

基督教学术译丛

基督教

大思想家

〔德〕汉斯·昆 著

社会科学文献出版社



基督教学术译丛

丛书主编：刘小枫

策划机构：汉语基督教文化研究所

基督教大思想家

[德] 汉斯·昆 著
包利民 译

社会科学文献出版社

图书在版编目(CIP)数据

基督教大思想家/[德]汉斯·昆著;包利民译.-北京:社会科学文献出版社,2001.5

(基督教学术论丛)

ISBN 7-80149-485-7

I.基… II.①汉… ②包… III.基督教-思想家-研究
IV.B97

中国版本图书馆(CIP)数据核字(2000)第80774号

·基督教学术译丛/丛书主编:刘小枫·

(策划机构:汉语基督教文化研究所)

基督教大思想家

著者:[德]汉斯·昆

译者:包利民

责任编辑:吴伯凡

责任校对:同文

责任印制:同非

出版发行:社会科学文献出版社

(北京建国门内大街5号 电话65139963 邮编100732)

网址:<http://www.ssonline.com.cn>

经销:新华书店总店北京发行所

排版:北京中文天地文化艺术有限公司

印刷:北京科技印刷厂

开本:850×1168毫米 1/32开

印张:8

字数:174千字

版次:2001年5月第1版 2001年5月第1次印刷

ISBN 7-80149-485-7/B·082

定价:15.00元

版权所有 翻印必究

本书经香港汉语基督教文化研究所授权在
中国大陆出版，发行本书的中文简体字版。

总序

历史地观之，基督宗教有社会和思想两个层面。前者指基督教会的形成及在诸民族社会中的传人和生长过程；后者为基督信仰在神学、哲学、文学、艺术中的思想性历史表达。基督宗教的社会层面和思想层面尽管相关联，仍各具不同的形态。

基督教思想成形于公元最初三百年，其时有希腊语思想者和拉丁语思想者（希腊教父和拉丁教父）假希腊化哲学思想和罗马哲学思想，表达对基督事件之认信，开基督思想之先河。在中世纪，基督思想在拉丁语文化中与古希腊思想再度融揉，形成欧洲中古思想之主流。近代以来，基督新教随宗教改革而衍生，民族国家形成，基督思想遂与欧洲诸民族语言文化融揉，形成风貌各异之基督思想。俄罗斯则直承早期希腊语基督思想，形成独特的俄语基督思想（东正教思想）。近百年来，随肇始于欧洲之社会现代化过程，基督思想亦植入亚洲，产生汉语、韩语、日语之基督思想。

语文乃思想文化之容器，基督思想之品质超逾民族性，形态却假依于民族语言机体。故基督思想既具普世性，又具民族语文思想个性。基督思想历近两千年语程，迄今仍在诸民族文化言路中伸展，成为世界性文化之重要结构要素。

翻译乃民族文化拓展之良履，王国维尝言：“周、秦之语

言，至翻译佛典之时代而苦其不足；近时之语言至翻译西典时，而又苦其不足。”中国学界百年翻译之业为汉语思想走出自我封闭，拓展自身开辟了途径。四十年代，美国神学家、汉学家章文新博士创设“基督教历代名著集成”翻译计划，与中国神学家谢扶雅教授等共同从事，至六十年代已成三十二部。《集成》开创了基督教思想典籍的汉译事业，令学术界感佩。同时，《集成》也有历史的局限：选题系统性强而译述零碎（不少典籍为节译）；汉译表达不尽人意；对十九世纪以来的基督教思想学典顾及不足。最令人遗憾的是，《集成》未完成预定规划而终。

基督教学术译丛愿继前辈学者汉译基督教思想学典未尽之业，以补汉译泰西学术中迻译基督教思想学典之不足。本译丛定名为基督教学术译丛，表明仅涉及基督宗教的思想史文献，旨在积累历代基督教思想的汉语学术典藏。

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研究人类的意识理念和生活样态。在这种学术形态中，基督教神学作为一门传统思想也发生了变化，成为人文—社会科学的一个组成部分。

基督教思想及学术不仅是欧美思想文化的传统并迄今仍为其基本结构要素，亦已成为汉语思想及学术的一个组成部分。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。

本译丛之编译工作由中国人文学者从事，编译者愿承中古汉语学者为丰富汉语思想文化传译佛典之心智和毅力，“安知不如微虫之为珊瑚与羸蛤之积为巨石也”（章太炎语）。

汉语学术思想值现代转型重铸之际，译丛愿益于汉语思想之丰硕，不负汉语学术之来者。

汉语基督教文化研究所

一九九三年十一月

中译本序言

本书是汉语神学界和知识界并不陌生的天主教神学家汉斯·昆（Hans Küng）教授的神学思想史著作。

神学思想史是十九世纪末诞生的一门神学学科，它源于人文科学的现代原理，即历史知识的反省和爬梳，神学思想的历史演进与其他人类思想（哲学观、历史观、伦理观）的历史演进一样，被历史学的原则纳入一种实证的认识架构予以分析。

神学思想史与哲学思想史一样，一直存在两种不同的撰述方式，一种是思想史家的撰述方式，力求客观—实证地清理、描述思想的历史演化，特洛尔奇（E. Troeltsch）的《基督教会和社团的社会学说》、哈纳克（A. von Harnack）的《教义史》，均堪称实证性的神学思想史著作的典范。另一种是思想家的撰述方式，这种方式并不注重客观—实证地系统描述神学思想的历史演化，而是从撰述者自己的思想出发，重述历史的思想，克勒（M. Kaehler）的《十九世纪新教神学史》，巴特（K. Barth）的《十九世纪福音神学史》，以及梯利希（P. Tillich）的《基督教思想史》，堪称这种思想性的神学思想史著作的典范。

神学思想史这门学科的形成和发展已有百年的历史，积累了丰富的研究成果。实证性的神学思想史的发展依赖于不断地探究神学思想的历史文献，甚至恒订琐屑，以便尽可能客

观地把握神学思想的历史形态，帕利坎（J. Pelikan）的《基督教传统：基督教义史》（五卷）、安德森（Andersen）的《教义及思想史》，均为晚近的代表著作。

尽管有实证性的神学思想史研究，思想性的神学思想史撰述仍然不可取代；后者虽然不提供一种尽可能细致全面的神学思想的历史面貌，但提供了当今神学思想与过去的神学思想的对话。读思想性的神学思想史，可以获得的不是历史实证性的思想史的知识，而是思想的脉动。毋宁说，神学思想家往往通过重述思想史来表达自己的思想锐气。

因此，读思想性的神学思想史，首先需要理解该神学思想家的基本立场，它是思想家重述思想史的架构。

汉斯·昆是当代基督教的大思想家，本书作为其惟一一部思想性的神学思想史著作，概述历史上七位思想大家之思想要旨，发弘深古义、探奥远圣问，实可谓基督教大思想家之间的对话。

那么，汉斯·昆重诉思想史的基本旨趣是什么呢？众所周知，昆教授一直在倡导一种新典范的神学，致力推动神学在所谓后现代处境中的典范转移。神学的典范转移，是时代的思想和社会处境变化的必然结果。为了论证神学典范转移的必要性，昆除了神学论述外，也借助于思想史；按他的描述，神学思想史就是一部神学典范的转移史，考察神学思想的典范转移，就是昆的思想史重述的基本旨趣。

昆的神学典范的转移方向是，建构能回应所谓“后现代”处境的神学模式，但在他与历史中的主导性的神学典范的对话者中，没有特洛尔奇，这是有些令人遗憾的，在我看来，特洛尔奇提出的神学典范转移的构想，至今还没有得到深入的研究或对话，而这一构想恰恰是昆的构想最有分量的现代对话者。

此外，本书未论及东正教思想大家，疏略俄罗斯正教思想在现代语境中的典范转移，亦是一大缺憾。

本书提供了理解西方神学思想史的一个独特的思想视角，这是显而易见的。可供汉语学界参研的思想性的神学思想史，迄今寥寥，本书对汉语学界掇拾基督教思想史中的荦荦大者，促进汉语思想与基督教思想的历史对话，应该会有裨益。

刘小枫

一九九五年九月于香港道风山

神学绪言

这本小书是对基督教神学的一个颇为与众不同——然而又是相对简单的——绪论。它告诉人们神学关注什么，做些什么。神学绪论有许多，而且大多按主题来写，采用的是抽象的按部就班的或诠释学的原则。我却乐意采取另一种写法。我将展示进行之中的神学，活生生的神学，由基督教史中典范型人物所反映出的神学——这些人物是代表了整个时代的大基督教思想家。

基督徒能不能，可不可以，称基督教思想家为“伟大的”？一些基督徒可以把另外一些基督徒叫作“伟大的”神学家吗？这里我们得小心：一个视他人为伟大神学家的人，或甚而视自己为最伟大的神学家的人，完全可能是一个最大的——蠢驴！这正是我们要讨论的七位“伟人”之一的看法：“如果你感到或很愿意认为你已经达到了目标，用你的小书、教学或是写作来奉承自己，因为你写得挺棒，讲道也出众；如果当别人当众夸你时你很陶醉；如果你寻求赞赏，而得不到就一脸愠色或甩手不干——如果你是这类人，亲爱的朋友，那么拉拉自己的耳朵，要是你拉的得法的话，你一定会发现你有一对漂亮的、又大又长的、毛茸茸的驴耳朵。可别舍不得花钱！在上面缀上金铃铛。这样你去哪儿别人都能听见你，指着你，说：‘看，看，那边走来了那个聪明的牲畜，他会写那么精巧的东西而且写得

真棒’这一时刻你便有无穷福佑，超过天国疆域。而天国中地狱之火已为魔鬼及其邪灵准备好了。”这是马丁·路德（M. Luther）在晚年（1539）为他的德语著作第一卷写的前言中讲的一段话。^①

于是我们已被告诫：那些认为自己能用所著的多寡，言说的影响，以及公众的仰慕程度来测定一位神学家的“伟大”的人，正是在干魔鬼的事！一个基督教神学家的伟大只能由基督教的信息、《圣经》、即上帝的话是否经由他或她的著作而彰显来衡量。神学家必须是逻各斯——圣言——的首要仆人。上帝之道而非神学家的理念应当被传递给一个时代的人们。神学家须通过自己不知疲倦的追问与研究，不断地重新领会上帝的事业，并使之成为每个新时代所领悟，无论它是否迎合该时代之精神。

因此，在下面的七篇简短描述中，我们将始终关注两件事：描述与批评。这些大思想家的影响一直延续至今。通过著述，他们不仅用各种方式诠释世界，而且改造世界。在短短篇幅中挤入这些（除了第一位）各自写了一个小图书馆的书，而且（毫无例外）都有一大图书馆的书是关于他们的思想家；而且，既要参照其生活背景来描述他们的基本观点，又要对其提出批评性评价，这显然是件困难的工作。神学史的专家（我受益于他们很多）尤其能理解其中的艰难。在这项工作中我不可能面面俱到。一个广阔视野必须与对这些大思想家的中心的关注焦点相结合。我这本小书不可能、也不应该成为读他们原著的替代品。相反，这本小书的最大回报是，如果它能有时引

^① 《路德文集》，München, 1951, 卷一，页18以下；亦见T. F. Lull编，《马丁·路德的基本神学著作》，Minneapolis, 1989, 页67。

导读者亲自浸入这些伟大人物的著作与世界之中。

这本小书是我关于基督教的三部曲“我们时代的宗教处境”第二卷的一个先导。在那卷书中我将从一个更广的历史背景出发回到我们这儿讨论的神学家。与我在目前这本关于基督教大思想家的书之前写《我信》(Credo)时一样,我对这个集体的大力合作深表谢意,尤其感谢天主教神学系编外讲师及普世宗教研究所代所长库舍博士(K. -J. Kuschel)、以及我的助手 F. M. Saur 女士。本书总体外观设计与注释检查是 S. Schlensog 负责的,手稿由 F. E. Henn 与 F. F. Heller-Manthey 两位女士打字;我的博士生 M. Schnell 和 M. Hofmann 负责检查错误。我愿再次感谢 R. B. Jubilee 基金会对我的研究项目“只有宗教间和平方能有世界和平”的慷慨支持,这本小书是在此项目的大架构中得以写成的。

我热诚邀请读者与我一道进入这七位基督教大思想家的世界,尽管开始时会十分陌生。这不仅仅是为了这些思想家自身的缘故,也是为了对今日的现实有一个更好的理解。

汉斯·昆

图宾根

一九九三年九月

中译本导言	1
神学绪言	1
第一章 保罗:基督教向世界性宗教突破	1
第二章 俄里根:古代精神与基督教精神的卓越综合	30
第三章 奥古斯丁:西方拉丁语神学之父	59
第四章 托马斯·阿奎那:大学科学与教廷神学	91
第五章 马丁·路德:回归福音——典范转移的一个经典例子	121
第六章 施来尔马赫:现代性发轫之际的神学	151
第七章 卡尔·巴特:向后现代过渡之中的神学	184
跋	216
重要参考文献	220

第一章

保罗：基督教 向世界性宗教突破

□ 基督徒与犹太人之间最有争议的人物

预先说一句：犹太人保罗，作为第一个基督教作家和神学家（他出生于基利加的大数城 [Tarsus in Cilicia] ——今天在土耳其境内——当时是位于安纳托尼亚 (Anatolia) 到叙利亚的通衢大道上的重要商业城市)，至今仍是一位基督徒与犹太人当中争议最大的人物。对许多犹太人来说，这位拉比学者是犹太教叛徒，对大多数基督徒说来，他是使徒，与彼得同等重要（两人常是同一个教会的守护者）——因为根据罗马历法，这两位竞争者居然同在每年罗马年历的六月廿九日被庆祝！

保罗是个富争议的人。他放弃了他的犹太信仰吗？犹太人认为这是个问题。他真正地正确地理解了拿撒勒的耶稣了吗？抑或他从耶稣身上弄出了点什么别的东西？这对基督徒来说是一个问题。

尼采(Nietzsche)已经提出了这一重大问题。在他的后期著作《反基督》中,尼采把保罗描绘成基督教的真正创始人,同时又是其最大的篡改者。正是尼采使得当代对保罗的批评集中在耶稣与保罗的对立上。尼采这么说耶稣:“其实只有一位基督徒,但他已死在十字架上了。‘福音’死于十字架上。”^①相反,尼采指摘保罗是一位“邪灵”和“由于仇恨而造伪币的人”——“正好与‘带来福泽之音者’相反的人,善于仇恨的天才,充满仇视之心,充满仇恨的冷酷逻辑。”^②遗憾的是连基督教神学家也那么肤浅愚蠢地号召什么“清除保罗基督教”与“回到耶稣”!

不管怎样,保罗从开始就是一个富争议的人。他的情况比任何其他相似的情况都令初生的基督教团体困扰不安。因为这个人并非耶稣的直系使徒,只是道听途说地了解耶稣,却根据一次极为个人的、从而无法验证的召唤而自称是耶稣基督的使徒。况且此人一开始还是以基督徒迫害者而著称的。我们关于保罗生平的两材料来源——保罗的真实书信与《使徒行传》——都指出这一点:保罗之名令早期基督徒团体感到恐惧:“扫罗却残害教会,进各人的家,拉着男女下在监里。”这是《使徒行传》中的记载。^③这段记载的真实性由保罗自己的忏悔得到确证:“我第八天受割礼,我是以色列族、便雅悯支派的人,是希伯来人所生的希伯来人。就律法说,我是法利赛人;就热心说,我是逼迫教会的;就律法上的义说,我是无可指摘的。”^④

这段摘自《腓立比书》的引文向我们提供了重要的生平基

① F. Nietzsche, 《反基督》, 见《尼采文集》, 卷二, München, 1955, 页1200。

② 同上, 页1204。

③ 《使徒行传》八章3节。

④ 《腓立比书》三章5节。

本材料。此处我们关于保罗的生平知识是确定无疑的。《使徒行传》中关于保罗的描写受其作者路加的主观意图及“后使徒时期”团体的观念的影响很大，并不总能为保罗的真实书信所确证。所以我们要设立一些限制，不能无条件地接受《使徒行传》中对保罗的描述。不过大数之为保罗出生地总不会是杜撰的，而且如《使徒行传》所说，犹太人保罗（Paul）原来的名字可能是“扫罗”（Saul取同名以色列王之名），尽管保罗自己在他的书信中总是只用他的罗马名字“保罗”。至于他的由于信仰转变而将名字从扫罗改为保罗的传说，恐怕并不足信，因为“保罗”一开始就可能是扫罗的一个希腊叫法，人们这么叫是由于二者发音相似（当时习惯如此）。至于保罗这位在传教之路上靠手艺吃饭（可能是做帐篷）的人有没有从他父亲那里继承了罗马公民权，也是难以确定的事。因为如果他是罗马公民，他就会很容易避免《使徒行传》中所记载的他在传道路途中经受的那么多折磨。^①最后，保罗是否在耶路撒冷长大并就学于著名的拉比加马利尔（Gamaliel I）也是件可疑之事。

所以保罗的真实书信在决定其生平记载上有决定意义（参看生平大事年表）；所有后来的材料都必须据此检验，有时还要据此修正。根据保罗的自述，^②我们大体可断定他出身于便雅悯支派的一个犹太家庭，根据犹太传统而在出生后第八天受割礼，此后受到严格的犹太教养，并加入法利赛一派。这包括在注解律法与希伯来《圣经》方面的正规训练，而这先要掌握希伯来语（甚或阿拉伯语）。所以我们必须把青年保罗想象成一位受当时《犹太启示录》影响、热心于律法及保卫祖先传统的好思索

① 参看《使徒行传》廿二章 25~29 节。

② 参看《加拉太书》。

的、极严肃而严守法规的法利赛人。他几乎与耶稣同时出生，但在希腊文化中成长；在这个环境中，希腊语是日常语言从而也是他的母语。他的书信显示出他对希腊语有所掌握，对流行的哲学观点与文风也有了解，从而表明他受过希腊式教育。

然而，这位狂热于上帝与律法的法利赛人发现自己面临不受律法束缚的（可能是耶路撒冷以外的）希腊人的犹太基督教的挑战。^① 作为一个狂热者，他决定主动出击，如他在《加拉太书》中所说：“极力逼迫”。^② 而每个犹太人都听说了的一位在律法诅咒下被钉了十字架的救世主的丑闻，显然进一步加强了他进行迫害的无穷狂热。^③ 然而，此时他已来到了一个令人惊讶的转折关头。

▣ 时代终结之际的生命转变

保罗可以说是生命发生巨大转变的一个原型人物：从迫害基督徒一变而为传扬基督——尽管无论其历史原因还是心理原因在我们今天都难以解释。至少保罗自己不把这一激烈转变——大约发生在公元三十五年大马士革附近——归为人的教导，不管是一种新的自我领悟还是一种英雄举动。相反，他归之于他不曾思想过的活生生的基督的一次作为，那从十字架上复活者的一场“启示”（一个“异象”）。对于这一异象经历——《使徒行传》^④ 将其写成耶稣显现的一个传奇故事——保罗自己并不理解为个人性的信仰转变，而是视为一个让自己

① 参看《加拉太书》一章13、23节；《哥林多前书》十五章9节；《腓立比书》三章6节。

② 参看《加拉太书》。

③ 参看《哥林多前书》一章17~31节；《加拉太书》三章1~14节。

④ 参看《使徒行传》九章3~9节。

成为使徒，成为向外邦人传道^①的全权代表的召唤。如果我们不怀疑关于召唤希伯来先知如以赛亚、耶利米和以西结的故事的核心的真实性，那么我们也自然不应怀疑召唤法利赛人保罗的故事的核心的真实性。

无论如何，现在这位过去的基督徒迫害者自己采取了对律法的不同态度，并从而必须遭受犹太当局甚或犹太基督教鼓动者的歧视、迫害、囚禁乃至身体摧残。《使徒行传》中此类记载比比皆是，而且保罗自己也肯定了这些记载的真实性——首先是当他自我辩护时：“我被棍打了三次，被石头打了一次，乘的船坏过三次，一昼一夜在深海里。又屡次行远路，遭江河的危险、盗贼的危险、同族的危险、外邦人的危险、城里的危险、旷野的危险、海中的危险、假弟兄的危险。”^②更为令人震惊的是重重困苦并不能扼杀这位使徒的信心、希望与喜乐。他不断突破重重险阻向前。

保罗内心的由迫害基督徒向宣传基督的转变最终将是我们无法破解的一个谜。然而其结果都很清楚：这是早期基督教乃至整个古代世界的一场划时代变化。无论关于保罗有多少争议，这位使徒及其神学对于世界历史的意义却是无可争议的。

不过，如果像尼采那样把保罗描述成基督教的创始人，却是错了。因为早在保罗的个人转变之前就已有对基督的信仰了。换句话说，耶稣的犹太追随者把被钉十字架的基督体认为救世主（基督）并且即是上帝。所以并非保罗导致从耶稣的信仰转变为团体对基督的信仰之根本转变。“导致”它的乃是对耶稣复活的复活

① 参看《哥林多前书》九章1节，十五章8~10节；《加拉太书》一章15节；《腓立比书》三章7~11节。

② 《哥林多后书》十一章23~26节。

节 (Easter) 事件；从那时起，有一群犹太人便再也不可能将自己对以色列之上帝的信仰与对救世主耶稣的信仰分开了。^①

那么保罗导致了什么？他所导致的乃是，尽管希腊化犹太教是普遍的一神论，尽管它在保罗之前就已在外邦人中大力传道，结果不是它而是基督教成了人类的一种普遍宗教。保罗成功地做到了先知与拉比都未曾能做到的：将以色列的一神信仰传遍世界。保罗虽然远非早期基督教中最著名和最有影响的角色，却完全有理由在自我辩护中称自己比任何其他使徒完成得多。从最著名的工、商、行政中心如安提阿、以弗所、帖撒罗尼迦和哥林多，通过一个完善的同工网络与频繁通信，他在短短几年里在叙利亚、小亚细亚、马其顿及希腊（远至伊利内亚 [Illyria]）^② 组织了传道工作。

这就是使徒保罗对世界历史的意义。他在各地主要向犹太人传道，但总是遭到他们的拒斥，但他却为非犹太人打开了通向犹太人的上帝信仰的通道，从而发动了基督教史上第一次典范转变 (Paradigm enwechsel)^③ ——从犹太基督教向希腊化外邦人基督教的转变。其工作直至在公元四十八年的耶路撒冷使徒会议上，在早期耶路撒冷基督徒圈子面前，推动通过了决议：外邦人一样可以信以色列的普世之上帝，不必为此先受割礼及接受那些感到陌生的犹太“律法事工”——关于清洁、食物规矩及安息日的律法。保罗承认耶路撒冷团体的历史优先性并用从新成立的外邦基督徒团体中募来的大量捐款有效地支持它，但他这

① 关于对复活的信仰，可参看汉思·昆的《我信》第四章。

② 参看《罗马书》十五章9节。

③ 二十世纪著名科学史—科学哲学家 Kuhn 之核心概念，指支配社会的根本思维框架的改变。

么做的条件是被容许向不守耶路撒冷人的律法的外邦人传道。

这一切的实际意义是一个外邦人可以不必变成一个犹太人就能成为一个基督徒。这一基本决断对整个西方世界（而且不仅西方世界）的后果是无法估量的：

1. 只是通过保罗，向外邦人的基督教传道（这在保罗之前与同时都已有）才成为与犹太—希腊传道比起来功效显著的活动。

2. 只是通过保罗，基督教才找到了一种富于原创活力、具有直接穿透力以及激情敏感的语言。

3. 只是通过保罗，巴勒斯坦与希腊团体才一变而为犹太与外邦人的团体。

4. 只是通过保罗，一个小小的犹太“教派”才发展成为“世界性宗教”，从而令东西方之紧密联结更甚于通过亚历山大帝之所为。

5. 所以，没有保罗便不会有基督公教会，没有保罗便不会有希腊、拉丁教父神学，没有保罗便不会有希腊化基督教文化，没有保罗，君士坦丁（Constantine）治下发生的事便不可能发生。确实，如果没有保罗，基督教神学中奥古斯丁、路德及巴特的名字相联的后来的典范转变也是无法想象的。

然而，现在我们已不能再延搁对我们一开始所提问题的回答了：保罗究竟有没有正确地理解耶稣，还是从耶稣那儿发展出了某种耶稣自己并不同意的东西？

□ 对耶稣没兴趣？

这个问题并非无中生有。因为难道我们不是很吃惊地看到保罗并不直接认识耶稣，也很少在他的书信中提到历史上的耶稣其言其行？难道这并不令人震惊：有关耶稣故事、登山宝训

及耶稣的奇迹的一切并不出现于保罗书信之中，耶稣的信息也毫不出现？我的回答是：这确实令人震惊，但我们不应当从中得出错误的结论。固然，人们还可以指出两人之间更多的不同：一个是拿撒勒的耶稣的“乡土味”，他用渔民的、牧民的和农民的语言说话；另一个是保罗的“城市味”，这位居住的非犹太人中的犹太人从城市生活、运动与摔跤、军事活动以及戏剧与航海中获取意象。我们甚至都不知道保罗是高还是矮、美还是丑，也不知道他的肉中之“刺”是什么意思以及他的神秘经历是什么。在这儿我们首先必须反思两个重要的角度：

1. 保罗神学的中心并非一般来说的人类或者教会，甚至不是拯救之历史，而是被钉十字架并复活的耶稣基督本人。如果一个人看不到保罗书信一直在呼唤的事：“回到耶稣、上帝的基督！”那么他必然或是没有看到耶稣本人所孜孜以求的、活出来的与坚持的东西，或是没有看到在犹太希腊式表达之下的保罗心中的基本驱动力。被上帝所复活的钉在十字架上的耶稣是保罗关于上帝与人的看法的中心。所以一种基督中心论（Christozentrik）正在出现，它建基于上帝中心论（Theozentrik）之上并在其中达到高潮：“通过耶稣基督的上帝”——“通过耶稣基督而达到上帝”，这是保罗神学的基本公式。

2. 保罗实际上对历史上的耶稣是感兴趣的，这一点巴特（K. Barth）和布尔特曼（R. Bultmann）的追随者似不大愿意接受。当然保罗并不想知道“凡胎的基督”。但这并不意味着他打算以牺牲历史上的甚至被钉的耶稣为代价来确定复活的、受荣耀的基督，如二十世纪辩证神学代表人物之所为。当保罗说他不了解“肉身基督”时，他指的是当时被用一种自然主义的、人的、非信仰的，也即“肉身式”的方式（当保罗还是一个迫害者时）所理解（更确切地说：所误解的）的耶稣基督。这一形象与他

转变信仰后用一种灵性、信仰、超现世的方式所认识的耶稣基督恰好相反。所以保罗关心的不是贬低历史上的耶稣，而是与耶稣的从根本上改变了的新关系——在圣灵中与耶稣关联。

保罗并非孔子式的悟道圣贤，也不是佛陀式的内省神秘者。他是一个彻头彻尾的，为强烈的灵性所充满的先知性人物。他是与众不同的伟大思想家！他是一位彻底前后一致的神学家；但与以色列众先知一样，他也不是一位照顾周全的系统神学家（那些神学家会给我们提供一个没有矛盾的封闭的信仰体系）。他并没像一个象牙塔学者那样发展一个关于律法与福音、信仰与事工的抽象的神学论证；后来的路德派神学家干了这种事。但是在他作为一个传道人与“牧养工人”的不倦活动中，他深刻思索了他从法利赛主义向信仰基督的转变的意义及这一信仰对犹太基督徒，尤其是外邦基督团体的涵义。

在这当中，这位早期基督教的先驱思想家相对地少提及福音传统中的耶稣。但无疑他是肯定这一传统的。无论如何，至少可以从真实保罗书信中引出二十处重要段落——大部分是非系统之作，有些（如《腓立比书》及《哥林多后书》）是后来排在一起的几种书信残篇，并没完整地保存下来——说明在这些地方保罗很清楚是倚靠关于耶稣的福音书传统。^① 由此我们

① 不仅钉十字架和复活的中心信息（林前 15：3~8），而且最后晚餐的传统（林前 11：23~25），对结婚和离婚的态度（林前 7：10），对为讲道人提供位置的教导（林前 9：14），爱的律令的突出地位（帖前 4：9；加 5：13；罗 13：8~10；林前 13）；以及最后：耶稣的大卫家族背景（罗 1：3），基督从肉身上说来自以色列（罗 9：5），是亚伯拉罕的儿子（加 3：罗 4），为人所生和服从法律（加 4：4），成为人，谦卑自己，会死去（腓 2：6~8），有软弱（林后 13：4），贫穷（林后 8：9）有激情（林前 2：23）。另外，还可加上《哥林多前书》四章 12 节；以及《罗马书》十六章 19 节。

可以推论，尽管只有一些很偶然地保存下来的东西，保罗能告诉他的团体，他在耶路撒冷、大马士革及安提阿所听到的历史上的耶稣的信息、行为及遭遇。难道我们能想象比如说在哥林多，保罗住了十八个月，却只在他的讲道与教习中重复抽象的钉与复活耶稣的“核心内容”，而毫不提及耶稣本人？或不转述他从与彼得及在耶路撒冷的目击者的交往以及后来在使徒会议等场合中所听到的事？这么想显然缺乏历史感。不过耶稣与保罗之间的连续究竟何在呢？

■ 保罗与耶稣的关联

早期基督教由于保罗和他不倦的传道活动而发生了决定性变化，这一点已十分清楚。但这一变化并不与耶稣冲突，而与耶稣相关联。因为，如果我们仔细考察便会发现，在总是谦卑又骄傲地把自己简单地称为权威的“传信息者”“外邦人的耶稣基督使徒”的保罗那里，耶稣教海的丰富主旨比“主的话语”的个别词句要保存得多。无疑，耶稣教导的“本质”经过典范转变后已相当稳妥地进入保罗的教导之中。我们可以想想下面七种关键词。

1. 上帝的国。保罗像许多犹太人一样，生活在对上帝的国临近的热诚期盼中。如果耶稣曾期盼未来，保罗则同时回望通过耶稣的死与复活而已经降临的上帝之国。现在，耶稣基督之名就是上帝之国。

2. 罪。保罗也是从人的实际罪性开始的（但不是奥古斯丁 [Augustine] 所考虑的由于繁殖而传递下来的原罪），尤其是那些虽则严守律法但却不免迷失的守法虔诚者的罪性。但他提出了这一重要观点的神学，运用了《圣经》的、拉比传统的以及希腊的材料，最重要是运用了亚当与基督的对比（作为

新、旧类型之对比)。

3. 悔改。保罗也认为人处于危机之中需要信仰及赎罪。不过在他看来，上帝国的信息主要在于基督的十字架之道。这令那些在上帝面前“自我吹嘘”的犹太与希腊贤人陷入尴尬的危机。一方面保罗批评犹太基督徒对律法的形式遵守（参看《加拉太书》），另一方面他批评外邦基督徒的骄傲的知性思辩。（参看《哥林多前书》）

4. 启示。保罗承纳了为上帝工作的召唤。但他为之工作的上帝是死而复活的耶稣。对他来说，那个生命的而不是死亡的上帝的行动已通过一定方式明白绽露出来了。在其死与复活之后，耶稣自己的基督论对于在保罗前及经保罗建立的团体来说已成为明显、实际的基督论了。

5. 普世主义。保罗也使得许多同时代人很不高兴。他以很实际的方式超出律法之限而转向穷人、失意者、受压迫者、被冷落者、无律法者、破坏律法者，并在言行上主张普世主义。而且，耶稣主要是关于犹太人的普世主义及关于外邦人的事实上的普世主义已在保罗中——根据死而复活的耶稣——成为关于以色列世界和外邦人的直接的普世主义，这要求实际上在外邦人中传讲福音。

6. 称义。保罗也讲完全由于恩典而来的恕罪、赦免、辩护、罪人那不是由于律法事工（耶稣在圣殿中论法利赛人的故事）而是由于对恩慈怜悯的上帝的无条件信赖（信仰）的称义。但是他的无律法之事工（无割礼及其他礼仪）的罪人称义是以耶稣被钉十字架为前提的，即救世主被律法与秩序的维护者以律法的名义作为一个受诅咒的罪犯而处死，然后作为被生命之上帝复活者而超越律法称义。所以在保罗看来，律法的否定一面现在已经很明显。

7. 爱。保罗传扬对上帝与人的爱作为律法的实际成全并以最激烈的方式实践之；无条件地服从上帝和无私地为同伴乃至敌人而活着。但是正是在耶稣之死中保罗看到了上帝与耶稣的这种爱的最深刻启示，它可以成为人对上帝及他人的爱的基础与榜样。所以这已很清楚，两人拥有：

共同的事业

在保罗那儿我们能找到激情与雄辩，以及嘲讽与批评；有极富论战的陈述及与对手的激烈论辩。但这位为自己的事业而充满激情的人并非一个怨恨成性的人。相反他是位服务、爱人、危难中不改喜乐的人，是从未想也从没有创立新宗教的“福音使者”。

保罗没有创立一种新体系、新“信仰本质”。作为一个犹太人——尽管处于完全不同的新典范环境中——他倚靠的基础是他所说的已一劳永逸地建好的：耶稣基督。^① 基督是保罗教导的泉源、内容与关键规范，这使保罗与其同时代的大多数人都不同。所以从耶稣的死与复活之后的根本不同的处境出发，保罗并没提倡另一种事业，而是推进同一种事业。这可以称为是耶稣的事业，它与上帝的事和人的事业并没两样，只不过现在印上了死与复活，便被保罗总结于“耶稣基督的事”的公式之中。^②

所以保罗教导最终是关于一种根据耶稣基督而对上帝的彻底理解！自此之后，犹太人与基督徒便就此以各自方式争论——著名的新约学者凯塞曼（E. Käsemann）在最近回答犹

^① 参看《哥林多前书》三章11节。

^② 《腓立比书》二章21节：“别人都求自己的事，并不求耶稣基督的事。”

太学者拉皮得 (P. Lapide) 时将此挑明。事实上, 如果我们考察以色列史, 从荒漠流浪到先知史和库兰教派 (Qumran sect), 再到今天, 便能看到以色列人总面临着摆脱伪神崇拜的需要。希伯来《圣经》充满了: 上帝不仅不为异教徒所正确了解, 甚至也不为上帝的子民所正确知晓。上帝的子民总是经受剧烈的、悲剧性的冲突与分裂, 总在为真和正确的、完善的崇拜而与叛徒与背教者斗争。这也正是耶稣的深切、终极的关怀: “隐于天堂的上帝何地何时及以何种方式能在地上被正确地知晓和恰当地崇拜? 犹太人保罗也问了这个问题, 他的回答是赋予对上帝的信念以一种基督论的取向……今天我们也许从两边荣耀拿撒勒的拉比, 无论是作为教师、作为先知, 还作为兄弟。对保罗来说, 被钉的基督才是神圣旨意的惟一显象, 是贬斥时时忠于律法循规蹈矩的人丑化虔敬与道德的无神者, 并将失落的世界作为自己的造物而加以福佑的上帝的表现。我们必须而且也只有从这里理解他的整个神学。”^①

所以保罗不多不少正是在一贯地总结并输入希腊语中那在耶稣的宣告、行为与命运中已定下的路线。他这么做是想让以色列以外的同时代整个世界都能理解基督信息。作为他老师的使徒, 在奉献全部生命之后, 他在尼禄帝 (Nero) 之下的罗马惨烈殉道 (约公元 60 年前后), 然而他多少世纪来一直给基督教以新的推动力, 其影响仅次于耶稣; 通过保存下来的寥寥几封书信或书信残篇, 他推动基督教重新发现并追随真正的基督, 这决非简单明了之事。因为从他的时代起, 基督教与犹太教之间的“本质”区分就是耶稣基督本人, 旧世界的宗教与现代人文主义都很清楚这一点。正是作为被钉者, 耶稣才不同于

^① E. Käsemann, 《路在何处分道》, 《德国汇报》, 1990 年 4 月 13 日。

许多被抬高的、推崇的、活的神或是宗教的神圣化了的创始人、凯撒、天才，主人或是世界史中的英雄。

所有这些都解释了：为什么基督教现在不再是犹太教之中的一个不同典范，而最终并且真正地成为一个不同宗教（虽则带有它不曾放弃的犹太根源）——既然现在大多数以色列人已拒绝接受耶稣作为以色列人的救世主。基督教能成为一个世界性宗教，但是它不可避免地带有自己的犹太根源，这可以由困扰早期基督教多年、并由保罗通过使徒会议上的斗争和后来与彼得争论中得出结论的律法之争得到证明。

■ 保罗反对犹太律法吗？

任何了解正统犹太教的人都清楚保罗关于律法的问题不仅是那个时代的犹太人问题，而且至今也是犹太人的问题。正如犹太神学家本一肖林（S. Ben-Chorin）的评论所说，保罗可以被今天那些企图“遵循以色列律法、信守与实行拉比传统的习俗与条规”的人所正确理解。他还说：“我也曾想按其正统解释来接受律法，但我却无法在其中找到保罗叫做在上帝面前称义的那种宁静、那种满足。”^① 这儿他所指的是对律法的狂热及未能守律法的经历：“今天我们在耶路撒冷还能找到这种来自外地的犹太狂热耶什瓦（Yeshiva）学生，当然他不再是从大数城来的，而是从纽约或伦敦来的。为了表明自己反对那些在安息日毫不在乎地驾驶汽车的犹太人，这些外国来的圣经学生会向汽车与开来的人扔石头。一般说来，他们对在纽约或伦敦发生的这种亵渎安息日规则的事不会如此反应，但在耶路撒

^① S. Ben-Chorin, 《保罗：犹太视野中的全民使徒》，München, 1980, 页11。

冷，他们想证明自己是百分之一百五十的犹太人。这正是我们应当想象来自大数城的青年扫罗的，他强调自己在行为举止上比大多数人都更合犹太法规，他热诚于律法并在用石头砸异端分子中感到快乐（这一切多么相似！多么与现在相关！）——然而，我们现在必须能理解，假如一个人既遵守律法在生活与饮食上的严厉规则，日复一日地，却又不能从中体验到对上帝的任何接近，感觉不到摆脱破坏神命与罪恶的负担感觉……难道人的重重诫命不正是锁牢了人？”^①

这使问题更紧迫：保罗肯定是“摧毁”了犹太律法，令其“终结”——并且做得正当？多少世纪以来这一点在基督教释经传统中是视为当然之事的。尤其是如果从德国解经传统（特别是由路德所启发而又由布尔特曼在其《新约神学》中相当有力地给予的系统形式的解经传统）的角度来读保罗，人们必越发坚信：

1. 保罗认为自从耶稣基督的死与复活之后，犹太律法便一次性地永远终结了。自此福音书而非律法主导一切。

2. 对基督徒来说，犹太律法没什么意义，重要的是对耶稣基督的信仰；不是律法而是信仰，才是现在要看的。

3. 犹太教与犹太律法一起最终被超越取代了：教会作为上帝的新子民现在已取代了老的上帝之选民的地位。

不过我们能满足于这种解说以及完全相反的路德式“律法与福音”的架构吗？我们无法不对这一关于律法的地位的争议说上几句。犹太与基督教关于保罗的解说在这一争议上今天的分歧可能是最大的了，基督教解说者内部关于这个问题也分成

^① S. Ben-Chorin, 《保罗：犹太视野中的全民使徒》，München, 1980, 页57。

对立两派。这问题的复杂性并不在于保罗是前后不一贯和自相矛盾的人，而在于保罗书信是用希腊文写的，其中他并没用希伯来字“律法”（Torah 即使作为从希伯来文借来的字），而是用希腊字“规范/律法”，该字自希伯来《圣经》的希腊翻译（七十士译本 [septuagint]）^① 以来便被一般地用来标示“律法”一字（“教导”“教育”）。但是这一用法的不利之处在于，我们永远无法知道在某一段书信中，保罗是取 nomos（规范）的广义还是狭义：其广义等于“Torah”，即指整个摩西五经；其狭义等于“哈拉卡”（halakhah），即律法或拉比的宗教法规，它们的根据在“Torah”之中。律法在当时虽未系统编成法典，但已日益渗透整个生活领域。

所争议的问题是：我们能说保罗认为犹太律法继续有效？律法还能用吗？或是已被废除？更具体地问：

1. 保罗是否认为热诚于律法的犹太人实际上是扭曲了律法？

2. 追随基督的犹太人再也不能守犹太律法了吗？也即犹太基督徒不再是外邦基督徒之外的一种合法可能性了？

3. 犹太教之误不仅在于它拒斥耶稣作为救世主，而且在于它还坚守律法？

我们必须注意有区别地回答这些问题。

▣ 摩西五经依然神圣

不仅犹太人，而且不少基督教神学家至今还对保罗及其对犹太律法的态度抱有流传甚广的偏见。然而，如果我们尽量多

^① “七十士译本”系希伯来《圣经》最早的希腊文译本。约在主前三至二世纪译成，首先在埃及亚历山大地区使用。

地读一些保罗关于律法的多处论述，而不必受传统框框——无论是基督教的“律法与福音”还是犹太教的“摧毁了律法”——之影响，我们便无疑会发现保罗完全接受这一点：只要“律法”指的是 Torah（摩西五经），便是上帝之律法，即神意的一种表达。保罗强调说：“律法是圣洁的，诫命也是圣洁、公义、良善的。”^① 律法把人引向“生命”。^② 律法是“知识和真理的模范”、^③ 是“属乎灵的”。^④ “被给予律法”是以色列人的特权之一。^⑤ 这里保罗用的“律法”显然指摩西五经（Torah），上帝要求人们服从它。^⑥

由此可知，在保罗看来，上帝之神圣律法“Torah”即使在基督事件之后也未被废弃，而是继续作为“信主之法”而起作用。^⑦ 事实上，保罗很明白地说，信仰不仅没“推翻它”（远非如此！），而是“坚固”了它。^⑧ 所以很清楚，保罗的批评并非指向律法自身或是摩西“Torah”，而是指向律法的事工、指向由律法而来的自以为称义。他的口号并非“无律法”的因信称义（就好像信仰是什么任意专断而无实际意义的东西似的），而是“无律法的事工”。保罗并没用信仰反对律法，而是用信仰反对事工。人仍然不能由他们所做的事而在此时此地上帝面前称义。是上帝使人称义，上帝只要求人一件事：信

① 《罗马书》七章 12 节。

② 《罗马书》七章 10 节；参看十章 5 节；《加拉太书》三章 12 节。

③ 《罗马书》二章 20 节。

④ 《罗马书》七章 14 节。

⑤ 《罗马书》九章 4 节。

⑥ 有关保罗与律法的复杂问题的详尽讨论，可见 H. Küng, 《犹太教》，München, 1991, 第三部分，第三章，〈为了人〉。

⑦ 《罗马书》三章 27 节。

⑧ 《罗马书》三章 31 节。

仰，无条件的信赖。犹太人与基督徒都接受：“凡有血气的，没有一个因行律法能在上帝面前称义！”^① 如果一个人打算用律法使自己在上帝面前称义，这律法便会成为“属死的职事”“定罪的职事”；^② 因为“字句是叫人死”。^③ 然而如果“Torah”仍然有效，保罗如此夸耀的自由又意味什么呢？

早期教会中最著名的争议

“基督有没有释放我们，叫我们得以自由”？^④ 现在我们能回答了：保罗的意思并非从“Torah”及其伦理要求中被释放，而是从律法的事工中得了自由。这是基督徒被“蒙召”的、“在基督耶稣里的”自由。^⑤ 在这个意义上，现在信了基督的人已“在恩典之下，不在律法之下”。^⑥

这对“Torah”问题意味着什么呢？从我们所知的一切只能得出一个回答：当保罗讲到从“律法”中释放时，他决非在反对“Torah”本身；事实上，阿伯拉罕的例子说明“Torah”教导的是因信称义，而且阿伯拉罕认为“Torah”的伦理教导甚至适用于外邦人。保罗之所为——虽然他没用后来的术语——是反对“事工律法”，而非一般伦理要求。正如犹太学者今天也承认的，这指的只是犹太仪式律法（割礼及与清洁、食品和安息日有关的命令）的事工，这些东西至今对许多犹太

① 《罗马书》三章 20 节；参看《加拉太书》三章 10 节。

② 《哥林多后书》三章 7、9 节。

③ 《哥林多后书》三章 6 节。

④ 《加拉太书》五章 1 节。

⑤ 《加拉太书》五章 13 节。

⑥ 《加拉太书》二章 4 节。

⑦ 《罗马书》六章 14 节；参看《罗马书》七章 5 节。

人来说都是压抑性的负担，而保罗认为它们不应被用来要求非犹太人。所以失去重大意义的不是作为上帝的教诲的“Torah”，而是狭义上的“Torah”。保罗反对将这些事工律法用于外邦人基督徒之上，同时又使它对犹太基督徒息息相关；因为它也应根据叫人活的圣灵而非叫人死的字句来理解了。^①

所以对于基督徒来说，律法的现实意义是什么呢？它对犹太基督徒与外邦人基督徒分别意味着两种不同的事：

1. 犹太背景的基督徒可以守律法，但不必一定守：拯救的关键已不再是做“律法的事工”，而是信仰耶稣基督；律法的事工不再应按其字面来理解，而应根据圣灵来理解：圣灵中的生命。

2. 非犹太背景的基督徒只须接受“Torah”的伦理诫令（虽然保罗并没作术语上的区分或从理论上探讨这一问题），不须接受律法事工所发展的一套涵括整个犹太人生活的礼仪型诫令。换句话说，他们不必被迫采取犹太生活方式：割礼、节日、安息日、关于清洁与安息日的诫令。

在耶路撒冷城外第二大基督教传道中心安提阿发生的早期教会的最有名的争论便是关于后面这一点的，尤其是关于犹太教饮食律（仍然是一个重要问题——谁与谁在一起进餐？）争论发生在保罗与彼得之间。根据耶路撒冷使徒会议的决定，前者负责在外邦人中传道，后者负责在犹太人中传道。^②

彼得就其个人而言是接受向外邦人传道的。一开始他与保罗一样在安提阿与外邦人同桌用餐，但后来又放弃了——由于宽容还是由于胆怯——因为雅各的追随者从耶路撒冷来了，这

① 参看《哥林多后书》三章6节。

② 参看《加拉太书》二章；《使徒行传》十五章1~34节。

些人现在按犹太饮食法规、自成圈子地进餐。

保罗热诚地辩护外邦人基督徒的自由，尤其是共同进餐这一点。他在《加拉太书》中的记载也许无意中有所偏向。但有一点很明确：保罗“当面抵挡彼得！”^①从他的角度来说这么做完全可以理解：他必须激烈反对同桌进餐与共同圣餐的破裂，因为这摧毁了犹太人与外邦人在同一个耶稣基督的团体中的和解；而还有什么比这更令保罗关注呢？即使保罗从来否认自己是犹太人，也从来阻止犹太基督徒按“律法的事工”而生活，甚至同意它在自己的范围内有效，这种犹太生活方式还是不应被当作一个关键因素来反对外邦犹太人。就一个由犹太人与外邦人组成的团体来说，虽然他并不期望犹太基督徒否认摩西的“Torah”，在这件事上（而非一般地）他确实期望他们否认“律法的事工”——这律法的仪式诫令是阻止这种同桌进餐的——因为信基督的人不应根据字句，而应根据精义（圣灵）来解释律法。这就是基督带来的自由释放人们的目的之所在。对基督的信仰也必须是对犹太基督徒最为至关重要的。

在此当中，我们不应忽视保罗在批评律法时也反思了耶稣的态度。在一些具体例子上——安息日、关于食物与清洁的律法——耶稣也主张“上帝的诫命”而反对应用“人的传统”或“祖先传统”的“律法的事工”，^②并号召用心灵的、道德上的清洁来取代仪式上的乾净（洗手）！^③

是否像人们常说的那样，随着保罗的这一决定，犹太基督徒在不断成长的外邦地区教会中的命运实际上已被封断，犹太

① 《加拉太书》二章 11 节。

② 参看《马可福音》七章 8 节，七章 4 节。

③ 《马可福音》七章 1-23 节。

基督徒教会与外邦基督徒教会的过早分裂，因此早在这里已埋下了伏笔？这是一个必然带来悲剧结果的、无法避免的冲突？否！以耶稣精神为基础的理解应是可行的，而且事实上也是必须的。因为正如保罗明白地指出的，真正的自由决不是鲁莽放任：“恐怕你们这自由竟成了那软弱人的绊脚石。”^① 人应当服务别人，^② 但并不因此而放弃他自己的自由：“不要作人的奴仆。”^③

接受别人，帮助别人，无私之爱：这一切对于保罗是自由的最高实现：“你们蒙召是要得自由，只是不可将你们的自由当作放纵情欲的机会，总要用爱心互相服侍。因为全律法都包在‘爱人如己’这一句话之内了。”^④

使徒保罗的这些重要思想今天也还适用。不过我们又有新问题：保罗除了他的重要思想之外还能是基督教的一个实践的模范吗？

□ 时代之子

保罗的话，就像《圣经》中其他段落一样，不能在我们的时代里作为永远无误的话来被简单地，像一个基要主义者那样地重复和应用。它们应当从时代的角度来理解，并且应传译入我们的时代。

以保罗论妇女为例。所谓妇女只是“男人的形象”^⑤，是他那个时代的希腊世界中广为流传的偏见。而结婚是好事，未

① 《哥林多前书》八章9节。

② 参看《哥林多前书》九章19节；《加拉太书》五章13节。

③ 《哥林多前书》七章23节。

④ 《加拉太书》五章13节；参看《哥林多前书》十三章1~13节。

⑤ 《哥林多前书》十一章7节。

婚更加好（虽则不必坚持），^① 则是保罗所接受的犹太人期盼世界末日迫近心情下的一种看法。这两点都不能原封不动地搬入我们的时代。“妇女在会中要闭口不言”、要“服从”^② 的句子，从现在的解经学角度看，是后来插入的，因为它们与保罗多次同意的妇女全面参与礼拜生活及在团体中任职的实践相悖。保罗甚至知道也表扬如犹尼亚安（Junia）这样的女使徒是“在使徒中有名望的”。^③（在无法想象妇女使徒的一个后来传统中，她变成了男的“犹尼亚安斯” [Junias]），而《罗马书》中的问候人名单也显示出有一系列妇女当募捐人（包括来自坚革埋的非比 [Phoebe aus Kenchrae]、传道人以及团体领袖）。^④

保罗关于国家的论述也与其关于妇女的论述一样受时间限制：他说国家的权威来自上帝，而且人人当“顺服它”。^⑤ 今天的基督徒自然会肯定抵抗暴政国家权威的权利，并会在极端情况下参加抵抗运动。

关于食用祭奉偶像的供肉^⑥ 的说法今天看来也已过时。不过这一例子倒表明了从这件事当中发展出的原则至今仍有意义：信心坚强的不可轻看信心软弱的；信心软弱的不可指摘信心坚强的。在其他问题当中，保罗也为今天提供了持久的激励：激励个人面对现实的基本态度，激励人们思考以色列的命

