

编者的话

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

正如中国和东亚一些国家的文化被称为“儒教文化”,印度和南亚一些国家的文化被称为“印度教文化”,西亚和北非等地区的文化被称为“伊斯兰文化”一样,如所周知,欧洲、北美、大洋洲和南美洲等地区的文化被称为“基督教文化”。这种说法虽然并不全面准确,但它的确表明了这些地区现代文化的精神渊源。这种文化的当代代表之一 T. S. 艾略特说过:“如果基督教不存在了,我们的整个文化也将消失。接着你便不得不痛苦地从头开始,并且你也不

编者的话

可能提得出一套现成的新文化来。你必须等到青草长高,羊吃了青草长出羊毛,然后才能把毛弄来制作一件新大衣。你得经过若干个世纪的野蛮状态。”由此可知这些地区的文化为何称为“基督教文化”。

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

编辑出版这一评论集,就是想为研究基督宗教及其与社会和经济、政治和法律、道德和习俗、科学和教育、文学和艺术、哲学和各门学术等等的关系,为了解邻人的思想或基督教文化,提供一片小小的园地、一些可供参考的资料。

基督教文化评论

主 编

刘小枫 何光沪

出版策划

黄筑荣

学术委员会(以姓氏笔画为序)

王 炜

北京大学

刘小枫

香港中文大学

何光沪

中国社会科学院

张贤勇

瑞士巴塞尔大学

房志荣

台湾辅仁大学

杨熙楠

香港汉语基督教文化研究所

杨慧林

中国人民大学

罗秉祥

香港浸会大学

赵敦华

北京大学

黄 勇

美国哈佛大学

温伟耀

加拿大安大略省大学

目 录 CHRISTIAN CULTURE REVIEW

| | | |
|-----|---------------------------------|--------|
| 1 | 中国文学的终结与终结的中国文学 ——对中国文学的神学谈论 | 刘光耀 |
| 33 | 基督教音乐漫谈 | 杨周怀 |
| 52 | 中国传统价值体系与基督教价值 体系的社会学比较 | 杨凤岗 |
| 74 | 性：一个宗教观点 | 沈重仁 |
| 81 | 基督教与精神分析中的性/[德] W. G. 柯尔 | 蒋芒译 |
| 111 | 幸福：一个神学课题/[瑞士] C. 米勒 | 朱可鸣译 |
| 130 | 宗教与科学：精神世界并行不悖的两个方面 | 安希孟 |
| 148 | 可以同时接受科学和宗教吗？ | [英]雷敦和 |
| 156 | 神学的可能性：从人开始/[美] P. 贝格尔 | 高师宁译 |
| 185 | 儒家思想中的天与《圣经》中的上帝之比较 | 房志荣 |
| 210 | 位格与仁者 | 陈士卉 |
| 216 | 《圣经》的爱与儒家的仁 | 罗光 |
| 225 | 理念与符号——一个思考基督教与 中国文化社会的模式初探 | 林治平 |
| 246 | 痛苦的分析与现代困局的批判 | 梁燕城 |
| 263 | 俄罗斯思想的末世论性质/[俄] 别尔嘉耶夫 | 邱守娟译 |
| 290 | 评若望·保罗二世的《行动的位格》 | 项遇结 |
| 302 | 弗朗茨·欧韦伯克/[瑞士] N. 彼特 | 杨德友译 |
| 309 | 基督真理与民族文化 | 吴明等 |

刘光耀

中国文学的终结与终结的中国文学 ——对中国文学的神学谈论

I 我们显明那被遮蔽的：中国文学已终结。

1 在一个漫长的时间里，由于虚荣和胆怯，没有谁看到并且说出：

中国文学已经终结了。

于今，我们大家所看到的，是终结的中国文学。

现在，我们应当将此显明——这种遮蔽之状还能再继续吗？

I 在什么情形下，可以谈论中国文学是否终结的问题？

2 中国文学自然是个地域范畴，意指在中国这个地域之内的文学。

但中国文学首先是个精神范畴、意义范畴，意指为中国文学所独有的那种精神的和意义的范型。所谓中国文学的终结，就是说中国文学作为精神已丧失了精神性，作为意义其意义已消解无存。中

国文学当然曾构筑了一个可爱的精神家园，一个趣味盎然的意义屋宇，但现在这个家已对人陌生，这个屋已坍塌为废墟不可再居了。

3 中国文学是在与外域的隔离中封闭地形成的，其成形态是《诗经》的抒情诗篇，正像中国哲学的成形态是老子、孔子哲学，而它们也是在与外域的隔离中封闭地形成的一样。这一点，没有特别难以理解之处，只要想一想雅斯贝尔斯的“轴心期”说就可以了。

显然，这便意味着：倘就中国文学而谈中国文学，除非它实际上已经衰亡死灭了，否则我们根本不可能谈论它的终结问题。这是因为：囿于一个封闭的地域，我们所经验到的仅是这一种文学；这样，当这种文学尚未终结之时，我们便无从获得文学终结的经验，我们便难以知道一种（这一种）文学是否会终结，也更无从知道什么征兆是所谓文学的终结之兆。在此情形下，我们至多可以谈论它的衰败。但与此同时，我们必期望它的复兴，并且必相信它会复兴。这是由于，当变化只是发生在一个固定空间之内的时候，变化常被看作循环，正如“轮回”观念所表明的那样。在这种情形下，衰亡只会被认作改头换面的新生，像春将在冬之后复临一样，文学的衰亡会被认作是预备中的新的繁荣。

4 因此，只有在中国文学的空间壁垒已被拆除的情形下，才有可能谈论中国文学的终结问题。因为，空间壁垒的拆除，意味着中国文学同外域文学的接触。在这种情形下，一方面，我们所经验着的，不再是中国文学那一种文学了，而是多种精神范型互不相同的文学——这无疑使我们获有了观察中国文学的新的坐标与维度，从而有可能对中国文学之命运作出具有超越眼光的判断；另一方面，正如我们以下将要表明的，中国文学同其他文学——主要是源于古希腊的西方文学——的接触、竞争，也实际上经验地完成了对中国文学命运的判定与抉择。易言之，正是西方文学的存在，使

我们无法回避地必须谈论中国文学的命运,谈论中国文学的终结问题。

Ⅱ 西方文学是时间文学。西方文学的终极是时间性终极。超越任何空间特性的存在本身,是西方文学的意义之所系。

5 要看到:在希腊神话和希腊史诗时代,西方文学还处于空间时代,还是空间文学。也就是说,这时,西方文学呈现的终极关切还是某种处于一定空间、具有一定空间特性的存在物。这时的希腊神话与史诗中的神还是空间神,它们还是地上统治者的投影:神们各有职司,各统管一些地盘,因此神们也像人一样相互争斗,其生存法则与人无异。正如保罗·蒂里希所说:“奥林匹斯诸神是空间神,一个神在另一个神之旁,一个神与另一个神相争斗,甚至宙斯(Zeus)也仅仅是许多等位神中的第一个。因此,他与人和其他神一起,受着创生和衰亡的悲剧法则的支配。”^①至于那时的英雄,空间性更为明显,这只要想一下他们是如何忠诚于神就够了:神是空间的,受神庇护的英雄怎会逸出空间呢?神是英雄之业绩的支持者、命运的支配者,是他们精神的“家”。空间法则是神和英雄们的终极法则。

6 希腊悲剧的诞生是西方文学反叛那诸神、反抗空间性生存法则的第一次革命。由此,西方文学进入时间,成为时间文学。《被缚的普罗米修斯》常常被诠释为对专制的反抗,这原也不十分错。但是,倘看不到普罗米修斯反抗的宙斯是个空间神,看不到普罗米修斯的反抗由此便意味着对空间性生存法则的反叛,那诠释便

^① 保罗·蒂里希:《文化神学》,p. 40,陈新权、王平译,工人出版社,1988年版。

毕竟还太肤浅。更彻底而自觉地反抗空间法则的是《俄狄浦斯王》。《俄狄浦斯王》的时间性在于：俄狄浦斯拒不顺从神谕；神谕当然是神所发出的，是神之意志的显现；而神在那时是空间神，是此岸空间中的一种具体存在物。因此，不顺从神，就是不顺从空间性生存法则；不顺从空间性生存法则，就意味着对另外某种生存法则的悟求、吁请。那在此岸空间之外的生存法则，不是时间性的，又会是什么呢？

应当说，在希腊悲剧中，时间并未彻底征服空间。也就是说，以超空间的存在为终极的实存方式，还未彻底取代以某种空间性存在物为终极的实存方式，时间性终极还未彻底战胜空间性终极。所谓悲剧，就是这两种终极力量、两种实存方式的冲突与搏斗。

然而，时间性终极不是由此而出场、而显现了吗？

7 并且，这两种生存法则、两种终极的冲突对立，也似乎是西方人永难摆脱的宿命。依海德格尔的说法，逻各斯中心主义在古希腊便确立了起来，从那时起，“存在者”、“存在物”对“存在”的冒充、混淆总在发生，空间诸神总不甘失去昔日的荣耀，总想要重返精神的圣坛，重握“终极”的权杖。由希腊悲剧始，空间神受到了颠覆性的打击。漫长的中世纪，是空间神的复辟时代。空间神的魂灵附体于教会，使教会将自己装扮作上帝的化身，并宣布其教规教义为上帝法则的绝对体现，对它的任何叛逆都被它视为异端而横加迫害。“上帝”在以色列的先知那里以及在《旧约》中是终极的象征，是同任何空间存在物绝然相异的存在，而现在却被空间化了，被物化为教会了；而教会这个空间物，这个存在者，却被终极化了，被冒充为存在。

在17世纪，空间神的幽灵附着于王权，法王路易十四的宫廷成了终极的化身。布瓦洛教导文学要合于理性，而这个理性就是国王的意旨、王朝的政治伦理规范。古典主义文学也就是王权主义文

学,地上(空间)的王权成了人类生存活动之有意义(合理)与无意义(不合理)的终极尺度,空间终极在王冠上重温了昔日的荣耀。

空间神在近现代最大的胜利是理性的胜利。科技的繁荣、工业化的成就、社会组织的“科学化”等等“遮蔽”了存在,使人将存在“遗忘”了,遗忘了存在之为终极,容忍了存在物对终极的僭越。

8 然而,时间已经出场了。时间性终极显明了空间终极只是十足的伪终极,因为它以某种具体空间存在物为终极;而任何空间物都不过是一种或一个存在物,和别的存在物相比,它都是有限的、相对的、暂时的,根本不可能是无限的、绝对的、永恒的。这就是说,在理智上,人们不能相信空间物为终极,不能承认空间性终极是终极。另一方面,以空间物为终极,把对某种物的认同作为人的心灵的最终归宿,无疑剥夺了人的心灵永无止境地向前求索探寻的自由,将人限定在某种所认可的生存空间。这就是说,在情感上,人们无法接受这种终极,无法接受任何具体对象为终极对象。

这样,非空间化、非对象化,追求非对象性的情感呈现,在希腊悲剧诞生之后,不论空间法则、空间诸神的抵抗如何顽强,都是西方文学不可逆转的主潮了。

9 文艺复兴是希腊悲剧之后第一个非空间化运动。

也许,例子应当是《哈姆雷特》。这部悲剧本身以及莎士比亚无与伦比的名声都足以使我们以它作为这一时代时间性终极的象征。

《哈姆雷特》怎样显现了那时间性终极?许多名声显赫的批评家评论这部悲剧,都从分析王子为什么迟迟不为父亲复仇着手,让我们也从这里开始。

我们要说:不是王子优柔寡断,不是他在叔父身上看到了自己“弑父娶母”的“俄狄浦斯情结”而自罪内疚,也不是别的什么原因使他迟迟不动手。原因在于:生命只有一次,难道这只有一次的生

命,只有依照千百年来的“血亲复仇”的传统,投身于为父复仇的搏杀中才有意义,才是此生唯一应当作出的选择吗?难道没有别的选择了?难道生存的终极使命、终极价值的实现只能是为父复仇?人不是“宇宙的精华”、“万物的灵长”吗?为什么不能用别的方式确证自己存在之价值呢?可是,话说回来,不为父复仇而死,又该怎样活着才有意义?王子那句令人震颤的独白是:“To be, or not to be; that is the question.”这里所问的,不正是所谓“存在”,或“失去存在”吗?人们多将它译作:“生?还是死?成了问题。”这也是可以的:生,就是超越血亲复仇,就是对这个传统保持认同或拒绝的自由,就是不把包括血亲复仇传统在内的任何事情看作终极关切的化身,就是超越任何空间法则而生存;死,就是以血亲复仇这空间法则为终极法则,就是成为“血亲复仇”这一空间规则的殉葬。然而,能越过那古老的法则吗?父亲的冤魂不在召唤吗?能丢下父亲悲苦的亡魂自顾自地前行吗?但是,献身于血亲复仇这一“物”的祭坛,代价是丧失存在,失去终极——“To be, or not to be”,译作“存在,还是不存在”,也许更确当些——在这两种力量的搏杀中、拉拽中,王子犹豫着、思考着……王子终于死了:意识到时间性终极的存在,聆听到存在的召唤,却不得不做空间性终极的牺牲,不得不成为存在物,归之于存在物,这不正是所谓悲剧?文艺复兴,实在即希腊悲剧精神的复兴!

10 说到文艺复兴,还要说到拉伯雷《巨人传》和薄伽丘《十日谈》,因为这两部巨著都歌颂了尘世幸福、官能享乐,并嘲讽了教会。它们表达的,似乎仅是对有限的事物(恋爱、偷情、逞才使气等)的倾心与关注,是对空间对象、空间终极的关怀;尤其是它们对教会的嘲讽,更似乎表明着这一点。

然而,应该看到:它们嘲讽的,是地上的教会,而非远远超越于尘世的上帝。教会不是上帝,也不是上帝的代言人。但教会将自己

冒充作上帝和上帝的代言者,怎不被嘲笑?嘲笑教会,恰是对存在物、对空间终极的抛弃。至于说尘世幸福和官能享乐在这里的超空间意义就更易解释了:依基督教,上帝造人,人的肉体为上帝所赋予;于是,尘世官能享乐便由于合乎上帝之意志而获有了永恒的、超越的价值。

11 浪漫主义文学是对空间终极的又一次猛烈冲击,是对时间终极的新的吁请与张扬。基督教的上帝是这终极的象征。让我们简略地想一想雨果,他的《巴黎圣母院》、《悲惨世界》、《九三年》。在这些不朽作品中回响的声音是:宽恕罪恶,爱你的仇敌。无须赘言,这声音来自上帝。雨果文学的逻辑可言说如下:

人类生存的空间法则是相互仇恨争斗;人类总想靠自己的力量匡扶正义,战胜罪恶;然而,正义从未赢得最终胜利,罪恶从未被根除;这便意味着,如果存在着正义,如果存在着战胜罪恶的力量,那么它(?)一定在这空间之外,在彼岸;它(?)一定不会像生存在此岸空间中的人类那样,以仇恨和暴力去对待罪恶——因为仇恨人的必被仇恨,仇恨便无从被消除;以暴力待人必受暴力对待,暴力依旧存在,这已为此岸人类之生存所证实;因此,它(?)必以爱待恨,以宽和仁德对邪恶与暴力,只有同暴力、仇恨、罪恶相反的爱与宽恕才能最终战胜仇恨与罪恶,将人从仇恨及由此带来的苦难中拯救出来;这个“它”只能是上帝,是上帝的存在使人类此岸空间的生存方式显出了局限;因此,“仇恨”这个此岸的、空间性的法则应遭遗弃,代替它的应是宽恕与爱;只有这样,人才能从空间的枷锁中逸出,人的生存才能获有终极意义。

12 应看到,艾米莉·勃朗特(《呼啸山庄》)、左拉(《萌芽》、《金钱》)、巴尔扎克(《人间喜剧》)、托尔斯泰(《复活》、《战争与和平》、《安娜·卡列尼娜》)等等被叫做“批判现实主义”者的作家,也是时间终极的求索者。诚然,他们刻画的是此岸的苦难与罪恶,他

们的目光似乎仅囿于“人间”那有限的空间。然而，他们的终极关切却是超空间的，是受空间之外的上帝指引的：人是生而有原罪的，苦难是上帝对人之罪的惩罚，是人重获救赎的必由之途。因此，呈示苦难与罪恶，并不表明他们对作为空间物的种种罪恶及苦难本身的关注——在对苦难罪恶的呈示中，他们吁请上帝之救赎，体味上帝之慈爱，体味走向终极的欢欣。

13 这便说到了现代派。

现代派是什么？简而言之，是（时间）终极的重新显现；或更简言之曰，是上帝的复活。反对“物化”，反对“物”对存在、对终极的僭越，是现代派共同的主题；而这正以对作为存在本身、作为存在之象征的上帝的体悟为前提。上帝构成了现代主义文学的深层显影屏幕。

譬如卡夫卡的《变形记》。人们说，《变形记》揭示了人的被扭曲、人变异为非人。这并不错。可是，如果小说仅仅停留在对现实中人的生存状态的表层描绘的话，它便也是空间性的。《变形记》不同寻常的地方在于它启示人思索：人的“变形”、“扭曲”是什么意思？倘无“正常人”、“本来人”作为参照，“变形”与否从何见出？而“正常人”、“本来人”是何许人？不是由上帝所创造出来并最初生活在伊甸园中的人吗？没有伊甸园人作为正常人、本来人，现代人怎么会显得像甲虫？而人为什么会失去其原有样态？《圣经》上说，人之堕落是因偷食禁果而得了“知识”，这不是意味着人之变异是因误入“理性”（一种“知识”）之歧途吗？因此，由物化状态（甲虫）而复归为人，便只能意味着：摒弃理性，走向上帝。这样，为现代人所关注的人从何处来、是何许人、到何处去的问题，便得到突出的呈示与回答。诚然，尼采说，“上帝死了”。但尼采所宣称的上帝之死是理性的上帝之死，“上帝”在那里是窃据了上帝之位的“理性”。因此，随着理性的上帝之死而显现的，必是《圣经》的上帝之复活。可以说，现

代主义文学亦即“上帝主义”文学。公开出场或不公开出场的上帝，是现代主义文学法庭上的最高法官，从古希腊以来的逻各斯中心主义在那里受到了“末日审判”。否则，就没有现代主义。写了《荒原》的艾略特说：“宗教上，我是天主教徒。”这是对各种现代派的最好诠释。

14 也许，对后现代文学来说，空间终极和时间终极、存在物与存在、诸神与上帝……的界线都不存在，它并不刻意选择一种终极、一种意义而遗弃另一种、另多种。许多人也正是这么看的：“平面性”、“无深度”、“无意义”……后现代主义文学所要消解的正是所谓意义、终极，包括作为终极之象征的上帝；对后现代派，好像从古希腊悲剧开始的时间终极对空间诸神、空间性生存法则的斗争不过是一场可有可无的无聊游戏而已。

然而，这是不是对后现代文学的一种缺乏了某些根据的“误读”呢？是的，在解构主义批评家看来，“延异”消解掉了“中心”，使本文失却了意义确定性。然而，“延异”消解掉的，只是封闭的、划地自囿的中心，只是那种实体化的固定的东西，所解构的仅是所谓确定不移的意义结构。显然，任何封闭的中心、固定的结构与意义，都不过是空间性的东西，是自希腊悲剧以来，西方文学所一直在拒斥着的；“后现代”只不过是这同一工作在变化了的语境中的继续罢了。至于所谓“延异”所造成的本文意义的流动不止，以及“在场”与“非在”之间那种永无停息的“游戏”，不恰好与前述时间终极的品格相同吗？它所要根本地消解掉的，不同样是对空间物的神化与崇拜吗？倘说后现代连上帝、终极也要抹去，那不过是说它反对将上帝做成僵死的偶像，反对将终极固定在某个什么“点”上罢了，并不是说后现代拒斥或消解任何意义——否则，还何必去刻意“消解”什么呢？“消解”本身不就意味着对某种意义的肯定吗？

15 所以，西方文学是时间文学，是以时间终极为终极的文

学。

时间终极的要义是说：终极不是任何物，任何以具体物为终极的终极都是伪终极，不管这个物是自然界的鸟兽虫鱼、山木泉石，是社会中的国家、民族、家庭、党派、主义，还是天国的神仙、地府的鬼怪，只要它限定了人类精神延伸展拓的空间，它都是伪终极，由它衍生的意义都是伪意义，都应被消解或遗弃。

IV 中国文学是空间文学。中国文学的终极是空间物。道家的道、儒家的天、禅宗的佛是中国文学之终极的三种物化形态。

16 中国文学是空间文学。

因为：中国文学以空间物为终极。

因为：中国文学的终极关切都以空间物为寄托。

道家的道、儒家的天、禅宗的佛，是中国文学的三大终极物。它们共同构成了中国文学之终极的三维空间结构，并由此规定了中国文学的三种形态。

17 形态一：崇道无为的道家型文学。

(1)这里先要明确：道为一物。

道家的道，无数人说了无数次了。我们要说的是：道为一种空间物，一种在空间之内存在的存在者。我们的根据是，道能“生”：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为合。”道所生的这“一”，为一种混沌无分的“气”；“二”是此气分而为“阴”、“阳”两气；“三”是阴阳两气相交合之“合”气，万物皆阴阳交合之产物。显然，只有物才能生物，只有“有”才能生“有”，因此，生出了作为某种物的气的道，自为一物无疑。道也是一种“理”，一种逻辑；但道不是纯粹理念的理或逻辑，而是与具体的物一体无分的理或逻辑，所谓道器不二。“天下万物生于有，有生于无”——这个“无”，由此便不是纯粹理念范畴，不是逻辑上的“名”，而是实实在

在的物,是“实”。

其次要明确:在所谓“道尚无为”中,“无为”是何含义。“无为”既是少私寡欲、无所作为的意思,也是“无”这种东西的作“为”方式,即自自然然地“生”出“万物”;由此,道“无为而无不为”。

于是,就有了——

(2)陶渊明、孟浩然一派崇道无为的文学:寄情于山水田园,清静无为,淡然悠然,恬静闲适。陶渊明《饮酒·其五》吟道:

结庐在人境,而无车马喧。问君何能尔,心远地自偏。采菊东篱下,悠然见南山。山气日夕佳,飞鸟相与还。此中有真味,欲辨已忘言。

避开尘世追名逐利的喧嚣与烦恼,游乐于田园山水,在无所作为中追索玩悟人生真谛,品味返归自然的纯真与诗意。

这里有两点是要看到的:

一是“自然”是其终极之物。“自然”首先是作为自然物的山山水水、鸟兽虫鱼;其次,“自然”又是人终极关切的寄寓之所,其中蕴含着人生存的全部意义。因自然物即终极物,终极寄寓之物,故这类文学总以自然山水为对象,在自然中寻求精神之家园,所谓“人法地”——那“地”,不正是“大地(自然)万物”吗?

另一方面,“自然”作为物(“器”)中之理(“道”),是自然物中蕴含的终极意义显现自身的方式,即无欲而行,无为而动,所谓“道法自然”。既然“道”(终极)以“自然”的方式显现自己,“自然而然”、“自然无为”,便成了这类文学的固定境界、固定精神模式,历两千年余年而至今不变(详后)。

应看到的第二点是:由于“无为”是“无”这种物的作“为”方式,由此可“无不为”,所以这类文学并不与讲入世有为的文学相冲突。

这样，陶渊明写出《咏荆轲》便不奇怪了：“精卫衔微木，将以填沧海。刑天舞干戚，猛志固常在。”

18 形态二：尊天有为的儒家型文学。

(1)“天”自是儒家之天。在这里，天的情形与道一样，既是具体的自然空间物，又是超自然的终极物。自然之天与终极一而二，二而一。详言之：作为空间物，天即自然之天，地亦自然之地；作为终极物，天又显现为乾、为男、为父、为君、为高上尊贵……地又显现为坤、为女、为子、为臣、为低下卑贱……作为空间物，天在上，地在下；作为终极物，便须上以馭下、君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲……“天”（自然之天）不变，则此政治伦理之“道”（超自然之终极）亦不变。作为空间物，天乃大化流行，生生不息，“天行健”；作为终极物，天便要求人“自强不息”，奋发有为，“立德”、“立功”、“立言”以“与天地参”。正因为空间物即为终极物，终极物亦为空间物，所以伦常日用即为道。

于是，便有了——

(2)屈原、杜甫一派尊天有为的文学。忠君爱国、忧国忧民、匡正时弊、建功立业、立德立言……是这类文学永恒的主题；国家、社稷、民族、宗族、家庭、乡土、君主……都是这类文学的终极物；这类文学的意义，都以向这类终极物的认同为前提。明乎此，屈原的自沉汨罗便很好理解：他心中的终极物是君、国、民——君是楚国之君（只能是“某国”之君，否则“君”作为一“物”便不具体了），君不信任他了；国是楚之国（理由同前），国亡了；民是楚君楚国之民（理由亦同前），如今楚民皆成了“秦”之民了。这样，屈原生存的终极支柱都一个个不复存在了，他生存的意义即随之消逝：无君他无从表其忠，无国他无从逞其才（治国之才），无民他无从显其仁德，活着还有何意义？他又不能归从别的国及君。国、君作为终极物是具体的国及君，具体的国及君等又是终极物，是生存的终极意义之所在，

怎能更而易之？这时，要想使生活有意义，除了死还能有别的什么选择呢？

应强调指出：见出这类文学的终极关切不过是各种各样的物，是理解这类文学的关键。试想：一年又一年，一代又一代，为什么中国文学反反复复、重重复复、不厌其烦地写忠君爱国、忧国忧民，写血缘亲情、乡土故人，写兼济天下的雄心和怀才不遇的苦闷……呢？那原因，不正在于这些东西是合乎“天”意、具有终极价值的“有”么？而与“天”“合一”、具有“天”那样的超越价值及根本意义的“有”，不正是终极物么？

19 应当看到：道的崇道无为与儒的尊天有为，乃一体两用的。道以“无为”而至“无不为”，前已有言，不赘。儒以“有为”而显“无为”似当这么看：宇宙乃一大化流行，宇宙万物各生生不息，为所欲为，那是自然而然地发生的，并不是宇宙或自然强迫万物去“作”什么“为”。因此，宇宙万物自然而然地无所不为，恰足以显出一种自然无为。“子曰：‘天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？’”“四时行”、“百物生”乃“天”之“为”；“天”是自然“化生”百物、导行四时的，故其之有为乃为无为。具体到人事上说：忠君爱国、忧国忧民、兼济天下、匡扶社稷等等，虽是大大的有为，但这些“有为”乃是为国为民为君，即为公，而不是为己为私；就“己”与“私”言，乃是无为。然而，没有为国为民为公之有为，将何以显出对己对私之无为呢？

因此，崇道无为，乃执无以叩有，执道而驭器；尊天有为，乃执有以至无，执乎器而达乎道。问何以然？答曰：天人合一，道器不二，即终极为物。“道”是物，“天”也是物。“无为”是“物”的一种作为方式，“有为”也是“物”的一种作为方式；二者皆不出于“物”，共处“物”之“家”中，故可相互为用，可以“互补”。

正是悟透了这些，于是有——

20 形态三：泛终极的禅宗式文学。

(1)既然天为物、道为物，且皆为终极之物，那么何必分天别道？既然道器不分，执道可执器亦可，何须分道与器？既然无即有，有既无，何必论有与无？既然无为即无不为，无不为即无所为，何须说有为无为？分就是“执”，须破之。南宋胡宏《知言》说印度佛之要义，是“于一天之中，分别幻华真实”，“不能合一，与道不相似也”。中国哲学对印度佛学之改造，是要擦去其真幻之别，于是有了禅。禅之要义是破执，是擦去各种人为之界限界线，首先擦去真幻之别。一旦没了真幻，便万物皆真，在根本上同一无别了。将万物之别擦得最干净的，是慧能。他那有名的偈子说道：

菩提本无树，明镜亦非台。
本来无一物，何处惹尘埃。

差别既泯，万物便为一而皆真。于是：道在屎溺，狗有佛性，担水劈柴、杀人放火……皆为佛事——佛即终极，佛在即终极在；佛无处不在，即终极无处不在。禅可谓一种“泛终极主义”哲学了。于是：

(2)有王维一类终极遍在、遍地终极的诗。其《鸟鸣涧》云：

人闲桂花落，夜静春山空。
月出惊山鸟，时鸣春涧中。

乍看，此类诗与陶渊明“结庐在人境”一类无别。其实，细看之下，分别很不小。一方面，陶诗虽言人同自然合为一体，但很明显，在那里，“人”是在特意努力追求这种合一，是在努力去“合”入“自然”，或“返”于、“归”于“自然”的。那前提，自是“人”与“自然”先已

相离相分——“人境”啊、“车马喧”啊、“心远”啊、“地偏”啊，分得清清楚楚——然后由相分而求相合。着意去“欲”去“求”，这本身已不太“自然”；分而后合，遗痕难免，又一个不太“自然”。王维的《鸟鸣涧》才自然而然，因其本无分，天然为一，天衣无缝。

另一方面，更重要的是：陶诗舍此（“人境”、“车马喧”）而取彼（“心远”、“地自偏”），以此之物为无意义之物，以彼之物为有意义之物，于物有取舍有褒贬；而王诗则于物皆取皆褒（故无取无褒、无舍无贬）——“人”啊、“桂花”啊、“夜”啊、“春山”啊、“月”啊、“鸟”啊等等，一切都多么富于诗意，多么有终极意味啊！

然而——

(3) 禅无论怎样彻底地去分破执，怎样地无可无不可，对于超现象的自体，对幻象之后的真实，对在存在物之外却又支配着存在物的那个什么（存在），却执意不接受、不认可。这便一下子显露出：禅所执者，空间终极也，同道、儒一样。禅去分破执，仅反对在空间物之间作分作执：终极为物，而万物皆物，何故以某物为有意义而以别物为无意义呢？物皆为物，故物皆终极。

21 试想：所谓中国文学，不就是这样的以物为终极的空间文学么？

V 中国文学怎样终结了？终结的中国文学表明：中国文学已深陷于一片意义的真空。但终结的中国文学也掩盖了这种真空状态。

22 试想：这样以物为终极的文学，怎能不走上终结之途？

23 道理是简单明了的：存在物不是终极。

这样来想：对道、儒来说，禅是对的——道家崇道倡无，道、无为物；儒家尊天扬有，天、有为物；既皆为物，有什么根据厚此薄彼呢？如果说有根据，则根据只能在各自所尊崇的物之外，但在物之

外去找物之所以然的根据,又为道、儒所不取。这样,根据只能在物之内。但既在物之内,物皆为物,便没有根据厚此薄彼。因此,禅不厚此物薄彼物,以万物为有同等意义与价值的终极。

但对禅自己,这同样有问题:以什么为根据,说物在终极、说物皆终极物?以“物本身”么?“物本身”是终极,人认识了这一点。可是,人怎么认识了?倘说物皆终极,皆有意义,那么,便无所谓终极不终极,意义不意义;说有终极物,必以见到了非终极物为前提。但非终极物既为物,当也是终极。于是禅陷于悖论(当然,禅可以说是人心之谬见显出物皆终极或终极在物。但是,“心”为“人”之心,人又是一种物)。

因此,倘有终极,终极只能在物之外,物自己无法确证自己为终极。

因此,终极在物外,终极非物。

24 因此,以物为终极的终极是伪终极。

伪终极带来的只能是伪意义。

因此,中国文学呈示的意义是伪意义。

中国文学的意义之伪在于:由于以物为终极,它将外在于人的、强制性的物——国家、民族、宗族、家庭、党派、团体、各种各样的政治伦理制度规范……以及自然等——的东西,显示为人内在的、自觉自愿的心理欲求,^①从而对人造成一种意义的自欺。

于是,人的个体性被消解无存:当人必须向一个身外的什么物认同时,当一个人必须归属于、服从于一个外在于他(她)的东西时,他(她)的个体性何处立脚?这时的人不再是个体的人,而是抽象的社会人,是“以社会为本位”的人,是附身于“社会”这个物上的一种物而已。

^① 参阅李泽厚:《中国古代思想史论》,pp. 20—21,人民出版社,1986年版。

于是,人的感性生命被消解无存:当人很“自觉”地认同于外物的规范与法则并自欺地以之为“乐”、“乐”在其中时,人的感性生命不被“忘”干净了吗?人这时成了“以理性为本位”的“理性人”了。

顺便指出,中国文学以两种方式实现对人感性的消解:道家型文学(以及禅宗式文学)以“不欲”、“静”使人忘掉或抛弃个人欲求;儒家型文学则以“立德”、“立功”、“立言”等所谓“不朽”之事的价值及尊严,压抑并诱使个人欲求转移到社会所规定的轨道。

然而,个人为什么必须向别的什么物认同呢?外物为一物,个人亦为一物,在皆为“物”上双方是平等的。因此,在个人生存之深处,必抗拒这强制性的认同。

同时,人的感性生命、感性欲求又怎么可能被消解掉呢?“忘掉或抛弃”、“压抑并诱使”都以其存在为前提,以其有独自的不可取代不可剥夺的要求为前提。因此,感性必抗拒外物的规范与法则——即所谓理性——所制造的遗忘与压抑。

因此,中国文学的终结,必以个体与感性的萌动开始。

25 个体与感性的萌动从西方文学的涌入开始。不言而喻,西方文学的大量涌入,是从“五四”开始的。从“五四”到“新时期”,从要“以个人本位主义易家族本位主义”,^①宣布“执行意态、满足欲望(自食色以至道德名誉,都是欲望)是个人生存的根本理由,始终不变(此处可以说‘天不变,道亦不变’)”^②的陈独秀、写《婚姻大事》的胡适、作《我之节烈观》的鲁迅,到郭沫若《三个叛逆的女性》、曹禺《日出》,再到莫言《红高粱》、贾平凹《黑氏》、刘恒《伏羲伏羲》,以及叶蔚林《五个女子和一根绳子》等等,个体和感性一直是现代中国文学的主题。个体与社会的冲突、感性与所谓理性的对立,构成了

① 陈独秀:《东西民族根本思想之差异》,《青年》第1卷第4号。

② 陈独秀:《人生真义》,《独秀文存》(一),p. 184。

全部现当代中国文学的演出背景。

26 毋庸赘言,向个体与感性的认同,给中国文学带来了一派全新的景观,注入了新的生机。中国文学在现当代的发展,唯赖有此认同。

然而,这并没有阻止中国文学的终结,没有改变这种终结。

这是因为——

27 中国文学仅仅认同了西方文学的个体性与感性,却没有认同西方文学的终极;在从西方“拿来”个体与感性之时,中国文学的终极仍是空间性的,是空间存在物,而不是超空间的存在。

必须看到:个体和感性,只能是以存在而不可能是以存在物为终极的产物。因为:以存在物为终极,只能意味着个体依附于那物,受那物的奴役(见前);只有当人摆脱物的束缚,直接面对存在、面对终极时,人才能成为独立自主的个体,人的感性生命才能获得解放与自由。在这种情形下,没有谁“保护”他(她);在这时,没有谁教导他(她)应怎样活才有意义,给他(她)一个现成的“家”。这时,人孤独一人,无人无物相伴,无终极之家可居,他(她)必须自己去思索去体悟终极为何,意义何在。这时,可以说是我思我感故终极(存在)在。所谓人的个体性和感性,概由人面对终极的孤独性和思索体悟终极的自由所从出。

另一方面,还要看到的是:由于终极不是一个固定的物,不是一个现成地摆在那儿的固有其形其性其质其量的东西,它(?)需要人的心灵去将其思出感出,但这决不意味着人可以一劳永逸地、完整完全地将其思出感出。终极既然是非空间超空间的、无限的、绝对的,那么,它(?)就只能被人有限地、相对地接近,而永远无法被一蹴而就地达到。终极不能被最终地达到,但人的有限性、相对性,又分明显明终极存在,显明终极之作为无限、作为绝对——试想:无无限、无绝对,何以显出人(空间物)的有限及相对?自身是有限

的、相对的,在空间中却能走向那非空间的,超越自己并走向那无限、那绝对者、那终极,人能不对此油然而生一种神圣感?能不觉得自己正蒙受一种神圣的存在的指引与眷注?心灵能不为之神秘地欣喜地颤栗?这时,如果人用“神”、“上帝”来象征那超人的存在,不是十分自然吗?即令不用“神”、“上帝”这样的名来象征地指称之,人不仍要从那里获得超人的欣喜感与幸福感吗?这就是说:人不仅从非空间性终极获得个体性与感性,而且,人的个体性与感性还从终极获得了神性,被神之光所辉耀;并且,也正是被终极、被神之光所辉耀着了,个体与感性才有了意义,有了价值,才成为人值得追求的东西——试想:便只从前边我们谈及的来看,个体与感性在西方文学中,不都闪动着神性的光辉吗?

稍比较一下,便可以看出:个体与感性,在现代中国文学中,虽然被褒扬追求,却丝毫没有在西方文学中触目可见的神圣之光。个体与感性在西方文学中其根据来自于非物化的存在,即来自于上帝那终极之象征。但在现代中国文学中,其根据却只在人自身,只在于它对人是好的,人天然地趋近它,人以它为幸福。“人性”就是那样的,“个人本位主义”及“执行意志,满足欲望”是人这种物的天赋权力(陈独秀曰:“此处可以说‘天不变,道亦不变’。”颇值玩味)。无论胡适《婚姻大事》,无论鲁迅《我之节烈观》,无论郭沫若《三个叛逆的女性》、莫言《红高粱》、贾平凹《黑氏》等一概如此——譬如写“爱”吧,在这些作品中,找不出《巨人传》中的神圣,没有《亲和力》(歌德)中的圣洁,更无《呼啸山庄》里那种令人震颤的超乎人间的暴烈与蛮野。总之,只有作为物的“人性”,没有非物的、超越于物的“神性”,没有超人间的终极意味。

因此——

28 当“爱”在池莉《不谈爱情》里变得毫无精神意味,全然成了雌雄之事时,就没什么可奇怪的了。“爱”(一种“感性”)在西方文

学中有神性，^① 其神性来自非物化之终极，同象征那终极的基督教的“上帝”难解难离难分，也不解不离不分；认同其“爱”而不认同其非物化的终极，以物化之终极去认同其“爱”，“爱”的神性怎能不被“同化”掉？怎能不被物化为动物式的“性爱”？金口峭的《包厢》是这样写着的：

四个人陌生的空间/下去两个陌生人/剩下的
陌生人/互相打量陌生/……他递过他的影子/她
接过他的影子/彼此都很熟练/彼此都很平静/他
心印很深/他问起她的名字/她这时显得认真/她
说问什么名字/她说太倒胃口/两个陌生人的空间
/从此又开始陌生^②

“感性”不仅仅是肉体感官之感，而且首先是精神上的关心，是对生存意义的求索感悟之感，失却了精神及意义的感性不过是纯粹的物性罢了。如果说“个体”意味着个人独自面对终极、走向终极之孤独，意味着以此孤独为前提，那么，随着感性蜕变为或退化为动物性，个体也随之消逝了；对生存意义了无关心的人（动物），哪里会有“独自面对终极、走向终极之孤独”呢？

29 这样，一度为中国文学注入新生机、被作为意义之新大陆而欢呼“拿来”的个体与感性，在以物为终极的中国文学语境中，也生机全失了。当然，这不是说已完全没有人很认真地对待它们，已再不会有人说起它们了。我们的意思是说：一叶知秋，池莉《不谈爱情》一类，已表明了个体及感性的命运，即其意义的消解。另一方

① 金克木先生曾引《圣经》“雅歌”说明之。

② 金口峭：《空门》，广西民族出版社，1993年版。

面,还有一层意思是说:由于以人自身为根据,便无法证明个体与感性是有意义的,便拿不出它所以应当取代与其对立的所谓社会与理性的理由,这也使之显得没有意义。譬如,苏童《妻妾成群》及张艺谋由之改编的电影《大红灯笼高高挂》,从“妻妾”们说,那种使其失去个体性的制度是当诅咒的,个人的自由是有意义的;但从“老爷”说,他能占有成群妻妾是有意义的,因而那能保障他奴役他人的制度是可爱的。为什么只有“个体”、“感性”才有意义、才该选择,而“社会”、“理性”则反是呢?如前所述,如果跳出存在物,从超出物之上、物之外的终极看,个体及感性之有意义、该选择便不可置疑;但在存在物的范围里,从空间终极看,个体与社会、感性与理性,便有同等的意义或价值了。

30 当个体和感性也变得无意义的时候,中国文学将何以为继呢?

我们从西方“拿来”了现代主义、后现代主义。生存被认为是荒谬的、无意义的,不仅理性、逻各斯、空间性应被消解(现代主义),而且,连时间、终极、上帝也应被消解掉(后现代)。于是,《你别无选择》(刘索拉)、《无主题变奏》(徐星)、《冈底斯的诱惑》及《上下都很平坦》(马原)、《青黄》及《褐色鸟群》(格非)、《顽主》(王朔)、《爸爸爸》及《女女女》(韩少功)、《苍老的浮云》(残雪)……都写出来了,生存的荒诞、真实性及时间相对性的消解、“套盒”及“虚拟”的把戏、语言的粗俗化、“无叙述体”的破碎、“内在不确定性”……各种现代主义、后现代主义一夜之间几乎都在中国“百花齐放”了,中国文学似乎又有了活力,又进入新繁荣了。

31 然而,应看到,就现代主义来说,有两样东西,西方文学有而中国文学无:一是理性(逻各斯)中心主义,二是存在、上帝,即时间性终极。前者,是西方现代主义要消解的;后者,是其进行消解的武器。两者皆无,尤其是没有时间性终极(中国有“理性”,但大不同

于西方之逻各斯。论者不少,此不赘),云何“现代主义”?诚然,后现代主义是要消解终极,消解所谓深层结构(存在物背后的存在,变易之经验世界背后的永恒、绝对等)。但必须看到,后现代主义绝不意味着认同中国哲学,绝不意味着步道家、儒家之后尘而自囚囿于存在物之内。后现代主义反对“中心”化,反对“在场形而上学”,正是对种种物化倾向的抵抗,这种抵抗恰恰是,也只能是以某种非物化的什么——即存在、终极——为依据的。实际上,解构主义大师德里达的“非在”,同海德格尔的“存在”并无根本区别。只不过海氏更着力强调存在与存在物的区别,而德里达所强调的在场(presence)与非在(absence)之间的相互延异(difference)、相互替补(supplement)、互为踪迹(trace),则意在显明物化的东西对非物化的东西的某些作用(唤起、激发等),显明存在与存在物(或在场与非在)之共存性,存在仍然存在,没被抛弃。应当说:正是有存在、终极,从希腊悲剧到后现代派,西方文学才得以不断超越自身,得以一次次战胜其自身发展中不断出现的物化倾向或“在场化”倾向。这就是说:没有非物化的、时间性的终极,谈后现代主义就无缘由、无意义。即令退一步,说存在、终极被后现代主义彻底除掉了,中国文学“拿来”它(后现代主义)又有什么意义呢?它要除掉的心疼病咱压根儿没有,何必也学着捧心皱眉?——一种文学,当它并未遭遇某种意义问题,却要谈说那问题以显示自己之有意义时,那不恰恰意味着这文学已跌落入意义的真空了么?

32 这时,中国文学还能有何作为?

于是,有新写实主义。

新写实主义于是端出来生活的“原汁原汤”,指给人看琐碎平庸得“一地鸡毛”一样的“单位”(刘震云《一地鸡毛》、《单位》)以及“风景”(方方《风景》),并说道“热也好冷也好活着就好”(池莉《热也好冷也好活着就好》)。新写实主义尊奉“零度写作”。它无法不

“零度写作”：老话——道儒禅之话。刘心武《钟鼓楼》、张洁《沉重的翅膀》等写历史化演化变迁的，无出于屈原、杜甫等儒家型文学的范型；阿城《遍地风流》一类，则显然是陶潜、王维等道、禅式文学的承传——已经说完，已说不出新意了，新调（现代主义、后现代主义）多有为“伪”之嫌，自家又实在拿不出什么新东西（意义）来，只好“零度写作”，不谈什么意义了。对中国“新写实主义”而言，“零度写作”是丧失了意义的写作，是那些早已枯死陈朽的意义在“写作”名义下的呈示，是一种伪写作。同种种“新潮”和“实验”一起，它将一堆毫无文学性的稻草泥巴遮盖装扮起来，做出“中国有文学”的假相，从而以一种毫无意义的意义，粉饰了中国文学的意义之沙漠。

33 应当说，新写实主义及实验小说等唯一的意义是：它们以自身的无意义，表明了中国文学已陷入了意义之绝境；它们以自身的呈现，呈现了中国文学在空间终极的空间里谋求更新发展的最后的情状，完成了中国文学的最后宿命，最后地将中国文学推到了终结的尽头。

也就是说，作为一种文学现象，它们是一些征兆，表明了中国文学的终结；而它们自身，则是这终结过程中最后地完成了这终结的中国文学。并且，它们不仅不知道、还掩盖了这终结。

VI 从意义真空到言说焦虑。

34 在西方，当空间终极失却了终极性时，也就是说，当诸神的话语——神谕——失却了神性或神圣意义时，时间终极便显明出了，那超诸神的、更具神性之光的语言便诞生了——我们这么说时，心中所想到的是希腊悲剧《俄狄浦斯王》。令人思索的是：在中国文学，为什么当空间终极之意义已丧失时，人们却不觉其丧失、时间终极仍晦暗不明呢？

35 这是由于：在希腊，有悠长而深厚的奥菲斯教传统；奥菲斯教视肉体为灵魂的坟墓，它的各种仪式，都是要使灵魂摆脱肉体，进入“出神”状态，从而得享永恒的天国之福。这种鄙视肉体、推崇灵魂的信仰，在空间终极的权威倾覆时，自会催生一种非物化、非空间化的终极，取代前者留下的意义真空。

但是，中国没有这样的宗教传统，物化终极之意义的丧失，也没能使人感到物外或空间外终极之存在。

诚然，基督教早传入中国了。但极少人真正信仰它，对存在物之外的存在缺乏体悟的人，很难感受到上帝的存在。

当然，重理性的国人，不能通过感受去信仰上帝、把握终极，也许可以经由思考达到这一点。但是，十分不幸的是：这时，西方人开始拒斥形而上学，开始消解上帝、消解终极了。这使人觉得：任说什么都没有意义，再没有什么有意义的话可说了。

36 这就是说，中国文学陷入了深重的语言困境，它被各种语言所包围，它可以从中选择或另造某种语言，以之走出围困，但它却失去了选择创造的能力，而只能盲目地摹仿。详情如下：

包围着中国文学的语言有：

- (1)道、儒、禅——经典中国文学语言；
- (2)理性、人性——西方启蒙主义的或前现代的语言；
- (3)非理性、终极——现代主义的语言；
- (4)无意义、无深度——后现代主义语言。

显然，它们分属两大语言系统：中国空间终极语言和西方时间终极语言。

同样显然：这两种语言无法融合。对西方言，它一直要消解、超越任何空间化倾向，永不止息地走向时间终极；对中国言，时间终极则始终是个盲点。

更加显然的是：西方时间性语言，由于是超越了空间性的语

言,对中国文学来说,它更具语言性,也就是说,中国文学对它只是一种言语,它可以译解它,可以从中汲取些什么,但它却能自由自觉地独立地言说,那言说便自身有意义,不必借助于别的什么语法规则的诠释。试想:近现代以降,西方文学对中国文学关注日多,但它那么多“主义”此起彼伏,风起云涌,有几个是被中国文学所影响所规约的呢?

但是,对中国文学而言,情形就迥异:试想,近现代,尤其是“五·四”及“新时期”,离开了西方各种“主义”的影响与规约,中国文学将是何种情形?整个一个历史时代的中国文学,不过是摹仿西方文学的文学。这表明:中国文学语言,已失却了语言性,已不能独立地自由自觉地言说,而只能摹仿别人(西方文学)言说,摹仿别人的言语。言语的摹仿也并不就是坏事——譬如,在某种意义上,“人言”是对“神言”的摹仿——问题在于:当这么做时,中国文学并未抛弃原有的语法规则,它的终极仍是空间终极,而它所摹仿的言语,却是时间终极的言语,只有时间终极的语言或语法才能译解,诠释其意义。用空间语言去读译时间话语,除了缺乏根据的“误读”,还会有什么呢?

37 这样,结果就是:一方面,我们感到西方文学很新奇,有意思,“拿来”摹仿;另一方面,由于自己并未进入那意思,又心虚不安,时时有作“伪”(所谓“伪现代”、“伪后现代”)之怕:作伪既受人讥,实际上也没意思。那么,便说老话道儒禅吧!可老话便有意思?那么,又能说什么呢?又能怎么说呢?

于是,中国文学真陷入言说的焦虑与恐慌了。有金口哨《电讯诗》为证:

A 联络

在 03:00—07:00/我被叫醒/准时上机/YYP 短波 3

· 7 千赫/你是否也用同样的 PL/规定的 SJ/规定的——/
我就是听不见你的 HJ/ZL 反复 HJ/我开始怀疑你他妈的/
扳错了键钮/YHA 收听/让老子傻等

去你妈的/这里也 YHA 工作/天亮了电台日志上记下
/LL WX/……—·—

B 收报

XO: 035/ZS: 100/报头都还清楚/电文不知意义/至
于 DJ/有的是 DMI/我是现代技术的 LAO SU/我是廉价的
TZ/你 FKX/我 BM CS/你 FMX/我多次 CF/争取 10000:
0/争取 WQ TY/然后 GSJ

C 发报

“你总是 CF/你总是要我 FMX/NI Gr/ZL XBM
NI XN SU/·—…3
NI HN LAO SU/ZL LAO TZ
NI CS DB BN/NI 180 FA
ZL HN ZDJ /ZL WQ GSJ^①

在这里,能听到什么?能说清什么?当语言成了如此令人不知所云的滴滴答答吧吧吧喳喳的声响时,语言还是语言吗?这时人能不恐慌、焦虑、乃至绝望、恐怖吗?这时,人必愈加喋喋不休,因人要借更多更大的声响来抚慰惊恐不安的神经,但更多更大的声响不愈使人惊恐不安?中国文学不成了这样的声响文学了么?这样以无意义的声响来填充意义之真空以自欺自慰的文学,不是伪文学么?

38 这样,中国文学终结了。

① 金口哨:《空门》,广西民族出版社,1993年版。

这样,很明显,中国文学的新生之途是:走向终极。

VI 终极之路:中国文学走向上帝。

39 走向终极就要走向上帝。

不要想象一个没有上帝的终极。不要想象没有基督教的上帝同样可以走向终极。

在中国,人们很容易这样想象。不信神的中国人很容易这样推理:既然上帝只不过是终极的象征符号,既然终极要由人的心智在感悟中思考中去永无止息地逼近,那么,不要上帝这符号,经由别的符号,同样可走向终极。

然而,这似是而非。试想:您将用什么符号去感悟去思考?用道儒禅?道儒禅的概念、范畴及逻辑是无神的,反神的。用西方自柏拉图、亚里士多德以来的概念、范畴等吗?可以;但霍伊卡已经表明,那些西方式概念的“原型”都同上帝血肉难分。^①并且,更应看到:那些概念的生命由关乎上帝的体验所赋予,离此体验,概念符号便毫无生命,不能向终极运动了。而“体验上帝”的前提,不是“上帝存在”吗?没有上帝如何体验上帝?或者,抛开中西方现成的符号去另创新符号?可那是可能的么?

因此,走向终极的唯一道路,不只能是走向或聆听上帝吗?

40 走向上帝便先要走向死亡。

因为:只有体识到死亡对一切人类生存经验的绝对否定力量,只有体识到死亡将人类在此岸空间构筑的一切都化作绝对的黑暗与虚无、此岸空间的一切都毫无意义无可留恋时,上帝才对人显现。

^① R·霍伊卡:《宗教与现代科学的兴起》,钱福庭、丘仲辉、许列民译,四川人民出版社,1991年版。

41 走向死亡对中国文学阻碍重重。

以空间为终极的中国哲学中国文学,太深地沉迷于对“生”的崇拜了:道家讲“道”对万物的“生”,儒家讲“天”对万物的“生”,“生生不息”成为世界的本体性法则。崇“生”带来的是以物为终极,是对各种空间物的各种方式的追逐与占有(详前)。“未知生,焉知死”,“死亡”被“生”永远地“悬搁”了起来。

42 使死亡第一次对中国文学出场的,是鲁迅,鲁迅的《野草》:

“死的火焰,现在先得到了你了!”(“死火”)

“我绕到碣后,才见孤坟,上无草木,且已颓坏。即从大阙口中,窥见死尸,胸腹俱破,中无心肝。而脸上却绝不显哀乐之状,但蒙蒙如烟然。”(“墓碣文”)

“我梦见自己死在道路上。”(“死后”)

“朋友,时候近了。

我将向黑暗里彷徨于无地。

你还想我的赠品。我能献你甚么呢?无已,则仍是黑暗和虚空而已。但是,我愿意只是黑暗,或者会消失于你的白天;我愿意只是虚空,决不占你的心地。”(“影的告别”)^①

由死亡而发见此岸生存之无意义,发见生存的孤独、黑暗与虚无,是鲁迅对中国文学不可替代的贡献。然而——

43 鲁迅终于没有走向上帝。虽然他知道在死亡(“坟”)过后“还有声音常在前面催促我,叫唤我,使我息不下”(“过客”),^②但鲁

① 《鲁迅全集》(2),引文依出现先后依次见 p. 195, p. 202, p. 209, p. 166, 人民文学出版社,1981年版。

② 《鲁迅全集》(2),p. 191。

迅还是折回来“举起了投枪”，做了“民族的脊梁”，终于未出此岸之空间。那原因是：虽然他“常常得惟‘黑暗与虚无’乃是‘实有’”，却“终于不能证实：惟黑暗与虚无乃是实有”。^①

应看到：鲁迅的“实有”乃“实物”、“实体”，他是以“物”的目光看“黑暗与虚无”的。也就是说，他以为“黑暗与虚无”是一种物，这种物将万物万有化为“黑暗与虚无”。但他又觉察不能视“黑暗与虚无”为一实物，因那样一来，它自己便也将被化为“黑暗与虚无”，无从去“化”自身之外的万物万有了。鲁迅是陷入了悖论式的困惑：一方面，“黑暗与虚无”是“实有”，而另一方面，“实有”的又都是“黑暗与虚无”，是“什么也没有”。这样，便难区分何为“有”何为“无”，或者，二者之间本无区别。鲁迅《野草》“希望”篇有“绝望之为虚妄，正与希望相同”，也是同样的思路、同样的逻辑。显然，在思想方式上，鲁迅并未逸出道儒禅以物为终极的局限，这是他终于“知其不可而为之”地投身对国事民漠之关心的原因：既然无所谓“绝望”、“希望”，无所谓“虚无”、“实有”，富有人道情怀的鲁迅，自然要为同胞之福祉奋斗了。

44 然而，倘以时间终极的眼光看“黑暗与虚无”之“实有”性，那“实有”便不再是“实物”意义上的“有”，而成了象征意义上、逻辑意义上的“有”，正像西方哲学、宗教、文学所已显明的那样。作为逻辑意义上的“实有”，“黑暗与虚无”即存在(being)，它是思维的一种逻辑起点、逻辑预设，是纯粹思辨概念，而非一种实物；作为象征意义上的“实有”，“黑暗与虚无”即上帝，上帝是“有”(being)本身，是终极之有(存在)的象征。

这样，就可以“证实”——更准确地说，是“证明”——“惟黑暗与虚无乃是实有”。

^① 同上，p. 166。

这样,就可以走向时间终极,走向上帝。

45 走向上帝就必须走向圣经。

试想:能够设想一个没有圣经的上帝吗?

诚然,圣经并不就是上帝。圣经并没有呈示上帝的全部。上帝也根本不可能被全部呈示。但是,圣经毕竟对上帝有所呈示,它对上帝的那十分有限的呈示已经十分值得人们十分虔诚地去体悟去聆听。更为重要的是,圣经已经呈示了一种如何体悟和聆听上帝的方式,依此方式,人才得以洞见上帝的显现。

46 因此,走向圣经就是接受圣经的方式,就是用圣经的目光去看人生,用圣经的心灵去感受人生,用圣经的态度去对待人生。

于是,就说到了那自杀的诗人:海子。

海子有诗如下:

四姐妹抱着这一棵/一棵空气中的麦子/抱着昨天的大雪,今天的雨水/明天的粮食与灰烬/这是绝望的麦子

请告诉四姐妹:这是绝望的麦子/永远是这样/风后面是风/天空上面是天空/道路前面还是道路”(“四姐妹”)①

隐隐约约出现了平常人诞生的故乡/那是叔叔和弟弟的故乡/是妻子和妹妹的故乡/土地折磨着一些黑头发的孤岛/扑不起来/大雁栖处/草籽粘血(“传说”)②

海子在这里是写人生的苦难,写“吃”的苦难。海子写苦难与众诗人不同。海子对待苦难与众诗人不同。众诗人写苦难,是寻找苦难的原因,是把苦难归之于一个什么处所:朝廷啦、社会啦、文化

① 《海子、骆一禾作品集》,p. 51,南京出版社,1991年版。

② 《海子、骆一禾作品集》,p. 69,南京出版社,1991年版。

啦、人自己的弱点或什么劣根性啦，等等。屈原、杜甫、曹雪芹、鲁迅……皆然。海子不是这样。海子不找原因。海子不把苦难往一个什么地方去归。苦难就是苦难。海子接受苦难、承受苦难、体味苦难，海子不去征服苦难。苦难令人忧伤，却又显出一些温馨；苦难好像蕴有的一些什么，好像要告诉人一些什么；苦难让人思索品味，苦难把人引向远方……这时，苦难不再是苦难，置身苦难你不觉得在受苦，你不曾想到要征服它、摆脱它，你只沉浸于对它的体验。于是，你走向远方，你永远地摆脱了、征服了苦难，超越了苦难。这时，苦难不再是人避之不得才被迫“受”的苦；在这时，“受苦”成了“吃苦”，像饿时为果腹而找吃食一样，为思索体味苦难中之蕴含、启示……人主动去迎接那苦，去咀嚼那苦。

海子就是这样的。

47 圣经所记的神之子耶稣就是这样的。海子对待苦难的方式即圣经中神子耶稣的方式。

海子把他说成“一个半神”，^①“一个神子”。海子把建在老子、孔子（还有苏格拉底）之基上的文明叫作“形式的文明”；老子、孔子们是“砍伐生命者”；于是，“天堂和地狱会越来越远，我们被排斥在天堂和地狱之外”。^②海子是见出了中国文学的沙化的，海子见出中国文学的沙化是由于没有神在。于是，海子的目光投于圣经之“创世纪”，他知悉了“在上帝的七日里一定有原始力量的焦虑、和解、对话，他对我命令、指责、和期待”；^③于是，海子走进圣经走进基督教的教堂，在那里，他看到了用自己的血拯救人类的神之子，他感到那神子的血从他身上淌出，他“背着一个受伤的陌生人/去寻找天

① 这是一种误解，因为基督教认为耶稣既是完全的人，也是完全的神。海子的误解也反映出一般中国人对基督教误解之普遍。——编者

② 《海子、骆一禾作品集》，p. 155，南京出版社，1991年版。

③ 同上，p. 156。

堂,去寻找生命”;而“这个陌生人是我们的世界/是我们的父兄,停在我们的血肉中”,对这“父兄,我只能用血喂养”;^①在另一处,他写道:“我来说说我的血”……

试想:这样的歌唱,怎么可能会失去意义呢?怎么可能会没有意义呢?

海子向中国文学显明了:走向上帝,意义复还!

48 像宗教一样,文化是对终极的呈现与回答。这意味着:当终极还晦暗不明时,文学也对您晦暗不明——海子说:“这一世纪和下一世纪的交替,在中国,须有一次伟大的诗歌行动和一首伟大的诗篇。这是我,一个中国当代诗人的梦想和愿望。”^② 读文学并写文学的中国文学家,对此,您的感想是什么?

① 同上,p.107.

② 同上,p.162.

