示他改变了以往对海德格尔一贯拒斥的态度,但我们可以看到,巴特在此实际上和在某种程度上肯定了其后继者奥特此时的态度。

如果说奥特的第一部书的本意是与布尔特曼讨论,旨在要求布尔特曼修正其立场,那么我们也可以说,《思想与存在》则是针对巴特而来的,或至少是针对巴特主义的态度而来的,它并未违背巴

特主义的基本原则,而是要求巴特正视后期海德格尔。然而我们应看到奥特也在向海德格尔进言:奥特着重对海德格尔思想所作的非批判性的解释要求海德格尔在其思想的神学发展中看到自己的反思途径。事实上,在1959年10月老马堡人会议上,海德格尔在结束“基督教信仰与思想”这个主题的讨论时暗示:尽管他由于拒斥形而上学本身而不能接受形而上学的上帝概念,但就神学的其他可能态度而言,大门仍然敞开着。有一些迹象表明,较之神学家,海德格尔至少在开始的时候对奥特的神学论点有更加深刻的印象。

## 一. 存在与上帝

依据海德格尔的哲学讨论上帝都遇到了这个问题,即人们普遍把海德格尔与萨特的无神论联系起来,而与雅斯贝尔斯思想中的超越维度相区别。奥特认为,把无神论与海德格尔联系起来乃是对海德格尔的基本误解的一部分:好像海德格尔是一位生存主义者似的。这个错误的结果是把生存要素即本体论结构看作关于人的生存困境的实体性陈述。例如,作为一个关键生存要素的“在世”的含义有时候被理解为人的生存仅仅是现世的或内在的,从而排除了与超验上帝的可能联系。

早在1929年,海德格尔本人就已纠正了这种误解。“关于存在是否与上帝发生关系这一问题,此在之为‘在世’的本体论解释既未作出肯定的决断,亦未作出否定的论断。确切说,只有阐明超越,才能获得一个**恰当的此在概念**,借助这一概念,此时人们才能**探究**此在与上帝的关系这一本体论情形。”<sup>②</sup>《论人道主义的信》对此作了进一步解释。“在‘在世’这个术语中,‘世’绝不意指有别于天上在者的人间在者,也不是指有别于‘精神’的‘尘世’。术语‘此世’不指向任何在者或在者领域,但却指向在者的开放性。人在着。人之

所以存在是就人是生存着的(eksistent)而言的。”<sup>⑬</sup>

海德格尔不仅明确否认他是无神论者；<sup>⑭</sup>甚至还进一步说，他之所以提出，上帝问题并非一无关紧要的事情，其用意在于指出，神学需要一个较之形而上学更为恰当的范畴。“只有依照存在的真理，神圣的本质才能得到思考。只有依照神圣的本质，神圣者的本质才能得到思考。只有依照神圣者的本质，‘上帝’这个词语所命名的东西才能得以思考与述说。如果我们——作为人，即作为生存着的存在者——要去体验上帝与人的关系，难道我们不必首先能够理解与倾听这一切语词吗？因为，如果人们首先忘记了思考上帝是否在临近还是在隐身这一追问借以产生的唯一维度，那么，现代世界历史中的人如何还能严格地作出这一追问？但是那个维度乃是神圣的维度，神圣的维度甚至作为一个维度也仍然处于晦蔽状态之中，如果存在的开放性不清晰起来，并且在其澄明中不趋近于人的话。现世的显著特征也许在于整体之维度的晦蔽性。也许那是唯一的祸苗。”<sup>⑮</sup>

关于海德格尔对哲学与基督教信仰关系的态度，奥特的基本论断是：海德格尔坚持认为，只有形而上学哲学才应当被信仰视为“笨拙”。<sup>⑯</sup>这可以说明海德格尔本人的哲学与信仰之间的肯定性关系的可能性。奥特的这个论断是以海德格尔下面这段话为依据的：“本体论之所以带有神学的特点，不仅由于下述的事实使然，即希腊形而上学后来为基督教的教会神学所采用和改造，而且也由于存在者之为存在者的自始就展露其自身的那种方式。就是由于存在者的这种‘无蔽’，使得基督教神学能够吸收希腊哲学——神学家们尽可基于他们的基督经验，断定对其取舍是好还是坏，只要他们都应记取使徒保罗给哥林多人前书所写的话：‘上帝早已使这世上的智慧成为愚拙！’（林前，1，20）但是，根据哥林多前书 1，22 中的说法，这世上的智慧是指希腊人所追求的智慧。亚里士多德甚至称这种‘所追求的东西’是‘真正的哲学’。基督教神学有一天会

不会决心再次正视使徒的话呢？进而会不会真把哲学视为愚拙呢？”<sup>⑧</sup>按照奥特的观点，这为下述情形打开了方便之门：神学与海德格尔一起为克服形而上学而“返归”。

在《形而上学的本体—圣神—逻辑学》一文中，海德格尔与神学之间的这种关系更为清晰。在此文中，海德格尔说到了无原因的原因即 *causa sui* [自在的原因]：“这是哲学对上帝的恰当称呼。人既能不向这位上帝祈祷，也不能为之殉身。在 *causa sui* 面前，人既不能顶礼膜拜，亦不能献歌献舞。因此无神的思维必须放弃哲学的上帝，即放弃作为 *causa sui* 的上帝，这样它也许更接近神圣的上帝。这<sup>⑨</sup>只意味着，较之本体神学来说，这种思维更能承纳上帝。这种解释多少说明了以返归（即从形而上学返归到形而上学）之本质为已任的思维将走上的途径。”<sup>⑩</sup>

只要这种返归没有实现，在上帝这个问题上最好保持沉默：“形而上学——其神学经验即基督教经验与哲学经验植根于从未中断的传统之中——在今天最好在思想领域中对上帝这个问题保持沉默。因为，形而上学的本体神学特征已成为思想的怀疑对象，其理由不基于任何无神论，而基于这样一种思维的经验：这种思维在本体神圣逻辑学中看到了形而上学本质的仍未被思及的统一性。”<sup>⑪</sup>然而，海德格尔已经越过形而上学而步入了原初思想，奥特看到了经过对形而上学的上帝概念保持沉默的阶段，而进入关于上帝的明确的、非形而上学的语言之中的可能性。

奥特的出发点是海德格尔下面的这段陈述：“准备烦即肯定这个迫切的呼吁，即迫切呼吁实现最高的要求。这个最高的要求只有人的本性才能遭遇到。只有一切存在者中的人才能——当他被存在的声音召唤时——经验到一切奇迹中的奇迹，即：存在者的存在。”<sup>⑫</sup>海德格尔认为，一旦人被抛入虚无之中，他便意识到了存在者的偶然性，因而为存在者毕竟存在这一事实所困惑。存在者的存在呼唤着他。此时奥特进一步推论：<sup>⑬</sup>如果存在者的存在被经验为

奇迹,这就相当于把这些存在者经验为上帝的创造。诚然,这种上帝即造物主的概念必须完全不同于形而上学的第一因,如果这种神学要求与海德格尔的思想保持一致的话。因为,形而上学第一因的概念所提供的答案如此完满地“解决了”这个问题,以致于使得这个问题显得荒唐可笑,甚至遭到了遗忘。奥特否认这种情形是《圣经》的上帝即造物主这个概念所导致的后果。《圣经》给予了为什么会有存在者这个问题的永恒性,从而“回答了”这个问题,因为,这个问题中的敬畏感(即在上帝面前的敬畏感)表现在答案中。因为,上帝即造物主不受人的支配,相反,他在其独立与治权性中支配着处于敬畏之中的信徒。对这一造物主的信仰乃是对存在这一神秘性的持久性体验,它是“对‘为什么是有而不是没有存在者’这一基本问题的毫不妥协的坚持。”<sup>②</sup>因此,奥特在《圣经》对上帝即造物主的信仰与哲学家的这个基本问题之间发现了它们的一致性。他甚至把这种情形描述为哲学家与上帝的遭遇,描述为海德格尔思想的“世俗化基督教”。<sup>③</sup>

要阐明基督教的上帝概念与海德格尔哲学之间的相互关系,首先就要试图阐明信徒对世界创造的神奇感与哲学家对存在者之存在的惊奇感之间的相互关系。存在者的“存在”被理解为创造。神学的“创造”术语确实在很大程度上对应于哲学的“存在”术语,尤其是,这两个术语涉及相同的模棱两可。存在通常被形而上学地理解为一切存在者的总和,从而使海德格尔的存在意义晦黯不明,即使存在者毕竟**存在**这一意识晦黯不明。于是,与存在者的存在相对应的基督教语言将是造物的创造。在《圣经》中上帝的臣民不时地把他们的存在作为解救的奇迹来体验,并且通过赞美或感恩的语言来追忆这种体验。人们可能还记得,对海德格尔来说,源始思维乃是对存在的恩惠的感激并从而成为感恩。<sup>④</sup>此时,人们可能怀疑《圣经》的类似概念——它不是哲学思想的派生物——确实是海德格尔这一洞识的最终根源。因为在这里,感恩乃是对这一虔诚

意识——即人的存在乃是上帝的创造<sup>⑤</sup>——所作的语言表述。

在《思想与存在》前一部分(即历史性部分),奥特的思考所涉及的就是这一方面。《思想与存在》的这一部分由1957—1958年冬季学期的讲演组成;体系性的后半部由1958年夏季学期的讲演组成,这部分所讨论的是另一种相互关系。<sup>⑥</sup>奥特现在不是把创造说与对存在者的存在之惊奇相互关联起来,而是力求使上帝这个概念适合海德格尔的哲学见解。如果存在不是上帝——显然,这种等同与海德格尔的本意相反,因为存在不是存在者,不能实体化——那么,上帝必定是一个存在者。实际上,当海德格尔强调人是唯一“生存”的存在者时,他列举了其他“存在着”但不“生存”的存在者(在此,上帝也处在岩石、马匹、天使这些存在着的事物即存在者之列)。<sup>⑦</sup>奥特进一步推论,如果谁要以海德格尔的术语谈论上帝,他就可能把上帝称为一个存在者<sup>⑧</sup>——这使奥特直接遇到了巴特对 *analogia entis* [存在者的类似]的拒斥。

奥特论道,海德格尔对存在的理解也可能遇到巴尔特两个基本的反对意见。基于这两个反对意见,巴特否认 *analogia entis*,但同时肯定上帝的存在。<sup>⑨</sup>巴特反对把上帝归属于最高的普遍化即存在之下,即反对这两种观点:人通过其思维而把握上帝;上帝是人手中的一个概念。这种反对意见抨击思想的主体主义立场。按照这种立场,存在者被还原为主体的思想对象。但这种立场正是海德格尔本人在拒斥形而上学的过程中所要抵制的。因此,海德格尔所提出的非形而上学存在概念有意摆脱了巴特所要反对的东西。对海德格尔来说,存在恰恰不是一个可以被思想把握的最普遍的概念。完全相反,存在乃是显露的事件,是在思想中所发生的命运性事件。作为思想的命运,存在恰恰不为思想支配。对奥特来说,谈论上帝的存在与谈论上帝自我启示的自由,乃是一致的。

巴特对 *analogia entis* 的另一个反对意见是:他反对把类似概念理解为上帝与人之间的静态相似。巴特拒斥类似这个术语,但他

后来开始把信仰类似或关系或关涉类此(analogia fidei 或 relationis 或 operationis)理解为上帝所制造的、在信仰活动中的一致性。奥特认为,这一强调在海德格尔那里表现得尤为明显。海德格尔扬弃类比概念而提出了契致性概念,他断定,当存在显露自身并且把自身给予思想时,思想仅仅是“回答”存在的召唤。

在此人们不得不涉及到海德格尔的语词游戏。契致(correspondence)的德语词语是 Entsprechung,就像英语“cor—re—spondence”一样,它在一般人那里也失去了它与“回答”(re—sponse ent—sprechen)之间的词源关系。在海德格尔听到了原初词源含义以前,“契致”失去了“回答”(an—swering)的能动涵义,而拥有了静态的涵义。因此,关于“类比”(正如关于“存在”一样),奥特认为,海德格尔为完成巴特对 analogia entis 的批判,提供了较之巴特本人的方法更为恰当的方法。巴特对 analogia entis 的批判导致他取消“存在”这个术语而保留“类似”这个术语。相反,海德格尔取消了“类似”这个术语(代之以“回答”)而保留“存在”这个术语。奥特论道:巴尔特对 analogia entis 的正当批判,通过海德格尔可以得到更好的完成。<sup>50</sup>

奥特以这种方式维护了其同盟者巴特与海德格尔之后,他力求建设性地阐明上帝的存在。《圣经》直截了当地<sup>51</sup>说上帝“存在”。然而正如《出埃及记》3:14 中的上帝这个神话的名字即“我是自有永有”所指明的,说上帝“存在”并不暗示着《圣经》把上帝归属于较高的普遍化之下。确切些说,上帝的这一谓词表明了他的绝对唯一的自我性格:“上帝只是他自己:他是他所是,他是神秘的、光彩耀人的、不可把握的,而不是世界的一部分。”<sup>52</sup>对奥特来说,这也是海德格尔哲学借以思考上帝存在的方式:“按照我们迄今理解‘存在’的方式,上帝的存在意指显露的一种现象:上帝如其所是地向思想显露自身!上帝作为命运加诸于思想之上,作为有待思考的主题而被给予思想,他作为加诸在思想之上的要求而遭遇到思想,他

要求思想者成为自由的契致。”<sup>68</sup>上帝的存在不能与存在者的一般存在相比,那样一来,好像上帝作为最高存在者成为其他一切存在者的原因分有它们的存在似的。相反,上帝的存在要被理解为如同命运的现象,即:“上帝被思及”。因此,奥特把上帝理解为这样一种存在者,即:这个存在者的存在是上帝自身的启示,这相当于海德格尔所理解的存在(即把存在理解为显露)。

奥特在海德格尔本体论与上帝论之间所理出的相互关系处于某种张力之中。如果对存在者的存在的惊奇相当于对存在者的存在乃是上帝的创造这一现象的神秘意识,那么,对上帝的意识似乎潜在地包含在对存在者的存在的意识之中。当这一相关者运用到上帝(他本身也是一个存在者即奥特提出的第二个相关者)时,混乱就出现了。如果对存在者的存在充满敬畏的意识相当于把存在者看作造物,那么上帝也是一个造物吗?如果对存在者的存在的这种敬畏最终是对存在者的创造主的敬虔,那么,上帝作为一个存在者,也有一个创造者吗?因此,从奥特的第一个相关者似乎不可能过渡到他的第二个相关者。如果人们换一个角度来探讨这一问题,其情形也不见得会好些。如果上帝是一个存在者,那么,当海德格尔从根本上反对把存在植根于存在者之中时,对存在者的存在的惊奇如何能与存在者的创造主即上帝发生关系?对形而上学的反对不仅是反对形而上学取消了存在问题,而且反对形而上学把存在植基于最高存在者之中。如果上帝是一位存在者,即奥特提出的第二个相关者,那么,奥特如何回避这种批判,即:他的第一个相关者在涵义上乃是形而上学的?