① 参看《哥林多前书》七章 1~7 节。

② 《哥林多前书》十四章 34 节；插入的话包括从十四章 33 节到 36 节的一段。

③ 《罗马书》十六章 7 节。

④ 参看《罗马书》十六章 1~2 节。

⑤ 参看《罗马书》十三章 1~7 节。

⑥ 参看《罗马书》十四章 1~23 节。

运，激励人们建构基督教团体。

对个人、大众以及团体的持久激励

(a) 保罗关于基督徒的世俗的日常生活是怎么说的？保罗并非一个蔑视世上一切好东西的禁欲狂。在一切情况下人们都应“察验何为上帝的善良、纯全、可喜悦的旨意”。^①

然而，信耶稣基督的人并不需要一个个人完善的世界，甚至也不用遁入一个完善者的团体中。这些人可以、也应当在世俗世界中按上帝的旨意行事。他们决不需要放弃世上的好东西。但他们不应全神贯注于斯。信徒只能献身于上帝。保罗已经意识到基督徒不必离开世界，但也决不能作它的俘虏。所要求的不是与世上之事的外在的、物质上的距离，而是内在的、个人的距离。对那些从律法中释放了的人来说，格言乃是：“凡事我都可行”，^②但同时“无论哪一件，我总不受它的辖制”。^③世上“凡物本来没有不洁净的”。^④但我可能被世上的事夺去自由，被它辖制，就好似它是偶像一般。这样，虽然说“凡事我都可行”，但确也“并非一切事都有益”。^⑤

最后人们还要问：对我来说既可行又有益的难道不会伤害其他人？如果那样又怎么办？如果那样，还是“凡事我都可行”，但同时“并非一切都造就人”。因此，“无论何人，不要

① 《罗马书》十二章2节；参看《腓立比书》一章10节。

② 《哥林多前书》六章12节。

③ 同上。

④ 《罗马书》十四章14节；参看《提多书》一章15节：“在洁净的人，凡物都洁净。”

⑤ 《哥林多前书》六章12节。

求自己的益处，乃要求别人的益处”。^① 所以自由也能成为弃绝，首先是对统治的弃绝：“我虽是自由的，无人辖管，然而我甘心作了众人的仆人”。^② 信者的自由并没被否认；相反，它充分实现了。此时信者再也不为意见和判断、传统和别人的价值所束缚：“我这自由为什么被别人的良心论断呢？”^③ 我只以我自己能够区分善恶的良心来约规自己。^④

(b) 保罗是怎么看那些不接受耶稣为救世主的大多数犹太人的？这问题对保罗决非仅是理论问题。它的提出是由于这位作为法利赛人而成长起来的人终生也不愿抚平的伤口。不过尽管保罗悲伤失望，他还是坚持认为以色列被选为上帝的子民是有效的、绝对的、不可更改的。上帝并没改变自己的应许，虽则这些应许在基督之后应换个角度看了。犹太人仍将是上帝之选民、上帝最宠爱者。^⑤ 因为对于保罗，以下这些仍属于“我弟兄、我骨肉之亲”^⑥ 的犹太人的：

1. “子的名分”：在埃及就已成就的约定以色列人为上帝的“长子”；
2. “荣耀”：上帝降临于其人民当中的荣耀；
3. “约”：上帝与他的子民的约，不断受威胁又不断重订；
4. “被授予律法”：上帝给予他的子民美好的生活条规以作为其约的表征；
5. “礼拜”：祭司人民的真正礼拜；

① 《哥林多前书》十章 23 节。

② 《哥林多前书》九章 19 节。

③ 《哥林多前书》十章 29 节。

④ 参看《哥林多前书》八章 7-12 节，十章 25-30 节。

⑤ 参看《出埃及记》四章 22 节。

⑥ 参看《罗马书》九章 3 节。

6. “应许”：上帝的恩典与拯救的持久应许；
7. “祖先”：在惟一真实信仰之社团的古代祖先；
8. “救世主”：自犹太骨肉而生的耶稣基督，首先是属以色列人民而非外邦人的。^①

如果使徒保罗的这一神学（首先表述于《罗马书》九到十一章中）没被压抑或是被完全忘掉的话，犹太人与基督教本该避免怎样大的伤害啊！保罗关于“以色列”的态度的“大有忧愁”与“时常伤痛”，^②在历史的进程中居然成了以色列本身的令人难以置信的忧愁和残酷的伤痛！在犹太人耶稣与犹太人保罗的名义之下，犹太人民受到了异乎寻常的歧视、迫害和消灭。

并非保罗令基督教从犹太教分离：是别人在他死后及第二圣殿的毁灭后做了此事。保罗虽然是放弃了法利赛人身分，作为一个基督徒，却决没放弃自己的犹太人一面。不管别人怎么说他，不管他总是被攻击、误解和丑化，他根本不感到自己是律法的破坏者、一个叛教者、一个异端分子。这位基督徒犹太人与使徒只是在用新的、更全面的方式来实现自己的犹太人本性，他在这么做时是相信“Torah”是在自己一边的：他根据的是早已常常用崭新的、出人意料的方式工作的上帝以及他的救世主。保罗也相信当基督从锡安回来执行最后审判时，犹太人会得到拯救。

(c) 保罗是怎样理解基督教团体的呢？假如他再来人间并看到天主教会的架构，看到繁细入微的教会法规与庞大的教阶体制，最重要的是看到彼得礼拜式及教皇无误与优先性（Unfehlbarkeits-und Primatsanspruch）的宣称，他会走入防御堡

① 参看《罗马书》九章4节。

② 参看《罗马书》九章2节。

垒，并再一次“当面”抵抗任何“背离福音真理”的人。^① 因为“神圣统治”与“教阶体制”（hier-archia）对保罗来说是太陌生了。他并没在他的团体中要求或建立教阶体制，相反，他相信那些愿为团体利益一道工作的人的个性魅力。^② 他关心的是上帝带来的“民主”互动。在他看来，团体的每个成员都有其特别的任务、特别的职司、特别的恩赐——这不应仅仅理解为说方言或治病赶鬼之类的异能。说保罗重激情与说保罗重教阶形式主义一样，都是不对的。事实上，保罗认为任何在建立团体中起作用的职司（无论是永久的还是暂时的，是内部的还是公开的）都是神灵魅力（Chrisma）与教会职事，而且作为具体的职司应受到尊重与服从。所以任何职司，无论是否是正式的职业，只要是以爱心而为团体的利益去做的，都拥有自身的权威。

不过这么一来还能保证统一与秩序吗？难道保罗的团体不正是由于其他团体的竞争、混乱的生活以及道德上可疑的活动而处于严重的危机之中吗？保罗写给他的团体的书信对此说的很明白：保罗并不想用抹平差别、制造一致、教阶体制与中央集权来达致统一与秩序。相反，他认为一致与秩序的保证是惟一圣灵的工作，它并不赋予某个人所有的异能，而是给每个人他或她特有的才能（规则乃是：因人而异！）这些神灵魅力不应用于自私的目的，而应用于为别人的利益服务（规则乃是：相互一起、相互服务），用于顺服惟一之主（规则乃是：服从主！）

① 参看《加拉太书》二章 14 节。

② E. Käsemann 的《新约圣经中的神职和团体》，见《释经的探索和思索》，卷一，Göttingen, 1960, 页 109~134 的一个持久贡献便是令人又一次注意到二十世纪的教会批评中领袖魅力的意义。

任何未向耶稣忏悔并将其恩赐用于团体利益者，都没有上帝之圣灵。圣灵就是这样识别出的。上帝之圣灵（亦即耶稣基督之圣灵）的团体的表征并非神职统治与精神独裁，而是关怀、尊重、团结的行为、团体的和谐、讨论、沟通以及参与者的对话。

(d) 不过，这么一来教会中还有权威吗？保罗能行使权威吗？这里的回答仍是：当然有！保罗仍拥有令人吃惊的权威，而且他在一定场合之下会毫不犹豫地、强有力地行使这一使徒权威。但是保罗对权威的行使并没变成权威主义。使徒从不建立自己的权威——比如行使宗教审判权。相反，他不断地主动限制自己的权威，因为他坚信使徒并非信仰的主人，而是为团体成员作贡献的人；因为他坚信教会并不属于他而属于主，是为自由而非为当别人的奴隶而被召唤组成的。虽然保罗并没有用另一种福音来替代基督及其福音，他在一些场合下甚至能用诅咒与开除作警告。不过，不管他为某个人的改进可能对他行使什么，他后来对团体作过什么，即使背离正道的情况已很严重，他不是发禁令而是诉诸于人们的判断力与责任心；不是施加压力而是向他们发出请求；不是命令他们而是鼓励他们；不是谈“你”而是讲“我”；不是惩罚而是宽恕；不是压制自由，而是将人们置于自由的挑战之中。这就是保罗所主张的实实在在的使徒治理！在道德问题上亦是如此，只要不涉及上帝与上帝之道，保罗愿意给他的团体以自由，而不是在他们的脖子上套一条绳索。可是我们教会中有多少自以为是根据保罗的人却事实上并不了解保罗，并没有真正地理解保罗所关切的基督教自由的真正内核！

总结一下：在以上所说之中我并没完全把握保罗，只不过稍为接近了他。如果一个人想了解保罗的所有主题——对十字架

的宣讲与复活之希望,字句与精义,两种智慧,强与弱的辩证法,基督的身体以及整个人类世界渴求救赎——那么他就必须阅读保罗本人。这样才可能理解为什么保罗虽然经历困苦奋战之考验,却弱中显强,无愧为一个伟大的神学家,一位卓越的基督教思想者。这是因为他不顾荣辱,以整个身心投入基督教事业、耶稣基督的事业之中。他的神学总是告诫我们注意:主并非使徒,不是彼得或保罗。主是耶稣:“主耶稣”^①——这也是保罗自己信仰的宣示。主为其教会及个人的种种职能立下了规矩。

没人比保罗自己知道得更清楚他并非一个超人;没人比他自己更明白自己的人性与脆弱性,这使一切宣称无误性的企图显得可笑。他是这样一位使徒:他总是知道自己离耶稣基督本人的事业的差距,但他又不会因此绝望、放弃努力、停止冀盼:“这不是说我已经得着了”。这是他给他喜爱的在腓立比的团体写的话。我愿引这段话来结束我这一章:“或已经完全了,我乃是竭力追求,或者可以得着基督耶稣所以得着我的。弟兄们,我不是以为自己已经得着了,我只有一件事,就是忘记背后,努力面前的,向着标竿直跑,要得上帝在基督耶稣里从上面召我来的奖赏。”^②

保罗生平大事年表 (根据 H. Koester)

- 35 认信基督教
35~38 阿拉伯传教活动 (加 1: 17)

① 《哥林多前书》十二章 3 节。

② 《腓立比书》三章 12~14 节。

- 38 赴耶路撒冷访彼得（加 1: 18）
- 38~48 西里西亚与叙利亚活动（加 1: 21）
- 48 耶路撒冷使徒会议（加 2: 1; 徒 15）
- 48~49 安提阿之行（加 2: 11）
- 49 加拉太传教（徒 16: 6）
- 50 腓立比、帖撒罗尼迦与庇哩亚传教（徒 16: 11~17: 14）
- 50 秋：经雅典赴哥林多（徒 17: 15, 18: 1），写作《帖撒罗尼迦前书》
- 50 秋~52 春 哥林多传教（徒 18: 11）
- 52 夏 赴安提阿，然后经由小亚细亚去以弗所传教，加拉太（徒 18: 18~23；参看加 4: 13）
- 52 秋~55 春 在以弗所传教（徒 19: 1 以下，及 8~10、22）；写作《加拉太书》、《哥林多前书》及《哥林多后书》部分
- 54 路经哥林多（参看林后 13: 1 等）
- 54~55 冬：被囚以弗所；写作《腓立比书》与《腓利门书》
- 55 夏：经马其顿去哥林多
- 55~56 冬：在哥林多小住，写作《罗马书》
- 56 去耶路撒冷（徒 20）；预备转交捐款（徒 21: 15）；被捕
- 56~58 被囚该撒利亚
- 58 非斯都（Festus）接腓力斯（Felix）之任；保罗被送往罗马
- 58~60 被囚罗马（徒 28: 30）
- 60 殉道

第二章

俄里根：古代精神与 基督教精神的卓越综合

新的挑战

当俄里根（Origen）在约公元一八五年出生时，基督教仍然只是罗马帝国中少数人之事。当时没人能看到大约一百五十年之后，它会成为帝国教会。曾在一世纪的尼禄治下对基督教发动过有限的和暂时的迫害的帝国政府，现在即将进入与基督教团体生死存亡的搏斗之中。谁会是赢家？很少人在二世纪末时会怀疑是帝国。

不过我们也不要看走了眼：基督教当时是少数人，但这并不意味着它没有影响。英国教会史家查德维克（H. Chadwick）正确地指出：那位仍想在一本包罗万象的哲学、宗教小册子中为传统的多神论罗马国教辩护的亚历山大里亚哲学家塞尔索斯（Celsus），似乎也正是第一个看出年轻的基督教的力量的人：“这个非政治性的、安静的、和平主义的团体，拥有

改变罗马帝国的社会政治秩序的力量。”^①

基督教之为一种颠覆性的、革命的力量？当时要充分地反击这种翻新的世俗哲学，得运用教会中最聪慧的大脑。而当时的教会也在俄里根的身上拥有这样的大脑；此人来自博学之城：埃及的亚历山大里亚，是位极聪明受称赞而又引起众多争议的神学家。

多少世纪以来，他在神学史上具有二流地位。他太多地被称为一个异端，太多地在东方受批评，而在西方又被奥古斯丁（Augustine）与阿奎那（T. Aquinas）的声名所遮盖。在德语世界中，巴尔塔萨（H. U. von Balthasar）强烈要求将俄里根与奥古斯丁和阿奎那同等对待，并从而还其在历史上应有之地位。这么做完全正确。其他人如新教神学家哈纳克（A. von Harnack）则早已给予他以这一地位。

但是为什么俄里根对于一个像巴尔塔萨（此人在七、八十年代不幸主张保守的、反梵二会议罗马的政策）这样一位天主教神学家会有如此吸引力呢？因为巴尔塔萨、卢巴卡（H. de Lubac）及其在里奥斯的福维埃尔耶稣会学院（La Fourvière in Lyon）的朋友能用这种神学来瓦解罗马新经院哲学对天主教会的几乎全面的统治。巴尔塔萨说，所有这些伟大人物，从卡巴多西安（Kappadokiern）到奥古斯丁、狄奥尼修斯（Dionysius）、马克西姆斯（Maximus）、尤里金纳（S. Eriugena）和爱克哈特（Eckhart），都无法逃脱“这位他们称为‘钢铁之人’的近乎魔法般的吸引力”，有些人完全被他迷住了。“如果从优西比乌斯（Eusebius）身上移去俄里根的光芒，那剩下的不过是位可疑的半阿拉伯神学家与多产的史学家。耶罗梅（Jerome）在评注《圣

^① H. Chadwick, 《早期教会》, Harmondsworth, 1967, 页 75。

经》时干脆不提他；尽管别人看到他粗暴而愤怒地打断了链锁并否认自己与老师之间的关联。巴西尔（Basil）与拿西安祖斯的格里高利（Gregor von Nazianz）则崇敬地从他的浩瀚著作中收集了最易导入歧途的段落，他们在生活的斗争中，稍有喘息之机总是回到俄里根。卡巴多西安的著作几乎是完整地保留了俄里根。通过第一手材料认识俄里根的安姆布罗斯（Ambrose）则在文中不提他；然而他写的一些每日祈祷书（像耶罗梅与白德[Bede]的一样）却几乎是一字不改的俄里根著作。”^①

亚历山大里亚——博学之城，哲学之城。当俄里根在那儿长大并开始一个基督徒的思考时，最后的伟大希腊哲学也正在出现：普罗提诺（Plotinus）的新柏拉图主义。基督徒俄里根与比他年轻约二十岁（205~70）的非基督徒普罗提诺都曾是柏拉图主义者（或毕达哥拉斯派）撒卡斯（A. Saccas）的门徒。不过就我们所知，二人之间并不相识。当普罗提诺在公元二四四年的罗马开设他的新柏拉图主义哲学学校时，俄里根已经在巴勒斯坦的省府卡撒里亚（Caesarea）住了整整十年了。他本来也愿在罗马工作的，我们知道他在二一五年左右去过几个月；他也会愿在雅典工作，因为他于二三二和二四五年访问过那里。

关于这个人和他的著作我们知道什么？比起奥古斯丁以前的其他神学家，俄里根是我们所知最多的了。不仅通过自传性材料，通过俄里根自己留下的证据，而且通过像潘非罗斯（Pamphilos）那样的神学家，格里高利（奥多罗 [Theodore]？）的赞颂词，以及教会史家优西比乌^②——虽然在俄里根生平

① H. U. von Balthasar, 《俄里根：精神与火——根据他的著作所作的建构》 Salzburg, 1938, 页 11。

② 参看 Eusebius, 《教会史》，卷六。

问题上还有不定之处，不过对此人们可以放心地查阅劳丁（P. Nautin）的重要新作。^①

受阻的殉道者

克莱门（T. F. Clement）从大约一八〇年起在亚历山大里亚教书，打下了理智的基础。这位自由的基督教思想家旅行过许多地方，受过古典教育，在俄利根之前就在诺斯替异端与枯燥的正统派之间找到了另一条路。克来门相信，尽管基督徒与非基督教思想相距甚远，尽管它批评后者的哲学与文学，它还是能从希腊思想，尤其是柏拉图还有某些诗人（尽管他们有轻浮的一面^②）那里学到许多真知。信仰与知识，基督教与希腊文化，不必互相冲突。相反，“基督教诺斯底派”将二者组成了一个理性的综合体。希腊哲学不应像在护教者艾任纽（Irenaeus）与德尔图良（Tertulian）那儿那样，为了保护基督教立场而被拒斥或被简单地搬用。它对于澄清思想和深化基督教信仰还是很有助益的。正如律法之于犹太人一样，对于希腊人，哲学是引导他们走向基督的向导。基督教信仰将一直是基础，但它可以伴以希腊哲学传统对基督教信息的阐明。

亚历山大里亚的克来门并不满足于此。他不仅仅只像二世纪初的基督教哲学家和殉道者尤斯丁（Justin Martyr）那样写护教著作。他想要提供积极的、正面的基督教信息之神学阐述。他的《教育》（*Paidagogos*）就是这样一本书，这本书很快成为一本基督教伦理学手册，受到大众的极高评价，书中对生活中各种可能的情景都提出了实践性指导。基督是一切被救

① 参看 Nautin, 《俄里根》。

② 主要参看亚历山大里亚的克来门，对于希腊人来说，*Protrepitkos* = 警告。

赎者的伟大导师。这是这本书的基本思想，它并没对基督徒提出一个极端的禁欲理想，相反对被造物及其恩赐（包括性生活）都表达了一种深刻的肯定性态度。不管怎样，从基督教信息看，一切都有其合适之比例。然而克来门不久就离开了亚历山大里亚，也许他是为了躲避塞沃鲁斯（S. Severus）于公元二〇二到二〇三年对基督徒的迫害；也许他与他的主教之间还有些麻烦。于是克来门被迫移居耶路撒冷和小亚细亚，并于二一五年之前死在那里，没人准确地知道他死在何处。

克来门的基本观点也出现在俄里根思想中。尽管有个埃及名字（“荷鲁斯之子”[Son of Horus]），俄里根生于亚历山大里亚的一个相当富裕的基督徒家庭。然而俄里根的基本格调比克来门的要严肃许多。为什么？因为在他十七岁时，这位七个孩子中的老大受到一件事的极大伤害，这将决定他的整个人生。他那曾使他有机会学习科学并传给他坚定的基督教信仰的父亲，由于信仰而被捕入狱。饱受折磨之后他被砍头示众，家里的财产被抄走。

但是，俄里根的不幸遭遇受到了缓冲。他被带到一位富有的基督教妇女家中（她的正统立场受到一些人怀疑），从而得以继续读书。读完文学课后，为了养活母亲和其他家庭成员，俄里根开了一所私立语法学校并重新学习哲学（也许与著名的阿蒙尼乌斯[Ammonius]一道）。二〇六至二一〇年之间，又来了一场迫害运动，主教德美特里乌斯（Demetrius）与大部分亚历山大里亚神职人员都离去了。

但是青年俄里根并没有走。作为“殉道者之子”的他并没在害怕中悄悄溜之大吉，相反他继续为不畏惧者上课。他的学生是预备受洗的，都是在殉道者的激励下接受基督教信仰的。俄里根鼓舞他们的士气，关心被捕与被判死刑的人——他提到

他们的名字——他的积极活动最终迫使他自己也不得不东躲西藏。这些决定性的经历塑造一个人的一生：从早年开始，俄里根就不仅成长为一个聪慧的教师，而且是一名灵性的领袖。

大迫害之后，俄里根在亚历山大里亚重新开始语法教学及信仰培养，返回的主教正式批准了俄里根之所为。然而，在经历了一种“信仰转变”后，俄里根却关闭了他的语法学校并卖掉了他的美文学藏书。为什么呢？为了全身心地投入教授基督教哲学和研究《圣经》之中。在他开的很快声名远扬的教理学校中，他重新安排教学，将其分为基础与高级课。一切人文学科，包括逻辑、数学、几何、天文学以及伦理学和形而上学，都必须服务于神学及对上帝之道的更为全面的理解。这是一场真正的普世宗教运动，它展现了俄里根思想的广阔，它向基督徒、非基督徒以及诺斯替派都开放。

不过我们应当看到受到父亲殉道影响的俄里根是一位“受阻的殉道者”^①，如凯朋哈苏（H. von Campenhasuen）所指出的。这一点体现在他的严格禁欲主义之中：独身、禁食、祈祷、简陋的住房、很短的睡眠时间，这使他与克来门大不相同。另处还体现在他激昂的神学态度之中，也许他从中找到了他所避开，而现在又看重的殉道经历的惟一合适的替代品。这位阿丹门提乌斯（Adamantius，钢铁之人）对自己的基督徒身分的激进理解体现在他当真遵循耶稣对“为天国的缘故而自阉”者的称颂，^② 秘密找医生阉了自己（当时已成为一种常规手术）。后来这事被人们用来批评他，尽管他已不再对《圣经》作拘泥字面的解释。

① 参看 H. von Campenhasuen, 《希腊教父》，页 44 以下。

② 参看《马太福音》十九章 12 节。

这位心中燃着《圣经》之火的俄里根是个什么人？是一位迷狂者？可是他从未报告过迷狂体验。是一位神秘主义者？但就我们所知的一切，他并非严格意义上的神秘主义者，并未体验过神秘之统一体。但有一件事可以确定：他是一位灵性化的人，一位引导人走向基督的灵性教师，也可以说是神学的“灵性导师”。通过他的生活和他所教导的灵魂向上帝的内在的、逐渐的提升，他无疑在为深刻的灵性体验铺好道路。从俄里根以来，“节制”已不再是“成熟”年龄的人的婚后之事，而是青年人彻底重新思考中的理想。所以俄里根会成为禁欲修道运动的模范，这个运动我们知道并非开始于巴勒斯坦的初生团体，而是随着安东尼（Antony）和帕可米乌斯（Pachomius）而出现于三、四世纪的埃及沙漠。不过，俄利根并不像有些后来的修士那样对科学抱有敌意。事情正相反。

科学神学的第一个范例

俄里根也是科学神学的模范。他的著作并非“学术性”的，而是牧养性的，是为信徒而写。他的主要兴趣并非一种方法或一个体系，而是人在上帝面前的基本态度及基督教精神中的生活。俄里根对学习 with 全面教育的愿望是永无满足的，他的创造冲动又堪称巨大。据说优西比乌斯为他制的书目表中收了两千种“书”。他的所有著作都为着一个明晰的目标：从一开始他起劲地研究神学就是想在基督教与希腊世界之间达到确定的和解，或更准确地说，将希腊世界“上提”而入基督教，虽然希腊思想的基督教化不可避免的是基督教希腊化的结果。因此虽然俄里根神学并不代表一次典范转变，由保罗发轫的外邦人基督教的/希腊化的典范，在俄里根这里达到了神学上的完成。不过什么是完成？

俄里根是一个坚信的基督徒，但他仍然是一位彻头彻尾的希腊人，正如普罗提诺的传记作家波菲斯（Porphyry）既崇敬又尖刻地肯定的：希腊人与基督徒，基督徒与希腊人。他是位和平主义者，为了基督徒他拒绝服兵役，但他又服从国家统治（除了在信仰事物上）。他现在创造了并体现了科学神学的第一个模式，这将影响整个旧教会世界；不仅东方，而且西方。我们完全有理由说俄里根是希腊教父中的真正天才。他集教授与传道人于一身，被称颂为教养很高的基督徒生活的模范与灵性领袖。这位心胸开阔者能从过去的各种神学立场与材料之中（包括诺斯底主义的）批评地而又建设性地发掘有价值的东西。

所以，俄里根堪称标准的文化传播人。与他的前人克来门不同，他并非到头来只是一个聪明的业余爱好者，他是基督教中第一个做系统研究的学者；事实上他是古基督教最伟大的学者，而且根据教父学者的一致看法，他将神学开创为一门科学。所以法国教父学家凯能基瑟（C. Kannengiesser）正确地指出：“他为这类神学开创了合适的活动以及所需的方法论理论。人们不禁要问是否只有开创新典范才需要俄里根的创造力所包含的创新。”^①

这样，俄里根既与教会团体完全一致，又与他同时代的外邦人和犹太学者保持不断的对话，这使他能打开各种新路子并用能够理解的语言表达出来。他很早就这么做，而且做得挺勇敢，尤其是十分创新地将《圣经》信息浸入系统神学之中。在回答人们批评中，他终断了《创世记》的一次重要评注工

^① C. Kannengiesser, 《俄里根、奥古斯丁以及神学中的典范变化》，见 H. Küng 和 D. Tracy 编，《神学中的典范变化》，Zürich, 1984, 页 151~167, 154。

作，将自己的神学观点总结于一个重要的神学架构之中：柏拉图激发了其理想主义，而斯多亚派影响了其进化式特征。

这本书就是《基督教原理》(希腊名称是 *Peri archon*，拉丁名称是 *De Principiis*)，它讨论存在、知识，和基督教教义的基本原理。然而由于中间的某些特别主题(例如关于灵魂的预先存在)，这书使俄里根成为更令人争议的神学家了。到他临终前，该书给他带来了异端的指摘和最后的谴责——结果是他的著作几乎全被毁掉，我们今天只有该书的一些残篇(主要是鲁非诺斯[Rufinus]对 *Peri archon* 的拉丁译文)。但俄里根本人精确地区分教会传统的教义与及可讨论的问题；前者应保持，后者他当时就认为是开放的问题。他还在主教之前要求并实践神学思考的自由。^① 不过历史地看，《基督教原理》确实标志着外邦人基督教/希腊化典范的完成，俄里根用与前人不同的方式表现了基督教与希腊世界的调和。这种调和是怎样的呢？

■ 基督教与希腊文化的调和：一个整体视野

俄里根忠实于他的前人克来门的规划，企图调和基督教信仰与希腊教育，以使基督教呈现为一切宗教的最高实现。他的教义系统的基础是什么？是根据使徒与教会的信仰传统解释过的《圣经》。结果，它更是“基督教教义”^②，而非教条，其中不同主题讨论中的一致性，在俄里根看来是真理的一个标记。《基督教原理》究竟是关于什么的？我们可以略述其几个基本思想：

俄里根神学的预设是柏拉图——诺斯底的模式：堕落与回升，以及永恒理念和其暂时表现之间的根本区分。要理解俄里

^① 参看 Origen, 《基督教原理》，前言。

^② H. Gorgemanns and H. Karpp, 《俄里根, 〈基督教原理〉四书》，页 17。

根，我们必须明白，对他来说，道、灵、灵性存在的起源（及存在）问题——或可称为“阿尔法问题”——是其神学兴趣的关注点；在这一点上他与诺斯底派相同，但他没有诺斯底派的性象征论（Geschlechtssymbolik）、神话论和一堆奇想。这决定了他的著作的四部分（“书”），在其中俄里根从三大论证表达整个基督教：上帝及其开展；被造之灵的堕落；救赎及整体的复原（第四部分探讨《圣经》的寓意式理解）。俄里根从基督教的中心“要素与基础”出发，提出出了一个“一致的与有机的整体”，^① 这一伟大的综合不仅不为希腊思想所排斥，而且为它所证实。下面只是最重要的基本概念：

1. 上帝。上帝当然是神学的中心，但并不被拟人化地理解为一个超人，而是本原的活生生的元一（Ur-Eine），是纯粹的、绝对超越的、不可理解的圣灵，它只能用否定式或最高式来命名。它是惟一之一（反对多神论），是以自己的天意指导万事的善良创世主之上帝（反对认为在最高神之下甚至之旁尚有独立邪灵的诺斯底派和马利安 [Marcion]）。

2. 道。道即是上帝自身又是一个分离之“实体”（*Hypostasis*），拉丁字 *sub-stantia* 常引起误解，它被上帝（即圣父，上帝自身）不断地作为圣子从永恒中产生出来；它是上帝的完美形象，并同时包蕴理念与一切真理。然而，道还是很清楚地顺从于上帝自身，是“第二位的神”（*dleuteros theos*），虽然“其存在为一”（*homoousios*）；道并非“善”，而是“善本身的形象”。^②

3. 圣灵。圣灵自圣子而出，次于圣子并从属于圣子：这是第三阶段或实体。这里俄里根第一次谈论上帝之中的“三种

^① Origen, 《基督教原理》，前言，页 10。

^② 参看《反塞尔索斯》，卷五，页 39；《基督教原理》，卷一，页 2、13。

实体”（当时在西方德尔图良在讨论三种“位格”）：这是标准的三位一体理论的开端。

4. 灵界存在。所有称为 *Logikoi* 的“灵界存在”都是上帝自由的创造物，不过它们皆在一次原始堕落中从本原之光中堕落，并被放逐入物质形体中受惩罚和教育。犯罪不重者则被放逐至天体上成了天使，罪大恶极者则被逐入最粗浓的形体中成了魔鬼。罪在二者之间的则被逐至地球成为人类。所以不像某些神话说的那样，是一较低的神造成了世上的邪恶；邪恶的原因乃是被造物自己滥用了自由。

5. 救赎。这些灵界存在都想回到永恒同一的天上纯光世界，他们的救赎在于道成肉身即“上帝一人”：作为存在物回归上帝的中介；对于天使他是一位天使，对于人类他是一个人。

6. 灵魂。信仰者的灵魂，如果内在地与基督结合为一，则能在自由中步步上升直至完善。所以内在生活是从这个地上的——物质的生活中作灵性上升的过程，直至灵魂最终在上帝的视野中与神性（*Gottheit*）合一、神圣化、成为不朽。

7. 复归（*Apokatastasis*）。在终点上（俄里根还可以想象将来的周期与世界的救赎）发生的是“万事复归”。这时上帝将成为“一切之中的一切”；^① 连邪灵也将被救赎，恶将永远消逝，万事将复归于其原初的纯粹而同一的属灵状态。先在、创造、堕落、万事成形、提升以及万物和解的宇宙大周期得以完成。这难道不是俄里根的神义论问题的一个辉煌解答？上帝已经胜利地超越一切否定性的东西而证实了自身。

这确乎是一个不同寻常的整体视角；其中许多方面在今天

^① 参看《哥林多前书》十五章 27 节。

看来很陌生，但它曾令许多人为之入迷。沿着克来门的思路，这种观点可以把人类历史本身理解为不断突破而引导向上的伟大教化过程：这是上帝教育（*paideia*）人类！换句话说，因人的罪过而受损的上帝的形象终由天意与上帝在基督中的教化艺术而得以复元。因此人类根据一个相当确定的拯救行动（*un oikonomia*，此字在被经济学家使用一千多年之前就已被神学家运用了）而被带向完善之境地。在基督之中“神性与人的统一开始了，这样人性将可能经过与神性的紧密统一而变得神圣”。^① 根据这一“拯救行动”，上帝成人本身是人成圣的必要前提。

使俄里根与他的德美特里乌斯主教卷入严重争端的是不是万事调和的观念，以及否认地狱中的永罚和魔鬼也能得救赎？很难说。不过，可以肯定的是，这位名气很大的学者，这位二三年曾被皇帝母亲马麦亚（*Mammaea*）邀请去安提阿讲道的俄里根，是亚历山大里亚主教的一个负担。也许俄里根在注经时过多批评了仪式主义与教阶等级的教会，并抨击教会人员过于俗世化的生活方式。同时，在亚历山大里亚这一希腊—罗马大都会，主教的位子事实上已从发挥神灵魅力的功能为众服务变为常常缺少灵性与爱的权力机构了。那位主教显然更喜欢俄里根的温顺的学生与同事赫拉克拉斯（*Heraclas*），而非其尖锐的老师：他任命赫拉克拉斯为长老，拒绝任命俄里根——表面理由是俄里根自阉了（这妨碍长老之任命）。

俄里根不接受这一歧视。在二三二年访问希腊时，他让在卡撒里亚与耶路撒冷的主教（他的朋友）在巴勒斯坦的卡撒尼亚任命了他为长老，没让亚历山大里亚主教参与这事。德美特

^① Origen, 《驳塞尔索斯》，卷三，页 28。

里乌斯立刻作出反应：在两次长老会议上，这位希腊教会的先驱思想家被他的主教放逐，被剥夺职位并同时通知罗马主教及其他主教他的绝罚：赫拉克拉斯接替了学校领导位子（后来此人还接替了德美特里乌斯）。俄里根还被罗马主教在不举行听证的情况下加以谴责——罗马主教总是想和亚历山大里亚搞好关系。一个不祥之兆！教会史上第一次大冲突发生在一个君权制的主教与一个自由的基督教教师之间，在教会权力与灵性权威之间，在体制化的教会领导权与专业神学之间。在这场冲突中，被攻击者遭到批评却不能为自己辩护——但他并不让步！新的工作机会在亚历山大里亚和罗马之外向多才多艺的俄里根展开。

■ 俄里根如何阅读《圣经》

俄里根继续自己的工作，现在得到耶路撒冷和卡撒尼亚的主教支持。大约四十八岁时，他在巴勒斯坦的省府卡撒里亚开了一间新学校，设有一个很大的图书馆。他在这里进行了二十多年卓有成效的工作。他的规划很庞大：广泛通信，四处旅行，无数讲道以及在主教面前和会上争论，同时还要教导大量学生，他们将成为神学家、祈祷者、圣人及殉道人。他是一位属灵的人，他能在受教育者与没受教育者之前都用一种朴素的风格讲话，不带修辞的夸张。在他生命最后几十年里，俄里根不知疲倦地逐章详细讲解《圣经》：对他来说，这是任何神学与灵性的精髓。不过，在这个理智上高度发展的希腊氛围中，常常显得原始与非哲学式的圣经又是如何被理解的呢？

俄里根开启了《圣经》的文本批评的新释经学路子。他总是首先把自己理解为一个《圣经》解说者与神学家，从而视《圣经》解经学为自己的中心任务。他的《圣经》评注在广度

与深度上并不比现代在《圣经》评注逊色许多。不过他的方法是完全不同的。像他之前的希腊哲学家解说神话（如荷马 [Homer] 的）一样，也像在公元初解说摩西五经的犹太人菲洛（Philo）一样，俄里根对《新旧约》的解释本质上不是历史的方式，而是寓意的方式，换言之是象征地、或灵性地、属灵地进行的。他这么做不仅是因为对《圣经》的基要主义的和严格按字面义的解说会产生不配称为神性的、不道德的以及自相矛盾的东西——诺斯底派与异端马利安早已提出了这种批评，尤其是关于《旧约》的情况。俄里根相信只有用属灵的方式才能探索《圣经》的一切深度与奥秘，把它作为被激励的、属灵的上帝之道，作为上帝之所在之场所。在他看来，《圣经》中的一切无不有“灵义”，但却不一定有历史意义。正像宇宙和人类有三个层面一样（身体、灵魂与精神），《圣经》原则上也有三重含义：^①

1. 形体的一字面的一历史的意义：有形者只能把基督看成一个人；

2. 心理的一道德的意义：心理的人只把耶稣看作是他的世界一时代的历史救赎者；

3. 属灵的一寓意的一神学的意义：属灵者视基督为永恒之道，在太初之际即与上帝同在。

早在当时，人们就像今天一样地批评俄里根对《圣经》的大师手笔式的寓意法解说之随心所欲，因为在许多处他都保留灵义而拒绝字面义。这种批评当然决非毫无道理，但我们也别忘了俄里根是古代基督教最伟大的语言学家！他从犹太人处学得希伯来语，他的注解中充满许多对原文字面意义的解释，语

^① 参看 Origen, 《基督教原理》，卷四，页 2、4~6。

法的讨论，以及协调的企图。由于他希望在与拉比讨论时能有原真的希腊文本，他花了二十多年的时间完成了一部纪念碑式的五十卷本作品：《六文本圣经合参》（*Hexapla*，六栏并列）。他将希伯来文本展现为六栏：1. 希伯来文；2. 希腊抄本；3. 阿奎拉（Aquila）译本；4. 西马库斯（Symmachus）本；5. 七十士译本（重要的是这里的文本批评迹象）；6. 非奥多罗（Theodoret）（同时还出现了三种从犹太文原本译出的本子）。这是没有先例的工作。因为对《圣经》文本的用词和词句意义有浓郁的兴趣，俄里根甚至亲自钻研希伯来文词源学；他还企图确定地理方位，甚至还在约旦河洞穴进行过发掘工作。所以俄里根是一个完整意义上的系统神学家与圣经学者。而且更甚于此。

■ 基督教普世主义

俄里根经常说，他的《圣经》注释与讲道文比他的所有学术工作还要重要。不过他自己很少写下点什么；他的富有的学生和信徒安姆布罗斯（Ambrosius）提供财政帮助，使其所有讲道文（只是在他生命的晚期）得以由六个速记员写下，然后由抄写员与擅书法者誊写。通过口述，这位同时是传道人与讲道者的哲学神学家透彻地、深知人性地向他的听众解释《圣经》的灵义，并因此向他们传递基督教灵性——面对广为传布的非基督教人士对基督教的批评。因此俄里根是一位系统神学家与解经学家，同时也是一位很有悟性的护教学家。

确实，俄里根也为基督教护教学开辟了新途径。一个既企图将希腊的价值结合入基督教之中，又十分清楚非异教思想的弱点的人，是一个进行对话的人。作为一个目光敏锐、无所畏惧的对话参与者，他同时与拉比、异教哲学家以及正统的、异

端的基督教神学家进行谦和而高质量的争论。正是根据他的神圣之言无所不在的理论，他主张基督教普世主义；同时根据对他来说一直是决定性标准的基督教信息，他也不排除各种精神的明辩。

所以，毫不意外俄里根会在去世前几年写下古代基督教中最为博学而深刻的护教学著作——《驳塞尔索斯》（*Contra Celsum*），批评这位我们早已提到过的哲学家。俄里根逐句引其著作（只是因此我们才得以知道塞尔索斯的《真正教义》[*The True Doctrine*]一书），然后又逐句温和地驳斥之。他保护耶稣与使徒，使其免遭“精心构造的欺骗”的指摘；他还一般地保护基督教，使其免遭说它诉诸盲目信仰及反对任何理性研究的理性派批判。俄里根还回顾了基督教教义——始于基督的人性与神性，经由创世及善恶之本性，直到世界的终结。最后他以对比柏拉图和福音书的言论，评说撒旦、圣灵、先知、复活以及上帝的知识结束了他的讨论。

这是怎样的一种不断遭受新折磨的生活啊：讲道、对话、书信、旅行、写作！这位至纯至洁的人不断试图向主教辩护自己的正统性，只是在生命将结束时才放弃了，才明白一个人不应当依赖主教。特别是在像亚历山大里亚这样的大城市里，主教就像独裁者。到三世纪中叶时，对基督教的迫害日趋减少，主教体制与基督教团体得以获得一个和平的顺利发展时期。但这只是风暴前的宁静。

对基督教的新迫害及基督教的成就

到三世纪中叶，经济与政治进入衰颓状态，一场未曾预料的转折发生了。具体地说，罗马城二四八年举行的千年庆祝变成了向基督徒倾泻不满与仇恨以及对教会下手的一个机缘，必

须承认的是，教会已日益成为国中之国。不仅如此，第二年（249），那位对基督徒颇友善的皇帝阿拉伯的腓力普（Philip the Arab）被谋杀。在他的继位者德西乌斯（Decius）治下（249~251）发生了对基督徒的第一次大迫害，这持续到他的继位者瓦勒里安（Valerian）治下（253~260）。具体说来，这意味着国家法律命令罗马帝国所有行省的一切基督徒，连妇女与儿童都在内，都要向官方报到，举行国家祭献并获得官方许可证。这些强迫性措施的目的倒不是尽可能多地除掉基督徒，而是尽量迫使他们叛教，从而摧毁其团体。

二五〇年时俄里根亦在劫难逃。他被捕入狱并被上了铁镣；在用刑室中他的脚被拉开，整日固定在“第四个洞穴中”。不过，危险的火刑最终还是没施于这位著名人物：俄里根是不屈的信仰者，但又一次成为被阻的殉道人。倘若他当时死于殉道，这种荣耀的死亡也许会使他在后来的几世纪中免受某些“背离正统”的指摘。然而这位殉道者之子，这位早就渴望能殉道并写过《告诫殉道》（*Admonition & Martyrdom*）的人，却活了下来，并死于二五一到二五四年之间（具体日期难知）。享年约七十。

俄里根去世时，基督教——当时主要还是在帝国东部传播，在罗马也是用希腊语传的——仍然只是少数人。三世纪时流传最广的宗教是米西拉（Mithras）崇拜，它起源于印度、伊朗一带，是一种与帝国崇拜一致，但与希腊主义冲突的太阳崇拜。基督教的适应性与它不同，而且最终非常成功：基督教能结合希腊哲学的力量与方法。混合的希腊信仰中的许多观念都被接纳——例如对浸礼的理解（现在日益广泛地作为婴儿受洗而传布开来）和对圣餐的理解（作为一种牺牲奉献）。而且教会不是也日益从罗马帝国搬来并发展了一套严格的纪律和紧

凑的组织？

俄里根在实践中并没争取达到一种教会代行国家之政治职务的基督教神权统治，就像我们今天宣称的一样。比如，他的基督是太阳、教会是月亮的比喻讲的并不是眼下的教会，而是将来的、末世论的教会。但是生逢太阳崇拜与帝国崇拜，这种比喻很容易被广大基督徒理解为一种新的、基督教的神权统治。^① 越来越多的人越来越想到这个问题：为什么基督教不能成为贯穿帝国而将其凝聚在一起的未来的宗教呢？无疑通过将信仰与科学、神学与哲学结合起来，俄里根已达到了神学转折点，这使文化转折点（结合基督教与文化）得以可能；而后者又使政治转折点（教会与国家的联合）成为可能。令人惊奇的是尽管异教国家的种种反对，这一切在俄里根死后五十年就实现了。

不过，皇帝德西乌斯与瓦勒里安的迫害，首先给基督教带来的是十年恐怖。瓦勒里安还看到了基督教对异教国家的威胁，并企图用普遍在全帝国实施的措施来消灭它。他在二五八年发的圣旨甚至强化了早先的命令：立即处死主教、长者和执事；处死基督徒元老和骑士——如果夺取公职和没收财产还不足以使其知迷而返的话；对于帝国官员则剥夺财产与强迫为帝国公共事业劳动；没收所有教会建筑与墓地。这些年里血溅无数，包括像迦太基的主教西普里安（Cyprian），他保护主教权利不受要求越来越多权力的罗马主教的侵蚀……

然而尽管用尽一切强迫手段，大迫害对国家来说是一场大

^① 这是对的（反 K. L. Schmidt 的论点），A. A. T. Ehrhardt, 《从 Solon 到奥古斯丁的政治形而上学》，卷二，《基督教革命》，Tübingen, 1959, 页 204~226。

失败。瓦勒里安的儿子迦利诺斯（Gallienus）于二六〇/二六一年被迫取消反基督徒法案。接着而来的是大约四十年的和平，这样，基督教事实上（如果不是法律上）已被宽容，并得以逐渐传布到美索不达米亚、波斯和亚米尼亚、北非与高尔，甚至德国与英国。它日益吸引受教育的和上层人士（甚至在帝国宫廷与军队中），因为它是一种更为哲学化和灵性化的崇拜形式——它没有血淋淋的祭献、神像、香火及寺庙。

这一相对和平的时间是即将到来的教会神学盛期的先决条件，如果不是它的话，一个广泛的讨论和发达的神学几乎就不可能产生。尤其是在中心之处即基督论中，一场早已呼之欲出的重大的典范转变即将出现。俄里根在这当中起了关键作用。不过至今人们还为他的神学应怎样评价而争执不下。问题乃是：

□ 对福音的发展还是背叛？

如果我们回顾一下俄里根的著作，我们就能看到与早先犹太基督教代表的、在当时仍很活跃的东西不同。这是不用说的：在俄里根这里是一种全新的“信仰、价值与技艺的大组合”，所用的希腊化模式又与犹太启示录的方式相当不一样。我们现在可把这称为是希腊化时期的“现代”典范：“作为一个个人，他代表了基督教信仰对他所从属的普世文化的相通无碍”，凯能基瑟还说道，“俄里根以其独特的天才体验到了对于未来的整个教会将成为典范的东西：把“现代性”（Moderne）纳入基督教神学。^①

这种新组合的特点是：

^① Kannengiesser, 《俄里根、奥古斯丁以及神学中的典范变化》，页 160。

1. 《圣经》正典之完成；
2. 教会之信仰传统；
3. 君主式的主教体制；
4. 中期和新柏拉图主义哲学思想之用于《圣经》解说。

这些也是俄里根对《圣经》的寓意解说的解经学架构，这种解说在《圣经》词句中求得更高的意义，并且无疑在许多方面重新理解了它。而且这种《圣经》的灵义解释在东、西方神学中建立起了自己的长久地位——面对主张字面意义及历史的解释的更为清晰的安提奥西尼（Antiochene）学派。在犹太教的末世论期望的模式中，耶稣基督被看作“时间终结”的来临。现在的新模式则是充分希腊式的、拯救史的耶稣基督的概念，即耶稣基督是在路加的两卷著作《路加福音》与《使徒行传》中就预备好的中间时间：上帝在基督中的成人被视为世界史的枢纽，而世界史则是上帝与世界的一出正剧。我们必须细心审视之。

当然，新的希腊化典范从历史上说是不可避免的，因为假如早期基督教不想一上来就拒斥基督教在完全不同的希腊化世界中与文化结合（这种机会今天却常常错失），这就是必然的。要是早期基督教没有俄里根所做的全新的灵性与教会上的自我理解，那么即将来临的文化与政治转变也不大可能发生。对于那些思考感受方式都是希腊式的神学家来说，对于尤斯丁与艾任纽，克来门以及俄里根来说，他们能以何种方式思考基督教信息呢？除了用希腊式的也即中期或新柏拉图主义的范畴与概念，他们怎么能完成这种自我理解呢？这一转变过程并非退化，而表征了基督教极富于活力的机制。像“对福音的背离”这类说法怎么可能正确描述这场典范转变的完成！

然而，哈纳克早已提出的关键问题仍然存在：随着希腊化

典范转变的完成，希腊主义精神有没有浸渍基督教的核心？基督教自创立以来就不可或缺的中心要素是否没因此而受损？所以有决定意义的问题是：是否基督教神学关注点的转变也代表了原初基督教信息即福音之含义的转变。

□ 一个有争议的中心转移

如果不带偏见地看三世纪的神学发展，我们无法把这第一次典范转变贬为“背离福音”。不过，反过来我们也不能将其赞誉为“福音之有机的的发展”。那它是什么呢？事实上发生的是在希腊主义的影响下，带着新柏拉图主义痕迹的基督教思想之关注点与意义的一次很有争议的转变。这一转变自早期护教学者及其对“道”之形而上学的理解之时起就已发生，不过此时已昭然若明了。尽管人们不必像哈纳克那样走过了头，认为“道之基督论（Logoschristologie）在支配信仰上的成功（成为正统信仰中得到认可的一部分）”，不过是“将信仰转换成希腊哲学体系的附录”，^①人们还是可以问俄里根一些关键问题：

1. 对于俄里根，什么是人类面临的根本问题？他会认为是上帝与人之间，灵性的与物质的宇宙之间的极端二元论，而这却并非《旧约》或《新约》之问题。

2. 对于俄里根的思想体系，什么是拯救史中的中心启示事件？是由上帝一人一体的耶稣基督对上帝与人类之间、精神与物质之间，以及道与肉身之间的无限差别的克服——以一种《新约圣经》所陌生的方式。

代价是什么？在希腊主义的影响下，基督教神学的中心不再是明确一致的十字架与耶稣的复活，如在保罗、福音书作者

^① Harnack, 《教义史》，卷二，New York, 1961, 页 380。

马可、马太和路加（用他们对圣婴史的描述）以及甚至约翰那儿那样。现在的中心毋宁说是“道成肉身”，或更准确地说是这样一些思辩性问题：神圣之言的永恒的先在和肉身化，以及由此而克服在“上”与“下”，真实的、理想的、天上的世界与不真的、物质的、地上的世界之间的柏拉图式鸿沟。谁来完成？“神一人”（*theánthropos*）耶稣基督。他的形象现在必须越来越神圣化，从感觉与形体界分离出来。因为，虽然圣母玛利亚（她后来不仅被称为“基督之母”，而且也是“上帝之母”[*theo-tókos*]）的儿子，“神一人”也还吃喝，却不感到需求与性冲动。从原初信息看，这简直是一幅怪诞的漫画。或更准确地说，这是一场结果不可估量的基督论的典范转变。

这场以俄里根为第一次高潮的典范转变的具体特征到底是什么？教义史学家强调了一般来说很少为教义神学家看重的几个方面。下面是三个角度：

1. 人们不再在启示的一时间的救赎架构中思考向前推进的救赎史（耶稣的世上生活——受难、死亡与复活——再来），而是用一种宇宙的一空间的架构自上而下地思考上帝之儿子与救赎者的先在——降临——上升。

2. 耶稣与上帝的关系不再是用具体的圣经语言来解释（耶稣的话、故事、圣诗、洗礼表白信仰），而是用当时的希腊形而上学的本质论的、本体论的概念来阐释。希腊术语如 *Iypóstasia*、*Ousiá*、*Phýsis*、*Prósopon*（实存、存在、自然、本性）和拉丁字眼如 *sub-stantia*、*essentia*、*persona*（实体、本质、位格）等支配着整个讨论。

3. 思考的重心不再放在上帝通过自己的儿子，本着圣灵，在世界历史中的积极启示活动之上，转到上帝在自身的永恒之中对自己最为“内在的”深奥本质的静止沉思上，亦即转到了

三种神圣形态、实体、位格的在先存在的问题之上。决定性的神学问题不再像在新约中那样，是这位救世主耶稣与上帝的关系；逐渐成为圣父、圣子和圣灵在一切时间开始之前的关系的问题。

角度改变的一个例子是《罗马书》引言中古老方式的（可能会早于保罗）信仰表白与安提阿的伊格那提乌斯（Ignatius of Antioch）的著名基督论公式（约两代人之后）之间的差异。两者皆在谈基督之为上帝之子，但两者的方式显然大不一样。

保罗的认信，像彼得在《使徒行传》中的著名演说的段落一样，^① 简短描绘了耶稣故事，方式是从下面开始讲述耶稣这个来自大卫家族的人，复活后被指定为上帝的儿子：“福音论到他儿子我主耶稣基督，按肉体说，是从大卫后裔生的；按圣善的灵说，因从死里复活，以大能显明是上帝的儿子。”^②

对比之下，伊格那提乌斯已经十分自然地说耶稣基督“自永恒便与父同在，在时代结束时亦存在”。^③ 事实上他已毫不犹豫地将上帝与耶稣等同起来，并把耶稣说成是“以肉身降临之上帝”，这导致了这样的悖论公式：“只有惟一一位医生，既是肉身的又是灵性的，既是产生的又不是产生的，是以肉身降临之上帝，有死，但又是真正之生命，既是由玛利亚、又是由上帝所生，先是会消逝的但后来又是不可消逝的，耶稣基督，我们的主。”^④