杨周怀

基督教音乐漫谈

基督教是一个音乐的宗教,是一个唱歌的宗教。在相信上帝的希伯来民族中,几千年前宗教与音乐就密切结合在一起。基督教的旧约圣经中有许多地方记载,距今几千年前以色列民族的音乐就很发达。当时在圣殿中有4千人使用大卫王所指定的乐器来赞颂上帝(《历上》23:5),所使用的乐器有丝弦乐器7种、吹奏乐器5种、打击乐器4种,共16种(《列上》10:12,《但》3:5,《历上》13:8等)。旧约圣经中还记载着以色列民的合唱者一为亚萨子孙共128名(《以》24:1),一为专门歌唱者20名(《以》2:65)。这都说明早在基督教形成之前,以色列民族在其生活与宗教仪式中,音乐和歌唱就占了很重要的地位。

在早期以色列民的生活中,音乐——歌唱和“鼓瑟弹琴”起着非常重要的作用。训海子女是旧约圣经中所记载的第一首诗歌(《创》49:1—27),还有战胜敌人的欢呼和感谢上帝的歌唱(《出》15:1—18)。这已不是一个人在唱,而是“以色列人”在一起唱。以色列民歌唱得最多、最主要的题目就是赞美称谢上帝——他

们相信的神。这并不是说音乐只是为此目的(基督教音乐从来也不是只为歌颂他们所相信的上帝)。据我们所知,以色列民在生活中经常用音乐和歌唱表达他们的各种情感。他们咏唱最多的诗歌——大卫所写的《诗篇》,就有各种用途,如:

训诲作用:《诗》1、32、37、41、45;

祈求脱离困难的作用:《诗》3、7、13、142;

祈求脱离罪恶的作用:《诗》15、40;

歌颂上帝的作用:《诗》33、34、150、146;

歌颂爱祖国爱人民的作用:《诗》137、125、126、79;

彼此相爱和平相处的作用:《诗》133;

歌颂自然宇宙的作用:《诗》104;

表现快乐的作用:《诗》100;

表现忏悔的作用:《诗》51。

基督教音乐还有教育功能,起着陶冶人们的心灵,养成人们“真、善、美”兼有的德行的作用。优秀、严肃的音乐可以帮助人们培养良好的品行,鼓舞人们的积极进取精神,增进人类之间的和解和友爱。追求“真、善、美”是基督教音乐的基本特征。

基督教音乐对西方音乐的发展起了非常巨大的推动作用。目前全世界都在使用的五线谱,和声学的发展,Do、Re、Mi的唱名法;四部合唱和混声男女合唱的奠定;声乐美声唱法的奠定;管风琴的制作与发展,甚至数字谱在亚洲的推广和使用等都与基督教有着密切的关系。在基督教音乐中,创造了不少各种形式的声乐:从古代的“平咏”(Plain Song)到现代仍在教会中咏唱的“赞美诗”(Hymn);从“圣歌”(Anthem)、“众赞歌”(Chorale)、“经文曲”(Motet)到数不清的弥撒(Mass);从经常见于音乐会的“神曲”(Oratorio)、“康塔塔”(Cantata)到“安魂曲”(Requiem);从全世界于圣诞节在教会内外唱的“圣诞歌曲”(Carol)以及近代的“福音歌曲”

(Gospel Song)到音乐会上经常演唱的“黑人灵歌”(Negro Spiritual);从欧美一些福音派教会的“崇拜赞美诗”(Worship Hymn)到有些天主教仍用的“启应对唱”(Antiphon)和升阶曲(Gradual)等等——基督教对声乐的发展起了极其深远的影响。音乐形式中的“序曲”(Prelude)和“殿乐”(Postlude)也来自教堂中的崇拜仪式。可以说,古典、严肃音乐在推动社会精神文明建设,提高人们的审美情趣,以及促进艺术发展等方面起了非凡的作用;而基督教音乐又正是古曲音乐或严肃音乐中的主要部分。日本音乐史学家属启成在他1958年所著《音乐史话》(音乐的历史)一书中说:“音乐由于基督教而取得了不寻常的发展。如果没有基督教,就不能想象中世纪的音乐,而今日的欧洲音乐也将会成为完全另一种面貌。……普及和发展音乐的推动力是教会,制定音乐的体制并对乐谱加以研究的正是那些教会修道士。而且也正是在教会音乐中,开创了复调音乐的形式并完成了对位法。乐谱的印刷是为了教会作弥撒用……从音乐的全部理论到记谱法,以至合唱、合奏,都是中世纪的遗产。即使说今天的交响乐和歌剧,内容是世俗的,但也不能与中世纪教会无关。”(p. 18—19)

俄罗斯正教1千多年来于教堂中是不用任何乐器的,所以其无伴奏合唱发展得非常充实。在1988年正教教会为纪念基督教传入俄国1000周年的音乐会上,正教圣歌班演唱的无伴奏合唱,其音域的宽广,和声的丰富,情感的充沛,效果的多变,几乎可以算作今日“无伴奏合唱”的光辉范例。声乐艺术在俄罗斯正教的这些无伴奏合唱中达到了登峰造极的地步。如果你听过俄罗斯古典作曲家穆索尔斯创作的歌剧《鲍利斯·戈杜诺夫》,你就会认识到俄罗斯正教在声乐上的贡献有多么伟大。

从美国历史上黑人奴隶的解放和“黑人灵歌”来看,“黑人灵歌”(Negro Spiritual)这种基督教音乐产生于美洲,即当黑人到了新

大陆之后。这些黑人在白人主人的种植园中工作,白人们向他们传布基督教,教他们唱赞美诗。据历史记载,“他们受到严格的宗教训练”(艾琳·索森:《美国黑人音乐》p. 26—27),黑奴中间许多人都有很好的音乐天才并受过训练。从当时追捕逃跑黑奴的布告中我们得知他们有的“小号吹奏技术极佳”,有的“是有名的小提琴手”,有的“是有名的歌手”,有的“击鼓技术精湛”等等。黑奴们白天劳动强度很大,晚上除了唱一些赞美诗,也唱一些自己编的歌曲,如《没有人知道我的痛苦》、《有时我感到像没娘的孩子》等,以此来解除一天的疲劳。

白人的宗教教育却收到了相反的效果。首先反对蓄奴的是基督教中的“友爱会”(Quakers,在中国也译为贵格会),也称“公谊会”(The Society of Friends)。他们认为黑人只是皮肤黑,他们能唱很好的赞美诗,吹很好的小号或拉很好的小提琴,甚至有些黑人信了基督教后也能讲很好的道,作了牧师(1790年全美有75万多黑人,其中有5.9万是自由人或解除了契约,或已得到主人的释放,不再是奴隶)。继而“公理会”(Congregationalist)也表示反对蓄奴。当时的“美以美会”(Methodism,1948年改称为卫理公会)也起来反对蓄奴。许多黑人成立了自己的教会。而南方的一些教会人士,如“监理会”(South Methodism)中许多人则主张蓄奴。当他们看到黑人在教堂中唱赞美诗时,他们说:“把魔鬼引进教会了。”他们离开教会,组成只有白人没有黑人的教会。从17世纪中叶到1862年林肯颁布奴隶解放令这200多年中,黑人中盛行黑人歌曲——“黑人灵歌”。他们从白人那里学来唱赞美诗的能力,加上他们独特的切分音(Syncopation)和五声音阶(Pentatonic),他们唱出了自己的希望、祈祷、痛苦、反抗和战斗。其题材都是出自《圣经》的新约和旧约。基督教是白人传给他们的,他们就根据基督教的教训,反抗罪恶,反抗压迫,反对奴隶制。据统计这一段时期,在黑人中流行的“黑人灵歌”

大约有6万首。

为什么称之为“黑人灵歌”(Spirituals)? 因为其内容都是宗教的,出于《圣经》的。当时除了灵歌之外,还有一些黑人歌曲,也是反对白人压迫的,但无宗教内容,所以叫“黑人民歌”(Black Folk Song),如在我国流行的《老人河》(Old Man River)、《水孩子》(Water Boy),以及19世纪末20世纪初的《乔·希尔》(Joe Hill)、《约翰·亨利》(John Henry)等。此外,在19世纪后期又有一些黑人作曲家(也有白人)根据“黑人灵歌”的形式创作了许多“黑人福音歌曲”(Black Gospel Song)

“黑人灵歌”有时也称为“黑人的呼叫”(Shout Songs),或称为“黑人愁苦之歌”(Sorrow Songs)、“奴隶之歌”(Slave Songs)、“奴隶的曲调”(Slave Melodies)、“教会的化妆黑人歌曲”(Minstral Songs),或称为“黑人宗教歌曲”(Black Religious Songs)。这些歌曲均含有很深刻的内容,对当时黑人奴隶的解放起到很重要的作用。这里我们只举几首歌词为例(译词根据李士钊:《黑人民歌》1991年,人民音乐出版社出版):

《没有人知道我的痛苦》(Nobody Knows the Trouble I see),歌词的大意是:

“没有人知道我的痛苦,没有人知道我的悲哀。啊! 我主! 我在人间饱受痛苦,没有人知道我的痛苦。”

《有时我感到像没娘的孩子》(Sometimes I feel like a Motherless Child),歌词的大意是:

有时我感到像没娘的孩子,远离开老家。有时我感到像已经死去了,远离开老家。

(李士钊译为“到天堂乐土”与原文不符)

这些歌曲唤起黑人们在遭受痛苦时的互相同情,使受苦难的黑人将心连在一起。如:

《我们一定胜利》(We Shall Overcome),歌词的大意是:

我们一定胜利,假若我们强烈相信……
 我们要手拉手,假若我们强烈相信……
 我们必须安宁,假若我们强烈相信……
 我们不要害怕,假若我们强烈相信……
 我们与上帝同在,假若我们强烈相信……

再如《逃脱吧》(Steal Away),歌词的大意是:

逃脱吧,逃脱吧,去见耶稣! 逃脱吧,逃回老家,我不能长留此地。

1. 我主呼唤我,他用雷声呼唤我;
 2. 绿树在摇摆,可怜的人在颤栗;
- 号角震撼了我的灵魂,我不能长留此地。

这首歌号召黑人奴隶不要长久忍受在压迫下生活,用雷声,号角表示他们的觉醒。

《前进,主耶稣》(Ride On, King Jesus)歌词的大意是:

前进,主耶稣,没有人能阻挡我,
 开始时我年轻力壮,没有人能阻挡我,
 现在我战斗快结束,没有人能阻挡我,

主耶稣骑着白色的马,没有人能阻挡我,
 他已跨过了约旦河,没有人能阻挡我。

这明明是借用了《新约》中(《马太》21:1—11)耶稣骑驴进耶路撒冷的故事,并与《启示录》6:2所记载“骑白马的”连在一起。引起我们更加注意的是说“主耶稣骑白马”前进,但而后却紧跟一句“没有人能阻挡我”(No Man Can Ahinder Me)。从语气上看似乎是不通的,但他们的意思是说以主耶稣的前进来表示没有人能阻挡黑人的前进。

又如《约书亚准备攻打耶利哥》(Joshua Fit de Bottle of Jericho),歌词的大意是:

约书亚准备去攻打耶利哥,耶利哥!
 那城墙马上就要塌陷。

你可以尽情谈论士师基甸,你可谈论俊美的王扫罗,但谁也比不上耶利哥战斗中的约书亚,他手中拿着长矛向前,勇敢奔赴那耶利哥城,大声喊“吹起羊角”,因胜利就在我手中,接着大小羊角号一齐吹响,同时吹起响亮的军号,约书亚叫民众呼喊,那城墙马上塌陷。

这首歌用《旧约》中约书亚攻打耶利哥城的故事来鼓舞黑人们的斗志。

像这样的灵歌还有许多,如《去吧,摩西》(Go Down, Moses)——上帝叫摩西去拯救以色列民;《弹起你的竖琴,小大卫》(Little David, Play on Your Harp)——大卫杀死比他高大的哥利亚;《我主不是拯救过但以理么?》(Didn't My Lord Deliver Daniel)——上帝拯救被抛在狮子洞中的但以理等等。这些灵歌都

是鼓舞黑人们起来战斗的歌曲。

当他们得到了胜利,得到了自由时,他们又唱起《我到底自由了》(Free at Last),歌词的大意是:

到底我自由了,感谢上帝我自由了,
我曾受过辱骂,我曾受过诅咒,
感谢上帝,我到底自由了。

再如《啊!自由》(Oh Freedom),歌词的大意是:

啊!自由,啊!自由,我曾是个奴隶,现在有了自由,我可以死在我自己的墓地中,去见我的上帝,
不再悲哀,不再悲哀,我曾是个奴隶,现在有了自由,我可以死在我自己的墓地中,去见我的上帝。

过去,当奴隶连死在哪里的自由都没有,现在有了自由,有了自己的墓地,黑人们欢呼了起来。

从这些“基督教音乐—黑人灵歌”中,我们听到了黑人痛苦的歌,听到了黑人们反抗的歌——号召黑人们像约书亚打耶利哥,像摩西反抗法老,像大卫击打哥利亚一样去反抗压迫;我们也听到黑人们唱出他们获得自由的欢乐!“黑人灵歌”从一产生就密切地与当时的社会所发生的事连在一起,成为支持黑人斗争、鼓舞斗志的武器。很显然,“黑人灵歌”推动了美国社会的进步,尤其在反对奴隶制度方面,起了重要的作用。1871年,美国田纳西州的福熙克大学(Fisk University)第一次组织黑人合唱团,该团在美国各地演唱“黑人灵歌”而为学校募得1.5万美元。从此,世界各国教会的赞美诗中都收集了许多“黑人灵歌”,就连我们中国现在通用的《赞美诗

(新编)》中也收集了一首(312)。无怪乎捷克作曲家德沃夏克在他的第九交响曲(《自新大陆》)第二乐章中就引用了“黑人灵歌”。有些音乐学者说,贝多芬如果听到了“黑人灵歌”,他一定非常高兴;而勃拉姆斯听到了也会像德沃夏克一样,将“黑人灵歌”引用于他的作品中。

欧洲人本主义、个人主义思想的抬头,反映在基督教中,则是马丁·路德的宗教改革。可以说路德的宗教改革是推翻封建制度的一部分,从此资本主义和产业工人更加壮大。而这点在基督教音乐中反映也是强烈的。一位叫斯图底特-肯尼迪(Geoffery Anhetell Stuedert-Kennedy, 1883—1923)的英国牧师曾写过一首赞美诗,名叫《劳工歌》。这首赞美诗后来被收集在许多国外赞美诗中,歌词的大意是:

1. 群轮飞转,百万机声日夜鸣。生产能力,成就人类工程。恍若前锋,吹起号筒告诉万民,人子曾经,应许乘云再临。
2. 环球工厂,多少锅炉彻夜红,焰光四射,好似赤血腾胸。也似火舌,忙向爱心诉热衷。放胆高歌,称述神力无穷。
3. 勤耐矿工,天天辛苦下深壕。觉知双臂,充满神力高超。奋勇作工,握锄胜似执宝刀。似造新邦,盼望君王快到。

把基督教信仰的“人子再来”、“神力无穷”、“君王快到”和“百万机声”、“锅炉彻夜红”、“辛苦下深壕”联系在一起,充分显示出作者是一面歌颂上帝,一面歌颂工业革命、工业进步。“车轮飞转”和信仰是一致的。

另一位英国牧师塔兰特(Willian Gearge Tarrant, 1853—1928)曾作过银匠,后来在英国作了37年的牧师。他写了一首《劳动同志歌》,除了国外的赞美诗集中收集了这首歌外,中国的《普天颂

赞》也收集了此诗(260)。歌词的大意是：

1. 我主是位好工人,每天都有工程。凡要学得像他的,也须做个工人。应当尊重真劳动,平等待遇劳工。因为何处有工人,主徒必在其中。

2. 我主是位真同志,真实忠心到死。凡要学得像他的,也须做个同志。或在快乐歌声里,可遇忧患困穷,无论何处有同志,主徒必在其中。

无论封建社会和后来的资本主义社会都有许多人受压迫,颠沛飘零。有一位后来成为天主教神甫的英国牧师,名叫柴斯特顿(Gilbert Keith Chesterton, 1874—1936)。他看到了世界上民众受压迫,曾于1906年写了一首《民众呼声歌》。这首歌也收集在《普天颂赞》中(235),歌词的大意是：

1. 圣坛大地的神明,俯听民众呼声。人间统治多动摇,民众颠沛飘零。黄金困人如坟墓,讥评破坏团契,雷霆义怒休收去,收去我们骄气。

2. 求从恐怖的指挥、骗人舌头笔尖,求从安慰凶人的不负责任宣传,求从贪财的失贞、滥权黩武之灾,求从麻醉与灭亡,拯救我们出来。

“黄金困人如坟墓”、“贪财而失节”不仅是1906年时的罪恶,即令在今天的社会中,这一罪恶也仍然存在着。

这几首诗反映了基督教在资本主义初期的音乐内容。它不反对资本主义的生产高度发展及其巨大的能力,而是反对“骗人的舌头”,反对“民众颠沛飘零”,反对“黄金困人如坟墓”。在工业革命之

后,基督教音乐顺应了时代的潮流,反对压迫和罪恶,推动了社会的进步。

基督教音乐中还有极高的伦理道德思想,有些甚至没有或少有宗教色彩。没有歌词的乐曲固然有其伦理道德标准,人们很容易分辨出高尚音乐或低级、下流的音乐;有歌词的赞美诗就更容易了。一位在日本教英语的美国传教士沃尔特(Howad Arnold Walter, 1883—1918)写了一首诗向他母亲述说他的信念,这首诗收集在世界上许多赞美诗集中。中国基督教现在通用的《赞美诗(新编)》也收集了它(361),歌词的大意是:

1. 我要真诚,莫负人家信任深。我要洁净,因为有人关心。我要刚强,人间痛苦才能当。我要胆壮,困难不能阻挡。
2. 我要友爱,亲朋仇人都宽待。我要施赠,财轻义重心诚。我要虚怀,莫忘我弱点常在,我要仰望,欢乐仁爱向上。

这首诗没有从正面提出基督教信仰,但从头至尾贯穿着基督教信仰。它是一首赞美诗,但更是一首人们生活中的座右铭。如果社会上有一半人照此行事,我们的社会将会更加和平、友爱、进步、幸福。

基督教的赞美诗中还有许多类似箴言的名句值得人们思考,并对社会起着积极作用。

比如《赞美诗(新编)》360,第三节:

我们小小过失,会使我们的灵离开德行路程,转向恶中行。

《赞美诗(新编)》358,副歌:

邻舍就在我身旁,等待去扶帮。

《赞美诗(新编)》364:

无论事情怎么样,常讲诚实话;
 无论生活闲或忙,常讲诚实话;
 永不离开这良规,深深印在你心怀;
 写在座右常思维,常讲诚实话。

从千千万万首基督教的赞美诗中抄录以上几首,可说是沧海一粟。但人们不难从中得出这样的结论:这些诗歌崇尚的是“真、善、美”,赞美的是全人类的和平、进步、友爱、和平等。这些诗歌所唱出的伦理道德标准,不仅在过去而且在现在和将来都在教育着世人。这不仅是基督教徒应遵遁的准则,也是我们社会的每个人不应该拒绝的。

从严肃音乐的角度来看,在宗教音乐中,除去教堂中信徒们经常咏唱的赞美诗的宗教气氛特别浓厚外,所有基督教音乐几乎都是严肃音乐。在教堂中礼仪所用的或经常演奏的还有一些非宗教音乐——有的原作曲家在创作音乐时不是专为宗教而创作的,但这些作曲家生活于基督教社会中,其中不少是虔诚的基督徒或本人就是教堂的乐师,所以无法从其非宗教音乐的作品中把宗教的成分完全排除出去。这些音乐被广泛地用于教堂的崇拜中,几百年过去了,其中不少乐曲作为传统保留节目在世界各地的音乐会上演出。事实告诉我们,基督教音乐作为人类宝贵的文化遗产中的重要组成部分,和其他严肃音乐一样,在提高人们的修养、陶冶人们的情操、给人们以“真、善、美”的享受等方面,具有不可替代的作

用。

在这方面还有许多实例。

在基督教堂的崇拜仪式中,几乎是必须有的部分是“序曲”(序乐 Prelude);“殿乐”(Postlude),中间还有“献仪音乐”(Offertory),这是起码应用音乐的地方。用于“序曲”的音乐非常广泛,包括肖邦(Chopin)的《序曲集》(Prelude)中的乐曲、门德尔松(Mendelssohn)的《无言歌集》(Song Without Word)中的乐曲和无数奏鸣曲、交响曲中的第二乐章。“殿乐”用曲也很广泛,一般都是一些有进行曲风格的乐曲,如“美奴爱特”(Minnet)、“赋格”(Fugue)、“进行曲”(March)和一些“神曲”(Oratorio)中合唱的改编曲。至于在崇拜仪式中间的献仪音乐,有时不用钢琴,也不用管风琴而用其他乐器。我曾听过一个教堂中的献仪乐用的是西班牙大提琴,如卡萨尔斯(Pablo Casals, 1876—1974)的大提琴曲《马槽》、意大利作曲家马斯堪尼(P. Mascagni)《乡间骑士》(Cavalleria Rusticana)中的间奏曲(小提琴 Intermezzo)、门德尔松《歌之翅膀》(On Wings Song)的改编曲等。柴科夫斯基(P. I. Tchaikowsky, 1840—1893)《第一弦乐四重奏》中的“轻缓如歌”(Andante Cantabile),巴赫《管弦乐曲组曲第2号》中的“G弦上的咏叹调”(Air on G String),许多古典作曲家作的“旋律”(Melodie)、“卡瓦蒂那”(Cavatina),亨德尔(G. H. Handel)歌剧《赛尔斯》(Xerxes)中的“缓广调”(Largo),以及马斯内(J. E. Fr. Massenet, 1842—1912)所作的歌剧《黛依丝》(Thais)中的“冥想曲”(Meditation)等数不胜数的古典严肃音乐小品中的精华,经常用于基督教堂的崇拜中,用于沉思、默祷、献仪乐曲中。这些音乐都是人类文化的遗产,涵养人们的品德,提炼人们的精神,与基督教的精神完全一致。

教堂所演唱的《圣歌》(Anthem)作曲者几乎遍及古典作曲家,如巴赫、贝多芬、格鲁克(G. W. Gluck, 1714—1787)、弗兰克(G.

Franck, 1822—1890)、亨德尔、阿卡德尔特(J. Arcadelt, 1504—1567)、门德尔松、斯戴纳(John Stainer, 1840—1901)、沃恩·威廉斯(Vaughan Williams, 1872—1958)、帕莱斯特里那(G. P. Palestrina, 1525—1594)、阿特伍德(T. Attwood, 1765—1838)、萨利文(A. S. Sullivan, 1842—1900)、维托利亚(T. L. Victoria, 1546—1611)、莫扎特等。

古典作曲家的伟大作品,如贝多芬的《D大调庄严弥撒》(Missa Solemnis OP: 123),巴赫的《降B小调弥撒》(Mass in B Minor Bwv232)、《马太受难曲》(Matthäus-Passion Bwv244),亨德尔的神曲《弥赛亚》(The Messiah)、《犹太麦克比》(Judas Maccabeus)、《所罗门》(Soloman)、《耶稣在十字架上的七句话》(The Seven Last Words of Christ),勃拉姆斯的《德意志安魂曲》(The German Requiem Op45),舒伯特、海顿、古诺等人的弥撒,斯戴纳的《十字架受难曲》(The Crucifixion),门德尔松的《以利亚》(Elijia)、《颂赞之歌》(Hymm of Praise),罗西尼(G. A. Rossini, 1792—1868)的《圣母哀悼歌》(Stabat Mather),以及德沃夏克的《安魂弥撒》(Requiem Mass Op. 89),等等。这些不朽之作除了在各种音乐会上演出,也经常在课堂上演奏。这些作品表达的思想感情非常直接、具体,使我们既能学习到如何用音乐表达高深的思想,同时也培养了丰富的情感。贝多芬《D大调弥撒》中的合唱《荣光应归与最高的上帝》和亨德尔《弥赛亚》中的合唱《哈利路亚》,无论信仰基督教或不信仰基督教的人听了以后,都感到他的灵魂被抬至高天,肃然起敬。巴赫在其《马太受难曲》的几个众赞歌中用的七和弦(I 7),无论何人听到都有一种“惨裂心肠”之感。勃拉姆斯的《德意志安魂曲》第三章“求你指教我们怎样数算自己的日子”中“义人的灵魂在上帝手中,无痛苦无悲伤”一段,勃拉姆斯用了36小节的“固定低音D”来表示这一安慰死者及活着亲友们的永恒信仰。在管弦乐队的总谱中,勃拉姆

斯使定音鼓打出D音,在没有节奏变化的演奏下一直打了36小节直到曲终!这些表达信仰、思想感情的手法,使我们不得不叹为观止。1732年10月24日,巴赫在德累斯顿大教堂中为德国撒克逊王演奏管风琴。据说当时巴赫的演奏不但使在教堂中几千人的心灵得到清洗,而且使撒克逊王听后受到极大震动,他走到巴赫面前流着泪说:“我已听到一次天上的声音,使我的灵魂得到觉悟。”

基督教音乐又是一本极其丰富的世界民间歌集,是民间音乐的宝库。无论历史上还是现代的世界各国基督教会,都收集了许多民间歌曲。两千年来这项收集各国民间歌曲和音乐的工作从没有间断过。4世纪时,伟大的基督教音乐家安布罗西(St. Ambrose, 340—397)收集了当时东方教会所在地的民间曲调编成了著名的《安布罗西平咏》(Ambrois Chant),这其中有些歌曲直到现在仍在教堂中咏唱。当时罗马教会还将拜占庭音乐(Byzantine Music)吸收到教会音乐中。法国教会又将高卢音乐(Gaul Music)吸收到教会音乐中。西班牙也将摩沙拉比(Mozarabic Music)吸收到教会音乐中来。直到现在,西方教会所用的音乐和赞美诗中有多少来自民间,无法计算。国外教会所通用的音乐中有许多来自几乎全世界各国的民间歌曲。美国建国以后,教会音乐中吸收了大量黑人民歌、印第安人民歌以及欧洲瑞典、丹麦、英国、葡萄牙、法国等国民歌。这一点反映在圣诞歌曲上更为典型,现在世界上通用的基督教圣诞音乐和歌曲几乎都取自各国的民歌。目前中国基督教所用的《赞美诗(新编)》中就收集了许多国家的民歌。其中有印度曲调(第32首《万福之源歌》)、缅甸曲调(第390首《心中仰望主》)、意大利曲调(第2首《三一来临歌》)、德国曲调(第10首《齐来谢主歌》)、芬兰曲调(第292首《我灵镇静歌》)、葡萄牙曲调(《齐来崇拜歌》)、比利时曲调(第172首《圣灵感化歌》)、美国黑人灵歌(第312首《学像耶稣歌》)和日本曲调(第218首《归回父家歌》)等。《赞美诗(新编)》只

有 400 首,而其中就有十来个国家的曲调,这在各国音乐文化的交流方面也起着一定作用。

基督教传到各国,都与当地的民族音乐有密切的关系。许多民间音乐在社会上年久失传,但在教会的赞美诗中却得以保存下来。就拿中国来说,从基督教一传到中国,教会中就有了中国的民族乐曲。20 年代一位叫武柏祥的基督教人士就将北方民间流行的曲调收集起来,编成了以圣经诗篇为词的《诗篇百篇集》。30 年代初期范天祥(Bliss Wiant, 1895—1975)先生与赵紫宸先生合编的《民众圣歌集》中就收集了不少中国民间曲调。如《小白菜》(河北民歌)、《锄头歌》、普陀山僧人的曲调《普陀》、孔庙大成乐章中的《宣平》、扬子江上纤夫曲《江上船歌》。后来基督教会所主编的《普天颂赞》又收集了一些中国的古琴调,如《极乐吟》(相传为唐代诗家白居易的作品)、《满江红》(据说是岳武穆的作品)、《阳关三叠》(唐代王维的作品),还有《如梦令》和古代仄起的吟诗曲调《云淡》。30 年代中国南方更有人将“广东音乐”及一些“雅乐”配以旧约圣经中的诗篇编了一本《国韵复音诗篇》,共 150 首,其中有《寒江月》、《平湖秋月》、《蕉石鸣琴》、《高山流水》、《汉宫秋月》、《小桃红》和《三潭印月》等。40 年代初,范天祥又编了一本《燕京乐章集》(圣歌集),其中收集了两首昆曲,编为《宁静歌》及《瞻圣歌》。上述这些中国民间乐曲及传统乐曲有许多已不易找到,更不易听到,但在基督教会的赞美诗及圣歌中仍然颂唱。如佛教音乐《普陀》(《赞美诗(新编)》第 138 首)是 30 年代初期从浙江普陀山上佛教寺里收集来的;孔庙大成乐章的《宣平》(《赞美诗(新编)》第 184 首)是清朝时每年秋丁祭孔时所演奏的《大成乐章》中的一段;扬子江上纤夫拉船的《江上船歌》(《赞美诗(新编)》第 101 首)是范天祥先生根据 30 年代初从长江一带收集起来的曲调编成的赞美诗。从《江上船歌》中可以听出纤夫们一步步艰难地在沿江岩石上拉船的步伐,称得上是一首中国

的《伏尔加船夫曲》。王维的《阳关三叠》(《赞美诗(新编)》第195首)和岳飞的《满江红》现在很少有人唱了。古时诗人诵诗时,不论七律或七绝,还是其他韵律诗和词,都是有曲谱的。而这些乐谱有的已失传,有的已无人会唱了。《如梦令》就是古代词牌《如梦令》的曲调(《赞美诗(新编)》第59首),而《云淡》就是七律古诗的曲调。以“雅乐”或“广东音乐”所配的曲调现在仍在教堂咏诵的有《凤凰台》(《赞美诗(新编)》379首)和《嬉游光化》(《赞美诗(新编)》第380首)。这些中国音乐文化,只不过是中华民族几千年历史中的一点遗产而已,然而中国的普通百姓们,除了在基督教的赞美诗和圣歌中可接触到一些外,早已“别无觅处”了。

基督教音乐与严肃音乐有着紧密的关系。在一些国家,在推广古典和严肃音乐方面,教会给予的支持起了很大的作用。大多数古典音乐会在演奏宗教音乐时,对在校(大、中学)的学生是半价。如悉尼歌剧院1981年演出的莫扎特的《安魂曲》、威尔第的《安魂曲》、亨德尔的《塞墨勒》、巴赫的《马太受难曲》、纪尧姆·马肖的《弥撒》、维瓦尔迪的《四季》选曲及科雷特的《颂赞救主》等6个系列宗教音乐的音乐会,全部票价仅48元澳币,而学生及退休人员则为24元澳币。这在推动古典严肃音乐方面起了很大作用。许多古典音乐和宗教音乐的演出都是义务演出,所有收入一律捐助慈善事业。北京教会在40年代及50年代每年都演唱亨德尔的《弥赛亚》,所有收入都捐送孤儿院。演唱者是义务,而教会为之付出事务、印刷、煤火等费用。

无论过去还是现在,我国的教会都是古典严肃音乐的演出场所,因为教会认为有些古典严肃音乐虽然不是基督教音乐,但对人们的道德、修养和品质是有进益的。北京、上海、天津、广州等大城市的教堂和基督教青年会的礼堂,都曾成为当地音乐活动的中心。

目前全国各地的基督教青年会都组织了合唱团。北京基督教

青年会的“青友合唱团”除演唱一些宗教歌曲外,也演唱一些民族声乐作品。1989年12月25日青友合唱团在海淀剧场演出的圣诞音乐会上除了演唱一些有关圣诞的赞美诗外,还演唱了蔡叙编曲的青海民歌《半个月亮爬上来》、瞿希贤的《牧歌》和王震亚改编的《阳关三叠》。1991年9月4日他们又在音乐厅演唱了巴伯的《月色皎洁的夜》和拉赫马尼诺夫的《合唱协奏曲》。另外,教会的圣诗班有的近年来也参加了各地的音乐活动。据报载,1993年6月21日第15届“上海之春”音乐舞蹈的盛会上,上海景灵堂有70人的圣诗班参加,演出了马荣顺教授的《看见了大光》(选自马荣顺教授的康塔塔《受膏者》)及林声车牧师的《耶稣,明亮晨星!》。演出后与会者报以热烈的掌声。这次演出获得了音乐表演奖、音乐表演指挥奖、词创作奖和曲创作奖。

近年来宗教音乐也开始多次出现在我国的音乐舞台上。以北京为例,1988年4月中央乐团在北京音乐厅举办的第428期“星期音乐会”,由英国著名指挥家奥尔迪斯(John Alldis)任指挥,演出了亨德尔的《弥赛亚》(全部57首,演出了33首,包括独唱、合唱等)。1988年5月27日中央乐团举办的第432期“星期音乐会”又演唱了海顿的《创世记》、莫扎特的《安魂曲》、贝多芬的《橄榄山上的基督》、门德尔松的《以利亚》等神曲中的选曲。1991年1月7日,北京交响乐团和中央乐团合唱队在北京音乐厅又演出了贝多芬的《D大调庄严弥撒》。在这次音乐周上,天主教“天爱合唱团”演出了许多圣诞歌曲(Carols),而文化部老干部合唱团和北京合唱团也演出了古诺的《圣母颂》和亨德尔《弥赛亚》中的《哈利路亚》。这些演出只是北京音乐文化生活的一部分,此类演出在全国各地都有。由此我们不难得出这样的结论:基督教音乐和古典严肃音乐是不可分割的。

目前,中国有基督教徒约1千万人,每星期中除星期日有崇拜

信徒们咏唱《赞美诗(新编)》中的诗歌外[目前《赞美诗(新编)》已出版了 500 多万册],有的信徒平时也咏唱。另外,全国至少有 40000 人的圣诗班,加上各地基督教青年会合唱团,这是一支不可忽视的大军。应该看到,圣诗班与合唱团的演唱,不仅对宗教信仰起了崇拜、歌颂、赞美的作用,同时在传播、普及古典严肃音乐,推动社会的精神文明建设,陶冶人的情操等方面,也起到了积极的作用。如果说崇高和圣洁是人类所必须呼吸到的氧气,那么,作为古典严肃音乐中最重要的组成部分的基督教音乐,正是可找到“崇高和圣洁”的地方。

杨凤岗

中国传统价值体系与基督教 价值体系的社会学比较

引言：社会学的观点

自清末民初特别是“五四运动”以来的中西文化讨论，已形成多家之说。

综观诸家之说，对于中国文化无论是倾向于肯定的或是否定的，基本上都是基于哲学思辨。这种思辨在融入对于历史的反思时，在一定的历史条件下，曾给人以启发。然而，立论于哲学层面的中西文化比较，似乎难以进一步深入，因为持有不同的哲学预设或原则，则会得出不同的评判，而这些不同评判几乎不可能达至共识同意。考据某个观念在中国经典或西方经典中是否提出过，没有太大的意义，而在几个哲学概念或命题上论证孰优孰劣，也有脱离社会实际的弊端。

我认为，运用社会学的诉求方式(sociological approach)和社会学的研究方法(sociological methods)或可为中西文化比较这一课题

的深入研究提供新的角度、开创新的层面,并获得新的认识。在这种研究中,在关注观念的差异的同时,也要重视这观念的社会表现、社会载体以及其所赖以传承的社会机制。这里,我们或许可以把观念及其社会转载机制称作价值系统。这一概念既可以包容西方的宗教,又可以恰当地指称中国传统的信仰行为体制。这种对于文化问题的社会学研究所秉持的原则应是:

(1)充分认识社会物质因素的作用,但非物质决定论的,更不应把某一个社会物质因素如社会生产方式的作用夸大。各种社会体制(social institutions)、各种社会组织机构(social organizations and associations)和生产生活方式对于文化的形成、传承和演变的巨大影响都不可低估。同时,宗教社会学的观点所持的立场是反对化约主义(reductionism)的,不是把宗教(或价值体系)当做从属或依附于它物的东西,而是看作人类生活的一个重要组成部分(对于很多人来说,信仰或许是生活中最重要的部分)。此文的重点在于中西文化体系之比较,着眼点将是已成文化的内容及其传承方面,而对于观念的形成和演变问题暂不做论述。

(2)这种研究应是尽可能客观的、以经验性描述为基础的,而非纯逻辑推导的,更不是从感情出发的。社会学之为一门科学,就必须以经验描述(empirical description)为一切立论的基础,而这种经验描述应该是客观的,尽可能保持价值中立的(value free)。用理性的分析陈述“是如何”,而不是情绪性地或情感化地论证“应如何”。

(3)这种研究还应是着眼于整体的,而非枝节的。要进行中西比较,也就是分辨中西之异同。但相异多多,层次不同。在特定的各层次上的比较工作有待我们花大精力去进行。但是,应不局限于枝节之异同,而求探索根本精神和整体体系之异同。同时,由于历史之久远、社会之复杂、思想之纷繁,任何论点几乎都能找到或多或

少的论据。虽然在这种研究中难以应用社会统计学,但是我们应该在任何立论时都尽量持有一种社会统计学的思维,不视蚁穴为井潭,不将独木作丛林。另外,也应尽力避免抽象的笼统。

一、中国人对于西方的了解

在进行中西文化的比较之前,先让我们简要回顾一下中国人对于西方的认识过程。这将有助于我们对于中西比较问题的理解。

近代史以来中国人对西方的了解经历了一个曲折的过程。最初认定西人乃蛮夷,对其一切都持一种不屑一顾的态度。鸦片战争后,开始重视枪炮“夷技”之优越,搞起洋务运动。随后则深感政治制度之重要,相继有戊戌变法的君主立宪尝试和辛亥革命的民主共和努力。接下来的五四运动和新文化运动则进一步试图吸收引进西方的科学、民主意识用以启蒙,知识分子们致力于用现代西方学理来批判中国传统文化,改变中国人的国民性,大力宣扬西方的科学、哲学理论。但五四时期对于西方的引介仅限于西方的科学、哲学和政治学说等,而对西方的基督教则是忽略的或反对的。直到进入 80 年代中期以后的新一轮的文化大讨论,才有人开始注意深层文化和宗教层面的重要性。

我们可以看到,至今为止在中国人对西方的了解中,存在着一些重大盲点或误区。所谓盲点或误区,就是有些在西方社会中本来非常重要的东西我们却没能看到,或者没能认识到其重要性,或者对其理解有严重偏差。这些盲点或误区包括:

首先,中国人所了解的西洋思想史漏掉了神学。在我们的西方思想史教科书和研究著作中,主要是引介西方的哲学、社会哲学、政治思想等。在进行中西思想比较时,不少人感到中西哲学有不可

比的方面,即中国哲学非常关注“生命智慧”,对于人生问题有系统的论述和设计,提供了“安身立命”之学,这种特征在西方哲学中却常常找不到相对应的东西。其实,西方并不是缺少对于人生问题的关注,只是对其讨论大多是由神学家来从事的。某些中国学者在不了解的情况下,常简单地把神学视为迷信,或者当成与神话没有区别的东西,而加以忽略和排斥。而实际上,神学是理性学科。神学(theology)一词最早由希腊哲学家亚里士多德提出,认为哲学形而上学就是对于神的问题的探讨,就是神学。^①而翻开托马斯·阿奎那的《神学大全》,也可以看到贯穿全书的理性的逻辑推理,它实际上是运用亚里士多德逻辑学三段论推理的精彩表现。另一方面,神学不同于神话。神话主要是讲神与神(gods)之间的故事,如古希腊神话。而神学则是讲神(God,唯一之神,上帝)与人之间的关系。基督教神学的一些最基本的范畴包括上帝、基督、启示、罪、忏悔、救赎、信仰、希望和爱等等。^②在这种神人关系的前提下论述人生问题和人与人之间的关系,这同中国传统的对“生命智慧”的求索所循路径是很不相同的。但是它为西方人提供了“安身立命”之学,则是应该看到的。在西方,自从基督教形成以来,神学就成为整个社会思想史的一个重要组成部分,神学思想对于社会的影响之大不可不视。神学不仅影响着牧师神父等神职人员,并且通过他们而影响到广大信众;而且,在西方思想史中,神学家也同样立于大思想家之林。从早期教会神学家奥古斯丁,到中世纪的托玛斯·阿奎那,再到近代的马丁·路德、约翰·加尔文,直到现代的蒂里希(Paul Tillich, 1886—1965)、巴特(Karl Barth, 1886—1968)、拉纳尔(Karl

① 见亚里士多德:《形而上学》。

② 一个简明扼要的入门读物是 J. J. Mueller, S. J. 所著《What is Theology?》, Michael Glazier, 1988 年版。

Rahner, 1904—)、尼布尔(Reinhold Niebuhr, 1892—1971)、孔汉思(Hans Kung, 1928—)等等,这些神学家对于西方思想的巨大影响都是不可磨灭的。换个角度说,西方文明有两大源头,一是古希腊罗马文明,二是古希伯来文明。我们对于西方文明的了解却只重视了受希腊罗马传统影响的方面(即人本主义、人文主义方面),而忽略或轻视了希伯来传统所影响的方面(即神本主义、超验主义方面)。

其次,中国人所了解的西洋社会史漏掉了宗教制度和宗教运动。我们对于西方历史的叙述,一般只看重西方的政治制度的演变和物质文明方面的发展,甚至于曾一度简单化为阶级斗争史或社会革命史。在涉及到历史上的宗教运动时,也往往采取一种化约主义的态度,将其彻底政治化,而视宗教为政治经济动机的“外衣”而已。将人简化为“政治动物”的片面观点在今天已经被人们抛弃,然而,把人看作“经济动物”的片面观点却仍有一定的市场。持这种观点的人只能看到西方近代以来的巨大的物质财富和科学技术的革命性发展,却不能看到,西方近代史上,伴随着物质技术革命的同时,也有一个持续不断的精神革命。在西方历史上,这两重革命是同时或交叉进行的。韦伯等很多西方学者甚至认为精神革命在一定程度上是社会物质体制发展的原因。而在中国学者中,则很少有人有这样的认识。即使承认西方有精神革命,也认为这种革命就是持续不断地背离宗教信仰的“世俗化”过程。其实,宗教信仰的社会表现,如宗教信众的组织、宗教制度、宗教运动等,一直在西方社会中占有极重要的地位,在西方历史上扮演着极重要的角色。天主教会对于西方中世纪社会的影响自不待言,而西方近代史的开端,也同时伴随着波澜壮阔的“宗教改革”和“宗教复兴”运动。以马丁·路德和加尔文为精神领袖的“宗教改革”运动反对的是当时的天主教的教会制度和天主教的一些神学教义,但基督教的基本教义仍

被继承下来。这并不是一次全面的反宗教运动。相反,经过这次宗教改革,基督教信徒的宗教信仰虔信性(religiosity)实际上有了相当的增强。“宗教改革”并没有革除宗教体制,而是导致了基督教新教教派(Protestant Churches)的出现。新教诸教派都更加强调个人内心的虔信,将“信仰”推到至为重要的地位。人们更少了解的是,在“宗教改革”运动之后不久,天主教教会本身也曾进行了一次名为“反改革”(counter-reformation)的内部改革运动,力图革除弊端,复兴信仰。1960年举行的天主教第二届梵蒂冈大公会议则更进一步加快了自身改革的步伐。自近代史的开端始,宗教不仅成为制约政府的市民社会的主要力量之一,而且,随后伴随着“工业革命”和资产阶级革命的也是一次次大小不等的信仰“复兴”(revival)和“觉醒”(awakening)运动。比如在美国,历史上就有四次“大觉醒运动”:第一次发生在独立战争前的1730—1760年间,第二次发生在南北战争解放黑奴之前的1800—1830年间,第三次发生在1890—1920年间,最后一次是始于1960年。在大觉醒的年代里,教会的传教布道活动特别活跃,将非信徒和不太活跃的信徒吸收吸引到教会中去。而每一次大觉醒,都在信仰和价值观念上带来一次复兴和更新,对于当时的社会在许多方面产生重大影响。^①在西方,很多学者认为宗教就是其文化的灵魂。我们只了解西方近代史的一个方面的革命和发展,却不了解或误解了另一方面的革命和发展。

造成这种盲点或误区的原因很复杂,但这个问题不是本文讨论的重点。在此我只简要列出可能的原因,以作为进一步深入研究

^① 参见 William G. McLoughlin 著《Revivals, Awakenings, and Reforms; An Essay on Religion and Social Change in America, 1607—1977》, The University of Chicago Press, 1978年版。

的出发点。我认为,原因应该包括:

(1)跨文化理解的过程(cross-cultural understanding process)。当两种相异的文化相遇时,相互的了解一般都要经历一个从表面逐渐到内里、由浅层逐渐深入到深层的过程。当初佛教传入中国时,也是经过了几百年的震荡冲突的。我们用了一百多年的时间才开始深入到西方文化的根基或核心,或许是不可避免的历史过程。

(2)价值观念的相容性(compatibility of values and ideas)。基督教的一些核心观念在中国固有的价值观念体系中,本来没有与之相同或相近的观念。比如关于创世主上帝观念,胡适和陈独秀以及很多其他人都曾问过一个相同的问题:“如果说一切都是上帝创造的,那么上帝是谁创造的?”这个反问在中国人听来是那么的合情合理,然而在西方人那里却是根本不合逻辑的,因为创造者(Creator)创造万物(all creatures),在逻辑上他自身就不是被造的(created)。由于这种观念的不相容性,因此在相当一段时间里也就难以理解之,更不能重视之。只有有了充分的知识准备之后,我们才有能力去理解那些本来非常陌生的观念。

(3)社会政治原因。近代中西文化的相遇,是具扩张性的西方帝国主义的侵略和强权一下子把中国推进了一个民族生死存亡的境地,民族救亡和国家强盛成为这段历史上中国人所关心和投入精力的中心。而基督教也是在西方列强用炮舰打开中国闭关的大门后才大范围传入的,中国士大夫和广大百姓很容易把基督教的传入视为“文化侵略”,视为伴随着毁我体魄的罪恶鸦片而强行倾销的蚀我灵魂的“精神鸦片”,从而在情感上产生了排拒心理。在这种情形下,自然很难对基督教的观念作冷静的认识。不过,历史发展到今天,这种社会历史的障碍已经不再那么重大。对于西方文化根源的冷静的理性认识已经可行。我们看到,近年来对于盲点的消除或对于误区的纠正的努力已经出现。

如果承认上述的盲点,承认宗教神学、宗教信仰、宗教体制和宗教运动在西方人的生活和西方社会中所占有的重要地位,那么,在作中西比较时,以基督教作为参照系来看中国传统文化体系就显得必要了。

二、中国传统价值体系与基督教价值体系在观念层面的区别

中西文化的差异很多,某个观念之差异的重要与否常因特定的环境氛围而会有个人不同的选择。但是,处在一个价值观念体系的核心或根基地位的,当是它的宇宙论、本体论和人性论。基督教在这方面的几个中心观念,是与传统的中国文化的相应观念相差甚远的。这里仅简要地叙述几个主要观念的差别。

1. 作为创造者的神或上帝(God the Creator)。基督教信奉唯一神,神或上帝既是万事万物的创造者也是整个宇宙的统治者。除了这个创世之神以外没有其他的神。古希腊的神谱中虽然有最高统治之神宙斯,但是他只是众神之一,并没有从无创造宇宙。希腊哲学家亚里士多德哲学中的四因之一质料(matter)也是本来就有的,而不是被创造的。唯一神的观念源于古希伯来文化,基督教继承了古犹太教的一神信仰,而发展出三位一体教义。^① 由于有这样一个创世观念,所以才有历史发展观念,历史最早在基督教中是被理解为这样一个过程,即上帝创造万物和人、人类堕落而与上帝分离、上帝拯救人类重新与上帝合一而达到历史的终结。中国传统的宇宙论则认为,世界本来就存在,而不是被创造的。“盘古开天地”的

^① 参见杨凤岗:《西方哲学中上帝观念的演变》,《南开学报》,1988年第1期。

神话不过被人们用作“人类有史以来”的形象的代称而已。而儒、道所言之“道”、“太极”或“无”之为万物之源更多的是本体论含义上的万物之本或万物之所循。后来加入中国文化的佛教也认为万物本为“空”。因为世界不是被造的,所以时间观念或历史也是循环往复的。人生就处在这无尽的循环之中。儒、道讲阴阳五行的易演变化,而佛则讲六道轮回。儒家的《易经》传统认为道即太极,太极分二仪(阴阳),二仪生四象,四象生八卦,由此而演化出生生不息的万事万物。人就是要观天地之象、识阴阳五行之变,而知社会人伦之道并遵循之。道家讲“道生一,一生二,二生三,三生万物;人法地,地法天,天法道,道法自然”,人生即“返朴归真”。佛教则要人们依靠修持而灭尽万物之幻相。简单说,基督教有一个上帝观念,是上帝创造了万物和人;而在中国传统中,却没有一个创造了万物的人格上帝观念。在孔子之前,虽有“上帝”观念,^①但这上帝似乎更接近于希腊神话中的宙斯——是个管理宇宙的统治者而不是宇宙的创造者。而且,在孔子之后,这个人格上帝的观念逐渐消隐,后来只能在“天命”或“天道”这种抽象概念中一窥其玄了。

2. **人的原罪以及人的神性。**根据基督教教义,人是上帝按照自己的形象而创造的,所以人具有神性。然而,人类始祖背逆上帝,堕落而被逐出乐园,从此人就有了原罪。罪性和神性都是与生俱来的。换句话说,在现实中的每一个人,都既有神性也有罪性。一个人

① 《诗经》中有八十多篇涉及天、帝、神等,直接讲到上帝的有十几篇。比如《大雅》中有:“皇矣上帝,临下有赫,监观四方,求民之莫,维此二国,其政不获,维彼四国,爰究爰度,上帝誓之。”“荡荡上帝,下民之遵,疾威上帝,其命多违,天生烝民,其命匪谏,靡不有初,鲜克有终。”在很多篇章中,“昊天上帝”便是祈祷的直接对象。另外,在《书经》、《易经》和《礼记》中也有很多处讲到上帝。参见李道生:《圣经与中国文化》,台北,中国主日学协会,1987年出版。

无论多么美善,多么伟大,都仍然是个有罪性的人。既然是个有罪性的人,他(她)就会软弱,就有可能犯错犯罪。没有一个人能够完美。有人认为这是西方现代民主政治中“权力制衡”的神学或道德根据。因为没有人是完美的,所以不能给予任何人以绝对的权力,因此需要监察和制衡(checks and balance)。另一方面,一个人无论多么丑恶,多么渺小,都仍然是个具有神性的人。既然是个有神性的人,他(她)就有人的尊严,有良心,应该得到人道的对待。没有一个人是绝对的恶,绝对的丑。有人认为这种以神为中心的人道主义才有可能真正成为对于每个人都是人道的。基督教的人性论,把每个人都视为平等的,既没有至善至美的人,也没有至恶至丑的人,在上帝面前人人平等。人与人的区别在于与神的亲近距离不同。虔信之人可以得上帝的喜爱,得救称义,获得永生。然而,得救之人并非成为完满之人。甚至被称作“先知”的人们也都仍然是有罪性的人。《圣经》中有关“先知”的记述中,对于其所曾犯的罪与软弱多有揭示。基督教的人性论强调人的“原罪”,认为人必须依靠外在超验的上帝才能得救。与此相对,中国传统的人性论则是倾向于人性善的。虽然有荀子的性恶论、杨雄等人的性不善不恶论,但孟子所阐述的性善论一直成为主流。^①正统儒家教义认为“人之初,性本善”,人人皆可成为尧舜一样的“圣人”,即道德完美的人。道家也认为人人皆具道心,可以返朴归真而成为“真人”。在中国传播开来的大乘佛教同样认为人人都具有佛性,可以修持成佛。虽然人们对于“圣人”、“真人”或“佛”的理解各有不同,但其完美特性却是明显的;而人经过自己的修持努力可以达到那种境界,也是被认同的。既然有

① 中国古代哲学家的人性论有多种观点存在,不过,对于非哲学家来说,或许“人之初,性本善,性相近,习相远,苟不教,性乃迁”最为人们所接受。它强调了人性之善和用教育来保护这善性的重要。

人能成为“圣人”，人们就学会了期待圣人的出现以正道德纲纪。对于被认为是“圣人”的人，人们就会对其用完美的标准来期待和要求，一旦发现“圣人”的不完美，圣人便可转眼被认作“魔鬼”或“丑恶之人”；另一方面，人们也会竭力维护被认作圣人之人的神圣完美性而有时会掩藏其不完美的东西。在中国的这种传统中，人高可达至“圣人”的完满，但低也可以低至“禽兽不如”的畜生，甚至就把某些人当成禽兽来处置对待。中国传统的人性论的“彻底人本主义”特征，常使人有一种亲近感，因其强调人凭借自身的力量即可达至完满，而不需那看不见的上帝这种外在累赘。但是它同样也有可能使人产生恐惧感——当有人面临被当做“禽兽”时，“人道主义”就有变为“兽道主义”的危险。

对于人之本性的认识不同而导致对于人生的设计之不同。基督教传统中的人生目标是得救称义，与神和好，获得永生，达此目标凭借的是信仰（和德行）；而中国传统中的人生目标是成圣成佛，达至完满，达此目标所凭借的是个人的修持努力。从社会的角度来看，基督教的目标是属于普通人的，即人人都可以达到，君王权贵未必能达到，而平民百姓单凭信心就可达到；而中国传统中的人生最高目标却是属于少数人的，成圣成佛需要或是对于天文地理经纬典籍的精研，或者长期的苦行修持，悟性根能。对于不能如此追求的人们来说，只能吃斋念佛以求来生转世六道中的高一点的道中，或者积些阴德以求在阴间少受些煎熬。而儒家的修齐治平的人生目标，也只有帝王将相才有可能达其最高境界，其他人只能满足于有限的目标了。总之，基督教的人性论在认为人既有神性和罪性的同时，比较强调人的罪性方面；而中国传统中在性善性恶都有人主张的同时，占主导地位的则是性善论。由此而引出的对于理想人格或人生目的的设计，基督教显得较具平民性，而中国传统价值体系则是更多关注少数精英阶层的人们。

3. 博爱与宽恕。爱是基督教《圣经》所传讲的一个重要观念。耶稣曾说,一切律法和先知的道理的总纲就是爱,^①要爱上帝,爱邻舍。在古希腊文中,有三个字表达含义有别的爱,一是性爱(eros),即男女两性的相恋相爱;二是亲爱(philo),即亲情友谊之爱;三是博爱(agape),即超越利益关系的爱。圣经所用的“爱”字,主要是这种博爱或译为神爱。这种爱不计利益,不计恩怨,不计世俗的得失,而是神的旨令,是因为信神而具有的一种对他人施予的能量。康德哲学所阐述的道德的“绝对命令”在一定程度上表达了这个意思。^②基督教所讲的这种爱是以上帝为中心的,上帝无条件地爱人,信仰者也无条件地爱上帝,因遵行上帝的旨令而能爱他人,直至爱仇敌。这种爱不是为了世俗的利益,也不是为了取悦于人,而是为了得上帝的悦纳。这种爱并不是仅靠人自己的力量所能为的,其能力只能来自上帝。因为这种爱,也因着对于自身之罪性的体认,所以要宽恕。根据基督教的教义,人虽犯了罪,背逆上帝,但是上帝仍然爱人,上帝以其对于人的爱而宽恕了人过往的罪,甚至赐下独生子来拯救世人。因为上帝宽恕了人的罪,所以人与人彼此也应宽恕。圣经记载道,曾有人把一犯奸淫的妇人带到耶稣面前,以考验耶稣如何处置。因为按照当时的犹太律法,犯这种罪的人要由众人乱石砸死。耶稣对众人说,如果有谁没有罪,就投下第一块石头。结果众人纷纷离去。这个故事所表达的信息,既是对犯罪者的宽恕,也表明要宽恕他人,宽恕者需要体认自己的罪性和过错,并拥有一颗爱心。中国传统中也是重视爱的。最高的爱是儒家讲的“仁爱”和墨家讲的“兼爱”。不过,如同一些学者所考究论证的,儒家的“仁爱”是

① 《新约·马太福音》第22章,第37—40节。

② 参见杨凤岗:《路德神学对于康德哲学的影响》,《中国人民大学学报》,1988年第6期。

有等级先后的,仁首先在事亲;而墨家的“兼爱”则是从利益角度着眼,“兼相爱,并相利”。^①无论是仁爱还是兼爱,其共同特点都是以自己为中心向外逐渐辐射的爱,其典型动机是“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼”,因此是从爱父母、爱子女而扩展到爱亲戚、爱朋友,再扩展到爱乡邻,爱不相识之人,甚至爱不可爱之人。这种爱似乎比较近人情,而其内涵则比较接近上述的“亲爱”(philo)之爱。因为这种爱以亲情为本,从自己到家庭再及外人,所以好像比较亲切,比较近人性。不过,这种爱却不像基督教的博爱那样具有一种超越性,即超越利益亲情关系。至于佛教所倡导的大慈大悲、救苦救难,在一定程度上接近于超验之博爱。宽恕观念在中国经典中也有不少的阐述。不过,细究起来,作为行为准则之一的恕,好像被并列于其他诸德之中而没有如同基督教中强调的那么高。更重要的是,恕主要被理解为本于心、出乎情的。它似乎难以超出亲情利益关系之局限,缺少超验性。总之,基督教价值体系特别强调博爱和宽恕;在中国传统价值体系中,这两项似乎并没有在德行中占中心的地位。

三、主要价值观念的社会表现和后果

历史上任何价值体系,不仅存在于思想家的大脑中或他们的著作中,而且必然有其社会层面的表现的。就是说,价值观念要有社会的承载者和传承的社会机制,并且会对于社会的众多方面产生影响。中西价值观念的重大区别,在其社会表现和社会后果方面

^① 参见 Wing-Tsit Chan, "Chinese and Western Interpretations of Jen" in *Journal of Chinese Philosophy*, 2(1975), p. 107—129.

的表现也是非常明显的。

1. 价值体系的主要承载者以及传承的主要社会体制。韦伯认为，每个宗教体系都有其特定的主要承载者 (bearer or carrier)，主要承载者是这个宗教体系的最虔信的、最努力予以维护的阶层。主要承载者并不能决定某个宗教的所有特性和内容，但是他们可以影响这个宗教的主要基调或色调。^①韦伯并认为基督教的主要承载者是中下阶层的工匠艺人，而儒教的主要承载者是具有社会特权的士阶层。^②从韦伯的这个观点出发，或许我们可以由此理解在人生目标的设计上基督教和儒教的差别：基督教的人生目标是个人得救称义，这是平民百姓都能达到的；而儒教的人生目标是“内圣外王”的至善完满，这是只有那些能够进入统治阶层的人才能达到的。在中国历史上倒是道教和佛教更贴近普通民众些，然而道、佛却从来都处在从属的地位，受到儒教的规范和整理。

价值观念的传播承继，无论是在历史上还是在当今，都是通过多种渠道用多种方式进行的。不过，一个价值系统总有一些社会组织作为其传承的主要体制。在西方，基督教价值观念传承的主要社会体制 (social institution) 是教会。基督教的教会制度要求信仰者登记参加一个地方教会，而教会对于自己所辖的正式成员也具有清楚的界定。基督教从早期开始就是个有组织的宗教，其教会体制是与国家政治体制分割开来的独立的社会组织。这种教会制度负责对于其信仰和实践之正统性的规范，负责这种正统信仰对于信众及其后代的传讲。在近代的工业化和政治制度的改变过程当中，教

① 见 Max Weber, "The Social Psychology of the World Religions" in Hans Gerth and C. W. Mills (eds.) (From Max Weber), p. 268.

② 见 Max Weber, The Religion of China, p. 213.

会制度作为独立的价值传承的社会体制继续存在下来。因此,西方在社会转型和现代化过程中,基督教的价值观念得以较完整的继承。而中国传统的儒家价值观念体系的传承的主要社会体制是国家和家庭。在家庭中,家长、族长或其他长者就是儒教教育的“祭司”(priests),他们负责传讲正统观念和伦理规范。另一方面,国家则通过科举考试所指定的正统经典来维护正统的儒家价值观念体系。这两种价值传承体制在近代以前的中国社会中是非常有效的。然而,现代化过程迫使家庭和国家的职能发生重大的改变。国家逐渐变成了行政管理机构而失去规范价值信仰的功能,家庭的对后代进行价值信仰教育的功能也被大大简缩。因此,当中国废除了科举制度,特别是现代性国家(民国)建立以后,随着现代化的发展,中国传统的儒家价值观念体系的传承就发生了严重危机。尤其是当某种意识形态成为主导时,中国传统的价值观念便受到系统和全面的批判和打击,其价值传承体制也被转化为政治意识形态的灌输体制,传统价值观念的传承的固有体制遭到重大破坏。当今的一些学者关于复兴儒家或新儒家的呼吁,其情其怀是可以理解甚至是可敬可佩的。然而,我觉得,因为它已失去有效的价值传承的社会体制,而重建的可能在目前来看又不太可能,所以,恐怕很难有甚么对于社会大众的持续影响;最后,它或许变成少数学者的新儒学学说而已。在儒教以外的中国传统中的道教和佛教,虽然有其各自的僧侣制度和寺院制度,但是信众的社会组织却从来没有系统地建立起来。就是佛、道的这有限的僧侣寺院制度,在近现代以来也都走向颓衰败落了。佛、道对于社会大众的影响在过去主要是靠吸引人们到深藏于山林中的寺观的朝拜来实现的。虽然当今的旅游热情又引领很多人观赏山林寺观,这会有形无形地使得佛、道的价值观念增加一定的影响,但是,旅游不是朝拜,其影响的有效性和广度都是有限的。更重要的是,佛、道的共同特性是其出世(遁

世、隐世或游世)主张,并没有很强的入世治世观念。这一特点大大限制了其在现代社会发展的可能空间。因此,毫不夸张地说,在现代化过程中,中国传统的价值观念系统的传承发生了严重的危机,其表现就是人们的价值观念的无所适从、信仰的紊乱或干脆无信仰,以及广泛的道德失范(anomie)。当然,传统的价值观念还浸透于汉语的语言文学中,还可以通过人的成长中的社会化(socialization)过程从周围长者中得到不系统的传承。因此,某些传统价值观念非系统非一致性(inconsistent)的影响在今天的中国社会中还会继续下去。然而,由于价值体系中的核心观念的传承体制被打破,这种非自觉无系统的传承在何种程度上和在多长时间内得以持续,这有待进一步的研究思考。

2. 张紧态势(tension)。韦伯的宗教社会学提出了 tension 这个重要概念并且经常运用。有人把它翻译成“张力”,但是这个概念强调的是一种紧张的状态,因此这里把它权且译为张紧态势。张紧态势在基督教文化中是指此世与彼世、世俗王国与上帝王国(Kingdom of God)、道德律令与世俗现实之间的持续的相争持的不协调状态。比如追求此世的幸福与追求彼世的永生这两个目标之间的相持相拒就是一种张紧态势。在基督教传统中,这一张紧态势是在个体人生追求上的一种表现;另一方面是对于神的诫律的服从和对于世俗律法的服从之间时常出现的难以协调状态。对于这种张紧态势的处理态度,耶稣提出要把属于凯撒的(属于世俗或此世的)归给凯撒,把属于神的(属于彼世的)归给神。^①圣经并要求基督徒要“在这个世界上但不属于这个世界”(in the world but not of the world)。换句话说,就是既要入世而又不迷恋迷失于这个世界中。

^① 《新约·马太福音》,第 22 章。

基督教新教的“此世苦行主义”(this worldly asceticism)^①是这种态度的一种典型表现,持此态度的人要努力寻求此世的成功,但又不贪图享受这种此世的成功所带来的世俗奖赏,而是看重彼世的永生奖赏。中国传统中所强调的则是各种合一。儒、道的共同特征之一是追求天人合一。儒家把这种合一解释为要积极入世、顺世并进而治世,这种态度是全部的投入(complete involvement),表现了很强的进取精神。道家则把这种合一解释为退出社会(resign from the society)、隐于山野或闹市(小隐隐于野,大隐隐于市)而与自然取得和谐,返朴归真——这是全部的撤出(complete retreat),其境界之悠然美妙是相当有魅力的。佛教的遁世态度在这一点上则跟道教的隐世或游世态度相差不多,如果不是更多地逃离社会的话。因此,在儒、道、释中,张紧态势是不存在的,至少是不被重视和关注的。

在基督教传统中,张紧态势在社会层面上的表现,主要表现在对于合法性(legitimacy or justification)的来源问题的认知上。基督教认为有两种相关但不相同的律法,一是世俗的、由人(如君王、国家、政府,甚至教会机构)制订的律法;二是神圣的、由上帝订立的律法。虽然原则上讲王权也是上帝授予的,但是这两种律法却会经常处在相持相拒的张紧态势中,即世俗律法时常相异于或是违背了上帝的律法。在这种情况下,人们就会用源自神圣的合法性来挑战,纠正世俗的律法。在犹太-基督教的历史上可以发现有很多次

① 韦伯把宗教拯救分类为:彼世神秘主义(other worldly mysticism)、彼世苦行主义(other worldly asceticism)、此世神秘主义(this worldly mysticism)和此世苦行主义(this worldly asceticism)。他并且认为早期佛教是典型的彼世神秘主义,基督教清教是典型的此世苦行主义。见 Max Weber, *The Sociology of Religion*, chapter 11, "Two Types of World Rejection"; 并参见 Talcott Parsons, "Introduction" to Weber's *The Sociology of Religion*.

的由先知或先知式的宗教领袖所发起的“革命性”社会运动,这种运动首要目标是革新或复兴信仰,净化社会道德。比如由路德发起的“宗教改革”运动,就是一场反对堕落的罗马天主教会制度的社会运动。先知的出身可以是祭司或君王,也可以是普通百姓(耶稣自己即出身为一个木匠),其必须具备的条件是上帝的拣选召唤、神赋大能(charisma)和神圣启示。由于基督教的有组织性和基督教信仰的广泛性,一旦有先知式的宗教领袖出现,就常会形成有组织的社会运动,对于现存的秩序、制度、律法、道德以及政治等提出挑战和批判,并予以革新改造。这种张紧态势的社会表现,在很大程度上减轻了或不定期地纠正了社会的物欲堕落,保证了西方社会的健康运作发展。在传统的中国社会中,因为缺少这种两重律法的张紧态势的存在,因此就没有出现过什么先知式的领袖所领导的大规模的社会改造运动。儒教的纲常伦理就是世俗的律法,儒教与封建的国家的合法性是合一的。道教和佛教所诉诸的合法性虽然与儒教的有所不同,但是其组织性相当差,而其有限的僧侣组织也对以儒教为正统的国家有着很大的依赖性。道教和佛教之间还长期彼此争斗,以谋求皇帝的宠爱,从而不能构成对于正统儒教和国家之合法性的实质挑战。虽然在中国历史上也有过几次以宗教或类宗教为旗帜的反抗运动,但是因为所诉求的神圣合法性并不是大众的普遍信仰,因此其号召力非常有限,而且其诉求中的政治诉求大都是直接的甚至是主要的内容,这都造成了这些社会运动的局限。

3. 社会权力(social power)。上述的张紧态势的存在,具体表现在社会历史上,在西方中世纪就是持续不断的王权和教权的争斗,在现代则表现为政府与民间社会、政治与社会道德之间的争执。这种争斗的实质是社会权力的争夺,即由谁来行使对于民众生活的统治和主要影响。在中世纪,一度出现了教权的至上一统,罗马教

廷不仅行使着对于教会事务的绝对统治,而且,世俗政治的权力也被集中于罗马。这种一统将二元合法性合而为一,张紧态势大大减低,使得教会管理方面的堕落失去控制和挑战,因此而有了西方社会政治方面的“黑暗时代”。近代史的开端首先就是宗教改革,伴随着物质的革命、科学的革命和哲学思想的发展,这最终导致了国家与教会的分离。不过,中国人对于西方的国家和教会的分离有一种误解,即认为国家与宗教的分离是二者的无关无涉。其实,这种分离是指国家和教会两个社会体制(social institutions)及其组织机构的分离,而宗教或宗教信仰对于国家的影响(或说干预)则既被认为是理所应当的,也是一个历史的现实。以美国为例,其宪法开头即提出上帝来论证人的一些基本权利的不可剥夺性。在历届总统的就职中,总统不仅要手按《圣经》来宣誓,就职仪式中要包括牧师的祷告,而且在总统就职演说中,也都必表达宗教的信念。更进一步来看,“政教分离”强调的是政府不受某一特定宗教教会的垄断性干扰,不确立某一宗教或教派为国教;“政教分离”更强调的是政府不要干预宗教活动和宗教信仰。以美国为例,美国的绝大多数人信仰宗教,宗教种类和门派有成百上千,可是美国却没有专管宗教事务的政府机构。另一方面,在西方现代国家形成之时,宗教体制就成为民间社会(civil society)的一个主要构成部分,至今仍然是民间社会的一个基本成分。民间社会对于政府的制约是现代政治的一大特点。民间社会中的宗教成分,就是不断地用神的秩序来批判、挑战、制约现存的世俗社会秩序,借此来维护社会的道德性、正义性。

在中国的历史上,自从汉朝确定独尊儒术以来,皇权的至上和皇权教权的一统就被固定下来。在这种传统中,皇帝就是最高的祭司。皇帝不仅对于正统儒教经典及其解释拥有至高的裁决权,而且要在重大宗教节日主行敬天祭祖之礼仪大典。在这种政教合一、以

皇位定教权的特定形式下,就发展出了中国特有的“国家崇拜”(state cult)和“祖先崇拜”(ancestor cult),并相应地构造完善了中国的神系神谱,其特征是与封建的等级政治体制相似相符。并且,对于此神谱中的不同层次的神的敬拜,是根据人们不同的社会地位而划定的。比如号称“天子”的皇帝祭天祭地,诸侯祭拜自己的一方神祉,一城之长祭拜城隍,无职无位的平民百姓则除了祭敬灶神之外仅能祭拜自己的祖先了。这种儒家皇教的礼仪祭典,便成为对于政治社会等级地位的宗教性的规范和对于儒家纲常伦理的强化了。这种皇权教权的合一,再加上社会经济因素,就导致了中国社会的超稳定结构。在这种结构中,便会有循环不断的由相对的社会稳定到激烈的社会大动荡;而每一次循环并不能有所进步发展,而只能是重复。在这个超稳定结构中,一个非常重要的特点是它缺少了能与世俗合法性、世俗秩序、世俗权威、世俗社会权力相抗衡的合法性、秩序、权威、权力,缺少了独立的宗教信仰及其组织。在这种缺失的情况下,中国历史上虽然也有过某些兴盛时期,但是这些时期却是相当脆弱的。一方面一个皇帝的开明可以导致几十年的繁荣,一个皇帝的昏庸可以导致几十年的衰落;另一方面,我们也看到,正是在道教兴起、佛教传入、二教相对发展兴盛的时候,才有了“汉唐盛世”的出现。而宋朝以降三教合一之趋势和佛、道的衰落,也正是中国社会整体走向衰落的开始。这更进一步表明了张紧态势之存在的重要性,表明了一个相对独立的宗教信仰价值观念体系存在的重要性。

结 语

通过上述的中西价值体系的比较分析,我们可以认识到:

第一,讨论文化问题应该有一种社会学的观点,而不能仅就观念谈观念。社会学的观点,需要考虑文化观念的社会传承机制及其社会影响和社会表现。只有这样的文化比较才能是更接近实际的,才能对于文化价值体系形成较深入、较全面的认识。而运用社会学的观点来分析中国传统文化,是中国学者尚不熟悉的,因此我们在开始时不妨借鉴西方社会学学者的已有成果。无疑,要想把这种研究深入下去,还有很多工作要做。

第二,对于基督教在西方文化和西方社会中的根基性的地位和作用的忽视,或者对此的误解,是中国近代以来国人了解西方过程中的重大失误或严重偏差。要想对于西方文化和西方社会有更全面更深入的了解和认识,就必须认真研究基督教,包括基督教的教义神学、教会制度,及其历史上的演变,包括基督教的社会运动对于社会各方面的影响,以及社会发展对于宗教的影响。要从事这种研究,就必须打破固有的思维定式和哲学框架,用开放的思维和心灵,引用新的研究方法,才能取得成效。

近代以来国人在作中西比较时,其主要动机和目的,常常是在分判了中西的相异之点之后,探讨我们应该从西方学习些什么,看看西方有什么能够为我所用的东西。这种动机和目的是有其社会历史的原因的。在今天,在救亡图存问题不再像以往那样紧迫的情况下,在追求这个目的的过程中,我们要首先尽可能客观地、理性地对于中西文化体系和中西社会予以认真研究。只有在这个基础上才能达到我们的目的。通过本文的中西价值观念体系的比较,每一个认真的思考者都会自然而然地提出这样一个问题:我们中国人应该从西方的这个价值观念体系中学些什么?这个问题非常重要。不过,对于这个问题的回答,不是作为一门社会科学学科的社会学的研究所能提供的,它已经超出本文的探讨范围。不过,这里值得指出的是,从社会学的观点来看,仅仅引进某些观念是不够

的,还必须重视与那些观念相关联的社会组织、社会体制,有选择性地引进和改造应用,才能达到改进中国社会和兴盛中国文化之鹄的。

沈宣仁

性：一个宗教观点

我在这里尝试用一个个人的宗教观点来讲解一些性经验的意义。在还未开始讲解之前，先要说明几个假定：

第一，人的性经验是一件极其复杂的事，可以有很多不同的意义，即是可以由不同的观点去理解。现在我要提出一个宗教的解释去说明人的性(sexuality)，它可以有一个独特的意义，然而这个意义只不过是复杂意义之中的其中一个而已，但我却希望是一个重要的意义。

第二个假定是有很多不同的宗教观点，正如有很多不同的宗教一样，譬如佛教与基督教；甚至同一个宗教里面也有不同的派别，而他们对性也有不同的解释。比方说夫妻性交的目的是什么呢？基督新教的答案和罗马天主教的也有所不同。因此这里表述的只是我个人的观点——一个基督信徒的观点。我曾经反省过自己的经验，由宗教信仰的立场来反省。这些反省，使我认为人的性经验是非常重要的，是人生很有意义的一部分。这是因为我有我自己的宗教观念、价值意识和信念，可以在信仰立场来理解性到底是什么一回事。

第三个假定就是：任何对性的解释，不可避免地会涉及个人的因素(personal dimension)。性行为 and 性经验的确是很私人的，不是拿出来展览的，也不容易在公开场合来讨论的。如果自己要理解，一定要经过反省才可以。对性的理解，事实上是包括了对自我的反省。不过，这虽然是个很私人的事情，我们所能够把握到的意义却是可以分享的，甚至可以让其他那些没有同样的观点或经验的人了解——通过语言的媒介，或者，通过艺术的媒介。换句话说，虽然性经验本身是很个人、很私人的，但性的意义是普遍的；若不是，就不能拿来说了，不可讨论了。为什么性的意义是普遍的呢？因为全人类都有同样的人性，这是一个很重要的假定。基本上是一样的人性，而这人性是一切经验的基础。这个假定尤其在宗教上是极其重要的，不仅仅在哲学上的探讨是这样。

我一向觉得宗教信仰(例如基督教信仰)的价值在于它可以提供一些对人性的深入理解(包括人的性经验)。不过，很不幸，有些宗教的教训，在过去至少关于性的教训，似乎有一种倾向，就是贬低性的意义和价值，对性的看法是相当消极的；性如果不是罪恶的，至少都不是最好的东西。譬如在很多宗教的传统中，童身或是独身是一个较婚姻更高的境界。宗教的虔诚和性差不多是水火不相容的，因而经常产生对性的压抑。今天在此，我要尝试对性的意义作一个比较积极和正面的解说。我的基本信念是：性是人生一个很重要的部分，是人本性很自然的表现，甚至可以说是人性应该有的一个完成。

以下讲解分两部分：第一部分是圣经关于人的创造和堕落的故事；根据信仰立场讲解；最后以性关系的奥秘及喜乐结束。圣经关于人类的创造和堕落的故事是在《创世记》第1至第3章。大纲如下：一、上帝创造男女是在创世最后的一天，是用它自己的形象来创造的，并且创造男和女。二、上帝将男女放在乐园里面(叫伊甸

园),要他们耕种、看守,同时警告他们说:园中有棵树,树上的果子是不可以吃的。三、他们偏偏去吃,是因为受到诱惑,结果他们有所发现、羞耻、害怕了,躲藏起来,后来上帝就惩罚他们,将他们逐出乐园。

这是个美丽而伤心的故事,是犹太教和基督教很中心的一个传统,并曾经产生很伟大的文学作品和艺术作品(例如米开兰基罗在梵蒂冈西斯汀小堂所作的壁画“上帝创造人”,或者米尔顿写的《失乐园》)。这故事为什么那样有力,就因为它蕴藏了很多关于人性、人的命运的洞悉,说明人在宇宙中的地位、人与上帝的关系、人与自己的关系——今天我们要特别注意的是男女关系。

这个故事可以说是一个悲剧,是人类堕落的故事。但是人为什么不听神的话?这是因为受了诱惑。故事说亚当被夏娃诱惑,男被女诱惑,女被蛇诱惑;上帝责问男人,男人“赖”女人,女人“赖”那条蛇诱惑她,蛇则无话可说。让我们看这个故事。夏娃究竟有没有诱惑亚当呢?即使有,至少我觉得不是有意的。3章6节说:“那女人看见那树的果子好看好吃,又能得智慧,就很羡慕,她摘下果子自己吃了,又给她丈夫吃了。”看来很自然地,她“锡”她丈夫,给他“吃一啖”,后来亚当却怪责她——“都是夏娃惹的祸。”(“All because of Eve”)我觉得这对女人来说非常不公平,并且显示出亚当缺少了大丈夫一人做事一人当的气概。

这里有另外一个问题,更为有趣:到底这禁果是什么一回事?在过去甚至现在,有这样的解释说,这禁果就是性:禁果就是男女“初试”云雨,做不应当做的事情,我想这不是原来故事所能找得到的,至少并不是那么简单。这个果要禁,原来因为它能使人“辨别善恶”。另一翻译是:能使人“明白一切”,有了辨别善恶的知识。也可以翻译成为:有了一切知识之后,就好像上帝一样,所以上帝禁止他们吃。故事说,在吃了之后,立刻有件事发生。3章7节说:“他们

吃了那果子,眼睛开始发现自己赤身露体,就用叶作裙,遮盖自己的身体,而且惊慌,隐藏起来。”这显然是一个很了不起的知识,是使人能够辨别善恶、明白一切的知识。换句话说,是使人能够自知的知识。他们开了眼,有了自知之明,看见自己原来是这个模样。

