

CHRISTIAN CULTURE REVIEW

4

基督教文化评论



20世纪神学的新动向
自然与十字架
上帝的观念
新世界与中国基督教
对宗教和基督教的态度的
十字架上的美德之美
寻找与困惑
早期基督教与基督

CHRISTIAN CULTURE REVIEW

基督教文化评论

(四)

CHRISTIAN CULTURE REVIEW

(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（第四辑）

《基督教文化评论》编辑委员会编

贵州人民出版社出版发行

（贵阳市中华北路289号）

文字六〇三厂印刷 新华书店北京发行所经销

850×1168毫米 32开本 10.875印张 253千字

印数：0001--3000

1994年4月第1版 1994年4月第1次印刷

ISBN 7-221-03016-2/B·57 定价：10.80元

DH91/17

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

-
- 20世纪的神学泰斗何 光 1
——卡尔·巴特
- 什么是系统神学?.....[瑞士]奥 特 19
- 20世纪神学的历程.....[德国]莫尔特曼 52
- “我的神学”简论[德国]云格尔 87
- 宗教的个人化.....[德国]梅 茨 107
-
- 布洛赫的希望哲学及其宗教观.....安希孟 115
- 论人的观念[德国]舍勒尔 131
-
- 试以《周易》“乾卦”释《马太福音》的“法
天”房志荣 158
- 碗的默想：《道德经》与东方基督教之
虚己基督论[美国]贝扶理 175
-
- 库尔曼的历史观及其批判郑仰恩 192
- 20世纪初期中国知识分子对宗教和基督
教的态度邵玉铭 213
- 十字架上的荣耀之美小 未 229
- 寻找与困惑——早期老舍与基督教锺 珠 266
- 〔艺海拾贝〕
- 试谈圣乐之美姚 晖 290
- 巴赫的《马太受难曲》溪 涧 295
-

〔人物志〕

俄罗斯文艺复兴的怪杰——卡尔萨文金亚娜 297

布尔加科夫董 友 311

〔书林一瞥〕

书评与书讯9则小 未320

20世纪的神学泰斗 ——卡尔·巴特

何 光

卡尔·巴特(Karl Barth)是20世纪影响最大的基督教神学家之一,独树一帜的新正统神学的领袖。他在本世纪西方宗教思想中的崇高地位,只有马利坦(J. Maritain)、尼布尔(R. Niebuhr)和蒂里希(P. Tillich)等少数几人堪与匹敌。在新教思想史上,他已被公认为自从施莱尔马赫(F. Schleiermacher)以来,甚至自16世纪宗教改革以来最伟大的神学家。他开创的“上帝之道”神学,一反19世纪以来的人类中心论潮流,极大地改变了新教思想的趋向。

—

卡尔·巴特1886年5月10日生于瑞士巴塞尔。其父弗里茨·巴特(Fritz Barth)是伯尔尼大学的教会史与新约教授,其母本名安娜·萨托利乌斯(Anna Sartorius)。卡尔·巴特在伯尔尼上高中时颇属意于历史与军事,18岁时转而决定做神学家,以实现理解自己的信仰、弄清基督教对现代人有何关系这一夙愿。他先后在伯尔尼、柏林、图宾根和马堡等大学学习,曾受到许多自由主义神学大师的指导,其中有柏林大学的哈那克(A. von Harnack)、泽贝格(R. Seeberg)、卡夫坦(J. Kaftan)和龚克尔(H. Gunkel),

图宾根大学的海林(T. Haering), 以及马堡大学的赫尔曼(W. Herrmann)、韦斯(J. Weiss)和于利歇(A. Juelicher)等人。对他的影响最大的, 是新康德主义的利奇尔派(Ritschlian)系统神学家赫尔曼。

卡尔·巴特从1909年开始担任牧职, 在劳动阶层之中进行牧牧工作。1913年与小提琴家内丽·霍夫曼(Nelly Hoffman)结婚, 生有四子一女。由于第一次世界大战及其前后社会危机的刺激, 巴特对其师辈的自由主义神学日益不满, 曾参加宗教社会主义运动(他把93名知识分子支持德皇战争政策的宣言发表的那一天, 称为“黑暗的日子”)。但他并不像一些基督教社会主义者那样把社会主义等同于上帝之国。在重新评价自己的神学立场、深入思考神学与教会的真正任务并认真研究圣经和神学之后, 巴特于1919年发表了《论〈罗马人书〉》(Der Roemerbrief)。这本书与当时流行于自由派新教中的理性主义、历史主义和心理主义对抗, 突出强调上帝之“全然相异”或外在性质, 连续再版6次, 为他赢得了极高的声誉。后来巴特在提到这本书时写道: 当时他好像在黑暗的教堂钟楼中摸索着拾级而上, 一不小心突然从楼梯上滑跌下来, 为了站稳脚跟, 他只得抓住一根绳子; 随着雷鸣般的钟声响彻四方, 他才省悟到, 方才抓到手的原来是撞钟用的钟绳。

《论〈罗马人书〉》引起的轰动, 使没有博士学位的巴特登上了大学讲坛。他相继被戈廷根(1921年)、闵斯特(1925年)和波恩(1930年)等大学聘为教授。尽管如此, 这本被形容为“一颗炸弹”的书, 也遭到了不少著名神学家的猛烈抨击, 其中有不少来自巴特的师辈。另一方面, 许多年轻一代的神学家则联合起来为他辩护, 他们在这本书里发现自己的神学纲领得到了表达。其中一些后来影响很大的人, 例如布龙纳(E. Brunner)、布尔特曼(R. Bultmann)、梅茨(G. Merz)、图尔尼森(E. Thurneysen)和戈加登(F. Gogarten)等, 同他一起形成了所谓“辩证学派”。1922年, 他们

创办了《时代之间》(Zwischen den Zeiten)，这份杂志作为所谓“危机神学”或(如他们所愿意称呼的)“上帝之道神学”的喉舌，在此后10年间对德国神学的形成发挥了关键的作用，直到1933年被迫停刊为止。

在任教于前述三所大学期间，巴特完成了一些十分有力的论文和演说。这些论文和演说分别收入在《神之道与人之道》(The Word of God and the Word of Man)(1924年)和《神学与教会》(Theology and Church)(1928年)之中。1927年，他的第一本独立的教义学试作《上帝之道的理论——基督教教义学导论》问世，对这本书的种种评论使他意识到，他仍未跳出自由派人类中心论的藩篱，而且他的神学起点同戈加登和布尔特曼等朋友有严重的分歧。于是他通盘地重新检讨自己的神学方法，力求避免把自己的神学奠基在某种生存主义人类学范围之内。这些思考的结果，就是《教会教义学》(Die Kirchliche Dogmatik)这一洋洋巨著。

巴特自始至终都坚决反对希特勒的国家社会主义及其控制教会的企图。他通过题名为《今日神学生存》(Theologische Existenz heute)的系列小册子澄清基本的神学问题，反对种族主义和偶像崇拜式的政治意识形态对教会的渗透，鼓励教会抵制纳粹。1934年5月，他同反纳粹的教会领袖尼莫伊勒(M. Niemöller)等人组织召集了巴门会议(Synod of Barmen)，发表了著名的《巴门宣言》，与拥护国家社会主义的国家教会分庭抗礼。在此，我们可以把作为纳粹党手中工具的“日耳曼民族福音教会”发表的“指导原则”，同主要出自巴特手笔的《巴门宣言》作一对比：

我们在种族、人民和国家当中，看到了上帝赋予我们并委托给我们的生存等级秩序。在我们看来，上帝的律法，就是要我们留心维护这些等级秩序。……

在向犹太人进行的传教活动中，我们发现对于我们的民

族性有一种严重的危险。这是让异族的血液渗入我们的政体的入口大门。……日耳曼人与犹太人之间的通婚尤其应予禁止。

我们需要一个扎根在我们的民族性之中的福音教会。我们摒弃基督教的世界公民精神。我们要依靠对上帝交付我们的民族使命的信仰，……去克服这种精神的种种腐化表现。

——“指导原则”

鉴于现存帝国教会当局之“日耳曼基督徒”的种种错误正在毁灭教会，并正在破坏德国福音教会的统一，我们要公开申明以下的福音真理：

正如圣经为我们所证实的，耶稣基督是我们无论生死都必须聆听、必须信赖、必须服从的唯一的上帝之道。

我们要摒弃这样一种虚妄的理论，说什么离开这唯一的上帝之道，除了这唯一的上帝之道，教会似乎还能够，还必须承认有另外的事件和力量、另外的人物和真理，作为自己声明的来源，作为上帝的启示。

我们要摒弃这样一种虚妄的理论，说什么我们的生活似乎有这样一些领域，在其中我们竟会不属于耶稣基督，而属于别的君主。

——《巴门宣言》

1934年12月，由于拒绝参加效忠希特勒的宣誓，巴特被解除了在波恩大学的教职，次年春天又被纳粹驱逐出德国。在此期间，巴塞尔市议会已选举他担任神学教授，因此他返回瑞士，任教于巴塞尔大学。第二次世界大战之前和战争期间，他向很多地方的教会及其领袖写了大量的鼓舞和劝诫性质的书信，并曾自愿报名服务于瑞士军队。

在巴塞尔，巴特继续进行《教会教义学》的写作。虽然此书他终生未能完成，但已经刊行者达4卷13部，共9000余页！这是一部真正普世主义的著作，充满了崭新的洞见和大量的释经学、历史学、哲学和教义学的资料，因此被新教和天主教两方面的学者同样视为本世纪的经典神学著作。巴特在其著述活动中最关心的是宣教任务，他认为这个任务不是宣讲人的话语，而是宣讲上帝的话语，即“上帝之道”。他发表了500多篇讲道辞，后来专在巴塞尔监狱中布道，以致人称“囚徒中的囚徒”。

终其一生，巴特在社会、国家、战争、革命、极权、民主等等问题的背景之中，努力解释福音并考察教会的信息。战后，他一直倡导世界和平，反对热核武器，主张消除东西方之间的铁幕。他的国际声望也日益增长。他先后访问过法国、意大利、荷兰、英格兰、苏格兰、匈牙利、罗马尼亚、捷克斯洛伐克以及美国。在世界教会联合会(W.C.C.)第一次大会(阿姆斯特丹,1948)开幕式上，他发表了十分重要的演讲。第二届梵蒂冈公会议(1962—1965)之后，他又专门访问罗马，以了解天主教会的革新。他曾获得冈斯特、格拉斯哥、爱丁堡、圣安德鲁、牛津、布达佩斯、日内瓦、斯特拉斯堡、巴黎以及芝加哥等大学的荣誉学位，波恩大学的荣誉评议员，匈牙利和罗马尼亚的大学名誉教授，不列颠与外方圣经协会荣誉会员，法兰西学院道德与政治学会荣誉会员等称号和英王自由事业服务勋章。

巴特的人格特征，是他对基督福音坚定不移的虔诚奉献、对包括论敌在内的一切人的宽厚仁慈、永不满足的思想渴求、尖锐敏捷的批判性头脑，以及出于对造物主及其创造之善的意识的谦卑与愉快。他对于莫扎特的音乐有着孩童一般的喜爱。在他看来，神学是“一种特别美丽的科学”，是一项愉快的任务，因为它的研究对象，乃是“我主上帝之美”，在耶稣基督之卑微和崇高之中表达的无比佳美的福音。1962年，巴特作为“终身教授”而退休，1968年12

月9日，他在巴塞爾逝世，享年82岁。教皇庇护十二世称他为托马斯·阿奎那以来最伟大的神学家，一个新教神学家获得天主教方面如此称誉，是十分罕见的。

二

巴特上大学时，曾研读康德的理论与实践哲学，康德在认识论和伦理学上的“哥白尼革命”，使他痛切意识到认识上帝与侍奉上帝这两大问题。事实上，有限知性与实践理性的哲学，同上帝不可认识与侍奉上帝为要的神学，二者是可以相通的。另外，巴特对从19世纪起一直影响新教神学的施莱尔马赫神学有着终生的兴趣。他曾同施莱尔马赫一样，科学地考察基督教信仰的内容，把信条解释成教会的功能；但他又不同于施莱尔马赫，在寻求真理的标准时，他不是求诸一般的宗教体验，而是求诸圣经所证实的上帝在基督中的启示。

巴特的神学方法

巴特的神学又被称为“辩证神学”，其辩证方法的特点，不在于黑格尔式的从正题到反题再到合题的轻便转换，而在于克尔凯郭尔式的真理与真理之间的张力或冲突。由于神学的基础是神的启示，神学语言力求表达上帝超越性之纵面与人类生存之横面的交叉，而永恒与时间这两个无法类比的世界的结合，也只能用悖论或佯谬(Paradox)的方式来表达，因此，对上帝的认识不可能是直接的。依靠教义学说或借助神秘修行而企图直接达到真理，都是必定要失败的。只有第三条道路即辩证方法，才是最佳的途径。“这种方法自始即积极认真地一面发展关于上帝的观念，一面又促进对于人和一切人间事物的批判。但这两个方面在此并非分别孤立

地予以考虑,而是一直彼此相提并论并涉及二者的共同前提,涉及那活生生的真理,那真理固然无以名之,却处于二者之间并赋予意义,给予解释。”(K. Barth; *The Word of God and the Word of Man*, 1957, p. 206.)然而辩证方法永远不能达致确定的解决或固定的结论,“在这条狭窄的山脊上,一个人只能不停地走。如果他想站住不动,就会向右或向左跌倒,反正必得跌倒。在此所能做的,只有不停走动——在未能摆脱晕眩的人看来,这是吓人的表演——不停地从一边看另一边,从正面看反面,又从反面看正面。我们的任务,就是解释‘是’与‘否’,比肩而立的‘是’与‘否’,而不在任一确定的‘是’或任一确定的‘否’上面延搁片刻。例如,言及上帝在创世中的荣耀,只是要立即转而强调上帝在造物中完全对我们隐匿不现;……言及人乃按上帝形象造成,只是要提出最终的警告:我们所知的人,乃是堕落的人,我们对人的可怜,比对人的光荣所知更多。……一个基督徒,就是万物的主人,并不受制于任何人——一个基督徒,就是万物的奴隶,并且受制于每个人。”(前引书,页 207—208)自由派神学认为人可以直接认识上帝,因此对这种辩证法会感到困惑;但巴特认为,人无法在自己有限的表述中把握永恒上帝的真理,人只能为上帝自我启示的悖论作见证。他写道:“假如你问到上帝,假如真要我谈论上帝,那么,能够期待于我者,唯有辩证法而已。……不论是我的肯定,还是我的否定,都无权自称即是上帝的真相。我的肯定或否定,都不过是对于那真相的一个见证,那真相乃位于核心之中,在每一个‘是’与每一个‘否’之间。”(前引书,页 209)只有辩证方法,才能维护这件事情的两个方面:上帝不是人,因为他超乎有限领域之外;同时,他又在有限领域之内启示出自身。

上帝乃“全然相异者”

上帝在时间或历史中的自我启示,具有“全然相异”(the

Wholly Otherness) 的性质。这正是他的神性之表现，突出了他同人之间的距离。巴特的这一论点，同理性主义和神秘主义依靠人的潜力和人的经验来认识上帝的论点截然对立。他认为，神学的首要任务就是强调神人之间的无限距离。他在《论〈罗马人书〉》1922年版的“序言”里写道：“如果说我有一个体系，它也只限于对克尔凯郭尔所谓时间与永恒之间‘无限的质的区别’的认识，只限于我的这个考虑——下面这句话既有肯定的意义，也有否定的意义：‘上帝在天上，而你在地上。’”(The Epistle to the Romans, 1960, p. 10.)

巴特的神学又被称为“危机神学”。他把无法从造物直接认识上帝称为一种“大有裨益的危机”。他说：“如果我们只想明明白白地看见，我们就已经处于这个危机之中了。可以明明白白地看见是无可争辩地实在的，就是上帝之不可见，而这正是，也严格符合于复活之福音——上帝的永能和神性。这除了意味着我们不能认识上帝，我们不是上帝，应该畏惧我们的主以外，还能意味着什么呢？”(前引书，页46—47)在这危机之中，我们会明白，从我们这些被造物的角度来看，上帝是隐匿的、未知的。因为，*Finitum non capax infiniti* (有限者不可能包容无限者)，上帝是全然外在者，他并不直接出现在人心或自然之中。“从人到神，无路可通。”

然而，从神到人，却有通路——即上帝惠予的自我启示之路。只有依靠上帝自身，依靠他在耶稣基督里的启示，才能认识上帝。于是，对人来说不可能的事情，上帝使之成为可能了。上帝在基督里启示了自身。然而已经启示出来的上帝，也是隐匿着的上帝。对耶稣基督中的上帝的认识，与上帝的隐秘性，这两者佯谬地合而为一。在作为基督的耶稣那里，我们看见的是上帝令人敬畏的隐秘性。然而，这“看见”并非通常意义上的看见，它需要一双信仰的眼睛，而这乃是恩典的赐予。上帝的启示总是非直接的、掩盖着的，从而是需要恩典才能看见的，因为它出现于其中的这个世界，是由

罪与“肉”统治着。启示乃是奥秘，它不仅标志着上帝的隐秘性，而且标志着他以一种隐秘或不明显的方式显示自己。“在启示中，在耶稣基督中，隐匿的上帝确实使自己成为可以理解的了。但并非直接地，而是间接地；并非对眼睛而言，而是对信仰而言；并非在其存在之中，而是在其征象之中。”(K. Barth, *Church Dogmatics, I*, Edinburgh, 1956, p. 199.) 耶稣基督之中的上帝启示之隐秘性和神秘，更表现在其悖论或佯谬性质之中。恩典与审判、爱与福音、信仰与事工，根本就无法分离。“上帝的天谴和审判，只不过是上帝恩典的坚硬外壳，……然而只有知道上帝恩典的人……才知道什么是上帝的天谴和审判。”(*Church Dogmatics, I, 1*, New York, 1936, pp. 204—205.) 在此世看来，这种启示之神秘的“内在两面性”不过是荒谬，只有信仰之恩赐，才能造成神圣的转换评价，才能使上帝的存在与作为之相异性和奥秘，成为可以理解的东西。

“圣经的奇妙世界”

巴特的神学又被称为“上帝之道神学”。所谓上帝之道，乃以基督为核心，而圣经又为基督作了见证。正是在圣经之中，我们听见了上帝之道，了解到它的独一无二性，以及它同一切人类知识的不连续性。“在圣经之中，有一个奇妙的新世界，即上帝的世界。”

巴特写道：“对于每一个人，每一个时代，圣经都对他们的问题给出他们应得的回答。我们总是会在其中找到我们所探求的那么多的东西，不多也不少；如果我们探求的是高尚而神圣的内容，那么就会找到高尚而神圣的内容；如果我们探求的是无常的和‘历史中的’内容，那么就会找到无常的和‘历史中的’内容；如果我们什么也不探求，那就什么也没有。……‘圣经里有些什么？’这个问题有一种限制性的方式转化成相反的问题：‘喂，你在寻找什么？’”(The Word of God and the Word of Man, p. 32.) 然而巴特的圣经观也体现出鲜明的辩证性。他认为，在细致考察之下，圣经实

在很少包含在历史、道德和宗教领域具有真正价值的东西。他毫不含糊地逐一指出，圣经在这些领域几乎没有任何实用价值，他认为，这是因为圣经乃是对于“彼岸的、新的、更伟大的世界”的见证。“构成圣经之内容的，不是人类关于上帝的思想，而是上帝关于人类的思想。圣经并不告诉我们应该如何同上帝谈话，而只告诉我们他对我们说些什么；并不告诉我们如何找到通向他的道路，而只告诉我们他如何寻找并找到了通向我们的道路。……我们已经在圣经里找到了一个新世界，找到了上帝，上帝的至上权威，上帝的荣耀，上帝的不可参透的爱。那不是人的历史，而是神的历史！不是人的美德，而是把我们召出黑暗引入他奇妙的光明之中的神的美德！不是人类的立场，而是上帝的立场！”（前引书，页 45）在圣经里，我们找到的是上帝那不可理解的存在与作为之世界。只有在走向上帝的世界时，我们才遇到了危机，才省悟到人的所有的思想和期望之相对性质。“‘看哪，我更新了一切！’新约中对上帝、人类、世界的肯定，仅仅奠基于绝对超越人类思想的一种新秩序的可能性。因此，作为那种新秩序的先决条件，必然先来一场否定一切人类思想的危机。”（前引书，页 80）

巴特和新正统派不但接受圣经批判的成果，而且坚持认为，圣经本身具有彻底的凡人性质和会失误的性质。巴特说：“圣经是近东地区一个古代种族性宗教和一个希腊化崇拜性宗教的文字纪念碑，一部像别的任何文献一样的凡人的文献。”（前引书，页 60）这就是说，它的作者或见证人是会失误的凡人，他们的历史和科学判断常常是错误的，他们带有当时当地的文化特点。巴特甚至说，众先知和使徒们也是“历史中的凡人”，“在他们的活动中，他们也有罪性”。但是，说圣经是人写的话，只等于说了一半真理，因为圣经又是上帝的话。当然，它作为上帝之道的启示性质，只能依靠恩典的奇迹才能被人认知。在巴特看来，圣经不是一种我们可以控制的“内容”，甚至说圣经就是上帝之道也不很恰当。正相反，我们只

能在走向圣经时，心里记着，教会已经在其中听见了上帝的话。同时心里盼着：我们也将听见上帝的话。就是说，只能信靠上帝的安排。“在上帝让圣经成为他的话的程度上，圣经才是上帝之道。”(Church Dogmatics, I, 1, p.123.) 圣经只能“变成”上帝之道。因此，说圣经是上帝之道，并不等于说上帝之道就系于圣经。上帝之道不是别的，而是上帝恩典的自由安排。“上帝之道是上帝的一种行动，它是个别地发生的，即是以这种而不以任何别的方式，对于这个或那个特定的人发生的。”(前引书，页181)总之，在巴特看来，对上帝之道的认识，并不是一个人类学问题。

对自然神学和宗教的批判

巴特曾自称为“一切自然神学的公开敌手”。(The Knowledge of God and the Service of God, p.6.) 按照他的观点，既然上帝之道是上帝的恩赐，“从人到神，无路可通”，那么，宣称人自身能够认识上帝的自然神学，当然就无法成立了。在神的启示与人的自然经验和自然认识之间，没有任何接触之点。自然神学以 *analogia entis* (存在之类比) 为前提，它假定神之存在与人之存在有某种类似之处，因此人可以由此类似而认识上帝。巴特认为这是把上帝的存在抽象于他的活动之外，而活生生的上帝只能在其行动中为人所知，那就是通过基督(道成肉身)进行的启示与和解行动。由于这行动乃是恩典的自由赐予，所以应该以具体的“恩典之类比”来取代抽象的“存在之类比”。

自然神学导致了巴特称为“宗教”的东西。宗教是人类成就的顶峰，是人类超出低级动物的标志，“这是用永恒的感情为所有别的感情加冕，这是把无限性赋予有限的事物，这是人类感情之最崇高的圣化”。(Epistles to Romans, p.236.) 但是，宗教又是人类凄惨的表现，因为“正是在宗教里，人觉察到自己作为此世的人，被神圣的东西所限制了”。(前引书，页242) 正如法律一样，宗教使人意

识到人的可能性之局限，意识到生存与非生存之间的对立。我们的宗教能力把我们引向了最终的否定，即承认我们的必死性。所以，“宗教虽然表面上是人最亲密的朋友，……却是人的对手。宗教是一个人在坟墓的这一边所遇到的最危险的敌人，因为宗教就是人类记起自己必死的那种可能性。正是在这里，在这个时间、事物和人类的世界上，这个难以忍受的问题表述得十分清楚——那么，你究竟是谁呢？‘上帝的律法使人受到谴责，因为，就他们处于律法之下而言，他们乃是罪恶之奴隶，所以罪该死亡。’”（加尔文语）宗教揭示了人类的有罪状态，即其不信的状态。所谓宗教性的人以为自己可以认识上帝，通过自己努力能使自己释罪称义而且圣化。他们实际上想要做只有上帝能做的事，他们并不具有信仰，这就是不肯依靠上帝的恩典的“宗教性的人”的精神反叛。“罪总是不信，而不信总是人对自己的信仰。这种信仰又总在于这个事实：人把自己的能动性的奥秘，当成了自己的奥秘，而不承认它是上帝的奥秘。”（Church Dogmatics, I, 2, p. 314.）巴特称为“宗教”的这种信仰，乃是“新约”作了见证的上帝启示的对立物。正面解决这种人类宗教的危机的办法，只能是从人类之外来打破人的宗教性。这正是上帝在耶稣基督里的自我启示所做的事情。只有在这启示之光的照耀下，人才能认识到自己的宗教原来是偶像崇拜，原来只是不信。

那么，什么是“真正的宗教”呢？巴特说：“没有任何宗教是真正的。宗教只能变成真正的。……（真正的）宗教也是恩典的造物。”（前引书，页 325—326）巴特认为，基督教本身也不是真正的宗教，它只能变成真正的——只是在根据基督之启示来理解并实践基督教的程度上，才可以称之为真正的宗教。构成基督教真理的，只是在基督中启示出来并且在信仰中被接受的上帝恩典，正是这恩典把它同其它宗教和自然神学区别开来了。因此，不论是圣经，还是传统和教会，都不是终极的东西，它们只是指明了上帝在基督里的

启示并为之作了见证而已。

后期的修正和发展

巴特的研究者多半都认为,他的思想在本世纪 30 年代以后的发展中,对于早期的一些极端的观点有所修正。这种修正主要是缓和了对神人距离和上帝“相异”性的强调,论述了上帝的人性或“朝向人类的一面”。这种变化,对于极富创造性和思想非常活跃的巴特来说,是十分自然的。而且这种修正,就他的辩证方法而言,更是必然的结果。

巴特神学的新发展,主要表现于对“基督论”的专注,这是一种强调重点的辩证转变,即从“上帝之道”转变到“上帝之人性”上来。巴特认为,他的《论〈罗马人书〉》强调“神人之间无限的质的区别”以及神的“全然相异性”,那是对自由派神学的内在主义和人本主义的必要矫正。但那并非福音的全部真理,它也需要自身的辩证的矫正。“活生生的上帝之神性,……只在其历史的背景之下,只在其与人对话的背景之下,因而只在其与人同在之中,才有其意义和力量。”(“The Humanity of God”, in *God, Grace and Gospel*, p. 37.) 巴特从不把上帝启示视为一种抽象,而是视之为呈现于耶稣基督的人格之中。在 1935 年以后,他的整个神学都开始以基督论为中心,不仅关于上帝的教义,而且关于创世、选民,以及人学等方面的教义,都从基督论来予以解说。巴特认为,上帝的神性“本身就包含着其人性”。在基督中,人性得到提升而进入了神性之中。耶稣基督是“上帝在时间中的选择,然而按照发生在时间中的事情来看,又是从全部永恒中作出的选择”。(*Church Dogmatics*, IV, 1, p. 52.) 所以,不应把创世视为“隐蔽的神”之作为,而应视为在基督那里看到的上帝之作为。应该根据基督中的上帝之永恒契约来看待创世。基督教神学的责任,“不是要表明创世如何为这契约做了准备,而是要表明在这样做时,它本身如何已成为这契约之

独一无二的征象和一件真正的圣事。”(Church Dogmatics, II, 1, p. 232.)

耶稣基督作为创世的唯一基础和目标,也是通向人学的线索。要理解人,不必去构筑一般的人的模型,也不必以堕落的亚当为原型,而应以基督为原型。因为,“神的计划即一切创造的意义和基础,在永恒的神的计划中……已经作出了决定,决定了真正的人是谁,是怎样的。……无人能逃避这个原型。从耶稣基督那里,我们不仅仅整个地获得了我们与上帝的潜在或实有的联系,而且甚至获得了我们的潜在或实有的人性。因为正是他,作为为人设计的恩典契约之基础和目标,也是创造人的计划和目标。”(前引书,页50)由此推论,就不能在终极的意义上说罪恶是人的本性了。“一个人可能变成罪人,从而歪曲和腐化自己的本质,但他不可能取消没有他参与而在耶稣之中就真正的人性已经决定下来的东西。”(前引书,页50)借助耶稣基督中的永恒契约,造物,包括人类,在本质上就与上帝有了一种正面的关系。这乃是最初与最后的上帝之道!由是观之,罪恶“是不曾按神的目的制造的世界,因此是无形的,从本质上说是不可能的。非神的和反神的东西,只有作为因上帝的抉择和行动而已被拒斥、已经消除的东西,因而只有作为出自上帝的决定和行动的东西之边缘,才具有实在性”。(Church Dogmatics, II, 1, p. 102.)这不是说罪恶不存在,而是说它只是相对地存在,是一种逃避恩典的企图,它不可能阻止上帝对人的肯定。“即令是作为这样一个人,他也并未不再是上帝的好的造物 and 选民了。即令是作为一个作恶者,他也不可能落出上帝之手心;也可以说,他不可能从上帝的掌握中抢走他自己。”(Church Dogmatics, IV, 1, p. 540.) 巴特反对加尔文的“双重预定说”,即一些人预定被选得救,另一些人预定必遭永罚,都是上帝不可测透的意志这一说法,因为这一说法有违于上帝在耶稣基督里的永恒的恩典契约。耶稣基督既是进行选择的神,又是被选择的人。“在耶稣基督

督里,上帝用他的自由恩典,为有罪的人选定了他自己,又为他自己选定了有罪的人类。因此他就把人类的拒斥及其种种结果承担起来,并选择人类分享他自身的荣耀。”(Church Dogmatics, II, 2, p. 94.) 这是一种不同于加尔文的双重预定说:在耶稣基督身上,上帝为自己选定了遭弃和死亡,又为有罪的人类选定了得救和永生。在这最初的契约中,上帝已选择人类与自己为伴。“所以在被选的人耶稣那里,我们必须思考的,是人性的命运,是它的上升而与上帝为伴。……这个人(指作为人的耶稣)应当成为我们上升的动因和工具。”(前引书,页 118)在此,巴特并未肯定“普遍获救”的断言,他只是说,鉴于上帝恩典具有自由施予的性质,所以“在对神的自由赐予的恩典充满感激的认识中,我们也不能贸然作出相反的断言:被选者的圈子不可能而且不会有这种最终的开放与扩大”。(前引书,页 418)对于在耶稣基督中启示出来的上帝之充满爱心的仁慈,人不可能定出任何界限。

既然耶稣是为一切人作出的选择,那么基督徒与不信者(非基督徒)有何区别呢?在巴特看来,区别并不在于前者得救后者遭罚,二者在这方面是一致的。区别只在于,前者知道上帝在恩典和仁慈里向一切人屈尊俯就这一事实。信仰者并不因自己被拣选而骄傲自大,得意洋洋,但承认上帝的恩典,只不过是意识到自己被召唤进入基督之中,去过真理而非虚妄的生活,去在对上帝恩赐的回应之中进行服务。“这种服务,因而,选民之有福,就在于对上帝之自我奉献的感激。”(Church Dogmatics, I, 2, p. 413.) 所谓感激和有福,就是“在人的生存和行动中,参与上帝的生命,这种生存和行动表现并说明了上帝本身的荣耀。……选民被拣选出来,乃是为了对恩惠的上帝作出回应,为了作为受造者而体现他的形象,为了成为他的仿效者”。(同上)标志着基督徒生活的,首先就是这种充满喜悦的感激。“对恩典的唯一答复,乃是感谢……恩典与感恩同在,正如天与地同在。恩典引起感激,正如声音引起回声。”(Church

三

我们可以看到,巴特并不像一般人所以为的那样,是一个只强调神人距离,强调“危机”、“审判”和上帝之绝对“相异性”的悲观阴郁的正统“保守派神学家”;他也是一个乐观的“福音派神学家”。说他乐观和说他悲观的人,都没有了解他的神学的高度辩证性质。他的观点集中于“上帝之道”,在这方面他十分彻底,因此,他的辩证方法又并未使他成为折衷调和派。

一些批评者认为,巴特的乐观观点强调的是“神恩之凯旋”(G. Berkouwer; *The Triumph of Grace in the Theology of K. Barth*, London, 1956.),这使得罪恶与神的审判相对化了,而且没有为人的自由留下什么余地。笔者认为,我们不能无视巴特曾大力强调人的罪恶,但是,他的学说确实没有给人的意志自由以更为符合实际的估计,就此而言,他确实是同奥古斯丁和加尔文站在一条路线上的。

对巴特的更为重要的批评集中在两个方面。一是关于神学与哲学的关系。巴特只强调人接受启示的被动性,因此否认理性和哲学同信仰和神学有任何关联。但是考虑到启示必然通过某种有限的人间的渠道传达给人,人必须运用某种理性对不同的启示进行甄别判断,就应该承认理性与信仰、哲学与神学是有着某些复杂的正面的联系的。二是关于启示历史(圣史)与世俗历史的关系。巴特所说的上帝在历史中的活动,是一种对于科学研究掩盖着的历史,属于不能归入编史工作的超验范畴。这种只能为信仰所了解的历史与普通的经验历史之间有何关系,似乎并不清楚。所以尼布尔指出:“如果把基督复活视为一个‘神圣事件’,超越于限制一切经

验概念和认识的历史连续统一体之外,那么,它其实也就丧失了自身的启示性质。因为,据称是要启示历史的东西,必然在相当程度上参与它所要阐明的那个实在之程序。”(Resurrection and Historical Reason, New York, 1957, p. 87.) 另外,麦奎利(J. Macquarrie)也指出,巴特说上帝的启示带来了我们对上帝的认识,改造了我们对事物的认识,上帝的神性“在本体论上居先,而其人间的相似物则属派生,这也许是正确的。然而,人间的相似物难道在认识论上不是居先吗?”(《20世纪宗教思想》,上海人民出版社,1989年,页404)他还指出:“巴特的影响很容易使基督教思想局限于教会内部,并割断它与世俗世界的关联。”(前引书,页405)

麦奎利对巴特神学的评价是比较中肯的。首先他认为,正如任何东西必先以某种方式向我们显现出自身,我们才能认识它,对上帝的认识也必定来自某种启示。但是人必定要借助理性之类对之进行反思,神学只能开始于这种反思。任何所谓的宗教启示都应该“交给理论的理性和实践的理性去进行审查”。(前引书,页417)他还引用已故坎特伯雷大主教坦普尔(W. Temple)的话说:“巴特主义神学学派的错误……在于夸大了真理。启示能够,而且从长期来看必须通过满足理性和良知来证实自身的说法,否则就可能表现为迷信。”其次,麦奎利认为,巴特将启示局限于圣经或基督之内,否认哲学或其它宗教可以有对上帝的真正认识,这是十分武断的。因为这种主张忽略了各种宗教之间的统一性。“说老子、佛陀、柏拉图……竟然对可能存在的这类神圣实在毫无所知,或者未曾把捉到任何有价值的蛛丝马迹,这样说难道可信吗?尼布尔说过,判断一个人所遇见的是真正的上帝而不是一个偶像的证据,可以从他的悔罪、博爱和谦卑当中看出来。……如果采用这种检验方法,我们难道能否认这些品质也可以在基督徒范围之外见到吗?……要同巴特一起相信上帝在基督教信仰中启示了自身,这也许十分容易,可是,要相信上帝还表明了他从未在别的任何地方

启示自身,那就要难得多了。”(前引书,页 421)

当然,麦奎利也认真地声明,他的批评只是针对某些夸大了的说法,这些说法如果表达得平和一些,就具有很大的价值。神学和哲学都是靠钟摆式的运动前进的。新的或者被忽视了的真理,往往只有以夸大的形式提出来,才能引起注意。而巴特神学正是要突出一些长期遭受忽略的命题,它的出现采取了较为激烈的方式,以致同逻辑实证哲学被称为 20 世纪的哲学革命一样,被称为 20 世纪的神学革命,这是十分自然的。

总之,巴特所代表的新正统神学或上帝之道神学,正如利文斯顿(J. Livingston)所说,“属于思想史上的这样一类潮流,你要想绕过它,就得要冒巨大的风险。”

1990 年 12 月

北京西山下

什么是系统神学?^①

[瑞士]亨利希·奥特著
 阳仁生 黄炎平 译
 何光沪 校

承蒙诸位邀请我来为系统神学之本质的讨论开个头。请诸位把我的论点仅仅当作供辩论之用的论题。我的用意只是为必要的讨论起一个抛砖引玉的作用。然而按照中世纪关于这些论题的辩论规则,讨论应当遵循论题中所展开的程序,应当尽量解决已提出的命题,回答已提出的问题。

我选定了这个简单的题目,即:“什么是系统神学?”我无意于从历史角度来论述这一论题,我只打算论述这一论题的实质问题本身。这并不意味着否定对这一神学学科及其题目的历史作历史性研究能够为完满地阐明实质问题起到至关重要的作用。

马丁·海德格尔在去年的老马堡校友年会上举办了为期一天的讨论会,讨论的题目是“基督教的信仰与思想”,那次讨论会成为了我们这次讨论的契机。我对这次讨论会仅仅是通过一个简短的总结了解的。然而,从这个总结中我得知海德格尔在本质上作了以下的工作:1)他提出了这个陈述:“科学不思”。在此他论述了他

① 此篇论文是1960年11月老马堡校友年会上讨论的依据。注释在相当的程度上反映了奥特这篇论文宣读之后的讨论情况。由于威海姆·安兹(Wilhelm Anz)的一个正式答复即《布道与神学反思》(载于ZThK, Beiheft 2[1962]pp. 47—80)介绍了这次讨论,英译者在注释中用方括号来提示那篇发表的答复,以便为注释中的评论提供文字根据,从而使读者对讨论过程有一些印象。

所说的“存在的被忘却状态”。2)他提出了两个问题:(1)“当我们说科学不思时,‘思’的含义是什么?”(2)“信仰在其中思的思之本质是什么?”第一个问题是海德格尔在其著作及经历中一直力图解决的问题。第二个问题则是以那个观点为依据向我们这些神学家提出来的。就我从这个总结中所能了解到的,这一问题没有得到回答。但是,这一问题确曾被提出来过,因而在今天仍然向我们提了出来。

于是,我们探讨的是信仰在其中思的思之本性及思之特殊活动。有两个方面是我们必须探讨的,即:释经神学与系统神学。但是在这一探讨之中,神学的整体总是处于危险之中,因为神学是一个统一体。

首先我想讨论这个问题:相对于(以及不同于)释经神学的所谓“系统”神学是什么?在神学的唯一整体中系统神学有何特殊地位与特殊必要性?然后在结论中我想回到我们的出发点来,把关于系统神学的本质所论述过的东西与马丁·海德格尔(他引起了我们的讨论)的思想联系起来。

一、神学的本质是解释学

作为一个整体的神学的性质是解释学的。神学实际上是解释学。当然这种解释学与通常的解释学含义不同。在通常意义上,解释学是关于理解的一般理论或“技术”(从这个主要问题来看,这件事是否可能也是很成问题的)。然而任何时期的神学都是对某些特殊内容的理解的反思,从而是为了理解这些内容所作的努力。神学是如何理解《圣经》经文的问题,是如何理解这些经文表现出来的主题的问题。它最终是对这一主题的见证在每一当下情境中的可理解性问题。

无论谁,只要他探讨神学的本质及纲领,他都不可能避免理解问题即解释学问题。他必须正视理解的本质问题。如果说我们的时代以新的紧迫性提出了解释学问题来讨论,那么这种情况就要求人们再次讨论神学本身的本质。这个事件的意义——在今天这个聚会上我可以无保留地、感激地这么说——确实怎样评价都不为过分!我们也许可以说:“在正统教义学体系中,过去常常在以‘De Theologia’[神学]与‘De Scriptura Sacra’[“圣经”]为题的开头章节中论述的东西,今天必须被纳入解释学问题的标题下加以讨论。”

尽管在此我不能探讨理解的本质问题的细节,但我还是想在继续探讨这一问题之前描述一下第一个论题,为的是使我在往后的论述中可以得到正确的理解。这个论题包括两个方面:1,神学中所包含的理解之本质,若不涉及神学的主题,就不能预先得到明确的规定。相反,对神学的特定主题的思考,有助于解决这一问题。2,什么是可理解的,什么是不可理解的,只有在理解过程本身之中才会清晰起来,在此我们不能建立任何先行规则。

即使理解的问题在神学中是从三个层面(对经文的理解、对经文中表达的主题的理解,以及对这一主题的当代见证的可理解性)加以阐述的,理解本身最终还是一个整体。也许“kerygma”[福音布道]一词最能表达这种统一性。从《圣经》的经文到教会的当代布道,延伸着一条单一的弧。它是kerygma[福音]之弧,是对kerygma的理解之弧。从经文到讲道,它在每一点上都是单一的理解行动、单一的解释过程的延续。这是一个在今天如同在当时一样发出声音的同一种kerygma的问题,即,是被转译到此岸的见证的问题(“解释学”来源于希腊语动词,意思可以说是从一处到另一处的传送或运带意义上的转译。这种转译即是理解之所指!)。我们不应人为地把理解经文、理解主题与理解当代布道相互隔绝开来,好像它们是三种各不相同的东西似的。这三个层面的任何一层面离

开另外两个层面都不能存在。要是经文与它的“主题”得不到理解，布道就不可能被理解。如果没有对经文的“主题”的理解，也不可能理解经文。相应地，只有当经文在此时此地对我来说成为一次kerygma〔福音布道〕或潜在的布道时，它才能被理解。也可以说，只有在这里，对《圣经》的经文的“历史”解释与“神学”解释之间的联系，才变得昭然若揭。

我完全知道，适才所说的在某种程度上并非无懈可击，因为“已理解”与“未理解”之间并无泾渭分明的最终界线。正相反，理解可能出于其本质就是在不同的水平上产生的。然而在此我不能深入探讨理解的这一特点。我想提请诸位把我刚才关于理解行为的统一性即神学中的解释学之弧或解释过程看作我的第二个论题^①（请记住，我并未把论点展开）。

顺便提一下，有人可能会在这一点上提出反对意见，说理解被过分地当作纯属人的行为，即，问题的真正次序被头足倒置了。人们也可能会议论，《圣经》注释与布道毕竟主要不与人的理解有关，而是与上帝的话有关。由此人们还可能辩论说，不应当过多地关

① “解释学之弧”这一图解不应与更常见的“解释学循环”这一图解对立起来！根据早期海德格尔的观点，“解释学循环”这个概念具有独特的内容，因为，这种概念具体地意指一个人自身对生存的前理解与本文对生存的理解之间的相互作用，从而这个概念在解释学过程中直接包含了解释者的自我理解。参见汉斯-格奥尔格·伽达默尔在《马丁·海德格尔诞辰七十周年（纪念文集）》中的《理解的循环》（Pfullingen; Gunther Neske, 1959），第24—34页。因此，安兹刘奥特的“解释学之弧”这一概念的批评（见ZThk, Beiheftz），第50页第59注）实质上是批评奥特忽略了《存在与时间》的解释学概念，因为这个弧把注意力从经文转移到宣教者的语言而不是转移到宣教者的生存即信仰上。弧这一图解的用意在于说明，解释离不开理解的单一运动，即理解的单一连续过程。因此，释经神学、系统神学与实践神学不应人为地加以相互隔离与分割。在连续性中，它们相互连接在一起。只是基于劳动分工这个技术理由才出现了不同的神学的“学科”。它们本来是一个东西。按照我的观点，解释学循环更为细致地解释了这个连续性之弧。例如，当教义学与释经学依照解释学循环而相互说明时，这种连结性就得到了表达。

心理解的问题，因为圣灵无疑会保证启示得到理解。这种“虔诚的”反对意见相当流行，其用意在于贬低解释学问题。但细究起来，它只不过是处于劣势的正统观念的批判，这种批判或是没有看到问题所在，或是模糊了问题，它没有使我们前进半步。人们不应当把上帝降低为deus ex machina[用机关送出来的神]^①。实际上，如果理解这个概念本身得到了正确理解，那么，这个概念是充分考虑到了上帝说话的偶然性即圣灵的见证的。

当我们考察统一的理解之弧(它构成了神学的本质)时，我们就能够看清楚，我们习惯于称之为“系统神学”的那种思想活动之特殊位置处于“解释学过程”的框架之中，并与“解释学过程”保持着连续性。教义学实际上乃是一种解释学努力。伦理学也是如此。

可以说，系统神学的位置居于从经文申张至当代布道这条弧的中间。它位于注释(注释主要与经文本身有关)与实践反思(实践反思主要与教会的布道有关)之间。对系统神学的本质的探讨必须牢记这种“居中”。这意味着我们要时刻意识到我们在“连续性”中必须与“居中”打交道。系统神学、教义学或伦理学各自作为“学说”偏居一隅，如果脱离了“解释学之弧”，从注释，从布道那里分割开来，它们就会立即变成毫无根基的事业。

去年这个小组的讨论提出了究竟能不能有基督教系统神学这个问题。大概是由于作为整体之神学的解释学本质，系统神学的有效性引起了争议，或者说，至少遭到了怀疑。无论如何，人们假定，系统性的东西与解释学的东西相互对立。现在我们必须考察这个假定。在此我们已经预先假定，神学的本质是解释学的。如果系统神学的讨论能够指出系统神学的特殊功能在何种程度上是解释学转移即转译意义的活动所必需的，那么，系统神学的讨论就

① 在古希腊-罗马的戏剧中，常常在剧情复杂情节通过神祇(通常用舞台机关送出来)的出现来干脆事情的完结。——译注

能够表明它的合法性。

在讨论之前，我再来补充第三个论题：包含于理解之中的这种“转译”被看作运动时，它就使我们不能不接受系统神学的任务。

二、系统神学是对神学总体中的解释的反思

首先，我设想将一项任务或职能交托给系统神学，虽然这一任务在这一特殊学科的历史中还未曾如此清晰地呈现出来，但我们却不可将它置之不顾。而且这项任务或职能由系统神学来完成，较之由释经神学或实践神学来完成更好，这正是由系统神学的居中立场所决定的。我所说的这项职能即在于对那个持续不断的“解释学过程”的整体进行反思，在于探究发生在所有神学中的那种理解的本性。系统神学的任务，乃是对经文(texts)的理解、对布道的理解——就它是理解过程本身的本性问题而言——进行反思。教义学与哲学将在此相汇合。不过，根据我们的第一个论题，教义学决不可简单地将对这一任务的解决完全移交给哲学，也就是说，移交给一种同启示并无密切关联的思。

马丁·凯勒尔(Martin Kähler)在他的《所谓历史上的耶稣与根据历史的圣经中的基督》^①(Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische christus)一书的某个地方写道：“毫无疑问，没有人比那些其本人就是教义学者的人更能以如此确定的直觉探测到那个隐秘的教义学者……因而，那个教义学者将会有这样一种权利，在那个据认为摆脱了先入之见的历史学问的前方树起一个警示信号……”这些命题——mutatis mutandis〔在细节上已作必要的修正〕，也就是说，考虑到在《圣经》注释

① 重印版见于《神学文库》1953年第2卷，第39页。

研究中的业已变化的情景——至今仍还有效。凯勒尔的根本想法至今仍然适用，即系统学者对注释学者工作进行某种监督。

现在，我提出我的第四个论题：解释学过程的连续性和统一性（它构成神学的本性）由于解释学循环这一图形得到维护而获得证实与确定。根本不存在没有神学对其独特论题进行反思也不会动摇的那种“历史的一批判的”结果，不存在神学对其主题的反思受其绝对限制的结果。但是，也不存在固定不变的教义，不存在历史的释经的反思受其绝对指导的教义。这就是说，教义学对于释经学的绝对的与单方面的依赖性，决不比释经学对于教义学的绝对的与单方面的依赖性更大。正相反，教义学与释经学处于一种相互作用的关系之中，正如解释学循环这一图形所指明的。它们相互启发与阐明对方。正是由于它们互相之间处于这样一种关系，它们在作为一个整体的神学的那个“解释学过程”中的从根本上不可分割开来的统一性得到了证实。

教义学者若没有释经学者就无法获得他的那些见识，这是无需进一步证明的。但释经学者若没有教义学者也不能获得他的洞见。因为教义学者对思想中的那些解释学的预先假定进行反思，这些预先假定也许不明确，但却不可避免地包含在注释性的工作中。他并不简单地将这一工作交给哲学家（正如上文中已谈到过的）。因为神学注释的对象乃是一个独特的对象，而且人们期望对象上的这种独特性，也会在解释学中导致一种独特的情景。

当然，在这一问题上，会有人提出反对意见，认为《圣经》注释这门作为一个整体的历史学问，至少在很大的程度上，是毋需对它的那些解释学的预先假定搞什么批判性的辅助与监督的，因为它压根儿就没有这类预先假定，或者在任何情形中都是基于任何具有理智的人都会毫不犹豫地加以接受的那些预先假定。按照这一观点，那么历史学家，还有《圣经》注释者，都可以作出简洁明了的论断，这些论断甚至像自然科学家的那种实验一样，原则上任何人

都可就其正确性加以客观的检验。不论是谁持有这类主张——而我们所有人，由于在那种陈腐的形而上学传统中思维，最初都简单地习惯于这样来看问题——都还不曾意识到在此以极大的压力降临到我们头上的这个语言问题（关于我们思维中的形而上学背景以及关于语言问题，我请大家去求教于海德格尔的全部思想，求教于这一思想的主导倾向。关于海德格尔的思想，我将在我的讲演的末尾谈点自己的看法）。即便是最简单的历史论述，毕竟基本上是一个语言事件，是一场同被说出来的或被写下来的话语（utterance）的遭遇。直至现在，还没有人根据语言的本性去好好考虑历史判断的形成过程（也许，这曾经是不可能的；甚至今天它也未必可能）。不过，有的人发觉自己完全满足于编史工作的通常解答，即它不存在任何预先假定，并认为自己理所当然地能够驾驭某些关于“事实”的“客观的”历史陈述——这样的人在不知不觉中，已经选择了对语言的某种（“实证主义的”）理解，并且已经使自己封闭起来而无缘问鼎于语言的堂奥，无缘问鼎于我们当前所面临的这个问题。

通过以上评论，我希望我起码已经概括并部分地确立了系统神学的任务之一，即作为《圣经》注释和布道的一种辅佐，它必须对神学中的解释学情景进行反思，必须对神学理解的整个过程进行反思。我充分意识到我的论证的不完善性和不规范性，而这些缺点可能给大家留下了深刻的印象。当一个人闯入反思的处女地时，他是没有其它办法的。因为思想是一种逐步进行的体验，它需要耐心，需要恒心。因为那明确的系统表述并不立刻就自己呈现出来。在这样的路途上，我们得指望参加讨论的思想同伴与合作者的善意帮助与积极合作。请允许我在此引述海德格尔的一段格言，^① 我很喜爱这段话，也许它对我们的讨论有所裨益。海德格尔说道：真实的反思，“既不驱除相反的意见，也不容许轻率的赞同。

^① 引自《思想经验》，第 11 页。

思乘着问题之风扬帆远航”。

现在,我想来谈谈系统神学的另一项任务,这一任务更符合对教义学的传统理解。我强烈地感到它在本质上同第一项任务紧密相关,虽然眼下我还不能证明这一点。

三、系统神学与释经学

鉴于系统神学的传统形式,即关于那个一方面使它同释经神学区分开来,另一方面使它同实践神学或布道本身区分开来的独有特性,我们现在首先提出这样的问题:系统神学的那种独特的“居中性”、它同神学的解释学之弧的那两“极端”区分开来的特征究竟是什么?

回答如下:系统神学在任何情形下都不指向某段单独的经文;而释经学则在任何情形中都同一篇给定的经文有关,它探究关于这一经义的意义起源,以及它的(广义上的)历史“背景”。而当它探究若干独立成篇的经文的联系时,它只限于追寻这些经文在历史起源问题上的关联(例如,人们探究保罗的神学,探究诗篇的起源和共同“观点”,探究《旧约全书》首六卷“在生活中的位置”,如此等等)。而布道则宣扬对于与它相关的、它要作出应答的某一经文的见证。然而,系统神学却不纠缠于某一个别的经文,而是将视野投向所有《圣经》经文的全部境域。(这毋须将所有经文置于同等的层次或者认为所有经文具有同等的重要性!不过,甚至在它进行区分和立足的地方,它仍然将全部的正典都加以考虑)

这一特征一方面是出于教会的境况,另一方面是由于语言的本性。因为教会事实上并非以其信息的某一个别陈述而生存的,正相反,它是对实在和真理的全部见证和首要证明而生存的;而构成教会基本要素的信仰,是同这些实在和真理相关联的。这些

见证汇集在基督教《圣经》的正典中。可以说，它们构成了“语言的空间”、言谈的世界、共济的语言之网，而教会则一直栖居于其间，并且在它的信仰、布道、祈祷以及神学之中运作。正典的这种历史偶然性，属于教会本身的历史偶然性。系统神学反思同教会有关的那个“主题”——反思这个主题本身和这个主题的总体，它这样作，是基于那些经文的总体性，而这些经文是作为它的主题的主要证明而赋予教会的。因而，系统神学适应了教会的实际境况。

另一方面，系统神学的独特性，它的超越单段经文的运动，若考虑到语言的本性，就是可以理解的了。单段的经文，甚至还有相互关联的经文，如关于保罗、约翰、马太、路加、希伯来人等等的神学，作为语言学上的话语，并非就是那个主题本身。确切地说，它们只指向那个主题，作为它的见证，为它命名，对它进行反思，吁请它呈现出来。

而至于这个主题本身——它是何物？又在何处？这里有两种解答，它们都是可能的，也许按照语言的本性，二者乃是同等必要的。

第一种回答认为，这个主题就是基督事件，即启示的实在性与相信的实在性。这完全不是可以用普通语言来“述说”和传达的“事实”，确切地说，这是一种使自身在诗的和思的言语中被倾听到从而呈现出来的实在。

第二种回答则认为，这个主题乃是基督的福音，即关于基督事件的喜讯。第二种回答连同第一种回答，并未暗示基督事件简单地等同于基督的福音。基督事件并非纯粹是由基督的福音所构成。基督在福音未得宣讲和倾听的地方也在起作用。他的仁慈也施于婴儿、精神不健全者、异教徒、无神论者以及死者。不过，这种双重回答的歧义必须保留下来。这种辩证法属于语言的本性。那不可言喻者的领域竟然也属于语言！基督事件通过基督的福音而同我们相遇，但这个福音又是通过福音书与见证人而同我们相遇的，而这些福音书与见证人还不是，也永远不会是这个福音本身。实际上

被言说的只是根据某人的福音：根据马太的福音，根据马可的福音，根据路加的福音，根据约翰的福音，还有根据保罗的福音，而依赖于这些福音的、次一级的、根据马丁·路德、加尔文、鲁道夫·布尔特曼或卡尔·巴特的福音，又何尝不可？然而那个福音本身——只存在唯一的一个——却仍旧是未曾言说的。在众多的福音书和布道、礼拜仪式以及神学中的基督教见证中，所有被言说者都是那不可言说者。那个不可言喻者，即唯一的福音本身，乃是通过所有这些福音书和见证而被倾听到的，如果确实发生了理解的话。

请允许我在此顺便提及马丁·海德格尔，他对语言的反思对我们自己的反思愈来愈有助益。海德格尔说道：^①“每个伟大的诗人都是根据一首唯一的诗来创作的……诗人的这首唯一的诗却是未曾言说的。任何单独的诗篇，甚至单独的诗篇的总体，都没有说到它的一切。然而，每一诗篇都从这首唯一的诗的整体来说话，并且每次都说到它。不过，从这首诗的领域中流淌出这样一股泉流，它总在激起作为某种诗意话语的言说活动。”

因而，我们可以说，那唯一的福音，乃是全部《圣经》，至少是全部《新约全书》的众多见证人的那首未曾言说的诗，他们都是用它来进行创作的。^②在有些特殊的情形中，原先属于犹太教的经文，

① 《诗歌中的语言——对格奥尔格·特拉克的诗的探讨》，载于《走向语言之途》，1959年版，第37页及以下几页。

② 在这里，福音被理解成“未曾言说者”。初看起来，这可能会使人惊讶。毕竟，福音乃是Kerigma〔福音布道〕、传讲(Preaching)所“发出”的可以听见的、已说出来的言词！然而，人们应该回想一下：虽然上帝的言词确实可以在可以听闻的人类言词这种特殊情形中表达出来，但这些人言词却未能穷尽其意。它决不可能在人类言词中得到明确的把握。与所有人类的言词相反，它日久常新，不可穷竭。在一个人心血来潮地想对此提出草率的反对意见之前，他应该回来一下在所有语言中的那种基本状态，回想一下我们大家都有过的关于语言的经验，即在说出来的东西中，总还有某种未说出的东西。而那个未说出者，乃是决定性的东西。舍此，语言就将不成其为语言。倘若情况不是这样，我们就不能理解下述并非少见的事件，即人们从字面上理解了一篇本文或言论的所

诸如《雅各书》和《启示录》的许多部分，还有《福音书》的许多部分，得到了利用，当时的境况又是什么呢？它们作为基本构成要素又是如何仍然还适合（也许极为勉强）教会的日常生活和布道过程，适合那种基于那唯一的诗篇所作的创作活动的？这是反思凭自身的本性要加以考虑的一个主题。关于旧约见证人的话语赖以产生的那首诗的问题，以及这首诗在何种程度上同使徒所见证的那个福音一致（却并不简单地等同），也都是反思的主题。

与正典有关的教会的这种事实上的偶然境况使得下述情况变得可以理解的了，即：系统神学越过单个的经文或在历史上密切关联的诸多经文，而将视线转向《圣经》经文的总体。语言的本质性的话语，即诗歌（就其广义而言，它还包括《圣经》的见证），它来自于并针对着那未曾言说者（即那首“诗”）。语言的这种本性使得下述情况变得可以理解的了，即：系统神学苦苦思虑的乃是那未曾言说者究竟为何物，思虑的是那个主题本身，是那福音——这很类似于海德格尔对荷尔德林和特拉克的解释，他并不追问荷尔德林或特拉克可能“意指”的是什麼，确切地说，他苦苦思虑的是被委托给他们说出的究竟是什么。

我们曾讲到（在第二个论题中），系统神学属于理解过程的那种解释学的连续统一体，而这种统一体即是神学。我们还曾进一步讲到（在第三个论题中），这个解释学过程、转译（translation）过程要求我们接受系统神学。在第五个论题中，我打算对系统神学作出下述阐述：系统神学越过单个的经文而着眼于《圣经》经文的总体（即系统神学的特征）乃是必要的，因为只有这样，从经文直达当代讲道的那个解释学之弧才得以完成。通过这一步骤，主题自身的统一性得到了证实，这是一个为所有的《圣经》见证和教会在所有各个时期以及每个时期的每一场布道境况中所共有的主题。

有语词，却仍然不能把握其所意指的东西。

这些见证有许许多多,又变化多样,但这个主题本身,这个不可言喻的福音,则是唯一的、不可分割的。

关于这一点,该附带说明一下“系统神学”这个容易遭到误解的标题。神学的这个“系统的”方面,正如它所一直表现出来的那样,并非将各种不同的教义汇总并置于一种易于加以概说的教义结构之中,以便使人们对每一点都“了如指掌”(这种观点是对系统神学的形而上学的理解)。正相反,其系统的方面在于透过那被言说者的复杂性而着眼于那不可分割的、不可言喻者的统一性,着眼于在所有被言说者中被召唤而呈现出来的那个主题本身。此外,对于布道活动,此种透过被言说者的直观也是必要的。因为在对某一特定的经文的每一场宣讲中,我们对这经文本身进行评注是无足轻重的。相反,有考虑价值的,乃是宣讲唯一而完整的福音,把经文与它的召唤结合起来。

四、系统神学的程序

接下来,我们想对系统神学围绕那个弧的运动,即一种在解释学上是十分必要的运动作一反思。这种运动是如何进行的?它是以何种方法、何种前提进行的呢?在这种越过单篇经文的直观、着眼于经文总体的直观以及通达那个主题自身的直观中,实际上发生了一些什么情况?系统神学的思维程序的结构又怎么样呢?

在以下的陈述里,我们要谈谈相信的统一性、这种统一性的思想上的阐释以及这种阐释的方法。

相信的统一性。就这一问题作详尽的叙述并没有多大必要,因为在我们看来,下述情况是明摆着而无可争辩的,即:基督徒并不“相信”众多事物,并不认为各种各样的拯救事实是真实的[这

样一种“信仰”(faith)只具有这样的特征,即认为某些事物是真实的]。确切地说,信仰乃是一个单一的、不可分割的行为,而相应的那个主题、信仰的那个“对象”也是一个单一的、不可分割的实在,也就是上帝本身,他在其启示中是作为唯一者而被遇见的。这个唯一者是仁慈而正义的,是作为实存与世界的界限和根基而被遇见的。信仰并非“信仰什么东西”,确切地说,信仰乃是“在……中的信仰”。它是实存的那个单一而不可分割的行为,而实存植根于那个唯一而不可分割的基础。布道并非告知一些事实,确切地说,它在证明那个唯一而不可分割的基础的过程中,“从信仰向着信仰”说话。

神学乃是与相信有关的思考(我有意含含糊糊地说到“与……有关”,这样立刻就会出现对“与……有关”该如何更确切地加以限定的问题,我将在后面对此作出回答)。神学乃是 *fides quaerens intellectum* (“寻求理解的信仰”)。出自安瑟伦 (Anselm) 的这一公式将在下文中得到发挥。系统神学在信仰与信仰主题的总体性中,既考虑信仰又考虑信仰的主题。

系统神学——按照我们的第六个论题——必须使自身适应下述基本境况,即:信仰乃是唯一而不可分割的,并且它的对象也是唯一而不可分割的。在圣经神学或狭义的救世史神学 (*Heilsgeschichte theology*) 的情形中,我却未能看到它在何种程度上做到了这点。因而,在我看来,这样一种神学处于某种不断的危险之中,即它回避与忽视其任务,并且不再服务于布道活动。一方面,在我看来,例如卡尔·巴特 (Karl Barth)——顺便说一下,他毫不含糊地采用了安瑟伦的公式——的教义学,恰恰符合在第六个论题中表述的那句箴言。巴特走向其末世学 (*eschatology*) (它恰恰不具有“救世史”的特征) 的第一个步骤或者他的与布龙纳 (Bruner) 唱反调的神恩一元论,在我看来乃是这种情形的征象。人们竟然总是以这种方式来理解巴特。本来,许多的来自“左翼”的和来

自“左翼”的毫无成效的误解是可以避免的。对信仰的统一性的与作为系统神学的论题的那个主题的决定性境况的另一种极好阐释，由格尔哈特·埃伯林(Gerhard Ebeling)在《信仰的本性》一书中提出来了。在该书中，甚至体系的安排与各章节的标题(“信仰的传递”、“信仰的自我”、“信仰的召唤”、“信仰的坚定性”、“信仰的未来”——这只是列举其中的几例)都清楚无误地表明，神学除了根据必然属于那个唯一而不可分割的信仰的不同结构，对那个唯一而不可分割的信仰进行思考阐释以外，别无他图。

信仰在思中的展示。神学乃是与信仰有关的思。在这场讨论的继续所需的程度上，信仰究竟为何物已经得到了简洁的阐述。这一论题本身乃是不可穷尽的。

那么，与信仰有关的思之本性又是什么呢？在“信仰寻求理解”这一公式中，它已经得到了含蓄而意味深长的描述。毫无疑问，这一公式还需要得到阐明。信仰自身寻求可理解性。它寻求思的明晰，寻求富有思想的理解的明晰。这样，我们可以说，信仰就确实实是一种理解了。否则，它就会沦为一种认为诸事物都是真实的盲目固执，而不是信仰。因而，这样的问题就出现了：这种理解的信仰是否在寻求另一种与现在所具有的理解不同的理解？

我比较偏向于认为，信仰所寻求的这种理解被整合到信仰现在已经是的那种理解之中去了。intellectus fidei〔对信仰的理解〕这一概念，不仅被理解成一种宾格的东西，而且尤其还被理解成主格的东西。它即是那个“可理解性”、“理解的明晰性”，信仰所寻求的也正是这个东西。这样，一旦找到了它，它就从属于信仰了。信仰理解着自身。诚然，这一系列思想中的那个隐含的预先假定就是：人们因此而必须认真考虑理解的各个层面。我们已经简要地触及到这一现象，但我们却不可能在此把它作为主题来阐发。不过，我们至少可以说，在对信仰的理解中，神学上的理解乃是一个

新的层面。它并非一个“更高级”的层面(因为对信仰的这种实存理解无论如何都属于那种无所不包的、“通观领会的”实体,这实体也包括这一新层面,并且已经把它作为一种可能性而包含在自身之中!)——尽管在某种意义上它是一个“更清晰”的层面。信仰总倾向于在思想的明晰性中表现自身。它从本质上说来乃是 *fides quaerens intellectum* (寻求理解的信仰)。但这样一来,这“寻求理解”的运动,即神学,就是信仰自身的运动。

这种神学上的思的行动在某种方式上乃是一种信仰行动(我暂且试验性地这么说,因为我们还不知道,也尚未充分地阐明一种信仰行动究竟是什么意思)。在此,人们也必须避免产生误解。说这种神学上的思的行动乃是一种信仰行动,是信仰自身的运动,这完全不意味着唯有信仰者才能理解神学思考。因为信仰的与神学的这个主题,即基督的福音,乃是明白易懂的;它本来就是可以理解的。它将被传达给尚不信奉它的那些人。我们的陈述也不意味着人们可以简单地从一种神学思想推知抱有这一思想的人必定是一个“信徒”。因为信仰乃是偶然的和无法论证的。作为对诱惑的坚定的抗拒,对“不信(怀疑)的坚定的克服”,它有着一种内在的辩证法。在此,我们也不可能对它进行完整而深入的探讨。不过,这两项保留并未使我们对“信仰之思”的陈述归于无效。

如果那些误解与错误前提还不曾在我们中间流传开来的话,那么论述这整个论题就可以不怎么费力了。在某种程度上,这些误解与错误前提来源于一种枯燥乏味的正统观念和新正统观念(部分地是随卡尔·巴特而来的,但却同他本人思想的基本动力恰恰相反!)。此种观点全然不顾信仰的本性乃是理解,甚至还直接反对神学的这一理解职能。因为它声称,它以严格的公式(不论这些公式在“诸拯救事实”的形式中是基要主义的、信仰告白的,还是其它的什么公式的)形式明确而毫无疑义地把握了信仰与神学的那个主题,它甚至将对它的职责的这种忽视看作虔敬行为。然而,这

些误解在某种程度上也来源于这样一些人，他们正确地反对这类正统观念，不过却使遮蔽了理解之本性的那些预先假定流行起来。我所指的是所谓的“主体—客体图式”和那种认为所有的思考与语言在极大程度上都必然有一种客观化的特征的观点。按照这一观点，信仰和神学的思考与言说，就将基本上被区分开来，也就是说，人们根本不可能说到一种信仰的思，因为在这种观点看来，所有神学上的谈论与思考的发生，总是隔着一段客观化的距离。我应暂且抑制自己而不对这些误解作更深入的说明。马丁·海德格尔的思考为我们提供了极为宝贵的帮助。他教导我们以一种更为原始的方式来对待思考的、语言的、还有理解的本性。如果我们听从他并且哪怕只是跟他走一段路，也许这么一天终将破晓而来。到那时，这些造成晦蔽的前提就会像翳障一般从我们的视野中除去。^①

我打算把对这一论题的更为详尽的论述放到我的讲演的末尾部分，眼下则向诸位提出我的第七个论题。

神学以及在其中占有特殊地位的系统神学，乃是信仰自身的

① 显然，神学思维的全部运动乃是由世界中的信仰的诱惑所造成的。在此我完全赞同威尔海姆·安兹[ZTHK, Beiheft 2, 第 57 页及以下几页]将在下文中加以讨论的那种致力于澄明的理解，当然是在这一诱惑的境况中使自己消除疑虑的信仰。不过，信仰如何因此而被看作是一种“不信的运动”的开展，这在我看来是难以理解的[安兹，ZTHK, Beiheft 2, 第 58 页及以下几页，引自布尔特曼：《信仰与理解》第一卷，第 312 页。布尔特曼将“不信的运动”的开展归诸于神学，因为神学利用了一种“哲学的运动”，也就是在《存在与时间》中设计出来的此在(Da-sein)的那些在神学上是中性的结构。安兹将“不信运动”的开展归诸于信仰，因为信仰将那些不相信的前理解连同经文对实存的理解一起带进了循环运动之中。在这一解释学循环中运行，人们乃是在那种不相信的前理解中运作，并且就此而言是在进行“不信的运动”]。信仰是在神学中来来往往，进进出出吗？它是否有时不再成其为信仰？显然，信仰只是通过对不信的克服才不断获得自身的。但这属于信仰的那种本质性的辩证法，并且在我看来，这种情况不仅仅出现在神学中。

运动。在这种运动中，信仰展示这样一种理解，即它自身在本质上就处于思的明晰性之中。信仰寻求这种明晰性，因为它被引向宣讲、传达，并获得一种共同理解。在这种意义上，系统神学是作为一种展示而发生的，即展示在信仰活动中被理解的那个唯一而不可分割的意义——内容的那些意义结构。

这一论点在其第一部分中概括了我们在上文中所讲过的那些内容。但它接着更进一步地指明：其一，信仰的这一思的阐释为何会发生；其二，它又是如何发生的？

为了澄清第一点，这一论点总合了三个术语：宣讲、传达以及一种共同理解之获得。这是信仰的目标。因为，一方面，信仰从本质上讲并非被隔离开来的个人的一种态度，按其本性，信仰乃是神圣交流的信仰；而另一方面，这种神圣交流实存于世界之中。神圣交流甚至还被看作是信仰活动中的一种结构要素。信仰的目标所在即是传达与获得一种共同理解，或者说是一种使信仰变得可以理解的交流。这种交流与共同理解（二者实际上是一个东西！）的媒介物主要是宣讲活动以及与宣讲紧密相关的神学。

交流和一种共同理解的获得有着三重导向：它们被导向神圣交流自身，导向神圣交流生存于其中（并为它而生存）的这个世界，最后导向个别的信仰者。

正是在神圣交流自身中，达致了一种共同的理解；在教会里，对那福音的传递发生了。因为交流或传递就在于对信仰的那个唯一的“主题”的共同理解，就在于所有成员与这一共同的中心的活生生的关联。同样无可置疑的是，信仰的那些象征现象，如“忏悔”行为、保持“教义”纯正的渴望，基本上也属于此类。神圣交流通过根据情境与必要而日久常新地说明那共同中心究竟为何物，从而确证与显露自身。^①

^① 在整个讲演中，我一直有意避免精确地说明所有神学的这个共同中心、这个唯

其次，一种共同理解的达到是与世界相关的。这个福音应当向世界宣告，因为上帝意欲使所有的人都得到帮助，意欲使所有的人都得到对真理的认识。这个福音乃是明白易懂的，对于所有人来讲，它基本上都是可以理解的。诚然，它是在一个给定的场合中被理解并因而得到信奉的，这种情况，亦即 *ubi et quando visum est Deo* [“在何时何地得到上帝的恩宠”]，乃是一个偶然事件。信仰的这种作为事件的特征，说到底也内在于所有的理解之中。但是，这种情况并不妨碍我们坚持认为福音基本上是可以理解的并照此而行动。相反，它给我们提供了明确地这样作的理由与机会。使福音可以理解的那种一致努力不可松懈下来；而这种松懈情况的发生只在于这样一种谦卑之中，它知道它无力强求任何事情，并最终说道：“主啊，我们只是些毫无价值的奴仆；我们仅仅做了那些我们本分的事情。”作为事件的信仰与福音的基本可理解性并非相互排斥的，而是相互包含的。

在布道活动中，以及与之相一致，在神学（主要是系统神学，它考虑信仰的内容的整体）中，有着这个世界的不断呈现，结果基督的福音就变成可以理解的，并因而在“世界的儿女”看来它似乎有理；这样一来，这个世界就可以懂得，福音将我们置于一种真正的

一“主题”实际上为何物。所有神学的这个唯一的主题被包含在耶稣基督这一名称中。但这一名称却并非神学上的系统表述。在一种跨越时代、超越各种被分隔开来的教派的门户之见的、永不终止的讨论中，神学一直在进行着对这一主题的恰当的系统表述。这篇讲演涉及到对这一共同任务的前提的讨论。然而，这一任务却还有待于去完成，因而我们就不应当用一些草率作出的表述来预先提出它的结果。有人曾经试图让我说所有神学的那个唯一的主题就是“律法与福音”[出处同上，第70至76页]。我极不情愿须先将自己束缚于这一神学思想型式，这一思想型式是如此强大有力和普遍流行，而它的涵蕴却几乎没有得到人们的彻底考虑。我恐怕这样作会以一种危险的方式妨碍与损害这场对话，例如，同一个东正教徒、一个天主教徒，甚至还有像我本人这样的新教神学家的对话。较之往昔，我们当今更为迫切需要在这场普世主义的讨论向全方位开放。

要求之下,置于一个实实在在的抉择之前,这个福音并非一种要求盲目赞同的荒谬教义的体系(布尔特曼关于信仰之真正荒唐性的说法即与此有关!)。所有这一切同所谓的“护教学”毫不相干,因为完全没有任何东西在此可以得到证明。这也不是依靠神学的这一“主题”来避开产生于“世界”的关于教义的那些怀有敌意的错误思想的问题。正相反,它是给世界眼里的福音提供一种明晰性的问题,这种明晰性是福音自身中已经具备的,并且属于福音的真实本性。

还有最后一层考虑,它将我们带到交流与共同理解的第三种导向,即导向单个的信仰者。因为在这种“寻求理解的信仰”的运动中,我努力使信仰及其主题可以为怀有信仰的兄弟们和世界所理解;在这种努力中,我同时也在自身中达到了一种对我的信仰的理解。我使他人清楚明白的东西,也使我本人清楚明白起来;而要使他人清楚明白它,最好莫过于让它首先真正成为对我来说是清楚明白的东西。在向他人作出说明的过程中,我也向我自己作出了说明,反之亦然。因为同他人的对话这种境况乃是我在自身中潜在地具备的一种境况。对话不仅是一种可能的现象,而且更是所有实存的一种基本结构。对真理的寻求,对理解的寻求,总是在对话中发生的,甚至在思考者孤身一人时也是如此。就他在思考而言,他不是孤独一人;正相反,他是在同人类(人性)的讨论中发现自身。

我们有必要在此肯定另一事实,即:通过交流而达致某种理解的这一努力同时也是达致自我理解的一种努力。在所有三种导向中,这完全是同一回事。它不是三种不同活动的问题,确切地说,它是一个单一活动的诸结构要素。

我们必须将神学的下述特征牢记在心,即:神学作为使信仰可以为他人理解的一种努力,同时也是使本人理解信仰的一种努力。不幸的是,那么一种神学讨论太多了,那些讨论根本就不是什么讨

论,在那里,人们不是在思考而纯粹是在论证,甚至常常纯粹是在争辩。这样一来,神学就丧失了其伟大的灵感,而变成了一桩讨厌的差事。这样,对神学讨论的贡献就仅仅在于献上一些表示虔诚的东西,什么也没有澄清,也不能使我们前进一步。神学之抱负乃是满怀激情地争取明晰性,争取阐明与表达信仰之深奥。因此,在一种经过透彻思考的简洁的系统表述中,神学的基本语汇与论题,诸如罪恶、神恩、称义、救世主的作用、教会、基督徒生活、祈祷、成全,就可以开始放出光彩,这样它们——那个“核心”本身,所有神学的那个唯一的主题正是通过它们并在它们之中——就变成实际上可以觉察得到的东西了。哪里不再满怀激情地争取明晰性,哪里的人们满足于像小学里的学生与先生一样就一些鸡毛蒜皮的分歧而争论不休,哪里的神学就会变成毫无用处的东西,就会妨碍而不是有助于福音的宣讲。

顺便提一句,在把握系统神学的这一职能和正确进程的努力中,对于反对将坎特伯雷的安瑟伦在《上帝为何降世为人?》一文中所赋予的动机明确地用作他本人的神学思考的特征,我是毫无顾虑的。安瑟伦在这篇论文的开篇写道,许多人曾经要求他将自己对上帝道成肉身问题的思考用文字加以系统阐述。他听从了他们的请求,因为他们是这样要求他的:“(这样作其目的)不是为了使他们可以通过理性而获得信仰,而是为了使他们可以在对他们所信仰的东西的理解和沉思中获得愉快,是为了使他们对所有向他们询问存于我们大家心中的那种希望之理由的人,总能胸有成竹地给出满意的答复。”这真是说得再好不过了,言下之意,神学同对他人和对自己本人给出一种说明有关。但与此同时,并且与此一致,在神学中出现了那种在思的媒介中展示自身的信仰之乐。

在思想中展示信仰的方法。现在我们必须继续反思在思维中如何展示与说明信仰这一问题。第七个论题为我们提供了指导线

索：系统神学揭示在信仰中得到理解的唯一而不可分割的“意义—内容”之意义结构。

这个界说中有两个方面非常重要，即：信仰的统一性与信仰主题的统一性；“意义结构”的概念。前者业已得到解释：信仰不必与若干“拯救事实”相关，而是与唯一的上帝之道发生关系。因此，系统神学不必使“拯救事实”系统化，即不必正确地整理这些“拯救事实”。关于拯救事实的神学乃是痴人梦语，毫无思想可言。因为，如果不是通过信仰，神学家如何能够了解拯救事实！但是，当信仰被理解为对事实的信仰时，信仰就被曲解了。信仰即是信任，从而是作为整体的生存的倾向；否则它就不是信仰。但另一方面，信仰乃是神学的唯一视界，它不只是舍此不能获得的关于拯救事实的知识借以产生的工具，而拯救事实随后成了神学的对象。但是，如果信仰是神学的唯一视界，那么，神学唯一要做的，就只是在明晰的思想中揭示信仰本身中被“掩盖”着的东西。我们不是首先相信十字架，然后再相信基督复活，又相信基督的升天与再临。正相反，基督徒在信仰中是把自己与上帝唯一的拯救行动联结起来了（上帝的拯救行动不得理解为“适时的”，而要理解为仁慈上帝唯一的启示事件；我还设想，旧约的历史只是这个唯一的启示事件的一部分）。十字架与复活、升天与再临乃是这个唯一的真理与实在的结构要素。否则，它们根本上就不可为我们所接近，因为我们对它们的接近不是在信仰之前，而仅仅是在信仰之中。因此我认为关于拯救事实的神学是痴人梦语，毫无思想可言，因为它不是纯粹的对信仰的揭示。

于是，决定性的要点仍然是“意义结构”这一概念。信仰的主题乃是一个不可分割的统一体；它是一个承载意义的意蕴丰富的统一体，正因如此，它是一个历史性的统一体。意义的诸结构乃是我所说的这样一些要素，即这些要素构成了唯一的、有意义的、历史的统一体，它们不可分割地属于这一统一体。它们不是可以被

减去的总和中的一部分，因为有意义的统一体本身是不可分割的。相反，它们是结构，确切地说，是结构要素，是整个结构的各个层面（这些层面构成了无可置疑的意义）。在我看来，这个概念以及这个概念居于其中的那种思维特别适于使我们理解教义学的内容。

借助两个非神学的例子也许能够更清楚地说明“意义结构”这个概念。

人际关系，如朋友关系，构成了一个有意义的统一体。它不是幻觉，而是在历史上存在着的实在。但是按照这种情形，它也就不仅仅是事实与可能性的相加，而是意义的真正统一体。然而意义的这个统一体，即其意义之无可置疑的唯一性也不是单子，它本身有着不同的秩序与条理。它是一个经验过程，它有自身的基本方向，不仅仅体现事件的偶然次序。即使事件之链乍看来是偶然的，但是通过意蕴的交错，每一事物最终都停栖于一个同一的意义之中，这个意义是复杂的但又是唯一的：意义的来源是复杂的，但必须被看作一个整体与“聚集”（holding together），被看作意义的总体、意义的关系，这样来对之作出反应。我能够——无疑，有时必须——揭示这个意义从而使它在我面前明显起来，确定起来，这么做无疑反过来又影响了我的生存行为。于是，我能够想到与反思我的这种朋友关系所包含着的一切：怀念与憧憬、与朋友的初会、友谊的增长、共同的经历、共同度过的考验与危机、共同的信念与爱好、在生活某些方面的接触之点、计划与希望、一个人对另一个人的看法、彼此欣赏的独特方式、相互忠诚的决心，等等，不一而足。当我反思时，这一切可以一一展示出来；然而当我如此地反思时，我并不只是在“客观化”而与主题隔得远远的，正相反，我是作为朋友来思考的，是从我的朋友关系即友谊出发来思维的。^①可以被揭示的这种复杂现象就是我所说的“意义的诸要素”或“意义的结构”，它

^① 这个事例说明了我把神学理解为信仰之运动的可能性！

们共同构成了意义的整体。尽管存在着结构的复杂性，但是友谊是单一的整体，一个单独的意义复合体，在任何情况下我都必须据此对之作出反应。

我可以把诗作为第二个“世俗的”例子。我不必列举任何具体的诗歌。一首诗，以特有的方式向我们说话，向我们道出主张，使我们遇见某种意义。在此过程中，每一节诗、每一行诗，甚至诗的许多词，其言说各不相同，它们都向我们道出了各自的主张。一个隐喻、一个单独的修辞格或一个呼语，都使我们遇到了一个完整的世界，它们都打开了一个视界。一个句子、一些短语，也许都使我们感受到了某个确定的态度与答案。然而，诗是作为一个统一体来言说的；我们是把它当作一个单一的意义关系来体验的。于是，我们再次看到了复杂的结构与不可分的意义这种情况。好的诗歌解释总是力图通过仔细地接触结构，指出结构，从而使读者注意到诗歌的（未被言说的）意义总体。

上述情形不是独一无二的；相反，这是一切历史存在的基本情形（这是我用于解释第七个论题的第八个论题）。诸位将注意到，我使用的结构概念与具体的历史实在有关，而不是仅仅与常见的情景（如被称为“生存要素”的此在诸结构）有关。在我看来，在“结构”这个（极富表现力的）词语与概念之中，这两种可能的应用都是可以想象的。

同样，信仰及其主题的历史实在也是一个单一的、不可分割的意义关系。然而，我们能够而且必须通过揭示历史实在的意义之诸结构从而阐明这一历史实在，这种阐明乃是从相见（信仰本身就是相见）出发的思想活动。

教义学即是这种阐释。一切释经学的工作都是以教义学为目标的；没有教义学，布道就无所适从，因为在每一经文与每一布道中，教义学都是信仰主题的唯一整体问题。因此，教义学绝不是一项概观与客观化的建设工作，而是阐释性的理解。教义学在揭

示其论题的过程中受着结构的引导。然而结构在某种程度上总是被给定的。它们受到环境的限制，即，它们作为信仰与布道的场所，是被不变的情景与不变的教会委托所给定的。我希望诸位把这个观点以及下面的解释看作我的第九个论题。

耶稣基督的教会乃是一个兄弟会，他们有着共同的命运、共同的经历，即活生生的上帝对他们有着共同的启示。由于这一命运教会中的所有成员处于相同的情境之中而不论其个性、时间与地点有何不同。正是在神圣交流的这种实际情境之中，福音即信仰与布道的主题，必须在某些方面得到阐明、宣讲和解释。这些乃是永久性的问题，它们是思想的脉络，是教会教义学的任务。神学思想之所以有这种任务，是因为作为教会的任务之布道，甚至在以个别的经文为出发点时也总是对唯一整体的福音的布道，因为布道本身需要在这些方面进行阐释。然而，这并不意味着在历史的进程中，在教会的某种情况之具体变化中，某些论题不会走上前台。

按照传统的教义顺序，教义学的恒常任务举例如下：关于上帝的学说、世界（创世与神意）、人类学（面对上帝的所有人之境况），关于罪的学说、基督论，关于信仰与称义的学说（诚然，最后提到的那个问题实际上一开始就一同归属在神学解释学之下，即，属于人们习惯上所说的教义学绪论。考虑到主题，这个问题还必须体现于教义学的每一讨论之中，因为正如我们看到的，信仰乃是一切神学思考的唯一视界）；另外，还存在着伦理学、教会学、圣灵学、圣礼学、末世学；最后还有祈祷与神秘主义。人们可以看到，大约有 10 个永久性的问题领域与论题。^① 系统神学依照这些基本结构来阐释自身的论题。在同一思想任务面前，它因时代的不同而翻新。系统神学不能不说明诸如基督的作用、信仰的本质、祈祷、教会的本

^① 这一点是如此明了，以致几乎用不着提示：教义学的秩序，即它的问题或“职能”，不应简单地从传统中加以接受，而必须派生于主题本身，派生于布道及其论题。见安兹的批评，ZThk, Beileftz, 第 72 页。但限于篇幅，在此我不可能对此加以展开。

质和圣礼的意蕴以及其它论题。在此，教义学与伦理学并无根本区别。卡尔·巴特试图把伦理学并入教义学之中，这在我看来是恰当的。因为，伦理学不外乎也是一种意义结构，也是从某个层面对神学唯一不可分的论题的揭示，即对信仰主题的揭示。因此，伦理学也向我们提出了某种要求，从而需要在伦理反思的意义上得到阐释与说明。

确实，为着完成解释学之弧，为着在个别的具体布道中“取得满意效果”，个别的具体经文必须经历系统反思的阶段。既然经文指出了整体性的福音乃是经文中未被言说者，既然布道只承认这个唯一的、整体性的福音是自身的唯一主题，福音的总体性就必须从个别经文到个别布道的解释学过程中加以思考。对这一整体的反思，要求依照教义学的长久的基本结构来阐明这个整体。而这个整体则在这种阐明过程中得到证实。无疑，《新约全书》与《旧约全书》个别的、确定的经文——就其不仅被理解为作者的“意见”，而且被理解为今天所宣讲的、向着我们召唤的唯一真理之证据而言——必然把我们领入教义思考的不同脉络之中。之所以如此，正是因为完整的整体即信仰的完整主题，仍然是以语言的形式表现在个别经文之中，表现在特殊的、独一无二的见证中。于是，当某段经文不仅“在历史上”被听到，而且作为布道用的经文被听到时（根据海德格尔对语言的理解，这种倾听显然是本真的听），采取这种教义学的“居中”道路就是不可避免的了。

举两个例子来说，《新约全书》的一段经文与《旧约全书》的一段经文可以对此作出说明。第一个例子是《马太福音》第25章第31—46节，即关于最后审判的言论。我们假定这些言论实源于基督教诞生之前，并且假定当时人们仅仅是附带地以耶稣或人子之名代称上帝。然而，我们现在所看到的这段经文——这对于我们的理解会是决定性的因素——仍然是在马太目睹基督的背景中产生的。这段经文中的特殊处——它的描写、情境和陈述——似乎显

然可以作为基督布道的一个要素，它适合于(也可以说它主动地切合于)纳入基督的布道之中。

这段经文的特殊要素是：一个人的邻人就是自己的最终法官和最终标准：“你如何对待我这些弟兄中的最弱小者，你就是在如何对待我。”对这种特殊主张的倾听——就这种倾听也是思想阐明的一部分任务而言——要求从不同角度予以阐释。首先，它要求阐释有关基督本人的问题。按照基督从此以后在邻人处被见到这个观点，^①我们如何解释上帝在基督即道成肉身中的启示这个基本事实？我们从这段经文的特殊陈述而加深了对道成肉身的理解吗？其次，这一特殊陈述之末世论的或未来的情景是什么？经文本身所展现的未来揭示了现在与邻人的关系中被决定了的东西。再次，还要求阐明人类学的问题；按照这段经文所陈述的方式，人显然能够在上帝面前成为“透明的”；根据这个观点，我们如何解释人在上帝面前生存的真正“本性”与结构？于是，对信仰与称义学说的阐述尤其重要；这段经文的陈述如何与“因信称义”之说达成一致？就圣化的问题而言，在该经文语词中我们在何种程度上见到了基督教生活的某个(或唯一)“原则”？该经文所述说的在何种程度上有利于对罪的正确理解？最后，在该经文所发挥的程序中，教会的地位与功能又如何？那个标准在教会领域以外也有效吗？按照该经文的观点，教会与“世界”之间有何差别？

有人可能希望把对上述经文的一切合理的神学反思归结为纯粹对经文的主张的证实，从而把一切进一步的讨论当作不适合于那个主张的反思而加以排除。然而，甚至在他们希望这么做时，所有这些需要阐明的的问题仍然存在着(我本人宁愿以海德格尔为依据把这种归结最终看作一个客观化的抽象，它不符合语言与思维

^① 这句话同前文所谓“邻人就是自己的最终法官”一语，皆出自《马太福音》第25章经文的含意；对穷人行善或作恶，就是对耶稣行善或作恶，故应由此受赏或受罚。

的真正本质) 但是甚至在这种情况下,还是需要对上述各方面用思考来进行阐述,即令这种阐述是否定性的。在任何情况中,人们都将不得不说明对这些方面的深入探究在何种程度上是不能允许的。

在《旧约全书》中,我选的例子是《诗篇》第一篇。马丁·布伯对之作了少量的但却精湛的研究。^① 这篇《诗篇》指出了两条道路,即义人的道路与恶人的道路。义人的道路是“主所了解”的,这条道路具有经久不衰的成效,但恶人的道路以空无一物而告终。仅仅在指出这两条道路并且使之相互对立的过程中,就已有了某种要求。

我们希望自把这首《诗篇》作为向着我们说的话来听取,作为对耶稣基督之父即上帝的见证来听取。就此而言,“正义”(“信仰的正义”或“行为正义”)这个合法概念仍需阐释。^② 这首《诗篇》开放了对圣化与祈祷中的生活的观点。我们必须反思这首《诗篇》所言及的与上帝的这种交往在基督事件中的最终基础;我们必须反思这两条道路之对立所产生的对罪的解释;我们必须反思上帝的审判(上帝的审判按这两条道路进行)的现在与将来;反思该经文对教会的含意,即“正义”的道路是通向教会呢,还是实际上包括教会?