由于这些问题,以及他在1960年老马堡人会议上宣读论文之后的讨论,奥特在后来采取了更为谨慎的态度。奥特在《什么是系统神学?》这篇讲演中说他的神学“契合”海德格尔的哲学。但是,这篇讲演在发表时仅只说与海德格尔哲学“相一致”(correspondence)。海德格尔在1960年会议上阐述了 *analogia proportion-*

alitäts(相称类比)这个概念:A 相对于 B,正如 C 相对于 D。如同哲学思维在存在向思维言说时与存在发生关系一样,信仰的思维也在上帝以其圣言显示自身时与上帝发生关系。奥特之所以采用这种说法,是因为他认为这一说法着重强调了哲学思维与信仰思维的经验本性。于是,神学在其言说上帝时不必回答这个问题:上帝是海德格尔意义上的存在者还是虚无呢?抑或它内在于对存在者的存在的敬畏意识之中?上帝不“契合”海德格尔的体系,但是神学整体(它有一套自己的语言)与海德格尔式哲学有着结构上的一致。奥特是否能够提出这种神学,而这种神学仍然与海德格尔有着意味深长的关系,这还有待观望。

## 二. 思与神学

对后期海德格尔来说,思与他对人的本质的理解直接有关。生存这个术语之所以用来界定人,并不是由于传统区分了作为现实的生存与作为可能性的本质;确切来说,生存(ek-sistence)指出人乃是这样一种存在者,即这种存在者超越其主观性而实现于存在澄明的地方。人处在存在的真理之中。人之所以表现为人,是因为存在对他说话。人乃是存在显明的场所,因此,人捕捉到了它并且惊呼“在此”!这正是后期海德格尔把人称为“此在”,即 Da-sein 所表达的意义。因此,海德格尔关于人的两个术语即生存与此在,都把人看作存在显露自身的场所。

正如以上所说明的,人这个场所乃是思的源头。思“开展”人的本性。如果人这个存在者是存在本身趋向存在者的场所,那么存在的这种基本“澄明”(它构成了人的本质)便与存在的思相同。于是,与人的本质有着根本关系的行为乃是思维的行为。确实,思乃是加诸于人之上的存在活动借以显示自身的形式。

诚然,海德格尔所考虑的并非是一切思想,而只是创造性的思

维。有时他也称之为基本思维或源始思维。在这个意义上,形而上学哲学的客观化概念与自然科学的数学演算不是“思想”。真正的思维把自己限制在存在的显露上。它没有任何实际目标。它不像科学一样提供知识,或像传统哲学一样力图解决终极的宇宙之谜,它也不为生活提供智慧或为行动提供指南。真正的思维“抛弃”了这种实用主义,它坚持把自己仅仅理解为存在的显露。这种思想是存在本身所唤起的,因此思想具有负荷着命运的特征。与科学演算(它产生于科学家的首创精神)不同,真正的思从思想家的主题走向思想家。在奥特看来,思想的这种承纳结构(它的根据是人的生存本质)乃是与理解神学本质有关的基本洞识。“这里是理解海德格尔全部著作的关键所在,是这一思想家与神学之间全部关系的关键所在!”<sup>31</sup>

科学家的自由演算与源始思想的回答(即对存在的召唤的回答)之间的这一区别也可以依照思想路途来表述,思想不是人们简单地站立其上并观察其行程的道路。确切地说,它就像一条森林小径,人们只有漫步其中,这条小径似乎才显露出来——但是,人的漫步行程取决于这条小径。当人们行进在这路途上时,思想就在于推开杂树,紧跟着这条小径,从而展现出林中空地。这条道路实际上就是人被领上的路。

在他的已出版的著作中,海德格尔越来越把思与诗联系起来,而不是把思与神学联系。诗人的命名乃是对相似源头(即与思维所言说的源头相似)的命名。然而,相似的东西之所以相似,是因为它是某种有别于它与之相似的东西。尽管写诗和思维就其相对于语词的谨慎使用而言,它们最为相似,但与此同时,它们在本质上有着天壤之别。思想家言说存在。诗人命名神圣。诚然,在此必须提出这一问题,即“写诗与感恩和思维是如何相互依赖而同时又相互区别的,当它们依照存在的本性而被思及时?”<sup>32</sup>诗与沃托(Rudolf Otto)的“神圣”概念的这种联系,以及与诗和思并列的第三个范畴

即感恩的引进,都暗示着我们非常接近神学中的思。

奥特试图界说这样一种神学,即这种神学适合海德格尔对思与诗的理解。对此,奥特的出发点是:必要的神学(theology of necessity)要被理解为源初思维,而不是被理解为具有形而上学与科学特征的次级思维。要不然,神学就会从属于更原初的、另一层面的思想,并受其支配。这种从属性神学几乎不可能承担其责任,不可能完全地、自由地对基督教信仰作出批判性阐释。奥特也不认为我们应该把布道理解为源初思维,而把神学理解为次级的、“科学的”思维,从而严格区分布道与神学。因为这会使神学陷入主客困境之中,会使神学陷入主体主义的困境之中,从而歪曲对主题的真实理解。<sup>36</sup>

“因此,海德格尔的思维解释对神学有何助益呢?在海德格尔那里,神学应当把自身、自身的思想理解为被这样一种主体所自由运用的东西:这种主体从主体主义角度观察客体,谈论这一客体。相反,神学应当把自身理解为相遇的一个要素,理解为与被思者的相遇:这种被思者向思想‘显露’自身,从而决定思想。被神学所思者乃是信仰。然而信仰并非某种自在的东西;相反,信仰乃是对上帝的信仰。从事思维者本身也是信仰者。因此,神学思维乃是对信仰的思维与源于信仰的思维,即这种思维源出于相遇。当神学谈及上帝时,它对上帝的‘谈论’并不是外在于信仰的相遇之外;相反,它**根据**相遇来言说。它对上帝的谈论乃是自我解释的、信仰的相遇。信仰希望阐明自身。神学即是这种信仰的运动:fides quaerens intellectum(寻找理解的信仰)。与源于相遇的思维不同的神学、与**作为相遇**的思维不同的神学,按照海德格尔的观点,只能被称为主体主义的与形而上学的神学。”<sup>37</sup>

当人们参考一下奥特在巴塞尔大学的讲师就任演说(为《作为祈祷的神学与作为科学的神学》),<sup>38</sup>就可以清楚地看到,奥特心目中的海德格尔的神学立场与源于神学本身的反思在何种程度合流

了。神学被归于以经验为基础的科学之列,而有别于诸如以推理本身为基础的逻辑学和数学等先验科学。神学现在所阐释的“经验”乃是祈祷,因为,信徒在祈祷中“应答上帝的言语。这一应答契合这种言语……上帝本人的语言是以人的语言表现出来而被人听到。”<sup>88</sup>祈祷乃是上帝在其中可以被经验到的经验,这种经验不是一种心理现象,是上帝的言词在其中能够表现出来的一种应答,神学正是以这种对上帝的经验为基础的。

在这里,我们可以明显地感觉到奥特的理解与海德格尔对存在的理解有着结构上的一致。按照海德格尔的理解,存在把自身推入思想之中,并以“契合”存在的语言表现出来。恰如海德格尔在荷尔德林等诗人的语言中发现了用来思想的“本文”一样,奥特在同一篇论文中也通过解释坎特伯雷的安瑟姆的 *Proslogion* (《独白》,它是安瑟姆向上帝祈祷的“祷词”)来阐释他的见解。<sup>89</sup>这篇祷文反映了奥特对神学的理解。“主啊,我在寻找您,请指点我吧!请显示出来吧!没有您的指点,我不可能寻找您,没有您的显示,我不可能找到您”(第一章)。在这里,神学与上帝的关系对应于思维与存在的关系(如海德格尔所看到的)。思负荷着命运这一特征(因为思是对存在的显露的回答;因为存在被给予了思并供思去思考),除了依据神学思维,几乎不可能得到更恰当的陈述。因此,正如诗歌最本真地反映了人的、作为处在存在的澄明之中的生存,祈祷这种样式最好地描述了信徒的存在之为对上帝言语的应答。

神学与祈祷的关系不必否定神学的批判性和严谨性,不必否定它的学术特征。诚然,神学研究的目的是提供信仰圈子以外的人也可以信服的证据。然而,祈祷——作为对上帝之言的应答——的结构要求一个人在上帝面前对其神学阐述负责。正如一个人能够讨论先前的信条从而有责任重新肯定或修改它们一样,与那些和上帝相遇的人以及与那些亲聆上帝言说的人一起展开神学讨论(教会教义学),也是完全可能的。神学责任的严格性表现为神学描

述的严格性,即表现为神学言谈的系统性与方法论性质。因此,神学应被界说为由分析性陈述组成的体系,它的目的在于阐释与上帝相遇的经验(奥特依照“祈祷”对这种经验进行了集中论述)。

布尔特曼反对神学与基督教经验的这种关系。在《思想与存在》出版之际,布尔特曼在致奥特的信中坚持认为:与信仰有别的神学乃是一种客观化的思想。他借奥特的陈述来说明自己的论点:“只有神学才让上帝继续成为一个上帝。”<sup>[4]</sup>在此,上帝不是作为上帝本身而被倾说的,而是作为一个上帝而被谈论的,因此,神圣的上帝成了一个中性的范畴,而不是个人的倾说对象(Personal Address)。布尔特曼论道:这种相对的客观化乃是不可避免的。诚然,信仰本身暗含了思想,因此,它们之间有着连续性。但是,这种连续性是悖论性的。神学一方面是信仰的相遇之自我阐释,另一方面,已从信仰的倾听姿态转变为反思性思维的姿态。讲演和论著不是神学家用以表明自己是信徒的证据,它们几乎是一种客观化的、“非信仰”的思维过程。布尔特曼感觉到奥特在某种程度上也认识到了这一点,因为奥特把神学描述为对个人生存境域的超越,因为奥特区分了神学的方法论反思与作为祈祷的神学。<sup>[5]</sup>人们的确可以质问:奥特是否把他的论著看作神学?如果是这样,那么,在辩证的两极中,这些论著对客观化或方法论这一极的论述是否至少不如对相遇或祈祷这一极的论述呢?

### 三. 语言与解释学

对海德格尔的存在与思的讨论总意味着要对语言进行讨论。在海德格尔看来,语言(Sprache)这个术语不仅仅指发声的言语或文字语言。尤为根本的是,它与意义的传达有关。例如,某个事物的自我同一性向我们“言说”这一同一性,呼唤我们的思去契合这一言语,呼唤我们的言说去回答这一言说:这一言说从主题那里走

向我们。<sup>48</sup>因此,空洞无聊的言语不是真正的言语。另外,即使不发声,人也能言说。<sup>49</sup>

作为唤起思的东西,存在表现为本真的语言;作为“对存在的沉默声音的言语的回答”,思维“寻求”存在能够在其中“成为语言”,从而成为被传达的“言词”。<sup>50</sup>像思维一样,语言植根于作为场所(即作为存在在其中可以澄明和可以被领悟的场所)的此在之中。早在《存在与时间》中,语言即被理解为“在此在的展开状态这一生存论状态中”有其根源。<sup>51</sup>但是在后期海德格尔看来,这意味着语言不是作为人的活动而起源于人;<sup>52</sup>人的语言乃是人的一种回答,即回答存在对人的召唤。

海德格尔强调,他的语言立场不同于盛行于哲学与神学界中的语言立场。<sup>53</sup>语言不得理解为具有符号(siegn)的功能,它不指出某个确定的内容(借助规范的声音)。语言也不得理解为具有表达不可言传的内在经验的功能,要不然,说话者的语言中表现出来的就会只是说话者本人,因而语言本身由于其派生的客观化腔调而总是不恰当的。海德格尔把对语言的这种理解视为次级的、结果性的。西方的特征即对存在的遗忘导致了“语言的堕落”,即堕落为科学的术语。海德格尔本人把语言界说为“存在的居所”,人生活于这个居所之中,思想家与诗人照料着这一居所(当他们的言语开展存在的显露时)。<sup>54</sup>“语言乃是存在的澄明与遮蔽的到达”。<sup>55</sup>因为,存在在其显现时要求注意自身、要求思想、要求回答。因此,当语言与存在的显示等同起来时,说话的可以说是语言而不是人:“语言说话”。<sup>56</sup>语言自身说话,乃是人之所以有可能述说某个东西的条件,乃是人的本真语言之所以可能的条件。恰如人的特殊本质被卷入了存在的显露一样,语言也完全把人带入了它的事件之中,因此,他通过自身的言说而使存在的沉寂发出声音。语言需要人来充当它的扬声器,从而使用人。<sup>57</sup>

语言被理解为行动、道路。<sup>58</sup>当人们折回脚步时,这条道路能

够被见到。事物在其意蕴中出场,在其小“世界”中在场。诗歌正是以这种方式“召唤”事物。这个世界现在不是诗人的主观感受,而是存在者的历史意蕴。诗人所召唤的世界事实上乃是被存在着的事物本身召唤到诗人那里的。诗人谛听事物的存在是存在显露自身时所触动的沉寂颤音。事物言说其世界。诗人之应答仅仅是把事物本身不得不述说的带入有声言语(感觉迟钝者也可听到)。因此,人的语言基本上是“应答”,也具有思的负荷着命运的特点。源初思维即存在本身,亦即我们的语言要与之契致的存在。语言从存在到人类语词的这条道路乃是思与存在借以产生的真正维度。

依照对语言的这种独特理解,海德格尔对语言表说(linguistic articulation)的研究可以得到理解。海德格尔对词源学的兴趣,其主要目的不在于复活古代用法,不在于从语文学上准确地陈述各种术语在某个确定时期的用法(如前苏格拉底时期 *a—letheia* 这个术语的用法)。“问题倒是,依据语词的早期意义及其转变,捕捉语词言及的实在领域,反思这一领域,即把这个领域当作语词所命名的主题在其中运行的领域。语词仅以这种方式言说。通过与意义相联系的这一方式,主题把自身显示在思与诗的整个历史之中。”<sup>64</sup>诗人正是以此方式极大地启发了海德格尔,因为,诗人把他领入了一直为形而上学—科学传统所关闭的领域,即把他领入了他力求入乎其其中的领域。海德格尔不对诗歌作历史的、批判的理解,而是就主题问题与诗歌展开对话(诗歌使他能够接触到主题)。因此,诗人的语词不是我们研究的**对象**,而是一个事件:这个事件使我们意识到了主题,而且这一主题要求我们给予回答。关键问题不是解释者是否把自身局限于注释从而排斥随意解释,而是解释者是否成功地步入了从主题派生而来的、诗人的语词之运动中。关键问题是,他是否听到了诗人的语词所回答过的存在的召唤,即是否足够清晰地听到了那个召唤,从而应答这一召唤。理解某个本文就在于通过人的语言倾听那种言语不得不述说的,即倾听存在的

显现：存在曾经唤起了那种语言，而且通过那种语言仍然在呼唤着我们。

海德格尔之所以如此关心语言，他把原因归于传统上称之为“解释学”的神学学科。“通过对神学的研究，我了解了‘解释学’这一名称。那时我最感困惑的是《圣经》语言与神学反思性思想之间的关系问题。正是这同一关系即语言与存在之间的关系——如果你希望这么表述的话——完全困惑着我，使我无法理解。因此，我走了许多弯路，误信了某些理论，最终还是枉费心机，不得要领，……若没有这一神学根源，我永不会踏上思想之路。但是，根源仍然总是将来”。<sup>⑤</sup>

后期海德格尔在这里似乎强调某种与《存在与时间》不同的立场，但又声称这一立场与他原来的意图是一致的。在《存在与时间》之中，“解释学”是依照“此在的存在的解释”、“生存的生存论状态的分析”来研究存在的。<sup>⑥</sup>于是，海德格尔思想转折的部分原因在于：这种含义上的解释学消失了，海德格尔承认“解释学”这个术语也已经消失了。<sup>⑦</sup>然而，正是在同一上下文中，“解释学”这个术语与语言联系起来，从而得到了新生。“‘解释学的’这一说法派生于希腊语动词 *hermeneuein*。这个动词与名词性的 *hermeneus* 有关。借助于思想游戏（这种思想游戏较之严谨的科学更为严密），人们可以把 *hermeneus* 与赫耳墨斯（Hermes）这位神祇的名字联系起来。赫耳墨斯是诸神的信使，他捎带命运的消息。*Hermeneuein* 即是捎带消息的描述。之所以说捎带消息的描述，是因为描述本身也能够倾听某个消息。这种描述成了对诗人业已述说者的讲解——根据柏拉图的对话《爱奥篇》（534e）中苏格拉底的说法，诗人是‘诸神的信使。’……从这一切可以看出，解释学的东西显然主要不是指对消息的讲解，从根本上来说，它指的是捎带消息。”<sup>⑧</sup>如果说早期与后期海德格尔的解释学都与解释存在有关，那么后期海德格尔的解释所依照的是语言之路，而非此在的结构。

存在与存在者之间的本体论差别向人提出了要求,人通过其语言的回答而契合这一要求。

解释学与后期海德格尔的语言理解之间的这种新的相互关系,为上帝的语言与人的理解之间新的相互关系提供了可能性。如果说在本世纪上半叶巴特主义者趋向于强调前者,而布尔特曼主义者趋向于强调后者,那么,以双方的统一为出发点的某种新神学的可能性似乎是可能的。这种可能性在埃贝林(G·Ebelling)的论文《上帝的语词与解释学》<sup>⑥</sup>中得到了纲领性的陈述。这篇论文为《新解释学》这部书提供了出发点(《新解释学》和《后期海德格尔与神学》是姐妹篇,同属于本系列丛书《神学新领域》)。

尽管奥特的《思想与存在》脱稿于海德格尔《走向语言之途》出版之前,但他接触了其中论语言的部分原稿。自从《思想与存在》问世以来,海德格尔致力于讨论新解释学。有关的论文是1960年的《作为现代神学基本问题的语言与理解》<sup>⑦</sup>(这篇论文从未发表过)。“解释学问题提出了这个问题:什么是理解?某个确定的本文如何能被理解?语言问题提出了这个问题:什么是语言的本质?某个确定的本文如何向我们言说?然而这两个问题殊途同归,实际上它们最终是一而二、二而一的问题。”奥特从这一相互关系推绎出了这个论点,即,神学本质上是解释学:“神学本质上即在于不断地努力消除布道中的空谈,通过本真理解不断地努力展示主题,或发现通达主题的恒新道路。然而,这一努力的方向是双重的:一方面针对《圣经》经文的理解,另一方面针对福音在目前的可理解性。”

这个论点引出了如下陈述:解释学基本上是“转译”(translation)。其意思是把主题从当时传送到现在,正如过去的语言事件今天在我们的语言中言说一样。在此我们又不得不涉及到词源学反思:希腊动词 *hermeneuein* 的含义是“使……得到理解”。基于这一主干意义,这个动词在用法上有三个特定的且相互关联的含义:说、解释、转译。<sup>⑧</sup>后两个含义(说与理解)暗示语言问题与解释问

