

## 后现代主义——生活艺术化， 还是艺术生活化(总序)

—

进入九十年代以来，中国文艺界能耐寂寞之态仍然可见，在现代派顿然走向衰颓之际，一股标榜“后××”之潮又舞枪弄棒，风起云涌。“后新时期”、“后朦胧诗”、“后现实主义小说”、“后先锋派美术”、“后毛泽东颂歌”、“后现代派戏剧”、“后理论的批评”、后乌托邦、后知青……等等，五花八门的新概念，耀得人头昏目眩。

然而这一次与 1985 年前后那次文学热有所不同，那时的狂轰乱炸既不是现代主义的表演，也不是后现代主义的夸耀，而是在对现实主义的反叛当中，于无可奈何之际的盲目骚动，是几乎找不到立命之地的四处出击。与那时相比，此时的新概念尽管众多，但实则源于一个外国进口的“后现代主义”。

于是，一连串的疑问开始产生：后现代主义到底是什么东西，在八十年代初期就介绍进来的东西，为什么直到近年才这么兴盛？与现代主义相比，后现代

主义是更具有“艺术化”气味的创作方法，还是更具有“生活化”的思想倾向？中国大陆真的在九十年代进入了后现代主义文化时代？更重要的也许是，后现代主义在西方或在中国，究竟是否属于某种流行时装式的东西？诸如此类的问题，都使人们对这个新的文化幽灵产生日益广泛的兴趣。

面对眼花缭乱的现象应首先指出，艺术领域的各种“主义”，与政治领域的概念不是同一个东西，在某种意义上可以说，它更像一种大而无当却又必不可少的词语游戏——通过这种“命名”活动，理论家才有权力对艺术作品激扬文字，指点江山。因此，诸多有关种种“主义”的术语，随着艺术史的发展而越来越多，在各种艺术行当里都可以随手抓出一大堆。

以西方文学领域里的“主义”为例，其中就既有现实主义，也有超现实主义；既有浪漫主义也有新浪漫主义；既有现代主义也有后现代主义。此外还有那些大大小小、林林总总的所谓人文主义、抽象主义、自然主义、颓废主义、结构主义、存在主义、表现主义、新现实主义、形式主义、女权主义、达达主义、社会主义现实主义、新古典主义、古典主义、印象主义、意象主义、构成主义、象征主义、唯美主义、魔幻现实主义、未来主义……（且不说字面上不表露“主义”的文学流派）等几十种常见的“美学主义”。在它们当中，有的仅是一种艺术风格，有的却是一种艺术观念；有的属于形式特点，有的属于内容取向，彼此之

间不知隔着几个层次、几种交叉乃至几多错位。在这种情况下,运用某一种“主义”的专门标准来评价各类艺术家所取得的艺术成就,显然会成为十分荒唐十分滑稽的事情。

然而,在艺术发展的历史意义上,这些各式各样的主义当中,却只有现实主义、浪漫主义、现代主义和后现代主义,具有其他任何“主义”所无法比拟的价值。

一是因为这些术语都具有文化思潮的特殊意义,在艺术发展的历史中,都曾划分出各自不同的艺术方法新时代;二是因为这些术语都不仅仅是艺术创作的某种观念,即使它们有时在同一阶段共时性地涌现,也体现着一批或一代艺术家看待世界、对待生活的某种特定人生态度和独特的行为气质。“现实主义者”的生活态度是对时代和社会进行观察、记录与批判;“浪漫主义者”的生活态度是将生活诗意化,渴望着生活的高雅情调;“现代主义者”则是追求对物质生活的超越,努力去实现形而上的精神价值;而“后现代主义者”,却更多看重存在的物质形式,对生活采取“潇洒走一回”或者“万事无所谓”的态度。从这个角度上来说,具备了划时代的思潮意义和体现着人生态度的艺术观念,那种“大主义”才是真正拥有历史价值的“主义”,具有更大的研究价值。

可是,进入二十世纪之后,各式各样的“主义”越来越多,一方面成为理论家操练技艺的通行证,另一

方面,也成为艺术演进的存在方式。那些无法被命名为某种“主义”集团中的零售式艺术家,其作品往往被社会所排斥,被市场所排斥,哪怕他发出“为下个世纪的观众/读者/听众所创作”的誓言以期引起注意,其反响也常常会极其微弱。横看我们所处的这个世纪,通常只有那些能够充当某种“主义”的代表人物和代表之作,才会被人们重视,被人们购买或收藏。

这是一个大兴“主义”的世纪。然而从长远的观点看问题,许多“主义”都没有超出特定的时代风气的规定性,只不过是历史进程中必然的文化产物。

## 二

说你行你就行,不行也行

说不行就不行,行也不行

面对着眼前这样一副对联时,只要它能够引起你的某种兴致,不管如何对它进行评价,在实际上,你已经接触到了某种后现代主义的东西。尤其是如果进一步得知,这副戏拟的对联还有一个“不服不行”的横批时,你就更会感受到对联作者鲜明的后现代主义人生态度。就这种东西而言,说后现代主义是以一种“游戏人生”的生活态度进行创作,即使不算完全准确,也不能说有多么了不起的错误。

不过,这里必须指出的是,尽管中国大陆是在九

十年代才开始出现这样的文化倾向，后现代主义却是早在第二次世界大战结束后，就作为新的国际性文化现象出现于世界舞台了。

当时，一方面是世界大战为人生带来种种伤痕，令人不能不重新评价过去的一切精神建设，后来流行的摇滚歌曲《从头再来》，便意味着人们进行理性反思的感性结论。可是，这种反思在西方并没有沿着现代主义的道路走下去，而是在寻找到新的思想武器之后才进入实质性的过程——正如迪克斯坦在《伊甸园之门》中所说：“‘不再一切照旧’，是六十年代主导文化的批评者们的一句口头禅”。

而在另一方面，当人们从新的视角回视二十世纪所出现的现代主义思潮时，就发现了它的“精神贵族”气质在现实当中根本不可能为社会上的大众服务。对于普通人来说，现代主义的要害是其基本观念根本无法实现的虚伪性，这种虚伪不是个别宣谕者制做出来的，而是现代主义骨子里与生俱来的东西。它的主张只不过是一种认识论上的新模式，最多在某种意义上给人以重新认识历史、人生方面的启迪，但在实践当中，却根本无法解决人们在二战后所面临的普遍生存问题。

因此也可以说，后现代主义是现代主义理想发展到极限的产品。在十九世纪末期，现代主义还只能作为一个新型文化幽灵，出现在世界面前。到二十世纪初期，现代主义作为新型的艺术精神而开始兴盛，

由绘画、诗歌、小说、音乐、建筑、雕塑，到舞蹈、戏剧、电影、电视等，以反传统的姿态一个门类一个门类地渗透。经过第一次世界大战，各种艺术领域中均可见现代主义飘扬着的旗帜。

这种“主义”之所以能够兴盛，是因为在生活中反抗维多利亚时代精神压抑的需要。那一时代相对贫乏的物质生活条件、相当封闭僵化的生活观念，造就了许多精神病人（正如弗洛伊德的病案中所分析），而现代主义正好为世俗的人们提供了逃避物质苦恼、伦理苦闷的精神家园。于是，生活开始模仿艺术，出现了具有所谓现代意识的“现代人”，出现了“现代人”在对待现实人生时，我行我素的高傲的精神贵族态度。这种另立标准的精神胜利法姿态，若是在中国，且不说早在鲁迅笔下著名的阿Q先生身上，即使是在古代的中国，就已经存在过，即那些隐士（以占有不具功利性的“知识”而不是以拥有财富的多少作为骄傲之士）的所谓“清高”——宁可物质生活如何贫困，士大夫在精神上也要永远高人一头，以显出自己的与众不同。

但是在西方，它却是在二十世纪开始之后，经过现代主义非理性的逻辑化改装，经过对“过世艺术家们”精神遗产的商业性鼓吹，才对第一次世界大战前后的历史发展产生重大影响。于是，历史仿佛一下子迈入了另一个时代，一代对传统人生价值感到不满的青年人在行为方式、思想观念和价值取向上，突然

变得自己不认识自己。传统的真理被抛弃，旧理性的大厦在坍塌，这些青年人进入了追求完全不同的另一个真理——个人精神追求的实现至高无上——的狂热世界。在这样的历史过程当中，现代主义才作为一种文化思潮而出现在大家面前。

随着第二次世界大战的爆发，文化思潮在西方又一次发生变化，现代主义的精神旗帜——“科学与民主”，由于溅上战争中千百万条生命的斑斑血渍，开始褪去鲜艳的诱人颜色。

在西方，不管过去人们对炸弹多么恐惧，但彻底打破“科学乃人类发展的福音”之迷梦的只有两枚炸弹，即美国人于1945年8月6日丢在日本广岛和8月9日丢在长崎的那两枚原子弹。工业的现代化发展，也在日益动摇着人们对科学的信念，因为越是发展工业，人类的自然生存环境就越是恶化，发达国家在向第三世界输出资本和技术的同时，也加速了第三世界自然生存环境的恶化速度。尤其当人们意识到“绿色和平组织”已经不仅具有生态环境保护的社会意义，而且具有创造某种新型政治格局的意味，甚至被一些西方人称为“绿党”的时候，科学就不再象过去那样神圣，而是被失望的人们从神坛上请了下来。

于是，在此时的科幻小说或科幻电影中，过去作为维护“善”之手段的科学成果（如机器人等），如今却成为人类难以控制或干脆失控的东西，从而与人

类做对,成为人类绝望的对立面。

与此相似,民主的神话也在消失,这是因为,在理解希特勒的疯狂行为时,如果可以把希特勒看成人类的例外,即战争疯子或狂人,那么就on应该承认,这个疯子(或狂人)正是西方世界“民主制度”的实践产物。因为最具讽刺意味的是,当德国公民们选举希特勒为德国总理时,这位未来的战争狂人竟然还没有获得德国的国籍!

“民主”制度的理想既然能够开一个世界级的玩笑,那么,世界就不仅仅是能否回报“民主”制度一个玩笑的问题了:它将不得不接受希特勒这个由民主制度所带来的“庆典礼物”。事情过后人们才觉得可怕:如果原子弹与希特勒这两个“科学与民主的产物”结合起来,那么,人类就几乎不敢想象会产生什么样的后果。

甚至宗教也在战后面临着改换图纸的困境——在第二次世界大战中,美国小说家冯尼格曾经亲身品尝过做德国人俘虏的滋味,于是,他在后来的小说《囚犯》里写道,“我知道上帝绝不会接近集中营这种地方,纳粹也很清楚这一点,那就是为什么他们有恃无恐,敢于为所欲为。”那个时候,大家最普遍的看法恰恰是,“奥斯威辛集中营事件以后,人们很难相信上帝了。”

在这样事情上,很少有人还能保持绅士风度地“幽他一默”。果真有人胆大包天,其幽默也不得不

变成黑色的了。例如有人提出一种观点：上帝是个黑人；也有人提出另一种观点：上帝是个女人。从他们的论述中可以看到，这正如美国学人诺伯特·威纳在《人有人的用途》一书中所说，科学与民主的结合，使我们感到“我们是在一颗正在毁灭的行星上的遇难的乘客。……我们将要沉入海底，但是，我们要体体面面地沉下去，以使我们对它展望起来感到无损于我们的尊严”。在这里，人类的尊严与人类的毁灭联系起来，于是无论民主、科学，还是上帝，便前所未有的被涂上一抹死亡前夕“穿上生前最高级衣服准备去火葬场”的滑稽油彩。

面对着希特勒惨无人道的集中营，除去宗教的无能为力之外，人们又发现，无论是传统的旧理性还是现代主义的新理性，在法西斯强权与专制的蹂躏面前，同样没有多大对抗的力量。法西斯狂人们以其疯狂的精神世界向全人类证明，“人”既不是宇宙中的精华，也不是万物中的灵长，它是根本上说不清理性与感性的一种特殊动物。在传统文化结构里面，人们以为自己需要的是秩序，但现代主义打破了这个迷梦：秩序对个人愿望和创造力的压制是惊人的；在现代主义文化思潮当中，人们以为自己需要的是民主，只有民主权力才能体现大多数人的个人意志和愿望。然而，第二次世界大战又一次打破了这个迷梦：在现实意义上，民主只能是一种虚伪的形式，它不可能真正体现出人类的利益和个人的精神追求。

例如，希特勒恰好是德国人通过民主程序选举出来的，但他不仅带给人类以巨大的灾难，同时也把一向以“理性化”抽象思辨著称的德意志民族带入了一个空前巨大的灾难之渊。而在如何对待各行各业中才华出众的天才方面，民主选举出来的那个“非理性”的希特勒（只要看看他是如何推崇尼采的，他专门推崇尼采思想中的哪个方面，便可以知道他与现代主义的某种关系），他“代表”民众所疯狂体现出来的铁腕压制力量，则更是令人意料不及地强大。现代主义文化提倡民主，结果在社会生活的各个方面却显示出“暴君率领庸众”的专制色彩，从而为其“非理性”的神话打上了虚幻甚至是虚伪的色彩。

鲁迅当年在概括文化更新换代时期的最大人生悲剧感时曾说过，最大的悲哀是人醒了之后无路可走，现代主义作为除旧布新时代的文化思潮，恰恰是把一代人从睡梦中唤醒，却又无力为他们指出现实的切实出路。人们对现代主义感到失望乃至绝望，产生某种上当受骗之感，于是，一个以现代主义为攻击目标的文化现象开始出现，这就是后现代主义思潮。从这个意义上可以说，后现代主义的问世，也是历史发展的某种必然。

### 三

正如现代主义一样，后现代主义也是在谁都说

不清其定义时,就开始进入了研究者们视野的。不是没有人为之给出定义,而是恰恰相反,国外关于后现代主义的定义,已经不知有过多少种。但由于这种操作有类于“一千个观众就有一千个哈姆雷特”,因此,谁也拿不出一个令众人信服的理论定义。甚至它从何时开始出现,它与现代主义有何本质上的区别,研究者们也是众说不一。

如果把后现代主义与现代主义相比较,那么,只有一点是大家公认的:两者之间的最大不同在于,现代主义文化思潮有自己的理论家(在更多的场合下,作家本人更愿意充当这样的理论家)为之设计建设的草图,有自己的鼓动家向别人进行正面的“推销”式宣传,而后现代主义文化思潮,除去法国新小说作者在那里王婆卖瓜之外,几乎再没有人自愿成为它的代言人,更多对后现代主义感兴趣的人,则大都以后现代主义思潮的理论研究者自居(例如,在中国大陆影响最大的后现代主义研究者弗雷德里克·杰姆逊,便是“美国著名的马克思主义学者”。用他自己的话来说,仅仅由于自己的研究对象具有文化意义,是“世界范围内的后现代主义文化的发展,因此,我可以说是个文化批评家。”),然而从效果上来看,奇怪的却是,这种以研究者自居的方式,反而更有利于推广后现代主义,具有极大的广告推销作用。

至于那些自己愿意采取后现代主义生活态度的人们,则很少有谁向人世间、向公众进行这个方面人

生哲学的“启蒙”，更有甚者，如美国的小小说家品钦、塞林格等人，还故意保持某种神秘，使自己能够在读者视野里时常来个“出其不意”，引起更大的关注。站在现代主义立场上的人们，认为后现代主义是人类精神与灵魂上的某种堕落，后现代主义者们对此却决不反驳，他们宁愿自然主义地将自己的生活方式“单纯展示”出来。对自己在这种“堕落”中产生的与众不同的感觉（类似吸毒后的暂时迷幻，还是醉酒后的飘飘欲仙？）也不象现代主义那样，进行寻找科学依据式的理论化阐述。他们在理论上的主动沉默和缺席姿态，在别人眼中也许意味着精神痛苦，在他们那里，却只是在超越痛苦后对痛苦本身的一种玩味。

本来，在尼采以其超人的勇气宣布“上帝死了”之后，现代主义者们有理由以为，这样的结果便是自己对传统文化模式及其社会功能所取得的胜利。他们鼓吹用“怀疑一切”的精神尺度重新评价传统文化的价值，创建“现代”的非理性价值，并且开始竭尽全力，把艺术塑造成一个新的人类精神“上帝”。然而，正如马克思和恩格斯在《共产党宣言》中所说，资产阶级在创造自己的文化的同时，也为自己的灭亡培养了强大的掘墓人。现代主义也在发展自己的同时，开始无意识地培养自己的掘墓人——“垮掉的一代”及“朋克族”之类，即后现代主义者们对现代主义理论的攻击势力。

在这里，道理再简单不过：将现代主义“怀疑一

切”的态度和逻辑,用于现代主义自身,让现代主义也被怀疑一次,于是,它就再没有理由受到天然“合法性”的保护,没有理由被人们当作信仰之物而无条件地接受。现代主义打开了潘多拉的魔盒,众多的后现代主义魔鬼必将反而祸及现代主义这个历史车轮的启动者。

早在本世纪的三十年代中期,弗·奥尼斯编选了一本不太有影响的《西班牙暨美洲诗选》。他在那里首先使用了“Postmodernismo”(即后现代主义)这一西班牙语词。然而到了六十年代,这一语词却陡然身价倍增。如今的后现代主义,作为一种时髦的文化思潮,由于实践的多向性发展,已从欧洲大陆到英美国家,从第一世界到发展中国家,将自身变成一个复数形式的“后现代主义们”的混杂概念。这也即是说,在如今的时代,后现代主义形态已经显现为各种各样,五花八门,不仅在生活中表现出“各随己便,勿干涉他人”的特点,而且在各个艺术创作领域里,也表现出“怎样都行”(实际却不尽然)的多元化的各种后现代主义风格特色。

例如在绘画艺术领域,后现代主义之作就既有夸张到极点、近乎漫画般的“神似”之作,也有逼真到极点的“形似”之作,而无论神似还是形似,却都不象现代主义作品那样追求“绝对真理”般的深意。而建筑领域中的后现代主义产物,则以对装饰性的追求,通过对历史大师或古典名作的片断模拟,形成古典

与现代相结合的美学风格。有的由于创新过分，走上了形式主义道路，也有的由于对古典模拟得过于虔诚，又走上了复古主义的道路。

在小说创作领域，后现代主义作品则以“真实地虚构和冷漠地抒情”为最明显的特征，明目张胆又故做麻木不仁地向读者宣告作者是在那里“胡编乱造”。在诗歌领域，后现代主义诗作却时时表现出反讽的意味，既嘲讽诗歌模式，也嘲讽那些“比上公共厕所的人还多”的诗人自己。而后现代主义戏剧，则突出了时间与空间相分离的“二丑艺术”，在让哈姆雷特穿着牛仔裤、骑着摩托车登台的演出中，以经典的古代文本“为上帝抹上一笔白鼻头”。后现代主义的电影，强调主观的表现和幻想，有时运用极流畅的叙事技巧讲述关于未来《星球大战》的荒谬故事，有时又建造起情节碎片化、只剩下由音乐线索引起情绪骚动的怪异《迷墙》；后现代主义音乐一方面把噪音当作传达情绪的艺术语言，“摇滚”得山呼海啸，与听众一起渲泄着体内过剩的狂躁情绪，另一方面，音乐家又坐在钢琴旁边一动不动，演奏那“大音稀声”的无声乐曲——《沉默——四分三十三秒》，使观众大都心意烦躁得无以复加；后现代主义舞蹈则走向了大街，走向了大众，致使邓肯开创的那种只有高水平艺术家才能掌握的现代舞，终于变成了人人都可以自娱自乐的迪斯科、霹雳舞、DIETY DANCE，从而把生命力扭动的艺术化表现，改变为在各种公众

场所都可以直截了当进行的自我性“展露”……。

诸如此类的后现代主义创作,如果也可以视其为艺术探索,那么,探索的就是对于无法表现之物的表现;如果也可以视其为艺术突破,那么,突破的就是各门艺术之间、艺术与非艺术之间的界限,使艺术不再是独立于生活的艺术,生活也不再是只能被艺术所“反映”的生活。

在现代主义者那里,“什么是真正的艺术”的追问方式,是艺术家们非常重视的课题,而在后现代主义者那里,“有什么(东西)不能是艺术”的反诘,才是他们最善长的提问方式。尽管二者探讨的对象都是“艺术”,但是不同的提问方式和思维方式,却决定了不同“主义”在艺术观念和生活态度上的不同。甚至,尽管双方同样在使用着“艺术”这一词语,但在实际上,所指涉的概念和范围,却根本是自说自话的两回事。

#### 四

在澳大利亚,曾有过这样一件“艺术品”:一个硬木制成的笼子,里面装有一只活的老鼠,浑身被绘成火红色,笼子高挂在展览馆大厅一人多高的空间。然而,观众看到的决不仅仅是这样一个静止的“艺术产品”,而是一个所谓的“创作过程”。观众在这里可以看到,那只老鼠正在不停地啃着笼子,最后把笼子啃

破且越啃越破，几天之后，它终于逃了出来。可是，老鼠并不敢逃跑，它也无路可以逃跑，只能爬到笼子上方，随着笼子在空中不停地摇荡。最后，它又企图爬回到笼子里面（也许是饿了，也许是觉得“外面的世界很无奈”），结果却是从空中掉下来摔死，把死亡后那一堆火红色的尸体状态也展示给观众。

在英国，曾有这样一部“小说”：一只盒子里装着些厚纸的“卡片”，每张卡片上正反面都印有作者写出的片断化的故事，卡片上面没有页码，也不进行任何方式的装订。除去开头与结尾部分，谁也看不出有什么内在的固定顺序。人们在欣赏这部作品时，可以从任何一张卡片开始，也可以读到任何一张卡片结束；可以从规定的开头部分开始，中间任意穿插情节的多种组合方式，最后千条江河归大海，再到统一的结尾部分结束。

由于阅读方式的改变，这些片断的故事并不一定联结成完整的情节，它们之间的联系全凭着读者的想象能力，凭着十分偶然的组合关系，更凭着读者自我游戏的兴致。如果读者再次或多次阅读，还可以随意设置开头，随意确定结尾，甚至也可以象洗扑克牌那样，把作品的顺序随心所欲地打乱，即让作品象两首摇滚乐的歌名那样，一是“不再一切照旧”，二是由读者随心所欲地“从头再来”。这里没有什么既定的内容线索，更没有什么思想深度，但有时若是组合的方式碰巧凑起来，也许就真能够读出某种微言大

义。就其本质来说，它绝不是更高级的一种扑克游戏，而是一种创作出来的作品，其中既含着传统文学的艺术创作成份，又显示出打破传统艺术的形式创新，正因为这一点，它才被名之为扑克小说。

在中国，也有过这样一件“艺术品”：在哈尔滨、沈阳、北京、天津、济南、南京、西安等几个城市里（它作为尚未完成的作品，还不知下一步将包括大陆的哪些城市），各有一万把红色的雨伞一簇簇、一群群点缀在公园的雪野、春色、夏日或秋风之中，游人们不时拿起红伞驻足摄影留念，或者流连于红伞之侧，或者铺一块塑料布，在红伞旁野餐（在哈尔滨和北京进行创作时，还另有两千米的红布、一千米的黄布盘旋于公园的亭榭与小树林间，游人们可以穿越于红、黄之间），构成一种特殊的景观。在这里，游人们既是这件艺术品的观众，又是这件作品随意性/有机性的组成部分——因为最佳的欣赏观点是自上而下地俯瞰——可是，创造者却偏偏把这个视点留给了一般观众所无法追求的云天。有人称这为一种“大地艺术”，实际上它更是一种“过程艺术”，游人不断，创作的过程就永无完结。

而天津市的游人把红伞景观破坏掉，以至引起市政府的重视，引起新闻界的舆论哗然和广泛的新闻报道，又为这“艺术品”增添了新的内涵。据说这个艺术品的规模极大，创作者的最终目标是先在全中国、后在整个地球表面上形成一个“走动的红色”过

程,以至任何人也不可能欣赏到完整的作品。同时也意味着,这不象传统艺术创作可以根据艺术自身逻辑而中止的作品,它是一个作者如果不愿停止就根本不可能结束的创作过程,除非艺术家的自然生命达到应有的极限。

类似这样的作品,到底是一种冒险家的某段特殊生活经历,还是一种平庸艺术家创作的产品,恐怕一时谁都难以说清。

在这里,生活与艺术之间的界限被彻底打破,其结果不是为后人留下可以拍卖的精神遗产(如凡高去世后的绘画作品),而是以其新奇的方式、形式及过程,为现世的社会性展览单位提供了良好的商业效益,也为此类活动的投资者创造了可观的投资机会(实际上,这种“创作”之所以能够问世,往往都与为取得广告效应而给予的商业性“资金赞助”有关),中国几个城市的公园等场所之所以欢迎、而且“艺术品”确实带来更大的商业收入的事实充分证明着这一点。

## 五

有人曾经这样认为:后现代主义是西方社会的文化产物,依附于特定的社会背景和文化传统,而中国则由于缺少这样一种基础和传统,因此在中国,尤其是在大陆,根本不可能产生“真正”后现代主义的

文化,更不可能形成一定规模的文艺思潮。事实上,这种说法既没有看清西方社会产生后现代主义的历史背景,也没有看到中国的真正“国情”之所在。

就当代西方社会而言,在论述后现代主义背景的理论著述中,最具代表性著作是美国学者丹尼尔·贝尔的《后工业社会的来临》。他在书中确实提出了新型社会的几个重要特点,然而,针对众多读者把这种新型社会理解为后现代主义产生的现实性前提,贝尔在该书的新版序言中写道,后工业社会的观念只是一个理论的构造,“是一个以现实中正在显现的一系列特征为基础的‘仿佛’”。

