

CHRISTIAN CULTURE REVIEW

1

基督教文化评论



- 生命与神学——生态神学述评
- 贝格尔的宗教社会学思想
- 基督教神学与新儒家
- 当代基督学问题
- 关于《基督教与中国宗教》

CHRISTIAN CULTURE REVIEW

基督教文化评论

(一)



200131990

CHRISTIAN CULTURE REVIEW

贵州人民出版社

(黔)新登字 01 号

基督教文化评论 (第一辑)

《基督教文化评论》编委会 编

贵州人民出版社出版发行

(贵阳市延安中路九号)

文字六〇三厂印刷 贵州省新华书店经销

850×1168 毫米 32 开本 10 印张 251 千字

印数: 5001—9000

1990 年 4 月第 1 版

1992 年 6 月第 2 次印刷

ISBN 7-221-01066-8/B·26 定价: 5.50 元

DH: 1/14

编者的话

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

正如中国和东亚一些国家的文化被称为“儒教文化”，印度和南亚一些国家的文化被称为“印度教文化”，西亚和北非等地区的文化被称为“伊斯兰文化”一样，如所周知，欧洲、北美、大洋洲和南美洲等地区的文化被称为“基督教文化”。这种说法虽然并不全面准确，但它的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，并且你也不可能提得出的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。

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

目 录

虔 诚：栖息心头之后·····	张贤勇 (1)
生命与神学——生态神学述评·····	安希孟 (26)
近代基督教文明发轫之模式 ——试论路德与加尔文宗教改革理论的区别 ·····	李平晔 (53)
《旧约·诗篇》中诗歌之特点及文学价值 ·····	甘 霖 (79)
贝格尔的宗教社会学思想·····	高师宁 (88)
基督教神学与新儒家·····	谢扶雅 (147)
儒家的天道思想与保罗 在《以弗所书》中之上帝教义的比较 ·····	任炎林 (152)
拉纳的人学对一体范畴的中国人学之启示 ·····	张春申 (180)
宗教与中国民族主义 ——民初知识分子反教思想的学理基础 ·····	叶嘉焯 (190)
人的精神解放：战胜恐惧和死亡 ·····	〔俄〕别尔嘉耶夫 董 友 译 (213)

神学的方向：走上通往“后现代”之路	〔瑞士〕 汉斯·昆 杨德友 译 (220)
当代基督学问题.....	〔联邦德国〕 卡斯培 杨德友 译 (231)
论今日神学的反抗力.....	〔联邦德国〕 库舍尔 晚 虔 译 (246)
宗教之间对话的基本原则.....	〔美〕 斯威德勒 晚 虔 译 (261)

〔海外来鸿〕

关于《基督的临终试探》风波.....	朱家国 (267)
--------------------	-----------

〔人物志〕

俄罗斯新宗教哲学之父：索洛维约夫.....	董 友 (272)
当代基督教伦理思想家：顾达生.....	子 昂 (289)

〔书 评〕

关于《基督教与中国宗教》.....	澄 之 (291)
《西方文化与中世纪神学》述评.....	常 涛 (294)
《解放神学》读后感.....	黄广尧 (296)

〔学术动态〕

第六届世界基督教和平大会.....	陈泽民 (305)
首届国际儒学—基督教学术研讨会.....	澄 之 (308)

虔诚：栖息心头之后

张贤勇

本文主要探讨西方宗教史上的虔诚者如何表示社会关怀、参与公益活动这个问题。由于问题涉及的范围太大，这里侧重的是德国敬虔派^①有关社会问题的主张，尤其是佛朗克(August Hermann Francke, 1663—1727)及其创办的哈雷慈善机构对社会作出的贡献。

一、敬虔派的由来

人们以往对于敬虔派的误解，多半是因为缺乏历史知识所造成的，部分则由于各种各样的偏见而引起。今天欧洲史学界和教会史学家所说的“敬虔派”，大都指17—18世纪主要发生在德国信义宗教会内部的一场宗教复兴运动的参加者，而所谓“敬虔主义”，一般指的是上述运动参加者的主张和实践。^②

德国17世纪以后出现的敬虔派运动，一方面是对宗教改革运动的继承和发展，一方面也是对德国当时社会文化现状的一种反动和革新。16世纪后半叶起，马丁·路德等发起的宗教改革运

^①敬虔派，德文原作Pietisten，英文的Pietist和Pietism即由此脱胎而来。因为一些文章多用“敬虔主义”之类的译名，本文为了通俗，有时也采用这种说法。

^②敬虔派主要特点之一，就是其实践的观点。他们虽有具体的主张，然而缺乏严谨、系统的理论体系。

动的势头逐渐消失，人们的热情和期望慢慢被麻木和满足所扼杀。正像后来一位教会领袖伐希（John George Walch, 1693—1775）所抨击的那样，16世纪末和整个17世纪中，德国宗教界的状况已“极其糟糕”：

在所有阶层中，无视上帝存在的思潮已占上风：浮华、奢侈、纵欲、不义和虚伪，都达到了无以复加的地步。弥天大罪不再被视为罪恶；有时基督徒的生活，甚至连异教徒的所作所为都不如，因此我们找不到什么真正无伪的基督教的痕迹，……当世人用灵性的眼睛来审视的时候，也就不能不说，我们的教会质诸基督徒的日常生活，已处在一种极其糟糕的境遇。①

现当代历史学家对当时德国的现状，也有相近的认识。例如当代研究佛朗克的一位美国学者萨特勒（Gary R. Sattler）就指出：“17世纪德国信义宗教会，在道德伦理方面，尤其软弱不堪。”问题的严重性还在于，这种糟糕的情况不仅仅出现在德国信义宗教会，当时欧洲其他国家和地区的情形，差不多同样令人沮丧。这就是为什么有些当代史学家称“敬虔主义”为全欧范围内的普遍现象的原因。②

从另一个方面来说，处在极其糟糕境遇中的人们，仿佛黑夜中

①引自理查德（James W. Richard），《信义宗教会认信史》（费城1900），第546页；参见萨特勒（Gary R. Sattler），《上帝的荣耀与邻人的益处》（*God's Glory, Neighbor's Good*），芝加哥，1982年版，第8—10页。

②布罗希（Bloesch）在其《福音派之复兴》（*The Evangelical Renaissance*）一书中指出，英国教会中出现的清教徒和福音派思潮，以及17—18世纪罗马天主教中出现的詹森主义（Jansenism）和寂静主义（Quietism）运动，都与敬虔主义运动有关，是灵性复苏这个大气候下的小变化。（第103—104页）平申也认为敬虔主义并非德国所独有的现象，除了在英、法两国有相应的表现，类似的思潮还席卷了北欧、荷兰和瑞士等地。〔参见平申（K.S. Pinson），《德意志民族主义崛起中敬虔主义所起的作用》（纽约，1934年，第13页）〕

看到了启明星，见到了新时代的曙光在次递呈现。令人大多喜欢称这一新时代为“启蒙时期”，并容易下结论说启蒙时期的宁馨儿是不久之后传遍欧洲的理性主义，同时认为这个宁馨儿是基督教会的克星和死敌。大量事实证明，这种简单化的看法有其不深刻的片面性。现代不少欧美学者的研究成果表明，启蒙运动不仅孕育了理性主义，同时从某种意义上来说还接生了敬虔主义。这点，我们在德国敬虔派代表人物与莱布尼兹的交往上，可得到印证。

莱布尼兹大概算得上公认的启蒙精神的代表人物之一。据美国教会史学者布罗希和德国中西文化交流史专家赖希旺的研究成果，^①我们今天知道莱布尼兹同德国敬虔派的两位主要领袖人物史宾纳（Philipp Jakob Spener, 1635—1705）和佛朗克都有非同一般的交往。尤其值得深思的，是莱布尼兹本人的宗教热情和派遣传教士沟通了中西文化的设想。他在《中国快讯》中比较了中国与欧洲的情况之后，相信“西方在理论和哲理学科（如数学、天文学、逻辑和形而上学）等方面无疑超过了东方；可是另一方面，中国在实践哲学、在政治道德方面，毫无疑义比我们优越。”莱布尼兹甚至说：“……道德败坏有增无已，我甚至觉得有必要请中国传教士来教我们自然神学的目标和实践，就像我们同时派传教士去教他们启示神学……”^②佛朗克与莱布尼兹的通信持续了十多年，一直到1714年，而两年之后，莱布尼兹就与世长逝了。^③

^①例如，布罗希前引书第151页说：史宾纳同莱布尼兹经常通信，讨论文学和历史问题。赖希旺（Adolf Reichwein）在其《中国与欧洲》这本经典性著作中，细致考察了佛朗克与莱布尼兹的交往，指出正是莱布尼兹的设想引起了佛朗克日后对外布道的热情。事情经过是这样的：1697年莱布尼兹发表了新著《中国快讯》（*Nouissima Sinica*），佛朗克读过该书后十分倾倒，同年7月9日给莱布尼兹写信说，“阁下新作《中国快讯》及其导言，极其精到、完美，因此我觉得有必要向您本人表示我拜读大作后对您所怀有的感激之情。”墨科（Franz Rudolf Merkel）著《莱布尼兹与中国布道》（*Leibniz und die China mission*）莱比锡，1970年版，第54页以下，转引自赖希旺书，第80页以下。）又参见萨特勒前引书第76页。

^②赖希旺：《中国与欧洲》，第82页。

^③萨特勒则认为，两人的通信，一直持续到1716年莱布尼兹去世时为止。（参见《上帝的荣耀与邻人的益处》，第77页）

有人曾经认为，佛朗克和伏虎（Christian Wolff, 1699—1754）都是莱布尼兹的学生，日后两人从两个不同的侧面，发展了莱布尼兹的思想。而这两位学生之间的关系后来变得很坏，大概也是他们自己开始都料不到的。

德国敬虔派运动刚兴起的时候，“敬虔派”一词纯属贬义^①。信义宗教会中所谓的正统神学家，对主张敬虔事奉、圣洁生活的人嗤之以鼻，认为他们不懂神学道理，又缺乏雄辩，不善辞令，唯知终日虔诚地读圣经，作祷告等等，所以讥之为“敬虔派”。

二、德国敬虔派的主要代表

德国信义宗敬虔派在历史上可谓源远流长。里敕尔（Albrecht Ritschl, 1822—1889）三卷本的《敬虔派历史》（波恩1880—1886）及其导论文章，考察了中世纪以来德国教会风气的转变，对敬虔派所作的历史描述十分详尽，使后人叹为观止。^② 尽

^① “敬虔派”一词的广泛流传及逐渐用于褒义，与费勒（Joachim [或作 Johannes] Feller, 1628—1691）这位大学诗学教授1689年创作的一首诗有关，诗中有这样几行：

Es ist jetzt stadtbekannt der Nam' der Pietisten,
Was ist ein Pietist? Der Gottes Wort studiert,
Und nach demselben auch ein heiliges Leben führt,
Das ist ja wohlgetan, ja, wohl von jedem Thristen,
Denn dieses macht's nichts aus, wenn man nach Rhetoristen,
Und Disputantenart sich auf der Kanzel ziirt,
Und nach der Lehr nicht lebt heilig, wie gebührt,
Die Pietät, der muss voraus im Herzen nisten.

大意说，“敬虔派”的名声已家喻户晓，敬虔派应不但学上帝的道，还更应行道，过圣洁生活，身体力行很重要，因为虔诚当首先在心灵深处筑巢（或译栖息在心头）。诗人在后面还公开宣称“我是敬虔派”。这首诗当时影响很大。或说敬虔派运动的定名，即从这诗传播时开始。（诗见萨特勒前引书，第35页）

^② 参见海夫纳（Philip Hefner）编译的《里敕尔论文三篇》（费城，1972）的导言部分。一般来说，里敕尔对敬虔派持相当严厉的批评态度，因为当时敬虔派尚未“平反”。

管如此，里敕尔对敬虔派所作的评价，今天的史学家大多觉得过于消极，否定太多，因而很不公正。[关于这一点，奥伯曼 (Heiko A. Oberman) 为新版《真正基督教》(纽约1979)写的序言中第二段，有颇为简明的解说，可参看。]现代研究敬虔派的权威斯妥弗勒在荷兰出版了两部影响很大的专著，即《福音敬虔派的兴起》和《18世纪德国敬虔派》，^①尤其是前者，对于我们今天重新认识德国敬虔派兴起的历史社会原因，有重要的参考价值。

限于篇幅，本文不可能对敬虔派的历史作比较全面的叙述，因为正如高福乐 (Michel Godfroid) 指出的那样：写敬虔派的历史，实际上是写近代新教的历史。这里我们只能挑出几位敬虔派发展史中的关键人物作些勾勒或简介。

第一位是约翰·昂特 (Johann Arndt, 1555—1621)。他素有“信义宗敬虔派之父”的称号。作为信义宗教会的一位牧师，昂特有丰富的灵性经验，而这些灵性经验大都包括在他的代表作《真正基督教》一书中^②。这本书在敬虔派发展史上的重要地位，还可从史宾纳等人对它的推崇上得到证明。此外，昂特还在1597年重新编辑出版了1518年马丁·路德印发的《德意志神学》(*Theologia deutsch*)，^③他为该书的新版写了一篇很长的导言，对当时众多的出版物逐加批驳。总的来说，昂特受中世纪各派神秘主义的影响较深，例如艾克哈特和陶勒的影响。昂特对马丁·路德很崇敬，但有些神学思想与马丁·路德并不一致，他更强调的是体验，而不是思辩，更不是等而下之的雄辩。昂特在《真正基督教》的序中说：“许多人认为神学不过是一种科学或雄辩术，其实它是一种活生生的体验和实践。现在大家都设法在这世界上

^①F. Ernest Stoeffler (斯妥弗勒) 这两部著作出版于1965和1973年。

^②原名*Vier Bücher vom Wahren Christentum*，意为《论真基督教的四卷》，出版于1605—1609年间。

^③又作*Theologia Germanica*，这是德国教会史甚至新教神学研究中的一部重要著作，版本和译本众多，其作者究竟是谁至今还是个谜。

养尊处优，却没人愿意学习如何变得虔诚。现在大家都在追随学问大的人，以便向他学习艺术、语言和智慧，却没人愿意跟从我们唯一的导师耶稣基督学习温柔和谦卑，尽管他的圣洁、活泼的榜样，是指导我们生活的规范和指南。……”^①

毋庸讳言，昂特并没说过许多赞扬或欣赏“社会感受性”(social sensitivity)或“伦理关怀”(ethical concern)的话。相反，在他的著作中，人们常常会碰见如下的一些观点：

由于我们是这个世界上的游子和过客，没有安身立命之处，所以毫无疑问，我们不是为这个悲惨世界而被创造出来的……瞧瞧这个世界上盲目的蠢家伙们，他们多么不幸啊！他们在这个世界上玩尽蠢花样，到头来为了过眼烟云而践踏了自己的灵魂，并因而丧失了灵魂。

如果你希望临死时还是基督徒，那么你必须像基督徒那样生活。活着像个基督徒的人，就是活得好像今天就要死的人。

但是，这并不意味着昂特是位不食人间烟火的怪物，^②因为我们从他留下的著作的字里行间，仍不难发现他对人的关心和同情，好象是“一片冰心在玉壶”，冰心中依旧蕴藏着不灭的热情这颗火种。下面这段昂特的祷告，就是一个好例。

啊，请恩待我，使我能够帮助减轻，而不是加重，我邻人的折磨和不幸，使我能够安慰他的苦难，以及安慰所有忧伤的心灵，使我能够怜悯寂寞的游子和寡妇孤

^①《真正基督教》（纽约，1979），第21—22页。关于昂特与路德间思想上的不同点，参看该书“导言”第6—11页。

^②中世纪一些神秘主义者被渲染得近乎“妖异”而失去了可贵的人情味。

儿，使我能够随时助人和爱人，不是用舌头，而是真正通过行为。罪人说聪明人忽视了其邻人，但是怜悯不幸者的人有福了。①

50年代获得诺贝尔奖的史怀策 (Albert Schweitzer, 1875—1965), 是现代社会中身体力行爱的福音的基督徒, 他在1955年纪念昂特诞生四百周年时回忆说: “我在青年时代, 从母亲那里学会了爱昂特, 他是内在新教 (interior Protestantism) 的先知。”② 由此可见昂特影响之深远, 以及他虔诚笃敬的感召力。

德国学者一般把敬虔派运动的正式起点定在史宾纳《虔诚的心愿》 (*Pia Desideria*) 问世之时。这本发表于1675年的著作, 提出了改造生活 (*reformatio vitae*) 的6个方面的建议, 包括注重读圣经 (在家里、公共场合或读经小组中进行), 重申信徒的灵性祭司职能 (*spiritual priesthood*), 实行邻舍之爱, 追求在真理中的圣洁生活, 指导应召献身教会的青年如何学习灵修, 培养感于至诚的内在生命 (*edification of the inner man*) 等等。这些改造生活建议, 实际上是对马丁·路德在宗教改革运动中提倡的改革教义 (*reformatio doctrinae*) 的继续和补充。更不应该忘记的, 是史宾纳这部著作现在看来独立成书, 最初出版时却是他为昂特著作写的一篇“长序”。

在史宾纳的心目中, 昂特的历史地位, 最接近马丁·路德, 因为两人走的灵性道路相同, 都是约翰·陶勒 (Johannes Tauler, 约1300—1361) 当年指明的那条道路。③ 史宾纳高度评价了昂特这位被当时信义宗一些“正统派”视为异端的敬虔者, 认为他是

①转引自萨特勒,《上帝的荣耀与邻人的益处》,第48页。

②科柏 (Wilhelm Koepf), 《约翰·昂特及其“真正基督教”》(柏林,1959), 第16页。

③马丁·路德称赞陶勒的布道文为“纯粹神学”之源。因此, 新教史学家常把陶勒看作宗教改革运动的先驱。〔参见华尔克,《基督教会史》四版(纽约,1985), 第261页。〕

马丁·路德第二，指出：“在约翰·胡斯时代，即1415年，生命之树扎下了根；在马丁·路德时代，也就是在1517年，这棵生命树开始开花发芽；到了1618年，收获者纷纷出去摘收这棵树上的累累硕果了。”〔原引自希伐格（Hans-Joachim Schwager）著《昂特研究》一书（*Johann Arndts Bemühen um die rechte Gestaltung des Neuen Lebens der Gläubigen*），明斯特，1961年版，第95页，参见《真正基督徒》英译本奥伯曼序，Xiii页〕

从思想上来说，史宾纳自己更接近的是昂特，而不是马丁·路德。他继承了昂特对邻舍和同类所怀有的人道深情，并且作了进一步的发展。按史宾纳的理解，福音书中所载的《主祷文》，教导我们认识并祈求于共同的天父，因此也意味着我们需有“一种对全人类的热爱和兄弟般的情怀；这种兄弟般的挚爱，应包括对邻人福利上的关怀。”^①

史宾纳不仅在神学理论上阐述对世人福利的关怀的必要性，而且更是身体力行这一主张，建起了后来为哈雷和德国其他城市所仿效的、第一间工场样板。史宾纳认识到，“贫困是我们基督教的一个污点。连系神圣的兄弟情谊的纽带，由于基督徒虔诚不足而被割断。”^②史学家布罗希有句评语相当中肯，他说：“尽管史宾纳的世界观及其处理社会问题的方法，不无否定的意味，但是谁也无法否认的是社会关怀的强烈责任感，紧紧揪住了他的心。”^③

史宾纳之后的德国敬虔派的领袖人物，可以佛朗克为例。佛朗克及其同时代的敬虔派，无不以他们极其尊敬的史宾纳为榜样。佛朗克年轻时即投入敬虔派运动，他曾是莱比锡大学研经小组（*Collegium Philobibeicum*）的领导人之一，这个小组的活

^①斯顿（K. James Stein），《史宾纳评传》（芝加哥，1986）第231页。参见《虔诚的心愿》（费城，1988）第57页，第60—62页。

^②转引自斯顿《史宾纳评传》第49页。

^③《福音派之复兴》，第122—123页。这里布罗希侧重的是史宾纳对种种不良社会风尚的批判。总之，无论积极的主张还是消极的批评，史宾纳对社会并非冷漠。

动，后来在史宾纳的指导下，从着重圣经语言的研究逐渐转向对圣经灵意的探讨、领会。从这时期起一直到史宾纳去世，佛朗克从史宾纳那里得到很多的帮助，其中有些帮助对于哈雷事业的成败，起着决定性的作用。

人们今天提起佛朗克，很自然地会联想到他当年创办的哈雷慈善事业机构。有时，佛朗克在社会慈善方面的声名，掩盖了他在圣经研究、神学思考以及圣诗创作等方面的贡献，比如有一部信义宗的大百科全书，就把佛朗克称为：“慈善家、布道士、教育家、敬虔派领袖。”我们可以说，这些“头衔”或称号他都当之无愧，使我们觉得很有意思的是这些称号的排列次序，其中“慈善家”与“敬虔派领袖”处于称号系列的两极，“敬虔派领袖”不是放在开头以示侧重，却是放在末尾，显得编者对这一事实承认得有些不情不愿。但是这种做法也是可以理解的，因为当这部百科全书出版的时候（1965年），信义宗教会对于德国敬虔派的“平反”和重新评价，才刚刚开始呢。

佛朗克生于1663年3月22日，死于1727年6月8日。^①一生中他迭遭挫折，也屡获成功。在史宾纳的帮助下，他当上哈雷附近一个地方教会（Glauchau）的牧师，并从1692年起成为哈雷大学希腊文和东方语言系的教授，1699年复成为该校神学系的教授。^②在哈雷大学的同事中，佛朗克以从事科学研究的素质良好而闻名。人们注意到佛朗克在哈雷教研中，强调释经学需要哲学的帮助，对神学中的解经神学（exegetical theology）尤加注重。他于1695年创办了世界上第一份释经学刊物《圣经研究》（*Observationes biblicae*），在其中一篇文章中，佛朗克曾公开

^①关于佛朗克的生日，学者们意见尚不一致。现在多数人肯定生年为1663，而不是像白德（Baird）所说的1660。具体日期，或说3月12日，或说3月23日（如白德），这里采用的是萨特勒和斯妥弗勒的3月22日的说法。

^②见萨特勒前引书，第37—38页。

号召对马丁·路德翻译的圣经德文译本再作修订。^①这在当时某些信义宗“正统派”的神学家和教会领袖看来，未免太有点惊世骇俗，因为“不仅是马丁·路德译文的措辞，甚至有时候连他的语法错误，在路德崇拜者的眼里都是神圣不可侵犯的”。^②然而这正反映出佛朗克不迷信、不盲目崇拜权威，实事求是的可贵精神。

佛朗克在社会关怀的参与方面，比起他灵性上的“父亲”和“祖父”（萨特勒用语，指史宾纳和昂特）来，确实取得了很大的进步。荣神益人的思想，据说当佛朗克13岁时就已萌发在他的心中；^③而当他后来在哈雷创办社会慈善机构时，不过是将这种荣神益人的思想进一步付诸实践而已，前后思想发展的脉络，仍然很分明。

值得指出的是，佛朗克像昂特和史宾纳一样，他们关心社会问题，解决世人疾苦，^④都是从实践宗教信仰的角度出发的，而不是像今天生活在社会主义制度下的一些人容易想象成的那样，可以归诸其“崇高的阶级觉悟和社会觉悟”。德国敬虔派的动机不外乎是自己行善并劝人行善，力求在不理想的现实生活中见证神圣的、理想的上帝之爱。^⑤他们的指导思想都扎根在圣经的教训中，例如下面两段经文，就是被常常引用的：

要记住：少种的少收；多种的多收。所以，每一个人都应该按照自己的心愿捐助，不犹豫，不勉强，因为上帝喜

① 萨特勒前引书，第46页；又，白德：《纪念佛朗克》（Robert Baird, *Memoirs of Augustus Hermann Francke*, 费城, 1831），第87页。

② 斯妥弗勒：《十八世纪德国敬虔派》（荷兰, 1973），第190页。

③ 萨特勒：《上帝的荣耀与邻人的益处》，第24页。

④ 关于具体的史实，本文第三节有较详的论述。

⑤ 比较马克思1844年为《德法年鉴》所写的批判黑格尔哲学的文章中对宗教的形象化论述：宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的情感，……它是人民的鸦片。〔这里“鸦片”当读作“苦难的消除剂”，参见美国社会主义工党的机关刊物《人民周刊》（*Weekly People*），1959年1月31日文章对马克思这段话的解释〕。

欢乐意奉献的人。上帝会更加丰富地赐给你们，使你们不但自己充足有余，还能够在各样慈善的事上出力。正如圣经上说：“他慷慨救济穷苦人，他的仁义存到永远。^①”

凡有世上财物的，看见弟兄穷乏，却塞住怜恤的心，爱上帝的心怎能存在他里面呢？小子们哪！我们相爱，不要只在言语和舌头上；总要在行为和诚实上。从此，就知道我们是属真理的，并且我们的心在上帝面前可以安稳。^②

所以，如何历史地、客观地看待和评价德国敬虔派和其他一些带有进步意义的宗教运动或思潮，就成为摆在今天中国历史学家面前的一个基本课题。笔者的认识是，我们一方面要避免拔高的嫌疑（如前面所说敬虔派关心社会是因为他们有高尚的社会觉悟之类），另一方面也得警惕肆意贬低的文化虚无主义倾向，^③比如说因为他们不具备高尚的社会觉悟，所以也就不承认其客观上积极的社会功能和社会进步性。

与此相关，而似乎同样值得我们借鉴的，是产生德国敬虔派的温床，或者说社会历史根源。德国敬虔派运动的大规模兴起，是在德国三十年战争（1618—1648）之后，这并非巧合或偶然，其中有着深刻的历史必然性。德国信义宗教会是在马丁·路德领导的宗教改革运动中诞生的，无疑地是进步的。但是随着时间的推移，尤其是马丁·路德去世以后，这个教会慢慢忘记了宗教改革的初衷，染上了宗教改革前中世纪天主教会的一些恶习和弊病，如神学研究上的一些倾向，直被人斥为新经院主义；道德生活上

① 《新约·哥林多后书》，9章6—9节（据现代中文译本）。

② 《新约·约翰一书》，3章17—19节（据和合译本）。

③ 本世纪初，列宁严厉批判过所谓的无产阶级文化派。无论是社会主义觉悟还是社会主义精神文明，都不可说是“全新的创造”，因为无本之木、无源之流，非虚假则梦幻。

的不检点，更使不少人感到失望。在德国文学史上有一定影响的谢扶乐 (Johannes Scheffler, 1624—1677) 和格林豪森 (Johann Jakob Christoffel von Grimmelshausen, 约1610—1676) 等人，都在三十年战争之后改奉天主教。此中消息，颇耐人寻味。比德国三十年战争的影响更为深广的中国现代史上的“十年文革”，对中国基督教的发展有何影响，与近几年国内基督徒人数的增长有何联系，恐怕都值得有关方面专家们进行认真研究。

在结束本节之前，笔者觉得有必要再举一个敬虔派的代表人物，这就是贞尊多夫 (1700—1760)。① 如果昂特、史宾纳和佛朗克可以分别代表德国敬虔派的第一、第二和第三代，贞尊多夫无疑是敬虔派第四代最有资格的代表之一。有时他在历史上的地位——比如在普世教会合一运动史上的作用——甚至超过了德国敬虔派的其他代表人物。

贞尊多夫虽然从未学习过神学，却被公认为马丁·路德之后，施莱马赫 (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, 1768—1834) 之前最有影响的德国神学家。从他身上，人们还可清楚看出启蒙运动和敬虔派运动的影响是如何交织在一起的。②

正像其他事物一样，德国敬虔派也并非铁板一块。从昂特到史宾纳，再从史宾纳到佛朗克，其间敬虔派经过了许多的变化。变化中最明显的是不断有人在敬虔派的感召下加入这支大军，与此同时也自然有人不断地分化出去，拉起自己的小队伍，打游击，搞割据，称雄一方。早期，在史宾纳的时代，分化的迹象还不突出，可是运动发展之后，难免泥沙俱下，鱼龙混杂。这时激

①这个译名似乎给人日本名字的印象，其实原名是Nicholaus Ludwig Count von Zinzendorf，从中可以看出这位贞尊多夫生于贵族之家。今天这个名字在莫拉维亚弟兄会中仍倍受崇敬。

②福瑞 (George W. Forell) 曾称他为“启蒙运动的产儿”。(见福瑞编译《贞尊多夫宗教讲稿九篇》，爱荷华城，1973年，“导言”，vii页。) 关于其生平，可参看华尔兹教会史，第七卷，第6章。

进的敬虔派出现了，他们强烈要求从信义宗所谓认信教会独立出去，另树一帜。还有既不同于哈雷以佛朗克为首的敬虔派，又同以阿诺德（Goufried Arnold, 1666—1714）和特斯地根（Gerhard Tersteegen, 1697—1769）为代表的激进敬虔派有别的维腾堡（Wurttemberg）的敬虔派，其代表人物有本格儿（Johann Albrecht Bengel, 1687—1752）和欧廷格（Friedrich Christoph Oetinger, 1702—1782）。以贞尊多夫为首的敬虔派则很具有个性，当时受到的毁誉参半，如曾受到维腾堡敬虔派首领、圣经学者本格儿的猛烈抨击。总之，到了贞尊多夫时代，德国敬虔派已是十分多元化的一个“集合名词”了。^①

贞尊多夫小时曾在哈雷学习、生活过，由于家人的反对，他没有能去读神学、从事教牧工作，而是转学法律。他在学生时代曾游学荷兰与法国，后来还在英国住了几年。他到新大陆组织过教会，也参与了丹麦和英国海外布道的某些活动。虽然这时哈雷敬虔派也很注重海外传教（详见下节），可是因为某些教义上的差异和个人感情上的好恶（如贞尊多夫对佛朗克极端强调的重生时应伴有悔罪的巨大痛苦一说不以为然，而佛朗克之子，后来哈雷领袖之一，又十分仇视贞尊多夫，）心胸甚开阔的贞尊多夫终不能一展雄图。^②

在社会服务方面，贞尊多夫的主要贡献有二：第一是沟通了不同阶层之间的思想交流；第二是以弟兄会为基本形式，组织起基督徒的团契生活，信徒之间力求平等和分享互助。当然，作为一个生活在一定时空中的有血有肉的人，贞尊多夫也是一个复杂的、立体的和能动的认识与实践主体，时常显示出其矛盾性，尽管这些矛盾性愈加使人感到他真实可信甚至可亲。这里，转述贞

^①关于敬虔派的分化，请参看尔珀（Peter C. Erb）编《敬虔派文选》（纽约，1983）的“导言”部分，尤其是第8—26页。

^②费尔巴哈曾称他为“路德转生”。（*Lutherus vere rediuitus.*）

尊多夫研究专家福瑞的一段话，以结束本小节：

不管是受人崇拜，还是遭人鄙视，在他多次漫长的穿越西部世界的旅行中，贞尊多夫给同时代的、他所遇见的欧洲人和美洲人，留下的印象却决不淡漠。他对那些认识他的人，都有很大的影响，他可以是国王和大主教们的共同朋友，也可以是美洲印第安健儿和不列颠商贩的知己。一些罗马教廷的枢机主教和门诺(Mennonite)宗平信徒传教士都会异口同声高度赞扬他，而有些跟他同属信义宗的人却会认为他癫狂——他偶尔作出的古怪举止，或许可透露其中一些消息。他影响了约翰·卫斯理和查理·卫斯理兄弟宗教思想的发展，但是约翰却雅不喜贞尊多夫其人。他是表现出深刻谦卑的基督徒，然而终其一生，他都摆脱不了18世纪德国钦定伯爵的那副神气和不时流露出的独断孤行。……19世纪人们普遍钦佩他；贺德(Johann Gottfried Herder, 1744—1803)在1802年写道：“贞尊多夫离开这个世界时像个征服者，同他势均力敌的对手有史以来寥寥无几，上个世纪中却一个也没有。”歌德谈到贞尊多夫及其运动，肯定得毫无保留，……①

三、德国敬虔派的社会实践：以哈雷为例

哈雷的慈善事业，至今仍是令人虽不能至、心向往之的地方。据奈尔逊(F. Burton Nelson)②教授1982年说：“在今天东

① 《贞尊多夫宗教讲稿九篇》“导言”，页vii。

② 奈尔逊为芝加哥城北公园神学院的神学与伦理学教授，以下引用的他的话，均见于他为《上帝的荣耀与邻人的益处》所写的前言。

德的哈雷市，人们还能看到佛朗克所建社会慈善机构的依稀旧貌，令人难忘。当年佛朗克建造这些机构，为的是更好地尽心照料孤儿、穷人、寡妇、老人、文盲和贫困者。佛朗克去世的1727年，已有2,200多名儿童在这里得到关怀，这一历史事实再次提醒我们：对上帝的全然委身必然同时牵涉到对邻舍承担义务。”

关于哈雷社会慈善事业机构的历史，佛朗克自己曾写了一本相当感人的介绍，题为《脚踪》^①。这本书至今仍是研究哈雷敬虔派历史时不可或缺的第一手资料。根据佛朗克自己的叙述以及后人的研究成果，我们对哈雷慈善机构的发展情况，可以作以下的概括。

早在1695年，复活节前后，佛朗克就在自己的教区，为贫寒家庭的孩子专门设立了一所学校（Armen—Schule）。次年，又建起一座孤儿院，并开办师范学校培养教育人才。1697年，佛朗克在前两年办学的基础上，复建立了一所高中。他在随后的岁月里又为哈雷的慈善机构（Stiftungen）添设了一家印刷厂、一个书店、一家兼卖药品的杂货店（其药品和医疗器械，成为日后海外传教士医药装备的一个主要来源）和一家医院等等。添置后面这些机构，不仅有经济自助方面的考虑，还有借以培养专门人才的打算，而且更值得注意的是它们从此扩大了教会慈善事业的范围，使德国敬虔派参与更广泛的社会、文化活动成为可能。

哈雷慈善机构仍然带有鲜明的宗教色彩，比如1710年由当时德国一位有名的贵族（Baron K.H.von Canstein,1667-1719）

^①德文*Fussstapfen*的对译。其实该书书名同当时许多出版物一样，用的是拉丁文，如史宾纳的*Pia Desideria*，莱布尼兹的*Novissima Sinica*等都是。佛朗克这本书的正式名称应是：*Pietas Hallensis*。笔者在芝加哥大学图书馆见过1705年伦敦出版的、最早的英译本，标题仍用拉丁文，还有一副标题：“Or a Public Demonstration of the Foot-steps of a Divine Being yet in the World; In a Historical Narration of the Orphan-House, and Other Charitable Institutions, at Glaucha near Hall in Saxony.”

主要斥资筹建的圣经公会，就是为了“把宝贵的上帝之道带到普天下各民族中”，“使圣经，尤其是新约，印成各种语文的译本，并以前所未有的低廉价格供给世人”。^①佛朗克对于印发圣经和福音单张也满怀希望，认为很有必要。有位历史学家指出，德国18世纪以前，圣经既珍且贵，流传并不太广，而且大多毁于30年战争的兵火，结果有些教会连一本圣经也没有，这种情况自然引起了敬虔派的关注。哈雷圣经公会建立后，很快就印制出大批圣经，^②满足了广大信徒的需要。

创业维艰一语，同样适用于哈雷的各种慈善事业。佛朗克开始可谓白手起家，但他凭着信心，在祷告中把一切思虑和问题都交托给眷顾人类的上帝；而真是心诚则灵，受了感动的上帝应许了他的求告，捐款和礼物开始从德国各地源源汇集到哈雷。^③这一事例，后来成为见证敬虔派的信心、鼓舞了当时千千万万基督徒的最好的例子。

哈雷慈善学校注重自然与科学的教育，这与佛朗克本人在启蒙运动影响下形成的教育乐观主义有关。有人指出佛朗克的教育思想，还颇受莫拉维亚教育改革家科门尼(Johann Amos Comenius, 1592—1670)的教育哲学的影响。^④当时哈雷教育事业兴旺发达，遐迩闻名，不仅使德国青年在这里受教育成为教师和布道家以后前往世界其他地区，而且英国、荷兰以及北欧的不少学子也慕名负笈来归。哈雷敬虔派为社会培养了大批栋梁之材，而这些对社会作出较大贡献的人，又反过来推动了敬虔派运动的健康发展。

除了上节提到的贞尊多夫，在北美新世界被视为当地信义宗

^①康斯坦因(Canstein)1710年6月16日致佛朗克函中语。转引自萨特勒前引书第83页。关于日期的辨正，参见该书尾注第145。

^②自德1831年称已印行二百万圣经和一百万新约；斯妥弗勒1973年提供的数字，则是总共三百五十万部。

^③华尔克：《基督教会史》(纽约，1985)，第509页。关于这些情况，萨特勒书中有较详细的叙述(第67—69页)。

^④《信义宗教会大百科全书》(明尼城，1965)，卷二，第81—82页。

教会鼻祖的穆伦伯 (Henry Melchior Muhlenberg, 1711—1787年), 是另一位哈雷培养出来的佼佼者。18世纪中, 在哈雷受教育的“精英人才”, 前后有数千人之多, 正像理查德指出的那样:

“敬虔派已经获胜。”6千多名神学家, 在哈雷大学创办后的头29年毕业出去, 其所向披靡的奋发意气, 导致了神学情趣上的一场革命。陈旧的教条已经僵死, 在德国全国的讲台上, 它已没有半点市场; 我们听到的, 都是有关莱比锡、耶拿和杜宾根等地学生中宗教大复兴的消息。敬虔派运动把神学家、牧师和学生重新带到宗教改革的正当原则之前, 使他们真正认识到唯有圣经是充满灵感的, 是信仰与生活的根本规范, 因而圣经无论是在神学课堂还是在布道讲坛, 都必须被放在首要地位。^①

敬虔派的社会敏感性, 实际上是他们对上帝所作个人体验的自然发展。以佛朗克为代表的德国敬虔派, 把“爱上帝爱世人的生活”, 当作检验一个人“虔诚的心愿”如何的试金石。佛朗克1697年在一次讲道中, 特别就“对贫困者的责任”这个题目, 再次强调了上帝对贫困者的关怀, 并要求所有信奉基督教的统治者能急公好义, 关心人民的疾苦, 这样, “城乡穷苦人的呻吟才会得以消除”。^②在敬虔派看来, 世人应该互相关心, 彼此相爱, 因为邻人之爱是上帝对基督徒的诫命之一; 其次, 单独一个人永远无法达到灵性的完美境界, 所以人需要“在爱中建立自己”。德国敬虔派的这种特色, 使它迥然区别于17世纪天主教会内的詹森主义。事实上, 敬虔派对教会历史作出的不可磨灭的贡献之一, 就是它以爱来为

^①理查德:《信义宗教会认信史》,第558页。理查德从正统的信义宗立场出发, 而有这种认识, 亦十分难能可贵。

^②萨特勒前引书, 第155页以下。

邻人服务这一理想及其实践。

哈雷敬虔派的教会事工，同它向社会和人民大众所作的慈善服务的延伸密不可分。布罗希认为：“佛朗克一向坚持这样的看法：关心社会改良正是皈依基督所不可缺少的果实。”^①虽然在教会史上敬虔派常被怀疑为不干不净，^②不是被看作“反理智论者”，就是被当成“极端个人主义者”和“圣洁小群的分裂派”，甚至被人怀疑为生活在“中世纪神秘主义色情倾向”和中世纪修院主义法利赛式的不负责任的态度中，然而事实上，在新教教会注意和关心的社会服务的许多领域，敬虔派都是无可争辩的先驱者。

教育机构的建立，正是为了达成改良社会的目的。哈雷的慈善事业机构，从某种意义上来说，是对史宾纳早年心愿的具体体现。历史学家理查德分析说：

1686年史宾纳来到德累斯顿后不久，就在教育领域着手进行他一生中最重要的工作。或者说，他是通过教育才最有利地影响了宗教。他那篇在1690年2月10日写于德累斯顿的文章《论学术研究》，标志着神学教育新纪元的开始，或者更确切地说，标志着开始向宗教改革运动所用方法的回归。^③

理查德还进一步指出，佛朗克、沙德（Johann Kasper Schade, 1666—1698）和昂顿（Paul Anton, 1661—1730）1686年7月18日在莱比锡组织的研经小组（Collegium Philobiblicum），受到过史宾纳的很大鼓励和促进，所以后来当这个小组遭受禁止时，“史宾纳根据莱比锡神学教授们的提议，说服白朗登堡

^①布罗希前引书，第122页。

^②参见《真正基督教》新版奥伯曼所作的“前言”，xii。

^③理查德，《信义宗教会认信史》，第532页。

选帝侯 (the Elector of Brandenburg) 兴建哈雷大学, 并邀请佛朗克、昂顿和布莱滔特 (Joachim Justus Breithaupt, 1658—1732) 出任其神学教席。”^①

虽然史宾纳和佛朗克两人都注重教育事业, 但他们的出发点和归宿点并不一致。斯妥弗勒认为问题的关键在于史宾纳“仍然抱着教会能够通过教牧人员得到更新的希望。因此他提议在学术中心为神学生设立特别的小组 (collegia) ……而在另外一方面, 佛朗克却希望整个教育制度, 上自大学下到民办小学, 都能来个彻底的改革。”^②

但是哈雷大学, 一般来说, 仍是按照史宾纳的设想成为教会培养牧师的地方。哈雷大学的“教授都是科学上造诣颇深的人, 他们以一种真正科学的态度来教授神学, 他们并不忽视论证法、教义学或信条神学等内容, 但他们强调的是解经学, 当时德国其他大学中经院式的正统神学仍占统治地位, 他们在哈雷却讲授真正的福音神学以作抗衡。”^③

佛朗克对哈雷教育体系的革新, 主要体现在他创办的慈善学校的建设上。尽管在他之前就已有类似的机构出现了, 如他和史宾纳的共同朋友温克勒 (Johann Winkler, 1642—1705) 早就在汉堡建立的一些面向穷人子弟的学校, 法兰克福模仿英国样板建立的一所工场等等, 然而哈雷机构的可贵之处并不在于建造年代悠久, 而在于其更加完备和现代化。这些机构除了包括前面提到的学校、医院、印刷厂和药房, 还有寡妇之家, 以及专门收养未婚母亲和她们孩子的地方。这些慈善机构不仅为今天的社会所需要, 就是在当时的德国社会, 也有很重大的现实意义。维腾堡的一位牧师曾悲愤地诉说过老百姓那时所过的悲惨生活: “不管

^① 同上第554页。又, 莱比锡运动, 可参看《史宾纳评传》, 第114—121页。研经小组宗旨的改变, 见《18世纪德国敬虔派》, 第4页。

^② 《18世纪德国敬虔派》, 第25页。

^③ 不少学者都持相似的看法。参见《信义宗教会大百科全书》卷二, 881—2页。

年老年少，谁也分辨不出什么是神圣的，什么是邪恶的，贫穷的孤儿寡妇被视为粪土，像狗一样被人踢出门外，在街上饥寒而死。”^①

因此，佛朗克和哈雷敬虔派创办的慈善机构，正是为了满足时代的需要，解决社会上存在的实际问题。当然在敬虔派看来，社会福利和公益活动本身不是目的，而只是手段，是引导整个社会走向改革和更新的途径，是为了实现新教会的新人在新世界安居乐业的目标。这种思想在佛朗克身上体现得尤其充分。他在1704年发表的一篇文章（常被称为*Great Essay*）中，展望未来，并部分阐述了自己的教育哲学思想。在文章的开头部分，佛朗克描绘了世界悲惨状况的三等级，^②他对三等级的确信，使他形成了自己的教育哲学思想。

为了贯彻这种教育思想，三年后在哈雷慈善事业中又办起了主要培养高中教师的机构（*Seminarium selectum praeceptorum*）。从哈雷毕业的这些未来教师，有些留在哈雷的各种学校中；有的到在德国其他地方的学校任教，人们不难想象他们会把哈雷教给他们的再传播开去。虽然在佛朗克的教育哲学思想中有一定的民主性的因素，从总体上来看，他并未能完全打破社会阶层的藩篱，实行彻底的不分畛域的平等教育。这是时代的限制，我们不能苛求，但是从下列不同学校的设立这点来说，则已有今天专门学校和职业学校的某些雏形和端倪。^③

据斯妥弗勒的分析，当时哈雷慈善机构中的学校可大致分成下面四种：

1. 贵族子弟学校，以培养国家未来的军政官员为目的。
2. 拉丁文学校，专门为满足职业和商贾阶层的需要而设。毕业生大多进大学，今后的方向是律师、神学家、医生和商人。

^①转引自《福音敬虔派的兴起》，第181页。

^②即所谓的Regier-Stand, Haus-Stand和Lehr-Stand。参看斯妥弗勒（1973），第23—24页。

^③比较孔子的“有教无类”与因材施教的思想。

3. 德语学校，平民家的孩子一般进这种学校接受教育，为日后成为手艺人 and 家庭主妇作准备。

4. 贫寒子弟学校，带有完全的慈善性质，学杂费全免。

由于当时德国社会的现实状况如此，哈雷的学校也不得不有这些讲究。但正如斯妥弗勒提醒我们的那样，佛朗克确实作了不少努力，想把“他那个时代的社会等级分明的鸿沟，用教育来架桥沟通”，比如他把相当数量的平民家的孩子收进了贵族子弟学校 (Paedagogium)。在贵族学校中，学生得学拉丁文、希腊文和希伯来文，然而在现代语言中，法语最受重视。^① 当时法国思想界对德国敬虔派有何具体影响，是西欧文化交流史上一个有趣的题目，但至今这方面的研究成果还很少。

四、评价之前的几点思考

评价也难！我们对客观事物或现象，都可以作出主观的评价，尽管评价与评价之间，可以相去何止十万八千里！其次，主观的评价是否合乎实际，又是一桩十分麻烦的案子。在评价历史事件或人物时，困难更增添了一层，这就是评价者作为历史阐释者，一方面得分辨过去的历史与现实，一方面还得在今天的现实与历史，客观与主观中挣扎。近来，我国史学界有人建议用“悟释”来翻译当代社会、人文学科中应用广泛的 Hermeneutic(s)，恰恰说明这最后一个困难还不是最小的一个。

生活在20世纪80年代，我们有着极为丰富的人类文化遗产，——有时显得过于丰富，这时我们觉得难以忍受肩上的重担或背上的包袱；又有时觉得太贫乏，19世纪中叶以前竟没有《共产党宣言》，世界近现代文学史上百分之百的布尔什维克作家倒是名副其实地“超布尔什维克”，苏联有个高尔基，可是他在对敌斗争中

^① 《18世纪德国敬虔派》，第25—26页。

的表现，又不免让人联想到鲁迅笔下的高尔础而不是浩然笔下的高大泉，……这些固然为历史增加了“清白”——清贫与空白，因此而自我感觉良好得发誓去创造、去填补空白的人倒也像雨后春笋了。可是，我们应该不会忘记中国虽有末代皇帝与皇后——他们今天居然连老外都很欣赏，我们却不会是人类或中华民族的末代儿女；用历史的眼光看去，我们前已见古人，后又见来者。所以我们如何评价古人，实在也是为来者示范如何评价我们。明乎此，我们或许在使用“评价”这个字眼时，会变得更慎重，在进行评价的过程中，会变得更“客观”——以客观主之观点观客，因而也会更富有人情味，更宽宏大量，像莎士比亚在《哈姆雷特》一剧结束前所希望的那样。

哈雷的教会慈善家，德国敬虔派，以及整个基督教历史上出现的实践福音的虔诚信徒，都给我们留下了一笔历久弥新的精神财富，是不能朽坏的。他们给在我们前面的一代代人教训已很多，我们今天读历史不仅听到他们对我们的教训，而且还听到他们对别人的教训以及别人所作出的反应；他们还将给我们身后的一代代人以教训，到那时，我们今天作出的反应也会成为后来者获取的一种间接教训。想到这里，我们的言行不免会笼罩上一层“思虑的惨颜”。

但是，要评价就必得思考；不思考，就无所谓真正的评价。与其思考之前贸然“评价”，不如思考之后不予评价。不予评价并不意味着被评价的对象毫无价值；对无价之宝作再多的评价，总胜不过还它一句“无价宝”。或许有人会说思考仅有利于个人，评价会有益于大家。诚然，诚然！又安知不会贻害众人呢？这正像一味地苦思冥想，对自己也未必有好处一样。

儒家对于人的本质和发展可能性不能不说有其独到的见解。即以其“格物、致知”“正心、诚意”为例，也可看出他们的理论既不“唯心”，也不“唯物”，而是唯实。心也一实也，物也一实

也，何必割裂两者作片面观？就认识论和实践论来看，从修身、齐家到治国、平天下的次序是正确的，尽管我们强调过多的是颠倒了次序，比如说“公而忘私”、“何以家为”等等。这里牵涉到伦理学上一个重要的问题，是以承认人有弱点不足为前提而标举高风亮节呢？还是以标举高风亮节为前提而铲除人的私心杂念？如果对人的本质有比较清醒的认识，我们就再也不会像“文革”那阵子，把现实中的口号（不妨读作理想）当作口号中的现实。

关于正心诚意，前人已有很多的体会和诠释。这里想联系西方基督教敬虔派作点思考。钱穆先生认为孔子的学说与思想，可以一言以蔽之，曰：“心教”。他曾经在《孔子与心教》这篇文章中说：“孔子讲人生，常是直指人心而言。由人心显而为世道，这是中国人传统的人生哲学，亦可说是中国人的宗教。……中国古人也信仰上帝鬼神，直到孔子，才把此等旧说舍弃，而专从人心这些子上立论。以后的中国人，遂常常讲‘人心世道’，而不谈上帝。这实是中国思想之大进步。”^①钱先生所说的中国心教，虽不中亦不远矣；但当他把西方基督教拉来作对比时，难免就有些简单化。我们不妨设想一下，如果钱先生接触的基督教是以德国敬虔派为代表的，他是否也会得出结论说“这些基督徒所讲的还不过是人心世道！”？现在我们只能存疑了。

然而从我们所理解的德国敬虔派来看，“虔诚首当栖息心头，”难道不与儒家正心诚意有异曲同工之妙？难道不正是强调的要改变世道首先应当改变人心？钱先生所说的“由人心显而为世道”，并不是唯心论，而是实实在在的简单道理。古人常讲一念之差，表明他们对人心、思想、意念所能带来的巨大后果已有彻悟。当代革命家常把注意力转到斗私批修上，同样表明他们深刻认识到

^①钱穆：《灵魂与心》（台北：联经出版事业公司，1984），第27—28页。同书第19—20页说：“……若以儒家思想为一宗教，则不妨称之为人生教，或人文教，或圣贤教，……又不妨称之为现世教，……亦可称之为心性教（或心教），……”

人的精神层面上的东西，比起物质层面，更为根本，更难改变，因而对革命事业或人类的大同理想更有决定意义。可惜的是，悖论再次回到中国古代寓言中那位楚人身上：精神的改造好像盾，物质作为武器犹如矛；虽然没有低估盾的坚强，却不免常常过高估计了矛的锋利——“攻无不克”、“战无不胜”、“坚无不摧”只是大家耳熟能详的三个形容词语。把一分为二的道理极端化，实际就是制造矛盾，扩大对立面；而当我们心平气和，宽宏大量时，就会发现矛盾每每不过是人心不平的反映，是誓不两立的表现，是你死我活的前兆。人心不平，在老子看来是人未能“虚其心”、“致虚极”或“守静笃”的结果，佛家则谓未能定静所致，用《中庸》的话说，则是没能达到“天下至诚”的同义语，因为“诚者，自诚也。而道者，自道也。诚者物之始终。不诚无物。”笔者以为，无论是虚、是静、是诚，都强调了个人内在的修养，正如敬虔派追求的虔诚，这是问题的一方面。另一方面不大受人重视，对于理解宗教和宗教徒却又很重要，这就是人心与世道的联系。我们得承认在很多情况下，这种联系是能动、往返、双向的不断影响着彼此的一种状态，因此很难断定两者之间何者为世人终极关怀的对象。问题就在于世人是人心与世道的“有机合成”，由不得你将之分崩离析。当诗人说“虔诚首当栖息心头”的时候，他是否暗示着虔诚一经栖息（或筑巢于）心头之后，就必然会表现出来或外化或“显而为世道”呢？或者他在暗示说人们在世上生活得太紧张，太勉强，太累得慌，因而有必要让虔诚回到心头稍事休息？我希望他不是暗示这个世界竟容纳不下虔诚，好像挪亚在方舟中首次放出的鸽子被迫飞去又飞回，而宁愿把虔诚看作第二次放出的鸽子，即使回到主人的舟中，却带着一片清新的橄榄叶儿！^①

^①见《旧约·创世纪》，8章10—11节。（鸽子带回橄榄叶让主人放心之后，就飞向广阔天地了。这是故事的结尾）关于这段故事的象征意义，请参阅韦氏（Claus Westermann）《创世纪》，1—11章（明尼城，1987），第446—447页。

最后，介绍一些他人对德国敬虔派的评价，尽管有些观点已见于前半部分。有人认为他们在社会服务方面的贡献远胜于对神学、教义研究的贡献。又有人觉得哈雷敬虔派与贵族、朝廷打得一片火热似乎不妥；斯妥弗勒则辩护说这同敬虔派（尤其是佛朗克）改造世界的远象有关，再说只要贵族、朝廷都支持真正的基督教，为何不能同他们交朋友？更有人认为德国敬虔派运动进一步唤醒了德国人的民族意识（例如佛朗克竟用德语而不是拉丁文在大学讲课），是典型的爱国主义者。还有人高度评价了德国敬虔派在海外传教、圣经研究、语言学研究、医疗服务和兴办女学方面的功绩，因为这些对于教会日后的发展具有重大的意义。人才的培养，是德国敬虔派的工作侧重点之一，当然也是受到后人称赞的优点之一。对于别人的称赞，敬虔派自己作何感想呢？这里正好有个例子可见一斑。佛朗克晚年收到一位法国朋友的来信，这位朋友告诉他，巴黎一位天主教修院的院长对佛朗克的著作叹为观止，佛朗克在回信中写了如下的一段话：

在上帝的祝福下，我现在受到激励，但愿在他面前见证基督应得荣耀，这是我孜孜以求的目标。使自己成为对他人心灵有益的人，并把他人引领到救世主的拯救智慧之前，这在我看来，是自己一生中最大的幸福了^①

1988年9月寄自芝加哥

^①白德：《纪念佛朗克》，第160页。比较奈尔逊关于佛朗克体现了敬虔派运动的目标的一段话，其中一点是说“把个人的虔诚转化为对社会的社会的改造”。（萨得勒前引书“序”，vii页。）

生命与神学

——生态神学述评

安希孟

人类生态环境的平衡问题是当代备受关注的全球性问题之一。实际上，和平与发展这两大主题都与人类生存问题有关。战争无非也是对社会生态环境的巨大破坏。人类生活在地球上已有几百万年之久，曾经度过无数艰难坎坷的岁月。然而恰恰是在科技发达、人类智慧突飞猛进的时代，地球受到最严重的威胁。一系列生态问题摆在成熟了的人类面前。哲学家、科学家都在为人类的前途担忧，有的甚至做了极其悲观的预言。值得注意的是，本世纪60年代末70年代初，神学家、宗教家们也参加到生态问题大讨论中来了。西方基督教宗教神学思想发生了巨大的变化。为了解决有关地球生命的存亡续绝以及人与自然的和谐共处的问题，神学家对传统神学教义作了大幅度革新，有人称此为第二次基督教革命（第一次基督教革命是由马丁·路德倡导的）。如果说，基督教的诞生所解决的问题，主要是人与上帝复和，如果说第一次基督教改革主要解决的问题是人与人的复和，那么，第二次基督教革命所解决的问题则是人与自然的复和。解决人类生态问题，不仅仅要解决自然环境的问题，而且要解决社会环境问题（诸如人权、自由、异化等问题），也要改变人自身的观念和素质，改变人对自然的总观念。社会环境同自然环境都是人类借以发展与活动的场所，因此解决生态问题就不单单是科学家们的事，也不仅

仅是一个技术手段的问题，它也包含着更重要的价值取向和伦理标准问题。哲学思维和宗教信仰是人类生存的一个向度。哲学家与宗教家介入生态讨论，是值得欢迎的。有鉴于此，我们应当对60年代以来西方神学的这一分支加以评介。新的神学名曰“生态神学”，也有人称之为“生命神学”、“自然神学”或“绿色神学”。这些名称，一方面具有共同点，另一方面又各有其独特的含义。“生态神学”比较恰当地涵盖了这些名称所包括的基本内容。

一、生态危机的警钟

我们生活在一个深受机械论的科技思想控制的年代。近代人在克服自然、利用自然为人类造福、满足自己的生存需要等方面取得了可观的成就，然而科学技术成就也把人类及其生活于其中的地球、大气带入重重危机之中。水源污染，烟尘蔽天，空难频繁，人口剧增，交通紧张，自然资源锐减，核战争的飓风随时可能横扫亿万生灵。这些问题不解决，我们便会走向自我毁灭的绝境。要解决这些问题，必须有各门学科的整合的理论研究。现代许多科学、伦理、宗教、哲学问题都应重新加以讨论、澄清和解释。怀特海在《科学与近代世界》中说：“除各种感官本能冲动外，宗教与科学是两股最强的、影响人的总动力。”宗教神学对环境生态问题的重视，一方面是因为受到人类生存困境的挑战，另一方面是因为受到科学生态学的冲击和影响。正是生态科学给予生态神学以巨大推动力。环境危机问题威胁到我们这颗小行星上的每一个生命——从最高贵的人类起，到每一个动植物物种。神学家们意识到，生态危机急迫到如此重要的程度，以致如果不制定一套新的伦理学并循此原则而行动，便不可能进行神学思考。

近代欧洲历史上科学与神学的关系经历了几个不同的阶段。

用阿尔贝斯^①的话来说,第一个阶段是扩张时期,这是指宗教对科学的恣意干预和迫害;第二个阶段是奉承时期,指宗教屈尊跪伏在科学面前,这是科学高奏凯歌、大步猛进的时代;第三个阶段是共生时期,这是指科学与宗教互不干涉,各自为政,各有自己的对象和领域。这是一个领土主权问题。新正统派、存在主义以及语言分析都认为宗教与科学是各自独立的语言游戏,几乎没有重合之处,每一方关心的焦点所在只是方法论问题而不是严肃科学的内容。人们曾认为,这可能是解决科学与宗教关系的较为合理的模式。

然而,对生物学的新发现的内容的关心,却再次使基督教神学与伦理学面临一个新的问题,即是说,科学与宗教又有了新的重合点,它们不再是井水不犯河水、没有共同乐趣、互不为谋的两个领域。这大概是宗教与科学之间关系的第四种模式了,即由分到合,由吞并式的合一到平等的合一。自从达尔文时代以来,生命科学就提出了一系列科学与宗教都不得不考虑的问题。然而这个问题却被进化论与圣经中创世说的年代志以及人类祖先起源的学说之间的斗争掩盖了。当代对生态问题的关切是从生物学领域对立两极,即微观生物学和宏观生物学亦即分子生物学与社会生态学的知识爆炸中产生的。在普通人的心目中,这些科学成就同对人类遗传控制的可能性,同通常被称作“污染”的环境危机联系在一起。今天,生态学已不仅仅是生物学中一个边缘性的分支学科,它也成了个热门的政治话题,很可能是两代人之间代沟的新标志。它也可能是制定基督教神学和伦理学的富有成果的新原型。

60年代对环境问题的重视,就其具有的政治重要性而言,在美国已经是第三次浪潮了。前两次浪潮都同两位名叫罗斯福的人

^①阿尔贝斯(Kenneth P. Alpers),美国衣阿华州萨姆内圣约翰路德教会牧师,著《上帝的恩典与我们的需要》。

有关。1908年，狄奥多尔·罗斯福 (Thiodore Rosevelt) 召集了一次州长会议，他说：“在我们民族面前再没有比保存我们的自然资源更紧迫的问题了。”结果美国制定了对森林和野生动物进行保护的政策。第二次浪潮发生在富兰克林·罗斯福领导下的早期新政时期。结果，美国历史上最严重的土地灾害引起人们对土壤保护的关心。

第二次世界大战以后，对于环境问题的关心开始集中在马尔萨斯所提出的人口过剩问题和农业资源侵蚀问题上。1948年，凡尔菲尔德·奥斯本 (Fairfleid Osborn) 写了《遭到抢劫的行星》，威廉·伏格特 (William Vogt) 写了《生存之路》，这两本书成为关于环境问题的畅销书。

1962年，拉歇尔·卡尔逊 (Rachel Carson) 出版了《寂静的春天》，这是环境问题研究的一个转折点。卡尔逊指出，由于科技的疏忽，生物界和环境之间出现了不谐调。此书轰动一时，引起了对环境问题的普遍关注。此书揭露了滥用滴滴涕一类杀虫剂对我们的健康和环境的危害。毒药的威胁迫临到每一个家庭；不仅鸟类，而且人类，都可能被消灭。弗兰克·格拉汉姆 (Frank Graham) 在《“寂静的春天”发表以来》中，叙述了此书出版后所引起的争论并为卡尔逊小姐进行辩护。

美国内政部长斯图亚特·尤道尔 (Steward Udall) 的《寂静的危机》一书助长了人们对环境问题的关切。此书追溯了美国土壤保护的历史，呼吁建立“新的土地伦理”(Land ethics)。锡耶拉·克拉伯 (Sierra Club) 的《这就是美国人的土地》(1960) 以优美的图片和诗意般的语言表达了对土地的焦虑。

从1965年开始，形形色色的以污染为题的出版物汇聚了强大的势能，猛烈喷发。最具有轰动效应、广为传播的是保罗·厄尔利希 (Paul Ehrlich) 的《人口炸弹》(1968)。他以统计学预测方法描述了人口的膨胀带来的危机。1970年美国《财富》(Fortune)

杂志出版专辑《环境——国家在70年代的责任》，引发了同时代无数书籍和论文，证明环境问题已成为刻不容缓的时代主题。从此有关环境问题的平装本著作大量出现，将生态问题普及和大众化。

生态学是一门科学学科，但它已发展成政治问题，也被当作哲学化和神学化的一个模型。

从科学上说，生态学被定义为从有机体同其环境的关系上对有机体进行研究。生态学 (ecology) 一词来自希腊语oikos，意为家户 (household)。社会学家们可能从生态学这个派生词想到经济学 (economy)；神学家们把它看作管家，把它与普世 (ecumenical) 联系起来。从历史上看，生态学是从自然史发展而来的。自然史是关于自然的描述性研究，它曾为科学分类和诸如进化论一类学说奠定了基本原理。随着事实和假说日益受到实验技术的怀疑，自然史便发展为社会生态学 (ecology) 和个体生态学 (ethology)，它们可以分别被称为自然社会学或自然心理学。早期的生态学家如弗雷泽·达尔林 (F·Fraser Darling) 退回到山上研究鹿群的生活习性；而现代的生态学家如肯尼斯·瓦特 (Kenneth Watt) 则坐在IBM计算机前，用数学语言进行谈话。幼稚的生态学家醉心于自然史，成熟的生态学家则必须是跨学科的科学家。

生态学提供的伦理反思有以下几点：

1. 生态学为人类提供了一个“极限意识”，即地球资源是有限的，它应当经常恢复微妙的平衡。人显示了自己的威力，过多地干预了整个环境，这种干预常常引起不可逆转的变化——物种的灭绝。环境作为我们的垃圾场，其回收和利用废物的能力是有限的。这些废物、废水、废气造成了极大的污染。

美国经济学家肯尼斯·保尔丁 (Kenneth Boulding) 在1966年美国全国教会联合会上的报告《人在地球这个宇宙飞船中的价值》中指出，这些极限意味着我们必须放弃“平面地球”、

“没有极限的地平线”这类经济观点。我们应当把我们的地球看作是一个很小的宇宙飞船，根据“再循环”原理制定宇航员（指人类）生命维持系统（life-support system）。这些极限要求我们控制人口增长，谨慎地评价一切技术发明，返回到手工业上，重新厉行节俭。他指出，垃圾可能是下一次经济革命的导火线。

2.生态学有助于我们理解运动和变化。生态学关于发达的生态系统的概念常常被误解为是僵化的概念。所谓生态系统是指某一区域之内维持生命链条的生物或非生物的总和。然而，每一个生态系统，即便是非常发达的，也都处在不断变化之中。人类“太空船”（spaceship）即地球这个生态系统，不是一个恒定的“极权主义”。

生态学深刻地影响了野生资源保护运动，对自然资源的保护不再仅仅是维持现状，它应当包括通过经常改变环境来维持生态平衡。

3.生态学是建立在生命之网或生命的彼此依赖的观念上的。地球的环境没有什么民族主义、地方主义、粗鄙的个人主义的概念。人类的一切管理应当被看作是共生的、彼此支持的。政治的界限——不论是地理上的还是制度上的——都应当重新加以考虑，以便控制和维持我们的环境。工业不应当继续无视“看不见的社会效果和代价”。例如，工业废水就不是自然界的问题而应该是工业自身的问题。

4.生态学有助于发展多样性。伊安·麦克哈哥（Ian McHarg）提出如下价值结构作为生态学结构：

不适当（疾病）：简单性、一致性、不稳定性、独立性。

适当（健康）：复杂性、多样性、稳定性、相互依赖性。^①

在自然生态系统中，发达的、稳定的、健康的生态系统是复杂多样的。我们通常把人类文明看作是日渐复杂的文明。从生态

^①《新神学》第八集，1970年出版，第307页。

学的观点来看，事实上，它却使自然环境过分单调化了。单一粮食农业、都市化、用化学方法控制害虫等，都是减少自然多样化的例子，因而，也就削弱了自然的稳定性。我们需要以新的态度同土地生活在一起而不是生活在土地之上（on），我们应当耕作土地而不是剥削土地。莱蒙·达斯曼（Raymond Dasmann）的《一种截然不同的国家》（1968）呼吁促进人类环境的差异性，尊重自然环境的多样化，把它作为生命的真正本质的基础。

人类社会和自然界相互作用的现状无疑影响到人们的社会意识和世界观，因此出现了具有现代世界观的生态观。人的一系列观点反映了生态学知识的增长，而生态学的某些规范和要求已扩大到人。自然界对人的反抗越来越带有全球的规模。它迫使人们制定有关人类同自然界相互关系的长远战略计划，探索对待自然界的最佳方案和形式。以人类救赎为宗旨的宗教，不可能长久对人类在地球上的生存问题漠不关心。正是在这个问题上，宗教似乎又一次同科学有了共同语言。某些神学家曾经把现世物质生活看作通往天国的暂时阶段而不予重视，但更多的神学家则视物质宇宙为上帝的精心杰作和“天物”。生态神学正是要一反数百年来滥用科技、“暴殄天物”的传统，在人、神、自然之间建立和谐。同传统的以神为中心的神学不同，新神学是以人类生存的自然生态环境为中心的。

二、制定生态伦理和自然伦理

生态危机的出现，原因何在？为什么首先在科技制胜的西方出现了严重的生态问题？人们可以找出许许多多的原因，但西方有一部分人则毫不迟疑地把生态问题归罪于基督教神学传统，因而对基督教信仰提出强烈的批评。伊安·麦克哈哥（Ian McHarg）在《自然的设计》中把犹太-基督教的观点归纳为：大自然

纯粹是人类伦理斗争的背景而已。也有人批评基督教传统神学对自然界抱着漠不关心的态度。基督教的二元论把地球看作是不完善的和暂时的世界，只有天国是永恒的、完美的。它要求人们放弃尘世的欢乐。这种对物质生活的鄙夷态度对今天的人类已经失去吸引力。伽罗蒂（R·Garudy）批评宗教过于“整合化”，脱离了日常生活的实际。^①解铃还得系铃人。由宗教造成的问题还须由宗教解决，而不是简单地废除宗教便可万事大吉。因此伽罗蒂毫不犹豫地认为：只有求助于宗教，使宗教现代化，“确认上帝产生于人和人产生于上帝”，^②意识到“人和上帝的统一”，^③才能解决生态危机和其它危机。

美国哲学家奥布赖恩特（W·O'briant）在谈到生态危机时，认为克服这种危机的困难是由于存在两种对立观点：宗教的观点和科学的观点。前者认为人实际上处在自然界之外；后者则认为，人是自然界不可分离的一部分。“环境危机是深刻得多的我们文化危机的一个方面，我们的文化没有能够迅速地、有效地、真正地解决这种二分法”，他认为“科学和技术可以为我们提供手段，但是宗教和哲学必须确定目的”。^④

美国加利福尼亚大学历史学家利恩·怀特（Lynn White）在《我们生态危机的历史根源》中提出结论性意见：我们当前的科学和当前的技术，都带有正统基督教对自然的专横傲慢的气味。因此，解决生态危机的方案不可能期望仅仅从科学技术那里获得。既然我们的困难的根源主要是由宗教造成的，所以诊治的办法实际上也必然由宗教而来……我们必须重新考虑，或重新认识我们的自然和命运。怀特将今天环境问题归咎于“犹太-基督教”传统，认为圣经说到人要掌管大地，是人操纵自然的思想来

^①R·伽罗蒂：《向活着的人们呼吁》，巴黎，1979年，第20—21页，第65页，第223页。

^{②③}同上。

^④W·奥布赖恩特：《人、自然界和哲学史》，载《哲学和环境危机》第79—83页，第86页，第88页。

源之一。作为一个基督徒，怀特建议把会同鸟兽说话的圣法兰西斯当作生态学家的圣者和榜样。这位自称“生态爱好者 (ecofrenks) 的青年常常对“禅”或“道”击节赞赏。

怀特也认为，上帝创造世界的观念本身给人造成对抗性的人与自然分离的二元论，现代科学技术只不过加强了这种二元论而已。他说：“第一，现代科学是自然神学的外推；第二，现代神学可以（即使是局部地）解释为西方唯意志论者实现基督教关于人胜过并合理统治自然界的教义。”^①因此，他主张不应当发展这种科学和技术，而必须改革宗教，或者创立新宗教，或者重新构建旧宗教，使之适应我们时代的生态要求，发展一种生态化的科学技术。^②

由此可以看出，神学对当前生态环境问题的反应不是从基督教经典或教义中推演出来的，而是通过对环境本身的危机性和复杂性的观察产生的。在传统神学教义中，占压倒地位的是对属灵生活的关心。神学要适应变化着的时代的需要，要继续维护其对亿万信众的导向作用，就必须重新考虑其教义学说的结构和内容。正是由于受到来自历史、哲学、科学和社会学方面的严厉批评，神学家才不得不重新为神学定向。神学家的任务是把生存环境问题上升到哲学的、神学的、伦理的世界观水平。

由于受到环境问题的逼迫，神学开始校正其航向。1967年，莫尔 (Moule) 的《新约中的人与自然：对圣经生态学的一些思考》、埃利克·鲁斯特 (Eric Rust) 的《圣经思想中的自然与人》，阐述了人与自然的关系。1962年，乔治·威廉的《基督教思想中的旷野与天堂》，纠正了基督教关于弃绝自然的片面性观点。