题之间有着密切的关系,因为在使某物被理解这个宽泛的意义上,语言问题与解释问题都是“解释学的”。同样,后两种含义(解释与转译)之间的关系暗示了注经(exegesis)与转译之间的相互关联。但是在这一点上,德语用法的独特性被派上了用场。“转译”的德语词是 *übersetzen*,这个词在现代用法中仍然保留了在英语中也许比较罕见的一个含义。从河的一边乘船到另一边是 *übersetzen*——恰如基督教传说中所说的圣徒能够“转”入到彼岸,而他的肉身能够“转”入到如威斯敏斯特教堂等尘世的相应处一样。在德语的讨论中,这一用法旨在指出,解释的任务在于把经文的意义“运送”到现代大众的生活之中。

虽然《圣经》注释用历史批判的方法没有实现它的目的,但《圣经》注释应当从新解释学反思那里学会勘察主题即上帝的启示,应当通过《圣经》对上帝的言词的回答,而以注释者本人的语言来回答上帝的言词。尽管《圣经》语言与上帝的启示不完全相同,但却是对上帝言词的回答。《圣经》语言乃是通向上帝言词的语言之途。按照奥特的说法,是启示的语言“空间”。<sup>⑥</sup>恰如人们在这个或那个历史性的、负荷命运的概念化中相遇存在一样,基督教的语言也不完全是无关紧要的或可任意选择的。相反,基督教的语言乃是上帝的言词借以向我们言说的历史性的、负荷命运的中介。同样,我们对上帝言语的回答不是抽象的,不是先于我们的世界或与我们的世界没有关系,好像它们是对某个已作出的回答的某种可有可无的、次要的、不完整的表述似的。相反,生存本身在本质上乃是语言学的,信仰产生于我们的语言之中:我们的语言乃是对上帝的回答——我们的语言不仅仅是我们对这种回答的次要表述。我们的语言的回答的不充分性即是我们的作为整体的回答的不充分性。这种不充分性有可能使人看不到我们的历史性,从而假定:语言阐述的“偶然事件”在某处将被运载到更真实的、“本质的”回答之中。我们的语言之局限性乃是我们的历史生存本身的局限性

——当语言被理解为不仅意指我们的词汇,而且意指我们生存于其中、用于理解与运载意义的综合性中介时,情形更是这样。以前人们认为语言只是对内在纯意识的必然次要的、客观化的表述。由于语言摆脱了这一污名,语言与神学事业之间不再是契合与被契合的关系,它们之间获得了一种实质性的关系。

既然说话的基本上是语言,那么海德格尔对语言的研究方法则是力求理解像诗歌那样的具体语言现象。奥特推论,对语言的神学反思不应表现为对神学主题的语言现象的抽象理解,而应表现为具体理解。因此,奥特讨论了“实践解释学”的事例即与具体《圣经》经文的相遇。他的目的在于依照这种经验进一步阐明神学与之有关的语言本质。在此意义上,我们可以在奥特《什么是系统神学?》这篇论文的两个具体例子中看出它们的方法论意义。然而,如果这种倾听《圣经》语言的解释学态度得以贯彻,那么,它就必须成为《圣经》学问的任务本身。完全可能出现这种情况:《圣经》学会学究气地指出解释学态度缺乏历史批判的精确性,看不到所发事件的意蕴,从而反对新解释学,恰如它曾经反对巴特的《罗马书释义》一样。当然,海德格尔本人对诗歌的解释也容易引起同样的批判。这种批判已不少见<sup>63</sup>。然而,如果《圣经》学问与哲学思想一道参与这一事业,那么这两门学说之间的鸿沟便会搭起一座桥梁,就会出现通达神学的新途径。<sup>64</sup>

#### 四. 世界与救恩事件

人们可能记得,奥特的出发点是对布尔特曼的历史观的批判。在奥特看来,布尔特曼的历史观由于区分了 Historie(历史)与 Geschichte(发生史),因而最终会导致两个实在领域的二元论。因此,《思想与存在》把其立场界说如下:“一般而言,我们的问题乃是关于我们在信仰中所了解的、自己置身其中的历史之本质的问题,

即关于上帝与人之间的历史的问题。”<sup>⑥</sup>

因此,在《思想与存在》中,奥特在讨论存在时附加了一节关于作为“历史空间”的存在的论述,<sup>⑦</sup>目的是为把理解海德格的存在与神学的历史问题联系起来提供一个根据。当然,作为历史空间的存在概念,不仅仅是指存在者被放置(“在历史中”)的被动空间,相反,指的是存在为存在者提供“空间”。海德格尔能够说存在的“空间”,因为存在使得存在者存在成为可能。把存在称为存在者的历史空间,这要求人们注意到:存在者从根本上来说具有历史本质,即具有历史性。由于存在者的存在是作为事件来发生的,因此,存在者的存在相当于历史的发生(occurrence),因而存在的空间性乃是“作为整体的历史空间,即一切事件的境域与总和”。<sup>⑧</sup>如果说存在是思维与存在者之存在成为可能的条件,从而存在是思维与存在者之间的桥梁,那么,历史空间乃是全方位地理解实在的核心所在。

海德格尔业已注意到了存在所具有的各种历史层面,而这正好是奥特之所以称存在为历史空间的根据所在。因为存在不是一个有别于诸如生成、表象、思维、道德义务等历史性因素的静态概念,它也不凌驾于它们之上并与之对立。相反,存在包含着它们<sup>⑨</sup>。因此,海德格尔的旨趣在于把先前被理解为静态的各种范畴理解为历史的。Wesen(本质)不是静态的 *essentia*,而是一个“发生”事件;真理不是一种静态的相互关系,而是一种显露; *physis* 不是静态的自然界,而是存在者的、走向前来并且显露自身的存在。(希腊动词 *phyein* 的含义是“抽芽,成形,生长”。)存在本身不是静态的“是的状态”(is-ness/*Seiendheit*),而是一种显露。甚至存在与存在者之间的本体论差异也不是一成不变的分,它本身也是存在的显露。

因此,传统中的静态范畴变成了意指存在事件的历史性概念。其结果是,“事件”这个词在海德格尔的哲学中本身也被赋予了更

深刻的意蕴。“事件”的德语词是 Ereignis,这个词在词源上与 Auge(“眼睛”)有关。从“瞥见”这一词根含义,海德格尔引申出了这个含义,即:在一瞥之间,把……召唤到自身从而拥有。<sup>⑧</sup>“事件”的含义最终成了“拥有”,它基本上是指存在与人相互拥有。存在被委托给了人,人是存在的牧羊人。为了实现自身,人必须委身于存在。存在向人的思想的显露、存在向人的语言的召唤,就是这种相互占有。正是在这种突出的意义上,存在的显露是“事件”。

如果说存在是作为思想与作为言说来发生的,那么存在于其中发生的第三个维度就是“世界”。在此,“世界”不是在事物赖以产生的场所(宇宙)这个一般意义上被使用的,相反,世界处于存在的事件之中,恰如这一事件唤起思与言说一样。思维、言说与世界不是各各不同、相互并列的三个维度;相反,它们是存在的唯一事件的结构,尽管在讨论中有着轻重之分,但它们在事件之中不可分割。

对海德格尔来说,如果存在总是存在者的存在,那么世界便总是物的世界。世界乃是物在本质上所具有的意义的语境。世界不是对物的姗姗来迟的解释,而是物存在的方式本身。因此,通过海德格尔对物的本质特性所作的分析,<sup>⑨</sup>人们能够领会海德格尔对世界的理解。

海德格尔的出发点是“物”(Ding)这个词的词源。相应的,德语动词 dingen(参考一下盎格鲁-撒克逊动词 thingan)的含义是:法庭中的谈判,因此,名词 Ding 的含义是:聚会中的话题(the issue at stake)。人们可能注意到,关于实物、实体的其他名称在很大程度上也具有相同词源。德语的 Sache、拉丁语的 res 与 causa 以及希腊语的 rhema 全都指向法庭中的议题。因此,物本来是充满意义的议题,把物看作完全中性的客观的实体,这种普通观点乃是这个词法随后的堕落。

海德格尔通过论及“物”这个词语原来的用法,阐释了“事”的

原初含义,即指问题在其中处于危急状态的聚会本身。盎格鲁—撒克逊的会议这个说法 thing,仍保留在斯堪的纳维亚语关于议会的各种说法之中:Althing 或 Storting。海德格尔的出发点是,物是聚会。在物中,会聚了四重体的四个方面,海德格尔概述为天、地、神、人。在这一会聚中,物拥有了它的存在与意义。即拥有了它的世界。

例如,罐不可依照制作技术来定义,也不可依照罐底与罐壁所用的材料加以定义,好像这种材料就是罐本身一样。相反,罐必须依照其盛水与倒水的能力来理解。这就是罐的实际“本质”,是使罐之为罐的东西。对科学家来说,说罐子是空的,并不意味着这只罐实际上是空的,因为它充满了空气。然而,这并未更精确地说出这个罐,相反倒是没有看到罐的实在性。充满空气的罐从意义上来看是空的,即是说,它是为它的内容准备的。罐用来盛葡萄酒而不是空气。海德格尔依据罐反思了物如何是聚会。在葡萄酒中,大地的力量与太阳的热量会合在一起,从而为人解渴,为神供奉祭品。这个物通过聚合四重体而构成了世界。

“筑构、栖居与思”<sup>[20]</sup>对此作了进一步的发挥。这里,“筑构”(bauen)在词源上的含义被说成是栖居。如果筑构为的是栖居,那么,栖居本身,作为人在世界中的生存之基本层面,又是对世界的“珍惜”、节约,使它成为它自身;确切地说,栖居是对世界的照料或供养。举例来说,从一座桥梁我们可以体会到“构筑”的这种最终的涵义。桥在这一点上“聚合”了两岸,为天空中的暴雨所产生的洪水提供了洪道,为行人提供了行道,而且当它把人浮托于急流之上时,同时也把他们托向神。这座桥聚集了四重体,为它提供了场所。这种构筑即是栖居,因为它珍惜或供养着大地。

海德格尔也可以把这描述为救护地球。因为,救护(retten)这个动词的基本含义是“消除”妨碍某物成为自身的东西,使它自由地成为它所是。与控制着地球的技术不同,构筑救护地球,让它存在。构筑、栖居与照料存在之间的关系植根于人的生存本性之中,

植根于人在存在的澄明中现身或栖居之中,因此,人是“存在的牧羊人”。海德格尔原先依照思维——作为人的本性借以发生的维度——阐释人的这一本性。现在,构筑与栖居作为人的基本结构和思处于平等的位置之上。

舒尔茨<sup>②</sup>从这种对物的崭新理解中看出了海德格尔思想转折中的核心要素。笛卡儿主义者努力使人成为万物所依赖的一个固定的点。这种努力可以描述为欲使人成为绝对的或“无条件的”人的欲望。“无条件的”的德语词即 *unbedingt*, 含有“物”这个词,字面意义是“不依附于某物”。为了完整地把思想理解为以负荷着命运的方式被给予了人,后期海德格尔承认人是有条件的(*bedingt*),是依附于物的,因为物聚合了四重体,而四重体又为人提供了世界。<sup>③</sup>由于不再把人基本上理解为宇宙意义的主体,从而消除了形而上学传统的主体主义。诚然,这不会把人降低为这种意义发生于其上的纯客体,因为,当某物发生时,人是聚集着的四重体中的其中一体。物不再是无意义的实体,而是意义丰富的、核心的事件,人以及自然界介入这一事件之中,并从中发现他的历史性。物不会仅仅在物被人给予意义时成为符号。相反,当物发生时,意义是由物构成的,人介入了这一意义。

布尔特曼对生存历史性这一概念的使用,在超越笛卡儿时代的主体主义的过程中迈出了第一步,因为它指出了人的自我理解与人的世界之间有着基本关系。然而,这种历史性在很大程度上乃是世界参与其中的人的历史的问题:世界参与人的历史,恰如工具参与创造并使用这一工具的人自己目的性一样。《存在与时间》中的意义核心仍然是人。奥特论道,后期海德格尔把物理解为四重体的聚合,这种理解为神学对救恩事件的理解提供了更为均衡的尘世与天堂、神与人的意义结构,从而提供了更为恰当的相互关系。<sup>④</sup>

这也暗示着,对人有意义的东西不在物的世界之外,也不只是

在边界上,相反倒在朴素的日常物即罐、桥、农夫的鞋之中。生存主义所具有的知识性的、非宇宙的(a-cosmic)腔调将代之具有历史意义的具体躯体性。朋霍费尔呼吁在我们的救恩论中注重《圣经》的尘世性,而不是注重它的神秘的彼世性。这种呼吁似乎可以根据后期海德格尔找到它的具体答案。奥特设想了这样一种救恩论,即这种救恩论有其牢靠的基础,然而,根据海德格尔的四重体,这种学说又向神(作为尘世生活的一个维度)开放着。通过海德格尔,奥特打算恰当地阐述《新约全书》对救恩的末世学理解:即理解基督的肉身复活与上帝在尘世中的未来王国。<sup>65</sup>这种躯体性对创世、圣餐、教会、预定、祈祷等都有其意蕴。

对此,布尔特曼回答说,海德格尔心目中的“躯体性”<sup>66</sup>不得理解为物理学的物质性,而要理解为一个生存要素,正如布尔特曼在其《新约神学》<sup>67</sup>中所描述的保罗的肉身概念。物的纯粹形质被拒绝了,目的是使物的形器得到真正的理解。布尔特曼发觉自己遭人误解,因为他的见解被认为割裂了生存与时空的关系。相反他强调,相遇与信念不完全是个人之间的相遇与信念,而是个人与命运之间的相遇与信念。人的历史不可能从自然界所发生的事件那里割裂开来。布尔特曼担忧奥特对神学的物质的躯体性的强调会取代或模糊这一生存躯体性。

布尔特曼论道,四重体中的神这一体不是如奥特假定的那样提供了超越的维度,这是一个“内在的超越”。<sup>68</sup>奥特误解了这一点,从而重新陷入了对超越的形而上学理解。创世、预定与最终的赐福没有在海德格尔的四重体之中发现它们的结构根据。福克斯(Ernst Fuchs)感觉到,尽管奥特一再否认。<sup>69</sup>但是奥特之所以使用海德格尔的四重体,在于表明:人的生存永远面对着神或超越或某个终极界限。福克斯认为这种做法乃是向自然神学的复归。<sup>70</sup>弗兰茨(H·Franz)论道,海德格尔的思想与奥特对肉身复活的旨趣不可同一而语,因为,对海德格尔来说,肉体生存而对着死亡,这与

复活的肉身几乎不是一码事,而且,对海德格尔来说,“物”不会死,因此不能被看作死亡与复活的肉身模式。<sup>⑥</sup>

因此,后期海德格尔的思想与神学的结构之间的关系显然仍需阐明。如果奥特的《思想与存在》只是有关海德格尔与神学之间的相互关系的一家之言而非定论,那么它当然有助于讨论。只是自奥特那部书问世以来,关于后期海德格尔的神学辩论才变得尖锐起来,而与奥特辩论显然是这种神学辩论的主要形式。当然,这种现象是不足为奇的。

#### 注 释:

① 本文选自 J. M. Robinson 与 J. B. Cobb 主编的《后期海德格尔和神学》,纽约 1964 年版。

② 见《历史神学文库》第 19 卷(Tubingen, 1955)。

③ 奥特,《思想与存在:海德格尔之路与神学之路》(Zürich, 1959)。

④ 奥特,《历史与布尔特曼神学中的“救恩史”》,同前,第 210 页以下;《思想与存在》,第 7 页。

⑤ 见奥特,《思想与存在》,第 8 页。在《什么是系统神学?》注释 8 中,我们看到:我们不得不涉及改革宗教传统与路德传统之间的基本原则。奥特处于改革宗教传统之中,而布尔特曼承袭了路德传统。路德宗神学家埃贝林(Gerhard Ebeling)在其论文《依照海德格尔的思想对信仰的辩护》(载 ZTHK, Beiheft 2, 1961)中阐述了为探讨后期海德格尔而积极地使用律法与福音模式的可能性。为克服布尔特曼的所谓“二元论”的历史观点,奥特写了一本小册子,即《历史上的耶稣问题与历史本体论》(载《神学研究》,第 62 号, Zurich, 1960)。在这本小册子中,奥特提出了“单一的历史实在”,但也承认(第 33 页):“人们最多在面对新旧时间长河时才可谈及本真的二元性。”

⑥ 参见 James M. Robinson, 《德国神学的基本转向》,载 Interpretation, XVI(1962), 第 76—97 页,特别是 96 页以下。

⑦ 奥特,《思想与存在》,第 8 页。

⑧ E·Jüngel(《返归》,载 ZTHK, LV I [1961], 第 122 页)谈到了巴特

在误解后期海德格尔的陈述时所具有的“讽刺意味”，因为后期海德格尔的陈述包涵着巴特与海德格尔之间的“隐蔽关系”。

⑨ Diem 答舒尔茨的讲演即《上帝与形而上学》，被列为卡尔·巴特主编的系列丛书《神学研究》第 47 号(Zürich, 1956)。

⑩ W·Schultz《近代形而上学中的“哲学的上帝”》(1956)，这篇讲演收入他的专著《现代形而上学的上帝》之中(Pfullingen, 1957, 第二版, 1959)。

⑪ 指《哲学与神学》，载于《哲学与基督教的生存》(纪念亨利希·巴尔特)，Gerhard Huber 主编(Basel and Stuttgart, 1960)，第 93—106 页。