因此,为了“理解”布道中的经文,使之“获得满意效果”,教义学的讨论是不可避免的。为了使整体性福音以某段经文的特定声音表现于语言之中,就需要对随着布道本身的环境而产生的不同的主题进行阐释。

① “道路”,见:善与恶,两种解释:(New York:Charles Scribner's Sons,1952),第一部,《对与错》,第51—60页。

② 对《诗篇》第一篇的这种基督教用法是否可能,乃是一个非常困难的释经学与解释学的问题,在此不可能加以探讨。对语言本质的透彻反思无疑是完成那个任务所不可或缺的。在我们的这个例子中,我是以与我自己的假定相对应的假设性前提为出发点的。这个假定大意是该经文的基督教理解是可能的。我完全知道释经学问题的范围隐含在这一前提之中。

五、马丁·海德格尔的思考 与教义学的自我理解

在此,我们带着这一问题再返回海德格尔。我认为,在此阐述的对系统神学的理解,与海德格尔所提出的对思维与语言的理解是一致的。这是我的第十个论题。

海德格尔认为科学不思、不问;在这里,思是什么?信仰所包含的那种思又是什么?因此,海德格尔显然设想了一种由信仰来进行的思维,即不同于他所谓科学的神学的可能性。于是,按照他的意思,神学将不再是一门“科学”,理由正是因为科学“不思想”。反言之,海德格尔看到了神学本真地思想的可能性,即看到了超越形而上学的神学。^①

如果我们希望沿着他的这条思路走下去,我们必须首先清楚地认识他对“形而上学”的理解。

为了解释他的理解,我们利用他对树与根基的描绘。海德格尔在后来补充在《什么是形而上学?》之中的《前言》与《后记》中描绘了这一画面。“形而上学的树根生长在什么土壤之中?……从形而上学的基础来看,什么是形而上学?从根基来看,什么是形而上学本身?它把存在者当作为存在者来思考。”形而上学之所以能如此思考,是因为形而上学已经沐浴着存在真理的光芒(真理即是 a-letheia, 即无蔽、显露)。“存在之真理从而可以被称为作为哲学

^① 我充分意识到,海德格尔在其著作中关于基督教信仰与神学的见解并非一目了然。然而,尽管人们在考察海德格尔的全部工作时会发现他在这一点上含混不清,但我还是坚持认为,我们能够清楚地从海德格尔的著作中,找出我所要确立的这种关联,即海德格尔的思想与教义学的自我理解之间具有一致性的明显线索。无可否认,对我来说,这一非常重要的方面,海德格尔在他自己的著作中已确定了一些基本路线[赫尔蒙特·弗兰茨提出了另一种见解,大意是,海德格尔实际上把自己的哲学视为代替基督教信仰的“傻瓜”]。

之根的形而上学的基础，形而上学扎根在这个基础之中并从这个基础中获取营养。由于形而上学是把存在者当作存在者来研究的，它仍然停留在存在者之中而没有转向作为存在的存在。”“存在的显露性本质即真理没有被思及。”形而上学“用概念来阐述存在者的存在状态从而述说了存在者为何物。通过存在者的存在状态，形而上学思及了存在，但是以它思考的这种方式，它不可能思及存在的真理。形而上学在每一处都活动于存在之真理的领域之中，这一领域却仍然是形而上学未曾认识的、未曾以之为基础的基础”。^①

如果这些陈述得到了更为仔细的考虑，人们或许本会更好理解作为一个整体的海德格爾的思想！而且，海德格爾在同一背景下对《存在与时间》作出了重要的评论（《存在与时间》被公认为我们理解海德格爾的主要依据）。“假若我们在阐述有关存在真理的问题时谈及克服形而上学，这就意味着要反思存在本身。这种反思超越了思想的习惯性不足之处，即不去思考哲学之根的基础。《存在与时间》（1927）的思想企图，在于着手为克服这样理解的形而上学而作好准备。”^②

这种思路简单明了：形而上学（连同它所滋生的主观主义的、客观化的尤其是科学的一切思维）把自身局限于存在者。形而上学用概念来阐述存在者，从而——可以说——使它们固定化，因此，形而上学是把存在者当作存在者来思想的。形而上学之所以能够这样，仅仅因为它植根于存在的真理之中。但是形而上学却

① 《什么是形而上学？》（1929；8th ed, Frankfurt a.M.; Vittorio Klostermann 1960），第7页以下，第44页。序言载《从陀斯妥耶夫斯基到萨特的存在主义》，沃尔特·考夫曼编辑并翻译（New York, Meridian Books, 1957），第207页以下。后记载于《生存与存在》（London, Vision Press, 1949），R.F.C. 哈尔与阿兰·克里克译，第382页，平装本，第351页。

② 《什么是形而上学？》，第9页以下。〔从陀斯妥耶夫斯基到萨特的存在主义〕，第209页〕

不再能够思考这一真理本身。

于是，一切都集中于这一问题：什么是“存在之真理”，即形而上学的未被思及的基础？从这个问题出发，“思维”的实际含义以及“克服形而上学”的含义必须明确。在海德格尔看来，真理不是理智与主题的一致，正相反，真理(a-letheia)被解释为无蔽。它是一种显露，一种现象(occurrence)。只有借助于显露，思想才是可能的。只在被思者显露自身的程度上，思想才会发生。这种显露的现象即是存在的真理。它是形而上学的基础。形而上学思考作为存在者的存在者。它之所以能够这么思想，是因为存在者向形而上学显露自身为存在者。由于发生这种情况，便有了科学，它植根于形而上学。然而形而上学对自身的基础封闭了自身。它把存在者当作存在者来思考，但它并不思考存在的真理即显露本身这一现象或事件。于是，它忘却了存在，而且不能自拔。

于是，形而上学以及它所衍生的一切东西都是从客观上理解存在者，从主观上理解思想。形而上学断定：存在着事实，借助思维能力(这种能力是作为主体的人所具有的)，这些事实能够如其所是地加以确证。形而上学连同科学再也看不到，本质的思维并非是人从一定距离外对主题材料的整理，而是产生于对他发生的事件。形而上学与科学想要结果。它们要“解决”宇宙之谜。但是，本质的思维不达致什么结果；它从不抵达某个目标，而总是处于途中。本质的思维不是从远处来确证事实，而只是经验、遇见。照此，它是人的本质活动。它是对某种要求的回答。诚然，并非每一位思想家和每一个时代都处在同一种要求之下。每一位伟大的思想家都有自己的道路。

海德格尔并不否定科学及其成就，而只是说明有另一种思想，尽管形而上学与科学最终以这种思想为基础，它们却对这种思想茫然无知，因为它们的本性决定了它们再也不能运用这种思想。

从海德格尔的这一洞见出发，可以推导出两个神学结论。

1,既然本质思想具有经验特点从而是人的本质活动,我们在信仰领域中就不能严格地在原则上区分作为生存实际的信仰与作为思想的神学,于是我们甚至不能谈论“不信仰的神学”。然而,这并不妨碍我们深入反思信仰行动与神学思维活动之间的差别,不妨碍我们去反思它们分合的辩证法。

2,主观主义与客观主义思维是形而上学与科学的思维,这种思维在本质意义上恰恰不“思想”。在神学领域中“克服形而上学”不会通过下面这一方式加以实现:把一切思想解说为本质上是基本客观化的思想,然后把信仰的生存本身的偶然行动同这些思想区分开来。相反,它的实现有赖于把思想理解为经验性思想,而不是形而上学与科学意义上的主观主义与客观化思想。另外,对于语言也是如此。有一种客观化的言说。但是我们并不能先验地把对某物的言说统统视为客观化的言说,因为存在着不同于客观化表述的言语。

我认为从海德格尔对思维的理解(这里包含着海德格尔全部著作的主要重点)之中所得出的上述结论是可信的,因此我认为,以上所阐述的教义学概念与海德格尔的思想完全一致。这就是我们曾以之作为出发点的问题。

最后,我再补充说明一下教义学与哲学的关系。哲学不应被看作教义学的前提与基础,即我们不能说哲学提供了对人类生存的有效理解,划定了《圣经》的见证之意蕴在其中首先得以说明的领域(这是我的第十一个论题)。在此,我斗胆引述马丁·海德格尔在我的《思想与存在》这部书出版时写给我的一句话:“只要人类学与社会学的概念化与存在主义的概念化未被克服与弃置,神学就不能自由地述说被委托给它述说的东西。”我们回想一下海德格尔如何解释他本人的著作《存在与时间》对于其思想道路的真实意图之整个背景的作用:《存在与时间》的思想企图在于着手为克服形而上学、“返回”到本真思想作好准备。对海德格尔来说,《存在与

时间》无意于描述关于“此在”之本质的各种确定的结果，而是为返回到不再关心“结果”的某种思想作好过渡。

基于这个理由，我已提出，教义学不以任何哲学图式为前提，它的目的仅仅在于从经验本身之中深刻地揭示信仰中所经验到的“意义—内容”。这样，教义学就能够“自由地述说被委托给它述说的东西”了。当教义学与哲学的一系列思想逐步拥有相同的论题时，教义学与哲学就会“在这条道路上”相遇。这种情形尤其适合于《存在与时间》中的生存论分析。在这些情形之中，与哲学的对话无疑有助于阐释和澄清教义学的思想。

我想摘录一则轶事作为我这篇论文的结尾。这则轶事出自马丁·布伯选辑的《哈西狄姆的传说》，^①它为海德格尔所设想的思想的经验特征，特别是为神学思想的经验特征提供了一个例证：

“所学为何”

伯狄切夫的列维·日扎克违背岳父的意志，第一次拜访了尼可尔斯堡的施默尔克教士。他一回到家，岳父就跳起来问他：“喂，你从他那里学到了什么？”

“我学到了，”列维·日扎克回答说，“世界有一个创世主。”

于是老人叫来一位仆人，问他说：“你知不知道有一个创世主？”

仆人回答说：“知道。”

“当然啦，”列维·日扎克叫起来，“他们全都这么说，可他们也曾学习过吗？”

译自The Later Heidegger and Theology (New York, 1964.)

^① 《哈西狄姆的传说》(Zurich: Manesse-Verlag, 1949), 第 331 页以下。

20世纪神学的历程

[德]于尔根·莫尔特曼著
阮 炜 译

一、19世纪的遗产

我们不应将世界历史划分成诸多世纪。历史有自己的历程及特殊的分期。在这里,我所说的“19世纪”是指欧洲历史上这么一段时期:它始于1789年的法国大革命,止于1917—1918年的第一次世界大战和俄国革命。这是一个诞生于资产阶级革命,其基础又为社会主义革命所动摇的世界。资产阶级世界不断寻求对自身的解释以取得合法性。从根本上说,它关注于对自身的解释。我将把两种最重要但又相互矛盾的解释用来说明19世纪遗留下来的种种矛盾和20世纪基督教神学的种种最重要的问题。这两种解释是:“自由理想”和“权力主义原则”。神学总是与教会的状况相联系的。在当代,教会的状况又是为社会、文化和政治形势所决定的。因此,我们的讨论必须从19世纪的社会、文化和政治形势开始,从而可望了解教会的概貌和神学理论形成的方式。

我们首先讲“自由理想”。法国大革命发端于“自由、平等、博爱”的原则。这些原则是资产阶级世界的意识形态基础。旧欧洲那种既是教权的,又是封建的“等级”社会被粉碎,一个平等主义的新社会建立起来。这是一个以成就为基础的社会。决定一个人价

值的因素不是出身，而是成就。统治者的君权和“上帝恩赐”的专制主义统治为人民的主权所取代，独裁的国家为民主的国家所取代，臣民为自由的公民所取代。有着单一的教派信仰的国家于1803年为教会财产世俗化所废除。取而代之的是这样一些国家：它们在教派信仰方面保持中立，在原则上是世俗的。就这样，宗教从此不再是国家的事务，它成了“私人的关注对象”——一种依赖于“个人决定”的事务。资产阶级倡导宗教自由以反抗国家权力，倡导信仰自由以对抗教会权威。

资产阶级世界的确立是与工业世界的确立同时进行的。新机器使第一次“工业革命”成为可能。这一革命在欧洲触发了巨大的变革：成千上万的人由农村流入城市，使工业卫星城镇得以形成——首先在英格兰，然后在欧洲大陆。在历史上，人们第一次能够平起平坐了——作为劳动力，也作为消费者。构成人类特征的民族、宗教、文化、性别、种族等在这种新的平等主义面前不得不隐退至台后。朝着资产阶级的和工业的世界的运动打破了旧有的阶级秩序和旧欧洲的历史局限。

从原则上说，自由与平等的基本观念具有普遍的价值。因此，在它们只是得到部分实现的地方，对它们的应用便应当是批判性的，并且应当运用不断更新的方式。当资产阶级确立了自己的地位，形成一个新的统治阶级后，受他们剥削的无产阶级便采用了自由平等的观念，既要求政治自由，也要求经济自由。在19世纪，“社会问题”是欧洲各国所面临的大难题。当欧洲的资产阶级开始对世界各地进行经济殖民时，各殖民地被压迫民族便不得不采取自由平等的观念，展开了摆脱欧洲帝国主义的斗争。19世纪前半叶，在美国以及欧洲各殖民地，奴隶的解放和奴隶制的废除是一个伟大的主题。自由平等的观念最后也不可避免地传播到被父权制文化剥夺了其权利的妇女当中，激发了她们争取解放的运动。

我们完全可以把19世纪视为旨在实现法国革命和美国革命

的期望的争取自由和不断反抗的时期。建立一个全人类享有自由、公正和持久和平的王国的理想，在越来越多的社会阶层和越来越多的人当中释放出巨大的潜力。人类不再把历史当作命运和神意的安排来被动地忍受了。人类第一次意识到自己的力量，把自己提升到历史的主体的地位，并承担对自己未来的责任。在这里，现代心态中一个具有深远意义的变化是显而易见的：生活不再着眼于取自传统的东西；相反，它在希望和规划中放眼未来。个人和社会生活不再在自然规律的基础上与宇宙的永恒法则和谐一致了；相反，现实被体验为历史，而在历史的诸多可能性中，人类的种种希望是能够实现的。与人类自由意识的进步相应的，是对人类的生活现实和自然秩序，以及对未来的开放性的承认。人们不再到被传统变为现时的过去中，也不到被宗教变为现时的永恒中，而是到未来的热情邀请中去寻求历史的意义。19世纪的主导性观念将所有的希望与历史联系起来，将历史与未来联系起来：革命、进化、解放、进步、发展、扩展。甚至把历史划分为古代、中世纪和近现代三个时期这种当代的做法也显示出当今世界的世俗的救世主义精神。如弗里德里希·施莱格尔在本世纪初所宣告的：“使上帝之国成为现实的革命愿望是所有进步教育的激发人的目标，是现代历史的开端。”但是，他对现代世界的解释只是问题的一个方面。

在另一方面，我们看到有“上帝、国王和祖国”这一权力主义的原则。这表达了一种保守的反应。这种反应把我在上面从相反角度提及的现代世界的现象解释为社会秩序的危机的征兆和世界的灾难性崩溃的征兆。在19世纪，欧洲各主要教会及其神学家始终如一地选择了这种保守的立场。天主教哲学家德·麦斯特(De Maistre)、波那尔(Bonald)和多诺索·科尔特斯(Donosó Cortes)发展了反革命的国家理论。后来，罗马也采用了这种理论。德国的路德教神学家朱留斯·弗里德里希·施达尔(Julius Friedrich Stahl)和奥古斯特·菲尔玛尔(August Vilmor)把宗教和教会描

述成把各国从“革命的疾病”中拯救出来的力量。加尔文教神学家和荷兰首相亚伯拉罕·库伊珀尔(Abraham Kuyper)倡言“抵抗革命的改革”：所有的革命都是反上帝的。民主、人民的统治、自由主义和世俗化是“来自深渊的野兽”的恶魔般的名字和混乱将蔓延开来的先兆。旨在推翻统治势力的革命是反对上帝的叛乱，正如革命口号“不要上帝，不要东家”所显示的那样。因此，革命导致无神论，而无神论又导致无政府状态，只有国家的权威才能维持社会生活的秩序，只有教会才能医治各民族的革命疾病。基督教有神论被当作一种维持国家的宗教，因为它为社会的统一和等级森严的秩序提供了超验的合法性。然而，这灾难性的时代是以革命和无神论，以自由主义和道德败坏，以民主和人的自我神化开始的：这是天主教和不信上帝的社会主义之间的最后血战(科尔特斯语)；是基督与反基督之间的最后拼杀(菲尔玛尔、施达尔语)；是信徒和不信上帝之间的殊死对抗(库伊珀尔语)。因此，自法国大革命以来，尤其是自1848年资产阶级革命失败以来，各主要教会一直支持着维持原有秩序的保守力量，打出了替代性的保守的三色旗：“上帝、国王、祖国”或“上帝、家园、祖国”。它们加入到反革命的政治势力中。因此，政治领域中民主的发展、经济领域里自由主义和社会主义的发展，以及文化领域里科技理性和自由精神的发展，总是遇到教会和神学的抵抗。事实上，当代精神的任何发展最初都遇到了教会和神学的抵抗。只是在这个资产阶级的时代临近终结时，教会和神学家们才不无踌躇地采取了对当代世界种种发展的积极态度。可是，我们不能不注意到，直到目前，那种反对革命的、保守的基本立场都以教会赋予其形式和神学对之进行表述的那种方式决定着基督宗教的历史形态。对这种基本的保守立场进行修正的转化过程只是到了20世纪中叶才开始，而且还不能说迄今已获得成功。

19 世纪的遗产 19 世纪的资产阶级世界从三个方面来说已经终结。在第一次世界大战中，英国和普鲁士德国这两个新教—资产阶级强国已相互摧毁。法国这个世俗—资产阶级强国也被摧毁。1917 年发生在俄国的布尔什维克十月革命对资产阶级世界的意义正好是资产阶级革命在 1789 年对旧欧洲封建世界的意义：对这个世界的所有价值观和原则的摧毁。因此，资产阶级当中的反共反应把他们过去的封建主义敌人的所有意识形态因素都搬过来，用以反对“共产主义”。各教会的反资产阶级的基本立场转变成反对共产主义的基本立场。而 1945 年第二次世界大战的结果又结束了欧洲对世界的统治。美国和苏联这两个超级大国在欧洲的废墟上站立起来。欧洲的虚弱也导致亚洲、非洲和拉丁美洲各国摆脱殖民统治和帝国主义的压迫。从此，世界历史的未来将不再仅仅由欧洲来决定。

20 世纪的任务产生于 19 世纪的遗产。我们可以用一系列的矛盾来界定这个遗产。如果人类要生存下去，这些矛盾一定得解决。

(一)经济之摆脱宗教、道德和政治，导致了自由主义的产生，进而促进了资本主义的发展。资本家和工人的冲突在 19 世纪导致了无产阶级的成长壮大，20 世纪中叶以来又导致了各方面日益增长的失业。科学技术的进步使资本家受益、跨国公司日益扩张的权力使它们得以摆脱国家的控制，并阻止工会对它们的决策的参与。人类若不对这种情形进行控制，广大群众的生活就不会得到进一步的改善。

(二)科技文明极大地丰富了人类的生活，但同时也使世界人口剧增。1926 年至 2020 年期间，人类数量将增加三倍，即从 20 亿人增至 80 亿人。人口过剩已经成为我们无法回避的命运。人口过剩也把自然和人类卷入一场生态灾难之中。迄今为止，还看不见摆脱这种灾难的出路。但我们若不克服生态危机，我们就生

存不下去。

(三)在 19 世纪的资产阶级世界里发展起来的民主政治形式在 20 世纪显然已不能进一步传播,甚至在欧洲国家里也变得不稳固,无保障了。一方面,假如要实现人权,则非有民主政体不可;另一方面,在基本的政治问题上要取得公民意见的一致已越来越困难。因此,从前的民主生活形式正在受到现代官僚机构和权力主义控制的压制。在西方世界和东方世界,到处都出现了军事独裁政权。即便在历史悠久的民主政体里,要避免独裁主义政府模式的产生也是困难的。

(四)最后一点,虽然 19 世纪留下了欧洲理性主义,而且这种理性主义已传播到全世界,但它并未留下一个政治上统一、强大的欧洲。为了实现这一目标,分而治之的欧洲需要具有相对性并融汇到世界文化之中。这种世界文化正在形成之中,其形式还没人能够预见。

二、20 世纪神学的起点

我们不能以这种假设来开始我们的讨论,即:一个社会的所有群体和机构共时地存在着。进步总是在某一个特定的方面取得的。这就是现代社会何以有这么多不合时代潮流的人或事物的原因。宗教思想和伦理行为的模式对变革的抵抗特别强,而要适应新的形势及其挑战,它们又必须作出改变。教会机构和教会的生活方式在维持现状方面有着令人惊诧的力量。现代世界比早先的文化更要求宗教保持稳定:人们显然希望用宗教的稳定来补偿现代生活的不稳定。由于这个原因,神学内部的问题往往也并不是社会所面临的当代的问题。教会存在大大落后于当代生活的发展。因此,在很大程度上,20 世纪的神学不仅仍应专注于教会和

基督教徒为适应 19 世纪的发展所面临的种种问题,而且还必须看清 20 世纪的新问题。

我们甚至能看到教会内部的阶段更替:新教神学首先着手解决资产阶级世界、科学文明和城市世俗化所带来的种种问题;大约 50 年前,天主教神学也不无犹豫地开始探究这些问题;东正教神学则迟至现在才开始注意它们。早在 19 世纪初,被称为“自由主义神学”的新教神学就已对资产阶级精神采取了开放的态度:信仰自由、良心自由以及结社自由是神学自由本身的前提。从伊曼努尔·康德开始,这一趋势使伦理神学得到了发展;从弗里德里希·施莱尔马赫开始,这一趋势又使有关信仰的神学得到了发展。这两位思想家共同的特点是把信仰和科学理性结合起来,信仰被限制在宗教对个人存在的决定这一方面;科学理性在所有方面都获得了解放。现在,信仰不妨碍理性,而理性也不破坏信仰了。这样,与“现代主义”的一系列冲突便得以避免,而这一类冲突使天主教神学受到了巨大的震动。可是,即便是基督教信仰和科学理性之间的这种妥协,也只是在资产阶级世界能够被视为“基督教世界”的前提下才有效。在两次世界大战和法西斯统治的恐怖中,Corpus Christianum(基督教统一体)的这种形式瓦解崩溃了。

当前教会和神学的状况是由具有各种历史形态的基督教统一体的急剧解体所支配。随着 1917 年俄国的基督教沙皇的倒台,东正教教会丧失了其最后的政治支柱。这也是拜占庭神权政治的终结。自从君士坦丁大帝的统治以来,东正教神学便与这种神权政治不可分割地联系在一起。在 1962 年至 1965 年期间举行的梵蒂冈公会议上,罗马天主教会开始了自行脱离天主教国家的过程。其复兴过程为约翰二十三世教皇的口号“现代化”所支配。在德国的新教教会里,在 1933 年至 1945 年期间的教会反抗希特勒的斗争过程中,“忏悔教会”兴盛起来。欧洲其它的国家教会和民族教会也学会了采取反抗国家权力的态度,转而变成自由的教会(free

churches),但并非在各处都正式成为自由教会。基督教三大教派都经历了在它们帮助下形成的基督教国家的解体过程,并做好了接受一个世俗化和多元化世界的准备。

基督徒正学会在一个冷漠的、后基督教的和非基督教的氛围里生存。各教会正在学会不要政治特权而全靠自己的力量生存。基督教神学正在学会使自己能为人所理解,同时又不以某种具有普遍性的即一种可假定为正确无误的“自然神学”为先决条件。这种蜕变过程要么可能导致基督教信仰、教会和神学的边缘化,要么可能导致巨大规模的基督教世界一体化。它要么可能导致信仰、教会和神学失去其重要性,要么可能使它们获得基督教精神。因此,对20世纪基督教的机会可以作出如下积极的解释:信仰将作为基督教信仰,而不再作为欧洲所特有的宗教在世界规模上开展与其它宗教和世界观的对话;教会将成为世界性的基督的教会,而不再是欧洲的资产阶级宗教;神学将在即将来临的那种令人类文化中作为福音的见证而向全世界开放。旧有的基督教统一体的世俗化已经给了教会和神学一个这样的机会,即获得真正的世俗性,向全世界开放,取得世界规模。基督教会非欧洲化和普及化支配着整个20世纪。

三、对世俗的相关性的寻求

过去,基督教会之所以在一个基督教世界里感到从容自在,那是因为它存在于一个为它所支配,浸润着它的精神的世界的氛围里,即一个与它相匹配、相吻合的世界的氛围里。在这个“基督教世界”里,基督教神学可以预先假定一种“自然神学”的合法性,而所有的人类都应本着“健全的人类悟性”服膺这种自然神学。“自然神学”是这样一个术语,它被用于描绘一种有关上帝的具有普遍意

义的直接知识：任何人都可以根据自然理性认识到存在着一个上帝，而且只有一个上帝。虽然基督教神学以《圣经》所证实的有关上帝的启示为基础，在基督教统一体中它假定上述自然神学为正当和有效，把自然神学当作认识启示的最初阶段，或认识启示的准备。就这样，在中世纪发生了基督教神学和自然神学的伟大综合，即 *sacra doctrina* 和 *prima philosophia*（神圣教义和基础哲学）的伟大综合。被托马斯·阿奎那传播到后世的亚里士多德的《形而上学》，被认为是有关上帝的自然知识的自明的阐述。反过来，作为基础哲学与自然神学综合的结果，基督教神学成为诸自然科学学科之王，因此具有普遍的价值。

从文艺复兴开始，科学逐渐摆脱了这种神学形而上学的局限与定则。科学创立了自己的科技文明的世界。在当代科学的大学里，神学不再是“女王”，正如在当代世界中教会已不再是“社会的王冠”一样。但是如果科学的世界不再与一个其价值标准是一种形而上学的神学的知识世界相符合，那么神学所丧失的就不仅是其显要地位，而且是其相关性了。不断被用来阐释各科学学科及其研究结果的各种当代的基本理论是后亚里士多德的理论，而且一直具有完全的非神学特质。这些基本理论不探究神学的内在本质，而探究其具有普遍意义的能力和相关性。它们使传统形式的神学丧失其功能。假如神学不再能假定一种对上帝的具有普遍意义的和直接的认识是可能的，那么它怎么能够断言那独一无二的上帝是存在的，而且具有普遍的可理解性呢？

在摆脱了神学指导的科学占据统治地位的世界里，基督教神学的功能是什么呢？假如基督教神学要显示其坚定立场，同时也显示其神学的普遍有效性的话，那么它在一个世俗化了的、后基督教的世界里究竟应采取何种形式呢？这些问题从前被冠以“基本神学”的标题而为天主教神学所讨论，被冠以“护教学”的标题而为新教神学所讨论。可是这种危机所影响到的不仅仅是基督教神学的

外在方面,而且是它的本质性的存在。因此,我们不仅发现神学作出外部的努力以适应当代精神,而且发现了规划一种全新的基督教神学的种种企图。这些努力和企图都是在探寻基督教神学在当今世界应当扮演的角色和发挥的功能,使它在当代的环境中获得相关性,在解答当代的种种问题时显示出功效。人们根据对当今世界的社会—政治处境和文化—精神处境的具体分析,对整个基督教神学重新加以规划。这个程序也叫作“处境方法”(contextual method);所要传达的神学信息必须与神学所处的特定处境联系起来。在这里,我只对最重要的几种趋势加以介绍:(1)阐释学神学;(2)世俗神学;(3)解放神学。接下来,我将对当代基督教神学的基本概念加以总结和归纳

(一)基督教的批判意识及其非神话化

《新约圣经》的世界观是一种神话的世界观,它谈论天、地和地狱。历史是一个种种超自然力量活动于其中的场景:上帝、诸天使、撒旦及其魔鬼。人类不是自由的,而是要么被恶魔控制,要么被上帝控制。有关拯救事件的描述与这种神话相吻合,而且是用神话的语言来表现的:上帝之子从天上来到地上,在十字架上牺牲了他的生命,此后第三天又死而复生;现在,他从天上对人世进行统治;在未来的一天,即审判日,他又会再临人间。对于现代人来说,这种神话的世界观业已过时,因为他们已取得了一种与世界和历史的理性的关联。因此,假如用这种传统的神话语言来表达基督教的立场,它就不会为现代的人们所理解。在科学技术的氛围里,任何一个在一周的工作日里接受了自然规律的有效性的人,在星期日都不可能带着宗教的虔诚相信超自然的神迹。可是,难道基督教立场与这种神话的世界观是不可分离地纠缠在一起的吗?难道对基督的信仰也要求人们承认这种神话的世界观吗?正因为情况并非如此,基督教的立场就必须摆脱这种神话的世界观,以使自

已能够用一种非神话的语言向当代的理性世界的人们讲话。

鲁道夫·布尔特曼把这一任务叫作“非神话化”(demythologizing)方案。根据这个方案,他完成了对《圣经》的历史—批判探究,勾勒出“存在主义的解释”的基本概念。这些基本概念目前仍然在丰富着基督教传统的阐释学。神话的圣经世界观为19世纪的科学世界观所取代。对现代人来说,对超自然力量的依赖感为解放感所克服。可是,什么是基督教立场的内容?基督教立场是针对谁的呢?基督教的启示是人们通过基督所找到的信仰的见证。基督教的启示不是针对人们对世界的理解,而是针对人们对自身的理解的。甚至在《圣经》中那些有关世界的神话画图里,人们也主要是在解释他们自己。神话在这里已是一种从自我出发对信仰的理解的表达,而不是对一种客观的世界观的探究。批判性考据的任务,是要把有关信仰的陈述的生存含义从这些陈述的神话表现样式中揭示出来,把它作为一种当今的男男女女取得自我认识的可能性呈现在他们面前。人类必须对自己进行解释和认识。人类的一个基本问题,是一个人究竟是从世界和他自己的活动的角度还是从上帝和信仰的角度来认识他自己。基督教立场只是针对有关人类抉择的这一问题。因此,它可以放弃一种一元化的宗教世界观,使自己脱离过去各个时代和欧洲文化所特有的世界观;有关我们自身的问题及有关我们的人性的真谛与这样的世界观毫无关系,因为正是有关人类抉择的问题使得人成为人。

布尔特曼之专注于对人类阐释的非神话化,过去和现在都受到诘难。甚至那些与他有着相同的前提的人也并不完全接受他的结论。人类对自身的认识与人类的世界观难道真能相互分离吗?难道我们不认识自己所处的世界就能认识我们自身吗?难道存在主义的解释不正导致对资产阶级的个人存在的压制吗?布尔特曼逝世后,对基本的宗教和文化传统的阐释学的讨论扩展了当代神学的视界。

汉斯-格奥尔格·伽达默尔和保罗·利科尔发展了一种关于文化变迁中的传统的哲学阐释学。在这种阐释学中，用以认识和解释生活的众多新视角相互融合，重新建构。我们对自身的认识 and 我们的世界观两者都是这种阐释学延展和深化的历史的一部分。在新的洞察的基础上有一种具有根本意义的范式转移，这种范式转移与我们在物理学中所见到的那种从欧几里德到牛顿到爱因斯坦的发展相似。布尔特曼把 19 世纪的科学世界观视为绝对有效的作法是错误的。在所有的生活领域中，我们都能发现对特定传统的解释、运用和修正的阐释学过程。因此，把对世界的认识和对人类自身的认识视为一个整体，使这个整体从属于那个修正过程便很有意义。假如我们在目前要对未来的挑战作出反应，这种修正过程便是必要的。这种情形对基督教立场也适用。既然基督教立场所影响到的不仅是人，而且是他们所处的世界和宇宙，既然上帝是一种“控制一切”的力量，基督教立场就不能被限制在灵魂和人类存在这样的领域里。

对基督教立场的存在主义解释从另一方面被对它的政治解释所发展。政治阐释学和社会学考察的出发点是：《圣经》的神话世界观不仅表现了当时人们认识世界和认识他们自身的方式，而且也反映了为争取掌握权力而发生的社会冲突和政治斗争。《圣经》传统明白无误地揭示出先知的预言和上帝的福音是如何与“政治宗教”发生冲突的。《旧约圣经》的所有传统都发端于以色列人撤离埃及，摆脱奴役。这些传统植根于政治和宗教解放的经验，并不断在逾越节的欢宴中获得再现。《新约圣经》的所有传统植根于基督的复活，他被罗马人当作叛乱分子钉上十字架。这些传统是有关一种解放的启示，这种解放真正地为人们所经历，并在末世论意义上为人们所期待。因此，即便是在今日，基督教立场也以一种批判的、解放性的方式干预真实的政治世界。它可以不局限在虔诚公民的“私人关切”的领域里。社会学和政治社会学把基督教会

视为一种催化剂，它推动并加速把男男女女们从当代世界“资产阶级宗教”的种种局限和压制下解放出来。这种阐释学把《圣经》理解为当今这个远离上帝、充满非人的暴力和强权的世界中的一本“颠覆性的”、“革命的”圣书。

(二)世俗的世界及有关世俗化的神学

“世俗化”的原义是把教会的财产挪作俗用，其转义是把教会的术语挪作俗用；按照目前的理论，这意味着没有教会的社会，没有宗教的道德，没有神学的科学，没有上帝的人。自从启蒙运动、理性主义和革命开始以来，教会和神学都把现代欧洲的这种发展斥责为对上帝的根本背离、对宗教的反叛和必然导致无政府主义的无神论。只是在第二次世界大战后，才产生了一种对世俗化采取积极态度的神学，它只拒斥世俗主义。

迪特里希·朋霍费尔有关“成熟的世界”的思想产生了极为强烈的影响。在他看来，世俗化有着使世界非神化及发现其世俗性这种积极的含义。上帝作为一种起着重要作用的用以解释世界的道德、政治及科学假设，业已过时。我们只有承认，即便不存在上帝，我们也必须生活在这个世界上，这样才算诚实。因此，假如神学企图引进一个上帝来解释自然界那些尚未弄清楚的范围，或作为一个回避那些尚未得到解决的道德和政治问题的避难所的话，神学就大错特错了。神学必须认真考虑世界的世俗性，并且把这么一个事实当作进步来欢迎，即人类是自由的，人类已经成年。然而，只有在当代世界的神学提出比从前更为明确的解释的情况下，采取上述姿态才是可能的。在朋霍费尔看来，对世界的宗教解释已经在上帝的道成肉身中为基督教信仰所取代：上帝已经进入世界的现实，不再高高在上地与它为敌了。“没有上帝”的人世生活为上帝之遗弃十字架上的耶稣所鲜明地揭示出来。《圣经》中的上帝恰恰是由于他的软弱无力才在尘世中获得权力。“只有受难的

上帝才能给人以帮助。”于是，朋霍费尔按照有关上帝道成肉身和被钉在十字架上的基督教认识的精神作出这样的判断：“业已成年的世界更不信上帝，因此或许比尚未成年的世界更为接近上帝。”当代的无宗教世界肯定结束了基督教的宗教时代，但同时这个无宗教世界又打开了求得本真的基督教信仰的种种可能性。启蒙运动结束了中世纪的“自然神学”，迫使基督教神学自助自救。

弗里德里希·戈加登也发展了一种有关世俗化世界的神学，但他是从人类学的角度出发的。作为现代科学发展的结果，自然的世界被非神性化了，非恶魔化了，它变成了一个人类的世界。就这样，科学使创世时的“征服大地”这一训诫得以实现。科学把人类从自然的种种力量和规律中解放出来，使人类变成自然的主人。但假如人类主体不再能按照强大的世俗习惯的精神认识自身，那么他们怎么能够认识自身呢？戈加登的回答是，通过信仰，人类把自己的存在牢固地建立在超验的上帝的基础之上。他们是按照上帝而不是世界的精神来认识自身的。用基督教的话说，他们成为“上帝之子”。但是假如在同基督的交融中人类被提升到这种神圣的“上帝之子”的地位，那么他们也就成了上帝托付给他们的世界的继承者。基督教信仰的人类学和科学技术所提供的种种新的可能性，在人类“介于上帝与世界之间”这种地位上融汇在一起。科学技术使世界人化；基督教对基督的信仰使人变得仁慈博爱；任何完全按上帝意愿而活着的人在这整个世界面前都是自由的。反过来，这种对于世界的自由和这种驯服世界的力量只是通过信仰才得到证明的。对上帝的真正的信仰是人类世俗自主性的基础，并且防止了现代人到意识形态和独裁政权中寻求庇护，因为他们害怕失去自己的自由。

美国神学家哈维·考克斯试图建立一种“世俗之城”的神学。传统宗教与道德的崩溃和新的城市文明的兴起及现代世界的出现恰好重合，并且是现代世界的特征。在社会学意义上，世俗化就是

指城市化。在现代的集合城市(特大城市、技术城市)中,自然非神性化了,历史非命定化了,宗教个人化了,道德具有了多元性,人们的流动性越来越强。现代集合城市成了各种族、民族、宗教和文化的大熔炉。这就是无宗教的、理性主义的和多元化的时代的社会现实。迄今为止,传统教会尚未找到对现代集合城市的挑战的回答。它常常是把原始部落和落后山村的种种关系移植到现代城市中。假如基督教想在现代城市里占有一席之地,那就必须实行根本性的转变:教会必须能动地把自己理解为上帝之国的自愿的前哨;神学必须成为有关社会变迁的神学;基督教信仰必须发展文化驱邪的力量。在集合城市中,个人特性被淹没了,因此,只有个人的信仰能够提供个人特征的保障。通过先知式的呼吁,福音把人民从消费社会和政治的新的诸神和恶魔的统治下解救出来。通过基督教社团,教会医治社会的创伤和疾病。新的“政治神学”使这些新的开端得以继续发展下去。在两个基本观念上,它与世俗世界是一致的:

1. 承认当今世界彻底的世俗性是对它的历史性的洞视。假如现代人不再按照自然的节奏体验现实,而是把现实当作开放的历史,那么,只有对未来的期望才会提供忍受和创造这种历史的意义。在基督教中,历史的未来从来就是由上帝之国这个象征来表达的。从这种末世论意义的角度来看,教会和尘世不再相互斗争,而是卷入到一种共同的历史过程之中。朝着未来的当代趋向是以对希望的那种圣经式的信仰为基础的,当代世界唤起信仰作为希望,唤起神学作为未来的基础(末世论)。

2. 当代世界那种惯例对于知识的优先地位是与对世界的历史性的承认紧密关联的。理论是由道德和政治惯例来检验的,正如惯例也导致新理论的产生一样。当代对宗教的批判不再探究宗教的本质,而只探究其实际的、心理的和政治的功能。因此,在当代世界的状况中,神学不再可能是纯理论,而必须成为务实的理

论。它必然是“政治神学”，按照福音精神对惯例的思考——在争取社会公正的事业中，信仰正变得务实起来。神学的末世论趋向及其政治态势不仅导向这个世俗的时代，而且也超越这个时代的资产阶级宗教的种种界限。

（三）第三世界与解放神学

除了中国是个例外，第二次世界大战后殖民地各国之摆脱欧洲殖民主义统治，并没有把这些国家从工业国的经济帝国主义的枷锁下解放出来。在1955年至1966年这一时期，人们认为“第三世界”各民族的不发达可以通过发展和发展援助的政策来加以克服。尽管发展的观念在政治学和教会中仍然居于支配地位，但早在1968年，在麦德林召开的拉丁美洲主教会议上，这种观念便被证明是一种错觉。“第一世界”与“第三世界”之间的鸿沟仍然在加深，不发达正证明为发达的反面；第三世界各国的依赖性和负债犹如脱缰之马，无法控制了。为了把真实的局势更为准确地传达出来，有关发展的意识形态正在为依赖理论所取代。这恰好是列宁的帝国主义理论的颠倒，证明世界的总发展总是对各权力中心有利，而穷国正日益边缘化。作为世界经济中分工的后果，适应世界市场的单一文化正在被强行创造出来，其结果是，当地的生存经济(subsistence-economy)正在遭到摧毁。当代的集合城市正在使土地枯竭，正在把土地变成一个文化的荒漠。当今的“第三世界”正在产生世界社会里的无产阶级。

有一个时期，各教会企图建立一种“发展神学”和与之相配合的伦理学。可是这以后，首先在拉丁美洲，“革命神学”诞生了；随后又诞生了“解放神学”。这种神学对形势的分析源于依赖理论。它的产生是为了使各教会和各民族加入到摆脱那种依赖性的压迫的斗争中来。它的基本思想部分是来源于欧洲的希望神学和政治神学，但是其出发点和决定性因素是不同的，因为它们存在于

“第三世界”被压迫的穷人的生活状况之中。在这里，神学按照福音的精神采取了一种对惯例进行批判性反思的激进的态度。“惯例”主要是已经发生了的生活体验——在这里，它是人民对贫穷、剥削和残酷压迫的体验。因此，批判的神学所寻求的，首先是揭示教会在人民生活中的形象：教会究竟是一种压制的力量，是支配和统治的同谋，还是穷人的家园，帮助他们获得解放的力量呢？拉丁美洲的权力斗争和阶级斗争业已显示，这个问题在很大的程度上能够将教会本身分裂成为一个压迫者的教会和一个人民的教会。假如神学按照耶稣那有关穷人的上帝之国的福音来思考教会的存在，它就会成为一种批判社会和批判教会的神学。它不能仅仅以不同的方式来解释社会；它必须有改造社会的愿望。因此，它以一种内在的必然性达到一种新的惯例：被压迫者的解放。“解放神学”不仅是一种与反传统神学不同的神学，而且是神学研究的一种不同的方法。它主要是一种务实的神学：首先是正统做法，然后才是正统观念；首先是解放被压迫者的历史责任，然后才是神学思考。因此，神学理论把自己理解为改变世界的解放斗争中的一个因素。它的目标是创立一个团结一致的公正的社会。这个社会将是即将来临的公正与和平之神性王国的历史典范。

自从1968年以来，主要是在拉丁美洲发展起来的“解放神学”传播得越来越广泛。它的行动与思考的方法在美国为“黑人神学”（詹姆斯·科恩）所采用，在南非也为“黑人神学”（阿兰·波萨克）所采用，还为“女权神学”（罗丝玛丽·卢瑟）所采用。无论在何处，只要这个社会里的阶级、种族、性别和个人的群体意识到了他们受压制、屈辱和剥削的处境，解放神学的方法便为他们指出一条通向更美好将来的道路。在世界上许多地方，对穷人的剥削，对有色人种的歧视，对妇女的压迫，对残疾人的排挤，形成了一个给数以百万计的人带来痛苦与死亡的恶性循环。

我们应当特别注重女权解放神学，因为对妇女的压迫在这样

一些文化中继续着：这些文化是作为早期的母权制被富于进攻性的父权制所置换的结果而产生的。这包括我们所知道的所有重要的文化和世界性宗教。《旧约圣经》便是长老们的耶和华宗教取代迦南地区的生殖崇拜的生动事例。即便是早期教会的基督教也是男性统治的宗教见证，虽然男人和女人平等地受到洗礼。目前正在形成的女权解放神学是一个意义深远的文化革命的先驱。这种文化革命的后果目前我们尚不能预料。问题是，这样一种有关妇女解放的神学是否，并且在多大程度上能够继续圣经和基督教传统。或者，假如这一点是办不到的，这种神学是否将同基督教决裂。耶稣本人对妇女的解放和他对她们的尊重是一种基督教意义上的妇女解放的最强烈的动因。女权神学所关注的不仅是把妇女从得到宗教认可的男性优越中解放出来，而且是把肉体从灵魂的优越中解放出来，把大自然从人类对它的剥削中解放出来。假如女权神学获得成功，随着妇女的解放，这种神学也将导致对人类肉体存在的接受，导致同自然环境的新的交融关系的形成。与拉丁美洲的解放神学一样，女权神学也具有趋向普遍解放的内在的一面。无论各种解放神学的出发点怎样，它们所关注的，基本上是把人类从人类的压制中解放出来：不然的话，它们就不成其为神学了。

尽管如此，问题仍然存在：神学之功能化为“解放神学”会不会导致对神学内容的忽略？我们肯定发现了一种神学研究的新方式，但迄今为止，新的神学洞见寥寥无几。难道惯例对理论的优先性不会唤起一种使基督教信仰意识形态化的基督教新伦理吗？然而，尽管有这些批判性问题，有一点必须坚持：基督教信仰本质上是一种救世主义信仰，而救世主义信仰永远是解放人类的信仰。尽管“解放神学”接受了其它许多意识形态的影响，但它仍然是基督教神学。

(四)有关现代性的基督教神学

一般说来,中世纪的种种神学都是关于爱的神学。洛德、茨温利和加尔文这些改革者的神学毫无疑问是有关信仰的神学。可是,当代的基本问题是关于未来的问题。因此,具有现代性的基督教神学必然是关于未来的神学。在康德看来,纯粹理性是回答“我能够知道什么?”这个问题的。实践理性所回答的问题是:“我应该做什么?”宗教应当回答第三个问题:“我能期望什么?”然而,假如基督教神学要回答这一关于希望的问题,它就必须按照末世论的精神来加以发展。那种关于把灵魂救赎到天堂之中的传统学说,必须成为关于那使天地得到延续的上帝之国的未来的学说:传统的那种着眼于彼岸的希望必须由改造和复兴此岸的希望来补充。消极等待的态度必须变为创造性的希望,这种希望现在已预示了未来将呈现何种面貌。基督教的复活希望的物质性的和肉体的成分正在被重新发现。新创造希望的宇宙维度也在被加以发展。只是在这个时候,对目前及其转化的批评才是可能的。

在19世纪,人类的希望主要集中于对进步的信仰。科学和文化中的大多数运动都把进步视为一种理所当然的合理的东西。在20世纪一次又一次灾难发生后,这种世俗的信念被深深地动摇了,而且往往走向自己的反面;世界正在走向末日的感觉广为传播。当今神学的任务是,以这样一种方式来阐发使人得到解放的希望,即:既不陷入对进步的固有信仰中,也不沦入未来将发生大的灾难这种焦虑中。基督教对上帝之国的希望支持并激活所有那些争取更多自由和更多公正的内在的世俗的希望,但它也批评这些希望所包含的人类的傲慢。因此,它也抵制当代世界那种把希望扭曲为屈从的做法。体现在上帝中的希望超越了傲慢与屈从,保障了历史中的耐心的持久力和从失败中获得新生的力量。神学那放眼未来的趋向业已在基督教同马克思主义的对话中,在基督教同

现代的历史理论和现代的科学理论的对话中证明了自己的存在。

当今的神学将必然是关于自由的神学。现代世界的诞生是争取自由的运动的结果，并且更进一步地卷入了这些运动中。由于教会和神学依恋于传统的“权力主义原则”太久，许多争取自由的运动便与无神论站在一起。假如基督教神学要克服现代无神论，它首先就必须抵挡住无神论的冲击，并且证明：把人民从奴役中解救出来的圣经中的上帝以及死而复活的耶稣并不妨碍人类的自由；相反，他们是人类自由的基础，是保存和捍卫它的力量。基于《圣经》中这些关于自由的传统的基督教，肯定将成为黑格尔称为“自由宗教”的那种东西。但是，这样的基督教必须克服旧有的神权政治的有神论，以及教会使其合法化的那种权力主义原则。只有在这时，基督教的“自由宗教”才能令人信服地反对当代世界中那些对自由的歪曲——例如无政府主义、专制主义——并且克服这些歪曲。然而，只要对上帝的信仰以及对教会权威的信赖把人当作不成熟的、无责任心的小孩来对待，对当代自由的历史的任何神学批判都将缺乏可信性。

神学必须予以承认并为其提供坚实基础的自由包括：

1. 宗教自由。在第二次梵蒂冈公会议上，天主教会明确承认了宗教自由，而在以往，它一直是拒绝这样做的。这种承认是向前迈出的大大的一步。

2. 信仰自由。当代人是基于他们自己对福音的倾听和他们自己的决定来选择信仰的。这并不是因为他们被迫从属一个教会，无论他们在多大程度上应将福音的传播归功于这个教会，无论在多大程度上他们参与了信仰者们更为广泛的交融。在个人信仰中，他们发现了自己的内在特质，这种内在特质使他们得以摆脱种种社会和政治压力。

3. 良心自由(freedom of conscience)。成年人对他们自己的生活负责。因此，他们必须按照他们的良心而行动。教会可以加

深人们的良心感,但不能使人摆脱良心,代替他们作决定。

4. 结社自由。在现代社会中,各教会不再能够把它们自己组织成庞大的机构,它们必须在人民的各个社区中组织自己。只有在各社区是存在的这个意义上教会才是存在的。教会的未来依赖于社区,在其中,所有成员都感觉到了信教者所具有的那种普遍的教牧特质和身分及其所有的能力和可能性。具体的教士或教区牧师是植根于信教者的社区中的。当前,在基本社区中正在产生着的自愿社团里,神职人员的有神论与俗人的无神论都将消失。

5. 神学自由。神学是整个基督教共同任务,而不仅仅是受过训练的专家的特殊任务。基督教神学对教会永远都负有责任,但是它不一定在任何时候都屈从于在教会中占统治地位的势力。基督教神学对世界人类也负有责任。然而,它不一定向特定的社会意识形态俯首称臣。对教会和世界负责的神学的自由,是神学独立承担解决当今时代种种问题的任务及用自己的力量推动对这些问题的解决的前提。

四、对基督教特质的寻求

只要教会在基督教统一体里感到从容自在,它的基督教身分就不会受怀疑,而是被视为理所当然。它在宗教和道德、社会和政治各个层次上都普遍受到承认。在中世纪世界的一元文化和资产阶级新教世界的一元文化中,教会是基督教的一种历史形态中的一个必不可少的成分。在这里我讲的“基督教”是指教会与国家、信仰与宗教、神学与哲学的综合。它们在特定的时期和特定的地区塑造了生活;假如它们不能再对付未来的挑战,它们的形态也就陈旧了,它们就会崩溃。于是,这些文化综合的基督教特质便成问题了。我们不得不又怀疑基督教信仰的起源及其真理性,不论是

天主教还是新教，欧洲的基督教自近代开始以来就私下地感到，自法国大革命以来就公开地宣布，自己处于丧失其特质的危机之中。这种危机预告了基督教统一体的终结。在很长一段时期里，这种危机感被隐隐约约地觉察到，但通常又被压制下去。可是对这种特质危机感的压制本身就说明危机是存在的，那不是解决危机的办法。这种压制导致了基督徒生活的种种形态的僵化，导致了基督教内涵的死亡。在这里，我只列举几种典型的反应。

在当代，教会在公共生活中失去了其原有的地位。它对此作出的反应是使教会生活更为基督教化，使教会神职化，这样便把基督教的存在引入一个封闭的社会聚集区里。教会埋怨当代世界不信上帝，把自己局限在残存的一小群忠实于教会的人的范围内。在我们的许多同时代人看来，教会并不是基督教西方占统治地位的宗教，而已成了位于现代社会边缘的一个宗派。当今教会的宗派心态之症状有：维护传统，但不努力创造新的传统；采取僵硬的圣经直解主义态度，但没有宣扬解放的福音；在教会内部的争论中采取一种令人担忧的不宽容态度。在这种情况下，人们只能以与“尘世”相对照的方式泡制出基督教特质来。在“教会”与“尘世”之间，一种“非友即敌”的心态正在滋生。基督教特质不再是开放的、宽容的，而是令人担忧、富于进攻性的。在某些基督徒团体中，这种富于进攻性的基督教特质还得到强化，这就导致对人和不信上帝者的灾难性区分。在这种区分中，世界的末日被宣布就要到来。传统神学在学术讨论和公开的文化论说中也失去了其原有的地位。对此，神学家的反应与教会的反应是相似的：他们也忽视了进行必要的改革创新。这就是现代神学史被形形色色的对传统的复归所主宰的原因：新托马斯主义、新加尔文主义、新正统神学、奥古斯丁复兴、路德复兴、阿奎那复兴，不一而足。当然，这些传统蕴含着迄今仍不为人知的宝藏，但它们能够对付我们这个时代的种种挑战吗？

对那种原初的、不可分割的基督教特质的探求属于另一个类型。这是一种追根溯源的方式。这种方式与改造教会和神学以及在基督教本原的真谛中复兴基督教的存在密切相关。这种复兴的目的是在目前求得本真的见证。

在天主教神学中,这种发展是在利奥十三世任期中开始的。在上世纪末本世纪初天主教的学术研究诞生了。目前有关信仰的僵化的公式使人焦虑,于是便生发了向中世纪充满活力的神学传统的复归,向基督教初兴时教会领袖的思想的复归。对这些传统和思想的研究是用现代的历史研究的方法来进行的,是不带偏见的。这些基督教传统植根于《圣经》本身。天主教教会的第一次科学的、历史—批判考证出现了(A·Loisy, M. L. Lagrange, L. Duchesne, 等等)。现代的历史—批评方法取得合法地位后,其运用也带来了这样的后果,即教会传统和有关教会的当代学说不可能不遭到怀疑。“现代主义危机”产生了。1907年,庇护十世用“反现代主义宣誓”对它进行了法律指控,尽管他并没有解决这个危机。批判—历史研究方法仍然大为流行。伴随这种方法,天主教《圣经》考证运动开始了。在基督教本原的真谛中复兴教会和神学,这种精神其后持续到第二次梵蒂冈公会议的召开。就这样,在天主教教会中,那种伴随现代主义危机的自卫心态便被克服了。由于基督教神学的本原精神,《圣经》研究获得了其应有的地位。通过这种研究,天主教神学开始了与新教神学和东正教神学的泛基督教交流。因为,一种神学越接近其本原,它的泛基督教倾向也就越强。天主教的《圣经》研究在泛基督教《圣经》研究中获得了地位。即便《圣经》研究对于天主教教会的教条主义神学的基本意义与《圣经》研究对于新教教会的基本意义不同,但正如第二次梵蒂冈公会议所确认的那样,这种研究也应当是一切神学的精髓。

在新教神学中,情形就不同了,因为《圣经》研究作为对基督教信仰的奠基性文献的批判—历史研究大约在一个世纪以前便已

开始了。这里的中心问题并不是《圣经》与教会传统的关系，而是基督与《圣经》的关系。对《圣经》的历史-批判研究自莱马鲁斯(Reimarus)和塞姆勒(Semler, 1778、1779)以来便一直为这么一种旨趣所左右，即要了解耶稣其人，要按照他的本来面目来认识他。对耶稣生平的历史考察导致了耶稣的历史形象从关于基督的教条中得到解放，也导致了信仰从教义中得到解放。查尔西顿会议(Chalcedon)的基督论教条必须推翻，以使人们能够探寻历史的耶稣，而且只有通过探究历史上真实的耶稣，基督论的教条才能推翻。人们寻找历史上的耶稣，是为了同他的真实人格相遇，是为了认识本真的、不可割裂的基督教精神。因为耶稣本人就是基督徒的本原和特质。阿尔伯特·施韦策尔(Albert Schweitzer)对“探索历史上的耶稣”作了经典的描述(1906)：“这是寻求真理性的一次极其伟大的行动，是人类的整个精神生活中最重要的事件之一。”然而，这种探索的结果却是模糊的。人们走出去寻找历史上的耶稣，以为随后就可以把那个原本的他带到我们的现实生活中，既作我们的导师，也作我们的拯救者。历史-批判研究打破了数世纪以来把耶稣缚在教会学说的坚石上的锁链。人们在看到历史上的耶稣其人向他们走来时欣喜万分。“然而，他没有停留，而只是路过我们的时代后又返归他自己的时代。”事实上，历史-批判研究发现耶稣对于我们的时代和我们的文化欲求是个陌生人，因为这种研究承认了上帝之国的末世论启示。这种启示很快就将作为耶稣的整个历史存在的中心而突入人类的世界。如果耶稣完全是按上帝的启示来领悟自己的，那么教会的基督论的本原已经存在于耶稣本人中；他是真正的人，真正的上帝。

最后，对耶稣生平的历史研究并未导致一种可以取代教会有关基督的立场的人本主义观点的产生，而只是对这种立场追根溯源，返归真实情况的内在标准：教会所谓的基督是拿撒勒的耶稣。被认为是基督教精神的那种东西因此必须根据耶稣本人和他的启

示来说明。不是别人,而只有耶稣,才是所有基督教神学的起源,也是所有基督教神学的本原。他是甄别异教神灵的标准。他是正典中的正典,是《新约圣经》中的固有区分原则。新教倾向更强的圣经研究就遵循这一原则。它越是把宗教改革运动的口号“唯独信赖《圣经》”(sola scriptura)理解为“唯独信赖基督”(solus Christus)这一真正的基督教原则的外在表征,它对天主教《圣经》研究的影响就越大,对东正教《圣经》研究的开端的影响就越大,而它自己的泛基督教精神也就越强。追根溯源的方式(ad fontes)在天主教方面导致了把《圣经》作为教会传统的源泉和根本标准。在新教方面,它导致了把耶稣当作《新约圣经》传统的源泉和根本标准。那些在我们这个世纪把本真的基督教特质昭示于世的神学改革和教会改革是从天主教和新教的上述作法发端的。《圣经》的重新发现把《旧约圣经》猛然带到前台。因此,我将首先讨论基督教的新的《旧约圣经》神学对于神学和教会的含意。对《新约圣经》的历史研究重新提出了基督论问题。因此,其次,我将描述对这个问题的讨论。

(一)《旧约圣经》的含义

从历史上看,基督教是从犹太教中产生的。《新约圣经》是以《旧约圣经》为前提的。因此,关于《新约圣经》和《旧约圣经》的关系的神学解释以及关于《旧约圣经》对教会的含义的神学解释,毫无疑问便关涉到相对于犹太教的基督教特质。为什么基督教会把以色列的希伯来《圣经》当作它自己的《旧约圣经》呢?基督教徒是以什么心态来阅读《旧约圣经》的呢?1923年,自由主义的新教神学家阿道夫·冯·哈纳克宣称:“在2世纪拒斥《旧约圣经》是个错误。主流教会对此加以批评是正确的。在16世纪保留《旧约圣经》是宗教改革运动尚无法避免的命运。可是19世纪以后在新教中仍然把《旧约圣经》当作本真的基督教文献就是宗教瘫痪和教会

瘫痪的结果了。”在这里，哈纳克只描绘了基督教会和神学在《旧约圣经》问题上的思想混乱。是由于一种神学的必然性还是出于历史的偶然，《旧约圣经》才属于正典的范畴呢？它对于基督的教会有一种它所特有的启示吗？对于基督教教会同犹太教会众和以色列人的关系，它意味着什么呢？有关《旧约圣经》，基督教神学衍生出一系列彼此差异很大的观点和立场。

1. 宗教冷漠的观点

从基督教立场看问题，犹太教和异教都是异质的宗教，教会是以一种“救赎宗教”的面貌出现在所有的男人和女人面前的。这种宗教不考虑这些人是犹太人，还是异教徒，因为他们在需要救赎这一点上是平等。即使从未有以色列国存在过，也会有一个救赎的基督宗教；即便不再有犹太人，也将仍然存在这么一种宗教。只是由于历史的偶然，《旧约圣经》才与《新约圣经》联系在一起。既然救赎者基督已经出现，《旧约圣经》便不再有特殊的话可说了。这就是名声显赫的新教神学家弗里德里希·施莱尔马赫在其很有影响的著作《基督教信仰》中所表述的观点：“基督教同犹太教的确有着一种特殊的历史关系，但就其历史存在和目的来说，基督教与犹太教和异教的关系处于同等地位。”但假如《旧约圣经》只是一种犹太宗教的经书，那么基督教会就没有理由保留它，就没有理由不把它换成基督教会生活于其中的其它民族的宗教著作。只是在希特勒统治时期，那些所谓“德国基督徒”企图用日耳曼的埃达传奇来取代《旧约圣经》时，许多神学家才意识到《旧约圣经》对于基督教信仰和基督教神学的不可取代的意义。

2. 拯救所必需的对比的观点

从这种观点看来，基督教的诞生是与犹太教根本冲突的结果，而且基督教将继续陷于这种冲突之中。《旧约圣经》所启示的，是

上帝的律法；而《新约圣经》所启示的，则是上帝的福音。《旧约圣经》所教导的是报应法则，而《新约圣经》所教诲的则是爱的精神。《旧约圣经》只是对于犹太人选民才有效，而《新约圣经》对一切都开放。《新约》和《旧约》圣经，以及基督教会和以色列，被认为相互之间发生着冲突。但是这种冲突被认为是必要的，因为它可以保障《新约圣经》的新颖性，可以保障基督教会的特殊性质。路德宗传统的神学家就常常采取这种立场。其中最晚近的一位神学家鲁道夫·布尔特曼把为《旧约圣经》所证实的以色列历史叫作“失败的历史”。所谓失败是这个民族在上帝、他的律法、他的选择面前的失败。布尔特曼之所以这样做，是为了强调对基督的信仰的正当性。“为了确立自信，信仰需要知道律法的意义，否则，信仰便会屈从于律法，被它引入歧途。……一个称义的人的例证，只有在失败的基础上才会发生。”可这意味着基督教信仰需要召回上帝的律法，把它当作某种消极的背景，把《旧约圣经》中的众多故事保留下来，作为一种制约因素。这样，基督教信仰便可保障自己的合法性了。从这种观点看来，基督教神学发展了一种《旧约圣经》神学，把它当作一种消极的神学，以使自己显得正确。不幸的是，基督教与犹太教的这种对比被通俗讲道广为传播：一方面是善良的撒马利亚人，另一方面是自以为义的法利赛人；一方面是明辨是非的基督教会，另一方面是不辨是非的犹太会堂。

3. 拯救史遗产的立场

从这种观点看问题，以色列的历史是基督教的“前历史”，而《旧约圣经》则是《新约圣经》的前奏。以色列民族在拯救史中为各民族教会的产生作好了准备。自基督临世以来，教会就取代了以色列人，因为在《新约圣经》中，我们看到《旧约圣经》的预言实现了。正如路德宗神学家保罗·阿尔道斯所说：“教会肯定是作为上帝的选民而在以色列获得其基础的，但以色列也在教会中得以延

续。现在，教会才是真正的选民。”我们在第二次梵蒂冈公会议有关教会对非基督教宗教的关系的声明中也发现了同样的论点：“基督的教会承认，按圣父上帝的拯救计划，教会的信仰和被选的开端应当在长老、摩西和先知中去找……基督的教会表示，她的得救在上帝的选民撤出奴役之地这一事件中便已被神秘地预示了……她相信，基督通过他的十字架使犹太人和非犹太人言归于好，使他们在他们之中融为一体。”这是一种广为流传的观点。它声称基督教是犹太教发展之顶峰，是取代犹太教的信仰。在这里，由于基督教教会的出现，犹太教在上帝的拯救历史中便没有立足之地。作为基督教教会的《旧约圣经》，《律法书》对于以色列来说已丧失了其意义。

4. 先知社团的观点

按照这种观点，在那种有关未来的预言之“频繁”中可以发现《旧约圣经》的种种显著特征。这些预言尚未在基督临世中普遍应验，尚未在对圣灵的体验中普遍应验，而只是在原则上才可以得到实现。这些预言是使天地复苏的上帝之国的预言，是为所有造物带来和平的自由之国的预言。《新约圣经》声称，《旧约圣经》中所有这些关于未来的真实预言不仅业已实现，而且为基督所确证，被教会传播到所有民族中。早在12世纪，弗洛尔的约雅什(Joachim di Fiore)就已提出了这种观点。它在宗教改革运动的神学中一直是个活跃因素。《旧约圣经》在其预言的过剩中比《新约圣经》多出一种价值。通过《新约全书》的启示，各民族人民都被带到以色列的希望之中。《新约全书》的未来与《旧约全书》相同：两部经书都专注于上帝之国。只是在这种意义上，神学才认真对待了《旧约全书》。犹太会堂与以色列对于基督教会的那种特殊意义也被承认了。犹太人与基督徒一道，只有“一本经书，一个希望”。(马丁·布伯)

(二) 基督论问题和《新约全书》

耶稣基督的名字表明了基督教的特殊性。这个名字听起来肯定像个双名，可实际上它是一个名字，一个头衔：基督是上帝的弥赛亚。因此，便产生了这个批判性的神学问题：耶稣当真是基督吗？上帝的弥赛亚业已在拿撒勒的耶稣身上出现了吗？

自最初作出其信仰表白以来，教会便一直把《新约全书》当作其有关基督的教义的证明：耶稣基督是上帝独一无二的圣子。《新约圣经》成为教会关于基督的学说——基督论——的基础。然而，自古以来，这种基督论便是自上而下的基督论：它始于天上，然后，上帝圣子道成肉身降至拿撒勒的耶稣的生命里；道成肉身了的上帝圣子从加利利来到耶路撒冷，人们目睹他在各各他的十字架上受难，亲见了他在第三天的复活，目睹他升天，期待他在世界末日再临人世进行最后的审判。这个关于救赎者降临凡尘又重归天界的基督论图式是一个古老的、宗教的、前基督教的神话。在更早的时候，它被运用于耶稣的生平：从上帝到人类，从人类到上帝。可是这个基督论神话与耶稣其人相吻合吗？

直到近现代，人们都在根据形而上学而感受和思考：他们对不朽上帝的存在，是不存任何疑问的；只有生命短暂的存在才被认为是不确定的，值得怀疑的。因此，他们的基督论问题，并非耶稣是不是上帝，而是他是不是真正实在的人。

然而，现代思想中的“向人类学转移”把这个基督论问题颠倒过来：有疑问的不是耶稣的人性，而是他的神性。不能再把上帝在天上的存在当作视拿撒勒的耶稣为道成肉身的上帝圣子的前提。对问题的探究应当从另一面开始，即从拿撒勒的耶稣其人开始，这样才能够领悟上帝。因此，现代思想状况中的基督论经常地，而且有意识地是自下而上的基督论。“自上而下”地看待耶稣的生平只能是上帝的立场。人类生活在下界的尘寰中，他们的认识只是在

他们自己的经验可能性的范围内进行。他们与之相遇的，不是天上永恒的上帝圣子，而是拿撒勒的耶稣其人。从他那关于上帝的启示和他与上帝的关系，人类可以确知谁是上帝圣父。旧的“自上而下”的基督论从来就是关于“神-人”基督的基督论：集神性与人性于一身的人。相反，当代基督论之转移到自下而上是从“神-人”（man of God）耶稣开始的。他的神性在于他不断感悟上帝的能力。他的无罪的人性是他的神性的证明。他的救赎工作在于加强我们那遭到困扰的对上帝的意识（弗里德里希·施莱尔马赫）。因此，我们必须让他的历史人格中的人性对我们产生影响，从而认识他对上帝的独特感悟中的上帝的存在（威廉·赫尔曼）。

“自下而上的基督论”永远是关于人性的基督论。这种当代的基督论中的某些倾向在耶稣的典范的宗教感悟中看到了他的人性。这是追随施莱尔马赫。另一些倾向则追随康德和利奇尔^①，强调耶稣的典范的道德。现在，人们喜欢强调耶稣的典范人性：他是本真的规范，因为他把全副身心交给了上帝和他的人类伙伴。作为他的信徒，当今世界的男人和女人可以真正过一种人的生活。

可是，这种当代的人学基督论不是以那种旧的神学基督论为前提的吗？假如一种“自下而上”的基督论不以某种它企求达到的“自上而下”的基督论为前提，它怎么能够发轫呢？为什么与佛陀和苏格拉底这些世界历史上的伟大人物相比，拿撒勒的耶稣就应起一种真正人性的典范的作用呢？假如人们不认为耶稣有这种神性权威的话，那么为什么唯独他才应当发挥这种作用呢？当代的“自下而上的基督论”是对旧有的“自上而下的基督论”的富有意义的矫正，但是它不能单独存在，否则它必然会破产。由于使用了基督这个头衔，任何“基督论”已经把上帝作为前提了，而且是把以色列的上帝，希望的上帝作为前提了。因此，在当今的神学中，我们

^① 亦译里敕尔。——编者

既有“自上而下”的神学基督论，如最近由卡尔·巴特和卡尔·拉纳尔所发展的那种，也有“自下而上”的人学基督论，如近来由汉斯·昆所提出来的那种基督论。尽管这个问题已有权威性结论，但这不是一种可行的解决办法。在这里，我们看见了两种相互补充的观点。两种基督论相互间有着辩证的联系，不然我们就将有一种没有耶稣的基督论和一种没有基督的耶稣论。

假如返归《新约全书》的传统，我们会发现耶稣基督的生平是从两方面得到说明的：是按照他的历史使命的精神来讲述的，也是按照他的末世论意义上的复活的精神来追述的。这些并不是形而上学的“自上而下”和“自下而上”的观点，而是关于向前看的希望和向后看的追忆的历史观点。对观福音书按照耶稣的救世使命的精神和他所带来的关于上帝之国的启示的精神来讲述关于他的故事。这些福音书是把他的生平作为他的启示的结果来描述的。当他在各各他的十字架上受难时，他的使命就完成了。与之相对照的是，使徒行传以耶稣的复活为开端，并宣布上帝圣父在圣灵中临在。只是偶尔的，在圣餐仪式的传统中，保罗才返回到尘世中的耶稣那里。当然，这些福音书也是按照耶稣复活的精神来讲述他被上帝派遣到人间的历史的。否则，耶稣的生平便永远也不会被人讲述出来。当然，保罗也是按照基督的救世使命来追忆他的重返天界的。这向前看和向后看的两种观点相互扩充，相互矫正：同尘世间的耶稣相牴牾的任何事都不能认为是与重归天界的基督相关；在尘世间被钉上十字架的耶稣仍然是任何有关基督的观点的唯一尺度，因为耶稣即是基督，而不是其他任何人。与重返上帝的基督和他在圣灵中临在的体验相悖的任何陈述都是站不住脚的；重返上帝的基督是有关耶稣生平的任何回忆和叙述的前提。

耶稣的生平和基督的明显的相交点是各各他的十字架。从耶稣的生平来看，他的死就是救世使命的结束。从他的复活来看，他的死则是他的真正开端和尘世间上帝之国的开端。因此，与旧有

的“自上而下”的基督论和现代的“自下而上”的基督论相比，最近的神学更为注重基督论中耶稣基督在十字架上受难的意义，以及这种受难和牺牲在总的基督教神学中的意义。基督的十字架将真正的上帝昭示于人；基督的十字架将真正的人性揭示出来。在钉上十字架的耶稣中，人性中的上帝和上帝的人性得到同等程度的承认。从本质上说，基督教神学是十字架的神学。这意味着任何一种神学都必须以它对正在死去的耶稣的呼喊“我的主，我的主，你为何遗弃我？”的回答而受到检验。神学的最新发展是把耶稣向上帝提出的这个问题同基督的问题相对照而开始其思考的。这样，这些新发展也就着手解答受苦受难的人类在当今时代提出的关于上帝的问题了。

在所有的基督教教会中，那种原初的、本真的、独特的基督教精神总是以十字架为其标志的。以其牺牲来进行救赎的被钉上十字架的基督，通过其圣灵来呼吁人民跟随他的基督，是基督教的唯一的尺度。在基督中，上帝使自己等同于无辜的受苦受难的人类。在基督中，男人们和女人们找到了他们的解放性的真正的特质。这种特质就在上帝的形象之中。

目前，在基督教世界的习俗和价值观的瓦解中，基督教特质变得不确定起来，充满了疑问。基督教徒和教会被迫去探寻他们信仰的原初的和本质的意义。在寻找他们的本原的真实中，他们重新发现了《圣经》；如果教义神学要回答基督教的本原和性质是什么这一问题，它就必须以圣经神学为本。这种需要把神学从天主教的大环境和新教资产阶级世界的文化氛围中解放了出来，使它独立，使它具有独特的基督教性质，使它在其陈述中明白无误地显示出布道(Kerygmatic)特质。在对基督教信仰的本原的和本质的圣经见证中，神学找到了使它成为基督教神学的人：耶稣，上帝的基督。基督的救世使命、他在十字架上的从容牺牲，以及他在复活后开始的那种新的永恒生命，是当今任何与之相关的基督教存在

的源泉；耶稣基督不是神学研究的对象，而是任何宣称自己属于基督教的神学的独一无二的决定一切的主体。

五、“泛基督教时代”的神学

随着罗马帝国的崩溃，以前在帝国内有过一元化组织的基督教也崩溃了。1054年，东方和西方教会——亦即拜占庭和罗马——分裂，东西方从此分道扬镳。16世纪，随着宗教改革运动而发生的教派分裂使基督教西方的统一分崩离析。从政治上说，这是宗教战争的开端。从神学上来看，这是“教派时代”的兴起。在30年战争后，欧洲取得了政治和平。这种局面只是通过近代的、在教派上保持中立的世俗国家的发展，以及一种提倡宗教宽容的文化的传播，才得以实现。“世俗的时代”通过国家与教会的必要分离，瓦解了基督教统一体的传统形式。这一事态导致欧洲所有的基督教会的自立，并日益加强了相互间的合作。基督教对旧有的基督教统一体的终结和世俗时代的开端所作出的第一个历史性反应，是在18和19世纪开展的传教运动。这是基督教历史上最伟大的传教运动。第二个历史性反应是泛基督教运动。在长达数世纪的分裂和分化之后，这一运动标志着各种基督教教会之间开展合作、交流和联合的新时代的开始。传教运动和泛基督教运动是同时产生的，它们属于同一个运动。它们把各个教会从欧洲的偏狭和教派争执中解放出来，开始了全世界各民族的共同教会的形成过程。

教会进入“泛基督教时代”，对于基督教神学有着非同寻常的后果，但这些后果产生影响的过程也是缓慢的。各种教会神学现在不再能够仅仅为它们各自的教派的自我认识服务，仅仅使它们自己与其它教派有别。原有的新教和天主教神学现在必须把自己

当作形成一个共通的基督教神学的各个阶段来认识。在早些时候的“教派林立的时代”，神学为保障一个特定教派的特点服务。因此，这种神学总是“有争议的神学”，它在各教派的所谓“区别性教义”中找出那些把一个教派与另一个教派区分开来的东西。在“泛基督教时代”，这些不同的教会神学必须探寻它们共同的基础，从而使各教会的共存与合作成为可能。这并不会导致教派之间的调和，或导致神学对探求真理的冷漠，而将导致对本质性的东西的思考。什么是真正的教会这一问题占据了突出地位。任何一个在其自己的教会形式中寻求真正的教会的教派，都必须所有其它教会形式中来探求这种真正的教会。只要基督被认为是基督教会唯一的主，那种教会统一的意识就能在所有的教会中获得生机，尽管它们之间有分歧，尽管它们相互谴责。因此，神学中从固执的教派争执到泛基督教的和谐转变，比许多人想象的更容易实现。

最后，进入泛基督教时代也是进入人道的时代。今天，各民族要生存的话，就得关心一个公正的世界社会的发展，就得关心永久的世界和平的实现。因此，要么是“一个世界，要么便是世界的毁灭”。现已存在于所有民族和文化中的基督教会能够成为实现世界的公正与和平的催化剂。因此，基督教徒对促进承认人权和进一步发展人权给予很大的关注。所有的主要教会都参加了争取人权的斗争。它们以神学宣言的形式来作到这一点。它们都认为人权是未来世界和平的根基。在这一方面，教会将成为抵制独裁国家和阶级社会对人权的粗暴践踏的世界良心。当今教会越是意识到它们同特定民族、国家和阶级的那种传统的融合的关系，越是意识到它们的泛基督教一致性和应对人类担当的责任，它们就越是肯定地将成为未来世界社会政治中的先知因素。它们的泛基督教普遍性给了它们这种新的政治责任。

只有当世界和平建立起来并得到保障时，谈论各民族的未来才是有意义的。和平是人类生存的首要条件。教会越是能够摆脱

各统治民族和阶级的利益的纠缠，越是能够发表自己的公开的信念，它为世界上所有男人和女人的和平所能做的事也就越多。各分离的教会的泛基督教联合是它们对世界和平作出贡献的基础。当然，所有的教会都倡言和平，但在一个有着核战危机的时代，一个有着日益严重的生态危机的时代，有关和平的神学学说还在襁褓之中。在这种神学学说中，那种关于“正义的战争”和“人类对自然的征服”的旧观念必须修正。人权和人同自然的和谐在 20 世纪末是神学最紧迫的政治论题。

(译自 Jürgen Moltmann, *Theology Today*, tr. John Bowden, Bungay, 1988.)