60年代末70年代初，对生态问题的讨论进入犹太-基督教的轨道，这在1970年的地球节上达到顶点。1970年4月22日，在美

^①《人类的行为和环境：人和物质世界之间的相互作用》，芝加哥1, 974年，第25页。

^②同上第42页。

国举行的地球节庆祝会上，基督教神学曾遇到双重挑战：制定对自然环境负责的伦理学，同时阐述一种自然神学。尽管从逻辑上说，伦理学应当依赖于自然神学，但如果不能制定一种对环境负责的伦理学，便不能从容不迫地进行神学思考。阿尔贝斯认为，我们必须行动起来，拯救某些受到威胁的环境。在他看来，克服环境危机目前已成为政治、科学和公共事务的焦点，它是人类正在为自己及其周围世界所作所为的一部分。^①

现代神学家在建立新的自然伦理学说时，往往要追溯到德国神学家、医生阿尔伯特·施韦泽（Albert Schweitzer）的“尊重一切生命”的哲学。施韦泽坚信，先前时代所有伦理学的最大错误在于，这些伦理仅限于人类生命。施韦泽则主张尊重一切生命。这是迄今为止把所有一切生命包含到伦理学中的最早的也是最出色的努力。然而施韦泽的主张中有个缺陷，他的尊重一切生命的伦理学深深嵌入到二元论的生命哲学体系中，它强调精神与自然、意志与理性的对立。1962年，亨利·克拉克（Henry Clark）的《阿尔伯特·施韦泽的伦理神秘主义》对施韦泽进行了同情的和批判性的研究。

施韦泽认为伦理学的主要关系应当是人与自然界的关系，而不是人与人之间的关系。他指出，过去的伦理学研究人与人之间的关系，而不以我们同事物的关系为对象。他所倡导的“完善的伦理学”，目的在于达到同自然的某种“精神联系”。伦理学关系的目的是标准是某种绝对物——整个宇宙本身。人不再是伦理学的中心，主导因素成了自然界。施韦泽的自然伦理学在神学界获得众多人的响应。法国神学家G·但迪诺（G·Dandenault）主张放弃伦理学中的人类中心论。他主张：“人同宇宙不可分割的联系，人对生物圈平衡的依赖和服从，肉体 and 灵魂的统一，意识和机体的统一，所有这一切决不妨碍人的先验能力，决不妨碍人对绝对

^① 《生态神学的出发点》，载《新神学》第8集，第292页。

物的追求或人同绝对物的联系。人类的尊严在于能参与到绝对物中去，这比赋予人类尊严以绝对性的虚伪解释更为可靠。”^①罗马俱乐部报告的作者M·梅萨罗维奇和F·佩斯特尔在《人类处在转折点上》中也主张建立“全球性的伦理学，这种伦理学要从缓解同地球自然的关系的必要性出发，要从放弃过分开发地球自然出发，这首先是为了未来世世代代的人”。^②

在建立新的自然伦理学、生态伦理学方面，神学家和哲学家再一次表现出相互合作的愿望。1978年，美国哲学家W·布莱克斯通（W·Blackstone）在第16次世界哲学大会上阐述的生态伦理学，与施韦泽的观点异曲而同工。他认为，除人以外，不仅动物，而且树木、河流、山脉和海洋等客体都有同样的价值和权利，并且是自在的和有独立的价值与权利。“旧的形而上学观点——万物有灵论和泛灵论——应该为理解人是自然界的一部分，为提出自然界对伦理学也是神圣的面提供哲学基础。对自然界的责任是伦理学中极重要的部分。”^③在这次大会上，荷兰的P·基尔克曼（P·Kirschenmann）也提出，自然界的事物由于自己存在的事实，由于一些客体同另一些客体的区别，故而具有内在的和绝对的价值。因此，消灭或者对自然界任何客体的任何侵害都是违反“不侵犯价值本身”的某种义务，将使丰富多采的自然界贫乏。^④他提出生态伦理学是“保护伦理学”、“保存伦理学”。

但是，我们知道，价值判断是由人作出的。自然界的物体并没有离开人“独立自在”的价值，自然界只有对人而言才是丰富多采的。假如取消了人的主体地位，那么便无从谈到“保护”和“保存”。

① 《人类生态学、伦理学和形而上学——人类生态学的前景》，巴黎，1972年，第268页。

② 《人类处在转折点上》，第147页。

③ 《生态科学与伦理学》——第16次世界哲学大会，1978年，第99—100页。

④ 《生态学、伦理学、科学和事物的内在价值》——第16次世界哲学大会，第367—368页。

60年代以来，基督教神学在重构神学伦理学的基础上重新呼唤自然神学。自然神学是指不凭借信仰或特殊的启示，只以理性或经验为基础建立关于上帝的教义。托马斯·阿奎那认为，尽管某些关于人的超自然的目的的真理不能仅凭理性来确立，但从原则上说，哲学家能够确定上帝的本性与存在。他摒弃本体论的证明，主张由上帝的创造即从自然来推论上帝的存在。上帝不仅创造了世界，也选择了这个世界，并把它看作一切可能的世界中最好的世界。他并不是把现世看作人欲横流的邪恶场地，如奥古斯丁那样。这个世界是展示上帝无限性与绝对善美的场所，是井井有条的。就把目光转向自然这一点来说，生态神学仿佛是向自然神学的回复。它着眼于上帝与自然世界的联系而不是中断。

1964年秋季号《对话》发表了约瑟夫·西特勒尔（Joseph Sittler）关于创造与救赎的文章，主张重新关注自然。哈罗德·狄特曼森（Harold Ditmanson）的《呼吁创造神学》详细考查了路德派对自然神学的担忧，提出建立“创世神学”。他认为这一神学应由启示开始而不是由自然开始，它不是设法从自然证明上帝，而是把上帝的启示活动同自然联系在一起。60年代制定关于自然的神学，不仅要遇到厌恶自然神学的新教的反对，也遇到过去关于科学与宗教属于不同语言游戏这一流行看法的反对。伊安·G·巴布尔（Ian G. Barbour）在《科学与宗教问题》（1966）及其编辑的论文集《科学与宗教对话的新视野》（1967）中，对此谨慎地作了公正分析。弗里德里希·埃尔德（Frederich Elder）的《伊甸园的危机：从宗教上对人与环境的研究》（1970）认为，生态危机之所以发生，是因为人的行为表明似乎在生物领域里，人是独一无二的。他既不同意人完全包含在自然界中的内包论（inclusivist），也反对人完全超离自然的外在论（exclusivist）。洛伦·埃斯莱（Loren Eiseley）是进化论者，也是生态学家，他认为人是自然大网中有机组成部分，他把这一观点称为

“生物中心论”，以此与基督教传统中的外在论或人类中心论对抗。他将人与自然界加以区分并加以提升。人究竟应当把自己同自然生态联系在一起，还是创造一个独立的生态系统，这一问题便提了出来。

埃尔德认为，他的神学同H·理查德·尼布尔(H·Richard Neibuhr)的神学有相似之处。他认为尼布尔关于对环境作出反应的伦理概念本身就与生态学有关(《负责的自我》，1963，纽约)。它比纯粹人文术语更广泛地打开了善与正义的大门。他认为尼布尔激进的一神论及其以价值为中心的关系学的价值系统超越了人类中心论和生物中心论，使得有可能对上帝、人、自然的复杂关系作出真正的以神为中心的解释。沿着这条路线，基督徒便可以为解决人同其环境的关系作出神学伦理学的呼吁。

西方社会长期信奉地球中心论和人类中心论的假说，认为地球和人类在宇宙中是独一无二的，处于中心的地位。直到文艺复兴，亚里士多德-托勒密的地心说世界图景一直占据统治地位。基督教的一神论又在这个图景上加上了人类中心论。所谓“人是上帝创造的”，这一教义是为“人-神”系统服务的。人世是肉体暂时寄居的场所，无关宏旨。这是忽视地球自然的一个征兆。哥白尼和布鲁诺一劳永逸地摧毁了两个中心说，奠定了宇宙主义的基本原理。所谓宇宙主义，是指把宇宙和人看成是自调整(自稳衡)的统一体并要求合理调整宇宙的观点。基督教进化论者戴亚尔·德·夏尔丹发挥了宇宙主义，他认为，我们居住的行星是有限的。但是，现代环境科学则使地球作为全球生态系统，作为人类住所的意义得到加强。人应当从他可以认识的生态要求出发，限制对地球自然的开发，但同时应当在维护和发展地球的自然基础方面保持高度的责任感和作为智慧因素的指导作用。在这种情况下，以保证地球生态平衡，以发展和完善人的直接自然环境为目标的人类中心论与地球中心论仍有积极作用。这种人类中心论和

地球中心论已经改换了其基本内容。事实上，生态神学的一切主张都是为了人的现世生活和生命的延续，归根到底仍旧是以人的眼光来观察世界。

近代传统神学的主题所包含的内容与生命有关。60年代以来西方盛行政治或革命神学，它不仅同制度和价值有关，而且同物资有关——因为生命也意味着物质的生存资源。生态问题已经进入最新神学思想核心部位，它把人放到自然之中，并引起了关于环境与人类有机体、控制自然的人和自然中的人、人的生命及其生存的讨论。基督教的生命政治——用肯尼斯·考森（Kenneth Cauthen）的话来说——把生态问题同政治问题联系起来。宗教通常同治病有关，原始宗教中的巫医、基督教中的治病者基督，以及犹太教中关于美好生活和美好日子的应许，都是极为典型的。但在今天，它们却以新的面貌出现，并有着不同的要求。因此，生态神学不仅仅是古老神话的延续，也不单是自然神学的复活，而是与60年代政治神学密切相关的、关注人生与社会的神学思潮，它本身亦应属于政治神学的范围。我们不应当把它仅仅看作同自然环境有关，同具体的大气、水源、野生动物有关的枝节问题，而应把它放在更广阔的时代背景上，把它看作是一个人生观、宇宙观的问题，是从整体上把握世界、人生、宇宙、自然与地球生命的问题。它是对西方近代价值观念的翻转。

当代西方生态伦理学同以往三百年来的伦理学截然不同。近代西方为打破宗教对人的羁縻与束缚，曾倡导科学与理性，追求个性解放，满足人的现世物质需求。这种现世伦理发展到极端，享乐主义泛滥。现代西方伦理学仿佛向着从前基督教来世伦理回归，不过这种回归不是抹杀现世生活享受的禁欲主义来世伦理。传统的来世伦理为了进入天国而蔑视肉体享乐；现今的来世伦理则是保留一种未来意识，是面向未来。生态神学要求充分考虑人的行为的后果，不要将自然资源开发罄尽，给未来的人类留下一片荒

山秃岭。我们应当给子孙后代开拓一片鸟语花香的乐园，一块足以休养生息的自然环境。这种来世伦理也要面对死后末日审判，以便在上帝面前交帐。如果把地球糟踏得不成体统，便会使创造这地球的上帝不悦。人对子孙负有责任：不仅仅是生育繁衍，而且要使整个人类种族体格健美发达。假如环境污染，人类灭绝，那现在的物质繁荣又有什么意思呢？肯定子孙后代的个体价值与权利，也就肯定了自身的价值与权利。这种末世伦理不是消极等待天国，而是积极创造花繁叶茂的田园诗般佳美境界。

三、对圣经创世说的新解释

利恩·怀特抨击创世纪中关于人是管理者的训诫。但神学家认为，旧约中关于人同其环境的关系比他所认为的还要复杂。人不仅仅要征服和支配物理世界，他也要惊讶地生活于世界之中。威廉·坦普勒（William Temple）指出在所有宗教中，基督教是最具有物质性的。希伯来书里讲到的神圣人的故事，并非“在远方”（Out there）上演。耶稣关心人类肉体的需求，这使他鼓励人们打破宗教安息日的戒条，以便获取食物。耶稣因而成为一个给食者（feeder）和治病者（healer）。圣礼神学就其肯定水、面包和酒的作用而言，也是重视物质的。

今天的许多神学派别千方百计地用生命问题上的革命眼光来考虑上帝是世界的创造者这一观点。进化论的面向过程（process-directed）的学派，由于受到戴亚尔、怀海特的鼓舞，把人看作“共同创造者”（cocreator），或至少要对创造负责。在保罗的哥罗西书中，耶稣基督被描绘成宇宙是为他而造，在他身上和通过他而造的。万有“靠他而立”。这个宇宙的基督被描绘为“新的创造的第一个果子”，指引人回到世界中，照看地球、社区、人格及生命本身。

传统的创世说把世界说成上帝任意创造活动的结果，仿佛与人及自然无关，人同自然仅仅是这一活动被动的产物。旧的创世说同进化论不相符合，因而招致最严重的批评。60年代以来，生态神学家们用新的观点对创世说进行了解释，认为创世是关于上帝、人与自然的。这一新的解释提高了人尤其是自然的地位。罗伯特·T·奥斯鲍恩不仅仅把创世说当作神学，而且当作人类学和宇宙学来考虑。他的结论是，宗教是作为科学的科学的朋友，是作为宗教的科学的敌人。

圣经创世说不仅是神学，也是人类学。约翰·狄棱伯格(John Dillenberger)说：现代存在主义基督教把具体的、个人的存在放到神学关切的中心，是宗教改革以来最符合圣经的基督教。上帝通过创造人——亚伯拉罕、以撒、雅各、约翰——而启示了自我。这是上帝创造的人民和民族。奥斯鲍恩认为在创世纪第二章中，尽管亚当并不是对自己负责的创造者，但却对世界负责——治理这地并为被造之物命名，上帝为人及其善良负责，而人却对世界及其完善负责。

创世说也是宇宙论，因为圣经同人有关，因而也同世界——自然世界即科学发现和控制的对象——有关。奥斯鲍恩认为，传统的超自然主义的错误在于它在自然的偶然事件中寻找上帝，而圣经的上帝是在偶然的历史的事件中（如出埃及与钉十字架）启示自己的，因而是超历史的。上帝是超历史而不是超自然的。自然不是上帝与人之间的传送器，相反，人把神性传输给自然。^①

奥斯鲍恩认为，人与自然之间的关系，最初是统一的。正如人在对上帝作出回答时，便发现和显示了自我一样，自然在对人的创造性话语作出回答时发现和揭示了自我。既然自然对人才有意义可言，则科学发现的目标就是自然的人化。然而，既然人是来自上帝并为上帝而存在，则人化的意思不是随心所欲，异想天

^① 《新神学》，第10集：《科学时代的基督教创世观》，第9页，1973年，纽约出版。

开。世界是上帝给予的礼物这一事实，把世界的必然性也显示给人看。因而人对世界的发现和控制，就应当同维持和保护世界有关。这正如上帝把人神格化（deification of man）是提升了人，而不是消灭了人一样。而且，既然人是为自己的同胞并且和自己的同胞一道被创造出来的，则对自然的支配和发展就是为一切人服务，为一切人的关系服务。

既然人是上帝的创造性自由的产物，那么，人自己的创造性也应当表现在他对美和秩序的洞见之中。自由不应当同放荡不羁混为一谈，它不是消费与毁灭的自由。在自由中，人因为看到了美与秩序而超越了自然。那种消费与毁灭的自由是一种虚假的自由——事实上是一种对地球的悲惨而毁灭性的贪欲，对世界的耽迷，而不是对世界的创造性自由。

奥斯鲍恩认为，世界的人化是创造活动的目标。所谓人化，即保存和维护这个世界，为了人类的幸福，发现和更新地球，以及通过艺术的观审和创造性的美化，对之进行改造。当世界在充满自由的和谐中与人相遇时，它便人化了。它依赖于人，依赖于人的自由与复活，

总之，奥斯鲍恩认为，和上帝与人的关系一样，人与世界的关系也是创造者和被创造者之间的关系。世界作为上帝的创造活动，从根本上来说，也就是人的创造活动。

另外一些神学家如香港浸会学院宗哲系梁燕诚博士认为，上帝起初在6天之内创造的世界是一个广大和谐的生态环境。《诗篇》104篇以天、地、海和大气层作为上帝尊荣威严的表露。苍穹是上帝的服装，云彩为上帝的车辇，风是上帝的使者。圣经之中的大自然是一个多元的生态空间，一切生命各有不同的生存环境。人不过是无限丰富的生态中的一员，不应以其权力去奴役和征服万物。^①

梁燕诚博士认为，《旧约》提到上帝通过智慧来创造天地。宇

^① 《明报月刊》，1987年11月号。《从易经与圣经看现代环境问题》。

宙万物是从爱和喜悦中创造的，充满了和谐，也潜藏了各种价值。天地整体反映了上帝的爱和喜悦，上帝也和天地万物一同欢呼雀跃，跳出了宇宙的美善和性情。天地之间是一个能够容让多种生物生长的生态环境。圣经创世说反映的是天、地、人和谐的自然观。因此，圣经的信息基本上是在人和环境之间建立一种新的关系。人和自然万物均由上帝的创造美善所贯串，互相渗透，互相和谐；而所谓罪，不单指人与上帝疏离，更在于人与自然界万物的和谐关系的破裂。那么，什么是救赎？救赎就是通过上帝对人的苦难的承担而使人与自然恢复和谐关系。

这种对创世和恢复公义的解释与传统神学大异其趣。它从神学上确认人与其周围环境的一致联系，强调人要公平合理对待自然。它的目标是确立一种新的自然观，它批判了那种任意宰割、剥夺自然，视自然为人类征服对象的意识形态。这是一种新型的神学自然观。

但是，神学家们无疑夸大了圣经信息对当今生态问题的意义。圣经创世说所反映的是一种原始古朴的自然观，它不可能是今日人们对自然滥施淫威、巧取豪夺的行为的原因，也不能构成解决生态危机的指导原则。圣经创世说已有近三千年的历史，而现代环境污染只有三百年的历史，是近代工业文明所酿成的。无论是责难圣经还是赞美圣经所描绘的田园乐土，都无助于现代人类生存条件的改善。我国古代的《周易》就提出过人与自然至相和谐调适：“乾道变化，各正性命，保合太和。”二千多年前的老子也提过“生而不有，为而不恃，长而不宰”的自然无为的天道观。古代人在较低的生产水平上与自然和睦相处，但他们不可能有现代人的生态危机意识和系统观念。生态神学家们有一种把现代观念加于古人的倾向。这样做几乎忽视了差不多三千年间人类与自然界的巨大变迁，忽视了人类的观念也是变化着的，似乎它曾经是一个定型化了的先在的观念。古代人的智慧有限，他们完全不

可能预见当今烟尘蔽日、浊流滚滚、原子辐射、人满为患的局面。古老的经典中不可能包含着现代哲学观念的构架，因而也不会提出用以检视校正现代偏差的自然观、探索环境哲学新方向的历久常新的主题；勿宁说，这个主题是现代解经家们自己对困扰着人们生存的现实问题进行思索的结果。因此，对于古老创世说的恰到好处的解释是现代人赋予圣经的意义，而不是圣经传输给现代人的信息。

然而问题不在于创世新解是否在这个科学时代站得住脚，而在于人类的“救赎”依赖于人同自然的复和。如果我们看不到自然的“自我”，我们将同自然一道毁灭、沉沦、死亡。奥斯鲍恩正确指出，创世说是信仰的象征化。它不是描述性，而是规定性的。它并不意味着从经验上是如此，而是说应当如此。^①人夺取了原子核的秘密，控制并粉碎原子，但同时受到原子破坏的威胁。新神学强调人的危机，决不是危言耸听。人的“救赎和出路正系于人对世界的重新认识。”

四、救赎与解放——人与自然的复和

在生态神学的发展中，德国杜宾根大学神学教授于根·莫尔特曼的希望神学具有重要地位。莫尔特曼用末世论的观点把上帝的创造解释成为一个开放的系统，其中各个部分相互沟通。他认为人与自然之间是相互作用的，应当破除那种维持人与自然之间统治与服从的关系的近代机械主义和上层建筑。同其他生态神学家一样，莫尔特曼对人与自然之间的关系解决也是从对创世说的解释开始的。人们过去习惯于把上帝的创造说成是最初的，6天之内便告完成了的自身完善的创造。莫尔特曼则认为，起初的创造也是在时间之流中的创造，因而也是可以变化的创造(creatio

^① 《新神学》，第10集，第12页。

mutabilis)。它可以完善但还不完善，因为它朝着灾难和拯救同时开放，朝毁灭和完满同时开放。在起初的创造中，我们看不到历史的恒定的形式，而只是自然历史的开端。

传统对创世说的错误理解，意味着把圣经创世说第一章第28节的“……生养众多，遍满地面，治理这地，也要管理海里的鱼、空中的鸟和地上各样行动的活物”当作人的真正的本质的命运。千百年来，人类习惯于片面强调人在宇宙中的特殊地位，人成了进行统治的主体，所有其它生物都服从于人，都是人的客体。人对世界的支配被认为证明他是上帝照自己的形象所创造的。在莫尔特曼看来，正是这种错误的理解，使人类盲目生育，造成人口爆炸，加上无情地掠夺自然，滥用科学技术，才造成能源枯竭，环境污染。

由圣经的创世教义出发，近代社会产生了把实体分为主体和客体、进行认识的实体和广延的实体的哲学。笛卡儿认为，通过科学，人类成为大自然的主人和占有者，完成他为之被造的使命。由于认为从堕落中得到救赎就是恢复到原来的创造，弗兰西斯·培根宣布，自然科学知识的目的是“恢复和重新授予人以主权和力量”，通过科学和技术，人类普遍统治权得以恢复，使人再次成为上帝在地上的形象。莫尔特曼认为，培根和笛卡儿完全把圣经的思想弄颠倒了。因为在莫尔特曼看来，“治理这地”应当正确地理解为是耕耘和保存这块土地。

培根和笛卡儿把人与世界的关系描绘成主体与客体，这种看法，逐渐被近代人普遍接受。这是一种统治和利用自然的政策。量子物理学并未使这种模式完全过时，却使它缓和了一些。海森堡说：“过去把世界分成时空中的客观过程和反映这些过程的心灵——换言之，笛卡儿的认识的实体和广延的实体——对于我们认识近代科学已不再是恰当的出发点了。我们发现，科学，现在正集中关注人与自然的联系的网络，正注视着使我们成为自然界从属的部分，使我们人类同时成为思想与行动的对象的结构。科学不

再以客观观察员的身分面对自然，而是把自己看作人与自然交互作用中的演员。”^①正是这种相互影响，没有包含在统治与服从的模式之中。

莫尔特曼认为，今天，由于人们从自然界得到巨大报复，这种旧的统治和服从的关系类型应当让位给交流与合作的关系类型。“自然不再是屈从于人的客体，而是本身有其主观性的敞开的诸生命体系的综合。”^②人不再作为主人同不具人格的受造之物相遇，人也处在敞开的、不完善的创造过程中。“具有不同主观性的两种实体（人与自然）进入相互作用的联系之中。无论在什么地方，只要我们在自然体系中碰到优柔寡断的行动，我们便可以说这是某种主观性或选择自由。”^③他说，对亚人类（subhuman level，即动植物）的遗留物的生态学研究表明，在生存斗争中，彼此竞争的有机物的共生比起他们的斗争有更多存活机会。“人与自然的主客体关系以及统治和利用的这种范型，不能使人类与非人类的系统共生，它们只能使自然死灭，使人类与自然都导向生态死亡。”^④

由于所有改变自然环境的活动都在人类社会中有其经济、社会的起源，都是建立在人对自身解释的基础上的，所以，莫尔特曼认为，基督教神学应当重新评价过去被普遍承认的价值。人类不应当迫使自然服从自己，破坏自然的体系，为了自己的目的而剥削自然，以此来使自己成为上帝在地上的形象。

对基督徒来说，基督才是真正的人，是上帝在地上的形象。天上地下所有的权柄都赐给了他（太28:18），但他来不是为了受人服侍，不是为了统治，反倒是为了服侍人。他服侍人是为了我们与上帝团契，是为了我们彼此开放。根据基督的使命，创世记第一章28节可以这样解释：不是统治这地，而是通过团契，使土

① 海森堡，《物理学家的自然概念》（英文版），第29页。

② 莫尔特曼，《创造的未来》（英文版），第128、129页。

③④ 同上。

地得到自由。根据罗马书第七章的内容，所有被奴役的生物都等待着上帝儿女荣耀的自由的启示，以便它本身也得到自由。莫尔特曼认为这就是马克思说的“自然的真正复活”，这便是马克思说的“人的自然化”和“自然的人化”。

莫尔特曼认为，人类“如果不能与自然和平共处，则名副其实的人类社会就不能建立起来，我们不可能把世界驱赶到一个生态死亡中，却通过强制的工业发展来克服饥馑”。^①生态问题是人类解放的一个方面。莫尔特曼列举了人类在5个方面遭受的苦难：经济剥削，政治压迫，人与人的疏离，人与自然的疏离，人与上帝的疏离。争取人与自然的和睦相处，反对工业对环境的毁灭，是人类解放不可或缺的内容。“被剥削的自然通过默默无言的死亡来表达其抗议。今天，一个新的阶段即自然从人的剥削中解放出来，应当代替人从自然中解放出来的阶段。这里不可避免的价值转换——进步、利润与权力增长的价值——将对生活的其它方面及争取解放的运动产生反弹作用。不管怎样，在克服剥削、压迫、异化中，我们不应当忽视痛苦的自然，否则我们的一切努力终将是枉然。”^②进步的价值观念要改变，因为近代认为，进步就是不断把自然世界转化为更宝贵的、人类控制和利用的对象的过程。所谓进步即牺牲自然以追求人类幸福，无限制地生产，盲目消费，提高集权程度等等。这一观念要来一个转换。

莫尔特曼认为我们应重新定向，抛弃权力意志，抛弃生存竞争，争取生存和平；放弃寻欢作乐，追求与自然的团契。“文明进一步发展的重要因素是社会的正义而不是经济力量的增长。如果没有对自然环境的公平，则不能实现社会正义；同样，如果没有社会正义，则不能实现对自然的公平。”^③正义是人与人之间、社

①莫尔特曼：《创造的未来》（英文版），第112页。

②《创造的未来》（英文版），第112页。

③同前书，第130页。

会与环境之间相互依赖的一种形式，它是各种生命体系共同存活的基础。它的前提是承认其它生命体系的独立性和主观性。

另一位教会神学家亨利·巴尼特在《教会与生态危机》中，把人看作“地球大家庭的管家、看护者、监护人”。他用看管来取代传统的“治理”的概念。治理意味着任意摆布，百般榨取。巴尼特认为，看管者是新约全书对人类与自然秩序的关系的一种称呼。看管者的条件应当是“忠诚”，因为看管的不是自己的东西，而是别人的财物，这个别人就是上帝。自然不是人类的所有物，“代为看管”的观念代替了“所有权”的观念。^①看管的观念也同圣经契约思想有联系。因为在创世记中，上帝说：“我与你们和你们的后裔立约，并与你们这里的一切活物立约。”根据上帝与人类建立的契约，人类是上帝在地上的看管者，保存并维护归上帝所有的造物。上帝所有的造物：人、动物和自然，都是平等的。因为他们都是有限的，受造的，唯有上帝才是无限的。如果说人类有什么特殊性的话，那么，根据福音派神学家法兰西斯·谢菲尔的意见，人是按上帝自己的形象创造的，因而有责任有能力作上帝其它造物的看管人。人作为自然的一部分，既和其它有生命的及无生命的东西平等而相互依赖，又从自然界分离出来，担负着保护、照料、看管自然的责任。这样才算履行契约。假如人利用这种地位把上帝的造物掠为己有，并用来谋私利而不是赞美上帝，那就是破坏契约，背叛上帝。过去几百年间，根据加尔文派的新教伦理，基督徒通过提高劳动生产率，积累财富，征服自然，发展技术来获得拯救。现在，基督徒向他们自己提出了挑战。他们通过保养和维护上帝的造物及其自然秩序来寻求拯救。基督徒的工作伦理被保养伦理所取代。这样，生态神学便与热力学定律和熵世界观相一致。

^①里夫金、拉齐格：《熵：一种新的世界观》中译本，上海译文出版社，1987年出版，第215页。

总之，讲到救赎，不仅指人，而且指一切有生命的东西，包括无生命的自然都在蒙受上帝的恩典。拯救意味着与自然和谐一致，保养宇宙。这就是生态神学的救赎观。当今的解放，便包括人与自然的和好修睦，包括自然从人的奴役下获得救赎。这是传统神学所没有的。

五、生态神学的意义

里夫金和霍华德在《熵：一种新的世界观》中，将生态神学称为堪与美国历史上两次宗教大觉醒相比的第三次“福音复苏”。美国历史上曾发生过两次宗教大觉醒，第一次发生在18世纪40年代，它推动了殖民地的统一和反对英王的斗争，第二次发生在19世纪中叶，它促进了废奴运动，决定了南北战争的结局。当前发生的第三次福音复苏，无疑会深刻影响美国的社会、经济变化。里夫金和霍华德认为，“切不能小看了这个神学观点”，因为“它为世界上人类的行为、活动方式提供了一套新型指导原则”。^①

20世纪以来，以牛顿为代表的古典的机械论世界观受到挑战。旧的自然观曾经造成人同自然的疏离。17世纪笛卡儿提出“几何”空间的概念，意味着在这个广延空间之中，一切自然现象均可以用几何体的运动来解释。大自然是个封闭的体系，遵循毋庸置疑的定理来运作，严密完整。人只要掌握其中的机械原则，便可以操纵一切事物，随意将万物重新排列组合，去创造一个适应人的需要的自然界。依照这种观念来宰割、操纵、征服自然，结果破坏了生态环境，使大自然失调。马克斯·韦伯指出，现代人常用数学化（Mathematization）的方法来讨论知识和经济。与此相关的是现代人的所谓“工具理性”（instrumental reason）或马尔库斯（Marcuse）的“科技理性”（technologi-

^① 《熵：一种新的世界观》，第214、217页。

cal rationality)。“工具理性”根源于伽利略的自然观，把大自然和人的心灵分裂为二，认为自然界是纯粹物质客体，为科学规律所支配，可以用数学的方法去理解和认识，所以大自然没有自身价值，只是可以被利用的工具。故现代人为了满足自己的需要，便可以盲目开山伐木，毁林垦荒，对大自然竭泽而渔，强取豪夺，造成对环境的破坏。所以，现代环境问题症结所在，主要是人们关于自然的哲学概念有偏颇，将大自然视为身外的客体，将人看作是独立于自然之外，从而将大自然工具化。旧的自然观究其根源是人们对圣经创世说作了完全错误的理解，因为其它一切信仰和教条都源于对有关创造的理解和认识。16世纪宗教改革中产生的扩张性神学恰与当时经济扩张、地理扩张相一致。2千年前的圣经作者当然不应当为2千年后的生态问题负责。对圣经的错误理解是近现代自己造成的。神学家们重新对创世作出适合我们时代科学精神的解释，反映了基督教对世界的新的认识。传统的新教伦理让位给反映熵定律和新太阳时代要求的新神学。

生态神学是否意味着抛弃现代工业文明，离开熙来攘往的大都市，回到原始古朴的自然中去，回到森林洞穴中去，或者尝试那种“东篱采菊”的世外桃源生活？诚然，厌倦了都市生活的现代人中，不乏“回归自然”的企盼，但歌德说得好：能看到自然的人，在每个地方都能看到自然，而看不到自然的人，在什么地方也看不到自然。在自然中生活的人，不一定能懂得鉴赏自然，而有些生活在都市里的人却反而了解自然的无穷奥秘。因此，现代神学家并不简单提倡“回归自然”。生态神学中没有那种贬低和轻视人间物质生活的倾向，没有禁欲、苦行和蒙昧的说教；它不是抛弃现代文明业已创造的繁华都市和科技文明，而是重新确立人与自然的融洽关系，建立一种新的伦理意识。歌德把爱看作自然之冠，这意味着只有通过鉴赏个别现象的独特价值，也即是通过爱，自然才能被真正了解。施韦泽提倡尊重一切生命。他说：“生

命对我们而言，不仅仅是去体验我们自己的命运，而且同时要感受到其它存在的一切遭遇。不论是人还是动物，都不要视他们的命运与我们的命运无干，关怀别人的需要和惧怕，视其为我们的需要和惧怕……人生的好运、幸福都是要靠你对别人的幸福贡献了多少来赚取的。”可见，问题并不在于退回到山林沼泽、荒漠幽谷，而在于爱地球上的一切生命。

同样，我们在生态神学中，也找不到世界末日即将来临的说教。历史上不乏世纪末的观念，然而当代神学却决没有这种悲观颓废念头。在新神学看来，人类还是有希望的。

西方思维方式不同于中国思维方式之处，在于西方将上帝、人与自然作了三重划分，这一划分导致了人对自然及其运行机制的研究。自然是一个独立的领域。西方科技的巨大进步有赖于此。中国传统天人合一为特征的整合的思维方式，以天象附会人事。看起来，似乎人事与天变十分契合融洽，实际上，自然反被忽视，被贬低，被淡化，用以解释人事吉凶。某些人面对现代工业造成的生态危机，以为到东方文化和宗教中可以找到解救的药方。实际上，中国固有的整合观念既不利于科学技术的长足发展，也不能引导人与自然融洽相处。因为这是较低思维方式，是在封闭自然经济上的原始而朴素的和谐观念。生态观念恰恰来自西方而不是东方，这是有其历史渊源的。西方人把人同周围世界的关系看作一种有机联系，他们承认自然界有其独特的规律与秩序，人们应顺从和保护这个规律，而不是简单地比附于人事，把自然与天道化为乌有。

传统的基督教中的某些人热切盼望来世，认为只有上帝天国里的事物才有价值。人的世界，物质世界和肉体的世界是堕落的、可耻的。那些追求神圣生活的人要么对它不屑一顾，要么不择手段地榨取。新的生态神学则这样来解释创世记：既然上帝创造了天国、地球和世界上的万物，那么他所有的造物便因而都

具有重要的内在价值。新神学家以此论证说，对上帝的创造物的任何剥削和破坏都是罪过。自然的秩序是上帝安排的，违反自然秩序的破坏也是罪过。一个基督徒必须热爱并尊重上帝的创造物。这种宇宙观、自然观是中国哲学与宗教所缺少的。

毫无疑问，这一神学的乐观主义与现实主义态度，同传统神学是很不相同的。我们没有理由斥责这种神学观点。

还有一个饶有兴味的问题：面对人类共同遭遇的危机，科学和神学是否能再度携手合作？古代世界不存在宗教与科学的冲突；近代科学与宗教互相攻讦，其结果，人们普遍赞成科学与宗教分属不同的领域。实证主义者斯宾塞断言，知识不可能垄断整个思想领域。如果知识要留有余地，让智慧去思考知识范围以外的东西的话，那么，这便是宗教领域。宗教的对象是经验范围以外的事物。人们关于宗教与科学的关系曾经发表了不少武断专横的意见，以为科学能够全然驳倒宗教。事实是，科学发展了，宗教仍旧兴旺。人们忘记了斯宾塞的上述合理论断。在宗教与科学各司其职、互不代替的前提下，对生态问题的解决的确可以促使科学与宗教互相适应，友好相处。科学的发展不一定非要牺牲宗教不可。科学技术提供的是手段，而宗教与哲学却可以提供世界观。美国哲学家冈特认为，哲学必须制定新的世界观，帮助我们认识人在自然环境中的地位，指导我们在自然环境中的行动。仅仅靠技术，并不能解决生态失调的问题。当然对于我们来说，哲学是导航仪；而对深受基督教伦理支配的人们来说，神学同样起着导向的作用。生态神学对西方人的世界观的影响是巨大的，它直接违逆传统基督教神学和机械论的世界观，而有助于符合生态原则和低熵经济结构的新世界观的确立。正象科学的世界观不是固定不变的一样，神学世界观也随时代发展而变化。新的神学同自己的时代是适应的。更重要的是，新神学同熵社会里的价值观念和制度，同新的自然科学，不仅平行不悖，而且是相吻合的。

近代基督教文明发轫之模式

——试论路德与加尔文宗教改革理论的区别

李平晔

即便我们不将“近代文明奠基者”的桂冠戴在路德和加尔文的头上，我们也不能否认他们二人对西方近代基督教文明的形成所作出的卓绝贡献。路德与加尔文都是16世纪杰出的宗教改革家，由于他们发动、领导的宗教改革改变了西欧以至世界的面貌，所以，他们引起了众多人士的关注和品评。尤其是德国著名社会学者麦克斯·韦伯本世纪初发表了其名著《新教伦理与资本主义精神》一书之后，他们便不仅成为史学家、神学家们研究的对象，而且成为社会学者、哲学家、经济学家以至心理学家们分析、评判的目标。四百多年以来，对他们褒贬不一，毁誉参半。本文无意着墨于全面论述其功过是非，仅想探讨路德与加尔文宗教改革理论的区别以及对西方近代文明形成的影响。

虽然，路德与加尔文在历史的挑战中站在同一营垒，使西方基督教文明渡过危机，重振雄风。但是，他们二人在性格、气质、宗教改革学说的精神等方面，存在很大的差异。路德和加尔文终身未遇，但路德的作品和行动却深深地影响和激励了加尔文，促使加尔文走上了背叛罗马天主教的道路。加尔文的《基督教要义》及其在日内瓦建立新教政权的实践，自始至终贯穿着路德所奠定的因信称义、人人皆僧侣及圣经最高权威等新教原则。

路德出生在德国动荡的历史时期，资本主义经济的萌发与政治上的四分五裂，使各阶层人士都处于混乱和不安之中。路德的家庭是一个由自由农步入中产阶级的典型。幼年时严厉、艰辛的环境使他形成一种暴烈、韧性、直率、坦诚的性格。上小学和中学时，为了维持学业，他不得不常常沿街乞讨、卖唱。当他以最虔诚的方式虔诚地进入修道院寻求灵魂解脱而一无所获时，他成了罗马教廷最激烈的攻击者，其语言甚至达到粗鲁狂暴。他充满激情的、虽然常常是缺乏逻辑推理的檄文，激起了中下层民众广泛的反响。作为宗教改革的开创者，他在摧毁天主教营垒对欧洲大一统的封建统治中，达其事业的顶峰。

加尔文比路德晚26年诞生，晚18年去世。加尔文出身于一个安定、富裕的法国上层社会的家庭，他的父亲在教会任职，使他在12岁时就享有大教堂圣职俸；18岁时，又获一教堂圣职俸，这成为他教育经费的主要来源。^①加尔文所受到的经院哲学逻辑体系、罗马法以及古典学术的训练，对他日后宗教改革的理论和实践产生了重要的影响。加尔文内向、腼腆的学究气与路德粗犷的性格恰相对照。用他自己的话说，他被“羞愧和焦虑所征服”。他所从事改革的日内瓦是当时欧洲重要的贸易城市，日内瓦城市的中等阶级成为他改革的主要支持者。他在路德所粉碎的天主教学说的废墟上，集新教大成，建立起系统的、理性化的新教神学，使路德开创的宗教改革得以巩固和完成。

路德和加尔文都出色地履行了历史赋予他们的使命，尽管他们在理论上和实践中都存在这样那样的局限，但是，无论什么人，凡论及欧洲历史上这次伟大的变革，莫有不论及此二人者。作为时代精神的体现，作为政治革命的实践者，面对天主教的营垒，他们基于共同的原则、共同的基础，向着共同的方向、共同的目

^①1534年5月4日，加尔文25岁时，因信奉路德的宗教改革学说而主动放弃了教会的圣职俸。

标，成功地对历史的挑战作出了回答和应战。但是，作为宗教改革的思想家，作为历史上独特的个人，他们之间又有着许多明显的分歧和差异。

一、人与上帝

在人与上帝的关系这一问题上，虽然他们都认为，上帝是人的拯救的主体和本源，无须任何外在的被造物居乎人与上帝之间，反对天主教神权政治的统治，但是，由于他们学说的出发点不同，遂使他们的学说具有了不同的色彩和实践效果。路德自律的学说和加尔文神律的学说，产生了完全不同的社会效应。

路德宗教改革学说的出发点是人，是从人的境况出发，是以人为中心，以人为目的的。他所要解决的主要问题是人的获救，人如何摆脱控制着他的焦虑、恐惧、虚无和绝望。上帝创造世界是为了人，上帝的存在是为了人的拯救。路德说：“我们看见，人是一种特殊的被造物，是为了分享神性和不死而被创造出来的，因为人是比天地间所有一切东西都更好一些的一种被造物。”^①

“我们倍受尊重，胜过一切被造之物，甚至也胜过天使；我们值得自豪的是：我自己的血和肉坐在上帝的右边，掌管万物。没有一个被造之物会有这样的荣誉，连天使也没有这样的荣誉。”^②

人成了主体，上帝就成了客体；人成了目的，上帝就成了手段。手段是为了目的服务的，为目的可舍弃手段。在路德这里，强调的是新约中的上帝，强调的是作为“爱”、作为奉献和牺牲而不是天主教的作为惩罚的体现的上帝，强调的是上帝的慈悲和拯救世人。路德说：“基督受难，……是为了拯救和造福于我、你、我们所有的人……。基督受难的原因与目标便在于：为我们而受难。”^③为了人类的尊严和独立，不惜牺牲上帝的尊严和独立。路德使上帝具有人性，成为人，从而使人具有神性，成为神，使上帝显

现为弱小和苦难的形象，从而使人成为尊严和独立的个体。费尔巴哈说：“上帝为了人而离弃其神性。就正因为这样，故而化身给人以提高自己地位的印象：至高的、毫无需要的存在者，为了人的缘故而受辱和遭贬。……既然上帝是为了人的缘故而化为人，既然人是属神的爱之最终目标、对象，那么，还有怎样的说法能把人的价值提得更高一些呢？”^④ 路德的上帝是为了人类而牺牲自己的上帝，路德的新教是人本主义的宗教学。

尤其是路德认为：“你怎样来信仰上帝，你也就怎样来得到上帝。”“信了也就得到了；不信则什么也得不到。”^⑤ “信者就是上帝。”^⑥ 这样，在路德这里，上帝实际上成为应人的需要而生的、完全存在于人的主观性之中的、存在于人的精神之中的实体。上帝再不是天主教那个彼岸的、超越的、要求人们放弃一切的威严的判官了。

加尔文学说的出发点是荣耀上帝。他的学说的中心、目的是上帝而不是人。加尔文认为，荣耀上帝是我们生命的基础、生活的目的，我们不是为自己，是为上帝而生活在这个世界上。上帝的选民为在此世建立上帝之城的奋斗和改造现世的活动，是为了荣耀上帝，并非为了造福人类。上帝成为目的，人就成为手段；上帝成了主体，人就成了客体。人是为了上帝而活着的，人的被造也是为了显示上帝的荣耀和尊严。在加尔文这里，作为目的的客体取代了路德那里作为主体的目的。加尔文的社会理论虽然具有极大的感召力，但却是冰冷的、无情感的、非人道主义的。

加尔文认为，认识自己和认识上帝是密不可分的两个方面。人们了解了自已，也就了解了上帝；或者说，了解了上帝，也就了解了自已。“我们因感到自己的无知、空虚、贫乏、软弱、邪恶与败坏，于是叫我们察觉而且承认，只有在主里才找得着真实的

^{①②③④⑤⑥} 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，商务印书馆，1984年，第773、87、345、86、160、161页。

智慧、坚强的力量、完全的仁慈与无匹的公义。这样，我们因为自己的不完全，而想念及上帝的完全。”^① “人未经与神的尊严比较，绝不能充分认识自己的卑贱。”^② 上帝成为一切，人就成为虚无。加尔文的上帝形象是旧约的上帝形象，恢复了天主教那个威严施法、要求人们放弃一切的判官形象。在这样的上帝面前，加尔文引圣经中大卫的话，“人算甚么，你竟顾念他！”^③ 他向人们揭示并让人们承认人的悲惨处境和低贱地位。人仅是上帝的一个被造物，“人是反映上帝工作的明镜”。因此，信徒要“敬重他，信仰他，崇拜和祈求他”。^④ 人生的价值和意义是不能通过自身显现的，只有通过遵行上帝的旨意，响应上帝的呼召，才得以实现。在加尔文这里，人再次丧失了作为目的物的独立自主的存在。加尔文说：“我们不是自己的主人，因此，我们理性与意志也不能主宰我们的思想和行动；我们不是自己的主人，因此，我们不要以为自主是我们的目标，不要追求人类的欲望；我们不是自己的主人，因此，让我们尽可能地忘记自己，忘记一切属于我们的东西。相反地，我们是上帝的仆人，因此，让我们为他生存，为他牺牲。人为自己而活，追求私欲，是最可怕的事情，必将毁灭自己。唯有把自己忘记，把自己舍弃，完全听命于上帝的向导，人才能得救，进天堂。”

加尔文再次把专制的、威严的、彼岸的、超越的、要求人们奉献一切的上帝引入了基督教。上帝与人的关系再次成为剥夺与被剥夺的关系，在路德那里恢复了的人的尊严和自主、人此生的意义和价值再次丧失。

①加尔文，《基督教要义》上册，香港商务印书馆，1959年，第3页。

②同上，第4页。

③《圣经·诗篇》八，42。

④加尔文，《基督教要义》上册，第21页。

二、预 定 论

路德和加尔文都承认并强调预定论，但他们预定论的内涵又各有不同。

路德和加尔文的预定论都是来自奥古斯丁的学说。奥古斯丁提出的预定论是在与裴拉鸠斯（约公元360—430年）的辩论中，以圣经中圣保罗的学说为基础而建立的基督教救赎理论。裴拉鸠斯是威尔士人，原名莫尔根。他相信意志自由，怀疑原罪说。他认为，罪若出于必然，就不能算为罪；罪若出于自愿，就应该可以避免。在裴拉鸠斯看来，亚当的罪仅属他一人，不属于人类种族，不存在原罪。原罪把罪归入自然的范畴，而罪应是一个道德的概念。人是一个道德的存在，人的犯罪是由于人有自由意志，并非基于亚当的原罪。人像万物一样是有限的、必死的，这是自然现象，并非亚当堕落的后果。奥古斯丁反对裴拉鸠斯，他认为，亚当的堕落使人丧失了从善的意志自由，人除原罪外还有因天性邪恶所造成的本罪。正是基于人的堕落和罪恶以及人无向善的意志自由，人类必须借助上帝的力量才能获得拯救。奥古斯丁认为，人类的拯救是上帝前定的，正如基督所说的：“不是你们拣选了我，是我拣选了你们。”^① 在人的救赎中，人无功德可言。奥古斯丁说：“人有何功德可言呢？他不是因功德而被赏赐，乃是被赐白白的恩典。”^② “上帝命令我们做所不能做的，好使我们知道应该向他求甚么。”^③ “上帝的恩典并不是要找适合于拣选的人，而是要使他们合乎拣选。”^④ 这个拣选是无道理和原因的，它唯一的道理和原因就是上帝的意志。用保罗的话来说：“受造之物岂能

① 《圣经·约翰福音》十五，第16页。

②③ 加尔文：《基督教要义》上册，第217、223页。

④ 加尔文：《基督教要义》中册，第368页。

对造他的说，你为什么这样造我呢？窑匠难道没有权柄，从一团泥里拿一块做成贵重的器皿，又拿一块做成卑贱的器皿么？”^①

路德和加尔文从不同的侧重点继承了奥古斯丁的预定论。

路德更多强调的是人无意志自由。这点，路德在与伊拉斯莫的争论中进行了充分论述。教皇克里门七世一继位就力促伊拉斯莫攻击路德。1524年，伊拉斯莫发表了一篇论意志自由的文章，这是一篇学术性的文章。在文章中，伊拉斯莫承认，他不可能完全洞悉道德自由的神秘，也不可能将它与神的全知全能相协调。但是，他说，任何人若承认预定论的学说，必是以放弃人的尊严和价值为代价的。若一个上帝惩罚的罪是他的意志所为，他就是一个不值得崇拜和赞美的魔鬼；若把这样的行为归之于基督的“天上之父”，这将是一种亵渎。一个因上帝所为而注定要犯罪并遭永罚的人怎么可能有任何创造性的活动去改进人类的状况？伊拉斯莫认为，一个人的道德选择是受他所无法控制的环境所制约的。这篇文章发表后，教皇给了伊拉斯莫二百伏罗林以酬劳。

1525年，路德发表了《论意志不自由》一文，捍卫人无意志自由及预定论的学说。在文章中，他说：“自由意志是形容神的名称，而且只有他是自由的……，若说人是自由的，就等于说人是神。”^②“人的意志好像是上帝与撒旦之间的牲畜一样：上帝若骑上去，它就随着上帝的意思行走……；撒旦若骑上去，它就随着撒旦的意思行走。它不是出于它自己意志的能力去选择一位骑它的对象，也不寻找谁去骑它；乃是骑者们自己争斗看谁把它夺过来，成为自己的。”^③在《炉边谈话集》中，他说：“若有人主张人有自由意志，在属灵的事上他可以做他愿意做的事，这人就是否认基督的。我这个意见是绝对不能改变的。在我的著作中，尤其

① 《圣经·罗马书》九，第20、21页。

② 《路德神学类编》，香港道声出版社，1961年，第94页。

③ 同上，第96页。

是在反全世界最有学问之一的伊拉斯莫的著作中，一贯是这样主张的，将来也永不改变，因为我知道这是真理，即令全世界的人都起来反对也不改变。”^① “上帝以不可更改的、永恒的和有效的意志预见，预定并成就一切。”^②

路德否认意志自由，因为他认为：上帝的无所不能使他成为所有的事件和行为的真正原因；是他，而不是我们的功德或过失，决定了我们的救赎或遭罚。路德能够勇敢地正视他在逻辑上的困境。他说：“常识和自然理性遭到极大的触犯，上帝仅仅凭借他的意志弃绝、强硬并诅咒，好像他乐于罪恶这样的永恒痛苦，据说他是这样的慈悲和善良。这样一个上帝的观念似乎是邪恶、残忍和不宽容的，由于它，在各个时期许多人遭憎恶。我本人再次被逼至失望的深渊，以致我希望，我从未被造过。力图凭借机敏的品质来逃脱这是无用的，必须承认上帝无所不能的后果……如果当上帝谴责那些不当谴责的人时，是难于相信上帝是慈悲和善良的。我们必须记起，如果上帝的正义能为人的理性所承认，那么，它就不是属神的了。”^③

若我们以现代理性主义者的眼光来看，伊拉斯莫的论述远较路德的论述更合乎人的理性。但是，当时在各国广为流传的是路德的《论意志不自由》，而不是伊拉斯莫的论自由意志的文章。在一年时间内，7个拉丁文版本和两个方言版本销往各国。它成为新教神学的一本重要书籍。之所以会如此，在于路德反对自由意志、主张人无意志自由并非仅是一个神学信条的学术争论，它反映了当时各国人民要求摆脱罗马教廷以个人善功为拯救之本并以此奴役人民的所为。人没有从善的意志自由，人获救必得借助上帝白赐的恩典，个人一切外在的救赎行为都无助于事，“放弃你的

^① 《路德神学类编》，香港道声出版社，1961年，第97页。

^② 威尔·杜兰特：《宗教改革》，纽约，1957年，第434页。

^③ 威尔·杜兰特：《宗教改革》，第435页。

意志，将无地狱可言。”^①只要信靠上帝，就可获得救恩。于是，统治、控制人们救赎活动的阶层和机构也就失去了存在的依据，罗马教廷退出历史舞台亦属当然。

加尔文从路德这篇文章以及圣经和奥古斯丁的学说中发现并建立了他的预定论和选民的学说。

圣经记载：“因为他预先所知道的人，就预先定下效法他儿子的模样，使他儿子在许多弟兄中作长子，他预先定下的人又召他们来，所召来的人，又称他们为义；所称为义的人，又叫他们得荣耀。”^②“我要怜悯谁，就怜悯谁，要恩待谁，就恩待谁。”^③这些段落成为加尔文预定论的基石。

加尔文也承认，人无意志自由及因信称义的学说。但是，他的预定论更强调上帝非理性的意志先在地把世人分为必遭永罚和必获拯救的两类。“上帝照他所愿意的，在人还没有生以前，拣选了他们，将他所决定赐给他们的恩典预留下来，作为他们之用。”^④人的善功于人获救无所助益。“主明白说明他在人身上找不出什么能吸引他施行恩慈的原因，一切都出自他自己的慈悲怜悯。因此，神对他的百姓的拯救乃是他自己的作为。”^⑤“一个人之蒙拣选和另一个人之被弃绝，都在他们未曾行善和作恶的时候；这可以证明神的预定的基础并不在乎善功。”^⑥加尔文又说：“凡上帝所不拣选的，就是他所弃绝的，他们之所以被排除，无非只是因为他决定把他们从他所预定为他的儿女所承受的产业中排除出去。”^⑦原因是不可探求的，凡神意所为都是神圣的。“人之追究神的旨意是何等僭妄的事！因为神的旨意就是，也理当是造成一切情况的原因。”“一切他所愿意的都必须被算为公正，只因为他如此愿意。”^⑧

① R·M·琼斯：《16、17世纪宗教改革者》，伦敦，1914年，第7页。

② 《圣经·罗马书》八，第29页。

③ 同上，第30页。

④⑤⑥⑦⑧加尔文：《基督教要义》中册，第359、364、372、374、376页。

人之被救或被罚的命运，是人的意志所不可抗拒、不可选择的。“人的自由意志绝对不能拒绝。”“神的旨意是不能为人的意志所拒绝，或加以阻挠的，因为他照他所喜悦的来控制人的意志。”^①属神的意志成就了一切，属世的权力就成为虚妄的。善功于人获救无益，教皇、僧侣就不再能操纵人获救或遭罚的生死大权了。

奥古斯丁和路德都未曾断言一些人注定永罚，这是加尔文预定论的必然逻辑后果。路德的上帝是博爱的上帝，“天父叫日头照好人，也照歹人。降雨给义人，也给不义的人。”^②只要有信仰，人人都可得救。人人在信仰面前平等，人人在上帝面前平等。加尔文的上帝是威严和法律的体现，为了表示他的威严和公正，他无理由地惩处一些人。在上帝面前，人与人不再是平等的，有些人天生就是上帝的宠儿，是精神上的贵族，是统治者；而另一些人生来就是弃民，是被统治、被奴役者。人类不平等的原则，社会不平等的现实，在神意的确认下，成为神圣的秩序。在现世的竞争中获胜的人们，由于是受上帝特殊的眷顾，他们的财富，不仅是获救的标志，也是神圣的意愿。这样，私有财产不可侵犯的条文便有了神圣的基础。

此外，“人的脚步为主所定，人岂能明白自己的道路呢？”^③上帝的意志之不可理喻，世界是被意志而不是被理性所统治；世界万物之不可把握、不可测度、不可理解，兴衰荣辱之无必然性、无因果性，人类的拯救非人的理性和实践可及，这一切重新把中世纪煎熬人心的焦虑和恐惧引入人们的心灵，给人们心灵罩上了浓厚的悲观主义阴影。西方许多伟大的思想家都表达过这种对命运无主宰力的悲哀，虽然他们并非全然是受基督教预定论的影响。

由此可见，加尔文的学说并不像一些西方人士所宣扬的那样积极、入世，那样充满活力和朝气，那样充满创造性，那样有利

①加尔文：《基督教要义》中册，第381页。

②《圣经·马太福音》五，第15页。

③《圣经箴言》二十，第24页。

于个人主观能动性的发挥；相反，他的学说充满了否定的阴影，充满了宿命论的色彩。这不仅对于他，而且对于其他信徒，势必产生一定的消极影响，这是我们不能不注意到的。

三、善 功

除了在人与上帝的关系以及预定论上，路德与加尔文之间存在有差异外，在对待善功的问题上，路德和加尔文的观点也十分不同。这一切导致二人不同的社会理想蓝图和不同的社会实践活动。

路德和加尔文都否认善功是获救的依据和条件，否认外在的教会可以赐人以获救的恩典。那么，人如何才能得到获救的确信呢？也就是说，人凭藉什么断定自己是上帝的选民，断定自己属于被召之列？

在天主教那里，人只要履行教会所规定的善功，即为获救而进行的一系列非生产性活动，诸如斋戒、朝圣、自笞、购买赎罪券等，便可从教会那里得到救赎的恩典。

在路德的新教中，获救的确证在于内心的信仰，只要有信仰，就可获救。路德完全否认善功在获救中的作用。他认为，心无信仰的恶人也可做些外在的善事，但这并不能证明他们是诚心皈依上帝。“我们必须学会从上帝的诫命，而不是从善功的外观、大小和多少，或从人的判断、法律和风俗去分辨善恶……”^①

“信仰不是从行为开始，行为也不能产生信仰。”^②路德认为，有信仰者，自会行善，这就像好树结好果子一样是必然的。“信仰不让本身被任何行为所束缚，也不让任何行为与它分离。”^③由于路德认为获救的依据完全在于信仰，对于获救的确信便是十分明确、简单的事了。人的心灵与肉体都获得了解脱。

加尔文教由于强调上帝先在地注定一些人为选民而另一些人

^{①②③} 《路德选集》上册，第20、35、23页。

必遭永罚，必给人们带来新的焦虑。人们脱离教会桎梏获得自由的同时，感到自己是孤零零地站在上帝面前，无所依托，无所信靠，无所求助。人获救是依靠上帝不可理喻的意志，非靠个人的信仰。加尔文说：“主喜欢领他的儿女，由拣选而达于称义。”^①

“信心诚然是和拣选相连的，但须居于次位。”^②加尔文的预定论，实际是以因拣选而称义为其学说的中心，因信称义名存实亡。谁也无法确证自己究竟是选民还是弃民，人们重新沦入永世之罚的恐惧和忧虑之中。加尔文的学说，必得对此作出回答。

加尔文提出，人在现世的成功，就是选民的标志。外在的成功，首先要有心中的确信。确信自己是上帝的选民，同时付与恒忍的耐力去履行上帝的戒命和呼召，便必能成功，必能获救。

加尔文再次使外在的标志、外在的行为成为获救的确证。这一方面激励人们在现世努力奋争，同时又给人们的行为和心灵套上了新的枷锁，这是他的救赎理论的必然逻辑后果。

加尔文虽然否认天主教以善功为获救之本，但是，他却以善功作为获救的标志。他认为，人在现世的成功，人要作上帝的选民，必得过一种整体合理化的生活；而这整体合理化的生活，便是以善功为基础的生活。

加尔文善功的内涵，不同于天主教的善功。他赋予善功以更为广泛的涵义。他认为，善功可包容人生在世的各种活动，不论是宗教的还是世俗的。善功主要有三种形式：首先是履行宗教传道和为神命作见证的义务，唤醒沉迷于罪孽之中的人；其次是遵守十诫，并将其贯穿于日常生活的每一个细节，不仅个人遵守，而且有义务通过迫使他人遵守十诫而维持团体的洁净；再次是热忱地从事天职，通过天职为上帝和他人服务。人只要忠实履行这三件善功，便可过一种整体合理化的生活，便可取得现世的成功，便可获救成为上帝的选民。善功“是神住在人心中作主的证

^{①②}加尔文：《基督教要义》中册，第369、371页。

据”。“这种对于人的行为的信赖既然只存在于那些一心信靠上帝慈悲的人，所以与他们信心所依靠的并不违背。”“怀念善功的恩赐……因为它表明我们已领受了那赐给儿子名分的圣灵。”^①“他之盼望上帝看顾他那最好的作为，无非是要他在这些作为中，认出他自己选召的恩典，而叫那已经开始的善功达于完全。”^②加尔文“再次使善功和道德成为宗教生活的中心”。^③

加尔文的日内瓦神权共和国，便是力图使人们过一种以这种善功为基础的整体合理化生活的政治制度。

首先，在信仰上、精神上，加尔文认为，遵守十诫是重要的善功。十诫中第一条诫命敬拜上帝是最重要的善功。上帝的荣耀和尊严是至上的，是万物的目的和归宿，是万物存在的价值依据。因此，最恶的罪就是反对上帝。反对上帝包括偶像崇拜、亵渎罪和异端罪。加尔文认为，罗马天主教搞的是偶像崇拜，他不倦地责骂和嘲笑罗马教徒的迷信活动。亵渎罪也应受惩处。这两种罪孽的惩处至极是驱逐出境，而异端则当受死罪。加尔文认为，异端有如杀人犯，杀人犯杀的是人的肉体，而异端毒死了人的灵魂。为保护无辜，二者都当处死。他说，杀死狼是为了保护羊，抓住蛇是为了救孩子，处死异端是为了益于民众。这种思想，导致了他对异端的残酷迫害。因为，维持团体思想的纯净，也是一项重要的善功，是每个基督徒的义务。异端无非是持不同政见者；他对异端的迫害，无非是对那些与他观点有分歧的人的迫害。加尔文教对异端的迫害，窒息了路德开创的思想自由、信仰自由的风尚。^④

加尔文在日内瓦对异端迫害最著名的例子是处死著名科学家塞尔维特。塞尔维特是一位西班牙科学家，曾出任过维也纳大主

①②加尔文：《基督教要义》中册，第226、228页。

③S·奥兹曼特：《改革的时代》，耶鲁大学，1980年，第368页。

④参阅拙作：《人的发现》有关章节。

教的医生。他发现了血液在心肺之间的小循环。他不赞同加尔文的神学观点，出版了与加尔文针锋相对的小册子《基督教真义》，为此而受到日内瓦新教政权的追捕。1553年，他在日内瓦被加尔文逮捕，加尔文以异端罪名烧死了他。加尔文的这一行为，充分显示出日内瓦神权政治不宽容的特征。这不仅使他声名殒落，而且使后世的加尔文信徒们深感负疚。1903年，在处死塞尔维特350周年之际，加尔文教派的高级教士埃米尔·顿梅库组织了一些加尔文教徒，在当年烧死塞尔维特的地方建立了一座纪念碑，以诫后人。

除了处死塞尔维特之外，塞巴斯蒂安·卡斯特里奥因为对《所罗门之歌》有所质疑而被逐出日内瓦牧师团体。主教杰克·格鲁特因为写信批评日内瓦宗教法庭，并在加尔文的书上写了“胡说八道”几个字而被斩首。对于日常宗教活动的怠慢、不定期参加礼拜等，都要课以重罚。否认预定论、把孩子许配给天主教徒、称罗马教皇为好人、否认魔鬼和地狱、讥笑加尔文的传道等等，都是罪。主教哲罗姆·布尔赛克由于公开向加尔文的预定论挑战，1551年被逐出境。一个名叫彼尔·阿米乌克斯的纸版制造商，因为宗教法庭迟迟不判决他与不贞的妻子离婚的诉案，公开质问加尔文，便以诽谤罪而被囚禁。在加尔文的要求下，他进行了公开忏悔，穿一件苦修的衣服绕城而行，并在公众面前乞求上帝饶恕。这与其说是请求上帝宽免，不如说是请求加尔文赦罪。这实际上是向公众宣布加尔文的绝对不许违抗的权威。奥兹曼特说，加尔文对日内瓦的改革，“完全依靠对于他的领导和权威的恐惧和尊敬”。^①

加尔文的善功不仅包括宗教活动及对他人宗教行为的监督，而且包括对人们日常生活的管束；使人们的生活规范化、统一化、合理化，也成为他的神权政治的目的，是社会更新的一个内容。

1541年，加尔文重返日内瓦时，在他给市议会的一封信中明

^①S·奥兹曼特，《改革的时代》，第368页。

言声称：“我不能够生活在这样粗鲁的、不道德的地方……我认为，福音的主要敌人不是罗马教皇，不是异端，不是诱惑者，不是暴君，而是坏基督徒。……我更恐惧这些肉体的贪欲、酒店妓院和游戏的放荡。若无善功，一个僵死的信仰又有什么用处？真理被邪恶的生命所辜负，真理又有什么重要性呢？或者是要求我第二次放弃你们的城市，让我走，用一种新的放逐减轻我的痛苦；或者是在教会中严格执法，在那里重建纯洁的纪律。”^① 1541年，加尔文发表了规范人们生活的《日内瓦手册》，并制定了《限制奢侈法》。

加尔文使整个日内瓦变成了一座大修道院。他禁止人们跳舞唱歌；禁止妇女穿漂亮的衣服，戴漂亮的首饰；禁止星期日玩牌；禁止在酒店消磨时光；禁止星期五吃鱼；禁止找吉普赛人算命；……许多娱乐活动、艺术活动都遭到了禁止。人们在生活的领域中，每走一步所看到的都是“禁止”。在日内瓦，多起通奸罪被判处死刑。一个小孩因打父母而被处死。一位父亲因为未按圣经中的名字为儿子命名，而被罚在狱中服务4天。一位妇女因为把头发装饰到“不道德”的高度而被监禁。一位船长因为在婚礼上大笑而被监禁80天。如此事例，不胜枚举。加尔文不仅严格限制人们的思想和生活，而且要求人人互相监督，互相告发，“每一个人对其他的人都抱着怀疑态度与仇意，根本没有仁爱的精神存在”。^② 在加尔文统治的头5年中，这一当时人口只有两万的城市，就有13人被绞死，10人被斩首，35人被烧死，76人被逐出家门。监狱人满为患，狱中刑法则令人毛骨悚然。仅1558年至1559年间，这个小城市就有414个人被起诉有罪，以至200年后，当伏尔泰谈到日内瓦时还说：“那是一个从来也听不到笑声的城市。”著名化学家克拉克说：“新教之中固守教义的教派很少培养出科学家。日内瓦的加尔文教派在两个世纪中没有出过一位知名的科学

^①S·奥兹曼特，《改革的时代》，366页。

^②E·弗罗姆，《逃避自由》，第58、120页。

家。”^①加尔文死后两个世纪，日内瓦不仅没有出过知名的科学家，而且没有出过世界著名的画家、音乐家和艺术家。以至到卢梭时代，日内瓦人仍然在争论是否应该禁止戏院，美术究竟是表示人类进步还是人类的罪恶。

这种合理化的非理性禁欲主义，这种对异端的迫害和对人民生活的限制，激起了市民的敌对情绪。1555年，日内瓦市民中约的人反对加尔文；有的市民甚至以“加尔文”为其豢养的狗之名称，以示其对加尔文非人道主义统治的不满。

加尔文所力图建立和维持的这种合理化生活是以人的理性为基础的。他力图使人的理性成为人生于世各项行为的指导原则。这样，“在人类事务中的罪就是那些与理智的指导相反的东西”。^②

这就是加尔文所要求人们过的一种整体的合理化生活。这种极端地强调人的理性生活，强调人的千人一面，强调人的同一性和规范化，必然是抹杀每个人的个人特征，抹杀了个人的个性和创造力，抹杀了人的独立自主精神和生命的活力，从而也就抹杀了社会的创造力，窒息了社会前进的动力。因为，社会的发展，必是以个人的发展为前提的。这样，这种建立在理性基础上的合理化生活实际上是最不合乎人的理性的东西。

加尔文这种合理化形式下的不合理，这种不合理的合理化，这种理性化的非理性精神，最突出地体现在他所强调的履行作为一种善功的天职中。

加尔文认为，人在天职中的成功与失败，是人蒙神恩或遭神弃的标志，是选民或弃民的象征。因此，他极度强调人在天职中要付出个人的努力，以世俗的成功来显示上帝拯救的恩典和荣耀。这样，人的努力与工作完全是非理性的，人努力工作的目的

^①R·E·D·克拉克，《科学与基督信仰》，台北联经出版事业公司，1983年，第128页。

^②《新教和资本主义》，宾夕法尼亚国立大学，第30页。

并不是为了个人生活的富足和美满，不是为了改变个人的命运，也不是因为这工作本身具有造福于人类的价值和意义，而是为了彰显上帝的尊严，为了证明上帝为其预定的命运，为了证明上帝早已安排的事必然要发生。人被迫去工作，不是受外在的压力，而是受内在的驱使力，这是一种使人甘受奴役的、永不会产生反抗的动力。

人的良知和人的责任感驱使人永无止境地去追逐身外之物。这种一面追逐自己的利益，一面又为外在的目的而牺牲自我；一面推崇个人主义，推崇个人潜能的实现，一面却又把个人淹没在标准化、规范化的模式之中，正是当代西方资本主义社会的一个显著特点。“今天的人类，只是把过去一直侍奉的上帝的观念，转而侍奉现代的经济制度而已，永远成为这个大机械的奴隶。”^①

加尔文的善功观念与天主教的善功观念具有本质的不同：天主教是以善功为获救之本，使人役于治理善功的教士阶层；而加尔文的善功是获救的标志，使人役于新的权威和对外在成功的追求。

四、社会理想

什么样的社会是理想的至善境界？这是古往今来众多的思想家和哲学家们所考虑过的问题，也是以后的学者、政治家们必然进一步探索的问题。柏拉图的理想国，奥古斯丁的上帝城，莫尔的乌托邦，康帕内拉的太阳城，培根的新大西岛，圣西门、欧文的空想共产主义，马克思、恩格斯的科学共产主义，以及近代西方学者柏格森、莫里斯等人的“开放社会”，无不试图对理想的至善境界进行描述和规范。尽管他们的理想社会千形百态，但是我们从他们不同的社会模式中，可以看到人类思想的历程，看到两种基本模式的发展。一种模式是以社会的稳定、和谐、发展为目的。

^①E·弗罗姆，《逃避自由》，第67—68页。

尤其是脱离了中世纪末期的分裂与动乱，启蒙运动之后的西方经历了理性主义的冲击之后，人们把理性、社会的合理化、规范化、科学技术的高度发展提到了至高的地位，而人则成了实现这一目的的手段。这样，“就社会至善境界的定义以及建立这种至善境界的手段来说，感情上的幸福与不同性别和不同年龄的人之间的和谐关系被降到了次要地位”。^① 另一种模式，虽然也强调社会的发展、社会状况的改善，但是，它是以人为目的的。在这样的社会中，人的全面发展、人的自我实现、人的幸福和谐是社会的目的；而社会的机构、设施，不仅是维持社会安定、昌盛的手段，也是人表现、发展自己的手段。社会的发展是以人的发展为前提、为基础的。

路德和加尔文的社会学说，在一定程度上反映了人类所构思的理想社会的这样两个侧面。

路德从未系统地提出过社会改革和社会实践的理论。但是，由于他的新教学说是以人为出发点，以解决人的困境为目的，他所勾画的人类社会的图景，无形中将人的自由发展、人的个体性和多样化作为其社会发展的基本内容。

人的全面、自由发展，即人的异化的克服，人的本性的复归，有两个层次的内容。从社会整体来说，应是人格多样化的实现。每一个人都有每一个人的性格特征，世界上不存在相同的个体。“因为每个人是独特的，所以每个自我的实现也必然是独特的。”^② 从个人来说，应是个人心理多层次的丰富展现和身心的和谐发展。一个健全的人，决非抑此长彼，如一位西方人士麦尔维尔所抱怨的：“我们曾经有过人的若干方面的巨大发展，却没有任何整体的发展。”^③ 每个人以其特有方式达到理智与情感的全面展开，达到身心的和谐发展，这就是一个健全的人。一个理想的社