据基督教的传统解释,这是人始祖的堕落,由于人违背了上帝的诫命。本来故事并没有堕落这一个字,只是说,他们眼睛开了,发现自己赤身露体,而就是因为这个发现改变了。一个可能的解释是他们丧失了自己的童真,不再是天真无邪了,好像失去童身一般。这是我们每一个人都会经历过的经验。第一次性交以后人就变了,心理变了,对自己认识更多,绝不再可能返回以前那无知无邪的状况。或者说并没有丧失了什么,而是获得什么,如得到一些新的经验,切身的经验,得到一种新的知识。而这是个非常可惊的、很重的负担,这负担就是自我的认识。这个自我认识,就是一切知识的根基,即如《圣经》所说:使人知道一切。

我们可以问,在人的成长过程中,到何时才成一个自我,一个成熟的自我?若根据这个故事,答案是:当人发现自己的时候,看到自己有些特殊,看到不好看、不应看、不敢看的一些东西,会使人羞耻、惊慌的,好像赤身露体那样,完全没有装饰,需要遮盖,需要保护,是人不可以知道所以要隐藏起来的赤裸的自我。这是一个很大的危机,是在成长的过程中不可避免的危机,每一个人都必须经过,尤其在十几至廿多岁期间,简直是经常会遭遇到的。我想人的性经验,也有类似的情况,好像人的成长过程那样。根据心理学所说,性经验是在成长过程中很重要的一部分。弗洛伊德更说:在某一阶段若有什么不妥,以后就产生问题了。在两性的关系的经验中,尤其是在开始的时候,人的确是在暴露自己、发现自己。我们感觉到需要保护,因为那是最容易被伤害的时候。这性关系是男女关系的危机,充满了各种的可能,充满着善恶的可能:可以是双方的

成全,但也可以是双方的异化(alienation);可以丧失,也可以寻获自我;可以使人提升,也可以使人堕落。两性关系的质素,可以是好,可以是坏,可以是没有问题,可以是充满着问题;可以是很有意义,可以是很无聊,可以是很美好,也可以是很丑恶。

从基督教对人的本性及命运的观点来看,人开始的时候是好的,结局也应该是好的,但事实并不是这样。本来开始是好的东西,很容易就败坏,在男女性关系里面可以很清楚看到这一点。性本来是有很好的,但很容易被歪曲,很容易腐化的;本来可以是很美丽、很美好的,却可以变成很丑恶的。我们看看人类历史,或在今日的社会上,最普通的性行为堕落的表现是什么呢?就是卖淫和强奸,即是说,将对方当作泄欲的工具。不论这工具是自愿的——譬如说,以金钱或其他东西交换——或者是被迫的,这是非常普通,甚至可以说是很平常的事实。但是这又应该不应该呢?甚至婚姻这个制度,也未必是有效的保障——受伤害者多数是女性——因为婚姻可以成为变相的卖淫,或者变作合法化的强奸。即是说,在这里男女性关系是堕落了,堕落到成为男女间互相的欺骗、侮辱、剥削、支配、征服和伤害。在这情形之下,双方变成了非人化或异化,即成为工具,成为一件物件,而不是人了。基督教看人的堕落即是要指出人的情况,例如两性关系显示出这些“平常”事实,是不当的、堕落的。那么,男女性关系到底应该是怎样的呢?以下我尝试略为讲解,提出我自己的看法。

男女的关系,我的解释是根据《创世纪》那个故事其中几节讲的。首先是第1章第17节:“上帝照它自己的形象,造男造女。”在这里,正如刚才说过,男女是有别的,非此即彼(虽然可能今日会发现到有些例外)。人的性别,是人性的基本部分,即是人的性的本性(sexuality)。这性的本性是与生俱来的,在我们成长之后,不但把我们分别成为男女,而且成为男女之间的联系的基本原因。

第二点在《创世纪》第2章18节。上帝创造人之后,关于人第一句话就是:“人独居不好。”他需要伴侣,所以上帝造了一个伴侣(一个配偶、助手)给他。意思即是说:人不应该单独生活,他需要异性,需要性的爱和帮助——除了一些特别的例外,如那些有特别的号召的或者从事特别工作的人。

第三就是《创世纪》第2章21到23节。上帝造女人是从男人的肋骨造出来的。他觉醒后看见了她,就称她做“女人”,叫她为“我骨里的骨,肉中的肉”。另一个翻译就叫“我的亲骨肉”,意即男女二人有“骨肉之亲”。这点很有意思。中国人称兄弟为骨肉之亲。“兄弟如手足,妻子如衣服”:兄弟没有了就不可以再生出来,妻子没有了则可以再娶(西语称 replaceable spare parts)。圣经的观点则有所不同,即夫妻是先存在的。如果再进一步解释,可以说上帝先创造男女,而不是先创造父子、母女,或者兄弟姊妹,即是说人类是以男女夫妻为根源的,而其他关系则随之而来。我觉得有一个很重要的意思,就是夫妻的关系是人伦的原型、人伦的典范:夫妻的关系不是父母子女兄弟姊妹的关系,而是人伦之始。

我这样说可能是违反中国的传统,但作为一个基督徒,我不感到抱歉,原因就是人与人的关系,基本上是像男女、夫妻的关系这样,是彼此需要、彼此依赖的关系,是彼此扶助、彼此信靠的关系,是建立在平等、自由及自我承担之上。从现代文化的观点来说,我们并没有自由去选择我们的父母,没有自由选择我们的兄弟姊妹,但我们却有自由去选择我们的丈夫或妻子;并且在这关系上我们有所承担,我们应该尊重对方、爱护对方。在婚姻或在一切性的关系中,男女互相追求,要求亲密和契合。这一切都是自由的,是自主、自觉的、有确实目的的行为,因此也是要负责任的行动。这个行动,就可以使男女建立很亲密的关系。在传统的基督教教义中,婚姻是必须根据男女双方的自愿才得成立,所以在婚姻的时候,必定

问双方是否出于情愿,而非被迫。并且事先双方必须合龄,否则不算是自主和负责任的决定;而婚姻必须经过真正的性交才算成立。婚姻肯定男女的性关系是非常亲密的关系。

到底怎样地亲密呢?《创世纪》第2章14节说:“因此人要离开父母与妻子联合,二人成为一体。”夫妻的结合,可翻译作“胶结”,好像粘着的,二人亲爱如胶似漆。《旧约》这句话,《新约》曾复述过几次,一字不改。在今天男女平等的世界里,或许须说明:不仅男人是这样,女人也一样要离开父母,与丈夫结合,二人成为一体。“成为一体”即很亲密,就是性交的意思。性交,我们中国人称作肌肤之亲,圣经说不仅是“肌肤之亲”,还是“骨肉之亲”呢!也不止于身体上的结合而已,因为“身体”在圣经上包括人的心灵、人的身心情意。就因为这是奥秘,所以有神圣的一面。上帝造男造女,要他们相亲相识、相慕、相爱,最后结合成为一体。但这个奥秘,这件圣事,我想是指两性之间身心情意的交往、沟通、共享;通过肌肤之亲,在关怀、信赖、忠贞之中互相赋予与接纳,在爱慕中消除羞耻,在亲切中征服恐惧,在结合中获得喜乐。爱的结合的确是喜乐的。快乐是在您我亲爱的情意中产生和流通的。在这个过程中有很巧妙的连环反馈的作用(feedback)出现。我爱您(或您爱我——“您我”、“我您”在此句中可调换),我爱您因为您爱我;我爱您,使您快乐;您快乐使我快乐;而我快乐使您更加快乐……快乐在爱情——爱情在快乐——的结合、交流、共享中因而得以增长、蔓延,渐渐在二人共同的生命中成熟,慢慢成为持久的喜乐。我想这是我们可体会到的性的意义,应该是这样的。

〔德〕W. G. 柯尔 著
蒋芒 译

基督教与精神分析中的性^①

这里涉及到一个重要的问题,即:基督教与那些科学的或半科学的性问题学科——生物学、生理学、社会学、人类学、精神分析学等——是什么关系。它们的共同点以及冲突点又在哪里?有一点可以首先确定,即它们在一定程度上与两种不同的世界观打交道。这些学科不要求作什么伦理方面的判断而只是对科学性的事实感兴趣。这一点对于基督教徒来说,非常乐于接受,因为坚信上帝拥有全部真理是基督教信仰的一个组成部分。至于新的事实又为哪个科学分支所揭示,这无关紧要。只要它们立足于真理,就没有任何理由畏惧它们。少数基督教徒今天还想捍卫反科学的、执迷不悟的行为,而这种行为早在过去就为那些从事科学研究的宗教界人士视为大敌。新的知识必须在所有科学领域得到承认。精神分析学收集了异常丰富的临床资料,它必然因此而激发人们去正确理解性的问题。同样,这自然也适用于其他那些在性方面具有重要发现的

① 本文译自 W. G. Cole: *Sexualität in Christentum und Psychoanalyse*, Claudius Verlag München 1969, 第 3 章第 2 节。

学科。

事实很难存在于真空状态之中,而总是在一种意义关系中被揭示出来;阐释又与这样的事实根本不同。主观性从来就不可能完全被封闭住,所研究的领域越是触动到科学家本人,阐释也就越难具备客观性。“纯粹”的科学以螺旋下降的方式,从数学物理学,经过天文学、化学、地质学,到生物学和心理学,直至几乎完全销声匿迹在所谓的社会科学里。客体距离人以及科学家本人越远,产生客观性的可能也就越大。只要自然科学仅限于自己的工作领域,仅限于分析自然的规律,那么,在基督教和科学之间是能够不发生摩擦的。但是,如果从自然的规律现象里内涵地或外延地得出关于人的态度和行为的结论,那么,这两个世界观的区域就不再是相互分离的了。事实出现在意义关系里和价值秩序中,这正是基督教信仰也要涉猎的地方。

耶勒大学的两位教授福德(Ford)和毕奇(Beach)在他们的《性行为的结构》一书里曾作出如下申明:“我们始终避免任何关于某种性行为之正确与否的讨论。本书的所有地方都没有作出伦理价值评判。”看来,这是一种非常严格的科学方法,它事先就排除所有的不同意见。正如作者们自己认为的那样,比较自己社会与其他社会以及各种动物的性习惯和性准则是很有价值的,这能使我们得到一幅关于相似和相异的特性的尽可能清晰的画面。小心谨慎地研究这方面的问题,无疑十分紧迫,因为,作者与读者常常试图从人类学和生物学的材料里得到结论。这些推论往往隐藏在字里行间,经过对上下文的认真推敲就会明了。

有些颇有声望的科学家不仅加入了这方面的行列,有时还入了迷,这可以从美国心理分析学协会出版的一份会议报道中看出。金赛博士在会议的开幕词里提交了她对美国男性性行为研究的重要成果。接着,福德教授和毕奇教授也对他们的人类学和生物学的

研究工作作了一番简介,并于后来加以扩充,发表在上面提到的那本书里。所有三篇报告都一致表明,美国男性的性行为、原始氏族的性行为以及许多动物种类的性行为与西方社会的道德和习俗准则大相径庭。阿伯兰·卡迪耐(Abram Kardiner),这位拥有丰富人类学和社会学知识的心理分析家,作为讨论主持人,在大会开始讨论时讲道:

“本次例会是我所经过的最有价值的会议之一,人们可以看到,与会者都准备着给我们展示些什么……这么大一堆科学论据指明了过去在这方面的错误。金赛博士以她独特的科学方法展现出来的关于人类性行为的画面,是十分特定的在西方占统治地位的社会条件的产物。毕奇博士的论证是十分难以置信的。我们怎样能想着用比较科学的形式去办事呢,仿佛动物当中的同性恋关系与人类的同类现象多少具有那么一点相似性,尽管人类社会在同性恋和异性恋之间具有很大的选择性。福德先生借以用来贯通全部文化的方法只是表明:在性的领域里,实际上无所不可能。同样,依此方法我们也毫无所得。福德先生是将性从整个社会环境中抽离出来,并仅对我们陈述了最终结果。可是,用这种方法并不能解释人类的性问题。如果说我们确实应当在社会关系的总和之中去寻找性习惯的关系,那么,福德先生的方法无疑会引人误入歧途。”

卡迪耐对比较科学的方法抱有极大的怀疑态度,因为这一方法源于一个潜在的前提:被社会说成是性反常行为的行为是根植于人的生物天性里,而这点似又为科学发生学所证实。这也是金赛博士十分重视和关注的事情。她主张,性行为方式上的变更必须既符合人类准则又符合人类天性,因此也必须完全予以承认。如果有什么要变的话,那就是道德规范,以使今天还被视作不正常的性行为在将来不再受冤枉,因为事实上它根本没有偏离规范。另一方面,卡迪耐相信,世人的性行为在很大程度上取决于他们的环境。

根据他的总结来看,至少有 85% 的反常性行为是受环境影响所致。这些环境影响致使青春期的的人畏惧正常的性交,从而躲避进一种变态的关系。只要改变社会氛围,大多数反常行为就会消失!卡迪耐承认,少数的性反常行为可能表现为体质性,这会影响到把它们划归为正常的或自然的行为。要想正确认识性问题,绝对有必要揭示出服从于个人或团体的性行为的动机。研究一个原始民族的性习惯而同时却不过问这些习惯在社会整体生活中的作用,这种科学工作是很难取得成效的。这正是福德教授的工作方法,正如我们在他与毕奇合著的那本书里见到的一样。毕奇博士自己在他关于动物性行为的研究里摆出一个又一个证据,仿佛科学材料的这种形式是没有边界的。这势必难以避免该书的读者将之与他自己社会的性现象联系起来。尽管作者竭力反对这样做,然而他们给人的印象却仿佛他们自己也难于抵挡这种诱惑。

看来,所有人类学的研究都会面临这一危险。事实总是处在一个意义关系中。这里要选择的,不是因此而放弃这样的研究和陈述。我们要抓住现实,并清楚认识到,一定的思想前提和价值判断事实上是存在的,由此我们将尽可能弄清楚自己的偏见,研究者常常并未意识到自己的科学工作在多大程度上受到其个人态度的影响。并且,这种不幸也不会因人们的艰苦努力排除这个起着偏见作用的态度而消失。消除这种不幸的唯一途径就是:去承认这种态度。没有哪个作者能在他的科学表述里避免留下他个人信念的烙印。这是他的人性存在的组成部分。谁也不能在生活的中心问题上保持中立。每个人都有他所愿维护和推广的一定的价值,有压迫着他的恐惧,还有他必须与之作斗争的敌人。他完全可能一点也意识不到这种感觉和态度,但它们却在他个性的内在动力里起着决定性的作用。不管人们把它称作世界观,抑或是生活哲学或者宗教信仰,一种特定的彻底的倾向,一种对全部生活经验在富有意义的整

体中的排列,这就是人存在的不可避免的连贯性。

理查德·尼布尔将历史分作内部的和外部的。外部历史包括中立行为、本人的进退和客观行为。研究它们,目的是获取纯粹的事实,无论这些事实令人沮丧或高兴。可是,没有人会满足于此。人们总是想要提出越过它们的问题,去询问这些事实意味着什么以及它们是怎样触及我自己的。这就是内在历史的区域,触及到本人、价值,以及激情参与的所在。例如,我们比较两位撰写美国历史事实的历史学家。从个人信念上看,一位开明,一位保守。两个人写了同一个时期同样的事件、协约、战役和人物,并且两人都强调“客观性”。尽管如此,听课的学生得到的将是关于美国历史的两种全然不同的印象,因为每个教授都受各自内部历史的动机的支配。内外历史的二重性,说明了要将事实带入某个秩序的全部企图。追寻全部事实的终极价值,也就是寻求的意义,这种追求一旦脱离了人,必定是死路一条。弗洛姆注意到,对倾向体制的需求,和对献身于信仰的需求,这是人的存在的根本属性。人们实际上无法想象出比它们更有力的位于人之内的能量源。在有“理想的”生活和没有“理想的”生活之间,谁也没有选择的自由……所有的人都是“理想主义者”,因为世人都在追求一些超越了肉体满足的东西。公开肯定自己的价值体系的人道主义本源,这是弗洛姆的一大优点。弗洛伊德当时并不知道他自己的思想在多少地方受了19世纪决定论的影响;指出弗洛伊德有多少文章受到这样的影响,是卡伦·霍妮的功绩。然而霍妮本人也不完全清楚自己当时的自然主义人性论在她的思想上又留下了多深的烙印。

对生命意义的探求驱动着每一个人,无论他是否直接提出和回答这一问题。弗洛姆曾犹豫不决地将探求全部意义这一基本的人性冲动称作“宗教性的”,因为,这一称呼掺杂着某种异味。但是,不管我们选择什么名称,事实是不容错看。所有对完全的客观性的

追求都失败了,因为,就连科学家本人也是带着他关于现实的本质的特定信念和先入之见走向他的工作的。他自己的主观兴趣激励他在许多可能的专业领域里选择一个完全特定的专业领域来作为他研究的客体。心理分析自身服从于本体论的设定。形而上学的问题不能自圆其说,因为生命事实必须进入生命意义的关系。两个领域从来就无法完全保持互不相干,这有点像事实交付于科学,事实的展开交付于宗教。当然这并不那样简单。这里更需要追寻的是这两种世界观之间的和谐关系。这意味着,科学家不是把自己看作劳役,而是一个人,并认识到,毫无前提的研究工作很可能是错误的;同样,科学家也要求尽量避免以先入之见去吸收事实,即:以其本来面目,而不是依照己见去看待事实。罗马天主教关于自然的伦理法则的一部分学说与自然科学和人类学的结论极端相违;埃米尔·布鲁奈(E. Brunner)的一夫一妻制观点是不是上帝为所有人制定的“造物规则”,也十分可疑。这样的论证永远有危险,即:任意裁剪事实,直至符合理论为止。特定地解释意义将导致普洛克路斯忒斯床之类的生搬硬套,所有的事实全遭迫害,无论是否适合。在过去,无论科学家还是神学家,都有疏忽和谬误,就是在将来,他们的工作中也会有缺点和错误。但是,如果我们只是互相指责,各自事业就会得不偿失。只要我们还想注视人类极其复杂的性问题,共同合作以及相互启发就十分必要。

如果能把所有科学领域的全部科学数据收集起来,我们将会看到,几乎这些事实都不能互相吻合。上面提到的那次会议上的研究成果,收录在《健康与疾病中的心理-性发展》(Psychosexual Development in Health and Disease)这本文集中,其出版者不得不承认:“虽然我们收集到的材料不少,但仍缺乏对于性行为的一种概括了解。”这也许可以说明,对所有其他关于性问题的研讨都要有一定的保留意见。到目前为止,我们对于性交时体内发生的化学变

化过程还知之甚少,而对于冲动因素和生物机制与文化与环境影响之间的关系,则更是一无所知。鉴于这些很不全面的知识,不使自己过远地偏离已被证明的事实,也许是值得的和明智的。我们似还不能以为结论已定。

但是,至少有一点是必须尝试的:在我们现有的知识基础上把所有可支配的数据加以系统化,这一系统传递着关于生命的整体观点、生命的意义和目的。而在把个人的以及社会的目的和动机当作整体来研究的同时,我们应当以圣经和精神分析的观点牢牢盯住运动源泉的问题。每一个系统化的观点应当与科学事实相吻合,当然,这不可避免地要对事实作某些阐释性的加工。涉及到实际材料的,基督教要立足于科学的工作。但是,神学家有权利及义务将这些材料显现在基督教对于现实的终极意义的信念里。不言而喻,精神分析学,或者任何其他科学和准科学的学科也拥有同样的权利和义务。但是,这些学科的世界观与基督教信仰的世界观之间的全部紧张关系,只能如实看待,即:与其说是科学与宗教,或科学事实与宗教解说之间的争吵,不如说是两种形而上学体系、两种具有不同前提的价值体系之间的分歧。

三个典型的基督教性学说的推断

这里几乎无需提及,本书中所列出的性学说源自新教的基督教信仰。两个基本命题是依据以下的观点,即:坚信在所有理解当中,基督教信仰所提供的是最符合生命的一种理解(神圣信条的永恒真理),以及坚信这一基督教信仰无论何时都必须重新阐释和说明,以便被世人用当代的语言所接受(神圣信条的时间性真理,或用蒂利希的话说即“相互关联法”)。没有什么比答非所问更无意义

的了。与第二个原则相连的是，坚信基督教信仰与经验事实有着适当的关系，无论这些经验事实渊源如何。没有人可以借助经验分析变成基督徒，因为基督教信仰无法从经验中引申出来，它是一种恩赐。这尽管正确，但是人们一旦进入信仰的领域，就能够而且应当借助经验进行不断的检验。只有当某种学说显示出一种适当的现实性时，它才应该得到维护。设想有一种双重真理，并认为有些东西从信仰的角度来看是真实的，从理性的角度来看又是错误的，这是衰亡时代的思维特点。教会的伟大人物总是视真理为统一体，他们的神话思想依据这一座右铭：“信仰寻求理解。”

基督教在性问题理解方面第一个具有权威性的学说，可以称作古典的造物信仰。过去常提到的是威廉·坦普尔(亦译汤朴威廉, William Temple)的主张，即：基督教是全世界宗教中最具唯物性的。道成肉身的立场，以及圣餐礼的含义，证明了这个命题的真实性以及教会对人的肉体幸福的传统同情。但是，这一思想的根本前提构成了从无创造的学说。在东方人看来，世界充满着欺骗和丑恶。在希腊的思想中，物质是永恒的，一开始就和形式共同存在。人们用“材料”这个词来称物质。物质是可塑的，可构成无数的形式。但是，“材料”也有固定的一面，与所有形式的企图相抵触。有几种古希腊的哲学把整个物质世界描写为恶的。无论人们拥护这种过激的世界观与否，它从来都将肉身实体与最终现实有机地结合起来。与所有这种思想具有戏剧性冲突的是犹太基督教的传统主张，它认为物质世界是由上帝从虚无里创造出来的。《圣经·创世记》开头这样说：上帝的灵拂了一下虚空，上帝完成工作后，观看了他的全部作品，认为它们都甚好。东方人的世界观十分神秘而神圣，依此，每个造物都有一个容器，上帝的灵隐伏其中。西方中世纪，出现了一个动人的方济各(弗朗西斯)形象，他将爱遍施于自然中的万物；宗教改革时期的路德，他认为世界是上帝的外衣；加尔文

也觉得现实的所有形式中都有着上帝的大能。基督教信仰的一个根本特点,是把物质世界当作上帝赐予的礼物,欢快积极地加以接受。使徒保罗说:“一切都是你们的。”苦行主义鄙视一切肉体的东西,这源于一种二元论的基本信念,即:应远离物质存在的尘埃,到尘世之外的“精神”领域去寻求解脱。这种古希腊和东方式的逃离丑恶骗人的尘世的努力,坚定了对上帝创造物的信仰。二元论世界观的人,不愿意去证实能否在世间寻得终极现实和拯救,他们是在物理时间的秩序以外寻求这两者。信奉圣经的宗教不知道在时间和历史维度之外还有什么上帝或解脱。上帝绝非无限遥远、绝对的一点,面对芸芸众生无动于衷。上帝就在自己创造的世间里晓谕着,行动着。智者见智,仁者见仁。

躲在冥想和自我否定的殿堂里的神秘苦行者与知道创造物的圣洁并自觉到要投身到世间积极生活里去的基督教信徒,他们的区别在 T. S. 艾略特和 W. H. 奥顿的诗作里得到了非常形象的描述。艾略特发明了“园子”以摆脱一切,而奥顿却在园子里环顾四周。当前基督教神学的首要任务不是别的,就是重新发现对创造的信仰。只有当全部大大小小创造物的圣洁性重新得到理解时,性的名誉才会得到相应的恢复。

创造的事实一旦被接受,人体的所有器官和职能就可以得到积极的理解。所有想割裂身躯与思想、肉体与灵魂的企图,由于违背了基督教的精神,必然会被摒弃。基督教人类学总是将人看作一个心身统一体,肉体与精神互不分离,紧密相联。旧约不知道什么苦行,不会因为精神而惩罚肉体。相反,它表达了对肉体生命全部感官的享乐、甜蜜的芬芳、快乐的节庆、美丽的大地、动听的音乐以及爱情欢悦的纯洁的赞赏。所罗门的爱情颂歌流传至今,尽管它遭删节并被添加了讽喻,它仍然激起了所有时代的希伯来人对于感性的崇尚。耶稣不是修道士。他饮酒,并且同不洁分子为友。人子来

到世间,又吃又喝。他所强烈指控的是那些在宗教上一丝不苟并企图在这个世界的污秽中洁身自赏的人。保罗式的苦行主义,借用哲吾大学(Drew)霍朴(Stanley Romaine Hoppo)教授的话说不是二元论而是末世论的。使徒是在期待世界末日的来临,而不是禁欲主义者的否定世界。身躯应当使用,但不是滥用。也就是说,为身躯而喜悦,但不要糟踏它。身躯犹如圣殿,里面回响着对上帝的赞歌。没有哪个肉体器官能够损伤对正直和良德的感受。出于审美的缘故,有些职能,尤其是排泄功能,并没有加以公开展现,但这只是个趣味而不是道德问题。由于只有少数人能为希腊雕塑当模特儿,美学要考虑过集体文化的问题。在一般情况下,大多数人如果多少穿着一点则会更好看。但这依然与风化和道德不相干。那些不太愿意受阻碍于衣着的原始民族,道德常常更严厉,并且他们对性的好奇无疑也低于那些文明的兄弟。同样,这种经验也表现在那种略显笨拙和难堪、但却肯定没有引向性放荡的集体文化之中。

对于羞耻和贞节的问题,基督教神学和人类学曾作过许多深入的研究。真理何在尚难断定。近来对于儿童行为的研究以及有关原始民族的人类学方面的报道,使得作为原始罪和追求感官享乐的后果的羞耻感是与生俱来这个问题愈加晦暗。在有些土著民族中,性一点也不是难题,整个性生活都是公开进行的。现代的幼儿园告诉我们,那种认为幼儿天生就有羞耻感的说法是站不住脚的。小男孩和小女孩一起上厕所,还在大小便时继续交谈而毫无拘束。在这样一种气氛下存在的儿童,他们既没有对异性身体构造的变态的好奇,也没有为自己身体的功能感到害羞。青春期会产生一定的羞惭感,现在还无法确定这是环境影响的结果,还是天生倾向的萌发。后一种可能当然还是谜。不过,所有主张本能羞耻感的理论越来越缺乏说服力。

有关身躯及其器官的论述,同样也适用于性的方面。关于这点

圣经中讲到的是上帝的恩赐和礼物，而不是什么诘难。追寻性的始初意义——无论繁衍还是享乐——已经大大敞开了辩论的大门。罗马天主教的理论主张，自然的法则规定了繁衍的优先；而弗洛伊德则坚持趋乐在前。生物学承认自己无法回答这种神学的范围的问题。在缺乏有力的证据时，理论的争吵无休无止。然而，这些疑点没有特别用场。谁能知道，大自然是否把性快感作为繁衍的诱因而赋予我们，以及是否受孕只是阿芙罗狄特的诱人习惯的一个附带事件？只要人们知道，全部理论仅仅是理论，那么，谁都可以思想和主张他所愿意的，他只须作一个防止误解和断章取义的声明。根据罗马天主教的理论，自然的伦理法则规定为取乐而从事的性活动不能引起怀孕。这一观点无法在他们提供的证据材料中得到圆满解释。纵然这一观点被说成是毫无谬误的真理，是本然由上帝颁布的命令，我们也还是有权拒绝其论断并怀疑罗马的权威。

新教教会在这个问题上幸好处于中立。它不只是按繁衍后代的标准去衡量性问题。正因为新教的伦理观没有对性的初始意义作出最后断定，因此，它并没有把控制生育列入教规。神学在自然伦理法则上所犯的错误，给新教的性伦理观提供了方便，它避开繁衍的说法，而首举动机问题和对伴侣的内心态度。

如果对整个自然的目的论暂不作评断，而是纯粹从人的动机角度观察，那么，人的性行为就是圣经所说的“一体”行为。即使是表面上的或者纯粹是商业性的性交，都最少表明了两个造物——两个人的最亲密的结合。《创世纪》告诉我们，人是按上帝的形象被创造出来的。每个人都是一个“你”，而不是“它”。理查德·莱尔威林在他的《只有孤独的心》里记下了一次对形象的观察：“一天，我散步时，在远处看见一个动物，走近时，发现那是一个人；当我站在他面前时，我才认出他是我兄弟！”如果谁对待一个人就像对待一个动物或一件东西，那么，他就不仅损伤了这个人的完整，

而且也损害了他自己的完整。仅仅为了满足色情享乐的需要而发生的性关系,以致同伴间不是把自己看作是人,看作是人类同胞,看作是来自同一个创造主的复制品,这样一种性关系就犹如一把双刃之剑,两头伤人。只有当两个人,而非两具单纯的肉体相互结合,性的内在本质和终极意义方得实现。一件圣事可被视为是一种内在、不可见的状况的外部可见的标记。在这意义上,性行为就是一桩神圣的事件,它象征着两个相互分离的统一体融合趋于一个整体。精神分析学已认识到,性的乱交是个性受挫的表现。青春发育期是一例外,青春期往往有喜欢尝新的倾向。这是幼稚的性爱到成熟的爱情的过渡。但是,人完全成熟时,性行为就要求自己包含有对他人的尊重。这点也为精神分析学的思想所认可。由此可见,性的意义就在于人的自身本质中,并因此而最终植根在创造的现实中。由这一观点出发,性就应当被认可为是上帝赐给人类的伟大礼物。它是开启共同生活大门的钥匙。性也可能被滥用,被引向歧途,但这个事实无损于性的光辉。因为,这个被造的世界的其他一切方面,也会被误用,遭到错误对待。因此,创世说怀着欢乐和感激的心情尊重性、人体和性的器官,要是谁不能理解接受这一点,那就等于是在否定上帝自己的创造。

能给人类性问题带来启迪的第二个基督教学说是对原罪的信仰,也就是在关于人的堕落的神话中表达出来的那个信仰。关于这一信仰的原始记载,所有宗教和大多数哲学传统中,都用各自的形式表现出来。其中,在人的受造现实(他的本质)与生活现实(他的存在)之间有着令人悲观的矛盾。基督教认为,弗洛伊德的主要过错是没有考虑到这个矛盾。在他看来,人是纯粹的存在,日常生活的材料是聚集在那种充满煎熬和令人悲观的冲突之上;而关于人具有更多、更好的东西的内在认识,弗洛伊德不是将之视为幻觉,就是把它看作是超我的作品。至少就这一方面来看,荣格以及当代

一些心理分析家要比弗洛伊德更接近基督教信仰,因为,他们承认在人的心理中存在着更为积极、更具创造性的冲动。人的本质自然追求自我实现,它要感受对于爱、对整体、对创造性生活的全部内在的可能性。关于人是按上帝形象造出的这一说法,就是建立在人的本质自然的基础上,以及依据这一需求,即:人应以其整个身心去爱上帝,爱他人以及爱自己。相反,人的存在被感染上了不充实,缺乏爱,便会被分裂和异化。人是上帝的孩子(他的本质),同时也是个罪人(他的存在)。

至此,我们可以大体清楚,原罪说与亚当和夏娃的性关系毫不相干,本书第一部分全篇指出了,天主教和新教的神学是怎样共同认为,原罪并不关联到性或其他什么伦理行径,而是涉及人生活在其中的一种特殊状态。鉴于当今语言中常把“罪”与某种不道德的行为联系起来,保罗·蒂里希建议,至少在一段时期应排除这个概念而代之以“异化”这个词,异化同样能准确表达出教会用罪来描述的状态。创世纪的传说指出夏娃是受蛇的诱惑。这条蛇事实上就是后来的着衣的魔鬼。魔鬼开初是企图使自己成为上帝,失败后,就迫使人起来造反,并对夏娃讲了挑拨人心的话:“你们将像上帝一样。”亚当和夏娃抵挡不住使自己成为世界中心的诱惑,于是,两人离开了上帝,全部按自己的模式生育了后裔。结果,人变得彼此陌生。真正的团契不再可能,即使最亲密的关系中也存在着陌生因素。无人能够从根本上认识他的同胞,自己也无法对同胞完全敞开。存在的只是破碎后的整体。这种异化贯穿在每一个人的深处,以致人与自己也生活在一种斗争状态中。他不清楚自己作为人的本质是什么。理想主义者问道,是否他生命的基础并不与那所谓具有强制力的理性相符合;而浪漫主义者则相信,在感觉里发现了他的真正的本性。没有什么可以帮助他神合内在的裂痕。这一裂痕驱使他去做他所痛恶的事,去恨他所做的事。

这种异化从何而来?这种内在的分裂该如何解释?这只是一种神经官能症,还是异化因素是根植于天赋于自然人的恶之中?莱因霍尔德·尼布尔在他的“吉福德——讲座”《人的本性与命运》里对这个问题做了重要的回答。尼布尔说,人是自然之子,植根于一个有限的空间里,并在这个自然的界限里活动。但是,人同时又大于自然之子,因为,他能克服自己,超越自己和自己的世界。在自然冲动方面,人有着为动物所全然不知的自由。动物无法使性冲动或者事业心成为自己存在的中心,因为它们的生活受本能的永恒法则的支配。可是,人却能将性抬高到他生活的最高点!他也能为了吃而活着,能崇拜金钱。从自由里,人产生了责任感。自由与责任,又一起导致了深深的恐惧。两极之间的这一紧张状态时刻会引起动摇:是动物,但又多于动物;是精神,但又是有限的精神。这种恐惧状况有两条出路:一条是信仰的道路,通向与上帝和他人和睦相处;另一条是倒退,它最终只是指向个人一己的安全。这后一条路,准确地说,并不是出路,因为它只会增强恐惧。然而,这却是宽敞的大道,人人都在上面行走,包括那些经心理分析治愈了的和解脱了的人。假如某人成功地选取十字路口那另一条岔道,那他将随着迈进的步伐碰到最为强烈的恐惧。但是,只要他穿越了信仰的隘口,他就会确认:相信生活,相信他人,相信自己,这能够超越恐惧,并寻得自我的实现。

恐惧是全部罪孽的根源。精神分析学令人注目地提出,恐惧是所有精神病的温床。在神学与精神分析学越来越多的意见交换里,恐惧是被提得最多的讨论题目。双方一致认为,所有人都有一种基础性的、涉及存在的恐惧,它不可避免地属于人的境况,并最终是源于人的这一认识,即:人必有一死。除此以外,神学家和精神分析学家都赞同神经质的恐惧是特定关系的产物。在这样一种情况下,人是在一种敌视的和拒斥的气氛下成长。这气氛迫使他相信,他不

仅得不到爱,而且也不值得爱。他常为自己有无价值而感到忧虑。他畏惧生活里的一切,包括那些实际上并无敌意的事物。而另一方面,当他真地面临危险境遇时,他却又盲目无知。为抵抗恐惧,他于是不断追求新的行动。这种神经质的恐惧可以通过心理分析治疗而加以消除。精神分析学家首先掌握了“转交术”,他们用它将病人的情绪势态转交给自己。用这样的方法,他们渐渐唤起病人认识到,他人也是值得信赖的,他自己的畏惧并不总有道理,他自己拥有许多优良素质,它们完全可以使他非常可爱。在这里,基督徒只能表示感激,是精神分析学的医术使得崩溃的灵魂得以重建。在这一层次上,神学与精神分析学之间没有冲突。

当基督教主张宗教信仰能够驱除神经质恐惧,或者当精神分析学家认为存在性的恐惧是神经质的恐惧,并能通过心理分析得以治愈时,分歧便出现了。蒂里希的观点是,医生毫无办法取消存在性的恐惧,尽管他能表示出勇气和希望。而神经质的恐惧并不属于牧师的工作范围,尽管他必须能够看清恐惧的神经质性的特点。在有些情况下,某一方可以用较为接近的方法起到对方的作用,但从根本上讲,两者不能相互替代。治疗神经质的恐惧,是精神分析学工作的组成部分。事实上,一个人有恐惧性精神病,正如一个人患有癌症,这并不与他的宗教信仰有多少关系。两者都是疾病,各自需要有经验的医生的治疗。可是,当心理分析家将他的病人从病人幻想有的神经质恐惧状态中解脱出来后,他和他的病人都还必须意识他们的存在性的恐惧,而这一恐惧是真实的。蒂里希把这种存在性的恐惧描述为三种不同的形式:对命运和死亡的恐惧,对空虚和无聊的恐惧,以及对犯罪与惩罚的恐惧。彻底的安全感只是一种幻觉。每个人都知道对死的恐惧,每个人也都害怕无聊。当恐惧集中在生活目标的问题上时,集中到为人所关心的价值问题上时,集中到他所信仰的真理问题上时,直至围绕着存在的终极意义

时,恐惧提出的就是一个宗教的问题,它必须由宗教来回答。这种恐惧只能由一种蒂里希称作“勇气”的心态加以克服。这是一种发自深处的信赖,即使它披着世俗的和反宗教的外衣,它也是最富宗教性的。

基督教信仰的创造论,以及心理分析的纯自然科学知识,都得出这一结论:在任何情况下,性都应得到积极的估价。同时,基督教信仰和心理学一致视恐惧为人的境遇中的首要问题。所不同的是,基督教信仰将其全部注意力倾注在存在的恐惧上,而心理分析则抓住了神经性恐惧。此外,神学家和精神分析学家均以不同的形式共同强调:人的行为具有象征性,仅仅抓住这些象征是毫无意义和错误的。每一个负责的分析都必须穿过行为的表层深入到人的核心,那里隐藏着行为的动机。性的错乱不应被看作是令人厌恶、应遭惩罚的可耻行径,而更应被理解为干扰的象征,其根源是恐惧。这样一种既可基于基督教的原罪说又可基于建设和拯救人类灵魂理论的理解,将会有助于那些偏离性规范的人们得到热忱的治疗而非道德性的反应。许多基督教徒、神职人员以及普通人的困难,不是因为他们缺乏坚实的神学或丰富的心理学知识,而是在于他们在真诚地关怀那些性行为不规则者的时候常常犯的两个主要错误。基督徒行动的一个特点是有良好的意愿和坚定的意志去帮助病人。他跟随病人渡过很长时间,探讨所有的症象。就这一行动来说,它丝毫不缺乏人性的温暖和同情,然而,它却不能深入到问题的症结。另一个特点是,为了战胜邪恶,驱逐内心的恶魔,建议调动意志力,而不知道,意志力也正是病人所欠缺的一个素质。如果意志力尚存,那么,病人早就可以自己动用。我们必须从那些纠缠病人的症象顺藤摸瓜,而不是去强调什么超强的意志努力。因为,只有在冲突形成之处,才能真正了解到全部的冲突。然而,这种方法却不能在道德的氛围里产生,因为,即使道德的声音是潜在的,治

疗者本人并没有意识到自己的道德判断,病人也会听出来。在此,心理分析的一种方法显示出它的重要性,这种方法是在它施于病人身上时不带压力和威胁(许可的态度)。病人得到的诱发如此之深,竟然会开始指责自己,尽管病人常常试图把他的自我谴责投射到别人身上。只有付出巨大的努力并且避免急于求成,分析家才能使病人相信自己得到他人认可、接受和爱护的。许多教牧人员在其灵魂帮助工作中之所以成绩平平,就是因为他们那种道德立场,而他们有时并没有意识到这种立场。也许耶稣救人神迹的秘密就在他心理治疗的功力上。我们可以从“我不会诅咒你”这句话中看到这一点。

接踵而来的另一个问题是追寻性迷乱和性过失的准确定义。基督教教会倾向于不信任任何越出道德规范的性行为。这规范就是:节制+婚姻+以后对一夫一妻制的忠诚。心理分析所表现出来的宽容引起了教会的猜疑,但是教会的态度所表示的无非是法利赛人的教义,正如在第一章里所展开的那样,他们判断的依据是外在的法则。只要心理分析的判断还集中在内在的动机上,那么,心理分析就要比传统的基督教实体都更加接近于耶稣。大多数精神分析学家基本认为那些被看作是符合道德婚姻的性行为大部分是精神受挫的表现;另一方面,他们还对那些在正常生活中被判为堕落和违背常情的大部分性行为采取容忍的态度。他们对过去的神学的贡献并不亚于对同时代的性科学的贡献,这迫使今天的教会对其性伦理的地位作彻底的反思。基督教伦理学和精神分析学一致赞同由拉多(Rado)定为标准的性交方式,即:性快感产生之前的阴茎进入阴道构成了一种“正常的”性行为规范。在这种结合之前的任何行为,只要包含着双方的互相尊重和成熟的爱,都不能被视为邪恶或违背常性。这一性范例可以在思想和行动上分化出很多形式。男女相互口交(cunnilisysus 和 fellatio)就是两种完全正常

和自然的形式,既可导致又可改变性交。作爱过程中甚至也有一种正常施虐和受虐行为。某种性行为,只有当它经常强迫地取消标准形式,才会变为反常。恐惧的感觉阻塞了所有正常的性表达方式,以致只是出于补偿要求而求得修正了的性交,这时,才会产生违背常态的情况,性快感只可能是补偿的结果。这样的人对自己,对社会,对精神分析学家和教牧人员提出了一个问题,但与道德偏见和法规禁令无关。我们应当更加清醒意识到这种人的行为只是象征性地表达了他的彻底异化,表达了他除非以完全扭曲的方式不再能进入他的间人(mitmenschen)关系。我们一旦认识到这样不仅病人对异性的关系,而且连他全部的定势能力都已失落,那么,我们就会采取心理治疗的方法,努力帮助病人,使他的心灵重新整合,从而不再被迫依附不正常的性形式。这就是心理治疗的唯一可能,它确能医治性的紊乱,因为它触及了问题的实质和人的核心。任何道德的评判只会加深病人的自我鄙视,而对把握自我的严格要求,又只会增强病人的懦夫、低能感。基督徒须承认,精神分析学家比教牧人员更善于使用理解和同情,使之在那些性反常的人身上起到重要的缓和作用。因此,我们应当在基督教“原罪说”的基础上,依靠关于建设和拯救人类灵魂的知识,对性反常者,给予更大的宽容。

那些极端偏离社会的性规范的形式,暂且不论,先就婚前性生活和离婚等,看看有什么需要改正的。这里仍要强调,具有决定作用的不是外在的条款,而是内在的动因。已婚的或未婚的好色之徒,被一种内部的深深的恐惧感驱向放纵的生活漫游。心理分析所说的玩弄女性型的人(唐璜型),常常为他们的男性势能而担忧,因而不得不经常更换新的对象。他们不能保持与另一个人的成熟关系,无法体验到与另一个对象性结合时产生的快感;同这个对象在一起时,他变成了“一个肉体”。他们的行为属于补偿性的。但是,他

们并没有在质上偏离标准,而是在量上。关于变态性行为的思考,完全适用于这些人。关于威胁,以及关于自我把握的善意劝告,效用甚微。他们需要的是来自训练有素的人的帮助,他要能使他们看到他们问题的症结所在,要能指出他们这种补偿性行为的根源。一旦那个根本性的恐惧感被认识并被排除掉,他们就有可能从绝望的自我认识的制约中,从那种以现实中的乱交来达到内心平衡的欲求中摆脱出来。好色之徒的性反常或者乱交,其共同点在于,这两种行为最初都不是为了得到性的享乐,而是性行为在这里只是作为平息恐惧感的手段。可以说,对原罪说的正确理解,要求基督教徒学习精神分析学者那种对于偏离规范的性行为所表现出来的宽容、乐于理解以及心理治疗的姿态。

那么,婚前性交和离婚又怎么样呢?它们既不属于性变态又不属于乱交。两个年轻人由于现实原因被迫数月或数年推迟结婚,而他们最终结合了并实现了他们彼此的爱,包括肉体上的。对于这样一对青年,教会该说些什么呢?对于一个发现他的爱是属于另一个女性的已婚男子,教会又该说些什么呢?心理分析认为,这里不涉及补偿的关系。精神分析学家的这种树立道德标准的犹豫,让人显然觉得每个人是按照他的良知而自由行动的。基督教信仰不知道,也无需知道这样一种犹豫,因为它的整个法定任务是按照爱要求的范例去规定良知。任何其他法规都没有约束力。在某种意义上,任何一般化都是无法成立的。每种情况都必须按其具体情况加以评判。相反,基督教信仰和心理分析学的任务首先应当是找出浅薄之爱与成熟之爱的区别;前者要求的是直接的实现而毫不考虑后果,而后者为了今后获得更有价值的成果,宁可放弃暂时的满足。每一对未婚者,正如一起生活的夫妻,都会面临受孕、怀胎,都要求开诚布公地交谈和社会的尊重;每一个已婚者都对其伴侣和孩子负有义务。通常听说的“我们彼此相爱!”这句话,并不能说明什么,因为

它忽视了：就是成熟的爱也不是为了建造一个封闭的社会而排除所有责任。人们还爱父母和朋友，爱丈夫或妻子和孩子，这些责任不可随意推卸。圣经告诉我们，创造一个生灵，并不是单指两个身躯的结合，而是两个完全的生命统一体在其经济、精神和心理各方面的联合。企图单独在身体的物理的基础上建立共同体，这只会危及到整个关系。性行为不可以脱离其他生活而成为一桩独立存在的事物。它总是和整个人格，和生活的整个结构有机地连在一起。因此，基督徒必须时刻想着，并不是由他决定他不受决定。一切来自上帝的恩赐，是上帝的恩赐使他有了今天。性道德惯例的受挫，在耶稣的眼里，只是一段相当短暂的经历。

不以惩罚而以治愈对待性越轨，这一重要认识引出了第三种基督教的学说，即解脱说。它在性问题的理解方面有着十分重要的作用。如果说“异化”一词是正确理解原罪的关键，那么，解脱说的中心概念就是“和好”(Ver-Söhnung)。一个得到和好的人不再与神性相离，不再与同类相隔，也不再与自己相异。尽管他的恐惧没有完全消去，他却能够与之相处，能够不受其干扰而生活。他不再努力想成为神，成为世界宰主，因为他正学会将神看作是自己存在的真实基础，并充满信心地在这个基础上建设发展。随着破碎之人生的逝去，他找到了内心的统一、感觉的完整，找回了被他的生存完全埋没和扭曲了的东西，这就是属于他的本质的东西。这就是新约的意思，新约中耶稣被看作第二个亚当，看作新人，看作全人类都受邀和蒙召来参与的新生命。新约四福音书和保罗书信里有许多谈及和好、合一和复活等方面的词语。精神分析学家懂得其中的深刻含义，因为他们把精神病患者的状况理解为一部恐惧和异化的历史，并且把救治看作是克服分裂状态和重建真实关系。复活的概念对于心理分析，从来就不完全陌生，因为许多病人经过富有成效的启发或分析后，都说像是经历了一次重生或死而复活。

内在人性的解脱性转变,内在整体的重新树立,这正是整个耶稣学说的目的。它既不是单纯外部的伦理道德,也不是对律法秩序的因循守旧。它不是要取消旧约的律法,相反是要更强化对这些律法的理解。一味地仅因律法如此要求而听从之,这只会导致内在和谐的丧失,而耶稣正是要与万物达成这样一种和谐。如果人只是奉命行事,一旦有其他要求,他就又会另行其事。律法与人的关系是形式上的、外在的,并没有内在的契合。谁要是仅仅遵循律法精神的伦理要求,那么,他必然与神的旨意大相径庭,因为上帝看中的是人的心。这就是耶稣这句话的含义,即他的到来并不是废除律法,而是要成全和完善它。他知道,表面正直的人可能内心深处正受着欲望的煎熬。他的很多言论十分清楚地证实了这点。他曾谈到有些人把酒杯的外面擦得铮亮,而杯子里却粘留着肮脏;他也曾讲过,粉饰的坟墓,尽管洁净发亮,但事实上它却掩盖着死人的骸骨和腐烂的肉体。他使用了希腊语中表示“表演者”的一个词“伪君子”,用它来形容那些不是按内在的信念而只是为赢取观众喝彩声而演戏的人。如果在避免离婚时却流露出淫荡之念和贪婪目光,那么,耶稣显然不曾把它看作十分道德。耶稣不是那种转战于理性与感性之间并事先决定了道德的胜利的道德家,他并不满足于意志力强制压迫欲望,他更要求内在行为的转变。只有这样,意愿与“应当”[规范]的冲突方能了结。耶稣的首要任务是要恢复人的纯洁、内心的完整和精神的统一。他决不认为人的境遇是灵与肉的厮杀。“任何自行分裂的房屋必不能站住”,“一仆不侍两主”。耶稣要求的是心灵的纯净和率直的坚毅。

一个成熟的人格能够意识到生存恐惧并继续与之共处。从基督教立场来看,这只能通过信任和爱这两个解脱的必然前提来达到。然而信任和爱并不是努力就可以得到的,而是被赐给那个自我超越的人。只有当人在自己的世界中感受到了承认和爱慕,他方始

学会爱和信任。孩童和成人一样：人在孩提时代遭到了拒绝，他便会常常觉得自己处在一种敌对和威胁的氛围之中，他既不可能爱自己，也不可能爱他人。他过于受恐惧感压迫。以后生活中的宗教认识或由心理治疗得到的认识，当然还能够帮他看清，如果他不为至今为止的经历所累，那么，他是会被接受的。于是，他就会获得勇气，不顾任何恐惧而生活在爱之中。“接受”，对自己人格的肯定，这是去爱他人的必不可少的先决条件（“爱人如己”）。为此，其他人也要承认和接受自己的人格。这就是福音信息的意思所在。新约四福音书庄严宣告，上帝也爱所有仍陷在罪中的人。这也是对病人的实际人格采取认真态度的精神疗法的意义所在。精神病患者有一种想象，认为没有人会实际上爱他的真正人格。他为了赢得其他人的承认，不得不按照其他人的愿望和期待来调整自己的全部生活，并遵循那些他所痛恨的要求。他怀着绝望的心情努力去影响他的分析者，企图获胜。最后，在一种极其漫长和痛苦的过程中，他才知晓自己的做法不仅毫无意义，而且纯属多余。这也曾是法利赛人，至少是旧约里描述的法利赛人（历史事实也许不同）的症结所在。他们认为，只有通过变换婚姻才能赢得神的爱和承认。他们不按自己的实际看待自己，而是把自己想象成是理想的化身，并试图说服自己和其他人，他们的存在现实是符合理想的。使徒保罗经历了这种失败。正如使徒保罗那样，心理分析的病人也必须学会懂得，承认和爱是礼物，而非由努力换来的报酬。

爱驱逐恐惧。当人为他的环境所接受，并因此自己能接受自己，他便在这重新被赐与的信任和爱里找到了自己的立足点，并能看到自己的恐惧和自身。在这之前，他的那些“恐惧”逼迫着他压制自己的人格部分。他认为这人格“没有价值”。他不得不在自己和其他人面前收藏起他的人格。然而，正如精神分析学所指出的那样，被压抑了的冲动尽管可以被逐出意识领域，但并不会失去其效力，

被压抑的欲望仍有作用力。自身的恐惧和不安全感,不允许压抑的过程按其真实面貌显示出来。人只是觉得心力耗尽于两种对抗力量的搏斗中。一旦当他接受了自己,他便能看清自己的所有长处和弱点,也能正视那些从前受恐惧和惊惶所追逐的东西。恶魔消失在升腾的黎明曙光中。痛恨和忌妒的感觉来自强迫自己去适应。一旦得到承认并且无须自欺,那么,仇恨和强迫适应都会消逝。那些为抵御恐惧而设置的性或其他自然方面的补偿行为,一旦当对手软弱下来后,也就可以拆除和放弃。虽然这一切并不意味着人已臻至完美状态,所有问题都已解决,但这些却可以承受并在一定情况下还能有助于健康。对己对人的宽容和理解,代替了不信任和拒绝。仇恨、忌妒和感官欲求无须再掩饰。这些感觉允许存在,并且只要认识到这些感觉的根源乃是恐惧,便可以通过心理疗法得到治愈。谁一旦达到了某种程度的内在完整,他也可以对自己作这样的心理分析,因为他的人格的基础已是不可动摇的了。精神病患者还不能提出这样的问题,他们会把为自卫而设置的全部建筑摧毁掉。由于经常要求掩藏自己的真实情感,以及代之以假象,他的情绪绝无真实性可言。精神分析家几乎天天碰到这种情况:除非病人能成功地获得哪怕是一点点的安全感基础,否则他承受不了心理分析侵入他自我引起的痛苦。

基督教信仰和精神分析学在这一方面的交融之处固然十分重要,却举不胜举。同样,两者在这方面的冲突也是到处可见,引人注目。它们依据各自的理论基础,一致反对道德规范;它们寻找人格的变化,而不是简单的压抑症兆;它们以大量鲜明生动的例子举出了人的生存由于恐惧和变化的压力而遭到了扭曲。两者都展示了一幅现实的厌世主义图景,但它们在人的生存天性中又发现了通向乐观主义的途径。它们找到了一旦消除恐惧的障碍后便会汹涌澎湃的生命力和交际能力这个掘之不竭的宝藏。这里有反律法主

义的保罗思想(antinomistisch Paulinismus)的源泉,有心理疗法的希望之乡,也有着认为反社会反道德的行为是某种深层异化的结果这样一种信念。裂痕一旦弥合,人便能愉快地生活在爱中,而变态或罪孽行动对他来讲已不再重要,因为他不再需要它们。对于以前的信徒来讲,代替陈旧律法的,是一种由上帝在基督教中设立的新型的团契关系,其中,对上帝的爱和对兄弟的爱是至高无上的主题。一位奥古斯丁会的会士曾因此而说道:“爱上帝,并按你所好而行!”同样,精神分析学家也让病人选择自己的生活目标。他们相信,随着神经质恐惧的消除,变态行为也将消失,并由此而释放出爱和交往的潜在能力。无论是基督教信仰还是心理分析学都不愿给人这样一种印象,仿佛一个人在这种方法指导下经历的康复过程是一桩轻松愉快的事。它们是要人们牢记,在人的现实与他所渴望的本真之间存在着裂痕,只是这一裂痕并非决定性因素。重要的是要像人那样得到承认,受到爱。只要还认为道德的或其他什么具有自身的完美并设之为爱的先决条件,那么,这样的生活只能是徒劳无益,因为“除了上帝,无人尽善”。只有当人明白尽管他有弱点和短处他依然被爱时,人才能获得把握自己错误的必要的自由。

精神分析学和基督教信仰都渴望建设人的内在的真实性和完整性,都通过接受和爱的力量来驱逐恐惧和异化的恶魔。然而在宗教信仰作用这一问题上,还存在着冲突。许多精神分析学者所继承的还完全是弗洛伊德的遗产。对于他们来讲,宗教是一种幻想:需要一个全能天父,并将这幼稚的需求投射到整个宇宙。不少庸俗化了的基督教信条也支持着这一论点,要求轻松地达到内心的安宁,如布道台上的水溪,源源不断,仿佛神会担保所有信仰他的人幸福和成功,还能使这些信徒避免所有的危险灾难,就是死亡,也可以用灵魂不朽这样的模糊字眼加以掩饰。如此将基督神性演变为一个推理故事,这乃是以十字架标志作其核心的信仰的一幅漫画。

任何一个严肃对待圣经宗教的人,都不会沉溺于其信仰只是一个护身符的错觉。信仰者区别于那些外在施于他的东西,但与世上的任何其他人毫无区别。同其他人一样,他也不是陷害者或攻击者。球体和细菌都不会由于神的干预而改变。信仰者与非信徒的唯一区别在于怎样看待外部的事象。基督徒在创造的全部工作中都能看到神手的作为;人的每一次遭遇都是为了接近上帝和回应上帝的要求。在人内心的最深处是对终极生命意义的信念。他视基督是对这意义的最大的揭示。他坚信上帝就是爱。每天当他站在十字架下时,他知道神的爱是种苦恋,他会被唤起去分担这苦楚的爱。他的信仰不能使他彻底摆脱生存的恐惧,但却能使他不顾恐惧而日益更新生活。相信世间万象有一个内在的目的指向,这种信仰是否属于幻觉,这不是由心理学的分析可以回答的,并且,两边的笔战也无助于问题的解决。神学家和精神分析学家在评判那些逆来顺受或过于依赖的、不健康的宗教信仰观方面,其意见互相一致。然而,何为健康的信仰,这一问题尚需更多的时间和耐心作进一步调研。基督教信仰和心理分析学之间的相似之处得到了越来越多的关注,其冲突点也获得有益的商讨。过去双方的争吵多归于误解和讹传。分析家们过去并不都知道,基督教神学的杰出代表十分清楚如何区分宗教与巫术,以及拒绝任何想让神性为安全需求和贪图利润而服务的企图。过去的基督徒和普通教徒也常常误认为,精神病患者在心理分析的治疗中被从一切责任感里解放出来并被鼓励放纵性欲。幸运的是双方在日益加强的澄清过程中增加了理解,我们希望这种发展得以持续。

基督教的“救赎论”在性伦理学领域的意义是显而易见的。一旦爱和信任克服了恐惧和异化,在重新获得的内在完整性的基础上,真正的共同性便有了可能。彼此尊重和成熟的爱成了人际交往的根本趋势。自尊和尊重别人,殊途而回归。完整的状况当包括,拥

有自己与他人如同一个整体。成熟标志着,人,无论是男人或女人,彼此不是把对方当作一个为己所用的客体。基督徒把他的同类视作兄弟,视作上帝的孩子,并以爱和责任感与之交往。当他觉得自己受到性方面的吸引时,他并不因此而责备自己或洋洋自得。同样,当他觉得自己爱上另一个人时,他也不会觉得负罪。弗洛伊德曾正确地认为许多柏拉图式的关系都渗杂着性的吸引力。在两性同时存在的场合,如跳舞、阅读时,或在影剧院里或在彼此穿着很少的游泳池里,感到一定的性刺激,这是正常的。就是在夜晚两个互相有好感的异性间的交谈中,也可能存在着某一方式的性气氛。在许多关系中,性吸引和性刺激都发挥着它的作用,但并没有因此而导致完全的性关系。有时,一定形式的刺激也会导致性交。有些人因此而不信任地躲避一切会有诱惑性的环境。毫无疑问,这样的行为意味着对性的一种消极态度。只要性的激发不是本身的目的,如卖淫,那么,相互间的吸引既不恶,也无罪。如果当事人意识到自己的责任感并有成熟的情感,而足以认清彼此关系的界限,那么,那种这类社会接触中的性刺激,就可以成为一种真诚的、无罪的快乐源泉。当然,这里肯定有危险,然而,在人的生活中,似乎还没有哪个领域是完全没有危险的。但是,否定在歌舞厅、游泳池或影剧院里实际存在有性的吸引力,这远比清楚认识到这点并且毫无压抑地感到快活要危险得多。总之,心灵的成熟和完整是防止轻浮的、无责任感的性行为的唯一有效的屏障。禁令戒律只是外部自然,它们不可避免地会遭到拒绝。人们一旦学会同现实原则和睦相处,成熟遂生。一个成熟的人已脱离了对任何闪过的冲击被迫作出反应,因为,他胸有成竹,而不是贪图冲动的直接快感。他既不会因为自己感觉到性吸引而诅咒,也不会因为什么都没感到而矫揉做作。他对付这些时无需强烈的内心斗争,因为,对于他的人格来讲,他更关心的是实际的完整,而不是一时的性欲满足。他非常尊重自

己和别人,而不把自己和别人当作客体或用作达到某种目的的工具。

戴维·罗伯茨(David Roberts)曾就伦理行为的问题提出如下看法:

“……它的前提条件是,人确定能够顺应外界加于他的每一个理想或法规。他顺从地执行其义务,因为他扶助理性原则和那个崇尚他人格中非理性因素和感性因素的良心。否则……心灵力量的如此组合……导致了内在的分裂和敌对的持续状态,道德主义的人格并没有使它所代表的观念完全与己同化。对于他的需求和欲望来讲,这些观念并不能带来足够的满足。道德主义者越是严厉强迫自己,内心一定程度的对抗就越为强烈。不是变换自己的意欲,而是违背它们,去过一种道德的生活,这一企图从头就错,道德主义的历史也证明其失败。”^①

耶稣和使徒保罗早就认识到法利赛伦理观的道德主义性质。他们摒弃了这种性质并代之以“爱的律法”(Liebes gebot)的伦理观。基督教“救赎论”与精神分析学说在关于人的问题上,一致认为内在的动因是决定性的,而不是仅把注意力放在外部的象征的行为方面。内在立场和倾向的转变,可以独立地结出硕果,“除非有人重新投胎再生”。

这里,我们有必要考察一下基督教文化里的一夫一妻制。婚姻的一夫一妻制形式是由上帝创造的秩序,是基督教社会施于全部人类自然道德法则的命令呢,还是基督教自由范围内的一桩事情,是由那些懂得成熟爱情之意义的人自由造就的一种事象呢?任何一种基督教伦理观,本质上都是反对外部律法规条的,它们都以

^① 戴维·罗伯茨:《心理治疗与人的基督教观点》,查理·斯克里布奈父子出版公司,纽约,1950年版,第96页。

真诚和成熟的爱作为检验人际关系的试金石,而真诚成熟的爱包含着情感的真实和社会责任感。这样的规范,在一定程度上,无疑是适用于一夫一妻制的。尽管如此,人们依然会问,这一情况是否就满足了绝对性要求(absolutheitsanspruch)呢?路德否定了专偶婚是基督教性活动的中心形式。从情感的真实和内在的统一这两点来看,人们可以想象,一个男人是能够爱几个女人的,并且在每一个具体的性关系中都包含着相互间的倾慕和彼此间的尊重。同样的关系也可以出现在一个女性与几个男性之间。有不少社会形式,它们的社会任务是由那些建立在一夫多妻或一妻多夫制基础上的家庭以适当和负责的方式来完成的。然而这并不意味着,西方文明中的社会关系变化也必能导致婚姻道德和习俗的改变。要是出现这样一种情况,其中,一夫一妻制的婚姻形式,并不是达到各方面良好发展和成熟的最佳手段——比如无数男性在一场战争中死去,按照专偶婚的原则,无数女性将被判为独身——那么,基督徒在这个时候的任务就是要凭借创造的力量来控制危机。

这里也可以看出爱的伦理观与道德主义伦理观之间的区别。后者是完全指向表面现象,它要求的是无条件地服从既定标准,而毫不过问内在的动机,即使婚姻的忠实变成了只是酝酿仇恨和离婚念头的温床,它仍去要求无偏差地墨守陈规。与此截然相反,爱的伦理观在一切外表的行为方式里看到的是整个人格的象征性表述。它着重内在的变化,而不是一致的外表行动。爱把人从恐惧和敌对的屈辱状态中解放出来,而道德主义只会给他不断套上新的枷锁。这正是使徒保罗的根本观点,它激发他为了神圣的信条而有力地冲击律法。

总结时,应当再度强调,基督教创造论高度评价了物质世界和人的身躯及其所有的器官和功能,因为它在物质中看出上帝在创造。性生活是神赐的礼物,它开启了真诚交往的通道。原罪说使人

们认清了一个事实,即所有人都遭受着恐惧和异化的折磨,他们离开了上帝和兄弟,也造成自我分裂。人们被迫发展了某种补偿性的行为方式,目的是缓解其恐惧。原罪说澄清了所有紊乱的性生活,无论是名副其实的性反常还是自私的纵欲贪婪。对于人的行为的所有这些形式来讲,道德主义的消极的立场只会加深恐惧和异化,加剧对补偿行为的需求。基督教“救赎论”得到了心理分析方面的加强。它坚信,只有包含着治愈和拯救病人的实际愿望的作为才具有意义;只有当信任代替了恐惧、交往代替了异化、完整代替了分裂,以及情真意挚代替了变换无常,只有当内心出现了这样的转变,才可能赢得持续的效用。这样一种转变发生在一个人身上,用宗教的话来讲,他就是(尽心、尽性、尽意、尽力)去爱上帝爱兄弟爱自己了,他是由神引导接受并献身于基督而摆脱恐惧和异化的。从心理学的角度来看,这样一种转换可以被描述为是一种内聚状态。朝着一个目的的力量结合,是自尊自信和开诚布公的状态。然而,起决定作用的是新的现实,而不是试图概括它的词语或概念性的定义。从存在的整体来看神学的正统观念,无疑只有次要意义,纵使后一种传统宗教的语言和形式可能显得可疑或无知。基督徒能够发现恩赐的现状和它的拯救力。基督徒没有理由因为别人缺少这一发现而变得神经质。正因如此,精神分析学家也能够传达爱和信任,因为,他和他的病人共处在一个拥有这种拯救力的现实秩序中。重要的是运用这些力量,而不是要使所有人因此千人一面。精神分析学家努力引导其病人进入一种与其理论相符的经验,他们并不热衷于纯从知识性出发去迎合弗洛伊德的论点。病人是否信任心理分析学的术语,这对精神分析学家来说无所谓,而这一事实应当引起神学家的思考。一味热衷于强调说教性的观点,这有时会损害实际的宗教经验。如果爱和信任事实上排除了恐惧和异化,那么,性生活就从一种利己的工具转为一种圣事,转为内在统一的外

部表达。心灵的完整与社会的责任感携手并进,在良好条件下为世界繁衍子孙的性交往及其社会利益将被作为正义而得到承认。在任何情况下,基督教伦理学都不可简单地从表面来评判性道德,它必须注意到内在的动因和核心。迷路者需要的是帮助,而不是惩罚。

[瑞士]G. 米勒 著
朱可鸣 译
朱雁冰 校

幸福：一个神学课题*

一. 关于“幸福经验状态”的讨论的缘起^①

这要从今年夏天在格莱弗瓦尔德的一出朗读剧说起，精确地说，这是我在主持教会工作人员《圣经》讲座期间指导排演的一场“戏剧游戏”。我们选用的是残忍的负债人的比喻一节（《马太福音》，18, 23—35）。在细心听过几遍朗读之后，每个参加者都为自己

* 德文原文载：Theologische Zeitschrift, 46(1990)。——译注

① 首先，我根据与“悲伤工作”这一概念所作的类比，提出“幸福工作”这个术语；不过，由于正确地使用这个术语也许当以精神分析的理论环境为前提，所以文中我极少谈及“幸福工作”。而且，这也会排除可能产生的误解，似乎这是一个有待重新要求作的事。只要人们并非毫无准备地自动去经受幸福经验，它便是可能实现的。——不过，我仍旧用“幸福”这个词，因为我觉得它词义上的开放性是个优点，因此它不大容易受到思想上的限制。此外，究竟哪些表述实际经验（幸福、欢乐、兴致、满足、快乐）的词以哪种方式使用和避免不用？就这个问题分析一下各种不同的神学也是有价值的。
[悲伤工作(Trauerarbeit)，是弗洛伊德在他的精神分析学说中所使用的一个术语，它的意思是，从心理方面研究和分析一个人因失去与之有关的人物而感受到的悲伤。——译注]

选一个角色(一个人物、一种感情、一件东西)。在整个游戏期间,他不仅“演”,而且也“是”他所选的角色。从游戏开始到结束,一位教师缓慢地、经常停顿地朗读着,大家不说一句话,只用表情和动作表演着。我在这里只描述一个片段,正是这个片段促使我在事后的谈话中使用了“幸福工作”这个术语,它尤其引起了我对这个术语所指的现象进行研究的强烈兴趣。

我当时演国王。计算结果、一张又一张的借据让我花了很长时间——我第一次知道什么叫债务,欠我的数不清的债;我真受不了,我突然为此对那个欠债的奴仆怒不可遏。于是,他跪在我面前乞求宽免。这场戏花了很长时间,因为我觉得我不能免除他的欠债。

免除债务、表示怜悯,这对我这个以言和行作出这个表示的国王而言,完全是出乎意料之外的事——宽恕,这本来是不可能的事。

那奴仆站起来离开了,刚一出门便看见与他一起干活的另一个奴仆,立即抓住他,扼住他的颈项送进了监牢。我眼睁睁地看着这一切,其他的人也是如此——失神地、茫然地看着。

“这怎么可能呢?”在讨论演出时,我们自己问自己。“一个人在经历了被免除累累债务这样感人至深的事件之后,自己怎么可能表现不出丝毫变化呢?”我们不想用这个问题归纳这段比喻的要点,我们为下一轮的讨论留下了一个问题:是否还没有接触到这个比喻段落的某个重要方面?我们觉得这个问题本身是很重要的。

“这里发生的情况,对我也并不陌生。”一个参加者说。“我经常经历某些对我至关重要、某些使我欣喜若狂的事情——我觉得,它们对我真是太重要了,但是很快它们便被其他经验覆盖了、窒息了、抵消了。”有人问:“对第一个奴仆而言,事情发生得是不是太突兀了?他有时间去感受所发生的一切吗?所发生的事是不是——尽

管他曾请求——太出乎他的意料了，以至根本不可能被纳入他的世界观之中？”

“是的，”另一个人说，“欠他一百第纳尔的第二个奴仆倒是在他的意料之中的，因为在这里他感到他又回到日常现实的土地之上了。”

一个参加者问道：“在我们基督徒身上和我们教会里不是同样如此吗？——一直在谈论着宽恕，宣示着、许诺着宽恕，可是在日常生活中却几乎感觉不到一丝儿宽恕。在大多数情况下，这仅仅只是些言词而已，不是吗？”事实的确如此。在基督徒中看得见一点儿出人意料之外的幸福经验吗？某些教会的行径不是跟那个恶奴的行径完全一样吗？

我们一连几天都在讨论这个题目。在我来格莱弗瓦尔德之前，我曾读过维蕾纳·卡斯特的《悲伤》^①一书并已在开始读约戈斯·卡那卡基的著作：《我看见你的眼泪——悲伤、哀诉、生活的能力》。^②悲伤、葬礼、拒绝悲伤、悲伤工作——某些与关于欢乐、幸福、突如其来的好运的经验类似的东西不是同样重要吗？讨论一下幸福礼仪、拒绝幸福和幸福工作（以及幸福状态）不是很有意义，而且也是必要的吗？

二. 关于“幸福”和“得救”的思考

在神学领域中，“幸福”一词几乎没有立足之地。在哲学方面，

① Verena Kast, Trauern. Phasen und Chancen des psychischen Prozesses, Stuttgart 1986.