不可忽视的是，在以下的发展阶段中，烙上原始犹太基督

① 参看《使徒行传》二章 14~40 节。

② 《罗马书》一章 3 节。

③ Ignatius of Antioch, 《圣马格尼西安派书》，卷六，第 1 节。

④ 同上，《致以弗所人书》，卷七，第 2 节。

教痕迹的、自下而上，并环绕于死与复活的提升式基督论（人的救主之提升为上帝之子，两阶段式基督论），事实上日益被自上而下的道成肉身基督论（道之基督论）所压制，此种理论本体论地强化了《约翰福音》的路线以及《腓立比书》、《歌罗西书》和《希伯来书》赞颂词中关于在先存在和创世的个别论述：上帝之子的在先存在与肉身化，他的虚己化与谦卑，作为他后来提升为上帝的先决条件。

在旧约的表述之中，“提升式”的基督论是把成为上帝之圣子这件事说成作为圣子被选与被接受（提升、浸礼与出生）。现在这已被一种“下降式”基督论所补充甚至取代了。对这种观点来说，成为上帝之子与其说意味着尊荣与权位（希伯来《圣经》意义上的），不如说是更高本质在本质性产出（日益精确地用希腊式术语和概念加以描述），亦即其自天而降和起源。像本质、本性、实体、实存、格位、统一等等的术语正在变得日益重要。人们现在打算用它们来描述圣父与圣子（以及最终加上圣灵）的关系。但怎样做呢？一场旷日持久的争论开始了。

□ 关于正统的争论

原先在信仰及其认信边缘的东西现在成了中心，结果便引起了争议。基督徒之品质（Christenheit）现在日益被各种思辨哲学体系推入到一场正统危机中，结果将是灾难性的。因为当时支配神学领域的决不仅仅是俄里根一人。

不过，三世纪下半叶的俄里根之后的史料罕缺，历史学家会把它看作一个冥暗时期。这不仅是因为我们拥有的证据残缺不全，不知道具体的名称在何种程度上代表着大小团体，而且因为：

1. 许多独立的神学家（像萨摩萨塔的保罗（Paul of Samosata））被谴责为异端，尽管他们自己是相当正统的，正如我们世纪的史学家为他们平反时指出的那样。

2. 大多数“异端”著作（包括俄里根的一些书）被焚毁了，结果我们只能依靠他们的敌人的常常出于一定目的挑选过的引文。

3. 当时人们用的希腊术语模糊多义，而且常以矛盾的方式被使用着，比如 *hypo-stasis*（它只在字源学意义上与拉丁字 *sub-stantia* 相同）^①既可以只用于上帝（从而只有一种神圣的 *hypostasis*），又可以用于上帝圣父与圣子（两种 *hypostases*），甚至还可用于圣灵（三种神圣的 *hypostases*）。

事实上，谁能数清楚那些卷入“正确信仰”、“正统”的争论的人的名字？“正统”并非《圣经》用语，现在却在教会术语中用得越来越频繁。令人遗憾的结论是：当神学日益科学化和理智化——俄里根及其影响——它也就日益去争什么正统、异端、分界等问题——而且都是以耶稣的名义！

只有当我们理解了基督论中的这一典范转变，我们才能理解：

1. 为何基督徒的与犹太人的救世主信仰已相去如此之远，同样的差距也发生在外邦人基督徒与犹太基督徒的救世主信仰之间；

2. 为何在东部的希腊化外邦人基督教教会之中的基督信仰会导致影响至今的教会分裂；

3. 最后，为何在第一个千年当中，东、西部教会之间会出现如此深的鸿沟，并导致在第二个千年当中的明确分裂。由

^① *Hypo-stasis* 可译为实体、实质、实存。——译注

此又产生了些什么呢？

□ 从未来着眼的基督教自我批评

总结一下：自早期希腊教父起，神学的主要兴趣便由以色列人民和拿撒勒的拉比的具体的拯救史转向宏大的灵魂拯救体系。在俄里根那里，转变是由美好星期五（及复活节）——它们从未沉默过——朝向圣诞节（主显节）、朝向神子的在先存在、在一切时间之前的神圣生命。根据俄里根，单纯的信徒（pistiss）可以坚持地上的、被钉的耶稣，但提升了的属灵者（诺斯底派）现在就应升至超越之道及神圣的导师，它与上帝的关系现在被用希腊本体论的哲学范畴描写为两种或三种实存之间的关系。

但是，哈纳克关于原初福音的问题问得很合宜。今天这一问题必须在一个大为开展了的比较宗教的视野中尖锐地重提：基督教神学比以往更有责任显明与其他宗教之间的普世共在。于是便有以下问题。

1. 首先关于基督教本身：关于耶稣的原初信息及《新约》对耶稣作为被钉十字架、复活和出现于圣灵之中的上帝之基督的传言有没有被歪曲？既然基督教神学、文学和虔敬中的主要兴趣已由十字架和复活转到上帝之子的受孕、诞生和“显现”（主显节），甚至在先存在、在一切时间之先的神圣生命？原始福音或保罗的“十字架之道”有没有变成一种根本上就是凯旋论式的形而上学教理、一种“荣耀的神学”？

2. 然后关于犹太教：基督教神学家这么做合适吗：极度地高估希伯来《圣经》的神圣启示，把《旧约》看作他们打算用寓意的、符号的方法来发掘的、充满深奥的基督教奥秘的一本书，以至于他们能在这本变成了“旧约”的书中发现圣父、

圣子与圣灵的三位一体？

3. 最后，关于伊斯兰教：当《圣经》诸卷书中讲述的拯救史被日益塑造成一个越来越复杂的教条体系，当这么做在俄里根去世后一世纪中分裂了教会，并令教会卷入日益复杂的争执中，以至于伊斯兰教得以用它十分接近于犹太基督教的关于惟一之上帝、先知与救主耶稣，以及最后一个先知穆罕默德（Muhammad）的简朴信息取得决定性的成功，此时我们还能说俄里根这么做是与犹太《圣经》或《旧约》保持一致吗？

俄里根坚信他的整个神学工作——注释、护教以及系统神学——都只是在解读他热爱的《圣经》。但他并不明白他自己是怎样地受禁锢于一种有限的哲学世界观之中。这就是为什么我们要花这么多篇幅讨论这些神学问题。至今在东正教中，人们还持极为自然的信念：教父的正统教导与《新约》中的信息完全一样；事实上惟有东部教会与早期教会保持着从未中断的连续——就好像从未发生过从犹太基督教典范向希腊基督教典范的转变似的！

如果我们更仔细地审视希腊化基督论和三位一体思辩的出现（它的决定性开端是俄里根，下面我们还将讨论它在奥古斯丁那里的发展），并且与今天的讲道和信仰联系起来看，我们就会感到有必要仔细考虑一下我们是否能简单地接受与重复那个时代的基督论公式和概念；是否在这一希腊化系统中，《圣经》信息是像传统神学家断言的那样，被简单地传译为基督教信仰的持久核心，是否《新约》信息没有被希腊概念与思想吞没。

什么是持存的核心呢？是基督教团体从一开始就坚信的，是把保罗与约翰，马太、马可与路加以及所有其他新约见证统一起来的信念：

1. 拿撒勒的耶稣这个人，被钉十字架，被上帝提升到新生命；被指派为救世主与圣子，作为荣升的主而统治一切。

2. 上帝，阿伯拉罕、以撒和雅各的惟一真神，也是召唤耶稣的他的父与我们的父。

3. 在耶稣中并通过耶稣而行使大权能之圣灵是上帝自身的圣灵，它不仅普在于一切造物之中，而且给予所有相信耶稣是基督的人以力量、安慰和欢乐。

一个基督徒可以坚定地相信这些必不可缺的基本成分；一个基督徒可以谈圣父、圣子与圣灵而不必跟着俄里根去接受中期柏拉图主义/新柏拉图主义的实体学说。俄里根作那种努力在他的时代里是伟大的，可是我们如果在我们时代里不做我们自己的努力，那就是可怜了。对此，俄里根完全能够理解。

俄里根生平大事年表（根据 P. Nautin）

- 185 大约出生于亚历山大里亚。
- 201 其父在塞沃鲁斯治下殉道。
- 203~5 继续学习。
- 206~10 受迫害时期；教导未受洗者。
- 211 卡拉卡拉皇帝（Caracalla）：迫害之结束；俄里根开了一所语法学校（私立）。“信仰转变”，卖掉他图书馆中亵神的书并研习《圣经》。
- 215年中 去罗马旅行了几个月。
- 217~29 回亚历山大里亚；安姆布罗斯信教，这使俄里根可以有速记员和抄写员；开始写《六文本圣经合参》（Hexapla），《圣经》的第一本注解；写了早期较不重要的著作。
- 229年中 访阿拉伯。

- 229~30 亚历山大里亚：写作主要著作：《基督教原理》。开始有人批评俄里根；在卡西里亚和耶路撒冷讲道；回到亚历山大里亚。
- 231~2 去安提阿见皇太后马麦亚。
- 232 在亚历山大里亚短暂逗留，访希腊，途经巴勒斯坦被按立圣职；亚历山大里亚主教德美特里斯的抗议行动。
- 233 雅典。俄里根得知德美特里斯的举动后，答以一封自传性书信。
- 234 回到卡西里亚。
- 235~8 色拉西安的马克西姆皇帝 (Maximin, der Thracian)：重新迫害基督徒；《论殉道》(On Martyrdom) 的写作。
- 239~45 大量撰写讲道文与《圣经》注解。
- 245 二访雅典。
- 245~7 卡西里亚。
- 248 与安姆布罗斯同在尼可米底亚 (Nicomedia)；写给教皇法比亚 (Pope Fabian) 与阿拉伯的腓力普皇帝 (249 年被害) 的自辩书。
- 249 卡西里亚：护教性著作《驳塞尔索斯》(Contra Celsum)；写作最后的《圣经》评注。
- 249~51 德西乌斯皇帝：对基督徒的第一次大规模迫害；俄里根被捕受刑。
- 251
- 6月之后 俄里根去世。

第三章

奥古斯丁：西方 拉丁语神学之父

■ 新典范之父

“奥古斯丁（Augustine）是至今仍保持精神力量的惟一一位教父。他的作品吸引异教徒与基督徒，哲学家和神学家，不管他们属于何种学派或宗教。他使他们认同他的思路与人格，他还拥有一种较受限制并断断续续的持久影响，形成了西部教会中意识到或未意识到的传统，并通过教会而影响到一般文化传统……奥古斯丁是个天才，这种现代评价个性的骄傲头衔在所有教父中只有他才配得到。”^① 西方传统中的新教史学家凯朋豪森如是说。对他来说，用什么话赞扬奥古斯丁都不会过分。

不过凯朋豪森有没有太为西方角度所束缚，以至于有意无意地忽略了教父中的另一个天才俄里根？在各种事件中，西方

^① H. von Campenhausen, 《拉丁教会的教父》，页 151 以下。

基督教在对待奥古斯丁的错误时确实比东方基督教对待俄里根的错误时要宽厚得多。我们自一开始就必须同意两件事：

1. 奥古斯丁比任何其他神学家在影响西方神学与敬虔上的作用都要大；由此他成为中世纪典范之父。

2. 奥古斯丁比任何其他西方教父都更多地被东方所拒绝——这更进一步说明基督教中发生了（从他开始）由早期教会/希腊化典范向拉丁/中世纪典范的转变。

我们下面要谈的就是：不是关于奥古斯丁的无法穷尽的神学财富，而是他在转向与希腊化的、希腊人的典范迥然不同的新的拉丁的、天主教的典范中所起的决定性作用。东方神学不应该再忽视奥古斯丁了，当然他并非毫无可指摘之处（像一些西方评说的那样）。需要对他作为一个新典范的开启者的意义有一个小心的评估。任何典范转变都不仅仅意味着进步，而是有得有失。当这位原来十分俗世化的人，这位敏锐的辩证法家、天才的心理学家、卓越的作者以及最后充满热诚的基督徒开始用他极为多种多样的经验创造一个强而有力的神学综合体时，神学中的一个新典范也就到来了，这一切就像俄里根在一个世纪前已经做的那样。

▣ 俄里根与奥古斯丁的异同

与俄里根一样，奥古斯丁智力超群、情感深切、学问与生活统一：

他企图调和基督教信仰与新柏拉图主义思想，《圣经》的以及新柏拉图主义的上帝理解；他将神学理解为对基督教的条理分明的反思，但不容许理性与信仰之间存在矛盾；神学是对上帝的深思熟虑的论说或解释。

与俄里根一样，奥古斯丁以一种既保守又创新的方式探索

了所有可能的哲学方法与材料：他既投身于基督教辅教学，又从事《圣经》注释，既对基督教信息作系统钻研，又实际讲道；

他运用了对《圣经》的寓意式解释，有时宁取灵义而不取字面意义。

奥古斯丁与俄里根一样，视启示于圣言与圣子中的上帝为神学中心；

属灵的，有肉体的灵魂要通过基督才找到通向上帝的道路；

宗教是心灵之事，而非仅仅是一种崇祀形式或团体。奥古斯丁众多名言中有一句：“你造我们是为了你，我们的心如不安息在你怀中，便不会安宁。”^①

然而，奥古斯丁与俄里根的差异也很明显。我们可以想想：

奥古斯丁在俄里根去世快一百年后才出生，而且出生于已是基督教帝国的环境中；

俄里根自始就是一个解经家，并且了解希腊哲学，奥古斯丁却是位修辞学教授和业余的哲学爱好者；

俄里根的写作风格紧凑，奥古斯丁的风格却是高度个性化的、投入了生存意义的，文笔极美；俄里根一直是一个批评教阶体制的神学家，奥古斯丁却最终当了大主教的主教。

当然，奥古斯丁要是不在罗马、迦太基、米兰或希波(Hippo)，而是在希腊东部，也不会有什么不同。不过，这些较为外在的观察可以导向内在的差异：俄里根是个彻头彻尾的希腊人（同时又有出众的希伯来语知识），而奥古斯丁从一开始就整个身心地是一个拉丁人：

1. 奥古斯丁是个罗马公民，罗马行省鲁米底亚（Numidi-

^① Augustine, 《忏悔录》，1章1节。

a) (现在在阿尔及利亚境内) 的一位城市官员的儿子。

2. 他自己的、运用娴熟的语言是拉丁语；他毫无学希腊语的欲望，他是惟一一位不懂希腊语的重要哲学家。

3. 他年轻时崇拜的英雄并非非洲的汉尼拔 (Hannibal) 或希腊的伯里克利 (Pericles)，而是罗马人如来库如斯 (Regulus) 和西庇乌斯 (Scipios)。

4. 他学习了拉丁古典作品，首先是维吉尔 (Virgil)，然后当然 (既然他是个演说家) 是西塞罗 (Cicero)：演说家与哲学家；他所知的希腊语材料，无论是不是基督教的，都是译作或仿作。

5. 他一开始就没对迦太基感到亲切，更不要说雅典或拜占庭了；他觉得亲切的是罗马这个他仍然认为是世界首都，并已成为教会中心的城市。

6. 奥古斯丁几乎不想去接触东方的伟大教父，卡巴多西亚 (Cappadocia)、安提阿以及亚历山大里亚的学派。总之，“奥古斯丁的教育建立在西方语言的——如果不是完全拉丁语的——基础上”。^①

再有一点：俄里根生活在异教的、敌视基督教的环境中，一直是作为一个随时准备殉道的坚定基督徒而成长的；奥古斯丁的环境总的说来已经基督教化，但他一开始却是拒斥基督教的。在经历了许多漫游之后，他才找到了从俗世生活变为一个基督徒的道路。所以，奥古斯丁之所以能开启一个新神学典范，首先在于他的拉丁出身、教养以及文化。同时我们也应看到，任何新典范，包括一个新的拉丁典范，都来自于一场会导

^① Marrou, 《圣奥古斯丁与古代教养的终结》，页 489 ~ 495 (细节部分)；引文出自页 495。

致新组合的危机。奥古斯丁虽然生活在“教父的黄金时代”，也必须克服三重危机：首先是他的生活危机，其次是教会的危机，最后是帝国的危机。

□ 充满危机的生活

奥古斯丁在罗马统治下的北非长大。当他于三五四年在鼎盛的鲁米底亚的小城塔加斯特（Tagaste）出生时，康斯坦丁（Constantine）皇帝已死了近二十年了。他的父亲巴特利西乌斯（Patricius）不信教，他母亲莫尼加（Monica）却是虔诚的基督徒。她把自己的孩子引入了基督教信仰的门，并令他行了教理问答的仪式。奥古斯丁并没受洗，但他父亲却使他受到充分的教育。他父亲不幸早逝。

北非首府迦太基是培养律师或政府官员的良好基地。雄辩术的技艺在那里十分发达，这也是奥古斯丁学习中的野心与目的：成功、地位、财富和良好的婚姻。作为一个年轻事业者圈子中的学生，他早在十七岁时就与一个女人同居。在后来的自传性著作《忏悔录》中，他没提她的名字，但她对他的意义很大，因为一年后，在他成为雄辩术教授之前，她给他生了一个孩子（奥古斯丁给孩子起的名字是“阿德达图斯” [Adeodatus]，意即上帝所赐者）。当时在知识人圈子里，虽非合法的罗马婚姻但严格固定在两人之间的性伙伴关系（明显地还使用某种避孕办法）并非罕见。奥古斯丁与这个女人的关系持续了十三年之久——直到他突然终止了这一关系。

此处我们不详述这个人的精神漫游历史（geistige Odyssee）^①

① Odyssee，《奥德赛》（古希腊史传，相传为荷马所作，描写 Odyssey 于特洛伊城攻陷后回家途中十年流浪的种种经历）。

以及他的各种“信仰转变”；通过他的著述与书信，他的《忏悔录》与同时代人波西底乌斯（Possidius）写的传记，奥古斯丁无疑已成为古代最著名的人物。只要提一下他的道路始于西塞罗影响下的政治雄辩术，转到对智慧的严肃追求；然后又从对他来说宗教性不足的西塞罗哲学，转向“学习”用一种恶原则（永恒地与善神在地位上相等的）解释恶（等于性欲）的二元论摩尼教（Manichaeism，这种宗教的高级门徒必须过节制的生活）；接着在九年研究后，他又发现摩尼教哲学性不够，充满奇幻神秘，于是便转向柏拉图学院派的怀疑主义……下面再怎么发展呢？

奥古斯丁大约三十岁时渡海至罗马教书，很快又去米兰任雄辩术教授。米兰是皇城所在地，后来东部皇帝特奥多西乌斯（Theodosius）也住在那里。这位皇帝不久前宣布基督教为国家宗教，并禁止一切异教崇祀。奥古斯丁的母亲一直伴随着儿子，现在强迫他考虑正式的结婚。从法律上说，他不能与出身比自己低的情人结婚。莫尼加找了位年青的女继承人，虽然只有十二岁，却出身于米兰最好的家庭，看上去会给自己的儿子带来远大前程。奥古斯丁的终生伴侣与小孩的母亲在“发誓节制”之后返回非洲，作为一个寡妇而在那里接受基督教团体的保护。但是，受到伤害的奥古斯丁首先找了个替代的情人安慰自己，虽然这无法满足他在灵性上的要求。一场安排的婚姻、一个成家男人和政府官员的世俗前景——难道这就是他要的生活？他的自我疑虑已达到顶点。

然而，奥古斯丁在米兰遇到了一位基督教事业的杰出倡导者：安布罗斯（Ambrose）主教。安布罗斯的讲道从雄辩与神学的角度讲都十分出色，在俄里根的启发下，他也运用寓义法解说《圣经》（此时俄里根在东方还未在教会中失宠），这一切

都使奥古斯丁关于基督教的理智上的犹豫不决得以消除。他现在看到了一条道路能使他超越幼稚的拟人化的上帝的概念以及《圣经》的恼人的、自相矛盾的特点。一种不同的、可以接受的基督教形式使他明白，怎样可以将信仰与古代文化结合起来。

□ 转向基督教

通过安布罗斯以及对新柏拉图主义的专注研究，奥古斯丁克服了怀疑主义，找到了通向属灵的真实世界之路，并立即体验到其中之强烈快乐；对于希腊之道与《约翰福音》引言中的道之间的联系，他一下子清晰起来。^①接下来便是对使徒保罗书信的彻底研究，以及三八六年八月关于安东尼的信仰转变和沙漠中创立修道所的消息，然后便引发了一次新的、剧烈的而且是最后一次的信仰转变：从世俗生活与享乐习惯转变为一个充满弃绝与禁欲精神的基督徒。十年之后奥古斯丁在《忏悔录》中描述了他的信仰转变经历。^②在深深的思想骚动中，他突然听到小孩在园子里说，“拿着，读吧”，他把这理解为是上帝在向他下命令，冲动之下他翻开保罗书信，读到了：“不可荒宴醉酒，不可好色邪荡，不可竞争嫉妒；总要披戴主耶稣基督，不要为肉体安排，去放纵私欲。”^③

在朋友的支持下，奥古斯丁决定改变信仰。在新柏拉图主义的影响下，并追随修道之父安东尼的榜样，他把这理解为一次彻底的决裂：决心反对性欲享乐并永远节制，反对俗世中的事业，过只与朋友在一道的生活；反对财富而主张贫穷；反对

① “道”亦可译为“逻各斯”；Logos。——译注

② 参看 Augustine, 《忏悔录》，八、十二章，（页 28）。

③ 《罗马书》十三章 13 节。

各种感性嗜好而实行禁欲。在三八七年的复活节之夜，主教安布罗斯为奥古斯丁和他聪明的、不久即夭折的儿子举行了洗礼。从此之后，奥古斯丁在《忏悔录》中就一字也没再提到过孩子的母亲了。

奥古斯丁并没因此而变成一位修士。但他确乎过上了一种 *Vita Communis*（共产的生活），无论是在米兰还是一年后——他母亲在回家途中的欧斯提亚与他作了一番令人难忘的临终交谈后去世了——在他的家乡北非的塔加斯特城（他回家乡后卖掉了父亲的财产）。这种生活意味着从此奥古斯丁的生活中不再有私人财产，有的只是思想一致的朋友；这是一种一起学《圣经》与哲学、交谈与祈祷的生活；事实上，这是“希腊人的‘哲学生活’、西塞罗的‘自由人生活’以及基督教隐士生活的一个综合”。^①

然而，在经历了三年的撰文批评怀疑论和摩尼教之后，这位禁欲的平信徒的生活又起了进一步的变化。一次他去迦太基之后最重要的城市里朱港（H. Regius）（即现在阿尔及利亚的本奈/阿那巴 [Bône/Annaba]）访问。他信仰坚定并已颇有名气，结果在教堂中被人认出来，而且在教堂唱诗声中被拖到瓦勒内乌斯（Valerius）老主教（此人生于希腊）的面前。人们要求主教任命奥古斯丁为长老和拉丁语布道人，以取代另一个候选人，主教也准备这么做。奥古斯丁一开始激烈反对，后来将个人兴趣放在一边而同意了。结果他被祝圣为神甫；五年之后，即三九五五年，在他四十一岁时成了双主教之一，然后又接替不久去世的希波主教之位。这事将对教会政治及神学产生深远影响。

^① Marrou, 《圣奥古斯丁与奥古斯丁主义》，页 29。

奥古斯丁一直当了三十五年的主教。与其他那些大多结婚的主教不同，他至死都过着与他的神甫、执事及其他神职人员在一起的严格的“共同生活”，他们通过发誓过独身与贫穷生活，穿黑袍与人们区分开来（他的一些伙伴后来也成了主教）；中世纪的主教团体可以在奥古斯丁的神职团体中找到自己的模式。作为主教，奥古斯丁将要成为两大危机中的主要角色，这两个危机不仅震动了北非教会，而且迫使奥古斯丁本人产生新变化。这一切最终会影响西方的整个拉丁教会。正是在北非，欧洲教会的形式被决定了。

■ 关于真正教会的争论：多纳特派及其后果

作为主教，奥古斯丁的日程表安排得满满的：祭献与布道，教导信教者与等候受洗者，行政及慈善工作，审判及向当局请求，会议，主教会议，繁重的书信写作（远至高尔[Gaul]与达尔马提亚[Dalmatia]，以及无休无止的乘马旅行。中世纪的国家与教会能力的融合，在皇帝赋予主教以民事审判的司法权之中已有萌芽。与过去的沉思生活化，这更是一个充满活动的生活。不过它同时也是解说《圣经》的生活，比如奥古斯丁对《创世记》和圣诗、圣山宝训以及《约翰福音》都作了大量评注。

然而，这人还是能在历年里找到时间写作他神学著作中的主要部分（也是最深奥的部分），并从而令他的几位速记员与书写者忙碌不休。中年时最重要的一部书是他关于自己信仰转变与受洗的灵性发展的《忏悔录》。这是一部与众不同的忏悔体著作，形式上它是一个仍未安宁下来的人的祈祷，既有心理分析，又有神学评论；他是为自己以及一个新的属灵的和神职人员的精英圈子写的，目的既是护教的也是心理治疗的。《忏

悔录》之后又写了《论三位一体》和《上帝之城》，都具有一个庞大的神学框架，并不断引用《圣经》（据统计奥古斯丁著作中的《圣经》引文超过四万条）。奥古斯丁能够耐心而持久地想透并理清楚自己悟到的重要思想。

然而，他的神学受教会与神学的两大危机的深深影响，它们对于整个西方神学与教会都具有意义。第一个危机即多纳特派危机，其影响导致奥古斯丁强调对教会以及对整个西方的机构性和教阶体制性的理解。背景是这样的：到了四世纪，天主教会已变成相当世俗化的大众教会。但是（尤其）在北非，有一些圈子还非常清楚地记着殉道的岁月和严格的教会纪律，以及德尔图良和西普里安对教会和圣事的更为属灵的理解。根据这些北非人的看法，在大迫害（迦太基早些时候也有过一次）中“堕落”得失掉尊重的主教与长老所行的洗礼和任命缺乏圣灵并因此而不算数；它们必须重新来过。由于这些严律主义者的活动，在康斯坦丁大帝转变之前，就已有了一个多世纪的分裂现象了。主流教会被他们谴责为教规松懈。事实上，在康斯坦丁大帝转变后，北非主教的大多数都是严律主义者，他们由于以多纳特主教（死于355年）为领袖而被称为多纳特派（Donatists）。

所有的谈判、主教会议决定以及迫害搞了几十年了，收效甚微：多纳特派认为自己与主流教会比起来是未受任何廉价东西污染的、纯洁神圣的教会，惟有它的主教与神甫拥有圣灵，从而才能主持有效的圣事。当康斯坦丁的儿子与继位者康斯坦斯企图用武力镇压多纳特派时，教会中的不满便与北非的普尼克伯布（Punicerber）乡村人的社会不满和反罗马愤怒情绪结合起来，后者由于罗马地主的大规模农业影响而日益贫困化。不过当奥古斯丁当上希波城的天主教主教时，这场社会革

命基本上已终止，离开分裂的爆发也过去八十五年了。

但是教会中的紧张并没终止，而且受过迫害的教会现在要成为去迫害的教会。这话怎么说呢？当特奥多西乌斯宣布天主教为国教，并且教会正统也已建立起来之后，特奥多西乌斯在西方的继位人赫诺里乌斯（Honorius），皇帝下了一道命令：用武力把多纳特派重新引入天主教教会，国家将只认可天主教会。奥古斯丁十分钦佩大公教会权威，并认为如果不是它的推动，他是不会信仰福音的。^① 个人必须服从教会机构，视其为拯救的方式与恩典的手段，这应当成为拉丁基督教的一个特征。

考验立刻就来了：奥古斯丁一开始就在希波·里及城（那儿大部分人是多纳特派）为教会的统一而紧张地战斗。作为基督徒，他为北非教会的分裂而痛苦；作为一个新柏拉图主义者，他发现重要的事是统一，统一的理念乃是真与善的表征。在他看来，那惟一真实的教会决不能由某个分裂出来的特殊教会来代表，它惟有以普遍教会来代表——与耶路撒冷、罗马和大东部团体联合的伟大的大公教会（*Ecclesia catholica*），它不断扩展并包容世界，拥有圣事并由正统主教领导，它是奥古斯丁称作一切信仰者的“母亲”的教会。正如奥古斯丁如此强调的，在这里“普世”（“公教” [Catholic]）成为中世纪典范最为显著的特征。

但是，奥古斯丁也知道这个惟一、神圣、大公之教会在人世中不会是完善的。有些人身在教会心却没有入教。真正的教会是一个朝圣的教会，最后审判者只能是麦与糠的分离。在这个意义上真正的教会是圣人的、被先定者的、被救赎者的教

^① Augustine, 《驳摩尼教的信》5 (6)。

会：它虽然被包容于可见教会之内，却不为通常目光所见。至于教会圣事，则应该区分正确效力与合法性、效能。关键的事并不在于它们是否由主教或神职人员所行（这些人可以是没价值的），而在于它们是由上帝在基督中所行。圣事只要是根据教会所理解的秩序做的，就具有客观真确性（虽然他们不一定总是合法的与有效能的），这与具体做圣事的人的主观价值没有关系。从执行者角度看，中世纪的人将会说：圣事的真确性在于其运作之中。

■ 为宗教事务上使用强制力辩护

这场大争论无疑带来了根本性的澄清；奥古斯丁在争论中基本上赋予了整个西方神学以一种不同的教会观与圣事论的范畴、解法以及精致的模式：教会可以被理解为同时是可见的又不可见的，是两种并不简单吻合的实存；由此而来是教会的统一、公教性、神圣性以及使徒性；圣言与圣事如何一致；在圣事神学中如何区分主要的运作者（基督）与工具性的操作者（主教、长老），以及如何从这个角度出发解决真确性问题。

那么多纳特派呢？奥古斯丁的所有论证、对话、讲道以及二十多种宣传性文字，所有关于混合婚姻及赠予权的禁令都毫无帮助。事态激化到顶点，双方都有强制力行为。四一一年，在帝国政府的命令下，迦太基有过最后一次大辩论，二百八十六位天主教人士和二百七十九位多纳特派人物参加了辩论。奥古斯丁的一流论证大获胜利；他们成了帝国政府特派官员（一开始就已下了决心）在各种场合下为动用警员来贯彻国家的命令和决定辩护。于是暴力与流血势在难免了。

奥古斯丁以及其他主教如安布罗斯和那西安祖斯（Nazianzus）的格里高利不觉得这与基督教本质有何相悖之处。

他们从一开始就相信国家有权利作反异端的事。不过奥古斯丁随着岁月流逝日益尖锐地主张这一立场；他可不想让教会充满伪善者。他一开始认为强制性国家措施的功用是阻止性的，而且最初他还抗议使用死刑。但是到了后来，由于看到动用残酷的警察行动的成功，他甚至从神学上证明使用武力反对异端与分裂者的合理性。他用的是耶稣在大筵席寓言中说的话：*Coge intrare*，这一强调的拉丁语翻译意即“逼迫（而非勉强）人进来”，那些在外面的路上和篱笆那里的人。^①

成功了吗？当然多纳特派被击垮了。它失去了自己的主教、教会建筑以及上层阶级的支持。大多数向强制力屈服。从这个角度说天主教是“赢了”。但是这场“胜利”的代价从长远角度看太高了。今天历史学家认为多纳特派被强迫改变信仰导致了一度如此骄傲的非洲教会的衰败：那些前多纳特派人员（其后代到六世纪末还在给教皇大格里高利 [Gregory the Great] 惹麻烦）毫无兴趣保护天主教信仰。结果北非教会，甚至包括迦太基与希波城的教会，毫无抵抗地在七世纪被伊斯兰教所压倒，不留痕迹地消逝于历史之中。

然而，主流教会与国家（它当然总是对统一有兴趣）并没成功地完全清除所有的分裂派与异端的小教会，它们还在不断出现。不过奥古斯丁这位主教与充满灵性的人（他能令人信服地谈论对上帝的爱和对人的爱）在多纳特危机中运用的致命性论证，将使他在以后的年代里被援引为主要论据：用神学证明强迫的信仰转变、宗教法庭审判和圣战、以及反对各种对主流的偏离；这将成为中世纪典范的一个特征，而希腊教父从未争论过此事。写了最详尽和最体察入微的奥古斯丁传记的布朗

^① Augustine, 《讲道》112.8。

(P. Brown) 评论道：“奥古斯丁在回答对他的不断批评时，写下了早期教会史中对于使用国家权力镇压非天主教派别的惟一个充分证明。”^① 当然奥古斯丁无法根绝希波城中如此之多的非天主教人（就像宗教法庭审判根绝小派别一样），他也不想这么做；他只想改正并转变他们。所以——还是根据布朗——“奥古斯丁也许是宗教法庭的第一个理论家；但他并非一位宗教法庭大审判官。”^②

❑ 恩典之争：伯拉纠派及其后果影响

奥古斯丁是位不知疲倦的讲道者和《圣经》解说人。他（以及许多在他之后的人）当了主教后便发生了深刻变化；他现在比以前更趋向于体制化的思考方式，趋向于不宽容与悲观主义。这些在他的教会所必须经受的第二次危机中表现得更加明显。在这场危机中，他又一次当了主角。这第二次危机就是伯拉纠危机。它使奥古斯丁关于罪与恩典的神学更尖锐也更狭隘，但也为中世纪乃至新教改革和天主教詹森主义找到了关键性的发言人。

伯拉纠是一位来自英国的受人尊重的过着禁欲生活的一般僧侣，也是一位受过良好教育的道德家，他彻底反对阿里乌斯派（Arianism），并于四〇〇年与四一一年之间活跃于罗马的普通人之中。他激烈批判摩尼教以及当时还流传甚广的不道德的异教学说，也批判富裕的罗马社会的松懈的、名义上的基督教。然而为了与邪恶战斗，这位受俄里根及其理智主义和乐观主义的启发，并写过关于保罗的评注的伯拉纠十分强调人类意

① P. Brown, 《希波的奥古斯丁》，页 235。

② 同上，页 240。

志与自由的重要性。他很看重个人责任及实践行动。

当然，伯拉纠也肯定上帝对一切人的恩典的必然性，但是，他对恩典的理解更是外在的，而不像奥古斯丁那样，理解为一种在人类心中起作用的，几乎是物质性的力量。对于伯拉纠，恩典是罪之赦免，而这在他看来也是上帝的恩赐。恩典是道德警告与基督的榜样。对于伯拉纠来说，人的称义在于洗礼中，其基础是信仰而非事工和优点。但是一旦一个人已经成为了基督徒——这是他所关心的——他或她就必须用他们自己的行动来赢得自己的拯救了——遵循《旧约》的命令和基督的榜样。

这么一来，伯拉纠便与奥古斯丁相反，拒绝从亚当传下来到所有人的“原罪”观念。这种看法在一部错误地归为安布罗斯写的保罗评注（现在知道其作者是“安布罗西亚斯特”[Ambrosiaster]）中就已经被提出。根据伯拉纠，所有人皆生而无罪；他们是由于自己犯的罪而堕落的。而且人可以运用自己的自由意志而悔改并过上新生活。伯拉纠只愿意承认人性中有一种犯罪倾向，即主动地模仿亚当之罪的倾向。当他看到奥古斯丁的话：“把你所命的赐给我，然后依照你所愿而命令我”，^①他认为这条出路太容易了，于是不予接受。伯拉纠的实践的基督教在罗马人当中受到的赞扬比批评要多，因为罗马人的兴趣不在抽象教义而在法律与道德。在某些方面伯拉纠主张的还是过去的、古典斯多亚派伦理学的古老理想。奥古斯丁则代表属于将来的观念。

当伯拉纠在逃西哥特（West Goths）人之难而由罗马来到北非时，他没与奥古斯丁联系，而是很快又去了耶路撒冷。不

^① Augustine, 《忏悔录》, 10、31章(45节)。

过他把与他想法一致的学生塞来斯提斯留在了迦太基。由于塞来斯提斯现在公开否认婴儿受洗有必要（为了宽恕人的罪），他在四一一年的迦太基宗教会议上受到惩罚。随后奥古斯丁派了一个传信人去耶路撒冷见耶罗梅（Jerome），以在东方谴责伯拉纠。然而，不愿争论的伯拉纠能证明自己的正确：恩典为善事所必须，但是人类确实有责任的自由意志行为也起一定作用。东方主教于四一五年开了一次会议，对这些主教来说，意志自由根本不是问题，而恩典之争则被视为是西方式多虑的产物；于是会议宣告伯拉纠无罪。这又在非洲激起了愤怒，并促使奥古斯丁采取新行动。奥古斯丁把“恩典”理解为一种不同的东西，即内在的东西；事实上，对于他来说，肯定“婴儿无罪”就等于是在歪曲人与上帝的关系并宣布说救赎是多余的。所以他只能把伯拉纠的反应看作是不诚实的和骗人的。

四一六年，奥古斯丁在米来维斯（Milevis）召集了诺米底亚（Narnidian）主教的大宗教会议，会议与迦太基宗教会议一道，在教皇英诺森一世（Pope Innocent I）面前指摘伯拉纠和塞来斯提斯。教会立即处罚了这两个人。虽然奥古斯丁原先并不是一个主张教皇权力（“教皇权力者”）的神学家，而是像在他之前的西普里安一样重视主教权威（“主教权力者”），他对这件事的说法却据说属于 *Roma locuta, causa finita*（“罗马已发话，事情就此定”——原文本身并未出现于其著述之中^①）。当然这件事远未被教皇宣布所解决。伯拉纠在两次罗马宗教会议上被平反，但又为一次迦太基宗教会议所谴责，结果，奥古斯丁及其朋友又一次（这次是通过帝国法庭）干预，使教皇宙西穆斯（Zosimus）不情愿地（因为是帝国命令）谴责这一神

^① 参看 Augustine, 《讲道》131, 10。

学的两位主要人物：伯拉纠和塞来斯提斯。

但即使如此，“这事”也没完，因为奥古斯丁终身都在与伯拉纠派的勇敢辩护人、伊克兰乌姆（Eclanum）主教朱利安（Julian）较量。朱利安出身于贵族家庭，比奥古斯丁小一代，他父亲是位主教，也找了位主教的女儿结婚，但长期过着严谨的生活。朱利安辩才无碍，能对付得了奥古斯丁，也能提出支持伯拉纠的有力论证。而且他还进一步反击，指摘奥古斯丁有摩尼教倾向：贬抑本身是好的性之行为，视罪为被黑暗物质的邪恶原则所缠牢，人若想挣脱就必须弃绝婚姻与肉体享乐。朱利安由于支持伯拉纠而被在四一九年逐出南意大利。但他的希腊语说得很好，而且与那位他常称为“非洲人”（Poenus）的奥古斯丁不同，他诉诸在婚姻问题上更为自由化的希腊传统，这一传统把性看成是对于大多数基督徒来说都是不可缺少的，并且认为夫妻性交没有道德问题，《圣经》上已说上帝要所有人都得救。针对这种立场，奥古斯丁在他最后的、未能完成的著作中提出了作为天主教教义的严律主义立场：“这是天主教观点：即使有如许之多的大惩罚及折磨幼儿，上帝的公义仍可以得到论证。”^①

然而，这确实是天主教的观点吗？在拉丁西方与希腊东方之间的一个更严重的差异在此显明了。奥古斯丁拒斥任何与摩尼教相近的东西，然而他还是感到伯拉纠的教导触到了他个人经历中的痛处，并打击了他的信仰核心。奥古斯丁在所有古人中是最有分析地自我反思的能力的。通过他在转信天主教之前的漫长疲累的岁月，他体验到了（并在《忏悔录》中写了）人类为自己做点什么的能力是如此之小。他们的意志是多么软

^① Augustine, 《反对不完善的朱利安》，2章22节。

弱；在性欲上达到顶峰的肉欲（*concupiscentia carnis*）是如何地阻挠人按上帝的意志行事；人类是多么地从一开始就不断需要神恩——并非只是事后用于支持其意志，而是为了起善意本身，因为意志就自己来说可以是邪恶和令人堕落的，于是有奥古斯丁的对应观点。

原罪论与预定论的神学

古代的许多异教徒也相信有一次大罪造成了后来世界上的所有不幸。但是奥古斯丁通过对堕落的历史的、心理学的，以及首先是性的描述，强化了这一观念。根据奥古斯丁，人类从一开始就由于亚当之罪而彻底堕落：“他们都在他当中有罪。”（罗 5：12）奥古斯丁在当时的拉丁译本中找到的是 *In quo*，这个“在他当中”被认为是指亚当。但是希腊本子中只说 *eph' ho*，也即“因为”都有罪。奥古斯丁这么一来就把《罗马书》中这句话看作不仅指亚当的原罪（大罪）而且指每个人一出生都带有的原罪（原初之罪），由于遗传而来——这就是为什么一切人都全身心受了毒害并必不可免要死。

更坏的是，由于他对性欲的力量和个人体验和他的摩尼教过去，奥古斯丁——与保罗不同，保罗对此未置一词——把“原罪”的传递与性行为 and “肉体的”（=自私的）欲望、同居等联系起来。事实上，奥古斯丁把性欲放在人的本性的正中心。哪位神学家比奥古斯丁更理解这些呢？谁能比他更好地描述人心内部发生的事情呢？所有这一切都影响了他的《圣经》注解。与大多数希腊和叙利亚作者不同，把第一次堕落后犯罪瞬间心理学地理解为清晰地感受到的性的耻辱——对罪的惩罚！自亚当堕落起而传下来的人性腐败在性冲动所导致的不断败坏中表现得尤为明显。性冲动首先在性行为的开始与高潮中

(也在睡眠与梦之中) 挣脱意志的控制。^① 对他来说, 性本身并非邪恶 (那是摩尼教的观点了), 邪恶乃是失去控制。即使是刚出生的婴孩也并非清白无罪, 而是生而有罪; 如果不想被永久诅咒, 婴孩也须从原罪中解放出来。解放的行为就是洗礼, 所以无论如何, 新生儿必须接受洗礼。根据奥古斯丁, 不仅年青人, 而且老年人、结了婚的人也必须努力“守贞”、反对性冲动, 并采取行动抵御不断袭人的性幻想。我们应当明白: 古代从来还没有一个作者如此将性欲置于冷静的心理分析聚光灯之下。

然而, 这种解题企图带来了一个新问题: 如果上帝给人类带来了所有好的事物 (人自己是如此败坏), 那么恩典与自由的问题就出现了。如果一切只能通过上帝的恩典而产生, 并且善良意志本身也必须由上帝的恩典所给予, 那么哪儿有人的自由呢? 奥古斯丁确信上帝的恩典并非由于人的自由而引发, 相反, 人类意志之所以能自由地引发倒首先是由于上帝之恩典。恩典并非获得的; 恩典是被给予的。上帝之恩典独自便给人带来一切, 是人的救赎的惟一基础。这一无偿赏予的礼物是人类不断必需的, 直到他们的终结; 但它也需要他们的不断合作。

但是, 为什么还有那么多人得不到拯救呢? 奥古斯丁在这场争论中走得越深, 他的立场也越强硬起来, 这从他的双重预定说理论 (预定享福与预定受诅咒) 中看得十分清楚^②。为了填平由于天使同其他理性存在的堕落而导致的鸿沟——这里奥古斯丁显然更近于摩尼教而非俄里根的立场——上帝预选了相当少一部分人 (一开始就已定好) 得永生, 并预定“大多数人

① 参看 Augustine, 《讲道》151: (驳伯拉纠派的朱利安), 尤其卷四。

② 参看 Augustine, 《书信》217, V. 16; 《手卷》, 23、29 章。

受诅咒”。

1. 上帝之仁慈体现在对人的救赎当中，上帝并不提合法要求（虽然考虑人的优点）而给予人永恒祝福。

2. 上帝之公正体现在拒绝大部分人之中。上帝并不想要邪恶但容许它发生（由于人的自由意志），从而也就让人自行其路而走向永远被诅咒。这与俄里根多么不同啊！这是一种可怕的理论，后来加尔文把它推到终点。这种理论引起了一系列问题。

□ 有关奥古斯丁的批评性反诘

奥古斯丁无疑在努力将倾向于事工成义（*Werkgerechtigkeit*）的西方神学导向保罗的成义信息上起了很大作用（保罗观点本来随着犹太基督教被希腊基督教取代而不再为人们注意），并由此突出了恩典的意义。当东方神学继续带着强烈的《约翰福音》的烙印并基本上忽略保罗的成义问题（相反，喜爱谈论人的成圣）时，奥古斯丁却基于他的个人经历和对保罗的深入研究，把恩典（确立为西方神学的中心主题），并在这个领域中发现了许多精致的拉丁公式。与广泛流传于老的拉丁教会中的，过多建立于人的成就之上的道德主义相反，他证明了一切悉建立于上帝之恩典之上：“你所拥有的哪样不是你接受的？”^① 所以根据奥古斯丁，基督教不应作为一个“律法—事工”的宗教而应作为恩典的宗教（*Werke- und Gesetzesreligion*）而出现。

奥古斯丁的这一伟大成就常为人赞扬，不需进一步强调了。事实上，我们这儿无法评价这一划时代的工作，以及他关

^① 《哥林多前书》四章7节。

于人类对幸福的渴望、关于人在世上受罪或受恩典的统治的处境所写的富于灵感而深奥的、卓越和动人的东西，他关于时间与永恒，灵性与虔敬，对上帝的降服以及人的灵魂的种种深刻思想。在我们的典范分析架构中，我们主要关切的是如何理清在烙有希腊语痕迹的基督教精神与烙有拉丁语痕迹的基督教精神之间逐渐出现的差异，以及从早期教会/希腊化典范向拉丁语中世纪典范的转变。所以我们要做的不是探讨奥古斯丁工作的神学内容的整个广度与深度，而是弄清这位伟大神学家的种种典范转变，它们可以溯至中世纪及其危机，宗教改革，直到现时代。无疑，正是同一个反对希腊的重理智而提出意志与爱优先并写了像“爱，并按你意愿去做”^①那样的仁爱的话的奥古斯丁（他可以如此仁爱地写到上帝的恩典），也在三个关键点上对拉丁教会中十分成问题的发展负有责任：

1. 西方神学与西方教会对性的压抑：奥古斯丁比任何其他拉丁神学家（例如耶罗梅）都强调男女平等（至少在灵性水平、理性能力上），因为男女皆按上帝之形象所造。但同时他也主张当时很普遍的妇女的外在服从（根据《创世记》二章，妇女是从男人造的，并且是为男人造的。）^② 在这些看法中，奥古斯丁所持的性与罪的理论都是成问题的。这对他来说极重要，以至于他七十岁时还给康斯坦丁堡大主教阿提库斯（Atticus）——克利索斯图（J. Chrysostom）的继任者——写信（此信最近才被发现）总结自己的观点：

① Augustine, 《至伊奥尼斯早期书信》，7卷，8封。

② 参看 K. E. Børresen, 《顺从与平等——奥古斯丁和托马斯·阿奎那之后妇女的本性与角色》，Oslo, 1968, 尤其1章1~3节。

冲动（他的意思是邪恶的“肉体冲动”）几乎不加区分地为被容许的和不被容许的对象所燃烧；它受结婚的冲动缠绕，婚姻不得不听命于冲动，但冲动又将冲动固持于不被容许的对象上……这种冲动与心性的法则处于紧张之中，贞洁要反对的就是这种冲动；夫妇的贞洁使肉体冲动可以得到正当的使用，单身男女的贞洁则使它根本用不上，这将更好而且是在为更大荣耀而斗争。如果这种冲动存在于天堂之中，它就会非常平和，从不超出意志的命令……它决不会迫使心灵去想不合宜的与不被容许的快乐。它就没必要被套上婚姻这个束缚，也不会由苦苦的禁欲努力来平衡。那样的话，它将会一闻召唤就轻而易举地迅即服从人的意志。^①

从奥古斯丁的角度看，很清楚，理想的性交只应为繁衍后代。纯为自己的性快乐则是有罪的，并应当压抑；他无法理解性快乐可以丰富和加深夫妇之间的关系。奥古斯丁的这一特别的奥古斯丁式遗产——对性欲力比多（Sexual libido）^②的贬抑——将会给中世纪、宗教改革以及很远将来的男人与女人带来多么沉重的负担！甚至今天还有位教皇非常严肃地宣告说，即使丈夫亦可能会“不贞洁地”看着他妻子，如果他纯粹是为了快乐的话……

2. 西方神学与虔敬中恩典的具体化。东方没有发展出与

① 引自于 P. Brown, 《身体与社会——早期教会中的男人、女人以及禁欲》, New York and London, 1988, 页 424（这是对 Augustine 以及信仰转变前后的性问题的一个杰出的研究）。

② Libido: 力比多（奥地利心理学家弗洛伊德用语，指性本能背后的一种潜在力量）。

拉丁西方的恩典教义相对应的“创造的恩典”的观念，而且其兴趣也完全集中在所期望的人的神圣化、以及他们的“永生”和“短暂”上。德尔图良已经不像《圣经》里把恩典理解为上帝的性情与关于罪的法令，而是——追随斯多亚观念——把恩典理解为人的一种力量（*vis*），比自然力要更强大（自然 *natura*：自然与恩典的对比第一次出现于德尔图良）。

所以对于奥古斯丁也一样，“宽恕的恩典”只是在为“圣灵充满的恩典”作准备，后者作为一种医治性的和改造性的恩典活力而灌注于人全身：*gratia infusa*，就像驱动意志（意志自身是软弱无能的）的一种超自然燃料。这里奥古斯丁讲的恩典已不再是生命之上帝对我们恩慈，而是有那么一种与上帝本身有别的、独立的“创造的恩典”，它一般说来与圣事联系在一起。《新约》中对此毫无言及，但是，拉丁神学与中世纪教会——恩典与圣事的教会——将与希腊神学完全不同，集中注意于此。

3. 西方虔敬中关于预定论的焦虑。希腊教父主张人在堕落前后均有作决定的能力，不承认在拯救与毁灭上有任何无条件的上帝的预定，有些人像俄里根和俄里根派甚至倾向于一切事物的和解。可是，当奥古斯丁年纪大起来之后，由于对伯拉纠派的过分回应，采取了神秘的摩尼教观念，并进而中性化了基督的普遍意义，以一种完全非保罗的、他自己的方式，奥古斯丁狭隘地理解了《罗马书》中关于以色列和教会的有关论述。^①上帝为了自己的“公正”的缘故，居然先天地就预定了无数人（包括无数未受洗礼的婴孩）永远受诅咒（虽然也许以一种较为温和的形式），这会是一种怎样的神呢？

① 参看《罗马书》九章11节。

奥古斯丁的同时代人克利索斯图 (Chrysostomos) 很明白地强调说小孩无罪，因为他的团体中有些人相信小孩可能被巫术所害，小孩的灵魂被邪灵缠住。可是奥古斯丁居然也为西方教会中对邪灵的恐惧出了不少力。他的预定论虽然被莱林斯的英森特 (Vincent of Levens) 当作臆念而拒绝 (违背了天主教的“被所有地方的所有人所永远相信”之原则)，从而并没有被中世纪教会完全接受，但是它在许多人 (包括路德) 心中渗入了关于自己灵魂能否得救的焦虑，这并不符合耶稣的信息，也与上帝普救众生之意志矛盾。甚至连通常宽厚大量地解说奥古斯丁的法国教父学者马洛 (H. Marrou) 也不免说：“奥古斯丁的影响史表明他的严重错误经常扭曲了他的真实思考，对此他自己也负有极大之责任。”^①