“我的神学”简论

(德)埃贝哈德·云格尔 著
刁承俊 译

——

我的神学——我的话说到这里就顿住了。在我试图完成向自己提出的、尽可能简洁地表达“我的神学”这一任务之前，我不能不首先克服某种使我在把物主代词我的摆在神学一词之前的窘态。

神学谈论的是上帝。用一个物主代词来限定它，看来真是胆大妄为，而且是双倍的胆大妄为。如果这关系到谈论上帝的问题，那么到底谁又是这个谈论上帝的、具有人性的自我呢？这个自我肯定不会是无足轻重的。可是，他到底能不能提出比神学闻所未闻的疑难问题还要困难得多的问题呢？他是不是在用自己谈论上帝来不断地阻止谈论上帝呢？“神说神的好话。”（B. 帕斯卡^①）在他看来，在谈论“我的神学”时，似乎是要表现对于神学家毫无节制的过高估计，以及——更为糟糕的是——对于可以称之为神学的东西的极不恰当的低估。如果说这种谈论还有好的含义，那就必须首先把这种含义发掘出来，并专门加以强调。

① 帕斯卡(Blaise Pascal, 1623—1662), 法国数学家、物理学家、笃信宗教的哲学家, 近代概率论奠基人。——译注

我的神学是私人事情还是私人财产？很可能两者都不是。神学往往具有社会性质，因此决不能将它当作“业余爱好”来看待。对上帝的议论要么与所有的人有关，要么与任何人都无关。它与我们不是肯定有关，就是毫不相干。它要么孤注一掷，要么扑一场空。所以说，它无论如何不能是私人事情，也不能是私人财产。“但是，学说并非我的财产！”（马丁·路德）

神学要求真正谈论上帝。不说实话，就不能对上帝表示敬重。可是，人们又不能在重视上帝的情况下占有真理。这种真理既非私人财产，也非集体财产。人们根本就不能拥有它。只要人们同真理有关，那它就会抓住我们，就是说，我们也会属于它的王国。（《约翰福音》第16章，第10节^①）不受到需要仔细考虑和思索的真理的感动，我便不能成为神学家。如果我有某种神学，那我就按着一种赋予我们的才干（《马太福音》第25章，第15节^②）行事。当然，如今任何一个人都必须凭着这种才干做出最美好的事情来。当教父们把神学称作一件上帝赐予的衣服时，也许他们就是指的这种最美好的事情吧。

我的神学是基督教徒独创性的表现吗？可能就连这一点也很难同神学真理的本质协调一致。谈论上帝的真理往往都是一种原型：它保持着原始的样子。正因为如此，它每天早晨都使人感到清新。让把它变成陈词滥调的人痛苦去吧！但是，谁想到要感谢这种真理的纯朴，谁就可能具有与那些自身尽可能独特的兴趣有别的兴趣。想要独树一帜本来就是自相矛盾的。如果毫无特色的主观性试图牺牲本质而使自己别具一格，那么这种自相矛盾的状况往往就会愈演愈烈。近代神学家这种使自己别具一格的欲望——最

① 《圣经》此处为：‘只等真理的圣灵来了，他要引导你们明白（原文作“进入”）一切的真理。’——译注

② 《圣经》此处为：‘按着各人的才干……’——译注

近他们对于大众媒介真是垂涎欲滴——增长的多寡，恰好与神学本质丢失的程度相同。神学之所以能够或者说首先使人们感到兴趣，那是因为它是我的——或者说我同事的——学说。这种神学明显地屈居于那个为了谈论上帝而提出的、对于真理的基本要求之后。并不是因为这种神学过分苛求，而是因为对它的估计还不够高，所以谈论“我的神学”一事也就困难重重。

我的神学作为对于恰如其分、按照时代精神谈论上帝所负有的个人责任的表现，这一说法获得了好的意义。从这个意义上来讲，它甚至是必不可少的。这是因为，更确切地说，我们把神学理解为对上帝的那样一种通情达理的论述。在这种论述中，人们都以负责的方式想到并且谈论上帝——虽然这种事情肯定不能出现在蔚为大观的孤立之中。在与基督教信仰有关联的情况下，神学是共同向所有信徒提出来的一项任务，是一项只有在相互促进对于信仰真理的理解时才能完成的任务。不过，相互促进往往也意味着相互批评。神学工作就是结成这样一种相互关系，为信道者对信仰的真理以及信道者与该真理相互之间不断增加着的共通点服务。凡是在人们把上帝称作我们的主的地方，任何涉及到谈论上帝的人类职责，在个人主义鼠目寸光的情况下都无法履行。神学是一种集体的事情，它的教会神学。但是正因为如此，所以它同时又是我身体力行地参与所有信徒理解愿望和理解能力的表现。

甚至就连共同履行的职责也没有停止成为个人的职责。有人性的自我在试图负责地谈论上帝时，不会被人遗忘；既不会被在有人情味的话语中成为话题的上帝遗忘，也不会被找到一种共同语言的全体基督教信徒遗忘。全体圣徒并未穿上制服。更确切地讲，他们的思想和言论随着共通点的不断增多，反映了其对象的丰富。神学家作为“神百般恩赐的管家”（《彼得前书》第4章，第10节）在任何情况下都是假正统“灰色”的死敌。每一个神学家本人都为他

在思考时、谈论时，当然也是在行动时必须对其负责的真理所感动。就这方面来说，神学往往还具有生活经历的个人特征。它是一段内容广泛的神学传记。如果真的像《约翰福音》第4章第31节所预言的那样，人们会获知作为解救的真理，那么，这就无异于：那个独特的自身经验将共同决定神学工作的整体。在神学中，与敢于利用自己本人的理解这一勇气相适应的是，共同说出自己那些解救人的真理之经验这一自由：不是采取自我陈述的方式，而是采取一种好像正巧是我在从事神学的方式。从这个意义上讲，施莱尔马赫^①的话一点不假。他断言：“包含某种特点……这一点对于任何一种福音新教的教义学都是适用的。”

按照这种理解，甚至就连表现“我的神学”的企图，至少从一开始就并非错误的行动。紧接着，我便采用根本就不是一开始就谋求完美的神学表白的形式，来从事这一工作。对此，我要预先说明的是：亲爱的读者，最好尽快从头脑里打消进行某种比较的念头。

二

(一)我因信，所以如此说话。^② 不是谈论我和我的信仰——这无论如何只限于如今与此有关的情况。我因信，所以如此谈论我所信奉的上帝，谈论他那解救的真理。我因信，所以如此谈论这个作为人降临尘世、在造福我们的耶稣基督身上作为神灵显现出来的上帝。我因信，所以如此谈论耶稣基督这个畅通无阻的上帝的真理。像这样思考着、以负责的态度对上帝进行的论述就是神

^① 施莱尔马赫(Friedrich Schleiermacher, 1768—1834): 德国神学家。

——译注

^② 此话原自《哥林多后书》第4章，第13节，以下各节都沿用《圣经》中译本的这种译法。——译注

学。用恩斯特·富克斯^①的话来讲,它是信仰的语法。

信仰依靠上帝身上真理与自由天然的协调一致长存于世。这一点使它同任何人类的能力、知识、真理以及行动和自由区别开来。因此,信仰和针对它的神学既不能归于形而上学或者它那认识批判的遗产之中,也不能归入道德的范畴。更确切地说,人们在信仰中,将会获得一种由他自己既不是通过知识也不是通过行动所得到的、他的存在的完整性,而这种完整性又仅仅来自于同上帝身上真理与自由彻头彻尾的、天然的、协调一致的相遇。人们十分虔诚地感到这种完整性——不仅仅感到这种完整性本身,而且感到作为“完整的、不可分割的存在直接在场”(H. 斯特芬斯^②)的完整性。《圣经》把这种完整性称作平安,并以此把它同整体的全部概念区分开来——如果这一整体只能强行得到的话,那么它的特征就是:事实上,一个令人信服的部分就代表着这个强行得到的整体。在这一全部“用部分代表整体”的情况面前,信仰谈论的是一种彻头彻尾的完整性。这种完整性就是作为真理与自由天然协调一致的仁爱,就是上帝自己所熟悉的仁爱

因此,信仰对于所有不能起到解救作用的真理都不满意。它很清楚,天底下有那么一些妨碍自由的“真理”。同时,它也明白,还存在着一些歪曲真理的“自由”。如果知识的真理与行动的自由手挽手地为同一目标而奋斗,或者说至少是趣味相投,相互接近,那么,信仰就可以从根本上同知识的真理和行动的自由区别开来。因为信仰并未寻找,它在发现。它依靠被感觉到的仁爱生存。当然,它后来也在试图理解,而且是更好地理解这种仁爱解救人的真理。正如一个幸运的发现者首先由于发现一样东西而成为幸运的发现者一样,信仰也是首先由于意味着上帝本身的这种仁爱而成其为信仰。对于意味着上帝本身的这种仁爱来说,关键就是让人

① 恩斯特·富克斯(Ernst Fuchs, 1920—):奥地利画家。

——译注

② 斯特芬斯(Henrik Steffens, 1773—1845):美国哲学家。

——译注

发现自己。只要仁爱的火花作为上帝的火花直接转入人的主体，只要这些火花唤起发现上帝这一信仰，仁爱自己就是它那发现的最初的主体。上帝就这样以圣灵的身分来到人间，使人们获得信仰。信仰寻觅着，后来也就找到了上帝。人们试图发现什么，以后也就作为信仰者发现了上帝。人们使一种无与伦比的经验变得可信。正是这种经验基本上虽然中断了世俗经验的系列，却又涉及它，涉及作为这样一种来自于某种经验的、在任何情况下都不愿意隐瞒的上帝经验。我因信，所以如此说话。

这句由耶稣使徒(《哥林多后书》第4章，第13节)所引用的《旧约》(《诗篇》第116篇，第10节)中的话，表现了解救人的真理令人信服的经验。基督教神学就来自于这种经验，而且所涉及的也是这种经验。神学谈论的是我主上帝。但是，谈论这个主的必要性却与奴役性的暴力强制不同，它是解放人的真理不可抵御的力量。上帝的统治正在解救人们，因为这种统治就是使人们摆脱那把他们自己和别人都卷进去的生活谎言的真理之统治。这种统治使人们能够摆脱用以剥夺自己行为能力、将自己束缚起来的罪孽。这种统治把人们解放出来，使他们在上帝未来的王国里，过着相当于上帝的生活。现在，这个上帝的未来王国作为自由的王国，已经预先发射出了它的亮光。因此，神学也就不外乎是对于用自己的真理解救人的上帝所进行的、经过思考的、有责任感的论述：解放的神学。

(二)我因信，所以如此倾听。信道是从听道来的，听道是从上帝的话来的。(《罗马书》第10章，第17节)这是对于人类及其世界都有好处的话，是上帝说出自己想法并许下诺言的话，即福音。谁信道，谁就会把上帝看作是在《福音书》中说出自己想法并许下诺言的人。在这种情况下，如果不用《福音书》来阐明上帝之道的意义，这种意义就会被歪曲，被颠倒。如果《福音书》阐明的是一种有根据的意义，那么，“上帝”甚至作为律法之言所具有的，就只能

是这种意义了。然而，《福音书》中所说的上帝，却是化身为耶稣其人降临尘世的。这样，就可以在与这位经过短暂而又令人难以忘怀的公开活动之后丧生于十字架之上的犹太人协调一致的情况下，阐述自己真正的神性。《福音书》上所说的上帝，就是无穷无尽的上帝。

这里应当强调的是：上帝自己已经成为别人的话题，但他本人也要发言。不错，引人注目的话语一向就是他存在的一部分。不过，没有人会自愿讲话。上帝就是一位自愿讲话的人。他的话就是他那存在的原始表现，是最早的讲话，是来自于空虚混沌的两个词的统一体。信仰听到了这句话。它自己很清楚，一切都是由这句话创造出来的。这种信仰就来自于这句话。它就是一边听着这句话，一边降临人世的。而且它还一再提到这句创造着它的话。我认为，因此之故，我才听从这位自愿讲话的上帝。

信仰听从上帝本人。它并不听命于人类的上帝观念，不听命于信道者对于上帝的种种理所当然的想象，而仅仅听从上帝本人。这是因为，信仰就是大胆相信已经认识上帝本人，认识这位已经降临尘世，变化成人、被人们谈论到的上帝。受到他那圣灵之火——尽管只是这种火的一点火星——的照耀，信道者本人也对所听说的真理表现出极大的热情。

这是一种危险的火！在关心安全的世界看来，这是一种引火烧身的愚拙——这就正如在关心自身聪明的理性眼里，那位作为人来到尘世，然后又又在尘世上死去的上帝的话就是愚拙一样。（《哥林多前书》第1章，第18节）但是，信仰仍然不揣冒昧，去听从上帝的话。至于这是不是愚人节时狂欢者的行为自由，这倒无所谓。愚人有时却是唯一能够大胆说出令人难堪的真理之人。这也适用于“为基督的缘故算是愚拙的”这一情况。（《哥林多前书》第4章，第10节）因此，神学将会像它成为上帝之道的的神学那样，看到自己往往在担任一种愚人的角色，一种在科学之家里的书呆子的角色。然

而，一当神学为真理服务之时，它就不会为这一角色感到羞愧了。

信仰在听从通情达理的言词时，自然也就只能听从上帝的本人。上帝被人们通情达理地谈论着。他为自己挑选见证人，而上帝的精神就在这类见证人那些往往是过于通情达理的言词中表现出来。信仰认识到，所有那些原来就能证明上帝降临尘世这一历史的通情达理的言词，都是信仰最早的言词。信仰将它们作为《圣经》的经文搜集起来，以便听从它们必然说出的那个真理。因此，神学就是《圣经》的注释。

(三)我因信，所以如此惊奇。惊奇极啦！人们都认为，上帝就是他们以及世间万物无穷无尽的秘密：既是非常令人惊异的，又是不言而喻，或者说应当是不言而喻的东西；既是绝无仅有的，又是具有无法超越的普遍性的事件；既是永恒的存在，又是十足的生成；既是极其具体的，又是包罗万象的事物；既是上天的天父，又是出现在尘世间教友中的长老。人们都认为，这个作为人降临尘世，然后被钉死在十字架上，最后又死而复生的上帝，就是一个具有多重关系的人，一个分别为圣父、圣子、圣灵的人，一个把迥然不同之物融为一体的人。人们都认为听到了三位一体的上帝的奥秘。在这里，这位上帝正忍受着死亡同自己本人毫无联系之苦，以便在生与死的统一体中，为了生存，成为多重关系的仁爱之人。这是一种仍然处于如此巨大的三位一体的自我陶醉中的、往往是更为巨大的自我牺牲的秘密。关于十字架一词的深度就在对三位一体的上帝的信仰中展现出来。我因信，所以对于作为《福音书》总和之神秘的三位一体感到如此惊奇：上帝一向，就是说本来即为我之神。

奥秘就是上帝，但不是无法辨认、只从神秘的逻辑推理中得知的，或者具有神秘本性的，或者成为必须加以隐瞒的秘密政治事件的上帝，而是作为致以神秘敬礼的上帝。奥秘就是上帝，但不是处于不理睬认识、回避理解的那种黑暗世界中的上帝，而是自觉自愿

展示出来的圣父、圣子、圣灵之永恒的存在，是耀眼的光芒。奥秘之大门只能从内部打开。可是这些大门一旦打开，奥秘也就会在继续成为奥秘的情况下，进行一番自我介绍。神秘如果将心里话都和盘托出，那它也不会失去神秘的性质。恰恰相反，人们对于它的认识越深刻，它也就会变得越神秘。

上帝就是这种奥秘。他的存在不是黑暗无光，而是永不熄灭的光，即战胜死亡的生命之光。如果上帝隐藏起来，那他就在自身存在的光里。（《提摩太前书》第6章，第16节）上帝的启示就等于让这种光进入尘世上自己造成的黑暗中，也就是将上帝绝对的隐藏转变为他在对立情况下的确切的隐藏。这样一来，上帝的永恒存在就会被视为具有空间和时间意义的历史，也就是光明战胜并驱散将其隐藏起来的黑暗的历史。即使我们无法正视这种光，那我们也能发现制造这种光并在其中显示出神圣的奥秘的圣洁。（《提摩太前书》第3章，第16节）只有在上帝总的说来就是如此，就是说，一切都在他的光芒中出现，受到它的调整和赞扬的情况下，上帝的启示才会成为上帝绝对的公开，成为允许我们不仅正视，而且进入神的存在之光的公开。

神学认识开始于对上帝在人类生与死的确切隐藏中表现出来的奥秘所感到的惊奇。与哲学不同，神学认识决不是什么都不惊奇，而是惊奇的明智表现。这种惊奇越大，信仰也就越能理解所表现出来的神的奥秘。神学离不开惊奇。

（四）我因信，所以如此思考。信仰值得深思。人们可以信奉上帝，却并没有想到上帝。信仰十分注重理解自己，并进而理解上帝。从根本上来讲，信仰就是真理寻求理性。

仍然是在漫不经心地谈论上帝，甚至人类理性中那些关于上帝的想法——如果这种理性不让降临尘世的上帝把自己带走并引向这样的思路的话——忽略了上帝本身。这种情况表明，信仰受到迷信多大的威胁，上帝同偶像多么容易被混为一谈。因此，在没有

考虑上帝问题，没有考虑是谁或什么东西在事实上配称与上帝·的情况下，信仰是不能谈论上帝的。

因此，信仰和思考决不是相互敌对，而是密切相关的。只有在理性非常不理智地给信仰规定它必须思考的那些想法，或者否认它的，并进而否认上帝的任何一件有意义的事情时，它们之间的紧张关系才会变成敌对关系。因为这样一来，理性就会成为信仰的替身，而信仰为了要重新学着考虑上帝问题，就会要求思考改变思路。在这种情况下，也就需要思考本身重新进行思考。

只要能产生基督教神学的西方思想将理性局限于它有理智的行动和它的理性模式这一范围内，信仰在问题成堆的道路上就会看到这种思想。在这里，正是在这些有理智的行动和理性的模式中，人们所听说的这种理性被正在认识着的主体的自觉与自信扼杀了。授予现实事物，而不是授予可能事物，授予实体，而不授予实体学中的关系以特权；授予进行强调的陈述法则和语义学中有意义的真理以特权。这仅仅是三个——新近差不多同样受到于尔根·哈贝尔马斯^①指责的——用来说明骗取自身财富的理性的例证。这里所说的财富就是每次都取得更大成就的财富之外部财富，因为它作为成功地实现理解的技巧，比起彻底研究理性的整个财富来，更加重要。不管现代生活环境是来自资本主义还是来自社会主义，在这个环境里，客观化、仪器化的思想都必然是不道德的。没有任何一种道德能够赶来帮助客体的世界，因为这个在注意到道德时要求履行的责任，是在传统道德的视野中想到的，现在还无法实现。它必须大大超越古代的亲情论。在现代生活环境的片面性中，表现出西方思想在其并不完整、失去生活平静的思路上已经陷入的窘境。这是一种并不平静的思想。

① 于尔根·哈贝尔马斯 (Jürgen Habermas, 1929--): 德国哲学家、社会学家。——译注

如果“整体的、不可分割的存在的直接在场”是无法想象的，那么又该怎样来考虑上帝问题呢？只能这样考虑上帝问题，以致在把他的上帝想象考虑完毕时，不能不猛然想起关于上帝之死的那种念头来。犹如不能将生与死联系起来考虑一样，不能把上帝与死亡联系起来考虑，因为人们无法考虑这位处于生与死的统一体中为了生存，因而意味着仁爱的上帝。“保罗创造的那个神，是神的否定。”（尼采）

这个值得思考的信仰从耶稣基督之死的严酷中获得关于上帝的想象。因此，它要把上帝看成是这样的人——他创造性的万能与自由不同于神圣的绝对之想法所暗示的东西，它的永恒与现实性^①不同于永恒之公理和永恒事物之漠不关心所要求的东西。如果上帝就是仁爱，那么，仁爱在事实上就是万能的，就是所有真实力量的坚强核心。再说，这种力量也有自己的真理标准，这就是：它能够同情，因而也就能够采取这种方式抑制痛苦。这样一来，上帝的存在也就只能被认为是一种使自己遭到毁灭的存在，即其本质就是从无转入虚无的存在。这样一来，上帝的创造也就只能被认为是最早开始的行动，也就是包含着最早的限制行动（齐姆楚姆称之为犹太神秘主义）的行动。这位肯定自己的造物并将它创造出来的造物主本身，则受到他那些造物的存在的限制。与此同时，他的普遍存在的想法也要相应地重新被认为是他让所有的造物来到人世的概念。同样地，所有传统的神灵特征都要受到审查，很可能还要重新为人们所思考。这样一来，上帝就不会再认为是尘世中必不可少，偶然就不会再认为是无关紧要的了。上帝同所有那些作为随意性之反面的、真正的自由一样，真是太必要了。上帝由于其基督降临节的事件，只能被认为是一种存在，一种

① 此处原文为 Aktuosität，查无此字，可能是 Aktualität（现实性）的误写。

正在到来的存在，一个作为圣父、圣子和圣灵的上帝那关系重重的恢复知觉的永恒历史。神学思考着上帝的到来，它就是来自信仰的、思考的追随。

神学边思考，边领会降临尘世的上帝的运动，把思考上帝的到来时得到的认识作为自己的方法。它现在把上帝同人世尽可能紧密的联系起来，将来才能够尽可能严格地将上帝与人世区分开来。因为上帝对尘世倾诉衷情，同尘世区别开来了。他的特征并非不可传达的，而是可以传达的特征。并非某个比尘世往往只能是更为伟大的上帝之形而上学的差别，并非某种“伟大永恒的上帝”，而是某个极其接近尘世的上帝之救世说的差别——“没有什么东西如此伟大，上帝还要伟大；没有什么东西如此平凡，上帝还要平凡”（马丁·路德）——导致上帝与尘世的具体区别。因此，能够使上帝相应地谈到上帝的方法就是基督降临节的类推法。

能适应这个作为彼此迥然不同的存在之三位一体的结合体，以及在如此巨大的自我联系中，往往是更加忘我的上帝，适应这个就是仁爱的上帝的，就是那种类推法，那种在还如此不相似的情况下说出上帝与尘世之间往往存在更多相似性的类推法：上帝比起这个能够接近自身的尘世来，更接近尘世。他比起这个能够接近自身的有人性的自我来，在其精神力量方面，更接近有人性的自我。

基督降临节那个有条不紊地引导着关于上帝的思考和关于上帝的谈论的类推法，主要遵循的是语言的称呼与叙述特性，其次才是名称特性。在这里，语言之所以引起人们的兴趣，是因为它经历着意义的精确变化，又经历着意义的不断变化。概念确定要表述的事情，而隐喻却使这种事情处于令人感到兴趣的运动之中。因为信仰的语言即令人感到兴趣的语言，所以信仰的语言之真理就是隐喻的真理。它作为这样的语言，当然不会比概念的单义语言少一丝一毫的真实性。要么，关于上帝的谈论是令人感兴趣的讲

话,要么,它本来就不谈论上帝。因此,上帝在思考就意味着:要这样来处理关于上帝的谈论,以促使它在既提到上帝又提到我们自己时,一定与我们有关。

在既提到上帝又提到自己时,信道者就会获得对于他自己,因而也是对于他的世界以及——如果情况确实如此的话——他迄今为止称之为上帝的那个人的一种新的理解。上帝自己在思考。就这一方面来说,是一种使上帝关系、尘世关系以及人的自我关系革命化的事件,一种“思想方法的革命”。(康德)当然,这种革命不仅要求用思想,而且还要求用言语和作品来实现。信仰值得谁深思,谁就知道自己有责任采取紧急行动。

(五) 我因信,所以如此区分。信仰就是原始区分的一个行动。

正如上帝通过一种同其它物种进行原始区分的行动创造出创造物的存在,然后又在创造物的存在内部令人愉快地区分天与地、昼与夜、水与陆、男与女等等一样,这种信奉上帝的信仰也会持续不断地进行原始区分。它不仅首先是,而且主要是要区分上帝与世界、造物主与创造物。这样一来,就可以使两者之间极其接近的正确关系发挥作用。

谁信奉上帝,谁心中就有自己存在的起源和目的。他在上帝身上,而且也只有上帝身上才找到了自己存在的主要理由。他知道自己在他那有创造能力的仁爱中永远是安全的,而且也仅仅只有在这种仁爱中才是安全的。他知道通过上帝的仁慈,而且也仅仅只有通过这种仁慈才能证明自己是正确的。他知道耶稣基督,而且也只知耶稣基督才是道路、真理和生命。一旦涉及到他关于上帝的想法的真理,涉及到他的福祉时,他就会听从《圣经》,而且也仅仅听从《圣经》。谁信奉上帝,谁就会知道信仰,而且也仅仅只有信仰才是有创造能力的惰性。正是在这种惰性中,接受能力比赐予能力更有福气。不过,谁要是单独说出,而且仅仅说出这

一点，谁就是在以原始的方式区分在任何情况下也不容混淆的东西了。他知道罪孽就是上帝想要说的狂妄，就是上帝不得不想说的那种有害的精神压力。谁信奉上帝，谁就知道，上帝已经变成为人，以便从乐善好施方面最后将上帝与人类区分开来：“我们应当是人，而不是神。这就是全部结论。”（马丁·路德）谁信奉上帝，谁就生存于区别之中。这样一来，他也就保住了生命的重重关系。谁进行区分，谁就更多地占有生命。

当然，信仰也是在注意到这位被视为自愿讲话之人的上帝时，才进行区分。信仰区分上帝用来对我们提出要求的言词与上帝用来对我们表示恩赐的言词。它区分律法与福音，然后又要在与福音相适应的律法的正确运用，同律法的合法运用实际上就是滥用神学律法之间进行区分。它区分律法有益的要求，即为了上帝而对被上帝解救的人提出的要求与律法的过分苛求，即把人类视为自身功绩的总和的苛求。谁信奉上帝，谁就区分人与作品，并在没有律法著作的情况下，也就是在所有的“自我实现”之前为上帝所承认的那个人身上，看到了具有人性的人。谁信奉上帝，谁就把行动的价值同人的尊严区别开来。与此相反，谁征服一个可以用价值范畴——包括增值和贬值——来衡量的人，谁因此而认为必须通过以自我实现的形态出现的自我增值来赢得人的人性，谁就在事实上实现了人的人性。他对于人与神的区别在认识上有错误。与此相反，信仰就是一种持续不断的区分，就是坚持不懈地批评那种制造着偶像的、造物同其造物主的混淆和混合，批评接踵而至的、造物世界内部从令人愉快的方面被区分开来的事物的混淆和混合。因此，在信仰之后接踵而至的思考，本来就是进行区分的思考，是至关紧要的思考。

当然，甚至按照如今几乎已经不再流行的说法，至关紧要的问题在于，它要使更为优秀之物并不作为优秀之物的敌人，而是作为它的比较级，也就是作为在它身上被提高级位的事物发挥作用。真

正至关重要的思考一旦陷入危机，它就会为了更为优秀之物的缘故，不把优秀之物弄糟，而是去检查迄今为止的财富，看它的质量能否持久不变。因此对它而言，对传统进行的无礼的批评，同不加批评的尊重一样陌生。

人们说，在危机中，再也没有任何东西是可以理解的，而从这种危机那种与“思想方法的革命”取得一致的经验中，与好比经过火焰检验，证明为自然而然的事物之间进行的区分。要是人们这样理解的话，那么，就连上帝的启示也都只能完完全全地理解为所有自然的与历史性的不言而喻之事的危机，而且正是在这一方面被理解为“思想方法的革命”。在自然而然之物至关重要的注释学的范围内，托马斯·阿奎那^①那句话能够获得一种褒义。这句话就是：妩媚并不扬弃自然，而是完善自然。恰恰是在神学尽可能严格地进行区分时，它又从上帝的启示回到了世界的奇迹，从恩惠回到了自然。恰恰是在它向天父祈祷时，它却效忠于大地。它恰恰是作为上帝启示的神学，为一种比所谓的自然神学还要自然得多的神学进行辩护。因此，神学的思考所涉及的对象就是“拯救奇迹”。

(六)我因信，所以如此希望。信仰必然导致希望，它很清楚，自己是在一种很有前途的历史中建立起来的。谁信奉上帝，谁就可以相信，对于全部世界史以及世界史中每一个人的生活经历进行裁决的最后前途，就是在耶稣基督的十字架上和复活中业已确定的前途。它有理由希望。它希望自己本人死而复生，希望与上帝一道永生。

对于信仰来讲，这里所说的希望并非人们所依靠的那种模糊不清的希望，因为没有这种希望，人们就很难，或者说根本就无法

^① 托马斯·阿奎那 (Thomas Von Aquin, 1225—1274)，意大利神学家和诗人。——译注

再忍受苦难的生活。希望就是对于上帝，对于他即将到来的王国的希望。它作为这样的希望，就植根于信仰的可靠性之中。这个虽然已经产生，但却隐蔽得十分巧妙的希望，就是上帝那个已经作出的启示。正是这一启示通过这个再度出现——不过如今却是以庄严崇高的姿态降临人世——直接给世界与所有的世人以启示的主，预言和隐藏它自己的超越。因此，信道者盼望着礼拜天，这一天再也不受黑夜的限制，它把一切都暴露在光天化日之下，因为在这一天，救世主要把一切都放到他的阳光下面，从而把天下万物的优点都显示出来。它正好作为对于现存事物审判性的说明，将成为拯救人的光线。我因为信奉上帝，所以并不希望世界史会成为杀人犯总在其中战胜牺牲者的末日审判，而是希望耶稣基督会来审判生者和死者。在他的这种审判中，他会重新以对罪孽直言不讳，并借此使罪人摆脱罪孽的救星的态度出现。

对于上帝的希望，同时也是对于与他一起到来的王国的希望。正是在这个王国里，解放人们的上帝和被解放的人们，都以纯真的感情享受着自由的喜悦。谁信奉上帝，谁就希望有一个“公义与平安，彼此相亲”（《诗篇》第85篇，第11节）的王国。因此，对于基督教的希望来说，上帝即将到来的王国决不是不直观的。回顾在耶稣基督这个人身上袒露出来的、信道者同上帝以及他们相互间的联合，在不让这样一种转世论观点的要点凝结成种种想象的情况下，就能展现出一幅能使希望的对象变得形象生动的前景。美学在这种希望中占有自己的神学位置。它在当代神学中几乎被彻底忽视一事表明，希望的当代神学处境并不十分美妙。

（七）我因信，所以如此行动。因为出于对上帝即将到来的王国所寄托的希望，信道者也会产生我们自己必须抱有的、着眼未来的现世希望。希望是一切行动的主旨。但是，对于上帝即将到来的王国所寄托的希望形象逼真，却会使希望的某种行动变成义务。因为在远眺即将到来的自由、和平、正义和仁爱的王国时，希望者

认识到在人世间的条件下必须做什么，能够做什么。他希望至少能够使人类的理性明白，上帝在地上的王国那个遥远的——非常遥远的——比喻，就是人类行动的目标。他决定尽量协助实现这些目标。

此外，还必须重新在使生活变得毫不含糊的、仁爱于其中占据统治地位的那个上天政治的直率与所有人世的、因而也是政治行动的矛盾心理之间，进行严格区分。在人世间尚未充满爱。但是，这种爱却可以控制统治者，通过这种办法使这一世界各个王国里生活的矛盾心理和歧义变得更让人可以忍受。在政治上采取行动的人不用为此感到惭愧的这种矛盾心理如果没有去除，那它也会由于接近仁爱那种变得毫不含糊的统治而减少。它会变成与明确无误针锋相对的含混不清。

希望者因为知道自己有责任去区分上帝与我们的行动，所以也就不会要求任何一种不可能的事情。不过，希望的神学具有要求信道者为了促成可能之事要尽其所能的政治道德。因为我作为信道者有理由寄托希望，所以我就这样行动。

(八)我因信，所以我如此。就是说，是一件新的创造物，作为这样的创造物，就是在圣灵中有责任表现耶稣基督的存在并作为基督教教会成员而生存在世的人。谁信奉上帝，谁就明白自己有责任通过一种与上帝相匹配的生活，在世界面前去表现自己这种信仰的原因，以便给世界证明还在容忍这个世界的理由，并告诉它，它从哪儿来，又到哪儿去。信仰的原因就是一切存在的原因，就是在耶稣基督身上作为相互迥异之物的集体显示出来的、三位一体的上帝。不过，这样的存在只能够一起表现出来。

因此，信仰是一种颇具集体性的事件。谁信奉上帝，谁就会生活在信道者的集体中。正是这个集体作为与救世主同桌进餐的集体，会得到极其深刻的表现。在那里，相互迥异之物的三位一体的集体，会找到它那留有极深印象的、人世间的相似物。

教会与其它人类团体的区别在于，它靠赦罪为生，而且正因为它明白自己是靠赦罪为生，所以它笃信上帝。这样一来，它就把上帝描绘成用分摊他的圣洁的办法来赦免罪孽之神。这样一来，它就把上帝描绘成用分摊他的自由的办法来摆脱自己造成的屈从和未成年状态之神。这样一来，它就把上帝描绘成用分摊他的真理的办法使自欺欺人的人成为现实之神。这样一来，它就把上帝描绘成那种使自己变丑的人变得可爱的仁爱之神。这样一来，它就把上帝描绘成使世界和解之神。正是他作为圣父、圣子和圣灵，分摊着将针锋相对之物联合在一起的生活之安宁。

神学守护着基督教礼拜仪式和人世间日常生活中这种礼拜仪式表现的纯洁性。因此，神学关心的是与上帝有关的、在神圣天主与使徒教会^①这一集体中实现自我的人类。神学基本上就是教会神学。

要是与此同时，并不存在对于分裂为相互之间争论不休的基督教界极其尖锐的批评的话，神学会不会是这种情况呢？神学如果不使信仰的真理产生世界性的效果，那它就会失去自己的意义。这时，正像当初一个使徒当面抵挡另一个使徒那样，如果另一个信道者与福音的真理不合（《加拉太书》第1章，第11节及随后的章节），那么，这一个信道者就会当面抵挡他。这种情况只会对教会的统一有益处。保罗并没有把彼得逐出教会。如今，人们也许会勇敢地回忆起这件事情来的。创立一个在为真理而争论中统一起来的教会的时机已经成熟。

（九）我因信，所以如此受苦。谁信奉上帝，谁就同受苦者一道受苦，因为他要同他们共享欢乐，甚至在他们受苦时，他往往还惦记着他们那种被非法扣除的欢乐。谁信奉上帝，谁就会受到由于不自由、不公平和不和睦而引起的缺乏仁爱和希望之苦。但是，当

^① 罗马公教之自称。 ——译 注

他跟望着濒于死亡和被刽子手弄得痛苦不堪的世界时，他作为信仰同时也深深感受到在这个世界上所经历的、神的作用业已隐蔽起来之苦。

生活的痛苦现实怎样才能同上帝就是仁爱这一美妙真理协调一致呢？当上帝的造物像这样听说上帝万能的作用，致使它竟然躲藏在可怕的世界经验中时，上帝又怎么能成为使人高兴的词呢？信仰忍受着《福音书》中上帝启示的明确性与神圣的世界政府可怕的隐蔽之间的矛盾，忍受着变得显而易见的上帝的存在与它这种极为隐蔽的行动之间的矛盾，忍受着启示之神与其隐蔽作品之间的矛盾。信仰恰恰由于它那确信上帝的虔诚，被认为是受到非议的信仰，所以它也很想默不作声。我因为信奉上帝，所以就要默不作声吗？

谁信奉上帝，谁往往在实际上就只能默不作声吗？如果说他的沉默还不是最后的可能性，如果说对于信仰而言，并不存在最终的沉默，那也是因为信仰把上帝本身视为真理的缘故。因此，人们也能够用可悲的真理、痛苦的真理来回敬这种沉默。尽管这种受到震惊的沉默只不过以一种由“从深处向你求告”演变而成的大声疾呼的形式出现，但它却必然转向对上帝说出真理的哀诉。

神学用不着由于为上帝大声疾呼而感到惭愧。如果关于上帝的极其肯定的谈论应当是一种关于上帝的负责的谈论，那么，那种大声疾呼就不但必须，而且也有可能伴随这种谈论。神学不仅仅有权把对信仰的种种非议都讲出来，而且还有权不断考虑：神学作为一个整体是人们对之存有异议的一种神学——有试验性结论的神学。它作为人们对之存有异议的神学，在不让信仰的敏感性堕入对自己或者别人的痛苦那种感伤的热恋中的情况下，保持着这种敏感性。因为它作为十字架的神学，把遭到非议的信仰引向信仰的起源，引向为了我们而受难的上帝。正是这个上帝通过自己的受难，促使战胜死亡的仁爱胜利实现，所以他是受苦受难的人类

唯一的安慰。他决定恶毒行为和罪孽已经遭到了永远的失败。

不是我们的苦难历史，而是耶稣基督的受难记作为《福音书》为人们所谈论。这是真正的神学最重要的、也是最微不足道的任务。总而言之，这种神学往往只能提出一种情况来，这就是：这个被自己所创造的人类否定和钉死在十字架上的上帝，对我们，也对他自己一劳永逸地说了一声“是”。（《哥林多后书》第1章，第19、20节）

“我的神学”只能够，而且也只希望成为一种思考的尝试，去拼读这个神圣的“是”。这就是上帝早已说过的话！

宗教的个人化

[德]约翰内斯·梅茨

蒋庆译

我所理解的政治神学，首先是对当代神学进行批判与矫正的神学，因为当代神学表现出一种极端的个人化趋势（这种趋势把个人作为中心，而不是把“公众的”、“政治的”社会作为中心）。同时，我所理解的政治神学也是一种在当今社会条件下积极地试图阐明末世论意义的神学。

—

下面，我先解释政治神学批判矫正当代神学的功能。我将从简短的历史回顾开始进行论述。

宗教与社会的结合与协调，宗教存在与社会存在的结合与协调，在从前被看作是天经地义的事。这种状况直到法国启蒙运动开始时才被打破。这致使基督宗教第一次在多元论的背景下作为一种特殊的现象出现。这样，基督宗教对普遍性的绝对要求似乎受到了历史的限制。基督宗教的这一困境也是启蒙运动与后来的马克思主义批判基督宗教的直接原因。此后，这一批判就采取了直到今天仍然采用的形式。这种批判把宗教作为意识形态来对待，力图去揭露宗教作为特定社会利益与权力结构之观念的上层建筑

的作用。宗教被谴责为一种虚幻的意识,也就是说,宗教被看作是一种意识不到自身利益何在的社会因素。如果神学要去回应这些批评,就必须去揭示其思想与概念的社会政治含义。现在,形而上学的古典神学未能负起回应这一批评的责任——我的这一说法也许太过于大胆简单。我的理由是这种形上古典神学的概念和范畴都是建立在以下假定上的:宗教与社会之间、信仰与社会实践之间协调一致,不存在问题。如果这一假定是真实的,纯粹形而上学的宗教概念和范畴确实没有脱离社会现实,正如中世纪许多大神学家所论述的那样。然而,当宗教与社会之间的结合被打破后,在基督教关于拯救的教义与社会政治现实之间如何相处的问题尚未解决的情况下,这种作为基督教理论代言人的形上神学就陷入了根本性的危机中。

当代个人化了的神学,是一种超越的具有个人存在倾向的神学,这种神学意识到了启蒙运动造成的困境。在某种意义上,我们甚至可以说个人化了的神学正是对启蒙运动造成的困境的回应。这一回应未能直接针对启蒙运动所提出的问题,并且未能长期持续下去,也就是说,基督教义中涉及到社会的那一部分内容没有得到应有的重视,而是明确地或含蓄地被看作次要的成分。总之,基督教义被“个人化”,信仰的实践被降为个人无休止的决定。这种神学企图通过排除启蒙运动所产生的问题来解决这一问题。这一解决没有通过启蒙运动,而是绕过启蒙运动,认为这样就可以把问题解决。从这种神学中产生出来的宗教意识只能使人认为社会政治现实是一种虚幻的存在。这种神学中的最重要的范畴是关于个体的、私人内心深处的、不关心甚至厌恶政治的范畴。确实,这些具有个人倾向的神学家非常注重博爱概念和那些属于个人相互关系性质的概念。他们仅仅把博爱看作是一种与政治无关的属于个人的价值。他们当初这样做的时候尚未出现什么不妥的问题。这种价值是“我——你”相互关系的价值,可以扩充到人际范围,或者

充其量达到邻人之爱的范围。人际范围在这里是一个决定性的范畴,适合于人际交流的宗教方式是个人相互之间的对谈。正当的宗教经验的一个方面——自由的主观性——在这里达到了登峰造极的地步,个人成了“你——我”关系的静止的中心。很明显,当代占统治地位的关于存在与个人的超越的神学形式都具有一个共同的趋势——个人化。

我希望能够进一步阐明我所说的个人化趋势是什么。让我们考察一下当代形式历史派(Formgeschichte)的研究结果以及当代神学是怎样对此进行解释的。众所周知,《福音书》的意图并不是从一般的意义上为耶稣提供一部个人传记。《福音书》对耶稣的描绘不属于任何一种私人传记,而是一种公开宣言(kerygma),这种公开宣言是基督教关于拯救的教义表达其主张的一种形式。按照所谓形式历史派的看法,释经研究表明《福音书》是一部包含着多层内容的经典。在《福音书》的这种多层内容中,教义作为拯救的公开宣言被宣布出来。在我看来,在某种意义上,如果要用存在主义神学与个人主义神学的范畴来解释形式历史派的发现和论断,教义作为拯救的公开宣言被宣布即是一个不能回避的关键事件。然而,事实上用存在主义神学和个人主义神学来解释这一事件时,马上会局限于从个人内心的领域来理解《福音书》是关于拯救的公开宣言的观点。说得简单一点,《福音书》被个人化了。《福音书》中记载的话只是向个人说的话,只是上帝与个人之间进行的交流,而不是上帝给人和社会的允诺。对《新约》中的存在经验进行解释的解经学在“我——你”关系的封闭的圈子内进行。这样,对我们神学资料的理解就需要批判地消除神学的个人化倾向。消除神学的个人化是政治神学最基本的批判任务。

在我看来,这种消除神学的个人化倾向与消除神学的神话形式在某一点上具有同样的重要性。至少,也应同神学消除其神话形式一样被人们承认,取得一个合法的地位。另外,把上帝与拯救

同个人的存在问题联系起来，从而把上帝与拯救降到个人的范围是一个危险，把末世的公开宣言降为一种关于个人及其自由的形而上学所确定的没有现实意义的象征性文字，也是一个危险。

毫无疑问，《新约》的启示中存在着对个人强调。我们可以说，把个人放在上帝面前是《新约》的主旨，正如圣保罗所说的那样。我们在主张消除神学的个人化时，不是在反对这种《新约》对个人的强调。相反，我们认为，正是因为神学的极端个人化倾向，神学就容易在个人真正的存在上忽视个人。今天，个人的真正存在在相当大的程度上同社会的兴衰联系在一起，不能分开。因此，任何关于存在与个人的神学如果不在更广的意义上把存在理解为一个政治问题，那这种神学必然会把自已的思考局限在一个抽象的领域中。这种神学还有另一个更大的危险，那就是：在社会与政治理论的领域中清除对当代意识形态的信仰时，这种神学不能发挥批判与指导的作用。最后，按照这种个人化神学建立起来的教会越来越倾向于“没有统治权力的统治和没有决定力量的决定。这是一种对愿意接受其统治的人才有效的统治，在没有人破坏这一统治的条件下这一统治才能实现。这不是一种真正的统治，因为这种统治只能推动人们不断地去确立自己的自我，而不能推动人们去做别的任何事情”。^①

二

因此，政治神学的积极的任务就表现出来了。那就是：重新确定末日信仰与社会生活的关系。这里需要补充一句：所谓“确定”，

^① A. Geffen, quoted from H. Schelsky, *Auf der Suche nach Wirklichkeit*, Düsseldorf, 1965, p. 271.

不是从“先验批判”的意义上来使用的，即不是企图先验地把宗教与社会等同起来，而是从“后验批判”的“第二性思考(second reflection)”的意义上来使用的。就神学是政治神学而言，神学在当今社会的境况下阐述世界末日的信息时，有责任去建立这种“第二层次的思考(second degree reflection)”。因此，我将扼要地描绘一下这种状况的两个方面的特征，即怎样理解这种境况？《圣经》的启示是什么？这两者是上述政治神学反思的决定性因素。

(一)我将论及启蒙运动与马克思提出的问题，从而说明不可回避引发当今神学入手进行反思的状况。用一个简单的公式来表示，这个问题会这样提出：按照康德的观点，人只有自由地在所有公共事务中公开使用自己的理性，才会变得开明进步，启蒙才会起到作用。因此，这种启蒙的实现，决不仅仅是一个理论问题，从本质上来说，这种启蒙的实现是一个政治问题，即一个社会行动的问题。换句话说，在提出启蒙的可能性时，涉及到这样一个社会政治的假定，即一个人只有为实现这一社会政治的先决条件——提供公开使用理性的可能性——而努力斗争，同时才会得到启蒙。这样，当理性在追求政治自由时，从而当超越的理论理性在实践中出现时，消除理性的个人化(deprivatization of reason)是绝对必须的。每一种“纯粹的”理论，不管怎样强调其重要性，都只能退化成为一种先验批判的意识。因为很明显，主体的批判要求不能只作为理论保存下来。一种理论与实践之间的新关系，一种知识与道德之间的新关系，一种反思与革命之间的新关系必须确立，并且，如果神学思想不停留在先验批判阶段的话，也必须确立新的神学思想。因此，实践的理性，更广义地说，政治的理性，必须参与神学中的所有批判反思。实践的政治理性将越来越成为传统中讨论信仰(fides)与理性(ratio)关系的中心，信仰的可能性问题将再一次在公开的实践理性中找到解决问题的关键方法。也许可以说，所谓神学解释学的基本问题不是系统神学与历史神学怎样相互交涉的问题，也

不是教义与历史怎样相互交涉的问题，而是理论与实际的相互关系是什么的问题，是理解信仰与社会现实的相互关系是什么的问题。如果需要简要地描绘出产生于当今境况的神学政治反思任务的特征，我们上面所说的这些话就已经作了很好的概括。这也表明，我们的目的不是以一种反动的方式再一次把信仰与“政治”混同起来，而是实现信仰批判社会现实的潜力。

(二)另外，圣经的传统使我们不得不去对末世信仰与社会行动的关系进行“第二层次的思考”。为什么呢？因为基督教所希望的拯救不是个人的拯救。耶稣宣布他的拯救就同他那个时代的公共权力发生了道德冲突。按照《使徒行传》到《希伯来书》所告诉我们的神学思想，耶稣的十字架不是建立在个人的内心深处的，也不是建立在纯粹宗教奉献的殿堂里面的，而是建立在这些各自独立的庇护所之外的。庙堂的帘幕被永远撕破，恶行与对此进行拯救的允诺都是公开的事情。这种“公开性”不会再回到原日的隐秘状态中去，也不会消失减弱。这是一个伴随着救赎启示的历史而来的众人公认的事实。在实现救赎启示的使命中，基督的宗教公开负有批评社会与解放人类的责任。我引著名的《圣经》学者施里尔(H. Schlier)的一段话来说明这一意思。“《新约》的所有作者都相信基督不具有个人的性质，教会也不是一个具有个人性质的联合体。他们告诉我们，基督和他的见证人们遇到的是一个政治世界和政治权威。约翰比其他使徒更自觉地强调了耶稣历史的这一方面的重要性。在他看来，耶稣的历史是一桩由犹太人提出的、整个世界起诉耶稣和他的见证人的诉讼案件。这一案件在彼拉多(Pontius Pilate)手中导致了一个公开的审判结果，而彼拉多正是罗马帝国与政治权力握有者的代表。”布尔特曼(Bultmann)看不见这一历史事实，而约翰的描绘正是围绕着这一历史事实展开的，在彼拉多面前的这一历史事实具有浓厚的象征意义。

政治神学力图使当代的神学家们意识到解决耶稣末世启示与

社会政治现实之间的关系问题已经迫在眉睫了。政治神学认为对世界来说,存在着一种永久的耶稣对其进行拯救的关系。这一关系不是从自然宇宙论意义上来理解的关系,而是从社会政治意义上来理解的关系。这就是说,政治神学对人类社会及其历史过程是一种批判和解放的力量。

想把圣经传统关于末世的允诺个人化是不可能的,也就是说,想把自由、和平、正义与和好个人化是不可能的。这些末世的允诺一次又一次地迫使我们去承担对社会的责任。毋庸置疑,这些允诺不能简单地同任何社会状况等同起来,但是,我们能够按照我们的想法来描绘并确定这些允诺是什么。在基督教的历史上,人们经常把基督教关于末世的允诺同当时的社会状况直接等同起来,使基督的允诺直接的“政治化”。然而,在这种情况下,使现实的社会历史状况成为暂时性现象的“末世预言 (eschatological proviso)”被抛弃。注意:我说的是“暂时性的(provisional)”,而不是“随意性的 (arbitrary)”。这一末世预言并不意味着社会的现实状况就没有存在的正当理由。社会的现实状况是正当的,但只有在与“末世并存(eschatological meanwhile)”的条件下才是正当的。这并不会导致对社会现实进行否定的态度,只会导致对社会现实进行批判的态度。这些末世允诺不是宗教期望的空无所有的地平线,也不仅仅是一种调和的理想,而是一种批判与解放当代社会的无上命令。这些允诺激励并要求我们在当代的历史条件下去实现它们,并且要求我们按照这种方式去证实它们,因为我们必须去“证实”它们。相信《新约》的人们都会知道,《新约》要求人们终生都要在他们“当前的”条件下去实现末世的允诺,并且去战胜世界。按照和平与正义的允诺,生活意味着在我们历史存在的“当下”去从事一种不断更新,不断变化的工作。这就迫使我们在面对我们生活于其中的社会的现实条件时不断更新我们批判与解放的立场。耶稣的寓言是一个上帝之国的寓言,但是,与此同时,这些寓言也教导

我们要去更新我们对这个世界的批判关系。因此，每一种末世神学都必须变成政治神学，即变成一种批判社会的神学。

本文译自梅茨 *Theology of The World*, Herder and Herder, New York 1971, pp107—115, William GlenDoepel英译。

布洛赫的希望哲学及其宗教观

安希孟

伊曼努尔·康德在其《纯粹理性批判》中说：“我的理性，包括思辨理性与实践理性，可概括在下述三个问题中：1.我能(*Kann*)认识什么？2.我应(*Soll*)作什么？3.我可(*darf*)期望什么？”^[1]他认为第一个问题是纯理论的，第二个问题是纯实践的，第三个问题既是理论的又是实践的，属于宗教问题。

康德以后的现代哲学，几乎只对第一个问题即认识论问题感兴趣，对第二个问题即道德问题较少兴趣，而对第三个问题即希望的问题，也就是人朝着自己的未来作自我超越的问题，几乎完全不感兴趣。神学也是这样。对于第一个问题，每当神学感到无能为力时，便有一些人提出，基督教与认识论无关，宗教信仰只同道德的实践即第二个问题有关。

60年代初期，德国出现了一股把神学重新末世论化的潮流，一种崭新的、富有独创精神和生命力的神学——希望神学产生了。这一神学的首倡者是路德宗神学家莫尔特曼(Jürgen Moltmann, 1926—)。莫尔特曼深受德国马克思主义者恩斯特·布洛赫(Ernst Bloch, 1885—1977)的影响。其所著《希望神学》一书，正是受到布洛赫《希望的原理》这部巨著的启发而写成的。

恩斯特·布洛赫出生在德国巴伐利亚路易湾一个犹太人家庭。

1907年，布洛赫到维尔茨堡学习哲学、物理和音乐。由于结识了一个犹太民族主义者朋友，他开始对犹太神秘哲学和犹太神秘主义产生兴趣。他的博士论文题为《论“还没有”范畴》，自此，他提出了一个带有根本性质的观念：人具有期待的意识，这给人以关于未来可能性的尚未意识到的知识。这一基本观念使布洛赫有别于先辈的和同时代的哲学家，他为阐述和扩充这一观念耗费了毕生的心血。

1913年，布洛赫同第一个妻子爱丽丝·冯·斯特利茨基结婚。这件事之所以值得一提，是因为它影响布洛赫既深且远。他的妻子宗教气质极浓，这深深地感染了布洛赫，使他对基督教能够作出肯定的评价。

1914年，欧战爆发，他避居瑞士。在那里，他参加了德国的反对党。在此期间，他写了《乌托邦的精神》，开始转变为社会主义者和马克思主义者。他埋头研究马克思的著作，对德国军国主义进行了尖锐的批评。1920年，他返回故国，于1922年发表了《革命的神学家托马斯·闵采尔》。1933年，希特勒上台，布洛赫被迫第二次离开祖国，先后逃亡到瑞士、巴黎和布拉格。1938年，他移居美国，着手写《希望的原理》。1949年，他回到民主德国，任莱比锡大学哲学教授。在德国生活的12年中，他先后出版了三卷本《希望的原理》（1954, 1955, 1959）。然而，正是在这里，当局发动了对一名正直的学者、爱国者和革命者的围攻。在民主德国所谓“修正主义骚动”中，布洛赫的一位学生提出社会主义应当同民主的人道主义相一致；结果，当局竟怀疑布洛赫是民主德国的“匈牙利式的理论家”，是潜在的“可能的”危险。苏共二十大以后，布洛赫提出，苏联不是社会主义的“唯一样板”，应当有“不同民族形式的社会主义”，应当结束教条主义和对无产阶级的独裁，回到民主主义的中央集权制上。^[2]这些看法受到那些神经过于敏感的当权者们的攻击。党的首脑乌布利希亲自撰文谴责布洛赫企图在民主德国推行

毛泽东“百花齐放”的方针,说他要求更多的文化自由就是“反马克思主义”。一个反对“修正主义”的运动开始了。布洛赫的学生有的被判刑入狱,有的被迫逃往西方。逮捕布洛赫的命令已经发出,但不知何故又很快收回。但他被禁止出版书籍,被禁止讲课,被禁止同学生接触。在莱比锡——当年举行关于马丁·路德九十五条论纲辩论会的地方,召开了关于他的哲学的辩论会,他被扣上“非理性主义”、“神秘主义”、“泛神论者”、“唯心主义者”、“同宗教调和”的帽子。1961年,一道高墙把柏林分成两个国家,此时,他适在西德,于是提出政治避难。这算是此公第三次逃亡了——然而却永远没有回去。他在杜宾根大学任教,直到1977年心脏病猝发去世,享年92岁。如果说,他的“马克思主义”在民主德国当局看来终究是吃不消的,但在西德却受到宽容。

布洛赫的哲学见解被莫尔特曼和其他神学家所发挥,使他成为举世闻名的人物。布洛赫后来被“神学化”,使他在某些马克思主义者中间遭到非议。但他在基督教同马克思主义的“对话”中却有直接的实践的重要性,特别是在马克思主义没有多大影响的拉丁美洲更是如此。在德国学生动乱时期,他成为受崇拜的人物,恰如马尔库塞之在美国。他激烈抨击资本主义,在青年人心中,是一位“英雄”。他同时也是反对东欧“红色沙皇专制”的人道主义战士。他要求复兴列宁和十月革命的“创造性的社会主义”,信奉“带有人道色彩的社会主义”,这使他对捷克的哲学家和南斯拉夫实践派具有莫大的吸引力。

今天,布洛赫已经成为举世公认的杰出哲学家。他的著作被翻译成多种文字,包括波斯语、阿拉伯语和日语。1969年,他荣获萨格勒布大学荣誉博士称号;1975年,他被授与巴黎大学名誉博士称号。当他与世长辞的时候,他是一个世界性的人物。

二

孔子曰：“吾道一以贯之。”不少贤哲喜欢使用机智的格言统贯自己的理论体系。法欣格尔(Vaihinger)的格言是“仿佛”(as if)。作为哲学家，布洛赫有没有自己一语及终身的妙言警句？有一次，几位友人曾向布洛赫提出这样的问题。布洛赫从容作答：“主词还不是宾词(*S is not yet P*)！”[3]

“主词还不是宾词！”真是一语破的。它画龙点睛地概括了布洛赫庞大的哲学体系。他终其一生的著作，都是以这一命题为主导线索的。

布洛赫可以说是沿着他所称道的“动态思维”的路线思考的哲学家。他认为这条路线一直可以上溯到赫拉克利特。在他看来，运动着的实体，连最敏捷的语言也不能述说。因为就在你说话的当儿，它已经过去了，诚可谓：“说时迟，那时快。”这样，断言“ $S = S$ ”，则不过是虚构实体而已。当我们说出一个短语的时候，实体已经朝着尚未确定的未来不可逆转地运动，使得这一观点也过时了。实体是一永动不休倏忽即逝、可望而不可即的东西。

“还不是”(not yet, 德文 *Noch-nicht*)是布洛赫哲学的重要范畴。“我正处在还没有存在的状态中……我是，但我还没有实现自我，因此我仅仅正在变化。”[4] 我们还不是我们真正的和实质上所是的样子。宇宙本身还没有实现其本质。宇宙的本质和命运是什么，不能由经验的观察和科学法则确定。布洛赫批评经验主义只关心事实，只关心现状如何。他宣称，更重要的是研究可能性。这是否意味着放弃传统形式逻辑？正是如此！布洛赫宣布他的新公式与传统形式逻辑同一律“ S 是 S ”大相径庭。他认为，宣称“ S 是 S ”就是阻碍和延缓——虽然不能中止——历史向前运动。简言之，布

洛赫提出了一种变化的逻辑学——在这里，只有变化本身才是我们知道的唯一永恒。这种逻辑不是研究事物的现状，而是致力于探讨事物的潜在力量和未来的命运，研究它可能变成什么。

布洛赫的尚未存在的本体论(*ontology of not-yet-being*)建立在三个基本观点上。(一)当前的世界还没有得到说明。世界是一个“还没有”(not yet),这个“还没有”使世界处于盼望的、趋向的状态,因为某种所需要的东西等候着在过程的趋向-潜能中得到创造。世界不能简单地被描述成存在着的世界(*World in being*),因为当前的世界只在某物“还没有”这一点上才可以得到解释。它还不是需要成为和能够成为的样子。如果这个“还没有”得到解决,才可能有传统的本体论。然而布氏认为这个“还没有”仍是开放的,还在发展中。不论世界需要成为的样子还是世界能够成为的样子都没有结局,也没有事前确定。在这个意义上,布洛赫的开放的体系同一切固定的形而上学决裂了。(二)当前的世界充满着“还没有”的实在。现存的实在充满着“还没有存在”的实在——世界充满了客观的真正的可能性。这些可能性还不是事实上的可能,因为它们还没有实现它们的可能性的-一切条件。在这个意义上,开放的体系包含了新的乌托邦本体论,越过了任何古典的概念的界限。(三)完善的世界是一个“还没有”,而且正在过程中发展着。布洛赫把大写的存在(*Being*)——这个词具有终极的形而上学含义——和小写的存在(*being*)加以区分。后者是指既存的实在。前者在其彻底的意义上是充分的和完善的存在,同后者即不完满的存在相对立。布洛赫认为大写的存在并不是过去了,而是从未有过的,正在过程中成为可能性。

因此,尚未存在的本体论是正在发展中的本体论,是向前运动的实在。

在其开放的体系中,布洛赫详细考察了可能性的范畴。不少现代哲学家都认为有必要分析超出古典的预先决定的可能性概念的

可能性。克尔凯廓尔在《或者……或者》一文中已经阐述了可能性，现代存在主义即由此发端。詹姆士和柏格森的著作也影响到布洛赫。这两位大师都认为可能性的概念在传统的形而上学和受拉普拉斯决定论影响的现代哲学中受到压制和阻挠，布洛赫认为有必要推翻那种固定的看法而为开放性和新奇铺平道路。他认为对马克思主义及其改造世界的实践的企图来说，本体论的可能性的概念的发现具有根本意义。布洛赫否认传统的“等级观念”（如可能性、现实性、必然性三个层次），以及那种认为“已成的”高于“可能的”观点。他认为“可能的”比起“已成的”更重要，能够成为事实的比已经做过的更重要。1942年，在纪念詹姆士百年诞辰的演讲中，布洛赫引用詹姆士的话：“现实是在一个其所出出的可能性的广袤的海洋里漂浮着。”他自己也说：“既成的现实被可能性的汪洋所包围，并且新的现实，不断地从中产生。”[5]他们对可能性的范畴的估价都比现实性高。从浪漫主义哲学到现代哲学都可以找到这一本体论原则：“可能性高于现实性。”假如我们把现实看作是可能性的现实，则必须假定一个尚未存在，但可能存在或存在于可能性中的本体论。如果世界显示为一个可能性与现实性的混合体，则我们不能说它是一个完成了的住所，而只能说是一个开放的过程。布洛赫认为，最终的结局“或者是全部(*all*)，或者是全不(*nothing*)”，或者是普遍的死亡即虚无(*nihil*)，或者是“自我之家”(*home of identity*)。被期待着的未来对当前施加创造性的力量。布洛赫以一个启示文学作者的口气说：“真正的创造不在起初，乃在终局。人仍然生活在史前期。的确，每一个人、每一件事，仍处在世界的创造之前。”[6]

布洛赫开放的体系中所有范畴最终同其物质概念相联系。如同开放体系中其它范畴，布洛赫的物质具有非同寻常的作用和意义。布洛赫称马克思的唯物主义为向前的唯物主义。对马克思主义来说，物质的总量并非一开始就给定了，而是在未来的地平线上

作为某种“还没有”而出现。布洛赫认为物质是开放的、辩证的、乌托邦的过程，具有真正的期待、没有结束的“隐德来希”和向前的趋势。他说：“无知的自然界同人类历史一样，也有自己的乌托邦。这种所谓无生命的自然界，不是一具死尸，而是辐射的中心，是那些其实质还没有形成的形式的住所。”^[5]因此，物质不能按其物理特性来解释，而应按“创造性或内在目的”这一事实来概括其特点。他使用亚里士多德的“隐德来希”和“创造性物质”的概念来说明世界有一种内在目的性，即摆脱那不完善的形式而进入完善的形式。但他在使用“活力”、“可能性”、“潜能”、“隐德来希”时，在主要之点上，不同于亚里士多德。亚里士多德用这些概念来描述有机界和有目的的人类活动，布洛赫则把它们扩展到整个宇宙，而与以经验为基础的观察毫无联系。他认为，马克思主义不应当囿于当前的知识状况。一粒大麦种子将长成一穗大麦，这是可以从理性上，凭经验预料到的。但宇宙根据自然的目的是命定地要完善的，则不仅不能证明，而且很难想象。

布洛赫同海德格一样，试图同传统的形而上学一刀两断。据布洛赫说，西方形而上学自泰勒斯以来，是基于固定不变的本体论之上的，那是封闭的或完成了的本体论，它着眼于过去。在希腊哲学家看来，似乎世界是处于某种给定的和从一开始就固定下来的存在中；他们提出一些固定的或完成的基质，这种基质或者叫实体，或者叫理念，或者叫物质，或者叫精神。布洛赫认为所有这些都封闭了通向未来和真正新事物的道路。

三

布洛赫声明，哲学人类学对他来说不是至关重要的。重要的不在于把开放的体系归结为纯粹人类学的或心理学的基础。然而，

开放的体系包含了某种类型的人类学。《希望的原理》开首是一大段对人类主观性的分析。他不能同意海德格和弗洛伊德对人类主观性的看法。他斥责海德格关于人的存在的现象学是“对社会学无知”，因为它企图把人的自我的本质置于焦虑和虚无的威胁之下。弗洛伊德的心理分析学企图在“过去的力量”中寻找人的身分，“无意识”被弗洛伊德描述为“不再有意识”。布洛赫则认为，人类学的主要依据是我们对未来的期待的意识 and 渴求的希望；这表现在整个人类的存在中，如白日梦、计划、尽情的嬉戏和生产能力等日常生活中。无意识被布洛赫描述为“还没有意识”。

同萨特一样，布洛赫把人看作具有匮乏和需求的特点。人力图克服其内部的空虚。人类的真正本质是未知的，是潜伏着的。人被驱使通过追求他所缺乏的去寻找满足和完善。他应当实现其许多根本的权力，争回在阶级社会中失去的根本权力。人是能够在真实可能性中成为的东西。而这，现在还没有决定和解决。人能够成为什么，这问题不能依笛卡尔的二元论来理解，不能离开那决定人类并应由人加以改造的周围世界来解释。

总之，布洛赫的哲学不是把人看作特定的，看作目前具有的种种属性总和的人，而是看作正在超越他本身的人。人是有其本质的，但那个本质并不是静止不变的。实际上，这个本质还没有被规定，因为它是一个正朝着自我实现的路上走过的、还没有完成的本质。人生活在史前期，他几乎还没有成为人，没有哪一个人是真正的存在。“我是，但我并不具有我自己。”“我是”的“是”，仍是“在下的”(under)、“在内的”(within)，还没有出来(out)。人主要生活在未来，总是处在向别的某种东西前进的途中。乌托邦是人的根本特征。在人类心理中，未来是优先的，特别是美好未来是优先的。这是一种对还没有达到的完满的期待意识。在这种意义上，乌托邦在人类的心理诸如追求、愿望、情感及想象中普遍发生作用。归根到底，人是一个“还没有”，是一个开放的实验的存在，是有待充分定

义的X。在人类学中,同样,S还不是P。

开放的体系建立在希望的原则上。布洛赫以希望哲学家闻名于世。在他看来,人“连同其周围的世界一道组成了一个充满未来的广大容器”。[8]因而,人总是盼望着。人是在希望中生活的。希望不是人生偶然的插曲,而是一切时代的人生存的基本态度。人不能被描绘为“思想者”或“信条制造者”、“工具制造者”,甚至“劳动者”。人是“希望者”。

布洛赫认为,宇宙,特别是人,不是有限的,而是包含着许多可能性的。没有什么独立于人的客观规律可以决定那一种可能性最终得到实现,这取决于人的意志和克服障碍的能力。我们成功的条件是对未来采取积极的态度,即保持希望的状态。布洛赫认为,希望是不能得到保证的,希望只能基于战斗的乐观主义;这种乐观主义承认过程不仅有成功的可能性,也有毁灭的可能性。经验告诉我们,只要过程还在继续,希望便会遭受挫折,令人失望。因为一切已实现的,都缺乏所盼望的那种完善。希望总是超出当前的地平线。尽管如此,希望是我们拥有的最好的事物。

布洛赫认为,希望不仅仅是心理的,而且也是普遍的客观现实中的根本态度。“期待、希望、对尚未实现的可能性的意图,不仅是人类意识的根本特点,如果加以正确定义和理解的话,它也是整个客观现实中根本性的决定因素。”[9]希望是具有情感性质的,但又不尽然。它是整个存在的一种属性,是趋向于完善和完美的冲动;它渗透到整个宇宙当中。所以,归根到底,布洛赫不是在激情的心理状态的意义上使用“希望”这一范畴的。“希望”在他那里具有本体论的性质。布洛赫区分了两种希望:主观的希望(即进行希望的希望)和客观的希望(即主观希望的相关物,亦即被希望的希望)。那尚未存在的未来不仅仅是虚无,作为潜在于事物和人类态度中的真实的可能性,它也具有自己的特殊的本体论的性质。

作为绝对向未来定向的人的概念,在现代人类学中曾以多种

形式出现：“人是在创造中首先被生的”（赫德），是“还没有充分定义”的动物”（尼采），“是还没有完全被自然装备起来的存在，因而需要培养”（阿诺德·格论）。在强调人类尚未展示的可能性上，布洛赫所作的，也没有超过存在主义者。但是，布洛赫有自己的独特见解：（一）他不是把人的开放性归结为纯粹灵性，不是把其实现推到来世；相反，他把人对世界的开放性同世界对人的开放的本体论结合起来。在希望中表现的人的开放性同在可能性中表现的世界的开放性是一致的。（二）他的“还没有”的本体论不仅包括“还没有意识的人类学”（*not-yet-conscious anthropology*），还包括世界进程的“还没有存在的本体论”。他认为物质世界也有其正在谋求实现的尚未展示的本质。他认为“还没有”表明物质运动过程具有“趋向”的特征，^[10]物质具有创造性。这种物质同传统所说的物质（*hyle*）是不一样的，它具有物活论的性质，赋予自然界所有物体以生命和精神活动的的能力，包含了进一步发展的各种可能性。这种对物质的解释是我们一时难以同意的。

四

布洛赫一生都很重视宗教研究。作为马克思主义者，他清醒地知道，“对宗教的批判是其它一切批判的前提”；^[11]他也知道，“宗教里的苦难既是现实的苦难的表现，又是对这种现实的苦难的抗议……宗教是人民的鸦片”。^[12]他对宗教的批评是很不客气的，但他也对宗教怀有浓厚的兴趣。他特别想阐明宗教如何表现了被压迫者的苦难，又如何表达了被压迫者的反抗意识。他早年的一部著作是关于闵采尔的。他将宗教改革激进派闵采尔和社会改革激进派马克思进行了对比，认为二者有共同基础。闵采尔并不是绕开基督的话，而正是通过基督的救世主义的启示录的神启而走上

革命道路的。闵采尔希图建立一种“神秘的民主政体”，这意味着在地上实现天堂。闵采尔是革命的政治神学家，而马克思是革命的社会学家。〔13〕在这部著作里，布洛赫表示期待着马克思主义同基督教在未来能够合一。

莫尔特曼称布洛赫为“手持圣经的马克思主义者”、“一位弥赛亚思想家”。〔14〕一方面，他受到圣经很大影响，他说：“末世论的意识是通过圣经出现在世界上的。”〔15〕另一方面，他也影响到基督教神学的发展：“基督徒从他那里得到自己的希望的勇气。”〔16〕

布洛赫企图以希望来规定宗教的本质。他说，“那里有希望，那里就有宗教。”〔17〕他相信，一切宗教的真正基础是希望。基督教的末世论把宗教的这种性质揭示无遗：“它没有静态的，从而也是护教学的神话特点，而只有人类末世论的，从而也是爆炸性的弥赛亚特点。”〔18〕他认为，那种把宗教的产生归因于恐惧、愚昧、僧侣的欺骗，以及费尔巴哈把宗教视为主观愿望的想法，是没有抓住宗教中希望这一本质特征。布洛赫认为，宗教是希望。是基于现在存在的和尚未存在的之间的本体差别、存在和本质之间的本体差别、当前和未来之间的本体差别。费尔巴哈说：人对人是上帝，即是说，性爱中的我和你互为上帝。布洛赫在下述意义上接受了这一术语：尚未发现的和尚未彻底完成的未来的人是现在的人的上帝。

布洛赫认为，仅仅把宗教看成幻想和迷信是缺乏辩证法的、幼稚的。他指出，马克思在《黑格尔法哲学批判》中的观点是复杂的。他说，马克思认为宗教是人类本质的幻想的实现，因为人类的本质在异化的社会中没有真实的现实性。他认为这一点很重要，因为这不仅是马克思总的批判的出发点，也隐含着政治活动的目的。马克思认为宗教是无情世界的感情，在人与人之间以及人与自然之间的关系还不合理的状况下，宗教不会消失。布洛赫认为宗教不仅仅是幻想，而且是对人类所需求的东西的幻想的描绘。如果说宗教是使人服从于锁链的鸦片，则首先需要清除的，不是宗教，而是产

生宗教的社会条件,以便实现那在幻想形式中表现出来的东西。不仅如此,只要人们所企求的东西没有得到实现,宗教便是健康的,在某种程度上是不可缺少的。

既然一切伟大的宗教都源出于绝对的和完善的希望,那么,就应当把马克思主义的宗教社会学同基督教这一特殊乌托邦的“解释原理”结合起来,以便解释宗教提出的“完善的存在”。布洛赫认为马克思主义无神论应当继承宗教通过具体的乌托邦的哲学概念所企求的东西。它要求在现实中实现宗教的“希望的珍宝”。[19]因此,马克思主义对宗教的继承就包含了宗教的终结。他称这为马克思主义的“元宗教”(meta-religion),它包括教条、没有谎言的信仰,甚至还有社会主义的教会。布洛赫认为,马克思主义的“元宗教”可以继承宗教的某些功能,包括其爆炸性的希望的内容,继承宗教以神秘形式提出的关于生活的意义的问题。宗教的想象不应全部清除掉,因它包含了“尚未意识”的知识和希冀一个比当前世界更好的世界的意图。宗教信仰实际上指的是即将到来的奇妙的事物,因而是希望的信仰。

恩格斯批评费尔巴哈,说他决不希望废除宗教,他是希望使宗教完善。为了使宗教这个对唯心主义回忆很宝贵的名词不致从语言中消失,费尔巴哈把性爱和性关系尊崇为“宗教”。恩格斯说,这是一种“没有哲人之石的炼金术”;[20]而我们认为,这一批评完全适合于布洛赫。

布洛赫认为宗教的遗产不能在马克思主义对宗教的批判中找到,只能在宗教内部特别是在圣经中看到。圣经是乌托邦主义的伟大便览,它蕴藏着“希望的巨大爆发”,它比起社会乌托邦来具有更强烈的乌托邦意识,它教导人们把“超越”看作未来,期待“生活的更新”。而且,圣经把末世论的意识引进世界,这在希腊哲学中没有先例。为了把圣经中的乌托邦主义挖掘出来,布洛赫制定了马克思主义圣经考据学,即对圣经的经文的政治、经济背景进行分

