

# 基督教文化评论

CHRISTIAN CULTURE REVIEW

2



- 安瑟伦的真理论
- 新约时代的哲学与宗教
- 关于原始基督教的性质
- 上帝死了，只剩道德吗？
- 十字架的政治神学

CHRISTIAN CULTURE REVIEW

12975

897-05

1.2

# 基督教文化评论



\*200132061\*

CHRISTIAN CULTURE REVIEW

基督教文化评论

(黔)新登字 01 号

责任编辑：黄筑荣

装帧设计：曹琼德

**基督教文化评论（第二辑）**

《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 9 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 8.375 印张 210 千字

印数：5 001—9 000

1990 年 8 月第 1 版      1992 年 6 月第 2 次印刷

---

ISBN 7-221-01794-8/B·32 定价：4.90 元

DH 91 / 15

## 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，与其思想层面不仅相互影响相互重迭，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一套现成的新文化来。你必须等到青草长高，羊吃了青草长出羊毛，然后才能把毛弄来制作一件新大衣。你得经过若干个世纪的野蛮状态。”由此可知这些地区的文化为何称为“基督教文化”。



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

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

## 目 录

- 
- 论先知 ..... 韩彼得(1)
- 安瑟伦的真理论 ..... 唐 逸(32)
- 新约时代的哲学与宗教 ..... 雷永明(70)
- 关于原始基督教的性质 ..... 安希孟(118)
- 评文艺复兴时期德国两位基  
督教文化巨人 ..... 雷雨田(139)
- 上帝死了,只剩道德吗? ..... 何光沪(161)
- 
- 维特根斯坦与上帝问题..... [瑞士]汉斯·昆(178)  
刘小枫 译
- 对不可说的东西的言说..... [瑞士]H·奥特(184)  
林 克 译
- 
- 从人类中心论到政治  
——60年代西方基督教政治  
神学 ..... [西班牙]菲埃罗(201)  
魏仁莲 译
- 意识形态对教义的渗透..... [乌拉圭]塞贡多(225)  
蒋 庆 译
- 十字架的政治神学 ..... [联邦德国]莫尔特曼(232)  
蒋 庆 译
-

---

[人物评介]

茨温利与茨温利主义 ..... 安德华(239)

---

[书评]

存在主义神学

——评拉克布林克:《困惑的

真理》.....[联邦德国]德尔(257)

申仲光 译

---

# 论先知

韩彼得

## 前 言

《旧约》中记载了三种与以色列民族关系密切的人物，他们是祭司、先知和君王。从通常的意义上讲，祭司是宗教上的领袖，君王是政治上的领袖，这两种人都是世袭的。例如祭司必须是利未支派的人，大祭司必须是亚伦的子孙；君王在犹大必须是大卫的子孙（在北国以色列，君王虽不出自大卫后裔，并且常有篡位之事，但基本上还是世袭的）。

先知的情况与上面两种人的情况不同，他们多出自民间，也生活在民间。他们的社会地位不高，但他们的影响很大，他们的言论在许多方面代表着当时的人民，成为神和民众的代言人。《旧约》中提到许多位先知，并详细记载了他们的生平事迹。有的先知本人还著书立说，他们所写的书在《旧约》中占了1/4的篇幅。本文拟对先知作一番综合性的论述。

### 一、先知的名称和意义

在旧约希伯来原文中，有三个词都是用来称呼先知的，即：路阿(ro'eh)、何赛(hōzeh)、奈比(nābhi)。前两个词的意思在原文中都是“看见”，中文圣经译为“先见”。后一个词“奈比”有“冒出”、

“流出”、“发出”的意思，中文圣经译为“先知”。《撒母耳记上》第9章9节告诉我们，“先见”是较早的一种称呼：“从前以色列中，若有人去问上帝，就说：我们问先见去罢。现在称为先知(奈比)的，从前称为先见(路阿)。”先知和先见虽有名称上的区别，但他们的功用是相同的，也许早年的先见着重在“见”(异象、异梦)，而先知则着重在“说”(预言)。旧约中有的地方先知说预言在原文中用了纳他弗(nataph)，这个动词，意为“滴下”(预言)(摩7：16)。其实，从旧约中可以看到，这两种职能他们都兼而有之。因而在好些经文中，都交替使用这两个同义词(如王下17：13；代上29：29；代下12：15；赛29：10；摩7：12—14等)。

旧约中还有一个词也是用来称呼先知的，即伊许伊罗欣(ish-elohim)，中文译为“神人”。如摩西被列为以色列最大的先知(申34：10)，人们称他为“神人”。其他被称作“神人”的先知，有以利亚、以利沙(王上17：24；王下1：13，4：9)，以及一些不知名的先知等(参王上13：1)。

称先知为神人，是对先知的一种尊称，也是表明先知与神有着一种神圣而密切的关系。他能见到一般人见不到的异象，从神听到一般人听不到的话语。他们能解明过去的事，说明现在的事和预告未来的事(预言)。他们实际上是神的代言人。

## 二、先知的出身和蒙召经历

旧约中诸先知的出身是多种多样的。像撒母耳、耶利米、以西结是祭司出身，有的就兼先知和祭司(撒母耳)(撒上3：1—21，7：9；耶1：1；结1：3)。以赛亚、但以理、西番亚出身犹太贵族(但1：3—7；番1：1)；阿摩司是牧人，是修理桑树的；以利沙是农民(王上19：19)；摩西是法老宫中长大的，蒙召时是个牧羊人。更多的先知不过是普通的平民而已。就是这些不同出

身的人，蒙召作了先知，在以色列民族的历史舞台上，作出了许多惊天动地和影响深远的事，在以色列民族历史上谱写了不朽的篇章。他们为各时代神的仆人留下了宝贵的脚踪。

作为一个先知，他们几乎都有一种共同的经验，这就是蒙神选召。“奈比”这个词，在闪族语中有“呼召”、“宣告”之意，它的被动语态可作为“被召唤”。因此，先知是一位被神宣召身负神托付使命的神的使者。

摩西原是希伯来妇女生的一个婴儿，由于埃及王法老灭绝种族的命令，他被弃于尼罗河边，后被法老女儿收养，成了说话行事大有才能的人。由于一心想拯救同胞脱离埃及的奴轭，他动手打死过埃及人，因而被迫逃离埃及。为了生活，他不得不为米甸人叶忒罗牧羊。一天，在何烈山上，摩西看见荆棘丛中有焚烧着的火，而荆棘并未烧毁。他正要上前看个究竟，忽听到荆棘中有声音向他说：“不要近前来，当把你脚上的鞋脱下来，因为你所站之地是圣地。”这以后，上帝就将拯救以色列人出埃及的重任托付给他。摩西再三推辞不得，只能受命下山，经过多次斗争，终于率领以色列人脱离埃及为奴之地，前往神所应许他们的迦南美地。何烈山上这次蒙召的经验，使摩西对他祖宗的神、他本民族的神（耶和华）有了超于常人的认识。他忠实地履行了神托付他去完成的拯救以色列人脱离法老奴役、前往神应许他们祖宗得为业之地的使命。这个使命也是摩西青年时代所梦寐以求的。

先知以赛亚的蒙召经验，在后期先知的蒙召中具有一定的代表性。他蒙召的时间、地点很清楚，他在圣殿中见到圣洁的耶和华的形象，自感污秽不堪。他听见神的呼召：“我可以差遣谁呢？谁肯为我们去呢？”以赛亚回答说：“我在这里，请差遣我。”（赛 6：1—8）传说以赛亚先知是乌西雅王的堂兄，因此属于贵族。他蒙召后，生活俭朴，平时腰束麻布，有时为所说的预言作预表，甚至露身赤脚几年之久（赛 20：1—3）。

耶利米出身于祭司家庭，蒙召时还是个少年，有点胆怯。但神对他说：“不要说我是年幼的，因为我差遣你到谁那里去，你都要去；我吩咐你说什么话，你都要说。”（耶 1：7）作为神的先知，他在母腹时就被神选中，被神分别为圣。

以西结是在被掳之地（巴比伦帝国的迦巴鲁河边）蒙召作先知的（结 1：1—3）。在一次异象中，他听到神的唤召，“差你往悖逆的国民以色列人那里去，……”从以西结和他的同胞被掳到巴比伦的第 5 年起（公元前 592 年），直到第 27 年（公元前 565 年）为止，以西结经常将他从神所得的指示，转告他的同胞。

阿摩司原是牧人，又是修理桑树的。当时伯特利的祭司亚玛谢一面将阿摩司所说的预言报告耶罗波安第二，一面又要阿摩司逃到南方犹大去，“在那里糊口，在那里说预言”（摩 7：10—13）。阿摩司回答说：“我原不是先知，也不是先知的儿子，我是牧人，又是修理桑树的。耶和華选召我，使我不跟从羊群，对我说，你去向我民以色列说预言。……”

从以上几位先知的蒙召经验可以看出，他们的出身虽有不同，各人蒙召的经验也不尽相同，但有一点是共同的，即他们都清楚自己是蒙神选召，而这是一个先知所必须具备的先决条件；没有神的选召，擅自奉神的名说预言，这是假先知的做法。《耶利米书》提到一个自称先知的哈拿尼雅，由于没有奉神差遣，擅自说预言，混淆视听，结果受到谴责而死（耶 28 章）。

先知的事业，在以色列和犹大并不都受人尊重和欢迎，嘲笑作先知的说他们是“穿毛衣哄骗人”（亚 13：4），说“作先知的是愚昧，受灵感的是狂妄”（何 9：7）。有的时候，先知要使自己的“脸面好像坚石”（赛 50：7）。不仅如此，好多先知还经历了各种的磨难，甚至死亡。但他们都能坚贞不屈，勇敢地面对真理，诚恳地宣告神的言语，有的因此献出了生命。他们面对神的使命不违背，不退后。“主耶和華开通我的耳朵，我并没有违背，也没有退后。人打



我的背，我任他打；人拔我腮颊的胡须，我由他拔；人辱我吐我，我并不掩面。”他相信他是代表神说话，神必帮助他（赛 50：5—7）。

但有时先知内心也会有矛盾和斗争，耶利米在这方面表现得较明显。由于他预见到犹太将亡，因此多方劝说君王、百姓，要他们离恶从善，或者能使神回心转意，不降所说的灾祸。但听者寥寥，上至君王，下至百姓，都一意孤行。不仅如此，人们对耶利米“设计谋害”，想除灭他（耶 11：19）。在这种情况下，耶利米有时感到内心非常孤独，非常痛苦。他感到他成了一个“作为遍地相争相竞的人”，成为“笑话”，成为“人人都戏弄”、“人人都咒骂”的人（耶 15：10；20：7）。有时甚至怀疑神是否待他有“诡诈”（耶 15：18）？他也想不再作先知，不再传神的话。但又不能，因为每当他这样想的时候，“我便心里觉得有烧着的火，闭塞在我骨中，我就含忍不住，不能自禁”（耶 20：9）。这是先知的责任感在他心中的一种表现。

一个人一旦被神选召作为先知，他就是一个“被神抓住的人”。以西结蒙召经验中常有被神的手抓住的经验〔中文译为：“耶和华的灵降在他身上。”（结 1：3）原文中“灵”作手〕。一个被神抓住的人，他的思想动作，以及他整个的人都会被神及其事业吸引住。耶利米有这样的体会，他“因耶和华和他的圣言，我像醉酒的人，像被酒所胜的人”（耶 23：9）。这时，他失去了自己，一切听凭神的指引而行。但这并不是每个人都能作到的，因此，当生活工作中遭遇不称心不如意之事的时候，有人就会产生矛盾心理。但绝大多数先知都很好地克服了他们所遇到的各种困难，并始终坚持到底，像新约的保罗一样：“我故此没有违背那从天上来的异象。”（徒 26：19）。

从撒母耳开始，先知除单独蒙召外，还可以集体培训，这是撒母耳的一大创新。也许撒母耳从以利亚和他两个儿子以及他自己

两个儿子的严重教训中认识到，单靠一个宗教中心（在撒母耳时代是在示罗）和祭司（兼士师），是很难领导全民族的。要带领全民族归向神，必须有更多的像他那样具备先知品质的人，才能作到。于是他创办了先知学校，用集体培训的办法，培养出先知。通过他们，可以带领以色列人专心事奉耶和华。

这以后，先知运动蓬勃兴起，到王国时代，先知学校遍及各地。以利亚、以利沙时，伯特利、耶利哥、吉甲等地都有先知学校。以利亚被接升天前，从耶利哥跟随以利亚和以利沙前去约旦河的先知门徒，就有 50 人之多。北国王亚哈迫害崇奉耶和华的先知时，他的家宰俄巴底暗中将耶和华的先知 100 人分二处，藏在山洞中，并且设法供养他们。可见当时先知门徒之多。

### 三、先知的形象

在以色列和犹太的历史中，先知的形象给人们留下了深刻的印象。

（一）神秘的。这一点在早期的先知身上特别明显。例如：

1. 受感说话。撒母耳创办的先知学校，先知门徒都能受感说话。这种“受感说话”，是耶和华的灵感动的结果（撒上 10：5）。在受感说话的时候，有时有音乐伴奏，先知门徒一面“鼓瑟、击鼓、吹笛、弹琴”，一面“受感说话”（撒上 10：5）。就连扫罗（以色列王国的第一任国王）遇见这些先知时，也被神的灵感动，与先知门徒们一同受感说话（撒上 10：10），以致人们怀疑扫罗也是先知中的一个（撒上 10：12）。这种受感说话类似新约时代初期教会五旬节圣灵降临时，门徒身不由己口说方言一样（参徒 2：1—4，10：44—46）。

2. 行踪无定。先知以利亚在这方面是最突出的。当以利亚要亚哈王的家宰俄巴底去通知亚哈王来见以利亚时，俄巴底回答说：

“现在你说，要去告诉你主人，说以利亚在这里；恐怕我一离开你，耶和华的灵就提你到我不知道的地方去；这样我去告诉亚哈，他若找不着你，就必杀我。……”（王上 18：11—12）迦密山上以利亚与巴力先知较量获胜后，耶和华的灵降在以利亚身上，他健步如飞竟超越亚哈王的马车，直到耶斯列城门（王上 18：46）。

3. 魂游象外。这种经验许多先知都有。以赛亚在圣殿中看见神坐在高高的宝座上，并看见在神前侍奉的撒拉弗（天使），听到他们的赞美声，看到一个撒拉弗用火剪从祭坛的火中取出炭火来洁净他的口（赛 6：1—7）。

在这方面经验最多的要算以西结。他曾有 5 次被耶和华的灵（原文作手）带到异象境界中，看到各种启示性的事物（参结 1 章至 3：15，3：22—7：27，8：1—11：25，37：1—28，40 章—48 章）。在这些异象中，以西结看到神荣耀的形象，看到展开的书卷，并奉命将它吃下；看到耶路撒冷圣殿中的诸般罪恶，并遭灭命者灭绝；他看到神的荣耀如何从圣殿的内院逐渐出离到圣殿的门槛，从圣殿的门槛又如何上升到圣城东面的山上，然后从那里离去。最后，以西结又看见神的荣耀重新归回新的圣殿，并且使它充满荣光。

先知撒迦利亚是被掳归同时代的先知，他见到许多有关圣殿重建、大祭司约书亚被分列为圣的异象（亚 1 章—6 章）。

4. 能行神迹奇事。这方面最突出的先知是摩西、以利亚和以利沙。他们有丰富的灵感，超乎常人的信心和能力，他们与神的关系亲密无间，神借着他们行了许多对以色列民族、国家和人民有益的奇事，人们传诵他们的事迹，历久不衰。

5. 能说预言（未卜先知）。先知的预言包括三个方面：（1）说说过去的事。如扫罗在登基为王前，曾为他家丢失了三头驴而去求问撒母耳先知，结果，撒母耳告诉他驴已找到，不必为此担心（撒上 9：6，10：2）。（2）指示当前的事。这方面先知的预言很

多,以利亚、以利沙很多预言,就是针对当时北国以色列和以色列的邻国所说。大小先知书中,先知针对以色列和犹太当时的政治、社会、宗教发出了许多预言,希望君王、祭司、百姓都能按真理而行,不行邪道。(3)预言未来之事。预言未来之事,这是先知预言中的精华。凡是有关个人、民族、国家以及邻国、世界将来之事,都在先知预言之列。旧约先知书中有很大一部分预言,就是指以色列、犹太以及邻邦诸国而言。先知预言涉及到的邻国,大的如亚述、巴比伦、波斯、希腊、埃及,小的如亚兰(叙利亚)、摩押、以东、亚扪、他施、推罗、西顿……等。

6.外形上的特殊。由以利亚先知开创的先知的装束,如“身穿毛衣,腰束皮带”(王下1:8),后来成了一种风气,似乎先知就应该这样装束自己。以赛亚和弥迦不仅身穿麻衣,有时甚至露身赤脚而行(赛20:2;弥1:8)。有的本来就不是先知,因看到先知在民间受人尊敬,于是也穿起毛衣来自称先知(亚13:4)。他们是些假先知,虽有先知的外形,但无先知的实质——灵感。

(二)神圣的。旧约中的先知在一般人的心目中是“神人”。摩西、以利亚、以利沙都被人这样称呼过(申33:1;王下1:9;王下4:9)。除此以外,先知还被称为“耶和华的仆人”,他是神的代表人。正如神选召摩西时对他说的:“我使你在法老面前代替上帝,你的哥哥亚伦是替你说话的。”(英译本中,最后一句译为“你的哥哥亚伦是你的先知。”)由此可见,先知有一种特殊尊荣的地位,因他是神的代表,是代表神说话的。人们对先知所传达神的话,有绝对服从的义务。《申命记》第18章18节:“我要将当说的话传给他。”在原文中是“我要将当说的话放在他口中。”因此,先知口中所出的话(或预言),即是神放在他口中借他说出来的。

(三)正义的。我们在旧约中看到的先知,除了极少数中途堕落变节以外,都具有高尚的道德品质和正义感。他们嫉恶如仇,不畏权势,不随伙装假,不阿谀奉迎,不贪图财利、名位,……例如

先知拿单得知大卫王用罪恶手段谋杀赫人乌利亚，夺取他的妻子后，就用富人夺穷人唯一的羊羔请客为喻，直言不讳地揭露大卫的罪恶，指责大卫：“你就是那人！……”（撒下 12：1—15）先知以利亚得知亚哈王用谋财害命的罪恶手段，强夺耶斯列人拿伯的葡萄园，就不顾亚哈正在搜寻他要杀他的危险，毅然到现场指责亚哈说：“凡属亚哈的人，死在城中的，必被狗吃；死在田野的，必被空中的鸟吃。……”（王上 21 章）在一次与亚兰的战争中，400 个亚哈豢养的“先知”，异口同声说：“可以上去，因为主必将那城交在王的手里。”独有米该雅先知却直言不讳地向亚哈王宣告这次战争必失败，他本人必阵亡（王上 22 章）。

当以利沙作先知时，邻国亚兰的元帅乃幔，到以利沙处求医，病愈后，请以利沙接受他带来的礼物：银子 10 他连得（一他连得约 90 斤）、金子 64 舍客勒（一舍客勒约半两）。但都被以利沙严正拒绝。

先知但以理被巴比伦王尼布甲尼撒王掳至巴比伦，尼布甲尼撒从俘虏中选取几人，用王的膳食款待他们。但以理和他的朋友却坚持吃素菜，喝白水，保守自己不被巴比伦的王宫生活所玷污。当巴比伦的末代王伯沙撒大宴群臣，墙上出现人手所写的文字，而又无人能解时，但以理被领到王前。伯沙撒请但以理读解墙上文字，并许下诺言，要让但以理“身穿紫袍，顶戴金链，在我国中位列第三”，但以理却对他说：“你的赠品可以归你自己，你的赏赐可以归给别人，我却要为王读这文字，……”（但 5 章）这些先知都具有高风亮节的高尚品德。至于先知们更多的有关对社会所发出的正义声音，我们将在后面谈到。

（四）热爱自己的民族。摩西原是希伯来人的孩子，由于法老灭绝种族的政策，他 3 个月时被迫被抛弃在尼罗河畔。一次偶然的机，使他成为法老女儿的养子。摩西到青年时，多年的埃及宫廷生活，并没有使他忘记自己的民族。到他 40 岁时，摩西立志要

拯救自己的同胞，脱离埃及王法老的奴役。他不愿称为法老女儿之子，宁可和自己的同胞同受苦害，也不愿享受埃及罪中之乐（来 11：23—27）。

以利亚、以利沙多次为自己的国家出谋献计，他们被人民称为“以色列的战车马兵”（王下 2：12, 13：14）。以赛亚、弥迦在他们的工作年代，亚兰、亚述数度兵临城下，以赛亚、弥迦，以他们的预言鼓励当时南北两国的君王、人民，同心同德，共御国敌（赛 7：1—17, 37：1—7；弥 1：8—9）。耶利米被称为哀哭的先知，为使他自己的祖国和耶和华的圣殿不致遭致巴比伦帝国的毁灭，人民不致生灵涂炭，他苦口婆心地劝君王，下劝人民离恶从善，建立社会正义（耶 22：1—9）。遗憾的是，当时的统治阶级拒绝接受耶利米的劝告，耶路撒冷终于在公元前 586 年被巴比伦所灭，人民被杀，被掳，存在了 500 年的犹大王国从此灭亡。眼见祖国败亡的惨痛情景，耶利米多次痛哭，《耶利米哀歌》就是目睹这种悲惨结局的作品。诗中揭露了迦勒底人（巴比伦）的残忍和人民的痛苦——

我眼中流泪，以致失明；  
我的心肠扰乱，肝胆涂地；  
都因我众民遭毁灭，  
又因孩童和吃奶的  
在城内街上发昏，  
……  
妇人岂可吃自己所生育  
手里所摇弄的婴孩么？  
祭司和先知，  
岂可在主的圣所中被杀戮么？  
少年人和老年人，

都在街上躺卧，  
我的处女和壮丁，  
都倒在刀下。  
……

“第二以赛亚”和以西结、但以理，虽身处异乡，但怀念祖国的感情，充溢于预言中。他们在被掳之地，对同胞百般安慰鼓励，解除他们种种的悲哀情绪，坚定他们复回故土的信心。但以理甚至不顾禁令，宁愿被投身狮穴，也不忘他1日3次面向耶路撒冷的祈祷(但6：10)。这种对自己祖国民族的热爱，对祖国人民荣辱兴亡具有切肤之感的先知，实在值得我们敬仰和效法。

(五)舍己忘我。一个蒙召的先知，对他所从事的工作，有一种强烈的献身精神和责任感。他知道自己已是神的一名使者，旧约中最后一卷书是《玛拉基书》，在希伯来文中“玛拉基”这词的意思，就是“我的使者”(参该1：13)。作为神的一个使者，他的责任就是传达神的使命。有时候，这种使命违反先知本人的意愿，有的先知一度甚至想方设法逃避，但至终还是服从神旨，负起责任，完成神的使命(参《约拿的故事》，拿1章至4章)。有时候，所传的信息无人相信(赛53：1)，无人听从(耶25：1—3)；有的先知终生未娶(耶16：1—2)；有的先知妻子死亡却不能哭泣举哀(结24：15—18)。他们都默默忍受，为了传达神的使命，甚至遭下狱杀身之祸(耶26：20—24)也毫无怨言。以色列、犹大历史上，先知几乎都死于非命。新约中主耶稣曾尖锐地指出：“耶路撒冷啊，耶路撒冷啊，你常杀害先知，又用石头打死那奉差遣到你这里来的人……”(太23：37)

虽然如此，先知的事业并未中断，他们前赴后继，因为他们知道自己的责任重大。先知以西结蒙召时，神立他为“以色列家守望的人”(结3：17—21,33：1—20)。“守望者”在当时是指守卫城



堡、站在瞭望台上日夜值班瞭望之人；先知在某种意义上，就是一国的瞭望者。他要关心社会和个人的宗教、道德和政治。他的责任就是要将神的信息传告给人，使人和人社会弃恶从善。他这样做就是尽到了他应尽的责任，如不这样做，对罪人的死亡就负有责任。一个作先知的真正认识到他是一个守望者，一身肩负个人与社会有关的重任，他一定能完成神使者的使命，虽死而不辞。事实上，许多先知如摩西、撒母耳、以利亚、以利沙、以赛亚、耶利米、以西结……等，都做到了这一点，他们确实给人一种“鞠躬尽瘁，死而后已”的光辉形象。

(六)神人间的中保。先知在各时代人民的心目中，都有一种特殊的地位，人们视他们为神人间的桥梁、中保。最突出的例子是摩西。自从摩西带领以色列人出埃及，脱离法老的奴轭，奔向神应许之地迦南的途中，以色列人多次悖逆神。在西乃旷野时，由于摩西上西乃山领取上帝所传的律法，多日未下山，结果他们请亚伦为他们铸造了一只金牛犊，“如此将他们荣耀的主，换为吃草之牛的像”(诗 106：20)。结果，遭致神的忿怒，神说要灭绝他们。“若非有他所拣选的摩西站在当中(原文作破口)，使他的忿怒转消，恐怕他就灭绝他们。”(诗106：23)那一次，为了求神免降灾祸，摩西“像从前俯伏在耶和華面前 40 昼夜，没有吃饭，也没有喝水”(申 9：18)那样，为百姓代求，甚至求神“倘若你肯赦免他们的罪，……不然，求你从你所写的册上涂抹我的名。……”(出 32：20—32)这就是中保崇高品质的真实体现，摩西不愧是一位伟大的先知。

耶利米是一位感情丰富的先知，在《耶利米书》中，耶利米眼见北方巴比伦的威胁，国内君王和人民仍我行我素，毫无悔改之心。全书提到他为以色列人在神前代求至少有 10 次之多。他的祷词真诚感人，催人泪下。甚至上帝都劝他不必再为百姓祈求，因为他们并无悔悟之意(耶 7：16，11：14，14：11)。但他始终代求不止。

## 四、先知与他们的时代

在以色列民族历史上,先知的兴起,常与当时的时代要求密切相联。在摩西时代,以色列民族身居异邦沦为奴隶,在非人的痛苦折磨下,迫切期望拯救者。摩西应运而生,成了以色列民族史上一位最大的先知(申 34:10)。

在士师时代,以色列人经常受到异族的侵袭和压制,“大道无人行走,都是绕道而行。”“那时,以色列 4 万人中岂能见鏖牌枪矛呢?”(士 5:6—8)就在这种情况下,女先知底波拉兴起,在她和巴拉的领导下,基顺河畔一战,迦南王耶宾的将军西西拉全军覆灭,以色列人得免奴役之苦。

撒母耳身处士师时期到王国时代的交替时刻。当时,以色列民族身受巴勒斯坦南部沿地中海的非利士人的侵扰和奴役,处境十分悲惨:“那时以色列全地没有一个铁匠,因为非利士人说,恐怕希伯来人制造刀枪。”甚至以色列人要磨锄、犁、斧、铲,也要下到非利士人那里去。全民族除了扫罗(当时已被立为以色列国王)和他儿子约拿单有两把刀外,“没有一个手里有刀有枪的”(撒上 13:19—22)。撒母耳先知毕生倾全力领导以色列人摆脱非利士人的统治和奴役,成了创建以色列王国的重要历史人物。

先知以利亚时,巴勒斯坦西北部沿地中海的腓尼基(西顿)文化,随着两国的联姻,渗入到北国以色列,严重地影响了对耶和华神的崇奉。北面叙利亚的亚兰,对以色列虎视眈眈。以色列国内,国王亚哈带头横施暴虐,荼毒人民。以利亚应召而起,成为叱咤风云的一位先知。他和他的门徒以利沙,同被称为“以色列的战车马兵”(王下 2:12,13:14)。

以赛亚、弥迦、阿摩司、何西阿为先知时,国际国内形势动荡不安:“多民哄嚷,好像海浪匍匐;列邦奔腾,好像猛水滔滔。”(赛

17：12)北方大国亚述正在崛起,称霸近东。公元前743年以后,亚述兵力逐步西进。前732年,陷叙利亚大马士革,地中海沿岸的推罗、西顿,不久都称臣纳贡。北、南以色列和犹大二国,共同面临亚述的扩张,国势都岌岌可危。南北两国国内局势亦很不稳定。社会上暴虐不公之事,欺压穷人的现象,随处可见。富者骄奢淫逸,穷者无立锥之地。国际国内的形势,都需要有人挺身而出,主持正义,号召实行公平公义,奋力图强,抵御外侮。阿摩司、何西阿、以赛亚、弥迦的兴起,符合了时代的要求。

公元前722年,北国以色列被亚述所灭。南国失去北部的屏障,先后成为亚述、埃及、巴比伦三大帝国吞食的对象。当时,“神在他们中间寻找一人重修墙垣,在我面前为这国站在破口防堵,使我不灭绝这国,却找不着一个。”(结22：30)耶利米、以西结就是在这种艰难的时刻应召作了先知。时代赋予他们的使命特别艰巨,他们既要审时度势,提出有关国家命运的政治见解,又要安慰同胞不至灰心丧志。最使他们伤心的,是当时的君王、祭司、先知都一意孤行,拒不纳谏。结果,耶路撒冷被巴比伦攻陷,国破家亡,人民被掳异邦。

巴比伦的流亡生活,唤起了许多颗渴望回归祖国、重建犹太家园、达到民族复兴的炽热心灵。“第二以赛亚”就是在这种背景下,写出了充满安慰和希望的预言诗(赛40章—66章)。

哈该和撒迦利亚作先知的年代,正是犹太人从被掳之地——巴比伦归来,重建祖国破碎山河之时。由于建殿工程受挫,进展迟缓,当时急需有人登高一呼,号召人民齐心协力,完成建殿工程。哈该和撒迦利亚应时而起,传出了时代的信息,终于使被毁坏的耶路撒冷圣殿,得以重建竣工。

因此,在古以色列,时代召唤和哺育了先知,并赋予他们神圣的使命。先知们在各个时代中,传出了时代的信息,完成了神的托付。

## 五、先知预言的经验和方式

### (一)巴兰的经验。

巴兰是古近东米所波达米亚幼发拉底河流域一位奉耶和華為神的外邦先知，他说预言时感到“上帝临到巴兰那里”（民 22：9，20），“上帝的灵就临到他身上”（民 24：2）。在说预言之先，他有“行法术”（民 24：1）之举动，如每次要“筑 7 座坛”，献“7 只公牛、7 只公羊”（民 23：1—2），他要上“净光的高处”，得到耶和華神的“迎见”和“传话”后，再向人传述预言（民 23：3—5）。

巴兰说预言的经验中有两点是与日后犹大、以色列诸先知共同的，即 1. 神的灵临到他身上；2. 神传话给他。神传话给先知，前面已经讲过，原文是神将他的话放在先知的口中。

### (二)以色列、犹大诸先知的经验和方式。

1. 耶和華的灵降在他身上。在希伯来原文中，有的地方“耶和華的灵降在他身上”中“灵”的原文是“手”。就是说，先知感觉到“神的手降在他身上”（结 1：3，3：22）。这种经验有时先知会感觉到十分明显、强烈，先知以西结就有这方面的经验：他感到“耶和華的手在我身上大有能力”（结 3：14）。

有时候，先知要借着音乐得到这种经验。一次，南北二王合谋攻摩押，途中军队缺水无法前进，二王商请以利沙向耶和華神求问，此行结果如何。以利沙原不想理北国亚兰王，但碍于南国犹大王约沙法的情面，才予同意。在预言之先以利沙要他们找一个弹琴的来。“弹琴的时候，耶和華的手就降在以利沙身上”（王下 3：15）。这种借音乐得灵感的经验，在撒母耳时就有（撒上 10：5）。

2. 从所见的异象中听到神的话。很多先知从异象中得到有关他们个人蒙召和其他有关国家民族的预言。如摩西在何烈山（出 3：1—12）；以赛亚在圣殿中（赛 6 章）；耶利米蒙召时看到“杏树

枝”，看到一口“烧开的锅”从北而倾(耶 1 : 11—19)；以西结见到的异象最多，他的预言有很大一部分是从见异象而来。

以西结所见异象中最精彩的一幕，是“枯骨复生”。当时被掳到巴比伦的犹大人中，流传着这样的一句话：“我们的骨头枯干了，我们的指望失去了，我们灭绝净尽了。”(结 37 : 11) 他们悲观消极，自感如坟中枯骨，无复生出头之日。以西结从这个异象中得到的预言，大大安慰鼓舞了当年被掳的子民，给了他们希望和信心。

据《旧约》记载，从异象中听到神的话的其他先知还有阿摩司(摩 7 : 1—9, 8 : 1—3, 9 : 1—4)、撒迦利亚(亚 2 : 1—5, 4 章)等。

3. 梦中得预言。《民数记》第 12 章 6 节提到先知有从梦中得到神言语的可能：“耶和華说，……你们中间若有先知，我耶和華必在异象中向他显现，在梦中与他说话。”《但以理书》记载但以理先知曾“在床上作梦，见了脑中的异象，就记录这梦，述说其中的大事”(但 7 : 1)。在这里，梦也被称为“脑中的异象”。但以理每次见这种异象后，都有异常的反应，如“昏迷不醒，病了数日”(但 8 : 27)，“浑身无力，面貌失色，毫无气力”(但 10 : 8)等。这究竟是见异象的必然反应，还是由于异象的内容所引起，我们很难判断。

4. 借着实事、实物。先知的预言有时从一些已经发生或即将发生的事情与一些实际的事物中得到。例如犹大王亚哈斯时，北方亚兰王利汛和以色列王比加联盟进攻犹大，在犹大引起“王的心和百姓的心就都跳动，好象林中的树被风吹动一样”(赛 7 : 2)。这时，神的话临到以赛亚，要他去见亚哈斯。不久，以赛亚的妻子生了一个儿子，神要以赛亚给孩子取名为“玛黑珥沙拉勒哈施罢斯”，意思是“掳掠速临，抢夺快到”，用以指亚兰和以色列不久必被亚述所灭(赛 8 : 1—4)。

又如耶利米，神叫他到窑匠家去，正当耶利米在窑匠家看他操

作时,耶和華的話就臨到耶利米(耶 18 : 1—12)。在这里,耶利米得到神是窑匠、以色列民是窑匠手中泥的启示。

5. 先知预言的方式。先知预言的方式是多样化的,主要有三种:(1)口述;(2)书写;(3)形象化的表达方式。

(1)口述。这是先知说预言最普遍的一种方式,从摩西到王国时代初期的先知,都是用口述的方式传达神的言语。王国后期的先知,才将口述过的预言用文字记录下来。口述预言较方便易行,随时得着神的言语就随时传,何处人多,就到何处去传讲。耶利米说预言有时在“耶和華殿的门口”(耶 7 : 2)、耶路撒冷“街市上”(耶 11 : 6)、王宫中(耶 13 : 18, 22 : 1)、城门口(耶 17 : 19)、圣殿院内(耶 26 : 2)。神的话几时临到,在时间上也无法知道。耶利米有一次为人代求,时过 10 天,神的话才临到他(耶 42 : 7)。

(2)书写。以赛亚先知得到神的指示,要他将从神得到的言语“刻在版上,写在书上,以便传留后世,直到永永远远”(赛 30 : 8)。以赛亚按照神的吩咐这样做了,其他的先知也这样做了,《旧约》的“先知书”就是这样做的成果。

耶利米先知曾将他 20 余年从神所得的言语,请文士巴录写成一卷书,并请巴录在耶和華殿的新门口,将书上神的话读给众民听(耶 36 : 1—10)。可惜当时的君王西底家和文武首领拒不听从,结果被西底家用刀割破,扔在火盆中烧毁(耶 36 : 23)。耶利米并不因此灰心,他再请文士巴录重写了一卷(耶 36 : 27—32)。耶利米还用写信的形式,向被掳到巴比伦的犹太人民传说神的预言(耶 29 章)。耶利米并将写有巴比伦灾祸的预言书,托人带至巴比伦,并要求读后用石头栓住,扔于伯拉河中(耶 51 : 59—64)。

(3)形象化的表达方式。这是以自身的某些行动作为表象,用以教育人民的一种方式,其中某些动作对先知个人来说是相当困难的。例如为了作为埃及和古实将被亚述所掳掠的预兆,神要以赛亚先知“解掉你腰间的麻布,脱下你脚上的鞋,……露身赤脚

行走”，时间要 3 年，“以赛亚就这样作”（赛 20：1—6）。

耶利米先知也曾奉命以自己的某些行动作为表象以警告犹太人民。如买腰带并藏之于伯拉河边的磐石穴中，几天后刨出来，“见腰带已经变坏，毫无用了”。神要耶利米以此表明，以色列和犹太与神的关系已经变坏，到了无可救药的地步。耶和華说：“腰带怎样紧贴人腰，我也照样使以色列全家和犹太全家紧贴我，好叫他们属我为子民，……他们却不肯听。”因此神说：“他们也必像这腰带，变为无用。”（耶 13：1—11）其他动作如：摔瓦瓶（耶 19：1—13），在自己颈项上套上绳索和轭（耶 27 章），买地并将地契保存（耶 32：6—44），请利甲族人喝酒（耶 35 章）等。

用形象化的方式表达预言，最典型的要算先知以西结。他奉神命像小孩玩游戏那样，在一块砖面上画上耶路撒冷城，以铁锅喻城墙之坚固，然后将它围困攻击，以此作为巴比伦军队包围耶路撒冷的预兆（结 4：1—3）。神要以西结为担当以色列和犹太人的罪，向左侧卧 390 天，然后又向右侧卧 40 天。在此期间，以西结自身不仅不能辗转，而且吃饭喝水都有定量（结 4：4—17），以此预表耶路撒冷围城的苦况。

以西结是祭司出身，按规定不能剃须发。为了作为耶路撒冷居民前途命运的预兆，神要以西结剃光须发，将它们分作 3 份，作不同处理，以此表明耶路撒冷居民 1/3 将遭饥荒、瘟疫而死，1/3 将被杀，1/3 被掳往异邦（结 5 章）。其它动作如：在晚间，用手挖通墙，天黑时，当着众人，肩搭被掳人使用的物件出门，以此表明犹太王和耶路撒冷民众难逃国破家亡之祸（结 12：1—16）；哑口不能言（结 3：26，24：27），甚至妻子暴死也“只可叹息，不可出声”，“不可办理丧事”，以此表明耶路撒冷遭难之日的悲惨情景（结 24：15—27）。

何西阿是北国以色列的先知，神要他娶淫妇为妻，并且接受淫乱所生的子女（何 1：2）。以上这些要求对常人来说，是很难接



的，但犹大、以色列的先知为了使人民能从自身的某些行动中，体会到神的心意，并有所领悟，他们都无条件地遵照神的话去行。

## 六、先知的宗教

先知的宗教有如下 4 大特点：

(一)独尊耶和华唯一真神。自从摩西确立耶和华神为以色列民族之神以后，凡真正作以色列和犹大先知的，都以事奉耶和华神为自己的天职(参出 3 : 15, 6 : 2—3, 20 : 3; 王上 17 : 1, 王下 3 : 14)。

(二)反对偶像崇拜。凡属耶和华的先知，都反对偶像崇拜，尽管有些像是代表耶和华神，也在反对之列。如以色列人出埃及后，在西乃旷野因不见摩西下山，于是请摩西的哥哥亚伦为他们铸一个神像。亚伦用金子为他们铸了一个金牛犊，于是，以色列人将荣耀之神“换为吃草之牛的像”(诗 106 : 19—20)，结果受到神和摩西的谴责(出 32 : 1—6)。

王国分裂为南北二国时，北王耶罗波安第一由于害怕北方百姓因去南方耶路撒冷的圣殿朝圣而心向南方，因此铸了两只金牛犊，一只安在伯特利，一只安在但。他对人民说：“这就是领你们出埃及地的神。”(王上 12 : 26—33)这种偶像崇拜，也受到先知多次猛烈的抨击(王上 12 : 26—33, 13 : 1—3; 何 8 : 4—6, 10 : 5—8, 13 : 2—3; 摩 8 : 14)。

其它如铜蛇崇拜也在反对之列。铜蛇原是以色列人在旷野漂流时摩西所铸，当时因为以色列人发怨言违背神，遭到火蛇的袭击，为了挽救被咬的人不致死亡，神叫摩西用铜铸了一条蛇，挂在竿子上。凡被蛇咬的，一望这铜蛇就活了。摩西以后，这铜蛇成了“神物”，人们向它烧香献祭，顶礼膜拜，直到约西亚王时才将它打

碎废除(王下 18 : 4)。

(三)反对异族、异国的宗教,捍卫耶和华神的信仰传统。

1.巴力崇拜。巴力原是迦南(巴勒斯坦)一带地方的土地神,包括地中海沿岸的腓尼基(推罗、西顿),都崇奉巴力。以色列人到迦南定居后,逐渐沾染了迦南本地人的宗教,去崇拜巴力(士 6 : 32; 撒 7 : 3—4)。

北国王亚哈时,以色列与西顿联姻,西顿公主耶洗别在北国大兴拜巴力之风。她豢养了大批巴力的先知,而敬拜耶和华神的先知惨遭杀害。只有以利亚不畏强暴,挺身而出,在迦密山上,孤身与 450 名巴力先知较量,挽救了民族的信仰传统(参王上 18 章)。在南、北国历史上,虽有数次大规模的宗教改革,想铲除巴力教,但收获不大,崇拜巴力之风,始终未能根除(参何 2 : 8, 12, 16—17; 耶 11 : 13)。

2.亚舍拉崇拜。亚舍拉是传说中巴力之妻,它的表象是一根木柱,通常竖立在巴力的祭坛旁(王下 21 : 3)。以色列王亚哈时,王室供养事奉亚舍拉的先知,有 400 人之多(王上 18 : 19)。南国犹大王玛拿西,甚至将亚舍拉立于耶路撒冷耶和华神的圣殿内(王下 21 : 1—7)。《何西阿书》第 4 章 12 节提到的“木偶”和“木杖”,就是指亚舍拉而言。

3.亚斯他录崇拜。这也是从腓尼基传入的外来宗教(王上 11 : 33; 王下 23 : 13)。它源出于巴比伦女神伊施他尔(Ishtar),是丰收、繁殖和爱之神。对她的崇拜仪式中,往往杂有淫乱行为。先知在预言中严加反对(何 4 : 11—14; 耶 2 : 20, 3 : 6—10)。

4.摩洛,或作米勒公(Milkom)。这是迦南南部亚们人崇奉的神(王上 11 : 7),一种献婴儿祭的宗教。这种宗教早在以色列人进入迦南前,当他们还在旷野漂流时就已崇奉。阿摩司先知的预言中就有这样的话:“你们抬着为自己所造之摩洛的帐幕和偶像

的龕，并你们的神星。”(摩 5：26)所罗门晚年受妃嫔的诱惑去敬奉摩洛(王上 11：5—7)。耶路撒冷附近的欣嫩子山谷，常是献这种祭的场所，因此受到先知们的猛烈谴责(参耶 19：29—34；结 20：26)。

5. 其它如月像(沙玛什 Shamash，王下 23：11)、天后(耶 7：16—20，44：15—19)、塔模斯(结 8：14)等。“天后”即亚斯他录，塔模斯是亚斯他录的情人。每逢秋天，妇女要为塔模斯哀哭，因为传说中塔模斯死在秋天，亚斯他录去阴间找他，回来时，春天已来临，于是人们欢乐庆祝。

这些异教崇拜，无论在王国时期或是被掳时期，都存在于民间，并且十分流行。《先知书》中先知所说的预言，很大部分就是针对这些异教崇拜而发的。

此外，在犹太和以色列，还有些“交鬼的”、“行巫术的”(赛 8：19，29：4)、“占卜的”(弥 3：7)、“观天象的”(耶 10：2)，这些也都在先知反对之列。

(四)先知的宗教比较重心灵，重道德行为。从摩西时代起，祭祀的宗教(祭物、祭牲和祭司)就已经固定下来。人去圣殿(早期是会幕与约柜)敬拜神，靠的是祭司为他献祭。久而久之，献祭敬拜赎罪就成了一种形式，一种例行公事，失去了敬拜的真意。而且因为有赎罪祭可以赎罪，于是人们对犯罪不足为惧。由于祭司每献一次赎罪祭，可得到一份祭肉，于是“他们吃我民的赎罪祭，满心愿意我民犯罪”(何 4：8)的现象也都出现了。

先知对祭祀宗教和礼仪持批评态度，提倡道德行善。以赛亚曾宣告说：“耶和华说：你们所献的许多祭物，与我何益呢？公绵羊的燔祭和肥畜的脂油，我已经够了；公牛的血、公山羊的血，我都不喜悦。你们来朝见我，谁向你们讨这些，使你们践踏我的院宇呢？你们不要再献虚浮的供物；香品是我所憎恶的；月朔和安息日，并宣召的大会，也是我所憎恶的；作罪孽又守严肃会，我也不能容忍。

你们的月朔和节期，我心里憎恶，我都以为麻烦；我担当，便不耐烦。”（赛 1：11—14）

同样的话出之于何西阿：“我喜爱良善，不喜爱祭祀。”（何 6：6）阿摩司：“我厌恶你们的节期，也不喜欢你们的严肃会。你们虽然向我献燔祭和素祭，我却不悦纳；也不顾你们用肥畜献的平安祭。要使你们歌唱的声音远离我，因我不听你们弹琴的响声。唯愿公平如大水滚滚，使公义如江河滔滔。”（摩 5：21—24）弥迦：“我朝见耶和华，在至高上帝面前跪拜，当献上什么呢？岂可献一岁的牛犊为燔祭么？耶和华岂喜悦千千的公羊，或是万万的油河么？我岂可为自己的罪过，献我的长子么？为心中的罪恶，献我身所生的么？世人哪，耶和华已指示你何为善；他向你所要的是什么呢？只要你行公义、好怜悯、存谦卑的心，与你的上帝同行。”（弥 6：6—8）

形式上的禁食，也不为先知所赞同：“看哪，你们禁食的日子，仍求利益，勒逼人为你们作苦工。你们禁食，却互相竞争，以凶恶的拳头打人；……这样的禁食，岂是我所拣选使人刻苦己心的日子么？……这可称为禁食为耶和华所悦纳的日子么？我所拣选的禁食，不是松开凶恶的绳，解下轭上的索，使被欺压的得自由……不是要把你的饼分给饥饿的人，将飘流的穷人接到你家中，见赤身的给他衣服遮体，顾恤自己的骨肉而不掩藏么？”（赛 58：3—7）

在先知看来，如果没有合乎道德标准的好行为，任何祭祀和节期，在神面前都是与人无益和无效的。耶利米对这一点说得够透彻了，他说：“万军之耶和华，以色列的上帝如此说，你们将燔祭加在平安祭上吃肉罢。因为我将你们列祖从埃及地领出来的那日，燔祭、平安祭的事，我并没有题说，也没有吩咐他们；我只吩咐他们这一件，说：你们当听从我的话，我就作你们的上帝，你们也作我的子民；你们行我所吩咐的一切道，就可以得福。”（耶 7：21—23）

因此，先知的宗教注重心灵，注重行为。在先知看来，神的律

法不应是刻在石版上，而是写在人们心里(耶 31 : 31—34)。新一代的以色列人，神将赐给他们“新心”和“新灵”，“我也要赐给你们一个新心，将新灵放在你们里面；又从你们的肉体中除掉石心，赐给你们肉心。……”(结 36 : 26)只有心灵更新了，人们才能遵行神的律法。

先知的这种宗教观，与当时的祭司以及一些自命为先知的人，大相径庭。在耶利米时代，来自北方巴比伦的威胁近在目前，但那些先知却虚报平安(耶 6 : 14, 8 : 10—11, 14 : 13)。这些先知托神的名说预言，其实却是以“我作了梦，我作了梦”来欺骗百姓(耶 23 : 25)。因此耶利米说：“耶和华说，那些以幻梦为预言，又述说这梦，以谎言和矜夸使我百姓走错了路的，我必与他们作对；……”(耶 23 : 22)

先知以西结对当时的祭司、先知，同样抱有强烈的不满。他们不仅在宗教上虚伪，而且在道德上全然堕落：“其中的先知同谋背叛，如咆哮的狮子抓撕掠物；他们吞灭人民，抢夺财宝，使这地多有寡妇。”“其中的祭司强解我的律法，亵渎我的圣物，不分别圣的和俗的，也不使人分辨洁净的和不洁净的，又遮眼不顾我的安息日，我也在他们中间被亵慢。”(结 22 : 26)因此，以西结谴责他们说：“其中的先知为百姓用未泡透的灰抹墙，就是为他们见虚假的异象，用谎诈占卜说：‘主耶和华如此说。’其实耶和华没有说。”(结 22 : 28)

为此，真正作耶和华神先知的，有时就遭到这些人(包括祭司和“先知”)的打击。如北国王家祭司亚玛谢对阿摩司(摩 7 : 10—17)，犹大王约雅敬时的祭司、先知对耶利米(耶 20 : 1—2, 26 : 8—15)。

## 七、先知的社会主张和理想

先知都是生活在各时代的人，他们与社会的关系很密切。由于出身不同，有的对上层社会较熟悉，有的对下层人民很了解，但他们都有一种共同的品质，即喜爱社会正义，反对社会暴虐，主张人与人之间应公平相待，反对剥削压迫。先知认为，建立社会正义、和平，是神的旨意，是神所喜悦的。

《先知书》中先知涉及社会正义的言论不仅很多，而且十分激进。

北国先知何西阿、阿摩司对当时以色列国王耶罗波安时社会的强暴不义，作了无情的揭露：“这地上无诚实，无良善，无人认识上帝，但起假誓，不践前言，杀害，偷盗，奸淫，行强暴，杀人流血，接连不断。”（何4：1—2）“他们为银子卖了义人，为一双鞋卖了穷人。”（摩2：6）“你们怨恨那在城门口责备人的，憎恶那说正直话的。你们践踏贫民，向他们勒索麦子；……你们苦待义人，收受贿赂，在城门口屈枉穷乏人，所以通达人见这样的时势，必静默不言，因为时势真恶。”（摩5：10—13）

对当时北国的君王、贵族、官长，先知也强烈谴责：“你们以为降祸的日子还远，坐在位上尽行强暴。你们躺卧在象牙床上，舒身在榻上，吃群中的羊羔、棚里的牛犊；弹琴鼓瑟唱消闲的歌曲，为自己制造乐器，如同大卫所造的；以大碗喝酒，用上等的油抹身，却不为约瑟的苦难担忧。”（摩6：3—6）

对这些人来说，宗教已是多余的麻烦事，他们一心“要吞吃穷乏人，使困苦人衰败”。为此，他们讨厌宗教节日：“你们说：‘月朔几时过去，我们好卖粮；安息日几时过去，我们好摆开麦子，卖出用小升斗，收银用大戥子，用诡诈的天平欺哄人；好用银子买贫寒人，用一双鞋换穷乏人，将坏了的麦子卖给人。’”（摩8：4—6）

在南国犹太先知以赛亚，在他的预言中，愤慨地斥责当时的社会邪恶：“你的官长居心悖逆，与盗贼作伴，各都喜爱贿赂，追求赃私；他们不为孤儿伸冤，寡妇的案件也不得呈到他们面前。”（赛 1：23）“祸哉那些以房接房、以地连地，以致不留余地的，只顾自己独居境内。……祸哉那些清早起来，追求浓酒，留连到夜深，甚至因酒发烧的人；他们在筵席上弹琴击鼓，吹笛，饮酒，……”“祸哉那些称恶为善、称善为恶、以暗为光、以光为暗、以苦为甜、以甜为苦的人。……他们因受贿赂，就称恶人为义，将义人的义夺去。”（赛 5：8, 11—12, 20, 23）

与以赛亚同时作先知的弥迦，在他的预言中强烈和尖锐地谴责了当时代的罪恶：“我说，雅各的首领，以色列家的官长啊，你们要听：你们不知道公平么？你们恶善好恶，从人身上剥皮，从人骨头上剔肉；吃我民的肉，剥他们的皮，打折他们的骨头，分成块子像要下锅，又像釜中的肉。”（弥 3：1—3）“你们厌恶公平，在一切事上屈枉正直；以人血建立锡安，以罪孽建造耶路撒冷；首领为贿赂行审判，祭司为雇价施训诲，先知为银钱行占卜；……”（弥 3：9—11）因此，先知叹道：“地上虔敬人灭尽，世间没有正直人，各人埋伏要杀人流血，都用网罗猎取弟兄。他们双手作恶，君王徇情面，审判官要贿赂，位分大的吐出恶意，都彼此结联行恶。”（弥 7：2—3）

这些言词，表明了先知的社会正义感。

眼见当时社会的邪恶，先知多么希望有一天“公平如大水滚滚，使公义如江河滔滔”，冲毁一切社会的不公不义。

在先知的预言中，有一部分涉及到先知心目中的理想世界，这是一幅十分优美宁静的图画：“他们要将刀打成犁头，把枪打成镰刀；这国不举刀攻击那国，他们也不再学习战事。”到那时，“人人都要坐在自己葡萄树下和无花果树下，无人惊吓。”（弥 4：3—4）“他们要建造房屋，自己居住；栽种葡萄园，吃其中的果子；……豺狼必与羊羔同食，狮子必吃草与牛一样，尘土必作蛇的食物，在我圣山



的遍处，这一切都不伤人不害物，……”(赛 65：17—25)“因为认识耶和華的知识要充满遍地，好像水充满海洋一般。”(赛 11：9)

## 八、《先知书》中先知预言的主题思想

《先知书》中先知预言的主题思想主要有下列三个方面，它们是：

### (一)宣传神对其子民的爱和要求。

在《先知书》中，先知在谈到神与其子民(以色列人)的关系时，常用一些形象化的比喻来形容。这些比喻贯穿着一个主题，即神对其子民的爱，以及由这种爱所发出的严格要求。神对以色列人的这种爱，无论是被掳前或是被掳后，都是一贯的，不变的。尽管这期间由于以色列人的背信弃义，神曾一度向他们发怒，离弃了他们，但神还是爱着他们，设法拯救他们。正如《以赛亚书》第 54 章 10 节所说：“大山可以挪开，小山可以迁移，但我的慈爱必不离开你，……”

1. 先知用来比喻神爱的真挚，常用父母对子女的爱来形容。在《耶利米书》中，神借耶利米的口常称以色列人为“背道的儿女”(耶 3：12, 22)，“愚昧无知的儿女(耶 4：22)，神借耶利米召唤他们说：“背道的儿女啊，回来罢！”又说：“以法莲是我的爱子么？是可喜悦的孩子么？我每逢责备他，仍深顾念他，所以我的心肠恋慕他，我必要怜悯他。”(耶 31：20)

在先知的预言中，神对以色列人的这种父爱，从他们出埃及时就开始了：“以色列年幼的时候我爱他，就从埃及召出我的儿子来。”神像父亲教导孩子一样“教导以法莲行走，用膀臂抱着他们”，神“用慈绳爱索牵引他们”，神对以色列人“偏要背道离开我”这件事，非常痛心。虽然如此，作为以色列父亲的神，在责打之后，仍爱怜他们：“以法莲哪，我怎能舍弃你？以色列啊，我怎能弃绝你？……”

我回心转意，我的怜爱大大发动。……”(何11：1—8)

犹太耶路撒冷被毁，人民被掳到巴比伦，有的人触景生情，感叹地说：“耶和华离弃了我，主忘记了我。”(赛49：14)先知传神的话说：“妇人焉能忘记她吃奶的婴孩，不怜恤她所生的儿子，即或有忘记，我却不忘记你。”“看哪，我将你铭刻在我掌上。”(赛49：15)“你们自从生下，就蒙我保抱；自从出胎，便蒙我怀搆。直到你们年老，我仍这样，直到你们发白，我仍怀搆。”(赛46：3—4)神对以色列民流露的感情真正是一片父子之情。

2. 夫妻之情。在《先知书》中，常将神与以色列的关系比作夫妻之爱，有关这方面的预言很多，先知以西结曾生动地描绘了这一点。他在预言中将以色列和犹大比作一个弃婴，神遇见她，使她成长，并向她起誓，与她结盟，使她归与神为妻(结16章)。先知耶利米也有相同的预言：“耶和华如此说：‘你幼年的恩爱，婚姻的爱情，……我都记得。’”(耶2：2)

最遗憾的是，以色列和犹大对神不忠，犹如妻子对自己的丈夫不忠一样：“以色列家，你们向我行诡诈，真像妻子行诡诈离开他丈夫一样。”(耶3：20)虽然如此，神仍然爱他们：“但你和许多亲爱的行邪淫，还可以归向我，这是耶和华说的。”(耶3：1)“耶和华说，背道的儿女啊，回来罢；因为我作你们的丈夫；……”(耶3：14)

《先知书》中最难理解的一件事，就是神要先知何西阿娶淫妇为妻。对于这件事的解释，可以是指何西阿个人曾有一段不幸家庭遭遇，他的妻背离他另有所爱。神要何西阿仍收她为妻。神要以此来教育以色列民，表明以色列民虽离弃神，敬拜假神，但神还是爱他们，愿意与他们言归于好。神借何西阿预言说：“我必聘你永远归我为妻，以仁义、公平、慈爱、怜悯，聘你归我；也以诚实聘你归我，你就认识我耶和华。”(何1：2，2：19，3：1)

同样的预言出现在被掳归回时。先知说：“因为造你的，是你的丈夫；……耶和华召你，如召被离弃心中忧伤的妻，就是幼年所

娶被弃的妻；……我离弃你不过片时，却要施大恩将你收回。我的怒气涨溢，顷刻之间向你掩面，却要以永远的慈爱怜恤你；这是耶和华你的救赎主说的。”（赛54：5—8）

3. 牧人与羊。神与以色列人的亲密关系，不仅如父母之于子女、丈夫之于妻子，而且犹如牧人之于群羊。按理说，一国的君王、先知、祭司、首领，应该是民众的牧人。但在犹太、以色列，这样的牧人很少。特别是到了王国后期，那些当权的领袖，无一不是残害人民的统治者，因此都受到神的谴责：“耶和华说：‘那些残害赶散我草场之羊的牧人，有祸了。’耶和华，以色列的上帝斥责那些牧养他百姓的牧人，如此说：‘你们赶散我的羊群，并没有看顾他们；我必讨你们这行恶的罪。’……”（耶23：1—2）

以西结也得着神的话，攻击那些只知牧养自己，不牧养群羊的牧人：“你们吃脂油、穿羊毛、宰肥壮的，却不牧养群羊。瘦弱的，你们没有养壮；有病的，你们没有医治；受伤的，你们没有缠裹；被逐的，你们没有领回；丧失的，你们没有寻找；但用强暴严严地辖制。因无牧人羊就分散；既分散，便作了一切野兽的食物。我的羊在诸山间，在各高岗上流离，在全地分散，无人去寻，无人去找。”（结34：1—10）

因此，先知预言说：“主耶和华如此说：‘看哪，我必亲自寻找我的羊，将他们寻见。……我必亲自作我羊的牧人，使他们得以躺卧。丧失的，我必寻找；被逐的，我必领回；受伤的，我必缠裹；有病的，我必医治；只是肥的、壮的，我必除灭；也要秉公牧养他们。’”（结34：11—16）

《以赛亚书》中，曾有一处将神为以色列的牧人描绘得维妙维肖：“他必像牧人牧养自己的羊群，用膀臂聚集羊羔抱在怀中，慢慢引导那乳养小羊的。”（赛40：11）

（二）宣告神公义的审判、救恩以及末世这方面的预言，在《先知书》中也是大量的。由于犹太、以色列两国在政治、宗教、社会道

德上的堕落，神出于他的公义，不能不施行审判。在先知的预言中，无论是亚述或是巴比伦欺压，都是两国犯罪的结果（赛10：5—6）。但是神并不同意他们对犹太、以色列“加害过分”（迦1：15）。因此，神要对以色列施加救恩，并要对亚述、巴比伦进行惩罚。

有关末世论的预言。《先知书》中常提到一个日子，即“耶和华的日子”（或“末后的日子”）。这个日子有时是指即将来临的灾难，如巴比伦的入侵（赛13：1,6；耶30：4—7；珥1：15,2：1—11；番1：7—18）；有时是指神惩罚敌国，拯救以色列人从被掳之地归回（珥2：28—3：21）。但《先知书》中确实提到与末日有关的一个日子，那日，耶和华神要亲自降临，他要作全地的王，犹太必被高举，万国要到锡安朝见耶和华，神要在万国中施行审判，世界不再有战争，人和万物都要在和平中生活，新天新地新世界将要实现（亚14章；玛4章；赛2：2—4；弥4：1—6；赛12—22章，11：1—9,65：17—25,22—24）。