4. 三位一体教义的新概念。奥古斯丁在激励现世中“普通人”的基督徒生活或普遍虔敬上做得很少，但他的神学却有大量的关于上帝的思辩。因为奥古斯丁的全新注意力不仅放在性道德或恩典与圣事的神学之上，而且放在上帝的教义上，尤其是重新思考基督教中三位一体说的传统，在这一点上，他比我们前面谈及的俄里根关于上帝之中的一与三的理论超出了许多，下面我们暂时用一些过于简短的话对其加以总结：

a. 希腊人的思考方式是一个上帝 (即父)；圣父是“这位上帝”，是上帝的惟一原则，上帝也将此原则给予圣子 (“从上帝而来的上帝和从光而出的光”)，并最终给予圣灵。他们正如依次排列的三颗星：依次将光给予下一个，但我们只能看见一个。

b. 奥古斯丁却从惟一之神圣本质或实体开始，惟一神圣

^① Marrou, 《圣奥古斯丁与奥古斯丁主义》，页 46。

本性、荣耀和庄严，这对于三个位格都是共同的。他的三位一体说的起点与基础就是这惟一的神圣本质，它是圣父、圣子与圣灵三者统一的原则，在它当中，这三者只是作为永恒关系而有区别（它们是上帝之中的生命的基础）：圣父在圣子中认识自己，圣子则在圣父中认识自己，由此又导向圣灵之位格化了的爱。因此，奥古斯丁主张一种圣灵的双重原则：对尼西亚信经（Nicene Creed）的著名的后来拉丁文增添：“圣灵，自圣父以及圣子（*filioque*）而出。”这至今被希腊人看成是毫无意义的东西而加以拒绝。

这样，原先《新约》中关于圣父、圣子、圣灵的简单的三重信仰表白的话发展成日益复杂困难的理智的三位一体思辨：“ $3 = 1$ ”。这几乎就像一种高级三位一体数学，只不过尽管有那么多企图达到概念清晰的努力，几乎没有任何答案说得上是持久的。我们也许可以问：这种远离《圣经》基础的希腊—拉丁语思辨是否在斗胆企图在令人目眩的高度窥视上帝的奥秘的努力中，有点像雅典手工艺之祖代达留斯（Daedalus）的儿子伊卡如斯（Icarus）那样，用羽毛和蜡做的翅膀飞得离太阳太近了些？

从《新约》角度看，所需要的只是能对圣父、圣子和圣灵三者之间的关系作出细心谨慎的解说即可。基督教信仰的“核心”并非一种神学理论，而是相信上帝圣父通过其圣子耶稣基督在他的圣灵中以一种启示的、救赎的和解救的方式在我们当中工作着。任何神学理论都不得使这一基本思想复杂化，而只应简单地帮助它在不同文化视野中得到澄清。

一般说来，奥古斯丁没像俄里根那样创造出庞大体系，只是提出了一个统一概念。他尚未完成关于三位一体的工作时，作为主教他突然遇上了一件事，这事现在清楚标明是帝国的一

场危机和世界史中的一次变化。他的故事是如何继续的呢？

❑ 帝国的巨大威胁

一个前所未遇的恐怖的消息传遍帝国。四一〇年八月廿八日，一直以为自己是“永久的”罗马城（甚至基督徒也称之为“永恒的罗马”）被率领西哥特人军队为寻找安身之处而战的阿拉里克王攻占，并被劫掠了许多天。逃到北非的难民告诉人们可怕的灾难：无数焚烧、妇女被奸淫、元老都被杀了、富人被追逐、全家被杀光、房屋被洗劫，各种值钱的东西被野蛮人用车装走，西方世界的古老政府管理中心被摧毁了……惶惶不安和失败主义传到了国外：如果古都罗马都会陷落，什么还是安全的呢？事情怎样会弄到这个程度？对于大灾难的反应很不一样：

1. 异教的旧罗马：那些逃到迦太基受过教育的异教贵族（以及农民 [pagani]，最后的异教徒）的反应很明确：这是罗马诸神的复仇。基督徒对罗马国家的陷落负有责任。他们淘空了罗马帝国的政治、宗教理念，拒绝了皇家崇祀，从而毁坏了国家、法律与军队的权威。他们赶走了诸神并代之以基督教上帝的崇祀，把国家置于彼得、保罗和如此之多的殉道者的保护之下。但这些人显然无法防御屠杀、强奸、抢劫、绑架和灭绝人群的恶行。

2. 基督教新罗马的反应：这次大灾难是上帝之惩罚。根据拜占庭人的看法，旧罗马在耶路撒冷的总督曾把救世主即上帝之圣子钉死，并在几个世纪里血腥迫害他的信徒。即使当它转变为基督教的罗马，它还一直在它的疆域中宽容异教。所以新的第二罗马，即基督教的拜占庭，早已取代了旧罗马。罗马的终结是对其错误政策和虚伪信仰的应得的报应。

3. 奥古斯丁的反应。作为一个非洲人和拉丁人，他忽视第二罗马的存在与神话，而且对基督教帝国总的说来也没加以什么注意。在他的最后巨著《上帝之城》（*De civitate Dei*；注意这儿的“城”实际上等于现代的“国”。“国”这个词在当时还不存在）中，他给出了十分复杂的答案。因为他的公开信与讲道即使在迦太基也影响甚微，奥古斯丁的朋友马塞努斯（Marcellus）——迦太基的护民官与公证人——便邀他写一部分分量重的著作，以回应众多异教批评和基督教中广泛流行的失败无助之感。奥古斯丁接受挑战，并细心计划写了一部重要的新著，分几个阶段发表：这就是他花了最后二十年（413～426/7）的大部分时间写的廿二卷书《上帝之城》；同时他还写下了驳伯拉纠派的大部分文字。

前十卷书是仓促写就的，主要是护教性与论战性的。异教人士须看清楚罗马的旧诸神从来就无力保护罗马免受饥荒、流行病和战乱之祸害——只要想想普尼克战争和罗马内战就行了。基督徒德国人的行为与异教罗马人的粗鲁举止比起来真可谓温和了。确实，整部罗马史从头开始就一直是一长串的暴行和事件，它的第一章便是罗穆如斯（Romulus）杀其父来穆斯（Remus），罗马史之中没有公义，与西塞罗在《论共和国》中所描述的国家理想毫无一致之处。国家的目的是在秩序中维护和平，这秩序必须立足于公义之上。无疑奥古斯丁所做的是借助许许多多罗马作者的引文而对罗马史进行一次史无前例的大胆的解神话分析。

不仅如此，同时他还通过总结所有过去的护教学，对旧的诸神进行了一次解神话分析。不但基督徒对罗马的陷落没有罪责，而且诸神根本就不曾带来罗马的兴起。古代罗马人的品德，虽然一直好坏相间，才是罗马兴起的真正原因。诸神不仅

无能，而且根本就不存在；它们的“本事”划分是任意的、自相矛盾的。换句话说，通过瓦洛（Varro）对诗化宗教（*religio fabulosa*）、政治宗教（*religio civilis*）和自然宗教（*religio naturalis*）的区别，奥古斯丁对所有希腊—罗马的众神信仰作出了如此全面的、批评的打击，以至于以后再也没必要作护教工作了。

但是奥古斯丁也转向基督徒，他们在向异教徒宣传时常常不恰当地说到基督教的上帝和保护。基督教所信仰的上帝从来也没许诺说要保护此世中的财产与幸福，使人民免遭外在不幸。任何人如果这么想就没有真正信仰上帝，也没有真正理解生活的意义。这一点，惟有在上帝面前心存谦卑的人才能体认：在这些人的生活历程中，他们不一定能避开一切灾难，但一定能忍受灾难。最终将会有免去所有灾难的自由和永久和平。在这个意义上，灾难能清洗人并从而有助于追寻上帝，不仅为了此世益处，也是为上帝自身的缘故。奥古斯丁在写作中用尽各种论证以提供一个大规模的神义论——面对生活中种种难解之谜证明上帝之公正。这一切的目的都是为了加强对上帝的无条件信赖和信仰。

▣ 什么是历史的意义？

奥古斯丁关心的是人的命运——人类的命运。所以他的护教部分的最后十二卷是对历史的一个大规模解读：历史是两个方面的争战，一方是 *civitas terrena*，俗世之国，世界之邦，世上公民，另一方是 *civitas Dei*，上帝之城，上帝之国度，上帝的公民。世上之国与上帝之国度的大斗争是历史意义的神秘基础，历史同时是拯救与灾难的历史。奥古斯丁描写了它的起源、开端，所经历的七个阶段，以及最终结果和目标。

两个世界上的团体起源于原初时代。当时，骄傲天使的背叛导致了上帝国度之外的又一个帝国——魔鬼之国。结果为了填补由于天使的堕落而撕开的口子，就有必要从人类预定一些人，来补齐所有上帝之公民的数额。可是由于亚当的原罪涵括了上帝之城和此世之城，天使的骄傲罪过便重复发生，于是在人类中发展出了一个与上帝之国度对立的世俗世界。它的最初代表一方面是公正的亚伯，另一方面是建设城市和谋杀兄弟的该隐；接着又发展出了以色列和外邦人世界；然后便是上帝之城耶路撒冷和世上之城巴比伦；最后是新巴比伦罗马和基督教会。所以上帝之城与世上之城从一开始起就完全不同：

1. 它们的主与统治者不同：一方面是上帝；另一方面是众神与魔鬼。

2. 它们的公民不同：一方是惟一真神的被选的崇拜者；另一方是被拒斥的众神崇拜者与自私之徒。

3. 基本态度不同：一方是根基于谦卑之中的对上帝的爱，它可以发展到完全看轻自我；另一方建立在骄傲之上的自爱，它可以发展到轻视上帝。

于是世界史与个人史都以创世星期的模式经历六个阶段，世界史中便是世界星期。自创世起，世界已经经历了六大世界时代。因此在奥古斯丁看来，文化的变迁、时代的改变与“典范改变”的现实等等，都已很清楚地载在《圣经》上了。耶稣基督是上帝之城的主，这位神一人一体者在此世上以肉身出现，乃是世界史的高潮！自那时起，人类便一直生活于世界星期的第六天即最后时间之中，等它完了就是最后审判。在最后的俗世国家罗马帝国的灭亡中，最后审判的先兆已出现了。罗马帝国在迫害基督徒中暴露了自己的魔鬼之国的本性，当然基督徒也可以从它对和平的维持中获益。但奥古斯丁本人对基督

教帝国一直不信任，因为它里面还有异教在活动。奥古斯丁几乎没对罗马帝国的未来说过什么（无论是西罗马还是东罗马）。相反，他完全肯定上帝之国在此俗世时代中有一可见的形式：基督公教会。它是上帝之国度在世上的具体表现与展示。不过它不能与上帝之城完全等同，因为此世之城仍然在它当中活动。对于奥古斯丁，惟有上帝自己知道被选者。

当然，奥古斯丁并不是现代意义上的历史学家，而是历史的神学解说者；他的主要兴趣并不在人类的发展，而在于上帝的计划。但与荷马与维吉尔不同，他所关心者并非历史的神话，而是真实历史及其最深基础。借助于《圣经》与古代史学者的帮助，奥古斯丁想做两件事：首先，表现大量的历史细节，各种可能的类比与比喻、寓言与类型；第二，正是以这种方式提供世界史的富于意义的全局性看法；历史自时间的开端起直到今天，一直是在信与不信、谦卑与骄傲、爱与争权、拯救与毁灭之间大冲突。所以，正是奥古斯丁为基督教写成了第一部里程碑式的历史神学——它将深深影响整个中世纪的西方神学和宗教改革的神学，直至现代史学世俗化发轫之前。在奥古斯丁之前的古代，既没历史哲学也没历史神学。奥古斯丁认真对待了这一事实：从犹太—基督教的理解看——完全不同于循环式的希腊、印度理解——历史是由上帝指引和领导而朝向一个目的的运动，这目的便是永恒的上帝之城，和平的国度，上帝的国度。

这样，“伟大而艰巨的工程”（*magnum opus et arduum*）便完成了。^①此后不到两年中，奥古斯丁由于年迈不便，选了一位继位者和自己一起工作。此时汪达斯人（A. Vandals）在

^① Augustine, 《上帝之城》，卷一，前言。

一代人时间中就从匈牙利和西里西亚穿过欧洲而到达西班牙和直布罗陀，并已沿着北非的毛里塔利亚海岸向前推进。四三〇年，诺米底亚也被汪达斯人洗劫；三个月后，希波城遭其围攻，奥古斯丁年已七十五岁并害着热病，知道自己的日子不多了。他把大卫的悔罪诗篇钉在墙上并作祈祷。这位终身喜欢与朋友在一起，从不愿一人独处的人，现在想要一人安静地去死。在汪达斯人破城之前，这位北非无可争议的灵性与神学领袖于四三〇年八月廿八日（正好是哥特人攻陷罗马的二十年）逝世。罗马对世界的统治也在此最终崩溃。但奥古斯丁的神学却将在另一大陆——欧洲大陆——开辟世界史新篇章。

直至今今天，这位尽管有局限但却无可比拟的神学家与文体家不仅提醒着我们历史的意义，而且提醒我们生命的意义。在他的《上帝之城》的结尾，他想象世界的第七阶段，那是无法描述和无法定义的第八天，上帝完成了他的创造工作，教会到达了它朝圣的目的地，世界认识了自己的主：“我们将宁静也将注视；我们将注视也将爱；我们将爱也将称颂。看啊，这无终止的终点！我们的终点不就是到达那永无终止的国度吗？”^①

奥古斯丁生平大事年表（根据 P. Brown）

- 354 出生于塔加斯特（Tagaste）城。
- 371~3 第一次去迦太基。其父巴特利西乌斯（Patricius）去世；开始与一个女人同居；生子阿德达图斯（Adeodatus）。
- 383 与妻儿一起访罗马。

^① Augustine, 《上帝之城》，卷廿二，30节。

- 384 被任命为米兰的修辞教师（秋）。
- 385 母亲莫尼加到米兰（晚春）；与同居女人分手。
- 386 信基督教（秋末）；去卡西西亚古（Cassiciacum）（九月）。
- 387 回米兰（三月初）；受洗；欧斯提亚（Ostia）异象；莫尼加去世。
- 388 从欧斯提亚去罗马。
- 388~90 回迦太基，然后去塔斯加城。
- 391 移居希波（Hippo）建立一所修道院，祝圣为神父。
- 392 在希波与福图那图斯（M. Fortunatus）辩论。
- 394 第一次迦太基宗教会议；在迦太基读《罗马书》。
- 395 继瓦勒内乌斯（Valerius）主教职。
- 397~401 《忏悔录》；与多纳特派主教福图尼乌斯（Fortunius）辩论。
- 399~419 《论三位一体》。
- 410 阿拉里克（Alaric）进入罗马；罗马难民到非洲；伯拉纠（Pelagius）到希波旅行；不再宽容多纳特派（Donatisten）。
- 411 与多纳特派的最后一次大争论；使用强制力。
- 413~25 《上帝之城》。
- 416 米利都（Miletus）的省级会议：谴责伯拉纠（Pelagius）与塞来斯提斯（Coelestius）。
- 417 英诺森一世谴责伯拉纠与塞来斯提斯。
- 421 迦太基第十八次宗教会议。
- 429 从西班牙来的汪达人（Vandalen）迫近毛里塔尼亚海岸。
- 430 汪达人掠毁诺米底亚；八月廿八日；奥古斯丁去世与葬礼。

第四章

托马斯·阿奎那： 大学科学与教廷神学

生活世界和生活方式的转变

如果没有奥古斯丁的神学，也就不会有阿奎那（Thomas Aquinas）的神学。天主教重要神学家福里斯（H. Fries）正确地指出过深入并超出中世纪的奥古斯丁神学的影响：“奥古斯丁的神学影响了他之后的整个西方基督教。他是基督教西方最伟大的神学家。可以说经院哲学的哲学与神学的内容与方法，直到十三世纪都受他的影响。多少世纪来一直作为神学教科书和手册用的《彼得·伦巴德箴言录》（*Sentences of Peter Lombard*）主要取自奥古斯丁的著作。由坎特伯雷的安瑟伦（Anselm of Canterbury）的‘为了理解必先信仰’所定下的经院哲学基调，可以回溯到奥古斯丁。即使当亚里士多德的著作随着大阿尔伯特（Albert the Great）和阿奎那而为人接受，并且在神学方法上取了新的、科学的形式，区分知识与信仰、哲学与神学、自然与

恩典时，奥古斯丁的影响仍然存在，它对中世纪神学的规范作用不亚于亚里士多德，这已为阿奎那的著作所表明。”^①

奥古斯丁之旁便是亚里士多德，这是第二位的伟人。没有他，阿奎那的神学也不可想象。他的哲学在基督教中世纪又被重新发现，并对阿奎那哲学的形成产生了决定性影响。尤其在十三世纪（阿奎那的世纪），修院的教育中心地位被拥有科学的大学所取代，这位异教哲学家将产生划时代的效果。稍后我们将详述之。

阿奎那生于一二二五年（或一二二四年底）的家族城堡罗加西加（Roccasecca），此地正好在罗马与那不勒斯两地之间。他是其他父亲郎杜夫·阿奎那（Landulf of Aquino）骑士最小的儿子，五岁时就被送到强大的蒙特·卡西诺修道院（Monte Cassino）当“奉献的”孩子（*puer oblatus*）——为什么？为了服事上帝以及接受宗教的和理智的教育。然而，由于在教皇和弗雷德里希二世皇帝（Frederick II）之间爆发了战争，而强有力的阿奎那家族属于帝国一方，阿奎那只得把儿子转送至那不勒斯（Naples）的由弗雷德里希创建的普通学校，在文学院受初级教育，这包括“七门自由艺术”：语法、修辞、逻辑（称为“三科” [*trivium*]），以及算术、几何、音乐和天文（称为“四科” [*quadrivium*]）。

阿奎那学这些东西的动机何在？他想要投身于灵性呼召，也就是说，不仅仅学习亚里士多德，虽然说他在那不勒斯知道了他的自然哲学，而且很可能也知道他的形而上学；此时这些东西对于巴黎的学生来说还是禁地。受了这些教育后，阿奎那

^① H. Fries, 〈奥古斯丁〉, 见 H. Fries and G. Kretschmar 编, 《神学大师》, 卷一, Munich, 1981, 页 126。

十九岁时做出了一个对他生活将产生巨大影响的决定。一二四四年他加入了多米尼克教团 (Dominican Order)。他这么做是选择了一种与福音书一致的生活。像苏西西的法朗西斯 (Francis of Assisi) 一样，他得为自己的选择同他势力强大的家庭的巨大阻力作斗争：如果他想当一名僧侣，他们宁愿看到他当上富有的蒙特·卡西诺修道院的院长。他哥哥甚至在他去巴黎的路上绑架他并把他关入一座家族城堡之中。大约一年里阿奎那不仅要抵抗一位高等妓女的公开的诱惑企图，而且要顶住亲戚的不断压力。

他赢了。但他并不想在一所遥远的封建修道院中过个人自圣的生活，在那里人们必须发誓“就此不动”，并且要受院长的父权式权威的约束。他也不想在一所大教堂里根据专门的规则过一个教士的供应充裕的舒服生活。虽然生于拥有土地的贵族之家，他一直为朴素的托钵僧的“使徒生活”吸引。（“托钵僧”出自拉丁词 *mendicare*，意为乞讨。它指那些乞讨者教团，尤其是法朗西斯教团和多米尼克教团）托钵僧团是志趣相投者组成的高度民主化的国际团体，很明显，阿奎那要寻找的正是它：另一个生活世界中的另一种生活方式。

这另一个生活世界是怎样一种生活世界？我们须清楚当时正处于一个转变时期：从封建的效忠型——责任与效忠的宣誓将人们人身地束缚于他们的领主与地主——转向一种共同生活、一种共同体——城镇居民在其行会与协会之架构内拥有自己的权利和自由。在这种情境中，追循托钵僧运动的新的反封建教团，即使对像阿奎那这样的年轻贵族也提供了十分不同的可能性。人们可以搬入大城市中去，并且可以在这些正在形成之中的经济、科学中心作灵性的事；尤其是在七世纪和十三世纪中叶之间从城市学校（不是远离城市的保守、修院式的封建

学校)中形成的欧洲精神之中心——大学。隔绝的学者在这里汇集一堂,来自不同地区的学生涌来聆听著名的教师演讲:第一次有了一个教师与学生的自由团体,在它当中受教育者有时甚至被容许选择自己的校长。

很快这种大学就在许多欧洲城市中涌现:波隆那(Bologna)、巴黎、牛津、剑桥、帕度亚(Padua)、那不勒斯和塞拉曼加(Salamanca),其系科结构成为不久在德意志帝国出现的大学的模式:布拉格、克拉科(Krakow)、维也纳、海德堡、科隆与莱比锡。它们的法律地位很强。因为根据帝国及教皇给予的特权,大学作为独立的社团,享有自主的法规,有权颁发学术奖励,免税,自己有司法权,安全措施,自由讲课——只要这一切不与教会的教义冲突。对于阿奎那,现在在巴黎,科隆,以后将再度到巴黎,罗马,并第三次到巴黎,最后则在那不勒斯:这些地方将成为他生活与教学的场所。

阿奎那下决心加入的托钵僧团也叫“祈祷者教团”。它是在教皇批准之下由西班牙人多米尼克(Dominic, 1170~1221)所创建的。它以异端(阿尔比教派[Albigensians],纯洁派[Catharists])的风格运用“讲道”,以攻击这些异端,并对付教会中普遍不佳的讲道情况。而且从一开始起,多米尼克的弟子就对扎实的大学学习很关心,这也是阿奎那的目标。他为贫穷简朴的生活方式所吸引,但他并不想只是把贫穷弄成绝对的东西。正如阿奎那后来说的:“完善并非主要地在于贫穷生活之中,而是在作基督的门徒之中。”^①这就使各种各样的基督门徒形式都成为可能的,而修院式—禁欲式生活只是其中之一种。

^① T. Aquinas, 《神学大全》, 卷二, 2章, 问题之188, a. 7; 参看问题之185, a6, 附1。

讲道者教团的一个重要特点是关心《圣经》，关心《圣经》的修订版、《圣经》索引以及《圣经》评注。阿奎那也将把教学活动和《圣经》解经活动结合起来，并将写出完整系列的《旧约》及《新约》评注。^①在他的生活中，他首先把自己看成是一个《圣经》教师（*a doctor in divina pagina*），他在讲道中经常阐释《圣经》。所以他的生存的灵性基础并非亚里士多德研究，而是作基督的门徒。这使得阿奎那能充分浸淫古代哲学思想而同时又正是在为基督教信仰服务：他不仅想使基督教信仰与新柏拉图主义调和起来，如他的伟大前行者俄里根和奥古斯丁已做的；而且想使基督教信仰与远非那么“虔敬”的亚里士多德思想相调和。后来阿奎那为此还受到过路德以及一些路德派人物的批判，但这些人很少是通过阿奎那的原始演讲系列了解他的。他们的指摘对不对？让我们仔细分析一下。

危险的亚里士多德

作为一个极富天才的人，阿奎那几乎是自动地被中世纪中叶的第二次文艺复兴所吸引。与早期中世纪的卡罗林（Carolingian）文艺复兴不同，十二世纪的这次由古代精神激励的运动不仅有文学（奥维德 [Ovid]、维吉尔 [Virgil]），而且还有罗马法和政治。到了十三世纪过了三分之二的时时间时，在巴黎这个“哲学家之城”和欧洲文化生活的中心，文艺复兴由于自由艺术——哲学和神学——的复兴而达到高潮。

这首先是通过整个地接受亚里士多德而实现的。以前中世纪学者只知道亚里士多德是位逻辑学家，而且对他的了解主要

^① 《旧约》：关于《以赛亚书》、《耶利米书》、《约伯记》、《诗篇》的评注；
《新约》：关于《马太福音》、《约翰福音》以及保罗书信的评注。

是间接的；但是他的原本思想现在开始施展巨大力量了。先是从阿伯文本中翻译，然后也从希腊文中翻译他的著作，通过阿拉伯犹太哲学的中介（最重要的中转站是西班牙与西西里）得到关于他的知识，这些都迅速使他著名起来，尽管教会禁止读他的书。亚里士多德很快便成了“哲学家”。为什么呢？因为对他的百科全书式思想的发现意味着欧洲学者的知识领域得到了惊人的扩展，尤其是在自然科学、医学、人类学和形而上学方面。这又进一步带来了对知识的渴求，带来了一种新的精神氛围：一个有各种兴趣的新大学，一个思想上的新独立，一种对自然科学的新关切。

当二十岁的阿奎那来到他的教团在巴黎的学习中心时——圣母院刚落成——他极为幸运地遇上了一个非常有学问的教师，此人大约廿五岁，当之无愧地拥有“博学鸿儒”的头衔。三年后，阿奎那得以陪同这位教师去科隆呆了四年，在那儿阿奎那被任命为神甫（他的绰号是“哑牛”）。阿奎那一生中与这位老师的关系十分密切，以至于当阿奎那去世后被教会谴责时，这位年迈的老人冲到巴黎去为自己的学生辩护。这人是谁？他就是来自乌尔姆（Ulm）附近的罗因根（Lauingen）的大阿尔伯特（1200~80）。阿尔伯特用了二十多年的艰苦工作来介绍亚里士多德思想的全部体系。他勇敢地传播和评价十二世纪中新近发现的亚里士多德的、阿拉伯的以及犹太的著作。由于这类著作中有一些当时还是禁书，阿尔伯特没有进一步去发展它们的思想，只是转介。他是勇敢的，怎么讲？

我们今天视为当然之事在当时远非如此。因为许多人认为像亚里士多德这样的异教哲学家是极端危险和引起混乱的。这并非没有道理。难道亚里士多德不是主张世界的永恒存在而非创世即世界的暂时性？主张历史的盲目必然性而非神圣天命？

主张灵魂与身体不可分从而是有死的，而非不死的？一般地说，难道这位哲学家不是太专注于经验的与可见的现实，以至于使天堂、上帝以及他的启示似乎被忽视了？至少到一二六三年，教皇乌尔班四世（Urban IV）还又一次地下令禁止研究亚里士多德的著作——但这是徒劳。因为能通过西班牙的阿拉伯学者（阿威罗伊派 [Averroes]！）而流传下来的亚里士多德思想，也找到进入法国和德国的知识中心的道路。

不用说亚里士多德主义与阿拉伯思想对青年阿奎那是一个巨大的智力挑战。一二五二年，年方廿七岁的阿奎那从科隆回巴黎，为作为一个助手而在多米尼克研究中心教神学作准备。他从哪儿开始呢？在科隆时他已作过《圣经》介绍；现在在巴黎，他要在《彼得·伦巴德〈箴言录〉注释》中解释这四卷书——中世纪的神学教科书。伦巴德是巴黎的教授，候任主教（卒于1160年）；他从教父尤其是奥古斯丁那里收集材料，并按照大马士革的约翰（John of Damascus）的模式，把它们系统地分成：关于上帝的教义；关于创世、基督论的教义；关于救赎的教义；关于圣事和末世论的教义——这个结构和顺序一直保留到今天的神学课程表中。四年之后，阿奎那和法兰西斯教团的波纳文图拉（Bonaventura）在一二五六年被任命为巴黎大学的神学教授。现在他是正式委任的教师了。他的任务有讲课（*legere*），论辩（*disputare*），和讲道（*praedicare*）。

这位过于年轻的教授现在面临巨大的任务：把从古代哲学中得来的新知识与《圣经》及传统神学结合起来。不过阿奎那并非为好古而好古，他的兴趣并非哲学的或考古学的，而是为了今人，带着神学和牧养的目的。正如日尔松（E. Gilson）与皮帕（J. Pieper）指出的那样，如果说阿奎那也是一位哲学家的话，那么他是位基督教哲学家。他感兴趣的不是亚里士多德

以及其他古代思想家对他们时代的雅典和罗马说过什么，而是如果他们接受基督教的话，会对他的时代的巴黎说什么。在这个意义上，我们不应该用今天的历史的——批评的标准来衡量阿奎那对亚里士多德的解说。哲学家阿奎那是位十分投入的基督教神学家，而且一直都是这样。当然他想要了解真正的亚里士多德，为此他一生都不辞劳苦去读有关译著和评注。可是同时他又在融合不同时间的视野，以期比亚里士多德本人在一千五百年前的自我理解更好地（从基督教信仰出发）理解亚里士多德。

所以阿奎那要作的不是复兴亚里士多德，而是转换亚里士多德。然而——根据日尔松与皮帕——他坚信一件事：要获得科学的和哲学的思想，自下而上的经验思想，从亚里士多德本人的著作中学习是最好的途径。为此，阿奎那在大量神学工作之外，还花费极大努力为亚里士多德最重要的著作写了许多评注。正是在这些亚里士多德评注中，而非在阿奎那的神学著作的所谓“哲学”论证中，我们才能最多地把握他的哲学思想。具体地说，他在亚里士多德的哲学思想和奥古斯丁的神学思想之间所作的明白区分使他能为神学提供一个新的基础。

□ 神学——现在是一门理性的大学科学

阿奎那虽然没有直说，但心里很明白：统治迄今的传统奥古斯丁主义已经处于危机之中。在这个新时代里，人们已经不能再简单地在信仰问题上诉诸以前的权威——《圣经》、教父、宗教会议以及教皇——它们相互之间经常矛盾。现在人们必须比以前更多地运用理性和概念分析以达到明晰答案。在各种情况之下，阿奎那都坚定而勇敢地这么做了，不乏客观性与逻辑敏锐，但也常常是非批评的，而且还非历史地重新解说权威论

述（当时人们习惯于“尊重地解说”）。

不过，我们应当明白的是：托马斯的神学与教父的更倾向于思辩的修道神学以及奥古斯丁的神学不同，本质上说是一种理性的大学神学；这种神学是由教授在学校（schola）中写出来的，主要地不是为大众和牧养关怀的目的，而是为神学生和神学教师的。阿奎那的所有著作——无论是《大全》还是争论用的问题系列，以及种种评注：关于亚里士多德的、伪狄奥尼修斯（Pseudo-Dionysius）的、伦巴德的以及波依修（Boethius）的，以及关于各种《旧约》与《新约》中篇章的——无不印上了对于学问的“经院式”态度。它们全都是用拉丁文写的（阿奎那既没在科隆学德语，也没在巴黎学法语）；都写得很清晰、简洁和紧凑，但与奥古斯丁相比则显得缺乏个性和单调，因为阿奎那的方法总是分析的，充满着无数分类和次分类，充满概念的清晰定义与形式的区别，充满反驳与回答，充满各种语法、讨论以及争辩的方式方法。

但是，无疑的是，尽管他大量运用高度发达的并且常常是过于发达的经院哲学技巧，阿奎那从来没有忘记他生命中最重要使命。他在自己的第一部伟大的著作《驳异教大全》的开首，便表明了他的终生任务：“我很清楚我生命中第一要务当然是让上帝通过我的一切言说感受展现出来。”^① 所以对于大学教授阿奎那，就像对主教奥古斯丁一样，“神学”（theology）是对上帝的负有责任的言说。

带着这一基本的神学的和牧养的目的，阿奎那为新时代创造了一种新的哲学的与神学的综合。它极为出色，方法严谨，富于论辩技巧，而且具有前所未见的统一。两本《大全》表达

^① T. Aquinas, 《驳异教大全》，1章2节。

了这一体系，一本是哲学性与神学性的，驳“异教”（《驳异教大全》*Summa contra gentiles*），另一本是神学的和哲学的，论证基督教信仰（《神学大全》*Summa theologia*）。人们也许会问：为什么要采取这一阿奎那和奥古斯丁都不会采用的划分呢？

□ 理性力量的发现

亚里士多德影响的一个非常明显的例子是阿奎那给予（必须给予）由人的理性获得的知识以一种与神学传统不同的全新价值。无可争议，理性有其独立性，有自己的权利和自己的领域，与信仰并不一样。应当认真地对待知识和科学的新的欲求。早期神学家在这个问题上的任务比较容易；他们是在信仰的前提下论证理性的合理性。但是，正如阿奎那在他的两部《大全》的导言中所指出的，他感到自己不得不在理性前提下论证信仰的合理性。这是一个全新的挑战，它迫使他以一种新的、根本的方式彻底思考信仰与理性之间的关系。他是怎么做的呢？

对于阿奎那，哲学当然有其独立于神学的自身存在。这倒不是教会的批准，而是由于创造的秩序的本性。创世主上帝赋予了人理解力与知性。科学是“上帝的婢女”，因为上帝是“科学的主”。如果人们认真对待这一看法，就会导致所有神学的解放性转变：

1. 转向被造物和经验事物；
2. 转向理性分析；
3. 转向科学研究。

更精确地说：比起其他同时代的任何其他神学家，阿奎那都更明白：由于理性的新意义，由于亚里士多德和阿威罗伊（Averroes），现在要想综合整个实在，就必须使它成为一个

理性和信仰的宏大的哲学与神学的联合体。奥古斯丁的思想是不知道任何独立的哲学体系的。在此已不再有用，虽然它在其他领域仍然很重要。在新时代里，任何思想都无法得到公认的辩护，如果在它之中哲学真理不是与启示真理一道先验真理，如果哲学论证不能用于解说《圣经》而且反过来《圣经》引文不能用于哲学思想的基础的话。那么所要求的是什么呢？是为神学创造一个完全理性的基础的一种不同的、更为纯粹的方法。

所以要理解阿奎那，必须先理解他的基本的解释学的方法论决断。这主要在于他对知识方式、知识层级以及由此而来的诸科学之间根本的划分：

1. 人类知识有两种方式（知识的取向）：关键在于精确地分析自然理性能力所及者以及通过恩典而从信仰中来的知识。

2. 人类知识有两种方式（知识的视角）：关键在于精确区分人类“自下而上”所知者即限于人的经验视野之中者，以及人类“自上而下”所知者，亦即从上帝自己的视野并通过《圣经》的灵感启示所认识的；换句话说，要区分属于低级层次的自然真理和属于高层的启示的、超自然的知识。

3. 所以有两种科学：必须精确地区分哲学在原则上可知者和神学可知者。我们从“哲学家”亚里士多德可以知道什么（从而亚里士多德评注），从《圣经》又能知道什么（从而《圣经》评注）？

所以根据阿奎那，人的理性拥有了可以独立地产生知识的广阔领域。即使上帝的存在与属性，上帝的创世工作和天命，不朽灵魂的存在以及许多伦理的真知灼见，都是人类可以认识的自然真理，事实上都是不经过启示而由理性独自所证明的。那么，信仰呢？严格意义上的信仰对于接受某些高级的启示真

理是必须的。它们包括三位一体的神秘性以及上帝在拿撒勒的耶稣中成为肉身，原初状态与最终状态，人类和世界的堕落与救赎。这些真理超越了人类理性，无法由理性论证，超出了理性能力之上；但是，它们不应被混同于所谓非理性“真理”，后者可以被理性地驳倒。

▣ 两部《大全》——一种形态原则

由于对上帝的认识有双重可能性，以及对上帝的真理有双重认识方式，所以虽然哲学（包括上帝的哲学教义）与神学不应分开（即使都在讲同一个上帝），但却须有所区分（既然在以不同方式讲上帝）。哲学理性地“从下而上”地从创造和被造物讲起；神学则从信仰“自上而下”地从上帝讲起。尽管如此，理性与信仰，哲学与神学应当相互支持。因为，由于它们根源在于关于上帝的惟一真理，它们是相互协调一致的。在这个神学中，突出的是“欲信之，先知之”，而非奥古斯丁的“欲知之，先信之”。

《神学大全》的前面部分——首先是十二章（篇幅很长）论惟一之上帝，他的生活、知识和意志，^①接着是十六章（篇幅同样长）讨论三重之上帝^②——已经表明：起点必须是两个领域，两个层次的知识，比喻地说是两层楼，它们相互清晰有别但并非截然分开：一个具有更高的确定性，另一个更为根本并且理性上明显要高一些，最终二者并不矛盾，而是根本一致。六百年后的一八七〇年的第一次梵蒂冈会议将以一种类似于新经院哲学、新托马斯主义的方式规定信仰与理性之间的关

① T. Aquinas, 《神学大全》，卷一，问题 1~26。

② 同上，问题之 27~43。

系。

所以无可争议的是：阿奎那为神学创立了成熟的、古典的中世纪罗马天主教范式的形态。他对所有神学的重构包括着一种评价：

1. 与信仰相比的理性；
2. 与寓义的——灵义的《圣经》意义相比的字面意义；
3. 与恩典相比的自然；
4. 与具体的基督教道德相比的自然律；
5. 与神学相比的哲学；总之，
6. 与专属基督徒的相比的属人类的东西。

而且，阿奎那提出两部不同的《大全》为了两种不同的目的作了两种整体评说，也相当连贯，并无自相矛盾；当然在两部《大全》中，他讨论的是同一个上帝，同一个世界和同样的人类，而且他运用了同一种周期循环式的构成原则：主要是借用新柏拉图主义的空间式术语所描述的分离与回归的架构。在两部《大全》的前半部分，阿奎那的架构都在讨论 *exitus*，即万物之由上帝而出（上帝之为起源）；在它们的后半部分，讨论的都是 *reditus*，即万物之向上帝回归（上帝之为目的）——不过这一切都不带新柏拉图主义者的宇宙决定论色彩。万事万物皆须由其存在的最高基础和最终目的——上帝——而理解。那么为什么基本模式相同，却要有两部《大全》呢？因为它们是为不同的目的服务的，而且可以在不同的层次上运作。

1. 《驳异教大全》。本书是为那些与回教徒（以及犹太人和异端）争论的基督徒写的，无论争论的对手是西班牙、西西里和北非的回教徒，还是基督教欧洲的犹太人和异端。在十三世纪，文化上发达的回教徒不仅是政治上与军事上的挑战，而

且也是理智上与灵性上的挑战。所以必须提供一种不同于希腊——阿拉伯世界观的新选择。这就是《驳异教大全》的目的：为了护教学的、传道的和科学的目的而对基督教信念作一概览。但是正因为它的目的是说服非基督徒（除了在第四个护教部分中），它主要是在自然理性的层级上运作。《圣经》陈述只不过是孤立地援用以确证自然理性。在导言中阿奎那说人们不能在《旧约》或《新约》的基础上讨论上帝、创世以及道德生活（前面三个部分的主旨），“所以我们必须诉诸所有人都不得不同意的自然理性。”^①

2. 《神学大全》。这是为神学家，或更正确地说是为神学的“入门者”而写的（对学生的能力的一个典型的职业性的高估）。《神学大全》是一本手册，目的明显是为了教会内部的教育和科学，它是打算对整个“神圣教义”提供一种系统审视。在这里，尽管有各种理性论证，《圣经》信息从而基督教信仰原则上是一直预设的，当然与关于上帝的章节以及关于伦理生活的章节一样，这里的程序也是双层的。不过阿奎那相当成功地用希腊哲学的概念重新解说了对上帝的人格化言说：会说话并可以被人谈及的圣父成了最高存在、存在自身、最伟大真理、真理自身，以及最高的善的上帝。

一种新神学——起初被当作异端

阿奎那的两部《大全》为神学立下了一个很高标准，这种文体可以说是后无来者。他的《神学大全》——他的巨著——表明他是所有时代神学家中的大师。不过这是后来人的见地了。因为像他这么一位当时如此激烈地改变了传统的解释学和

^① T. Aquinas, 《驳异教大全》，卷一，2章。

方法论原则，并同时发表了各种新理论如圣餐的变质说（此说，不幸在多伦多宗教会议上被定为正统）的人，不可能还继续是一位没有争议的神学家。他是否已经为了亚里士多德哲学的概念而放弃了福音？

此外，阿奎那还被同时代的传统派（奥古斯丁派）神学家视为“新神学”（亚里士多德式或阿威罗伊式）的鼓吹者。所以毫不奇怪，他被日益指摘为一个现代派并戴上了异端的帽子。一二七〇年，布拉班的西格（Siper of Brabant）的论题（可能还有阿奎那）被巴黎主教（早先的巴黎大学名誉校长）谴责。阿奎那在一次正式的大学会议上受到了一位年轻的法兰西斯教团同事——富有才华的派肯（J. Pecham，后来当上了坎特伯雷大主教）——的尖锐批判，结果巴黎主教指定了一个神学家工作组来调查明显在此突然出现的强烈亚里士多德主义。一二七二年，仅仅在三年半之后（其中他极为多产），他被自己教团的将军委以在意大利的一个新职位。但是巴黎的激愤仍然继续着。最后，在一二七七年，正好是他去世三周年，阿奎那的一整套论题受到了巴黎主教的正式谴责，因为阿奎那在其司法管辖之下；阿奎那还受到牛津主教（一位多米尼克派！）的谴责。^① 这一谴责意味着（在多米尼克教团之外）由波纳文图拉提倡的新奥古斯丁主义将至少征服下面的五十年，并在后来产生司各脱（D. Scotus）主义（法兰西斯派的司各脱的教义），它在反宗教改革的天特（Trent）宗教会议上将比托马斯主义起更重要的作用。^②

① 参看 Chenu, 《托马斯·阿奎那》。

② 关于这次谴责的背景（尤其是关于 T. Aquinas 的），请参看 Schillebeeckx, 《斗争》，页 58~67；Weisheipl, 《托马斯修士》，页 302~318。

可以理解，尽管他死后第四十九年时被阿维农（Avignon）的一位教皇封为圣人，并因此在十八个月后被巴黎主教解除了谴责和绝罚，阿奎那远远不能算是一位古典的天主教徒。可以理解他死后会有一段时间的保卫托马斯运动。直到十五世纪末《神学大全》的第一种评注才面世。第一个评注整个《大全》的是阿奎那的古典解说者维柯（C. de Vico）红衣主教，他在一五一八年奥斯堡的帝国议会曾主持过对路德的审问。

直到一五六七年，阿奎那才被正式推崇为整个教会的导师——这是由多米尼克派教皇庇护五世（Pius V），一位宗教法庭的前大法官）作出的。但是，又等了三百年，直到第一次梵蒂冈会议及其之后，教皇才用尽一切权力推行新托马斯主义（并非托马斯·阿奎那！）：关于阿奎那的教皇通谕，把阿奎那命名为教会的真正导师和天主教学校的恩师，出版新的评论版阿奎那著作天主教神学坚持廿四条规范性的基本哲学论纲，最后，在一九一七/一八年的教会法典中作出了法律上的规定：天主教教育机构中的哲学和神学都“必须根据并牢牢掌握天使博士的理论、原理和原则来进行教学”。^①直到一九二四年，对《神学大全》第一部分的评注还不到二百一十八种，对整个《大全》的评注则少于九十种。阿奎那在第二次梵蒂冈会议上实际上没起什么作用，而这次会议是关于最近出现的基督教的问题与希望的；从那时起，托马斯学派不复存在。但是在一九八三年的新版教会法典中，他又受到了“特别的”赞扬，在一九九三年出版的传统派的《罗马世界教理问答》中，他是所有《圣经》之后教会作者之中（除了奥古斯丁——被引了八十八次，以及保罗二世——被引了一百三十七次）被最频繁地引用

^① 《尤利斯正典法》（1917），1366条，2。

的一位。

今天，即使是反对者也不再怀疑阿奎那为他的时代创立了一个宏大的新神学综合。但是我们仍须追问：阿奎那有没有为神学创立一个确实是全新的典范呢？回答是“否”。为什么？下面几节的讨论将说明其缘由。

对奥古斯丁成问题的依赖

为什么阿奎那不能像奥古斯丁那样创立一个新典范，带来一次全新的大建构？为什么他没有像路德后来那样在神学和教会历史中发动一次典范转变，虽然他既不缺少一个新的环境（大学），也不乏知识、敏锐以及勇气？回答是：阿奎那固然以他的哲学的神学体系相当大地改变了奥古斯丁的拉丁语神学典范，但他并没取代后者。事实上，尽管他的体系有百科全书般的宏大建构性（不过最终没完成），还是带有不可争议的局限与欠缺。

尽管阿奎那在某些细节上改正了奥古斯丁许多东西，改变了他并有时还甚至忽略了他，在信仰真理的层次上，他本质上一直为流行的奥古斯丁神学所限制。当然作为哲学家，阿奎那并非奥古斯丁主义者，可是作为神学家他却是一——在他的体系中他一直仅守这一区分。阿奎那在第二“层”上，在神学的上层建筑或“超自然的”与拯救之神秘的领域中，始终基本上守着新柏拉图主义的奥古斯丁传统。他确实不断指出奥古斯丁的神学和教父运用了柏拉图的概念，但是，不论是在三位一体还是在基督论的教义中，不论是拯救论还是教会与圣事的教义，他都没有彻底地探索过教父立场背后的东西。他用自己的亚里士多德概念思索它们，目的是为了使它们有现实意义，把它们弄精细些并确证它们；但是他很少（而且这时他或许只是默默

不语) 会去根本地修改它们 (除非关于命定论)。

这么一来, 阿奎那也就染上了与奥古斯丁一样的根本性弱点。因为阿奎那既没看出奥古斯丁的三位一体的“心理学”教义 (从一个神圣本性出发) 的片面性和缺乏, 也没认识到救赎教义的狭隘之处 (它被坎特伯雷的安瑟伦的补赎论所加强)。他没有批评奥古斯丁的原罪理论: 原罪通过性行为而由亚当传下来到所有的人。他反对希腊人而保护由奥古斯丁发展的炼狱理论。他继续坚持了对恩典的具体化理解 (关注“被造的恩典”), 虽然他同时在自己的恩典教义架构中,^① 也就“罪人的称义”问题满意地发展了一个自己的提议。^② 但是他忽视作为上帝的性情、慈爱与慷慨的“恩典”^③ ——正如他老师大阿尔伯特已经做的。他借助于亚里士多德的生理学和心理学分析了各种所谓“被造的恩典”或“恩赐之礼” (似乎是一种超自然的流体和燃料, 这是《新约》中找不到的观念), 及其在认知和意志行为的发生前、发生中和发生后对灵魂的实体、理智以及意志的影响。于是便有了典型的经院哲学的恩典划分法: 积极的与合作的, 先行的与随后的, 以及习惯的与行动的。这些区分太无个性而且过于复杂, 到了路德时代就已经被人遗忘。还有另外一个更进一步的因素: 他对古代世界观的倚靠。

古代世界观: 个案检验——女人之地位

大多数新托马斯主义者都不会看到, 虽然阿奎那当时勇敢地面对来自亚里士多德的和阿拉伯哲学的大量新的和专门科学

① 参看 T. Aquinas, 《神学大全》, 卷一, 2 章, 问题之 109~114。

② 参同上, 问题之 113。

③ 参同上, 问题之 110 a. 1; 参看问题之 115。

的知识，他的新哲学——神学体系在根子上却仍然是古代希腊人的世界观。这不是批评，只是一个事实。^① 不理解阿奎那的形而上学就不可能对他的神学有真正的理解，而不理解他的物理学、化学和生物学，也就不可能理解他的形而上学。任何仔细地读两部《大全》的人都会发现一桩初看颇令人困惑的事：阿奎那的神学解释的模式与其说借助于亚里士多德的形而上学，不如说更多地借助于其科学，比如重力、光、热、化学过程和属性，生物繁殖与生长，感觉与情绪的生理学等等。甚至连最为重要的形而上学概念，像存在本身、行动与潜能、关系等等，也建立在来自科学与自然哲学的见识之上。

所以，无法否认，阿奎那几乎毫不变动地接受了古希腊人的世界观——包括人是在与太阳的相互作用下产生的观念。他毫不犹豫地肯定这一世界观：所有的混合物体都由四元素组成；七大行星由七位纯粹灵魂（天使）所推动和引导；有三重天。对于他来说，世界是一个完美的秩序，自始至终都不会变化。在这个宇宙中存在物越是上升就越强大；这是一个有着严格等级的、地球中心的和人类中心的宇宙。

确实，在柏拉图式的不变、静止秩序的概念的帮助之下，阿奎那从基督教信仰出发构造了一个对世界的包容一切的解释，它同时也代表着用地球中心的世界观彻底解说信仰。这意味着《圣经》被宇宙论地理解，宇宙被圣经式地理解。基督教信仰为这种世界观作了保证，反过来，这种世界观也为基督教信仰作保证。这是神学与宇宙论、拯救的秩序与世界秩序的完美、和谐。我们不仅可以从创世的秩序中得到关于上帝的知

^① 参 N. M. Wildiers, 《世界观与神学》, 1972; 德文版, 1974, 页 60~146。

识，而且大体上也可以接受占星术；也能确定与诸天球对应的天使算级，甚至知道（我们不禁想起俄里根）被选者的数目（以代替堕落的天使）。

更有甚者，阿奎那还用《圣经》和理性证实了具有肉体 and 灵魂的人的构造与起源；天堂的最初状态和原罪；然后是基督降临人世以及死去，和后来的上升；然后是圣典与七大圣事，教会与国家的等级体制，秩序与服从的伦理；最后是世界末日以及复活者的身体的精确概念。无疑这一中世纪神学的每个细节都倚靠古希腊人的世界观；事实上它是中世纪与古代的一个混合体。我们完全可以想象一旦它的物理学的、化学的、生物学的、医学的以及宇宙学的预设崩溃了，这种神学的内容会遇上什么命运。而哥白尼革命和数学及实验的胜利正是这样一个时刻，亚里士多德（当然还有阿奎那）完全无法对它们作出公平评判。一个检验的典例便是妇女的地位。

据说尽管阿奎那知识广博，但是不理解三样东西：艺术、儿童和女人。由于他过的修道院式的生活，他当然几乎只与男性接触。不过他有没有对于女人和她们的本性说过相当根本的和具有历史性影响的东西呢？阿奎那的辩护者指出他只是偶尔在他的著作中提到女人。不过即使在《神学大全》中他也在两个关键之处对女人作出了相当根本性的论断：在创世的教义中有整个一个 *quaestio*（问题），共四篇文章，论“女人（从亚当当中的）的产生”^①；在恩典教义的架构中有一篇重要文章论女人在教会中发言的权利。^②

必须直截了当地说，对于阿奎那来说这些都是毫无疑问

① T. Aquinas, 《神学大全》，卷一，问题 92a, 1-4。

② 参看同上，卷二，2章，问题 177, a2。

的：

1. 女人与男人一样，都是按照上帝的形象而创造出来的；
2. 所以女人原则上具有和男人一样的尊严，她们的灵魂也有同样的永恒命运；
3. 女人被上帝造出来不仅是为了繁衍下一代，而且也是为了过共同的生活；

阿奎那决不应当被指斥为一位黑暗的仇视妇女者。但难道这就能使我们看不到他的其他论述的问题了吗？在关于妇女的神学问题上，难道阿奎那不是强调并精炼了奥古斯丁的许多评论，从而不只减弱而是强化了对妇女的蔑视？他十分严肃地肯定：

1. 男人是女人的起点 (*principium*) 与目的 (*finis*)；
2. 女人并非从男人的头中创造 (因此她不当统治他)，也非从男人的脚中创造 (因此她也不应当被蔑视)，而是从他的肋骨创造，所以男女一生当中都应当永远在一起；
3. 从“自然”上讲，女人须服从男人，因为男人的理性认知能力更强，从而女人在权能和尊严上都不如男人；
4. 从整个创世过程看，虽然女人属于所创造的“好的”事物，但单独地看，女人比起男人来说是“有缺陷的和不成功的”。^①

无疑，对于阿奎那来说，如果更仔细地审视一下，就会发现女人是由于偶然原因而有缺陷的、不成功的男人，*a mas occasionatus*。这一根据创世教义而得出的发现解释了女人在中世纪教会中绝对没有发言权的原因。当然，根据《旧约》的精神，女人在原则上具有不可否认的说预言的能力。可是能按立

^① T. Aquinas, 《神学大全》，卷一，问题 92, a. 1。

女人为神甫吗？阿奎那由于早年终止了在这个方向上的研究，他没有详细讨论这个问题；但他在《箴言录》评注中的回答是否定的。^① 他不仅肯定这种按立是不合法的，而且断定它没有合理性。更有甚者，这种观点在阿奎那去世后立即被采纳为阿奎那的真实立场而补入《大全》附录（*Supplementum*）。^②

同样的立场也适用于女人讲道问题。由于出现了异端运动，当时的平信徒讲道无疑是个敏感的话题。那么女人可不可以公开充当讲道和教导的角色，拥有“讲说智慧和知识的恩赐”？否，阿奎那专门用了些论证来排除这一可能性。^③

1. 首先，这是由于女性必须服从男性：作为教会中的公共职位，教导是统治者（*praelati*）而非服从者之事；女人由于其性别而必然属于服从者（这不是偶然的，如男性平信徒助祭，那怎么说还是个男人）。

2. 女人讲道有可能会刺激男人的欲念，这是不容许的（欲念 = *concupiscentia* 或力比多，是自奥古斯丁以来的一个普遍话题）。

3. 女人一般说来在智慧方面并不出色，所以很难合适地把教导人的公共职位交给她们。

不过，如果谁要是想立即从这三个否定性论断中得出对阿奎那的（否定性的）明确判决，那他必须记住三件事。第一，阿奎那的许多话都不是自创的；在许多情况下他只不过是在表达当时人们（男人）的想法而已。其次，阿奎那的许多论断都是简单地建立在《圣经》之上的，无论是《旧约》（例如女人

① T. Aquinas, 《箴言集评注》，卷四，d. 25, q20 q1a, l. ad4。

② T. Aquinas, 《神学大全》，卷一，附录，问题 39, a. 1。

③ 同上，卷二，2章，问题 177, a. 2。

只有在没有男性后裔时才能继承遗产；男人不得着女装）还是《新约》（如女人是为了男子而创造的，女人应在教会中保持沉默）。至于在关于女人的知识方面，阿奎那也只是仅仅遵循当时最大的科学和哲学的权威：亚里士多德。正是亚里士多德在其所著之《论生物的繁殖》之中为一种不幸的“性别形而上学”或“性别神学”提供了生物学基础：把繁殖中的一切活动都归因于男性的精子（女性的卵子直到一八二七年才发现）！当然这一切都不能为他开脱（古罗马最著名的医生盖伦（Galen）已经认为女生在胎儿的产生上也起积极的生物学作用），虽然它们确实解释了一些事。另外，托马斯神学还有一个内在缺陷。

首先是一种宫廷神学：巩固教皇制

如果人们首先（正确地）强调托马斯神学的创新力量或进一步考虑到他与地方教会统治的冲突的历史，人们就会很容易地忽视这些缺陷。但是不应隐瞒这些缺陷，虽然它们也许会打消阿奎那的崇拜者的热诚。因为在他对教会以及首先是教廷的理解中，阿奎那既不同于俄里根——他一直是批评教阶体制的神学家，也不同于奥古斯丁——他即使当了主教也绝没跟紧教皇（教皇权力者），而更加地是一位像西普里安（Cyprian）那样的主教权力者。最终（这一点必须明确指出），阿奎那成了格里高利七世（Gregory VII）和英诺森三世（Innocent III）式的中央集权教廷制的大辩护人，至今情况不变。他使自己的神学为教条主义的教皇偶像崇拜服务。他像其他人一样成了一位教廷神学家。这是可以理解的，因为从一二五九年到一二六八年的九年之间，他在罗马教廷（在阿那尼（Anagni）？至少在奥维托（Orvieto）和维特波（Viterbo））和罗马（撒比那 [S.