② Jorgos Canaki, Ich sehe deine Tränen. Trauern, Klagen, Leben Können, Stuttgart 1988. 这是一部非常出色的著作。

以往作为全部哲学核心的一个论题——幸福，已有“不严肃、可笑、失体面之嫌”(G. 毕恩语)。^①这与神学方面的情况十分接近。

在《日耳曼宗教辞典》(RGG)中，关于这个问题有整整一栏(卷二，第1628栏以下)，但其中的论述主要是针对北日耳曼宗教而发的。在《神学和宗教百科全书》(TRE)中，“Glossolalie”和“Gnadauer Verband”两个词目之间根本没有加进其他词目(卷13，第459页)。^②不论在人类学中，还是在刚刚出版的帕内贝尔格的系统神学中，都没有收进这个词，近几十年出版的有关著作，情况也大抵如此。^③

重要的例外则是D. 索勒(尤其他的《幻想与顺从》)、H. 考克斯和G. M. 马丁的著作，^④另外还有几个天主教作者的著作，最重要的是格莱沙卡的论文《幸福和拯救》。^⑤在我对之讨论之前，我想首先谈一下另一位神学家——朋霍斐尔的思考 and 认识。从我们论题这方面看，这位神学家也是不可轻易忘却的。假如要正确地讨论幸福问题，便应注意在具有他那些认识和经验的一生中的具体环

① 转引自 G. Greshake, Glück und Heil, in: Christliche Glaube in Moderner Gesellschaft, Teilband 9 der Enzyklopädischen Bibliothek (Hg. F. Boeckle u. a.) Freiburg 1981, 101 – 146; Vgl. Weiter G. Greshake, Gottes Heil, Glück des Menschen. Theologische Perspektiven, Freiburg 1983.

② 德文中“幸福”一词为 Glück, 在按字母顺序排列的词典中, 应在 Glossolalie (意为: 灵语) 和 Gnadauer Verband (格纳道会, 一新教团体的名称) 之间。——译注

③ 这绝不是说, 这些著作根本没有讨论“幸福”一词所涉及的内容。然而, 以前的一个核心术语却消失了, 这却并不是无关紧要的。

④ D. Sölle, Phantasie und Gehorsam. Überlegungen zu einer künftigen Christlichen Ethik, Stuttgart/Berlin 1968; H. Cox, Das Fest der Narren. Das Gelächter ist der Hoffnung letzte Waffe, Stuttgart 1970; G. M. Martin, “Wir haben hier auf Erden Schon...” Das Reden auf Glück, Stuttgart 1970.

⑤ 参阅本文 P. 111 注①。

境并将之作为问题本身的一个重要方面给予充分重视。

朋霍斐尔于1943年12月18日在特格尔监狱中写道^①：“我认为，我们应该在我们一生之中怀着上帝所给予我们的善去爱上帝并对他保持信任，这样，一当时候到了——真正是到那时候呀！——我们也会怀着爱、信任和欢乐向他走去。一个人——让我们说得更明白点儿——在他妻子的怀抱之中向往着彼岸，说轻一点儿这是无稽之谈，这至少并非上帝的意志。人们应该在上帝正在给予我们的东西之中去寻找上帝，去爱上帝；如果上帝乐于让我们去享受巨大的尘世幸福，那么人们也不应比上帝更加虔敬，人们也不应通过非非之念和挑战性要求，通过对上帝所给予的东西所作的无穷无尽的迷狂的宗教幻想来败坏这种幸福。上帝将给那些在其尘世幸福中发现和感激上帝的人留有足够的时间，以便让他们记住，尘世间的一切都是须臾即逝的东西……”

1944年6月30日，朋霍斐尔表示坚决反对某种神学和教会实践，因为它们把上帝看成是从机关中跳出来解决人间困厄和冲突的神灵(Deus ex machina)。^②因此，为了让这个神灵降到人间必要时得首先告诉人们，他们事实上已经深深陷入困境，陷入问题和冲突之中，只是“自己不承认或不知道罢了……假如无法使人把他的幸福看成灾祸，把他的健康看成病患，把他的生存力量看成绝望，那么这种神学也就智拙技穷了。”^③朋霍斐尔让人回忆一下耶稣，后者从来没有“怀疑过一个人本身便占有的健康、力量、幸福，也没有把这些东西看成如腐烂的果实之类的东西”。他问道：“不然，为

① D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung, Briefe und Auszeichnungen aus der Haft*. Hg. V. E. Bethge, München 1970, 189.

② 在古希腊和罗马剧院用机关放到舞台上的神灵，用来解决戏剧中的矛盾和冲突。现在的含义是：出人意料之外的救助者。——译注

③ D. Bonhoeffer, 374.

什么他要使病者恢复健康,使弱者重新获得力量呢?”^①因此,不应让人在其尘世性之中腐败,而应让他“在其最强有力的地方面对上帝”(1944年7月8日的信)。^②

人们无须花费多长时间便会在记录、教会仪式讲话和灵魂辅助访谈中找到生动的材料,明白朋霍费尔公开然而徒劳地反对的东西。假如人的困厄领域被称作灵魂辅助的圣坛,这已绝非例外现象,^③那么人的幸福领域究竟为什么不可以当作这样的圣坛呢?

通常流行的布道往往是,首先指出失败、灾祸、罪孽充溢的所在,然后宣布福音之光将照亮这些地方,将给这些地方带来解脱和拯救。哪怕一篇本来在许多方面都易于为人所接受的布道词的出发点也往往是:面对着上帝“所有的人都同样渺小”。^④斯塔德尔^⑤(莱塞尔^⑥则以另一种方式)指出,这种模式的说服力甚微,而拯救之相应的宣示方式也是拘泥于文词因而是不可信的。

现在,让我们看一看格莱沙卡在他论文的开头所作的观察:“幸福”和“得救”一直到近代之初还反映着幸福(eudaimonia=beatitudo)^⑦这一古老概念的内容,因此被用作同义词,而在今天这两个词却分道扬镳了。“得救”发展成了宗教性的专门术语,指“彼岸的、

① D. Bonhoeffer, 375.

② 同上, 379.

③ 参阅 M. Seitz, Praxis des Glaubens, Gottesdienst, Seelsorge und Spiritualität, Göttingen 1985, 96.

④ H. V. D. Geest, Du hast mich angesprochen. Die Wirkung von Gottesdienst und Predigt, Zürich 1978, 183(着重号为笔者所加).

⑤ K. Stadler, Die Wirklichkeit des Verkündigten als homiletisches Problem, Fzphth 19(1972)253—310.

⑥ 参见他在巴塞尔大学的布道讲座。

⑦ eudaimonia 来自希腊文 εὐδαιμονία, beatitudo 为拉丁文,两个词的含义都是“幸福”。——译注

未来的、为上帝所恩赐的完成，而幸福则被理解为纯属此岸的、为人自身努力所得到的生活欲求的满足……幸福和得救两者都被以类似的一一而又相反的一一方法修正了”。^①

朋霍斐尔的看法表明，事情绝非必然如此。当然也还需要说明从神学方面进行一项深入的“幸福工作”的迫切性，以便克服僵死的对立和其中所表现出的“信仰和世俗化世界的根本断裂”。^②鉴于在当前的幸福经验中这种灾难性的断裂十分明显，这项工作更是刻不容缓。在这里我想到了为近代某些思潮所主张的具体幸福经验，它被这种种思潮平庸化了，被贬低为廉价要求以及义务和准则，被异化了。“幸福呀！每当你们对我谈到幸福时，我觉得我似乎在舌尖品尝着粥和温水。”荷尔德林的《许佩里翁》里写道。^③

这种异化了的幸福经验并非唯一可能的经验。“幸福的10天”，1968年在巴黎大学的墙上写着。还有诸如游乐和节日的忘形的幸福、心醉神痴的幸福和琐屑小事的欢乐、“近处的历险”、^④与他人相聚和自我个体经验中的幸福、极度静谧的——感觉到呼吸起伏的——幸福、感觉到自己的强大和能力——可以做事、感知、馈赠、思维、做梦、发问的能力——时的幸福、感性和感性经验的幸福、严肃和幽默的幸福。

当上帝和神学在幸福和游乐方面需要有所作为的问题看起来似乎完全离题的时候，^⑤神学又怎么样呢？基督教信仰又怎么样呢？假如在教堂中欢笑和跳舞在许多人看来是离谱行为，那么信仰又

① G. Greshake, 103 f.

② 同上, 113.

③ 转引自 G. M. Greshake, 27.

④ P. Bruckner und Finkielkraut, Das Abenteuer gleich um die Ecke. Kleines Handbuch der Alltagsüberlebenskunst, München/Wien 1981.

⑤ 参阅 J. Moltmann 为上引 G. M. Martin 的小册子所写的序。

变成什么了呢？在这里，教会完全像宫廷丑角；面对着无穷罪过而产生的完全突如其来的宽恕的经验还没有扎下根就被窒息了。“奸尸性的”秩序(E. 弗洛姆语)的可信性仍占上风。既然无力为未曾有过生命而悲伤，也就无力去感知具体化为幸福经验的得救经验。

我想：“幸福”之所以很少作为严肃论题而受人注意，还由于与此同时必须将抵制和拒绝幸福的荒诞经验作为论题加以讨论。

三. 幸福经验因何受阻？

幸福经验之所以受阻：

1. 由于优选和分裂；
2. 由于被排除在外；
3. 由于价值被贬低。

1. 优选和分裂

在这种情况下，幸福经验并未完全被排除在外或者被废弃；它只是部分地被放过和被感知，而其重要方面则逐渐消失。

a. 美化、程式化的经验

对立的感情往往会——尽管违背传统的逻辑——同时被经验到。A·米勒在他给人以深刻印象的分析中指出，广为流传的和为貌似基督教的准则所倡导的教育方式只是有选择地使儿童的情感得到表露和认可。它从一开始便在进行着优选：“善”与“恶”、“美”与“丑”、“正确”与“谬误”被区分开来，这种分裂与评价已经浸透儿童的心灵。在这种情况下，受到扼杀的不仅是侵略意向的表露，而且还有自发产生的开朗性情和轻松愉快的感觉。诚然，儿童和成年

人可能是很和善、显然也很快乐的人,但所有超越标准尺度或者被认为是反面和粗俗的感情的表露都给遏制住了。^①

幸福感情的生动性和多层次性被程式化、被美化了。

基督徒最爱谈的关于爱的相应观点的段落是《哥林多前书》第13章第4—6节。

b. 替代感情

阉割这些感情的另一种可能性是替换它们。例如,一个男童的生动而天真的创造活力得不到认可;父母所关注的是他的智力秉赋。他可以享受的是对他才干的称赞;在这个方面他的反应也很灵敏。他作为成年人的幸福经验是:当他能够认定他的话为人所引用的时候,这时,他总是在他的名字下面画上红线。^②

c. 正面经验的具体化

幸福经验在这里被减化为可消费、可操作、可购买的东西。

这绝非只发生在“物质性的东西”上。语言也是可以具体化的。在神学和教会中广为流传的咬文嚼字风气便是一个颇为有害的例子。语言成为可以支配和拼合的活动板块,成为涂上油漆(比如涂上拉丁语、存在哲学、交易行为分析学油漆)的公式。最能说明问题的一个特征是:有人滔滔不绝地讲话,有时甚至妙语连珠,可是他却毫无情感。神学家为此还发展出种种自我辩白的理论,这些理论大抵都具有错误的或者漫画式的对立设想的特点。

我还记得发生在一个治疗小组的一幕感人至深的情景,当时一位患者终于除去紧贴在脸上的感情冷漠的面具,几十年来第一

① 参阅 B. A. Miller, *Das Drama des begabten Kinds und die Suche nach dem Wahren Selbst*, Frankfurt 1979.

② 参阅 F. English, *Transaktionsanalyse. Gefühle und Ersatzgefühle in Beziehungen*, Hamburg 1981.

次失声痛哭并讲起话来，诉说着他的经历，令人难以置信地精确和生动。这是件可喜可贺的事。

2. 幸福经验被排除在外

a. 为恐惧排除在外

对幸福经验的恐惧有多种形式：恐惧受伤害、恐惧无法控制的东西、恐惧真理、恐惧有限性、恐惧超验。

一个青年女子坚定地对我说：“我绝不再建立任何关系了。我现在就已经为一旦这种关系破裂所可能发生的事情而感到惊恐不安了。这太使我伤心了。我希望，我能够一按电钮幸福便飞来并常住不走。然而这是不可能的，所以我宁可放弃。”

同她的谈话表明，刚刚破裂的关系之所以使她感到恐惧还有一层原因，那就是它在她心中唤起了她完全无法控制的感情，唤起了超过她的承受力的回忆和向往。

数月之后，她说：“本来我对生机勃勃的生活也是怀有恐惧感的，同时我又对它充满向往之情。未曾有过生机勃勃的生活——这难道不是一个人所碰到的最糟糕的事情吗？”

在这些晤谈之后，我更加清楚地认识到了其中问题之所在和它所具有的典型意义：出于对失望和受到伤害的恐惧、出于对我们所没有充分掌握在手中的经验的恐惧和出于对真理的恐惧而避开幸福经验。

从这层意义上讲，对于短暂性产生恐惧也就不难理解了：幸福无法贮存，不可重现，更不可制造，因而是有限的。所以，幸福工作也应意味着，通过练习去占有转瞬即逝的生存。

假如缺少一种全面的思想视野，能够做到这一点吗？

故然，假如这种超验性被想象为人类实证经验的对立物，那么它将加剧恐惧感。我经常遇见一些真正是事事不如意的人，他们仿

佛像波利克拉忒斯^①那样,褻渎或者触怒过一个神明似的。或者神的诫律仿佛变幸福的含义为不幸,而将生命活力解释为绝望——这正朋霍斐尔写的;或者基督教信仰仿佛只可当作鸦片。

b. 为负罪感排除在外

我在这里只能对某些情况给以提示:负罪感往往表现为替代感情,如替代没有察觉到的基本愿望。在极度紧张地加工这类愿望的过程中所产生的有关经验为替代感情抵消了。或者负罪感与自我惩罚合而为一,禁止某些使人获得幸福的东西——这是这类自我惩罚的常见形式。

不久前,一个女学生对我说:“每逢我经历某种美好的东西,我便心感不安。而当我感到心安理得的时候,却又为这种心安理得而感到不安。”

3. 幸福经验的价值被贬低

正面经验尽管不致被排除在外,但从一开始便被负面的“态度变化”(理念疗法的一个重要术语,理念疗法可以对我们的问题提供许多有益的借鉴)^②抵消了;这便给占有幸福经验造成极大的困难。

Th. 穆勒以宗教仪式为例说明,假如神学“要求理想成为可以

① 波利克拉忒斯(Polykrates,约公元前538—前522年在位):萨摩斯暴君。

——译注

② 从灵魂救助的角度看,我觉得最有益的理念疗法的入门书是:K. —H. Rohlin, Sinnorientierte Seelsorge. Die Existenzanalyse und Logotherapie V. E. Frankls im Vergleich mit den neuen evangelischen Seelsorge-Konzeptionen und als Impuls für die Kirchliche Seelsorge, München 1988; W. Kurz, Seelsorge als Sinnsorge; Zur Analogie von Kirchlicher Seelsorge und Logotherapie. V. E. Frankl Zum 80. Geburtstag, in WzM 37(1985), 225—237.

实现的条件”，^①过高地估计社会判断的宗教含义或者将某些神学传统神秘化，那么人的正面的基本经验便得不到尊重并且被错过。这样，神学准则随之成为“破坏性理想和人的需要，如得不到严肃对待则会成为破坏性现实”。^②

4. 神学的固步自封

那些不自知而在事实上被用来妨碍幸福工作的神学的命题、思考和经验模式，我称之为固步自封现象或者神学主义。

我已经作过几点提示：

- 一些神学准则导致美化经验，形成替代感情，导致价值的贬低，导致具有破坏性的理想化；
- 神学上的咬文嚼字风气；
- 一些神学设想引发起恐惧感和负罪感。

所有这些神学主义倾向的共同之点在于，“得救”的定义是在人的经验的完全负面的反衬之下取得的。

在这里，人的经历、思想、行为和梦想本身(per se)都被贬之为负面的、有罪的；达到“得救”之前的深渊被认为是不可逾越的。于是，罪孽便与人的现实经验等同了起来，与之对立的则必然是另一个超越经验的“得救现实”。

宗教改革神学遵循的完全是另一条路线，它说明，对罪孽的认识绝非表面上所看到的那样是客观经验性的；而是相反，它只有通过信仰(sola fide)才有可能达到。这种信仰来自解释现实的上帝之肯定。

从这种宗教改革家的论断产生一种现实观，按照这种观点，即

① Th. Müller, Konfirmation—Hochzeit—Taufe—Bestattung. Sinn und Aufgabe der Kasualgottesdienste. Stuttgart 1988, 108.

② Ebd. 36.

便“罪孽”也不可能抵消现实——包括人的现实——所创建的东西,不管有多少扭曲和欺验。对这一点不可完全视而不见。

四. 途径和前景

假如在教会实践和神学中所主张的“得救”不单单是一种假设、一种论断或者对于想象中的未来的期待,而是相反,它具有解脱性的、拯救性的基本现实性,那么它便必然会显示出来。它必然会在一种现实经验中表现出来,这种经验是有价值的,而且可以在主体之间进行传导,即便在其未被接受的地方。它必然是某种人们实际上可用的东西,人们借以得到决定他们的思想、感觉、行为和梦想的东西。所谓解脱性的、拯救性的现实不可能是不可见的。假定它在尘世幸福经验中不能被感知,那便是欺验。我想提请人们注意《圣经》上提到的几种情况,我觉得这最能说明问题。

a. 根据希伯来文《圣经》早期文本记载,上帝的精神(Ruach Jahwe)是一切生命的赐予者,而不仅仅是以色列的生命或者宗教性生命的赐予者。一切生命全来自精神。“一切生命力量,”丹尼尔·里斯写道,“都来自上帝。”他又说,我们“之所以能够呼吸,也永远是恩赐”。^①

具有类似万有和赐予生命的价值的还有赐福——而这并不是不可见的。^②

对于这些现象所具有的创造价值特别重要的是,不论是精神

① 转引自 W. J. Hollenweger, *Geist und Materie, Interkulturelle Theorie* 1, München 1988, 309.

② C. Westermann, *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche*, Gütersloh 1981.

还是赐福都不依赖人的信仰。

b. 按照《圣经》的看法，人是而且永远是“上帝的造物”。他绝非作为理所当然的、貌似中性生物的值被赋予意识形态，然后上帝关系再丽于其上。毋宁说，这种关系是他生存可能性和现实性的理由。在这一方面，即便“罪孽”也不可能有所改变。

c. 希望作为总体植根于当前经验和重现于当前的回忆之中。在一首古老的复活节赞美诗中说：“我们所希望得到者，正是以往所可能品尝者。”（“Nostrae fuit gustus spei hie”）^①同样，怀有希望者总想得到更多的东西。

d. 精神恩赐、天赋可以通过触摸、目视、感觉经验到，所以，人能够参与承担创造的具体责任。按照保罗的说法，生命的全部恩赐都应服务于教区大众。使徒在他书信的开头一般不是描绘灾祸和罪罚，而是对教区信徒作为证实他们得到解脱的现实所经验到的东西表示高兴和感激。

e. 救助(sozein)在《新约》中绝非像克瑞默所认为的那样，基本上只局限于神灵性的财富。它在尘世也是可以经验到的。^②得救和救助不会分割开来，幸福的象征^③在关于上帝国的福音中不可能被一览无余，它们在现在就从根本上构成了经验的视野。由于这个缘故，毁灭生命的东西、灾祸、邪恶的悖谬才可能完全被意识到。

因此，当我谈到“幸福经验状态”（或“幸福工作”）的时候，我想鼓励人们去重新发现和再次发现那些构成人的生命的东西：

① 参阅 N. Lohfink, *Der Geschmack der Hoffnung. Christsein und christliche Orden*, Freiburg 1983, 9.

② 参阅 W. J. Hollenweger a. a. O. 22 Anm. 5.

③ 参阅 J. Scharfenberg, *Symbole des Glücks in theologischer und psychologischer Sicht*, in: R. Riep (Hg.), *Perspektiven der Pastoralpsychologie*, Göttingen 1974, 11-22.

- 解脱：即从使生命支离破碎、将生命活力排除在外、使幸福失去价值的东西中解脱出来；
 - 觉知：觉知自己的造物地位，觉知与使生命成为可能者的那种根本性的、牢不可破的关系——在我们自身之上和在一切实受到恩赐而获得生命的東西之中去经验神祇的生命力；
 - 参与：参与品味希望。
- 让我勾勒——残缺不全地——几种途径和前景。

1. 悲伤工作和罪感工作

V. 卡斯特^①令人信服地指出，悲伤工作，即便不可避免地会爆发一场痛苦激情的混乱，但却有可能使人重新发现随着失去的亲朋而似乎同时失去的幸福经验。我们正是在我们必须怀着沉重心情告别的时候开始感受到，生长在充满生命者上面的东西决不能再从我们身上给夺走了。

对永生谎言和自我欺骗的感知与在自己生存失误方面的悲伤工作往往是极度困难的。有否可能(重新)发现在生命力和希望方面所被埋葬的东西呢？

自己精神天赋的错失、对于人所得到的经历之诸多可能性的忽视、关于自己本身方面的“创世忘却”、^②对于诱发幸福经验却没有给予自己以善和帮助这些情况的认识，如此种种在人碰到福音——绝对被接受性之美好信息——的那些地方，是作为罪过被经历到的。作为幸福工作开始的宽恕同时便是对这些罪感经验所进

① 同本文 p. 111 注①。

② D. Nestle, *Die Ursprünge des Neuen Testaments oder : vom Wort Gottes, das unter die Räuber fiel*, Freiburg 1983, 106, 130, 145.

行的反复加工：尽管带有罪过“仍然知道宣布自己无罪以便继续前进……允许自己无须止步于往事之上，而是从中获取教益，坚持、忍受、昂首继续走下去，因为只有如此在接受我们本质的同时，生命才会被全部接受”。^①

这样也能够重新进入回忆。

2. 回 忆

不仅阉割生命的创伤和压抑性的事件因受到抑制而从记忆中排除，而且幸福经验也会从记忆中排除出去。W. 库尔茨在他将灵魂辅助当成意识辅助的思考中指出，发现和研究这些实际创伤（他称之为似非而是的佯谬）可能具有极大裨益和指导意义。^②

不完形的回忆——甚至无法形成某种自我设想——可能具有非常大的鼓励性。F. 豪格和其他一些人所描述的回忆工作的社会学方法^③为这方面开辟了广阔的前景。我们自己开始回忆，这便可能成为解脱性的行为，假如已被掩盖的进入我们的生命力和意识经验的通道因此而被发现的话。

必须恢复重现某些生活经历，尤其在记忆因有意使之失去价值的倾向而受到迷惑或者因先入之见而被引上歧路的那些地方。然后便可证明，身体具有非常精确的记忆力，这种记忆力通过身体、感觉和运动也是可以获得的。

3. 感 觉

各种各样的治疗学校都说明，只有当激情不再逐渐消失的时

① D. Hoch, vom Umgang mit Schuld. Geschichte einer Tagung, WzM32(1980) 248.

② 同本文 p. 121 注②。

③ F. Haug(Hg), Sexualisierung der Körper, Berlin 1988.

候,才有可能踏上痊愈的通途。这就是说,不仅要谈论种种感情,而且还要让这些感情(往往是第一次或者长时间以后再次!)为身体所感受到。这恰恰堵死了回归自我本身的通道,阻碍着认同的确立,以致往往从生命的最初几个月开始便妨碍了经历自己的真实感情和开始经验自我本身的可能性。许多人有着很有效的方法,以便避免去经历感情,采取了许多反抗措施,其中理智化方法,即强制地对之进行谈论、进行分析或者解释,只是一种变相作法而已。这种理智化恰恰妨碍了真正的反思。

4. 时空和空间

幸福是不可制造的。我不可能(像那位年轻女子所说)用按电钮的方法召来。幸福工作需要时间和空间。为了加以回避,过量工作是一种验之有效的手段。

灵魂辅助中的幸福工作需要时间和空间,以便去“感知那有利瞬间”。在这个瞬间,不仅不幸,而且受阻的幸福都可能出现——而且还会出现可能的前景:将“从神学角度看暂时受制约的幸福”看成是我们生命的“终极幸福的先兆”^①而又无须成为狠心的负债者。

5. 放手不管和希望

“与开心者一起欢乐,与哭泣者一起哭泣。”《罗马书》第12章第15节说。悲可悲,乐可乐——两者都与生活接触。

假如我们不感知可怕的东西,不倾听呻吟叹息,不倾听对新天地的向往呼唤,我们能够对生活所触动吗?

^① W. Kurz, Der Bruch im seelsorgerlichen Gespräch. Zum Sinn einer verfeimten poimenischen Kategorie, PTh74(1985)436—451, 449.

所以，两者是互相关联的：感知那种莫立和维持生活并使之成为可能的东西，熟练地去希望。我们所认识和所经验的东西都是暂时的：瞬间、闪电、发端、尝试和错误、突如其来的认识、赋予我们生命和使我们得以呼吸的精神或者与有生命者的关系所具有的难以想象的秉赋。

凡是如此经验幸福者便可以放手不管，无须紧紧抓住瞬间。

凡是如此经验幸福者便能够在出现终极答案的幻想的地方，拒绝听命于他人。我作为灵魂辅助者也可以放手不管，却又不致因此而使这种关系失去价值。

6. 静与动

幸福往往被感觉为一种深沉的宁静，在伟大的整体中得到高扬，足以进入渗透于生活之中并为之奠定基础的东西之中——它使我所应得的令人感到幸福的东西的份额深入进去，扎下根来。

幸福也可以进入包罗一切的运动之中：躯体、灵魂和精神——这运动可以是激越高昂的，性爱在这里也并不遭到放逐。

在我们教会中，这两者都很缺乏，既缺少作为肃静和沉默的宁静，也没有运动和激越情感。“至今，”印度学者 A. R. 塞圭拉指出，“在基督教礼仪中，赞美诗的作用仍在证明对于运动的抑制。人们在主之前讨论和歌唱舞蹈，但并不亲自为之。”^①

凡是冲破这种抑制的地方，便可能重现真正的节日，反之亦然：凡是重新庆祝节日——不仅作为“教会节日”后的第二部分，即在敬神仪式之外——的地方，便消除了停滞状态。于是，幸福礼仪重被发现，象征行动（如浣足）也重新受到重视。

① A. R. Squeira, Spielende Liturgie, Bewegung neben Wort und Ton im Gottesdienst am Beispiel des Vaterunsers, Freiburg 1977, 82.

W. J. 霍伦维格^①曾谈到日内瓦未来主义者会议期间的一次敬神仪式。布道词是三位与会者就《马克福音》第14章第3至9节(在伯大尼受膏)的内容所进行的谈话。

“这对一次学术会议而言,是一段极不得体的篇章,”考克斯首先发言,“我们用更合理的种植方法克服饥饿,用更好的学校消除贫困,用家庭计划措施控制人口爆炸。在这里,耶稣认可浪费行为。我们任何时候都会有穷人,但却并非任何时候都有耶稣。”“问题正是在这里,”一个女士反驳道,“我们不仅可以互相分享金钱和知识,而且还应共同占有芳香、欢乐、美……”

“幸福工作”,幸福可当作神学的论题吗?

K. 马梯在题为“娇美和伤痛”的札记中写道:

上帝不再成为节日的地方,^②
他便不再是寻常可见者。

① W. J. Hollenweger, Umgang mit Mythen. Intellektuelle Theologie I, München 1982, 123.

② K. Marti, Zärtlichkeit und Schmerz. Notizen, Darmstadt/Nenwied 1979, 41.

安希孟

宗教与科学： 精神世界并行不悖的两个方面

科学与宗教的关系是哲学史家、科学史家和宗教史家讨论已久的问题。对中国读者来说，最经常听到的论点是：宗教与科学在本质上是对立的，宗教是科学的凶恶敌人，科学完全可以驳倒宗教。最近几年，读者也可以听到与此颀颀的观点：宗教包孕科学，可以在一定程度上与科学调和，宗教信仰可以促进科学研究。至少可以说，关于宗教与科学的关系，只有一种观点、一个声音的时代已经过去。深入的探索还在进行，最后的答案还没有得出。探索本身比答案还有意义，这有助于我们更深入地了解宗教的本质、历史，防止臆断与猜想。

宗教几乎同人类自身一样古老，并且至今还是若干亿人不可须臾离开的东西。宗教曾经把科学、哲学、艺术、伦理，集纳于一身，但科学、哲学、艺术、伦理又都先后不同程度地脱离了宗教，变成独立的精神生活领域。科学脱离宗教曾经历了曲折的斗争，尤其在欧洲是如此。近现代的趋势是，人们自觉或不自觉地使科学与宗教分离。宗教成为个人情感领域的私事，科学则同公共幸福有关；宗教

受情感、意志等非理性因素主宰,科学则主要运用经验与理性,以及概念、逻辑;宗教是对超验事物的一种信仰,科学则研究经验领域的事物。当代的主流是:人们认为科学不能完全将宗教驱逐到沙漠荒原,它也不应当干预个人的良心。宗教不能驳斥科学,它只在自己的独特领域内拥有全权。科学的发展既然可以离开宗教的干预,它同样无须由宗教得到支持和动力。它们的关系可以是:独立推进,并行不悖,互不为谋,各自为政。科学研究的自由与宗教信仰自由同样宝贵。

但是,宗教与科学的分离是经历了一个历史过程的。曾经有过宗教与科学的融合、对立和渗透的历史。科学与宗教的分离是比较晚近的事。

科学史家丹皮尔叙述了科学的“史前史”:早期阶段,人们“以为同类事物可以感应相生,因此就企图在交感巫术的仪式中,用模仿自然的办法,来为丰富的土壤祈得雨水、日光和肥料。有的人不满足于求得这样的结果,就进到另一个阶段,相信起精灵来了”。他的结论是:“巫术、占星术和宗教显然必须同科学的起源一并加以研究。”^①科学是在巫术和迷信的丛林中发芽生长的。希腊宗教的主要作用也是用可以理解的方式解释自然及其过程,使人类在世界上感到安适。人们不再认为反复无常的事件是不负责任的天神的偶然意志决定的;相反,在神圣和普遍的法则支配下,天律是不变

① [英]W. C. 丹皮尔:《科学史及其与哲学和宗教的关系》,第10页,商务印书馆,1979年出版。

的。在古希腊，并没有发生宗教与科学冲突的严重事件。

古代和中世纪早期，主要由于科学与宗教同样接受了目的论的观念而避免了分离和对立。早在苏格拉底时代，希腊思想的主要范畴便是人本主义和道德主义。新柏拉图主义遗留给教父哲学的认识论是以善的概念为中心的，即理解一个东西要看它有什么好处。柏拉图的“绝对”被界定为“善”，而在科学体系中，伦理学甚至超过数学。“每一种结构、有生命或无生命的以及人的每一种动作具有优美或真实，都是相对于自然或艺术家企望于它们所具有的用处而言的。”^①换言之，柏拉图认为，目的论的范畴是根本的。这个时期除了传统与启蒙之间一般对立外，不可能有宗教与科学的对立。宗教所使用的方法是为生活而解释自然，基本的工作程序是一种使生活合理化的伦理学，而不是物理学。中古思想和古代一样，也是生物中心或人类中心论。对于自然，是按照它对人的影响来加以解释和说明的。终极原因的完善、创造性设计的恩典，被认为是对自然进程的一个最可靠的解说。在知识体系中神学代替了伦理学。神学没有理由在科学与宗教之间加以严格区分，凡神学按神的启示所理解的东西，哲学则以理性的自然主义去探究。

15、16世纪，科学的复兴曾受到教会的遏制。自然科学的独立宣言是由哥白尼发布的。由此而引起的疑惧与不安，在当时是很自然的。当时占统治地位的是亚里士多德的科学体系，大多数科学家与哲学家对哥白尼的学说都敬而远之。罗马教会认为，新的科学是对信仰的威胁，因而有理由代表当时大多数人对少数先锋派科学家进行惩罚。烧死布鲁诺，审判伽利略，禁止传播哥白尼学说，至今都是罗马教会难以洗刷的耻辱。

① 转引自[美]拉·巴·培里：《现代哲学倾向》，第113页，商务印书馆，1962年出版。（参见柏拉图《理想国》）

但是,也应指出,人们对这个时期教会(而不是宗教)与科学家之间的关系还存有不少误解。比如,有些人对伽利略受审一案“有些过分夸张”;^①而布鲁诺之所以被烧死,并不是由于他的科学,而是由于他的哲学和“异端”思想,由于他热衷于宗教改革。“布鲁诺是热忱的泛神论者,公开地攻击一切正统的信仰。”^②布鲁诺是一个革命的知识分子,烧死布鲁诺表明罗马教廷的专制达到极点。但是,不应当以此说明宗教在本质上是与科学对立的。须知,教廷的异端审判当时已背弃了基督教的博爱精神。正因为如此,基督教内部才发生了带有资产阶级革命性质的宗教革命;而新教的伦理,按照默顿的说法,是新科学的一种动力。人们把基督教历史上某些宗教权威对科学造成的迫害说成是宗教本身带来的,这是不恰当的。历史上有过世俗政权和政治党派对科学的迫害(如在希特勒时代的德国,以及在前苏联的一些时期),但人们并没有因此得出结论说政治与科学是对立的,应当取消政治或政党。又如,人们由于传统的习惯和道德观念的缘故而谴责科学的一些进步(遗传学、避孕、堕胎、试管婴儿、借腹怀孕),但我们并不因此认为伦理与科学是对立的,并不准备取消道德。各种政治和伦理观念也在不断变化,而科学的发展会促进政治领域和道德领域的变革。同样,科学发展了,在宗教的本质不发生变化的前提下,宗教组织对科学的态度也会发生转变。基督教神学已经在科学面前屡次退却,因而不得不放弃那不属于它所管辖的领地,退出了科学研究的阵地。它对创世说的解释,对复活、基督复临等的解释也不同于以前。它已经承认哥白尼体系,也同意达尔文的进化论,认为人类的祖先是猿猴而不是天使。怀特海说:“宗教如果不用科学一样的精神接受变革,它

① W. C. 丹皮尔:《科学史及其与哲学和宗教的关系》,第175页。

② 同上。

就不能恢复其应有的权威。宗教的原理或可永存,但此种原理的表现,需要不断地发展。”^①今天,除基督教原教旨主义者外,多数宗教组织都接受了科学的观点。紧张的关系已经得到缓解。由于教会已脱离世俗权力,迫害已不可能再发生。

只有当宗教变得狭隘的时候,它才与科学对立;同样,只有当科学变得狭隘的时候,它才跟宗教对立。没有任何证据表明,科学与宗教在本质上是对抗的,更没有理由证明它们之间不可避免要互相迫害。某些宗教组织的迫害狂热,并不足以表明宗教的本质,正如某些宗教权威设立科学院并不表明宗教从此便科学化了一样。人们常常把异端裁判所对布鲁诺、伽利略的迫害及加尔文烧死塞尔维特说成是宗教对科学的迫害,这是一个惊人的谬误。实质上,那是宗教对宗教的迫害,是正统宗教对异端宗教的迫害。迫害者从来没有认为受迫害者是科学家,那是对违反传统的或大多数人们信仰的“异端”的迫害。那个时代世俗的信仰和宗教的信仰还没有严格区别开来。伽利略为自己作了一个在今天看来十分恰当的辩解:圣经不是科学,所以“当我们需要处理那些为我们的感觉经验所揭示的我们眼前的或从绝对的论证所推演出来的自然影响时,绝对不能根据圣经的内容进行审查。这些圣经是容许千百种不同的解释的,因为圣经上的字句的意义并不像自然现象那样有严格的规定性”。^②然而这个辩解在当时无效,因为,它之所以是异端,不在于它与圣经相矛盾,而在于它与当时流行的信仰相矛盾,或者说与当时流行的科学观点“地球中心论”相矛盾。这似乎又出现了另一个悖论:一种科学迫害另一种科学。所以当宗教法庭宣布传播

① A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, 剑桥大学, 1927 年出版, 第 234 页。

② [美]拉·巴·培里:《现代哲学倾向》,第 21 页。

哥白尼的学说是信仰的威胁时，它并不认为这是对反宗教的科学的斗争。当时的人们不仅有正统宗教，而且有正统科学。

这种迫害并没有妨碍科学的进步，也不妨碍科学家同时是修道士或神学家。16、17世纪，科学的发展还得到新教伦理的刺激，但这并不能从反面说明宗教同科学在职能、目的和方法上没有实质性区别。当时，宗教思想的确渗透到科学中。默顿肯定了17世纪清教思想对科学所起的推动作用，但他并不把宗教与科学调和起来，这种调和会受到来自科学和宗教的同时攻击。他说：“在19世纪，一些勇敢的知识分子严厉谴责宗教与科学的对立，并且在这种冲突的结果中看到了理性战胜迷信的胜利，而温和的居中者则寻求在科学与宗教之间确立起一种必要的和谐。这两者都不是正当的社会学观点（着重号为引者所加）。社会学家并不是信仰的卫道士，不论这信仰是宗教的还是科学的。”^① 诚然，有不少科学家出于“颂扬上帝的杰作”、“赞颂自然界的伟大创造者”的目的从事科学研究，但默顿认为：“科学作为通向某种宗教目标的手段，后来却挣脱了这类宗教支持并且在某种程度上倾向于为神学所控制的领域划定边界。”然而默顿紧接着指出：“但这种可能性在17世纪尚未变成现实。”^②

17、18世纪，科学也开始向宗教渗透。古代和中世纪，宗教的范畴在科学中占主导地位；而在这个时期，哲学从新的科学运动中得到动力并企图制定系统科学方法，使它可以给传统信仰教义提供证明。如今，独立出来的科学范畴却企图扩展到宗教中去。笛卡儿发现了一种在传统哲学中所没有的明晰性。他把数学中的分析方

① [美]R. K. 默顿，《17世纪英国的科学、技术与社会》，第80页，四川人民出版社，1986所出版。

② 同上，第108页。

法应用到关于上帝和灵魂的形而上学中。这种企图在斯宾诺莎体系中达到无以复加的地步，他在自己的体系中采用了数学的术语及演绎推理，对拟人化的上帝观提出严格批评，从而把上帝转化为最终的、冷漠无情的必然性。与此相反，培根受到经验和实验科学的激发，认为与其说伽利略关于运动规律的各种分析是重要的，不如说他的望远镜是重要的。故培根使用的是观察，而不是数学推理。这个倾向到洛克那里又得到发展，他与当时的实验物理学家来往密切，因而对先验的必然性是怀疑的。洛克同样对宗教真理深信不疑，认为基督教义不仅“不是神秘的”，而且可以被经验的证据证明是毋庸置疑的；上帝是从结果到原因的一种简单的推理，从自然的存在到创造者的存在，以及从自然的创造到它的创造者的智慧，是一种简明的推理。

因而，在这两个世纪，科学与宗教之间便没有不可逾越的鸿沟。这时的哲学家就是把科学方法应用到宗教问题上的人。

19世纪，随着各门具体自然科学的分化，随着科学分门别类的增加，科学不可避免地同宗教分离了，它们的结合不再是必要的了。18世纪结束时，科学家们认为把科学扩展到宗教的企图注定要失败。在英国，休谟曾认为从自然推论到上帝是模糊不清丝毫无结果的；这些能为观察所证实的自然原因，根本不能满足宗教的要求。康德完全同意这种批评，并批评唯理论仅仅从观念或定义去推演上帝肯定不能确证上帝的存在，即是说，依靠感觉事实的经验科学方法和依靠数理逻辑的精确科学方法同样不能证明宗教。因此，19世纪科学便同宗教分离，沿着不同的方向各自走自己的路。科学与宗教的分裂并不仅仅是因为它们之间有过激烈的迫害与斗争，并不仅仅是由于这种斗争难解难分，胜负未决，最后不得不划定界限，互不侵犯，而是因为它们的结合不再是必要的和可能的。它们彼此有礼貌地分别了。诚如布图鲁教授在《现代哲学中的科学与宗

教》导言中所说：“科学与宗教已不再如近代理性主义者所主张的那样具有共同的确定性——理性。它们每一方都是绝对的，各有其本身的方式。在每一点上它们都是有区别的，好像按流行的心理学所主张的那样，它们是与灵魂的两个机能即理智和感情分别适应的。幸亏它们具有这种互相的独立性，它们才能够发觉它们是处在同一意识之中。在这里，它们好像两种不相渗透的物质原子在空间并列一样，肩并肩地潜存着。它们公开地和默许地一致同意对彼此的原理不加批判，互相尊重其既有的地位，因而各自获得安全和自由——这就是这个时代的安排。”^①

19 世纪的科学主义哲学(或实证主义)与宗教哲学(或浪漫主义哲学)与此互相适应。前一派与休谟和孔德的名字联系在一起，后一派与康德的名字联系在一起。休谟曾把宗教关切的对象看作绝对超越于理性范围之外的事物；他认为，如果关于神灵的书籍不包括“有关于量或数的抽象推理，不包括有关事实或存在的实验推理，就应当加以焚毁”。孔德把神学阶段同幼稚的心灵联系在一起。斯宾塞则把上帝问题放到“不可知”的领域之内；科学只承认绝对知识。与此相反，康德否认旧的理性主义，为另一种信仰哲学开辟了道路。他认为，虽然实证的知识限于物理科学王国，但上帝、自由、永生这些宗教主题却在道德意志中找到了根据；虽然按照理论的根据，它们不再被判断为真实的，但由于生命的更为深刻和可信的目的，它们却必须为人类所信仰。按照康德的意见，伦理的世界不依赖于物质的世界并服从于完全不同的规律，因而作为道德生活基础的人类伦理意识，也不依赖于科学知识，而更多地依赖于宗教信仰。他认为，通过虔诚的实践理性就可以达到伦理世界的认识。康德建造了宏伟的纯粹理性的宫殿，其中没有三大形而上学教

① 拉·巴·培里：《现代哲学倾向》，第 43 页。

条的位置；而他又在这宫殿旁边建起了实践理性的楼阁，其中悬挂起“无上命令”的牌匾。这种宗教上的浪漫主义并不把宗教上的热情化为理论上的冷漠，它重感情而反对求助于理性思维，它只用宗教的精神和语言肯定宗教主张。

二

科学的精神主要是自然主义精神，人们注重大自然的确凿事实，并重视经验尤其是实验。自然主义可以说本质上是世俗的，关怀现世利益；它同宗教的超自然主义不同。超自然主义对自然现象兴趣不浓，向往来世占支配地位；认为尘世与天国相比，则是微不足道的，今世充其量不过是对来世的准备。超自然主义观点倾向于神秘，在自然现象中寄希望于奇迹。

那么，如何解释有些相信奇迹的宗教信徒同时又是自然科学家？因为，虽然两种倾向不一致，但它们可以同时体现在一个人身上。“对自然的世俗态度并不一定排斥对世界抱宗教态度。”^①例如刻卜勒，他的态度是带有宗教神秘性的，他的天文发现主要由于宗教动机。他从寻找上帝之路出发，结果发现了行星的轨道。近代科学的先驱者们大多数是基督教的忠诚儿子。尽管他们笃信上帝，但他们对自然的態度基本上是世俗的，他们注重事实。伽利略提出一个明确的界限：宗教的职能是指引通向天国的途径，而天文学的任务是发现天空中的道路。牛顿也是如此，尽管他对传统神学比伽利略、刻卜勒和笛卡儿更有兴趣，但他仍然谨慎地把神学教义排斥在

^① [英]亚·沃尔夫：《16、17世纪科学、技术和哲学史》第7页，商务印书馆，1985年出版。

科学之外。笛卡儿甚至同意经院哲学关于认识有两种来源(即天启和理性)的观点。

科学与宗教在本质上是不相同的。科学以理智为标准,以理性为权衡。凡智慧不能加以判断的,不属于科学范围。所谓神韵缥缈、幽玄深邃之境,不是科学所探究的。宗教以信念为人类精神的最高尚的作用,以精神满足为人生究竟之主鹄。科学迅速发展,但对世界上相当多的人来说,它又不能代替宗教。布图鲁主张科学与宗教各有疆域,反对以科学建立宗教,也反对以宗教附会科学,是极有见地的。

但是,在我们的生活中更为常见的是以科学为万能的准绳去衡量宗教和驳斥宗教。这显得十分独断。科学语言与宗教语言不同。“龙的传人”、“炎黄子孙”、“三皇五帝”并不叙述事实,而是表达一种情感和象征意义,如果以科学的考古学来评论,定会风马牛不相及。例如,宗教所说的上帝创造世界,是一种比喻的说法,它表明宇宙有个开端——先有上帝,后有世界,如同先有火后有光一样。这种先后是逻辑上的顺序,而不是时间上的顺序,因为火光是同时性的。因而说上帝创造世界,并不否认世界的永恒性。它表达了“上帝是存在的根基”这一哲学信念。

科学史家丹皮尔说:“科学必须承认宗教经验在心理方面的有效性。”^①对教徒来说,对上帝的神秘而直接的了解,正像对他们自身的人格的意识或对外界事物的知觉一样真实。也许我们认为这是一种错觉或幻境,但在他们看来,与神的沟通却同生命本身一样正常。宗教总要创设一套教条、仪式、神学。这些体系,可真可假,可变可动,“但是宗教本身并不随任何一套教义而存废。教义受到历史、哲学或科学的批判,常常被批判得体无完肤,然而真正的宗

^① W. C. 丹皮尔:《科学史及其与哲学和宗教的关系》,第 637 页。

教是一种更深奥的东西——建立在直接经验这块不可动摇的磐石之上。”^①丹皮尔认为，我们未尝不可把科学与宗教两者的根本要义同时予以承认，而静待时间去解决其矛盾。宗教不应当攻击科学的发现和发明，科学也不应当侵犯宗教的领域。宗教独立于科学，同时也使科学得到独立发展；科学独立于宗教，同时也使宗教得到独立发展。

培里说，宗教和科学“两者都是人类的制度，无论一个人是科学家或是神学家，他对这两者都是需要的”。^②宗教产生于希望和恐惧，它是对于一定价值的一种渴望，它要求承认，这个世界将是美好的。科学并不涉及价值，而只涉及在自然过程中所表现出来的数量常数，它并不要求这些过程的发生有什么好处和坏处。宗教的假设——善的原则决定着事情的发展——无法根据科学的事实和实验技术加以证实。这是两个各自独立的领域。但这不否认一个人横跨两个领域的可能性，因为科学家除科学外也关心终极的问题，正如数学家在为 $1+1=2$ 苦恼了几个小时后还可能沉浸在爱河之中。科学与宗教同是服务于人类的制度。一个宗教信仰者既然是一个人，就需要科学，正如一位科学家同样是人因而需要宗教。所以，一个宗教家如果否认科学，就会伤害自己，就会片刻难以生存，他又怎么可能去祈求永恒与赞美上帝呢？科学和宗教乃是征服未知和死亡的同一支大军的两翼。一个科学家之所以相信上帝，同教堂公众中那些不懂科学的教徒一样，是因为有一种灵魂的饥渴，而不是科学研究的结果；同样，一个教徒之所以研究科学，同那些并不信上帝的普通民众一样，是因为有生存的欲望和劳动的需要，而不是因为上帝启示了他。

① 同上，第 637 页。

② 拉·巴·培里：《现代哲学倾向》，第 87 页。

宗教应当被视为人类精神生活的独特领域。正如它不属于政治、伦理、美学一样,它也独立于科学。它与人类其他精神活动的内容享有相同的权利。科学家海森伯说得好:“谨慎地把宗教语言和科学语言分开,也可以避免由于混淆它们而减少它们的内容。已经证实了的科学结论的正确性应当合理地不受宗教思想的怀疑,反之亦然,发自宗教思想内心的伦理要求不应当被科学领域的极端理性的论证所削弱。”^①不论科学与宗教的关系走过什么样的弯路,今后,它们彼此之间的疏离是必然的,也是有益的。可以预言:科学无止境地发展,宗教亦不会寿终正寝。宗教属于人们感情领域,属于私人的事情,这样,它便不再对人类任何理性的和实践的事业有危害了。罗素表达过这样的意见:宗教生活中有一个方面与科学发现无关,只要宗教以某种情感的方式存在,那么科学就不能干预其事。^②

三

有些人抱有一种信念,以为科学是万能的、绝对无误的,可以解决人类一切困扰和不安。这种观点,不仅宗教家、道德家、政治家、文学家不同意,就是科学家、哲学家也极力反对。如果科学可以使世界完善,那么,还要不要政治革命、社会舆论和道德规范?如果科学可以满足人的一切需要,那还要不要文学的夸张、诗歌的激情、艺术的想象、哲学的沉思?现实生活中有一种常见的作法,把“反科学”当作一顶可怖的帽子扣来扣去,似乎“反科学”即是大逆

① [德]·W. 海森伯:《物理学和哲学》,第171页,商务印书馆,1984年出版。

② [英]罗素:《宗教与科学》,第6页,商务印书馆,1982年出版。

不道。有些人以为，只要给宗教扣上一顶“反科学”的帽子，宗教便成了人类应当抛弃的垃圾。其实，自古至今，反对科学的人所在多有。对“反对科学”，要作具体分析。美国科学家莫里斯·戈兰在《科学与反科学》一书中列举了发生在纳粹德国、苏联、美国和南美等地由政府发动的反科学的事例。这当然应当受到舆论的谴责。同时他也叙述了科学与宗教的冲突、科学与知识分子的冲突、科学与科学之间的冲突。使读者意想不到的，有时越有知识的人，越反对科学，例如卢梭和托尔斯泰。对于来自哲学、宗教、文学、伦理方面对科学的批评，不能一概否定其意义。当代西方人本主义哲学反对过分冷峻的唯科学主义哲学，是因为科学技术的发展，引起了一系列社会问题。他们认为科学虽然能带来实际功利，但不能回答人的价值问题，不能解决人的忧虑、孤独感、人生的意义和出路等问题。他们认为，哲学应当抛弃对外部世界的认识而回到自我，回到人的内心世界，建立以研究人的存在的本体结构为中心的学说。因此他们比较轻视自然科学。对科学过分茂密的生长的齐声声讨来自各个方面。瑞士剧作家弗里德里克·杜雷麦特把科学家描绘“制造毁灭地球的武器竞赛中的一群毫无感觉的人”。^①马尔库塞认为，现代社会中的非人道是“纯科学中固有的”。诗人和小说家罗伯特·格雷夫斯认为：“科学缺少统一的良心，至少是科学被迫接受了财神的武器。‘财神’利用科学的发现来为国际财阀服务，使他们能够聚积越来越多的钱财，并希望控制各地的市场和政府。”^②科学家雅克·皮卡德谴责科学技术：“我们现在所津津乐道的技术除了广泛地造成自杀性的污染以外，就没有其他的东西了。它是一种灾害，不

① [美]莫里斯·戈兰：《科学与反科学》，第25页，中国国际广播出版社，1988年。

② 同上，第26页。

仅影响到我们所呼吸的空气和我们所饮用的水,而且也影响我们所耕种的土地和我们了解得很少的外层空间。”^① 罗素指出:“科学所呈现给我们并曾使我们对之抱有信心的世界,现在变得越来越没有目的和意义了。如果这个世界上还有我们的地方的话,那么,身处这个世界之中,我们的思想今后必须找个安息之地。人竟是毫无准备的因果产物;他的起源、他的希望和恐惧、他的爱和他的信仰竟然只是原子偶然搭配的结果;竟没有热情,没有英雄气概,没有深刻的思想和强烈的感情,这怎能不使人类的生活不堕入野蛮。几个时代的全部劳动、全部热爱、全人类天才的光辉竟命中注定要在太阳系巨大的毁灭中消失,整个人类成就的殿堂竟不可避免地一定要被埋藏在散乱的碎片之下。”^② 这表明人们对科学所描绘的冰冷的不具人性的宇宙景象的极度不满,表明面对这幅世界图景人类会在宗教中寻求满足。如果我们还记得卢梭——革命知识分子——对第戎学院征文题目“艺术和科学的复兴能促进道德的改善吗?”的回答竟是否定的,那我们便可以肯定,赞美科学与反对科学并不是先进与倒退的分界线。卢梭说过:“如果自然已经注定我们是健全的,那么我敢断言,沉思是违背人道的,而一个思考的人则是退化的动物。”^③ 他的信条是:“返回自然。”维多利亚时代的小说家乔治·吉兴说:“我憎恶和害怕科学,因为我相信如果不是永远也是在将来很长一段时间里,科学将是人类残忍的敌人。我看到它破坏着生命的一切朴实与和善,破坏着世界的美丽;我看到它使人的精神萎靡,心肠变硬;我看到它带来了一个发生巨大冲突的时

① 同上,第28页。

② [美]莫里斯·戈兰:《科学与反科学》,第29页,中国国际广播出版社,1988年。

③ 转引自[美]雅克·肖隆:《哲学传奇》,第141页,辽宁大学出版社,1986年。

代,这些冲突使过去的上千次战争变得微不足道,它很可能在血雨腥风的混乱中吞没人类几千年所创造的文明。”^①

既然人们可以自由选择观点,可以自由地对科学进行批评和指责,既然我们可以容忍文学家、道德家、生态学家、哲学家对科学的无情反叛,我们又何必对宗教家批评科学的言论感到震怒呢?我们为何难以容忍天主教哲学家马里坦关于科学带来“否定永恒真理和绝对价值”的“致命疾病”的指责呢?科学不能取代文学、哲学、艺术、道德、宗教的地位,建立新的一统天下。海克尔企图建立一元论宗教,以科学代宗教,遭到多数人的反对,令人深思。夸大科学与宗教之间冲突的意义,奉科学为至高的上帝,提倡“科学崇拜”,同样是一场迷误。事实上,科学也经常误入迷津,科学也常常提出伪命题。科学给人不光带来福祉,也带来战争、恐怖和死亡。正如爱因斯坦所说,现在科学的发达,已经可以使我们毁灭地球,毁灭全人类了。每当科学高傲地要求包揽人间一切事务时,它便超越了自己的权限。科学和宗教都有自己的基本假设和工作方法,科学和宗教的发言人还将可能对遗传工程、第一推动力、外星生命以及时空问题发表各自的看法。任何一方都不应给对方施加压力。国家和社会应通过公平、客观、合理的方式,消除双方的对立和偏见,使恶意的攻击和争执减小到最低限度

宗教是人类精神生活的一个不可或缺的方面或向度。信仰超自然、超历史的神,是人的心灵的另一种特殊职能。有一些人企图取消宗教,其用以衡量宗教的标准是科学。他们树立起一尊科学的大神,以为反对科学者便在扫除之列。也有一些人为宗教辩护,说宗教能够促进科学,或说宗教并不反对科学。这种辩护显得软弱无力。试问,反对科学又怎样?宗教如不能推动科学便又怎样?其实,

^① 莫里斯·戈兰:《科学与反科学》,第24页。

宗教有其独立自在的价值,并不依赖于科学。它的意义不以其对科学的态度为转移。相信上帝,既不能增进一个人的科学知识,也不能锐化他的商业判断,更不能提高他的哲学悟性。过去几十年人类在核物理学、生物化学、自动控制各方面都取得巨大成就,但人们反而感觉到生命的深度与品质已成为科技成就与物质享受的牺牲品。自从两次世界大战惊人的科技成就表现以来,人们对科学化世界的乌托邦幻想便破灭了。像集中营里的科学化整肃,原子弹爆炸的彻底毁灭,生态环境的破坏等等,无不令人痛心疾首。前苏联曾以牺牲民主自由为代价换取了科学技术的高度发达,这告诫人们,科技本身并非是一件绝对好的目标。人类再度感受到,一种文化假使没有另一个向度即宗教向度,是不可能真正合乎人性的。人们失落了许多事物,其中就有宗教。于是,追求神秘经验,回归自然,克服人与上帝、人与人、人与自然的疏离状态,再度成为时髦行为。美国《时代》周刊称,美国70年代以来出现宗教复兴,这种复兴可以与宗教改革的规模相匹敌。生活的危机时代常常是宗教生活的强化时期。我们正经历一次伟大的文化运动。我们必须关切科技发展带来的文化意义。这里的文化,指整个人类文明社会的模式,不仅指生产、分配、交通方式,也指科技对现代人的思想情感、希望、恐惧、世界观的影响。为了给科技文明与人文精神的整合提供基础,就不能忽视宗教对当代人的生存的意义,不能单方面片面地追求科学乌托邦的实现。

科学与宗教是人类历史这架双轮马车的两条平行的车辙。现在的问题是,人们以为现代化就是指科技文化,因此进口彩电、小汽车、电冰箱成为时尚。人们忙于追求物质福利,利令智昏,精神生活内部反而腐化,道德堕落,人欲横流,社会风气败坏。宗教的特征之一是追求超越与永恒,视现世的一切(包括科技文明)为相对与有限。相信宗教的人,认为每一个有限的事物、有限的真理、有限的

爱，都太狭隘短暂。他之所以欣喜地接受它，是因为他随时准备超越它。他不断寻找新的事物，他在和每一个有限事物相遇之后，便立即认识到它的真、善、美的有限性。因此他永远追求无限的对象与位格、无限的真理与绝对的美善、无限的真理与爱。科学是什么？科学是关于具体事物的知识，其认识的方法是感觉的经验与实证。科学知识是或然性的，其学说是相对的而非绝对的，因为常常有新的学理发明。每当新的物理现象发生，便会突破与修订旧有的原理与知识。有些人自称“无神论者”，认为人与物质相同；人死如灯灭，因此主张及时享乐，“生不带来，死不带去，吃喝玩乐，醉生梦死”。有神论者则主张神是人生的目的与终向，人生在世如行旅，但人可以作为人走向上帝，达到永恒，而不是贪恋财物，以挥霍为荣。西方神学大师巴特指出，神圣存在与世间的一切分属两种形态，上帝就是上帝，世界就是世界，绝不可以把上帝与人自己凭思想臆造的范畴、形式、概念之类混同起来。世界和历史中的东西在此世是肯定的，到彼岸却被否定。^①

康德认为，科学探讨自然界的真理，宗教反映了人们追求善的愿望和努力，而艺术则是对美的寻求。美国科学史家乔治·萨顿把这个思想概括为“科学求真，宗教求善，艺术求美”。“宗教求善”！这是一个极其错误的命题。求什么善？行为的善？如前所述，任何人的行为的善都是相对的、有限的。这不是宗教的真正的鹄的所在。难道道德领域是宗教独享的唯一领地吗？不，道德问题属于伦理学的范围，伦理学同其他科学一样，也是与宗教信仰相分立的。宗教徒与非宗教徒的区别不在于有德或无德。许多无神论者的道德行为无可指摘，而有些有神论者反倒面目可憎。高尚与邪恶不在乎信仰。诚然，宗教中有教人为善的内容，但不可把宗教归结为求善。道

① 默默：《上帝就是上帝》，《读书》，1988年第11期。

德命令不是宗教的本质。宗教同圣俗有关,而不同真假、善恶、美丑有关。真、善、美、圣是人生四大追求。宗教追求的是圣洁、成圣、脱俗。它谴责世俗气,反对庸俗化,反对过分看重现世名利和物质享受;而所谓超脱风俗,不染红尘,即指进入较高的精神境界。这种希图与神沟通、追求圣洁的愿望,包括对现世人类所创造的一切价值、制度、思想、物质财富的超脱与批判。因此,对科学主义酿成的积弊,宗教上的求索不失为缓解的良药。

总之,我们不可以断然宣布我们会迈进一个无宗教的世界。只有科学而无宗教,是不现实的,也是有害的。宗教诚然抑制某些狂人的犯罪念头(害怕天罚),宗教更抑制过分强烈的物质冲动。现代化并不以批判宗教为前提,正如“反宗教大同盟”与“五四”倡导的科学精神没有什么内在一致性一样。奢华的物质享受使人不成为人,而宗教的补偿却再度恢复人之为人的那些本质。科学不该陶醉于一群手持鲜花的追求者的包围之中,在她身旁有宗教、文学、哲学的反对派,这对她毋宁是一桩幸事。

〔英〕雷敦和

可以同时接受科学和宗教吗？

前 言

无神论是 20 世纪的特征。五四运动曾主张科学和现代化，使宗教在一般人的生活中降低了它的重要性。我们可以反省宗教和科学的关系，看是否能把这两个因素配合在一起。假如能同时接受科学和宗教，那么宗教仍有它的价值。

一．谦卑：不超过理性的限制

现代科学对世界的态度来自人的谦虚。人知道自己的知识有限，承认有些事无法了解。科学家借实验证明他们的理论；若不能做实验，就不知道事实在哪里。因此，知识是经过实验获得；未经过

实验的理论是不可靠的,不能说是一种知识。在《旧约》中厄里亚借实验证明以色列的上主是真天主,而巴耳不是(列上十八 20~40)。今天我们不会这样作,因为我们不知道什么实验可以证明天主的存在。从此可知,宗教的知识和科学的知识不同。也许我们可以研究一下科学知识的限度,从这点来谈宗教。在西方这个问题是康德所讨论的;在中国,按照黄振华教授的解释,《周易》早已提出与康德批判哲学类似的思想。^①

有人看书须戴眼镜,否则什么也看不清。人面对世界也该戴一种哲学的眼镜,就是说,人的理智有某种构造。人要理解任何事,必须借此先验结构才可能。他无法除去他脑中的眼镜。具体地说,脑中的眼镜是阴和阳,是两仪。虽然月亮和太阳是人借经验所认识的,但两仪并非后验的概念。按照《周易·系辞传》所说,在此尘世上,人只能看到变易,而且变易具有普遍性。在此世上人找不到永恒不变的事物。这句话不只是指世界,更重要的,它告诉我们人理性的构造的情况。若我看世界所有的东西都是红色的,我知道是因为我戴了红色的眼镜。同样,若觉得变易有普遍性,是由于人的理性有先验能懂变易的构造。

变易的说法提出,从某一种情况到另一种情况,即两仪;也说出这两端属于同样的过程,即太极。太极、两仪是先验的概念,它们不系于经验,且为科学知识之绝对必然性和普遍性之基础。由于太极、两仪,八卦有三爻。中间的一爻代表太极;上下面的爻代表两仪。因此,八卦和六十四卦的系统完全来自理性的结构。《周易》将这先天的结构用到世界上,说明万物的变化。人的知识全部都在这范畴之内。太极和两仪在这范畴之外,是其边界,所以不能当作人知识的对象。人的谦虚就是,不要超越其理性的限制。不过,我们要

^① 黄振华教授,文化大学教授,于台大讲《易经》。

看,除了知识之外,人与世界是否还有其他的关系。

二. 超越知识论

朱熹讲论道德时,常讲仁、义、礼、智、信“五常”。^①五常配五行。在这儿我们不必进入他的理论,只要看在这结构下“智”占有什么地位。我们发现“智”和“礼”配成一对。^②现代的科学证明智慧是一种统制。人的知识越深,他统制万物的能力越大。“礼”包含恭敬的意义,就是说,除了用知识统制世界,人要与万物住在一起,要尊敬万物的存在。庄子有一个故事可以表达这两个态度:

惠子谓庄子曰:“吾有大树,人谓之樗。其大本拥肿而不中绳墨,其小枝卷曲而不中规矩,立之涂,匠人不顾。……庄子曰:“……今子有大树,患其无用,何不树之于无何有之乡,广莫之野,彷徨乎无为其侧,逍遥乎寝卧其下。”^③

面对万物,人不只要像木匠那样去判断某物的用处或没有用,他更要像游子跟万物一起生活。随同朱熹,我们用“智、礼”来说明这两种态度。

如同理性的思辨要求太极使两仪成为知识范畴的边界,同样思辨要求我们寻求“智”和“礼”的共同点。我们所追求的是哲学的基本原则,因为所谓的“智”在这篇文章里指的是全部知识,包括科

① 罗光:《朱熹的形上结构论》,1982年,夏威夷大学,国际朱熹学会议论文,第24页。

② 同上,第25页。

③ 《庄子·逍遥游》。

学和道德观念。“礼”也有同样大的范围。“礼”在这儿说明人的智慧不能包容他和宇宙的一切关系。谦虚的人,不仅要承认他所知道的有限,更要认清他是万物中的一个,所以人必须礼遇万物,而不只是利用万物。《周易》告诉我们万物都在变;也说我们的知识限于在时间和空间内的对象。若万物都在变,那么连人也不例外;他的知识就是变化的一个外表。我们可以用“行”字来描写此点。中文的“行”有重要地位,可以用来说明人的动作、行为、行政、行进等等。有很多字是由行字合成的:道、街、遊等等。上面我们听到庄子告诉惠施,人的基本行为在于逍遥,在于一种行动。

关于“行”字《辞海》说:“人之步趋也,见说文。按析言之,则《尔雅·释宫》:‘堂上谓之行,堂下谓之步,门外谓之趋。’统言之,则步也,趋也,二者一徐一疾,皆谓之行。”在这儿出发点在于吾人的动作。不过,反省一下就会想起,叫人走路首先来自父母的要求。小孩敢走几步,因为有母亲叫他。“行”本身是一个答复。孟子说人的道德行为就是一种答复。看到一个小孩要掉入井里,我自然地去救他。^①连今天的科学也是一种答复。人看地球某一地方缺乏水,就想办法补充。原则上说答复是来自请求,所以我们要问是谁请求?

三．人生可能性的条件：生生之理

朱熹说:“天地之大德曰生。”(《朱子语类》卷五)。这引自《周易·系辞传(下)》第一章。人的存在完全靠生命,不能离开这原则。孟子曾经说过:“仁,人心也。”(《孟子·告子上》)所以朱熹用“仁”字来说人类理性中的最高的善,可是人的“仁”只是生生之理的一种

^① 《孟子·公孙丑章句上》。

表达：

天地以生物为心者也，而人物之生，又各得夫天地之心以为心者也。故语心之德，虽其总摄贯通，无所不备，然一言以蔽之，则曰仁而已矣。（《朱文公文集》卷六十七，《仁说》）

从人的角度来看最高级的目标是仁，但仁的可能性全靠生生之理。朱子特别强调孟子的自然道德论。孟子认为人本性有恻隐、羞恶、辞让、是非之心，结果道德生活就是自然生活。念庄子时，我们可以进一步理解所谓自然生活。

先要注意到，自然生活，不指经过培养而有好习惯的生活，而是直接从生生之理所得的。因此庄子的轮扁告诉桓公，他不能将他的技术传给他的儿子：

臣不能以喻臣之子，臣之子亦不能受之于臣。（《庄子·天道》）

这个技术，不能用语言去说明，因为它超越人所能理解的，所以好像是神妙的能力。庖丁描写他解牛的技术：

臣以神遇而不以目视，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，导大窾，因其固然。技经肯綮之未尝，而况大辄乎！（《庄子·养生主》）

注释这段话时徐复观教授说，庖丁的技术像艺术家的一样：“庖丁说明他何以能由技而进乎道的工夫过程，实际是由技术进乎

艺术创造的过程。”^①创造艺术品是一种天才,而我们上面所提出的自然生活更是一种天才。除非人有生命,他不能思索;除非上天赐他生命,他不能存活。由此可知,人所行的就是答复天的请求。

四．超越理性的启示之可能性

中国传统思想常用道字表示基本原则。这道与天主不一定有什么必然关系。庄子谈庖丁的技术进乎道,大概没有宗教的意义。宗教的出现,来自人想感谢赏赐他生命的那一位。让我们研究“道”字,看它是否有这个意思。《说文》说“道”字是由“辵”、“首”和“止”来的;“首”部仅指声音而已。后人都想办法给这“首”部比较丰富的解释。

不过研究甲骨文的专家雷焕章神父与本作者谈话时,则提出另外一个看法。他说《说文》若不知某字的原意就说是声音而已,但从甲骨文可以看到其原义。第二点值得我们参考的是,古“道”字所谓的首部,在本字内占有非常大的方位,很难相信没有意思。第三点是,所谓的“首”部在某些字写法里并不像“首”字。甲文没有“道”字,但从金文的“𨛵”和“𨛶”可以看此字有“行”做外套,“𨛷”做内部。^②按照雷神父的看法“𨛷”不是“首”,而是礼仪用的器皿,中间有一把勺子。因此,其意义是,在庙中的走道上人带礼品奉献给上帝。后人把这走道由庙里推到天地,使它变为宇宙的常道。这种解释与哲学用的其他一些字的来源(像“礼”、“庸”)^③相当吻合。若是对的

① 徐复观:《中国艺术精神》,台湾学生书局,1974年,第53页。

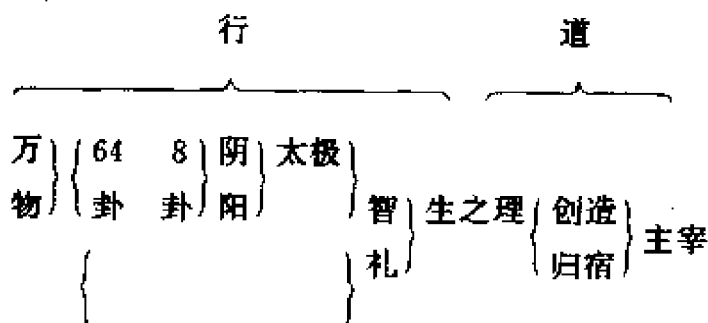
② 张璋撰:《中文常用三千字形义释》,香港大学,1968年。

③ 赵诚:《甲骨文简明词典》,中华书局,北京,1988年。唐健垣:《商代乐器(上)》在Asian Music(XIV), Journal of the Society for Asian Music.