## 九、先知在以色列历史中的地位和作用

公元前第8世纪的先知何西阿对先知在以色列民族历史中所占的地位和作用，说了这样的话。他说：“耶和华借先知领以色列从埃及上来，以色列也借先知而得保存。”（何12：13）这说明从以色列民族历史的起端——出埃及，到何西阿时为止（其实何止到何西阿为止？），以色列民族所以能存留到如今，与先知和他们的预言有极大的关系。从历史上看，犹太民族是一个多苦多难的民族，他们经历过无数次苦难。从公元前722年和586年，北南二国被亚述、巴比伦所灭，到公元70年耶路撒冷又被毁灭，以后，他们一直散居世界各地。两千多年来，历史上出现过的帝国，像亚述、巴比伦、波斯、希腊、罗马，都先后从历史上消失了，但犹太民族却奇迹般地被保存至今。这与他们的宗教，特别是先知书中先知的

预言很有关系。在百般痛苦中，犹太人凭着他们对先知预言的信心，艰苦地生存下来。这恐怕就是何西阿所说的“以色列也借先知而得保存”的原因。

特别要指出的是，好些先知著书立说，不仅在教育犹太民族后代方面起着重大作用，而且为初期教会为基督耶稣作见证方面也起了重要作用。《新约》引用《先知书》中先知的预言共有 96 次之多，足可为证。

《先知书》还为我们今天研究《旧约》提供了以色列民族的宗教、社会政治、文学，以及当时以色列的邻国（如埃及、亚述、巴比伦、……）的历史资料和考古资料。因此，在这些方面，它占有重要的地位。

## 十、先知的命运

总的说来，公元前第 8 世纪以前的先知比较受人尊敬（如摩西、撒母耳、以利亚和以利沙等），公元前第 8 世纪以后的先知，大都不为人所了解和尊敬。人们不愿听“正直的话”，不愿听先知讲到“不吉利”的事；他们爱听“柔和的话”，爱听“虚幻的事”（赛 30：10）；人们藐视先知：“民说，作先知的是愚昧，受灵感的是狂妄。”（何 9：7）人们不听不理（耶 7：25—26，18：18；赛 53：1），甚至咒骂（耶 15：10）、讥笑（赛 28：9—10）、诽谤、控告（耶 20：10；摩 7：10—11），设计谋害和以死相威胁（耶 11：18—23，18：18—20）。有的先知为说真话而遭监禁（王上 22：27；耶 32：2），有的受凌辱（赛 50：6；耶 15：15）。

有时连先知本家的人也对他不理解（耶 12：6），知己的朋友也不信任他（耶 20：10）。

据犹太传说：先知以赛亚因斥责玛拿西王的罪恶，被玛拿西用锯锯死；耶利米被带到埃及后，因坚持说真话而被人用石头打死。

先知的命运如此乖舛，固然与当时的统治者不行公义，坚持作恶，拒不纳谏有关，但也与当时一些假先知的所作作为有关。这些“先知”为了“他们牙齿所嚼的”，为了获得“清酒和浓酒”，为了获得“银钱”，一味地迎合人们的心意，以假乱真（弥3：5，2：11，3：11；耶23：17）。这些“先知”与祭司串成一伙，共同反对说真话的耶利米先知（耶26：1—15），使正气不能抬头，虚假的预言却通行无阻。

面对这种困难处境，先知并不气馁，胆怯；他们不退后，不以为耻（赛50：5，7），他们坚信真理必然得胜，坚信神站在他们一边，神的灵与他们同在。在这方面先知弥迦可以作为代表：“至于我，我借耶和华的灵，满有力量公平才能，可以向雅各说明他的过犯，向以色列指出他的罪恶。”（弥3：8；耶20：11）

# 安瑟伦的真理论

唐 逸

所谓真理论，是传统本体论的一部分。形上学分为一般形上学与特殊(应用)形上学。一般形上学又称本体论，研究本体、真理、善、因以及实体、属性、关系、质、量等范畴。特殊形上学包括宇宙论、灵魂论和神正论。中世纪神哲学家大抵皆有关于真理和认识的论述，但不一定应用“真理论”这个名称。<sup>[1]</sup>只有安瑟伦、格罗斯泰斯特、托马斯等少数神哲学家著有《论真理》(De Veritate)的专书。

安瑟伦的认识理论，集中在《关于真理的对话录》中，在《独白篇》及同期一些对话录中，间亦有所涉及，但系统的论述则集中在《关于真理的对话录》中，故本文将研究的重点放在这本专著上面。

本文分为两部分。第一部分逐章复述并诠释《关于真理的对话录》的拉丁原文。第二部分则集中注意力于原著的基本命题，予以逻辑的、语义的分析；并对安瑟伦的理论与相关的重要神哲学理论进行初步的比较研究；最后指出安瑟伦的真理论在历史上及现代的意义。

安瑟伦被称为“经院神哲学之父”，其历史地位，为世界学术界所公认。然而迄今为止，西方学者关于安瑟伦的研究，大抵限于其本体论论证及神学救赎论，近几年来亦有人探讨其逻辑著作和祈祷文。对于他关于真理和认识的论述，其思辨的方式和特点，其中蕴涵的科学方法，则尚未闻有人进行深入的研讨。本文应用分析诠释法，旨在揭示出经院神哲学发展史中一个关键性的问题，即：基





任何与奥古斯丁著作不一致的论述。<sup>[4]</sup> 在他关于真理永恒性的论证中，也确实可以看到奥古斯丁论证的影响。在后者的早期对话录中，也曾以矛盾律来证明真理之不灭。“我确知，要就有一个世界，要就有一个以上的世界；假使有一个以上的世界，世界的数目要就是有限的，要就是无限的。”<sup>[5]</sup> “就我身体官能所及，不论是地、天，还是别的，我皆不能知道它们会持续多久。然而七加三等于十，却永远如此。七加三不曾得出，也永远不会得出，十以外的结果。因此，我刚才说了，数的真理是不灭的，对于一切思维的人来说无不如此。”<sup>[6]</sup> 这里实际上是以既定的逻辑律来论证真理之不灭。安瑟伦则以关于世界存在的命题，即经验中不可否定的自明前提，为出发点，以更为缜密的逻辑推导，来证明真理之不灭。<sup>[7]</sup> 安瑟伦的逻辑工具来自 6 世纪波依修斯所译亚里士多德的《范畴篇》和波弗利的《引论》以及波依修斯本人写的评注。<sup>[8]</sup> 此为安瑟伦在时代上不同于奥古斯丁之处。

第三点需要指出的，是安瑟伦在论证“真理无始终”的时候，已将“无始终”作为“超越的永恒”之同义语来使用。关于此点，在下文还要予以深入的分析。

## 二、命题真值具有两重性

《关于真理的对话录》第二章讨论命题真值的两重性。安瑟伦按照波依修斯的方式，提出命题真的一般定义。设命题所肯定的对象存在，或命题所否定的对象不存在，则该命题为真。亦即是说，陈述符合客观实在为真。这是亚里士多德传统的认识论的对应论。

但是安瑟伦于此发展出一种独特的理论。他问道，命题指称的对象是否就是命题的真本身呢？指称的对象只是造成命题真或不真的因，而不是真本身。那么命题表述的意义是不是命题的真呢？亦不是，因为假如命题的意义便是命题的真，则命题将永远为

真；而事实上只有当陈述符合客观情况时命题为真。那么，命题进行肯定或否定的目的是什么呢？那是为着表明，一个被称谓的对象，或一个被陈述的情况，确是如此。如此说来，当一个命题所肯定的对象确实存在时，该命题便是按应该那样去陈述了。这里，安瑟伦用的是“应该”这个动词。原文如下：

Mag. Ad quid facta est affirmatio? Disc. Ad significandum esse, quod est. Mag. Hoc ergo debet? Disc. Certum est. Mag. Cum ergo significat esse, quod est, significat quod debet. (9)

(先生：那么肯定是为着什么呢？学生：那是为着表述所称谓的对象确实存在。先生：所以这就是肯定所应该做的？学生：自然是。先生：因此，当肯定性命题称谓的对象确实存在时，该命题便表述了它应该表述的。)

当安瑟伦初给命题的真下定义时，他仅用了 *affirmo* (肯定)、*nego* (否定) 这些客观描述性的词。但是当他进一步说明命题的真时，便引入了具有伦理价值意味的动词 *debeo* (应该)。照他的说法，陈述符合客观情况为真。按客观那样陈述，便是按应该那样陈述。按应该那样陈述便是正确的陈述。因此，命题的真意指命题的正确。这里论证的形式是简单的假言三段式： $(p \supset q) \cdot (q \supset r) \supset (p \supset r)$ 。在这里，具有价值意味的词“应该”，是论证的中项。

继而，安瑟伦问道，当命题肯定的对象不存在，或命题否定的对象却事实上存在时，这样的命题是否是按应该那样陈述呢？由于命题有能力陈述事实上不存在的东西，因此有人会主张这类命题也是按应该那样陈述，也即是真命题。

安瑟伦则以为，将这类命题称为真，不合乎常规，但是这类命题也确实具有一种真，因为在一个方面它确是按应该那样陈述。常

规的真命题(其陈述符合客观情况)是在两个方面皆按应该那样去陈述:(一)按其指称的能力;(二)按其具有指称能力的目的。

这里安瑟伦对命题的能力和目的加以区分,并据此提出命题真值的两重性。他称命题“受有”指称的能力。一个命题称为真或正确,乃是因其受有指称的能力,而不是因其未受有指称的能力(*propter quod accepit significationem, quam propter quod non accepit*)。命题的指称能力表现在:它可以陈述不存在的东西,一如它可以陈述存在的东西。命题之所以能够陈述不存在的东西,仅仅由于它不可能只能够陈述存在的东西,此乃就其能力而言。若就命题的能力之目的而言,则命题的目的是为陈述符合客观的情况。

因此,命题的真有两种。(一)当命题按其具有指称能力之目的去陈述时,为真。(二)当命题仅仅按其指称的能力去陈述时,为真。

第一种真,偶性地属于一个命题,随用法而改变。第二种真,则本性地属于一个命题,永不改变。当我用“现在是白天”来陈述客观上存在的情况时(即现在确实是白天),我乃是按这个命题所以构成的目的来正确地陈述,故称之为真。当我用“现在是白天”来陈述事实上并不存在的情况时(即现在是夜晚),则我是按这个命题所以构成的指称能力来陈述,仅在这个意义上可称之为真,而就其常规意义(即按其目的而言)则不能称这个命题为真或正确。

安瑟伦继而指出,在某一类命题中,上述的两类真,则为同一。比方在“人是动物”或“人不是石头”这类命题中,便是如此。因为人确实永远是动物,而人永远不是石头。

第二章的结束语大致是说,以上讨论了正确使用一个命题时其所具有的真,乃是常规的真,即通常判断一个命题的真值。至于命题的另外一种真,留待下文再研究。现在则需要弄清楚真(正确性)在其他具有指称性的符号中的情况。

关于第二章,需要作三点简单的说明。

(一)安瑟伦论证命题的真即是正确性,依据“应该”这个词作中项。debeo(应该)是拉丁动词,溯源于de-habeo。habeo意为“有,占有,具有,享有。”de-habeo的原义为:“从别人那里取得(财物等)。”debeo的约定涵义为:“欠债”,“有义务偿还”,“负有(伦理的)义务”,“应该”等。总之,debeo是一个具有伦理价值意味的词。安瑟伦用debeo作中项来定义命题的正确性,这里可能掩蔽了一个价值性的附加前提。

(二)安瑟伦称命题“受有”指称的能力。按“受有”为拉丁动词accipio,其约定涵义为“接受”,引申义为“接纳”,“记入贷方”,“自居对某人为某事而欠情(应予报答)”等。当安瑟伦称命题“受有”指称能力时,他将accipio的涵义引申到大大超过其约定涵义的程度。他事实上是说,万物的能力皆受自上帝,故命题的指称能力亦受自上帝。此义可从《关于真理的对话录》整体意义上得到证明,下文还要论及。总之,在安瑟伦的accipio用法中,有一个潜在的、信仰性的前提。

(三)安瑟伦所称两种真同一的那类命题,实即后世康德阐明的分析性命题,其真值取决于先验的判断。在“人是动物”这类命题中,主项蕴涵于谓项之中,二者为种与类的关系,命题可据词项的定义而判断为真。可以说,安瑟伦对于分析性命题,已有初步的、独特的理论判别,并非如论者所言毫无辨别。<sup>[10]</sup>此点对于研究他的本体论论证十分重要。

### 三、思想、意志、行为、知觉中的真

以下,自第三章至第七章,安瑟伦论述在思想、意志、行为、知觉以及一切事物本质中的真。

当思想符合客观情况时,我们称这个思想为真。当思想不符

合客观情况时，我们称这个思想为伪。正如命题的真在于其正确性，同样，思想的真也就是其正确性。我们被赋予能力(nobis datum est)<sup>[11]</sup>去设想事物存在或不存在。凡思想符合客观情况的人，便是按应该那样思维，其思想为正确。

意志的真，也是其正确性。在《约翰福音》8·44中，上帝称魔鬼撒旦是“不守真理的”。撒旦守或不守真理，取决于其意志，因为他是由犯罪才背离真理的。假使他一直按应该那样去意愿，根本不会犯罪，也不会背离真理。按应该那样去意愿，乃是按他被赋予意志的本来目的那样去意愿。不按应该那样去意愿，即是不正确的意愿，亦即是背离真理的意愿。因此，意志中的真，乃是意志的正确。

行为中的真也是如此。《约翰福音》3·20—21的经文称：“凡行恶的便恨光，不来皈依光。”“但行真理的必皈依光。”按照日常语言的用法，“行恶”与“行善”是反义词。既然“行真理”与“行善”有着同一个对立项“行恶”，那么“行真理”与“行善”是同义词。按习惯用法，凡一个人做他应该做的事，便是做正确的、正当的、善的事。而“行真理”与“行善”是同义词；因此，行真理便是做正确的事。行为的真便是其正确性。

世界上有理性的行为，诸如行善、施舍；也有不属理性的行为，诸如火发出热。能否说火发出热也是行真理呢？既然火的存在是受自上帝，它发热的能力是受自上帝，那么火发热是做它应做的事。做应该做的事便是做正确的事，也便是行真理。因此没有理由说火发热不是在行真理。耶稣所称“行真理”的“行”是faceo，乃是日常用法中广义的“做一切事”，涵概一切动词。所以，行真理有两种：一种是自然的、本性的；另一种是理性的、意志的。第二章中所论命题本性的真，便属于自然的一类。正如火发热是出于本性地行真理，同样，命题“现在是白天”陈述现在是白天（不管事实上现在是否是白天）乃是出自本性地行真理，因为这个命题的本性便是陈述这个情况。

安瑟伦继而讨论知觉的真。学生说，人的知觉中也有真，但是有时知觉会欺骗我们。比方我通过玻璃看一个物体，我以为物体具有某种颜色，而实际上那并不是物体的颜色，却是玻璃的颜色；同样，有时我以为玻璃有某种颜色，事实上却是物体的颜色。

先生的解答如下。这种真伪并不存在于我们的知觉之中，而是属于我们的判断。外知觉(*sensus exterior*)从来不把伪的报告传达给内知觉(*sensus interior*)，而是内知觉有时自己欺骗了自己。有的时候我们能够察觉并纠正自己的错误，有时则不能。比方一个小孩子看到一个雕塑的龙，可以吓哭，因为他害怕龙吞掉自己。而一个成年人看到同一雕塑却不感到害怕。小孩子与成年人对于同一雕塑的感觉并没有什么两样，所不同者是他们的内知觉对自己的外知觉所作的判断不同：小孩子把雕龙当作真龙了。同样，成年人有时也会认错人的面孔或声音，都是内知觉作出错误的判断。外知觉不会作出伪的报告，错误归诸我们灵魂的判断(*sed iudicio animae imputandum est*)。

关于第三章至第七章，有两点值得注意。

(一)安瑟伦时常采用日常语义的分析方法，来诠释经文的意义。他有时甚至指出经文不合约定用法的错误。日常语义乃是经验约定的用法，具有本体论的意义。安瑟伦是现代语义学的先行者之一。

(二)安瑟伦的认识理论具有经验论的倾向。他称外知觉的报告无误，亦即认为作为指称基础的感觉经验无误。奥古斯丁则不同。奥氏将外知觉、内知觉、理性按等级加以排列，称外知觉为内知觉的奴仆，内知觉又为理性的奴仆。视、听、触、味、嗅等外知觉仅可感知外来的刺激，自身的感知则要靠内知觉加以控制。内知觉乃人与动物所共有，唯理性为最高判断者，乃人类所特有。知识来自理性。<sup>[13]</sup>

安瑟伦虽然采用了内外知觉的分类,却放弃了等级的排列。他坚信直觉无误,将印象的错误归诸内知觉的判断。以安瑟伦的例子而言,小孩子害怕雕龙不仅由于内知觉对于视觉的控制,而且通过以习得语言为基础的认知结构的调节:小孩子还没有“雕龙”这个词,而用“真龙”误解了感觉。如果这个推论成立,则可认为在安瑟伦的认识理论中已有初步的认知结构设想。在对待经验的态度方面,他也不属于奥古斯丁、柏拉图、巴门尼德、芝诺传统,而近于伊壁鸠鲁、卢克莱修古代实在论传统。理念论和古代本体论认为现象世界不可靠,知识的来源是理念或理性。安瑟伦则以无误的直觉为知识的来源。这是安瑟伦思想的一个方面,此种思想倾向与他信仰的奥古斯丁传统形成难以调合的矛盾。

#### 四、至高真理中的真

在第七章中,先生问道:你能否设想在世界上,在任何时间、任何地点,有任何东西是在最高真理以外,不是受自最高真理的吗?学生回答说:Non est putandum.(不可那样设想。那样设想是不行的。)然后,先生作出结论说,因此,凡存在者,就其在至高真理中的存在而言,皆是真实的存在。在一切存在着的事物中皆有真。而且,在事物的本质中只有真,没有伪,因为伪的存在就是不存在。既然一切事物在最高真理中皆是真的存在,那么它们是按应该那样存在着。按应该那样就是正确。所以,事物的真即是其正确性。

关于第七章,需作两点诠释。

(一)安瑟伦称不可设想世界上有任何东西存在于至高真理以外。在《论说》中他也是从设想出发,论证上帝的存在。这有两层理由。(1)他乃是在论证的前提中使用“设想”这个词,也就是说,乃是作为形上学的可能性而提出,以区别于经验中的实存。在安

瑟伦,形上学与物理学的界线并不模糊,然而他的论证方法中也伏下被误认为由概念推向实存的危机。(2)一个虔信者所不可设想者,实即违背其基本信条的东西。因此,当安瑟伦提出不可设想的前提时,应留意其中可能隐伏的信仰性前提。

(二)安瑟伦有时将“本质”作歧义词使用。按 *essentia* 为拉丁名词,来源于系动词 *sum*, 其第一义为“存在”,第二义为“本质”。通常安瑟伦在“具体的存在”意义上使用 *essentia*。<sup>[13]</sup> 在《关于真理的对话录》中他用 *essentia* 则指“本质、本性”,但有时又摇摆到“存在”的涵义上去,如说伪的存在不可能,故本质中只有真。此种词义的伸延方式,非翻译所能传达;而此种歧义词的应用,也使他的推导无法确切。

## 五、“应该”的歧义

第八章分析“应该”的歧义。有时同一行为,比如耶稣受难,既应该又不应该。耶稣不应该受难,因为他是世上唯一无罪无辜的人,不应该被处死。然而耶稣又应该受难,因为他那大悲大智的心甘愿通过受难替人类赎罪。如此看来,意义相反的词项,可以因不同的理由作同一主词的谓项。

有时一个表示行动的词,既涉及动作者,又涉及被动者。例如 *percussio* (打人)既意指一个 *actio* (行动),又意指一个 *passio* (被动)。以行动者而言,*percussio* 是主动式,指“打人”;以被动者而言,*percussio* 又是被动式,指“被打”。在语法上,*percussio* 乃由过去分词被动式构成,因此其涵义应为“被打”。但在日常用法上,*percussio* 则既指“被打”又指“打人”。照理说,我们应该有两个相应的词:*percutientia*(打人)和 *percussio*(被打)。然而在实际用法中拉丁文却只有一个 *percussio*, 用来既指行动又指被动。

有时,“应该”的歧义与主动和被动的混淆不清有关。这是



“应该”被用错的一个原因。比方,当我说“我应该被你爱”的时候,我使用错了这个词。因为,如果我应该被你爱,那我便应该尽一种义务。而实际上,我们的意思却是说“你应该尽一种义务(爱我)。”所以,当我说“我应该被你爱”的时候,我的意思乃是“你应该爱我。”同样,“能够”这个词也具有类似的用法。当我说“赫克特能够被阿基利斯打败”的时候,我的意思乃是说“阿基利斯能够打败赫克特。”

以上第八章,安瑟伦从两个方面分析“应该”之所以具有歧义的缘故。

(一)语法中主动与被动的混淆不清,使“应该”所表示的义务中的主词与谓词倒置。这从一个角度说明“应该”是表示义务的词。

(二)不同的描述项,可以因不同的理由,来通过“应该”作主词的谓项。这即是说,“应该”作为一个表示价值的词项,其涵义取决于“不同的理由”,也就是取决于价值性的前提。这提示,当安瑟伦用“应该”作为中项给“真”界定涵义时,可能隐涵某种价值性、信仰性的前提。只有彰显出他论证中的潜前提,才能够判断他的论证在逻辑上是否有效,以及他阐释的涵义究竟是什么。

## 六、对“行真理”的补充诠释

第九章讨论行为的指称性真值。谁都知道命题有真伪之别,却鲜有人知道本质之中也有真的问题。不仅在通常称作符号的事物中有指称的真伪之别,即在行动中也有指称的问题。既然一件事之应该被一个人做仅仅由于他应该做这件事,那么他做这件事本身便称谓着他应该做这件事(*eo ipso quod aliquis aliquid facit, dicit et significat hoc se debere facere*)。如果他确实是

在做一件他应该做的事,那么他便是在说真话(*verum dicit*);如果他不是在做一件他应该做的事,他便是在说假话(*mentitur*)。举例来说,比方在某个地方,生长着可食的植物,间亦生长着剧毒植物,而你无从分辨。你有一个同伴,你相信他能够辨别有毒植物。当你问他什么植物可食时,他指给你一些植物,而他本人却去吃另外一些植物。此时你是相信他的话呢,还是相信他的行动?自然相信他的行动,因为他的行动更真切地告诉你什么植物可食。

同样,一个人的思想和意愿也有称谓。只要你能够观察到一个人思想或意愿的外在表现,其行动便是一种指称,以此告诉你该人是否真实地在思想或意愿着什么。

以同样理由,可知事物的存在之中也有指称的真伪,因为事物的存在本身便表明它们应该存在。

以上第九章是对第三至七章中关于行动等的真作出的补充说明。第三至七章是根据日常语义对经文中的“行真理”作出某些诠释。本章则根据观察指出,行动本身也具指称性的真伪。安瑟伦将行动当作具指称的符号,却忽略一个事实,即观察者须先将对象的行动翻译成语言陈述,才能够将其当作指称来理解,而这翻译之成立又依主体设定的前提而决定其意义。故行动的真仍为命题的真值。

## 七、至高真理的永恒性

第十章论至高真理的永恒性。一切事物的真,在于按应该那样存在或活动。然而至高真理的正确性却不是按应该如何(*summa veritas non ideo est rectitudo, quia debet aliquid*)。一切事物对至高真理负有义务(*omnia enim illi debent*),而至高真理却不负有任何义务,其存在的唯一理由即是其存在(*nec ulla ratio-*

ne est quod est, nisi quia est)。至高真理是一切真理和正确性的因，而至高真理本身则不具有因，以自身为因，故自在。一般真理，或为因，或为果，或既为因又为果。比方，事物的存在中的真，乃是至高真理的果，同时又为思想、命题之真的因；而思想、命题之真，则只为果，不为因。

明乎此，则不难理解，我何以在《独白篇》中用命题之真来证明至高真理之无始终。我提出“过去有某物即将存在”无时不真，目的并不是要证明该命题本身无始终，也不是要说命题本身的真就是上帝。我只是说，设定这个命题，则我们无法设想有一段无真理在其中的时间；从这个事实可以看出，作为命题第一因的那个真理之无始终。命题的真不可能永在，除非其因永在。命题“有某物即将存在”不可能为真，除非确实有某物即将存在；而某物不可能存在，除非它在最高真理之中。既然没有人能否认这个命题永远为真，那么结论必然是，无法设想作为命题真理之因的那个真理有始终。如果“过去有某物即将存在”和“有某物曾经存在”没有不真的时候，则至高真理不可能有始终。

关于第十章，有两点值得注意。

(一)安瑟伦将“时间的无始终”与“超越的永恒”等同起来。非如此则不能证明至高真理之永恒。然而这种词项逻辑值之等同，在安瑟伦则未经证明。

(二)在“某物不可能存在，除非它在最高真理之中”里面包涵一个未经证明的信仰性前提。非如此亦不可能得出其结论；但加入这个附加前提，也就使第一章中原本提出的、以自明前提为基础的这个论证改变了性质，而造成论证的循环性。

以上两点提示，将在本文第二部分中加以充分讨论。

第十章的目的是收束一番关于真理永恒性的论证，以为下一步的论证作好准备。

## 八、真理与正义皆需用“正义”来定义

第十一章给真理下定界说。先生问道，除命题、思想、意志、行动以及事物本质中的正确性之外，你还能设想别的正确性么？学生回答说，倒也讲不出别的，只是感到物质东西的正确性，比如一根棍子是否笔直，与其他正确性十分不同。因为物质东西的正确性可以用眼睛看出来，而前面讨论过的那些正确性则只能以心智来判断。先生反问道，难道物质东西的正确性不能以心智来判断，比方有一件东西不在眼前，我们岂不是也可以判断其表面平滑而不弯曲么？学生说，不错，固然可由心智证明其平面，但是这平面也可以由肉眼感觉到，而上述其他正确性则只有由心智来判断。

于是先生下结论道，如果我没有弄错的话，现在我们可以将真理定义为：仅由心智所能认识的正确性(*veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*)。

最后学生说，这个定义恰好界定了真理的必要条件，既非过广，亦非过狭。“正确性”区分了真理与一切不称为正确性的东西；“仅由心智所认识”则区分了真理与一切可由知觉感到的正确性。

这里安瑟伦并未顺势去总结真理的涵义，而是分出笔来给正义定界说。照安瑟伦的观点，真理与正义皆须用“正确性”来定义，故界定“正义”亦即是区分“正义”与“真理”，可藉此清晰地说明“真理”的涵义。再者，讨论正义又引出关于自由意志的研究，转入《关于自由意志的对话录》和《关于魔鬼堕落的对话录》。三个对话原在一起发表，有总序，其中说：“三个对话录之一是《论真理》，提出什么是真理，什么为真，以及什么是正义。”<sup>[14]</sup>由于其他两个对话录所论属于神学教义问题，故本文不予详论。

第十二章讨论正义。真理由“正确性”来定义，而“正确性”又可和“正义”互为界说，知其一可推论另一。那么能否称凡做应该做的事皆为“正义”呢？比如一块石头的落地运动，能否称为“正义”呢？不能，因为石头不同于人，人乃是通过其自由意志做应该做的事。但是，一匹马意愿吃草，也是通过其意志做应该做的事，却不得称为正义。不意愿做其应该做的事，不是正义，并不等于说，意愿做其应该做的事便是正义。这里安瑟伦的逻辑十分严密。用符号来表示，其论证相当于：

$$\sim[(\sim p \supset \sim q) \supset (p \supset q)]$$

那么什么才是正义呢？不知道正确性，则不可能意愿正确性；不意愿正确性，即使客观上具正确性（比如石头落地），亦不得许之为正义。故正义之正确性，仅属于理性动物。正义在于人的意志正确，因为即使一个人思维和行动正确，却没有意志的正确，亦不得许之为正义。但是，仅仅正确地（按应该那样）意愿，却不知道应该如此意愿，也不得称之为正义。因为人的意志不仅有目的（意愿什么），而且有理由（为什么如此意愿）。只有当人的意志既有正确的目的又有正确的理由时，才是按应该那样去意愿。凡出于正确意志的行为，即使做不到意愿中的事，也是正义。因此，正义乃是为保持意志之正确的意志之正确性（*Justitia igitur est rectitudo voluntatis propter se servada*）。

## 九、真理的自在性与统一性

在区分了“正义”与“真理”的涵义之后，在第十三章即最后一章中，安瑟伦又回到第二章讨论的命题两重真的问题。第二章曾对命题的两类真加以区别。一类是指称性的真，靠经验来判断陈述与指称的情况相符为真。一类是本质性（安瑟伦称为“指称的能力”）

的真,靠命题“本质”的正确判断为真。指称性的真,偶性地属于命题;本质性的真,则必然地属于命题。

现在安瑟伦将上述问题引向一个更深的层次。指称性的真,依赖指称的对象而存在。当一个符号称谓某物或情况,而该物或情况确实存在时,则指称为真。当一个符号称谓某物,而某物并不存在,或当符号否定某物,而某物却存在时,则指称为伪。那么能否说,真理是随指称而有无,如同颜色(属性)随物体而有无呢?不能。因为当物体不存在时,颜色亦不复存在;而一个给定的符号,即使没有人用它指谓对象时,仍然存在而且正确,因为它仍然能够指称它所应该指称的对象。这与颜色不同。即使没有指称的对象,符号仍存在,其指称的能力仍存在,其按本性那样指称的正确性(真)仍然存在,此正确性对符号的要求仍存在(Non minus hoc exiget rectitudo),否则此符号亦不成其为此符号了。所以,当一个符号或命题的指称对象不存在时,该符号或命题因之而正确的那个正确性并不消亡。

这就是说,使命题指称所以正确者,是这个不消亡的正确性,而非别的正确性。因为,假使命题是依据别的正确性而正确,那么当这个并不消亡的正确性不存在时,命题仍应正确(依据别的正确性)。此与事实不符。如果那个并不消亡的、本质的、必然的正确性不复存在,则符号或命题连自身的意义(称谓的能力)也没有了,根本没有指称之可言。

由此可知,一切指称皆非按偶性的正确性而正确,而是按必然的正确性而正确。这个必然的正确性即必然的真理,不依指称对象而存在,亦不随指称对象而变化。不论具体的指称存在与否,其必然的真理则永存。

以同样理由可知,意志的真,行动的真,一切事物本质的真,皆不依存于意志、行动、事物,而是永不消亡、自在、永在的真理。

同样可以知道,这个真理是统一的,是一而不是多。因为,只

有当个别事物和命题中的真依具体事物而变化 and 消亡时，才有个别的、不统一的真理。然而上文已经证明，一切事物及命题的真，乃是不依赖具体事物而自存的真理，故可能是统一的真理。再者，一切事物皆按应该那样时为真，既然皆按应该那样，具有同一形式，因此一切事物的真必然为统一的真理。

但是，既然一切事物的真理为统一，又为什么还要说这个事物的真，那个事物的真呢？比方意志的真并不同于思想的真，否则又何必将正义界定为意志的正确？不错，这个真那个真的区别确实存在，但这是由于我们误用语言的缘故。真理是一切事物的本体，不依存于事物，亦不在事物之中。相反，个别事物按应该那样存在时，倒是存在于真理之中。此时我们才说这个真，那个真，诸如此类。正如我们说这个时间，那个时间，其实时间是统一的，一切事皆在时间之中，而非时间在某个事物之中。即使这个那个事物不存在，时间仍然存在，仍然为统一。同样，至高真理乃为自在、统一，当某个事物符合至高真理时，我们才说这个事物的真或正确性。所谓意志的真不同于行动的真，不过是说，现在是意志按应该那样而已。

关于第十三章，需要注意安瑟伦的传统实在论思想。他不将正确性视为概念的关系，而视为实体。但仅仅指出此点，并无助于判断他的论证是否有效。需要研究其推导的具体步骤中究竟存在什么问题。

## 第二部分

综观《关于真理的对话录》以及安瑟伦的其他有关著作，可将安瑟伦关于真理的结论性观点扼要地表述如下：

真理是永恒、自在、统一的本体，即至高真理。一切事物的正确以及人的意志、行动、思想、陈述的正确皆在于符合受自至高真理的本质。

然而安瑟伦不是以直观断言的方式，却是从自明前提出发通过周密的逻辑推导一步一步地得出这个判断。因此我们需要研究，他的逻辑推导是否有效，以及他的基本前提的涵义所在。

## 一、安瑟伦如何使用一个歧义词来界定“真理”

首先，需要研究安瑟伦在什么意义上使用 *veritas* (真, 真理) 这个词。第一章开始便提出：上帝是真理。同时指出：上帝是至高真理。第十章指出：至高真理是正确性。第十一章给真理定的界说是：仅由心智认识的正确性。此点结合第一章，则是说：真理乃是真陈述。第二章又将命题的真释为指称的正确与陈述的逻辑正确。至此，安瑟伦已在几种不同的意义上应用 *veritas* 这个词。

(一)指称的正确。即约定符号的组合符合称谓对象的描述。

(二)陈述的逻辑正确。即陈述不涵矛盾，安瑟伦特指事实性陈述的逻辑正确。

(三)本体论的正确。自安瑟伦的奥古斯丁神学思想而言，指万物受自上帝的本质与上帝心智中的范型相一致。

安瑟伦在应用 *veritas* 这个词的时候，摇摆于上述几个不同层面的涵义之间，有时候亦应用一种混合词义。这是由于他应用一个歧义的定义词 *rectitudo* (正确, 正确性) 来定义 *veritas* 的缘故。



开始，安瑟伦采用日常语义来解释 *rectitudo* 的涵义。这个词来源于形容词 *rectus* (直的)。故 *rectitudo* 的约定涵义为：“正确，正直，严格遵守法律和行为规范的品质。”这个定义本身并不包涵价值性的前提。

继而，安瑟伦又用释义法来重新定义 *rectitudo*：正确便是按应该那样。于是引入 *debeo* 这个词，它既有“应该”，又有“对某人负有义务”的涵义。“义务”是安瑟伦神学思想中一个独特的重要概念。他认为人与其他受造物对上帝负有义务，而上帝不负有任何义务。<sup>[15]</sup> 在其神学著作《上帝何以成人》中他用义务、荣誉的观念来说明原罪问题。在《论真理的对话录》中他也反复在教义意义上应用 *debeo* 这个词。比如：

第四章：Nam si quandiu voluit quod debet, ad quod se licet voluntatem acceperat, in rectitudine et veritate fuit. (因为在他按应该那样意愿时，即接受自上帝的意志之本未目的那样意愿时，他便是在正确和真理之中。)

第七章：Si ergo omnia hoc sunt quod ibi [in summa veritate] sunt, sine dubio hoc sunt quod debent. (因此如果万物是如在至高真理中那样，则必是按应该那样。)

这里，安瑟伦明确地指出，按应该那样便是接受自上帝的本质那样。而安瑟伦又是用“按应该那样”来定义“正确”，用“正确”来定义“真理”，以此形成其神学本体论涵义上的“真理”概念。但是安瑟伦又用“真理”指“指称的正确”和“陈述的正确”。如何将这两类正确与本体的正确调合起来呢？便是通过意义的引申。经过安瑟伦重新解释的“命题的真”已大大超过逻辑学的涵义，不仅指命题的项符合约定的意义以及指称符合描述的情况，而且指符合受自上帝的本质。按应该那样陈述是命题的能力。指称符合客观

情况则是命题受造的目的。命题的“能力”和“目的”是其本质的两个方面。

此种调合，反映安瑟伦力图综合他所继承的亚里士多德逻辑和传统的实在论、理念论以及圣经神学观念。但是指称理论与神学观念有不可调合的一面，此点将在本文第五节中讨论。安瑟伦的神学思想渊源则在第六节中予以论述。

## 二、安瑟伦的论证中有一个潜在的信仰性前提

上文指出安瑟伦应用“真理”这个词的几层涵义，乃是根据其著作的总体意义，进行诠释之结果。安瑟伦论证真理的永恒性，其方法则是不靠圣经的权威而只靠独立的研究、普通的证明和理性的说服力。<sup>[16]</sup>

他提出一个经验中不可否定的前提：关于存在的陈述没有始终。他的目的是由此推导出本体真理之永恒。关键性的论证见于《关于真理的对话录》第十章。关于事物存在的真陈述之所以无始终，取决于事物存在；而事物存在则取决于其终极因即至高真理，按照安瑟伦的奥古斯丁主义表述法，即“万物存在于至高真理之中”。<sup>[17]</sup>这样，便可由“关于事物存在之真陈述无始终”推导出“作为万物终极因的至高真理无始终”。

但是，这个推导不可能成功，除非在原有的自明前提（即“过去有某物即将存在”和“有某物曾经存在”）之外，增添一个附加前提（即“万物存在于至高真理之中”）。然而，这个附加前提既非自明的前提，又非可证明的命题，而是一个信仰的条文，全靠圣经权威。有不少经文支持这个命题。如《旧约·以赛亚书》26·12：“耶和华啊，你必派定我们的平安，因为我们所做的是，都是你替我们成就的。”《新约·使徒行传》17·28：“我们生活、行动、存在都在他之内。”《希伯来书》11·8：“我们因着信，便知道世界万物是藉着上帝的话造成

的。”《约翰福音》1·1—3：“太初有道，道与上帝同在，道就是上帝。这道太初与上帝同在。万物是藉着他造的。凡被造的，没有一样不是藉着他造的。”14·6：“耶稣说，我就是道路、真理、生命。”

当安瑟伦在《独白篇》第一章和《论真理的对话录》第一章中提出关于真理永恒性的论证时，他并未提出这个附加前提。只是在《对话录》的第十章，他才不经意地谈到这个命题。然而，在他给“真理”重新下的定义中已经蕴涵着这个潜前提。“真理”是“仅由心智认识的正确性”。而“正确”是“按应该那样”。“按应该那样”又是“如在至高真理中那样”或“接受自上帝的本质那样”。于是，在“真理”这个词项的定义中，已涵有“至高真理是万物和一切真理的因”这个潜前提。

### 三、安瑟伦关于真理永恒性的论证何以无效

经过以上的诠释，已将安瑟伦这个论证中一个词项所蕴涵的潜前提分离出来。现在可以将这个潜前提作为附加前提，重建命题。经过重建的论证形式如下：

(一)如果“过去有某物即将存在”和“有某物曾经存在”是不可否认的，则真陈述或真理必无始终（从过去到现在直至将来永远有真陈述）。

(二)今“过去有某物即将存在”和“有某物曾经存在”是经验中和逻辑上不可否认的自明前提。

(三)因此，真理是无始终的。

(四)而至高真理是万物和一切真理的因。

(五)结论：至高真理是无始无终的永恒真理。

现在对这个论证可以从不同角度进行评判，比如：判断其从前

提至结论的推导是否有效；评价其前提是否为真；探究其前提的涵义，皆是。

首先应判断其从前提至结论的逻辑推导是否有效。在前提和结论中，有两个共同的词项，即“真理”和“无始终”。只有这两个词项的逻辑值在从前提到结论的推导中保持不变，本论证的推导方可能有效。

首先，(一)中的“真理”指“某些真陈述”，是个称；而(三)中的“真理”则指“所有真陈述”，是全称。由个称不可能推导出全称。

其次，“真理”这个词项在前提(一)中的定义为“逻辑上的真陈述”。这个定义从《论真理》的第一章至第三章未变。从第四章开始，引入神学本体论的涵义：“上帝是真理”，“撒旦是不守真理的”。因此，当在第十章中得出本论证的初步结论(三)“真理是无始终的”时，词项“真理”已由前提(一)定义中的“逻辑真理”变成一个歧义词，它已将“逻辑真理”与“神学本体论的真理”混为一谈。由于“真理”这同一词项在前提与结论中的定义已经改变，故本论证推导的第一步为无效。

“无始终”这个词项在前提中的涵义是：“关于事物存在的真陈述在时间中不知其有始终。”同一词项在结论中的涵义则为：“超越时空和一切经验的绝对永恒。”前提中的“无始终”是经验中的“不知有始终”，故为相对的、偶性的“永久”。结论中的“无始终”为至高真理即上帝的属性，故应为神学本体论意义上的绝对永恒。由于前提中与结论中同一词项“无始终”的逻辑值不同，故本论证的推导无效。

对于本论证前提涵义的评价，可将本论证分为两步来看。第一步的前提(一)本身是关于经验中不可否认的事实的陈述，可以推导出真陈述无始终，却不可能推导出至高真理无始终，除非增添附加前提(四)。但在提出前提(四)以后，前提(一)得到新的解释，可

视为自前提(四)引申出的一个命题。既然至高真理为万物的因，而万物存在于至高真理之中，故“某物即将存在”等自然不可否认。因此，本论证的真前提为前提(四)，而本论证的结论实已包涵在这个前提之中。至高真理为一切存在之终极因，故至高真理本身为无限、永恒之绝对本体。这就是说，至高真理之所以为无限永恒，乃是由于其定义中已包涵“永恒”这个属性。这乃是来自圣经的一个信条，如《旧约·诗篇》90·2 所称：“在诸山未曾出生，大地与世界未曾造成以前，自亘古直到永远，你是上帝。”这乃是超越于时空和一切存在变化之外的绝对永恒，与关于万物存在的真陈述之无始终不同。因此，本论证的真前提为一个信仰性的前提，信便真，不信便伪，不可能以经验知识和逻辑规则证明其真伪。自形式而言，本论证是一个哲学的论证。但自其真前提的性质而论，本论证也可以说是一种神学的诠释。

关于安瑟伦《论真理》的论证之意义与价值，将在本文第六节以下给以系统的论述与评估。

#### 四、安瑟伦关于真理自在性的论证何以无效

安瑟伦关于真理自在性的论证，分为两步。在《论真理》第二章中，首先提出命题的真有两种。一种为指谓的正确，即命题按其“受有的目的”为真。一个命题之所以为命题，其目的便在于肯定客观上存在的情况或否定不存在的情况。这种真即日常语义上的命题之真。另一种真为意义的真，即命题按其“受有目的之能力”为真。即使客观上被指谓的情况不存在，命题仍具有指谓它的能力。这也是一种真，但不是通常语义上的真。

进而，在第十三章，安瑟伦提出，使一个命题的指称为真的，不是第一种真(指谓的真)，而是第二种真(意义的真)。理由是，如果使指称为真或正确的是第一种真，则当第一种真消失后(即被指谓

的客观情况不存在时)，命题便不可能正确。然而事实上，此时命题仍是按应该那样称谓着它应该称谓的情况。按应该那样便是正确。故此时命题的指称为正确或真。

结论是，真理(命题的真)不依具体事物而存在，故为自在；一切事物皆按其本性应该那样而正确，故真理为统一。这个自在、统一的真理便是至高真理。

以上论证，在推导步骤上有三个问题。

(一)使命题指称为真的，有两个条件，即：(1)意义的正确；(2)指谓的正确。

对于一个关于事实的陈述而言，单独的(1)或(2)，仅为该陈述之真的必要条件，合(1)与(2)方为充足条件。缺一不可。

比如，“张三比他生父的年纪大”这个命题不可能有指称的真，因为缺少(1)，即其陈述不符合约定用法(此处不合矛盾律)。又比如，命题“张三比他父亲小二十岁”，如果事实上他父亲今年七十岁而张三今年二十岁，则这个命题亦不可能有指称的真，因为缺少(2)。

但安瑟伦认为，只要有(1)，便有了命题指称的真。他说：“因此一切指称之正确，皆不是根据别的正确性，而是根据在偶性指称消失后仍然存在的这个正确性。”〔18〕他将命题指称之真的必要条件之一当作其充足条件，实为逻辑失误。因此，这个论证的推导无效。

(二)本命题的一个词项“真理”的定义前后不一致。在论证的第一部分，*veritas*本指“日常语义上的指称之真”。在第二部分，*veritas*的涵义转为“本质的真”即神学本体意义上的真。在最后结论中，*veritas*又指至高真理即上帝。由于同一词项在推导中的逻辑值前后不同，故本论证的推导无效。

(三)本论证中的“真理”这个词项，由“应该”来定义。而“应该”

的定义在本论证中亦前后不一致，在第一部分为“如日常语义那样”，在以下又为“如受自上帝的本质那样”。此点有助于说明同一词项“真理”的定义何以在本论证中前后不同，以致使推导无效。

总之，在“应该”的概念中包涵一个信仰性的潜前提，即“一切事物中的真皆在于至高真理”。至高真理为自在，为统一，因其定义中包涵此等属性之故。本论证的结论，实由这个真前提引申而来。

## 五、安瑟伦论证中包涵的科学方法

既然安瑟伦的结论导自信仰性的前提，能否径直地称其哲学论证为神学诠释呢？〔19〕简单地称其哲学论证为神学诠释，则无法说明，何以安瑟伦以自明前提为论证的出发点并通过逻辑的步骤得出其结论。失败的哲学论证并不等于非哲学论证。本文有时称安瑟伦的结论为一种神学诠释，乃专就其与真前提的蕴涵关系而言；若自其论证形式而言，则应视为正常的哲学论证。在经院神学家看来，哲学与神学的关系乃是 *philosophia ancilla theologiae*。〔20〕

安瑟伦的论证，在推导方面虽有逻辑失误，但其论证涉及不少重要哲学问题。关于其论证的哲学意义，将在下文讨论。此处仅就其论证中包涵的科学方法，略加分析说明。

在安瑟伦关于真理的一般定义及论证中，包涵三点与科学认识有关的思想。

（一）他所称命题有两种真，其第二种即本质的真，实以第一种即指谓的真为前提。只有当指谓的真不复存在时，才显示出“本质的真”。因此，自事实性陈述而言，指谓的真在先，而本质的真乃由此推论出。即使现在是夜晚，也可以说“现在是白天”，这乃是由于世上本有“现在是白天”之事。这个事实性陈述的符号与表达式乃是

通过指谓性经验而习得的约定符号与规则。这乃是说，自事实性或综合性陈述而言，指谓的真乃是意义组合的真之前提。安瑟伦称“如果没有人用一个给定的符号去指称它本应指称的东西，它还有指称么？”〔21〕其中便包涵上述的判断。

（二）安瑟伦指出，指谓的真乃是日常语义上命题的真值。“如果一个命题仅仅根据那肯定不存在的对象的正确性来指称，则通常不称这个命题为真或正确。因为一个命题应该被称为正确和真，是根据它具有指称能力的目的，而不是根据它没有这种目的。”〔22〕这乃是说，在约定意义上，判断一个事实性陈述的真值，乃根据指称是否正确。

（三）安瑟伦指出，指谓的真与思想判断的真相一致：“当我们的思维，由于一个论证或其他理由，符合客观情况时，我们称这个思想为真；当我们的思维不符客观情况时，我们称这个思想为伪。”〔23〕

自以上分析来看，安瑟伦乃将“事实性陈述以指谓的真伪为真伪”作为其论证的基本前提。当他提出自明前提“有某物曾存在”时；当他推论“命题本质的真”时；当他论证事物中的真时；当他按照日常语义研究“应该”的歧义时；当他讨论真理的定义时，皆以指谓的真为基本前提。

安瑟伦关于事实性陈述的真即指谓性的真这一思想，与现代科学实在论大体一致。事实性陈述最终取决于观察与实验。尽管科学方法具有复杂的理论体系性，事实上并不存在中立的观察语言及决定性的简单实验，但在原则上事实性陈述最终取决于观察与实验，则无可否认。远在 11 世纪，安瑟伦在哲学论证中便着重讨论并运用这种判断方法，尤其在观察实例与分析日常语言用法时有突出的成果，凡此皆是他论证中包涵的初步科学方法。此种原则在经院哲学中的贯彻，最终导致近代实验科学方法的出现。

有兴味的是，在安瑟伦论证中包涵的关于指称真值的前提，如



果贯彻到底，则本论证根本不可能得出神学性的结论。因为，安瑟伦从事物的存在以及符号的指称能力出发进行论证，皆属于事实性的陈述。如果以可观察的客观情况为判断之标准，则由于“至高真理”、“永恒”、“自在”皆不在观察范围之内，故永远得不出关于它们的正确指称和判断。这是由于本论证的形式与《独白篇》关于上帝存在的论证不同之故，后者的前提不属于经验中可观察的自明陈述，故其论证为分析性命题。

## 六、安瑟伦的基本前提之思想渊源

上一节所述，是安瑟伦论证中一个基本前提，源自亚里士多德传统。其论证的另一个基本前提，则为信仰性的前提，安瑟伦关于真理永恒性、自在性的结论皆由此引申出来。安瑟伦坚信：上帝是万物的创造主和本体，他通过心智的思维和表达从无创造了世界，因此万物中的真(真理)乃是接受自上帝的本质那样，而万物的本质则是对至高真理(上帝)的不完善的模仿。

这个前提有两个思想渊源，一为圣经神学，一为柏拉图主义哲学。

在圣经的教义中，已包涵一种神学的实在论。人被解释为按上帝形象创造的万物之主。<sup>[24]</sup>上帝创造人的本来目的是使其得永生，荣耀上帝，晤见上帝。<sup>[25]</sup>当着人还在此世的时候，人不可能充分知道上帝的本性，只是仿佛“对着镜子看”。但是不可见的上帝却可以通过可感知可认识的受造物即客观实在世界而得知。如《圣经后典·所罗门智训》13·5所言：“由受造之物的宏伟美好，得以相应感知主的荣耀。”又如《新约·罗马书》1·20所称：“自从创造世界以来，上帝的不可见本性，即上帝的大能和神性，是明明藉着受造物得知的。”在中世纪哲学家看来，客观世界是可认识的实在，乃是不待言的事实。

在解释上帝与受造世界关系方面，安瑟伦属于奥古斯丁的柏拉图主义传统。他认为，本质是理念性的超验存在。正义之事所以为正义，是因为有一个绝对的正义，人世间的正义是其不完全的体现。<sup>[26]</sup>上帝是至高本质，他通过 locutio (说话) 创造万物。“这个表达只能是至高之灵的智能，他从此孕想万物。”<sup>[27]</sup>“在万物所由创造的道之中，并非有万物的影象，而有其至真唯一的本质。在受造的万物中没有单一绝对的本质，而仅有对至高本质的不完善模仿。”<sup>[28]</sup>

将经验世界中的万物视为超验理式的体现或模仿，显然是柏拉图主义的命题。早期基督教思想受柏拉图主义影响最著者，要有两派。一为东部希腊语区的亚历山大里亚学派。其代表者为克莱门 (Clemens Alexandrinus c. 150—c. 211) 及奥里金 (一作俄利根, Origenes c. 185—c. 254)。另一为奥古斯丁学派，其思想源自普罗提努斯 (Plotinus c. 205—270)。在《敬神自白》中，奥古斯丁称柏拉图主义者的思想与《约翰福音》大率相合。<sup>[29]</sup>以上两个学派在神学问题上有重大分歧。

远在 2 世纪时，阿尔比努斯 (Albinus) 曾将柏拉图的理念 (理式, 形式) 阐释为至高神心智中的思想。<sup>[30]</sup>至 3 世纪，普罗提努斯则作出系统的创世论。他设定三个 hypostaseis (实体)<sup>[31]</sup>，太一、知界、灵界。太一是存在的理或因，而超越存在，故为无质量、无定性，超越理性设定的一切可能性及主客性。<sup>[32]</sup>知界略近于柏拉图的理念界，包涵万物的个别理念及人兽的灵魂，彼此相涵如数学定理之相涵而构成一个总体。<sup>[33]</sup>知界对于太一的关系是“相随”。灵界则由宇宙灵魂及各种灵魂构成的统一体。灵魂由知界落入灵界的过程似乎是：一些灵魂不能保有原来的形式而落入物体 (肉体)；物体分为天性物体和地性物体两类，前者安于灵魂居住其中，而后者对灵魂有所抗衡，因而自外于知界，向下坠落。<sup>[34]</sup>太一、知界、灵界有自上而下的等级关系。世界的生成方式是“溢出”。太一溢出知界而本身不变。知界溢出灵界。凡此皆在时间之外“发生”。当

灵界生成物质世界时，才有了时间。<sup>[35]</sup>物质世界的理念(理式)乃在知界中。人对太一的认识则是通过 ekstasis (狂迷状态)而返回太一与之合一。<sup>[36]</sup>

在上述理论中，有一些观点，对于理解安瑟伦的真理论可能具有意义，诸如：(一)将存在分为梯式等级，有灵物高下之分；(二)在经验世界之外，设定超验的自在世界(太一、神)；(三)认知真理在于掌握知界(上帝心智)中的原型。

至奥古斯丁，则将理念论应用于基督教神学。他将认知功能分成三个等级。感官可以感应外界的刺激，但不能形成作为心理现象的知觉。内知觉通过“关注”而觉察感官的变化，是为知觉。理性则直接认知抽象的真理。真理是道，即上帝心智中的 forma 或原型。<sup>[37]</sup>真理永恒不变，故不能为人类那有限、可变的智能所认识。人要靠上帝之光的照耀才能掌握真理，一如日光使视觉感知事物(此点颇类柏拉图在《共和国》第七章中的比喻)。人之所以知道甲比乙更美或更善，乃是由于心中存有完美或至善的标准之故，后者来自上帝心智中的原型。至若上帝之光究竟通过何许步骤来协助人类理智认识真理，奥古斯丁则并未将其个别断言给以系统明晰的说明。现代研究者提出种种理论加以解说，诸如本体主义、概念生成论等等，亦未能圆通。<sup>[38]</sup>理念论的内在矛盾，在于难以阐明，何以有限的心智不能认知无限绝对的真理却可以认知无限绝对的理式或原型。此点在本书第一部分已有所分析。

要之，安瑟伦关于真理是永恒、自在的至高真理的思想，大抵源自圣经及奥古斯丁的柏拉图主义。这是一个信仰性的前提，不可能作为事实性判断给以证明。

## 七、安瑟伦论证的历史意义

虽然安瑟伦的《论真理》完成于经院哲学兴起之前的 11 世

纪,但他的理论较之成熟时期的类似理论亦不失其清新的特色。本节将对安瑟伦的理论与经院哲学黄金时代的主要认识理论略加比较研究,以彰显安瑟伦理论在历史上的独特地位。

当13世纪及14世纪初期,经院哲学的三个主要学派为波纳文图拉派、托马斯派与斯各特派。

波纳文图拉属于方济各修会的奥古斯丁传统,在认识论方面具有明显的柏拉图主义色彩。他主张,人类认识必然真理,必通过上帝的理念直接作用于人的心智。但神的理念不可能成为人感知的对象。它们通过一种调节性的作用,使人类心智在受造物之限度之内作出正确的判断。<sup>[39]</sup>这是对奥古斯丁光照学说的修订。但波纳文图拉未能解决理念论的基本困难。不仅神的理念如何调节人类心智难以说明其具体步骤,而且既然人类仅在偶性限度内作出判断,亦不具备认知必然真理的必要条件。

安瑟伦则不采修订之途,而另辟蹊径。他指出,判断的正确在于命题的正确,包括指称的正确和本质的正确。指称的正确在于称谓及其组合符合可观察的客观情况之描述。仅当涉及世界的本原等问题时,方引入理念论。于此可见,安瑟伦的真理论中蕴涵着原始的科学方法。

波纳文图拉的学生,阿夸斯巴达的马修(Matteo ab Aquasparta c.1240—1302)则进而否定感性材料为认知真理之基础。他认为人的理智从事物抽象出本质。本质不受时空的限制,亦不受事物存在与否之限制。事物存在固可知其理性的本质,事物不存在亦可知其本质。如果说理智的对象为不存在的事物之本质,亦不矛盾。因为人是从理智可认知的东西,而非从理智不能认知的东西中,抽象出种的本质。而理智可认知的只是概念。故人只是从相应的概念中抽象出本质,而非从个别事物中抽象。因此,心智的对象是本质,而非事物;事物存在与否,与认知不相干。<sup>[40]</sup>

此种得鱼忘筌的论证似可追溯到巴门尼德等古代本体论；但马修将抽象分为两个层次，则庶几近于安瑟伦的命题两重真的理论。他们遇到的困难亦颇近似。在确定了独立于指称的本质的真（安瑟伦）和独立于事物的本质（马修）之后，则需说明它们的来源。两个哲学家皆转向神学求答案。所不同者，马修对概念的形成不感兴趣，而安瑟伦则切实地研究了感觉、知觉、符号、指称、命题真值等问题，从而提供一种原始科学方法的轮廓。

至马修，中世纪的理念论已走上极端。

多明我修会的托马斯·阿奎那则提出一种真理在于心智与客观事物“相等”(adequatio rei et intellectus)的学说。这个理论以亚里士多德关于形式与质料的形上学为基础。亚氏在《论灵魂》Ⅳ.4(430a3)中称：“就不具质料之物而言，知能与被认知之物为同一。”托马斯则指出，在知觉层面上，实现的知觉与实现的被知觉之物为同一，因为被知觉之物的表象便是实现的知觉之形式。同样，在概念层面上，实现的知能(知性、心智)与实现的被认知之物为同一，因为被认知之物的表象便是实现的知能之形式。<sup>[41]</sup>

这里关键的概念是“实现”(actus)。托马斯认为，知觉与知能对于被感知之物而言，乃是潜能。认知的过程便是潜能的实现。认知个体事物，是知觉实现其形式。认知共相，是心智实现一类事物的种(本质)。心智或知能分为主动知能和被动知能两个层次。主动知能将事物的共相抽象出来，使被动知能感应，而在心智中实现其形式。是为与事物“相等”的概念(共相)的生成过程。托马斯肯定并继承了安瑟伦关于真理是仅由心智认识的正确性的定义，但发展出一套形上学的真理学说。其学说在《神学大全》第一部第84至87诸题中有较系统的阐释；此外在《反异教大全》2·4、《论真理》2及《论存在与本质》中皆有论述。

虽然托马斯在《神学大全》的许多地方反复批评柏拉图关于心

智直接参与理念的认识学说，然而他对奥古斯丁的范型论作出折衷性的让步。他指出，人类的理智之光(知能)乃是神之光的形象，在此意义上认知是对神之光中的范型之一种参与。如同说，因为我们借着日光看见事物故我们参与日光；同样可以说，我们是在神之光的范型中认知世界。<sup>[42]</sup>

斯各特则主张，一切自然知识，包括初始原则如矛盾律，率皆来自感觉经验。直觉知识是关于眼前存在的对象的知识；抽象知识则是关于自对象之存在抽离出的本质的知识。后者颇具原始现象学的特色。再者，斯各特关于归纳因果的学说也具初步的概率论思想。总的来说，他主张真理是关于对象的真陈述，而反对先验原则和光照学说。<sup>[43]</sup>晚期斯各特派则发展出更为精致的词项指称理论。

如将安瑟伦的真理论与经院哲学主要流派的相应理论加以比较，则不难理解其在历史上的意义。柏拉图主义的理念论和奥古斯丁派的光照学说以一种客观的但是超越性的原则作为真理的依据，而光照学说所关注的主要是神学问题。托马斯派运用亚里士多德形上学研究认识问题，富于思辨性而缺乏验证手段，安瑟伦的真理论有神学和哲学两个方面，其理念论属于奥古斯丁传统，甚少新意。然而在论证真理永恒性和自在性的过程中，安瑟伦以其独创的方式切实地研究了命题真值与词项指称的问题。他指出，通过感官获得的感觉印象为认知的可靠基础，经验以习得的语言为基本存在形式。对感觉材料作出正确的判断，便可以正确地认识客观世界。认知的过程是对语言符号所构成的、具有真值的表达式进行判断。当约定符号的陈述符合约定符号所指称的客观情况之描述时，便构成真陈述，而真陈述便是日常语义中的真理或正确认识。命题除了指称的真而外，还有本质的真，需要就其意义进行

研究。至此，安瑟伦已提供一种初步的科学认知方法，而没有介入恩典和理念。他不仅说明真理便是真陈述，而且提出以观察方式检验指称以及以分析方式修正语义误用的研究方法。单就认知而言，其理论并无引入理念论的必要。而且，如果将其指称理论贯彻到底，其论证亦引不出神学的结论。虽然就现有文献难以证实安瑟伦为14世纪词项指称理论的先行者，但在逻辑上其真理论可以说是早期中世纪对应论与晚期经院哲学词项指称理论之间的重要发展环节。这是安瑟伦真理论的历史意义之一。另一方面，也应看到，将其理论的哲学和神学两个方面加以分离，恰恰不是安瑟伦的本意。他的理想是在信仰与理性之间得其圆满的统一。在人格上他确乎已经臻至内心的平安宁泰。然而以证明自然知识的方式来论证信仰的条文，却终属徒然。这似乎成为后世的一种借鉴。哲学终于脱离神学的辖域，而将启示真理付诸神学诠释了。

## 八、安瑟伦论证的现代意义

安瑟伦真理论的现代意义，要在两个方面。首先，安瑟伦在论证中所运用的方法以及论涉到的一些哲学问题，具有一定的“现代性”。在论证过程中，他十分注意语言在认识中的作用，并且一贯运用语义分析的方法，尤其注重日常语言用法与真理和意义的关系。比如他指出，指称性的真便是日常用法意义上的真理。他给真理定下的一般界说，与此相涵。他以公理、定义以及分析词项的方式来研究命题，这固然属于亚里士多德逻辑的传统方法，但是他同时注重经验与观察，坚信感觉经验无误，切实地研究符号与指称的问题。他初步认识到分析性命题与综合性命题的分野，以及意义与指称的区分。他关于指称正确的基本原则如果在逻辑上推导到底则排除形上学结论。凡此种种，皆令读者感到在哲学观念与方法上安瑟伦是多少具有“现代性”的一个思想家。

另一方面,安瑟伦在论证中显示出严重的矛盾。他的传统理念论与指称理论之间的冲突,实为两种不相调和的意义结构之间的矛盾。理念论是一种终极价值学说,而指称理论则是以科学理性(亦即所谓工具理性)为基础的认识论。其一欲解释世界的终极意义,另一欲说明经验知识之由来。然而,安瑟伦力图调和两种意义结构的特有方式,则颇具启迪性。他提出命题真值的双重性。指称的真乃是经验知识的真;本质的必然的真,则不源于经验,而来自终极性的本体或本源。这乃是说,事实与价值的真理虽然统一于命题的真值,但在认识的根源上却各有殊途。此处颇有启发。现代哲学已经认识到唯理论的知识论有其局限性。科学哲学也承认,独立于一切理论构架的纯粹观察语言并不存在。作为科学理论起点的初始原则与公理,既不可证明,而又被深信不疑地接受,本身便是一种抉择。一切科学实验皆有目的的选择性,无选择便不可能开始实验。凡此皆说明主体意志抉择在理性认知中的作用。但过此而往,科学理性所依靠者乃是形式逻辑、经验观察、演绎演算与概率统计,此与价值性判断及理论大异其趣。那么,诸如意志、感情、价值取向在人类获取关于世界的知识之全过程中,究以何种具体方式及步骤参与科学理性之活动?抽象地谈论理性概念的扩展并无多大意义。问题在于,需要在普遍逻辑及经验基础上对其具体步骤结以形式化(或非形式化)的严格证明。于此,安瑟伦关于“统一于命题真值”的特有论证方式似有启迪意义。

## 注 释

- [1] 中世纪神哲学家往往在各种 Summa, Questiones 中论及真理问题。关于认识问题,尚亦有相应的书名,如 De Humanae Cognitionis Ratione, De Intellectu, De Gradu Formarum, De Cognitione Primi Principii, De Intellectu et Intelligibili 等。中世纪



的书名常有雷同。

- [2] *Dialogus de Veritate* I. 笔者所据版本为 Migne, *Patrologiae Cursus Completus, Series Secunda (Latina)*, 1853, Paris. 安瑟伦全集占158、159两卷, 其中 *De Veritate* 始于158卷467页。此书共221卷, 为旧版, 却是世界宗教研究所图书馆所藏安瑟伦著作的唯一版本, 无英译本。 *De Veritate* 有 J. Hopkins & H. Richardson 的英译本, 叫做 *Truth, Freedom, and Evil, Three Philosophical Dialogues by Anselm of Canterbury*, Harper & Row, New York, 1967. 1983年笔者在多伦多大学演讲时, Herbert Richardson 教授来听讲, 会后曾以此书见赠。笔者翻阅其 *On Truth* 译文之一部分, 觉其译笔畅达, 但在语义上与原著出入亦复不少, 此乃译事所难免。读者如欲确切地知道安瑟伦论证的涵义, 应该原典。本书所录笔者之各种译文仅供参阅, 皆不能代表原文。
- [3] *Tractus Logico-philosophicus* I, 13.
- [4] *De Divinitatis Essentia Monologium, Praefatio*.
- [5] *Contra Academicos* 3·10
- [6] *De Libero Arbitrio* 2·8.
- [7] E. Gilson 也曾指出安瑟伦将奥古斯丁关于真理的命题置于坚实的逻辑基础上, 参见 *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1944, ch. xii. 但未说明具体论证方式。
- [8] 在安瑟伦同时代晚辈僧侣 Eadmer 所著安瑟伦传记 *Vita Sancti Anselmi* 第一部中, 曾述及安瑟伦如何撰写《论真理的对话录》、《论魔鬼堕落的对话录》、《论自由意志的对话录》、《论语法家的对话录》等著作。他指出安瑟伦“多方阐释讲解了 *qualitas* 和 *qualis* 的不同约定用法” (*tum qualitates et qualia quomodo sint discrete accipienda exponit et instruit.*)。见 *Patrologia Latina* vol. 158p. 62. 按 *qualitas* 指性质, 如“白颜色”; *qualis* 指属性, 如“白”。这正是贝克修道院 (即安瑟伦写作上述著作的地点) 藏的波依修斯译著中所讨论的典型问题。
- [9] *De Veritate* 2.
- [10] 参见 J. Hick, *A Critique of the Second Argument*, in the

Many-faced Argument, New York, 1967, p. 350.