这个“新版序言”的汉译者丁学良说得更清楚,贝尔所说的这种后工业化社会“只是初露端倪,尚未成熟到能够给它明确命名(即定义)的程度。因此贝尔称之为 Post-industrial Society,‘是为着强调这些变化的间隙性(interstitial——在裂缝之间)、过渡性,意即他所讨论的那些趋势已经超过了工业化社会的界线,但还没有完全地形成为边界清晰的一种社会形态”。

也许尤其值得注意的是,贝尔书中的大部分例证来自对于美国社会的分析,并且他自己申明,“本人在经济领域是社会主义者,在政治上是自由主义者,而在文化方面是保守主义者”。从这里不难看出,他的论述对于其他西方国家是否合适也还是个问题,更无须用来把中国现阶段的国情“对号入座”。不

过无论这一问题能否成立,后现代主义文化现象在诸多西方国家均已出现,却是一个无可争议的事实。就此而言,那种认为后现代主义必须在后工业社会中才能产生的观点,即使是针对西方社会而言,也同样没有可靠的依据来支持。

另一方面,即使在地域广大的中国大陆,情况的复杂性也如鲁迅所说:“中国社会上的状态,简直是将几十世界宿在一时”。在某些山区的中国人还没有“脱贫”、广大农村地区还只限于“温饱”阶段的时候,现代大都市的社会生活却已经发生了巨大变化。当“大款”、“小蜜”、“大腕儿”、“自由职业者”等名称再不是抽象的某些少数人的特指概念,而是针对一个几乎可以称为社会阶层的人群时;当“试婚”、“同居”、“离婚蜜月”等现象再不是天方夜谈,而是人数不少的青年、中年,甚至某些老年人所能够接受而且自己也可以采取的行为方式时;当“下海经商”以及“炒股”等过去认为是贵族化的行为,再不是普通人、尤其不再是那些“中国文人”可望不可及的事情时,总而言之,当经济增长处于高速度发展的阶段,在现实生活的方方面面,接受后现代主义文化的土壤便已然具备。

按照丹尼尔·贝尔对后现代主义社会的具体描述:“如今,最大的社会压力都已转嫁给了年轻人,从小学到大学,他都必须从未来发展角度对每一个‘现在’作出自己的抉择,各种学历、证书和评级鉴定,将

成为后现代人终生都要携带的身份证”。如果说这种情况在中国较偏远地区尚未形成事实,那么,在大陆的各个大中城市里,人们则正在越来越深切地感受到它的现实性。

而在家庭生活中,由于“享受人生、享受生活”观念的流行,因此,电视机的普及不是为经济生产活动提供更新的工具与手段,而是为后现代主义的“快餐”式一次性文化消费提供了最重要的直接依托。正是由于这种特点,在文艺作品的创作上,以赚取观众眼泪为手段,以赚取金钱为主要目的的《渴望》,才能开创中国大陆电视室内剧创作的新阶段;以幽默调侃为艺术特点,以市民审美趣味为美学风格的《编辑部的故事》,才能开辟电视系列剧的新时代;以著名作家们为创作集体,以大腕演员为广告效益的《海马歌舞厅》,才敢于用一曲“游戏人间”主题歌来充分表达后现代主义的商业文化观念。

于是,“玩文学”、“玩艺术”、“玩人生”、“玩潇洒”——除了政治还没有人敢玩之外,其余的一切都有人以“玩”的姿态来表现。这样的后现代主义人生态度,以其洒脱的外貌,追求物质生活上的收获,已经在中國大陸形成新潮。

然而在我们看来,它又不象有人所认为那样,是在“超物质基础”制约条件下出现的。因为考其在中國大陸产生的历史过程,后现代主义是伴随着商品经济的大潮而出出现的,正是商品经济的短期行为,才

使艺术生产被整合进普通的而不是特殊的商品生产当中,后现代主义才在商品经济发达的地区上演得有声有色(与短期商品经济行为相似的是王朔,他就表示决不把自己定位成“作家”,甚至还把习惯中的作家说成是“写字儿的师傅”;但更重要的是,一旦他感觉写作有些劳累之后,就干脆一甩手走人,跑去办什么文化商业性公司,当一回老板品尝一下新滋味)。崔健的摇滚乐的确唱出了一种时代性的感觉——“不是我不明白,这世界变化快”、“所有人都是百万富翁,但所有人都一无所有”,后继者何勇则在几年后更进了一步——“我们生活的地方/像个垃圾场/人们像虫子一样/你争我抢/吃的是良心,拉的是思想。/……/只要你知道肮脏/你已够斤够两”。

但在这里你也会发现,这些时代性感受都属于与商品经济有关的生活感觉,它们之所以会产生于全国的中心北京,也就因为那里是北方商品经济短期行为较突出的地区。当这个全国文化的中心以其文化传统与商品经济的短期行为结合起来时,产生后现代主义潮流也就不足为奇了。

后现代主义建筑在中国也悄悄地兴盛起来。这种建筑往往带有古典建筑美学的影子,可是,它又与那种全面复古的古典主义倾向有所不同。山东省的曲阜市是孔子的故乡,那里新建起的“阙里宾舍”几乎就是拟古的产物:除去内部装修之外,整个就象一座古代建筑的再现。北京虽也是文化古都,但某商场

最初的设计图纸，却把传统的牌坊安排在了现代风格建筑物的半空中，体现着后现代主义的理念。二者都是拟古，然而后者却多了那么一点“戏讽”——既戏讽着古典主义，又戏讽着现代主义——的成分。这个例子也可以说明，后现代主义的兴盛，同商品经济的发达与否的确存在很大关系。就此关系的比喻意义而言，令人想起中国八十年代中后期所谓“第三代诗人”郭力家的一首诗。诗中写到：

是否岁月落寞如风  
人就不敢冒充英雄  
生活走样了  
人才走样了  
是否

也许，正因为“生活走样了”，艺术才改变了自己的旧日风貌，“走样”出这么一种后现代主义的东西；正因为“生活走样了”，艺术才不敢再冒充现代主义式的英雄，而宁愿只承认今天，既没有过去，也不考虑长远的未来。

按照马克思主义的认识论反映论观点来说，恐怕也正因为在中国大陆范围内，商品经济发达地区有了后现代主义式的社会生活（例如第二职业、自由时间、卡拉OK等娱乐方式和各种夜生活），才有了人们生活观念和艺术观念上的变化，最后才有了后

现代主义的艺术作品产生。而对于那些中小城市来说,后现代主义还仅仅是一种只能在电视屏幕上见到的东西,并且很少被人们在观念层面上所接受。

这也即是说,由于没有可以推销自己的商品经济市场,广大的农村地区就不可能产生什么后现代主义。对这样的地区而言,国内有一种观点很可以说明问题,那就是对后现代主义的不以为然——中国人连起码的人道主义还没有讲透彻,现代主义还远不被人们所理解与接受,在这样的情况下,“后什么现代,还要‘主义’?”——这也道出了中国现实的一部分实际情况。

## 六

后现代主义虽也推崇个性、个人,但它认为现代主义式的那种完满个性不可能存在。因此,后现代主义反对活得“太累”的人生态度,对于这样一种“个性”,它是绝不会喜欢的。然而,我们面对的现实是:任何社会都需要一些活得太累的人,因为只有这些人在那里为社会支撑着现实的政治、经济、文化等整体结构。如果没有这样一些人的存在,中国现实社会也不可能为后现代主义的存在提供客观条件。仅在是否活得认真、活得太累这一点上,就可以区别开现代主义与后现代主义的不同追求。

也许大家都已注意到,在大陆电视屏幕上《莲花

争霸》、《包青天》、《三侠五义》、《新白娘子传奇》，以及《白眉大侠》之类的武打言情连续剧（这种称呼并不确切，但是，对于这种由武打片、言情片混合而来的后现代主义作品，一时又很难给予命名）风涌而来，几乎占领着整个可视时间的时候，深圳电视台和中央电视台影视部却联合推出一部颇有些深度的《戏剧人生》（仅仅从作品题目上看，就是一部可用来阐释现代主义与后现代主义关系的剧作）。

这部电视剧讲到了不同人在对待艺术和人生的态度上是如何具体地不一样：在话剧受到商品经济冲击、演员准备走穴而出现危机时，面对同一个评价对象，某个剧中人说她是“一个天才的艺术家”，但另一个剧中人却说她是“一个没戏演，演了也没人看的艺术家”——鲜明地展示出两种截然不同的价值标准。当前者发表那段“一个真正的艺术家的精神应该是超人的”讲演后，现代主义格外关心人类精神生活，尤其关心精神生活的“质量”的倾向就无遗于此了。

可是在另一方面，谁也不能否认，现阶段中国大陆的社会生活状况是多样性的，更准确些说，甚至是多元化的。正如一位外国研究者所说，“滋生后现代主义的是一个精英的、官方的、大众的、流行的文化所复杂构成和张开的网络”。也许中国人不会遇到这样的艺术家：“他们别出心裁地站在一个冰柜里演奏小提琴，待冰全部消融，演奏亦旋即结束”；但即使是

现代主义者,也不能不正视这样一些现象:“诸如电视连续剧和读者文摘文化,广告和汽车旅店,夜间节目和二线好莱坞电影,以及所谓的准文学,象机场货架上的平装本哥特式小说、传奇作品、流行传记、谋杀谜案、科幻或幻想小说等。”这样复杂的文化现实存在,也可以说是中国大陆在现阶段可以产生后现代主义的“国情”。

这种国情的重要性在于,由于艺术的接受方式和传播媒介的巨大变化,艺术对于生活的影响也变得日益强烈和直接。

在古代社会里,艺术反映生活,生活却不太可能模仿艺术,因为文学中的艺术形象即使影响再大,如贾宝玉,也没有人能够模仿他的穿戴服饰,甚至也无法准确模仿林黛玉的“西施式”美人动作。在现代社会里,由于戏剧与电影艺术的出现,人们模仿着艺术作品中的形象而生活的可能性增大了,然而由于这两种艺术观赏方式的限制,接受者的人数是相当有限的。可是,在电视作为艺术传播方式出现后,直观的视听图象把模仿对象的一举一动送到了千家万户,不仅演员的穿戴服饰可供人们模仿,而且由于对图象的接受方式从“影剧院”式变为“家庭”式,从而使人们模仿起来更为方便,更为强烈,也更为直接。在这个意义上可以说,后现代主义与科学技术向社会生活领域的深入渗透分不开,或者说二者之间存在着一种正比的关系。

是否接受这种现实是一回事,是否承认事实则是另一回事。承认后现代主义的历史存在,就意味着承认它在现时代出现的合理性,但更意味着承认它在人类发展史上的暂时性,因此,就要对它从事进一步的研究。在这一点上,将后现代主义作为课题,无论会有多少困难,这个困难本身带来的理论意义和实践价值,却是令人鼓舞的。例如,仅就后现代主义在艺术与生活的关系上所显示出来的新特点而言,它就向我们提出了若干值得深思的问题:

打破艺术与生活的界限之后,艺术还是原来的艺术,生活还是原来的生活吗?在回答这样一个本体论问题时,“什么是艺术”的命题将再次被提出,也再次被反思,受到“什么不是艺术”的逻辑拷问;

打破艺术与生活的界限之后,艺术品的独立价值还会存在,艺术品还是超功利的吗?在回答这个问题时,艺术产品与一般性商品的区别及联系将作为重要疑问而被思索,它的“特殊意识形态”性质究竟特殊在什么地方将得以认真的回答;

打破艺术与生活的界限之后,艺术家对形而上的精神追求与探索还有意义吗?在回答这个问题时,审美趣味的贵族化与平民化,二者孰优孰劣将成为具有时代意义的热点,尤其是多年说起的艺术与群众的关系问题将受到实践的考验;

打破艺术与生活的界限之后,在传统理论看来不是问题的问题,诸如艺术作品自身的“永恒生命

力”和“永恒的魅力”等,都将成为前所未有的既有理论意义也有实践意义的重大问题……。

总之,生活与艺术的关系,这个马克思主义文艺理论的最根本命题在后现代主义面前受到了挑战,如果回避就意味着失败,面对后现代主义如此严重的挑战,我们只能进行认真的研究,以发展马克思主义的文艺理论,回答实践当中提出的挑战。

DF85/F4

目 录

<b>后现代主义：生活艺术化，还是艺术生活化(总序)</b>	(1)
<b>第一章  导言</b>	(1)
一、权威的没落	(5)
二、从“上帝之死”到“现代之死”	(10)
三、宗教：走向后现代	(22)
<b>第二章  超越神圣与世俗之争</b>	(29)
一、回顾与反思	(30)
二、“西方的没落”还是“现代的没落”？	(38)
三、在神圣与世俗的结合点上	(48)
<b>第三章  宗教：在现代与后现代的边界上</b>	(54)
一、克尔凯郭尔：“我在故我思”	(54)
二、卡尔·巴特：“上帝就是上帝”	(60)
三、保罗·蒂利希：“站在边界上”	(70)
四、鲁道夫·布特曼：“解神话”	(100)
<b>第四章  无神的时代</b>	(114)
一、先驱者与殉道者——朋霍费尔	(114)
二、从“上帝之城”到“世俗之城”	(133)

三、神学家说：“上帝死了！” .....	(145)
四、姗姗来迟的天主教 .....	(163)
<b>第五章 阐释与行动——后现代神学中的解放主题</b> .....	(170)
一、希望神学：基督教与马克思主义的对话 .....	(171)
二、解放神学：“上帝是解放者”.....	(178)
三、黑人神学：“上帝是黑人”.....	(189)
四、女权神学：“上帝是女人”.....	(203)
<b>第六章 后现代教会面面观</b> .....	(219)
一、多如牛毛的教派 .....	(223)
二、宗教仪式的大杂烩 .....	(239)
三、悲剧的幕后——信仰还是迷信？... ..	(252)
四、走向统一——普世教会运动 .....	(261)
<b>结束语</b> .....	(267)

## 第一章 导 言

也许在过去十年中，没有一个词像“后现代”那样频频出现于国内先锋理论家的嘴边。无论是在公开的学术会议上，还是在私下的聊天中，“后现代”都成了他们不得不谈及的一个话题。“后现代”渐渐成为一种时髦，成为衡量一位理论家先锋与否的标准。一些学者也渐渐以后现代主义在中国的合法代理人自居。

与在过去十几年国内流行的许多术语一样，“后现代”也来源于西方。最初它只是一个文学批评概念，后来逐渐进入建筑、艺术、哲学以及各门社会科学领域。

后现代主义主要是通过文艺界和艺术理论界进入中国的，它在国内的影响也主要是局限于这两个领域。然而在西方，后现代主义已经渗透到了社会生活的各个方面。一位德国学者曾经把“后现代”比作“流行病毒”，八十年代以来，几乎没有一个领域尚未被这种“流行病毒”所感染。

人们纷纷为一些传统学科贴上“后现代”标签。1984年，美国出版了一本名为《后现代神学》的著

作；1985年出版了《后现代旅游》；1986年出版了《后现代疾病患者》必读书；1987年则出版了《后现代体育》和《后现代交际》。那位德国学者预言，如果这种势头继续发展下去，那么不久就会出现《后现代恋爱》、《后现代美食》、《后现代占卜术》直至《后现代做爱法》。

在西方，关于后现代问题的争论起源于五十年代的美国，七十年代初传入欧洲。而当欧洲学术界兴致勃勃地大谈后现代主义时，某些美国学者却宣告后现代主义已经衰落了，他们预言，一种“后后现代主义”业已诞生。

至于后现代主义究竟始于何时，则更是众说纷纭。对于鲁道夫·潘维茨来说，“后现代”只是一种预言，它是一种尚未出现的艺术形式。而阿诺德·汤因比却认为后现代时期早在1875年已经开始。后现代主义大师让-弗朗索瓦·利奥塔几年前在回答记者提问时，称后现代主义的始祖可以追溯到亚里士多德。这并非是故作惊人之语。因为，翁贝托·埃柯在写完他的后现代主义小说《玫瑰之名》后，没忘了在“后记”中补上一句：如果有人问他后现代主义的创始人是谁，他会说是人类的第一位诗人荷马。

也许根本没有人知道后现代主义到底始于何时，因为，后现代主义与其说是一种理论，毋宁说是一种现象。第二次世界大战之前，当几位西方学者使用“后现代”一词的时候尚带有预言的色彩，而今，后

现代现象却不再仅仅停留在纸上，它已经变成了许多人的生活现实。

有人说，在现代文化中人们喜欢用“超”(super)做修饰语，发明了诸如“超人”、“超悲剧”、“超文化”、“超社会”、“超理性”等现代味十足的术语，而在“超”字已经用滥之际，人们便又找到了一个“后”(post)字，于是“后现代”、“后形而上学”、“后基督教”、“后启蒙”、“后上帝”等诸如此类的术语便纷纷出现了。

借助于德国学者沃尔夫冈·威尔什的分析，我们可以从总体上对后现代主义有所了解。威尔什在《我们后现代的现代》一书中对后现代主义文化作出哲学上的分析，他指出了后现代文化五个方面的特征：

一、后现代文化的兴起标志着现代文化中那种机械论世界观已陷入了危机。十七世纪以后兴起的现代哲学和现代科学把世界看作一部依机械原理运转的巨大机器，其中每一个部件都严格地被因果规律所决定。偶然性不起什么作用。世界的本质就是其中隐含的普遍性和必然性规律。

然而，二十世纪科学的发现却证明了，这些人们一向奉为真理的观念不具有合法性。那些具有普遍性和必然性的绝对真理只不过是现代人所创造出来的一个神话而已。

在二十世纪，决定论、稳定性、有序性、均衡性、渐进性和线性关系等现代科学的基本范畴逐渐被不

稳定性、不确定性、非连续性、无序、断裂和突变等观念所代替。后现代主义理论家反对用单一的、固定不变的逻辑、公式和原则来解释世界，反对现代主义者编造的放之四海而皆准的普遍规律对世界的统治。他们强调开放性、相对性、多元化，提倡变革与创新。

二、现代文化中语言结构、社会结构以及知识结构的整体性和统一性是由一种普遍适用的逻辑来维系的，而这种带有普遍性和绝对性的逻辑规律是建立在元神话的基础上的。威尔什认为，现代文化创造了三种这样的元神话：启蒙运动创造了人性解放的神话；唯心主义哲学创造了精神目的论的神话；历史主义创造了意义阐释的神话。在后现代时期，这种维系现代文化统一性和整体性的逻辑纽带已经腐烂，元神话的合法性基础已经崩溃。

现代文化中三大元神话的破灭导致了统一性中心的丧失。世界不再被看作一个具有封闭性、连续性、线性因果律、可预见性的整体。人们也不再致力于制定统一的模式，用简单的术语和公式来概括世界的本质。科学领域和思想领域的一系列范畴，如开放性、多义性、无把握性、可能性、不可预见性等等纷纷进入后现代语言，取代了现代文化中那些业已过时的陈词滥调。

三、后现代文化主张彻底的多元化。这种多元化存在于一切知识领域，渗透到社会生活的各个方面。传统文化中的那种一元性、封闭性和规范性均已失

效。但是,后现代文化强调的多元化并不是抹杀或消灭差异,而是在承认差异的基础上主张各种范式并行不悖,相互竞争。

四、在后现代时期,人们不再站在同一个角度观察世界,因为后现代主义者认识到,同一种现象,同一个事物,用不同的眼光,从不同的角度去看,可以得出完全不同甚至相互矛盾的结论。所以,各种知识形态,生活方式,思维方式以及行为方式都有不可剥夺的存在的权力。

哥白尼的“日心说”曾开启了现代科学的大门,而在后现代时期,一切围绕太阳运转的传统模式将不再具有合法性,甚至真理、正义、人性、理性等现代文化的核心概念也是多元的、相对的。

五、后现代文化反对任何统一性的企图。后现代理论坚决维护事物的多样性和丰富性,反对任何试图将自己的选择强加于人,使异己者屈服于自己意志的霸权野心。后现代理论具有真正的批判精神,与盲目服从、满足现状是格格不入的。

## 一、权威的没落

西方现代文化兴起于对权威的反抗,尤其是对教会权威的反抗。这使得现代文化一开始就具有与宗教对立的色彩。现代科学的开山祖哥白尼、伽利略都被当时的教会视为异端。许多坚持科学的人不是

被囚禁，就是被送上火刑柱。教廷列出一长串禁书名单，对宣传自由思想的书籍大加焚毁。

对权威的反抗最初出现于教会内部。1517年，一位名叫马丁·路德的德国神甫在威登堡大教堂的正门上贴出了反对罗马教廷的《九十五条论纲》，拉开了现代历史上反对教廷权威的序幕，点燃了宗教改革的导火索。这也是现代文化世俗化的开端。

在中世纪，罗马教廷拥有绝对权力，教皇具有绝对权威。路德指出，教皇为了巩固自己的权威，就在自己周围筑起了三堵墙：

第一堵墙：当世俗政权向他们施加压力时，他们便声明：世俗权力没有过问他们的权力，相反宗教权力是在世俗权力之上的。

第二堵墙：假使你引《圣经》向他们加以指责时，他们便说：只有教皇才有解释《圣经》的权利。

第三堵墙：假使你要用召集宗教大会来威胁他们时，他们又发明了一种说法，即是：只有教皇才有召集宗教会议的权力。

路德以他犀利的笔锋逐一摧毁了维护教皇权威的这三堵墙。首先，他反对教皇对世俗政权的控制，指出教皇除了在世俗政权的皇帝登基时为他们加冕

以外别无他用。而皇帝对于教会的腐朽体制和不良行为却有改革的权力；其次，路德认为，教皇也是人，他不可能不犯错误，所以《圣经》的解释权不能只属于他一个人，每个信徒都有权解释《圣经》；再次，路德主张不只教皇有召集宗教大会的权力，每个信徒都有权要求召开宗教大会。

不但如此，路德还把教廷的腐败看作是绝对权力造成的恶果。教皇自认为是上帝在人间的代表，所以可以不顾《圣经》的教导而为所欲为，以至于成为人们理解《圣经》的障碍。

一向被认为神圣无比的罗马教廷在路德笔下成了人间地狱。他在“自传”中说，如果有地狱的话，那么罗马便是地狱。基督徒越接近罗马，就越会变坏。一个人第一次去罗马，他去找骗子；第二次去，他就已经染上了骗子的习气；等到第三次去，他自己就变成了骗子。

宗教改革从教会内部动摇了教皇的权威，而真正给教会以致命打击的却是现代科学。在哥白尼、伽利略、牛顿等科学家的影响下，自然科学逐渐脱离了中世纪神学的束缚，独立发展起来。“日心说”取代了“地心说”，机械论取代了神学目的论。

科学的发展反映在人文思想领域，便出现了对现代思想影响巨大的两位哲学家。他们是勒内·笛卡尔和伊曼努尔·康德。

人们习惯于把笛卡尔看作现代思想之父。虽然

笛卡尔的思想中仍然残留着一些中世纪经院哲学的成分,但是,他所提倡的普遍怀疑的方法却已经是一种典型的现代思想。

据说,1619年的一个冬日,这位十分怕冷的哲学家像往常一样带着一些半生不熟的问题躲进了热烘烘的壁炉。他在里面待了一整天,等他出来的时候,头脑中的思想已经趋于成熟。那一天,他终于为哲学找到了一条颠扑不破的第一原理,这就是后来成为西方现代主体性思想基石的“我思故我在。”

笛卡尔宣布,在经过理性证明之前,一切存在都是可疑的。如果人们想把思想建立在坚实的基础上,就必须从怀疑一切开始。在这种普遍的怀疑之下,只有一点无可置疑,那就是“我在怀疑”本身,“我怀疑”证明了我的存在。只有在“我存在”的基础上,上帝和世界的存在才能得到相应的证明。

笛卡尔把西方思想引入了一条新的轨道,他使哲学思考的出发点从上帝转到了人的自我意识。这种转折意味着现代思想的真正开始。威廉·汤朴大主教曾经提出这样一个问题:欧洲历史上最倒霉的是哪一天?他自己回答道:那就是笛卡尔把自己关在壁炉中的那一天。

笛卡尔哲学在理论上为现代科学的发展扫清了道路,但是,他的主体性原则和二元论观点也为西方思想带来了无法解决的难题。

康德的批判哲学不但没有解决笛卡尔哲学的矛

盾,反而强化了主体性原则和二元论。传统哲学把认识问题归结为人的意识如何符合客观事物,而康德却认为应当把这一问题颠倒过来,那就是外在事物如何符合人的意识。这就是康德哲学的“哥白尼式革命”。这一“革命”把人的主体性问题变成了哲学探讨的核心问题。

尽管康德对笛卡尔的“我思故我在”提出了严厉的批评,但是,他和笛卡尔一样把世界分成两个部分:现象界与本体界。人的认识只能局限于现象界,对于本体界,人们则一无所知。康德所说的本体界包括两个方面:物自体和非经验对象,如上帝、自由意志、世界、永恒等。人们虽然无法从知识上证明上帝的存在,但人们的实践理性却必须相信上帝的存在。

所以,正如笛卡尔把世界分成各自独立的物质与意识两个部分一样,康德把世界分成纯粹理性领域和实践理性领域。与这两个领域相对应,就产生了知识与信仰,认识与道德,科学与宗教的矛盾。这种二元论始终贯穿着现代思想的发展。二十世纪的许多哲学流派,如逻辑实证主义,存在主义等都以不同的方式表现出这种二元论的色彩。

现代文化从反权威开始,然而经过几百年的发展之后,现代文化却树立起了无数自己的权威,而且这些形形色色的现代权威对二十世纪人类的影响已经大大超过了那些几乎已经被人们遗忘的古代权威。