^① 《第欧根尼》，社会科学文献出版社，1985年，第1期，第95页。

^{②③} C·W·莫里斯，《开放自我》，上海人民出版社，1987年，第82、136页。

会，应当是能满足每一个人的全面发展的社会；这样的社会所寻求的统一，应当是以多样性为基础的多样统一的开放社会。

路德的社会学说从提倡政教分离达到信仰的自由、精神的自由，从而为人格的独立创造了条件，使人的多样化、人的全面发展在理论上成为可能。

路德主张政教分离。他认为，精神的领域和世俗的领域是两个截然不同的范畴，因此，在这两个不同的领域中，有两种截然不同的统治法则。世俗领域需要的是权力，是威力，用强力来压制那些为非作歹、危及社会安定、损害他人利益的罪与恶。精神领域和信仰领域是上帝的王国，容不得世俗权力干涉，只有上帝有权制裁在这个领域中的罪与恶。人们不应也不能侵犯上帝的权力。所以，人们不应也不能干涉他人的思想与信仰。基于此，路德对异端是十分宽容的，他说：“我们应该容忍双方的意见，直到他们趋于一致。”^①“异端决不是武力所能防止的。”他认为，如果用火去消灭异端是一种学术，那么，绞刑吏便是世界上最有学问的博士了；人们也用不着再研究学术，谁有力量胜过别人，谁就可以把别人烧死。他以实际行动对抗教廷和皇帝用武力逼迫他放弃信仰的教谕，毅然宣称：“思想是自由的。”

此外，路德的学说极度强调因信称义，强调个人信仰是一切之本；而这个信仰是完全脱离外在权威的，信仰的客体又完全存在于每个信徒的主体意识中。这样，他的学说被染上了浓厚的主观性和个体性的色彩。有多少信徒，就可以有多少上帝，就可以有多少信仰，就可以有多少不同的对信徒个体的规范。没有任何外在的权威可以为他人规定信仰的内容和上帝的形象。

思想上、精神上的解放，是个体解放的前提；思想上、精神上的多样化，是个体发展多样化的基础。这样，路德的信仰自由、思想自由为人格的充分发展奠定了理论基础。

^① 《路德选集》上册，第222页。

再者，路德强调人的情感和意志多于强调理性。这一方面是对中世纪理性化的教条主义神学的反叛，同时，这种对人的情感和意志的强调，实际上是强调了人的个体性而不是人的共性，强调了人的多样化而不是同一性，强调了人的创造力而不是适应力。理性是人共有之的东西，它的实践运用往往使人的思想和行为趋于一致。不同气质的人通过理性思考，则可得出同一的结论；而人的意志和情感，往往是构成个人有别于他人的基本要素。在整体意识中，人是不可能发现和认识自己的。只有在个人的意识和实践活动中，人才能充分意识到自身，意识到自己是不同于他人的个体，从而充分发挥自己的潜力，实现自己的价值。这种强烈的个人主义，正是当时新兴资产阶级最突出的特征之一。

路德本人在人格上较之中世纪千人一面的苦修僧来说，显然是一个充满了活力和个性的个体。他不仅有虔诚的信仰，有狂暴的个性，而且有细腻的情感和悲悯的天性。海涅这样评价他：“他是一个完人，一个精神和物质在其内部未曾分离的绝对的人。……他曾具有某些原始的东西，某些不可理解的东西，某些不可思议的东西，有如我们在所有应天意而生的人们那里所见到的一样——某些令人战悚的朴素的东西，某些愚蠢的聪明，某些崇高的狭隘和某些不可克服的魔鬼般的东西。”^①这就是路德的个性，这就是一个不同于其他人的个体，矛盾的但又是活生生的自为的存在。

路德本人的生活，正是他人生观的实践。路德本人的实践，正反映了他使自己的人生趋于和谐、自然的生活态度。

路德反对禁欲，反对苦修，他认为这些行为是反人性的。他喜欢依其本性行事，不论是政治上还是生活上。他在诅咒罗马教廷时毫不节制，在饮酒吃饭方面也从不节制。他反对对于物质和金钱的极度追求，反对以身外之物作为自己生活的目的。他从不曾致力于对物质或金钱的追逐，从不认为这些东西对于人的获救

^①海涅：《论德国宗教和哲学的历史》，商务印书馆，1972年，第38页。

有什么益处。他说：“不追求金钱，……不要爱这些东西，也不要关心它们。”^①他“痛恨认为人的生命应是达到经济目的的手段。”^②他的学说虽然反映了市民阶级的愿望和要求，但同时，他又痛斥资本主义萌芽时期市民阶级的贪婪和欺诈。“商人中间有一条为他们共同的原则，是他们用刻薄手段营利的准绳和基础。他们说：我卖货的时候要尽量把货价抬高。他们认为这是应该的。看哪，这就是给人以贪财的试探，给人开了地狱的门户。……‘我不管我的邻舍如何吃亏，只要与我有利，我就心满意足了。我的邻舍就是十倍地吃了亏也不关我的事。’……若要根据这一原则去经商，就等于抢掠窃取别人的产业。”^③他指责了当时德国巨商富格尔家族的巧取豪夺。路德一生出了许多书和文章，但他从未向出版商索取稿酬。出版商大赚其钱，而他却终身清贫，不以为意。“在路德的个人生活中，他几乎没有个人财产的意识。”^④在他家中，除了自己的6个孩子之外，还收养了8个失去父母的侄女。同时，一些穷苦的学生也常在他家食宿。他主张人人和睦相处，反对巧取豪夺欺诈他人。尽管路德自己不积极投身于发财致富之途，但他并不反对他人致富。他说：“诗篇73篇的作者并没有断定在今世积蓄财富之人的罪。……保罗也只告诉提摩太说要吩咐在今世富足的人不可骄傲而轻视他人，但他并没有禁止人积蓄钱财。”“人若不贪婪钱财，不将金钱专为己用，即使有很大的财产也没有妨碍。”^⑤他反对的是新兴资产阶级中尔虞我诈的竞争、高利盘剥，以及不择手段地建立在欺诈他人之上的纂取财富。

在天职中，路德强调以一种愉快、喜悦的心情从事劳动，决

① 《路德选集》上册，第93页。

② E·弗罗姆：《逃避自由》，第49页。

③ 《路德神学类编》，第209页。

④ M·W·波义耳：《当代新教中的道德》，纽约，1958年，第141页。

⑤ 《路德神学类编》，第212页。

不可违反本意强求自己如奴隶般地劳作；如若不是出于欢欣的本意，即便在天职中工作，也是不会被上帝悦纳的。

我们从路德的生活态度和生活方式中，更多的看到的是一种返朴归真的田园风韵，看到的是天人合一的伊甸情趣，看到的是一种浪漫主义的审美价值的体现，毫无功利主义的色彩可言。我们可以说他没有现代人的金钱和时间观念，没有现代人的竞争意识，没有现代人的进取精神。但我们从另一个角度看，不也看到了在高度工业化社会中的现代西方人所希望的那种人性的回归、人与人之间的和谐、人与自然之间的合一，即人的异化的克服的图景吗？“每一个为了理想……而奋斗的人，虽然他把他的理想寄放在遥远的过去，他亦依然会驱策世界走向未来。……每项信以为真的复古举动，事实上就是对于未来的一项创意。”^① 路德是一个充满了理想并勇于为理想献身的人，虽然他的理想具有浓厚的空想色彩，但是，他的新教学说无疑对于人类克服异化提供了重要的思想理论。正是基于此，马克思说：“即使新教没有正确解决问题，它毕竟正确地提出了问题。”^②

加尔文则是沿着另一条路线勾画他的社会蓝图。马克斯·韦伯认为，人类历史的进程就是一个人类社会不断走向合理化的进程；而西欧近代合理化之始，始于加尔文。

加尔文的学说是从维护上帝的尊严和社会的神圣秩序出发的。加尔文认为，人类的文化活动、所有的文化，都是神律的，在与上帝及其律法的关系中获得意义。这样，在加尔文这里，没有路德那种政教分离的学说。加尔文心目中的上帝的威力及于万物，不仅及于人的精神思想，而且及于人的一切外在活动。加尔文的上帝的超越性及客体化，使它再次获得了在路德教那里失去的威严和统治。人类历史的进程，人此生的价值和意义，重新被系

^① 乌纳穆诺：《生命的悲剧意识》，上海文学杂志社，1987年，第180页。

^② 《马恩选集》，第1卷，第9页。

于上帝；而这个上帝的威力，便体现在现世政教合一的神权统治中。在这种剥夺人的上帝及神权统治之下，是绝对谈不上个人的独特性和全面发展的。

加尔文的这种以上帝作为一切价值的承担者的学说，必然是以来世作为他的学说和实践的归宿。在加尔文的学说中，“完全放弃了人类对此世美好事物的关注，较之以前更阴郁地把人的思想再次转向来世”。^① 加尔文说：“假如我们死后没有永生和盼望，我们和禽兽就没有分别了。”^② “一切肉体的幸福都是如昙花一现。”^③ “只有当我们知道现世的生活是不安的、纷扰的，在无数的事上都是无辜和不快乐的，而且一切世俗的幸福都是无常的、暂时的、空虚和含有许多不幸的，我们才能够从十字架所加给我们的锻炼中得到益处。”^④ 他再次要求人们舍弃现世：“世界的一切都是矛盾的，若我们想到冠冕，就当注视天国。若我们不首先轻视现世，我们决不能期望和思想来世的事。”^⑤ 他富于悲剧意味地说：“如果我们看见送葬的行列，或者在坟场中行走，当死亡的印象呈现在眼前时，我们对现世生活的空虚就会产生一种哲学意味的领悟……”^⑥ 这样，就可使信徒“明了今生是空虚和不幸的，并以愉快的心情思想未来的永生”。^⑦ 他进而说：“假如天堂是我们的家乡，那么尘世就不会是我们的乐土了。假如脱离尘世到完全的自由，肉体岂不是一座监狱吗？假如与上帝同在是天上的幸福，不与上帝同在岂不是悲惨吗？可是，除非我们挣脱人世，否则我们便‘与主相离’了。所以，如果把尘世的生活和天上的生活作一比较，尘世的生活当然毫无价值。”^⑧

当我们读到加尔文的这些话时，就不难理解他的以理性为基础的合理化生活的本质和内涵，也不难理解他在日内瓦建立神权政治的定义和实质。他力图在此世建立上帝之城，实际是把属神

^① 威尔·杜兰特，《宗教改革》，第465页。

^{②③④⑤⑥⑦⑧} 加尔文，《基督教要义》中册，第178—181页。

的完美变成了属人的枷锁。

加尔文的学说，要求人们为了来世舍弃现世，要求人们以服务上帝和物质的获取为目的，要求人们从内在的精神、思想到外在的行为、活动都要服从神权政治的统治。加尔文的一生，便是这种舍弃现世、舍弃享乐、为身外之物、为彼岸的上帝服务的楷模。加尔文身为日内瓦市的传教士、神学教授、宗教法庭的首席法官、圣经译者、大学的创始者和神学院的创立人、市行政会的长期顾问、宗教战争的参谋本部政治官员、最高的外交官和新教教會的组织者，他每天工作12至18个小时。加尔文的传记作家贝扎记载，加尔文一年传道286次，另外宣讲神学180次。他对人们生活中的每件事情都要过问，提供指导，从炉子和妻子的选择到整个西欧改革教会信仰的建立，俨然是上帝在人间的代理。当他病倒不能行走时，仍被学生用椅子抬着继续传道，控制世事。我们从中既看到了一种对事业的献身精神，也看到了一种对他人和对自己人性的压抑和摧残。正如西方学者乔治·哈克尼斯所指出的：“加尔文的政治理论与希尔德布兰德的理论十分相似，只是他以圣经的权威取代了教廷的权力。”^①他在一定程度上实现了希尔德布兰德的社会理想，实现了教权对人们生活 and 信仰的全面控制。日内瓦成为新教的罗马，加尔文成为新教的教皇。

尽管加尔文的学说必然产生种种不可克服的弊端，但由于他的学说迎合了当时资本主义发展的需要，满足了民族国家摆脱罗马教廷控制的愿望，故而在欧洲广泛流传。尤其是他的社会学说中，反抗暴君的理论曾对西欧历史的发展产生了巨大的影响。

加尔文也像路德一样，认为君权神授，无论世俗的权力还是教会的权力，都是来自上帝，但是，他们由同一的前提推出了不同的结论。路德认为，由于君权是神授，故而人民不必抗暴，上帝自会惩处暴君；加尔文则认为，虽然统治者具有神授的权力，

^① 《新教》，美国版，1944年，第73页。

并且是成文法的制定者，但是，无论成文法还是自然法都是上帝意志的体现。因此，统治者也必得服从法律，即遵从上帝的旨意。加尔文提出，低等官吏有抵抗君主暴虐、张扬上帝之道的义务。他在评注《但以理书》6:22写道：

“当世俗君主起而反抗上帝时，便放弃了他们的全权，并不值得在人类中得到承认。当他们是这样的不安分并妄图篡取上帝的权力之时，我们宁愿唾他们的头而不愿服从他们。”^①

他在一次讲道中说：“虽然他们拷打我们的肉体，暴虐和残酷地对待我们，我们必须承受这一切，正如圣·保罗所说的；但是，当他们反对上帝时，就必须取缔他们，像弃绝穿破的鞋子，无须任何说明。”^②

加尔文学说中这种抗暴的积极因素，使加尔文教成为荷兰共和国建立的基础，成为英国清教革命和苏格兰反叛斯图亚特王朝玛丽的旗帜。它甚至影响了美国和法国革命。美国独立战争在很大程度上是在加尔文教的新英格兰所孕育的。

在这里，有必要将加尔文的理论和实践，以及在他的学说影响下他人的理论和实践加以区别。加尔文教的传播，是一个复杂的历史过程，远远超出加尔文教会的范围。托尼说：“在加尔文教规遭到弃绝的地方，加尔文派神学便为人们所接受。”不论是强烈的个人主义，还是基督教社会主义，即可以从中推演出来。他的学说之所以能在欧洲工业、贸易中心广为流传，并成为几个国家革命的思想武器，在于不同国家不同派别的人们根据自己的国情和需要，从中吸取了有利于他们自己的积极因素。由于加尔文教以不同的面目出现在各个国家和宗派中，以致加尔文早有预见地说：“我不是一个加尔文主义者。”否定了加尔文的某些理论和实践，并不等于否定了加尔文教，更不等于否定了他的历史影响和历史作用。默顿在《17世纪英国的科学、技术与社会》一书中写

^{①②} 《新教》，第74页。

道：“我们一定不要把加尔文本人的教义同后来的加尔文清教运动的教义混淆在一起。”这就是我想强调的。

结 束 语

由于是从一个特定的角度将路德与加尔文的宗教改革学说进行比较，因此，在论证过程中，难免对加尔文指责过甚。尤其易于被人们误解的是，由上文的论述看，似乎加尔文在政治上、组织上、信仰上是对天主教的一个回归，是对路德宗教的一个否定。实际上，也正如上文所述，加尔文的学说并非简单的回归和否定。历史上任何回归和复旧都不可能是旧有水平的再现，正像文艺复兴不是简单地回到古希腊罗马，宗教改革不是简单地对中世纪基督教的否定一样，加尔文的学说实际上是基督教神学在更高层次上的一个历史展现。他以天主教般的专制要人们尊服的权威，不再是统治整个西欧的封建君主，而是有利于新兴资产阶级利益的圣经权威和民族国家的权威；他所建立的系统神学，是新兴资产阶级思想意识的代表作；他所压制的，尽管有宗教改革的激进派别，但更多的是天主教的保守思潮；他所赞成的，是一反天主教无为处世的积极勤奋的人生态度。正是这种基本立场的一致，使他与路德站在了同一的营垒，成为欧洲宗教改革的中流砥柱。路德与加尔文的学说之所以有如此巨大的差异，在于他们各自所处的具体历史背景的不同，所处的具体社会环境和所受的教育的不同。路德的学说更多地反映了中下层民众的意志，而加尔文的学说，则是市民阶级中上层人士思想的表达。尽管有如此的分野，但他们的学说从不同的侧面体现了当时的时代精神，为历史的前进推波助澜。他们的行动，改变了欧洲的历史面貌；他们的思想，成为历史的宝贵遗产；他们的精神，以不同的方式深入欧洲人的灵魂和骨髓；他们的影响和魅力，至今犹存。

《旧约·诗篇》中诗歌之特点及文学价值

甘霖

前 言

众所周知，《圣经》不仅是基督教的经典，也是世界公认的一部古典文学名著，《圣经》包括《旧约全书》和《新约全书》。

从文学观点来看，《旧约全书》是希伯来民族从部落时代到“巴比伦之囚”之后的文学总集，而最富于文学价值的是抒情诗集《雅歌》、《诗篇》和《耶利米哀歌》。《诗篇》则是《旧约》中最大的一部抒情诗集，它是古希伯来十分杰出的文学作品之一。本文将着重分析《诗篇》的特点及文学价值。

一、《诗篇》的历史背景作者和主要内容

《诗篇》最古的诗可追溯至旷野时代，有的诗篇是在犹太人被掳期间写的，有的是被掳归回之后写的或唱用的，其大部分的诗是在公元前1000年时写成，以后陆续加入一些诗篇。创作的前后年代约有500年，即从公元前第11世纪到公元前6世纪。

《诗篇》的作者，根据诗篇的标题，我们可以知道：大卫总共作了73篇，其他还有摩西、所罗门、亚萨、可拉后裔、希幔、以探等。从中我们可以认为大卫是《诗篇》的主要作者，而且是

《诗篇》中最早的作者。

大卫的诗的主要内容及其他作者的诗都是写在患难时向上帝的祈求和赞美。因此一般来说，《诗篇》的主要内容就是向上帝献上祈祷和颂赞。

二、《诗篇》中诗歌的特点

《诗篇》是由150篇诗歌组成的大型诗集，因此，《诗篇》的诗歌首先具备古今中外所有诗歌的共有的特点；而这些诗歌是用希伯来文写成的，毫无疑问，它应隶属于希伯来诗歌，故它又具有希伯来诗歌的所有特点；此外它又是抒情诗集，这样它便又具有抒情诗歌的一些特点。下面我们将从两个方面来较详细地分析《诗篇》诗歌的特点：

1.从《诗篇》诗歌的风格、表现手法和语言修辞方面来看，它具有下列4个特点。

(1)它们是绝妙的形象化的诗歌，每篇诗中充满了形象思维，具体的笔法是用比、兴的手法。

①明喻：

在第22篇的13、14、15节中：

他们向我张口，好像抓撕吼叫的狮子。

我如水被倒出来，我的骨头都脱了节，我心在我里

面如腊溶化。

我的精力枯干，如同瓦片；我的舌头贴在我牙床上。……

这是一首遭遇苦难时向上帝祈求的诗歌，它是通过明喻的手法来形象地叙述在敌人手中所经历的痛苦。

②隐喻：

在第5篇9节中：

因为他们的口中没有诚实，他们的心里满有邪恶，
他们的喉咙是敞开的坟墓；他们用舌头陷媚人。

这里将喉咙说成是敞开的坟墓，实际上是通过隐喻的手法形象化地说明人的罪恶。

③借喻：

在第19篇5节中：

太阳如同新郎出洞房，又如同勇士欢然奔路。

这里的“太阳”不是指的宇宙中的太阳，而是作为神的代理人，而诗中“新郎”是指未来耶稣的诞生。因此，在这句诗中太阳和新郎都是借喻的手法。

④博喻：

在第18篇2节中：

耶和华是我的磐石、我的山寨、我的救主、我的神，……他是我的盾牌，是拯救我的角，是我的高台。

这里用磐石、山寨、盾牌、角、高台6个词来说明上帝的伟大和信实，因此十分生动。

⑤起兴：

在第121篇1、2节中：

我要向山举目，我的帮助从何而来？

我的帮助从造天地的耶和华而来。

这里运用“兴”的手法，先是看见山之伟大及神秘，使诗人发出问题，继而引出山不过是造物之一，创造主才是我们的帮助。

（2）诗歌中经常使用渲染、夸张和拟人的手法。

①渲染：

在第19篇10节中：

都比金子可羡慕，且比极多的精金可羡慕；比蜜甘甜，且比蜂房下滴的蜜甘甜。

这句诗中先比金子，紧接着又比极多的精金；先比蜜甘甜，紧接着又比蜂房下滴的蜜甘甜。这可以说是典型的渲染手法。它形象地说明上帝的律法如何正直、公义，能使人得到智慧，免得犯罪。

②夸张：

在第18篇7至16节中：

那时因他发怒，地就摇撼战抖，山的根基也震动摇撼。

从他鼻孔冒烟上腾，从他口中发火焚烧。连炭也着了。

他又使天下垂，亲自降临。有黑云在他脚下。

……

耶和華啊，你的斥責一發，你鼻孔的氣一出，海底就出現，大地的根基也顯露。

他從高天伸手抓住我，把我從大水中拉上來。

這段詩中的“地就搖撼戰抖，山的根基也震動搖撼”、“鼻孔冒煙上騰，口中發火焚燒”、“你鼻孔的氣一出，海底就出現，大地的根基也顯露”等等，都是用將人和自然界的現象誇張的手法來說明上帝的作為。

③拟人：

在第104篇1、2、4节中：

我的心哪，你要称颂耶和華。耶和華我的神啊，
你為至大，你以尊榮威嚴為衣服；
披上亮光，如披外袍；鋪張穹蒼，如鋪幔子；
以風為使者，以火焰為仆役。

詩中的“披外袍”是用擬人的手法說明神的偉大是如何的真實；而“以風為使者”、“以火焰為仆役”這種將“風”、“火焰”比作人的擬人手法，則形象地說明了上帝的威嚴。

(3) 《诗篇》的语言在语言艺术中可以说是很有成就的，凝炼、生动、形象、准确。

在第114篇3至8节中：

沧海看见就奔逃，约旦河，也倒流。（夸张）

大山踊跃如公羊，小山跳跃如羊羔。（明喻）

沧海啊！你为何奔逃？约旦河哪！你为何倒流？

（设问）

大山啊！你为何踊跃如公羊？小山哪！你为何跳跃如羊羔？

（设问）

大地啊！你因见主的面，就是雅各神的面，便要震动。

他叫岩石变为水池，叫坚石变为泉源。（夸张）

在这短短的几句诗中，作者用了两次明喻、四句设问，以及四句夸张的手法。这在一般的诗歌中是很罕见的。因此，《诗篇》的诗歌的语言艺术是十分引人注目和令人赞赏的。

(4) 诗中经常采用对比的手法和对称、平衡的情思。

①对比：

在第1篇中：

不从恶人的计谋，不站罪人的道路，不坐褻慢人的座位，

惟喜爱耶和华的律法，昼夜思想，这人便为有福。

他要像一棵树，栽在溪水旁，按时候结果子，叶子也不枯干；凡他所作的，尽都顺利！

恶人并不是这样，乃像糠秕被风吹散。

因此当审判的时候，恶人必站立不住；罪人在义人的会中，也是如此。

因为耶和华知道义人的道路；恶人的道路，却必灭亡。

这首诗是通过全篇内容来进行对比的，通过对比形象地说明

了义人的道路、成就和结果，以及恶人的道路、成就和结果。

②对称、平衡的情思。

在第19篇7、8、9节中：

耶和华的律法全备，能苏醒人心；耶和法的法度确定，能使愚人有智慧。

耶和华的训词正直，能快活人的心；耶和法的命令清洁，能明亮人的眼目。

耶和法的道路洁净，存到永远；耶和法的典章真实，全然公义。

在这3节诗中，诗人通过写律法、法度、训词、命令、道路、典章这6个词语，借助平衡、对称的手法和情思来阐述上帝的律法的力量与存在。

上面我们从《诗篇》诗歌的风格、表现手法和语言修辞等方面详细地阐述了《诗篇》诗歌的艺术成就，从上述的内容中，可以感到《诗篇》诗歌的艺术感染力是很强的。

2.从《诗篇》诗歌的组织、结构和形式来看，它具有下列几个特点：

(1) 先从结构上看，希伯来诗歌的作者喜欢采用平行体的描述技巧，即：每节多分为两句，第2句和第1句可以是同义（参见《诗篇》第19篇1节“诸天述说神的荣耀，穹苍传扬他的手段。”）；第2句也可能从反方面加强第1句的意思，或是第2句将第1句思想扩张伸展（参见《诗篇》第118篇24节“这是耶和华所定的日子，我们在其中要高兴欢喜。”）。简单来说，这样解释《诗篇》的诗歌就应避免把一句当做一个单位，而最好是把每一节的两句放在一起加以解释。如《诗篇》第92篇第3节“早晨传扬你的慈爱，每夜传扬你的信实”，就不是说“早晨传扬慈爱，晚上传扬信实”，而是“我要日夜传扬你的信实和慈爱”。

这种平行体除了两句平行外，还有三句、四句平行的。

三句平行的如《诗篇》第1篇的头三句；

不从恶人的计谋，
不站罪人的道路，
不坐衰慢人的座位。

四句平行的如《诗篇》114篇写上帝的威严；

沧海看见就奔逃，
约旦河，也倒流。
大山踊跃如公羊，
小山跳跃如羊羔。

这种平行体的诗律，虽无脚韵，却有情思上的节奏，也就是思想和词义的韵律。

(2) 从形式上讲，《诗篇》的诗歌不用脚韵（即中国诗歌的词音的韵律，或称押韵），而经常采用“贯顶法”。这种方法就是按照希伯来22个字母的顺序，安排在22节首句的句首，以第1个字母“阿雷弗”做为全诗第1节的第1字母，以第2个字母“背斯”为第2节的第1字母，以最后一个字母“刀”为末节的第1字母。《诗篇》第25、34、37、111、119、145等篇都是这样的贯顶体式。

(3) 由于《诗篇》诗歌的内容是向上帝献上祈祷和颂赞，因此，它就具有祈祷诗和颂赞诗的结果和特点。具体的结构分析如下：

① 祈祷诗的结构包括：a、呼叫上帝的名字（引言）；b、向上帝细说痛苦（诗人的苦情）；c、求上帝采取拯救的行动（祈求的内容）；d、指出上帝为何应该俯允祈祷（祈求的基础）；e、向上帝许愿或即时发出信心的赞美（结语）。

② 颂赞的诗歌分为两大类：一、赞美诗，二、感恩诗。它们的各自特点如下：

赞美诗结构是：a、引言（邀请人同来赞美上帝）；b、原因

(指出为什么要赞美上帝); c、结语(重复引言和诗人的意志)。

感恩诗的结构是: a、引言(诗人称颂上帝); b、原因(复述以前落入困境和获神拯救的经过)、劝勉(鼓励和他一起的亲友或旁观者敬畏这位信实的上帝); d 结语(向上帝还愿)。

(4) 《诗篇》的诗歌是在圣殿里崇拜上帝时吟唱的, 所以诗的大多数是合乐的。因此它具有鲜明的节奏性和音乐感, 具体地说, 诗歌前注明“交与伶长”、“用丝弦乐器”等, 这就是说明《诗篇》的诗歌是作吟唱用的。诗歌前注明的慕拉便(9篇)、流离歌(7篇)、朝鹿(22篇)、百合花(45篇)、麻哈拉(53篇)、远方无声鸽(56篇)、休要毁坏(57篇)、为证的百合花(60篇)、麻哈拉利暗俄(88篇), 都是当时的一些名曲, 如今都失传了。诗歌标题中提到的“调用第八”(6篇), 这可能是指男高音; “女音”(46篇), 可能是指女高音。上面所说的音乐的结构形式使《诗篇》中的诗歌更富于抒情性。

其次《诗篇》的诗歌中经常采用多种人称的写法, 并且大量地采用直接引语的结构, 这种方式使得诗歌更加亲切和真实, 大大地加强了诗歌的现实感和临场感。

上面从诗歌的表现手法和结构形式两大方面阐述了《诗篇》诗歌的特点, 这些特点充分地说明了这些诗歌的艺术造诣的高超及感染力的强烈和深厚。

三、《诗篇》诗歌的文学价值和神学价值

《诗篇》是圣经中最大的一部抒情诗集, 所以它在诗歌领域, 尤其是在古典诗歌领域中也占有相当重要的地位, 其诗歌中介绍的历史事实仍具有认识价值, 而诗歌的艺术造诣则具有很高的美学价值。

从认识价值来看, 它们对于我们认识当时社会生活的面貌,

包括政治、经济、文化、历史都有一定的帮助。

从美学价值来看，值得我们更多地学习和借鉴的，显然是艺术形式。具体地讲是两个方面的：

一是语言。《诗篇》诗歌中有大量的精金粹玉般优美的语言，有许多在今天还有生命力。

二是技巧。《诗篇》诗歌中常用的一些艺术手法，诸如比、兴、夸张、渲染、对比等等也都是值得学习、利用的。典型的应用事例是马丁·路德那首被称为“16世纪的马赛曲”的名颂歌，它就是由《诗篇》第46篇改写的。

总之，无论从内容或形式上看，《诗篇》都是希伯来诗歌的重要组成部分，可以说是诗歌王冠上的一颗瑰宝。它的内容和形式在今天都还有一定的意义、作用和价值。正如70多年前，鲁迅先生就在其《摩罗诗力说》中曾予以极高的评价，其言云：“……希伯来，虽多涉信仰教诫，而文章以幽邃庄严胜，宗歌文术，此其源泉，灌溉人心，迄今兹未艾。”

至于《诗篇》的神学价值，则在于它是许多人灵性经验的交流，其中以“大卫的诗”最为感人。大卫对上帝的信靠，对上帝的称颂和赞美，都归结为他对上帝有着深刻的认识。因此，无论环境是顺是逆，他都能从上帝那里得到喜乐、平安和力量，克服困难，取得胜利。此外从大卫的诗中还可以体会到他与上帝的关系，像是在父母怀中的孩子那样，完全交托，完全信赖，对上帝充满了爱、盼望和信心。可以说《历史书》是记载大卫在外部世界的丰功伟绩，而《诗篇》则记录了大卫内心世界的属灵经验。自古以来，无数的基督徒都从《诗篇》中获得了心灵的营养和满足。由此可以看出，《诗篇》的神学价值也是很高的。

我们不难得出结论，《诗篇》是世界文学百花园中的一朵奇葩，它是那么艳丽，那么芬芳和灿烂夺目；它大大地充实和丰富了人类的文化艺术宝库，它使人类以它而感到骄傲和自豪。

贝格尔的宗教社会学思想

高师宁

一、引言

宗教是一种源远流长的社会现象。但是，系统地、客观地研究宗教的团体、教规、礼仪、伦理，研究宗教与社会结构及其它社会因素的相互关系和相互作用，研究作为一个社会系统的宗教的功能和发展规律的宗教社会学，则只有近百年的历史。

现代意义上的宗教社会学思想，通常被追溯到孔德和斯宾塞。孔德的社会学理论是“以其宗教观为轴心的”（《大英百科全书》）。在《实证哲学教程》一书中，孔德认为，人类社会的发展经过三个时期：神学或虚构的时期，形而上学或抽象的时期，实证或科学的时期。神学时期又分为实物崇拜、多神教、一神教三个阶段。在这里，孔德实际上提出了一种进化论的宗教起源和发展学说。斯宾塞则把社会中的一个重要因素——祖先，作为关于宗教理论的基础概念。他把祖先崇拜看成宗教的起源，认为其他宗教形式都从祖先崇拜发展而来。尽管孔德和斯宾塞关于宗教的论述大都涉及到宗教的社会方面，但他们的宗教思想是为建立其社会学体系服务的，还不是独立的、真正的宗教社会学研究。

西方宗教社会学的真正鼻祖当推杜尔凯姆和韦伯。这两位西方宗教社会学界的并峙双峰，在宗教研究的目标选择和研究方法等方面都彼此不同，风格迥异，他们的巨大影响造成了宗教社会学中的两大倾向。

第一种倾向以韦伯为代表，主要“强调不仅宗教是社会的产物，而且包含在宗教体系中的观念自身也能对社会发挥影响，并可能在许多重要方面影响社会变化的过程。”^① 韦伯从研究社会行为入手，以康德及新康德主义的价值哲学为依据，他认为佛教徒、中国士大夫与基督徒的行为差别，根源在于其价值观的差别，只有揭示人的价值观，才能解释人的行为。这是他研究宗教的目标所在。著名的《新教伦理与资本主义精神》一书，是他讨论宗教决定社会行为的主要著作之一。韦伯放弃直线进化论的模式，首创了交叉文化的比较方法，分析了中国宗教、印度教、犹太教、基督教等不同的宗教文化，论述了由于宗教伦理的不同而导致的经济行为的不同，得出了宗教对东西方社会差别起着决定作用的结论。韦伯的论述为社会结构勾画了一个宗教决定生活态度，从而决定生产方式的基本模式。

第二种倾向以杜尔凯姆为代表，“强调宗教是社会和心理统一的源泉。”^② 杜尔凯姆的着眼点是了解宗教的本质和它在复杂社会中的功能，他的着手处是澳大利亚图腾崇拜这一原始的宗教形式。他的研究方法已从进化论方法转变为注重宗教与社会的有机关系的方法，他首次明确地把宗教描述为一种“社会性特别突出的东西”，^③ 他认为，宗教是社会的象征，宗教的基础是社会的需要，一切宗教的行为和表象，如祭祀、礼仪、道德诫命、神学信条、宗教团体和宗教制度，都是由社会需要决定的。而宗教的这种象征功能，正是在于维系社会，促进社会的一体化。在解释宗教的起源时，杜尔凯姆认为宗教产生于氏族的团体活动，它本身就是一种团体意识，作用于团体的每个成员。

① 弗兰克·惠灵编，《当代研究宗教的方法》（苦顿出版社，1985年版），第2卷，第116页。

② 同上书，第118页。

③ M·埃利亚德主编，《宗教百科全书》（麦克米兰公司，纽约，1987年版），“社会与宗教”条，第380页。

杜尔凯姆对宗教社会学的贡献，“在于他分析了宗教在集体意识产生过程中所起的作用”。^①他关于宗教功能的研究，成为社会学功能学派的先声。而韦伯的贡献，则在于他开创了比较研究的新风，创造了许多重要概念，如先知、类型、卡里斯马、^②程式化等等，这些概念已成为讨论比较材料的工具。杜尔凯姆和韦伯的思想共同构成了当今西方宗教社会学的理论基础，而他们代表的两种倾向，也一直存在于这个领域之中。

在韦伯于1920年逝世之后的30年中，宗教社会学“处于一种休眠状态。”^③正如当代宗教社会学家罗兰德·罗伯逊所说，在此期间，“社会学家们或忽视了宗教现象，或只在一种狭窄的、描述的基础上处理这种现象，……宗教社会学因缺乏理论深度和能引起兴趣的主题而衰落了。”^④在此期间，英国在这个领域的贡献“微乎其微”，而法国的研究，则是一种以社会学方法为手段。以传播宗教信仰为目的的“宗教的社会学”(religious sociology)。这种研究的内容局限于教徒的生活、教会的传教成果等等，它得到了法国天主教会的欢迎和推动。在其他国家，宗教人类学、宗教现象学、宗教史学的研究一直在进行，但在宗教社会学领域没有什么大的发展。

1950年以后，休眠了30年的宗教社会学苏醒了，在它苏醒之后，它的大本营从欧洲大陆转移到了美国。

“斯宾塞死了。”^⑤这句名言开创了社会学的现代时期，也结

①M·埃利亚德主编：《宗教百科全书》，(麦克米兰公司，纽约1987年)，“宗教社会学”条，第396页。

②Charisma，早期基督教用语，基本含义是非凡的天赋。指个人对于大众所具有的魅力和特殊吸引力。韦伯说：“‘卡里斯马’一词是形容一个人所具有的特殊品质。由于这种品质，他超然高居于一般人之上，被认为具有超自然、超人或至少是非常特殊的力量和品质。”(《经济与社会》)韦伯认为一切宗教先知都是“卡里斯马”式人物。

③④罗兰德·罗伯逊编：《宗教社会学》(企鹅图书出版公司，1978年版)，第12页。

⑤弗兰克·惠灵编，前引书，第151页。

束了欧洲人在社会学界独占鳌头的时代。本世纪30—50年代，美国社会学界出现了帕森斯和默顿这两位在社会学界具有重要国际影响的思想家，从而结束了“美国社会学界无大思想家的历史。”^①作为社会学重要组成部分的宗教社会学也随其母体的发展而在美国迅速发展起来。而帕森斯和默顿的结构功能主义更是渗透了宗教社会学的各支各派。^②

与此同时，当欧洲基督教会哀叹宗教前途惨淡，美国却兴起了宗教的狂热。宗教信徒数目猛增，上教堂做礼拜的人越来越多，不仅许多已被抛弃的传统宗教形式得以恢复，而且出现了许多新的宗教形式。在当时的美国，“汽车保险挡板上张贴着‘耶稣保佑’”等语；“政治家言必夹杂宗教的各种陈词滥调”；“粉饰一新的教堂星罗棋布于城镇和乡村”；甚至“身着桔黄色长袍、梳着分头在街上浪荡的青年，也要口唱赞美诗‘Hare Krishna’”。^③离奇古怪、花样翻新的宗教时刻在撞击着美国人的神经，宗教变成了一种时髦。这种景况势必大大吸引社会学家的兴趣，为宗教社会学提供了异常丰富的研究素材。宗教社会学在美国社会这个大舞台上拉开了其现代阶段的大幕，这是十分自然的。

但是，韦伯与杜尔凯姆的影响仍然是巨大的。如果说宗教社会学古典阶段的特点是韦伯、杜氏各执一端，分别遵循孔德所谓“社会动力学”和“社会静力学”这两条路线的话，那么，宗教社会学现代阶段的特点之一，则是对他们的思想的继承。

在当代，克利福德·杰尔茨等人对伊斯兰教的研究，查尔斯·诺顿·艾略特等人对印度宗教的研究，爱德华·孔泽等人对佛

①王因力、宋书伟：《社会学纲要》（山东人民出版社，1986年版），第34页。

②在此需提及一下帕森斯对宗教社会学的贡献。他不仅将韦伯的著作译成英文，使这位德国思想家的思想流传于英语国家，而且他唤起了大家对杜尔凯姆的兴趣，使杜氏的地位远远超出了一个古代社会的分析家的地位。

③罗纳德·约翰斯顿：《宗教与社会的相互关系》（普伦蒂斯—霍尔公司，1975年版），第291页。

教的研究，亨利·弗兰克福等人对古代埃及宗教的研究，以及杰哈德·兰斯基对现代美国城市中的宗教性问题的研究，都是沿着韦伯开创的交叉文化比较方法的路线进行的。

杜尔凯姆的影响，虽然主要是在宗教人类学方面。但他对单一社会的研究方法得到了当代宗教社会学家的广泛运用。当今著名社会学家托马斯·鲁克曼的“无形宗教”学说，帕森斯的“宗教私人化”学说，罗伯特·贝拉的“公民宗教”学说等等，对宗教作出的更加开放的解释，都是以杜尔凯姆的宗教定义为基础的。

除此之外，宗教社会学现代阶段的最主要特征，就是与其时代精神相一致的“多元”性。这种多元性表现在宗教研究的各个方面。

第一是宗教社会学家的多元。由于宗教热的出现，研究宗教的社会学家也大批涌现。他们从各个不同的角度研究了作为社会现象的宗教，其思想观点之多，以致于要把“种种典型的宗教社会学理论归于任何一种占统治地位的方法已不再可能了。”^①

第二是研究对象的多元。如果说韦伯和杜尔凯姆是从历史宗教和原始宗教角度，从总体上来研究宗教的话，那么现代宗教社会学家则以现代社会的宗教状况为背景，从宗教所表现出来的各个侧面——历史上的模式、宗派团体、宗教运动、宗教性问题、宗教与政治和经济的关系、宗教与阶级划分的关系，黑人教会等等各不相同的、具体的侧面来研究宗教。

第三是研究方法上的多元。除了继承韦伯与杜尔凯姆的历史分析、交叉文化比较分析和实证方法之外，现代宗教社会学家们还使用了实验法、参与观察法、实地调查研究、统计分析、内容分析等等方法。

第四是宗教定义的多元。宗教学的创始人迈克斯·缪勒早在

^①弗兰克·惠灵编，前引书，第149页。

19世纪就说过：“看来，世界上有多少宗教，就会有多少宗教的定义。”^①而在现代宗教社会学方面，几乎是有多少个宗教社会学家，就有多少个宗教定义。这些定义，按罗伯特逊的说法，可分为两大类：开放性定义和封闭性定义。而凯特·A·罗伯茨则将它们划分为实质性定义、功能性定义和象征性定义。宗教定义的多元化，正是对宗教研究日趋深入，对宗教理解更加全面的反映。

第五是观点或结论上的多元。当代思想家已放弃了用一整套理论体系来概括说明一切现象的企图，而转向所谓“中程理论”^②研究。在对宗教的看法上，现代宗教社会学家们各树一帜。关于宗教的功能，思想家们不仅注意到宗教的正面作用，而且注意到宗教的反面作用；关于宗教与经济的关系，他们已不局限于韦伯的看法。有人认为，美国天主教徒和新教徒一样，也追求贸易上的成功；有人认为，犹太教也是资本主义发展的动力之一，等等。关于如何看待宗教的现状，宗教是在发展还是在衰落，宗教的命运如何等问题，尽管宗教社会学家们使用了调查统计等实证科学手段，用大致相同的数字和图表表明了事实，但在答案上仍然各执一词，争论不休。有人认为宗教热只是表面现象，而宗教性已经衰落；有人则认为这是一种新的、活生生的宗教形式；也有人认为传统的宗教形式已经改变，因而提出了“代理宗教”^③之说，如此等等，不一而足。

然而我们必须看到，在这种多元状况中，仍有某种共同的东西。那就是宗教社会学家共同的主要着眼点：对于宗教功能的探

① 《宗教的起源和发展——以印度宗教为例》，1972年，印度重印本，第21页。

② 美国社会学家默顿的理论，用以反对包罗万象的理论体系和毫无理论的经验研究。

③ 指从功能角度出发，把一些具有近似宗教的社会功能的东西看成是宗教，如民族主义、共产主义等，认为这些“主义”是当今宗教的一种形式。罗伯特逊称之为“代理宗教”。

讨。宗教的功能是什么，它能维持多久，这关系到宗教在现代工业社会的命运。因此它成了宗教社会学家的共同兴趣所在，成了他们急于探求的谜。他们一般都把宗教功能视为宗教的本质性因素。除此之外，还存在着一种共同的倾向，即把整体的宗教分割成互相独立的各个方面，过分注意对宗教的这些侧面，如宗教的组织、团体、运动、教会等等的研究，注重探讨宗教与社会变化、种族偏见、离婚、家庭等之间的相互关系。这些研究虽然大大地增加了我们对宗教与社会之间关系的了解，但却极少为理论本身的建树作出贡献，因为它们忽视了从整体上，从宏观方面来把握宗教的本质和功能的理论研究。这也反映了第二次世界大战后，流行于法国、比利时的“宗教的社会学”的影响。然而，要认识宗教在今天西方工业社会的命运，还必须回到韦伯和杜尔凯姆对宗教研究的高度上来。从更广的角度来全面研究宗教的本质及其功能。因此，从60年代末到70年代，宗教社会学开始出现了一种新的趋势：力图重新从理论上系统地，总体地来把握宗教。

由于有关资料，特别是关于近十年来这一领域研究状况的资料有限，笔者不敢贸然将这种新趋势称为宗教社会学发展的第三阶段。然而我认为这种新的趋势是极其重要的，它在宗教社会学发展史上的意义决不小于前述两个主要阶段的意义，它同60年代以前的宗教社会学的一般特征之间的差异，使它不可能被完全归为那个时期的简单延续。它以前一时期大量的社会学研究的成果和方法为基础，既不脱离作为现代科学研究特征的经验主义和实证主义方法，同时又从抽象思辨的哲学高度，力求把宗教作为一个整体来进行理论概括，得出一般的结论，既以对单棵树木和森林各侧面的剖析为基础，又尽量站到高处以观森林全貌。如果说在宗教社会学发展的古典阶段，韦伯和杜尔凯姆根据历史的和原始社会的材料对宗教进行了一般的理论论述，在宗教社会学发展的现代阶段，众多的宗教社会学家以现代工业社会为背景，从各个具

体方面解剖了宗教的话，那么，从60年代末开始的这个时期，则是前两个阶段的综合。

彼得·贝格尔作为宗教社会学的这个发展时期的主要代表之一，正是站在这个新趋势的最前列。

贝格尔（1929—）是美国当代宗教社会学家，波士顿大学、鲁特基斯大学和社会科学研究学院研究生院的教授，美国宗教学研究协会前任主席。贝格尔曾从事社会学研究，后来兴趣转入宗教社会学领域。他在宗教研究方面的著述甚丰，主要的有《神圣的帷幕：宗教社会学理论的诸因素》、《天使的传言：现代社会与超自然的重新发现》、《神圣集会的噪音》、《不确定的观点》、《异端的命令：宗教命题在当代的可能性》、《面向现代性》等书。

贝格尔开始其作为宗教社会学家的生涯之时，正值应用社会学的鼎盛时代。宗教社会学也陷于实用的、狭隘的、微观的研究。贝格尔认为“宗教社会学一直太专注于教会和教派的体制内容”，认为“它的目光应该拓宽”。^①他把这种研究斥为“教会的社会学”，^②力图排除这种只见树木不见森林的方法，探索潜藏于“体制形式的宗教之后”的东西。^③确如罗伯特逊所说，贝格尔所设想的这种宗教社会学“比这个领域内的人们近来所从事的研究，在理论上和哲学上的抱负更为远大”。^④

贝格尔遵循自己的宗旨，在其研究中力求统一西方宗社会学自韦伯和杜尔凯姆以来一直存在的两种倾向。他既从理论与哲学的高度整体地论述了宗教的本质、功能，及其在人类社会中的地位，又十分注意宗教的历史演变过程，力求做到“动、静”

① 罗兰德·罗伯特逊编，前引书，第18页。

② 贝格尔：《天使的传言》（达布尔代公司，1970年版），第4页。

③ 罗兰德·罗伯特逊：《社会学对宗教的解释》（牛津，1972年版），第28页。

④ 罗兰德·罗伯特逊编，前引书，第18页。

结合。因此之故，《大英百科全书》称他是当今宗教社会学界“很有影响的折衷主义者”，“创造了一套有生命的理论”。

特别值得注意的是，贝格尔把“现象学的方法引进了宗教社会学领域”，^①除此之外，他在研究中兼容并收，广泛应用了现代宗教学研究中的心理学、历史学、哲学人类学等方法。新西兰宗教社会学家米歇尔·希尔在评价他的研究方法时说：“它最有价值的特点是，既坚定地以社会学理论的主流为基础，同时又指出了未来研究的可能范围。”^②

贝格尔“恢复了对基本理论问题的探索”，这对于这门学科在现代的发展，具有“极大的意义”。^③他的宗教社会学思想不仅在美国和欧洲具有相当大的影响，在苏联和东亚也受到了重视。他的著作甚至有不少被译成了日文和朝鲜文等亚洲文字。

概言之，贝格尔宗教社会学思想的整个体系，是以宗教与人类活动的关系为主要线索，探讨宗教对于人类建构世界和维系世界的作用，以及这种作用的基础。他运用这个理论体系分析了当代西方社会的世俗化的现象。这些是西方宗教学界所公认的他对于宗教学的主要贡献。另外，他的引人注目的“方法论上的无神论”后来演变成为一种以人的社会生活体验为出发点的关于超自然的理论，这也是他的思想的一个不可忽略的特点，是他的全部体系的不可或缺的组成部分。本文就试图从这三个大的方面来介绍贝格尔的宗教社会学思想，并努力客观地对之作出评价。

二、宗教与人类活动

宗教在人类活动中究竟占有什么样的位置？在人类社会中起

^①埃利亚德，前引书，第399页。

^②弗兰克·惠灵编，前引书，第142页。

^③罗兰德·罗伯特逊，前引书，第29页。

了什么样的作用？这是从杜尔凯姆、韦伯到当代所有的宗教社会学家都关注的一个基本问题。这个历史悠久而又永远是探索对象的问题，正是贝格爾的全部宗教社会学思想的基石。

当代著名宗教思想家麦奎利在总结60年代以来的宗教学术思潮时指出，当代存在着一种“对于人类，对于人的性质、人的未来、人的命运的压倒一切的兴趣”。^①从人出发，以人的活动作为所有理论的基础，这不仅是贝格爾对当代思想的顺应，而且本来也是他的宗教社会学思想的一大特点。“人不是世界的一块碎片，相反，它包含着整个的宇宙之谜，以及对这个谜的答案。”^②作为社会学家的贝格爾，在探索宗教之谜时，是自觉地以人类活动和人类社会为其基本线索的。

1. 宗教与世界的建构

贝格爾的《神圣的帷幕》一书被誉为是自韦伯的《新教伦理与资本主义精神》以来，对宗教社会学最重要的贡献。在这本书中，贝格爾开宗明义地指出：“每一个人类社会都是一项建构世界的事业，宗教在这项事业中占有一个特殊的位置。”^③“建构世界”是什么意思？宗教在其中又占有怎样一个特殊的位置呢？为了弄清这些问题，我们必须先来看看贝格爾是如何从人出发，从哲学的角度出发，分析社会形成的过程的。

贝格爾认为，社会是人的产物，人又是社会的产物。社会形成的基本过程是一种辩证过程，它包括三个阶段：外在化、客观化和内在化。

外在化，照贝格爾的定义，是人通过其肉体和精神活动，不断将自己的存在倾注入这个过程。外在化的必然性，是由

^① 《二十世纪宗教思想》（查尔斯·斯克萊布纳父子公司，1981年版），第410页。

^② 尼古拉·别尔嘉耶夫，《人的命运》，第45页。

^③ 《神圣的帷幕》（达希尔代公司，1968年版），第3页。

人的生理结构决定的。贝格尔比较了动物的世界与人的世界。动物生来就具有基本完成的有机体，也就是说，其有机体结构已经能适应其生活方式的要求，具有高度的特化性质和被严格导向的趋势。^①结果，它们就生活在一个或多或少是由它们的天生结构完全决定的世界中。因此也就有老鼠的世界、狗的世界、马的世界等等。而人生来是“未完成的”，也就是说，人体天生的结构未能完全适应其生活方式的要求，不具有特殊的确定的功能，也未被导向一种具有特殊性质的环境，在这个意义上，不存在固定的人的世界，人的世界不完全由自己的生理结构来安排，人必须靠自己的活动来为自己建造一个世界。因而这个世界的形成也就决定了它既非给定的，也非稳定的特点。非给定的特点体现出人与世界没有既定的关系，他必须不断地建立起自己与世界的关系；非稳定的特点标志着人与自身的关系的特点——人以一种奇妙的方式与自身冲突，他不能在自身中静止不动，相反却必须“自始至终处于赶上自己的过程中。”^②人正是在这个过程中创造了一个世界，同时也创造了自己。

贝格尔在这里强调的是，人虽然不赋有自己的生物学方面的世界，但却为自己建构了人的世界，也就是文化。社会是文化的一个组成部分，它也是人的产物。建构这个世界的基本宗旨，是为人的生活提供他在生理上所欠缺的那种严密结构，也就是秩序。秩序是文化的基本特征，也是社会的本质特征。社会既然是人的产物，当然也具有人所建构的世界，即文化的两个特点：非给定性及非稳定性。除此之外，包括社会在内的人的文化产品还具有一个规律，即一旦产生，它就成了某种“外在”的东西，逐渐独立于其创造者，它的创造主体即人就不得不以它为客观环境而生活，不得受制于它。这就是所谓客观化的含意。

^①指动物具有的各种本能。“特化”为生物学用语，意指被专门化了的本能。

^②《神圣的帷幕》，第6页。

人造出了原子弹，自身就受到毁灭的威胁；人发明了语言，讲话和写作就受到语法的限制；人创造了价值标准，违背它们就会产生罪感。一句话，人的文化产品一旦获得了这种客观性，就具有了自身存在的内在逻辑，这是不以人的主观意愿为转移的。因此我们可以说，社会是获得了客观实在地位的人类活动的产物。社会为个人规定了得到共同承认的意义，并把它们强加于个人，而不考虑他的愿望。“社会指导、认可、控制，甚至惩罚个人的行为”，“甚至可能摧毁个人的一切。”^①这种强制性，可以在各种社会制度和社会机构中看见，其中最清楚的莫过于社会政治机构和立法机构。然而从根本上说，社会的强制性不在于它的社会控制机构，而在于它构成了一种实在，并有力量把这种实在强加于人。

社会的客观性还延伸到它的一切构成因素中。例如家庭，它是人类的两性关系在特定的社会被制度化的结果。社会把这种客观存在的模式强加给生活在社会中的男男女女。社会的这种客观性也体现于个人在社会中的身分与角色之中。父亲、丈夫、舅舅、学生、大主教等身分可集于一人一身，不管这个人是否喜欢这些角色，他都必须扮演它们，个人的生命只有存在于社会之中，对自己对别人才具有真实性，才具有意义。

内在化指的是将客观化了的世界重新吸收进个人的意识，以致这个世界的结构逐渐决定了人的意识本身的主观结构。换言之，个人在把客观化世界理解为外在实在的同时，也把它们看成是内在于自己意识中的现象。

人是具有社会性的，人建构世界的活动总是一种集体的活动，人对世界的利用也总是以集体性为特征的，因而客观世界的内在化总是在个人的社会化过程中进行的。按贝格尔的说法，社会化就是在社会的客观世界与个人的主观世界之间建立起对称关

^① 《神圣的帷幕》，第11页。

系。每一个在时间上延续的社会，都面临着将其客观化的意义从一代传至一代的问题；而这个问题的解决所依靠的，正是人的社会化过程。社会化的成功程度可分为许多层次，从高度的主客对称到不对称。但是无论从经验上看，还是从理论上分析，完全彻底的社会化是不存在的。

人的社会性决定了人总是处于与他人的对话与交往之中。在这种对话与交往中，人与他人建立了一定的关系，确立了一定的身分，从而使自己的生活具有意义。而人的对话和交往，必须具有秩序和法则，它们是在社会客观化的过程中被给定的。但又在社会化的过程中内在化了。因此从另外一个角度来解释，每一个人类社会都是一项建构世界的事业，意指它就是有序化的活动或法则化的活动。这样做的前提，也是人类的生理构造。由于人不具备动物那种本能的秩序化的功能，人不得不把自己建立的秩序加诸于自己的经验，以之整理自己的经验。秩序和法则的内在化使个人经验有了意义。因此我们可以说，“生活在交往的世界。^①就是过一种有秩序的、有意义的生活”；而“社会，就其制度的结构而言，它在客观方面是秩序和意义的卫士，就个人意识而言，社会在主观方面也是秩序和意义的卫士”。^②

贝格尔在此强调了人的社会性，指出了社会的重要性。当然，如果与社会分离，个人就会丧失身份和意义，而陷入“失范”行为中。贝格尔认为，人具有渴求意义的本能，无意义和失范对人来说是一种恐怖。于是，社会的秩序和法则最主要的作用，可以被理解为提供抵抗恐怖的避难所。

然而，是不是有了秩序和法则就一定能免除陷入恐怖的危险呢？回答是否定的。因为我们已经知道，要在客观世界与主观世界之间建立起完全的对称，在理论上和经验上都是不可能的。也

①即人类的社会。

②《神圣的帷幕》，第21页。

就是说，人的完全彻底的社会化是不存在的。各种“边缘情境”，例如恶梦、死亡等等情形总是存在的。它们使人不得不怀疑自己在社会中的正常生活的意义。例如，一旦有意义的他人不存在了，个人与他人的对话中断，社会就开始动摇。也就是说，社会对个人而言就是丧失了它的主观有理性，世界对个人就不再有意义了。贝格尔认为，人类存在的边缘情境正好说明了社会天生的不稳定性。实在受到非实在的威胁，法则面临着崩溃的危险。我们可以看到，每个社会都必然不惜代价地阻止无秩序的产生，为个人提供各种方法去避开可能陷入的极度混乱的可怕世界。按照贝格尔的说法，在这种种方法中，最有效的方法就是把法则和秩序看成理所当然，看成是属于“事物本质”的东西，也就是说，使人类所建构的法则和秩序失却其人造的特征，变成一种非历史的、非暂时的东西。正是在这里，贝格尔开始论及了宗教。

什么是宗教？贝格尔给宗教下的定义是：“宗教是人类活动，凭借这种活动，一种包罗万象的神圣秩序，即一种能够在不断面临混乱时维系自身的神圣宇宙得以确立起来。”^①

如果我们解剖一下贝格尔的定义，可以发现这个定义由两部分组成，即人类秩序化的活动及秩序化的方式——即神圣的方式。

贝格尔认为，人类生存从本质上说，就是不可避免的外在化活动，人在外在化的过程中向实在倾注了意义。每一个人类社会都是外在化了的、客观化了的意义的意义大厦，每一个社会都在从事于建构一个对人来说具有意义的世界。这是一项永不完结的事业。在这里，秩序化就意味着把这个对人来说具有意义的世界，等同于世界本身，前者以后者为根基，并在基本的结构上反映它或来源于它。当然，具有秩序化功能的活动并不一定都是宗教，例如科学，就是把世界作为一个自身具有规律的对象来探索的。在贝格

^① 《神圣的帷幕》，第51页。

尔的定义里，关键的是秩序化的方式——“神圣”二字。

当代宗教学家和神学家鲁道夫·奥托曾以对一切宗教的关键词“神圣”一词的阐释，作为对宗教意识结构分析的基础。^①奥托把“神圣”基本意义定为“神秘的”或“令人既敬畏又向往的”。贝格尔在对宗教的解说中吸取了奥托的解释，认为神圣意指一种“神秘而又使人敬畏的力量性质”，^②它不是人，然而却与人有关。这种具有神圣性质的力量可以是自然客体，也可以是人造客体。例如，一块岩石、一件工具、一个酋长，或者一种特殊习俗，都可以被神圣化，甚至时间和空间也可以被赋予这种特性，如麦加圣地，播种季节等等。这种性质最后也可体现在一些神圣的存在物身上，如从具有地方性的精灵到宇宙间的伟大神力，而这些神力也许会变成终极力量或统治宇宙的原则。人们不再从人的角度去设想它们，而是赋予它们以神圣的地位。

神圣有两种层次的反义词，一是世俗，即“神圣性质之缺乏”。^③贝格尔在此继承了杜尔凯姆的思想，认为一切现象都是世俗的，只有当它们在后来被以这种或那种方式输入了神圣的性质后才成为神圣的。因此这种神圣物有不同寻常的特点，即它的神圣性要通过种种仪式，才能象征性地得到重新肯定。一旦失去了这种特性，它就成为世俗的了。

然而贝格尔要强调的是神圣一词在更深层次上相反范畴，即无秩序的范畴。神圣秩序，照贝格尔关于社会发展三个阶段学说，是从无秩序中产生的，并与无秩序相对立。神圣的秩序包括人而又超越了人，它给人提供了抵抗极度混乱无序之恐怖的“终极防护。”宗教所假定的这种神圣秩序是一个巨大的有力的实在，它“将人的生活安置在一种有终极意义的秩序中。”^④在此我们可以看到贝格

^① 麦奎利：《20世纪宗教思想》，第214页。

^② 《神圣的帷幕》，第25页。

^③ 同上书，第26页。

^④ 同上书，第27页。

尔对深层次上的神圣的重要性十分关注，这种神圣性是不可失去的，一旦丧失，剩下的就不是世俗而是无秩序的混乱。于是宗教的重要作用也就不言而喻了。

虽然秩序化并不必然伴随着神圣化，但是在论及这个问题时，作为社会学家的贝格尔不是从逻辑出发，而是从经验出发的。他说：“从历史角度考察人类世界，就会发现，一切最初的秩序化都具有神圣的特点，似乎是只有凭借神圣的方式，人最初才有可能设想一种秩序。”^①正是基于这个事实，贝格尔认为，宗教在人类建构世界的事业中，“起着一种战略作用”；宗教意味着“最大限度地达到人向实在输入他自己的意义的目的”，“宗教是把整个宇宙设想为对人来说具有意义的大胆尝试。”^②

乍看之下，贝格尔的这种思想的确使人有一种耳目一新的感觉。纵观现代西方思想家对文化、社会与宗教的论述，从方法上讲，除了传统的对社会过程、历史文化结构，对社会结构、社会形态的研究之外，不外有两大派，一派是沿袭孔德、斯宾塞实证路线的新进化论、多向进化论、结构主义等理论；另一派是所谓人本主义的非理性思潮，如从个人心理根源解释社会文化现象的精神分析论、存在主义的生存价值论，认为对社会秩序起连结作用的主要是富有主观意义的符号的相互作用论，以及现象社会学理论等等。

西方思想的这种纷繁多样，一方面说明了现代社会矛盾的复杂多样，另一方面也表现了人类对自己的生存现象有种种角度不同的思考。正是这种种不同的角度，构成了人类文化思想发展的多声部乐谱；而贝格尔的思想，不过是这个宏大乐谱上的一个新音符。贝格尔开辟了一个从哲学人类学和现象社会学来解释人类活动，尤其是宗教活动的新角度。

^① 《神圣的帷幕》，第27页。

^② 同上书，第28页。

然而，如果再仔细琢磨贝格爾的这些思想，我们又会觉得其根基似曾相识。

贝格爾这部分思想的基本点，在于强调人类不能离开秩序和意义。社会文化，特别是宗教，正是使人类免于混乱和无意义之恐怖的屏障，而意义和秩序不过是人类活动的产物。这种思想在西方思想的全部历史中有着久远而深厚的基础。从亚里士多德对形式和质料的论述，到基督教关于上帝从虚无创造的教义，从康德的“人为自然立法”，到新康德主义的意义理论，可以说，整个西方思想都有这样一个共同的公分母，即把无序或混乱视为几乎等同于非存在，或者至少等同于无意义。

除此之外，我们说似曾相识，还由于贝格爾吸取了马克思以及杜尔凯姆、韦伯、奥托等思想家的不少理论成就。贝格爾对人与社会辩证关系的理解，对客观化与内在化关系的解释，对宗教的社会作用的分析，对宗教意义的探寻等等，几乎可以说都是上述几位思想家思想的归纳和延伸。难怪西方社会学界公认他的思想是一种“综合理论”，贝格爾被称为“极有影响的折衷主义者”。

关于宗教，马克思说过：“宗教是这个世界的总的理论，是它的包罗万象的纲领。”^①贝格爾则把宗教提到了人类生存方式的层次上。不可否认，人类的生存即便不能断然定论说是以秩序为前提的，至少也可以说是与秩序联系在一起的。但是，贝格爾对宗教的论述有一个暗含的前题，即世界本身是无秩序、无规律可言的。至少，他先否定了世界的可知性。在世界是否有其自身规律的问题上，人类思想史上历来有唯物与唯心、可知与不可知两大派理论。康德把世界分为“自在之物”和“现象世界”，提出了不可知论的学说，这派学说就本质而言仍可划进唯心主义的圈子内。很明显，贝格爾的潜台词是与康德站在同一阵线之内的。但是贝格爾在此的目的与康德的大相径庭，他对世界的本体问题存

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第2页。

而不论，只是要从此推论出宗教是人类活动的产物。他的这种方法被称为“方法论上的无神论”。毫无疑问，这种方法是与神学对世界本质的描述和对宗教的定义针锋相对的。它剥去了宗教起源的神圣光圈，赋予了它人造物的特性。由此看来，贝格尔的“方法上的无神论”有其一定的积极意义。

贝格尔认为人类对意义的渴求是一种本能，人将自己的意义和秩序投射到宇宙的活动，是人的生理结构的必然结果。照此推理，人类建构意义和秩序的活动也是一种本能，它类似于蜜蜂造蜂巢和蜂群内等级森严的分工的本能。当然二者也有本质的不同，前者是后天的，后者是先天的。如果宗教就是建立神圣秩序的人类活动的话，宗教也可以说是人的一种本能。于是，只要有人的活动，甚至只要有人的生存，就一定会有宗教，宗教也就万古长存了。只是由于这种本能的后天性（这是一种自相矛盾的说法），人类建构秩序的方式可以各不相同，因此人类创造的宗教是形形色色的，是有变化有发展的而已。同贝格尔很接近的宗教学家鲁克曼曾把宗教定义为“人类有机体的一种能力。这种能力通过构造客观的、在道德方面具有约束力的、包罗万象的意义体系而超越了人类有机体的生物本性。”^① 贝格尔批评他未从本质上来下定义，但在事实上，贝格尔自己的宗教定义也有相当宽的外延。就此而论，他们二人是异曲而同工的。他们两人都有一种倾向，即把对宗教的研究推广到一些具有某种近似宗教的社会功能的非宗教事物上。他们曾说过：“把宗教社会学的领域限定在教会上，起码是暴露了一种历史和文化观上的眼光狭小。……按照我们的观点，另一问题是社会学上的关键：现代社会的合理化（神圣化）的过程的特征是什么？没有一个人类社会不依靠一种或另一

^① 罗兰德·罗伯逊：《社会学对宗教的解释》，第41页。

种合理化的形式而能够存在。”^①又说：“社会学必须研究其他合理化体系，不管人们把它叫作宗教还是冒牌宗教，这些东西在世俗化的社会中的重要性日益增大（如科学主义、心理学主义、共产主义等等）。只有完成了后一种工作，才能从社会学方面充分地理解存在于传统宗教体系及其制度形式中的现象。”^②这种倾向是同当代宗教研究中从宗教信仰和宗教实践所构成的狭义的宗教体系转向一种更为广泛的宗教意识和宗教情感的趋势相一致的。这种宗教意识和宗教情感被认为是人类生存必不可少的东西。当然，我们并不认为科学主义、心理学主义、共产主义、爱国主义，甚至美式足球都是宗教。但是这种研究范围的扩展，不仅对于全面地理解社会现象是有益的，而且也有助于我们从更广的角度来理解宗教现象本身。

那么，怎样从本质上给宗教下定义呢？这里首先得解决什么是本质的问题。应该说，事物的本质是决定该事物之所以为该事物，并与其他种类事物区分开来的质的规定性。那么什么是宗教的本质呢？对于这一点，宗教学界长期以来众说纷纭。在近代和现代宗教学研究，大致有三种较有影响的方法：即宗教人类学和宗教历史学的方法、宗教心理学的方法以及宗教社会学的方法。综观它们对宗教的基本特征和本质的各有侧重的看法，我们认为，把宗教确定为信仰和崇拜神或神性物的体系，大体上是正确的。宗教对神或神性物的信仰和崇拜的特性，基本上可以使它区别于诸如哲学、文学、法律等其他意识形态和其他社会现象。

现在我们来看看贝格尔的宗教定义：宗教是使神圣秩序得以建立的人类活动。在这里，人类活动并不是体现宗教本质的用语，因为人类活动有千千万万，而建立秩序的人类活动又何止万

^①贝格尔与鲁克曼：《宗教社会学和知识社会学》，载于罗伯特逊主编：《宗教社会学》，第67页。

^②同上书，69—70页。

千。如哲学、政治、法律和科学等方面的活动，都在整体上或者在某些领域内建立了人类赖以生存的秩序。显然，这个定义的核心词是“神圣”。贝格尔在此借用了奥托对“神圣”一词的解释。从奥托对“神圣”一词的运用中，我们可以了解到这个形容词在宗教现象学或宗教心理学上的含意，它指出了宗教之最深秘的核心。当然，奥托认为宗教的本质在于对于神的一种直觉性的体验和领悟，认为这种对神圣的感觉的心理状态具有区别于一切自然情感的独一无二的性质。贝格尔所说的秩序一经“神圣”化，的确就区别于哲学建立的秩序，法律建立的秩序及一切别的秩序了。当然，至于这种神圣秩序是被称作上帝、道、神，还是别的什么，那不过是形式问题而已。这也正是他与鲁克曼的不同之处。鲁克曼的“宗教是人类有机体的一种能力”之说，并未将宗教与人类有机体的其他能力区别开来。如果我们同意上述对本质和宗教本质的解释的话，那么我们可以说，贝格尔的宗教定义的确更接近于宗教的本质。

我们可以清楚地发现，贝格尔是从功能的角度来揭示宗教的本质的。人类活动无疑是一种行动，行动必定具有一定的功能。贝格尔明白地指出，这种功能就是建立秩序，但不是一般的秩序，而是神圣的秩序。这种活动可以包括宗教的观念与思想活动、体验与情感活动、行为与组织活动。贝格尔对宗教本质的这种论述从另一种角度入手，可以开拓我们研究的眼界，启发我们的思路，就此而言，是很有助于我们的研究的。当然，我们应该注意的是，事物的功能决不等于事物的本质。由于二者不可分割，从功能角度出发，可以认识本质，但是功能角度并不是唯一的角度（虽然它常常是一个方便的角度）。我们应该加强对宗教的多角度的研究，以求得更加全面的认识。

贝格尔所说的宗教即特定的人类活动，其目的和作用，是要建立一种神圣秩序，使人类免除无秩序无意义的苦难。但是我们

可以看出。所谓神圣秩序，就是使人不但不得不服从，而且从内心服膺，并赖以安身立命的秩序。

2. 宗教与世界的维系

按照贝格爾的说法，人类的活動为世界创造了意义和秩序，而“一旦这样的秩序化得以确立，一种有力的证明合理性的力量就在社会之内被释放出来了。”^① 顺理成章，贝格爾接着讨论了证明世界秩序合理的问题。

在论及社会发展的辩证过程时，贝格爾指出了人类社会非稳定的特点。从这一点出发，他又推出了论证人类社会合理的过程在社会发展过程中的必然性。

贝格爾认为，古往今来，在历史上流传最广而又最有效的论证社会秩序合理从而维系了人的世界的手段，就是宗教。综观贝格爾关于宗教的这种功能的论述，我们可以把他所谓宗教维系世界的功能分为两部分。

第一部分是宗教对社会制度^②和社会角色的合理性的论证。

任何一个在时间上延续的社会都存在着将其客观化了的惯例制度一代代传下去的问题。如何使从无到有建立起来的秩序在将来的延续能得到最可靠的保证呢？贝格爾的回答是“确立宗教的合理化。”^③ 制度秩序是人类活动的产物，宗教用其神圣的帷幕遮盖了制度秩序的一切人造的特征，让它们“打上来自虚无基地的标记”，^④ 变成某种在时间的某个开端就存在的東西。一言以蔽之，宗教正是“通过赋予社会惯例制度以终极有效的本体论地位，把经验社会不稳定的实在结构与终极实在联系起来”。^⑤ 从而

① 《宗教与社会的相互关系》，第327页。

② 这个概念不具体指社会的经济制度或体制，而是社会学上对社会全部惯例体系的总称。

③ 《神圣的帷幕》，第33页。

④⑤ 同上。

证明了它们的合理性。于是，尽管制度随着社会的变化而变化，尽管它们受到来自各方面的威胁，但是，一旦它们被赋予了必然的、稳固的、永久的外貌，它们就“超越了个人的死亡和整个集体的瓦解”，^①而具有了不朽的性质。