- [11] 这里用 *datum est*, 与上文 *accipio* 用意相同, 皆隐涵潜在的神学前提。
- [12] *De Libero Arbitrio, Voluntatis* 2·3.
- [13] 参见 J. Hopkins & H. Richardson, *Truth, Freedom, and Evil, Three Philosophical Dialogues*, New York, 1967, p. 102.
- [14] *Patrologia Latina* vol. 153 p. 467.
- [15] *De Veritate* 10.
- [16] 同注(4)。
- [17] 同注(15)。
- [18] *De Veritate* 13.
- [19] 例如 K. Barth 在 *Anselm, Fides quaerens Intellectum* (Richmond, 1960) 中便称安瑟伦的论证为神学论解。
- [20] “哲学为神学的婢女”是中世纪经院中一句普通的口号。托马斯在《神学大全》1·1·5 中称“其他科学”为“圣教义”的“婢女”。一般认为这句口号源自十一世纪的彼得·达米安 (Petrus Damiani) 的《论神之全能》(*De Divina Omnipotentia*) 中的 *velut ancilla dominae* (作为女主人的婢女), 见 *Patrologia Latina* vol. 145p. 603, 因全句颇长, 不俱引。“婢女”的比喻则来自《旧约·箴言》9·1—4。
- [21] 同注(18)。
- [22] *De Veritate* 2.
- [23] 同上注。
- [24] 《旧约·诗篇》8·4: “人算什么, 你竟顾念他。个人算什么, 你竟眷顾他。你叫他比上帝稍微小一点, 并赐他荣耀尊贵。你派他管理你亲手造的万物, 你使一切牛羊、田间的兽、空中的鸟、海里的鱼, 凡是经过海道的一切都拜在他的脚下。”《旧约·创世纪》1·26: “上帝说, 我们要照着我们的形象, 按着我们的式样创造人, 使他们管理海里的鱼, 空中的鸟、地上的牲畜和整个大地以及地上一切的昆虫。”
- [25] 《新约·约翰福音》3·16: “上帝爱世人, 甚至将他的独生子赐给他们, 叫一切信他的不至灭亡, 反得永生。”《新约·罗马书》8·30:

“预定下来的又召他们来。召来的人，又称他们为又。称为义的人，又叫他们得荣耀。”《新约·哥林多前书》13·12：“我们如今仿佛对着镜子观看，模糊不清，到那时，就要和主面对面了。我们如今所知道的有限，到那时就全知道了，如同主知道我们一样。”

[26] *Monologium* 1.

[27] *Monologium* 29.

[28] *Monologium* 31.

[29] 例如 *Confessiones* 7·9. 托马斯曾指出，奥古斯丁如此谙于柏拉图主义著作，凡其符合教义者皆吸取之，有违教义者则修正之。见《神学大全》1·84·5.

[30] *Epitome* 9.

[31] 这个希腊字的词义后来演化为基督教教义中的“位格”。

[32] *Enneads* 5·4·1; 6·9·3—6.

[33] 同上4·8·3; 5·9·6—9.

[34] 同上4·8·2. 这里称知界有物体，自相矛盾。

[35] 同上3·9·3; 3·4·1.

[36] 同上6·9·3—11. 对于由一生多、由本体性转为泛在性的过程，普罗提努斯并未能给以自圆其说的阐释，《九章》原文多所龃龉。版本有 Émile Bréhier 所辑希腊文法文对照本 *Enneads*, Paris, 1924—38.

[37] *De Diversis Quaestionibus* 83, qu. 46.

[38] 参阅 R. Jolivet, *Dieu soleil des esprits*, Paris, 1934. E. Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, London, 1961. C. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin*, Paris, 1941. J. Hessen, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin, 1960.

[39] *Itinerarium Mentis in Deum* 2; *De Scientia Christi* 4—5. 波纳文图拉的灵魂论包括认知的三个层次，此处不遑详论，但不妨碍本文对其理论所作之基本评价。参阅《西方文化与中世纪神哲学》二十一。

[40] *Quaestiones de Fide et de Cognitione*, Quarachi, 1903,

pp. 391—426.

[41] *Summa Theologiae* 1·87·1.ad 3.

[42] *Ibid* 1·84·5.

[43] 斯各特的认识理论主要见《牛津评注》(*Opus Oxoniense*)三至四章诸节。

# · 新约时代的哲学与宗教 ·

雷永明

## 导 言

我们厘定的新约时代，起自公元前 135 年阿斯摩乃王朝元年，止于公元后 135 年罗马皇帝哈德良毁灭圣城耶路撒冷。本文讨论新约时代的哲学、混合宗教和神秘宗派，使读者对于当时的哲学思想和宗教情形有一个清楚的认识。

希腊原是文化发展最早的国家，希腊的宗教和哲学史，如自荷马时代算起，到耶稣诞生时代，已将近一千年。但一般学者以为希腊哲学正式的发轫期是起自爱奥尼学派，如此至耶稣时代亦有五六百年的历史了。在这悠长的岁月里，哲人辈出，尤以柏拉图和亚里士多德二位，对于后期的圣教神学有极大的贡献。但由于本文篇幅所限，不能一一予以介绍，只就希腊晚期哲学——与新约时代发生关系的斯多噶和伊壁鸠鲁两个学派，略加讨论。

当然，那时除此两学派外，还有其它若干含有宗教性的哲学派别与新约时代多少也发生过关系，如埃及亚历山大里亚城的希腊犹太混合哲学，这派学者想用希腊哲学将东方宗教和希伯来文化融于一炉；再如新毕达哥拉斯学派，附会了毕氏的数目学说，形成了一种新的神秘教；新柏拉图学派更想综合当时各宗教的思

---

\* 本文为已故天主教神学家雷永明教授为《宗徒经书》(中译本)所写的序。

想，用柏拉图的学理来加以阐明。这些所谓宗教哲学派别，于新约时代影响较大者，莫如新柏拉图学派和三种“诺斯替”学派。

其次，当基督教会由巴勒斯坦传入其它各地时，便与当时在罗马帝国各地盛行的形形色色的宗教和哲学，发生了密切的接触。只要打开《新约》，就可发现不少反映神秘教的记载，如保罗在基什洛岛开始传教时就遇着了厄吕玛术士；在斐理伯城遇着一个附魔卖卜的女孩；在厄弗所遇到了一些为人祛魔的游方术士；在吕斯特纳城，民众竟以为保罗和巴尔纳伯是由天下降的两位神明；在雅典保罗碰到了崇拜“未识之神”的信徒和励行斯多噶与伊壁鸠鲁主义的学者。在保罗书信内，保罗亦常暗示或批评当时盛行的神秘教和逆性的罪恶，力斥当时迷信的虚妄、哲人的傲慢。若望《默示录》也有不少涉及或暗示宗教和哲学的记载。从《默示录》中，除了认识在小亚细亚盛行的各派宗教所有的特色外，还可看出在凯撒时已育孕，而在奥古斯都、尼禄、多米仙等皇帝时非常昌盛的对罗马女神和罗马皇帝的崇拜。在《新约》内有这么多暗示或涉及当时的宗教和哲学的事，给读者写一篇新约时代的哲学和宗教概论，为明白《新约》自不无小补。在这篇概论内，自然不再提犹太教的生活，只讨论当时的哲学、宗教的派别与制度、人民生活的习惯和风俗。

## 第一章 希腊晚期的哲学思想

希腊晚年，由于战乱频繁，人心浮动，产生了三大思潮：斯多噶、伊壁鸠鲁二学派和怀疑论。这三类思潮随着战争扩大，蔓延到地中海沿岸各地。保罗宗徒足迹所到之地，如得撒洛尼、格林多、雅典、罗马，都遇到这三派思想的人。斯多噶派只承认感官才是探求知识的唯一媒介，而所探知的对象又只限于人类本性的事，结果以为单纯化的人格便是神，才能和宇宙大法相融合。

他们毕竟堕入泛神论的抽象思想。伊壁鸠鲁学派也有同样的意趣，把人性的产物和感官的作用，推崇达于极点，认为宇宙人生的至理，已尽在人性中。此派人士把亚里士多德的第一因和形而上学弃而不用，认为人生的真谛，不外乎有节操；人能自乐其乐，即是德性；宇宙万物，并非神造，只是由于原于运动的变化而成。我们如把这两派的学说与传统的希腊文化相比较一下，真无异是在开倒车。所以来特孚特(Lightfoot)说：“斯多噶和伊壁鸠鲁两派是两个使父失望的不肖儿子。”这话真是一针见血。当时还有一个学派便是怀疑论。当时的怀疑论者，如比罗(Pyrrho)、泰门(Timon)等，不仅站在希腊传统哲理的反面，就连同时代的斯多噶和伊壁鸠鲁学派，亦成为他们攻击的对象。他们利用玄想作为进攻的工具，认为“物自身”是不可知的，所谓“道德论”更没有确定的准则，人们永不会知道宇宙是谁造的，即便你看出宇宙万象间确有美丽和秩序的存在，你也不能证明它们是神造的。怀疑论派因与本书无关重要，故一极从略，现在仅将斯多噶和伊壁鸠鲁二学派略述如后。

## 一、斯多噶学派

基什洛岛克提雍城(Kition)的芝诺便是这派学说的创立人。大约公元前314年他到了雅典，始学于昔尼克派的克雷提(Crates)和墨加拉城的施迪颇(Stilpo Megarensis)，后追随当时学院派学者芝诺克拉底斯和波勒蒙(Academici Xenocrates et Polemon)。他总揽诸家之说而取折衷制，自立门户，讲学于雅典之“斯多亚”(Stoa，“斯多亚”义谓“城闾”或“彩廊”)。时人遂以此为该派的名称。附合这派的学者有西西里人基利斯波(Chrysippus Siculus，公元前280—207或277—204)、特洛阿人克利安忒(Cleanthes ex Troade，公元前300?—232?)、帕纳齐约(Panaetius Ro-

dius,公元前185?—109?)、颇息多尼约(Posidonius Apamaeensis,公元前135?—50?)等。基利斯波是这派中最杰出的人物。他不仅将这派学说融会贯通,使其成为有系统的学说,而且以之和当时纯粹的怀疑论相抗衡。其次是颇息多尼约,因始传斯多噶学说于罗马而闻名于世。

斯多噶派的学说偏重于感觉和人性。他们的知识论认为,一切真实的知识无不来自感觉,人用感觉摄取外界的印象,从而形成意识或概念,造成人的知识;根本否认柏拉图所谓的“生的观念”(idea innata)和亚里士多德所说的“观念潜在于物质”的理论。从表面上看,这种主张似乎很接近纯唯物论,但在本质上却又有很大区别,因为斯多噶派之运用感觉,并非如唯物论集中在物质能力的抽象理论,而是着重在借感觉以寻找人类道德上的共同基础。关于此点,他们和伊壁鸠鲁学派确有同样的意趣,两派都认为:“除非能认明真理的轨范(逻辑, logica)和宇宙的原理(形上学, metaphysica),否则人们将无法了解所谓道德至善的精蕴。”

斯多噶派的逻辑,大抵继承亚里士多德的三段论法。除将亚氏的范畴表略予更改外,推论方式一仍其旧。唯有几点应该认识明白:一、亚氏的逻辑并不仅应用到实体事物的认识论,而且从逻辑自身往上推,渗透到形上的真理界;斯多噶派的逻辑,只运用在物质宇宙的宽广面,以泛论的方式去掌握宇宙的法则。他们肯定说,这宇宙的大法和人类的理性是完全相符的,万物的生生灭灭,都是这一法则预先决定了的(determinatum);所谓天定即是命运(fatum),人和神都不能逾越或逃避宇宙的大法——这便是他们的宿命论。二、他们的逻辑,既被限制在以感觉为基础的宇宙的宽广面,宇宙的来源问题当然不能脱离宇宙本身。他们和赫拉克利特(Heraclitus)一样,以为宇宙的本原是火,所以终究要火化而复归于火。这种循环将演变至于无穷(学者曾附会以一万年为一周期),但复原后的宇宙和先前所存在的并无差异,因为两者依循



的是同一的宇宙大法——这便是他们所讲的宇宙论。三、那么统辖这一大法的是什么呢？斯多噶派便称之为“神”，说“天定与命运”都是根据神意而来的。神是无所不在的，日月星辰都有神统治；但这些小神的地位，都在宇宙大神之下，所以他们也难逃循环和生灭的命运——这便是他们的泛神论。

根据上述三项论据，我们便不难明了斯多噶派的伦理和宗教意识了。他们发明一套“逻各斯”(logos)的理论，以它为理性的自身(亦称良知)，换言之，即以它为符合宇宙大法的理性。“逻各斯”是人天之间的一种调和剂。为此，人应克己节欲，修练到“不动心”(apatheia)的地步，让良知和理性得以自由发挥。谁能操练到这一步，便是“智者”，便可获得终身的快乐。万物的现象既是宇宙大法所决定的，那么崇拜神祇的现象，亦应是这种大法决定的表现；所以他们并不反对敬拜神祇，反而以为是对真理能够普遍认识的凭据。他们确认真正的宗教和哲学同是一事；唯迷信与人神合璧之说，才应予以铲除。

斯多噶派的重要点在于伦理，甚或他们太注重伦理而忽略了理论与逻辑，才使西塞罗(Cicero)对他们有所不满。他们对于伦理的造就，除柏拉图和新柏拉图派外，恐无出其右者。何以他们能造到这种地步？其原因有二：一、他们以为人之灵魂是由“逻各斯”分出来的；二、因为他们以为世界万物不论如何生死变化，总是互相调和，因为“逻各斯”即是调和之神，故此人生活时常应想到自己是出于神(逻各斯)，而应接良知生活。“良知”给人启迪“逻各斯”——永存调和的法度。人的“至善”是道德，人的“至恶”是罪恶。人在世上只应努力追求“至善”，趋避“罪恶”。得“至善”的是谓“智者”；作恶乃是自作孽的蠢牛。但到了环境迫而无力战胜时，就可自杀。为此塞尼加(Seneca)说：“离不离弃你在地上的住处，全在于你……谁也不强迫你常住在肉躯内。”

至于人死后，灵魂怎样？多斯噶派说：人死后，他的灵魂仍返回

宇宙大神的怀抱。但这不足以完全满足人心的要求，为此后来的智者，尤其是罗马斯多噶派的智者，以为善人的灵魂，到了世界周期末，不但不死不灭，而且同历来所有善人的灵魂共聚一堂，享受至大的福乐，了悟宇宙的奥义。

斯多噶伦理的影响，只限于一小集团，而未及于大众，因为这派的“智者”对大众都不免怀着一种傲慢自得而不屑与人为伍的态度，为此贺拉西批评他们这种态度说：“我恨，且拒绝这批尘俗的愚民。”虽然如此，但这一派却出了一些优秀的人物，尤其是后期的一些罗马斯多噶派的学者，如西塞罗、埃披克提忒(Epictetus Hierapolitanus)、慕索尼约(Musonius Rufus,大概死于公元98年)、塞尼加、马可·奥勒留、维吉尔等，都是人格非常高尚的人物。斯多噶派在罗马人心目中是很占势力的，也许因为这派学说的理论很适合罗马人的心意，遂到处风行，而形成新约时代最大的哲学学派。

这派初期的著作，存留至今者甚少。初期和中期的著作只有克利安忒的《赞美诗》和一些零星的札记。后期的著作，有西塞罗依据斯多噶伦理所写的《职务论》(De officiis)；有埃披克提忒所着的《手册》(Manuale)；有塞尼加的几乎全部著作。西塞罗的《职务论》甚为圣盎博罗削所赏识，圣人并且仿效西塞罗，依据基督的道理，编写了自己的《职务论》。圣方济各撒肋爵盛赞埃披克提忒的《手册》，且时常引用其中的话语。德都良读了塞尼加的著作常说：“塞尼加算是我们的同道。”

但后期的斯多噶派的著作最为人所习诵的，乃是维吉尔的《伊尼易德》。许多学者以为《伊尼易德》充分无余表现了斯多噶派的宗教热忱和伦理思想。他们的宗教热忱和伦理，一言以蔽之，就是他们所常说的“以神为师”(sequere deo)。《伊尼易德》在宗教和伦理思想上，也是以这一句话为出发点，为目的。我们知道，维吉尔虽然受了柏拉图、伊壁鸠鲁和新毕达哥拉斯学派的影

响，但在宗教和伦理上，他是承袭斯多噶学派的。因他这一部杰作，他不但是西方文化的一位创造者，而且依圣奥古斯丁和中世纪最伟大的诗人但丁的意见，他也可算是基督教的一个开路人。斯多噶派的哲学赖他对于基督教的贡献是不可磨灭的。

## 二、伊壁鸠鲁学派

伊壁鸠鲁(Epicurus, 公元前 342 ?—270)生于萨摩斯岛(Samos),少年时拜诺锡芬讷(Nausiphanes)为师,研读柏拉图、德谟克利特的著作,以及比罗的怀疑论。学成后,便往希腊各地讲学。公元前 306 年设讲坛于雅典城内,于是桃李盈门,声誉卓著,成为希腊末期哲学派别之一。他的著作颇多,最著名的是《自然论》(De natura)一书,共 37 卷,可惜只留下了一些断篇残卷。伊氏为人和蔼忠诚,所以他的弟子和朋友对他都非常倾慕。出名的弟子有默特罗多鲁(Metrodorus)和斐罗德摩(Philodemus Gadarensis)等学者,他们只不过尽心保存并流传了伊氏的理论。伊氏的天才弟子倒是罗马人卢克莱修。卢氏擅长文学,富有宗教热情,曾依据伊氏的理论编撰了他的《物性论》(De rerum natura)。全书用诗体写成,为后人所习诵,遂使伊氏的学说为之广传久远。诗人贺拉西也自命为伊氏的弟子,凯撒也接受了伊氏的思想。

伊氏的哲学也和斯多噶派一样,偏执于人性方面,但所得的结论两派却不相同。伊氏的逻辑理论自有其独到处。他认为一个真的“命题”,必始于感觉作用及循此而来的感觉意识。我们目见耳闻的一切,都是真的,其程度和我们感受的痛苦一样的真实不虚。所谓幻景,不是感觉上的错觉,只是判断上的错误。抛开了感觉作用,知识便毫无所得。人们从感觉作用而得的概念,只是外界事物的若干符号;概念本身没有所谓本质的问题,根本没有柏拉图和亚里士多德所说的“独立的本质”。因此,概念之所以为真,必须符合

感觉的意象,最低限度,也要前者不与后者相背。伊氏的这种思想启发了中世纪的唯名论和现代的经验论。

根据这一论证,伊氏便表彰了德谟克利特的原子论。他确认宇宙是由坚实不破而精粗不同的原子微粒组成的。原子乃是万有单一的实在,其数目无限,其形象大小不一,自具活力,或相冲相压,或相合相离;一切生成变化,悉由原子之机械运动而起,故生成变化之象,是必然而非偶然的,然决无目的。依伊壁鸠鲁和卢克莱修的意见,人如了解这大自然原子的来历和变化,就能立即解脱两种恐惧:死亡的恐惧和神祇的恐惧。伊氏既将原子论构成宇宙论的基础,就否认宇宙是神造的。但他不敢反对大众,仍然承认神的存在。他所认为的神,与世人一样,有男女之别,有饮食之欲,过优游自在的生活,不关心世人和宇宙的事。如果有人向他提出大自然的秩序如何和谐,愿以大自然的次序来证明“原子论”不能解释世界的由来和存在,他便以大自然不断发生的变化和矛盾的现象,来巩固自己的原子偶然合离的学说。他坚决否认宇宙间有一定的法度。如果有一定的法度,便有神摄理宇宙;如有神摄理宇宙,原子论就不攻而自破。

至于人的灵魂,伊氏也说是物质的,并不是不死不灭的。它是由一些精微的原子构成的。人的肉身和灵魂是由四种很精微的原子构成的,其中三种我们知道是火、气、息;第四种却不认识。前三种足以解释为何人的气质不同,最后一种可以解释为何人有思想和意志。由以上所述看来,斯多噶派的宇宙论和伦理是依据赫拉克利特的“逻各斯”;而伊壁鸠鲁派的宇宙论和伦理,则是依据德谟克利特的“原子论”。

那么这由原子构成的如机械的人,究竟为什么生在上?究竟什么是他为生的目的?伊氏实际上并没有如基勒讷学派的始祖亚里斯提卜(Aristippus),主张人生的目的是在于“快乐”。他以为人生最高尚的目的本在于“无感”(ataraxia)。他所谓的“无感”,是指

精神绝对安定而极乐的境界。为达到这种精神极乐的境界，人不能随时随地从心所欲，自寻娱乐；必须自知约束免生精神烦恼。正因为他主张以“无感”解脱精神烦恼，而臻于极乐境界，所以一些近代历史家称他为西方的释迦。他把人类的快乐分为两类：一是满足物欲的快乐，一是心灵自由的快乐。满足物欲的快乐，是有求于物，不免劳心伤神，而终不得其乐。心灵自由的快乐，是无求于物，故无往而不自得，超然物外。人生最大的目的是在于达到这种境界。但是，他说：如果快乐不使精神受累，这快乐仍可任意享受；因为人死了，一切为他都算完了。所以他的伦理还是以个人的快乐为基础。日后他的徒弟大都忘却他所主张的“无感”，而只求满足物欲的快乐。当时只求口腹声色娱乐的罗马人常自称为伊壁鸠鲁派，遂使后日的人，以凡只求娱乐的人为伊壁鸠鲁派。西塞罗和圣教初兴的学者所攻击的，就是这只求满足物欲的伊壁鸠鲁派。保罗宗徒在《格》前 15<sup>32</sup> 所引的“我们吃喝罢，明天就要死了”，也许是这派所常说的一句口头禅。

伊氏的理论都不免完全是消极的，但他本人和他不少的子弟待人接物却和蔼可亲，仁慈良善，因为他们见人间常不断发生一些难以了解的矛盾，故此常原谅人，好待人。谁注意他的为人，就称许他。塞尼加在自己的著作内就屡次称赞伊氏的为人。但谁若研究他的哲学理论，就不能不攻击他，因为他仅以感觉为追寻真理的基础，故终不能跨过虚无主义和唯我主义的陷阱，而流为快乐主义。

## 第二章 希腊和罗马的宗教情形

在公元前 3 世纪左右，罗马传统上的原始纯朴的宗教，渐渐受希腊宗教的影响，而与希腊宗教融为一炉，混为一体。当时罗马的作家也任意使用古拉丁或希腊名词去指称自己所恭敬的神祇和英雄，

遂使希腊宗教的神祇——如宙斯(Zeus)、阿尔忒弥斯(Artemis)、赫拉(Hera)、阿忒纳(Athena)、赫菲斯托斯(Ephestus)、阿瑞斯(Ares)、阿佛罗狄忒(Aphrodites)、波塞冬(Poseidon)、赫尔默斯(Hermes)——与罗马人所敬的朱庇特(Jupiter)、狄安娜(Diana)、朱诺(Juno)、弥涅尔瓦(Minerva)、武尔坎努斯(Vulcanus)、马尔斯(Mars)、维纳斯(Venus)、涅普顿(Neptunus)、墨丘利(Mercurius),竟成了同一的神祇。

除了上述以希腊神祇为自己所恭敬的名不同而实相同的神祇外,当时的罗马人尚接受了从希腊、埃及和亚细亚来的其他神祇,如赫拉克勒斯(Hercules,亦作Heracles)、维斯塔(Vesta)、狄奥斯科尼(Dioscuri)、德默忒尔(Demeter)、狄奥尼索斯(Dionysos)、科瑞(Core)、阿波罗(Apollo)、埃斯库拉庇乌斯(Aesculapius)等。但是在这些新神祇中,最出名的是由夫黎基雅来的库柏勒斯(Cybeles)女神(亦名贝勒津提雅, Berecynthia)。当时的人竟以她为众神之母,不敢直称其名,而尊称之为“伟大的众神之母”(Magna Deûm Mater)。

这种混合的宗教,起初还遭遇了许多罗马保守党的反对,但反对的力量随时势而逐渐消失,宗教混合主义终于酿成,遂使罗马人民忘记了自己祖传纯朴的宗教意义,致使自己的精神无所寄托。关于这一点,瓦洛(Varro)和奥维狄(Ovidius)二人记之颇详。当时的混合宗教,虽具有一些“唯一神教”的成分,但实质上,乃是“多神教”或“偶像崇拜”。为此,保罗称当时改奉基督教的亚细亚人,在未改奉以前为“无神派”,因为他们虽然敬拜那么多的神祇,却未曾认识真神——基督和派遣他来的父。保罗的判断也是当时一些作者的意见。路齐雅诺(Lucianus)对当时罗马的宗教就曾多次加以讽刺。

当时的罗马宗教是如此,当时的希腊宗教又何曾不是如此。希腊民族在哲学和艺术方面具有特殊的天才,但在宗教上却甚为落

后；换句话说，希腊民族在哲学和艺术上的光荣是空前未有的，但在宗教上却反不如许多未开化的民族。最奇怪的是希腊宗教历来也常受其它宗教的影响，但每次所承受的，都是些泛神论运动的影响，从没有潜心研究过唯一神论。

为此我们可以了解，何以一些希腊大哲学家对自己本国的宗教发出那样毫不客气的批评，或对宗教漠不关心，或竟毅然起来反对宗教。

## 一、宗教混和主义

倘若我们生活在公元1世纪，住在巴勒斯坦以外基督的福音首先传到的一座异教城市安提约基雅内，所见到的宗教现象，必然是光怪陆离、无奇不有的。在那里，除由小亚细亚、夫黎基雅、里狄雅等地传来的古宗教敬礼外，还有由希腊、埃及、波斯、巴比伦等地传来的宗教；有罗马女神和敬拜奥古斯都的庙宇，有操行神秘敬礼及米特拉敬礼的地下暗室；此外还有形形色色带宗教色彩的哲学派别。我们看到了这种宗教现象，不期然而然要用保罗对雅典人所说的话来对这座城里的人说：安提约基雅人！由各方面看来，我以为你们是最敬畏神祇的（《宗》17<sup>22</sup>）。

这种现象并非只见于叙利亚的首都安提约基雅城，它同样也出现在罗马帝国各较大的城市。为此，拉格兰奇(Lagrange)说：“其时遍地是神祇，却无一处有真神。”这种现象就是学者200年来所称的“宗教混合主义”(Syncretismus religious)。这一名称虽然不能完全表出当时的宗教现象，但尚可使用，因为事实上，没有一个地方，也没有一个宗教保存了自己原来的教义、礼仪和伦理，而不夹杂其它外来成分的。

基督教就在这样复杂、矛盾和淫乱的时代，如一朵出水芙蓉，纤尘不染地来与世人相见，自认为唯一无二的绝对真宗教。在

宗教三要素，即教义、敬礼和伦理上，她独成一系，丝毫不与其它宗教相混；因为在这三点上，她不求妥协亦不求折中；就教义说，基督教深信自己占有整个绝对的真理；就敬礼说，基督教坚信自己的敬礼是“以精以诚”(in spiritu et veritate)，恭敬唯一真神的规范；就伦理说，基督教自信只有自己能晓谕人处世的齐全伦理，并且也只有自己能供给人造就这卓绝伦理理想的力量。

我们如不研究当初基督教以什么姿态出现在罗马帝国中，是无法明了她的历史的；同时除非对当时的宗教状况稍有所认识，就无从体会保罗所说的：“我决不以福音为耻，因为福音正是天主的德能，为使凡信仰的人获得救恩，先使犹太人，后使希腊人”。

## 二、家庭宗教

新约时代，希腊和罗马的家庭还多少保存了祖传宗教的成分和敬拜神祇的习俗。这可由文人的遗著，许多出土的纸草纸、碑文和遗物取得证明。近来由德罗斯(Delos)、庞培(Pompei)和赫尔库拉内(Herculanum)等城所掘得的遗迹和文物，都证明了耶稣时代的希腊或罗马家庭在家内所举行的宗教礼仪，与他们的祖先五百年前所行的，并无多大的差别。这原是民俗学上常见的一种现象，因为平民对于敬拜神祇的传统是比较保守，而不轻易改变的。斐斯突热说得好：这种家庭的宗教，即平民对家神和祖先的崇拜，抵抗基督教，比城市人民对大神如朱庇特和阿波罗等的崇拜，更为持久，也更为猛烈。

### A. 希腊的家庭宗教

希腊的家庭保护神是宙斯。荷马称他为“护佑家园的宙斯”(Zeus herkeios)，其他的作者如迪奥尼修斯(Dionysius Alicarnassi)等，也称他为“养佑家园的宙斯”。名虽异而实相同。希腊人



在家内所敬的灶神是赫斯提雅女神(Hestia),其他的家神,最普遍的有赫尔默斯、阿波罗和赫拉等。

希腊人的家庭生活与这些神祇发生密切的关系。婴孩出生后第5日,两个女人就把他抱到赫斯提雅女神前,父亲在女神前给他起名后,就举行家宴。父母为使自己的子女的婚姻称心如意,常在自己家内向家神献祭祈祷。为母亲的更特别呼求阿尔忒弥斯和赫拉助佑,恩赐自己子女终生幸福。婚姻的礼节也非常庄严神圣。孕妇的护佑神是赫拉,到了快要生产的时候,常祈求她保护自己与婴儿平安。家内有病人就求埃斯库拉庇乌斯神(Aesculapius)。出门,走旱路就求赫尔默斯,走水路就求波塞冬(Poseidon)庇佑。家庭内又常举行祭祀和奠祭。一切祭献概由家长举行,最重要的是在儿女命名日、男孩到达成人年龄日,以及子女结婚日和殡葬日内所举行的祭祀。除祭祀诵经外,希腊人在家内也行魔术驱魔,占卜吉凶。《希腊文献》一书内记载一个生长在希腊文化时代的埃及妇人给她三个儿女写信说:“我向主塞拉皮斯(Serapis)所作的祈祷,是愿他保全你们身体康健,爱好工作……”

## B. 罗马的家庭宗教

罗马的家庭宗教与希腊的家庭宗教大同小异。罗马家庭所恭敬的家神有拉勒斯(Lares)和培纳忒斯(Penates)。拉勒斯为家神的总称,每家各有自己的拉尔(Lar)。拉勒斯保护家宅人口平安,子女众多;培纳忒斯庇佑家庭丰衣足食,家业兴隆。此外,还有灶神维斯塔(Vesta)。罗马人在自己的家内供有这三位神祇的神像,在这三位神像前安度家庭的生活。贵族的家庭,在自己住宅内的重要处,还建有“拉纳黎雍”(Lararium),即敬拜拉勒斯诸神的小祠堂或祭坛。从近来发掘的庞培和奥斯蒂亚(Ostia)等古城中,也发见了一些“拉纳黎雍”的遗迹。一切宗教仪式,如祈祷、奠酒、祭祀等,都在神像前或“拉纳黎雍”内举行。此外还有一些英雄,如

赫拉克勒斯、埃斯库拉庇乌斯、俄耳浦斯(Orpheus)等,也被当作神祇与家神一起恭敬。

从上述的家庭宗教现象看来,人民对于自己的家神是特别崇拜,好像只知有家而不知有乡有村有国。在公元前5世纪原就有“地区神祇”的崇拜。每区有自己的保护神祇,称之为“区域的拉勒斯”(Lares compitales),与“家庭拉勒斯”相对。这地区的神祇的崇拜渐渐为人民所遗忘,直到奥古斯都执政(公元前27—公元后14年)愿励行宗教改革,恢复罗马旧日的宗教,才使这项已衰微的“区域拉勒斯”的敬礼渐渐恢复。每区有自己的“保护神”,每年在一定的日期内集会庆祝。

### 三、民族宗教

古来每一国家或一民族各敬拜保护自己的国家或民族的神祇,且古来的国家或民族,常把政治与宗教混在一起。国家的君王不仅为政治的,而且也是宗教的元首;生长在某一国家的公民或某民族的人民,应信奉其国家或其民族的神祇。希腊与罗马人民的宗教也是富有民族性的。民族宗教的国家,固然不禁止自己的人民信奉其他的神明,但对于自己国家和民族的神祇,却不能置之不顾,不然就是凌辱自己的国家和民族,算不得是个忠信的国民。为此我们可以了解,希腊人为什么定了苏格拉底的死罪,就是因他未信奉国教;主张唯一神论的哲学家,如柏拉图等,为什么也自觉无力违抗这普遍的心理,因为当时的人民以为信奉国教和敬拜自己的国神是天经地义的大道理。

当时的思想既然是这样,那么我们要问:犹太教和基督教的信徒,怎能一面做好国民,而另一面秉承他们绝对唯一神论的信仰,拒绝信奉其他的神祇和崇拜偶像?的确,这两派宗教的信仰是直接相反于当时的思想和国民的习俗的。对当时的人来说,这两派

宗教的信徒真是不可了解的人物，尤其是对罗马人和罗马政府来说。罗马政府的政策，原是尊重所属民族的信仰自由的，只要他们在规定的时期和事例上，像一般公民那样遵守帝国宗教的仪式，仍可依照自己的风俗信奉自己的宗教。为此在罗马帝国内盛行各种宗教，而各种宗教因无固定的教条，故可随时演变而并存于一时。只有犹太教和当时新兴的基督教，门户森严，丝毫不与其他宗教相混，不随罗马帝国的国教，不愿执行政府所规定的宗教仪式，敬拜人民所敬拜的神祇。对于这两派宗教的信徒，罗马政府到底取什么态度？对于犹太人，罗马政府自庞培和凯撒以来，所用的是一种“豁免”的政策：凡关于宗教的事，犹太人一概豁免，换句话说，犹太人在宗教上，不受帝国法律的约束。当时的犹太侨民虽然散布于全帝国各大小城市，但为数究竟不多，而罗马人待他们如同享有治外法权的人。可是对于基督徒，罗马人就很难采用这种政策，因为基督徒不是一个民族，而是属于罗马所辖的一切民族。他们的普遍性，在一些事上与当时信奉“神秘教”的相同，但是神秘教徒，除了他们奉行自己神秘教的仪式外，还奉行国家或一般人民所信奉的宗教仪式。至于基督教徒则不然，凡是涉及偶像崇拜或与自己信仰相抵触的教礼或习俗，一概拒绝，宁死不与相混。圣保罗高瞻远瞩，知道基督教难免不与国家发生冲突。他有见及此，就如他曾依据经典详释旧日的犹太教与新兴的基督教间的关系（参见《迦罗》二书），同样他也依据自己的信仰解释了基督教与国家间的关系。他以耶稣的名言“凯撒的，就应归还凯撒；天主的，就应归还天主”为原则，一面教训信徒一切权柄来自天主，是天主所赋予的；但另一方面也劝信徒，在一切不相反天主的法律和自己信仰的事上，要本着良心绝对服从政府，并为表示敬爱，常为在位的和当权的人虔诚祈祷，使他们能善尽职责，为人民谋神形的幸福。保罗的训言和伯多禄向犹太公议会所提的“必须听天主的命，胜过听人的命”的宣言，就成了当时和后世的信友对教会与国家应守的原则。当时的人没有不以

基督徒的这种程度为愚妄的。不说普通的民众，就是帝王将相，出名的学者，如特拉雅诺、马尔谷奥勒略、塔西佗等，对基督徒都不甚了解，或无端处以迫害，或妄指为顽固、祸国殃民的妖孽，几乎没有什么恶事不归咎于基督徒的。于是罗马政府和人民对于基督教徒所采取的政策乃是“铲除”。基督教初兴 300 年的历史全是在迫害中度过的。由历史我们知道：基督教不但是在迫害中产生的，也是在迫害中成长的。当然，我们在这里不是写基督教初兴的历史，但在讲述民族宗教、崇拜罗马女神和皇帝以前，不能不提到当时的时代背景对基督教是多么不利，诚如耶稣所说的：“看，我派遣你们好像羊进入狼群中，所以你们要机警如同蛇，纯朴如同鸽子。”

### 第三章 民族宗教的节期、神庙和礼仪

我们要想明了新约时代各宗教的状况和情形，先得明白当时希腊和罗马人对宗教所奉行的一切，不然就无从明白。当时人民对宗教所有的一切，不外是节期、神庙、神谕、祭仪、司祭、祈祷和巫术。此处所讨论的只限于希腊罗马文化时代的宗教，虽然其中有许多成分由来久远，但我们也只就划定的时代立论，并为明晰起见，先讨论希腊，然后讨论罗马的宗教节期等事。

#### 一、希腊人的节期

希腊人，因历史的变迁，有许多不相同的“节期表”，几乎每个著名的神殿都有自己的“节期表”。但是罗马人民的“节期表”，虽随历史的演变而有所更订，但仍是一个“节期表”，自始至终由司祭界厘定公布。兹先将希腊较重要的节期，如“奥林匹克”和“依斯提米

雅”二节期，略述于后。至于“讷默雅”、“丕提雅”等节期(Ludi Nemaei et Phithici)，因篇幅所限，一概从略。

a. 奥林匹克节期(Ludi Olympici)。自公元前第8世纪就在奥林匹克山旁建筑的宙斯神殿院内举行这一节期，时间是在夏季8月，每4年举行一次，期限古时为一天，日后延长至5天，或8天，直到10天。因为这庆节举行有定时，为此许多近东的民族，自公元前776年至公元后393年，依照奥林匹克节期推算年代，谓之“奥林匹亚纪年”(Aera Olympiadum)。这节期可说是希腊人所举行的最大的节期，影响所及，不只限于宗教，而且也涉及希腊人的社会和家庭的生活。为此，我们可以采取两种观点来评判。从宗教观点来看，希腊人民古时举行这节日，是为恭敬宙斯及其妻赫拉，以这节日使个人的崇拜成为集体的崇拜，无形中增长了人民的宗教热情和意识。又因在奥林匹克节期应举行竞赛，激起了人民崇拜英雄的意趣；为此，日后除敬拜宙斯及其妻赫拉外，也敬拜一些有名的英雄，如赫拉克勒斯(Heracles)等。奥林匹克山旁宙斯神殿内的宙斯雕像，便是希腊最出名的雕刻家非底亚斯(Phidias)的杰作。从文化观点来看，奥林匹克节期实有助于民族文化的交流。节期中应举行5项竞赛：舞蹈、竞走、掷饼、打靶、斗拳。这显然含有教育的意义。节期举行前一月内和结束后一月内，国内任何战争应一律停止。这使人民和平相处的意识大为增加。参与这节期的不仅是本土的居民，侨居各地的希腊人和侨居希腊的外籍人，也有许多前去顶礼膜拜，参与盛典的。誉为史学鼻祖的赫洛多托(Herodotus)曾对在场的民众讲述了他所编著的历史；许多诗人如息摩尼德(Simonides)、巴基里德(Bacchilides)和品达罗斯(Pindarus)等，也曾参加了这节期，在场作诗颂扬竞赛胜利的运动员，遂使这节期更富有发扬文化的意义。

b. 依斯提米雅节期(Ludi Isthimia)。这节期是为恭敬海神波塞冬(Poseidon)，每3年在格林多举行一次。据传说是雅典城的

始祖忒色敖(Thesaeus)建立的；但据历史记载，索隆(Solon)时代已很盛行，为此我们推想这节期应始于公元前第8或第9世纪。罗马人获得参与的权利是在公元前228年。每逢这节期，希腊各地的居民，尤其是爱奥尼亚海(Mare Ionian)沿岸的居民都前来赴会。这期间，雅典和格林多如在战时，应宣告休战。如同前一节期一样，也举行各项竞赛，其情形大同小异。胜者头戴或是以土圈(Apios)或是以松树枝编成的花冠，出现在大众前，接受大众的喝彩；在竞技场上要为他建立一座雕像；依索隆制定的法律，还要赏他100“达玛”(dachma)；荣归故乡时，同乡的人都前来热烈欢迎他；诗人作歌颂扬，至今还存有品达罗斯为庆祝这节期的胜利者所作的4首诗歌。纪元后52至53年，保罗在格林多传布福音时，正值举行这节期。大宗徒在他的书信内好自比为竞技员，以信徒的生活比作运动场上的竞赛。这也许是因为他幼年时在塔尔索观看过竞赛运动，但在格林多其时举行的依斯提米雅节不免也触发了他的灵感，使他以信徒的生活比作竞技场上的搏斗，应具备竞技员的毅勇和恒心，为争取最后胜利的荣冠。

## 二、罗马人的节期

从罗马人古时过的节期，可以看出罗马人的原始宗教是多么纯朴。这些节期都很适合当时半游牧半农业的罗马民族。罗马的邻邦厄特鲁黎雅(Etruria)民族的文化相当高，罗马人既在文化上受了这个邻邦的影响，而古来文化脱离不了宗教，所以罗马人在宗教上也受了厄特鲁黎雅民族的影响。现在只将与后日发生关系的几个大节期分述于下：

a. 在2月有路培加里雅节(Lupercalia)和忒米纳里雅节(Terminalia)。前者在2月15日，后者在2月23日举行。关于路培加里雅节的来历与目的已不可考，但大抵说来，却是一含有赎罪和圣化

意义的节期。到了这一天,人民要整理打扫羊栏,修缮帕拉提诺丘陵(Palatinum);整理羊栏,以防豺狼的侵袭,因为“路培加里雅”一词的原意即谓“远拒豺狼”(lupum arceo);同时又修理帕拉提诺小山,以防敌人进攻。罗马人口后虽然成了农业和工业的民族,但他们富有保守性,仍保存了这些游牧时代的庆节,只不过补充了一些昔日没有的意义。对此奥维狄都有详细的记载。这古老的节期,在奥古斯都实行宗教改革以后,更是百姓所热烈庆祝的一个节期。公元494年教宗杰拉修斯(Gelasius)因见这节期宗教气氛十分浓厚,曾自撰一书,禁止信友参加。有些作者以为教宗为达到自己的目的,立定了圣母取洁瞻礼(二月初二)来替代路培加里雅节。事情虽属可能,但历史文件直到第6世纪末第7世纪初,尚未有关于圣母取洁瞻礼的记载。

至于忒米纳里雅节原是农民过的节期。到了2月23日这一天,农民为隆重承认各自田亩的界限,杀牲献祭为誓。所献的是一头乳猪或一只羔羊。“忒米纳里雅”一词的原意是谓“界限”(termini),故就意义,应译作“界限节”。关于这一节期的礼仪和沿革,可参阅奥维狄的著作 *Fasti* II, 640 等节。

b. 在12月有所谓的发乌纳里雅节(Faunalia)和17日至23日所举行的撒突纳里雅节(Saturnalia)。发乌纳里雅节是为敬奉“郊原神”发乌诺(Faunus),故在乡间举行。撒突纳里雅节为期7天,到了最后一天,奴隶如公民一样获享自由,不受任何人管制。有些善良的主人,就选定这一日为赐给自己的奴隶所缺的自由,使他们以后成为自由人。

此外12月25日,在公元前1世纪至公元后3、4世纪,罗马帝国内的米特拉(Mithra)神秘教徒举行太阳圣诞节。他们称太阳为“不可战胜的太阳”,以这一日为“无敌太阳的诞辰”(Natalis Solis invicti)。圣教会既以耶稣为“义德的太阳”,就以这一天为耶稣的圣诞,亦如以4月25日的大祈祷、唱诸圣祷文、游行、献祭、求植物

不遭腐蚀,来代替教外人是日所举行的洛彼夏里雅(Robigalia)节的游行一样。至于圣教会何时定了这一日为耶稣的圣诞,现已失考。最古提到12月25日为耶稣圣诞的文件,是公元后336年所编的《非罗马加里雅诺日历》,其上记载:“12月25日基督诞生于犹太伯利恒。”由此可见,圣教会如何尽力保存各民族的固有文化和风俗;不善的刷新改造,善的赋以新义,使之更臻于完善。

### 三、希腊罗马著名的圣地

“圣地”(Sanctuarium)就广义说,是指一切敬神的地方。大凡一地,或由于神祇显示,宣布了神谕,或由于筑有神庙,香客云集,或由于风景优美,交通便利,适于民众举行祭祀,便习惯称之为“圣地”。像这样的圣地,在希腊文化时代,罗马帝国内遍地皆是。天择其最著名而又最足以代表当时人民的宗教意识者,胪列于后:

(I)在小亚细亚:1.斯米纳城(Smyrna)有救世宙斯(Zeus Salvator)圣地,当时的人,或许受了闪族文化的影响,亦称“救世宙斯”为“至高宙斯。”2.离米肋托城(Miletus)不远有狄狄米阿波罗圣地(Sanctuarium Apollinis Didymei)。3.客尼多城(Cnidus)有阿弗洛狄忒女神庙(Temple Aphroditis),庙内执行“神圣卖淫”(prostitution sacral),为人们纵欲之所。4.培尔夏摩城(Pergamus)有崇拜罗马女神和皇帝神位的圣地,被称为“设有撒弹宝座的”地方”。5.离安提约基雅不远有达弗尼斯神林(lucus Daphnis),林中特别敬拜阿波罗和维纳斯。

(II)在叙利亚的许多城市内,有所谓叙利亚女神阿塔夏提斯(Dea Syria Atargatis)的圣地,其中以在大马士革(Damascus)、帕尔米拉(Palmyra)、杰拉撒(Gerasa)的较为有名。

(III)在阿刺伯有布斯拉(Bosra)和培特拉(Petra)纪念杜撒



勒斯(Dusaes)的圣地。

(IV)在希腊的圣地多得不可胜数，其中最著名的是德罗斯(Delos)、德尔菲(Delphi)、多多纳(Dodona)和埃皮岛洛(Epidaurcos)等地的神庙和圣地。

(V)在意大利最著名的有埃里齐雅(Ericia)、库马(Cuma)和卡皮托里(Capitolium)等圣地。

这些圣地，大体说来，都有自己的神庙和司祭，享有庇护权(jus asyllum)，本身即是“避难所”。殿内府库存有人民的钱财和珍宝，因此时常招惹不法君王武力窃夺神殿宝库的事。到了罗马帝国时代，这些享有盛名的神殿和圣地，尤其是在罗马亚细亚省(Provincial Asian)内的，更为当地人民所敬爱。因为他们失去了自由，心灵无所寄托，遂趋赴圣地，借以怀念旧日故国的繁荣。

下面我们要专述埃弗所城内敬拜阿尔忒米(Artemis)女神的神庙和圣地，以便有助于读者了解路加在《宗》19 21—40 所记载的事。

据古时的传说埃弗所是爱奥尼亚民族的殖民地，在公元前11世纪就已建立了这座城市，其时的人民就已崇拜本地的一位女神阿尔忒米。她不只是个女神，而且也是个多产的母神。她的像胸前常排列三四排硕大的乳房，表现她是个富于生产繁殖的女神。

公元前6世纪，里狄雅王克勒索斯(Craesus)征服了埃弗所。以后，随历史的演变，埃弗所先后成了斯巴达、雅典和波斯帝国的藩属。到了公元前334年，格拉尼奇(Granicus)一役，大亚历山大战胜了波斯以后，埃弗所的主权就落于大亚历山大之手。他的一位大将里息玛奇(Lysimachus)为特拉克(Thracia)和小亚细亚王时，在公元前287年重建了埃弗所城。保罗在公元后54到57年所见的，即是里息玛奇所重建的埃弗所城。埃及王朝也曾一度掌握了埃弗所城的主权，但在大亚历山大帝国分裂后，埃弗所割归叙

利亚王朝，直到培尔戛摩(Pergamum)王战胜了叙利亚，埃弗所主权才落到培尔戛摩王之手。公元前133年，培王阿塔路三世留下遗嘱，将自己的国家托与罗马人，埃弗所遂成为罗马人的领土，划归亚细亚省，为罗马亚细亚省的都城。(参见《福音历史总论》第一章)

这些政变自然不免影响阿尔忒米女神的敬礼，但大体说来，阿尔忒米女神始终没有失掉她原有的尊荣，人民始终把她当作多产的母神敬拜，并且她的敬礼越传越广，竟遍及于全小亚细亚。里狄雅王克勒索斯在埃弗所曾给她建立了一座庙宇。这座庙宇于公元前356年7月21日夜间断失火焚毁了，后数年内，又重新修盖了一座。这一座重修的庙宇存留至公元后236年，是年哥提(Gothi)民族侵入埃弗所城，先将神庙抢掠一空，然后付之一炬。

古代的作家盛誉这重修的神庙的工程，以之为当时七奇工之一。近日的考古学者由发掘所得，证明当时作家的称誉全与事实相合。殿长133米，殿宽69米。殿内圆形厅堂中供有女神的雕像。这雕像据建筑家兼雕刻家威突威约(Vitruvius)的意见，是用杉木雕的，通身贴饰金箔，炫耀夺目。今罗马和纳波里的博物馆内各存有一座仿造的阿尔忒米女神像，由这两尊雕像，我们可以想见昔日在埃弗所城所敬的女神具有什么形状。

殿内供职的司祭甚多，他们的首长，到了罗马帝国时代应是一个阉人，称为“默戛毕左”(Megabyzos)，意谓已去势的人。每年阳历4月过阿尔忒米节。到了4月，就有许多人由亚细亚和各国来到埃弗所参与盛典，城中的金银匠便专制大批小型的神像和神殿，售与来朝圣的香客，当作纪念或护身符。公元1世纪末，遍游各地神庙，以神通广大闻名于当时的术士提雅纳人阿波罗尼约(Apollonius ex Thyana)言及此城说：“我在这城中只见有吹笛的、吃喝玩乐的、跳舞的、演哑剧的，或其他与此相类似的人。”原来自从波斯占据了埃弗所城后，就有许多术士在此城内操演魔术，所以满街满巷

只见人吹笛跳舞，息声屏气表演法术。所谓“埃弗所的魔术符文”，大概是由这些人所创造或所提倡的。保罗在埃弗所为时凡三年，以自己的宣讲和所行的奇迹，归化了当地的犹太人和异民。行使魔法的术士归化以后，就把自己的魔术书和咒文拿出来当众焚烧，其价值的总合竟达5万“达玛”，约值现今1.7万美元。由此可见，路加在《宗》19关于埃弗所城所述的与当时和后世的历史家及考古家所说的，实先后相吻合。

#### 四、神 谕

“神谕”(Oraculum)是指神祇借供奉自己的人所赐与人的一种照会，故就其本身言，亦是一种占卜(Divination)。古时许多圣地之所以出名，就因为人在那里问卜，可以获得神谕；质言之，圣地也就是神谕所。这些神谕所可能是一座神殿，也可能是一个山洞或一处森林。私人遇有婚丧远行，社团或国家遇有营业、殖民或战争等事，往往事先去求神问卜，以占吉凶。维吉尔在其所著的《伊尼德》内，对此颇多记载。

传报神谕的人普通是司祭，在多多纳圣地有所谓“塞罗依”(Selloi vel Helloi)；在德耳菲圣地有司祭，也有男女“先知”。传神谕的司祭称为“岛加略尼德”(Deucalionides)。在传神谕的女先知中，最出名的无疑是德耳菲的“丕提雅”(Pythia，此语来自Python，为一大蛇名)。德耳菲传报的神谕，如息彼拉所传报的一样(见下)，常是六脚韵诗(hexameter)，因此这一种诗体就尊称之为“神圣庄严的诗体”(Versus sacer et solemnus)。

求问神谕应行的事项，大抵不外：a. 洁身斋戒(lustration)：司祭或男女先知在求神以前要斋戒，禁欲，献祭。b. 实地执行(praxis)：来请求神谕的将所问的事写在一木板上交与司祭或先知，传递神谕的人接过木板后，就饮酒至醉，或狂饮牲血，然后进入“密室”

(adytum)。这“密室”随神谕所而异：神谕所是山洞，便在山洞内；神谕所是一神殿，就在内室；神谕所是一森林，便在森林深处。“密室”不论是山洞也好，或森林，或神庙的内室也好，总是传谕人与神祇直接相往来的地方。c. 神祇回示(responsum)：传谕人入“密室”与神接触后，即热狂地手舞足蹈，满口说出一些双关含蓄的话，旁立的司祭就将他的话著录，交与司祭团或特殊阶级的司祭，依照固定的规矩翻译解释，编为六脚韵诗，交与问卜的人。d. 献祭谢恩：求谕的人得神谕后，献祭谢恩，并捐献大批金银或珠宝，酬谢传谕的司祭或先知。

与上所述的神谕很相似的，还有一种所谓“息彼拉神谕”(Oracle Sybillina)，因其与古时的教会文献和热诚具有相当大的关系，故特别提出，略为申说如后：

“息彼拉”(Sybilla)一名究竟含有什么意义已不可考。古来的希腊和罗马人或以她是个红颜少妇，或以她是一白发老媪：以她为一红颜少妇，因为这样她更容易感到神祇的接触；以她为一白发老媪，因为这样更能具体表示她的神谕与未来的事实有关系。但是她的神谕多半是预言，且所预言的多半是灾祸。为此可以了解她的神谕为什么这样盛行于当世，因为人都是愿避灾免祸的。

现代的宗教历史家爱把“息彼拉”与德耳菲的“丕提雅”两相比较。这当然有他们的理由，但这种比拟并不完全适合，因为两者之间有很大的区别。“丕提雅”女先知只能在德耳菲圣地讲预言，“息彼拉”却能在不同的地区显示神通，并且仪式也比较简单。依照瓦洛(Varro)的记载，“息彼拉”讲说神谕的地方有十区，但事实上却不只十区，所以最好就她的神谕地理分布的情形分为四组：a. 希腊组，b. 意大利组，c. 亚细亚组，d. 埃及组。但所有的“息彼拉”中，最出名的只有三区：a. 库马息比拉，b. 厄黎特勒阿息彼拉(Sybilla Erythraea)，c. 巴比伦息彼拉。

如上所述,息彼拉神谕既如是普遍,哪能没有专书记载。在罗马就有息彼拉神谕书,珍存于卡丕托里朱庇特神殿内。罗马息彼拉神谕书的历史,上溯至努玛(Numa Pompilius)君王时代。其时罗马人显然受了希腊和厄特鲁黎雅宗教的影响,已开始应用息彼拉神谕书来审断事务。公元前85年,卡丕托里朱庇特殿遭火灾,神谕书俱化为灰烬。罗马参议院元老遂派人往各处去搜集息彼拉神谕,重新加以编修,于公元前76年再珍存于新建于原处的朱庇特神殿内,并飭令15位司祭专为守护。此后,如遇有灾难,就翻阅神谕书,决定如何赎罪,与神和好。“与神和好”(pax deûm)即是罗马宗教的主要点。息彼拉的神谕自然也不能例外:罗马人不引用则已,如要引用,必使息彼拉神谕适合这项宗教目的:与神和好。按历史记载,罗马息彼拉神谕书只参考了9次。次数实在不多,这正足以说明罗马宗教的目的是在于与神和好,故不愿搅乱人民心灵的安宁,这也正与西塞罗所说的“参考息彼拉神谕书的司祭!你们不要努力增加百姓的热烈,反要努力去减少他们的这种热烈”的话相吻合。