二十世纪的到来宣布了这些现代权威的末日，就像曾经被他们打倒的古代权威一样，他们也无法逃脱被打倒的命运。

随着现代权威的没落，人们在过去几百年中建立起来的那座现代堡垒也已经开始坍塌。事实上，早在十九世纪末，当尼采宣布“上帝之死”时，现代性的黄昏就已经来临了。

## 二、从“上帝之死”到“现代之死”

现代文化的发展导致了“上帝之死”，而“上帝之死”意味着什么呢？死亡的不仅是那位基督教的上帝，而且是整个西方传统的形而上学思想。

黑格尔曾言，象征智慧的米涅瓦的猫头鹰总是在黄昏时才展开翅膀。用这句话来描述黑格尔哲学的境遇再合适不过了。黑格尔从整个欧洲文明的宝库中搬取材料建起了一座宏伟的形而上学大厦，而当这座大厦放射出智慧之光时，欧洲现代文明的黄昏也就降临了。在经历了短暂的辉煌之后，黑格尔哲学的支柱——理性便轰然倾塌了。绝对理念就是黑格尔的上帝。“上帝之死”表明两千多年来使西方文化具有统一性和连续性的基础已经不复存在了。西方文化一向奉为神圣的意义和价值解体了。

上帝信仰是西方形而上学思想的拟人化表现。在过去的两千年中，正是这个上帝赋予了西方人的

生存以意义和价值，“上帝之死”对于西方人来说意味着丧失了生存的根基。

形而上学的大厦业已倾覆——人们看到，那个超感性存在，无论是作为创造世界的上帝、最高价值、绝对本质，还是作为理念、绝对精神，抑或是作为认识世界改造世界的主体，都只不过是人创造出来用以自我安慰，自我欺骗的东西。来自于超感性世界的超验价值和意义都是虚无。

正如尼采所预言的那样，上帝死亡之后，人们把“虚无主义”这位最令人畏惧的客人请进了欧洲。

德国学者曼弗雷德·弗兰克认为，“上帝之死”不仅意味着中世纪的终结和宗教在社会生活中统治地位的丧失，在更深层的意义上，它意味着形而上学自身以及存在的平衡状态的解体。这继而导致了生存的立足点与方向的丧失。这与古希腊罗马时代被中世纪所取代，或中世纪在自然科学的冲击下走向解体的过程完全不同。因为，在那两次时代更迭中，存在的意义、生存的支柱以及人对世界的总体解释并没有被摧毁，随着旧时代的消失而死亡，而是在另一种发展了的世界观中改头换面得以继续存在下去：在中世纪古代的自然神被基督教的上帝所取代；而在现代社会中上帝又被理性所取代。但是，理性仍然保留着神学色彩。人们看到，在黑格尔的哲学中，上帝又在形而上学的思辩中复活，并以绝对理念的面目出现。

但是，尼采把形而上学的大树连根拔起。他不但宣告了上帝的死亡，也宣告了居于知识金字塔顶端的形而上学的死亡。后现代主义的理论大师弗朗索瓦·利奥塔就把后现代理解为“形而上学死亡之后”的状况。西方文明中现存的一切，包括理性、信仰、哲学乃至整个社会的合法性基础发生了动摇。传统的价值体系已经失效，人们只能在“无穷无尽的虚无中摸索。”

六十年代末，结构主义者向现代形而上学发动了猛烈的攻击。形而上学的支柱是理性，理性贯穿于人的整个意识并表现于外在世界之中。结构主义者对形而上学的批判主要集中在理性统治的三个领域。

首先是历史。现代西方历史学家大都把历史视为一个理性发展的必然过程。黑格尔的历史哲学是西方理性主义最伟大的胜利，因为它完全把历史理解为理性的显现过程。在历史发展中，真正起作用的是理性，正是由于理性的作用，历史才呈现出时间的连续性和空间的统一性。

在结构主义者看来，这无异于是形而上学家的臆想，事实上，历史不但没有必然性、统一性和连续性，相反，历史充满了偶然、断裂、矛盾和对立。

其次是主体。现代思想从笛卡尔开始就确立了人的主体性地位，这种主体性的支柱和实质是理性。但是，现代世界的发展证明了，这种人的主体性完全

是形而上学的虚构。真正的主体性根本就不存在，因为主体始终处于被统治被禁锢的状态。

在后现代理论家拉康、德律兹和瓜塔里看来，现代哲学中的理性主体是一种异化了的虚假主体，真正的主体并不存在于形而上学的理性思辩之中；相反，理性的统治导致了人的分裂和主体的分裂。具体地说，主体分裂为意识与无意识。真正的主体是无意识或积聚着本能的欲望冲动的本我，它是一位真正的叛逆者，在本质上桀骜不驯，反对理性秩序，具有极强的颠覆性。

再次是意义或真理。自古以来，西方思想一直确信，在各种现象背后隐藏着一种客观的不以人的意志为转移的本质或意义，这就是思想家们殚精竭虑要寻找的“真理”。人们一旦发现了这种真理，就把它视为亘古不变的思维和行为准则，用它们来规定、约束和指导人的一切活动。

结构主义者把这些所谓的本质、意义或真理统统看作人们借理性制造出来的神话。后现代主义的祖师爷尼采曾经在《道德谱系学》中一语道破：真理并不是客观存在的等待人们去发现的东西，而是人创造出来，甚至是为了权力意志的需要必须创造出来的东西。而人们一旦创造出所谓的真理，就把它当作生存的精神支柱。

二十世纪，尼采的后继者们则更进了一步，如利奥塔就指出，决定话语是不是真理的是权力的大小

和强弱,即论证的力量,事实上,真理意志只不过是权力意志的一个特别狡猾的变种。德里达则说:对世界的阐释并不是在事物或本文的外壳下找出一种完整的固定不变的意义,而是把人臆造出来的所谓意义强加于事物,植入本文。所以,阐释不是一种“发现”,而是一种“发明”。

我们已经说过,后现代主义不仅是一种理论,而且是一种现象,是在世界范围内正在来临的一种现实。所以,仅仅对它做理论上的分析是远远不够的,还必须进一步对它做社会学上的分析。美国学者丹尼尔·贝尔把西方正在来临的社会形态称为“后工业社会”。在他看来:西方社会正在经历一场巨大的历史变革,“后”字表现出这个时代的过渡性质,一方面,旧的社会关系、权力结构,甚至整个资产阶级文化正在迅速崩溃,而另一方面,新的社会文化形态尚未诞生,人们不得不生活在新旧交替的间隙中。

“后工业社会”集中体现了资本主义社会的内在矛盾。资本主义文化在过去的几百年中之所以能得以维系和发展,少不了它内部所包含的相互对立又相互制约的两个方面:即宗教冲动力和经济冲动力。前者表现为一种“禁欲苦行主义”,在资本主义的上升期,它造就了资本家克己创业的精神品格;后者表现为一种“贪婪的攫取性”,它造就了资产阶级开拓疆域,征服自然的冒险精神。这两方面的因素共同构成了西方现代文化的特质,维系了资本主义社会的

稳定和发展。

但是,十九世纪,在科学技术冲击下,西方社会发生的巨变却使资本主义文化内部失去了平衡:首先,通讯革命和运输革命带来了运动、速度、光和声音的变化,导致了人们在空间感和时间感方面的错乱;其次,宗教信仰的破灭,超生希望的丧失以及人生有限,死后万事空的新观念导致了自我意识的危机。

人们的感受方式彻底改变了,世界由一个具有统一性的整体变成了一堆无法聚拢的碎片。与此相适应,人的精神世界也发生了剧烈的震荡。西方文化中的宗教因素在世俗化潮流的冲击下已经耗尽了能量,人们因失去了对终极意义的追求而不得不面临虚无的深渊,恐惧的焦虑代替了古典的和谐。

宗教的式微,信仰的泯灭,使人们放弃了对超验存在的信念。横亘在人与上帝之间的那条不可逾越的鸿沟消失了,人要在此生禀有上帝的神性,要在世界上建立人间天堂。正像现代人的典型浮士德博士所说的:人要得到神圣的知识来证明自己身上有上帝的形象,否则就干脆承认自己是虫豸的亲戚。

启蒙运动的理想终于在十九世纪变成了现实,人成了整个社会,整个文化甚至整个宇宙的中心。人不再甘心屈从于自然,做自然的奴隶,人要借科学技术的力量去征服自然、改造自然。一言以蔽之,人取代了上帝。社会进步成了那个时代的主旋律,成了现

代的坚定不移的信念。人们毫不怀疑地相信，现在比过去好，将来又必定比现在好。而且正如黑格尔主义者所宣扬的那样，人类在历史发展的终点必然会进入一个完全自由的王国。

但是，在现代人的乐观主义信念中也埋藏着毁灭的种子。因为，人无论如何都无法逃脱生存的有限性，死亡迟早会来临，只不过人们在梦想成为上帝的盲目乐观中拒不承认这一事实罢了。贝尔明确地指出了这一点：

在现代人千年盛世说的背后，隐藏着自我无限精神的狂妄自大。因此现代人的傲慢就表现在拒不承认有限性，坚持不断地扩张；现代世界也就为自己规定了一种永远超越的命运——超越道德，超越悲剧，超越文化。

现代人的超越之梦终归要破灭。

西方文化中一直存在着理性与非理性、理智与意志、理智与本能的冲突，这些都是人的驱动力。但是，长久以来，理性却一直被奉为思维的最高形式，甚至被当作人的本质。

一些现代主义者把理性从神圣的宝座上拉下来，并试图用美学和艺术对生活的证明代替宗教和道德。但是，事实证明，现代艺术并无力承担此项重

任。它不但无法行使宗教的使命，为生存提供新的价值，反而蔑视和嘲弄一切价值。艺术不断变换花样，寻求刺激，最终堕落成哗众取宠的小丑。而艺术家则不断自我膨胀，以人取代上帝。

后现代主义者则把现代主义的逻辑推到了极端。这些冒险家们在现代主义者走投无路的地方，继续向前迈进，然而，他们走的却是一条危险备至的道路。一方面，后现代主义者为了反对美学和艺术对生活的证明，便毫不犹豫地走向了对本能的依赖，本能的冲动和乐趣成了唯一真实的东西，其余的一切都是精神病和死亡；另一方面，在后现代主义者那里，艺术与生活的界线消失了，他们大胆地把现代主义者在艺术中的冒险搬到了现实之中。

六十年代，后现代主义发展成一股强大的潮流，在贝尔看来，这股潮流基本上沿着两个方向发展：

一是哲学上消极的黑格尔主义。如米歇尔·福柯不但认为“上帝死了”，而且认为“人也死了”。在他眼中，人只不过是短命的历史化身，有如沙滩上的足迹，浪涛打来便荡然无存。他预言，一向被视为“万物之灵”的人类所建立起来的那些荒芜而又瘟疫横行的城市行将崩溃。这已经不只是西方文明的没落，而是有史以来一切文明的终结。

二是波及社会各个领域的“反文化”思潮。一些后现代主义者揭去了文化的神圣面纱，打着“解放”、“色情”、“本能冲动”等旗号进一步猛烈冲击传统文

化的价值观和行为模式。

后现代主义者反对信仰，反对理性，反对秩序，把文化变成一座废墟。而贝尔却要在这座废墟上重建信仰的大厦。他认为：后工业社会在使人们面临重重危机的同时，也提供了一种重建信仰的契机。因为，人们需要从物质的压抑和精神的虚无中超脱出来，并借助于信仰来重新达到对于死亡、爱、忠诚等现象的彻悟。他坚信：“将有一种意识到人生局限的文化，在某个时刻，重新回到对神圣意义的发掘上来。”这就是贝尔所倡导的“新宗教”，他的“新保守主义”也由此而得名。

在后工业社会中，“新宗教”可以在人际关系和个人对社会的重新认识上，修复人们破碎了的信念，从而成为维系社会统一的精神纽带。然而，贝尔的“新宗教”真的能拯救后现代人的灵魂吗？这本身就是一个问题，而不是问题的答案。

虽然对理性的批判并不始于后现代主义，但是理性却在后现代主义者那里遭到了致命的打击。在某种意义上甚至可以说，后现代主义的兴起意味着启蒙理性的终结。无论后现代主义思想家们在具体观点上的分歧有多大，他们却一致把攻击的矛头指向作为现代文化支柱的理性。

早期的西方马克思主义者曾经把理性区分为以标举平等自由等人文价值为核心的人文理性和把科学技术作为征服世界的手段的工具理性。在早期资

本主义文化的发展中,人文理性和工具理性是和谐地统一在一起的,但是,工业社会的发展打破了原有的和谐状态。工具理性不断膨胀,而人文理性却不断衰竭。这样一来,人类所创造的科学技术不但无法造福于人,反过来却控制了人的自由,造成了人的异化。至此,启蒙理想便走向了它的反面:专制取代了民主,非理性取代了理性,自由成了永远无法实现的空想。

这是理性的失败,也是现代性的失败。但是,启蒙运动所倡导的理想并没有在后现代主义者的口诛笔伐中死去。启蒙、理性、主体性等理念在二十世纪八十年代仍然有它们坚定不移的捍卫者,他就是德国思想家尤根·哈贝马斯。哈贝马斯虽然提倡以现代性对抗后现代性,但他并不是无条件地接受启蒙运动以来所形成的现代性原则。尽管如此,他仍然反对把西方文化所面临的危机归罪于现代性,更反对结构主义者对理性的消解和否定。

与后现代主义者相反,哈贝马斯认为:现代性并未终结,因为启蒙的理想尚未实现,人的主体性尚未充分展开,现代性的大厦尚未竣工,还有待于人们去进一步建设。但是,哈贝马斯也清楚地看到,启蒙运动所倡导的理性已经千疮百孔,无法承担起重建现代性的重任,出路在那里呢?贝尔曾经把希望寄托在一种“新宗教”上,马尔库塞诉诸于“新感性”,在哈贝马斯看来,这都于事无补。问题的关键在于重建理

性,而不是抛弃理性。因为,在理性问题上,启蒙运动者的设计本身就存在一些问题,在以后的两百多年间的具体实践中又一再出现偏差,以致最终走入歧途。但是,人们不能因此就全盘否定启蒙理想,而是应当修正设计者的错误和实践的偏差,并在此基础上建立一种“新理性”——交往理性。

“新理性”的实质在于在现代社会的危机中,人们通过对话、交流而获得一种共识性的价值观,并由此而促成社会各阶层之间的相互理解。

显然,哈贝马斯走的是一条中间道路,他试图从左右两个方而抵制后现代主义者对于以启蒙理想为核心的现代性的进攻。

然而,哈贝马斯的“新理性”真的能重振危机四伏的现代性吗?人们真的能借助于“新理性”来完成启蒙运动者所开创的现代伟业吗?法国后现代主义理论家利奥塔对此颇不以为然。他指出,后现代已经成为一个文化事实,任何人以任何理由去抵制和阻挡都无济于事。他在反驳哈贝马斯对后现代性的抨击时甚至说,那些一心想成为“历史把犁人”的思想家,却有可能因阻挡历史的发展而成为“历史的肥料”。在利奥塔看来,我们这个时代真正需要的是多元化、差异性,以及对异己力量的宽容,而不是走回头路,重新回到统一性和整体性中去。

现代文化建立在对于科学的合法性坚信不移的基础上,但是利奥塔看到,现代科学的合法化理论在

当代社会已经风雨飘摇,行将崩溃,必须寻找一种新的合法化基础。他揭示了现代文化所创造的两大合法化神话:

神话之一是,启蒙运动和法国大革命所创造的关于自由解放、独立自主的思维模式;神话之二是,以黑格尔哲学为代表的对整个知识体系进行形而上学的思辩。这种模式注重同一性和整体性,把整体价值置于个体价值之上,使个体湮没在世界历史的长河中。利奥塔认为,哈贝马斯以现代性对抗后现代性就是这种黑格尔主义在当代文化中的死灰复燃,哈贝马斯的交往理论对理性、规范和有效性的强调就是黑格尔整体哲学传统遗留下来的历史残渣。

利奥塔从叙事分析入手逐一瓦解了这两大合法化神话。他指出:在后现代知识中,合法化只能产生于人们的语言实践和交流活动中,对于任何向人们证明现实主义严谨性的信仰,科学都将会“笑歪了自己的胡子”。

利奥塔之所以如此毫不妥协地向现代性开战,就在于他看到了现代性所造成的恐惧和灾难:

十九世纪和二十世纪给了我们所能承受的如此之多的恐惧。我们为缅怀整体和单一,为概念和感觉的一致,为明晰透彻和可交流的经验的一致,已经付出了极高的代价。

因而，利奥塔甚至无法容忍在宽容的名义下容许现代性的存在，在他看来，那无异于重新迎回恐惧。

利奥塔虽然对启蒙运动之后发展起来的整体性、同一性原则大加讨伐，但是，他对于旧事物、旧价值的绝决态度却很容易让人想起十八世纪法国的那些启蒙思想家。这种与过去一刀两断的态度正是启蒙运动的产物。利奥塔的理论本身就包含着这种悖论。

一个世纪以前，尼采说“上帝死了。”而对于生活在二十世纪末的西方人来说，不但“上帝死了”而且“人也死了”（福柯语）。现代社会在以划时代的速度前进了几个世纪之后，现在已经老态龙钟、步履蹒跚。现代社会以及它所标举的启蒙理想行将寿终正寝，后现代主义加快了它死亡的速度，然而后现代主义就是它的继承者吗？我们且不要急于作出回答。

### 三、宗教：走向后现代

在二十世纪即将结束之际，宗教，无论在东方还是在西方都面临着前所未有的危机。这种危机既来自宗教内部，也来自宗教赖以存在的整个社会文化的危机。历史正处在十字路口上，任何关注人类文化命运的思想家都不禁要问：人类往何处去？宗教往何

处去？

宗教不能漠视后现代社会的来临，然而，宗教应当如何完成从现代到后现代的转化呢？德国普世神学家汉斯·昆借用库恩的“范式转换”原则来解决基督教从现代向后现代的转化问题。这位被誉为二十世纪的马丁·路德的神学家把基督教的历史更迭划分为六种“范式”：

1. 早期犹太基督教的末世观范式；
2. 教父时期的希腊—拜占庭范式；
3. 中世纪时期的罗马公教范式；
4. 宗教改革时期的福音派新教范式；
5. 启蒙时期的现代范式；
6. 当今正在酝酿中的后启蒙、后现代范式。

每一种范式的转换都不是直线型的，因为基督教的历史本身从来就不是直线发展的，从来就不是单纯的进步或倒退。

根据汉斯·昆的分析，现代范式发端于文艺复兴时期，在十七世纪通过一种对理性的信任态度而确立下来。现代范式中的理性与启蒙，自然科学与技术，民族主义与帝国主义观念以及人类主宰自己和世界的理想与实践最终导致了人类失去自然和上帝，使现代性陷入了危机。

二十世纪下半叶，基督教正在经历从启蒙主义的现代范式向后启蒙、后现代范式的转换。旧的范式业已陷入危机，新的范式正在形成。

汉斯·昆认为,这首先是得益于世界格局的变化。两次世界大战以后,世界格局发生了转变,西方列强主宰世界的时代已经成为过去,“一种新的后现代的,后殖民主义的,后帝国主义的世界政治体系已经开始形成,出现了一个多中心的世界格局。借着现代交通技术的发达,整个世界被编织在一个越来越复杂的网络中。”

其次,启蒙主义范式本身明显地面临着内在的危机。简言之,现代范式不仅没有使人获得解放,反而使人的生存受到威胁。人们要从这种威胁中脱身,就必须改变看待世界的方式。事实上,过去几十年中兴起的妇女运动、环境保护运动、世界和平运动以及各种宗教运动已经极大地改变了人们对待科学、技术、工业、民主、种族、阶级、性、自然,甚至宗教的态度。

妇女解放运动使人们正在以一种新型的关系看待男性和女性的作用和地位,存在了几千年之久的男权统治已经发生了动摇。环境保护运动使人们认识到了自然资源的有限和环境污染的威胁。和平运动反对把战争和暴力作为解决政治问题的手段。而世界各地的宗教运动则使各种宗教之间逐步以对话取代了对抗。

在这种运动中,宗教是否会有所作为呢?或者说,在后现代社会中是否还会有宗教的一席之地呢?汉斯·昆的回答是肯定的:

从费尔巴哈、马克思以及尼采的诊断和预测开始,在现代末期,一直被期待的宗教死亡没有出现,因而,凡夫俗子们的无法解释的幼稚思想就永远(正确地)受到疑问!宗教不是最大的幻想,宗教的死亡才是。宗教又在西方社会出现,而且(与来自宗教和人化的功能主义宗教理论相反)显然出现在东方和西方、南方和北方,出现在文化和亚文化、自然科学讨论和大众媒介,以及小团体(青年小组、知识界、底层单位)中,出现在从波兰到美国,从以色列到南非,从伊朗到菲律宾的或保守或进步的重大宗教政治运动之中。今天,科学的世界图景与宗教的现实方向、政治干预与宗教思想,至少是在西方的进步社团中,已不再被认为是对立物了。

伴随现代文化而产生的神圣与世俗之争似乎可以告一段落了。但是,宗教从现代范式的危机中走出来之后却面临着两种抉择:其一是回到前现代,这正是天主教的做法;其二是走进后现代,汉斯·昆认为后者才是普世运动所应走的道路。

后现代宗教并不一定要以彻底摧毁现代规则为代价。一方面,汉斯·昆警告人们,要警惕极端保守

派和某些后现代主义者所鼓吹的反现代主义和反启蒙主义；另一方面，他呼吁神学家要学会保护自己，要用“现代死了”这句话取代时髦的“上帝死了”。因为，历史已经证明，启蒙范式解决不了现代性的危机。理性已经不可能再通过理性得到复兴，知识和技术的缺点不能简单地通过更多的知识和技术来消除。

许多当代思想家曾经描述过现代性的困境，但是，如果没有宗教的参与，那么，对于现代性的批判就只能提出一些没有答案的问题。因为，在这个贫乏的时代，情况不仅涉及“存在的忘却”（马丁·海德格），而且涉及“上帝的忘却”、“上帝的隐遁”（马丁·布伯）；不仅“单面人”（赫伯特·马尔库塞）是无法获得超越的，而且“没有超越的超越”（恩斯特·布洛赫）、“希望原则”（莫特曼）都会由于没有最终依据而空洞无物。

所以，在汉斯·昆看来，不能把后现代精神简单地降低为后启蒙的反动，更不能把它和新保守主义等同。后现代范式应当是对现代范式的“重建”和“复兴”。首先，后现代范式应当保留对现代范式的批判力量；其次，后现代范式应当否定现代范式对宗教的简单化态度，应当否定现代范式中的理性迷信、科学迷信和进步迷信，以及这些迷信所释放出来的破坏力量，如民族主义、殖民主义和帝国主义等。再次，后现代范式应当是对现代范式的彻底解放，在现代范

式中被压抑、被忽视的方面在后现代范式中都将获得一种崭新的、令人满足的、丰富的功能。

汉斯·昆曾经引用西方马克思主义者马克斯·霍克海默的观点来说明宗教在后现代社会中所应发挥的作用和功能，因为霍克海默至死都深信：

——没有“完全的他者”，没有“神学”，没有对上帝的信仰，生活中就没有超越纯粹自我持存的精神；

——没有宗教，在真与伪，爱与恨，助人和唯利是图，道德和非道德之间就不可能有确有依据的区别；

——没有“完全的他者”，对完满的正义的追求就不可能实现，对无辜者的屠杀就必定得逞；

——没有我们称之为上帝的最终的、原初的、最实在的现实——让我们采纳哈贝马斯的概念——我们“对安慰的渴求”就依然不能得到满足——在时间和永恒方面。在这里，哲学——只是谈谈哲学而已——是否要注意宗教呢？法国哲学家埃马努尔·列维纳是一个犹太人信徒，他说的很对：“宗教更为熟悉决策。宗教善于更好地熟悉决策。我认为，哲学不能安慰人，安慰完全是另外一种功能，是一种宗教功能。

宗教在后现代社会中必将扮演一个重要角色。我们看到,不仅基督教,而且佛教、伊斯兰教、犹太教,甚至一些民间宗教已经或正在行动起来回应后现代社会的挑战。在过去几十年中,世界宗教在许多方面已经发生了重大变化,而且可以预见,在未来的几十年中,世界宗教必将在变革的道路上走得更远。

然而,无论在任何时代,只要人们还需要某种深层的精神生活,信仰还是不信就是一个需要回答,需要抉择的问题。

正如汉斯·昆所言,在正在来临的后现代社会中,人们“是等待上帝,还是徒劳无功地、毫无意义地等待戈多,二者必居其一。”

---

## 第二章 超越神圣与世俗之争

现代文化中的一系列争论大都是由启蒙运动者所引发的,历时数百年的宗教与文化之争、神圣与世俗之争就是如此。

欧洲中世纪出现的是一种以基督教信仰为核心的神圣文化,这种文化的解体虽然在十六世纪宗教改革时期已经开始,但是世俗文化真正取代神圣文化却是在启蒙运动之后。可以说,现代化的历史就是世俗化的历史。

在世俗化的历史进程中,宗教从未停止过反抗,只不过反抗所带来的效果微乎其微。宗教的地盘越来越小,反抗的声音不断被湮没在世俗化的滚滚红尘之中。

但是,本世纪以来,在西方思想界一种超越宗教与文化之争、神圣与世俗之争的新趋势正在形成。尽管宗教仍然像在过去几百年间那样无法阻挡世俗化的潮流,但是在世俗化的步步紧逼面前,它已经放弃了消极防御的战略,转而主动在世俗文化中寻找自己的立足之地。