析,试图在众所周知的材料中找到激进的本体论含义。

布洛赫熟读圣经并从中获益。《希望的原理》一书索引中有不少关于圣经的引证和教会历史人物的条目。在他的著作中,出埃及的上帝和弥赛亚耶稣是经常的主题。

布洛赫对圣经的解释可谓匠心独运。他说,摩西把亚畏从西奈山火山式上帝转变为出埃及的上帝,应许率领他的人民摆脱为奴之地,在未来把自己显示给他们,这在宗教史上起了个大变化。然而,在以色列以后的历史中尤其是在迦南——在那里,阶级社会出现了一—亚畏被变成异教造物主上帝。但是,作为这种虚饰的、祭司的亚畏的隐蔽的对立面,在整个旧约中一直潜滋暗长。拿撒勒人保留了贝杜因共产主义社会的平等原则,这一原则又被先知所阐发。他们极端强调社会正义,把世界解释为未来,人可以用自己的行为决定历史的结局。从但以理之后,人们都期望在未来创造一个最终公义的社会。然而最重要的“出埃及”是在耶稣诞生之后。圣子耶稣宣称与亚畏平起平坐,倾覆了他的宝座。他应许不朽,从而表明比亚畏高大。因此圣经中就有“元宗教”。布洛赫认为,耶稣是革命家,他宣传穷人反对富人的共产主义,宣布带来的不是和平,而是刀剑。然而,耶稣的福音主要不是社会的和道德的,而是末世论的。和施韦策尔一样,布洛赫把耶稣解释为末世论者,他受施洗约翰的影响,盼望世界即刻结束。耶稣是个危险人物,这不是因为他自认为是弥赛亚,而是因为他宣传当前世界的终结和新时代的开始。然而,耶稣的末世论被圣保罗的献祭神学所代替,多少世纪以来,基督教已不再是革命的政治神学。然而,真正的基督教在诸如再洗礼派和胡斯派特别是闵采尔等异端派教义中充分得到表现。比起官方基督教中从未受到压制的那些成分,信仰和伦理上的千禧年主义遗产更以其斑斓的色彩引起布洛赫的注意。中世纪神秘主义者约雅斤在其《永恒的福音》中所阐述的圣父时代、圣子时代和按时间顺序即将到来的圣灵时代的理论,在布洛赫看来是

把天国加以改造使之从彼岸世界进到历史中间。布洛赫写道：“约雅斤的乌托邦像先知的乌托邦一样，完全以历史的将来的形式出现。约雅斤的选民是穷人，他们将带着肉身，而不仅仅是作为灵魂进入天堂。”〔21〕

布洛赫认为，在圣经中，保存着许多革命潜在力量的象征，也有使行政的和宗教的当局感到难堪的材料。他批评教会，因为圣经的信仰在历史上被忽视了，圣经的希望内容被抛弃了。“那里有宗教，那里并不总是有希望。”〔22〕但他不忘记在圣经中有人据以讨论未来、发动革命的资料。他认为，基督教最纯粹最一贯地表达了宗教反抗现实苦难的情绪。在基督教普世的弥赛亚主义及其无所不包的末世论中，突出地表现了带着希望的不满。这使人向着未来。不幸得很，自君士坦丁大帝于4世纪初诱使基督教失身为帝国的神圣思想体系后，这种末世论，这种弥赛亚主义，便从基督教转移到非基督教革命运动中。故此他说：“只有无神主义者才是好的基督徒。”〔23〕但他相信，把希望的原则带到这世界，正是基督教的伟大礼物。这一原则在历史上宗教“叛徒”的身上得到彰显，近代则引发了社会革命。故此他又说：“只有基督徒才是好的无神主义者。”〔24〕

布洛赫认为宗教的核心是达到绝对的人类完善的天国。然而宗教的目的如果再往前跨一步，便会要求把上帝当作限制人类能力的实体清除掉。他反对上帝那种剥夺人的尊严和能动性的本质。但他不反对保留上帝这一概念，只是用它表示未来、希望、乌托邦、末世论等意义。“人类在上帝的本质中表达的，不是别的，完全是盼望中的未来。”〔25〕“辩证唯物主义清除了超在的和任何具有上帝本质的实体，但它不从自由王国的乌托邦中取消完善的实体所象征的意义……自由王国的乌托邦摧毁了关于创造主上帝和天上的上帝的本质的虚构，但不破坏最后的居留地。”〔26〕共产主义将完成上帝的创造，共产主义囊括了希望的全面内容，共产主义比世

界上所有宗教迄今所做的还要多。

在基督教神学中,对末世的研究,称为末世论。过去,末世论常常被推到次要地位。今天,神学如何恢复末世论的地位?在这一点上,布洛赫的哲学是个催化剂。布洛赫的哲学有两点对神学颇为重要。(一)他对超在的论述。他相信人不是完成了的存在,而是处于向未来作超越运动的过程中。那不是超自然主义的超在,不是高高在上的超在,不是时间之前的先在,而是与人的潜能和寻求其实现的探索相联系的超在。布洛赫的格言:“关键问题是没有超在的超在。”这导致了希望神学。(二)布洛赫发现了一个“地下圣经”,即圣经中代表经常性的批判和对事物秩序不满的传统,这意味着基督教信仰不仅与未来休戚相关,也与未来如何实现密切联系着。这导致了政治神学。

布洛赫的影响所及不限于新教神学家。后来,布洛赫的思想被拉丁美洲主要的神学家所接受。从此,布洛赫的思想不仅在南美,而且在非洲和亚洲都产生了巨大反响。在这些地区,布洛赫的著作同基督教朝着共同拯救和社会公义以及神学的政治化结合起来。布洛赫被亲切地冠以“无神主义神学家”,被视为“希望神学”的创始者。

注释:

- [1] 康德:《纯粹理性批判》,蓝公武译,商务印书馆,1960年出版。
- [2] 哈德森:《布洛赫的马克思主义哲学》,第16页。
- [3] 《新神学》V(英文版),第193页。
- [4] 麦奎利:《20世纪宗教思想》(英文版),第382页。
- [5] 布洛赫:《希望的原理》,第258页,转引自莫尔斯《应许的逻辑》(英文版),第14页。
- [6] 布洛赫:《希望的原理》,第1628页,转引自莫尔特曼《实验的希望》,第25页。
- [7] 转引自克拉科夫斯基:《马克思主义主要流派》,第439页。
- [8] 布洛赫:《希望的原理》,第135页。

- [9] 布洛赫:《希望的原理》,第1482页,转引自哈德森《布洛赫的马克思主义哲学》,第105页。
- [10] 布洛赫:《论尚未存在的本体论》,第17页,转引自莫尔兹《应许的逻辑》,第14页。
- [11] 马克思:《“黑格尔法哲学批判”导言》,见《马克思恩格斯选集》,第1卷,第1页。
- [12] 同上书,第2页。
- [13] 参见徐崇温:《西方马克思主义》,第226页。
- [14] 莫尔特曼:《宗教、革命和未来》,第15页。
- [15] 布洛赫:《希望的原理》,第254页,转引自莫尔特曼:《实验的希望》,第31页。
- [16] 同[14]。
- [17] 布洛赫:《希望的原理》,第1404页,转引自莫尔特曼:《宗教、革命和未来》,第148页。
- [18] 同上。
- [19] 布洛赫:《基督教中的无神论》,第317页,转引自哈德森《布洛赫的马克思主义哲学》,第185页。
- [20] 《马克思恩格斯选集》,第4卷,第230页。
- [21] 布洛赫:《希望的原理》,第727页,转引自《马克思主义主要流派》,第3卷,第432页。
- [22] 转引自莫尔特曼:《实验的希望》,第15页。
- [23] 转引自《政治神学文选》(英文版),第22页。
- [24] 同上。
- [25] 布洛赫:《希望的原理》,第1402页。
- [26] 转引自《马克思主义主要流派》,第3卷,第433页。

论人的观念

[德]迈克斯·舍勒尔

魏育青 译

刘小枫 校

这样，所描绘出的自然就是：迄今为止，上帝在地上造出了一切动物（《创世纪》I, 25）。因而，地上的人以及地上的动物都是上帝创造出来的；除了主是意想中的造物天神之外，人在此究竟占有什么优势呢？——并非肉体，而是我们所说的神智。^①

圣奥古斯丁：《论创世纪》第4卷第12章

按照某种理解，哲学的所有核心问题均可归结为这样一个问题：人是什么，人在存在、世界和上帝的整体中占据何种形而上学的位置？一系列老一代的思想家不无道理地习惯于将“人在宇宙中的地位”认作一切哲学课题的出发点，亦即致力于勘定“人”的本质及其存在的形而上学的方位。布莱斯·帕斯卡尔^②的《思想录》一而再再而三地将所有哲学问题回溯到这一点上。尼古拉·马勒伯朗

① 原文为拉丁文。

② 帕斯卡尔(1613—1662)：法国哲学家、散文作家、数学家和物理学家。

士^①的《真理的探索》开卷便是这种形而上学的定位：人是从低于人的自然而发迹，还是“失去宝座的废君”（帕斯卡尔以这种形象化的提法浓缩了其全部学说）？人系由低处晋升到了他本身，还是从高位降谪到了他本身？我们是否需要求助于上帝的观念来思构人的统一体，使人与其它一切存在泾渭分明？抑或这种观念本身只是人的比喻和劣质制品？那些思想家给自己提出的大致就是这些问题。

也许已有人感到这类问题“过时了”，与我们今天的知识状况格格不入了。如果把这类问题时而被着的形象的、神话式的外衣当真，那么这种见解可能言之有理。然而要是揭开外衣，直入堂奥，此说便大谬不然了。当今的全部哲学正是被这类问题的内涵渗透浸润着。心理学至上论、人类学主义一方面与批判的超验哲学，另一方面与现象学之间的论战始终回复到这么一个问题：逻辑的、伦理的和审美的基本规律和基本权利是否以人类本性的组织“为转移”，是否或在何种程度上具有其真实性和有效性。埃德蒙德·胡塞尔的《逻辑研究》第一卷以无往不胜的论证向迄今为止的逻辑学中的“人类学主义”发难——照后者的主张，逻辑规律应当表达的仅仅是“我们人类思想的”功能规律，而并非全然不以人类的存在和组织为转移的、植根于“对象”的本质之中的、理想的本质规律。另外，笔者以严谨的科学形式证实了迄今为止的伦理学中多半存在着同样的人类学主义的错误。^②胡塞尔和我分别指出了逻辑学和伦理学中的人类学主义的谬讹，这将成为我们不求紧凑、随意道来的下文的前提和支点。

第二类问题与以上略述的第一类问题虽不尽一致，但也是归溯到“人”的观念，归溯到这个观念的内涵及其统一方式。这类问

^① 马勒伯朗士(1638—1715)，法国哲学家。——译注

^② 参见拙著《伦理学中的形式主义与物质的价值伦理学》第一、二卷，台勒，尼迈尔出版社，1913, 1914年版。——原注

题发源于历史和自然历史的交界。

“历史”基于起源、文献、陈迹的认识原则；一般而言，基于以有意义的符号为媒介的理解认识的原则，所谓“自然历史”根据“自然规律”，从今天可察觉的、空间中的事实过程思构自然（以及人）的早先状况，其方法是将这些早先状况解释为今天可觉察的事实假想“原因”。在上一世纪，下列见解逐渐盛行起来：在历史和自然历史之间存在着严格的连续性，更确切地说，这两种历史只是在认识的假想因素的程度上有差异而已。此处不拟揭集哪些一连串的谬讹和错误结论导致了这种见解的产生。^① 费利克斯·戈特尔在其析议透彻的论著《历史的界限》中已经为清除这种成见作出了重大的贡献。事实上没有一条即使再狭窄的小径从“自然人”及其以假想方式思构的史前史通向历史的“人”，通向我们能够依据感受思维规律理解的“人”，通向我们可以透过来源、文献和陈迹不依赖于任何一种“因果结论”直接地观察其过去的“人”。正因为如此，如果要对囿于所谓“人从自然状态到文化状态”——这里套用了一句陈词滥调——的过渡的问题，要对所谓国家、语言、法律的产生及诸如此类的问题作出历史角度的说明的话，那么这些问题的提出就是大错特错了。这些问题概莫能外，均系形而上学的，而不是“历史的”惯例。有史以来关于“人的自然状态”的学说浩如烟海，它们无一例外地只是任意的图画；这图画出自各个不同时代利益的政策的手笔，它“解释”不了任何东西，本身却可以从历史和心理角度得到解释。^②

最后，第三类问题以生物进化论，以将“人”作为自然科学的对象纳入物种进化范围的生物进化论为始基。应该深入地比较一下

① 笔者在讲授历史哲学时曾多次指出过这些谬误，并计划在明年出版的以此为题的论著中对此进行批驳。——原注

② 这点诚然适用于所有神学的“原态学”，但同样也适用于托马斯·霍布斯、卢梭、达尔文和斯宾塞的学说。——原注

授权人们将“人”作为动物学物种加以讨论的事物特征的统一体和那种精神的统一体——在社会科学和哲学中，“人”就是以这种精神统一体的形式亮相的。

本来可以结构严谨地、更有系统地对上述三类问题条分缕析，但是，下文只拟对此稍加评论。

一、人的统一体

迄今为止的各种宗教和哲学论断孜孜以求的与其说是解释人是什么，毋宁说是解释人是以何种方式、从何处起源的：它们编造出无数时而无比动人、时而绝顶无聊的童话来描绘人的起源，却极少对人下一定义。数千年来，人们无疑地十分关心将人和上帝，以及他们认为介于人和上帝之间的一切半人半神如天使、英雄、妖魔、鬼魂、幽灵区分开来，试图“拯救”自己本身之存在，竭力避免自然而然地飞入某一天国。只有某一遥远的过去的不和谐音——隔着如此久远的时距，精神之耳还能感觉到它——某种“堕落”、某种“罪孽”才能——从这种精神之目的视角看——解释人的存在和人的与众不同的状态。近来，甚至笃信宗教的人也得负起涤罪的义务。人似乎要和动物，和等而下之的自然同流合污了，亟须找出一种差别来“拯救”人，使人不致完全沦落到那步田地。

这个事实不无可疑之处，因为人同时已有了显著的“进步”——即使对于进步观念持怀疑态度的人也不得不承认：在某些时代人微笑着故意自称动物，在另一些时代人误以为自己即是上帝，后者较之前者对自己的兽性的认识要深刻得多。人是如此的浩淼无垠、五彩缤纷、形形色色，以致所有的定义都不免言不达意。人真是千端万绪、扑朔迷离，难怪连那些最为著名的定义都显得有几分可疑。在西欧，古希腊的经典定义（人是“智人”或“理智本质”）

曾经所向无敌达数百年之久。亚里士多德承认，人一般来说是具有独特的能力、对世界作纯粹直观的“理性精神”。这个定义后来又进入了教会学说：虽然为了替恩典、解脱及一切救世手段辩护不得不假定这种理智由于原罪或多或少地有所减少，但对基督教哲学来说，人的本质依然还是“理性精神”。直到路德出来，这种情形方才有所改观。路德将基督教定义和古希腊定义的融合视为文艺复兴运动的异教化而鸣鼓攻之，并将“自然人”描绘成完全“腐败”堕落的人。他给人下了一个斩钉截铁的·定义——“肉体”。倘若“理智本质”并非只是对人这个事先已模糊设想出的统一体所作的纯属附带性的规定，而是一个可逆的、基本的定义的话，那么这个定义包含的困难就不止一个。人和其它非永恒的理智本质——如天使——便难以区分了，而且还得提出这样的问题，就像约翰·洛克问莱布尼茨那样：一只鸚鵡用喙在沙上划出毕达哥拉斯定理的图形，难道也能称它为“人”？不过洛克的问题并未使人难堪困窘到他所期望的程度。设想我的狗躲在一堵墙背后，不时地探出脑袋张望，我明白它不愿让人发觉，它就·这么瞧着我用早餐——这时我至少敢打赌说它是一个被魔法变成犬形的人。即使那些无生命的物体亦复如此，它们以某种方式呈露出相当的倾向性，或者给人一种在作有意义的表示的印象时，不也颇有几分像人脸吗？一只帽盒，我要用的时候它总在那里或者总不见踪影——我也乐于认为它是被魔法变成帽盒的人。我们视天使为人的理由就更充分了。

直到最近，人们才开始较为普遍地拒斥上述定义，打算以一个较好的定义取而代之。早在古希腊时代，亚里士多德^①和阿那克萨哥拉这两位哲人就争论不休：究竟是因为人有理智而有双手呢，还是由于人有双手而有理智？可见，关于“理性主义”和“实用主义”的论战貌似初来乍到，其实古已有之。亨利·柏格森论述道：人与其说是“智人”，倒不如说是“用工具劳动的人”，是会劳动、会制作工

① 参见亚里士多德：《动物分类学》。

具的本质；我只是根据人在进行这些活动这一点才认为人具备“理智”和“逻辑”的，即是说，它们是“劳动的沉积物”。不过，柏格森上述定义的含义不同于老一代实证主义者。那些实证主义者主张，从较高级的猴种的偶然的语言和工具的初始形式不断发展而来的语言和工具乃是人的主要标志；而在柏格森看来，在“理智”和逻辑的背后还有一种精神的纯粹意识，位于一定阶段的人身上的这种意识不为生活服务，它能够通过“直觉”把握世界本身，从而使人朝“超人”的方向发展。^①柏格森认为，作为“劳动的动物”、“工具的动物”、“符号的动物”的人——这些定义几笔就使误认为可以通过某物的“效率”确定其本质的时代精神跃然纸上——只是次等的人罢了！

有些人——和柏格森一样——接受了上述“用工具劳动的人”的定义，旨在贬抑在古希腊时代骄傲地自诩为“理智本质”的人类，并向他们指出：唯有从上帝[·]的观念和圣辉出发，人才是某种明确的东西，才能超越兽性的存在。这些人固然天真幼稚，但比起那批应用这一定义，误以为可以由此赋予人类一种新的“尊严”、“劳动的尊严”的实证主义者和实用主义者来还是小巫见大巫。谁不知道，一个仅仅为了保持其物种不变而不得不制作工具的生物是极其可笑的？实证主义者认为可以在语言和工具这些事实领域内首先发现动物和人类之间的连续性过渡。然而，细察一下他们的过渡设想便不难发现，他们既没看清词语[·]的本质，也未窥见工具[·]的本质。

任何一种含义表达和貌征简述均也可在动物那里找到（母畜呼唤幼畜、领头的野兽向兽群发出各种各样的进攻或逃遁的信号等等）。因此，实证主义者认为：难道词和语言不正是这两种相互影响的方式的错综复杂的发展和深化？

然而，现象学的研究成果却指出，表达和语言之间横着一道

^① 关于这点参见亨利·柏格森：《创造进化论》。

绝对的鸿沟。一声痛苦的嚎叫、一句“哎哟”、一种诸如此类的神态姿势“表达了某种体验”，即是说，这些叫声姿态——未经意志行为的中间环节——转化成了某类活动；这样一来除了体验和活动之间的实际因果关系（表达活动的主体不可能知道、也绝不会体验到这种因果关系）之外，对“表达”某事物的人以及察知作为“表达”的某事物的人来说，还有一种象征关系存在于体验和表达之间。声调、乐音、噪音等等复合体——“声音”，即使只是外面走廊里的“声音”、树林中的“声音”，都要求我从这复合体里“闻知”某种超乎感官内涵之外的东西，某种在其中“表现”自己、“以声宣告”自己的东西。“声音”既有异于声调、乐音和噪音，也不同于这类复合体和某一想象的物体之间的纯粹的所谓联想。但是，“声音”依然在纯粹表达的领域中占据一席之地。

一个世界将最简单不过的词也同表达区别开来。词中显现出来的全新之处在于下列事实：词不同于表达，它并非单纯地同指某一体验，而是首先——亦即它的基本功能在于——外指世界中的某一对象。词“意味着”某种既与它的声音躯干毫无关联，也与它的感情体验、思维体验和表象体验（即使它能够表达这类体验）了不相涉的东西。要是词的意味对象恰巧是一种内心体验，词同时表达、“宣告”了（并以任一方式被他人感知）这种内心体验（如这些词“我痛”），那只是一种颇为特殊的情况。“哎哟”和“我痛”并非“程度上”不一，而是通过一个世界相互有别。事实是：“面对某物，比如苍穹、敌人、春日田野，单纯地表达此物激起的体验”（无论是表象、感情还是思维）和以词“意味”（即使只是以词“称呼”）此物，这两者绝然不同。“名称”——即使那些倏忽即逝、偶尔一用的名称，如昵称——也是一种词。五花八门的所谓“唯名论”铸成的根本大错就是颠倒以上事实，将词视为一种名称或者次要的名称代用品，又使“名称”本身隶属于纯粹的“符号”。这种做法不免使人产生这样的印象：似乎也可以使词最终从属于“符号”这一较大概念，

使语言从属于“符号体系”的概念。但是，“以”词表物——这是可能的，词因而具有名称作用——却决不是说：词本身只是一种符号，说话只是一种表示。我们为何“使用”、“运用”词，或者在某一群体中词如何“被使用”，“被应用”——这一切，这所谓“语言惯用法”，与词的本质无涉。词本身“意味着”什么。某物“具有”词的意义，这——不管这意义多么模糊——规定了词可能的运用和使用，或者划出了词可能运用的范围。因此，一个词的意义移易和纯粹的词语惯用法变化之间也有一种本质区别。

即使一种在同样的或类似的情况下重复出现的表达活动（如领头的野兽发出“危险信号”）是为整个兽群或其中的某成员服务的，这种表达活动——无论其过程多么复杂——永远不会具备词的性质。表达活动无力将除了它表达的感情状态之外的任何东西通过精神感染传播到整个兽群。^① 什么这是真正的“通知”，什么这种表达指向岌岌可危的形势，什么这一指向被“理解”了，全属无稽之谈。理解一个词到底是怎么回事？如果某人指向窗子，嘴里说“太阳！”或者“外边天气真好。”那么，这就叫作——唯有这才叫作“理解”：听话者通过追踪聆听说话者的意向和辞句，也把握了“阳光灿烂”或“户外天气晴朗”这一事态。即是说，“理解”既不是指听话者也作出“天气好”的判断，也并非像为数不少的心理学家臆测的那样：听话者领会到或“首先”领会到说话者只是“判断”天气不错，说话者内心经历了一个与他所用之词相应的判断过程（比如，一声哀叹同时意味着哀叹者在受苦）。只有被某一判断感染或

① 这类表达活动和貌征简述的体系——我们在较高级的动物那里已见其痕迹——层次丰富，划分细微，就像我们德语中真正的“词”的意味能力一样，对如恒河沙数的对象及其联系都有特定的表达活动。即使我们把专门活动和貌征简述的体系想象得如此丰富细微，在这一体系中工作的本质仍然没有语言的痕迹。相反，威廉·封·洪堡一针见血地指出，只要能够（用词）清楚、明确地表达哪怕最简单不过的观念关系，一种语言的整体就存在了，即使从词量来说亦是如此（参见《语言的比较研究》4）。——系注

者诱发的人才能“也作出判断”，然而正是这种情况彻底排除了“理解”词的任何可能性。领会这个事实——他人这样判断、这样或那样“说”，完全处于通常的“理解”之外。只有当他人这样告诉我“我现在判断：天气真好”而不是说“天气真好”时，听话者才能领会这个事态，继而领会精神的事态。这只是我们规则的一个特例而已。唯独当我们出于某种原因断然放弃理解一个人（比如我们认为这人是个疯子）时，我们的精神才不会不加思索地马上随同对准被判断的事态，而是对准下列完全不同的事实：“此人现在这样判断；他现在又这样说。”唯独这时他对我们来说才是“精神有机体”，即通过某些思想通过表达感情对四周环境的刺激和事件作出反应的“精神有机体”。现在“环境刺激”取代了随同认定的“事态”，作出“反应”进行“表达”的“精神有机体”取代了“被理解”的“个人”。作为和我相互“理解”的“个人”的说话者现在成了“客体”，我“解释”此客体的行为举止，一方面寻找它的“原因”，另一方面将它领会成他不断变换的精神状态的“符号”。区别的一个全部世界就在这里。

此外，还有一个因素使得词和符号理解泾渭分明。一切符号都靠我们的录用和约定得以生存，而以词语或其它等值的理解方式进行的相互理解已然构成录用和约定的前提。词的情况就不同了。对我们来说，词是对对象本身一种要求的满足。根据对象呈现在我们面前的角度，我们物色“合适的”、与对象相配的词。在所有自然的和人工的（如铁路水运部门的）特征简述中，将“特征信号”领会成“表示某物”的“特征信号”（即使这种领会极其模糊，在熟练理解符号的情况下几乎被符号作用吞噬殆尽），以感性贮存的特殊精神把握为前提（这种贮存的现象习惯上作为“符号”起作用）；而在说话和理解词的行为中，声音材料和意义——对意识来说——并没有哪怕是微不足道的区分。词在理解活动中系一简单的、非复合的整体，只有事后进行的分析（语文学家或心理学家的分析，总之反思的行为）才将音义两方面区别开来（“词的躯体”和“词的

意义”。只有理解活动出于某种原因受到阻碍(比如听到一个奇特的词或一种陌生的语言)时,声音单位才会挤到构成词的意义单位之前。

由此可见,“词”和语言绝非由感性和理性以某种方式复合而成。正是独特的从音至义的体验过渡(声音和意义分别只是一种有目的的精神动作的起点和终点)铸就了词的核心和本质。唯其如此,词能够在一系列历史发展过程中改动它的声音材料和意义(辅音转移、词义变换),同时又不丧失它作为“这个词”的同一性。这同一性质正是所经历的从音至义的过渡,过渡构成了词的本质。约翰·哥特弗里德·海德尔和哈曼^①抨击伊曼努尔·康德的“理性和感性”二元论,他俩著名的论据(在认识力天然分离的前提下,语言是不可理解的)在这个基本事实中找到了完全合理的内核。

也唯其如此,下列做法不足为训:认为人与动物相反,人会“清晰地发音”因而拥有语言能力;或者将这一清晰发音的能力又归结到人的语言器官具备某些解剖和生理特性。准确地说,所谓“清晰地发音”,纯属感官划分的结果——由于这种感官划分,人能够了解外部世界和内心世界的状况。只有以此才能说明,为什么在听不懂一种陌生语言时,我们无力将得到的声音印象划分成词和句的单位,而仅仅感觉到一股叽哩咕噜,不分段落的音流。声音材料的所谓“发音单位”不能须臾离开意义单位的恩典,我们从前者“理解地”得知后者。^②

构成一个词的单位既非其声音材料,亦非其意义。词为何不是其各自正确的声音材料?道理不言自明。同一个词说的可能时

^① 里夏德·哈曼(1879—?)，德国哲学家、美学家和艺术史学者。

——译注

^② 威廉·封·洪堡早就切中理地作出了论断：“清晰发音这个动物和人类的语言之间的显著区别也不能从身体角度得到解释。唯有强大的自我意识才迫使肉体自然对声音严加区分和限制——即我们所说的精神发音。”（威廉·封·洪堡《语言的比较研究》）——原注

响时轻、时疾时徐、时高时低，但它依旧是一个词。即使语音材料的编定，更确切地说，建于声音材料之上的词的完形现象，也不成一个词单位。“Ton”（陶土）和“Ton”（声音）便不是同一个词，^①这一声音完形单位在不同的语言里就更不会是同一个“词”了。另一方面，一个词的意义可以转换，同一意义可以由不同的词（L'homme, Mensch）来表达。综合这两个论断，词单位的本质似乎垂手可得了！

但是倘若从下列错误前提出发——词或词单位只是声音集合、说话者发音时体验到的所谓运动感觉的运动机能集合、视觉字形以及所谓“意义表象”共同组成的“联想”体，那么还是不能重获词的单位。事实上在各种情况下，所有这些成分都可能缺席而词单位并未解体，或者所有这些成分全都在场而不成一词。假如开掘得更深一些——这里我们不拟这样做——也许会发现，甚至词的躯干也是一种尚待成为自我存在的、置身于出此入彼状态中的图表式完形；这一完形作为“其本身”不仅天生就能在这些不同的感官材料（听觉的、运动机能的、视觉的）中，而且还天生既能在同时存在、成形的空间图表（如文字）又能在逐渐产生的时间韵律图表（如听觉的和运动机能的材料）中“披上外衣”、“物质化”，并表现自己。文字（作为思维文字和图象文字，它一方面是指示手势的延伸和固定，另一方面是最原始的图画和象形塑造的延伸和固定）至少就其本质而言与语言毫无二致，两者均是“词”的，或者更准确地说，是“词躯干”的原本表现和物质化。虽然从历史角度看，语言一般先于文字产生，但是并非语言或语言能力的具备使得词成为可能，而是词、词的拥有使得语言成为可能。这就是说，词的发音根本不属于词的质，词的发音只是词的最自然的、通过人类自然的特殊

^① 关于这点参阅赫尔蒙·保罗《语言与原则》中不太令人信服的說法。

组织及这种材料的特殊灵活性而接近于词本质的“外表”。^①

由上述可见，在一切所谓关于语言和文字的产生的问题中，词的本质及词的拥有已然作为前提而存在。而那些实证主义者和实用主义者恰恰忘记了这一点，他们力图首先从语言或语言能力推导词，继而从最高级动物已然具备的、固定而机械的、在同一情境中重复使用的“含义表达”和“貌征简述”推导语言本身。通过“过渡”从“说话”推导词，从那些习惯推导语言（严格说来即是以词表意）的企图均属徒劳，不管这种“过渡”编造得多么巧夺天工。^②唯独词才能说话，语初有词！动物之所以不能“说话”，乃是因为它不具备词。唯独词的表达与应用的起始和变更才可能有积极的“历史”——而不是词本身。倘若我们因此说“词（使人说话的词）来自上帝”，当然绝非对解决语言如何产生的问题作出了什么“科学的”贡献。但是，对一个毫无意义的、历史性质的问题——就其形而上学的程度而言，这个“历史”问题乃是冒名问题——来说，这却是唯一有意义的回答。词是原现象。词是意义前提，因而同时也是有关一切可能的“历史”的所有认识的固定资产——这里所说的“历史”完全不同于时间上的、客观的事件顺序，而是存在和事件的、被词从本质上设计好了的过程的意识连续性和意义连续性。正是因为词设计了一切“历史”，所以词本身就无任何“历史”可言。没有任何一座“桥梁”，没有任何一种“过渡”从这种历史通往所谓自然史。“因为有了语言人才成其为人，然而要发明语言，他必须首先已是人。”（威廉·封·洪堡）

① 此处仅是略提了一下这个论断对确定“上帝的词”这一概念的重要性。

——原注

② 威廉·封·洪堡以几句妙语批驳了那些认为语言系逐渐产生的浅薄论点。他写道：“我坚信，必须认为语言直接位于人内部……给人成千上万年的时间来发明语言，这是徒劳的。人哪怕只要真正地理解一个词（不是纯粹的感官启动，而是音节清晰地、表达一个概念的声音），语言就必须已经完全地、联系地存在于人内部。”（参见威廉·封·洪堡《语言的比较研究》）——原注

工具的情形亦复如此。我们观察较高级的猴种、大象等等时发现，它们明智地、有目的地操纵移动各种物体，以多种多样的方法使目的和行为相轨接。例如猴子用卵石和果实掷击“敌人”。但是，使用某物作为达到目的之手段，这并未构成“工具”的本质和单位。我用钥匙叩门，但是钥匙仍是钥匙，并未因此变为叩门器。为了杜撰“过渡”而使用罗马尼斯^①的“临时工具”的概念，就是使用了一个无义之词。因为，物质的固定形式单位同时又是依附于它本身的意义单位——超越了所有暂时用途的意义——正是这形式单位将“工具”与一切纯粹被当作手段“运用”的物体区分开来。如果我们作一番更深入的考察，那么工具便处处显示出它只是一种并非主要为目的服务的、一种对目的来说逐渐失去原形的意义体。我们越是寻波探源，这一意义体就越具有小小艺术品或装饰件的无目的的本质。将工具擎于为我们生活需求服务的临时手段之上的力量原则上，就是那种在建设无目的的精神文化中大显身手的精神力量；不同的只是，它在制作工具时本身自由地为满足需求服务，而在创立文化时则疏离这些目标，完全自由地体现和博取它的特有内涵。正因为这样，工具制作以及所有属于“文明”，属于与生命活力相联系的、作为其行为补充的精神活动的现象获得的最终意义和价值，只是“通向文化之路”，通向与文化相适应的自由的精神活动之路。

另一方面，同样显而易见的是：从生命活力的观点出发，工具并非如实证主义者认为的那样是生成器官的生命的积极的发展延伸，而是生命活力匮乏的表现和结果。

任何制作这类工具的能力，即“理智”，只有在下列情况下才能产生：力量、器官势在必需；生命活力的发挥能力基本衰竭；袭击征服其它动物，通过器官塑造周围环境的自然力量显得如此荏弱，以致除去智取计胜之外别无他途。一种动物，要是它的组织陷入

^① 罗马尼斯(1844—1894):英国科学家。

——译注

僵化呆滞，要是它的生命由于无力通过生成器官来拓展塑造环境而最终“适应”了既存环境，要是它因为没有尖牙利爪而不得不仅仅依赖于狡诈，那么，它就绝不可能较之生物界其它成员“稍胜一筹”。它充其量只能称作“患遗传病的动物”，从而它的病疾“理智”——这样，“理智”便近于“精神病”了——至少成为一个为其生存辩护卸罪的小小理由。难道以下这点不是有目共睹的吗：假如精神和理智仅系机智的谨慎（先见），仅系“生存竞争”的有用武器，那么，它就不可避免地是所有这类武器中最恶劣、最下流、最卑鄙的，亦即只是无力产生新器官而采纳的可怜的时代用品而已；唯有在它的形成过程中才能弄清，生命朝更高级组织的发展在何处止步不前？在人类的范畴内，将“狡诈”、“机智”、“谨慎”、“工于心计”的生活方式发展到无以复加的总是那些内心最为恐惧、最为压抑的人种和民族。这些灵活的“理智”一方面不同于“精神”，另一方面又相异于“本能”，无休无止地探求各事物的关系，探求“甲通过乙”（同时既忽略甲的属性本质又忽视乙的属性本质）；这些“理智”从大体上说难道不就是同一种生命活力弱化的表现——这些种族由于生命活力的消减而使这种表现达到了极致？正如朱尔·法布尔在其《回忆昆虫学》一书中探赜索隐后所说的那样：人陷入了本能的天然性之中。我们将会发现：本能系一种严格地与组织、器官活动及其固定次序相应的、几乎渗透于它们之中的精神。本能纯粹由绝对“好的突念”构成。这些“好的突念”与生活履历中的各典型情境严相吻合，只有应用它们，只有它们能够直接转化成行动，它们才会降临。因此，“好的突念”的内涵不多不少，正好达到合理引导跨出通往执行组织规定的任务的下一步所必需的程度。这即是说，本能绝非什么“机械化了的理智活动”，而是另一种类，另一形式的精神；它也并非只是复杂的反射，也不能（像雅克·吕勃^①认

① 雅克·吕勃(1879—1934)，美国生物学家。

——译注

为的那样)归因于“向性”,而是自始至终地统辖着通向意义单位行为的各各不一的运动的^①精神。将这种精神与理智和思维两相对照,那么就完全可以^②将后两者视为代用品,这种代用品与“好的突念”的根本性匮乏相适应,伴随一种与日俱增的本能无把握感而产生。理智并非天生的道德,而是作为天生匮乏之结果的道德:理智是一种缺点的道德!正如工具仅是鉴于进一步产生器官的能力不足而采用的代用品一样,正如工具的问世首先是纯粹生命活力的继续发展陷入停滞和僵凝的结果一样,将“各种情况”纳入普遍法则、深思熟虑地抢在生命之前的理智是顶替久候不至的或变得无把握了的^③本能的代用品。毫无疑问,本能拥有一种理智所不具备的可动摇性。即使引起生物体一步一步向前发展的刺激序列中只有一个环节发生变化,本能的^④活动也会戛然而止。在房檐上走动的月夜夜游症患者只要一惊醒,看见与走动和“月亮”无关的新事物,马上就会^⑤摔下地来。然而,生物组织的^⑥原则性能及其对“诸种情境”的固定活动范围的高度适应性恰恰在于:此类动摇现象极少,而且十有八九是由于人为的介入干涉而产生的。只有当组织的这一性能丧失,本质能到达“一切可能的情境”时,理智及理智的联系计算活动才可能开始形成。

倘若仿效赫伯特·斯宾塞将精神完全与“促进生命”的价值联系起来,那么或许不宜像他那样将“理智的动物”、“工具的动物”称为生命活力发展的^⑦巅峰,而应称之为本质上病态的动物。在这种动物内部,生命举止失当,拐入了死胡同。举止失当的结果,还有死胡同,也许便是“文明”。尼采是这一看法的首倡者之一,这是他的辉煌功绩。

然而可悲的是,尼采得出这一特别消极的答案后便止步了。他

① 可对比刘易斯·摩尔根《本能与习惯》一书中的多处极为精当的论述。

仅仅作出了一个结论，却未验证一下其实证主义前提，即：人的尊严、人生的意义正是“理智”和“工具”。

病态的动物即理智的动物和工具的动物无疑是极其丑恶的东西。但是它马上就会变得美好、伟大、至尊，只要人们认识到：这种动物正是通过此类活动（与“维持生命”及其目标相比，这活动显得如此微不足道），成为或将能成为超越一切生命的、在一切生命中超越自身的本质。在这一崭新意义上，“人”是“超越”的意向和姿态，是祈祷的、寻求上帝的本质。并非“人在祈祷”——他是生命超越本身的祷告；“他不寻求上帝”——他是活生生的 X，X 寻求上帝！他有能力这样，并能达到如此程度：他的理智、他的工具机器赋予他越来越多的自由闲暇去内省上帝、爱慕上帝。唯独这一点才能为他的理智、他的产品及文明声张辩护：理智、产品及文明使他的本质渐渐地可以渗透进精神和爱慕，精神和爱慕的所有行动——犹如弯道的各个部分——先后出发，万众一心地朝着一个被冠以“上帝”之名的某某奔驰。

上帝是汪洋大海，精神和爱慕是一泻入海的百河千川。这些河川在其源头就预感到大海了。

精神文化是一种崇高的东西。所有被叫做“文明”的事物不过是精神文化出现的必要场所、必要外部机制而已。不过，最集中的精神文化，一切文化的“根”，是那个 X，那个祷告和神圣爱慕活动奉为方向的 X：上帝。

迄今为止的有关人的学说错就错在企图在“生命”和“上帝”之间再嵌入一个固定阶段——可以定义为本质的“人”。然而这一阶段纯属于虚乌有，人的本质之一正是不可定义性。人只是一种“介乎其间”，一种“临界”，一种“过渡”，一种生命激流中的“上帝显现”，一种生命对本身的永恒“超越”。唯有这样才能了结定义问题。可下定义的人毫无意义。无力从精神上使器官本质臻于完善，缺乏“好的突念”（人们称这种缺乏为“思想”）^①，这些不足之

处——虽然从生命角度来看是病态——却是较之生命和理智更为美好的东西的先驱；文化精神创造的先驱，最终也是恩典的先驱！恩典的降临和好的“突念”一般无二，但是恩典是渊源于上帝的突念，是上帝直接“突入念及”生活；而“人”呢，他是恩典的突入口！恩典不是那种和本能一样从生命之智涌向小涡流——生命有时将这些小涡流塑造为“有机体”——的突念。甚至从生物学角度讲属于病态的“理智”也有一定的意义，因为它开辟了通向恩典之路。尽管如此，由于理智发轫于生命，它依然只是一种差劲的代用品。

“现代派”炮制的最为愚蠢的见解是：上帝的观念是“拟人说”。这纯属误解。相反地，关于“人”的唯一合理的观念不折不扣地是一种“拟神说”，一种作为无涯无渚的栩栩如生的上帝映象的X的观念，一种上帝的比喻，是上帝映在存在巨墙之上的无数身影之一！色诺芬尼^②这位外强中干疲惫不堪的漫游者从荷马和赫西俄德^③的吟唱中吸取营养为生，自己却文思枯竭，满腹对这两位大家的嫉羨之情。这位老虚无主义者说：“黑人的上帝脸色黝黑，鼻孔朝天，色雷斯人的上帝长着一对蓝眼睛，公牛和驴子大概也会把上帝设想为公牛和驴子。”此说诚然不谬。但是色诺芬尼的描述之所以正确，原因不仅在于人在设想神祇形象时表现出的贫乏和有限，也许还在于上帝的丰实博大！上帝眷顾黑人和色雷斯人，也关怀公牛

[1] 我们所知的精神完人——歌德比谁都深刻地感受到“思想”具有这种性质——缺乏。因此，思想不断具有新的形式：

“是的，这是正确的规道：
人在思想的时候并不知晓
自己在想什么；
一切都像是馈赠。”

或者：“糟糕的是，所有的思想皆无助于思想；人必须生来正确。这样的话，好的突念他像上帝的自由之子一样站在我们面前向我们呼叫；我们在这儿。”最后还有：“孩子，我干得挺好，我从未想过如何思想。”——原注

② 色诺芬尼（约前565—前473）；古希腊哲学家。——译注

③ 赫西俄德（约前8世纪）；稍迟于荷马的古希腊诗人。——译注

和驴子！这些人、兽相信他是什么模样，他就是什么模样，同时又千面万象，遥遥无度！不过，即使一脸乌黑、双唇前突的黑人上帝、公牛上帝和驴子上帝也是上帝，而并非黑人，并非公牛，并非驴子。他始终是那些人兽铸就本身存在的样板，是他们生长进入的所在，是他们存在的根基和鹄的；他就是他们的“上帝”，他们神圣的宠物，而这一宠物又始终比宠爱它的人意味着更多。自从耶稣使孩子们“苏醒”以来，孩子们的四周便萦绕着一圈纯洁、高贵和尊荣的特有光环（古代孩子们从未见过这种壮观），他们看上去都像通体灿烂的圣婴耶稣。圣婴耶稣并非“理想化了的孩子”，确切地说，是圣婴耶稣的反光辉映着孩子。众所周知，较之关于上帝的观念，关于太阳的观念更为不可胜计、形形色色、光怪陆离，但这一切正是关于太阳的观念，谁也不会因此怀疑太阳的真实性和当代天文学的真理。

有些人自己不承认任何高踞人类之上的东西。对他们来说，关于有意义和无意义、真实和虚假、善良和邪恶的观念与法则也只是人类“自然发展的所得”，只是人类“头脑”、人类“精神过程”对“环境”的“适应”；而不以“人”的事实和本性为转移的，从总体上表达了一种精神——此精神在人身上只是显露出来而已——的本质状况，表达了所有可能的世界的观念和法则则不在此列。持上述看法的人竟然指责“拟人说”，真是滑天下之大稽。只有当人并非“所有事物的尺度”，而仅仅是可能测量的唯一对象时，只有当人身上除去“自然”之外还有“超自然”的法则——人通过体验把握这些法则，旨在藉此将人的观念中的纯粹“人形物”与此观念永恒的事物有效性区别开来——在起作用时，谈论“拟人说”才有意义。要谈论，或者以责备的口吻谈论“拟人说”，精神中必先有上帝的观念才行。事实上，那些声称“上帝系拟人说”的人也已经私下设置了一位上帝，一位基督降生之前的、只是“崇高”而已的上帝。从前唯独极端的唯名超自然主义才会发泄在“人”头上的全部否定和

轻蔑，已然存在于他们指责“拟人说”的含义之中了。不过，他们上演的是一出闹剧：他们自以为在讥嘲有数百年历史的敬神传统，而恰恰这一传统使他们完完全全地被上述那个遥远的、只是“崇高”而已的上帝的观念奴役着；他们向天主宣战，而宣战理由的纯粹含义正以这位天主——被体验的“天主”——为前提！他们不说，因为我们认为一切思维和表象，甚至 $A = A$ ， $2 \times 2 = 4$ （人头脑心灵结构的结果）都是“拟人说”，所以上帝观点上的“拟人说”，同样也是“善”和“真”的，所以存在着拟人化的上帝（甚至因为上帝是拟人说），所以存在着最高本质、“人”、“发展的顶点”认为存在的东西（因为人使其存在）。他们不是这样前后一致地不断推理，而是从那种对人的轻蔑成见出发看问题——只有当人不仅是最高本质，而且同时也是相当低下的、远离上帝的本质时，这种轻蔑才有意义，才属可能。这些先生们全然不知自己的举动跟1848年那些杰出的法兰克福自由思想者和“无神论者”毫无二致——后者每天清晨跪倒在床前祈祷：“哦，上帝，您使我成为无神论者，我多么感激您啊！”——或者说和那些梅克伦堡人一模一样——后者如此“死心塌地”地拥护君主制，如此“特意志”（即如此奴颜卑膝），以致“要求建立共和国——以大公爵为首”。勒南^①早就出色地嘲笑过那些一直“深信自己是无神论者”的德国无神论者。

你们这些人过于聪明，
说什么人创造了上帝！
难道人不应该热爱自己的造物？
难道人应该否定自己的造物不成！
这理由一拐一拐，就像钉着魔鬼的蹄掌！

在这些诗句中，尼采看透了我們可爱的自由思想一元论者的

① 勒南(1823—1892)，法国神学家、东方学家和作家。

——译注

无比丑恶卑鄙的感情观念诡辩术！他们无力侍奉上帝，无力在上帝尊前自惭形秽，然而，若要感到自己伟大——因为作出了这些否定而感到自己如巨人般伟大，感到自己伟大到能够相信所有的、包括上帝存在的“拟人说”，他们更是力不胜任。他们就这样坚持陈旧的、已被基督教以神人（耶稣）观念克服了的轻蔑人类的超自然态度，从而否定了他们唯一合理的前提。将所有积极价值定位于上帝观念，定位于感情和体验——而不是像形式高尚的泛神主义，如“醉心上帝的”斯宾诺莎、布鲁诺、谢林、哈特曼^①等人那样将所有积极价值递送到人类身上——然后却又一笔勾销这个价值总体，这也许是近代否定主义所找到的最无耻、最卑劣的形式。尼采反其道而行之，他的尝试是多么好啊；即使全从塔顶坠落下来，也感到自身之伟大！

如果不是从人的始端，而是从人的终端出发构思“人”的观念，即将“人”视为“寻神者”，视为一种优于其它一切自然存在的意义形式、价值形式和作用形式的突破口，视为“个人”^②的突破口，那么理所当然地，这种观念乍看起来是与我们作为博物学家、心理学家能够得出的概念直接抵触的。因为，谁能指出：一个寻神者，一个寻找上帝的X，正好“属于”活动自如的拇指，属于颌间骨之类呢？一个开始超越自己、寻求上帝的事物，不论其外表如何，就是“人”。寻神者和静止于自身的存在——也许可以使“庸人”这个概念如此定型，这样就能将各种事物分成寻神者和庸人两类了——之间的这道新的切痕并不一定与有颌间骨生物体和无颌间骨生物体之间的切痕相叠合。所有的事实都表明，这道本质切痕横贯作为自然统一体的“人”，“人类”内部的区别较之自然论意义上的人

① 哈特曼(1846—1906)，德国哲学家。——译注

② 笔者在所著《伦理学中的形式主义和物质的价值伦理学》第二部时(哈勒，1914年版)中对“个人”这个概念作了详尽的分析。另外参见格奥尔格·齐美尔《哲学的文化》一书中值得注意的章节：《论上帝的观念》。——原注

兽区别要人不知几何。因为，就人和兽血统组织的严格延续性来说，这道切痕始终是“随意的”；它不是由事物本身，而是我们的理智随意规定的。“复活再生者”与“人类原罪亚当”之间，“上帝之子”与工具机器制造者（“用工具劳动的人”）之间，存在着不可逾越的本质区别；相反，动物和用工具劳动的人之间只有程度区别。“世界之子”，较为聪慧者与相对愚钝者、组织良好而不需智慧和工具者与组织较差而必需智慧和工具者，这些分别就是动物和“人”（有别于上帝之子、“光明之子”的“人”）。唯有当寻求上帝的欲望以至高无上的神力击鼓驱策所有的存在和精神列队集合，向一切纯粹的“世界”进击时，自然兽性的人才会变成人本身——这始终意味着：同时变成一种对做纯粹的人已感腻味的本质。可能成为“神人”和“超人”——路德早就创造了这个词——者唯有回顾“神人”和“超人”才能成为人。将“个人”的观念运用于上帝，这不是什么拟人说！准确地说，上帝是唯一完美纯净的个人！^①而人类中可以称为“个人”的只是有缺陷的、譬喻式的“个人”。

二、自 然 人

自然人与动物有血缘关系——有机生物泱泱大国中生命浪涛起伏相连——在这一事实面前，各种派别分为两大阵营。我分别称之为伤感的醉态浪漫主义者和反动的民主主义者。他们都打算以某种方式抹杀这一朴素的事实。伤感的浪漫主义者宣称：人是从动物“发展”而来的。反动的民主主义者则对此不以为然，他们认为，除了活动自如的拇指、颌间骨之外，所有“带有人状”的东西也具有有一种“理智心灵”，而这“理智心灵”不可能由动物发展而来。

^① 参见拙著《伦理学中的形式主义和物质的价值伦理学》第二部分中对“个人”这个概念的详尽分析。——原注

还有比这些针锋相对的看法更荒唐的吗？

严肃的自然博物研究仅仅揭示了这一点：人（即自然人）是一种动物，一条窄小的支路；脊椎动物，这里指灵长目动物的生命，选择了这一狭径。人根本没有“发展”到脱离动物世界，人过去是，现在是，并永远将是动物。至于寻神者及其本质称谓——这是一类全新的本质，一个“个人”组成的王国，这个王国跟颜色、数字、空间、时间及其它真正本质一样，压根儿不曾“发展”过。这个王国在某几点上向生命世界敞开，在此呈现出来。同样，自然人也不是由动物“发展”而来，因为他过去、现在和将来都是动物。某些特征可能使得博物学家们将人作为新的本质与全部动物对立起来，就像人们将植物与全部动物，而不是仅与较高级动物世界中的小小一隅（这是指灵长目动物，弗里登塔尔通过接种确定了灵长目动物和“人”的血缘关系）对立起来一样。可是这些特征究竟在何处呢？是哪种可笑的妄自尊大驱使海克尔^①先生认为他的躯体、他的“联想中枢”迥然不同于动物的躯体、动物的心灵呢？是哪种妄自尊大迷住了他的心窍，使他以为自己“发展”到了脱离动物世界，以为自己完全可以以某种方式“回顾”动物世界这个“已被克服的立足点”呢？不，导致这个公式的并非妄自尊大，而只是可怜的嫉恨。人们隐隐约约地感觉到存在着一种人的观念，依照这种观念，人是一种与所有自然在本质上迥异的事物制度的出现露面的地点，这一事物制度就是精神、文化和宗教！人们诱发这一观念，宛如一位糟糕的魔术师突然诱发从解剖学、生理学和心理学获得的“人”的概念，然而，后一概念也并非完整肯定的。假如人们肯定地表述这一概念，那么当然是这样：“人”是较为高级的脊椎动物门中的小小一隅。然而，人们却坚持一个完全不同的观念：人的定义界划只有在文化价值和上帝观念的基础上才能确定，又以最令人作呕的方式

^① 海克尔(1834—1919)，德国博物学家。

将这一人的观念与人的自然概念揉为一体。接着，这个面目可憎的阴阳儿又成了据称是“从动物界发展而来”的逻辑主体。人们不是(以中国方式)根据动物的高贵后嗣(和我们)追认“动物”的高贵地位，不是视它为一种世界领域(寻神者的行动在某一阶段上在这世界领域里取得突破)；这样，他们便将人(作为创立文化者和寻神者的人)“贬值”了。如果从前的人将自己的存在和本质归溯到上帝，就会被说成是“妄自尊大”，“自大狂”。然而持此意见者并未意识到，妄自尊大和自大狂正是在下列作法里表现出来：全不考虑上帝，只是冒昧地以某种方式使自己完全与动物相对立，继而认为人是从动物“发展”而来。比动物“更高一筹”，而不是作出这样的结论：人是动物，是病态的、“迷了路”的动物。

撇开这种极端的误入歧途不谈，按照克拉奇^①思想丰富的论著，人这种动物和其它动物分手的道路也与现代生物学界中我们的英国“进化派”走过的道路判然不同。并非对生活状况的随时适应，并非生存竞争，恰恰相反，是保持脊椎动物的部分最古老的特点(如手有五指)和拒绝适应(如拒绝适应爬树，较为高级的猴子就是因为攀援树木而失去它们原来人状的手)构成了这条路的优越性。“这条竞争原则看来系一毁灭性因素，因为它破坏了发展能力——所有这些片面改造了的形式指向了死胡同；必须指出，人类形成的要点就是：我们的祖先幸运地避开了竞争原则的赐福。”(340页)“所有保持了原有的手的灵长目动物变成了人，而所有开始失去拇指的灵长目动物则变成了猴子。”(350页)“为了彻底杜绝各种误解，有必要在此着重指出：这里涉及的并非某些人种起源于类人猿，而是那些共同的祖先群分裂成了几支旁系，由这些旁系产生了各个人种，也产生了类人猿。我也许已经足够清楚地

① 赫尔曼·克拉奇在其收入耶拿1911年版的报告集《进化论》中的《人在自然总体中的地位》一文中作了一目了然的概述。——原注

克拉奇(1863—1916)，德国解剖学家和人类学家。

——译注

阐明了类人猿这些面目全非、每况愈下的形式是如何形成的。变为人类的企图失败了——这是最末一次这类分离。”(479页)这就是说,并不是特定的适应(如斯宾塞所设想的那样),而正是人在器官学方面的半瓶醋状况使得人没有像他的近亲猴子那样成为手指灵巧的“专家”。最为持久的“记忆力”——这已存在于人的解剖结构中——和“半瓶醋状况”贯穿于人的所有最本质的特征;而那些背道而驰,仅从他的动物伙伴出发“进化”者,则再度失去了较高级的素质结构,这些素质结构的痕印原是存在的。唯有在器官及其功能不具备对环境的特定“适应性”——人的近亲具备这种适应性——这一基础上,任意的、自如的适应(即人的理智、选择、语言和制作工具)的基本条件才能发展;而所有自然主义都无力“解释”人类形成的另一基本条件——有目的的精神活动。

还应该认为:各个人种与各种灵长目动物之间存在相似的关系,徙移从地理上说是真实的、完全可能的;在这种情况下,自然人单源形成说越来越显得不可信了。胡戈·德弗里斯^①在其论述突变理论的著作中(参见德弗里斯《突变理论——关于植物种类形成的试验和观察》)提出一个著名的例子“智人”说明了,林耐^②如何将若干截然不同的物种融合成了人工的统一体。然而,克拉奇作出了下列判断:“人类形成过程也须考虑到那些在众多个体中起作用的改变。人们也许会忍不住替这些一方面导致类人猿,另一方面造就人类的演变引进一些拉丁语术语,以说明共一的、未分的古猿猴形式的‘人化’(Homination)和‘猿化’(Simiation)。猿化的表现是上肢的延长、拇指的退化和犬齿的形成,人化则意味着髌足演化成了可以攀援支撑的脚(两个大脚趾变大,无法对掌),躯体直立,头部平衡。其它一切现象,如脑容量较大幅度增加,是由此引

① 德弗里斯(1848—1935):荷兰植物学家和遗传学家。

——译注

② 林耐(1707—1778):瑞典博物学家。

——译注

起的后果。”

正如类人猿这些祖先在猿化前已互不相同一样，人的形式亦是各各不一的，因为在人化前差异就已露端倪了。由此可以大致解释各人种之间的差异。

这样一来，人种的意义就较之过去为大，某些种族为何互行排斥、白眼相对也更容易理解了。再也不能坚持“所有人都一样”这一众口交誉的论点了。事实上这种冒牌人道主义也已证明自己有百弊而无一利。（赫尔曼·克拉奇《人在自然总体中的地位》，见《关于种原论的十二报告集》，480—481页）

赫胥黎说：“人和类人猿之间的心理差异较之类人猿和最低级的猴子之间的心理差异为小。”恩斯特·海克尔也判断道：“可以将锡立的韦达人和中非的阿殊人这些特别‘好的种族’区别开来，就像可以将地中海沿岸人和蒙古人区别开来一样。这些不同的人种体格上的差异比起动物学家通常赖以区分某一动物各种类的差异要显著得多。”那么，自然人的统一体又在哪里呢？实证主义哲学天真地侈谈特殊的“人权”、“人智”，他们所说的这一统一体在哪里呢？倘若我们要正确地表述进化论的哲学沉淀，那么就不宜说：进化论指出，存在着一种植基于事实的、关于“自然人”的定义性统一体，这一被定义的人是“从动物发展而来的”。相反，我们必须如此表述：动物和人在事实上构成了一个严格的连续统。单凭一些自然特性作出的人兽之分只是我们的理智任意刻下的一道切槽。或者简而言之：“不存在人的自然统一体。”本质上的、种类上的——不是程度上的——新并非发端于自然人，而是在与上帝相联系的、“历史的”人那里才开始的。后一种人乃是通过他是或者应该成为的东西，即通过上帝的、一个永远无穷完美无暇的个人的观念，才获得其统一性的。

博物研究未能指出一种真正的、人的类统一体。我们全然不顾这一有目共睹的事实，仍然执意坚持概念、意识、感情上的“人的

“统一体”——不信神的人也这样做——那么，这就无懈可击地证明了：我们的统一体观念的核心并非基于总结了的本质的自然组织之上，相反，我们确定统一体的最终根据是以另一完全不同的根据为基础的。这个统一体根据的理由与亨利·梅恩^①先生为说明美利坚民族统一体而提出的理由相类似。梅恩说：美利坚民族之所以是“一个”民族，是因为作为这一民族的核心的人曾受一个国王（个人）的统治。由于我们认为上帝这个个人将各种族置于掌间，将各种族视为他的映象，由于我们实际上认为各种族万众一心向着上帝的观念，由此，也仅仅因此，在我们看来，各种族在思想上在感情上是同一人类。

当然，这一结论是与“人道主义”——这种“人道主义”原来也并非不高尚，自从我们的古典时期以来它是我们的有教养者中崇尚“自由思想”的那部分人的所谓“世界观”——的微不足道的改革大相径庭的。然而，语言已经告诉我们，这种关于“真正人性”的高论，这种将自己既与动物又与上帝隔绝开来，沾沾自喜地躺在他的“人性”上高枕无忧的做法，和我们自从那一时期以来习得的一切是多么地扞格不入。赫尔德、席勒、威廉·封·洪堡谈论“人”时，并不是像一个现实主义时代一样想到博托库多人。我们今天的语言惯用法（尼采的措词方式尤其促进了这种语言惯用法的形式，他将“人性”和“过于人性”在思想中联系起来）使用“人性”这种说法几乎只是竟在道歉。那种“人道主义”已经成了所有形而上学的庸人习气的堪称确凿的纹章，成了那些——正像维吉尔让但丁从教皇面前“走过”时但丁轻蔑地评论的那样——“既不能爱上帝，复无力恨上帝”的人的名片。

在人身上不存在冲动，不存在什么既不在低于他的自然也不在高于他的上帝王国和“天国”中出现的“法则”。人唯有作为由此

^① 梅恩(1822—1888)，英国法律史学家。

一王国至彼一王国的“迁跃”，作为这两王国之间的“桥梁”和运动，才有自己的存在。他不能——帕斯卡尔早就对此有所察觉——放弃决定自己属于哪一王国的权利。因为放弃决定也是一种肯定的决定：动物——如果是动物的话——，一种蜕化了的动物。

超越本身的热情烈焰——无论其鹄的是“超人”抑或“上帝”——，这便是人唯一真实的“人性”。

◆

试以《周易》“乾卦”释 《马太福音》的“法天”^{*}

屈志荣

“天父使太阳照好人，也照样照坏人；降雨给行善的，也给作恶的。你们要完全，正像你们的天父是完全的。”（《马太福音》第五章 45、48 节）^{〔1〕}

“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎？况于鬼神乎？”（《乾卦文言》）

《圣经》可否与《易经》相较？

《圣经》是西方最有代表性的一本书；《周易》是我国五经之一，在很多方面也是中国最有代表性的一本书。笔者是心悦诚服的基督徒，深信《圣经》虽出自中国西方，但并不是一本西方的书，而是一本为普世界、全人类，因此也是为中国人而写成、而存在的书。笔者也是道地的中国人，深以祖国的古老文化及民族特性而自豪。本文愿将这两本古书——《圣经》与《易经》——先略作比较，然后集中在一点讨论：如何用《易经》的“乾卦”来解释《马太福音》中

* 本文原载辅仁大学《神学论集》，第 29 号（1976），本书已允许转载。

的“法天。”

将《圣经》与《易经》相较并不是创举，钟峻父牧师已于1974年出版了《易经与圣经》专书从事这方面的研究。^[2]不过该书所用方法不完全使人满意，我们不必证明有多少处《圣经》与《易经》相同或暗合，而只须指出懂《圣经》如何帮助人去了解《易经》，懂《易经》又如何帮助人去了解《圣经》。一个中国基督徒的特色和优越条件，可以从这种认知作用的互相影响中逐渐透露出来。根据此一原则，今举出三点将《圣经》与《易经》作一比较：写作的程序、推理的方式，及应用的途径，

1. 写作的程序：《圣经》这本书经过一千多年方写完，其间经过族长时期、民长时期、放逐时期及其前后，直至公元前75年《旧约》诸书方告结束。^[3]至于《新约》诸书仅用约半个世纪的时间（公元51—100）即告完成。^[4]中国古书的写成也是如此，“不但易一书，即使五经，都应该当作丛书来看，不是一时一人所写；不但是经书，即使子书也应作如是观。《诗经》是古代诗歌总集，《书经》自然是历代史官记录的，不出一手，毫无问题。《礼记》也是丛书性质的书，显而易见。且《礼记》还有一篇之内，包括了许多篇。”^[5]“所以《易经》这部书，我们可以当作儒家的一部丛书看。里面的《十翼》，是孔门传易的学者众手所成，而非孔子一人所作。”^[6]“依我看，《十翼》并非一人所作，同时产生，但最晚出的也不会迟到西汉，大约是战国之末的东西。”^[7]“话虽如此说，我们要把《十翼》仍算孔子所作，也无不可。因为在事实上求真，我们固然分别得清楚，《十翼》当为孔门七十子之弟子或者更后的儒家传易者所作。若从学术流派的大体上看，我们可以把创派的祖师，来做一个学派的总代表，把这10篇总归在孔子的身上，也可以的。从思想史上看，《十翼》是使《易经》脱离了迷信的占卜书，进而成为哲学性的书的一个转捩点。毫无问题，应归功于孔门。而抛弃迷信、阐明义理这个宗旨，可能是孔子所揭示。这从系辞文言里常称‘子曰’可以想到。”^[8]

写作《圣经》各书的希伯来人也喜欢将同类的作品归给创派的祖师，说梅瑟写了五书，说大卫写了《诗篇》，说所罗门写了智慧书，说以赛亚写了66章同名的书……其实并不是那么回事。^[9]不过这里所要说的是，中国古书及《圣经》诸书的写作过程，真可算是同出一辙，这是一个具有启发性的事实。

2. 推理的方式：一般对《圣经》的分法只限于《旧约》与《新约》一式，但另有一式也很有意义，并在本文讨论的问题中有其特殊地位，即将《创世纪》前11章视为一个时期，一个无法以岁月来估计的时期；把由《创世纪》12章开始的《圣经》其余部分——包括《新约》在内——视为另一个时期，一个讲天主与其选民互相交往的时期。《创世纪》前11章不是历史，^[10]而是神学，是推理，讲出宇宙人类普遍的事理。正因如此，可以与世界其它古文化的著作相比，像造世、造人、洪水、高塔等在近东其它文献里都有类似的叙述。^[11]

《易经》是一本哲学书，^[12]其推理方式，按照“卦之法则”12种来看^[13]，竟有与《创世纪》前11章不约而同的方向。第一种法则“发生法”为万物发展繁殖之道，相称于《创世纪》一；第二“相索法”为异性相感相求、万物化合之理，相称于《创世纪》一、二；第三“世变法”为人事变化吉凶之几，相称于《创世纪》三、四；第四“升降法”为人事进退得失之象，第五“消息法”为世道人心盛衰之义，二者相称于《创世纪》六一九及十一1—9。

由此可见，《圣经》与《易经》的推理步骤的确很相象，所不同的是一个用叙述，一个用哲理；另一点不同的是《圣经》常引进天主为主动的因素，因此所讲的是神学，《易经》却只凭视察和推理，因此所讲的是哲学。就像哲学有助于神学的了解，同样《易经》也能帮助人了解《圣经》。

3. 应用的途径：读《圣经》如果只是为了求学问或增见识，绝不会把握《圣经》的要义，不会得其要领。《圣经》要求人在生命中，在生活的细节里去体会，去领悟其内容。为阐明这一点，天主教有一

本神修小书是极恰当的例子，那就是圣依纳爵的“神操”书。谁若花一两个小时将这小书看完一遍，就认为把握住了该书的内含，是无人会相信的，因为该书不是为读，而是为应用的。

《易经》也是如此，正如《说卦》所说的：“昔者圣人之作易也，将以顺性命之理。是以，立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。兼三才而两之，故易六画而成卦。”“用天人合一之道，来改造这部从西周传下来的卜筮之书，用哲理的观念，来代替神权的观念”，^[14]“就卜筮中推出讲学之道”，^[15]这是孔子及其门弟子对《易经》的极大贡献，很像《圣经》中的先知在解释梅瑟法律上所作的贡献。今日研究《易经》的人，都是朝着孔子所指出的这个方向下工夫。不但国内如此，连美国的神修学也开始注意《易经》了。Vernon Gregson, S. J. 在一篇近作里就曾将《易经》与依纳爵“神操”相比，而认为二者的神修方法相当接近。^[16]因为二者都要帮助人更进一步了解自己，然后才去作抉择，这种负责的抉择才会使人内在地逐渐成熟长大，外在地则影响到他的一切行动。《易经》为作神修指导是一个有用的工具，因为它会给发问者指出他所处的内心情况，不必是理性的分析，而是感受的发现；《易经》使人在自我的意识中接触到天主的各种活动——当然是指有信仰的人而言。

将《圣经》与《易经》根据以上三点略作比较后，我们会发现《易经》的特点是：要在大自然中找出人生之道，换言之，要在天道地道中找出人道，不过天、地、人三才互相关联，形成一个大自然。“天以象显，其表现为阴阳；地以形成，其表现为柔刚；人以德立，其表现为仁义。”义比于阳刚，仁比于阴柔，各从其类，所谓天道地道人道，以卦之六爻配之，曰：“六爻之动，三极之道也。”“三才之说，由此而生，此天人合一之完整系统，为孔门形而上学之主要理论，故孟子言政，亦举天时地利人和为其说。”^[17]

《圣经》则突破这个天、地、人的整体，而让大自然的造物主来

给人指出人道何在，这就是所谓的启示，这也是《圣经》与《易经》的不同之所在。不过在这不同中也有一个相同点，那就是人不得自足，需要一种启示，或是由上而来的天启《圣经》，或是由大自然（人包括在内）而来的启示（《易经》）。根据《圣经》的观点，大自然既为天主所造，便到处留下造物主的踪迹，追踪寻去，最后终能遇到造物主。“《中庸》曰：天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。孟子曰：尽其心者，知其性也，知其性者则知天矣。皆言天人相与，穷神知化之事。”^[18]

《马太福音》五 45、48 释义

首先得指明这两节经句是属于 43—48 的一整段，原来的次序应该是 43、44、46、47 及 45、48，这从本段内容及其与《路加福音》六 27、28 及 32—36 的比较可以知道。这样 45、48 两节是连在一起的。^[19]法天的思想就是在这两节中说出。在犹太文学及全部《旧约圣经》里从不讲法天，因此这里以天父的完全当做模范，要人去效法，是颇新颖的。这法天应该如何懂法？让我们先看看西方的释经学对它所作的讲解，然后再看如何可用《易经》的乾卦来加以解释。

一、《马太福音》五 45、48 的一般解释

“这样，你们才可以做天父的儿女。因为天父使太阳照好人，也同样照坏人；降雨给行善的，也给作恶的。你们要完全，正像你们的天父是完全的。”

1. 六个对比的结束语：由《马太》五 21 开始，耶稣将古来的教训和他的新道理作了一个对比，6 次说出：“你们听说过……是我告诉你们……”45、48 二节是这些对比的高峰，不仅给耶稣最高超

的爱仇道理(43—47)作了一个结束,并且为六个对比的言论作了一个总结,好似在说,天主所要求的不是这个或那个,也不是做这件事或做那件事,而是要人效法他那样完全。〔20〕

2. 特指天主是爱仇的模范:“你们要完全,正像你们的天父是完全的。”马太的这两句话在路加的平行文里(六 36)是:“你们要仁慈,正像你们的天父是仁慈的。”天父行云施雨,使日光普照,不分善恶良莠,一视同仁;人也该像天父那样,宽大为怀,将爱心推及自己的仇人。这样,所说的“完全”不再是一个抽象的概念或理想,而是具体可行的爱的行动,耶稣的门徒该以具体的行动去发挥,表达他们的爱心。

3. 不是法律制度,而是伦理道德的规范:这里耶稣清楚地超越法律和制度的界线,而以伦理道德为主要的观点。所谓的伦理道德,是人在精神生活上所趋向的目标,这个趋向表达在朝乾夕惕的不断努力上。目标是不会达到的,因为那是十全十美的天主本身。但耶稣仍然要求人朝着那个目标前进并生活,因为他把道德的精神放在法律的文字以上,而如此奠定了基督徒伦理生活的基础。这也是《马太福音》五 20 的突出点,耶稣所要求的正义远远超过经师和法利赛人的正义。“所以我告诉你们;你们一定要比那些经学教师和法利赛人更加忠实地实行天主的旨意,才能够进天国。”〔21〕

4. 天主的“完全”指谓“真”和“诚”:这是前不久《圣经》语言及近东各语言与考古大家 W. F. Albright 的新译。〔22〕他认为此处的希腊文 teleios 一词,不是指伦理上的“完全”,而是指“真理、诚实”(参阅《申命记》十八 13)。该字在“七十贤士译本”中(LXX)用来指谓诺亚:“诺厄是他同时代唯一正义齐全的人,常同天主往来。”(《创世纪》六 9)也用来指谓约伯:“他为人十全十美,生性正直,敬畏天主,远离邪恶。”(《约伯书》一 1)该希腊字是翻译腓尼基及希伯来字 tamim 及 tam,而后者无论是在《圣经》或其它文字作品里都意味“真、诚”。在希伯来文里 tamim 与 'emeth(真理)相连,在

“七十贤士译本”里 teleios 亦与 alēthnos(真诚的人)相连。可见这里所谓的“完全”不是较晚的希腊文所指的“没有任何缺陷”的意义,而是指真、诚而言。近代一般的《圣经》译本(如 KJ, RSV)都表达了这个较晚的意义,而失去其原始意义。

5. 乾、元亨利贞:有了 Albright 的译注作桥梁,我们可以由希腊而腓尼基,再由腓尼基而《易经》,因为《易经·乾卦》所讲及所发挥的无非是这个真和诚,君子大人所取法的亦无非是这个真和诚。不过在用《易经》的乾卦来解释《马太福音》的法天以前,先有一些关于理解的方式及释经方法的问题须加以澄清。这些问题是:西方的分与中国的合如何相互为用?天道与人事相应如何可懂?由大自然如何升向造物主?将这些问题澄清后,下段的用《易经》释《圣经》就可进行无阻了。

——西方的分与中国的合:在本段 1、2、3 的解释里隐伏着一种分(或分析)的倾向,说 48 节所说的“完全”不是哲学的,而是具体的;不是法制的,而是伦理的;不是文字的,而是精神的。这都是分,而不提合,或至少认为同一上下文里在讲分的同时,不应该亦讲合。但一个中国人即刻会问:天主的“完全”难道与哲学无关?难道与法制无关?难道与文字无关?即以《圣经》来说,精神不是需借文字来流传吗?不然为何要印行那么多《圣经》书报呢?《易经》也讲分,即太极生两仪(阴阳),两仪生四象(四时),四象生八卦(天地水火雷风山泽)。由八卦重为六十四卦,以其爻象定人事之吉凶,故曰“八卦定吉凶,吉凶生大业”,由天道而推之入于人事之域,这最后一步已经是合。“若在欧西哲学,则必至四象生八卦而止,守其‘自然’之封界,殚其物理之探究,明于天而不涉于人,天人之途分,故精微要眇之物质科学,于焉发达。中国哲学不然,由自然现象之八卦,忽越境而入于人事之吉凶,柳暗花明,又一境界,予以鼓舞群伦,推行典礼,天行健,君子以自强不息,天人合一之效,固有利于造成人群文明进化之业,但于物理方面之探究,未获专志精

微，求其发展，遂令西洋近代物质科学不能植根于中土，则不可谓非天人合一之思想，为之阻梗所致也。”^[23]以上吴康这段话固然说出了会合不会分的弊端，但间接也指明，用治物理学的方法来治人文及精神界的学问，会使人物化，不但有碍于天人合一，也有碍于人与人的合一。因此笔者标榜西方的分与中国的合应相互为用。

——天道与人事相应：这好像有些神秘，甚至迹近玄虚，其实这是中国传统哲学的特性之一（另一特性是：理论与实践相盈）。^[24]为懂得这一点，应将以下吴康的话一读再读，仔细思量：“道以立极，德以行事，和而顺之则可推合其理于正义。理者宇宙万有之原理，性者人物所赋之质性，原理本法则而组成系统，质性据潜力而显其功能，故理之用在仪范，性之用在完成（实现）。能穷极宇宙之理，究尽人物之性，则可达于天人合一的最高境界，是曰命，乃理之至而生之极，所谓自然之准极。此自然之准极，从形而上学观点言，亦即万有之最终原因，即西洋哲学之所谓神（上帝），为宇宙万物所从出之本原，故曰穷理尽性以至于命，乃极完整之形而上学系统。是以乐天知命自可不忧，而不知命无以为君子，乃孔门人生哲学自然之结论。”^[25]这种穷理尽性以至于命的工夫在今日的天主教神修学里也占有一席之地。^[26]

——由大自然升向造物主：一方面我们知道，《易经》里的天和《诗经》、《书经》的天意义不同。“《书经》和《诗经》的天字，是宗教信仰的天，指最高的神。《易经》的天字，是哲学的宇宙论之天，代表万物的最大者，为万物发生的两种始原之一。两者意义不相同，但不相冲突。”^[27]另一方面，宇宙变化而生万物，不仅是自然界的现象，乃是天地有心而生万物。《易经》称天地有好生之德，宋朝理学家以“天地之心为仁，人得天地之心为心”。有心，则有位格，则有理智意志。天地本来无心，说天地有心，是以天地代表造物者之上天。上天有心，有好生之德，这好生之德由宇宙的变化而显示出来，宇宙的变化使阴阳相遇相交，化生万物。人得上天之心而有仁

心。[28]因此孔子说：“知变化之道者，其知神之所为乎。”（《系辞》上第九章）孔子以宇宙变化之道代表神的作为，这神自然是指有位格的造物者上天。[29]

可见《易经》并不像一般人所想，只讲宇宙自然变化，不讲上帝，放弃了《书经》、《诗经》的宗教信仰。其实《易经》讲宇宙变化的力为生命力，称这种生命力为神，变化莫测，化生万物。《易经》既称为《周易》，《爻》、《象》作于文王周公，《象辞》、《文言》和《系辞》作于孔子，《易经》便不能不保有上帝的信仰，解释《易经》也就不能不根据这种信仰去解释。因此《易经》和《老子》的思想不同，不以“自然”为盲目；也和唯物辩证论不同，不以宇宙的变化为机械式的正反合。[30]

到此我们才能懂得为何《易经》的易字有三重意义，一如郑玄所说：“易一名而含三义：易简一也、变易二也、不易三也。”[31]“易简”是指生生之德；大自然中云行雨施，品物流形，一切都显得简易平淡。“变易”是指生生之道，既有变化，又有延续；乾道变化，各正性命。最后“不易”是指天地定位不可相易；大哉乾元，万物资始，乃统天。宇宙万有都在不断变易，其变易之道很简单，那就是生生之德，所以能如此，是因为有一个不变（易）的源头，能则效这个源头的真和诚，便会善于应变，趋吉避凶，这就是下段所要解释的法天。

二、试以《周易》“乾卦”释《马太福音》五45,48的法天

“乾卦”与《马太福音》五45,48有相同点，亦有不同点。不同的是“乾卦”中没有天父的观念，不称人为天父的儿女。相同的是“乾卦”以乾（天）为人应取法的最高模范，人道在于效法天道，人应该法天。耶稣也教人法天，这天为耶稣是天父，这是耶稣启示的新颖处。但耶稣所举的法天的例子是自然界的现象：云行雨施，日光普照。至于说太阳照好人，也照坏人，降雨给行善的，也给作恶的，

那是耶稣的解释,将自然现象归之于天父的措施,视为天父爱的表示。这种由大自然升向造物主的例子在《圣经》里并不多见,^[32]在西方的《圣经》诠释里更未受到重视,因为西方一开始就受到《圣经》启示及信仰的控制,不愿在大自然里浪费笔墨。相反,《易经》的作者们却停留在大自然里作多方面的观察,孔门弟子更将之应用于人生的各种境遇,使“乾卦”成了一篇法天专论,大可用以阐明耶稣所作暗示的语外之意。

“乾卦”在全部《易经》里占有最重要的位置,篇幅最长,也最完整,^[33]尤其以乾文言十分丰富而精彩。我们这里不作考据,只接受古来传统以☰(乾)为伏羲所画之卦,以“元亨利贞”为文王所系之辞,以“初九、潜龙勿用”至“用九、见群龙无首、吉”为周公所作之“爻辞”,以“象曰、大哉乾元”至“万国咸宁”为孔子所作的“象传”,以“象曰、天行健”至“用九、天德不可为首也”为孔子所作的“象传”,最后以“文言曰”至“乾卦”的结尾为孔子及其门人所作的《文言》。不仅《易经》,即便是“乾卦”也是经过很多世代,许多先贤逐步写成的。由一个核心慢慢发展,由自然现象的观察到人生的大道理,直至孔子及其门生而集大成。

法天的道理是由“象曰”开始:“天行健,君子以自强不息。”天的行径是多么稳健、强健,是多么恒心、真诚!君子便以天为模范至自强不息,分享天的好生之德而生生不息。“象传”以后有《文言》的解释,《文言》共分6节,第1及第5节释乾元,第2、3、4、6节释君德。我们先看两节关于乾元的解释(第1、5节),然后再选两节关于君德的解释(第2、6节),以此一窥“乾卦”所说的法天。

第1节:“元者,善之长也;亨者,嘉之会也;利者,义之和也;贞者,事之干也。”“善之长”即众善之长,乾为一切善之来源;“嘉之会”即众美之会,乾为一切美之会合;“义之和”即物各得宜,乾使一切各得其分;“事之干”即众事之干,乾使一切得以立。这四种德性用在人身上便是仁、礼、义、智(贞固者,知正之所在而固守之,所谓

知而弗去者也)。^[34]因此这一节的后半部是：“君子体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。行此四德者，故曰，乾元亨利贞。”这样看来，我国民间家喻户晓的仁、义、礼、智四德的最后根据还是在于法天。

第5节：“乾元者，始而亨者也，利贞者，性情也。乾始能以美利利天下，不言所利，大矣哉。”这里仍然解释元亨利贞，但予以简化，强调乾的始而亨，而利贞：“乾象天，天为万物之祖，故曰元。万物生而各畅其性，是亨通而无阻也；于焉万类谐和而各得其利；品物流形，咸秉贞正之德，会合群伦，以构成广大之宇宙。此自然之现象，天道也。”^[35]不过此节加了一个新的观点，就是乾的一切造化都是在默默无言中进行。我国古人在此不言中发现特别的伟大，因此这节《文言》继续说：“大哉乾乎，刚健中正，纯粹精也。”（刚以体言，健兼用言。——《易经集注》）不能言而无言，没有什么奇怪，我国古人惊叹乾的伟大，自然假定他的能言而不言。^[36]最后此节还用卦的图象来描写乾之御世的无微不至：“六爻发挥，旁通情也；时乘六龙以御天也；云行雨施，天下平也。”这一切都是在默默无言之中进行。有了这样知动知静、知进知退、知行知止的模范，下面两节便讲君子、圣人、大人如何法天。

第2节：本节和下节（第6节）是将“乾卦”的六爻，由下（曰初）而上，由内向外，逐一讲解。这假定六爻的方位吉凶不一：最内及最外（初与上）二爻不祥，不宜于动；外中（二及五）二爻最吉祥，宜于动；内中（三及四）二爻吉凶参半，宜慎审。大致说来，六爻的方位所揭示的处世之道是：初隐修，二有为，三警惕，四及时，五大有作为，上引退。根据这种了解就可以读《文言》的第二节：“初九，曰潜龙勿用，何谓也。子曰，龙德而隐者也。不易乎世，不成乎名；遁世无闷，不见是而无闷，乐则行之，忧则违之，确乎其不可拔，潜龙也。”德龙即圣人之德，圣人知隐而不闷，无论是乐是忧，常能坚忍不拔。

“九二，曰见龙在田，利见大人，何谓也。子曰，龙德而正中者也。庸言之信，庸行之谨；闲邪存其诚，善世而不伐，德博而化。易曰见龙在田，利见大人，君德也。”君德何时才算正？即不偏不倚，才算中，即无过与不及。几时说话守信，行动谨慎，闲时存诚，服务时不夸功，那时才会德博而化。

“九三，曰君子终日乾乾，夕惕若，厉无咎，何谓也。子曰，君子进德修业。忠信，所以进德也，修辞立其诚，所以居业也。知至至之，可与几也，可终终之，可与存义也，是故居上位而不骄，在下位而不忧，故乾乾因其时而惕，虽危无咎矣。”最后这句话是解释本段的关键语，君子虽居在危险的地位，无论是上是下，只因他忠信、立诚、知至、知终、朝乾夕惕，故能无咎。

“九四，曰或跃在渊，无咎，何谓也。子曰，上下无常，非为邪也，进退无恒，非离群也。君子进德修业，欲及时也，故无咎。”如果上段说或上或下，本段则说亦上亦下；上段说或进或退，本段则说亦进亦退；上段说空间，本段则说时间。这不是反覆无常，而是要及时进德修业。因此孔子被称为圣之时者也。

“九五，曰飞龙在天，利见大人，何谓也。子曰，同声相应，同气相求，水流湿，火就燥，云从龙，风从虎，圣人作而万物睹。本乎天者亲上，本乎地者亲下，则各从其类也。”本段的爻辞与九二相似，但孔子的解释又进了一步，那是因为本段是飞龙在天，九二只是见龙在田，一个是上天，一个是下地，本乎天者亲上，本乎地者亲下。至此，圣人已如在天之日月，为万物所目睹。本段以各种比喻说出物各从其类，而以上天下地，亲上亲下划定了一个清楚的价值观。

“上九，曰亢龙有悔，何谓也。子曰，贵而无位，高而无民，贤人在下位而无辅，是以动而有悔也。”高贵而失其位，而失去民心，使在下的贤人不得伸其志，这样留恋在高位上面有所行动，必将招致反悔。

第6节：本节所释内容与前节（第2节）相同，虽未每次标明六

爻的爻辞，但一望可知，是逐爻加以解释的，今分段抄录如后，是前节的对照和补充：

“君子以成德为行？日可见之行也。潜之为言也，隐而未见，行而未成，是以君子弗用也。”

“君子学以聚之，问以辨之，宽以居之，仁以行之。易曰见龙在田，利见大人，君德也。”

“九三重刚而不中，上不在天，下不在田，致乾乾用其事而惕，虽危无咎矣。”

“九四重刚而不中，上不在天，下不在田，中不在人，故或之，或之者，疑之也，故无咎。”

“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时，天且弗违，而况于人乎？况于鬼神乎？”本段显然将天放在人与鬼神之上。人与天地、日月、四时、鬼神的来往是平等的，这些自然现象能比喻人的德、明、序、吉凶。但人与天的关系不是平行的，而是或先或后：“或先天而天弗违，谓意之所为，默与道契，或后天而奉天时，谓知理如是，奉而行之。”（《易经集注》）“乾卦文言”解释到这里，不容许人再疑惑这是在讲一个有位格的天，这和开始的乾元亨利贞已有了一大段距离。

“亢之为言也，知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧。其唯圣人乎，知进退存亡而不失其正者，其唯圣人乎？”此中道理用《圣经》来讲解，会发生相得益彰之效，但已超出本文范围，不愿赘述。

结 语

人不得自足，而需要某一种外来的启示，这启示或由上而来

——有如《圣经》，或来自人对宇宙万物及自我的观察和反省。我国古代贤哲没有接触到《圣经》的启示，但他们对大自然及人性的观察和反省精微透辟、诚实无欺。作为这些贤哲后代的**中国基督徒**乃承接了双份遗产：祖宗们的高超智慧和《圣经》的启示。天下一家，世界大同的理想要求我们把中外古今的一切智慧熔于一炉，以利干整个人类。融合之道，在西方有近代释经学所倡导的：“任何存有，只要能为人所懂悟，那就是语言。”“语言不以说话者的意识为终点，这就是说语言不仅是说话者的主观态度。”“当释经者有所成就时，当一段经文真被了解时，那不是释经者的成就，而是语言本身的成就，我们每人都受惠于语言。”〔37〕在我国这种古今融汇之道早已在进行，有人也曾予以指破，如戴君仁先生写过：“孔子是不大谈天道的，《论语》里所讲都是人事，所谓下学而上达。《论语》里虽常见道字，但不是天道，所谓性与天道不可得闻。虽在《系辞》里引子曰解释‘爻辞’的话，也以人事为主，然而《易传》里有‘一阴一阳之谓道’、‘形而上者谓之道’、‘立天地之道曰阴与阳’这一类话。这都是受道家的影响，也就是受道家言论的刺激而发出来的反应。因为道家已谈了本体论宇宙论的道，这样儒家便不能不讲。《中庸》里大谈天道，也是同样的原因。”〔38〕“又《系辞》诸节推说道理，和《论语》里讲诗很相似。”〔39〕朱熹早已写过：“自晋以来解经者，却改变得不同，王弼郭象辈是也。汉儒解经，依经演绎。晋人则不然，舍经而自作文。伊川解经，是据他一时所见道理恁地说，未必便是圣经本旨。要之，他那个说，却亦是好说。”朱子又道：“凡看人解经，虽一时有与经意稍远，然其说底，自是一说，自有用处，不可废也。不特后人，古来已如此。如元亨利贞，文王重卦，只是大亨利于守贞而已；到夫子却自解分作四部看。文王卦辞，当看文王意思，到孔子文言，当看孔子意思，岂可以一说为是，一说为非。”〔40〕

古今融汇之后还要融汇中外，这一点是可能的，也是应该的。不久前逝世的我国近代哲人吴康先生“对今后复兴中华文化及中

西文化汇流,具体地指出三点:探讨旧文明,输入新学艺,创造新文化”。[41]可见不将中外融汇,就没有新文化产生的可能。其实外国人读中国古书会有和中国古人相同的感受和发现。例如本文注16所引的那篇有关《易经》与神操的文章,清楚地肯定,这两本小书要想用的得当,有一些不可缺的先决条件。一个收不回孟子所说的“放心”的人,反会被神操或《易经》弄得更乱。先决条件是开放自己,继续成长,常准备着思考精神界的许多其它可能。这一发现与王船山在好几个世纪以前所说的话不谋而合,他写道:“易为君子谋而不为小人谋。君子之谋于易,非欲知吉凶而已,所以知优知惧而知所择执也。”[42]

外国人读中国经典能有如此的发现,中国人读《圣经》亦会有新的发现。本文仅是一个初步的尝试:用《易经》“乾卦”的背景来懂耶稣所说日出与下雨(许多阴阳现象之一)的这个自然现象。耶稣提说这一现象,是要教人效法天父的完全,教人法天。“乾卦”在其最后,最有价值的解释阶段也多讲法天。当然“天”字在两方面意义及范围不尽同,这正是《圣经》可以补足我国文化的地方,因为《圣经》关于一个有位格的天说的既多又清楚。反之,我国经典对大自然,对人性有仔细的观察和详尽的发挥,颇能助人了解这个受造的世界和这个有自主权的人。中外的融汇可否在这里——双方的经典——起步?