## 五、祭仪和司祭

希腊宗教的司祭从没有罗马宗教的司祭所有的权势。希腊的司祭,大抵说来,只管祭祀,持守祭仪,对于人民的生活不发生什么影响。至于罗马的司祭却不然,是属于政府的人员,故与人民的生活直接发生关系。为此在下面我们只提出两点来讨论:a.希腊文化时代的祭祀;b.罗马的司祭。

a.希腊文化时代的祭祀。公元前3世纪的杂文作家赫龙达(Polygraphical Herondas IV,)在一篇短戏剧中记载一个有趣的故事:三个科斯(Cos)岛妇人,清早往神殿里去献祭。殿门一开,她们就进去诵礼仪祝文说:“万福,愈病天君!你住在特黎加、科斯和

那优美的厄丕岛洛地方……万福，住在你殿内的一切男女神祇……请你们悦纳我们奉献给你们的公鸡。”祷毕，守殿员(Neokoros Sacristanus)就接过公鸡来祭献，祈求说：“呀呀，巴雍(Baion，意谓神医)！悦纳这些供物，恩待在场的人和她们的亲友。呀呀，巴雍！但愿如此。”继而为首的妇人祷告说：“至大的巴雍，但愿如此！这样，巴不得我们能再来，献上更多‘祝圣的面包’；巴不得我们，我们的丈夫和我们的子女都能再来，奉献更大的祭品。”

这项记载，描写希腊文化时代的祭祀，描写得很是逼真生动。我们不问希腊古时祭献究竟有什么意义，但就我们要研究的希腊文化时代的祭礼来说，不外是有关供物和宴会的事。就拿这只当作供物的公鸡来说，把这公鸡奉献宰杀以后，一部分归于神焚化为祭，一部分归于守殿员，一部分归于奉献供物的人，要他们拿回去吃。当时的人称奉献供物的人所应吃的一份为“祭邪神的肉”(idolothytum)，将阿斯克勒庇奥斯的神庙简称为“邪神庙”(idoleion)。所谓“邪神庙”，即是指阿斯克勒庇奥斯神庙。参拜神祇或在神庙内参加祭宴即是“偶像崇拜”(idolatry)。以上三名词是当时所习用的术语，并不是保罗所发明的，只有以“贪财”(pleonexia)为“偶像崇拜”是保罗所独创的。他以为贪食人的神既是肚腹，贪财人的神便是金钱了。

此外，苏格拉底也说：“祭献岂不是向神祇献礼品，祷告恳求他们福佑吗？”这位生在赫龙达以前的大哲学家，对祭祀所说的，与赫龙达所记载的也完全一样，所以我们可说希腊文化时代的祭祀不外是供物和宴会。

倘若供献的不是一只公鸡，而是一只羊或猪或牛，司祭的和奉献供物的，自然把自己所得的一份吃不了的“祭肉”售与肉肆，肉肆转卖与顾客。既然天天有祭祀，肉肆中就天天能有“祭肉”可转卖给顾客。为此，我们可以明白保罗为什么在《格》前内详细讨论“祭肉”的事。信友问他：对于“祭邪神的肉”该怎么样？究竟能不能吃？

宗徒的答复超过了犹太经师的教训。犹太经师不分地区，不衡量人心，一律加以禁止。保罗却不然，他以爱德和良心作为解决这问题的原则。他的答复是：信友总不可在神庙内参加宴会，因为这无异参与偶像的祭祀，等于崇拜偶像；至于在肉肆出卖的祭肉，信友倒可以买，可以吃，因为偶像原是虚无，世上除一真神外，没有其他的神祇。世上所有的一切都是唯一真神所造，为世人应用的，所以一切东西人可应用。但是，如果有人见信友吃由肉肆买来的“祭肉”而见怪生疑，便不可购食，因为爱德要求一切信友避免使自己弟兄生疑见怪的事。“为此，若是食物叫我弟兄跌倒，我就永远不吃肉，免得我使我的弟兄跌倒。”

在敖息陵科(Oxyrynchus)所发现的纸草纸中，恰有三封邀友赴宴的请帖，很足以说明格林多信友向保禄所提出的问题，今试译于后：

第一封：“仆托肋米(Ptolomaeus)的儿子安多尼请你来赴塞拉丕(Serapis)主的筵席，席设在塞拉丕殿之子喀劳狄(Claudius)家。日期，本月16日9时。”信内所谓“塞拉丕殿之子”是指献身于塞拉丕殿的人，故称塞拉丕神为其主，为其父。这筵席虽然不设在神庙，而设在一私人家，但目的是为恭敬塞拉丕神，且在一献身于他的人的家里，信友自然不能前去赴宴。

第二封：“克勒孟请你于明日(15日)9时，到塞拉丕殿来赴宴。”这宴席是设在“邪神庙”内，信友自然更不能参加。一个信友不能喝主的爵，又喝魔鬼的爵，不能分享主的筵席，又分享魔鬼的筵席。

第三封：“赫勒斯(Heres)请你于明日(本月5日)9时，到他家里来赴他儿子结婚的喜宴。”像这样的邀请，信友自然可以接受。虽然宴席上的肉，可能是曾荐过神的“祭肉”，但他不必如同犹太人一样，过于深究，何况设宴的目的并不是为敬神而是为贺喜。参见 Grenfell-Hunt; Oxyrynchus Papyri III, 260。

b. 罗马的司祭。罗马的司祭不但比希腊的司祭更受人尊敬，

且更影响人民的生活。按罗马人的特殊法律思想，司祭乃是代表政府行祭敬礼神明，所以司祭应由政府遴选。他们为首的义务在于持守国家的敬神礼仪，排除外来的礼仪和习尚。

今将罗马司祭的组织和职务略分述于后：

大司祭(Pontifex)。“大司祭”是罗马最高宗教法院的职员，有权监视、执行国家宗教各方面的事项，所以他们都是些精通宗教法律和礼仪的人。起初为4人集团，后改为9人，最后稣拉(Sulla，公元前138—78年)增至15人。他们的首领称为“最高的大司祭”(Pontifex maximus)，亦称为“神事君王”(Rex sacrorum)。他的职务是治理“三大夫拉米讷”，选择供奉外斯塔女神的贞女(Virgines Vestales)，编定宣布“节期表”，执行国家大祭。如对国家的培纳忒斯和拉勒斯的祭祀(Penates et Lares publici)，都由这位大司祭举行，并且还记录编修每年的年鉴(Annals Maxim)。后来的史家，如李维和塔西陀等，都以这些年鉴为底本，编撰了历史名著。此外国内如发生了什么奇事，大司祭或献祭赎罪，或钻研“息彼拉”神谕书，决定如何平息神怒，与神和好。总之，大司祭，尤其大司祭长的职务，是在于努力保存罗马人所最希求的“与神和好的平安”(pax deûm)。他们做到了这一点，就算尽了自己的职守。

至于“大司祭团”起于何时，由何而得名，学者间虽有所讨论，但大体说来，其渊源必然很古远。据李维的记载，一切宗教的礼仪和制度，概由努玛君王(Numa Pompilius)制定的。如此，则在公元前8世纪末、7世纪初就已有大司祭的制度。近代的批评家对于李维关于罗马君主时代所有的记载，不尽相信。这当然有他们的理由，但无论如何，谁也不能否认司祭和大司祭团是罗马很古的宗教制度。大司祭一名的由来，有人作这样的解释：“大司祭”原名“pontifex”，意谓“作桥匠”(pontem faciens)。他们这一名称的由来，也许与那些建造了罗马提贝黎河上的桥梁的人有关系。这些



人作桥梁沟通了河两岸的往来，大司祭有如在神与人之间建造神秘桥梁的人，沟通神与人间的关系，所以借喻地称大司祭为“作桥匠”(pontifex)。

此外还有占卜的司祭，数目初为 3 人，后增至 15 人。权位仅次于大司祭。还有一种“行神事的司祭”，共 15 人，他们的职务是护守“息彼拉”神谕书，审察外方传来的神祇，制定新节期等。

罗马宗教还有一种特殊的组织：外斯塔贞女团(Virgines Vestales)。她们是大司祭由民间所选出的美丽处女，专为献身供奉外斯塔宠神，守护国家的神火，不让它有片时的熄灭。最初为 4 人，后增至 6 人，最后增至 20 人。她们在 6 岁至 10 岁时选入神庙，30 年内应守身如玉，30 年以后，可自由离庙嫁人。但在任期内，如失身失节，则处以极刑。30 年任期，头 10 年“学”，中 10 年“作”，后 10 年“教”。许多外斯塔贞女于任期满后，仍不愿离去，而老死在神庙内。她们的势力，不但及于民间，且渗入了参议院；到了罗马帝国时代，更侵入朝廷皇室，影响国政。至公元 4 世纪末，罗马皇帝格拉齐雅诺(Gratianus, 公元 375—383)才取消了这一制度。

## 六、祈 祷

宗教的灵魂，便是祈祷。在祈祷中，人不但表现了自己的“位格”，且也见到了神的“位格”，以人之“我”与神之“我”两相契合往来。说祈祷是人与神间的对话，固未尝不可；但如以此来界说或解释祈祷，就不能完全表达真正和整个祈祷的意义。因为祈祷的成分是相当繁富的，人类心灵一切真诚的情感，如崇拜、感谢、忏悔、呼救、歌咏，无不包含在祈祷内，“对话”二字如何能表达这一切。

古时的人，按大哲人柏拉图所说的，如同现代尚未开化的原始民族一样，行任何事，事前事后必举行祈祷。公开的祭祀，也必以祈祷伴祭。为此，祈祷是人与生俱来的。

在下面我们无意详细讨论希腊和罗马人的祈祷,只概括说,在这两民族古老的宗教祷文中,找不出一些高尚的祷文可与达维的《圣咏》、埃及的《太阳》和《晓明颂》(Hymnus Solis et Matutinus)、《勒哈纳格忒颂》(Hymnus Re Harachte)、巴比伦的《忏悔颂》、印度的《黎格委达》(Rig Veda)内所载的《晓明咏》,以及一些佛教宗派,尤其是净土宗所有的颂赞等经文相比拟。

古来的希腊和罗马人,尤其是罗马人,呼求神明只是为得到一些物质或现世的福利。这是我们由现存的文献中所观察得到的必然结论。到了希腊哲学与盛时代,希腊宗教的祈祷也有所改变。庶民仍旧呼救神明赏赐物质的恩惠,但一些信仰唯一神论的大哲学家和他们的后学,却已把祈祷的意义提高,而向精神方面开展。这种改变在希腊三大悲剧作家埃斯库罗斯(Aeschylus)、欧里庇德斯(Euripides)、索福克勒斯(Sophocles)和大诗人品达罗斯的作品内皆可见到。这以后,由柏拉图和斯多噶哲学的思想也产生了一些很高尚的祷文,并且培植了一些正直的宗教虔诚人士。这些虔诚人士不但只是学者文人,而且大多数还是普通的庶民。他们在刻文和纸草纸上,给我们留下了一些富有宗教热诚的经文,使我们读来尚可想见当时一般庶民所具有的宗教情绪。如今就将希腊文化时代祈祷的精神和意义略说几句。

a. 祈祷的意义。希腊人和罗马人举行祭祀,不管是团体的或是私人的,都必须举行祈祷。祈祷常是伴着祭祀举行,这由贺拉西、加里玛科(Callimachus)、西塞罗、李维和塔西佗等诗家和历史家的著作中可以证明。如果要提出几位足以代表希腊和罗马热忱祈祷的人物,便是克利安忒(Cleanthes)、维吉尔和马尔谷奥勒略。

b. 祈祷的精神。祈祷的精神也应以他们三人为代表。他们三人,连维吉尔也不例外,相信有唯一真神,在他们所撰的祷文中充分表现斯多噶派的思想 and 理论。他们心中感着人在唯一伟大的神

前是如何的卑微渺小，向他不但只求物质的恩赐，而且也向他渴求神性的宠惠。他们已不以现世为满足。他们的祷词洋溢崇拜、虔诚、谦逊、渴望的宗教情绪。他们的教义虽然有缺点，但他们的信仰却是完整的。

我们读了这些祷词，心中不能不如敖黎革讷、克勒孟、尤斯定、奥斯定一样大受感动，而与德都良赞叹说：“噫！这岂不是灵魂天生为基督徒的明证。”尤其是克利安忒所撰的《朱庇特赞》，更是宗教文学上罕见的诗歌。依据许多学者的意见，从宗教比较学上来说，这首赞辞算是古时异民宗教文学登峰造极、无有出其右者的杰作。今试译其首联如后：

“啊，永生者中最高贵，拥有许多名号，万能永存的宙斯！以法律辖治万物和宇宙的主宰。万福！……”

## 七、巫 术

巫术，或称作魔术，是指一种施行超自然作用的玄秘技艺。执行此技艺的或称之为术士，或称之为巫士。在下面不拟讨论巫术的由来和变迁，只就本书的目的，概括描述希腊文化时代的巫术状况。

当时的作者屡次把占星、占卜、占梦、召魂、驱邪混为一谈。这原不足奇，因为古人似乎对于这一切从未加以分析。在《新约》中原有几处记载巫术之事：斯德望暗示伊民在旷野迷信过占星术；《宗》8—9<sup>42</sup> 曾述及撒玛黎雅术士西满在撒城卖弄巫术；《宗》13<sup>6—12</sup> 记载巴尔耶稣术士在基仆洛岛施行巫术；《宗》16<sup>16—18</sup> 述及为人所豢养的一个少年女巫；《宗》19<sup>13—20</sup> 提到犹太司祭长斯盖瓦的7个儿子行邪术和埃弗所归正的术士焚烧巫术书籍的事。以上皆是《记所宗》，其他《新约》经典或暗示巫术或援引巫术用语之处，亦复不少。

巫术在希腊、小亚细亚和罗马的情形完全不一样。希腊和小亚细亚的政府不干涉人民施行巫术,但在罗马,自古以来,政府就禁止人民行巫术。这项禁令已见于所谓“十二铜板法”(Leges XII Tabularum)的条文内;并且由史家李维和塔西佗等的著作,知道历来也曾数度重申这项禁令。由此可见,在罗马政教合一的程度远胜于希腊。

事实上,巫术绝对不是宗教,但它却愿努力超越宗教;不是科学,却愿努力代替科学。不仅如此,而且它也不能算是大众的运动,而只是由少数人所组成的集团所推行的一种秘密组织,诚如社会哲学家杜尔克殷(Durkeim)所主张的:宗教是属于社会的,而巫术是属于私人的。这主张据我们看来是很对的,但我们还要补充一句说:巫术不是宗教的前尊,先宗教而存在,而是有巫术即假定宗教已存在。同样,巫术虽依赖或利用几样科学原理,但仍不能视为古人的科学。巫术之于宗教和科学,是一种退化,是一种衰落。既然巫术能冒充宗教和科学,三者之间难免不发生关系。巫术与宗教的关系,在于给诺斯替主义(Gnosticismus)和赫尔默斯主义(Hermetismus)大开方便之门,因为一大部分的诺斯替论是应巫术而生的。巫术与科学的关系,在于影响了医学和天文学的发展。此外巫术所用的仪式,一而得之于神秘礼仪,一面也影响了神秘礼仪。

巫术重要的成分不外:a.呼神(Klesis, epiklesis);b.达到目的的奇特礼节(praxis);c.目的。目的既不相同,达到目的的奇妙礼节自然也不一样。巫术的最后目的在于救人脱离“天命”(eimar-mene)。有时,尤其是在晚年受了神秘教的影响以后,也以与神合一为目的。术士在行巫术之先要“呼神”,以“呼神”夺取神的心,逼迫神顺从自己的意愿;为此术士“呼神”时,最要紧的是该知道他所呼求的神的真实名字。因为他怕平常所用的名字不对,为此提出许多名号来,希望如此总可提到神的真实名字。

在这些名字中屡次提到“雅威”，有时也提到“耶稣”。这由埃及所发现的纸草纸文件可以证明，但这也不是件希奇事。犹太侨民散居在埃及各地，且为数甚多；何况梅瑟又曾在埃及施行过许多奇迹，民间多少还保存一点传说，所以对于伊民所恭奉的上主——雅威是认识的。故在他们“诅咒”(imprecationes)和术士“呼神”时，常提及“雅威”(Jabe, 或作“雅敖”Jao)、“厄耳”(El = Deus)等名号。有时也提及梅瑟和伊民的祖先亚巴郎、依撒格等。

由现存的所谓“巫术纸草纸”和希腊文化时代希腊及罗马作者所遗留的史书内，知道罗马政府虽然反对巫术，然而巫术在当时仍很流行，禁令竟等于虚设。因此塔西佗谈及术士说：“像术士这样的人，在我们的城市内，本来禁止他们存在，但他们却仍然时常存在。”

## 第四章 罗马女神和罗马皇帝

在第二、三两章内已说明，希腊文化时代的希腊和罗马宗教，因受外来宗教的影响而形成了一种混合宗教。在本章内要讨论的，是奥古斯都的宗教改革与继之而起的对罗马女神和皇帝的崇拜。

### 一、宗教改革

真正的宗教改革，自然不是政府所能办到的事。真正的宗教改革，只能出于具有宗教热忱的天才宗教家。这由中国、印度和波斯的宗教历史可以证明。但是历史也证明，政权对于宗教改革具有无比的推动力量，尤其是对于那些不是出于启示的宗教。奥古斯都无疑的是位天才政治家，但他不是一位天才宗教家。当时着手

改革宗教的究竟是谁？一些著名的学者以为是维吉尔，我们却不敢赞同。维吉尔不是个宗教改革家，而是个具有宗教热诚的人。他由伊壁鸠鲁主义而信从毕达哥拉斯神秘教，后又信从斯多噶派的伦理和新柏拉图派的哲学。宗教的热忱他是具有了，但他始终缺乏改革宗教的天才，那么他凭什么能促使奥古斯都去励行改革宗教？是凭他的热忱和他高尚的诗歌。此外自然尚有其他酿成罗马宗教改革的因素，最主要的不外：（一）罗马人民已苦于连年内战，切望和平；（二）贵族人生活的骄奢淫逸；（三）外来的宗教使罗马古来的宗教日趋低落，需要革新。

因为内战太久长，太残酷，所以人人都希望及早和平，于是民间就盛传厄特鲁黎雅人(Etruschi)所传的“新世代”(novum saeculum)快要实现。何况当时斯多噶学派也宣传一个“重生的世代”(palingenesia)；息彼拉的黄金时代的预言和犹太人的期待默西亚，又为当时的人所认识，所以时机已是成熟。维吉尔的诗一触动了奥古斯都的心灵，宗教革新运动遂应运而生。

维吉尔的第4首牧歌，被誉为“拉丁诗词中最深邃而又最和平的诗歌”，是希腊文化时代最富有宗教思想的诗，可与克利安忒的《朱庇特赞》相媲美。其中所有的是和平的思想。他运用文学灵感描写因一婴孩出生，而开始息彼拉所预言的新时代。这新时代有如撒突尔诺的黄金时代，必是一和平安乐正义盎然的时代。在这时代里还要发生一次战争，但这次战争结束以后，人类就要永享太平。

对这首意义深邃的诗歌，还有一些问题须待解决。这些问题到现在尚未解决，将来也许仍不能解决，因为诗人所采用的是一种神秘的诗体。为此我们要问：他所歌咏的婴孩是谁的儿子？颇略(A. Pollio)的？奥古斯都的？抑或是安多尼和克娄帕特拉的？这问题既不易答复，研究也是无益。历来学者对此有过许多不同的意见，近来的批评家又坚持最古的意见，以为这婴孩是指犹太人所期

待的默西亚。维吉尔很可能或直接取材于先知依撒意亚的预言，或间接把息彼拉的神谕和厄特鲁黎雅人所传的“新时代”思想融合，作为他第4首牧歌的中心思想。

奥古斯都由这首神秘诗歌吸取了“新世代”的思想，遂愿努力促其及早实现，于是动手改革宗教和伦理。如果我们愿意了解奥古斯都励行的改革，最好是去研究他亲撰的《帝国史纲》(Breviarium Imperii)和当时著名的作者维吉尔、贺拉西和奥维狄等的著作。《帝国史纲》今存于“和平的祭坛”和安季拉的刻文内，亦称为《神圣奥古斯都实录》。

改革的目的是在求和平；求帝国各民族间的和平，求世人与神祇间的和平。皇帝在自己所撰的《史纲》内也屡次应用“平息”一词，当时的大诗人和庶民亦莫不称赞歌颂奥古斯都努力于世界和平的德政。

为达到这目的，皇帝重修了许多破旧的庙宇，即在罗马城内，就重修了82座；改善了司祭团，制定了良好的法律，以维持家庭的圣洁；惩治了不少放肆之徒，连出名的诗人奥维狄也难逃他的整肃；取缔了私相控诉的弊病，保护了“神明喜爱的世人的工作”——农业。在敬礼方面，皇帝亲身率领庶民恭敬朱庇特为诸神和世人的大父，朱诺为母亲的保护神；又要人民恭奉皇帝自己所特别恭敬的协和与邦的主宰阿波罗神和皇家所特别恭敬的维纳斯母神。

到了公元前17年，奥古斯都的宗教改革运动可算是登峰造极，因为在这一年该举行“世纪节”(Ludi Saeculares)。相传这庆节是根据息彼拉神谕而设立的，首次举行于公元前509年，但按历史的记载，却是在249年。时期为三日三夜，目的是为求神赏赐罗马民族和平繁荣。这节期本应在公元前49年举行，但因这一年凯撒渡过了鲁彼贡河(Rubicon)，掀起了内战，故只得再求神问卜，决定于前17年举行。这次举行的“世纪节”就好像具有双重面目的

雅奴斯神的两面：一面回顾既往，一面瞻望未来。人如愿体味这佳节的意义和精神，可参阅贺拉西所著，由 27 名童男、27 童女所歌咏的《世纪颂》。由于举行这一节期，就更推广并巩固了对罗马女神和皇帝的敬礼。

## 二、罗马人民对罗马女神和皇帝的崇拜

从题目的含义看来，好像所崇拜的是两个对象：罗马女神和皇帝；其实在起初，罗马女神的敬礼就总不与皇帝的敬礼相分离，后虽分离，但敬礼的实际对象仍是皇帝，皇帝假罗马女神之名而接受敬礼。

崇拜皇帝如神，在亚细亚原是甚为普遍的事。大亚历山大在埃及的宙斯阿孟神殿内，就被司祭尊奉为神之子。色娄苛朝代的厄丕法纳第四竟自封为“现身的神”，但这敬礼在西方就不如东方普遍。公元前 44 年正月，参议院的元老曾决定建一神庙来崇拜“凯撒的宽仁”。谁知两月以后，他竟被人谋杀了。他的牺牲，如果实在恢复了罗马老共和国的政体，也许在罗马城内不会产生皇帝的敬礼。但是历史的发展不是人所能逆料的：凯撒的葬礼竟成了他的“封神礼”（apotheosis）。对这“封神礼”，史家如稣厄托尼、丢加息约（Dio Cassius）、阿丕雅诺（Appianus）、卜鲁塔尔奇（Plutarcus）及诗家，如贺拉西、维吉尔、奥维狄都有很详细的描写和记载。安多尼在举行凯撒葬礼的那一天，就称凯撒为神；参议院的元老也肯定他已升天接掌神位。这种“封神礼”在民间引起了对凯撒的各种神奇的传说：说他是维纳斯和厄讷阿斯（Aeneas）的后裔，他被人残害是出于恶神的毒谋，就如厄讷阿斯的多灾多难是出于朱诺女神的嫉妒一样。凯撒既被封为神，他的继承人和报复人敖塔威雅诺（即奥古斯都）也自然被尊为神；尤其是帝国东部的人民，于公元前 31 年亚克兴（Actium）一役，敖氏大败安多尼后，更崇奉他为



神,为救世者。

帝国东部的民族之所以热烈拥护奥古斯都为神,为救世者,除了东方传统的思想外,还有事实有以致之。东方人民50年来遭受了不少的灾难,地方政府的剥削和重税,使他们不能安居乐业。但自奥古斯都战胜了安多尼以后,情形就大为改变。“罗马平安”(Pax Romana)笼罩了整个帝国,东方民族得以重见天日。于是他们以为奥古斯都如不是神,决不能办这样伟大的事。他必是个“现身的神”,第二个大亚历山大,第二个凯撒,于是就崇拜皇帝如神,到处为他建庙塑像,还为他另设“奥古斯都节”(Augustalia)和司祭(sacerdotes vel flamines Augusti),为供奉他并管理对他他的敬礼。至于住在意大利的人民,则应敬礼“奥古斯都的命运”或罗马女神。由现存的碑文,我们知道,除罗马外,在意大利许多其它的城市中,建有奥古斯都庙,崇拜他为神。他的尊号虽不一,然都是非神莫属的尊号,如“可崇拜的”、属神的、主、救世者、神之子、神。今将仆黎叶讷(Priene)和阿里加尔纳索(Alicarnassus)二地的碑文翻译如后,由此可以了解当时罗马所属的亚细亚民族如何崇拜奥古斯都。

仆黎叶讷碑文:“既然生活上智的神,使我们的生活臻于齐全,赐与我们奥古斯都,使他兼备各样美德,而叫人类获得幸福;既然他派遣了奥古斯都作我们和我们子孙的‘救主’,消弭战争,天下安宁;既然凯撒(即奥古斯都皇帝)一出现,就圆满了我们的祖先对他所寄托的一切期望……既然这位‘神’(指奥古斯都)的诞日对世界成了‘福音’(Evangelium,参见《福音总论》一)的伊始;既然……故此亚细亚联邦赞同罗马督导使兼亚细亚联邦评议员法彼约玛息摩(Fabius Maximus)的建议,法定今后的年代应以皇帝诞辰为纪元……”

阿里加尔纳索碑文:“既然永存不灭的大自然,为圆满自己所赐与人类的鸿恩,赏赐了我们最大的恩惠,使我们生活得幸福,就

是賜给了我们凯撒奥古斯都神，罗马的国父，仁慈的宙斯，全人类的‘救主’……我们便应用节期、塑像、祭献来歌颂钦崇他。”

至于在西方，除意大利外，在其它各处也建有不少奥古斯都庙 (Augustaeum)。由当时的文献和地下材料，我们知道在西班牙的迦太基、塔拉苟纳和凯撒勒雅，在法国的里昂和比利时以及德国各处，都建有奥古斯都庙。由此可见当时罗马帝国的人民如何崇拜皇帝了。

## 第五章 神秘教

神秘教 (Mysteria) 就如巫术，本非宗教，却愿代替宗教，以满足人心的宗教要求。神秘教发源于希腊，始于公元前第 7 世纪，至公元后第 4 世纪逐渐绝迹。神秘教由希腊传至小亚细亚，而非洲，而欧洲。所到之处，莫不闻风响应。到了希腊文化时代，罗马帝国各处已有信奉各种神秘教的人。神秘教之盛行于希腊文化时代，推其原因，不外因为当时的国家宗教，或由于哲学家的攻击，或由于日盛一日与其它宗教的混合，已失去了其原有的纯正，不能再满足人心的宗教要求。于是人们遂归依神秘教，以求心灵的寄托。今将神秘教宗派分布的状况和教义，撮要略述于后。

### 一、神秘教分部的状况

最主要的神秘教，就地区分布的状况来说，不外：

a. 在希腊有厄肋乌息神秘教 (Mysteria eleusina)、敖尔费乌斯神秘教 (Mysteria orphica)、新毕达哥拉斯神秘教 (Mysteria Neo-pythagorica)；

b. 在小亚细亚有齐贝肋斯和阿提斯神秘教 (Mysteria Cybe-

les et Attis);

c. 在叙利亚有阿多尼斯(Adonis)、阿塔曼提斯(Atargatis)、“无敌的太阳”(Sol Invictus)、阿斯塔忒(Astarte Caelestis carthaginensis)等神秘教;

d. 在埃及有依息斯(Isis)、敖息黎斯(Osiris)及色拉丕斯(Serapis)等神秘教;

e. 在波斯有米特拉神秘教(Mysteria Mythra)。这一神秘教虽然是由波斯教产生的,可是日后却成了一种最普遍的神秘教,与依息斯神秘教盛行于当时。我国和日本佛教的“净土宗”,似乎与这出于波斯的米特拉神秘教有密切的关系。

## 二、神秘教的教理

“神秘教”希腊文作“mysterion”。此词的原意究何所指,就语源学来说,尚未考得。不过事实上却用以指称正式宗教以外,谋求“救恩”的神秘教。神秘教因地区不同所供奉的神祇也不同:厄勒乌息神秘教是德默忒尔女神,依息斯神秘教是依息斯女神,敖尔费乌斯神秘教是雕尼索神。神秘教信徒向神祇所求的和神祇所赏赐的,就是所谓的“救恩”。这“救恩”平常除了现世的护佑外,也包含一种身后的福分。为获得这种“救恩”,只须举行一些仪式。这是使我们看出神秘教与巫术相似的主要点。

神秘教通常包含三部分,即仪式、宣讲和象征。领受这三项算是“入教”(initiation);参加了这三项的人,就称为“教徒”(initiate)。

仪式:各神秘教所举行的仪式不一。有的所举行的仪式还算正当,有的所举行的就完全违反人性和道德,如在阿提斯神秘教中,成年男子就应以牺牲自己的生殖力为敬神的仪式,在依息斯和厄肋乌息等神秘教中,夜间集会时,青年男女就应以互相交媾作为

敬礼。为此诗人尤外纳里(Juvenalis)称依息斯为“青年的媒妇”。提庇留皇帝查知在罗马依息斯内有青年结社淫荡之事，遂下令禁止供奉依息斯女神，拆毁她的庙宇。

宣讲：主礼的司祭应向在场的教徒，尤其是那些要“入教”的人，宣讲所崇拜的是何神祇和有关所崇拜的神祇的神奇事迹。如在厄肋乌息神秘教中，应讲德默忒尔女神如何长途跋涉，而最后下到阴府，找寻她的女儿珀勒的事。在敖尔费乌斯神秘教中，应讲敖尔费乌斯如何到阴府里去找他的爱妻欧黎狄切(Euridice)。这些神话(mythos)的说明，在晚年尤其非常需要，因为许多神秘教渐渐接受了其他神祇的敬礼和神话，主礼的司祭如不说明，在场的人就无法知道所敬何神，所行何礼。这种混合在敖尔费乌斯神秘教中尤为明显。这一教不但包括雕尼索、厄格勒乌斯和敖尔费乌斯三神的事迹，而且还搀和了希腊、特拉克、意大利南部(即当时所谓的大希腊)各地的神秘教和毕达哥拉斯神秘教的礼仪。

象征：为表征神祇或用画像塑像，或用纪念赠品，或用象征品。象征品中竟也有最猥亵的事物，如男女的生殖器等。

### 三、神秘教与基督教的关系

基督教出现在正当神秘教最盛行的时代，于是我们要问基督教与神秘教发生了什么关系没有？对这问题，50年前一般自由批评家都大胆答复说：基督教也是当时的一派神秘教，或至少在教义和礼仪上，有许多地方是窃取了或仿效了当时流行的神秘教；使起于巴勒斯坦的“天国福音”演变为现今流传的基督教的，乃是保罗；他把希腊文化的思想、罗马的法律、神秘教的教理与耶稣基督的福音融汇贯通，从而造成了现存的基督教。实际上主张这学说的大学者并不多，他们知道按科学方法来研究；这学说是有点弱点的。但近几十年来常有一些平庸的学者仍竭力鼓吹这项学说，遂使这

少数学者的意见变成了普遍的学说。到现在，在学术界虽然有许多出名的大学者，著书立论排斥这一学说，但仍有一些小著作、小杂志还在宣传现存的基督教是保罗创造的，是希腊文化时代的另一派神秘教。仆凌(Prümm)说：“再过一个世代，就没有谁敢讲敢写这样的怪论了。”既然如今还有一些学者在宣传，那么我们就不能不按科学的方法指出应循的路线，让读者知所取舍。

(一)我们不否认保罗利用了一些神秘教所用的词汇，就如现今的司铎、主教、教宗讲道或著书，利用一些新科学的术语或字汇一样。天主教初传入我国，就用了一些儒道释所用的名词或术语，直到现在教会内还应用一些佛教名词。

(二)人是宗教动物，同心同理，一遇到宗教感情的触发，自然而然，不论在何时何地都有同样的表现，如合掌、跪祷、游行、朝圣、赞颂、歌咏等。

(三)有些行为和事物，本身就被视为一种象征，所以常用来表示超自然的事，如以水洗表取洁，以覆手表授权等。

(四)斯托斐尔(Stauffer)说：“人为获得‘救恩’，希望天主降生，就如饥者求食。”当时的人受这种渴望的煎迫，企图在神秘教中获得他们所希求的“救恩”，是自不待言的。为此我们对于古人和现在尚不认识真主与他所派遣来的圣子耶稣基督的教外人士，应以保罗的胸怀对他们表示无限的同情，用保罗向雅典人所说的话，向他们说：“我们是属于天主的家族，生活行动存在都在于他；他是创造万物天地的主宰，我们应敬拜他。”(宗17<sub>23-31</sub>)

(五)许多关于神秘教的文献，是在基督教兴起广传以后才编写的。那么很可能不是基督教取法了神秘教，而是神秘教的信徒窃取了基督教的教义和教规。仆罗提诺(Plotinus)和尤里雅诺皇帝(Imperator Julianus)就这样作了，谁能否定一些神秘教的虔诚信徒和司祭没有这样作过？当时教父屡次责斥异教的司祭擅用教会的礼仪和教义，而现代的一些学者反说教会窃取了异教的礼仪

和教义。请问谁更可取信，是生在几乎 2 千年后的近代学者，还是生于当时的教父？

(六)我们不否认基督教曾吸收了一些教外的风俗而加以改造圣化。从前教会这样作了，如今在传教的地方仍然这样作。这证明教会的本体是很康健的，能随时随地消除毒素，吸取美善，使一切自然风俗臻于成全而适合于“超自然的生命”。

(七)大凡一事，只注意其外表而不细察其本质，遽下判断，难免没有错误。尤其是对于宗教问题，人往往不细察就一口咬定，宗教都是一样。其实不然，就加我们讨论的这问题来说，基督教与神秘教就有天渊之别；

a. 神秘教是全凭人想象编造的神话，基督教却专根据历史事实，是个有史为凭的宗教。基督教的一切信条和礼仪，都是以一事实为出发点，而又同归于此一出发点的，即天主圣子降生为人，救赎人类，受难而死，死而复活，复活后升天，到了世界末日，他还要再降来人世审判世界。这位天主圣子是谁，即是降生在伯利恒，被钉死在十字架上的耶稣。

b. 有些神秘教日后也宣讲自己的信徒能借神秘教获得“救恩”。凡虔诚者为谋求这“救恩”只须行一些仪式，便可机械地获得。基督教却不然，信徒为获得“救恩”不是行几样仪式就可了事的，他该“重生”，该全部改造自己，该励行新约上常见到的所谓“悔改”(metanoia, 意谓“改变心意”)，否则他便不能得到“救恩”。

c. 神秘教有些礼仪是非道德的，基督教却是至圣的。她要求她的信徒，不但要过神圣纯洁的生活，还要求他们效法天父，如他一样齐全圣洁。神秘教的信徒入教以后，就算完事，不求信徒爱慕自己所供奉的神祇。基督教不然，信徒入教以后，如不爱慕耶稣及他在天圣父，便是可诅咒的，不但不能获得救恩，反要更受地狱的永罚。他一生应日日努力，使自己对耶稣的认识和爱情与日俱增。神秘教虽然如一些学者所主张的，也讲到“神婚”等事，但也只是说

信徒属于神，如妻之属于夫，并不能使信徒与神契合为一。然而基督教却使自己的信徒与神合一，使信徒生活在基督内，基督生活在信徒内，基督与信徒两不相分离。这即是保罗所常说的“在基督内，因基督而偕基督”的意义。神秘教能在一些事上使虔诚的人获得安慰，也能使他们过一善良的生活，但终不如基督教能彻底解决人生问题，使人不但成为好人，而且使他成为超人、圣人、第二个基督。

(八)谁若读了保罗的书信，便知道他对外邦人的宗教和当时的神秘教采取的是什么态度。说他凭神秘教改造并提高了基督的福音，真是一大笑话，诚如斯委特(Swete)所说的，“是一冠冕堂皇的胡言乱语”。

## 第六章 希腊文化时代的社会与家庭

上而我们已提到希腊文化时代的哲学和宗教，在这一章内，我们要讨论的是当时的社会和家庭。平常一般学者写希腊文化时代的社会和家庭，总不免写得过于黑暗。他们所依据的，自然是当时的一些文学家、历史家或哲学家，如培特洛尼约、奥维狄、尤外纳里、玛尔兹雅肋(Martialis)、稣厄托尼、路齐雅诺、阿普约和肋塔西伦等人的作品。这些作者所说的，与保罗在罗 118—32及其它各处对当时的社会情形所描写的，实相吻合。但这些教外学者和保罗所下的这种评判似乎都太武断，太绝对了。谁也不能否认在大都市中，人民的生活难免不涉及淫乱，风俗难免不日趋败坏；但在乡间，即连在大都市中，一些比较保守的家庭仍有不少生活纯洁、志趣超逸的人士。保罗自己也承认天主从没有抛弃教外人，常照顾他们，在他们中常遗留下自己存在和自己照顾世界的凭据。此外，保罗对外邦人的斥责与对犹太人的判断，都是概括的说法，

以证明一切人，不论是外邦人或犹太人，都需要天主的仁慈，借信德而获得救恩。另外在新约内也记载了一些具有美德的外邦人，如葛法翁的百夫长、凯撒勒雅的百夫长、罗马的总督斐斯托、送保罗至罗马的千夫长犹里约……安提约基雅、斐理伯、哥罗森、得撒洛尼、格林多、埃弗所、罗马等地由外教归化基督教的信友，都是些有道德的外邦人。他们先前虽不认识梅瑟的法律，却按良心生活。足见在当时的教外人士中，仍有不少的好人。

此外，不但只在那时的哲学家，如西塞罗、辛尼加和埃披克提忒(Epictetus)等的作品中，可找到不少歌颂美德的诗词，而且在平民的文学碑文和家书内，也发现了许多孝子、节妇和忠贞不二、相爱相敬的夫妇……皇室和贵族内，也有不少有大德的人。不是一切皇帝都如尼禄，也不是一切皇后和公主都像颇培雅或阿格黎丕纳(Agrippina)。谁不钦佩奥古斯都的儿子玛尔切罗(Marcellus)和他的妹妹敖塔威雅(Octavia)?谁不赞叹外斯帕仙、提托、讷尔瓦、特纳雅奴、安多尼诺和马尔谷奥勒略诸帝的为人?

为此若要讨论新约时代的伦理背景，只就事实是不够的，因为有坏事，也有好事。为明了当时社会的真相，我们必须透过这些好坏的事实，而去详考当时为维系人生所设立的法律和能影响人生的伦理原则。做了这番工作以后，依我们看来，去研究教外人士的伦理，对他们应怀有绝大的同情心。这种态度是保罗的主张和作风。他说：“天主在过去的世代，容忍了万民各行其道，但他未尝没有为自己留下他行善施恩的凭据。”(宗 14:16—17)这种态度也是圣五伤方济各待人接物的态度。我们研究教外人的文化和宗教，应以他所说的一句话为原则。圣人说：“异教人所讲的真理，所行的善事，全都归于我主、我君王耶稣基督。”其意是说：一切真美善，都来自天主，都引人归向天主。圣五伤方济各虽然不是个钻研科学、从事著述的人，但他所说的这一句话，却概括了一般教父，如尤斯定、敖黎革讷、克肋孟、热罗尼莫、奥斯定等人的意见和求学的态



度。我们应以这种态度来研究当时的社会制度。

## 一、家庭

谁都知道，家庭是人类社会最基本的集团和核心。个人不但离不了家庭，而且事实上，须先有家庭而后才有个人的生存。国家民族更离不了家庭：没有家庭，国无以成其国，民无以成其民，所以，自人类有史以来，家庭即被视为一神圣的机构。古时民俗纯朴敦厚，人民依俗行礼，自成家庭，政府不加干涉。古时的希腊、罗马和中国都是这样，家庭赖婚姻而成立。婚姻乃是一种盟约，即男方的亲族与女方的亲族互订的盟约，且是一神圣的盟约，因为女人一出嫁，就离弃自己的“家神”而去恭奉丈夫的“家神”。结婚出嫁的目的，是为传生后代，获得子嗣以继续祖业和“家神”的祭祀。唯是如此，故婚姻常是一夫一妻制。离婚姘居都在摈弃之列；不合法的儿子不能继承产业，不能参与“家神”的祭祀。到了新约时代，家庭的神圣早已丧失殆尽，两性自由结合，自由分离，不以重婚、离婚、姘居、乱伦为事。此外尚有一种新的风俗，即是节育。昔日的罗马家庭以子女众多为荣。格纳苛（Gracchus，公元前154—121）的母亲苛尔讷里雅生了子女12人，丈夫死后，有人劝她再嫁，且有王族向她求婚，她都一一拒绝。她愿以居寡的岁月来培植教育自己的子女。一日在乡间有一贵妇向她炫耀自己的珠宝，她却不动声色与她恳恳交谈，直到她的儿子从学校里归来，一见就指给那贵妇说：“看，这些装饰品是我的。”可是到了公元前1世纪西塞罗时代，做父母的反倒推卸自己养育儿女的责任，只要两个，最多3个孩子。为此堕胎弃婴的事层出不穷，辛尼加竟以自己的母亲从未堕胎为美谈。

奥古斯都励行宗教改革时，曾一度设法力图恢复家庭已失去的神圣，厘定了三项法律：a. “制止通奸法”；b. “男女婚姻法”；c. “禁

止强奸法”。前两项颁于公元前 19 年，后一项颁于公元前 9 年。如果单凭法律就能挽回颓风，家庭的神圣就该早已恢复了。但自颁布了这三项法律以后，事实上并没有收到好大的效果；好在有法律在，人总不敢如从前那样肆无忌惮。这也不能不归功于奥古斯都的德政。

## 二、社 会

家庭的神圣既已丧失，社会的制度自然只有黑暗。对当时社会的恶习我们只提出两点来讨论：一是奴隶制度，二是贵族豪门的骄奢淫逸。

奴隶制度。当时拿奴隶不当人看待，甚或还不如畜牲，生死予夺，悉随主人好恶。年轻美丽的奴婢，往往就是主人或主母娱乐纵欲的工具。他们没有法律的保障，任何人对他们表示同情就是减轻自己的身价；只有一些宗教家和哲学家独具慧眼，才对他们表示同情，提倡自由思想和解放奴隶的运动。斯多噶和昔尼克两哲学派对奴隶制度就大肆攻击，并提倡解放。对于这一点，这两学派实有其不可磨灭的功绩。一些善心人在这两种势力推动之下，或改变了自己对奴隶的态度，或赐给了他们自由。但这样的人可惜不多。

贵族豪门的骄淫。罗马人的淫乱，人所共知，不必细说。罗马亡国的原因，固然很多，但淫乱亦是其中之一。贵族豪门挥金如土，建筑豪华的宫殿；畜养成众的武士，以备在斗兽场中比武，沙场上击剑，以性命为儿戏，视残忍为娱乐。当时既没有什么大企业可做，罗马人把自己所得来的金钱，不问其来源是否合法，全都这样滥用了。奥古斯都为挽救这狂澜，也曾颁定了一些法律，以提倡拯救衰落的农业，禁止政府的职员妨碍庶民经商营业，鼓励罗马青年喜爱劳作。这些法律在帝国内发生了很好的效果，以致亚细亚人民特别感谢奥古斯都，热切拥护他，尊敬他为从天下降的神

祇。

还有一事，可让我们明白当时罗马帝国，或更确切地说希腊罗马文化的弱点，即是教育的不普及和阶级制度的森严。一些阶级享有一些特殊的权利，没有自由和平等。这固然是当时的一大弱点，但古人本不知道自由平等为何物。自由平等，是由斯多噶学派，尤其是由基督教教义启发的一种概念。斯多噶派的自由思想影响所及，仅及于一部分知识分子，并未深入民间。基督教才把这种思想推广到全世界，改造了当时的社会，给后人立定了自由平等的基础，因为基督教的教义是一个天主，一个人类，一个教会。

如果我们问：教外人对于罪恶，良心上究有什么判断和感觉。这问题很复杂，不容易答复。若说他们只注意外表而不注重内心，似乎不见得。依现存的历史和考古学的文件，我们可说教外人常以不敬奉神祇、不孝敬父母、已婚男女的奸淫、行害人的巫术以及欺诈不实为罪恶；至于其它相反人性的罪，如男色、未婚男女的私通、压迫弱小、恼恨复仇等事，似乎不大意识到这些罪恶的可恶。虽然有些善良的思想家，真知灼见，意识到这一切不合乎人性，但为数甚少，且其意识的程度也不够深刻。他们的高尚思想和道理，仍不能满足大众渴慕真理的心愿，仍不能供给大众所希求的脱离罪恶的力量。基督的“福音”为那时“坐在黑暗中的人”，就如为现在作“罪恶奴隶”的人，实是宣布了自由的福音。“……上主派遣我去向贫苦者传报喜信，安抚破碎了的心灵，向俘虏宣告自由，释放狱中的囚徒，宣布上主恩慈的喜年，揭示我们天主复仇的日期，安慰所有的忧苦者，医治熙雍的遭难者，给他们一顶冠冕来代替灰尘，以欢愉之油来代替哭涕。”（依61 1—3）

上面所引的依撒意亚的话，不但可作上章的结论，亦可作全概论的结论。如果要再加几句当作结论的话，那么我们只有引用圣若望的话说：“那普照每人的真光，正在进入这世界。这光在黑暗中照耀，黑暗却没有胜过他。世界原是借他造成的，但世界却不认

识他。光明来到了世界，世人却爱黑暗甚于光明。但是凡接受他的，他给他们，即那些信他名字的人权能，好成为天主的子女。他们不是由血气，也不是由肉欲，也不是由男欲，而是由天主生的。”（若 11—13 3 19）读者，你读完这篇概论，然后闭目想想若望所说的这些话，你必有一番异样的感觉，对于耶稣诞生的时代和你目前所处的时代，亦必有一个更为清晰的认识和明确的判断。若果如此，这篇概论就算对读者有所贡献，达到了我们写这篇概论的目的。

# 关于原始基督教的性质

支希孟

## 一、一个没有答案的难题

基督教从公元初年诞生到现在，据称已成为地球上将近10亿居民的信仰。名义上，这颗行星上有四分之一的人口是基督的信奉者，但是，基督教起初不过是罗马帝国犹太行省内一个动摇不定的小宗派，并不引人注目。在它成长发展的漫长历史行程中，很少有人讨论原始基督教是不是革命运动的问题。只是到了19世纪将近谢幕的时候，恩格斯发表了三篇关于原始基督教的文章，才给后来的研究者们出了一份难答的试题。恩格斯并没有肯定原始基督教是被压迫民族和阶级的反抗运动，也没有说明它具有反动的性质，这就给各种看法留下了彼此争论和独立发展的广阔余地。研究者们可以从恩格斯某一段话得出大相径庭的结论；并且这个问题仿佛成了与共产主义运动有关系的严肃课题，各种观点都随着政治形势的变幻而浮沉。

认为原始基督教具有革命性，代不乏人。这一看法的始作俑者为卡尔·考茨基，他于1895年发表了《社会主义先驱》，总结了他研究原始基督教的心得。1908年他又把该文的引论扩大成《基督教之基础》，指出基督教是反罗马帝国主义和反犹太僧侣的革命运动，是巴勒斯坦被压迫人民的反抗斗争，肯定初期教会是共产主义性质的组织，是现代科学社会主义的先驱。德国社会民主党成

员麦克斯·比尔在其《英国社会主义史》(1920年)和《社会主义和社会斗争通史》(1922年,又译作《社会主义通史》)中,把原始基督教说成共产主义组织。法国共产党员亨利·巴比塞在《耶稣》一书中把耶稣说成曾向富有者宣战,鼓吹平等,憎恨统治者的共产主义者和革命者。英国学者罗伯逊在《基督教的起源》(1953)中,也把原始基督教说成是反抗罗马的社会斗争,说耶稣是民族英雄。

马克思主义以前,曾经有过极端唯理主义的代表莱马鲁斯(Reimarus 1694—1768),他认为耶稣是个革命者,而不是福音书上说的柔顺的、受苦的救世主,并认为福音书把耶稣的面目窜改了。他认为福音书不完全代表耶稣的思想,从中隐约可以看出耶稣的革命思想,如耶稣关于“新皮袋新酒”,反对调和,“我来世上乃要动刀兵”,“把火扔在地上”等议论足资证明。莱马鲁斯认为这才是耶稣的本来面目。他说耶稣如果不反对当权者,他就不会被送上十字架。至于“羔羊”云云,他认为是后人添加。

莱马鲁斯的这种看法,受到神学家们的普遍反对,并且不被大多数学者注意,因而不是主流。此外,犹太学者埃斯勒(Eisler)、英国学者布兰登(Brandon)也坚持与莱马鲁斯相同的看法。《耶路撒冷城的陷落》一书引用文献资料,说明基督的门徒雅各(耶稣之兄弟)曾参加本民族反抗罗马的斗争,但失败了,只好放弃原来的主张。这一观念也可追溯到莱马鲁斯。这一派人不相信福音书中的神迹,认为与理性矛盾,这是门徒弄虚作假,歪曲耶稣的品格。

这些观点,不仅没有取得多数派地位,而且远没有达到某些马克思主义者的高度,即没有充分运用阶级分析的手段;并且这些主张者一般地否认福音书,并不认为福音书记述的耶稣是革命者。

相反的看法,认为原始基督教不仅不是革命运动,而且具有反动性质。法国共产党员沙利·安什林(1901—1944)于1935年出版《宗教的起源》,他从宗教作为一种意识形态具有虚假性这一理论前提和某些史料出发,认为基督教从一开始就诱使劳动群众脱

离反对压迫和剥削的人世的实际斗争，巩固了奴隶制并加深了贫困，因而是人民的真正鸦片。苏联教育部审定的《世界古代史》（柯瓦辽夫著）也认为，基督教运动并不是革命运动，相反，这个新宗教号召劳动人民忍耐和顺从。科瓦略夫的《古代罗马史》谈到，基督教从来就不是革命的流派；恰恰相反，它扑灭了群众的革命毅力，使它循着另一个轨道前进。我国学者杨真的《基督教史纲》（1979年出版）也认为基督教是当时“阶级斗争中的消极产物”，“是作为革命斗争的对立物产生的”，是社会斗争中的鸦片。

前些年，我国学术界复兴了对基督教起源的研究，发表的文章较多。大体说来，对基督教起源时期持肯定态度的居多。最有代表性的有1981年《世界历史》第4期于可的《试论原始基督教的政治思想》和1981年《世界宗教研究》第1期胡玉堂的《历史上的耶稣》。于可率直提出原始基督教不仅是犹太教的一个新派别，而且是一个新的政治派别；它有明确的政治纲领，即推翻罗马和犹太上层分子的统治，建立现实的、平等的、公共消费的、劳动人民掌权的新国家与新社会；并且，基督教还指出了实现这一纲领的途径，即进行包括暴力革命在内的积极斗争，把城市中破产的自由人、奴隶等作为依靠力量。胡玉堂认为耶稣及其信众的活动是当时犹太人反抗罗马统治、反对犹太上层压迫的斗争中产生的一个群众运动，具有一定正义性和进步作用。他还设想福音书里有两个耶稣，一个是真耶稣，即革命者；另一个是假耶稣，是教会后来编造出来的，主张妥协顺从。此外，颜昌友的文章《关于早期基督教的历史分期问题》（《世界宗教研究》1985年第2期）也认为早期基督教在其自发阶段具有明确的推翻罗马奴隶主统治的目的。

围绕原始基督教的社会性质的“革命说”与“反动说”之间旷日持久的争论始终胜负未分。于是有人采取折衷的办法，说原始基督教革命性和反动性两者兼而有之（见《安徽师大学报》1984年第2期）。

一般说来,把原始基督教说成是迎合统治者的需要,诱使人民脱离革命,具有反动性质的看法,缺乏历史的根据,过于武断和教条,难以为人们所赞同;而认为原始基督教有一定革命性,则比较顾及客观情况,比较不那么偏激和狭隘,因而这种观点进入了我们的教科书,似乎成了定论。前几年重新肯定基督教在公元初年的积极作用的观点曾一度使人兴奋。但是,冷静的和审慎的考察,使我们甚至对这种观点也发生了动摇。我们认为,原始基督教根本就不是什么社会政治运动,而是彻头彻尾的宗教运动;围绕基督教的一切社会冲突,不是阶级斗争,而是宗教斗争。耶稣不是反抗罗马统治的民族英雄和革命者,而是无可置辩的宗教领袖和宗教活动家,他本人对政治、国家、民族问题乃至家庭没有多少兴趣,更谈不到现代人侈谈的所谓明确的“阶级意识”。原始教会不是什么共产主义性质的组织,而是一种神秘的宗教社团,是进入“天国”的预备。耶稣的宗教是伦理的、关乎个人的,他的教训是神秘的,他的性格是柔顺的,他的圈子是狭小的。基督教不是作为阶级斗争的产物——不论积极的还是消极的——而出现的,因而谈不上革命还是反动的问题。只有如实地把它看作是宗教意识,才能真正地了解其本来面目。

值得庆幸的是,前述两种对立观点的彼此否定,使我们有可能重新考虑原始基督教的非政治性质。两种观点的彼此否定,实际上是两种观点都被否定。每一种观点所依据的材料,足以说明对方之观点不能成立。周谷城先生的《世界通史》持一种公允的客观的观点。他说:“耶稣主张服从罗马,不主张对罗马革命,他以为凯撒所管的应归凯撒,上帝所管的应归上帝。”全部问题在于耶稣把尘世与天国区分开来。杨真的《基督教史纲》有几句话极为精当:“初期基督教终究是宗教,而不是一个革命运动。”原始基督教是“当时犹太人内部为了救世问题发生纠纷,并不带有政治性质”。可惜这一正确的命题没有被当作出发点进行更深入的探讨,却被关于基督教“消



极等待救主从天降临,反对革命运动”的宏伟议论掩盖了。

最近,苏联历史学博士卡日丹提出:“基督教首先是宗教,即这样一种世界观,它是对绝对者——上帝的看法。”她批评“我们的书籍中盛行一时的时髦理论,把基督教的形成同所谓‘奴隶革命’联系起来”。她批评苏联一本《奴隶革命和基督教的起源》(1936)的书把基督教说成是“因革命失败而遍及罗马社会下层群众的悲观绝望和感到无任何出路的反映”,认为此说没有多少根据。所谓“奴隶革命”只是一种虚构。她反对把原始基督教“世俗化”,把它变成社会纲领和哲学体系,也不同意把它说成是“剥削阶级的宗教”(见《哲学译丛》1980年第6期《恩格斯论基督教的起源及其作用》)。这篇文章,可以说,代表了马克思主义学者中间对基督教起源的最新看法,有助于我们对研究的方法和角度进行调整。

历史科学应当是一门客观的描述性的科学,而不是规范性的科学。先要弄清事实和现象,给予必要的说明,力求避免任何不恰当的断语。我们的研究受阶级斗争决定一切的观念影响太深,阶级分析被当作随意张贴的标签,全部历史被人为地阶级斗争化了。多年来,我们习惯于这样一个简单化的思维模式:历史上任何一个事件要么带有革命性,要么带有反动性,居间的可能性是没有的。其实,宗教是人类诸种精神生活中一个特殊的独立领域,对信仰宗教的那一部分人而言,它有内在的价值。宗教的判断,不应以科学或文学艺术的标准来衡量。它满足某些人的深度需要。轻易地把它判为革命或反动,是用政治家的标准来衡量宗教家。这样做,并不困难,只需摘引某些字句即可,但也往往使我们不能把注意力真正放在考察宗教的本质,妨碍我们对真正的宗教内容和宗教情操的研究。我们不妨对原始基督教运动来一个“非政治化”,“非世俗化”。

美国宗教史学家G·F·穆尔指出,耶稣“不像近代某些人所说的,是什么社会改革的鼓吹者,是站在穷人和被蹂躏者一边,遣

责他们的压迫者，抨击造成这种不公平现象的社会结构的人。一个相信上帝对建立新世界有他自己的方案，并即将把这方案付诸实施的人，是不会首先来考虑社会的经济改革问题的”（见《基督教简史》）。黑格尔指出，耶稣的门徒们对国家没有什么兴趣，像一位共和主义者对他的祖国那样。他们的全部兴趣只在于耶稣个人。历史学家吉本说：原始基督教徒“厌恶今世的事务，不下于厌恶今世的享乐”，他们“面临人间事务和世俗享乐都心如死灰”。美国史学家汤普逊（1869—1942）指出，如果认为早期教会“曾倡议过什么革命性质的运动，甚至什么彻底改良性质的运动，那会是一个错误”，“有些史学家认为早期教会拥护并实行了一个人道主义的社会经济的伟大纲领，企图在世界上建立一个又新又好的社会，那些史学家是被浪漫主义或虔诚情绪引入迷途的。”（《中世纪经济社会史》，上册）这些看法，对于我们有很大启发作用。

在非马克思主义者的著作中，威尔斯的《世界史纲》讨论过耶稣的“革命”。不过威尔斯所所谓的革命是社会道德和个人生活方式的变革，是更新内心世界和行为式样，净化人类生活，包括人类相沿成习的宗教风俗，是宗教革命。他说犹太人对部落和家族的强烈的热爱引起耶稣的义愤，他要用爱上帝的洪流冲掉一切偏狭和有限的家族之爱。耶稣的教训也谴责经济制度里的一切等级，他的答案是，所有的人属于天国，所有的财产属于天国，人类唯一的正直生活是奉行上帝的旨意。这里绝没有我们所理解的那种推翻一个阶级、一种制度、一个帝国统治的所谓“革命”。

马克思以前的某些社会下层的改革鼓吹者和空想社会主义者，曾从圣经中和原始教会中寻找关于共产主义的教义和组织形式，这是因为基督教在西方的崇高地位及其渗透一切的特点所致。在我们，则不必顾及这个因素。现代西方进步的神学家从耶稣教训的“偏袒性”、“党派性”出发，从圣经中寻章摘句以论证民族解放和反抗政治压迫的合理性。虽说他们的观点值得同情，但他们对

圣经的解释未必合理。

本文重提原始基督教的性质这个曾经牵动不少作者精力的老问题,意在—劳永逸地去消除这个讨论:原始基督教不存在革命或反动的问题。但须知,我们说原始基督教不是革命运动,丝毫不带有贬低的含义。耶稣打破民族界限,创立普世的宗教,比起壁垒分明的民族宗教和多神教,是一个进步。基督教影响日后西方文化艺术,使欧美文化自成一体,其意义不可低估。耶稣还是一位品格崇高的宗教家。恩格斯高度评价说,基督教的产生“代表着宗教发展的崭新阶段”,“行将成为人类精神史中最革命的因素之一”。在这个意义上,基督教的出现是一场革命,并且经历过血与火的考验。但这同样不意味着我们赞美耶稣和“上帝”。我们的笔此时是冷峻的解剖刀,不热,但也没有浸过毒液。

## 二、原始基督教不是社会阶级斗争运动

“原始基督教具有革命性,还是反动性?”这是一个无法回答的选择问句。我们倒宁肯这样提出问题:原始基督教是不是社会政治斗争运动?答案是明确的,而且必然是否定的。以这种方式提出问题,则第一个难题将不复存在。

基督教是一种宗教意识形态,其目的在于追求超越现代物质利益的未来的和精神的幸福。对信徒而言,它有无限的心灵快感和得教的把握。也许我们还不能真正理解信教群众的心理体验,但我们无论如何不应当把自我设定的某种情感强加在他们身上。我们应当承认,在我们的各种精神生活中,宗教信仰是一个独立的方面。它不同于哲学思维、科学推理和政治实践。而且我们应当清醒地记住,差不多两千年前创立基督教的那批有为之士,没有经过现代人经历的严格的政治熏陶,因而阶级斗争观念和夺取政权的观念几乎等于零;而他们之受周围文化意识的浸染如此强烈,