Sabina]的教团中给同事上课，并且是教皇乌尔班四世与克莱门四世（Clement IV）的好友。这也不难解，因为虽然他本人很谦虚（教皇要他当那不勒斯的大主教，但他谢绝了），他所属的教团却是直属教廷的，所以他事实上就是一位教廷神学家。

阿奎那是一位对神学家进行学术教育的人。这与主教的牧养教育不同，不能用权威的方式，而只能用论证的方式进行，而且必须有赖于教授的学术才能。然而他同时也能将十三世纪下半叶的朝向绝对教皇权力的政、法发展融合入他的神学教义系统之中。在多大程度上呢？也许可以和奥古斯丁作个比较。奥古斯丁尚未用圣彼得的首要统治地位观念来思考，而这一观念在阿奎那的教会观中却已是核心。如果说对于奥古斯丁，基督本人和对他的信仰是教会的基础，那么对于阿奎那，这一基础是彼得这个人和他的职分。对于奥古斯丁，宗教大会是最高权力之所在，对于阿奎那，最高权力是教皇。与早期教会的以及奥古斯丁的典范很不一样，这是一种格里高利式的教会观，权力完全源于教廷。于是，教皇权力主义的教会观受到了一种神学系统架构的支持，后者为新的绝对主义的教会体制以及教廷的教中的与世俗的要求提供全方位的意识形态基础。与希腊教会（以及早期教会的观点）不同，他论证了这些命题：教皇“在教会中拥有全权”，^①“只有教皇才能规定什么是信仰”，甚至“服从教皇是得拯救的必要条件”。^②所有这些教从意识形态上准备了教皇卜尼法斯（Beniface）的“一圣通谕”（Unam Sanctam），中世纪教廷制的经典文件。

① 参看 T. Aquinas, 《驳对希腊人的错误》，第二部，cap 32-35。

② 参看同上，cap 36。

所以无法否认，如果我们不管他的哲学基本体系而从他的神学，尤其是教会观的角度看托马斯体系，那么我们只能在十分有限的程度上说阿奎那有一个新神学。他所做的是对主要地是由奥古斯丁和教皇列奥（Leo）在五世纪创始的罗马天主教典范进行系统的、思辩的整理；他用了亚里士多德的范畴和论证，但他主要的工作是把这一典范固定为教条。所以总体说来这是对传统典范的加强、强调和完成，而不是对它的克服。思辩式的经院哲学体系必须先达到危机点——在晚期中世纪的唯名论（奥康主义 [Ockhamism]）中它日益与《圣经》疏离并简单地用理性结论来忽略信仰的基本真理以及它的生存论特征——才会出现典范转变的新起点：朝向宗教改革的典范转变。

阿奎那研究专家派什（O. H. Pesch）因此正确地看到了“新托马斯主义客观上的基本错误”就在于它的出发点是“直接地认为阿奎那仍有意义，却不考察他的著作并提出所有详细的问题”；今人惟有“通过从根本上体验他的不同个性”，才能正确地理解阿奎那。^① 所以托马斯主义的绝对性要求必须放弃。能够正确地得到论证的是：“托马斯神学可以看作是一个模式，这主要不是讲它的实际内容，而是指它的公共本性和问问题的勇气。”^②

□ 与伊斯兰教和犹太教对话？

阿奎那还以同样的勇气与开放胸怀接受了非基督教思想家的挑战，无论他们是像亚里士多德那样的古代“异教”哲学

① 参看 Pesch, 《托马斯·阿奎那》，页 26。

② 参看同上书，页 34。

家，还是像阿威罗伊以及麦摩尼德（Maimonides）那样的同时代回教徒和犹太哲学家。所以阿奎那毫无疑问地是参与到迎接犹太教与伊斯兰教的挑战的讨论中的。他并不满足于早期中世纪习以为常的无知以及对伊斯兰教和《可兰经》的滥骂。事实上，如果我们感受不到当时一些基督教知识人承受的压力，我们就不能真正理解他的《驳异教大全》：伊斯兰教并没在精神上和文化上远远超出基督教吗？它并没有更好的哲学？如何能论证我们应当选择基督教而非伊斯兰教和犹太教？

是的，“阿奎那并没到过摩洛哥或是蒙古大地，也没对十字军远征说过任何话”，神学博士蔡诺（Chenu）说，“可是他的案头总是放着伟大的回教徒哲学家的著作，他探索着基督教的各个方面——基督教一直限于罗马帝国的地理和文化的疆域之内，现在突然意识到它只包括了一部分人类，并发现了宇宙中广漠的世俗情况。”^① 这话说得挺好，不过它的正确性仍在于我们必须同时注意到阿奎那的局限之处。

阿奎那的局限倒不在于他“没到过摩洛哥和蒙古大地”；西班牙和西西里已经够远的了。阿奎那的问题是，他与回教徒没有任何个人交往，也没与任何回教徒个人对话过。更可疑的是认定阿奎那“未对十字军远征说过任何话”，尽管多米尼克教团在巴勒斯坦很活跃（现已证明十字军远征对于回教徒并没带来所期望的效果）。最可疑的是认为阿奎那对伊斯兰教的认识得于“伟大的回教徒哲学家的著作”，因为这些人与其说是回教徒，不如说更多地是哲学家。他本来可以从《可兰经》本身了解伊斯兰教，由于克鲁尼（Cluny）的最后一位重要修道院长维勒拉比力（P. Venerabilis）（卒于1156年）的发起，当

^① Chenu, 《托马斯·阿奎那》, 页 86~8.

时《可兰经》已有多种拉丁文译本。不过，阿奎那显然没研究过维勒拉比力的译本——结果他只对伊斯兰教有点最初步的知识。他对回教徒的自我理解（即视《可兰经》为上帝的明确启示）一点也不知道。他的主要消息来源可能是基督教传道士，这些人显然在与伊斯兰教辩论时感到困难。法兰西斯教团只打算用简单的讲道和实际榜样来影响回教徒，而多米尼克教团则很早就同时与回教徒进行理智上的论辩了。

正是由于运用了这种方法，我们今天已不能把《驳异教大全》当作基督教反伊斯兰教的护教文的典范。不错，与大多数拉丁或拜占庭背景的早期护教者不同，阿奎那的论辩方式是和和气气的，既非论战的也非争论的；他也打算尽可能地适应他的对话者的理解方式。但是这一切都不是为外部人，而是为内部人（即已经转变信仰者）作的护道文。在那个时代，只有与隔绝的少许人想过真正的宗教之间的对话，事实上在十二世纪的巴黎，由于十字军远征、排犹的计划和灾难，一直在进行的与犹太人的对话被打断了。

□ 《大全》的神秘中断

通过回顾，我们可以说，阿奎那不可能主张对他的神学进行“教条化”或者甚至“绝对化”。在一定限度内，他很清楚有关信仰的陈述有赖于具体环境从而有相对性。他比任何人都更表达了一种同时代神学，即一种与同时代的伟大精神潮流进行活生生的交往的神学，一种只能以这种方式作明白的陈述的神学。如果我们认真地从这种方式的角度对待这位伟大的思想家的神学著作的“精神”和“本性”，那么即使在今天，神学也必须站在推动时代的精神前沿上——全面装备从那时起对于作学问就是不可缺少的批评方法：历史批评法、解释学方法、

比较研究及跨学科研究法。只有把握了这种学术“技巧”，神学才称得上是阿奎那意义上的真正神学。相反，如果托马斯主义能做的只是枯燥苍白地重复各种命题，那它就无法为精神的跃进提供任何踏板。

直到今天，这还是阿奎那传记研究中的一个谜：为什么他在《神学大全》的第三部分中间（讨论赎罪圣事）突然中断了他的写作工作？已经能完全证实的是：一二七三年十二月六日，据同时代人记载一分钟也不浪费地研究、教学、写作和祈祷的阿奎那，在早晨弥撒后对他最忠诚的伙伴皮波诺的莱基那德（Reginald of Piperno）宣布说他再也不能写下去了。为什么？“我一点也不能再做了，因为我已经写的一切在我看来像稻草！”^①全是稻草？到底发生了什么事？至今人们还对这句自我评价以及弥撒当中发生了什么事感到困惑不解：是不是这位以肥胖著称的人中风了？是不是这位年纪不到五十岁已写了四十多卷大书的人健康垮了？要么是他有了迷狂体验？或是二者都有？天国荣耀的幻觉体验还是看穿了自己的双层神学系统的短暂不稳性？全是稻草？

惟一能确定的事是，自那一刻起，阿奎那再也不写或是口授了（像俄里根和奥古斯丁一样，他常常有几位秘书，他自己也在小纸片上潦草难辨地写）。虽然他仍然活了四个月，他却一行字也没再写了。不过他还是接受了教皇格里高利十世的邀请去里昂会议，会议主要将讨论与希腊人联合的谈判。他想随身带一本他的著作《驳希腊人的错误》。然而，上路几小时后他就精疲力尽了，于是他请求能停止旅行，在他的侄女法兰西

^① 参看 Weisheipl, 《托马斯修士》，页 293~302，关于 T. Aquinas 生命最后阶段（1273 年 12 月 6 日——1274 年 3 月 7 日）的记载与评论。

斯伽 (Francescu) (塞卡诺的女伯爵) 的麦恩撒 (Maenza) 城堡休息。在那里他的健康继续恶化, 于是他要求移往附近的福撒诺瓦 (Fossanova) 的西斯特西安 (Cistercian) 修道院。一二七三年三月七日, 他在那里平静地去世。人们当时颇为不满地注意到, 在他的葬礼上居然没有从那不勒斯或罗马来的多米尼克教团的高级官员。他的遗体在福撒诺瓦被十分可怕地移了几次后, 最终在大约一个世纪之后被安葬于图罗瑟 (Toulouse), 此处是他的教团创建者建立第一所多米尼克教团房屋的地方。

阿奎那的浩繁著作代表着惊人的思想成就, 它使所有时代的所有神学都不能忘怀。然而同时, 阿奎那尽管沉浸于理智主义, 却时时清楚地意识到他自己对上帝的理解的有限性。事实上在他看来, 任何用人或此世界的定义来描述上帝的企图, 都同时意味着一个否定: 否定任何人的一此世的限制和不完善。而且对于阿奎那来说, 上帝的真正本性永远是隐秘而不为人理性所能知的。在这个意义上, 他可以同意他认为是保罗的学生的伪狄奥尼修斯的观点: “因此这是人对上帝的最终 (*ultimum*) 知识; 人知道自己不认识上帝, 而就他所知的一切而言, 上帝超出我们关于上帝所理解的一切。”^①

托马斯·阿奎那生平大事年表 (根据 J. A. Weisheip)

1224 /5 出生于罗加西加 (Roccasecca)。

1230 /31~39 在蒙特·卡西诺的本尼狄克 (Benedictine Oblate) 教团学习。

^① T. Aquinas, 《论潜能》, 问题 7, a5, 14。

- 1239~44 在那不勒斯大学读书；父亡故。
- 1244 加入多米尼克教团（那不勒斯）；在去巴黎途中被绑架，并被送到一个家族城堡。
- 1245 回到教团。
- 1245~48 巴黎：见习修士与学习。
- 1248~52 科隆：跟大阿尔伯特学习；祝圣为神甫。
- 1252~56 回巴黎：《伦巴德〈箴言录〉注疏》。
- 1252 通过神学教授资格考试。
- 1256~59 作为神学教授开课。
- 1259~64 第一部“大全”：《驳异教大全》。
- 1260~61 在那不勒斯逗留。
- 1261~65 在奥维托（Orvieto）任教。
- 1265 在罗马开办僧侣团研修。
- 1266 开始写第二部“大全”：《神学大全》。
- 1267 在维特波（Viterbo）逗留。
- 1269~72 第二次在巴黎当教授。
- 1270 十二月十日：谴责阿威罗依主义（第十三条命题）。
- 1272 在那不勒斯当神学教授。
- 1273 十二月六日：《神学大全》写作突然终止。
- 1274 二月：赴里昂教务会议。
三月七日：途经福塞诺瓦时去世。
- 1277 巴黎对二百一十九个命题的谴责。
三月十八日：在牛津（托马斯）命题遭谴责。
- 1323 七月十八日：教皇约翰廿二世在阿威农册封阿奎那为“圣者”。

第五音

马丁·路德：回归福音

——典范转移的一个经典例子

为什么会有路德宗教改革

路德（Martin Luther）改革所关切的東西中几乎没一桩是新的。只不过过去时机一直不成熟。现在时候到了，需要的只是宗教天才来把这些关切汇总起来，诉之于文字并亲自去代表它们。路德正是反映了时代需求的人。

宗教改革发生之前的世界史中有哪些因素准备了这场典范转移？简短地说：^①

1. 教皇对世界的统治的崩溃，东、西方教会的分裂，然后是两位、以后是三位教皇（阿维农的、罗马的和比萨 [Pisa] 的）并存，以及民族国家法兰西、英格兰和西班牙的兴起；

^① 这首先由天主教一方的 Lortz 不带偏见地提出的《德国的宗教改革》，1章，页1~144。最近在 Chaunu 的《宗教改革时代》中，尤其是4~5章中，有一更全面的论述。

2. 改革会议（康斯坦斯，巴塞尔，佛罗伦萨，拉特兰 [Lateran]）在“改革教会及其首领与成员”上缺乏成功；

3. 自然经济被货币经济取代，印刷的发明以及对教育和《圣经》的广泛需求；

4. 教廷的绝对集权，其不道德、失控的财政政策以及对改革的顽固抵抗；为重建圣彼得大教堂而出售赎罪券——这在德国被视为罗马教廷剥削的顶点。

其实，即使是在阿尔卑斯山以北，罗马体系导致的某些恶劣情况也十分明显：

1. 教会机构的倒退：不得征收利息，教会免纳税收并且独立司法，教会垄断学校，提倡乞讨生活，太多的教会节日；

2. 教会与神学已充满教规法典；

3. 大学科学（巴黎！）日益明白自己是可以与教会抗衡的批评性权威；

4. 连富有的贵族主教和修道院都极为世俗化了；由于单身压力而带来的虐待；由过多的未受过教育的和贫苦人构成的无产阶级；

5. 对教会的激烈批评：威克里夫（Wycliffe），胡斯（Hus），马西留斯（Marsilius），奥卡姆和人文主义者；

6. 最后，群众中的可怕迷信；经常采取激动的——启示录形式的宗教神经过敏；外在化的礼拜式和成了法律条文的大众虔敬；对不愿工作的僧侣及神职人员的仇视；城市中有教养的人的不舒服和德国被剥削农民的绝望……所有这一切对于中世纪神学、教会和社会来说都意味着深刻的危机，而且人们还感到无力应付它们。

所以，一场划时代的典范转移所需的一切准备均已就绪，所需的就是有人来提出一个可信的新典范让人选择。而这是由

一位僧侣，划时代的先知式人物路德完成的。他在一四八三年十一月十日于图林根的艾斯勒本（Eisleben in Thuringia）出生。虽然作为一位年轻的僧侣和神学博士，路德当然不会把自己主要地看成是一位先知，而是看作教会的教师。但是出于直觉和灵性，他却能满足了中世纪后期的巨大宗教需求。他清除了神秘主义、唯名论，和大众虔敬中的强大力量，充满信心地把遭了挫折的改革运动组织在自己的卓越的、充满深刻信仰的人格周围，并且用前所未有的辩才表达出自己的关切。如果没有马丁路德，就不会有德国的宗教改革！

❑ 基本问题：人如何在上帝面前称义？

事情是何时走到这一步的？由于在一次狂风暴雨中深刻地感受到死的恐怖，由于不断为自己能否在最后审判中在基督面前站立得住而焦虑，当路德廿二岁时（1505年），便不顾父亲的反对（父亲是矿工和炼铜工）而进了一所修道院。可是，这位忠诚地遵守规则并关心事工成义的奥古斯丁派僧侣何时成了一位“唯信称义”的激烈改革者？历史学家争论着“向改革运动突破”的精确时刻。

不过尽管如此，人们对此没有争议：受过与阿奎那十分相似的哲学与神学上的经院式训练的路德正在陷入他生活的深刻危机之中。当僧侣并没为他解决任何问题，而且还使其中的一些突出了出来。因为他以极大热诚投身其中的修院虔敬事功如唱诗祈祷、弥撒、禁食、悔罪和苦行（这是奥古斯丁派修士应做的）等等，并没解决他的个人得救还是被诅咒的问题。在一次对上帝的恩赐公义的突然的直觉体验中（如果从一五四五年的“大证词”看），或许在更长的某个过程中（如果更仔细地看一下他的早期著作），路德在他的良心危机中突然明白了罪

人称义的一种新理解。不管“向改革运动的突破”到底发生在哪个时刻（更近的学术观点一般认为是“稍后”：一五一八年的上半年）^①，“向改革运动的转变”在此发生。

所以，路德的改革关切的起点并非教会的乱来，甚至不是教会的问题，而是得救的问题：人如何能在上帝面前站立得住？上帝如何对待人？人怎样才能肯定自己已被上帝拯救？有罪的人类怎样才能摆正自己与公正之上帝的关系？他们何时被上帝称为公义的？路德首先在保罗的《罗马书》中发现了答案：人不可能以自己的努力（不管多么虔诚）在上帝面前称义，被上帝称为义人。是上帝自己，作为宽宏大量的上帝，不用任何报偿而把罪人称义的白白恩典给予我们。人只有在信仰之中才能对自己得到了这一恩典有充分把握。对于路德，神学三品德中，信是第一重要的：在信仰中，不义的罪人接受了上帝的公义。

这是一个关键的神学因素。不过还有一个：从对称义事件的新理解出发，路德又得到了对教会的一个新理解。这就是批判偏离了福音书的教导和实践的世俗化、制度化的教会以及它的圣事、管理和传统。不过在此批判中，路德难道没有完全与天主教传统决裂？他的称义的新理解有没有使他基本上就成了一位非天主教徒？为了回答这个问题，人们尽管要看到各种中断的地方，也应看到在路德与他之前的神学之间的重大连续之处。

□ 天主教的路德

一个被打断的传统之链恰恰在他的称义理解上将他与前一个时期的教会与神学联在了一起。我们必须简短地看一下四条历史连续线索，它对于路德的宗教改革观都很重要，而且相互

^① 关于这场讨论，可参看 Pesch,《导论》，5章（〈朝向宗教改革的运动〉）。

之间部分地重叠：路德在修道院中所遇到的天主教虔敬；与此相关连的中世纪神秘主义；奥古斯丁的神学；以及以奥卡姆主义的形式出现的中世纪晚期的唯名论。

天主教虔敬？是的，传统的天主教虔敬使路德在修道院中发生了一场危机。结果他后来一直把修院式的完善方式看成是形式主义的事工方式，缺乏在上帝面前所需要的真正东西。它给他带来的不是心灵的平静和内在的安全，而是焦虑和绝望。然而，路德经过危机后仍保存了天主教虔敬中最好的东西。从称义理论看，尤其重要的事是路德在修院中的上级斯道皮茨（J. von Staupitz）（他很关心改革）把他从对自己的命定的一门心思的寻求引导开来，并把他引向《圣经》，引向上帝的拯救意志和被钉的耶稣的景象，在这些面前，关于自己是否被选的一切焦虑都烟消云散了。

中世纪神秘主义？是的，神秘主义的泛神论特征及其抹煞上帝——人区别的倾向是路德十分陌生的东西。然而，据了解路德是知道亚略巴古人狄奥尼修斯（Dionysius the Areopagite）和克莱沃的伯尔纳德（Bernard of Clairvaux）的。况且，他还发现了神秘主义著作《德意志神学》，满怀热诚地研究并在一五一五/一六年出版了它（一五一八年才完成）。再者，他称神秘主义者陶勒尔（Tauler）为最伟大的神学家之一，并且一直赞美他。毫无疑问，路德在上帝面前感到谦卑、渺小、一无可取之处，荣耀完全属于上帝；他彻悟到通过事工的虔敬引向的是虚荣和自满，只会离开上帝；他对受难的基督的信仰——尤其是他按诗篇的言词来接纳的；所有这些对于他的称义观至关重要的观念，都是中世纪神秘主义的传统内容。

奥古斯丁的神学？是的，反伯拉纠派的老年奥古斯丁所提出的预定论和对上帝的完善之爱的理解导致了路德的危机。而且路德对恩典的理解一直就与奥古斯丁的不一样，要更为人格

化一些。然而，对人的自私之为罪的最大败坏和自我的扭曲的深刻认识，却是路德成义观中最关键的部分，而这和对上帝的恩典的全能的认识一样，都是他首先从奥古斯丁那里学来的。所以，路德一直与中世纪神学的基本组成部分之一的奥古斯丁神学保持紧密关系，他年纪很轻时就研究了奥古斯丁的《忏悔录》、《论三位一体》以及《上帝之城》；奥古斯丁不仅统治着前亚里士多德的早期经院哲学和赫尔（Hales）的亚历山大、波纳文图拉（Bonaventure）的经院哲学鼎盛期，而且在亚奎那及其学派中的影响亦不可忽视（虽然在这里它很明显被迫退入背景），在中世纪末期也余势未消。路德自己都不会知道这种连续性有多么强，这不仅是在三位一体和基督论的教义中，而且也在恩典神学之中。《罗马书》一章 17 节关于“上帝的公义”的一段话对于路德向宗教改革突破起了关键作用，路德意识到这段话讲的不是上帝的公义之无情审判（在它面前没有一个罪人能站立得住），而是上帝的作为恩赐的公义。不仅奥古斯丁也这么理解这段话（路德已认识到），而且正如天主教学者所证明的，^① 中世纪神学家大都这么理解。

奥卡姆主义（Ockhamism）？是的，路德在其成义学说中最激烈地反对的就是晚期法兰西斯教团的奥卡姆学派中的伯拉纠主义；奥卡姆主义的代表是奥卡姆本人和他的伟大学生比尔（G. Biel），以及比尔的学生与路德的教师乌辛根的阿诺尔底（Bartholomew Arnoldi of Usingen）。然而，在奥卡姆和比尔与路德的成义学说之间，却存在着某种关连。托马斯主义学派严厉指摘后期中世纪神学尤其奥卡姆主义（唯名论）是对中世纪神学

^① 参看 H. Denifle, 《到路德为止的西方对公正的上帝以及成义论的论述》, Mainz, 1905.

的瓦解，这当然是不正确的批评。另一方面，新教改革派研究者以为后期中世纪神学只不过是使路德成义学说可显出大光明的黑暗背景，同样也是错误的理解。人们不应像新教圈子常常作的那样，把注意力只放在路德对保罗和奥古斯丁的倚靠之上。路德与奥卡姆和比尔的积极关连也须被考虑：例如他的上帝观的一些特殊方面（上帝的绝对的至高无上的权力），他对恩典的恩惠式理解，以及上帝毫不因为人的任何缘故而通过自由选择接受人。

从与传统的这四重关连中可以得出什么呢？结论是：天主教根本不可能全盘批判路德。中世纪天主教传统与路德的伟大神学关注点的共同之处太多了。然而，重要的是也不应该忽略路德的独特之处。它是什么呢？我们可以从著名的赎罪券争论中说明它。

宗教改革的火花

赎罪券之争对于宗教改革来说既非内因也非偶然的外因，而是催化剂，是点燃了大火的火花。教皇应该、能够、可以批准赎罪券吗？他可以批准活着的、甚至死去的人（在炼狱中）部分地或是全部地免于上帝可能施加的（人在进入永生之前为罪过而受的）暂时惩罚吗？当时这不仅是神学中的，也是政治中的一个大问题。在教皇列奥十世的命令下，为了重建罗马的圣彼得大教堂，^① 在德国开始了一场动用一切可能手段进行

^① 在罗马教廷，收入估计约为五万金杜卡斯（ducats）。其中一半将由扮演银行家的 Fuggers 送往罗马，另一半送往布兰登堡的 M. Albrecht——此人廿三岁时即当上马德堡（及哈波斯塔特）的大主教，后来还当上梅因斯大主教——这样他就能还 Fuggers 借他的钱，这钱使他能得到特许，不守罗马的规定，同时占据几个位子，而且是在最低岁数都没达到的情况下。

的、前所未有的赎罪券运动。主持这场所谓圣彼得赎罪券运动的专员是美因茨(Mainz)大主教, 布兰登堡的阿尔布莱希特(Albrecht of Brandenburg)。

赎罪——是什么? 路德对这个问题给出了神学上的彻底答案。对于基督徒, 赎罪并不局限于圣事的赎罪, 它应当包括整个生活。最关键的事乃是: 对罪的赦免只有上帝才能做到。教皇所能做的最多不过是在上帝赦免了罪之后宣布一下加以确证。从各种情况讲, 教皇的权威都只限于此生之中。把灵魂的拯救想象成可以通过昂贵的赎罪券(支付用于炫耀但却虚幻的教皇教堂)买来: 这对于上帝给予罪人的白白恩赐的伟大观念是多么严重的歪曲啊!

路德的批判意味着他一击之下不仅剥去了整个赎罪券活动的
神学支柱, 而且也同时打碎了为自己的好处兴起这桩买卖的人的
权威: 教皇与主教。路德把自己的立场总结在九十五条论纲之中,
把它们送给自己管区的首领——美因茨的大主教阿尔布莱希特,
同时也将它们公诸于学术圈中。根据后人常常形象地描绘的——
当然可能只是个传说——一五一七年十月三十一日(或11月1
日), 路德亲自将这些论纲贴在维登堡的城堡教堂大门上。(此事
最先由路德最有才能的好友梅兰希顿[Melanchthon]说出来; 可
是当时梅兰希顿还在图宾根大学教书, 这话他也是在路德去世后
才说)^①。

不管怎样, 我们都可以说路德开始时决没“勇敢地朝向与

^① 参看 H. Volz, 《马丁路德的论纲以及前面的历史》, Weimar, 1959; E. Iserloh: 《路德的论纲——事实还是传说?》, 载《神学中的划时代之作》70, 1961, 页 303~12, 扩充版, 《在改革与宗教改革之间的路德: 论纲并未发现》, 1968; 《马丁路德与宗教改革的开始》(1517~1525), 见 Iserloh, Glazik and Jedin, 《宗教改革》, 页 3~114, 尤页 49 以下。

教会的决裂奔去”；事实上正如天主教教会史学家伊色罗（E. Iserleh）指出的，他是“无意中成了一位改革者的”。伊色罗因此总结说：“然而，这使有关的主教的责任更大了。”^①另一件事也是肯定的：路德的论纲迅速流传开去，路德自己也推动了它们的普及化。他用拉丁文的“答辩”^②对它们评注，并在“论赎罪券与恩典的讲道”中使其主要思想大众化，^③有意地不断用德语向德国人民直接说话。对赎罪券和罗马教廷财政方针的深刻广泛的不满在一场愤怒的风暴中爆发了。

教廷很快实施反击。罗马召集了对路德的异端审判，他的起诉者是美因茨的大主教和多米尼克教团。一五一八年春，路德被召往奥斯堡的帝国议会接受教廷的红衣主教使节的三天审问。教皇使节加依塔（Cajetan）是当时著名的托马斯主义者，他不久前刚写了阿奎那《神学大全》全书的第一个评注。但是，审问没导致任何共同看法，结果加依塔最后给这位顽固的奥古斯丁修士一个选择：要么放弃主张、要么入狱并受火刑。大主教要求路德的诸侯（萨克松的费里德利希 [Frederick of Saxony]）交出路德，但是路德秘密地离开了奥斯堡。

宗教改革者路德和托马斯派的教皇使节加依塔的相遇，代表着两种完全不同的视角。事实上可以说是两种不同的“世界”、两种不同的思想和语言的天地。两种不同的典范的相遇。

① 天主教宗教改革史学家 E. Iserloh 所著《宗教改革的历史与神学》，页 33。

② 参看 M. Luther, 《对赎罪券效力的争论的解答》（1518），Weimar, 1883, 页 522 ~ 628；英文翻译见 Luther 著作的美国版（此后简称为 LW），卷卅一，页 77 ~ 252。

③ 参看 M. Luther, 《关于赎罪券与恩典的讲道》（1517），载《马丁路德著作：评注全集》（= WA），卷一，页 239 ~ 246。

结果早就可以预料：全面冲突、无望的争论、不可能达致谅解。不愿改革的教会权威本质上对于路德的改革要求只能作一件事：要求他投降并服从教廷和主教的统治。现在全国都与路德面临前所未有的选择了：或是放弃立场并“回归”老路（中世纪典范），或是向新立场转变（宗教改革——福音书典范）。前所未有的两极分化出现了，它很快将整个教会分裂成路德的朋友或敌人。“宗教改革”对于一些人教会复兴的伟大希望——对于另一些人却是对教皇和教会的巨大背叛。

路德诉诸于福音书、理性和自己的良心，所以不会也不可能放弃主张，他从奥斯堡溜走并向一次宗教大会申诉反对教皇。教会权威没有研究改革的意见，相反企图从神学上对付路德，以达到彻底扑灭争端之火的目的。一五一九年的夏天，在莱比锡（Leipzig）举行了三个星期的辩论。路德的主要天主教对手是颇有计谋的艾克（J. Eck），他不去讨论路德对教会的批评，而是把注意中心放在教皇的第一性和永无谬误问题上。路德事实上已经不想继续承认教廷的第一性或作为得救所必须的神圣机构，只是把它看成是人的法律的一个机构。于是陷阱埋下来了，当提出宗教会议永无谬误问题，尤其是判决胡斯火刑的康斯坦斯宗教会议的永无谬误问题时，陷阱起作用了。路德看来只得同意甚至连宗教会议也可能出错，因为在胡斯一案中，宗教会议甚至谴责了一些与福音书一致的命题。不过这么一来路德只得离开罗马体系的基础了。罗马不打算听从他的改革要求，反而给他最终戴上了异端的帽子，公开揭露他是伪装起来的胡斯派。从路德这方面讲，他开始还没拒绝教皇、主教以及宗教会议的权威，只是说他们有历史相对性，现在却完全相信了：他的对手不能也不愿甚至考虑一下根据《圣经》的精神对教会进行改革。

异端调查迫近了不幸的结论。考虑到选举皇帝的时间已经

迫近（萨克森选侯对此有重要一票），罗马教廷不寻常地拖延了很久，直到一五二〇年六月十五日——莱比锡辩论的一年之后——教皇才发出“开除路德出教谕”（*Exsurge Domine*）。^①它不仅从路德著作摘出四十一条论述，不加理解就说成是“异端的”，而且还以绝罚和烧毁其所有著作加以威胁，如果他不在六天中放弃主张的话。路德现在面对的不是有关的神学论证，而是整个教廷统治的权力（审问他的罗马团体由几乎所有教规法的律师组成）。路德的反应是于十一月十七日要求再次向宗教大会申诉。^②（就像索博奈派 [Sorbonne] 不久前所做的那样，尽管教廷已两次否决了这类申诉）进一步，他还写了《敌基督的谕令应予反对》（*Adversus execrabilem Antichristi bullam*）一文反对教皇；^③由于教皇霸占了对《圣经》的所有解释之权和拒绝任何改革，路德日益把他看成是敌基督。

危机现在到了戏剧性的顶点：当路德拿到了一份教皇通谕的印件并得知教宗使节阿里安德（Aleander）在卢汶和科隆下令焚烧他的书时，他于一五二〇年十二月十日在维登堡用一壮观之举作出反应：在同事和学生的陪同下，他不仅烧了教皇通谕，而且烧了教廷的教会法典：这清楚表明他已不再承认罗马统治和建立于其上的法律系统了，既然他们谴责他的与福音一致的言论。这等于是为全国举起了一面大旗；三个星期之后，一五二一年的一月初，罗马送来了绝罚路德的通谕（*Decet*

① 参看 H. Denzinger, 《关于信仰与传统的定义与表白 (1854)》, Freiburg, 1960, 页 741~781。

② 参看 M. Luther, 《马丁路德向利奥十世的大会议上诉：重复与更新》(1520), 见 WA, 卷七, 页 74~82。

③ 参看 M. Luther, 《敌基督的谕令应予反对》(1520), LW, 32, 页 5 及以下。

Romanum Pontificem)。一开始德国几乎没人注意它，但是“路德案”的模式已最终铸成。当年召开的沃尔姆斯的帝国议会对此已经完全无能为力了（年轻的查理 [Charles] 皇帝在谨慎的诸侯“聪明的弗里德利希”的提议下，邀请路德出席沃尔姆斯 [Worms] 会议）。

宗教改革的纲领

一五二〇年是教会政治的突破之年，也是路德的神学突破之年。宗教改革的伟大纲领性著作已经写成。路德虽然算不上是一位细心构造神学体系的人，但却可以有把握地按照形势的需要提出神学构想，并有效地将其贯彻到底：

1. 这一年的第一篇著作是他的长篇讲道文“论善工”（一五二〇年开始写的），对象是教会，写作方式与其说是纲领式的，不如说是开导式的。^①此文在神学上具有根本性意义，因为路德处理的是“他的”基本问题，即基督徒生活之问题：信仰与事工的关系，信仰的最深的动机以及由信仰而来的实际结果。他用十诫证明了：只是令上帝有荣耀的信仰方才是基督信仰的基础；事工只可能而且也只应该来自信仰。

2. 第二篇著作的对象是皇帝、诸侯以及其他贵族，讨论德国民族的 Gravamina（重负），充满激情地呼唤教会的改革；此文也是用德语写的：“致德意志基督徒贵族：论改进基督教状况”（1520年6月）。^②在这篇文章中，路德发动了迄今为止对于教廷体制最尖锐的攻击，指出它用三种自以为是的权力阻

① 参看 M. Luther, 《论善功》(1520), LW, 32, 页 106 及以下。

② 参看 M. Luther, 《致德意志基督徒贵族书》, LW, 页 44、123~217, 参看他所著《论教会的巴比伦之囚》(1520), LW, 页 36、11~126。

绕教会改革（“罗马人之墙”：a. 精神权威高于世俗权威；b. 只有教皇才是《圣经》的真正解说人；c. 只有教皇才能召集宗教会议。同时，一项全面而详尽的廿八点改革论纲被设计出来。前十二条要求是关于教廷改革的：放弃统治世界与教会的要求；德意志皇帝与德国教会的独立；废弃各种形式的教廷剥削。接着讨论的是一般的教会生活和世俗生活的改革。修道院、神职人员的独身、赎罪券、安灵弥撒、圣徒节日、朝圣、托钵僧教团、大学、学校、照顾穷人、禁止奢侈。这里已经有了路德关于所有信徒的祭司身分和教会管理方面的纲领性论述。在路德看来，教会的管理工作的基础是受委托而公开行使所有基督徒都具有的祭司权利。

3. 第三篇著作写于一五二〇年的晚夏，对象是学者和神学家，所以用拉丁文以正式的学院派方式写成：“教会的巴比伦之囚”。这也许是作为注经家的路德写的惟一一篇严格的系统神学著作，讨论的是圣事——极富爆炸性，因为它涉及罗马教会法的基础。路德认为，圣事本身由耶稣基督本人的应许和象征而构成。如果我们真正严肃地采用传统标准：“由耶稣基督本人设立的”，那么只有两件圣事（即洗礼和圣餐）能够成立；如果加上赎罪，也不过是三件——其他四种（坚振、神品、婚配、终缚）是虔诚的教会习惯，但并非基督所设立的。路德还对圣事与习俗的改革提了许多实际性建议——从用圣杯给平信徒领圣体到离婚的无辜双方的再婚。

4. 第四篇著作是“论基督徒的自由”^①，发表于秋天；它

^① 参看 M. Luther, 《论基督徒的自由》(1520), LW, 页 31, 333-77; 也载于《马丁路德基本神学文献》, T. F. Lull 编, Minneapolis, 1989, 页 585-629。

发展了第一篇著作的思想，并且用两句话总结了他根据《哥林多前书》九章十九节理解的成义：“一个基督徒是一位主宰一切的自由者，不服从任何人”（从信仰上讲，根据内在的人）；“一个基督徒是一个对一切都有服侍责任的人，服从所有人”^①（从事工上讲，根据外在的人）。正是信仰令人成为自由者，从而可服事别人。

这四篇著作提供了宗教改革的基石。现在我们能回答路德最终关切的问题了：什么推动他写下这些著作；他的抗议、神学、以及政治中最深刻的动机是什么。

□ 宗教改革的基本推动力

尽管他具有巨大的政治上的爆炸性影响，路德一直是一个信仰深挚的人；他出自生存需要而奋力追求上帝在人的堕落时给予人恩典。如果认为他关心的只是与难以描述的教会胡作非为，尤其是与赎罪券作斗争，或认为他只是在反对教廷体制的束缚，那就太肤浅了。事实上，路德宗教改革的个人动力和他的惊人的历史性爆炸效果来自于同一个东西：教会回归耶稣基督的福音，就像《圣经》中，特别是保罗所活生生地体验过的那样。具体地说，它意味着（在此，它与中世纪典范的关键不同清楚地表现了出来）以下几点：

1. 路德将《圣经》置于一切传统、法律和权威——总之一切在多少世纪里发展出来的东西之上，“唯有圣经”（*sola scriptura*）。

2. 路德将基督置于成千上百的圣徒和成千上万的神人之间的官方中介人之上：“唯有基督”（*solus Christus*）。

^① 《基本神学文献》，页 596。

3. 路德将恩典与信仰置于一切虔诚的宗教者的成就以及为获得灵魂拯救而做的努力（“事工”）之上，“唯有恩典”（*sola gratia*），对于显现自己于十字架上和耶稣基督的复活之中的恩慈的上帝，人应当无条件地信仰和信赖（*sola fide*）。

然而，尽管路德开始于一个烦恼的修士隐秘的良心痛苦，并且目标是个人的信仰转变，他的成义神学却远远超出了为灵魂创造私人宁静的范围。可以说，他的成义神学构成了公开要求教会按福音精神进行改革的基础，这个改革与其说是要重新构造一个教义，不如说要在一切领域中更新教会生活。因为教会正是用自己的宗教实践强使自己占据了上帝与人之间的位置；正是教皇事实上用自己的权威把自己放在了基督的位置上。在这种情况下，对教廷体制的激烈批评便无法避免了。然而路德关心的不是批评教皇本人，而是罗马所鼓励和从法律上固定下来的体制实践与结构，它们明显地与福音相矛盾。

至于罗马教会，它认为自己可以很快地要么迫使这位远在北方的异端年轻修士放弃主张，或是（如在胡斯、萨瓦那罗拉 [Savonarola] 以及成千上百的“异端”、“女巫”案中那样）在国家帮助下把他送上火刑架。所以，从历史角度看，罗马对于这场争端从关于得救的正当方式以及福音的实际思考非常迅速地转变为关于教会的权威和教皇、宗教会议的永无谬误性的根本争论，是负有主要责任的。因为，当时罗马——以及德国主教——不能也不愿公开听到这种对改悔和转变信仰、思考和改革的呼唤。想想这么一来的话要作多大改变！罗马由于完全突然地面对这一“新”信息（而且政治上还卷入了意大利的事件，以及与土耳其和教会国家的纷争中）而陷入了得失攸关的危机之中：不仅教皇为重建圣彼得大教堂所需的惊人财力要指望由赎罪券和征税来支付，而且最重要的是，“罗马最终总是

正确”的原则，从而整个中世纪罗马天主教典范都受到了威胁。

西班牙人哈卜斯堡（Habsburg）自幼受严格天主教教育，廿一时成了查理五世（Charles V）皇帝。他对形势的看法正是如此。在一五二一年四月十八日的那些令人难忘的会议上，这位第一次在德国土地上（沃尔姆斯）召开帝国议会的皇帝参加了对路德的审判。会上路德作为一位神学教授——而对皇帝和帝国大臣——表现出了独特的神学勇气，虽然压力巨大，他没有背离自己的坚定信仰，诉诸《圣经》、理性和良知。^①

查理五世明白无误地使路德知道自己面临着重大关头：第二天皇帝便让人用德语宣读了他对于天主教传统的个人的、令人印象深刻的信仰表白。同时他宣布，虽然他容许路德自由行动，他将立即着手把路德作为声名狼藉的异端进行处置。在五月廿六日的沃尔姆斯敕令中，皇帝在帝国境内通缉路德及其追随者。路德的所有著作被下令烧毁，在德国发行的所有宗教书籍都必须经过主教检查。

由于路德处于极端的个人危险之中，他的诸侯把他藏在瓦特堡（Wartburg）。他化名“约格骑士”（Junker Jörg），在那儿用了十个月完成了《新约》翻译——根据伊拉斯莫（Erasmus）的希腊、拉丁版本——这是北区德语的一部杰作。《圣经》应成为福音虔敬和新的团体生活的基础。路德完全依《圣经》构建起来的宗教改革典范，现在成为中世纪罗马天主教模式以外的一个真实的、伟大的可能选择。

^① 参看〈在沃尔姆斯帝国议会上与马丁路德的谈话〉，WA，卷七，页814~887，尤页833；那句著名的“我站在这里，我别无选择”并不真实。

宗教改革典范

回归福音以抗议传统教会和传统神学中的错误发展与错误态度，是新的宗教改革典范——教会与神学的抗议的、福音的典范（protestantisch-evangelische Paradigma）——的出发点。路德对福音的新理解以及成义理论的全新地位，实际上给予整个神学一个新方向，给予教会一个新结构；这是典型的典范转移。^① 在神学和教会中，这种典范转移过程不仅常常发生于个人问题和文章的微观的或中等的领域之中，而且也发生于宏观领域之中：从中世纪神学向宗教改革神学的转移，就像从地球中心观向太阳中心观转移：

1. 固定而熟悉的术语或是改变了：成义、恩典、信仰、律法和福音等；或是被当作无用的东西而废弃：亚里士多德的术语如实体和偶性、形式与质料，潜能与实现；

2. 决定某些问题和解答的正当性的规范与标准转变了：《圣经》、宗教会议、教皇法令、理性、良心；

3. 整个理论（如圣事的神圣变形说 [hylomorphic]）以及像经院哲学的思辩演译法这样的方法，都被推翻了。

况且，新典范的诱人语言对于当时的许多神职人员和平信徒来说，也起了关键性作用。从一开始，许多人就着迷于路德答案中的内在一致性、基本的明晰性以及牧道的有效性，况且，路德神学具有新的简洁性和创造性的语言力量。此外，印刷术和如潮水般涌来的讲道文印刷品与小册子，与德国圣诗一

^① 参看 S. Pfurtner, 《阿奎那和路德的典范：路德的称义信息意味着典范变化吗？》，见 H. Küng and D. Tracy 编，《神学走向何处？在走向新典范的路上》，Gütersloh, 1984, 页 168~192。

道，对于迅速推广和普及新典范也起了实质性作用。

于是，解释的模式变样了。同时改变的还有一直为神学和教会所承认的一整套不同的概念、方法、问题领域以及所尝试的解决。就像哥白尼（Copernicus）和伽利略（Galileo）之后的天文学家一样，路德之后的神学家也习惯于另一种看问题的方式，学会在另一个宏观模式的大背景之中看一切。这意味着有些东西过去未被看见而现在被察觉了，有些过去可能也被看到，但却被忽视了。路德对于道与信仰、上帝的公义与人的成义、惟一中保耶稣基督以及所有信徒皆祭司身分等的新理解，把他引到了对所有神学的革命性的、《圣经》—基督中心的新的概念。对于路德来说，他对保罗的成义信息的重新发现带来了：

1. 对上帝的理解：不是抽象的“在自身之中”（an sich）的上帝，而是“为我们”（für uns）非常具体地恩慈关怀的上帝；

2. 对人的理解：信仰的人是“同时公义和有罪的”；

3. 对教会的理解：不是权力与金钱的官僚机构，而是重新建立于所有信仰者的祭司身分之上的信徒团体；

4. 对圣事的理解：不是以准机械的方式进行的仪式，而是基督的应许和信仰的表征。

西方基督教的品质陷入绝望之境：在传统的罗马天主教看来，宗教改革代表着对真正形式的基督教的背叛；但是对于趋向于福音的人来说，它却代表着恢复基督教的原初形式。后者兴高采烈地抛弃中世纪的基督教典范。罗马也许可以继续绝罚改革者路德，但它阻止不了宗教改革运动根据福音精神重新塑造教会生活；改革运动向前发展并使整个欧洲激奋起来。神学与教会的新的宗教改革式的组合很快就坚固地建立起来。从一五二五年起，宗教改革在许多德国邦土推行开去，一五三〇年

奥斯堡帝国议会上的调和（“奥斯堡信纲” [Confessio Augustana]）失败后，新教德国诸侯的施马尔卡登（Schmalkald）同盟宣布组成，它完善了路德派宗教改革与政治权力的结合。

结果很清楚，在东、西方的教会大分裂之上，现在又加上了一个同样巨大的南、北方（大致地说）之间的分裂。这件事对于世界历史有着头等重要意义，它对于国家与社会、经济、科学和艺术的无法估量的后果影响（常常是冲突不一的）甚至延伸到了南、北美洲。

确实，花了很长时间（大约 450 年），天主教与新教才从他们的互相抨击中找到了一条出路并相互接近。今天的问题是：教会还没有弄清楚路德所提出的旧的争论问题吗？他们怎样才能最终再一次走到一起？他们要按什么标准建立统一？

神学的标准

我们已经看到，中世纪对成义的理解并非简单地与福音毫不相干，而且，路德的理解也并非简单地是非天主教的。有区别的和细致的评判对于双方才是公平的。而且这种评判并不是和稀泥，它应当在各种连续性当中同时看到不连续性，即看到路德的关键性新开端。

主要不是由教会史家而是由系统神学家提出的关键性神学论证，不可能由“天主教”的路德——还是或仍是天主教徒的路德——作出。^① 只有宗教改革派的路德，赞同保罗和奥古斯丁而批判一般经院哲学尤其是亚里士多德主义的路德才能作

^① O. H. Pesch 的〈二十年来天主教对路德的研究〉，（见《路德综览》16，1966，页 392~406）也指出了这一点来反对洛茨学派（Lortzschule）以及 Jedin。

出。我们应当认真对待的，不是具有历史或心理意义的东西，而是路德的独特宗教改革学说，即，不仅要问它对于教会史、神学史，以及路德个人意味着什么，而且要问它在神学上意味着什么。

根据什么标准呢？不幸的是，天主教教会史家很少反思这个关键问题。更有甚者，他们对路德神学的评判，更多是教条式的评价而非从历史看问题。至于评判标准，他们多取特兰托宗教会议，而对其基本的神学弱点却视而不见（如宗教会议史专家杰丁 [H. Jedin]）；要么就是根据鼎盛时期的经院哲学神学，而从未批评地审视这种基督教形式（如天主教的宗教改革历史学家洛茨 [J. Lortz]）；或是取希腊和拉丁教父，至于他们与《圣经》的差距就显然无人看到了（如法国神学家）。

必须指出：任何不想停止神学判断的人都不能避开对路德神学作一个纯粹的注经性研究，尤其是对他的成义理解。正如我们看到的，路德的成义说，他对圣事的理解，他的整个神学以及他对世界史的爆炸性影响，都建立在一件事上：教会及其神学向在《圣经》中得到最初确证的福音回归。如果人们到最后由于肤浅、方便或无能而回避最终决定分裂和统一教会的这一战场，他们又怎样能真正地与路德最为突出的特征进行辩论呢？

新经院哲学神学，特兰托会议，经院哲学高峰期以及教父比起《圣经》来，都只是次级标准。《圣经》才是首要的、根本的和永远有约束力的标准，它是希腊、拉丁教父和中世纪神学家、特兰托会议的神甫以及新经院哲学神学家都必须诉诸的原初基督教信息，它也是路德本人必须作出回应的标准。换句话说，关键不在于路德的这句或那句话是否已经由教皇、阿奎那、克莱沃的伯尔纳德（Bernard of Clairvaux），或是奥古斯丁

以这种或那种形式说过了，而是话的背后有原初的基督教信息；在这一信息上建立起所有后来的传统，包括福音书。

路德对在何处

路德的基本立场能得到新约支持吗？我可以根据自己以前在称义论方面的研究试着提出一个答案。^① 路德的称义论的基本论述即“唯有通过恩典”、“唯有通过信仰”、“人同时是义人和罪人”，确实得到新约的支持，尤其得到在称义学说上起了决定性作用的保罗的支持。我将简单地用关键词来证明这一点：