⑫ 海德格尔，《论根据的本质》(德文第四版)，第 39 页。

⑬ 海德格尔，《论人道主义的信》(德文版)，第 35 页。

⑭ 海德格尔，《论人道主义的信》，第 36 页。H·H·希雷在其《海德格尔哲学的神学意义》(载《海德格尔对科学的影响》[海德格尔纪念文集, Bern, 1949])中，根据海德格尔的这些言论谈到了一种“滑稽的无神论”。他认为这种无神论具有否定神学的形式，但它“只不过是间接地表示这样一种感觉，即我们人类关于上帝的各种观念是不恰当的。”

⑮ 海德格尔，《论人道主义的信》，第 36 页以下。注意：德语中“整体”(heil)与“祸苗”(unheil)的宗教意味较为明显(参见《救世史》)。

⑯ 奥特，《思想与存在》，第 147 页以及其他各处。弗兰茨断然否认奥特在《海德格尔的思想与神学》(载 ZTHK, Beiheft 2 1961, P114)中的见解，并提出了相反的见解，大意是：海德格尔把一切哲学，包括自己的哲学都当作基督教信仰的“笨拙”(参见《原始布道与艺术》，Saarbrückeng, 1959)。参见奥特在《什么是系统神学?》中的答复。

⑰ 海德格尔，《什么是形而上学?》(德文，第 11 版)，第 19 页以下。

⑱ 海德格尔，《同一与差别》(德文版)，第 35—37 页。

⑲ 同上，第 51 页。

⑳ 海德格尔，《什么是形而上学?》(德文，第八版)，第 46 页以下。

㉑ 奥特，《思想与存在》，第 86 页。

㉒ 同上，第 88 页。

㉓ 同上，第 87 页。

㉔ 海德格尔，《什么是形而上学?》(第八版)，第 49 页。

②⑤ 这一点乃是我的论文《救恩史与澄明史》(载《福音神学》,第22卷[1962],第113—141页)的论点。这篇论文的英文版题目是《〈圣经〉语言的历史性》,载《〈旧约全书〉对基督教信仰的启示》(Bernhard W. Anderson 主编)。

②⑥ 请特别参考《思想与存在》,第138—152页的“上帝存在问题”。

②⑦ 海德格尔,《论人道主义的信》(德文版),第14页以下。

②⑧ 奥特,《思想与存在》,第142页。

②⑨ 同上,第143—146页。

③⑩ E·Jüngel 在其论文《返归》第116—122页中论道,奥特依据海德格尔对巴特的批判所持的立场实质上是巴特本人的立场。

③⑪ 弗兰茨(Helmut Franz)在其论文《海德格尔的思想与神学》(载 ZTHK, Beiheft 2[1961],第109页)中把这种情形标识为“幻觉”。“正是《圣经》——《新约全书》与《旧约全书》——以纯粹直截了当的方式谈及了上帝的存在。”

③⑫ 奥特,《思想与存在》,第146页。

③⑬ 同上,第149页。

③⑭ 同上,第164页。

③⑮ 海德格尔,《什么是形而上学?》(德文,第八版),第50页以下。

③⑯ 关于这一问题,请参看奥特在最近一部书《教义与布道》(Zürich, 1961)第19页以下对福克斯的批判。

③⑰ 奥特,《思想与存在》,第173页。

③⑱ 奥特,《作为祈祷的神学与作为科学的神学》(载《神学杂志》XIV [1958])。

③⑲ 同上,第123页。

④⑩ 还请参看奥特的另一篇论文《安瑟伦的和解论》(载 THZ, XIII [1957],第183—199页)。安兹(Wiheim Anz)(请见 ZTHK, Beiheft, 1961, P57)以 Ernst Haenchen 的论文《安瑟姆、信仰与理性》(载 ZTHK, XLVIII [1951],第312—342页)为依据,指出:奥特对安瑟伦的理解没有根据,因为,根据安瑟伦的观点,神学之所以必要是由于诱惑。

④⑪ 奥特,《作为祈祷的神学与作为科学的神学》(载 THZ, XIV [1958],

124)。

⑫ 同上,第 130 页以下。

⑬ 海德格尔,《同一与差别》,第 17 页以下。

⑭ 海德格尔的“语言”与通常所说的语言不完全一致,这一事实可能引起混乱。然而,当海德格尔未涉及人的言语时,他在某种程度上倾向于使用意指语言本质的术语,从而代替语言这个术语。这样的术语有:“召唤”(Ruf),“鸣响”(Geläut),“述说”(Sage),“显示”(Zeige)。人在这些场合中扮演的角色乃是倾听的角色。

⑮ 海德格尔,《什么是形而上学》(第八版),第 49 页以下。

⑯ 海德格尔,《存在与时间》,第 160 页。

⑰ 海德格尔,《走向语言之途》,第 249 页以下以及其他各处。

⑱ 海德格尔,《论人道主义的信》,(德文版)第 16 页。

⑲ 海德格尔,《论人道主义的信》(德文版),第 5 页;《在语言的路途上》(德文版),第 267 页。

⑳ 海德格尔,《论人道主义的信》,第 16 页。

㉑ 海德格尔,《在语言的路途上》,第 12 页以及其他各处。

㉒ 德语动词 brauchen 即有“需要”,又有“使用”的含义。海德格尔似乎同时使用了这两个含义。

㉓ 海德格尔,《语言之路》,载《走向语言之途》,第 239—268 页。

㉔ 海德格尔,《演讲与论文集》(德文版),第 48 页以下。

㉕ 海德格尔,《走向语言之途》,第 96 页。

㉖ 海德格尔,《存在与时间》,第 37 页以下。

㉗ 海德格尔,《走向语言之途》,第 98 页。

㉘ 同上,第 121 页以下。

㉙ 埃伯林,《上帝的语词与解释学》,载 ZThK (1959),第 224—251 页。

㉚ 奥特,《作为当代神学基本问题的语言与理解》。还请参见《教义学与布道》(1961),第 10 页以后。

㉛ 参见埃贝林的论文《解释学》,载《历史上的与现代的宗教》(第三版),第三卷(1959),第 243 页。

㉜ 奥特,《思想与存在》,第 190 页。整节请参见第 188—192 页(《神学中

的语言》)。

⑥③ 参见 Löwith 所撰的传记《海德格尔：贫乏时代的思想家》(第二版)，第 13 页第 13 注；Walter Uhsadel 对《走向语言之途》的评论(载《神学文献报》，LXXXVI [1961]，第 217—221 页)也作了相似的论述。Walter Uhsadel 与 Emil Staiger 的《关于海德格尔的通信》很有价值，见载于 Staiger 的《解释的艺术：德国文献史研究》(Zürich, 1955；第二版，1957)，第 34—39 页。

⑥④ 我在《救恩史与澄明史》(载《福音神学》第 22 期，第 113—141 页)中详细说明了这一提议。

⑥⑤ 奥特，《思想与存在》，第 27 页。还请参见奥特的小册子《历史上的耶稣问题与历史本体论》(《神学研究》，第 62 期，Zürich：EVZ-Verlag, 1960)。

⑥⑥ 奥特，《思想与存在》，第 152—157 页。

⑥⑦ 奥特，《思想与存在》，第 153 页。

⑥⑧ 海德格尔，《什么是形而上学？》(第八版)，第 17 页。

⑥⑨ 海德格尔，《同一与差别》，第 28 页以下。

⑦⑩ 请着重参见海德格尔，《物》，载《演讲与论文集》(1950)，第 163—185 页。海德格尔在《同一与差别》第 9 页说，《同一律》这篇论文企图考察《物》所讨论的领域。《语言》这篇论文显然是以《物》的分析为前提的。

⑦⑪ 海德格尔，《筑构、栖居与思维》，载《演讲与论文集》(1951 年)，第 145—162 页。

⑦⑫ 参《哲学评论》PHR, I(1953—54)，第 221 页以下。

⑦⑬ 参见海德格尔，《演讲与论文集》第 179 页：“我们是有条件的(就这个词的严格意义来说)。我们已超越了关于一切无条件物的假定。”

⑦⑭ 奥特，《思想与存在》，第 222—225 页。

⑦⑮ 参见奥特的小册子《末世学：一个教义学构想的尝试》(《神学研究》，第 53 期；Zürich, 1958)。

⑦⑯ 布尔特曼区分了关于身体的两个术语：Körperlichkeit(肉身)与 Leiblichkeit(血肉生存)。

⑦⑰ 布尔特曼，《新约神学》，第一卷(New York, 1951)，第 192—203 页。

⑦⑱ 在与 R. Scherer 的一次讨论中，海德格尔说道，哲学不谈上帝。确切地说，它所谈的上帝乃是一个升华了的世俗概念，它是某种内在的东西，绝非

基督教的上帝概念。这次讨论记载在希雷(Heinz-Horst Schrey)的《海德格尔哲学对神学的意义》之中。这篇文章发表于《海德格尔对科学的影响》(海德格尔纪念文集)Bern, 1949, 第16页。

⑦⑨ 奥特,《思想与存在》,第15页。关于四重体,请见第224页。

⑧⑩ 见《哲学评论》PHR, VIII (1961), 第107页。

⑧⑪ 弗兰茨,《海德格尔的思想与神学》,载 ZTHK, 增刊 2 (1961), 第 84 页。

[瑞士]巴尔塔.萨(H. U. Von Balthasar)

今日末世论<sup>①</sup>

杨德友 译 渝之 校



## I 现状

末世论是我们时代的神学的“风暴之源”。从末世论中发出的风暴能够有效地威胁神学的整个领域：或是冰雹，或是暴雨。如果说，特洛尔奇所谓“末世论办公室已大都关闭”适用于十九世纪自由主义的话，那么，与此相反的是，从上世纪末和本世纪初，这个办公室就要加班加点工作了。魏特(Wette)、魏斯(Weiss)、施韦策尔、维纳(Martin Werner)使整个自由主义神学激进化的过程都是在“未及实现的预想”前提下，亦即以末世论为出发点完成的。<sup>②</sup>卡尔·巴特和他那一派的反运动，是使神学整体按纲领完成末世论化。如果说巴特在撰著《教会教义学》时放弃了片面的末世论，<sup>③</sup>那么，他从激烈反对奥古斯丁—加尔文预定论这一点出发改造新教神学，也肯定以末世论为出发点，这依然是正确的。神学思想的“第三次浪潮”虽然造成了布尔特曼神学的解神话化和存在主义化，却也发自末世论的角隅：这既是否定性的——因为解“神话”从本质上触及到末世因素；但也是积极的，因为把信徒的全部信仰都落实到了基督的死和复活的发生过程。

因此，可以理解的是，神学从末世论中出现并不需要井井有条的系统描述；而且，末世因素就是神学怀疑论出现的地方，虽然时间很晚，末世因素是没有什么“系统”的；凡是末世因素成为神学思

想“系统点”的地方,以往论文的分界线都要消散,而且紊乱起来。布鲁纳(E·Brunner)在1953年无情地提出:“如果我们问,包括我的神学在内的这种神学……对于末世论的解释作出了什么贡献,那么,我们必定感到难堪,并在困惑中承认,这里存在着一片很大的真空。其实,几乎没有作出什么有重大意义的业绩”。不过,大概还是出现了光明,而且相当光明,因为整整一代神学家正在从末世论的**开放**的地平线重新探索神学,因而慢慢地注意到末世因素就整体而言对**神学思想**造成的形式特点,并从中得到教益。

天主教神学思想没有像新教思想那样大踏步地走在前面,但是它也不能够(而且时间越长越不能够)避免较为适当地在随后或同时提出同样的问题。而且,在这里,常常是在轻轻落下的百叶窗后,“由于神学的改造已悄然完成”,坚定的行动已经起步。这种行动是多方面的,十分深入,要用有限的篇幅来探讨这一“研究领域”,大概是不合适的,更何况要描述今天已不可忽视的研究成果。在此,我只能简厄地提到天主教神学思想中的末世论的很少几个方面,是日益显著的发展方向从几乎不可忽视的论文潮水中(极为不同的流派正汇聚在末世论中,要形成一个强大的三角洲<sup>⑥</sup>),我在此只能提出很少几部著作,即那些能够让人似乎看到决定性线索的著作。

这些著作可以分为四类,当然其界线有重合之处:

1. 有些论述似乎表明,在最近五十年内,没有发生什么重大事件,或者一切都没有发展,仍然囿于中世纪式的反改革的论述旧框架,只不过补加了几点说明而已。这些论著大部分是新编的,或按旧格式重新写出的神学教科手册。

2. 这是一种广为流通的“高度庸俗化”的文献,其中大部分论述的作者谋求以论述形式就末世论问题的整体领域,或对其某些重要的部分予以简述或概述,希冀以此来对末世论大厦整体已成必要的修复或改造作出某种贡献。<sup>⑦</sup>

3. 具有决定性意义的著作来自个别人的研究,这种研究在末世论各个领域提出新问题,从新的角度看待老问题,或者重新提出一度存在、但是已被遗忘的问题,<sup>72</sup>以更为生动的方式观察《圣经》与传统的末世论论述。既然这些个别的探索依然活跃,并且为认真的全面检验现存的论述并为未来的探索奠定基础,我们因此不必遗憾,我们甚至可以表示欢迎,因为这些新的基石还没有加诸到“已经建成的”大厦上。

4. 现在几乎还没有对我们时代的各种富有代表性的末世论进行研究。如果说,在新教方面,阿尔特豪斯(Althaus)不断再版和从新修订的著作《末世》还可发挥某种作用的话(但是争议很多,而且暴露出它内在的许多缺陷),那么,在天主教方面,连类似的著作也没有,因为急切要求取得这一资格的 M. Schmaus 的著作《论末世》(1948),虽然长达七百多页,却依然是又一本十分值得称赞、有分量的汇编,收集了已经探索过的要点,而不是对其加以思辨研讨和探索,在天主教方面,暂时还没有像在新教方面那样的出自紧张的末世论讨论。作为引向新天地的事件结晶出来的代表性专论,如库尔曼(Cullmann)的《基督与时间》(1948)和瑞典学派的著作,天主教神学尚付阙如。

因此,我们首先要对第三类中的个别著作加以讨论,以求从中找出对我们时代的末世论的研究方向的几点指示(仅此而已)。

在上述引言末尾,如果强调教会教义规定中的全部信条都无论如何不能动摇和不容怀疑,也许是多余的,这些信条是:死亡的普遍性是罪的结果,死亡与工作可能性(Verdienst möglichkeit Mait Tode)的终结,特殊的审判,在赎完全部时代的罪和在净狱中赎完现世之罪后,或在永恒失落状态中,灵魂骤然进入永恒地静观上帝而得福,地狱,在时间终点对主的想象,最后审判之时一切人的复活,凡末世论中属于不可动摇的信仰财富,我们都可以任何

好的教义著作中查对；对比的描述不是本文的主题，显而易见，神学的领域达到并且超过时空的世界界限，死亡中的人，走到尽头的世界都化为神奇的基本原素，天和地在衰落，历史被中断，其事件被置入永恒的谷仓，人将受到审判，并以其最后状态被引导到上帝那里，这样的思想必须经常重新检验，以查明某些有意义的观念或者旁征博引的自然科学或其他假设是否在不知不觉中混入，虽然这些假设有助于揭示一部分真理，但是马上又显现出其肤浅，有人也许会说，今天提出的问题至少是在竭力表现福音启示的伟大和纯洁，通过深入浅出的方式尝试显示现今末世论思想的基本轮廓。新一代人的使命可能是从已经获得的成果中完成一项更为丰富、更为突出的思辨工作。

## II 还原

现代世界的图像，无论是自然界的静态结构也好，还是自然的“历史”也好，都已不同于受到以色列影响的整个古代世界的似神论的世界图景；从这种古代的观念结构中孕生出基督教的启示真理，并将其引入现代的观念框架，依然是一种大胆的、被无条件地要求的事业；神学并没有期待布尔特曼发现这一点并负责任地把握它。从某种意义上说，必须重温奥利金在教父时代所经历过的那种经验，因为他目睹了在诺斯替—晚期希腊“光辉”时代转折之前短短一千年的《圣经》拯救史，并且通过一种决定性的基督中心论（在当时也许还是逻各斯中心论）把这种见证用于他的信仰。令19世纪震惊的“亚当”和亚伯拉罕之间的人类史的数目，亚当以前世界的建造的更加不可想象的数量“永世”，关于宇宙真正的维度，及其不断扩展的想象，似乎都消除了这样一个世界对《圣经》的“世界末日”的信赖。在一个统一的世界里，不仅末世的“地方”（天堂、地狱、炼狱、地狱边缘）已经完全消失，（因为这个地方由神学的宇

宙变成了物理学的宇宙,而神学宇宙的上界和下界是分别与神性和魔鬼接缘的),而且(这一点指出得并不明确)在作为与神学有关的事件的“时间终点”(行星地球状况)上,也已成为过去。因此,人、人的历史和宇宙整体的“末日”,必定进入一种全新的维度;这种维度,严格地说,首先是一种启示和信仰的新维度,它有两重的结果:这种“末世因素”对一种新式的思维来说是不可见的,(因为整个世界体系,全部尘世的、正在诞生的、生活着的和正在死亡的人通过上帝对世界的启示行为,都被引导到一个唯一开放的维度上去),但是,神学因此作为“末世因素”的整体业已开始,并且“末世论化”:现在,从本质上说,神学是世界、人、历史,因为上帝发挥了决定性的、转换尘世的作用。