以至于我们这些有兴趣研究他们的人不可以不理睬耶稣出世前后地中海世界发生了什么变化。

布鲁诺·鲍威尔认为基督教属于历史宗教而不是神秘宗教。他认为基督教不是起源于巴勒斯坦,而是起源于罗马和亚历山大。他主张,基督教不是由罗马世界的外部因素引进来的,而是罗马本身的思想产生的,归功于塞涅卡(Seneca)的斯多亚主义。他正确地指出,宗教主要是自我(ego)的解放,自我受到外界束缚,要求解脱,这才是真正的宗教。布鲁诺的这一看法,显然是研究基督教的一大进步,并影响到恩格斯。本文将遵循鲍威尔提示的这一方向。

一谈到原始基督教的政治作用,人们总要拿它同当时巴勒斯坦被压迫人民的生活状况和社会条件来比较。这样的看法,缺乏应有的历史高度和开阔的地理视野。恩格斯一语极为中肯:基督教是“从普遍化了的东方神学特别是犹太神学和庸俗化了的希腊哲学特别是斯多噶派的哲学的混合中悄悄产生的”。“悄悄产生的”,说明它决不可能同一场“风起云涌”、“波澜壮阔”的阶级斗争联系在一起。同时,恩格斯的这句名言也揭示了宗教意识形态的相对独立性,即它是历史地继承了现成的思想资料,并从这些资料发展而来。恩格斯在别的地方还特别谈到哲学和神学仿佛飘浮在云层之中。以为经济利益会直接转化为宗教要求,可以说缺乏令人信服的证据。

基督教的根源深深存在于马其顿的亚历山大东征西讨所造成的希腊主义世界之中。希腊化文化的显著标志是世界主义、混合主义、个人主义以及宗教上的一神主义、禁欲主义和神秘主义。其中,普遍性及人类合一的观念,是希腊化时代人们世界观的核心。在希腊化过程中,巴勒斯坦及犹太民族,也受到希腊文化的影响。他们不再是封闭的民族。耶稣或许代表犹太人中比较开明的一党,把“救恩”的消息传给万邦万民。因而,基督教断没有什么狭隘的民族意识和爱国主义念头。它是作为世界性宗教而出现的。它具

有跨国家、跨民族、跨地区、跨行业、跨阶级、超乎各种职业和阶层之上的特点，因而谈不到阶级性。

上古时代曾经有过以政治方式联合全体人类为一共同组织的努力。古埃及、巴比伦、亚述、迦勒底、波斯都是不小的帝国，但这些专制政体征服各民族，都是为了奴役他们并使之成为纳贡的属国，很难形成共同的文化圈。马其顿帝国承认人有道德上的价值。由于亚历山大的努力，希腊人与野蛮人之间的界限渐渐消失。文化人类学指出，人的概念和对人的承认并不是与人类的出现同时产生的。曾经有过这样的时期，“人”这个术语仅仅是指本氏族的人，氏族以外的人不被看作人。一种既适用于希腊人也适用于蛮族人的“人类”的概念是在晚期希腊斯多噶派哲学中产生的：一切人在具有人性这一点上是平等的；他们的区别全然是外在的和历史地形成的。斯多噶派相信每个人内部都具有理性，这个理性使个人与他人相联系，也使个人与统治宇宙的理性相联系。这种信念为世界主义提供了根据，即认为人不仅是某一地区某一国家的公民，更是整个世界的公民，宇宙的公民。从根本上来说，世界公民的观念同希腊城邦意识相反对。希腊人忠于城邦，乐于从事战争和政治，他们的宗教和道德，预先都由国家规定好了。因此他们是与生俱来的爱国主义者。但是城邦终究成为过时的政治制度。由于亚历山大的武功有目的地实施了一个大帝国的计划，造成了各个民族、各种语言和文化的混杂，这时候的问题便是考虑如何消除民族之间的差异，达到万民一体。

罗马帝国推翻了希腊化的国家，但却继承了世界主义抱负。罗马帝国是一个幅员广大的世界性组织，它包括许多的民族、城市、语言和无数宗教崇拜。古老的宗教几乎全都是民族宗教，新的世界性国家需要新的世界性宗教。有许多迹象表明，康士坦丁以前，基督教就有可能取得最后胜利。这不仅因为帝国的特点造成了宗教上的普世性，还因为它有助于宗教的实际传播。东方和西方，南

方和北方，比以前更密切联系在一起。新宗教的传教士可以毫不困难地从安提阿到约克自由传教。他们到处可以看到令人惊奇的道路系统和统一的货币制度。在通往国家边缘地区的道路上没有障碍和限制。帝国给基督教所提供的方便是无可置疑的。罗马世界性帝国正是基督教出现的必要土壤。

基督教很好地体现了人类平等的观念。在圣经中，亚当并不是犹太人，而是人，他是一切人的始祖。如果造物主上帝按自己的形象在地上创造了人，那么人的内在的尊严、自由和责任，便一视同仁地没有分别地扩大到每一个人、每一个民族和阶层，不是国王、统治者或某一民族的人，而正是“人”，才是上帝在身上的形象。“旧约”的一神论，合乎逻辑地导致一个共同的人类的观念，因为每一个人的本质都是由其与上帝的相似性来保证的。对于“旧约”的这种新解释，显然也是受到希腊哲学影响的结果。基督教的普世性在耶稣的讲道中得到表现。耶稣时代，一般犹太人心目中的神（耶和华）是一位威严、圣洁、忌邪、坐在高天宝座之上的万民之主。人在神面前当存颤惧敬畏之心；而耶稣在讲道中则称神为父，这位天父，不仅是以色列民族的父。这就将神为父的道理普遍化了：“因为他叫日头照好人，也照歹人；降雨给义人，也给不义的人。”（太5：45）基督教把民族神变成单个人的心目中的神，也变为全人类的神。信仰的主体由集体变为个人，个人借着信仰使人类联成一体：“神爱世人，……叫一切信他的，不至灭亡，反得永生。”（约3：16）耶稣将犹太人心目中威严可怖的神的形象变为仁慈可亲的天父的形象，将一个民族的、家族的父，扩展为全人类的父。人人可称之为“天父”，人人可称为神的儿女，这是耶稣教训中一个至关重要的道理，也是对犹太人传统上帝观的重大突破，为以后基督教取得世界范围的胜利奠定了基础，从而实现耶稣所说的：“使万民做我的门徒。”（太28：19）

希腊化时代和罗马时代哲学更关心个人的幸福。因此伦理学

说是这一时期的主要哲学，它发展为个人主义。广义的个人主义是指组合成全体的个体(单元)更为重要。因而，它是以个体与全体相比较而言，并非指人际关系上的损人利己。在哲学上，凡以为宇宙含有一群有自觉性的个体者皆为个人主义。古代的原子论，中世纪的唯名论，近代单子论都是如此。个人主义认为在不妨碍国家治安与福利以及他人自由的前提下，国民皆有正当自由。换言之，个人主义认为个人价值并非全部淹没在团体利益之中，个人相对于群体有一定独立性和自由。个人主义承认个人的道德、良心和自由，由此构成以全人类安宁幸福为目的的世界主义之基础。在内为自由主义，在外则为世界主义。普通以为，这两种主义的提倡者为斯多噶派。

希腊人没有突出的关于个人的观念。当城邦为范围更大的世界所代替时，个人的稳定性受到威胁。“个人怎样才能得到幸福？”对这个永久性问题的回答，形成三种有影响的学派。犬儒学派(Cynics)认为个人的目的是了解自己，并依自己的天性去生活。为了自由与自知(Selfknowledge)，他们便攻击一切奢华与安逸。伊壁鸠鲁学派(Epicureans)认为人生的目的是及时行乐，这是一种自私自利的哲学。斯多噶派(Stoics)认为，为某一集团而爱而忧，比起为全人类全世界服务，就显得很渺小。斯多噶派认为，人是自然即神的目标或目的，相信每个人皆内具理性。这时的哲学家，不再像伯理克里时代的人一样全力拥护城邦的公民理想。这些哲学信念，自然也影响到基督教并为其吸收。

基督教的观念中，包含对个人的自由、价值的肯定。基督教的出现，改变了寻常那种人与国家之间绝对顺从的关系。创世记说上帝照自己的形象创造了人。波依修斯(古代哲学家，480—524年)解释说，如果人是上帝的形象，那么，他便是具有责任能力的人，他具有自由的权利和义务。这样，人不是为了国家而存在；相反，倒是国家为了人而存在。国家不再是地上的上帝；相反，国家应当尊

重和保护人的尊严。基督教实质上是一种个人的宗教，它同国家权力崇拜没有关系。“凯撒的当归凯撒。”在纷纷扰攘的尘世生活中，基督徒追求洁身自好，选择隐居生活，向往心灵静谧，鄙视政治和服军役，实现最大限度的个人自由。因而基督教的信仰在罗马帝国里，有着争取人的自由的意义。耶稣反对法利赛人过分拘泥仪式礼节，只重视宗教外表，忽视宗教精神，把古人的遗传变成强加在人身上的轭。耶稣强调爱神和爱人这两条律法的总纲：“你要尽心，尽性，尽意爱主你的神”，其次是“爱人如己”。这样，宗教就成了一种内在的信仰，而不服从外在的约束。这就承认人有根据自己的良心决定自己信仰的自由。一个人根据良知决定其行动，就会成为自由的人。那些为宗教信仰自由而奋斗的人，事实上是公民自由权的创始人。当他们要求有崇拜自己心目中的上帝的权利的时候，就等于承认在自己经验的范围内，自己的决定是正确的。因此可以说，现代争取政治自由的斗争，最初起源于争取宗教自由的斗争。但是原始基督教这种为信仰而奋斗的精神并没有演变为社会政治斗争。他们以为摆脱外界的束缚，遁入个人心灵的安宁，比起粉碎政治束缚，投入直接斗争，是一条更为可取的途径。他们采取了“超然物外”和“不通世故”的态度。宗教自由是个人自由，是个体对群体的独立，是心灵对肉体的自由，是个人的超脱、解脱；而社会斗争总是集团对集团。基督教反是。

许多人认为原始基督教是穷人的宗教，劳动者的宗教，由此而断定它具有鲜明的阶级属性。但是，基督教不仅仅对犹太人、穷人和劳动者有吸引力，它对富人和统治者同样有吸引力。《启示录》中说：“从各国各族各民各方来的人……”《使徒行传》谈到：“信的人都在一处，凡物公用，并且卖了田产家业，照各人所需用的分给各人。”（徒2：44-45）“内中也没有一个缺乏的，因为人人将田产房屋都卖了，把所卖的价银拿来，放在使徒脚前，照各人所需用的分给各人。”（徒4：34-35）由此可知最早的基督徒并非全都是一无



所有的奴隶，他们中至少有殷实的人家，有一笔可观的财产，否则，就不存在“变卖”家产的问题。圣经中的耶稣，并不是穷人的代表，他时常出没富有之家，参加人家的婚礼。宗教是一种属灵的精神生活，倘没有基本的物质生活保证，就不可能去冥想上帝，追求来世彼岸生活。穷人的第一需要是物质生活；而宗教需要闲暇与精力，并且要有一定的知识水平。古人说：“衣食足则知荣辱，仓廩实则知礼节。”精神文明有赖于物质文明的进步（我们把宗教生活看作精神文明）。基督教恰好产生在“罗马和平”时期，物质生产繁荣，人民安居乐业，但是物质生活并不能自然而然地带来精神上的愉快。基督教的教义恰恰给人以死后福乐的希望，顺应了当时社会的需要。罗马社会物质充盈，而精神匮乏，对未来死后生活尤为焦急。所以，通常的事实是：越是升平治世，宗教越兴旺。

并非所有的劳动者都从基督教得到好处。由于基督教反对偶像崇拜和异教神祇，使得一些手工业者失业。以弗所的一位银匠，曾煽动同行手艺人攻击保罗，因为他们靠制造小女神像维持生活。可见，不能简单地断言基督教仅代表劳动大众的利益。

原始教会的财产公有，并不是一种崭新的社会制度，而是一种宗教实践，并且为时十分短暂，仅是一种过渡性措施。他们这样做，是出于效法“基督之爱”，只能表明他们实行耶稣关于彼此相爱的教训十分认真坚决。息普利安（迦太基主教，200—258）写道：“教会初立时，信徒们的头脑充满着各种伟大美德，信徒的心灵被崇高的新信仰的热火燃烧着。在那时，他们的一切东西都归公有，他们效法神圣法，天父上帝的公平之法。”可见，从信仰去说明教会历史，比从政治上说明宗教，更符合实际。从这里可以看出原始基督教会不曾有颠覆当时经济制度的愿望。

许多人把耶稣描绘成仿佛一位犹太起义的领袖，这不符合实际。他们的根据是，耶稣是人们期待已久的“弥赛亚”。但是，耶稣时代，犹太人中间流传着几种不同的关于弥赛亚的认识。本来

意义上的弥赛亚应当是犹太民族的拯救者，并且是大卫王的子孙；但耶稣却并不是要建立犹太政权，而是要拯救全人类。从历史上看，古代巴勒斯坦不仅是一个经常招致各大帝国侵略的地方，也是各民族文化交汇的场所。因而犹太人中一部分人容易受到异族文化的熏染，逐渐打破封闭的观念，走向当时已知的世界。另一方面，前301年，埃及托勒密王朝占有了巴勒斯坦，把大批犹太人驱赶到亚历山大里亚。在其它城市，也兴起了犹太人侨居地。这些散居的犹太人生活在希腊化的大都市中，也渐渐习染了希腊文化。这导致了希腊语世界内犹太教和其它同类运动之间的相互作用。犹太人甚至在自己国内，也有足够的机会学习希腊的生活方式。犹太人不仅是一个巴勒斯坦的民族，而且成了一个广事宣传的教派，并受到国内文化的影响，发生某些实质性变化。耶稣的教诲及其教派，就是犹太文化与希腊文化结合的产物，因而是为新的新世界提供的“灵粮”，而不仅仅局限于拯救本民族出危难。毋宁说耶稣是一位广施博爱于万民的新的世界宗教的领袖。他是跨越国界的弥赛亚，难以为本族人所接受。他的宗教打破了犹太人与外邦人的界限。正是这个原因促使他上了十字架。

某些进步的神学家把耶稣之死宣布为一个政治事件。其实，耶稣死于宗教纷争；并且耶稣决不是死于罗马帝国统治者之手，而是死于自己的同胞。耶稣不是那种把本民族的独立看得高于未来天国的人。当拿但业说他是“以色列的王”时，他矢口加以否认（约1：49—51）；当众人想“强逼他作王”时，他独自退到山上（约6：15）。彼拉多问耶稣是不是犹太人的王，耶稣回答：“我的国不属这世界。”（约18：36）耶稣教训的核心是主张博爱，反对暴力；主张顺服，反对作乱。假定他决意要发动一场革命，他就不会在客西马尼园被捕，也不会死于各各他山。

罗马巡抚彼拉多对于他这样一位并不想损害罗马帝国的人物，无意加以杀害。彼拉多起初以为这是犹太人的宗教上的案件，

欲一推了之，但犹太祭司长却以政治罪控告耶稣，必欲置之死地而后快。彼拉多认为查不出多少证据，便想鞭打之后释放耶稣，但犹太人不允许。彼拉多怕激起事变，遂勉强地把耶稣判了死刑，同时竭力推诿自己的责任。犹太人中的法利赛人与撒都该人，与耶稣一派确实有很深的宗教歧见。这些冲突归结起来，就是耶稣想打破犹太教一神主义的民族界限，使得它可以为更多的人所接受；而保守的犹太人反对希腊文化对犹太教的渗透，力图保持犹太教的纯洁，并进而实现犹太人对世界的统治。

新宗教受惠于罗马帝国的方面很多，原始基督教所受到的来自帝国方面的迫害也并非那么严重。有一些论者喜欢把公元2、3世纪说成是基督教由被压迫者的宗教向统治阶级的宗教演变的时期，似乎到4世纪初，基督教会彻底变质了，蜕化了。看起来似乎基督教已同初创时期大相径庭。但是，教义史告诉我们，基督教的历史充满了剧烈的变革，但其基本信仰条文没有实质性变化。“尼西亚信经”并不是凭空冒出地面的，它是从流传下来的使徒信经演化来的；而使徒信经，则大体反映了使徒时代信仰的主要内容和神学重点。这个使徒信经，在福音书中已可见其端倪。特别值得注意的是，基督教遭遇的几次大的迫害恰恰发生在2、3、4世纪，而这期间，正是富人逐渐涌入教会的时期。因此，基督教“变质”说，不能解释何以罗马帝国会迫害一个正变得对自己“有利”的宗教。

总之，联系基督教诞生时地中海的宗教、哲学和一般文化情况来看，基督教决不是一种政治运动。作为宗教，它置身于或超出于社会阶级斗争、民族斗争之上。它不是阶级斗争的产物。基督教的基本特点，是世界主义和个人主义，是超越党派政治的。它把宗教信仰变成人的内心自由的选择；它要把精神得救之途，交给广大帝国的各色人等。它是希腊文化与犹太教相结合的产物。它本身并不违反罗马帝国的政策；相反，却受到这个帝国各阶层人士的

欢迎，并且逐渐征服了人心。如果说它最终成为这个帝国的国教，那正是由于它的世界主义的特点所致。基督教的出现，如果说是一场革命的话，那是宗教史和思想史上的革命。它使自由、平等、博爱的思想渗透到欧洲社会中，它极大地改变了人与国家的关系，它破除了把国家当作偶像来崇拜的邪恶传统，它为人的权利提供了有力的神学根据。作为一种宗教，它代替了过去那些迷信的、以人为祭的、混乱的、不道德的、有时是淫乱的拜多神的宗教，它调整人们之间的关系，对妇女、儿童、“罪人”、贫弱者、疾患者给以救助，从而使人的价值得到尊重，使人道主义发扬光大。近世资产阶级思想家，常借助于基督教的某些概念，决不是偶然的。也正是由于原始基督教具有超阶级性，它方可以绵延至今，可以为不同肤色、不同职业、不同文化水准、不同阶级的人所接受。相比之下，历史上某些纯粹由穷人创设的宗教，由于具有狭隘的目标，往往情随事迁，不得流传。也正是由于基督教具有普遍的吸引力，它才最终上升为帝国宗教，后来也曾经被下层劳动群众作为反抗的工具。因为不同的人可以作不同解释。

### 三、宗教意识形态的特殊性

原始基督教不是世俗的社会斗争运动，其目的在于追求个人的超在、不朽和实现人类博爱。它的特殊魅力在于以活泼的“灵性”生命来补充物质生活。它没有意识到废除剥削制度（例如奴隶制度）的必要，也不以推翻地上统治者为己任，因为直接克服社会弊病不是耶稣及其门徒给自己规定的任务。必须首先和主要地从宗教意义和伦理意义上理解原始教会的信仰体系，才能认识基督教的本来面目。

安什林批评称早期基督教为革命运动的人是“把宗教意识形态变成了社会意识形态”，这一批评蕴含着这样的观念：宗教意识

形态和社会政治思潮,宗教运动和政治运动是有区别的,尽管也有联系。宗教生活是人类多样化生活的一个方面,自身有其存在的合理性。客观上存在着超越政治集团的信仰。政治观点相同的人,可以有不同的宗教信仰;同一宗教信仰的人,可以有不同的政治态度。不应像过去那样,人们为了否定宗教,便说宗教历来是反动统治阶级的工具;而为了肯定宗教,又说它是劳动人民反抗的武器。历史上确曾有过不同阶级利用宗教思想的事,但这不足以说明宗教的实质。宗教的实质在于其非世俗性,否则,它就不是宗教信仰。

宗教是一种特殊的意识形态,一种特殊的精神活动和心理体验,有其自身一贯的内在的发展逻辑。假定人的心灵有许多个窗口,有许多个小房间,宗教信仰便是其中的一个。对于人们为什么相信宗教,特别是现代科学昌明的时代为什么仍有不少人相信宗教的问题,许多作者发表了不少千篇一律的论文,但都不能给予令人满意的回答。这个问题的答案也许要在很远的将来才可以得到。那我们就得老老实实承认,现在我们对这个问题还没有足够的发言权。承认最后的答案还没有发现,比宣布这个答案已经装在自己的腰包里,随时可以掏出来炫耀一番,是更开明的态度。不过无论最后的答案怎么样,有一点是明确的,就是宗教信仰的显著特点是其超验性和超越性,因而它在某些方面,难以为非信教群众所理解;这派宗教的信徒有时难以理解另一派宗教信仰的心理。这有点近乎不可知论。

说宗教信仰是超验的,是说对人们相信宗教的原因及其信仰的内容不能从通常的理性认识和感性经验去理解。宗教信仰是非理性的、神秘莫测的,否则,它就不是宗教信仰。宗教信仰不是认识论,不是逻辑学,不是论辩术,不是科学方法体系。没有哪一个信徒是经过理性思维、逻辑推论或通过总结实际经验达到对“上帝”的坚定不移的信念的。先有信仰,后有神学论证。同样的道理,

没有哪一个无神论者是因为读了反宗教的著作才达到否定上帝的结论的。宗教信徒心中不乏玄秘的直观、洞见、内省，对自我的反思，主观唯心的冥想默念，仿佛达到舍身忘我、超凡入圣的地步。精神在一刹那仿佛步入一个神秘的国度。西方宗教史上有不少人经历过特别的宗教体验，才实现了信仰的转变。保罗在大马士革的路上见到的异象，奥古斯丁、圣弗兰西斯、路德、巴斯卡尔的宗教经验，都不能被斥之为虚妄之言。如果我们对此不能给出合理的解释，那就只好承认巴斯卡尔的一句名言的有效性：心自有理所不知之理。卢梭也承认有“理性所不知道的心智”。存在主义哲学真父祁克果(1813—1855年)认为，宗教信仰是非理性的。他辩称，宗教上的种种信念，无法用理性的论证予以支持，因为真正的信仰意味着承认“荒谬”。基督徒相信一个不朽的上帝降生为会死的耶稣，这在逻辑上不可能，凭经验也无法理解，但基督教相信。“信就是所望之事的底实”。他认为这是一种主观的选择，他称之为“信仰的跳跃”(a leap of faith)。古代的教父德尔图良早就说过：唯其荒谬，才相信。这很简单：正是因为以人的理性为准绳所难以置信的东西，才需要“信仰”；人的理性可以理解的，是用不到信仰的。后期经院哲学家区分了信仰的真理与科学的真理，这一区分具有非同小可的意义。对于今日大部分教徒而言，他们既承认日常经验中和茫茫宇宙中的科学法则，同时亦承认其主观的神学真理。这种非理性的认识，信仰者称为神启，天启，启示，灵感。应当承认，主观的顿悟、灵感(即潜在意识突然浮现脑际)、豁然开朗、恍然大悟、灵机一动，这种仿佛得自神灵的偶然的思想闪光，是人人经验过的，尤其是宗教徒经验过的。也许我们从未体验过，但不能据此就否认他人有此经验。历来有不少的人以科学成果驳斥宗教信仰，他们已经不止一次地宣布科学对宗教的胜利，但科学在进步着，宗教也没有退出自己的阵地。这说明，不能用科学来解释宗教所相信的奇迹。科学与宗教并不采取相同的标准。

宗教的这种超验性，要求我们在解释宗教的起源和基督教的起源时，不能像对待政治思想体系那样，直接从经济制度、阶级关系中寻找原因，而必须注意到理性所不知道的人的特殊的宗教心理。

宗教的另一特点是它的超越性，即人们向往彼岸世界的超越，向往死后的拯救。这一超越性表现为一定程度的幻想和逃避尘世的思想。当然，并非任何宗教派别都是禁欲主义和隐修主义的拥护者。禁欲和隐修是离世思想的极端。宗教的基本出发点是灵魂与肉体、天国与现世、神权与政权、僧侣与俗人的二元对立，并且重前者而轻后者，否则，就不成其为宗教。尽管不少宗教派别并不热衷于灵修之事，完全世俗化为政治团体，但这不足以代表真正的宗教，或者不能证明宗教之所以为宗教的本质精神。“看破红尘”，确有一些宗教徒是怀着这样的信念的。某些宗教领袖参加国家政治团体，这并不意味着宗教同政治生活是一回事，正如一位信仰者同时担任科学研究的工作（孟德尔），并不能说明科学同信仰是一回事一样。宗教的这种超越性表现为对国家的独立性。宗教是私人的事情，应凭个人的良心作出抉择。国家不干预宗教活动，不干预私人的信仰，国家也不受宗教信条及其经典的干预。宗教领袖之参与国家政治生活，并不是以其信仰为出发点对国家法令作出自己的理解和建议。他并不在自己的发言中掺杂“为主作见证”之类的话语。这就是说，宗教信仰是中立的。欧洲社会经过长期流血的教训，认识到政教应当分离。这是因为，政教合一不仅是有害的，而且也破坏了信仰的纯洁性。

这种超越性表现出某种程度的个人主义和个人自由。真正彻底地信仰自己的宗教的人是彻底自由的，因为他在观念上摆脱了纷争和过多的欲望，不以种种杂务为念，心灵在无限广阔的空间遨游。一切宗教都一定程度地存在着出世的倾向，原始基督教毫无疑问以救人、自救为指归，因而是出世思想占上风。

认为原始基督教是被压迫被剥削的民族和人民创造的，这一看法忘记了：从事精神生产的人，必须有起码的物质生活保证。耶稣及其门徒如果囊空如洗，形同乞丐，就不可能建立起一个特殊的教派。宗教是物质生产有了一定的富裕之后的社会条件的产物。宗教同其他文化现象一样，只有在社会有了劳动分工，允许一部分人（祭司）专门从事职业的宗教活动时才有可能。宗教是文明发展到一定阶段的产物。宗教离不开成文的经典，至少是条文，而这，有赖于文字的出现。原始社会有巫术，有图腾崇拜，有万物有灵论，但没有宗教。同样的道理，耶稣创立的宗教也是以一定经济来源为保证的，他们决不是一群饥寒交迫的人，并且也决不是全然没有受过教育的人。他们不至于过分衣食不周，也不至于疲惫不堪，以至毫无精力广事传教。一般说来，当人们得不到起码温饱的时候，教堂被迫关门；而当出现政通人和，百废俱兴，人们的收入增加的太平盛世局面时，各地广建教堂寺庙，出入宗教场所的人反而多了。由此可知，宗教活动的兴盛同整个社会的繁荣和宽松的环境是成比例关系的。不能说社会越黑暗，越贫穷，宗教反而越发达，似乎精神需求与物质生产成反比。如果我们全方位地看问题，则可知，把历史上的宗教同穷人，同“走投无路”联系在一起，实在有失偏颇。基于同样的理由，则关于宗教的未来，我们可以说，那种认为随着科学和技术的进步，随着物质文明的提高，宗教会日趋衰落的眼光，至少值得商榷。关于宗教的未来，只能由未来的人去下结论。现在的任何判断都为时过早。

在社会科学研究领域里，没有哪一门学科比宗教研究中的教条式态度更严重、更顽固了。至今还有同志认为“宗教没有自己的历史”，把“用宗教说明宗教”同“用历史说明宗教”对立起来，认为宗教观点不过是政治、经济的消极被动的反映，否认宗教体系的独立发展，把它彻底世俗化、政治化。像宗教信仰这样一种深层意识，如果不充分理解信仰者的情感，不理睬神学专门工作者的见



解，就难以较为真实地揭示宗教的底蕴和实质。这是我们从原始基督教的研究中应当得到的结论。将原始基督教这样复杂的社会现象和精神现象简单化，把它的出现归结为“阶级压迫——反抗意识——宗教信仰”这种直线型的公式，忽视各地区、各民族和各种文化形态的相互作用和横向联系，这不是立体地、全方位地进行观察，这是一种线性思维定式。否认创立宗教的人有宗教要求，以为宗教要求不过是经济政治要求的一种表现，否认宗教的独立性和本身的价值，忽视原始教会信仰的真正中心所在，把圣经中丰富的、多质多样的训诫以及生动的比喻抛开，抽出某些话语附会到阶级斗争主题上，从而使宗教性思想、观念、术语、信息世俗化、政治化，实际是歪曲了宗教。

如果说原始基督教有什么革命性的话，那么，它的确是思想史、伦理史、文化史上的一次革命。现在人们对广义的文化学尤其是中西文化对比颇有兴致。一谈到西方文化，就少不了基督教，因为在某种意义上，西方文化可称为基督教文化。西方人浓厚而深沉的宗教意识渗透到哲学、文学、心理各个方面。欧洲人的探险精神、进取心、独创性，他们的自由意识、对外拓殖的狂热，他们的开放型而不是封闭型的文化，都同基督教有不可分割的联系。若要宏观地、多层次地了解西方文明的演变及其精髓，就不可不研究基督教。在这一点上，一切有关原始基督教的思考和反思，无疑是有价值的。我们应当研究基督教的出现是如何改变西方文化历史进程的。

# 评文艺复兴时期 德国两位基督教文化巨人

雷雨田

伊拉斯莫和马丁·路德是欧洲文艺复兴时代的两颗巨星：一为基督教人文主义泰斗，一为宗教改革运动领袖，在欧洲文化史上占有独特的地位。过去，学者多强调二人的差异性，而忽略了他们的趋同性，甚至将他们对立起来。我们认为，两人都是人文主义精神哺育起来的时代骄子，但他们各为文艺复兴前后相承的两大阶段——人文主义运动和宗教改革——的典型代表，如伊拉斯莫所说，“伊拉斯莫下了蛋，路德孵出了小鸡”，他们具有一种继承性的关系。本文试图对他们进行比较研究，评判两位基督教文化巨人同文艺复兴的关系及其历史地位。

## 人文主义骄子

15世纪下半叶，意大利人文主义思潮首先在德国的宫廷、大学和城市中传播开来，哺育了一批新型市民资产阶级知识分子，伊拉斯莫和马丁·路德是其最杰出的代表，他们都是人文主义大师和“新学”的佼佼者。

路德是文艺复兴的“巨人”之一，有恩格斯的论断为凭，所以无人提出疑问。但路德是否是人文主义者，学术界对此却饶有分歧。一般人认为，路德受到过人文主义的强烈影响，但他最终倾心于宗

教,并未成为人文主义者。笔者认为,文艺复兴时期的宗教改革家和人文主义者并没有本质区别,他们都是新一代觉醒的先驱,是思想解放、精神自由的鼓动者。要说不同,那仅仅在于宗教改革家更注重实践,勇敢地把人文主义精神应用于改造现实世界的活动。人文主义的基本特征有两个方面:一为重视希腊罗马古典文化;二是强调人权、人的价值、人的现实生活,贬低神性、神权及天主教会的至尊地位。马丁·路德身上,充满了这种时代精神。从经历来看,路德曾在德国人文主义中心之一——艾尔福特大学读书,这里聚集着许多同经院哲学家论战的唯名论者和人文主义者,路德以他们为师,如饥似渴地博览希腊罗马典籍。维吉尔的诗、西赛罗的博识及其献身国民的精神、雅可布和魏舍尔等反教会的言论,都给予他极大影响,<sup>①</sup>但他却于1505年进入修道院,成了苦行僧。这一方面说明人文主义熏陶没有使路德彻底摆脱把灵魂得救作为人生最高目的这一传统思潮的束缚;但另一方面,这也是路德怀疑现状和探索精神的表现。事实上,正是修道院的苦行禁欲、罗马朝圣教育了路德,使这位虔诚的奥古斯丁派修士开始觉醒,最终认清了天主教圣礼、善行得救与圣城罗马的污秽和欺骗性。路德和伊拉斯莫都进过修道院,两人都是其叛逆者。不同的是,伊拉斯莫虽然揭露过教会的种种丑行劣迹和弊端,并且振聋发聩地宣告“教会是在血的基础上建立的,依靠血而壮大”<sup>②</sup>,但他并无意与之决裂,而希望改良它。因而,他至死都未脱离天主教的怀抱。路德与之不同,他不仅抛弃了天主教会,而且杀了回马枪,另创新教,使罗马的一统天下趋于崩溃。因此,他对教皇体系所造成的致命伤痕,比任何一位人文主义者的批判都深刻得多。

从人生观方面来看,路德的宗教、政治思想的核心——“唯信

---

① T·M·林赛:《宗教改革史》,第197页,纽约,1957年。

② 伊拉斯莫:《愚颂》,见《西方哲学原著选读》(上),第314页,(商务)1981年。

称义”说，否定了教皇制度及教士的至尊地位，把个人的精神自由、世俗生活置于中心地位，使“上帝成了一个孤零零的老童男”，体现了强烈的人文主义精神。路德公开抨击天主教会的禁欲苦行等封建道德的伪善性，赞美现世生活的神圣价值，认为人活在世上，“应享受各种乐趣，多方面地追求”，提出了“为人类服务就是献身于上帝的表现”这个著名格言，<sup>①</sup>将人置于同上帝一样的地位。在抨击修道制度时，路德宣扬婚姻“是经济、政治、宗教的基础”，“生殖器官是人体最美、最神圣的部分，因为它保障了人类的繁衍。”<sup>②</sup>——这种大胆而有伤风雅之语，恐怕连那些鼓吹感官享受的人文主义者也羞于启口。伊拉斯莫也抨击过基督教的狂热和禁欲苦行是弃绝快乐、恶生恋死，但他本人终身奉行独身主义，形同世俗修道士；而生活中的路德，则俗气十足，堪称为热情的朋友、温存的丈夫、慈祥的父亲、积极的社会活动家，充分表现了以人为本的文艺复兴精神。

实现个人的精神自由、民族独立和国家统一，是16世纪最重大的社会问题，第一大障碍来自天主教会。因而，把目光首先集中于宗教改革的路德等人，直接面对宗教、神学，正是对准了封建制度巨大的国际中心，抓住了时代最迫切的使命。相反，老一代的人文主义者竭力避开宗教问题，才是一种遁世的表现，因为干预神学，是要有勇气的，弄不好将有杀身之祸。为了自身安全，无涉异端罪名，许多人文主义者均采取了回避的态度。在这一点上，恰恰是宗教改革家们，强烈地体现了重视现实、而向社会的人文主义精神。因此，我们认为，伊拉斯莫和路德都是人文主义浪潮推到时代前列的风云人物，路德更是一位激进的人文主义者和弄潮儿，他的宗教政治纲领及实践活动，都是人文主义具体化、社会化的过程。

<sup>①</sup> K·R·格林：《路德小传》，第44页，上海1936年，英文版。

<sup>②</sup> 路先·费布里：《马丁·路德：命运》，第291页，纽约，1929年。

## 宗 教 哲 学

伊拉斯莫和路德都不是严格意义上的哲学家,但其宗教思想,涉及到一些重要的哲学问题,如哲学与神学的关系、世界的本源、人的意志自由、宗教的源泉、信仰与理性的关系等。对中世纪传统的经院哲学及其权威,伊拉斯莫和路德都曾进行过批判。在巴黎求学时,伊拉斯莫就憎恶经院哲学,认为它已经老朽过时。在其《愚颂》中,他辛辣地讽刺经院神学家“精神错乱、头脑发狂”,用宗教谎言欺骗群众,企图使民众变成毫无理性、智慧的牛马。经院神学家杜撰的三位一体、实体转化等教义也遭到伊拉斯莫的嘲弄。在抨击经院哲学这一点上,路德同他是一致的。早在宗教改革前夕,路德就加入到人文主义者行列,攻击经院哲学,支持罗希林等人同科伦天主教神学家论战。<sup>①</sup>路德公开批判经院哲学家崇奉的大权威亚里士多德和阿奎那,认为在亚氏的影响下,传统基督教神学发生了灾难性质变,完全失去了圣经的本质,呼吁把亚氏从神学教学大纲中清除出去。路德还指出阿奎那所鼓吹的亚里士多德形而上学不符合福音原则,认为中世纪的“以善行而成义”的格言出于亚里士多德之口,而“教皇一贯正确”的教义、教士阶层的重要性,以及《新约》中人人皆为祭司这一教谕的丧失均导源于阿奎那。路德倾向于唯名论,崇尚唯名论大师威廉·奥康,故有“奥康主义者”之称。

在信仰观上,伊拉斯莫和路德均持“圣经至上论”,希望恢复原始基督教中的平等、博爱精神。此外,两人不同程度地都以历史的批判眼光来研究圣经。在评注、翻译圣经时,路德继承了伊氏语言学等批判成果,成就较大。但对中世纪这个最重大的哲学问题——

<sup>①</sup> H·J·格里姆,《宗教改革时代》,第104页,纽约,1965年。

理性与信仰的关系，两人则有一定分歧。伊拉斯莫力图将信仰与理性调和，认为人的理性在信仰问题上有一定权能，人在神面前有某种独立自主的地位。从哲学观点看，这是具有进步意义的。路德则持“两国论”，认为人类生活于精神与世俗两个国度之中，信仰与理性分别是二者的行动准则，信仰适用于宗教领域，理性适合于自然世界。路德严格区分这两个不同范畴，具有“两重真理论”的倾向。他认为，在灵魂得救问题上，理性是“假向导”、“魔鬼的娼妇”；但在现世领域，理性却是人的唯一向导，是“一切艺术、医学、法律、智慧、力量、德行、荣誉之母”<sup>①</sup>，是处理尘世事物的完善工具。因此，“在教会中基督以其精神来操作，但是，在市政府之中，人们必须以理性为指导原则（此即为人类法律之源泉）”。<sup>②</sup>路德以此建立了他的政教分离学说，并提出了神学与哲学的区别：哲学来源于理性，神学则源于信仰，不能列为科学。这实际等于说，宗教同纯粹的理性相对立。路德这一思想对近代哲学的解放具有重大意义，因而海涅称其为“坚韧不拔的、进步的理性生活的伟大先驱”。<sup>③</sup>

对待理性的不同态度，导致伊拉斯莫和路德之间有关人的“自由意志”的一场大论战，触及到天主教与新教神学的核心问题。德国宗教改革运动初期，伊拉斯莫希望用希腊罗马文化和教育手段，提高人的道德文化修养，以此来革除教会弊端，使其面貌一新。由于他强调教育，所以，必须肯定人的自由意志在得救问题上的一定作用。在《论自由意志》一书中，伊拉斯莫同路德一样，承认上帝的绝对意志，“人完全依赖于上帝的意志，一切希望和信心均根基于上帝的许诺，因为人本身是贫乏的；人应完全屈服于上帝的意志，

① 《哲学百科全书》，“路德”条，纽约，1967年。

② 乌·罗伯特，《西洋三千年教育文献精华》，第117页，1979年，（台）中文版。

③ 《马丁·路德与当代》，第16页，柏林，1980年，德文版。

如果上帝现在想让我们得救或死亡。”<sup>①</sup>但伊拉斯莫仍给人的自由意志以一锥之地。例如，他把事件分为3个程序：发生、经过、结局，开始与终结归于上帝恩典，人的自由意志可以在事件进行中发挥作用。主因——上帝的恩典；次因——人的意志。二因同时作用于一事件，没有主因，人的意志便一事无成。伊拉斯莫主张人有自由意志，不是为了限制上帝意旨或怀疑它，而是为了强调人的行为对上帝的责任。因为他担忧，路德的意志非自由论一旦蔓延，会使人类对自己的罪孽不负责任，一切皆归咎于上帝，从而引起伦理纲常的破坏。因而伊氏所鼓吹的宗教改革，不过是利用古典文明倡导教育、重振道德、革除弊端的运动罢了。如果人无自由意志，那么，人类只能听天由命、无所作为，教育便是多余的了。伊氏强调人有自由意志，能够接受知识、教育，造就自己的个性，从而维护了人的尊严、价值和独立性的人文主义原则。作为教育家，他的《论自由意志》影响深远，后来成为学童的必修课和培养荣誉与基督教精神的“袖珍书”。<sup>②</sup>因此，从哲学认识论的角度来看，伊拉斯莫的自由意志论，肯定上帝主宰下人的一定能动作用，具有削弱宗教神权的积极意义。但另一方面必须看到，这种理论也有利于维护天主教传统的救赎观——“善功得救”论。英国著名文艺复兴研究专家约翰·哈勒指出：“强调人的行为价值的人文主义，本质上是天主教哲学。”<sup>③</sup>中世纪天主教会所制订的一系列法规、礼仪以及伪造的圣徒遗物和赎罪券等，其根本哲学理论前提就是人有自由意志，人必须以“善功得救”。因此，伊氏的命题客观上有利于天主教保守阵营。

① 温弗里德·特里里兹：《德意志文艺复兴人文主义纲要与文萃》，第481--482页，莱比锡，1981年，德文版。

② 理丘德·弗里登哈德：《路德传》，第552页，慕尼黑，1979年，德文版。

③ J·R·哈勒：《君主、艺术家、人文主义者、文艺复兴：近代的开端》，第165页，1973年，德文版。

路德在《论意志的奴隶地位》中反驳了伊拉斯莫的观点，他引用圣经证明：人是不自由的，没有上帝神赐，就无力改变自己或有所作为。人的意志具有中立性，“犹如驮兽一样处在上帝和撒旦之间，谁驾驭它，它就服从谁”。<sup>①</sup>路德的出发点是绝对的天命思想，人的意志不能起任何独立作用。上面已述及，路德是“两国论”者，他同伊氏一样，在世俗领域，承认人的意志的一定作用；在宗教领域，他持严格宿命论，反对“善功得救”说，鼓吹上帝主宰万事万物。这同他的神学基础——“唯信称义”说是一致的：“称义和得救，不靠行为，仅靠对基督的信仰。”路德否定宗教活动中人的自由意志，目的是为了强调“唯信仰”、“唯基督”。在他看来，人的行为、圣礼、教士等对人的灵魂得救都是赘疣，因此应否定圣礼和善功得救论，取消人为的教阶制及教廷搜刮民财、统治世界的诸种规章和设施。路德是企图通过彻底废除教皇体系的革命方式建立一种完全依个人信仰为基础的精神教会，从而实现“精神自由”的理想。所以，路德的意志非自由论，同样体现了试图摆脱宗教桎梏的人文主义精神，在神学及政治上都具有积极意义。其消极的一面是，这篇论文不仅是为了反驳伊拉斯莫的观点，而且也是为了谴责暴动农民的“盲目、任性”——路德将这种“盲目、任性”看作是人的自由意志反对神的世界秩序的表现。由此可见，即使在人的世俗生活中，路德给予人的理性、人的自由意志的地位也是十分有限的。

伊拉斯莫与路德之间的这场论战可以说是一场悲剧，两位共同批判教会、呼吁思想自由、争取建立人类精神与生活新秩序的最重要的斗士却处于敌对地位。由于伊氏的国际声望，他的参战对路德的宗教改革十分不利，客观上有利于罗马教皇体系，是老一代人文主义者蜕化变质、逆潮流而动的典型表现。伊拉斯莫和路德都意识到了这种恶果。伊氏认为：“假如路德声名狼藉，那么，将不会

<sup>①</sup> 弗里登哈德，《路德传》，第555页。



再有任何人敢同僧侣斗争，福音世界的大部分将要失去。”路德也吁请伊拉斯莫“不要自相残杀，因为这是一场悲剧”<sup>①</sup>。但是，人文主义者大多桀骜不驯，刚愎自用，表现了政治庸人的特征。伊拉斯莫仍站在路德的对立面，暂时赢得了罗马的青睐。

评论这场论战，应持谨慎态度，资产阶级史学家、新旧教神学家至今尚争论不休。从当时的政治形势看，伊氏的观点维护了天主教传统神学，有利于罗马教廷而有损于宗教改革运动。但从人有自由意志这一命题本身来看，却符合现代风尚。正如西德新教神学家本哈德·娄瑟所说：“在整个精神与生活领域具有巨大主动性的现代人难道不认为伊拉斯莫比路德更有理吗？”<sup>②</sup>

## 政 治 理 想

伊拉斯莫是一位世界主义者，他试图以天下为己任，消除民族、阶级和教派的偏见。因此，他虽然也说过“我的德意志”这句话，但他身上缺少那种以献身日耳曼为特征的强烈爱国主义精神。他一生漫游四方，广泛交友，堪称世界公民。他几乎同所有西欧著名人文主义者和宗教改革家有过交往或通讯联系，在各地传播了古典文化和人文主义思潮，因而差不多每一个西欧国家都有他的挚友和崇拜者，每一位王公贵族及教皇都因结交他而引以为荣。所以，他生前身后，没有谁获得过比他更高的荣誉。他能在任何一个他所喜欢的国度生活：亨利8世希望他留在英国；德皇在帝国议会上赐给他一个席位；在维也纳他获得了一份养老金；法王曾邀请他到巴黎；教皇拟授予他主教职衔；数所大学聘请他任教和从事研究工作。但他一一拒绝。他不想被服从所束缚，愿以自己的方式自

<sup>①</sup> (苏)И·Н·奥西诺夫斯基：《托马斯·莫尔传》，第191页，(商务)1984年。

<sup>②</sup> 本哈德·娄瑟：《当代的路德评价》，第60页，册廷根，1968年，德文版。

由地工作,摆脱民族的、政治的或宗教的偏见,做一个具有独立人格而不属于任何国度的世界公民。

伊拉斯莫的世界主义导源于他的个人主义:他酷爱希腊罗马文化,崇拜古典作家,殚力出版他们的著作;此外,他也追求舒适安逸的生活。但是,伊拉斯莫是一个没有产业的知识分子,经常囊空如洗,不得不仰赖各地恩主资助。尤其是他的“书癖”,耗费了巨资,所以,为了充实钱包,满足个人精神文化兴趣和物质享受,他有时不得不摇尾乞怜。有一次他致书吝啬的坎不来主教,谎称“疾病弄得我精疲力竭,肚皮和钱袋又空空如也,如果有了肉和钱,它们便会重新鼓起来,所以请行行好吧!”<sup>①</sup>还有一次他致书某学生的母亲,把她比作历史上最伟大的女英雄和索罗莫最美丽的情人,并预言她不朽的荣誉。夫人经不起他的巧言奉承,又寄给他一笔数目可观的礼金。但另一方面,被古典的美酒和诱人女性的佳肴所陶醉的伊拉斯莫又是一位严肃的、有着使命感的学者,他也试图建立不朽功勋,名垂千古,既保持个人主义,又不失他的世界主义和自由主义。他本来可以获得神圣职位、主教辖区,甚至主教帽,但他并不接受这些。作为“自由主义作家”,他尽力维护自己的知识分子的独立自主权,他宁愿自由行乞,也不愿在锁链中富贵而死。

正是由于浓厚的个人主义、自由主义精神,才使伊拉斯莫处处感到一种宾至如归之情,没有钟情于他的德意志,并对德国同罗马的斗争鲜有兴趣。他从未提出过系统的政治改革纲领,他着眼于全欧,服务于各国上层人物,曾是许多王公和教皇的顾问。当然,他仍然有自己理想的政治蓝图:向往一种开明君主制——君主洁身自好,廉洁奉公,有高尚的道德,以法治国,为臣民谋福利。伊氏反对战争,憎恶暴政,鞭笞王公贵族:“人民建立了城市,王公们

<sup>①</sup> 威尔·杜兰特:《世界文明史》(宗教改革),第281页,慕尼黑,1978年,德文版。

将其摧毁；市民的勤劳创造了财富，残暴的贵族们将其掠夺；平民官制定了良好的法律，国王们却将其践踏；人民热爱和平，而他们的统治者却挑起战争。”<sup>①</sup>

路德也企望建立一种仁君贤臣式的君主制，不过，他比伊氏阐述得更加明确、系统。《致德国贵族书》、《论罗马教皇权》和《论俗世权力》等文，集中阐明了他的政治观和具体改革方案。他不仅无情地批判了教皇制度，而且抨击了王公贵族分裂割据、鱼肉民众、贻误国家的罪行。他称教皇是“德国的太上皇”、“最大的盗贼”和“杀人犯”；德国贵族是“人民的绞刑吏”，他们只知“搜刮和课税”，“所作所为比强盗和无赖还不如”。<sup>②</sup>他设计了这样一位仁君形象：以国家和人民的利益为重，“一心一意为人民服务”；独立秉政，勿使大权旁落；运用法律，保护臣民，惩罚恶人。路德还流露出政教分离、以法治国的思想，提出“天塌下来，法律也要运行”的口号<sup>③</sup>，认为皇帝违背法律也要受到制裁。这种政治理想，是路德和伊拉斯莫所共有的，符合文艺复兴时期人文主义者对明君仁政的要求，其中蕴含了君主立宪的萌芽。两人的区别是，伊氏心目中几乎没有祖国的概念，他四海为家，缺乏强烈的民族意识，因而，他从未认真谋划过在何处以何种方式推行自己的改革方案，实现自己的政治理想。这是老一代人文主义者的通病。路德则有着强烈的民族感情和爱国主义精神，目睹德意志皇权衰弱，诸侯争战不休，加上教廷搜刮，财富外流，内忧外患使他心中焦灼万分。他清楚地意识到民族危机。因此，他向德国皇帝、诸侯、市政当局和整个民族大声疾呼对罗马宣战：“抢走的财富应归还，滥施淫威者应下台！”<sup>④</sup>路德公开宣告自己的一切目的都是为了“拯救德意志”，为

① 《外国历史名人传》(古代部分)(下)，第209页，中国社会科学出版社，1983年。

② 《路德选集》(上)，第441页、第462—463页，(香港)1968年。

③ S·A·班特，《伟人名言录》，第204页，纽约，1910年。

④ 《路德选集》(上)，第137页。

德意志呐喊,自称“为德意志人而生,甘愿为他们效劳”。<sup>①</sup>路德的宗教政治纲领,都是着眼于德国的民族独立、国家统一的大业,所以,路德最终成为民族主义的爱国者和“日耳曼的解放者”(胡登语)。正因为如此,路德是一位实践家,他脚踏实地,密切关注着德国16世纪所面临的民族使命。他有系统的宗教、政治纲领和切实可行的具体改革方案,较少乌托邦色彩,具有较敏锐的政治洞察力,比伊拉斯莫清醒得多。其次,路德在一定程度上能够摆脱宗教伦理来对待政治问题。例如,他不像伊氏那样盲目谴责一切战争,相反,为了国家和同胞的利益,他认为基督徒应积极参战,勇敢地大量杀伤敌人,此亦为“善举”。<sup>②</sup>在国家管理上,路德也比伊氏富有理性头脑,提出:“世界不应也不能按照福音和基督教的爱来管理,而只能以严格的法律、刀剑和武力来管理……倘若仅应用爱,每个人都将依赖别人的财物,吃喝玩乐,没有人愿意作工,而且每个人都将侵占别人的东西,结果会弄成大家因别人而无法生存。”<sup>③</sup>——这些显示了路德冲破宗教氛围的理性倾向,政治上目光短浅的伊拉斯莫则相形见绌。

## 战士与学者

伊拉斯莫同路德性格迥异。他处事谨慎,胆小怕事,近于一个和平主义者,曾被胡登斥为“胆小鬼”。他继承了父亲纵情娱乐和酷爱古典手稿的兴趣,具有较多的书斋气息和高度的文化素养,其一生基本上是以笔耕为业的作家和学者的一生。他提倡“和为贵”的原则,对一些重大的政治、学术问题,或缄默不语,或优柔寡断,生

① 日·地瓦尔特,《路德传》,第9页,(西德)1982年,德文版。

② 《路德选集》(上),第476页。

③ 《路德选集》(下),第51页。

怕引起动乱。他曾用尖刻的讽刺作品批评社会和教会的弊端，即使这样，他也是竭力使自己避开冲突的纷扰。在他的身上，既看不到殉道者的精神，也看不到英雄的气质，他不是那种为了获得重大发现而甘冒风险的人。同路德一样，他清楚地看到了改革的必要性，但不主张使用暴力。他这样评价路德：“他令人钦佩地批判了许多弊端——但如果能中庸一些将更好。”并公开声明：“我宁愿他们将我撕成碎片也不愿他们将我投入纷争之中，特别是涉及宗教信仰问题。我知道，许多追随者依这条格言行事：‘我带来的不是和平，而是刀剑。’虽然我看到教会里有许多导致宗教发生变化的东西，但我反对任何能造成骚动和纷扰的行为。”<sup>①</sup>所以，伊氏宣称，改革必须在传统政治体制的框框内进行，其它任何更为激进的批判和反对形式都是对社会和政治制度基础的危险冲击，是导致全而混乱及平民造反的开端。<sup>②</sup>

伊拉斯莫这种怯懦的举动，除性格原因外，还同他的追求享乐、患得患失的个人主义有关。教皇、英王及许多王公贵族，都是他的保护人和恩主；为了保障经济来源，他有时便不得不站在他们一边谴责路德等“叛逆者”，尽管不一定出自本意。例如，1514年，出现了一篇匿名文章《渺渺天门的朱丽亚》，此文无情抨击教皇制度的世俗化、教皇朱丽亚二世的政治和战争狂热性以及无耻的外交伎俩，文词尖刻，且多夸张之语，但伊拉斯莫始终不敢承认自己是该文作者。当路德同罗马公开决裂之后，伊氏赶忙声明自己从一开始就不赞同路德的观点，实际上他对路德曾持友好态度并给予过支持。他在1521年的一封信中说：“当教皇和皇帝宣布什么是正确时，我服从——这是真正虔诚的行为；而当他们下令说什么是错误时，我接受——那是保险的行为。”<sup>③</sup>

① D·米尔斯：《文艺复兴与宗教改革时代》，第141—142页，纽约，1939年。

② 奥西诺夫斯基：《托马斯·莫尔传》，第220年页。

③ 鲁宾孙：《欧洲史资料选读》，第89页，波士顿，1908年。

宗教改革前夕，德国发生了两次重大的学术论战，一为高利贷取息问题，一为“罗希林—普菲弗科论战”。<sup>①</sup> 伊拉斯莫担心过分骚动，安然袖手旁观，没有公开表态。他的政治积极性常常受制于他固有的谨慎小心和对新生事物的胆怯怀疑，因而被苏联史学家涅米洛夫斥为庸俗行为。<sup>②</sup> 然而，为了明哲保身，伊拉斯莫有时也昧着良心，违背自己的和解中立原则，冷酷地认友为敌。德国骑士暴动领袖、爱国诗人胡登本为伊氏挚友，由于指斥过对宗教改革态度冷漠的伊拉斯莫是“胆小鬼”，致使伊氏耿耿于怀。1523年骑士暴动失败后，重病在身的胡登赴巴塞尔求助于伊氏，他竟借口自己的火炉不够暖和，拒绝收留。胡登一怒之下写了《忠告》一文，指责伊氏为胆小如鼠的变节者。伊拉斯莫以《伊拉斯莫对胡登诽谤的反驳》作答，并落井下石，致信苏黎世议会将胡登驱逐出境。重病缠身、衰竭不堪的胡登被迫流亡，不久便逝于一个荒岛之上。1524年，屈服于保护人的怂恿，伊拉斯莫写了《论自由意志》一文反驳路德。在这次论战中，他明显地站在宗教改革的敌人一边，致使自己的声誉一落千丈。对此，不能单纯地归咎于他的胆小怕事，或者认为是他把宗教改革误解为“破坏文化”的结果；事实上，他这样做的目的是为了开脱自己，并向罗马教廷和有关当局献媚求宠。德国当时的人文主义者帕拉赛尔苏斯一针见血地指出：“依附教皇者追求荣华富贵，信从路德者呼唤风雷。”<sup>③</sup> ——他以同代人的敏锐目光，揭示了伊拉斯莫等人文主义者同罗马教会藕断丝连的重要原因。

路德出身于农民、矿工家庭，他那热情奔放的个性、天赋诗人

---

① 约翰·普菲弗科本为犹太教拉比，后改宗天主教，为讨好教皇派，向皇帝建议取缔《旧约》以外的一切希伯来文著作，遭到罗希林等人反对。

② 涅米洛夫：《皮科海姆》，载（苏）1965年《中世纪》，第28卷，第141页。

③ 弗里登哈德：《路德传》，第155页。

气度、战士的品格，使他叱咤风雷，嫉恶如仇。他那炽热的信念、强烈的信仰，像喷薄而出的火山一样难以遏止。他立足当代，着眼目前，因而，他的一生是改革和战斗的历程。强烈的民族爱国心，又使他倔强的性格变得更加暴烈，使其论辩有时近于谩骂。例如，他把教皇的信件视为粪便，称教皇为撒旦的行尸走肉，将主教比喻为假面具、伪君子 and 猴子，而僧侣不过是上帝光环边上的跳蚤，同杀人犯和刽子手一样坏；至于天主教教士，他则认为是“罗马吸血虫的帮凶、教皇最忠实的门徒。红衣主教、大主教、主教和修道院长多得数不清，倾莱茵河之水也难以淹死这些流氓！”如此激烈粗犷的语言，路德似乎仍嫌不足，他进一步说：“许多人对此抱怨，认为我对教皇统治太过激和迅猛了，而我却埋怨自己太温和了。我但愿能喊出闪电打击教皇及教皇制度，并且每股风都是霹雳。我将诅咒和责骂这些无赖，直到我进入坟墓为止！”<sup>①</sup> 宗教改革时代，是激进人文主义者和改革家同罗马教会短兵相接的阶段，“时代已经不适合懦夫了”，有礼貌会被认为是畏怯的表现。因而，路德的修辞激情虽然符合时代精神，但也引起老一代人文主义学者的不快，认为他没有教养，并对他敬而远之。他的夫人卡特琳有时也数说他粗暴无理。他这样辩解：“短刀只能切断小柳条，砍倒坚硬的大橡树则须斧头。”可见他看到了斗争的艰巨性，其言辞正符合他平时爱憎分明的处事准则，即“待猪狗与待人，待豺狼、狮子与待软弱的羊，必须迥异。你待豺狼，不怕过苛；你待软弱的羊，不怕太柔。”<sup>②</sup> 与自己所崇敬的伊拉斯莫进行论战，路德在答辩语辞上就文雅得多了，文字上详加推敲，同斥责暴动农民的那本小册子形成鲜明对照。

路德强悍的个性、坚强的意志直接影响了他的文风。文艺复

---

① 威尔·杜兰：《世界文明史》（宗教改革），第125页。

② 《路德选集》（上），第401页。

兴时代,没有哪一位作家写出了这样众多的战斗檄文,把圣经中许多激进词句改造为抨击论敌的利剑。在对手面前,路德颇有一种披荆斩棘的气魄,敢于扫荡前进道路上的一切绊脚石,不管其地位多高、权威多大。学术上,他大胆指出过亚里士多德、奥古斯丁、哲罗姆,甚至圣经中的错误。政治上,他将教皇党徒鞭笞得体无完肤,对阻挠改革的王公诸侯也概不留情,“我们战胜了压迫过诸侯贵族的教皇专制,并将进一步鄙视和战胜诸侯!”<sup>①</sup>路德的文章,还吸取了大量民众语言,朴实无华,极富煽动性和感染力。史学家杜兰誉其为“世界史上前所未有的政论家,几乎每一篇作品都富有战斗性”。<sup>②</sup>

路德果敢、倔强的性格,也使他有时刚愎自用,语言粗俗,夹杂着谩骂,以致许多人文主义者由开始的支持变为后来的敬而远之,甚或站在敌对的立场上。虽然根本原因出自他们的政治保守性,但是,路德也有一定责任。语言学家皮科海姆承认,路德开始的活动无可指责,但他那“大胆放肆的口舌,毫不隐瞒自己的思想感情,所以他完全堕入神经错乱之中或者似乎让邪恶的幽灵伴随着”。诗人穆善起初赞扬路德是“维登堡的晨星”,后来也抱怨他的“大胆放肆和不能容忍的自负”。<sup>③</sup>路德本来对民众疾苦寄予莫大的同情,但1525年《反对杀人越货的农民暴徒》一文所用的残酷粗野的语言连他的敌人都感到震惊。晚年,由于改革没有达到预期目的,加上疾病缠身,更使他愤世嫉俗,脾气焦躁,许多朋友都同他疏远了,因为任何人都难以逃脱他的训斥责骂。这种“顺我者昌、逆我者亡”的作风用于敌人是革命坚定性的表现,用于自己阵营之中则是专断独裁,以致有人称他是“维登堡的教皇”。因而,路德强悍的性格引起了矛盾的结果:令敌人闻风丧胆,使朋友惋惜疏远!如果他能有所克制,更有修养一些,并注意策略,他会获得更多的朋友和支持者,