1. “称义”，根据《新约》事实上并非具有超自然起源的一个过程，不是生理上的和发生于人当中的事，而是上帝的判决：上帝不追究离开上帝的人的罪，让他在基督中成为义人，而且只有在基督中才能成为义人。

2. “恩典”根据《新约》并非灵魂的性质或习性，并非连续地注入灵魂的实体与官能之中的一系列不同的准物理性的、超自然的实存，而是上帝的活生生的慈恩与惜意，是上帝在耶稣基督中启明的个体性的行为。正是以这种方式，恩典决定着并改变着人。

3. “信仰”根据《新约》并非指一位理智主义者相信真理是真的，而是全身心对上帝的信赖与倾心；上帝并非根据人的道德成就来称人为义，所以信仰无法在爱的事工中显明。人称

^① 参看 H. Küng, 《称义：巴特学说和天主教的反省》, München, 1986; O. H. Pesch, 《天主教今日对路德称义学说的认识》, 见《转变中的神学：图宾根大学建立天主教神学系一百五十周年纪念文集》(1817-1967), Munich, 1967, 页 449-468。

义后仍然是需要重新赦免的罪人，他们只不过是走向完善。

所以，今天天主教神学能比几十年前更为开放地认识到《圣经》的证据，从而认识路德的学说。首先，因为天主教注经学取得了长足的发展；其次，梵二会议已公开说明了特兰托会议及其结论的历史局限性；第三，在宗教会议之间占统治地位的反普世的新经院哲学神学在梵二会议上显然表明自己无力解决今天的新问题；第四，自梵二会议以来变化了的氛围为普世教会提供了难以计数的和以前不敢想象的机会；第五，虽然近些年来关于称义的讨论展现出对称义学说的解释仍诉讼纷纭，但却没有表明任何可以导致分裂教会的、新教与天主教关于称义的不可通约的差异。双方发表的一些正式文件都肯定了成义学说不再分裂教会。^①

当然，这一切并不否认由于其不同出发点，保罗和路德的称义学说之间的差别仍然存在；新教学者自己常常注意到了这些差异，尤其是路德的取向过于个人化。况且，路德的一些关于称义的论述也流于片面或夸大；他的一些“唯有”公式和著作如《论事奉的权能》（*De Servo arbitrio*）和《论善功》（*Von den guten Werken*）过去是、现在仍是很容易引起误解的，需要补充与改正。但是路德的基本态度没错。尽管有些缺陷和片面之处，基本态度及其主要论点都是对的。困难和问题在于从中推出的进一步结论，尤其是如何理解教会、神职以及圣事；这些大部分在今天也已得到解决，只是在等待用于实

① 称义论不再分裂教会了；这一点首先由路德派世界联盟和罗马统一部秘书处的协议加以确证：《福音与教会》（马尔他报告 [Malta Report]），1972，见 H. Meyer, H. J. Urban 和 L. Vischer 编，《发展中的统一的文件：不同信仰之间关于 1931~1982 之间的世界事务的会谈的所有报道与共识》，Paderbarn, 1983，页 248~271，尤其页 26~30。

践。

所以，虽然令人欢迎的是，连罗马现在都已承认称义学说在抽象的神学术语层面上不再分裂教会了，但这不应该掩盖这样一个事实：罗马仍未由此推导出在路德看来应当推导出的关于教会体制的结论。事实上，目前罗马的神职的、非灵性的独裁还在嘲弄着宗教改革的基本关切，这也是天主教应注意的关切（教皇并不高于《圣经》）。罗马还是不大明白路德根据福音所要求的東西。

但是，这里应该提个相反观点了：尽管我们如此同意路德与福音保持一致的、伟大的根本见地，我们无法忽视从结果看，路德的改革仍然是分裂的、两面性的。

路德改革结果的问题

路德派运动能量很大，不仅在德国有力地推广开去，而且还波及立陶宛、瑞典、芬兰、丹麦和挪威。与德国发生的一切平行，在十五世纪中叶以来就与帝国分离的瑞士，一场独立的和更为激烈的宗教改革由慈温利（U. Zwingli）以及后来的加尔文（J. Calvin）发动起来，它的教会观使它在旧世界和新世界都带来了比路德派更大的影响。不过，不管怎样，正是路德在十六世纪二十年代和三十年代在德国成功地发动了宗教改革运动。

确实，德国已分裂成两大信念阵营。土耳其人于一五二六年在木哈克（Mohács）击败匈牙利人，并推进到维也纳。路德看到土耳其人对帝国的威胁，甚至疑惑教皇权力与伊斯兰教权力何者对基督教有更大威胁；在他看来二者都属于事工与律法的宗教。在他的生命晚期，路德已远远没有再用他在伟大的突破年代中的玫瑰色字眼来看改革派教会的未来了。事实上，

在他生命的最后几年里，虽然他还是不知疲倦地工作，然而他对世界末日充满启示录式的焦虑，又身患各种疾病，而且日益忧郁、悲哀、狂躁、沮丧并陷入精神不安之中。这种对世界和人类的日益增长的悲观主义是有真实理由的，不仅是心理的和病理的。他也不能免于巨大的失望。

首先，宗教改革的初始激情很快就衰退了。聚会生活常常缺乏活力；许多还没准备好发挥“基督徒的自由”的人当罗马体系崩溃时，也失去了一切教会的支持。甚至在路德阵营中，许多人也疑惑是否宗教改革使人们真正变得更好了。而且，艺术（除了音乐）的贫困也不容忽视。

其次，宗教改革正在面临日益增长的政治抵抗。在毫无结果的一五三〇年奥斯堡帝国议会之后（皇帝“拒绝了”梅兰希顿为主要起草者的调和的“奥斯堡信纲”），宗教改革在三十年代中不仅首先巩固了自己在以前的领土上的地位，而且还扩展到从维腾堡（Württemberg）到布兰登堡（Brandenburg）的新领域。可是，到了十六世纪四十年代，查理五世皇帝由于为外交政策和国内不断想调停的企图所困扰，终于与土耳其和法国达成了休战。既然路德派已经拒绝参加特兰托会议（因为这是教皇领导下的），^① 皇帝最终感到自己的力量已经大到足以与新教徒的强大的施马尔卡登同盟进行军事冲突。再者，新教势力在第一次宗教战争中被击败（施马尔卡登战役，1546/47），罗马天主教体制的全面复辟（除了在神职人员结婚和平信徒用圣杯上让步）似乎只是个时间的问题了。只是，萨克森选侯莫里茨（Moritz）的倒戈——他与法国秘密结盟，迫使皇帝于一

^① 参看 M. Luther, 《驳对作为魔鬼机构的罗马教廷》(1545), LW, 卷四十一, 页 263-376。

五五二年在英斯布鲁克（Innsbruck）的一场突袭中逃走，使得特兰托会议中断——才使新教运动免于灭顶之灾。德国在老信仰地区和“奥斯堡信纲”地区之间的信仰分裂终于在一五五五年的奥斯堡宗教和平中弥合了。从那时起，占统治地位的不是宗教自由，而是“在谁的领地，信奉谁的宗教”的原则。如果有人不属于新、旧“宗教”中的任何一方，他也就不在和约保护之列。

进一步说，新教阵营内部也不能保证统一。德国的新教运动早就分裂成宗教改革的“左翼”与“右翼”。

宗教改革的分裂

路德唤起了精灵，可其中有些他宁愿使用武力去清除之。这些就是“狂热派”（Schwärmertum）的精灵；它们虽然扎根于中世纪，但显然受到路德出现的极大鼓励。无数个人利益和个别反抗开始打着路德的招牌流行开来，路德很快就面对第二条“左翼”阵线。事实上，从左面反路德的人（狂热派骚乱、暴动以及早在一五二二年就在他自己的城市维特堡出现的砸毁偶像运动）很快就与他的右翼敌手（即倾向罗马的传统派）一样，对他的宗教改革事业构成威胁。如果说“保皇派”求助于罗马体系的话，那么“狂热派”所奉行的常常是疯狂的宗教主观主义和狂热主义，求助于启示与属灵经验的直接的个人体验（“内在之音”“内在之光”）。他们最早鼓动者也是路德最大的竞争者：闵采尔（T. Münzer）牧师。他将宗教改革的观念与社会革命的观念结合起来，用武力推行宗教改革，如果需要的话不必顾及现存的法律，在此世建立基督的千禧年王国！

可是路德——他的政治观点明显是“自上而下”型的，从闵采尔、恩格斯（F. Engels），直到布洛赫（E. Bloch）都激

烈批评这一点——并没打算从他对基督徒的自由的极端要求中得出如此极端的社会结论，没打算用同样的明确性支持农民（他们的独立显然受到威胁；对他们的剥削在日益加重）反对诸侯与贵族的合法要求。尽管农民的许多愤怒过激举动有可指摘之处，他们的要求难道不也是合理、正当的吗？难道他们只是对福音的误解、甚至误用吗？路德不能否认农民的经济上和法律上的悲惨处境。

改革构想决不会一上来就只是幻觉。为什么呢？因为，南德意志农民视为新秩序理想的瑞士联邦的民主秩序，完全可以是一个相当行之有效的模式。然而，对于固执于他的图林根（Thuringian）视野以及确定了保守倾向的路德来说，这一切显得太陌生。他为农民暴动中的残毒之举所吓坏，不幸站到当权者一边，并为对农民的残酷镇压作论证。

■ 教会的自由？

宗教改革有左翼，也有右翼。我们在此必须注意的是：路德在他的纲领性著作中为他的同时代人充满激情地描绘的自由基督教会的理想，并没有在德意志帝国得到实现。不错，无数教会都被路德从敌视改革的，世俗化了的主教的统治之下解放出来，尤其是从罗马教廷之“囚禁”，从它的专制统治欲望和财政剥削之中解放了。可结果又如何呢？

原则上，路德主张国家与教会是“两个领域”的教义。但同时，由于看到一方面与罗马，另一方面与狂热派和造反者的种种困难，他赋予了当地统治者（他们并非全像“聪明的”费里德利希）以保护教会和维持教会秩序的职责。当路德派领土中的天主教主教的大部分离开时，诸侯便充当起“临时主教”的角色。但是“临时主教”很快便变成了“最高主教”，行使

起准主教的权威来。大众的宗教改革在各个方面都变成了诸侯的宗教改革。

总之，刚从“巴比伦之囚”解放出来的路德派教会很快发现自己又不得不完全地、常常同等受压迫地依赖自己的统治者、依赖所有的律师和教会管理机构。甚至在宗教改革之前就为国内领土统一（它们常常是偶然聚集在一起的）和臣民的顺服而与农民和市民作对的诸侯，现在由于教会土地的世俗化和教会的撤离而越发强盛起来。当地统治者最终变成了自己领土中的小教皇。

路德宗教改革并没直接地预备（不像新教教会史学中常常宣称的）现代世界、宗教自由以及法国大革命（为此还需要一个进一步的划时代典范转移），而是首先为诸侯绝对化与专制主义作好了准备。因此一般说来，在路德派的德国——加尔文的情况不同——实现的，并不是自由的基督教会，而是对于基督徒来说成问题的诸侯对教会的统治。这一点直到第一次世界大战后的革命之后才在德国告终。可是，即使在国社党统治时期，路德派教会对像希特勒那样的专制恐怖的抵抗也大大受到削弱，原因便是两个领域的教义：自路德以来便习以为常的教会对国家权威的服从，以及强调公民在尘世事务上的顺服。这里只能提一句：路德去世前的讲道文中用极为丑陋和非基督徒的调子谈论犹太人，使得国社党人可以毫无困难地援引他作为仇视犹太人和煽动反犹运动的关键性见证人。^① 不过这并非路德的最后的话，也不会是我的最后结论。

我愿用完全反映路德个性的三个伟大论述来结束这一章。

^① 参 H. Küng, 《犹太教》(1991), München, 1991, 第1章, 路德也反犹太人。

首先，是他的《基督徒的自由》一文的辩证结论：

我们的结论是：一个基督徒并不生活于自身之中，而是生活于基督和他的邻人之中。否则他就不是一个基督徒。他通过信仰而生活于基督之中，通过爱而生活于邻人之中。通过信仰，他就走出自身而奔向上帝；通过爱他就超出自身而进入邻人。但他在上帝和爱中还是他自己……你们可以看到，这是灵性的和真正的自由，它使我们的心的从一切罪、律法和诫命中得自由。它比其他任何外在自由都要更美好，就像天国比地上世界更美好一样。愿基督给我们能理解与保存的自由吧。^①

其次是路德在皇帝和沃尔姆斯帝国议会面前的总结性答辩：

除非我被《圣经》的见证或清醒理性所说服（因为我既不完全相信教皇也不完全相信宗教会议，既然众所周知他们常常犯错误而且自相矛盾），我只爱我所引证的《圣经》以及上帝之道对我的良心的掌握的约束，我不能也不会作任何让步，因为与良心作对既不安全也不正当。上帝保佑我。阿门。^②

最后，路德写的最后一段话：

① M. Luther, 《论基督徒的自由》, 见《基本神学文献》, 页 623。

② 《在沃尔姆斯帝国议会上与马丁路德的谈话》(路德总结自己讲演的申辩), WA, 卷七, 页 838。

没人能理解维吉尔 (Virgil) 的《短诗集》 (E-clogues) 和《农事》 (Georgics), 除非先当五年的牧人或农夫。无人能理解西塞罗 (Cicero) 书信, 除非他卷入重大政治活动二十年。无人敢说已经充分体尝了《圣经》, 除非他与先知一道治理了会众一百年。所以, 首先在施洗者约翰中, 其次在基督中, 最后在使徒中, 都有着奇妙的东西。“毋将汝手置于此神圣之存在上, 向它低首, 赞美它的一切表现。”我们是乞丐。确实是。^①

马丁·路德生平大事年表 (根据 R. Schwarz)

- 1483 十一月十日: 路德出生于艾斯勒本 (Eisleben)。
- 1505 进入爱尔福特 (Erfurt) 的一所修道院。
- 1510 去罗马朝圣。
- 1512 获神学博士学位。
- 1513 在维登堡大学 (Wittenberg) 第一次讲授诗篇。
- 1515~16 《德意志神学》出版。
- 1517 论赎罪券的九十五条论纲: “关于赎罪券与恩典的讲道”。
- 1518 在奥斯堡接受红衣主教加依塔 (Cajetan) 的审问。
- 1519 查尔斯五世被选为皇帝: 来比锡争论。
- 1520 《致德意志基督徒贵族书》(六月)。六月十五日: 列奥十世的“开除路德出教谕”; 绝罚的威胁, 下令要他认错并销毁他的所有著作。六月十七日: 路德向大会议申诉: 《教会的巴比伦之囚》(晚夏)。《论基督徒的自由》(秋), 《敌基督的谕令应予反对》(11月)。十二月十日: 在维登堡烧毁教皇谕

^① M. Luther, 《桌边谈话》, LW, 页 54、476。

- 令和教会法典。
- 1521 一月：“尊重罗马教皇谕令”。四月十八日到沃尔姆斯的帝国议会前。五月廿六日：皇帝查尔斯五世通缉路德和他的追随者（沃尔姆斯敕令）。
- 1521~22 瓦特堡：翻译《圣经》，维登堡动乱；路德回去。
- 1524~25 与过激派分手。
- 1525 农民战争；结婚；与伊拉斯穆（Erasmus）决裂。
- 1526~30 宗教改革的地盘扩张。
- 1528 与瑞士神学家争论。
- 1529 斯拜尔帝国议会，“新教徒”（抗议宗）的抗议。在马堡与慈温利（Zwingli）和布舍（Bucer）作宗教对话。
- 1530 奥斯堡的帝国议会（“奥斯堡信纲”）；调和失败；新教德国诸侯在施马尔卡登组成同盟。
- 1531~39 帝国从政治上保护宗教改革运动。
- 1541 加尔文在日内瓦建立教会共和国。
- 1546/47 施马尔卡登战争。
- 1546 二月十八日：路德在艾斯勒本去世。

第六章

施来尔马赫：现代性 发轫之际的神学

超逾虔敬派与理性派

“最近时代的神学史中的首要位置归于并将永远归于施来尔马赫(Frederich D. E. Schleiermacher),无人能与他竞争。”施来尔马赫最激烈的反对者这么说道,他本想将施来尔马赫从顶峰上赶下来。他接着说:“人们常常说施来尔马赫没创立任何学派。这话的力量实际上没那么强,因为我们可以指出,他在柏林有继承者特维斯顿(A. Twisten),不来梅有尼策(K. I. Nitzsch of Bremen),苏黎世有施韦泽(A. Schweizer)。但是施来尔马赫的意义远远超出这些以他的名义建立的学派。他那篇题为《论伟人》(*Über den Begriff des grossen Mannes*)的学院讲演中关于费里德利希大帝(Frederick)的话也适用于他自己:‘他没开创一个学派,而是开创了一个时代’。”这些都是巴特(K. Barth)在

他的《十九世纪的新教神学》中说的，^① 他的目的是不让施来尔马赫这位“十九世纪的教父”也成为二十世纪的教父。

施来尔马赫是两家改革派牧师家庭的后代（他的祖父与父亲都是神学家，他母亲是柏林首要宫廷牧师斯图朋劳赫 [Stubenrauch] 的女儿）。他于一七六八年生于布莱斯劳 (Breslau)，取名费里德利希，因为他父亲曾在费里德利希大帝麾下充当普鲁士 (Prussian) 军中牧师，为信奉改革宗的士兵服务。施来尔马赫是位十分聪慧的青年，他可以朝几个方向发展，不过当然几乎不可能朝当时在一些圈子中仍然很有势力的正统路德派发展。^②

他祖父丹尼尔·施来尔马赫 (D. Schleiermacher) 已是一位敬虔派 (Pietist)。作为一位改革派牧师，他在一个激进敬虔派的启示录论团体中很活跃，后来在这个小教派的动乱（被指摘为魔鬼和巫术）后搬到荷兰。

他父亲格特里伯·施来尔马赫 (G. Schleiermacher) 也是位敬虔派；不过他开始是一个敬虔派团体的成员，但后来与其长期疏远：直到五十五岁他才至少从内心中感到自己属于亨胡特 (Herrnhuter) 的兄弟会团体。

年轻的费里德利希本来也可能会成为一位敬虔派的，可是他十四岁后就再也没见到父母（他母亲很早就去世，父亲则很快再娶），并被托付给兄弟会；先是在哥尼茨 (Gorlitz) 附近的尼斯基 (Niesky) 上寄宿学校，到了十七岁时，在马德堡 (Magdeburg) 附近的巴尔比 (Barby) 的一所严格的神学院中读神学。宗教在此是中心之一，它不像哈勒 (Halle) 虔诚派

① 参看 K. Barth, 《十九世纪的新教神学》, Zürich, 1952, 页 379。

② 关于传记上的细节, 可见 M. Redeker, 《施来尔马赫》。

那样关注悔罪与忏悔的感情，而更多地关注被救赎的喜乐。

然而，青年施来尔马赫当时虽然孜孜追求过，却发现自己无法获得敬虔的氛围所要求的与耶稣内在交流的超自然情感。相反，他发现自己为禁书所吸引，如康德的《未来形而上学导论》(1783)。结果不难预料，施来尔马赫开始日益不再用敬虔派的，而是理性启蒙主义的眼光看世界。更有甚者，学习神学两年之后(1787年1月2日)，这位神学生给父亲去信说：“我不能相信只是称自己为人子的人是真实永恒之上帝；我无法相信他的死具有代赎意义，因为他自己从未这么明显地说过，而且我也很难相信这是必要的。上帝创造人时并没把人造完善，只是把人造成向善的努力者；上帝怎么会由于人不够完善就要惩罚他们呢？”^① 这封信肯定令其父亲印象不佳，他不情愿地同意施来尔马赫去哈勒读书。因为：施来尔马赫的父亲虽是牧师，也长期是一位理性主义者，一位烙着启蒙印迹的共济会员(Freimaurer)。他在给儿子的一封信中甚至明说：“至少十二年中”，他一直是“作为一个不信上帝的人在讲道”。^②

在哈勒大学人们当时都是理性主义者，这所大学是以弗朗克(H. H. Franke)的敬虔精神而建立的，创建不足百年，已成了启蒙运动的堡垒。德国启蒙派重要哲学家基督徒沃尔夫(Wolff)在这儿工作过并教过众多学生。神学系也已向启蒙精神开放。它的主要人物是塞姆勒(J. S. Semler, 1791去世，他在关于自由研究正典的论文中创建了德国《圣经》的历史批

① 一七八七年一月廿一日 F. Schleiermacher 致 J. G. A. Schleiermacher 的信，见 F. D. E. Schleiermacher, 《全集》，由 H. -J. Birkner 等人编，Berlin, 1980 (下面引用时简称为 KGA)，卷一，页 49~52、50。

② J. G. A. Schleiermacher, 《一七九〇年五月七日给施来尔马赫的信》，见 KGA，卷一，页 198。

评的释经学，从而带来了从旧的正统神学向开明的“新学”（Neologie）、“新论”（Neolehre）的转变。

施来尔马赫成为理性主义者似乎是顺理成章之事。他十九岁时（1787）到了哈勒大学，并将度过两年的攻读神学的生涯。他住在舅舅斯图朋劳赫（S. E. T. Stubenrauch）家中。舅舅是一位开明的改革宗神学家，几乎成了他的第二个父亲。事实上，在他的四个学期的哈勒学习中（直到1789），施来尔马赫没学什么神学——他表现出对教条主义的公开厌恶——却跟着沃尔夫的学生艾伯哈特（J. A. Eberhard）学了不少哲学。

作为学生，施来尔马赫欲为自己的世界观创立哲学基础。为此他沉浸于希腊古典著作，尤其是柏拉图著作之中，并写了关于亚里士多德《尼各马克伦理学》的第一篇学术著作。为此他还进一步埋头于一七八一年以来迅速面世的康德（I. Kant）的主要著作；他早期的（几乎全是哲学的）研究都是关于康德的。毫不奇怪，这些都加强了他对传统路德派的正统教条的怀疑。对康德的阅读实际上塑造了他的整个生活；施来尔马赫后来在认识论中一直是位康德主义者。他也认为纯粹理性在人的经验范围之外是无能为力的。

不过，尤其在伦理和宗教问题上，施来尔马赫并不追随康德。无论怎样，康德对上帝和不朽的道德论证在他看来缺乏根据。如果上帝不同时是我们存在的构成原则的话，他如何能成为我们知识的范导原则呢？施来尔马赫一直确信，在彻底由自然律统治的世界中，仍有人类必须崇敬的最后神秘之处。这也许是为何作为一位热诚的哲学家，施来尔马赫最终却一直是一位神学家。虽然他终生热爱哲学，虽然他通过翻译柏拉图著作（并给所有对话录写导言）而开创了现代柏拉图研究（在他的讣闻中，他被称为“基督教的柏拉图”），虽然他与康德、谢林

(Schelling)、黑格尔(Hegel)以及荷尔德林(Hölderlin)一样,在毕业后当上了家教(干了六年多,先是在东普鲁士的多纳(Dohna)伯爵城堡,他从那儿访问了年迈的康德),但是施来尔马赫并没有成为一个职业哲学家——与图宾根的神学生谢林和黑格尔终于不同。况且,施来尔马赫学完神学后还参加了两次牧职考试(各门成绩都很好,只是他所反感的教义学除外),并最终在一个遥远小镇兰斯堡(Landsberg)当了一名牧师。他在那儿以基督教启蒙运动的精神向人们按部就班地讲道,赞扬合理的信仰、不断的道德追求以及作为生活的正确模式的耶稣;此外,他还译了好几卷英国讲道文。他将终生是一位不知疲倦的、忠诚的牧师。

然而,施来尔马赫在一七九六年经历了一次关键性变化。他在柏林找到一个位子。廿八岁的他现在在大德意志医院(慈善院)(charite)当了一名改革宗牧师,并将度过六年生涯(至到1802)。这十年是决定性的、有塑造作用的,它们将使施来尔马赫具有使他后来成名的种种品格。他虽已与敬虔派和理性派分手,但仍然保持着二者的积极因素。如他后来一次所说的那样,他又“变成一位亨胡特派了”,只是现在“在更高层次上”。^①确实,在柏林这一段时间里,个子不高、整洁而微有残疾的施来尔马赫,将以其巨大活力和灵巧性而成为现代神学家,在他身上,敬虔心与现代性将以典范的方式结合在一起。

一个现代人

施来尔马赫在柏林当医院牧师和向大众讲道的工作给了他许多时间,他充分利用了这些时间。这位迄今一直默默而孤立

^① F. Schleiermacher, 《一八〇二年四月三十日给赖墨的信》,见《施来尔马赫生平》,由L. Jonas / W. Dilthey编,卷一, Berlin, 1858, 页309。

地与现代性争论（主要是与哲学书交谈）的人，现在进入了一个现代城市的社会生活。他加入了有教养的柏林社会的沙龙，那儿人们谈诗和艺术、历史、科学和政治。那是个激动人心的年代，法国革命的影响仍然十分深入，虽然反动潮流也已出现。由于哲学和文学的启蒙以及政治上的巨变，文化与社会、科学与日常生活中发生了多么大的变化啊！神学中难道不也应该有些重要的更正吗？施来尔马赫以一颗富于生气的心灵追随一切变化——他没有神职人员的蒙蔽和基督教道德主义的偏见。

施来尔马赫去世后，有人对学生说，教会史的一个新时期从他开始。这是不准确的。然而，教会史的新时期确实在他这儿达到了神学上的成熟。从宗教改革典范向现代的神学典范转移实际上采取了具体形式：施来尔马赫再也不像路德（以及梅兰希顿）那样主要生活在前哥白尼心态之中，那种心态是一个中世纪的、天使与魔鬼、邪灵与巫师的世界；调子基本上是悲观的、启示录论的，对其他信仰表白与宗教不能宽容。他决不会像加尔文对付反三位一体的塞尔维特（Serretus）那样，因为有人对早期教会的某个教义有疑问就送他受火刑。他也不像局限于中世纪典范中的教皇那样对现代科学、哥白尼和伽里略感到难以理解；十九世纪时，现代科学著作仍与宗教改革和现代哲学（从笛卡尔到康德）的著作一道，被列在天主教禁书目录上。对于当了教授后仍常去参加科学讲座的施来尔马赫来说，康德思想是他的一生信念：自然界中有彻底的秩序性，不会出现任何“超自然的”例外。神学中的超自然主义？这可决不是施来尔马赫的事。

因此在施来尔马赫身上，我们看到了一个彻底现代人的神学家。这意味着：

1. 他了解并肯定自己与之一一起长大的现代哲学，这一哲学随着康德、费希特（Fichte）和黑格尔而达到了富于挑战性

的高潮；作为一个古典语言学家，他也通过对柏拉图的高超翻译而产生了对古典学者的尊敬。

2. 他肯定历史批评法并亲自把它用于《圣经》启示的基本文献上；在关于雷玛努斯残篇的大争论中，他当然会站在莱辛（Lessing）一方，反对汉堡的首席牧师戈采（Goeze）；后来他用对《提摩太前书》的批评性研究（说它不可能为使徒保罗所作）开创了对牧养书信的历史批评法研究；后来他把路加的文字归于最早基督教的团体生活及其口传传统；他证明了《马太福音》中有一组插入的格言；《新约》的著作应当和其他著作受到同样的对待；他的解释学（理解文本的先导）对于神学的、哲学的以及文学的解释都成了基本著作。

他首先肯定并热爱现代文学、艺术和社交。他与正在努力超越启蒙的柏林浪漫派圈子联系紧密，积极参与其事。他主要与浪漫派的领袖人物交往甚多，如廿五岁的施勒格尔几乎与他一起住了两年；康德的学生、令人尊敬的犹太医生赫茨（H. Herz）的美丽聪明的卅二岁的妻子亨利德·赫茨的沙龙他几乎每天都去，那儿歌德与浪漫派的精神已取代了启蒙主义。所以，他是一位与各种作家、诗人、哲学家、艺术家和政治活动家保持最紧密接触的神学家。我们要这样来想象青年施来尔马赫。只是到了这时他的思想与写作才获得了广阔视野，并最终成功地把浪漫派的情感宗教与科学文化结合起来。

▣ 新时代中人信靠什么

所以毫不奇怪，施来尔马赫也在施勒格尔兄弟编的早期浪漫派重要刊物《雅典娜》（*Athenaeum*）上发表过文章。比如，他除了一些化名的片断文字之外，写了《为贵妇而作的论理性的教理问答》（*Idee zu einem Kutechismus der Vernunft für*

edle Frauen)。^① 第一诫令吗？他这么写：“除了他之外，你不得爱任何其他人；不过你不必用爱的表情去嬉戏、调情或深爱也可以成为一位友人。”第七到第十诫令呢？是这样的：“会破裂的婚姻你不要结。你不爱时也不要指望被爱。你不要为男人作伪证；你不要用自己的话和书美化他们的粗野。期望男子的教育、艺术、智慧和荣誉吧。”这确实是一位在对女人及其解放的态度上已远远不同于中世纪和宗教改革典范的神学家，他没有它们的父权思想和性别歧视，他通过妇女而对灵性的、内在化的基督教氛围有活生生的体验。

然而，不应隐瞒的是，施来尔马赫在柏林最终爱上了格如诺（E. Grunow）——一位柏林牧师的宗教感很强的妻子。她的婚姻很不幸，她也爱施来尔马赫。但到了一八〇二年，当施来尔马赫在焦急的教会当局力劝下“流放”去斯多普（Stolp）的一个波美拉尼亚派（Pomeranian）小镇（约有二百五十名改革派基督徒）时，她还是不愿离开丈夫。他本希望在那儿可以不引人注意地与格如诺结婚——可是接下来的三年表明这功夫是白费了。在烦扰之中，施来尔马赫保持清醒的办法就是翻译柏拉图和思考、批判历史中各种道德理论（直到康德与费希特）的大纲。五年后，当他四十一岁时，他与维利希（H. von Willich）结婚。她是一位早逝的牧师朋友的廿一岁的寡妇。她肯定是一位很好的家庭主妇，但不是那么好的一位伴侣（她后来完全受制于一位慧视女人 [Hellscherin] 和一个唤醒派传道人 [Erweckungsprediger] 的影响)。施来尔马赫在以后的一次关于基督教徒家事的讲道中撤消了自己对贵妇讲的第七条理性

^① F. Schleiermacher, 《为贵妇而作的论理性的教理问答》，见 KGA, 卷一, 2章, 页154。

诫命，这也许意味着容许离婚。

施来尔马赫在儿童问题上的思考也决非传统的（他自己有三位女儿和一位天才的儿子；令他永远悲哀的是，他九岁就夭折了），这一点可见他的第五条诫命：“荣耀你孩子的独特与奇想，以使它们能健康发展，使你的孩子能在此世中过一个很好的生活。”而且，施来尔马赫还将成为一位现代教育的先驱。他的计划和组织工作不仅在普鲁士中小学校上留下了痕迹，而且在创立柏林大学和建立柏林科学院中都发挥了重大作用。他确实是一位以惊人的方式十分自然地参与和积极塑造现代生活之核心的神学家。

施来尔马赫在这个新时代中相信什么吗？他所有活动的灵性基础是一个新的、扩展的人性理想。他曾这样表述他的“信仰”：

1. 我相信无限的人性，它在披上男性与女性的外衣之前就已存在。

2. 我相信活着不是为了服从或浪费自己，而是为了去存在和去有所成就；我相信意志与教育的力量能接近无限，能把我从错误教育的枷锁中解救出来，并使我不至于受性别的限制。

3. 我相信激情与品德，相信艺术的价值与科学的吸引力，相信友谊与对祖国的爱，相信昔日的伟大与未来的崇高。^①

对无限人性、意志与教育、激情与品德的相信：我们应当像巴特那样因此批判施来尔马赫吗？他对社会的理智的和道德的基础感到有责任，这就应当受批评吗？他应当为关心提高、发展和尊崇个人与社会生活而受指摘吗？他不仅对文化感兴趣，而且作为牧师、作家、教师、研究者和组织者投身文化。

^① F. Schleiermacher, 《信仰》(片断), 见 KGA, 卷一, 页 153 以下。

就应该受批评吗？作为一个受过完全的理智和道德教育的人，他实际上体现这一现代文化就应该受批评吗？事实上，我们也许可以反问：施来尔马赫在他那个时代的柏林不这么作神学工作，又能怎样作呢？难道依据其他的、前现代的预设，如当时的哲学、史学和科学所发展出的那样？难道他应当像其他人那样，保持在中世纪的或宗教改革的典范之中，而不是出于对文化以及教育的极大关注下决心用新的现代典范发展神学？正是在此出现了一个对他的许多同时代人都是十分根本的问题。

一个人能既是现代的还是宗教的吗？

青年施来尔马赫主要与同时代受过教育的人来往。他廿九岁生日时，庆祝者请他在三十岁生日时拿出一本书（关于宗教在今天如何能用一种新方式来表达），他接受了挑战，事实上他明确表示自己只为受教育者写作（他认为对未受教育者只应讲道）。当然施来尔马赫很清楚，宗教（尤其是在受过教育的人当中）是怎样一幅矛盾冲突的图景，如何在肯定与否定、同意与嘲弄、尊重与轻蔑之间摇摆。所以当他为有教养者写这本书时，他明白表明他首先针对的是那些鄙视宗教的有教养者，他们至少应该知道他们鄙视的是什么，或是知道自己由于偏见而不能正确地认识宗教。这样便诞生了他的第一部名著《论宗教：对轻蔑宗教的有教养者的讲演》。^①此书出版于一七九九年，正是施来尔马赫卅一岁之时。

毫无疑问，当时的一切情况都对宗教和神学不利。而且在这些年中，施来尔马赫的一些最著名的同时代人——费希特、

^① 参看 F. Schleiermacher, 《论宗教：对轻蔑宗教的有教养者的讲演》(1799), 由 R. Otto 加了前言的版本为 Göttingen, 1967。

谢林、黑格尔以及荷尔德林——都从神学转入哲学（或诗歌）。他们当然没有彻底放弃“宗教”，而是把它结合入自己的思辩的形而上学体系之中——哲学思考者不可能全盘否认宗教（尤其不能否认黑格尔所说的“虔诚意识”）；不过，他们自己是在真正的哲学根基上生活和思考的。施来尔马赫的许多新朋友都表现出对宗教缺乏理解。

有必要有一位像施来尔马赫这样地位的人来采取一个值得认真对待的相反立场。况且，一般说来，在教会的神学圈子中没人能在这些革命与复辟、启蒙与浪漫之间的风暴年代中，像他那样能在公开场合急迫地、令人信服地以及有效地问出甘泪卿所提的信仰问题（Gretchenfrage）：“你信宗教又怎样？”。

这就是施来尔马赫在新世纪门槛上的关切：在启蒙运动之后，让对宗教疲倦并陌生的这一代人再记起宗教。这是一个勇敢的和富于原创性的尝试，它要“把遭受湮没威胁的宗教重新织入现代破土而出的理智生活的无比丰富的新布之中。”^①难道只能由诗歌和文学、哲学和科学以及人文学科来决定即将来临的充满希望的世纪吗？诗人与预言家、艺术家与演说家不是已经总在充当永恒者和最高者的中介人——“宗教大师”了吗？难道“神圣感”只能是普通人的标志，而与受教育者无关？决不是！宗教主题是活生生的，因为它是由整个人类的天性所提出的，从而是无法否认的。不过一切都有赖于人们如何理解“宗教”。

□ 什么是宗教？

宗教并非科学，它也不想“像形而上学那样去寻求决定与

^① R. Otto 在他对《论宗教》的前言中，页 vi。

解释宇宙的本性。”宗教也不是道德或行动，不想通过道德行动对宇宙有所影响，“通过自由的力量与人的神圣意志推进和完善宇宙。”^① 不过宗教也并非与理解和道德毫无关系。“宗教”的东西是独立的、原初的、非派生的、直接的。

宗教的独特性是它的神秘体验；它是由永恒世界所感动的。所以，宗教所关注的是当一个神圣的灵魂受到无限者的触摸时进出的天国火花。“宗教大师”在讲演和言谈中把这种宗教体验直接表达出来，并把它再传达给一般的老百姓。更精确地说，宗教企图体验宇宙，体验存在与发生事物的总体，沉缅于直接地看和感受（这些范畴来自费希特）：“既非思考也非行动，而是直觉与感受。它要按宇宙本貌来看待它，它是在孩童般的被动之中由宇宙的直接影响而激起和充满的虔敬关注与顺服。”^②

也可以这么说：宗教是心灵的宗教。在宗教中人在自己最深处整个地被无限者所遇、所俘、所充满和所推动——无限者在一切有限事物中都积极起着作用。宗教既不是实践也不是思辨，既非艺术也非科学，而是“对无限者的感受与体尝”。^③ 这种与永恒、无限的活生生的关联代表了每个个体的“我”的原初状态，但是它必须被唤起。宗教体验是无穷的，需要的是耐心。所以在宗教意识之中，个体与宇宙这两极相遇了。从历史角度看，这意味着宗教，于是：

1. 不再像在中世纪甚至宗教改革中那样是一种离世，一种向世界之外的、超自然的东西的过渡；

① F. Schleiermacher, 《论宗教》, 页 50.

② 同上。

③ 同上, 页 53.

2. 也不像在自然神论和启蒙运动中那样遁入到世界背后，成为一种形而上学的东西；

3. 毋宁说，在一种现代的理解下，是去亲近、去看、去感受，是无限注入有限之中。无限在有限之中或上帝作为永恒的绝对存在而限制万物——这些可以说是对上帝的现代理解，而不是（施来尔马赫在第二版中讨论上帝的观念结束时补充道）“通常的上帝的概念，即上帝是世界之外和之后的一个单独存在”。^① 像康德、费希特、谢林和黑格尔一样，施来尔马赫以其严格的哲学立场拒绝任何拟人的神观。现代理解下的上帝是一切存在、知识和意志的内在的、超越的首要基础。

这种感情不应理解为有限的、心理意义上的浪漫派激情，而应当全面地、生存论地加以理解；人在自己内心深处的遭遇，直接的宗教自我意识（艾伯林 [Ebeling] 把这一功能与路德赋予良心的功能相比较）。施来尔马赫自己后来将使这个概念更加精确，将放弃使用对宇宙的“沉思”一词，因为它易于引起误解（感性的还是灵性的？）；他更愿意用“情感”一词，并且我们将看到他在《基督教信仰》中更精确地把宗教规定为人的绝对依存感。

□ “实证宗教”的意义

如果宗教是“绝对依存”感，那么一条狗岂不就成了最好的基督徒？^② 这是自一八一八年起就成为施来尔马赫的柏林大学同事（继承了费希特的哲学教席）的黑格尔对他的思想最恶

① F. Schleiermacher, 《论宗教》, 页 133。

② 参看, G. W. F. Hegel, 对 Hinrichs 的《宗教哲学》的前言 (1822), 见《全集》, 卷十一, Frankfurt, 1970, 页 42~67, 尤页 58。

毒的嘲弄之一。然而，尽管这句玩笑话不乏机智且充满恶意（施来尔马赫未予理睬），却并没触及施来尔马赫的立场。它是不公正的，因为它不仅忽视了“感情”的总体的、灵性的意义，而且首先忽视了施来尔马赫对上帝的理解，以及他对基督教自由的强调，这与任何宗教奴役都不同。所以，当基督徒处于在上帝面前的“情感”中时，并不像狗“依赖”主人那样地“依赖”。

相反，施来尔马赫关心的是道德个体的内在自由——这是永远年轻和欢乐的源泉。而且自由也是施来尔马赫在《论宗教》之后发表的第二部重要著作《独白》（*Monologues*）（作为一八〇〇年开首的新年礼物）中的关键词。在此书之中他企图用“从永恒日记中精选出的抒情段落”的形式来描绘他对生活和世界的宗教观。^① 与黑格尔完全相反，施来尔马赫在《论宗教》中就已经坚决地反对国家教会。作为改革宗基督徒，他认为这是所有腐败之源。他激烈要求按法国模式实行政、教分离；他在论宗教的第四篇讲演中实际上已经提出了一个彻底改革教会的纲领，主张将教会中的教区团体改变为个人团体（他自己后来曾实践过这一纲领）。

任何以为施来尔马赫在其《论宗教》中只是简单地在搞“自然神学”（*Natural theology*）（某种从巴特以来便为许多人憎恶的东西）的人必须注意：他针对整个启蒙运动神学强调地指明：对他来说，根本就没“自然神学”这回事。所谓“自然神学”应当是指一种有道德取向的理性思考，也就是把一切超出这种理性宗教之上的东西作为“迷信”而加以拒斥。但对于

^① 参看 F. Schleiermacher, 《独白：一个新年礼物》（1800），KGA, 卷一，页 3, 1-61。

施来尔马赫，这么一个自然宗教或理性宗教是哲学反思的人为结果，并没有真正宗教所持有的生命与直接性。因此从一开始，施来尔马赫的一个关注点就是不使宗教仅仅被“一般的”理解，而是被理解为个别的、活生生的、具体的、“实证的”（犹太教、基督教、伊斯兰教等），这样才能正确地理解宗教。

所以他在《论宗教》的结尾处讨论宗教中的“实证”因素。基本概念是这样的：没有在自身之中的、纯粹抽象的“无限”。无限总是只有在有限中才能被把握：它用无限量的形式虚尽自己、表现自身。宇宙观总是个别的宇宙观，而且无数的宇宙观中没有哪一个从原则上说是应被排除在外的。所以“宗教”必须使自己个别化于不同的宗教之中。这样，如果要理解“宗教”就必须先理解不同的宗教。个别的宗教可能会失去原始活力而等同于特殊公式、口号和信念；在它们的漫长的历史当中，它们也许会被扭曲与破损；然而，如果它们使得某种对无限的体验在人心中成为可能，如果它们使对无限的某个特殊看法成为人的中心观点、成为组织其他一切事物的中心看法，那么在这个意义上，它们就是真实的、是“宗教”的纯粹的个别化。

所以，施来尔马赫在他的《论宗教》中努力所作的不仅是一般地驱散他的同时代人关于宗教的所有偏见，而且是使人们向宗教中的实证要素、所有宗教中的实证要素（“给予”）开放。不过，我们必须看到，施来尔马赫不认为所有个别的宗教都站在同一水平之上；他以为确定无疑的是：宗教本质在基督教中个别化得最为充分。基督教因此相比起来是人类历史上所有宗教中最佳者。基督教不必害怕与其他宗教作比较。

我们感到遗憾的是，施来尔马赫对于非基督教宗教（除了希腊宗教）没有更为精确的知识。虽然他对宗教体验的强调使

他能指出“宗教”的一个重要方面，但他后来从没像例如他的柏林同事和竞争者黑格尔那样对宗教史拥有广博的知识。黑格尔在宗教哲学讲座中以非常具体的方式对待人类的宗教：作为绝对精神在人类精神中展现自己的伟大历史形式——开始于非洲、中国、印度、波斯和埃及的自然宗教（神祇作为自然力和实质），通过犹太教、希腊罗马宗教等精神个体性的宗教，到达基督教——它作为宗教的最高形式在自身中包容了前面发展的所有形式。^①

不过，不可否认的是，没有哪位神学家能像施来尔马赫那样地推动未来的宗教历史学、现象学和心理学；没有哪位神学家能像他那样理性地发展宗教。如果说现在宗教研究和神学中谈论体验已蔚然成风，那么其根本原因还在施来尔马赫。如果说现在宗教不再仅仅被理解为私人宗教而是社会性事业，那么这也主要归功于施来尔马赫。如果说基督教可以被理解为宗教个别化中最好和最高的形式，从而可以加入宗教比较，那么至少在原则上又是施来尔马赫对此提出了合理性论证。

■ 基督教的本质

在施来尔马赫看来，理解宗教精神的最容易的办法就是自己具有一个宗教精神。这对于“接近大全（Universum）在其最高统一和完全之中被察知的最神圣者”的宗教即基督教尤其重要。^② 尽管有种种批评，施来尔马赫无疑对于建设性地回答启蒙运动提出的基督教本质问题作出了本质性贡献。他的观点是：

① 参看 H. Küng, 《上帝成人：黑格尔神学思想引论——作为未来基督论的导论》，Freiburg, 1970。

② F. Schleiermacher, 《论宗教》，页 286。

所有宗教的本性都必须从“基本观照”(Grundanschauung), 从其“无限观”(Anschauung des Unendlichen) 来看。^①

那么, 什么是基督教的中心观照、原初本质? 什么是尽管有种种的历史扭曲、词句争议和流血圣战, 却仍然可以明确规定的基督教的精神? 施来尔马赫认为基督教中有限与无限的关系与犹太教的不一样。这种关系不是报应观, 而是败坏与救赎、敌对与和解的关系。基督教从承认普遍腐败并反对教内外的非宗教现象的意义上说, 是彻底的论战型的。然而, 基督教的目的在于向越益增多的神圣性、纯洁性和与上帝关联推进: 一切有限者都必须在任何地方和一切时间中与无限者联系起来。

所以基督教代表着具有更高潜能的宗教, 虽然它作为普遍宗教不应排斥任何其他宗教和任何新的宗教。它的根子并不在犹太教之中, 而是不可还原地、无法解释地在那个被遣者之中; 在他身上, 普遍败坏与救赎的基本观念通过更高的中介而第一次展现。施来尔马赫敬仰耶稣基督的什么方面呢? 并不仅仅是他的道德教义的纯洁性和他的个性的高贵(他的个性结合了力量与温柔, 然而只是属于人性一面)。基督身上“真正神圣的”是“他所展示的伟大观念在他的灵魂中所达到的辉煌的明晰。这个观念就是: 所有的有限者都需要一个更高的中介以便与上帝保持一致。”^② 这“更高的中介”是什么意思?

所有的有限者都需要某种更高的东西作为其获救赎的中介者, 而后者“不可能是纯粹有限的。它必须属于双方, 既参与神圣本质, 又以同样方式和意义参与人的本性。”^③ 所以他不

① F. Schleiermacher, 《论宗教》, 页 282。

② 同上, 页 302。

③ 同上, 页 302。

仅是惟一中介而且是独特中介，对他完全可以这么说：“无人知父，只能知子，父把一切都向子启示。”“耶稣对他的宗教的奇特性的意识、对他的观点的原创性的意识、以及对他传达自身和唤醒宗教的力量的意识，同时也是对他的中保职分和他的神圣性的意识。”^①无疑：对耶稣基督的意义的这种理解即使在当时，也不仅是令正统派的人皱眉头了。

一个现代信仰学说

从一开始起，人们就尖锐批判施来尔马赫的意识的基督论 (Bewusstseinschristologie)：上帝的启示这么一来岂不变成了人类认识与感受的一种样式了吗？对基督的信仰岂不成了一个富于启发的普遍的人类可能性了吗？耶稣基督还能是与虔诚感情有别的客观历史实存吗？难道基督论消解成了心理学：具体的、历史的基督论被一个普遍的、基督论的心理学取代了吗？这么一来基督的神性岂不最终未得到说明吗？

《论宗教》和《独白》之后，施来尔马赫在一八〇五年发表的一部“谈话录式”的诗化神学著作《圣诞之夜》中澄清他的基督论立场。^②一年之前，施来尔马赫从他在斯多普的流放中脱身，被召到哈勒大学任改革宗神学的编外教授和大学牧师。在他的“谈话录”中，他将场景放在充满音乐、歌声和食物的一个家庭圣诞庆祝会上。他模仿柏拉图的“对话”，让不同的谈话参加者富于同感地发自内心的理解展示他们对圣诞节和基督的不同体验。直到现在人们还在讨论施来尔马赫赞同哪

① F. Schleiermacher, 《论宗教》，页 302 以下。

② 参看 F. Schleiermacher, 《圣诞之夜：关于道成肉身的对话》(1806), Richmond, Va, 1967.

位谈话者，或是他是否赞同每一位谈话者。我们要等到施来尔马赫的“教义学”才能明确回答他的基督论问题。

然而，在下面的年头，他没有多少时间来澄清自己的基督论了。一八〇六年，拿破仑在耶拿（Jena）闪电般地击败了普鲁士，占领了哈勒并关闭了大学。施来尔马赫开始曾为法国大革命激动过。然而在这些事件的压力之下，他从一位浪漫派的世界公民转变成了一位基督教普鲁士爱国者；现在他与普鲁士改革的领袖人物一道工作（主要是与斯达恩 [F. von Stein] 一起为普鲁士教会起草新宪章），担负秘密使命，招募志愿人员，希望在普鲁士领导下能根本改变政治状况——但很快这一切都证明是徒劳无益。他在讲道中呼唤的基督教与爱国主义的结合将不会有利于德国新教。

当哈勒被划归于拿破仑创立的西伐利亚（Westfalen）王国时，施来尔马赫在一八〇七年搬到了柏林。开始时他为了一点微薄收入私下开历史和哲学讲座，并继续为有教养者办讲座，为爱国党工作，作为一个记者而活跃，参与讨论重建柏林大学（这是十九世纪德国大学改革的典范）：他认为柏林大学的宪章中必须标明自主、精神自由以及对国家的独立。^①接踵而来的种种荣誉任命勾画出了他的柏林活动的主要架构：一八〇九年任三一教会牧师并结婚；一八一〇年任大学教授；一八一一年任普鲁士科学院成员。后来他数度担任神学系系主任，并写作《神学研究简纲》（1811）。^②从一八一〇到一八一四年，他在

① 参看 F. Schleiermacher, 《关于德意志大学的一些格言：包括一个有关重新创建大学的附录》，Berlin, 1808。

② 参看 F. Schleiermacher, 《神学研究简纲》（1811），Richmond, Va., 1966。

内政部的一个改革普鲁士学校的教育委员会中任职。但是在复辟期间，反动派怀疑他是个革命者，一八一四年他由于为宪政国家呼吁被解雇。

施来尔马赫在哈勒和柏林的讲演使他现在已充分准备好写作他的神学巨著，这将成为现代最重要的教义学著作。但他有意避免使用“教义学”字眼，选择了《基督教信仰》这一标题——并增加了重要补充：“根据新教教会的原则而作的描述”。^①这是一部结构精巧的神学体系，由于其天才的独特性和与众不同之处，它完全可以与阿奎那的《大全》和加尔文的《要义》并列而不逊色。它努力以自己的方式作到同时既是信仰的和虔诚的，又是批判的和理性的。

施来尔马赫的现代信仰学说因此与中世纪的《大全》和任何正统的宗教改革教义都不同，后者把信仰主要看作是相信启示的某些客观事实或对信仰的真实性的确信。

相反，施来尔马赫的著作具有以下特点：

1. 具有严格历史性的结构：对于它来说，教义神学——与圣经主义和理性主义的理解都不同——并非是一个（自称是）非时间性的、不变的基督教学说的科学，而是“将在某一时期中流行于一个基督教会中的教义系统化的科学”（节1）；

2. 具有普世教会的形态：“教会”一词并不必定意指一种权威管理机制，而指的是教会表白信仰的名称以及它们最重要的元文件（Urdokument）——《圣经》。施来尔马赫并不认为路德派与改革宗在教义上的争论（不像是新教与天主教的冲突）会分裂教会；施来尔马赫比任何人都起劲地呼吁路德派与

^① 参看 F. Schleiermacher, 《基督教信仰》（1821-22, 修订后的第二版：1830-31），英译本，Edinburg, 1928；KGA, 卷一。

改革派的统一，他在一八一七年改革派节日时引入普鲁士联合圣餐仪式；他把自己的《基督教信仰》看做是统一联合的教义学。

3. 与体验相联系：像他习惯的那样，施来尔马赫始于宗教体验、基督徒的性情或意识，教会团体的虔诚；简而言之，虔诚的人类意识（这应是集体的或社会的）。《圣经》与传统的教义学论述当然无法证实，但是施来尔马赫仍能正当地宣称自己立于基督教传统之中。因为他明白地从信仰团体即教会出发作神学工作；目的并不是为了证明教会的信仰，而是使它最深处的本质能在批判的和建设性的方式中得到理解。所以他在《基督教信仰》的扉页上引用安瑟伦（Anselm）的两句话并不是仅仅用传统作装饰，而是表达一种传统意识：“我并不为信仰而去认识，而是，为了认识去信仰。因为不信的人就无法体验，而没有体验的人就无法认识。”^①

根据施来尔马赫的《基督教信仰》，什么应该是基督教的本质呢？对此有一段著名的定义：“基督教是一种目的取向的虔敬形态，它与其他这类形态的本质区分在于，它将每一个人与通过拿撒勒的耶稣所完成的救赎意识联系起来。”（节18）

如果我们想理解这个虽然简单但也不是那么容易理解的本质定义，就必须记住四件事：

1. 在施来尔马赫所认为的三个阶段的宗教发展中（拜物教——多神论——启蒙运动中普遍主张的一神论，基督教处于最高水平，不仅是作为一个“审美”宗教（关于自然与命运的宗教），而且是作为以“目的论”的方式与人的本性相符合的宗教——也就是说，是为一个目的所决定的，从而是一个伦理

^① Anselm of Canterbury, 《绪论》1; 《论三位一体与道成肉身》II.