换句话说,所谓的“终极之物”是随着其不可直观化(Verunanschaulichung)而变得愈加真实的:终极之物会把人和世界的存在和历史变为“末世事件”。<sup>⑧</sup>不是“末世”被引入(从神学上理解的,古代意义的)宇宙,而是宇宙自动接受上帝的作为,这首先会有某种“亚宇宙论”的危险,<sup>⑨</sup>造成人与“纯粹上帝”的直接关系;是上帝把“事物”和“状况”推入“终极之物”。这样,人岂不又回复到了启示的决定性主题了吗?在布尔特曼发现这条伟大的诠释以前,P. Lagrange 就针对旧约希望的最奇妙的地方,雅歌 73 末尾(“然而我常与你同在……除你之外,在天上我有谁呢?……但我亲近神已与我有益……”)说:“这里没有对地狱或者天堂的描写,只有在诗篇作者眼前的上帝,他只需要上帝,在天上和地上都和上帝亲近:这已足够,毫无宇宙的描述!因此,我们是站在以色列信仰的中心。”<sup>⑩</sup>但是我们不要忘记,对于伟大的神学家来说,正如在《圣经》中那样,从这一切之中,“宇宙论”无条件地仅仅是主题的配乐:他[上帝]仅是在此时生命之后才渴望我们的地域(奥古斯丁)。上帝是一切创造物的“终极之物”。他像是已获得的上天、失去的地狱、明察的法庭、涤荡的炼狱。他是归宿,有限的在他那里死亡,从而在

那里、在他身上复活。对待世界,他也是这样,这体现在他的儿子耶稣·基督身上;基督就是上帝的启示和“终极之物”的完美。<sup>⑪</sup>末世论就在于此,就在救世真理的全部教导之中,比任何神学领域都要多,正像已经指出的那样,它显然就是中心。

人们从此得知,为什么今日末世思想具有一种反柏拉图的特征(甚至发展到怨恨的地步)。从“哲学上解决”人和世界如何避开死亡和时间而得永生的末世论问题的方法,最多(按照东方先贤的奇异探究,与斯多亚派的泛神论解决办法)不过是苏格拉底—柏拉图把人分为“必死的”部分(躯体)和“不死的”部分(灵魂)这种方法而已;而且,在“必死的”这一术语中,混进了这样一个前提:只有躯体死亡,而不是人本身;它是作为“必死的”离开“不死的”死去的。但是,在这一见解中,死亡现象缺乏具有决定意义的一点。诗篇作者和先知们担负起了思索寓于需求拯救这一思想的巨大困难,要保证每一个人在上帝那里得救;和上帝亲近的不可直观的要求,必定是合乎逻辑地、同样不可直观地(在哲学上不可得到辩护地)展现在新约对人和世界的复活期望之中。<sup>⑫</sup>

由于宇宙升入“终极”本身这一事件不能够从宇宙学和历史(内部)来论证,因此上帝的最后的拯救作用是指向造物的,是对其本身的新的肯定,新的永恒之光的“另一面”就是旧的永恒之光的“另一个”和“新”的一面;这并不是说要否定已经创造出的世界和创造一个陌生的、第二个世界来取代。这是布尔特曼的基本理论之一,亦即从存在上验证对人及其世界的启示真理,为此他值得赞许。但是,从旧的永世向新的永世的转变事件是和上帝之子的死亡与复活同义的;他“返回”到父亲那里就是创造一个**维度**,由于上帝的自由恩典,人和宇宙开始进入这一维度:“上天自身的形成”;<sup>⑬</sup>信仰者的死亡(通过他指所有的人)是死亡的灵魂并入这种天上的身体,这种天上的“殿堂”,耶稣·基督已复活的人性的这种天上的“家园”之中:这可能是有人要用占优势地位的神学大传统随基督

的复活来提高历史上从死亡中复活的事件(正如 H·Zeller<sup>⑭</sup>所提出的,把马太福音 27、52 中复活的死者,而不仅仅是马利亚躯体的升天,看作是基督身体的社会特征要求的“伴随”他们的天路历程);这可能是人们借助 M. Feuillet 指出的“非人手所建”之“天上大厦”(林后,5. 2)就是“业已述明的基督人性”,因此,不把保罗谈到的“中间状态”看作是一种“纯精神的”事件。<sup>⑮</sup>现在再谈耶稣的复活和天主教教义中迄今为止最为坚实的末世论,F. X. Durwell<sup>⑯</sup>已经——没有无视巴特<sup>⑰</sup>或布尔特曼——围绕这个中心把全部教义整理出来,并使教会、圣礼、圣餐,以及称义、基督徒生活从中脱离出来。

在我们继续探索耶稣·基督的“末世因素”(上帝对人的作用)如何确定人和世界的最终结局以前,我们应该这样说明基督身上发生的转变,即“终极事物”应该作为基督学与教会学事变的面貌来阐释。

现在需要重新考察第一世纪神学的基本类型<sup>⑱</sup>,以求理解全部宗教史的阐述<sup>⑲</sup>、一切解神话化的作法<sup>⑳</sup>、一切试图证明各种思想都是与《圣经》不符的做法<sup>㉑</sup>,归根结底应该明白,“救世主走向”十字架与复活之间的“地狱”是救世的必要的表现,不是(像耶稣受难节那样)在正在形成的历史中间,而是(如在耶稣复活节前星期六那样)在古代永世、在古老《圣经》的冥府已形成的历史中间,在这里,重要的是,要记得,和以后的讲究道德的犹太教<sup>㉒</sup>的全部末世论设想不同的是,在“彼岸”,在耶稣死于十字架和进入冥府之前(从逻辑上理解)并没有升入上天(来,11,39—40),冥府中拯救的美好事物(如信、爱、希望)——如果人们接受的话——最多只能设想为在那“暂时的判罪”(Pohle—Gieren,教义学Ⅲ,660)中对充满光明的上升的“预示”而已。应该这样说:一个信徒,从严格的神学意义上看,如果认真对待拯救的意义,是会理解受罚的实际涵义的。有罪的人类一定要陷入的黑暗是显而易见的——在基督“进

入”(我们不说:到了“那个地方”)忏悔的“状态”<sup>⑧</sup>时刻——但这种黑暗会消失的,以便使拯救变得显而易见。复活节前星期六的秘密在两个方面是一样的:复活以前的困乏最表面的终结和荣耀的开端。教父们这样看,这至今也是东正教的拯救图像。只有通过基督在冥府的逗留造成的运动,在“彼岸”才升起类如“道路”、“到达”和“通道”这样的情况。因此,可以说,“炼狱”,亦即上帝审判,即通过火给罪人带来光明的审判,在旧约中是完全不存在的,而只能通过冥府的“撤离”才能创造出来。在这方面,蕴含着圣·托马斯的教导,即地狱之火和净狱之火是同样的火(VI, 21章),此中包含某种真理,但是,从另一方面看,这种把重点放在地方容器上的中世纪神学特别需要加以讨论。<sup>⑨</sup>

如果不能下决心把这种状况的“净化作用”置于尚未改过自新的罪人和在审判时刻出现在他们面前的主的相遇之中,就不太可能完成把“炼狱”从一个“地点”变为一种“状态”的转化。一方面,我们必须同意J·Guilka的见解(《哥林多前书3·10—15是炼狱的见证吗?》),因为他在审阅了大部分讲经者的全部注释之后指出,最后审判的“上帝之日”的“考验之火”来自正在到来的上帝,而且,这种火(指以斯帖记66·15—16)是“正在出现的上帝的威严的图景……是上帝的不易接近的特征。”但是,在另一方面,我们也不可否认,《圣经》并没有说过两种审判和两个审判日,而只指出一个,因此,在死后,我们必将在一种与最后审判能动地结合在一起的关系中见到特殊的审判(可以设想,或者说,大概不可具体勾勒)。这样,所谓的“炼狱”就可以理解为罪人同基督的“火焰”和“火的足”(启1·14=但,10·6)相遇,理解为审判的一个维度,因此,普世神学的对话就颇得收获。Y. Congar在对炼狱的著名研究<sup>⑩</sup>中不仅“落实了”意义,“指出”教会对这种状态所述甚少,而且这种状态必须从救恩论方面联系升天(这里指神秘的身体)加以说明。<sup>⑪</sup>如果我们能够坚持这种相遇主题,那就可能从《圣经》意义上充分地把

审判解释为罪人同救世主法官的直面会见,审判与拯救、十字架上的公义和仁慈的密不可分统一,是新约对基督徒的要求的正确性的保证;应该期待审判,视其为以恐惧与希望(信念,消除担忧)密不可分的统一体中对十字架真理与复活的记忆;在这种对绝对终极的上帝之奋求的、高度负责的、令人清醒的祈祷等待之中,坚持不可取代的基督徒姿态。新约的这种存在的最终教导与“继续等待的态度”无关,而且也不能相对化。这种态度就像终极的姿态一样,乃是最终的行动,因此,没有得到巩固、反而被削弱的最终的信仰知识必定得不到深化,反而肤浅化了,因为信徒是超越了这种对救世主审判者的既有希望又感恐惧、积极而坚定的态度来获取对审判结果的知识。

在神学家们(当然在信仰方面是真实的)想要具备关于审判结果的“信仰确定性”<sup>②</sup>的时候,不知不觉地事先决定了强制性地出现在迄今似乎含混不清的神学论文中的事情。这些神学的推论虽然不可避免,却明显地脱离《圣经》的福音,并且显露出令人置疑的神学结论的性质,审判结果的支配(在确定知识的意义上,即审判者将要发出的谴责)至少具有三重后果(从逻辑上看,在历史的角度上,都已深入神学,因为末世论在奥古斯丁那里得到了这一基本形态):(1)和积极地理解(尚未决定的)《圣经》的预定论概念相反,必定要承担双重预定论,而且,在预定的公正之前或之后,还要承担基督教信仰的可怕的黑暗;而这种黑暗,中世纪的和宗教改革时期的人,以及反改革的人——与原始基督教及教父时代的人相反——早已忍受过了。只有在今天,我们才能依从《圣经》,我们才能在探索中、前进中得到与现实相符的教育。(2)在这里,基督教救世主审判者不再是末世因素,而是被当作对审判结果的可知的“对象”,因为信仰的性质(作为在上帝儿子身上体现的个体的上帝真实中对整体位格的爱和信的遵从)对一种理智的中性活动是必要的。这种活动不加区别地包含拯救与非拯救的真理,因而,只有在

这种活动遵从了拯救真理的地方,才能同时获得爱、希望和信<sup>⑧</sup>。与此密切相关的还有一个特殊的、没有活力的希望概念,看来这是和对于一切人的拯救希望的信仰相反的(即与《圣经》的希望概念发生可以感觉到的冲突)。而最终与其有关的是,基督不可能祈求否决,因为他的祈求是不可争议的。(3)最后,由把一切人的拯救置于可能希望(但永不可知)的范围的《圣经》含义丰富的本文来暂时决定,但抽去了它的表述中的现存力量。

人的思想自然总是追求“体系”;而《圣经》让审判的可能的、事实上双重的结果与一种全面和解的外貌“不和解地”并立,使一条路线服从于另外一条全无可能。奥利金从一个方面进行探索——他把地狱在炼狱中消解,因此缓和了《圣经》的审判语调;而奥古斯丁(及其后的神学)则从另一方面探索,去除了全面拯救希望的基础。这样一来,末世论的信仰态度就被剥夺了活力,在天主教方面,C·Péquy 对此有深刻的理解;他因为宣讲地狱“不可容忍”而脱离教会,以便在他找到某种“解决办法”之后再返回教会。他在《贞德的奥秘》中讲述了这个解决办法,贞德在从内心“反抗”她兄弟、一个罪人的可能的诅咒时,在祈祷中突然得知,她在反抗某些人的迷失中,是和上帝在一起的。按照《圣经》的说法,基督的审判表述(集中于马太福音,25、31 及以下各节)并不是要提供关于“可惜没有发生变化的事实”的确实“知识”,这些事实就像对一部分人类的诅咒一样,“必须”放弃并“取消”。针对 Gervaise 夫人“忍辱意志的难以置信的极度努力”,贞德坚定地指出:“从根本上说,她表现了和解态度。她受了许多苦,但是,归根结底,她表明了和解……她们放弃了,她们驻留在那里。但是您,我的上帝,您是不驻留在那里的。您的圣德不驻留在那里。耶稣,您的圣徒是不住在那里的。您不会离去的……我的上帝,我有隐秘的请求,这您知道。我忠实于您。”

当然,对这段文字应该持严肃的神学的保留态度。任何人,就连“圣人”也不能够设想把他的此岸愿望和希望与上帝和耶稣的

“希望”简单地等同起来,这只会两者之间加设基督教的**绝对的无动于衷**;这种态度正是审判要求所必需的,而不得与单纯消极的“忍耐”等同,但是,可以说:péguy 对一种末世论的突破早就是属实论和神秘论者的末世论的特殊的一步;这种末世论公开了审判结果和救世审判者的位格长在,否认最终的体系,并且为需求整个地盘的基督教希望提供空间。在属实论和神秘论者那里,“深夜”和“地狱的经历”永远具有一种救恩论的性质(人们会想到 Mechrhilden 兄弟、Gertrud、Brigitte、Therese、十字约翰,还有爱克哈特、尼古拉·库萨,以及许多感受到了某种上帝冥暗的人)。Péguy 和思想方式近似的 Bernanos<sup>⑤</sup>以及 Claudel<sup>⑥</sup>受到了 Lisieux 和他那里显露出的希望之光<sup>⑦</sup>的影响。基督教一存在主义的“希望神学”正是追随了这种希望,“希望神学”近十年来在法国和德国传播开来。<sup>⑧</sup>但是,如果这种活动能够公开地或者隐秘地在另外一个公路排水沟中避免那种秘教奥利金主义发生,<sup>⑨</sup>这种思想活动就将只保存在信仰的遵从态度中,这一主义有时候要对教会似乎古老过时的末世论发动深谋远虑的攻击。<sup>⑩</sup>如果我们能够严肃对待这里论述的“转化”,我们就会同时扶持某种(其实是诺斯替教的)相反的体系。

转化还一定会包括 Limbusin<sup>⑪</sup>神学绪论尚未确定的神学意见。这个问题要通过 P·Gumpel 的著作重新探讨。<sup>⑫</sup>在朝圣者身分上,末日论思想提供的界限会比其他地方更为清晰。最后,卡尔·拉纳多次明确提出,在荣福直观(visio beatitica)之间的,尤其是“天”与基督复活的人性之间的关系完全被神学家们忽略了。<sup>⑬</sup>

最后,我们可以说:只有完全从基督学角度——亦即深入地、从三位一体角度上理解末日论的涵义,以及审判、炼狱、冥府(按《圣经》说法,这不是人从中制造出来的无害的“前地狱”),唯其如此,末世论才能完全地解宇宙化(更不用说解神话化了),才能不包括任何未经研讨的次基督教的宗教哲学的残余,相反,才能成为对

耶稣·基督位格的信仰遵从态度的不可或缺的一部分。

### Ⅲ 扩展

末世论的基督论结构的结果对神学各个领域——推而广之，从启示角度看，——对人和世界的哲学意义来说，都是不可忽视的，并且是当融贯其中的，因此，我们必须放弃以肤浅的浏览来论述的作法。我们在此只能简洁地概述一下正在出现的困扰我们时代的问题。这就是：(1)末世论的论述内部的问题；(2)末世论对于神学其他部分的作用问题；(3)神学与哲学为了人与宇宙的自然与超自然的终极性而融贯的问题，同样，也是为了在基督教信仰中整合自然末世论各种可以辨认的要素。这三个方面常常重合：凡是想要承认研究进展的人，都应该经常同时顾及三者。

1. 在今天，改建末世论只能从神学整体结构、进而从今天对人和世界的理解来进行。无论在以往的世界时代，还是在现代，教会都要以清醒的目光看待旧约和新约：教会为末世论的历史学的、宗教史的和启示史的地位价值赢得理解；教会能够从这种探索中对传统表述提出某种(常常是深入的)批评，但是也常常能够——通过轻易的转换——给已表现出的思想带来新的、行之有效的面貌。

这不是要把《圣经》“解神话化”(事实表明，这是要分离启示的精神和肉体，并且把没有伸展力和说服力的一种沉闷的存在主义保留下来)，而是为了展现出上帝的道，因为它已经存在，并已成入。在某种意义上，人们接受旧约对阴司的描述：我们承认它的“位置价值”；我们可以在近东找到平行的看法，可以指出柏拉图主义“从宗教史方面”描述了一个较高的思想阶段；在耶稣时代以前，犹太教已经具有一种远较伟大先知和诗篇作者更为独特的末世论。正是这种似乎“不完整”的学说，在神学上对基督的拯救行为之启