话,我们可以利用道字来描写人对天主的谦虚和恭敬态度。

可能有人反对我们的说法,以为这是回到科学前的宗教;其实我们的宗教也符合理性的要求。上面已说过,理智借两仪解释天地之变易,同时提出太极这观念;然后我们看到宇宙的大原则为生生之理。生是一种行,是一种变易,但因超越人的理智,所以不能当做知识的对象。不过,还可以用理性(即两仪)分析提出像康德实践理性那样的要求和假定。这样,生生必须有来源(即创造),有结尾(即最后归宿),以及一个主宰能把这两端总合起来。这就是道字所包含的意义。要注意的是,这个道完全有宗教性:创造、最后归宿、主宰都是宗教的名称。从哲学的角度来看人的理性,使人必须承认其存在,但不能说出其内容。唯独神的自我启示,才使人懂得其内容,因为人的行为基本上是一种答复,所以我们可以证明启示的可能性。

五. 先验理智之图



上面的图把本文的理论统合起来。图分两部分:行和道。行部包括人类的智慧,即科学、道德论等等,包括万物的存在,其中有人存在。借着科学,人是万物的统治者;借着礼,人也承认他能统治

万物全靠万物本身,也是与万物一起游行。右边的道部说明万物的存在有起源和最后归宿,因此有创造者和使万物归于他的上主。从此可知,科学和宗教各有其范畴,彼此间没有冲突。启示和经过经验所获的知识都有它们的可能性。其次,人的理性结构能用到世界上,首先凭着人反省其理性之边界而承认他的行为本身是一种答复。只有这答复变成对主宰的感谢,这答复才是宗教的源泉。可惜人常忘记感谢他的恩主。圣保罗的话仍然有效:

其实,自从天主创世以来,他那看不见的美善,即他永远的大能和他为神的本性,都可凭他所造的万物辨认洞察出来,以致人无可推诿。他们虽然认识了天主,却没有以他为天主而予以光荣或感谢。(罗一 20~21)

〔美〕P. 贝格尔

高师宁 译

何光记 校

神学的可能性：从人开始

如果在此从一个非常宽泛的意义上，把人类学理解为对人之构成与条件的一种有系统的探究，那么十分显然，任何神学都将必然包括人类学的方面。说到底，神学命题涉及到自在的神以及从神自身出发毕竟是很很少的，相反它们更多地是讨论其中基本的动因方面：神学与人的关系以及对人的意义。即使关于三位一体性质的最抽象的思辨，更多地也是拯救取向而非理论性的；也就是说，它们不是出自不关痛痒的好奇，而是出自对人得救的热切关注。于是，真正的问题不是神学是否与人类学有关系（它们几乎不可能没有关系）——而是它们之间有什么样的关系。

从19世纪到第一次世界大战，古典的新教自由主义关注人类学，因为它以这样那样的方式力图从人类历史的材料中引出基督教传统的真理。与获得胜利的资产阶级文明时代的基调一致，人类学的显著特征在于，对人的理性和可完善性充满信心，对人类历史的进步过程坚信不移。毫不奇怪，当资产阶级文明的危机在第一次世界大战的漩涡中日渐加深之时，这种乐观主义的态度也就丧失

了合理性。自由派人类学(以其宗教的和世俗的形式)的那些天真的、被环境所决定的方面变得再清楚不过了。从某种程度上说,新正统神学揭露了自由主义的浅薄和乌托邦的方面,它的抗议无疑是正当的,甚至是必要的。然而,这并未表明它自己具有人类学取向。^①

新正统主义对神学自由主义作出的反应,其关键特征之一是,它对后者的历史学和人类学出发点进行了激烈的排斥。自由主义强调从人到神的通路,而新正统神学强调神对人的处置。人的体验不再作为神学的出发点;相反,人所遭遇到的作为否定、判断和恩典的上帝启示之绝对尊严,才是神学的出发点。新正统主义敢于再一次宣称:“主如是说。”

从一种真正的意义上说,新正统主义在其最初的冲动中,就是反人类学的。从人到神无路可通,而神到人有一条路,那就是神的启示。它被完全归因于上帝的行动,而在任何意义上都不植根于人的天性或条件中,人类学的任何命题(如关于人有罪的命题)都只能依据这个启示而得出。换言之,可以从理论上推导出一种人类学,但却不存在从人类学归纳到神学的可能性。当然,这种取向最鲜明地表现在卡尔·巴特(Karl Barth)激烈地回到新教改革的上帝中心论及启示基础论思想的早期著作中。正是在这种背景下,人们才能够理解巴特这种观点,即新教教义与天主教教义之间的关键分界线,是对待 *analogia entis* 这一概念(这是经院哲学关于上帝与人之间的存在类比的观念)的态度——按巴特的说法,新教对这个概念不得不大声地说“不”。

① 当然,已有大量论述这些神学发展的文献,但是用英语写的最有用的分析之一仍然是 H. R. 麦金托什(H. R. Mackintosh)的《现代神学的类型》。在德语的标准著作中,我发现霍斯特·斯蒂芬(Horst Stephan)和马丁·斯密特(Martin Schmidt)的《德国福音神学史》非常有用。

这种的僵硬态度甚至对新正统运动中的许多人来说都无法接受。30年代瑞士的另一个神学家艾米尔·布龙纳(Emil Brunner)在他与巴特的论战中,十分清楚地表达了对新正统主义厌恶人类学考虑的修正。意味深长的是布龙纳对于他所谓上帝启示与人类环境之间的接触点很感兴趣。主要是由对福音传播和教牧管理的实际考虑所培养起来的这种兴趣,重新将人类学的角度引进了新正统主义的立场中。但是现在,完全符合逻辑的是,神学家拾起的那些人类学命题,都倾向于强调人类状况的“失落”和不幸。对人的描述越糟,使启示的说法可信的机会就越大。阴暗的存在主义人类学十分适于这个目的。

稍后,尤其在美国,又加上了一种更加悲观的弗洛伊德主义人类学,诸如绝望、忧惧、“被抛入性”等,变成了新正统主义神学家的热门术语。一时间,基督教宣教所需要的伙伴似乎成了一种绝望的人类学——人,即宣教的对象,仍是残忍的乱伦的,沉溺于完全不幸之中的,除了靠上帝启示提供的恩典之希望外,没有任何希望。

不消说,在1933—1945年这一12个末世年头以及在那之后的一些年中,这种人类学有很大的市场。但是,即便在那时,也有这样一些人,他们为这种片面性感到不安,甚至还有一些人和阿尔贝·加缪一样(Albert Camus)逐渐感到“在鼠疫的日子里,我们懂得了人身上值得钦慕的东西比值得轻视的东西更多”。^①

在近来的神学中对世俗化的赞扬[约翰·罗宾逊(Jhon Robinson)的《忠实于上帝》(1963)、哈维·考克斯的《世俗之城》是其最受欢迎的代表]走上了前台,这种赞扬自然地转向了人类学令人愉快的观点。道德的基调更倾向于承认“享乐,享乐!”,而不再是早些时候要尽可能顾虑的建议。人际交往的世界又一次被视为有目的的

^① 加缪:《鼠疫》(Knopf, 1948), p. 278.

人类改善活动的场所,而不是无益的泥沼,而这也是深深地植根于那个时代一般的思想倾向中的。甚至让·保罗·萨特(Jean-Paul Sartre)也从他对所谓爱之不可能性的迷恋转向了对改造世界之革命行动的执着。这样一种乐观主义的转向看来是基督教世俗化的必要条件。造成世俗化的神学家们想要将传统译成“这个时代”固有的术语。如果这项任务会有最起码的吸引力的话,“这个时代”最值得这种努力。十分符合逻辑的是,例如“自律”、“成年人”,甚至“民主的人本主义”等概念,已经逐渐替换了早期关于生存之痛苦的表述。事实上,如果以一种稍微超然的态度来看待这一切,人们就可以强烈地回想起孩子们快速变鬼脸的游戏——“现在我哭”/“现在我笑”——只是孩子们没有创立一种哲学去领悟游戏的每一步罢了。

以上所述已足以表明,虽然我们被我们的思想必然要在其中发生的环境所制约,但是,在此要建议的是,至少要在某种程度上摆脱这种“情绪神学”的结果。神学思想回归到人类学出发点的这个建议,是由于我们相信,扎根于人的基本体验就可以抵挡不断变化风向的文化情绪。换言之,我不是在提议对我们的思想处境提供一种“更适合的”计划或新的时期划分(“后某某或新某某”);相反,我只是冒昧地希望会有这样一些神学上的可能性,其寿命至少比这个时代的任何文化或社会政治危机都长些。

人类学出发点对神学意味着什么呢?

我没有资格在此通过系统地考查近几十年来在哲学人类学中积累的大量文献来回答这个问题。我也不可能设计一种可以从这个出发点得出的神学体系。这类成果必然有待于让职业哲学家和职业神学家(或许,谁知道,有待于结合了两种专长的班子)来完成。但是,给别人分配任务当然是不会令人满意的。因此,尽管我怀着十分谦卑的心情,同时完全意识到我个人极其明显的局限性,但

是我还是想就我认为可以有所前进的方向作一点说明。

我认为，神学思想应在从经验角度给定的人类环境内，寻求可以被称为超验之表征的东西。我进一步认为，有一些典型的人类行为，它们构成了那些表征。这意指些什么呢？

我所说的超验之表征，意指能在我们的“自然”实在范围内发现，但看来却指向实在之外的现象。换言之，我在此并非是在哲学术语的含义上使用超验一词，但从字面上说，超验是用来指超越出通常的、每日的世界，我在前面曾将这种超越等同于“超自然者”的概念。我所说的“典型的人类行为”，意指某些反复进行的行为和体验，它们似乎表达了人类存在的本质方面，即人这种动物本身的本质方面。我并不是指荣格(Jung)称为“原型”(archetypes)的东西——即深埋在所有人共有的无意识思想中的潜在象征。我在此讨论的现象不是“无意识”，也不必从思想的深处去挖掘；它们属于普通日常的意识。

人的一个基本特征，是人对秩序的渴求。^① 这个特征对理解人的宗教活动至关重要。历史哲学家艾里克·沃伊格林(Eric Voegelin)在其著作《秩序与历史》中分析了人类关于秩序的各种概念，他在该书的开头就指出：“历史的秩序来源于秩序的历史。每个社会在其具体条件下，都担负着创造秩序的任务，这种秩序将依据神与人的目的而赋予它的存在这个事实以意义。”^② 任何历史上的社会都是一种秩序，一种意义的保护结构，面对混乱而建立起来。群体的生命与个体的生命在这个秩序之内才有意义。丧失了这个秩序，群体和个体都会遭到最基本的恐怖，即混乱的恐怖的威胁。

① 参见贝格尔：《神圣的帷幕》，尤其见1—2章。

② 艾里克·沃伊格林：《秩序与历史》(Louisiana State University Press, 1956)，第1卷(《以色列革命》)，p. 11。

艾米尔·杜尔凯姆称这种混乱为无序(anomie,从字面上讲,即处于没有秩序的状态中)。

在人类大部分历史中,人们都相信社会的被造秩序,都以这种或那种方式与宇宙潜在的秩序相对应。宇宙的潜在秩序即一种神圣的秩序,支持并证明人进行秩序化的一切努力。现在十分显然,这种关于对应性的信念并非都是正确的。历史哲学,如沃伊格林的历史哲学,也许是要探索真正秩序与人进行秩序化的不同努力之间的关系。但是,存在着一种更为基本的应予考虑的因素,它超出并高于对这种或那种在历史上创造出来的秩序的辩护。这便是人类对秩序本身的信仰,这种信仰与人对实在的基本信赖有密切的关系。这种信仰不仅在社会史和文明史中被体验到,而且也在每个人的生活中被体验到——事实上,儿童心理学家就告诉我们,在社会化过程的开头如果没有这种信仰的存在,便不可能有任何成熟。人对秩序渴求的根源,在于信仰或相信实在最终是“有秩的”、“正常的”、“它应该如此的”。不消说,没有什么经验方法,凭借它便能够证明这种信仰。肯定它本身就是一种信仰行为。但是,从植根于体验中的信仰开始,走向超出经验范围的信仰行为却是可能的,这个程序可以称为从秩序化出发的论证。这就是重大的秩序化行为的情形。

在这种基本含义上,可以说每一种秩序化的行为都是超验的表征。宗教史学家米西亚·埃利亚德(Mircea Eliade)称之为“法则化”(nomizations)——例如把某一领土庄严地并入了一个社会的古代仪式,或者,在我们的文化或在更古老的文化中,对两个人结婚而组成一个新家庭的庆祝。但是在更日常性的事件中也同样如此。让我们想想在这一切中最平常,也许是最基本的秩序化行为,即母亲借以使其受惊的孩子安静的秩序化行为。

夜间,孩子醒了,也许是从噩梦中惊醒,他发现自己孤独一人,

被黑暗包围着，被无名的威胁环绕着。此时，被信赖的实在之轮廓变得模糊不清或者看不见了，由于恐惧刚出现的混乱，孩子哭叫着喊母亲。毫不夸大地说，在这种时候，母亲是被当作了保护秩序的女祭司来乞求的。正是母亲，她（在很多情况下只是她一人）拥有排除混乱的力量以及恢复世界之本来面貌的力量。当然，任何一个好的母亲都会这样做。她会抱起孩子，以一种后来变成了我们的圣母马利亚的大母神的永恒姿势轻轻摇着他。她会打开灯，安详而温暖的灯光就会照亮四周。她会对孩子说话或哼唱，母子交流的内容总是一样的——“别害怕，一切都平安，一切都正常。”如果一切都正常，孩子便将安定下来，他对实在的信赖又恢复了，他会在这种信赖中重新入睡。

当然，这一切属于生活中最日常的体验，它并不依赖任何宗教的先入之见。然而，这个普通的场面却引出了绝非普通的问题，它直接引进了具有宗教性的方面：母亲是在对孩子撒谎吗？只要在对人类生存的宗教解释中存在着某种真理，那么在最深刻的含义上，回答可以是否定的。相反，如果这个“自然”是存在着的唯一实在，那么母亲就是在对孩子撒谎——当然，是出于爱而撒谎；在某种程度上，即在母亲的安慰是以爱的事实为基础的程度，这显然不是撒谎——但是说到底，撒谎总还是撒谎。为什么呢？因为这种安慰超越了直接在场的两个人和他们的环境，暗含了一个关于实在本身的命题。

做父母就要扮演建造世界和保卫世界的角色。当然，这是在父母为孩子提供环境，使他的社会化在其中得以进行，并作为孩子进入该特定社会的整个世界的中介者的明显意义而言的。但是，在不太明显的却更深刻的意义上，即在我们刚才描述的场面中也是如此。父母扮演的角色，所代表的不仅是这个或那个社会的秩序，而且还是秩序本身，是使信赖具有意义的宇宙之潜在秩序。正是这个

角色,可以被称为高级祭司的角色。母亲在此意义上扮演的正是这个角色,无论她是意识到还是没有意识到(这种情况更可能)她所代表的东西。“一切平安,一切正常”——这是父母安慰孩子时的基本说法。没有什么值得焦虑的,没有什么值得痛苦的——一切都正常。我们可以将这个说法翻译成一个涉及宇宙范围的命题——“信赖存在”,这样并不会歪曲这个说法。这正是此说法内在的含义,如果我们应该相信儿童心理学家(在此例子中我们有恰当的理由这样做),那么,这正是成长为一个人的过程中绝对必不可少的体验。换言之,在完全成人的过程的核心之处,在人性的核心之处,我们发现了一种信赖实在之秩序的体验。这个体验是幻觉吗?代表它的人是在撒谎吗?

如果实在与我们的经验理性能把握的“自然”实在是一回事,那么,这个体验就是一种幻觉,而体现它的角色就是在说谎。因为非常明显的是,并非一切都有秩序,并非一切都正常。要孩子去信赖的世界就是他最终将要死于其中的世界。如果不存在另外一个世界,那么这个世界最终的真相便是,它最终要杀死孩子,正如要杀死其母亲一样。当然,这并不会损害爱的真实存在以及它的真正安慰的作用,它甚至能赋予爱以一种悲剧式的英雄气概的特征。然而,最后的真相不是爱,而是恐怖,不是光明,而是黑暗。混乱之噩梦而非秩序之短暂的安全便是人类处境的最终实在,因为到头来,我们必然发现我们自己处于黑暗之中,孤零零地伴随着将吞食我们的黑夜。安慰之爱的面孔,伏在我们的恐怖之上,除了仁慈的幻觉之形象外,它就只是虚无而已。在那种情况下,关于宗教的最后说法是弗洛伊德的说法,宗教是一种孩子气的幻想,幻想我们的父母为了我们的利益而管理着宇宙,成熟的个人要达到他本可具有的一定程度的淡泊和对命运的顺从,就必须摆脱这种幻想。

不消说,以上论证不是一种道德上的论证,它并不因为这种对

建构世界的掩盖谴责母亲(如果是一种掩盖的话),而它也不反对无神论者做父母的权利(十分有趣的是,虽然有些无神论者正是为此而拒绝做父母)。从秩序化出发的论证是形而上学的而非伦理的。我再重述一遍:在可观察到的人类对秩序实在的渴望中,存在着赋予宇宙范围以这种秩序的内在冲动;这种冲动不仅暗指人类秩序在某些方面与超越于它的秩序相对应,而且意指这个超验的秩序具有如此特征,以至于人能够把自己和自己的命运托付给它。代表这种秩序概念的人类角色形形色色,但是最基本的角色则是父母的角色。每个父母(或者说,每个爱自己孩子的父母)都会承担作为最终是有秩序并值得信赖的宇宙的代表,而这个代表只能够在宗教的(严格地说是在超自然的)参照框架内被证明为有理。在这个参照框架内,我们生、爱、死于其中的自然世界并不是唯一的世界,而只是另一个世界的前台。在另一个世界里,爱不会因为死亡而消失,因此在那里对于爱能驱除混乱的力量之信赖,会被证明是有理的。所以,人的秩序化倾向暗示了一个超验的秩序,而每一个秩序化的行为都是那种超验的表征。父母的角色并不以爱的谎言为基础,相反,它是人在实在中的处境的终极真理之见证。在那种情况下,孩子体验到了父母的爱,保护了秩序而(即使人们愿意用弗洛伊德的术语)把宗教作为这种体验在宇宙中的投射来分析,也是完全可能的。然而,被投射的东西本身就是对终极实在的一种反映、一种模仿。因此,宗教不仅是(从经验理性的观点来看)人类秩序的投射,而且是(从可以被称为“归纳信仰”的观点来看)人类秩序之终极真实的见证。

既然“归纳信仰”这一术语将要出现许多次,其含义应当予以澄清。我用“归纳”一词来指任何一种以经验为出发点的思想过程。演绎是相反的过程,它以先于经验的观念为开端。因此,我所说的“归纳信仰”意指一种宗教性的思想过程,它以人类经验的事实为

开端；而“演绎信仰”却正相反，它以某种假设为开端（尤其是关于神圣启示的假设），这些假设不能通过经验来检验。简言之，“归纳信仰”是从人的经验出发到关于上帝的命运，“演绎信仰”则从关于上帝的命题出发来解释人的经验。

与我前面的考虑既密切相关但又不同的，是我所谓从游戏出发的证明。正如荷兰历史学家约翰·胡岑加(Johan Huizinga)指出的，我们正在处理人的一种基本体验。^① 在人类文化的任何一个部分都可以发现游戏的因素，以至于我们可以论证，没有游戏的方面，文化本身就是不可能的。胡岑加详细分析的游戏的一个方面是这样一个事实，即游戏以其自身的规则建立了一个独立的论域，这个论域在(游戏的)持续中中止了那个“严肃”世界的规则和一般假设。被中止的最重要假设之一是日常社会生活中的时间结构。当一个人在游戏时，他处于另一个不同的时间中，这个时间不再以较大社会的标准单位来测量，而是通过该游戏特定的标准单位来测量。在“严肃”社会中，现在也许是某年某月某日上午11点，但在游戏的世界中，可能是第三圈、第四次行动、一个快板乐章，或第二次接吻。在游戏中，人开始走出一个时间进入另一个时间。^②

这个特征适用于一切游戏。游戏总是在日常社会生活的“严肃”世界之内造成了一块飞地，也在日常社会生活的“严肃”世界的时间序列之内造成了一块飞地。这个特征也适合于造成痛苦而非快乐的游戏。比如说，现在也许是上午11点，但在被拷打的人的世界中，它只是又一次拇指夹刑的时间。然而，游戏最普遍的特征之一是，它通常是一种令人愉快的行动。事实上，当游戏不再令人愉

① 参见其著作《人的游戏——文化中的游戏因素之研究》(Beacon Press, 1955)。

② 关于这一点参见舒茨(Alfred Schurz)前引书。

快而变得不幸甚或漠然的例行公事时，我们便倾向于认为这是游戏本质特征的衰退。愉快是游戏的目的，在令人愉快的游戏中当这一目的真正地实现时，游戏世界的时间结构便呈现出一种非常特殊的特征——即它变成了永恒。这一点也许适用于一切非常愉快的体验，即使当这些体验未被包括在游戏的独立实在中时也是如此。这是尼采(Nietzsche)的查拉图斯特拉在夜半歌声中的最后洞见：“所有的欢乐都渴望永恒——渴望深深的永恒存在。”^①然而，这种目的之所以特别地潜在于在游戏中体验到的愉快里，恰恰是因为，游戏的世界有一个历时的方面，这个方面不只是短暂的，而且还能够被理解为一种不同的结构。换言之，在令人愉快的游戏中，一个人仿佛不仅是从一种时间序列进入了另一种时间序列，而且也是从时间进入了永恒。即便当人们仍然意识到那另一个“严肃”时间的活生生的实在性(人们在那个时间中正在移向死亡)，但是，人们却能以某种可以设想的方式把愉快理解为永恒的愉快。愉快的游戏仿佛中止了撇开了我们“走向死亡之生活”的实在性(正如海德格尔喜欢描述的我们生存的“严肃”状况)。

正是这个属于一切愉快游戏的奇妙特征，解释了游戏提供的解脱与安宁。当然，在孩童时代，这种中止是无意识的，因为对死亡的意识尚不存在。在以后的生活中，游戏带来了童年美好的重现。当成人怀着真正愉快的心境去游戏时，他们暂时重获了童年那种无死亡的感觉。当这种游戏出现在真正面对剧烈的痛苦和死亡时，这种感觉变得最明显。在一座轰炸之中的城市里人们在演奏音乐，一个人在临死之时还在演算数学，这些事实使我们激动，正是这个原因。第二次世界大战开始时，C. S. 路易斯(C. S. Lewis)在一次布

^① 原文为“Alle Lust will Ewigkeit – will tiefe, tiefe Ewigkeit.”尼采的《查拉图斯特拉如是说》(Kroener, 1917), p. 333.

道中雄辩地说：“人生总是在绝壁之边缘上渡过的……人们在被围攻的城市中提出数学定理，在死囚牢房里推演数学证明，在断头台上开玩笑，在向魁北克之墙挺进时讨论最新的诗歌，在德摩比利战场上^①梳理头发。这不是炫耀，它是我们的天性。”^②正如胡岑加指出的，这是我们的天性，是因为从深刻的意义上说，人是一种游戏的动物，正是人的游戏性的结构使得人哪怕在德摩比利战役时还要重新获得并入迷地实现其童年无死亡感觉的愉悦。

有些小姑娘在公园里玩跳房子游戏，她们完全沉醉于她们的游戏中，完全忘记了外部世界，她们的专注中充满了愉快。对她们来讲时间停止了，或者，更精确地说，时间已经崩溃变成了一些游戏动作。在游戏的延续中，外部世界已不复存在。这意味着（因为小姑娘也许不会意识到这点）世界的法则——痛苦和死亡也不复存在了。甚至那些也许非常清楚地意识到痛苦和死亡的成年人，当他们观看这种场景时，也暂时地被带进了这种极乐的解脱中。

在成人的游戏中，至少在某些场合，对时间与人们在其中受苦痛并将死亡的“严肃”世界的中止也是十分清楚的。1945年，苏联军队占领维也纳之前，维也纳爱乐乐团正在进行一场预定的音乐会。离城市很近的地方正在进行战斗，参加音乐会的人们能够听到远处低沉的枪炮声。苏联军队的进入打断了音乐会的日程——如果我没有弄错的话——整整一个星期，然后音乐会又按预定计划重新开始。在这种特殊游戏的世界里，苏军进入，一个帝国被推翻另一个帝国出现的变动等等打乱世界秩序的事件，意味着对节目程序的一个小小的打断。这仅仅是一种无情的、无视痛苦的事情吗？

① 公元前480年希波战争中的一次战役，希腊人失败。——译注

② 参见路易斯：《荣耀的分量》（Grand Rapids, Mich, Eerdmans, 1965），pp. 44 f.

也许就一些个人来说是如此,但是,从根本上说,我认为不是。它肯定了人类创造美的行为最终能够战胜毁灭的行为,甚至战胜战争与死亡之丑恶。

游戏论证的逻辑与秩序论证的逻辑类似,对愉快游戏的体验,并非是必须在生活的某种神秘边缘去寻求的东西,在日常生活的实在中随时都能够发现这种体验。然而,在这种被体验到的实在内,它构成了超验的一个表征,因为它内在的目的超出了它自身,超出了人的“本性”,指向了一种“超自然的”合理性。而且十分清楚的是,这种合理性不可能从经验上来证明。事实上,这种体验似乎可以有理地解释为一种好心的幻想,一种向幼稚的巫术(比如说按照弗洛伊德关于人所渴求的狂想的理论来说)的回归。对这种体验的宗教证明,只能在信仰的行为中获得,然而,关键的问题是,这种信仰是归纳性质的——它不依赖于神秘的启示,而是依赖于我们在共同的、普通的生活中所体验到的东西。所有的人都体验过童年无死亡的感觉,可以说,所有的人在成年时代都体验过超验的快乐(即便只一两次)。就归纳信仰方面而言,宗教是童年,是愉悦,是一切再现这些东西的行为的最终证明。

人类处境的另一个本质因素是希望,在归纳信仰的同样逻辑之内存在着从希望出发的论证。法国哲学家加布里尔·马塞尔(Gabriel Marcel)(在论述基督教存在主义时)以及德国哲学家恩斯特·布洛赫(在论述马克思主义时)特别强调了近年来哲学人类学方面的这种因素。受布洛赫影响的不少神学家,在与马克思主义对话时接受了这个主题。^①

布洛赫强调,除非联系到人对未来之希望不可克服的渴求,否

^① 天主教中有卡尔·拉纳尔(Karl Rahner),新教中有于尔根·莫尔特曼(Jurgen Moltmann)与沃尔夫哈特·潘恩贝格(Wolfhaant Pannenberg)。

则不可能恰当地理解人的存在。作为一个马克思主义者,布洛赫当然将这点同为人类改善而改造世界的革命希望联系在一起了。一些神学家认为,这种希望也是基督教的本质(附带说说,因此基督教并非必然地是反对革命的)。虽然这里不是讨论这些事态发展的地方,但是应该说,此处的论证与它们一致但又不直接源于它们。^①

人类生存总是向着未来的,人通过将其存在不断地既从其意识上又从其活动上伸向未来而生存。换言之,人在投射中实现自己。人的这种未来性的本质方面是希望。正是通过希望,人可以战胜此时此地出现的任何困难。而且正是通过希望,人在面临极度的痛苦时发现了意义。大多数(不是全部)神正论的关键因素是希望。这种希望的具体内容是各不相同的。在人类历史的早期阶段,个人及其独特的价值的概念还未如此明确地定义时,这种希望一般都寄寓于群体的未来中。个人可能受苦、死亡,在其最重要的投射中失败,但是群体(氏族,或部落,或民族)却会继续存活并最后取得胜利。当然,神正论经常以个人死后的希望为基础。在这种希望中,此生的苦难会得到解释,并被抛在后面。在人类的大部分历史中,关于希望的集体或个人的神正论,都在宗教的表达之中被证明为是合理的。在世俗化的影响下,此世性希望的意识形态已作为神正论而突出起来(马克思主义的意识形态就是近来最重要的一种)。

① 这些神学发展是非常重要的,不仅因为它们对希望现象特别关注,而且还因为它们严肃地考虑了神学从人类学出发的可能性。然而,在我看来,强调希望是在神学上有关联的人类学因素还是太狭窄了。有两个情况可以说明这个结论——在新教徒中,反对新正统神学,兴趣在于肯定基督教的经验历史性(这便与作为人之未来性的本质形态的希望有关)——在新教徒与天主教徒中,在与马克思主义的对话中,详细阐述了这些思想(基督教的希望在其中是反对马克思主义的末世论的),我同意反对新正统神学对待经验历史这个基本态度,并关注与马克思主义的对话,但我也仍然坚持一种更加宽广的人类学关注点。

总之，在面对似乎完全失败的体验时，人的希望总是强烈地肯定自身；而在面对死亡的最后摧毁之时，人的希望更是最强烈地肯定自身。希望的这种最深刻的表现形式，可以在无视死亡时所表现出的勇气中发现。

当然，勇气可以由献身于每一种事业中（好的坏的，或无所谓的事业）的个人所展示。一种事业的好坏不是由其支持者的勇气来证明的。说到底，纳粹分子中也有不少勇敢者。我在此感兴趣的那种勇气，是与希望人类的创造、正义，或同情相关联的，也就是说，与人道主义者的其他行为相关联——不顾一切甚至损害健康都要努力去完成其创造活动的艺术家；冒着生命危险去保护或拯救受压迫的无辜受害者的人；牺牲自己的利益与舒适去帮助受折磨的同伴的人。在此不必重复这些例子了。很清楚，我在这里的论证中所想到的，正是这类勇气和希望。

在此，我们又一次面对着人类处境的许多可观察到的现象。在那种处境中，内在的目的似乎是轻视或否定死亡的实在性。在归纳信仰之下，这些现象又一次成为超验的表征，它们指向了对人类处境的一种宗教性解释。心理学家告诉我们（毫无疑问他们所说的是对的），虽然我们会害怕自己的死亡，但是我们不可能真实地想象它。我们最内心深处的存在会从这种想象中退缩，甚至理论上的超然似乎也会陷于这种最基本的无能为力之中。萨特（Sartre）批评海德格尔（Heidegger）“向死而生”（Living unto death）的概念正是部分地以此为基础的，萨特认为从根本上来说，我们不可能拥有这种态度。他坚持认为我们能体验到的唯一死亡，是他人的死亡，我们自己的死亡绝不可能是我们体验的组成部分，它完全超出了我们的想象。然而，正是在面对他人的死亡之时，尤其是我们所爱的他人的死亡之时，我们对死亡的否定异常大声地肯定着自己。总之，正是在此时，我们所有的一切都在要求着一种希望，它将否定这一经

验事实(指死亡)。所以,似乎从心理学上(不可能想象自己的死亡)与从道德上(激烈地否定他人的死亡)对死亡说“不!”,其根源是深深地扎在人的存在本身之中的。

这种否定不仅仅存在于卡尔·雅斯贝斯(Karl Jaspers)所谓人生“边缘情景”(marginal situations)中,诸如危险的疾病、战争,或其他自然或社会灾难等极端的体验。当然,一些琐碎的表达希望的词语并不包括这个方面,例如:“我希望我们野炊时会有好天气。”但是,任何一个无论在什么方面涉及个人的希望,作为整体来说都已经暗含了这种最终的否定,例如,“我希望我作为科学家能够尽善尽美地完成自己的工作”、“我希望我的婚姻会成功”、“我希望当我必须说出反对大多数人的意见时能勇敢起来”。所有这些都包含了在不可避免的死亡面前对屈从的终极否定。甚至当我在表述这些有限的希望时,我知道在我的工作完成之前我也许会死去,与我结婚的那个女人现在也许正在受着致命疾病的折磨,或者大多数中的某些人,如果狂怒起来也许会杀死我。当然,希望中暗含的对死亡的否定,在极端情况下会变得更清楚——“我希望能尽善尽美地完成自己的工作,哪怕战争即将毁灭我住的城市。”——“我希望与这个女人结婚,尽管医生已告诉我她的状况。”——“我将公开说出自己的意见,不论我的敌手们有什么谋杀计划。”

很显然,这种否定的心理学方面与道德方面,都可以在经验理性的范围内得到解释。我们对死亡的恐惧,本能地根植于进化过程之中,可能在其中还具有一种生物性存活的价值。在关于自己之死亡的思想面前,心理学上的无能为力,能够根据将死亡面前本能的退缩与人特有的对死亡之不可避免性的认识相结合,而作出合理的解释。在道德上拒绝接受他人之死亡,也能够同样地解释为对本能的和心理的力量的(弗洛伊德含义上的)“合理化”(rationalization)。从这个观点来看,对死亡的否定,与体现了这种否

定的希望的任何表现形式(宗教的或其他方面的),都是“孩子气”的征兆。事实上,这曾是弗洛伊德分析宗教的要点。以这种“幼稚”的希望相反的是,对被认为是最终实在的东西的“成熟”的接受,这在本质上是一种淡泊态度。在弗洛伊德的论述中,菲利浦·里夫(Philip Rieff)倾向于称之为“诚实的伦理”(ethic of honesty),^①不用说这种淡泊态度值得深深的尊重,它构成了一种人能够拥有的给人深刻影响的态度。面对纳粹的残暴和自己最后的疾病,弗洛伊德平静沉着的勇气,可以引用来作为这种人的成就的最好例证。

然而,“幼稚”和“成熟”这对概念是以一种先验的形而上学选择为基础的,这种选择并不必然地出自事实本身。如果我们信服弗洛伊德对否定死亡之希望的心理根源的解释(附加一句,我不信服),那么这种选择就不必然地出现。人对着死亡说“不!”——也许是在对自己的毁灭极度害怕之时,也许是在对所爱的他人之死从道德上感到愤怒之时,或者是在表示蔑视死亡的勇气和自我牺牲的行动之时——似乎是人存在的内在构成成分。在我们人性的核心之处,似乎有一种否定死亡的希望。当经验理性表明这种希望是一种幻觉时,我们心中仍然有某种东西,无论它在理性胜利的时代是如何地羞涩,却仍然不断地说“不!”,甚至对着经验理性看来有理解释说“不!”。

在被死亡四面包围的世界上,人一直是一个对着死亡说“不!”的存在物——借助于这个“不!”产生了对另一个世界的信仰,那个世界的实在性必将证实人的希望不是什么幻觉。在此想想笛卡尔的简化论(reduction)是很有趣的,在那种理论中,人最终会达到对着死亡说“不!”,对着希望说“是!”的这一意识的根本事实。总之,

① 菲利浦·里夫:《弗洛伊德——道德家的思想》(Doubleday Anchor, 1961), pp. 329 ff.

希望论证遵循的是从经验给定的事实出发的归纳性逻辑方向。它从经验开始,但严肃地考虑了在经验之内超越了它的那些含义或目的——再一次把它们当作超越的实在之表征来考虑。

归纳信仰承认“自然”中死亡的无处不在(因此也承认希望的徒劳无所不在),但它也考虑到了我们对希望的“自然”体验之内那指向“超自然”之完满的目的。对我们体验的这种重新解释(它们可能是心理学的、社会学的或任何其他解释),包含了对经验理性的各种不同说明,而不是与之冲突。在为这种重新解释辩护时,宗教是希望与勇气的终极证明,正如它是童年与愉悦的终极证明一样。根据同样的理由,宗教也是对那些在人的行为之中体现了希望与勇气之态度(包括在某种条件下革命的希望的态度,以及在对得救的最后嘲讽中那种淡泊地顺从命运的勇气)的证明。

在所谓从诅咒出发的论证中,包含了某种稍微有些不同的推理。这种论证涉及某些体验,在其中,我们对于人能够允许的事情的感觉,是如此彻底地受到伤害,以至于对伤害与伤害者能作出的唯一恰当的反应,似乎就是超自然层面的诅咒。我有意地选择了推理的这种反面形式,与乍看之下似乎是从正义的正面意义出发的较明显的论证相反。当然,后者会导入“自然法”的理论范畴,在这个问题上,我是不大愿意进入那种范畴的。众所周知,这些理论曾尤其经受到了历史学家和社会科学家的相对化见解的挑战,虽然我怀疑这些挑战是否能够提到回答,但这并不是谈论这个问题的地方。这种论证的反面形式,使得人类的正义感的内在目的,作为越出和高于社会历史之相对性的超验表征,更加鲜明地凸显出来。

过去和现在围绕着审判纳粹战犯所进行的伦理和法律讨论,至少在西方已经给了每一个善于思索的人一种去反思这些问题的不愉快的机会。在此我将既不讨论“人类如何能够干出这等事情”这一令人痛苦的问题,也不讨论法律机构应该如何处置这种罪恶

这一实际问题。在美国，随着汉娜·阿伦特(Hannah Arendt)《耶路撒冷的埃希曼》一书的出版，这两个问题都得到充分地讨论，我在此并不想对那场争论添加些什么。此刻我关注的不是如何去解释埃希曼也不是应该如何去处置埃希曼，而是我们对埃希曼的谴责的目的和特点。因为在此有这样一种理由(正如阿伦特揭示的，尤其是在她的书的最后几页中)，在其中谴责能够被设定为绝对的必要和令人信服的必要，而不考虑如何解释这种理论或人们会期望从中得出什么实际结果。事实上，拒绝用绝对的词语来进行谴责，看来会提供明显的证据，表明既未深刻地理解正义的含义，又未深刻地理解人性所受的致命伤害。

存在着某些使人只能对天呼吁的行为，这些行为不仅侵犯了我们的道德意识，而且看来破坏了我们的人性结构的根本意识。因此，这些行为不仅仅是罪恶的，而且是罪大恶极的。正是这种巨大的罪恶使得即使是在职业上通常接受了相对化观点的人们也开始怀疑相对化。说道德是社会历史的产物，它在时间与空间方面都是相对的，这是一回事；而说以科学的超然态度可以把埃希曼的行为看成只是那种道德的一个例子——因此，最终也可以认为是一个趣味问题，这又是另外一回事。当然，由于某些目的可能有用，所以企图对这种情况作冷漠的分析是可能的，但是让问题停留在这一步却是不可能的。看来也不可能说这类的话，如：“我们也许根本不喜这个，我们也许被伤害，或被吓坏，但那仅仅是因为我们出自某种背景，并已被社会化具有了某些价值观——如果我们以另外一种不同的方式被社会化(或重新社会化，像埃希曼可能的那样)，我们的反应就会完全的不同。”当然，在科学的参照框架内，这种说法也许可以接受。然而关键在于，即使认为相对化的整个参照框架在这个问题上具有权威性，那么它看来也不幸地不适合于这种现象。我们不仅必须谴责，而且必须绝对地谴责，而且如果我们可以的

话,还必须根据这种肯定而采取行动。从屠杀中拯救孩子,哪怕以杀死那个杀人犯为代价,这一命令似乎很奇怪地逃脱了相对化的分析。要否认这一点,哪怕是在因为胆怯或自私的打算而不服从它时,要否认这一点看来也是不可能的。

超验的表征在对这种“不可能性”的阐述中便可以发现。显然,屠杀孩子从实际上与理论上都是“可能的”。这种事能够发生,而且回溯到历史的黎明时期,已发生过无数次对无辜者的大屠杀。干这种事的人也可能为屠杀辩护,无论别人对他们的辩护是如何地深恶痛绝。外界的旁观者也可以以各种不同的方式去解释这种屠杀。然而,这些可能性中没有一个触及到那个基本的“不可能性”,即关于它能够说的一切都被说了之后,这种不可能性仍然作为基本的真理给我们留下深刻印象。超验之因素在两个方面表现了自身。首先,我们的谴责是绝对的、肯定的。它不允许修改或怀疑,它的产生是因为深信它适用于一切时代和一切人,适用于屠杀事件的行凶者或推定的行凶者。换言之,我们赋予这一谴责一种必然的和普遍真理的地位。但是,社会学分析比其他分析更清楚地表明,这种真理(作为人,在我们处境中从经验上获得的真理)不可能从经验上去证明它是必然的或是普遍的。于是,我们面对着一个相当简单的选择:要么否认有任何可以称为真理的东西——这种选择会使我们否定我们深切地体验为自身存在的那种东西;要么我们必然超越我们“自然”体验的领域去寻求对我们的肯定性的证明。第二,这种谴责似乎并未穷尽其仅仅依据此世的内在的目的。一种行为使人向天呼喊也就会使人向地狱呼喊。这正是在关于埃希曼死刑的讨论中明确地提出的关键之点。我用不着去研究死刑的合法性或明智性,就可以十分有把握地说,在这件事情中有一种“吊死也不解恨”的非常普遍的情绪。但是什么才能够“解恨”呢?如果不是吊死埃希曼,而是用最漫长的、可设想的最残酷的方法把他折

磨至死,就能够“解恨”么?看来答案不可避免地是否定的。对于这类凶残的暴行,人类的惩罚没有一种是“解恨”的。这些暴行不仅需要谴责,而且还需要用充满了宗教含义的话去诅咒——也就是说,当事人不仅自绝于人类社会,而且使自己最终脱离了超越人类社会的道德秩序,从而招致一种超人间的报应。

正如某种行为可能被解释为获得拯救的征兆一样,另一些行为也可以被视为进地狱的征兆(在此,地狱的含义正是被诅咒的状态,它就在此时此地也超出了此生此世的限制)。我们已经解释了母亲怀抱孩子、保护他安慰他的典型行为是超验之表征。几年前印行的一幅照片包含着一种反面行为的典型。那是在第二次世界大战时期在东欧某处拍摄的,它表现的是一场大屠杀——屠杀的是犹太人或俄国人或波兰人,看来无人确切知道。画面表现了一个母亲,她一手抱着孩子,一手把孩子的脸压在自己的肩上,在几尺之外,一个德国士兵举着来福枪,枪口对准了目标。最近又有两幅出自越南战争的照片,可以说,它们似乎区分了对地狱的这种解说的不同成分(把它们放在一起看,可以提醒我们诅咒几乎不会遵循人所划定的政治分界线)。一幅照片拍的是对疑为“越共者”的审问,一个美国士兵举着步枪对着一个看不出年纪有多大的妇女的头,那个妇女的脸上充满了痛苦。无论步枪最后是否响了,这种可能性都包含在那个威胁的姿态中。另一幅照片是在1968年初越共进攻泰特期间拍摄的,在西贡的一个军人宿舍里,越共屠杀了南越军官的家属。一个军官怀中抱着他那已死去的女儿,他的面部表情就像那个被审问的妇女一样。只是在这幅照片上,我们看不见举枪的人。

我要论证的是,正面行为与反面行为尽管是以相反的方式但都暗示着超验。就归纳信仰的方面而言,两种行为都可以被理解为指向了人类体验中的终极的、宗教的背景。正如宗教证明了保护性

安慰(即使是在面对死亡时进行的)的行为一样,它也证明了对非人性的反面行为的终极谴责,这正是因为宗教为诅咒提供了一种背景。希望与诅咒是同一件事情的两个方面,它们都包含了合理的辩护。我认为这种两重性十分重要。当然,宗教的希望提供了一种神正论,从而安慰了非人道行为的受害者。但是,宗教为非人性的罪犯提供了诅咒,这同样是有意义的。对无辜者的屠杀(而且可怕的是这类事情在整个历史中都可见到)引起了关于上帝之正义与力量的问题。然而,它也暗示了地狱的必要性——与其说是在肯定上帝之正义,还不如说是在论证我们自己的正义。

最后,有一种从幽默出发的论证。^①关于幽默的现象有过大量的论著,虽然大多数论著都是缺乏幽默的。在近代思想家中,弗洛伊德与柏格森(Bergson)两人关于幽默的理论也许最具影响。^②他们两人都把幽默解释为对一种基本差异的领悟——在弗洛伊德的理论中,那是超我(superego)的要求与里比多(Libido)要求之间的差异;在柏格森的理论中,则是活生生的有机体与机械世界之间的差异。对于这两种理论,我都有极大的保留意见,但是,我准备赞同一个共同的命题,即笑料(任何幽默感受的对象)从根本上来讲就是差异(discrepancy)、不协调(incongruity)以及悬殊(incommensurability)。这导自了一个问题,弗洛伊德因为其心理学的角度并未提出这个问题,而柏格森对此问题的回答,我认为并不正确。这个问题涉及的是两个有差异或相互不协调的实在之性质。

我赞同柏格森的这一描述:“当一种环境同时属于两个完全独

① 在我的《不确定的观点》一书中(pp. 209 ff)可以找到对这种论证的早期表达,我并未改变我对此的观点,我在此所说的主要是一种重复。

② 见弗洛伊德的《智慧及其与无意识的联系》,载于A. A. 布利尔(A. A. Brill)编的《西格蒙德·弗洛伊德的主要著作》(Modern, 1938);柏格森的《论笑》,载于W. 赛福尔编的《喜剧》(Roubleday Anchor, 1956)。

立的事件系列，并能够同时用两个完全不同的意义来加以解释时，这种环境就总会富于喜剧性。”^①但是我要补充说：这种喜剧性的性质总是涉及到人的处境，而与有机体和无机体之间的相遇无关。生物本身并不可笑，动物变得可笑，只是当我们将它们拟人化地看待时；也就是说，当我们把人的各种特征赋予它们时才如此。在人的范围内，几乎任何差异都可能成为笑料。差异是编造玩笑的材料，而且它常常是揭示了“完全不同含义”的妙语，如小个子犹太人碰上大个子黑人，小老鼠想和大象睡觉，伟大的哲学家丢失了他的裤子。但是，我想比这走得更远些，我认为存在着一种根本的差异，它是一切别的可笑差异的源泉，这就是人与宇宙之间的差异。正是这种差异，使喜剧成为一种本质上属于人的现象，使幽默成为真正属于人的特征。喜剧反映出人的精神在世界上所受到的束缚。这正是喜剧与悲剧在根源上密切相关的原因，自古典时代以来人们一次又一次地指出过这一点。二者都是对人之有限性作出的评论，如果用存在主义的术语来说，就是对人的“被抛入性”的境况作出的评论。如果的确如此，那么，喜剧性的东西便是人的实在性的客观方面，而不仅仅是对那个实在的主观的或心理的反应。对此的最动人的证明之一，是法国作家大卫·卢塞(David Rousset)对其在纳粹集中营度过的一段时间的评论。他写道，他从这段日子中得到的不多的永久教训之一是，承认笑料是一个客观事实，它就在那里，而且可以感受到，不论内心的恐惧和思想的悲痛如何地巨大，都能够感受到它。

还可以再补充一点。幽默不仅认识到了人类境况中的可笑差异，而且还将这种差异相对化。因此它也暗示了关于人类境况之差异的悲剧性看法，也能够被相对化。至少是在感受到笑料的时候，

^① 帕格森，同上文，p. 123。

人的悲伤不幸就被搁置一旁了。通过嘲笑人类精神所受到的限制，幽默意指着这种束缚并非终极的，而且将会被克服；同时凭借这种内涵，幽默还提供了另一种超验的表征——在这个例子中，采用的形式是得救的暗示。所以我认为，幽默就像孩子气与游戏一样，能够被看作是对于愉悦的最终具有宗教性的证明。

幽默嘲弄这个世界的“严肃”事业，以及从事这些事业的大人物。有这样一个故事。当塔默兰恩(Tamerlane)征服波斯时，他命令将诗人哈菲齐(Hafiz)带到他面前，用诗人的一首诗来质问他。诗人在这首诗中，曾许诺将撒马尔罕^①的所有光辉都印在他心上人的面颊上。“你怎么如此胆大，竟敢将我帝国首都的光彩给一个波斯妓女以增加她的妖魅？”塔默兰恩愤怒地问道。“陛下，正是从你这儿我学到了慷慨大方的习惯。”据说哈菲齐这样答道。于是塔默兰恩笑了，并免了诗人一死。他本来完全可以作出不同的反应，征服者和帝国建造者通常不会对幽默具有多少欣赏力。但是无论暴君与诗人间这种相遇的结局如何，我要问的问题是：最后应该可怜谁——是有力的手中掌握着世界的人呢，还是嘲笑他的人？当然，“严肃”的回答是，不应该可怜强力者，值得可怜的总是强力的受害者。然而至少在这个例子中，幽默领悟到了那个处境的可笑方面，因而给出了相反的答案，最终应该可怜的，是那个具有某种幻觉的人。权力乃是最终的幻觉，而嘲笑者揭示了这个最终的真相。在某种程度上，即使不涉及超验也可以这样说。经验理性知道，一切权力都是过眼烟云，而且最后塔默兰恩必定要死。但是笑的启示指向了这些经验事实之外，权力最终是一种幻觉，因为它不可能超出经验世界的局限。嘲笑能够——而且时刻都在将此世那些看来坚如磐石的必然性相对比。

① 古代帖木耳王国的首都(1370—1405)。

在西方文学中,喜剧的一种典型表现形式是堂·吉诃德这个形象。幽默的解脱姿态的典型体现是小丑。这两种形象说明了解释人在世界上所受到束缚时的两种基本方法。在塞万提斯的小说中,堂·吉诃德对经验世界束缚之墙进行了极富喜剧性的反抗,这种反抗以悲剧性的失败而告终。用阿尔弗雷德·舒茨的话来说,堂·吉诃德最终“回到了他所不属于的世界,像在监狱中一样被关闭在日常的实在之中,受着最残酷的监狱看守——意识到自身之局限的常识理性——的折磨。”^①从经验理性的观点出发,不可能有别的结论。另一个结论,是特别具有宗教性的结论,伊尼德·威尔斯福德(Enid Welsford)在其作为社会和文学形象的“小丑史”的最后一段中作了精辟的表述:“在那些不否认人类宗教洞见的人看来,人类精神在此世是不安定的,因为它以他乡为家,从监狱的牢房中逃出,不仅在想象中可能,事实上也是可能的。有神论者相信可能的至福,因为他不相信人性庄严的孤独。所以,对他来讲,浪漫的喜剧就是严肃的文学,因为它预示了这个真理:傻子比人本主义者更聪明;小丑并不比人性之神化更轻浮肤浅。”^②在宗教的参照框架之内,是堂·吉诃德的希望而非桑乔·潘萨的“现实主义”最终得到了证明,而这个小丑的行为却有一种神圣的尊严。宗教重新解释了这出喜剧的含义,并为可笑的事作了辩护。

以上所述绝不是可视为超验之表征的人类行为的详尽或唯一的陈述。要做这样的陈述,势必要承担建造一种哲学人类学的任务,还得再加上建造一种与之平行的神学体系。在这件事情上,我不准备做堂·吉诃德!但是我希望至少再走几步,提出一个纲要,

① 舒茨:《堂·吉诃德与实在之问题》,载于《文集》(The Hague Nijhoff, 1964), vol. 11, p. 157.

② 威尔斯福德:《傻子》(Doubleday-Anchor, 1961), pp. 326 f.

并且指出从人类学的起点出发,去进行神学工作是可能的。我选择的例子也许并不能使每个人都信服,而且我的选择是相当随意的。我可以选择其他的例子,尽管我对刚才讨论过的这些例子感到满意,它们特别有用,因为它们都涉及到了人类一些基本的体验。我有意地省略了对声称有直接的宗教体验(在对超自然者的体验的意义上)的说的任何讨论。这绝不是想贬低研究并且理解这些现象的努力;它仅仅是出自我早些时候表达的这一信念,即,神学思想最好从投射转向投射者,从而转向关于人的经验材料。很显然,神秘主义或其他关于超自然实体的体验,并非每个人都可以获得。根据定义,它就具有秘传的性质。我的目的是探索神学的这样一种可能性,即以所有人都能获得的东西作为其出发点。因此,我将自己的讨论限制于能够在每个人的日常生活中发现的现象。即便是诅咒证明也仍然是在“日常”范围内,在此意义上,它并未从超出人的范围预先假定任何来自人的范围之外的特殊启示或干预。我并不自称这个方法高于其他的方法,但是,再说一遍,它是一种解决令人头晕的相对性的办法。我认为对那些已通过社会学之相对化“火流”的人来说,它看来尤其如此。

不消说,这个方法引起了非常复杂的哲学问题,我在此不准备处理它们。但是应该立即作两点声明。我的方法并未预先假定一种静态的历史之外的“人性”。它也没预先假定一种历史“进化”或“进步”的理论。有一些典型的人类行为,它们看来是超越时间的,也许可以视为历史中的常量。也许人性有一些必然的和必然要反复出现的表现。但是,没有人能够否认,在历史进程中,对人性的理解发生了深远的变化。例如,我们现在对人性与奴隶制之间关系的理解就不是超越时间的。然而我坚持认为,我们的理解比古典时期的理解具有更大的真实性。今天,我们也许正在人权领域内发现人性之成分与范围的新真相。我认为,当代对两性平等(包括所谓“性欲少

数派”这“第三种性别”)、种族平等或死刑的“不可能性”的看法,真正地构成了对人的真相的新发现。同时,认为这些真相在历史进程中会自然地或不可避免地“展现”,或认为历史是一种直线“进步”,必然会上升到对人之真相的更大了解,那几乎肯定是错误的。真理可以被发现或再发现,真理也可以被遗失或再遗忘。历史不是这样一个夜晚,所有的猫在其中都是灰色的,但是,它也并非一个巨大的电梯,会自动升到我们恰好站的地方。对真理的每一个宣称都必须根据其自身的优劣〔用 19 世纪历史学家兰克(Ranke)的话来说,根据其“接近上帝”(immediacy to God)的程度〕,同时充分意识其社会历史地位来进行审视。因此,我们今天所知的以前不为人所知的关于人性范围的那些知识,绝不是肯定的,但却是完全可能的。阿兹特克的祭司知道某些我们甚至做梦也想不到的东西,他们也可能有某种秘密会议——但这个真相与他们一起消亡了,永远不会被发现了。鲁莽与谦卑之间的某种平衡,在进行人类学探索时,在同样程度上都是优点。

让我们再一次把“自然者”与“超自然者”并列在一起考虑,因为这些术语早先都用过了。我坚持认为,人类境况中存在着两个部分:一个是社会中普通日常生活的领域即中间地带,另一个是各种不同的边缘领域,在前一个领域中被视为理所当然的那些假设,在这里受到了威胁或怀疑。正如阿尔弗雷德·舒茨所表明的,只有当我们停止怀疑其合法性时,我们认为是理所当然的正常、健全的中间地带才能够维持(也就是说才能适合居住)。不停止这种怀疑,日常生活就是不可能的,因为它会不断地受到“基本焦虑”(fundamental anxiety)的侵入,而“基本焦虑”是由于我们对死亡的认识和恐惧所引起的。这就意味着一切人类社会及其机制,从根本上说

都是抵抗明显的恐惧的屏障。^①

然而,历史上的绝大多数社会都以各种方式,实践的方式和理论的方式将边缘体验(marginal experiences)与中间地带的体验相联系。有一些仪式既缓和了同时又再现了边缘恐惧。葬礼或与性有关的仪式就是这方面代表。还有一些理论,它们的作用是把边缘与舒茨所谓日常生活的“最高实在”统一在一起。但是,在这样做的时候,它们也就承认了边缘体验的实在性。换言之,历史上绝大多数社会都是对形而上层面保持开放的。人的生活总有白天和夜晚两个方面,而且因为人在世界上生存的实际需要,不可避免地总是白天这一方面接收到了“实在之最强音”。但是夜晚这一方面,即便祛除了妖魅,也很少遭到否定。世俗化最令人惊奇的结果之一,就是这种否定。现代社会尽可能地从意识中驱除了夜晚。在现代社会中,尤其在美国,对于死亡的处理,正是这种否定的最鲜明的表现。^②更为普遍的现象是,现代社会不仅在实际上封闭了老的形而上的问题,而且(尤其是在盎格鲁-撒克逊各国)形成了否定这些问题之意义的哲学主张。“什么是我生活的目的?”“为什么我必须死?”“我从何处来又将去何方?”“我是谁?”——所有这些问题事实上不仅都被压制了,而且还通过把它们归结为无意义而从理论上清除了。再用一下前面的说法,昏昏欲睡地消化其午餐的中年商人的实在,被抬高到了哲学之最后权威的地位,所有与这个实在不一致的问题都被斥为不可接受的。在这里,对形而上学的否定简直就

① 这个观点在《神圣帷幕》一书中得到系统地发展。

② 参见杰弗里·戈勒(Geoffrey Corer)的《死亡、悲痛及致哀》(Roubleday, 1965)。对这一点的社会学含义的最好总结是菲利普·阿利斯(Philippe Aries)最近发表的一篇文章,载《欧洲社会学杂志》1967,2;关于在医院环境下对此的经验研究,参见巴尼·格拉塞(Barney Glaser)和安瑟姆·施特劳斯(Anselm Strauss)的《对死亡的意识》(Aldine, 1965)。

是庸俗繁琐的胜利。

在人类体验范围方面的这种萎缩，可以在多长时间内显得合理，这是可争论的。总之，它造成了一种深刻的贫乏。人类的生命在实际上和理论思想上都从入神的能力中获得了最大的丰富性，我所说的入神之能力不是指所谓神秘的体验，而是指走出日常生活被认为理所当然的实在体验，是指对包围着我们的奥秘的开放性。一种名副其实的哲学人类学必将重新获得对这类体验的领悟，而且将随之重新获得一种形而上学的维度。在此作为一种可能性所提出的神学方法将为重新发现人类生命中最重要方面——即入神和形而上学——作出贡献，并由此而为重新获得体验和思想中已失去的财富作出贡献。

房志荣

儒家思想中的天与《圣经》 中的上帝之比较^①

本文题目很广,不能在有限的篇幅中加以详尽的研究和发挥。但仍值得略作尝试,因为这类比较常是有启发性的,催促人去反省自己的文化或自己的信仰,结果能促进信仰与文化之间的沟通和互相了解。笔者在本文所采取的步骤是,首先探讨儒家思想的天何指、天与人彼此之间的关系怎样,然后再看《圣经》中的上帝(天主)在圣经中所占的分量、所含的意义,及所表达的一些特点。在结论中才能看出这一比较所带来的自然后果。

一. 儒家思想的天有无位格

“天”字很多次当然是指青天白日的天,不过这里既将儒家思想的天与圣经的上帝相比,便不能不即刻澄清,这个天是否有位格,或者问这个天是否为信仰的对象,是否为至高的尊神?对这一

^① 此文原载辅仁大学《神学论集》第31期,本书经允许转载。作者为台湾辅仁大学神学院院长。当代中国著名圣经学家。

问题,我国近代哲学家罗光所给的答复是肯定的,他写道:“中华民族从有史以来,即表现信仰一位至高的尊神,这位尊神称为帝,又称为天;在历史上,越往上溯,对于真神的信仰越深越诚。但是从汉朝以后,尊神的信仰渐渐混乱。”^① 以下是这一肯定的一些根据。

1. 文字典籍中的根据

我国最古的甲骨文字中,“卜辞屡见帝,或称上帝。凡风雨祸福,年岁之丰啬,征战之成败,城邑之建筑,均为帝所主宰。足见殷人已有至上神之观念。”^②

《书经·商书》的《汤誓篇》用“上帝”、“天”来称呼至上神:

“有夏多罪,天命殛之。”

“予畏上帝,不敢不正。”

《书经·商书》的《盘庚篇》里,除了“上帝”及“天”以外,也用“上”来称呼至上神:

“今其有今罔后,汝何生在上?……予迓续乃命于天。”

《诗经》的《商颂》也用“天”或“帝”来称呼至上神:

“自天降康,丰年穰穰。”(《烈祖》)

“天命玄鸟,降而生商……古帝命成汤,正域彼西方。”

(《玄鸟》)

到了周朝,我们又多了金文的根据。金文就是铸在金属器皿上的文字,其中最有名也是最长的一篇是毛公鼎的铭文;另一篇也相当有名的,是宗周钟上的铭文。前者称至上神为“皇天”或“昊天”,

① 本文关于儒家思想部分多倚重罗光文:《中国对帝一天的信仰》,辅大《神学论集》31期。多次直接予以抄录。

② 罗文引郭沫若语。

后者则称之为“唯皇上帝”或“皇天”。西周其他的钟器铭文称呼至上神的说法与《书经》及《诗经》相同。

“春秋战国在中国的思想史上,乃一大转变的时期,在政治上,也是一大动荡的时期,民众的生活受到很深刻的影响。从宗教信仰方面去看,对于‘天’的信仰,虽保存不断,但已经没有以前的诚心。这一点可以由《诗经》的《国风》和《四书》作证。《国风》的诗中少有提到‘天’或‘上帝’。”^①

2. 孔孟口中的天

“现在研究孔孟思想的人,常以为孔子、孟子缺乏宗教信仰,专重人文,因为孔子不谈天道。‘子贡曰:夫子之文章,可得而闻之,夫子之言性与天道,不可得而闻也。’(《论语·公冶长》)但是这段话不能证明孔子不信‘天’,只能证明孔子不谈天道,而且也不谈人性。”^②

其实孔子对于天的信仰和《书经》及《诗经》的信仰相同:

孔子以天为不可欺者,当孔子卧病危笃时,子路料理身后,而使门人为家臣。后子稍瘳,乃责之曰:“无臣而为有臣,吾谁欺,欺天乎?”(《论语·子罕》)

孔子倡畏天、敬天,他说:“君子有三畏,畏天命,畏大人,畏圣人之言。”更主张顺天、信天、则天。因为顺天,故曰:“不怨天,不尤人,下学向上达,知我者其天乎?”(《宪问》)因为信天,故曰:“获罪于天,无所祷也。”(《八佾》)因要则天,故有下面的这段对话:“子曰:予欲无言!子贡曰:子如不言,则小子何述焉?子曰:天何言哉!四时行焉,百物生焉,天何言哉!”(《阳货》)^③ 最后这段话是孔子思

① 引自罗文。

② 同上。

③ 见魏元珪文《释儒》,辅大《哲学论集》第8期,139页。

想的中心,说出了他的畏天、敬天、则天,其理由和则天的过程,是观察到宇宙的秩序而体会到天的好生之德,于是则天之心油然而生。^①

孔子最会知天安命。“子畏于匡,曰:文王既歿,文不在兹乎?天之将丧斯文也,后死者不得与于斯文也。天之未丧斯文也,匡人其如予何!”(《子罕》)以上各句孔子口中的“天”,就是《书经》和《诗经》中的“天”或“上天”。

《孟子》一书说到天的次数不多,但在生命重要关头也表达了他对上天的信仰:

“乐正子见孟子曰:克告于君,君为来见也,嬖人有臧仓者沮君,君是以不果来也。曰:行或使之,止或尼之;行止,非人所能也。吾之不遇鲁侯,天也,臧氏之子,焉能使我不遇哉?”(《孟子·梁惠王下》)

“孟子去齐,充虞路问曰:夫子若有不豫色然。前日虞闻诸夫子曰:君子不怨天,不尤人。曰:彼一时也,此一时也。五百年必有王者兴,其间必有名世者。由周而来,七百有余岁矣,以其数则过矣,以其时考之,则可矣。夫天,未欲平治天下也,如欲平治天下也,当今之世,舍我其谁者?吾何为不豫哉!”(《公孙丑下》)

孔孟的伟大就在这里,他们有着不凡的抱负,也深深意识到这种抱负;更进一步,他们都将这抱负看作上天所托付的使命。这种“使命感”与《旧约·圣经》的先知们所有的极其相近。

3. 帝和天都指至上神

这神是至尊的、唯一的、无形无象的。

^① 见罗文。

至尊的:因为在甲骨文、金文,及《书经》、《诗经》里都找不到另一个神明在帝或天以上。《论语》里则有:“获罪于天,无所祷也。”(《八佾》)“巍巍乎唯天为大,唯尧则之。”(《泰伯》)历代祭天的典礼也指明天的至尊。祭天的典礼名“郊”,是一切祭祀中最隆重的大典,由皇帝亲自主祭,因为皇帝为国家的至尊,称为天子,代天行道。

唯一的:在我国古代典籍里,帝或天常是唯一的尊神,其余的各种神祇,都在以下,不能与天并列。只是在历代儒家的宗教信仰中,这唯一、至尊的天,有时受到天地、五帝或六帝、五天或六天的干扰。

无形无象的:虽然中国古代哲学对于精神和物质的区别没有明确的说明,但对于精神体的无形无象却说得相当清楚:

“发微不可见,充周不可穷之谓神。”

“唯神也不疾而速,不行而至。”(《易·系辞(上)》,第十)

“动而无动,静而无静,神也。动而无动,静而无静,非不动不静也。物则不通,神妙万物。”

“子曰:鬼神之为德,其盛矣乎!视之而弗见,听之而弗闻,体物而不可遗。使天下之人齐明盛服,以承祭祀,洋洋乎如在其上,如在其左右。诗曰‘神之格思,不可度思,矧可射思。’夫微之显,诚之不可掩如此夫!”(《中庸》,第16章)

神不是物质,没有方位,没有形象,不可见,行动不着痕迹,不为物质所牵绊,却是一种精神体。我国古人不称天为神,而以天在神以上。神是无形无象的,天自然也是无形无象的精神体。

4. 天与人的关系

天生人物:宇宙万物由天而生,这是国人的传统信仰:

“天生蒸民，其命匪谌。”（《诗·荡》）

“天生蒸民，有物有则。”（《诗·蒸民》）

“天作高山，大王荒之。”（《诗·天作》）

我国的古礼传统，使每一家供一牌位，牌上写着“天地君亲师”，每一家人也恭敬这座牌位。荀子解释说：

“礼有三本，天地者，生之本也；先祖者类之本也；君师者，治之本也。无天地，恶生？无先祖，恶出？无君师，恶治？三者偏亡焉，无安人。故礼上事天，下事地，尊先祖而隆君师，是礼之三本也。”（《荀子·礼论》）

中国历代儒家行文作诗，常提起造物者，心目中都信宇宙人物系上天所造。苏轼前《赤壁赋》说：“且夫天地之间，物各有主，苟非吾之所有，虽一毫而莫取。唯江上之清风，与山间之明月，耳得之而为声，目遇之而为色，取之无禁，用之不竭，是造物者之无尽藏也，而吾与子之所共适。”

王羲之的《兰亭集》诗曰：“仰观碧天际，俯瞰渌水滨，寥阒无涯观，寓目理自陈；大矣造化工，万殊莫不均，群籁虽参差，适我无非新。”（见《万有文库·古诗源（下）》，页7）

“天生人物”是我国的传统信仰，但是天怎样造生人物，在我国传统里则没有任何说明。盘古造天地，女娲炼石补天，都是后代的神话。其实不仅中国如此，世界的任何文化也无不如此。连《圣经》的创世纪也不告诉人天怎样造生人物，只肯定天创造的事实。说上帝用6天造天地万物，用泥土塑造人身，也都是些神话式的说法，用以表达一些神学的思想和事实。

天监临人物：《书经》和《诗经》所说的天和人的关系，就是天监临人物。人的生活好像自由无拘的，但这自由受到多方的限制：大自然及社会环境的限制，尤其是上天的限制。人由天而生，因此受

天的监临。天的监临是为了照顾人，谋人的福利。对于私人，天子以照顾；对于国家人民，天也予以照顾。

“上帝监民，……”（《书经·品刑》）

“皇矣上天，临下有赫，监视四方，求民之莫。”（《诗·大雅》）

在中国民间信仰及学者的思想里，常有命运的问题。唐君毅先生说：“中国先哲言命之论，初盛于先秦。孔子言知命，孟子言立命，庄子言安命顺命，老子言复命，荀子言制命，易传、中庸、礼运乐记言至命、俟命、本命、降命。诸家之说，各不相同，而同远源于诗书中之宗教性之天命思想。”^①