附 注

[1]引自《新约全书》,天主教版,现代中文译本,1975年,香港圣经公会出版。

[2]钟峻父牧师著:《易经与圣经》,1974年,香港道声出版社。

[3]参阅拙作:《梅瑟五书的写成——兼论〈旧约〉其它诸书》,1968年,台南润道出版社。

[4]参阅拙作:《新约诸书分类简介:附录五、著作的大概年代和地点》,1975年,台中光启出版社(再版)。

- [5]戴君仁:《谈易》,页2,1970年,二版,台湾开明书店。
- [6]同上,页3。
- [7]同上,页26。
- [8]同上,页34。
- [9]见拙作:《圣经作者的真实性(旧约)》,《神学论集》(19),页89—99。
- [10]参阅拙作:《创世纪研究》,页3—6,1972年,台中光启出版社。
- [11]同上,页60—67;神话举例。
- [12]见罗光著:《中国哲学思想史》(一),页58,1975年,台北先知出版社。
- [13]见曹升著:《周易新解》,页23,1956年再版,中华文化出版事业委员会。
- [14]戴君仁:《谈易》,页20。
- [15]同上,页21—24,引《朱子语类》。
- [16]Vernon Gregson, S. J., "Chinese Wisdom and Ignatian Discernment", *Review for Religious*, Vol. 33 (1974, 4) 828—835.
- [17]吴康:《周易大纲》,页106,1952年,订正台版,台湾商务印书馆。
- [18]同上,页98。
- [19]Cf. Paul Gaechter, *Das Matthäus Evangelium*, p. 193 Tyrolia Verlag, 1962, Innsbruck, Wien, München.
- [20]Cf. Josef Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus*, p. 113, Regensburger Neues Testament, 1959.
- [21]Cf. Gaechter, *op cit* p. 199. Schmid, *op cit*, p. 114.
- [22]Cf. W. F. A. Albright and C. S. Mann, *Matthew*, Anchor Bible, p. 72, Doubleday, Garden City, New York, 1971.
- [23]吴康,前著,页90—100。
- [24]同上,页97。
- [25]同上,页105、106。
- [26]Cf. Yves Raguin, S. J., *La profondeur de Dieu*, Desclée de Brouwer 1973.
- [27]罗光,前著,页96、97。
- [28]同上,页103、109。
- [29]同上,页109。
- [30]同上,页111、112。
- [31]吴康,前著,页7、8,引郑玄语。
- [32]见《罗马书信》二20;《智慧篇》十三1—7;《约伯书》38—41。
- [33]见《易经集注》,1966年再版,新陆书局。
- [34]见同上,《文言》第1节。

[35] 吴康, 前著, 页 102。

[36] 一如孔子所说: “天何言哉, 四时行矣, 万物生矣。”

[37] 见《神学论集》(5), 页 446、447, 卡达关著: 《真理与方法》简介。

[38] 戴君仁, 前著, 页 28—29。

[39] 同上, 页 21—22。

[40] 同上, 页 23—24。

[41] 见中央日报副刊, 1976年6月1日, 第10版: 郑彦棻: 《敬悼哲人吴康先生》。

[42] 罗光, 前著, 页 115, 引王船山语。

碗的默想：《道德经》与 东方基督教之虚己基督论

贝扶理(Brant Pelphrey)

伦志文 邓绍光 译

耶稣降生之前约 600 年，中国圣人老子默想道的本性。《道德经》四章记载：

道冲，而用之或不盈。

渊兮，似万物之宗。

挫其锐，

解其纷，

和其光，

同其尘。

湛兮似或存。

吾不知谁之子，

象帝之先。^[1]

在中国哲学的历史中，有关这些字正确的意思曾引起无数的争论。这不单有翻译的问题（例如中译英或从老子的中文译成语体文），甚至怎样用老子的中文来理解这些字也有问题。老子的杰作《道德经》也许是中国文字中独一无二最重要的著作，历年解释它的学派一个又一个兴起。无怪乎今日当有人胆敢冒昧地说：“我认为老子的意思是这样或那样。”一定会有人答：“他不会是这个意

思，因为他别有所指。”

无论如何，我竟敢在这里说一些关于《道德经》的话，因为我相信老子自己不会介意。事实上，他会说世界上任何学派要怎样解说他的诗（译者按：《道德经》文字简练，似诗体）都无关重要。这是因为一个非常令人吃惊的理由：在某种意义上说，老子的话骨子里没有任何意思。

假如我们细想，便会发现老子的诗的涵养根本是隐秘的；它隐藏在老子的先见（vision）之中，一种不可思议的先见，连他自己都不明白，他名之为“道”。然而，给它一个名字不表示他知道它是什么。其实，即使那个称谓本身似乎也不适当。按照老子的看法，道是神秘的，意想不到（beyond-thought），言不可诠。它不是简单的一个谜语（谜语还有意思可猜），而是没有任何“意思”的东西，因为它就是它。老子在《道德经》开首一章便说得很清楚：

道，可道，非常道；
 名，可名，非常名。
 无，名天地之始；
 有，名万物之母……〔2〕

若真如老子所见，他所先见的道并无任何意思（因为它完全言不可诠或意想不到），然而那道还是可以被知道的。老子自己发现它，或许的确是很偶然的事，而事实上他好像有先见之时见到它。他的先见固然令人费解，但非常清晰：它似动不动，似变不变，似火燃烧却没有消灭——一种自身完全静止的能源。它是一；它是三。它是隐藏的；它将自身向他启示。

可能老子先见的道来自顿悟，正如今日禅定的信徒所描述的：刹那间领悟到所有哲学家摸不透的一件事，其实是非常简单的。因为它太简单，所有人包括老子自己都忽略它。因为它太寻常，所以

容易被忽视。说也奇怪，老子所见的道超乎一切之上，但人人都可以得到（正所谓“同其尘”）。

不管怎样，那道可能最先向老子显现，碰巧有一天当我正思想他的诗之际，我也有突如其来的灵感。它来得好像一种启示，不单是关于老子的道，也涉及我们对耶稣基督的位格及工作的了解。这不是说我是一个哲学家（当然更谈不上懂得《道德经》），而是刹那间陷进一种状态，领会当老子第一次写关于道的时候，他会有何经历，以及当我们基督徒真正与耶稣相遇时，我们对他有何了解。

事情发生在某日当我正在吃饭的时候（我想是中午）。当我看着眼前的饭碗（一个普通蓝白色的陶碗），突然灵光一闪，觉得老子自己也是在这样的时刻（当他用一个普通的饭碗吃饭的时候）窥见道。当然我不知道他会用哪一种碗，既然我们的目的是默想，这不会有任何分别，任何一种碗都是一样。

在《道德经》，老子似乎观察到五种关于道的东西，这可以用一个普通的碗举例说明。兹列举如下：

1. 碗的边是一个圆圈，它没有始也没有终。

2. 一个碗是一种调和或统一。它的形状悦人眼目，因为它并不复杂（它没有棱角）。

3. 一个碗是中空的。若它不是中空的，它便不会是一个碗。所以它有用不单是因为它是什么，也因为它不是什么。

4. 一个碗向外朝天敞开。它能受（当我们倒些东西进去的时候），也能施（当我们从碗中倒些东西出来的时候）。如此，一个碗的容量在某种意义上说是无限的，因为它满的时候会溢出。它能容纳一切也能施予一切。

5. 一个碗当我们不注意它的时候对我们最有用。例如我们吃饭时需要它，不过当时我们的注意力是在于饭而不在碗本身。事实上，我们根本不大注意那个碗。

这五点关于碗的观察，应用在老子默想道之上，可以清楚看见

下列几点：

1. 道好像碗的边，它没有始也没有终。它是不可理解的（“理解”字面的意思是“做一个圆圈围绕”某东西。我们不能用我们自己的理智做一个圆圈围绕道，因为实情刚好相反：道自己包围我们；它是包罗万有的）。我们同时会注意到道看似有静与动相反的两面，这在一个圆圈很清楚见到。例如，碗的边永远不动（因为它规定了碗的边缘），因此它是“静止”的。另一方面，我们可以说碗的边常在碗自身“运转”，从这方面了解，它则是常动的。其实界定一个圆圈的方法是藉着运动(motion)；以打圈方式挥动绳上的石头，或在陶工的旋盘上陶土。当围绕一个不动的点(中心，那是能量之源)运作，圆圈便形成。

2. 道好像碗的形状。它是调和、统一的。它不复杂；它没有“尖锐的棱角”。这是说道并非其它事物的结合体。它没有“部分”，正如一个碗没有“部分”。它也不能被任何东西界定；它怎么样就是怎么样(这里我们可以联想到圆形及正方形的数学问题。你不能把圆形弄成正方形；你不能用各种不同直线的组合来界定一个圆形，因为一个圆形单以统一体的形式存在，一条曲线自身完整地连接)。如此，它不是讨厌的，乃是令人愉快的，它的“形状”可以说是一种调和，每一部分与其它部分汇合，没有任何棱角。所以它“挫其锐”，并“解其纷”。

现在我们可以将上述的类比推进一步。尽管如老子所见，道看来有三种特性，然而这三种特性似乎互相汇合，所以在这种意义之下，它们其实是一。道是视之不见，听之不闻，搏之不得(名之曰微，即是没有任何形状)。在某种意义上说，这些都不是道的属性(因为举凡特性都可以被加添或删减)，而只是道存在的方式。这三者混而为一：

此三者不可致诘，

故混而为一。
 一者，其上不昧，
 其下不昧，
 绳绳兮不可名，
 复归于无物。
 是谓无状之状，
 无物之象，
 是谓惚恍。[3]

3. 道好像碗的中空。碗是空的，这是它之所以成为碗。同样，道是“无主体之象”(form without subject)。它是“无”(nothing)，不是它不存在的意思，而是它不是我们可以认识的任何事物。它是非物(no-thing)，但它是本体自身之源。再者，道是完全倒空自己的，它的价值在于它悉数付出自己，毫无保留，虽然奇怪的是它仍然在那里，却将自己分给或内住于它周遭的事物。好像一个碗，它是掏空的。循此思路，据老子看来，任何人与道契合都会自我倒空，舍己为人的。这个观念可以扼要概括如下：

曲则全，
 枉则正；
 窪则盈，
 敝则新；
 少则得，
 多则惑。
 是以圣人抱一为天下式。[4]

我们这里应注意，对老子而言，“为天下式”不是做任何事，而只是做回自身。道的本性不是称王道霸，而是安静地虚己。因此

遂有虚己的意思：

善者不辩，辩者不善。
知者不博，博者不知。
圣人不积。
既以为人，己愈有；
既以与人，己愈多。[5]

4. 道向外敞开，好像一个碗。假如道的本性是虚己，当下道便是向外敞开倒出自己。这个开口使它也能容纳。它施予一切，也容纳一切。如此，它是无穷尽的。它“深不可测”，无可限量。因此老子说：

大道汎兮，其可左右。
万物恃之以生而不辞……[6]

又说：

天长地久。
天地之所以能长且久者，
以其不自生，
故能长生。[7]

5. 最后，道是有用的，但只在当我们不真正见到它时。正如前述，道的本性是舍己和虚己的。道并不试图统治任何人，乃是沉默、简单地付出自己。它没有“锐度”(sharpness)(不非难他人)，所以能舍己。它既愿意舍己，便能与世界混而为一，

挫其锐，

解其纷，
和其光，
同其尘。〔8〕

在这个转接处，我们会问：有什么比一个饭碗更有用？另一方面，碗自身只不过是一个仆人，我们很少注意到。同样，谁与道契合便会成为仆人：谦逊、舍己、有用于他人。活在道中便要沉默，如老子告诫说：

知者不言，言者不知。
塞其兑，闭其门；
挫其锐，解其纷；
和其光，同其尘；
是谓玄同。〔9〕

此处及在《道德经》许多其它章，老子指出道的本性是要完全谦卑。它既是必须又是谦逊的，比一切事物都高，也比一切事物都卑。它与它的对象“深深的”混成一体（即玄同）。

因此，圣人好像道一样，是一切之最小者，也是一切之最大者：不试图统治他人，乃好像一个仆人，沉默地与世界混同。

虚己的基督

刚才我们已谈到老子及其道和碗的事。更早时我简单提及在我自己的顿悟，当注视那个饭碗的时候，我也发现了一些关于我们基督徒信仰的事。尤其那个碗说明了某些关于耶稣作为救世主及其工作的观念，这对历史中的教会很重要。这些观念综合可名之为

虚己基督论,或照字面的意思是一个虚己的基督的观念(源自希腊文 *Kenosis* 这个字,或“倒空”的意思)。这里我们应小心注意,在历史中曾经有不同类的“虚己基督论”。这里我们要探讨的观念兴起自东正教的传统,最少可追溯到4世纪,这对于完整地明白基督的位格及他在东方教会的工作是重要的。[10]

然而,在继续思想虚己的基督之前,最好先谈道这个观念,道与基督教信仰的关系渊源甚久。首先,我们要认清当老子写《道德经》的时候,他不会有任何基督教的观念。除了受圣灵感动之外,这完全不可能,因为耶稣不会生于老子六百年之前(另一方面,神的灵有没有可能向老子——后来成为中国历史上其中之一个最重要的作者——启示,好像他的灵向以赛亚说话一般?)。无论如何,我们希望了解老子的先见,同时我们得注意道的观念其实对福音传入中国,以及将基督教信仰和教义翻译成中文和文化都很重要。

从历史的观点上说,道的观念在中国发展,似乎对基督徒接受耶稣基督的福音,影响非常明显。今日我们非常熟悉的首批在中国的基督徒涅斯多留派(Nestorians,他们约在公元600至635年间进入中国)一定会认识这个事实。道的观念一开始便是不可缺少的。例如,所有基督徒都教人耶稣基督是神道成肉身。但怎样解释这个“道”(Word)呢?虽然涅斯多留派之后数世纪的宣教士一般都忽略道家的哲学或它在中国文化的重要角色,但他们谈到耶稣基督的时候,很难避免不用道这个术语。因此各种不同译本的中文《圣经》都告诉我们:

太初有道,道与神同在,道就是神。(约·-1)

而在《启示录》我们读到:

……他的名称为神之道。(启十九13)

现今的神学和哲学学生会知道这里之所以用道这个术语，是因为道这个观念在许多方面看来都与《新约》所用的希腊字逻各斯(*logos*)平行——特别在《约翰福音》中。两个字在它们各自的文化里都是哲学和宗教的核心。它们除了有更深一层的哲学涵义之外，虽然各别都有一定的用法和在日常的对话中出现，但我们都不能清楚地界定它们的意思。一谈到中文的道字，马上有许多的意思同时出现：字、原则、论点、路、方法、理由、真理。除此之外，正如我们刚才所见的，在《道德经》中老子说道是永恒的，即是不受时间限制或超越时间而存在；它又是意想不到、不落言诠的，甚至超越它自身的存在。老子说，道存在于诸神之“先”，即是它莫名其妙地超乎我们对神的想象。当下我们可以说，这些观念绝大部分都可以在希腊文*logos*这个字的观念中找到，*logos*就是《圣经》用来描述耶稣基督的。

有趣的是，中文的道和希腊文的*logos*，它们的用法都经过演变，所以我们不可能在任何一首诗或一门哲学中找到它一系列的意思。在整个历史中，*logos*有种种的用法。好像道一样，它包涵的意思有口头语，也有说话背后的真理或原则的意思；或甚至解作“路径”或真理之道，这就完全是不可言诠的。凑巧地，在《新约》我们有一个*logos*用法的例子，用在中文里它同样有意思，那里道可以替代*logos*来用。在《约翰福音》8章43节，我们看见耶稣问他的诬蔑者：“你们为什么不明白我的话呢？”这里用的希腊字是*lalia*，意思是“我的话”。但在这一节后半部，耶稣回答他自己的问题说：“无非是因你们不能听我的道。”这里用的希腊字是*logos*。中文就有意义相当的术语，就是说话与道之别。

好了，让我们很快看看*logos*或“道”在基督教思想几方面的用法。正如我们全知道，今日我们名之为“道之基督论”(*logos-Christology*) 在早期教会发展得很快。换句话说，教会说耶稣是神的*logos*，即是*logos*的原则；而希腊文化认为它就是万物之源：

它是不可理解的，它是一切实存事物的基础，也可以说是一切存在事物背后的指导原则。约翰的福音更进一步，他说 *logos* 与神同等（唯恐有人以为 *logos* 是一种神圣的原则，超越万物创造主之上；或以为 *logos* 在神之下，是神的创造或神的“智慧”或属性）。同时约翰坚持这个 *logos* 变成肉身，成为人的样式。因为约翰所用的 *logos* 这个术语，每一个说希腊话的读者都会明白，这个术语的用法便独一无二。约翰提出了一个似非而可能是的论点：神的道不能被理解（例如约一5，那里的意思可能是“黑暗没有了解它”，它即是道），因为道与神同等。另一方面，道进入了时空，可以被人直接地认识，甚至亲自地认识。

那么，*logos* 是不可言说、神秘的东西，但它是道自身；它不可知，自身却又是智慧，并且使自己让人知道。当保罗说基督——神的“真理的道”（弗一13）超过一切（弗一21—23），是那充满万有者所充满的（弗一23），他也重复了这个诡词（paradox）。基督是“在万有之先，万有也靠他而立”（西一17）。他是“神本性一切的丰盛”，而且“神本性一切的丰盛，都有形有体居住在基督里面”（西二9）。他的名为“耶稣”（意思是“救主”），但是他又没有名字，因为他“远超过一切有名的”（弗一21）。

初期的基督徒特别强调神的 *logos* 的名的观念。那些犹太人知道他们的神是不可名的：他是意想不到、不可想像的。神也曾向摩西显现他自己，说他是不可名的（出三14）。使徒们继续将这个观念应用在《新约》的著作中，而且说得颇为清楚。据他们的意见，耶稣与神为一；他的名是“不可名”的，他的本体超乎一切的思想或了解（《启示录》2章17节描述这为一个新名，除了那领受的以外，没有人能认识）。

但基督徒怎能期望以神既是丰盛的，同时又成为人，真实的人，来解释 *logos* 这观念？他们以一个诡词来回答，就是吊诡的虚己论。那超乎一切之上的 *logos* 倒空自己成为人，并让人知道。他

取代了罪和死亡，倒空自己，舍弃神圣的权利，存心谦卑。但这不是说他不再是神，反之，神真正的本性是要虚己。因此神的丰盛自始已暗示一种舍己的存在；一切之中最小的，也是众人的仆人。这就是教会所理解的保罗有名和令人震惊的陈述：“(基督)本有神的形象——既有人的样子，就自己卑微，存心顺服，以至于死。”(腓二6—8)这就是虚己(*kenosis*)的奥秘(神的倒空)，他的本性常是要舍己和倒空自己的。

在进深一层继续思想基督教虚己的观念之前，让我们花点时间回到我们饭碗的话题。那个碗可以帮助我们明白基督教关于耶稣基督的位格的主张，在历史中这一直是基督徒信仰的核心。再一次，我们重温五点关于碗的默想：

1. 它的边没有始也没有终。
2. 它是一种调和或统一，没有“尖锐的棱角”。
3. 它是空的，所以能够盛载一切事物。
4. 它向外敞开。

5. 正因为我们见不着它，所以对我们有用；它可以说是我们的仆人。

在历史中的基督论，特别在东方教会，我们可以见到五个重要的主题，使我们想起上述五点：

1. 同有基本属性(*co-inherence*)的观念(字面的意思是“跑圆圈”)，希腊文称为*perichoresis*。

2. 恒久内住(*permanent indwelling*)的观念，希腊文称为*hidrusis*。

3. 虚己的观念，希腊文称为*kenosis*。

4. 向外展现及敞开(*external procession and openness*)的观念，希腊文称为*ekstasis*。

5. 分享或舍己的爱的观念，希腊文称为*koinonia*。

让我们逐点详细检视：

1. 基督教确认神的逻各斯(*logos*)——基督,有如碗的边:没有始,也没有终。他与父同样永恒,万物藉着他而被造。神的逻各斯就是神自己,那么,作为神的洛格斯的基督,他的位格同样意想不到和不可名,我们不可能了解(“掌握”或“包围”)他,严格来说,是因为他早已“掌握”我们。

有趣的是,当神学家尝试描绘神的儿子道成肉身,甚或三位一体的奥秘之时,都一贯地使用圆圈这个形象。4世纪的亚他拿修和7世纪的宣信者圣马克西姆,用上了 *perichoresis* 这个词来说明道成肉身中的逻各斯(不能界限的神的道)和肉身的关系;或说明逻各斯——神的儿子与父的关系。^[1]就字面上来说,这词意为“循圆圈跑动”(running in a circle),有可能他们脑海中早已存着一些如“碗的边”的意念。他们使用这词来描述一种恒常不断的活动,这活动表现于每次我们与基督相遇之时。意思是:当我们尝试了解神的逻各斯,不可能不注目于他的肉身(他的人性);但每次我们注目于基督的人性,所见的却是被启示的神性、神的完全;这样,人性和神性之间就存着一种恒常不断的活动。

后来,圆圈这个观念也应用在神子与父的关系,甚至圣灵与父和子的关系。我们可以这样看这个“圆圈”的性质:父住在子里面,并且子住在父里面;圣灵住在父和子里面。如果要想认识神圣位格中任何一位,必须认识另一位,因为他们互为内在、相互交往。因此,要认识父就得透过子;要认识子就只得藉父引领我们到他那里;要与父和子相遇就只得在圣灵里面,圣灵赐予我们信心,并且依据神的旨意为我们代求。因此,可以这样说:父、子、圣灵之间存着一种恒常不断的“活动”。每一神圣位格都彼此渗透、互为内在。

2. 第二,这恒常不断的活动亦是持续不断的平静,形成动与静、“循环走动”与“静坐不动”的吊诡。在《约翰福音》(特别是14至15章)中耶稣讲及他与父的关系为一种住在其内的关系。他说他与父为一;他会再来住在门徒里面,他与父的关系将会在教会内

反映出来。这里所用的字涵蕴着一种恒久性或静止性：*monen*——居住；*menei*——他持续。后来教会以一种特别的方式描述这种内住性：*hidrusis*——恒久的内住。^[12]有趣的是 *perichoresis*（“循圆圈跑动”）一字的拉丁文翻译很多时都由于误拼而得出相反的意思；*circumincessio*（持续不断地循圆圈跑动）变成 *circuminsessio*（在圆圈中静坐不动）。这几个字之间存着一种统一、稳定的关系。没有棱角，没有“陷阱”（catches），只是简单至如一碗之形状。

3. 第三，基督已经“倒空他自己”，有如碗的中空。在某一意义之下，这是福音的核心：神已破除神与人之间的各种阻隔，并且与人同住直到永远。他把我们升高与他同住，且住在我们里面；但除非神已经倒空他自己，否则绝不可能如此。神道成肉身，不以其荣耀凌驾我们，而是取了我们的人性，因此我们可以看见和认识它。这是神内在的谦卑，就是神恒常不断的自我开启（*perichoresis*）和谦卑的内住（*hidrusis*），我们才可能看见和认识他。神在他自己里面，是自我倒空的。

这后一点非常重要，特别是更正教信徒从来没有清楚该怎样了解《新约》里面自我倒空的观念，例如《腓立比书》第二章。当神的儿子倒空他自己之时，他是否不再是神圣的？一贯以来，教会并不如此了解神圣的自我倒空；反之，当神的儿子成为肉身，他就采取一个合乎神心意的途径除去自己的神性：神圣的自我倒空。神并非好像一位高高在上的主，喜欢惩罚我们、命令我们；神乃是位无限谦卑的神，他创造万物，且住在万物之中，在他里面万物得以存在。他倒空自己取了人性，为要叫我们认识他那谦卑的喜乐。^[13]

4. 第四，神的儿子有如碗一样敞开，他的乎向外伸展，以全然的顺服伸延至父，以完全、谦卑的爱触及我们。耶稣置自己于度外；教会的教父称这为 *ekstasis*，字面的意思是“站在外边”，^[14] 英文则转成 *ecstasy* 这个字，意思就是欢喜若狂。要享受喜乐就要置己

身于度外，奉献自己。当我们以私利与自怜包装自己时，我们就不能爱了。爱的意思就是从自我走出去，在他人身上找到自己；因此，耶稣说我们被召是要舍弃自己的生命追随他（约十五12）；这种终极的舍己是丰盛喜乐的源头。神的儿子舍弃一切，所以能容纳一切；他能容纳一切，所以把自己——神的本体，作礼物赐给我们。

5. 最后，碗的用途是一个奥秘。我们常把碗跟其它东西一起使用，很多时并不甚留意碗本身，因为我们只对碗内的东西有兴趣。碗跟其盛载的东西（及使用者）有很密切的关系。主体与客体之间存着一种交流，这是碗自己的虚空性所提供的，它服侍我们。

碗这个形像为我们粗略描绘出我们在耶稣基督里跟神的关系。认识耶稣基督即是与他相交；他在这个关系中服侍我们，并呼召我们服侍其他人，如同“众人中最小的和众人中的仆人”。离开基督徒团契，就没有基督教，只有因为基督徒团契的存在，才会有服侍与被服侍，我们在当中分享神圣的谦卑、自我倒空和神的欢喜若狂。在基督耶稣里我们领受神的爱，所以能够施予；并且在施予之中，我们有所领受。藉赖耶稣基督这一切全属我们，他的目的不是从我们身上获得荣耀，乃是要荣耀那差他来的父；他不希望被人盲目崇拜，乃是要人发现他活在他们之中，与他们分享在神里面的喜乐和完全的爱，这喜乐和完全的爱就是神。

耶稣，神的道

现在碗已在两件事上给予我们一些睿见：老子道的本性和历史中的教会所见的耶稣基督的本性。值得注意的是，老子对道的理解，竟然在数世纪后基督教有关神的儿子道成肉身的著作中获得回响。身为基督徒，我们发现一个简单的碗——很可能是老子对道的深刻睿见的来源——含有一个耶稣自己自我倒空和喜乐的

比喻。我们曾说神的道是万物的根源，它自己没有始也没有终。它不可名，也不可言说。它是终极的、超乎理解，但它却让我们认识它自己。它不显露自己的锋芒（挫其锐），不是来审判我们，乃是从罪和死亡之中拯救我们。它收敛它的荣光（和其光），因此我们不会因它的荣光而黯然失色。它与尘世成为一体（同其尘）。〔15〕它将自己中的一切倒空，为的是要提升我们进至神圣的境地。它倒空自己的一切，所以能够接收万物；接收万物为的是容载万物；容载万物，为的是赐予万物；赐予万物，为的是引进永恒的喜乐。

在老子的诗中，我们看到“大道氾兮，其可左右”（34章）。或许在这里我们会联想起我们自己的浸礼，在浸礼中我们的骄傲被清除，并且分享基督的谦卑。我们向自己死，才能重新成为众人的仆人。我们发现的这一点，老子并无述及。老子了解他们先见的道是万物的根源，是所有存在物的“母”或“原型”，同时他宣称“吾不知谁之子”。这是哲学的终极问题，老子不能回答，因为他不能掌握道。但是，在基督里面，我们可否说我们还未寻见道奥秘的答案？我们知道他是谁的儿子；他是父永生的儿子，存于万有之先。他自己就是主。

注 释：

[1]《道德经》四章。文中所有经文均引自 Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton University Press, 1963.

无可否认，本文对老子的解释大部分是依据陈氏的翻译。然而，正如下文的讨论，中文原文自身可以接受多种多样不同的解释，而陈氏并无混淆原文的字面意义。选取这个译本是因为它容易找到，清晰可读，且对老子整个哲学思想的解释首尾一贯，而在质素上，许多其它译本都有所不及。

“……象帝（译者按：英译 Lord）之先”，这里被翻成“Lord”的字原为“帝”，不同的翻译有“Lord”或“God”。这词在《道德经》只出现过一次。值得指出的是甚至翻译者都争论在老子思想中是否有人

格神的观念，以致必要翻成“God”或其它同义的字。(比较 James Legge, *The Texts of Taoism*, Dover Publications, 1963, Vol. I pp. 16及50. [Legge在这本书中分别讨论这个字和老子及其他中国哲学家思想中“神”的观念。])

[2]同上，一章。

[3]同上，十四章。

[4]同上，二十二章。

[5]同上，八十一章。

[6]同上，三十四章。

[7]同上，七章。

[8]同上，四章。这些句子在五十六章重复出现(见下注)

[9]同上，五十六章。这段经文重复了刚才引过的四章的其中四句(“挫其锐”等四句)。无论如何，这段文字与其说是对道的描述，不如说是对道的一种指向性意义。

[10]虚己论对俄罗斯的神秘主义者如 Sergius of Redonozh, Tikhon of Zadonsk Seraphim of Sarov等人的灵性操练特别重要。然而，作为神学观念应用于基督的位格，亚历山大的区利罗(Cyril of Alexandria)、亚他那修(Athanasius)和宣信者马克西姆(Maximus the Confessor)很早就已经清楚地讲论。下文表达的意念主要可在马克西姆的*Four Centuries On Charity*找到，这本书有不同的英译本，很容易买到。讨论虚己此一整个东方观念可参 Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, James Clarke and Co. Ltd. 1973, pp. 144ff.

在西方，“虚己基督论”主要是指19世纪中期左右的一个运动，此运动是要调和路德宗和改革宗有关基督人性的代赎观念。有不同的理论提出过，但大部分含有一种(异端)的看法：神道成肉身的儿子——基督，已经完全倒空他自己的神性。一般来说，东方神学家并不采取西方此一意见，且视之为异端。

[11]有关此词应用于三位一体神学的用法撮要，可参 J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, Adam and Charles Black, 1973, pp. 264ff. 这个词的基督论意义可见于 Lossky, 见上注, pp. 145ff.

[12]有些作者如马克西姆以神的能力和运动(*dynamis, energeia*)来与三位一体的和平、静止(*irene, stasis*)、逻各斯内住肉身、基督内住我们(*hidrusis, enoi keo*)作一对比。

[13]参看 Lossky, 见注10, p. 145: “因此，(神的儿子)倾倒、自我倒空自

己，只会对那些能够在谦卑中认识伟大、在美上中认识富足、在顺服中认识自由的人，才能具体彰显出子神性的伟大。”正如Lossky在这里指出：在东方教会的思想中，*kenosis*和*perichoresis*两个观念是连结一起的，并引申至*ekstasis*的观念，见下文讨论。

[14]参看Polycarp Sherwood, (tr.) *St. Maximus the Confessor: the Ascetic Life, the Four Centuries on Charity*, Newman Press, c. 1955, pp. 95ff.

[15]把老子的道和《约翰福音》的道（逻各斯）作任何类比都要考虑两者之间的分别。这里可以进一步指出，基督是真正虚己的，基督徒是先死而后生，而老子的圣人则在某意义下是“不仁”的。《道德经》五章曾提出过这种见解：

“天地不仁……

圣人不仁。”

陈氏指出“仁”含有不同的意义：爱、仁慈、仁心、真性情、或“人性”。难道老子的道是不仁慈，或是圣人无情？看来不是这个意思。这里可能有两个意思：(1)道并非轻易可以掌握得到，它是超乎理性，甚至超乎爱（感性的爱）之上，因此会公正无私执行审判；或(2)真实的人性是由道生出的，不然便不可能在天地之间寻见。第一个意思（在中国这是通常的解释）完全吻合基督教审判的观念，基督将会再来“审判那活着和已死的”，绝不能以纯粹感性的术语去理解。第二个解释可兼容基督教原罪的观念，它教导我们离开耶稣基督——那真正的“人子”——便没有真正的人性。基督是真正的人，因为他是神圣，是神的道。

（本文蒙准许译自Brant Pelphrey, “A Short Meditation on a Bowl: The *Tao Te Ching* and the Kenotic Christology of the Christian East,” *Theology and Life*, No. 8 (Dec., 1985) 33—47.）

库尔曼的历史观及其批判

郑仰恩

库尔曼(Oscar Cullmann)是当代新约神学界中的多产作家。他的神学思想及历史观代表了与布尔特曼截然不同的另一个典型,那就是“拯救历史”(Heilsgeschichte)学派的立场。一般而言,拯救历史学派的学者有库氏、G. E. Ladd及L. Goppelt等人,但其中以库氏对“拯救历史”的观点作了最涵盖性的表达。^[1]在他的两本著作《基督与时间》(Christ and Time)及《历史中的拯救》(Salvation in History)中,他建立了一套以拯救历史为中心的“基督教历史哲学”。^[2]本文旨在探讨库氏的历史观,首先介绍他的思想渊源,探讨其学理背景。其次探讨他的思想前提、特殊用语、解释学的方法论,以及立论出发点等。然后探讨他的历史观,对他的圣经历史观(也是他的基督教历史观)做一番研究解析。最后笔者将试图批判其历史观,以求对其立论及缺失有更明确而深入的了解。笔者期望通过这样的论述过程,能够对库氏的历史观加以厘清、剖析与评价,一则可以与布尔特曼的历史观作比较研究,二则可以对二者之思想做一批判性的整合,以建立一个基督教历史观的基本构想。

一、库尔曼的思想渊源

库尔曼的历史观显然地受到下列学者或作品的影响：

(一)受到17世纪以来所谓“拯救历史”学派的反面影响。这是由J. C. K. von Hoffmann肇其始，而Beck, Delitzsch续之的一股思想潮流。他们企图建立一套客观的神圣历史，Von Rad认为这些人已经由旧约中脱轨了。^[3]库氏则认为这些人的观点早已过时，而且带有一种偏向乐观的、虔诚的、教会的、非批判性的坏意味。^[4]不过这些人所用的名词——拯救历史——却被Cullmann视为整个基督教神学的中心。他一方面要重新建立拯救历史的正确神学观点，另一方面则要避免拯救历史这名词的被任意滥用。^[5]

(二)库尔曼受到旧约神学家 Von Rad 的影响乃是众所周知的事。^[6]Von Rad在《旧约》中找出了拯救历史这一个主题来表达他的神学。特别是由《申命记》作品中的信经来开始研究，另外在《旧约》中共找到139处与拯救历史有关的经文来印证之。^[7]此外，Von Rad研究了近东宗教中与《旧约》截然不同的循环史观之后，主张以色列宗教对历史的了解乃是一种直线的历史展现(Linear historical span)，也就是指一种时间的直线展现。^[8]以色列人将他们的节期(festivals)所根据的事件“历史化”为一连串“连续一贯的事实”(series of consecutive data)。^[9]库氏显然地受到 Von Rad 的影响，以这种直线时间观来建立他的历史观。所不同的在于 Von Rad 主要根据的是《申命记》历史，而库氏根据的则是路加及保罗的历史观。不过二氏之观点有一极大的分野：Von Rad 认为“拯救历史”与“客观历史”是截然不同的；库氏却认为在某些程度上二者是相同的。^[10]

(三)库尔曼更主要的思想渊源乃是《圣经》。布尔特曼的历史

观是将圣经历史观中的纵切面抽离出来,以现代思潮诠释之,因此是诠释性的(interpretative)。库氏之目的却在于将圣经中的基本思想用拯救历史的骨架串连起来,因此是叙述性的(descriptive)。^[11] 库氏很重视圣经的一体性,他避开了选择的原则,而对整体圣经作一完整性的概观(survey)。此外,他更以拯救历史的观点来证明圣经的正典性。他认为拯救历史是唯一可以贯穿两约,使整本圣经达到一体性的中心原则。^[12] 库氏建立这套历史观的主要目的,以他自己的观点言之,并非只在探讨初代教会的时间及历史的看法,而是要探讨在《新约圣经》的启示中,什么是最独特的基督教要素? 什么是基督教所以不同于其它宗教体系与哲学体系的地方?^[13] 因此他回到圣经中,重新掌握了《新约》诸作者们的思想范围,并在其中浸研诸多时日,以求得出《新约》思想中不同层面的内涵。^[14] 毫无疑问,库氏是非常圣经本位主义的。

二、库尔曼的思考前提

(一)库尔曼的特殊用语:

1. 拯救历史: 在新约中只有 *oikonomia* 可以勉强代表这意义,其意为拯救的计划(Salvation economy)。不过拯救历史(Salvation History)较接近整体圣经的主题以及神学思想的主流,其意为“上帝通过特定的、时间性的事件来完成其计划”。^[15] 拯救历史与历史之关系是一种类比(analogy)的关系:一在于二者皆表达出“一系列的连续事件”;二在于二者包含了一种历史的偶然性(contingency),历史如此,拯救历史也如此(它包括了一个罪恶的历史;Unheilsgeschichte);三则在于拯救历史的一连串事件中,那些基本的独立事件(individual events)乃是属于历史的层

面。^[16]

2. 终末观：库氏认为这个字“eschatology”的意义已经被转变了，特别在布尔特曼及其它实存主义学者的影响下，将终末论定义为“决定的时刻”(time of decision)，而非文意上的“末时”(end time)。库氏主张应该以语源学(etymological)上的了解来将之定义为“末时”。^[17]

3. 天启观(apocalyptic)：库氏认为这个字本身的意义不是很清楚，特别在时代的演变中它被视为一种具有损毁性质(derogatory character)的用语，因此他主张我们应该用中立的意味去了解它。库氏将之定义为“对末世秘密的启示”。^[18]

(二) 库尔曼对时间的看法：

库尔曼首先检视了《新约》中关于时间的用语，一是“καιρός”，一是“αἰών”。καιρός指的是时间的特定点(definite point of time)，而这些特定时间并非出于人的思虑，而是神的决定。且因为上帝的神圣计划乃是通过这些他所拣选的特定时间(καιρός)，因此它是一个拯救历史。^[19]《新约》中所表达的时间乃是通过神圣抉择的原则所订定的，举凡涉及末世事件、末世之救赎、过去对基督的启示、基督事件、受难和复活等事件时，都是用 καιρός来表达那时间。也就是说，在过去、现在及未来都有特定的神圣 καιρός，将之连结起来就形成了拯救历史。^[20]

αἰών指的是时间的延续(duration of time)，这个字在《新约》中有时指一段有限期的时间，有时则指一段无尽期且无法计算的时间，一般翻译成“永恒”(eternity)。因此，我们可以发现《新约》中所指的永恒，并非如柏拉图哲学或现代哲学的观点中那种与“时间”对立的“永恒”，而是指一个无止尽的时间(endless time)。《新约》中没有时间与永恒的对立，只存在着“有限时间”与“无限时间”的分别，而《新约》中的拯救历史架构正是建立在这么一个线型(re-

stilinear) 观点的无限时间之上。^[21]通过对这两个字的检视,库氏的结论是《新约》中时间的表达绝没有抽象分离的意义。^[22]它可能是无限期的时间,可能是一段有限的时间,或是一个特定的时刻。

库氏对时间的另一个信念乃是“上帝是时间的主宰”,^[23]一切时间的主权在神手中。任何 *καίρος* 是神所命定的,任何 *αἰών* 的期限是神所界定的,过去、现在乃至未来都在神的旨意之下。神是先存的,他决定未来,并在现时刻期待未来。基督事件显示出神的主权统管全时间的一个启示,因此圣灵乃是现阶段对未来期待的一个保证,教会也参予在神对时间的主权之中了。

(三) 库尔曼的解释学方法论。

库氏认为在历史中可控制的历史事件是可以检证的,这些事件可以接受拯救历史的诠释。拯救历史并不是将一些通过信仰眼光视为拯救事件的历史事件加叠起来,而是对过去救恩事件的诠释能够通过新事件的光照得到修正。^[24]因此,“对事件的诠释,乃是属于拯救历史本身的工作”,^[25]这也就是 Von Rad 的方法论。Von Rad 认为,“以色列人的古老传统乃是被现阶段的新事件重新解释着”。^[26]《旧约》中的拯救历史就在这样的过程中展现了。库氏乃进一步通过《新约》诠释整本圣经的救恩历史构造。他认为这种诠释过程有三个层面:一是单纯的事件(naked event),先知或不信者皆可眼见之;二是先知通过信心的连结,在这事件中得到一个神圣计划的启示;三则是通过新启示对早期的一些救恩历史的启示作重新解释,然后连结之而建构出救恩历史。^[27]这是库氏连结救恩事件成救恩历史的方法论,其中解释上的重要关键乃是“启示”(revelation)。也因此启示乃成为拯救历史与历史的最大区分点。库氏另外并结合了不同的解释型态来建构他的弧形(overarching)拯救历史:一是预表论(typology),他认为预表论正是预设了一个拯救历史的观点,^[28]二则是“应许和成就”(promise

and fulfilment)的结构,这个结构因为“应许从未完全”而与拯救历史有关连,神的应许乃是人所无法测度的,因而拯救历史继续展现下去。[29]

(四)库尔曼的基本出发点:

库氏的基本出发点与布尔特曼是截然不同的。布氏认为历史是无法实证的,而且历史的整体意义只有在历史的终局时才能看到,因此他乃毅然决然走上唯心论及实存哲学的路线。但是库氏却相信历史是可以实证的;可控制的要素(controllable elements)自然可以用历史方法检证之,而那些不可控制的要素(uncontrollable element)亦可以通过后期叙述者的信心来证实之。这可以由库氏对历史及神话二者关系之了解来说明之,[30]他采纳了Von Rad对神话、传说、诗性故事的处理方法,也就是通过历史进程中的再解释(reinterpretation)使这些被Collingwood 视为类似历史(Quasi-history)[31]的资料成为历史的一部分。库氏乃通过这种处理方法,将圣经的资料以拯救历史的骨架串连起来。这个历史“作为启示的对象而言是客观的,但作为信心的对象而言则是主观的”。[32]因此,我们可以说库氏的方法是一种神学实证论(theological positivism)。通过神学的方法来检视历史,以拯救历史的观点诠释之,然后串连出一套基督教的历史神学来——他的这套历史神学更通过“预言”(prophecy)[33]的信念将历史结局与上帝国观念连结起来,因而克服了布尔特曼所主张“整体性历史意义”的困难性。

就这样库氏强调了“整个〈新约〉的原动力乃在于时间及历史的领域而非在于其本质、永恒的真理或实存的真理”。[34]他进而主张,“所有的基督教神学就其最深切的本质(innermost essence)而言,都是圣经历史(Biblical history)。”[35]神在一个直线进行的时间中,通过正常的进程来启示它自身。在这条线上它不但控制了整

个的历史,也控制了一切在自然中发生的事件,这些就是库尔曼历史观的基本前提。

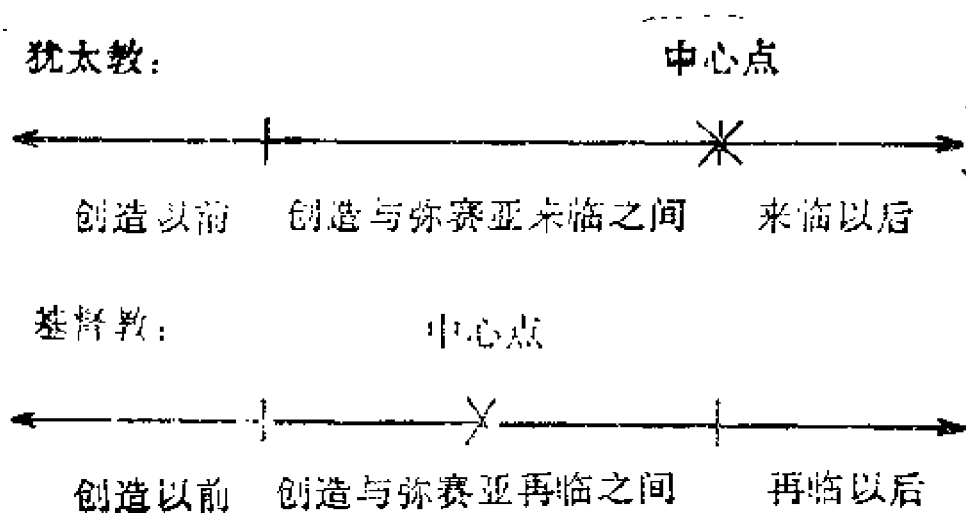
三、库尔曼的历史观

库尔曼所建构的一套基督教历史观,主要呈现在《基督与时间》以及《历史中的拯救》这两本著作中,本节将试图就这两本书对其历史观做一概述性的探讨:

(一)库氏首先针对圣经的启示历史中那种直线的历史观与希腊的循环时间观作了一个对比。他发现初代基督教、圣经中的犹太教以及伊朗宗教的历史观都属于一种“上溢线”(upward sloping line)的时间观,而希腊文化却是一种圆形的时间观。^[37]希腊时间观的主导要素是空间的(spatial),是一种“此世界”(this world)与“超越世界(Beyond world)的对比关系;初代基督教时间观的主导要素却是时间的(temporal),是一种从前(formerly)、现在(now)以至那时(then)的线型连续关系。^[37]库氏指出,初代基督教只有今天、昨天以及明天的线型时间观念,任何哲学的再解释或是将之化解为非时间性形上学的思想都是不存在的,^[38]且正是这种直线的拯救历史观使得初代教会得以免于诺斯底异端(Gnostic heresy)的威胁与危机。^[39]

确定初代教会的直线时间观之后,库氏进一步指出这种时间观在新约时代有了极决定性的改变。由旧约延续而来的犹太教时间观将时间的直线区分为三段落:一是创造以前的时间,二是由创造到弥赛亚的来临(Parousia)^[40],三是弥赛亚来临以后的新时代。犹太天启主义的两时期观点也可以放在这个骨架中来看,“现世代”与“将来的世代”乃是以Parousia做区分点。因此,可以说这种时间观的中心点是在于Parousia。但是到了新约时代,这个中心

点的位置作了决定性的转移。这个因基督的来临所带来的转变就是“对相信的基督徒而言，因着主的复活，这个中心点不再是将来性的了。这个中心点乃是在于耶稣基督的在世生活及工作”。^[41]这种时间观中心点的转移可以用下面的图例来表达：



我们可以看见原本三阶段时间观的第二部分被切成了两部分，中心点之后的后半部已经属于新世代，虽然真正的新世代（指再临 Parousia）尚未来到。因此，在《新约》的作品中我们看到一方面上帝国被宣称已经来临了，另一方面却又强调上帝国的将来特质。作为中心点的基督事件已经在时间中建立一个新的中心，或许已经就此实现了，整个历史的中心点及意义所在不再是 Parousia，而是基督的十字架与复活。这个中心点也给予了整体历史一个新的了解，例如整个旧约历史通过基督论的了解得以展现新的意义，以色列历史不再只是一个对未来终末事件的期待，它对拯救历史也有了新的意义。这些是库氏通过对《新约》作品探讨所得出的一个基本时间骨架。

（二）作为中心点的基督事件乃是初代基督教了解的起点

(starting point of understanding): 通过这个中心点, 整个拯救的神圣计划可以向前(forward)以及向后(backward)地得到全盘的了解, 这也就是库氏所谓的“基督列线”(Christ-line)^[43]从《新约》作者的了解, 基督是创造的媒介——作为上帝受苦的仆人, 成就了以色列的拣选——基督是主, 在现时刻统治着——基督是将再来的人子, 它将成就历史的整个过程并作为新创造的媒介。就这样, 先存的基督、昨日被钉的基督、今日在隐匿处做主的基督以及在时代的更替中将再来的基督, 它们都是同一位基督, 只不过在功能的运作上属于拯救历史的时间中的不同阶段而已,^[43]这就是所谓的基督列线。这个事实也说明了为什么《新约》作品对基督的本质与存在没有兴趣, 却对功能性的基督论(functional Christology)有兴趣的原因了。^[44]库氏甚至强调“所有的基督论都是拯救历史(Heilsgeschichte), 而所有的拯救历史都是基督论”。^[45]

(三)库氏认为这些拯救事件所连贯成的时间(*καιρός*)都具有一种一次完成(once-for-all)的特性, 因而这些事件都是具决定性的。库氏更指出, 作为中心点的“基督事件”所具有的“一次完成”的特性及其独特性(uniqueness)乃是与其它拯救事件不同的。^[46]当耶稣在宣扬上帝国的信息时, 它宣扬它自身, 就像所有拯救历史中的启示者(revealers)一样, 它将自己包括在所宣扬的事件中。但是它所宣称的这新启示却成为所有拯救历史的“决定性所在地”(decisive locus), 因为在基督事件中, 作为宣扬者(Proclaimer)的基督同时也是那宣扬的内容(Proclamation), 二者之完全认同显示了这事件之独特性与决定性。^[47]此外, 库氏通过“预言”(prophecy)的观点解决了拯救历史的两大问题: 一是用预言解决了拯救历史中“历史”与“神话”的不和谐问题;^[48]二则通过预言的信念串连了整个拯救历史, 并确立了“基督事件”作为决定性中心点的结构, 他因此说“就整体而言, 拯救历史乃是预言”。^[49]

那么, 过去的拯救历史为何具有“一次完成”的特性呢? 那是因

为旧约历史乃是基督事件的预备,它乃是向着一个“道成肉身且受钉的基督”而预备着。〔50〕此外,基督事件之后的未来也是必须由这中心点来了解,因为救恩历史继续开展下去,并未停顿(stand still)。〔51〕终末论并未被丢开,只是被夺去主位(dethroned)而已,因为基督的来临已经是旧时代的结局(*Téλος*)。但是终末论仍然有其在救恩历史上的显著地位,因为真正的新时代仍未来临,到那时整个属肉体(flesh)的世界将会为圣灵所完全掌握。〔52〕至于现在,亦属于救恩历史的一环,因为它乃是指着教会的历史,处于末时(Last days)、居中期(interim period)的现在。且这“现在”正是那位坐在上帝右边等待再临的基督做主的时刻。因此初代基督教的最主要兴趣乃在于现在,而非未来。〔53〕

通过上述的理论架构,库氏乃建立了以基督事件为中心点,以现在、过去、未来为时间三部曲,并以具有“一次完成”特性的诸拯救事件所结合成的基督列线为骨架的拯救历史架构。

(四)库氏分别检视了耶稣、初代基督教、保罗以及约翰的作品,证实这种“拯救历史”的观念在《新约》中不但是普遍地存在,同时也是主导性的:

1. 耶稣是拯救历史的开始: 库氏反对布尔特曼学派诸学者主观地使用形式批判的方法来认定耶稣的许多片面说法乃是出于“教会的编造”(community formation),他认为教会可能真的将一些话放置耶稣口中(put some words into Jesus' mouth),但这些话乃是经过选择的耶稣的真实话语(genuine saying)。〔54〕库氏检证了耶稣的话语后,发现在耶稣的宣讲中,同时存在着现在及未来的终末观,且二者是互为前提的,“对现在的叙述指向了未来的终末结局,论及未来结局时则又奠基于有关现在的叙述中”。〔55〕而对耶稣自身而言,这二者的并置(juxtaposition)并不会造成困扰,因为他看见上帝国已经在他身上临现了。根据耶稣的信息,上帝国只会在未来降临,但是它却又已经在他自身的地上生活中被期

待且临现了。库氏乃归结出这是一种在耶稣的终末观中全新的观点：一种介于已然实现(already fulfilled)与尚未完全(not yet completed)之间的张力。^[56]这种张力乃是拯救历史的开始。所有新约的拯救历史中所论及基督的复活与再临之间的间隙(interval)的本质都是决定于这种张力。^[57]因而对耶稣而言,在终末结局之前的时间也是属于拯救历史。因为每一个阶段,不管其时间长短,都有其拯救历史中的独特意义。

2. 初代基督教扩张了拯救历史的中间阶段(intermediate period):在基督复活以后的时期中,初代教会的整体倾向乃是拯救历史的中间阶段加长了。在这当中路加是最显著的一位:他放弃了任何对这中间阶段作时间限制(chronological limitation)的企图,而适当地将这时期作一个不定期的延长(indefinite duration)。^[58]但这并不代表拯救历史的观念就此改变了。拯救历史的本质是没变的,因为中间阶段仍是分为两部分,前半部代表过去拯救历史的实现,而后半部则代表对终局(一个真正的终局)的期待。这想法合乎耶稣的拯救历史观,因为当耶稣说“将来的日子没有人知道”。^{59]}时,似乎早已为时间的加长埋下了伏笔。探讨至此,产生了一个问题:到底时间的延长是正常的呢,还是不得已的呢?

库氏认为这个“延长”的原因主要不在于对一个困扰问题的解决,而是在于对新事件的诠释;^[60]加上就当时的状况而言,虽然“尚未”的问题仍然存在,但是强调点早已转移至“已经”的事实了。因而库氏认为这种将中间阶段延长的转移是合乎拯救历史的本质的。

3. 保罗的拯救历史:整个保罗思想中的拯救历史观念乃是显而易见的。保罗的整个思想体系——包括圣灵的概念、教会观、圣礼观以及伦理观——乃是以拯救历史中那种“已经”及“尚未”之间的张力为主导的。^[61]拯救历史是保罗思想的主干,我们将在下面的论述中清楚地了解这一点。

4. 约翰的拯救历史：一般而言，约翰将初代教会的终末观“非神话化”(demythologizing)了，然后以实存的观点来了解之。库氏承认约翰的终末观似乎有别于其它的《新约》作品：约翰极端地强调“已经”的层面，因而那个居中的张力也呈现极度的松弛。不过在这种情况下，检证“约翰有无否定整个拯救历史的取向”^[62]也变得格外的重要。库氏发现约翰视道成肉身的基督为一切事件的中心。在耶稣的生活中整个拯救历史(包括过去及未来)被垂直地(vertically)概括起来了，然而耶稣的生活却又被并入在一个水平的(horizontal)线上。也就是说，约翰认为耶稣的一生对人类的拯救是有决定性的，它不但在任何时刻对任何人有效，它也是特定地发生于第一世纪，是属于上帝拯救计划的决定性时刻。在约翰的观点中，耶稣的生活和后世教会的圣礼(在洗礼、圣餐中被高举的主)有拯救历史的实质关系，^[63]和以色列的历史也具有拯救历史意义的连续性关系。^[64]此外，最重要的是耶稣的生活和终末时刻(end time)也是有关系的。^[65]这就是约翰的拯救历史信念。

库氏通过以上四个《新约》作品的主要类型面归结出“拯救历史”乃是《新约》的主要信息以及连贯要素，以基督事件为承先启后的中心点的拯救历史是整个基督教信仰的中心内涵。

(五)从上述的探讨，我们发现库尔曼的拯救历史有一个非常重要的特性，那就是“已经”(already)和“尚未”(not yet)的张力关系。也只有在这种张力关系中拯救历史的实质意义才能确立，以基督事件作为中心点的独特性也才能够显明出来。更重要的，处在中间阶段的基督徒才能够体认到自我的实存意义以及历史的终末意义。这个张力正是《新约》中取代终末观的新要素，^[66]且这个要素也是解决“耶稣与初代教会之间有无隔阂(break)”这个问题的基本关键。^[67]而在日渐强调“已经”事实的后世教会中，这个张力并未因时间的延长而失去其紧张性，只是因为整个历史意义的转捩点——作为中心点的基督事件——已然在新约时代完成了，因

而对“已经”事实的强调会过于(outweighs)对“尚未”事实的期待，^[68]因为决定性的那一刻已然实现了。库氏用一个很深刻的例证来表达这种具有已然决定性的张力关系：^[69]拯救历史就好比一场战争，最后的胜利日(V-Day)代表了终末的结局(final“eschaton”)。在这战争的进程中往往一场决定性的战役早在战争尚未真正结束之前就已打过，这个决定性的战役就是指作为中心点的基督事件。只有那些了解到这场战役所具有的决定性的人才能够确认此后胜利的保证，而其他的大多数人却必须等到胜利日的宣布才能够相信它。因此“各各他与复活”这个在拯救历史中具有决定性的事件也就能给信徒一个在终极的未来有关“主的日子”(Day of the Lord)的确证。^[70]就世俗历史及神圣历史而言，未来的盼望乃是奠基在一个已然发生的事件上；而这个介于“决定性战役”与“胜利日”之间的张力代表着这场战争的最后但却未完结的阶段，真正的终极状态乃是和平。这场决定性战役让我们知道结局近了，但却无法得知其确切时间，因为没有人知道敌人将会如何拖延他的最终结局。这个战争中“决定性战役”与“胜利日”的例证的确可以清楚地表达出拯救历史中“已然”与“尚未”之间的张力特性，但是这个“已然实现”(或用战争术语“已然决胜”)的张力对个人所面对的生活实存抉择却缺乏任何的改变力量，我们将在第4节中再行讨论。

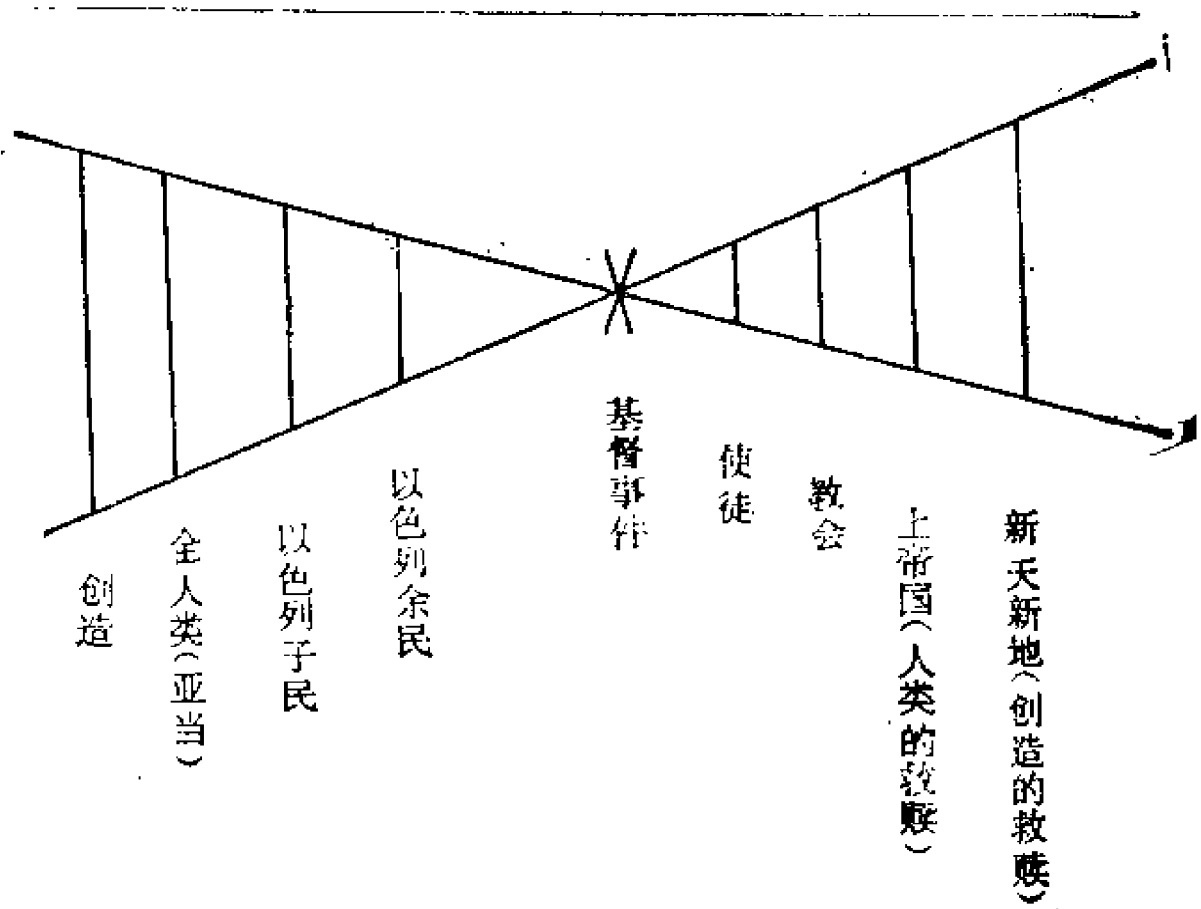
(六)通过保罗的拯救历史大纲(《加拉太书》3:6--4:7;《罗马书》5:12ff;9—11),库氏建立了拯救的历史构造,这个历史构造有三个原则与特性:

1.它不是一条纯直线,而是一条“波动线”(fluctuating line)。^[71]

2.它的神学原则是拣选(election)及代表(representation),通过代表性的拣选来表达出这原则:“拣选少数人,为的是多数人的求赎”。^[72]

3. 在基督事件之前它是呈现一种“渐进的递减” (progressive reduction) 趋势, 在基督事件之后则是呈现一种“渐进的增加” (progressive advance) 趋势。前者递减至基督一人, 后者增加至众人多数。〔73〕

库氏的神圣计划(Heilsplan)表达如下:〔74〕 人是一切受造物的管理者, 他也代表了整个的创造, 但是他坠落了, 导致整个创造皆受到上帝的诅咒(《创世纪》3:17;《罗马书》8:20)。于是上帝在罪恶的人类中选择了一个团体, 那就是以色列子民。但这个团体中的子民却未能完全实行神的要求, 因此在一个“代表性拣选”的原则之下, 以色列的“余民”(remnant)产生了。而这余民又逐渐减少至一人, 因为只有这人能完成以色列所应扮演的角色: 在第二以赛亚中他就是受苦的“上帝的仆人”; 在但以理中他乃是“人子”, 代表着至高者的圣民(《但以理书》7:13ff)。而这个人进入世界乃成为拿撒勒人耶稣, 他同时执行了“上帝受苦的仆人”以及“人子”的双重使命, 通过苦难的死亡他完成了上帝拣选以色列人所命定的使命。因此历史的进程乃是递减的: 人类(亚当)——以色列子民——以色列余民——基督。在基督事件之后状况改变了, 虽仍是拣选与代表的原则, 但是趋势不再是递减, 而是增加, 由一人而至众人。这个方向乃是由基督开展, 展向一切相信祂并体认到通过祂的死亡已得到救赎的人, 先是使徒, 然后是教会。这教会乃是要为全人类实行“余民”及“至高者的圣民”之使命的团体, 通过教会可以展向人性被救赎的上帝国, 进而展向整个创造皆被救赎的新天新地。这就是整个拯救历史的结构, 前半部由多数人减至一个, 是为旧约; 后半部由一个增至多数人, 是为新约; 居中的则是那决定性的事件: 基督事件。整个拯救历史的架构图示如下:



四、对库尔曼历史观的批判

库氏的历史观基本上是圣经性的 (Biblical) 以及叙述性的 (descriptive)。他企图通过拯救历史的架构来涵括整合圣经的信息, 并进而与教会历史(甚至人类历史)连结起来, 成为一套具连贯性的基督教历史观。因而他并不打算将圣经信息重新诠释给现代人, 显然他认为这么做既不正确又没有那个必要。本节之目的乃在适当地评价库氏的历史观, 对他的缺失或偏颇之处作公正的判断, 以便得出适当的结论。

(一) C. F. Evans 认为库尔曼预先设定了一个神圣事件的轨

道，加上不甚令人信服的定义与界限，因而这个轨道似乎注定要引领整个拯救历史的进程。也就是说，Evans认为库氏犯下了预先假设的错误，并造成历史命定论的结果。布尔特曼也认为库氏所运用的是一种“不正当的调和法”(illicit harmonization)。我个人认为从现代历史学的角度而言，Evans并没有错。但既然库氏的目的是圣经性及叙述性的，他似乎在这点上是可以自圆其说的，因为他所引用的是“自明”(self-evident)的圣经作品。

(二)布尔特曼及其跟随者一致批判库氏将“新约神学转变为的一套基督教的历史哲学”，^[75]我认为在这点上库氏的确犯下了独断主义的错误，因为他强调拯救历史乃是基督教信仰的本质，也是有别于其它哲学体系及宗教体系的独特点。我们承认拯救历史是圣经中的一个基本概念，Käsemann甚至认为要“一般性地了解圣经以及特定地研究保罗，拯救历史的观点是不可或缺的”^[76]；但它不应该是新约神学中“唯一的”合一基础(“the”unifying center)或“唯一的”组织原则(“the”organizing principle)。^[77]至于布尔特曼的批判，似乎相当有力(至少由圣经批判学的某些成果而言)：“耶稣、保罗或约翰都未曾想过一个继续前行(ongoing)的拯救，特别对后者而言，基督是历史的终局而非中心点。”^[78]不过我们可以确切地说，至少在保罗及路加的作品中，这种拯救历史的观点是完整地存在着。^[79]至于布尔特曼学派所批评的，有关库氏将新约神学转化为历史哲学这点，Stendahl认为，既然库氏的立论仅止于一种叙述性的工作，那么他的答案只能是“新约神学本就是一个宗教性的历史哲学，不管你喜欢与否”。^[80]

(三)布尔特曼的学生H. Conzelmann运用了编修批判法(re-daction criticism)来研究《路加福音》，并下结论道，“路加乃是拯救历史的神学家”；也就是说，“整个拯救历史的架构乃是出于路加的观点(或谓路加的曲解)，且在这样的观点下路加放弃了耶稣的终末观”。^[81]Hasel针对这点指出，近代更进一步的研究显示“《路

加福音》并非完全排除耶稣的终末观”，而且“拯救历史也并非一定是路加的最重要神学主题”。^[82]就这点而言，库氏的立论似乎并未被推翻。

(四)布尔特曼除了“基督作为历史的终局”的异议之外，又提出了一个非常有力的反对点。他认为库氏的历史哲学除了将基督事件移至中央点外，几乎就是天启历史观的翻版；而那些论及“宇宙救赎主形象”、“神与宇宙复和”、“宇宙中邪恶势力的被克制”等景象的观念更是出于诺斯底主义的思想。换言之，布氏认为库氏的历史观中混杂了许多非基督教的因素，由宗教历史的观点而言，他的历史观不是纯基督教的。^[83]这个问题牵涉到圣经作品的“基督教性”，到底天启主义的思想或那些受诺斯底思想影响的观点是否属于基督教信仰呢？库氏的历史观是圣经性的，但它是不是基督教性的呢？我想这问题只能由“正典”的观念来解答，基督教既然接纳圣经的作品为正典，则必然相信这些作品的内容具有资格作为基督教思想。因而天启思想也好，诺斯底思想也好，在运用、重新解释，以及引用的过程中，它应该是具有基督教性的了。

大体言之，库氏可以说对圣经作品(特别是《新约》)作了一个详尽而深刻的探讨，然后得出一个拯救历史的结论。固然他所主张的许多观点都是具有争议性的，但是无可否认的，他所提出的这套架构的确是圣经整体思想以及基督教信仰的一个重要中心观念，只是它绝不是整个新约思想的唯一中心重点。而且我个人认为库氏所提出的历史观中所强调的“已然实现”的事实并不能实际帮助信徒在面临实存困境时作纯正的抉择，因为它的张力已经太松弛了，而这也是它需要与布尔特曼的历史观作整合的原因。

注 释：

[1] Hasel, *NT Theology*, P. 148.

[2] 这是布尔特曼对库尔曼新约神学的评语，见 Bultmann, "History of

- Salvation and History”, *Existence and Faith*, trans. S.M. Ogden(N. Y., Living Age, 1960), P. 233.
- [3] 见 D. G. Spriggs, *Two Old Testament Theologies*(London; SCM, 1974). P. 34.
- [4] 见 Cullmann, *Salvation in History*, P. 11.
- [5] Oscar Cullmann, *Christ and Time*, trans. Floyd V. Filson(Philadelphia; Westminster, 1950), P. 24.
- [6] 参见 Hasel, *NT Theology*, P. 114; Cullmann, *Salvation in History* pp. 54, 88.
- [7] Spriggs, *Two Old Testament Theologies*, P. 111, N. 1.
- [8] Gerhard Von Rad, *Old Testament Theology*, Vol. I, trans. D. M. G. Stalker(N. Y., Harper and Row, 1965), P. 106; Mircea Eliade 在他所著 *Cosmos and History*(N. Y., Harper and Brothers, 1954) 一书中亦强调了以色列人独特于近东宗教的历史意识。
- [9] Von Rad, *OT Theology*, Vol. II, P. 105.
- [10] Spriggs, *Two OT Theologies*, P. 111, N. 5; Hasel, *NT Theology*, P. 115.
- [11] Stendahl, “Biblical Theology”, I. D. B., Vol. I, P. 421.
- [12] Cullmann, *Salvation in History*, P. 298.
- [13] Cullmann, *Christ and Time*, P. 12.
- [14] Stendahl, “Biblical Theology,” P. 421.
- [15] Cullmann, *Salvation in History*, P. 76.
- [16] *Ibid.*, P. 78.
- [17] *Ibid.*, P. 79.
- [18] *Ibid.*, pp. 81-83.
- [19] Cullmann, *Christ and Time*, pp. 39f.
- [20] *Ibid.*, P. 43.
- [21] *Ibid.*, pp. 47-49.
- [22] *Ibid.*, P. 49.
- [23] *Ibid.*, pp. 69-80.
- [24] Cullmann, *Salvation in History*, P. 88.
- [25] *Ibid.*, P. 89.
- [26] 这是 Cullmann 对 Von Rad *OT Theology* 的了解, 见 *Salvation in History*, P. 54.
- [27] *Ibid.*, P. 90; Hasel, *NT Theology*, P. 114.

- [28] Cullmann, *Salvation in History*, P. 133.
- [29] *Ibid.*, P. 124.
- [30] 参考 *Ibid.*, P. 124.
- [31] 见 Collingwood, *Idea of History*, P. 15.
- [32] Bultmann, "History of Salvation and History", P. 227.
- [33] Cullmann, *Christ and Time*, P. 97.
- [34] Stendahl, "Biblical Theology", P. 421.
- [35] Cullmann, *Christ and Time*, P. 23.
- [36] *Ibid.*, P. 51.
- [37] Bultmann, "History of Salvation and History", P. 227.
- [38] Cullmann, *Christ and Time*, P. 53.
- [39] Cullmann 在 *Salvation in History* 一书的绪论里,详细地讨论了初代基督教会 在 Anti-Gueslie 争论中,如何通过 对拯救历史观点的坚持而维系了基督 教会的传统,见该书 pp. 24-28。
- [40] 此处的 Parousia 就犹太主义或天启文学而言,指的是弥赛亚的来临,也是 福祚国度的开始;但就基督教而言,一旦中心点转移到基督的一生及其工作,则 Parousia 指的是基督的再临,其意义因中心点的转移而有所不同。
- [41] Cullmann, *Christ and Time*, pp. 81f.
- [42] *Ibid.*, P. 107.
- [43] *Ibid.*, P. 109.
- [44] 参见 Oscar Cullmann, *The Christology of the New Testament* (London: SCM, 1959), pp. 326f.
- [45] *Ibid.*
- [46] Cullmann, *Christ and Time*, P. 121.
- [47] Cullmann, *Salvation in History*, P. 117
- [48] Cullmann, *Christ and Time*, P. 97.
- [49] *Ibid.*
- [50] 参见 *Ibid.*, pp. 131-138.
- [51] *Ibid.*, P. 92.
- [52] 参见 *Ibid.*, pp. 139-143.
- [53] 参见 *Ibid.*, pp. 144-174.
- [54] Cullmann, *Salvation in History*, P. 189.
- [55] *Ibid.*, P. 203.
- [56] *Ibid.*, P. 202.