示具有决定意义、无论如何不能回避的,而基督的启示则被较为缜密的希腊末世论搅得含混不清。对于冥府的拟人式的具体描述是不可缺少的,需要而且应该从神学上给予述明。这也适用于整个对弥赛亚的期待,<sup>39</sup>适用于旧约中时间概念和旧约与新约之间的各种时间概念的研究。因为在这里,教父们已知的应许时间和完满时间、本身的三个时期(旧约)、应许完成中已经实现的赐福(新约教会)和已经完成的完满(末世论)的概念网络又以新的知识面貌重新获得。Dodd的“已实现的末日论”与库尔曼的“超前时间”对立:他们对立的辩证法已进入对《圣经》的时间概念的理解。<sup>40</sup>《圣经》的时代概念是和诸民族及其哲学家的时间概念互相关联的,而启示引导他们,并且其本身也展现出来,并且得到伸展。<sup>41</sup>因此,从宗教史上看,情况表现得比预想的更为复杂:伊朗的“启示宗教”似乎和犹太教—基督教一起反对周期性的自然时间,争取一种有终极目的历史时间;我们重又站在这里——正如在“复活”<sup>42</sup>概念的场合和在“个体末世论”(例如“特殊审判”、“不朽”)<sup>43</sup>中那样——面对一种福音准备(*praeparatio evangelica*)的材料,这种材料的神学意义还没有(或者没有更多地)得到充分研究。

范围更广的是工作纲领,尤其涉及《圣经》的末世论表述方式:先知表述及其历史最后阶段,启示录表述;在这里,耶稣和使徒都使用了同时代的启示录的表述方式,以求深刻地、更为本质地完成先知的观察<sup>44</sup>。这倒不是要争取重新把握一种过往的形式,而是为了让时间充满的中心性的启示注入先知风格事先预备好的形式,马丁·布伯称之为“替性”,<sup>45</sup>这在转换过程中又形成一个“体系”,因为它是“对话”。从这一确定的方位出发,启示录形式的意义就变得困难;关于这一问题的讨论正在进行,需长时间地等待最后的澄清,神学认识论的问题在这里起决定性作用,就中(但几乎不为人知)有基督教“神秘说”的神学意义的问题,(从根本上说,这可以理解为新约保罗和约翰的神魅说(Charisuatik)与近代神秘主义神学

的整个心理学本体论传统相对立),只有在这里,《圣经》神秘主义和教会神秘主义<sup>66</sup>之间才可架起一座桥梁。在这里,神秘主义显示出了它在教会中的末世论作用,所以,A. Schweitzer 同时维护福音书的激进末世论和使徒的神秘论<sup>67</sup>并非不合乎逻辑的。真正的、《圣经》内在的启示录并不仅仅是从“文学形式”来把握的。

深入探讨的还有保罗末世论中旧犹太教的和泛希腊的成分,还有亚历山大城思想方式对希伯来书思想方式的渗透,<sup>68</sup>以及在教父时期及其神学中末世论概念形成的全部历史。这个内容丰富、却被搁置的领域,如果得到合理的研究,就可以证明是神学史上一个最有成果的领域;如果《圣经》末世论能够适当地得到可资作为以后神学标准的明确的轮廓,它首先应形成这一研究领域。<sup>69</sup>

2. 对于其余神学论题中的末世论因素的描述才刚刚开始。这里只提几个主题:原论学(预定论、创世说、天堂说)和末世论、拯救史整体与末世论的直接接触,教会是末世的现在和未来,圣事说与末世论的关系。<sup>70</sup>历史神学的基石尚不完整,但已开始汇集。Schmaus 的功绩就在于他又把历史神学和启示录归入了末世论的广阔潮流,并且以此赋给神学论题一种混合的充实性和具体性,他还承认通过末世事实对通盘构建神学的必要性,而没有以任何方式陷入某种片面的末世论主义。J·Duniélou 从多方面描述了历史的耶稣再来说,以便认真回答现代新教神学,重新获得和充实教父的基督教历史神学。

3. 最后是神学末世论和哲学末世论的融贯,虽然对于两者这都会是富有成果的,但是,却比以往更为困难。由于归返神学,就为哲学重新提问题打开了天地,哲学会反过来卓有成效地影响神学。时间与历史、人及其(自然的)目的、死亡、宇宙的终结等各种神学,从整体上看,今天依然是等待研究的问题领域。

如果基础是复活者,同时又是天父赐予的关于人、历史和宇宙的意义地完成者,<sup>71</sup>那么,创造世界的过程对这一目的就不是无关

紧要的和陌生的。在超自然、恩典和拯救的神迹中,在肉体<sup>61</sup>复活的神迹中,必定包含着深入了意义充实的宇宙的因素,虽然这种因素依然受到超自然的因果性的影响并贯穿其中。在这里,人不能跨越宇宙论思想的广阔潮流;这一潮流在推进晚期经院式的和唯心论浪漫主义的自然哲学(Buuder, Görres)中,考虑的是单纯的反柏拉图和反唯灵论趋向,旨在修复躯体<sup>62</sup>、物质<sup>63</sup>、精神注入<sup>64</sup>、沉思,直至宗教的认识上帝的行为。<sup>65</sup> M. E. Hengstenberg 在许多著作<sup>66</sup>中不倦地努力把这种感受趋向证实为通过精神彻底说明物质(从“躯体性”向有机—精神的肉体特性的转化),以此提出一种“自然末世论”<sup>67</sup>的轮廓。由于这一点旨在一种“自然的澄清”(死亡把精神主宰的作用依据罪恶的坠落进一步推入决断和悔改功能),这一构想不仅有益于论争,而且还十分积极地克服了柏拉图的完成说(扎根于物质的现象又一次与精神兴盛过程合一),这样, Hengstenberg 就能够把超自然的恩宠法则大概是首次用于复活,而不是怀疑把神学与诺斯替派和自然神秘主义混合为一。<sup>68</sup> A. Dempf 把德国唯心主义人类学和宇宙论(谢林、施莱格尔、Görres)看作是一种天主教的形而上学。A. Frunk—Duguesne 已经接近(在这里是随从)东方智慧论,这种东方智慧论经受了把自然末世论和超自然末世论构筑在一种宗教的整体形而上学之中的危险。他的著作问世将会证明,才华横溢的古生物学家和神学家夏尔丹的末世论见解是否能避免把启示的末世论轻易构入宇宙总体进化系统中去的危险。

天主教思想的任务也许是把今天的生存哲学和生存神学的主题引入关于人、历史和宇宙的一种健全、内容丰富、向世界开放、包含世界的末世论的整体范围中来,我们还没有关于死的全面的哲学(对此的深刻论述见 R·Berlinger:《虚无与死》,法兰克福<sup>69</sup>)。这也同样适用于关于历史<sup>70</sup>和宇宙的天主教哲学和神学,它的性质可能不仅仅是论题性的。

最后要指出,基督教末世论和犹太教末世论之间的问题在今天是一个虽然较为隐蔽、但是又最为尖锐的现实,犹太教的自我反省把这个问题本身确定为本质上是尘世宗教的社会救世论(布伯、Baeck、Rosenzewig、R·Haum),把社会改革(直到宗教共产主义)对《圣经》上帝的“乌托邦”属性典型地“先知般地”结合为一。资本主义和共产主义、激进的东方和激进的西方背后最强有力的动力永远是犹太教的动力;这种动力按其最特殊的本质和使命在文化内在性(与“血和土地”的结合)与基督教超越性之间设置了一个令人不安的动荡的中间地带:一个被分裂的世界,对一个(基督教的)超验开放,却又以各种手段反抗这个超世的分裂的世界。但是,基督作为一个人也是犹太教及其使命的完成者。犹太教末世论和基督教末世论共有一种最后的、命定的意义,虽然在具体的历史处境中很不幸地看来互相矛盾,从旧约到新约的过渡不可能说明对以色列在政治和社会领域中巨大的见证使命的漠不关心。耶稣是一个人——而且是一个犹太人,上帝之国正在来临,不仅仅来自上方和外界;从根本上说,这是尘世间的成果。是马利亚的吗?当然。但是,在这个属于整个神圣民族的大地上,作为实际的民族,他们具有其实际的世界使命。

#### 注 释:

① 选自 *Fragen der Theologie heute* (《今日神学问题》), Hrag von J. Feiner, J. Trotach und F. Baeckle, Einsiedeln 1957, S. 403-421.

② F·Buri:《新教末世论对当代新教神学的意义》,苏黎士和莱比锡,1934。

③ 巴特,《教会教义学》,Ⅲ,2。

④ 布鲁纳,《永恒即未来与现实》,苏黎士,1953,第231页。

⑤ 近年来丰富的文献见于 M·Schmaus 的著作:《末世论》,闵斯特,1948,和巴特《教会教义学》,VI,《论末世》,3—4版,慕尼黑,1953,第254页

及下页。

⑥ 其中包括:F·Muckermann:《论救世主重临,对人的末世的宗教思考》,莱根斯堡,1937;J. Staudinger:《彼岸,人的灵魂的命运问题》,艾因西德伦,1939(《面对彼岸问题的现代人》,1950);A. Winklhofer:《目的与完美:末世》,埃塔尔,1951. Ph. Dessauer:《开端与终结》,莱比锡,1939;R. Guadini:《末世》,萨尔茨堡,1949;J. 彼佩尔:《对时间终结的历史哲学思考》,慕尼黑,1950;E. Walter:《主的降临》,弗莱堡, I, 1942; II, 1947。

⑦ “有我们已经遗失的许多问题,又据上帝末世论让我们周知,但是,我们也提出了同样多的提高的机会。”参 Winklhofer 前引书,9 页。

⑧ “在神学思想中,末世论重又获得它在《圣经》和教父那里的作用:它是照亮教会全部秘密的那种东西,全都现存秩序中只能通过教会之口阐明的一种酵素……对于末世论来说,这种含义是 16 世纪后建立起来的教会学主要缺乏的东西。因为没有对末世论的感知,人们在“终极之物”中所见到的目的和秩序整体的完美比一堆“事实”少;这些事实隐藏在死亡的帷幕之后,人对它们的研究就和尘世间的“事实”一样……有人问:为何渴求称义之火?难道通过视域我能见到上帝?这就像人在物理中对火的本质提出问题、或在“认识论”中通过种属对认识提出问题一样,简言之,人在追求一种末世事物的物理学。我们教科书中的大部分末世论论题就是这样返回到这种典型的。Y. 龚加尔:《哲学神学评论》(1949)463 页。

⑨ 在《〈罗马书〉释义》(1922)中,可见出青年巴特的类似的“坚定的末世主义”。

⑩ 《圣经评论》(1905),第 195 页。

⑪ J·Duniélou 在《基督学与末日论》,Ⅲ卷,第 269—286 页)看得很清楚并概括说明。表面上看没有历史意义的 chalcedon 表达式实际上包含了一种《圣经》—教父的历史神学,而且明确提出,末世就是在两种自然本质统一中的基督,这一点支配着应许和实现的时间,其次,从本质上说——作为现实——是未来和最后的完美。

⑫ 柏拉图主义明显地统领了欧洲思想界和基督教思想,一直到近代(全部重点都在于“灵魂的不死”,复活不过是一项几乎附加于本质的、已经十分深入的“福祉”之可有可无的“偶然福气”)。但是,柏拉图主义的危机是随世界

图景的变迁而扩展的。虽然遇到整个哲学的争议(如斯多亚派和全部晚期希腊哲学所示),灵魂的躯体依然存在;希腊人和中世纪人事实上是不从宇宙观来思考的。在世界观骤变之中,需要两种事物:死去的灵魂与世界的(整个)关系的突出表现(参见:拉纳:《论死亡神学》,载 Joves:摘要 3。《论死》,汉堡,1949,第 87—112 页;同拉纳:《论死亡神学》(1957),(第 1—44 页)和同样明显地进基督的人性(参拉纳:《耶稣人性对我们与上帝关系的永恒意义》,《精神生活》26,(1953),第 279—288 页)。

⑬ K. 拉纳:《肉体的复活》,《神学论著》I,1955,第 221 页。

⑭ 《圣体》,《马太福音 27. 52—53 研究》,1949,第 385—345 页。

⑮ 《基督徒的命运与保罗的末世论》(巴黎天主教学院,胶印版):“天国是基督的光辉躯体,但是,这必须从新创造的前提来看,也就是说,实际上包括全部基督徒的光辉躯体。”(第 34 页)“与基督的合体是保罗末日论的基础”(第 49 页),参见:M. Feuillet:《天国与基督徒的命运》,《宗教研究》(1956),第 161—192 页。

⑯ 《基督的复活、拯救的秘密》,增补第 2 版,巴黎,1954,第 431 页。参见:P. Gaechter,《天主教神学学刊》,78(1956),第 233—235 页。

⑰ 我在《卡尔·巴特神学描述与释义》(1951)中指出,巴特所创立的“坚定的基督中心论”也可以、而且必须从真正的天主教方面展开,还有,重要的天主教神学思想家今天多半都依照这条方针思考(第 335 页及下页)。

⑱ A. Grillmeier:《冥府中的上帝之子,古代基督教传说中的降临说》,《天主教神学学刊》,71(1949),第 1—53 页;第 184—204 页。

⑲ 参见长期未得充分评价的重要著作:K. Kroll:《上帝与地狱,降地狱斗争的神话》,莱比锡—柏林,1932。

⑳ Piriére 对赎罪论的新历史评论。

㉑ W. Bieder:《关于耶稣·基督地狱之行的观念》,苏黎士,1949。

㉒ 它当然具有一种关于彼岸概念的细致学说(参 P. Volz:《新约时代犹太团体的末世论,据犹太长老、启示录和伪经文献资料描述》,图宾根,1934)。但是柏拉图已经有这样的学说。

㉓ 当然不能据此同意加尔文的学说,因为上帝在基督身上的持久的直观把他的地狱路程变成了不可比拟的、“原型景象的”、救恩三位一体的路程。

②④ M. Jugie 可惜没有说明情况,他说(可能在不知不觉中显得滑稽):“圣·托马斯……认为救世主对冥府的这次造访不能改变针对净狱的神圣正义的正常程序”(《净狱与逃避净狱》,巴黎)。也不可能发生在第三和第四个地方:地狱边缘和地狱。在“前地狱”,超自然的希望也被想象为现存,但没有地方出现这种情况(从拯救事件的意义上看)。这离原来的基督教何等遥远!这纯粹是静态的,因为宇宙论化的末世论没有能力让基督的穿越事件通过赎罪再现。在这方面,一个令人惊愕的例证(从神学上看可以容忍的诗歌特许)是但丁对基督“穿越”地狱的描写而没有发生任何神圣事件。

②⑤ 载:《死的秘密及其祝庆》,巴黎,1951,德语版,法兰克福,1955,第241页及下页。

②⑥ 同上,第284页。

②⑦ 参见:Fulgentius:《论信仰》,第35条:“保持坚定的、不可动摇的信仰;不仅全部多神教徒,而且还有全部犹太人异教徒和分裂派教徒,虽然在天主教会之外结束生命,却要进入永恒之火,而火是为魔鬼和天使准备的。”但是,在这里具有决定意义的不是这论断的极端性,而是关于(这条!)审判后果作为信条得到阐述。

②⑧ “因此,人们可以相信不寄以希望的事物。有哪一个信徒不相信,例如(1)对不信上帝的人的惩罚呢?但是,他不希望如此……信仰也涉及善及恶,因为人能够相信善与恶,而且是抱着善、而不是恶的信仰的。”——奥古斯丁,Enchir,C. 8。

②⑨ 参见拙著,《Bernanos》(海格纳,1954),尤其是第224、291、385、414页及下页。

③⑩ 例如《Palmyre 之歌》。

③⑪ 参见拙著,《Therese Von Lisieux》,(海格纳,1950),第231页。

③⑫ G. Murcll:《漂泊的人》,(奥比埃,1944),参见《天主教知识界周刊》,1954。

③⑬ 参见:C. Koepgen:《基督教的诺斯替》,1940;W. Michaelis《一切之和解》,1950。

③⑭ “也许不能确保没有地狱,但是可以对它不加考虑”(《上帝与真理》,XI,1956年5月,第330b页)。这是正确的,因为当今的“地狱神学”(及其相

应的布道)一度得到十分谨慎的使用(虽属暂时性,但最好的文集是《地狱》,作者是 Burdy, Carrougos, Dorival, Spicg Hérís 和 Guilton, 巴黎, 1950; 同时人们对圣衣会研究文集《撒旦》, 1948 年, 持强烈保留态度)。多数神学家逃避这一论题, 这只能表明, 他们意识到了神学上的困难。凡研究神学的人, 都同样熟悉整个《圣经》神学、历史神学和系统神学, 而且, 还必须明了一种“末世论陈述的神学认识论及其可能性的界限”, 以及关于“天堂”和“地狱”的陈述界限不需并列(K. 拉纳:《教义学纲要》,《神学论集》I, 艾因西德伦, 1954, 第 47 页)。

⑳ 传统神学所谓没有领洗的婴儿死后的所居之所。——译者注。

㉑ 《未受洗礼的婴儿可能得救吗?》(《Downside 评论》[1954], 第 342—458 页, 及文献)。《未受洗礼的婴儿, 续篇》(同上, 1955, 第 317—346 页)。在此, 有更多的作者参加。