① 威尔·杜兰:《世界文明史》(宗教改革),第790页。

②③威尔·杜兰:《世界文明史》(宗教改革),第379、437页。



也有利于他的宗教改革事业。

## 圣 经 观

对圣经的评判、译注,也反映了伊拉斯莫的学者风度和路德的战士品格,以及路德对伊氏的批判继承。首先,二人研究圣经的目的不尽相同。伊拉斯莫的出发点偏重于学术和教化,以求革新基督教社会。他说,如果圣经被译成各种语言,农民们耕田时便能吟唱圣经诗句,织工们能在机梭的伴奏下哼着圣经格言,旅行者会用圣经故事减轻旅途疲劳。但他的译本却是拉丁文,距民众甚远,仅仅限于学术界。他参照几部比较接近于《新约》的希腊文手稿,发现了罗马官方钦定的哲罗姆通俗《新约》文本在内容上、语言上有许多错误。于是他加以考订、增删、翻译、评释,于1516年出版了较精确的希腊文《新约》,并附有自己的拉丁文译本,使学者极感兴趣;他的批判性附注与官方评释大相径庭,引起了轰动。所以,伊拉斯莫被称为第一位圣经学者。伊氏的出发点在于利用早期基督教的朴素精神维护传统信仰,故敢于将此书题献给教皇利奥十世,把4部《福音书》分别题赠给英、法、西、奥四大君主,教皇因此致书感谢他。

路德对圣经的重视与伊氏有相同的一面,即批判传统权威对圣经的歪曲。但其政治意义大于学术意义,在路德手中,圣经变成了强有力的战斗号角和武器。路德认为,圣经中没有教皇的地位,“通过这些经文,我们应当获得信心和自由,不应怯于教皇的谬误而丢弃自由精神”。<sup>①</sup>路德在《论翻译》中明确宣告,译经是为了“不要做这些教皇党徒的弟子,而是做他们的教师和审判者!”<sup>②</sup>他认识到,如果人民了解到圣经真谛,教皇的一切欺骗便会失去作用。

<sup>①</sup> 《哈佛古典丛书》,第36卷,第285页。

<sup>②</sup> 《路德选集》(下),第92页。

因而，路德花了近 20 年时间，将圣经译成民众易解的德语，比伊氏的拉丁译本获得了远为广泛的读者和影响。在圣经研究方面，路德同伊拉斯莫表现出一种批判的精神。他们努力追根溯源，抛开权威束缚，以希伯来文本和希腊文本为据，独立地考证、判断，从而发现了罗马钦定本的许多错误。在评注方法上，二人基本上都遵循传统程式，即着眼于历史意义、寓言、神秘解释和释词 4 个内容，但特别重视研究历史背景，比前人有所进步。如伊氏所说，应认真考查每一节的内容，了解它是如何产生的，是谁、何时、何地、在怎样的条件下、依据什么、为什么而作。<sup>①</sup> 本着这种批判精神，伊氏怀疑通俗拉丁文本中许多章节的真实性，并指出了其可疑性。为此，他出版了不同版本的异文，让读者加以对比，从而很快招来非议，引起了争论。因此，伊拉斯莫对圣经学的贡献主要在于他所提出的问题、他所引起的争论以及人们对圣经文本、翻译及诠释问题的重视。这种初步方法，具有开创意义，为路德等人所继承。

路德吸取了伊氏的成果，但他更有胆略，更富有批判精神。路德宣布了个人解释圣经的权利，主张以个人的眼光判断经文的真伪。他对圣经的作者、内容、价值进行了独立地研究，许多方面能够不为迷信和虔诚所束缚，也不怕触犯先知、使徒、教父等权威。特别是他观点鲜明，敢想敢说，充分体现了他所倡导的“思想自由”、“精神自由”的人文主义原则。当他将圣经的各种手稿、版本加以对比，发现了圣经不断遭到教父与教士们的“加工”与篡改时，便大胆地告诫公众：“要想透过教士们的判斯来学习圣经，实是愚笨的，透过研究许多的书以及注解又何尝不然？”<sup>②</sup> 不难看出，他提倡个人的独立探究勿受教皇等权威们的束缚。对圣经本身，路德

① R·H·班敦：《改革先驱伊拉斯莫》，第 138 页，哥廷根，1969 年，德文版。

② 乌·罗伯特：《西洋三千年教育文献精华》，第 165 页。

也敢于怀疑、批判,用自己的价值观,判断各章节的意义。其标准就是他本人创立的“唯信称义”说,即“上帝之道”。他认为圣经只是上帝无误启示的有误的外部形式而已,因而,圣经并非完美无缺、放之四海而皆准——其中有捏造、矛盾、夸张、“荒诞”和“可笑”的记载。路德直接指出约拿故事、《詹姆士书》、《雅各书》、《预言书》等毫无价值,因为它们仅仅记载了基督的善行和奇迹。<sup>①</sup>路德还用历史眼光来分析圣经,指出先知的讲话在文字上并非直接记录,而是后来编辑的,所罗门的经文不一定源出所罗门。因此,路德明确宣布:教父有错,圣经有错,教皇有错。他对基督教一切旧权威的批判远远超出了学术研究范畴。

路德克服了伊拉斯莫圣经研究方面的某些偏见。例如,伊氏酷爱希腊文的优美风格,憎恶《旧约》中的道德说教,这导致他重《新约》而轻《旧约》,甚至提出为了基督教界的“和平”,可以抛弃《旧约》。所以,伊氏一生从未学过希伯来文,这种脱离《旧约》的《新约》研究,对一位圣经学者来说无疑是一大缺陷。路德不惜用12年时间,呕心沥血,将希伯来文《旧约》译成了德语,并加以评注,在圣经学上大大前进了一步。因而,路德虽继承了伊氏圣经研究的部分成果,但其出发点及批判方法、深度和广度,都远远超过了他的先驱。如果说伊拉斯莫偏重于学术研究,提供了版本校刊、逻辑的文献批判方法,其目的是完善圣经,纯洁道德,维护基督教传统,那么路德对圣经的研究、译注,则主要是一种政治行为。他通过剖析圣经,剥离出为改革服务的“上帝之道”——“唯信称义”说,目的是将其作为一种武器来瓦解教皇制度。在学术上,他的大部分判断被后来的圣经批判家作为正确的见解接受过来。因此,德国近代著名圣经批判家布鲁诺·鲍维尔高度评价路德的独立探索

---

<sup>①</sup> 查尔斯·贝尔德:《16世纪的宗教改革同近代思想与知识的关系》,第149—158页,(伦敦)1927年。

精神，称他为“精神自由的守护神”，<sup>①</sup>开近代圣经批判之端。当然，我们也不必抹杀其他人文主义者的成果，路德本人也承认，没有语言学家罗希林的希伯来文-希腊文-拉丁文词典、语法书和伊拉斯莫的希腊-拉丁文圣经，他自己“恐怕连一个希伯来字也译不出来”。<sup>②</sup>路德可谓人文主义者的集大成者。

## 历史地位

伊拉斯莫是“基督教人文主义泰斗”，德意志成就卓著的语言学家、教育家、圣经学者、出版家和作家。他的足迹遍布西欧各地。在德、英、法、意等国，他广泛传播希腊罗马古典文化，推动了人文主义和宗教改革运动的发展。他对教会和经院哲学的批判，是路德宗教改革运动的先声。他一生酷爱古学，博学多才，以笔耕为业，在学术上取得了无与伦比的成就：他编辑出版了几乎所有古典作家、教父的重要著作以及溯源于希腊原本并附有评注的拉丁文圣经。所撰《名言录》一书，包含了古典作家的4000条语录，在他生前就出了60版，被译成英、法、意、德、荷等文字，成为当时畅销的范本。他的《基督教战士手册》、《愚颂》、《美男子腓力浦颂词》、《基督教诸侯的教育》、《论自由意志》、《论基督教的婚姻》、《学术讨论》等著作，都具有全欧性的影响。其中，《愚颂》流传最广，堪称《愚人之舟》、《愚人誓词》、《愚人书札》等“愚人文学”讽刺作品的典范。此外，伊拉斯莫还留下了3000封书信，因为他同当时多数名人都有过联系，所以，这些书札既有重要的学术价值，也是珍贵的史料。

伊拉斯莫的作品，风格典雅，但论辩犀利，浸透着精神自由和

---

① 《资产阶级哲学中的马丁·路德》，第17页，柏林，1983年，德文版。

② 《剑桥圣经史》，第99页。

理性批判的精神。他死后不久，他的朋友教皇保罗四世便把他的作品列入禁书目录，有的教皇谴责他是教会分裂的罪魁，斥其比路德还坏。教会的文化专制泯灭不了伊拉斯莫持久的影响，在意大利、波兰的流亡者和西欧大学及各阶层中都有他的崇拜者。他的宗教宽容思想和人文主义教育计划，为路德的战友米兰希顿等吸取。启蒙运动时期，伏尔泰曾高度评价伊拉斯莫的讽刺作品，德国思想家海涅、歌德、莱辛把他视为同侪。虔敬主义者也在他的作品中发现了符合自己需要的东西，如提倡道德和行为的虔诚等。人们甚至把英国的宗教改革称为“伊拉斯莫运动”，其作品拥有十分广泛的英国读者；官方也挑选了伊氏的部分著译，作为宗教改革的理论基础，英王通谕在所有教堂陈列伊氏的圣经译本。17世纪，西欧产生了对伊氏教育文章的偏爱，他的《学术讨论》一书被用作教科书。20世纪，特别是30年代，出现了“伊拉斯莫复兴运动”。之所以如此，主要有两个原因。首先是普世教会运动。宗教改革450周年之后，天主教和新教终于开始对话，伊氏的教派和解、世界主义思想重新被强调。第二个原因是他的和平主义。20世纪的自由主义者欣赏伊氏用和平手段实现变革的理想；与此同时，天主教和新教神学家也在冷静客观地研究伊拉斯莫和路德的异同，逐渐克服了已往那些偏激的评价。<sup>①</sup>伊氏的和平主义，也符合当前人类反对核战争、争取世界和平的共同愿望，这是“伊拉斯莫复兴”的又一原因。

路德是欧洲宗教改革运动的领袖，他同伊拉斯莫一样的多才多艺，通晓希伯来文、希腊文、拉丁文。他不仅是一位口若悬河的雄辩家，而且是一位“词汇丰富、挥笔而就、易被公众理解的作家”和热情奔放的诗人。早在1523年，他的作品就被1300家印刷所出版，约有百万册之多。从1516—1546年间，他平均每两周出版一

---

<sup>①</sup> R·H·班敦，《改革先驱伊拉斯莫》，第261页。

篇论文,后来构成洋洋大观的魏玛版102大卷,成为历史上最富有创造性的宗教政治家和最多产、影响最大的基督教作家,<sup>①</sup>其作品涉及宗教、政治、经济、文化教育、伦理、学术等方面。由于他顺应了16世纪世界历史发展的潮流,高举民族爱国主义旗帜,把人文主义运动引向了教会批判和社会变革的深入阶段,创立了资产阶级化的基督新教,因而获得了新教世俗王公、资产阶级和下层民众的广泛拥护,成为德意志的民族英雄。路德的伟大,在于他作为一位胸怀使命感的知识分子,面对民族危机,最终走出了书斋,深入到社会之中,同祖国共命运。他不仅是学者,而且是奋进不息的战士和实践家。诚如海涅所说,路德“是一位富于幻想的神秘主义者,同时也是一位脚踏实地的实践家。他的思想不仅长有翅膀,而且长有双手。他不仅说了,而且也做了。他不仅是时代的喉舌,而且是时代的宝剑”。<sup>②</sup>他紧紧抓住了在政治、社会和思想论战中具有决定意义、万流归宗的神学问题,从内部动摇了天主教會的教义基础,给封建神权统治体系以致命打击。他把一切腐败的旧权威统统作为射的,把人文主义者以圣经为依据的教會批判同世俗阶层的政治、社会、经济要求连结起来,从而引发了一场波澜壮阔的革命运动。所以,作为学者和改革家,路德的影响远远超过伊拉斯莫。但德意志不能没有路德,也不能没有伊拉斯莫,两人独特的历史地位是不可或缺、相互取代的。以伊拉斯莫为首的人文主义者,促进了古典学术在德国的复兴,同时也促进了哲学、文学艺术、语言学、历史编纂学、教育学,以及数学等自然科学的繁荣,为资产阶级新文化的诞生奠定了基础。他们对教會的讽刺、批判,对人的理性、思想自由的追求,不仅激发了民族感情,而且为宗教改革运动准备了土壤。路德、胡登、闵采尔、米兰希顿等改革家则接过了人

---

① 美国《民族地理》杂志,1983年,第10期。

② 亨利希·海涅:《论德国宗教和哲学的历史》,第41页,(商务)1974年。

文主义批判的大旗，面对德国的社会现实，提出了民族独立和反封建的口号，从而把这场思想文化运动推向社会运动的深度。也唯有这样，人文主义者的理想才有实现的可能。

伊拉斯莫和马丁·路德各为文艺复兴前后相承的两大阶段——人文主义运动和宗教改革——的旗手和代表。他们既体现了这两大阶段的不同特征，也反映了一种继承关系：文艺复兴第一阶段为人文主义广泛传播时期，其特征是大力研究、学习、模仿古典文化，利用其现实人本主义精神，批判天主教的经院哲学、禁欲主义、文化专制及教皇体系的腐败，争取人的个性自由和思想解放——这是以伊拉斯莫为代表的旧人文主义者所成就的历史业绩。但是，旧人文主义者多具乌托邦色彩，理想成分过多，个人主义较浓，尚清谈而轻实践。他们追求享乐，安于现状，惧怕变革，其中许多人作为帮闲文人，成了教皇和王公贵族的座上宾。这些人高高在上，脱离民众，表现出“敌视一切的自高自大”和“令人憎恶的放荡不羁”，以至堕落为极端个人主义者，终为社会所不齿。文艺复兴的第二阶段——宗教改革运动，则是人文主义运动的深化与发展，它面临的使命是人文主义理想付诸实现的问题。人文主义者此时发生了分化，大变革的风雨哺育了新一代——宗教改革家。他们秉承先代的批判大纛，吸取其成果，进一步点燃了社会革命的烈火，引发了早期资产阶级革命。伊拉斯莫和马丁·路德，两位基督教文化巨人，正好体现了大变革时代这两个阶段的差异性和趋同性。

# 上帝死了,只剩道德吗?

何光沪

本世纪60年代,正当越南丛林中战火越烧越旺,猪湾危机使人意识到达摩克利斯核剑的马鬃何其脆弱,美国青年的反战活动和黑人的民权斗争此起彼伏,而危机的主角肯尼迪和斗争的领袖马丁·路德·金相继饮弹身亡之时,与世俗生活息息相关的美国宗教界和神学界,也出现了一种富于戏剧性的运动,即所谓“无神论的基督教”或“上帝之死”派神学的出现。

既称宗教,何以“无神”?答曰“上帝已死”。上帝既死,所余为何?答曰“道德”。这就是西方宗教界、神学界、宗教学界一些人称之为“道德化的基督教”或“非宗教的基督教”的原因。

这种基督教的新形式,究竟是否真的“无神”?其“道德化”又是怎么回事?它反映了怎样的思想和社会背景?对这些问题,本文准备略抒己见。

## 一、“人类成熟了”

“上帝之死”派神学或激进神学,又称世俗神学,其创始人为德国神学家朋霍费尔(D. Bonhoeffer)。第二次世界大战爆发时,这位反纳粹的年轻神学家正在美国巡回讲学,本可幸免于难,但他决定返回祖国,按他在日记中的说法,是为了服务于祖国人民。最后他由于参加抵抗运动并卷入刺杀希特勒的密谋而被纳粹逮捕,囚



禁两年之后,在盟军攻克柏林前夕被绞死,时年 39 岁。战后,他在狱中所写的一些书信、诗歌及随感由朋友汇集发表(英文版初名 Prisoner for God, 后名 Letters and Papers from Prison)。按某些基督教思想史家的说法,这些零零星星的言论,就成了点燃“激进神学”运动的火星。

同一般正统的神学家相反,朋霍费尔对现代人类的世俗化倾向作出了积极的评价,他认为这是人类已经成熟的标志,表明人类摆脱了对宗教的依赖。他承认:“我们正走向一个根本没有宗教的时代。”(Letters and Papers from Prison, New York, 1962 年, p. 162) 对于其中的原因,他解释说:当人类的认识能力到了尽头,或者说人类智穷才尽之时,信教者就谈起了上帝,“他们确实总要召唤 deus ex machina(拉丁文,原指古希腊罗马戏剧中用舞台机关送出来参与剧情进展的神灵,意为突然出现以扭转局面的神明)来帮助他们,或者是为解决不能解决的难题,或者是在人类失败时予以支持。”(Letters and Papers, p. 163) 随着人类的成熟和能力的扩大,这种情况势必终结,上帝作为 deus ex machina,就成了多余的东西。但是朋霍费尔并未把上帝推出人生舞台。他说:人们往往把上帝作为一种权宜之计,用它来解释生活中不常出现的极端的局面或形而上学的难题,也即是只在软弱和困惑之时才求助于上帝。他希望“不在生活的边界上,而在生活的中心,不在软弱中,而在力量中,因而也就不在人的苦难和死亡里,而在人的生命和成功里来谈论上帝。”(Letters and Papers, pp. 165—166)

朋霍费尔认为世俗化象征着未来教会的“黄金时代”,它预示着一种“非宗教的基督教”的到来。这种基督教摆脱了个人主义的虔敬和形而上学的超自然主义,而这两种东西都弃绝了这个世界。这种新基督教的上帝,将不再是形而上学难题或人生难题的解决者。“我们的成熟,必然使我们真正认识我们与上帝面对面的处境。上帝教导我们:我们必须作为没有他也能过得很好的人那样

地生活。与我们同在的上帝也就是离弃我们的上帝。”(《马可福音》第15章第34节)“使我们活在这个世上而并不利用他作为起作用的假设的上帝,也就是我们永远站在他跟前的上帝。我们在上帝跟前,与上帝在一起,但不依靠他而生活。上帝让他自己被推出了世界,走上了十字架。”(Letters and Papers, pp. 219—220)这种新基督教的上帝,是软弱无力的、代人受难的、死在十字架上的上帝。于是,“我们与上帝的关系,不是同在力量与仁慈方面都是绝对的最高存在物的宗教联系,……而是一种通过参与上帝之存在,为着他人而活的新生活。……教会只有在为人类而生存时,才成其为真正的教会。……教会必须参加这个世界的社会生活,不是要君临人类,而是要帮助人类、服务人类。……使它的话语具有重要性和力量的,不是抽象的论证,而是具体的榜样。”(Letters and Papers, pp. 237—240)

总的来看,朋霍费尔是一个虔诚的基督徒,但不是一个脱离现实的宗教狂;是一个热烈的人道主义者,但不是一个无神论者。他承认宗教是人类幼稚时代的产物,随着人类的成熟,宗教将成为过去。这种观点带有弗洛伊德的色彩,当然不是马克思主义的观点,但在一个神学家却是难能可贵的。他特别注重世俗生活,并强调在生活中不要依赖上帝,因为上帝是软弱无力的,他已上了十字架,他给我们留下的,只是受苦受难和为他人而生活的榜样。这些观点使他被公认为世俗神学的先驱。但在我们看来,这种带有悲怆色彩的对现世生活的关注,正是他所处的社会环境和他自己生活的折射。他生活在德国军国主义和纳粹政权上升的时代,在那些年头,整个世界目睹了希特勒的上台和暴政、以张伯伦为代表的“自由世界”的软弱、奥地利和捷克被吞并、波兰被肢解、中国的大片领土被占领,以及战争初期同盟国的惨败。这一切必然使一些正视现实而又笃信神正论的基督徒对上帝的力量和全能产生怀疑。朋霍费尔再也看不到任何世外桃源,他抛弃了原来的和平主义

立场，参加了德国地下抵抗运动。他被剥夺了在大学和教会里的职务，纳粹不仅禁止他讲学、写作、发表演讲，而且不许他留在柏林。在经历了秘密工作、同伴被捕、转移文件、自己被捕等等事情之后，他在狱中又受到一次最严重的打击，即1944年7月20日谋杀希特勒失败的噩音。从他得悉此事的次日所写的一封信，我们可以看出他深深卷入这场力量悬殊的斗争，对他的神学思想有深刻的影响。他写道：“只有通过完全生活在这个世界上，人才学会了信仰。……我所说的世俗性的意思是：从容地对待生活，包括生活中所有的责任与难题、成功与失败、种种体验与孤立无援之感。正是在这样的生活中，我们才完全投入了上帝的怀抱，参与了他在此世的受难……。假如我们通过此世生活而参与了上帝的受难，成功怎么能使我们骄傲自大，失败又怎么能使我们迷失道路呢？”(Letters and Papers, pp. 226—227)。

朋霍费尔主张并亲自实行“教会必须参加此世社会生活”的原则，从道德或伦理学以社会生活为对象这个角度来看，有某种使基督教道德化的倾向。可是很显然，他并不主张基督教就没有上帝，只剩道德了。正相反，他认为，“为他人而生活就是参与上帝的存在。”至少在本体论上，他并不否认上帝的存在。只不过在西方思想背景中，本体论同传统形而上学(思辨哲学)联系密切，许多现代思想家不愿谈及罢了。至于他提倡“非宗教的基督教”(Christianity, not Christian Religion)，实际上只是想去掉基督教的所谓“宗教体制”而保留其精神，并用这种精神渗入社会生活。正像马克思在谈到路德时所说的，他是要“把人从外在宗教解放出来，但又把宗教变成人的内在世界”(《马克思恩格斯选集》第1卷，第9页)。

## “上帝死了”

陀斯妥也夫斯基(借他的小说人物之口)和萨特都说过:“如果上帝死了,那么一切都可能发生。”然而,以哲学家而不是文学家的身分,以直陈的而不是假设的口气,第一次宣告“上帝已死”的,还是那位好作惊人之语的尼采。如果说在历史上给基督教以最沉重的实际打击的,是马克思主义,那么在口头攻击的激烈程度上,尼采可说是基督教所遇到的最泼辣的一位批评者。而他发动攻击的角度,正是道德论的角度。

尼采是一个复杂的人物,即使就他的宗教观而言,人们对他的评价也不一样。有人说他是“伟大的无神论者”(斯鲁威尔:《西方无神论简史》,张继安译,吕大吉校,中国社会科学出版社,1982年,第111页),也有人说他是“原始基督教的复兴者”(E.本茨)。在当代大哲学家中,罗素认为他攻击基督教,乃出自他那源于恐惧的道德观(罗素:《西方哲学史》下卷,马元德译,商务,1982年,第25章);雅斯贝斯则认为,他的思想和诚实人格具有基督教的基础(K. Jaspers: *Nietzsche and Christianity*, 1961年,转引自J. Livingston: *Modern Christian Thought*, New York, 1971年, p.194)。我们认为罗素的说法较为符合尼采思想的主流,但他在《西方哲学史》中关于尼采宗教观的叙述,略掉了尼采对基督和超人的某些看法,因而不太全面。本文在讨论中准备把尼采的这些看法考虑进去。

尼采是在一则关于疯人的寓言里,以文学笔调宣布“上帝已死”的。他说,“我们大家”都是杀死上帝的凶手。实际上他所描述的,是一种他所谓的“文化虚无主义”或文化衰退状况。对他来说,“上帝之死”并非哲学探索的结果,而是一个文化上的事实。他认为这个事实尚未被人领悟,一旦被人领悟,巨大的疯狂就将爆发出来,因为上帝之死意味着传统价值观念的支柱崩溃。两千多年来,

人们一直从上帝那里引出自己的“你应该”和“你不该”，可是这种现象正在走向完结，人将被抛回自身之上。人必须对价值重新评价，自己决定什么是善和恶，什么是真和美。

很显然，尼采是从道德和文化的角度去否定上帝，宣布“上帝已死”的。他认为“上帝之死”这个文化上的事实，象征着上帝所施予的道德核准，在人们看来已不再真实，因此上帝不能继续充当价值体系的负载。看了，整个西方文化的衰落，都与此有关。他认为这是一件好事，因为它为一种新的道德、新的文化、新的人类（“超人”）扫清了道路。所以尼采否认上帝，其基础并非理性上对上帝存在的怀疑，而是因为他觉得传统的上帝观已不再值得维护了。他自己说过：“使得我们发生变化的，不是我们在历史中或在自然里或在自然后边没有发现上帝，而是我们体验到，一向被尊为上帝的东西，并非‘神明般的’，而是可怜的、荒唐的、有害的，不仅仅是一个错误，而且是一种反对生命的罪恶。我们否认上帝是上帝。”（转引自 J. Livingston: *Modern Christian Thought*, p.197）尼采并没有从本体论上去探讨上帝是否存在，他对此不感兴趣。他的哲学是一种主观唯心主义的唯意志论，按照在其中处于核心地位的“强力意志”的需要，可以创造上帝，也可以杀死上帝，还可以创造“超人”。尼采蔑视以往的哲学，其中包括各种本体论学说以及探讨上帝存在问题的自然神学。这与 20 世纪西方哲学的主流颇相一致，难怪他虽然死于 19 世纪最后一年，却被西方学术界视为 20 世纪的思想家。然而无论如何，他的上帝观的基础，即他的哲学观点，是我们绝不能同意的。

尽管乍看有些荒唐，但尼采有些言论确实表明，他的思想即使不像雅斯贝斯所说那样以基督教为基础，也是以基督教为起点的（当然，我们不能以他的家庭有宗教传统和他早年被人称作“小牧师”这类事情作为依据）。他说：“即令我们今天的学者，那些无神论者和反形而上学者，也是在于德年信仰的火焰上点燃自己的火

炬的，这是一种基督教的信仰，即信仰上帝是真理，是神圣的真理。”于是无神论就成了基督教理想的最后一个进化阶段。不言而喻，这种“无神论”同我们常说的无神论是大相径庭的。

尼采不但把无神论视为基督教的产物，而且他对所谓道德化基督教，也是以这种“逆理悖论的方式发表意见”的（罗素《西方哲学史》下卷，第314页）。他说：“正是这激发起对真理的尊重和遵从的大灾变（按指基督教），延续了两千年之久，现在它要来禁止隐含在一神论信仰之中的谎言……于是作为教条的基督教被它自己的道德消灭了，同样地，作为道德的基督教也必然消灭……基督教对真理的忠诚，在引出了整整一系列结论之后，现在必须引出它最有力的一个结论了。根据这个结论，它将要废除自身……现在，道德也必然消灭。”（*The Genealogy of Morals*, pp. 296—298）

现在我们来看看尼采对基督教的批判与他的道德理论的关系。他认为基督教来源于软弱的民众对贵族上层的怨恨。怨恨也是所谓“强力意志”的一种掩盖下的表现形式，它与狄俄尼索斯力量的真正升华相对立。基督教作为怨恨的典型表达，是西方没落的根源。与“怨恨”概念相关的是尼采的道德理论。他认为有两种道德——“主人道德”与“奴隶道德”。奴隶道德起源于犹太教，结果于基督教。犹太人在反抗自己的贵族统治者（主要指罗马人）时极其软弱，为了向敌人报仇，他们颠覆了敌人的道德体系，“颠倒了贵族的价值等式：好的——高贵的——有力的——美的——幸福的——神佑的。并且怀着无权无势者的强烈仇恨，坚持认为‘只有贫穷的人、无力的人，才是好的人；只有受苦的人、病弱而丑陋的人，才是真正得到神佑的人’。而你们这些在世上高贵而有力量的人，将永远是邪恶的、残酷的、贪婪的、不信神的，因此是该诅咒的、该死的”（*The Genealogy of Morals*, pp. 167—168）。尼采认为这种最富于精神性的报复行动，“是一种完全适合于一个教士性的

民族的战略”。由于怨恨强者的力量，犹太人和基督徒开始谴责强者的道德（尼采眼中的强者，特别是战争中的强者，就是高贵者或主人），而他们自己的仁慈、怜悯和自我克制的道德，不过是对自己的软弱的补偿。民众的道德核心就是怨恨，因为组成民众的，是那些由于害怕长上而“彼此相爱”的人。于是主人的价值观被斥为“邪恶的”，因为它们是弱者所缺乏并因而害怕的那些品质。作为下层民众宗教的基督教的“爱”，就这样从犹太人的“恨”里生长出来。基督教会把犹太人对价值的转换评价普遍化了，于是，“一切都迅速地犹太教化，或基督教化，或大众化了……这种毒药在人类躯体中的蔓延，不能停下来了”（同上书，pp.170）。

不论人们怎样反对基督教，至少有两点是不能忘记的。第一，尼采的道德观具有反对一切传统道德的倾向。他反对传统的善恶观念，反对人与人之间的平等，鼓吹平民大众只是少数“高贵者”完成自身的优越性质的手段，没有要求幸福的权利。他反对民主，敌视秩序，他认为一个民族的不幸还不如一个伟人的苦难重要，常人的痛苦无足轻重，而同情心则是应予抵抗的弱点。他所谓的“高贵者”是残忍暴虐的，他们会为自己的强力意志而牺牲弱者和多数人。在他心目中，真是强力意志及其冲动，善是高贵者为满足强力意志而采取的不择手段的行动，美是老虎由于凶猛而发出的光辉。他的道德观，不但反对继承任何传统道德，而且与起码的社会公德和人类良知相冲突。根据这样的道德观对基督教进行的批评，当然同我们格格不入。正如罗素所说，“他赋予他的超人的那种权力欲本身就是恐惧的结果，不怕他人的人不认为有压制他人的必要。征服了恐惧的人们没有尼采所谓的‘有艺术才能的专制君’那种尼罗王的疯狂性质。”（《西方哲学史》下卷，第320页）

第二，尼采的道德观以及与之相关的对基督教的批评，具有非常鲜明的等级偏见。他从来都为成者、强者、“高贵者”讴歌，对败者、弱者、“低贱者”怀有极大的蔑视。罗素说尼采“最钦佩的是一

些征服者，这些人的光荣就在于有叫人死掉的聪明”（同上书，第326页）。在我们看来，他所颂扬的都是侵略者或统治阶级的代表人物，尤其是专制君主或铁腕人物。他反对基督教，对它的“出身”极其蔑视，很大程度上就是因为它在早期作为奴隶和下层民众的宗教，代表着这些“粗制滥造者”（这是他对民众的蔑称）对贵族统治者的“怨恨”和不满。这是符合实情的。可是稍有历史常识的人都知道，作为基督教前身的一些犹太教团体成员和广大犹太平民，对于罗马征服者，除了精神上的反抗以外，也曾多次举行实际的武装反抗。虽然马克思说“基督教的社会原则颂扬怯懦、自卑，自甘屈辱，顺从驯服”（《马克思恩格斯全集》第4卷，第218页），但就是在中世纪，它也并未阻止广大受压迫的信教的农民和平民举行多次的反抗和起义。这些犹太教徒和基督徒比尼采英勇得多。尼采反对基督教，却说是因为“它的推动力就在于粗制滥造者的反抗”，因为“法国大革命及社会主义从精神上讲和基督教根本是同一的”，因为它否定“自豪、有距离的哀愁、伟大的责任、意气昂扬、光辉的兽性、战争和征服的本能、炽情的神化、复仇、愤怒、酒色、冒险、知识”的价值，因为它“存心要毁掉强者，要挫掉他们的锐气”（均引自罗素：《西方哲学史》，第317—318页），好像反抗者就不是自豪的强者，只有酒色贵族才是强者似的！

人们往往忽略了，尼采虽然抨击教会的基督，却很尊重历史上的耶稣。他认为耶稣作为“唯一的一个基督徒”，已死在十字架上。是保罗把耶稣的实践变成了与实践对立的信仰，把他的福音变成了“恶音”。耶稣是绝对脱俗和内心安宁的典范，他的爱是不加思索的，没有条件的，他的死“不是为着‘拯救世人’，而是为着表明人应当怎样生活”（*Antichrist*, p. 35），他的“爱仇敌”与“不抵抗”，就是他留给人类的遗产。但最后尼采还是摒弃耶稣，因为他的生活方式将导致“虚无主义”，导致高级的文化价值的毁灭。这些说法不但表明了尼采对基督教态度中的矛盾，也表明了尼采道德观



的内在矛盾，他对爱与恨、绝俗与入世的观点的矛盾。

这些矛盾还表现在他关于“超人”的学说中。关于这种将取代上帝和人的“超人”的非人道性质，关于这种理论与纳粹主义的关系，人们已经说得够多了。但是按尼采的意思，“超人”还是一种通过高度的自我克制而超越自身的人，这一点也常常被人忽略。尼采在《反基督》里谈到超人时说：“他们的欢乐是自我征服，苦行在他们身上成了天性，成了需要，成了本能。”（*Antichrist*, p.57）这种形象同尼采所攻击的基督教圣徒何其相似乃尔！尽管他极其钦慕尤里乌斯·凯撒，认为他最接近通过力量的高尚化而实现自我控制的美德，但又认为最理想的还是赋有基督灵魂的凯撒（参见 J. Livingston; *Modern Christian Thought*, p.203）。

尼采敏感地觉察到了资本主义文化的僵滞与衰颓，他把这完全归因于基督教的作用，这当然是极其片面的。尼采对于“信仰崩溃”后的暴力、混乱和战争的预言，被很多西方学者视为对20世纪重大事件的准确预见。但在我们看来，这些事件多半也都是各种社会危机和矛盾大爆发的结果，同基督教信仰至少没有直接关系。正相反，尼采的著作和一些基督教新理论只是曲折地反映了这种现实。

总的来看，在尼采的理论中，“超人”杀死了上帝，非道德继承了道德，关于“超人”的神话取代了传统宗教。这个“超人”，正是加缪笔下的西绪福斯。尼采用米代替基督教天堂的，不过是西绪福斯的可悲地狱而已！

### 三、“为他人而生活”

本文开头提到的当代“上帝之死”派神学或激进神学，主要代表人物有考克斯(H. Cox, 著有《*The Secular City*》)、瓦哈尼安(G. Vahanian, 著有《*The Death of God*》、《*Wait Without Idols*》和

《No Other God》)、罗宾逊(J. Robinson, 著有《Honest to God》和《The New Reformation》)、阿提泽(T. Altizer, 著有《The Gospel of Christian Atheism》)、哈密尔顿(W. Hamilton, 与阿提泽合著《Radical Theology and the Death of God》, 另著有《The New Essence of Christianity》)以及范布伦(P. Van Buren, 著有《The Secular Meaning of the Gospel》和《Theological Explorations》)。他们的神学观点颇不一致,可是他们都接过了尼采关于“上帝已死”的提法,并继承了朋霍费尔强调基督教的世俗性质的做法。这后一条是他们最重要的一致之处。

世俗神学家们关于“上帝已死”的提法在一般报刊中出现,很容易给人以这样的印象,似乎他们比朋霍费尔进了一步,干脆把他的“软弱的上帝”结果了。事实究竟如何呢?

尽管他们关于上帝的理论不尽相同,却可以把他们对“上帝之死”的解释大致归并为如下几类:

第一,最普遍的解释是,上帝“不在场”或“不出现”了,“不做声”或“缄默”了,“退隐”或“隐匿”(原文为eclipse,意指像日月食时期的太阳和月亮那样被掩蔽)了。这里的意思是,由于现代科学技术的力量越来越大,出现了一种“技术统治”局面,人类采取了自恃有力、不靠上帝的生活态度,于是人同上帝建立对等的密切的“我一你”关系的可能性日益减少。而只有在这种关系中,上帝才能出现并发言。换句话说,现代人类的科技发展和生活方式使自己与上帝隔离了。

第二,按照部分激进神学家,尤其是瓦哈尼安的说法,“上帝之死”指的是上帝已被我们的人类文化所同化或者归化了。以往的基督教世界把上帝弄成了文化上的偶像,已经死掉或即将死去的,正是这个人造的上帝。瓦哈尼安认为,这使得我们有希望与圣经中的超验的、活生生的上帝再次相遇。这次相遇的时机也许尚未成熟,因此,我们必须“没有偶像地等待”(这是他的一部主要著作

的标题)。

第三,很多激进神学家,包括哈密尔顿、罗宾逊和考克斯,都继承朋霍费尔的理论,宣布“作为父亲形象的”上帝已经死了。这个上帝,就是弗洛伊德视为人类的软弱和依赖性的“投射”的那个上帝,就是人们坐在喷气客机上起飞时祈求他保佑平安的那个上帝,就是对于世上的苦难与罪恶问题有一套合适的答案的那个上帝。这个上帝已经死了。按这些神学家的说法,我们必须学会没有这样一个上帝充当人类难题的解决者也能生活。上帝已经赐人类以自由,赋予人类对地球的控制权。我们正受到召唤,去行使我们的自由和成熟的力量,承担起对我们的生活和我们的世界所负的责任。

第四,以范布伦为代表的一种理论认为,上帝一词已不再具有清楚的或有意义的语词对象。“上帝”是一个空洞的用语。这是因为,与这个词相关的,是一种过时的、形而上学的世界观。根据这种世界观,上帝被视为一个超验的存在物或自然界的终极基础。按照范布伦的说法,我们这个经验主义的时代认为,关于上帝的形而上学的陈述,要么是混淆不清的(与关于人类的理想或行为方针的陈述相混淆),要么是没有意义的。

以上第一种说法出自犹太神学家兼哲学家布伯(M. Buber),很多世俗神学家又对之加以运用和发展。众所周知,布伯并不是无神论者。他希望人类与上帝建立所谓“我一你”关系,这当然是以上帝存在为前提的。这种说法中的“不在场”、“不做声”或“退隐”,都是一些有潜在主体的行动,这个主体当然就是上帝。日月食时期的日月并非不再存在,即便我们不需要它们的光辉也能照样过活也罢。当然,好多唯心主义者不肯采用这种认识方法,他们认为只有同主体有关、为主体所知的事物,才是存在的或者有意义的。然而一个退隐的上帝,即令与人类生活无关,也仍然具有本体论上的意义。所以,谈这种上帝的人,无论如何是不能称为无神论

者的。

第二种说法所否定的，其实只是基督教成为罗马帝国国教以后的上帝观。它从文化角度否定了耸立在“基督教世界”之上的人造的上帝偶像，却又从宗教角度恢复了为将来的亦即远古的“真正”上帝的地位。这不能证明它的“无神”性质。事实上，另一位世俗神学的先驱戈加登(F. Gogarten)和考克斯等人都曾论证说，现代的世俗性就扎根于圣经信仰，是圣经使以色列人摆脱了对自然力量、社会秩序和意识形态的偶像崇拜。在我们看来，这是用拜神教取代了拜物教，或者用一神教取代了多神教；而这些世俗神学家想用原始基督教来取代体制化基督教，这是连“宗教进化论”都算不上的。

第三种说法所否定的，也只是弗洛伊德的影子上帝。它实际上是对弗洛伊德宗教理论的反击：“你说上帝不过是父亲形象的投射吗？是的，人类在幼年时确乎如此，但人类现在成年了，成熟的人类要运用自己的自由与力量，对生命和世界负起责任。”可是这自由、力量、生命和世界从何而来？还是上帝。我们不妨将弗洛伊德和这些神学家的比喻引申下去：孩子大了，身强力壮，父亲老了，虚弱无力，于是孩子可以独立，远走高飞。然而父若不存，子从何出？这种说法，无论如何也是不能判为“无神论”的。

第四种说法也许可算是最激进的上帝观。它的主要鼓吹者范布伦承认，宗教只是某种生活态度，某种观察世界的方式，而不是对现实原貌的描述性说明（参见斯鲁威尔：《西方无神论简史》，第125页）。这代表了部分神学家对现代经验主义的最大让步，但这里关于上帝的说法显然是逻辑实证主义的观点。根据逻辑实证主义“最得力的鼓吹者”（同上书，第122页）之一艾耶尔的解释，逻辑实证主义的上帝观既不是无神论，也不是不可知论。“因为，不可知论者的特征就是主张：上帝的存在只是一种可能性，无论是相信或不相信，都没有充分的理由。而无神论者的特征就是主张：上帝并不

存在，这至少是可能的。我们的观点认为一切关于上帝本性的说法都是无意义的，这远不会导致支持这些熟悉的争论点中的任何一个，因此，我们的观点实际上与这些论点是根本对立的。”（同上书，第123—124页）

至此，我们似乎可以得出这样的结论：前三种关于“上帝之死”的论点，从本体论上来看，归根到底还是有神论，至多是一种可以同自然神论相衔接的理论。第四种论点则是语义学或逻辑实证主义的理论，也不能说是无神论。这些论点同以往和当代的其他的基督教上帝观相比，只不过是避免从本体论角度正面论述上帝的存在罢了。因为这样谈论问题，在西方思想界已被一些人斥为“形而上学”而抛弃了。但这些理论反映出，一些在世俗神学出现之前显赫一时的神学运动，并未真正解决上帝教义中的难题，有神论在现代社会上仍然面临着严重的危机。在现代西方社会中，很多基督徒，特别是年轻一代的基督徒常常不免会怀疑到上帝在这个世界中的非实在性，有时甚至会感受到教会要他们相信的东西与他们真正相信的东西之间有一道鸿沟。他们发觉自己与不信教的伙伴们在经历着同样的怀疑和痛苦，发现要用现代语言来谈论上帝是一件困难的、甚至很痛苦的事。世俗神学家们背离正统的理论，恰恰表达了这些基督徒的这种反传统的情绪。所以，有些比较正统的神学家认为，他们的运动“应被看作当代音乐界和其他艺术界中的破坏传统运动在神学界的对等物”（麦奎利：《基督教神学原理》，伦敦，1979年，第159页），指责它“不仅取消宗教而且取消上帝信仰”（同上）。也许我们可以说，这种指责表明，“上帝之死”派运动确实是60年代部分美国青年对现存制度不满与反抗的一种表现，正如嬉皮士作风和摇滚音乐也是这样一种表现一样。可是，正如我们不赞成嬉皮士作风，我们也不赞成“上帝之死”派的主张。但它并不是我们常说的意义上的无神论的运动，或者所谓“无神的宗教”。实际上，作为基督徒而不信上帝，那是绝对不可能的。即使一个基督

徒不能在理性上证明上帝存在，他的生活态度中必然要包含对上帝的信仰。所以，所谓“无神的基督教”是荒谬的，也是不存在的，这是逻辑的结论，也是历史的结论。

现在我们来讨论这种“新基督教”的第二个方面，即它的社会伦理观点，看看它是不是纯粹的“道德宗教”。

无论“上帝死了”这一口号实质内容如何，它与道德问题的密切关联都是无可否认的。上帝曾在社会心理上作为道德的最终支柱和善恶仲裁者，他的“死亡”或“退隐”必然引起对道德问题的关注。所以“上帝之死”派或激进神学家比较重视伦理与社会问题，这在他们是顺理成章的。当然我们不能忘记，是社会伦理问题引起了“上帝之死”说，而不是相反，这也是马克思主义的分析方法。

激进神学家们肯定现实世界和世俗文化的重要性，认为这是基督徒应当关注的唯一对象，反对否定此世只重“来世”的主张，反对把宗教活动与世俗活动分割开来。他们认为反战活动、民权运动、向贫穷开战等等，也是表达基督教信仰的方式，主张宗教倘不导致社会改善，就是危险的迷信。与此相关联，在认识论上，他们主张认识和判断标准必须来自此世的经验，而不是来自圣经启示或教会传统之类的外部权威；如果圣经和教会传统被接受为权威，那也必须是个人的运用自主理性和经验的结果；神学信仰应以人们可以据切身体验而相信的东西为限，亦即不应违反经验的科学世界观。他们摒弃了传统的基督论，但对于所谓“历史上的耶稣”特别感兴趣，认为他是“此世的超越性”的典范，是真正开放的、“为他人而生活”的榜样。他为邻人服务乃出于最彻底的自愿，我们应当“变成耶稣”，意即应以邻人的困苦为自己的困苦，这样来效法基督。

当代神学家麦奎利(J. Macquarrie)曾指责“上帝之死”派“把基督教降格为以耶稣为中心的伦理学”(《基督教神学原理》，第159页)。姑不论激进神学是否仅仅是伦理学，但它的伦理学确实是

以耶稣为中心的。它强调的，是耶稣的“生活榜样”，即“为他人而生活”。就重视作为生活榜样的历史上的耶稣，而不重视作为救世主的神学上的基督而言，世俗神学家同尼采和朋霍费尔一脉相承。但在道德观上，他们显然不赞成尼采而赞成朋霍费尔。

我们已经知道，世俗神学宣布上帝的死亡，宣称自己唯一的关注对象是世俗社会的生活，这就暴露出它的道德论具有内在的矛盾。因为第一，耶稣首先是一个宗教形象，这是基督教徒和非基督教徒都不能否认的。在基督教里，耶稣不仅仅是一个道德榜样，而且是基督，是上帝之子，是肉身化的上帝之“道”，是三位一体的上帝的不可或缺的组成部分，他就是上帝。这对于基督徒来说是最为根本的信仰。自称基督徒的世俗神学家们排斥上帝而同时又承认耶稣，这是极其荒唐的。这里又可以再说一句：父若不存，子从何出？虽然他们强调耶稣的道德性质，可是耶稣的形象是摆脱不了宗教性质的。否则，为什么不能以历史上其他道德高尚者作为榜样呢？我们只能说，他们这样做，归根到底还是要为自己的道德理论寻求“神圣的核准”。这就证明了他们的道德论的非世俗性，或者说，他们的伦理学并不是纯粹世俗的或非宗教的伦理学。

第二，耶稣在“福音书”里宣告：“我的国不属于这世界。”这表明他的形象除了世俗性的一面（治病救人、急难扶困等等），还有着鲜明的绝俗弃世的因素，这是同世俗神学家对此世的单一强调不协调的。在我们看来，他们笔下的耶稣形象，是按他们自己的需要改造重绘的；而他们的需要，又不过是他们所生活的社会环境的曲折反映。

世俗神学的道德观反映出一些年轻的基督徒厌弃了教会关于彼岸世界的说教，反映了他们对于社会问题的关注。本文开头提到，在美国国内国外，60年代都是多事之秋，这不能不把敏感的、有良心的信教与不信教的年轻一代的注意力吸引到这个世界上来；而现代社会的人情冷漠与道德衰退，也必然引起各方面人士

对道德问题的关切。世俗神学的道德理论中与社会公德和传统美德重合的部分，可以说是这方面的反映。可是老实说，这些理论并不是什么新东西，而不过是 19 世纪资本主义“黄金时代”的自由主义神学和社会福音运动的翻版，或者是 18 世纪的道德宗教和理性宗教的回声，甚至不过是把基督教的“爱邻人”等等道德教训抬高到“基督教的新精髓”（这是哈密尔顿的主要著作的标题）的地位罢了。

世俗神学家对当代世俗生活的赞许和乐观主义态度，既反映出科学技术的迅速发展对社会的心理影响之大，又表现出他们对现代世界内在矛盾的盲目无知，对其深刻危机的浅见短视。终于，在西方世界中占主流地位的新托马斯主义神学、存在主义神学和基督教现实主义的影响下，在以过程哲学为基础的过程神学以及第二届梵蒂冈公会议的冲击下，世俗神学就成了过眼烟云。

从以上的历史追溯和分析批判，我们可以得出这样的结论：现代的“上帝之死”派神学或激进神学，“非宗教的基督教”或道德化的基督教，根本不是什么无神的、纯道德的宗教，而是一种更为重视现世和道德的基督教理论形式。它作为一种新教的运动，与它在天主教中的、墨西哥湾对岸的伙伴——“解放神学”一样，都是现代社会的矛盾，特别是 20 世纪中期西半球社会矛盾的一个产物。在那里，上帝并没有“死”，而日益被理解为“解放”的力量；剩下的也不只有道德，而且还有作为其基础的宗教。



## 维特根斯坦与上帝问题\*

[瑞士] 汉斯·昆

刘小枫 译

在两次世界大战之间那段时期，早期科学理论家们将笛卡尔的唯理主义与英国经验主义结合起来，提出了这样的命题：只有数学、逻辑以及经验科学的陈述才能是有意义的陈述；由此推导出，哲学和神学的陈述从一开始就必须被判为胡说。

这首先是维也纳工业家之子、航空动力学工程师维特根斯坦的见解，他在剑桥学过数学，与罗素过从甚密。第一次世界大战中，他曾作为志愿军军官被俘。正是在这段时期，他完成了其天才的《逻辑哲学论》。这部著作想要对语言的逻辑结构提供一种分析，并产生了非同寻常的广泛影响。《逻辑哲学论》的“全部意义”按作者的自序可以总括为两个命题。

命题一：“凡可以说的都可以清楚地说。”可见，维特根斯坦在笛卡尔的走向明晰、清楚的“观念”——或者说“命题”、“陈述”、“词语”的理论之路上远远超逾了笛卡尔；笛卡尔毕竟让信仰和神学保留了其本己的、当然并不那么明晰和清楚的“观念”。青年维特根斯坦把英国经验主义者的语言批判与罗素的数学逻辑主义结合起来。在他看来，“哲学的正当方法固应如此：除可说者外，即除自然科学的命题外——亦即除与哲学无关的东西外——不说什么。于

---

\* 译自 Hans Kung: *Existiert Gott?* dtv 1985, S. 119—121, 555—558.

是，每当别人要说某种玄学的事物，就向他指出：他对于他的命题中的某些符号，并未给以意谓。”<sup>①</sup> 超出了逻辑和自然科学的命题，就会被视为无意义的命题：“历来对于哲学所写的大多数命题与问题，并非谬妄，乃是无意义。”<sup>②</sup> 所以：

命题二：“对于不可说的东西必须沉默。”显然，维特根斯坦经常被人误解，以为按照他的说法，凡不是在数学—自然科学上有意义地说出的一切，都是不存在的、荒谬的。维特根斯坦自己的见解是：“我们觉得，即使一切可能的科学问题都得到了回答，人生的问题仍然毫未触及。当然，那时已不复有问题存留；而这正是解答。”（6·52）对在语言界线之外，亦即那不可思议、不可言说的东西，维特根斯坦则说：“诚然有不可言传的东西。它们显示自己，此即神秘的东西。”（6·522）这神秘的东西究竟指的是什么呢？

存在着的世界是不可言传的：“神秘的不是世界如何，而是其存在。”（6·44）

世界的意义和价值是不可言传的：“世界的意义必在世界之外。……世界里边，是没有价值的——假如有价值，则价值便会是沒有价值的。”（6·41）

随之，伦理的东西亦是不可言传的：“所以，也不能有伦理的命题。”（6·42）

生命和来生是不可言传的：“时空中生活之谜的解答在时空之外。”（6·4312）

最终，上帝亦是不可言传的：“上帝并不显现于世界之中。”（6·432）维特根斯坦的挚友和解释者马尔康姆指出：“显然，《逻辑哲学论》是一部地地道道的形而上学著作；这绝非是一种附带的

---

① 维特根斯坦：《逻辑哲学论》，6·53。

② 同前，4·003。

趋向。”<sup>①</sup> 这种说法对吗？当然，“维特根斯坦没有拒斥形而上学，毋宁说，他拒斥的是证实形而上的东西的可能性。”<sup>②</sup> 然而，这对维特根斯坦来说意味着什么呢？意味着：对“神秘的东西”的经验是不能用语言传达出来的。这一切对神学和哲学具有灾难性的后果。

面对这样一种自然科学式的思维，难道神学只应成为一种亚洲宗教哲学式的“神秘”，靠纯粹否定的陈述去暗示那无言的经验了吗？或者，神学就应像青年巴特式的“辩证神学”那样，与现代思维保持充分的距离吗？就应跟随克尔凯戈尔，遁入一种不是在理性上负责的、充满悖论的信仰中去吗？可是，不仅仅是神学，即便是那更多地被要求成为“语言批判”<sup>③</sup> 和思想的逻辑澄清术的全部哲学，也被维特根斯坦判为不要作声。因此，按照“逻辑哲学论”的命题，这些命题本身也得作为“无意义”的东西加以“克服”，以便人们正确地看世界。维特根斯坦如此彻底地声称：“对于不可说的东西，必须沉默。”（7·）《逻辑哲学论》的这最后一项命题当然对其本身也同样有效。

从理论上讲，留给“生命问题”的东西就是沉默——这一点得清楚地看到。就此而言，维特根斯坦与施韦策尔颇为相似：施韦策尔在其自由派的耶稣生平研究获得了否定性的结果之后，投笔从医；维特根斯坦亦从自己的研究中引出了令人欣佩的结果：放弃哲学理论，投身于实践性的生命活动。在托尔斯泰的一部书的激发下，维特根斯坦读了福音书，并深受震动。他决心去过一种简朴的生活。在南奥地利，他作为乡村教师过了好些年修道士式的生活，而且在天主教本笃会的修道院当过花工，夜里睡在工棚，后来他去

① 马尔索姆：《维特根斯坦》，见《哲学百科全书》词条，卷八，纽约—伦敦 1967。

② 同上。

③ 维特根斯坦：《逻辑哲学论》4·0031：“全部哲学即是‘语言批判’。”

做了建筑师。直到1929年，他的哲学主张发生了根本性变化，他才在朋友的催促下返回剑桥——但这并未改变其僧侣式的生活方式。他很快获得博士学位后随即主持讲座，这些讲座大都是些自言自语和交谈。

恰是这样一位被视为经验主义哲学运动中心人物的维特根斯坦，并未把“神秘的东西”，尤其是上帝视为荒谬和不存在。对他来说，“上帝”是“不可说”、无法言传的，并属于“生命问题”。从奥地利返回剑桥以后，他已然改变了哲学见解，对自己在《逻辑哲学论》中作为一劳永逸的解决而提出的基本立场表示怀疑。在《哲学研究》中，维特根斯坦认为：一种观念性的摹状世界的整体语言是不可能的。语言分析并非必然导向真实的实在。正是在这里恰恰存在着诸种根本性的困难。“哲学乃是一场与由我们的语言引起的理解上的入魔。”

由此而来，“上帝”这一语词还有救吗？

M·J·恰勒斯渥斯正确地指出：“为了表明上帝概念不是虚幻的，在某种程度上我们需要与上帝相关的宗教证明，我们亦允许在宗教的谈论中去描绘和分析不仅对此满意的、上帝的非事实性用法。”宗教绝非或多或少是非理性的、情感的特殊领域——我们记得，卡尔纳普称抒情诗或情爱即属此领域。如果上帝不存在，上帝一词和真正的宗教语言游戏就是无意义的。但如果上帝存在——这一问题自然一向是开放的，那么，上帝一词就有意义，宗教的语言游戏亦有其本己的意味。而且，这种语言游戏亦非与任何对所有语言适用的一般逻辑相矛盾。换言之，宗教的语言游戏有其本己的亦即内在的理性。如果上帝存在，那么，这位拒斥宗教的语言游戏的无神论者，在人的基本经验上就弄错了，因为，恰恰是他本人，从一种偏见出发，根本就不愿承认审美和伦理之维。如果上帝存在，那么，对人来说这意味着一种要求，即投身于宗教的“生活形式”，以便理解宗教的“语言”游戏。

维特根斯坦曾经承认，他的《逻辑哲学论》的核心是伦理性质的，而且，这本书最重要的部分他未写出来。按照其传记作者大卫·皮尔斯的看法，“他在这部分中想说：对那些不可说的事物，对那些他还不曾深究过的东西要诉诸言语。这些事物即宗教、伦理和艺术，它们比哲学远为重要。在探究哲学时，他已对哲学说了许多了。”《逻辑哲学论》乃是一次尝试，要超逾一切可能的事实对那本来不能言说的东西有所言说，这些东西之所以不可言说，乃因为它们本来就不是经验性的，而是穿透这事实的世界而显现出来的东西。维特根斯坦代表着一种泛神论吗？——皮尔斯将《逻辑哲学论》与《笔记》加以比较后这样认为，抑或并非“在此存在着一种哲学与宗教之间的肯定性类似”。

从我们本己的基础和立场出发，我们正视“语言的界限”，同时在理性的信赖中跨越这一界限。由此，我们也许能够理解甚至赞赏维特根斯坦在1916年6月11日的笔记中所写下的话：

上帝与生活的目的？  
我知道，这个世界存在着。  
我在世界之中，正如我的眼睛在它的视域之中。  
问题在于，有某种我们称为世界的意义的东西在这世界上。  
这意义不在世界之中，而在它之外。  
生活即世界。  
我的意志透入这世界。  
我的意志有善恶。  
善与恶与世界的意义以某种方式相关联。  
生活的意义，亦即世界的意义，我们可以称之为上帝。作为一位父的上帝之符号与此意义相联。

祈祷就是冥思生活的意义。

相信上帝即意味着看到，对世界的事实还不能漠然置之，相信上帝即意味着，生活有意义。

## 对不可说的东西的言说\*

〔瑞士〕 H·奥特

林克译

那位全然地不可规避地围侵我们精神的〔上帝〕是那位不可说的真实之〔上帝〕<sup>①</sup>。既然没有任何其它东西像他这般——如果他果真是这位围侵我们的——与我们密切相关,那么,怎么可能言说他呢?反之,又怎么可能不言说他呢?

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

我尝试给予我们的问题以双重解答:

一、我们只能以象征的方式言说上帝(象征“所说的多于它所

---

\* 译自 Heinrich Ott: Das Reden vom Unsagbaren; Die Frage nach Gott in Unserer Zeit, S. 45—63, Kreuz Verlag 1978.