个人在社会中扮演的角色的稳定，也直接关系到社会秩序的稳定。个人扮演的角色和拥有的身分所依赖的，是他人的认可和他人的分派，个人只能在他人把他与角色认同的范围内，把自己认同于那些角色。然而他人又相当容易改变或撤回那种认可和分派，他们忘却了个人是谁。因此个人与角色和身分的关系就处于一种不稳定的状态中，而宗教却使个人在社会中脆弱的身分与角色获得了稳靠的基础。“人忘了的，神还记得。”^②上帝成了“最可信赖而又最有意义的他人。”^③个人自己与角色身分的认同关系就变得更深刻，更稳定了。

宗教把人类现象定置在宇宙的参照框架之内的这种独特的功能，可以表现为各种不同的形式。最古老的形式是建立微观世界——人的社会，与宏观世界——神的宇宙之间的关系。这种关系的特点是，在上有的每一样东西，在下都有其类似物。人类的家庭和社会的结构，是神的宇宙结构的反映；性交是对创造宇宙的模仿；父亲的关心是神的关心的再现；政治权威、政府的力量和惩罚等等，都是神的权威和力量的体现。在微观与宏观世界相关联的体系被突破的地方，即在天上与地下没有对应关系的地方，宗教在若干世纪中仍然是合理化的核心力量。例如以色列民族在其作为独立社会而存在的全部过程中，一直根据神所启示的律法来证明其惯例制度的合理性。而希腊人则假定人的灵魂是世界的理性秩序的基础。贝格尔认为，一直到我们今天这个时代，“大多数

① 《神圣的帷幕》。

② 阿拉伯谚语。

③ 《神圣的帷幕》，第38页。

民众仍然继续从古代的角度来设想社会”。^①

此外，贝格尔提醒我们注意，在进行以上证明时，宗教活动和宗教仪式所发挥的是一种“提醒”的作用。宗教的活动和仪式，可以不断向人们显现出实在的基本解说和合理性，一次又一次地恢复社会现阶段与传统之间的连续性，把个人或团体的不连贯的经验放入超越于它们的历史中。贝格尔说：“社会就其本质而言是一个储存器。”而在人类绝大部分历史中，这个储存器都是“宗教的储存器。”^②

在对宗教功能的这部分论述中，贝格尔提出了一个新的概念：看似有理性 (Plausibility)。从对这个概念的论述中，我们可以看到宗教对社会的维系功能在多元化的现代社会所发生的变化。

贝格尔认为，每个世界都为它作为一个对人类存在来说是具有真实性的世界的连续存在而要求一个社会基础，贝格尔称之为“看似有理结构。”这种看似有理结构是宗教维系社会秩序并证明其合理的结果。看似有理结构越牢固，基于它之上的世界也就越牢固；反之，看似有理结构越不牢固，对维系世界的合理化证明的需要也就越强烈。从历史上看，当整个社会都成为宗教世界的看似有理结构时，即在某种宗教占垄断地位的时代（如万流归宗的中世纪基督教世界），维系世界的问题比较容易解决；而在多元化的现代社会，宗教已丧失了它昔日的垄断地位。因此只有一些亚社会为宗教充当看似有理结构的角色，而各种宗教要在只有亚社会充当看似有理结构的基础上再来论证整个社会的合理性，必然在理论上和实践上引起难题。

现在我们来看看贝格尔关于宗教维系世界功能的第二部分论述。

^① 《神圣的帷幕》，第55页。

^② 同上书，第41页。

贝格尔承认，无论秩序化、社会化如何成功，无秩序的现象、天灾人祸以及人的种种边缘情境总是存在的。宗教也为这些现象提出了合理化解释，这种解释不论其理论程度深浅，都能发挥维系世界的作用。发挥这种功能的，就是宗教的神正论。

照贝格尔的分析，一切神正论的基础，是人自我屈服于社会的有秩序力量的态度，也就是说，人“只能在社会界定的实在的坐标之内看待自己”，甚至可能“在他的社会的能赋予意义的法则中失去自己。”^①一句话，人只能把社会当成自己的支撑点。这种自我否定的强化，形成了一种所谓受虐狂态度。受虐狂态度从对单个的他人的屈服，延伸为对他人组织起来的集体，而后是对集体性的代表——法则的屈服，它成了“神正论持久存在的非理性因素之一。”^②

神正论直接影响个人在社会中的具体生活。在人的经验中，无秩序的经验及边缘情境如恶梦、死亡等等总会发生，而且无论社会如何被神圣化，痛苦和不幸总是伴随着个人的一生。神正论的功能就是把个人的这些无秩序的经验、边缘情境以及一切痛苦和不幸说成是有意义的，或许是需要，或许是命定。在实际的痛苦、不幸及边缘情境中，人对意义的需要，与对解脱和幸福的需要同样强烈，或甚至更加强烈；而神正论虽然不能提供解脱和幸福，但却能提供意义，这正好满足了受苦难者的愿望。

神正论对于社会的作用与对个人的作用相类似。社会作为一个整体，也可以把无秩序的事件归并到社会既定的法则中，即把它们看成是必然的。于是，不仅是自然灾害、疾病和死亡，即一切的恶都可以得到解释，而且人们在其相互的社会影响过程中，互相给对方的不幸也必然可以得到解释。

贝格尔明确地指出，神正论“由于穷人的贫困而为他们提供

① <神圣的帷幕>，第53页。

②同上书，第57页。

意义，也由于富人的财富而为他们提供意义”。神正论的一个“非常重要的功能，是对社会的力量与权利之普遍不平等作解释”，^①它们论证了这种不平等制度的合理性，也就是维系了这种不平等的制度或秩序。

贝格尔分析了历史上种种神正论，把它们分为理性的、非理性的，及介乎二者之间的几种类型。

理性的神正论的典型是印度教中的业报轮回说。它主张个人除了自己外，不能因其不幸怪罪任何人；相反，好运也可归因于自己的德行。这种神正论给出了幸福与受苦之间完全对称的例子，论证了一切社会阶层的状况的合理。这种学说与达摩（法，或法则）概念相连，构成了历史上“最保守的宗教体系。”^②而佛教关于业报轮回结合的理论，在灵魂拯救的问题上表现了最彻底的理性化：它否定了神和恶魔，否定了无秩序，甚至否定了自我。当然神正论的问题也随之消失了。

非理性的神正论的典型是原始宗教的种种模糊神正论。这种神正论的基础是个人与集体完全同一而导致的自我超越。这种同一被理解为天生的，个人不能否定它，个人的种种不幸，甚至死亡都被理解为只是连续的集体历史中的若干插曲，因而无秩序的冲击就减弱了。由于认为个人与集体之间、社会与自然之间有一种必然的连续性，个人生命包含在集体中，后者又包含在整个存在中，人类包含在非人类中，因此人的生命并未与宇宙的生命截然分开。只要人仍然生活在社会既定的法则内，他们就分享了宇宙的存在，而痛苦和死亡也在宇宙中有了一席之地。从原始的前人格形式的玛纳，到后来的万物有灵论和神话的人格化，都属于这类神正论。

在理性的与非理性的神正论之间，有各种中间性质的神正论，

^① 《神圣的雄鸡》，第59页。

^② 同上书，第38页。

如把对无秩序现象的补救寄托在从此世角度理解的将来。弥赛亚主义、千禧年主义和末世论都属于这种神正论。这种神正论的难题是极易受到“将来在经验上不可证实”这类抨击。于是为解决这个难题，又出现了一种神正论，它把将来变为在另一个世界，即从来世的角度弥补种种不幸的现象。这类神正论坚持认为苦难和不幸在死后的生活中会被颠倒过来。还有一种二元论的神正论，它把无秩序的现象和边缘情境看成是恶或反面力量的结果。这种二元论的体系把经验世界或者说成秩序化在其中形成的场所（如古典的琐罗亚斯德教），或者说成混乱的王国（如诺斯替教）。

贝格尔专门论述了圣经一神教中的神正论问题。由于圣经一神教把一切力量，以及一切伦理价值，都归诸于一个创造了此世和彼世的一切东西的上帝，神正论的问题就变得十分尖锐。在伊斯兰教和加尔文教中，受虐狂的态度达到了顶峰。“正是这个可怕的上帝的声音是如此地势不可挡，以致压倒了受苦难者的抗议呼喊，更主要的是，它把那种呼喊变成了谦卑的忏悔。”^①基督教以人格化的上帝调节了那种受虐狂神正论。正如当代无神论存在主义者加缪说的，“因为基督曾经受难，而且自愿受难，所以受难不再是不义的，所有的痛苦也是必要的。唯有无罪的上帝的牺牲，能够为无罪者无穷无尽的、普遍的苦痛辩护；唯有通过神的最凄惨的苦难，才能减轻人的痛苦。”^②这段话清楚地揭示了基督教神正论的特点及其奥秘。

由于现代社会的剧烈变化，自然灾害和世界大战等等，基督教的神正论已在“稳步地贬值”，我们在此不必多述。然而贝格尔认为神正论的核心是要维系有秩序有意义的世界，各种宗教都为此作出了努力。由于人建构的秩序和意义世界永远受到无秩序、无意义的威胁，最终还要受到不可避免的死亡的威胁，因此，“无

^① 《神圣的帷幕》，第74页。

^② 《反叛者》（纽约，芬塔基，1956年版），第34页。

论历史上任何宗教或宗教本身的命运如何”，可以肯定的是，“只要人会死，只要人必须使这个事实有意义”，那么神正论这种“与死亡订契约的努力”^①就必然继续存在。

对宗教功能的探索，是宗教社会学家历来关注的一大课题。宗教人类学的功能派大师马林诺夫斯基说：“在每一种文明中，每一种习俗、器物、观念、信仰都完成着某种重要的功能。”^②连“西装袖子上的扣子，也表示着对传统的尊敬。”^③宗教作为一种社会现象，长期地影响着人们的生活，甚至于社会的发展，因而对宗教所具有的功能的讨论，无疑是非常重要的。

在宗教社会学的最早阶段，这个问题就受到了重视。孔德曾把寻找社会长期稳定的原因确立为他的研究任务。他认为宗教是社会团结与协调的一个主要原因。宗教信仰使得个人严格地服从于超越个人利益之上的社会目标，使人与人的感情联系得到发展，使分散的个人在社会之内联系起来。在杜尔凯姆那里，对宗教功能分析的注重使他的研究冲破了19世纪人类学家宗教研究的藩篱。杜氏认为“一个社会完全有必要在人们心中唤起神圣的观念”，“象神对待它的崇拜者一样”，“专横地要求我们帮助社会达到它的目标，要求我们忘记切身的利益，作它的侍从，驱使我们在贫困、不便、牺牲中服从。没有这些，社会生活将是不可能的”；^④而宗教之存在就是为了完成这种维系社会、使之一体化的功能。至于韦伯，不仅重视宗教一体化的功能，还以极大的兴趣研究了宗教对于社会变革的作用。这在宗教功能的研究中，无疑是一个大进步。他的工作证明了观念意识对社会发展的反作用。现代社会学的结构功能派大师帕森斯，更是具体地描述了宗教的

① 《神圣的帷幕》，第80页。

② 郑也夫等，《西方社会学史》（能源出版社，1987年版），第121页。

③ 《西方社会学的发展及其主要理论》（中国社会学函授大学编印），第65页。

④ 《宗教生活的原初形式》（伦敦，1962年版），第206页。

功能。他认为宗教的功能有两点：“首先，宗教使道德的价值、情感和行为体系的规范具有了认识上的意义；其次，宗教平衡了合理地期待的行为结果与实际能看到的后果之间的差异。”^①

贝格尔撇开了对宗教功能的具体论述，而从哲学和认识论角度，概括地指出了宗教赋予社会秩序以本体论地位的作用。他看到了宗教合理化作用的后果，即社会的“看似有理结构”。看似有理结构的变化，必然会引起宗教论证合理性要求的变化。二者之间存在着一种反比的关系。而且，是整个社会还是亚社会为宗教的合理性论证充当这个看似有理结构，也直接影响到宗教合理化的有效度。贝格尔提出的这个新概念，更突出了社会与宗教之间的相互关系。指明了宗教发挥作用必须以社会作为基础，因此，宗教合理化的功能就不是一成不变的了。

此外，他不仅看到了宗教对既定秩序和制度的论证，也看到了宗教对于非秩序、混乱、痛苦和死亡等等的论证。贝格尔在这部分分析中，抓住了宗教能使这些现象具有意义这个关键点。这是他的理论与他的前辈不同的地方，也再次显露出他的理论基础的新康德主义的特点。

3. 宗教与异化

从贝格尔关于宗教维系世界的讨论中，我们可以发现宗教的合理化作用的一个基本“诀窍”，就是把人的产物转化为超人的或非人的客观事实。于是人造的世界从非人的产品的角度得到了解释。宗教为什么能够做到这一点呢？它的这种作用基础何在呢？对此，贝格尔的回答是：宗教之所以能做到这一点，是因为它具有异化的力量。

贝格尔认为，异化是这么一个过程，“通过它，个人与其世界

^① 《当代研究宗教的方法》，第135页。

的辩证关系在意识中失落了”。^①又说：“异化是客观化过程的过分延伸，通过它，社会的人的客观性在意识中变成了自然的非人的客观性；而构成社会实在的人的有意义的活动，在意识中变成了非人的、无意义的、无生气的‘物’。于是，人与其世界之间的实际关系被颠倒了。作用者成了被作用者，创造者被理解成了产品。随着这种辩证关系的失落，活动本身也逐渐变成了某种别的东西，变成了过程、命运或宿命了。”^②

贝格尔强调了关于异化的三个重要方面。首先，他认为“被异化的世界和它的一切方面，是意识的现象，而且是虚假的意识现象”。^③其所以是虚假的，是因为当人生存在一个异化了的世界时，他却仍是那个世界的创造者——通过属于他的，具有异化作用的活动来创造世界。人创造了一个否认他的世界。其次，他认为把异化说成是意识后来的发展是错误的。人的原始意识和早期意识实际上已从被异化了的角度去理解社会文化世界，把它理解为一种事实性、必然性和宿命。“只是到了历史的后期，或在生活在特殊历史环境下的个人经历中，才出现了把社会文化世界理解为人的事业的可能性。”^④最后，贝格尔强调说，异化是与无秩序完全不同的现象。从异化角度对社会文化世界的理解，“尤其有效地起着维系其有序结构的作用”，因为异化使这些有序结构“免除了人类建构世界的事业的无数偶然性”，^⑤人建构的世界天生不稳定，而神造的、自然的作品却似乎是不朽的。

由此，贝格尔自然地引进了宗教与异化的关系，对他所探索的问题，即宗教合理化“诀窍”的基础是什么做出了回答。

宗教具有异化的力量。贝格尔指出，宗教一直是人类历史中

① 《神圣的帷幕》，第85页。

② 同上书，第86页。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

抗拒混乱无序的最有效的堡垒。由于宗教把人的产物转变为超人的或非人的东西，使人的法则变成了神圣的宇宙，或者至少是从人的范围之外获得了意义的实在。于是它为社会秩序的内在脆弱结构提供了稳定性和连续性。宗教在人建构世界和维系世界的事业中的这种历史作用，正是在于宗教具有异化的力量，异化的力量就是宗教合理化“诀窍”的基础。

宗教的意义是异化的投射。宗教假设了人的世界之外有一个世界，假设了与人完全相异的神圣者，假设了来世天堂等等。这些假设都不可能人的经验范围之内得到证实。因此，来世只有放在此世、放在自然与历史中的人类经验范围之内来理解才有意义。而神圣者无论在终极方面会是什么，在经验方面，它们只是人类活动和人类意义的产物，是人的投射。人类在自己的外化过程中把人的意义投射到周围的宇宙中去，这些投射被客观化了。宗教意义的客观化是被创造出来的客观化，而且这些客观化了的的意义含有外在的压倒一切的意义。因此可以说，宗教的意义是异化的投射。

宗教是对异化合理性证明的强大力量。一切异化的本质，就是把虚构的无情性强加于人所建构的世界。这种本质最重要的实际结果是把以经验为根据的历史和经历错误地理解为是以超经验的必然性为基础的。人类存在的无数偶然事件变成了宇宙法则不可避免的形式。人生活在他们亲手建构的世界上，却仿佛注定要依靠那种完全独立于他们自己建构的世界的力量才能生活下去。而一旦异化在宗教上被证明是合理的，这些力量的独立性，在集体的法则和个人的意识方面，就得到了广泛的论证。于是，人类活动投射进去的意义凝结成了一个巨大的、神秘的世界，它以一个异化的实在的身分，高居于人的世界之上。人建构的世界，被异化了，并最终得到了认可。

然而贝格尔认为，我们不必走到把宗教等同于异化的极端，

没有在宗教方面被证明的合理化过程，异化也会发生。但不可否认的是，一旦宗教与异化携起手来，就成了维系世界的最有力、最有效的工具。

有异化存在，也就有非异化存在，这是不用多加论述的。那么，宗教有论证异化合理的内在倾向，是否有论证非异化合理的可能性呢？贝格尔把我们引入了一个有趣的问题。他认为，非异化“也可能在宗教方面被证明是合理的”，尽管这种情况稀少，但这“并未贬低它的理论影响”。^①因此我们也不贬低叙述它的价值。

我们已经看到宗教如何把不朽的性质赋予人类历史中那些不稳定的形式。但是要注意到，同样是这些形式，偶尔也会被彻底地相对化。这种情况常常出现在神秘主义的宗教中。它不仅彻底地贬低了各种价值标准，而且贬低了经验世界的实在地位，因而它具有非异化的潜力。在神秘主义者看来，这个世界和它所有的作品，都被相对化了。“在极端的情况下，这种相对化可能导致由宗教证明是合理的无政府主义”。^②比如在基督教和犹太教的反律法运动中的无政府主义就是如此。宗教可以收回过去凭借宗教的合理化而赋予制度的神圣地位，可以揭去宗教撒下去的神秘大网，于是，在上帝面前，一切都不过是人的作品，没有天生的神圣性或不朽性。

正是基于上述的分析，人们可以说，宗教在历史上既是维系世界的力量，又是动摇世界的力量。

贝格尔一次又一次地指出，人类历史上的宗教活动深刻地揭示了人探求意义的紧迫感和强烈感。宗教意识的巨大投射，无论它们可能是什么，都体现了人为使实在具有人类的意义而在历史上作出的不惜一切的努力。为此，贝格尔不无感叹地说：“异化

^① 《神圣的帷幕》，第98页。

^② 同上书，第98页。

是在探索对人具有意义的宇宙的过程中，宗教意识所付出的代价！”^①

但是我们可以看到，在贝格尔的笔下，异化似乎成了社会发展的一条基本规律。因为他认为异化在“人类学方面是必然的，在人的社会性方面是既定的”。^②我们可以从他的“必然”和“既定”中，推出非人现象的根源是人类存在本身，是人的生理结构，是人的本质上不可避免的外在化。一般说来，也许从功能角度入手是社会学家的一大特点。贝格尔认为，正是异化作用与宗教功能有最基本的共同点，所以说宗教维系世界的根基在于宗教具有的异化力量。

无论是用异化说明和批判宗教的费尔巴哈，还是从私有制上揭示异化根源的马克思，都不曾详尽地论述过异化与宗教功能之间的关系以及异化与秩序和意义的关系；而贝格尔详尽地论述了这个问题。他指出了异化是宗教的基础，宗教是异化的力量，异化是社会发展的必然过程，宗教是论证这个过程合理的有力工具。从他的论述中，我们还可以发现以下一些特点：第一，从他关于异化根源的说法，虽然可以推出异化永恒论，但他也明确指出，在历史的后期有把社会-文化世界理解为人的事业的可能性。这证明他并未堵死“复归”的道路。第二，同许多论述异化的哲学家不同，他论及了异化的正面作用，即对抗无序和维护稳定性的作用。不管我们是否赞同他的观点，但他的这种具有辩证观点的、有相当深刻性的论述，无疑值得认真研究。第三，与此相关联，他还论述了宗教与非异化的关系，并由此而触及了宗教的另一个人很少从理论上论及的侧面，即其“动摇世界”的功能。我们如果从辩证法出发，是不应该忽略这个方面的研究的。

① 《神圣的帷幕》，第101页。

② 同上书，第85页。

三、宗教与世俗化

马克斯·韦伯对现代社会有一段精采的总结：“我们的时代，是一个理性化、理智化，总之是‘世界祛除巫魅’的时代；这个时代的命运，是一切终极而最崇高的价值从公众生活中隐退——或者遁入神秘生活的超越领域，或者流于直接人际关系的博爱。”^①研究西方社会的宗教社会学家们，把这个时代的这种理性化、理智化现象称为世俗化现象。

“世俗化”一词最初运用于宗教战争结束之时，用来表示领土或财产从教会控制手中的转移。在罗马教会法规中，这个词又表示回归到俗人统治的世界。后来，在反教权主义的圈子里，它开始被用来表示现代人脱离宗教保护而获得自由；在与传统教会有关的圈子里，它则作为“异教化”、“非基督教化”的代名词而遭到攻击。总之，不论对“世俗化”一词作何种解释，也不论人们对世俗化是抱欢迎还是哀叹的态度，世俗化已成为风靡全球的现象。

宗教曾经占据统治地位的世界的世俗化，自然引起了众多宗教社会学家的注视。贝格尔对此虽然“惊慌”，却未“失措”，他力图用自己的一套宗教社会学理论来说明这种状况，这实际上是前述以哲学为基础的宗教理论在现代社会中的运用。在这里，我们可以看到从社会历史出发，应用比较研究的方法，是贝格尔的另一特征。

1. 世俗化的历史根源

也许我们还记得，贝格尔认为神圣在某一层次上的反而就是世俗。正是根据这种观点，他把世俗化定义为“部分社会和文化

^① 《社会学文选》，第155页。

摆脱宗教制度和宗教象征统治的过程”。^①世俗化的具体表现，有教会与国家的分离，教会领土之被剥夺，教育从教士权威手中之解脱，等等。贝格尔认为，我们可以称这些表现为社会结构的世俗化，即客观方面的世俗化。但我们还可以从宗教在艺术、哲学和文学中的衰落，特别是从科学的兴起来观察世俗化的过程。照贝格尔的说法，这是主观方面的世俗化，它意味着“现代西方培育了数目上不断增加的、撇开宗教解释来看待世界和生活的人”。^②这也可以叫做意识上的世俗化。

关于世俗化产生的原因，众说纷纭，但大致可归为两大类：来自西方文明外部的解释（比如一个印度教徒的看法）认为，这是由于西方文明在全世界的传播；而来自西方文明内部的解释（比如一个忧心忡忡的西班牙教士的看法）则认为，现代的经济过程是导致世俗化的媒介。贝格尔对这些说法都不感兴趣，他另辟蹊径，从对基督教自身发展的解剖中，得出了一个与众不同的结论：“世俗化的根子，就在古代以色列宗教的最古老的源泉中”，“世界摆脱巫魅在旧约时代就开始了”。^③

为了说明这一点，我们必须随着贝格尔的思路，回顾一下以色列的宗教史，然后比较一下天主教与新教的区别。

贝格尔认为，要了解古代以色列，必须了解它在其中诞生的埃及和美索不达米亚的文化。当然，埃及和美索不达米亚文化之间存在着巨大的差异，但它们有着一个共同的特点，即“人的世界被理解为是镶嵌在包含了整个世界的宇宙秩序中的”，“人界与神界之间存在着连续性”。^④例如，对于埃及的君权神授的法老的抗拒，被视为不仅是政治上或伦理上的亵渎，而且扰乱了事物的

① 《神圣的帷幕》，第107页。

② 《神圣的帷幕》，第108页。

③ 同上书，第113、108页。

④ 同上书，第113页。

和谐秩序，甚至会影响尼罗河一年一度的泛滥。埃及和美索不达米亚的宗教处于多神教阶段，诸神也是根据人间事务的需要而各司其职的，如守护神、丰产女神、农事之神等等。地上的一切，都在神的世界有着对应物，每一样“现在”发生的事，都与最初出现的宇宙事件有联系。按照贝格尔关于宗教定义和功能的理论，我们可以发现，这种宇宙对于人类来说具有极大的安全性。当然这绝不意味着对个人来说不会发生什么事，无论这些事有多么可怕，由于它们和事物的终极意义有关，因而它们对个人来讲都是有意义的。一言以蔽之，这种神人相关联的宇宙，给古代埃及人和美索不达米亚人提供了抵御无秩序的屏障。尽管这种世界观对古人有极大的吸引力，但是以色列人仍然断绝了与生育它的这个文化母亲的关系。

贝格尔认为，《旧约》中解释以色列人起源的两次出走——亚伯拉罕从美索不达米亚的出走和摩西领导的从埃及的出走，不仅具有地理的意义或政治的意义，而且是对埃及和美索不达米亚关于神圣宇宙的说法的彻底抛弃，尽管被抛弃的东西一度是古代以色列宗教的核心。以色列宗教的这种反叛，可以从超验化、历史化和伦理理性化三个方面来看。

首先，《旧约圣经》假设了一个上帝，他完全站在宇宙之外，他不只是世界的创造者，而且是唯一的创造者。如果比较一下，我们可以看到，在埃及和美索不达米亚，有众神和他们活动的繁盛丰富的世界，而在以色列，只有一个没有后代，没有同伴的孤独的上帝的创世活动；在那边，神的创造力从最初的混沌中创造出万物来，在这边，在上帝之前一无所有，上帝的创造是万物的开端，一切都消极地等待着上帝的活动，即令是人，也是由上帝在第6天才创造出来的。很明显，人不仅与上帝，而且与其它被造物的联系都中断了，超验的上帝与人类的两极分化，在这里充分地表现出来了。

历史化是包含在这种两极分化之中的。《旧约》描述的世界一方面是上帝伟大活动的场所，另一方面是人的活动场所。以色列人的信念从最早的原始材料到他们的教规的编纂，都具有历史的意义。这种历史意义表现在一系列历史事件中——从埃及出走，在西奈山立约，获得土地等等。我们可以说，整个旧约都是围绕历史旋转的。

伦理理性化与以上两方面的描述有密切关系。旧约设想的上帝来自远方，他与以色列人在西奈山订立了契约，一旦以色列人未能履行那些义务，他们与上帝的关系就将被解除。

从以上三方面我们可以明显地看出，以色列宗教中神人世界之间的联系，与埃及和美索不达米亚的神圣宇宙之说比较起来，显然是脆弱得多。照贝格尔的说法，世俗化的种子正是埋在这种关系的脆弱性之中的。

作为“犹太教的私生子”，基督教的情况又如何呢？基督教与现代西方世界的内在联系被黑格尔之后的历史学家、哲学家和神学家们不断地证实过。黑格尔认为现代世界是基督教的较高实现，尼采和叔本华则认为现代世界令人遗憾的状态应由基督教负责，韦伯认为在现代世界的建构中担当特殊角色的是新教。在这个问题上，贝格尔基本上同韦伯持相同的立场。我们先来看看他对天主教的论述。

贝格尔认为，在维护上帝的超验性方面，天主教退化了一步，因为天主教为上帝增添了母亲和儿子。有了圣母马利亚和耶稣的陪伴，上帝就不再孤独了。然而，天主教也保留了其母体的特点，即彻底的历史性。除此之外，它还有一个基本特征，即它的教会形式。教会把宗教的活动和象征集中在一种形式的范围之内，实际上就是承认教会之外的领地离开了上帝的管辖。世俗世界的存在，在此已被神学论证为合理的了。贝格尔说：“这是基督

教以最无意识的方式为世俗化打开了一条路。”^①然而，天主教虽然保留了世俗化的潜力，但它以多种多样的渠道，如教堂活动的种种仪式、为圣徒祈祷、超自然者经常造成的奇迹等等，在人和上帝之间建立了一系列连续性。天主教徒的世界是一个充满了神性的世界，它阻碍了世俗化的进程。

而在宗教改革后出现的新教，尤其是加尔文教，比起天主教来，仿佛是矮了半截。它抛弃了天主教大量丰富的内容：圣礼减少到了最小程度，而且被剥夺了最神圣的特征！弥撒的奇迹已无影无踪！为死人和圣徒的祈祷被抛弃了。一句话，新教“被简化得只剩下了本质。”^②它已失去了神圣者的三个最古老、最有力的伴随物——神秘、奇迹和魔力。新教徒不再生活在一个充满神圣存在物和神圣力量的世界中，除了超验的上帝之外，只存在着一个“完全堕落的人性世界”。^③世界仿佛变得孤独了。贝格尔认为，新教使早已埋在旧约中的世俗化种子再度破土了。正是由于新教取消了与神相连通的大多数媒介，中断了那种人神界的连续性，切断了天地之间的脐带，使人回过头来依赖他自己，上帝与人的联系渠道才变得既狭又小。可以设想，一旦这条狭小的渠道被阻，世俗化的闸门就打开了。没有天使的天空，已为天文学家的入侵打开了大门，最后还迎来了宇航员！更何况没有上帝的世界呢？

因此，贝格尔说：“如果现代的戏剧是宗教的没落，那么新教可以称为这出戏的彩排。”^④

如前所述，贝格尔关于宗教与现代社会关系的观点大致与韦伯一致，但他并未停留在现代资本主义精神的本质来源于新教伦

① 《神圣的帷幕》，第123页。

② 同上书，第111页。

③ 同上书，第112页，意为事实上没有神的性质。

④ 同上书，第157页。

理这一论点。贝格尔认为，宗教与社会的关系是辩证的关系。在某种情况下，宗教可以作为一种成形的或创造的力量出现，在另一种条件下，又可能变为一种依赖的形式。起源于犹太教的基督教的发展，可以被看成是现代世俗化形成的原因，然而这个世俗世界一旦形成，它就排除了宗教作为成形力量的持续影响。正如贝格尔所说，“历史的嘲弄存在于宗教与世俗化的关系之中，基督教就是它自己的掘墓人。”^①

贝格尔对西方社会世俗化根源的分析，显示出他的宗教社会学思想具有相当的独创性。我们认为，从西方社会的内部和外部提出的解释，都具有彼此不可替代的角度，都揭示了问题的一部分真相。但是，像贝格尔这样从“内部的内部”，从作为西方社会的文化深层和精神核心的犹太教-基督教传统本身的内部，去挖掘世俗化的根源，确实是一种不多见的、很有价值的观察角度和分析方法。我们也不能不承认，从事物自身的发展去说明事物走向自身反面的原因，在事物的萌芽状态中寻找其自我否定的因素，是一种极富辩证法色彩的方法，这一点特别鲜明地表现在他关于基督教就是它自己的掘墓人的论断中。而就宗教与社会的关系而言，这一方法往往被一些过于僵化的经济决定论所忽略。顺便说一下，就西方宗教而言，贝格尔对于犹太教与埃及和美索不达米亚宗教的差异的分析，对天主教与新教的各自特点及相互差异的分析，都可以使我们更深入地认识这些宗教的特点。

然而，虽然我们发现，贝格尔对于犹太教思想的超验性、历史性和伦理性特征的发掘相当深刻，对天主教和新教内部的自我否定因素的分析相当有独创性，但是他在此却忽略了这一段漫长而丰富的历史进程中的更加复杂多样的社会因素的作用，并未说明这些否定性因素的产生及其发展同社会历史环境的复杂联系。于是给人以这样一种印象，似乎在世俗化过程中，是偶然的、精

^①《神圣的帷幕》，第129页。

神性的因素起了决定性的作用，这在我们看来就不足取了。

2. 世俗化与多元化

世俗化已经成为全球的倾向，这个事实已受到包括神学家在内的多数人的承认。世俗化对普通人最明显的影响表现在对宗教的信任发生危机。贝格尔分析了世俗化的结果，还进一步剖析了宗教的这种变化与其基础社会结构的看似有理性的关系，他认为世俗化是传统宗教所解释的实在之看似有理性全面崩溃的结果。

世俗化引起宗教向两极分化。在贝格尔看来，世俗化最早的发源地是经济领域。随着资本主义和工业化的发展，世俗化从这个领域不断向社会其它领域扩张，这种扩张使得宗教向制度和秩序中最公开和最私有的方面，即国家和家庭两个方面分化。

由于政教分离的结果，在公开的一极上，国家不再代表曾占统治地位的宗教制度的强制力量。尽管不同的国家对宗教的态度有区别，但这些态度中却有一个基本的共同点，即想通过现代化条件下的国家来恢复宗教传统的强制力量的任何企图，都归于失败。处于公开一极上的宗教，没有现代政治制度的参与，可以说只是一种意识形态的修辞。

而在相反的一极上，在家庭或与家庭有紧密关系的社会关系范围内，宗教一直有着巨大的实际潜力。按照贝格尔的说法，宗教以其特有的现代形式表现了自己，也就是说，宗教被其门徒非强制性地、自愿地接受。宗教的私人化，正是宗教在现代社会中的本质特征。这种私人化的宗教无论对于接受它的人来说是如何的真实，却已不再可能完成宗教的传统任务，建构一个能赋予每个人以终极意义的共同世界。

由于宗教的这种两极分化，宗教在现代社会有了一种两面性：公共场合的修辞和私人的德行。就宗教是共同的面言，它已缺乏“真实性”；就其是真实的而言，它却缺乏“共同性”。这种状

况必然引起宗教传统任务的彻底改变。宗教建构社会的力量已被限制在建构亚社会或部分社会方面。而在某种意义上，支撑私人化宗教的看似有理结构变得并不比家庭大。现代家庭的结构是脆弱的，这也就意味着依靠这类看似有理结构的宗教必然是脆弱的结构。贝格尔认为，这种脆弱性能够通过寻求更广泛的看似有理结构得到调节。于是新的教会和更广泛的宗教集团不断涌现，某一种宗教一统天下的局面被多元化的状况所取代。

世俗化导致了多元化。宗教多元化相对于宗教垄断而言，它指的是不同宗教集团同时得到国家宽容对待并相互自由竞争。但是多元化并不局限于这种互相之间的宗教竞争，由于世俗化的结果，各宗教集团也被迫与社会上各种非宗教对手竞争，如有组织的民族主义、各种革命运动，以及一些在制度上松散的（如个人主义或性解放之类）现代价值体系。

在人类的大部分历史中，宗教在社会中的垄断地位是众所周知的事实。在贝格尔看来，宗教垄断的关键在于民众对宗教的忠诚被认为理所当然；而一切多元化状况的共同点，是使这种理所当然的忠诚变成了自愿的忠诚。结果，过去可以被权威强加的宗教传统，现在不得不被“出售”，出售给那些不再被强迫去“买”它的信徒，宗教传统的专卖权被取消了。贝格尔在描述多元化状况时，把它们世俗化到了可用经济术语来类比的地步。

他认为，多元化的状况是一种交易状况。宗教机构变成了交易所，各种各样的宗教变成了消费者的商品，一系列的宗教活动渐渐被市场经济的逻辑统治了。这样又造成了一系列的结果。

首先是宗教机构的不断官僚化，这个过程表现在宗教机构的内外社会关系之中。对内，宗教机构不仅以一整套的官僚主义的方法来管理，而且它们日复一日的运转都是被官僚主义的典型问题和“逻辑”所控制的。对外，宗教机构还须凭借官僚部门之间相互作用的形式与其他社会机构打交道，如对政治关系的疏通，

对世俗经济的干预等等。

接下来的是与官僚机构相适应的特殊类型人格的形成。官僚政治对于某种特殊人格的要求，压倒了传统的宗教领导的“先知”与“教士”、“学者”与“圣徒”之间的区别。它要求自己的工作人 员熟悉人际关系，精力充沛而又稳健，以便发挥内部管理和外部交往的职能，至于这些工作人员是出自新教的牧师还是天主教的神甫，那是无关紧要的。

再者，从事宗教交易的各个不同集团，在合理的竞争中形成合作，并在彼此之间达成各种谅解。贝格尔称为“确定价格”，即“通过卡特尔化”来使竞争合理。

多元化的影响并不局限于宗教的社会结构方面，它还涉及到宗教的内容，即涉及到了宗教市场机构所推出的产品。在宗教垄断的情况下，宗教的内容必然是根据任何一种看来是合理的或宗教领导所掌握的神学知识来决定的；而多元化的状况引进了一种新的受世俗影响的机制，即根据消费者的喜爱来修改宗教内容。消费者控制了宗教的内容，例如在美国，面向上层和 中层阶级的宗教机构不得不使其产品世俗化和心理化，否则它们“卖”出去的机会就会大大减少。这当然是宗教交易市场中的必然现象。所以贝格尔认为，把在此状况中发展起来的神学看成是多元化的结果而不是原因，要有道理得多。

在这里，贝格尔不仅注意到了世俗化引起多元化的问题，而且还注意了多元化加速世俗化的问题。首先，多元化的状况使宗教维持或重新建构新的有效的看似有理结构变得更加困难了。昔日作为宗教进行合理化论证之基础的统一的看似有理结构已丧失了其坚实性，它们不再可能整体地去支持宗教的合理化作用。其次，由于宗教的内容被“消费者”所支配，常常处于变动之中，看似有理结构也就失去了昔日持久一致的表象。同时，多元化的状况又增加了许多互相竞争的看似有理结构，它们各自支持着自

己的宗教集团或教会。这种结果也势必相对化了各个宗教集团或教会的宗教内容。宗教内容的“非客观化”，使它们失去了昔日的合理性，变成了私人主观意识之内的东西。

贝格尔作为一个具有西方基督教背景的宗教学家，正视并分析了世俗化，即宗教衰落的现象，他对这种现象的描述是客观的，准确的，所作出的分析也不乏深刻之处。他所强调的一些现象，十分值得我们予以重视并进行研究，例如在现代条件下宗教私人化的问题，就是一个新的课题。他的一些解释也能从一个角度说明不少问题，例如他用现代家庭的脆弱来解释各种“亚社会”的涌现，又用各种亚社会的涌现来解释多元化的现象，并由此反过来论证了多元化对宗教的反作用。这些论述过程及其自然而富于逻辑力量，并且不乏真知灼见。

这里有一个重要原因，就是贝格尔的论证方法确实具有辩证特点，他不但注意到了宗教变化与社会变化的相互关系、世俗化与多元化的相互关系，避免了杜尔凯姆的静态的社会研究方法，以及韦伯只强调宗教对社会影响的片面观点，而且很注重从事物自身的发展过程来研究事物的转化。

当然，贝格尔在分析世俗化现象时，曾经指出资本主义的经济和工业化对这种现象的作用，这是有一定道理的，但是我们也注意到，鉴于在非资本主义经济和非工业化的条件下（发展中国家，尤其是中国的近代历史可以为例证）也有相当引人注目的世俗化现象，所以这种作用当然是不能绝对化的。

我们可以向贝格尔提出一个诘难：如果说建构神圣秩序的活动，即宗教活动是人的生存结构所注定的，那么世俗化又怎么能够发生呢？他关于宗教与人类活动关系的理论，如何能够说明社会的大规模世俗化的现状呢？这也是宗教发展史的事实向贝格尔的理论提出的难题。

3. 对世俗化的不同解释

世俗化的问题受到了很多社会学家和宗教学家的重视。他们一致认为世俗化是非常值得考虑的重要问题。然而对于世俗化的定义、引起世俗化的原因，以及世俗化的结果等等，大家并无一致的看法。世俗化曾被认为是宗教的衰落，是神圣范围的缩小，或者是宗教走向世界的倾向。在这个问题上能够取得一致意见的只是，传统宗教象征已不再是工业化社会的内聚力量；现代经验科学的世界观，已逐步代替了神秘的宗教世界观。

西方社会的这种世界观的变化过程是确定无疑的，问题是如何理解它和评价它。由于宗教社会学家们对宗教的定义五花八门，这直接导致了在世俗化定义上的仁者见仁智者见智。因此，对世俗化的后果的看法也就必然各执一词，歧异甚大。我们虽不能对各种学说全部作出评判，但比较一下几种有代表性的不同说法还是很有意义的。

我们先看看与贝格尔观点完全相反的帕森斯和贝拉的观点。

帕森斯和贝拉都把世俗化描述为现代工业社会日益增加的复杂性和差异性的一部分。他们认为作为制度和作为个人信仰体系的宗教，已变得与社会的其它部分越来越不相同。同贝格尔一样，他们也认为宗教已变为主要是私人的事情了。然而，他们并不把这种变化看成是一种“消极的变化”。

帕森斯认为，基督教在西方世界仍然具有巨大的影响，西方世界的体制是由受基督教精神和基督教世界观影响的人所发展起来的，因此私人的宗教性仍将深深地影响公众的行为，终极价值不可能帮助但却可能影响个人的“行为系统”。事实上，宗教的影响更多的是在不知不觉中进行的。“现代人在一个渗透着基督教观念的巨大的共同结构中工作，并受到基督教伦理的指导。实际上，他也许在大量的时间内以宗教的方式在行动，尽管他受宗教

影响的事实对他本人来讲并不是直接清楚的，因为这种影响是潜移默化的。”^①

贝拉赞同贝格尔关于宗教机构对世俗机构的影响大大不如过去的说法，但是他把这种变化解释为宗教的进化而不是衰退的过程。

这种看法首先和贝拉对宗教的定义有关。贝拉认为宗教是“把人与其生存的终极条件联系起来的一套象征形式和行为”。^②（照罗伯特逊的划分，这是一个开放性定义）他研究的焦点是象征的进化。贝拉认为，随着社会组织的复杂化，象征也逐渐复杂。通过这个过程，宗教不仅能重新确认当前的社会结果，也能对世俗社会的现行规范和价值提出挑战，并提供一种可以选择的文化。所以，进化的以后阶段表现了宗教与其社会环境相关的自主性的增长。贝拉把宗教进化分为5个阶段：原始宗教、古代宗教、历史宗教、早期现代宗教和现代宗教。现代宗教的特征是宗教正经历一种变化，使它更私人化，而较少受到组织化的控制。它允许个人选择他们所要接受的世界观，个人有更大的自主性去创造他们自己的意义体系。这种更大的自主权被认为是人类的进步。他声称，如果说世俗化就是宗教重要性的削弱，就是宗教对人的社会行为影响的减弱的话，那么他就否认世俗化正在出现。在这里，世界观和文化的多元化得到了正面的解释。在贝拉看来，世俗化代表了社会的进步，而不是退化与解体。

托马斯·奥蒂亚研究世俗化得出的结论又是另一种。奥蒂亚追随奥托的观点，认为宗教的本质是对神秘者的体验。在奥蒂亚看来，宗教最初并不是一种理性的或理智的现象。而世俗化使信仰在逻辑和推理方面体系化。因此，奥蒂亚关于宗教是非理性的概念使他得出结论说，世俗化意味着宗教的衰落。他认为世俗化

^① 罗伯茨：《从社会学角度看宗教》（多尔西出版社，1984年版），第117页。

^② 同上书，第120页。

由人类思想中的两个相关的变化组成：“人对物的态度的非神圣化和思想的理性化。”^① 神圣者的领地被缩小甚至被吞食。就这一点而言，他与贝格尔对世俗化的阐述是一致的。然而，奥蒂亚更强调理性化的过程。他相信理性、逻辑、科学研究是理解世界的最重要手段，“认为世界不再是神圣的，而是可以为人类理智所理解的。这样一种观念的进化意味着这样一个世界的出现，在这个世界里，种种神秘已被种种问题所取代”。^② 在他看来，不仅西方文化已经世俗化了，而且宗教也已经世俗化了。

我们还可以提一提本顿·约翰逊的世俗化定义。他建议我们把世俗化定义为“意义体系中超自然因素减少的变化过程”。^③ 这个定义是否说明了宗教的衰落，完全取决于对超自然信仰是否是宗教定义的一部分。因此它被认为是既可以谈论世俗化的程度，又避免了把世俗化说成是不可改变的过程的假设。当然这种所谓折衷的定义未必能调和不同的观点。

然而，有的宗教社会学家认为这种变化意味着整个社会的崩溃，因而感到恐慌，贝格尔正是其中的一个代表。在贝格尔的整个宗教观之中，宗教提供统一象征和统一世界观的作用是非常重要的。他认为人类所建构的世界是很脆弱的，必须通过一块神圣的帷幕才能予以保护。而世俗化使这块神圣的帷幕四分五裂。一方面，支离破碎的帷幕，即使它是神圣的，也不可能为整个世界提供共同的意义；另一方面，社会由一个从整体支持宗教的结构变成了分裂割据的结构，这种分裂也不可能支撑一块神圣的帷幕。正是这种观点，使贝格尔为宗教在工业化社会的前途感到悲观失望。

贝格尔认为，引起世俗化的原因是复杂的。他的兴趣在于从

① 罗伯茨：《从社会学角度看宗教》（多尔西出版社，1984年版），第121页。

② 同上书，第122页。

③ 同上书，第123页。

西方宗教即基督教自身去寻找世俗化的源头。贝格尔虽然也强调从社会变化来解释宗教的变化，从辩证角度来看宗教与其社会基础的关系，但他讲的社会变化，并非以生产力发展为核心的社会发展的具体历史，而是一种思辨地抽象出来的“看似有理性”。这是同他的整个宗教理论的哲学基础具有新康德主义的唯心性质分不开的。正是因为如此，西方社会的世俗化现象对他这个正视现实的社会学家来说，必然意味着意义世界（在他看来是整个世界或人类生存的基础）的崩溃，这就难怪他会成为一个悲观主义者了。

四、人生体验与超自然

出乎贝格尔的意料，他的一整套宗教社会学理论，被一些人斥为“无神论”的论述；他用这套理论对当代状况的分析，也被认为是表现了对“宗教的绝望”态度。这种批评使贝格尔深感不安。作为一个社会学家，他并不因此而放弃他的“方法论上的无神论”，即从经验出发的归纳的科学研究方法，并不因此而拒绝承认宗教在当代的变化以及这种变化与社会结构之间的辩证关系；而作为一个基督教徒^①，作为当代极少的关心神学问题的社会学家之一，他却又不甘心看到宗教每况愈下，从昔日在社会上所处的核心地位滑向私人领域和个人意识之中，不甘心社会以至宗教本身的世俗化。为了平衡这种矛盾，贝格尔把“社会学的兴趣和神学的兴趣揉合在一起”，^②从经验出发，论证了超自然的存在，并由此而进一步提出，宗教的未来既不是“宗教的完结”，也不是“复活的神的的时代之来临”，而是在“世俗化的文化中，继续地发现超自然的存在”。^③

① 参见贝格尔，《天使的传言》（达布尔代公司，1970年版），第4页。

② 《二十世纪宗教思想》，第402页。

③ 《天使的传言》，第29页。

1. 神学的新起点

费尔巴哈把宗教看成是人的本质的投射，上帝是人的创造，从而把上帝创造人的“神学真理”一下子倒转了一百八十度。贝格尔在社会学的范围内详尽地讨论了这个问题。他坚定地相信，宗教和其他信仰结构一样，是人的产物，是人类理想的投射。但是，马克思主义创始人认为费尔巴哈的理论结束了对宗教的批判，而贝格尔认为自己的类似理论为神学提供了一个新的起点：从人开始的起点。他说：“从投射转向投射者，转向人的经验材料，神学思想会更加兴旺。很明显，神秘主义或者对超自然实在的其他所谓体验，并不是每个人都容易达到的。我的目的是要探索这样一些神学的可能性，以一切人普遍都能达到的东西作为它们的出发点”^①。

贝格尔为宗教所受到的遭遇鸣不平。他认为数学也是人的智慧的产物，然而，数学家与自然界隔绝而独自建构的数学世界，已由现代自然科学证明是与存在于人之外的实在一致的，自然界具有数学关系的结构。贝格尔认为，这之所以可能，是因为人自己就是实在的一部分，因此人的意识结构与经验世界的结构从根本上就有着紧密的关系。在自然科学领域内，尽管人们对某种理论设想会有争议，但可以肯定的是，人们总相信会有某种理论是正确的。那么关于宗教呢？宗教也是人的意识的投射，然而我们为什么不能象数学一样对待它呢？为什么不能做到不要轻易地否定它呢？

贝格尔认为，以人为出发点，更准确地说，以人的经验为出发点，可以解决这个问题。有无超自然存在，这是无法凭经验证实或证伪的问题。但是可以接受的说法是，如果有一个超验的实

^①大卫·斯图亚特：《宗教哲学的探索》（普林蒂斯霍尔公司，1980年版），第57—58页。

在存在于人们的日常经验世界之外的话，那么，在我们日常的经验中，就一定会有那个超验实在的迹象。反之，如果日常经验中不存在任何这类迹象，就不能肯定超验实在的存在。于是剩下的问题就只是，日常经验中是否真有这类迹象。这类迹象，贝格尔称之为超验的“表征”，并认为它们是一些可在我们的“自然实在中发现的”，而又是“指向另一个实在的现象”。^① 贝格尔就从这里出发，从社会学进入了神学，开始了他对超自然实在的证明。

2. 新的五项证明

证明上帝或超自然的存在，古已有之。西方思想史上不少哲学家和神学家对上帝或超自然的存在证明，总有一个模式，即先肯定上帝或超自然存在，然后再从这个大前提出发来进行三段式论证。贝格尔把从关于上帝的陈述推进到对人类经验的解释的这种宗教思想过程，叫做“演绎信仰”，把相反方向的思想过程，即从人类经验推进到关于上帝的陈述过程，称为“归纳信仰”。归纳信仰的特点是不事先假定有一个上帝或超自然，而是从人人都具有的日常生活体验中，发现超自然存在的“表征”，即不能完全从经验世界得到说明的现象，并按照上述逻辑推论出超自然的存在。贝格尔所遵循的，是一条从人到上帝的途径，与过去大多数神学家所遵循的从上帝到人的途径完全不同。他“随意地”列举了5种日常经验中的“超自然的表征”。

A. 秩序化的证明

人对意义和秩序^②的渴求人的基本特征（关于这一点，贝格尔在关于宗教与人类活动的论述中已讲得很多，在此不赘述）。

^① 《天使的传音》，第53页。

^② 在西方思想背景下，意义与秩序是不可分割的，因为意义意味着可以理解，而可以理解的东西必须是有秩序的。绝对的混乱（chaos）是不可理解的。

艾利克·沃杰林说：“历史的秩序来源于秩序化的历史。”^①在人类大部分历史中，有种种的被创造出来的秩序。贝格尔认为，有一种更基本的东西存在着，它超出了历史上所产生出来的这种或那种具体秩序，那就是人类对于秩序本身的信仰，这种信仰与人对实在的基本依赖有密切关系，它在每个人的生活中都可以体验到。人对秩序渴求的根源，是相信终极实在是“有秩序的”。当然，这种信念不可用经验证明，但它又的确存在。因此他认为，从这种植根于经验的信仰出发，可以推进到超出经验范围的信仰行动。他把这个程序称为秩序化的证明，并认为从根本上说，每一项秩序化的举动都是一个超验的表征。人类日常生活中最常见、最基本的秩序化举动，莫过于母亲对受惊孩子的安慰。

孩子在夜间惊醒，发现自己一人处于黑暗之中。这时，白天他所依赖的实在的轮廓变得模糊而不可见了。在对这种刚出现的混乱的恐惧中，孩子哭喊着叫妈妈。此时几乎每一个母亲都会抱起孩子，或对他唱歌，或摇他拍他，或开亮灯说：“不要怕，没事（everything is all right^②）！”于是孩子得到了安慰，他对实在的信赖恢复了。在这种信赖中他又重新安然入睡。

当然，这是一个很普通的生活现象，这种现象本身并无任何宗教的前提，但贝格尔认为，它所引起的却是一个可以涉及宗教的问题。母亲是在欺骗孩子吗？如果相信宗教对人类存在的解释有某种真实性，那么在最深层意义上的回答就是否定的。相反，如果自然界本身（它可能处于无意义或混乱状态）就是存在着的唯一实在，母亲就是在说谎，出于爱而说谎。因为用来进行这种安慰的断言，超出了眼前存在着的两个人及其状况，暗示了关于实在本身的状态。贝格尔认为，母亲扮演的角色不仅代表了这种或那种具体秩序，而且代表了秩序本身，即可信赖的宇宙的潜在

^①《历史与秩序》（路易斯安纳州立大学出版社，1956年版），第1卷，第9页。

^②原文意为“一切正常”，即一切皆有正常秩序。

秩序。

“Everything is all right”（一切正常）这句话可以转换为“信赖存在”。这是那句安慰的话的内在含意。贝格尔问道：儿童心理学把这种体验看成是人成长过程中绝对重要的体验，如果我们同意的话，那么，我们在长成一个健全的人的过程中，在人性的核心处发现的这种信赖实在秩序的体验，难道还是幻觉吗？体验到这一点的人，难道是说谎者吗？

贝格尔认为，如果实在确实只是我们的经验可以抓住的“自然”实在的话，那种体验就是幻觉，把它表达出来的人就是在说谎。因为“并非一切正常，并非all right”。^①孩子被告知应予信赖的世界，是他终将死于其中的世界。如果没有别的世界，那么关于这个世界的终极真相，就是这个世界将杀死孩子和他的母亲。尽管这无损于爱的真实存在及其真实的安慰，甚至会赋予爱一种悲剧的英勇性质，但是，最终的真相就不是爱，而是恐怖，不是光亮，而是黑暗。人类处境的最终的实在，就只是混乱的梦，而不是历时的秩序的安全。人们最终就会发现自己在黑暗中伴随着将要吞没他们的黑夜。“在可以观察到的人类使实在秩序化的倾向中，存在着一种使这种秩序具有宇宙范围的内在冲动。这种内在冲动不仅意味着人类的秩序以某种方式与超越于它的秩序相对应，而且意味着这种超越的秩序具有这样的特征，使人可以把自己和自己的命运托付给它”。^②这是秩序化证明的最浓缩的表述。当然，这种超验秩序只能靠宗教来证实。在宗教之内，自然世界不是唯一的世界，而是一个世界的前景，在那另一个世界，爱不会因死亡而消失，对能驱除混乱的爱的力量的依赖得到了辩护。因此，人对秩序化的渴望暗示了超验的一个表征。母亲的角色不是以充满爱的谎言为基础的，相反，它是人在实在中位置的终极

^① 《天使的传言》，第56页。

^② 同上书，第57页。

真理的见证。宗教可以被分析为孩子对父母为爱而保护秩序的体验的投射。然而，被投射的东西，本身就是对终极实在的一种反映，或一种摹仿。于是贝格尔说：“宗教不仅是人类秩序的投射，而且是人类秩序具有终极真实性的见证。”^①

B. 游戏的证明

“我们可以在人类文化的任何一个部分中发现游戏的成分，以致可以说，没有游戏这一部分，文化本身是不可能存在的。”^② 有种种不同的游戏，但它们有一个共同的特征：具有自身的规则，自成一个单独的世界。于是在游戏时，我们生活在其中的“严肃世界的规则和一般假设”都中止了。其中最重要的是日常生活的时间结构的中止，也就是说，一个人在游戏时，他所处的时间不再由更大社会的标准时间单位来计量。在社会生活中，可能是某年、某月、某日上午10点，但在游戏的世界中，也许是有第三圈、第四盘、快板乐章、下半场或第五次接吻。在游戏中，人们从一种时间出来，进入了另一种时间之中。可以说，游戏在日常生活的严肃社会之内造成了一块空地。游戏总是以娱乐为目的，当游戏的这个目的实现时，游戏世界的时间结构就呈现出一种特殊性，它变成了永恒。“快乐的游戏似乎中止了我们面对死亡而生活的现实，或者把它搁置一旁了”。

在贝格尔看来，正是游戏的这个奇妙的特征，为游戏者提供了解脱和安宁。当然，在孩童时代，这种时间的中止是未被意识到的，因为对孩子而言，并不存在着对死亡的童识。然而，当成年人真正愉快地游戏时，他们暂时获得了童年所有的那种无死亡的感觉。这种感受在面临痛苦和死亡时最为明显。

游戏证明的逻辑类似于秩序化证明的逻辑。对于游戏的愉快

① 《天使的传言》，第57页。

② 同上。

体验，并不是根据对存在的某种神秘的体验得到的，相反，却是可以随时在日常生活中发现的。然而在这种被体验到的实在之内，它构成了超验的表征。因为游戏内在的目的超越了游戏自身和人的本性，指向了一种超自然的根据，即永恒之存在。

所有的人都有过童年不知死亡的体验，一切成年人都体验过超越的愉快，哪怕这种体验只有一两次。用归纳信仰的方法来看，宗教是对童年、对快乐、对复现这些东西的所有举动的最后辩护。

C. 希望的证明

人类生存总是向着未来的。如果说“死亡是人的本性”的话，那么，“对死亡后边有所希望，也同样是人的本性”。^① 贝格尔认为人类总是通过自己的意识与活动，不断地把人的存在扩展到未来的。人总是在计划中实现自己。这是人的“未来性” (futurity)，未来性的一个基本方面就是希望。贝格尔强调说：“任何一种希望，只要与个人有关，无论在什么方面，都已经包含了一种终极的拒绝，即对死亡的拒绝。”^② 人总是凭借希望，战胜了此时此地的困难，也正是由于有希望，人才能在面临极度痛苦时发现意义。宗教中大部分神正论的基本成分就是希望。当然那种希望是寄托于来世的，正是由于有来世的希望，此世的苦痛就被视为当然了。可以说，人的希望总是强烈地维护他自己，哪怕他面临死亡，最终将被证明只是肥皂泡时，他也表现出了无视死亡的雄姿。例如，战争明天就要摧毁这座城市了，但我仍希望完成我的工作；尽管医生已确诊这个姑娘患癌症，但我仍憧憬着与她结合后的幸福远景……在这些多不胜数的例子中，我们可以看到，希望也是一种可以观察到的人间现象，它的内在目的似乎总是在

^① 帕伦贝格：《人是什么》，第44页。

^② 《天使的传言》，第61页。

贬低或否认死亡的实在性。

贝格尔认为，在我们人性的深处，存在着拒绝死亡的希望，这种现象从归纳信仰方面来看，也是超验的表征，它指向了对人类境况的一种宗教解释。因为经验告诉我们，这种希望只是幻觉。人生活在被死亡包围着的世界上，人却不断地对死亡说着“不”！这个字带出了人对另一个世界的信仰，那个世界能够证实他的希望不是什么幻觉。贝格尔的归纳信仰承认死亡无所不在，但它也指出了这些希望只能在超自然的范围内实现。因此，宗教是对希望和勇气的最终辩护。

D. 诅咒的证明

诅咒的证明涉及到的是人的这么一种体验：关于人所允许的事情的意识受到了如此根本的破坏，以致对于破坏和破坏者能作出的唯一适当的反应，似乎就是超验方面的诅咒。贝格尔以某些纳粹分子在第二次世界大战中所犯下的滔天罪行为例。当然在这个例子中，贝格尔关心的不是如何去解释纳粹分子的行为，或应该如何处置他们。他的兴趣在于对纳粹诅咒的特点和目的。在这种事情上，诅咒被认为是绝对必要的，不能不赞同的。因为否认这一点无疑说明不仅对正义不理解，而且对人性所遭到的致命损害不理解。

对于某些行为，只能吁求上天。这些行为不仅侵犯我们的道德意识，而且破坏了对人性结构的根本意识。对这类巨大的畸形的滔天罪行，不能以社会历史根源作出使之相对化的解释。我们不得不对之进行绝对的谴责，即诅咒它。诅咒的超验成分可以表现在两个方面：首先，它所表示的谴责是绝对的和确定的，它不允许修改或怀疑。于是，我们赋予了这种谴责以一种必然的和普遍的真理的地位。然而这种真理不可能凭经验来表明它既是必然的，又是普遍的。于是我们面前只有两种选择：要么否认这种诅

咒里有真理（但这会否认我们在自己的存在里最深切地感受到的东西），要么在自然的经验之外去寻求这种确定性的证实。第二，仅从此世方面来看，一般谴责看来不能穷尽自己的内在目的。对那种绝对地需要吁请上天的行为，也需要召唤地狱。例如，在对纳粹杀人犯处以死刑时，存在着一种非常普遍的感情：吊死也不解恨。如果设想用一种最漫长的、最残酷的方式（如千刀万剐）把他们折磨至死，那就会“够”么？回答仍然是否定的。在这种情况下，可以说人间的惩罚没有一种是够的。那样一种行为不仅应该谴责或惩罚，而且应该诅咒。在“诅咒”这个词的最充分的宗教意义上去诅咒。因为那种作恶者不仅已自绝于人类社会，而且已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。于是，宗教为对于反人性表现的终极谴责作了辩护。在贝格尔看来，希望和诅咒是同一种辩护的两个方面。宗教的希望提供了一种神正论，给予了反人道的受害者以安慰，宗教也对反人道的施予者提出了诅咒。历史上无数的屠杀无辜的事件暗示了地狱的必要性。与其说这是为上帝的正义的辩护，不如说是人为自己的正义的辩护。但是贝格尔认为，肯定式的证明（例如正义感的绝对性之类），容易被历史学和社会学的正义观念相对性之说所攻破，因而他采用了否定式的证明，强调诅咒而不强调正义的绝对性罢了！

E. 幽默的证明

对于幽默现象的讨论极多，尽管大多数讨论都缺乏幽默。在近代思想家中，弗洛伊德和柏格森关于幽默的理论最具有影响。二者都把幽默解释为对一种基本差异的理解。弗洛伊德认为那是超我与里比多的要求之间的差异，柏格森认为那是活生生的有机体与机械世界之间的差异。贝格尔虽对二者的说法有极大的保留意见，但他赞同差异之说，认为可笑的东西或笑料（即幽默感受的

对象)基本上来源于差异、不协调和悬殊。当然,这种差异、不协调和悬殊的东西比比皆是。值得注意的是,贝格尔在此强调,有一种最根本的差异,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,使可笑在本质上成为人类的现象,使幽默成为真正属于人的特征。”^①可笑的事反映出人的精神在世界上所受到的束缚,所以,喜剧和悲剧在根源上是密切相关的。二者都是对人的有限性作出的评论,用存在主义的术语来说,是对人的“被抛入”的境况作出的评论。因此,喜剧性的东西是人的实在的客观方面,而不是人对那个实在的主观的或心理的反应。

幽默不仅表明人认识到了人类状况中的可笑的差异,而且也使这种差异相对化,于是它暗示了对人类状况中的差异的悲剧性看法也可以被相对化。至少在喜剧性感受即幽默的过程中,人的悲剧被搁置一旁了。通过对人的精神所受限制的嘲笑,幽默就意味着这种束缚不是终极的,它终将被克服,同时,凭借这种含意,它也提供了一种超验的表征。在这里,表征是以宣告拯救,即从束缚或局限之中得到拯救的形式出现的。因此,贝格尔认为,幽默就如游戏一样,可以视为对于得救的欢乐的最终具有宗教性的辩护。

对于贝格尔关于超自然的这一套所谓证明,我们可以进行一番比较分析。

第一,贝格尔以“归纳信仰”为标榜,不以任何既定的关于上帝的陈述为前提,这同以这种陈述为前提的所谓“演绎信仰”确实不同,乍看之下十分新鲜。然而我们知道,中世纪的神学家托马斯·阿奎那关于上帝存在的5项证明,也是采用归纳方法论证的,并因此而不同于安瑟伦的本体论证明(其实就是一种演绎式证明)。可见归纳也好,演绎也好,都不出中世纪神学的窠臼。

^①《天使的传言》,第70页。

但是贝格尔同阿奎那也有很大的不同。阿奎那的归纳，是以运动、因果之类的一般认识范畴为根据的；而贝格尔的归纳，确实是从日常经验，从具体的人生体验出发的，因此他的论证的基础比起阿奎那的基础来，可以避免休谟式的攻击（例如对因果性的摧毁），而且其论证的对象更有人情味，比起阿奎那的“冰冷的始因”来，更接近基督徒们所信奉的上帝。

第二，贝格尔的全部论证的基本逻辑是：若有超越者，则其必有表征（若无超越者，则其自无表征）；故既有表征，必有超越者。这种逻辑必然使人联想到康德的道德论论证的逻辑：若无上帝存在（和灵魂不朽、意志自由），则无道德律之绝对性；故道德律既有绝对性，必有上帝存在（和灵魂不朽，意志自由）。虽然贝格尔强调他的证明不是道德论证明，这是对的，但他的基本逻辑却同康德颇为相似。于是，正如康德的论证并非严格意义上的逻辑证明，而是提出了一种“道德的公设”一样，贝格尔的论证也不能算严格的逻辑证明，也许可以说是描述了一种“感受的前提”。

第三，贝格尔论证的哲学基础，同现代哲学有更多的关系。个别地说，他把“希望”这种人类体验上升到本体论的地位，不能说与“新马克思主义”哲学家布洛赫的希望哲学以及神学家莫尔特曼的希望神学毫无关系；一般地说，他把人生的一些活动和体验同“实在”的性质相联系，以人的生存同实在相“对应”，这又同某些存在主义哲学和存在主义神学有联系，特别是与它们的认识论有联系。至于把人视为实在的一部分，这在西方哲学中的基础就更深了。因此，他才会从人的秩序化活动的普遍性和在生存中的基础，从游戏的超时间性，从希望的反死亡性，从诅咒的绝对性和超验性，从幽默的超越局限性等等之中，引出超自然的秩序、永恒、绝对和正义等等的存在来。

第四，虽然贝格尔对费尔巴哈和弗洛伊德关于宗教的心理分

析进行了重大的修改，但他的5个“表征”却属于独立于具体历史环境和外部条件的直观体验，因而具有浓厚的现象学和心理分析色彩。另一方面，它们比起奥托的“神秘”体验和布伯的“永恒的你”来，又不具有那么多的神秘性。他没有正面论述超越者的性质，没有直接描绘宗教体验，也不提出一套关于上帝的新教义，不走向一种有组织的宗教（尽管他的理论十分适合于犹太教-基督教的传统）。这证明他作为一个社会学家，又十分重视不越出经验的范围。他同时还论及了宗教在为这些心理体验的存在进行辩护，这表明他在论述神学问题时，仍然具有研究宗教功能的社会学家的本色。

总之，贝格尔的5项证明是向现代社会处于危机中的宗教抛出的一根救命草。贝格尔有一个与众不同的观点，他认为自然科学对神学的挑战远远比不上社会科学。哥白尼把人抛出了宇宙的中心，达尔文把人的地位降得更低，然而，“自然科学的挑战相对而言是温和的，它们只是反驳了对圣经的字面解释。”^①例如宇宙是上帝六天之中创造的，人是亚当的后代等等。但社会科学的挑战却更加尖锐、更加危险。例如历史学的挑战，就已威胁到神学的根基，它把圣经、耶稣都看成了人的产物。又如弗洛伊德以后的心理学把宗教解释为人的需要和欲望的投射。它们都把宗教抛进了“相对化的真实旋涡”之中。

神学应当坐以待毙吗？贝格尔关心的正是这个问题，他不能在神学四面楚歌时坐视不救。贝格尔给神学指出了一条路：社会科学使神学相对化了，神学应该使“相对化者相对化”，^②即，使社会科学自身也相对化。社会科学把宗教看成人的产物或投射，神学可以把这个投射再倒转过去，把人的投射看成是神的实在的反射。这就是贝格尔5项证明的目的和基础，他正是把人的

① 《天使的传言》，第31页。

② 同上书，第45页。

本性看成了神的性质的反射。

当然，贝格尔的新证明并不能挽救现代社会每况愈下的宗教危机，全球性的世俗化就是对他的最好回答。

五、结 语

贝格尔的全部宗教社会学思想的基础，是关于人类活动的理论，而人类活动在贝格尔看来，其核心又在于建立并维持秩序或意义的世界。贝格尔对于这种活动的描述具有明显的现象学特征。他摒除了这种活动的具体的历史环境和一切外部条件，把这些东西都“括在括号里”，从直观体验去对这种活动加以描述。所以贝格尔被说成是“应对把现象学引入宗教研究负责的一位社会学家”。^①这绝非偶然。胡塞尔关于“返回事物本身”的建议，使得社会学家们更加认真地对待调查对象们所报告的体验，特别对于重视定性研究的人本主义社会学有巨大影响。贝格尔无疑属于这一派社会学家（他从不进行琐细的定量分析），而且他又曾受到社会现象学家阿尔弗列德·舒茨的影响。现象学在宗教研究中的几种运用——摆脱价值判断的研究方法、交叉文化比较研究以及描述的非解释性取向，都在贝格尔的研究中有所体现。这与他的宗教理论的哲学基础所具有的主观唯心论和人本主义性质是有一定的必然联系的。

从本文对贝格尔宗教社会学思想的综述，我们可以看出贝格尔的研究方法还有这么一种特征：当他论述宗教本质的时候，他是从哲学角度入手的；当他研究当代社会的世俗化问题时，他是从宗教角度入手的；当他研究神学问题时，他又从社会中的人的体验入手。我们可以把这种方法归结为从哲学到宗教学，又从宗教学到社会学，再从社会学到神学的三部曲。这样从哲学到与

^①M·埃利亚德主编，《宗教百科全书》。

哲学密切联系的神学，完成了一个循环，所以人们认为他不光是社会学家，不光是宗教学家，更是一个对当代哲学和神学提出了重要的有挑战性的问题的哲学家和神学家。但在我们看来，这种从哲学通过宗教学和社会学向神学的靠拢，是有一个唯心主义的基础的，那就是由主观唯心论的哲学向客观唯心论的神学运动。所以贝格尔作为宗教社会学家的“方法论上的无神论”，以他作为哲学神学家的世界观上的有神论为终结，这是毫不足怪的。

然而，作为一个主张宗教是人的产物的社会学家，贝格尔又是一个人本主义者。他的一切理论的基础，是一种哲学人类学。但他是一个非自然主义的人本主义者，因为他的人本主义，最终落实到以人为神学的出发点，从人身上的“表征”走向超越人、超越自然的实在。我们可以说，他既是一个独特的即重视思辨的社会学家和宗教学家，又是一个独特的即重视经验的哲学家和神学家；他的理论不但是一个人本主义与经验主义（这正是20世纪西方思想的两大潮流）相结合的典型范例，而且是一个辩证法与折衷主义相结合的典型范例。

基督教神学与新儒家

谢扶雅

约十余年前，我连续写过《我的感恩神学》两文，①载录于香港道胜②出版社于1980年印行的《生之回味》一书。香港中大崇基学院有一位神学组研究生曾为文评论我的基督教思想属于英美色彩的“经验神学”，而不象欧陆瑞士巴特那样的“本体神学”。③不错，我平生大都从宗教心理学观点来叙述本人的宗教经验，却颇少从宇宙本体观去写我的基督教思想。本文打算把中国新儒家的宇宙哲学——特别是宋初程颢（明道）的“动静一如”说——和基督教神学作一对比，也许可能造成我今杜撰的“动静神学”，以补感恩神学之不逮吧。

新儒家是指原始儒家以及两汉经学的新发展。④原始儒学的前身尧、舜，乃至更以前的伏羲、神农，酋族部落社会演进至农耕社会，为了人口繁衍在耕种上之需要，夫妇和调的对偶哲学已露端倪。尧舜时代的“五伦”政教（孟子书称：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信）的基型，实为男女或夫妇的一伦。这种“对偶”文化，即为当代英国大史学家汤恩比（A. Toynbee）所指出：中国文化是阴阳哲学。阴阳在文王所作《周易》一经中为乾坤，乾坤不外乎男女（夫妇、父母）的代名词。而此两字的主旨，即在乎“生”。据周易系辞传作者称，易的宇宙观即是“生生”不已，而这是颇符合于基督教神