命的意义，指的人生所有遭遇，超出人的自由意志以上，贫富寿夭，常称为命。俗语说：死生有命，富贵在天。又说：一饮一啄，莫非前定。

孔子在颜回死后，悲叹说：“噫！天丧予！天丧予！”（《论语·先进》）

我国古代皇帝常自认“承天启运”，自认登位为君，出自天意。《书经》里叙述，汤王武王受天命讨伐桀纣，创立新朝代。

天操赏罚：“天生人物，有物有则。”给人物立定了行动的规律，并监视人遵行规律，而加以赏罚。

“唯上帝不常，作善，降之百祥，作不善，降之百殃。”
（《书经·伊训》）

“有夏多罪，天命殛之。”（《书经·汤誓》）

“今予发，唯恭行天罚。”（《书经·牧誓》）

汤王武王之出兵，都是因为桀纣不守天的规律，暴虐百姓，天

^① 罗文引唐君毅语，《中国哲学原论》，上册，501页，1966年版。

乃命汤王武王惩罚他们,把他们殛杀。由《书经》传下的许多成语,诸如“天道昭彰”、“天道无私”、“福善祸淫”,以及由佛教而来的“因果不爽”,都说明中国人民相信“天操赏罚”这一真理。

不过另一方面,社会上的人也有“赏罚不信”的经验。行善的人不一定得赏,作恶的人也不一定受罚。《圣经》里有一部书(《约伯》)全部讨论这一问题。儒家既不讲身后的存在,便也像旧约的以色列民族一样,不信身后的赏罚。儒家相信人的生命在家族中延长,祖宗的生命和子孙的生命,合成一个生命。因此一个人的善恶赏罚可由他的本身延到他的子孙。

“曾孙,寿考,受天之祐。”(《诗经·南山》)

“积善之家,必有余庆;积不善之家,必有余殃。”(《易经坤卦·文言》)

在我国历代的传统里,这是普遍流行的信仰。凡是得了好处的人,都说“托祖宗的福”。相反,在写讣文时又说:“罪恶深重,祸延考妣。”整个民族则合成一个大家庭,彼此生命攸关。君王作恶,天灾人祸必定发生,使百姓遭殃;百姓作恶,人民也受祸。这种信仰,在我国二十四史中表现得很明白,每逢天灾,皇帝常下诏罪己。《论语》记尧帝说:

“百姓有过,在予一人。”(《论语·尧曰》)

“万方有事,在予一人。”(《书经·汤诰》)

儒家的哲学家中,有人反对这种信仰,荀子反对天的赏罚,王充反对命运,这是学术界常有的现象。但民间的传统信仰并不因此而断绝,甚至在目前科学昌明的时代,这种民间信仰仍然存在。

5. 人与天的关系

敬天:天至高至上,是唯一真神,造生人物,监临人物。人对于

天,敬礼崇拜。

“敬之敬之!天维显思。”(《诗经·敬之》)

“敬天之怒,无敢戏豫。敬天之渝,无敢驰驱。昊天曰明,及尔出王。昊天曰旦,及尔游衍。”(《诗·板》)

“子曰:君子有三畏:畏天命,畏大人,畏圣人之言。小人知天命而不畏,狎大人而侮圣人之言。”(《论语·季氏》)

我国人的敬天和孝敬父母一样,着重点在敬,而不在爱,这一点与基督的信仰颇不同,因为基督昭示天父的大爱,要人全心爱上帝。爱则亲,亲则近,每人便都能和天发生亲密的关系。反之,中国人注重敬,敬则恭谨,恭谨则有距离;中国家庭里父子之间既有距离,那么对于天更有一段距离。孔子说“敬鬼神而远之”便是这种心理的表现。因此,我国祭天的大典,只有皇帝可以举行,人民只祭自己的祖宗。

祭天:敬天的最隆重表现为郊祀,在我国古代皇帝所举行的大典中,除了封禅以外,郊祀是最隆重的祭天大典。封禅也是祭天大典,是皇帝以平治之功,奉于上天,在泰山上祭天。不过封禅大典不常举行,常举行的祭天大典是郊祀。

《书经·舜典》说:“肆类于上帝。”注说:“郊祀者祭昊天之常祭。非常祭而告于天,其礼依郊祀为之,故曰类。”

祭天大典,由皇帝亲自主祭,也只有皇帝才可以郊祭,不能派官代祭。由尧舜直到清末,世代不绝,虽不一定三年一祭,但史书上记载祭天的次数很多。

守天命:祭天是由皇帝代表全国人民敬天。人民自己的敬天方式是遵守天命。这里天命不是命运,而是指上天给人所定的生活规律,或给人的一项重要使命。

“维天之命,于穆不已,于乎不显,文王之德之纯……”

（《诗经·维天之命》）

“迪知上帝命……天命不易……”（《书经·大诰》）

天命在我国哲学思想和民众心理上，都有其悠久的历史。民众的心理都以恶不能作，因为作恶是违背良心，谁也不愿明目张胆地说自己作事违背良心。良心称为天良，因为是天生的。王阳明说人人都有良知，这天生的良知便是来自天。

在我国哲学思想史里，天命的解释随着时代而有进展。在《书经》里，天命是上天赋给人君的使命；这种使命在孔子和孟子的思想里，也指一个人从上天所领受的使命，同时也指上天所定的规律。桀纣不遵守天命，即在于不守上天的规律。汤王和武王所受的天命，是起兵讨伐桀纣，汤武遵行天命，便是执行天所给他的使命。

《中庸》说：“天命之谓性，率性之谓道。”后代儒家的遵守天命，在于按照人性而行。《中庸》也称之为尽性，后来王阳明称之为致良知。

守天命的另一说法是法天。“法天的思想出自经书。儒家既信天为至上之神，又为宇宙万物的造生者，便也信天为至善的神明。人是天所生的，人为行善，当然该仿效天的行动……儒家的理想人格，是为圣人。圣人的行为模范，乃是天。所以法天一点，为儒家公认的原则。但是法天两字的解释，则随着儒学的演变而有深浅的程度。”^①

写到这里，应该不难肯定：儒家思想的天确有位格，“有知有识，且有意志，能喜能怒，并统摄万理，主宰万物。”^② 只有肯定了这样一个有位格的天，才能将之与《圣经》的上帝作一比较，这就是下文所要尝试说明的。

① 罗光，《中国哲学大纲》，上册，112页，1967年版。

② 魏元珪，《释儒》，辅大《哲学论集》第8期，139页。

二.《圣经》中的上帝有何特性

在检讨《圣经》中的上帝(以下简称上帝)时,我们已隐约地将这上帝与上文所指出的儒家思想的天相比。首先应该直截了当肯定的一点是:上文所透露的儒家思想的天——有位格、造人物、操赏罚等——就是《圣经》所启示的上帝。站在一个中国人兼基督信徒的立场来说,笔者深深以此为荣,因为我们的祖先虽没有《圣经》中的直接启示^①,仍能由大自然及人性中获得那样纯粹正确的信仰。其次,站在同一个中国人及基督徒的立场,笔者也不得不承认,在儒家讲完了有关上天所能讲的一切之后,《圣经》才刚刚开始讲论上帝,也就是说,儒家论天的终点恰是《圣经》讲上帝的起点。这倒并不是“外国月亮比中国的圆”这种崇洋心理在作祟,而是因为《圣经》中的最后发言者是耶稣基督。耶稣基督是人又是神,而我国所有先贤——连孔子在内——只是人,不是神。这一点孔子自己也间接承认,他说过一句非常伟大的话:“朝闻道,夕死可也!”按我们的了解,这道就是耶稣基督。《约翰福音》(1:1—18)对这道有精辟简要的讲解。^②下面我们便分《圣经》之为书、上帝在《圣经》中所占的分量、上帝的含义与特性等段来检讨。

1.《圣经》之为书

谈到天或上帝,上文说过,儒家思想的终点正是《圣经》言论的

① 启示的一般了解是上帝用言语和行动向人说话,事实是指《圣经》所载的上帝之言及其与人交往的史实。

② 吴经熊所译的《新经全集》、《新约—现代中文译本》及《新译本》都以“道”字译《若望福音》序言的 Logos。

起点,这句话说的并不夸张。儒家思想的天大致等于《圣经》第一册书《创世纪》前11章所说的上帝:有位格、造人物、操赏罚。^①但《圣经》这部书是从《创世纪》第12章起,开始显露其为书之特色:是一部约书,即记载上帝与世人缔结盟约的书。这约书分《旧约》和《新约》,《旧约》有长短不齐的46册书,《新约》有长短不齐的27册书,共为73册书。^②《圣经》这部书的特色正是由于它所描写的上帝而突现出来:

是进入人类历史的神:创12开始叙述的就是这样的神,已迈过大自然及造物主的关系,而以“你—我”对话的方式向人说话:“上主对亚伯拉罕说:离开你的故乡、你的家族和父家,往我指给你的地方去。我要使你成为一个大民族,我必祝福你,使你成名,成为一个福源。我要祝福那祝福你的人,咒骂那咒骂你的人,地上万民都要因你而互相祝福。”(创12:1—3)从公元前两千年左右的这一刻,人类历史里多了一个主角演员,他突破自己的永恒,进到人的日常生活里,向人说话,给人许下诺言,清楚表达自己的意愿和计划。

是拯救自己人民的神:经得起考验的亚伯拉罕成了上帝选民的祖宗,他的子孙在埃及受尽折磨而向上帝求救,这时上帝更进一步显示自己,是教人急难、不坐视人民痛苦的神。《圣经》的第二册书《出谷记》开始记述“上帝是救主”的这一事实:“上主说:我看见我的百姓在埃及所受的痛苦,听见他们因工头的压迫而发出的哀号;我已注意到他们的痛苦。所以我要下去拯救百姓脱离埃及人的手,领他们离开那地方,到一个美丽宽阔的地方,流奶流蜜的地方。”(出3:7—8)

① 见拙作《试以〈周易·乾卦〉释〈马太福音〉的“法天”》,《神学论集》,331页。

② 见拙作《天主教与基督教圣经的异同》,台南闻道出版社,1970年。

是痛恨罪恶但又极其慈悲的神：选民离开埃及后，在西乃山与上帝订了盟约，领了十诫及约书。但他们很快就毁了约。说也奇怪，人的不忠倒更能反映出上帝的无限慈爱，只要人醒悟过来，回心转意，不论多少次数。孔子说过：“获罪于天，无所祷也。”这句话表达了孔子对至尊至高的天所怀的极大敬意，《圣经》里也有类似的说法：“人若得罪人，尚有天主审判；人若得罪上主，有谁为他求情呢？”（撒上 2:25）^① 但更能代表《圣经》特色的上帝画像是慈悲为怀，富于仁慈，缓于发怒。选民固然毁了约，但立约的另一方——上帝，仍然容许盟约的中间人梅瑟向他求情，为民代祷。正是在这一刻上帝更进一步启示了自己，好似为自己下定义说：“雅威，雅威是慈悲宽仁的天主，缓于发怒，富于慈爱忠诚，对万代的人保持仁爱，宽赦过犯、罪行和罪过，但是绝不豁免惩罚，父亲的过犯向子孙追讨，直到三代四代。”（出 34:6—7）上帝追讨过犯直到三代四代，但他的仁爱却及于万代。

是与人保持各种亲密关系的神：《圣经》将上帝说成人的父亲：“当以色列尚在童年时，我就爱了他；从在埃及时，我就召叫他为我的儿子……我对他们有如高举婴儿到自己面颊的慈亲，俯身喂养他们，他们却要返回埃及地。”（欧 11:4）又把上帝说成人的母亲：“妇女岂能忘掉自己的乳婴？初为人母的，岂能忘掉亲生的儿子？纵然她们能忘掉，我也不能忘掉你啊！看哪！我已把你刻在我的手掌上。”（依 49:15—16）还把上帝说成人民的丈夫：“你的夫君是你的造主……是的，上主召见你时，你是一个被弃而心灵忧伤的妇女；人岂能遗弃他青年时的妻子？你的天主说。其实，我离弃你，只是一会儿，但是我要用绝大的仁慈召你回来。在我的盛怒中，我曾一会儿掩面不看你，可是我要以永远的慈悲怜悯你，你的救主上主说。”

^① 《撒慕尔书》约写于公元前第 9 世纪，比孔子早 300 多年。

(依 54:5—8)也把上帝说成人的国君、法官,以及其他许多角色。以后在《新约》中耶稣基督成了长兄、师傅及朋友。

可见我国家庭中所供奉的“天地君亲师”牌位,及我国五伦(君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友)所指出的各种位际关系,在人与上帝之间都能有。这是《圣经》写作的一种手法,它运用这许许多多的位际关系来指明,上帝与人的关系是超乎一切的,是不可思议的;人只有在内心深处运用各种人际关系当做比喻,才能从各种角度去体味。其程序,简单地说来,是由敬开始而在爱中结束或合一。造主的伟大和万能,使人起敬起畏;救主的仁爱慈祥使人以爱还爱,欲罢不能。

是与弱小如孤儿寡妇者站在一边的神:《圣经》所最不能容忍的是把敬天与爱人分开;十诫的三分之二强讲人与人的关系,只有三分之一弱讲人与上帝的关系(出 20);盟约最古老的法律中绝大多数部分是讲保障人权及主持正义。“对外侨,不可苛待和压迫,因为你们在埃及也曾侨居过。对任何寡妇和孤儿,不可苛待;若是苛待了一个,他若向我呼求,我必听他的呼求,必要发怒,用刀杀死你们。这样,你们的妻子也要成为寡妇,你们的儿子也要成为孤儿。如果你借钱给我的一个百姓,即你中间的一个穷人,你对他不可像放债的人,向他取利。若是你拿了人的外氈作抵押,日落以前,应归还他,因为这是他唯一的铺盖,是他盖身的外氈;没有它,他怎样睡觉呢?他若向我呼号,我便俯听,因为我是仁慈的。”(出 22:20—26)^①

外侨、寡妇、孤儿、穷人,是上帝最关心的,是最古老的约文中首先指出应该关怀的对象,否则任何祭献、任何祷告都毫无价值。可惜上帝的选民并未按此约文去生活,以致先知们受上帝差遣,代

① 这与孔子的“己所不欲,勿施于人”的精神很接近。

上帝发言,予人们以无情的打击:“我痛恨你们的庆节,厌恶你们的盛会;你们所献的全燔祭和素祭我不悦纳,你们所供的肥牲及和平祭我不重视。让你们喧嚷的歌声远离我,你们的琴声,我也不愿再听。只愿公道如水常流,正义像川流不息的江河!”(亚 5:21—24)“上主谴责此地的居民,因为此地没有诚实,没有仁爱,没有人认识天主;只有诅咒、谎言、杀戮、偷窃、奸淫、强暴和垒垒的血案。因此,此地必要荒废;凡住在这地上的,甚至田间的野兽和天空的飞鸟都要绝迹,连海中的鱼类也要消灭。”(欧 4:1—3)

以上所引的两段先知话是公元前第 8 世纪的两位先知亚毛斯及欧瑟亚向北国以色列人民所说的话,数十年后他们的预言成了事实。在同一世纪南国犹大也有两位先知米该亚及依撒意亚向人民宣讲着同样的道理:“我到上主那里,叩拜至高者天主,应进献什么?进献全燔祭,还是一岁的牛犊?上主岂喜悦万千的公羊,或万道河流的油?为了我的过犯,我应否献上我的长子?为了我灵魂的罪过,我应否献上我亲生的儿子?人哪!已通知了你,什么是善,上主要求于你的是什么:无非就是履行正义,爱好慈善,虚心与你的天主来往。”(米 6:6—8)

米该亚是在乡间宣讲的先知,而依撒意亚则是出入于宫廷的贵族先知和大诗人。正因如此,后者才看穿领袖阶层的腐败而大加挞伐:“上主要站起来审判,立着审判他的百姓。上主要开庭审讯他百姓的长老和领袖:‘是你们侵吞了我的葡萄园,窝藏了由穷人那里勒索来的物件;你们为什么压榨我的百姓,折磨穷人的脸面?’——吾主,万军上主的断语。”(依 3:13—15)以后前第 7、第 6 世纪的先知继续讲这种祭天与爱人不可分、守天命在于爱人的道理。直至耶肋米亚先知,因见人们毫无悔改的迹象,代表上帝预报旧约的破裂。继之而起的将有新约的建立,那将是耶稣基督拆毁以色列与其他民族之间的一道墙,而与全人类所订的盟约,这约在

《新约》27 册书里有所交代。

2. 上帝在《圣经》中的分量及其含义

上段“《圣经》之为书”里，在讲《圣经》的特色时，不知不觉地讲到上帝的特色。这正表示《圣经》不仅是一部书，而更是生活的见证，《圣经》作证的是那个与人交接往来的生活的上帝。《圣经》中每册书的写作过程如此，结果全部《圣经》的内容也不得不如此。这一点在本段要指出的统计数字上可以看得更清楚。

《旧约圣经》中借希伯来文保存下来的 39 册书里共有字句 42.1 万个，^①其中出现过 100 次以上的字句为 404 个。我们若从这 404 个字句中，再去寻找出现过 2000 次以上的字句，那么我们会发现共有 26 个。这 26 个字句出现次数的总和为 205734 次，约占全部希伯来文《圣经》所有字句的一半($421000 \div 2 = 210500$)。

出现过 2000 次以上的 26 个字句，若按次数多寡来排，那么占第一位的是希伯来文的连接词“及”waw，共 5 万次以上；占第二位的是希伯来文冠词 he(the)，共 3 万次以上；第三、四、五、六位的也都是语法上的一些助词(for, in, from…)；第七位便是上帝的名字“雅威”，共出现 6828 次。称谓上帝的一般复数名词 elohim 占第十八位，共出现 2600 次，在名词当中仅次于“儿子”这一名词。后者占第十四位，共出现 4929 次。此外，“我主”出现 439 次，“主子”出现 334 次，单数的上帝一般称呼 el 出现 239 次——总数是 10440 次，占全部希伯来文《圣经》字句的四分之一，这就是说每四十字句中会提到一次上帝。

以个别的书来说，提到“雅威”次数最多的是《耶肋米亚书》，共

① 见 Jenni/Westermann: Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, Band II, Kaiser Verlag München 1976, Statistischer Anhang.

726次；其次为《圣咏集》：695次；再其次为《申命纪》：550次；以后有《依撒意亚》：450次；《厄则克耳》：434次；等等。全书中一次也不提“雅威”的有三册：《训道篇》、《雅歌》、《艾斯德尔》^①。最后这两册书不但不提“雅威”，也不提“上帝”，即神的一般称呼 *elohim*^②。

由以上那些统计数字可见，世上不会有另一部大书，像《圣经》那样谈论上帝。《圣经》的确是上帝的专论，但又写得那样生动有趣，合情合理，以致人在上帝前并不感到自卑，只觉得应该站在自己的本位上好好做人，而不有意无意中高抬自己，把自己当做上帝。所以能如此，是因为《圣经》所启示的上帝与启示以外所了解的神明迥然不同。

一般的神明——由灶君直至造物主——希伯来文是用 *el, elohim*，希腊文用 *theos*，以后的西方文字用 *God* 等字来表达。这是任何人、任何文化都多少体验到的神。人在宇宙间，上观天中星斗，下观地上万物，内观天理良心，不得不体会到冥冥中有一主宰，一般文化皆称之为造物主。这造物主的信念不是《圣经》论上帝的特征，也不是希伯来人所发现的，而是世间所有民族所公有的遗产。其实希伯来人是定居迦南后，由当地人接受了“至高神”的概念（见创 14:18—19）。我国传统文化除了天造人物以外，还明言天监临万物，操持赏罚，是到达了启示外对天的了解的最高境界。

《圣经》特别加以启示的神有他自己的名字，即“雅威”，希腊文将之译为 *Kyrios*（主），以后的西方文字随之，因此有 *Lord* 等的译法，中文则译为“主”或“上主”。^③上文说过，上帝的名字“雅威”是希伯来文《圣经》所有名字及名词中出现次数最多的一个，共 6828

① 见前书“雅威”条。

② 见前书“厄罗亨”条。

③ “上帝”译 *God* 比“天主”更恰当，因“主”字是用来译“雅威”的。

次。这一事实，本身已颇有意义。但我们若注意上帝这一名字的含义，我们会进一步了解为何他与一般所理解的神明不同。

中文将“雅威”译成“自有者”^①，是受了希腊文译本的影响，希腊文将之译为 ho ōn。今日圣经学界在“雅威”的字根上虽还没有得到定论，但一般的倾向是要由“自有者”的静态理解法走向“他在此”、“他有所作为”的动态理解法。字根的意义是次要的，“雅威”名字在希伯来文《圣经》的用法才能指出其真实的含义。那就是他是与自己的人民同在的神：“天主又对梅瑟说：你要这样对以色列子民说：雅威，你的祖先的天主，亚伯拉罕的天主，依撒格的和雅各伯的天主，打发我到你们这里来，这是我的名字，直到永远。”（出 3：15）他要拯救人民脱离埃及的奴役，他以你—我对话的方式与人民说话。因此在人民的祈祷词中，用“雅威”之名来呼喊上帝的次数特多，共约 380 次，其中仅在《圣咏集》一书里就用了约 210 次。

“雅威”名字用法的另一个特点，是主要用在放逐前（公元前 587 年以前）的著作里。那时以色列的四邻是一个多神和自然宗教的世界，“雅威”一名有指出位格及划清个别性的作用。因此在订立盟约前，一定须将人与神，以及各自的名分划分清楚，才能订约，才能立法；才能界定自由是什么，责任是什么；才能解释罪恶是什么，恩宠是什么等。这些概念在今日是家常便饭，但在一个充满多神或泛神的气氛里并不如此，而实在有清楚指出一个位格神的必要。^②

放逐的时期过去而由巴比伦归来以后（公元前 537 年以后），在新成立的犹太教里“雅威”的名字越用越少，而在晚期的犹太教里完全绝迹。那是因为犹太人对唯一真神的信仰，经过许多世纪的考验和发展，已根深蒂固，不会将之与其他的神明混为一谈。他们

① 思高本及和合本都如此译出。

② 见拙作《梅瑟五书的作者与特征》，台南闾道出版社，1971 年。

能再度像其他民族一样,用“上帝”来称呼他们的神,而仍能意识到他的位格,仍能与他保持你—我的关系。这样称呼也有很深的理由,因为各民族各文化经过大自然和理性所认识的神,就是《圣经》中向人作自我启示的神,与人亲近并与人建立你我关系的神。这是从上帝接受到启示的民族向世界一切民族开放,要所有的人都在上帝这里找到自己的归宿。

犹太民族向全世界民族开放,究竟能给人什么呢?也许最值得给人的是他们祈祷的经验,他们知道怎样跟上帝说话。庙堂里求仙拜佛的人很多,但谁会向他所拜的神说“我的上帝”?而这是《圣经》中的人习惯向上帝所说的,因为他们体验过上帝的作为、帮助、救援、忠信与安慰。因为上帝是生活的上帝,是乐于与人相处、乐于助人的上帝。《圣经》中的人在一无灯光的沙漠荒野看到满天星斗时,不仅下一个理性的结论说“只有上帝能创造星辰”,还惊叹说“上帝是多么伟大!”果然诚心相信上帝的伟大,自然敢对他有所期待。这一点先知们体验的最为深切,他们对无动于衷的人反而感到奇怪:“难道你没有体会过?难道你没有听说过?”(依 40:28)^① 不过真正全面的、彻底的开放尚须等待新约的来临。其时上帝与人同在的方式是上帝成了人:耶稣基督。“人”包括各民族、各文化,不分畛域,不分肤色。这是下面最后一段要继续探讨的。

3. 《圣经》中的上帝之特性

上文虽然已经指出,《圣经》(《旧约》)所启示的上帝与一般所了解的神明非常不同,但那仍是局部的启示,甚至可说,那只是启示的开始。要想进一步认识上帝,非继续去研讨《新约》不可,因为在《新约》里上帝关于自己的启示的确已登峰造极,在《新约》中我

^① 见 Quell; Theos, TWNT, III, S. 90.

们才能体会到上帝的真正特性是什么。撮要地说来,这特性便在于:上帝不仅有位格,并且有最丰富、最完美的位格;上帝不仅像人那样,一人一位,并且一个上帝却有多位:父、子、圣神。三位共是一个上帝,但三位却有不同角色——对内三位彼此相识相爱,对外三位与世人建立各种交往:父造世,子救世,圣神圣化世人和宇宙。当然,父、子等等都是类比的说法,真正了解上帝特性的只有上帝自己;人谈论上帝,不能不用人的语言,不得不采用类比的说法。不过这些说法还是非常真实,并有无上的价值,因为上帝之子,也称为上帝之言者,降孕母胎,出生此世,成了我人中的一员,名耶稣基督。是他把父(上帝)的一切告诉了我人,又把一切托付给圣神,让他去完成使命,圣化世人。整部《新约》就是耶稣基督用自己的生活言行向世人启示天父;并用自己的死和复活给人指出回归父家的光明大道。

(1)上帝是父:“上帝”一词在希腊文的《新约圣经》里共用了720次左右。^①这个在《旧约》里泛指一般神明的名词,如今特指上帝的第一位:父——偶尔也能指子或圣神。另一名词“主”或“上主”在希腊文《新约圣经》里共出现255次左右。^②这在《旧约》里专指希伯来人的上帝的名词,如今则特指子:耶稣基督——偶尔也能指父或圣神。至于上帝的第三位的最普遍称呼是(圣)神。

《新约》中的上帝固然还被称为生活的上帝,被称为主;固然也还用《旧约》的拟人法来说上帝的口、上帝的右手、上帝的热情、上帝的忿怒、上帝的路、上帝的殿、上帝的家、上帝的宝座,及上帝的国等等。但《新约》对上帝所启示出的最大特性是称上帝为父。只须

① 见 A. Schmoller, Handkonkordanz Zum Griechischen Neuen Testament, Theos 条。

② 见前书 Kyrios 条。

翻开《新约》的第一册书《玛窦福音》，就可不断由耶稣口中听到父的称呼：“你们的光当在人前照耀，好使他们看见你们的善行，光荣你们在天之父。”（玛 5:16）“当你祈祷时，要进入你的内室，关上门，向你在暗中之父祈祷；你的父在暗中看见，必要报答你。”（玛 6:6）新约的最晚著作《若望福音》及书信亦复如此：“上帝竟这样爱了世界，甚至赐下了自己的独生子，使凡信他的人不致丧亡，反而获得永生。”（若 3:16）“请看父赐给我们何等的爱情，使我们得称为上帝的子女，而且我们也真是如此。”（若 13:1）耶稣死而复活，在离世升天以前，曾向一位知己说道：“你到我的弟兄那里去，告诉他们：我升到我的父和你们的父那里去，升到我的上帝和你们的上帝那里去。”（若 20:17）称耶稣为上帝的独生子，是因为他与父的关系是独特的。用人的话来说，耶稣才是上帝真实的儿子，只因这上帝的儿子成了我人的一员，才使我人也成了上帝的子女；耶稣是我们的长兄，我们彼此互为兄弟姐妹，我们大家共同有一个天父：上帝是父。

（2）上帝是爱：这四个字说起来、写起来都不难，但事实上是经过一千多年启示的程序才说出、写出。换句话说，这四个字是全部《圣经》的高峰；集大成的作者，也是全部《圣经》最后的一位作者若望，才在他的书信中说出这句话：“那不爱的，就不认识上帝，因为上帝是爱。”“上帝是爱，那存留在爱内的，就存留在上帝内，上帝也存留在他内。”（若 14:8、16）^①

在到达这个高峰以前，《圣经》用了许多其他的手法来描绘上帝：“上帝的光耀”是指上帝威严的一面、功勋的一面；“上帝的恩宠”是指他俯就人，恩待人；“上帝的德能”是指他的化工或他的神；“上帝的正义”是指他的为义，也使人成义；“上帝的仁爱与忠诚”是

① 若望给上帝的另外两个称呼或描写是：“上帝是神”（若 4:24）、“上帝是光”（若 11:5）。

泛指他与人交往的一贯作风与态度。这些说法都能道出上帝的某一面,但均未道出全面。只有说“上帝是爱”,才能较完整地说出上帝的特性;而人所以能这样说,是因为他体验到这是一个铁一般的事实:“上帝对我们的爱在这事上已显出来:上帝把自己的独生子,打发到世界上来,好使我们借着 he 得到生命。爱就在于此:不是我们爱了上帝,而是他爱了我们,且打发自己的儿子,为我们做赎罪祭。”(若 14:9—10)总之,所以能说天主是爱,是因为有耶稣基督在我们中间。

《新约》的前四册书称为福音就是为此,四部福音所记载的无非是耶稣的降世、他在世的生活,以及他的死亡、复活、回归天父。耶稣的一切就是上帝的福音,听从这福音而组成一个大家庭的是上帝的教会。上帝的福音在这教会内继续临在于人间,给上帝的爱作证。作证的固然是教会的成员,但更加是生活在他们之间的圣神。圣神在信友心内教导他们喊上帝为父:“阿爸,父啊!”(迦 4:6)

(3) **爱上帝与爱人绝不可分**:在《新约》中非常注重人与上帝间的位际往来。《新约》所用的希腊文,为说出人在上帝前的这一事实,用了不下五、六个字眼:在上帝眼前、在上帝当面、在上帝背后……人与上帝究竟有怎样的关系呢?《新约》继《旧约》的传统也知道“敬畏上帝是智慧的开端”,因此也主张尊敬上帝,畏惧上帝。但这不是《新约》的特色,《新约》更注意《旧约》中的其他传统,而要人赞美歌颂上帝,感谢上帝,归光荣于上帝,信赖上帝,祈求上帝……

《新约》的最大特色是由对上帝的了解而来,既然上帝是父,是爱,所以人该以孺子之情还爱上帝。因此耶稣回答一位经师说:“你当全心、全灵、全意、全力爱主,你的上帝。”(谷 12:30)但耶稣并不停留于此,他继续说:“第二条诫命与此相似:你当爱近人,如你自己。全部法律和先知,都系于这两条诫命。”(玛 22:39—40)这么简单的几句话,但却是一个极伟大的综合,把全部圣经、全部上帝

的启示都综合起来了。世界历史里的伟人、哲人很多,但只有耶稣一人作出了这样一个伟大完美的综合。只凭这一点,我们已可以放心大胆地相信耶稣所说的另两句话:“我是道路、真理、生命,除非经过我,谁也不能到父那里去。”(若 14:6)

了解耶稣最久最深的使徒若望,将上帝的全部启示作了一个总结,这个结论可以归纳到一个“爱”字上。若望在其福音及书信中用“爱”字(动词)的次数,约等于其他《新约》诸书所用次数的总和。若望好似将耶稣所讲爱上帝——爱人的次序颠倒过来,先讲爱人,再讲爱上帝,不然有徒托空言的危险:“假使有人说我爱上帝,但他却恼恨自己的弟兄,便是撒谎的;因为那不爱自己所看见的弟兄的,就不能爱自己所看不见的上帝。”(若 14:20)这里若望所说的并不是一个心理程序的现象,好像爱四周的弟兄比爱上帝更容易,而是一个神学的肯定,就是爱上帝仍须上帝所赐的爱,而这爱必须表现在爱弟兄上面,否则便是幻想(参阅玛 25:40—45)。

事实上,若望只是将他的老师,耶稣基督的心意更露骨地说了出来。耶稣在《旧约》的十诫以外给人立了一条“新诫命”:“我给你们一条新诫命:你们该彼此相爱,如同我爱了你们,你们也该照样彼此相爱。”(若 13:34)《旧约》已有“爱人如己”的诫命(肋 19:18),不过那限于本国本土的人,而如今耶稣教门徒爱所有的人,所以是一条新诫命。另一个新的理由是标准的提高,不仅是“爱人如己”,还该是“爱人如同基督爱吾人一样”(见若 13:34;15:13)。基督爱人到了为人流血舍生的地步;这种大爱超出了模范的作用之上,进而成为基督徒爱人的动机和原因,这样一条爱的诫命实在是簇新的。^①

《若望》一书便将这爱上帝与爱人绝不可分的道理从各方面予

^① 见拙文《基督徒看中国新年》,中国《天主教文化》第1期,90页。

以发挥。“凡爱自己弟兄的,就存留在光中。”(若 2:10)“凡不爱自己弟兄的,就是不出于上帝。”(若 3:10)“我们知道,我们已出死入生了,因为我们爱弟兄;那不爱的,就存在死亡内。”(若 3:14)“基督这样命令我们:那爱上帝的,也必须爱他的弟兄。”(若 4:21)“你们起初所听到的信息就是:我们要彼此相爱。”(若 3:11)“他(上帝)的命令就是:我们必须信他的儿子耶稣基督,而且照基督的命令,彼此相爱。”(若 3:23)“没有人看见过上帝,如果我们彼此相爱,上帝就在我们的生命里,而他的爱在我们当中完全表达出来。”(若 4:12)“孩子们哪!我们的爱不应该只是口舌上的爱,应该是真实的爱,必须用行为证明出来!”(若 3:18)至此引用了不少《圣经》章句,但并没有全引。所以在此多引用一些,是要指明,真爱上帝的人不但不遁世,不逃避人,并且最关心世事,最爱世人,否则无以证明,也无从培养他对上帝的爱。

三. 结 论

1. **儒家思想的天很崇高:**古文化像埃及、巴比伦、亚述者,以人的想象弄混了神的世界,说的越多,越是离谱。以儒家为正统的中国文化,关于神说的不多,但古书所有关于天的说法都很恰当中肯,深深表现了华夏智慧的卓越。这不是偶遇,而是经过意识化的程序所表达出的智慧,正合乎孔子所说的“知之为知之,不知为不知,是知也”的高超精神境界。

2. **《圣经》所启示的上帝是由造主而成救主:**上帝以人料想不到的方式进入了人的历史。全部《旧约圣经》就是描述这一人天交往的经过。上帝所痛恨的是人间的罪恶和人的不忠,但上帝自己永保忠诚,对人则常是慈悲为怀;他固然不姑息人的过错,但更明显

的是与人保持各种亲密的关系。《圣经》中的上帝有一特征,又是人所始料未及的:上帝与人间弱小者站在一边,祭献的多寡上帝不在乎,谁若敢欺凌孤儿、寡妇、外侨、穷人,上帝一听到这些人的呼冤,就会立刻震怒,加以报复。

3. **上帝与人合一**:这是《新约圣经》所揭示的上帝特色:上帝是父,上帝是爱,因了爱世界,上帝将其独子派遣到世界上来,作为人的长兄,向人启示天父的一切,这位长兄就是耶稣基督。耶稣的启示是身教言教兼顾,这和万世师表孔子是很相近的;所不同的是耶稣除身教言教以外,还为人自作牺牲,舍生而死,死后又为父所复活,成了一切人新生命的泉源。关于这个新生命的道理,以及它的来龙去脉,耶稣的得意门生若望懂得最清楚,体会得最深切,因此在他所写的福音及书信里,新生命与新诫命不可分,天人合一之道乃在爱人爱天——上帝,这不是两个爱,而是同一个爱的两面。

4. **天人合一**是我国文化传统的精华,也是各家各派所追求的生活目标。在将中国文化与《圣经》相较时,发现二者是两股精神洪流,各自独立发展了数千年,从来没有汇合。西方任何文化总与《圣经》有关,而中国文化的经史子集,大致与《圣经》的“法律”(经),“先知”(史子),“著作”(集)相近,以中国文化来看《圣经》,好像久别的亲人见面,感到十分亲切。天人合一也是《圣经》所标榜的理想,并且因了耶稣的亲身予以实现,而成了可行的事实。“人人可为尧舜”成了“人人可为基督”。

5. **儒家思想的天与《圣经》中的上帝不但毫无冲突,并且应该整合为一**。中西接触已一百多年,在科学技艺及生活方式各方面已有许多互助互惠的地方,唯独在精神生活上尚壁垒分明,无多少共融。笔者深信,儒家思想的天与《圣经》中的上帝不但毫无冲突,并且应该整合为一。

陈士齐

“位格”与“仁者”

神学翻译(或圣经翻译)从来不单是如何把英文翻译成中文的问题,而是世界各地民族如何用自己语文去诠释理解源自犹太文化的神的启示和真理。所以,这是一个在历史上不断挣扎的问题。早期教父德尔图良,在这场挣扎中作出许多尝试,而且影响深远。其实一国的语言代表着一国的文化,因此将一种语言翻译成另一种语言,亦代表着文化交替,或观念道地化(indigenization)的过程。德尔图良的翻译尝试就是一个例子,他个人独力将 800 多个希腊文神学词汇翻译成拉丁文,建立了拉丁神学的传统。然而他在翻译上的一些误解,亦引致日后拉丁神学的问题。简单来说,德尔图良的拉丁翻译深陷西方法学的泥沼中,比如 *potentia*, *penitentia* 等字都有法律式条件性的含义,使上帝的救恩变成律法式条件性的东西。宗教改革时代所爆发的“因信称义”问题,可说是导源于此;当我们理解因信称义这观念时,仍隐约承受着律法式条件性的阴影。

神学翻译所面对的第二个问题,亦即是所有翻译都会面对的

信、达、雅问题。早期中文神学翻译很大程度是倚仗西方传教士,并师承自西方传教士的第一、二代中国信徒的努力,所翻译出来的,“信”有余而“达”不足。有的西方传教士因自身文化的局限,连“信”的要求也达不到。而“person”翻译成“位格”一词,正表现这个“信”、“达”不符的问题。将“god is a person”译为“神是一个有位格的神”这种译法,百多年来,似乎都不能让一个没有英文基础的人掌握它是怎么一回事。什么叫“位格”?以下我尝试从历史发展的角度,去探讨“位格”(person)的源起。

“位格”(person)一词,源出自“三位一体”的神学讨论。“三位一体”真神不是一个容易理解的神学真相,曾在初期教会引起许多讨论。在罗马帝国东方的希腊文化传统中,“三位一体”的措词是“*one ousia, three hypostasis* 或 ‘*prosopon*’s”。在拉丁文化传统,则是“*one essentia, three ‘persona’ s*”,因而衍生出英文的“one being, three persons”的说法。

在初期讨论中,最头痛的问题是无论东方希腊文化传统或拉丁文化传统,都未能全面表达神,每个传统都各有其丰富的含义,也有其不足之处。东方希腊传统 *hypostasis* 一词,表达出个别的、特殊的、独立的形格,其优点在于阐明了圣父、圣子、圣灵是各具不同特质和形格的本体(*being*)。可是,其中有一个很严重的问题,就是 *hypostasis* 在当时希腊哲学中,也可理解为本体(*being*)的意思,因而过分突出三位的殊异性,而不能由这个词阐明这三位之间的关系。于是“*one ousia, three hypostasis*”的讲法,便有倾向理解为“*one ousia, three ‘ousia’ s (=hypostasis)*”,容易产生三神论的危机。而且这个讲法本身存有无法消解的逻辑性谬误。圣经所启示的三位神,不但各具不同形格,三者之间,更具有深厚的互动相属关系,圣父圣子有父子关系,圣灵则是圣父的灵,也是圣子的灵;可以说,三位一体的神本体内,含有极强的关系向度(*relational dimension*),可惜这向度

在 *hypostasis* 的形容中,无法表达出来。

因此,希腊教父开始引用另一个范畴概念(category)去描述这三“位”神指的是什么“位”。他们引用了希腊舞台剧中用以描述不同演员角色的名词(*prosopon*)来形容上帝的三位,于是“三位一体”的上帝,就是“*one ousia, three ‘prosopon’ s*”。而差不多与此同时,德尔图良从拉丁法学词汇中找出“*one essentia, three persona’ s*”来形容三一神的真理。*persona* 一词,用于法庭上控辩双方的身分,即控方是一 *persona*, 辩方又是另一 *persona*, 这与“*one ousia, three ‘prosopon’ s*”的讲法实有异曲同工之妙;*ousia* 与 *essentia* 几乎完全同义,所以两者都强调了上帝“一”的本性。*prosopon* 一词虽指舞台上的角色,与 *persona* 所指法庭上控辩双方的“法人”有异,然而两者都同时突出了上帝三位之间的关系性向度,却又都缺乏永恒性和终极性。舞台上的角色(*prosopon*)或法庭上的“法人”(*persona*),都会在舞台落幕或案件审结的时候消失。因此,这两条公式都会使教会对上帝的理解陷入形相主义(modalism)的危机中,即上帝的“三”位被理解为一种暂时性的现象,当救恩工作完成后,这三位“角色”便会消失。这种理解不但与圣经启示不断强调的上帝的“三”违背,且令耶稣基督道成肉身的真确性产生疑问。

欧洲神学如何解决上述矛盾呢?他们尝试重新诠释 *prosopon* 或 *persona*, 经过长期的探索讨论,将 *persona* 与 *hypostasis* 等同。于是 *prosopon* 不单变成与 *persona* 同义,而且两者不再指一些暂时性的身分现象(舞台角色或法人),却是指向一个人共通的终极性身分范畴,而这身分范畴更具有深刻的关系向度。从此,在欧洲人们不单称人(man)为人类或人性存有体(mankind or human beings),更称人为“persons”,从而反映出人是按上帝的形象所造的存有体(beings),最终会有上帝儿子的身分。*person* 一词的源流发展,提供我们对人、对神重要的了解。可以说,人而为 *person* 的永恒性和终

极性,是有赖上帝三而一、不可分的终极永恒本体所确立的。正因为上帝的 one being 是终极永恒的 one being,而上帝的 three persons 由于与 one being 的三一关系,也是终极永恒的 three persons,所以“persons”就是一终极永恒的身分范畴。

我们如何翻译“persons”这一终极身分范畴,又同时传达出其在关系向度的深度含义?中国文化——如未被基督化的拉丁或希腊文化一样,是没有 person 这一范畴概念的。当翻译三位一体教义时,可能由于译者对 person 这一范畴概念了解不深(尤其它的关系向度),加上没有足够了解中国文化在人的本质身分方面的理解,也看不出上帝在中国文化中所留下的福音伏线,结果勉强制造了“位格”一词来翻译“person”一字。从表面上看(由于我对当年“位格”的翻译历史无法知晓,所以只能从表面现象推测)，“位格”一词顶多只能翻译“*hypostasis*”一字的表面意思(hypo—under, stasis—to stand, 所以“*hypostasis*”即 to stand under, 或可理解为“位于其格之下”的意思)。

把“person”翻译成“位格”一词,引起许多问题。首先,“位格”一词流于抽象,而且由于这个词语不是固有的中文词汇,令人很难理解;更严重的是,“位格”一词顶多翻译了“*hypostasis*”一词的表面意思,不能传达它在本体层面的深度,更遑论翻译“*persona*”/“*prosopon*”一词在关系层面的含义。因此,它不能达致翻译上的“信”和“达”。而事实上,将“person”译为“位格”一直未被国人乐意接纳,正好反映了当中存在的问题。

这个词在翻译上的缺欠不单是一个翻译技巧的问题,还意味了中国文化对神学的诠释。将“person”译为“位格”,结果会令中国神学恒常处于形相主义(modalism)的危机之中,因为只有通过点出上帝的“三”位在关系层面及本体层面的深度,才能维持上帝三一真理的微妙平衡。

那么,我们应该怎样翻译“person”/“*prosopon*”/“*hypostasis*”一词?在钻研神学的过程中,每当我思想人之所以为人的实质,脑海就浮现出中国儒家的说话——“仁者,人也”以及孙隆基博士对儒家“仁”的观念的讨论。它指出儒家的中心观念“仁”,必须通过二人关系来体现,“仁”的字形结构——二人——已隐含这个观念。然后,我进一步想到如何形容神本体(being)的身分?神既不是“物”,却也不是“人”,但人又拥有与神共通的许多质素,所以我想用“者”字这身分性的字眼来形容神的本体。于是“仁”字加“者”字,构成了国人很容易掌握理解,同时兼具 *prosopon* 和 *hypostasis* 两者丰富含义的一个新词。我不敢说这个翻译天衣无缝,但它是一个有理据又切合文化本色的提议,可供有心人再详加讨论。

但就目前为止,我想说“仁者”是一个最可能翻译“person”这一观念的名词。“仁者”不但是一个身分性名词;更是中国文化中最具深刻关系向度的身分性名词;更重要的,它也是中国文化中具有终极意义的身分性名词。从孔子所谓的“求仁”,到文天祥所说的“成仁”,“仁”都是中国知识分子千百年来所追求的理想;成为一个“仁者”更是中国知识分子一直以来冀望能体现的完人境界。通过翻译“person”为“仁者”,我们可以指出:只有那位创造天地万物又道成肉身的上帝,才是真正的“仁者”。

因此,将“person”译为“仁者”,是一个意义深远的神学行动。在神学的翻译上,它代表了我们不再硬拼强凑、勉强制造一些国人不懂的艰涩字眼来传递福音的真理;反过来说,它代表了一种有意识的努力,就是要从中国文化原有的观念和意识中,找出与福音的接合点。将“person”译为“仁者”,不仅是为了让国人明白福音,也更新国人及西方人对“仁”与“仁者”的理解。

事实上,在近年不断把中国文化推介予西方的努力中,中西学者们都找不到一个理想的西方字眼去翻译“仁”,结果只有将“仁”

译为“human”或“humanity”，将“仁者”译为“the human one”。这一来反映了西方对 person 这一观念在理解上退步，也反映了国人因没有 person 这一概念而产生的局限。若果“仁”确是中国人所想象到人生存的最高境界，那么这个境界最终不可能属于人，而是属于神。因此，将“仁”字译成“human”或“humanity”是对“仁”的贬抑。

很多时，当我们在一个文化中诠释及演绎福音的真义，福音真理很容易被文化掩盖了。我认为文化与福音最理想的关系，是福音从文化中透射出来，使文化也随之更新。若我们忠于福音的真义来诠释三位一体的教义和“仁者”的概念，则不仅福音被国人理解而接受，“仁者”这中国文化观念，也必因此而重获新生。

罗 光

《圣经》的爱与儒家的仁*

一. 《圣经》的爱

1. 《旧约》记述天主对人类的爱

《旧约》开端的第一章,记载天主创造天地万物。天主创造天地万物,是天主爱的表现,特别在创造人类原祖时,天主更表现他的爱,天主按照自己肖像造人(创1:26)又立人为万物之主,管理宇宙间的万物(创1:28),把人安置在乐园里(创2:8)。

可是人却背叛了天主,妄想成为和天主一样伟大(创3:5),使后代的子孙——整个人类远离了天主,陷入罪恶和丧亡的深渊。天主爱惜所造的人,乃许下给人类一位救主,使人类再归向天主的救

* 本文原载《神学论集》1976年春季号,本书经允许转载。

恩(创3:15),这就是救恩预许时期的开始。

罪恶由原祖背命的一刻,进入了世界,第一次最惨酷的表现,就是加音杀死他的亲兄弟。由兄弟间的互相残杀,流为男女的淫乱,以至于使天主后悔造了人,竟以洪水淹没了人类(创6—7:)。但天主保留了诺厄一家,而且第一次和人类订约,不再因人类的罪而毁灭人类。

订立盟约是天主爱人类的标记,在盟约里天主爱人类的爱由降福来表现,人对天主的爱由遵守诫命来表现。从第一次订约后,天主继续和人类订约,他和亚巴郎、梅瑟,最后由基督订立新约。天主和人类的爱形成了一部盟约史。这部盟约史便是《圣经》。

在旧约时代,天主所订的盟约是为预备救恩的来临,即预备救主的降生。天主选择了亚巴郎和他的子孙以色列民族作为人类的代表,成为天主的选民。《旧约》明白说出天主因爱而选了以色列民族。《申命记》第4章第37节说:“他由于爱你的祖先,才选择了他们的后裔。”《申命记》第7章第8节说:“由于上主对你们的爱,并为履行他向你们祖先所起的誓,上主才以大能解救你们。”《申命记》第10章第15节说:“上主只喜欢了你们的祖先,钟爱了他们,由万民中拣选了他们的后裔。”在《欧瑟亚先知书》里天主自己第一次说明对以色列的爱。第11章第1节说:“当以色列尚在童年时,我就爱了他,从在埃及时,我就召叫他为我的儿子。……是我的仁慈的绳索、爱情的带子牵着他们,我对他们有如高举婴儿到自己面颊的慈亲,俯身喂养他们。”这里天主把自己的爱比作像父母对儿子的爱。《厄则克耳先知书》第34章,天主把自己的爱比作有如牧童对羊群的爱。“因为上主这样说:看,我要亲自去寻找我的羊,我要亲自照顾我的羊。”《圣咏》第23篇歌颂上主牧人的爱:“上主是我的牧者,我实在一无所缺。”

天主订立盟约,以父母和牧童的爱爱人,人对盟约该怎样呢?

天主教在《依撒意亚先知书》第48章第14节说：“我所爱的必实行我的旨意。”人按照和天主所订的盟约，应该遵守天主的诫命。《旧约·出谷记》第20章记载天主颁布了十诫，但在颁布以前，天主训示以色列人说：“除我之外，你们不可有别的神。”（出20：3）《申命记》第5章梅瑟重申十诫，第6章第4节梅瑟说：“以色列，你要听着：上主我们的天主，是唯一的天主，你当全心、全灵、全力，爱上主，你的天主。”梅瑟又说：“如果你们听从这些法令，谨守遵行，上主、你的天主必照他向你们祖先所起的誓，对你们守约施恩。他必爱你们，祝福你们。”（出7：12—13）

人对天主的爱是人民对于君王的爱，尽心遵守规诫，以避免惩罚，而能得福。但这种人民对君主之爱，在以色列用以对于天主时，则加上报恩之情；因为天主曾经显灵，把以色列民族从埃及救出，将巴勒斯坦给了他们。在《圣咏》里，这种知恩报爱之情很是显明。撒落满王却又以另一种爱来表现以色列人民对天主之爱，即《雅歌》所描写的男女之爱，以男女之爱比喻人对天主的追求。

《旧约》所讲的爱，就是以上所讲的天主对人类之爱，人类由以色列作代表，也是以色列人对天主的爱。

至于对于旁人的爱，《旧约》里只有一句话，就是《肋未记》第19章第18节所说：“但应爱人如己，我是上主。”这是上主的一项积极的命令，消极的命令在同一章里列举很多，在十诫里也有好几条属于消极的爱，即：不可伤害别人的生命、身体、名誉和财产。

因此对于《旧约》所说的爱，最重要的是天主对人的爱。天主的爱，第一是造物主创造人类之爱，按照天主肖像造人，立人为万物之主；第二是父亲希望子女回家之爱，预许救恩，选择以色列民族作为人类的代表，以得救恩；次要的是人对天主的知恩报爱之爱，全心爱唯一的天主；最后是爱人如己之爱。

2. 《新约》说明爱德的本质

希腊文《新约》，为表示爱，不用普通的爱，而用 *agapē*，英文译为 *charity*，和 *love* 意义不完全相同；我们的中文翻译则为爱德，实际上相当于儒家的仁。但《新约》所说的爱因着基督而予以超性化。

《新约》的爱，在圣若望的书信里解释得很明白。爱是从天主来的，因为天主先爱了我们。天主怎样爱了我们呢？他实现了在《旧约》所预许的救恩，遣派了唯一圣子，降生成人。圣若望在《第一书》第4章第9节说：“天主对我们的爱，在这事上已显示出来，就是天主把自己的独生子派到世界上来，好使我们借着 he 得到生命。爱就在于此：不是我们爱了天主，而是 he 爱了我们，且派他的儿子，为我们做赎罪祭。”

天主圣父之爱由圣子基督显露出来，基督说：“我来是为叫他们获得生命，且获得更丰富的生命。”“我是善牧，善牧为羊舍命。……我为羊舍弃我的性命。”（若 10：10, 15）基督自己承认这种为羊舍生之爱是最大之爱：“人若为自己朋友舍弃性命，再没有比这更大的爱情了。”圣保罗宗徒因此说我们人应当尽心爱基督，爱天主圣父，因为圣父圣子给我们人类一个极大的爱。他说：“谁能使我们与基督的爱隔绝？是困苦吗？是窘迫吗？……靠着那爱我们的主，我们在这一切事上，大获全胜。因为我深信：无论是死亡，是生活……或其他任何受造之物，都不能使我们与天主的爱隔绝，即是与我们的主基督耶稣之内的爱隔绝。”（罗 8：35—39）

基督给予人的爱有超性的神效，使我们和天主合而为一，我们同人又在基督内合而为一。耶稣在最后晚餐向圣父祈祷说：“我在他们内，你在我内，使他们完全合而为一，为叫世界知道是你派遣了我，并且你爱了他们。”（若 17：23）

因着这种合一的爱，基督乃给我们一条新的诫命：“这是我的

命令：你们该彼此相爱，如同我爱了你们一样。”（若 15：12）基督爱人，是因受圣父的派遣来救世人，他在人身上看到圣父，为爱圣父而爱人。他命我们也该因爱他、爱天主而爱人。圣若望宗徒说得很清楚：“因为不爱自己所看见的弟兄的，就不能爱他所看不见的天主。我们从他领受了这命令，那爱天主的也该爱他的弟兄。”（若 4：20—21）

因此，基督把爱天主和爱人的两条诫命，常结合在一齐，似乎成了一条诫命。因此圣保罗宗徒也以爱的诫命包括一切的诫命。他说：“因为谁爱别人，就成全了法律。”（罗 13：8）

圣若望宗徒更上一层楼，而把爱的本体说出来：“因为天主是爱……天主是爱，那存留在爱内的，就存留在天主内，天主也存留在他内。”（若 4：8—16）

圣若望用“天主是爱”这句话说明了《圣经》的爱的本质。爱是将自己所有的善分给被爱的，天主是爱，因为天主是善，善便愿将自己的善向外分送。因此天主便是爱，爱就是生命。

天主向外施善，第一使万物生存，从无中创造万物，给人以生命；第二，使因罪而堕落于死亡的人，再得生命，所以基督说自己来为使人得更丰富的生命；第三使生命发扬，在纵的方面，使人的生命和天主的生命相合为一，在横的方面使人们的生命相合为一。这样便达到了爱的目的，因为爱是为结合为一。

二．儒家的仁

儒家的仁起源于孔子。最先讲仁的书是《论语》和《易传》。《论语》不是孔子所作，而是门生记述孔子的话；《易传》普通说是孔子所作，现在虽有很多人怀疑，但究竟代表孔子的思想。

《易经·乾卦》的《文言》：“君子体仁足以长人。”这个仁字表示爱人。《系辞》说：“安土敦乎仁，故能爱。”（《系辞（上）》，第4章）朱熹注释说：“盖仁者，爱之理，爱者，仁之用。”《系辞》又说：“天地之大德曰生，圣人之大宝曰位，何以守位？曰仁。”（《系辞（下）》，第1章）在这一段话里，《易传》把圣人之仁和天地好生之德相结合，仁和好生之德意义相同，而仁为爱之理，就在于好生之德。

《论语》一书讲仁的地方很多，意义也很复杂，每一次门生问孔子仁是什么，他的答复都不相同，他是因人施教：或说是爱，或说是守礼，或说是端重，或说是谨慎言语，或说为下学而上达。因此我们以为孔子所讲的仁为全德，包含一切的善德，也就是孔子所说“吾道一以贯之”（《论语·里仁》）的一贯之道，孔子的仁字可以贯通他的全部思想。

《论语》的仁字和《易传》的仁字，是否相同？《易传》的仁为天地好生之德，《论语》的仁有没有这种意思？有一次孔子对门生说自己不想再教学，不再多讲话了。门生问道：若是夫子不讲话了，我们将来用什么话去教导别人？孔子乃说：“天何言哉！四时行焉，万物生焉，天何言哉！”孔子主张法天，天不说话而行动，天的行动在于四时运行，使万物化生。孔子的这一段话不就是《易传》所说的天地有好生之德吗？

《易经》讲天地的变化，变化的目的在于使万物化生，《易传》说：“生生之谓易。”（《系辞（上）》，第5章）中华民族以农立国，农人眼中所看见的和所希望的，是春夏秋冬季节的更替，五谷发荣滋长。他们对于整个宇宙，只看见五谷的生长和收成。因此，《易经》以为天地的变化，在使万物化生。

宋朝理学家便以天地变易，化生万物，称为天地好生之德，也称为天地之心。又以生命称为仁，如桃仁、杏仁。天地之心爱护生命。人得天地之心为心，天地爱护万物的生存，人也爱护万物的生

存,这种爱称为仁。

儒家的仁来自天地,天地在《易经》虽由乾坤作代表,然而在乾坤以上,天地代表上天。儒家说天地好生之德,天地之心为仁,心和爱不是天地所有,而是掌管天地的上天,或称皇天上帝所有。上天爱天地万物,所以使他们生存,使人有生命。仁,来自上天之爱,上天之爱在于给万物和人以生命。

理学家再进一步,乃说因着仁,人和天相合为一,即人心和天心一样有仁。这是天人合一论。又因着仁,人和万物合而为一。张载在《西铭》里说:“民吾同胞,物吾与也。”王阳明在《大学问》里说人心爱护一切物,因着这种仁乃和万物同为一体,因为人在生命上,和天相合为一;因人的生命由天而来,和万物也相合为一,故而在生命上彼此相通。

这样儒家的仁使人和上天相合为一,使人和万物相合为一。既然相合为一,乃有爱。孔子说:“是故仁人之事亲如事天,事天如事亲。”(《礼记·大昏解》)儒家也常说:“仁民而爱物。”仁,乃是爱之理,爱为仁之用。

《中庸》第22章,以为至诚的人发扬了自己的人性,乃能发扬别人的人性;发扬了别人的人性,乃能发扬万物的物性;发扬了万物的物性,便能赞天地的化育,然后乃能与天合一。《中庸》的这种思想就是理学家一体之仁的根据。《中庸》以为人性和物性相连,发扬人性就能发扬物性;发扬人性和物性,都是发扬生命,赞助天地化育万物的大业,这就是理学家所讲的仁。

《中庸》说明先该发扬自己的人性,认为发育自己的生命,仁爱便由自己开始。发育了自己的生命,便发育别人的生命,仁爱由自己而推到别人,这是儒家的推己及人,也是孔子所说:“夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人。”(《论语·雍也》)由仁民而达到爱物,仁者乃以万物为一体。儒家的爱因着仁之理,由自己推到整个宇宙

的万物,因为万物为天地所生,天地之心爱护万物,人得天地之心为心,而且在生命上和物相合为一,人便爱了万物。

三. 结 论

由上面所说,我们得到一个很有意义的结论。《圣经》的爱以天主为根基,天主之爱使万物有生存,且使人有相似天主的生命。不幸,人因罪恶丧失了这种生命,天主的爱许给人救恩,派遣圣子成人;圣子爱人,以自己的生命赐给人,人因着基督的生命,上与天主合而为一,下与世人合而为一。因此爱天主爱人成了最大的诫命,且成了同一的诫命。《圣经》的爱乃是生命,而且是天主的生命。因此,爱也该是人的生命。

儒家的仁以天地之心有好生之德为仁,天地之心为皇天上帝的代表,仁便以上天为根基。天地之心在天地的变化中显现出来,因天地的变化为化生万物,化生万物即是上天之仁。人之心由天地之心而来,人心便有天地之仁,人也就爱护自己的生命,又爱护别人的生命和万物的生命,努力使生命发扬,便是人心之仁。儒家的仁也就是生命。生命以精神为主,发育精神生活的一切善德都包含在仁之内。

两者互相比较,《圣经》的爱和儒家的仁,有相同之点,也有异点,相同的是:二者都来自天主,因为儒家的上天即是天主。《圣经》的爱和儒家的仁都表示生命,又是人的生命中最重要活动,为一切善德之首。所不同的是:《圣经》的爱直接由天主自己表现出来,《圣经》的爱给予人以天主的生命,即是超于人性的生命;儒家的仁由天主因着天地的变化而表现出来,天地的变化给人的生命,是人

本性的生命。两者在伦理道德方面,《圣经》和儒家都以仁爱为最大的诫命和最大的善德。有《圣经》之爱的人,称为圣人;有儒家之仁的人,称为仁人,两者都是完人。

因此我们可以说:由孔子到基督的路是一条直路,是从下向上的路,也可以说是孔子所说:“下学而上达。”(《论语·宪问》)

林治平

理念与符号

——一个思考基督教与中国 文化社会的模式初探

前 言

鸦片战争以后,古老的中国大门逐渐被迫打开,尤其是1860年北京条约订立之后,传教条款被列入不平等条约的保护中。从此以后,我们一方面看到基督教在华迅速广传,教友及教堂数均急遽上升;另一方面我们看到反教浪潮及因之而起的教案一波又一波地如排山倒海越演越烈。中国基督徒因而也重新再思自己在中国的角色与地位,于是在1911年民国建立前后,力主自立、自食、自传的本色化运动乃得以蓬勃的展开。可是20世纪的中国,正面临了空前未有的风暴,帝国主义的鲸吞蚕食,传统文化的崩溃危机,使民族主义风潮高涨,中国人将何去何从?而一向在西国教士护翼下的基督教,在此时此刻也成为知识分子、左派唯物共产主义者、极右派爱国主义者或自由主义、个人主义、科学主义者批判攻击的

对象。20年代以后的本色化运动及非基督教运动就是这种时代氛围中的产物。直到今天,基督教在中国的传布如果从马礼逊算起,也已有了180年的历史。可是直到今天,基督教的人口仍然只有百分之三左右。经过了180年的努力传布,基督教仍然被中国人视为洋教,仍然不能在中国文化社会中生根建造,其原因何在?基督教与中国文化之间的摩擦冲突究竟何在?南港中央研究院近代史研究所反教问题的权威学者吕实强教授曾慨乎言之曰:“基督教在华传教一事……其所以引起许多不幸的惨案(指教案),所关乎基督教与儒家思想根本者,并非甚多,而出于人类贪婪自私的因素,实为主要。”^①“基督教与中国文化吵架吵了一百多年,却从来没有见过面。”^②

为什么基督教与中国文化社会会“吵架”呢?为什么基督教与中国文化社会吵了一百七八十年的架却仍然没有见面呢?我们该如何让基督教与中国文化社会好好地、清楚明白地见一次面呢?我们是不是能设计一个合宜的模式以便达成这一目标呢?

理念与符号

为了解决上述疑问,本文拟借用记号学(Semiotic)上讨论理念(concept)与符号(symbol)的若干概念,并参考政治符号理论加以探讨。希望借此建立一个讨论基督教与中国文化社会的思考模式,能够使这两者之间纵横交错、盘根错节的复杂关系,得一厘清整理的管道。

① 吕实强,《中国官绅反教的原因》,201页。

② 此为吕先生与作者讨论教会问题时所言。

从记号学的观点着眼，一个符号所代表的意义是人所赋与而不是天然拥有的。^① 一个人一天的生活几乎无时无刻离不开符号。人们借着各种各样的符号为媒介去得知它所传达的意义，或用符号作媒介将意义传递给别人。但是，我们需要注意的是同一个符号可以有不同的意义内容。因此要了解某一符号的意义，必须查看这个符号是放在哪一个脉络(context)之中。许多时候一个符号可能被用来装载或传达不止一个意义内容，我们必须借着它所在的脉络，才能看出这时它所装载的该是哪一个意义内容。一个符号在某一脉络里所装载的那份意义内容，我们称为该符号的脉络意义(contextual meaning)。与脉络意义相对的，我们称之为字典意义(dictionary meaning)，就是指一个符号可能装载的所有的意义内容。^② 符号与意义内容是要经过特别的学习才以了解的。我们学习使用符号是在某一脉络中学习，决不能把符号当作孤立的事项进行学习；符号所传达的意义内容必须在相关的脉络中，才能使人彼此了解。透过符号表达的意义内容，人与人之间才有彼此共通易懂的社会基础。如果彼此之间的脉络系统不同，即使使用的符号样型相同，彼此也不可能“懂”得对方的意义，或者至少可说彼此“懂”的内容不尽相同。如果因而发生争执，甚至大吵一架，那么“争执”的原因或“大吵一架”的原因必然会蒙然不明，这种“争执”、“吵架”当然不可能有任何实质的意义或效果产生了。何秀煌在《记号学》一书中如此说：

“一个符号样型既然可以装载不同的意义内容，那么把同样的一个符号样型用在不同的脉络中就可能传递不同的

① 何秀煌：《记号学导论》，3页。

② 同上，30页。

意义。不同的意义引起人们不同的了解,产生不同的反应,这些反应包括语文的推衍以及实际行动等等。由此可见,虽然在表面上看来可能只是同一符号的,可是实际应用起来却彼此大异。”^①

因此,从语义学的观点,我们可对传达思想理念的语言符号,设定两个论点:

(一)同一符号样型,倘若装载有不同的意义内容,则该一符号样型在不同的用法或脉络中是不同的字;

(二)同一意义内容,倘若装载在不同的符号样型里,它们虽然有外表上或笔划上的差异,但仍然是一个字。

这两点是决定什么叫做一个字的语义约定(semantic convention)^②。

根据这样的思考线索,我们对基督教与中国文化社会的相互关系提出了下列的看法:

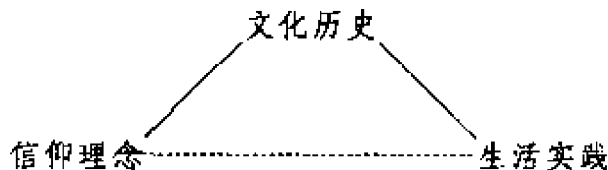
(一)基督教的理念根据是圣经,而圣经是由不同的经历、不同的时代,用不同的语言文字(符号)写出来的一部书。这些语言文字(符号)的原意为何?这些经典经过一再的“翻译”(用不同文字语言符号加以译写),在不同的脉络系统中,它们所显示出来的意义内容是否会各有不同?甚至会偏离其原有的理念?当然,我们也应该用同样的思考方式检视一下所谓的“中国文化社会”究竟是何意义?中国文化社会的原有理念究竟是什么?最后,我们要问,如果“基督教”与“中国文化社会”冲突、吵架,那么究竟是在什么层面上发生冲突、吵架?他们在借着符号传达理念的过程中,真正的在同

① 何秀煌:《记号学导论》,94页。

② 同上,75页。

样的脉络系统中彼此了解、相互“懂”了吗？

(二)一切的理念都必须通过符号系统才能表达落实为一套生活方式。基督教的信仰理念固然可以是抽象的、普世性的,可是信仰的理念却必须实践到生活中才有意义。而由信仰的理念发展出来的一套生活方式,必然会与其文化历史息息相关,紧密不可分离。换言之,由理念演变成一套符号系统必然有其关联性的脉络,可资查考了解。若没有这一套符号系统,信仰的理念就没有办法转化为一种生活方式,也就不可能实践在我们的日常生活中。苟如此,信仰这些理念便永远只是一套抽象而无实质意义的理念架构。把这个观念画成图表,可示意如下:



换言之,理念必需透过某一民族之文化历史才能发展出一套生活实践的方法,理念与生活实践之间没有直接的必然性,所以我们用虚线来表达这种观念。

基于这个观念,我们可以说,当你接受一种信仰理念时,并不一定要接受某一种特定的生活方式去实践该一信仰理念。也许你可以根据该一信仰理念透过你自己的文化习俗、历史精神发展出合乎你自己文化历史的另一套生活实践方式,甚至是完全不同的生活实践方式。因此,相同的信仰理念可能有完全不同的生活实践。

如果上述理论成立,我们要问:过去180年来基督教在中国的传布所引起的中西冲突的论争究竟是在理念的层面呢,还是在生活实践的层面呢?西方传教士来到中国所传布的是基督教的信仰

理念呢，还是根据基督教的信仰理念在西方文化历史中经历近两千年的融合酝酿而形成的西方文化生活方式？如果我们说冲突，究竟是基督教的信仰理念与中国文化冲突呢，还是实践这些理念的西方的生活方式与中国文化冲突呢？我们可不可以还原到纯粹的信仰理念层次出发，而重新架构形成中国的基督教生活实践的方法呢？^①

（三）从符号与意义的观点来看，任何思想意念的传达都需经由符号的媒介，诚如上文所述，符号必须在相同的脉络中才会有正确理念意义的传达。我们也可以用下列图示，加以说明：



如果我们从这一个观点出发，那么我们要问：西方传教士来华传教时所用的符号在中国人的眼中，换言之，透过中国人的脉络所产生的意义为何？传教士有没有把符号与意义混为一谈？他们在传播福音信仰理念的过程中，所坚持的究竟是符号还是理念意义呢？理念意义可以是普世性的，但是化为符号就必然会含有文化的特质。所以从传播的角度检讨，我们依然要问在基督教信仰传入中国的过程中，媒介者（传教士）所使用的符号，透过不同的背景脉络产生了歧义，如果西方传教士坚持他们所熟悉的符号意义就是唯一正确的信仰理念，或者他们以他们的脉络系统去解释中国人的文化社会符号，那么，他们所传的是什么？或者他们所抨击反对的中国文化社会习俗又是什么？这个问题也值得我们深切注意。

^① 上述观点曾发表于《校园》，29卷第2期，1986年4月，13页。

以上所述理念与符号,系依语言逻辑之观念。近世社会心理学家则更从社会符号理论入手,探讨群众心理或权力运作诸问题。尤其是一些近代著名的政治思想家,更从政治符号(political symbol)入手探讨权力关系之因果,所论各节,对基督教与中国文化社会之关系极具解释参考之价值,爰为引述如下:

根据渥吉林(Eric Voegelin)所作《新科学之政治学》一书中的讨论,认为符号与人类之关系如下:

人类之社会……其显示之道,系透过错综复杂之符号体系——由仪式(rite)而神话(myth)而理论(theory)——此一足以显示人类社会意义之符号程序,在于用其他各种符号,以疏通此一宇宙内部之结构各分子间以及与成群分子间之关系,以及整体之存在,俾人类存在之奥秘,较能晓然。^①

换言之,人类社会之存在意义,皆凭符号而表现之,若无符号,人与社会上其他之人,无法沟通,亦无法完成社会之整体。不同于一般语言逻辑学者,研究社会符号的政治学者认为,符号于人类生活乃极具重大作用。符号所传达者,非仅知解之移送,而系对应愿望,涉及情绪之推动。罗文斯汀(Karl Loewenstein)对于符号所能引起之情绪作用,说明最为清楚:

^① Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, 1954, p. 27. 译文转引自杜奎英:《中国历代政治符号》,国立政治大学出版,1963年6月初版,5页。本书似为国内最早讨论政治符号之专书,述理清晰,引证中国典籍,资料宏富,今日坊间似已绝版,殊为可惜。本文此节所引各项讨论多据杜著第一章“绪论”、第二节“政治符号之于社会符号”、第三节“政治符号之于流行信念”,特此申谢。

符号本身容或为平凡而无意义,倘经政治或宗教价值相联系,则足对与此价值切身之人,激起情绪之反应。并非所有符号均具情绪,尽有许多绝对符号(absolute symbols),不足唤起任何情绪反应;若红旗之植于通衢,仅为告示危险之记号,而同一红布,置之于人群中,或即变为某一团体或阶级之政治符号,能对此团体之成员,唤起共同情绪价值,足以转变机能记号(functional sign)而为情绪符号(emotional symbol)。①

因此,从群众心理的观点言之,一个符号不仅是一个单纯的观念,更能激发共同情绪,以致引起某种程度之行动。所以符号除了它所象征的状况或事件的本体外,并能激发情绪反应,诉诸群众心理。尤其是一般社会大众,对于抽象之社会价值,或错综复杂之社会关系,大多无法了解分析,但若透过符号如旗帜、口号、特殊的图案、颜色、歌曲等,则极易引起群众共鸣,激发群众情绪反应,产生集体行动。这些群众集体行动,系因符号之作用而产生,而符号之所需仅为出于群众之情绪,与理性思辨、科学求证无关。换言之,符号在群众中建立信念,不必有如何坚强之理性根据,只需该一符号能对群众情绪产生激发作用即可。所以,能引起必然情绪反应、集体群众行为的符号,不必为真理,但亦非必然与理性相排斥,只要该一符号具有一种会集群众共同信念、统合心理激发情绪的作用即可。

从这个论点来探讨基督教与中国文化社会的问题,也许可以提供另一个思考的模式,尤其是运用这些论点来解释层出不穷的

① K. Leovensten, *The Influence of Symbols of Politics*, p. 65.