这是在现代社会晚期出现的一种现象,在某种

意义上可以说,这是对现代性的一种超越。

## 一、回顾与反思

要了解宗教在现代文化中的命运,我们必须首先回顾过去数百年中宗教与文化之间的复杂关系。因为,在历史上,每一种文化的发端、发展与沿革,均与宗教有着千丝万缕的联系。

就西方文化而言,希伯莱的宗教精神和古希腊的理性精神共同奠定了西方文明的基础。在悠远的历史长河中,基督教所宣扬的上帝、原罪、堕落、救赎等观念,已深深扎根于西方文化的土壤之中,并对西方社会的政治、经济、法律、教育以及文学艺术等方面产生了深远的影响。在过去近两千年中,西方社会的诸种重大变革,无不与基督教在文化中的沉浮息息相关。

从世界范围内来看,近代文化的世俗化倾向是继基督教的衰落和分化出现的,十九世纪以后,随着整个世界的现代化,这股发源于西方的世俗化潮流渐渐波及到世界的每一个角落。

在中世纪的一千多年中,基督教占据了人们生活的所有领域。教会为生活中的一切现象做出解释,世俗世界的出生、死亡、灾难、幸福都禀有神圣的意义。然而,随着中世纪社会的解体,这种观念受到了挑战。文艺复兴之后,西方文化开始了一个长达数世

纪的世俗化进程。基督教开始了它在现代文明中的历险。

“世俗化”最初是随着宗教战争的兴起而出现的。中世纪,教会掌握着大量的土地和财产,经过战争,许多土地和财产逐渐脱离教会的控制,而落入世俗权利之手。在罗马教廷的法规中,“世俗化”用来表示神职人员的还俗。在文艺复兴时期所倡导的人文主义思想中,“世俗化”的生活得到了肯定。人的价值透过神圣的帷幕逐渐显露出来。

文艺复兴是一个承前启后的时代,它既标志着一个旧时代的结束,又标志着一个新时代的开始。那是一个巨人辈出的时代,也是一个人性全面解放的时代,那个时代对人的价值的肯定,对人性全而发展的追求,直到今天仍然是人类无法企及的理想。文艺复兴时代的人文主义者并没有像启蒙运动时期的理性主义者那样无条件地接受文化的世俗化,人文主义思想家仍然把信仰看作是生活中必不可少的一个重要因素,世俗化并不意味着从生活中完全排除神圣的因素。他们所怀疑和反对的与其说是基督教信仰本身,倒不如说是中世纪的教会制度。但丁这位为自由和正义而歌唱的佛罗伦萨诗人,却是一位虔诚的基督徒,他对教廷在人间的罪孽深恶痛绝,在他的不朽名作《神曲》中,他把教皇打入第八层地狱。

现代科学的兴起以及理性的高扬加快了欧洲的世俗化进程。科学能够提供一种完全世俗化的世界

观，它不依赖任何神圣的权威，它只相信由实验和观测得来的证据。科学家不凭借信仰，而是凭借理性。在理性之光的照耀下，人们不再需要神权的庇护，教会也不能再凌驾于世俗社会之上。渐渐地，人们不再为来世而生活，彼岸离现世人生越来越远了，直到从世俗生活中完全消失。科学和理性使人们有信心在一个没有上帝的世界上生活下去，而且相信会比以往生活得更好。启蒙运动之后，“历史进步”的观念逐渐深入人心，“世俗化”又与社会进步联系到一起。

如果说科学与理性所带来的世俗化世界观和生活方式从外部侵蚀着基督教这座神圣的堡垒，那么，基督教本身的分化则从内部瓦解了这座堡垒的基础。美国著名的宗教社会学家彼得·贝格尔认为，虽然有很多因素促成了现代文化的世俗化，但是，在历史上，新教为世俗化充当了起决定作用的先锋。宗教改革剥去了教廷神圣的面纱，教皇不再是上帝在人间的代言人，教会也不再稟有完全的神圣性。新教把宗教仪式减少到了最低的程度，天主教所具有的神秘、奇迹和魔力统统被摒弃。神圣的权威既然已经被打倒，救赎的权稟就掌握在了人的手中。

宗教改革家们在神圣与世俗、来世与今世、彼岸与此岸、上帝与人之间划上了一条界线。他们剥夺了世俗世界的神圣性，并把人完全抛入世俗世界之中。贝格尔在《神圣的帷幕》一书中指出了宗教改革给教徒生活带来的变化：

新教徒不再生活在一个不断充满神圣存在物和神圣力量的世界之中。实在被分裂成了彻底超验的神性与彻底堕落(即事实上被彻底抽空了神圣性质)的人性。二者之间,有一个完全“自然”的世界,它当然是上帝的创造,但其自身的神圣性已被剥夺。换言之,上帝的彻底超验性面对着一个彻底内在的、对于神圣者来说是“封闭”的世界。按照宗教的说法,世界变得确实是非常孤独了。

新教取消了人与上帝之间相互沟通的大多数方式,在某种程度上,可以说新教割断了人与上帝联系的纽带。上帝成为一个绝对超验的存在。按照马丁·路德的观点,人们只能借助于上帝的恩典与他沟通。这实际上等于在人与上帝之间只留下了一条非常狭窄的通道。如果切断这条通道,就打开了世俗化的闸门。事实上,在后来的历史发展中,这条通道不断地被阻塞和割断。这为科学技术的发展打开了大门。科学技术在摆脱了宗教的控制以后取得了突飞猛进的发展。没有天使的天空成了天文学家研究的对象,没有上帝的宇宙成了宇航员自由遨游的天地。

根据贝格尔的研究,世俗化并不是现代人的创举,《圣经》中已经包含着世俗化的种子。“旧约”中设

定了一个彻底超越的上帝，他站在宇宙之外。宇宙虽然是上帝的造物，但却具有相对的独立性。“创世纪”把人的出现作为上帝创造过程的结束，这暗示出人不同于其它一切造物，人不仅相对独立于上帝，而且，人也相对独立于其他造物。《圣经》中既包含了一种神圣的历史，又包含了一种世俗的历史。《圣经》为我们展示了一个丰富的世界，这个世界既是上帝活动的舞台，也是人类活动的舞台。宗教改革催发了《圣经》中这些世俗化的种子。

人们习惯于从“取代”和“分化”两方面来理解现代社会的世俗化进程：首先，世俗化使科学信仰取代了宗教信仰。现代科学不断侵占原来属于宗教的地盘。事实上，当哥白尼和伽利略宣布地球不再是宇宙的中心之际，宗教在与科学的交锋中已经失去了关键的一局。其次，世俗化进程使宗教生活的领域与世俗生活的领域进一步分化，宗教信仰越来越私人化。宗教对社会生活的影响越来越小。

可以看到，无论从“取代”的角度，还是从“分化”的角度来理解世俗化进程，都避免不了把文化分成宗教与科学、神圣与世俗两个截然对立的方面。但是，在二十世纪，这种的二分法越来越受到人们的怀疑。我们看到，在思想领域这种非此即彼的二元论正在被一种多元化的态度所取代。人们在承认宗教与科学、神圣与世俗两方面相互对立的同时，试图寻找它们之间的共同点。

当代美国著名的文化史学家克里斯多夫·道森从考察西方文化的起源孕育时期即晚期罗马帝国和中世纪时代的宗教入手,深入研究了西方文化与基督教的渊源关系。在《宗教与西方文化的兴起》一书中,道森以大量的史料证明了,西方文明发展的内在精神动力,就在于基督教的普世主义精神。

在中世纪一千多年的历史中,基督教信仰成了维系作为一个文化整体的欧洲社会的精神纽带,它对于现代西方文化的形成与发展,对于现代西方人性格特征的塑造,起着十分关键的作用。因此,道森反对在过去几百年中十分流行的一个观点,即把中世纪看作是夹在古典文明与现代文明之间的一段文化空白。相反,他强调,中世纪的基督教文化“是我们称之为欧洲的这一社会整体的实际源泉。”

中世纪并不是介于两个世界之间的一个停滞不前的时期,而是创造了一个新世界的时代,我们来自于那个时代,而且在某种意义上,我们仍属于那个时代。

在基督教统治欧洲的近千年中,教会不但成了文化的实际拥有者和保存者,而且成了文化的唯一阐释者,基督教思想成了整个欧洲的理想。文艺复兴和宗教改革使教会丧失了至高无上的权威性。人文主义者确立了人在自然中的合法地位,开创了人类

历史的现代纪元。但是,十八世纪以后,在欧洲各国相继兴起的启蒙运动,一方面是对人文主义理想的继承,另一方面却是对人文主义理想的背离。在道森看来,启蒙运动思想家只是片面地发挥了人文主义思想中的世俗精神和理性精神。世俗主义和理性主义扼杀了人文主义理想中对人性全面发展的追求。

启蒙运动者大都把宗教视为社会进步的障碍和人类愚昧的罪魁祸首,而大加口诛笔伐。一时间,理性主义思潮如日中天,基督教在西方文化中的影响则日渐式微。启蒙运动思想家对付宗教最有力的武器是人的理性。他们用理性摧毁了旧的宗教,却把理性变成了一种新的宗教。正如现代哲学家怀特海所言:中世纪是建立在理性之上的信仰的时代,十八世纪则是建立在信仰之上的理性时代。

近代科学的兴起,使宗教信仰失去了存在的最后根据。罗素在描述这一现象时说,在与科学的交战中,宗教屡战屡败,步步退让,几乎已经被彻底挤出了世俗文化的领域。十九世纪的西方学术界普遍沉浸在一片乐观主义气氛中,进化论学说风行一时。人们相信,不论是自然界,还是人类社会都有一个由简单到复杂,由低级到高级的进化过程,人与文化也处于这个历史过程之中。

法国社会学家奥古斯蒂·孔德向人们展示了一幅人类社会发 展进步的图景。他把人类历史的发展分为三个阶段:第一是宗教神学阶段;第二是形而上

学思辩阶段；第三是科学实证阶段，现代历史正处于这个阶段。在孔德看来，宗教只是人类发展的初级阶段才具有的现象，在科学发达、技术进步的时代，宗教便失去了存在的意义和基础。即便是在现代文化中还需要什么信仰的话，人们也不会再去信仰旧时代所遗留下来的宗教了，人们需要信仰理性与科学。显然，孔德已经明确提出来要用科学的宗教取代传统的基督教信仰。

孔德把实证主义的研究方法引进社会学，使社会学成为一门严密的科学，但是，与此同时，他也将科学主义与理性主义推向了一个极端。现代人文科学的研究是在自然科学研究方法的蔽荫下发展起来的。科学理性固然可以为人们提供一个更加真实的世界，但是，另一方面，它也把本来丰富多彩的世界简单化了。把自然科学的方法直接运用于人文科学的研究，其后果是扼杀了这门学科的生命力。

德国哲学家狄尔泰以其“生命哲学”为基础，提出了精神科学的概念，认为人文科学有其独特的研究领域和研究方法，强调人文科学不同于自然科学的精神性特点。人文科学的自觉以及人文科学研究方法的独立，使人们进一步认识到，自然科学的方法不是唯一科学的方法，自然科学所提供的标准不是唯一科学的标准。自然科学虽然能给人们提供认识世界和改造世界的知识，但却不能给人类以幸福的承诺。科学只能告诉人们世界是什么，但却永远也不

能告诉人们面对世界应当怎样去做一个人。

在西方文化中,对于人的研究和探讨长期以来由基督教神学所承担。在科学的极限处,宗教发挥了巨大的作用。人在无助绝望的时候,宗教给他以得救的希望,向他承诺上帝的爱和天国的幸福。用马丁·布伯的话来说,是上帝把人从非人的“我一它”关系中拯救出来,使人成为真正的有血有肉有灵性的人。因而,上帝不是一个与我无关的“他”,而是一个与我的生命息息相关的“你”。上帝不是一个外在的客观存在物,而是一个有人格、有情感的“人”。然而,这个上帝却被现代人以科学的名义杀死了。在科学技术日趋发达的现代社会,上帝已无存身之处。被道森称作西方最后一个人文主义者的尼采,宣布了上帝的死亡,并大声疾呼要重估一切价值。这预示着二十世纪西方思想界对传统文化的全面反思即将拉开帷幕。

## 二、“西方的没落”还是“现代的没落”？

在“上帝已死”而启蒙主义理想又日趋破灭的时代,人们面临双重精神深渊。“上帝之死”动摇了西方人精神生活的根基,而新的社会理想的破灭则完全把他们抛到了一个无所适从的境地。

二十世纪之初,当西方人仍然沉浸在十九世纪坚信人类必然进步的乐观主义风气之中的时候,一

位默默无闻的德国中学教员却在严肃地思考着西方文化的命运。他就是后来闻名世界的文化史学家奥斯瓦尔多·施宾格勒。

1918年，第一次世界大战的硝烟未散，他便出版了《西方的没落》这部历史文化巨著的第一卷。四年以后，该书的第二卷问世，随即成为畅销书。卡西尔曾经说过，《西方的没落》一书的成功，与其说是在其内容，倒不如说是在其书名。施宾格勒的文化悲观主义论调很快在思想界蔓延开来。一时间，西方文明是否已经没落，成了欧美思想界议论纷纷的热门话题。

施宾格勒通过对历史上的六种文化形态的比较研究，得出一个结论，那就是：人类的一切文化都是从宗教开始的，它们都经历了一个犹如春夏秋冬四季交替的过程，在春天孕育形成，在冬天走向死亡。而世界各大宗教都产生于文化的春天。随着历史的发展，科学技术逐渐取代了宗教在文化中的位置，使原本富有生命力的宗教，徒具宗教的外衣，而丧失了其丰富的精神内涵。由此，一种文化便转化为赤裸裸的物质文明，文化的发展也就接近了尾声。因此，施宾格勒断言：“一切人类的文化，其本质都是宗教的。”施宾格勒在《西方的没落》一书中所表现出来的文化相对主义与文化悲观主义倾向正是建立在对宗教与文化发展关系的这样一种认识基础之上的。

如果我们着眼于施宾格勒这部著作所讨论的主

题,就会发现,他所揭示出来的不仅是“西方的没落”,而且是“现代的没落”。因为,在世纪之交西方文化面临的危机是过去几百年的现代化进程本身所产生的直接结果。

《西方的没落》所引起的轰动和争论波及到大西洋的彼岸。在当代的文化研究领域,美国学者克里斯多夫·道森无疑最注重宗教与文化的关系。他从研究欧洲中世纪文化史入手,深入挖掘西方文化的基督教源泉。在阐述理解一种文化中的宗教对理解这种文化的重要性时,道森指出:

如果像我所深信的那样,宗教是历史的钥匙,那么,除非我们理解了一种文化的宗教根源,否则,就不可能理解这种文化。

道森极力反对现代理性主义者把宗教作为人类文化发展的障碍的主张,认为宗教对于一种文化的形成和发展起着关键性的推动作用。他相信,“即使是一种明显地属于彼岸世界的,似乎否定人类社会所有价值和标准的宗教,也仍然会对文化发挥一种动因上的影响,在社会变革中提供动力。”

在道森看来,现代西方人所面临的社会危机和精神危机,正是西方文化历经数个世纪的片面理性化与世俗化的结果。取代基督教的上帝信仰而兴起的理性崇拜、科学崇拜、物质崇拜,并没有给西方社

会注入内在的精神动力,相反,它们却动摇了西方文化深层的宗教根基,使现代人面临着空前的信仰危机和价值取向的混乱。

在西方人为科学技术的惊人发展大唱赞歌,津津乐道于丰富的物质文明时,道森却警告说,传统的以基督教信仰为核心的道德观和价值观的动摇乃至丧失,会给现代社会带来深重的灾难。因为,在某种意义上可以说,当一种文化的精神根基丧失之后,文明离野蛮就只有一步之遥了。在半个世纪之内,经历了两次世界大战浩劫的现代人对此深有体会。

不但在欧洲宗教成为推动西方文化发展的内在精神动力,深刻地影响了西方文化的特点和西方人的气质,而且在亚洲也是如此。亚洲社会延续上千年而稳固不变的社会结构、社会秩序都可以在其文化中找到产生这种状况的宗教根源。正如基督教维系了作为一个文化整体的欧洲社会,儒教、道教和佛教也维系了作为一个文化整体的中国社会,并使这个社会的基本结构,以及人们的价值观念延续数千年而不变。所以,在研究了世界上的几大文明以后,道森断言:

伟大的宗教并不是世界各大文明所产生的副产品,在十分真实的意义上,伟大的宗教是伟大文明确立其上的基础。一个失去宗教的社会迟早会丧失其文化。

宗教为文化生生不息的创造和发展提供内在的生命力,何以如此呢?当代德裔美籍学者保罗·蒂利希以对终极价值的追求为核心,对这一问题做了深入的探讨。蒂利希虽然是一位新教神学家,但他所倡导的是一种极为开放的神学。宗教与文化的关系一直是他所关注的一个重要问题。他一生的主要著作,包括三卷本的巨著《系统神学》,都在探索一条将基督教与世俗文化联系起来的道路。蒂利希称自己这方面的研究为“文化神学”。根据他的解释,“文化神学”这一术语的真正含义,是指文化创造中的宗教方面,而不是对文化创造的任何宗教的控制。

蒂利希的宗教思想深受存在主义哲学和精神分析心理学的影响。在1959年出版的著作《文化神学》中他从分析宗教观念入手,对宗教在文化中的存在形式,宗教在现代文化中的意义等历来引起争论的问题进行了新的阐释。他认为,现代西方文化的精神是一种工业社会精神,其特征就在于宗教与世俗文化的隔阂日益加深。这种现象造成了“人的精神生活与其根基和深度的悲剧性疏离。”如何消除宗教与世俗文化的纷争,弥补人的精神与其根基的裂痕,在宗教与文化之间架起一座沟通的桥梁,就成了蒂利希“文化神学”研究的中心问题。

按照蒂利希的观点,宗教与文化是一个相互包融、相互渗透、不可分割的整体,所以,现代社会中,

宗教与文化,神圣与世俗,上帝与人之间的分离和对抗对于人类的生存来说无疑是一场悲剧。但是,另一方面,现代工业社会的发展又给宗教与文化之间的沟通创造了契机。因为,在以工业社会精神为特征的西方现代文化中,宗教与世俗文化都处于一种困境之中。只有在革新宗教观念的基础上,达成宗教与世俗文化之间的沟通与融合,现代人才有希望克服他们所面临的精神困境。

蒂利希一反传统的宗教观念,明确主张,宗教既不是圣灵的恩赐,也不是人类精神的暂时避难所,而是人类精神生活中不可缺少的一个方面,是人类所创造的文化系统中一个不可分割的有机组成部分。用他自己的话来说:“宗教是人类精神总体的深层方面。”对于蒂利希而言,文化中的宗教方面直接指向人的精神生活中终极的、无限的和无条件的东西。在此基础上,蒂利希把宗教定义为人的“终极关切”:

在宗教这一词最广泛、最基本的含义上,可以把它叫做终极关切,终极关切出现在人类精神的所有创造性功能中。

从这一新的宗教观念出发,蒂利希向人们揭示了,文化的奥秘深深地隐藏在人对终极价值的追求,即人的终极关切之中。这样一来,宗教就不再是超越于文化之上的一种独立的精神现象,而是人类文化

的深层表现。

作为终极关切，宗教是赋予文化以意义的本体，文化则是宗教的基本关切所借以表达自身的形式的总体。简而言之，宗教是文化的本体，文化是宗教的形式。任何一种宗教活动都采取文化的形式。

这就是蒂利希对宗教与文化的关系所做的精辟概括。按照他的分析，人类的每一种文化创造，无论其形式表现得如何世俗，在较深的层次上都免不了表达一种“终极关切”，因而也就具有了宗教的内涵。

“终极关切”是人的生存的深层，是人生价值的最终基础。我们看到，和许多思想家一样，蒂利希对宗教与文化关系的探讨最终导向了人的主题。因为，作为终极关切的主体，人既是文化的，又是宗教的；既是世俗的，又是神圣的。人处于宗教与文化，神圣与世俗的焦点上。如果说宗教是历史的钥匙，那么，我们是否也可以说，人是解开宗教与文化之谜的钥匙呢？

可以说，人的问题与人类本身一样古老。苏格拉底曾反复告诫人们：“要认识你自己。”并以此作为哲学思考的使命。然而，苏格拉底思考的出发点和归宿是把人作为一种抽象的普遍的理念来对待。在存在主义哲学兴起之前，个体的人并不是哲学探究的主

要对象。在西方历史上,真正的有血有肉的活生生的个人,与其说是存在于哲学中,倒不如说存在于基督教中更切合实际。因此,我们不难理解,为什么存在主义哲学兴起之初便与基督教有那样密切的联系。而另一方面,正如蒂利希所言,二十世纪的基督教神学也从存在主义那里获益匪浅。因为,正是在人的问题上二者找到了共同语言。

在宗教语言中,人的观念隐含在上帝的观念之中,人与人的关系隐含在人与上帝的关系之中。存在主义揭示了人作为存在的有限性和有条件性,蒂利希则进一步指出:人在意识到自己存在的有限性的同时,也就具有了一种关于无限的绝对存在的观念,即关于上帝的观念。

所以,上帝既不是一个外在于人的客观存在物,也不是人的抽象的类本质,毋宁说:上帝就是存在本身,上帝就是存在的根基,是人的终极关切的对象和目标。在与上帝的相遇中,人克服了自己的精神生活与其根基的疏离。在发现上帝的同时,人也发现了自己。宗教开启了人的精神生活的深层,在平时,这种深层被日常生活和世俗事物和尘器所遮盖。宗教给人提供了一种神圣的体验和终极的意蕴,它使人的生存具有了深度。总之,宗教观念深深地植根于人对终极价值的追求以及人对终极意义的探寻之中。

上帝作为终极存在,具有彻底的超越性质,他先于主客体的分裂和对立,是主体与客体的根源。任何

可以还原为单纯客体的东西都不能成为终极的东西。人与上帝之间要保持一种不需要任何中介的直接性。这种直接性是与人的体验和主体性密切相关的。在这里,主体性不再建立在主客体对立的基础上,而是超越了主体与客体的分裂和对立。在对终极存在者的体验中,人超越了生存的有限性,重新获得了他与存在之间的亲密无间的关系。通过上帝,人回归到他自身。在蒂利希看来,这就是救赎的现代意义。

通过“救赎”,上帝参与人的生存。用马丁·布伯的话来说,上帝不再是一个与“我”无关的“它”,而是一个与“我”的生命息息相关的“你”。我与上帝的关系不再是一种主观对客观的“我—它”关系,而是一种亲密无间的“我—你”关系。

而事实上这种“我—你”关系却时刻面临着被转化为“我—它”关系的悲惨命运。“你”成了某种存在物,被人置于时空和因果关系的限制之中。“我”总是把“它”作为一个对象来看待。“我”对“它”的态度是科学的态度。虽然这种态度是人的生存所必不可少的,然而,如果一个人对世界仅仅抱着这样一种态度,那他就不再是一个人,而是降低为一个物。只有“我—你”关系才是真正的人与人的关系。这不是冷冰冰的主体对客体的关系,而是人与人的相遇,是主体而对主体。只有在“我—你”关系中,世界才向人无限敞开,人才拥有了自己的全部存在。

人与世界之间建立起来的千万种“我—你”关系，最终在一个永恒的“你”，即上帝那里相聚。每一个特定的你都是通向那个永恒的你的一条道路。上帝通过创造、启示以及救赎与人建立起一种直接的联系，使人可以直接面对他。在这个意义上，可以说，上帝也是一个人。

然而，在现代社会中，“你”乃至那个“永恒的你”，却不可避免地要沦为一个“它”。对于理性和科学的坚信使人误以为一切都是可以由人来操作和制作的。当人不再直接面对人，面对上帝说话，而是把人，把上帝当做对象化的存在物时，上帝就沦落到“它”的地位，人与人的关系，人与上帝的关系就变成一种“我—它”关系。这正是现代人的悲剧。

布伯所倡导的“我—你”哲学具有相当丰富而深刻的内涵，他力图改变现代人所面临的人为物役，“它”战胜“你”和“我”的状况，从而恢复人之为人的丰富性和完整性。当然，布伯关于“我”和“永恒的你”的相遇是宗教性的，但是他关于“我”和活生生的“你”的相遇和对话却无疑是属于文化方面的。在宗教社会主义的实践中，布伯试图把这两个方面联系起来，使宗教和文化两种因素达到有机的结合和统一。

事实上，“我—你”理论已经远远超出了宗教神学的范围，从而具有了广泛的文化上的意义。在“我—你”关系中，宗教对人的深刻理解获得了一种文化

上的表达。

### 三、在神圣与世俗的结合点上

宗教虽然是一种相当古老的文化现象,但是,把宗教放在文化的大背景中,作为一种与文化的发展密切相关的因素来研究,对宗教做文化意义上的理解却是近百年以来的事。纵观西方学术界从不同的角度对这一问题的探讨,我们可以看到以下几种发展趋势。

首先,当代西方文化学家和宗教学家大都从西方工业社会所面临的文化困境出发,追本溯源,在西方文化的基督教传统中,为现代人寻求精神生活的根基。可以看到,蒂利希、道森、布伯等一大批学者都是基督教徒。他们从分析文化入手,深入挖掘潜藏在文化底层的,渗透于人类文化创造的各个领域之中的宗教因素。

在西方,自文艺复兴开始的文化世俗化潮流,已历经几个世纪,至今方兴未艾。随之而来的是现代人传统宗教信仰的丧失,价值观念的倾覆,以及整个社会文化根基的动摇。道森等人的研究,在很大程度上是为了重新稳固当代西方文化的根基,恢复西方人以基督教信仰为基础的传统的道德观和价值观。从而,在人类文化中为宗教找回失去的王国。