㉒ K. 拉纳:《耶稣人性对于我们与上帝关系的永恒意义》,《精神生活》, 26 (1953), 第 279—288 页;《今日基督论问题》,《神学论集》I, 艾因西德伦, 1954, 第 208 页及下页。

㉓ 参见 Gerfaux 等:《等待救世主》, 1954, 文献颇丰。W. G. 居梅尔:《应许与完满, 耶稣末世降临研究》, 苏黎士, 1945。

㉔ 参见: E. G. Rust:《圣经思想中的时间和永恒》, 载《今日神学》, 普林斯顿, 10 (1953), 第 327—356 页。

㉕ 比较《圣经》的和希腊的时间观念的众多著作, 只提及一部即可, J. Guilton:《柏拉图与圣奥古斯丁的时间和永恒》, 巴黎, 1933。

㉖ F. Nötscher:《古代东方的和旧约的复活观念》, 沃茨堡, 1926。

㉗ J. Bonsirven:《基督时代的巴勒斯坦犹太教》, I, 巴黎, 1934; J. B. Frey:《耶稣时代犹太人观念中的彼岸生活》, 1932; Y. Trémel:《新约中人进入死亡和复活》, 载:《圣灵不死》, 1955。

㉘ 这也说明了新约中关于“中间状态”的学说的值得注意的欠缺, 这种学说在同时代的犹太教中已经表现出来。

㉙ 《先知的信仰》, 苏黎士, 1950。“隐藏在它(先知的灾难说法)之后的替换说法, 没有被引入启示(亦即:“如果你们不悔改”)中, 因此, 只有圣言才能触及心灵深处, 能够触及行为的最外在表现: 返回。”(第 150 页)当然“选择使

用”在完全绝对言论中被超过(如《申命记》)(第 299 页)。

④⑤ 参见拙著《托马斯与神授能力》(1954),第 251—464 页。

④⑥ 从《圣经》角度看完全无法理解的还有 E·Brunner 的在神秘主义与上帝之间的选择《神秘主义与上帝》,1924),一如先知的祈祷和神秘主义的祈祷之间的选择(《祈祷》,1918)。

④⑦ F. J. Schierse:《应许与赐福的实现》,《慕尼黑神学研究》,1.. 1, 9, 1955。

④⑧ 在末世论中,拉纳对教义史专著的评论最为肯切:“这些著作的大部分都是反思性的。它们没有从过去汲取教义学前途的动力。这些著作指出,适用于今天的一切是如何形成的”(《神学论集》, I, 第 16 页)。Niederhuber 的《Ambrosius 的末世论》(1907)是何等枯燥,还有 Eger 论奥古斯丁的书(1933);在这里,奥古斯丁的公开的质疑论提出了许多最重要、意义深远的问题!同样,托马斯·阿奎那天才的、对他那时代有创造性的末世论,见于他的命题评论,但是其整体还没有得到历史的、系统的深入研究。

④⑨ 对于据罗马书 6 的洗礼理论有几条补充(参见 D. O. Rousseau:《进入地狱,基督教洗礼的救恩论基础》,巴黎,1952,第 273—291 页),关于末世论圣餐的补充(参见:Pascher:《圣餐,形式与过程》,慕尼黑,1983;O. Cullmann:《原基督教与礼拜》,巴塞尔,1944;M. Schmaus:《末世》,1948,第 234 页);Daniélou:《历史的秘密》)。但是,迄今还缺乏对忏悔和复活关系的研究,缺乏对坚信礼和精神赐予、对标准圣事和末世关系的研究,拉纳提出了关于最后涂油礼以及死亡神学的新见解。

④⑩ Fr·Meister:《在神人的牺牲中世界趋于完成》,弗莱堡,1938。

④⑪ 对经院学而言,依然是超自然的(N. kübel:《大阿尔贝拉斯关于死后复活的学说》,1952,第 279—318 页)。

④⑫ V. Paucel:《尘世的神秘: I 为肉体辩护, P. Claudel。 II 世界的寓言》,巴黎,1937,1939。

④⑬ G·Sienerth:《人及其肉体》,1953;《圣言和图像》,1952;《感知与圣言》,1956。

④⑭ 拉纳:《世界中的精神》(1939)。H·André:《论生活的意义。信仰根源本体论》和《教会是世界神圣化的胚胎。生物学观点的秩序构建概貌》,还有 H

• Conrad-Murtius 的著作,在历史领域有 F·Heer 的著作;他认为基督教世界史和教会史的全部魅力是以抽象地、即从躯体、“阴司”、原物质中得出的、自由浮动的精神为依据的。

⑤⑤ P·claudel:《诗艺,论上帝的存在,对神意的感受》,见《表现与先知》,1942。这里还应提出:J. Pinski:《圣事的世界》,1941,在这里,超自然的具体化问题开始走向末世之物。R. Guardini:《感觉与宗教认识》,1950。

⑤⑥ 《身体与末世》,1955;《死亡与完成》(1938年修订)。

⑤⑦ 同上书,第18页。

⑤⑧ “因此,超自然的解释必定……包含自然说的完整性,而超自然说明的质量特征无须乎等于自然的说明。”

⑤⑨ 参见:Riesenfeld 的优秀研究著作:《进入死亡》,1950,该书简要展示了神学概貌的多样性。

⑥⑩ 除了已举出的 L. Pieper 和 Daniélou 的著作,至少还可提出:Th. Haecker:《基督与历史》(1935);K·Weiss:《论历史上的客西马尼》(1919);P·Wust:《精神辩证法》(1928);J. Bernhart:《历史的涵义》(1931)。

[瑞士]施密特(Martin A. Schmidt)

感官沉迷与感性

刁承俊 译



方济各的传记作者(切拉诺的)托马斯谈到方济各时说,他亲眼看到:“有时,当圣灵在他内心深处回响着甜美的曲调时,他使用一首法语歌曲来表达这种曲调。于是,他的耳朵悄悄感受到的、神灵低语的气息骤然间变成了一首用法语唱出的欢悦的颂歌。就像我亲眼见到的那样,有时候他还从地上捡起一根木柴,把它放在左臂上,然后再拿起一把绷上细线的小弓,犹如搭在小提琴上似的,搭在木柴上。紧接着,便一面拉来拉去,一面用法语歌唱上帝。这些愉快的场面往往都以眼泪告终,而欢悦的颂歌也都转化为对耶稣基督受难的同情。这时,圣徒便会不断地叹息。他的悲叹使他不能自己,以至他最终忘记自己手里拿着的那些微不足道的东西,以至他出神入迷。”

方济各是怎样看待这些情形的呢?在上文稍后一点,我们找到一个提到欢愉行为之处:“教友们应当避免在他们外部的举止行为中表现出郁郁寡欢的神情,避免显得像一个悲伤的伪善者;更确切地说,他们应当证明自己是人,是在上帝的怀抱中感到愉悦、开朗、快乐、可爱,而且其行为举止又都恰如其分的人。”方济各本人在那些“欢悦的颂歌”和“欢悦的场面”中,已经把他在这里溢于言表的要求有声有色地表现出来了——我们大概也可以说,“欢悦的场面”就是欢悦的舞蹈吧。在这里,我们首先谈到的恰恰就是这些颂

歌和场面,正是它们被有声有色地表现了出来。

方济各既然是一个人,所以对他来说,重要的不仅仅有用言词来表达的一切,而且还有在**可感觉**的描述和体验中所发生的一切。当方济各在他的遗嘱中再一次总结那些支配他的一生,并使之转向效法耶稣基督的一种新生活时,他从一开始就使用了用来表述生活转向的、传统的基督教词语,即“悔改”。但他同时也写道,自己身上的这种生活转向是以一种纯属私人的、非常明显的方式进行的:“就这样,主赐予了我——方济各教友开始悔改的生命,因为我正处于罪之中,因此我才感到看见**痲疯病患者**是极其痛苦的事情。更何况是上帝本人把我引到他们当中去的,所以我也就向他们表示怜悯。”悔改这个词在《福音书》中一再出现,它意味着“改变主意”或者——按照如今常用的说法——“改变想法”。方济各确实改变了想法,当他走向自己在以前连看也不愿意看一眼的**痲疯病患者**时,他甚至还去照料他们,这里他所谈的就不仅仅是改变想法了。就这样,他在实际行动中克服了自己对于这些病人的厌恶情绪。但是,他的悔改不仅仅表现在他对他们的看法上,不仅仅是他对他们的态度迥然不同,而是他对**痲疯病**的感官的(印象)感觉最终有了变化:“当我离开他们时,恰恰是那种使我感到痛苦的东西,变成了心灵和肉体的甜蜜。”因此可以说,在那里不只是改变主意,而是改变感觉,是“痛苦”的感性质转变为“甜蜜”的感性质。对于方济各来说,重要的不仅在于由言论和思想转变为行动,还在于让感官处处都能感觉到这一悔改。在他开始新生活时,他不仅在接济自己先前不愿有任何交往的穷人的过程中“改变想法”——不仅改变想法,而且还“改变感觉”。

也许还有很多例证,说明方济各身上的这种可感觉的东西。这关系到已经感受到的对救世主的追随。这种追随并不是惟妙惟肖地去模仿耶稣的言论和行动,而是要想起救世主的整个道路。不仅仅在精神上,而且,甚至要把耶稣基督的痛苦与受难也一起纳入身

体的各种感官里。因此——按照最初听到的描述——事情并不停留于欢乐的场面和欢悦的颂歌。使他感到如此愉快的救世主的在场,同时也促使他仿效受难,去“同感耶稣基督的受难”。这种情况——在同一文中——既使人痛哭流涕,又使人心醉神迷。方济各所追随的主的这种苦难,最后竟渗入到他肉体的感官之中,使他在自己手上、脚上和身体一侧感到那被钉死在十字架上者的伤疤,就是他同现在已经复活的那位被钉死在十字架上者之间的亲密关系的、令人痛苦的标记。

这么说来,我们这里就有了一位很明显是经历过耶稣信仰的伟大代表。可是,这一点是否就足以使人们在此谈论“可感性”一词呢?另一个词是“感官”。这里所举出的两个词在用“sinn”<sup>①</sup>复合而成的形容词和名词中,属于这样一些词,这些词与表示抽象意义的“sinn”无关(如“生活的意义”),而与肉体的“感官”有关。例如,属于第一类的有:“sinnreich”(富有意义的)、“sinnvoll”(充满意味的)、“sinnhaft”(有意义的),还有“sinnig”(富有意义的);属于第二类的有:“sinnbetörend”(感官麻木的)、“sinnestäuschung”(感官错觉)——前面举出的两个分别由形容词“感官的”和“显意义的”组成的名词恰好就是这种情形。我在《杜登词典》中没有找到取代“sinnfällig”(可感的)、“sinnenfällig”(明显感觉到的)的变体。但这种变体却出现在诸如德语的托马斯版本中:“可是这却符合人类的本性,就是说,人类能够通过明显感觉到的事物认识超感觉的事物……因为如今以圣事为标志的圣物是精神的和超感觉的事物。由于有了这些东西,人才会变得神圣。这样做,就可以通过可感觉到的事物来实现圣事的标记职能——尽管在《圣经》中,可感觉的比喻会把精神事物向我们描绘出来。”因此,圣事属于可感的比喻或者标记这一类型,我们在德语中用“象征”一词表示此意。在中世纪,各种象征比比皆是。它遍布在神圣的弥撒中、艺术中,甚至社会生活和政治中(人们还记得皇帝和国王讲究礼仪的自我表现。后来

甚至市民也是如此,比如在各行各业的节日当中注重礼节的自我表现)。这类象征应当使某种有意义的、含义深刻的东西,在可感之物的领域里变得可以耳闻目睹,并借助于可感的表现,使它们转向思想意义,转向有关事物的更为深刻的意义。在中世纪,象征和比喻简直俯拾即是(在这一点上与我们滥用比喻的当今时代还不能完全同日而语)。这里出现了一个问题:我们会不会也被各种象征所淹没呢?人们一味失散而不收集这许多比喻,以致于宁可变得愚昧无知,也不愿给自己解释生活的意义——我们能不能认真对待这一危险呢?非形象化倾向不仅在中世纪后期变得越来越强烈,而且在宗教改革时期就圣像和圣事方面导致极端化决定——从所提到的那些问题的意思来看——它便是一股针对伟大的中世纪的直观倾向的逆流。

这些都属于可感和感觉的范围。可是,什么是“感性”呢?感性所指的并非各种象征,而是感官直接性。“可感”是精神之物与易于接近各种感官的、可以有意识地制造出来的事物之间的一种联系(这就好比一个传教士打算做的那样:现在我要给教区的全体教徒说一说耶稣基督的受难,要说得非常明白易懂)。“感性”不能制造,只能靠本能来体验。圣事被当成上帝在场的可感的标记,它们由耶稣基督身上的上帝制定,根据耶稣的委托实施,或者说由“神父”或者“牧师”来实行。

现在我们还是再回到方济各身上来吧!在我们开始时看到的那种事例中,关系到感官范围内神性力量的本能经验。方济各并没有“抬出”那个(作为甚至在当时也是相当重要的一种宗教剧的)欢悦场面,来给他的教友形象地说明必须怎样理解基督教的欢乐。更确切地说,在他身上这种欢乐是自发产生的。它感动了他,不仅仅在心灵上,而且也在肉体感官方面感动了他。我们在这部历史著作中遇到的是感性,而不仅仅是可感。救世主同麻疯病患者肉体的适度接触不仅可以理解,而且还被视为感官的享受(“甜

蜜舒适”……)。

我们所听到的关于方济各这个年轻人的那些事例向我们表明,他就是“喜欢感官享受的”人,他虽然不是非常狭义上的,但却是本来意义上的“追求感官享受”之人。因此,这种人在皈依之前喜欢在有那些“法语歌曲”之处逗留。在这里,不要把感性世界用来进行有教育意义的比较,而是要经历它,体验它。同感性世界的这种关系并未使方济各干脆就中断与皈依的联系,而是使他一道信奉新的、重新评价的经验。因此,这是一种感性。只要感官继续参与、共同完成、制作加工那些在这里必须共同完成、制作加工的东西,那种感性就会被引上生活的道路,就会继续存在,甚至不断增强。但是,这种感性不仅会保持下去,得到增强,而且还会为新的经验和经验关联铺平道路。欢乐和歌曲的组合却与此不同,它们相互之间处于一种更为合理(!)的关系之中。人们也许还可以说:这种“新型的感性”并非方济各生活在其中的那种东西,而是他在某条道路上,在跟随着成肉身之路时所具有的东西。

## 二

阿伯拉尔<sup>②</sup>是12世纪初法国著名的逻辑学和神学教师。看来,他同比他大约晚一百年生活在意大利的方济各有着天壤之别。不过,两人之间也有相似之处。同阿西西的方济各一样,阿伯拉尔也是一名歌颂人生乐趣和爱情的法语歌手。他们俩在年轻时都同法国普洛旺斯地区的行吟诗人文化有联系。但是阿伯拉尔却采用与方济各迥然不同的方式把颂歌带进了自己的晚年。晚年的阿伯拉尔除了做僧侣和任修道院院长之外,还致力于教育和指导他人的工作。他为修道院的弥撒评阅拉丁文圣歌,把它们汇编成弥撒仪式专集,甚至还亲自创作了一些诸如此类的圣歌。在这以前,他在当时一些举足轻重的学校里,已经是一位成就卓著、异常活跃、指

点迷津的教师。那些学校是巴黎市内和周围地区市立教堂的一部分。他在这些学校里虽然未将方济各这样的门徒聚集在自己周围，但却集中了不少往往是离开其他的导师而转向这位有吸引力的阿伯拉尔的门生。这种情形的出现是因为阿伯拉尔能够使诸如逻辑学和《圣经》诠注之类看来似乎枯燥无味的文献富有趣味，因为他提出了一些别的人根本就没有看到的问题，因为他解决问题的办法往往引起巨大的争论。要是有人今天阅读阿伯拉尔留下的哲学著作和神学著作，那他多半都会感到十分枯燥，而且往往还会感到艰深难懂，甚至非常难懂。但当他针对某些批评家和论敌的观点进行辩护时，我们就会觉得阿伯拉尔要具体多了，亲近多了。再说，他也有某些缘由这样做。他在的一封信中同像贝恩哈德<sup>3</sup>这类对逻辑学在神学中的运用毫无兴趣的神学家辩论。对于阿伯拉尔来说，没有逻辑学，就没有真正的神学。但那些人却对他横加指责，指责那种也许可以称之为不怀好意的唯理智论的东西，那种更多的是以尘世、而不是以救世主的精神为依据的东西。不过，对于阿伯拉尔来说，逻辑学虽然是一门人类科学，而且尤其为像亚里士多德这样的非基督徒所熟悉；但它却来自于逻各斯，来自于基督。《约翰福音》的开场白在谈到这一点时说：“道成了肉身”（约 1,14）。阿伯拉尔就把神性的逻各斯同人类的逻辑学之间的关系置于这种关联之中。因此可以说，这就是为神性敞开胸怀，成为其容器的人性——神学家的科学论文。在这里，神学家将会使用虽然是人类的但也是上帝赠予的逻辑学的各种方法来宣讲存在于耶稣基督身上的上帝的消息。这一点在我们看来也许有点抽象。阿伯拉尔是有那么一点唯理智论的、抽象的科学神学家的味道，但他却很富有个性——人性。之所以如此，这是因为他陷于持续不断的争论之中，有两次他甚至被他的论敌拖到宗教会议上，在那里，他如果不受到审查和批判就无法脱身。这就是人性一个性的转向，阿伯拉尔晚年在一封长长的、自传性的信件——《受难史》中描写了这些转向。不过这并不