① 方括弧里的字为译者所加。

说的东西”，这一点属于象征的本质)；二、我们只能以祈祷的方式（在绝对的对话的表白行动中，我们通过祈祷将我们的此在仿佛整个地呈送给上帝）言说上帝（基本的、最初的）。

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

## 一、象征作为对不可说的东西的言说

### （一）维特根斯坦与不可说的东西的问题

维特根斯坦在其《逻辑哲学论》的著名结尾声称：“对于不可说的东西必须沉默。”“言语”在此意味着“明白地言语”，清晰地言语，即言及“是特定情况”的事实。因为——那篇论文的同样著名的开篇如是说——“世界是一切发生的事情。”

然而，还存在不“发生的事情”的真实。就是说，它们在其真实性上没有适当地被“这一和那一事情”这一陈述切中。如果言语意味着说出是特定事情的东西，并且如果人们必须对无法言语的东西沉默，那么，人们显然必须对这些真实沉默。但是这个解答或许不能令人满意。因为无法排除下述可能：恰好这些真实与我们如此密切相关，如此直接地存在于我们之间和我们身上，以至于我们实在不能对它们沉默。它们突入我们人与人之间的理解。如果在我们人类之间理解还具有某种意义，如果还值得作出理解的努力，那么，上述可能之所以成立，正因为那些真实与我们全体相关。因此，我们必须首先尝试理解它们，否则交流终将难以奏效。但是另一方面，我们对此无能为力，即如此明白地言及这些真实，以便我们清晰地描述、辨别及传达“是发生的事情”。在此怎么可能言



说呢？

## (二)“初始经验”与“初始真实”

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

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

我想在此提出论点：

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

在我所感受到的希望、慈爱、欢乐与痛苦之中含有某种充盈着真实和经验的東西，它无法以“这一和那一发生的事情”的定律涵盖。在此范围之内——因为情绪、初始经验总是渗透我们与可以辨

别的事物的交往——有不可说的一隅突入可说的、可以清晰地辨别的东西的领域。

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

### (三) 象征概念的涵义

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

我们已经到达思考的核心，在这里，象征概念必须以身介入。如果我下面谈到“象征”和“象征语言”，那么我所指的绝不是“替代象征”——它作为随意选择的符号代替所指之事（譬如数字象征），而始终是“实体象征”——按照蒂利希的意味深长的说法，它“参与被象征者的真实”。

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

象征是历史经验的形象化浓缩，后者在人的心中升起了一个完整的“世界”，并能因此同时说明他对未来和未来行为的动机。可以说，“非连续的具象性”为象征所特有。每个象征、每个象征的形

象都有其不可替换的色调,有其独特的细微差别,有其具象性。可是轮廓和边缘并不清晰。不可能界定象征所“覆盖”的一切,不可能界定象征所引发并使之流露的一切人类—历史的情感冲动。因此也不可能通过明晰的抽象的定义勾勒或甚至替换实体象征的内涵。出于这个原因,象征与随意选择的符号相反是无法替换的。

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

但是,仅仅询问象征怎样“发挥作用”、人怎样对象征作出反应,以及他从它们那里获得什么样的经验,这大概还是不够。思维还必须继续进行。否则,如果我们满足于对象征的“作用”的单纯观察,我们就会停留在一种过于简单的模式上。诸如:停留在人们一览无余的、清晰描述的,以及可以清晰描述之事物的日常生活的内部世界的中心。这个内部世界被不可胜数的不同象征所包围;而在它们之后,在最外层圈子里,几乎潜伏着不可说的真实自身,没有任何东西可以言及它,它仅仅通过象征言语,并且只能被象征称呼或定位。

这种模式太简单。人们在此太容易满足于下述推断:“存在着不可说的东西,也存在象征,不妨说,不可说的东西在我们这里借助于象征获得替换。”然而,并没有考虑这种不可说的东西具有何种性质,以及它怎样涉及人类。于是,“存在不可说的东西借以获得表达的象征”这一承认就始终是思的不能再解释的最后一步,也就始终只是跨越早期维特根斯坦的要求——应该对不可说的东西完全沉默——的微不足道的一步。这种方式存在一种危险,即“这里是一个象征”的推断不再成为继续思的诱因,而是思就此阻绝。这或许就是最后的结语,它声称:“这里是一个象征。不可说的真实在这个象征中表露。这个象征因此可能为自身言语。我们此外别无什么可说……”也就是说,象征没有成为人照亮自己的一线光

明，成为一眼充盈的源泉，借助于它，不可说的真实时而作为知觉的满足，时而作为置疑感召人类；相反，而是以这种方式作为对思的阻绝，成为对一切丰饶和启明的反省的抑制。如此看来，象征不外乎是在不可说的东西之前的无言之重复。最终，在可能的象征的广不可测的光谱中将再没有任何象征区别于其它象征。黑夜或将无异于白日；耶稣受难节无异于耶稣复活节。“不可说的真实在此表露”：这恐怕是唯一可说的东西。所有的猫在此黑夜均为黑色。在此意味深长的单一中，始终包围着我们的色彩缤纷的、历史的实体象征不过是一种多余的奢侈。

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

#### （四）作为临界经验的象征语言

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

对不可说的东西，其实有理解产生以及我们自己某时某刻参与这种理解的经验增强了我们对此的信念，不可说的东西、语言界限的彼岸是真实而非虚幻。对象征的体验使我们获得对不可说的

真实的体验。因为正是在象征之中并且通过象征，在我们之间实际产生了对语言界限的彼岸的理解。当象征和通过象征的理解成为我们以我们的存在获得的体验时，我们就日益坚信作为真实的不可说的东西。只有对象征体验甚少的人才会把不可说的东西解释为虚幻和非真实。

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

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

## (五) 象征的“参与”问题

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

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

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

蒂利希的参与概念大概很可以作为我们整个问题的起点和关键概念。“参与”一词引起了一种紧密而积极的关系,它把一方面作为语言现象的象征和另一方面被象征的东西一同置入唯一的视点。随“参与”一词出现的象征与被象征的东西之间的紧密而积极的关系,正好迫使我们一举提出语言问题和真实问题(询问不可说的真实)。

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

#### (六)象征的多样性与不可说的东西的多样性

蒂利希提出了“象征参与被象征的真实”和“辐射出”在象征中被象征的真实的“存在威势”的想法，当我们回想是什么迫使我们提出这些问题时，上述想法的意义就变得尤其清晰：是对象征世界的多样性和差异性的经验迫使我们提出问题。是不能使人满足的感觉在迫使我们，它袭向我们心头——当面对这种差异性和多样性仅仅无差别地、单调地言及“不可说的东西”的时候。我们在象征中感受到不可说的东西，我们通过象征获得对不可说的真实的经验，如果这些象征是多样的和差异的，那么恐怕不可说的真实自身也必然是多样的和差异的。蒂利希的参与概念，正好在这一点上有所帮助：象征参与被象征的东西的真实，就是说，具有自己特性的各个象征参与通过它言语的不可说的真实的特性。耶稣被钉死在十字架上的象征参与作为上帝的拯救行动的十字架的不可说

的真实；耶稣复活节早晨的象征参与从死亡复活的不可说的真实。

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

### （七）诗说什么？

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

让我们首先以诗为具体的例子。海德格尔认为诗是“纯粹的言语”。这意味着：语言的本质在诗中最纯粹地显露出来。语言的本质——指我们每天赖以活动的人类的日常口语——还可能含有我们日常的真实的本质自身。这一点或许可以在我们特殊的问题范围内这样讲：诗其实无非是口语（所有定形语言的“元语言”），或口语在所谓“诗的自由”中的一种轻度变体，在诗中表现出的我们的日常世界——即与可以清晰描述的事物进行恼人的交往的世界——怎样被不可说的真实渗透，而它们不可能像那些事物一样被清晰地描述。但是它们在象征中“赢得语言”。诗自身具有象征性，它就是象征。它运用那些完全能够清晰地描述日常世界的事物和过程的口语表达。但是它别具一格地使用这些话语。它如此使用它们，让它们引发不可说的真实。

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



变口语，直到完全排除每一种清晰的描述。口语自身包含两种作用。

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

这条路  
无人行  
在这个秋日黄昏……

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

这个诗句自身可以（一如它的形体）包含一个简单而明了的信息，甚至可以是一个极其简略的信息，没有任何赘言。它运用了清晰的表达：“路”、“行”、“黄昏”、“秋日”，以及指代清晰的“这”。从整体上讲：一个清晰的时间说明、一个清晰的地点说明及一个事件或一个非一事件的清晰描述。

尽管如此，显然这里没有发生“数字的”交流，也无须描述这些话语所取自的那个具体的事物世界的可以辨别的事件或非一事件。

如果这首诗说的明显不是它乍看上去似乎要说的东西，那它究竟意旨何在呢？难道它毫无所言？它会是无稽之谈？可是听这首诗的人的经验与这种看法绝对矛盾。秋日黄昏无人走过的路的画面难以磨灭，向能够倾听它的人诉说。它诉说荒凉和孤寂。德国评论家迪特里希·克卢舍对这首俳句评述如下：“那个望着眼前这

条路并且说‘这条路无人行’的人同时正是行路的人；把这条路视为‘无人之路’的主人公同时知道：这正是我的路，对于我只存在这条路，这是一条在秋日通向黄昏的路。对境况的朦胧意识、路的目标和对走它的必要性的认识构成了这首诗所言及的命运经验。”（见《俳句，一种抒情诗的条件》，埃德曼出版社，图宾根-巴塞尔，1970）

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

#### （八）什么是不可说的东西？

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

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

由于不可说的东西毕竟不是特定的、可以描述的存在物，后者在特定的价值标准之内可能是对人有利的或重要的，那么，不可说的东西怎么可能与人相关呢？我们在此必须回到人的“基本处境”的概念。不可说的东西可能与人相关，相关的方式是它在他的基本处境里即在他的存在的深层里涉及他；而他的存在的深层为他的一切价值标准和他与可以确定的存在物的一切恼人的交往构成了首要基础。

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

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

人在他的深层所遭遇的真实已经不是一种混乱或单调的“存在的秘密”，而是许多的、多样的影响，它们深刻地挑衅性地作用于

他。这个句子也不是形而上学的纯命题，它在人对多样的象征的经验中被证明。人总是在他的存在的深层里被象征中吸引他的东西所吸引，但总是根据有关象征的内涵取完全不同的方式。

巴蕉的俳句作为象征般的语言事件曾经引发一幅画面、一种孤寂和荒凉的情绪——一幅画面和一种情绪，它们大概任何时候都可以无需象征、不通过如此准确的“发生的事情”的细节描绘被引发。但是，哪种不可说的真实现在通过这个象征向人呼唤呢？它是孤寂和散布荒凉的精灵吗？它是荒漠的鬼怪吗？这些在人的深层里触及他的不可说的真实是无法被人命名的“居间的神秘力量”，它们在人们和人们的日常环境之间施行统治吗？这样一种解释或许已经又多跨了一步，又在重新尝试把不可说的东西引回可说的东西，引回“发生的事情”的存在物。确定了对与人相关的不可说的东西的经验（实际产生着的经验），难道人们还不该把上述经验作为对不可说的东西的经验而就此止步吗？

### （九）基督教信仰的宗教象征

基督教信仰的宗教象征原则上具有同样的象征结构：它们不说“发生的事情”的东西，而是言及在人的真实的深层里涉及他的不可说的真实。总之，它是以特殊的方式涉及他。只有当我们破译了基督教的信仰象征的特殊（即转世的和道成肉身的）内涵，这种特殊的方式才能起作用。在下述思路的范围内，我们仅限于把基督教的信仰象征的象征性作为象征性来理解。

这就含有神学上意味深长的两个界限：一方面反对拯救史上的实证主义，它也想把信仰陈述理解为“发生的事情”的（“超自然的”、“拯救史上的”）事物；另一方面也反对容许下述结论成立的思想体系：“信仰陈述所包含的东西仅仅是象征。在真实里，情况并非如此。总而言之，象征是无法放弃的，因为象征对于人的存在意义深远。”这两个似乎如此对立的派别在关键的一点上保持一

致：对真实持实证主义的理解。它们从一开始就把“真实”等同于“发生的事情”的东西，也就是说，有关真实的清晰的信息是可能的。避免这种真实概念并在这两种精神上如此接近的立场之间坚持走那条狭窄的山脊之路，这是神学的言说的艰巨而常新的任务。

且看十字架和复活——对于基督教信仰无法放弃的两个“拯救事实”或信仰一象征：我们不知道在耶稣受难节和耶稣复活节早晨真正“是发生的事情”的东西。作为信仰者，我们不知道它。与非信仰者在一起，我们虽然可以说：“罗马人把来自拿撒勒的那个男人耶稣钉到十字架上，这曾是发生的事情。他的弟子后来误以为看见他活着，这曾是发生的事情。”但这个答复对于作为信仰者的我们绝对不够。它正好没有表达出信仰在谈到十字架和基督的复活时所指的东西。那么信仰（以及作为信仰的思的神学）应该做什么，以便现在说出它真正所指的东西呢？它必须返回到历史上是发生的事情的东西之后并对此与非信仰达成一致，以便在那种东西的后面发掘出本来的历史，即本来是发生的事情并且现在对信仰真正至关重要的东西（例如：“这是发生的事情：上帝如此恼怒同时却又如此爱有罪的人，以致他不得不让他自己的儿子化身成人，替有罪的人类接受其应得的惩罚。因此，上帝之子必须作为人出生并死于十字架。”）。这类试图合理地重建拯救事件（赎金理论、祭品理论等等）的“过程机械主义”的失败使人认识到，将信仰陈述固定在某一层次——它虽然表面是“超自然的”，但原则上却始终脱离不了实证主义的真实概念范畴——这是不可能的。信仰陈述不是这类可以清晰言说的陈述——“它是如此这般”以及“它曾是如此这般”，如像人们描述事物和事实那样；而是信仰陈述象征地指向不可说的、在最深层里涉及人的真实。这一点为基督受难和复活的信仰神秘所证实，也为其它一切信仰内容的信仰神秘所证实。在这种意义上，人们恐怕也必须把上帝的概念或上帝的名字本身理

解为象征,因为如果说“存在一个被称为‘上帝’的存在者,这是发生的事情”,这大概不甚恰当。通过这种陈述形式,通过这种陈述一理解,“上帝”大概会被造就为一个尘世之内的存在物,而作为上帝的他恰恰不是这种存在物。

布·特·曼曾经言及十字架和基督复活的“宇宙的重大意义”,我从中发现了与这里所指的东西的紧密对应物。于是,十字架和复活事件的界限被完全清除;它们不再是“发生的事情”的个别东西。我也觉得布·特·曼的下列陈述合乎事实:通过十字架和复活以及通过十字架和复活的信息,给人提供了一种“新的自我理解”。这些内涵的象征性也在其中得到证实,因为象征启示并改变了人,它要求他作存在意义上的领会。诚然,“提供一种新的自我理解”的说法有其缺陷,它可能成为一种基本误解的诱因,即认为在象征中获得言说的东西仅仅“在人身上”(即在他的意识里)是真实的。这样就大概难以避免“仅仅是象征”这一说法,因为本来的、超越意识的现实和人的“客观外界”,就会与象征毫不相干。上述“现实”和“客观外界”就会是(原则上)可说的东西的世界,亦即:“发生的事情”的东西的世界。标准的真实准则就会是一种实证主义的真实准则。

与此相反,正需要坚持这种观点:在象征中及通过象征比通过对“发生的事情”的东西的陈述传递的真实不是更少,而是更多。因此可以说,“只能象征性地理解这种信仰陈述”这一评语是人们能够说出的最错误的评语(且不管人们赞同抑或反对这种陈述)!

谁理解象征,谁就难免与真实遭逢——当然是与另一种层级的真实,而不是与可以天天碰到或可以科学分析的东西的真实。所以,我们始终谈到可说的东西和不可说的东西的两种真实层次,人类学的层次模式由此证实为不可避免。

## 二、祈祷作为对不可说的东西的言说

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

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

前面对基督教的言说的象征—特性的确定是必要的。我们不能放弃上述结论，否则会导致对基督教的宣道和基督教神学的致命误解。但已经清楚的是，单单这种答复还不够。我们的问题是：上帝怎么可能作为那位无法理解的、围侵我们精神的[上帝]被言及？象征的言说不仅言说上帝；它也言说爱、忠实、恐惧、孤独和希望——言说一切真正能够触动人心的东西。

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

# 从人类中心论到政治\*

——60年代西方基督教政治神学

〔西班牙〕菲埃罗

魏仁莲 译

## 一、人是主角

30年代以来的最初几十年里，人文主义和真实的个人的生存问题使神学发生两极分化。本世纪中叶，当神学把人及其生存的特点作为公开主题或永恒参照点来讨论时，尤其是如此。由于受到某种方法的理论刺激，存在主义和人类中心论的重要性多多少少变得引人注目了。同时应当记住，20世纪第二个30年的神学在总体上是变化不定的。然而，当我们把那个时期的神学同1965年前后兴起的政治神学加以对比时，我们可以说，前一阶段的神学是在人文主义和存在主义思想的路标指引下发展起来的。

在前一时期的神学中，人作为神学舞台的主角占据了中心位置。当然，这并不意味着上帝被排除在画面以外，因为上帝仍然是神学的对象。但是，在神学史上，人——具体的人，被教义神学理所当然地看作基督礼物的预定容器的具体的人，第一次从阴影中走出来，来到丽日晴空之下，成为神学思考公开关注的对象。神学

---

\* 译自阿尔弗雷多·菲埃罗的《战斗的福音——当代政治神学分析》，1977年，英国SCM出版社出版。英文版系由J.德鲁利译自西班牙文（1975年，马德里）。



教义发生了“向着人类学转折的伟大变化”。现在，人被看作上帝的对话者，被认为必然同任何一种或每一种教义陈述相关。值得注意的是，重点被放在关于“上帝和人”、“人和上帝的对话”，以及“面对上帝的人”的思考上。领导神学向这一新人类学的领域前进的是鲁道夫·布尔特曼。他引起许多人的注意，并激发人们对他的坦率观点进行反驳：“如果有人问我们怎样才能谈到上帝，我们应该回答说，只有谈到我们自己，才有可能谈到上帝。”

第二次世界大战结束时，基督教徒，特别是天主教徒，和西方文化一样热切地盼望着不同的、更好的人类的出现。有关“新人类”的对话、讨论和争辩层出不穷，而信徒们都热切地参加了。在多数情况下，这种期望还没有达到德日进主要是在1945—1950年之间的思想高度，那时他开始津津乐道地谈论我们前面的“超人类”。他的思想是一种宏伟的希望，但是其他许多人也和他一样坚信“新的人类”将要出现。1944年，申奴(Chenu)把历史上的当前一瞬描绘成给基督教世界带来丰富应许的时期，因为“人类正在迫切等待一个新的人类”。直到最近的1961年，卡尔·拉纳仍然认为，“基督教和新人类”的问题是至关重要的。

谈到人类，那么，当时的神学是根据人文主义对它加以解释的。不用说，它并不是文艺复兴意义上的人文主义，它不是致力于培植人文科学或专心研究古代的典籍。它是现代意义上的人文主义，它是关于对人的特殊评价，关于建立在绝对尊重人格基础之上的伦理观念。早在1936年，马里坦就写过关于“正直的人文主义”的文章。1948年，萨特发表了挑战性的演讲，他主张，存在主义是一种人文主义，它有助于引导神学家们把他们的宗教观点同各种各样世俗人文主义的观点加以对比。

这并不是说神学家提出或捍卫的是特殊的基督教人文主义的存在。由于对人类本性抱着悲观主义的态度，新教徒总是要将人文主义冲动看作有罪的人类的作品。在天主教徒中，有些人否认

基督教是人文主义；另一些人则谈论“基督教人文主义”，并试图把基督教说成是充分的、完美的人道主义。但即使在那些不愿意给基督教贴上人文主义标签或不愿意使它成为人文主义最完美体现的神学家当中，也确实有人热心于根据当时流行的人文主义来描绘或定义基督教信仰。

基督教是按照当时的人文主义并在与它们的矛盾中得到阐述的。科学不是被神学家当作检验和获得真理的方法，而是被当作一种人文主义的态度受到青睐。神学家们也同样把无神论看作无神论人文主义。让·拉科罗尔(Jean Lacroix)在一部简短的，现在看来已经成了古典的作品中，从科学、政治、道德的人文主义的角度发现了现代无神论的更加深刻的意义。亨利·德·鲁巴克(Henri de Lubac)的另一部名著试图揭示任何一种这类无神论人文主义的生动画面及人们对它的根本疏忽。非宗教的人文主义也被人们尊敬地看作充满伦理意义的世俗世界观。甚至那些对人和人的价值一向不容易发生兴趣的新教神学家，现在也感到必须阐明自己的立场。“人文主义和基督教”这一主题被他们所接受。很短的时间里，布尔特曼接连发表了两部有关这个问题的著作。

神学家们逐渐意识到他们思想中存在着人类中心论的倾向，并将其作为方法论的当务之急加以采用。卡尔·拉纳越来越坚定地转向以超验的人类学为指导的教义方法。他的学生约翰尼斯·麦兹(Johannes Metz)试图将神学上的这种向人类中心论的转折追溯到圣托马斯·阿奎那。这种对人类中心论的强调，意味着对人类的奥秘的进一步探索将铺平同上帝相遇的道路。对人类生活的意义的探究最终导致对神的存在探究。人自身的未知领域的最深处，如果不是实际上和上帝一致的话，那也只能在上帝的奥秘中得到澄清。这才使得“通过人与上帝相遇”的说法有意义。上帝的存在是由人类学方法而不是由宇宙论方法证明和阐述的。通向上帝的路径是人而不是自然或自然世界。

到目前为止，我一直侧重于神学的这一特殊阶段的人文主义特点，但是，我也应该从人格主义角度描述这个时期。它是真正关心对人格的价值的赞美和在每一条教义中揭示人格化的内容的神学。根据其主要代言人莫尼埃(Mounier)的观点，人格主义是“一种合理的和重要的标志”，是那些同时确认“人类的人格比物质生活必需品和集体的机构更重要”的各种不同教义的一种方便的总称。

神学迅速发展为这种一般意义上的人格主义，即重视人的精神方面以及同社会经济因素相对的个人的超越性。莫尼埃本人通过讨论基督教的人格主义推进了这一趋势。“基督教人文主义”这一短语从未赢得很多拥护者，毫无疑问，这是由于战后新人文主义起源于世俗社会的缘故。相比之下，“基督教人格主义”连同其它相似的概念的变种(比如“人格基督教”或“人格主义基督教”)却被广泛承认。

人格主义基督教意味着信仰被认为是上帝与信徒之间的私人关系。让·莫罗科斯(Jean Mouronx)在一本著名小册子里阐述了信仰的人格和人格主义的结构。信仰主要不在于相信某个物，而在于相信某个人，相信“你”。这种对人格因素的重视反映在罗杰·奥伯特(Roger Aubert)对当时关于信仰的行动的论战的重要研究中。他认为在他论述的许多问题中，从重视集体到重视个人的转变是我们这个世纪在信仰问题上的特征。基督教信仰的本质特征在人与人之间以及人与上帝之间的关系中得到真实表现。人和上帝的关系可以采取不同的形式：接受上帝的恩典，服从上帝的道，或者以上帝的十诫为基础的朦胧的确信。

## 二、存在神学

神学曾经带有模糊的存在哲学的色彩或明显的存在主义色

彩。当时两位主要的新教神学家鲁道夫·布尔特曼和保尔·梯利希，把存在主义融汇到神学中并试图按存在哲学的范畴来阐述基督教的信息。布尔特曼去除新约中神话色彩的方法与其存在主义的解释相一致。梯利希的关涉法(method of correlation)作为其系统神学的关键，实质上是试图把产生于人类境遇中的存在问题同基督教福音篇章提供的答案联系起来。这时，神学更可能被看作是存在神学，其中，上帝、启示、恩典以及基督的实在都表明同真正的人类存在方式有某种联系。存在主义的一个品系于是自称为神学的、宗教的和基督教的存在主义。

所有存在主义哲学家都受到喝彩并被推到神学的舞台上。海德格尔受到欢迎，是因为他关于存在的现象学没有对赞成或反对作为信徒而生活的可能的决定预先作出判断，同时，还因为他关于存在的现象学提出了一种不难结合到传统基督教思想中去的本体论。雅斯贝尔斯受到欢迎，是因为他是唯一论述超越(或“无所不包”)和对超越的信念的世俗哲学家——尽管是一种哲学信仰。马塞尔受到欢迎，则是因为他的著作受到基督教的启示，也因为他详细阐述了一系列对神学真正有益的范畴，诸如，关于神秘的概念、旅途中的人(homo viator)以及同“拥有”或“占有”相对立的“存在”。萨特被人引用，是因为虽然他后来得出结论说人是无可奈何的痛苦，但他却曾说过人是计划成为上帝的存在。要找出一个哲学和神学的守护神，要找出同时既是哲学家又是神学家的人物，存在主义神学便把克尔恺戈尔和帕斯卡尔推至引人注目的地位。他们之所以驰名，是因为他们是当代人关于信仰及其伴谬、不确定、等待作决定等经验的先驱。

这一神学的存在主义面貌必须从广义上加以观察和解释。除了严格意义上的存在主义思潮以外，我们还应该把其它有关的思想倾向和派别包括进来，比如，关于价值哲学、主体间际性哲学以及历史解释学。狄尔泰关于精神科学和对历史的理解，连同其著

作一起,都有利于作为一种解释学,作为一种用以解释人的历史性和基督教的历史经文的科学的那样一种神学概念(还有布尔特曼、福克斯和伊伯林)。马克斯·舍勒以及所有的一般价值理论,曾对神学的概念化有过极大帮助。事物的物理领域(科学的对象)与人类和历史的价值领域(能够以另外的方式来认识)的彼此分离,有利于认识那不能归结为感觉经验和理性逻辑的信仰。

主要由马丁·布伯阐述,同时也由埃布那(Ebner)和马塞尔阐述的“你我”哲学,从各个方面提出了一些范畴,借此可以把上帝当作绝对的、纯粹的“你”,当作人祈求的对象来思考。这样的上帝永远不能被变成“它”,变成客观化讲道的对象。我们这个时代最伟大的犹太注释家之一布伯的思想中的圣经特色,使得人们很容易发现在主体间性哲学和圣经的主要题旨之间的相似性。这对圣经神学把上帝与他的人民之间的“契约”观念放到显著地位恰恰是有利的。

存在主义的势头也可以在其它地方,在没有公开提及存在主义哲学家的地方找到。它明显地表现在神学的题目中。它对生存的目的、死亡的意义,以及对一般的意义问题等都表示关心。它也促进了前面所提到的同作为科学的神学或具有神学意义的解释学有关问题的讨论。注意力转到“决定”和在信仰问题上的冒险一试上来,神学家则谈论信仰的勇气。

总的说来,神学家们试图把信仰与真正的人的生存问题联系起来。神学家接受并运用了那被认为是人的属性的忧虑、焦急、愤怒——或者作为护教学或基要神学的出发点(如《荷兰教义问答集》),或者作为基督教信仰的对立面来反驳。

本世纪中叶,几乎没有哪个神学家能逃避这种人文主义和存在主义风潮的影响,甚至那些公开谴责文化和哲学流行思潮对神学入侵的神学家也是如此。巴特的著作就是这一事实的最明显和最突出的例证。尽管他本人强烈反对这类倾向,但是他的著作却

充满人文主义和存在主义特征。巴特试图精心创制一种“纯粹的”、与他那个时代的情感和思想体系完全无关的神学。他比任何人都更强烈、更有力地拒绝人类中心论的诱惑，反对神学适应时代精神。尽管如此，他仍旧是一个违反自己初衷的存在主义神学家，他关于教义的著作仍充满存在主义的回声——从他对上帝的话语和立约的重视到根据“共同的人性”来给人下的定义（这十分接近海德格尔的共在的观念）。尽管这种巧合使巴特本人感到不满意，但是他的教义却反复申述了存在主义哲学和主体间性哲学的主旨：“真正的‘我是’，也就是具有内容的‘我是’，归根到底意味着‘我’正处在相遇之中。”虽然巴特竭力疏远任何一种人文主义，他却仍然赞扬“上帝的人文主义”。

至于激进神学，人们很容易把它看作沿着存在主义路线对教义进行破坏的最极端。潘霍华(Bonhoeffer)的最著名的公式：“为他人而存在，并且也只有为他人而存在才是一种超越的经验。这话也可以换一种说法，即超越“存在于最切近的你之中”。罗宾逊(Robinson)主教承认，在他本人的批判神学达到极端时，他全神贯注于人格主义和存在主义并同情“我你”哲学。他的信仰同“你”是一切事物中最终极的实在——信念不可分割地联系在一起。

简而言之，人文主义和存在主义倾向渗透到当时整整一代神学家的著作中，其中有些是名流，有些不大出名；有些人对文化新潮抱着最彻底批判态度，有些则对文化新潮抱最怀疑态度；有些人公开承认，有些人则是不知不觉或者勉勉强强。人格主义、人文主义、存在观念，在本世纪第二个30年支配着神学，正如柏拉图和斯多亚派的思想曾统治教父神学，亚里士多德的思想曾统治经院哲学一样。

这里必须指出，整个神学中的人类中心论，人格主义和人文主义，一方面与一般的人(人类)有关，另一方面与单个的人(“我”或者“你”)有关。对历史的、社会的、经济的决定因素，如社会的阶

级、一个人在生产过程和权力结构中的地位等等，从未真正加以考虑。具体的人在种类的人与不确定的个人之间的某个地方消失了。这一神学中的人就是失去了具体环境的不确定的人。用圭查德(Guichard)的比喻来说，在这种情形下谈论政治，就好比是“对着音乐会打枪”。

### 三、明显的转折

我不得不对 1965 年以前占主导地位的神学作如此冗长的叙述，目的是更好地阐明 1965 年前后神学气候发生的变化。当时，神学家们忽然不再谈论人文主义和存在主义。一种全然不同的习惯用语和一系列主题出现了。的确，同以往神学的联系的中断十分引人注目。从变化的猛烈和转折的规模来看，过去神学史上没有哪一次的断裂可以与之相比。还应该看到，这种联系的中断不仅影响到神学，更重要的是还影响到基督教的实践。这一事实表明这一变革实际上多么深刻。这个时期神学领域发生的翻天覆地的变化，和其它转折时期一样，是由基督徒的行动甚至存在所造成的。

我们开始进入本世纪最后 30 年的 1965—1966 年是关键的两 年。1965 年，梵蒂冈第二次会议——它是许多事物的开端，也是许多事物的终结——对罗马天主教来说是结束了。大会的闭幕，使人们不仅把会议的观点同会议前的观点区别开来，而且把会议的观点同会议后的观点区别开来。在天主教世界，一种新的神学得以蓬勃发展。这一神学并不期望大会核准其正统地位，而是期望从大会得到其摆脱以前全部教条沉重压力的权利。

然而，更有意义的是 1966 年 7 月在日内瓦召开的国际性的世界基督教联合会。大会的主题“宗教与社会”，为一种截然不同的神学开辟了新天地。日内瓦会议比第二次梵蒂冈会议，甚至比其

向前看的文献《喜悦与希望》更有力地按照神学同社会的关系来规划神学思考的新领域。而且，在日内瓦，里查德·肖尔(Richard Shaull)还谈到“革命神学”的问题。要在天主教会中找到具有神学-政治意义的类似事件，还应当考虑到1968年在麦德林(Medellin)召开的拉丁美洲主教会议，这次会议是拉丁美洲解放神学的一块跳板。

在严格的神学领域里，也发生了类似的变化，只是更加深刻而已。两年之内整个面貌都改变了。1965年前后，正是在那些标新立异的神学家们中间，存在主义的术语开始无人理睬。它被新的、同把信仰看成是改革社会的公开的政治实践的理论联系在一起的神学术语所代替。

1965年，哈维·考科斯(Harvey Cox)发表了《世俗之城》一书，这是第一部主要从政治角度讨论问题的关于现代世俗精神的神学著作。在那几年里刚刚露头的世俗神学，也以变形的存在主义(罗宾逊)和新实证主义(范·布伦)面目出现。考科斯在《世俗之城》中提出的基本问题是：上帝如何通过急剧的社会变革起作用。关于社会变革的神学将作为教会学的出发点，这样，政治的和市民的现实便被融入神学自身之中。政治的与市民的现实如今不仅与教会学而且与任何一种有关上帝的讨论联系在一起。氏族部落人曾以神话用语谈论上帝，乡村人以形而上学观点讨论上帝，世俗之城和技术政治社会的人只能用政治用语来谈论上帝。因而，对上帝的讨论成为一个政治问题。因此，考科斯正式宣布了存在主义的破产，指责它幼稚可笑而又自我陶醉。他批评那些传道人的传教方式，这些人认为在把福音消息传给人民之前，有必要把人民吸引到使人头晕目眩的存在主义的高空。他也坚决抛弃所有关于主体间性的人格主义神学。他感到现代神学把注意力放在“我与你”的关系上，放在单个的“我”和单数的“你”的关系上，是错误的。所以，他赞成大城市应无名无姓，主张制定一种解决“我”



与复数的“你们”的关系的神学。考科斯的世俗人所遇到的不是作为“你”，而是作为复数的“你们”的上帝。

1964年，莫尔特曼发表了他的《希望神学》。他同样也对存在神学进行了审查，发现这种神学经不起检验。他选中的对手是任何一种把具体的经验和对世界的改造留给不考虑价值的实证科学而只为神学保留帕斯卡尔的心逻辑与主体的私人内心世界的主观神学——孤独的人撤退到这个主体的个人内心世界，以便逃避非人格化(depersonalization)。尽管他同论敌的争论时常带有过度的文化主义的色彩，并且接近于纯粹意识形态的争论，但是最终的结果还是产生了把基督徒团体作为参与奴隶解放的团体的教会学。通过对上帝应许的盼望，奴隶解放的团体同政治社会的关系成为争论与解放的关系。

在那几年中，还出现了麦兹有关政治神学的第一部著作。麦兹比考科斯与莫尔特曼更加直接地抨击存在主义神学接受了私人的和非政治生活的领域的范畴。他号召神学非个人化(deprivatization)，倡议创立一种使教会成为与社会相对的、实行批判自由的机构的教会学。按他的意见，末世论应当成为政治的和批判的神学，末世论的应许作为随时在历史中产生社会效果的解放的命令而运作。

不久，类似的向政治的转折也在拉丁美洲出现了。其特殊的形势和每个国家内部的不平等及对外部世界的依赖性的一般形势是一样的。这有利于一种新的与以前的教条决裂的神学思想的产生。它实质上注重与被剥削人民联系在一起的解放过程。这种新神学常常被说成“解放神学”。它起源于拉丁美洲基督徒及其公共实践的社会环境，体现了对他们的信仰的成熟的批判意识。它的确完全是自治的、有地方特色的，而不仅仅是对欧洲神学的反思。不过，欧洲神学不会不影响并吸引解放神学家。面对富裕国家的政治神学，拉丁美洲神学家采取了一种复杂的立场。一方面，在某

种意义上他们同这些神学认同，具体参加到从个人向公众的领域转折，致力于对福音信息的政治解释；另一方面，他们又同这些神学保持一段批判性距离，批评麦兹和莫尔特曼的抽象推理及文化分析的倾向。这种反应有时表现为拒绝他们以前所遵循的“神学殖民化”倾向。有些著名作家如阿思曼(Assmann)，古铁雷斯以及阿尔夫斯(Alves)，以各种不同的方式，不同程度地抱这种态度。1968年和1969年，在其它一些新神学出现之后以及麦德林会议之后，他们发表了有关这个问题的第一批重要著作。

这里，我还要提到1964—1965年马克思主义者和基督教徒之间的几次接触和会谈。神学家和马克思主义理论家之间公开的和秘密的对话对神学的最新转折发生了决定性的影响。的确是这样，以致今日的解放神学和革命神学可以被看作基督教对本世纪后半期马克思主义的新的影响的特殊反应。既然我主张尽可能准确无误地确定神学由存在主义向政治飞跃的时间，那么，我应该侧重谈一谈一些重要事件：1964年法国基督徒与马克思主义者在里昂和巴黎举行的一系列会谈，1965年一群著名的神学家与马克思主义理论家在萨尔茨堡的会晤；另外，罗杰尔·伽罗第的著作《从咒骂到对话》的出版。这本书于1965年首次出版，副标题是“一个马克思主义者在基督教大会上的演说”。后来的各种版本又增加了麦兹和拉纳的评论。自1965年以后，马克思主义者与基督徒之间继续进行会谈。而且，还有其它一些书籍试图继续这种对话，或者就是共同努力的结果。

历史唯物主义一直是最新神学的公开的或秘密的对话者——或者说是上面提到的因明确介入政治领域而被称作政治神学的神学的对话者。但是，在有些作家那里，接受历史唯物主义关于社会经济关系的分析，已经被摆到中心位置，并且明显地影响到他们的神学立场。那些承认阶级冲突的事实以及承认随之而来应当倒向某个阶级的神学家，就是如此。我们将会看到，至于那些走得更

远、承认马克思主义关于上层建筑包括宗教在内的论述的正确性的神学家们，情形更是如此。

#### 四、政治神学

在我看来，肖尔及其革命神学、考科斯及其将神学语言看作政治问题的观点、莫尔特曼及其希望神学、麦兹及其批判的和政治神学、拉丁美洲解放神学，以及以完全承认马克思主义为基础的基督教思考，这一切都是我们进入 20 世纪最后 30 年时开辟了新的神学天地的人物和学说。现在看来，在谈到神学新潮流的先驱者的时候，列举这些人的名字而忽略其他人，似乎不公正而且太保守。但我认为，它有助于我们说明人们如何开始使用新的神学语言以及他们是些什么人，而不对此深入地进行评价性讨论。我提到这些人，并不一定意味着他们最出色地把握和理解了正在打开的新的神学天地。很可能他们之后的其他人对形势的认识更深刻、更准确，具有更强烈的批判的和系统的认识能力。不过，这是另一个问题，我在这里不准备解答。关于这一点，我不过想指出：新神学在什么地点、什么时间产生并介入政治实践而同以前的神学决裂。这意味着我的叙述并不是彻底的、全面的。

不用说，并不是所有上面已经提到的或者以后将要提到的神学家所发表的意见都一样。麦兹的政治神学就不同于莫尔特曼的希望神学或者考科斯的世俗神学。在试图提出一个把这些不同神学统一起来的纲要之前，应当提出一个问题，那就是，有没有可能把这些神学排列组织到一个单一的同质的篇章中。这个具体问题将在本书第二章以后加以讨论和澄清。首先，我们会发现，在表面上的分歧之下存在着基本的一致。然后，我们将会发现并着重研究我们已经发现的相同性质层面之下的隐蔽的歧异。

但是，现在我只希望说明，当我把各种各样的神学家作为同一

种新神学流派的创始人贯联在一起的时候，我并不是有意忽略和抹杀他们之间表面上的和更深层的分歧。但是现在我仍然坚持，不能因为他们有差异就把他们彼此分开，否则就是热衷于枯燥的抽象概念。天主教政治神学不同于新教的希望神学，革命神学也不能等同于任何解放神学。各种神学有其自己的重点，有其自己独特的创造性和论战的焦点，甚至很可能和另一种神学针锋相对。但是这并没有改变这一事实：从年代上看，他们属于同一代基督教徒；从逻辑上讲，他们可在同一篇神学讲章中彼此配合；从辩证法的观点来说，他们对同一个历史背景作出反应。这三重联系——同时代性、论点的一致性和历史功能——意味着具体检验这些不同神学的唯一方法，就是根据他们相互之间的连结关系。

从这一观点出发，他们坚持彼此之间的差异，很可能会把人们引入歧途。比如，古斯塔夫·古铁雷斯一再强调他的解放神学、革命或暴力神学同麦兹的政治神学之间的鸿沟。这些议论，很可能在关于这些神学之间具体的异同问题上造成错误的观点。从他们之间所有的相同点来看，不可否认，他们彼此之间的联系比他们与过去的任何神学甚至与不久以前的神学的联系更加密切。这足以说明，从一开始就把他们看作一个整体是有道理的。

如果我们为了分析和讨论的目的把每一种神学看作是独特的、孤立的，我们就会陷入毫无实际用处的武断的抽象推理。这种作法就有脱离实际生活的结构和1965年以来神学问题的整个背景的危险。大约在那个时期，神学界发生了具有重大意义的变化。这种变化否定性的特征是同早期的存在主义神学和以前的过分专注于教派正统神学的忏悔神学决裂。正是由于新兴的神学同早期的教派教义公式的决裂，他们的普世主义才得以建立在与古典普世主义完全不同的基础之上。思考的重点不仅转向教会，而且转向社会，压倒了目光短浅的神学实证主义带来的信仰上的差别。1965年前后产生的神学是实在的而不是虚假的普世主义。自从宗教改

革以来,我们第一次看到了一种从根本上跨宗派的神学。而且,我们可以预言,基督徒之间的裂缝将真正得到弥合。

这些最新神学有三个共同点。它们旨在共同创立一种实践的、公众的和批判的神学。正是这种共同性,证明我们把他们当作一个统一体,把他们看作一种新的神学讲道的不同倾向和音调,是正确的。这种新的神学讲道自身是同质的,而不同于任何别的神学。

## 五、关心实践的神学

早期围绕神学表象和对人与世界的纯粹思辨性解释的神学,已经被从根本上关心改造社会的实践的神学所代替。这种向着实践的转折与对传统正统教义的冷漠感情结合在一起,这种冷漠感情本身或多或少是由于公开接受现代人对意识形态的批判,特别是接受马克思主义的批判而引起的。

由于认识到完全建立在对观念的表象与客观价值的幼稚信赖之上的传统教义神学受到这一批判的毁灭性打击,神学家们便不惜一切代价试图摆脱这种神学。

由此产生了这样的神学命题:信仰不是一种意识形态。正如我们将要看到的,这个命题是模棱两可的。但是,各种不同甚至彼此对立的意识的背后,存在着基本的冲动,即力图避免把信仰等同于任何观念体系。如,拉纳试图证明,基督教不是意识形态——虽然他也运用评价性和纯粹形式的意识形态观念进行研究:“这里,意识形态从否定的意义上被理解为……虚假的和错误的体系,在任何关于现实的正确解释中都应加以拒绝。”关于信仰表象的本质,这一概念什么也没有澄清。保罗六世在《使徒书信》中指出意识形态的崩溃,并欢呼这种崩溃是信仰的新转机,尽管他本人关于基督教教义的概念无疑具有意识形态的性质。吉拉迪(Girardi)更为准确地并且根据自己试图使之成为非意识形态的假设,对“意

识形态主义” (ideologism)——即孤立的或完全与行为脱节的意识形态——全力以赴进行了批判。因而，即使在用意识形态的术语进行教条主义说教的时候，基督徒也试图说服别人或他们自己；他们的信仰并不构成意识形态。显然，这是贬低观念和教义价值的表现。

对教义的和表象的因素的贬低还表现为另一种更时髦的原则。它强调由主要对正统教义感兴趣的神学向主要对正统实践感兴趣的神学转化。这种原则不是别的，它仅仅主张现在应当更加强调整行动和作为。就此而言，这一原则密切地遵循传统的原则。由于仅仅主张把正确实践看成是正确观念的试金石，它仍然是符合传统的。“信仰的正统性应该在面向时间的终局的工作实践中不断得到检验，因为，应许的真理是必须被实行的真理。”这不过是试图恢复神学与信仰所失掉的一部分内容而已，但是，这一原则也能够被构建成与正统观念毫无关系的非正统的观点。莱蒙多·潘尼卡尔(Raimundo Panikkar)公开提出作为正确实践的信仰的概念，它抛弃了把信仰与正统性等同起来的旧做法，认为它是属于已经过时的那个阶段的片面概念。

至于我个人，在以前的一部著作中，我曾分析过神学内外那些使正统观念不复存在的因素。

意义和定义的问题，也就是对基督教经文和对生命意义的解释，已经被悄悄忘记了。在过去一代神学家中曾经占支配地位的那种解释学与神学也已成为历史。甚至在1966年日内瓦召开的世界宗教会议上也没有人提到。

事实是，旧的解释学问题已被改造成为一种讨论实践的解释学问题。施莱比克斯(Schillebeeckx)写道：“上帝之国的解释学主要是改善世界。”麦兹指出：“解释学的活动本身就是与实践有关的活动。”阐明理解的视界和条件的过程同承担起在实践中改变这一视界和条件的工作是联系在一起的。对此，麦兹下面一段话说

得更加明确：“神学解释的根本问题，事实上并不是系统神学与历史、教义与历史之间的关系，而是理论与实践、对信仰的理智的认识与社会实践之间的关系。”在这种情形下，神学被定义为或重新被定义为“在历史实践中的和对历史实践的批判的反思”，是在与通过信仰所接受的主的话语的沟通中的批判的反思。

把上帝的道和人类的存在联系起来的老问题已不被神学家们所重视，取而代之的是把信仰和实践联系起来的问题。阿德勒(Adler)博士1968年在乌普萨拉(Uppsala)世界宗教会议上尖锐而明确地驳斥了陈旧过时的、直接针对采取介入态度的基督徒的对“水平论”(Horizontalism)的责难，他说：“在我看来，强调言行一致比试图强调垂直方向与水平方向的一致更重要，更恰当。”

人们严肃地力求使基督徒所作所为与所思所言所信之间协调一致。这样，信仰就跳跃到实践领域。神学信仰不再被等同于思维方式，而被等同于行为方式。它不是世界观的同义词，而是在世界中或对世界所采取的行动的的同义词。它是富于斗争精神的承诺和参与，而不仅仅是袖手旁观。冈萨雷斯·路易斯(González Ruiz)在他的一本著作的书名——通常表明和宣布其基本主张——中简明扼要地指出了这一点：“信仰就是要承担义务。”以这种方式所理解的信仰最终成为历史中一种社会因素和力量。

神学向实践转折的关键可以在马克思反对费尔巴哈的提纲第11章中找到。“哲学家只是用各种方式解释世界，而问题却在于改造世界。”

与那种只满足于解释宇宙的思辨教义相反，当代神学决心在实践领域采取积极态度并着手改造。这意味着，它是手眼并用的神学。公开接受上面所引用的马克思的论点是当代神学的第一个共同特点，它们从根本上是面向那行将使世界得到改造的实践。因此，当考科斯主张神学家花了太多的时间来解释世界，现在他们应当改造世界时，就几乎算不上创新。

## 六、具有公众性与批判性的神学

在近代,宗教典型地被看作是私人的事情。现在,这种观念已经被强调福音信息的公众性所代替。这是当代神学所共同具有的另一特点。这种神学所考虑的实践是公众的与政治的实践。

在这个问题上,值得指出的是,本世纪中叶的存在主义神学曾是基督教逐渐被私人化的过程的逻辑终点。“私人化”的过程是近代的特征,它在新教基督教中比在天主教中更强烈。似乎主要由于路德,才使福音退回到个人的内心生活并把公共职能留给那些不仅是自治的并且同任何伦理因素都没有共同点的游戏规则。人们可以冷漠地说“宗教是私人的事情”而听不到任何抗议的声音——只有天主教内向着新的文化基督教国的运动是例外。马克思主义者甚至列宁本人也都同意这一点,他们运用同样的措词取消了信仰与共产主义社会的联系。

因此,在西方资产阶级世界,宗教情操曾经隐藏在私人生活的最深处。吉罗内拉(Gironella)在一本研究100个西班牙人对上帝的信仰与感情的书中引述的许多声明都体现了宗教上的谨慎态度并以这一观念为基础:信仰是内心深处的和私人的事情。一位科学家认为打听别人关于上帝的信仰是“我们被脱光了衣服。这大概就是吉罗内拉那鲁莽的询问的意图所在,在公共场合更是如此……”一位记者感到询问一个人的信条及其宗教生活只能表明提问者的鲁莽,特别是在公开场合,并且被问的人不是知心朋友时更是如此。连吉罗内拉本人也赞成对于这类询问的看法,因为他曾谈到“跨过别人良心的门槛”以及这些被询问的人不愿意“在公众面前被脱光衣服”。

把宗教虔诚归结为主观领域的问题,在怀特海的措词中达到极端:宗教是“人在与世隔绝时的所作所为”。这一定义与多米尼



克派哲学家鲍亨斯基所视为理所当然的现代宗教观念完全一致。他断言：宗教是一个主观的问题。如今，一种新的论点突然出现，对基督教和神学界长达400年之久的潮流提出挑战。

这种新论点强调福音信息的公共性。它不只意味着公开承认信仰是当着别人的面为宗教作见证，它也包括基督教在政治领域的战斗作用和“基督教闯入我们的生活”。这是更重要的一个方面。今天的神学终于发现，福音信息不仅对单个的人，而且对社会上层建筑和制度都是一种召唤。如今重点被放到基督教的信息对社会的“公开性”以及拯救社会上层建筑的必要性上。一个极其重要的事实是：正是集体的基督教共同体，才能为福音作见证。这个事实连同那不仅包括个人而且包括社会组织在内的宣教信息的社会内容，是基督教公众性特点的基础。

在这一方面，新神学面临的极大危险是可能倒退到古代基督教的陈腐理想及声誉扫地的政治神学中去。不过由于它改头换面为“出埃及”的神学、解放神学以及革命神学而得以脱离这种危险。这种变形，在当代政治神学与古老的政治神学之间划清了界限。古老的政治神学卷入到创建一个文化基督教国家且宣布它已经实现的规划之中，而新的神学同基督教国家的观念之间却是另一种关系。但有一点应该随时加以注意：当代的神学不仅与现存社会，而且与任何提供某种固定的和一劳永逸地完成了的事物的社会政治理想都是一种批判的和论战的关系。

目前，神学家正强调信仰的批判的、颠覆性的和革命的特点。信仰以论战的姿态正视并且攻击任何在其已经取得的成就中寻找安乐窝的真正的或理想的命令。根据这一观点，信仰被认为可以把人们从现存境遇中解放出来，并提供各种替代物。“信仰使信仰者离开了原来的位置”。毫无疑问，这是最近神学的最重要的、最富有独创性的特点，这一特点一再被强调。我们还将不断碰到它。

神学中的批判的成分作为社会批判而出现，同现代思想中各个领域的一般趋势是一致的。其具体形式和实质要根据其得以制定的范畴来讨论，这些范畴是解放、革命和抵抗。正是这种补充并纠正新神学的公众性内容的批判因素，把它同过去时代曾经也向社会开放的其它神学区别开来。作为理解这种区分的第一个尝试，我们会注意到社会学给宗教规定的独特的社会职能。比如狄斯罗克(Desroche)把宗教的两种职能加以区别：“作见证的职能”与“抗议”的职能。在这两个题目下面，他试图把社会学家所发现的宗教的各种不同职能加以归类。

第一种职能同每个社会都在相应的宗教中表现自身并为自己作见证这一事实有关。在这方面，宗教的传统起了一种帮助统一和维持现存社会的作用。上述第二种职能是迫使社会对自身提出怀疑，从而造成社会反叛和对统一过程的反抗。随着对宗教的这种概括，社会学和社会理论指出宗教对社会有双重作用：一方面宗教可以作为批准的依据面起作用，另一方面它又可以作为社会批判的根据。马克思本人把宗教信仰既看成是人民的鸦片，又看成是反抗的形式。

宗教社会学容易强调宗教的政治作用，强调它有助于社会统一的作用。正如潘南伯格(Pannenberg)指出的，社会学的观点容易将宗教当作“民族统一的精神基础”。这种观点与那个叫马基雅维利(Machiavelli)的政治家的观点一致。马基雅维利告诫统治者把“维护宗教”当作保持他所统治的领地以及和平统治的手段。

这种对宗教传统的社会二重性的分析可以融汇到神学当中。比如，莫尔特曼把“政治宗教”定义为作为“民族象征性统一”的产物而出现的宗教。这种宗教“有助于给一个民族带来同质性与一致性。通过这类宗教，一个国家或民族神化自己的起源，美化自己的历史”。按照莫尔特曼的观点，新约关于三位一体的教义的明确的和具体的作用就在于促进了对所有这种政治宗教的批判。

这就是社会学家所普遍强调的宗教的调整、团结和“习惯”的职能。与这种职能相反,另外一些神学家提出另一种职能,即改造的、批判的、预言性的、启示录式的或突变性的职能(突变一词来源于希腊语 Katastrofe,意思是“彻底推翻”或“新的开端”)。只要宗教还具有这种职能,宗教就作为一种助长急剧变动的因素而起作用。

从这些社会职能来看,具有公众性和实践性特点的最新神学与其它以公共的和实践的领域为中心的神学教义之间的重大差别在于:新神学高度重视批判的因素。过去,基督教神学几乎一直屈从于被看作是“政治宗教”的基督教。它有助于为西方民族和国家提供统一的象征。毫无疑问,使当代神学同过去时代的神学甚至同过去的具有启示录特点的或具有突变特点的神学相区别的特征不止一个。但是,可以肯定地说,当代神学的一个显著的新特征就是批判成分占主导地位,就是决意把宗教看作改变社会而不是巩固其当前的形式的象征。

麦兹那样的神学家强调政治神学把教会规定为制度化了的对社会的批判,另外一些神学家斥责政治神学不该尝试这类教会的制度化。假如按照这种观点看待社会,那么社会就将赋予教会以批判机构的“作用”,而教会就面临着局限于起“院外反对派”作用的危险。

承认教会这种制度化的批判职能,并不是所有批判的、公众的神学所共有的特征。神学促进对社会进行批判的意识,这一事实并不自发地意味着这种意识在教会中应该制度化,也不意味着教会本身会接受政治选择。神学从事公开的批判这一事实以及神学以这一事实为特征,的确带来了教会学效果。但正是因为它迫使我们改变教会观念和现实,因而不论是承认还是否认福音派的批评应当在教会中制度化,意义都不明确。

## 七、居于中介地位的政治

正像我们所指出的,新神学是实践的(或面向实践的)、公众的和批判的。这三个特点可以用一句话来概括,即在这种神学中,政治发挥了中介作用。因此,只有以政治语言为媒介,神学语言才是可能的和具体的。

政治领域是人的生活赖以表现和发展的最广阔的天地,是实践的最广泛最关键的活动场所,也是决定人的实现的全部事实。因此它代表了“对人类问题认识的最高水平”。在这个意义上,政治领域等于人类学领域,或者从其最全面最具体的意义上来说,简直就等于人的领域。

政治领域总是构成人类无所不包的和决定性的视野。但是,今天,人们对它有更明确的认识。人们认识到它不仅是政治历史的对象,也是政治历史的积极主题。在对于现代精神的具体体验尤其在现代人对政治问题的经验中,人们感到自己对于他们的社会的与制度的设施最终负有责任。这些设施不再是由自然界或上帝所决定的。人们认为这是他们自己的作品,他们可以设立也可以不设立。

这种把政治问题看作历史的积极主题的认识是最近时期的事。正是因此才产生了当前对政治领域的肯定评价。同这一认识有关的是当前的政治神学,它构成同过去的神学决裂的又一个起点。只有当代神学才可以并且也确实以下述前提为根据来阐述:人民是历史的自觉的批判的主体,是能够改造自身生存条件的政治现实的终极动力。革命神学就是这一前提的最终结果;革命不是别的,而是人类为了自身利益而创造出来的。

这就是当代神学的转机(kairos),政治被当作人类生活的普遍的视界,被当作人们认识到自己是自己历史的主体和自己命运

的主宰的场所。神学的讲道就其通过政治媒介而发生效用来说，确实跟上了时代并合乎时宜。政治神学之所以在今天出现，仅仅是因为“出现了实际的神学；现实在其决定性的层面上是政治的”。

政治因素的中介作用证明人们谈论信仰的“政治化”是有道理的。虽然这个术语在新政治神学的反对派的谴责声中成为众矢之的，但我们没有任何理由害怕它。清除非政治化信仰的结果导致了提倡政治化的信仰。我们没有必要弃绝或否认后者。人们所需要的只是解释它的含义：它是这样一种信仰，即它承认政治因素的中介作用以便不折不扣地把自己看作信仰。或者，按雨果·阿斯曼(Hugo Assmann)的术语的意译，终极问题只有在次终极的问题中才能成为现实。没有后者，前者就会成为孤立的、无关宏旨的问题。信仰的终极的视界只有在政治的次终极视界中才能有血有肉。

如果我们把以政治为中介的神学与早期的神学传统加以对比，就可以发现其间既有连续性也有尖锐的决裂。在这个问题上，有的人强调“神学同其自身的连续性”。这种连续性在解放神学的某些形式中得到体现，解放神学在其得以表述的形式中是教条式的和重新神圣化的。但是一旦严格地承认政治的中介作用，那么，同过去的决裂在新神学中就显得非常突出。具体说来，一种完全接受历史唯物主义分析的神学代表着与过去流传下来的神学的几乎彻底的决裂，它们之间的唯一联系是他们都宣布相信基督教信仰。

连续与非连续也恰恰以人们在哪些地方解开神学传统的纷乱复杂的线团为转移。不难看出，在上个世纪对神学的历史批判与当前对神学的政治批判之间存在着逻辑联系。莫尔特曼和索勒(Sölle)由于集中注意力于布尔特曼去除语言的神话色彩，因而发现要想说明批判神学会合乎逻辑地导向革命神学并不是困难的。对传统

进行历史批判同对制度进行社会的批判是并驾齐驱的。“对神话进行批判的最终结果不仅是存在主义解释，而且是以革命的方式注入自由精神。”因为道理很简单，任何旨在把当前的战争、饥饿、压迫说成是命中注定的、不可避免的那样一种世界概念，本身就具有神话特点。新神学提出的对社会的“非宿命化”(de-fatalizing)同信仰的非神话化是一致的。一方面，索勒指出，“批判本身就是一种政治因素，因为原则上它不仅把命题和教义，而且也把同前者几乎总是连结在一起的制度和权力中枢送上理性的法庭。”另一方面，她要求人们注意这一事实，即布尔特曼的消除神话的方法，不过是要消除神话或宇宙论的概念，而“政治神学可以在宇宙论的概念中发现政治的意图”。

批判神学在政治批判中得到合乎逻辑的完成。形形色色的神学家指出：上个世纪神学所制定的历史批判的方法和当前神学中的政治解释学，同样起源于启蒙运动；因而，当前的政治神学代表了启蒙运动在教会中所引发的变革过程的最后一个阶段。麦兹提醒人们注意，对康德来说，受到启蒙的人是那些公开地、批判地运用自己理性的人，因此启蒙运动本身激发了理性的“非私人化”。根据他的判断，如果不是从年代上加以考察，而是批判地考察的话，则启蒙运动由于划清了国家与社会的根本界限，因而也划清了旧神学与新政治神学的界限。伦德托夫(Rendtorff)赞成麦兹的判断：革命神学接受了启蒙运动的批判遗产，尽管它常常没有弄清那个时期的更深刻的意图与动机。

同样，人类中心论的神学只有在成为政治神学时，才得以具体进入人的生活。这是20世纪最后30年的神学与本世纪第二个30年的人文主义神学之间的不可忽视的深刻联系。早期神学的人文主义是理想主义的和抽象的。它在谈到人类时用了两个同样抽象的术语，一个是“人性”，另一个是“个人”。新的政治神学产生于对具体的人的探讨。只有通过政治的媒介作用，人才能作为具体的、

真实的形象出现。当代神学中的政治成分代表着具体的人类中心论。

因此，从人类中心论到政治有一条逻辑主线。当代神学向着人类学的转折同把注意力转向政治领域一样，是在最近一个时期发展起来的。正是后者使前者获得具体的方向与形态。所以，当我们看到麦兹那样的神学家在思考过程中所因循的方向时，一点也不感到奇怪。他从研究基督教人类中心论入手，逐渐转移到政治神学。他曾公开指出：他向政治要素转变，是由于关于这个问题的人类学的和存在主义的原则提出了要求。“如果我们要真正着手研究今天的存在，我们就不能用纯粹存在主义的态度进行讨论。”

说到布尔特曼式的存在主义神学，索勒注意到在这种存在主义思想和政治思想路线之间有一座桥梁，而布尔特曼本人的出发点从逻辑上说则迫使人们从这边跨越到另一边。这似乎是正确的。正如我们上面提到的，这不仅因为一切批判最终要用来解决政治领域的问题，同时也因为只有政治神学才能使那对个人实际生活的存在发生影响的语言成为可能，从而“把我们引向完全真实的存在主义”。正如她所说的：“如果没有社会的媒介，我们就不能设想对存在、甚至对个人的存在有任何严肃的认识。”

## 意识形态对教义的渗透·

[乌拉圭]J.L.塞贡多

蒋 庆 译

我们绝不能低估基督教的常识，尽管这种常识热衷于教会中的某些说不清楚的东西，比如说，热衷于圣礼。大多数人清楚地看到：弥撒、洗礼、婚礼，总之，教区的基本活动，耗费了天主教会的许多时间、金钱、精力和人力。现在，在最后一章，我们将会进一步看到，解放神学必须是一种历史神学，这种历史神学是建立在当代社会所涌现出来的问题上的。这种历史神学完全不会拖延从古代传统中一代又一代遗留下来的形而上学问题，或者说具有普遍性的问题，而是去努力解决这些问题。这样，我们就明白了一个简单的道理：只有对历史非常敏感、非常关心的基督教团体，才能为解放神学提供一个实现其理想的基础。对时间迹象的关注是解放神学区别于保守神学和学院神学的根本标志。

但是，事实是，渗透到教会具体实践中的“圣礼”概念是一个非历史的圣功概念，或者说是一个偶像。每一个人都会清楚地意识到，在通常情况下，星期日弥撒只是一种把每个普通基督徒与上帝联系起来中介。这种弥撒具有以下特征：永远不变的圣礼内容、预先规定好的朗读、千篇一律的圣餐服务，以及在每一年的圣礼历

---

■ 译制J.L.Segundo: *The Liberation of Theology*, Orbis Books, 1977, pp. 40—44.