但是,以传统宗教观念为核心的宗教哲学,已无

力担当起此项重任。这就有必要对人类有史以来的宗教观念进行一番彻底的清算。在这方面，蒂利希的研究颇具代表性。他认为，传统宗教观都把宗教定义为人与一种神圣存在的关系，这正是导致宗教日益走向毁灭的原因所在。在蒂利希看来，宗教并不是高高在上的，超越于人类文化之上的东西，而是人类精神生活的一个方面，是人类文化创造的一个重要组成部分。宗教属于文化的深层，是文化的本体。

在对宗教的文化研究中，蒂利希倡导一种极为宽泛的宗教观，即把宗教作为人的终极关切。这种宗教观的出现使宗教具有了相当大的包容性和开放性。在这种宗教观的影响下，一向超凡脱俗的宗教找到了与世俗文化之间联系的基点，宗教也因此而在世俗文化中获得了一种特殊的地位。

宗教观念的更新是现代文化世俗化的直接结果。但是，从另一个角度讲，宗教观念的这场深刻变革并不意味着宗教在文化中地位的下降甚至消失。毋宁说，宗教正在寻求以一种新的更为直接的方式，在文化中发挥它应有的作用。宗教要以一种崭新的、世俗的面目出现在现代社会中，因而，它甚至比以往任何一个时代都更加贴近人们每天的生活。

其次，随着近代以来世界范围内文化交流的日益扩展，欧洲文化中心论逐渐破灭，世界各大文化之间，各大宗教之间的比较研究正在越来越受到重视。在本世纪初，施宾格勒曾把自己的文化研究称作“比

较形态研究”，他把人类历史上曾经出现过的文化分成六种类型，经过对它们产生、发展、成熟、衰亡的历程进行比较，表明其中每一支文化都是由宗教开始，发展到成熟阶段以后便日益世俗化，逐渐丧失了丰富的生命力，最终走向没落。

即使是从基督教信仰出发来研究宗教的学者，也十分注重对世界各大文化中宗教的比较研究。如道森在《进步与宗教》一书，比较了基督教、儒教、佛教、伊斯兰教，以及古代埃及、波斯等民族的宗教。经过深入分析它们在文化中的影响和作用，他认为，每一种文化的背后都有其宗教的源泉。

比较方法的广泛运用所导致的直接后果就是宗教领域和文化领域的相对主义和多元主义。在二十世纪，任何一种宗教都没有权力声称自己掌握了绝对真理，世界各民族的宗教都有借以表达自己的独特的文化形式。各种宗教，尤其是世界各大宗教之间，应在相互尊重的基础上，努力寻求它们的共同语言。在这一问题上，蒂利希做出了意义深远的尝试。他的宗教即为人的“终极关切”的主张，为各宗教间的沟通奠定了理论基础。

蒂利希是一位站在现代文化和后现代文化边界上的思想家，他对宗教的认识既超越了传统，在某种程度上又超越了现代。也正因为如此，蒂利希的观点遭到了许多保守人士的反对。天主教神学家 G. H. 塔沃德认为蒂利希的理论无异于取消了基督教和上

帝：

蒂利希给予我们的是一位被歪曲了的基督，这样一位基督，不论你是印度教徒，还是佛教徒一样可以接受。事实上，蒂利希关于基督的理论，都可以被印度教徒、佛教徒毫无异议地接受。

也许这正是蒂利希所希望看到的。

再次，二十世纪西方学术界对于文化中宗教因素的强调与重视，预示着宗教与文化由现代以来的二元对立逐渐走向统一和融合。在这个过程中，宗教日益世俗化，宗教的神圣成分逐渐消融在世俗文化之中。宗教在日益丧失其在文化中的独立地位的同时，宗教与文化却越来越成为一个你中有我，我中有你的整体。

如果我们在终极价值的意义上理解宗教，那么，可以认为，现代社会中宗教与文化的分裂与相互排斥，象征着人远离了他生存的根基。人与上帝的冲突实际上是人与人，人与社会的冲突的曲折反映。而另一方面，人向上帝的回归，也就意味着人向自己的回归。

人内在的丰富性和完整性，是与人在文化创造中对于终极价值的追求以及对于终极意义的探寻密不可分。在人类文明发展史上，宗教信仰常常是人

类终极关切的重要表现形式。排除其中蒙昧迷信的成分,宗教的文化价值就在于,它使人的生活追求不至于沦落为赤裸裸的物质追求。拨开宗教虚幻的光环,我们就能发现它真正的文化意蕴——用费尔巴哈的话来说:宗教的本质就是人的本质。

现代文化的兴起曾经结束了神圣文化的独霸局面,然而当一种文化完全失去其神圣的层面时,它是否能长久地维持下去呢?现代性所面临的危机促使人们不得不思考这个问题。对于神圣与世俗之争的超越无疑是二十世纪人类在解决这个难题时所迈出的重要一步。

虽然,我们无法预言人类未来的文化发展,但是有一点是肯定的,那就是任何文化的发展都必须充分吸收传统文化中的合理性成分。极端的神圣文化和极端的世俗主义都不能代表未来文化发展的取向。在这个问题上,国内学者赵敦华先生的论述对我们不无启发:

我们今天肯定神圣文化价值观的合理性,并不是要求崇尚古旧,返朴归真。历史不会倒退,前现代性无可挽回地成为文化遗迹。前现代的神圣价值标准是单一的,以宗教为基础,靠唯一的、人格化的神来保证其绝对权威,这在历史上曾产生过压抑人性、否定个性的消极作用,更不适合现代社

会。吸收神圣文化的传统的合理成份,同时避免它的落后性,这种做法之所以可能,是因为绝对的神圣价值标准无需是单一的,也可以是多元的。人性是神圣的,大自然也是神圣的;国家的主权神圣不可侵犯,公民的权利也神圣不容践踏;个人的权利固然神圣,个人义务的神圣性也不容忽视;崇高的理想是神圣的,日常工作所履行的平凡职责也蕴含着神圣性。

也许未来文化的发展取向就存在于神圣与世俗的结合点上。宗教不会消亡,但是宗教会以更加世俗的面目出现在将来的世界上。

## 第三章 宗教：在现代与后现代的边界上

也许再也没有比“边界情势”这个词更能恰当地描述二十世纪思想家们的境遇的了。在这个社会与文化的转型期，他们不得不处于新旧交替的边界上。

许多神学家和宗教信徒更是清楚地意识到自己所处的这种“边界情势”。因为在当代社会中，他们不得不处于有神与无神，信仰与不信，神圣与世俗的边界上。这造成了许多人心灵的矛盾和冲突。

### 一、克尔凯郭尔：“我在故我思”

这种“边界情势”早在十九世纪上半叶就已经被一位敏感的思想家所觉察，他就是梭伦·克尔凯郭尔。任何人要探求二十世纪西方思想的源泉都不得不从这位短命的哥本哈根人那里追本溯源。

克尔凯郭尔是一个生不逢时的人，他的思想属于二十世纪，但他却降生在 1813 年，在孤身一人度过了四十二个充满矛盾和抑郁的春秋之后，悄然逝去，为一个世纪后的人们留下了十几本谜一样的著

作。

在哲学上,克尔凯郭尔被推崇为存在主义之父,但是,他对二十世纪的影响决不仅限于哲学领域,他对神学的影响也不可低估。无论是在新正统派神学,还是在自由派神学中,我们都会看到克尔凯郭尔的影子。可以说,克尔凯郭尔在短短的一生中筑起了一座足以让二十世纪人类仰慕的思想纪念碑。如果没有克尔凯郭尔,也许现代思想就会是另外一个样子。

梭伦·克尔凯郭尔性格和思想的形成在很大程度上得益于他家庭的影响。他的父亲是一位工作勤奋而性情忧郁的商人。在第一个妻子死后,他与女仆安妮结婚。四个月以后,安妮为克尔凯郭尔家生下一个儿子,他长大以后做了主教。此后,安妮一连生下六个小克尔凯郭尔,其中最小的那个取名梭伦,在他出生的时候,老克尔凯郭尔已经五十七岁。

对于前妻的不忠一直折磨着老克尔凯郭尔,直到临终前,他仍念念不忘,对此做出忏悔。这件事在生前使他本来就忧郁的性格更加忧郁。他是一位天资很高的人,勤于读书思考,家里的书房塞满了各种哲学和神学著作。而且经常有知识界的人来家中做客,与老克尔凯郭尔探讨哲学和神学问题。在小克尔凯郭尔的眼中,他是一位令人敬佩的父亲,学识渊博且能言善辩,与他争论的人最后都会败下阵来。

但是,在老父与幼子之间也存在着裂痕。当小梭伦刚刚懂事的时候,老克尔凯郭尔已经年近古稀。他

不准儿子外出与其他孩子玩耍，即使散步也往往只局限于室内。他有意把儿子的兴趣引向哲学和神学，经常给他讲授这方面的知识，而且，父子之间常常就这类问题展开争论。这位博学而忧郁的父亲把自己的学识和性格都传给了儿子。

小梭伦身体瘦弱，性格早熟，在学校自然成为同学嘲笑的对象，但他从父亲那里继承了能言善辩的口才，常常能对同学的嘲讽反唇相讥，为自己解围。

十七岁时，他按照父亲的旨意进入哥本哈根大学修神学。但是，小克尔凯郭尔的兴趣极为广泛，他大量阅读哲学和文学著作。同时他又喜欢结交各种朋友，与他们展开辩论。那段时间，他生活浪漫，花钱如流水，经常到处借贷，然后再由他的父亲为他还债。他就这样在大学里混了八年，仍未能毕业。

老克尔凯郭尔晚年境况凄惨，五个孩子相继先他去世，只剩下做主教的大儿子与四处游荡和小儿子。他对梭伦百般劝说，但却无济于事。直到1838年8月老克尔凯郭尔过世时，梭伦才在悲痛中醒悟。在8月11日的日记中，梭伦记下了他对父亲的留恋以及父亲之死对他的影响：

我的父亲在星期三，就是八月八日的  
两点钟过世了，我真心希望他能多活几年，  
因为他的死是为了爱我而做出的最后牺  
牲。

父亲的死对克尔凯郭尔最大的影响就是使他走上了信仰的道路。此后，他发奋读书，两年后就以优异的成绩从大学毕业。

对克尔凯郭尔一生产生重大影响的还有另一件事，那就是他与恋人丽琪娜的关系。克尔凯郭尔与比他小十岁的丽琪娜相爱，两人曾经在家人的同意之后订婚，但不久他又出乎意料地提出解除婚约。这件事成了克尔凯郭尔一生的一个不解之谜。虽然克尔凯郭尔的许多著作都与他和丽琪娜的爱情有关，但是，他从未讲过两人解除婚约的真正理由。

克尔凯郭尔生活的年代，黑格尔哲学在欧洲正如日中天。但是，克尔凯郭尔却从这种哲学中看到了现代思想和现代社会的危机。所以，他思想的出发点就是批判和反抗黑格尔哲学。在他早年所写的硕士论文《论讽刺的概念》中就有不少抨击黑格尔哲学的文字。

黑格尔哲学大讲真理的客观性，而克尔凯郭尔却对此不以为然。他指出，真理不是一件客观的东西，可以放在盘子里在人们的手中传来传去，也不象美洲大陆那样早就存在在那里等着哥伦布去发现。相反，真理必须去人的内心深处寻找。而寻求真理的历程常常充满了痛苦和危险。

克尔凯郭尔终其一生不遗余力地批驳黑格尔，他把黑格尔哲学比作一幅欧洲简图，如果一位旅行

者要到丹麦去旅游,但是在黑格尔的地图上,丹麦却只不过是一个小黑点,他根本不可能以此作为向导。

克尔凯郭尔认为,黑格尔哲学大而无当,充满了空洞的教条。他一针见血地指出:“如果黑格尔在写完他的全部逻辑学之后,敢在序言里写下:‘我的写作不过是思想的尝试,有许多地方连我自己还没弄明白。’如果黑格尔真的能做到这样,他就是世界上空前绝后,最伟大的思想家了,但是现在,他不过是一个滑稽的小丑而已。”

在克尔凯郭尔看来,黑格尔的形而上学体系高高在上,与人的存在风马牛不相及,非但对人无益,反而有害。在1850年的一篇日记中,他剖析了黑格尔哲学的症结所在:

黑格尔将人类的宗教信仰除去,使人无异于有天赋理性的禽兽,因为在禽兽的世界里,“个体”总没有全种类重要。而人类的特点却在于人是按照神的形象造成的,所以个人比全族类更有价值。这一点很容易被误解和被误用。但是,这就是基督教,这就是我们论战的焦点。

所以,黑格尔哲学的终点就是基督教的起点。克尔凯郭尔觉察到十九世纪的最大特点就是要在思想上和社会上处处消除个人的存在。理性信仰取代了

上帝信仰，人们乐观地认为，只要天假以时日，经过无数的个人乃至无数代人的牺牲，人们必然会按照理性建立起人间天堂。这就是，许多现代思想家构筑的理性“乌托邦”。

现代主义者对理性的崇拜起源于笛卡尔。笛卡尔哲学在现代思想史上，第一次明确设定了人作为思维主体的存在。现代哲学基本上就是在笛卡尔哲学的第一原理“我思故我在”的基础上发展起来的。

针对笛卡尔“我思故我在”的命题，克尔凯郭尔反其道而行之，明确提出“我在故我思”。人首先是存在主体，然后才谈的上思维。

克尔凯郭尔把现代人的理性迷信归咎于世俗主义的泛滥。他指出，世俗主义在本质上是一种现世主义，它肯定现世人生，否弃现世以外的一切价值，排除任何超验的力量。它把基督教信仰中“自然”，“人”，“上帝”的三维关系变成了“人”与“自然”的二维关系。没有上帝，人凭借理性完全可以认识自然，征服自然，让自然为我所用。

虽然现代人把理性奉若神明，但是，事实上他们从未很好地运用理性。在和平的情况下，人们用投票和举手表决的方式来决定什么是真理，这实际上就等于说多数人赞成的就是真理。如果不能和平表决，人们就会诉诸武力。这都是启蒙运动和法国大革命流传下来的法则，工业社会的发展只不过是巩固了这些法则。

虽然在现代社会中,人们纷纷接受世俗主义,但是,人不可能永无止境地世俗化下去。因为,在内心深处,人人都具有宗教天性。在极度世俗化的潮流中,人们总有一天会转而去皈依宗教。但是,那时候人们所信仰的将不再是基督教,而是一种新宗教。

克尔凯郭尔描述了人类堕落的三部曲:一、从有神论堕落到人文主义;二、从人文主义堕落到唯物主义;三、从唯物主义堕落到崇拜绝对世俗化的事物。他在黑格尔哲学中看到了,人们在上帝信仰和人文主义理想破灭之后,转而去信仰国家,把国家作为绝对神圣的存在,无条件地拥护它,服从它,甚至为它牺牲自己。国家崇拜事实上是一种权力崇拜。在现代社会中,人们把国家、权力等人造物神化,并使自己依附于它们,成为国家权力机器上一颗无足轻重的齿轮。在克尔凯郭尔看来,这无异于是把自己的自由交出来换取一种现实的安全感。

克尔凯郭尔的思想启发了二十世纪一代又一代的思想家。本世纪上半叶活跃在基督教神学舞台上的几位思想巨人,如卡尔·巴特、保罗·蒂利希和鲁道夫·布特曼无一不处于克尔凯郭尔的影响之下。

## 二、卡尔·巴特:“上帝就是上帝”

有人曾经说过,卡尔·巴特早期的著作《〈罗马书〉注释》是克尔凯郭尔思想之树上结出的一只苹

果，足见两人思想之间的密切关系。

我们可以用“伟大”、“杰出”等词来描述一位思想家的贡献。但是，诸如此类的词若放到卡尔·巴特身上似乎也会黯然失色，不足以描述这位思想家在二十世纪神学界的地位。有人甚至把卡尔·巴特与宗教改革的始祖马丁·路德相提并论。

1918年，欧洲刚刚结束了令人不堪回首的第一次世界大战，人们似乎还没有从战争的伤痛中恢复过来，思想界已经开始了对于西方文化命运的反思。施宾格勒出版了《西方的没落》一书，引起轰动。而相比之下，神学界则是一片沉寂。自由派神学的乐观主义的陈词滥调已无人相信，但是，新的神学尚未出现，欧洲神学界犹如一潭宁静的死水。

第二年，一部神学著作的问世就象在死气沉沉的神学界投下了一颗重磅炸弹，这就是一位名叫卡尔·巴特的瑞士乡村牧师所写的《〈罗马书〉注释》。当时，卡尔·巴特对于欧洲神学界来说还是一个陌生的名字，但是在今天这个名字就象是一座分水岭横亘在二十世纪神学的历史上。二十世纪的神学家，即使那些反对巴特思想的人也无法避开巴特的影响。

1886年，巴特生于瑞士的巴塞尔，年轻时曾受教于自由派神学家哈那克和赫尔曼，一度接受自由派神学的观点，相信人经过努力就可以把这个世界建成“上帝之国”。但是，第一次世界大战的爆发使巴

特对这种乐观主义思想提出了疑问,以至于最终与自由派神学决裂。

战争期间,巴特正在乡下传道,那些无关痛痒的说教既空洞又虚伪,不但令信徒失望,而且也令巴特良心不安。后来,例行的布道竟成了巴特的一项精神负担。在失望之际,他开始反思自己以往的神学立场,并转而求助于《圣经》。不料,他却在《圣经》里发现了一个“奇妙的新世界”。1916年,巴特开始了《〈罗马书〉注释》的写作,这标志着他一生思想的一个重大转折。巴特对这段时期的思想经历曾经有过一段形象的描述:

当我回顾自己走过的历程时,我觉得自己就像一个沿着教堂钟楼黑暗的楼道往上爬的人,他力图稳住身子,伸手摸索楼梯的扶手,可是抓住的却不是扶手而是钟绳。令他非常害怕的是,随后他便不得不听着那巨大的钟声在他的头上震响,而且不只在他一个人的头上震响。

巴特的《〈罗马书〉注释》就象警世的钟声惊醒了沉睡的欧洲神学界。在这部著作中,巴特一反自由派神学对人性的乐观态度,丝毫不掩饰人性的弱点:人虽然寻找上帝,但却是盲目的,在本性中背离上帝。现代神学在过去的一百多年中一直走着一条错误的

道路,那就是误以为人可以凭借自己的经验或理性找到上帝。

巴特既反对理性主义,又反对神秘主义,因为他们都主张从人性出发去认识上帝。巴特明确提出,从人走向上帝这条道路是一条死胡同。《圣经》中曾经说,不是人去寻找上帝,而是上帝在寻找人。他从克尔凯郭尔的思想中得到启发,领悟到对于人来说,上帝是一位“完全的他者”,神学的首要任务就是要明确人与上帝之间的距离:

如果说我有一个体系,它就是只限于对克尔凯郭尔所谓时间与永恒之间“无限者的质的区别”的认识以及我的这个考虑——下面这句话既有肯定性的意义,又有否定性的意义:“上帝在天上,而你在地上。”

在漫长的一生中,巴特的神学思想虽然几经变化,但他始终强调人与上帝之间的这种距离。关于人与上帝的关系,他有一句名言:“上帝就是上帝,世界就是世界。”人不可在世界上妄言上帝,更不可在人间乱借神圣之名行事。因为人性无论如何完善都是有限的,人无论如何高尚和完美都只能在此世做上帝的仆人。

在堵死了从人到上帝这条道路之后,巴特打开

了从上帝到人的通道。上帝借助《圣经》的启示在基督里面显现给人。但是，即使是启示中的上帝仍然是对人隐匿的上帝，因为，人永远无法完全认识他，只能凭借他的恩典来接近他。

《〈罗马书〉注释》的出版使巴特一鸣惊人，由一位默默无闻的乡村牧师一跃而成为欧洲最著名的神学家。1921年，他受聘担任哥廷根大学的神学教授，次年又在慕尼黑出版了《〈罗马书〉注释》的第二版。在第二版中，巴特的思想更加成熟和完整，有人甚至把《〈罗马书〉注释》的第二版称为“巴特自己的《罗马书》”。这意味着巴特不再仅仅是给《罗马书》做注释，而是在写自己的《罗马书》了。

在《〈罗马书〉注释》第二版中，巴特更为严格地把宗教与信仰区别开来。他指出：宗教意味着人寻找上帝，其结果是人按照自己的需要创造神明，甚至制造偶像，崇拜偶像。不但非基督教如此，基督教本身也如此。

早期的基督徒经常被人们称为“无神论者”，其中最重要的原因就在于他们不相信人造的神明，不崇拜人造的偶像。所以，在一个偶像遍布，人皆可成圣贤的世界上，基督徒如果被看作一位“无神论者”，倒不一定是坏事。

出于这样的认识，巴特在第二版中对宗教的看法更加悲观。在现代社会中，宗教既非人与自身的和谐，也非人与无限者的和谐，人靠宗教得救已经完全

没有希望,因为:

宗教不仅没有给人的生命问题提供答案,反而更使人成为不解之谜。宗教既非人的救赎,也非人的救赎的发现,反而是人之不可救赎的发现。宗教既不敷用,也不值得人赞美,反倒是套在人身上的轭。

而信仰并不一定要凭借宗教,信仰只凭借《圣经》中的启示。宗教把人引向绝望之路,如果人依附于宗教,不但找不到上帝,反而会失去任何得救的希望。人接近上帝只有一条道路,那就是信仰《圣经》中的启示。三十年代,纳粹上台以后,巴特更加坚定了这一信念。

许多人认为,巴特的神学与二十世纪的整个思想潮流背道而驰。这主要是因为,现代社会是一个世俗化的社会,现代文化是一种世俗化的文化,神学不能无视这一现实,完全与世俗社会和世俗文化隔绝。二十世纪的大部分神学家都坚持,神学必须在某种程度上改变自己以适应不断变化的社会现实的需要。但这是巴特所极力反对的。因为在希特勒身上,巴特看到了神学适应世俗文化所带来的可怕的一面。

希特勒上台以后,德国许多神学家和教牧人员纷纷改变自己的主张去适应纳粹政权的需要,甚至

把基督教与纳粹主义结合起来。

1933年4月，在纳粹分子的指使下，“日耳曼民族福音教会”成立，标志着官方支持的德国教会已经完全变成了纳粹政权的工具。这个教会发表的“指导原则”鼓吹日耳曼种族的优越性和反犹太人论调，与纳粹分子的政治理想如出一辙：

在向犹太人进行的传教活动中，我们发现对我们的民族性有一种严重的危险。这是让异己的血液渗入我们的政治躯体的入口大门……日耳曼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民族性之中的福音教会。我们要抛弃基督徒成为世界公民的精神。我们要依靠对上帝交付我们的民族使命的信仰……去克服那种精神的种种腐化的表现。

“日耳曼福音教会”为了附和纳粹主义的纲领，而不惜背叛上帝，甚至把希特勒奉为神明。这是教会的悲哀，也是教会的耻辱。

巴特并不是一位躲在神圣的殿堂里闭门造车的神学家，他曾经说过，历史上出现过的许多神学家之所以伟大，就在于他们把上帝的话带进了他们自己的时代，而现代神学家也应当把上帝的话带进现代

社会,而不能脱离时代,仅仅满足于重复前人的言论。他甚至教导他的学生要一手拿着《圣经》,一手拿着报纸,随时注意时代的变化。

但是,巴特的这一主张是有条件的,他决不容许教会背离上帝,去迎合政客的需要。为了反对纳粹指使的“日耳曼福音教会”,巴特等人领导发起了“德国忏悔教会”,并发表了著名的“巴门宣言”。巴特是这个宣言的主要撰稿人。

“巴门宣言”肯定了上帝至高无上的权威性,一针见血地指出了把国家、政权、意识形态等世俗事物神化,并对其进行偶像崇拜这种做法的虚妄:

鉴于现存帝国教会当局的“日耳曼基督徒”的错误正在毁灭教会,也正在破坏德国教会的统一,我们要公开声明以下的福音真理:

正如圣经为我们证实了的那样,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、似乎还必须承认有另外的事件和权力,另外的人物和真理,作为自己声明的源泉,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还有这样一些领域，在其中我们会不属于耶稣基督，而属于别的君主……

巴特对纳粹主义和“日耳曼福音教会”的谴责，既表现了他对于信仰的忠诚，也表现了他理论和实践上的言行一致。

在纳粹统治时期，有许多德国神学家为希特勒的反犹政策辩护。他们甚至引经据典，说犹太人是旧约时代的选民，在他们背弃基督时，就已经被取消了选民的资格。有些神学家竟然主张，犹太人因为杀害基督而必须受到惩罚。

但是，巴特从《罗马书》中看到了这种论调的荒谬和虚妄。他指出：犹太人不但过去是，而且现在仍然是上帝的选民，这是出于上帝的恩典，而非出于犹太人的善行或其他什么人的意志。希特勒疯狂地杀害犹太人，是因为上帝曾经在基督里成为犹太人，只要犹太人存在一天，他们就会做上帝的见证人，见证那位活生生的上帝坐在审判台上，将要对世间每一位冒充神灵，自以为拥有绝对权威的独裁者做出审判。