教案,似乎更为恰当。因此作者计划试从(1)基督教的理念与符号在西方发展形成的过程;(2)从理念与符号的观念探讨中国反教运动、教案形成诸问题;(3)从理念与符号的观点来探讨中国基督教本色化的问题;(4)从理念与符号的观点探讨基督教在华宣教问题。由于这四个问题牵涉极广,本文限于篇幅,仅在此先就反教及教案问题略作探讨,作为思考上述理论架构或思考模式的初步努力。至于其他三项之研究及有关案例资料之充实,则有待于继续的研究。

从理念与符号的观点谈清末教案等问题

1860年以后,基督教由于传教条款的签订,使得在华传教的工作得以快速进展。但是由于华洋初接,教士遽然深入内地,而传教工作所涉及之层面,与文化、社会、心灵关系至切,极易引起疑惧,爆发冲突。再加上中外双方建立关系之模式系在外力迫压、中国不得已勉强接受的形式下进行,更易引发争端,使传教工作与外交武力混淆不清。结果,传教进展与教案增加成正比。大体言之,从鸦片战争后直到义和团运动期间,所发生的大小教案共约400余件,其中大部分皆集中在19世纪的最后30年。这些教案遍及全国各地,影响极为深远。进入20世纪后,由于中国第一代留学生纷纷返国,民国初期,民族主义高涨,反教浪潮挟西方科技哲学思想,排挞而入;再加上反帝国主义运动推波助澜,一时势不可挡。时至今日,基督教的宣教工作仍在昔日教案的阴影及反教思潮的冲击下,难以伸张其效果。关于这些教案及民国以后的反教运动,近年来学者已多有研究。继哈佛大学 Paul Cohen 教授之后,台中央研究院的吕实强教授、李恩涵教授及中国大陆的顾长声、王明伦等均有专书或辑

录反教资料出版。民国以后的反教运动也日益引起研究者的关注讨论。本文只不过从上述理念与符号的观点,提出一个整理讨论教案与反教运动的思考模式。

首先我们要问清末教案频生,中国官绅士民反教气氛高涨,他们反的究竟是什么?是不是真正地在反基督教本身?抑或只是在那样一个特殊的历史年代中,借反基督教之名以宣泄他们郁积于心的民族意识,以及在时代悲剧下的痛苦?他们知不知道他们所反的“基督教”究竟是什么?如果他们根本不知道他们所反的“基督教”是什么,依我们上文所讨论的符号与理念的观念,则他们所反的虽然用了“基督教”这个符号,但却根本不知道真正“基督教”的理念内容。所以他们尽管与“基督教”吵架,尽管痛责“基督教”,却与“基督教”从来没有碰过面,用一句通俗的话来说,就是“此基督教”非“彼基督教”是也。

那么,在清末反教者的眼光中他们所谓的基督教究竟是什么呢?从当时流传甚广、发生极大影响力的《湖南全省公檄》^①的内容看来,其对基督教的指责,多半是荒诞不经,一看即可判断其决非事实,如:言传教士授入教妇女以媚药“服之欲火内煎,即不能禁,自就亡,而伊与淫,名曰比脐运气。伊原习房术善战,而妇女安贪念而甘悦之,故被采战者视本夫如粪土”;又云:“该教有取黑枣、探红丸者,处女名红丸,妇媪名黑枣,传教人囑从教妇女与伊共器洗澡,皆裸体抱登床上,先揉捻妇女腰脊,至尾间处,以小刀破出血,伊以股紧靠其际,取其气从血中买通,名曰握汗,而妇女已昏迷矣。自为仰卧,则子宫露出;已生子者,状如花卉,其间有数粒,黑斑指膜,伊以刀割取入盒;未生产者,如含葩吐蕊,鲜著珊瑚……该妇女并不知其所为,但气神消阻,纵以药保不死,而终身不育矣……”其他更

^① 《教务档》,第2辑,5808—5813页。

有指责教士“吸取童精”、“挖目炼银”、“咒水飞符”、“拐骗幼童男女”，制造“虫蛾迷药，佐以符水，初入教者，即以符水滴其头，并滴少许于白水，令饮之，名曰清心水，自是胸腹中有一小竖子，依附其心……邪崇把持，甘死不改”。凡此种种，辗转传述，加油添醋，要皆不离上述范畴。这些一看而知其荒诞的批评攻击，却是清末三四十年间反教宣传的基本资料，反教者依据这些内容增删添补，言之凿凿，形成反“教”的主要内容。吕实强教授在《近代中国知识分子反基督教问题的检讨》一文中说：

在许许多多攻击教堂与教士的文件中，反教的知识分子把儒家传统应该斥为荒诞不经的方术邪法，像炼丹术、房中术、祈禳、咒巫等，列为教士的罪行。而且由于他们的大力宣传，使这些无稽的谣传深入社会人心，形成很多的教案。同治九年（1870年）震惊中外的“天津教案”，就是因为传言教堂迷拐幼孩，及教士修女所办育婴堂中小孩被杀害、挖眼剖心所激起，甚至有传言某教士处有眼盈坛者。这类传闻，一直流行于晚清之世，除曾国藩外，从未见他人作过正面的驳辩。^①

在“天津教案”中，曾国藩经过切实调查讯问之后认为“传言教堂迷拐人口、豢养幼孩、挖眼剖心，实无其事”，因而建议朝廷“明降谕旨，通飭各省，俾知从前檄文揭帖所称教堂挖眼剖心、戕害民生之说，多属虚妄。布告天下，咸使闻知，一以雪洋人之冤，一以解士民之惑”。^②但所获的结果却是赢得天下的责骂，旅京湖南同乡会甚

① 林治平编，《基督教入华一百七十年论集》，宇宙光出版社，280页。

② 《同治朝筹办夷务始末》，卷73，47—49页，曾国藩又奏。

至撤除他考中功名的匾额,以示对他的不满与不齿。^①

由此可知,诚如吕实强教授在《中国官绅反教的原因》一书结论中指出:反教内容牵涉“及于基督教义及儒家思想根本者,并非甚多”。^②也可以说他们反的并不是真正的基督教,只是在那个时代中,以当时中国民间社会的排外情绪及各种流传已久的宗教迷信作为符号脉络,会集而成的一股群众力量。如前所述,这种经由社会共同信念,透过一定符号运作而产出的社会群众运动,根本不必考虑其是否合理,是否足以承当知识之考验,亦不必符合科学之真实。

同时,从反教的方法言之,虽然反教者口口声声以儒家道统护卫者自居,但是,一方面他们采信荒诞不经的方术与邪法,漠视儒家理性与笃实的精神;另一方面他们所倡行采取的反教手段,更极其残酷,完全违背儒家仁爱忠恕之道,动辄以打杀拆烧、凌辱教友身心、剥夺各项权利为手段。^③这种情形在署名“天下第一伤心人”所撰的《团防法》^④中,列举最为清楚,兹摘录于后:

一、每族必设族团,如本族有从邪教者,查出即缚至宗堂处死,更为便捷。

一、每一家必派人充勇丁,……以忠义之道激发公愤,历数邪教害人之实,人人皆知切齿深愤,则正道其昌,而邪教自息矣。

① 林治平编,前引书,228—223页。

② 同本书p. 276注①,文载林治平编,前引书,280—284页。

③ 吕实强:《近代中国知识分子反基督教问题的检讨》,文载林治平编,前引书,280—284页。

④ 《辟邪纪实附卷》,佐佐木正哉,《清末の排外运动》,岩南堂书店,122—124页。

一、河岸马头,尤必设立水卡防邪总局,择高要处,建立炮台。有可疑情节,即飞报团总查验。如有邪教确据,将教匪治死外,酬飞报人钱一贯,卖放者查出,即将卖放人治死。如中有从邪教及隐瞒为夷匪挑运货物,查出即将总首与挑运者,一并治死,并令于船板每片凿十字架形,不愿者以从邪体论。

一、探闻夷匪逼近,凡团总人等,皆踊跃从事不动颜色,预备击杀之法,俟其来以尽灭之。

一、有私卖地基船只与夷匪,及为夷匪造屋造船之党查出,即将全为治死。

一、各庙或有供赤体童像五六寸许,曰耶稣太子,讳其名,则曰哪叱太子,皆应一体查究。

类此内容的揭帖告示,在清末时期各处均有出现。这些反教人士所用的反教方法,当然也不合乎儒家传统。所以清末时期的反教运动,其反的内容多半不是基督教本身的理念;而反教者所运用的反教方法,也不是儒家的传统。如果我们能更多地从这一条线索思想下去,也许可以帮助我们厘清基督教与中国文化社会之间的若干问题。

我们也可以列举若干清末反教者由于对基督教符号认识的不足而引起的许多问题,来说明这个论点。我们知道每一宗教均有其特殊的符号系统,形成圣别仪式。教徒敬谨遵行,仪式隆重神圣。但对非教友而言,因为不在同一“脉络”之内,耳闻目睹,甚至偷窥此类仪式之进行,往往隔膜至深,不能了解。彼之隆重神圣,正我之神秘诡异。于是在猜疑臆断之下,多半根据一己之“脉络”、本身之好恶,妄断评论,其背离事实,远离真理,实不足为奇。尤以清末时期,排外气势滔滔,于是许多基督教中隆重神圣之仪式符号,均被妄断

评论为邪淫罪恶,不可容忍。再加上刻意渲染,以讹传讹,至终成为反教运动之中心思想。

1. **对十字架的疑惑反对。**十字架可以说是基督教最重要的宗教符号。从基督教“脉络系统”观察,十字架代表上帝的慈爱救赎,耶稣的舍身流血、得胜死亡、击败魔鬼诡计、完成上帝救世计划;也代表陷溺罪中、无法自拔的人类唯一得救的希望。但从中国人的眼中看来,实在想不通为何基督教要把钉死耶稣的罗马刑具,奉若神明加以膜拜。林昌彝曾在其所著《辟邪教议》中说:

所奉十字架,即是景教碑所谓刺十字以定四方也。彼教不知何时传为钉十字架之说。即有其事,而尊耶稣者徒,尊其受刑之具,以为即是耶稣,不敢僭越,殊不可解。譬如人家祖父,被鸟枪打死,抑或被刀剑杀死,而子若孙,即奉鸟枪刀剑如其祖父,有是理乎?①

在“周汉反教案”中,反教者更把这些疑惑以七言诗的形式写出来,痛诋基督教专拜“老猪精”。在这首 102 名的长“诗”中,也讲到十字架:

堂中说主十字架,妖精钉死架上挂,
赤身露体不像人,拜他何不拜畜牲。②

由于反教者认定基督徒拜十字架,所以筹议实行的反教方法

-
- ① 林昌彝:《小石渠阁文集》,卷 1,转引自吕实强:《晚清中国知识分子对基督教义理的辟斥》,《师大历史学报》第 2 期。
- ② 《教务档》,湖南教务,“光绪十七年十一月廿八日总署收德国公使巴兰德函附件”。

中,即有逼令教徒践踏十字架的行动。《辟邪纪实》中即有如下的言论:

予闻从天主教者,履十字即为反教,术遂不灵。深夜遣人于从教者门外,以石灰散地作十字形……

凡域闾宜凿耶稣钉死十字架形,按其时无须,赤身散发,两手横布,左足加右足上,首右偏。码头及各要隘均凿此形,至街市乡村地面,及挨家门闾,必凿十字架形,不愿者,以从邪教论。团总雇工挨家凿之……船板每片凿十字架形,不愿者以从邪教论。^①

类此文字在以后反教揭帖中,屡见不鲜,不胜枚举。甚至在同治年间有一位湘军参军,在发放军饷时,逼令兵丁用足践踏十字架,以示仇教。^②这种践踏十字架以达到反教目的方法,据方豪研究曾受到日本反教运动的影响。^③

2. 辱骂耶稣是猪精。稍为涉猎犹太传统的人立刻可以知道,犹太人对猪一直是坚决排斥拒绝的。旧约如此,新约亦然。清末反教运动者,曾以漫画方式,配合打油杂诗痛诋耶稣是猪精修炼而来。清末反教文件中,有些标题即是“稳灭猪叫策”。又有漫画,流传极广,题名竟是“鬼拜猪精图”,其图片说明有如下文字:

耶稣太子,天猪精也,性极淫,凡德亚国大臣妻女,无不被其淫者。……大臣奏发其罪,缚置十字架,烧红钉钉之,大

① 方豪:《清代禁抑天主教所受日本之影响》,文载《方豪六十自定稿》,学生书局,上册,147页。

② 《教务档》,第2辑,5987页。

③ 方豪,前引文。

叫数声，现猪形而死。常入臣民之家，作怪行淫，妇女一闻猪叫，则衣裳自解……^①

“打鬼烧书图”的文字说明也有“猪精邪叫自洋传，欺天地，灭祖宗，万箭千刀难抵罪”；“猪叫取胎图”则画一裸体妇女，正被传教士剖腹取胎，其说明文则为：“个个恨无食王八，快扫邪灭鬼，提防猪叫欺天。”至于“猪叫痢眼图”、“猪精恶报图”，均由此立说。^②这些反教的人，不仅用漫画，也用杂诗小调的方法，使中国民间反教者更易朗朗上口，尽情辱骂。如光绪十七年（1891年）流行的《防驱鬼叫歌》以“大清天下儒释道三教弟子公议”名义发表，其内容如下：

现有天主鬼教，暗来散放鬼书。
煽惑好人变鬼，药迷妇女奸污。
生割子肠奶尖，死则剜现眼珠。
男女一被药迷，聪明立刻痴愚。
其书本本粪廪，臭比狗屁不如。
其教不敬天地，祖宗牌位全无。
扫灭圣贤仙佛，只拜耶稣一猪。
邪鬼冒称上帝，罪该万剐千诛。
特此四方布告，齐心协力驱除。
遇见鬼教即打，莫准入境藏居。
遇见鬼书即烧，一字莫准留余。
共保地方清泰，庶免人变鬼乎！

① 佐佐木正哉：《中国の排外运动》，125页。

② 这些图片见林治平、查时杰：《基督教与中国历史图片论文集》，宇宙光出版社，1986年8月修订再版，7—12页。

凡不从鬼教者,请家家抄写一章,实贴门外,免遭误打,亦免鬼教误读进门。此保家防鬼之良法也。切嘱!切嘱!①

又有《猪叫婆自叹》一文,于光绪十七年十一月(1891年12月)印行,其内容如下:

奴在叫堂拜猪精,忽听官兵杀洋人,哎呀!吓掉奴的魂,哎哎哟,吓掉奴的魂。……

说那耶稣是猪精,神通广大赛天宫。哎哟!拜拜福临门;哎哎哟,拜一拜福临门。……

许封奴家做夫人,说享清福胜皇宫。哎哟,传叫好殷勤;哎哎哟,他传叫好殷勤。

夜夜抱奴叫亲亲,赛过同堂姊妹们。哎哟,传叫极其真;哎哎哟,奴习叫极其精。

逃出叫堂进闺门,思想残生活不成。哎哟,不该拜猪精;哎哎哟,悔不该拜猪精。

烧香悔罪拜神明,保佑奴家救残生。哎哟,不做鬼夫人;哎哎哟,再不做鬼夫人。②

以“猪叫”、“猪孙”、“猪叫婆”骂基督教、耶稣及男女信徒,并呼吁民众“相机出而打之杀之烧之,无不胜矣!”认为“猪叫”虽然面犹人面,而心则已变为猪羊,如“豺狼窟穴于几席之下,蜈蚣卵育于襟袖之中”。因此要求“大张告示,限三日勒令改悔,悉将耶稣猪精妖

① 《教务档》,第5辑,1315页。

② 《教务档》,第5辑,1302页。

巢妖书妖器焚烧,家家凿十字架妖像,当门践踏,堂设天地君亲神位供奉。三日后,违令者立刻合门屠之,藉其财产……”^①

这种攻击责骂,从基督教的脉络意义中,可谓恰中痛处;而以“猪精”投胎,辱骂耶稣,也深合中国大传统民间信仰的脉络。再加上冒用各种名义、各种身分,出之以通俗化的文字、漫画,再以善堂名义,以善书形式发表,影响自然深远。清末“周汉反教案”,^②即为最佳说明。

3. 对基督教圣礼仪式的疑惧攻击。如基督教的主日礼拜,在反教文件中变成“其教按七日致斋入庙礼拜,大都黑夜相传,杂以符咒之术。愚民被惑,奸民乘之,于是家供十字之架,人持七日之斋,蔓延各省,不可究诘”。^③对于教堂聚会“男女杂处”,攻击特多。《天主邪教集说》指控说:“每七日一礼拜……此日百工悉罢,老幼男女,齐集天主堂,牧师上坐。……群党喃喃诵经毕,互奸以尽欢……”^④而基督教的洗礼,尤其是浸信会所坚持的浸水礼,更容易引起误会攻击,认为“该教以濂水为令,濂水者,以巴礼之尸及巴礼王之尸,煎为膏脂,合以虫蛾迷药,佐以符咒,教父掌之。初入教者,譬毕即以水滴其头……”^⑤或声称“不问男女,入教者必先为沐浴”,“牧师先为沐浴,曰净体借此行奸,以后惟其所悦,从者迷而不知,反以为快”。^⑥当然,受洗所用的水,在反教者的眼中,统统变为神秘的“符水”、“濂水”。在中国强调男女授受不亲的环境中,由男性牧

① 文见《大清臣子周孔徒遗囑》,藏英国国家档案局 F. O. 228/1096。

② 吕实强:《周汉反教案》,文载《南港中央研究院近代史研究所集刊》,第2期。

③ 文见夏燮:《中西记事》,卷2。按:夏燮系清中叶深通洋务之士,其对基督教之了解,仍不免如此,诚可叹也。

④ “饶州第一伤心人”,《辟邪实录》,1页。

⑤ 《教务教案档》,第1辑,916页。

⑥ 《教务档》,第3辑,湖北教务,85页。

师主持,要求女信徒入浸池受洗,全身湿透,再扶持出池,难怪不明究里的国人会有那么多的想象、怀疑,甚至是愤怒攻击了。

至于圣餐礼,其符号性更重,引起猜疑攻击亦多,率皆因果倒置,无法理解餐礼之符号意义,以为信徒“立誓吃水后,必作怪发狂,先将祖宗牌位劈碎,次及诸神像,以后见庙宇即毁坏无遗”。^①“天下第一伤心人”于《天主邪教集说》、《批驳邪说》中,对洗礼及圣餐礼有如下的指控:

凡初入时,牧师以指取水,微按其顶曰领洗礼;并擘饼而食,继令饮酒一杯,曰食圣餐。由是懵瞶,自毁祖先神主。^②

试问领洗果能洁心耶!既能洁心,何妨自取水涂乎?未从彼教者,亦食饼,亦饮酒,不亦即食耶稣肉,饮耶稣血耶!又何必定假牧师手耶!且既从彼教,而复谓食其血肉,忍心害理,更有加于此耶?总之,我中国圣贤正大光明之道,断无不经之事。按此入教而必领洗食餐者,无非置迷药于水饼酒中,使人因此昏昧,而任彼所为也。^③

最后,对于教会所行的终贖礼,国人亦多不解,猜疑更多。《湖南全省士绅公檄》中,曾列举教会十大罪恶,其中谈到基督徒死亡时的情形,该公檄如此说:

从教者将死亡之时,必有同教数人来,屏去其家人亲

① 同注①。

② 《辟邪实录》,1页。

③ 吕实强:《晚清中国知识分子对基督教义理的辟斥》,文载《师范大学历史学报》,第2期。

属,伊等在内念经求救,其实乘其人尚存气息,即剜其目,剖去其心,为彼国造伪银之药,然后以布束尸,听家人殓殮……^①

《辟邪实录》中则说:

有病不得如常医药,必须教中人来施针药,妇人亦裸体受治,如不愈死后剖其脏腑头颅,考虑病之所在,著书示后。凡从教者死……局门行殓,私取其双睛,以膏药掩之,曰封目西归,并以红布囊纫其项曰衣胞;有不听其殓法者,谓之叛教,即令多人至其家,凌辱百计……其取睛之故,以中国铅百斤,可煎银八斤,其余九十二斤仍可卖还原价,惟其银必取中国人睛配药点之,而西洋人睛罔效……^②

凡此种种,都是因为仪式符号的解释问题,引起了极大的争议冲突,这些争议冲突,只会因情绪激动而造成仇恨排斥。所以冲突尽管激烈,至于为何而冲突,冲突争议的内容是什么,则多半蒙然不知。争议冲突之两造,各自匿居于自我的符号中,所谓吵架 180 年,却从未晤面,诚哉然也。

结 论

综合上述诸项对中国反教思想及教案的检讨,作者仅试作下

① 《教务教案档》第 1 辑,916 页。

② 《辟邪实录》,1 页。

述结论,以作今后研究分析之参考:

基督教的信仰理念可以是普世的,但是这些信仰理念必待其落实于生活中,形成一套可资了解、观察或遵之而行的符号系统,也就是某一种生活方式,才有实质的意义。理念是普世的,符号系统、生活方式却完全是有其文化社会历史脉络背景的。

基督教的理念在西方文化社会历史中发展已近两千年,因此许多基督教的理念与符号,在西方人中已形成牢不可破的文化。西方人经过两千年的整合过程,已经很自然地将一些原具有地域性、特殊性的基督教符号,视为理念的本身,强令中国信徒遵守。把理念与符号混为一谈,是清末以来宣教运动困难重重屡屡发生教案反教的主要原因。

如何将基督教的理念与西方的基督教文化符号分开?或说如何使基督教中的西方文化模式剥离,使基督教能还原其本来面目?其实这就是马丁·路德的工作,改教的重点并不是改,而是还原。但是还原以后必须再重整,还原后的基督教如何与中国文化社会重整,形成基督教在中国的文化社会符号? 这些问题是今后基督教宣教学上的问题,也是所谓的本色化(indigenization)与关连化(contextualization)问题的核心。

梁燕城

痛苦的分析与现代困局的批判*

一. 痛苦的分析与意识形态

(一) 痛苦的现象学(Phenomenology of suffering)

1. 痛苦不是一个存有物,不能客观指陈出来,痛苦是什么,经过中止判断,先不假设任何对痛苦的解释。

2. 痛苦的原始现象是一种内心的体验,不是外界有一种叫做痛苦的事物。从种种称为痛苦的现象看,痛苦的体验多由变局而起,如“失去”、“得不到”。

3. 变局产生痛苦,是由于内心一种对不变的坚持或可称为“执

* 本文原刊于林治平主编:《现代人心灵的真空及其补偿》一书,1988年,台湾宇宙光出版社出版,本书经允许转载。

着”。

4. “执着”是内心的要求与世界的事实相遇而产生,“执着”显示了内心要求与世界的事实发展不同,内心要求永恒、不变、无限的福乐,“执着”就是内心将世界事物永恒化、无限化、不变化。这种恒化、无限化、不变化,可称为偶像化,将可朽坏的事物,视为不可朽坏的神。

5. 痛苦因偶像化而起,因世界的事实是在变局中,是可朽坏的,也在于虚空之中。人心要将之视为永恒,是一种幻觉;现实的改变,使这幻觉破灭。

6. 偶像化的产生,是心灵的一种“错置”,即把有限的视为无限。这错置是由于心灵未指向永恒无限的真理本身,这情况就称为罪。

(二)心灵的实现与错置

1. 心灵错置永恒的原因有二:

a. 心灵对永恒的真理处于一种原始的距离,分裂状态。

b. 心灵在自我发展的历程中,沿着某些外加的思想模式来构造,以形成一种不如事实的世界观,以至误将不永恒的看作永恒。

2. 由反省所发现的心灵现象,心灵是一发展的、流动的思念和意向,这发展的事实显示心灵本身不是永恒无限的。但对不变的追求,则是心灵发展的趋向,这揭示出心灵有一趋向永恒的潜质。

3. 这心灵发展而趋向永恒不变的现象,显示人与永恒无限的真理有一原初的连结,以致心趋向之。但也有一原始的距离与分裂,以致心不一定正确指向之。此发展与实现的历程,也预设人的自由,人可自由地实现自己,选择事物作为永恒无限的对象。

4. 这实现的历程,就产生了错置的可能,一错置永恒就创造了偶像。此中错置的形成来自思想模式或意识形态的操纵。

(三)心灵与世界的互动

1. “世界”的出现,是人心灵赋与意义给其所具资料时产生。“世界”是人对纷乱混淆的混沌现象加以组织,使之秩序化、意义化而成。

2. 圣经创世纪中人给万物起名,就是一赋与意义的历程,但事物变得清晰有序,不再是经验直接所具的纷乱色彩形状,却是一有序可寻可理性了解的世界,也由此而人可对不可经验的事物有所推论。

3. “世界”遂为一意义结构,是心灵对所见之物的解释。“世界”的结构是每一人所创作,但在心灵发展历程中,后来的发展又往往为先前的世界结构所影响和决定,此即为人与世界的互动、互相创造。

4. 而人最先前的世界结构,却是在成长过程中逐渐与世界互动形成,除了通过父母、教育、环境等外,最主要是通过意识形态而构作。

(四)意识形态与罪恶的遗传

1. 意识形态是一种群体的思想模式,是人心志借各媒介构作的世界观,将各种事物作一网络的解释,并作出各种价值判断,又将这些解释和价值判断传递给后来的人。于是每一个人都受其先前形成的意识结构所操纵,而个人的意义结构又受其先前的意识形态操纵。

2. 意识形态并不能描述真实具体宇宙,因为意识形态是由概念与语言所构成的思想模式,概念与语言是对现实经过抽象过程而形成。当将不同的概念用思想组织起来时,就构成一形态模式,以描写和解释事实。但这描写和解释因经过抽象,而和事实产生了

距离,并不如对应于真实具体宇宙。这在中国思想来说,即通过“分别说”去解释,就不能得见实相。

3. 在人与世界的互动中,每一个人在创造其世界观的同时,都被意识形态所创造了。假若意识形态自一开始就有错置永恒,那么意识形态就构成了偶像的世界,构作了错误的永恒对象,遮蔽了事物的真相,遮蔽了永恒的真理。当人接受意识形态而对偶像追逐时,就产生了人类的痛苦。

4. 所谓罪由一人入了世界,就是指人类始祖开始了世界观的错置,创造了偶像的意义结构;而这意义结构成为一思想模式时,就会反过来将后人操纵和控制,使人不能认识真理,也不认识事实具体情况。人类的思想更新或革命,不外是将偶像转变,创造新的思想模式,却没有改变意识形态对人的控制。人对此罪的状态,基本上无能为力。

二、现代世界的形成及其困局

(一)人与自然的解放

1. 文艺复兴以后,人发现“经验”是认知自然世界的钥匙,并且因这认知,使人得到控制自然威力的秘密。

2. 这种认识自然秩序的思想,基本上是否认宇宙由神秘力量掌管却有一自然的秩序,这预设是由基督信仰而来,即宇宙不是由稀奇古怪的神灵控制,却由超越的上帝所掌管,故宇宙秩序是客观而可被人经验和理性掌握的。由于这信念,自然乃由神秘迷雾中解放出来,科学得以发达。

3. 人的困苦,亦是由自然及人为的控制而成,不是由于神秘的

命运。由宗教改革开始,基督信仰更认定,每一个个人与上帝均有直接关系,个人在神眼中是尊贵而有价值的,由此而产生了“民权神授”的观念,以相对于“君权民授”的思想。

4. 如 Brutus 与 Milton 等政治理论,均由基督信仰观点指出“民权神授”、“君权民授”,因而引起了民主思想;加尔文(Calvin)主张牧师可在讲坛批判政治,引出了清教徒的重视民主;英国的国会革命及美国独立革命,均由清教徒领导,导致了民主政体的出现。人的地位,遂由神秘命运及封建政体中解放出来。

5. 清教徒又主张“俗世天职”观念,以信仰中无圣俗阶层之分,人人在俗世工作中均有天职,故人人当尽本份工作以荣耀神;其工作有成绩后,他们觉得是天职,故不享乐,造成了资本的累积,经济因而日渐进步。

6. 信仰以人人在上帝面前平等,无贵贱之分,引申了法律面前人人平等的思想,为民主法制立下一基础。

7. 现代化为人类建立了一个前所未有的世界,不再受疾病和自然灾害的宰割,也脱离了封建帝王强权的控制,更使人能充量利用自然的威力去建立对人有利的事业,但现代化也带来前所未有的痛苦。

(二)现代的无情世界

1. 自然科学的进步,发现宇宙并非美丽而有情,反之却是一荒凉庞大的无情物质宇宙,人在此不但渺小得惊人,而且是无比孤单,如 Pascal 所言:“人若非是无物,就是上帝。”人心灵如上帝般自由而有创造力,但在物质宇宙中又仿似无物。另一面,人将一切价值和事物的解释,化约为自然物质层面去理解——人的价值遂降而为物质。

2. 科学对自然的控制,主要基于一种理性化的思考(Rational-

ization), 视自然为一客观秩序所套住的宇宙, 人依据此秩序即可对自然作一科技的控制(Technical control)而化自然为可控制的工具。此中的意识形态是工具理性(Technological rationality)的思考法。(见 Max Weber 的主张)

3. 现代社会应用同样的方法, 去处理人际关系, 于是产生了政治、行政及经济的大型组织。以科层体制(Bureaucratic system)来处理社会, 其体制是按理性原则组织; 使人在机构中按上下统层阶序排列, 其行政法则是依据无人情规则(Impersonal rules)。

4. 科层体制构成一庞大的行政怪物, 在政治上可集中权力, 在经济上能动员资源, 成为现代人的权威来源。

5. 这权威是不具人格和感情的暴君, 一切以功能和计算作为价值标准, 从不注意每一个独特的个人人性和感情, 其后果就是非情化与非人化(Depersonalization and dehumanization)。

(三)人的物化(Reification)与异化(Alienation)。

1. 在经济越趋进步的现代, 各种商品交换的网络, 渐亦应用到人际关系上。在科层体制的分工中, 人与人的关系亦以商品方式来处理, 人被视为商品, 在此马克思名之为商品拜物教(Commodity fetishism)。

2. “物神”(Fetish)为原始社会所崇拜的无生物; 现代则以商品为物神, 崇拜商品, 更视他人为商品。

3. 商品拜物教的后果, 即是物化。卢卡奇(Lukacs)指出, 人是被看成是“东西”(Thingification)。

人一出生即面对这商品拜物的社会, 并以之为“现实”; 社会制度成为一“第二自然”。在这关系中, 人不但不认识大自然, 更忽视人的人性和精神价值, 视己为一商品, 通过商品价值来界定自己, 而看不到自己、人生自然、宇宙及社会整体的真相, 只一味向上爬,

建立自己的商品价值。

4. 由此而产生马克思所谓的“异化”(Alienation)状况。异化一辞源于《圣经》，指人和其创造者的疏离隔绝(参《歌罗西书》一章)，基本上是描述罪的状态；人与存在的根源断绝，结果人被他自己以及世界上的事物(被偶像化了的被造物)所奴役。

5. 现代社会的异化，是人被自己所创造的产品和制度所奴役。马克思认为现代的分工制度，工人成为商品生产过程中的工具，本来一个产品是人的劳动量及创造性心志的表达，但分工使产品外在化(Objectification)，成为异于人甚至反过来迫人跟从的奴役力量。工人在生产过程中，身心疲劳粉碎，没有创造性，更且在与其他工人和与雇主的争执中，与他人和社会隔绝。于是人创造了社会，但社会反过来成为控制人的庞大陌生力量。

三．人类对解放的追求及现实上的困局

(一)宰割(domination)关系

1. 现代社会成为一庞大的宰制人身心的制度，通过体系的压迫与意识形态的操纵，使人成为制度的木偶。

2. 阿尔都塞(Althusser)指出，现代社会结构是一运转不息的机器，决定了人的行动。社会在我们出生之前已规定了我们人生的角色，如家庭、学校、工厂、大机构等，迫使我们去演出行动；又通过教育、传播等控制了我们的思想，使我们去接受这些安排，并为失败者预备了潮流次文化使其得心境释放而安于本分。而此中的事实却是让占有利益的人继续占有利益，而不占有利益的人，除少数外，继续不占有利益。

3. 宰制关系使人一出生就被定了一些方向,若有反叛,则后果就是被排于体制之外,分不到资源,所以体制的压力迫使人自动忠诚。此外就是体制中的失败者,制造反叛与自由的感觉,以使之得释放而安分,在此遂开始了现代的潮流次文化及享乐风尚。

(二)平面文化与享乐对人的宰制

1. 马尔库塞(Marcuse)指出现代人已被压缩为平面人(One-dimensional man)。因现代科技整合了社会中各种政经力量,形成一极权社会(Totalitarian society),而文化也成为一种文化工业(Culture industry),将人的不满化为点缀社会的潮流,人在其中再难有创造性、自由以及改革。

2. 享乐风尚与潮流次文化,成为一种大众传播灌输的意识形态,制造假反叛、假自由、假改革,如用性放纵、色情文化来反叛,用选择商品制造自由,用慢跑步来取代改革环境,用情欲歌来制造尊严感,用命理来造作认命观及神秘感等,使人的不满足得到释放,而事实上却宰制了人的思想,使人接受现实上对人性有压制性的制度。

3. 潮流次文化并没有改变现实,只制造了麻醉,加强了现代的平面文化与平面人生观。

(三)法兰克福学派的批判理论

1. 法兰克福学派借用心理分析的观点,指出人类集体行动常有一种无意识(Unconscious)和半意识(Semi-conscious)的动机和后果,即人有没意识到的隐藏动机,是人的非理性部分。

2. 人群的社会、历史或传统往往决定了个人的政治社会的立场、人生观,甚至科学研究的方向,这是控制人无意识世界的符咒。

3. 社会现象和自然现象有不同的因果律,后者为自然的因果

(Causality of Nature),前者为命运的因果(Causality of Fate)。命运因果是人的第二自然,迫使人适应和依从,其构成是由意识形态与权力关系所维系。人对此亦盲目地接受,但这因果其实是可经过人的努力而转变的。

4. 人要转变命运,就要通过自觉,将控制人心灵世界的符咒揭除,此即需要不断批判与自我反省。

5. 哈贝马斯(Habermas)认为人类文化与知识,基于三种趣向:

- a. 认知的趣向
- b. 沟通的趣向
- c. 解放的趣向

其中解放的趣向(Emancipatory interest)是由觉察宰制的力量而来。人被制度宰制其活动,被歪曲的传统宰制其心思,一般人的自觉皆被意识形态所控制,但人的理性要求自由和反省,使原先潜意识中被控制的思想揭露出来,将一些语言的假象揭破。又阿多诺(Adorno)用否定的辩证法(Negative dialectics)来揭破一些固定观念所带来的假感觉,如云“坏女孩”一歌是带来自由的,我们可指出自由这观念原本是指什么,而现实中人没有这种自由,进而揭示这说法不过是带来一自由的感觉,却蒙蔽了现实世界的不自由。进一步再分析说这些话之社会关系,而发现其背后那控制社会的力量渊源,指出其说法实在是维护宰制及不公平的关系而已。

6. 法兰克福学派的基本难题在,阿多诺的否定辩证法永远只有批评和否定,不能正面建树文化,也不能说明沟通与情际关系;哈贝马斯的自觉性亦不能带来实践行动去改变社会(如:Bobler所评)。

(四)解放作为一个人类问题

1. 解放的追求,源于一种人被宰制与束缚的体验。这宰制经分

析后,最少有两种根源:一是来自现代世界那庞大的科技控制和经济控制的制度;一是来自意识形态,如工具理性的思想、次文化潮流等。

2. 从马克思到哈贝马斯,哲学思想的核心建基于实践行动(Praxis)的概念,希望能通过人的觉醒,自发地以力量来打碎宰制。

3. 实践行动(Praxis)一辞,源于亚里士多德与理论(Theoria)一概念区分。亚氏认为两者之目的不同:理论是要求认知的,依循理性律则的活动;实践行动是要求生活得更好更自由的活动和律则,主要表现在伦理和政治上。两者均为人性与自由的表现,其目的之实现不是一制作出来的人工产品,却为人性的表现和流露。

4. “解放”的关注点,不在用理论去描述和组织事实,却在用实践行动去改造事实。那歪曲人美好生活的现实制度得到改变,而人性因而得到自然的流露和实现。

5. 马克思的困难,在他预设人性全部受社会条件操纵,却回避正面讨论普遍的人性问题,甚至认为谈普遍人性是某一阶级的意识形态,因而未能正面处理被解放后的人是什么样的人性流露问题,以及宰制的人性根源问题。如马基(Magee)所言,马克思对于个人层面几乎不置一言。

6. 如果人没有普遍人性,那么人是在哪一方面受歪曲和宰制而需要释放呢?如果没有普遍人性,那么私有制为何如此吸引人呢?为何人会为利益而自相残杀呢?哈贝马斯通过“趣向”(Interest)的概念解释人的共同需要,而指出宰制歪曲了人的沟通趣向。但其困难是“趣向”这概念根本未有清楚界定,也未交待其所以可能的条件和原因,而且这概念也未足够解释宰制的人性根源。

7. 宰制是否只由生存利益而来呢?解放是解放些什么呢?解放如何可能呢?作为解放的理论,必须指向更深广的视域,此即对人性和宇宙真理的探索。

8. 从一个更深广的眼界看,解放问题的反省有以下的重点:

a. 被宰制、奴役的人得自由得重新实践自己,得自决定人生前途,且可得到新的创进机会。

b. 宰制的根源,一源于心灵的捆锁,一源于制度造成的异化,而此两者均根于一基本概念,即人与他人的“关系”,如朋霍费尔所言,自由不是人个人所有,却是人与他人之间所共有……此非一种拥有或呈现或为一外物……而为一关系,并无其他。事实上,自由是两人间之关系,所谓我得自由是指与他人中得自由,因为他人规限了我。只有在与他人相关之中才有自由可言。

c. 心灵的捆锁来自人与他人及与万物的不恰当关系,政治社会制度基本上在处理人的关系,其异化即指客观体制造成了人与人、人与物的不恰当关系。

d. 社会的权力和经济资源分配不公平,是制度宰制的根源,马克思认为其源诸私有制。问题在于私有制同时是人性的表现,不只是制度本身有罪恶,制度中人亦有抉择。私有制源于制度背后人性的自私自大,自私自大开始了人与人、人与物之间的不恰当关系。自私自大是人的自我封蔽,造造成心灵与他人和事物异化的一个意义结构。当人用这意义结构看世界时,就创造了分配不公平的制度,造成了异化,这创造反过来奴役了人。

四. 人的真正解放

(一)解放对美善的肯定

1. 解放是针对宰制,宰制之所以为不善而要推翻,必须肯定人原有一种美善状况,因宰制而被歪曲,同时也要肯定这美善状况在将来的必然实现。

2. 肯定人原有的美善,最低限度要肯定人有自主的抉择,以及人有创造性,而且这种性质是普遍而人人皆有的,才可批断宰制是一普遍的错误;进一步,这状况须通过人与他人、人与自然的“关系”来实现,则社会政治才能歪曲这美善。

3. 这肯定最低限度可揭示出两方面的基本条件,使这美善性和美善关系成为可能。

(1)a. 作为普遍的美善性,不能以物质作为其成立的条件,因为物质中分析不出自由和创造性来,故必限于人的心灵现象中见。

b. 而在心灵现象来说,这自由和创造若为普遍的,则是人心灵中的本性,不是个别的心灵体验。

c. 普遍的心性不能由个人投射而出,也不依靠于任一个人而存在,却反为任一个人之所以成为人的性质。

d. 这种使人成为人的自由和创造性,不来自物质,不来自个人心灵和体验,那就必是来自宇宙原本有的美善力量和价值。

(2)a. 作为美善的关系实现,这关系必须是继续与他人和自然互动相关的历程。

b. 这历程必求达至全人类在人与人和人与自然间的关系的全面和谐,使人人在这新世界中有全面的自由自主和创造性。

c. 但这新世界的实现,仍有可能再失去这种关系,故人仍必须永恒地追寻这实现。

d. 故此人间的美善关系永远不能停止和完成,而必须指向永恒作为其终极目的。

e. 这永不停止和完成的美善关系,在此即有一无限的眼界,其必有一永远可能的未来,而且这未来是美善的终极实现。

f. 这未来的眼界和无尽可能性,是追求这美善实现的最高盼望,这盼望基本上承认宇宙有终极之美善作为目的。

4. 所以解放的要求,必须肯定人的普遍美善性,而这美善性的

根源必须肯定宇宙原本的美善力量,而这美善关系的实现又必须肯定有终极之美善作为目的。

5. 作为根源和目的之完善,不能是物质,却与人性和人心灵连结,且通过人的情志和位格来流露,故此美善性亦必有潜存之情志和位格。一位有情志和位格的美善力量,可定义为上帝。

6. 解放思想之无神论,只能限于具体现实上为解放过程所方便运用,用以打击代表保守的宗教势力,但却不能在终极来源与目的上继续坚持。因若如此,其一切解释宰制以及解放的说法,均会变成是无根和偶然的。所以解放的行动和思想,仍必以承认有神论为其最终归宿,但有神论的解放行动和思想又如何建立呢?

(二)罪与宰制

1. 马克思认为宰制的根源,在当人流露其人性去创造时,受到一种客观而庞大的政治经济力量所歪曲和宰制,产生了异化。这政治经济的力量来自私有制,故消灭私有制即可解放人性,而达理想世界。

2. 问题是,宰制的根源不在客观的政经体制,也不在私有制,却似乎是来自发明和控制这体制的人类。

3. 制度之宰制是一普遍现象,而创造和控制这制度的,不能只是一些个体,却是基于一普遍的人性要求,去构作这普遍的制度。

4. 制度作为人性的创造与流露,必源于原初的自由和创造的美善性,而其歪曲成宰制人的要求,不能只是由于这些客观体制所造作而成。因若如此,则革命推翻了体制,当即可实现了天堂。然而事实并非如此,所以追溯上去,当是一已歪曲了的人性,创造了一歪曲的社会制度;只改变制度而不改变这歪曲的人性,则宰制不能除去。

5. 已歪曲的人性,形成一自利的思想结构,才会构成自利的世

界观及私有制的客观制度。

6. 已歪曲的人性,若从人与自然及人与人的“关系”上看,必是指一种不恰当的、错置的关系。

7. 从私有制的角度看,这等不恰当的关系,是指人将其所经验之感官世界事物,据为己有,将悦人眼目之事物,吃入生命中,为己所私有,并且要求永恒地拥有此等私有之物。这种永恒化事物之要求,使人不断追逐继续拥有及占据私有财产和利润,结果人创造了私有制。

8. 被人创造的私有制,被人永恒地追逐,结果反回来借其永恒的力量,操纵和奴役了人,产生了异化。从根源来说,这私有制源于人对世界的不恰当关系,及由这关系所产生的看世界方式(意识形态)。

9. 用以前的话说,这是一种“永恒的错置”即圣经所谓的罪。要解除罪所引发的宰制关系,若只推翻私有制,是治标不治本;唯有同时对治人心的永恒错置状态,人才能免于自私或将利益永恒化。

(三) 耶稣基督的释放(解放)与批判

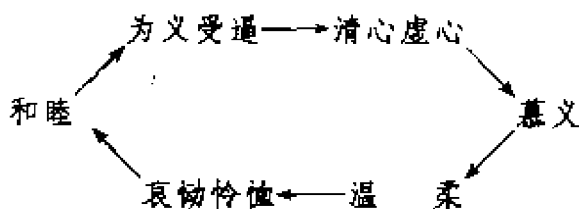
1. 圣经在远古之时,通过人神间的情际关系(interpersonal relationship)(这是指人与完善者的亲和感及互为内在的关系,不是一超越外在的权威压临于人),借启示悲痛地向人陈明,人类的困局苦境,在于人并不将永恒完美者以永恒完美的方式亲近,却用可朽坏的物件取代,将可朽坏的事物当成不可朽坏的事物来追逐;人将“悦人眼目”,以及代表分别隔离的果子吃下,开始了永恒错置的关系。“物神”(Fetish)和偶像在这关系结构中,遂成为人的主宰,人被其创造的事物所奴役。这情况使人类在历史中不断突破求自由,但事实却是每次突破的后果,都是人再创新的偶像和偶像世界(制度),将人作新的操纵。

2. 圣经借先知批判不义,也宣示一个释放的时代来临,即:“主的灵在我身上,……叫我传福音给贫穷的人,差遣我报告被掳的得释放,瞎眼的看得见,叫那受压制的得自由,报告上帝悦纳人的禧年。”这时代的体现,即在主耶稣基督的身上。

3. 释放的开始,在于一种吊诡关系,各种矛盾的性质在一个人身上出现,耶稣基督同时是神与人,是王与奴仆,是尊贵也同时是卑微,因而能将最高与最低、最伟大与最贫穷的领域贯串,使矛盾的各方面复和,更为之开放可能性。

4. 耶稣基督在历史上的出现,本身即是对人一切标准的批判,因其虚己(空化其上帝性)卑微,成为一无上帝相的上帝,即己是一对人世间一切宗教迷执与政权压制的批判。

5. 其训示本身亦是一奋进自省的伦理,始于虚心与清心,自省地破解人的迷执,进而完成于人生质素的改变(如温柔、怜恤、哀恻,使人和睦等),终于一种完善的坚持与肯定。这是一开放批判而又体悟肯定辩证的前进过程。



6. 人类通过信心批判成见,开放心灵而建立神人的情际关系,顿时在存在深层发生震荡;而历悟完美与人的沟通,也体验基督的其死和复活,是这辩证伦理的自体历程。死和受苦,是一长征性的承担与彻底的放下(宽恕钉死自己的人)。复活却是一新的开始,向永恒开放,也当下体悟和肯定神,承担与放下,同时向过去而死,向未来而活,在此生盼望,在盼望中能批判和承担当下人生之苦和人

间之罪,成为永远奋进而负责任的人。

7. 天国则是这辩证前进本体论中的政治社会历程。基督从未定过任何乌托邦理想,所以没有乌托邦人的束缚和奴役。天国是神主权运行的团体,神的隐秘与不可全知,使人不能假上帝名以令诸侯,也不能自我权威化无限化,故天国永远是当下呈现于团体当中,也永远未完成,直至主再来的日子。此中即有一开放批判的眼界,永远对政治社会问题关心,对不义要批判,对苦难中人有参与,但也永不陷于一套政治制度的陷阱中。

8. 复活建立了永恒完美对人的永远开放,于此人亦开始了一永远开放的境界,个人可从人性宰制中释放出来,群体则有一天国具现,有终极完成的盼望,但又不会为一套意识形态或乌托邦理想和骗局所捆绑。

(四)人性化的现代体制

1. 在天国意义下,一个现代化的行政和工作系统,同时是一个团契。体制的运作,同时是一情际系统(Interpersonal System),每一个人都知自己工作的一部分在整体中之意义,每一个人都有其“俗世天职”。工作是一人性实现,也是荣耀神的媒介。

2. 天国不一定能成为制度,但在社会中一群人实现了天国(属灵义的教会),即成为那宰制人的制度的批判。这小群体中的爱、感情、人性实现,能冲击社会而使之较趋向人性化,也让那饱受折磨的现代人,可在这爱的团契中得更新和释放,以致对人间的苦难有参与,对不义有批判。由于信仰深知天国必待基督回来才全盘实现,故王会以这天国为教条和操纵的权威来源;若教会要如此,信仰是必会反抗和更新的,此即成一永远奋进向前的群体。

3. 保罗将信心与行为工作区分,在人性与工作的问题上,点明二异化的根源。人为工作所奴役,由于人依据一些非人情的标准来

行动,此中人失去了自己的创造性。同样情况发生在人生问题的取向上,人依无人情的律法标准而行,只是平面的活动,结果为律法所奴役,而得不到生命。律法本意是叫人自省其罪,是指示一爱的生命,但人以人间遗传来行律法,即成控制人的教条。所以人必须在另一层次上才能得自由,认识上帝,此即信心。信心是一心灵向美善者的开放,也是内在的诚实相信。生命开放是迎见神的条件,诚信是神的性质在心灵内出现。前者是一心灵的张开,后者是一人性的新质素。于此人与神即能复合,而神在此宽恕人一切过犯,称人为义。这时人不再陷在工作 and 行为的奴役中而被平面化和异化,却是在生命深处解除了人与神间的“异化”,在立体的新生命新人性畅流中,再次自由地实现自己,创造价值。个人在此中即完全释放,配合天国的群体释放,即在人间开始了那实现人性之爱的团体;而人与天国亦共同创进,批判不义,以爱心关怀苦难,并活活泼泼地有盼望,因知基督必再来,现今须永远奋进下去。

4. 如 Paul Lehmann 所言,信仰带来的是权力系统和个人心灵的“形神转化”(Transfiguration),使人间权力动摇,而转出新形神,开出新的奋斗空间。

5. 对中国文化来说,基督信仰的“空化上帝性”、“清心虚心”的放下,大略可通佛道的进路;而其对美善的肯定和对苦的承担,大略可通儒家进路;其天国的批判和人化体制,可推动现代化而又不陷于其困局;其人神的情际关系则为其独特境界。此各面可形成中国文化的磨荡,而迈向未来的现代中国文化。

〔俄〕别尔嘉耶夫 著
邱守娟 译
雷永生 校

俄罗斯思想的末世论性质*

内容提要

俄罗斯思想的末世论性质和圣灵崇拜性质。俄罗斯民族是终级的民族。平民阶层和文化阶层中的启示录。俄罗斯弥赛亚说的两重性,帝国主义对它的歪曲。否认俄罗斯民族的资产阶级美德。平民的天国探寻者。革命知识分子中被歪曲了的末日论。俄罗斯人期待圣灵的启示。陀思妥耶夫斯基的末日论和弥赛亚说。В.И. 索洛维约夫与 К. 列昂季耶夫的分歧。H. 费奥多罗夫关于启示录预言的相对性的天才思想。В.И. 索洛维约夫关于生与死的问题。B. 罗扎诺夫和 H. 费奥多罗夫。东正教中的三种流派。

* 本文为别尔嘉耶夫:《俄罗斯思想》一书第9章。

我曾在关于陀思妥耶夫斯基的书里写道，俄罗斯人是末世论者或虚无主义者。俄罗斯是对古希腊罗马文化的启示的反抗(施本格勒)。这就是说，俄罗斯民族就其形而上学的本性，就其所担负的世界使命而言，是一个追求终点的民族。无论在我们的平民阶层，还是在文化程度最高的阶层，在俄罗斯作家和思想家那里，启示录始终起着很大作用。在我们的思维中末世论问题占有很大地盘，这是西方思维无法相比的。这一点与俄罗斯意识本身的结构有关，它很少有能力也很少有志趣保持中等文化程度的各种完美形式。历史实证论者们可能会说，为了描述俄罗斯民族，我作了选择，挑选了不多的特殊的东西，尽管许多普遍的东西是另一种样子。然而思维所理解的民族形象只有通过选择，通过对最富有表现力且最有重要意义的东西的直觉洞察才能描绘出来。我总是强调19世纪俄罗斯文学和思想中的圣灵崇拜特征。我也谈到过末世论情绪在俄罗斯宗教分裂和宗教分化运动中所起的作用。教育因素和良好的组织因素在我们这里或者很弱，几乎没有；或者很糟，很不成样子，就像在《治家格言》^①中那样。主教费奥凡隐士的劝谕性的书也带有相当多的鄙俗性。这一切都与根本的俄罗斯的二元论联系在一起。违背基督真理的恶势力造成了人间并且安排了

① 《治家格言》：俄国16世纪一部要求家庭生活无条件服从家长的法典。

人间的生活,而善的力量却期待着未来的城市,期待着天国。俄罗斯民族很有天赋,但是,在它那里形式的天赋却相当弱。强大的自发势力破坏了任何形式。这就是原始的自发势力几乎已消失的西方人,特别是法国人所想象的野蛮。在西欧,业已达到的高度文明日益掩盖着末世论意识。天主教意识害怕基督教的末世论观点,因为它有可能揭示危险的新事物。对未来世界的追求、弥赛亚说的期待都是与天主教教育的社会组织性相抵触的,它们引起一种忧虑,即指挥人的可能性减少了。资产阶级社会一点不相信,同时也害怕末世论意识能动摇该资产阶级社会的基础。法国罕见的有启示录精神^①的作家莱昂·勃朗敌视资产阶级社会和资产阶级文明,人们不喜欢他,也不大重视他。^②在悲惨的年代欧洲社会出现了启示录情绪。法国革命和拿破仑战争以后也是这样。^③当时容克·施奇林克曾预言说,即将出现反基督者。在更远的过去,在9世纪,西欧也有对反基督者的预期。出生于佛罗拉的约阿希姆关于圣灵的新时代,关于友好、自由和爱的时代的预期,更适合俄罗斯人的兴趣,尽管这一切都非常紧密地与僧侣联系在一起。赎回了历史上基督教的许多罪过的圣方济各(阿西西的)的形象也适合俄罗斯人的兴趣。但是,西方的基督教文明是在末世论前景以外形成的。必须说明的是,我的末世论观是什么。我所说的不是神学体系的末世论部分,即在天主教神学或新教神学的任何

① 即末世论精神。因为末世论主要由《新约》的最后一篇即“启示录”所表现,故“启示录”可以代表“末世论”精神。——编者

② 参阅 J. 勃朗的惊人之作:《陈词滥调的评注》,该书激烈地揭露了资产阶级的精神和资产阶级的智谋。——译注

③ 在 A. 怀特的《浪漫主义的神秘来源》第2卷里可以发现许多有趣的资料。

教科书中都可以找到的末世论部分。我所说的是整个基督教的末世论观,即应当与历史上的基督教观对立起来的末世论观。基督教的启示是末世论的启示,是关于这个世界的终点、关于天国的启示。所有原始的基督教都是末世论的,它期待基督复临和天国到来。^①历史上的基督教和历史上的教会意味着天国没有到来,也意味着一种失败,意味着基督教的启示对于这个世界上的帝国的一种适应。因此,在基督教中始终保持着弥赛亚说的希望和末世论的期待,而这种期待在俄罗斯基督教中比在西方基督教中更强烈。教会不是天国,教会在历史上出现并在历史中起作用,它不意味着世界的改变,也不意味着出现了新天地;而天国则是改变世界,不仅改变个人,而且还改变社会和宇宙。这就是这个世界,即虚伪和丑陋的世界的终点,也是新的世界即真实和美好的世界的开端。当陀思妥耶夫斯基说,美拯救了世界的时候,他指的是改变世界,是天国的到来。这也是末世论的希望。大部分俄罗斯宗教思想的代表者都有这种希望。然而,作为俄罗斯末世主义的俄罗斯弥赛亚意识却有两重性。

在俄罗斯民族所特有的这种俄罗斯弥赛亚说中,天国的、真理王国的纯粹的弥赛亚思想被帝国主义思想和争取强盛的愿望弄得模糊不清了。我们在对待莫斯科——第三罗马的意识形态的态度中已经看到了这一点。俄罗斯的弥赛亚思想在无宗教或反宗教形式中转变成的那种俄罗斯共产主义也同样发生了争取强盛的意志对俄罗斯人追求真理王国的歪曲。尽管俄罗斯人遭受了各种迷惑,但是,否认这个世界的伟大和光荣仍然是他们很有特色的本性。至少他

^① 基督教的末世论观点可以在魏斯和路阿兹那里找到。

们在其最佳状态下是这样。世界的伟大和光荣始终是迷惑和罪过,而不是像在西方人那里的那种最高价值。特别是,演说术不是俄罗斯人所固有的。在俄罗斯革命中根本没有演说术,尽管它在法国革命中起着巨大作用。在这方面列宁有其不带任何夸张和任何造作的粗鲁,有转变为犬儒主义的愚蠢——这也是俄罗斯人所特有的。俄罗斯民族创造了关于伟大的拿破仑式的人物彼得以及一些伟大而光荣的形象的美好传说,说他们是反基督者。俄罗斯缺乏资产阶级美德,即西欧那么重视的美德。俄罗斯却有资产阶级恶习,即那种被意识到的恶习。在俄罗斯,“资产者”、“资产阶级”这些词带有谴责性,尽管在西方这些词意味着受人尊敬的社会地位。与斯拉夫主义者的见解相反,俄罗斯民族不像西方民族那么关心家庭,它很少恋家,比较容易与家庭脱离。在知识分子、贵族、中等阶层(也许商人阶层除外)中父母的权威都比西方弱。俄罗斯人的等级感一般较弱,或者说它存在于低三下四的,即仍然是恶习而不是美德的否定的形式中。俄罗斯民族,在其精神的深刻特殊性中最少民族庸人,最少被决定,最少被禁锢于有限的生活方式,最不重视业已确立的生活形式。同时,俄罗斯人的生活方式本身,例如,奥斯特洛夫斯基所描写的商人生活方式,在某种程度上往往是丑陋的,而西方各文明民族不可能在其中感受到这一点。但是,这种资产阶级生活方式并没有被视为神圣的东西。在俄罗斯人中比较容易发现虚无主义者。陀思妥耶夫斯基说,我们全都是虚无主义者。与低三下四和被奴役状态并存,较容易发现暴动分子和无政府主义者。一切都在极端对立中进行。始终致力于某种漫无边际的东西。俄罗斯人总是有对另一种生活、另一个世界的渴望,总是有对现存的东西的不满

情绪。末世论的明确目的是塑造俄罗斯人的灵魂。朝圣是一种很特殊的俄罗斯现象,其程度是西方没见过的。朝圣者在广阔无垠的俄罗斯大地上走,始终不定居,也不对任何东西承担责任。朝圣者寻找真理,追求天国,向着远方。在人间,朝圣者没有自己逗留的城市,他追求未来的城市。平民阶层总是从自己中间挑选朝圣者。但是,就其精神实质而言,俄罗斯文化最有创造性的代表者都是朝圣者,果戈理、陀思妥耶夫斯基、Л.托尔斯泰、Вл.索洛维约夫和一切革命知识分子都是朝圣者。不仅有肉体的朝圣,而且有精神的朝圣。朝圣不可能在任何有限的东西上停止,它追求的是无限。这就是末世论的目的。这是一种期望,即一切有限的东西都面临着终点,终极的真理被揭示出来了,未来将出现某种特殊的事物。我试图把这一点叫作弥赛亚说的敏感性,平民和有最高文化程度的人们都同样具有这种敏感性。俄罗斯人在或大或小的程度上,自觉或不自觉是“千年王国”说信徒。西方人定居的要多得多,他们更负责地改善自己的文明形式,更珍惜自己的现实,更致力于完善自己的国家。他们就像害怕混乱一样害怕无限性,这一点与古希腊人相似。“自然力”一词很难被译成外语。当现实性本身势头衰退且几乎消失的时候赋予它一个名称是很困难的。然而,自然力是根源,是过去,是生命力;末世论也就是面向未来,面向事物的终点。在俄罗斯,这两条思路联系在一起。

二

我有幸以本世纪大约10年左右的时间亲自与正在寻

找上帝和上帝的真理的流浪的俄罗斯人直接交往。我能够不是根据书本,而是根据亲身感受来谈论这个俄罗斯特有的现象。可以说,这是我一生中最强烈的感受之一。在莫斯科,在弗罗拉教堂和大修道院附近的小酒馆中,有一段时间每个礼拜日都召开民间的宗教座谈会。这个小酒馆当时被叫作“阎王”。参加这些单是最流利的俄语就带有民族风格的会议的,有各种极不相同的教派的代表。在这里,既有永生派又有洗礼派,既有托尔斯泰主义者又有各种不同色彩的福音派,既有照例掩饰着自己的鞭笞派又有单身汉——民间的神智学者。我常常出席这些会议并积极参加座谈。在这里,宗教探索的紧张气氛、对任何一种思想的专注、对生活真理的追求,以及有时也有深刻思想的诺斯替教,都使我很吃惊。教派倾向总是意味着意识的狭隘、普遍主义的贫乏和复杂的丰富多彩的生活的变幻。而这些民间的寻神派对官方东正教又是怎样的挑战!与会的东正教传教士是个可怜虫,他使人产生了警官的印象。民间的对上帝真理的寻求者希望在生活中实现基督教,他们希望在生活中有更多的精神方面,不赞成去适应这个世界的法则。最有意思的是神秘的永生教派,他们断言,基督教徒任何时候都不死,人们所以死只是因为相信死而不相信基督会战胜死。我和永生派教徒谈过多次,他们常到我这里来,我确信,说服他们是不可能的。他们捍卫了真理的某个不是被全面把握而是被片面把握的部分。有些民间贤明的信神者有一种亚·伯麦觉得与诺斯替教类型的其他神秘主义者相似的完整的诺斯替教体系。通常有说服力的是二元论者,使人苦恼的是很难解决恶的问题。然而,这种事常常发生:二元论又反常地与一元论结合在一起。我许多年夏天都住在那个庄园旁边

的X省城,那里有由一个托尔斯泰主义者,一个特别好的人建立的移民区。寻找上帝和上帝的真理的人们从俄罗斯的四面八方汇聚到这里。有时,他们在这个移民区才住了几天,又继续向高加索走去。所有外来人都常到我这里,我们有时召开特别有趣的宗教座谈会。有许多杜勃罗留波夫主义者,他们是那个深入到人民之中,平民化,成为精神生活的导师的“颓废派”诗人亚历山大·杜勃罗留波夫的追随者。与他们交往是很困难的,因为他们发誓保密。所有寻神派通常都有自己拯救世界的体系,并且忘我地献身于这个体系。他们都认为,必须生活于其中的这个世界是恶的和不信神的,他们在寻找另一个世界和另一种生活。在对待这个世界、对待历史、对待现代文明的态度上,情绪是末世论的。这个世界终结了,在他们那里开始了一个新世界。精神上的渴求巨大的,俄罗斯民族中存在的这种渴求尤其是这样。这就是俄罗斯的朝圣者。我想起了那个做粗活的还很年轻的纯朴的乡下人,想起了与他的交谈。我和他谈论宗教和神秘主义问题比和有文化的人,和知识分子更容易。他叙述了他所感受的神秘主义体验,这种体验与爱克哈特和伯麦描写的很相似,当然,他对于这种体验没有任何理解。他发现上帝产生于黑暗。我无法想象没有这些上帝真理的寻求者的俄罗斯和俄罗斯民族。在俄罗斯,从来就有,还将永远有宗教的朝圣,永远有这种对终极状态的追求。俄罗斯革命的知识分子大多数信仰最可怜的唯物主义思想体系,似乎不可能有末世论。之所以这样认识是因为赋予了那些常常只是触及人的表面的有意识的思想以过于特殊的意义。在更深的、不是在意识中为自己找到表现形式的层次上,俄罗斯的虚无主义和社会主义中都有末世论情绪和意向,都是面

向终点。这里所说的终点是某种终极的完美状态,这种状态应当取代恶的、不公正的、奴隶的世界。“希加廖夫^①看上去仿佛在等候世界的毁灭……譬如说后天上午11时25分整毁灭。”在这里,陀思妥耶夫斯基猜测到了俄国革命者身上的某种非常重要的东西。俄国革命者、无政府主义者和社会主义者是无意识的“千年王国”说信徒,他们期待着千年王国,革命的神话就是“千年王国”说的神话。俄罗斯的现实对于领悟这种神话是最适宜的。这就是俄罗斯思想,它不可能使个人得到拯救,拯救是共同的,所有人对所有人负责。陀思妥耶夫斯基对待俄国革命者-社会主义者的态度是复杂的、矛盾的。一方面,他对他们的描写几乎是诽谤;另一方面,他又说,反对基督教的造反者也就是基督自身的形象。

三

可以认为,托尔斯泰没有末世论,他的一元论的且接近于印度教的宗教哲学并不了解世界末日这个问题。然而,这种见解仍然停留在表面上。托尔斯泰离开濒临灭亡的家庭,这是一种末世论的离别,寓意深刻。他是个精神的朝圣者,他希望自己的全部生命都成为朝圣者,但未能做到。朝圣者追求终点。他希望摆脱历史,摆脱文明,去过自然的神的生活。这就是追求终点、追求千年王国。托尔斯泰不是那种希望历史向着梦寐以求的终点、向着天国作渐进运动的进化论者。他是个极端主义者,他希望割断历史,终止历史。他

^① 陀思妥耶夫斯基的长篇小说《群魔》中的人物。

不愿意继续生活在那个以不信神的世界法则为基础的历史中,他希望生活在自然界中,尽管他把衰落的、服从于恶的世界法则,至少是服从于历史法则的自然界与被改造过的、清新的自然界,上帝的自然界混为一谈。但是,Л.托尔斯泰的末世论倾向是毋庸置疑的。他追求完美的生活。正是由于对完美生活的追求和对罪恶生活的揭露,黑帮派才要杀害托尔斯泰。那个胆敢自称为俄罗斯民族联盟的俄罗斯民族的败类,仇恨俄罗斯民族的一切伟人、一切创造性东西,仇恨一切证明俄罗斯民族在世界上的崇高使命的东西。极端正统派仇视和否认Л.托尔斯泰,是因为他被正教会开除了教籍。一个大问题是,能否认为正教会是基督教会的机构,而不更是君主的帝国机构。否认Л.托尔斯泰意味着否认俄罗斯的天才,归根结底否认俄罗斯的世界使命。在俄罗斯思想史上高度评价托尔斯泰决不意味着接受他的宗教哲学。我认为,从基督教意识的观点来看,他的宗教哲学是薄弱的和不可取的。对托尔斯泰的评价应当与他的全部个性,与他的经历、他的追求、他对于恶的历史现实和历史上基督教的罪过的批判,以及他对于完美生活的渴望结合起来。托尔斯泰投身于我曾谈到过的民间宗教运动,在这方面,他是唯一这样做的俄罗斯作家。他和与他完全不同的陀思妥耶夫斯基一起把俄罗斯的天才表现到其最高峰。托尔斯泰在忏悔一生的时候关于自己曾说过一些自豪的话:“我是现在的样子。我和上帝知道我是怎么样。”而我们就应当这样去认识他。