- [57] *Ibid.*
- [58] *Ibid.*, P. 237.
- [59] 耶稣在他的比喻以及宣讲中都曾提及这“将来的日子”是突然的,除了父以外没有人知道。
- [60] Cullmann, *Salvation in History*, P. 243
- [61] *Ibid.*, P. 255.
- [62] *Ibid.*, P. 269.
- [63] 库尔曼强调耶稣的作为与后世教会生活的实质信仰关系, *Ibid.*, pp. 278-83.
- [64] 参见约翰 1: 11-12; 1: 49; 8: 33ff; 8: 44ff; 12: 41 等经节, 这些经节皆表达出旧约人物如何参与并预见到拯救历史, 这些经节也指出这些旧约人物或事件与作为中心点的基督事件有一种具有拯救历史意义的实质关系。
- [65] 库尔曼认为约翰和路加一样预设了中间阶段的延长, 加上约翰强调“已经”的事实, 因此这个张力就极端松弛(*relaxation*)了。但事实上, 约翰在强调“已然实现”时, 他必须预设“这一切在现今的肉体世界中实现的事也必将在未来的终局时全然实现”。Cullmann 也指出在《约翰福音》中确实存在着有关未来的经节(5: 28; 6: 39; 40, 44, 54; 11: 24; 12: 48), 参见 Cullmann, *Salvation in History*, pp. 290ff.
- [66] *Ibid.*, P. 172.
- [67] *Ibid.*, P. 173.
- [68] 参见 *Ibid.*, pp. 183f.
- [69] 参见 Cullmann, *Christ and Time*, pp. 84-87.
- [70] Löwith, *Meaning in History*, P. 188.
- [71] Cullmann, *Salvation in History*, P. 15.
- [72] Cullmann, *Christ and Time*, P. 115.
- [73] *Ibid.*, pp. 115-118.
- [74] C. F. Evans, *Is "Holy Scripture" Christian?* (London, 1971), 引自 Hasel, *NT. Theology*, P. 150.
- [75] Bultmann, "History of Salvation and History", P. 233.
- [76] Ernst Käsemann, *Perspectives on Paul* (Philadelphia, Fortress Press, 1971), P. 63.
- [77] 见 Hasel, *N. T. Theology*, P. 153.
- [78] Bultmann, "History of Salvation and History", P. 237.
- [79] Bultmann 认为只有在路加的作品中才存在着这种观点, 但是 Käsem-

ann 以及近代其他新约学者都承认，保罗的作品中也存在着这样的信念。

[80] Stendahl, "Biblical Theology", *I. D. B.*, P. 421.

[81] 见 Hans Conzelmann, *A: Outline of the Theology of the NT* (N. Y.: Harper and Row, 1969), pp. 149-152.

[82] Hasel 举例指出: J. Tervell 主张路加的神学主题是教会学(ecclesiology), C. H. Talbert 则主张路加的主题是正统学(orthodoxy), 见 Hasel, *NT. Theology*, P. 152.

[83] Bultmann, "History of Salvation and History", pp. 235f.

20世纪初期中国知识分子对 宗教和基督教的态度

邵玉铭

我们为什么要研究 20 世纪初期知识分子对宗教,尤其是基督教的反应?其目的有二。第一,这有助于对中国思想史的研究;第二,有助于了解中国人接纳基督教的情形。

对 20 世纪基督教在中国的历史,西方学者有不少的研究成果。我们衷心感激这些出色的研究者,使我们得以了解 19 世纪时基督教在中国传播的情况。例如 1860 年至 1899 年间,基督教在中国是多事之秋,曾有数以千计小型冲突,有 240 多次公开袭击宣教士的暴乱事件。另外,当时的知识分子中,基督徒真如凤毛麟角,绝大多数知识分子都采取反对基督教的态度。他们一方面信守儒家学说,另一方面又认为西方帝国主义与基督教信仰息息相关,而且基督教许多教条不合中国社会民情。虽然这些研究成果使我们对 19 世纪情况有所认识,但 20 世纪时期基督教在中国之灾害仍有许多未曾探讨。一般说来,20 世纪中国人仍然一如往昔敌视基督教,中国知识分子在基本上仍是反教的,然则他们反教是基于何种学理?基督教有护教之士吗?若是有,他们的护教内容是什么?要解答上述问题,我们必须深入研读中国知识分子讨论这些问题的著作。

* 本文原载汪治平主编,《近代中国与基督教论文集》,宇宙光出版社,1985 年版。本书允许转载。

西方学者的研究仍有不尽理想之处。他们的资料大部分来自西方或为西文，例如教会档案、宣教士回忆录，以及许多研究中国基督教之西文学术著作。这些学者甚少参考中国知识分子和中国基督徒的著作。因此，我们如只一味透过西方的观点来了解中国基督教的情况，将无从得知中国人的想法如何。我们知道，不论是宗教或其它外来思潮，传播时若非慎重顾及当地接受者的需要，结果是注定失败的；另外，任何对这种传播所作之评价，若同样忽略当地接受者的感觉和观念，这种评价本身即无法公正准确。

到底要怎样去了解中国知识分子与宗教，尤其是对基督教的反应呢？有关知识分子与宗教的关系等文献甚少，他们也不曾明白表明他们的宗教观。要了解他们的态度，唯一的途径就是细读某些具有代表性领袖人物的著述，他们的言论多少能反映并影响到其他的知识分子。中国知识分子素来自成一个社会圈子，受他们圈内所敬仰的人领导（像那 72 位门生承受孔子的教导，20 世纪许多知识分子仍以北平和上海等大学知识分子的言论为依归）。

本文将以 8 位著名知识分子为例，分别研究他们对宗教和基督教的态度及观点。他们是梁启超（佛教徒）、梁漱溟（新儒家学者）、胡适（自由主义者）、陈独秀（马克思主义者）、吴稚晖（无政府主义者）、余家菊（激进国家主义者）、赵紫宸（自由派基督徒）和吴雷川（激进派基督徒）。挑选他们是根据六项标准。第一、他们乃重要知识分子，对其他知识分子或各人的门生都具有影响力。第二、他们分别代表不同的理念派系，更能全面反映 20 世纪初期中国知识界的面目。第三、他们在著述中曾详尽而逻辑地讨论宗教和基督教，因此他们的观点较同期其他的知识分子更具说服力。第四、他们的论述（或演说）全发表在其代表性的作品中，演说时则是在重要集会，听众很多。第五、某些谈论宗教或基督教的分子不见于本文，是因为他们的意见已见诸本文挑选知识分子的论文或演说中。最后，20 世纪 30 年代以后讨论宗教和基督教的知识分

子,他们的论述不被采纳;以本文作者的管见,乃是因为他们的论述的深广面并未超越于前期学者。故此,作者相信本文提述的几位知识分子,他们的看法应该颇能反映20世纪上半期甚至其后中国知识分子对宗教的看法或反应。

梁 启 超

梁启超对中国知识分子的影响力很大,他的宗教观曾有过演变。1902年以前,他和老师康有为共同提倡孔学,以巩固中国和东方不稳定的局面,对抗西方列强。1902年以后,他倾向佛学,1902年至1903年的几篇论述可窥见他对宗教和基督教的观点。梁氏认为百姓或国家都应具宗教思想,好处甚多:国家团结,人民精神团结,带给百姓希望,提升百姓脱离尘世俗求,追求高尚目标,使百姓生发道德心,克己自律,又使人生机奋发,努力向上。

中国该信奉何教?梁氏主张佛教,因为佛教具备下列优点——佛教信仰是理性的,非迷信;它的目标为救世,而不是为个人的臻善和救赎;它是“入世”的,非另一个世界,它的因果论使人不敢犯罪;佛教徒跟佛祖的地位比别的宗教高。梁氏又认为它比基督教更有责任感,因为它注重自力自助,非靠外来力量。梁氏力倡佛教,因为他关怀中国之命运,认为国家强盛唯藉精神更新。

梁氏不多论基督教会在中国的工作。他崇尚佛教,对基督教的认识是否定的。19世纪90年代后期,梁氏主张西方的政治和人道成就,很少受基督教的影响,到了1900年以后,梁氏才认同西方的富强乃动源于基督教的信仰。但他同时认为西方基督教存在不长,因为西方天主教的势力已逐渐消退且西方实行政教分离;并认为那些信奉基督教的中国人实为不智。

梁氏虽然不以为基督教可信,却十分赞许宣教士们的成就。他

与李提摩太等人过从甚密，接纳他们许多维新的建议，而且赞扬宣教士办学的绩效。

梁氏分析宣教的工作乃出于两大动机：一个是为传教，另一个则在发展西方在中国之利益。他分中国信徒成两类：真信徒和一些利用宣教士谋己益的人。梁氏虽然指责宣教士侵犯中国人的权益，也蔑视那些利己的信徒，他仍然基于宣教自由的精神，接受宣教士的传播工作，也尊重中国信徒去信奉洋教。

20 世纪初期以来，梁氏始终坚持其对宗教和基督教的立场。纵使在 20 年代的反教热潮中，他仍然说宗教是人类社会一股高贵的动力。他不去攻击基督教，反而召唤中国的反教分子去摧毁某些迷信和利用庙堂行邪恶之事的佛道庙宇。

梁 漱 溟

一般说来，新儒家论者反对基督教较为温和。他们主张儒道是最合适中国的宗教，基督教或佛教皆不适宜。较之 19 世纪，他们的态度比其 19 世纪的先辈们是截然不同的。除开梁漱溟，新儒家论者如冯友兰、熊十力等人皆不参与宗教论战。

梁启超看宗教是强国齐家之道，梁漱溟视宗教能解除人类不可避免的终极忧虑，他循二项原则分析宗教：宗教基本上是舒解人对终极的忧虑，它的依归是来生；人所不解的是生、老、病、死，科学无法给予解答，人只能寄望于来世；宗教之长存，它不单能满足人情绪方面需要，同时也该合于理性，合乎情理的宗教才能存在。他判定佛教是唯一情理兼顾的宗教。

梁氏不认为孔学是宗教，因为它是注重今世的。他也认为基督教终必落伍，因为它非形而上的道理不合乎理性。他预言基督教的基督论和救贖论终会破产，因为认识论和形而上学日渐进步，人的

知识领域将趋成熟。他认为孔德的“实证哲学论”、赫克尔的“一元论”和奥伊鉴的“实践哲学论”被倡导，是基督教没落的先兆。

梁氏感情上是属意于论来世的佛教，他的理性却属于孔学和西方文明，这是很奇特的现象。本世纪20年代，梁氏所忧者是中国内乱和外国侵略。佛教叫人不恋世务，他深怕国人一旦信奉佛教，混乱的国事更会一蹶不振了，因此，他鼓励国人效法西方文明的进取性，复兴“真”孔学。

他分析西方文明的特征是理性重过于感情的；是主张胜过自然而非求协调的；是求功利的，不是漠不关心的。因此西方物质文明发达，精神生活却空虚；中国恰好相反，物质落伍，精神资源丰富，国人应该吸取西方文明优点以补自己短处。孔学的精髓是行仁，所追求的天人合一是在此世而非来生；孔学奉行中庸之道，非极端主义；孔学是依据直觉不是推测。他认为孔学之“真”髓可惜失传多年，现行的孔学是变质的，中国需要回归“真”孔学。他还认为，人追求终极的解答，将来人类文明必走向印度文明，因为它完全满足人灵性的渴求。

20世纪前半期，梁氏执教于北京大学和清华大学等中国重要学府，其著作《中西文化及其哲学》在20世纪是畅销书（10年8版）。他对基督教没落的悲观言论，并提倡孔学，又认为佛教终必胜过别的宗教等论调，多少影响许多中国知识分子不去接受基督教。

胡 适

在中国自由主义分子中对无神论讨论最有系统的，胡适是为数不多者之一。

1919年五四运动前三个月，胡适在新青年发表《不朽——我

的宗教》一文，他认为有两种不朽论：宗教所谈人类灵魂不朽；左传上所谈的立德、立功与立言的不朽。他不相信灵魂不朽之事，因为他采纳范缜的看法，认为魂不可能脱离身体存在，肉体死亡，灵魂也随之消失。至于第二个不朽论，他是有保留的接受。因为此论有三大缺点：第一、它的标准过高，少数人才会作到；第二、作到的人不朽，失败的又不受罚，失去禁阻力；第三、标准定义不明，使人无法追随。

胡氏批评之后提出了个人的不朽论——“社会不朽”。莱布尼兹倡唯理主义，他推论宇宙是由单子组合成，和谐运行。胡氏根据莱氏的推论，认为社会每一成员是相互有影响的，行动都发生后果，每一个人的贡献或过错不管何等微不足道，仍然带给其他人连串的影响。这影响是久远无穷的，因此是不朽的。胡氏之所以倡导一己不朽之理论，并认为其理论胜过别两种不朽论，原因是：人皆能奉行，因果关系使人自律自制；它能概括人类的全部行为——无论大小贵贱的行为。

1922年胡氏在一份基督教期刊发表《基督教与中国》短文。内容论述宗教的内涵不外乎三种——伦理教训、神学体系、迷信成分。基督教的迷信是来自两千年前人的无知，应该摒除；神学体系是中世纪僧侣院士的推论，也不足取；耶稣的道德言训和社会改革，在理性尚未完全管治人类前，是可采纳的。胡氏看基督教纯粹是道德宗教，抹杀它的神学和历史成分。他尊重宗教自由，文中同时规励同道容忍基督教，试图多认识而不是一味盲目去反对。

1925年胡氏讨论基督教在中国传播的主要障碍。第一、国人要求撤消不平等条约，对外国帝国主义有了新的警觉。第二、理性主义抬头，西方科学思想传入中国，复苏国人固有哲学思想，例如宋明的道家思想和理学。第三、教会之腐败。20世纪以前的西方传教士如利玛窦、马礼逊等人，本着无比坚忍勇气，排除险阻传扬福音。至于20世纪的宗教士则沾前人之福，在颇为平坦的环境传福

音,但也少受中国人之尊敬。执教于教会学校的宣教士们,生活更是舒畅悠闲,而舒适则带来腐化。另外许多 20 世纪的宣教士来华的动机不纯,有人来华是因在本国不得志,才来华谋生;有人是出于健康欠佳来华求康复;有人是来观光游玩的;也有人是为了搜集古董。胡氏认为西方差会选派宣教士时,远不及外国煤油烟草公司选派驻中国内陆经理时来得谨慎。他在文内的意思显而易见——基督教若不设法克服这些大障碍,前途堪虑。

吴稚晖

中国自由主义论者虽然批评宗教,尤其是基督教,但却未曾彻头彻尾地排斥它。他们崇尚科学,却不认为它是万能的,足以解决人类问题。可是无政府主义论者如吴稚晖、刘师复、丁文江等人的态度却截然不同,他们视宗教为无稽,认为它充分反映人的愚昧无知。

这些崇尚科学的无政府主义论者当中,吴稚晖是最具影响力者之一。吴氏是晚清举人,强烈拥戴国民党。他是无政府主义论者,更是唯物论者。1908 年他发表《宗教问题》一文,详论宗教种种。他论宗教时亦讨论道德与社会主义。他循儒家的口吻,认为人性本善,人的道德性就像物质世界,随着人类知识增进。换言之,道德性是进化式的,不断增进。宗教的产生,是因为人的知识肤浅,无力管治世事。宗教带来迷信,遂有人鬼之说;迷信和罪恶产生,宗教就挫钝人的天赋道德性,阻碍民智的增长,因此宗教无法促进人类道德,只会消灭。吴氏认为唯一的解决法就是以社会主义(倾向于无政府主义式的社会主义)取代宗教。他认为社会主义是 20 世纪最高明的哲学理论。随着人类知识不断递进,社会主义之所以胜过宗教,原因有:一、社会主义既然随着民智增进,它势

必破除迷信。二、它促发人的道德性，消除人的恶行和无知并破除迷信。三、宗教容忍各种社会阶级之不平等，崇尚鬼神；社会主义却主张平等，发扬无私的爱心。最后，社会主义是崇尚人类彼此相爱，不像宗教主张人鬼之说。

吴氏反宗教，相信达尔文的进化论，自然也主张人最终的存在就是物质了。他说：精神不过从物质凑合而生也。用清水 110 磅、胶质 60 磅、蛋白质 4.3 磅、纤维质 4.5 磅、油质 12 两，会逢其适，凑合成 147 磅之我。即以我之名义，盲从此物理世界之规则，随便混闹一亡，闹到如何地步，即以我之清水油胶等质各自分离而后止。吴氏终生坚持自己对宗教、世界和人的存在等问题的看法。1923 年知识分子辩论科学与人生观时，吴氏与胡氏、丁文江同一立场，对抗张君勱、张东荪、梁启超等人主张的“人生观”论——包含伦理、宗教、形上学和社会科学。吴氏在其《一个新信仰的宇宙观和人生观》的论文中大肆攻击他的对手和宗教。下列一段文字可见他的态度：“我老实也很谬妄地看不起那配式子搬字眼、弄得自己也头昏脑胀的哲学。它的结局，只把那麻醉性的呓语，你骗我，我骗你，又加上好名词，叫它是超理智的玄谈，你敬我，我敬你，叫做什么佛学，什么老学，什么孔学、道学，什么希腊派，什么经院派，什么经验派、理性派、批判派等等，串多少把戏，掉多少枪花。它的起初想也不过求个满意的信仰。”因此他奉劝人摒除对神与灵魂的信念。

吴氏的论点是属于“科学主义”（他自己定义），还是自然目的论 (Teleological Naturalism)，此文不拟详论。他的言论带给宗教和宗教的传播很大的伤害。本世纪 20 年代和 30 年代，那些徘徊在宗教门前的人，很少不受其影响的。

陈独秀

马克思主义论者当中，陈独秀讨论宗教最多。陈氏坚信科学。他对基督教的态度却很矛盾：他反对儒教为国教，以为宗教是无知的产物；但他对于耶稣的态度，却颇为拥护。这是很奇怪的现象。下文是他论耶稣和基督教的看法。

1917年，他答复《新青年》一位读者说：“宗教的价值，自当以其利益社会之量为正比例。吾之社会，倘必需宗教，余虽非耶教徒，由良心判断之，敢曰，推行耶教，胜于崇奉孔子多矣。以其利益社会之量，视孔教为广也，事实如此，皇迂腐勿惊疑吾言。”

1919年韩国独立运动极感动陈氏，该次运动有许多基督徒参与。他评论是次运动时宣称不再低估基督教了，只是他仍然痛心中国基督徒对政事的冷漠。

上述是他随意的评论。1920年发表的《基督教与中国》一文中，他详论其对基督教的见解。他首先说明基督教是爱的宗教，是促成欧洲文明的主力；又分析中国人排斥这仁爱宗教的原因。他不去指责宣教士的优越感，也不归咎他们依赖条约的保护。他认为基督教在中国无法传开，错处大多在中国人：“吃教”的基督徒；中国文化的排外主义；中国人轻视初期耶稣门徒出身低微，某些中国人不满一些官员对宣教士怯弱的态度；基督教义与中国人的祭祖冲突，中译圣经粗劣，不及中国古书文体典丽；中国人因无知而散发许多教会的恶性谣言。对宣教士，陈氏怪他们干涉诉讼。他也斥责外国政府利用宣教为侵略工具。

陈氏讨论耶稣的人格时，称扬他替人死的行为，他赦免人一切的过犯，以及他对全人类的爱。耶稣实践此等美德，而这些美德即基督教的本质。他认为科学无论怎么发达，这样的基督教是不至

消灭的。

他指责不按基督教义而行的基督教。有些西方信徒容许甚至支持帝国主义和资本主义。他看这等基督徒为败类，终会败坏基督教。他也批评一些中国信徒是“吃教”分子，并指责凡是反对共产主义的教徒。他认为基督教是穷人的福音，耶稣是穷人之友。

1922年反基督教运动正在酝酿，反基督教学生同盟发表陈氏一篇论文。当时陈对基督教的态度转成敌视。他批评神的全能和罪的存在是矛盾观念，他问：谁创造这个罪恶世界？他怀疑耶稣为童贞女生的事实，怀疑耶稣的神迹和复活，他认为这些都没有历史性记载，也无科学证据。

文中也保留他早期对基督教的好感。他把基督教分成神学的和制度的。他强烈不满它的制度，却较少攻击它的神学。他认为基督教的博爱和牺牲精神是弥足珍贵的。

他跟别的知识分子同样爱怀救国之道。他有梁启超、孙中山等人的看法，认为中国人是一盘散沙，缺乏组织，极需要一股强大的团结力量才得救。陈氏一度中意基督教，后来则倾向了共产主义。

余家菊

反宗教和反基督教的知识分子。余家菊虽非“少年中国学会”的创始人，但对宗教和基督教的评论却最成系统，因此我们有必要研究他。

1922年反教运动中期，余发表《基督教与感情生活》长文，表示其对宗教和基督教的看法。文中他谈到三大问题：一、为何基督教成为反宗教运动的首号目标；二、宗教信仰的本质和宗教感情的内容与影响；三、如何建立一美满人生。

关于问题一，余认为中国本土宗教若非假宗教就是腐败的宗

教,因此基督教是唯一可供攻击的目标。他认为孔学非教,孔子不以神自居,其言论纯是今世性的,不合宗教性;佛教强调人有佛性,人能成佛,佛教也不算宗教(没有圣与俗之别),它是促人臻善的哲学。他也排除别的民间宗教如八卦教、白莲教等,认为它们纯是迷信。

论及宗教信仰,余首先怀疑神的存在。他认为神是人想象出来的。他引述章炳麟的话,怀疑神造人目的何在。神造人若含目的,人就是神的工具;否则,造人这事本身是神的愚行。他又怀疑神的全善与全能,神若是,为何世界充塞罪恶?否则,神就不配称为世界至尊主宰。余认为审判、不朽等教义是假设的应许,以对付人间不公平的现象,解答人生短暂存在的事实而已。

他又谈论宗教情绪的内涵和影响,认为它有三大内涵:崇敬、畏惧、虔诚。人产生崇敬心,是因人自感卑下无助,甘愿承认自然界一切无法解释的现象是神的作为,人也就不去运用智慧,以了解这些现象。崇敬心使人更依赖神!凡事持宿命看法。宗教上天堂、地狱,最后审判等畏惧情绪更不足取,它使人还不曾享受信仰的效果前,就先忧愁焦虑。至于祷告时虔诚之心更是可笑。神是人的造物,人祷告是自说自话。余氏轻藐地认为宗教情绪于人无益,不合常理。

余主张宗教是人幻想的产物,宗教感情是自我欺骗的情绪。人怎样获完满的人生?方法就是让理智控制感情,用修养之道代替宗教。余认为科学增长人的理性,人深入了解人的心理作用,即能掌握个人情绪变化;人应该每天借省察、修养来平衡思想,恒久持续下来,人的思想品性就完全,生活不必再依赖宗教。

余批评宗教时,并没有特别指明基督教,直到文章结束前,他才独独严斥基督教的神学和教会种种活动。他认为宗教情绪的发泄大同小异,基督教神学却是精心构架的谬论,违反科学真理。在他看来,最可恨的是基督教教会的活动,牧师天天四出传教施洗,

接受门徒，他们的行为比佛道二教的僧侣更低劣；佛道二教的僧侣留守庙宇，最多也只利用文字单张宣传教义而已。余氏结尾时，力促禁止传教活动，消灭宗教。

余氏的反教活动不仅发表此文，在 20 年代中后期的“收回教育权”运动中，他是积极分子，他要求关闭全中国的差会学校。

赵紫宸

1930 年末期，中国基督教徒约为数三到四百万人。许多著名教会领袖辈出，最具影响力的计有王明道、赵紫宸、吴雷川、刘廷芳、徐宝谦、吴耀宗等人。我们研读赵紫宸、吴雷川二人的作品，因为他们的言论对中国基督徒知识分子深具影响力。

本世纪 20 年代和 30 年代，基督教领袖面对两大问题。那些关怀基督教而又受科学理性影响的人，他们的根本问题是基督教如何符合科学与理性，超越迷信；至于爱怀救国之道的人，他们的问题是基督教能否符合中国的政治和社会需要。

赵紫宸毕业于东吴大学，又获凡登堡大学硕士和神学士学位。1917 年至 1925 年任东吴大学文理学院院长。他具备这些学术条件，所以他多年来是基督教教育界的佼佼者，他也是中国基督徒知识分子精英之一。1948 年，他被选为“世界教协会”6 位主席之一，是国人在世界性基督教会内所任最高职位。

讨论他如何答辩反教人士的问题前，我们先研究他的神学思想。这些思想影响他对世俗事情的看法。

20 和 30 年代，赵的神学思想属于“现代主义”。他认为基督教是“一种意识、一种肯定的个人与社会存在、一种新生命，耶稣基督已实践出来”。耶稣是人，一位完人，他对神有深刻的认识；神借耶稣显明，也借别的贤人显明，例如孔子、墨子、苏格拉底、柏拉图

等人,耶稣只是教主之一位。耶稣既然是人,赵氏就不信童贞女生子、奇迹、基督复活、天堂地狱等说。神是什么呢?神是爱。神差教主(耶稣)到世上来,借爱和人格救世。

赵氏既然持现代主义看法,他对基督教与科学理性之关系的答复自然是肯定性的,认为二者不生矛盾。他认为科学上的真理在宗教上也不会虚假。赵氏称耶稣为人,又不信圣经所记超自然现象的事实,由于他采取这些立场,反教分子也就无法攻击他了。

至于基督教如何符合中国政治和社会的需要,赵氏在 20 年代的答复是:基督教带来灵性更新,灵性更新是政治和社会变革成功的先决条件。他认为真正的基督教精神可使民生优裕、国内政治团结,又能驱除外国的帝国主义分子。他对中国的问题与胡适持相同看法,换言之,外国的帝国主义和资本主义不可怕,中国本身的精神物质贫穷才可怕。他又赞成孙逸仙的看法,认为中国之衰败,是因百主人格之堕落。中国自救之道即人格之更新。

30 年代中国的命运很悲惨,长久以来的混乱、贫穷,加上腐败,1931 年日本的入侵,国家更是岌岌可危。大众于是渴求彻底的革新。对于要求政治彻底的革新,赵持相反看法。1932 年他说:“在过去的 30 年里,首先人们对立宪运动感到失望,于是就把希望放到革命上;而革命也成功了,但是民众百姓又对企图把中国转回到君主体制感到失望。在持续不断的竞争中,一帮军阀得逞于一时,而另一帮军阀又得意于另一时,然而都是流着无辜百姓的血。到北伐成功之后,似乎全国又告统一了,但是人民的希望又再一次被腐败的政府所压制着。”

1935 年,赵氏主张灵性革新,采取逐步改革的行动。赵氏既然反对激烈改革,故在 20 年代至 30 年代,他支持国民党政府。

中国既然不宜采激进的政治改革,基督徒该如何救国? 1932 年赵氏提供方法如下:一、使基督教进入家庭,家庭革新,中国即有新生的一代;二、实行教义,影响大众,使百姓爱国家,行公义;

三、鼓励中国青年参与社会救国服务，例如开发边疆，重建乡村，改进教育等。

他的社会改革救国主张当然是源出于他的“现代主义”神学思想。他的言论看来很实用，但是对30年代非基督徒知识分子是无法满足的，他们认为赵的方法过于缓慢与间接，当时的中国知识分子都要求更直接有效的救国之道。

吴雷川

赵的基督徒福音言论，对主张革命的青年和知识分子吸引力不强；另一位基督徒思想家吴雷川的言论却较有说服力。基督徒知识分子中，他是最富折衷性的一位思想家。他曾得进士，在未信主前是一位十足的孔子学者。1928年他出任燕京大学校长。他不懂英文，只能靠阅读中文圣经和翻译书籍来了解基督教义。本世纪30年代他又有出人意表的改变，他倾向用激进的物质主义来解释历史、宗教和革命。30年代末期，他的基督教思想是三种主义的混合——孔学、基督教和唯物主义。20年代和30年代，他接受各种不同主义学者——如中国“新传统主义”者王新民、何炳松；马克思主义者陈独秀、叶青；自由主义者杜威、赫克(Julius Hecker)等人——的看法。

吴认为耶稣是人灵性的救主，是政治的改革家，是伟大的犹太爱国者，是热心铲除贫穷和改革家庭制度的人。中国既然需要政治、社会、灵性的革新，耶稣是国人最佳跟随的榜样。吴像西方自由主义的基督徒，主张建立天国在地上，但他的方法是革命，他认为基督教即是革命的福音。他循唯物论来解释历史，认为人的忧患是物质环境的不健全，环境若改善，民智民行自会改进。

吴氏既然持激进的唯物思想，他的救国之道自然是激进的，靠

革命进行。在1936出版的驰名著作《基督教与中国文化》一书中，他说：“基督教唯一的目的是改造社会，而改造社会也就是寻常所谓革命。……如果要改造社会，就必须取得政权，而取得政权又必须凭借武力。倘若基督教坚持要避免革命流血的惨剧，岂不是使改造社会底目的成为虚构以终古？”

关于实行社会重建，他主张中国应该采取集权主义和独裁路线，他呼吁中国基督徒们热心参与，不惜流血革命。

本世纪30年代，吴氏关怀的，不只是救中国，更是中国全民族的复兴。他深信中国教会必有贡献：一、提供得力领袖，耶稣是舍己救人的伟大人物，抱着高贵理想，因此接受耶稣的中国基督徒必定是良好的领导人才。二、30年代中国政府抵抗日本入侵，中央政权是拯救国家的主力，但必须改革；而中国社会更新，民族自必更新。基督徒的品格和奉献是社会的一团酵素，能使全社会焕发更新。吴氏强调，孔子的言论无法成功，因为他有封建思想，对象是属高阶层分子的。

最近有一本讨论中国与西方关系的书，这本书在讨论到本世纪20年代的反教运动时，提及到了1927年左右，中国知识分子对基督教已失去兴趣，不再加以争论了。根据上述的研讨，中国知识分子到了20年代末期确实对于宗教及基督教失去了兴趣。

在中国近代史上，任何进行宗教的努力，都很少有成效。1890年康有为借孔学为国教，结果失败了；1910年，陈焕章试图重振孔学，也未成功；1922年发生的反教反基运动则与1925年至1928年的反帝国主义合流。时至今日，中国知识分子多半仍然无法接受宗教，故20年代反宗教及基督教的影响力仍持续到今天。

20世纪初期，宗教或基督教为何无法被中国知识分子接受呢？原因是：第一次世界大战后科学主义和西方反教浪潮在中国兴起，宗教失去地位；至于基督教，它的所谓“奇怪”而“不科学”的神学教义，加上与西方帝国主义不清不白的关系，使爱国的中国知

识分子无法接受。20年代反宗教及反基督教两大运动即是实证。

除以上原因外,还有没有其它的原因呢?

20世纪中国知识分子最关怀的,其实是救国救民之道,宗教常被视为发扬民族主义的一大障碍。这些知识分子认为宗教若能解决中国即时之需,它才有保存价值,否则,应该摒弃。在这种急功近利的心态下,宗教与基督教的命运就可想而知了。

此文讨论的基督教护教学者又如何抵抗这些反教势力呢?赵紫宸颇有高见,也循传统中国人的看法。赵强调人是灵性更新,才会带来恒久的政治、经济、社会进步。吴雷川则主张不惜代价地去革命;也许有人不能附同他的集权主义和独裁论,但他强调彻底改建社会却比赵氏主张合乎当时的口味。然而,他的主张在本世纪30年代是否比赵的主张更受中国知识分子欢迎呢?根据史实,我们知道中国知识分子当时最关怀的,还是寻求抵抗日本和强国之方。在此前题下,宗教、基督教、自由主义、新孔学,都被视为不合时需、微不足道,因而吴氏的基督教革命论也无法引起广大注意。

总之,20世纪初期以及中期,宗教在中国知识分子中间是注定返魂无术的,反教的人要求急功近利,再加上革命运动的冲击,宗教或基督教都未能对中国知识分子发生任何重大的影响。

十字架上的荣耀之美

小 未

一

“五四”时期,在我国知识界的代表人物中,曾有人倡导以“美育代宗教”;后来,知识界的代表人物中又有人提倡以“审美代替宗教”。类似主张的重复出现,看来不是一个偶然的现象。它与我们的文化背景以及现代西方思潮的影响都有着某种隐秘的关系。

“以美育代宗教”或以“审美代宗教”的主张,自然都包含着一个理论上的前提性论断:“美育”或“审美”与宗教处于一种不相容的对立关系之中;不仅如此,“美育”或“审美”在价值等级上,也高于宗教。

尽管今天的学者可以从中国古代文化思想中翻寻出古代思想家关于美育或审美的相关性见解,但“美育”或“审美”作为人文科学中的一个范畴,则是西方学术影响的结果。事实上,以“美育代宗教”和以“审美代替宗教”的倡导者,都有西方人文科学知识的背景。这里显露出来的一个有趣的问题是:以“美育代宗教”或以“审美代替宗教”的主张,既表现为以中国文化的立场为依据拒斥宗教——这也可以被看作是中国文化中多次拒斥宗教的传统之延续,又体现为一种西方近代理性主义和浪漫主义思想的效尤。

严格地讲,以“美育代宗教”的主张,首先在逻辑上就有问题。“美育”作为一个概念范畴与宗教是不相称的,至少从逻辑上讲,这

种提法不具有效力。不过,这种提法背后所暗含着的观念,仍有其有效性。从实质上看,它与以“审美代替宗教”的主张一样,把“美育”或“审美”作为一种世界观念和人生观念的代名词。宗教明显关涉的是人生和世界的价值论上的终极问题,“美育”或“审美”如果不在相同的论域中具有相同的相关性和自足性,这类主张从一开始就站不住脚。

因此,我们可以恰当地说,以“美育代宗教”或以“审美代替宗教”乃是一种可以名之为审美主义的世界观、价值观乃至人生观的表达式,它与所谓的宗教的世界观、价值观以及人生观相对立。

审美形态作为一个艺术的范畴来看,并不与宗教相对立和相冲突。一切高级宗教都与艺术紧密结合在一起,基督教尤其如此。欧洲的各门艺术的精神质素以至表现形式,如果没有基督教的因素,会是完全另一个模样。反过来看,基督教精神在欧洲的各门艺术中也曾得到过创造性的表达和再现。这一问题显然是一个常识,正如中国艺术的精神质素和表现形式仍是儒道释的精神规定之一结果一样。

审美形态作为一个哲学上的价值范畴,则与宗教处于一种复杂的关系之中,至少从思想史的角度来看是如此。我们可以举出三种关系:一、审美形态与宗教的统一,不管在希腊思想中还是在早期基督教思想中,情形都是如此;二、审美形态与宗教在层次上的分离,黑格尔把宗教视为比艺术更高的形态(然而,黑格尔又在理念论上把美与宗教统一起来),克尔凯廓尔则在生存论的立场上把审美看得比宗教低得多;三、审美形态与宗教的对立,在这种情形下,审美主义就出现了,尼采是一个代表,或者说是极端的发展,因为,审美主义事实上可以溯源到康德和席勒。审美主义既有理性式的,也有浪漫式的。

在西方,审美主义的出现明显是针对基督教的——令人感兴味的是,中国的审美主义也明显而且明确地是针对基督教的。审

美主义在西方和中国,都是非基运动的一个构成部分。

这种情形至少给我们中的许多人造成了一个印象以及形成一种难以改变的定见:基督教精神排斥审美形态,排斥感性,排斥情感,或者,在基督教精神中,审美的范畴根本就是阙如的或被取消了的。于是,我们被带到这样一个抉择面前:要感性,要情感,要审美,还是要基督教精神。

这种抉择实际上是由审美主义人为制造的。难道基督教真的排斥感性,排斥情感,排斥审美?基督教精神中的核心内容,甚至可以说,基督教精神的起点乃是言成肉身,神圣之言成为有血有肉的存在(Leibhaftigkeit),排斥感性从何谈起?言成肉身的行为本身即是爱的发生,排斥情感从何谈起?神圣的成为肉身的、感性的,难道不是一种美、爱的发生难道不是一种美?排斥审美又从何谈起?审美主义者人为制造的抉择只能蒙惑那些对基督教精神的实质不甚了了或根本就闻所未闻的人。真实的抉择只是在于:是要自然形态的感性或情感或审美,还是要神圣存在突入、临身、寓居于其中的感性或情感或审美。

近十年来,美学热在中国显得非常引人注目。〔2〕除了日益明确的审美主义声调之外,对美学的一般研究以及对西方美学的翻译评介,呈现出泛滥的发展。然而,令人遗憾的是,当代文化世界中最伟大、最杰出的美学家巴尔塔萨的思想,却一直在我们的视野之外。对于我们的美学研究来说,巴尔塔萨被忽略,乃是一个严重的缺憾。这不仅因为,西方美学的本质性和丰富性在巴尔塔萨的论著中呈现得最为充分,迄今为止,还不曾有比其著作更为出色和丰富的西方美学思想史,而且因为,审美或美学作为一个形态或学科,在巴尔塔萨的美学思想中得到了迄今为止最为深刻和丰富的考察。正如某些学者指出的:阿多尔诺、卢卡契、伽达默尔、莫勒斯等美学大家的美学思想与巴尔塔萨的美学相比,都显得过于单薄了。

巴尔塔萨是一位百科全书式的人物,一位当代欧洲对文化作

出了少有的独特、丰富的贡献的杰出学者，曾被某些著名学者誉为“欧洲最有文化的人”。作为天主教神学家，巴尔塔萨也是当代天主教神学的最杰出、最丰富的集大成者。不仅对天主教神学，而且对整个基督教思想的丰富和发展都作出了令人吃惊的贡献。巴尔塔萨不仅是神学家、美学家，也是杰出的哲学家、文学批评家、思想史家、翻译家、古典学家、教父学专家、戏剧学家、出版、编辑家、散文大师——巴尔塔萨曾获得瑞士文化基金会的文学大奖，也是投身宗教实践活动的神父。巴尔塔萨的思想和著作非常丰富，^[3]但最引人注目的，仍是他的神学美学家的身分和六大卷关于美学及四大卷关于戏剧学的卓越著作。巴尔塔萨的思想不仅对我们澄清审美或美学与宗教-基督教的关系问题，深入了解西方美学的性质和样态有不可估量的帮助，而且对以“美育代宗教”或以“审美代替宗教”的主张也是一个强有力的反驳和回答。

二

巴尔塔萨(Hans Urs von Balthasar, 1905—1988)出生于瑞士名城卢塞恩，父亲是一个建筑师，母亲是匈牙利裔，富有艺术气质和文化教养，巴尔塔萨从小受到西方文化和艺术的良好家庭教育。他受其母亲影响，从小喜爱音乐和诗歌，并在母亲的指导下，对钢琴有很深的造诣。本来，巴尔塔萨可以成为杰出的钢琴家，但他最终还是选择了文学和哲学作为学业。他最早的学术论文即是关于里尔克的诗的评论和关于音乐的评论。

最初，巴尔塔萨在大学里主修德语文学和哲学。在大学期间，他为著名天主教神学家瓜尔蒂尼(Romano Guardini)的魅力所吸引，对他思想的定向起了不小的影响。瓜尔蒂尼是一位极富文学气质的现代天主教神学家。把神学与文学结合起来相互阐发，是

瓜尔蒂尼的特色之一。他对莎士比亚、荷尔德林、里尔克作品的神学阐释尤其引人注目，特别是对里尔克的《杜伊诺哀歌》这部被称为天书般的作品所作的几乎是逐句的解释，其细致、深入和透辟令人惊叹。也许是由于其文学气质的原因，瓜尔蒂尼的神学讲座也颇有魅力，巴尔塔萨受到很大的感染。瓜尔蒂尼对巴尔塔萨后来把文学、戏剧与神学结合起来，把美学与神学融为一体，大概有着不小的影响。巴尔塔萨在博士论文《近代德国神学的末世论问题史》中对莱辛的考察，就受到瓜尔蒂尼的影响。

大学毕业后，巴尔塔萨在巴塞尔多下的林区做了30天的默思，并作出了一生中的一项重大决断：做一个天主教神父，献身于神学文化事业。在这之后，巴尔塔萨便进了天主教耶稣会的修士班。耶稣会在天主教中是一个历史悠久、非常重视学术和文化教育及研究的团体。长期以来，这个团体培养了许多博学精深的学卡人材。当代的好几位神学泰斗都出身于耶稣会。巴尔塔萨在耶稣会的修士班学习两年之后，被送去研究经院哲学，三年多的经院研究生涯使巴尔塔萨的学术功底更为坚实，但他并没有变成一个枯燥乏味的经院学者。巴尔塔萨是为数不多的既深入过经院思辨之林，又摆脱了经院主义束缚的天主教哲学家之一，这为他对存在问题的别开生面的阐述和发展提供了必要的基础。

完成经院哲学的研究后，巴尔塔萨又被耶稣会派去里昂研究神学。在四年的研究中，巴尔塔萨与法国著名天主教神学家卢巴克(Henri de Lubac)相遇，这对巴尔塔萨思想的传统主义色彩起了决定性的影响。卢巴克的突出特点是重视传统古典神学中的理智的丰富性，重视蕴藏在早期教父学中的丰富的思想成果。在卢巴克的启发下，巴尔塔萨从教父思想——尤其是希腊教父思想中，看到了另一种全新的发展神学的可能性。巴尔塔萨曾说，卢巴克帮助他打开了通向希腊教父的东方神秘哲学的奥秘大门。巴尔塔萨对传统古典思想的热爱，对传统文化气质的重新恢复以及其思想

与教父学的决定性关系,都与卢巴克分不开。

完成学业之后,巴尔塔萨多年在巴塞尔天主教会任学生课外指导。长期与青年学生在一起,使他能够了解到青年的困惑和疑难,并进而了解到时代的各种新问题。巴尔塔萨决定自己建立出版社,面向青年、面向时代的问题。他还积极组织青年基督教社团,尝试在新的时代处境中更为恰切的基督徒团契生活形式,尝试开放的、改革的基督教团契活动。

巴尔塔萨与大多数重要神学家不同。他没有在大学担任教职,而是主要从事学生工作和教会工作,同时从事自由的学术研究和写作,成为出色的基督教作家。巴尔塔萨著作的语言极富特色,既非深奥、抽象的经院哲学式的语言,或唯心主义哲学式的语言,也非夸张的存在主义哲学式的语言,而是一种带有文学性的教父神学式的语言,其风格精美、雅致、活泼,充满形象性,引喻丰富多彩,确实体现了一种审美的神学形态。人们认为,读巴尔塔萨的著作,要求读者有相当高的西方文化的素养。

巴尔塔萨神学的一个首要的特点是:文化与神学的结合。这是一种文化的神学,但它与蒂利希的文化神学在性质和形态上是不相同的。事实上,西方文化之所以呈现出如此形态,是由于其中蕴含着基督教精神,反过来说,基督教精神不是孤立地、脱离文化诸形态而存在的,而是在文化诸形态中呈现出来的。当我们说有一种基督教精神存在时,实际上乃是具体地指在哲学、文学、绘画、音乐、戏剧以及生活态度和形式中呈现出来的精神。神学在文化之中,文化包孕着神学。在巴尔塔萨看来,希腊—犹太文化的古典传统具体地呈现为一个基督教精神得以发展的语言—文化框架和场所,基督教对人生和世界的说明及其对终极问题的解答都是在这个文化形态中展开的。巴尔塔萨的神学体系为这种文化形态的基础提供了一个详尽而又系统的说明。

只要对西方文化——哲学、伦理学、文学及艺术有所感受的

人,都不难体会到,在西方文化的形态之中蕴藏着一种神圣的、超自然的精神力量,它使人之精神感领到一种令人惊异的、使人超升的神性景观,并对人的精神质素的超自然性改塑起着决定性的影响。这与中国的文化形态有所不同。换言之,在中国文化的诸形态中就不包含着一种超自然的神性之维,以致于我们有过多的俗文化,我们的精神质素也就必然受到这种文化之俗性的俗染。

西方文化中的这种超自然的、神性的精神是哪里来的?来自于上帝言说 (Dei dixit)^①。但上帝之言说是普遍性的言说,它向所有文化言说。以希腊—犹太文化为源的西方文化承纳了上帝的言说,因而使自身发展为蕴藏着神性之维的言说。

就此而言,上帝的言说如何可能进入人的文化言说之中,就是一个至为关键的课题。如果说,在每一位重要的神学家那里,都有一个主导性的着重点或曰基本主题,即对神学问题的出于自我理解的基本把握,那么,在巴尔塔萨那里,这种神学的基本母题即是“上帝的下降”(Abstieg Gottes)——上帝在十字架上降身为肉、为肉体、为物质,这一下降先于人的一切上升的尝试而发生。^[4]巴尔塔萨的多维定向、多维伸展的神学,都是围绕着上帝在基督身上成为肉身的奥秘这一基本母题展开的,不管是上帝论、基督学,还是真理论、美学、文化学或教会学说。^[5]

在“上帝的下降”这一基本母题中,与之紧密相关的是“上帝的爱之死”(Liebestod Gottes)这一主题。巴尔塔萨紧接着安瑟伦的问题来提出自己的问题:上帝是谁?上帝必定是人的思想无法企及的更伟大者,至高无上者。这是安瑟伦的回答。巴尔塔萨继续问,上帝为何是“不可超逾的至高无上者”(das unübertreffbar Höchste)?他的回答是,这位至高无上者是在自己的成人中,在爱我们、

① 这是神学中极端重要的一个概念。亦译“上帝之道”,即《约翰福音》首句“太初有道”的“道”(Word, Wort)。——编者注

爱世界以致于死中成为不可超越的至高无上者。上帝的爱是爱人爱世界爱到死。这种爱下降到深处，至高无上者同时是下降最深者。上帝爱人爱世界以致于死，没有比这更伟大的爱。^①在巴尔塔萨看来，上帝之三位一体是爱；成为肉身是爱，十字架上的死是爱，赋予人的圣灵是爱，上帝在爱之死中战胜一切。就此而言，巴尔塔萨的神学之中心主题亦是爱，而且唯有爱。

巴尔塔萨强调指出，上帝的爱绝非是市民宗教的所谓“爱的上帝”的那种厚道，绝非从天上把它的廉价的恩典(Billiggnade)以一种自居为恩人的姿态抛售给世人。上帝之爱具体地体现在耶稣基督之中，这种爱下降在伯利恒的马槽，并在各各他流尽了血。巴尔塔萨坚决反对中产阶级的上帝观，因为他看到，这种上帝观败坏、歪曲了基督教的核心实质。对于这种中产阶级式的关于上帝的言说，巴尔塔萨与维特根斯坦一样主张，对上帝最好保持沉默，把上帝看作是一个自在地存在的不可言说的奥秘。

维特根斯坦的关于对不可说的必须保持沉默的主张，对于中止一切僭妄式地谈论上帝，无疑有着足够充分的力量。但是，维特根斯坦的主张又不可推之到极端，以致认为，在任何情形之下都不可言说上帝。问题在于，上帝在耶稣基督之中向人说了话，在耶稣基督之中作为“神性的你”(Du)和“位格”向人说了话。巴尔塔萨认为，沉默与言说之关系应从上帝方面来理解。上帝先是沉默，然后通过耶稣基督启明了自身——言说。耶稣即上帝之言说，它是从寂静的空间发出的声音，以成为真正的言说。沉默不过是上帝的伟大奥秘的空间，言在其中沐浴。但这一空间不是空的，它充满了言词的默默活动和存在，甚至默默的痛苦(das zuletzt schweigendes Leiden)。它最终通过启示满溢而出。人之关于上帝的谈论应是对耶稣基督中上帝的言说的认识。这种认识即精神，即宗教，既是一切历史之填充，又是一切历史之扬弃。^②作为神学家，巴尔塔萨正是要从文化的层面——一种广义的人的言说的层面来显明

上帝的言说。巴尔塔萨在其神学中揭示出人的言说与上帝言说的一种神秘的关系。他打了一个比喻：一个盲人用手摸索四周，他只感到一种未知的和随时有某种东西会突然被触及的感受。突然之间，另一只手抓住了盲人的手，并陪伴着他走。盲人之喻可以视为人的处境及其言说，另一只手则是上帝及其言说。这一比喻的关键之处在于，另一只手与盲人的手处于同样的命运和死亡前景之中，同时又给盲人带来了另一种他见不到的东西。对于盲人摸索着的手来说，旁人的手抓住他的手并不会改变他的处境，因为旁人的手不具有超越盲境的力量。只有上帝作为无条件的爱才拥有这种力量。然而，上帝的手要能帮助盲人，必须在任何情形中都与盲人的困境共在——人的无边苦难在上帝手中从未失去或减轻分量。在巴尔塔萨看来，任何美好的言词——哪怕它是神性的，都不会帮助我们，只有在相同的境遇中，救助才有可能。上帝的言成肉身作为上帝之爱的代达，满足了使盲人得助的两项条件：这种爱具有超越盲境的力量，它出于神圣存在；另一方面，神圣存在进入了盲人的困境，它同样处于能经验到盲境的一切可怖的处境的位置。上帝通过基督的十字架把整个世界的苦难放在自己肩上，这是上帝的认证(die Beglaubigung Gottes)。整个西方文化的形态和实质，都在这盲人和另一只手的比喻之中生动地展示出来。巴尔塔萨认为，基督教信仰与所有其它宗教的区别就在于，那另一只抓住了摸索着的孩童之手的手，乃是爱的天父的手，同时也是一只人的手，“一个人的你的手”(die Hand eines menschlichen Du)。上帝跌入人的困境，使我们的困境成为他的困境，并由此成为人的同伴。从文化的角度来看，*verbum caro*(成肉身之言)在西方文化中意味着，上帝之言成为人之言说，不可说的上帝成为可说的上帝。巴尔塔萨通过对西方哲学、文化、艺术的极为广泛深入的考察，揭示了成肉身之言的具体形态。由此我们可以说，西方文化的根本实质乃是爱的文化，同时也是一种美的文化，其美之所在即是：无

限的、无条件的爱具体地、感性地显现出自身的存在，成为感性的肉身存在。

三

巴尔塔萨的文化神学具体地以三个西方文化的基本范畴——真、善、美为中心，来展示西方哲学、伦理学、文学、艺术——或曰美学的系统形态，其首要的意图即在于由此阐明：神圣的言说是如何在人的言说的结构和形态中表达出来的，以及人的言说——文化在其创造的形态和过程中表达神圣之言能到何种程度。从神学上讲，这是神学传统中的存在类似学(analogia entis)的一种全新样式的系统展开和发展。上帝之言成为肉身，成有此世的一种存在形态，表明此世的存在可以是上帝之言人世化的前提。此世的存在建构，不仅在认识论的意义上而且在本体论的意义上能够与神圣存在达到一种类似性。在巴尔塔萨那里，存在的类似学这一传统神学课题具体展现为：此世的逻各斯如何包含神圣的逻各斯，此世的真、善、美如何包含并展现神圣的存在。美作为这种存在类似的一个方面，与真和善是不可分割的，在存在的类似中也是不可缺少的。上帝不仅是绝对的存在和一，是真和善，也是绝对的美。因此，了解巴尔塔萨的关于真善美的神学是把握其美学思想的前提。

巴尔塔萨的神学呈现为一个庞大的体系。巴尔塔萨深受德国古典文化影响，坚持在一种体系的建构中来展示其思想。这在20世纪的思想界是极为罕见的。可以说，巴尔塔萨乃是本世纪为数不多的体系型思想家的代表。

巴尔塔萨的神学思想体系以三部曲的形式呈现出来。作为最初的尝试，巴尔塔萨提供了一部哲学三部曲：“德意志魂的启示录：对世界末日预言学说的研究”，它分别由〈德意志唯心主义〉、〈尼

采的标志》和《神化死亡》构成。随后，巴尔塔萨建构了庞大的关于真、善、美的神学三部曲。引人注目的是，与康德的真、善、美三部曲的秩序相反，巴尔塔萨的三部曲以美学为开端，然后引向善的学说，最后引向真的学说，尽管在写作时间上有交叉的情形：首先是“神学美学”(Theologische Ästhetik, 六卷)，随之是“神学戏剧学”(Theodramatik, 四卷)，最后是“神学逻辑学”(Theo-Logik, 三卷^[8])。真善美在这一体系中是作为整体来把握的，而且是互相说明的。巴尔塔萨指出：“我的‘美学’—‘戏剧学’—‘逻辑学’三部曲是建立在相互照明之中的。人们称之为超逾一切个别存在者的存在之品性(先验之在)的那种东西，提供了通向基督教神学之神秘内核的最恰切的入口。这种存在之品性突出地呈现为‘美’、‘善’、‘真’。如后面将会清楚地显明的那样，正因为‘美’、‘善’、‘真’乃是共同地包孕着整体存在，‘美’、‘善’、‘真’的前后关系实是不可分离地交织在一起的。”^[9]然而，另一方面，“美”、“善”、“真”又有其各自的独特性，即与神圣存在有着独特的关联。简要地说，美关涉人与神圣存在在感觉上的观照关系，善关涉有限世界的自由与无限的神圣自由的行为关系，真关涉有限世界的构造的真与神圣的真的理性关系。当美善真必须加以分别阐明时，其先后关系就不是随意性的了。巴尔塔萨把美学摆在体系的开端，自有其意图。

从三部曲的结构关系来看，巴尔塔萨的神学体系是循着感觉观照(美学)——伦理行为(戏剧学)——理性思辨(逻辑学)的路线展开的。按照巴尔塔萨，上帝在言成肉身中显示自己，言成肉身首先是被听到、被看到的，十字架上的荣耀和光首先是感知的对象。神学美学就是对上帝的光得以被观照到的感知形式的研究，是对人观照上帝的主体感知条件的研究。但上帝的言成肉身并不是观照的对象，言成肉身是在行动中实现的，它就是上帝的行动本身，而且发生在此世，由此，神学美学必须转换成神学戏剧学——从感

知观照转换为伦理行为。神学戏剧学的主题就是对上帝之言在此世的持续行动及其与人的行为之关系的研究，是关于人的存在位格向上帝的历史行动敞开的学说。然而，由神学美学向神学戏剧学的转换，要通过神学逻辑学来最终完成。神学逻辑学要揭示上帝的言或肉身的确实性在人的理性中是如何实际地被理解的，这种理解在理性的分析过程中是如何进行的，因此，神学逻辑学关涉的是历史中的神圣行为的真理，它在言成肉身和圣灵降临事件的背景下来询问“真”的意义。

在由此构成的整个神学体系中，上帝的行为是中心环节。上帝的下降——言成肉身是神圣的行动，“上帝的启示绝不是观照的对象，上帝的启示是在世界之中和作用于世界的行动，这个世界也只有有行动上应答和‘理解’上帝的行动”。^[10]因此，神学戏剧学从神学美学的中心处就开始展开。由于人也绝非只是感知的存在，亦非仅是思辨的存在，而是行动的存在，相应地，对人的行为与上帝行为之关系的描述，就是最为重要的。在我个人看来，神学戏剧学也许是巴尔塔萨的整个神学体系的核心环节。神学美学仅只描述了在世界之中与神性启示的现象相遇的感知上的觉察（die Wahrnehmung），神学逻辑学描述的是对在世界中的神性真理的概念上的把握，而感知觉察和概念把握最终都要落实在行为上。正如巴尔塔萨自己指出的那样，“当我们谈论‘美学’时，尽管人们可以谈及许多感知行为，或者说，谈及对‘美的’和‘荣耀的’对象的感知行为，人们依然停留在一种静态学上。美学必须奉献自身，去寻求新的范畴。同样，当人们谈及‘神学逻辑学’时，又处于一种静态学。只有当神学逻辑学首先经验到启示事件的动力学，并从此动力学中——总是常新地，而非作为一种僵死的结果——产生出来时，它才是合理的。”^[11]

我们应当注意的是：既不可把神学戏剧学理解为单纯的伦理学——有如康德的三大批判之第二批判，因为它包含伦理——善的

问题，又超出了伦理的论域，也不可把它仅理解为戏剧学的一种神学研究。戏剧学在此有引申的隐喻意义：世界即舞台，人生即戏剧。神学戏剧学包含狭义的、通常的戏剧学含义，但又超逾出这种论域。从实质上讲，神学戏剧学乃是关于人的存在与神的存在在行为上相遇的学说，即巴尔塔萨所谓的“此在的戏剧学”(Dramatik des Daseins)。“只有在上演的戏剧中，生存的特性向我们显示得最为充分明晰。”^[132]此外，由于上帝的行为与人的行为的相遇，是从一种戏剧学的隐喻含义来加以描述的，神学戏剧学又具有双重特性：生存论的和审美的(ein existentielles und ein ästhetisches)特性。神学戏剧学必须从这两种特性的交织把握的前理解中来理解。^[133]因此，我们可以把神学戏剧学看作是神学美学的延伸和完成。换言之，神学戏剧学是广义的神学美学之一部分。这不仅表明，在巴尔塔萨的整个神学体系中，美学方面占据了最主要的部分，其神学思想可以称之为一种审美的神学或神学的美学，而且要求我们在谈及其神学美学时，必须把神学戏剧学包括在内。

我们可以通过一个区分的界定来最终确定巴尔塔萨的作为文化神学的神学体系的基本样态，这一区分即是神学美学与审美的神学的区分(die theologische Ästhetik und die ästhetische Theologie)。前者具体地指神学三部曲中的美学部分，以及部分地指三部曲中的戏剧学部分，后者则是指巴尔塔萨的整个神学。^[41]这意味着，在巴尔塔萨那里，神学具有美的形态和展现，因为上帝即至美，十字架上的上帝不仅是万人之主，也是万咏之咏的娇子；十字架上不仅有痛苦和惨情，也有荣耀之辉和爱的温情。巴尔塔萨的整个神学的首要的引人注目之处即在于，他力图在一种审美的形态中发展基督教神学。在他看来，对美的惊异感是一切严肃的形而上学热情的根源之一，对十字架上的荣耀(Herrlichkeit)之美的惊异感是追索上帝的真理之热情的根源之一。早期教父们把美视为纯粹的先验，并在此先验的光辉中去建立神学体系，晚期经院学

者也将“先验之美”作为他们走向一种创造的神学的基础。巴尔塔萨有意识地继承这一古代基督教神学传统，并通过自己的美的形态的神学构造，在古代神学（尤其是教父神学）与未来的新的神学之间搭起了一座桥梁。巴尔塔萨的神学不仅在神学美学部分中充分地展开神学的课题——以致于按我们的美学眼光，它已远不是美学，而且在整个神学的具体展开中充分地显示出美。这决不只是从形式上而言，更是从实质上来讲的。它意味着这种文化神学乃是要显明，西方文化——至少就古代和古典文化而言在形态上和实质上是美的文化，美是整个西方古典文化世界的灵魂之显现，是它的神话、哲学、伦理、文学、艺术的心灵之显现，这种美是对上帝之爱的荣耀，是在文化的创造形式中对作为爱的至高存在之降身的领承和赞美，这种文化因而是映有神性辉光的美的文化。所以，与之相应，神学必须是一部形象-美的作品，神学家一方面必须不断地问——上帝的形象意味着什么，它如何被人理解，从古至今在人的存在中如何起作用；另一方面，他也要考察上帝形象为人的存在提供了什么，它如何创造了一种世界观，使人能理解存在。由此来规定自身的任务的神学，就是一种美学的文化神学。

四

上帝的言成肉身，从神圣的彼岸下降到此世的深处，给此岸的存在带来的是神性的真理。这种真同时就是善和美。在我们简要分析过美、善、真在形态学上的独特性之后，我们有必要从整体上来考察巴尔塔萨对真善美的理解，亦即换一个角度来把握真善美的互相关联。这一分析步骤对于把握巴尔塔萨的神学美学和审美的神学都是一个必要的前提。

按照西方思想的传统，对真理的追问既涉及认识论问题，也涉

及本体论问题。这种追问乃是要询问：是否存在着真理，如何可能认识到真理，真理是什么。巴尔塔萨觉得，这一追问在人那里是无法取消的，因为人总是不得不对如下事实感到惊异：竟然有像此在、本质之类的东西存在着。这有如海德格尔喜欢重复的莱布尼茨的话：为什么总是存在存在着，而无却不存在。巴尔塔萨认为，在真正的思想家那里，这种惊异感在整个形而上学的追问中都不会消失，它既是对其认识对象中的令人惊异的东西的惊异，也是对自己的认识本身的惊异。惊异感在整个认识过程中都一直存在，乃是因为，认识活动本身与真理的存在总是处于一种似确定又不确定的关系之中。在认识论与本体论的交织中，总是不断出现新的令人惊异的东西。巴尔塔萨把对是否有真理存在的询问，比作一对青年男女对爱的询问：起初，俩人对爱并无认识，初试交谈，俩人都想得到一个确定的结果：对方是否爱我。但是，对爱是否存在的确定，并不是可以在一开始就一劳永逸地获得的。爱是否存在，爱是什么，对爱者双方的一生来说是一个永恒的问题。他们要确知他们是否相爱——作为对爱之存在的确定，将要求他们每天以新的活生生的认识——爱的行为去认知。因此，爱的存在作为在一开始就是力图被人们确知的对象，永不会被问够，只会被问个没完。在第一次确切的回答得到之后，就会有一个新的问题出现，在每一确知之后，又会出现新的、扩展了的前景。但问题在于，进入这种认知状态之后，情形已不同于俩人在没有询问爱的存在之前的状态，因为，认识者已通过对爱的追问置身于爱的存在之中，成为爱的存在本体之一部分。换言之，询问爱是什么、是否存在的人，在对爱的存在的询问中，已然以爱的存在为自己的存在的前提。〔15〕

巴尔塔萨的这个比喻不是任意选择的，这与他对真理的本质的见解相关。巴尔塔萨所谈及的真理，当然是神性的真理，是十字架上的启示的真理。在巴尔塔萨那里，神性真理同时也是本体论上的存在的真理，神性的逻各斯就是存在的真。

这种真理观明显带有传统形而上学的痕迹。我们知道，传统形而上学的真理观在 20 世纪屡遭尖锐批判，作为博学之士，巴尔塔萨清楚地知道这一点，但他依然坚持传统形而上学的路线，并加以发展推进，这必然有他的道理。他要坚持和发展的究竟是什么呢？

在巴尔塔萨看来，神性的真就外在方面来看，其特性是在其历史性中得以被解释的言词；从内在方面来看，其特性是奥秘。对这种真只能从去蔽与遮蔽 (Enthüllung und Verhüllung) 的交织关系来描述。“真——ἀλήθεια是存在的无蔽。一切存在作为存在在真中敞明自身，意味着存在从前的遮蔽和神性意旨的奥秘中出场，进入此在，并在此在中作为开显的本质奉献给认识的日光。”^[16]另一方面，存在在敞开自身的同时——在真中——又吁求着一种理解的爱的庇护 (nach dem Schutz der verstehenden Liebe)。换言之，对存在的认识必须以一种宠爱以至怜惜的意态为基础，它把一种温情带给认识对象。在真之中，存在者作为奥秘在坦呈自己，但并不是要清除奥秘。存在者在真中不仅去蔽，也恳请隐蔽自身，是存在的亲昵上，存在者有其边界。只有如此，存在者才会是认识的持久对象，只有既坦呈自己又蕴藏在奥秘中的人，才会是持久的爱的对象。

巴尔塔萨在此所强调的是：对存在的认识是一种爱的行为。由于在认识论中，本体论是已然给定了的，爱也在存在本体论的意义上被给定了。这与柏拉图的认识即爱的学说不同，而与希腊教父的爱既是认识也是神秘本体的学说相合。巴尔塔萨指出：就作为认识活动本身而言，爱绝非仅有拥有和去蔽的要求，也有强烈的敬慕和遮蔽的要求。爱意味着爱者把爱的对象作为奥秘来倾慕，在爱与被爱者之间保持着一种持续不断的为被爱者操持和奉献自身的运动。

然而，自近代以来，认识活动成了仅是单面的去蔽活动，它建

立自我主义和主体主义之上，使得存在的奥秘和亲昵性的奥秘已然消失。在巴尔塔萨看来，自我中心论乃是对任何自我奉献的拒绝，这种拒绝即罪，因为它使奥秘成为黑暗，使存在封闭起来，使存在者陷入非真状态。

爱不仅是认识奥秘、认识存在的方式，按照巴尔塔萨，爱与真是同一的。“在一个爱的存在中会蕴藏着许多奥秘，但这奥秘是光。在爱中有无限的深度，但绝非黑暗。”^[17]爱之去蔽的意志不是占有，而是馈赠信赖，它使存在者处于奥秘之中，使存在者既是去蔽的又是隐蔽的存在者。因而，爱的可能性和确实性就在奥秘之中，在存在的富有异常珍贵性的内在之中。“如果存在之核心活在爱之中，存在的核心就在本质上仍充满奥秘，而奥秘本身也就会仍是奥秘。爱是一切物的意义和目的，爱“去无奥秘地”看穿自身。爱是非常实体性的神秘(so sehr substanzielles Mysterium)，以至于爱总使自己仍是奇迹。”^[18]巴尔塔萨指出，正因为如此，爱与羞涩分开，没有羞涩，爱是不可设想的。

这里所说的羞涩(Scham)，不是指对某种对象性地羞耻的东西感到害羞。按巴尔塔萨的说法，羞涩是在呈露与承纳之间的爱中因失去相称关系而引起的。这是一种精神的羞涩(geistige Scham)，它与真，与存在的奥秘相关，“毋宁说，羞涩是一种承纳者得以使奥秘呈露出来、使奥秘的去蔽成为可能的方式。承纳者被奥秘如此地攫住，以至于他只得沉浸于羞避之中。羞涩是对占有和攫取意愿的最终消除，而恰是在这个时刻，真令人心醉地涌出。”^[19]从本质上讲，羞涩是在承纳中领承真的馈赠，它既是一种认识方式，也是一种存在之品性。

巴尔塔萨不论及真、论及存在的奥秘、论及对存在本体的认识时，竟然几乎完全是在谈爱，这确实让现代人茫然失措。然而，这恰是纯粹的神性真理论。在教父神学中，在早期基督教形而上学中，它已丰富地呈现出来。巴尔塔萨要继承和光大的正是这种爱的认

识论和本体论。在这种认识论和本体论中，包藏着世界的真与上帝的关系。

与当代的某些抛弃传统、解除希腊化(dehellenze)的思想家相反，巴尔塔萨与海德格尔一样，主张从根本上返回希腊古典传统。只不过海德格尔要重新回到前苏格拉底的智慧，巴尔塔萨则要回到希腊教父的精神，回到亚历山大里亚的传统，重新恢复古典的存在类似学：神性的逻各斯即是爱——上帝即爱，也是存在之真。在巴尔塔萨看来，在精神和思想领域是没有进化或进步可循的。

在此景观下，巴尔塔萨具体阐明了他对真善美的主张：真就其最基本的意义而言，乃是存在的吐露(Erschlossenheit des Seins)。要吐露的是存在之根基，吐露出的是现象，吐露是存在之根基进入现象的运动。在吐露中，真成为内在之光的完全的反射，成为在内在之言的形态中根基与现象之间的尺规的自我把握。吐露是一显现的过程，在此显现之中，存在通过光与尺规成为设定的本质，开显自身。这里的关键之处在于，只有言和光使吐露成为可能，在既自为又为他的言和光中，存在之吐露作为真才得以完成。〔20〕

巴尔塔萨的形而上学让人联想到海德格尔的形而上学。在海德格尔那里，光与言也是最为基本的概念。然而，正因为如此，我们必须指出，巴尔塔萨所用的言和光的概念，只能从约翰福音第一章中的光和言的概念来把握才能得到正确的理解。

按巴尔塔萨的形而上学，善只能从根基与显现之间的运动关系来把握，即从作为真的存在之吐露来把握。在吐露之运动中，存在分有了其内在的内容，并因此而成为有内容的存在。善可谓吐露出的东西(das Mittelende)，它既与存在之根基相合，也与作为显现的存在相合，吐露出的东西才使存在者具有了价值。由于在吐露出的东西中，存在之根基就是吐露出的东西本身，存在之根基与善直接同一起来，这也即是说与无条件地馈赠的爱同一起来。“只要根基与显现同一，只要显现出的确实是显现的根基，善也就

在完满的意义上已然实现了。”〔21〕

真为存在之根基到显现确立了定向，但这只提供一种形式关系，只规定了根基与自在的图象之间的形式相符，没有提供实质性的价值，善满足了这一要求。没有善的温情(die Wärme des Guten)，真的光就会是寒冷的光(ein kaltes Licht)。就此而言，真与善是互相寓居(die gegenseitige Einwohnung)的关系。通过互相寓居，存在之吐露已然是善，已然寓有价值。任何真由此而即价值本身，一切价值又都参与了存在深度的去蔽。

善作为已吐露出来的东西，在此又显出它在真善美关系中重要的环节性作用。巴尔塔萨认为，在根基的已吐露中，根基植根于自身，换言之，已吐露的东西不能再通过先前的东西来植根。在存在的已吐露性中(In der Mitgeteiltheit des Seins)，我们撞上了植基于自身的根基(Grund)，所以，已吐露既非关系，也非方式，而是无根基(Abgrund)，已吐露建立在无根基(auf dem Grundlosen)之上，它的核心是爱，爱赋予存在以价值，爱的神秘玉立于真的背后(hinter der Wahrheit stehend)。

只有当真与善得到如此阐明之后，我们才可能把握美的本质。就此而言，“美实际上不过是出于一切有根基的东西的根基之无根性的直接显露(das unmittelbare Hervortreten der Grundlosigkeit des Grundes)，是穿透存在之充满奥秘的背景的一切显现的透明。”〔22〕只有当真是美时，其形式才是内在地明亮的，其客观性才是明证的；只有当善是美时，其价值才是透显的。审美愉悦不是由本质与显现的相符而引起的，而是由对本质确已在显现中现象的全然非把握的确认而引起的。一切美的无利害性都建立在根基的无根性显现之中，因此，美亦可说是真与善的自为的纯粹光照，这光照乃是已吐露的恬静和倾涌本身。审美愉悦相应地是一种从未释然、也无法描述的愉悦，它参与了存在以自身为根基的光照的永不消解的愉悦。

按照巴尔塔萨的见解,从最根本的意义上说,美的特征不在于无利害性(die Interesslosigkeit),而在于无忌妒性(Neidlosigkeit),即自我奉献的无忌妒性。有如太阳照耀大地,美把自身奉献给所有观照者。“美如此全然地活在存在的奥秘之中,以至于美能决然成为奥秘的最完全的奉献(Preisgabe),并乐于知道,它会永远是奥秘的奉献。”^[25]无忌妒的奉献才使存在成为美,美的存在即是无忌妒地奉献自身的存在。

由此我们可以懂得,为何巴尔塔萨说,上帝即是至美,神圣的爱即是至美,十字架上的荣耀即是至美的光照。因为,在十字架的上帝那里,无忌妒的自我奉献得到最完满的体现:神圣的爱把自身奉献给存在的每一部分、每一要素、每一方面,奉献给每一个人。神圣的爱既超越又内在于一切存在之中,成为存在之核心。存在之核心立足于爱之中,也就是美。在自然中和一切艺术创造形式中显出的美,乃是这一存在核心——爱的荣光之显露。美的本质与爱的本质是联系在一起的,因为,爱的本质同样是无忌妒的奉献。巴尔塔萨完全有理由说,圣经中的 khabad 和 doxa(荣耀)乃是美的最高观念。

美的特质即奉献的无忌妒性,巴尔塔萨的这一独特见解为我们探究审美之维开启了新的另一维度。正如巴尔塔萨已充分证明的那样,美的这一特质不仅体现在存在的显露之中,也体现在艺术的形式之中,体现在美得以显明的各种要素之中。无论是就校正我们的“审美主义”声调,还是拓展我们的美学研究而言,巴尔塔萨的这一洞见都具有重大意义。

五

前面的真善美分析只是在先验领域内展开的,它旨在显明神

圣的一(unum)中包含着的 pulchrum、bonum、verum(美善真)三维先验性的关系,旨在显明神圣的一作为自我显示、自行给予和自我陈说出的至爱在其先验维度中的形态。在神学美学中,巴尔塔萨便围绕着上帝的荣耀这一概念来历史具体地展开审美的先验形态。

整部六卷神学美学都以“荣耀”(Herrlichkeit)为标题,这表明上帝的荣耀是神学美学的中心点。荣耀的概念首先是指十字架上的基督事件,从本质上看,它与启示的概念不可分割。启示作为神性事件的发生,是通过各种形式在荣耀之形象中透照出来的。上帝不是首先作为真理的教师或慈悲的救赎者与人相遇,而是首先作为位格的三位一体之爱的荣耀之形象与人相遇。所以,在神学三部曲中,美学的方面被置于第一部分,换言之,启示作为上帝之爱的显现,首要的特征是荣耀(美)。在十字架上,上帝以至美(die höchste Schönheit)的形象显身给此世和人。由此得到强调的是,上帝的言成肉身是通过成人(Menschwerdung)获取一个形象(eine Gestalt)来完成的,上帝的启示绝非仅是在符号、密码中,也是在可感的形象之中。据此,巴尔塔萨提出,基督教从一开始就是审美的宗教(eine ästhetische Religion)。

从神学的论域来讲,巴尔塔萨的神学美学的首要的、亦十分重要的意义即在于:通过对“荣耀”概念的强调和对启示的审美性质的阐明,全然更新了近代以来的基督教神学中的上帝论,恢复了基督教神学中长期失落的审美之维。在巴尔塔萨看来,从近代到当代的基督教神学的一大失误,即在于“神学的非审美化”(Entästhetisierung der Theologie)。本来,在圣经中,在早期基督教神学中,荣耀的概念都是一个受到充分重视的概念。希腊教父们不仅以荣耀概念为基础,提出了一种美的理论,而且把它引入教会的神学。在早期基督教思想中,美学思想十分丰富,不仅有关于美的本质的阐明,也为神话的解释,为哲学、文学、艺术形态的发展提供了

基础。然而,进入中世纪之后,神学中的审美之维变得黯淡起来,自路德开创新教神学,神学中的审美之维甚至遭到了拒斥。自现代以来,由于康德的影响,不管是新教神学,还是天主教神学,都严重地忽略了神学中的审美维度。巴尔塔萨充分认识到,审美之维的失落,对于基督教神学来说是灾难性的。

只有最富于形象性的存在,才会使人入迷,形象之存在最易打动人,永恒之美的光照亦是透过形象放射出来的。在巴尔塔萨看来,基督教的起源之一正是源于人们为永恒之美的形象所打动。^[24]然而,形象不是空洞的、无内在性的形式,真正的形象包孕着深不可测的精神奥秘。“只有在精神空间之中的形象,才是真正的形象,才有权获得美之名。而且由于此世中的精神总是处于天堂与深渊之间的决断之中,所有形象美都会处于这样一个问题的阴影之中:那一位主的荣耀照射着形象。”^[25]耶稣的使徒们受到他们所见到、所听到、所感触到的形象的强烈感染,正是因为在这形象之中透照出启示之光。早期基督教神学纯然是一种非概念把握的、充满形象-隐喻的 (*bildhaft-metaphorisch*) 神学,从中世纪到近代以来,这种神学的形象性越来越被减缩,以至被消除。巴尔塔萨的神学美学的任务首先就在于要力图恢复形象的神学,在形象-审美的形象中来展示福音启示。巴尔塔萨认为,如果神学必须谈论上帝的下降,那么,它只能以形象-隐喻的方式去谈论,而不能以抽象把握 (*abstrakt-begrifflich*) 的方式去谈论。只有如此,神圣的启示才会透入到人的内心深处,触动人的感情。这一要求的最为关键的根据在于:神圣的启示是在言成肉身中昭示给人的,上帝之言是作为肉身、作为形象被承纳的,神圣的启示是人亲眼见到、听到的,而不是作为抽象的玄秘对藏在符号和密码之中的。因此,使神学回复到形象-隐喻的形式,绝非是出于福音传播的实用要求。

由此我们可以理解,巴尔塔萨何以要倾注巨大的热情和努力,

撰写如此宏博的六大卷神学美学。在神学美学中，巴尔塔萨为自己提出的神学使命是：在第三先验——美的形态中展开基督教神学。首先是考察神学的认识方式，即人感知神圣启示的主体结构，或者说，考察人是如何看到上帝的。此即所谓的关于对自我启示的上帝形象的感知的学说。其次是关于上帝荣耀的成人的学说和关于人参与上帝的成人和荣耀的学说。对此，巴尔塔萨通过丰富的历史考察提供了详尽的历史证明——因此，神学美学包含着—部从古至今的极为丰富的神学美学思想史。从主题方面来看，在整部分为六卷的神学美学中，美与启示的关系始终是核心题旨，这一题旨在神学美学中具体展现为：一、在圣经启示之中的美的总体形象，以及西方文化与此总体形象的相遇关系；二、依据审美尺度具体个别地展示人的存在和世界的存在的神学模式，这涉及十分广泛的论题，如天堂与美、罪的堕落与美、拯救与美、成义与美、神圣化与美、教会与美以及末世论与美等；三、人的审美创造及其活动与上帝启示在各领域中的相遇和渗透，这涉及到广泛的文学艺术题域。^[26]从这项计划中我们已能窥到巴尔塔萨整个神学美学的大构架及其主要内容，这的确可称之为一个博大精深的体系。

要对巴尔塔萨的神学美学研究作一较为全面的评述，是十分艰巨的课题。在此我只能极为简要地涉及三个基本论题：人的感觉与上帝形象、启示与美和神学美学景观中的艺术问题。

众所周知，*Asthetik* 这一词的原意是指关于美的视见和感觉的学说 (*Lehre vom Erblicken und Wahr-nehmen des Schönen*)。如果把这一学说与神学联系起来，首先即是指关于人对神圣存在的美的视见和感觉的学说。所以，在神学美学中，巴尔塔萨首先提到在人的上帝意识中与回忆和想象一同起作用的感觉功能。人的感觉是向所有感知对象敞开的，然而，感知对象本身则在形式和内容上都有所不同，这就对感觉本身提出了不同的要求。一个感知对象的形式的可能显现在特殊条件下呈现出其形而上的特殊形

式,这对感觉本身来说,也要求相应的形式功能。在对神圣存在的感知中,感知对象是神圣存在本身的,其形式的特点是,一切形式都不能把握它。换言之,神圣存在不是无形的,而是所有的形式都不能规定和描述它。神圣存在作为感知对象的这一形式特点就给感觉功能带来了一个悖论:感觉在此要感觉到感觉无法把握的对象。感觉不能逃避这一悖论,因为神圣存在作为形象已然显露出来。在这种情形下,感觉本身全然被对象的满溢的精神性的东西所攫住,以至于感觉不得不跌入精神之中去。于是,感觉便在对神圣存在的观照中逐渐随着神圣存在的不可穷尽的精神而上升为精神,以至于感觉不得不震惊自己能感觉到超出感觉自身能力的东西。感觉在这种感觉活动中因能感觉到远比自己能感觉的东西更多而得到一种独特的审美愉悦,并把神圣存在作为荣耀来感知。最终,感觉在倾听和信仰中达到自身的完满发展。这既是人的自然性的超升,又是上帝的恩典赋予人的馈赠。在巴尔塔萨看来,倾听和信仰亦可说是一种感觉,只不过这种感觉已是一种特别的感受,因为一种新的光已透射进感觉自身。^[27]感觉在光之中超越了自身的限度。

在《神学美学》(第一卷)中,巴尔塔萨的主要努力在于历史具体地展示感觉-信仰的这一历程。其中涉及到的重要问题是感觉的理解性及其与被感知对象(上帝的形象、神圣的启示)的形象结构的关系问题。这与伽达默尔在《真理与方法》第一卷中所处理的问题近似,只不过,伽达默尔涉及的感知对象是艺术作品。就此而言,巴尔塔萨的研究不仅早于伽达默尔,而且论域明显更为深广。

启示与美的关系,或者说,启示中的审美因素,可以简要地从两个方面来说明:首先,启示作为一个神性事件之发生是富有形象性的,即启示是作为启示形象(Revelation-Gestalt)展示给人的。基督的存在恰恰是形象,在此形象之中,神恩具体地显明为观照的

对象,依照这一具体的形象,人的存在的新的可能性获得了具体的尺度。“在启示本身之中已奠定了不断显明和超外的发生与观照的辩证法,令人沉醉的东西就在这发生之中,但恰恰是观照者、凝视者为之而沉醉,沉醉得使观照者不得不素朴地去跟随……以进入新的更深的沉醉。”[28]因而,启示形象本身即是一种独特的审美形象,能引起审美震撼感的形象。其二,在启示之发生之中,上帝创造了他的中心艺术品——耶稣基督。这部艺术品有其独特的形象和形式:神人之统一形象和神性的二一性(Zweieinheit)形式。上帝在这部艺术品中充分表达了自己的神性、自发性和创造性,并在此二一性形式中启明了自己——永恒的二一存在(der ewig Zwei-Fine)。[29]这部艺术作品最令人惊讶的是,言成肉身在其中得以完成,而且凝结为一种形式,一种一切形式中最高的形式——神人同一体(die gottmenschliche Einheit als Form)。[30]这种形式作为原形式,不正是西方艺术形式的最终原型吗?在我看来,正是从这里,我们可以找到西方文学艺术的魅力之最终根源。