在巴特眼中，犹太人的存在就是上帝存在的最好证明。希特勒对犹太人的杀戮就等于公开向上帝宣战。所以，他预言，希特勒今天迫害犹太人，明天就

会把黑手伸向教会。

针对纳粹政权对国家的神化,巴特宣布,国家只是上帝恩赐给人的一种社会制度,它的权力必须受到上帝旨意的限制。所以,国家不能具有凌驾于上帝之上的权威,更不能成为崇拜的偶像。如果国家妄称神圣,基督徒就可以为了上帝之道反对这个国家,这不是对国家的背叛,而是对国家的热爱和忠诚。无论在任何时候,在任何社会,基督徒都有义务反抗暴政,通过斗争使自己的国家更加民主化,更加符合人性,让政权为所有人造福,而不只是为一部分人造福。

1934年末,纳粹政府剥夺了巴特在波恩大学的教职,继而又把他驱逐出境。他返回故乡巴塞尔,一边教书,一边写作长达十二卷的神学巨著《教会教义学》。

卡尔·巴特以他深邃的思想和丰富的著述为现代神学划上了一个有力的句号。巴特神学代表了二十世纪基督教神学发展的一个方向。他强调彼岸与此岸,上帝与人,神圣与世俗之间的区别和“无限距离”。他恢复了上帝的超越性在神学中的中心位置。

但是,巴特的上帝是一位无限超越的上帝,他与世俗文化之间似乎没有勾通的可能性。我们不禁要问,在日益世俗化的今天,有多少人能接受这样一位上帝呢?巴特登上了现代神学的顶峰,神学要进一步发展则有待于突破巴特神学的框架,对他提出的一

系列问题做出新的回答。

### 三、保罗·蒂利希：“站在边界上”

保罗·蒂利希走着与巴特相反的道路，他在一生中不断致力于沟通宗教与世俗文化的关系。蒂利希时常称自己是站在边界上的思想家。他的神学介于自由派和正统派之间。如果我们着眼于二十世纪思想的整个发展轨迹，就会看到蒂利希是一位处于现代神学向后现代神学过渡时期的神学家。

蒂利希与卡尔·巴特生于同一年，他是一位牧师的儿子，早年曾就读于柏林大学、图宾根大学等著名学府。第一次世界大战时，他作为随军牧师被派往前线。战后，他先后在柏林大学、马堡大学、德累斯顿大学、莱比锡大学和法兰克福大学担任神学教授，并积极倡导和参与了“宗教社会主义运动”。

1933年，他受纳粹政府迫害被迫离开德国，并接受美国神学家莱茵霍尔德·尼布尔的邀请去纽约协和神学院任职。那一年他已经四十七岁，不得不在一个完全陌生的国家，使用一种新的语言生活和工作。但是，短短几年之后，他在美国就成了与尼布尔齐名的神学家。和巴特一样，蒂利希在一生中主要从事教学和著述，直到1965年去世时，他仍然在芝加哥大学执教。

蒂利希一生著作甚丰，其中《系统神学》是可以

与巴特的《教会教义学》相媲美的里程碑式的神学著作。另外,他还有许多著作流传很广,如《存在的勇气》、《根基的动摇》、《新的存在》、《爱、权力、正义》、《信仰的动力》以及《文化神学》等。

人们常常把蒂利希称为“神学家的神学家”,“二十世纪神学界的康德”,足见其在当代神学中的地位和影响。与同时代的其他神学家相比,蒂利希在现代主义的道路上走得更远,并处处透露出后现代思想的气息。

蒂利希思考的一个核心问题是,在日益世俗化的现代社会中,宗教往何处去?神学家应当如何回应世俗文化的挑战?他相信,我们正处于一个时代的终结时期。那些几百年来一直控制人们头脑的意识形态和社会力量行将崩溃,而基督教的存在离不开世俗文化的依托,它难免要成为这个即将过去的时代的牺牲品,与旧的一切同遭被时代淘汰的命运。所以,基督教要想在当代社会中立足,就必须借助于世俗文化的帮助,找到一种新的表达方式,而决不能固守旧的思想堡垒。

但是,在蒂利希看来,无论是自由派神学还是正统派神学,都已经无力承担起回应世俗文化挑战的使命。因为,自由派神学试图在人性中寻找宗教的根源,把基督教信仰的基础归结为一种人类天性中的宗教倾向。如果把这种理论推向极端,就必然会得出这样的结论,即宗教是人创造出来的,而不是上帝对

人的启示。正统派神学走向另一个极端，把上帝理解为完全超验的“他者”，把基督教理解为从陌生世界投入人间的一套神圣理论，这必然导致人与上帝之间无法沟通，加剧神圣与世俗之间的矛盾。

蒂利希提出了一套“相互关系”的原则来解决自由派神学和正统派神学所面临的难题。他用“神治”、“法治”和“自治”三种思想形态和社会形态的交替来解释基督教产生以后西方思想和历史的发展过程。

在法治时期，人们必须服从外在的法律。有时法治甚至可以采取宗教的形式。如果一种宗教靠权威和武力强迫人们遵守它所奉行的信仰和准则，这种宗教就是法治的。法治主义者常常自认为是上帝在人间的代表或者干脆认为自己就是神明再世。他们打着神圣的旗号欺骗公众，把按照自己的需要创造的法律规则硬说成是上帝的旨意，强迫人们无条件地服从和效忠。

法治的宗教不但无助于沟通人与上帝的关系，相反它毁坏人的创造力，扼杀人的理性和思考的权力。在法治主义者看来，我们之所以要信仰上帝和敬畏上帝，就是因为他是一位最高立法者，具有超人的权能。

人并不能永远臣服于法治主义的统治，法治主义迟早会走向它的反面，人们会以自治的名义来取而代之。在自治的旗帜下，人们不再靠外在的法律来生存，人们转而求助于自身，靠理性的力量为自然界

和人类社会立法。自治主义者反对任何外在的权威，主张一切都要经受理性的考验。

神治既不同于法治，也不同于自治。它虽然主张最高法律来源于上帝，但它同时也承认，任何法律都内在于人本身。因为，上帝虽然是最高的立法者，但上帝所立的法是与人性和谐一致的，人人都可以在自己的内心找到，而不必借助于任何外在的权威。在神治主义时代，上帝召唤每一个人成为他自己，实现自己的真正自我。所以，人们敬畏上帝，不是因为他是一位至高无上的权威，而是因为服从上帝就是服从自己的本性。人与上帝的关系是人与人，人与世界的关系的基础。

在蒂利希看来，中世纪初期和宗教改革初期都属于神治主义时代。那时候，人们把上帝作为生存的根基，宗教不是对人的控制，而是人性的自然表现和流露。那时候，人生也没有神圣与世俗的分裂，人们站在“与上帝的关系”这个角度来看待一切生命和创造。如此一来，一切世俗事务都禀有了神圣的性质，而一切神圣的东西都通过世俗文化表现出来。

在那个时代，宗教不是高高在上，对人生指手划脚，而是溶入了人性的血液之中，成为人们生活的现实。人与宗教的关系完全是出于自然，任何人都不必着力去信仰一种宗教，因为人性是完整的、统一的，对上帝的信仰就包含在人性之中。

但是，神治主义在历史上只存在了一个极为短

暂的时期,随之而来的就是法治主义的统治。中世纪后期和宗教改革后期都不可避免地堕入了法治主义。人们的宗教生活不再是出于天性,而是出于教会的强制。教会以上帝在人间的代言人自居,不择手段地树立自己的权威,并制定一系列法律,建立起一整套机构,控制思想,惩处异端。

在法治主义时期,教会唯我独尊,对异己思想大加讨伐。中世纪后期的宗教裁判所和宗教改革后期对异端的迫害都属此类。

在历史上,法治时期过后,自治时期便随之而来。文艺复兴和启蒙运动就是这样。自治主义者视人的自由和尊严为天赋人权,他们打倒法治主义者树立的一切外在权威,使人重新成为自己的主人。

蒂利希认为,虽然自治主义者对权威的反叛和对人性的解放是必要的,但是,他们却不可避免地走向极端,最终消除人生的深度,把生活表面化、简单化。因为自治主义者割断了人性、世界和文化内在统一的纽带,摧毁了人赖以生存的精神根基,把人生分裂成一连串互不相干,毫无意义的碎片。人生既没有起点也没有终点。人们似乎生活在真空之中,时时与虚无相伴。文化的创造力随之日益枯竭,人们失去了前进的方向,对于理性的信念也荡然无存,焦虑、荒谬、无意义充满了人的精神世界。这最终必然导致秩序的丧失和文化的崩溃。

在某种意义上可以说,后现代主义思潮便是在

自治主义者所摧毁的废墟上生长出的恶之花。自治主义者所争取的自由是以失去人生的精神根基为代价的，难怪在二十世纪自治主义行将终结的时候，人们纷纷“逃避自由”。

事实上，在自治主义者所导致的文化困境中，人们面临着两种选择。其一，回到法治时代，人们或者拱手交出自由，依附于一种具有绝对权威的宗教，如天主教，并以此来获得人生的力量 and 安全感；人们或者对一种世俗的法治权威，如国家主义、民族主义等顶礼膜拜，心甘情愿成为现代政治机器上的一个齿轮。尽管这条道路对于身处文化困境中的人类充满诱惑力，但是它却是一条死路。

二十世纪极权主义的兴衰有力地证明了这一点。当千百万人在一纸政治宣言的鼓惑下，为了据说是神圣的事业冲锋陷阵，抛头颅洒热血之际，他们用生命换来的不是人间天堂，而是一场又一场的灾难和空前的浩劫。许多人从自治主义的废墟上逃出来，却投入了恶魔的怀抱。这是刻在二十世纪人类历史上的血与火的教训。

其二，仍然存在寻求一种新的神治主义的希望，而且在这个新旧转折时期人们所面临的文化困境，给这种新的神治主义提供了一个很好的契机。蒂利希呼吁人们，站在绝望的边界上，不要放弃自由。人们应当为自由寻找新的根基，这个根基就是上帝。上帝并不与人的自由相背，而是为人的自由提供终极

基础。人们有可能在上帝身上重新找到曾经失去的生存的意义和深度,并恢复人性的完整和统一。因为,上帝既是人生存的根基,也是文化创造的根基,在这个根基上,人们可望重建被自治主义者摧毁的文化大厦。

蒂利希清醒地意识到,我们正处于现代文化的终结时期,在数百年来所形成的一系列信念和价值观纷纷崩溃之际,人们面临着虚无的深渊,感到自身的存在受到威胁,却无力克服内心的焦虑,人们不得不面临这样一种“边界情势”。

人在“边界情势”上所产生的焦虑不同于恐惧。在恐惧中,人所面临的是具体的危险,人依靠自己的勇气就可以战胜恐惧。但是,焦虑却没有具体的对象,它是人面临虚无时的感觉。在虚无中,既没有目的,也没有意义。当然,人们可以用一种坦然的态度来抗拒虚无。就象加缪笔下的西绪弗一样,以无意义的重复来抗拒生存的荒谬。但是那并不能从根本上解决问题,人仍然免不了要处于“边界情势”之中。

焦虑产生于人生存的有限性。蒂利希从马丁·路德“因信称义”的信仰原则中看到了克服焦虑的出路,那就是人必须借助于信仰超越自己生存的有限性。

存在主义和精神分析曾经是后现代主义的两个重要思想源头,它们也是蒂利希神学的两个重要思想来源。

早在二、三十年代，蒂利希在德国大学执教时，就曾与海德格尔、布特曼等存在主义哲学家和神学家同事，交往密切。在此后的一生中，他更是密切关注着存在主义思想的发展，并直接把存在主义对人的生存分析纳入到他的神学中来。

蒂利希曾经多次讲过，存在主义的出现是基督教神学的运气。存在主义对人类生存困境的分析有助于人们重新发现古典基督教对人类生存的解释：“存在主义分析了那‘古老的永劫’，即人与其世界在疏离状态中的困境。”存在主义揭示了人的生存困境，虽然它无法克服这种困境，但是，提出问题是解决问题的第一步。如果人不能首先提出问题，他就永远无法得到答案。存在主义哲学的价值就在于它发现了困扰人们的真正问题所在。

所有的存在主义哲学家都反对西方工业社会及其哲学代表人物所建立起来的那个思想和生活的“理性的”体系。在最近一百年里，这个体系所蕴含的意义越来越清楚，那就是：一种逻辑的或自然主义的机械论，它似乎摧毁了个人自由、个人决断和有机的共同性；一种分析的理性主义，它削弱生命的活力，把包括人本身在内的一切事物都变成计算和控制的对象；一种世俗化的人道主义，它把人和世界跟实在的创造

源泉和终极奥义分割开来。受到欧洲各国的诗人和艺术家支持的存在主义哲学家，都自觉地或本能地意识到生活中这种自我疏离形式正在逼近。他们试图进行一场殊死的战斗来抵抗这种逼近。而这场战斗常常使他们的精神自行崩溃，使他们的言词咄咄逼人、慷慨激昂、离奇荒谬，片断零碎，带有革命和预言的气息，令人心醉神迷。但这并不妨碍他们对现代社会的社会学结构和现代人的心理学动力，对生命的创造性和自发性，对宗教的悖谬性质和认识的实存的根源，均获得根本的认识。假如把哲学看作人对他自己的实存的解释，那就可以说他们极大地丰富了哲学，并且为二十世纪的欧洲革命创造了理智工具和精神信条。

蒂利希感到，他正在亲身经历工业社会的终结。一部工业社会的历史就是意识哲学战胜无意识哲学，理性哲学战胜非理性哲学的历史。理性哲学取得彻底胜利的标志就是勒内·笛卡尔。在基督教神学领域，当新教神学和笛卡尔一样，一方面强调人是纯粹意识，另一方面又强调人是一个按照机械律运动的肉体时，意识哲学甚至在基督教领域也取得了彻底的胜利。

马丁·路德对非理性意志的强调被后来的路德派神学家用理性认识的逻辑所取代。加尔文则强调人的道德意识和道德自律。曾经在欧美流行的清教运动就是这种理性哲学的胜利果实。

尽管在十七世纪，理性主义取得了决定意义的胜利，但是无论在哲学界，还是在神学界反抗的声音并没有彻底湮没。与笛卡尔同时代的帕斯卡便站在理性主义的对立面，对人的生存境遇做出分析。他敏锐地觉察到，人的困境就在于他渐渐被排挤出中心。现代科学告诉人们，人类所居住的地球不是宇宙的中心。在茫茫宇宙中，它就象沧海一粟，人们已经彻底迷失在这种科学的发现中。

帕斯卡对理性主义的反抗和对人的生存困境的分析在十九世纪被谢林、克尔凯郭尔、马克思、叔本华、尼采等思想家所继承。进入二十世纪以后，这股思潮在存在主义哲学和精神分析心理学那里得到了进一步的发展。

存在主义与精神分析的基本精神是一致的，它们有着共同的基础，那就是反抗现代工业社会中日益强化的理性哲学和意识哲学的统治。所以，蒂利希说：精神分析和存在主义一开始就相互联系在一起，在最根本和最深邃的方面相互影响。在陀斯妥耶夫斯基、兰波、波德莱尔、卡夫卡以及当代存在主义艺术家的小说、诗歌、戏剧、绘画作品中，存在着大量的精神分析心理学家感兴趣的深层心理学材料。从根

本上讲,深层心理学是二十世纪整个存在主义运动的一个组成部分。事实上,弗洛伊德正是通过对无意识的发现在二十世纪继续着帕斯卡在十七世纪对理性哲学和意识哲学的反抗。

存在主义和精神分析都把眼光放在人的生存困境上,它们分析的焦点是人的被分裂的生存。精神分析把这种分裂状态看作一种病态。存在主义则从人的生存的有限性出发描述了人在体验到有限性时的焦虑感、孤独感、空虚感和无意义感。

存在主义思潮兴起的背景是西方工业社会及其在哲学上的代表理性主义的泛滥。现代思想是一种机械论,它摧毁了个体的自由,把人变成物。于是,人远离了自己的真实存在。

宗教的衰落使人失去了与终极存在的直接联系。人不得不对生存本身提出疑问。而理性主义哲学和传统神学都无法对人的生存困境作出令人信服的解释。在二十世纪,恰恰是存在主义揭示了人的生存困境,并试图填补笛卡尔之后现代哲学中主客体之间的鸿沟。

存在主义和精神分析之所以对基督教神学有特殊的意义,就在于它们提出了人的生存问题,把现代社会中,人生存的困境,人生存的有限性以及人生存的病态揭示出来。这使神学受益匪浅,因为它们都给神学带来了它本应知道却忘记了或掩盖了的一些事实。具体地说,存在主义和精神分析对基督教神学的

贡献主要表现在以下几个方面：

1. 在存在主义和精神分析心理学的启发下，神学家在过去两千年甚至两千年前的宗教文学中重新发现了大量的深层心理学方面的材料。这方面最典型的例子是但丁的《神曲》，特别是《神曲》中对地狱和炼狱的描述，以及对与自己的本质存在相分裂的人的内在自我毁灭性的描述。

2. 存在主义和精神分析重新发现了“原罪”的含义。“原罪”决不等于具体的罪恶。“原罪”产生于人的自由，无论过去还是现在，它都是人类无法摆脱的命运。在现代社会中，“原罪”象征着人与自己本质存在的悲剧性分裂。蒂利希把神学对“原罪”的重新发现称作存在主义和精神分析心理学奉献给现代神学的一件伟大礼物。

3. 深层心理学和存在主义帮助人们重新发现了支配人们意识和决断的“恶”。人们曾经坚信，自己在意识决断方面是完全自由的，但是现在，深层心理学告诉我们，在意识做出决断之前，早已被一种人们难以觉察的东西所支配，那就是人的无意识。这一发现揭示了自由的假象，使人看到了灵魂的另一面。

4. 深层心理学对“恶”的发现导致了基督教神学中道德主义的破产。这使人们重新认识到忏悔和劝诫的意义。

存在主义和精神分析把问题摆到了神学家面前，神学家们必须对这些问题提出答案。

许多人把存在主义者和精神分析学家分成有神论的和无神论的。蒂利希明确反对这种划分。在他看来,无论存在主义者和精神分析学家对宗教的态度如何,他们都没有所谓有神论和无神论之分。因为,任何存在主义者只有在揭示和分析人的生存困境时,他才是一个存在主义者。他作为一个存在主义者提出问题,但并不作为一个存在主义者回答问题。在为这些问题寻找答案的时候,他们就必须求助于传统,从诸如天主教、新教、路德派、人文主义或社会主义等传统中寻求问题的解决办法。

所以,存在主义者虽然清楚地看到了人的生存困境,找出了问题的所在,但是这些问题的答案却不能出自问题本身,也不能出自人们所处的困境本身,而必须出自人类所拥有的伟大传统。在蒂利希看来,这首先应当是基督教的传统。

但是,蒂利希也清楚地看到,基督教与正在迅速崩溃的现代社会是命运与共的,传统的基督教神学既无力挽救行将倾覆的社会制度,也无力给现代社会的病症开出药方。基督教神学首先面临着一场彻底的自我革新,它必须寻找一种适合当代文化的形式去表现自己。蒂利希觉得,他作为一名神学家应承担起这项使命。

蒂利希在他的神学中提出的首要问题是“宗教是什么?”他把现代宗教和文化所面临的困境归咎于现代人对宗教的错误认识。许多现代神学家,如卡尔

· 巴特, 否认宗教是人类精神生活的组成部分, 把宗教完全看作是圣灵的恩赐, 人无法与上帝发生联系, 而只能等待上帝与人发生联系。这种观点必然导致宗教与人类的文化创造脱节。

而有一些科学家则把宗教看作人类发展的初级阶段所特有的现象, 在现代社会中, 科学昌明, 宗教已无立足之地。所以, 宗教只是人类精神的暂时避难所, 而非人类精神的本质特性。

在蒂利希看来, 以上两种观点虽然表面上看相互对立, 但在本质上却是一样的, 那就是都把宗教看作人与神圣存在物之间的联系, 只不过神学家肯定这种神圣存在物的存在, 而科学家则否定它的存在而已。这两种宗教观念都妨碍了人们去理解宗教, 由此出发最终必然会导致对宗教和上帝的否定。

假如你一上来就问上帝是否存在, 那你永远也不可能得到上帝, 并且假如你肯定上帝存在, 你甚至比否定上帝存在更加远离上帝。一个你可以争辩其存在与否的上帝是现存事物宇宙中与其他事物并列的东西, 对于这样一个东西, 当然完全有理由提出它存在还是不存在这个问题, 也同样有理由作出它不存在这样的回答。

既然宗教不是人与神圣存在物之间关系, 那么

宗教究竟是什么呢？蒂利肯定地说：宗教是人类精神生活的一个方面，即如果从一个特殊的角度去看，人类精神就表现为宗教。这个特殊的角度使我们可以立足于其中探究人类精神生活的深层。所以，宗教不是人类精神生活的一种特殊机能，而是人类精神生活所有机能的基础。

蒂利希感到，宗教自产生以来便走在一条错误的道路上，蓦然回首，他发现一部宗教史就是宗教在人类的各種精神机能中寻找家园的历史。但是不幸的是，在人类的精神生活中没有一种特殊的机能可以作为宗教赖以存身的家园，这些机能对于宗教的到来，不是拒之门外，就是始而收留之，继而吞没之。

宗教曾经叩开道德的大门，它虽然被道德接纳，但同时却被要求服务于道德，承担起教化的作用。一旦宗教提出自己的要求，它不是被强迫闭嘴，就是被道德赶出大门。

于是，宗教又投到了认识机能的门下，自认为是认识的一种特殊方式，即神话想象和神秘直觉。即便如此，宗教也只是作为纯粹认识的附庸，不久便被科学驱逐出纯粹认识的领域。

宗教再一次变得无家可归，在走投无路之际，它只好求助于人类的审美机能，并试图在人类的艺术创造中找到一块属于自己的地盘。但是，正在它沾沾自喜之际却猛然发现自己已处于被同化的边缘，于是冒着再度失去家园的危险，它拒绝了把自身消融

在艺术中的诱惑。

但是,宗教最终要往何处去?它已经游历了人类精神的三大领域:道德、认识和审美,而无一处是可以容它安身立命的家园。最终,宗教只能远离理性,把自己放逐到情感领域。于是,宗教变成了一种情感,这似乎是宗教在人类精神领域四处飘零的终点。然而,蒂利希认为,宗教一旦变成情感,也就丧失了它的严肃性、真理性和终极意义。按照这条路走下去,宗教必将衰亡。

难道宗教在二十世纪真的走上绝路了吗?未必。蒂利希不但描述了宗教的困境,而且也指出了宗教绝处逢生的可能性。

没有家园,没有地盘,在这种情况下宗教猛然意识到,它原本不需要什么地盘,根本不必去寻找什么家园。在所有地方,也就是说,在人类精神生活所有机能的深层里,宗教都可以找到自己的家园。宗教是人类精神生活所有机能的基础,它居于人类精神整体中的深层。

蒂利希所讲的“深层”意味着宗教不代表人类精神生活中表面的和浅层的东西,宗教指向人类精神生活中终极的、无限的、无条件的一面。由此出发,他对宗教下了一个新的定义:“宗教就这个词的最广泛

和最根本的意义而言,是指一种终极关切。”

那么,什么是“终极关切”呢?蒂利希在终其后半生的精力所完成的巨著《系统神学》中,对“终极关切”作出了详尽的分析。他借莎士比亚笔下的不朽人物哈姆雷特的独白说:“终极关切”就是决定着我们“生存还是毁灭的东西。”

人最终关切的,就是自己的存在及意义。“生还是死”这个问题,在这个意义上是一个终极的、无条件的、整体的和无限关切的问题。人无限地关切着那无限,他属于那无限,同它分离了,同时又在向往着它……人无条件地关切那么一种东西,它超越了人的一切内外条件,限定着人存在的条件。人终极地关切着那么一种东西,它超越了一切初级的必然和偶然,决定着人终极的命运。

人的“终极关切”既是宗教的起点,也是宗教的归宿。“终极关切”的绝对性、无限性使人超越了生存的有限性和相对性,从而达到精神生活的深层。“终极关切”不是只出现在人类精神生活的某一方面,而是出现在人类精神生活的所有方面,如在伦理领域,人们对道德律令的敬畏,在科学上对真理的不懈追求,以及在审美领域对于“美本身”的柏拉图式的眷

注,都表现出“终极关切”的色彩。

蒂利希甚至认为,即使在无神论者的精神生活中也少不了“终极关切”的内涵。尽管他们不相信任何宗教所提供的神明,但是,在“终极关切”的意义上,他们却表现出与一种神圣存在的联系。

所以,信仰的真正敌人不是无神论者,宗教的真正敌人不是非宗教,信仰的真正敌人是偶像崇拜,宗教的真正敌人是假宗教。一旦人们错把“初级关切”当作“终极关切”,就等于在人间打开了“潘多拉的盒子”。无论在历史上,还是在现代社会中,都有许多信徒把教会作为“终极关切”的对象,许多人把国家、政党、领袖作为“终极关切”的对象,难怪许许多多的宗教运动和政治运动虽然打着铲除罪恶的旗号,而罪恶依旧象瘟疫一样到处蔓延。

既然宗教是人的“终极关切”,那么宗教中所包含的神话、崇拜、祭祀以及教会制度等是否具有终极意义呢?蒂利希的回答是否定的。因为,教会的产生和存在并不是出于人的本性。教会产生于人类的生存困境,即人的精神生活与其根基和深层的悲剧性分裂。所以教会的存在是暂时的,而人类的终极关切却是永恒的。《圣经》“启示录”中说:将来在圣城耶路撒冷,将没有神殿,因为上帝将成为一切的一切。那时候,没有世俗界,也没有宗教界,宗教将存在于人类精神生活和文化创造的一切领域。