太像是作出某种解释那样的自卫(阿伯拉尔并不认为自己十全十美)。在这里需要说明的是:如果说像彼得·阿伯拉尔那样,某一个人想要用他那整个的人类天赋来解释《圣经》的话,那么,在实际存在的教会中,甚至在讲坛上和主教的教席上,他不可避免地会一再得罪那些既虔诚又具有权力意识的能左右舆论的人。这样做是非常具有人性的。尽管在《受难史》中只包括了迄今为止所讨论到的、动荡不安的学者生平,但它甚至对于今天的读者来说,都可能是一部关于人类生活状况的具有巨大表现力的文献。不过现在还需要作一点补充。

在阿伯拉尔想要给自己安排的生活环境中,博学多才与人性的东西一道,尤其是与一位著名教师的成就和声誉一道,起着巨大的作用。阿伯拉尔非常坦率地告诉我们,他正在追名求誉。他成了追名求誉的牺牲品,他不得不为此遭殃。正如他在回首往事时所描述的那样,对他来说,痛苦地治疗追名求誉,就是他那变化多端、充满不幸的生活最重要的结果。他在回首往事时还指出,就像他为自己所设计的那样,他整个一生的名声显赫是采用一种似乎非常自然、非常有人情味的方式,也正是以这种方式,从而引起了他自己对于成就和声誉的渴求。话又说回去,也只有在发展过程中,追名求誉的这种危险性——甚至是破坏性,才能被证实为人类“精神”的典型形式的破坏性。但是,阿伯拉尔却同奥古斯丁和当时全部的专业神学家一道使人们回想起,除了我们也许可以称之为“自私自利”的精神之外,还存在着特别是被称为“肉欲”的第二种嗜好。在这里,躯体更多的是指“肉体”,而不是指身体的感官。因此,肉欲同精神的区别就在于,这里更多的是来自肉体的渴望,而不是来自精神的渴望。按照奥古斯丁和阿伯拉尔的观点,这后一种情形——作为精神的渴望或者反抗的精神,就是产生一切罪的最深刻的本源。而肉欲则是第二个根源。因为它不像精神那样深入人心,所以看来我们更容易制服它,更容易把它从我们关于生活的设计中,从我们

生活的环境中清除出去。因此,阿伯拉尔这位教师,这位也逐渐接受授予——婚姻与其身分很不相称的——神职人员圣职仪式的教师,完全按照时代的意愿将情欲排除在他生活的环境之外。如今,他的自传证明,他希望在外界得到的那种东西如何更加猛烈地闯进他生活的环境之中。我们现在说的是1117年(或者1116年)。当时,阿伯拉尔大约38岁,已经是一位闻名遐迩的教师。艾洛丽丝<sup>④</sup>比阿伯拉尔小20岁,是巴黎圣母院教士富尔贝尔的侄女。她先在一所当时非常高级的修女学校里获得了拉丁文文学知识,除此之外,还学习了希腊语和希伯来语。在这以后,她就住在叔叔家。富尔贝尔为了在古典作品和哲学艺术方面继续培养这位已经受过特别训练的女子,他聘请阿伯拉尔当私人教师并请进家门。后来他们就产生了爱情关系。当这种关系被人发现之后,阿伯拉尔就被赶了出去。但在艾洛丽丝生了一个孩子以后,阿伯拉尔就同她秘密地结了婚。富尔贝尔违背事先商定的条件,没有保守结婚的秘密,对艾洛丽丝肆意虐待,致使阿伯拉尔让人把她弄到一个不会受到她叔父伤害之处。这时,阿伯拉尔便遇到了一连串的麻烦,富尔贝尔要对他进行报复。富尔贝尔联合各方面的亲戚,一手策划了对阿伯拉尔的袭击,阉割了阿伯拉尔。

阿伯拉尔和艾洛丽丝的故事已经变得家喻户晓。它作为爱情故事,然后又作为当时受到伤害的家庭荣誉如何导致残忍的暴力的例证,引起了人们的注意。不过,这两位异乎寻常之人相互结合的那种本来就是异乎寻常的特征,也只是在后来发生的事情中才显露出来。他们俩一生一世相亲相爱。在他们当了修女和僧侣之后,他们还在内心保持着他们在婚礼圣餐中进行的结合。他们彼此间的忠诚和关心感人肺腑,不管从教会法规的立场看情况如何,通过书信往来,甚至通过在困难情况下偶尔进行的探望,他们都体现了心心相印。因为这往往关系到通过互通情况、相互安慰、相互鼓励和对内、外事务的相互协商,找到必不可少的生活条件,找到一

个合适的住所和避难所。

这个奇特的“爱情故事”如此动人，我们现在还没法研究它的细节。我们的注意力将集中在多次在阿伯拉尔给艾洛丽丝的书信中“官感”这一概念出现的问题上。在阿伯拉尔给艾洛丽丝的书信中可以看出，上面已经提到的自传原来并非是直接写给艾洛丽丝的，而是以抄本寄给她的。

他们俩都强烈地体验过这个爱情故事肉欲的开端。他们在书信中讨论过这一问题，并把它牢记在心。但是，两人的方式却大不相同，甚至截然不同——如果下面的说法不太过分的话——以致现在关于艾洛丽丝和阿伯拉尔的故事，竟然出现了两种相反的说法。

这种区别就是：阿伯拉尔希望在外面又重新具有那种在一段时期以如此巨大的力量闯入他生活环境的情欲。如果可以这样说的话，那他在这里是对任何东西都不加排斥的。一旦他从这种性生活中摆脱出来，他就把阉割视为对于自己由于情欲所引起的行为的惩罚，视为一种补偿性的惩罚。他对艾洛丽丝始终不渝的爱情，完全按照他自己的方式在充满深情的教导中表现出来，如果这涉及到修道院生活的问题，也仍在乐于助人的教导中表现出来。不只是阿伯拉尔，就是艾洛丽丝也不能长期没有伴侣。虽然有一段时期他们到了一个偏僻的地方，但很快便又在他们周围形成了一个出家人的集体。这个集体也遇到过所有与此有关的、外在的和内在的问题。为了解决这些问题，阿伯拉尔把他整个的哲学和神学宝库都用来为艾洛丽丝服务。他为她和她的修女们写弥撒仪式和生活准则。他写下了一些出色的关于基督教历史上许多著名的、活跃而圣洁的女性的篇章。比如，马加比<sup>⑤</sup>时代，那个扮演老年妇女的角色在这方面就受到格外关注。但是阿伯拉尔未忽略一而再、再而三地特别赞美在这些女人，尤其是在她们当中最高贵的人那儿经常见到的贞洁……。在阿伯拉尔用来（而且是采用一种非常适合于他们

特殊的生存愿望的方式)赠送给他的艾洛丽丝的大量《圣经》引文和《圣经》注释当中,有不少来自于《雅歌》,它们用一种最贴切的比喻方式进行解释,没有丝毫对于在这里可以理解为确实是感性的回忆。

但这并不意味着阿伯拉尔就愿意放弃或者说甚至愿意忘记艾洛丽丝,而是恰恰相反。不过他却认为已经完成了很多与她有关的感性方面的事情。因此,这已经是一种遗忘,或者说是一种要人们忘记这些事情的劝告。有一次,他语重心长、充满深情却又有点生气地提醒艾洛丽丝,再也别提起这些事情。因为事实上艾洛丽丝已经提到了这类事情,所以阿伯拉尔明确地写道:她无法忘记当时同他的种种经历,而且(她还这样暗示)也不愿意忘记。她曾经想把这些回忆带进她与现在仍然是她生活伴侣的阿伯拉尔之间所处的新型的僧侣关系中去,用这种方式使他们的关系保持活力,而且至少也要采用与阿伯拉尔相反的办法继续肯定在他们之间发生的事情。就我们见到的情况来看,后来,当阿伯拉尔想要劝她放弃这种做法时,她却对此置之不理。看样子,她对于阿伯拉尔关于《圣经》中的女性的那些有点令人难堪的论述,甚至对于《雅歌》也未置可否。在书信往来中有迹象表明,尽管她十分需要他的来信,但是他所写的内容和方式,所有这一切她都不喜欢。尽管她——在她一封信的称呼当中——充满感激之情,亲切地把这位伟大的导师称为“我的主人,不,我的父亲,我的夫君,不,我的兄弟”,但她却并没有深信不疑、不加批判地将他写给她的一切都全盘接受下来。她按照自己的方式,同阿伯拉尔一道走着自己的路。

阿伯拉尔自己在一首诗中把他们俩的分歧作了如下表述:

有的人在幸福的回忆中  
还将经历种种罪过,  
致使他决不会

在心中感到后悔。

不——他说——情欲的甜蜜  
依然如初：

因此，对于任何事情的忏悔  
决不使人感到心情沉重！

我如此珍爱的艾洛丽丝  
经常痛惜这种纠纷；

她的嘴常常对我，  
也对她自己讲道：

“只有在我后悔早期罪恶之时，  
才能获效；

这样一来，拯救的希望  
就会化有乌有。

我所犯下的罪过，在愉快的  
甜蜜中长得如此茁壮，

致使强烈的情欲  
还在回忆中将我拥抱。”

不管中世纪如何缺乏感性，它仍可能是可感的，有教养的，人们可以看到很多关于这方面的描述。那些试图在这里借助中世纪所有的能动性、所有的反复性和所有的悔改可能性，使之变成更加风格化、更加精美的东西，在后来都受到更为持久的抑制和更为持久的规约，以用来适应甚至是成问题的社会形式或者生活观。

我所举的那些中世纪的例证既表现了原始的能动性，也表现了精神意志。在这里，不仅方济各，就连艾洛丽丝也试图给感性指引道路，当然，他（她）是以迥然不同的方式在指引。

## 附 录

### 阿伯拉尔(第一封信,《受难史》)

“我心中充满对艾洛丽丝的爱,只不过我还在寻找每天每日出入她家以及驯服这位年轻姑娘的办法和途径,好让她乖乖地顺着我……”

“我现在可以说得更简短一些:住在这幢房子的人很快就成了知己!上课时,全部时间都属于我们的爱情。如果说恋人们往往渴求一个安静的地点的话,那我们只需要退回来,埋头于科学之中就行了。当爱情成为我们的话题时,书本就打开着,放在那儿,又问又答忙个不停,接吻的问答多于教义的问答。我的手更多的时候是抚摸她的胸脯,而不是摸书本。我们不去阅读科学论著,而是用满怀渴望的神情盯着对方的眼睛。不过,人们应该把我们视为师生,正因为如此,所以她有时也要挨一顿揍——这就是那只手所带来的充满深情的热恋,而不是扑面而来的愤怒。对她来说,这种惩罚比最珍贵的软膏更温和。我们尽情尽兴地享受着爱情的每一个层次,我们用所有虚构出来的发明家兴趣的刺激来丰富我们爱情的游戏。我们到那时为止还未享受过这些乐趣,所以如今在热恋之中就尽情尽兴地享受一番,我们并未感到不当。在这种极度的情欲之中,我对于科学和讲座再也不感兴趣,去讲座和呆在学生那儿简直

使我讨厌透了。夜晚为爱情彻夜不眠，白天为职业提心吊胆，这也是一种折磨人的生活。我对于自己的授课态度冷漠，漫不经心！我再也无法在授课时产生新的灵感，而只能依靠自己的习惯作法，只能重弹老调。如果说我有幸能找到一些新的东西的话，那就是情歌，而不是哲学论著。众所周知，这些情歌中有一大批流传在民间，恋人们到处都还在唱着这些歌曲……”

“恶习差不多就像透过窗口一样通过我的感官，闯进我的心扉……预言家的话……成了现实：‘死亡已经来到我们窗前。’因此，如果说敌军已经通过这些城门闯入我们的精神堡垒，那么灵魂的自由又在哪儿？它的英雄气概又在何方？已经变得清醒的感觉即使是通过对于尽情纵欲之事的回忆，也会使灵魂受到损害，当这种感觉让人们重新经历业已逝去的欢乐时，灵魂又会在什么地方才仅仅想到上帝呢？……”

“……根据这个念头，我现在经常去（艾洛丽丝所在的）那个修道院，以便尽可能地为他们服务。甚至就在这种情况下，猜忌的流言蜚语也重新冒了出来。纯洁的手足之情驱使我去帮这样的忙，但那些恶毒的诽谤者却对我提出了极其无耻的控告，说我现在仍处于情欲的羁绊之中，因此，即使我能够做到远离昔日的恋人，我也很难克服远离昔日恋人的痛苦。”

### 艾洛丽丝（第二封信）

“当婚配的圣事将你同我结合在一起时，你就认识到了自己责任的重大。你非常感谢我，迷恋我。每一个人都可以证明，我对你的爱是没有节制的……只是你，只有你将我打伤，然后又大慈大悲地给我治好伤口！只有你才能使我感到悲伤，只有你才能使我欢乐，使我得到安慰，只有你才具有世间一个人所具有的那种强烈的责任感去做这种事情。你的每一道命令我都已经盲目执行，我甚至

按照你的命令牺牲了自己：我就是得听你的……”

### 艾洛丽丝(第四封信)<sup>⑥</sup>

“命运把幸运与不幸,把两者都过多地赐予了我。为了能够增加我爱情的痛苦,首先就要增加我爱情的快乐……”

“我要对你忏悔,我要忏悔一颗沉痛之心的所有弱点,但我无法找到一条悔过之路,虽然我知道通过悔过才能使我同上帝握手言欢。我不能不没完没了地指责上帝,指责他让我受到这种冤屈。我无法接受他的引导,我还要用我的抱怨来伤他的心,而非通过悔恨的忏悔来使他变得宽容一点……。正是我们共同享受的那些爱情的欢乐带来如此众多的、愉快甜蜜的感觉,我无法拒绝它们,也很难忘掉它们……”

“我本来应当向心无愧地祈祷,可是没有做到这一点,而是感到自己情欲的魅力。我不能哀叹,但又必须这样做——哀叹我犯下了罪过;我只能叹息,叹息这些罪过已成往事。我们俩所做的事情已经铭刻在我的心灵之中,甚至地点和时间也都历历在目。你总是在场,而我也重新、重新同你一道经历一切,甚至就在睡觉时我也无法摆脱这些记忆中的印象。”

### 阿伯拉尔(第五封信)

“你要将这一美妙爱情的崇高决定铭记在心。你要将上帝仁慈地用他那严厉的审判来劝导我们改过自新的善行,以及他那明智的、甚至把我们的劣迹也一定要变成善行的安排铭记在心。不要忘记他善于将无神论者变成笃信宗教的虔诚。他只需要损伤我躯体的一部分,他有充分的理由损伤这个器官,以拯救我们俩的灵魂……你知道,由于我毫无节制的情欲,我们陷进了多么无耻的境

地。我没有听从羞耻之心和敬畏神灵的告诫之声，而是像一只动物似的，简直是在这个泥潭里滚来滚去，甚至在复活节前一周，在复活节期间，也是如此。我甚至到了这样的地步，当你不想一道参与时，当你在自己弱小的力量所允许的范围内自卫时，当你这个柔弱的女子请求我以后放弃那种事情时，我往往就想用威胁使你变得服服帖帖。我那情欲的烈焰简直把我同你熔铸成了一体……上帝出于对我的怜悯，只知道帮助我，让我一劳永逸地失去这些感官的享受。这就是上帝允许你叔叔做那种可耻的背叛的而又公正的仁慈的安排。为了让许多别的器官能够生长发育，我不得不失去作为我情欲中心和我情欲源泉的那个器官。仅仅是生殖器对我们犯下了过失；这个生殖器受到惩罚，它为了纠正自己在欢乐中犯下的过失受到损害，这样做难道不公平吗？那把刀，那把伤害我肉体的刀，也把那种简直已将我湮没的情欲从我的灵魂中清除了出去。

### 注 释

① 这两个词的原文是：Sinnfälligkeit（可感性）和 Sinnlichkeit（官感、情欲）。Sinn 一词为多义词，有感官、意义等含义。——译注

② 阿伯拉尔（Petrus Abaelardus，1079—1142）：法国早期经院哲学家、神学家和赞美诗诗人。——译注

③（克莱尔沃的）贝恩哈德（Bernhard von Clairvaux，1090—1153）：修道院院长，阿伯拉尔在神学方面的论敌。——译注

④ 艾洛丽丝（Heloisa，约 1098—1164）：法兰克女隐修院院长，阿伯拉尔之妻。——译注

⑤ 马加比（Maccabeus Judas，？——公元前 161 年）：耶路撒冷城西北摩底茵城祭司玛他提亚的第二个儿子。本来的意思为“锤子”，绰号马加比。一生为争取犹太人的自由而斗争。——译注

⑥ 艾洛丽丝写给阿伯拉尔。