的、行动的宗教。

2. 使基督教与其他所有宗教有别的“明显”特征，并不在于它的自然理性特点，而在于它的救赎特点：因为一切都由罪与恩典的基本冲突所规定，并正因此而与“中保”拿撒勒的耶稣相关联。

3. 它的基督中心论已经在《导论》中由基督论所占的突出显著地位而得到了强调：施来尔马赫在正统教义学讨论《圣经》的地方论述基督论。耶稣基督这个人在基督教中占据中心地位，这一点对于施来尔马赫是至关重要的！

4. 从信仰意识出发的根本的方法论并不受此影响：施来尔马赫并没从拿撒勒的耶稣的客观故事开始，而是从我们虔诚的基督教“意识”、从教会团体的、通过耶稣基督这个人而得救赎的意识开始。

这就使我们回到了讨论《圣诞之夜》时提出的问题：人类对耶稣基督的虔诚意识是否与一个可以确定的、特别的、具体的现实相联？是否耶稣这个特定的个人被包容在普遍本质与历史意义之中，从而被抹平了？

基督——真实的人

有关施来尔马赫的意识基督论的一个难题是：虔诚意识总是只环绕自己，并没有真实的对象。在我看来这个难题已在《基督教信仰》中得到解答：施来尔马赫的基督论无疑并不仅仅是一个虔诚意识的伪设，并不是主观信仰的复杂想象。因为我们不能忽视以下事实：

基督教意识，或一般地来说基督教，如果没有拿撒勒的耶稣这个历史人物作为其历史源头，是无法想象的。

所以，基督教的中心并不是一个一般概念或道德学说，而

是一个历史人物以及他对人类和后来的历史的救赎性影响。《基督教信仰》的基督中心论（以及施来尔马赫讲道文中基督的形象）因此并不是施来尔马赫的思辨结果，而是耶稣基督本人的历史及其影响的结果。

施来尔马赫并不把历史人物弄成一个抽象的“拯救事件”；相反，他的历史是可以讲述的。而且决非偶然，施来尔马赫写了一本《耶稣生平》，里面把拿撒勒的耶稣描写成具有不可动摇的上帝的意识，对人类的苦难十分关切。当然他的描述是理想化的，过于追随《约翰福音》和“高贵的单纯性与沉默的伟大”式的希腊理想。但它决不是简单地与施来尔马赫时代的市民社会的理想相一致。^①同时，通过采纳启蒙运动的批评（但是按照宗教标准而非纯粹的理性标准加以运用）施来尔马赫在他的《基督教信仰》中进行了一场大规模的解神话活动：不仅针对《旧约》关于第一对夫妻在天堂中的最初生存、最初堕落与原罪、天使与魔鬼、奇迹与预言等等的描述，而且针对《新约》中关于耶稣受孕于处女、自然奇迹、复活、升天、以及他再来的预言等等的描述。

所以，施来尔马赫无疑坚守“真实的人”（*vere homo*）——这是查尔西登会议（451）的古典基督论信纲的精神。不过，耶稣中的真实神性（*vere Deus*）怎么说呢？

基督——也是真实的上帝？

施来尔马赫在基督论中并不想回到异端解答。他的概念表明他的立场基本上就与异端不同：既不同于把基督的人性仅仅看成幻影的基督人身幻影说（*Doketismus*）（超自然主义现在

^① 参看 F. Schleiermacher, 《耶稣生平》（1832）, Philadelphia, 1975.

与此很相近)，也不同于把救赎者的存在还原到普通人水平的拿撒勒主义（即伊比奥尼特主义 [Ebionitismus]。理性主义现在与此相近）^①。特别是在基督论中，当施来尔马赫打算超出这些对立时，他是一位“更高水准上的亨胡特派。”

这是一个困难的任务——为什么呢？因为古典的基督论公式——“耶稣基督是一位具有两种本性（一个是人的，一个是上帝的）的（神圣的）人”——在启蒙运动过程中首先受到了“新学”的尖锐批判。拿撒勒的耶稣现在对于许多人来说都只不过是一个普通人，一个多少有些革命性的教义与律法的犹太改革家。对于其他一些人，他是一位教师和道德与宗教完善的榜样。但这对于施来尔马赫来说太少了；这是关于救赎的十分“贫乏的”、“经验的”观点！那么正确看法应该是怎样的呢？

是否应当像超自然主义者那样提出一个关于救赎的“奇迹”看法，即由于一个上帝的满足和一个神子祭献的神奇行为就将对人的罪的惩罚奇迹般地移去？而耶稣应被理解为恩典之中保的天国大祭司？这两点固然没问题，可是然后又怎样？救赎如何能被有意义地解释为是通过基督完成的？更重要的是：拿撒勒的耶稣与上帝的关系应怎样描述？在施来尔马赫看来，整个基督教成立与否，皆在于对这个问题的回答。

施来尔马赫仍然忠于他的出发点，从虔诚的基督教意识（只有在不准确的意义上才能称为“神秘的”观点）开始。这种意识内容如何？回答是：基督徒在他们的意识中可以体验：

1. 他们完全依赖于耶稣所带来的世界历史的动力：耶稣既是历史起点，也是与上帝的新关系的持久源泉；

2. 耶稣的力量（他所有的精神、意志和性情的运动）以

^① 《基督教信仰》，§ 22。

一种救赎的与和解的方式中介着上帝的意识。

3. 于是，一种新的个人生活，或甚至历史的“总体生活”进入了历史，使它不再为罪的意识所限，而是在基督的上帝的意识的光照之下产生出恩典意识。

尽管施来尔马赫有种种解神话工作，在他的基督论和启蒙的理性主义者的耶稣论之间的差别还是十分清楚的。根据施来尔马赫，它来自对虔诚的基督教意识的分析，

1. 基督是主动者，人是接受者：正是基督通过他的恩典征服了罪的力量；

2. 基督使人可能有活生生的团体和新的、更高的生活；

3. 对此至为关键的并不是个别品性（那或许是可疑的），而是他的不断发展的人格的总体影响；

4. 这一历史的人格在自身中有最首要的完善，所以它不仅是人应当模仿的榜样，而且是上帝意识的首要形象，它抓住人并造就人。

那么在其最深之处耶稣基督是谁呢？这位老亨胡特派热诚地寻找对这个问题的回答。他长期以来企图对老问题提出新答案：既要充满深刻的宗教性，又要清晰简洁。现在他在《基督教信仰》中可以回答了：基督与所有的人都一样！

在什么意义上？“由于他与人性的等同。”基督又与所有的人都不同！在什么意义上？“由于他的上帝的意识的巨大能量，这是上帝在他当中的真实存在。”^①

上帝在基督中的真实存在？施来尔马赫对此毫不含糊：其他人仅仅有一般的宗教倾向和“不完善的与模糊不清的”上帝意识，但是耶稣的上帝意识却“绝对清楚，时时刻刻都是肯定

^① 《基督教信仰》，§ 94，页 43。

的，把一切别的东西排除在外”。^① 这可以看作是“连续的活生生的呈现，上帝的真实存在就在它当中”，他的“全然无罪性”同时也在其中被给予——并且，作为其前提被同时给予的还有他的永恒纯洁性。^② 也就是说，“上帝的存在”完整无损地处于基督之中，“作为他最深处的根本权能；一切行为由他发出，他将一切要素统一在一起。”^③（用一个比喻：正如理智作为人的基本力量安排和统一其他所有力量一样）。永恒的无限者虽挟带自己无限制之大权能出现于耶稣的意识之中，却没将其抹灭；相反，是支配这一意识并塑造着耶稣的整个生命，使他成为一个工具、模范和首要形象。这是至关重要的，因为如果在救赎者之中没有神圣尊严的话，也就不可能有救赎，反之亦然。于是与基督的新的生命沟通、新生命的开始、以及永远必须的人格更新等便成为可能——整个过程都发生在恩典之中。这是作为神学家和牧师的施来尔马赫所特别关切的。

那么，施来尔马赫回答了基督论问题吗？真实的上帝？是的，耶稣是以与众不同的方式被神圣的第一基础所奠立的。上帝固然作为积极的大一而在所有有限者之中出现，但在基督中，上帝意识是塑造整个人格的原则。基督的上帝意识必须被理解为纯粹而真正的启示，是基督的存在在有限者中的真实的、真正的呈现。这并不是超自然的奇迹，但它在这个由罪统治的世界中确实是某种独特的、神奇的东西。信仰者并没设定上帝的存在，而是与那个同基督一道活生生地影响历史的神圣者合为一体。这正是施来尔马赫自《论宗教》以来的一个重要

① 《基督教信仰》，页 57。

② 同上。

③ 同上。

关切。

这一切“正统”吗？施来尔马赫特别指出过，他对基督的神圣性的这种解说并没遵循“迄今为止各学派所用的语言”^①（双重本性学说）。他对此十分清楚。因为他的《论宗教》讨论过《新约》的几乎所有篇章，所以他相信自己的观点是建立于《圣经》之上的；它的根据“在于保罗所认为的上帝在基督中，在于约翰所认为的道成肉身”^②。因此，施来尔马赫不把自己的基督教理解为“模仿道德理想——那是启蒙时期神学的态度，也不理解为是对不可理解的教条式的教义命题的顺从接受，而是理解为在历史上的耶稣以及呈现于他之中的上帝的影响下完全的、内在的决定。”^③

但是施来尔马赫从另一方面说，也是一位“多元论者”吗？施来尔马赫会反对任何宗教多元论神学，如果它指的只是在世界中确立各种“救主”，并以为这么一来就解决了宗教的真实性问题。他确信“唯有”基督具有“上帝的存在”，所以只有与他相连系才能说“上帝已成人”。^④ 对于施来尔马赫，“道成肉身”是整个教义学的基本内容。^⑤

批评性反诘

当然，从今天的角度出发，教义神学家可以询问施来尔马赫的基督论有没有达到四、五世纪的基督论公会议的“高度”。

① 《基督教信仰》，页 58。

② 同上。

③ D. Lange, 《基督教信仰学说的新形态》，见《施来尔马赫》，页 85~105，尤页 101。

④ F. Schleiermacher, 《基督教信仰》，页 58。

⑤ F. Schleiermacher, 《关于信仰理论，再论路加》，见 KGA I, 343。

但是施来尔马赫会回答说，他认为这些会议上的基督论命题——从《新约》的以及现在的角度看——已被取代，已被“超越”。拿撒勒的耶稣难道不是一位真实的人吗？难道真的从永恒步出一位第二神圣位格，然后进到的存在之中？撇开一位有着人的意志的真正的人，奢谈两种本性和两种意志和基督的神性和人性互相矛盾的理论，同一神圣本性中的三个位格，这一切难道都属于《圣经》，都是原初的？它们对现代人来说能被理解和接受吗？施来尔马赫并非徒劳地在他的《基督教信仰》中提出了纲领性命题：“教会关于基督的位格的公式需要不断地批评性对待。”^①而且，他还在无可比拟的神学思考中提出了一个现代基督论，它不仅超出了早期教会的显然受时代限制的双重本性说，而且超出了启蒙运动的空泛的耶稣论。

当然施来尔马赫的学说也需要受到“不断的批判性对待”，这一点他一定会同意。自从施来尔马赫划时代的成就以来已经过去近两个世纪，所以这一“不断的批判性对待”将会提出许多批评。对我来说，最重要的问题，尤其是关于施来尔马赫学说的中心的基督论的问题是：

第一，在施来尔马赫的意识神学中当然还可以讲述耶稣的故事；而且他自己也作过关于耶稣生平的讲座。在这个意义上他与“叙事神学”^②（今人惟在口号中提提这种神学）相通。但是，在施来尔马赫的态度中，在其《基督教信仰》将《圣经》放在从属地位的安排中，有一个危险：即我们自己的救赎经验也许会过多地支配了对耶稣故事的讲述，而不是不断地被耶稣故事重新激发，被它彻底地批判和改正。因为无论如何，

^① F. Schleiermacher, 《基督教信仰》，§ 95, 页 48。

^② 我在《论基督徒》（中译本：北京，1995）中也提出了一个「叙事神学」。

基督徒的基督才是基督教永久的标准和不断的矫正。

第二，现代人的起点（即从信仰共同体的意识开始）应当得到原则上的肯定，尽管人们可以挑剔说，施来尔马赫的宗教定义（“绝对依存感”）是对他的意识分析法的结论的过度推广。但是，这里有一个须要更认真对待的危险：作为施来尔马赫一般的关于宗教的哲学、神学评说以及在其《导论》中对基督教本质的定义的结果，他对于“如果基督论不想成为人类学的话还能有些什么内容”^①的问题预先已作出了决定。

第三，施来尔马赫对实在的唯心论解释以及他的和谐乐观的基本心态没有用应有的急迫性认真对待否定性的真实体验：人的异化与破碎；受苦、罪过与失败感；历史的矛盾与苦难——这一切似乎都在救赎的神圣计划的统一中被超越了。施来尔马赫还根据《约翰福音》唯心论化地解说耶稣的坚定不移的上帝的意识，这样就总体上绕过了、“解说掉了”上帝的晦暗与忧患的一面（尽管上帝具有一切神圣的内在性）。

第四，施来尔马赫在自己的系统巨著中描述了耶稣的先知的、大祭司的和君王的职分。但是，他没有同时也赋予十字架的耻辱和复活的期盼以中心的地位，而这在《新约》中是至关重要的。所以，他仍然无法认真对待耶稣之为人和遭上帝离弃的事实（更不用说他似乎还暗示同意“假死”之假设）；与符类福音相反，他把死与复活看作是一个欢快的和纯爱的理想人物从物质状态向灵性状态的平滑过渡，它使一切后来人都能直接地达到他。^②

^① 参看 M. Junker, 《上帝的意识的典范：施来尔马赫〈信仰学说〉第一版与第二版之间的宗教论和基督论的发展》，Berlin, 1990, 页 210 以下。

^② 参看 Lange, 《历史的耶稣》，页 170。

所有这些问题都使这个现代神学最终走上了下坡路：现代神学在某些方面向现代精神作出的让步太大了。

再论现代典范的神学家

一八三四年二月十二日，在与家人一道领圣餐之后，施来尔马赫因患肺炎而去世，享年六十六岁。他至死都是他的教会中一个有争议的人物。十年前，他曾三次被传唤到柏林警察总局，因为他支持立宪国家、大众以及学生的更多自由。警察威胁要解除他的教授职务。他的各种敌人来自相互竞争的派别，有保守的忏悔派，也有黑格尔阵营；他们从某种意义上说直到他死后都没放过他，激烈地指摘他。

然而，他的朋友与支持者使他在生命的最后年头中还能享受他的成就——这并非人人都能得到的。他临终前还被授勋并被授予其他荣誉；他晚年无论是讲演还是讲道（他的第一版全集中有十卷讲道文）都比任何其他神学家或牧师吸引的听众多得多。他对任何专制的无畏批评以及他在上层阶级中唤起社会责任感的关切（如减短工时）使他的名望远超出了受过教育者的圈子。

考虑到这些影响，施来尔马赫在一八三四年二月于柏林三一教堂的葬礼变成了各阶级与职业的人聚在一起，令人印象深刻地显示团结力量的盛大集会，也就完全可以理解了。如果接受史学家兰克（L. von Ranke）的记述，当时有两到三万人跟着灵柩：“我还记得我们在为施来尔马赫出殡时所感受到的场面，长长的街道两旁的每扇门窗中都传出哭泣声”，其他人也证实了这一印象：“也许柏林从未见过这样的葬礼。人人跟着灵柩，送葬行列在街上无尽头地蜿蜒着……将军与前部长，部委与神职人员，既有天主教的，也有新教的，来自大学与中小

学的教师，大学生与中小學生；老人與青年——甚至可以说朋友与敌人。这是对一颗罕见心灵的衷心推崇。”^①

历史也经常确证着这种同时代人的判断。这位柏林的神学教授和大学哲学家；这位柏拉图的解说者和福音的传扬者；这位注经家、教义神学家、伦理学家；这位文化批评家与神学家；他受过广泛的教育，热心追求真理，能够唤起大众热情，确实是一位“罕见的”、杰出的人物。他既是生存意义的思考者，又具有惊人的工作能力，他无论涉足何种工作，总在身后留下了明确无疑的深深足迹。他是一位十分精密的多面学者，同时又是为文化精英写作和讲道的卓越人物，他坚信宗教改革在继续进行着。在十九世纪中，他的《基督教信仰》吸引和影响了所有神学家，包括他的对手的神学。

但是这位富于尖锐、讥讽和机智心灵的施来尔马赫之所以被其同时代人记住，不仅因为他真诚地倡导真理，而且因为他努力作一位令人信服的基督徒。他忠于自己的有教养的个体性的理想，直到生命最后一刻都活跃于大学与科学院中，活跃于教会和国家之中；在讲道台上，在讲演席上，并且首先是在书房之中工作着。他是一位为自由、公正和改革而战的热诚爱国者，同时又是一位追随自己的内在使命的杰出的教会导师，他后来又一直为教会对于国家的最大限度的独立而论辩（不是国家教会，而是协商体制的大众教会），他违背国王的意志，激烈批评国王的自上而下的礼拜仪式改革，毫无畏惧地反对国王干预教会内务的权利，反对国王自己弄出来的礼拜规则。这一切都显示出一位典范型神学家：献身于自由的人性和基督教的

^① 两引文都见于 Kantzenbach, 《施来尔马赫》，页 146（中译本：北京，1990）。

与上帝的紧密联系，他是现代性的典范型神学家。

众所周知，最可信的赞扬常常来自敌手。所以，让我们把对施来尔马赫的最后评价（像最开始的评价一样）留给巴特，他几乎正好在施来尔马赫去世一个世纪时发表了《教会教义学》第一卷（1932），提出了二十世纪的，不同于施来尔马赫的另一种伟大的神学可能性：“我们面对的是一位英雄，是神学中难以得到的那种英雄。任何人如果没注意到（或从未屈服于）这位人物发出的和仍在放射的光芒，都可以可敬地越过他而采纳其他的、也许是更好的方式。但是请别对施来尔马赫作那怕是十分轻微的指摘。任何人在此如果不曾爱过，而且如果不会一再地爱的话，也就不会恨。”^①

施来尔马赫生平大事年表（根据 M. Redeker）

- 1768 十一月廿一日：出生于布来斯劳（Breslau）。
- 1783 进入上劳西茨（Oberlausitz）的尼斯基（Niesky）兄弟会学校。
- 1785 进入易北河边的巴尔比（Barby）兄弟会神学院。
- 1787 就读于哈勒大学。
- 1790 在柏林参加第一次神学考试；在东普鲁士的施劳比登（Schlobitten）的多纳（Dohna）伯爵家任家教。
- 1794 通过第二次神学考试并被按立；在兰斯堡当助理牧师。
- 1796 在柏林的查瑞太（Charité）当牧师；加入柏林浪漫派圈子（赫茨 [H. Herz]，施来格 [F. Schlegel]）。
- 1799 《论宗教》。与格如诺（E. Grunow）的不愉快交往。

^① K. Barth, 《十九世纪的新教神学》，页 380 以下。

- 1800 《独白》。
- 1802 在波美拉尼亚的斯多普任宫廷牧师。
- 1804 在哈勒任神学教授和大学牧师。
- 1805 《圣诞之夜》。
- 1806 哈勒大学在拿破仑战争中关门。
- 1807 搬到柏林。先作自由职业者。
- 1809 在三一教会作牧师。与维利希 (H. Willich) 结婚。
- 1810 在新的柏林大学任教授，并任新的神学系首任系主任。
- 1813 作为《普鲁士通讯》编辑而卷入政治。
- 1814 柏林科学院秘书；被怀疑是政治反动派；从教育部中被解雇。
- 1815 任柏林大学校长。
- 1817 在普鲁士教会的统一中起了领导作用。
- 1821—22 巨著《根据新教教会原则所描述之基督教信仰》。
- 1824—25 与普鲁士国王的教会—政治争论的高潮。
- 1833 到瑞典、挪威和丹麦旅行。
- 1834 二月十二日：在柏林去世和安葬。

第七章

卡尔·巴特：向后 现代过渡之中的神学

世界教会大会上的一位有争议的新教人士

那是一九四八年，卡尔·巴特（Karl Barth）六十二岁了，并且由于本世纪上半叶的充满各种事件的世界史进程已经渡过了经历纷繁的前半生。他在一九〇四年和一九〇九年之间在伯恩（Bern）、柏林、图宾根以及马堡学习神学；一九〇九年至一九二一年之间，他先在日内瓦当助理牧师，然后去瑞士的萨芬维尔（Safenwil）作牧师；从一九二一年到一九三五年，他先后在哥廷根（Göttingen）、明斯特（Münster）和波恩（Bonn）任神学教授；这一切都是因他一九一九年出了一本书（《〈罗马书〉释义》，它使这位瑞士乡间的牧师在整个德语世界中成为著名神学家。一九三五年，纳粹把他从波恩教席上赶走，他从那时起便在巴塞尔大学讲授神学，作为一个劲头十足的“瑞士之音”一直参与德国新教教会反对希特勒主义的残暴行径的斗争。

可是现在，大战过后的一九四八年，他的改革派好友和同一信仰者、普世教会运动的强而有力的和富于智慧的精神指导者、伟大的荷兰人胡夫特(W. V. Hooft)邀他出席在阿姆斯特丹召开的第一届世界教会大会，这次大会标志着世界教会大会的成立(胡夫特任秘书长)。巴特过去几乎没参加过普世教会运动。但是在阿姆斯特丹，尤其是与后来任坎特伯雷大主教的兰姆塞(M. Ramsey)、以及东正教神学家弗罗洛夫斯基(G. Florovsky)谈话之后，他认识到在学院神学中，在“教义学”与“象征学”之外也需要某种“普世学”。这使不同教会的有能力的神学家可以审视“同中之异”与“异中之同”，从而向合一跨出一步。

但是，罗马教皇与俄国东正教拒绝参加这一普世教会聚会。巴特的反应如何？他的反应典型地反映了他的特点。他以新教徒的自由和瑞士式的热情在他的伟大演讲中径直建议人们开始行动起来。人们应当听听他的原话，才能理解他是怎样站立、言说和论辩的：

让这个自由(因为我们拥有惟一的主耶稣基督，尽管有种种不同的圣餐仪式)也意味着我们对从罗马或莫斯科的教会收到的拒绝的叹息和愤怒，在我们的第一次会议的讨论中占据尽可能少的注意吧！为什么我们不应该在这些拒绝之中认出上帝放在我们身上的有力大手呢！也许上帝是给我们一个记号，以便移去我们的任何自我吹嘘，以免让我们感到自己能建造通天之塔。也许上帝在这儿向我们指出，我们的光至今还多么晦暗，它显然连其他自称是基督徒的领域都照不进去。也许上帝是阻止我们与那些我们甚至无法以不完善的方式与之结为一个共同体的人谈话，因为尽管有不同理由，他们不想参加一切耶稣基督的教会的运

动；而如果没有这样一个运动，不同起源与本性的基督徒无法相互谈话和相互倾听，更不用说走到一起了。也许，由于罗马与莫斯科在不与我们发生关系上联合起来，上帝已经把我们将放在一个非常好的位置上。我建议我们现在特别为此而赞美和感谢上帝，很明显，他喜欢这样进入我们的“计划”。^①

巴特是一位反天主教的“煽动者”吗？一个肤浅的旁观者也许会这么看。不过，当时发表的抨击这位公开反天主教的巴特的天主教意见（当时是梵蒂冈第二次会议前最后一位教皇庇乌斯十二世 [Pius XII] 的鼎盛时代），现在已经被天主教对赫克胡斯（Hochhuth）的揭露性的戏剧《代表》（1962）的愤怒所淹没，这场愤怒导致了巴塞尔的国家剧院门前的街头示威。

罗马天主教的批评者

但是，巴特对罗马天主教的批评在神学上更深刻，在时间上追溯得更久远。在他的明斯特的五年重要的执教年头中，他身处“教皇派与重洗礼派的老巢之中”：

1. 在那里，天主教的教义学体现在新托马斯主义者狄卡姆普（F. Diekamp）身上，巴特后来常常引用此人的话；
2. 在那里，他对坎特伯雷的安瑟伦和阿奎那作了精深的研究；
3. 在那里，（作为一个创新）他邀请了一位天主教神学家作讲座并私下会谈。此人是耶稣会士匹茨瓦拉（E. Przywara），他以不寻常的渊博知识和娴熟的技巧在提出了一种人与上帝之间

^① K. Barth, 《世界的混乱和上帝的拯救计划》，见《福音神学》，1948/49，8期，页181-8。引文见页185。

存在的相似性，这一观念遵循的是奥古斯丁、阿奎那以及舍勒 (Scheler) 的“上帝在我们之中与上帝在我们之上”的思想。

然而，匹茨瓦拉只是使巴特更坚定了自己的信念：虽然天主教神学与教会比施来尔马赫的“新新教主义” (Neoprottestantismus) 保存了更多的基督教实质，它们却犯了同样的基本错误。他们也剥夺了上帝的启示、支配了恩典，结果使上帝不再是上帝，人不再是人——这是巴特的“辩证神学”的首要关注点。在这个意义上，“罗马天主教”是“新教教会的一个问题” (巴特为他的一九二八年的有争议的神学讲演安排了这么一个标题)^①，也就是说：天主教反映出了新教当中也同样可以发现的问题。巴特勇敢地面对这个问题，呼吁一种严格的关切传福音的新教。这意味着世界就是世界，人就是人，而上帝就是上帝，复和惟实现于耶稣基督之中！

天主教神学开始注意巴特了。早在二十年代和三十年代，先是图宾根的亚当姆 (K. Adam)，然后是波恩的彼得森 (E. Peterson)，接着在匹茨瓦拉后，便是索根 (G. Söhngen)，开始与早年的巴特较量 (批评《〈罗马书〉释义》及后来的著作)。到了一九四〇年左右，当战争使德国的声音被迫沉寂下来时，法语的天主教神学家又发言了：耶稣会士马勒维茨 (L. Malevez)、波拉得 (H. Bouillard)、以及多米尼克派修士哈默 (J. Hamer) (我们也不应该忘了荷兰人格鲁特 [J. C. Groot])。不过，这些著作大多数没注意到一九四〇年后才成形的巴特的纪念碑式巨著《教会教义学》 (Church Dogmatics)^②。在一九三

① 参看 K. Barth, 《罗马天主教：作为新教教会的一个问题》，见《神学与教会》(1928)，页 329~363。

② 参看 K. Barth, 《教会教义学》，卷一至卷四，4 章 (1932~67)，Edinburgh, 1936~1968。下引时为 CD。

二年与一九三八年出版了《导论》（卷一，第1、2节）之后，巴特到一九四〇/四二年才发表了《上帝论》（卷二，第1、2节），然后到一九四五至一九五一年才出版了《创造论》（卷三，第1~4节）、《复和论》（卷四，第1~4节）与《救赎论》或《末世论》一直未完成。他在阿姆斯特丹会议后与法国耶稣会士丹尼罗（J. Daniélou）的通信讨论结果没有积极意义。（此人是法国“新神学”（nouvelle théologie）的主要代表之一，曾被怀疑是异端分子，后来顺从了，还当上了红衣主教）巴特突然告诉了他罗马拒绝到阿姆斯特丹来的事：“这对我们双方来讲要求得都太多了，要让我们能认真地对待你们对于优越性的无条件要求并渴望你们的出席！”^①

■ 天主教的理解努力

另有一位神学家，来自卢塞恩（Lucern）的巴尔塔萨（H. U. von Balthasar），同时是匹茨瓦拉和鲁巴克（H. de Lubac）的学生，自一九四〇年起就与巴特一样在巴塞爾居住，为天主教神学写了一本在同情地理解巴特神学上带来突破的书。^② 巴尔塔萨离开了耶稣会，因为他感到被召唤去与灵性女友斯派厄（A. von Speyr）一起建立一个“平民教团”。从巴特的成熟作品往后追溯，巴尔塔萨力图在早期巴特（《〈罗马书〉释义》，1919；第二版为1922）中区分出一个“辩证时期”，以及后来的“转向类比”（《基督教教义学纲要》，1927），后者最终将被巴特推广成为充分形式的类比（从《教会教义

^① K. Barth, 〈答丹尼罗〉, 见《公开信一九四五至一九六八》, D. Koch 编, Zurich, 1984, 171~5; 174。

^② H. U. von Balthasar, 《卡尔巴特的神学》, Köln, 1951。

学》，卷二起)。

正是巴尔塔萨让人注意到巴特神学的精巧结构以及理智的、语言的力量——只有施来尔马赫可以与之媲美，而且也是由施来尔马赫所激发的：创造与“约”如何被接合在一个彻底的基督论基础之上，如何达到人作为上帝的伙伴的新理解，关于罪与复和的一个新教义。不过，巴尔塔萨首先被巴特对预定论提出的新解说迷住，它在一个令人想起俄里根的基督教普遍主义中“扬弃了”奥古斯丁派和加尔文派的二元论（一部分人预定享永生，另一部分下地狱）：基督中心将以一切为一的救赎作中保。这里有一个基督中心论，它将对信仰与知识、自然与恩典、审判与救赎的关系作出新教与天主教都可能接受的新规定。但这是什么意思呢？

在一九三二年的《教会教义学》第一卷的前言中，有一句没直接指名道姓的批评匹茨瓦拉的有名句子：“我把存在的相似性（*analogia entis*）看成是敌基督的一个发明，因此，我认为我不可能作一个罗马天主教徒，在我看来，其他不作天主教徒的理由都是短视的和微不足道的。”^① 我们只有认识到巴特这是在批判两条战线，才能理解这种反对“存在类似性”的论辩：把上帝与人放在同一水平之上就等于是敌基督。

在右边战线上，巴特主要反对遵循经院哲学和第一次梵蒂冈会议的罗马天主教，它把上帝与人放在一个水平上，从而建立起人与上帝、自然与恩典、理性与信仰、哲学与神学等之间的相互作用。在巴特看来，这种有害的“该诅咒的天主教的以及说”首先产生于天主教的圣母论教义（“耶稣以及玛利亚”）和天主教对“圣经以及传统”、“基督以及永无谬误的教皇”等

^① CD，卷一，1章，页viii以下。

的理解。“在玛利亚崇拜和其学说中暴露出罗马天主教会中那个可以解释所有其他异端的异端”，^① 巴特这么写道；他对最后“甚至宣布自己与上帝的启示等同”的“罗马天主教错误”^② 的批评尤其尖锐。^③ 不过这一切都与天主教通过其存在概念（两个“是”）而把上帝与人置于同一水平的有害方式紧密相关。巴特坚信自己必须以完全另一个上帝的名义、以真正意义的上帝的名义对此作出反驳。

在左边战线上，巴特要与自由派的新新教主义斗争；这一派追随施来尔马赫，完全专注于虔诚的、宗教的人，而不是上帝及上帝的启示。在巴特看来这决非偶然：正是基于这种如此平均化的“自然神学”，罗马天主教和自由派新新教才会达到非批评地认同当时占统治地位的政治体制的结果：先是认同凯瑟（Kaiser）帝国和它的战争政策，然后是认同民族社会主义。正是由于这种将上帝与人等同起来的作法，使新教的“德国基督徒”把民族社会主义看成某种新启示、把希特勒看作结合基督教与德意志的新路德——甚至新基督！由于这种上帝与人之间的存在类比说，甚至新经院哲学的天主教楼层神学（Stockwerkstheologie）的著名代表（亚当姆和斯毛斯 [M. Schmaus]）都发现民族社会主义应受肯定，因为它在自然层面上寻求天主教在超自然层面上努力带来的东西：秩序、统一、纪律、领袖原则。巴特在这里看到了“基督教”自然神学的整个政治危险，它的真容在一九三三年暴露出来。必须采取一个反对它的立场，因为这是件政治上严肃的事。在神学上主

① CD, 卷一, 2章, 页157。

② CD, 卷一, 2章, 页607。

③ 参看 CD, 卷一, 2章, 页606~652。

要由巴特所激发的“认信教会”的巴门（Barmen）会议便是这一行动最显著的标志。

然而，历史的嘲弄就在于，巴尔塔萨的书的最重要的神学结论是：巴特所激烈进行的对“存在类比性”或“信仰类比性”的批评却被看作是对问题的错误表述。不管流行的天主教敬拜是如何进行的，天主教神学与天主教教会都不会简单地抹平上帝与人的差别，不能也不会占据启示和上帝的恩典。由于在神学上被巴尔塔萨用自然概念内部的困难区别所难住，巴特最终也只得承认这一事实。一九五五年，当时我还是个青年人，在罗马呆了七年后回来，像许多天主教神学家一样关心这些问题。我在与巴特的第一次交谈中说到了这一争论。他显示出是一位不仅可以有神圣的愤怒，也具有动人的幽默的人：“在神学中人们永远无法知道：是他驳倒了我；还是我驳倒了他？”谈到争论极大的存在类比性问题，以及仅仅因此一个人便不能成为一位天主教徒的观点时，他只说了句：“我现在已埋葬了它！”事实上此后巴特再也没说过这一类话，虽然他没公开收回它。但是，这并没阻止倾向于忏悔派的天主教和新教神学家继续把“存在类比性”看作分裂教会的真正标准，他们希望看到教会的分裂是非常人格化地确切建立在圣灵、耶稣基督，甚至圣父—上帝之上，而不是仅仅建立在教皇、教会和圣事之上。

我简要地指出：如果没有巴尔塔萨关于巴特的著作，我自己论巴特的文字是不可能的。我从巴尔塔萨那里知道了天主教与新教可以在二者最融贯地保持自己本性的要点上达成调和。更主要的是我从他那儿明白了，正是由于巴特代表着新教神学最为一贯的发展，所以才与天主教神学最接近：新教传福音的方式完全关注于基督这个核心，正是这种方式属于普遍的、大公教的（Catholic，亦译“天主教的”）传教方式。这样，就带

来了一个新的普世教会神学的可能性。

普世教会的相互理解

我们在描述路德时曾听说过，自从宗教改革和特兰托会议以来，罪人称义的教义就被看作是决定教会站立或跌落的信仰条款，从而也是天主教与新教相互理解的根本障碍。如果在此能证明一种会聚、甚至一种共识，那就是为铲平教会的分裂作出了重大贡献。

我的《成义》^①正是力图作这样的证明：在作为整体的称义学说之中，可以在巴特的教导和正确理解之下的天主教会的教导之间找到一致，因此，新教与天主教的分裂便失去了基础。狡黠的巴特在为我的书写的同时发表的信中小心地写道：“如果你从《圣经》、从新、旧罗马天主教神学、甚至还有本茨格（Denziger）以及特兰托会议的文件所作的推论确实无误，并且被确证是你的教会的教导（也许可以由对你的著作的一致同意来确证）的话，那么，既然我已经两次去特兰托的圣母教堂与当地智者（genius loci）沟通，我很可能会第三次赶去，去作沉痛忏悔：‘父啊，我犯了罪过。’”^②可是发生了什么呢？

我的书并没像一些人希望的以及另一些人害怕的被罗马检查人员列入禁书“名单”。一九五八年，一位新教皇被选出了，一场新发展开始了。最终在一九七一年，在地中海的马尔它岛上，路德宗世界联盟的一个研究组得以能与罗马天主教会一起，经过精心准备之后，拟出了一个联合文件。这份马尔它（Malta）文件陈述了共识：“今天，在成义学说的解释上存在

① 参看 H. Küng, 《成义：卡尔巴特的学说及一个天主教的反省》。

② K. Barth, 《给作者的信》。见上引书页 11~14。

着广泛的共识。在称义问题上，天主教神学家也强调人的情况与上帝拯救信仰者的恩典无关。路德宗神学家强调称义之事并不局限于对罪的个别赦免，也不把它看作是纯粹外在的宣布罪人称义。作为基督教的自由的基础（即反对通过律法条件接受拯救），称义的信息必须不断地重新表述，作为对福音的核心的一个重要阐释。”^① 于是我们便有了罗马对称义信息的论题的确证。可是，巴特再也不会有机会去特兰托朝圣了。他已经离开人世三年了。

当然，称义的信息“作为基督教自由的基础以反对用律法条件接受拯救”，意义十分重大；这不仅对于个人，也对于教会；教会的意义仅在于她是信仰者的团体，她不断地需要通过上帝的恩典、宽恕和解救来更新自己的生命。

当巴特用《教会教义学》取代原来的标题《基督教教义学》（一九二七年的错误开端）时，他是在对自由派以及基尔克果式的个人主义提出纲领性的批评。他不仅是在批判对“基督教的”一词的任何轻巧使用，而且最重要的是，“尽管在我的发展的一般过程中，总有人哀叹”，他也不想使人们明白：教义学不可能是一门绝对“自由”的科学，它必须是“属于教会领域的科学，只有在教会中它才可能，才有意义。”^② 所以在导论中就有篇幅很长的论述教会的章节（论教会的宣告，论倾听的与教导的教会），更不用说在上帝论与拣选论（以色列与教会的拣选），以及首要地在关于复和论的三卷书中了。这里谈的一切是关于教会的聚集、建造与使命的——这都是在唤起信

① 《福音与教会：福音派路德宗与罗马天主教研究小组的报告》，见《报道集》，25，1971，536-44：539。

② CD，卷一，1章，页viii。

仰、激发爱心以及召唤期望的圣灵的权能之下进行的；这里谈的一切都是关于既是公教的、又是使徒的惟一神圣教会，它既是新教最强有力的发展，又是与天主教最近的接触：一个大公的（Catholic）从而凝聚于福音之上的真正普世教会的教会学。

双方对普世教会的理解只有当讨论到组织架构和教会的实际政策时才出现难题：圣事的意义以及对教会神职人员、司祭与主教、和（当然最重要的是）教皇的职位的神学理解。^① 巴特着迷于教皇制的巨大的普世教会可能性，但又对其具体形式和实践感到失望，他在庇护十二世时曾说：“我从那张彼得宝座上听不到好牧人的声音。”

第二次梵蒂冈公会议

约翰廿三世（John XXIII）虽然任教皇只有五年，但其影响是划时代的。梵蒂冈公会议带来了双重典范转移：既把宗教改革典范又把现代典范结合进天主教教会和神学。这一切都深深地影响了巴特。巴特向我挑战，让我这个作为罗马培育的天主教神学家在“他的”大学作讲演，公开谈论一些主要是新教的，从而在当时天主教人士听来有“改革派”嫌疑的东西。时间是一九五九年，正好是在梵二会议的震惊大众的宣言发布的六天之前。

接下来，巴特对我在我写的《公会议与重新统一》一书中草拟的会议改革的提纲产生了很大兴趣；^② 他甚至为其精确的

① 参看 J. Brosseder, 〈同意因信称义却不同意对教会的理解？今天关于成义的争论的意义〉，见 K.-J. Kuschel 和 H. Häring 编，〈汉思·昆：信仰与思想的新视野〉，München, 1993, 页 344~363。

② 参看 H. Küng, 《公会议与重新统一》，Freiburg, 1960。

标题提出过建议。梵二会议在其教会宪章中采纳了据称应是新教的命题：教会需要不断改革；而且将其运用于实践之中，一方面考虑改革者的种种关切（对《圣经》与讲道的重新评价，考虑平信徒在礼仪中的参与问题），另一方面注意到现代精神的要求（信仰自由、良知与宗教、宽容与普世教会理解、对犹太人的新态度、世界宗教以及一般的世俗世界）。巴特吃惊地看到圣灵当时在天主教会中的运作，这与新教中普遍的僵化恰成鲜明之对比。他为梵二会议上的教皇所深深感动——不仅是教皇的人性的一面，而且是教皇深刻的传福音精神，他毫不犹豫地这么评说约翰廿三世：“现在我能听到好牧人的声音了。”

不过，尽管如此他也没变成一位天主教徒。他所想的从来也不是转向另一个教会，而是所有教会不断地向耶稣基督的新的转向。不过一九六六年的新形势还是吸引他去了一次罗马。他称这是一次对使徒之墓的朝圣。他的不佳健康状况使他无法接受我转交他的梵二会议对他的邀请。他在罗马与不同的罗马权威人士交谈后，发现自己对于梵二会议天主教的正面印象得到了确证：“那儿的教会与神学发展到了我从未想象过的程度。”^① 不过，朗卡尼（Roncalli）的继承人保罗六世（Paul VI）虽然给了他一个值得尊重的、可爱的人的印象，却使他感到同情。新教皇用几乎是感人的口吻告诉巴特佩带与使用主交付给他的彼得钥匙是多么难的一件事。这还是在保罗六世发布他关系重大的反对“人工”生育控制的通谕之前的时候。但是梵二公会议之后的困难——由于教廷的不断干扰和会议上作的妥协——已经出现了。

我们无法知道巴特对下面两位教皇是怎么想的，他们由于

^① K. Barth, 《一九六一至一九六八书信》, Zürich, 1975.

表达了妥协与困难，都结合了他们前人的名字：约翰与保罗（而两人是如此的不同）。巴特访问罗马几个月后，终于中断了《教会教义学》的写作（他去世前很久就已写尽了自己的创造力）；他所愿看到出版的，惟有复和论的第四部分的一个讲演片断，是关于伦理学。这将是他的最后发表的主要文字。这部十三卷的伟大著作像阿奎那的《大全》一样是一部未完成的交响乐。阿奎那据说是在临死前几个月神秘地中止了自己的巨著写作。教父的信仰应当永远为教会所倾听。巴特在他最后的未完成的讲演稿中写道：“上帝不是死者之上帝而是活者之上帝。”“从使徒一直到前天、昨天的教父都活在上帝之中。”这是八十二岁的巴特写下的最后一行话。第二天，一九六八年十二月十日的早晨，他妻子发现他已安详地长眠了。

在最后的几年里，巴特常常感到“跟不上时代了”，他对我说：“我多么希望再度像你一样年轻，那样我就会重返防御堡垒。”重返防御堡垒的巴特？二十世纪七十年代的防御堡垒？八十年代的防御堡垒？在过去的二十年中我常问自己：他会如何去，去何处的防御堡垒？如果他不是一位巴特派，而是一位真正的重新年轻的巴特，那他会干什么呢？我愿对这个问题作一些深入思索。既然我讲过了巴特通过与天主教神学和解的努力，已经从与它的对抗最终转向对它的普世教会的理解，我们就再往前推进一步；不是用任意的、假想的思辩，而是从巴特神学的本质入手，然后将它建设性地向前发展。会出现什么呢？

□ 为何现代典范必须被批评

第一个问题令任何神学家为难：巴特应该在神学史中占据一个怎样的地位？他是一位伟大的“新正统派”（Neo-orthodox）？（“新”字常去掉）在美国，人们一般这样归类他，布尔

特曼 (R. Bultmann) 派也常常这么看待他——并从而抹杀他？或者他是本世纪无人能超越的神学创新者？这是他在德国的、远远超出巴特派圈子所受到的荣誉——但也就局限于此吗？

我的全面的、天主教的观点既不同意那些贬低巴特的反对者，也不同意抬高他的门徒，我认为：巴特是我称之为神学的“后现代”典范的发韧者。这指两层含义：

1. 对于轻视巴特的人，我希望他们能明白巴特确实是神学的“后现代”典范的发韧者，甚至是主要创始人。这一典范当时就已经开始出现。

2. 但是，对于巴特的盲目崇拜者，我想指出巴特并非这个典范的完成者，只是其开创人。

很容易从巴特的著作和生涯中证明三点。布希 (E. Busch) “用巴特的书信和自传材料”所做的描述已经成功地这么做了。^①

第一，巴特下定了决心追随现代神学：由于出身于中产阶级世界（从诗与音乐、啤酒与学生联谊会生活，到参军），他很早就沉迷于席勒 (Schiller) 的理想主义与瓦格纳 (R. Wagner) 的《汤豪舍》 (Tannhäuser) 的“宣言”。很快，康德与施来尔马赫又成为这位第一学期就熟悉了历史批评法的神学生的思想中的主要光芒。于是他成了自由派大师的弟子：先追随哈纳克 (Harnack) (在柏林)，然后更重要的是海尔曼 (Herrmann) (在马堡)，因为此人能够把康德与施来尔马赫都结合在一个突出的基督中心论之中。作为纳德 (M. Rade) 在自由派的《基督教世界》杂志的编辑助手，巴特与所有著名的自由派人物的理智产品都有接触，从布塞特 (Bousset) 和贡克尔

^① 参看 E. Busch, 《卡尔巴特》, München, 1975.

(Gunkel) 到特洛尔奇 (Troeltsch) 和沃恩勒 (Wernle)。

但是，此后巴特却变成了现代启蒙典范的尖锐批评者。这一典范是在经过了严格的路德派和加尔文派正统的阶段之后，在十七世纪发展起来的，十八世纪时它完全确立，最后在十九世纪由于施来尔马赫的工作而获得了经典形式，此后又在自由派神学中占据主导地位——我们已经看到，这是一个完全以人为取向的典范。巴特在萨芬维尔 (Safenwil) 当了十年牧师，这是一个日益工业化的、充满当时的各种社会问题的瑞士农业社区。巴特的经历使他早在第一次世界大战之前就已经怀疑资产阶级相信进步的乐观主义以及文化新教派的适应倾向，这甚至使他成为一个投身工人运动的社会主义者。他认识到在令人难以忍受的讲道危机（空空的教堂座位，毫无效果的坚信礼教导）中一切关于《圣经》的现代批评知识都帮不了忙。为了讲道、教诲和牧养关怀，他需要一个完全不同的神学基础，它主要不是关于人的，而是关于上帝的。尽管他对现代自由派是尊重的，巴特还是感到历史相对论与宗教个人主义相结合，已经越来越抽空了基督教的实质。

巴特认为，第一次世界大战的爆发（1914）证明现代典范已陷入全面危机：

1. 一方面，现代自由神学的适倾向已经完全暴露无遗了，既然十九世纪的德国知识分子——包括几乎所有巴特的著名神学老师，其中最有名的是哈纳克和海尔曼——已经在公开宣言中认同了威廉二世的战争政策以及对中立的比利时的侵犯。

2. 另一方面，欧洲社会主义也在战争意识形态面前垮了，因为它几乎处处支持战争。

于是巴特的个人神学发展成为一个“危机神学”，它具有

一九一八年这样的高度戏剧化的背景，当时德意志帝国最终倒台，地方诸侯对教会的控制完全解除，美国来到欧洲、俄国发生革命、德国经历着社会动乱。这是一个时代的崩溃——相信理性、科学和进步的现时代——是否也是一个新的、后现代的时代的诞生？^①

□ 后现代神学典范的开启者

事实上，巴特成为神学的后现代典范的主要开创者。在威胁一切的复杂危机之中，他十分清楚地看到基督教决不能被还原为时代之中的一个历史现象，那是可以批判地研究的；也不能被还原为主要是道德性的当下的内在体验。面对市民社会与文化、规范建制、传统和权威等等的具有时代意义的大崩溃，巴特在战后比任何人都更注重调动信仰的关键力量，而且（结合《〈罗马书〉释义》^②）与他的朋友布鲁纳、图勒伊生（E. Thuneysen）、戈加登（F. Gogarten）以及布尔特曼一道，“在时代之间”（他们所创立的一本新杂志的名字）提出了朝向“圣言神学”（Theologie des Wortes）的纲领（常被称为“辩证神学”）。

这意味着不再会倒退到施来尔马赫之后，而是向前超出施来尔马赫：

1. 从现代的以人为中心进到新的以上帝为中心；
2. 从对于“宗教”人的、历史—心理的自我诠释和用历史与人性来解说神学，进到上帝自己的、由《圣经》所证实的

① 更多细节可见 H. Küng, 《世界伦理构想》（1990）；中译本，香港，1995，第一章。

② 参看 K. Barth, 《〈罗马书〉释义》（1922年第二版），Oxford, 1933。

圣言，进到启示、上帝国度以及上帝的作为；

3. 离开谈论上帝概念的宗教而转向对上帝之道的宣告；

4. 离开宗教和宗教感，转向基督教信仰；

5. 从人的宗教需要（现代的人—神）转向“全然超越”的、惟显示于耶稣基督之中的上帝（按《圣经》理解的“神—人”）。

在第一次世界大战的灾难之后的普遍政治、经济、文化、精神革命之中，巴特的神学——巴特本人就是“神学的存在”的一个典范——十分有力地引入了从现代自由派朝我们如今回顾时称为后现代典范转移的典范变革，虽然当时还只有一些模糊的大纲。在这个意义上，不是里奇尔（Ritschl）、哈尔纳克、海尔曼或特洛尔奇，而是巴特才当得上“二十世纪的教会之父”的称号。

面对现代典范的危机，巴特呼唤并鼓励神学中根本上是崭新的取向。比任何其他人都要早——在一个对意识形态的神学批评之中——他的神学就看穿了现代理性的专制和破坏性力量。他将启蒙运动的绝对要求相对化，并向启蒙理性指出它在何处自我欺骗；总之，他的神学比任何其他人都更早地认出了“启蒙的辩证法”，并且寻求一种超出启蒙运动的启蒙。巴特用对在基督中得救的新基督论的专注来反抗自由派把基督教消解在一般的人性的、历史的东西之中的作法。为了反对文化新教主义对社会的和市民阶级的潮流的认同，他强调福音在政治与社会上的挑战意味。现代性的腐败遗产之一就是民族主义与帝国主义。专制政权在这个世纪里把它们继承下来并推行到荒谬绝伦的极端。令人吃惊的是，巴特在当时就已经公开而坚定地表示反对它们。令人吃惊的还有，当时他就有力地支持世界和平与社会正义的政策，支持教会在一切政治体制面前采取

批评的、先知的态度。

巴特的全新神学发展在一九三四年的反纳粹伪宗教的巴门宗教会议上显示了自己的政治力量；巴特拟就的信纲清楚地指出：教会只信仰耶稣基督为“惟一的上帝之道”，此外不承认“其他幸福和权力、形象和真理为神圣启示”。^① 其他盲目的神学家把纳粹法西斯独裁看作是现代发展的必然的伟大高潮，但巴特却把它看成是一个应当急切被超越的“现代性”的可怕遗物：“现代性的绝路”，正像瓜尔蒂尼（R. Guardini）在第二次世界大战之后所称呼的那样。

所以，如果我们给巴特戴上新正统派的标签，就没有理解他（至少没理解青年巴特）。相反，在我看来，至今神学都应当坚持巴特的伟大取向：

1. 《圣经》文本并非仅仅是语言学—历史学研究的材料，而是使我们能与“完全超越者”相遇的东西；《圣经》中的彻底人性的证据都是关于上帝之道的，这些一般人都能承认、理解和说出。

2. 所以，对于人的要求不仅是中性的思考与解说，而且是悔罪、转变信仰和坚信（信仰总是一种冒险）；人是得救还是灭亡就在于此。

3. 教会的任务是毫不妥协地用她的人的言辞在社会上表达这一人们永远可以信赖的上帝之道。

教会讲道与教会教义学都必须完全关注耶稣基督，对于信仰者来说，他不只是一个模范的“好人”，而且是上帝自己在言说和行动；耶稣基督是一切关于上帝和人的言说的关键尺度。

^① 〈巴门宣言〉，见《教会信条》，由 W. Niesel 编，Zürich, 1938, 页 335。

这都很好，非常之好。但是对于这种神学最后还有一个问题。这些伟大的神学取向如何在一个新时代中实现呢？巴特作为一个神学家并不希望人们敬仰他的《教会教义学》，而希望人们去读它，去进一步发展它。然而，它已经是后现代典范所需的神学了吗？在我看来，必须在此提出清楚的相应看法——为此我们要再一次回到巴特神学的开端，二十世纪二十年代的开始之处。

□ 并非后现代典范的完成者

为了给自己的讲演提供根本预设，这位尚无博士学位但已被任命为哥廷根大学的改革宗神学教授（明斯特大学高兴地授予他荣誉博士学位）的萨芬维尔牧师回到宗教改革遗产，回到加尔文和海德堡教义问答。但这并不够。也许是一种偶然或命运的安排：过了两年后，在一九二四年，当这位新上任的教授在准备他的教义学教案时，偶然发现了一本将决定他命运的“过时的”、“灰朴朴的”书：《新教改革派教会的教义学》，这是赫柏（H. Heppe）自一八六一年开始写的书。^① 它使巴特关于天堂、尘世和地狱的所有教义学主题都有了答案。哪一派的答案？老的改革宗正统派的答案。

所以，在巴特的第一次教义学讲演中，便有了虽非完善，但确实值得注意的转向，因为这是转向现代世界中大有争议的教义——从三位一体论到童贞女受孕，以及死去和升天——这转向不仅是朝向老的新教正统教义，而且转向其智慧的源头，即中世纪经院哲学和早期教会的教父学。其他“辩证神学”大

^① 参看 H. Heppe, 《新教改革派教会的教义学》(1861), 1958 年新版; K. Barth 加了前言。

师如何呢？无人与巴特一道转向，他们都只是观看着，摇摇头。不过，问题并非回溯早期教会、中世纪和宗教改革之传统（这里有许多可学之处），而是巴特这么作时的方式——简单地忽视而且常常贬抑现代解经学、史学和神学的重要结果。

当然巴特这样一来并没就变成了一位正统派加尔文者、路德派信仰表白者甚或中世纪经院哲学人士。他在中止写作《基督教教义学纲要》之后进一步彻底发展的神学态度和特别的神学认识论太富于原创性了，使这一切不可能发生。这里的关键是他写的论坎特伯雷的安瑟伦的书，《安瑟伦：信仰为了理解》。^① 安瑟伦的“我信为了知”（Credo ut intelligam）意味着什么？对于巴特这很清楚：“我信仰，以便去理解。”“信仰”在一切事情当中都占有优先地位。根据巴特，一个基督徒必须从一开始起就直奔主题本身。这并非像施来尔马赫所说的，先要理解（信仰背后的历史的、哲学的、人类学的和心理学的预设），以便然后能相信。恰恰相反：先相信，以便能通过随之而来的对信仰的“可能性”的彻底领悟而去理解。

巴特把信仰定义为对基督之道的知晓与肯定。可是，这很快就被等同于教会信条，等同于历史中出现的信仰表白。这就有问题了。这就是巴特现在的、根据安瑟伦的立场：先假设上帝的存在，是一种有三个位格的存在者，并化为人身等等是真实的，在此前提之下，再进一步反思其真实性的范围如何。所以现在发表的这本特意强调的《教会（！）教义学》（发表于《基督教教义学纲要》之后）便成了对于已经陈述和确证过的信条的反思。因此毫不奇怪，早在教义学的“导论”（不是

① 参看 K. Barth, 《安瑟伦：信仰为了理解》(1931), London & Richmond, Va 1960.