宗教作为“终极关切”揭示出人类精神生活的深

层,向人们提供一种对于神圣存在的体验,这种神圣存在是超越人的感性存在,令人敬畏的,它是人的生存意义和生存勇气的最终源泉。

这是宗教的光荣。但是,宗教的历史从来就不只是光荣的历史。在宗教的历史上,总是光荣与耻辱并存。宗教常常以终极意义的提供者自居,自命神圣,高高在上,鄙视世俗文化;不但如此,宗教还一度把它所包含的神话、教义、仪式和戒律等统统作为终极标准,赋予它们以终极的意义,继而迫害那些不屈从于它们的人。

蒂利希指出,宗教在这么做的时候忘记了自己的存在乃是人与其真实存在的悲剧性分裂的结果,忘记了它自己也处于困境之中,正面临着重重危机。难怪在现代社会中,世俗文化要激烈地反抗宗教。

宗教一旦把初级关切变成终极关切,它就会变成假宗教,信仰就会变成迷信和偶像崇拜,这不仅导致了宗教的衰微,也导致了世俗文化的腐化。在现代社会中,人们极易把自己无条件的信仰和对真理的追求献给一些十分有限的对象。人们已经习惯于生活在一个偶像林立的世界里,旧的偶像尚未打碎,新的偶像又不断地制造出来。人们就这样围着形形色色的偶像打转,崇拜它们,信赖它们。

二十世纪的许多次社会运动和所谓的革命都是靠煽动人们的民族主义情绪而发动起来的。直到今天一些政治阴谋家手中仍然紧紧攥住民族主义这张

王牌不放，费尽心思变换花样，以达到自己的政治目的。蒂利希对此深有体会，他一针见血地指出了极端民族主义的实质：

我们这个世纪的种种极端民族主义，是一些很好的实验室，在其中，可以研究终极关切在人生的所有方面（包括人的日常生活中最细微的关切）意味着什么。一切的一切都以那一个唯一的神——民族为中心，那个神到头来肯定是一个恶魔，但它却清楚地表明了一种终极关切具有无条件的性质。

世界上从来都不会缺少神供人们崇拜。翻开宗教史，你就会发现到处都是神。神无非是一些具有超人力量的存在者。难怪费尔巴哈曾惊呼，不是神创造了人，而是人创造了神。人创造的神最终必然会被人所摧毁。面对这些形形色色的人造神明，蒂利希宁肯相信，神并不存在。不但如此，他还指出那些神学家和哲学家们对上帝存在所作的种种证明都是站不住脚的，因为，他们的努力无非是满足了人们天性中的偶像崇拜癖。

“终极关切”向人们提供生存的勇气。但是，人们把短暂易逝，变幻无常的东西作为“终极关切”的对象必然会导致“生存的失望”，使人陷入精神空虚，孤

独无靠的境地。人们在绝望中疯狂挣扎的时候，就会把随手抓住的任何东西当作救命稻草，但是这往往会把人拉入更加绝望的深渊。

在现代社会中，许多人借精神分裂、麻醉药品、酗酒等逃避生存的失望和无意义，他们要么狂热地沉迷于无常的利益，要么竭力回避自由对勇气的要求，再也无力追寻生存的意义。这是人类的悲剧，也是宗教的失败。

蒂利希认为，在这个现代文化和宗教信仰正在分崩离析的时代，人们必须具有承担焦虑的勇气。这需要坚定的信仰，信仰并不排斥怀疑，但信仰必须包含勇气。他常称自己是一位站在边界上的神学家，现在他又不得不站在信仰与怀疑，生存与毁灭，存在与非存在的边界上了。而在他看来，克服怀疑、毁灭、抗拒非存在的勇气并非来自别处，而是来自于存在的终极力量。人单凭勇气虽然不能消除焦虑和非存在的威胁，但他却会获得足够的力量正视所处的困境。

如果用基督教的语言来说，这种存在的终极力量就是上帝。蒂利希在其神学著作中经常用“存在”、“存在本身”、“存在的根基”、“存在的力量”等哲学术语来描述“上帝”。这不是偶然的，因为在他看来，神学和哲学所研究的都是“绝对”问题，只不过采用的方法和对“绝对”的称呼不同而已。“绝对”在哲学上被叫作存在，而在神学上则被叫作上帝。蒂利希称它们为“两个绝对”，并认为神学上的“绝对”和哲学上

的“绝对”通过“Deus est esse”(上帝即存在)这一命题联系在一起。

蒂利希把“上帝即存在”这一命题看作一切宗教哲学的基础,它使思想和宗教克服了在个人和文化生活中神经质的断裂,而达到统一状态。

既然信仰是一种“终极关切”,那么上帝就是这种终极关切的代名词。基督教宣称在耶稣基督身上显明的那个上帝是真正的上帝,是人们“终极关切”的真正主体。与其他宗教相比,基督教具有一种非凡的特性,它能在人类所面临的困境中创造一种崭新的现实。耶稣基督被看作这一新现实的缔造者。虽然他与芸芸众生一样无法逃避有限性和焦虑,戒律和悲剧,死亡和冲突的命运。但是,他的与众不同之处就在于他能始终如一地维护与上帝的关系。在耶稣做出牺牲,成为基督之际,他就把这一新现实带给了人类。教会就是这种新现实的历史体现。

把宗教视为人的“终极关切”,这不只是对宗教做理论意义上的理解,而是对宗教做生存意义上的理解。这种生存的宗教观导致了三方面的结果:

首先,它表明教会必须建立在一种无条件的“终极关切”的基础上,但是教会本身却不具有终极性和无条件性。教会应根据自己的存在对世界作出评判,但是教会也属于这个世界,它对世界的判决同样适合于它自身。如果教会不受任何判决的制约,它也就失去了评判世界的权力,而反过来世界将对它作出

正义的判决。在历史上,教会经常跨越它与“终极关切”之间的界线,把自己变成偶像崇拜的对象。这就是罗马天主教会的悲剧。

其次,生存的宗教观消除了神圣领域和世俗领域之间的鸿沟。因为,“终极关切”不局限于一个特殊领域,而是涉及我们生活的所有领域。如果把宗教看作“终极关切”,那么世界上的一切都将禀有神圣的意义:“宇宙是上帝的圣殿,每个工作日都是主日,每顿晚餐都是圣餐,每项工作都是圣事的完成,每一次欢乐都是与主同乐。在一切初级关切中都存在终极关切所赋予的神圣。”从根本上讲,宗教领域与世俗领域并不是两个分裂的王国。相反,它们应当相互包容,相互渗透,你中有我,我中有你。

但是,事实却并非如此。无论过去还是现在,宗教和世俗都试图建立自己的王国。世俗主义者希望有朝一日宗教王国会被世俗王国所吞并,而教会则企图以宗教王国来取代世俗王国。这是一场没有赢家的战争,因为宗教与世俗文化的分裂恰恰证明了人类的困境。

第三个方面涉及宗教与文化的关系。蒂利希对此有着独到的见解,用一句来说就是“宗教是文化的本体,文化是宗教的形式。”一方面,宗教必须借助于一定的文化形式才能得到表现,人类最基本和最普遍的文化形式就是语言。另一方面,人类任何一种文化创造都表现出一种终极关切,无论在理论上还是

在实践中都是如此。

蒂利希力图通过对现代文化的分析来表明这一点。他指出,现代文化的精神是一种工业社会精神,它形成于十八、十九世纪,一直延续至今,但是在二十世纪遇到了激烈的反抗。

在现代社会中,人们致力于对世界和自身进行程式化的研究和改造。人与世界的接触停留在十分表面的层次上,现实已经丧失了它内在的超越性以及它对于神圣存在的洞彻。人们把宇宙看作一个封闭自足的系统,可以根据需要来计算、处理和改造。十七世纪以后,上帝逐渐被驱逐出人类活动的领域,因为上帝对世界的任何干涉都会扰乱人在技术上和商业上的打算。一旦人类成了宇宙的主人,上帝就成了家里多余的客人。

人类承担起认识世界和改造世界的使命。为了达到这一目的,人就必须有创造力。于是,人又获得了在过去曾经一度属于上帝的创造能力。人的生存的有限性、人与其本质的分裂以及人性的沉沦都统统被遗忘了。人类生活在一个没有原罪的世界里。宇宙取代了上帝,人取代了基督,对现实世界中和平与正义的渴望取代了对上帝之国的期待。但是,在这样一个过程中人却更加远离了自己。

人应该是他的世界和他自己的主人。  
但实际上,人已经变成了他所创造的现实

的一部分，变成了客体之中的一个，事物之中的一种，变成了宇宙机器上的一个齿轮，为了不被这架宇宙机器所摧毁，人必须使自己适应于它，但这种适应使人成为目标的工具，而这些目标本身也是工具，在它们之中缺乏一个终极目标。

这就是现代文化所表现出的工业社会精神，以及在工业社会中人的处境。现代神学对其的反抗是无力的，它或者退回传统，固守一隅；或者放弃原则，向工业社会精神让步。这两条路都是走不通的，其症结在于现代神学既不了解现代社会的危机，也不了解这种危机为宗教提供了前所未有的机会。

蒂利希认为，现代神学与传统神学一样对于《圣经》中创世、堕落、拯救、复活、道成肉身等事件的解释陈腐不堪，难以令人信服。至于现代自由派神学去寻找历史上的耶稣更是无聊至极，把基督教引向了一条无神论的道路。

问题的关键在于宗教语言是一种象征，人们也只有象征的意义上才能真正理解《圣经》的启示。宗教象征是对神的象征，所以象征本身参与了神的神圣性质，但是，参与不是等同，也就是说象征本身不是神，神超越了对任何神的象征。

宗教象征使宗教具有二重性：它既富有创造性，又具有毁灭性；既有神圣的一面，又有邪恶的一面。

宗教象征所参与的神圣是超越象征本身的，但象征却有一种与它所参与的神圣认同的趋向，这就导致了灾难性的偶像崇拜。所有的偶像崇拜都不过是把对神的象征绝对化，把对神的象征等同于神本身。如果人们把宗教活动中的圣礼、圣物、圣典、圣职等推向只有神本身才具有的无条件性和终极性时，它们就变成了恶魔。

宗教象征有两个基本层次，即超越层次和内在层次。

超越层次的基本象征是上帝本身，但是又不能简单地说上帝是一种象征，因为上帝是象征与非象征的统一。说上帝是象征是由于上帝是最高存在者；说上帝是非象征，因为上帝是终极实在、存在本身、存在的基础和存在的力量。但是，如果上帝仅仅是终极实在，那么我们就无法与他沟通。

人与上帝的接触和沟通必须借助于象征的形式。在宗教象征中，我们既获得了一种超验的存在即上帝，又把上帝视为一个可以与之对话的“你”。这就要求人们既要维护上帝的超越性，又要保持与上帝之间的这种“我一你”关系。在这个意义上可以说，上帝超越了主客体的分裂，也超越了本质与生存的分裂。

超越层次的象征形式还包括上帝的性质属性以及上帝的行为，如上帝是爱，上帝是全知全能的，上帝创造世界等等。如果人们从字面意义上而不是从

象征意义上理解上帝的属性和行为,就必然会得出无数荒谬的结论。如果神学家们不能向当代人阐释这些宗教语言的象征意义,那么人们就完全有理由离开他们,就象离开那些至今仍然生活在荒谬和迷信中的人一样。

宗教象征的内在层次也就是神在时空之中显现的层次。在这个层次上,神的化身(道或肉身)、圣餐仪式以及教会所拥有的物品都具有象征的意味。

蒂利希正是在象征的意义上对基督教中创世、堕落、拯救等教义作出了适合现代人口味的解释。《圣经》中亚当的堕落象征了人类的普遍堕落,它不只是发生在人类史前的一个事件,而是一直伴随人类始终的悲剧性命运。蒂利希结合存在主义的哲学观念把基督教中的堕落解释为人从“本质向生存的转化”。

在他看来,人的堕落根源于人的有限的自由,人具有自由意志,但人又是有限的,他无法凭自身的自由超越这种有限性:

人是自由的,因为他具有语言,凭借语言,人有了一般概念,这使他摆脱了即使最高级动物也得服从的具体环境的束缚。人是自由的,因为他能够就他遇到的这个世界,包括他自己,提出问题,还能够深入到实在的越来越深的层次……最后,人是自

由的，因为他有力量同自己、同自己的本性相对抗。人是自由的，甚至能摆脱自己的自由，就是说人能放弃自己的人性……用教义象征的话来说，正是人里面的上帝形象，使得堕落有了可能。只有具有上帝形象的人，才有力量把自己同上帝分离开来。

这就是蒂利希对《圣经》“创世纪”中的“堕落”作出的新解释。按照这种解释，伊甸园不再是人类史前发展的一个阶段，完美的人性也不再只属于堕落前的亚当。事实上，人的本质潜在于人类整个的生存历史之中。蒂利希把这种本质存在状态称作人类“梦的天真”。人在实现自己的自由之际，这种“梦的天真”就结束了。

蒂利希对于创世和堕落的解释已经把传统神学远远地抛在了后面。他指出：创世与堕落，实现了的创造与异化了的生存是同一的。创造虽然在本质上是善的，但本质的善只是一种潜在，一旦它实现于人类历史之中，就会堕入普遍的异化。人类在异化中之所以还有得救的希望，就是因为他们仍然禀有渴求回归本质的“梦的天真”。蒂利希的这一结论对于许多现代神学家来说是难以接受的。

人的生存就是“堕落”，就是与其本质的疏离。以此来检验“原罪”观念就会发现，以往教会和神学把“罪”解释成违背道德法则的做法与“罪”的真正含义

风马牛不相及。因为在人类的普遍堕落中，“罪”首先意味着人与上帝，人与自我，以及人与世界的分裂。所以，蒂利希说：“人的困境就是疏离，他的疏离就是罪，罪既是个人的自由问题，又是普遍的命运问题。”

现代人的罪主要表现在不信、狂妄和纵欲几个方面。不信使人背离上帝的意志；狂妄使人取上帝而代之，成为宇宙的中心；纵欲使人的欲望失去控制。这几方面在文学和哲学中都得到了充分的表现，如唐璜无限制地追求异性，浮士德永不满足地追求知识，尼采鼓吹权力意志，弗洛伊德则把人的原欲作为个人乃至历史发展的推动力。

在“堕落”中，人因为禀有“梦的天真”而努力寻求“拯救”。但是，由于人已经异化，远离了存在的本质，所以他无力靠自己的力量得救。尽管如此，人仍然不断地做出努力。这种努力表现在西方文化中就是人们对弥赛亚的期待。弥赛亚能超越自身的异化状态，实现一种新的存在，即本质的人。“基督教之成为基督教，正是通过这样一种肯定：被称为‘基督’的拿撒勒的耶稣实际上就是基督，就是说，是他带来了事物的状态，即新的存在。”

在蒂利希看来，人类所有的宗教，包括基督教都不过是一种准备，最终是为了使人们理解从基督身上显明的“新存在”。这种“新存在”使拯救成为现实。他把“拯救”解释为“救治”、“治好”，它对应于生存的分裂状态。“救治”意味着同与生存分裂的本质重新

结合,从而克服人与上帝,人与自身,以及人与世界的分裂。在这个意义上,“拯救就是矫正旧的存在并转入新存在。”

“拯救”与“创造”和“堕落”一样不属于历史的某个特殊阶段,更不是一次可以完成的事件,它是一个伴随人类历史始终的过程。所有时代的人都分有新存在的拯救力量,但没有任何一个人是被完全救治好的。

所以,蒂利希这一次又不得不站在了堕落与拯救的边界上。他既反对悲观主义,又反对过分乐观的乌托邦主义。悲观主义者宣称人类没有得救的希望,把人的生存等同于人的本质,使人类生活在一个既没有过去也没有未来的世界上,这只能导致文化发展止步不前,最终使整个社会走向毁灭。

而乌托邦主义则走向另一个极端,梦想在世界上建立人间天堂。他们盲目地认为,只要改造社会制度和经济结构,人类就可以达到自我完善的目的,“人皆可成圣贤”,并由此获得拯救。但是,乌托邦主义者往往走到理想的反而,二十世纪世界上出现的形形色色的反面乌托邦有力地证明了这一点。

后现代是一个各种形而上学理念纷纷崩溃的时代,对于这个时代来说,蒂利希的神学的确有些太“形而上学”了。然而,蒂利希正是借助于这个庞大的形而上学系统瓦解了传统神学和现代神学所精心构筑起来的一个个体系。

事实上，蒂利希只不过是借用形而上学这幢旧房子，当你要进入这所房子寻找传统形而上学的痕迹时，希望就会落空。因为这幢房子的里面早已焕然一新了。在形而上学的外壳里，蒂利希对现代文化向后现代文化转折时期人的生存困境进行了鞭辟入里的分析，并作出了神学的回答。

人类终将会获得战胜困境的勇气，但是，人类不会永远告别困境，这就是蒂利希眼中的人类命运。

#### 四、鲁道夫·布特曼：“解神话”

“解神话”这一术语使布特曼成为闻名二十世纪的神学家，也使他的名字被列入了当代最有争议的神学家之列。

鲁道夫·布特曼，1884年生于德国的韦弗尔施塔德，早年曾就读于图宾根、柏林、马堡等大学，主攻神学。布特曼的一生缺少戏剧性，大部分时间都在马堡大学执教，即使在纳粹统治时期也未中断。与二十世纪的许多德国神学家不同，他声言从不参加政治活动。尽管如此，在三十年代，他还是加入了与希特勒的官方教会对抗的“忏悔教会”。

如果要讲二十世纪解释学，布特曼是一个任何人都跳不过去的人物。他根据现代解释学原则对《新约》所作的阐释为解释学神学研究开辟了新的天地。

第一次世界大战前后，布特曼就已成为对《新约

圣经》进行“形式批判”的代表人物。虽然他基本同意十九世纪自由派神学家对《圣经》所做的历史批判，但是他同时又认为，只对《圣经》做历史批判是远远不够的，神学家们还应该更进一步，回到《新约》成书以前的口头流传时期。

“形式批判”的学者们相信，在口头流传时期，人们为了便于记忆，就把故事分成各种类型，所以如果仔细研究福音中的记载，就会发现其中的神迹故事都具有大体相同的形式。

布特曼并不认为通过研究福音书中的记载就可以去伪存真，发现历史上的耶稣，因为，按照“形式批判”的方法对福音书加以研究，就会发现其中记载的历史真实性值得怀疑。福音书的作者不是历史学家，他们的兴趣不是保存史料，而是向世人传播他们所相信的耶稣的言行。所以，与其说福音书是对耶稣言行原原本本的记录，还不如说它记录的是早期教会信徒相信耶稣曾有过的言行。

这一发现放出了这么一个幽灵：即令是最早的福音书传说，也并非扎根于历史史实的坚硬的岩石之中，而是扎根于宗教需要的滑动的地面之上。这就是说，基督徒的团体构造了一幅耶稣的图像为自己的目的服务。因此，福音书里描绘的那个人物并非历史的耶稣，而是信仰的基督。福音书并

非历史记录，而是宗教声明。

詹姆斯·利文斯顿的评论可谓一语中的。

1926年，布特曼出版了一本名为《耶稣》的书，其中的存在主义色彩更加浓厚。他宣布，今天人们已经无法通过福音书来了解耶稣的生平和人格了，因为福音书的记载不仅支离破碎，而且具有传奇色彩。

布特曼并不认为，我们无法知道历史上的耶稣，是一件坏事，相反，这倒是信仰的运气。因为真正应成为基督教信仰核心的不是历史上的耶稣而是传道中的耶稣基督，他也是福音书中宣讲出来的唯一的耶稣基督。

寻求历史上的耶稣反应出现代科学主义向历史研究和神学研究领域的渗透。科学主义的历史观把人与历史的关系归结为主体与客体的关系，认为人可以象对自然进行科学研究那样去对待历史研究。这种科学主义的历史观看似要寻求历史真实，而事实上它却是建立在对历史的错误认识之上的。

克罗齐曾经说过，一切历史都是当代史，这无疑道出了历史研究的真谛。因为无论何时，当人回顾历史之际，他都是置身于历史之中，而不可能超越历史，置身于历史之外。

在布特曼看来，研究历史就是与历史对话，人通过这种对话来领悟自己的生存，解答今天所面临的问题。“只有当人寻求搅得他心神不安的问题的答案

时,历史才会说话。”人与历史的关系是一种生存论上的内在联系,而非主体与客体的关系。历史学家的任务不是客观地描述已经发生的事情,而是必须阐释历史事件的意义。

上帝不能成为人思维的客体,耶稣也不能成为历史研究的对象,所以,我们既不能客观地研究和谈论上帝,也无法客观地了解历史上的耶稣。事实上,我们在谈论上帝的时候,也是在谈论自己,谈论上帝在人身上的作为。这意味着,只有在与历史的对话中,人们才能看到一位活生生的耶稣。“正是对上帝的探求,推动着人的生命,因为关于人自己的人格生存的问题,总是有意识无意识地推动着人的生命。关于上帝的问题,与关于我自己的问题,是同一个问题。”

基督教信仰的意义就在于,它不是把耶稣当作一个纯粹的历史人物。如果耶稣的降临、受难、复活只是一系列历史事件,那么他只能算是一位殉道的英雄,而不能成为给人以新生命的救主。福音书对于当代人之所以仍然有价值,主要不在于它记载了历史事件,告诉我们耶稣过去是什么样子,而是在于能让当代人从中看到耶稣对于第一代基督徒意味着什么,也就是第一代基督徒对于耶稣言行意义的阐释,这种阐释对于当代人仍然富有意义。

布特曼从解释学的立场出发指出,当代人如果要理解福音书的意义,就必须象理解其他作品一样

具有某种“前理解”。对于理解《圣经》的意义而言，这种“前理解”就是了解人的生存处境。布特曼把自己的神学称为“生存神学”，其用意在于把对《圣经》的阐释从深受现代思想影响的客观化思维方式中解救出来。“生存神学”的出发点是人的生存处境，它所关注的是对生存本身的生存论理解。因而对人的生存处境的分析就构成了阐释福音书意义的“前理解”。

二十年代，布特曼与存在主义哲学家海德格曾同在马堡大学任教，两人过从甚密，成为至交。他们对于人的生存处境有着共同的想法。布特曼在阐述自己的生存神学时经常运用海德格哲学中的一些观点。事实上，他一直坚持，神学必须建立在对人的生存处境和生存意义的哲学分析之上。换句话说，只有在人们从哲学上了解自己的生存处境和生存意义时，方能洞察和领悟福音书所传达出来的意义。

在布特曼看来，海德格对人的生存处境的分析完全可以作为阐释福音书意义的“前理解”。虽然海德格没有直接讲神学问题，但是他的思想中却潜藏着一种神学精神，如果没有克尔凯郭尔、马丁·路德以及《新约》的影响，海德格的哲学无疑将是另一种样子。正因为如此，海德格的生存分析才赋予了“罪”、“信”、“灵魂”、“肉体”、“死亡”和“自由”等基督教观念以崭新的意义。

布特曼在海德格的生存哲学中看到，人不能用科学的方式客观地去了解人，因为人的本性不是固

定不变的，或预先决定了的。人之所以为人，就在于他能超越物质世界，甚至可以超越他自己的本性。人有能力按照自由意志去选择他自己的作为，这就是人的自由。但是，另一方面，人却被抛入一种无法行使自由意志的生存处境之中。因而，人既可以本真地生存，也可以非本真地生存。本真地生存即是一个人有勇气承担起自己的责任，生存于本真的自由之中。在这种情况下，他既不受制于眼前的世界，也不受制于过去的历史。非本真地生存则是指放弃自己的自由，沉沦于世界之中，在不断地寻求物质满足中聊以自慰。

人应当选择本真的生存，但是应当如何本真地生存呢？在布特曼看来，这应当是神学解答的问题：

存在主义哲学并未对我说：“你必须以如此这般的<sup>1</sup>方式生存”，它只是说：“你必须生存”；或者既然连这个要求也太高了，它便只是向我表明，生存意味着什么……存在主义哲学虽然对我的人格生存总是未给出任何答复，但却使人格生存变成了我自己的个人责任，于是，它就有助于使我对圣经的话放开自己。

十分显然，哲学同神学一样，一直把这一点视为当然：人在或大或小的程度上已经犯了错误，迷失了路……然而，这些哲学

家同时又深信，我们所需要的全部东西就是知道人的“本性”，以便实现这个本性……哲学家们的这种自信有道理吗？不论答案如何，至少这是很清楚的：他们正是在这一点上同“新约”分道扬镳了。因为“新约”肯定，人完全无力把自身从堕落状态中解救出来，这种解救只能靠上帝的行动而得到……所以，这就是“新约”与存在主义之间的关键区别，这就是基督教信仰与对存在的自然理解之间的关键区别。

哲学，尤其是存在主义哲学，虽然可以对人的生存处境作出分析，但它并不能给人们提供本真生存的勇气和力量。哲学家往往求助于人的良知，但是这样一来就忽视了人的罪性。“新约”中业已阐明，人单靠良知和善行并不能得救，因为人无时无刻不生活在罪中。显然，在布特曼看来，人的本真生存是建立在对上帝之道的信仰，即对福音书中耶稣布道的领悟之上的。

但是，当代人发现，他们与福音书之间的距离越来越大。主要原因在于，福音书表现的是一种神话式的世界观，耶稣的言行具有一种古老的神话色彩。按照“新约”的宇宙观，世界被分为三层：天堂在上，地狱在下，中间是地面。天堂是上帝和天使们的住所，地狱则是人死后灵魂受折磨的地方。自然界虽然是

人类活动的舞台,但是却常常受制于各种超自然的力量。新约时代的人们相信,世界末日不久将会来临,到那时,基督要驾着彩云再次降临人间,进行末日的审判。罪恶、苦难和死亡最终将会被超越。