陀思妥耶夫斯基的作品完全是末世论的,它只是对终极的东西感兴趣,只是面向终点。在陀思妥耶夫斯基身上圣灵崇拜因素比在任何一位俄罗斯作家身上都强烈。他的圣

灵崇拜艺术取决于他揭示了精神上的火山现象的根源,描写了内在的精神革命。他表现出内心的崩溃,从他那里开始了新的精神。他与尼采和克尔凯郭尔一道揭露了19世纪的悲剧。人有第四维。发现这一点是由于面向终级状态,摆脱了中间存在,摆脱了那种得到“人类”称号的人人都要遵守的东西。正是在陀思妥耶夫斯基那里有最强烈的俄罗斯弥赛亚意识,这种意识比在斯拉夫主义者那里要强烈得多。他有一句话,即俄罗斯民族是体现了上帝旨意的民族。这句话是从沙托夫口里说出来的。然而,沙托夫的形象也流露出弥赛亚意识的两重性,这是已经在犹太民族中存在的两重性。当沙托夫还不相信上帝的时候他就开始相信,俄罗斯民族是体现了上帝旨意的民族。对于他来说,俄罗斯民族是上帝造的,他是偶像崇拜者。陀思妥耶夫斯基以很大力气来说明这一点,但是仍然留下了他本人有某种沙托夫的东西的印象。他在任何情况下都坚信俄罗斯民族伟大的神圣使命,都坚信俄罗斯民族在时代的终点应当说出自己的新的话。人类最终的完美状态、人间天堂的思想在陀思妥耶夫斯基那里起着巨大作用,他揭示了与这一思想有关的复杂的辩证法,这仍然是自由的辩证法。《滑稽人的梦》以及维尔西洛夫在少年时期的梦都致力于陀思妥耶夫斯基任何时候也不可能摆脱的这一思想。他很好地理解了弥赛亚意识是普遍的,说明了民族的普遍使命。弥赛亚说与闭关自守的民族主义没有任何共同之处,弥赛亚说是开放的,而不是封闭的。因此,陀思妥耶夫斯基在谈到普希金的时候指出,俄罗斯人是全面的人,在他身上有多方面的敏感性。俄罗斯民族的使命被置于末世论的前景之中,而对于末世论的这种意识又不同于30年代和40年代的唯心主义者。陀思妥耶夫斯基的

末世论在关于人神现象的预言中表现出来。在这方面基里洛夫的形象最为重要,在他身上预示了尼采关于“超人”的思想。战胜痛苦和恐惧的人将成为神。时间“会在人们的头脑中消失”。名为“人神”的人“会消灭这个世界”。基里洛夫和斯塔夫罗金谈话的气氛完全是末世论的,他们谈的是时间的终点问题。陀思妥耶夫斯基描写的不是现在,而是将来。《群魔》描写的是未来,与其说它描写的是它那个时代,不如说是描写我们的时代。陀思妥耶夫斯基关于俄国革命的预见是对人的辩证法的深刻洞察,而人已经超出了普通的、合乎常规的意识范围。特别需要指出的是,否定的预见实际上比肯定的预见更正确。政治上的预见是十分软弱的。然而最有趣的是,陀思妥耶夫斯基的基督教本身面向未来,面向基督教的新的最后的时代。陀思妥耶夫斯基的圣灵崇拜使他超出了历史上基督教的范围。佐西马长老是对新的长老生活方式的预示,他完全不同于奥普塔的阿姆夫罗西长老,而奥普塔的长老们也不认为他是自己人。^①阿辽沙·卡拉马佐夫是对新型基督教徒的预示,他与通常的东正教徒很少相似之处。无论是佐西马长老,还是阿辽沙·卡拉马佐夫,都不如伊凡·卡拉马佐夫和德米特里·卡拉马佐夫出色。这对于塑造形象的预言艺术来说是很难解释清楚的。但是,当K.列昂季耶夫说,陀思妥耶夫斯基的东正教不是传统的,不是拜占庭-僧侣式的东正教,而是新的其中包括着人道主义的东正教的时候,他是正确的。只是无论如何也不能把这种东正教说成是幸福美满的,它是悲剧式的。他

^① 那个有18世纪风格的基督教人道主义者、顿河左岸的圣吉洪的形象对陀思妥耶夫斯基有最大影响。

认为,人身上神性的恢复可能起源于人身上神的东西,起源于正义感、同情心和自尊心。陀思妥耶夫斯基宣扬的约翰式的基督教,是改造人世,首先是恢复宗教的基督教。传统的长老大概不会说佐西马长老所说的话:“兄弟们,你们不要害怕人们的罪孽,要爱那即使有罪的人……你们应该爱上帝创造的一切东西,爱它的整体和其中的每一粒沙子。爱每片树叶、每道上帝的阳光。爱动物,爱植物,爱一切的事物。你如果爱一切事物,就能理解存在于事物中的上帝的神秘。”“一面吻着大地,一面无休无止地爱,爱一切人、一切物,求得那种欣喜若狂的感觉。”陀思妥耶夫斯基身上有新的基督教人类学和宇宙学的萌芽,有与神圣的传统东正教格格不入的向生物界的新的转变。类似的特征在西方可以在圣方济各身上找到。这已经显露出从历史上的基督教向末世论的基督教的转变。

19世纪即将结束的时候,俄罗斯出现了启示录情绪,这些情绪与临近世界末日的感觉和反基督者的感觉结合在一起,也就带有悲观主义色彩。人们期待的主要不是新的基督的时代和天国的到来,而是反基督者的王国。这是对历史的道路极度失望,也是对目前还存在的历史任务丧失信心。这是俄罗斯思想的断层。有些人想用对于被看成是神圣不可侵犯的俄罗斯帝国或俄罗斯王国的末日的预感,来说明这种对世界末日的期待。这些启示情绪的主要代表者是K.列昂季耶夫和Bn.索洛维约夫。K.列昂季耶夫的启示录悲观主义有两个源泉,历史哲学和有生物学基础的K.列昂季耶夫的社会学。它们教导说,一切社会、国家和文明的衰落不可避免地会到来。他把这种衰落和自由主义的、平均财产的进步联系在一起。对于他说,衰落也意味着丑陋,意味

着与昔日优秀文化结合在一起的美的毁灭。这种以科学性自居的社会学理论在他那里与宗教的启示录式情绪结合在一起。在产生这些忧郁的启示录式情绪的过程中,对于还可能在俄罗斯有独创性地繁荣文化的信心的丧失起着很大作用。他始终认为,人间的一切都是不可靠的和不可信的。K. 列昂季耶夫过分自然地趋向于世界末日。在他那里,精神任何时候,在任何地方都不是积极的,他没有自由。他任何时候都不相信俄罗斯民族,他所期望的独创性成果决不是来自俄罗斯民族,而是来自从上面强加给这个民族的拜占庭因素。然而,到了这种对俄罗斯民族的不信任变得很强烈以至于绝望的时刻,他作出了沉痛的预言:“俄罗斯社会按照习惯本来就满足于平均财产,它在全面混乱的死亡的道路比所有其他社会跑得更快……而我们却意外地在起初是无等级差别,后来是无宗教或已经很少宗教的我们国家内部,产生了反基督者。”俄罗斯民族不能做任何其他事情。K. 列昂季耶夫预见到俄国革命,并猜测到它的许多特征。他预见到,革命将不会在玫瑰水中完成,革命没有自由,自由将完全被废除,革命需要由来已久的服从的天性。革命将是社会主义的,而不是自由主义的,也不是民主主义的。自由的捍卫者将被消灭。K. 列昂季耶夫在预言一种可怕和残忍的革命的同时还意识到,劳动与资本之间的关系问题应当得到解决。他是个反动分子,但他承认反动的原则是没有希望的,革命是不可避免的。他所预见的不只是俄国革命,而且是世界革命。这种对世界革命不可避免的预感采取了启示录的形式,它使人觉得世界末日到来了。K. 列昂季耶夫高喊:“反基督者前进!”在他那里对启示录的理解完全是消极的。人不可能做成任何事情,只能拯救自己的灵魂。这

种启示录悲观主义从美学上吸引着 K. 列昂季耶夫,他喜欢的是人间的真理不占优势。他没有俄罗斯人的对普救的渴望,他决不致力于改造人类和世界。实际上,他与共同性思想和神权政体思想是格格不入的。他揭示了在玫瑰色的基督教中,在人道主义中的陀思妥耶夫斯基和 Л. 托尔斯泰。K. 列昂季耶夫的末世主义带有消极性,它对于俄罗斯末世论思想来说决不是有代表性的。但是,不能否认他思想的敏锐和激进,以及他时常表现出来的历史洞察力。

Вл. 索洛维约夫的情绪在晚年发生了很大变化,变成了一种忧郁的启示录情绪。他写的其中潜含着与 Л. 托尔斯泰的争论的《三次谈话》还附上了《反基督者的故事》。他最终对自己神权政体的空想感到失望,不再相信人道主义的进步,不相信自己的基本点,即神人类,或者更准确地说,神人类的思想对于他来说极大地减少了。他感到历史的终点已来临,这种悲观的观点笼罩着他。在《反基督者的故事》中,Вл. 索洛维约夫首先用自己个人的往事、自己的神权政体和人道主义幻想来作结论。这首先是神权政体空想的破灭。他不再相信可能有基督教的国家,这种不信任无论对于他还是对于所有的人说都是很有益的。然而他又进一步不相信全部历史任务。历史终结了,而超历史却开始了。他继续盼望的那种各教会的联合发生在历史之外。就其神权政体思想而言,索洛维约夫属于过去。他放弃了这种陈腐的过去而接受了悲观的和启示录的情绪。在神权政体思想和末世论之间存在着对立。历史上实现的神权政体排除末世论前景,它仿佛使灭亡成为历史本身的内在属性。教会被理解为帝国、基督教的国家、基督教的文明,这一切削弱了对天国的追求。以前,在 Вл. 索洛维约夫那里对恶的感觉很微弱;

现在,对恶的感觉成为占优势的了。他给自己提出了一项艰难的任务,即描绘反基督者的形象,他不是以神学或哲学的形式,而是以故事的形式来做这件事。实际上,当说的是最犯禁和最隐秘的话的时候,他乐于采取这种开玩笑的形式,只有借助于这种形式才能实现他面临的任務。这已使许多人感到不快,而这种开玩笑的形式也许会被理解为羞耻心。我不同意有些人的见解,他们提出,《反基督者的故事》在B. 索洛维约夫那里好像高于一切。这本书是很有意义的,以至没有它就不可能理解B. 索洛维约夫的经历。但是,这些故事属于对启示录的不确切的和陈旧的解释,其中相当多的东西属于特定时期,而不是永恒的。这是消极的而不是积极的,也不是创造性的末世论。没有对新的圣灵的时代的期望。他的反基督者的形象之错误在于,它被描写成一个博爱者、人道主义者,它实现了社会的公正。这似乎在为最反革命的和蒙昧主义的启示录理论作辩护。实际上,在谈论反基督者的时候,正确的说法是,他完全是惨无人道的,并且与极端无人性的时期相适应。陀思妥耶夫斯基把反基督教的首领描写成首先是敌视自由和鄙视人的,因此,他更正确。《宗教大法官》在许多方面超过了《反基督者的故事》。英国天主教作家本森写了与《反基督者的故事》很相似的长篇小说。这一切都处在与积极地-创造性地理解世界末日的运动相反的路线上。B. 索洛维约夫关于神人类的学说归根结底应当导致积极的而不是消极的末世论,导致对于在历史终点人的创造性使命的意识,只有这种意识才使世界末日的到来和基督复临成为可能。历史的终点、世界的末日是神人的末日,它取决于人,取决于人的积极性。B. 索洛维约夫没有看到,神人的历史过程的积极成果究竟是什么。以前,

他错误地把这种成果想象成过分的进化。现在,他正确地把历史的终点想象成灾难。但是,灾变说并不意味着人对于天国的创造性事业没有任何积极成果。在 Вл. 索洛维约夫那里唯一积极的东西是以彼得教皇、约翰长老和保路斯博士为代表的教会联合。东正教是最大的神秘主义。Вл. 索洛维约夫的末世论毕竟首先是审判的末世论。这是末世论的一个方面,但应当是一个次要的方面。而 Н. 费奥多罗夫的启示录末世论完全是另一种态度。

Н. 费奥多罗夫在世的时候很少为人所知,也很少受重视。只有我们 20 世纪初这一代人才对他特别感兴趣。^①他是鲁缅采夫博物馆的一个靠月薪 17 卢布为生的谦虚的图书馆馆员,是睡在箱子上的禁欲主义者,同时又是禁欲主义基督教观的反对者。Н. 费奥多罗夫是一个特殊的俄罗斯人,天才的自修成名者,古怪的人。他在世的时候几乎没有发表过任何东西,去世后他的朋友们分两卷出版了他的《共同事业的哲学》,并把它在不大的范围内不收分文地送给人们,因为 Н. 费奥多罗夫认为卖书是不能容忍的。他是一个对普救进行俄罗斯式探索的人。在他身上所有人对所有人的责任感达到了最强烈的程度——每个人对全世界和所有人负责,每个人都应当努力去拯救所有人和全世界。西方人比较容易忍受许多人的死亡,这大概与正义性在西方意识中所起的作用有关。Н. 费奥多罗夫就其风格而言不是作家。他所写的一切只是普救的“方案”。他用时间来提醒傅立叶那样的人们。在他身上空洞的幻想和实际的现实主义、神

① 我在《俄罗斯思想》中发表的文章《复活宗教》是关于 Н. 费奥多罗夫的第一批文章之一。

秘论和唯理论、梦幻和清醒结合在一起。而这就是最优秀的俄罗斯人们关于他所写的东西：Вн. 索洛维约夫为他写道，您的“方案”我无条件和无保留地接受。您的“方案”是基督教出现以来人类精神在基督的道路上的第一次前进运动。至于说我自己，我只能认为您是自己的导师和听取忏悔的神甫。^① Л. 托尔斯泰在谈到费奥多罗夫时指出：“我引以自豪的是，我曾与这样的人一起生活。”陀思妥耶夫斯基对于费奥多罗夫也有很高的评价，他写道：“他（费奥多罗夫）引起我过分的注意……实际上我完全赞同这些思想。我好像为了自己接受这些思想。”在“方案”之外，费奥多罗夫究竟有什么东西，在非凡的思想之外有什么东西使那些最天才的俄罗斯人感到震惊呢？Н. 费奥多罗夫是一生为 Л. 托尔斯泰所敬仰的唯一的人。在 Н. 费奥多罗夫的整个世界观基础上有对人们的重负的担忧。地球上没有人对人们的死如此悲哀，对使人们复活如此渴望。他认为，儿子对父亲之死有罪。他把儿子叫作浪子，因为他们忘记了父亲的死而醉心于妻子，神往资本主义和文明。文明被建筑在父亲的遗骨之上。Н. 费奥多罗夫的世界观根源与斯拉夫主义相近。他美化宗法制度，美化宗法制君主政体，敌视西方文化。然而，他又超越了斯拉夫主义者，在他身上有完全是革命的因素，这就是人的积极性、集体主义、劳动的决定性意义、经济性，以及对实证科学和技术的高度评价。在苏维埃时期俄罗斯内部有一个费奥多罗夫主义者流派。无论这种现象多么奇怪，在费奥多罗夫的学说和共产主义之间仍有某些共同之处，尽管他以非常敌视的态度对待马克思主义。然而，费奥多罗

① 参阅：B. A. 科热夫尼科夫的书——《Н. 费奥多罗夫》，其中有丰富的资料。

夫对资本主义的敌视比马克思主义者还大。他的主要思想，即他的“方案”，与调节自然界的自发力量，使自然界服从于人联系在一起。在他那里，相信人的强大力量比马克思主义者走得更远，更勇敢。在他那里，信奉基督教与相信科学和技术的强大力量的这种结合完全是独创性的。他坚信，所有死者恢复生命，积极地复活，而不是消极地只是期待复活，这应当不仅是基督教的事业和教堂以外的圣餐式，而且还应当是实证科学和技术的事业。H. 费奥多罗夫的学说有两个方面——他对启示录的解释，这在基督教史上是天才的和独一无二的；以及他使死者复活的“方案”，其中当然有幻想的成分。而他的最符合道德规范的意识就是基督教史上最高的意识。

H. 费奥多罗夫有渊博的知识，这与其说是他的哲学文化，不如说是他的自然科学文化。他很不喜欢哲学唯心主义，也不喜欢 Вл. 索洛维约夫那里曾有过的某些诺斯替教倾向。他是个单一思想者，完全被一种思想——战胜死亡、使死者复活的思想所占据。在他的形象和他的思想方法中有某种很严格的东西。他总是有基督教徒为之祈祷的死亡忌日，他活着以及在死亡面前所想的都不是他自己，而是他人，是在全部历史时期死去的所有的人。但是，不容许普遍存在的力量的任何表现的严格性在他那里又和一种乐观的信念结合在一起，这就是，有可能最终战胜死亡，有可能不仅是自己复活，而且是使人复活，即积极地使人投身于全面恢复生命的事业。H. 费奥多罗夫有一种完全是独创性的对启示录预言的解释，这种解释与通常消极的解释不同，可以说是积极的。他提出，把启示录预言解释成假定的，从来没有发生的事。的确，不可能理解启示录作为一种天命所预言

的那个世界末日。这与基督教的自由思想是相抵触的。启示录所描写的命中注定的末日的降临是作为恶的路线的结果。如果说基督的遗训没有被人们执行,那么,不可避免的就在于此。然而,如果基督教的人类为了战胜死亡和普遍复活这一兄弟之间共同的事业而联合起来,那么,它就可以避免命中注定的世界末日,避免反基督者出现,避免最后的审判和地狱。那时,人类才能直接转变为永生。启示录对沉陷于恶之中的人类是一种威胁,它把一项积极的任务摆在人的面前。消极地等待可怕的末日,这样做不配做人。H. 费奥多罗夫的末世论与 B. 索洛维约夫和 K. 列昂季耶夫的末世论有显著区别,真理在他那边,未来属于他。他是传统的不死和复活观的坚决反对者。“最后的审判只是对幼年时期的人类的恫吓。基督教的训言就在于天上与人间、上帝与人的结合;而用全部身心、全部思想、全部行动,即所有人类之子的全部力量和才干实现的全面复活和内在复活就是执行基督——上帝之子同时又是人类之子的这种训言。”复活和顺应整代人的死亡这种进步是对立的。复活是时间上的换位,是在对待过去而不只是对待未来的关系上的人的积极性。复活与那些在坟墓上繁荣生长并以忘却前辈的死为基础的文明和文化也是对立的。H. 费奥多罗夫认为,资本主义文明是一场大灾难。他是个人主义的反对者,是宗教和社会主义的集体主义以及人们兄弟般团结的拥护者。基督教徒共同的事业应当从俄国这样一个最少被不信神的文明破坏的国家开始。H. 费奥多罗夫信奉俄罗斯的弥赛亚说。然而,这个神秘的“方案”究竟有什么东西如此令人吃惊,引起一些人的欣喜和另一些人的讥笑呢?这恰恰在于,这一方案避免了最后审判。战胜死亡、普遍复活不仅是在人的消极状态中

的上帝的事业,而且是神人的事业,即集体的人的积极的事业。应当承认,在H. 费奥多罗夫的“方案”中,解释启示录预言的天才发现、道德意识、所有人对所有人的普遍责任所达到的非凡高度,都与乌托邦式的幻想结合在一起。“方案”的作者说,科学和技术能够促使死者复生,人最终能够支配自然界的自发势力,调节自然,使自然服从自己。当然,他总是把这一点与复活宗教力量,与相信基督复活结合在一起。但是,他毕竟以唯理论观点分析了死亡的秘密。他没有充分认识十字架的意义,对于他来说,基督教是唯一的复活的宗教。他完全没有意识到恶的非理性。费奥多罗夫的学说中有许多东西应当纳入俄罗斯思想,被保留下来。我不知道还有更典型的、应当使人觉得与西方人不同的俄罗斯思想家。他希望人们的兄弟般团结不仅在空间上而且在时间上实现,他相信有可能改变过去。但是,他提出的唯物主义的复活方法却不可能保留下来。关于精神对自然界的的关系问题,他没有作彻底的周密思考。

弥赛亚说不仅俄罗斯人有,波兰人也有。波兰的饱经忧患的命运使人更敏锐地感觉到它。把俄罗斯的弥赛亚和末世论思想与波兰最伟大的弥赛亚说哲学家、迄今为止尚未引起足够重视的切施科夫斯基的思想加以比较是很有意思的。他最重要的四卷本著作《上帝》是在解释祈祷文“我们在天上的父”的形式中完成的。^①这是对整个基督教,特别是对基督教历史哲学的有独创性的解释。和斯拉夫主义者以及Bil. 索洛维约夫一样,切施科夫斯基经历了德国唯心主义,并亲身感受到黑格尔的影响。但他的思想始终是独立的

① 《上帝》四卷本,已用法文出版。

和有创造性的。他希望始终是天主教徒,不与天主教会断绝关系,但又超出历史上天主教的范围。他比俄罗斯思想家们更明确地表达了对圣灵的宗教信仰。他渴望达到最高的启示。上帝的全部启示是圣灵的启示。上帝就是圣灵,圣灵是上帝真正的名字。灵魂是最高的。一切都是灵魂并且通过灵魂。只有在灵魂的全面的综合的第三种启示中才显露出神圣的三位一体。三位一体教义还不可能在圣经中公开。只有对圣灵的沉默被认为是正统的,其他的一切都被认为是异端邪说。充当三位一体的是启示的名称、形式和方面。在切施科夫斯基那里,人们是很正统的,大概发现了救赎的倾向。按照切施科夫斯基的见解,异端邪说中有部分真理,但没有全部真理。他预言新的圣灵的时代就要到来。只有圣灵的时代才提供全部启示。和Вл. 索洛维约夫一样,他追随德国唯心主义,肯定精神进步和精神发展。人类还不可能容纳圣灵,还没有完全成熟。但是,圣灵单独活动的时间即将来临。当人有能力容纳圣灵的启示,信奉灵魂的宗教的时候,他精神上的成熟就到来了。灵魂的活动遍及全人类。灵魂包括精神和肉体。灵魂的时代也包括人类进步的社会因素和文化因素。切施科夫斯基坚持斯拉夫民族的社会性。他期待着在社会活动中语言的启示。他在这方面与俄罗斯思想相似。他宣扬共同性,宣扬人类将为了圣灵而生存,主张“我们在天上的父”——圣灵崇拜的祈祷;他认为教会还不是天国,在创造新世界的过程中人是积极的。切施科夫斯基的下述思想是很有意思的,即世界作用于上帝。建立适应于圣灵时代的人类内部的社会和谐,就会导致上帝的绝对和谐。上帝的痛苦是他的神圣性的特征。切施科夫斯基经过了黑格尔,并因此承认辩证的发展。与其说他把那种包括人类全部

社会生活的圣灵的新时代的降临想象成悲剧的形式,不如说想象成发展的形式。不可能有新的宗教,却可能有永恒的宗教的创造性发展。对圣灵的信仰也是永恒的基督教的信仰。对于切施科夫斯基来说,信仰是通过感觉接受的一种知识。他有许多有意思的哲学思想,我不可能在这里加以叙述。切施科夫斯基所告诫的主要不是世界的末日,而是时代的终点,是新宇宙的到来。对于他来说,时间是永恒的一部分。当然,切施科夫斯基是个很乐观的人,他对新宇宙快要到来充满希望,尽管周围很少有可喜的事变。这种乐观主义是他的时代所特有的。我们就不可能这样乐观。但是,这并不妨碍评价他的基本思想的重要意义。他有许多思想与俄罗斯思想,与俄罗斯基督教的期待相似。我们完全不了解切施科夫斯基,任何人都不援引他的话,就像他不了解俄罗斯思想一样。可见,共同点是全部斯拉夫人的共同点。我准备提出,切施科夫斯基的思想在某些方面超过了 Вл. 索洛维约夫,尽管后者的个性更复杂和更丰富,但其中有很大矛盾。共同之点在于,他们都相信基督教的新时代必定到来;人面对着新的圣灵的表露;对此人是积极的,不是消极的;启示的情绪期待着最后的启示,而新约教会只是永恒的教会的符号形式。

有三位杰出的俄罗斯思想家——Вл. 索洛维约夫、Н. 费奥多罗夫和 В. 罗扎诺夫对于死亡和死与生之间的关系问题提出了一些很深刻的思想。这些思想是不同的,甚至是对立的。最有意思的题目是永生战胜死亡。Вл. 索洛维约夫考察了个人永生的前景与类(其中新生命的诞生导致前辈的死亡)的前景之间的对立。Н. 费奥多罗夫把战胜死亡看成是爱的意义,同时把生和死之间的联系看成是永恒的个人

人生命的成就。儿子们生长的同时忘记了父辈的死；而战胜死亡则意味着要求父辈复活，使正在生长的能量转变成正在复活的能量。与 B. 索洛维约夫不同，H. 费奥多罗夫不是爱情哲学家。B. 罗扎诺夫持的是第三种观点。关于这位非凡的作家将在下一章去谈，现在我只说明他对死和生这个问题的回答。罗扎诺夫的全部作品都是对正在生长的生命的颂扬。B. 索洛维约夫和 H. 费奥多罗夫都把产生一切新而又新的生命的生的过程看成是死的必然性，看成是被不幸所折磨。相反，罗扎诺夫却愿意把正在生长的性加以神化。生就是战胜死，就是生命永恒的蓬勃发展。性是神圣的，因为它是生命的源泉，是与死的对抗。这样回答问题与没有充分感觉和意识到个人有关。无数新一代的生不可能容忍哪怕是一个人的死。无论如何，俄罗斯思想深入地思考了关于死、关于战胜死、关于生、关于性的形而上学等问题。三位思想家都认为，死和生问题是性的形而上学的深刻性的问题。在 B. 索洛维约夫那里，性的能量在爱情中不再生长并且导致个人不死，他是柏拉图的信徒；在 H. 费奥多罗夫那里，性的能量转变为使父辈的死者复活的能量；在返回犹太教和多神教的 B. 罗扎诺夫那里，性的能量被神化为正在生长的新生命，它正在战胜死。特别重要的是，复活问题在俄罗斯宗教信仰中具有首要意义。这是与西方宗教信仰的本质区别。在西方，复活问题退居次要地位。对于天主教和新教思想来说，性的问题只是社会和道德问题，而不是像对于俄罗斯思想来说的那种形而上学和宇宙问题。这是因为，西方文明太闭塞，过于社会化，有过多的基督教教育。复活的奥秘本身不是宇宙的奥秘，而是已丧失生命意义的宗教信条。宇宙生命的奥秘被有组织的社会性所封闭。当然，曾有

过没有陷入有组织的社会性的那位孔伯麦。拿整个西方思想来说,对于解决宗教人类学和宗教宇宙学问题无疑具有很大意义。然而,官方形式的天主教和新教思想却很少对这些问题在其全部深刻性上感兴趣(教会组织和教育领导问题除外)。东正教没有有机地吸收希腊-罗马的人道主义,占优势的是禁欲主义的孤僻性。但是,正因为如此,在东正教基础上才能比较容易表现出关于人和宇宙的新东西。同时,东正教也没有西方基督教所具有的那种对历史的积极态度。但或许正因为如此,它才会有对待历史终点的特殊态度。在俄罗斯的东正教信仰中始终潜含着末世论的期望。

俄罗斯东正教可以划分为三种流派,它们可能互交错。这就是,与“慈爱”结合在一起的传统的僧侣-禁欲主义;在生物界发现神的能量并致力于改变世界的宇宙中心说以及与此有关的索菲亚学;致力于自然界和社会中人的积极性的人类中心说、历史诡辩和末世论。第一种流派没有提出任何创造性问题,以前它所依据的主要不是希腊人的教父哲学,而是叙利亚人的禁欲主义文学。第二种和第三种流派提出了一些关于宇宙和人的问题。但是,在划分出来的所有这些流派的后面都隐藏着共同的俄罗斯的东正教信仰,这种信仰造就了这样一种俄罗斯人:他不满意这个世界,他内心谦和,他不喜欢这个世界强盛,他向往另一个世界,向往末日,向往天国。俄罗斯的民族精神主要不是被宣传和说教所培养,而是被圣餐式和深入到精神结构最深处的基督教徒慈悲的传统所培养。俄罗斯人认为,俄罗斯完全是一个特殊的国家,它具有特殊的使命。但是,最主要的并不是俄罗斯本身,而是俄罗斯给世界带来的东西,首先是人们兄弟般团结和精神自由。在这里,我们接近了一个最困难的问题。

俄罗斯人所向往的不是这个世界的帝国，他们并没有被追求权力和强盛的意志所支配。俄罗斯民族就其精神结构而言不是帝国主义民族，它不喜欢国家。在这一点上斯拉夫主义者是正确的。与此同时，它又是民族殖民者并且具有殖民化的天赋，它创造了世界上最大的国家。这意味着什么，怎样理解这一点呢？俄罗斯历史的二元结构已经充分说明了。俄罗斯如此之大，这不仅是俄罗斯民族在历史中的顺利和幸运，而且也是俄罗斯民族命运悲剧的根源。应当承担如此广大的俄罗斯国土的责任并挑起它的重担。俄罗斯国土的巨大自然力保护了俄罗斯人，而俄罗斯人本身也应当保卫和建设俄罗斯国土。其结果，压迫人民并且时常残酷折磨人民的国家病态地肥大。在俄罗斯人的思想意识中，俄罗斯人所担负的世界使命被偷换了。无论莫斯科是第三罗马还是第三国际，都与俄罗斯的弥赛亚思想联系在一起，然而又都表现为对这一思想的歪曲。历史上好像没有一个民族在它的历史中并存着这样的对立。帝国主义始终是对俄罗斯思想和俄罗斯使命的歪曲。但是，俄罗斯如此之大不是偶然的。这种大是命中注定的，而它又和俄罗斯民族的思想 and 使命联系在一起。俄罗斯之大是它的形而上学属性，而不仅是它的经验论的历史属性。伟大的俄罗斯精神文化或许只是一个大国，一个大的民族所特有的。伟大的俄罗斯文学只能在生活在广大国土上的人数众多的民族那里出现。俄罗斯文学、俄罗斯思想充满对帝国的恨，揭露了帝国的恶；同时又必须以帝国，必须以俄罗斯之大为前提。这就是俄罗斯和俄罗斯民族的精神结构本身所固有的矛盾。俄罗斯之大可以是另一种样子，不是帝国及其恶的方面，它可以是人民的王国。然而，俄罗斯国土是在严重的历史情况下形成的，俄

罗斯国土曾被敌人包围。这一点被恶的历史势力所利用。俄罗斯思想承认 19 世纪的各种不同形式。但是，它处在与俄罗斯历史的深刻冲突之中，就像它被统治它的势力所造成一样。这就是俄罗斯历史命运的悲剧之所在，也是我们的问题的复杂性之所在。

项退结

评若望·保罗二世的《行动的位格》^①

这里我们要介绍的,是以意识行动为起点,全面探讨行动主体的一个尝试,亦即《行动的位格》一书(《胡塞尔研究论集》第10册 = *Analecta Husserliana* vol. X, 1979)。这一尝试强调意识行动能够把情绪与潜意识整合起来,以后再使行动主体与别人分享自己的生活,既不忽视个人,又能兼顾社会,可谓得中庸之道。

一. 作者简介

本书作者佛伊底瓦(Karol Wojtyła, 1920—)生于克拉科附近的小村落中。9岁时丧母,由其父在极其拮据的情况中抚育成人。

1939年他刚19岁,纳粹德国侵入波兰,大学被关闭,使他不能完成学业。他很反对纳粹的极权统治,遂秘密从事反纳粹的戏剧工

① “位格”亦作“人格”。

——编者注

作。为了避免被捕,佛氏曾一度成为石矿工人,又曾在化学工厂工作。1942年他在地下神学院中攻读神学;1946年晋铎后在罗马研读哲学,两年后获哲学博士学位。1948年回国后任学生指导司铎,重新进入一度被迫辍学的亚杰罗尼安大学,并在这里获伦理神学及社会伦理教授资格,而以马克斯·舍勒为研究题材。1954年任路布林天主教大学的伦理学教授,1958年祝圣为克拉科教区辅理主教,并于1964年被任命为该区主教。1967年他被教宗保罗六世擢升为枢机。保罗六世与若望·保罗一世相继逝世后,1978年,本书作者于10月16日当选为罗马教宗^①,并以若望·保罗二世为名号。

值得注意的是,佛氏自从1954年就任伦理学教授到升任罗马教宗为止,一直都在路布林天主教大学任课,升为主教及枢机都没有使他中止教学工作。不仅如此,1974年以后,他对胡塞尔思想的研究与讨论始终再接再厉;《胡塞尔研究论集》中一再发表他的文章,就足以证明他是如何积极地参与哲学思想的研究工作。

据作者自称,他对舍勒价值伦理学的研究使他自问:以托玛斯为传统的伦理学中“属人行为”(Actus Humanus)与行动的经验有何关系?这些问题使他从事于“行动的位格”之更综合性的表达方式。作者承认,本书一方面继承了前人的形上学、人类哲学以及亚里士多德与托玛斯的伦理学体系;另一方面得力于现象学,尤其得力于舍勒,并透过舍勒的批判,得力于康德。但作者在本书序言中一开始就指出,他无意仅仅对伦理的理论从事哲学反省,而要透过人的行动面对真实的人之存在及生活。近年来,波兰哲学界几乎以著名的逻辑学派之经验主义为主。罗曼·茵加尔顿所引入的现象学派带来了新鲜的空气。本书显然受了茵加尔顿的影响。

^① 即教皇。——编者注

附带应指出,有人把本书作者的姓音译为吴蒂拉或沃泰拉,但根据原籍波兰的蒂面司卡教授的指正, Woityla 倒数第二字母中间有一短线,发音约为佛伊底瓦。

二. 原版及英译本

波兰文原书称为《位格与行动》(*Osoba i czyn*), 出版于 1969 年。1970 年在路布林曾举行一次专以此书为对象的研讨会。^①参加此项研讨会的天主教哲学家对此书各点曾加以严厉批判。但一位波裔的美籍女教授蒂面司卡(Anna Teresa Tymieniecka)在 1972 年阅读此书以后,却目之为具创意之作。蒂教授从 1971 年开始编辑一套《胡塞尔研究论集》,遂于 1974 年建议把此书译为英文,作为该《论集》中的一册。鉴于波兰哲学家对此书的批评,作者当时颇感惊奇及意外。译成英文以后,编者与原作者一再在克拉科及罗马讨论并改正了许多表达方面的缺点。^②作者在英文版序言中也承认蒂面司卡教授对此书的极大贡献,并以英文本作为此书的定本。事实上,英文本已加入了原文本所没有的许多思想;英文本的许多注脚也是原文本所没有的。

作者与编者合作的修定工作自 1975 年起一直延续到 1978 年 3 月。预定它应该在 8 月间问世,但又因故拖延时日。作者曾亲自校对本书前半部分;但自从 10 月间膺选为教宗以后,就无暇再作校对工作,而由编者蒂面司卡教授代劳。第 7 章的修订工作也完全由

① *Analecta Cracoviensia*, vol. 5—6, pp. 49—272.

② *Phenomenology Informatum Bulletin*, vol. 3, Oct. 1979, Feature Study on the Philosophical Style, pp. 3—52.

编者完成,预定计划是让作者在校对时稍作修改。作者既已无暇校对,因此编者把未经修订的第7章英文译稿作为附录印在书尾。

英文定本的书名改为《行动的位格》(*The Acting Person*),是因为作者一再主张位格表显于行动。出版本书的雷德尔(Reidel)出版社以推出学术性书籍与杂志闻名于世。

三. 内容概述

全书冠以“导引”,分为四部分。前三部分各2章,指出意识与行动的关系(第一部分)、位格在行动中的超越性(第二部分)及位格在行动中的整合(第三部分),可以说完全以个人为主。第四部分仅一章(第7章),讨论主体际性与分享,涉及团体与公益等问题。

导引 “导引”中本书作者揭示出他对经验的想法。他心目中的经验绝非经验主义者所云的感觉或情绪,而是以人对自己的丰富经验为主。“人经验到人以外的一切均与人对自己的经验相连接;没有同时经验到自己,他也不能经验到外物。”本书开始的第一段中就作了上述的肯定。作者又指出对人之经验由我对自己及对别人的经验组合而成;对他人与对事物的经验由外而来,内在经验则只能施诸我自己;唯有我自己同时是内在与外在经验的对象(p. 4)。经验所“意向的”外在性及内在经验的主体性往往形成“存有物哲学与意识哲学”的割裂。本书“导引”则表示,经验的外在与内在彼此相对,因为对人之经验本来就有这二层面(p. 19)。

由于人是经验的首先、最接近及最惯常的对象,因此我们往往习焉不察,以为不值得深究(p. 22)。本书反其道而行之,并以“人行动”(manacts)这一经验作为专门研究的题材。本书所指的行动是人的意识行动,非意识的行为不算是行动;而行动的主体就是位格

(p. 20)。传统的伦理学先假定人是位格,以后才讲人的行动;本书则是由行动走向位格:行动显示出位格,透过行动才能看到位格(p. 11)。要证明人是位格及他的行动是浪费时间:二者均直接呈现于人对自己的经验之中;人的每一行动之中包括了位格与行动,而“人行动”这一经验则直接呈现于意识(p. 15,19)。

第一部分:意识与行动的效力 这一部分的重点在于指出我们经验到自己身上的二种迥然不同的动力方式。二者均系人之潜能性的实现,但人的主体在第一种方式中采取主动,而在第二种方式中是被动的。传统哲学称前者为“属人行为”,后者则为“人之行为”。传统哲学的这一区分只有言辞上的意义,只能强调而未能解释二者的区别。我们的意识经验却使我们体会到,人在行动中是主动者,具有效力;人的另一动力方式中,我们仅经验到一些事在我们身上发生,我们被动地经验到内部的动力。我们所经验到的主动的动力,作者称为效力(efficacy),而被动的动力则被称为实现化(activation)(pp. 66—99)。主动的意识行动中,我们经验到自己同时是行动者又是行动的主体;但当一些事在我们身上发生时(例如感到头痛发热或者无端地泫然欲泣),我们只经验到自己的主体性,不会经验到行动的效力(p. 75)。

一个人的善恶系于他的行动,因为唯有意识地能控制的行动才是自由的,也唯有在这时人才会有“可以但未必”要做的经验(pp. 98—100)。

无论是具效力的行动或在我们身上发生的事,都是我们所经验到的。然而经验却和意识不能分离,因此第1章特别讨论意识问题。究竟什么是意识呢?首先意识始终不是独立的:存在既不等于被知觉,更没有所谓“意识本身”,这一类想法使人钻入唯心论的牛角尖中。意识必然属于某一具体的人或位格,这是本书作者所采取的鲜明立场(pp. 33—34)。既然如此,那么意识在人身上究竟有什

么作用呢？正如作者指出，本书对这点的看法和当代哲学界甚至现象学的一般见解完全相反(pp. 32—33)。本书主张意识并不等于认知，因为认知行为探究一事物，意向地使之对象化而争取它的了解。意识则并不以了解对象为目的，因此意向性并非意识行为的必然特征。意识像一面镜，把已知的映照出来，对已显示已认知已了解的东西加以理解。意识的作用是反映与照镜(p. 32)；但这并不是说，意识不可能与认知合作。事实上，我们所认知的一切既在意识中反映出来，随着知识的更高水准，意识水准随之而级级上升(p. 35)。总之，认知行为及其所知的一切都反映在意识之中。不仅如此，一如下文所言，意识也反映涉及自我涉及主体性的一切。

当意识行为的主体成为认知的对象时，这时就有了自我的认知。自我的认知是意识与认知功能合作的成果。由于自我认知时的客体就是意识自身，所以它的地位非常特殊。一个人知道有自我以后，才会有反省的自我意识，也就是发觉自我与行动的关系，以及自我与发生在我身上的事件之间的关系(pp. 36—41)。自我对行动有主动关系时，我的意识不仅像一面镜一般反映我的行动，而且体验到行动属于我自己，是我自己的行动；反之，对于仅发生在我身上的事件，意识只反映出这些事件在我身上发生的主体性，而不觉得这些事件是我的行动所成(p. 42)。

附带应提及，本书对意识的看法不仅与当代哲学的一般意见不同，对溯自亚里士多德的经院哲学传统也稍有批评。亚氏把人视为“理性的动物”，鲍埃蒂则把人视为位格，其定义为“理性天性之个别实体”。根据这一看法，“属人行为”包含了理性及意志的“自愿”(voluntarium)，而意识现象则未成为其中的显性题材，充其量隐含在“自愿”与理性二概念之中。本书作者则认为意识是人之行动的内在而基本的因素，不应该这样轻描淡写地被带过(pp. 30—31)。人之所以成为位格即因其为意识行动的主体(pp. 26—27)。因

此,鲍埃蒂的位格定义并不完整,“理性天性”与个别性均不足界定位格。位格的基本结构是“存在与行动的主体”。这里的行动应作广义解释,即包括主动的自由行动及发生在人身上的动力(pp. 73—74)。

关于人之动力中意识与潜意识的关系,本书第2章也有所论述。人的身体上的机能及其动力之统一性均先意识而存在,弗洛伊德、阿德勒、荣格等所研究的潜意识心理现象亦然(pp. 90—94)。尽管如此,潜意识内容始终等着要达到意识水准;这一事实充分表示出,潜意识内容只在意识地被经验时才达到圆满,只在这时才获得充分的人性价值(p. 95)。

第二部分,位格在行动中的超越性 这部分的第1章讨论行动占有自己,并有自决自主的功能;第2章则讨论道德与良心等问题。

本书主张位格在行动中显示其超越性。超越性一词在哲学中应用颇广,随不同的上下文而意思不同。这里的超越性是指位格因其自由的行动而超越了结构的限制,也就是说位格的行动不受到结构的局限而能自决自主(p. 119)。当我有“我可以但不必”的经验时,就表示出位格借意志占有他自己,自决自主,并借自由行动而完成自己。自由之存在亦即位格之存在(pp. 105—107)。

意志的行动虽是自决自主的,却内在地系于真理的体认。当然意志本身无法认识真理,但其选择的行为受动机的影响,而动机的影响即透过对真理的体认:当我们体认到一事物对我们实际上是善是恶时,这时意志才能有所决定(pp. 140—143)。真理的体认影响意志的决断,但并不决定它限制它。恰恰相反,“向真理投降”才是意志不受外界对象影响的原因,也就是使位格的超越性成为可能(pp. 136—138)。

抉择的首先对象并非人以外的价值,而是人本身方向的变化,

因此意志的直接对象是人自己的变化(pp. 110—127)。正因如此,位格之自我抉择的行动也就是自我某方面的完成(pp. 149—150)。唯有道德的善才使位格得以完成,道德的恶行则非位格的完成,因为恶本来只是缺点,不可能使人完成(p. 153)。

让人在行动时区别何者为道德的善何者为恶,并使人对善发生义务感,这就是良心的功能。良心并不只有认知的功能,它的任务不仅在于告诉我们“甲是善,甲是真善”,或者“乙是恶,乙并非真善”,而且在于把行动与所体认的善连接起来。良心使人向道德的善之体认投降,同时也使意志作自我抉择而向体认到的道德的善投降(p. 156)。良心既有这些功能,因此位格的超越性与完成系于良心之是否忠于职守(pp. 159—160)。当代的某些学者认为,有关道德规范的句子以逻辑意义而言无所谓真假,因为唯有以“是”字为连接词的句子可能是真或假,含有“应该”的句子则无真假可言。无论他们怎么说,良心虽系主体性的事实却仍含有若干主体际性;良心把真理的规范力量与道德的忠诚及义务连在一起。人的位格在每一项行动中都体验到由“是”到“应该”的过程。道德哲学的任务即在于澄清并解释有关良心的上述经验(p. 162)。

第三部分:位格在行动中的整合 “整合”这一概念与超越性相辅相成。位格的自我完成有赖于自主自决,把握到自己。把握到自己这一概念表示,位格一方面是把握自己者,另一方面又为自己所把握。自主的概念也表示位格同时是管理自己者,同时又是为自己所管理者。位格之被自己所把握、所管理、所决定,这一观点称为“位格在行动中的整合”,与“位格在行动中的超越性”互相补充。没有整合,超越性也无所施其伎俩;没有把自己置于自己的管理之下也就无所谓自主(pp. 189—190)。位格的整合尤可于位格的解体见之:位格的自主与自决表示人能管理自己、把握自己;位格的解体就是对自己失去控制,其极端状态可于精神病个例见之(pp. 192—

195)。

由于人能够在肉体与心灵两方面把握自己,因此位格在意识行动中的整合也可分肉体与心灵两个层面。肉体不是主体自我的一分子;“人并非肉体,他仅占有它”。当然,这是一种很特殊的占有:肉体的动力仅具反应力量,只在位格整体中“发生”而已,不分享位格的自决自主(pp. 206—209)。

关于心灵方面的整合,本书作者认为心灵活动虽与肉体相连接,同时却又不可与肉体相提并论(pp. 221—222)。本书特别强调心灵生活的情绪一面,它也像肉体一般,有其反应而不受意识控制的一面。尽管如此,作者却不赞成斯多亚学派及康德,他们对情绪都持悲观论调,以为它是位格解体的前奏。不受控制的情绪与意识行动的效力之间的紧张状态是无可否认的事实。但人能够获得一些控制情绪的本领或德性,使我们能充分应用情绪的兴奋力量,不受它的牵累而始终选择真的善(p. 253)。

第四部分:主体际性与分享^① 一如上文所已指出,本书前面6章均讨论个人,唯独这第四部份仅有的第7章讨论团体。所谓主体际性与分享,就是指人与人之间的共同关系。由于行动可以与别人一起做,所以才会有分享。所谓分享是位格的特质之一,它使位格能“和别人一起”存在及行动,并借此而达到他自己的圆满。同时,位格之具有分享特质,这件事是任何人间团体的组成因素(p. 276)。透过分享,每一自我的主体性和别人一起而形成主体际性。人的位格和别人一起分享行动时,位格的自主自决亦即其超越性使他不致淹没在社会中间。恰恰相反,人的自由及方向的选择正是分享的基础与条件(p. 269)。

由于个人行动与分享的密切关系,因此个人主义与全体主义

① “分享”亦作“参与”。——编者注

都不对：前者视个人为最高的善，根本否定了分享对个人圆满的重要性；后者则无条件地把个人隶属于社会全体。全体主义既以为个人只追求一己的自利，根本没有分享的倾向，因此唯有绝对限制个人才能达到公益(pp. 272—275)。然而，位格既本质地有分享的能力，则个人主义与全体主义都失去理论依据。

个人对社会既不应随波逐流或奴隶一般地顺服，也不应漠不关心，而应以和别人在一起的行动完成自己。真正的分享以每个人的人性尊严为基础。用社会全体的大招牌来抹煞个人的位格，结果不但贻害个人，甚至也妨害到社会全体。现代世界的“非人化”，其主要原因就在于人对人的疏离，也就是缺乏分享。

四．这一尝试之得失

奎多·昆(Guido Küng)教授曾说本书作者绝非世外桃源式的哲学家，而是一位自始至终和活生生的经验相接触的思想家。^①读完“行动的位格”一书以后，不能不赞同昆教授的评语。作者虽接受传统，但也不甘成为传统的奴隶，尤其对意识现象作了一番独到的探索工夫。他对意识现象所论述的，绝非述前人所云，而是诉诸直接呈现的内在经验。他的见解之所以和别人不同，并非矫同立异，而是因为忠于事实本身(Sache Selbst)，觉得直接呈现的事实和前人所述不同。我个人非常赞同他对唯心论及“意识本身”的批评，也很赞同他所云意识与认知是两回事(作者在这里突破了西方哲学的成见，值得钦佩)；此外他指出鲍埃蒂位格定义的缺点，也很独到

^① Guido Küng, *Der Mensch als handelnde Person*. Universitas (Stuttgart) 34, Jg., Feb. 1979, Heft 2. S. 157—162.

而有见地。我认为仅就本书作者对意识现象的深刻研究,就足以被称为具创意的思想家而无愧。有人说他完全排斥弗洛伊德,^①至少本书并非如此。作者主张潜意识内容在达到意识层面始达到圆满境界。鉴于潜意识达到意识经验时主体如解倒悬的情形,我们有充分理由同意这一见解。事实上,我自己在授“哲学心理学”一课时,也是作这一主张。

此书却也有一些缺点。蒂面司卡教授说波兰文原著往往表达不清,不能畅所欲言。她大约认为经过她与作者讨论并润色过的英文译本已经相当清楚。但根据我自己阅读此书的经验,却不能不略有微辞。首先,全书阅读时相当吃力,这大约是现象描述方法所带来的一个缺点。当然阅读此书的艰涩程度比起海德格的作品是小巫见大巫,但已足以令人望之却步。其次,某些片断意思晦暗不明,一再阅读仍无从索解。

若干见解我不能苟同。第一,视肉体为人所占有,太具柏拉图意味,我认为并不完全准确,而应强调人之整体性。作者虽在注 64 中详细引用反面见解,却没有指出他所持见解的理由。关于这点,马赛尔的分析非常精彩,本书作者似乎并未注意到。第二,讨论位格行动的自主、自决、自由时,作者没有提及决定论。我认为作者尽可不赞成决定论,但在讨论自由抉择时却不可一字不提。第三,关于他补充鲍埃蒂而提出位格定义(“存在与行动的主体”),包括了意识行动及不受意识控制的“动力”,另一方面作者又一再说位格系意识行动的主体,甚至说“自由之存在亦即位格之存在”。这二种说法表面上似乎会发生抵触。我个人认为上述二种说法指出人的

① Neue Zürcher Zeitung 13. Dez. 1979, S. 27. Feuilleton: Eine Rezension über Karol Wojtyła: Liebe u. Verantwortung. Eine ethische Studie, Kösel-Verlag, München 1979.

位格之两极,两极终究可以彼此协调整合。这一观点在全书中甚为明显,但讲定义时也许可以更明显指出。第四,作者肯定道德的善行才能使位格圆满,恶行则不然。这一说法已脱离了现象描述,假定了奥古斯丁与托玛斯的形上学。作者在英文版序言中虽指出自己的思想得力于亚里士多德与托玛斯的道德哲学,但作上述肯定时,似乎仍应提及这点,并充分说明理由。否则,不谙或不赞同奥氏及托氏形上学的读者,对作者的肯定就难免大惑不解。

〔瑞士〕N. 彼特
杨德友 译

弗朗茨·欧韦伯克*

欧韦伯克是历史神学家,原始基督教文献和古代教会文献专家。他没有写过可以归入“哲学”类的著作,他的著作包括:几部关于新约和教父学的专著;一部对他那时代神学的批判论著,标题为《论当代神学的基督教性质》(1873);还有由卡尔·阿尔布莱希特·贝努里在他死后从几千张卡片札记选编出版的《基督教与文化》(1919);最后,除书信外,还有同样在他死后出版的《忏悔录》。

卡尔·洛维特在题为《从黑格尔到尼采》的论“19世纪思想革命转折”这一重要著作中的最后一章专论欧韦伯克,不是偶然的。尼采的这位最忠实的朋友站在欧洲思想转折点上指出了这一转折,却没有提出解决办法,也不想充当宗教创造者。但是仅此一点甚至在今天也使他成为一位重要的思想家。欧韦伯克以无以伦比的准确性和冷静态度描写了现代基督教信仰问题。但是他又明确批判了一种后基督教现代主义宣讲者、一种德国宗教(大卫·弗里

* 1837年11月16日生于彼得堡,1905年6月26日逝世于巴塞尔。

德里希·施特劳斯、保尔·德·拉加德、亨利希·冯·特莱奇克)或一种艺术宗教(理查德·瓦格纳)自封的创始人。洛维特写道：“凡是不畏辛劳对欧韦伯克思想加以研究的人,都会在他意味深长语句之迷宫中见出一种无条件的正直精神的明确、勇敢的主线。”

欧韦伯克的父亲是德国人(母亲是法国人),在彼得堡经商,由于1848年革命而返回德累斯顿,他12岁的儿子在那里进入了中学。中学毕业后,欧韦伯克在莱比锡开始学习福音神学,这不是出于特殊的宗教热情,而是出于“想要充当牧师的儿童梦想”。后来他写道,由于受到历史批判和哲学批判印象的影响,他失去了他儿童时代的憧憬,但是他很快又看到,他“并未摆脱迄今所怀有的牧师事业理想”。所以他走上学术生涯,获得了博士学位,于1864年定居耶拿,研究希波吕特。他以此充当讲师,开始了新约注释和教会史教学活动。由于应召前往巴塞尔,他的这一宁静而幸福的时期告终。一个宗教上的也是政治上的自由派小组渴求一名具有批判精神的神学家和为他们事业奋力的人,组织了一个新的讲座。他们向欧韦伯克提出建议,最后把他请去。人们期待他能够“用自由研究的火把照亮独裁思想的黑暗歧路,让理性的正义在宗教界发挥作用”。对于改革派来说,这是一个错误的聘请:欧韦伯克作为自由的“图宾根派”学者是远离保守神学团体和虔敬派团体的。然而,他和“现代”基督教党派及其神学更少交往。他们那种缺乏历史敏锐性、很少得到赞同的基督教信仰和资产阶级进步思想的混合物令这位思想见地独特的历史学家反感。欧韦伯克不仅不是“活跃气氛的人”,而且也不是“第五个车轮”,像改革派批评家们在招聘时想要看到的那样;而且,肯定他不是他们“现代基督教”的宣传者。“在科学上,我比这些人要激进得多;实际上,他们虽然抓住了这些事物,但对其重大意义则了解无多,却用哗众取宠的词句编造出一种宗教。”他没有祖国,又不属任何党派,却坚持这种“转折”;即使在他

自己撇开了信仰和神学之后,直到他退休,他也依然是职业神学家;他完成了他的教职,引导他的学生研究新约本文和古代教会文献的历史细节和文字细节,除少数例外,他一直没有表达出他摧枯拉朽的批评。在他因健康原因而提前退休之后,他继续进行专业研究,目的是要编写一部“通俗教会史”,但同时也多次进行一种自我表白、自我辩护(埃伯哈特·菲舍尔在他死后发表他的《忏悔录》,1941)。虽然他的专业贡献受到同事们的注目和惧怕,但是他的神学哲学思想一直到他逝世都几乎没有受到注意。他后期的一篇札记题为《死寂》。

由于一个同事给这位新当选教授让出一个房间,欧韦伯克成了一年以前到任的尼采的邻居。由于“四年的密切交往”,每日共进晚餐,和欧韦伯克所说的关于神学、哲学和政治等问题“几乎从未中止的谈话”,他们二人之间建立了亲密无间的友谊。当时正值普法战争结束和俾斯麦统一德国之后的时期,这个时代也唤醒了更新文化的伟大希望。许多知识分子都一致认为基督教形而上学传统已经衰亡。在迅猛的工业化和社会、政治、经济转变时期,他们都在寻求新的精神依托,本质上是寻求一种新的宗教。只有符合个人认知经验和社会结构现代现实经验的一种新颖、连贯、以象征表达的意识整体才能回答近期的问题,并给个人的和社会的行为指出目标和方向。

1872—1873年冬天,有两部关于这个问题的著作发表:施特劳斯的《旧信仰和新信仰》和拉加德的《论德意志国家与神学、教会和宗教的关系》。两部著作都以他们眼里的基督教信仰残余为依据为德国提出一种新的民族宗教。欧韦伯克和尼采立即阅读这两本书,并写出两部著作作答。这两部著作堪称“姊妹篇”,正如尼采在给欧韦伯克赠书题词中所说,“要把天下的恶魔”拉出来“撕碎”。这两部著作是欧韦伯克的《基督教信仰》和尼采的《第一篇不合时宜的观

感：大卫·施特劳斯、信徒和作家》。二者皆为对对手著作的反驳。尼采周围有一群朋友，属于这个圈子的有卡尔·弗莱赫尔、冯·格斯多夫、埃尔文·罗德和亨利希·罗蒙特，他们自称为“希望者协会”。他们深受瓦格纳和叔本华思想的鼓舞，寄希望于对德国文化进行后基督教宗教更新，但是不像施特劳斯和拉加德那样依靠一种资产阶级的乐观实证主义和民族主义，而是从古代神话、悲观主义的悲剧精神出发寄希望于德国文化的复兴，因为他们在叔本华哲学和瓦格纳歌剧中发现了这种已被更新的精神。这些“希望者”的纲领性著作是尼采的《悲剧的诞生》（全名为《悲剧从音乐精神之中的诞生》）。在该书中，和在《不合时宜的观感》中一样，尼采对施特劳斯和柏林古代语文学家们提出反驳；他认为他们是一种肤浅的德国现代派思想家而加以轻蔑。欧韦伯克的《争论与和解》（《基督教信仰》副标题）在神学领域中从侧面参加了这一斗争。他反对当时首先是柏林神学家们所谓的“现代”神学。

这些著作的基本主题是“信仰与知识的对抗经常不断而且完全不可调和”。知识破坏宗教，因此，全部宗教只要还存在，还有力量，就要获取对知识和启蒙的免疫力。这样，神学从来就致力于在知识与信仰、基督教与文化之间进行调解，而正是在这种本质上“反宗教的……作法”中不自觉地变成了宗教的破坏者。因此，欧韦伯克就击中了要害，而且首先是现代神学的要害。虽然全部正统观念都被理解为“真正的哲学”，但是这些正统观念和每种非基督教哲学与科学保持着距离。而自由派神学则不是如此。这种神学从基督教信仰对启蒙运动的特殊亲密关系出发，谈论基督教信仰“向科学”的“前进”。欧韦伯克正是以历史的和系统的论据抨击这一点的：只有在原始的生活冲动和动机消亡之时，只有在和占优势地位的古代文化的斗争失败之时，“只有在他所特别否定的世界中基督教成为可能之时”，基督教才能够被装备上一种神学。欧韦伯克（像

叔本华那样)在对世界的否定之中,在对世界终结的原初末日论希望之中看到了它的本质(这种希望后来在耶稣未得降临之后依然存在于对死亡的思考和苦行隐修之中)。因此,欧韦伯克把神学看成是一种调节研究,“基督信仰的一段现实化”。他在两派神学中指出了这一点:一派是代表正统观点的护教派,另一派是代表现代基督教信仰的自由派。前一派,即基督教“保卫者”,所谓的自然史和历史证据派的方法,在他看来毫无意义,因为真正的自然科学和真正的历史没有给宗教留下活动空间,而且也是没有创造力的——因为信仰被引上了必定遭到失败的领域。然而,自由派神学家们的狂想在他看来也是不可思议的:他们想要从对基督教的批评、从基督教的历史和基督教哲学遗物中重新创造一种有生命力的宗教来。他谴责他们:基督教在他们手里变成了一种可以用以“为所欲为”的宗教。欧韦伯克认为这种神学的十分值得怀疑的基督教信仰在于把他认为是“基督教灵魂”的否定世界的生活观感和“教会史上意义最深刻、最高尚现象之一的”修道生活方式视为无关紧要而被弃置。

欧韦伯克意义深远地勾勒出他称之为“批判神学”的一种“更好的神学”。这件事和他对现代危机状况的估价密切相关。施特劳斯看到打破基督教信仰的时代已经来临因而宣告他的“新信仰”,与此同时欧韦伯克则沉着思考。他比较他所说的两种信仰方式的“生活观感”和这种信仰方式的世俗方针、动机和对生活的帮助,而不是它的教条。这些方式对于人的生存问题,对于死亡、孤独、爱和集体等作出了什么回答呢?通过这种比较他得出结论:“心地纯洁的”人应该拒绝施特劳斯的见解,因为他的信仰“几乎强行让我们接受罗马帝国时代庸人的观点;这些庸人以国家元首的秘密宗教仪式为其宗教依据;元首安然享受荣华富贵,军队为他防御外敌,法律为他镇压内敌,他沉溺于死无生气的艺术,度过晦暗的时日,

而国家法制却不能让他稍为停息一刻”。在这种文化背景下，“基督教就已经形成”。对他来说，施特劳斯的信仰是一种简单的思想，只符合有教养市民阶层的需要，对于人类现实问题没有作出回答，而且把个别问题归咎于利己的个人主义。他没有仓促而不顾后果地放弃基督教生活观这种“集体的纽带”，而是“作出更好的努力，寻求不顾已经发生变化时代全部困难，在尽可能广大的范围之内保障其生存的形式；尤其是在现实的困难之中，基督教生活观让许多拯救的思想在其中发出光明。今天，各民族日益离异，社会各阶层受到变得敌对而自我封闭的威胁，而且个人也因不仅是全部建立在低级趣味基础上令人忧虑的集体冷漠态度感到痛苦。在这种情况下，针对全部这些不健康的解体现象，基督的名字至少作为对这一切作出批判的一种明确的最高指令而活动，这是具有无以伦比的价值的”。

欧韦伯克也寻求一种神学，这种神学在现代的转折时刻不放弃或者不改变基督教古老传统的含义；而且，作为一种有争议的科学，在有全部保留意见的同时，想要成为它的保护者。在1903年的后记中，他部分地取消了这种积极的要求。他在1873年评价为“昙花一现”的现代神学，当时在阿道夫·冯·哈那克和恩斯特·特罗伊奇那里经历了高度的繁荣时期。欧韦伯克受到孤立，痛苦不堪，在许多札记中记录了他的尖锐批评和恼怒。“教会史词汇”，从“现代护教者”经过“哈那克”到“现代神学”，这应该是他的“世俗教会史”的基础。他的思想越来越强烈地萦回于“基督教的终结”。在他的历史批判攻击下，本来已经腐朽的大厦的倾倒加快了。他预计“宗教问题主要应该以全新基础为依据，可能要以迄今被称为宗教的一切为代价”。然而，他晚年一直病痛在身，他的逝世(1905)终使事业未竟。他整理了自己的旧作，交付给了贝努里，希望贝努里借助于他的札记写出一部著作。贝努里出版了《基督教与文化》

(1919),为欧韦伯克赢得了他在生前未曾享有过的某种荣誉。他对作为民族主义宗教代用品的现代神学的批判在1914至1918年的不同寻常的灾难之后首次受到了人们的关注;他对个人主义、隐修和死亡(只举此数例)的独到见解,使许多人感兴趣。卡尔·巴特出色的评论《对神学尚未结束的质问》(在这里,欧韦伯克是辩证神学兴起的“消极见证人”),以及马丁·海德格对原始基督教著作中关于末世时间的理解的兴趣(在涉及欧韦伯克的时候,这一点在《存在与时间》以前的著作中已经记载)分别表明,他已提出了中心课题;其次,瓦尔特·本雅明、卡尔·莱维特、雅各布·陶伯斯等人的名字也预示了一本有待写出的关于他的作用与他的观点得到接受的历史。

欧韦伯克的话表现出了对多层次人类现实的一种人道主义的怀疑和特殊的观点,以及对意识形态的一种反抗;而这一切,在今天,在对神话和(后)现代主义重新讨论的时代,正在使对于这位“反现代主义的现代主义者”(利昂内尔·戈斯曼语)思想的关注变得有益。

薛帅捷 吴 明

基督真理与民族文化

编者按：这里发表的是两位朋友的通信，其中关于基督教文化、中国文化传统以及其他一些问题的看法，对于我国目前学术界——或许还得加上宗教界——正在思考类似问题的其他朋友当能有所启发。发表前，由编者征得原来两位通信朋友的同意，作过少量删节和整理。

(一)

吴明吾兄大鉴：

尊函收悉。……兄来函谓推弟任×××研究会理事一事，弟且惊且惧。所以惊者，弟于基督教研究甚浅，未入门径，蒙兄厚爱，推为理事，弟实有受宠若惊之感；所以惧者，一则弟于基督教研究甚

浅,更重要的是弟只是相信基督教的一些真理,而未归宗基督教。兄于弟有所不知,弟愿陈情于兄。

弟自1984年以来,开始从希腊哲学转向基督教,对基督教所揭示的真理有许多体认和契同,曾一度转向基督教。但长期以来弟心中一直未安,因弟自17岁始习吾国古学,于吾族传统文化有深厚感情,故多年来在基督教信仰与吾族固有文化(主要是儒家文化)之间一直摇摆不定,处于一种“紧张”状态,不知道如何在生命上进行选择(此时弟心境矛盾与冲突难为人言,因此种选择在弟已不是孰是孰非的理性的或道理上的选择,而是生命归向何方,此生如何交待的选择)。在经过一段时间极度紧张后(约一年),弟最后归宗了中国的儒学。弟之所以归宗儒学,并非儒学在学理上或对生命与宇宙的认识上要优于基督教,因弟认为儒学与基督教在学理与信仰上是完全不同的东西,是不能用理性去判断孰优孰劣的;弟之所以归宗儒学,只是因为弟是中国人,弟实在不能在生命归依的选择上遗弃儒学,这正像甘地所说的,“我已是印度人了,所以我选择了印度教。”(大意)这种选择完全是因为民族的原因,这也许是民族的集体无意识在起作用,也许是荒谬的、背理的、不合逻辑的(因为这种选择仅仅是因为民族的情感),但弟实在摆不脱这种民族情结的纠缠,最后把生命安放在吾族的儒学上。弟此一选择,没有否定基督教的真理性,相反,弟仍然认同基督教的真理性。弟只是认为基督教不是吾族固有的东西,体现的是普遍的真理而不是吾族的民族精神,而儒学体现的除普遍真理外,还体现了吾族的民族精神。弟认为天道总要有一定的民族来体现或承担,没有离开特定民族的天道,即没有普遍的人类去体认承担的天道,所以,上帝只有通过希伯莱民族才能体现出来,天理与道心要通过中华民族体现出来。总之,弟不是一位基督徒,只是一位基督真理的仰慕者。鉴于此,弟对一些极端的西化派态度很激烈,有中国文化卫道士之

嫌(当然这种态度很不好,弟今后要努力改正)。弟以上之所以说这么多,只是想说明弟对基督教的态度,弟只是有志研究基督教的真理,而不能做一个基督徒。如果吾兄以为一个儒家的门徒可以充任×××研究会的理事,则弟感到万分荣幸,如果不宜,可改荐他人,因兹事体大,不可不慎。如获改任,弟不会介意,弟仍可在研究会外见证基督的真理。依弟的愿望,弟非常乐意与兄在一起共同研究基督的真理,向吾兄学习,但无奈弟有这一段私情,不敢隐瞒,故陈表于兄,望吾兄再考虑焉。……

颂
教安!

弟:薛帅捷 上
1990年2月26日

(二)

帅捷贤弟:

拜读贤弟大札,深为弟之诚笃感佩!愚兄向以“诚”为己之座右铭,人之试金石。诚之要义,吾族先贤圣哲论述多矣,而西哲如罗伊斯与马塞尔等亦极推崇,且有另一角度之论述。愚以为此实乃人之为人不可或缺要素。至诚者至人,此言信无大谬。

关于贤弟对任“研究会”理事一事之顾虑,古人“和而不同”之论,吾以为甚为精当。不过依愚兄之见,此事当以贤弟己见定夺,无论出任与否,均不必有丝毫勉强。另有一途亦可考虑,即不任理事而作会员,则无“全心归向”之嫌,而有“业余研究”之态,未知贤弟意下如何?(其实“研究会”本非“教会”,入会并非入教也。)

拜读尊函,颇有些散乱断想,信笔记下,博贤弟一笑而已。

愚兄以为,人于本国故土,民族文化,恋眷难舍,实乃人之常情,岂可鄙薄非议?愚兄此情,恐不下于贤弟。且以音乐而论,我于贝多芬、莫扎特,如痴如醉,却每每于“无意识”状态之下,哼起吾族古调民谣,竟至凄惶而神驰,心痛而泪涌。此或即贤弟所谓民族情结与集体无意识之作用?然而我一直坚信,真理无国界,“条条道路通罗马”(也可以说“条条道路通北京”,但更该说殊途同归,同归则一)。正如贤弟所言,在此并无孰是孰非之不同,而只有生命归向之选择。生命归向,即 God(国人上古所谓天帝或上帝是也),即天道(西人上古所谓 Logos 或 Word 是也)。“此两者同出而异名”,“God has many names”。由此观之,愚兄以为“儒学与基督教在学理与信仰上”并非“完全不同的东西”,所以才不易“用理性判断孰优孰劣”。此二者以及一切民族一切时代之不同宗教体系及高层哲理,均为同一“天道”或同一“上帝”启示之种种象征形式或符号体系而已!所谓民族文化,究其实不过是这些形式或体系之总体或传统积淀罢了。而人之知情意皆易习惯于某一种而非另一种符号或形式,“耳鬓厮磨”,情意弥深。所谓开放心态,实则敢于转换此形式体系,易于适应新的象征符号而已。对不同形式的语言文字、音乐、美术之吸纳,即为显例。

又,愚以为“普遍真理”与“民族精神”不应誓不两立,但二者是不同层次的两件东西,若论高低,当然前者为高。容我套用柏拉图一语曰:“吾爱吾族,吾更爱真理,吾更爱人类,吾更爱上帝(天道)。”天道为一,其体现为多,不必以单一民族体现。而乃由众多民族以众多文化方式体现。这一点,现代基督教思想家不唯承认,且论述多极精深。希伯莱也好,中华也好,印度也好,阿拉伯也好,其真真通达悟道者,皆同一真理之体现,一切真正优秀的文化之精神或底蕴,皆为同一天道之体现。天道有殊,则不成其为天道矣!故“卫道”甚好,而以某种文化形式为神圣不可侵犯,则差之远矣,因

其乃“人造”或次一级的东西,不可自以为与天道等同(正如国旗不可与国家等同),斯即基督教所谓“偶像崇拜”,不可不防也。

愚兄甚赞同贤弟关于天道进入人道之说。诚如子言,欲知天道如何进入人间,即不可能不关心政治社会。且斯亦子之所长,当大有可为。愚兄亦关注于此,惜未系统研究也。

总之,窃以为贤弟若细读现代基督教神学家(如 P. Tillich's Systematic Theology 之类)著作,当信愚兄所言未必全谬,亦必可会通于儒学之精深而更上一层楼;同时不失民族情愫,或许对民族菁华及先贤精神会有更深之理解,亦未可知。

信笔涂鸦,随兴之所至,或许出言不逊,辞不达意。贤弟定能谅解体察愚兄之心!

匆匆即颂

教祺!

吴明 顿首

3月19日