“前面说的”，而是“必须首先说的”）之中，就有两百多页是讨论三位一体教义的，这并不是从《新约圣经》发展出来的，而是得之于四世纪时的教会教义。因为巴特假设三位一体已经被信仰所接受，所以就没有用他卓越发展的辩证法去为它奠定基础，而只是去使它更易于理解。所以，现在巴特关于启示的基本命题是完全三位一体式的（§5）：“上帝之道是在自己的启示之中的上帝自身。因为上帝将自己启示为主，而根据《圣经》，这种启示概念表明上帝自身既在完整无损的统一之中，又在完整无损的区分之中同时是启示者、启示、以及所启示者”，^① 或者用《圣经》的术语表达：圣父、圣子和圣灵。

用一个比较方法可以将此说清楚：巴特的关于圣言的彻底的和内在地多变的神学尽管在内容上明显不同于黑格尔哲学，在结构上却令人不禁想到黑格尔的精神哲学（巴特总是对黑格尔有某种“特殊的爱好”，因为它也是环绕自身的，是辩证地通过三个阶段向前运动的；它也设定了整个真理，并且呼唤一种相似的跃入主题行动。二人都提出了类似的选择：

黑格尔会说：一个人或者把自己从所有经验的和抽象的东西中提升出来，达到真正具体的思辨思想，这样，在反思之中，精神的真理便会自动呈现；或者不把自己提升到这一思辨水平，那么他便不是一位真正的哲学家。

巴特则会说：一个人或者不为所有历史的、哲学的、人类学的和心理学的困难所困扰而顺从于由《圣经》所证实和教会所宣布的上帝之言，那时，而且仅仅那时，在反思中启示的真理就会自己出现；或者一个人不信仰，那么他就不是一位真正的基督徒！

^① CD, 卷一, 1章, 页311。

巴特在《教会教义学》中以全神贯注于基督论的态度宣布，对于基督徒，耶稣基督是上帝之道成肉身，是生命的惟一光芒，此外没有、也不可能有其他光芒，没有上帝的其他言说和其他启示。

“自然神学”的持久挑战

巴特教导出来的许多神学家（就像黑格尔派右翼在自己的时代中一样）都不觉得这里有什么问题。圈中人自然一上来就在所要求的高层次教义学水平上思考。至于我，虽然我本人能升至这一神学“高峰”，我忘不了我的“在峡谷下面的”同时代人，我不能隐瞒自己在此感到有问题的事情，而且由于伟大的天主教传统（它在这儿总体说来也落在新教传统之后）的影响，我从一开始就已感到有困难。巴特神学对我们太重要了，所以我们无法回避与其实质的正面冲突。

虽然对巴特的纯粹的内在解说有助于使其神学对这一代神学家显出应有活力；但我们不能仅仅局限于作这项工作。^① 巴特发表《〈罗马书〉释义》已经过去了整整七十五年，发表《教会教义学》第一卷距今也整整六十年了，我们决不能满足于仅仅对传统的巴特形象作些内在修订，而对他的观点却不提出质疑。在我看来，对巴特的批评对于巴特神学是更为重要的事。

所以我们必须问道：

1. 如果像青年巴特早期所想的那样，上帝的创造不再是向下降临的上帝的恩典的接触点，如果后期巴特把上帝的创造

^① 参看 F. -W. Marquardt, D. Schellong, M. Weinrich 编，《卡尔·巴特：捣乱者？》，Munich, 1986。

认真地看作是上帝的善工，并从而可以为它写上四卷《教会教义学》，那么，为何这不表明能从创造中得出关于上帝的真正知识——原则上说不仅为基督徒而且为所有的人拥有？

2. 如果说上帝作为神学的实质无疑处于万物开端并从而当然具有第一性，那么，神学从今天人们的问题和需求开始，然后追问其后，直至上帝那里（我们知道存在的秩序与认识的秩序并不简单等同），这从方法论上说又有什么不合法之处呢？巴特在此是否从根本上就已向施来尔马赫让步了？

3. 《圣经》信息当然是基督徒言说上帝时的关键标准，但难道一切人在言说上帝的时候都要依赖《圣经》吗？

4. 最后，如果《圣经》对非基督教世界的错误、说谎、黑暗、罪恶的批评是在严肃地劝人改变信仰，那么，人们为何要对一个事实保持沉默、甚至压抑它或模糊它？——这事实就是：《新约圣经》已证明，《圣经》的上帝是所有人的上帝，从而也与所有人接近，因此，即使是非基督徒也能认识真正的上帝（《罗马书》已证明这一点，《使徒行传》证实的更多）。

很久之前，当我问巴特这些和其他相似问题时，巴特让我看他当时还在写的“复和的教义”的第三卷，是讨论耶稣作为世界之光的。事实上，后来人们很少注意到，在《教会教义学》的最后一卷完整写完的书（1959）当中，有了新的神学强调。虽然老巴特在此回到他起初的和不断重复的严厉排他性命题上：耶稣基督是“生命的惟一光芒”；但是接下来（当然带着众多教义上的谨慎而且没有公开改口，就像奥古斯丁一样）他终于让步说，在耶稣基督之光的边上，还可以有“其他光芒”；在惟一之道边上，还有“其他真的言说”。^① 虽然巴特不

^① CD, 卷四, 3章, 页40~188。

顾一切经验的证据而教条地坚持其他光芒仅仅是耶稣基督这惟一光芒的反映（佛陀只是反映？只在耶稣基督之光中闪耀？），然而，在巴特的后期神学中确实正在出现从创造物的世界和自然神学的角度重新对上帝的知识进行估价，这也是对一般哲学和人类经验的重估，对自然法、自然宗教，甚至世界宗教的间接的和隐秘的重估。过去巴特把这一切——包括恩典宗教和印度教以及日本佛教^①——都贬为不信者，甚至偶像崇拜和事工成义。^②这一重估也是老年巴特对施来尔马赫所提问题时的基础。很有意思，这些问题都是“开放的”。^③

所有这一切都意味着《教会教义学》在完成了从现代性向后现代的典范转移之后，又一次越出到现代性之后（从现代批判法回到新教正统、经院哲学和教义学），并不知不觉地到达了一种新正统；最后，这一计划宏伟、严格构思并精心建造的教义大厦至少在原则上已被炸掉了！（虽然大多数巴特派都没察觉）朋霍费尔（D. Bonhoeffer）在纳粹狱中来信中所批评的巴特的“启示的实证主义”已从根本上被铲去了基础。

这可能已经清楚地证明了我对巴特的一个信念。他在二十年代初完成了《〈罗马书〉释义》修订之后，后来在三十年代初放弃了，接着又完全地修改了《教义学》第一卷之后，都曾讲道他仍然能够、并且也想说他已经说过的话，只是他已无法用过去的同样方式说了。我相信这位巴特如果能在八十年代和九十年代作为一个年轻人而重返防御堡垒，那他一定会重说他以前说过的那句话：“我惟一的选择就是从头开始，说同样的

① CD, 卷一, 2章, 页 372-379。

② CD, 卷一, 2章, 页 324-356。

③ 参看 K. Barth, 《施来尔马赫文选后记》, H. Bölli 编, Munich, 1968。

事，但用完全不同的方式。”^① 他也许会做梯立希 (P. Tillich) 在临终前最后讲演中所着重强调的、十分期盼的事情：他会努力构造一种在世界宗教和世界地区的环境之下的基督教神学。^②

在巴特的最后岁月中，他已经更多地强调上帝的人性而非神性，并且和自己的老对手布鲁纳和解了。当时他就相当没必要与布鲁纳决裂：仅仅因为布鲁纳认为自己应该谈到人类当中为了接受上帝的恩典的“接触点”（《不可！》^③ 是一九三四年巴特发表的反布鲁纳的《自然与恩典》^④ 的书的标题）。当然，这个问题决非毫无意义的。或许，如果巴特今天能复活并重新年轻的话，他甚至会与他最大的敌手布尔特曼和解，既然他早先的理解企图（《布尔特曼：一个理解他的企图》^⑤）完全失败了。布尔特曼一方面肯定他的基本神学意向（上帝之为上帝；上帝之道；传言与人的信仰），另一方面却不想放弃自由神学的重要关切；因此，他打算无条件地坚持注经学中的历史一批评方法、解除神话的需要，以及服务于人的理解的《圣经》解说；巴特会和这样一个布尔特曼和解吗？

■ 布尔特曼的持久挑战

今天人们似乎自然而然地越过巴特而走向布尔特曼，或是

① CD, 卷一, 一章, 页 VI。

② 参看 P. Tillich, 《宗教史对于系统神学家的意义》, 见《宗教的未来: 纪念保罗梯立希之卷》, J. C. Brauer 编, New York & London, 1966, 页 80~94。

③ 参看 K. Barth, 《不可! 答布鲁纳》(1934, 英文译本名为《自然神学》, London, 1946。

④ 参看 E. Brunner, 《自然与恩典: 与卡尔巴特的对话》, Zürich, 1934。

⑤ 参看 K. Barth, 《布尔特曼——一个理解他的企图》(1952)。

反过来用布尔特曼取代巴特。但这么做其实错了：两位伟大的新教神学家应当按照各自的方式而受到最认真的对待；他俩各有长处，亦有弱点。巴特对布尔特曼的弱点的清楚认识可以追溯到在一九二九年的哥廷根时，当时布尔特曼向他读了自己在马堡听的并记下的海德格尔（M. Heidegger）的讲演，说神学现在应当朝向存在主义方向发展并根据这一方向来对待《新约》中记载的福音。巴特没批评《圣经》应当用“生存论”的方式即根据人的存在来解说的观点；他自己也在运用这种（当然是巴特式的）方法。他批评的是布尔特曼受了早期海德格尔思想的束缚而提出的存在主义还原。作过布尔特曼的高足凯塞曼（E. Käsemann）也作过如下的评论：^①

1. 布尔特曼为了人的存在而悬搁了宇宙、自然、环境；
2. 布尔特曼把真实的世界史还原为人类历史性，把真实的将来还原为人的将来性；
3. 布尔特曼在他的“在世界之中的存在”的神学中忽视了具体的社会和政治的层面。

反过来，布尔特曼也很早就看到了巴特的弱点：

1. 巴特喜欢避开对解释学的讨论，以便继续“尽可能地纲要式地”工作；
2. 巴特在一九三〇年转向新教正统和安瑟伦之后，甚至拒绝作他曾应诺对“老马堡人”作的关于自然神学中热烈辩论的论题的讲演。这令他的朋友布尔特曼很生气也很厌恶，结果使二人一直想进行的关于他们之间日益增长的分歧的讨论最终不了了之。

^① 参看 E. Käsemann, 〈渴求公义者〉, 见 K. Barth, 〈耶稣意味自由〉, Tübingen, 1968, 页 2~150。

3. 巴特总的说来放弃了教义的批评史，以便采纳事实上是把所有时代的基督徒都拴在对圣父、圣子和圣灵的关系的希腊式理解之上的传统原则。（虽然当他愿意时，他也能对古典的三位一体教义作出概念修正——不是“位格”，而是“存在的样式”）；

4. 最后，巴特与自己的初衷相违背，在特别强调是“教会”教义学的教义学之中，借助教会传统的帮助而搞了一个对前现代教义学的保守的重构，其中大部分得不到注经学的支持；由于它束缚于一个“过去的世界观”，而且缺乏与经验的相关性，所以很难胜任“令基督教信仰为今人所理解，并使人们觉得是与自己深切有关的事”的工作。^①

所以，今天人们说什么巴特的神学有“寻找基础的过分关切”（如云格尔 [E. Jüngel]），或是有损害原意的成问题的“教义过分复杂”（如库舍 K. -J. Kuschel^②），都说错了。事实上，虽然面对现代解经学和教义史的挑战，巴特当时却（像瑞士军队在第二次世界大战中一样）把自己封闭在十六、七世纪或四、五世纪的正统教义的阿尔卑斯山堡垒之中，防御系统十分完备，如果有必要还可以让出最肥沃的土地，目的只是在维护上帝对于一切人类经验的自由与独立。事情在今天又会如

① Boltmann 一九五二年十一月十一至十五日致巴特信，见《巴特—布尔特曼通信集：一九二二至一九六六》，Zürich, 1971, 页 170。

② 参看 K. -J. Kuschel, 《在所有时间之前产生？关于基督起源的争论》，München, 1990, 页 219 以下。在《孔汉思：信仰和思想的新视野》中（页 171~197）Kuschel 有一篇漂亮文章（“耶稣基督是决定性标准”：超出巴特和黑格尔，超向一个“自下而上的”的基督论），指出我的神学中保存了 Barth 基本思想的实质（尽管在方法与内容上不同），见 H. Häring / K. -J. Kuschel 编，《论汉斯·昆》，页 417~453。

何？我想如果巴特可以神奇地恢复年轻的话，如果他想用后现代的术语完成他用后现代术语开始的神学，那么，他必然会再次从头开始，从重新获得的中心开始；只是会使用更好的策略上的和解释学上的防御系统，并再一次向前推进。

如果不用这些军事比喻，那么可以这么说：他会再一次更为彻底地从头开始，说同样的东西，只是方式会完全不同。他会从由历史批评学所得出的《圣经》证据开始——不仅在他严厉批评的炼狱、圣母和教皇等教义上，而且在原罪、地狱和魔鬼，甚至基督论和三位一体等教义上；总之，他会努力根据建立在历史批评法基础上的注释学而提出一个负责任的历史批评的教义学，以便为将来而解说原初的基督教信息（根据布尔特曼的要求，但却没有布尔特曼的存在主义局限性）；很明显，“将来”的绽露方式令人只能把它再次看作是上帝对我们的解救呼唤。巴特会再次与人联系起来谈论上帝，甚至会谈论老巴特已经看到的“上帝人类学”，尽管早期巴特曾把费尔巴哈（Feuerbach）推崇的人类学贬斥为现代神学的神秘东西。凯塞曼认为如果不讲“历史上的耶稣”，那么“教义的基督”就会成为令人随意摆布的神话。^①在我看来，“历史上的耶稣”将可能重新获得最大的重要性和急切性——与巴特和布尔特曼赋予他的作用都不一样——比如说在个人生活中，在社会和教会的真正的、人性的解救之中。

不会有倒退，不管是退向施来尔马赫还是路德，退向阿奎

^① 参看 E. Käsemann, 《“历史的耶稣”的争论中的盲区》，见《解经学的探索与思索》，卷二，Göttingen, 1964, 页 31~68。参看 R. Bultmann 的回答：〈回答凯塞曼〉，见 Käsemann, 《信仰与理解：文集总汇》，卷四，Tübingen, 1965, 页 190~198。

那还是奥古斯丁或俄里根。相反，与俄里根、奥古斯丁和托马斯、路德和施来尔马赫一道，巴特将以自己的无畏与决断、专注与一贯的个性而向前迈进。

从后现代视野对巴特作批评的、同情的重读

“我们对自己的相对性毫无所知”，巴特有一次作过这样的批评性评价，^①他还这么评说自己的著作：“我并不把《教会教义学》看作一个结论，而是看作一个新的共同讨论的开端。”^②当然在变化了的神学和社会条件的今天，这讨论必然要包括对《教会教义学》的批评的、同情的重读。从后现代视野对它作这样一个重读，虽然免不了有许多批评，却应当是把这一神学的伟大主题和富足的内容建设性地带入现时代之中，并重新在世界宗教与地域的环境中看待它。真的，在这个神学当中，在它的关于上帝、创造和复和的教义中，在这个既不想成为改革派又不想成为路德派神学，而是想成为普世教会神学（越是普世教会它走得越远）的神学中，有着怎样满溢的丰富内容啊！在它诸如神性的辩证法、创造与约的关联，以及时间与永恒、以色列与教会、基督论与人论等等的联系的主要神学主题的非常独立和富于原创性的探讨之中，在它进一步地具体发展为一个上帝面前的、社团的、为了生命的、在限度之中的自由之伦理学之中，有着怎样的系统力量和深度啊。这是先于任何解放神学的彻底的解放神学！

同时，尽管它充满复杂之处，尽管它材料丰富、无人能驾驭（仅仅是德语版的《教会教义学》便有九千一百八十五页），

① K. Barth, 见《周报》，1963，第4期。

② K. Barth, 见《基督教世纪》，1963，一期，页7。

它仍然是从未迷失自己中心的神学。巴特关于他喜欢的音乐家莫扎特所下的“伟大的自由客观性”的评价也可以完全用于他自己，他也确实这么评价过自己。他在《教会教义学》^①和他一九五六年关于莫扎特的一篇短文中^②对莫扎特的描绘也可以看作是他对自己的神学的最简略的自我描述。他希望把他在莫扎特音乐中所听到的表现在他的神学之中。他说：莫扎特的音乐“异乎寻常地自由……没有任何夸张，没有任何根本的破裂和冲突。太阳照耀着，但它并不刺眼、吞噬或烧灼。天空覆盖于大地之上，但它并不令大地感到负担、压迫和被吞掉。所以大地仍然还是大地，用不着在抗拒天空的巨人式造反中肯定自己。黑暗、混乱、死亡与地狱仍然有，但它们一刻也不可能占上风。莫扎特是从一个神秘的中心出发写音乐和认识万物，所以他能从左到右、从上到下地认识并保持事物的界限……没有不知道黑暗的光芒，也没有不包括了悲伤的欢乐；反过来也一样，任何恐惧、愤怒和哀怨都必然在或近或远之处有安宁祥和在等着它。所以没有笑不伴随着哭，但也没有哭不伴随着笑。”^③

事实上，巴特的神学也来自这一神秘的中心，对他来说，这就是在耶稣基督当中显示对人的恩慈关怀的上帝。而且，由于在被钉十字架与复活的耶稣中成为可见的上帝是中心，这一神学也能保持界限：可以使上帝是上帝，使人是人；这一神学也能知道黑暗、邪恶、否定以及世上的虚无，但它同时也充满了对善良仁慈的上帝会信守诺言的无比信赖。确实，巴特的神

① CD, 卷三, 3章, 页337以下。

② K. Barth, 《莫扎特: 1765/1956》(1956), Zürich, 1956。

③ 同上, 页40(我喜欢用自己的译文)。

学中有许多突破，一点也不比世上的邪恶和悲惨少；但它和莫扎特的音乐一样，避免走极端，知道“元素的合理冲突与混合”，从而使每一个否定都会不断被一个伟大的肯定所支撑。听过这种音乐的人、研究过这种神学的人，“会理解我们大家一样都会死亡但却仍然活着，会感到自己被召唤向自由。”^①

卡尔·巴特生平大事年表（根据 E. Busch）

- 1886 五月十日：出生于巴塞尔；在波恩渡过童年。
- 1904~08 在波恩、柏林、图宾根和马堡学习神学。
- 1909~11 在日内瓦任助理牧师。
- 1911~21 在瑞士奥古（Aargau）的工业城镇萨芬维尔（Safenwil）任牧师。
- 1913 与赫夫曼（Nelly von Haffmann）结婚。
- 1919 《〈罗马书〉释义》（完全修订过后于1922年再版）。
- 1921 被邀任哥廷根的改革派神学的名誉教授。
- 1925~29 任明斯特的教义学和新约神学教授。
- 1930 开始在波恩任系统神学教授。
- 1932 开始写作他的（未完成）巨著：《教会教义学》。
- 1934 在巴门召开的第一次信仰会议。
《不可！致布鲁纳》。
被纳粹解职，被迫于一九三五年六月退休；后来德国查禁巴特的所有著作。
- 1935 在巴塞尔开始任教义学教授。
- 1948 在阿姆斯特丹对第一次世界教会大会讲演。

^① K. Barth, 《莫扎特：1765/1956》（1956），zürich, 1956, 页41。

- 1959 出版《教会教义学》完成的最后一卷（卷四，第三章）。
- 1961-62 最后的系列演讲：《福音神学导论》。
- 1962 第一次访问美国。
- 1966 最后一次访问罗马。
- 1967 《教会教义学》的写作中断于残缺的第四卷，第四章。
- 1968 在巴塞尔去世并安葬。

跋

保罗、俄里根、奥古斯丁、阿奎那、路德、施来尔马赫、巴特：不同的读者从这些伟大的基督教思想家那里能学到不同的东西，能看到他们的不同长处和短处、深刻见地和局限之处。我从研究他们的个性和著作中学到了许多东西。但我并不想用一份简历来结束我的研究，我也作不到：任何全面的比较都会过于复杂。所以，现在我将不是对所有不同的声音提出一个人为的终结性断言，而只是写下一个简短的尾声——当然是以学院散文的形式：一个当代神学的规划纲领。

如果有人一生当中都在研究这些伟大的基督教思想家（以及其他的人），如果有人企图不断地从所有这些人中学些新东西，而不想抛弃其中的任何一位，那么他一定会面对一个问题：在今天什么是有价值的神学？今天人应当作怎样的神学工作？我将只谈我自己这十年来在作神学研究中感到重要的三个方面——精神、风格和纲领。^①

首先，在我看来，今天作神学研究需要具备以下精神：

1. 一个不是机会主义、服从主义而是真诚的神学：一个

^① 我在写以下著作时发展这些基本命题的：《论基督徒》、《上帝存在吗》，参看 H. Küng, 《第三个千年的神学》(1987), München, 1987, 页246-248。

真诚地研究和说出基督教真理的、对信仰的经过深思的解说：

2. 一个不是专制而是自由的神学；这个神学在完成自己的使命中不会受到管理机制的阻挠和教会权威的制约，它可以根据自己的最佳知识与良心来表述和公开自己的有充分根据的信念；

3. 一个不是传统主义而是批判的神学；这个神学自由而真诚地听从真理的科学精神、学科的方法论，以及对它的所有问题、方法和结论的批评性的审视。

4. 一个不是信仰独白而是普世的神学；在这个神学中，各个神学不再视其他神学为敌手，而是视为合作伙伴；它关心的不是分离而是理解——在两个方向上：内在的，基督教内部的和教会之间的普世教会活动；外在的，教会之外的以及基督教之外的，与不同的地区、宗教、意识形态和科学的世界性普世宗教活动。

在作神学工作的风格上，我们的时代应当应用下面的“十诫”：

1. 不是为已经相信的人提供“秘学”，而是为所有的人，包括非信徒提供全面理解。

2. 并不特别照顾“简单”信仰或保卫“教会”体系，而是以严格的科学态度坚持对真理的追求。

3. 意识形态上的敌手既不应被忽视也不应被戴上异端的帽子；不是对其作神学的占有和使用，而是以批判的同情态度去作尽可能好的解释，同时与其作公正的、切题的讨论。

4. 跨学科研究不仅应号召，而且应实行。与相关的其他学科的对话以及对自己事业的专注应当结合在一起。

5. 既不应该搞敌意的冲突，也不应该主张自由放任的共

存。应当做的是在一起进行批判性对话，尤其是在神学和哲学、神学和科学以及人文学、神学与文学之间进行对话：宗教与理性是一致的，宗教与诗也一样。

6. 过去的问题不应具有优先性，首要应当关心的是今天的人类及人类社会的广泛而复杂的问题。

7. 支配所有其他规范的基督教神学规范再也不能是哪一个教会或神学传统或机构，只能是福音，是原初的基督教信息自身：神学总是以福音为取向，但是对福音的理解应当是历史的和批评的。

8. 不应当再用《圣经》古语和希腊化经院哲学的教条语言，也不应当用时髦的和神学的生僻行话，应当尽可能用当代人容易理解的语言；为此应不惜花大气力。

9. 可信的理论与可行的实践、教义学与伦理学、个人的虔诚与机构的改革、社会的解放与教会中的解放，这一切都不应分开，而应强调它们之间牢不可破的联系。

10. 不应当有信仰独白小群体的心态，而应有普世的广阔心胸；要注意世界宗教与现代意识形态：既对教会外的、普遍宗教的、一般人性的东西尽可能的宽容，又着手发展具有基督教本质的东西。

最后，一个批判的普世神学的纲领。这样一个神学在每个新时代都应保持张力，而且同时（在此应不顾宗教改革运动的“惟有”，而采取“而且”！）企图成为一个：

1. 公教的，不断地关切整体的、普遍的教会；
2. 同时也是传福音的，与《圣经》和福音书紧密关联；
3. 传统的，不断对历史作出回应——而且同时又是当代的，回答现时代的相关问题；

4. 基督中心的，坚决地和明确地是基督教的；
5. 而且同时又是普世的，其取向为普世精神，整个有人居住的地球，一切基督教会，所有的宗教，所有的地区；
6. 理论的与科学的，关心学理、关心真理——同时也是实践的和牧养的，关心生活、关心复兴和改革。

纲领计划性的话已经说得够多了！这一当代神学的纲领有实现的前景吗？我是不是在旷野中呼喊一个有时令人厌倦的、信仰上狭隘的，而且只看到自己的盲目的现代神学？它是不是没有感受到我们这七大基督教思想家的广阔胸怀？这，只有留待他人评说。不过我知道我与许多人看法一致（如我的两位图宾根同事和朋友——此书即献给他们——云格尔 [E. Jüngel] 和莫尔特曼 [J. Moltmann]），都批评仅仅固执于自己的、无结果的和冷酷的科学；我与许多人一样追求这样一种神学的理想：它既服从于普世精神，又针对我们时代的批评的听众。

在我敢于从事神学研究的四十多年之中，我一直努力遵循我在研究和教学中发展出来的规划大纲（它反映在我在前面所列出的这一神学纲领中）。人在六十六岁时当然比以前更清晰地感受到剩下的时间十分有限了，所以我至少想表达一下我的期望：年轻一代神学家将批评地和创造性地向前发展这一纲要。所以，“生活属于后来者！”

重要参考文献

□ 保罗研究文献举要

Die Grundlage bildet H. Küng, *Das Judentum*, München 1991, Kap. 2 ~ B V, 1 ~ 2: Der umstrittene Paulus; die kongeniale Transformation. Zur Paulusforschung vgl. die frühen wichtigen Aufsätze von R. Bultmann, K. Holl, H. Lietzmann, A. Oepke, R. Reitzenstein, A. Schlatter, A. Schweitzer, gesammelt von K. H. Rengstorff, *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, Darmstadt 1964. Zur Orientierung über die faktisch kaum übersehbare Forschungslage vgl. die Forschungsberichte von B. Rigaux, *St. Paul et ses lettres. État de la question*, Paris 1962; dt.: *Paulus und seine Briefe. Der Stand der Forschung*, München 1964. H. Hübner, *Paulusforschung seit 1945. Ein kritischer Literaturbericht*, in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, hrsg. v. W. Haase und H. Temporini, Bd. II . 25. 4, Berlin 1987, S. 2649 ~ 2840 (dort auch ausführliche Beiträge zum neuesten Interpretationsstand der einzelnen Paulusbriefe). O. Merk, *Paulus-Forschung 1936 ~ 1985*, in: *Theologische Rundschau* 53 (1988), S. 1 ~ 81. Zur Einführung

in Person und Werk des Apostels Paulus vgl. neben den Einleitungen ins Neue Testament unter den neueren kritischen Arbeiten bes. M. Dibelius, Paulus, 2. Aufl., hrsg. v. G. Kümmel, Berlin 1956. P. Seidensticker, Paulus, der verfolgte Apostel Jesu Christi, Stuttgart 1965. G. Bornkamm, Paulus, Stuttgart 1969. E. Käsemann, Paulinische Perspektiven, Tübingen 1969. O. Kuss, Paulus. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche, Regensburg 1971. K. Stendahl, Der Jude Paulus und wir Heiden. Anfragen an das abendländische Christentum, München 1976. F. F. Bruce, Paul, Apostle of the Free Spirit, Exeter 1977. E. P. Sanders, Paul and Palestinian Judaism, Philadelphia 1977; ders., Paul, the Law, and the Jewish People, Philadelphia 1983; ders., Paul, Oxford 1991. J. C. Beker, Paul the Apostle. The Triumph of God in Life and Thought, Edinburgh 1980. K. H. Schelkle, Paulus. Leben - Briefe - Theologie, Darmstadt 1981. G. Lüdemann, Paulus und das Judentum, Bd. I ~ II, München 1983. W. A. Meeks, The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul, New Haven 1983; dt.: Christentum und Stadtkultur. Die soziale Welt der paulinischen Gemeinden, München 1992. H. Räisänen, Paul and the Law, Tübingen 1983. G. Theißen, Psychologische Aspekte paulinischer Theologie, Göttingen 1983. F. Watson, Paul, Judaism and the Gentiles. A Sociological Approach, Cambridge 1986. J. Becker, Paulus. Der Apostel der Völker, Tübingen 1989. Zu Paulus von jüdischer Seite und im jüdisch-christlichen Dialog vgl. ferner an neuerer Literatur S. Sandmel, The Genius of Paul. A Study in

History, New York 1958. H. -J. Schoeps, Paulus. Die Theologie des Apostels Paulus im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte, Tübingen 1959. S. Ben-Chorin, Paulus. Der Völkerapostel in jüdischer Sicht, München 1970. M. Barth u. a., Paulus - Apostat oder Apostel? Jüdische und christliche Antworten, Regensburg 1977. F. Mußner, Traktat über die Juden, München 1979. P. Lapide - P. Stuhlmacher, Paulus - Rabbi und Apostel. Ein jüdisch-christlicher Dialog, Stuttgart 1981. P. von der Osten-Sacken, Grundzüge einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch, München 1982; ders., Evangelium und Tora. Aufsätze zu Paulus, München 1987. F. - W. Marquardt, Die Gegenwart des Auferstandenen bei seinem Volk Israel. Ein dogmatisches Experiment, München 1983. E. Biser u. a., Paulus - Wegbereiter des Christentums. Zur Aktualität des Völkerapostels in ökumenischer Sicht, München 1984. L. Swidler - L. J. Eron - G. Sloyan - L. Dean, Bursting the Bonds? A Jewish-Christian Dialogue on Jesus and Paul, New York 1990. A. F. Segal, Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee, New Haven 1990.

▣ 俄里根研究文献举要

Die ältere Literatur findet sich bei B. Altaner - A. Stuiber, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg 1966, § 55. Vgl. ferner A. v. Harnack, Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes, Teil I ~ II, Leipzig 1918/19; ders., Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius, 2. erweiterte Auflage

Leipzig 1958, Teil I /1, S. 332~405; Teil II /2, S. 26~54. J. Daniélou, Origène, Paris 1948. H. de Lubac, Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène, Paris 1950; dt.: Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes, Einsiedeln 1968; ders., Recherches dans la foi. Trois études sur Origène, saint Anselme et la philosophie chrétienne, Paris 1979. H. v. Campenhausen, Die griechischen Kirchenväter, Stuttgart 1955, Kap. 4: Origenes. H. Crouzel, Théologie de l'Image de Dieu chez Origène, Paris 1956; ders., Origène et la » Connaissance mystique, Paris 1961; ders., Origène et la philosophie, Paris 1962; ders., Origène, Paris 1985. M. Harl, Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné, Paris 1958. H. Kerr, The First Systematic Theologian. Origen of Alexandria, Princeton/N. J. 1958. R. P. C. Hanson, Allegory and Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture, London 1959. P. Nemeshegyi, La Paternité de Dieu chez Origène, Tournai 1960. W. Jaeger, Early Christianity and Greek Paideia, Cambridge/Mass 1961; dt.: Das frühe Christentum und die griechische Bildung, Berlin 1963. G. Gruber, ZOE. Wesen, Stufung und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes, München 1962. K. -O. Weber, Origenes der Neuplatoniker, München 1962. R. Gögler, Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes, Düsseldorf 1963. H. Chadwick, Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement and Origen, Oxford 1966. J. Rius-Camps, El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Origenes, Rom 1970. P.

Kübel, Schuld und Schicksal bei Origenes, Gnostikern und Platonikern, Stuttgart 1973. W. Gessel, Die Theologie des Gebetes nach 〈De Oratione〉 von Origenes, Paderborn 1975. P. Nautin, Origène. Sa vie et son œuvre, Paris 1977. L. Lies, Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses, Innsbruck 1978; ders., Origenes' Eucharistielehre im Streit der Konfessionen. Die Auslegungsgeschichte seit der Reformation, Innsbruck 1985. U. Berner, Origenes, Darmstadt 1981.

■ 奥古斯丁研究文献举要

Die ältere Literatur findet sich bei B. Altaner - A. Stuiber, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg,⁷ 1966, § 102. Vgl. neben den noch immer wichtigen älteren (A. von Harnack, F. Loofs, R. Seeberg) und den neueren (C. Andresen, K. Beyschlag, J. Pelikan, M. Schmaus, A. Grillmeier) dogmengeschichtlichen Handbüchern folgende neuere Monographien und Gesamtdarstellungen: É. Gilson, Introduction a l'étude de saint Augustin, Paris 1929,⁴ 1969; dt.: Der heilige Augustin. Eine Einführung in seine Lehre, Hellerau 1930. H. -I. Marrou, Saint Augustin et la fin de la culture antique, Paris 1938,⁴ 1958; dt.: Augustinus und das Ende der antiken Bildung, Paderborn 1981; ders., Saint Augustin et l'augustinisme, Paris 1955,⁸ 1973; dt.: Augustinus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek 1958. F. van der Meer, Augustinus de Zielzorger, Utrecht 1947; dt.: Augustinus der Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvaters, Köln

1951. A. Zumkeller, *Das Mönchtum des heiligen Augustinus*, Würzburg 1950,² 1968. T. J. van Bavel, *Recherches sur la Christologie de saint Augustin, L'humain et le divin dans le Christ d'après saint Augustin*, Fribourg 1954. J. J. O'Meara, *The Young Augustine. The Growth of St. Augustine's Mind up to his Conversion*, London 1954,² 1980. R. W. Battenhouse (Hrsg.), *A Companion to the Study of St. Augustine*, New York 1955. M. Löhrer, *Der Glaubensbegriff des hl. Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones*, Einsiedeln 1955. A. D. R. Polman, *Het woord gods bij Augustinus*, Kampen 1955. R. Schneider, *Seele und Sein. Ontologie bei Augustin und Aristoteles*, Stuttgart 1957. G. Strauss, *Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin*, Tübingen 1959. H. von Campenhausen, *Lateinische Kirchenväter*, Stuttgart 1960, Kap. 6: Augustin. C. Eichenseer, *Das Symbolum Apostolicum beim heiligen Augustinus, mit Berücksichtigung des dogmengeschichtlichen Zusammenhangs*, St. Ottilien 1960. C. Andresen (Hrsg.), *Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart*, Bd. I ~ II, Darmstadt 1962/81. P. Brown, *Augustine of Hippo. A Biography*, Berkeley 1967; dt.: *Augustinus von Hippo. Eine Biographie*, Frankfurt 1973. A. Mandouze, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris 1968. C. Boyer, *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de saint Augustin*, Mailand 1970. R. A. Markus, *Saeculum. History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge 1970. E. TeSelle, *Augustine the Theologian*, London 1970. J. Brechtken, *Augustinus doctor caritatis. Sein Liebesbegriff im*

Widerspruch von Eigennutz und selbstloser Güte im Rahmen der antiken Glückseligkeit-Ethik, Meisenheim 1975. W. Geerlings, Christus Exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins, Mainz 1978. W. Wieland, Offenbarung bei Augustinus, Mainz 1978. A. Schindler, Art. Augustin, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. IV, Berlin 1979, S. 645 ~ 698. H. Fries, Augustinus, in: H. Fries - G. Kretschmar (Hrsg.), Klassiker der Theologie, Bd. I, München 1981, S. 104 ~ 129.

▣ 阿奎那研究文献举要

Die neuere Literatur fußt auf den sorgfältigen Forschungen der Neothomisten, wie J. Berthier, P. Castagnoli, H. Denifle, F. Ehrle, M. Grabmann, P. Mandonnet, A. Walz. Die beste historische Einführung in das Werk des Thomas bietet nach wie vor der Franzose M. D. Chenu, Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin, Paris 1950; verbesserte dt. Ausgabe: Das Werk des hl. Thomas von Aquin, Graz 1960; vgl. auch ders., Saint Thomas d'Aquin et la théologie, Paris 1959; dt.: Thomas von Aquin in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Hamburg 1960. Eine gründliche kritische Biographie auf neuestem historischem Wissensstand veröffentlichte der Amerikaner J. A. Weisheipl, Friar Thomas d'Aquino. His Life, Thought and Works, New York 1974; dt.: Thomas von Aquin. Sein Leben und seine Theologie, Graz 1980. Die aufschlußreichste neuere theologische Einführung vor heutigem Zeithorizont (und ständig konfrontiert mit der protestantischen Theologie) hat der deutsche

Theologe und frühere Dominikaner O. H. Pesch veröffentlicht: Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung, Mainz 1988,² 1989. An weiterer wichtiger neuer Literatur vgl. J. Pieper, Hinführung zu Thomas von Aquin. Zwölf Vorlesungen, München 1958. S. Pfürtner, Luther und Thomas im Gespräch. Unser Heil zwischen Gewißheit und Gefährdung, Heidelberg 1961. J. B. Metz, Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin, München 1962. M. Seckler, Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin, München 1964. É. Gilson, Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin, Paris 1965,⁶ 1983. U. Kühn, Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin, Göttingen 1965. H. Vorster, Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther, Göttingen 1965. L. Oeing-Hanhoff (Hrsg.), Thomas von Aquin 1274/1974, München 1974. W. Mostert, Menschwerdung. Eine historische und dogmatische Untersuchung über das Motiv der Inkarnation des Gottessohnes bei Thomas von Aquin, Tübingen 1978. E. Schillebeeckx, Der Kampf an verschiedenen Fronten: Thomas von Aquin, in: H. Häring - K. -J. Kuschel (Hrsg.), Gegenentwürfe. 24 Lebensläufe für eine andere Theologie. München 1988, S. 53-67. A. Zimmermann (Hrsg.), Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen, Berlin 1988.

路德研究文献举要

Zu Martin Luther und zur Reformation in Deutschland vgl. neben wichtigen älteren Werken (bes. H. Grisar, R. Hermann, K. Holl, J. K. Köstlin - G. Kawerau, O. Scheel): J. Lortz, Die Reformation in Deutschland, Bd. I ~ II, Freiburg 1940. E. H. Erikson, Young Man Luther. A Study in Psychoanalysis and History, London 1958; dt.: Der junge Mann Luther, Eine psychoanalytische und historische Studie, München 1958. H. J. Iwand, Gesammelte Aufsätze, Bd. I ~ II, München 1959/80. F. Lau, Luther, Berlin 1959. M. Lienhard, Martin Luther. Un temps, une vie, un message, Paris 1959,³1991. J. Delumeau, Naissance et affirmation de la Réforme, Paris 1965. E. W. Zeeden, Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe, München 1965; ders., Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform, Stuttgart 1985. R. Friedenthal, Luther. Sein Leben und seine Zeit, München 1967. E. Iserloh - J. Glazik - H. Jedin, Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation, Freiburg 1967. R. Stupperich, Geschichte der Reformation, München 1967. H. Bornkamm, Luther. Gestalt und Wirkungen. Gesammelte Aufsätze, Gütersloh 1975¹ (hier ausführliche Kritik der These Eriksons); ders., Martin Luther in der Mitte seines Lebens. Das Jahrzehnt zwischen dem Wormser und dem Augsburger Reichstag, hrsg. v. K. Bornkamm, Göttingen 1979. P. Chaunu, Le temps des Réformes. Histoire

religieuse et système de civilisation. La Crise de la chrétienté. L'Éclatement (1250 ~ 1550), Paris 1975; ders., Église, culture et société. Essais sur Réforme et Contre-Réforme (1517 ~ 1620), Paris 1981. H. A. Oberman, Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf, Tübingen 1977; ders., Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel, Berlin 1981; ders., Die Reformation. Von Wittenburg nach Genf, Göttingen 1986. H. Lutz, Reformation und Gegenreformation, München 1979. R. H. Bainton, Here I Stand. A Life of Luther, New York 1950; dt.: Martin Luther, Göttingen⁷ 1980. E. Iserloh, Geschichte und Theologie der Reformation im Grundriss, Paderborn 1980; ders., Kirche - Ereignis und Institution. Aufsätze und Vorträge, Bd. II: Geschichte und Theologie der Reformation, Münster 1985. B. Lohse, Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk, München 1981,² 1983. M. Brecht, Martin Luther, Bd. I ~ III, Stuttgart 1981 ~ 87. W. v. Loewenich, Martin Luther. Der Mann und das Werk, München 1982. O. H. Pesch, Hinführung zu Luther, Mainz 1982. J. M. Todd, Luther. A Life, London 1982. H. Junghans (Hrsg.), Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546, Bd. I ~ II, Berlin 1983. H. Löwe - C. -J. Roepke (Hrsg.), Luther und die Folgen. Beiträge zur sozialgeschichtlichen Bedeutung der lutherischen Reformation, München 1983. G. Vogler (Hrsg.), Martin Luther. Leben, Werk, Wirkung, Berlin 1983. R. Schwarz, Luther, Göttingen 1986; bezüglich Luthers Vita halte ich mich an diese seine früheren Forschungen zusammenfassende Werk des verdienten Luther-forschers.

施来尔马赫研究文献举要

Zu Friedrich Schleiermacher vgl. W. Dilthey, *Leben Schleiermachers*, Bd. I, Berlin 1870,² 1922 (hrsg. v. H. Mulert); anhand von Material aus Diltheys Nachlaß wurde das Werk überarbeitet, erweitert und in 2 Bänden à 2 Teilbänden neu herausgegeben von M. Redeker, Göttingen 1966/70. E. Hirsch, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie*, Bd. IV, S. 490 ~ 582, Bd. V, S. 281 ~ 364, Gütersloh 1949², 1960; ders., *Schleiermachers Christusglaube. Drei Studien*, Gütersloh 1968. K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zürich² 1952, S. 379 ~ 424. P. Seifert, *Die Theologie des jungen Schleiermacher*, Gütersloh 1960. T. Schulze, *Stand und Probleme der erziehungswissenschaftlichen Schleiermacher-Forschung in Deutschland*, in: *Paedagogica Historica* 1 (1961), S. 291 ~ 326. H. -J. Birkner, *Schleiermachers christliche Sittenlehre im Zusammenhang seines philosophisch-theologischen Systems*, Berlin 1964; ders., *Theologie und Philosophie. Einführung in Probleme der Schleiermacher-Interpretation*, München 1974; ders., *Friedrich Schleiermacher*, in: M. Greschat (Hrsg.), *Gestalten der Kirchengeschichte*, Bd. 9. 1, Stuttgart 1985, S. 87 ~ 115. F. Hertel, *Das theologische Denken Schleiermachers untersucht an der ersten Auflage seiner Reden «Über die Religion»*, Zürich 1965. F. W. Kantzenbach, *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek 1967. M. Redeker, *Friedrich*

Schleiermacher. *Leben und Werk (1768 bis 1834)*, Berlin 1968. H. Gerdes, *Der geschichtliche biblische Jesus oder der Christus der Philosophen. Erwägungen zur Christologie Kierkegaards, Hegels und Schleiermachers*, Berlin 1974. D. Lange, *Historischer Jesus oder mythischer Christus. Untersuchungen zu dem Gegensatz zwischen Friedrich Schleiermacher und David Friedrich Strauß*, Gütersloh 1975; ders. (Hrsg.), *Friedrich Schleiermacher 1768 ~ 1834. Theologe - Philosoph - Pädagoge*, Göttingen 1985. E. H. U. Quapp, *Barth contra Schleiermacher? 《Die Weihnachtsfeier》 als Nagelprobe, mit einem Nachwort zur Interpretationsgeschichte der 《Weihnachtsfeier》*, Marburg 1978. G. Moretto, *Etica e storia in Schleiermacher*, Neapel 1979. E. Schrofner, *Theologie als positive Wissenschaft. Prinzipien und Methoden der Dogmatik bei Schleiermacher*, Frankfurt 1980. U. Barth, *Christentum und Selbstbewußtsein. Versuch einer rationalen Rekonstruktion des systematischen Zusammenhanges von Schleiermachers subjektivitätstheoretischer Deutung der christlichen Religion*, Göttingen 1983. B. A. Gerrish, *A Prince of the Church. Schleiermacher and the Beginnings of Modern Theology*, Philadelphia 1984. J. O. Duke - R. F. Streetman (Hrsg.), *Barth and Schleiermacher: Beyond the Impasse?*, Philadelphia 1988. M. Junker, *Das Urbild des Gottesbewußtseins. Zur Entwicklung der Religionstheorie und Christologie Schleiermachers von der ersten zur zweiten Auflage der Glaubenslehre*, Berlin 1990. A. Weirich, *Die Kirche in der Glaubenslehre Friedrich Schleiermachers*, Frankfurt 1990. R. D.

Richardson (Hrsg.), Schleiermacher in Context. Papers from the 1988 International Symposium on Schleiermacher at Herrnhut, the German Democratic Republic, Lewiston 1991.

■ 巴特研究文献举要

Wichtige Aufsätze zu Karl Barths Frühzeit (von R. Bultmann, E. Peterson, E. Przywara, G. Söhngen) sind verzeichnet bei E. Jüngel, Art. Karl Barth, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. V, Berlin 1980, S. 251 ~ 268. Dazu J. Moltmann (Hrsg.), Anfänge der dialektischen Theologie, Teil I, München 1962. Für die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg vgl. J. C. Groot, Karl Barth en het theologische kenprobleem, Heiloo 1946. J. Hamer, Karl Barth. L'Occasionalisme théologique de K. Barth. Etude sur sa méthode dogmatique, Paris 1949. O. Weber, Karl Barths Kirchliche Dogmatik. Ein einführender Bericht zu den Bänden I, 1 bis IV, 3, 2. Mit einem Nachtrag von H. -J. Kraus zu Band IV, 4, Neukirchen 1975. H. U. v. Balthasar, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Köln 1951. E. Rivero, Intorno al pensiero di Karl Barth, colpa e giustificazione nella reazione antiimmanentistica del «Römerbrief» barthiano, Padua 1951; ders., La Teologia esistenzialistica di Karl Barth. Analisi, interpretazione e discussione del sistema, Neapel 1955. A. Ebner, Der Mensch in der Theologie Karl Barths, Zürich 1952. H. Fries, Bultmann, Barth und die katholische Theologie, Stuttgart 1955. B. Gherardini, La parola di Dio nella teologia di Karl Barth, Rom 1955. G. C. Berkouwer, Der Triumph der Gnade in der

Theologie Karl Barths, Neukirchen 1957. H. Bouillard, Karl Barth. Parole de Dieu et Existence Humaine, Bd. I ~ II /2, Paris 1957. H. Küng, Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung, Einsiedeln 1957, Neuauflage mit einem neuen Vorwort, München 1986. E. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase, Tübingen 1965; ders., Barth-Studien, Zürich 1982; ders., Umstrittene Theologie. Zum 100. Geburtstag Karl Barths, in: Neue Zürcher Zeitung vom 10. /11. 5. 1986. H. Gollwitzer, Reich Gottes und Sozialismus bei Karl Barth, München 1972. F. -W. Marquardt, Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths, München 1972. E. Busch, Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten, München 1975. W. Kreck, Grundentscheidungen in Karl Barths Dogmatik. Zur Diskussion seines Verständnisses von Offenbarung und Erwählung, Neukirchen 1978. S. W. Sykes (Hrsg.), Karl Barth. Studies of His Theological Method, Oxford 1979. M. Beintker, Die Dialektik der 《dialektischen Theologie》 Karl Barths, München 1987. C. Frey, Die Theologie Karl Barths. Eine Einführung, Frankfurt 1988. K. -J. Kuschel, Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung, München 1990.