学的。新约圣经上常称：“上帝是一位永恒的上帝。”哲学上的术语便称为“大宇宙生命”。

东周及战国时期的主要儒家——孔孟两圣，曾为中华民族建立了通称“仁义道德”的训言。孔子综括了上代“五伦”关系的政教方略而创为“人我”关系的“仁”之学说。他自下“仁”的定义：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人”（见论语·雍也篇）。后来东汉一位经今古文综合家郑玄（康成）对“仁”字界定为“仁，相人偶也，从人从二”。孟子则以“义”补充“仁”而建立“仁义”对偶原理。“仁”是爱人或恕道，“义”是自重自尊。

西汉大儒董仲舒，扩充孔孟仁义的人生理想为“天人合一”论。他认为人生原与上天肖似，相称于基督教认世间人众皆属神的儿女。耶稣教训人作祷告，首呼“我们在天上的父”。而他由于原是上帝的独生子，故在使徒约翰福音中，连称“父与我原为一”、“父在我中，我在父中”。^⑤董仲舒只主张“天人合一”，未敢说“人在天中，天在人中”。但西汉初年出现之《中庸》一篇（初编入于小戴礼记之中），其中首称“天命之谓性”，意即：人的本性原禀自乎天，故每称人性亦即天性，人伦亦即天伦，人道亦即天道。这种天人合一而又彼此相涵，影响近世宋明 5 百年的新儒家颇为深切。

新儒家是肇始于北宋初叶的周敦颐（濂溪）。他受道佛两家的影响，将周易的“太极”更深入一层添加“空无”之虚静，而说“无极而太极”，次即假大乘佛学“多在一中，一在多中”的“一多互摄律”而绘出“阴中有阳，阳中有阴”，以补充“乾道成男，坤道成女”的对偶哲学。他取《中庸》篇中之“诚”的一字，作为理想人生。新儒学亦名“理学”，理学祖师实为程颢（明道）。

“理”的一词，源自周礼。孔子说过：“礼之用，和为贵，先王之道斯为美，小大由之。”（论语·学而篇）此“和”字却深印于孔子的孙伋（子思）的心脑中，成为他作品《中庸》书之主要字眼，

亦遂深深影响到程明道的“动静一如”。子思称“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和；中也者天下之大本也，和也者天下之达道也”。子思显然认为宇宙本体是虚静的，而其演化的历程则是变动的。但因万变之“和”实无不含有不变的静体之“中”，故能说“动静一如”。另一方面，中国佛学主“理法界”与“事法界”的两个层次，而断言：“理事无碍，事事无碍。”^⑥理一事多。多事含于一理之中，一理亦寓乎多事（万有）之中。

19世纪中叶作基督教的长城之德国大哲黑格尔，造为“God-in-Himself”、“Godfor-Himself”两专词，显然，“在自”的上帝是静体的宇宙本身，“为自”的上帝是宇宙动态的上帝作为。两者是一而二，二而一的。

新儒家的一员压阵大将是明代中叶王守仁（阳明）。他把程明道的“动静一如”衍化为“知行合一”——行是知之始，知是行之成。阳明的为学方法最依循《大学》书中的“致知在格物”。他最初在家中去格他门前的竹，归于失败后，转学释（迦）老，而复返至儒。阳明晚年在贵阳，诏示弟子们以天桥四句偈：“无善无恶心之体，有善有恶意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。”前两句显然是受了佛家“虚无”与“实有”两词的影响，但空无的静体，原隐寓于万有之动变中，而万有之动态亦无不摄入于空无的静态，正如佛家所常言，波涛起无非一水，而水固寓于波动之中。华严宗始祖法藏在武则天帝金轮殿上指手划脚地说：狮子全身，手足头尾与毛发，无非金体。但是，“一毛可摄全狮尽”，全狮亦寓于一毛之中。王阳明所谓良知，无非就是佛教所谓阿赖耶识。无善无恶是空无的“静”体，有善有恶是“动”变。尘世中之有善有恶，殆上帝“为”他时增丰富多方之用。至于“知善知恶”与“为善去恶”，可以比拟耶稣基督与使徒们圣教会之随时奋勉拚进，而终达成“父的旨意行在地上，如同行在天上”，实现“天国降临”。是则王阳明所高举之良知，不妨说即是中国化身的耶稣基督了。

称为“集理学之大成”的南宋朱熹（晦庵）创理气二元论，但称“理散之则弥六合，聚之则退藏于密”。晦庵排次及集注了四书五经，作为士人科举的必修科目，行至清灭始告终止。与朱熹约同时而异军突起的陆九渊（象山），高呼“心即理也，心外无理”，遂另辟新儒家中之“心学”。他尝称“东海有圣人出，此心同，此理同也；西海有圣人出，此心同，此理同也；南海有……北海有……此理同也”。当代存在主义者之一，德国哈特格（Heidegger）作《世界哲学家》两巨册，首列孔子、释迦、苏格拉底、耶稣基督四人为极峰人物，为之评述，公允而精详。我们既在中世纪容纳佛教的大乘经典以丰富中国固有的学术文明，则在今日采撷基督教历代神学思潮之菁萃，不是也十分应该么？

注释

- ① 指《我的感恩神学》与《再述我的感恩神学》，前者“原于1977年初所撰就，……但不知如何竟遭寄失”，因此同年6月12日重写，发表于香港《火柱》第67期。后一篇《再述》则作于次年仲夏，仍投《火柱》，但这里说《我的感恩神学》写于1975年圣诞节，恐系作者误记。
- ② 为“道声”之误。
- ③ 指董芳苑撰《谢扶雅“过程神学”的检讨》一长文。据谢先生自己的意见，董文“说我的神学思想是采用英美式，以哲学为基础的所谓过程神学，而有别于欧陆式以圣经为基础的本体神学”。（《再述我的感恩神学》）后来马有藻称引董文这一观点，进而指出、谢先生“采用怀特海的过程神学与易学的方法来发展他的过程神学，故称其为中国的过程神学家当之无愧”。（《基督教思想史导论》，p372）
- ④ 谢先生这里所谓“新儒家”，即指国内学术界通称“理学”（包括程朱理学和陆王心学两大派）或“道学”的宋明儒家哲学思想体系。

- ⑤ 谢先生这里引的内容，见于约翰福音第十章，“和合本”中文圣经作“我与父原为一”（约10:30）。“父在我里面，我也在父里面。”（约10:28）。
- ⑥ 谢先生在《中庸与道理》这本中西比较哲学专著中曾指出，“华严宗的世界观有四：理法界、事法界、理事无碍法界、事事无碍法界。”本文接着转述黑格尔“在自”与“为自”两术语，显然是要我们将他们同“理法界”和“事法界”作对比。谢先生也曾直截了当地说过，“理法界即等于西方基督教哲学中的‘上帝本身’（God-in-Himself）。”（《中庸与道理》P115）

儒家的天道思想与保罗在 《以弗所书》中之上帝教义的比较

任炎林

引 论

神学其实并不“玄”也不“奥”。它是一种学理，一种关乎“上帝”的学理。透过它，我们可以就上帝与人、人与上帝、人与宇宙万物的关系，作有条理的探讨。

笔者才疏学浅，不敢申论过广，谨以“儒家的天道思想与保罗在《以弗所书》中之上帝教义的比较”为题，试作探讨。本文决非一种新思潮或新学说，它毋宁是中国人所固有的，是隐藏的珍宝，因为当基督教东传来华，所进入的不是一个空洞不文的蛮荒世界。无论从她的精神和文化的领域上而言，中国的长江三角洲，远比著名的尼罗河三角洲更为肥沃。基督教所传入的，是一个文化和文明上高度先进之地。中国的精神遗产丰富无比，根深蒂固，没有人能够扫除，也不应该扫除。人们所该作的，是作仔细的考察，公平的评估，然后取其菁华。

约翰福音第四章记述，一名撒玛利亚妇人听见耶稣说，他可以赐给活水，就问出一个极尖锐且具挑战性的问题：“我们的祖宗雅各……难道你比他还大吗？”（或意译为：“难道你比我们的父雅各还大吗？”）

马太福音十六章记述，耶稣问门徒：“你们说我是谁？”西门彼得回答说：“你是基督，是永生上帝的儿子。”

前一段经文出自非基督徒的质询，后一段经文则是基督徒的信仰告白。

世上各民族都有自己的“父雅各”。他留下的“井”可以供给他自己、他的子孙，以及他们的牲畜饮用。他们信赖他，他们从他那里得到启迪，寻求指引。经过多少世代的考验，他们认定他是值得敬重的精神导师。

中国春秋末期的大思想家和教育家孔丘，是中华民族的“父雅各”之一。他倾其一生，主要致力于教育和整理古代典籍工作。他当然也和雅各一样，有着他的软弱。作为儒家的创始人，他的学说，从现代中国人的眼光看来，明显具有二重性。它一方面作为正统封建思想，不免被历代君王和统治者利用作为思想工具；另一方面，由于包含着合乎理性的积极因素，乃形成了中华民族优良文化的重要部分，是中华民族及其后代子孙的“雅各井”。

中华民族今天并没有完全抛弃儒家学说。它虽然不再被人奉为圭臬，但是它将连续以一种活力发挥其影响作用。即使就其中的天道思想而言，也必须去其糟粕，取其菁华，在新的亮光下重予评估，重新解释。

从大体言之，由孔子择要，由其弟子经营，复经后世学者发展而成的儒家学说，包括有相当完备的道德-政治-宗教哲学。从许多方面来说，它跟西方的基督教文化是不同的，但不失为一种先进文化。

如何看待民族的固有宗教和文化，不是一个新问题，也不仅限于中国。学者们对于这题目常持两种互相冲突的观点。

一种人极力坚持“在天下人间，没有赐下别的名，我们可以靠着得救”以及“从来没有人看见过上帝，只有在父怀里的独生

子将他表明出来”，基督是唯一的拯救之路，是上帝的仅有启示。基督既亲自声明：“若不借着**我**，没有人能到父那里去”，他绝对是照耀在黑暗中伟大、完全、唯一的亮光，在他之外，毫无光明。

但是，也有一些学者根据其他经文，遵循另一条思想路线。他们记得在外邦人中传福音的卓越使徒保罗，曾向吕高尼人大声疾呼：“他在从前的世代，任凭万国各行其道。然而为自己未尝不显出证据来。”（徒14:16—17）

他们又从希伯来书上读到：“上帝既在古时借着众先知，多次多方地晓谕列祖，就在这末世，借着**他儿子**晓谕我们。”（1:1—2）耶稣自己也说：“莫想我来要废掉律法和先知。我来不是要废掉，乃是要成全。”（太5:17）在他以后，“父就另外赐给你们一位保惠师，要将一切的事，指教你们。”（约14:16、26）

他们认为这些经文明显指出，除了基督自己向门徒揭露的伟大真理之外，还有着其他的真理的启示，好为主耶稣赐给世人的中心真理或作先锋，或予补足，或为解释预作准备。从耶稣对百夫长所说“这么大的信心，就是在以色列中，我也没有遇见过”

（太8:10）一语，约略可以看出，外邦人确实拥有相当正确的信仰。

要解决这两种观点的是与否，我们不妨从两个基本问题来探讨。

第一，除了耶稣和犹太人先知以外，上帝有未在任何时候，以任何程度向别人启示过他自己？当然，耶稣是世上的光，是人类的道路和真理，没有一个基督徒会怀疑，上帝曾在他身上，以独一无二的特殊方式启示了他自己。然而，上帝既是从古到今，全人类的父，我们委实难以想象，他会将全部启示，局限于伯利恒到各各他那一段短短的数十寒暑，局限于巴勒斯坦那小小一群人，而将其他一切世代和一切子民摒弃于他的亮光之外。他的爱既然超越时间和空间，当然会普施给每一个世代和每一个人。对

任何地方的人，他决不会吝惜他的见证。他必然也曾借着其他土地上的文化、先知和圣哲，将他自己向人启示。

第二，启示的性质是什么？是一种单独的作为，还是有着连续的程序？上帝的启示，是象破晓时的天空愈来愈明亮，还是象电光、流星一般一闪即逝？上帝是否非要等到那辉煌的一刻来临，才开口说话？抑或在人类仍在孩童时期，把人类当作孩童来按步教导；等人类长大成人，再按他们的成熟程度求赐予智慧的真理？

当然，我们相信其他的宗教、哲学和文化都不完全，需要在基督里加以调整和补足。但如将之评为彻底的谬误，就违背了基督的善意。

笔者以为可将基督教视作生命的高等教育，儒家思想为中等教育。本文尝试在儒家的《四书》、《五经》和基督教圣经的《以弗所书》中寻找它们的接触点和共同点，希望能为探讨和发展中的中国神学尽一点绵力。

儒家的天道思想

一、“天”在《诗经》和《书经》里的意义

诗、书二经相信上帝是有位格的神，是一切生命的创造者，是自然和历史上主。二经将读者引入一个有着道德价值的世界，认为人类的行为，要依靠一种超越的能力。虽然严格言之，全部二经尚不能视为皆出于上主的启示，然而，它们谈到历史有如上帝与人之间的对话。它们的经文里搏动着信仰，它们相信创造万物的主宰，仍然赏善罚恶，继续掌管着宇宙。虽然地位并不显著，它们里面仍含有“神话”，然而占居优势的伦理教训却深藏着神学意义。

在诗、书二经里，论及它们对上主的概念时使用了许多名词，其中最重要的莫如“上帝”和“天”。从语源学而言，出现于甲骨文中的上帝与祭仪有关。从遗留下来的甲骨卜辞看起来，上帝是掌管宇宙一切的。

1. “天”作为造物主

在诗、书二经中，“天”可以单独出现，“地”则常常作为配合，儒家并没有发展任何创造论，但其经典却清楚表明：它们相信上帝是万物的源头和法则，是生命的赐与者和人类的保护者。《周书·泰誓上》中武王说：“惟天地万物父母，惟人万物之灵。”

《诗经》中有些章节，同样肯定这样的信仰。如《大雅·荡》：

荡荡上帝，
下民之辟；
疾威上帝，
其命多辟。

（意译：上帝广大，无所不在，治理着下面的子民。令人敬畏的上帝呵，你的旨意难以测透。）又如《烝民》：

天生烝民，
有物有则。
民之秉彝，
好是懿德。

（意译：天赐万民生命，又授与律法。凡能谨守遵行的，就是有德之人。）

正如天是生命的赐予者，是人类的创造主。世上的父母之爱，正是天伦的表征。

《诗经·蓼莪》：

父兮生我，

母兮鞠我；

• • • • •

欲报之德，

昊天罔极。

人在痛苦的时候，也会将天当作父母，在祈祷中发发牢骚，哀告一番。《诗经·巧言》：

悠悠昊天，

曰父母且；

无罪无辜，

乱如此沓。

（意译：上主呵，你的量带通遍诸天，是我的生命赐与者。然而，我既没有触犯任何罪恶，为什么遭受这样强烈的苦痛？）

2. 作为历史的主

上帝不但是创造者，还被承认为人类历史的主，一切的权柄都出于他。上帝创造人，不是叫人遗忘他，他永远与人同在。

《周书·泰誓上》：

天佑下民，

作之君，作之师；

惟其克相上帝，

宠绥四方。

（意译：上主保守世上的子民，把他们培养为君王，为教师好叫他们协助上主，确保平安归与全地。）

上主又借着统治者和君主，继续治理这世界。于是，上主赐下胜利和繁荣。

《诗经·皇矣》：

帝省其山，

柞棘斯拔，

松柏斯兑，

帝作邦作对，

• • • • •

比于文王，

其德靡悔，

既受帝祉，

施予孙子。

（意译：上帝鉴察山川，看见林木茂盛，道路畅通，识道归他的人格外众多。于是为他们建立邦国，兴起贤君，…待邦国传至文王。他的道德无缺。于是，他领受到主的祝福，并将之传给后世子孙。）

上帝确曾亲自引导文王，赐给他下列命令。《皇矣》：

帝谓文王，

予怀明德，

不大声以色。不长夏以革，

不识不知，

顺帝之则。

（意译：上帝对文王说：“我喜悦你明智的道德。你不可大声宣告，不可张狂。你不必凭借自己的力量，却要遵照主的律法典章。）

上帝如果与执政掌权的人有特殊关系，他会以下列语言来说明他的临在。

《虞书·皋陶谟》：

天聪明，自我民聪明；

天明畏，自我民明威。

达于上下，敬哉有士。

（意译：上主所见所闻，即我民所见所闻；我民所赞同所尊重，也是上主我所赞同所尊重。上情下达，下情上达，有识之士理应敬重呵！）

3. 两经的属灵性

儒学通常被作为实用的伦理系统，很少人明白它们的形而上学和神秘主义部分。但如果想知道儒家经典对上帝的了解程度，首先必须观察“祷告”在它们里面所居的地位如何。诗经在这方面的材料最多，论其由来，通常与礼仪有关。其内容，几乎可和圣经的诗篇相比。神无论以上帝或天的圣名出现，他永远崇高伟大，人在他的面前务必持守景仰的态度。

《诗经·板八》

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。

（意译：至高上帝治理万方，我们来敬拜他。他全知全能，你一切所行，要遵照他的旨意，他的指引，是你路上的灯，是你脚前的光。）

君王为自己和他的人民，或者臣民为君王，以下列祷告，祈求上帝的祝福和保守。

《诗经·天保》：

天保定尔，
亦孔之固；
俾尔单厚，
何福不除？
俾尔多益，
以莫不庶，
天保定尔，

俾尔遐谷；
罄无不宜，
受天百禄。
降尔遐福，
维日不足。

（意译：上帝保佑执政者的身体平安，又保佑国运昌隆。他的恩典何其丰盛，而且日新又新。他叫你享受福乐，又不断加添。上帝保守你，坚立你，凡你所作，皆蒙他的喜悦。他叫你与他和好，得以享受所赐的百禄。但愿上帝赐给你永久的福乐，只怕你在世年月享用不尽。）

上帝虽然至高无比，超越一切，但是他仍然是人民的父母。人们在痛苦无告的时候，可以向他紧急呼求，一吐心中的抑郁。

《诗经·巧言》：

悠悠昊天，
曰父母且；
无罪无辜，
乱如此既。

（意译：上主呵，你的量带通遍诸天，是我的生命赐与者。然而，我既没有触犯任何罪恶，为什么遭受这么强烈的苦痛？）

《诗经·巷伯》：

骄人好好，
劳人草草；
苍天苍天！
视彼骄人，
矜此劳人！

（意译：那些作恶的人，是那樣的亨通得意。我们忠心于你的人，反而时刻忧愁。唉，无处不在的上帝呵！求你睁开眼目，

鉴察那些骄傲的人，也怜悯我们这些为你劳苦的人。〉

《诗经·小弁》：

弁彼鷩斯，
归飞提提。
民莫不谷，
我独于罹。
何辜于天，
我罪伊何？
心之忧矣，
云如之何？

（意译：你看那天上的鸟鸦，成群结队的回巢，是那樣的安詳舒緩。別說那些鳥鴉，就是別人聚集一起，也莫不平安度日。却惟有我在這里憂悶。上主呵，我哪些地方不討你的喜悅？）

二、“天”在《易经》里的意义

《易经》是中国古代圣哲（父雅各）的最具创造性的智慧结晶。它所探讨的真理。超越时空的限制。因此，它随着世代的更递而常新。

《易经》对“道”、“天”和鬼神（灵界的实存）的教导，与《论语》所持的观念大不相同。在《论语》中，“天”指物质的天，或指具有意志力和其他功能的有位格的神；在《易经》中，“天”则强调其灵的方面，认为它是构成终极实在的积极面的创造性法制。孔丘在《论语》中教导弟子对鬼神要“敬而远之”。在《易经》中，鬼神实际上是讨论的题目。它们被描述为与人有密切关系，在创造中扮演着明确的角色。

在《易经》中，天人合一的观念已经显示。《上经乾·文言》：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，况于

人乎！况于鬼神乎！”

乾卦常用“龙”这个名词。许多宗教学者认为“龙”是属天智慧的具体表征。如：“潜龙勿用，阳气潜藏，见龙在田，天下文明。”但是，龙也是一种不朽的精神象征，在乾卦中，龙甚至人格化了。

《上经坤·文言》：“坤至柔，而动也刚，至静而德方。后得主而有常。含万物而化光。坤道其顺乎，承天而时行。”

乾坤两卦在易经中居于特殊地位。乾象：“大哉乾元，万物资始，乃统天。”坤象：“至哉坤元，万物资生，乃顺承天。”乾的作用在发生万物，坤的作用在成长万物。《系辞上》：“乾坤成列，而易立乎其中矣。”

几乎所有的宗教都教导说，人惟有将自己完全投入属天的影响之下，他在灵性上才能成长，而终于超越人的限制。人类由于灵性的长进，而得到引导与上帝的联合。

人既为上帝所造，就应该与上帝同工，协助他建立他的国度，在世上实行他的旨意。

《上经坤·文言》：“天地变化，草木蕃，天地闭，贤人隐。易曰：括囊无咎无誉。盖言谨也。”

《易经》的教训所隐含的真理是：整个世界，甚至整个广大无边的宇宙及活动在它表而上的生命，都在两种力量——阴与阳，精神与物质，天和地的交互作用下。这两种力量将永远继续作工，直到宇宙消失为止。

三、“天”在《礼记》里的意义

在《礼记》中，天可以单独出现，地，则常和天连在一起。天与地的合一，天与地的相对，常常动用两种截然相对的名词，如：乾和坤，阴和阳，甚至日和月。

《乐记》：“天高地下，万物散殊，而礼制行矣。流而不息，

合同而化，而乐兴焉。春作夏长，仁也。秋敛冬藏，义也。仁近于乐，义近于礼……地气上齐，天气下降。阴阳相摩，天地相荡。鼓之以雷霆，奋之以风雨，动之以四时，暖之以日月，而百化兴焉。如此，则乐者天地之和也。

“及夫礼乐之极乎天而蟠乎地，行乎阴阳而通乎鬼神，穷高极远而测深厚。乐著大始而礼居成物，著不息者，天也；著不动者，地也。一动一静者，天地之间也。故圣人曰，礼乐云。”

礼与乐，是儒家伦理和社会规则两大基石。也是个人精神生命的主要支柱。乐，可以协助人保持内在的宁静和平衡。它合乎人的天性，但随着年龄的成长，外在影响增加，如果得不到内在法则的调节，不免发生自我疏离，而使天性蒙蔽。乐的功能，就是结合礼仪来保持或恢复人的内在和谐。这种和谐，正是天与地之间的和谐的反映。

乐记：“乐者，天地之和也，礼者，天地之序也。和故百物皆化，序故群物皆别。乐由天作，礼以地制……故圣人作乐以应天，制礼以配地。礼乐明备，天地官矣。”

公众的仪礼是宗教生活的主要部分。“礼”字即指为各种祭祀所设立的规则和制度。对于研究儒家仪礼的中国基督教徒来说，如果古人只有一人敬拜至高上帝或天的一神教就好了，不幸的，还有多神教存在着。他们不但敬天，同时也敬拜其他各种神灵和祖先。

《礼记·哀公问》中孔子曰：“丘闻之，民之所由生，礼为大，非礼无以节事天地之神也。”《祭统》：“凡治人之道莫急于礼。礼有五经，莫重于祭。夫祭者，非物自外至者也，自中生于心也。……凡天之所生，地之所长，苟可荐者，莫不咸在，示尽物也，外则尽物，内则尽志，此祭之心也。”

中国人对父母祖先的祭拜，不但心存孝思，而且所表达的对生命来源的感激。荀子对礼，也表示支持。

《荀子·礼论篇》：“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。”《礼记·郊特牲》：“万物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也。郊之祭也，大报本反始也。”

古中国尽管混杂着一神教和多神教，天，毕竟是凌驾一切神灵和祖先之上的。对鬼神这些“灵界的存有”的祭，畏的成份多于敬。对于“天”，才是崇拜。

中国基督徒所遇到的第二个问题是：婚丧及其他礼仪，是否只有着社交上的意义呢？由于儒家礼仪通常在宗庙举行，这些所在不仅用来追思死者，还被视作具有神圣性。礼仪既在上帝面前举行，虽然没有直接向他祈祷，但显然希望借着祖先的代求，而取得天上的祝福。

四、“天”在《春秋》里的意义

远古时代的中国人，智识初开，就相信一切自然现象和人事，都在属天的超自然掌管之下。到夏商以后，“天”和“帝”的观念兴起，为一神论立下根基，甚至开始对真理（道）有了初步的了解。

《左传·桓公六年》中季梁云：“所谓道，忠于民而信于神也。”

“天”，“帝”固指有人格的上帝，为至高无上的权威，此时，多神论虽未消灭，开明之士却逐渐不相信鬼神了。

《左传·庄公三十二年》中史闾云：“国将兴，听于民；将亡，听于神。”定公元年，仲几曰：“薛徵于人，宗徵于鬼，宋罪大矣。”

这时候，有人开始尝试用阴阳之说来解释宇宙现象。僖公十六年，周内史叔典曰：“是阴阳之事，非吉凶所生也。吉凶由人，

吾不敢逆君故也。”

也有将神人并称。执政掌权者的最大责任，在于“亿宁百神而柔和万民。”僖公五年（655年），官之奇云：“鬼神非人实亲，惟德是依。……如是则非德，民不和，神不享矣。若晋取虞，而明德以荐馨香，神其吐之乎？”

襄公十四年（公元前569年），师旷曰：“夫君，神之主也，而民之望也。”

昭公元年，刘定公曰：“……其赵孟之谓乎？……弃神人矣。神怒民叛，何以能久。”

这时候的神还真多，但上帝不在百神之内。他是至高无上的权威，诸神受他管辖，服从他的差遣。

综上所述，在五经中，“天”有四种意义：

一、物质的天或自然的天，与地相对。

二、伦理的天，为宇宙的最高真理。

三、有位格的天，掌管一切，是宇宙的最高主宰。

四、命运的天，凡是人所无法掌握的事都归与他。

保罗在《以弗所书》中的三一真神教义

早期基督教曾传至亚洲，只是无法知道其范围和果效。路加曾特别提到，在五旬节听道的人中，也有从亚洲来的代表（徒2：9）。主后？44—48年或49年，保罗曾将福音传入小亚细亚的基利家，以后宣教工作向西扩展，传入安提阿，以哥念等地。显然，将以弗所作为中心的宣教活动，是保罗一生事业的另一阶段。

早在这以前，犹太教就曾向罗马世界发出挑战。犹太教主张人们寻求美好的生命，唯有借着个人功德获致。基督教传入则提出更强烈的挑战，断言救赎或“美好的生命”与人的功德无关，

乃完全出于上主的预备。于是，正如耶稣的教训为犹太教的领袖所不容一样，基督教和犹太教又在这片距离耶路撒冷相当遥远的地区，触发了剧烈的冲突。

希腊哲学，也力求影响小亚细亚人民思想和人生。希腊哲学认为，美好的生命与律法和功德无关。人心灵的宁静，唯有透过沉思和行为准则来获致。希腊哲学的门派虽然极多，但都宣称有能力引导人们进入宁静状态。基督教既力主人们不可能凭借外在的力量，而唯有借着永活的基督寓于人心，才能得到美好的生命（指脱离邪恶、而使心灵的安息与人的性格相融合），与希腊哲学发生了剧烈冲突。

另外，还有一些与希腊哲学密切有关，但性质又截然不同的神秘宗教，也自认可以为人们的美好生命提供捷径。他们主张，凭着他们的庙宇、祭司和崇拜礼仪，可以满足人们心灵深处的渴盼。

时至今日，多少世代以前的迥异和冲突，依然横亘在基督教和其他宗教及哲学之间。犹太教和其他宗教体系属于“手”的宗教，认为要与上主和好，唯有凭借律法的功能。基督教则属于“心”的宗教，笃信是由于另一位（即耶稣基督）代行了世人不可能达成的事，才使人与上帝相和。这种从开始就使基督教与众不同的信仰，由使徒保罗在以弗所书中作出基本阐释。

一、上帝上为父

奉上帝旨意，作基督耶稣使徒的保罗，写信给在以弗所的信徒，就是在基督耶稣里有忠心的人。愿恩惠、平安，从上帝我们的父，和主耶稣基督，归于你们。愿颂赞归与我们主耶稣基督的父上帝，他在基督里，曾赐给我们天上各样属灵的福气（弗 1:1—3）。

愿颂赞归与神！这是旧约时代的优良传统。从麦基洗德到但

以理。从胜利的大卫到痛苦的约伯，莫不同声颂赞。但是，他们那时候仍不能欢呼：“愿颂赞归与我们主耶稣基督的父上帝。”至高的上帝、天上的主宰、牧者、磐石、真神、活神和永在的君，都是荣耀的称号，都足以唤起人们的无上敬畏和信赖。然而，“父”，和“我们主耶稣基督的父上帝”的名号，却比之更为光辉灿烂。保罗是凭借着所领受的奇妙的爱和说不出的喜乐，而发出这样的赞美的。上帝的至高、全能、神圣和永在，是保罗在少年时代由犹太教信仰中即已拥有，但这位永在的圣者，如今却成为他的耶稣基督的父上帝。

赐福给我们的是他（1：3），拣选我们的是他（1：4），又预定我们得儿子的名分（1：5），将恩典赐给我们（1：6），而这恩典是充充足足的（1：8），更叫我们知道他旨意的奥秘……使天上地上一切所有的，都在基督里面同归于一（1：9—10）。我们所得的基业，原是那位随己意行作万事，照着他自己的旨意所预测的（1：11）。保罗将动词转成名词，连续提到上帝的爱、恩典、旨意、目的和计划。于是，这整段经文充满了慈爱的上帝如何将他的恩典充足地赐给我们的信息，因为这原是他一直在作的永恒计划呀。

其次，保罗又强调，我们是在基督里得到这些属灵的福气，上帝也是“在基督里”拣选了我们（1：3—4）。我们是“在爱子里”得到恩典，“借这爱子”得蒙救赎和赦免（1：6—7）。头一批犹太信徒是“在这里面”成为上帝的子民（1：11—12），又由于“在他里面”，外邦的信徒也领受到圣灵的印记。上帝照他所定的美意，使万事“在基督里面”同归于一。

第三，还有圣灵。保罗强调，上帝所赐的福气是属灵的。或许，他要跟旧约作对比，因为那时上帝所赐的大多属物。我们可以从《申命记》28章1—14节找到显著的例证。顺服上帝的以色列民所得到的应许是：众多的子裔、土产、牛羊，以及作万国的

领袖。

耶稣确也应许信徒，要赐给属物的福分。他劝告人们不要为衣食忧虑，只要先遵行上帝的律例和公义，保证所需无缺。不过，新约的赐福主要指属灵方面，而非属物。例如，上帝的律法是借着圣灵刻在我们的心版。罪的赦免，是要凭借个人亲自去认识上帝而获致。

1. 他救赎人

保罗没有对基督教所特有的三一真神概念再作讨论，他只将这三位所提供的救赎工作公诸于世。当然，救赎首先是父神所预备的。

“然而上帝既有丰富的怜悯，因他爱我们的大爱。

当我们死在过犯中的时候，便叫我们与基督一同活过来（你们得救是本乎恩）。

他又叫我们与基督耶稣一同复活，一同坐在天上。

要将他极丰富的恩典，就是他在基督耶稣里向我们所施的恩慈，显明给后来的世代看。

你们得救是本乎恩，也因着信，这并不是出于自己，乃是上帝所赐的。

也不是出于行为，免得有人自夸。

我们原是他的工作，在基督耶稣里造成的，为要叫我们行善，就是上帝所预备叫我们行的”（弗 2：4—10）。

在这段经文里，“然而”两字显然指出有件前因。有前因，即有对照，这正是基督教的特有信息。这“然而”两字，包含了福音的全部意义。上帝介入了，带来了既奇又妙的佳音。这工作决不出于人自己，乃是上帝的亲手作为。使徒保罗必须详加申论了。

我们得救了，怎样得救呢？第 5 和第 8 节两度断言：“你们得

救是本乎恩。”有些解经家认为整个 4 至 8 节犹如一首赞美诗，中间插入一句颂赞“你们得救是本乎恩。”保罗的意思好象是：你们已经得救，也永远得救了。

于是，我们与基督在三件事上相连了。首先，上帝叫我们与基督一同活过来（第 5 节）；其次，他叫我们与他一同复活（第 6 节上）；第三，他又叫我们与他一同坐在天上（第 6 节下）。这是三件连续性的历史事件，通常称为复活、升天与坐席。令人惊异的是，保罗现在所写的不是关于基督的事，而是关于我们。

新约基督教的基本概念是：属上帝的子民要与基督合一。其特征是什么？不在于他们信守教会的教条，不在于他们活出了某些道德标准。他们的特征是“在基督里”。因为与基督相联合了，他们才能真正有分于他的复活、升天与坐席。

保罗进一步描述上帝的救赎作为。上帝如此作的动机是什么？他替我们作了，不是因为我們有什么可夸的功德，而完全出于他的恩宠。保罗煞费心机地找了四个词来描述上帝的救赎动机。他写道，这一切全出于上帝的“怜悯”、“爱”、“恩典”和“良善”。我们既是必死之躯，哪来能力自救？无助的人需要的是“怜悯”，只有“怜悯”才能将世人救援。我们既处在上帝的烈怒之下，唯有“爱”才能胜过烈怒。由于我们的过犯，在上帝的手里，我们除了面对审判外，什么都不配得。上帝为什么免去这一切？完全出于他的恩典和良善。

使徒保罗向以弗所人写书实在是件奇妙的事。他身为犹太人。如果世上有任何人最以其国籍为傲，那该是保罗了。他是希伯来人中的希伯来人，是属于便雅悯支派的。他曾是一个心地偏狭的国家主义者，外邦人在他眼中看来等于畜生，是“局外人”。但在以弗所书里，他们不再作外人，是与圣徒同国，是上帝家里的人了（2:19）。什么希利尼人、犹太人，受不受割礼，都无关紧要了。甚至化外之民、西古提人，或社会地位截然迥异的主和权，

也不计较了。为什么？因为基督是包括一切，而且住在每个人之内的。这是何等宽宏的大同思想。

2. 他为天下人建立新社会

“所以你们应当纪念，你们从前按肉体是外邦人，是称为没受割礼的，这名原是那些凭人手在肉身上称为受割礼之人所起的。那时，你们与基督无关，在以色列国民以外，在所应许的诸约上是局外人，并且活在世上没有指望，没有上帝。”(2:11--12)

在世上许多“已开发的国家”里，由于制度的排他性，许多人在政治和经济上成了局外人。德国神学家费尔巴赫（Ludwig Fellerbach）曾予痛诋。但远在费尔巴赫以前，圣经上就提出比政治和经济更严重的疏离。那是人与造物主上帝的疏离，而此结果，却出于人为。是一群人使另外一群人，在这应为人所共有的世界大家庭里成了外人。

保罗在以弗所书中使用不同的词，描述出两种疏离的情况。

4:18,“与上帝所赐的生命隔绝了。”(参西1:20, 21)

2:12,“在以色列国民以外。”

疏离与和好正是以弗所书第2章的主题。本章1—10节指出人与上帝的疏离，11—22节叙述人与人的疏离。

由于基督出现于犹太人之中，是犹太人的一分子。于是，他们理所当然地在属天之律法之下，组成一个属天的邦国。属天的“约”是与他们定的。上帝住在他们中间，犹太人的殿是他的家。他赐给他们伟大的应许，透过先知，启示了他的旨意。在那漫长的悲惨历史中，他们全依靠这伟大的希望支撑着，因为他们确信，他们国家的命运全掌握在上主的手里。

的确，苦难多，恩宠也多。上帝将犹太人从万国万民中分别出来，是有他美好的旨意的。他要借着亚伯拉罕和选民赐福于普

世万民。然而，外邦人却处于“以色列国民以外”，这道鸿沟更深了，已经超出了原来的天意。

终于，基督的死改变了一切。

你们从前远离上帝的人，如今却在基督耶稣里，靠着他的血，已经得亲近了。因他使我们和睦，将两下合而为一，拆毁了中间隔断的墙。而且以自己的身体，废掉冤仇，就是那记在律法上的规条；为要将两下，借着自已造成一个新人，如此便成就了和睦（弗2:13—15）。

灭掉冤仇只是他工作的一部分。他临世是要借着十字架在犹太人和外邦人之间，在天和地之间达成和平，使双方同归上帝。

在使徒的心灵里，世界列国都处在交战状态中，他奉上主之命，是要作为使者向列国宣告，战争已经过去。借着主耶稣基督的血和十字架，犹太人和外邦人都“被一个圣灵所感，得以进到父面前”（2:18）。宇宙永远合了，在亚伯拉罕的子孙和异教世界之间的原有分裂消失了。万国的众信徒，无论他们的宗教生活，在外观上有什么暂时的差别，已经在基督里归为一体了。在上帝的国里，没有人是“外人和客旅”了。

保罗写书时，以弗所耸立着堂皇壮观的阿耳特弥斯殿，里面端坐着女月神，号称古世界七大奇观之一。耶路撒冷则拥有大希律王所建的犹太圣殿，其灿烂辉煌，多少世纪来丝毫不衰。然而，永活的真神并不住在里面。

如今，以耶稣基督为基石的新殿建造了，是上帝借着圣灵居住的所在。这是他为普天下人所建立的新社会，虽然尚未竣工，但将渐渐成为主的圣殿。这是人们在天上的家，也是在世上的家。等新天新地造成，我们将听到有大声音从宝座上宣告：“上帝的帐幕在人间，他要与人同住。”

3. 他是众人的父

“身体只有一个，圣灵只有一个，正如你们蒙召，同有一个指望；

一主，一信，一洗，一上帝，就是众人的父，超乎众人之上，贯乎众人之中，也住在众人之内。”(弗4:4—6)

保罗再度将三一真神：一主、一灵、一上帝提出作更深入的讨论。信徒同属一个灵体，基督是元首，上帝则是众人的父。当然，这“众人”一词指的是所有得救赎的人。一切文化和种族的差异都不存在。

保罗所强调的有三点：第一，上帝是父，他创设了一个家庭。第二，耶稣是主，他创设了一个信仰、盼望和洗礼。第三是圣灵，他创设了一个身体。

在保罗的心灵里，教会应是一体的。但是，他在写以弗所书时，在罗马、哥林多、帖撒罗尼迦、腓立比、歌罗西、以弗所、加拉太的各城各乡、叙利亚的安提阿，以及耶路撒冷，都建立了许多基督徒社会。另外，在其他城镇，也有许多不太为人所知的教会存在。他们彼此分立，互不相属，各管各的事务，订立自己的礼仪，按立自己的圣职工人。他们如何合一呢？保罗明明指出信徒的合一是：信仰上的合一与圣灵里的合一。

语言的不同（即使语言相同也会产生分歧，例如中国基督教和天主教的圣经译本就存在小异，而中国人尤爱咬文嚼字），民族性和人生观的差异，是会影响对圣经的解释。地理环境的隔离，是会造成分裂。属灵的经验、传福音的异象，尤其会产生不同的神学理论。

人是软弱的，保罗作为先知，在以弗所书的前部就力言教会的合一。他强调，所谓外邦在以色列国民之外，已成过去。那阻止选民以外的信徒进入圣院亲近上主的“分隔的墙”已经拆毁了。如今所建立的是属于所有圣徒的城。大家都是上帝的儿女，基督为教会作万有之首。只有他“远超过一切执政的、掌权的、

有能的、主治的和一切有名的。不但是今世的，连来世的也都超过了”(1:21)。

二、耶稣基督为主

“使他荣耀的恩典得着称赞，这恩典是他在爱子里所赐给我们的。

我们借这爱子的血，得蒙救赎，过犯得以赦免，乃是照他丰富的恩典。”(弗1:6—7)

亚大纳西信经 (Athanasian Creed) 强调三一真神间的同性和同格。但是，耶稣被称为“爱子”，是否在道成肉身之前，亚大纳西信经语焉不详。从上帝的话语告诉我们，他和父的关系是永恒的。

主活在世人中间，却唯有“上帝的儿子”一名才足以描述他的位格。世上其他的人可以称为上帝的仆人，他虽然也“生在律法之下”，但若称之为仆人，则仅为片面真理。他不仅止于是个仆人。他在实行上帝的旨意时，所表露的自由和从容，只有儿子才亦得到。他毫不受拘束的道德及灵性的完美无疵，不出于受苦的结果，而是因为他为此而生。他遵行上帝的旨意，如同一个孩子遵行父的旨意一样。

基督是上帝的儿子，是第一个认识上帝为父的人子。保罗促使我们了解的是：只要我们也“在基督里”，按照上帝的永恒目的，我们也就成为上帝的儿女。基督的儿子身分，从此很自然地为我们拥有。我们纵然不能拥有基督和上帝之间的永恒父子关系，但我们既与基督合而为一，就可以分享由此关系以具来的祝福、安全和荣耀了。

1. 他作为救主

“我们借这爱子的血得蒙救赎，过犯得以赦免，乃是照他丰

富的恩典。

这恩典是上帝用诸般智慧聪明，充充足足赏给我们的。

都是照他自己所预定的美意，叫我们知道他旨意的奥秘。

要照所安排的，在日期满足的时候，使天上地上一切所有的，都在基督里同归于一。”(弗1:7—10)

凡是爱读使徒书信的人都知道，“救赎”是个市场名词。它指的是要拯救一个人，必须付出代价。在基督教史上，曾对救赎论提出各种注释。有的学者认为，上帝为拯救世人必须向撒旦付代价，而这代价就是基督的血。又有人认为，这是上帝以爱子的血作为救拔人类，向他自己付出的代价。还有学者则远远超出论题之外，作海阔天空的注释。其实，按字义本身而言，救赎就是救赎，是借着上帝在基督身上所作的工，将人从罪的束缚中拯救出来。

历代以来，关于救赎的理论常有变化。有的与上帝的道德观相背，有的离奇古怪，有的则令人感到不可思议。而经过二千年来，人类所亲身经验的是基督的死，才是属天的赦免的理由和根基。尽管救赎论令每世代的神学家煞费苦思，但救赎的本身仍继续安慰着忧伤痛悔的心，给以鼓励，化绝望为希望，化悲痛为平安，叫人们在公义和慈爱的上帝面前不致恐惧战兢。

保罗写道：第一，我们的过犯已经“在基督里”得到赦免。第二，我们在基督里所得到的赦免是“借着他的血”。这两件真理都很奥秘，而前者略比后者较易为人理解。

基督的救赎工作并不终止于十字架。上帝有着最终的目标。保罗写道，基督的能力远超过今世的和来世的。他是万有之首。保罗激励信徒向未来看，因为基督将胜过一切仇敌，最后的仇敌将是死亡本身。

2. 他作为和平的君

“而且以自己的身体废掉冤仇，就是那记在律法上的规条；为要将两下，借着自己造成一个新人，如此便成就了和睦。

既在十字架上灭了冤仇，便藉这十字架，使两下归为一体，与上帝和好了。

并且来传和平的福音给你们远处的人，也给那近处的人。

因为我们两下借着他被一个圣灵所感，得以进到父面前。”（弗 2：15—18）。

以弗所书第 2 章，很明显地分成平行的的两部分。前半部描述没有基督的生命是“死亡”（1—3 节），是“没有指望”的“局外人。”（11—12 节）后半部则强调外邦人的经历：“你们从前远离上帝的人，如今却在基督耶稣里，靠着他的血，已经得亲近了。”（13 节）

这种“远”和“近”的空间用语，在旧约中也出现过。上帝和以色列是近的，因为上帝应许作他们的上帝，使他们成为他的子民。摩西就曾这样夸赞：“哪一大国的人有神与他们相近，象耶和华我们的上帝在我们求告他的时候与我们相近呢？”（申 4：7）诗 148：14 也重申：“以色列人，就是与他相近的百姓。”比较起来，外邦列国是距离远了，但是上帝应许，有朝一日要将和平的福音传给远处的人，也给那近处的人。如今，这应许由基督实现了。我们的上帝决非世上的君王，为表示其威严而高高在上，他也用不着任何复杂的礼仪。借着耶稣基督和圣灵，我们立刻可以进到父面前（18 节）。

旧约的亲疏之分主要在揭示罪的可怕，不幸，犹太教不但在自己和列国万民之间竖立隔阂，自己也背负了沉重的轭。尽管身为选民，距离上主竟成咫尺天涯。

于是，整个人类都与上帝处于交战状态之中，唯有和平的主才能肩负和解重责。只以自己的身体作为殿，消除了一切冲突因

素。为人类的罪，他倾注了自己的灵魂以至于死，建立了人所不能建立的和平根基。当他在十字架上说“成了”的时候，天人之间的和解便达成了。

在各各他，容不得任何嫉妒纷争，即使再根深蒂固的仇怨，也为和平之君所吸收。从此，“以法莲必不嫉妒犹大，犹大也不害以法莲”（赛12：13）。

3. 他建造永生的殿

“这样，你们不再作外人和客旅，是与圣徒同国，是上帝家里的人了。

并且被建造在使徒和先知的根基上，有基督耶稣自己为房角石，

各房靠他联络得合式，渐渐成为主的圣殿；

你们也靠他同被建造成为上帝借着圣灵居住的所在。”（弗2：19—22）

从上列经节，我们可以看出外邦人蒙召的积极面。主的家族不再局限于锡安一家，以色列人也不再独享长子身分。分隔的墙已经拆毁，上帝的殿从此通行无阻。

由至高的建筑师所设计的大厦极为匀称。新来的人并不仅属附属建筑，而是大厦整体的一部分。没有他们，此设计即不完美。但是信徒本身不是基础，基督才是整个结构的房角石。信徒跟彼得一般是一块块磐石，唯有基督的血将他们紧密结合起来，向四面八方发展。

至于“各房”一词，有些人认为是指每个教会或个别的基督徒社会。也有些学者认为，“各房”是指犹太人是一间建筑，外邦人则属另一间建筑，联络合式后，成为上帝的居所。更有第三种解释，认为上帝原来所住的犹太房屋不复存在，他如今所住的是以基督为基础，由犹太人和外邦人合建而成的新房。由2：12观

察，这第三种解释显然更符合经义。外邦人不再受歧视了，种族的区别也不复存在了，所有的信徒在基督里成为一体。

20世纪的基督徒应该善体主的心意。犹太人的错误是，他们认为上帝的救恩只临到他们，外邦人则没有份。今天的许多基督徒所犯的也是同样的错误，认为上帝的家不容犹太人进入。在不计其数的宣教活动中，犹太人之名总避而不提。这不是新约的精神。我们不能为基督象赢得外邦人一样去赢得犹太人，就是不尽责。现在应该轮到外邦人向犹太人传福音了。

三、圣灵的地位和工作

“你们既听见真理的道，就是那叫你们得救的福音，也信了基督，既然信他，就受了所应许的圣灵为印记。

这圣灵，是我们得基业的凭据，直等到上帝的民被赎，使他的荣耀得着称赞。”(弗1:13—14)

圣灵是上帝在他的子民的生活活动中活动的确据。13和14节指出这是有“应许”、“印记”和“凭据”的。上帝借着旧约先知答应赐予所应许的圣灵，又在五旬节那天由耶稣重申所许。今天，凡是悔改和信主的人都可以得到他。

圣灵不但是上帝的“应许”，也是“印记”。印记用来表明所属。牲口，甚至奴仆都由主人烙上印记。但这些是外在的，上帝的印记刻在人的心版上。他将他的灵浇灌在子民的心里，表示他们属他。

圣灵又是上帝的“凭据”。现代的情侣互托终身，交换戒指作为凭据。圣经原文源出腓尼基商人用语，一件生意谈妥，唯恐口说无凭，预先付出部分定金作为合法的凭据。因此圣灵的凭据，不但叫我们确信会拥有上帝那里来的继承权，而且叫我们预先品尝其部分。

1. 圣灵在人的救赎里的地位

保罗从弗1:13开始，指出两种过渡。其中是为人的救赎，将基督的工作过渡到圣灵的工作；其二是将人们的注意力从犹太人身上，转移到福音本身。我们再重读第13节：

“你们既听见真理的道，就是那叫你们得救的福音，也信了基督，既然信他，就受了所应许的圣灵为印记。”

“你们”这个人称代名词，与12节的“我们”有前后呼应之功。“我们这首先在基督里有盼望的人，”如果指的是犹太人，“你们也”当然指外邦人。犹太人得天时天利之便，在基督身上寻求到盼望；外邦人听到福音而心灵响应，也接受了救主。

福音就是好消息。外邦人和犹太人无分轩輊，都需要这样的信息。于是，他们听道而且信道，接受了上帝所差遣的耶稣基督，并且赢得圣灵的印记。

圣灵是耶稣在世传道时应许赐下，而于五旬节降临，收获耶稣所播下的果实。

这圣灵是我们得基业的凭据，直等到上帝之民被赎，使他的荣耀得着称赞（1:14）。

有圣灵，即保证到时候上帝必然履行承诺，从他那里领受身心灵的完全救赎。在这整个大功里，圣灵显然居于中保的地位。

2. 圣灵促使信徒合一

“我为主被囚的劝你们，既然蒙召，行事为人就当与蒙召的恩相称。

凡事谦虚、温柔、忍耐、用爱心互相宽容。”（4:1—2）

保罗在以弗所书前3章中，将上帝的永恒目的向读者揭示。上帝借着耶稣基督为世人死以及死里复活，而创造了新的事。个人不但因此得到新的生命，整个人类社会也萌现生机。保罗从异

象中目击支离破碎的人类将趋向合一，实现大同。

使徒接着指出，这新社会是有新标准的。人类有些事必须身体力行，这不是神学理论或教条，而是务须表现在日常生活之中：

“用和平彼此联络，竭力保守圣灵所赐合而为一的心。

身体只有一个，圣灵只有一个，正如你们蒙召，同有一个指望；一主，一信，一洗，一上帝，就是众人的父，超乎众人之上，贯乎众人之中，也住在众人之内。”(4:3—6)

合一是上帝所赐，但人要“竭力保守”来珍惜。“和平”有如一条链环，将全人类系在一起。其中若有任何一节脱落，合一就不可能。一灵，一体，一个盼望；一主，一信，一洗，一上帝。三一真神再度由第三位推回第一位。多么井然有序呀！

3. 圣灵住在信徒之内

新约将圣灵称为三一真神的第三位。他是住在信徒身体之内 的上帝之灵。信徒乃成为圣灵的殿。因此，信徒必须善加珍惜，切不可撒谎、动怒、褻渎，以至叫圣灵担忧。

“不要叫上帝的圣灵担忧，你们原是受了他的印记，等候得赎的日子来到。”(4:30)

使徒保罗勉励我们追求圣洁，人圣洁了，自然被圣灵充满。被圣灵充满，人处于被动，追求圣洁，则处于主动。“一切苦毒、恼恨、忿怒、嚷闹、毁谤，并一切的恶毒”(4:31)，都是出自人的心灵之罪，象这样的身体，圣灵即使住在里面，又怎能安心呢？信徒对于酗酒、偷窃、杀人等罪，有足够的勇气抗拒。然而这些只是肉体上的罪。圣灵愿意与谦卑痛悔的人同住，但是，人的性情里的罪依然叫神担忧，只恐信徒不以为这些是什么了不起的大罪 臣恶。使徒保罗有见于此，勉励信徒：

“并要以恩慈相待，存怜悯的心，彼此饶恕，正如上帝在基督里饶恕了你们一样。”(4:32)

拉纳的人学对一体范畴的 中国人学之启示

张春申

拉纳著作多达四千余种。虽然在我将近20年的神学教学中，参考最多的还是他，但他的书与文章真正读过的，实在并不很多。甚至我也不敢自认了解了他多少。为此，这篇纪念性的文章只是借用我所懂的拉纳神父之人学，继续发挥好几年来不断出现在我脑海与写作中的一体范畴的中国人学。本文分为三部分：

- (一) 拉纳的人学与它应用在基督宗教神学中的一些问题。
- (二) 拉纳的人学与一体范畴的中国人学。
- (三) 一体范畴的中国人学在基督宗教神学领域中的发展。

一、拉纳的人学与它应用在基督 宗教神学中的一些问题

1. 拉纳的人学

人学与神学是对应的，当然一切的根源是称为“奥秘”的神、天主。如同宇宙的存在与其内在结构之创造，为的是需要有

①编者按：本文原载《神学论集》（辅仁大学神学院编）第63辑。本刊经原作者及原刊主编允许转载。

人出现在它里面，同样人类的存在与其内在结构之创造，为的是需要有天主这样的自我通传，甚至降生在人类中间。

于是人的内在结构是怎样的呢？他需要天主自我通传，降生在人类中间。这个需要是真实的，人的内在结构是按照这个需要而造成的。人因此是降在物质中的精神，它的特质是自我超越；超越现在而需要永恒，超越有限的真、善、美而需要无限的真、善、美。因此人的所有自由行动，都是表达自我超越的需要。在每个自由行动中，人表面上是选择具体的、个别的对象，但是隐藏深处的是需要天主这样的自我通传，甚至降生在自己的内在结构中。反过来说，假使人的内在结构中没有这个需要，他不能自由地行动，连选择其他对象都不可能。

但是事实上，虽然自我超越是精神的特质，虽然人的内在结构是为了那个需要，但是并没有人，至少我们自己，并未经验到天主这样自我通传，在我们内在结构中降生。

2. 人学应用在基督宗教神学中的一些问题

(1) 人学真是基督宗教神学反省天主启示的相对场合。首先，人的内在结构需要天主自我通传降生在人类中间，虽然不在你我经验中实现，但是耶稣基督便是天主自我通传、降生而成的人。因此人的存在与其内在结构之创造，为的是需要耶稣基督。他才是人的定义，人类之称为人，仅是分享了他的定义。这样，保罗说的：“一切都是你们的；你们却是基督的，而基督是天主的”（格前三22、23），“他是不可见的天主的肖像，是一切受造物的首生者，……都是在他内受造的；一切都是藉着他，并且是为了他而受造的。”（哥一15、16）这些话都在拉纳人学的场合中，有了基督宗教的神学说明。

(2) 宇宙、人类、耶稣基督之所以是这样的，渊源于自我通传的天主。天主的自我通传不受任何法律的制定，绝对出于自由，因

此是恩典。为此创造是恩宠，人类是恩宠，耶稣基督是恩宠上加恩宠。人的自我超越，自由地需要无限的真、善、美，已经为人而论是最为原始的恩宠。至于基督信徒，相信耶稣，经验到天主藉着他，自我通传于自己。虽然他自己不是基督，但他是基督信徒，真实地经验天主的自我通传；这便是恩宠。即使从未认识基督的人，按照人性自我超越，需要无限的真、善、美，而天主以无名的方式，通传于他；这同样是恩宠。可见透过人学，基督宗教神学对于恩宠有了说明。

(3) 人学是神学反省启示的场合。另一方面人学的阐述，支援神学对于启示更多可能的解释。自我通传的天主是新约称为“父、子、神”的天主。唯一无二的天主是圣经坚不可移的信仰。于是自我通传的天主，在人学的对应中，可以分为“通传者”、“被通传者”、“完成通传者”。“完成通传者”天主圣神，是“通传者”天主圣父的能力，不只推动人自我超越，需要无限的真、善、美，而且使人信仰“被通传者”降生成人的天主圣子。天主圣三是唯一无二自我通传的天主之三种特殊、互相差别的存在形态。信者在圣神内，因耶稣基督与天父相通。这样的说明天主三位一体，在信仰经验中，更可捉摸（参阅：张春申：《中国灵修刍议》）。

(4) 在天主的自我通传之反省中，已经隐含了拉纳神父的启示神学、象征神学……等等。天主在自我通传中启示自己。宇宙是天主的启示，藉着大自然的启示。在人类历史中，天主藉着人类的行动与言语启示。至于以色列民族、耶稣基督以及教会，在人类历史中构成的历史，是天主在宇宙、大自然中启示的准则 (official)，不但是典型，而且具有影响。当然在耶稣基督内的启示是决定性的，再也不会挽回的，因为启示的媒介，“被通传者”，是天主圣子、天主自己。天主藉着自己的启示，是不可能超越的，它已完全启示了自己。于是人类早已在圣神、“完成通传

者”的内在启迪中，在宇宙中，在人类历史中，在以色列历史、耶稣基督、教会的历史中，信仰了“通传者”天主圣父。“天主在古时曾多次并以多种方式，藉着先知对我们说过话；但在这末期内，他藉着自己的儿子对我们说了话。”（希一1、2）

启示，上面所说的所有启示，都藉着媒介，也便是象征而实现。“通传者”天主，是在产生媒介——象征、“被通传者”天主子中，实现了父的自我。而“被通传者”天主子，受生为象征，表达了“通传者”天主父，“他是天主光荣的反映，是天主本体的真像”（希一3）。所象征者与象征之间互相贯彻，在天主的生命中，成为一体。于是按照类似的解释，宇宙是象征，人类历史是象征，以色列是象征，耶稣基督是象征，教会是象征。天主父为自己创造了不同的象征，而不同程度地启示与流露了天主的救恩计划。

人学因此为启示与救恩史，为以色列历史与耶稣基督，为教会以及为其他宗教、甚至文化体系，树立了一贯性的神学解释（当然另一方面拉纳的人学，无可否认也来自信仰的灵感）。

（5）至于称为天父之圣事（象征）的耶稣，在他的身上，人的自我超越与天主的自我通传已臻极致，此之谓“圣言成了血肉，寄居在我们中间”（若一14）。然而耶稣的天主子之自我通传意识，在他历史生涯过程中，一方面超越概念地始终如一维持核心，另一方面透过概念在时代中适当地表达。为此天国来临与其面貌、耶稣的言语与他的行动、比喻与奇迹，仅是耶稣意识的核心在历史中的不同表达而已。表达的高峰是“被通传者”、降生成人的圣子，“离此世归父”（若十三1）的死亡时辰；同时也是“通传者”父决定性地在圣子内的末世启示——死人复活。此亦启示了人类的生命过程与完成的准则。

从此，自我超越，需要天主这样通传降生人间之人学，有了决定性的答复。原则上，人类已在耶稣基督内，有了天主自我通

传的保证与恩宠。为此缘故，天主子民这名称，尽可自圣经用途，推广用在人类团体上，因为人类的内在结构便是为了自由地接受天主自我的通传。至于以色列民族与教会之称为“天主子民”，那是由于两者在人类历史中，是天主自我通传的特殊且具有准则性的媒介。

（6）拉纳神学广阔如海，接触问题之多，难以想象，以上所述仅是九牛一毛，但已涉及圣三论、基督论、教会论、其他宗教等等重要课题。以下将依赖这些星火，再次观察一体范畴的人学，以及它应用在基督宗教神学中的可能发展。

一、拉纳的人学与一体范畴的中国人学

多年以来，有关神与人之间的天人关系，我们曾经为了配合中国自古以来，直到现代哲学中的一股主流，试看应用一体范畴来补充西方神学惯用的位际相对范畴（参阅：《神学论集》^②，313—331页，张春申：《位际范畴的补充——中国神学的基本商榷》）。

我们发现拉纳的人学，可能给与天人之际的一体范畴的中国人学，非常适当的说明。本文便应用《大学》的“止于至善”，以及《中庸》的“天命之谓性”作为引言。

首先，“止于至善”不能不令人想起拉纳人学中的自我超越。所谓格物致知，正心诚意的“明明德”；所谓修身齐家，治国平天下的“作新民”；实在便是儒家理想中“止于至善”的己立立人之两面。《大学》是在行动中，表达出人有自我超越的能力，须要“止于至善”。为我们而论，自我超越与“止于至善”是同一人学的两种表达而已。自我超越，由于需要无限的真、善、美，“止于至善”，必须日日新、又日新地在行动中超越自我的成就。

继而，拉纳人学中假定的神学，似乎也是中国固有思想中所肯定的。《中庸》的“天命之谓性”，在此作为我们的起点，这思想应当与传统的“天生烝民，有物有则，民之稟彝，好兹懿德”互相呼应。人之所以须要“止于至善”，那是出于人之稟赋，也可说由于人性所然。至于人性之所以如此，那是天命，即得之于天的赋与。这和拉纳人学中，人的内在结构与其自我超越，造来便是为了天主的自我通传，似乎没有什么太大差别呢？人之稟彝与其好兹懿德，“止于至善”，完全来自天命，甚至是为了彰显天的通传而所以如此的；孟子著作中的尽其性、尽人性与知天，三者互相连贯的思想，我们以为正是含此意义。

综合地说，中国固有的人学肯定着神学。在存在面上，天与人性是合为一体的（天命之谓性）。由于存在面上天人合一，所以在行动面上，人须要“止于至善”，好兹懿德；这是拉纳所说的自我超越。最后，在认知面上，拉纳强调人在每一自我超越，需要无限的真、善、美的行动中，隐含地经验天主的自我通传。那么，这正是尽其性、尽人性与知天三者连贯的深意。可见在中国固有的人学中，同样肯定着神学。

现代新儒学也提出人性的自我超越，也在自我超越中，经验古籍中所说的天，只是新儒学注解的天，已经视为人性主体。除了对天的注解之外，我想新儒学不会否定拉纳的人学。其实，按我所知，拉纳的人学相当反映德国的理想主义（German Idealism），而新儒学中不少作者同样受到德国理想主义的影响。当然这并不意味着当代新儒学对中国固有思想的注解，全是假古说今。依我看来，古籍中的人学，以及人学中肯定的神学，的确含有我们上面以现代言语解释的因素。至于新儒学之视天为人性主体，这实在是问题，不过本文无意作这方面的对话，只想在此比较拉纳的人学与一体范畴的中国人学。

二、一体范畴的中国人学在 基督宗教学领域中的发展

1. 拉纳的人学在他的神学反省中的功能

拉纳的作品普通都是处理个别问题的文章，而不是系统性的巨著。他的20部的“巨著” (Theological Investigations)，是他许多文章稍加整理后，具有次序的汇集。当然，他已出版过好几本较大的书，其中一本便是“*Foundations of Christian Faith*”。这本书便是他的基本神学，最能表达拉纳的人学在神学反省中的功能。

所谓基本神学，便是指出基督信仰的“合理性”或可信性。这不是应用理性来证明信仰，如同证明哲学论题或其他学科一般，而是把基督信仰的内容，作一说明与阐述，指出它正是人性所需要，且得以解释人生。拉纳人学的功能，按我的认知，便是一方面如此剖视人的内在结构，以及其对无限的真、善、美的需要；最后指出天主的自我通传该是人性需要的先验条件。另一方面，便在这个人学的场合中，一步一步地说明基督信仰的内容，答复了人的内在结构与其基本的需要。因此见出基督信仰的可信性。这在本文的第一部分中，已可见一斑。人学的功能使人见出基督信仰并非是不着边界的道理，而是天主答复人的内在结构的启示，在耶稣基督内的启示。这样的基本神学过去法国思想家柏龙岱 (M. Blondel) 曾经应用。不过，拉纳不论在人学方面，以及指出基督信仰的“合理性”方面，更是广博而已。

2. 一体范畴的中国人学在基督宗教神学中的发展

(1) 本文之所以比较拉纳的人学与一体范畴的中国人学，

不只愿意指出两者之相似，其实更是想对基督宗教的信仰，提出一个神学反省的方向以发展中国神学。首先，我们认为拉纳的基本神学，既然应用人学，那么我们只须变化他的西方神学的字汇，应用更属中国言语，也能对于基督信仰，向中国人阐述其“合理性”或可信性；因为中国人学与拉纳的人学，基本上差别不大。当然单就字汇而论，可能东西两方悬殊，其实内容上并不如此格格不入。

（2）不过基本神学还不是本文的主题。我认为如果我们应用一体范畴的中国人学，来反省基督宗教的信仰，可能发展出非常合乎中国文化的本位化神学。一般而论，过去西方神学偏重于理性的客体解释，也便是孔子所说的“为人之学”；而中国思想更是爱好出于主体经验的“为己之学”（参阅：《神学论集》^⑤，585—586页，张春申，《中国灵修讲习会二讲》）。因此中国神学更应是“为己的神学”，出自主体经验的神学。

（3）本文第二部分已经使用拉纳的神学，说明了一体范畴的中国人学。那么在一体范畴的人学场合中，怎样发展中国神学呢？这便是所谓神学方法问题。下面便将我们的构想，分为三个步骤来叙述。

第一：这是天主教神学必须具有的出发点，即对于信仰内容、大公教会的信仰内容，根据教会的训导，正确地了解。这个步骤虽然该是属于整个地方教会的，但是牧灵人士，以及神学工作者，更有责任。至于所谓信仰内容，一方面是信仰生活的加深，另一方面是信仰在言语与概念方面的解释；这不必涉及所有信理，但是有关启示的中心要素的正确意义，必须把握住的。

第二：我们称为信仰内容的“内在化”。当然在第一个步骤中，地方教会早已该有某种程度的“内在化”。至于第二个步骤中的“内在化”，更是神学反省，经由牧灵人士的接受与推广，普遍深入整个地方教会的过程。神学反省的工作，主要是将信仰内容的意

义，在一体范畴的人学场合中，落实在经验层面上。当然这不该是抽象的分析，更是针对现代环境的中国人之经验，发现天主的自我通传的中心意义。意义在经验中肯定，这便是“内在化”。由于我们深以为天主的自我通传，在耶稣基督内的自我通传，一定为人性。任何时代的人性，具体而论，为需要“止于至善”的中国人性是一个答复。所以，根据一体范畴的人学，中国神学能够对信仰内容作“内在化”的反省。过去我们曾经对于天主圣三、圣事生活，作过类似的神学反省（参阅：张春申：《中国灵修刍议》162—170页，《另一个有关圣事神学的基本概念——一体性》；《神学论集》^②，341—368页，张春申：《中国人的气论与神学上的几个课题》）。

但是，除非神学反省落实在教友的信仰经验之中，它将是纸上谈兵。这端赖牧灵人士接受与推广。其实，信仰内容如果不在经验中落实，将成为背诵的字句，或者抽象的概念，是文字而非生活。牧灵人士根据中国神学家之反省，推广信仰生活“内在化”，将是建立中国神学的第二个步骤。

第三：假定我们的地方教会在一一体范畴的人学场合的神学反省方向上，普遍地经验信仰的“内在化”意义，它必定在现代环境的具体问题上，或在行动、或在言论上反映出自己的信仰经验。而这种信仰经验将具有中国教会的表达方式，因为它是透过现代中国的实况而形成的。这种中国教会的信仰经验之表达，将成为神学家综合、分析、系统化以及应用现代中国的言语，发表为中国神学的与件；甚至反省成更具创造性的解释信仰内容之神学思想。如果再次藉着牧灵人士的接受与推广，将更加深地方教会的信仰经验。

以上三个步骤，尤其第二与第三步骤，将是继续不断地循环进行，这也是地方教会信仰生活“内在化”的日复一日的加深，而本位化的中国一体范畴之神学也会逐渐成长。

我们可以综合地说，中国神学必须应用中国的思想范畴，反省基督宗教的信仰，在现代的实况中，藉着大家接受的字汇来形成。而一体范畴的人学，虽然在中国思想中，至少自孔、孟以来已成特征，但是仍旧为当代哲学家所认同；而这种人学应当促使神学工作者之反省，同时亦能帮助地方教会在信仰生活上的“内在化”，如此推动神学本位化的工作。而且由于我们非常注意地方教会在现代生活实况中的信仰经验，所以决不会出现人们会称为“老古董”的中国神学。

结 论

为了纪念拉纳神父，本文特别用他的人学来与一体范畴的中国人学相比。我们发现两者极为相似。由于我们真的觉得，信仰生活的“内在化”一方面为当代宗教家所特别重视，另一方面中国人学对于基督信仰的反省，的确容易推动“内在化”的信仰生活，所以再次提出过去曾经发表过的思想。同时我们也看出，很久以来大家高唱的神学本位化，在一体范畴的人学的场合中，最能作业。因此在纪念拉纳神父的机会上，不嫌重复地又来讨论。当然我们不敢自认在这方面有什么权威，更不以为自己对于拉纳人学之介绍一定可靠。为此，更加请求同好一起来讨论。

宗教与中国民族主义

——民初知识分子反教思想的学理基础

叶嘉焮

民国初年中国知识分子思想上的一项主要发展，便是反教情绪的成長。由于在中国的文化传统中早就有理性主义论者与存疑论者的存在，民初知识分子的仇视宗教并不能算是新奇，所新奇的乃是他们用以攻击宗教的武器及所持的理论基础。传统的儒家学者基于人道主义的考虑而拒绝宗教，现代知识分子之排斥宗教，乃系由于他们认为反教是个救国的问题。

民国初年的思想界充溢着史无前例的民族主义的浪潮。1911年中华民国的建立，并未把中国导向一个稳定的时期，相反的，新诞生的民国不久就被些野心军阀们弄得支离破碎。另一方面，帝国主义国家的对华扩张政策，如日本曾于1915年对华提出苛刻的21条要求，使得中国的知识分子觉察到：仅采用西方的政治制度是不够的；知识的觉醒与转变乃是获致国家独立与完成现代化的先决条件。这种认识，构成了我们通常所称新思想发生的背景。新思想的重要内容之一，便是要对传统的信仰与制度重新估价。在这种思想转变的过程中，知识分子们采取了欧洲18世纪的理性态度与科学精神，对宗教观念与迷信进行挑战。

中国知识分子之趋向理性与科学的信念，乃是现代中国思想发达过程中一次极为重要并具深远影响的转变。①严复（1853—

1921) 翻译了赫胥黎与斯宾塞的著作, 成为第一位介绍现代科学方法与社会达尔文主义来到中国的学者^②。马君武(1881—1940) 曾留学日、德, 并将达尔文*The Origin of Species*和*The Descent of Man*两书译为中文^③。达尔文的进化理论使得由于笛卡儿的数学论理学(Cartesian Revolution)与牛顿的物理定律所产生对自然界的机械的解释更为流行。这些理论对中国知识分子所发生的影响是不容忽视的。对于达尔文理论的重要性, 胡适(1891—1962) 于1922年曾作如下的解释:

到了达尔文出来, 演进的宇宙观首先和上帝创造的宇宙观起了一个大冲突, 于是30年不相侵犯的两国就不能不宣战了。达尔文的武器只是他30年中搜集来的证据。30年搜集的科学证据, 打倒了两千年尊崇的宗教传说! 这一场大战的结果——证据战胜了传说——遂使科学方法的精神大白于世界。^④