启示作为艺术品,对于感受它的人提出了特别的要求,正如不同的艺术品会对感受者提出不同的主体要求一样。这首先是指,要能领会作为艺术品的启示之形式和形象,必须培养一种独特的感受力,正如一切独特的艺术品都要求培养特殊的感受力一样。反过来,艺术品本身就是培养感受力的必不可少的前提,启示作为艺术品同样如此。为启示的形象所要求的、也是作为艺术品的启示能培养的独特感受力即是信仰。在此,巴尔塔萨的美学便自然地引申出一种信仰的美学(Asthetik des Glaubens)。

巴尔塔萨认为:“对美的探索,总是围绕着形象或形体的奥秘:Formosus von forma、speciosus von species(美总是形式之美和形象之美),然而,美的形式或美的形象之所以美,乃是因为‘从其内在放射出巨大的光泽’,这光泽使形象成为美的形象。另一方面,正是通过形象,内在的光泽才能得以透射出来,才成为迷人的,

可感的光泽。”^[31]美是灵魂与肉身的结合、精神与形体的结合。没有肉身的精神(ein Geist ohne Leib)和没有精神的肉身(ein Leib ohne Geist)都不会成为美。言成肉身作为启示之发生,之所以是至美,正因为神圣的不可穷尽的精神通过肉身具体地透显出来,凝结为一个独特的形象或形体,成为蕴含着无限精神的肉身形式。

巴尔塔萨正是从这一基本立场出发来探索西方从古至今的艺术作品。在他看来,西方文学艺术的伟大作品无一不体现出圣灵与肉身的结合形式。一切伟大的艺术在本质上都是宗教性的,艺术是爱慕存在之荣耀的行为。如果宗教之维从艺术中消失,艺术的敬慕就必然会坠入对感官的肤浅崇拜,成为对自然肉身的肤浅迷恋。如果艺术作品丧失了精神的维度,丧失了神圣的光照,艺术就会死亡。因此,毫不奇怪,巴尔塔萨拒绝现代美学的形式主义追求。他坚持认为,艺术的功能在于把不可见的精神展示为肉身性的存在,艺术是使不可见的存在显象的方式,是对可能出现的存在的求索。“如果美成为一种不再与存在、精神和自由同一地来理解的形式,那么,审美主义(Ästhetizismus)的时代就到来了,现实主义反对美就是对的。”^[32]艺术固然离不开形式,艺术必须在时空中构造形式结构,然而,艺术作为形式的努力,乃是要赋予潜在的存在以形式,而非摹状实在本身。另一方面,艺术作为可感的形式,是一种肉身化的成形,是语言-肉身(Sprach Leib)的成形,因此,作为形式的艺术负载着肉身情感,这种情感与不可见的精神在形式中的每一次结合,都是人的存在之扩展,都是人的肉身此在在自身的有限存在之界限上的突破。倘若艺术的负有肉身情感的形式构造与精神分离,肉身情感就只会陷入对自身的迷拜。事实上,现代的某些艺术,以及在东西方都已出场的审美主义的生活模式,完全印证了巴尔塔萨的论断。

巴尔塔萨坚持主张,对形式的实质必须从肉身与精神的辩证法来描述,从内在性与超越性、此岸与彼岸的辩证法来描述。他赞

同席勒在拒绝康德时的说法：在朝霞之美中，天与大地是叠合为一体的。“真正的形式——亦即活的形式和确实的形式，乃是一个由精神赋灵的肉身(ein vom Geiste beseelter Leib)，它的意义和统一法则是由精神来授予和承负的。显现的形式层面内在地超越了自身，它的自我超越乃意味着精神内在于它之中，并通过它发出光泽。”^[33]就此而言，真正的艺术是既超越又内在的(transzendiert sich innerlich)，在真正的艺术之中，此岸的存在焕发着彼岸的光泽。所以，宗教与艺术、宗教与美绝非对立的要素，毋宁说，两者是辩证地统一的。至少从西方文化来看，至今为止，伟大的艺术品都体现了某种超越之维。巴尔塔萨在列举了西方众多大诗人、文学家、艺术家、音乐家——他们同时又是杰出的基督教思想家之后说到：“审美的东西并非要听命于什么，审美的确定就是它的飘荡，在历史的时间——伟大的艺术在这时间之中——与神恩的自由之间飘荡。在审美之维中，神恩的自由并非补偿历史时间的贫乏。然而，艺术家的祈祷总是指向神性的精神和神性的灵感。自从基督的神秘在我们之中留驻以来，更高的天赋只有带着圣灵才会触及美的中心。”^[34]

值得注意的是，巴尔塔萨还着重指出，在基督教的景观中，艺术也意味着一种选定的生活形式。先知的生活方式就是一种在信仰中的存在，这种存在乃是以自身的此在性荣耀神圣的存在。^[35]从本质上看，这就是一种艺术。艺术的生活方式并非与宗教性的生活方式相悖。由此，我们可以更清楚地看到审美主义的主张的实质：以艺术和诗为名，拒斥神圣之维。事实上，宗教性的生活形态能够是、而且已经一直曾是艺术性的；反之，正如许多西方伟大的文学家和艺术家所体现出的那样，艺术的生活形态也能够是宗教性的。对于我们来说，问题的关键之处在于重新澄清艺术及其形式构造的实质。如果真如西方审美主义(如尼采)所鼓吹的那样，艺术是对自然肉身的神化，那么，我们实在可以说，还有比艺术和

诗更好的神化肉身的工具。对于单纯的感性之维、单纯的肉身存在,艺术和诗都是多余的。

六

在审美形态中,我们必然会碰上美的尺度问题:衡量美及美的类型或层次的尺规是什么。因此,美不能与真和善割裂开来。巴尔塔萨一再强调,从先验的形态来看,美只有在与真和善的关联中才是透明的,其意即在于此。巴尔塔萨与近代的席勒和现代的维特根斯坦在如下见解上是一致的:审美与伦理的统一。所以,在神学美学的中心,神学戏剧学问题已然出现了。“上帝为我们人所做的,不是含混的,而是简单明了的善。神学戏剧学围绕善来展开。上帝的所为,乃是出于纯粹馈赠的爱之首创精神而已然做出的救赎和基督之中的世界与自己的和好。这种善的中心点不在观照之中,也不在言说之中;观照会成为美的,言说会成为真的,但只有行为会成为善的。在行为中,圣爱才确实地赠予给人。这一馈赠发生在从行为者的位格自由到被赠予者的位格生存的活动之中。”^[36]这即是说,上帝的行为与人的实存发生了行为上的直接关系。在自由与罪的世界舞台上,上帝与人上演着一场伦理行为和道德反思的戏,从中我们可以寻到隐藏在个人生活和人类生活的史诗后面的启示与悲剧的辩证法。

神学-戏剧学(Theo-Dramatik)这一名称是需要加以解释的,它明显是巴尔塔萨的独特创构。首先应了解巴尔塔萨神学三部曲的三大基本形态的含义,即美学、戏剧学、逻辑学。它们分别是与美、善、真三大先验范畴相对应的具体的历史的经验形态,其各自的主要特征是观照(Schauen)、行为(Tat)、言说(Sagen)。戏剧学的首要的含义即是指具体的历史的价值活动(Handeln)。之

所以要用戏剧学这一术语来标明上帝和人的行为活动，在巴尔塔萨看来，主要是因为，这一术语所包含的诸多探究对象颇适用于对人的和上帝的此世行为的说明。换言之，戏剧的诸要素用于神学的论域，将会是极富成效的，况且，在原始宗教中，宗教活动往往是以戏剧性活动形式表现的。巴尔塔萨认为，在历史上，已有诸多哲学家考察和实践过戏剧的哲学用法，同样，神学的这一用法也是可能的。这一用法当然具有比喻的功能，或者说经过了功能上的转换。更明确地讲，神学戏剧学首先不是从神学的景观出发来对戏剧学问题作一番神学阐述，对戏剧作品作一番神学解释，而是相反，从戏剧学的景观来阐述神学问题。正如在神学美学中实际包含着一种独特的基础神学和教义神学一样，在戏剧学中亦复如此。“对我们来说，戏剧的世界不再是作为一种戏剧道具来采用的，在神学中，它只是在根本的转调中被应用的。尽管如此，戏剧比喻(das Theatergleichnis)对于一种神学戏剧学来说，是更为恰切的出发点，这种比喻即，戏剧意指人在世界之中的社会行为。神学戏剧学在戏剧中探索一种超验的方式，它借助于作为去蔽与遮蔽的面具的辩证法，在此超验中既能观照也能践行其本己的真。通过对面具辩证法的运用，神学戏剧学会变得井井有条、清晰明朗，并带一种启示降临自身。在戏剧的比喻中，通向确实的启示的真理之门会自行敞开。”^[37]

神学与戏剧学的这种结合，绝非是在寻新猎奇，给神学穿上一件新衣，徒具吸引人的外观。神学戏剧学绝非是在力图构造一种新的神学形式；恰恰相反，神学的戏剧学是按照神学本己的内在要求提出来的。因为，在神学中本来就包含着极为丰富和深刻的戏剧因素。就戏剧的本来含义而言，它是指两种对立因素的辩证法（冲突与冲突中的综合）。在神学中比在任何其它学科中都包含着更多的对立因素的辩证法：上帝与人、创造者与被造者、自然与恩典、超越与内在、神性的与人性的、历史与超历史、罪与赎、善与恶、人

的世界与上帝之国等等等等。所以，巴尔塔萨说，“圣经的启示不管在宏观方面还是在微观的方面，就其整个形态来看，本身就是戏剧性的。”^[38]神学作为对启示的阐释，不管就内容而言还是就形式而言，都是充满戏剧性的。神学成为一种“戏剧性的范畴体系”（Kategorial System des Dramatischen），其最终的前提在巴尔塔萨来说，乃是天主教的自然与恩典的辩证法：一部自然的戏剧乃是以一部超自然的戏剧为前提，并按照后者来把握。“自然与恩典的‘辩证法’在于：人被创造者解救到自由之中，并被赋予了某种关于其本源的自然的认识，这种认识尽管会在神话中变得模糊，但其深奥莫测总是作为前提保留下来。通过对造物的解救，上帝总是已然从创造中与此世‘结了盟’；由此便已然存在着一种神人之间的戏剧学。”^[39]世界和存在作为舞台，在其帷幕还没有拉开时，戏就已经开场了。就此来看，根本就没有一个纯粹的自在的世界，世界之发生作为戏剧，总是带着瞥视绝对者的目光来上演的。与此相关，个体作为存在戏剧（Dramatik der Existenz）的角色或扮演者，与位格（Persona）的问题是同一的。角色的这一特质表明，纠缠着我们的问题不是“人是谁”的问题，而是“我是谁”的问题。^[40]在存在的戏剧中，人要寻求的，不是对“人是谁”的回答，而是对“我是谁”的回答。巴尔塔萨认为，由于上帝的活动，这一问题在基督的角色中得到了答案。

通过以上的简要说明，我们已能对巴尔塔萨的神学戏剧学有一个理论形态上的基本把握。要在此展开对四大卷神学戏剧学的全面透视，明显是不可能的。我只想对巴尔塔萨的悲剧思想作一简要的讨论。

巴尔塔萨对悲剧的论述有两个突出的要点：首先是对悲剧的生存论上的把握和透视，其次是关于人的悲剧性生存与信仰的关系的阐明。前者是从希腊传统的景观来审视，后者是从基督教传统的景观来审视。它们分别提供了两种不同的但又相关联的悲剧

理解，即人的悲剧性存在与耶稣基督的悲剧性存在。这两者的结合将会是非常富有激发性的。

众所周知，就世界文化的范围来看，悲剧形态在希腊文化传统中得到过独特充分的展现。巴尔塔萨指出：“希腊悲剧的母源是神话，它意味着一种此在的明朗空间，这一空间透显地展现在天与大地、诸神与人的分离之中。关键之处在于：在此空间中，人不是作为下凡的神祇来理解的，正如在东方，有限的生存先然被规定为外观和幻景，亦如在奥尔菲斯-柏拉图哲学中那样，灵魂从天上罚落，并在对本源的渴慕中耗尽了自已。然而，人恰是在其有限性、美和成问题性中得到肯定，这意味着，人作为有限的生存，将在神祇的空间中得到解决并只有从神祇的空间中得到解释，人的有限生存因此而获得了崇高的伟大。”^[41]正是由于人之生存的有限性，使人有可能站到神性之光中去。按照巴尔塔萨的理解，希腊悲剧观的深刻之处在于，它揭示出生存本身是悲剧性的(Die Existenz ist tragisch)，生存的基本线条根本无法描画出来。如果说，人的生存在人间幸福或男女之爱中得到肯定，死亡却随时都在否定这种幸福和爱。人不仅无法勾划自己的生存的基本线条，而且有限生存本身亦充满了无法解决的矛盾，这意味生存本身自己否定自己，意味着人被置于绝对的无家可归和丧失权利的境地。在生存的矛盾之中，人的生存本身成了纯粹的痛苦，悲剧正是这一不可避免的痛苦的展现。更深入地来看，在生存的冲突与矛盾之中，纯粹的痛苦挣扎引出了看不透的罪过。然而，这一罪过不是个体之罪过，毋宁说，罪的行为在一个更大的罪的网络中发生在人身上。^[42]在此便出现了一种属于人之生存的辩证法：人的生存既是负罪的，又是无辜的。

有限存在的质地即是生存的悖论，这种悖论在个体的具体存在(Dasein)之中，展现为痛苦和负罪本身。悖论、痛苦、负罪既然是生存本身的质地，它们就是无法勾销的，除非我们勾销生存本

身。既然生存本身无法勾销,悖论、痛苦、负罪就至多只能被掩盖起来,而无法从生存上抹去。它们就是生存的现在,却又是那么的游移不定。人在此困境中成了孤苦的祈告者。生存即祈告者的悲剧性处境,反过来说,悲剧即生存质地的极端再现。

既然如此,作为戏剧,悲剧何以会产生美感呢?这好像是一个很老的美学问题了。巴尔塔萨以为,作为戏剧的悲剧把人的如此境遇转换成为一种神圣肃穆的形式,其中包孕着一种绝对的、既对神祇有效也对人有效的真理之光。“它有点类似于圣事(ein Sakrament),在感性的形态中包含着类似于恩典和救赎的因素。这种恩典是极富奥秘性的。作为神圣肃穆的符号,悲剧戏剧(Drama)并非等于克服和扬弃了此在的基本矛盾,它只表明:如此令人可怖的、由痛苦构成的存在可以处于诸神的光与暗之中。希腊灵魂的深不可测的力量即在于:在绝对者的光照与黑暗之中,说出了对人的生存的肯定。这是一种获得了满足的肯定,它把一切否定的理由小心翼翼地收集起来,以便无一例外地超逾它们。”^[43]由此,人的生存便超越了自然本性所沿负着的冥暗之域,进入到由诸神掌管的空间。巴尔塔萨便从这一把握出发,来解释了希腊悲剧艺术的魅力,以及亚里士多德的净化说。

希腊的悲剧观——从生存论上来加以理解的悲剧观——与希伯莱的悲剧观在某些方面是比较接近的:诸如生存的负罪与无辜、两种力量(人的和神的力量)的对比关系,以及人之处境的有限性、终有一死性和成问题性等等。的确,从世界文化范围来看,对生存悲剧性或世界悲剧性(Welttragik)的深刻揭示,只有希伯莱的悲剧观与希腊悲剧观旗鼓相当。在旧约圣经中,包含着非常丰富的对悲剧性存在的深刻透视。但与希腊悲剧观的不同之处在于,希伯莱悲剧观涉及的主要是信仰的悲剧性存在,因而,在诸多方面又有另一维的展现。简单地来讲,在希伯莱悲剧景观中,重点在于纯粹的信仰生存的矛盾。不过,即使从旧约中的人神关系以及悲

剧处境的最终释解等重要方面来看，希伯来悲剧景观与希腊悲剧景观仍在相当程度上是相似的：即人由下到上的寻求解救的努力和赐福的肯定只发生在神界。

然而，在基督教的悲剧景观中，一种截然全新的因素出现了：对人的纯然由痛苦构成的存在之赐福为神圣肯定，不再是在彼岸、在神界说出的，而是在此岸、在人之生存之域中说出的，这就是通过耶稣基督的悲剧性存在所说出的神圣的爱的肯定和祝福。

巴尔塔萨深刻地指出，基督教的悲剧景观超逾希腊和犹太悲剧景观的深刻和独特之处在于两个要点：首先，人的悲剧生存成圣和赐福不是被转换到神性之域来实现的，而是从神性之域馈赠到此岸中来的。悲剧性生存之转换的定向，刚好呈现为反向进行：在希腊和希伯来悲剧中是上升，在基督教悲剧中是下降。因此，在巴尔塔萨看来，希腊舞台和旧约的先知性象征戏剧上演的圣事，只是类似于圣事，只是一种准圣事过程(*quasisakramentale Vorgänge*)而非真正的圣事。在各各他的血中，在十字架上的血肉牺牲之中，圣事才真正实质性地发生了。

基督教悲剧景观的另一独特之处在于：基督作为上帝对人的生存说出的肯定和祝福——尽管生存是悲剧性的撕裂和痛苦，不是以一种高唱凯歌的超然形象出现的，也不是通过一种与悲剧性无关的行为去克服人的存在的悲剧性来实现的，而是以一种悲剧性的存在活动和形象出现的，以内在的、休戚与共地进入到整个人的苦难形式(*die Leidform*)的方式来实现的。由此我们得以谈论耶稣基督的悲剧(*Die Tragödie Jesus Christi*)。耶稣基督的悲剧在自身中完成了希腊和犹太的悲剧。在此悲剧中，耶稣基督的悲剧性存在穿透了远为深厚得多的黑暗，最终作为爱说出了对人的生存的肯定和赐福。耶稣基督作为受苦的存在，为我们担起罪过——在真理之光和爱的确实性中担起整个世界的罪过。罪与无辜的辩证法在耶稣基督身上以同样的形式主体化了，他与同样承负

着罪与无辜的存在质性的人在主体形态上是无差异的 (in der subjektiven Nicht-Unterscheidung)。

在耶稣基督身上,上帝不仅成为与人同在的悲剧性存在,而且进入到罪之夜的尽头,下降到深渊(Abstieg zur Hölle)之底层。在那里,已死者和将死者都会进入无时间性的丧失;在那里,不仅没有指望看到尽头,也没有可能回首起点。在言成肉身之中,上帝的全能在存在上是通过苦弱无能体现出来的。^[44]然而,通过耶稣基督的如此充满悖论和痛苦的存在,圣爱透入到人的存在的核心,“基督中的上帝之爱如此搀扶着我们的生存矛盾,以至于此爱成为上帝对我们的永恒肯定的完满表达。”^[45]

基督教的悲剧的中心事件,就是耶稣基督的悲剧。不过,人并不是坐在观众席上的观众,他被十字架的痛苦和悖论激发参与这一爱的悲剧,成为这一爱的悲剧的共同行为(Mithandeln)者,共同去实现出于爱的对悲剧性存在的肯定。

基督教的悲剧景观可谓对一切审美主义的最有力的反驳。在这里,感性、肉身不仅没有被贬损,反而从生存的自然性伤害中被救护出来。一切审美主义的一个共同旨趣在于,企图以所谓诗的美化来掩盖生存的悲剧性质地。如果审美主义不愿追随佛道的方式,从存在论上抹去生存形态,以此免除人之不堪承负的悲剧性痛苦的话,其最终结果只会导致失望或骗人的安慰。在基督的悲剧性生存中,人们找到的首先不是安慰的力量,而是置身于神性的悲剧性爱之中,战胜一切自然的悲剧性,并在此神圣的赋福的爱之中,最终肯定人的此世的肉身感性存在。

以“美育代宗教”的主张是极为肤浅的。以“审美代替宗教”——当然是指代替基督宗教——的主张同样是成问题的。在此主张中,至多包含着一种人之自我肯定、自我上升、自我沉醉的设想。然而,且不说这种审美主义已然掩盖了人之生存论上的悲剧性真实,它的自我上升的设定亦难达到希腊景观的高度。更不用说,从

根本上讲，人之自我上升，倘若没有神圣存在先然的下降，是根本不可能的。

在我国文化界流行已久的审美与宗教之对立、诗与宗教之对立的论调，应该中止了。西方文化艺术中的神圣魅力已然证明了这种论调实际是站不住脚的。西方文化艺术中的审美品质以及生活形态中的审美品质之神性质素，已然有力地驳斥了“以审美代替宗教”的论调。在我们的文化艺术形态和生活形态中，缺乏的不正是那种至美的荣耀之光——爱的激情、爱的受难、爱的奉献、爱的牺牲、爱的分享和爱的终极肯定吗？然而，神圣的爱作为普遍绝对的言说(Logos)，是对所有人、为所有人说的，因为，凡人都无一例外地置身于生存的悲剧性悖论和痛苦之中——无论儒家神秘主义如何高明，无视或轻视这一点，已然使之降格；无论它的风度和智慧如何伟大，无视或看轻这一点，已然使之黯然失色。唯一伟大的，是那从与悲剧性存在无关的位置上降身于肉身的、感性的悲剧性痛苦之中，与受生存的悲剧性折磨的人共在，以自身的撕裂的痛苦把人从存在的自然性不幸中搀扶起来的神圣之爱。然而，这神圣的爱是逻各斯——道家之道与之相比又相形见绌——是真正的语言之言，西方的文化艺术形态不过是领承了这一言之言，使言之言成为具体的说。难道我们的语言——而且是如此充满感性魅力和丰富的肉身性的语言，就不能或不应使作为圣爱的言之言成为我们具体的说？我的回答是肯定的：不仅应该而且可能。神圣之言早已从深渊——我们置身于其中的苦难和生存悖论——中成言，一切已然取决于我们是否愿意去跟随言-说。

注 释：

- [1] 某些评论者以为，《拯救与逍遥》否定了审美形态，否定了艺术的独立价值。不消说，这种误解太肤浅，以至于无需加以反驳。
- [2] 对此现象的一种解释是：宗教在中国传统文化中很少占主导地位。

位,中国人的特点是以审美代替宗教,这种说法似是而非。从社会学的角度来看,美学热的出现实际与当时的思想解放和禁烟的张力关系有关。

- [3] 巴尔塔萨的研究范围覆盖面十分广泛,各方面的研究都卓有成果,如对教父学的研究,从天主教神学立场出发对卡尔·巴特神学的研究、对德意志精神和德国唯心主义思想史的研究等,都十分引人注目。对古典文学、现代诗歌的评论,对戏剧的全面深入的考察以及对基础神学中各种基本问题(上帝论、基督学、教会学)的研究,都颇富特色。考察巴尔塔萨的思想,是一项艰难的学术课题。我在这里只能限于讨论其美学思想,而且,即使在这一领域内,也只能局限于其最基本的特征。
- [4] 参阅巴尔塔萨:《基督的标志》,见《神学随笔》,卷一,Einsiedeln 1959年,第188页。
- [5] 正是出于“上帝的下降”这一基本立场,巴尔塔萨在50年代初就对教皇提出,应进一步改革教会,但主张教会应从社会的高位和特权状态中“下降”,进入具体的生活世界,拆除把教会与当今时代社会隔绝开的大墙。巴尔塔萨的主张在大主教会内部曾引起一场不小的风波。
- [6] 参阅巴尔塔萨:《圣灵的爱》,见《神学随笔》,卷三,Einsiedeln 1967年,第112页。
- [7] 参阅巴尔塔萨:《言与沉默》,见《神学随笔》卷一,同前,第139、155页。
- [8] 注意,不是Theologic,而是Theo-Logik。“神学逻辑学”又构成三部曲:《世界的真理》、《上帝的真理》和《真理之灵》。
- [9] 巴尔塔萨:《神学三部曲跋记》,Einsiedeln 1987年,第37页。
- [10] 巴尔塔萨:《神学戏剧学》,卷一,Einsiedeln 1973年,第15页。
- [11] 同前,第16页。
- [12] 同前,第17页。
- [13] 同前,第17页。
- [14] 我以为,认识和研究巴尔塔萨的神学,把握这一区分非常重要。巴尔塔萨曾具体地、历史地阐述过两者的关系。参阅《荣耀:神学美学》,卷一,Einsiedeln 1961年,第74页以下。
- [15] 巴尔塔萨:《世界的真理》,苏黎世1947年,第12—13页。
- [16] 同前,第233页。
- [17] 同前,第239页。

- [18] 巴尔塔萨:《世界的真理》,苏黎世1947年,第241—242页。
- [19] 同前,第242页。
- [20] 参阅同前,第246—247页。
- [21] 同前,第250—251页。
- [22] 同前,第253—254页。
- [23] 同前,第255页。
- [24] 巴尔塔萨:《荣耀:神学美学》,卷一, Einsiedeln 1961年,第30页。
- [25] 同前,第21页。
- [26] 参阅同前,第10页。
- [27] 参阅同前,第113页。
- [28] 巴尔塔萨:《启示与美》,见《神学随笔》,卷一,同前,第122—123页。
- [29] 参阅同前,第124页。
- [30] 同前,第125页。
- [31] 巴尔塔萨:《荣耀:神学美学》,卷一,同前,第18页。
- [32] 同前,第20页。
- [33] 同前,第20页。
- [34] 巴尔塔萨:《启示与美》,见《神学随笔》,卷一,同前,第134页。
- [35] 巴尔塔萨:《荣耀:神学美学》,卷一,同前,第33页。
- [36] 巴尔塔萨:《神学戏剧学》,卷一,同前,第18页。
- [37] 同前,第11—12页。
- [38] 同前,第113页。
- [39] 同前,第116页。
- [40] 同前,第117页。
- [41] 巴尔塔萨:《悲剧与基督教信仰》,见《神学随笔》卷三,同前,第347—348页。
- [42] 参阅同前,第349—351页。
- [43] 同前,第352页。
- [44] 参阅同前,第356页。
- [45] 同前,第357—358页。

寻找与困惑

——早期老舍与基督教

锱 珠

一、基督教与思维范型

在中国现代作家中,基督教对其创作产生影响的,老舍可能是其中非常突出的一位。在《敬悼许地山先生》一文中,^[1]老舍说道:“我不相信他有什么宗教的信仰,虽然他对宗教有深刻的研究,可是,我也不敢说宗教对他完全没有影响。”其实这句话反过来放在老舍身上也非常适合——我不敢说老舍是一个敬虔正统的基督徒,但也不敢说宗教对他完全没有影响。当然,这里说的宗教,不仅仅指基督教,亦指佛教。“他9岁蒙宗月大师资助上了小学,这件事使老舍整个童年——少年期,乃至青年期都热心于宗教慈善事业——抹上一缕淡淡的宗教色彩,抑或说,在老舍的少年文化构成中,就有了隐性的宗教文化存在;自然,老舍从中汲取的不是佛学教义,而是它拯世救民的‘人道主义’。”^[2]如果说,童年少年时代对宗教的兴趣多少带有盲从或感恩性质,那么青年时代尔后对宗教的兴趣很可能就是一种价值观、人生观、世界观的趋向与择取。无论是有意或无意的,这种趋向与择取往往影响一个人的一生。

老舍(1899.2.3—1966.8.23),北京人,满族。父亲是清朝皇城的一名护军,惨死于八国联军入侵京都的战斗中。以后,母亲常给他讲父亲惨死的往事,这在他幼小的心灵中播下了民族自尊的

种子。父亲死后，全家靠母亲给人家缝补维生。老舍受他母亲影响很大，正如他自己所说：“我的真正的教师，把性格传给我的，是我的母亲。”“她给我的是生命的教育。”^[3] 受满汉两种文化熏陶的母亲教育，对老舍以后的性格定型和文化视角起了奠基作用。1921年，老舍在英文夜校认识了北京缸瓦市基督教堂的中国牧师宝广林。宝广林毕业于伦敦大学神学系，刚刚回国，在教堂任职并主持英文夜校。当时宝广林正着手把教堂从英国人手中接管过来，由中国人自己办，这件事引起了老舍自幼孕育的民族自尊心的共鸣，使他对宝广林牧师刮目相看。一个英国留学生，硬把英国教堂从英国人手中夺过来，宣布不再依赖英国，这种独立的民族精神强有力地吸引了老舍，使他看到真正的基督教精神与民族精神是不悖的。从此，老舍加入了宝广林牧师组织的“率真会”和“青年服务部”。在这里老舍第一次把基督教与中国社会叠合在一起思考。“率真会”是个只有十几人的小团体，其成员都是青年知识分子，其中就有许地山、白涤洲，“大家聚在一起，讨论教育、文学和宗教，更多地是讨论如何改造社会和社会服务”。^[4] 由此，基督教与现实社会成了老舍思考中两个定势的焦点，这在他以后的创作中常常有意无意地流露出来。由于宝广林牧师从英国回国后，更习惯用英文写作，因此，宝先生常常请老舍帮他翻译文章，老舍同时也可练习英文。于是，在1922年12月北京基督教青年会证道团主办的刊物《生命》月刊上，老舍发表了他的第一篇译文《基督教的大同主义》（宝广林作）。尽管这只是一篇译文，但已经能窥视到老舍思想之端倪。为了便于商量事情，以后老舍住进了教堂，他的同一教堂教友许地山因常去教堂，因此也常住他那里。

1922年，老舍正式领洗加入了基督教。同年7月，老舍以教徒身分起草了《北京缸瓦市中华基督教会现行规约》。经过讨论，这个章程被正式采纳，大家约定两年内，教会实现自治、自养。在教会，老舍认识了英国牧师埃文斯，此人是老舍西去英伦的关键人

物。1924年,老舍用舒舍予的名字在《中华基督教会年鉴》上发表了一篇长文,题目是《北京缸瓦市伦敦会改建中华教会经过纪略》。在这篇长文中,老舍写道,教会“权省操之外人”,而就我们本身来说,“坐享其利,良心之惭作为何如!”而且西方基督教组织,“以此(伦敦会)形成之物,施之东方”,很不适应中国的情形,因此教会要自立、自治、自养。在《中华基督教会现行规约》第二条中,老舍写道,“本会以信赖耶稣基督尽力使天国的愿望实现于人类社会为宗旨”,“入教无国籍种族之分”。这种具有社会福音信仰内容的基督教大同主义,对他的社会理想起着重要的启悟作用。现代心理学向我们昭示:一个成年人的人生之路、思维模式、生活方式,与他的早年生活有着难以割断的联系,尽管这种联系会因时过境迁而在意识中渐趋模糊,以至他本人也无法清醒意识到它的存在。青年时代,正是一个人的世界观、人生观、价值观渐渐形成的阶段。无疑地,在这人生重要阶段当中,基督教已经在老舍的记忆皱褶中,留下了难以灭没的印痕,影响着他以后的创作思考与艺术风格,甚至也影响到他晚年的生活方式、思维型范乃至他的死。宋永毅先生在论到老舍的死时说:“我们不应当忽略老舍生死观中隐伏的宗教文化背景……他从民主主义的立场出发,主要是吸取了基督教朴素的人道主义因素和耶稣不惜献身为人类赎罪的精神。”〔5〕就是说,1966年老舍舍身于北京的太平湖是“出于一种对民族文化自毁的深刻的幻灭感,出于不惜用生命去作绝望式的最后一搏”。〔6〕他的死登合了生命观的死亡模式,〔7〕是传统文化气节教育的结果,同时亦受到“以牺牲之精神,使社会安堵”〔8〕的基督殉道精神所激励。一句话,他的舍身是传统文化与基督文化的合力促成的。其实,早在1922年,老舍在南开中学双十纪念会上就说过:“我们每个人必须负起两个十字架——耶稣只负起一个,为破坏、铲除旧的恶习、积弊与像大烟瘾那样有毒的文化,我们必须准备牺牲,负起一架十字架。同时,因而创造新的社会文化,我们必须准备牺

牲，再负起一架十字架。”由此可见，基督的殉道精神，一直潜伏在老舍的意识深层。当“草文化命”的红卫兵小将们，将遍体血迹的老舍先生拉上批斗台施以侮辱毒打时，老舍不仅仅是为了维护不可侮的人格气节，更是用耶稣洁净圣殿式的勇气，为了真理将挂在脖子上的牌子向红卫兵砸去。他的死不是可怜的逃避而是理想的生命归宿和自我道德的最高实现，又是为了新秩序诞生的一种“舍己”。这又似乎揭橥了早年的基督教影响在他生命的最后一刻的潜意识中再次流露。

老舍，原名舒庆春，老舍曾用过很多的笔名，诸如舒舍予、舍予、老舍、洁青、洁予、胡春、鸿来、舍、非我，但最常用的上前三个。巴克莱(William Barclay)说过，一个人的名字多少反映一个想做什么的愿望，老舍的诸多笔名无不浸透这“想做什么”的宗教情怀。《新约·马可福音》第10章45节说：“人生来不是要受人的服事，乃是要服事人，并且要舍命，作众人的赎价。”《新约·路加福音》第九章23节说：“耶稣对众人说，若有人要跟从我，就当舍己，”……诸如此类的教训，充满了整本新约圣经，这种基督教的“舍己”，作为基督徒的老舍岂能不知！可以说，“舍予”、“非我”^[9]等等笔名，很可能取自圣经，或者至少可以说是基督教这一“舍己”思想触发了老舍文化构成中那“隐性宗教文化”所构成的舍己以救世的宗教情愫。“‘舒舍予’三字公开见诸报刊上是他翻译的一篇基督教文章，即《基督教的大同主义》一文”，此后，他在北京缸瓦市基督教会任职，参加活动 and 发表有关宗教活动的文章，主要使用舒舍予“三字”。^[10]很显然，老舍第一次用笔名“舒舍予”发表《基督教的大同主义》绝非偶然；相反，说明老舍已经把基督教大同主义理想与“舍己”融贯于意识之中，即是说，基督教已经在影响他的思考。要实现“大同”，必须“舍己”；要使“教会为社会之中心”并“服务社会”；必须要“舍己”。这种“舍己意识”，正是老舍救世济民的宗教情怀。可是，为什么老舍的思考如此容易受到基督教的影响呢？这主

要是由于苦寒的岁月阴影与对好日子的祈望、母亲的“生命教育”与民族自尊的孕育以及积淀在他意识中的隐性宗教文化等几种合力所产生的“朦胧”的寻找同基督教这种同向意识相融合的结果。基督教使他的“寻找”从朦胧趋向明朗,或者说,他的“寻找”藉着基督教的启悟得以体现,这注定了后期老舍创作运思中对基督教的“老舍化”理解和思维模式的隐微圣经化。

1923年,25岁的老舍担任了缸瓦市教会办的“儿童主日学”(Sunday School)主任,老舍用舒舍予的名字写了一篇《儿童主日学和儿童礼拜设施的商榷》发表在《真理周刊》上。在文中他主张对儿童不搞赎罪祷告,不背诵圣经,不唱圣歌圣诗,不搞信仰早熟。他主张给儿童一些实实在在的知识,让儿童自己动脑筋,动手去探索,使他们德智体都发达,成长为有道德的、对社会有用的人。由此可见,信仰上老舍已经显露出他对传统的“叛逆性”。对基督教信仰他有他自己的理解,与陈独秀、巴金等人一样,他对基督教择取与理解带有浓厚的人文主义色彩。1924年,由燕京大学教授埃文斯牧师推荐,他前往英国,任伦敦大学东方学院的汉语讲师。从此老舍与基督教会的关系似乎中止,然而,形式上的不接触,并不等于作家的思想与基督教的割裂。相反,基督教对老舍的影响从此由形式的接触转入他旋转着的生命之轮中。因此在他的作品中,我们到处可以闻到他笔端下流淌的基督教馨香之气。

一丝阳光正射在她的头发上,那圈金光,把她衬得有点像图画上的圣母。(《二马》)

一对现代的亚当夏娃在电灯下低语。(《牺牲》)

老李痛快得手都有点发颤,世界还没到末日。(《离婚》)

他的作品不仅仅运用了很多《圣经》的典故,而且,正如日本学者日下恒夫所说的,“流在《猫城记》这个作品深处的思想是圣经式

的思考方法”。^[11]即使到了1931年,老舍回国后,在给胡洁青的情书中仍然称自己是“基督徒”。^[12](在齐鲁大学期间,他仍然与齐大神学院刊《鲁铎》有联系)

当然,成熟的老舍与青年时代未定型的老舍在人生观、哲学观和方法论上不可能完全等同,但青年时代的“寻找”和运思型范无疑地是后期老舍思想的滥觞。否定之否定,是一个人思想推进的螺旋阶梯,但每次否定又绝非对前一步的完全抛弃,而是继承的否定,否定的继承,是一种扬弃。就老舍的具体作品而论,无论是从构建作品的框架或运思型范中,还是从设置故事情节、决定人物命运和剖析人物形象的灵魂中,或多或少可以发现基督教对他影响的折射。

二、基督教与理想社会

一个有成就的作家,他的眼睛就是一柄双刃利剑,不仅要剖析社会和他人,也要剖析自我灵魂;一个有使命感的作家,他的笔就是“寻找”的勘探器,不仅要寻找自我,也要寻找一条救世济民之路。老舍,正是这类型的作家。贫困的童年、父亲的惨死,还有那位热心肠的乐善好施的富人——刘寿棉(后出家当和尚,号宗月大师),在老舍的记忆里永久不忘。老舍有他的恨,有他的爱,也有他的希望和“寻找”。多重文化交叠于一身的老舍,“他身上不仅有中西文化撞击的沉淀,还有满汉文化融合的蕴积;不仅有燕赵慷慨悲歌的侠气,还有古都残灯末庙的遗风”。^[13]他忘不了不同方式流传下来的满汉之争的悲歌,也忘不了第一次世界大战所带给中国的厄运,当然也忘不了周围各色各样丑陋灵魂的暴露。心理分析曾断言:一个人生平的整个过去,从他落地的那天起,就时刻不离地随着他;那些似乎模糊的旧事,已经潜入他意识的最深层,常常会

在外物的触及下，有意或无意地经过变形后再生。童年的记忆或遭遇，已经在老舍心灵的调色板上，留下了一缕淡淡的“寻找”色彩。当他接触基督教以后，尤其在他翻译《基督教的大同主义》一文以后，基督教的大同主义理想浓化了那“寻找”的画案（值得注意的是，老舍与宝广林很接近，也很敬佩他）。从此，那所要“寻找”的远景便清晰地悬挂在他理想的峰巅上——只有基督教的大同主义，才能使民族与民族、男人与女人、穷人与富人、主人与外人之间和睦相处，平等互爱，才能使穷人过上好日子，才能使无辜的人免遭厄运。《基督教的大同主义》的主要内容是宣讲基督教义及历史，希望人们不分种族、主奴、男女，“在基督耶稣里都成为一”的大同主义，提出要“扑杀蓄婢之制，以提高妇女地位，置婴孩于家庭中心，而尊独妻之制，以牺牲之精神，使社会安堵”。文章称达到这种境界是“福音之所在，即天国也”，^[11]“舍予”，以实现大同主义之社会理想。老舍的这一基督教大同社会理想，常常在他的创作运思中表现出来。

《二马》中，老舍把两个不同的民族放到一起。马则仁为了继承哥哥的古玩铺与儿子马威来到英国，住在寡妇温都太太的家中。这小小的家庭，实际上是两个不同民族、两类不同文化浓缩、碰撞、交融的场所。当时，由于片面恶意的舆论宣传，英国人都深信中国人个个是“黄脸鬼”，“个个抽大烟、私运军火，害死人把尸首往床底下藏，强奸妇女不问老少，和作一切至少该千刀万剐的事件”，中国人“在他们心中变成了世界上最阴险、最污浊、最讨厌、最卑鄙的一种两条腿儿的动物”。一开始，温都太太并不愿意接受二马为自己的房客，但伊牧师劝他说，老马“是个基督徒，看上帝的面，你得——”，其意是说，不看人的面子，你得想到你所信仰的上帝，在上帝面前，他与你是弟兄姐妹。于是，伊牧师又说道：“咱们得受得委屈，成全成全他们爷儿两个。”由此可见，两个不同也不能沟通的民族，在基督教信仰的促成下，终于住进了同一幢楼（在老舍的笔

下,似乎只有基督教才使两个不同的民族彼此走近,甚至二马西去英伦,也不能没有伊牧师的帮助)。但是,理想的“大同”社会并非因此如愿,生活中的一切也并非从此都沐浴着基督教的和风细雨,因为不同的文化,孕育出不同的人格型范和国民心理,即使在相同文化氛围中,亦会冶炼出传统意识浓郁的“古典人格”和传统意识淡化的“现代人格”(如中国的老马与小马,英国的伊太太和凯色琳)。而且,即便是同一信仰,也会产生信仰认识上的层次分殊(如,伊牧师夫妇与其女儿凯色琳)。因此,在老舍的作品中,老舍更多的笔触是对不同文化模式中“人”的思考与剖析,以及基督教在不同文化模式中对“人”的作用的思考与剖析。老马,是中国传统文化意识的代表,当他个人的利益处于危机中时,他祈祷“上帝”。从这种程度上说,他拥有“个人”的信仰,但传统文化对他的模塑并未因基督教信仰而发生变化。如果说基督教对他有所“作用”的话,只是在他开始信教的一周内,停止了几天“喝酒打牌”。他开始信教的目的,只是碍于“面子”,因他儿子马威是在教会学校上学。如果把基督教视为一种文化,那么这外来的文化在他的身上并未留下什么斧凿。当马威建议他去教堂做礼拜时,他说:

“教堂是不坏,可是塔尖把风水都夺去了,咱们受不了哇!”马先生似乎把基督教全忘了,一个劲儿抱怨风水不强。〔15〕

当他夜晚躺在床上,想到第二天要给他哥哥上坟,他懊悔没有从中国“带本阴阳合历来”,“明天上坟是好日子不是呢?”这种传统的国民“迷信心理”并没有因基督教信仰而改变,相反的,它倒成了对基督教信仰理解的依据。“信基督教的人什么也不怕,上帝的势力比别的神都大得多。太岁?不行!太岁还敢跟上帝比劲儿?”〔16〕在老马的意识中,基督教信仰至多只是一种“罅隙信仰”,基督教的

上帝只是一种“罅隙之神”。^[17]这种迷信心理所要求的宗教必然是最低级的功利型信仰，或是心理空缺的一种填补。这种“信仰”，并不能改变他的生活方式、思维定势。一句话，这种“信仰”并不能使他从传统意识中再生，他活在传统文化垒起来的坚固围障中。因此，即使老马浸于基督教文化之中，他的灵魂仍然没有半点基督教气息。

“圣诞节！应当到教会去看看。”老马先生想，“等明儿见了伊牧师的时候，也好寻话说。……伊牧师！大节下的给我本圣经；哪怕你给我点小玩艺儿呢，到底有点过节的意味呀！一本圣经，我还能吃圣经，喝圣经！糊涂。”^[18]

低级的实用型人格似乎永远跨不进高级的宗教审美层次，甚至会产生一种畸型心理去猜度他人。当老马在伊牧师家坐了半天，伊牧师站起来说，

“礼拜天……见吧。”

“是。”马先生看出伊牧师是已下逐客令，心里十二分不高兴，站起来，“礼拜天见！”

伊牧师把他送到门口。

“他妈的，这算是朋友！”马先生站在街上，低声儿的骂：“不等客人要走，就站起来说：‘礼拜天见！’礼拜天见？你看看，马大人要走上教堂去才怪！……”^[19]

背负传统意识的老马，很难理解基督教文化熏陶出来的伊牧师。两种不同的文化，模塑出极不相同的两类人格型范：前者是“面子”型，后者是务实型；前者是滞守型，后者是进取型；^[20]前者是儿童型，后者是独立型。老马把信仰看成是交易，甚至以不去教

堂作为是对伊牧师的一种报复——显然，这是儿童心理在信仰上的延续。

老舍笔下的老马，浸透了老舍的叹息。大同主义的理想是彩色的，但是，老马式的国人，能创建一个美好的大同社会吗？老舍的笔下留下了一个粗重的问号。然而，最使老舍的“寻找”陷入“困惑”的还有基督教文化的代表人物伊牧师。作为牧师，他在中国生活了20年，“他算得上一本带腿的《中国百科全书》”。但他的信仰却极端偏狭，带有极端的民族沙文主义色调。“他真爱中国人，半夜睡不着的时候，总是祷告上帝快地叫中国变成英国的属国；他含着热泪告诉上帝：中国人要不叫英国人管起来，这群黄脸黑头发的东西，怎么也升不了天堂。”这种民族沙文主义信仰已经远远背离了“上帝爱所有人，如同爱一个人一样”（奥古斯丁语）的圣经精义。甚至伊牧师把二马接到英国，也并非出于基督的爱与关切，而是利用二马向英国人显示自己在中国不是在白吃饭。当他为二马联系好住房以后，表现出的不是一位牧师习以助人的心理，而是“找了个清静地方低声地说‘他妈的！为两个破中国人……’”老舍创作《二马》，与其说是把一个弱民族与一个强民族进行比较，毋宁说是把两种不同的文化即中国传统文化和基督教文化，放在一起比较。尽管基督教文化培育了英国人那种同情、进取、务实、守法等等的人性美，但基督教并没有改变英国人那种偏狭的民族沙文主义心理（甚至认为中国人应当接受“他们的基督教”）。他们知道基督教的平等、博爱，但又看不起别的民族（如同《善人》中的穆女士）。他们有一种文化优越感，甚至认为连中国人的吃饭姿态也需要英国人来教。虽然老舍以幽默的笔调嘲讽了这种偏狭心理，但老舍决不是在诋毁基督教。^[22]在老舍的笔下，他是把基督徒放入一个人都属于其中的团体，基督徒的软弱，也就是众人的软弱。伊牧师是一个牧师，但他毕竟是一个人，他身上不可避免地带有人的局限性与软弱性。“他在中国喝酒的时候，总是偷偷地不叫教友

们看见”；当他与二马在一起多喝几杯时，总是竭力为自己开脱；他也有“两副面孔”，讲道时一副，生活中又是另一副。其实，这都是人性弱点的共性。从老舍刻画的伊牧师身上我们似乎能发现老舍这样的一种文化心态：“任何一种文化无论多么发达，都只是人类的一种生活方式，一种存在的可能性，因而也就不可避免地带有自己的局限性。”（宋永毅语）宗教信仰，也可以说是一种特殊的生活方式，无论生活在何种文化型态之中，基督徒同样不可能逃脱文化本身所带有的局限性。于是，老舍批判伊牧师的同时，似乎又谅解了他的人性弱点，但人性的弱点却又加重了老舍的“困惑”。

面对文化的局限性，在“困惑”中“寻找”大同主义社会理想的老舍虽然没有完全绝望，但他的“寻找”却笼罩着怅惘暮色。一个弱民族并不能凭藉指责强民族，来拉平彼此间的悬殊。于是，老舍把自己“感时忧国”之心，化成震魂夺魄的呐喊：“中国人！你们该睁开眼看一看了，到了该睁眼睛的时候了！你们该挺挺腰板了，到了该挺腰板的时候了！——除非你们愿意永远为狗。”^[23]要成为“人”，不成为狗，国人自身要站起来，从人性的低谷中走出来，从传统意识的窠臼中走出来。《二马》中，细心的读者会发现温都太太的那只狗。温都太太及其周围的人对狗的尊重，远胜过对中国人的尊敬。这狗是一种象征，是人性异化的象征，是基督教精神异化的象征。上帝爱所有的人，但基督徒却爱狗胜于爱人。作一个基督徒便意味着对每个民族、每个人都有爱与尊敬的责任；中国人，包括基督徒马则仁，不“愿意永远当狗”，“必须挺挺腰板”。这是双方的责任，这也是实现基督教大同主义理想的双向努力。根据罗宾逊的观点，他认为，伊牧师在经过家庭危机后（指他女儿凯色琳与华盛顿的恋爱），他的信仰发生转机，更能体会人的尊严与价值，更富有基督精神。这是老舍思想的暗示：如果基督教对未来的社会起作用的话，基督教必须先经过改革。^[24]然而，老舍笔下的马威最终还是在一片暮色中，离开了那两个民族、两类文化、两类

不同意识的两代人居住的小楼，回国了。“任何作家在他所塑造的人物角色中都投下自己的影子，尤其是在创造某些正面人物时，常常会自拟为那些角色，下意识地以自己为模特儿。”^[25]小马痛苦地回国，正是老舍对所“寻找”的理想社会“困惑”的折射。

然而，老舍的“寻找”并非就此中止。在他回国途经新加坡，创作《小坡生日》（1929—1930）时，他寻找的基督教大同社会再次跃然纸上。“《小坡生日》中出现的全是有色人种的孩子——马来的、中国的、印度的，作者的寓意是联合世界上弱小民族共同奋斗，建设一个一律平等的大同世界。”^[26]1932年，他创作《猫城记》时，他的社会理想仍带有很浓的基督教大同主义色彩，……在这部幻想小说中，我们能看出老舍心中的理想社会是这样的：国强、民富、兵壮，不侵犯别人，也不被别人侵犯；人民有知识懂科学，有爱国思想和民族责任感；这里教育发达，人格完美……^[27]老舍也非常关心妇女的命运。《柳家大院》、《骆驼祥子》、《月牙儿》等小说无不投射出他的关切。即使到1934年，《黑白李》问世时，带有基督教大同主义的社会理想仍然留存于他的思索之中。他藉白李家的车夫王五的口说：“凭什么人应当拉着人呢——他（指白李）是为我们拉车的——天下的拉车的都算在一块儿——抱不平。”^[28]用老舍自己的话说，他创作《黑白李》是“受了革命文学理论的影响”，即左翼文艺运动的影响。但他的主奴平等，不把拉车的“当个拉车的看”的思想并非与基督教的大同主义毫不相干。这里需要说明的是，老舍从未放弃寻找大同社会的理想。从他的译文《基督教的大同主义》到“砸地狱门”的白李身上，我们似乎可以看到他的“寻找”思想轨迹。在日本铁蹄蹂躏中，强烈的民族自尊性慢慢地在疏导着他的社会理想。然而，老舍的“寻找”又始终处于“困惑”之中，这不仅表现在他对“人”的思考与剖析，还表现在他仍没有清楚地看到即将在东方崛起的人民共和国。在寻找中他感到困惑，但在困惑中，他仍在执着于他的寻找。

三、基督教与理想人格

早期老舍的理想世界多少带有“乌托邦和君子国”的色彩，但老舍却是一个严肃的现实主义作家，他的思想脉搏紧扣着当时的社会现实。他的作品就是当时社会的一个窗口，通过它可以看见“有学校而没教育，有政客而没政治，有人而没人格，有脸而没羞耻”^[28]的令人惊心的黑暗。也许老舍的视角有其片面之处（作为一个文学家的创作绝不可能像小学生“描红”那样来临摹当时的社会），但他那颗流淌着殷红鲜血的爱国之心是毋庸置疑的。正是出于这颗至诚之心，老舍几度离去，又几度回归（1930年从英国回国，1949年从美国归回）；也是出于这颗心，他一直寻找着强国之路。“一个国家的落后，决不仅仅是某一经济模式的待立和某些器物技能的缺乏，在日常生活中，它还鲜明地表现为一种普遍落后的社会心理状态，毋庸置疑地成为一种国民的卑微人格而存在。”^[29]因此，老舍更多的是从文化-心理层次去表现他的时代。我们不能忘记，身栖中西文化的老舍，几种不同类型的文化合力在冲撞他，使他爱国却又不透视镜传统文化中某些劣质的沉积，使他正视西方却又不愿意皮相地、拙劣地接受西方的一切。一方面他为本民族的老大愚弱感到悲哀，而向往民族的再生；另一方面他又为古老文明在现代文明冲击下的式微深表忧虑。究竟如何才能使民族精神得到复苏，使民族个性得到保存和发扬，使民族恢复昔日的尊荣呢？老舍在《猫城记》中，借大鹰的口说道：“打算恢复猫国的尊荣，应以人格为主。”“以知识及人格作为政治的基础。”于是，老舍开始了他“理想人格”的寻找。就在这一寻找中，无不昭示着基督教对他的影响。诸如《猫城记》中的大鹰，《赵子曰》中的李景纯，《黑白李》中的黑李、白李，《大悲寺外》中的黄先生，《四世同堂》中

的钱默吟等等。

在这“理想人格”中，老舍主要是从基督教汲取了基督殉难精神，来组合他的“理想人格”。可以说，《猫城记》中的大鹰创作原型就是耶稣基督：“我”认为猫国的可痛之源起因于“人格丧失”，而人格的丧失又由于以“迷叶”——鸦片、传统思想、列强的侵略等等的综合名称——为“国食”的结果。大鹰因此反对猫人“吃迷叶”、“玩妓女”、“多娶老婆”，亦因此被同胞仇恨，甚至把他“赶入山里去”；同样，耶稣因反对徒具外表的、死传统的、假冒伪善的犹太教礼仪规条而遭同胞仇恨，以至于人们拒绝他，咒骂他，甚至要把他从悬崖上推下去。大鹰说：“悲观的人是怕活着，不怕去死。我们的人民全很快乐地活着，饿成两张皮还快乐，因为他们天生下来的不会悲观。”大鹰痛斥国人那种浅薄的盲目乐观心理，但他自己却不绝望。他说：“我不厌恶他们（指猫人。——笔者注），而想把他们的脑子打明白过来，叫他们知道他们还不大像人。”大鹰充满了对国家民族命运的忧患，但他不绝望不悲观，他目的是要改变国人，叫他们明白过来，知道何为“人”！同样，耶稣也是充满了对民族命运的忧患，他呼喊说着：“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；我多次愿意聚集你的儿女，好像母鸡把小鸡聚集在翅膀底下，只是你们不愿意。看哪！你们的家成为荒场，留给你们。”（《新约·马太福音》第23章，37—38节）耶稣也不厌恶他的同胞，他不绝望，仍在他们中间传扬“天国福音”，叫以色列人真正明白“何为真以色列人”。大鹰认为“恢复猫国的尊荣，应以人格为主”，这与耶稣的目的是矫正人心而非矫正政策是属同列。最后，大鹰为了拯救危难中的民族，以自杀唤醒国人的抗敌意识，这种“警世型”的死与耶稣那种“拯救型”的死，尽管形式不尽相同，但本质都是“舍己”。老舍借“我”来称赞大鹰说：“我不是英雄崇拜者，可是我不能不敬佩他。他是个被万人唾骂的，这样的人不是立在浮浅的崇拜心理上的英雄，而是个替一切猫

人雪耻的牺牲者，他是个教主。”^[31]至此，可以清楚地看到大鹰的创作原型就是耶稣基督，大鹰的人格构成，渗透了耶稣基督的血液。

创作中，老舍对基督教的理解，具有很浓的“自由主义神学”色彩。^[31]他所强调的不是神秘的耶稣基督的神性，他所崇敬的是耶稣基督崇高完美的人格和殉难精神。这种“老舍化”的基督教，在《大悲寺外》中表现得非常突出。在这篇小说中，老舍不仅多次使用圣经惯用的词语，如恩惠、天国、平安中的王等，他还三次特别提到主人翁黄先生“他是个‘人’。他是个人”，他“宽厚、慈善”、“温和、诚恳”，有“一丝不苟”的责任心，乐善好施，“殷勤照顾”生病的学生。他的爱心是普遍的，但有些人厌恶他，“这并不因为他的爱心不普遍，也不是被谁看出他是不真诚，而是伟大与藐小的相触，结果总是伟大的失败”；他是“困苦中的天使也是平安中的君王——……宿舍不清洁，课后不去运动……都要挨他的雷”，他与别的先生完全不同，他与学生们“在一处吃，一处睡，一处读书”。黄先生具有强烈的责任心，顶住有人兴起的要求废除“月考”的“风潮”，坚持“月考”，阻遏了某些闹“风潮”者的野心。因此有人计谋要打他，“他并不是不怕危险，他是个‘人’，不是铁石作的英雄”，但他“仍然不退缩”也“决不辞职了”，他仍然勇敢地走进明知对他有危险的会场，在一片喊“打”的狂呼中，他没有退缩；“他是个‘人’（着重号为引者加），可是要拿人力把自力提到超人的地步”，“我明白他心中的变动：冷不防的被人骂了，自己怀疑自己是否正直；他心告诉他——无愧；在这时节，后面喊“打”！他怒了；不应发怒，他们是些青年的学生——又低下头去。^[32]突然，窗外飞进一块砖，带着碎玻璃碴儿，打在他的太阳穴上。就在他气息奄奄之际，他仍要见学生一面，“刚一进礼堂门，他便不走了，从绷布下设法睁开他的眼，好像是寻找自己的儿女”，终于他支持不住了。“低着头，低声——可是很清楚的——说：‘无论是谁打我来着，我决不计较。’”

过了三天，他死在医院里。”只要是读过《新约圣经》的人，都可以从黄先生身上看到耶稣的影子。耶稣是个“人”，他的爱心、责任心、正义之心、宽恕之心、怜悯之心都是完全的。基督既像羔羊那般纯善、温柔，但又像狮子那般威严，具有震慑力。他像是“困苦中的天使，也是平安中的君王”——他传福音给贫穷人，医治患病的人，但他又指责罪恶，在圣殿中举起愤怒的鞭子赶走那些把圣殿变成贼窝的人；基督也是个“人”，“并不是不怕危险”，面对十字架“苦杯”，他曾祈求上帝撤去这“苦杯”，然而他“不退缩”，终于走向十字架；基督也是个“人”，在十字架上，面对一群曾喊“钉死他”的暴徒，也曾发出“我的神，为什么离弃我”的痛苦声音，但最终他的声音却是：“父啊，赦免他们，因为他们所做的，他们不晓得。”表现出普通人达不到的“超人意识”。如果不把黄先生与耶稣联系起来，人们一定会嘲弄黄先生的迂腐，不理解老舍的创作意图。黄先生人格中所蕴积的爱心与宽恕，正是出于对“人”的尊重与肯定；而要改变中国传统文化所积淀的国民心理和所模塑的迂腐人格，靠《猫城记》中小蝎那种厌恶而悲观的心理是难以成功的。面对活在传统意识中的芸芸众生，没有爱心与宽恕，没有舍己与责任感，没有一颗“寻找自己儿女”的父母之心，同样也是难以成功的。几千年的人类历史，恰恰证明了基督舍己绝非徒然。

老舍笔下的理想人格，还如《赵子曰》中李景纯，忍受辱骂而不屑辩护，“为民除害”而忘我牺牲；《四世同堂》中的钱默吟，一个“自动上十字架的战士”，等等。他们^[53]身上，无不闪烁着基督精神。然而，在老舍的作品中，为什么越到后来，就没有像早期作品——如《二马》、《黑白李》——那样直接用基督教来运思写作呢？罗宾逊说：“一个基督徒作家既要受欢迎，又要小说技巧和风格成功，必得摆脱个人的宗教色彩。名作家许地山用了富有同情心的笔触，在小说中处理一些基本教义，受到大批非基督徒读者的喜爱，究其原因，他把基督教问题放在人的处境来处理，超越了文化和宗教机构

的局限。”^[34]这个论断同样适合于上述问题的回答。譬如,《小坡生日》中,小坡受到“小魔鬼”的诱惑。很显然,这样的描写来自圣经,为了得到5张香烟画儿,“小坡的灵魂已经被小魔鬼买了去”,^[35]替小魔鬼与别人打架。在这里,“小魔鬼”并非像圣经所说那么神秘玄乎。而且,小坡最终的醒悟,也并非来自什么神秘的力量,而是出于他良心自悟。可见为了超越宗教与文化的限制,以引起更多人的共鸣,老舍不得不“摆脱个人的宗教色彩”。但是,这种“摆脱”并不妨碍他对圣经在深层意韵上的接受,也不妨碍他以基督教作为参照的“寻找”。然而,“乌托邦和君子国”的理想与现实中“猫人”糟糕人格的矛盾,却又使老舍的“寻找”陷入困惑。他对基督徒在现实中国所起作用的疑虑,更加深了这种困惑。前者可以从大鹰、黄先生等人身上看到,后者可以从黑李等人身上看到。尽管大鹰死了,但猫国的文明仍旧灭绝了。大鹰的死,并没有唤醒“没有脑子”的猫人,那么大鹰的殉难意义何在呢?仅仅是给“敌人……轻视我们的惩戒”吗?仅仅是平衡那颗不安的良心吗?同样,黄先生的死,也没有挽救“学校已经不是学校”的厄运。用砖打死黄先生的凶手丁庚并未因他的至死“也不计较”的宽恕而忏悔,相反,却称他是“假冒伪善”,应当“天天来诅咒他”。在他丁庚的眼里,黄先生的宽恕是“假慈悲”,其实是种“恶毒的诅咒”;在人生的关键时刻,“决不计较”这句宽恕,“劫去我一切的快乐”。如果说黄先生的死产生作用的话,那么仅仅是“劫去”丁庚的快乐,仅仅是增加了丁庚内心的恐惧和灵魂不安。……为什么黄先生的死就不能使丁庚忏悔和再生呢?面对传统意识中的“丁庚”,黄先生的死,价值又在哪里?显然,老舍的“理想人格”设计又罩上了一层拨不开的浓雾。究竟怎样才能铲除国民的卑劣心理和迂腐人格呢?老舍陷入了困惑。《黑白李》中,这种困惑还表现在对基督教对未来社会作用的疑虑。与《二马》中马则仁和李子荣一样,《黑白李》中的黑李和白李,代表了具有两类不同意识的人,前者是传统意识的代表,后者是现代意

识的代表。传统意识注重的是人与人之间的关系，它表现出的是忠、孝、节、义，以维持社会的一定秩序和稳定性；而现代意识更多注意的是人的主动性、创造性，它表现出的是进取、奋斗和拼搏，以昭示人的主体性。深具传统意识的黑李，对基督教的理解是以其传统为铺垫的，他“上礼拜堂去祷告，为的是坚定良心”，基督教不是动摇他的传统意识“而是‘坚定’他的传统意识。“良心是古圣先贤给他制备好了的，可是他又不愿将一切新事新精神一笔抹杀。结果，他‘想’怎样，老不如‘已是’怎样来得现代。”^[36]传统文化所产生的这种心理定势，使他读完“四福音书”后“接受的容易，可就没有什么精到见解，他不是不想多明白些，但是每每在该用脑筋的时候，他用了感情”。当黑李明白了白李在带领车夫砸电车有生命危险时，他决定替弟弟去死。这种舍己“替死”的动力，不仅仅是因为黑李读完“四福音”，明白舍己“得由自己身上拿点什么来”，而且也是因为“母亲临去世的时候——”的遗托。尽管黑李替弟弟死带有很浓的传统文化中的“家意识”，他没有真正理解，也很难真正理解基督的舍己意识，但“为朋友舍命，人的爱没有比这更大的”（《约翰福音》第15章，13节）。老舍在描写黑李被押赴刑场时，写道：“前面坐着的那个，闭着眼，额上有点汗，嘴唇微动，像是呢……他的眉皱着点，嘴微张着，胸上汪着血，好像死的时候正在祷告。”^[37]这使人想到《旧约》中那“受苦的仆人”（《以赛亚书》第53章，7—8节）。从理智上，老舍显然是现代意识的歌颂者，他认为白李“应当到处作领袖”。然而在情感上，他似乎又觉得黑李书生气太浓但充满古典的崇高。情感上觉得黑李“厚道”。这种理智与情感的二律背反，更深刻地揭示了老舍对基督教在当代的价值判断的矛盾——基督精神是理想人格中不可或缺的（白李“更像他哥哥了”），但在未来的世界中，基督教又似乎起不了什么作用（只有白李在“砸地狱的门”），至多，基督教只成为建立新秩序的牺牲品（黑李为白李去死）。最后需要说明的是，老舍设计的“理想人格”，仍是多重文化

的构成，不仅有传统文化中“儒侠身兼”的潜影，还有基督教、佛教文化的影响。这一切都说明老舍在他系列“理想人格”身上苦心孤诣地寻找着传统文化与现代意识的结合点。^[38]尽管这种寻找，时常让老舍困惑，但其寻找本身却有着不可磨灭的精神价值。

四、基督教与悲剧意识

老舍，一向被誉为“幽默大师”、“笑匠”，但他幽默的笑脸上流淌着的是苦涩的泪水。他的作品宛如包着糖衣的苦药——喜剧其外而悲剧其内。他的作品又与鲁迅不同，丝毫没有辛辣的讥刺，却充满了幽默，一种充满了酸泪与悲悯的幽默。几乎所有的研究者都认为，他的作品笼罩着一种深沉的，令人揪心的悲剧气氛。他的笔下，既有古希腊的悲剧影响而又不同于古希腊悲剧的命运悲剧，又有类似莎士比亚笔下的因性格矛盾和性格缺陷而导致的性格悲剧，还有大量的“为人生”而思考、含有批判现实主义特色的社会悲剧。^[39]然而，在老舍的悲剧创作运思中，显然还存在着圣经悲剧型范。如果说，30年代，老舍走上以悲剧情调为主旋律的创作道路，那么，圣经悲剧型范便是其主旋律中不容忽视的音符。

老舍在《牺牲》的开头说：“言语是奇怪的东西，拿差别说，几乎每一个人都有些特殊的词汇。只有某人才用某几个字，用法完全是他自己的，除非你明白这整个的人，你决不能了解这几个字。”^[40]这似乎是对老舍研究者的暗示；在《猫城记》中，有个特殊的词汇——“毁灭的巨指”，若不了解老舍这个人，我们决不能了解这个字的真正所指，也决不能真正进入老舍的悲剧境界。一部成功的悲剧作品，必有其赖以构思的哲学观、人生观与方法论。在《猫城记》这部惊世悲剧作品中，流淌在老舍悲剧意识深处的正是圣经悲剧型范。日本学者日下恒夫发现这部作品的中心词语是“毁灭的

手指”五个字，^[41]它在全书的关键性地方反复地出现。当猫国的观察者“我”第一眼望见猫国，得出“这个文明快要灭绝”的印象后，作家写道：

将快死去的人还有个回光返照，将快寿终的文明不必是全无喧嚣热闹的。一个文明的灭绝是比一个人的死亡更不自觉的；好似是创造之程已把那毁灭的手指按在这文明的头上，好的——就是将死的国中总也有几个好人吧——坏的，全要同归于尽。

“那毁灭的手指”，具有不可抗拒的、绝对的审判权，只要它按在一个文明的头上，那个文明要毁灭。这样的“手指”即使在喧哗嚷动之中，“我”也看得见：

猫国是热闹的，在这热闹的景象中，我看见那毁灭的手指，似乎将要剥尽人们的皮肉，使猫国成个白骨的堆积场。

从第 17 章开始，在报告了孩子和教育情况后，作家悲叹道：

我又看见了那毁灭的手指按在这群猫国的希望上，没希望！多妻、自由联合，只管那么着，没有肯替他的种族想一想，爱的生活，在毁灭的手指下讲爱的生活，不知死的鬼！

这“毁灭的巨指”是绝望的象征、审判的象征，是一种凶兆。当“我”与小蝎，迷一起度过亡国之夜时，那巨大的“毁灭的手指”又出现在“我”的眼前：

舌头似乎被毁灭的手指给捏住，从此人与国永不许再出

声了，世界上又哑了一个文化，它的最后的梦是已经大晚了的自由歌唱。它将永不会醒过来。它的灵魂只魂向地狱里去，因为它生前的记录是历史上的一个污点。〔41〕

《猫城记》中这“毁灭的巨指”，显然源于《旧约·但以理书》第5章，它是灭绝的前兆，是惩罚、审判的象征。作者通过“我”所看到的“毁灭的手指”，明白了“创造主”决定惩罚灭绝这个文明的“旨意”。这种圣经型范的悲剧，把人带进了无限悲凉的艺术境地，将整部作品的悲剧气氛烘托至无以复加的地步。其实，猫国文明灭绝，是猫人“自己完成了他们的灭绝”，老舍运用圣经悲剧型范把猫人的自我毁灭，变成了创造主的预定和审判，使人的骨髓里浸透了彻底绝望的悲凉。显然，这大大地增强了悲剧的渲染效果。这一独特的悲剧艺术构成的角度，使《猫城记》所产生的悲剧效应在中国现代文学史上独占鳌头，如果我们不单纯用政治观的标准，而主要用思想性和艺术性的尺度衡量《猫城记》的艺术价值的话。

老舍这一独特的悲剧运思，同样可以在《二马》中找到。只要我们仔细探寻老舍的运思轨迹，就不难发现《二马》中李子荣与马威的创作原型很可能就是《旧约·撒母耳记上》中的大卫和约拿单。〔42〕约拿单有父亲扫罗，而马威有父亲马则仁；扫罗嫉恨大卫，而马则仁对李子荣总是看不惯，认为他“俗气”，但都不影响两对青年人心与心的拥抱；圣经中的大卫是个理想的模型，而李子荣同样也是个理想的模型，但他们身上又同样带有很浓的人性弱点：大卫因拔示巴犯罪，而传统意识使李子荣决定娶个识字不多的乡下太太（尽管这不是什么罪过，但多少折射出沉淀在李子荣心理中的传统文化的劣性面，犹如圣经所说的“罪性”沉淀于大卫的意识中一样）。约拿单死于战场与他父亲扫罗有着密切的联系，扫罗与约拿单都战死于基利波山，虽然颇具“英雄悲剧”的悲壮，但在悲壮中无不渗透了对扫罗悲剧性格的揭发。这样说来，大卫与约拿单的分

离,又与扫罗不是无关;同样,马威与李子荣的分离,老马有着不可推卸的责任。尽管马威离开伦敦、离开李子荣没有约拿单死于疆场那般悲壮,但马威出走的本身就是一种说不清的悲哀。这样来分析《二马》的悲剧运思,并非牵强附会,因为身栖西洋文化的老舍,他不可能不熟悉“大卫与约拿单”这个著名的圣经故事。而且,这个故事曾激起了许多文学家、艺术家的创作灵感。何况,老舍创作中还存在着圣经式的运思型范呢!如果从圣经悲剧型范的视角来欣赏《二马》的悲剧艺术,那么所产生的悲剧效果决非一般,当老马的古玩铺被砸,而砸店的又都是中国人;中国人打了中国人,而最理想、最“能耐”的中国人李子荣和马威都平息不了这场风波时,这使人心底产生的悲怆,何止是哭泣!大卫最终重振以色列国威,而重振中国的人,又在哪里?是李子荣?是马威?结果在一片惨淡而寂静的夜色中,马威悄悄地走了。希望在哪里?这种欲哭无泪的哽噎,仿佛使人看到那个时代悬挂在中国人头上的达摩克利斯之剑。

悲剧是一切艺术创作中的王冠。它是一个作家的悲愤、叹息、哀怜情愫的最直接的抒发。然而,悲剧的渲染又绝非制造一种幻灭和绝望,也绝非是一种无可奈何的哀怜和悲叹;相反地,它旨在人们的悲痛情感之后使人们能睁开眼,直面现实,直面人生,直面自我,从而深化对社会、人生、自我的反思。可悲的是,圣经绝望式的悲剧渲染,也没有阻遏现实生活悲剧的上演,值此,我们又似乎看到了老舍那颗寻找的拳拳之心,在寻找路途上的再次困惑。

真理是昂贵的,而寻找真理的勇气更昂贵。要寻找真理,必须要用灼热的、燃烧的目光来剖析世界,必须要有一种摧不跨的信念和为之献身的舍己意识。基督教给予早期老舍的,不仅仅是一种“乌托邦”式的理想和运思型范,也不仅仅是一种理想人格组合的参照和渲染悲剧气氛的独特视角,而且也是一种内在的审视人类的目光和关切民族命运的爱心启悟,也是一种怀抱舍己意识以救

世济民的宗教情怀。

注 释

- [1] 转引自舒乙:《老舍》,第34页,人民出版社。
- [2] 宋永毅:《老舍与中国文化观念》,第7页,学林出版社。
- [3] 老舍:《我的母亲》。
- [4] 舒乙:《老舍》,第32页,人民出版社。
- [5] 见宋永毅:《老舍与中国文化观念》。按宋先生的说法,传统文化中知识分子有三种死亡模式,即:陆游式的死(抗御外侮,战死疆场);海瑞式的死(身逢昏君,直谏至死);屈原式的死(国亡乱世,身杀殉道)。老舍的死与“屈原同例”。(叶圣陶语)
- [6] 同上。
- [7] 同上。
- [8] 老舍译:《基督教的大同主义》。
- [9] 《新约·加拉太书》第2章20节。
- [10] 曾广灿编著:《老舍研究纵览》,第180页,天津教育出版社。
- [11] 《老舍与西洋——从〈猫城记〉谈起》,《复旦学报》,1986年,第6期。
- [12] 《金陵神学志》(国际版)1987年第6、7期。
- [13] 宋永毅:《老舍与中国文化观念》,第4页,学林出版社。
- [14] 曾广灿(补白):《老舍早期译文基督教的大同主义》,《文史哲》,1981年,第4期。
- [15] 见老舍:《二马》,第101页,晨光出版公司。
- [16] 同上,第81页。
- [17] 朋霍费尔(Dietrich Bonhoeffer):《狱中书简》,香港,基督教文艺出版社。
- [18] 老舍:《二马》,第303页,晨光出版公司。
- [19] 同上,第236页。
- [20] 当60岁的伊牧师,请50岁的老马帮忙写《中国道教史》时,老马说:“我写书?倒不易了!快50的人啦,还受那份罪?”见《二马》,第251页。
- [21] 老舍:《二马》,第16页。Lewis, S. Robinson 认为“东西”词在此含有“轻蔑”之意。
- [22] 老舍笔下的伊牧师,虽然有弱点,但不是丑陋不堪,他为人善良,富

有同情、进取心,他爱干净,讲文明,守纪律,负责任,务实不虚,独立不倚。

[23]老舍:《*四世同堂*》,第19页,晨光出版公司。

[24]Lewis, S. Robinson, *Double-edged Sword*, Hong Kong, 1986, P. 105.