法中这一节期永无休止的重复。总之，这同建立在历史关注上的宗教是完全对立的。此外，不管普遍的灾难是否发生，不管国际危机是否出现，也不管真正的革命是否爆发，星期日弥撒照样进行，在程序细节上不会有丝毫改变。

这意味着什么呢？对大多数基督徒来说，这无疑意味着上帝关心永恒不变的事情胜过关心对正在出现的历史问题的解决。并且，这也极力要求每一个遭受到强大理论与实践压力的普通基督徒把他的价值标准从真正的宗教领域中分离出来，目的在于以基督教自身的名义把他的价值标准同另外的行为方式相联系。

教会拼命地要求统一加剧了这种状况——教会要求的当然是圣礼的统一。然而，每一个普通的基督徒都会很清楚地意识到人们聚集在一起接受既定的圣礼，除了需要接受这一圣礼以外，他们相互间没有分享到任何东西。如果这些聚集起来的人们一直不能按照他们生活中最重要的决定去生活，那么，接受圣礼的意义存在于何处呢？逻辑上唯一的回答就是：接受圣礼的意义存在于纵向的、非历史的，并且是绝对的圣礼自身就具有的意义之中。不用说，这涉及到了在天主教会与其它基督教派中圣礼的运用具有许多相同的非历史特征，比如礼拜仪式的崇拜、皈依、末世学，等等。尽管神学上对圣礼本身的性质与特征争论不休，但是，在许多基督教的教会中，圣礼的运用确实使我们不能承担改造历史与解放历史的使命。

那么，在某种情况下，圣礼的理论与实践是否完全同统治阶级的利益相吻合呢？圣礼的理论与实践是否是一种维持现状最有力的意识形态因素呢？我们是否比以前更能承认下述事实：圣礼的神学受到的是无意识的社会压力的影响，而不是福音启示本身的影响呢？

这种假定似乎是不确切的，并且有不敬之嫌。但是，我们必须意识到，在神学传统中，在某些方面，一种相异的成分必然会被注

入其中。为什么呢？因为基督教的渊源并没有提供给我们任何纵向的、非历史的宗教事功概念。正如在《希伯来书》中我们所看到的那样：“他废除了那先前的，为要成立那以后的。我们就是因这旨意，借耶稣基督的身体，一次而为永远的祭献得到了圣化。……因为他只借一次奉献，就永远使那被圣化的人得以成全。”（《希伯来书》第10章）

如果某人读到了这段话而不知道教会后来的历史，他就不能想到教会现在会有一套旨在使人类获得其所需要的上帝恩典的宗教仪式。难道不是这样的吗？如果基督教团体每个星期仍然要聚集在一起举行圣礼仪式，那就可以肯定耶稣基督所完成的一次性祭献并没有发挥作用。这不是很清楚的吗？从《新约》本身的内容来看，下述事实也是很清楚的：宗教事功遭到了拒绝。因为在《新约》看来，任何举行宗教礼拜仪式的聚会完全基于一种假定，即假定上帝的恩典并没有被一次性的给予，而是要再一次通过这些仪式获得。

拒绝了任何逐渐获得上帝恩典的企图，基督一次性地使他的教会获得了自由，从而使他的教会能够在历史中承担起它的责任，发挥它的作用。但是，当我们注意到教会以一种非常不同的画面提供给我们一幅它的全景时，我们会突然感到我们被一种陌生的震耳欲聋的假定当头一棒，使我们猛醒，从而使我们能够读懂并解释《新约》中与《福音书》中本来就写得清清楚楚的段落。这些假定告诉我们，在历史上的某些时候，教会不再去倾听基督的声音，而是去倾听统治阶级的声音，并且热衷于自己自私的利益。我们需要这种似乎是有毒的假定去唤醒我们意识形态的昏梦。

对读者来说，非常明显，我们正是以这种对圣礼的评价进行了一次解释学上的论证。当一个人努力献身于解放事业时，这是一件相对说来很容易做到的事情，因为他很容易怀疑人们共同理解的概念并不是像他们所认为的那样是一个中立的概念。当然，在

最后的阶段，对《圣经》的新解释要求对《圣经》作更普遍的了解。一个人可以有力地争辩普通基督徒是否应该在了解信仰的源泉上付出更多的努力，而不是在意识形态的行动上付出更多的努力。尽管如此，关心现实的基督徒组成的教会和充分了解信仰源泉的基督徒，能够而且应该联合起来，共同去完成本书最后一章所确定的任务。

第二个例子多少可以帮助我们去评估这一批判的任务。这必然要涉及到我前面已经提到过的关于统一的问题。这儿所说的统一，一方面包括特定的基督教会，另一方面也包括所有的基督教会。在后面，我们将谈到普世教会运动的问题。

正如柯尼(Cone)在他的书中明确指出的那样，基督教教会内部的统一，在当今世界上，只有通过削弱把信徒划分为不同教会成员的这一历史上遗留下来的根本对立才能达到，并且才能得到维持。也就是说，一个人必须默默地淡化他对肤色、社会阶级、政治意识形态、民族状况，以及国家国际经济地位的看法，即对这些不能看得太重；同时，在这个问题上，一个人还必须强调所有教会成员可能共同分享的价值。总之，教会必须为统一付出很高的代价。我不能不说宗教习惯与仪式在教会统一上比受苦、暴力、不义、饥饿、死亡诸问题更具有批判性和重要性。

在这一点上，某些人会以某种理由埋怨我从一个极端走到另一个极端，从而导致了我的错误；并且会指责我的错误在于完全把宗教的习惯与仪式放到了历史重要事件的对立面。难道一个人只能反对宗教习惯与仪式，而不能同时分享到超越于这些习惯与仪式之外的东西吗？难道这些宗教习惯与仪式没有包含着深刻的信仰和对上帝与永恒生活意义的普遍认识吗？

如果我没有把后面的这些问题放在同等的地位上来处理，正是因为我们不能同等地来对待这些问题。比如，信仰上帝就不是所有的人都能一致对待的事情。一个人可以把上帝描绘为一个允

许非人性存在的上帝；反之，另一个人则可以拒绝这样的上帝，相信不断反对这种非人性存在的上帝。在这里，这样的两个神不能是同一个神。因此，在教会中就不能同时存在对这两个神的共同信仰。唯一能共同对待的事情只是长期以来表达信仰的仪式或习惯。由于这些仪式或习惯不能真正地标明任何东西，我们不是完全有理由把这些仪式或习惯同重大的历史行动相比，从而认为它们是虚假的吗？

看来教会不能假冒它在压迫者与被压迫者之间具有神圣的选择权，认为教会有此选择权完全是因为对基督教的统一估计得过高。例如，在许多场合，智利的主教们为智利的大多数人着想都谴责资本主义带来的非人性的后果。但是，当冲突在一种制度与另一种制度之间产生时，他们就站出来说，教会不能在此二者之间作出选择。为什么呢？在他们看来，教会是属于智利的所有人民的。以正义、人权或者上帝解放计划的名义选择一部分特殊的人，就意味着从教会中排斥另一部分人，因而也意味着从拯救的最好机会中排斥另一部分人。

不过，在历史的某一关键时刻不作出选择，不管怎样都说得上是一种真正的选择。如果一个人或一个群体因为有其更高的价值需要保护而拒绝作出选择，那么，他们就会轻视或者说贬低在特定境况中起关键作用的价值。他们会说这种价值是危险的、低级的、充其量也只能是第二性的。不管他们是否意识到，也不管他们是否希望，他们的这种作法实际上是在帮助永远保持现状。

遗憾的是，这种论调经常被用来促进不同基督教会之间的统一。普世教会运动就是在牺牲人类价值的情况下得到发展与推崇的。理查德·霍夫施塔特(Richard Hofstadten)对美国天主教会的评价是很中肯的。他写道：“基督教徒们的共同联合并未达到统一，而所谓的统一是充满敌意的普世教会运动编造出来的。看来这是一个可悲的讽刺……天主教会在遭到迫害一个多世纪以后，

很得意它最后果断地找到了适合于它的美国方式，并且很得意它能够以一种极大的外国忠诚去联合它从前的压迫者共同打击当代阴谋反对美国的敌人——这一回，敌人不是在罗马，而是在莫斯科。”

当然，教会对这些批评的回答涉及到基本的圣经原则。教会按照保罗的观点指出基督徒应该去从事“和好的服务”（service of reconciliation），并且指出应该从基督的事迹中产生普遍的和好。但是，在提到这些圣经原则的时候，教会忘记了《圣经》上所提到的最后的末世和好应该通过人类的解放去实现。要实现最后的末世和好，就不能对当今世界上存在着的压迫熟视无睹，就不能忽视争取解放的方法。其中的一种方法——尽管不是主要的方法，就是使被压迫者离开帮助压迫他们的帮凶或煽动者。如果有人认为这不是事实，那么，我们就要问，基督在他生活的时代同法利赛人和好了吗？保罗在他生活的时代同犹太教徒和好了吗？

在我看来，关于基督教统一的真正问题应该作如下表述：当我们为了建立同所有人（包括基督徒与非基督徒）的公开对话而设法打破基督徒之间保守的、沉闷的、铁板一块式的统一时，谁负有历史解放之责呢？而这种历史解放正是在真正审判中的“和好服务”的基础。

在这里，我们从普通基督徒很常见的态度开始，再一次从解释学上反复进行了论证。这使我们能够揭开《圣经》的意识形态解释之谜，还《圣经》的本来面目。

关于上帝的概念提供给了我们第三个也是最后一个例子。这一上帝概念正是教会过高估价圣礼与教会统一的基础。如果圣礼与教会统一的价值来自上帝，那么，我们遇到的是什么样的上帝呢？这种上帝似乎对人类的态度有一种很奇怪的看法，即当人们抛掉历史责任时，他会很高地评价他们。

在对这一问题的研究还未进一步深入之前，我们通过对古典

神学信条的怀疑，迈出了很有利的一步。要使学院神学完全接受我们所提出的问题，就需要按照我们前面使用过的术语来进行阐述。这就提出了一个问题：什么样的关于上帝的概念或看法是教会态度的基础？但是，这并不是继续再一次对下述问题进行论述：什么样的上帝存在于这种态度的后面？

## 十字架的政治神学\*

[联邦德国] J. 莫尔特曼

蒋 庆 译

耶稣与他那个时代通晓律法的人之间的神学冲突能够说明耶稣拒绝承认他是一个“渎神者”；如果耶稣被审判是一个历史事实的话，在某种情况下，这种神学冲突可以说明耶稣被犹太会议(Sanhedrin)谴责这一事件。但是，这一神学冲突不能说明耶稣被处以十字架的死刑。耶稣没有遭受到渎神的惩罚，而在他那个时代的以色列，渎神者总是要被众人扔石头的，正如我们从史蒂芬(Stephen)的死中所看到的那样。耶稣是被罗马掌权者处以十字架死刑的。

按照罗马法律的规定，处以十字架死刑是对逃亡奴隶的惩罚，正如我们从斯巴达克思的造反与7000多奴隶在阿比亚大路被处以十字架死刑中所看到的那样。处以十字架死刑也是对反抗罗马帝国统治的惩罚，许多以色列的反抗者在反抗罗马帝国后被处以十字架的死刑从而使以色列的反抗运动遭受镇压就是证明。处以十字架死刑是一种对违背国家罪行的处罚，而不是一种普通的刑事处罚。在这个意义上，我们可以说，在耶稣生活的那个时代，处以十字架死刑是对反抗罗马帝国社会政治统治秩序的政治性处罚。

---

\* 译自 J. Moltmann: *The Crucified God*, SCM Press 1974, pp. 136—137, 143—145, 317—319, 328—329.

罗马帝国的政治扩张是基于罗马帝国的统治会带来和平生活的理想,反过来,这一和平生活的理想又联系着强制性地要求对罗马皇帝的崇拜,尽管我们知道罗马人在宗教上实行的是宽容政策。罗马帝国的统治在它那个时代表现着一种宗教与政治相结合的世俗的统治。在以色列,神殿中竖起了罗马人的军旗,货币上铸上了凯撒的头像,这一结果被“律法的崇信者们”看作是对《十戒》中的第一条戒律的破坏,因而也看作是他们必须反对的对他们宗教的冒犯。那么,可以说,耶稣被处以十字架的死刑不仅仅是由于直接的策略上的在耶路撒冷建立良好秩序与和平的政治原因,而是以保障给罗马带来和平统治的诸神的名义判处耶稣死刑的,这是耶稣在十字架受难的根本原因。在当时的社会中,没有宗教就没有政治,更恰当的说法应该是没有政治就没有宗教。“彼拉多谴责耶稣是一位政治上的反叛者,一位狂热的犹太信徒。”如果我们同意奥斯卡·库尔曼(Oscar Cullmann)所作的历史推测,耶稣是在客西马尼园被负责守护神殿的罗马士兵逮捕的。因此,耶稣被捕时就是罗马人的囚犯,因为耶稣在耶路撒冷公开露面,罗马人害怕会引起暴乱。在这种情况下,在最高祭司面前进行的审讯,彼拉多希望带来两重结果:一定要把拿撒勒的耶稣当作假想的犹太反叛首领来处罚,同时又不使犹太当局和犹太人民反对他。这样,真正的审判是在彼拉多面前进行的政治审判,也可能是犹太会议与彼拉多串通合谋进行的审判。十字架上的铭文,按照古代的做法,是标明罪犯遭到处罚的原因。这一铭文上写道:“拿撒勒的耶稣,犹太人的王。”虽然这一铭文被记录在福音书中,但这并非基督教会的本意,因为这样做太危险,并且与基督教会后来的历史相冲突,即基督教会后来为了自己的生存决定追随罗马帝国的统治。

我们怎样来解释耶稣被作为罗马帝国的“反叛者”与“犹太人的王”被钉死在十字架上这一政治事件呢?布尔特曼写道:“确切的史实是耶稣被罗马人钉在十字架上,作为一个政治上的罪犯惨遭



杀害。耶稣的这种死决不能理解为耶稣行为的内在必然性所产生的必然结果，而是耶稣的行为被误解为一种政治行为所产生的结果。在这种情况下，从历史上来讲，耶稣的死是一种毫无意义的宿命。”

然而，耶稣真的只是误解与无意义的宿命的牺牲品吗？如果耶稣被处以十字架的死刑只是一种误解，那将会带来一种什么样的结果呢？还有，害怕暴乱与竭心尽虑维护秩序的罗马人是怎样理解耶稣的呢？他们对耶稣的“误解”不是同法利赛人对耶稣的“误解”一样的吗？当耶稣复活从十字架上下下来显现给他的门徒们看时，他的门徒们不是也“误解”他了吗？布尔特曼在讲到耶稣的行为“被误解为一种政治行为”时，他实际上是把宗教与政治绝对地区别开来。布尔特曼的这一看法完全是站在19世纪资产阶级世界的立场上，在宗教与政治分离的背景下所进行的推测，即认为宗教完全是属于私人的事情。然而，宗教与政治的分离是1000多年后教会与皇帝发生冲突时才力图追求的。非常遗憾，这一追求过去从未达到过，现在也不会达到。

把耶稣看成是狂热的犹太反叛者，彼拉多肯定误解了耶稣。因为彼拉多害怕民众造反，所以必然会导致这种误解。但是，从更深一层的意义上来说，耶稣是向罗马的统治秩序挑战，向罗马的神祇与法律挑战。我们只要回顾一下这一事实就会意识到，彼拉多并没有误解耶稣，彼拉多对耶稣的理解是正确的。以下事实就是证明：正是那位钉死在十字架上的拿撒勒人把整个罗马帝国放进了早期的基督教生活中。对这位“钉死在十字架上的神”的信仰具有严格的政治意义，这种严格的政治意义是不能提升到宗教领域的。基督徒们公开拒绝礼拜罗马皇帝使他们在宗教与政治的意义上成了基督教的殉道者。塞尔苏斯(Celsus)<sup>①</sup>曾经说过：“因为各种神祇守

① 塞尔苏斯是公元2世纪著名的反基督教罗马哲学家。

——译注

护着这个世界，每一个希望在这个世界上生活的人就必须对这些神祇表示尊敬，并服从它们的命令。同样理由，人也必须服从他们的统治者，即使他们的统治者要求以他的名义起誓。正是因为这一信仰，罗马才变得强盛伟大。也正是因为这一信仰，罗马人才不会拒绝诸神的统治，不会去接纳一位不能给他的追随者们带来一块土地或一间茅屋的上帝，不会在未来的恐惧中秘密潜行、惶惶不可终日。”塞尔苏斯谴责因反叛被处死刑的基督的门徒，因为基督徒不信罗马宗教的行为会把反叛带进罗马诸神居住的天上世界，从而又会相应地把反叛带进被罗马诸神统治着的地上的宗教与政治的世界。在一个政治与宗教密不可分、合而为一的时代，根本不可能像布尔特曼所假定的那样，耶稣的行为被“误解成了一种政治行为”。从根本上来看，耶稣的福音与公开的行为是政治性的。我们应当从教政合一的角度来理解耶稣，但这并不意味着我们就不把耶稣看作信仰的对象。因此，耶稣既疏远于反罗马的犹太狂热分子，又不投靠反犹太的罗马人。犹太狂热分子和罗马人都知道他们所做的事情——把武力当作神圣的判决来行使——是那个时代世界上盛行的习俗。但是，耶稣向这一习俗挑战并破坏这一习俗的统治，因而耶稣也就冒犯了这一宗教与政治的事务。因此，耶稣“必须被”除掉。

这样，按照导致耶稣作为“反叛者”被处以十字架死刑的耶稣历史的第二个方面的特征，我们可以在宗教与政治密不可分的世界内确切地给耶稣的福音加上一个政治方面的属性。

如果按照末世信仰所断言的那样，一个钉死在十字架上的人复活并被上帝证明，那么我们就必须概括出耶稣受审的这一方面的意义，并且，公开见证末世获救的信仰，也必须引出耶稣历史的政治方面的特征。这样，基督教就提出了一个问题：作为公开审判的结果，耶稣是基督还是凯撒？

十字架的神学不是当代非政治意义上的或者个人宗教意义上

的“纯粹神学”。信仰十字架上的基督从政治上来看是一种公开的见证,即在民族、帝国、种族和阶级面前见证基督的自由和律法的恩典。耶稣坚持反对社会生活中对个人的崇拜与对社会政治偶像的崇拜,以其一人之力去阻止人们信仰世界上被神化了的统治者,并召领人们皈依基督。回忆耶稣在十字架上的受难是件危险的事情,但也是件带给人们解放与自由的事情。

在宗教改革时代,十字架的神学被看作是对教会的批判,那么,在现代,十字架的神学怎样才能够被认为是对社会的批判呢?如果在对耶稣的政治审判中凯撒是耶稣实现其十字架目的的外在原因,那么,复活的基督怎样才能够成为实现凯撒目的的内因呢?

如果我们试图得出十字架神学的政治结论,我们就不能不在一个普遍的抽象的范围去考虑教会与国家之间的关系问题,或者说教义信仰与政治行动之间的关系问题。我们还必须具体地去考虑政治中的宗教问题,去考虑法律和强制问题,去考虑重复出现的以经济和社会的理由削弱、压制或取消人类生存与人性的问题——这一问题已经成了一种恶性循环。信仰的自由只有在政治的自由中才能存在。因此,信仰的自由要求人们去采取自由的行动,因为这使人们在受剥削、压迫、异化与束缚的环境中意识到痛苦的存在。上帝被钉死在十字架上这一事实清楚地表明:没有自由的人类处境是一种必须被打破的恶性循环,因为这位钉在十字架上的上帝已经打破了这种恶性循环。从信仰自由走向自由行动的人无意中会发现自己与另一种在上帝的历史中的自由运动联系起来。政治解释学(Political hermeneutics),即从政治的角度来对《圣经》进行解释的十字架神学,特别要求与社会主义者、人道主义运动和反种族运动对话。政治解释学为了打破剥夺人们自我决定的等级森严的统治关系,为了帮助人们发展自己的人性,考虑了在人类的非人处境中上帝的新的处境问题。这样,就需要对这些

运动采取批判和团结的态度，即需要团结它们共同反对威胁人类的非人性的一切表现形式，同时需要批评它们争取解放的目的与方法并使它们接受这一批评。关于信仰的政治解释学不是把十字架神学化归为一种政治上的意识形态，而是信仰基督的门徒站在政治的立场上对十字架神学进行解释。政治解释学为了把它解放的成分带进政治领域，为了使它在某种恶性循环中关心真正的自由人的痛苦，开始承认社会与经济对神学制度与神学语言都会产生影响。政治解释学不仅要问与上帝交谈具有什么意义，而且还要问这一交谈的作用与结果是什么。这样，所谓信仰的意义一点也不会丧失；相反，在信仰的政治体现中，在克服信仰的反基督的抽象化中（这一反基督的抽象化使人类当今的处境远离了那位钉在十字架上的上帝），信仰获得了意义。基督的神学在政治上必须清楚地作出以下选择：或者基督的神学是一种传播的信仰，或者基督的神学是一种迷信。

如果上帝的基督以政治宗教二者的名义被他那个时代的权威处以死刑，那么，对于一个信徒来说，就不能从高高在上的神学教条来证明这一事件与类似权威的合理性。在这种情况下，政治统治的合理性只能“从下面”来证明。在基督教扩展到的所有地方，关于国家的观念都发生了变化。政治统治不再被看作是神授的而加以接受，而是被看作是一项必须经常证明其合理性并努力去完成的任务。关于国家的理论不再是一种专断的思想，而是一种证明其具有存在理由的思想和批判的思想。早期的教会拒绝礼拜皇帝，渴望用君权受到限制的皇帝来取而代之。中世纪与宗教改革时期都把政治统治看作是一种具有相对独立性的存在。这样就使政治变成了一种世界上存在着的必须为民众福利服务的统治形式，而不是使这个世界得到拯救。新教废除了封建制度，代之以契约制度或者说自由公民制度。今天，批判的政治神学也必须采取这种世俗化、相对化与民主化的方针。如果教会变成了“社会自由

批判的制度”，教会就不仅需要克服个人的偶像崇拜，还需要克服政治的偶像崇拜；不仅需要在上帝被钉十字架这一境况下通过克服冷漠无情的心理学体系去扩充人类的自由，还需要通过克服使人变得冷漠无情的政治宗教统治体系的神秘性去扩充人类的自由。

基督教不是作为一个民族的、或者说阶级的宗教而出现的。作为统治者占支配地位的宗教，基督教必然会否认它起源于被钉在十字架上的基督，并丧失它的特性。事实上，被钉在十字架上的上帝是反国家、反阶级的。然而，这并不意味着基督——被钉在十字架上的上帝——是非政治的神。基督是穷人、被压迫者与被侮辱者的神。由于政治原因被钉在十字架上的基督的统治，只能通过把人们从使其奴颜媚骨与冷酷无情的统治形式中解放出来才能得到扩展，只有通过带给人们稳定生活的政治宗教才能得到扩展。基督徒要努力打破僵化古板的贵族式统治关系，在个人之间建立起一种生动活泼的政治关系，并且要通过这种努力，在他们可能达到的范围内去预先追求基督王国的理想。

## 茨温利与茨温利主义

安德华

乌利希·茨温利(Ulrich Zwingli, 1484—1531年)是瑞士杰出的宗教改革家和政治活动家。作为第一代宗教改革家,他与当时著名的人文主义者伊拉斯莫和德国宗教领袖马丁·路德齐名;他是与罗马教廷作斗争的早期新教三个并列派别(路德派、茨温利派和加尔文派)之一的茨温利派的创始人;他为了自己的事业,为了自己的信仰,最后效死疆场,以身殉教,可以说是一个悲剧式的英雄。但他为之献身的事业并没有因此消失。瑞士的新教教会得以保留,他的宗教主张以茨温利主义载入史册。由于他所奠定的基础,加尔文在日内瓦成功地进行了宗教改革。他的教义同加尔文主义相结合,在英美等国得以流传,为资产阶级所偏爱。实际上,归正宗的奠基之父是茨温利而不是加尔文。他是加尔文的直接先驱。他所进行的宗教改革,从一开始就有自己的显著特点。他的学说不仅与罗马教廷背道而驰,而且与路德教也大相径庭。茨温利更注重社会政治方面的改革,其革除教会弊端的措施更坚决彻底。他的神学思想更多地具有人文主义和理性主义的特点。这使他不仅在瑞士历史上,而且在整个宗教改革史上占据了重要的一席。

## 一、人文主义的宗教改革家

与德国波澜壮阔的宗教改革运动同时，宗教改革的精神也在瑞士得到传播。习惯上把这块有名的“自由的故乡”的宗教改革划分为毗邻德国的德语区宗教改革和毗邻法国的法语区宗教改革两个时期。第一个时期的中心在苏黎世，改革的领袖是茨温利；第二个时期的中心在日内瓦，主角是加尔文。

茨温利是独立于路德，通过人文主义走向宗教改革的。瑞士是基督教人文主义的故乡。人文主义使俗人对圣经发生兴趣。他们把圣经看作政治、社会和宗教事务的指南。文艺复兴时期，北欧和西欧的人文主义同早期意大利人文主义的世俗精神及后期意大利人文主义的伤感的有时是色情的著作不同，他们更注重基督教的而不是古典的原始资料。他们以新学问来恢复基督教的统一，因而他们建立和资助学校，利用印刷术刊行古典著作，印行圣经和古代教父著作。这样就为宗教改革打开了通道。首先是语言工具。他们出版初期教会领袖的著作和圣经文本，给改革家们提供了原始基督教的知识，使他们可以将古代教会与当时教会进行对比。其次，基督教人文主义者对教士的道德腐化行为的抨击使欧洲人对教会的不满增加了。再次，基督教人文主义者强调宗教的灵性(inwardness)，从而使改革家们轻视一切外在的东西，如图像、仪式、教会节日、献祭等。

基督教人文主义的出色代表是伊拉斯莫。他一生大部分时光是在巴塞尔度过的。巴塞尔是16世纪初瑞士一座美丽的城市，具有自由和自治的传统。这里商贾云集，工匠荟萃。伊拉斯莫的朋友阿莫尔巴赫和弗罗本在这里开办了印刷所。正是在巴塞尔，伊拉斯莫翻译了30卷古代教父著作。这里有的是人文主义气氛，学术气味颇浓厚。

茨温利的早期教育是人文主义的。1498年，茨温利到巴塞尔就学于亨利希·乌尔夫林的门下，此人是当时瑞士最著名的人文主义者。多米尼克修会发现茨温利具有出色的音乐才能，想让他进修道院，但茨温利的父亲和叔父不同意。茨温利于是来到维也纳。在这里，他对古典的兴趣增强了。1502年，他再次来到巴塞尔。他深受在巴塞尔讲学的托马斯·威登巴赫的影响。通过他，茨温利认识到赎罪券的危害以及圣经的权威的重要。这位老师教导说：“现在应当根据上帝的话语恢复古代的信仰。赎罪券是罗马的圈套和骗局。”据此，茨温利开始寻求一切信仰的最初来源，这迫使他返回圣经。他开始认识到，对后来的宗教发展应当以圣经为根据进行检验。1506年他负责格拉鲁斯教区的工作。在这里，他的人文主义才华得到发挥。这期间，他从罗马作家伽图和其他古代具有高尚爱国主义观念的作家得到鼓舞。他进而认为基督以前的古代伟人们是可以得到拯救的。

在格拉鲁斯，他曾阅读过哲罗姆、奥古斯丁、奥利金、奚里耳和克利索斯顿的著作。在这些人中，他最喜爱奥古斯丁。在讨论他的神学时，这一点应当特别加以注意。但是由于受到佛罗伦萨的皮科·米兰多拉的新柏拉图主义的影响，他认为希腊教父在基督论方面比拉丁教父更出色。

茨温利对政治有着浓厚的兴趣。政治和爱国主义激发了他早期的德语诗歌创作兴趣——先后写了《公牛与野兽的寓言》(1510)、《迷宫》(1515—1516)。1513年和1515年，他曾两次作为随军牧师到过意大利。他后来回忆说，正是在这一段时间里，他形成了反对罪恶的雇佣兵制度的观点。他看到自己的同胞替教皇朱理安二世在诺瓦拉及马里尼亚诺惨遭屠杀，他的爱国热情促使他谴责这种制度。

一系列的经验，使他对罗马教会的权威产生怀疑。有一次，他看到一本关于弥撒的古老手抄本。他惊奇地发现：按当初的习惯，



领受圣餐的人，既可以领到饼，也可以领到酒，而不是仅仅得到饼。他不得不深思：自称不可更改而又在仪式上作出如此篡改的教会能够握有真理的基本内容吗？

有一次，茨温利因拒绝做弥撒而受到批评，他回答说：“圣饼要么是上帝，要么不是上帝。假如它是我的上帝，则我不配看他一眼，更不敢碰它；假如它不是我的上帝，则我不应该为扩散谬论而卖命！”这可以说是绝妙的回答。

茨温利通过学习人文主义，在不依赖于路德的情况下独立地达到与路德相同的宗教改革结论。1518年他在苏黎世担任大众布道师以前还不曾读过路德的著作。但也应当承认，在很大程度上，他也受到这位萨克森改革家的影响。然而，从环境和性格来看，他与路德大不相同。他没有路德那种深沉而彻底的个人宗教体验。他不是从宗教需要出发，而主要是从纯粹理智出发，从其具有人文主义特色的知识出发。

1519年1月1日在苏黎世大教堂第一次讲道中，茨温利同过去的传统彻底决裂。他无视教堂为那个星期天指定的一套经文，自作主张地按照马太福音宣讲了一套讲章。这是他改革概念的基础。茨温利以典型的人文主义方式在讲章中对教区会众成员的道德堕落行径进行了直接而尖锐的批评。

1520年，茨温利辞去了罗马的薪俸，宣布他将不屈不挠地宣讲福音。1522年，有几个市民破坏了大斋节的规矩，并被传讯。牧师们根据茨温利的指示，说这几个市民的作法是该受谴责的鲁莽越轨行为，但认为禁食规定是人为的。1523年1月26日，苏黎世举行了第一次宗教辩论会。茨温利派企图制定自己的教义，只用圣经的权威捍卫自己的观点。为此，茨温利把自己宣传的教义编写成67条论纲。他坚决主张尊重基督的权威而拒绝教皇的权威。基督具有绝对权威，直接信靠基督是有效的。他不承认弥撒是基督在十字架上献祭的重演。基督之死只有一次，并且是永远的。论

纲斥责虚伪，说：“什么也不会像虚伪那样令上帝不悦。因此，凡在人眼里表现为圣洁的事，其实是愚蠢的。这就是要宣布废弃修道院的头罩、信条、法衣和僧侣的削发仪式。”市议会作出如下决定：“既然没有任何人能证明茨温利先生有错误，我们，市长和苏黎世大小议会，经过磋商，决定：乌利希·茨温利先生可以继续尽其最大努力宣讲符合上帝精神的真正圣经。我们也要求所有其他教士、牧师、传道人，在公开场合，除了神圣的福音和正典圣经可以证明的以外，不得宣讲其它内容。”

茨温利不仅反对教会弊端，而且谴责世俗政权，批评他的同胞们自相矛盾的做法：他们认为大斋节期间吃动物肉是有罪的，而同时却向外国政府出卖瑞士人的肉体，靠人肉发财。大多数州，特别是森林州，对新教教义提出强烈抗议。这既有宗教原因，也有政治原因，因为山区的森林州认为雇佣兵制度是解决人口过剩的好办法。这些州的代表集合到苏黎世，一方面答应革除教士陋习，另一方面却劝说苏黎士人不要进一步改革，并以把苏黎世从联邦开除出去相威胁。但苏黎世议会宣称：“宁愿服从上帝而不服从人！”改革的进度反而加快了。他们取消了队列行进、禁食、朝圣，埋葬了圣徒遗物，搬走了图像，减少了节日，制定了新的礼仪。修道院被解散，修道院的成员不再受修道誓言的约束，并被准许结婚。修道院的房屋被改作医院或学校。苏黎世的修道士们自愿放弃自己的权力，把修道院财产献给国家。苏黎世成了瑞士第一个改革了的州。茨温利的人文主义观念实质上在苏黎世的教会中得到实现。

茨温利在苏黎世率先进行的改革，被瑞士其它城市所效法。这些改革清除了教会仪式中迷信虚伪的成分，简化了教会崇拜，削弱了罗马天主教的势力。在社会改革方面，出卖雇佣兵到国外替别人打仗的作法被废除。这种主张成为瑞士后来中立主义政策的滥觞。瑞士独立、自由的原则在宗教改革中得到肯定。茨温利主张以城市为中心统一瑞士，如果改革顺利，则这一目标本来可以实现。

## 二、茨温利的神学思想

茨温利首先不是神学家，而是人文主义者。但这不等于说他不是神学家。在某种意义上，他是所有新教中第一位神学家，其神学观点的形成，早于路德，也早于米兰希顿，更早于加尔文。与后来国际性的归正宗运动的神学家一样，在同旧的传统教会决裂方面，茨温利比路德更激进。这一点尤其表现在他关于圣餐的教义和对教堂崇拜中音乐作用的态度中。保守的路德思想没有越出德国疆界，茨温利的神学则更适合英美资产阶级的要求。

茨温利的著作包括几篇对于自己信仰的说明，其中最重要的一部是《论真假宗教》(Commentary on True and False Religion, 1525)。瓦尔瑟·科赫勒尔(Walther Kohler)认为只有米兰希顿的《神学问题通论》(loci Communes)和加尔文的《基督教原理》可以与这本书相比，并认为它是茨温利“最成熟、最全面的著作，包括了所有理论体系——既有教义的，也有伦理的”。这是第一部也是唯一的一部系统阐述茨温利神学的著作。茨温利之所以把书名定为“评论”，是因为“评论”一词和书信一样含有“同朋友交换意见”的意思，也而为“评论”一词比较宽和、轻松。由此可以看出茨温利精神中宽容和自由探讨的一面。

《论真假宗教》由29个小节组成。前11节论述的内容有：宗教的定义；宗教的两个因素——上帝和人；基督的位格和作为；福音和悔罪；律法和罪。这一部分是茨温利对基督教本质的论述，也是全书正面的和主要的部分。其余18节联系不太密切，属于论战文体。在这一部分，他批评了天主教会关于教皇的精神权威的理论以及关于教会与圣礼的理论。他在每一节中都把圣经的观点同罗马教会的观点严格区分开来。他详细探讨了洗礼、圣餐、忏悔、婚姻等圣事。他还用几节的篇幅讨论了誓约、向圣徒祷告、功

德、祈祷、炼狱、政府等。

传统认为,基督教是真宗教,其它宗教是假宗教。但茨温利所说的真假宗教不是指基督教与异教的区别,而是指基督教徒身上体现出来的真假宗教。真宗教来源于上帝的话语,而假宗教则产生于人的传统及意见中的迷信。前者是改革派的宗教,后者是天主教的宗教。

茨温利认为,福音的正确性不依赖于教会当局或教会联合会;领会并相信上帝的话语的能力来自上帝本身;只有上帝才能使人相信圣经的权威。他引用罗马书“因为随从肉体的人体贴肉体的事;随从圣灵的人,体贴圣灵的事”(罗 8:5)说明,随从肉体而不随从圣灵的人,不会接受圣经权威的可靠性。新柏拉图主义关于灵魂与肉体的二元对立,是茨温利人类学的基础。人的话即肉体的话与上帝的话即圣灵的话彼此对立。旧的教会所以错误,在于他们服从人的话而不是上帝的话,因而他们不能被圣灵所推动。

以这种方法把人和神的权威对置,是茨温利神学独具的特点。只有上帝才能使人认识到基督。圣经是“自证的”(self-authenticating),因为它依赖于上帝的权威。上帝据以开导人和论证圣经的工具是圣灵。“圣灵将给你一切……他将教给我们关于上帝的知识……上帝在人心中清楚地写下律法,谁也不可能从人得到这一切……上帝启发我们并使心灵归向他。”所有认识基督的人都由上帝指引着。保罗认识福音不是出于人的意思,而是从“耶稣基督的启示来的”(《新约·加拉太书》1章12节)。三位一体中的第三位实际是上帝借以行使其在地上的主权的器具,并且是使人盼望基督的福音的工具。

归正宗神学特别注意申明和保卫上帝的绝对主权,这是众所周知的事实。茨温利也不例外。他的堕落前预定论(Supralapsarianism)的预定论教义以及他关于神的预知概念证明了这一点。他关于上帝主权的观念深受托马斯·阿奎那的影响。他认为上帝

是一切存在的源泉,无论在本质上还是在行动上,他从一开始就是最高的善。他从无中创造世界。人所具有的神性和存在来自上帝,因为只有上帝才能具有这些特征。人唯有依赖上帝才能有德行。和路德的上帝不同,茨温利的上帝不是隐藏的上帝。“因为上帝离我们很近,他不是远离我们的上帝。”茨温利关于上帝的主权的最有名的例子是他关于“被拣选的异教徒蒙福”(Blessedness of Elect Heathen),即上帝可以通过基督挑选一些异教徒享永福。上帝的主权不受限制。这一点是古典观念与基督教观念的结合。

在茨温利看来,上帝的绝对主权是个根本观念。这一观念发展为把一切外在的恩典手段降到最次要的地位。茨温利关于圣礼的学说和他关于教会的学说都表明他关于上帝主权的基本观点。虽然他确定了圣礼和教会是上帝与人交通的工具,但上帝决不受它们的限制。如果上帝愿意,他可以摆脱它们而工作。因此之故,茨温利拒绝化质说,后来又拒不承认路德的同体说,因为这两者都限制了上帝的主权。

温勒(Wernle)在谈到茨温利关于圣礼的论点时说:“尽管伊拉斯莫是先驱,但对茨温利关于圣礼的学说中创新的意义无论怎样评价都不算高。他彻底清除了圣礼的特殊的宗教价值及其救赎的意义,只承认其政治价值。他认为它们同救赎无关。救赎是上帝通过基督随意给予我们并通过圣灵在我们心中起作用的。相反,它们是神权国家中上帝的人民的义务或誓约的保证和证明。”

茨温利认为教会与旧约神权国家相类似——即由上帝话语支配的整个共同体(城市或国家)。洗礼就是正式加入这个神权国家的仪式,同旧约加入神权国家的象征割礼一样。这种看法同新约关于洗礼的观点大不相同。他说圣礼是“象征和仪式……人们借此向教会证明自己是基督的士兵。圣礼把你的信仰通报给整个教会而不是你本人”。因此,它们只有宣布的作用,而不像天主教会声称的那样具有涤罪的功效。

在天主教会规定的7件圣事中，茨温利只保留了两件：洗礼和圣餐。其余5件，他认为不过是仪式。他不把它们算作圣礼，因为它们不是上帝所规定的。

洗礼、圣餐，代替了旧约割礼和逾越节，保证了上帝对亚伯拉罕的应许的连续性。以色列统一的过时的标志，在基督教中发生了变化。洗礼代表立志作基督精兵追随基督的人的誓言；分享圣餐表明对基督之死的悼念，并把具有同一信仰的人团结在一起。如无圣灵的作用，这两样都不过是纯粹的象征。据此，有些学者认为茨温利关于圣餐的理论并不仅仅是“纪念说”，因为奥古斯丁说过：圣礼是“神圣事物”的标记。茨温利认为，圣餐是对基督调解作用的公开感恩。茨温利忠于斯各脱的教义，认为，基督的肉身在天国里坐在上帝的右边，只有他的灵存在于圣礼中。基督的灵存在于那些相信他的人的心中，这些人由于参加圣礼而在灵性上被坚固。茨温利认为，重要的是圣餐的普遍性，所有聚会在餐桌旁的人，在圣灵中团结在一起，成为基督的真正身体。在他的教义中，圣灵是起推动作用的力量。

茨温利也不能同意再洗礼派拒绝婴儿洗礼的意见。再洗礼派认为，无论受过洗礼或未受过洗礼的婴儿都不会被定罪，他们不受律法辖制。应许的意思是：只有那些相信并接受洗礼的人才能得救。既然婴儿没有信仰的能力，也不会被定罪，所以，所有婴儿都处在蒙恩状态，茨温利则宣称：基督教的儿女是上帝自己的儿女，正如以色列人是上帝的儿女一样。因此，如同后者应当受割礼一样，前者也应当受洗礼。如果基督徒的儿女同以色列人一样是上帝的儿女，那么，根据彼得的话，谁敢禁止婴儿洗礼？显然，如此简单的推论并不能证明婴儿洗礼的必要性。茨温利的结论比再洗礼派显得较为保守，他没有把自己唯独信赖圣经的原则贯彻始终，因为婴儿洗礼没有圣经依据。

圣餐在宗教改革中是一个重要的争端。当茨温利写《论真假

宗教》时，论战达到高潮。他一方面同罗马天主教会论战，另一方面又同路德派论战。茨温利承认，在这个问题上，他比两年前写的《67条论纲》中第18条前进了一步。

希腊人把圣餐这个仪式叫作感恩，保罗则称之为圣餐拜受。茨温利因此把圣餐定义为“所有宣布基督之死，即竭力称颂、赞美、承认和抬高他的名字，使之高于一切的人们的感恩与共同狂欢”。他提醒我们注意：共同拜受圣餐一词的反义词“开除出教”，意思是被排除于圣餐拜受之外。

茨温利对圣餐的解释是以约翰福音为根据的。“不要为那必坏的食物劳力，要为那存到永生的食物劳力。”（《新约·约翰福音》6章27节）天主教神学家认为，经过祝圣之后，基督的物质的与真实的身体与血便出现了。茨温利认为，一切感觉、推理、认识以及信仰自身，都在驳斥这种意见。

茨温利在解释《约翰福音》第6章时把面包等同于福音，把吃等同于相信。奥古斯丁也把吃（edere）同相信（credere）说成是一回事。茨温利走得更远：“基督所说的这种食物就是信仰。”他用精神食粮代替圣餐食物，用“我们相信基督”代替“吃食物”。

路德在威登堡大学时的故交卡尔施塔德提出重新解释经文“这是我的身体”。他认为代词“这”指的是耶稣的身体，而不是他亲手掰开并分发给门徒的面包，所以这句话便成为“这身体是我的身体”。茨温利很赏识这种解释，因为这一解释表明耶稣并不认为他手中的面包就是真实的肉身。茨温利本人则力图证明：要确定关于圣餐的正确理论，问题不在于代词“这”，而在于动词“是”（is）。动词“是”，根据耶稣的用法，即“意味着”、“表示”。茨温利大量引用新旧约的例句，证明“是”（is）的意思是“代表”、“象征”。他并且援引威克利夫和瓦尔度派的理论，他也援引教父特别是奥利金和奥古斯丁的理论。

路德不同意对“是”作出象征性的解释。他担心，万一人们不

是按字面而是按意思理解圣经的语句，人们便可能随心所欲地把自己的意见和想象说成是神的话语，其结果将是狂热和唯理主义。茨温利则针锋相对地说：“根据我的判断，动词‘是’的意思是‘代表’，这不是我的判断，而是永恒上帝的判断。”

茨温利并不是第一个把主的晚餐解释成纪念基督之死的象征性仪式的人，在他之前也有人持同样的观点。但茨温利的解释是划时代的，因为在宗教改革家中，他第一个对圣餐的概念作出了完全摆脱迷信残余的解释。这一解释被瑞士和欧洲其它地方的新教徒所承认，并且至今仍是多数新教教会所认可的理论。

后来，茨温利把圣事看作被拣选者的标记。他也说过圣事是公民身分的徽号。他早年认为教会是指所有被拣选的人，这是上帝所知道的真正教会。教会一词也可以用来指谓个别教会，如里昂、苏黎世等。这个教会的成员是一个混合的团体，和以色列一样，它包括被拣选和被弃绝的。在《合理信仰》(Fidei Ratio)中，他说，有形教会如苏黎世教会是所有口头上向基督忏悔的人组成的，只有上帝才知道有多少人也从心底里向基督忏悔。

茨温利说：“从新约圣经我们知道，教会一词适用于凡奉基督之名受洗并在基督徒的团体中生活往来的人，包括那些并不十分虔信的。”又说：“从这里我们知道那承认自己是信实的全体信徒被称为诚信之民——教会。但还不能称为完全的教会，因为它有许多缺点，而这些缺点有的是基督徒所宽容的。”与这种有缺点的、有形的、名义上称为信徒的团体相对立，他认为还有“第二种教会”，它由那些信实的信徒组成，是“荣耀和尊贵的教会、基督的配偶，没有任何污点和瑕疵”。它的会友的数目，不是人眼所能看到的。这就是“无形的教会”。茨温利说，所有教会的成员只要他们遵守外在的行为规范，都可以被看作选民。行为规范是人的公义的准绳。这是上帝在十诫中交给人的标准。这个标准是由地方行政当局来实行的，因为人在本质上具有道德的软弱性。



茨温利的神学非常适合于像苏黎世这样的城市国家的环境。这一神学从各种不同的传统制定出用以支持、维护城市的共同宪章的教义，用以支持并论证城市寡头政府有权对人们生活的各个方面加以控制。1530年茨温利的《道德条例》(Morality Ordinance, Sittenmandat)是茨温利基督教社会的概念的逻辑结论。同样，第二次卡佩尔战争也是这一概念的逻辑结论。

### 三、茨温利和路德

茨温利主张根据圣经标准进行教会改革。人文主义者尊重基督教“黄金时代”的源头，尤其尊重圣经，即使古代教父著作也要低于圣经。这一点是茨温利以圣经为中心的改革规划的基础。他的圣经主义(Biblicism)从未使他成为毫厘不爽的正统派。根据早年对奥利金的研究，茨温利仍旧相信，死抠字眼是没有出路的，唯有圣经的精神实质才能使人获得生命。

茨温利在开始宣传改革以后才充分认识到路德改教运动的意义。他从路德改革成功的榜样得到鼓舞并从其著作中得到启示。然而，他始终不是威登堡改革家的弟子，他的神学发展也不能以路德思想发展模式来解释。他从来没有接受在路德神学中占核心地位的律法与福音冲突的观念。茨温利的神学是邓司·斯各脱的老式(via antiqua)神学和伊拉斯莫人文主义的混合物。

茨温利和路德这两位大师，气质极不相同。路德的家庭教育是严格刻板的，他进过爱尔福特修道院，罪孽感深重，渴望得到拯救。他有强烈的个人宗教体验，对教义有浓厚的兴趣；伊拉斯莫则把虔诚和神学学问同言论自由结合起来。茨温利从一开始就无视权威。他生活在一个教会组织特别软弱而教士的腐化现象又很严重的国家里，但他又极尊重学问，热烈渴望个人的和理智的自由。他对记录灵魂斗争的教义没有生动的概念。和路德不一样，他从未

成为一名神学博士，但他从教区工作的经验中认识到牧师与其人民的关系。他的意见没有深厚的哲学基础，他需要的是实际生活的机敏以便发挥他的才能。路德和茨温利，一个是对教会的圣徒和圣事怀有敬意的经院哲学家，另一个是仰慕理性也仰慕根据理性发言立论的古代思想家的人文主义者。路德从未彻底摆脱修道士的情感和与修道院的联系；而茨温利则在研究新约时就对其中的思想有了精确的理解，把新约中纯正的道理和实际可能性结合起来。他决心按新约的榜样来认识宗教，摆脱传统与迷信。正是由于这个原因，他才能容忍路德，而路德却不能容忍他。意见上的差异本来可以超越，但性格上的差异却无法超越。两个人代表不同的思想和不同的现实。他们的性格不同，他们所代表的民族也不同。政治制度、地理条件、气候的差异在他们的性格、信仰中一再得到表现。教会制度永远是那个地区占统治地位的市民政治形态的反映。路德是在诸侯和贵族的帮助下，在一个封建王国内，在皇帝统治之下实行改革的；而茨温利则是在一个共和国内，在市民帮助下实现改革的。在瑞士，占统治地位的是理性和人的自由选择，几个世纪的传统使人们学会了自治；而在德国，占支配地位的是法律和诸侯的意志。路德的教会更为专制，茨温利的教会带有共和主义色彩。一个是由诸侯建立的，另一个是由天才人物组织而由自由的人民建立起来的。路德的宗教加强了诸侯的权力。瑞士不存在诸侯，所以就很自然地把教会问题的决定权交到教区会众手中。

宗教改革不可能以一种单一的相同的形式表现出来，因为宗教改革正是对单一的权威的反抗。多元化为资产阶级所欣赏。因此，新教教派林立，本身并不是坏事，这恰恰反映了人们在宗教问题上可以自由思考。没有理由认为路德和茨温利应当采取同样路线，但他们却应当互相容忍才行。

从路德宗教改革中产生了路德派教会，从茨温利的宗教改革

中产生了归正宗教会。归正宗教会是在瑞士诞生的，然而却是在法国命名的。这一名称表示，尽管它像路德派一样是抗议宗和福音派，然而它像罗马一样是古代的和连续的，可以改变其形式或外表而不失其本质。由于诞生在瑞士，它在政治体制上是共和主义的，精神上是民主的，是自由人民自由选择的教会，能够在自由的制度中存在。但是，法国在采纳它和给它命名时，却使之更少民族性，更多地具有世界性特点，使之带上了广泛性和进取的精神。

茨温利的教义被他对古典文化深表同情的人文主义思想和与实际政治的联系所中和，因此他不否认像苏格拉底这样的道德教师有得救的可能；路德则认为，把福音的恩典扩大到从未受过福音教育的异教徒，则使福音失去了效能。同样，宽大博爱的心怀使茨温利把原罪的诅咒（即给人定罪）加以限制，他不愿意人类大多数都永远沉沦，他相信上帝的恩典可以通过比路德选择的更多的渠道发生作用。在路德的神学体系和个人经验中占有重要地位的“魔鬼”的观念，在茨温利那里荡然无存。

在所有宗教改革家中，事实上茨温利的思想是最近代化的，而路德则是最为中世纪化的。路德关于真理的概念是神学的而不是科学的。他认为，真理是简单的、绝对的，不是复杂的、相对的。一个人要么有上帝之灵，要么没有；要么升天堂，要么下地狱，没有中间道路可选择。他说，他和茨温利，要么我正确，要么你正确，总有一个是魔鬼的仆人。如果认为两派可能同时各自掌握着真理的不同方面，这对路德是不可思议的。这种“两刀论法”是他所热衷的辩证法。这引导他得出“诅咒”错误观点的结论，所以他从一开始就放弃了同茨温利达成妥协的可能。他把这种“两刀论法”既用于宗教讨论，也用于政治讨论。这决定了他的不抵抗主义和非暴力主义观点；如果我们反抗皇帝，我们就要驱逐他，而我们自己则成为皇帝；那么，变作臣民的皇帝又会反抗我们，这样就会永无止境，

一直到其中一派被粉碎。路德的性格是不赞成宽容。无论在教会问题上还是在国家问题上让步,在他看来是软弱和中立的表现。真理和虚假,正确和谬误,在他看来,都是绝对的。教皇代表邪恶,因此是敌基督者。凯撒的权力被基督所承认,因此,一切抵抗都有罪。

和在神学问题上一样,路德的政治理论和茨温利的政治理论截然对立。旺姆斯的路德雕像,手里仅拿一本圣经;而苏黎世的茨温利雕像,则一手拿圣经,一手握剑。茨温利从一开始就被外国金钱给国家带来的罪恶和腐化行为所困扰,他主张公开反抗。在他一生中,政治目标同宗教目标不可分割地联系在一起。他希望苏黎世能与伯尔尼及南德诸城市建立属灵的和属世的联合,借此驱逐教皇和皇帝的势力,建立一个民主共和国。他认为,贵族政体永远造成国家的毁灭。在这种思想指导下,1527年苏黎世同康斯坦茨建立了民间联系,1529年又同圣加伦、巴塞尔、缪尔豪森及比尔建立了联系。也正是为了加强这个联盟,击败奥地利和5个天主教州,茨温利才来到马堡同路德举行会谈。

1529年的马堡会谈是德国和瑞士改革家两派之间的会谈。路德从一开始就预言会谈失败,米兰希顿勉强同意讨论同茨温利的“不敬神”的教义相妥协的问题;而茨温利从一开始就抱着比较乐观的希望,准备作出一切可能的让步,以便实现他和黑森的方伯设计的宗教与政治蓝图。路德派的代表却以怀疑和厌恶的情绪来看待这些目标。

但是马堡谈判主要是神学性质的。关于圣礼的争论使茨温利派和路德派之间出现了裂痕。在其它有争执的问题上,茨温利都作出了最大限度的让步,但他不能同意路德的同体论教义。路德在他们围坐的桌子上用粉笔写道:“这是我的身体!”说无论什么也不能使他背离这句话的字面意思。茨温利却引用了《约翰福音》第6章的话:“叫人活着的是灵,肉体是无益的。我对你们所说的话就

是灵，就是生命。”并说在“这是我的身体”中，“是”的意思是“代表”，饼和酒代表身体和血，正如肖像代表一个人一样。基督曾被比喻为门和真葡萄树，就是证明。在茨温利看来，圣餐礼不是奇迹，而是纪念仪式。路德很厌恶这种说法。会谈结束时，茨温利伸出手去，路德却拒绝和他握手，说：“你的灵魂和我的灵魂不一样。”黑森的方伯要两人握手。但路德后来回忆说：“我们之所以同茨温利握手，是给予茨温利派的一个基督徒爱德的标记，而不是给他以‘我们的兄弟的称号’。”就是说，这不意味着与茨温利一派称兄道弟。作为最后的妥协，路德同意草拟15条马堡信纲。双方同意将批评对方的用语缓和一下，但是，这并不能阻止路德派神学家否认茨温利派的人是基督教会的成员。会谈刚结束不几天，路德便写文章说：“正像卡尔斯塔德和茨温利的言行所表明的那样，他们不仅说谎话，而且是谎言的化身，是欺骗和虚伪的化身。”那双在德国摧毁了罗马教会的巨手，却在取代了罗马教会的新教中制造了分裂。

茨温利为自己不得不同他所景仰的路德分道扬镳而感到遗憾。他要读者相信，他并不愿意得出自己的结论。他说：“多年来我同各式各样博学人物只在私下讨论这个问题，因为我不愿意在公众中鲁莽地散布任何容易引起混乱的言论。”可以看出，在同路德的关系上，茨温利有政治的远见与友好的胸怀。只是由于路德，新教的分裂才不可弥合。

卡佩尔战争的失败，使茨温利主义暂时从德国南部撤出了，但它在爱德华六世的英国产生了意想不到的影响。在瑞士本土，1536年第一个海尔维第信纲制定了瑞士抗议宗共同的茨温利主义原则。加尔文兴起后，这个信纲被1549年苏黎世协议和1566年布林格的第二个海尔维第信纲所代替，近代瑞士归正宗教会得以建立。茨温利主义从此消失。但是，茨温利的苏黎世不仅是加尔文的日内瓦的先驱，而且茨温利的学说的具有浓厚人性味的人道主义传统，

缓解了归正宗教会以加尔文主义为基础的严酷性。(埃尔顿语)

茨温利死后，他的教会得以保留。许多瑞士人仍是新教徒。瑞士新教徒后来同加尔文主义者密切结合在一起。在教会方面，茨温利的组织形式和崇拜仪式保存下来了；教义上，他被其他人超过。加尔文从苏黎世学到不少教会组织方面的经验，但在神学的重要性上，他不仅超过茨温利，也超过瑞士其他神学家。茨温利主义只是一种思潮的名称，而不是一个宗教组织的名称。因而，新教除路德宗、加尔文宗外，没有“茨温利宗”一说。

英国历史学家狄更斯认为瑞士宗教改革是“城市运动”。茨温利在瑞士西南部的帝国城市得到更大支持。这里是帝国的文化中心。瑞士宗教改革从一开始就是以城市为其天然背景的运动。至少在苏黎世，大量富裕的手工业工人和行会会员拥护茨温利的神学。这些人支配了市政府的自治的寡头统治。茨温利的神学代表了都市世界，出色地表达了帝国城市文化中心都市统治阶级的宗教愿望。

有的历史学家谴责茨温利，说瑞士各州的永久分裂是茨温利造成的，不仅是由于其教导的教义，也是由于他给予苏黎世的权力。这些历史学家还说，由于他无视联邦各州的自治权，粗暴地运用暴力将自由的教义强加给其它各州，造成瑞士内战。的确，生活在那个时代，尊重他人信仰自由还没有成为一个原则，这可以说是一个无法逃避的局限吧！

有些史学家指出，茨温利之所以失败，是因为他对私人花费和道德行为控制太严，使手工业者反感，影响了商业。这种说法或许有些道理。一个政权，一个教会，如果对自己的人民心地偏狭，处处设防，干涉过多，控制过死，就不是好政权，也不是好教会。

茨温利在废除教会外表仪式的同时，也撤除了教堂的管风琴，解散了唱诗班，清除了教堂音乐和绘画，从而造成对宗教艺术的剧烈破坏。这种极端的作法显然是不足取的。茨温利的圣礼论更

具有人情味，更为合理。他的圣礼论成了圣礼形式论者、苏西尼派和其他宗教改革激进派的先声。他否认超自然的内容。把圣餐重新放置到合乎人情的标准上。

# 存在主义神学\*

——评拉克布林克：《困惑的真理》

[联邦德国] 德尔

申仲光 译

已退休的弗赖堡哲学教授因有关黑格尔著作的出版物而特别闻名。他在自己新近的《困惑的真理》一书中研究了精神的起源和目前天主教神学中以拉纳及其流派为代表的学说的先验哲学条件。根据该书的附标题——卡迪纳尔·西里和新的信仰——可能会产生这样的印象，似乎该书只是对热那亚的西里的著作进行评注，此人曾在其1980年出版的《基督诞生地》一书中全面地阐述了自己对受拉纳影响的神学的批判分析。但情况并非如此。拉克布林克的著作是独立性的研究，虽然他也赞同西里的批判和担忧。

就作者看来，拉纳首先表现在其基督教神学和永恒恩赐学中的信念是建立在唯心主义或主观主义之上的，如同他已在康德哲学中形成了存在主义和真理的绝对历史性理论一样。

与欧洲的（首先是托马斯阿奎那的）实在论的认识论相反，主观主义认为世界的事物只有一种经验的真实，这就是说，它们的存在依赖于被我们的意识所体验。如果世界由此仅成了思维主体的意识表象，就不可能有恰好独立于意识之外的实体和真理客观地发生作用。

\* 本书评译自联邦德国《法兰克福汇报》。



这里紧接着的便是存在主义。在海德格尔之后谈论现实不依赖我们的意识而存在已失去了意义。仅只再引入认识的主体是有限的因而也是历史的这一思想，就没有超越时间的真理了。在此前提下，真理具有了绝对的历史性。因此，宗教、道德、政治以及其它的概念在不断地改变着它们的含义。同样的推理可用于“善”和“恶”、上帝和上帝的启示，这种启示的含义与约束依照各个主体当时发生作用意识状况而定。感知、规则、现实都依赖于我们自己，在极端情况下甚至取决于我们对意志或力量的运用，犹如尼采的唯意志论所断言的那样。

如同拉克布林克详尽的论证，拉纳为自己的神学采纳了存在主义唯心的自我中心论的观点，所以，他只会得出这样的论断：“如果人们用一些未来主义的幻想为自己描绘一幅下几个世纪的人类的图画，那么他们将不会怀疑，连教会的信仰和教义的历史也会发生我们今天还几乎无法想象的变化。”

倘若被打上唯心主义印记的存在主义者，当其意识上升到适合于自己的最高形态时（归根到底只是一种人的意识活动），他本身并不认为上帝必定是造物主和存在的初因，而当作是产生存在的可能途径，那么，他因此将在拉纳那里寻求“个体的自我意识何在”。如此一来，基督并非是存在于世界之前的上帝理性的化身，而是纯粹独立地以其整个人的存在和仁慈的上帝相对立的人的象征。二者的结合是名符其实的上帝的人化——一种使人迷狂的主观感觉活动。

按照拉克布林克指示的方向仔细一看，人们便会识别出一种改头换面的黑格尔关于上帝和人的同一性的理论。由于已指出的原因，拉纳、汉斯·昆、布尔特曼和他们的追随者对一个在形而上学意义上的超验的上帝的肯定与康德、谢林或黑格尔同样少。像拉克布林克强调的那样，圣餐弥撒献祭仪式对拉纳的基督教神学自然是没有意义的。一旦人们将上帝理解为人独自产生的一种兴

奋的意识升华的结果，对于人受之有愧的神的恩赐就失去了想象的空间。只要基督仅是一种观念，人的解脱就可能仅是道德观念的更新，而不是产生原初乐园中的情形意义上的再生。假如上帝只是人自我超验的结果，拉克布林克对拉纳关于人的死亡也是必须生存于人的超验活动中的上帝的死亡的结论就不觉为怪了。当没有灵魂的、思维的人死去，那他无须将自己和他物质的躯体分离。代之的是无情地“彻底死亡”（拉纳）。

“谁想让灵魂不断延续，他就会在今天使自己陷入困境。”拉纳在他的《信仰基础教程》中说——并对耶稣复活写道：“如果这个耶稣应该再复活，那只能意味着另一种精神接纳了他，并在自己信仰的主观性中为他指定了位置。在这个意义上，耶稣是复活在其孩子们的信仰中。”

如果人们将拉纳及其学生的精神基础和神学作为整体进行分析，便显而易见这里涉及到一种贯穿始终、包罗万象的存在主义，首先是海德格尔的解释学，根据存在主义，现实和真理被理解为仅是“存在的自身投影”。

拉克布林克在其书中反复指出这种理论对基督教信仰和天主教教会的破坏性后果。这些其先验的基本内涵已为拉克布林克所揭示的哲学信念，是怎样侵入天主教会并捕获了一大批神学家的心灵的，作者没有进行探讨。更确切地说，他的著作意在阐明作为目前天主教神学要义的原由和内在动因的哲学背景。这种关系至今还没有一个德语作家论述过。

版权归作者所有

天主教在线  
[www.ccccn.org](http://www.ccccn.org)