此外, 欧洲理性主义者企图以自然律应用到政治、社会、经济的解释上的趋势, 也影响到中国的知识分子们。亚当斯密士(Adam Smith) 的*The Wealth of Nations*一书, 结合了自然律和个人自由, 变成了许多中国知识分子们所追求的社会重建的指标。这些知识分子们转到一种科学的世界观, 认定人类生存的各种活动都可用科学方法去认识, 去解释。他们相信世界的真正的革命, 乃在改变所有不能与科学法则相适合的事物。^⑤ 这些观念所隐含的批判态度, 是敌视无法证实的任何的宗教制度。他们认为自然之上没有超自然的存在。崇信这种科学主义的知识分子们, 深信理性和科学将可击断宗教与迷信所加之于人类的束缚。更重要的是: 由于科学所促成的机械的与工具的进步, 对于促进人民的福祉, 似乎比任何历史的或超自然的宗教都更重要。

对科学的信心，产生了人与社会及世界的关系方面的新观念。一些中国的知识分子们，认为所有的制度都可受科学法则的支配，因此他们主张用科学法则来查验、批评并解释这些制度。陈独秀在民国七年二月号《新青年》上所发表的一篇“人生真义”的论文中所持的见解，显示出当时知识分子群中对人生的普遍的态度。陈首先批评佛教徒与基督教徒们对人生所作的宗教的解释。佛教徒们认为生与死只不过是一种幻像，陈却认为无人能够否认现世界中人们的真实的存在。对于基督教徒们说人是上帝创造的、不信基督教的人将入地狱的说法，陈也认为纯系虚构。如果人是神创造的，那么神又是谁创造的？进一步，陈攻击孔子齐家治国的观念太狭隘，墨子自我牺牲的观点太过极端，庄子的无为思想更是中国落后的根源。依据陈独秀的意见，一个人生活在社会中的意义应当是创造的，进步的，个人之所以重要，是由于个人创造了文明与社会的进步，所以个人应当享受其劳苦所赢得的果实。因之，人生的幸福既非神的赐与，也不是不劳而获的。人生的真义是创造幸福，享受幸福，并使此种幸福能在社会中传之后世，使后人亦能共沾福祉。^⑥

这种对人生的创造的与进步的态度，同样反映在知识分子救国的责任的认识上。由于对周围所看到的现象感到沮丧，他们严厉地批评当前宗教与社会制度所引致的不良后果。孔子学说成为他们攻击的一个特殊目标。不可否认的，袁世凯（1859—1916）之试图定孔学为国教，惹起了知识分子们对宗教问题的广泛的讨论。1914年2月8日，袁世凯以总统身份颁令尊孔，并由政府依古制举行祭孔大典^⑦。这是袁试图规定孔子思想为国家信仰的当然的措施，这一举措，又是准备恢复帝制的重要一步。仅管康有为（1858—1927）等支持这一行动，但其努力仍然注定是要失败的。倾向于对于传统的制度作全面检讨的知识分子们，开始对他们认为过了时的制度作最后的排斥。真的，陈独秀创办《新青年》杂

志的原因之一便是反对帝制。由于反对帝制，自然也反对定孔学为国教。陈独秀与其他知识分子在他们所发表的一系列的文章中，他们彻底地指责恢复帝制的反动提议，并全面攻击孔子学说。⑧ 帝制运动的失败与袁世凯在1916年的死亡，并未结束他们对孔学的攻击，他们这种不断的攻击自予孔子思想以极大的打击。

《新青年》杂志成为反孔的营垒。然而，这只是在新思想运动过程中纷纷创刊的杂志之一。这些杂志中发表的一些讨论性文字，显示出这些文化领袖们坦率的热诚。他们持批评的态度，抱持一种责任感，想去实验新思想与新制度被视为人类文化制度之一的宗教问题，自然会受到应有的注意。一个中心问题是：在一切现象都可用自然法则解释的现代世界——如这些知识分子们所相信的——中，宗教是否亦应有其地位？⑨

尽管知识分子们一般地接受了科学世界的观念与个人重要的想法，他们对于反宗教这一问题，仍是意见纷歧。特别是“五四”运动以后，由于基本观念的不同，而使知识分子们分化为相对的集团，这种现象更为明显。1919年7月，胡适和李大钊（1888—1927）关于“问题与主义”的争论，乃是自由主义派与左派知识分子分裂的开始。无政府主义者在知识分子阶层中仍有其一席之地，只是其号召力已在下降中。那么，这些学派对于宗教问题的各别看法究竟怎样呢？

无政府主义者与宗教

无政府主义于1900年代的后半期，首先在中国留法与留日的学生中开始萌芽。在巴黎，李石曾和吴稚晖是介绍无政府主义思想给中国人的两位重要人物。他们于1907年在巴黎创办了一种周刊叫《新世纪》，开始传播克鲁泡特金（Kropotkin）的无政府共

产主义，李石曾并曾把克鲁泡特金的《互助论》译为华文。在东京，一群中国学生，特别是刘师复、张继、刘师培等，也受到无政府主义思想的感染，并从日本无政府主义者如幸德秋水获得鼓励。刘师复可能是中国早期无政府主义者中之最风头人物，他于1904年至1906年间在日本留学，并曾参加了1905年在东京成立的同盟会。其后他回到中国，并于1912年在广州组成了一个无政府主义者的组织——晦鸣学社。1910年代与20年代前期，无政府主义在中国知识分子群中颇受欢迎，他们在广州、南京、上海都建立了组织，在1923年以前，并曾出版过70种以上的刊物。^⑩

无政府主义者反对任何形式的权威，无论是社会的、宗教的、政治的，他们都认为是一切人类痛苦的根源。因此，他们主张对每一社会的与政治的制度，如国家、私有财产、家庭、宗教等，都予以破坏。他们的观念可归纳为“反宗教、反传统、反家庭、反放纵、反特权、反政府、反军人以及反民族主义者”。另一方面，他们“崇尚科学、崇尚自由、崇尚人道主义者，崇尚暴力、崇尚革命、崇尚共产党，并且崇尚世界主义者”。^⑪

中国无政府主义者之拒排宗教，系基于如下的理由：

第一，各式各样的宗教，无非都是一种可憎恶的权威的型式，而权威正是无政府主义者所卑弃的。他们曾说：“神就是一种专制力量的形式，假如我们要重建社会，我们就必须取消这个神字。”^⑫他们轻蔑地拒绝了某些基督教徒主张基督教救国的提议。对他们来说，中国衰弱的原因乃是由于国家与资本家的存在。用一种专制力量的形式去抵制另一种专制力量的形式，结果只有引起纷乱，而不能救国。^⑬

第二，宗教是不科学的，而且被认为是一种个人智慧自由发展的障碍。刘师复特别强调科学，他认为一个无政府主义者的作为必须以科学的真理去判断。象接受与科学相反的宗教信仰之类的恶行，必须根绝^⑭。在无政府主义者的心中，宗教被认为是根

据错误的信念与伪善而发生，是限制人类自然发展的一种工具。^⑮

第三，基于以上的观点，中国无政府主义者否定宗教在人类生存中的任何地位。吴稚晖指出：“社会主义者的道德包涵了所有宗教中的基本的伦理原则，但不包括宗教所附带的迷信。”^⑯无政府主义者也真的照他们宣讲的去实行。晦鸣学社的机关报《晦鸣录》，就有一项宣判所有宗教之罪状的宣言。^⑰“心社”是另一个无政府主义者的组织，其会员们被禁止接受任何宗教的信仰。^⑱虽然巴枯宁、克鲁泡特金、托尔斯泰等人的理想对于铸造中国无政府主义者的思想都有其贡献，但就宗教问题而论，吾人必须指明：巴枯宁的政治的无政府主义——拒绝任何形态的宗教——对于中国人思想上所发生的刺激，远比托尔斯泰“以他自己片面解释《新约》作为真正基督教义”的文化的无政府主义所发生者为大。^⑲

宗教与自由主义者

“五四”时期的自由主义者中，最具声誉及代表资格的当推杜威的两位高足：胡适和蒋梦麟（1886—1964）。他们把工具主义、杜威所称的实证主义以及其隐含的渐变的政治哲学，都介绍到中国来。杜威1919至1921年间的访问中国，使得对批评当前社会机构持批评主义之实证方法更为流行。杜威受到了中国知识分子们的热烈欢迎，并曾就政治、伦理与教育等方面，以各种不同的题目作过很多次讲演。他所著的《哲学的重建》（*Reconstruction in Philosophy*）、《如何思考》（*How We Think*）以及《民主主义与教育》（*Democracy and Education*）等书，都在他来华访问前后译为华文，并对中国知识分子发生了极大的影响。

杜威不像差不多在同一时期来华访问的罗素（Bertrand

Russell),他未曾特别讲述到宗教问题,然而他的见解确曾影响到宗教的论争。1821年初,当梭旁大学(Sorbonne)的庞格教授(Prof.Celestin Bougle)被巴黎少年中国学会会员们问到他对于宗教的看法时,即曾指出:实证主义者的立场认为宗教并非虚伪的,但却是可疑的。在讨论宗教时,杜威的名字经常与罗素同时出现,并经常被那些反对宗教信仰的人们视为最高权威。

在杜威的信徒中,胡适是最出名且最具影响力的一个人。胡对于促成文学革命,特别是以白话代替文言而为文学的媒介,极有贡献。胡所介绍到中国来且构成其本人社会与政治思想的基础的实证主义,在对中国传统重新估价的浪潮中,曾被那些非难孔子学说的知识分子们用作主要的武器。

重视批评探索与实用原则的实证主义,基本上是排斥相信或是崇拜一个超自然的神圣的存在。就胡适来说,他的宗教的怀疑主义由于受到赫胥黎的存疑主义而更坚强。胡在后来追溯其思想发展的过程时说:“赫胥黎教我怎样怀疑,教我不信任一切没有充分证据的东西。杜威教我怎样思想,教我处处顾到当前的问题,教我把一切学说理想都看作待证的假设,教我处处顾到思想的结果。”^①杜威自己说过,他所做的只是把“实验方法从物理经验的专门领域中转移到人类生活的广阔范围里来”。^②弟子胡适忠实地奉行师傅的方法。胡适解释说:实验的方法依靠事实与证据。在应用上,只不过是“大胆的假设,小心的求证”。^③因之,对胡而言,未经科学方法证实的事物都有辩驳的余地,真正的进步就是实验过程中一点一滴的知识的积累。^④

象欧洲的自由主义一样,中国的自由主义强调人类精神的自由为一基本的条件。这是立定一个自由的个人是会自觉到他有不受约束的发展或表现的能力。^⑤依据对于人类进步与成就的关切及其实验的方法,胡适提出了他的“社会不朽”的理论,并想用未替代宗教。照胡的看法,根本就没有灵魂不朽之事。然而,

胡相信社会的、或是全人类的、或是大我的不朽。个人所作所思，可影响将可延续之久远的大我，并作为无数的成功者与失败者的证验。因之，他鼓励人们从事于现世界中有成就的创建^⑧。他在为一本1923年出版关于科学与人生观之论战的书籍题序时，曾重申他的见解说：“为全种万世而生活就是宗教，就是最高的宗教；而那些替个人谋死后的‘天堂’、‘净土’的宗教，乃是自私自利的宗教。”^⑨

宗教与美学家

胡适并非唯一的计划以某种信念替代宗教的改革家。蔡元培（1876—1940），这位曾任北京大学校长的著名的教育家，曾主张以美育代替宗教。蔡氏对宗教的排拒，适足以反映出本文所讨论的中国知识分子趋向自然主义与人道主义的一般倾向。蔡氏早年时代，即与李石曾等人，积极提倡俄国的无政府主义与虚无主义。然而正如周策纵所指陈者，一些信仰无政府主义的知识分子们，在1911年的辛亥革命以后，多只保留他们以前信念中的人道主义与自由主义。^⑩蔡元培就是这一类型的知识分子。蔡于1907到1913年间，在欧洲研究美学、艺术史、心理学、哲学等学科，但他主要的兴趣却在美学与艺术。^⑪他于1917年被任命为北大校长，北大因之成为中国新思想运动的中心。

蔡氏尚在欧洲时，即认为宗教只不过是一种信仰。一个人信仰的对象，因其对哲学了解的程度而异，这自然需要有信仰自由的环境。因之，蔡氏认为任何有固定信条及仪式的宗教，将来必会消灭。^⑫蔡氏在其一篇讲演《以美育代宗教》（刊于1917年8月号的《新青年》）中，曾详陈他个人的宗教观。^⑬在这篇讲词中，很清楚地显示出蔡的观点是混合了他个人的美育观念、达尔文的进化主义、科学方法以及与宗教隔离的倾向。

蔡氏认为：宗教在西方已是过时的事物，它的内容已被科学的研究所解决了。蔡指出宗教仅系出之于精神的活动：智慧、意志和情绪。原始人是想以宗教来解决他们认为无法解释的现象。但人类的知识逐渐增加，过去不能解释的现象，已可用科学来说明。最显明的例证是达尔文的进化论否定了基督教徒们人由上帝创造的说法。人的智慧已战胜了宗教，并脱离宗教而独立。

另一方面，意志也已脱离了宗教的束缚。宗教认为德性是上帝赋予的品质，是不可改变的，然而应用物理学、心理学、社会学以及科学的归纳法去研究伦理德性的结果，却显示出道德是因时因地而异。世间并没有永久的道德标准。蔡氏根据这一点，认定这是意志已从宗教中获得解放的明证。

据蔡氏看来，人类精神活动中唯一与宗教有密切关联的，只有情绪。但情绪也已脱离宗教而独立。以前，建筑、音乐与绘画均显示宗教与艺术无可避免地要混合在一起。然而，在中国宋代（公元906—1279）时，自然景象已成为绘画的主题，同时在欧洲兴起了文艺复兴，开始重视人与人所居住的世界，绘画上也有了与宗教脱离的明显趋向。艺术从宗教的锁链中解放出来，是有重要的意义的。由于宗教的不能容忍以及差别待遇，证明宗教是有污点的。但从宗教中解脱出来的艺术，却是表达情绪的一种最纯洁最高尚的形式。它是一般性的并超越了人类的差别。因此，美育可以使我们“陶冶我们的情绪，使其纯洁而高尚”。

蔡氏这项理论，虽排斥了宗教，却着重于情绪满足的需要。诚如陈荣捷教授所言，蔡元培主张的美育仍带有深厚的“宗教的”余音。^②重要的是蔡氏发觉有觅求一种宗教的代用品的需要，这说明蔡氏承认人类生存中某些精神上的需要。蔡认为这些需要不必借助于一些超自然的神明，即可获得满足。这一认识，系顺适了当时人道主义的趋向。

更有进者，蔡氏宗教仅存在于人类进化的原始阶段之说，也

显示出各种关于宗教“进化”的理论的流行，这在19世纪的欧洲是种普遍现象。蔡氏的观点，亦显示出他所受的孔德（Auguste Comte）的影响。孔德在其巨著《实证哲学论》（*Cours de Philosophie Positive*）中，认为人类进化经过了三个阶段：神学的，理学（形而上学）的，实证的。在神学阶段，人类试图把自然现象解释为超自然的灵性的干预；在第二阶段，抽象代替了这种超自然的灵性；在最后一个阶段，人类在追求因果以及那些在生活上最真实最有用的事物。这种宗教的“进化”概念，代表了应用达尔文的进化理论研究精神与文化的结果。这种观念，当时为中国知识分子，尤其是留学欧洲的知识分子们所广泛接受。^⑧

陈独秀亦曾表示过他所受进化理论的影响。他在为1923年所出版的一本关于科学与人生观的论文集作序时，曾肯定的说，人们对于宗教的态度，是因其所处人类进化中社会的形态而异。原始社会崇信精灵论；农业社会则产生了多神论，崇拜生殖之神与种族之神；进入工商业时代后，一神论代替了多神论；科学知识普遍后，无神论便是应有的常态。^⑨ 此处我们想到另一位抱持此种观念的哲学家，那就是斯宾塞（Herbert Spencer）。斯宾塞在其《社会学原理》（*Principles of Sociology*）中，发表了同类的看法，只是他对未来的发展未作预定，不像陈的确定下一步是无神论。^⑩ 诚然，19世纪欧洲哲学家们所主张的进化观念与人类进步理论，深深地影响到现代中国知识分子的意识结构，以致形成20年代反教运动中的一项主要的论题。

宗教与新唯实主义者

除自欧洲输入的意识潮流外，实利主义与存疑主义同样对中国知识分子的心理上发生了剧烈的撞击。本文已提及胡适自承受到赫胥黎的存疑主义的影响，赫氏主张一个人不应盲目崇信那些

未有充分证据的事理的。另一方面，杜威的实验方法亦强调观念的实用职能。同时，英国边沁（Jeremy Bentham）、穆勒（John Stuart Mill）等功利主义者的著作也介绍到中国来了。然而，就对于宗教的批评观点而言，罗素对伦理观念所持的功利主义，对客观知识的追求以及他的存疑主义，却挑起了当时中国知识份子的极大兴趣。

从1920年10月到1921年9月，罗素在中国发表过一连串的关于数理逻辑、哲学及社会改造等方面的演讲。^⑧他对讨论宗教问题的最重要的贡献，是他应少年中国学会之请所发表的关于宗教争论的讲演。^⑨罗素在其讲演中，把宗教分为制度的（institutional religion）与个人的（individual religion）两种。欲判断一种宗教是否应当在社会中占一席位，罗素认为应先检查这一宗教的实用性。第一，制度的宗教能够保护我们不受敌人攻击且能增加我们的幸福吗？关于这个问题的前半部，罗素曾指出人类历史上——尤其是在西方——那些数不清的惨祸与屠杀，都是在保护宗教正统的名义下造成的。关于这个问题的后半部，罗素否认宗教有助于人们的幸福。罗素认为宗教是保守的，力图维持安定与保存现状。可是，要做到这点，必须牺牲一些新的观念与进步。那算是一种什么样的幸福？第二，个人宗教有存在之价值吗？罗素的答案仍是否定的。个人宗教是主观的、教条的，而且是盲目信仰的结果。因之，这样的宗教阻碍了个人人格与思想的完满与自由的发展。对罗素而言，宗教只是“一套教条式的信仰，控制着生活中的行动，超越或与证据相抵触，仅用情绪的或是权威而非智慧的方法来传授，来灌输。”^⑩罗素的最后结论是：他既不承认宇宙的恶意，也不承认其仁慈，因为两方面都缺乏证据。因为如此，一个人最好是凭藉追求真理以使个人的生命美满而充实。

因之罗素所持用之方法中的功利成分，使他认为那些能够产

生良好结果的制度都是对的。在他看来，基督徒的宗教团体与教条信仰实是弊多于利。

罗素哲学与其数理逻辑的介绍最力者是张申府。张早年曾留学法国和德国，并曾在北大和清华讲授哲学。除介绍罗素哲学之外，张亦研究辩证唯物主义。事实上，他是想综合二者为一体。^⑧他对人生和宇宙的看法，系受罗素的影响。他声称如果一个人视宇宙为火炉，人生如监狱，那就没有什么可说的。另一方面，如果一个人认为生活是真实的，那么，他就应当使生活充实而美化，而不应当整天对生活玄想，生活的理想应当在生活的范围之内，人系为了生活而生活，于生活本身之外复去追求生活的意义乃是毫无意义的。^⑨

宗教与马克思主义者

张申府对于辩证唯物主义的兴趣，显示出一个事实是：中国知识分子对马克思主义的注意正逐渐增加，本文所讨论的各派思想在中国都有了信徒，而且对中国知识分子思想的发展留下了深远的影响。可是，在20年代的前期，仍有一些摇摆不定的知识份子想从别的思想体系中找寻中国社会问题的答案。他们想找到一种万灵药，或是一种捷径，既可产生“现代化”的理论和行动，同时又可提供抵抗西方侵略的武器。1917年俄国革命的爆发以及俄共攫取权力的成功，使得某些知识分子们相信马克思主义正是他们所要找寻的答案。马克思主义为他们提供了一套理论以及被认为是合于科学的历史的远景。尤有进者，列宁所主张的“帝国主义理论”，恰恰与中国的现状相符。其实，列宁的理论，目的在于解释马克思预言中的一些矛盾；革命未能在西欧发生，是因为资本主义内在的矛盾暂时被海外帝国主义的扩张所戡止。经由对于殖民地的剥削，西方的资本家们是可以把他们在国内的利益冲

突转移到国外的。然而，资本家们这种做法，正构成了列宁所说的资本主义制度的弱点——在东方与非洲的殖民地与半殖民地。这反帝国主义的主题在中国后数年的建国过程中，占有重要的地位。经由这一共同的目标与武器，中国知识分子们开始以行动去争取政治的自主。

依马克思的看法，在一个阶级社会中，宗教的地位是凭藉某些神圣权威的形式，来圣化、装璜现存的社会秩序以使之趋于稳定。同时，宗教又经由一个未来世界的幻想来安抚被压迫者的痛苦。因此，马克思认为“宗教是被压迫的动物的悲叹……是人民的鸦片”。^④ 马克思的主要论点：宗教是现存社会力量的武器；共产党的工作是在共产主义的形式下在地面上实现更好的社会秩序，把一个人的注意力引向天堂的宗教，除反动外，没有别的意义。马克思主张“废除被认为是人们虚幻幸福的宗教，实为他们获得真正幸福的必要条件”。^⑤ 因此，共产党在建设其共产社会的过程中，必须推翻宗教。

马克思排斥宗教的另一面，是他的唯物主义，他认为物质或是最基本的实体，神的存在只不过是虚构而已。恩格斯（Engels）认定任何一件东西只不过是复杂的原子的组织，他对自然程序的解释是“物质在运动中”，是一种“从此一形态转变为另一形态的持续不断的历程”。所以，宗教哲学“在于以哲学家们心灵上虚构的内在关联取代了事物间所显示的真正的相互关联”。^⑥ 简言之，马克思与恩格斯都认为宗教所能解释的现象，应该更正确地用科学来解释。

此一时期的中国知识分子正在暗中摸索一个关于救国问题的解决办法，他们之被马克思的论辩所吸引，其背景是极易理解的。然而，马克思主义的渗入是极缓慢的。马克思文学作品的翻译与讨论马克思主义的论文的数字也逐渐增加。朱执信（1884—1920）于1906年翻译了一段《共产党宣言》，发表在《民报》上。^⑦

其后李大钊、陈独秀等人复开始研究马克思主义，并将之介绍到中国来。1919年5月号的《新青年》是李大钊编的，曾专题介绍马克思。1920年春，李大钊在北大发起组织“马克思学说研究会”后，更多对马克思主义有系统的研究才跟着开始。1920年中，中国共产党也在上海发起组织。^④此一时期中，虽然这些知识分子们受制马克思理论的影响，但还没有像后来的马克思主义信徒们一样，被微妙的观念上的差别所分裂。

在此阶段中，倾向马克思的知识分子对宗教的攻击，强调科学与唯物主义，而非反帝国主义。例如陈独秀，他对宗教的批评是基于一种进化的观点，但他也同时努力要以科学来取代宗教。由于认为人类的进步是基于普遍的、不变的、可用科学解释的自然律，他主张科学应在人类社会中取代宗教。^⑤尽管陈独秀后来转向马克思主义，在他早期的言论中却表现出完全基于人道主义的观点，对伟大宗教的创立者特别是耶稣所表示的钦佩之忱。他在1920年发表的一篇标题为《基督教与中国人》的文章中，认为耶稣是一个社会改革者，耶稣的“温和而庄严”的性格应当为所有的人模仿。^⑥

一篇直接攻击基督教的文字，是朱执信的《耶稣是什么东西？》，这篇文章发表在1919年12月25日出版的《民国日报》基督教问题专号上。^⑦朱执信怀疑耶稣降生的传统说法，并强烈攻击耶稣的生活和性格，他的结论是：耶稣是个伪善者，偏狭、自私、怀怨而且仅是一座偶像。这篇文章在20年代反基督教的文字中极受重视，曾被重印并收入当时出版的无数的反基督教的小册子中。

少年中国学会会员对于宗教的争论

1921年少年中国学会所举办的一连串的宗教问题讲演，便是在当时此种普遍怀疑的背景中举行。少年中国学会是抱持国家主

义思想的青年知识分子的组织，成立于1919年7月，宗旨是：“本科学的精神，为社会的活动，以创造少年中国。”^④ 发起人中有李大钊、王光祈以及李璜。到1920年，已发展到68个会员，在成都、上海、南京、巴黎、东京等地设立了分会。^⑤ 会员中包括了不少当时的知名之士，其在1923年以后的分裂，也象征了1919年以后在中国知识分子间逐渐形成的思想上的歧异。李大钊、恽代英、周佛海与毛泽东等走向左倾，而李璜、左舜生、余家菊及陈启天等则结成国家主义阵翼，后来成为中国青年党的骨干。^⑥

1920年9月，设在北京的少年中国学会执行委员会接受了该会留学巴黎的会员的建议，决定禁止有任何宗教信仰的人为会员，^⑦ 这一决定，立即引起了一部分会员的反对，尤其是田汉的反对更为激烈。田汉在1921年2月份的《少年中国》上发表了一封长信，指出宪法保障人民的信仰自由，要求少年中国学会的执行委员会重新考虑他们的决定。^⑧ 大约在同一时间，李璜以及其他几位巴黎分会的会员在Sorbonne上发表一项通函，要求几位教授表明他们对宗教的看法。他们收到了三份回答，都一致否认宗教在中国的功用。M. Bougle教授的态度我们已经提到过。第二封回信是M. Granet教授写的，他认为中国已经是个没有宗教的国家，以后也不应有宗教。写第三封回信的人是一位共产党人M. Barbusse，他的态度更激烈。他坚持宗教对中国毫无用处，尤其是那些从欧洲传入的宗教。在他的心目中，宗教只是列强用以扩展他们在中国的商业与政治势力的工具。^⑨

对会员资格的争论使得少年中国学会在南京与北京举办了一连串关于宗教问题的公开讲演。学会再三说明他们之研究宗教只是作为一个问题来调查，并非由于他们反对宗教。^⑩ 发表讲演的人，包括了一些知名的学者，如科学家王星拱、著名哲学家又是佛教学者的梁漱溟、无政府主义者李石曾、基督教新教徒后来做燕京大学校长的陆志韦。如前文所述，当时在中国访问的罗素也

在北京发表了一篇关于宗教的讲演。《少年中国》把这些讲演收集起来，出版了3册专辑。

各种关于宗教的不同的观念都在这次争论中表达出来了。我们已经讨论过罗素的想法。就对于宗教的其他批评者而言，他们基本的争论仍是宗教与科学进步的不相容。李石曾认为科学已把宗教驱逐到迷信的王国里去，^⑧ 社会学家李璜即认为研究人类的行为是理性的而且科学的，并非神秘，^⑨ 王星拱则诋斥宗教家的天命论，以及假定人类知识可由神秘的信仰建立而漠视经验的说法。^⑩ 显而易见的，他们的争辩中充满着科学精神。

他们争辩中的第二项主题，仍是社会进步的观念与人们应努力改善现世界的需要。王星拱指摘宗教抑制了探究的精神与人类的进步，他反对宗教的武断性。^⑪ 李璜也认为信仰天国与不朽的观念是社会进步的障碍，他强调人们对改进现世界多做努力。^⑫

尚其他的批评家们，各依其自己的理念发出了为当时人所熟悉的一些观念。蔡元培以美育代替宗教的号召获得了王星拱的赞同。^⑬ 李石曾则重述其无政府主义者的立场，认为社会道德足可以替代宗教。^⑭

在那些为宗教辩护的讲演中，以梁漱溟、屠孝实、周作人的讲演最具代表性。他们的辩论有一个共同的基础，即是主张科学与价值的实体间的二分法或是二元论。这是欧洲19世纪一些理想主义派哲学家们所持的立场，他们对中国的宗教辩护者们所发生的影响是显而易见的。身为佛教徒的梁漱溟承认宗教是先验的，因而是反智识的，但他强调宗教的重要性，认为宗教有使生活升华的效用。^⑮ 屠孝实宣称宗教与科学并非不相容，因为宗教亦是在主观经验的领域内而且基本上是直觉的，综合的。他称誉宗教的力量，把人从自然存在的束缚中解放出来，使之与先验的真实结合。这种直接的宗教经验是情绪的，但仍是直接的，真实的。^⑯ 周作人认为现世界中应有宗教的地位，因为他认为宗教与文学在

精神上是契合的——两者都使人与最高的灵性合而为一。只要艺术存在，宗教就会存在。^⑤

关于宗教在中国的将来，周太玄的结论是：宗教在未来将失去对于人类的控制。^⑥同时，宗教在中国没有地位，因为中国目前的需要是现代化、理性化、真理、平等与自由——这些在基本上是与宗教相反的。虽然有这样的结论，这次宗教问题争论的特点是不带激动的情绪作用，表现出了一种容忍的态度与开阔的胸怀。其直接的结果，是促使少年中国学会取消了引起争论的决议。更重要的是这次争论“促使中国知识分子重新体认宗教的真实性质，并使中国人的宗教思想升到更高的知识水准”，^⑦在1922年4月掀起的反基督教运动之后发生的科学与人生观的论战，其情形也大致相似。^⑧

1923年科学与人生观的论战中的宗教问题

卷入这次争论的两个基本问题：一是玄学方法与生活的关联性，一是东方与西方文明概念的相关价值。这次论战并非由于宗教的争论而起，然而在讨论的过程中宗教问题又再起争论，这明显地表现出此时反教运动的强烈的学理趋向。论战之起，是由于对于清华大学教授张君勱于1923年初所发表的一篇题为《人生观》的讲演之反驳。论战延续至一年之久，当时的知名学者都被卷入。张君勱的强有力的支持者是张东蓀，反对两张的人物则包括了文江、胡适、陈独秀、吴稚晖以及王星拱。

张君勱在其讲演中，认为科学全然不能解决人生问题。他认为人生观的特点所在是主观的、直觉的、综合的、自由意志的、个性独一无二的。他的人生观是“我”对“非我”的问题，两者的关系并非受任何科学定律的支配，因为科学是永远不能产生上述这5种人生观的特点的。他并把东方的精神文明与西方的物质文明

区分开来，并认为物质文明在西方世界已受到批评而濒临破产。^⑥

张君勱的讲演发表后，地质学家丁文江随之发表了一篇为《玄学与科学》的论文，谑称张君勱及其信徒们为“玄学鬼”。丁氏认为科学的真理事实上已取代了无益的玄学的推想。关于物质文明问题，丁氏认为假如物质文明已濒临破产，也并非是由科学。事实上，应当受到责备的是那些政客和教育人员。丁氏指出这些政客与教育人员是被那些不愿接受科学发展的神学家们所训练出来的。这些神学家们几乎控制了欧洲的所有学术机构。大多数的政客和教育人员都是这些充满“宗教臭气”的学术机构所培养出来的。^⑦

丁文江在他第二篇答复张君勱的论文中，更充分的表明了他的宗教观。丁表示他并不反对艺术或宗教，但他绝对反对将神学和宗教混为一谈。他把宗教解释为“为群体永久利益而牺牲个人暂时利益的一种本性”，这种本性人人皆会具备，与神学及玄学根本无关。这种宗教的本性是人们组成社会后逐渐进化的结果，而且与仍旧存有痕迹的反社会的性质不断地冲突。人之好坏，即视此两种性质冲突的结果而定。张君勱坚持人类的善性并指责物质世界把它加以腐化，但在丁文江看来，天赋秉性与社会环境都足以影响个人品性的好坏。使宗教本性适于人类生活，并使之由暗而明，由盲而显，正是科学教育的工作。^⑧

并非所有的科学的支持者们，都像丁文江一样的对宗教容忍。前而已经谈过，陈独秀即曾以进化的观念，论定宗教是过时的东西，不能存在于现世界。不过，在这次论战中，攻击宗教最激烈的倒是吴稚晖。吴氏在其《一个信仰的宇宙观与人生观》的论文中，曾讥讽“人生”是“两手动物唱戏”——人生的三目的是：吃饭、生小孩、招呼朋友。人，并非是神也不是超自然的动物，只是戏台上的主要演员而已。每个人都有“三斤二两头脑，

五千零四十八根脑筋”，他们根据某些自然法则而改变其行动。他宣称宗教的神灵尽是人性的外来侵略者。^②

这次长期论战的结果，更加树立了科学在若干知识分子心理上的权威。他们从各个角度严酷地对宗教加以检查后，否认宗教在现代中国中有何地位。他们共同地归趣仍是使国家富强的热切希望，社会进步变成了科学发展的同义语，而科学发展又与现代化相提并论。若干极力争取提高中国在现代世界中的地位的知识份子，发现宗教是达到此项目的的主要障碍，因此他们利用新获得的武器尽其全力的向宗教展开攻击。多数的知识分子们，认为科学精神是促成西方文明进步的一股巨大力量，因此他们放弃了东方文明的遗产，主张全盘西化。虽然，有少数知识分子如张君勱、梁漱溟等人，已觉察到这样毫无约制的西化是一种危险。由于向西方国家争回国家主权的奋斗屡遭挫败产生的一种痛苦的觉醒，不时地咬噬着知识分子的心灵，他们对科学精神虽树起了信念，然而却对产生科学精神的西方国家丧失了信心。同时，他们又不愿再回到东方的传统中来，于是有些人竟从所谓现代的、科学的、包容一切的、反西方的马克思主义中，觅得了避难所。

注释：

①对此项发展的有趣的讨论，参阅 D.W.K.Kwok, *Scientism in Chinese Thought, 1900-1950* (New Haven, Yale University Press, 1965).

② Benjamin Schwarty 在其新著 *In Search of Wealth and Power, Yen Fu and the West* (Cambridge, Harvard University Press, 1964) 一书中，对严复的思想有所论述。

③ O. Briere, *Fifty Years of Chinese Philosophy, 1898-1948* (New York, Praeger, 1965), p.20. 物种原始的 3、4 两章于 1903 年出版，1、2、5 章于 1904 年出版，6 至 15 章至 1918 年始出版，参阅韩迪厚著《近代翻译史话》(香港，1969) 页 60。

④胡适：《50年来之世界哲学》，见《胡适文存》（台北，1953）第二册，页278。

⑤《新世纪》第1期，页1。

⑥陈独秀：《人生真义》，载《新青年》，民国7年2月号。

⑦英文译文见John K. Shryock, *The Origin and Development of the State Cult of Confucius* (New York, Paragon Book Reprint Corp., 1966), p.216.

⑧如陈独秀：《驳康有为致总统总理书》，载《新青年》，民国5年10月1日。

⑨周策纵：The May Fourth Movement, Intellectual Revolution in Modern China (Cambridge, Harvard University Press, 1960), p.218—222. See also Maurice Meisner, *Li Ta-chao and the Origins of Chinese Marxism* (Cambridge, Harvard Univ. Press, 1967), p.105—112.

⑩关于中国无政府主义之论述，见Robert A. Scalapino & George T. Yu, *The Chinese Anarchist Movement* (Berkeley: Center for Chinese Studies, 1961). See also Martin Bernal, "The Triumph of Anarchism Over Marxism, 1906-1907" in Mary C. Wright ed., *China in Revolution: The First Phase, 1900—1913* (New Haven: Yale University Press, 1968) p.97—142.

⑪Scalapino前书，页7。

⑫愚人：《上帝与救国》，见《民风周刊》，第18期，民8.9.21.广州；刘师复：《无政府共产主义释名》，见《师复文存》（1928, 广州），页14、19。

⑬同上。

⑭《师复主义》，进化1卷3期。

⑮《民钟宣言》，见民钟，民11.5.1.

⑯Scalapino前书，页8；D.W.Y.Kwok前书，页33—58。

⑰刘师复：《晦鸣录发刊词》，见《师复文存》，页57—59。

⑱冯自由：《革命逸史》（上海，民32），页211。

⑲George L. Kline, *Religious and Anti-Religious Thought*

in Russia, The Weil Lectures (Chicago, University of Chicago Press, 1968), p.9.

⑩张钦士：《国内近十年来之宗教思潮》（北京，民16），页152—153。

⑪胡适：《介绍我自己的思想》，见《胡适文存》卷4，页609。

⑫ John Dewey, The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action (New York, Minten, Balch & Co., 1969), p.273.

⑬胡适：《治学的方法与材料》，见《胡适文存》卷3，页109—110。

⑭胡适：《杜威先生与中国》，见《胡适文存》卷1，页381—382。

⑮ Guido de Ruggiero, "Liberalism", in Edwin R.A. Seligman-ed., Encyclopedia for the Social Science (New York, MacMillan, 1937), p.435.

⑯胡适：《不朽》，载《新青年》，民8.2.15。

⑰胡适：《科学与人生观》（上海，民15），序文。

⑱周策纵前书，页97。

⑲蔡元培：《蔡元培自述》（台北，民57），页6。

⑳同上书，页88。

㉑蔡元培：《以美育代宗教》，载《新青年》，民6.8。

㉒陈荣捷 Religions Trends in Modern China (New York, Columbia Univ. Press, 1953) .p.222.

㉓ Jan de Vries, The Study of Religion, A Historical Approach (New York, Harcourt, Brace & World, 1967), p.62.

㉔陈独秀：《科学与人生观》序文，见《科学与人生观》，页7。

㉕ Jan de Vries 前书，页63—64。

㉖罗素在其自传 (Little, Brown & Co., 1968) 页177—216, 对访华经过曾有叙述。

㉗此争论以后将再讨论。罗素的讲演辞曾辑入《少年中国》民国10年2月号（2月15日出版），页38—42。

㉘同上，页41。

㉙郭湛波：《近50年中国思想史》（香港1965年再版本），页225—230。

④同上：页231。

⑤Karl Marx, "Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right", in Karl Marx & Frederick Engels, *On Religion* (New York: Schocken Books, 1967), p. 42. Emphasis in the original.

⑥同上。

⑦Frederick Engels, "Ludwig Feuerback and the End of Classical German Philosophy" in *ibid.*, p.253.

⑧周策纵前书，页32。

⑨关于马克思主义之传入中国及中共早期的活动，参阅Martin Bernal, "Chinese Socialism Before 1913," in Jack Gray ed. *Modern China's Search for a Political Form* (New York: Oxford University Press, 1969), 页66—95; Maurice Meisner 前书页52—70; 陈公博, *The Communist Movement in China* (New York: Octagon Books, 1966 reprinted).

⑩陈独秀：〈再论孔教问题〉，〈新青年〉，民6.1.1。

⑪陈独秀：〈基督教与中国人〉，〈新青年〉，民9.1.2。

⑫张钦士前书，页23—37。

⑬同上；并参考〈少年世界〉1卷6号，(民9.)页2—3，〈南京分会会员与杜威教授之谈话〉。〈少年世界〉系少年中国学会南京分会之机关刊物，本会所办者为〈少年中国〉。少年中国学会发起于民国7年6月，惟至民国8年7月1日始正式成立。

⑭〈少年世界〉1卷6号，页2—3。

⑮周策纵前书，页251—253。

⑯张钦士前书，页184。

⑰田汉：〈少年中国与宗教问题〉，刊少年中国月刊、民10.2。

15.

⑱张钦士前书，页147—154。

⑲少年中国，民10.2.15.页1。

⑳同上，页32—36。

⑤同上，页48。

⑥同上，页2—8。

⑦同上。

⑧同上，页49。

⑨同上，页2—8。

⑩同上，页32—36。

⑪同上，页8—22。

⑫同上，页23—32。

⑬同上，民10.15.页6—9。

⑭同上，民10.8.页23—36。

⑮陈荣捷前书，页228。

⑯此项运动，最初本在反对世界基督教学生联盟，于民国10年4月在北京开会，但后来发展为全国性的反基督教运动。民国11年春夏之交，一部分知识分子参与此运动，指责基督教与现代化及进步的目的不符，并不满教士在中国的活动。教会学校中因此曾发生骚动，有的教堂也被攻击，成为1900年拳变以来第一次对基督教的大规模的危害，这一运动自然加深了知识分子对宗教，尤其是基督教的恶感。

⑰张君勱：《人生观》，见《科学与人生观》（一）页1—13。

⑱丁文江：《玄学与科学》，见《科学与人生观》（一）。

⑲丁文江：《玄学与科学》，答张君勱。

⑳《科学与人生观》（二），页39—66。

*编者按：本文原载《近代中国与基督教论文集》（林治平主编，台湾宇宙书出版社1981年版），本刊经允许转载。

人的精神解放：战胜恐惧和死亡^①

[俄] 别尔嘉耶夫

董友译

人处于奴役地位，往往又不觉得自己的奴役地位，有时还喜欢奴役地位。但是，人也力求得到解放。如果认为中间人热爱自由，那是错误的，认为自由是轻而易举的事，更是不对的。自由是困难的事，仍处于奴役地位比较容易。爱自由、求解放已成为高尚人的标志，这就说明人在内心上已不再是奴隶。人有不依赖于世界和不由世界所决定的精神本原。人的解放不是本性、理智或社会的要求，而是精神的要求。人不仅是精神，他是复杂的构造物，他是动物，也是物质世界的现象，然而人也是精神。精神就是自由，自由则是精神的胜利。但是，如果认为人的奴役地位永远来自人的物质方面，那是不对的。人在精神方面可能有重病，可能有分裂，可能有精神外化和自我异化，可能有自由的丧失，可能有精神的俘获。人的自由和奴役地位问题的复杂性就在这里。精神在外化，被抛到外部去，作为一种必然作用于人，它在内部又返回到自身，即返回到自由。黑格尔懂得这种精神过程的一个方面，但并不全懂，他也许不懂最主要的东西。自由人应当感觉自己不是在客观化世界的外围，而是在精神世界的中心。解

^①选自Николай Бердяев *О рабстве и Свободе Человека* (Опыт Персоналистической Философии) «论人的奴役和自由» 第4章，第1节，Paris, 1939。

放就是留在中心，而不是留在外围，是处于实在的主观性中，而不是观念的客观性中。但是，精神生活的全部教训所引起的精神集中，按其结果来说，可能具有双重意义。它产生精神力量和对多数折磨人的东西的独立性。但是，它可以使意识变得狭窄，被一种思想控制。于是，精神解放成了诱惑和奴役的新形式。走上精神道路的人都懂得这一点。单纯逃避现实或者否认现实，任何时候都得不到解放。精神解放就是自由。精神不是抽象的思想，不是共相。不只每个人，而且狗、猫、昆虫，都比抽象思想，比普遍共相更有存在价值。和精神解放一起发生的不是向抽象，而是向具体的转变。福音书证明了这一点。福音书的人格主义就在这里。精神解放就是对异己性统治的胜利。这就是爱的意义。但是，人由于没有察觉到这一点而易于成为奴隶。人的解放是因为人有精神本原、非外在决定的能力。但是，人的本性竟然如此复杂，人的生存竟然如此紊乱，使得他可以从一种奴役地位陷于另一种奴役地位，陷于抽象精神性，陷于一般思想的决定统治。精神是完整的统一体，所以存在于每个活动中。但是人不是精神，他只是具有精神，所以在人的精神活动中，可能有精神涣散、抽象和再生，最后的解放只有通过人的精神和上帝的精神的联系才有可能实现。精神解放永远是向比人的精神本原更大的奥秘的请求，向上帝请求。但是，向上帝请求可能由于疾患而告失败，变成偶像崇拜。因此必须经常进行净化。上帝只有在自由中并通过自由才能对自由产生作用，它在必然性中并通过必然性，对于必然性则不起作用。它在自然规律和国家法律中也不起作用。因此，关于天命的学说和关于神恩的学说都需要修改。传统学说也不能接受。

人的精神解放是人的个性的实现，这是完整性的获得，同时也是不倦的斗争。个性实现的基本问题，不是战胜物质存在的问题。这只是一个方面。基本问题是彻底战胜奴役地位的问题，世

界不好，不是因为它有物质，而是因为它不是自由的，是被奴役的。物质的重力产生于精神的虚假方向。基本的对立不是精神和物质的对立，而是自由和奴役的对立。精神胜利不只是战胜人对物质的起码依赖，战胜使人陷于最不自觉的奴役地位的虚假幻想更比较困难。人生存中的恶不只是公开地，而且以伪善形式显现出来。人所以崇拜的偶像都取善的形象。反基督者可以用虚伪的似基督形式进行诱惑。基督教内部就是如此。许多普遍的抽象思想都是崇高形象的恶。关于这一点，在我这本书里处处都讲到了。只说脱离罪恶是不够的。罪恶不仅以原始形式表现出来，进行诱惑，而且迷恋罪恶的思想和受虚假地反对生活中处处可见的罪恶斗争的诱惑，也都有可能。奴役人的不只是现实的罪恶，而且是对侵蚀整个生活的罪恶思想的迷恋。这是对精神生活的一个严重歪曲。人所感觉的奴役地位，作为外来的暴力和可憎的东西，不比诱惑人和人喜欢的奴役地位可怕。变为绝对的一切相对，变为无限的一切有限，变成神圣的一切亵渎，变为神性的一切人性，都具有恶魔性质。对国家、对文化、对教会的态度也都变成恶魔的了。有作为公证的存在意义上的教会，也有作为客观化、作为社会机构的教会。如果认为作为社会机构的教会是神圣的和绝对正确的，那么人的偶像创造和奴役地位便开始了。这是对宗教生活的歪曲，是宗教生活中的恶魔成分。臆造的、夸大的、过度兴奋的激情，宗教的、民族的、社会的有失体面的恐惧败坏了人的生活。在此基础上产生了人的奴役地位，人有能力把对上帝的爱和对崇高思想的爱变成最可怕的奴役地位。

精神对奴役的胜利，首先是对恐惧，对生与死的恐惧的胜利。克尔凯戈尔把恐惧和可怕看作宗教的基本现象，是宗教内部生活适用性的标志。圣经说，绝顶聪明的开端就是神的恐惧。同时，恐惧就是奴役地位。怎样使它们一致起来呢？在这个世界上

人经历着生的恐惧和死的恐惧。这种恐惧在日常现象王国中并不那么尖锐。日常生活的组织也力图造成安全感，尽管不能完全消除生与死的危险。但是，人由于陷于日常现象王国，被它的利益所包围，就感觉不到奥秘和由奥秘造成的惶恐。海德格尔说得对，人使生活的悲剧成分钝化。但是，一切都是矛盾和一而二的东西。日常现象使由生死奥秘造成的恐惧变得不那么尖锐了，但是又造成另外一种控制人生的恐惧，即由今世事物造成的恐惧。其实，恐惧决定着大部分政治思潮，也决定着宗教的社会化的形式。海德格尔认为，属于存在结构的忧虑必然会转化为恐惧，转化为与先验恐惧不同的日常现象的恐惧。有目标向下的恐惧，也有目标向上的恐惧，死的恐惧和生的恐惧由于向下运动而变得不那么尖锐，趋向于日常现象；但它也由于向上运动而占上风，趋向于先验。恐惧可能成为比轻浮地陷于日常现象更为高尚的状态。但是，任何恐惧毕竟是人的奴役地位。纯粹的爱才能驱散恐惧。大无畏精神是高级状态，奴隶恐惧有碍于揭示真理。恐惧能产生谎言，人想用谎言摆脱危险。于是，他把日常现象王国建立在谎言而不是真理之上。整个客观化世界充满谎言。而大无畏精神才能揭示真理、认识真理要求战胜恐惧，要求大无畏、不怕危险的美德。经历过的和克服了的最大恐惧，可以成为认识的来源。但是，得以认识真理的不是恐惧，而是战胜恐惧。死的恐惧是最大的恐惧，它可能是低级的寻常恐惧，也可能是高级的先验恐惧。然而，死的恐惧意味着人的奴役状态。人听命于死亡，战胜死亡恐惧就是对一般恐惧的最大胜利。这就是人对死亡恐惧态度上的非常突出的矛盾。人所怕的不只是自身的死亡，而且是他人的死亡。同时，人也相当轻率地决定进行杀害。罪行由杀害造成，而杀害又和死相联。进行杀害的不只是匪徒，也有国家、掌权或刚刚夺得政权的人们，有组织地进行大规模杀害。在这类杀害中，死亡的恐怖不那么尖锐，几乎不存在了，尽管死亡恐

怖应当有两种：一般的死亡恐怖与作为进行杀害结果的恐怖。死刑不再被视为杀害，战死也一样，不仅如此；不再被认为是引起恐怖的死亡，这是人的生存客观化的结果。在客观化世界中一切价值都被歪曲，人不但不是死亡的复活者、胜利者，而成了凶手、死亡的播种者。他在进行杀害，为的是创造不再有恐惧的生活。人在用恐惧进行杀害，恐惧和奴役成了一切杀害——个人杀害或国家杀害的基础。恐惧和奴役永远具有引起灾难的后果，如果人能战胜奴隶恐惧，那他就不再进行杀害了。人用死的恐惧种下死亡，想用奴役情感实行统治。统治永远被迫地进行杀害。它不想同死亡作斗争。掌权的人俨似强盗。

我不知道在对待死亡问题上还有比H·费多罗夫的意识更高尚的道德意识了。费多罗夫对任何生物之死都感到悲伤，所以要求人成为复活者。但是，为死亡而悲伤已成为积极东西，所以不是对死的恐惧，是复活者对死亡的胜利，人格主义提出死与不死的问题，和费多罗夫不完全一样。费多罗夫说得对，反对死亡的斗争不仅仅是个人的事，而且是“大家的事”，不只我的死，而且任何人的死，都给我们提出了任务。不只战胜死的恐惧，而且战胜死亡本身，才是个性的实现。个性如果以无限性，不是量的无限性，而是质的无限性，即永恒性为前提，那它归终不可能实现。个人之死，因为他产生于遗传过程；两个性之不死，因为它不是产生于遗传过程。战胜死的恐惧，就是精神个性对生物个体的胜利。但这并不意味着不死的精神本原与人的死亡本原相分离，而是意味着完整的人的变容。这不是自然主义意义上的进化、发展。发展是丰满性的损失的结果，但它同时也受时间制约，所以是时间上的形成，而不是战胜时间的创造。不足、损失、不满意、追求更多的东西，都具有双重性，又都是人的低级和高级状态。财富可能是虚假的丰满性，是奴役地位的虚假解放。从损失向丰满、从贫向富的转化可能是进化，来自外部的进化。但是，

在这背后隐藏着更深刻的过程，即创造过程，冲破决定论自由的过程。战胜死亡不可能是进化，不可能是必然性结果；战胜死亡是个创造，人和上帝的共同创造，是自由的结果。生命的紧张和恐惧程度导致死亡，也是由死亡所造成。自然过程中的生与死不可分离。“让年轻人在棺材入口处玩命吧”。生命激情紧张本身趋向于死亡，因为它包含在有限中，它没有走向永恒的无限。不是通过生命激情紧张之被消灭，而是通过它的精神变容，通过把握它的精神创造能动性，才能达到长生不老。否认不死就是疲倦，就是放弃能动性。

创造就是摆脱奴役地位。人处于创造高潮状态才是自由的。创造就是瞬间的失神状态。创造的成果存在于时间中，而创造活动本身则存在于时间之外。一切英雄行为也都产生于时间。英雄行为可能不具任何目的，而是瞬间失神状态。但是，纯粹英雄主义可能是诱惑、骄傲和自我肯定。尼采就是这样理解英雄主义。如此理解英雄主义的还有马尔罗。人可能会经历不同形式的解放的失神状态，可能是斗争的失神状态；情欲的失神状态，也可能是义愤的失神状态，在这种失神状态下，人颇有能摧毁世界之感。有承受献身服事的失神状态，即十字架上的失神状态，这是基督的失神状态。失神状态永远是摆脱禁锢和奴役的状态，而陷于瞬间的自由自在。但是，失神状态可以产生虚构的解放，又重新更进一步奴役人。有取消个性界限和使个性陷于无个性的宇宙自发势力状态的失神状态。精神的失神状态的特点，就是个性在其中不是被消灭，而是得到加强。个性在失神状态中应是失去自制，但是，尽管失去自制，它仍然是个性本身。相同的奴役状态就是使自己成为紧闭的，使自己溶合于无个性的宇宙自发势力状态。这就是个人主义诱惑和对立的宇宙与社会集体主义诱惑。在人的精神解放中有自由、真理和爱的趋向。自由不可能是无对象

和空洞无物。去认识真理吧，真理会把你变成自由人。但是，认识真理要以自由为前提。不自由地去认识真理，不仅没有价值，而且也是不可能。然而，自由的前提是真理、理性、上帝的存在。真理、理性在进行解放。解放的结果必将是真理和理性的产生。自由应是爱，而爱又应是自由。只有自由和爱的结合，才能使个性，即自由创造的个性得以实现。仅只确认一个原则，永远会造成曲解，损及人的个性；每个原则都可以成为诱惑和奴役的源泉。具有虚假趋向的自由可以成为奴役的源泉。在精神的客观化中，高级状态可以下降，虚与委蛇地应付；在精神的创造性体现中，低级状态即世界物质，可以上升，经历着世界现实的变化。

人的意识在理解人在其中感到自己被奴役的世界和另一个世界，即人在其中等待解放的世界之间关系上容易产生种种幻想。人处于两个世界交叉点上。幻想之一，就在于理解两个世界的区别，即两个实体的区别。事实上这是存在形式的区别。人在从奴役地位转向自由，从分散转向整体，从无个性转向个性，从被动转向创造，即转向精神性。这个世界是客观化、决定论、异化和敌对、规律的世界。“另一个”世界是精神性、自由、爱的世界。幻想之二，就是把两个世界间的关系理解为绝对的客观化的先验东西，同时，消极地等待一个世界向另一个世界转变，人的能动性不起作用。事实上，另一个世界即精神世界、上帝的世界，不仅仅在等待，而且也是由人的创造活动所创造，所以它是世界的创造性变容，易于感染客观化的瑕疵。这是精神革命。“另一个”世界不能只由人力来创造，但又不能离开人的创造积极性来创造。这个把我们引向世界末日论的问题——引向历史末日的问题，亦即人从历史奴役下得到解放的问题。

神学的方向：走上通往“后现代”之路^①

[瑞士] 汉斯·昆

杨德友 译

神学正在觉醒：有一种神学正在寻求方向，正在制订纲领。

这种神学

——在今天比以往任何时候都要听命于多方面的紧张关系、日益变换的潮流和日益多样化的体系；如果谈及它伟大的传统，那么，它已陷入信仰尊严和可信性的危机之中；

——无论是通过向传统信仰方式和信仰条规的回归，还是通过对科学模式变化的机会主义的巧妙适应的策略，都不能摆脱这种危机；

——只有通过对基督信仰在科学上负责的、符合福音书和时代的说明，才能确保一种新的信仰尊严和社会意义；要进入一个世界的新时代；即使有人不相信这个“新时代”的到来，这个世界时代也不会被许多时代分析家有依据地称为天真的现代，而是称之为后现代。

一、后现代：一个“探索概念”

米斯·梵·德尔·罗厄与弗朗克·劳埃德·赖特、瓦尔特·

^①本文译自Hans Kung: *Theologie im Aufbruch* (《觉醒中的神学》), Piper^f 1987, S. 16—27。

格罗比乌斯和勒·科比西埃并列，是现代建筑4位福音派主义者之一。1969年，在他逝世前不久，有人问他，他最想建筑而未能如愿的东西是什么，这位一百年以前（1886）诞生的亚琛人回答说：一座大教堂！事实上，这位讲究格栅和理性、实用和合乎目的、透明和入世的建筑家绝不是建筑学上的“后现代主义者”；文学批评中50年以前就已熟知的术语“后现代”在建筑学中是扩散性的。

然而，又有谁知道，这位建筑大师和美国数不胜数的现代高层建筑创造者的最后愿望是否就是一种后现代的愿望呢？建筑某种超出摆脱了神性的人所表达的东西，是否会给艺术形式带来另外一种尺度呢？即使罗厄重返青春年华，他也无疑不会眷恋浪漫怀旧情调，在纽约摩天楼旁边建造起一座新哥特式教堂或者一座巴罗克式教堂，因为这都是一种前现代的表现。不会的。作为一名现代材料和设计方法大师，他也许会建筑起一座现代大教堂；这样的大教堂，正如勒·科比西埃在隆尚的教堂，或者亨利·马蒂斯在旺斯的小教堂那样，其更为引人注目之处是建筑原理、色彩和装饰，而不仅仅是现代性、理性、目的性、实用性，甚至其他特性，包括“超越的宗教性”。

不可忽视的是，“后现代”这个词在各个方面都可应用，亦可误用：新保守派愿意一切一如既往，可能拿它来装饰门面，就如愿意让一切尚不存在的东西成为现实的社会批评家一样；而寻求另一种生活方式和另一类同时代人的中庸派则像玩世不恭之辈一样，看透了一切运动和反运动，把一切时髦视为过时，把一切新风尚视为可以允许……

对我来说，后现代既不是说明一切的魔符，也不是一个论争用语，而是一个新发明的概念：这是一个用于说明一个时代的“探索概念”；而这个时代，如果更进一步审视，尽管遇到右的和左的持反对态度的运动，但在10年前就已开始，现在不过是深入到

群众意识之中而已。

“现代”这个用语很古老，源于古代晚期，最初用于17世纪法国启蒙主义。它作为一种新时代感的正面标志，是对文艺复兴时期留恋古代的周期历史观的抗议表述语；而文艺复兴时代（随着与黑暗“中世纪”基督教前期时代距离的加大）也没有把“现代”当作时代概念来使用。不仅如此，文艺复兴还太过于向古代“后退”。只有到了17世纪，才形成了一种新的优越感，其基础是从哥白尼和笛卡尔以来的“现代”自然科学和哲学的成果。在一场延续了约20年之久的关于“古人和今人之源”的争论中，它受到了挫折；这场争论始于法国科学院1687年的一次著名会议。今天，“现代”一语大概基本上是指已经过去的时代，而“后现代”则是指在80年代开始的、其本身价值得到承认、但是概念尚不明确的时代的符号。

具有证明意义的（间接地是对我们的分期法的一种肯定）是这样的事实：对现代来说十分具有特征的世俗的进步思想（又一次与向往古代的文艺复兴对立）首先是在17世纪明确制订的，而在18世纪则作为一切历史的时代典范推延到了全部生活领域；此时它又引出新的、同“历史”一词同时出现的词语“进步”。在19世纪，科学技术工业发展高峰的进步思想，对于像社会主义者那样的自由派就成为世俗的宗教代替物，成为一种政治运动的指针和因素。此后，继克尔凯郭尔、波德莱尔和尼采等批评先驱者之后，在世纪交替之时，一种假宗教进步信心陷入了危机；这种危机后来在一次战后席卷了西方各国广大群众。

显然，在这里，我并不是为今天受到多方面鼓吹的“后现代”一语辩护，也不是为了以往的一种短命艺术风格的命名而卷入文学和艺术批评的争论。这里涉及的是我们的时代；如果我们对于我们时代的特性更为明确的话，这个词也许可以用另外一个词取代（不过，“后启蒙时代”或者“后历史”也并不更好）。就我个人

的一厢情愿而言，我倒想把这正在来临的时代称为“普世”时代（指各种不同信仰、宗教和地区的新的全球性互相理解），虽然这个概念的宗教和神学来源还不明确；如果说这个“地球”、这个“有人居住的星球”还没有达到高度不宜于居住的地步，那么，从本质上看，这一点自然是和“现代”的发展关系密切的。这是一个危机，今天有些人把它理解为可怕的世界末日，另外一些人则理解为并非完全无望的时代转折。

再看一看《后现代主义：文化变迁的标志》文集，就可以看到“后现代”概念的令人迷惘的多面体，而且也从经验范围上看到术语的非同时性：在艺术和文学中，“现代”一般是指世纪交替那个时期，但是，从文化整体来看，在第一次世界大战结束之后，也可以将其看作后现代的开始；“后现代”又可以指60和70年代；但是，社会和文化现象对那些年代已作出反应，这些现象是更为深入的，在几十年以前就已经酝酿。

显而易见，对现代危机和对“后现代”附加物的深入探讨在历史上可以更多地向前推移，直到第一次世界大战的政治、文化的崩溃和变革。因此，联系到美国社会学家们和批评家们的见解与极度复杂的理论潮流（系统论、信息论和社会理论）而产生了法国哲学家让·弗朗索瓦·廖塔尔的《后现代知识》这样的“报告”或论文，有些人认为这是讨论“后现代”的“关键论著”。对于他来说，后现代无论如何标志着“转变后的文化状态，而19世纪末以来的科学、文学和艺术的竞赛规则已经触及了这种转变”。然而，常常被忽视的一点是：艺术比哲学、自然科学或国家理论更多地依赖于国家和教会中的订户，所以艺术进入现代较迟，即在旧制度结束的1800年。但是，印象主义造成了突破，艺术在绘画、雕塑、建筑和音乐方面极快地达到了它的现代顶点（“古典现代主义”），最终又陷入了现代的危机，而今天正摸索着寻求后现代主义的道路。开端的感受就是时代开端的表征吗？我们

在本书中一般地探讨历史（价值中立的）分期问题，特殊地讨论后现代问题。现在，有几条现时的说明可以指出总的方向。

二、危机和对新事物的追求

我关心的是建立有利于分析长期而又复杂的社会文化变革的一种普世性神学，许多当代批评解释家对这一变革的说明有两方面内容：

（1）现代在文艺复兴时期已经发端，它通过追随古代并将其作为提供标准楷模而确立起来，最后在17世纪以一种对理性的新的信任态度开始；这种理性和启蒙、自然科学和技术、民族主义和帝国主义、人类主宰自己和世界，并以此引出失去自然和失去上帝的现代而陷入了危机。在现代建筑学中（只此一例，只此一例！），这种危机形势在所到之处都已经用下列词汇表现出来：鸽子窝、储藏室、钢筋水泥沙漠、的确、冰冷、生疏、环境荒芜、销损。

（2）在和现代告别的同时，我们已处于向一种新情况的过渡。我们还不能准确地把握它，给它下定义，也不能详审和定名。但是，我们可以注意到某种现象，因为在“后现代”建筑中出现了这类词汇：砖代替水泥、石板代替构件、丰富多彩代替清一灰色，或者，温暖代替阴冷、多样代替单调、人性代替毫无灵性。

当然，正如在建筑学和其他艺术中一种短命的流行现代物不会造成划时代的后现代那样，在政治和社会中任何一种思想模式或任何一种政治思想潮流也不能造就一个新时代。凡读过哲学家、社会学家于尔根·哈伯马斯的《对现代的哲学论述》，并接受他的“新的紊乱”规定和他对“后现代”一语争议的人，都可以放心，都会知道：在这本书中，“后现代”自然不是指像哈伯马斯所担心的那样，告别现代就是归返到前现代，也不是指一种反现代态度，或

者一种逃避反应。谁想要这样作，就可以阅读拉辛格尔红衣主教的《信仰关系》，在这里，推崇的是教父学和中世纪精神，而不是我们颓废的近代及引导近代的改革。“后现代”在这里是指一种对现代的内在此批判，一种对启蒙的启蒙，指的不是罗马教会的倒退（格言是：“为了前进，必须倒退”），而是清醒诚实地面向未来的进程。然而，这一切都是可能的吗？

三、宗教在后现代中的作用

我认为，这样做有助于解决概括和审视方面出现的“新混乱”局面，即不要把在现代仍然依压抑模式起作用的宗教问题排除出去，象许多同期的先驱思想家（从海德格尔经过波普尔到新左派——他们在这方面当然是“现代的”）那样，而应该把这些问题看作是“后现代”而加以研究；宗教自然不应被看作是一种非历史的永恒的伟大事物，而是正在变化的历史和社会的实现过程中的一种超历史、超社会的表现。对无知加以宽容是不够的！如果想要理解“时代的精神状况”（卡尔·雅斯贝尔斯1931年一篇著名论文的标题），就需要严肃认真地分析宗教，在其他科目方面（从建筑学到政治）都是如此。因此，我提出：1. 坚定地同时解决第一次世界大战以来明显易见、又经过雅斯贝尔斯和其他许多人分析过的我们时代的精神危机和宗教危机；2. 不判断和理解宗教状况就无法判断和理解时代的精神状况，也不可能达到一种新的明确理解。

然而，如果为宗教辩护，是否就是新保守派、反动派了呢？为此，必须概括说明：

——要坚决防止一种总体的反现代主义、纲领性的反启蒙主义，因为现在有人不仅从宗教方面，而且还以其他

手段竭力促进这种作法。神学家要保护自己，要用“现代死了”这句话取代时髦话“上帝死了”。“现代规划”是受尊重的。

——但是，反过来看，那种辩护性的**现代主义**，那种重新复制不良的启蒙，那种“激进化的启蒙前景”解决不了现代的危机。理性已不可能再通过理性复兴，知识的基本缺陷和技术的严重缺点不能简单地通过更多的知识和技术来消除，象经济和政治制造者们、“不屈不挠的启蒙者们”引人注目地联合起来追求的那样。如今不仅有基督教、犹太教、伊斯兰教、印度和远东宗教中的新宗教运动，而且还有和平与生态保护运动、自我发现和自我实现的多方面努力、受到指控的罪恶缺陷和对新伦理的各种要求；如果人们对特殊的宗教问题置之不理，则不能深刻诊断这一切。

人们为什么不公开投身于批判左派和实证主义右派呢？从费尔巴哈、马克思以及尼采的诊断和预测开始，在现代末期，一直被期待的**宗教死亡没有出现**，因而，凡夫俗子们的无法解释的幼稚思想就永远（正确地）受到疑问：宗教不是最大的幻想，宗教的死亡才是。宗教又在西方社会出现，而且（与来自宗教和人化的功能主义宗教理论相反）显然出现在西方和东方、南方和北方，出现在文化和亚文化、自然科学讨论和大众媒介，以及小团体（青年小组、知识界、底层单位）中，出现在从波兰到美国、从以色列到南非、从伊朗到菲律宾的或保守或进步的重大宗教政治运动之中。今天，科学的世界图景与宗教的现实方向、政治干预与宗教思想，至少是在西方的进步社团中，已不再被认为是对立物了。

在50至70年代的各种短命思潮之后，这一点变得更为明显，

“在艰难时世”，情况不仅涉及“存在的忘却”（马丁·海德格尔），而且涉及上帝的忘却、“上帝的暗淡”（马丁·布伯）。“单面人”（赫伯特·马尔库塞）是不能获得超越面的，“没有超越的超越”（恩斯特·布洛赫）、“希望原则”都必定因没有最终依据和意义而空洞无物。仅仅借助于数学公式、曲线和等式来“有策略地”设计未来，洞察力强的经济学家认为这是理性的迷信，他们现在要求理解社会关系的方式。值得注意的是，就连像尼克拉斯·卢曼这样清醒分析的系统理论家，也把“没有宗教支柱”、因而没有宗教结构的、通过世俗化过程取得自治权的生活领域视为“内在的悖论”，因为这些生活领域不能够在宗教概念中得到阐释。还有，一位美国社会学家丹尼尔·贝尔也认为，在资本主义文化矛盾方面，世俗社会的习惯基础只有在达到革新宗教意识的时候才能重振“大革新：后工业时代的宗教和文化”。是等待上帝，还是徒劳无功地、毫无意义地等待戈多——在今天，二者必居其一。

我要从命题上说明我的立场：不能把后现代精神简单地降低为后启蒙的反动，不能把它和新保守主义等同。这既不是对现代精神的狂热辩护，也不是对它作出自以为是的判断。我认为：

——对于新保守派来说，现代既不是一个“业已实现的项目”（现代的大厦尚未竣工）；

——对哈贝马斯来说，现代不是一个“尚未完成的计划”

（由于两次世界大战，现代的大厦至少在法西斯主义和斯大林主义中已被从根基上烧毁）；

——也许，现代是正处于过渡状态的、已经陈旧的范例；这一范例应在三种黑格尔的意义上重建、“复兴”！亦即：

（1）应该保留阐释各种各样社会物化现象和精神暗淡化的批判力量；

（2）应该否定在现实的更为深入的精神和宗教层

次方面的现代精神的简单化倾向，应该否定现代的理性迷信、科学迷信和进步迷信，以及在历史过程中这些迷信释放出来的破坏自己的全部力量（民族主义、殖民主义、帝国主义）；

（3）最终地超越、上升，就是把现代提高成为一种后现代的范本；在后现代，被压抑的、萎顿的方面（当然不仅限于宗教）都将获得一种崭新的、令人满足的、丰富的功能。

在这一点上，法兰克福学派批判理论的近期优秀代表于尔根·哈贝马斯没有把他的法兰克福导师的决定性见解和激励加以继承、珍惜和深化，这不是令人惋惜的吗？特别是马克斯·霍克海默的观点；霍克海默在涉及现代困境方面和他的朋友西奥多·阿多诺不一样，他没有回到作为审视的独立源泉的现代艺术之美感经验，而是独立地提出了宗教问题——对叔本华和尼采，他感到压抑和失望。当然，霍克海默是犹太人，他被逐出家园，和阿多诺一样，因为大屠杀而不能返回到他的父亲的旧信仰中去。他，霍克海默，虽然极为强调旧约中的禁止偶像崇拜，把康德的理性批判和现代不可知论结合了起来，却不能够，也不愿意正面指出绝对是什么。但是，直到去世，他都深信：

——没有“完全的他者”，没有“神学”，没有对上帝的信仰，生活中就没有超越纯粹自我持存的精神；

——没有宗教，在真与伪、爱与恨、助人和唯利是图、道德和非道德之间就不可能有确有依据的区别；

——没有“完全的他者”，对完满的正义的追求就不可能实现，对无辜者的屠杀就必定得逞；

——没有我们称之为上帝的最终的、原初的、最实在的

现实——让我们采纳哈贝马斯的概念——我们“对安慰的渴求”就依然不能得到满足——在时间和永恒方面。在这里，哲学——只是谈谈哲学而已——是否要注意宗教呢？法国哲学家埃玛努埃尔·列维纳是一个犹太人信徒，他说得很对：“宗教更为熟悉决策。宗教善于更好地熟悉决策。我认为，哲学不能安慰人。安慰完全是另外一种功能，是一种宗教功能。”

无疑，许多不成熟的情况和矛盾都说明每一个向新的整体状况、新的宏观范本过渡时代的特点。或表现出一种宗教“复元”，或表现出一种“新宗教精神”、一种回归失传的往昔宗教，或表现出一种新的个人和集体的宗教经验的现象或运动是特别矛盾的。在现代（出自可以理解的原因）被忽视、容忍、压抑、迫害的宗教，即使不带有全部特征，在后现代范本中也要扮演一种重要的、虽然是散射的作用。然而，在有体制的宗教和教会之外，或至少在反对它们的正式路线之外的运动中，一大部分新的宗教感受依然迸发出来。在每一个时代范本变换之后，宗教也有改观。

恰恰是天主教那样的一种教会，在第二次梵蒂冈会议之后，还要竭力保持中世纪反改革标准及其独裁性命令、循规蹈矩的封圣活动和政治策略，在面对19世纪现代精神的威胁——首先是社会主义和自由主义的威胁下，逃进了集权制和官僚制；这样的教会不得不考虑：它是不是（在第二次梵蒂冈会议之后）罗马教廷推行独裁审讯教阶官僚的组织结构；这种结构在第一次梵蒂冈会议上就通过教廷批准事实上被抬高成为信仰的对象。今天重又追求对这种本身即为前现代的封建教会结构重新神圣化是否就是对新的后现代宗教情况的回答呢？在这种情况下，天主教的封闭文化环境正在进一步解体。对情况的研究清楚表明，具有雄厚财力却不受爱戴、依然是匿名的教会官僚制，在19世纪还能够