[25]宋永毅:《老舍与中国文化观念》,第100页,学林出版社。

[26]舒乙:《老舍》,第61页,人民出版社。

[27]张静民:《老舍与基督教》,《杭州大学学报》,1989年,第1期。

[28]《老舍文集》,第7卷,第432页。

[29]宋永毅:《老舍与中国文化观念》,第18页,学林出版社。

[30]《老舍文集》,第7卷,第440页。

[31]20世纪初的英国,自由主义神学还很有市场,作为基督徒在英国的老舍更容易熟悉这种神学思潮。

[32]《老舍文集》,第8卷,第31—36页。

[33]李景纯与钱诗人对圣经中爱你的仇人有他自己的理解,认为把“仇人”杀掉,使他不能再行恶,便是对他们的爱。这种理解朦胧中似乎窥见到解放神学的端倪。

[34]见《景风》,香港,基督教中国宗教文化研究社。

[35]《老舍文集》,第2卷,第47页。

[36]《老舍文集》,第8卷,第110页。

[37]同上,第118页。

[38]宋永毅:《老舍与中国文化观念》,第18页,学林出版社。

[39]参见《安徽师范大学学报》1989年,第3期,第280页。

[40]《老舍文集》第8卷,第173页。

[41]见《复旦学报》,1986年,第6期。

[42]《旧约·撒母耳记上》,第18—19章。

试谈圣乐之美

姚 晖

我第一次踏进礼拜堂,就被那庄严、神圣的音乐深深感动,一种从未有过的情感油然而生,灵魂似乎立刻得到了净化、升华。我曾带一位对基督教一无所知的同学去参加礼拜,虽然她一时还不太能明白牧师的宣道,但却对赞美诗产生了极大的兴趣。我曾去访问过一些上了年纪的老信徒,也许他们从未受过什么音乐训练,但只要一听到或一唱起赞美诗,他们就会觉得整个身心被喜乐与平安所充满。至于那些具有较高音乐素养的音乐工作者,更是对圣乐之美赞叹不已。

是的,如果说音乐有一种超尘世之美,能使人达到忘我境界,那么作为音乐中的一朵幽兰——圣乐,则不仅能使人超脱、忘我,更使“我”融入宇宙,化入永恒,归入造物主的怀中。圣乐有其独特之美,由此也激起了我试图探寻这美之泉源的愿望。

一、何为圣乐

什么是圣乐?顾名思义,即区别于一般世俗音乐的基督教宗教音乐。基督徒用音乐语言以表达对上帝赞美与感谢的深情,或反映人生在信仰生活中的喜乐与见证,或藉圣乐以解释和阐明真理。圣乐的起源,可追溯到旧约希伯来时期,从《诗篇》中便可查考到许

多例子。诗篇 95 篇开头就写到：“来啊，我们要向耶和华歌唱……”此后，尽管随着时代的变迁，它的形式有所变化、更新，但作为基督教教会生活的一个组成部分，却始终没有中止或消失过。

音乐，即通过乐音的手段，形成现实的艺术性、创造性。它作为艺术的意义，就是要对人起作用，是培养人的意识的一个重要手段。同样，教会音乐作为艺术的意义，无疑也是要对人起作用，包括信徒与非信徒。用音乐来传达神的信息，使每个带着不同意念的人藉着圣乐进入到崇拜的意识和情感之中，更加看清神的奇妙作为。例如我们所熟悉的布道家慕迪与音乐家桑盖总是将布道与唱诗配合，以致达到更好的宣教效果。有一次，慕迪要以“好牧人”这个题目讲道，桑盖就将刚看到的《主寻亡羊》词配上曲，在讲道时独唱。当时，他还是第一次使用这首圣诗，但当他一唱起，不但台下的会众被深深感动，慕迪与桑盖自己也热泪纵横。

二、圣乐之美

（一）心灵的和谐

我们知道，音乐或者一首乐曲的形成，必有其内在的结构。不同形式、不同类型的音乐，因而必有其不同的特点。圣乐之所以有其独特之美，在其结构过程中自有美的因素存在。

音乐有三个要素，即旋律、和声与节奏。有人说，旋律就像一个人的表皮，和声是肌肉组织，而节奏则像人的骨架。汉斯立克^[1]在《论音乐的美》一书中说：“旋律在乐曲中是占首要地位的，是没有枯竭的，它是音乐的基本形象；和声带来了万姿千态的变化、转位、增强，它不断供给新颖的基础；是节奏使二者结合得生动、活泼，这是音乐的命脉，使多样化的音色添上了色彩的魅力。”由此我

们可大略了解三者 in 乐曲中的基本关系与功能；每个作曲家为了完成他特定的乐思，必都要利用这三个要素，并运用自己独特的手法和技巧。圣乐作曲家自然也不例外，但又加上了心灵最深处的那来自上帝的微声与共振。

我们分析一些传统圣诗更可发现，在圣乐中，旋律这一基本形象通常是庄严的。在这些乐曲的旋律中，很少出现大跳和增减音程；圣诗的和声进行，比一般乐曲的和声更突出了以和谐为基础，很少用增减和弦；圣诗的节奏，大多也采用与前二者相适应的平稳的节奏音型。由于这三个要素的相互联系，明显地构成了圣乐的和谐音响。这和谐把人带入了崇高的神圣的境界，于是也构成了圣乐中特有的美的因素之一——和谐，这渊源于心灵深处的平静与安宁的和谐之美。

在圣乐的组织中，也偶有不协和因素，特别是随着圣诗形式的增多，很多形式已跳出了传统的框架。但这不协和却又总是以和谐为最终目的。如“本色化”圣诗，在风格上与传统圣诗迥异；但由于它常常是根据本地民歌民谣作素材，同本地的文化背景相适应，故它又从另一方面形成了和谐，给当地人一种乡土感、亲切感。

何以和谐成为人们内心所渴求的东西？何以人人都在追寻这静谧与平安？何以和谐被称为一种美呢？有些人生性好斗，喜欢刺激，但我们往往发现，在这种人的心灵深处，更有着对平安的渴求。在西方一些物质生活十分丰富的国家，尽管许多人有着高度的物质享受，但他们仍未因此而获得满足。不是有许多人现今正企望能回到原始，回到大自然中去，欲从那里去寻觅和谐与平安吗？和谐，反映了矛盾冲突之后的皈依与安息。主耶稣基督降世，也播撒了这和平、和谐的种子，并将这信息融入了圣乐之中。所以，当人们从一个充满矛盾、世事烦扰的世界踏进礼拜堂，那周围的一切是如此安静，再听到和谐的圣乐，人们怎能不感到一种属天的平安，怎能不忘却一切外在的烦躁与不安，并对至高之主产生依赖与皈依之

情?在与会众同唱圣诗之时,又使每个有着不同意念的人将自己的感情汇入歌声,从而使人与人之间的感情得到交流与融合,进入到一种超越的境界。

(二)内在的生命

从无意义的乐音,到有意义的音乐,并非偶然形成;而偶然形成的音响,诸如工厂的机器声、汽车的行驶等,并不能算音乐。音乐的形成必然是要经过人的工作。即使电子合成器奏出的音乐,也还是需要人将程序编入电脑系统。人在此时的工作主要是依靠思维、感觉和情感的活动。按恩·迈耶尔^[2]的理论,这三个因素是人在作曲过程中的心理活动的基本过程。那么,这三个因素究竟如何作用于人的音乐创作呢?我想在下面仅就后两点进行探讨,因为无论干任何事,思维的环节总是最重要的,人人都有这方面的经验。

人的感觉器官对事物属性的反映不是被动的,而是经常与具体的积极的社会活动联系在一起。不同的作曲者从不同的社会环境中获得不同的感觉印象,因而写出必是不同内容的音乐。圣诗作者必然是熟悉基督教,有基督教信仰,并有一定的宗教经验的人,若不然,他就不可能写出真正的圣诗。诚如迈耶尔所说:“音乐真正的生命并不是感官感觉的真实写照,不是它们机械的接受和复制,而是它们内在的情感生命。”^[3]一首圣诗、一部圣乐,之所以能够扣人心弦,必定是由于它含有某种宗教的内在的情感和内在的美。一个圣乐作家如果没有真正的宗教感情,如果不是真正被圣灵所感动,决不可能写出一首好的圣诗。众所周知的亨德尔谱写《弥赛亚》的故事,就是一例。据说在他谱写这部不朽的作品时,他“足不出户,不眠不休”。罗曼·罗兰说:“它是蘸着泪水挥毫的。”当亨德尔完成乐中的第二部“阿利路亚”时,他自己被感动得泪如雨下,呼喊地说:“我看到了天国和耶稣!”这部不朽之作,倾注了作

者对主耶稣基督的全部感情。作品一经问世，立即引起轰动。英王乔治二世出席了首场演出，在听到“阿利路亚大合唱”时，不由得肃然起立。从此流传下一个音乐史上罕见的传统：无论何时何地，每当“阿利路亚大合唱”的音乐出现时，听众总是全场起立。此情此景，怎能不令人回想起使徒约翰在《启示录》第19章中所描绘的他所看见的天上的异象！

与圣乐作曲家一样，演奏者在演奏时也充满了真正的宗教情感。我们平时可以很容易地辨别出人奏的器乐和电子合成音乐，因为前者不仅蕴含着作曲者的情感同时也表达了演奏者的情感，这一点是机器永远代替不了的。无论是唤起圣乐作曲家灵感的，或是激发演唱者情怀的，都是来自圣灵的感动与力量。汉斯立克说过：“有一种原始力量在作曲家的心灵唤起一个主题、一个动机。我们永远无法看见这个原始力量是怎样产生的，只能作为一个简单的事实来承认它。”^[4]无疑，他说的这种原始力量就是圣灵的力量。圣灵不仅唤起圣乐作者的灵感，还在演唱者，甚至听众的心理动工，使三者同被一位圣灵所感动。由此形成了任何其它类音乐中难以发现的内在生命之美。

圣乐是如此之美，因为它是来自天上的启示、天上的异象、天上的微声。它不但给人以“和谐”与“生命”，还给人其它许许多多的美好恩赐。圣乐吸引了无数人来寻找基督，安慰并医治了无数人心灵和肉体的病痛与创伤，并使无数灰心丧气的失去生活勇气的人看到了永恒之光和永恒之力。但愿凡听到过这种神圣乐声的人都来共同称谢上帝赐给人间的这份最美好的礼物吧！

注 释

[1] 爱德华·汉斯立克(1825—1904)：奥地利音乐评论家。

[2] 恩·迈耶尔：德意志民主共和国作曲家，音乐美学家。

[3] 迈耶尔：《音乐美学若干问题》。

[4] 汉斯立克：《论音乐的美》。

巴赫的《马太受难曲》

溪 洞

《马太受难曲》是巴赫 1729 年的作品。此曲以圣经中马太福音书关于耶稣受难的叙述为基础，描述了耶稣被他的门徒犹大出卖，耶稣受刑前最后几天的苦难和受死的情况。歌词摘自马太福音书 27、28 两章。

受难曲的脚本是巴赫与皮坎德合作写成的，由二个合唱队和一个童声合唱队演唱，二个乐队和二座管风琴参加演奏。作品中叙述故事情节部分由唱宣叙调男高音来担任，而那些抒情诗意的乐段则是以大合唱及咏叹调的形式来表现的。圣咏在里面常常是作为一个阶段戏剧场面的总结。合唱曲在受难曲中起着重要作用，其中有的是史诗般的合唱，有的向人们展开了巨大的群众画面。如开始的合唱描绘了被判死刑的耶稣的游街场面，以及各种各样相互矛盾的激动心情。

这部受难曲表现的含意比巴赫的其它几部受难曲更为深刻。如作品中的第 33 分曲，女高音与女中音二重唱和合唱表现了耶稣被捕后天地的震怒。富于效果的合唱描绘了闪电雷鸣。

巴赫的宣叙调与语言结合紧密，富于表情。如第 74 分曲的宣叙调表现的内容是：耶稣被带到大祭司的院子审判的时候彼得在人群里跟随着他。彼得先后三次被人认出他是和耶稣一伙的，而彼得三次矢口否认。在这段音乐里由男高音宣叙调叙述彼得的对话及短小的合唱。

自从16世纪德国宗教改革运动以来，新教圣咏广泛在德国民众中流传。它们大部分都是选自民间流行的歌曲。其中有宗教歌曲，也有民歌。巴赫是宗教改革运动的拥护者。他在《马太受难曲》中采用了许多新教圣咏。这些为德国人民所熟悉的圣咏的曲调总是与一定的形象相联系的，这就可以帮助听众更容易理解剧情，同时也使作品保持与民间歌曲的联系。如《马太受难曲》的第36分曲，“啊，流满鲜血伤痕累累的头颅……”一首在耶稣被钉上十字架后演唱的圣咏，它的弦律选自16世纪的一首情歌“我的心被一位温柔的少女扰乱”。后来这一曲调又成为葬礼圣咏，叫“啊，流尽血的首领阿德基楚”。巴赫在这部受难曲中，多次运用了这一曲调。

《马太受难曲》还由于其丰富的巴洛克风格的表情而成为在同类音乐中无与伦比的名作。然而它像巴赫的其它作品一样长期被人们淡忘，直到欧洲资产阶级在大革命时期，音乐艺术发展到一个新的基础高潮之后，巴赫的音乐才被一些音乐家们注目。1829年，由于门德尔松演奏了被人们遗忘了一个世纪的《马太受难曲》，巴赫的音乐才引起全世界的注意。

俄罗斯文艺复兴的怪杰 ——卡尔萨文

金亚娜

在俄罗斯文艺复兴的诸多伟大思想家之中，有一位才智不凡的怪杰，他就是列夫·普拉托诺维奇·卡尔萨文(1882—1954)。他是俄罗斯哲学体系的创建者之一，在一系列重要问题的研究上都有卓越的建树，他的研究成果是俄罗斯哲学思想最高成就的不可或缺的组成部分。然而，或许是因为他的绝大部分著作都问世于国外，而且思想艰深又多怪诞，常常令人难以索解，至今，在酷爱俄罗斯文艺复兴哲学的前苏联人中知悉他的并不多，对他那已巍然自立半个多世纪的内容宏富的哲学学说更是不甚了了。这不能不说是俄罗斯哲学研究的一大憾事。

Л.卡尔萨文于1882年出生于彼得堡，曾就读于彼得堡大学的历史语文系，是著名历史学家格列夫斯的高足，专门研读中世纪晚期意大利和法国的宗教运动。大学毕业以后，他作为中世纪宗教研究专家，获准到国外考察两年。其间他悉心搜集并研究了方济各会、韦尔多派和纯洁派的史料，在此基础上撰写了《17—18世纪意大利宗教生活概论》(1912)和《以意大利为主线的12—13世纪中世纪宗教原理》(1915)。这两部著作的内容主要是文化学研究。在缜密分析中世纪制度结构、思想结构和心理结构的同时，著者希图看到历史的多维立体全景，进而掌握它的内在逻辑。他的首次尝试一举获得成功，当时就对60—70年以后研究者才注意到

的资料和问题作了深入的探讨并得出一些独到的结论。不过，文化学研究仅仅是 П.卡尔萨文学术发展的一个过渡阶段。他不断拓宽思想的范围，逐渐转向对历史和宗教的哲学研究，接近了纯形而上学的领域。

革命年代，П.卡尔萨文对俄国的命运十分关切，撰写了“东方、西方和俄国思想”（1922）一文，充分肯定革命的创造性和人民性，批驳了包括高尔基在内的悲观者的论调：“我们俄罗斯人是否拥有伟大的未来？我与俄罗斯作家 A. M. 彼什科夫（高尔基）的权威性意见相异。我的回答是肯定的，并且我认为应该创造它。”但毋庸讳言，对俄国所发生的一切，卡尔萨文却不能抛开宗教的思维方式 and 结论。革命以后，П.卡尔萨文成了神学院的教授，并在彼得格勒的教堂里布道。这一时期他发表了第一部非历史内容的论著《萨里吉亚，或者……关于上帝、世界、人、罪恶和七种死罪的有益思考》（1919）。不久，他和其他一些俄国思想家被逐出俄国，流亡柏林和巴黎。在国外他出版了《乔尔丹诺·布鲁诺》（1923）、《神甫和教会的教士》（？）和在俄国已完成的宏篇巨制《历史的哲学》（1923）。

1928年，П.卡尔萨文应聘到立陶宛的考纳斯大学通史教研室任教。此后直至被捕，他一直客居立陶宛。在这里生活的20年对哲学家颇为重要，使他得以从整体上发展了自己的哲学体系。此时他的主要著作有《论原理》（1925）、《论个性》（1929）等，这两部著作和《历史的哲学》是 П.卡尔萨文的主要哲学著述。

1940年，哲学家随同考纳斯大学迁往维尔纽斯。战后他恢复了教学工作，但执教时间不长，还作了两年历史博物馆馆长。1949年，П.卡尔萨文被捕，在列宁格勒审讯后被关入茵塔附近的阿别兹残废集中营，因为他此时患有严重的结核病。监禁期间，他继续奋力求索，发展并完善了自己的学说，先后撰文十余篇，综述了他的哲学思想的本质和精华，思想的深刻和锐敏不减当年。1954年7

月20日，伟大的俄罗斯思想家、哲学家Л.卡尔萨文病逝于集中营。

Л.卡尔萨文因宗教哲学研究的卓越成就而同俄罗斯伟大哲学家В.п.索洛维约夫、特鲁别茨科依兄弟、П.弗洛连斯基、С.布尔加科夫、И.别尔加耶夫、С.弗兰克和И.洛斯基等享有同样盛誉。他毕生致力研究的主要是由霍米亚科夫和В.п.索洛维约夫奠定的俄罗斯宗教哲学的大一统形而上学学说，对这一学说的发展作出了杰出的贡献，并成为这一俄罗斯哲学学派的最光辉代表者之一。Л.卡尔萨文有别于他人的突出长处在于，他从历史的角度研究宗教哲学，历史的进程推动他的思想不断向深广发展，使他的理论超越出具体史实和现象，上升到对历史过程本质的思考。

Л.卡尔萨文的哲学思想和理论建树集中体现在他的三部主要哲学著作《历史的哲学》、《论原理》和《论个性》之中，它们同时反映了哲学家理论探索的三个阶段。《历史的哲学》的中心是本体论，是关于存在和绝对(上帝)的学说，著者借助于哲学家的直感，寻求着比В.п.索洛维约夫和П.弗洛连斯基的更具体、更接近于现实的关于存在物组织的大一统模式，创立了俄罗斯哲学大一统的形而上学的最后体系之一；在《论原理》中，Л.卡尔萨文深入地研究了形而上学的两个基本对象——绝对及其创造的世界、宇宙，首次把他的观点作为宗教哲学完整新体系而进行阐发；《论个性》可说是Л.卡尔萨文哲学思想的总结，其中构筑了三个统一的大一统原则在个性中运用的本体论模式，并对牵涉到的个性的诸种重要问题作了独创性探讨。此外，Л.卡尔萨文在人类历史发展的哲学研究方面也取得了卓著的成就。

总之，Л.卡尔萨文的哲学研究始终以俄罗斯宗教哲学固有的永恒课题为中心，无论他的理论多么广博深邃，都离不开宗教的轨道，超越不出他的笃信基督教的世界观。他对自己的信仰和追求始终不渝，一生中从未经历过信仰的动摇和精神危机。

关于存在、绝对的基础模式“大一统”

存在、绝对都是俄罗斯宗教哲学的传统概念，在 В.п. 索洛维约夫的著作中首次得到系统论述。В.п. 索洛维约夫的本体论的真髓在于，绝对是永恒的，既是个别，又是一切，既是具体的存在物和存在，又超乎其上，是上帝，是永恒的基督。它体现着万物无不具有的灵体和机体的统一，是人能够以直感知觉的那个真正的大一统，包括逻各斯本身的统一和索菲亚，或者永远处于基督之中的完善理想人类的统一；一切生物个体都由理念获得灵性的力量，这种理念来自上帝的形象，即上帝大一统的某一方面表现。因此，对存在和存在物的认识必须上升到其辩证的统一并超乎其上的绝对，即上帝的体现——大一统。否则，人类便不会获得关于自身和世界的完整本质的认识。

继 В.п. 索洛维约夫之后，俄罗斯的哲学家愈加广泛地发展了关于上帝—绝对的学说。其中，特鲁别茨科依兄弟、И. 弗洛连斯基、С. 布尔加科夫、Н. 别尔加耶夫、Л. 卡尔萨文和 Н. 洛斯基等的观点可说与 В.п. 索洛维约夫同宗，刻薄点说，实际上都从柏拉图“理念世界”的概念蹈袭而来，把存在物组织的大一统原则的基础模式视为上帝中的世界，即造物主对一切物和现象的意图的总和。但这绝不意味俄罗斯哲学即是对柏拉图学说的拙拙摹仿；实则相反，俄罗斯哲学家以其独有的思维和逻辑不仅发展了希腊的学说，而且创立了地道俄罗斯式的哲学。对此，当代俄罗斯哲学大师 А. 洛谢夫作了颇为精深恰切的评论：“俄罗斯哲学同欧洲，主要是同德国哲学迥异，不想把观点进行抽象的、纯理性的系统化；它是对存在及其隐含深层内容的纯内在、直觉和纯神秘主义的理解。这种理解不诉诸逻辑概念和定义，而仅仅靠象征，靠形象，借助于想

象力和内在生命的运动来实现。”(见 A. 洛谢夫《俄罗斯的哲学》，刊于苏联出版的简报《20 世纪和世界》，1988 年，第 3 期)当然，细论起来，每个哲学家对具体问题的看法又不尽相同。例如，C. 布尔加科夫在关于绝对的理论之外，还论及上帝的“无”向世界的“有”的过渡，即绝对向相对——世界——的过渡，他把创造世界的行为因为“一切有生命物质的创造”，力主从无创造世界的学说，以此同泛神论划开了界限；Л. 弗洛连斯基的许多观点都与 C. 布尔加科夫相契合，他对众多生物统一的至高概念，即基督教教义中关于上帝是具有三位一体性的不可分一体的概念更感兴趣，把它同时视为世界多样性学说的基础，但 Л. 弗洛连斯基认为，关于上帝是不可分一体和三位一体及上帝与人两种本性不相融合又不可分割的教条，具有二律背反的性质；E. H. 特鲁别茨科依则把世界的产生看作为绝对自由的行为，并试图作出结论：上帝对于世界是自由的；尘世万物对于上帝是自由的；上帝对于尘世罪恶是自由的……诸如此类的种种观点不遑枚举。

本文论及的 Л. 卡尔萨文以其独特的视角发展了关于存在、绝对和大一统的学说，他的理论与文艺复兴时期著名德国哲学家库萨的尼古拉的哲学不无相通之处。

作为一个历史学家，Л. 卡尔萨文总是善于看到处在不断运动状态的动态现实，这种动态的标志就是发展、过程；而这方面在有关存在、绝对和大一统的原则中并未得到充分的反映。Л. 卡尔萨文对这一原则作了补充，导入了现实形成和变化的无所不包原则，即三个统一的总和，抑或三统一原则。这三个统一之间存在着互相关联的有序级次：原初统一——分裂——重新统一，是通过自行分裂和自行结合而实现的某种统一。后者构成动态存在的无所不包三统一原则的基础。值得注意的是，哲学家使大一统服从于三统一的原则，把它纳入原初统一——分裂——重新统一的三级过程中，这样一来，大一统便自然地处于一种相应的动态，似乎是三

个统一的“瞬间断面”，是分裂——统一在任何阶段和任何时刻的构成原则。

JL.卡尔萨文还把这一理论运用于世界的创造。他断言，世界的创造是一种神化。绝对将自己完全奉献给它的“无”，即某种生物，或称“第二主体”，使生物在具有上帝“轮回”性质的过程中得到神化。这种创造世界的动态过程包括下述阶段：最初只有上帝，然后是对造物献身的上帝，他不断减小并化为乌有，成为造物主上帝；与此同时，出现了逐渐成为上帝的造物；尔后便只剩下完全成为上帝、成为无所不在的仁慈的造物，即最初的上帝，他在造物中复原了自己。

这里，无论是上帝的存在，还是造物的存在，都遵循着三统一的规律。任何一对相互对立的因素都会展示出：它们之间所以出现对立关系，是由于破坏了初始的统一并发生分裂，继而二者又渴望重新统一。例如，做为造物的我，最初是统一体，这个统一体尔后分裂成主体和客体，再后主体和客体在自我意识中又重新结成一体。这里的重新结合是借助于知识实现的，因此，是不完全的。从对这种结合不完全性的意识可引申出一个结论：我们的存在和自我意识是“不现实的，是某种梦幻”。要看穿自我存在的这种虚幻性，必须求助于至高存在的观念：我与自己世俗存在的同时，还是至高存在，即所谓完善了的大一统，那是我在上帝人中获取的。只要我们不全身心地沉湎于世俗存在，不再精神空虚，我们便能在自我意识中见到上帝，我们的全部自我意识，全部知识就会成为虔诚的祈祷。而在这种至高的观察角度，我们是超时空的，在时间和空间中是无限的；若在世俗的观察角度，我们的时间无限性便减小到从形成到消逝的有限瞬间，至高“我”的空间无限性也减小到有限性，我的一部分脱逸于我而成为他物的一部分，不过，它留有我的印迹，并未完全离开我，依旧是我本身，因此，在无限的时空中到处和永远都有我，虽然我还成为别的——整个世界”（《论原理》，基督

教形而上学经验，第1卷，《上帝和生物世界》，柏林，1925年，第139页）。

不过，最终，JL.卡尔萨文的三个统一的理论还是走向了泛神论：“没有上帝和在上帝之外便绝对没有我，我本身和自在的我并不存在，但是由于我思考，我渴求和我生存，我与上帝相关连并成为上帝，犹如上帝包容的另一个基质，而且如此不能分离，以致没有上帝，在上帝之外，我自身如此微不足道，甚至完全不存在。”JL.卡尔萨文理论的泛神论性质还表现在所谓人的自由产生的论述——“上帝由无创造我，与此同时，这也是我的自由产生”——及对上帝和世界过程的关系的阐释——“由于造物还是上帝，上帝在把自身奉献给它时，从造物那里反向地接受了他献给它的东西，于是，上帝得到了同样的补偿。上帝竭力减小和消除自身，逐渐化为造物，而造物又鼎力使上帝得到复原。但因为造物也是上帝，所以，它努力复原上帝即是上帝的全力自我复原。”这显然是泛神论的一种典型论证方式，似乎上帝在与自身进行着无目的的游戏。但正是这种在我们今天看来极为乖谬悖理的逻辑，却成了基督教世界观本体论的基础。然而我们不能因这一论题而把JL.卡尔萨文的全部理论都同泛神论等同起来。它同泛神论的分野在于，JL.卡尔萨文的从无创造世界和关于上帝永恒和不变的理论与泛神论关于大一统的一般认识不同，它构成了一个自我一格的体系，简言之，其基本组成部分为哲学家首次提出的四种大一统：其一，绝对完善的大一统——上帝；其二，得到完善或神化（绝对化）的造物的大一统，它与上帝的区别在于，有它便无上帝，它本身即是成为上帝的无；其三，造物的形成或所获部分大一统，它追求着自身的完善，如同追求理想或绝对的赐予，并通过后者与上帝同归一体——成为上帝，并在上帝中死去；其四，未完成的造物大一统，即相对众多的统一，从大一统的有限因素而成为完善的大一统。

在JL.卡尔萨文这一存在的形而上学大一统体系中，明显地表

现出哲学家对存在的大一统发展动态现实、动态存在的无所不包三统一原则以及世界存在诸种因素间内在联系的特殊兴趣。为此，他凭直感考察了世界存在的更隐秘的深层结构，这与西欧的形而上学者判然有别。Л.卡尔萨文对大一统的直感比他的先驱有了极大的发展，在历史发展、心理过程和意识产生过程等方面的研究中都有广泛运用。总而言之，他的哲学不仅仅是一个普通的大一统的体系，它的原理更为充实丰富，是由两个互相关联的原则牢固构成的本体论机制：描述动态存在的三统一原则和描述静态存在的大一统原则。正是为了寻求这个完整的结构，哲学家才不倦地探索前此提到的基础模式。

关于个性的理论

应该说，Л.卡尔萨文的本体论的独特结构是在他关于个性的哲学中得到完善的。它在哲学家的理论达到顶峰的《论个性》一书中得到了系统而完整的论述。这里，著者不仅将关于对立面吻合于一的学说运用于上帝的三个统一，而且运用于所有的个性，因为个性必将得到完善并达到神化。

依照 Л.卡尔萨文的定义，个性是“具体精神的”，是具有实体精神的人。它是确定的，具有不可重复、独一无二和多种多样的特性。个性的统一在于它的精神性，而多样性在于它的实体性。由于个性的统一是众多的统一，所以，个性是完全精神和完全实体的。从实体方面而言，个性是众多，是现实，是必然；而就精神而言，它是必然性的掌握，是自我的掌握，亦即自由。这些定义含有一定的相对性，它表明，“在个性中有某些高于统一——自由——必然性的东西，这就是它自身”。哲学家认为，这种因素是无法定义的，因为它处于统一之中，首先处于上帝的三个统一之中，即圣父、

圣子、圣灵这圣三位一体的三个位格之中(这里, 圣父为原初的统一, 圣子为自行分解的统一, 圣灵为自行恢复的统一)。实际上, 上帝的圣三位一体是个性的统一存在, 它多半在第二个位格——逻各斯——那里得到展示和定义。逻各斯能够自行分裂, 是圣三位一体的实体。至于生物, 严格说来, 它不是个性, 而只是上帝从无创造的自由的、无法定义的基质。它本身不构成任何东西, 只有当它掌握了上帝的“内容”之后, 才能成为个性。生物内容的获取只能借助于它与逻各斯的关系, 整个生物世界都是其神化的结果。

由此可见, И. 卡尔萨文关于个性的概念完全符合基督教的教义, 它首先是对上帝而言, 其次才对人。而人的个性只能说是不完善的、初步的和萌芽状态的。人的不完善和恶源于善的缺乏, 在于他没有充分地掌握上帝的存在: 人在开始了上帝的和自己的存在以后, 立即开始追求自我, 傲慢代替了谦恭, 企望得到不可得的东西——“不想成为全部存在, 只想成为部分存在。”但是, 人所办不到的事情上帝却能办到, 上帝满足了人的荒唐愿望, 在保持他的自由的同时, 赐予他半存在、半不存在, 即不完全的死和不完全的生, 恶性无休止的死亡。人的不完善竟然能够达到如此程度, 可见, 他所具有的只是个性萌芽状态的存在, 或潜在的存在。个性完善的程度最终取决于对神性的掌握, 即神化的程度。这一过程以下述方式来实现: 最初只有一个上帝, 尔后上帝逐渐死去并产生人, 再后是取代了上帝的人, 继而是正在死去的人和复生的上帝, 然后只有一个上帝, 接着出现了上帝人。在这一过程中, 人借助于逻各斯的人形化同上帝归为一体, 并以上帝的身分出现。人按照自己的愿望自由地成为不完善的存在, 它表现为无辜的痛苦和死亡。因为基督的人类不在他之外, 而含于他自身, 所以, 这也是基督的痛苦和死亡, 尽管他能复活, 对于上帝仍然是悲剧。这里, 圣父受难说对著者的影响显而易见。

И. 卡尔萨文关于实体性(实体感)的理论颇令人感兴趣。哲

学家把实体性(实体感)定义为制约个性确定性的因素,即自行分解个性中的众多。这种确定性必然使“我的躯体与异在的躯体相关”,不是它们的外在共存和接触,而是互相渗透和融合。“在我的躯体中有异在的实体性,在异在的实体性中也有我的实体性;我知道、回忆甚或想象的一切,都是我的实体性,不仅是我的,还有异在的实体性。”依照Л.卡尔萨文的看法,处于不完善个性个别躯体之外的整个世界,在一定程度上也是它的躯体,不过是“外在躯体”。他由此引申出一个重要结论:个性的完善伴随着整个外在躯体而实现,整个世界都在进行向个性独具躯体的转变。这样,Л.卡尔萨文便以对立物吻合于一的原则消除了现象学和直觉主义的分歧。

在Л.卡尔萨文关于个性的全部理论中,贯穿着一条主线——人的个性是不完善的,只有上帝的个性才完美无瑕;但人生的目的和意义正在于同上帝的存在完全归为一体,在于成为上帝的化身,从而成为真正的个性。因此,个性对于人,与其说是拥有的对象,毋宁说是追求的对象——人完全可能成不了他想做的那种人。这种观念正显示出今天笃信基督教的信徒关于个性的概念的宗教渊源。它表明世俗人拥有个性的愿望,是人渴望成为上帝的基督教理想已经熄灭火焰的折光。Л.卡尔萨文关于个性的理论的重要意义在于,它使大一统的形而上学接受了个性的概念,并把它置于显著地位,因此,可以认为,关于个性的哲学是哲学家对大一统传统概念的重要创新和发展,由此进而形成了关于个性的宗教哲学。

Л.卡尔萨文关于个性的上述理论直至今日无疑仍具有一定价值,是他哲学遗产的最有现实意义的部分。当今,如何用马克思主义观点正确解决围绕个性的一系列精神领域的问题,对于人在社会主义现代化建设中发挥主观能动性具有重要意义。

历史的哲学

在众多的俄罗斯哲学家中,Л.卡尔萨文在历史哲学的研究方面取得了尤其突出的成就,其主要研究成果集中体现在《历史导论》(1921)和《历史的哲学》(1923)中。哲学家确证了历史存在的基本因素,探讨了历史在整个世界及其与绝对存在关系方面的意义和地位。

Л.卡尔萨文认为,历史思维的最高任务是“认识整个宇宙和作为统一发展主体的整个生物大一统”(《历史的哲学》,第77页)。狭义而言,历史的内容即是“作为统一无限时空主体的人类的发展”(同上,第85页)。哲学家认为,发展是一个过程,其中任何一个整体(诸如机体、精神生活)都在不断地变化,不断地化为另一种质,从自身内部变起,而不是同某物的外在结合。发展的这种不间断性表明,发展着的物体不是由单个部分、原子所组成,而是一个统一的主体,发展中呈现出来的变化只是它在发展过程中的存在方式。因此,这个统一的主体在时空中是无限的,是全质的和完全统一的。由此可见,Л.卡尔萨文完全否弃了本体在发展过程中与原初有别的看法。在他的观念中,主体即是个性,潜在大一统的个性,甚至它的每一个新质的形成都是所获大一统的一部分。主体的发展是从一种因素向另一种因素的过渡,这一过程的发生由主体本身的辩证本性来决定,并非来自外部作用。Л.卡尔萨文从这种认识论出发,否定了历史存在王国中外在关系的作用。依照他的学说,所有的历史个体(人、家庭、民族等),就其不可重复、不可取代的特点而言,都是世界大一统本身。这些构成历史存在王国的主体互相渗透,自由发展,因为它们之中的每一个都含有一切的萌芽,其间不存在外在关系。此种观点极大地影响了哲学家历史研

究的方法论，使他拒绝考察历史发展过程中外在因素的作用。Л. 卡尔萨文断言，如果说两国人民之间存在着相互影响，不仅是因为他们都包蕴着至高主体的因素，诸如文化、人类、宇宙等，还因为对于一国人民来说，“他民族的东西”在一定意义上也为自己所属。因此，发展还是不断地、辩证地由本民族的思想来实现，而不是外在思想的拼凑。甚至自然对人民生活的影响也不属外在因素，因为一个国家的自然条件，同存在的所有其它物质因素一样，不是孤立地对历史进程发生影响，而是只能折射到人的意识中，转化成为社会心理因素。这里，自然和人类一样，都是至高主体的个性化，是大宇宙的个性化。诚然，它的个性化不如人类的个性化那样充分，但它通过至高主体与人的精神相结合（《历史的哲学》，第 347 页）。

Л. 卡尔萨文的另一些思考对他的历史研究方法论也颇有影响。他断定：新事物总是产生于历史过程的不存在，否则，它便不成其为新事物（同上，第 237 页）。他由此摒弃了把新事物的产生归结为旧事物重新组合的遗传学理论，甚至把基督教从犹太教和希腊化时代文化中分离出来的主张委之于遗传学的理论。至于历史研究的个性化方法和概括方法的问题，Л. 卡尔萨文所作的完全是基督教神学的诠释。在他关于世界的概念中，一般是众多世俗主体的至高主体的个性化，这种一般本身就是“具体的个性”，它“不是抽象的，不同具体化相离逸”。某些历史主体可能按一定等级和一定秩序来排列，例如个人、家庭、民族、文化、人类、宇宙等。在任何历史个性的经验发展中都可以划分出下述阶段：一，历史个性的潜在大一统从不存在向存在的过渡；二，原初有区别的统一，即统一分裂为个别因素和统一的减小，但这依然是高度的统一，因为个别因素很容易互相转化，可以互相代替，在这种意义上具有“超乎有机界和无机界之上”的性质；三，有机的统一，即“个性化功能受到局限和相对稳定”的阶段；四，由有机的统一·诞生出系统，继而由分裂导致消亡，这里，发展的目的是作为绝对个性的生物世界大

一统的实现,然而,依照 П.卡尔萨文的看法,这个目的在经验中是不可企及的,只能在超验的形式中来实现。绝对把自己完全奉献给世界,以上帝的化身弥补世界的不足并使之达到完善。由此可见,整个历史过程就是上帝人的过程。所谓完善,并非发展的时间顺序的终结,对于一个不完善主体,它总有可追求的理想,这种理想只能在无限个个性化的过程中得到实现。“但这丝毫不妨碍理想成为现实,后者高于理想所蕴含的成为理想的因素,或者历史的经验过程”。在大一统的“每一个月上,形成和完成性、完善和完美性都吻合于一”(转引自 H.洛斯基《20 世纪的俄罗斯哲学》,第 107 页)。

总之,П.卡尔萨文关于发展的概念与实证主义关于进步的概念截然不同。存在的大一统中的一切发展因素在质的方面都被视为具有同等价值。各种构成因素的经验价值取决于大一统在其中得到揭示的程度。一切个性的历史中都有最充分揭示大一统的瞬间,这就是个性发展的顶点。为了确定到达顶点的瞬间,需要找出一个标准,其尺度即是个性的宗教品质,因为宗教品质可理解为个性对绝对的特有关系,对真、善、美的关系。鉴于整个历史发展可归结为上帝人的过程,评价接近理想程度的标尺就应该是绝对的个性在经验中能否得到充分反映,这个个性也就是耶稣的个性。哲学家基于对人类历史的基督教神学研究得出了一个结论:人类的整个历史即是基督教经验的形成和消亡,因此,历史科学应该是宗教的,并且应该是东正教的。

П.卡尔萨文属于俄罗斯哲学象征主义的一代,同所有俄罗斯哲学家一样,十分关注人、人的存在、人的个性、人的道德渊源,以及俄国的命运等问题,对世界存在诸种具体因素间的内在联系殊感兴趣,诸如精神与实体的相互关系、世俗个性与至高个性间的关系等。在这方面,П.卡尔萨文的理论同西方哲学的唯理论犹如水

火。他从历史发展的视角,对俄罗斯半哲学、半神学的大一统形而上学体系作出了新的阐发和论证,为俄罗斯宗教哲学传统主线的发展作出了卓越的贡献。诚然,他的学说接受了欧洲中世纪基督教神学及库萨的尼古拉的理论影响,而且理论不乏怪诞和乖舛,但从总体上看,他的成就仍不失为俄罗斯文艺复兴哲学的一大宝库。不研究Ⅱ.卡尔萨文的理论,便不能完全把握俄罗斯的宗教哲学。

布尔加科夫

董友编译

在西方哲学史,特别是在宗教哲学和神学史上,布尔加科夫的知名度,虽然不如他的同胞别尔嘉耶夫和舍斯托夫那样高,但正是他才堪称俄国神学(也可以说 20 世纪正教神学)的主要代表。他的“人神论”三部作是现代东方教会的唯一教理,全书对教义问题重新加以思考,并作了系统而独到的阐述。

谢尔盖·尼古拉也维奇·布尔加科夫(Булгаков Сергей Николаевич)是俄国经济学家、哲学家、神学家,1871年6月16日生于俄国奥廖尔省利夫纳市一个多子女的神父家庭。少年时期他信奉东正教,就读于教会学校,后来由于受到唯物主义和革命民主主义思想的影响,17岁那年离开教会学校,进入叶列茨中学学习。1890年他考入莫斯科大学法律系,在大学期间,他最感兴趣的课程是政治经济学,用了大量时间攻读经济。毕业后留莫斯科大学任教,不久获得出国深造的机会,被派往德国攻读硕士学位。两年后学成回国,在基辅大学任政治经济学教授,一直到1906年。1906—1918年他执教于莫斯科大学。此时他已脱离社会民主党,参加立宪民主党,被选为第二届国家杜马代表。他曾参与“新宗教意识”运动,与别尔嘉耶夫等人一起出版宗教哲学杂志《生活问题》,参与《路标》文集的编辑和撰稿工作。他又重新加入教会,并于1918年被授予神职,作了神父。他此时回到克里米亚家中,一直居住到1923年被驱逐出国。先在布拉格留居两年,1925年到巴黎定居。

在这里,他继续从事神学研究工作,并一手创办了俄罗斯正教神学院,任神学教授兼院长,1944年7月13日逝世。

布尔加科夫一生著述甚丰。从著述来看,他的活动大致可分为这样几个时期:早期或“合法马克思主义”时期(1896—1900)、转变时期(1901—1903)、宗教哲学时期(1904—1920年代初)和神学时期。我们先来看看他在不同时期发表的主要著作:

早期著作基本上是论述经济学和社会学的著作。例如,引起德国学者重视的学位论文《资本主义和农业》,他的第一部巨著《论资本主义生产条件下的市场》(1899)、《论社会现象的规律性》(1896)、《因果律和人的行为自由》(1897)、《关于资本主义农业进化问题》(1899)等等,表明他这个时期的理论观点和对一些现实问题的看法。他在政治经济学方面取得一定成就,指出了马克思对政治经济学的功绩,但同时也暴露出对马克思主义的修正,企图证明小农经济的“稳定性”,用所谓“土地肥力递减规律”来解释人民群众的贫困化。

1903年出版的《从马克思主义到唯心主义》文集,被认为是转变时期的总结,它包括这样一些文章:《社会现象的规律性》、《因果律和人的行为自由》、《经济和法》、《作为哲学典型的伊万·卡拉马佐夫》、《进步论的基本问题》、《赫尔岑的灵魂悲剧》、《索洛维约夫哲学给现代意识以什么?》、《论经济理想》、《论社会理想》、《政治经济学的任务》,等等。

1911年在莫斯科出版的《两座城市》(两卷本),对他的宗教哲学探索作了总结,也可以把它看作“从唯心主义到东正教”的道路,它的基本目的在于用宗教观点解释自然和社会的客观实在以及人及其价值。第1卷包括这样一些题目:费尔巴哈的人神宗教;论社会德行(T.卡莱尔);中世纪理想和现代文化;国民经济和宗教个性;基督教和社会问题;论早期基督教。第2卷包括:早期基督教和现代社会主义;启示和社会主义;俄国知识分子的人神宗教

(①俄国革命中的人神宗教；②基督复活和现代意识；③英雄主义和苦行)；陀思妥耶夫斯基、特鲁别茨科伊公爵、H.费多罗夫的哲学评述；文化哲学短评(①关于民族的沉思；②教会和文化)。

1912年，另一部巨著《经济哲学》问世。这是一部宗教政治经济学著作。它以世界经济生活为背景来考察经济职能：经济劳动按其本质而言是自然界的人化，消费使所有“农产品不能自给者”之间接近起来；在生产过程中，人的创造力支配整个世界。这部著作系统地制定了他的“社会哲学”原理，成了他的社会学蓝图。同时，他的“智慧说”(下面再讲)体系在这里亦初见端倪。

《不夜的世界》(1917)，被视为俄国宗教哲学的奠基之作。布尔加科夫把这本书叫做“各种篇章之集锦”，目的在于把他在东正教生活中形成的宗教直观加以哲学化，或者说具体化为思辨的东西。这本书有一个长达119页的序言，论述宗教的认识论和方法论问题，是对神学思维前提最有价值的解释。第一编：神的虚无，包含有否定神学历史的丰富材料；第二编：世界(本体论和宇宙学)；第三编：人(宗教人类学、历史和文化哲学)。这部著作对所涉及和论述的哲学问题，作了肯定神学的解答。

1925年他撰写的《教会教义之纲要》(在《路》杂志上连续发表)，主要是论述东正教教义与罗马天主教教义之不同，用以清除前此他所受到的天主教诱惑。

紧接着他发表了第一个神学三部曲，亦称“小三部曲”：《然而不尽的灌木》(1927)——在教义上解释东正教之崇敬圣母的一些特点，试图创立东正教的自然哲学；《新郎的朋友》(《约翰福音》3章28—30节)——论东正教之崇敬先知，是东正教人类学的来源；《雅各之梯》(1929)——论天使，视天使为精神实在，取代东正教世界观中的抽象和无能为力思想。

几年后，布尔加科夫又相继写了第二个“人神论”三部曲，亦称“大三部作”，这就是专门论述基督的《神的羔羊》(1933)；论述圣灵

的《安慰者》(1933);论述造物主和创造、教会、末世论问题的《羔羊的新娘》(死后 1945 年出版)。

由此可见,布尔加科夫走的是一条从哲学评述到纯哲学继而神学的道路。

布尔加科夫之转向神学发生在 20 年代,其原因是多方面的,除了社会历史原因之外,主要是由于他信仰耶稣基督及其教会。他从小就爱基督,认为基督教可以而且应当包罗全部文化,只有以这个现实作为前提条件,人类才能去建功立业。他对信仰从不漠不关心,开始时信仰地上的天堂,然而却是若明若暗,从敢于和决心信仰时起,他很快就从遥远的地方直接来到精神故乡。“我需要的不是神的哲学思想,而是对上帝、基督和教会的生动信仰。”他说,基督教“就思想而言,决定了人从第一声啼哭到最后一息的全部生活,就其本身而言,没有可以保持中立或漠不关心或消极应付的领域,犹如上帝之神力无边一样”。

然而,更重要的原因是他的完整基督教世界观的形成,进而促进了他的转变。从古代的柏拉图、托马斯·阿奎那,一直到近代的康德对他都有深刻的影响。但是最直接的影响,当首推索洛维约夫这位俄罗斯新宗教哲学之父。在《索洛维约夫哲学给现代意识以什么?》一文中,布尔加科夫坚定地认为,索洛维约夫哲学才是“科学、哲学和神学的广泛综合”,是“完整的基督教世界观”,它不只是灵魂的隐秘一角,而且是人类文化的全部。布尔加科夫神学体系的最高形而上前提,就是索洛维约夫的“万物一统”原则,而这个原则的完整形式就是神圣智慧学说。所以,布尔加科夫把自己的行动看作是执行自己伟大导师索洛维约夫的遗训,去建立以“智慧说”为依据的神学体系。

何谓“智慧说”?“智慧说”语源于希腊文 Sophia(智慧)和 logos(学说),是 19 世纪末 20 世纪初俄国宗教哲学和神学的一个主要派别,它的主要代表人物就是索洛维约夫、弗洛连斯基和布尔

加科夫。这个学说的核心概念就是“智慧”，而“智慧”在古代和中世纪哲学中是一个有神话成分的概念，在犹太教和基督教的正统与神秘主义文献中都有反映。

但是，在俄国宗教哲学和神学中，“智慧”却具有不同的含义。索洛维约夫提出的智慧说，被认为“万物一统中的世界观原则和创造力的总和”；而布尔加科夫则认为，这样说还是意犹未尽，没有讲到家，应当说，智慧不仅仅是世界观、认识论，而且是实存，是世界和人的神之始基。布尔加科夫之使用“智慧”一词，不失其为神学上的一个创造。他的智慧说是直接由“经济哲学”思想产生的，而这个思想又是重新审查劳动和经济生活在人类历史和历史上的作用的结果。随着经济关系概念的神秘化，劳动范畴在布尔加科夫宗教体系中的作用日益增长，劳动和人类创造被理解为执行圣训，是神之宇宙构想的一个片断，是世界灵性化的过程，是世界“智慧”的发现，是净化、禁欲、拯救和复活的一个方面。

布尔加科夫说，智慧虽然不是绝对者或者神，但它具有直接来自神的东西，它不再陷于为世界存在所固有的虚无；智慧由于在神和世界之间占有位置，所以也就处于存在和超存在之间，既不是存在，也不是超存在，或者说同时是两者。

根据布尔加科夫的学说，智慧就是在创世过程中产生的神的内在本质，或者神的“位格”。^①如果说神作为绝对者，完全先验于世界，那么作为造物主，则完全为世界所理解。创造过程被说成，神以其“过多”的爱，“从自身出发”照亮“非神虚无”的黑暗。造物主没有无限和绝对的“羡慕与贪求”，也不知道“增殖”。神灵“想要的不是自己”，而是“从自身出发去进行创造”。但是，“神灵在把自己与非神世界相提并论时，就在自己与世界之间划了一条界限。这

^① “位格”语源于希腊文：hypostasis，在哲学中表示本体、本质的东西。在基督教中，从教父学开始，这个词用以指上帝三位一体中的任何一位。

条界限按其地位来说,存在于神和世界、造物主和受造物之间,它本身既非此,亦非彼,而是同时把两者联系起来的一种特殊东西”(《不夜的世界》)。智慧就是这个界限,这个“之间”,或者说是“纽带”、“阶梯”。

在布尔加科夫看来,智慧之于世界就是现实的和积极的万物一统。万物一统的“最高”部分连接着智慧,它的“最低”部分连接着虚无。他说:“世界以观念王国或智慧为最高基础,而其中一和多、个体和一般相协调而存在,部分和整体处于积极的万物一统中。”世界的本体论实质,就在于它的基础连续不断的智慧性。世界正是通过这种神圣智慧才与神发生关系。

“受造物虽然是由虚无产生的存在,但它在神面前并不是虚无,可以说因为它有自己的神性(就是受造物的智慧)。它有自身的弹性。这种独立性通过宇宙灵魂这个受造物存在的万物一统而实现。”

“宇宙灵魂”和“智慧”完全相似,并非意义有所不同,宇宙灵魂仿佛是既成的智慧,而智慧则是实现自身任务的宇宙灵魂。但是,时间范畴不适用于智慧,因为它已越出时间界限,是一个存在因素,仿佛是“第四位格”。为什么说“仿佛是”,这是因为布尔加科夫使用一次这种说法,后来遭到非议并被指责为“异端”,为了和缓这种说法,他宣布说,智慧是“位格的”,但不是“位格”。

可是,在最后一些著作中,布尔加科夫已经很少讲到“宇宙灵魂”(但不是放弃这个概念)。他把注意力放在“智慧”上来,视它为“位格”,或者宇宙灵魂中所体现的“位格成分”、宇宙灵魂仿佛是智慧在自然界中的预报。

按照布尔加科夫学说,智慧是“神和世界之间活的联系”。同时他也清楚,智慧只是部分地体现在相互对立的多样性世界中,而且体现智慧这个过程本身是痛苦和凄惨的。他说:“世界是潜在的智慧,而在现实中它又杂乱无章……世界远离智慧不是因为本质,

而是因为状态……由于智慧的原始统一被破坏，我们在世界中看到的只是存在及其形而上核心的混合，这就给存在造成痛苦——生成、时间性、不协调、矛盾、进化的过程……”

布尔加科夫接着说：“世界的秘密在于女人性，世界的产生是整个三位一体的行动，三位一体每个位格都具有感知实体、永恒的女人性，这女人性通过行动就成了世界的开端。”所以，布尔加科夫把智慧叫做“第四位格”或“存在的母亲怀抱”。

他用下述一段话表明自己关于智慧这一神和世界之间纽带的论点：

“这个具有形而上实质的永恒女人性到底是什么？是受造物吗？不是，不是受造物。智慧在神和世界之间占有位置，尽管它不是绝对者，但却具有直接来自神的东西，具有绝对者形象……它本身虽非永恒，但毕竟有永恒形象。它不受时间限制，但本身又没有永恒性……世界在同一个时间里是智慧，但又区别于智慧，不是智慧……世界是由思想孕育而结子的虚无，是形成着的智慧。”

不但如此，布尔加科夫又提出“受造物”智慧和“神灵”智慧的区别。因为“创世活动是由两个核心，即天与地的智慧的创造实现的”。所以我们看到的已不是一个，而是两个智慧概念，不过，就其形而上深度而言，它们又完全一致。但是，这个区别乃是布尔加科夫智慧说的最主要之点。

布尔加科夫两种智慧的区别是矛盾的，正如瓦西里·津科夫斯基(1881—1962)所说，布尔加科夫似乎往往把这两个概念混淆起来，两种智慧的说法是矛盾的，时而把智慧置于世界之外，置于神之外，时而又给这个概念加进宇宙性和神性，例如，布尔加科夫说：“决不能只认为智慧是观念宇宙……神不决定智慧，而是向它流露出三个位格之爱的生动创造力。”然而，按照布尔加科夫的说法，智慧又“被允许”进入神灵存在。

布尔加科夫关于智慧乃“第四位格”的说法引起了一场争论。

有人认为这是与三位一体教义相矛盾的邪说。莫斯科牧首也为布尔加科夫的说法表示不安,并认为它是有害的危险异端。但是,这引起了别尔嘉耶夫的反驳,他不仅指责莫斯科牧首,而且指责侨居国外的东正教保守势力,认为他们之指责布尔加科夫等于回到了中世纪的最坏时代。但是,别尔嘉耶夫也不是全盘接受布尔加科夫的说法,他反对的是“精神自由的窒息者”。

正如R.魏德列所说,智慧说一词被人认为是危险的,正说明这些人不懂得:这个词表示的是关于世界和人的神之奠基的学说。H.洛斯基在英文版《俄国哲学史》中,对布尔加科夫的智慧说提出了批评。在指出布尔加科夫一系列有价值的思想和结论的同时,他认为,关于受造物智慧的说法丰富了神学思想,但是关于神灵智慧的说法则近似于邪说,从有神论观点来看,也不能接受。

布尔加科夫本人争论说,他的说法决不是异端,而是独到的“教会见解”,他认为自己并不怀疑三位一体教义。然而,种种指责使他更加谨慎起来,更注意自己说法的表述。他在一篇短文《位格与位格性》中说,神灵智慧不是位格,但具有位格性,“是位格化,属于位格的储力,是位格的显示,服从于位格”。

为保卫自己免遭非难,避免与三位一体教义相矛盾,布尔加科夫进一步发展了自己的学说,对自己“两种”智慧说作了重要的修正。在《羔羊的新娘》中,他直截了当地说,神灵智慧和受造物智慧其实是等同的,因为“在创世过程中,神灵智慧变成为受造物智慧”;他又说,“神灵智慧无非是被理解为万物一统的神之本性而已”,智慧原来是“神的世界、神的圣灵、神的本性”。

这里自然会提出这样一个问题:如果说受造物智慧(神灵智慧的异在)使世界具有灵性,那么世界中的恶又来自何方?这里需要指出,布尔加科夫体系摆脱了被指责为泛神论,他十分强调受造物的自由、它的“形而上弹性”。布尔加科夫说:“恶,就是受造物自决的结果……恶是由受造物造成的。”又说,“宇宙灵魂因恶魔阻留而

有疾患，所以我们在世上才看到恶魔反自然地深入到世界生命中去”，“神和世界是不相等的现实”，因为世界是“半明半暗的”。

布尔加科夫虽然坚持神由虚无创造世界的教义，但他对这个教义也作了足以引起思想不安的修正。既然世界上有受造物智慧，而它又使世界具有灵性，所以受造物智慧只是“神灵智慧的异在”，——这种意义上的世界是“被创造的，又不是被创造的东西”，世界就其受造而言是被创造的，但就其智慧性而言又不是被创造的。

因此，布尔加科夫视虚无为恶的最终来源。构成恶的实质的这个“虚无力量”有自己的界限，与不知有界限的善的力量相对立。恶只能破坏“存在的最低层核心”，而不能战胜善。但是，既然我们的世界“处于恶之中”（当然不是绝对的，因为世界“充满智慧”），所以这个最低层核心必遭灭亡。他说，自然人表现其创造力的积极本性是健康的和智慧的，但病在状态上，这个恶可以和世界之陷入恶的方面一起被消灭。

布尔加科夫关于基督教启示学说（“受造物的复原和变容”）以及他对宇宙生命和世界命运的感知，都贯穿着他的“智慧说”精神。

布尔加科夫关于智慧的学说，无疑是俄国神学的一项成熟的结果，也为世界神学留下了一笔精神遗产。

书评与书讯 9 则

云格尔：《上帝作为世界的奥秘》

奥特：《朋霍费尔的神学遗产》

特罗伊奇：《信仰论》

多伊塞编：《上帝的未来与世界的未来

——莫尔特曼六十诞辰纪念文集》

罗尔斯与温茨合编：《信仰的理性

——潘伦贝格六十诞辰纪念文集》

匹希特主编：《什么是神学？》

骚特编：《作为科学的神学——论文与论纲》

H. 奥特：《信仰的回答——系统神学纲要》

康岑巴赫：《新教神学的历程

——从施莱尔马赫到莫尔特曼》

云格尔：《上帝作为世界的奥秘》

小 未

在当代欧洲神学界，新教神学家云格尔以其出众的才华和独特的思辨引人瞩目。

云格尔曾师从名师弗克斯 (Fuchs)，青年时代其才华便受到卡尔·巴特老人高度赏识，后曾在巴特档案馆深研多年，参与编辑《卡尔·巴特全集》，如今被视为唯一的一位纯巴特主义者。实际上，云格尔既师承弗克斯、巴特，亦汲纳海德格尔，并有深厚的黑格尔哲学和神学背景，自成一派，以其思辨艰深著称。其思想之中心主题是“上帝的可言说性”(die Sagbarkeit Gottes)，直指本世纪神学和哲学的“上帝之不可言说性”主张，并企图以此超逾近代以来的有神论与无神论之争，寻求一新的综合。

《上帝作为世界的奥秘》是云格尔的代表作，自初版以来已再版多次。该书中心主题旨在破除上帝之不可思议性和不可言说性的主张。第一部分，导论；第二部分，论上帝之死是近代关于上帝的思考的疑惑之表达；第三部分，论上帝的可思议性；第四部分，论上帝的可言说性；第五部分，论上帝的人性。

云格尔的思辨和语言均颇为艰涩，有如神学界的海德格尔。要读懂云格尔，一般认为需得要有些研读黑格尔和海德格尔的预备性功夫。

Eberhard Jüngel, *Gott Als Geheimnis der Welt* Tübingen 1986 第五版, 564 页。

奥特：《朋霍费尔的神学遗产》

卜 未

朋霍费尔的神学思想在 20 世纪占有独特的地位,尤其是他关于神学对现代世界的反应的诸多构想,至今仍具有活力。另一方面,他的一些思想在神学界也引起广泛的争议。不难设想,倘若不是因为朋霍费尔作为本世纪伟大的基督教殉难者牺牲在纳粹集中营,他会受到神学保守主义更尖锐的批评。与此同时,不能否认的是,神学中的激进主义又从另一极端把朋霍费尔的一些构想向极端推进,由此使朋霍费尔的神学遗产的性质变得含混不清。

当代著名神学家 H. 奥特的《朋霍费尔的神学遗产》一书,发表于朋霍费尔诞辰 60 周年(1966 年),亦是朋霍费尔遭杀害 21 周年纪念之际。当时,以朋霍费尔的思想为动因的神学激进派“上帝已死”神学刚现端倪。奥特的这部论著便是针对朋霍费尔的神学遗产在神学界中的争议性和含混性这一情形,力图对朋霍费尔的神学思想提供系统性的描述和恰当的继承的可能性。

第一章,朋霍费尔与当代神学的处境;第二章,朋霍费尔的神学遗产及其展开的方法;第三章,对朋霍费尔的非宗教性的解释;第四章,耶稣基督与实在性;第五章,神圣者的团契;第六章,伦理学问题;第七章,上帝的天意;第八章,朋霍费尔的实在性主题和我们的实在性主题;第九章,上帝论的景观;第十章,基督论的景观。

该书不仅对朋霍费尔的神学思想作了全面的描述和深入系统

的分析，而且有如下几个特点：一、始终把朋霍费尔的神学方向与巴特和布尔特曼的神学方向加以比较分析，展示这三种对现代神学影响极大又颇为不同的神学方向的性质；二、对天主教第二次梵蒂冈公会议提出的“革新”方针作出新教神学的反应，从朋霍费尔的神学遗产出发思考普世神学的时代课题；三、通过对朋霍费尔思想的系统分析推进奥特本人自己的神学主题——基督教的实在性本体论，故本书为作者的三卷本论著《实在与信仰》之第一卷。

由于朋霍费尔英年殉难，其思想虽多有激发性，但比较零乱。特别是《反抗与顺从》（即《狱中书简》）和《伦理学》这两部最重要的著作，均为后人据散乱的遗稿编辑而成，对朋氏思想的系统阐释成为一大课题。奥特的这部著作无疑是最值得推荐的阐释朋氏思想的论著之一。

Heinrich Ott, *Wirklichkeit und Glaube*,
Band I, *Zum theologischen Erbe Dietrich
Bonhoeffers* Zürich 1966, 394 页。

特罗伊奇：《信仰论》

小 未

著名神学家、社会学家贝格尔曾正确地指出，对神学的真正挑战来自社会科学而非自然科学，例如历史学和哲学中的历史主义就直接威胁到神学的根基。

然而，更为引人注目的是，这种对神学之挑战往往来自神学界内部。就历史学而言，特罗伊奇就是一个突出的表征。

作为著名神学家、哲学家、社会学家、历史学家，特罗伊奇的学说在本世纪神学中举足轻重，所谓现代主义问题严格地讲是由特氏挑起的。特罗伊奇的许多思想被视为离经叛道，其学说也的确对传统神学和教义构成重大挑战，如麦奎利看到的，特氏之学说使基督教被剥夺了在自身的历史基础中的确定性，被剔除了超自然的因素，被否定了任何终极的或绝对的性质。

可是，特罗伊奇不仅没有成为无神论者或佛教徒或现代世俗论者，仍然是基督徒和神学家，而且还在晚年完成了一部专论系统神学的著作：《信仰论》。问题因此而变得复杂起来，一些神学家认为，特罗伊奇不仅对理解基督教的本质给予了新的启发，而且开拓了系统神学以至历史神学的新的可能性。

《信仰论》一书原系特罗伊奇在海德堡大学任教时于1911—1912年的讲座讲稿，特氏逝世后由其妻据讲稿编成。其主要章节如下：

导论；第一部分，耶稣基督作为信仰的对象；第二部分第一章，

基督教的上帝概念；第二章，基督教的世界概念；第三章，基督教的灵魂概念；第四章，基督教的拯救概念；第五章，基督教的宗教团契学说；第六章，完满。

本书被视为特罗伊奇对基督教神学极富贡献性的作品，完全推翻了神学界对特罗伊奇只破不立的指责。特罗伊奇神学的中心问题是神学与历史的关系。表面上看来，特罗伊奇对传统教义多有损害，实质却是从神学的内部出发有力地回答了19世纪以来的历史主义及其相对主义对基督教的挑战。

Ernst Troeltsch; Glaubenslehre München

1925, 384 页。

多伊塞编：《上帝的未来与世界的未来 ——莫尔特曼六十诞辰纪念文集》

小 未

按西方学界的习惯，凡在本学科有突出贡献和重大影响的学者60诞辰之年，都会有一部纪念文集编辑出版，以致崇敬和谢忱。收入文集的论文作品，亦大都出自名家手笔。

这类文集的编辑形式是多种多样的：或侧重于对被纪念者的思想之阐释；或就被纪念者提出的思想作引申性发挥研究；或完全与被纪念者的思想无关，只是学者们（大都是学界当前的重要人物）把自己的最新研究成果奉献给被纪念者。因此，这类文集往往反映了本学科的一些最新学术成果、研究方向、关注的问题；由此，我们也能从这类文集中了解到许多学术讯息。

本文集为纪念著名神学家莫尔特曼60寿辰之专集，有50余位西德、东德、美、英、法、意、匈牙利、保加利亚、南朝鲜、日本、古巴等国的神学家献文，当代神学界之头面人物几乎均为文庆贺。文选之编辑虽然是按莫尔特曼的主要论著发表的顺序为线，但实质性内容仍包括前述三个方面。

全书内容列下，以示当代神学之一斑：

第一编：希望神学。巴耶：圣言的创造性时间；斯多克：希望作为自由之维——末世论绪论；维尔克：希望和对上帝的盼望；尧特：教义学中的教会之希望；弗里彻：施莱尔马赫思想中的“求上帝之国”。

第二编：被钉十字架的上帝。罗萨托：耶稣的先知行为，圣事与上帝之国；柯林斯：信仰复活的基督；尼西奥蒂：东方的欢乐作为信仰的赞美学表达；木安：耶稣事件之传达。

第三编：圣灵的力量中的教会。斯丹尼罗阿：正教会中的祈祷与神学；斯通克：团契的建构作为信赖建设；法尔克：我们的教会及其小组；法伦霍尔兹：核时代中的普世运动；维什：耶稣基督之死中的受洗是重生的开端；海因里希：上帝还是财富——试论团契的政治神学；林克：普世的挑战；马丁：基督教的历史性解释——新教布道学绪论；蒙丹：教会的圣灵结构——卡里斯玛与福音大会。

第四编：三位一体论与上帝之国。洛赫曼：上帝之国的光环中的教会与世界；奥斯塔提奥：三位一体模式中的对穷人的公义；基塔加瓦：上帝的不变性和可变性；赫伦：上帝的时间；米格里奥雷：上帝的自由与人的自由；里奇尔：上帝寓居于时间之中。

第五编：创造中的上帝。云格尔：上帝的原初开端作为创造的自我界定；潘伦贝格：创造神学与现代自然科学；托伦斯：科学与历史研究中的时间；多伊塞：创造与偶然——论皮尔士的幸运主义。

第六编：人是谁。罗塞：女性神学中的未来的权威性；斯扎马利：人的此在的完满展开的条件；麦柯：联盟作为阿尔图斯政治学中的基本隐喻；保罗·利科：恶——对哲学和神学的挑战。

第七编：政治神学与政治伦理。克劳斯：论圣经的莎乐美信息的现实性；雅拉拉：否定神学与政治行为；柯勒：美国的黑人神学；费舍尔：波兰的弥赛亚主义；马蒂尼兹：一个古巴人从革命中的神学的观点出发看美国的“封锁”；索勒：穷人的未来；梅茨：再论马克思主义的挑战——政治神学之问题的开端；哈伯：威慑与裁军作为一个伦理问题；克拉伯特：“巴门宣言”第五项与民主制内的反抗权问题；米克斯：政治神学与政治经济学；柯伯：超逾政治神学。

第八编：神学的景观。贝克霍夫；莫尔特曼与两位尼德兰人的讨论；金光镜；潘伦贝格和莫尔特曼论上帝的启示和历史；波尼诺；

历史作为记忆、实践和希望；赫尔佐克：论系统神学之终结；奥格顿：信仰与正义的形而上学；塔克纳卡：对日本文化中的美的基督教反思；席克瓦尔特：启示与诸宗教；汉斯·昆：什么是真正的宗教？伦多夫：自由概念是现代神学的位置规定——以卡尔·巴特的“教会教义学”为例。

Hermann Deuser(Hrsg) Gottes Zukunft -
Zukunft der Welt München 1986 ,581页。

罗尔斯与温茨合编：《信仰的理性 ——潘伦贝格六十诞辰纪念文集》

小 未

一般以为，信仰与理性是不可调和的，神学亦不可能具有科学性。基督教神学家对这些成见一再给予反驳，而且并非当代神学如此。基督教信仰不是盲信，更非迷信。从世界宗教范围来看，所有宗教形式中，只有基督教对自身之信仰采取严格深入的反思态度，并由此发展出源远流长的神学传统。由于与哲学和其它人文科学的结合，神学亦具有元科学之形态。

在当代神学中，深究信仰之理性和神学之科学性的神学家并不少见，但最为杰出、影响最大的当首推英国神学家托伦斯和德国神学家潘伦贝格。

从这部文集所收入的论文篇名中，我们既可以看到潘伦贝格的重大神学贡献和广泛影响，亦可窥见一些神学的相关论题和讨论热点，有助于拓展我们的神学视野。

第一编：哲学与基础神学。蓬特：哲学与神学之关系；亨利希：自在之物——有限之物的形而上学绪论；弗里斯：为了理解的信仰；瓦格勒：论理性的奠定与信仰的参与；汉斯·昆：论宗教对属灵境遇的把握的功能；塞克勒：何谓启示宗教？柯赫：畏惧与自我理解和上帝理解——对克尔凯郭尔的“畏惧的概念”的结论的思考；罗斯勒：论痼疾的意义；伦多夫：神学研究——通过科学来提高？

第二编：历史神学。斯特克：希伯来旧约的正典——论普世景

观的历史材料；柯赫：救恩史作为旧约和新约中的神秘性元时间；克雷茨马：神学家们论争中的教会的真实性；洛塞：论安瑟伦的“上帝何以成人”的神学方法；伯尔科夫：信仰的世界经验——论尼德兰信经第二条；蒂姆：属世代的理性——论赫尔德作为德国生命世界神学的先驱思想家；格拉夫：20年代新教神学中的“反历史性的革命”；罗尔斯：由于理解，我信——论卡尔·巴特的神学规划和语境；米伦伯格：教义学与教会史。

第三编：系统神学。林勒本：上帝的存在、行为和生成——与潘伦贝格对话；云格尔：沉默的奥秘？温得堡：人格与位格——论新正统神学中的三位一体论；洛依泽：论神话概念的新唤醒的现实性及其对基督学的意义；温茨：唯文体？——对宗教改革的文体原则的考虑；默尔克：悔罪与主餐；莫尔特曼：“末世论的眼下”——论末世论视域中的时间与永恒。

第四编：普世神学。卡斯培：教会与现代的自由进程；多林：对普世运动状况的神学评介的反省；洛维：教会面临采纳普世对话和行动之结果的任务；库因：旧教会信经的福音接受；罗依纳：对话是普世性的方法。

书末附有潘伦贝格1953—1987年的论著目录，长达26页，共438项，论文居多，即潘氏已发表400余篇论文。书末另附有研究潘氏神学的文献目录，共13页，235项。

现将潘伦贝格论著目录中的著作书名译出，以资参阅：1.《邓·斯各特的命定论与经院学说的发展》（博士论文，1954）；2.《类比学与启示——关于上帝认识中的类比学概念史的批判性研究》（讲师资格论文，1955）；3.《人是什么？——从神学看当代人类学》（1962）；4.《基督学的基本特征》（1964）；5.《系统神学的基本问题》（卷一，1967）；6.《神学与上帝之国》（1969）；7.《昨天与明天之间的改革》（1969）；8.《教会神学的主题》（1970）；9.《系统神学的基本问题》（卷二，1971）；10.《信仰的认识》（1972）；11.《关

于上帝的思想与人的自由》(1972); 12.《科学理论与神学》(1973); 13.《上帝的当前》(1973); 14.《信仰与实在》(1975); 15.《伦理学与教会学》(1977); 16.《人性、神的选择与历史》(1977); 17.《神学景观中的人类学》(1983); 18.《基督徒的属灵性》(1983); 19.《系统神学》(卷一, 1988); 20.《形而上学与关于上帝的思想》(1988); 21.《世俗世界中的基督教》(1988)。

以上著作(不包括编著)大都再版多次,尤其《人是什么》一书(七版)。

Jan Rohls und Gunther Werz(Hrg.) *Vernunft des Glaubens* Göttingen 1988, 731页。

匹希特主编：《什么是神学？》

小 未

与“什么是哲学”的问题一样，“什么是神学”这一问题通常有两种回答样式：

一种是神学思想史上的重要神学家(包括当代)的回答，这类回答的主观和个体色彩较重，有如柏拉图、笛卡尔、康德、黑格尔、马克思、海德格、维特根斯坦对“什么是哲学”的回答，从奥古斯丁、阿奎那、路德、施莱尔马赫、巴特、拉纳、弗洛伦斯基、蒂利希等神学家那里，我们只能得到关于何谓神学的极具个人见解的说明。

第二种回答样式为：从科学分类、比较、界定的角度，给神学定位。这种回答是学院或学科性的，尽可能做到科学的客观性，以至带有教科书式的色彩。

第一种回答从神学思想史来看，固然对神学形态之塑造起着重要作用，但往往是有争议的。第二种回答尽管也不是最终定调的，却至少可以提供一个较为全面和较少个体见解色彩的视域。

由匹希特教授主编的这部文集，约请了神学中各专业方向的著名学者撰文，从多维度来探问何谓神学。

首先是匹希特的导论。随之，C. Westermann：旧约全书与神学；H. Thyen：新约全书与神学；H-W. Gensichen：宗教学与神学；M. Schmidt：教会史与神学。这是一种维度。

A. Peters：基督信仰的学说即神学；W. Huber：信仰与学说之间的张力；H. Dombois：教会法学说的基础和特征与神学；E.

Rudolph; 尼采对形而上学和基督教的批判与神学; B·Wolte; 耶稣基督与神学。这是一种维度。

A·Schindler; 欧洲教会的历史形态及其神学; K·Raiser; 欧洲神学与教会; R·Bohren; 工业社会中的教会学说和实践。这是一种维度。

G·Altuer; 自然科学与神学; C·Link; 创世学说与神学。这又是另一种维度。

匹希特教授为著名宗教哲学家, 执教于海德堡大学。他以为: “神学对欧洲至今影响甚大, 如果我们不知道如何回答何谓神学这一问题, 我们就无法理解我们的当前世界。”

匹教授还主编过《什么是哲学?》一书。

Theologie—— was ist das? Hrsg. von Georg
Picht Kreuz Verlag Stuttgart 1977, 546 页。

骚特编：《作为科学的神学——论文与论纲》

小 未

按“科学”一词在汉语语境中的通常用法，所谓“科学”乃指应用性知识和技术，或更多与自然科学方面的知识相关，例如，科普读物就少见有关精神科学的内容。

科学 *scientia* 一词源于古希腊，此词之古希腊文、拉丁文以及英、德、法文的含义均为“认识、所知、知识、学说”。故而神学为科学之一种，实不值得少见多怪。神学即对上帝的认识的学说，关于上帝的所知或知识。

由于近代欧洲自然科学的独立分化和发展，人们对认知方式、法规和知识的结构本身看法有了大的变化。这一变化亦影响到神学的自我认识。上个世纪末以来的精神科学与自然科学关系的论战，促使神学家们重审神学的科学形态。

本书收编了自本世纪初以来新教神学方面的代表人物的有关论文和论纲 12 篇，具有相当的代表性和学术分量。

开篇为编者骚特教授的长达 60 余页的导论，对主题作了历史一系统的详尽考察。

文选基本以年代先后为序。特洛尔兹：回顾半个世纪以来的神学科学（1908）；特洛尔兹：论神学中的历史方法和教义方法（1898）；蒂利希：作为神治系统学说的神学（1923）；彼特森：什么是神学（1925）；卡尔·巴特：教会与神学（1925），戈加顿：神学传统与神学研究——精神史抑或神学（1927）；H·索尔兹：福音神学作为

科学何以可能(1931);H·索尔兹:在一个神学陈述中应理解的是什么(1936);H·J·伊万:科学概念的危机与神学(1935);J·施尼温德:神学科学的宣讲性(1947);D·里奇尔:美国神学界关于神学的科学性的讨论述评(1969)。

书后附有两个重要的文献目录:1.新教神学方面关于神学之科学性的论文目录选编(自1900年起,共163篇);2.天主教神学方面的有关论文目录选编(自1923年起,共89篇)。新教神学方面的文献索引有主题分类:1.神学的知识问题:关于神学的知识对象(神学认识论);2.客观性作为科学性的专门标准;3.神学科学及其经验基础;4.神学方法;5.神学的思考形式;6.神学的陈述(知识性—真实性—语言形态—陈述形态);7.神学的任务和科学性;8.科学系统与神学;9.神学的统一性及其分支的关联性;10.科学政策学;11.神学的教会性;12.神学—文化—社会;13.科学与反权威性;14.科学与反信仰;15.科学与反实存;16.科学与反真实性;17.理性与非理性;18.神学的研究及其改革。

Theologie als Wissenschaft Aufsätze und
Thesen Hrsg. von Gerhard Sauter München
1971, 356页。

H. 奥特：《信仰的回答——系统神学纲要》

小 未

系统神学作为基督教义学是基督神学的重要组成部分之一。由于基督教分为天主教、东正教和新教三大教派，其教义体系亦有差异。不过，随着神学界普世思潮的发展，各大教派——尤其是天主教与新教之间的对话日趋深入，在教义方面多有相互采纳的现象。

本书虽出自一位新教神学家之笔，而且被作为大学新教系统神学的基本教材，却在相当程度上融合了天主教神学家们的见解。

本书以简洁、明确的论述方式和丰富的原始材料，提供了关于基督教义学的系统描述。全书将整个基督教义学说总括为 50 项主题，并以“问题之提出和展开”——“经典神学家的论点”——“分析与回答”的三段式形式来展开每一主题的内容。

由于本书不仅大量采用现当代经典神学家们的论点，而且 50 项主题的拟定亦与现当代神学的发展和主要关注的问题相关，这部教义学可被恰当地视为现当代基督教义学。因此，我们至少可以通过这 50 项主题略知现当代基督教义学之概貌。

1. 神学与神学的实存；2. 神学的圣经基础；3. 旧约与新约——雅威启示与基督启示；4. 神学与教会——神学的教会功能；5. 上帝的自我传达与人的承纳——启示与理性；6. 神学与宣道；7. 神学的科学性；8. 宗教之维；9. 上帝的证明问题；10. 谈论上帝的可能性；11. 上帝的位格存在；12. 三位一体的上帝；13.

上帝的旨意；14. 对世界的神学式理解和自然科学式的理解——创世说、天使、魔鬼；15. 关于人的神学知识、哲学知识和自然科学知识；16. 人的历史性——创世秩序的问题；17. 位格存在与自由——人的上帝映象问题；18. 罪与原罪；19. 世界中的恶之起源——神正论问题；20. 前定论与上帝的拯救意志；21. 救恩史的概念；22. 历史的耶稣与宣道的基督；23. 耶稣基督之死的意义；24. 耶稣基督复活的影响和意义；25. 上帝成人——神人两性论；26. 耶稣基督的前存在和超升；27. 耶稣基督的三项职份；28. 何谓信仰；29. 因信成义；30. 明确的和隐匿的信仰；31. 对信仰的异议与信仰的确知性；32. 信仰的历史与增长；33. 信仰与伦理——成义与神圣；34. 伦理之维；35. 伦理规范的可认知性；36. 教会的奠基；37. 此世中教会的使命；38. 属灵教会与职权教会——教会的职权和一般教职；39. 可见的教会与不可见的教会；40. 教会的统一——普世问题；41. 交互宗教性与传教；42. 教会宣讲上帝之言；43. 教会的圣事；44. 尘世的教会与完满的教会；45. 末世论的位置——未来时末世论、现在时末世论、个体末世论或宇宙末世论；46. 千禧年主义问题——时间之内的末世论；47. 复活、不朽、永生；48. 居间状态与时间概念；49. 最近的审判——完全和解或恒久的地狱之罚问题；50. 上帝的荣耀作为世界的目的。

该书出版于1972年，至1981年重新修订扩充，增补了更多重要的最新文献和一些新的主题，使该书从现代的理解视域来展示传统的全部教义学基本理论的趋向更为明显。

该书已被译多种文字，包括朝鲜文(南韩)和日文。

Heinrich Ott: Die Antwort des Glaubens
Systematische Theologie in 50 Artikeln
Stuttgart 1981, 543页。

康岑巴赫：《新教神学的历程》 ——从施莱尔马赫到莫尔特曼》

小 未

自路德、加尔文、茨温利开创新教神学以来，基督神学的论域得以更大的扩展，并构成了基督神学的一大思想路线。

新教神学的重镇一直在德、瑞神学界。尽管英美神学界也产生了一些重要的新教神学家，但思想渊源和重要的神学思想仍出自德、瑞神学界。

继新教神学的创始人之后，新教神学有两大思想里程碑：施莱尔马赫和卡尔·巴特。施氏关注的是什么问题？巴特作出了什么思想贡献？从施氏到巴特之后，产生了哪些重要的神学思想家？他们提出了哪些重大课题？康岑巴赫教授的这部著作提供了简明扼要的描述。

思想史的进程首要体现于：新问题之提出和解决之努力方式及结果。了解这些问题及其解决，是掌握思想史的关键。本书的优点在于：其描述以“问题—解决”模式为中心，而非对每位思想家作面面俱到、泛泛而述的描写。这在该书目录上即已显明。

1. 施莱尔马赫（1768—1834）论宗教——宗教如何可能为己辩护？a. 施氏研究的层面；b. 宗教的自立性；划定边界的必要；c. 新的思想步伐中施氏的位置；d. 宗教与社会之关系问题；e. 一项普遍可行的方案。

2. 施氏与 19 世纪神学的力度；

3. J. E. 罗尔(1777—1848);为神学的理性主义拟定纲要;
4. K. G. 希勒特施耐德(1776—1848);理性与启示的张力;
5. F. A. G. 托鲁克(1799—1877);狂热还是属灵经验?
6. D. F. 施特劳斯(1808—1874);耶稣的生平问题。a. 神学革命之年; b. 施氏是黑格尔的学生; c. 教义上的主导思想; d. 神话概念的功能; e. 论纲的实施; f. 施特劳斯与费尔巴哈。
7. W. 洛勒(1808—1872);路德教会是各教派的中心吗?
8. A. 维尔玛(1800—1868);在一个革命时期中教会的职能。a. 维尔玛现象; b. 社会分析与秩序思想; c. 维尔玛的教会史观; d. 有机思想与事实实证主义; e. 经验的与历史的启示神学的综合。
9. R. 洛特(1799—1867);基督教的未来问题。a. 洛特的思想前提; b. 将教义的一教会的基督教转换为伦理的一此世的基督教; c. 距离化的教会性与未来的基督教。
10. J. C. K. 霍夫曼(1807—1877);在一个基督徒的自由之中的神学。a. 出自内在的路德主义者; b. 重生是一种经验; c. 启示是神恩史; d. 和解论; e. 基督是政治家。
11. A. 里奇尔(1822—1889);何谓基督的宗教。a. 基督的一伦理的生活之团契结构; b. 上帝的和解和上帝之国; c. 神本中心论与认识过程; e. 罪—意志—救赎问题。
12. F. 欧维贝克(1835—1905);我们时代的神学之基督性问题。a. 反意志的见证? b. 传略上的背景; c. 反现代护教学的斗争; e. 基督教是一个纯粹科学的问题。
13. M. 克勒斯(1835—1912);所谓历史的耶稣、发生史的耶稣和圣经的基督问题。a. 耶稣生平研究的林中歧路? b. 教义学的评估和方法的科学性; c. 圣经的权威与超发生史的。
14. W. 赫尔曼(1846—1922);发现基督信仰的具体社会形态; a. 内在自由的经验; b. 与我们相遇的慈恩; c. 信仰的社会形态; d. 走向宗教社会主义之路。

15. A·von 哈纳克(1851—1930);关于基督教的本质问题。a. 虔敬中的真实性问题;b. 基督教的历史的本质规定;c. 末世论与耶稣宗教;d. 作为行为和规范的基督教。

16. E·特洛尔兹(1865—1923);基督教的绝对性问题。a. 特氏所有著作的断片特征;b. 历史的和宗教发生史的方法;c. 历史的方法与规范概念;d. 上帝的自律性中绝对者的奠基。

17. A·施维策尔(1875—1965);一贯性末世论景观中的耶稣。a. 询问耶稣作为一个问题之解决;b. 一贯性末世论的命题;c. 理性与跟随;d. 对生命和伦理神秘性的敬畏。

18. R·奥托(1869—1937);何谓神圣。

19. K·巴特(1886—1968);思想之途中的里程碑。a. 生命之旅与神学著作;b. 巴特神学中的连续性;c. 神学发生史的结果;d. 三位一体学说的功能;e. 上帝成人;f. 从第三信经出发的神学?

20. 布尔特曼(1884—1976);解神话的要求。a. 神学的来源与思想家的分析;b. 历史如何与我们相遇?c. 生存性的解释;d. 宣讲福音与决断;e. 解神话不意味着清除神话;f. 作为使命的生存性解释;g. 解神话的实施;h. 末世论的发生;i. 十字架的深远意义——解神话的边界。

21. 朋霍费尔(1906—1945);世俗化世界中的做基督徒问题。a. 朋氏著作的断片性和自成一体;b. 亲密的圈子和学院研究;c. 以基督学为中心和与实践相关的学说;d. 跟随;e. 关于伦理学的断片;f. 不再是宗教的基督教与非宗教的解释。

22. 蒂利希(1886—1965);恩典的新教原理问题。a. 蒂利希的回声;b. 有条件的与无条件的;c. 创造与恩典;d. 新教原理与相关方法;e. 理性与启示;f. 历史与时机;g. “新存在”与象征概念。

23. G·艾伯林(1912—):解释学神学的方向。a. 人的实在性的语言性征;b. 路德以来的解释学神学;c. 对宣道和言的

概念的关切；d. 上帝之言和谈论上帝；e. 在耶稣之中走向语言的到达者；f. 同时性轨道中的未来？

24. W. 潘伦伯格(1928—)：全历史景观中的神学。a. 要求原本的开端；b. 全历史的视域；c. 人类学的实在性理解和意义问题；d. 神学的使命；e. 耶稣复活作为历史询问的对象；f. 复活的争议性；g. 全历史的方案；h. 末日预言与历史的未来；i. 前置法与历史的终结；j. 没有经验的确知？k. 理性与信仰；l. 上帝的争议性和宗教史的统一。

25. 莫尔特曼(1926—)：希望的三位一体神学。a. 上帝与世界的解放史的财富；b. 历史作为末世希望的谓词；c. 圣经对时间概念的撞开；d. 从来临者来改变自身的历史；e. 预言与历史；f. 复活问题；g. 复活节信仰；h. 上帝与十字架的现实。

就当代的新教神学发展来看，没有包括进云格尔至少是令人遗憾的。不过此书写成于10余年前，似不宜苛求。

F. W. Kantzenbach ; Programme der Theologie München 1978, 343页。