依靠一种坚实的人民教会的基础和一种封闭的天主教环境；而现在则已经脱离了信徒和青年一代。这种疏远的责任却没有归结于它自身，而是推卸给了“时代精神”和信徒的过失。

当然，在第二次梵蒂冈会议的影响下，的确存在着强大的反对运动：统一的动机、宗教会议机构、教会基本结构。可是，一种“冬天的宗教”（卡尔·拉纳）在目前的两面性必定长期逃避明确的态度。因此，必须决定，地方的和整个世界的天主教应该保留第一次梵蒂冈会议等级官僚制，还是遵循第二次梵蒂冈会议的精神；它应该保持集权制，还是多元制，教条主义还是对话；天真地自以为是，还是虽然有信仰怀疑，却依然真实地着眼于未来。

神学——无论是天主教的、新教的，还是正教的——都处于这样一种面临重大任务的局面。通过对拉丁美洲、非洲和亚洲的解放神学、美国的道德神学和性伦理学以及欧洲的教义信仰问题（永无谬误、职务结构、基督学）的讨论情况，下面这点变得更为公开而明确：在今天的社会现实条件下，对圣经和基督教传统的讨论绝对不是无害的智慧沙堡游戏，而是具有高度实际成果的反思。我深信，神学只有摆脱自宗教改革时期以来一直盛行的“古典冲突”（A部分），才能在理论上和实践上发展“前景”（B部分），并且从基督教的普世出发“开辟世界宗教的神学”（C部分）。

当代基督学问题^①

[联邦德国] 卡斯培
杨德友 译

一、今日基督学的地位

过去10年内的神学讨论，至少在天主教徒中间，都偏重于致力第二届梵蒂冈宗教会议所提出的教会更新。关于教会和教会的性质、统一、结构的问题和教会与今日社会关系的问题，一直是讨论的兴趣中心。普世神学、世界神学、政治神学与世俗化神学、发展神学、革命神学和解放神学等等，统领了讨论。但是，有关的问题并没有得到解决——而且，显然是不能仅仅从教会学来解决的。

因为有一个“更新”(aggiornamento)计划，所以教会为了开放的目的正在冒险丧失其清晰明朗的特征。然而，在它想要直截了当明确无误地表述的时候，它就冒着对人和人的现实问题视而不见的风险。如果教会担心其身分，它就面临丧失社会意义的危险；另外一方面，如果它努力追求社会意义，它就可能要丧失身分。莫尔特曼对这种身分与社会意义困境的表述最为扼要。^②

^①本文译自Walter Kasper, *Jesus der Christus* (《耶稣基督》), Mainz, 1985, F. 13—26。

^②参阅：J·莫尔特曼：《受难的神，基督的十字架是基督教神学的基础和批判》（慕尼黑，1972），第12—33页，英译（伦敦，1974）。

如果我们必须从这种困境和教会中相应的分裂中寻求出路，我们就必须更深入地探讨教会的真正基础和意义，以及教会在现代世界中的任务。教会的基础和意义不是一种思想、一种原则，抑或一个纲领。教会不能被归入多不胜数的教条和道德训谕之中，也不等于特殊的教会结构或社会结构。所有这些在其本身环境中都是正确而恰当的。但是，教会的基础和意义是一个人。不是一个身分不明的人，而是一个名字特殊的人：耶稣·基督。教会内部的许多教堂集体和小组，无论其间区别有多大，但在一点上是一致的：他们都声称代表耶稣·基督其人、其话以及事迹。即使它们的成果是有争议的，它们却有一个共同的出发点和中心。各种教会都能够解决从这个中心向它们提出的、而且是仅仅涉及这个中心的问题。

问题是：耶稣·基督是谁？今天，对我们来说耶稣·基督又是谁？耶稣·基督不是一个普通的教名和姓，例如像约翰·史密斯这样的姓名，而是一种认可，一种表白，即：耶稣是基督。^①

“耶稣是基督”这一断语是基督教信仰的基本论断，而基督学仅仅是对这一主张的认真阐明而已。我们说耶稣是基督，这就等于我们认为拿撒勒的这个唯一的、不可代替的耶稣同时是上帝派来的基督，亦即附有圣灵的救世主，世界的拯救和历史的末世论应验了。因此，信仰耶稣·基督一方面显然是严格的和个人性的，另一方面则是唯一具有普通意义的。承认信仰耶稣·基督就是确立基督全部涵义的准确性、独特性和明晰性，同时也确立了它的普遍开放性和全球适用性。教会学尚未解决的问题只能在一种更新的基督学中得到回答，也只有一种更新了的基督学才能使教会重获其普遍性和大公性（此词原文亦指“天主教教义”），同时不否

^①参见O. 库尔曼：《新约基督学》（第4版，图宾根，1966），第134—161页，英译（伦敦，1971年）；F. 汉：《基督学的耶稣称号，及其在早期基督教中的历史》（第3版，哥廷根，1968），第218—225页，英译（纽约，1969）。

认十字架的愚蠢，不放弃基督教的这唯一的激发事件。

当代教会中信仰与生活的分裂有其文化史和社会史方面的广泛背景，对此黑格尔在他的早期著作中都首先探讨过。对于黑格尔来说，信仰与生活的分离只能是整个近代时期所特有的一种异化形式。在近代，(人的)主体的解放日益把外在世界降低到了纯粹客体的地位：成为人类越来越无情地控制世界的僵死材料，这种控制是借助于现代科学和技术完成的。外在的现实正在越来越多地受到非神话化和非神圣化。然而，宗教越来越严重地退缩到了个人身上，变成了一种对无限的毫无性格的、空洞的向往。“宗教在个人心中竖立起了寺庙和祭坛，这些叹息和祈祷是在寻求上帝，上帝的形象隐而不现，因为存在着理解方法的危险：这种理解方法可能把幻象中的事物当作具体事物，把森林当成一棵一棵的树木。”^①但是，主观和客观双方都有一个大开的缺口。外在世界变成了中性的、平庸的，个人的内在世界变得空虚而无物。一种没有意义的“无”自双方升起。正如让·保尔、雅各比、诺瓦利斯、费希特、谢林、黑格尔和整个德国浪漫主义所预感的，正如尼采所斩钉截铁断言的，正如海德格尔总结证明的，现代精神所走过的道路要引向虚无主义。教会身分危机的背景就是现代社会意义的危机。

正是在这里，基督学获得了一种超出狭隘神学环境的社会意义。神人二性在耶稣身上显现的学说指上帝和世界的和解。体现在耶稣·基督身上的上帝和人的同一性没有消除二者之间的区别，也没有消除人的自治，但是实现了那种同一性和那种区别，所以发生在耶稣身上的和解就是解放；解放就是和解，而且同时同刻。在这里，上帝不是象现代无神论人道主义所断言那样的限制，而是人类自由的条件和基础。基督学可以研究和解决近代的

^①黑格尔：《信仰与知识》，全集，卷1（第3版，斯图加特，1958），第281页及以下各页。

合理请求，并解决它的窘迫。而这只可能依靠一种决定，即信仰与非信仰之间的重要决定。正如在基督身上和通过基督发生的起解放作用的和解，首先是一种神性的产物，其次才是一种人的产物。基督教神学与各种意识形态或乌托邦（不过，各种乌托邦依然保持着基督教影响的痕迹）的分界线就在这里。决定性的选择是剑或者信仰（阿伯特·加缪），是应许或者成功。

基督教把一种馈赠的解放与和解的显示看成是引发全然献身于世界上的解放与和解的最高命令。但是，我们面临的真正选择只有以基督教身分的代价才能避免。没有身分就不可能有参与，就没有社会意义。

身分和社会作用，存在和意义在基督学中是以一种独特而完全的方式揭示出来的，这样的基督学是今日神学的任务。对于基督学的思考可以展示今天需要的帮助，神学家们（他们当然不是整个教会）在当今社会和教会寻求这样一种身份时是可以给予这种帮助的。

二、当代基督学的基本趋向

本世纪下半叶当代基督学思想第一次浪潮^①始于25年前——在卡尔西顿公会议之后的1500年（451—1951）。卡尔·拉纳把卡

^①参见有关报告：A·格里尔梅尔：《论今日天主教神学的基督形象》，载：J·费纳、J·特鲁契、F·贝克尔（编辑）：《今日神学问题》（艾因西德伦，1957），第265—299页；R·拉察施密特：《基督学与耶稣救世学》，载：H·沃格里姆勒、R·尤·德·古赫特（编辑）：《20世纪神学问题》，卷3（弗莱堡，1970），第82—120页；J·普法马特、F·福尔格尔（编辑）：《神学报告I，新基督学评论》（苏黎士，1973）；K·莱恩哈特：《耶稣·基督人格的独特性：新构思》，载：《国际天主教教学刊》，2（1973），第206—224页；W·卡斯培：《意义争论中的耶稣》，载：《当代神学》，16（1973），第233—241页；A·席尔逊、W·卡斯培：《基督学现状。新草案批判审查》（弗莱堡，1974）。

尔西顿公会议作为结尾或开端而定下调子。①拉纳说，每一种教会会议都标志着一次讨论的终结和结果、真理的胜利和明确，但也是新的问题和更为深入探索的开始。他谈到了全部规则的自我超越。这些规则必须经常重新思考，倒不是因为它们虚假，而是因为真实。只要它们得到解释，就能长存。②对于卡尔西顿公会议教条的新的解释是（这里只列出主要人物）拉纳自己、本哈德·维尔特、F·马尔姆贝格和爱德华·席勒贝克斯提供的。③皮特·舒南贝格也属于这一群人，④虽然他的解释造成了卡尔西顿公约的颠倒，因而（我在下文说明）是对本文的背离。

全部这些努力的要点表明，“真正的上帝和真正的人融为一体”这一教义在今天的信仰中应该如何理解，怎样借助于当代哲学的方法和范畴（在当时指存在哲学）来解释和采纳。因此，问题是一个独特的人怎么能够也是上帝，并进而要求一种普遍的、绝对的，因而不能逾越的重要性。这一点可以用各种不同方法来说明。现在有三种基督学方法。

最古老的、但又是经常使用的方法是从一种宇宙哲学角度来看待对基督的信仰。这种见解已见于2世纪护教学者的逻各斯基督学。他们发现有一种逻各斯的片断在世界处处活动。自然和历史显示出了在耶稣·基督身上充分表现的逻各斯粒子。20世纪对

①参见：K·拉纳：《卡尔西顿：终结还是开端？》，载：《卡尔西顿公会议》A·格里尔梅尔和H·巴赫特（编辑），卷3（维茨堡，1954），第3—48页（参见分册I）；英译《神学研究》，卷1（伦敦，1966）。

②引用著作，第3页及以下各页。

③参见：B·维尔特：《本体同一：关于卡尔西顿公会议类别神学问题理解的思考》，载：《卡尔西顿公会议》，第3页，第51—60页，F·马尔姆贝格：《论神人》（卷9）（弗莱堡，1960），E·席勒贝克斯：《凭借耶稣·基督之爱神的名字的神圣化》，载：拉纳《世界中的上帝》纪念册，J·B·梅茨等人编辑，卷2（弗莱堡，1964），第41—91页；同上，《天父显现的人形体》，载：《神学研究》，6（1968），第274—288页；同上，《拿撒勒耶稣之死》，载：《神学研究》，13（1973）第145—166页。

④参见：舒南贝格：《人的上帝》（登·包什，1969），英译（伦敦，1970）。

基督信仰进行宇宙哲学解释的主要人物是戴尔哈德·德·夏尔丹，^①他提出了具有特殊精神的方法。当然，夏尔丹不是从静态，而是从进化的世界观出发的，他还竭力表现宇宙创造和人的创造是怎样在基督创造中完成的。在这一观点中，耶稣·基督是充分（自我）实现的进化。

第二种方法不是宇宙哲学的，而是人类学的。它想要回答近代无神论人道主义的挑战，亦即：人若要完全的自由，上帝则必须死亡。与此针锋相对，基督学的观点是，人的本质在于向实在的整体开放。对于完满的奥秘来说，人是一个十分不足的佐证。以这个出发点为据，卡尔·拉纳^②（主要地）把上帝的神人合一显现看成是人类现实实际完成的唯一和最高的例证。对于他来说，基督学是人类学的绝对表现，即对人的研究。拉纳保持了基督事件的无与伦比性和不可派生性，但是，其他评论家则把这种人类学的解释看作人类学的简单化作法。因而，耶稣·基督就变成了一个普通人物，一种确实可信的人类经验的模型（F·布里、S·奥格登、D·佐勒、M·梵·布伦）；基督学是对人类学的另外一种释读法。

第三种方法一开始就设定根本不存在“纯粹的”人，“如此如此的”人，而只有具体的人，我们只在生理学的、动物学的、经济学的、社会的、文化的和思想影响的情意综合中见到他；这就保证每一个单个的人都正被卷入人类的休戚与共的关系之中；他似乎被编进了人类整个复杂的历史织造物当中。这样，人的意义和拯救的问题就变成整个历史的意义和拯救的问题。结果就是世界史角度上的基督学。使用这一方法主要是潘伦贝格。^③他把耶

^①关于夏尔丹的基督学，见下列诸文：《让我解释》（伦敦，1970）；《神境》（伦敦，1960）；《科学与基督》（伦敦，1968）。

^②文献，参见下文第Ⅲ章。

^③参见：W·潘宁贝格：《基督学的基本特征》（第3版，居特新洛，1969）。

稣·基督解释为历史的先定目的。莫尔特曼接受了这个概念，但是新的强调之点是正义。^①他认为，人类痛苦的历史最终是与正义有关的。在这一例中，对基督学的讨论是在神正论范围之内进行的。这种历史方法（我在下文详细讨论）能够援引圣经对拯救史的强调和十分强调其重要性的神学传统。但是，它能够、而且必须和黑格尔的历史哲学联系起来。当然，它还必须面对马克思主义的历史意识形态。

汉斯·巴尔特豪萨一直卓越地指出了全部这些方法的内在危险。^②他认为，这些方法的问题是耶稣·基督被置入了一种先定的关系模式，而后来的宇宙哲学的、人类学的或者世界历史的对信仰的贬损不过是一种哲学或者意识形态。

当代对基督学重新思考的第二次浪潮^③受到了“寻求历史的耶稣”新发现的影响，这是布尔特曼的学生（E·凯斯曼、E·福克斯、G·勃伦坎姆、H·龚策尔曼、J·罗宾逊等）在后布尔特曼时期开创的。天主教神学很快就提出了新的问题和方法（J·R·凯塞尔曼、A·维格特尔、H·许尔曼、F·穆斯纳、J·布兰克、R·佩什、汉斯·昆等）。天主教神学承认，更新的基督学不仅仅在于信仰传统的拯救论的或教义公式的解释和重新解释，那不过是消极意义上的烦琐哲学。信仰的表白和表述的语言，象人类全部言论一样，只有用词汇包容现实，并且凭借现实证实了自身的时候，才是有意义的语言，而不是意识形态。基督学的表白形式所希求的只是表现耶稣·基督其人其事的存在和意义。这一

^①参见：J·莫尔特曼：《受磔刑的神》，已引用，英译本。

^②H·乌尔苏斯·冯·巴尔特豪萨：《信仪是爱》（艾恩西德伦，1963）。

^③关于耶稣研究现状，参看：F·J·席尔斯（编辑）：《拿撒勒的耶稣》（美国茨，1972）；P·费德勒、L·奥伯林茨：《拿撒勒的耶稣，文献报告》，载Bui. 12(1972)，第52—74页；G·施奈德：《耶稣之书和耶稣研究，1966—1971》，载Th. PQ. 12 (1972)，第155—160页；H·许尔曼：《耶稣生平研究现状》，载：Gul. 46(1973)，第110—300页；J·罗渣夫：《论寻求新的耶稣形象》，载Talz. 98 (1973)，第172—561页；K·克特格（编辑）：《关于耶稣的探询》QD. 63（弗莱堡，1974）。

切的实际标准应在耶稣身上找到。如果基督学的表述和历史的耶稣没有关系，那么，信仰基督就不过是一种意识形态：是一种没有历史基础的一般世界观。梅茨放弃了纯粹论争性基督学，视其为精心设计的叙述性神学和基督学。^①

当然，这种新方法很少能够避开钻牛角尖和无关紧要的枝节问题。近几年来，这种死胡同的方法之一是对“耶稣事业”的专注。^②关于“耶稣事业”的观念是W·马尔克森提出的，虽然本来颇有魅力，但是本质上却很含混模糊。然而，如果把它扩充成为一个基本纲领，在实践上它就会常常导致尘世的耶稣及其“事业”和依现代历史方法论所能得出的结果，最后它也能变成深受时髦的新马克思主义影响的一种阐释学。相信复活的、受到歌颂的基督这一作法最多只能起证实历史耶稣存在的作用。一种平庸的神学是不能证实基督教信仰的独特性或者普遍性的。对于拿撒勒的这个耶稣的祈祷和对耶稣的普遍的和终极意义的证实，从这样一种神学来看，最终必定显得是任意性的。从这一观点来看，耶稣最后就被降低为某些观点可以通篇换用的象征和模式，或者某种形式的实践，其本身也只能希求某种相对的意义。J·诺尔特极为强调这些结论。^③

如果我们排除片面的福音与教义的基督学和一种仅仅面向历史耶稣的基督学，那么，重建基督学的正确道路就仅仅是同样严肃地接受基督教信仰的两种因素，并且要问：为什么、凭什么

^①参见：J·B·梅茨：《对叙述的简短辩护》，载：《论坛》，9（1973），英译同刊；同一作者：《拯救与解放》，载L·舍夫契克（编辑）：《拯救与解放》（QD 6·）（弗莱堡，1973），第120—140页；同一作者：《回忆录》，载：《哲学基本概念手册》，卷1（慕尼黑，1973），第96—368页。

^②参见：J·诺尔特：《耶稣的事业与教会的未来。关于基督学与教会的地位的思索》，载：F·J·席尔斯（编辑）《拿撒勒的耶稣》，第133—244页；评论见《耶稣事业与阐释研究界限》，载：《HerKor:》，26（1972），第9—185页。

^③参见：J·诺尔特：《基督的“意义”还是“指称”？》，载：《话语与真理》，28（1973），第8—322页。

道理受到宣称和信仰的基督从一个要求承认的耶稣发生出来；而且，在历史上独特的耶稣是如何与对基督的普遍信仰联系起来的。在本世纪，图宾根的教义神学家J·R·凯塞尔曼已经在他的著作《耶稣·基督》^①中依据这些原则尝试重建基督学。虽然他的方法中的详尽注释已经过时，但他的基本观点仍然有效。现在，虽然前提不同，但是W·潘宁贝格、J·莫尔特曼和E·云格尔，都在试图从历史的耶稣和被称颂的基督之间的相关关系来建立基督学。符合于“耶稣乃是基督”这一表述的方法和对于我们对于当代基督教辩论的总结概述，都展示了当代基督学的三项主要任务。

三、今日基督学的任务

历史地规定的基督学

符合于“耶稣乃是基督”这种信仰的方法是一种指向十分特殊的历史和独特的生平与命运的基督学。它不可能来源于人类需要或者社会需要；既不是人类学的，也不是社会学的。事实上它必须保存真正而实际的独特的回忆，并且就在此时此刻表现这种回忆。它必须叙述一种真正而实际的故事——历史——并提出证明。换言之，它要问：拿撒勒的这个耶稣是谁？他想要做什么？他的使命、福音、行为、命运是什么？他的“事业”（尽管使用此语颇冒风险）是什么？这个耶稣所宣称的不是他自己，而是上帝近临的统治，但是他怎么变成了得到承认和信仰的基督了呢？

这种以历史为指针的基督学背后有一种可尊重的传统。在巴罗克经院哲学时代之前，讲述耶稣生平秘密的神学在基督学中起

^①J·R·凯塞尔曼：《耶稣·基督》（斯图加特，1951）；同一作者：《耶稣·基督》，I，〈追问历史的耶稣〉（慕尼黑，1965）。

了重大作用。^①但是，联系到今天的当代困惑，如果我们想要探讨和回答这些问题，我们就必须面对复杂而棘手、对许多基督徒初看上去甚至是令人难堪的难题。这是当代历史研究的问题：对历史上耶稣的寻求、对复活信仰渊源的寻求，对信仰的最早的基督学解释的寻求。H.S·莱马鲁斯、D.F·施特劳斯、W·弗莱德、A·施威策和R·布尔特曼提出的这些问题既不是非信仰的诡辩，也不是与对耶稣·基督的信仰、与系统基督学完全疏异和无关的。如果严肃地对待基督信仰的令人难堪的现实，那么，历史问题就应该得到回答。如果想这么作，那就没有麻烦的领域——例如，某种纯而又净的信仰，或者某种“单纯的”基督教信仰。仅仅从历史角度探讨这些问题还不够，我们必须探讨历史面貌的神学的社会作用。

一种广泛承担责任的基督学

虽然基督学不可能来源于人类需要或者教会需要，但是它的普遍要求在于从人类问题和需要，依据（类似）时代的问题来考察和表现它。对耶稣和基督学传统的追忆必须理解为一种活生生的传统，必须在具备创造性的忠诚态度中来保存。这是一种活生生的信仰能够成立的唯一途径。基督徒应该有能够讲述他的希望（参见：彼前，3、15）。因此，我们不能用一种叙述性基督学去反对一种论证性的基督学，虽然梅茨近来竭力这样作。

基督学信仰的普遍要求只能以最为广泛的见解天地为背景来适当地表述。这就会使基督学与哲学，更确切地说，与形而上学发生冲突和对抗。基督教考究的不是这种或那种存在物，而是存在整体。可以说，一个基督徒是由于信仰而被迫变成形而上学者的。他不能够求助于社会科学（例如，社会学本身）来逃避这种强迫性处境，虽然这种援助的意义不可低估。这并不是说他必

^①参见：MySal, 卷3/2, 第1—326页。

须遵从某种特殊的形而上学，例如亚里士多德-阿奎那的变体。对各种哲学和神学的多元态度不仅合法，而且必不可少。但是，从根本上说，基督学不能嵌入任何一种先定的哲学体系，而且，也不存在在基督学内部使用先定哲学思想体系的问题。相反，对耶稣·基督的信仰是对一切封闭的思想体系的彻底质询。它具有特殊的思想批判性质。它强调指出，作为整体，现实的最最终和最深刻的方法一直是在耶稣·基督身上以一种独特、同时具有最终效力的方法揭示出来的。这样，在这里，存在的意义才在一种十分真实、现实和具体的人类历史中一劳永逸地得到解决。

这就意味着对现实的一种十分独特的理解；这种理解显然不取决于某种以自然为依据来定义的存在哲学，而是听命于一种历史地、人格地规定的本体论。在这里，基督学必须批评它本身的传统。

关于信仰希腊化和非希腊化的恰当争论当然不能（象常见的那样）始于某种基本上是反形而上学的态度。不存在唆使一种从本体论规定的传统基督学反对一种非本体论的、通常是“功能的”基督学的问题。问题是要发展一种按基督学规定的历史的和存在的本体论。

但是，我们所面临的任務较此更为意味深长。问题是我们应该如何看待基督学和哲学之间的关系。在这方面，我们看到了对于自然与恩惠、法律与福音之间关系的以新形式出现的古老宗派争论。在这方面，可能有两种基本的观点。一种是，象拉纳要求的那样，把基督学视为居于上帝与世界的关系之中；^①另一种是，象卡尔·巴特那样，在基督学之间解释上帝与世界的关系。在第一种情况下，至少有一种使神学变成哲学的危险，这是B·梵·德尔·黑登对拉纳提出的反驳。^②在第二种情况下，我们面

^①参见：拉纳，《今日基督学问题》，载：《全集》，卷I，《神学研究》，卷1。

^②参见：B·梵·德尔·黑登，《卡尔·巴特，基本原理描述与批判》（艾因西德伦，1973）。

临的是一种基督学的重合，这是巴尔特豪萨对巴特的反驳。^①因此，维尔德尔在他的《系统基督学纲领》中指出了两个焦点的重合。^②他的话更符合传统天主教的论相似性的教导。问题的繁复性再一次表明，在基督学中，我们最终关切的是基督教对最为广义的现实的³理解。基督学至少在基本方面要探索基督教与文化、政治等等的关系。

耶稣救世学规定的基督学

我要把这第三种观点和另外两种结合成为一种高度统一体。上文表明，耶稣的人格和历史是与它的普遍意义不可分离的；同样，耶稣的意义也和其人品与历史不可分离。基督学和耶稣救世论（亦即耶稣·基督的赎罪意义学说）构成了一个整体。这一整体可以从两个侧面分开。^③中世纪经院哲学把关于耶稣·基督的人格、他的精神和他的人性以及二者的统一的学说与关于基督工作和作用的学说分离了开来。基督学变成了一种论基督神性和人性结构的孤立和抽象的学说。一直有人对存在本身、真实的存在、耶稣真正的人性和神性不断地提出问题，对于人及其生活来说，这一切的涵义都变得越来越不明显。许多人对基督教漠不关心的态度是对这一情况的反应，但这不属于早期教会的传统。显然，在早期教会全部基督学言论背后有着耶稣救世学的主题。保卫真正的神性和保卫真正的人性二者旨在保证赎罪的现实。这一更为依靠历史的论断应该伴有一种进一步的、基本的观点。我们是凭实事的出现来理解它的性质的，亦即：从实事对他者的存在，从其对他者的意义和作用来理解实事。如果我们探索耶稣的解放和赎罪意义，那么，信仰耶稣·基督的表述和基督学教导的

① 乌尔斯·冯·巴尔特豪萨：《卡尔·巴特的神学描述与意义》（第2版，科隆，1962）。

② D·维尔凯尔：《系统基督学大纲》，载：手稿，Ⅱ/1，第500页及以下各页。

③ 参见：潘宁贝格：《基本特征》，第32页及下页。

实际意义就会明朗起来。因此，基督学和耶稣救世学之间的学院式分离应予消除。

另一个极端是把基督学降低为耶稣救世学。在反对关于基督“自身”的经院教导的论述中，路德强调了基督拯救“借助于我”的行动。路德这样作，并未脱离基督学信仰的“客观”意义。但是，甚至梅兰希顿也是片面地强调了“借助于我”原则。在他为自己的《圣餐的论据》(1521)所作的序言中，有一个名句：“认识基督，认识他的恩泽，不是因他奉献了肉身我们就沉思肉身，而是沉思道成肉身。”^①这条原则变成了施莱尔马赫基督学的基础，并通过施莱尔马赫成为“新新教”的基础。施莱尔马赫从拯救的现时经验追溯到拯救者，^②这就造成了危险：全部基督学假设都变成基督教自我意识的表现，而耶稣·基督则会被降为宗教人士的本源楷模。

施莱尔马赫的影响今天仍可见于蒂里希的思想之中，除他之外，还见于布尔特曼一派。在他对世界宗教会议基督学信条的批评中，布尔特曼这样回答了对作为神和救世主的耶稣·基督的信仰是否符合新约的问题：“我不知道。”他的言下之意是信仰不是清晰明确的。问题是：把基督设定为“神”是否描述了他的特性、他的形而上学的本质或者他的丰富意义？这一断语在本质上是耶稣救世学的还是宇宙哲学的？对他来说，具有决定意义的问题是“这些头衔是否想要、在多大的程度上想要论述耶稣的特性；在他的所谓自身存在中，这些头衔在多大程度上客观地描述了他；是否在多大程度上从他对人、对信仰的意义上谈论他？它们对他的本性有什么评论……它们是否谈论‘借助于我’的基督？基督学的断言在多大程度上是关于我的？因为他是神之子就

^①梅兰希顿：《圣餐的论据》(1521)，见：I/1(编辑：R·施特鲁佩里希)(居特斯洛，1952)，第7页。

^②参见：F·施莱尔马赫：《基督教信仰》(编辑：M·莱德克尔)，卷2(柏林，1960)。

帮助我吗？还是因为他帮助我才是神之子？”^① 布尔特曼本人不怀疑，新约对耶稣神性的断言（他认为）不太可能是关于本性、而仅仅是关于耶稣的意义的。因此，基督学最终不过是人类学的一个变体（H·布劳恩）。

反对把路德的“借助于我”当作方法论原理来使用的主要人物是H·J·伊万特。^② 他认为，在这里，我们把路德的耶稣为我们牺牲的观念和康德的经验知识的主观性混淆为一。康德首先在物自体 and 出现在我们面前的物体形象之间阐释出了二元论。他的见解的基本矛盾已被多次指出。虽然康德首先把物自体、即物的固有本质整体解释为不可知，但是他依然赋予了物自体以影响我们意志的能力。因此，从实质上看，他把知识的基础建立在存在之中。如果我们否定把意义的基础限定在存在之中，那么神学就必定要采纳费尔巴哈的论纲，即我们的全部宗教观念仅仅是人类需要和拯救与神化欲望的映射。因而，神人同现仅仅是神化的人的出现。对于费尔巴哈来说，这是神学颠倒的问题。神变人是人变神的表象，因为神屈尊为人必定先于人上升为神。^③

问题的这种繁复性迫使我们再一次使用情景描述法。因为有了存在与意义之间上述的二分法，所以基督学也分担了现时代的精神与文化的命运。和主体与客体的总的异化类似，基督学信仰和教义看起来无法同化，它们是外在的、异疏的。信仰返回到纯粹主观性和内向的领域。因而，这是一个信仰内容（*fides quae creditur*）和信仰表现（*fides qua creditur*）之间的对立问题。一方面，基督学认信以其生冷客观性出现，成为“个人”的个人信仰的具体化，或者基督教信仰实践的后盾。另一方面，主

^①R·布尔特曼：《全基督教会议的基督教信仰》，载，GuV。卷2（第5版，图宾根，1968），第246—81页。

^②参见：H·J·伊万特，《反对把“借助于我”当作神学方法论原则来使用》，载，Thlz。（1954），第458—8页。

^③参见：费尔巴哈：《基督教的本质》，卷1（柏林，1956），第104页。

观接受信仰的尝试看来要把信仰融为一种不稳定的主体性。正统与正统实践是对立的。但是正统的超自然主义和现代主义的内在论却仅仅是一个整体分开的两半。

在“耶稣乃是基督”的认信中，存在与意义不可分割地结合为一。凡可信者，只能在信仰的活动中认识。然而，如果信仰的活动不是指向某种信仰的事物，那就是无意义的。因此，在本体论基督学和功能基督学之间的选择，从神学上来说，是幻想，神学一定不能够受到摆布而陷入其中。这就说明，在今天，教会是不能够仅仅通过设定正统、或归返到信仰活动和正统活动就可以保存其身份的。今天的问题必须从根本上加以解决。我们一定要问，这两者在耶稣·基督身上是如何显示的。只有明确了这一点，才能解释在今天的教会中对教会身份的关注怎样才可能符合对社会作用和参预的关注。因此，我们问的问题是：今天，我们在什么地方、怎样遇见耶稣·基督？

论今日神学的反抗力^①

[联邦德国]库舍尔

晚 虔 译

本书要求读者具有双重的精神准备：第一，对于认识自我以及我们生活于其中的世界和历史的兴趣；第二，把这种认识作为负责地谈论上帝的活用于神学。本书的出发点即这样一种密不可分的关系：对上帝的认识对认识人与世界是必不可少的。

然而，正是对人的认识和对世界的认识二者之间的联系在今天受到了强烈的争议。随着十七世纪以来现代世界及其“大国”、自然科学、技术、工业和民主的出现，任何一门学科也不象神学这样陷入了一种涉及合法性与依据的危机之中。自那时以来，神学以及对神学认识的要求从全社会看就处于一种“怀疑的阐释学”笼罩之下。意识形态批判之对于它们，就是经常存在的批评阴影。宗教批评和无神论的历史在18—19世纪的各种无神论中达到了顶点，其中包括：唯物主义无神论（J·A·拉梅特里、P·H·冯·霍尔巴赫）、人类学无神论（L·费尔巴哈）、社会政治学无神论（K·马克思）、虚无主义无神论（F·尼采）和精神分析学无神论（S·费洛依德）。从本质上看，它们形成了反对神学认识要求的四种基本怀疑态度：

对神学的认识：这种认识是不是全然非经验的、未经证明

^①本文译自K-J·Kuschel编：Lust an der Erkenntnis :Die Theologie des 20. Jahrhunderts(《乐于认识：20世纪神学》)，Piper, 1986, S.9—25, 本文为该书导言。

的、非科学的、反理性的表现呢？总之，是否是非理性的表现？这种认识是否完全是人追求幸福与完美境界而向上天提出的自我肖像呢，总之，它是否是人类理解力的映射呢？是不是因为面对个人或集体的悲惨处境以及这种处境在实际生活、权利、改变目前处境方面毫无成效时产生的对于虚构彼岸的关注呢？总之，它是不是一种异常情绪和压抑的表现呢？或者，难道它们真是产生于逃避现实而潜入某种虚幻而幼稚的安全感，而且不依赖有权威的超我和某种天真的儿童想象？总之，它是不是一种退却的表现？一种对非理性、映射、压抑和退却的怀疑；认识神学的兴趣在20世纪是否已经丧失殆尽？

一、什么样的神学？四种自我限制

人们求助于神学的原因就在于，神学“依然”存在。他们发自身基本选择的自我意识就涉及神学：“谁想要理解生存，就必须决定是所谓无先见地从自我出发理解生活，还是带着先见来理解‘上帝’。我们选定“上帝”这一先见，是因为借助于‘上帝’的设定比从自我出发能够更好地理解生存。”福音派神学家埃伯哈特·云格尔就持这一态度。神学家们坚持不懈地学习“怀疑大师”们（马克思、尼采、弗洛伊德）的教导，但是总忘不了自己的那一行业。神学必须通过“火的河”^①（卡尔·巴特语），而避免烧伤。神学认真听取现代对神学知识现状的批评，而不伤害这些批评。它发生了变化，但是没有放弃自身。在多方面造成的全部怀疑时刻，在经受不是由于神学和教会的过错而引发出来的意识形态和宗教批评之中，它都没有丧失追求发自身源泉（圣经及其伟大传统）的认识的兴趣。神学表现了它固有的反抗力。

当然，这里选载的文章不是“神学”。除了选择的“自然”相

^①费尔巴哈的这一姓氏原义为“火的河”。

对性之外，这些文章在宗教和地区方面，在专业和专门化方面，都不是“神学”。本书选编的文章只是一小部分基督教神学（在20世纪，还有犹太教、伊斯兰教、印度教和某种佛教神学）、以欧洲为中心的德谟神学（长时间以来，还有北美、拉美、非洲、“第三世界”神学）、系统神学（不是圣经神学、实用神学或伦理学）和学院派神学（地点不是科学院，主体不是科学院院士，听众不是受过学术教育的听众）。

承认多方面的相对性并不减少下列文章的自身合理性、主观可信性或者事实上的说服力。当然，它们不能担保它们就是全部的神学。这里提供的答案取决于提出问题的环境，因为它们涉及到了全部真理。它们的来源、主题和地区十分相对，它们系统展示基督教神学真理的决心也十分坚定。任何把神学理解为对于基督教信仰作出在思想上负责的说明的人，都不能脱离神学。这些神学论文不探讨学术领域内包容的特殊世界的专门问题和对尚未有人提出的问题提出答案，而只是就现代意识的基本问题提出解释，以求直接或者间接地协助阐释生存问题。考虑到这一情况，就更不能脱离神学。

在阐释基本问题方面，现代神学具有双重的反抗力：一方面反抗“时代精神”，另一方面反抗自己教会的强制。现代神学——在本世纪末期对我们来说这是日益明显的——正是设法在两种极端选择中间寻找一条中间道路。这篇绪论的目的就是指出这条中间道路，按神学史次序排列编选文章，并努力寻求文章对问题的共同提法。

二、自律与他律之间：关于人类学的争论

只有明了指出“时代特征”（教皇约翰23世）的人，才能对“时代精神”提出反驳。在本世纪初，天主教会在反对“现代

派”的运动过程中封住了它自己的精神代表们的嘴（这是戴尔哈德怨言的反响；他说，基督教所关心的是“在我们眼前失去它对于人类的最有影响、最进步的那一部分人的丰姿和魅力。”参见：I，1）。另一方面，新教神学家们在进行开辟道路的工作。第一次世界大战对于卡尔·巴特、鲁道夫·布尔特曼和保罗·蒂里希那一代人是一个重大转折：对基督教与文化、教会与社会、王位与圣坛之间和解性信任的破灭，威廉的帝国体现了这一切，而新教自由主义神学又将其合法化。

因此，20世纪神学并不始于这种“自由派”神学，而是始于1919年，即始于在中产阶级基督教文化崩溃以后，瑞士牧师卡尔·巴特对罗马书发人深思的注解和他20年代在柏林任神学教授时的首批演说和论文。

这种神学以双重方式证明了它的反抗力：作为“危机神学”、一种“两个时代”之间的神学脱离了新教市民自由派（卡尔·巴特和保尔·蒂里希曾同情海尔曼·库特和列昂哈特·拉加茨的“宗教社会主义”）而投入一种文化和社会批评派；它又作为“辩证神学”脱离了基督教思想的人类学媒介，而投身于另外一种宗教、神学和教会批评神学，以求从神学本身，也就是说，从上帝在耶稣·基督身上的显现来建立神学。重新发现“上帝的神性”、“上帝的话”是“神学的”必不可少却又无法完成的“任务”（正如巴特在30年后回顾中写的），这就是“有名的、‘自上而下’降临的‘完全不同的他者’（totaliter aliter）和同样有名的在上帝和人之间的‘无限的质的差别’，[……]大胆的保证，即首先是在圣经中只有一种神学要素，即上帝的要素；只有一条可见的路，即自上而下的路；只有一种福音可闻，即与向前和向后都没有联系的恕罪。”卡尔·巴特的努力在于反抗全部宗教史的、哲学的、心理学的、教育学和伦理学的中介，确立神学的自由。

巴特那一代的许多人（E·图勒伊森、E·布鲁纳、F·戈

加尔登、E·希尔施、P·阿尔特豪斯)都告别了一种在他们看来是“宗教化、因而人类学化并在此意义上人文主义化的”神学。在这种神学——以及批评——中,“人以上帝为代价被变得伟大”¹作为人类的神学的任务,重新发现上帝的话就是让人去作不可能完成的某种可能的事,亦即虽然不能,也要谈论上帝,亦即承认“全部神学和全部神学家不可避免地垮台”——卡尔·巴特1922年在他有名的阿劳演说中下此论断。换言之,20世纪的神学是以承认自己的衰落开始的!巴特早期的神学清醒地保持着这样的意识:神学的真正衰落在思想界在解决现代问题情况下个别人否定神学家的关系少于与不可理解的上帝本身的关系;上帝在耶稣·基督身上提出的对人的宽恕和免罪是不能“被理解”,而只能怀着谢意和诚挚态度接受的,

从根本上说,虽然卡尔·巴特30年后在阿劳同地更正了最初因偏重上帝的人性和上帝与世界的类比而对上帝的神性和上帝与世界的二分法的过分强调,但是巴特依然坚持神学(亦即基督学)绝对优越于人类学以及上帝对一切人类经验的启示原理。因此,他的神学为20世纪神学再一次原则性地提出了确切规定基督学与人类学、启示与经验、神学与哲学之间关系的问题。巴特对现代人的自由史(自律)提出的代用办法不是回归到超自然的神权政治的外界规定(他律),而是发现上帝的人性是人的自由和人的尊严成为可能的条件。

他的神学在人的自律(没有上帝或反对上帝)与以上帝的名义强加给人的他律之间寻求一条中间道路。这是某种基督中心论人类学道路。

卡尔·巴特在人类学神学和基督中心论启示神学的这个交叉点上早就和他的同时代人发生了争论。他们认为巴特的基督中心论是神学的自我降格,认为他对上帝的启示的特殊依靠是特殊论和实证主义的(对“启示实证主义”的谴责来源于朋霍费尔),

他们想要从神学上依靠人的现实经验本身。是保罗·蒂里希首先在他的《系统神学》（3卷，1956—1964）中从人的存在问题与神学的答案“相关”出发，把这种“相关”理解为“存在问题和神学答案之间的依赖和独立的统一”。蒂里希说，神学“阐释了隐藏在人的生存中的问题，神学规定了针对隐藏于人的存在中的问题的答案，答案在上帝的自我显现之中”。

在本书中，第一部分首先提出了人类学（哲学）和神学之间的基本差别（“向神走近”）。以卡尔·巴特的关键论断为一方，以威廉·威舍德尔的怀疑主义思想（主要保卫接受神学的权利）哲学自我提问为另一方，二者构成了在其他方面从人类学角度确立起来的神学；这种神学小心保留世界内在性“界限”（E·云格尔）并探索人类现实、历史现实的“深度”（P·蒂里希）和“奥秘”（K·拉纳）。新教神学家（P·蒂里希、W·潘宁贝格）和天主教神学家（K·拉纳，B·维尔特）之间的普世一致性是不容否认的。这种情况对于天主教神学较少出人意料。很久以来，它就在其“自然神学”、在其与哲学对立的超验哲学和本体论（相似论）思想中显示出一种伟大的整合力。本哈德·维尔特和卡尔·拉纳都是弗莱堡哲学家马丁·海德格的学生，代表了一代天主教神学家，他们得以摧毁新经院的重要“堡垒”，从20世纪天主教神学中剔除反现代主义精神，努力通过第二次梵蒂冈公会议的对话和更新（aggiornamento）原则，把天主教神学引向现代思想有生命力的传统。

三、历史主义与教义主义之间：重建基督学

马堡的福音派新约学者鲁道夫·布尔特曼（也受到过海德格尔存在主义分析论的影响）——尽管早期与巴特见解一致——越往后越走自己独特的道路：不是象巴特那样走从新正统上复活

教义的路（以老的新教正统为基础），而是走历史批判和对新约本文进行“存在主义阐释”的道路。布尔特曼的著作《耶稣·基督和神话学》（1951）对于一种神学象是具有一种核心意义，这种神学不拒绝在新约（因而主要是在基督教信仰）中对形式和内容、世界图景（神话）和福音（Kerygma）之间作出历史的批判区分，不拒绝对高超的信仰表现（超自然地接受“上帝进入世界”）进行实际批判，在摆脱虚假和成为重担的想象（涉及神子的先期存在、耶稣诞生、奇迹、期待、天堂与地狱旅行）中证明真正信仰的力量。布尔特曼的著名纲领性用语“非神话化”，对于这位神学家来说就不是理性地解决上帝秘密的方法，而是以现代对现实的理解为前提展示其真实意义。布尔特曼一直深信，上帝的秘密不可与世界上的奇迹事件同一，而只能和“至高的上帝是我的上帝……他以他的话作为至高的上帝和我相遇”的事实同一。这种神学思想的反抗力表现在布尔特曼坚定地要把现代历史批评引向基督的启示，同时又不损害历史主义，亦即宗教史的相对化和基督行为同等化的“时代精神”。

综上所述，尽管存在着对布尔特曼神学的片面性（把存在主义的阐释归于现在的“决定”和个人的“新的自我理解”，把世界史归于人的历史，把上帝的绝对的未来归于人的前途）的批评，虽然对布尔特曼的历史耶稣形象在神学上的疏忽有所批评，但是，这种神学为信仰史的历史批判（耶稣原始的显现是什么，补充性的教区神学是什么？）提出了标准，针对历史上可能改变的理解标准对理解基督教信仰条件作出了说明（阐释学）。布尔特曼提出问题的方式至今受到两种信仰的神学高度注意。现实神学至今也吸引着在巴特和布尔特曼身上显示的新约神学与教义神学、诠释与系统、圣经与教义的二分法的高度注意。

布尔特曼的学生，图宾根新约学者恩斯特·凯斯曼以其关于新教（也影响到天主教）神学的著名论文给关于历史耶稣的神学

意义问题带来一个决定性的转折。对于巴特和布尔特曼来说，除了历史的耶稣（自由派神学对于他们如此）之外，又从借助历史科学虚假地肯定信仰需要之中产生了神学附加物，而凯斯曼研究的是“在时间的不连贯性和拯救宣告变异中福音的连贯性问题”。关于在新约中上升到神的基督已吸收了尘世间基督形象的危险，提出了升天基督与尘世基督的同一性问题。

换言之，对历史耶稣提出反诘问题的神学意义，对于凯斯曼而言，不在于保证信仰的需要，而在于这样一个合法且急迫的问题：基督教信仰在历史上是具有一个（可以证实的）依据，还是最后融汇于一种超历史的神话中去，上帝在耶稣·基督身上的体现是否具有一种具体的历史的印记。任何一种基督学（即关于拿撒勒的耶稣事实上是谁的问题）都必须以历史检验的真正神学基础为依据。唯其如此，基督学才能够就“接近耶稣”方式的多样性进行批判性的探索，才能分清多种精神，分清真伪。

在今天，基督学已经通过许多方式演变为不仅与其他职业和学科，而且也与其他宗教的对话。本书至少会提请读者注意关于耶稣·基督形体的意义模式的多样性。神学至少应该在其他学科之中重新发现自身，以求变得更为开放，更为丰富，更具有整合能力，以求进行收容性而不是排他性的思考。

本书各文表明，在关于耶稣·基督形体方面，各宗教之间有多少相同之处和不同之处。1952年，犹太人马丁·布伯在发生过一场犹太人与基督徒之间惨绝人寰的罪恶和灾难顶点之地奥斯威辛发表了他的“伟大的兄弟”耶稣宽恕的勇敢的讲话，而且提请犹太教神学注意这种基督学的危险：对这位拿撒勒人的“崇拜”；放弃旧约中对上帝偶像崇拜的禁令，用一种二神教取代一神教。穆斯林穆罕默德·阿尤布也谈到了伊斯兰教和基督教之间长期以来不幸地放弃了一种“真正普世主义”机会的历史，而要求一种从恕罪与爱的精神出发的“相互承认和尊重”。如果伊斯兰教的基

本信条，即“人绝对是人，神绝对是神”使穆斯林们对基督教关于“神人耶稣·基督”言论可能持怀疑态度，如果在伊斯兰泛神派和什叶派中正在形成的耶稣形象（基督是受到上帝之光照耀的完备的人性）占据了伊斯兰教的全部空间，那么，各民族还有什么政治和平的前景？！佛教徒D·T·铃木对基督十字架和最后晚餐神学的批评也是不遗余力：“受磔刑的基督是一个可怕的形象。”“回忆血淋淋的事不是基督教的，是十分可厌的”。基督教神学在震惊中意识到，如果这不是在对话，而是在独白中发生，那么，它的思想则该是多么不成体统，令人厌恶。然而，铃木还在追求“恕罪”，而“恕罪”只能是在基督徒说明引起佛教徒注意的耶稣·基督福音和十字架的力量时完成。最后，还有印度教的圣雄甘地，他的见证就是一种有几千年之久印度教印记的历史，即从宗教方面看也是宽容、包容、虔敬的历史。他的整合力（“我认为世界伟大宗教无一不真实”）同时对基督教神学也是一种批判性的质问，因为这种神学常常屈服于“排他性瘟疫”（A·托因比），因而掩蔽了作出山上圣谕的作为“人类导师”的基督的光辉。

无论是在同等地需要批评与反批评、宽容和对各种精神加以区分的宗教对话中，还是在与心理学（C.G.荣格的原型意义）、马克思主义哲学（E·布洛赫的社会乌托邦阐释）或者文学（W·耶恩斯对耶稣史的转换、反映和异化的文学研究）的对话中，这些论文都让人认识到，20世纪的神学，只有在同样完成下列两方面工作的情况下才能具有对话和反抗能力：在归复到历史的耶稣和新约本源福音、反抗现时的和社会的各种精神过程中获得身分，其次是通过超越教条性绝对要求和宗教史随意性多元论，吸收其他学科和宗教各方面多元性来获取整合。

在20世纪后半期，有两种变化具有特殊意义。女权运动女神学家们着眼于整体神学，由于基督教会（禁止妇女承担教职）受到的政治影响，基督学被高度“宗法化”（R·R·吕特，Ⅱ，9）。其

次，从神学史看，在20世纪，在一个多中心的、政治、经济和生态学交织的世界发展过程中，出现了这样一种意识：神学必定被卷入宗教史范围，基督学必定被卷入世界宗教环境中去。保罗·蒂里希在1965年10月逝世前不久所作的以《宗教史对系统神学家的意义》为题的讲演中承认了“更为长期、更为紧张地认真研究系统神学和宗教史”的必要性。蒂里希知道，神学只有在超出正统的排他性和对宗教的世俗摒弃态度，以具有普遍效力的说明理解每种宗教的”基本危险”的时候，才能得到“普遍性”。

但是，历史相对论（历史主义：对它来说，一切存在都一样真实）和非历史绝对主义（教义主义：对它来说，只有它本身的立场才是真实的）之间的道路，只有通过承认历史真实才能找到（参见：W·卡斯培），也只有在神学对下列情况有所认识之时才能找到：神学力求认真证实的上帝的真理是不能和一度发现过的、客观化的语言形式（对教义主义的误解）认同，福音书的真理不能和教义认同，教义主义的自我确认必须对上帝的越来越大的前途开放。一种“神学真理概念”必须“通过具有希望与充实、预期与证实印记的稳定辩证法”（W·卡斯培）建立起来。

四、有神论和无神论之间：追求对上帝的新理解

“作为道德、政治、自然科学工作的假定，上帝已被消除、克服；作为哲学和宗教工作的假定，亦然（费尔巴哈！）。智慧的责任就是要让这些工作假定失效。”狄特里希·朋霍费尔狱中札记的这些词句对20世纪神学来说，标志着一个新的转折。朋霍费尔的神学十分严肃地记取了对现代人的解剖（现代人基本上是在不要上帝的情况下对付生活的），却没有投身于无神论。朋霍费尔的思想是能够接受现代宗教和神学对“有神论上帝”（P·蒂里希）的批评，而又不愿意吸取无神论后果的神学的特征。有神论的上

帝告别了宗教批评，以便为后有神论对上帝的理解开辟天地；人们希望，一方面对现代意识的批评，另一方面对本源基督教福音的批评受到更好的对待。这本书，尤其是它的第Ⅱ和第Ⅴ部分，包括一种后有神论神学的反映，这种神学在世俗无神论批评中承认自我纯洁，以便把受磔刑者的上帝当作促成和解的现实来重新讨论。

有神论的上帝：他是宇宙哲学的形而上学的上帝，一个从静观上被理解的世界全能的创造者（推动因），世界和人的家长式主宰；他象帝王、法官、将军、银行家一样地统治、治理、审判、惩罚、借贷和计算，是“来自天上”令人畏惧的神权政治的上帝，是其神性威仪无法理解的、冷漠的上帝，对于他造物的痛苦不予过问。对此，20世纪神学提出一种对上帝的理解。狄特里希·朋霍费尔可能本想确定现代人失去宗教感和基督教对上帝的承认之间令人惊愕的“悖论顺从性”，这是“现代”要把上帝从世界中剔除出去和基督教要把上帝推进十字架的屈辱和衰败二者之间一种令人困惑的对应关系；他展示出了“受难的上帝”，这再也不是“万能的”上帝，不是“突然出现的解决难题的”上帝（近似于D·佐勒；E·凯斯曼）。戴尔哈德·德·夏尔丹的“新上帝”从进化论世界图景来看，只能是“以前”的上帝，他是在现代科学所假定的上帝和基督教神秘论所经验的上帝之间令人惊异的“吻合”中发展起来的。对于于尔根·莫尔特曼和约翰·梅茨的政治神学来说，由于创造（辨神论问题）的不宽恕性和矛盾，以及人在社会矛盾中的身分危机，神学只能被考虑为“对上帝前途希望的模式”。上帝只能作为“我们面前的上帝”，作为“希望和出路的上帝”（莫尔特曼）才可显现。基督教关于拯救的话必须在现代自由史（这也是苦难和罪恶史）的环境中证实是“拯救的政治神学”，而这样的神学“在不顾及压迫与权力史机制的情况下则不能把苦难史视为罪恶史并加以应用”。（J·B·梅茨）

正因为有了可怕的、论证和思辨都无法解决的苦难史（奥斯威辛就是20世纪“无法洗清之烙印”），所以20世纪神学首先必须在全部苦难中激烈地重新提出上帝的问题。某种中间道路就应该在下列二者之间寻找：一是有神论，对于有神论而言，苦难是上帝对于人的罪恶的惩罚；一是无神论，无神论摒弃上帝的态度来源于苦难的经历与对“善良造物主”的信仰二者无法联系起来的状况（苦难是“无神论的支柱”）。这种癫狂代用品（或者有上帝，或者一切皆无）想要以某种方式摆脱它。20世纪神学在任何地方也没有象在这里那样经历过更为清晰的分界线划分。在其他时代，它从未更为没有把握、更为束手无策，也许还更无言以对。因此，20世纪神学学会了把“体现”在十字架上的耶稣·基督理解为最终“对人友爱、‘对我们’富同情心的上帝”（H·昆），这个上帝和“这个死去的、受磔刑的人认同”，他同情“我们”，正是在这个人的死亡之中才有力量，因而证明了对人的爱（E·云格尔，V，6）。20世纪的神学几乎不同于以往的神学，它被迫把它的“复活感受”（参见K·拉纳）与世界的矛盾结合起来，与创造过程中出现的破绽，与像月亮火山口那样贯穿我们历史场景中的荒谬和无意义结合起来，与某种潜在的或公开的虚无主义和玩世不恭态度结合起来。对于这一切来说，在宇宙人和自然的末日，一切都要“蒸发”、“要解体”。20世纪神学的信度的衡量标准无疑在于它是否能够成功地把“十字路有一个第15站，在此站上，时间的道路把我们引入上帝之爱的不可理解性”（K·拉纳）的希望生动地推向对这个问题的高度意识。在这里，尝试性的努力是这里的神学表述、对可理解事物界限的思考、承认语言最终无法表达的事物、接近依然存在的秘密……

还有就是神学思考的最困难的地方之一：有关上帝是人的言论。如果要克服有神论的人体形态对象化，而又不想使自然科学无神论世界图象前提受到损失（J·拉岑格、H·昆、K·拉纳），那

还能怎样谈论上帝的个性呢？这种谈话是在和东方佛教对绝对物的对话中获得的关于上帝的转换个性（H·昆、还有E·席莱贝克斯）还是谈论蒂里希的一个解决办法意义上的“上帝的上帝？”总之，这是一种神学自我净化的努力，是对不可言状的上帝“秘密”的深入思考；这最后一点——因此，贝纳尔德·威尔特的文章在第V部分之末——只能在“沉默的界限”中以奇特方式体验。

五、顺从主义与极端主义之间： 论神学的社会批判和教会批判作用

20世纪神学要求现代世俗论具有创造性和具有反抗力，而就其本身而言，又要求保留“现代精神”。它允许本身受到干扰，对其存在于其中的社会仍保持为一个干预因素，并且要证明没有力量的拿撒勒人的恩惠福音。20世纪神学发挥了预言性批判作用，它提醒第一和第二世界社会注意技术和技术统治进步思想的终结，注意技术崩溃的日益增长可能性（“避免世界末日的虚幻欢愉”，J·B·梅茨）。它发挥了预言性批判作用，把社会异化过程（D·佐勒，V，3）解释为罪恶的力量，出自这一考虑，发展协力改变现状的力量。

总之，20世纪神学承担了它在社会中的预言性作用，它把基督教自由信息从内在力和个人主义中解放出来（E·凯斯曼），以求达到“拯救与解放、高尚经验与自由经验、神秘主义与政治”的重新结合（J·B·梅茨），达到“静观和政治斗争”的“辩证的统一”，一言以蔽之，是一种“救世的生活作风”（J·莫尔特曼）。

然而，或许“我们的善意的自欺”是最坏的自欺吗？还有善意人士的努力：“也对上帝施行苦役”和“对受磔刑的耶稣加以比对他的环境更多的注意”（E·凯斯曼）？20世纪神学正是对它

自己的教会发挥了预言性反抗作用，但是仍保持对教会、对加强教会和保卫教会的忠诚。面对对福音（上帝的话）和教会宣告的平庸认同，神学——在卡尔·巴特《罗马书》的意义上——强调了其间无法消除的区别，并把上帝的话作为对全部教会实践的最尖锐批评。

面对“‘为人民’保护教会”，“提供需求、亦即服务的教会”，神学要求一种“世界的人民教会”，一种“基本教会”，正如它在第三世界教会中开始发展的那样（J·B·梅茨）。针对关于教会的各种庸俗观点，神学——以伟大的普世教会学者威廉·A·维塞特·胡夫特为体现——提出了一种新的、普世教会的、严肃对待基督教世界责任问题的基督教，并且发展了一种普世教会学说。这种学说不是产生了“诸种学说混合论”精神，而是产生于“基督是活着的主”这一信条，他不追求“高于教会或超教会事物”，而是要创立“共同体结构”，“这一结构促进共同决定的确立”。是的，针对讲究“公平恩惠”的庸俗化基督教（“我们教会的死敌”；这种“公平恩惠”“把基督徒引入歧途，比任何一种工作诫律”要求引入的都更多），只有“基督的门徒”、“后继教会”的激进要求、“高尚的恩惠”才能使这个世界的生活自由（D·朋霍费尔）。

六、基本认识

对认识的兴趣吗？20世纪基督教神学提供什么样的认识？当然，我们可以看到，宗教批判和思想批判就象持续的批判阴影一直伴随着这里提及的神学。神学已经激化了对它本身前提的思想批判（无能的上帝，受磔刑的拿撒勒人的卑微和屈辱），而它本身又对世界无神论“信仰”提出疑问。针对非理性主义怀疑，它更尖锐、更合理地注意着现实的矛盾和不宽容作法，针对映射怀疑对现代人自我欺瞒提出分析，对压抑怀疑提出一种发自神灵和世

界责任的综合,对归返怀疑提出一种对本身立场的激进的反思。总之,20世纪神学走的是“第三条路”,以上帝的耶稣·基督名义进行阐明的路(H·查伦特)。它提出一种没有宗教的说明和没有说明的宗教。然而,认识的愿望对它来说并未过时,但是这一愿望常常和对人类历史界限的苦难说明过程混合为一。凡是坚持这种解释的人,都会得到不同的基本认识和基本态度。他将会感受到深刻的体验。在这种体验中,蒂里希主张的“存在的勇气”将会战胜罪恶感的忧虑,是卡尔·拉纳主张的“放开的无为”,而不是失望的忧虑占主导地位;汉斯·昆主张的“理性信仰”才得以开始,而不是强行证实了人或上帝的作为,才会实现对“世界强力”的解脱和对“直接的世界局限的解脱”,正如瓜尔蒂尼所提出的:“知上帝者,方才知人。”

宗教之间对话的基本原则^①

[美] 列奥纳德·斯威德勒

晚 虔 译

对话是持不同见解的两个或更多的人对某一共同对象的交谈，其主要目的是让每一方参加者都从对方那里学得见识，以求改变和提高自己。对话的这一意义本身就包含了对话的第一诫条。

在宗教思想领域之内，过去我们曾和持不同见解的人讨论过。例如，天主教徒和新教徒，目的或者是击败对方，或者是了解对方的情况以便更有效地对付他们，或者最多不过是与之谈判。如果我们会晤，那也是为了对抗——有时候我们公开争论，有时候微妙含蓄，但是最终目的永远是要击败对方，因为我们深信只有我们掌握绝对真理。

但是，对话不是争论。在对话中，每一方都必须倾听对方，尽可能坦诚和善意，要努力尽可能准确地、尽可能所谓从内心理解对方的立场。这种态度自然包含这样的设想，即：在任何一点上，我们都可能发现对方的立场令人信服；我们如果坦诚以待，我们就要改变自己。然而，改变自己可能是不愉快的。

我们这里涉及的自然是一种特殊的对话，即宗教之间的、意识形态之间的对话。为进行这样的对话，对话者讨论一种宗教思

^① 本文选自，Journal of Ecumenical Studies (《普世宗教研究杂志》)，第16卷(1983)。

想主题，即生活的意义和如何相应地生活是不够的。他们参加对话，应该是作为和某一宗教集体或某一思想集体认同的人士。例如，如果我既不是基督徒也不是马克思主义者，我就不能以“一方”资格参加基督徒和马克思主义者之间的对话，尽管我可以旁听，提问，发表几句有益的评论。

显然，宗教之间、意识形态之间的对话是新事物。过去我们是不能想象这种对话的，更何况身体力行。那么，我们怎样才能卓有成效地参与这种新事物呢？下面列出宗教间、意识形态间对话的几条基本原则，或谓“诫律”，要想让对话有效，则应遵守。这不是神学教条，或“上天”赐予的诫条，而是得自痛苦的经验。

一诫：对话的首要目的是学习，亦即改变和提高对现实的感受和理解，并付诸实践。从最低限度看，如果我知道我的对话对方相信“这一点”，而不是“那一点”，这个事实就会相应地改变我对他的态度；我的态度的变化就是我的重大变化。我们开始对话，我们就能够学习、改变和提高，而不是我们强令对方改变，——在辩论中，一般人都希望达到这一目的，——实现这样的希望的可能性是和辩论的频率和强度成反比的。另一方面，因为在对话中每一方参加时都怀着学习和改变自己的意向，所以谈话的对方事实上也会发生变化。因而，辩论的目的等等，通过对话可以更为有效地达到。

二诫：宗教之间、意识形态之间的对话必须是一个双面项目，无论是在一种宗教或思想集体之内，还是在不同宗教集体或思想集体之间。因为宗教之间的对话具有“共同体”性质，又因为对话的首要目的是每一方都要学习和改变自己，所以每个参加者都不仅和跨信仰界限的伙伴对话，如路德派对英国圣公会派，而且也和他的同派人士——和路德派对话，和他们分享宗教间对话的成果。唯其如此，整个团体才能真正地学习和变化，走向对现

实的更深的感知认识。

三诫：每一个参加对话者都必须十分诚恳真挚。应该明确传统运动的主流和支流指向以及未来的动向是什么，必要时还有对话者在自己传统方面有什么困难。在对话中不得存有虚假的阵线。

反之，每个参加人都必须设定另一方也十分诚恳真挚。不仅缺乏诚意妨碍对话，而且缺乏对对方诚挚的估计也是如此。简而言之：没有信任，则无对话。

四诫：在宗教之间、意识形态之间的对话中，我们不应该在自己的理想与对方的实践之间进行比较，而是要比较我们的理想与对方的理想、我们的实践与对方的实践。

五诫：每个参加者都必须明确自己的身分。例如，只有犹太人才能确定身为犹太人的意义，其他人只能描述来自外界的印象。而且，因为对话是一种动态的媒介，所以每个参加者都在学习，因而都要改变，并持续地加深、扩大、修改他作为犹太人的自我定义，同时注意和犹太人同伴保持经常性的对话。因此，每个对话参加人都有义务规定他作为自己传统真实一员的涵义。

反之，受到解释的人必须有能力在这种解释中确认自己。这是宗教之间阐释学的黄金规则，“宗教之间对话使徒”拉伊蒙多·帕尼卡尔就曾反复强调这一点。为了理解，每一位对话参加人自然都要努力表述他对对方的论述意义的见解；对方必须能够在这种见解中确认自己。“世界神学”的倡导者维尔弗莱德·康特维尔·史密斯还补充说：这种见解还必须经得住不参与对话的敏锐观察者们的证实。

六诫：每个参加对话的人对分歧点之所在都不应该怀有先入为主、不容争辩的定见；相反，每个人都不仅应该坦诚真挚地听取对方的话，而且应该尽可能地在保持忠诚于自己传统的同时同意对方的见解。如不违背自己忠诚态度就绝对不能同意之处，正是真实分歧点之所在——这种分歧常常证明是不同于事先毫无根

据地设想的分歧点的。

七诫：对话只能在对等双方之间进行，如梵蒂冈二次公会议指出的：平起平坐。双方莅会，旨在互相学习。例如，如果穆斯林认为印度教低人一等，或者印度教徒认为伊斯兰教低人一等，对话就不能进行。如果在穆斯林和印度教徒之间应该举行真正的宗教之间、意识形态之间的对话，那么，穆斯林和印度教徒之莅会，主要是为了互相学习；唯其如此，才谈得上“双方对等”。这条规则还指出，世上没有单向的对话。例如，1960年开始的犹太教与基督教的讨论，基本上仅仅是宗教之间对话的先导（*prologomena*）。可以理解、亦为恰当的是，犹太人参加讨论仅仅是为了教导基督徒，虽然基督徒来是为了学习。但是，如果基督徒和犹太人之间的宗教间真正对话必须举行，那么犹太人也必须为学习而来；这样才可能称为“双方对等”。

八诫：对话只能在互相信任的基础上进行。虽然举行宗教之间、意识形态之间的对话必须具有某种“共同体”面貌，也就是说，出席者必须作为某一宗教的或思想的集体的成员（如马克思主义者或道教信徒）参加，但是，重要的是，参加者仅以个人身分加入对话。然而，个人之间的对话仅仅能够建立在个人信任的基础之上。所以，聪明的办法是开始时不去解决最感困难的问题，而是先处理最有可能提供某种共同立场的问题，以此来建立互相信任的基础。然后，随着这种个人之间信任态度的加深和扩大，才能提出更为棘手的问题。这样，在学习过程中，我们就可以从已知走向未知，同时在对话中我们就可以从有共同认识的事物出发（承认由于数世纪故意造成的互相无知；充分认识这种无知也要花费我们相当的时间），来充分讨论分歧的问题。

九诫：参加宗教之间、意识形态之间对话的人必须最低限度地保持对自己和自己宗教与思想传统的自我批评精神。缺乏这种自我批评精神就表明自己的传统已经提供了全部的正确答案。这

种态度就不仅使得对话没有必要，而且也不可能，因为我们举行对话是为了学习；如果我们的传统从来没有失误，如果已经具有全部正确答案，那么，对话显然就不可能。当然，在宗教之间、意识形态之间的对话当中，我们必须完整而深信不疑地保持某种宗教的或者思想的传统，但是，这种完整和深信不疑的态度必须包括、而不是排除一种健全的自我批评。没有这种批评，就没有对话，实际上也没有完整。

十诫：每个参加者，最后，都必须尝试“从内心”体察对方的宗教或思想。因为一种宗教或思想都不单单是头脑中的事物，而且也是个人和集体的精神、感情和“全部存在”。约翰·邓恩说过，“进入”他人的宗教或意识形态的体验之中，再回来之时就会受到启发，视野开阔，认识加深。正如拉伊蒙多·帕尼卡尔所说的，“为了知道某种宗教的言论，我们必须理解它所说的话，但是，为此目的，我们还必须在某种程度上相信它的话。”例如，“基督徒如果不以某种方式皈依印度教，就永远也不会理解印度教。如果一个印度教徒不以某种方式成为基督教徒，就永远也不会充分理解基督教。”

宗教之间、意识形态之间的对话，是在三个领域进行的：实践领域，我们合作，为人类作好事；深度或“精神”方面，我们尝试“从内心”感受对方的宗教或者思想；认知方面，我们寻求理解和真理。宗教之间、意识形态之间的对话也有三个阶段。在第一阶段，我们要消除彼此的误解，开始了解彼此的真实情况。在第二阶段，我们开始分辨对方传统中的价值，并且希望将其用于我们自己的传统。例如，在佛教和基督教对话中，基督教可以学会更为高度地赏识沉思传统，而佛教徒则可以学习更高度地赏识预言的、社会正义的传统——在传统上，这两种价值观都强烈地、虽然不是过分地和对方集体有联系的。如果我们在对话中态度严肃、坚持不懈，而且足够敏感，有时候我们可以进入第三阶

段。在这里，我们一起开始探索现实、意义、真理的新领域，而这些新领域是我们双方都未曾意识到的。正因为对话中产生了问题、思索和探索，我们才得以和现实的这种新的、我们尚不熟悉的单方面相逢。因此，我们可以大胆地说，这种耐心进行的对话能够变成新“启示”的工具，变成对现实的进一步“揭示”——我们的行动要以此为据。

以第一阶段为一方，以第二和第三阶段为另一方，二者有些极为不同之点。在后者，我们并不单单在数量上增加了来自对方传统的另一种“真理”或者价值。不仅如此；在我们把对方的传统同化在我们自己的宗教自我理解中的时候，这个传统将会按比例地改变我们的自我理解。因为我们的对话，对方可能采取类似的态度，所以我们也可能真正地见出我们自己传统中那些价值很高的因素；这种因素，我们的对方的传统是可能吸收并得到自我转变之神益的。当然，全部这种作法在实施之际都会保持每一方的完整，每一方都将依然确实忠实于自己宗教传统的重要核心。不过，在对话的影响下，对这个核心的感受将会有变化，但是，如果对话是诚恳而坦率地进行，那么，结果可能是，例如，犹太人将依然确实是犹太教徒，基督教徒确实是基督徒，这并不是因为犹太教和／或者基督教已经被深刻地“佛教化”，——这一事实可以忽略不计，而恰恰是因为存在这一事实。对于犹太教化和／或者基督教化的佛教，情况也是如此。这里谈的不是诸教混合，因为诸教混合意指把不同宗教的各种因素融合为某种混杂的整体，却不考虑有关宗教的完整。真实的对话，情况并非如此。

[海外来鸿]

关于“基督的临终试探”风波

朱家国

编者按：这是游学美国的朱家国先生给本刊编委的一封信。编者觉得其中提及的一些情况，国内还鲜为人知。所以征得朱先生同意，由编者略作删改后加题发表在这里，以期引起有关方面的注意。

贤勇兄：

近好！来信收悉，觉得刊物办得很有必要，希望它能顺利诞生。由于近来在忙别的事，为专栏撰稿的要求，暂时还难以从命；或许第二期发稿前，能寄上两篇求兄斧正。这里只得道声抱歉了。……

关于最近引起很大争议的《基督的临终试探》，我收集了一些影评和介绍材料。兄前次来信提及的8月15日《时代》周刊和《新闻周刊》上刊载的文章，我也都读了，觉得前者同时发表《耶稣是谁？》等有关文章，确实很花了一番苦心；相比之下，《新闻周刊》仅在艺术栏登出一篇述评，未免显得单薄。近来《试探》在西欧一些国家也开始放映，但大西洋彼岸观众的反应，远不如此岸这么强烈，在我看来，他们似乎在隔岸观火，又好象在斗兽场作壁上观。

《试探》这部影片，其实是基督徒的创作。影片是根据希腊

作家卡尼科 (Nikos Kazantzakis) 的同名小说改编而成。卡氏的小说发表于1955年，英译本1960年问世。由于写了这本小说，卡氏险遭希腊正教教会的严厉处罚，尽管他强调自己写的并非耶稣传，而是“每一位内心争战者的自白”。他给朋友的一封信中说：“有些人对基督也受试探这点感到震惊，而我在写作时，却感受到了基督曾感受到的一切……因此我确切知道巨大的、极其动人而又常常十分正当的试探，都是他十字架道路上的障碍。”他在小说的开场白里写道：“基督经历了争战者所经历的一切。这便是我们对他的苦难感到熟悉的原因，也是我们因而分享其苦难的原因。”卡氏曾说过自己的一生乃是“灵与肉之间一场不断的、无情的战斗”，在他看来，基督的一生正是人类普遍困境的典型，是“灵与肉、起义抵抗与和好顺服间的争战，直至达到争战的最终目的——与上帝合一”。

在这点上，影片的导演、天主教徒司马丁 (Martin Scorsese) 所见略同。司马丁1972年从《试探》中抹大拉的马利亚的扮演者贺芭波 (Barbara Hershey) 处首次读到卡氏的这部小说，据说15年来他一直思考着如何将其搬上银幕的问题。他深信通过努力，自己已使影片成为“对信仰和希望的一种肯定”。司马丁认为《试探》塑造的“这个耶稣能够理解世人的问题；他自己体验着丧失、欲望和其他人类的情感与脆弱。因而我们能与他的争战认同，并有可能从此认真对付我们自己的争战”。他把影片处理成侧重耶稣人性的一部作品也不是偶然的，他回忆说：“我从小在天主教学校受教育，而那里强调的都是神性。我向来对耶稣的人情味感到好奇。我记得在福音书中读过许多这方面的描写——如他对彼得发怒，马太福音记他诅咒无花果树。碰到这些地方，神父和修女会说：‘那是人性的一面。’然后忙不迭地转到神性去了。我得说，且慢！人性又怎样？耶稣的人性最使我受感动。”

在这种指导思想下，编剧薛保罗 (Paul Schrader) 写出的

电影剧本，在司马丁手里又经过了一番很大的修改重写。薛保罗是荷兰加尔文宗的信徒，他和导演合作的剧本，一般说来，总能使熟悉圣经的人，看到圣经所记载的耶稣基督的影子，尽管影片开头有这样一段声明：本片塑造的耶稣形象，并非根据福音书，而是出于艺术家的想象。

艺术想象最大胆的地方，正是最受人非议的情节，即耶稣被钉在十字架上之后所遭受的最后试探。这段长达30分钟、既不见于圣经又不见于贤传的插曲，自魔鬼撒旦化身为“守护天使”从十字架上救下耶稣起，中间经过耶稣同抹大拉的马利亚结婚、妻死后又复娶拉撒路的姐姐并生儿育女，以及某天碰到保罗宣讲耶稣死而复活的教义而与之辩驳等情事。这时的耶稣早已在自己的安乐窝中忘记了自己所受的上帝的使命。先前的门徒彼得、拿但业和约翰，在年老体衰的耶稣躺在床上奄奄待毙时，找上门来告诉他说：耶路撒冷圣殿已被毁，约柜也被偷走。接着本片中一直以正面形象出现的犹大走进屋来，提醒三位门徒说耶稣应成为“新约”，但他却违背天命，宁愿作一介凡夫了此一生。耶稣闻后大受感动，拚命爬出去吁天祈祷，要求天父再给他一个机会去完成上帝的计划。这样，他克服了临终的试探，在十字架上醒来，坦然说了声“成了。”（参见《约翰福音》19章30节）至此，平添波澜的插曲结束，观众方明白整个插曲不过是场梦幻，虽然艺术家借梦露才，充分发挥了其想象力。

《试探》首映式原定于9月23日举行。后由于遭到教会一些极端保守人士的反对，为避免反对派人士进一步地联合抵制，制片商毅然决定提前6周公演，让广大观众自己去评说判断。有人曾想筹集一大笔款子，通过补偿拍摄费用的办法，一举买下所有的拷贝然后销毁。不料导演司马丁其人非但不买帐，还针锋相对在全国几大城市的报纸上登出大幅广告，声称：钱再多也休想买我自由表达的权利。

关于这部影片的评价，褒贬之间，距离甚大。这种情况在美国近十年来，诚属罕见。教会中较开明的人士一般对《试探》持谨慎态度，不作轻易评判，尽管其中个别的竟大唱赞歌，如信义宗的柏查理（Charles Bergstrom）牧师认为：“不能把这部影片视为亵渎或攻击圣经。我想，对于真正信仰上帝存在的人来讲，事实上这部影片倒能有助于信仰。”保守派的领袖人物之一则预言说：“《基督的临终试探》宣告了好莱坞覆灭的临终时刻！”

影片导演曾感叹说反对者中99%都没看过这部《试探》。但一般看过该片的人都同意，其中过分渲染的性描写实在很不高明。一部反映耶稣生平的电影，被定为R级，禁止17岁以下的青少年单独观看，不能不说是为反对派提供了炮弹。反对派攻击得最猛烈的一点，就是影片中好几处的色情镜头，包括那段插曲中耶稣与抹大拉的马利亚所演的床上戏。据说毛片中有些更加不堪入目的情节已被删去，比如反对者引为口实的、耶稣对抹大拉的马利亚说的“上帝就躺在你两腿之间”那句话，今天影片中已听不到了。可是很显然，诸如此类的言词，给影片造成的影响却十分恶劣。

西方美术史和文学史上，描写耶稣的作品可谓数不胜数。即以本世纪兴起的、被称为综合艺术的电影而言，其中反映的耶稣形象也为数不少，然而引起象《试探》所受的抵制的，却也罕见。美国第一部展示基督生平的重要影片，是1927年的默片《万王之王》，其中基督的形象是苦行者。1961年的《万王之王》则勾勒了一位政治意识极强的耶稣。瑞典演员赛多（Max von Sydow）在《古今伟史》（*The Greatest Story Ever Told*）中扮演的基督，俨然是位精神领袖。同年帕索里尼（Pier Paolo Pasolini）执导的《马太福音》，反映的是作为愤怒先知的耶稣。1976年的《逾越节计划》，由康弥加（Michael Campus）根据熊虎（Hugh Schonfield）的原书改编而成。其中描写的耶稣，为实现弥赛亚的预言，巧妙设

计了自己的被捕、被钉十字架和复活。1977年开始在电视上以连续剧形式播出的《拿撒勒人耶稣》，在迟方格(Franco Zeffirelli)的努力下，使观众看到的基督仍是圣经应许的弥赛亚。

70年代以来，美国银幕上还出现了三部用通俗音乐形式来反映耶稣生平与教训的作品，即卡西(Johnny Cash)的《福音之路》(1973)、格林(David Greene)的《神咒》(1973)和裘益逊(Norman Jewison)的《超级明星耶稣基督》(1974)。在另外一些影片中，如《君往何处》(1951)、《袍》(1953)、《撒罗米》(1953)、《班合》(Ben Hur, 1959)、《渔家传奇》(The Big Fisherman, 1960)和《巴拉巴》(1962)等影片中，耶稣虽非主角，他的影响却几乎支配了主角。记得你曾经告诉过我几年前国内一些地方内部放映过《袍》、《班合》等影片，我是来美后才看到《班合》的。

设在纽约的美国文化信息署不久前出版了一份围绕《试探》的“讨论指南”，我觉得挺有意思。信已写得太长，所以不能多引，仅试译两段如下，以见一斑：

“近两千年来，拿撒勒人耶稣的教训、行为和人格，深刻激发了人类的想象力。他在美术家手中成为无数肖像画、壁画和雕塑的主题，也曾成为学术论文、小说甚至百老汇音乐剧等种种文艺创作中的主角或配角，《基督的临终试探》不过是一系列以基督生平为基础拍摄的电影史上的最新篇章。

“这些艺术家塑造的‘耶稣形象’，反映出世人对这位拿撒勒人的理解有着惊人的多样性。他被看作导师、医生、拯救者、审判官、犹太人的弥赛亚、革命者、苦行者、预言家、超级明星或滑稽小丑。题材之繁复，更使人们没有多少理由可以相信其中哪种诠释足以充当基督的‘标准像’。”

这些我想你也都会同意吧？……再谈。

朱家国 9月20日

俄罗斯新宗教哲学之父：索洛维约夫

董友

一

索洛维约夫·弗拉基米尔·谢尔盖耶维奇（1853—1900）是俄国19世纪最大的宗教哲学家、政论家和诗人。

索洛维约夫出生于诗书门第。父亲С·М·索洛维约夫是有名的历史学家、彼得堡科学院院士，是一个兴趣十分广泛的人。母亲出身于古老的小俄罗斯（即乌克兰）家庭，很有才干。索洛维约夫哥哥是哲学家，因历史长篇小说而孚有盛名，他姐姐是才华横溢的诗人，无怪乎，索洛维约夫经常说，他的家庭属于精神阶层。

在双亲关怀下，在家庭和谐气氛熏陶中，索洛维约夫度过了不寻常的童年。1864年他进入莫斯科第五中学学习，这是莫斯科最好的学校之一，师生素质优异，同学中有许多人后来成为知名学者，索洛维约夫在这所中学学习成绩优秀，同时表现出对自然科学和历史科学的浓厚兴趣。中学毕业随即进入莫斯科大学数理系，两年之后转到历史语文系三年级学习，直到1873年毕业。在大学期间他以旁听生身分学习莫斯科神学院课程，这对他的宗教哲学思想形成和发展，产生了深刻影响。

1873年6月，索洛维约夫被录取为历史语文系研究生，开始学习哲学，1874年11月通过题为《西方哲学危机》的论文答辩，

这篇论文引起了广泛兴趣和热烈争论，索洛维约夫因而崭露头角。

1874年12月，索洛维约夫被聘为哲学教研室副教授，他只教了半年书便被派往国外进行深造。先到伦敦，访问了大英博物馆，后到巴黎和尼斯，最后到埃及，历时一年三个月。回国后仍在莫斯科大学任教，1877年2月因故辞职。18天后索洛维约夫被任命为教育部学术委员会委员，于是开始了他的彼得堡生活时期。在这个时期，他主要是在大学和最高妇女讲习班授课，同时撰写了三大著作：《神人论讲座》（1877—1881）、《完整知识的哲学基础》（1877）、《抽象原理批判》（1880）。1874—1882年是他的“学徒之年”，他如饥似渴地涉猎了大量有关哲学、宗教史和教义等书籍。

1882年起开始了他的“漫游之年”，致力于研究和著述工作，直到生命完结为止。这个“漫游之年”大致分为三个时期，第一个时期（1882—1888），索洛维约夫的主要兴趣在于宗教和教会问题。他的哲学是以宗教思想为根基的，所以阐述自己的宗教观是十分自然的事。在这个时期，他写了《生活的宗教基础》、《神权政治的历史和未来》（1886）等著作。

第二个时期（1888—1895），索洛维约夫主要是从事政治问题，特别是民族问题的研究。这个变化也很自然，因为在索洛维约夫看来，作为抽象学说的哲学是没有的，宗教也不只是教理教义，而且是生活本身。他认为，基督教只有贯彻于生活中才有意义。

第三个时期（1895—1900），索洛维约夫又回到哲学问题研究上来，他对《神人论讲座》《完整知识的基础》等著作中所阐发的正面观点作了重要补充，出色地论述了伦理学体系，这就是他的《善的证明，道德哲学》（1897—1899）。此外，他还翻译了柏拉图著作。

索洛维约夫一生短暂，但著述甚丰，对于哲学的真善美问题，特别是对古希腊罗马哲学、中世纪哲学和近代哲学，都发表了不少有价值的意见，创造一个独特的神秘主义宗教哲学体系，留下了宝贵的精神财富。

二

索洛维约夫早年在读皮萨列夫作品时，曾对宗教产生过怀疑，甚至从自己居室把圣像扔掉。可是后来反而迷恋于宗教思想，把它变成终生的追求。这是为什么？有人说他气质非凡，好象从朱庇特（宙斯）脑袋里蹦出来的密涅瓦（雅典娜），有人把他的活动比作苏格拉底，也有人说他的宗教意向酷似陀思妥耶夫斯基。说他是宗教狂倒不一定，可他具有以坚信基督为支柱的善良意志和心灵，说到底就是神秘主义思想。神秘主义无疑是了解这位俄国新宗教哲学一代宗师生平和著述的一把钥匙。正如 Θ ·拉德洛夫所说，从索洛维约夫全部著作可以看出一个倾向，这就是他对无条件本原（神）的信仰和需要我们生活同这个本原相一致。

然而，索洛维约夫神秘主义神学体系形成的最直接原因和历史前提，就是农奴制度废除后的俄国现实。当时俄国已经发展成为资本主义国家。但是，地主土地所有制、贵族地主政权和农奴制残余在限制资本主义发展，迫使它走上所谓普鲁士道路。沙皇政府更加残酷地盘剥农民，镇压工人的反抗，工农大众没有任何政治自由可言，非俄罗斯民族倍受歧视，俄国思想界同样处在沙皇制度空前野蛮压迫之下，如饥如渴地寻求摆脱现状的出路。

索洛维约夫对君主统治坚信不移，但他反对极端专制，反对沙皇政府的“疯狂镇压意图”。1881年3月，亚历山大第二被杀害。索洛维约夫就此事件发表的演说，没有谴责民意党人的暴行，反而流露出对他们的宽容态度，因此被解除教师职务。

索洛维约夫唯心主义观点形成中，康德和黑格尔都起了一定的作用，他自己承认，有一个时期受到康德的强烈影响。但是，他的哲学思想的深刻根源却在于多少世纪以来——从柏拉图和新柏拉图主义者到巴德尔、谢林（“启示哲学”创造者）、叔本华和哈特曼的神秘主义传统。他的第一篇文章《古代多神教的神话过程》（1873），就保留有谢林和霍米亚科夫影响的痕迹。

他对诺斯替教派特别感到兴趣，精心研读过教父哲学和早期基督教哲学家的著作，奥古斯丁关于永恒的世界性神国、意志自由等观点，都对他产生了深刻影响。

俄国哲学家中间对索洛维约夫影响较大的，当首推尤尔凯维奇（1826—1874）。索洛维约夫在大学学习期间就喜欢听他的课，不仅赞同他的观点，而且十分欣赏他的风度。在直接的理论先驱者中，斯拉夫主义者基列耶夫斯基（1806—1856）和霍米亚科夫（1804—1860）占有显著地位。索洛维约夫学说的初始观点——关于悟性知识片面性，就是从他们那里得来的。但是，在许多问题上他又和斯拉夫主义者有分歧，不同意他们的“拜占庭主义”。

应当特别提到的是斯宾诺莎，这是他最喜欢的第一个哲学家，他把这个喜爱一直保持到终生。他认为，自己“不仅在哲学上，而且在宗教方面”（《索洛维约夫全集》，第9卷，第29页）的成就，都应当归功于斯宾诺莎。

索洛维约夫虽然接受从前哲学家的不少影响，但是他并没有机械地看待这种影响，而是按照自己方式加以改造，使之为自己任务服务。正如洛帕廷在谈到索洛维约夫对巴德尔的态度时所说，这里面没有任何抄袭，只是影响而已。

索洛维约夫在《神人论讲座》中讲到三位一体学说时说：“我不准备论及这个学说在某个体系中——在斐洛或普罗提诺、奥列金或格里高利那里——的种种表现，我要说明的只是这个学说的根

本原理、人们熟悉的一般变态。我要使这个真理具有我认为最合乎逻辑的、最符合思辨理性要求的形式。”(《索洛维约夫全集》,第3卷,第83页)

索洛维约夫作为思想家的特点,与其说是解决本体论和认识论问题,不如说是试图创立包罗万有的、“道德因素”和“实践唯心主义”精神相结合的、目的在于论证世界和人、主体和客体、感性和理性、逻辑和认识论、伦理学和美学相统一的世界观。他认为自己的使命不在于纯理论活动,而在于宗教改革者、人类精神领袖的传教活动。他写道:“自觉的信念,就在于相信人类现状不应当是它现在这个样子,也就是说,在我看来,它应当被改变、改造。”(《索洛维约夫书信集》,第3卷,第88页)

索洛维约夫敏感到封闭式的纯思辨哲学体系时代行将结束,哲学表明自己“生活事业”权利的时代已经到来。他说:“抽象的、只有理论认识意义的哲学结束其发展,一去不复返地转到从前世界那里去了。”(《索洛维约夫全集》,第1卷,第27页)所以他要复活中世纪神智学意义上的形而上学,创立基督东正教哲学,并把它视为改造社会道德和完善人的精神的武器。

三

索洛维约夫是客观唯心主义神智学家。“万物一统”原则是他学说的核心思想。“万物一统”按其性质来说是无条件的和绝对的,归根到底“万物一统”被定义为神的范围,而现实世界则是它的体现。只有通过宗教感知,通过信仰,通过神秘直觉,才能认识真理。

他本着柏拉图主义把世界分成不变观念的彼岸王国和此岸现象世界。他认为周围现实只是对被歪曲的、颠倒的观念世界的描述,是“万物一统”的假相。这个虚构世界是怎样产生的?如果

说永恒的观念王国是“神的他物”，那么索洛维约夫认为，现实世界（自然界、社会生活）则是所谓“宇宙灵魂”的直接产物，是陷于罪恶、脱离上帝的结果。其原因就在于从观念世界向现实混沌现象的转变，在于对象世界之分裂为对抗因素，在于自然界的原子论和社会生活的“原子论”分散性。

他受莱布尼茨单子论的影响，认为世界是积极精神力量的体系。他断言，并非力量是物质的属性，而是相反，物质是力量的产物。原子是非物质的动态单位，是精神的单子。

“万物一统”学说否认自然界的规律性发展。诚然，他广泛使用“过进化”概念，但只是把进化理解为由神意推动的创造过程。

他认为，世界进化包括逐步提高其存在的5个阶段：1.矿物王国，这个存在如同惯性自我证实一样是其原始形式；2.植物王国，它标志对惯性状态的脱离；3.动物王国，在这里各类动物以其感觉和运动自由在寻找完美的存在；4.人类王国，它是借助科学、艺术和社会机构来改善自己生活条件的自然人类的活动场所，在这个阶段上，人们达到绝对完美思想的地步；5.神的王国，或者力图实现绝对生活完美的人类的活动场所。

这些王国间有联系也有继承。前一存在是下一存在的物质，低级存在力求达到高级存在，每一高级存在又都包括低级存在。所以，宇宙过程不只是宇宙的完善，而且是宇宙的集合。植物在生理上吸收周围的自然养料；动物除自然养料外还要以植物为养料，而且在心理上为自己意识汲取更广泛的感觉现象；人为了补充这一点，以理性手段把握非直接感觉的存在形式；神人不仅理解，而且实现完美的道德世界秩序，并以自己爱的力量把一切现存生物联合起来。

从一个“王国”向另一个“王国”的转化，不是自然界实现的因果制约运动，而是目的论的圆圈，它以世界同其创造者——上帝重新联合来恢复“万物一统”为自己的内在目的。

发展纯系内在的运动，所以得出前定论结论：在有机体原始状态中，在其胚胎中就已经有了发展的一切决定性本原和成分（参看《索洛维约夫全集》，第1卷，第252—253、254页）。

索洛维约夫客观主义神学和来自新康德主义主观唯心主义倾向结合在一起。他说，人们一般认为，如果说一切感觉着的生物从世上消失，那么世界仍会是原样，有其全部多样的形、声和色；然而并非如此，因为没有听力也就没有声音，而没有视力也就没有光和色。“要知道，真实世界既然是为我而存在，即被我所认识，那么它只是我们的直接观念，因而具有主观意义”（同上，第216页）。

然而他又把现象论和神学结合在一起，认为世界的实质不在于它的对象性（物质性），而在于它的神性，因为神性是不以主体为转移的客观现实。“世界的现象性和它的独特性并不矛盾”（同上，第207页），因为世界不仅在本体论，而且在认识论上，都是一分为二的。一方面是感性感知的具有纯现象意义的现实，这是为我们并在我们之中的现象，是真实存在的假定标志即假相；另一方面则是真实世界，即现实的就其彼岸实质而言的独特世界。

1897年起索洛维约夫开始写认识论巨著，但他只写完最初几章，收入全集时标题为《理论哲学》（1899）。在这部著作以及《完整知识的哲学基础》（1877）等著作中，阐明了他的认识论观点。

索洛维约夫把道德（他所理解的——实践道德）原则引入自己的哲学，因为“生活和知识就其最高标准而言是三位一体和不可分割的”（《索洛维约夫全集》，第9卷，第92页），而最高的道德品质是完备理论活动的必要条件。这品质的主要点就是“对一切欺骗行为的仇视”，就是“思维和认识事业中的善意”（同上，第91页）。在这个理智善意的要求中，道德利益同实践利益相吻合。

但是，神秘主义万物一统体系，阻碍着善意认识的实现，索洛维约夫把形成和发展着的真理思想看成是荒谬。他认为，真理

根源于绝对实存，而实存就是“阿尔法和欧米伽、单一和整体、开始和终结”（《索洛维约夫全集》，第1卷，第371页）。

因此，认识被看作神秘的恍然大悟一次性行为。无论经验主义还是受逻辑思维限制的唯一理论，都不能提供仅仅与客体相联，而又不能深入客体的知识。它们提供的是外在的和相对的知识。为要揭示绝对真理，就必须判明同万物一统的联系，而这只有靠直接的内在直观才能达到。索洛维约夫并不完全否认唯理论和经验主义，而是把它们当作次要成分包括在“完整知识”更广泛的概念中。这就是他的认识论的基本范畴。万物一统要靠“完整知识”来认识。

完整知识是神秘的、理性的和经验的知识的综合。外部经验（和相应的实证科学）只能提供素材，而理性（哲学）只能提供认识真理（万物一统的存在）的形式。“完整知识”的基础是内部经验、神秘感知、直觉直观、信仰，所以，“内在认识”、宗教信仰是最高类型的认识。索洛维约夫继承了谢林的观点：真正哲学（“启示哲学”）只是由于信仰才有可能，以及斯拉夫主义者的论断——信仰乃知识的最高源泉。

四

索洛维约夫在写给A·Γ·陀思妥耶夫斯卡娅的信（1883年2月11日）中，讲到Φ·M·陀思妥耶夫斯基一次讲话的内容时，表述这样一个观点：“社会生活依赖于道德原则，而道德原则又不可能离开宗教，可是真正宗教离开世界教会则不可思议。”这扼要地说明了他的历史哲学的实质。

在《神人论讲座》、《神权政治的历史和未来》、《神权政治的哲学》（1899）等著作中，他阐述了关于历史过程的观点。他认为，社会、民族乃至个人的运动都受神意控制，所以，宗教史是

人类历史的精华。

他的历史哲学的核心就是“神人论”思想。所谓神人就是神和人的联合，“神和人的实际相互作用就是神人过程”（《索洛维约夫全集》，第3卷，第36页）。这个过程的历史意义就在于使人逐步充满高尚精神，其办法是使人掌握基督教原理，使自然力深刻体现神的“逻各斯”，或他所说的“索非亚”。换句话说，人同自然界和神的世界相关联，人脱离前者，追求后者，使人类变成为神，即创造神化的人类，也就是创立建筑在宗教基础上的社会组织。

人在成为真正的人即精神人之前，长期处于自然状态。自然人没有真正生活，按其本性而言是相互敌对的，他们之间为生存进行着斗争，一部分人因有不同的力量而迫使另一部分人屈从，由此便产生了不平等。

为要得到真正生活，人类应当从自然状态转到精神状态。历史负有这种转变的使命。这个历史过程以自然人的产生而告结束，下一个历史过程“便是准备精神人（即第二个亚当）的产生”（同上，第165页）。当然，要成为真正的人，还必须战胜诸如恶、傲慢等物质和精神诱惑。

宗教思想是索洛维约夫的核心思想，也是他一生的追求。这个思想使得他的活动和生活更加完美和集中。他犹如苏格拉底，认为只有实行宗教原则，人类才能得救。“因为人类的理想愿望——没有这个愿望人类生活必须沉寂和呆滞——首先通过宗教表现出来……举凡宗教生活停止的地方，一切生活必然同时中止”。

宗教是社会生活的始基、联合的开端，是“人和世界同无条件本原的重新联合”（同上第12页）。但是，这个无条件本原不是自然神论和泛神论所说的神，而是本身“虽是超验的，但对于世界来说又是实际创造力量”的神。这种神的具体化就是基督。“神如果离开基督，对于我们来说就不是现实，但是如果基督仍旧是历史的回忆，那对于我们也不可能成为现实”（同上，第302页）。

基督教的任务就是在神人中把世界联合起来。如果说在混沌中，绝对的万物一统的形成是历史的开端，那么历史的终点就是地上的神国的建立。这也是人生意义之所在。

地上的神国就是教会，也就是绝对道德秩序的实现，或者“一切人的普遍再生和复活”。这不是一蹴而就的过程。基督是神国的完成，也是神国的基础。它至高无上，其他力量都依附于它，成为它的工具。

宗教信仰应是自由的，但官方传统宗教已不能满足这个要求。他说，东正教是“狭隘民族分立主义的保镖，甚至是利己主义和仇视政策的工具”（《俄罗斯思想》，莫斯科1911年，第21页）。因此，必须完善“对教父的信仰”，把它提高到“理性意识新阶段”，这新宗教应当是普遍的和统一的。对于俄国这样一个道德一致遭破坏、没有统一精神原则的国家，“最高的生活原则，只有基督原理才能提供；使我们社会机体生气勃勃的精神，应当是基督精神，即爱和自由和谐的精神”（《索洛维约夫全集》，第3卷，第227页）。

这个任务的另一方面，就是东西方教会（东正教、天主教、新教）的联合以及以此建立“世界教会”。

索洛维约夫认为，未来的社会是无所不包的国家组织，是“世界”教会和君主制的综合。它们融合的结果便是神人同盟——基督世界和正义占优势的“自由神权政治”（《索洛维约夫全集》，第2卷，第176—177页）。

救世论是索洛维约夫社会学的一大特点。他在《三种力量》（1877）一文中说，无论肯定无人道的神的穆斯林东方，还是肯定不信神的人的西方文明，都不能拯救世界。只有以斯拉夫主义，首先是俄国为代表的第三种力量，才能起救世主的作用。这个力量作为最高的神世界的启示，作为神世界和人的中间人，应当实现自己的宗教使命，在宗教哲学基础上使人民精神高尚和

团结起来，使一切矛盾和解。

索洛维约夫严厉批判了资本主义制度，认为资本主义是市侩王国、金融寡头政治的统治。“资本和资产阶级政权只是取代君主制和封建主政权而已”（《索洛维约夫全集》，第3卷，第5—6页）。道德、国家、宗教和教会，在资产阶级看来，只有作为“无产阶级饥饿家口的控制力和兜嘴，作为现存经济制度的支柱和保护工具”（同上，第2卷，第132页），才具有意义。

索洛维约夫也讲到社会主义，他反对离开宗教基础来建立人类社会，反对革命暴力。但是，他并不否认社会主义在西方取得“工人阶层胜利和统治意义上”胜利的可能性（同上，第1卷，第234页）。

五

索洛维约夫贯彻到底的只有一件事，他完成哲学体系的也只有有一个部分，这就是伦理学或道德哲学。《善的证明》（1897—1899）主要论述了他的伦理道德观点，但其他著作也大都涉及到这个问题。

索洛维约夫抱定的任务，不在于创造新的伦理学体系，而在于证明基督教所表述的生活观。在《神权政治的历史和未来》中，并没有对基督教作什么新的解释，只是力求“证明我们父辈的信仰，把它提高到理性意识的新水平”。在《善的证明》中，也只是证明基督教生活观在道德领域中的发展和实现，力图使一切信奉基督教的人都能接受他的解释。对“我们生活应有的内容和涵义这个主要问题，给予一定的回答，就是这门哲学科学的任务”（同上，第8卷，第24页）。

生活到底有无意义，如果说有，那它是否具有道德性质，它的根源何在？生活的意义就在于为善服务，在于善的“历史事

业”和善的证明。

何谓善，善就是真理，即唯一正确的、忠于自己的生活道路。他在《善的证明》结束语中说，道德规律表示的是客观的善，但是，假如人的本性中没有把善对人的作用变成可能的条件，那么人的活动就不可能实现客观的善。这就是他的道德观的实质。

研究道德，必须从研究人意识中的道德原始材料和道德的心理基础开始不可。索洛维约夫在《善的证明》中考察了三种善：1.人本性中的善；2.来自神的善；3.人类历史表现出来的善。这三种善中，人本性中的善是主要的、起决定作用的善。所谓道德的心理基础就是羞涩感、悲怜（怜悯）感和虔敬感。一切伦理范畴都出自这个道德的心理基础，都是它的变态。例如，良心就是由思维改造过的羞涩，即羞涩的变态。

这些情感决定人对一切存在物的态度。羞涩感决定人对低于他的存在物的态度；悲怜感决定人对与他相当的存在物的态度；虔敬感决定人对高于他的存在物的态度。从这些情感产生的思维及其内容被改造成一般的道德原则。从羞涩感产生“使肉体服从于灵魂的原则，既然这是他的人格和独立性之所必需”；从悲怜感产生“不抱怨任何人，并尽可能给一切人以帮助”的原则；从虔敬感产生“使自己意志服从于最高本原的要求”的原则。

但是，这三种情感并非平起平坐，其中最主要的起决定作用的是羞涩感，尽管羞涩也在变化，并采取个人良心和社会良心以及惧怕神灵的形式，但它本身已是无条件本原作用于人的结果。

羞涩感始于性欲，是人所特有的情感，它无条件地把人同其他低级动物区别开来，它们无论如何也没有这种情感。人的羞涩感后来又得到进一步发展，内容更加丰富。人在道德上的自我肯定，只是羞涩感中半自觉和不稳定的东西，理性行为把它变成禁欲主义原则。禁欲主义或者压制天生欲望，是最高的美德或圣洁。

至于灵与肉的道德概念：肉是由自身本质规定所产生的动物性或非理性——作为精神生活的物质或潜在基础。灵与肉的斗争，灵占有明显的优势。

悲怜感是对其他存在物道德关系上的内在根据，因为悲怜是利他主义行为的推动者。但是悲怜本身不象叔本华认为的那样是整个道德的唯一基础，利他主义不能等同于道德，只是道德的一个部分。宽宏大量和无私是禁欲主义美德的变态，慷慨好施只是利他主义的特殊表现。

虔敬感具有宗教性质，它的种子存在于儿童对父母的正常关系中。这种关系以不平等为基础，也不产生正义感，更非由悲怜感所决定。儿童把对父母的这种关系，看作是自己的天意，自然是复杂化和灵性化了，转而对父母崇敬；父亲活着的时候，仅仅是神的候补，是真正的神——死去的祖父或先人的中间人和祭司。对神对上帝的膜拜和虔敬概由此而来。

归根到底，神是善的源泉、道德统一的基础，这是万物一统学说的必然结论。

既然生活意义在于为善服务，那么就有一个实践问题。解决生活理想和现实之间的矛盾有三种可能的出路，“实践唯心主义”是唯一可行的。第一种出路，放弃作为空洞虚构的理想和容忍与它相矛盾的现实，因为这种出路导致道德怀疑论和仇视人类，所以不可取。第二种出路就是唐吉珂德行为，它不见与理想相矛盾的事实，用欺骗和幽灵把理想与现实联合起来，这种幻想出路也站不住脚。第三种出路是正常的，这就是“实践唯心主义”：“不要闭眼来看现实中坏的一面，但也不要把它提高为原则，变成一种绝对的不可重复的东西，要看到什么是真正的萌芽或者应当成为萌芽的东西，并依靠这种东西，哪怕它尚且不足和不完全。然而它确系现存善的表现，要帮助这些善的原则，使它们得到维护、发展和胜利，并通过这一切使现实和理想愈加接近起来……”

（同上，第9卷，第42页）

索洛维约夫主张个人道德价值的非异己性，主张每个人有自由发展自己积极力量的绝对权利，反对把人变成异己意志的工具：“任何一个人，不管所处的条件如何，也不论有什么原因，都不能被看作实现毫不相干目的的手段——他不可能成为他人幸福、整个阶级幸福，抑或所谓共同幸福，即大多数人幸福的手段或工具”。（同上，第8卷，第296页）

他反对耶稣教徒关于目的是使无人性合法化手段的证明的结论，他说：“最高的人类幸福排除实现自己目的的不道德手段。”（同上，第311页）不仅个人之间，而且民族之间都应当恪守相互的道德义务，这就要求把政治同道德紧密联系起来。

索洛维约夫的“实践唯心主义”虽说受康德伦理学的影响，但和他本人哲学（神秘主义）唯心主义分不开。

在意志自由问题上，一开始他坚持康德的观点，认为人有自由，只是因为人属于超验世界（参看《抽象原理批判》）；而在《善的证明》中，他则坚持奥古斯丁的看法，承认现象世界中还有一种自由，就是择恶的自由，而不是择善的自由，因为择善是恩赐的。他说：“人应当成为有自由道德的人，但是为此他也应享有成为不道德的人的自由。一定的法确保他有这种自由，不过，丝毫不怂恿他去利用这种自由。如果债主没有从债户手中索还钱财的强权，那么他也就没有可能把放弃这个权利和饶恕穷人债务当作自由的道德行为。”（同上，第412页）

索洛维约夫的《自然的美》（1899）、《艺术的一般涵义》（1890）等著作讲了美学问题。他认为艺术的对象就是美。万物一统在认识领域就是真，在道德领域就是善，而在外部现实的感情形式中则是美。

他承认自然美的客观性，但是与车尔尼雪夫斯基不同，他把周围世界的美说成是彼岸世界的象征。

他反对“为艺术而艺术”，认为艺术不是目的本身，不是一种自满自足的东西。反对美学上的“分立主义”，认为艺术家的任务不仅在于再现（再创造）生活，而且在于使生活明朗、焕然一新和改善。

他主张“纯粹艺术”，然而只是不要有低级趣味和虚伪的东西，“但是，无论如何也不能没有思想内容和生活意义”（同上，第157页）。

但是，他使艺术神学化，使艺术从属于宗教，服务于世上“神国”的建立。

拯救世界在于同神联合，在这个行为中美具有重要意义，它把世界变成永恒的和不灭的。从世界上驱逐偶然东西和死亡的，只可能是美，因为只有它才能使物质世界具有灵性。艺术的使命在于使创造同人生最高目的相结合，在于使人的创造为自然所服务的目的去服务。所以，作家、艺术家只有充溢神秘的失魂状态（“驱逐鬼神的法术”）、直觉，只有他的作品体现神的启示，才能进行创造。

索洛维约夫美学在关于艺术积极能动性和道德改造使命的思想中，有许多富有成果的种子。

六

如果说19世纪是以伟大俄国文学世纪而载入俄国文化史册，那么20世纪将被认为是俄国宗教哲学的世纪。这个繁荣景象由上个世纪的斯拉夫主义者、俄国古典文学顶峰代表人物果戈理、陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰，以及19世纪后25年的奇异现象即索洛维约夫作了充分的准备。

索洛维约夫在俄国宗教哲学史上占有特殊的地位，起着承前启后的作用。他的宗教哲学思想，对于20世纪初唯心主义哲学、

寻神派产生了巨大影响。别尔嘉耶夫、布尔加科夫、卡尔萨文、洛帕廷、洛斯基、弗洛伦斯基、弗兰克、埃恩都不同程度地接受他的思想。

特别是布尔加科夫受索洛维约夫影响最深，他在《弗拉基米尔·索洛维约夫哲学给现代意识以什么》一文中，说明了他为什么迷恋索洛维约夫，他认为索洛维约夫哲学思想是“哲学、科学、神学的广泛综合”，是“完整的基督教世界观”。他接受并发展了索洛维约夫“万物一统”思想及其另一种表现形式“索非亚”，认为“索非亚”就是“神和世界之间活的联系”，即“世界灵魂”。

这个以“万物一统”形式出现的普遍联系思想，为20世纪宗教哲学所继承，成了以洛斯基和弗兰克为主要代表的俄国直觉主义的基础。

1906年在莫斯科成立了索洛维约夫“宗教哲学学会”，召开年会，出版讨论文集。

19世纪俄国唯心主义哲学家中间，索洛维约夫之所以在国外最有名气，则因为他是俄国哲学神秘主义最有影响的代表，是世界哲学思想的主要分类学家和非理性主义“预言家”。

新托马斯主义者对索洛维约夫的神权政治学说特别感到兴趣。他们把他比作《上帝之城》作者，教父奥古斯丁，称他是19世纪的奥古斯丁。西德的G·卡纳瓦尔、B·修谢列尔、I·皮列尔、F·霍伊特缪列尔，G·法列克等人，都论述过索洛维约夫神权政治学说。

在现代基督教哲学家和社会学家中间，索洛维约夫的教会联合思想最受推崇。芝加哥大学神学教授J·尼科尔斯(Nickols)在其《基督教史》(*History of Christianity 1650--1950. Secularisation of the West*, New York, 1956.p.345)一书中，大加赞扬索洛维约夫思想，认为“把基督教联合起来和以此结束阶级和民族斗争，是他遗留下来的最富于实践意义的关怀”。

H·科恩 (Kohn) 在其《泛斯拉夫主义，它的历史和思想体系》(Pan Slavism Its History and Ideology, Indiana, 1963) 一书中，引用索洛维约夫的话论述了东西方接近的前景（参看第178页）。

现代蒙昧主义者认为，索洛维约夫是“俄罗斯魂”的最全面代表。

索洛维约夫著作被译成英、法、德、意等文字出版。德国在战时再度兴起对俄国思想家的关注。“在许多德国人书桌上，又出现早已读过的托尔斯泰、陀思妥耶夫斯基、索洛维约夫、别尔嘉耶夫等的著作”。战后，在西方论述和评介的俄国宗教哲学家中，索洛维约夫居多。意大利A·阿斯纳基在“*Il cento Anni di V. S. Soloviov*”一书中，论述了索洛维约夫思想的现实意义。

当代基督教伦理思想家：顾达生

子昂

顾达生 (James M. Gustafson) 是美国当代著名的基督教伦理学家和神学教育家，1925年出生在美国密歇根州一个瑞典移民的家庭。他的童年和青少年时期，是在那些“喜欢去捕鲑鱼”的乡亲中度过的。所以，几年前顾达生在芝加哥大学作赖逊讲座 (Ryerson Lecture) 时，格雷 (Hanna H. Gray) 这位大学女校长，以幽默的口吻向听众介绍他说：

他的生活就在那种亲密无间的氛围中开始形成，因此，他要谈起神学来，保准大家能听个明白。

后来，顾达生随全家移居到堪萨斯州的一个小镇，他就在那儿读高中。1944年，在第二次世界大战期间，顾达生开始在美国军队中服务，工作是技术性的。部队驻扎在缅甸和印度，顾达生在远东也就一直呆到1946年。

他回国后继续求学。1948年，他从西北大学毕业，获理学士学位。之后，他开始在芝加哥神学院与芝加哥大学读神学，于1951年毕业，得神学士学位。1955年，他在耶鲁大学获哲学博士学位。在耶鲁大学求学期间，他师从理查·尼布尔 (H. Richard Niebuhr, 1894—1962)，此后治神学伦理学，颇受尼布尔的影响。

一位美国青年神学家朋友曾评论他说：“顾达生是尼布尔最得意的门生。”事实上，顾达生确曾很受尼布尔的欣赏。顾达生1955年在耶鲁毕业后留校任教，第二年就俨然以教授资格协助尼布尔撰写3册神学教育论文集。尼布尔去世后，其遗作《回应的自我》由家人整理后交出版社出版，而该书的导言，则是请顾达生执笔写成。

顾达生耶鲁毕业后，一直从事神学教育工作。从留校那时起，他在耶鲁大学从事教学工作达17年之久(1955—1972)。然后，在1972年，他接受芝加哥大学神学院的聘请，成为主讲神学伦理学的大学教授(University Professor of Theological Ethics)，不仅可以在神学院讲课，而且有权利在大学内跨系科开课。顾达生在芝加哥大学的任教时间，前后也近17年。他于1988年6月，离开芝加哥大学，从同年秋季开始，将在亚特兰大的埃默里大学(Emory University)神学院主持院务并任教。我们有理由相信，顾达生的神学教育生涯，正在翻开新的一页。

顾达生早年在康涅狄格州的一个公理会教会牧会，那段经历给他的印象之深，我们今天从他的一些著作中仍能看出来。目前，顾达生为美国基督联合教会正式按立的牧师。

顾达生出版的专著已有10多种，较重要的有：《伦理学能成为基督教的吗？》、《新教与天主教的伦理学》、《从上帝中心论的观点看伦理学》(卷一《神学与伦理学》、卷二《伦理学与神学》)、《宝贝放在瓦器里》和《神学对医学伦理学之贡献》等。

【书评】

关于《基督教与中国宗教》^①

澄 之

瑞士当代著名天主教神学家汉斯·昆多年来一直致力于世界各宗教之间的对话。60年代初，昆在联邦德国图宾根大学创建普世宗教研究所（Institut für ökumenische Forschung），20多年来，昆一直担任该所所长和普世神学教授。《基督教与中国宗教》一书，即是其最新学术成果。

昆的基督教与其他宗教的对话著作，采用了实际的对话形式，即以昆代表基督教一方，约请另一宗教的著名专家为另一方，就一些实质性问题展开对话。《基督教与中国宗教》是昆教授与华裔加拿大宗教哲学家秦家懿合作的对话作品。秦家懿教授曾致力于儒学和基督教的研究，尤其是王阳明和帕斯卡尔的哲学思想。《基督教与中国宗教》一书也体现了她对儒学和基督教的看法。

全书分三大部分。前面是昆撰写的一篇导言性质的引论，题为《中国——三种宗教流系统之一》。该文提出，中国文化是闪族-先知型和印度-神秘型宗教之外的中国-贤者型宗教。这种宗教有其独特的形式和主题，基督教文化应与之展开平等的对话。

第一部分：中国古代的宗教。1、秦家懿：中国的景观，分

^① 《基督教与中国宗教》，汉斯·昆、秦家懿著（Christentum und Chinesische Religion, Hans Kung, Julia Ching, Piper münchen zürich, S. 319, 1988年版）。

8个方面论述：①中国人是宗教性的人吗？②中国文明与宗教；③古中国：神话学与考古学！④占卜；⑤奉献；⑥萨满教；⑦王道；⑧古代宗教的出神入化性。2. 汉斯·昆：一个基督徒的回答，分9个方面：①当今民间宗教中上古宗教的延续；②祖先崇拜——然而，如何崇拜？③奉献践行：内在化和精神化过程；④占卜与生命的另一维；⑤民间宗教背后隐藏着什么？⑥基督教面对民间宗教时的困境；⑦萨满与先知的区别；⑧信仰还是迷信？⑨人文问题。

第二部分：儒家——作为宗教的人文主义。1. 秦家懿：中国的景观，分7个方面：①人文主义的上升；②儒学是伦理的人文主义；③墨子与荀子；④儒学——一种“国教”；⑤新儒家是儒学的遗产；⑥当今的儒家；⑦现代的困境。2. 汉斯·昆：一个基督徒的回答，分12个方面：①儒家在今天的遗产；②超验之维；③古中国宗教和古以色列宗教中上帝之名的两重性；④反问历史的孔子；⑤孔子与拿撒勒的耶稣的共同之处；⑥孔子与耶稣各自的独特性；⑦宗教性的三种类型之一；⑧人文性是世界宗教伦理的基本规范；⑨人——性善还是性恶？⑩爱人——爱邻人——爱敌人；⑪儒家的未来？⑫有五千年历史的Piktogramme。

第三部分：道家的自然主义——哲学与宗教。1. 秦家懿：中国的景观，分6个方面：①什么是道家？②道家作为哲学；③道家作为宗教；④道家作为解救的宗教；⑤道家也是民间宗教吗？⑥道家在今天有什么意义？2. 汉斯·昆：一个基督徒的回答，分13个方面：①拯救的多层次宗教；②拯救——治愈——疗法；③中国与以色列格言智慧中的经验知识；④反智——在中国——在以色列；⑤什么是道：路还是存在？⑥道等于上帝吗？⑦上帝中的正反性：光明与黑暗？⑧道中的正反性：阴与阳？⑨古典的综合：汉代经学与教父学；⑩中世纪的平行发展：新儒家与经院哲学；⑪现代挑起的否定；⑫殊死对抗；⑬打消的智慧。

第四部分：佛教——一种外来的宗教。1. 秦家懿：中国的景观，分8个方面：①本族的和外传的宗教；②佛教传入；③佛典翻译；④佛教派别的繁荣；⑤佛教的遗产；⑥“中国宗教”——一种还是三种？⑦基督教，一种外来宗教；⑧第三流域系统。2. 汉斯·昆：一个基督徒的回答，分12个方面：①错过的时机——新的可能性？②模式一：外在的相似；③模式二：不同相仰的融合；④模式三：互补的平面；⑤模式四：外传的对抗；⑥模式五：文化的强烈影响；⑦模式六：反外传宗教的反应；⑧模式七：境域中的内在培植；⑨一种中国的后现代神学；⑩亚洲神学的问题域；⑪中国神学的难点：上帝—基督—圣灵理解；⑫西方能从东方思维学到什么？

结语。汉斯·昆最后在书中作了如下几个方面的总结：①宗教的双重身分，向西方人提出的一项挑战；②问题；③文化的双重身分？④伦理的双重身分？⑤信仰上的双重身分？

从以上的介绍可以看出，该书主要从民间宗教、儒学、道家、佛教这四大形态展开宗教的对话，在诸多具体的、长期争论不休的问题上，都作了相当深入的讨论。

该书的另一大特色是与中国当代文化的发展现状紧密结合。书中不仅论涉到当代儒学和道家的发展，而且还充分关注中国大陆新时期的文化现象。不管从深度还是从广度来说，该书都是当前中西比较文化领域中最值得注意的著作。

《西方文化与中世纪神学》述评

常 涛

在关于传统中国文化的反思中，人们时常提出：中国的落后开始于16世纪，那时欧洲摆脱中世纪的蒙昧而进入商品生产和科技发展的时代。但是我们也要问：为什么欧洲中世纪社会自身孕育出近代科学与民主，而中国却不能呢？中世纪仅仅是黑暗时代吗？中世纪经院神学的观念与方法与近现代思潮没有继承关系吗？

中国社会科学院世界宗教研究所唐逸教授所著《西方文化与中世纪神学》为这类思考提供一种新的视野。该书将西方古典、中世纪与近现代文化思想作为一个有机整体看待，也就是将中世纪思想当作理解现代西方思潮的一个组成部分。该书第一部分共36节。“绪言”中指出，许多现代用语，如存在、异化、主体、人权、契约、理性等都是经院中的熟语，而中国引入这些概念不及百年，说明中世纪观念与近现代观念的连续性。第二节中论述60年代“上帝已死”思潮以来西方各派基督教思想（包括过程神学、希望神学、先验托马斯主义、人格主义等）的特点及与中世纪神学的血缘关系。第三节诠释古希腊罗马文化与基督教文化差异的核心所在。以下诸节，诸如说明中世纪心理倾向的根源及其矫正、辩证术派失败的内在原因、经院神学的根本精神、经院方法的封闭性与开放性（因含有公理系统及归纳法因素）、亚里士多

德著作 3 次引入、阿拉伯的影响、演绎方法与结构分析、对柏拉图与亚里士多德体系的综合、存在主义的渊源、对初始原则的探讨、神学意志论、词项指称理论、人权与自然法、神秘主义与灵修神学等。作者力图从西方思想发展史的视角上来论述中世纪神学的观念与方法。除文化背景的重新构建外，作者常用语义学方法破译艰涩的中世纪概念，并用逻辑方法分解复杂的命题。引文一律根据拉丁文原典，并列出不少原文以供读者对照研究。

该书第二部分为加拿大多伦多大学中世纪研究中心皮华德教授(W·H·Principe)的《中世纪神学四讲》，是天主教学者阐释中世纪神学的成果，包括“教父论三一上帝”、“希波的奥古斯丁”、“坎特伯雷的安瑟伦”、“托马斯·阿奎那”四讲，内容按三一论、救赎论、恩典论、教会论等系统神学层次撰写，引证原文颇多，是严谨的学术著作(作者特请唐逸教授译注并写序)。第三部分是几十页原文文献，包含希、拉、德、法、英、西、意文资料目录指南。

(《西方文化与中世纪神学》，唐逸著，即将由中国文联出版公司出版)

《解放神学》读后感

黄广尧

顾德里 (Gutierrez, 或译古铁雷斯) 的《解放神学》一书, 读后有些感受, 写出来希望得到同工们的指正。

首先简略介绍一下“解放神学”产生的背景。

本世纪60年代, 拉丁美洲各国人民要求民族独立, 摆脱帝国主义的奴役与控制, 要求在政治上获得解放, 反对国内统治阶级的专制和独裁。在这些国家中, 天主教徒人数众多, 几乎占全世界天主教徒总数的一半; 在国家的人口中, 天主教徒占很大的比例, 如秘鲁全国92%的人都是天主教徒。天主教会同人们的社会、经济、文化等方面有着密切的关系。不少神职人员和教徒直接参加到反对帝国主义反对国内反动统治的运动中。“解放神学”就是在这样的历史背景下产生的。1971年秘鲁神甫顾德里发表了《解放神学及其前景》一书, 以后他又发表了有关“解放神学”的著作。本文要介绍的这本书《解放神学——历史、政治与拯救》(A Theology of Liberation—History, Politics and Salvation) 可能就是顾氏的代表作。

天主教梵蒂冈第二次会议(Vatican Council II 1962—1965) 对“解放神学”的发生及发展起了重要的作用。这次会议坚决地重

申：教会是服务而不是权力。教会不应以它自己为中心，教会要失去它自己才能找到它自己。在这次会议中开始了一种神学的新趋势，这种神学不仅仅是理智上的分析，而是一种牧养的行动，投入和服务。提出洞悉时代的标志，是每个基督徒特别是牧师和神学家的责任。聆听、区别和解释我们时代的许多声音，并用神的话语的亮光去判断它们。上述这种观点在会议的辩论中遇到了反对的意见，这反映出拉丁美洲天主教会内旧的观点，认为教会并不负有责任去建设世界。

1968年举行的麦德林会议（Medellin Conference），是拉丁美洲天主教会第二次大会，对“解放神学”也有明显的影响。她重新发现先知的教训，认为在拉丁美洲的罪的情况，是对主的拒绝。这次会议不但批评那些在这个社会制度中大权在握的人，它还否定整个现存的制度，而这个制度则是教会所依附的。这次大会强调得以救赎的人不是那些相信救赎的人，也不是那些知道应该如何讲救赎的人，而是那些正在做应该做的事情的人。应该做什么？麦德林会议用一句话作了回答，“解放人们。”

其次，简单谈谈《解放神学》这本书的几个重要观点。

1. 人“解放”的概念：

这概念的内涵非常广泛，包括所有方面：从罪恶的奴隶制度中解放出来；从精神枷锁、恐惧、不安、陈规、惰性、冲动和偏见中解放出来；从社会压迫中解放出来；从今天压在大多数人身上也压在统治者本人身上的统治制度中解放出来；从作为当代世界统治制度的根源的经济制度中解放出来。

2. 神学的任务：

神学的主要任务是要说明信仰与人的存在，信仰与社会现

实，信仰与政治行动的关系。换句话说上帝和世界建立的关系。“解放神学”强调神学、信仰与社会生活紧密关联（Contextualized），基督徒倘若没有参与解放就不能称为基督徒。神学应当帮助建立一种关系，即为建设一个更加公正的世界的行动与信仰生活之间的关系。

3. 拯救：

拯救是人与神之间团契的复和，它与整个人类的现实有密切的关系，要改变整个人类，带领整个人类完完全全地在基督里。这个改变深入到每一个方面：身体与心灵，个人与社会，人与宇宙，时间与永恒。

“解放神学”认为创造与拯救，创造与历史很有关系。创造是第一个拯救的行动，是在历史中上帝的拯救。创造是救赎主的工作，基督的救赎工作是一种再创造。在这里创造与拯救的结合使基督论有了新的含义。

4. 罪与自由：

罪不仅仅是在来生对拯救的妨碍，它构成人与上帝关系的割裂，又是人与人之间团契的破坏。罪是一个历史事实，它是使人生活的贫穷，不公正和被压迫之中的最主要原因。在非正义的社会结构中有一个人为的或集体的意志要负责，这个意志是拒绝上帝和拒绝邻居的意志。罪不是作为私人的现实，罪是社会性的，集体性的，罪存在于压迫的结构中。

得自由为了什么？是为了自由地去爱。自由不是为自己而有的，而是为别人而有的。自由是打破自私，打破一切支持我们自私的结构，是与上帝和与他人的团契的复和。

5. 终极：

旧约先知的终极论的方向既是指向将来也是关于现在的。耶和華在历史中的行动和他在历史终结的行动是分不开的，终极论包括属灵的，历史的，暂时的，地上的，社会的和物质的现实。

终极的应许通过历史而实现，但不能说终极的应许能够和某一个社会现实很清楚地和完整地等同起来。要把地上的进程和基督国度的生长区分开来，但地上的进程可以向人类社会提供较好的秩序，因而它对上帝国有积极的意义。

6. 教会：

必须放弃“教会之外无拯救”这种陈腐观念，而将它自己转向于对人民的服务，同时要认识到基督和他的灵的行动是拯救计划的真正枢纽。教会必须谴责不公正和不公道，要避免只在口头上表态，必须有实际的行动，福音的真理必须实行。

7. 爱和阶级斗争：

“解放神学”认定阶级斗争是一个事实，要建立一个公正的社会必须积极参加阶级斗争。福音宣告上帝爱所有人民并呼召我们要像上帝去爱人。但承认阶级斗争意味着选定一些人去关心他们而反对另外一些人。作者认为基督教关于爱的普遍性不过是一个抽象，除非它成为一个具体的历史进程。要达到普遍的爱，必须同时解放那些压迫者，把他们从他们的权力，从他们的野心，从他们的自私中解放出来。对穷人的解放和对富人的解放是同时的。怎样能够达到对那些压迫者的解放，爱不能解决问题，必须通过对压迫者的阶级斗争。

爱那些受压迫的人不能把他孤立于他所从属的社会阶级之

外，光是可怜受压迫的人是无济于事的。我们的爱倘若不通过阶级斗争，我们的爱是不真实的。参加阶级斗争不但不是反对普遍的爱，而且是使这个爱具体化的不可避免的手段。

再其次，谈谈我对这本书的读后感。

1. 读完《解放神学》这本书后，觉得有几点是有启发的。

① 回到圣经寻找上帝在今天对我们的启示。

历代的神学家从古教会的奥古斯丁到十六世纪的马丁·路德以及现代的卡尔·巴特等都是回到圣经找到上帝的启示的。“解放神学”和第三世界的神学如南朝鲜的“民众神学”等都很重视圣经的信息。对《出埃及记》中以色列人从逾越节所获得的解放的历史经验；旧约先知的教训中关于公义与和平的关系；福音书中耶稣的使命及耶稣关于爱的教训，保罗书信中关于罪和从罪中的释放，罪与自由等等都是“解放神学”所特别强调的圣经信息，而且解放神学还很重视这些信息与今天时代的关系。要回到圣经去发现我们对人民、国家、社会应有的正确态度。主耶稣应许“只等真理的圣灵来了，他要引导你们明白一切的真理。”（约16:13）主耶稣并没有停止人们对真理的追求，更没有封闭真理，而是在每一个时代借着圣灵让真理向神的儿女开放，引导我们明白一切的真理。

② 强调神学的关联性（Contextualization）和神学的实践性（Praxis）。

神学、信仰与社会生活的关联；教会生活与世界的关联；神的公义与世界和平的关联；基督徒生活和教会与实践的密切关系等等。我认为这一类关于我们进行神学思考很有启发。作者简略地回顾了基督教神学史的两个体系：一是属于柏拉图和新柏拉图哲学范畴影响下的神学，它着重神学与基督徒灵性生活的关系，强调一个更高世界的存在，一个绝对的存在及一切事物的由来

与归宿，而对现实生活则认为是偶然的，没有足够价值的；一是属于亚里斯多德哲学范畴影响下的神学，强调神学的理性知识，认为神学是从爱涌流出来的智慧，它将人与神联合起来。后来出现了经院哲学和受这种哲学思想影响的神学，把神学的理性知识需求降低了。

作者认为神学需要灵性和理性。他不否认灵性修养的重要，但灵性必须和理性互相结合。他所讲的理性，就是要进行神学的反省(Reflection)。[“反省”、“关联”(Contextualization)和“实践”(Praxis)是解放神学和第三世界神学常用的三个词]他说基督徒参与巨大的社会运动，就是对于恩典论、道成肉身和救赎论的最活跃的神学。那些躲在书的卷牍中或只作“经院式”冥想而不向那些有吸引力的事件开放的，是可怜的神学家。因此，有人说拉丁美洲教会的神学是归纳性的而不是演绎性的。作者主张要从世界和历史所产生的事实和问题出发去代替古典神学单从启示和传统出发。这种神学的反省并非代替或取消神学的其他功能，如灵性和理性的追求等。

③顾德里神甫认为罪不仅仅是个人方面，而是集体性，这一点我有同感。圣经记载先知们斥责一些有权有势的人，欺负、压迫另外一些无权无势的人。《出埃及记》讲到以色列人在埃及受到法老王朝的压迫和迫害。一个国家、一个社会若有这种集体性罪恶的存在，人际关系一定受到破坏，被压迫、被欺负、被凌辱的那一群人就必然受到痛苦，遭受灾祸。

④对“终极论”的看法。

我认为“解放神学”对“终极论”的看法是符合圣经教训的，是积极的，充满希望的，乐观的。过去以至今天，有人把终极描绘成悲观、消极的，甚至是可怕的，这和基督的福音大相径庭。耶稣基督的福音带给人类以生命、希望、喜乐和平安。

顾氏将现实和终极联系起来，强调终极与历史的密切关系。

上帝在历史中的行动只有放在终极的观察中才能了解；同样，历史最后意义的启示在现在带来价值。

解放神学的终极论不但包含属灵方面，也包含地上的、社会的和物质的现实，我认为这提法符合新旧约圣经和教义神学关于救赎的全备性的阐述。

2. 按我个人的浅见，有几点我认为值得商榷的。

①复和。

复和有两方面：人与神的复和，人与人的复和。人与神的复和是人与人复和的前提，没有人、神的复和不可能有人与人的复和。当然，人与人的复和又彰显了人与神的复和。顾氏虽然也提到基督借着圣灵使人与神复和，但从全书的分量来看，作者十分重视人与人的复和，而对于人、神的复和似乎着墨不多。罪是对上帝公义与慈爱的干犯，罪亏缺了神的荣耀，这是非常严峻的神学问题，顾氏在书中似乎没有给予足够的篇幅去探讨这些问题。无阶级的社会是否就能够完全解决自私和对邻舍缺乏爱心的问题，我认为恐怕不能。作者也提到创造新人问题，但他是以联系到参与社会斗争的角度来谈创造新人，而较少从个人灵性生命上的得救、重生、称义、成全等方面谈到创造新人。罪固然是集体性的，但集体也是由个人组成的。不应该忽视罪的集体性，同时也不应该轻视罪对个人的影响。基督教的教义神学依据圣经认为，只有靠看主耶稣基督才可能有全备的救赎。顾氏对于创造新人过于强调人的努力。改变人的内在生命，不能靠我们自己，而只能靠赖耶稣基督。保罗说：在基督里，我们是新造的人。

②对富人和穷人的看法。

作者认为耶稣反对富人面对穷人则有所偏爱。对于富人要作具体分析。为富不仁的富人是应当反对的，但即使是这样的一种富人，若肯认罪、悔改、信主，我想父神也会接纳他的。神爱世

人，不会偏待某一种人。神对于卑微穷乏的人是爱顾的。主耶稣要传福音给贫穷的人，主又说，你们贫穷的人有福了，因为神的国是你们的。从这方面看，也许可以说基督的福音就是贫穷人的福音。但我认为这里所讲的贫穷应该理解为包括灵性方面和物质方面。有些人物质上相当丰裕，但灵性上却很贫乏，倘若这些人认识自己灵性上的光景，肯虚心追求，有饥渴慕义的心，肯接受主耶稣作他的救主，肯认罪悔改，我相信天国也是他们的，他们也是有福的（参太5：3，6）。主耶稣说依靠钱财的人进神的国是何等的难哪。主耶稣并没有说有钱的人不能进天国。撒该是税吏长，是财主，他肯认罪悔改，接受主的拯救，他也得到主耶稣的接纳。耶稣说，今天救恩到了这家。耶稣并没有保证穷人就一定能进天国。对于穷人，我想主耶稣同样要求他们要有虚心，同样要求他们的义要胜于文士和法利赛人才能进天国（参太5：3，10，20）。

③作者说耶稣提出的公正与和平是无国界的。

耶稣所提供的解放是普世性的，要拆除国家间的藩篱。耶稣的使命是普世性的，但说耶稣提出的公正与和平是无国界的，这提法值得商榷。国家的藩篱终有一天是要拆除的，但还不是今天就能够做到。国家的公正与世界和平是分不开的。就今天世界的现实来说，包括拉丁美洲在内，没有国家的公正与和平就不可能有国际间的公正与和平。耶稣是犹太人，属于希伯来民族，他对自己的民族有一种亲切的归属感。主耶稣基督要拯救万民，但他同时很爱自己的国家。他作为人，从小就生活于自己的人民之中。他在30岁出来传道时，吩咐12个门徒先向以色列家传福音（参太10：5—7），他在升天前吩咐门徒要在耶路撒冷、犹太全地和撒马利亚直到地极为主作见证（徒1：8）。这说明了主耶稣对他自己国家、人民的关怀。

④作者似乎把政治上的解放绝对化了。

政治上的解放无疑有助于灵性上的解放，但政治的解放不能

代替灵性的解放。政治上未得解放的人要到主面前要求安息，政治上得到解放了，仍然需要到主面前求得心灵的安息。无论政治上是否已经获得解放，人们永远需要基督的福音。

神学固然不应该脱离现实，但神学所思考的不仅仅限于现实。我们对于上帝的内在性和超越性都要有足够的认识，不要偏重于任何一方面。有时间，有永恒，时间与永恒相接，这就是主耶稣道成肉身的信息。

结束语：

神学既有它的普遍性，也有它的特殊性，即神学的共性和个性。不同的时代、不同的历史背景、不同的社会现实，必然带来神学的不同特点，这正是基督那测不透的丰富的体现。“解放神学”是拉丁美洲天主教会的一种神学思潮，是60年代出现于拉丁美洲社会、政治背景中的神学思潮，它有不少值得我们借鉴的地方，但我们和他们的处境毕竟很不相同。

总之，我认为我们要回到圣经，根据圣经，对我国历史的现实的问题作出神学上的反省；我们要回到圣经，根据圣经，从基督教近两千年的历史和它在灵性上、神学上丰富的看见出发，寻找上帝今天对我们的启示，从广度与深度上增进我们对父上帝、对主耶稣基督、对圣灵的认识，增进我们对教会以及其他神学问题的认识，好叫我们“能和众圣徒一同明白基督的爱是何等长阔高深，并知道这爱是过于人所能测度的，便叫上帝一切所充满的，充满了你们。”（弗3：18—19）

我对于“解放神学”刚刚开始接触，提出一些肤浅见解，彼此探讨。

第六届世界基督教和平大会

陈泽民

1987年7月初，全国三自基督教会沈德溶秘书长和我以观察员的身份去捷克斯洛伐克首都布拉格参加了世界基督教和平大会。

世界基督教和平大会 (All Christian Peace Assembly, 简称 ACPA) 和基督教和平会议 (Christian Peace Conference, 简称 CPC) 实际上是一个组织，世界基督教和平大会是基督教和平会议每隔五、六年召开一次的世界性的大会。基督教和平会议是在50年代后期全世界冷战空气很浓厚的形势下，由捷克的新教神学家约瑟夫·赫鲁玛特卡 (Josef Laki Hromádka, 1889—1969) 发起的。该会原来的宗旨是：以社会主义国家的基督徒为主体，团结世界上所有基督徒共同促进世界和平。1958年，在布拉格举行了第一次会议。此后，许多国家的基督教团体先后加入会议。到1961年，会议扩大为世界性大会，是为第一届世界基督教和平大会。那次大会的主题是：“地上平安”(Peace on Earth)。参加大会的有40余个国家，600余人。中国基督教也派3人前去参加。1964年，天主教方面在经过了第2次梵蒂冈公会议改革以后，有一部分人参加大会的活动。1971年，大会被联合国正式承认，成为联合国经济社会理事会下的一个非政府组织。大会的第一任主席是发起人赫鲁玛特卡，他在1968年因抗议苏联出兵捷克面辞

职，不久就去世了。苏联东正教大主教尼古丁接任，为第二任主席。现今在任的大会主席是匈牙利主教脱特。按照传统，历次大会都在布拉格举行。

今年召开的世界基督教和平大会是第六次大会。去年秋天韩文薄也曾以观察员身份到日本参加该会的地区性会议，这次中国基督教又派我们两人以观察员身份前去参加大会，可以说是间隔了20多年以后同该大会的再次接触。我们这次去的目的是：了解大会的有关情况，广交朋友，支持世界和平运动，同时也为我们新中国的教会作见证。

会议从7月2日到7月8日，为期一星期。参加大会的有90个国家的500余名代表，五六十名观察员，还有许多来自不同国家的专家、新闻记者、工作人员和来宾共将近9百人。大会在布拉格文化宫召开。大会的主题是：上帝呼召我们；选择生命！刻不容缓！意思就是：赶快采取维护和平的措施，要不然，战争一旦爆发，就将来不及了。大会主席，匈牙利的主教脱特致开幕词。接着大会组织了演讲和小组讨论。印度东正教都主教格里戈利作了主题报告，还有几位作了专题报告，其中有苏联东正教都主教非拉雷作的“对人类全球性的危险，对和平的全球性的战略”、西德神学家克赖克作的“基督教会和平承担的义务”以及墨西哥天主教主教迈德斯作的“和平共处和解放”。演讲以后，大会进入了小组讨论。分3种类型的小组活动：一是专题组，讨论主题报告和专题报告；另一种是按各大洲分成几个小组，交流各国教会从事和平运动的经验；还有一个是包括各宗教代表的工作组，探讨各派教义对和平问题的看法。我们二人分别参加了两个专题组和亚洲地区组。我还应邀参加了工作组讨论。7月6日，大会听取了各小组讨论情况的汇报。7月8日，大会在通过了文件和决议以后闭幕。

大会期间，收到苏、波、匈、保、民主德国、古巴等国的政

府首脑的贺电和贺信；联合国秘书长、“世界基督教会联合会”等还派代表莅会致贺；英国坎特伯雷大主教伦西和捷克总统专门委派的一位宗教部长到会祝贺，并举行了招待会。

会议期间还举行了许多宗教活动，每天上午和晚上都有崇拜和查经，内容都是结合和平的主题，7月7日礼拜天在布拉格一个很古老的教堂举行一次联合礼拜。20多位来自不同国家的主教、牧师、平信徒上台参加崇拜仪式。此外，每天中午在文化宫的小礼堂由捷克教会几个不同教派按他们的传统举行崇拜，也颇有特色。

这次大会是从信仰和神学的角度来看现实问题，特别是战争与和平的问题。大会的主题“选择生命”，就是引自旧约圣经。所谓“选择生命”，从神学上讲，是对人生、对生命、对人的价值、对现实世界持积极肯定的态度。讲“生命”，就是讲到“永生”，而“永生”应是从今生开始的。耶稣基督说：“我来了，是要叫羊得生命，并且得着更丰盛。”（约10：10）这里，耶稣指的“丰盛”是从今生开始的，并不是到了死后进入天国才算是“丰盛”。耶稣的话是入世的，是关心现实生活的，反对把宗教看成是来世的想法，反对片面地强调属灵，以致把属灵和生活割裂开来。会上，有许多人强调上帝所创造的世界和生命，都是美好的，上帝的旨意本是要人类好好管理这个世界，和睦相处。因此，大会号召全世界基督徒要关心环境污染问题，因为战争，各种备战、核试验以及工业化已经污染了人类生存的环境；号召关心生态平衡问题，因为经济上无计划的扩张已经使生态失去了平衡；还号召反对核战争，反对军备竞赛，尤其是反对美国的“星球大战”，因为再不采取措施的话，到战争一旦爆发，就来不及了。基督徒应当照着上帝的旨意，保护自然环境，保持生态平衡，保卫世界和平。

首届国际儒学—基督教学术研讨会

澄 之

儒学与基督教的学术比较研究是近十年来海外学界的热门课题。随着当代世界各宗教之间、意识形态之间对话热潮的兴起，儒学与基督教的对话亦成为中国学者关注的中心。首届国际儒学—基督教学术研讨会是中国当代儒学思想家与基督教思想家和学者们第一次面对面讨论共同相关的课题。

研讨会由香港基督教中国文化研究社和香港中文大学宗教系、哲学系联合发起并主办。参加会议的有来自中国大陆、台湾、香港、美国、加拿大、瑞典、西德、南朝鲜、新加坡的学者70余人。当代儒学方面的学者代表有汤一介教授（北京大学）、杜维明教授（哈佛大学）、成中英教授（夏威夷大学）、刘述先教授（香港中文大学）。基督教方面的学者占的比例较多，中国大陆参会的有金鲁贤主教（上海佘山修院）、沈以藩牧师（上海社科院宗教所）、汪维藩教授（南京金陵神学院）、刘小枫副教授（深圳大学比较文学研究所）；台湾方面参会的著名学者有房志荣神父（辅仁大学神学院）、周联华牧师（圣经公会）、项退结教授（政治大学）、林治平教授（中原大学）、傅佩荣教授（台湾大学）、沈清松教授（台湾大学）。这次研讨会的一大特色即是大陆学者与台湾学者首次直接接触和交流，双方都感到十分亲切。

研讨会从6月8日至15日共7天，与会者都提交了学术论

文，宣读和讨论论文显得十分热烈，时有辩驳争论发生。

研讨会讨论的主要课题有：基督教与儒学的关系、当代基督教的危机、当代儒学的危机、当今中国大陆的基督教与文化问题，以及基督教神学和儒学中许多具体课题的比较研讨。会议期间，大会组织者还安排了两次专题报告会：①上帝与世界和人（由杜维明、沈宣仁、Wm·T·de Bary、R·Neville主讲）；②文化危机与信仰危机（由傅佩荣、梁燕城、刘小枫、徐锦尧主讲）。报告会引起了与会者的热烈讨论，思想交锋颇为激烈。

与会者一致认为，此次研讨会是一次富有成果的学术会议，它不仅为中国儒学—基督教学者提供了对谈机会，也为中国大陆与海外学者提供了交流机会。一些学者还提出，不仅需要将这种研讨会继续下去，而且应扩大到儒学—基督教—佛教的三边对话。

尽管参加会议的学者来自不同的地区，具有不同的信仰背景，思想立场很不一致，但学者们都共同关心一些一致的主题。例如，中国文化的现状与未来、中国社会的民主化进程、中国文化宗教性的发展以及中国文化与世界文化的关系等。另一方面，学术观点上的分歧也是难免的，争议最大的是：儒学中的超验性、儒家是否是宗教以及价值多元化等问题。

研讨会于15日圆满结束，会议组织者将把会议论文结集出版。

版权归作者所有

天主教在线
www.ccccn.org