现代科学早已否定了这种神话式的宇宙观。如果神学家硬叫人接受这种神话式宇宙观,无异于是对人类智慧的一种污辱。在今天,人们对于福音书中耶稣的神迹也已经产生怀疑,人们宁肯相信医学,有病去医院,而不是求助于超自然的力量,迷信奇迹。

布特曼的“解神话”正是要消除现代人接受“新约”中神话表现方式的障碍。在他看来,“新约”中的神迹就象是一些神仙传奇,被现代人抛弃既不奇怪,也不可惜。因为,神话并不必然构成基督教信仰的一部分,相反,“新约”中的神话是基督教产生时从犹太启示文学中的末世论和诺斯替教的救赎神话中吸收进来的,现代神学应透过“新约”神话的外衣,揭示其深层的意义,这就是要站在今天的立场上对“新约”神话进行新的阐释。

布特曼指出,神话的目的并不是要客观地描述世界的面貌,而是要表达人对自身的理解。所以在“解神话”时就不能从宇宙的角度,而是应当从人类的角度,即从生存的角度出发。如果从生存的角度解释神话,人们就会看到,神话表现了人的一种信念,即人所生活的世界其源泉和目的都不是在世界本身,而是在世界之外。而且人总是会受到这些来自世

界之外的神秘力量的支配和威胁。

神话还显示出，人既不是世界的主宰，也不是自己存在的主宰，因为人不但依赖可见的自然世界，而且还依赖不可见的超自然力量。就“新约”而言，“天堂”和“地狱”就表现了人们“善”和“恶”的超验观念。

各个时代的神学家都试图对《圣经》中的神话作出解释，有的神学家把神话看作象征，寻求神话背后的寓意。而福音派神学家则试图把福音中的神话一笔勾销，这样一来，“新约”就变成了一些道德教条，从而失去了信仰的普遍意义。

1941年，布特曼把自己打印的一篇书稿《新约与神话》分发给周围几位志同道合的朋友。当时正值纳粹统治时期，这部书未能出版，所以引起的反响并不大。但是，战后这部书稿的公开出版却引发了一场长达数十年之久的神学论战。

《新约与神话》站在存在主义的立场上，重新阐释“新约”中的神话。在这部书中，布特曼指出，“解神话”的过程始于“新约”本身，具体地说，始于“约翰福音”和“保罗书信”。当保罗宣告旧世界向新世界的转折点不在来世，而是业已出现在耶稣基督的降临之中时，他就已经在“解神话”的道路上迈出了决定性的一步。

“约翰福音”则更进了一步，把耶稣的降临和离去本身解释成末世事件，认为耶稣的复活，圣灵的降临以及耶稣的再临是同一个事件，相信的人就会得

到永生。

布特曼的“解神话”使人认识到，福音所传达的意义不是固定不变的，每个时代的信徒都要根据自己的生存处境对它作出阐释。而阐释需要“前理解”，在这个意义上，根本就没有客观的“不带前提的经文阐释”。

对《圣经》所采取的这种解释学立场，使布特曼的神学既有别于传统神学，又有别于科学主义影响下追求客观性的现代神学。事实上，布特曼的“解神话”主张标志着他在某种程度上已经从现代神学中走出来，放弃了现代思维中主体与客体对立的原则。布特曼不是把上帝看作一个客观对象，把耶稣之言看作一成不变的神圣的客观原则，相反，在他看来，基督教信仰是建立在个人对于福音书中耶稣言行的领悟和阐释之上的。如果神学家不对福音书作出符合时代要求的阐释，《圣经》就会对当代人保持沉默，其意义就无法彰明。

布特曼“解神话”所用的方法是解释学的方法，“解神话”的过程即是生存论的解释过程，这一解释的前提或前理解就是人对自己生存处境的理解。这种理解不仅是阐释者与经文之间建立联系的桥梁，而且它本身也构成了阐释者对经文的解释。

法国哲学家保罗·利科曾对布特曼的“解神话”作出这样的评价：

解神话不过是从背面去把握福音。或者不妨说,解神话乃是要摧毁现代人把世界的神话式表达视为荒谬的那种假绊脚石,彰显真正的绊脚石,即耶稣基督中的上帝的愚笨,这种愚笨对所有时代的每一个人人都是一种绊脚石。

“解神话”表面上看否定的是神话式思维方式,而实际上是否定了现代人的客观主义思维方式。因为这种思维方式摧毁了人对生存意义的整体把握和领悟。“解神话”表面上看似指向耶稣之言,而实际上却是指向当代人对生存的理解。因为,在布特曼看来,透过福音书神话的帷幕,人们就会看到它解答了在任何时代都困扰人们的一个问题:人是什么?

就此而言,“解神话”又不仅仅是一个方法论问题,它同时也是一个生存论问题。解释学的循环在解神话的过程中具体体现为信仰与理解的循环:信仰构成理解的前提,而理解又构成信仰的前提。

“解神话”与其说是解释者对经文的解释,毋宁说是解释者与经文之间的对话。人们要理解《圣经》中启示的意义就必须从自己的生存处境出发提出问题。布特曼曾言,“理解是一种解释,它的产生总指向一种确定的设问,指向一个确定的关于。但这同样表明,理解绝非是无前提的;更明确地讲,理解总是由事情本身的前理解来引导的,根据这种前理解,理解

才询问文本。”而人对自身生存处境的理解同样需要前理解，在布特曼看来，这就是《圣经》对人的生存的理解。

刘小枫先生曾在一篇文章中概括了布特曼“解神话”过程中的解释学循环：

理解—解释圣经要求前理解——人的有限性的自我理解，而理解人的存在有限性又要求前理解——从圣经中的福音启示可以得到它——上帝的恩典，不属于人的灵魂和理性，而是一种超自然的令人惊诧的力量，依据这种前理解，人对有限性的自我理解才能达到靠他本身（以及任何人的哲学）无法达到的深度。圣经的本文为理解人的存在有限性提供了可能（人的自我理解的前理解），而人的本文——人的存在有限性本身又为理解圣经本文提供了可能（理解圣经的前理解）。

这就是“解神话”过程中理解与信仰的解释学循环。透过这种关系我们可以看到，信仰不是外在于人的客观事实，而是产生于人对自己生存处境的提问。所以，福音书中记载的耶稣言行只有置于人对自我生存的前理解中才有意义。显然，在布特曼的神学中，理解即是人对自我存在的生存论领悟，这种领悟

为人与上帝的相遇敞开了大门。

因而，布特曼曾经说：“历史中的意义永远存在于现在中……历史中的意义总是在你的当前时刻中，而且你不可能作为一个旁观者来对待它，而只能在你的负责的抉择中对待它。”

就基督教神学而言，福音书的意义就存在于当代人对它的阐释和理解之中。对福音书的理解与对人自身的生存领悟是不可分割的。布特曼曾一再强调，人不可能只谈论上帝而不谈论与上帝相遇的人。事实上，每当我们谈论上帝时，都同时是在谈论自己，我们对福音书中的意义有所领悟时，也同时领悟了自己生存的意义。由此，耶稣在十字架上的受难就成了人的生存的一部分：

相信基督的十字架并不意味着，我们关注的是一个在我们和我们的世界之外完成的神话过程——而是意味着，要使基督的十字架成为我们自己的十字架，要同他一起经历钉十字架的苦难。……就其意义——即其对信仰的意义——而言，它是一个永远呈现于当前的实在。

对于基督徒来说，信仰耶稣的复活，也就等于信仰十字架上的拯救力量，正如一首古老圣诗中所唱的：

主已复活，主已复活，  
使我得救赎，  
我如何知道主已复活？  
因为他活在我心中。

布特曼说，这就是基督徒对耶稣复活所应抱的态度。耶稣复活不是一个过去时代所发生的历史事件，而是反应了基督徒对于得救的信心。这是一种冒险，但是，这种信仰的冒险对于人的生存来说是必不可少的。

信仰和理解是困扰西方思想两千多年的一个难题，布特曼试图从神学解释学出发去解决这一难题，他的探索启发了一代神学解释学家，如艾伯林、富克斯、利科等。

存在主义思想不仅为神学提供了现代语言，而且也为神学从现代过渡到后现代提供了契机。存在主义之后，我们已经很难再看到那种体系化的神学了。就象后现代社会中的其它思想形态一样，神学已经丧失了中心，它越来越关注具体的问题。神学走上了一条分崩离析之路。

## 第四章 无神的时代

### 一、先驱者与殉道者——朋霍费尔

在基督教的历史上曾出现过无数的殉道者，而在二十世纪的殉道者中，最著名的当推德国神学家朋霍费尔。在他被纳粹杀害后的最初十年间，人们纪念他主要因为他是一位殉道者。但是朋霍费尔的意义决不仅在于此，历史证明了这一点。六十年代以后，朋霍费尔生前所倡导的“世俗神学”在西方世界产生了越来越大的影响，在新一代基督教思想家的推动下逐渐形成了一股强大的思想潮流。朋霍费尔做为思想先驱者的意义充分显露出来。

狄德里希·朋霍费尔，1906年2月4日生于德国布莱斯劳的一个知识家庭，父亲是精神病治疗医生。早年，全家移居柏林，与当时德国著名的自由派教义思想史家阿道夫·凡·哈纳克住邻居。朋霍费尔在一个充满宗教气氛的家庭中长大，但是，童年的快乐生活不久即被战争打断了。

在他八岁那年，第一次世界大战爆发，这给朋霍

费尔一家人的生活蒙上了一层沉重的阴影。从长辈的谈话和家庭的不幸中，他亲身体会到了战争的恐怖。他的两位哥哥被征兵派往前线，不久即传来噩耗，大哥受重伤，二哥阵亡，死时只有十七岁。另外，他还有三位亲人死于战争。那时的悲惨景象深深地印在他童年的记忆中。多年以后，他仍然清楚地记得，当时全家人在悲痛中等待从前线传来的消息时的情景：整个德国沉浸在悲痛之中，“死亡几乎呆在每个家庭的门口。”

德国战败以后，签订了“凡尔赛条约”。和同时代的许多德国人一样，朋霍费尔一直对这个条约耿耿于怀。也许是由于这个原因，朋霍费尔在此后的一生的对英国和美国的的态度十分矛盾，他甚至不太喜欢英美的神学。

从童年时代起，朋霍费尔就决心成为一名学者，他表现出对神学的浓厚兴趣和在学术方面的极高天赋。他充满好奇心，不盲目崇拜自己的老师，敢于对当时在德国流行的宗教信条提出疑问，小小的年纪已初露锋芒。

十四岁那年，朋霍费尔立志攻读神学。从十七岁开始，就读于著名的图宾根大学，两年后转入柏林大学，受教于哈纳克和席柏格，并深受他们的赏识。这两位著名学者对朋霍费尔产生了终生的影响，在纳粹监狱度过的最后岁月中，与他相伴的就有哈纳克的著作。但是，朋霍费尔最为仰慕的神学家却是卡尔

·巴特,在二十一岁时所作的博士论文中,他吸收了许多巴特的观点。

第二年,朋霍费尔做为助理牧师去西班牙传教。在塞万提斯创造的艺术形象堂·吉诃德身上,他看到了当时教会的处境。现代社会的发展极大地改变了人们的观念,而教会却以不变应万变,仍然以保守的做法来应对。在朋霍费尔看来,这无异于堂·吉诃德与风车作战。

1930年7月,年仅24岁的朋霍费尔,被聘为柏林大学的教师。不久,他去美国访问,当时在美国流行的神学思想使他感到困惑。在美国大学的讲台上,他大讲卡尔·巴特的神学。但是,美国教会的传教实践却令朋霍费尔推崇备至。与当时欧洲大陆的教会相比,美国教会更关注现实的社会问题,倡导一种“社会福音”。而这也正是朋霍费尔所关心的问题。

次年夏天,他返回德国,在回到柏林之前,专程去柏恩,亲耳聆听卡尔·巴特的教诲。在巴特的启发下,他开始怀疑十九世纪流传下来的自由主义传统,那种以人为中心的乐观主义神学逐渐成了他所批判的对象。在此期间,他与巴特建立了终生的友谊。但是,他也并不是无条件地接受巴特的思想,他与巴特之间存在着许多争论,尤其是在伦理学领域,两人的分歧更大。朋霍费尔从小养成的批判眼光使他不可能毫无保留的接受任何一种思想。

回到柏林后,在教书之余,他开始在一个贫民区

做一些传教工作，后来索性离家搬到贫民区居住。这使朋霍费尔有机会大量接触社会下层人民的生活，许多人挣扎在贫困和失业的泥潭中，生活的悲惨以及由此带来的道德堕落使朋霍费尔感到震惊。而更使他震惊的是，当时的德国教会对此视而不见。同年，他出版了一本名为《行动与存在》的著作，强调教会存在的意义，就在于它能把“行动”与“存在”结合起来。不久，他加入了“普世教会”运动，希望能把他的理论付诸实践。

但是，当时的德国现实却越来越与朋霍费尔的理想背道而驰。德国乃至整个世界正在面临着一场前所未有的灾难。一系列无法解决的社会问题使德国的政治和经济走到了崩溃的边缘。社会各阶层的矛盾不断加剧，社会运动风起云涌。在各种政治势力的较量中，“纳粹党”渐渐占了上风。一年前，当朋霍费尔去美国时，“社会民主党”在德国的政治生活中还是一个无足轻重的小党，而现在它却已经发展成了一个在议会中最大的党派。

1933年2月3日，纳粹党头子阿道夫·希特勒被推举为德国总理，他在宗教界，尤其是在新教教会中有许多支持者。出于政治目的，希特勒表现出对宗教的极大兴趣。他声称要完成马丁·路德所开创的事业，鼓励纳粹党徒加入教会组织，并进而对神学理论指手划脚，使之服从于纳粹的政治需要。他试图结束德国教会中的宗派之争，甚至任命了一位国家主

教。

希特勒的插手，引起了教会内部一些正直的教牧人员的反对。德国教会在政治上的分裂已经无法避免，不久即分成被纳粹支持的国家教会和独立的忏悔教会。朋霍费尔一开始就站在后者一边。早在希特勒上台前夕，他就曾在广播上发表讲话，猛烈抨击纳粹的政治纲领以及希特勒的反犹政策。他声明，如果教会在种族上歧视信徒和教牧人员，它就不是耶稣基督的教会。事实上，这种斗争已经超出了宗教斗争的范围，具有了政治斗争的意义。

由于纳粹政权的迫害，朋霍费尔的许多工作不得不在秘密中进行，他甚至曾主持过一个小型的地下神学院，后来被纳粹关闭，二十多名学生被捕。随着战争的临近，有越来越多的宗教人士被捕，许多忏悔教会的成员不准去参加国际会议，他们的护照被没收。朋霍费尔的生命也危在旦夕。

在灾难降临之际，每一位德国思想家都必须做出自己的选择。有人依附于纳粹政权，象马丁·海德格尔；有人逃离德国，象保罗·蒂利希和卡尔·巴特；有人不顾当局的压力，继续做着以前所做的工作，象布特曼；而大多数人却表示沉默。朋霍费尔走了一条截然不同的道路，那是一条受难的道路。战争爆发前，他曾几度出国，前往英美。1939年，当战争阴云密布之时，他正在美国访问。那时，他是德国著名的持不同政见者，许多朋友都劝他留在美国，但

是，他谢绝了他们的挽留，毅然登上了回国的轮船。他并不期望自己能改变德国的危险局面，他只是觉得，如果在那样一个德国历史上最黑暗的时代，他不能分担人民的痛苦，在战后他就无权参加德国的重建工作。

朋霍费尔是一个以行动实践自己神学思想的人，在人间的邪恶面前，他不会无所作为，更不会屈服于强权的压力。他一旦认识到纳粹的罪恶就不会沉默。返回德国以后，他很快就投入到反对纳粹统治的活动中去，加入了地下组织，图谋刺杀希特勒。1943年4月5日，事发后被捕。他先是在柏林的一所监狱中度过了一年半的时光。狱中的管制较为宽松，朋霍费尔所写的大部分信件和文章经监狱当局检查之后都能寄到朋友和亲人的手中。朋霍费尔正直宽厚的性情赢得了同室难友甚至监狱官的敬重。所以在此期间，他仍然能与教会和地下抵抗组织保持联系。

与此同时，朋霍费尔仍然不断思考着严肃的神学问题。《狱中书简》中的大部分书信和文章都写于这个时期。1944年7月，刺杀希特勒的行动失败，随之而来的是更加残酷的镇压和更加残暴的统治。朋霍费尔曾一度失去音信，盖世太保拒绝向家人提供他的消息。直到德国战败以后，人们才了解到，他先是被从柏林转移到布欣瓦尔德和欣伯格，最后被送往浮来欣堡的监狱。朋霍费尔生命中最后时光是与

来自欧洲各地的囚犯一起度过的，他们包括盟军和战败国的俘虏，也有苏联红军的战俘。人们最后看到他是在1945年4月8日。在监狱中与他同室的幸存者英国军官培因·贝斯特后来记录了他们最后一天临别时的情景：

1945年4月8日是星期天，朋霍费尔牧师做了一次简单的礼拜，他的讲话深入人心……眼看祷告已接近尾声，这时候，门被打开了，两名满脸邪恶的便衣警察走进来说：“囚犯朋霍费尔，准备好跟我们走！”对于所有囚犯来说，“跟我们走”这句话只意味着一件事情，那就是去绞刑架。

我们同他告别，他反把我拉到一边说：“这就是结局，但对我来说却是生命的开始……”第二天，在浮莱欣堡，他被绞死。

处决朋霍费尔是在秘密中进行的，没有临终的祈祷，也没有安魂的钟声。在囚禁中，他曾写过一首诗，其中有一句话说：“死亡是自由之路上最盛大的节日。”而他最终为追求自由和正义从容赴义，这不禁使人想起希腊哲学家苏格拉底和为爱而走上十字架的耶稣。

朋霍费尔所走的是一条背着十字架跟随基督受难的道路。难道作为一名基督徒在人间除了痛苦和

受难之外,就再也没有其他道路可走吗?当然不是。朋霍费尔选择痛苦和受难的道路,是因为他不回避人间的罪恶。他不是把自己囿于宗教的圣殿中,而对人间的疾苦冷暖无动于衷。也许,人类注定要在二十世纪蒙受比以往更多的痛苦和灾难,在朋霍费尔看来,基督徒必须正视这些痛苦和灾难,勇敢地承担起跟随基督的代价。这就是他生前所强调的“基督徒要在人间分担上帝的痛苦。”

在人间分担上帝的痛苦,并不是象有些人理解的那样,基督徒通过在此世的受苦受难可以成圣成贤。事实上,朋霍费尔在一生中始终反对那些把痛苦和死亡作为超凡人圣之道的“圣贤”。因为他们在面对人类的痛苦时总是扭过头去。朋霍费尔宁可与无神论者和异教徒交往,也不愿同那些言必称上帝而不理会人间疾苦的“圣徒”站在一起。

朋霍费尔以马丁·路德的心灵历程作比喻,描述了在现代社会中,基督徒应走的道路。在他看来,当初马丁·路德决心把自己交托给上帝,走进修道院,想通过与世隔绝的苦修来获得拯救。但是,修道院的生活使他明白了一个道理,那就是,上帝的救赎绝不是为灵魂修行竞赛所准备的奖品,人也不能通过自己的功德和善行来换取上帝的恩典。上帝绝不容许人同他做交易!正在马丁·路德近乎绝望之际,他听到了上帝的召唤。他必须听从这种召唤,放弃一切去跟随基督。但是,这一次与起初的做法正好相

反，他必须跟随基督的足迹，走出修道院，回到世俗世界中来。

回到世俗世界意味着，他再也不能象躲在修道院中的修士那样，消极地避开人世间的恶；面对尘世的恶，他必须挺身而出，仗义直言。所以，做基督徒的目的不是脱离尘世，而是必须参与尘世的生活，关注人间的疾苦。救赎的希望就在于此。

然而，当时德国的教会，尤其是朋霍费尔所在信义会，却严重歪曲了路德的教诲，把“因信成义”变成了“廉价的恩典”。“廉价的恩典”是朋霍费尔发明的一个词，指一个人只要相信某种教义，不必在行动上做出什么努力，就可以得到拯救。甚至只要按时去做礼拜，回到现实生活中再做什么无所谓，不必因自己的行为不符合基督教的教义而感到不安。这样一来，“因信成义”就成了教徒回避人间痛苦和不幸的托辞，甚至成了教徒在人间行不义之事的挡箭牌。

这种“廉价的恩典”在当时就象瘟疫一样风行了德国的教会。朋霍费尔对此大为不满，他站出来称当时德国的一些教会是“环绕在廉价恩典死尸旁的一群鹰鹫。”他大声疾呼，教徒要重温马丁·路德的教诲，恢复“因信称义”的本来意义，担负起跟随基督所应承担的责任，那就是“在人间分担上帝的痛苦。”

朋霍费尔这种主张的实质在于，信仰决不仅仅是一种灵魂的修行，更重要的是要体现在行动上。跟随基督有时会付出沉重的代价，要承担起遭受弃绝

和痛苦的噩运。但是，“分担上帝的痛苦”既不能成为基督徒藉以炫耀的苦行主义，也不能成为超凡入圣所借助的手段。因为，基督徒无论如何去做都不可能改变为基督做门徒的身份。基督徒作为世俗之人，他不能一只脚踏在尘世，而另一脚却留在天国，他必须跟随基督完完全全回到世俗世界中来。

朋霍费尔的这一信念如此坚定，以至于他虽然身陷囹圄，仍不改初衷。也许正是在这种信念的支持下，他不惜付出生命的代价去反抗纳粹的邪恶统治。“在人间分担上帝的痛苦”，即使单纯作为思想也是希特勒所无法容忍的。

希特勒并不在乎基督徒去教会做礼拜，但他却不能容忍基督徒听从主的召唤，不惜一切代价去跟随主，实践对真理和正义的追求。朋霍费尔正是常常从“跟随基督”和“分担上帝的痛苦”这些信念中吸取战胜痛苦和怯弱的力量。

读《狱中书简》，我们可以感受到朋霍费尔时常徘徊在希望和绝望的矛盾之间。在狱中，他除了要承受来自纳粹的死亡威胁之外，还要蒙受联军空袭所带来的危险。在绝望中，每当他想起家人、朋友和未婚妻就痛苦难当。他希望能早日出狱与亲人相聚。在一封信中，他甚至满有把握地断言，不久即可出狱，但在写了几行之后，他又请求朋友为他挑选几首圣歌，以备在他的葬礼上使用。从这字里行间，我们能充分感受到朋霍费尔在狱中所受的灵魂煎熬。

与其说《狱中书简》是一部神学著作，毋宁说它是朋霍费尔痛苦心灵的告白和见证。书中充满了眷眷亲情和对世俗生活的留恋。但是，从另一方面讲，极度的痛苦使朋霍费尔的思想之剑变得更加锋利。他发现，基督教反对邪恶的传统武器不能再原封不动地拿来对付当代的罪恶。昨天的思想之剑已经锈迹斑斑，理性、服从、良心、职责、自由和正直等基督教的传统价值观虽然仍鼓舞人们反抗邪恶，但是面对纳粹的邪恶势力，它们却已无能为力。在朋霍费尔看来，它们就象堂·吉珂德手中的长矛，虽然不失尊严却已毫无用处。在堂·吉珂德喜剧式战斗的背后深深地隐藏着一出人类的大悲剧。因为，世界在改变，人类也在改变，基督徒不能无视这一现实。

朋霍费尔的思想之剑终于触及到了问题的根本，他发出了惊世骇俗的呼声：“世界已经成年！”这意味着“世界不再需要宗教。”人类历史上的宗教时代已经完结，神学家的任务就是要把一种“非宗教的基督教”带给这个时代。

我们正走向一个根本没有宗教的时代，像现在这样的人干脆就不再可能成为信教的人了。

在朋霍费尔看来，拥有近两千年历史的基督教，所依赖的是人类灵魂中的宗教意识，但是，这种宗教

意识并不是永恒不变的，它只是人类自我表现的一种历史的和暂时的形式，随着几个世纪世俗化潮流的荡涤，人类的宗教意识已残存无几，即便神学家们极力寻找也无济于事，人们已经难以再为上帝找回失去的地盘了。

保罗·蒂利希曾认为：人人都是宗教性的，因为每个人都有终极关怀。朋霍费尔指出：这种观点之所以站不住脚，就在于蒂利希不理解现代人已经不再是宗教性的了。不但人和人的关系不再是宗教性的，而且人和上帝的关系也不再是宗教性的了。在一个非宗教的时代，上帝、祈祷、教会都失去了神圣的性质。

如果一个完全不需要宗教的时代已经来临，那么这对于基督教来说意味着什么呢？

一方面，世俗化见证了神的审判，传统教会因为不能正确领会福音而受到上帝的惩罚；另一方面，世俗化意味着一个基督教的“黄金时代”即将来临。这个黄金时代的标志就是“非宗教的基督教”。“非宗教的基督教”必须摆脱个人主义的虔敬和形而上学的超自然主义，它不能以任何理由弃绝尘世，而是必须参与和正视世俗生活。上帝信仰将不再是现代人在怯弱和困惑中不得不求助的权宜之计。

我们的成熟，迫使我们真正认识了  
我们与上帝面对面的处境。上帝实际上教导

我们说我们必须作为没有他也能过的很好的人那样地生活。与我们同在的上帝也就是离弃我们的上帝(《马可福音》75:34)

所以,朋霍费尔呼吁基督徒要与上帝同在,但是却不依赖上帝而生活。因为上帝已经从这个世界上徐徐退出,回到十字架上去了,也因为上帝救赎世人,不是靠他的权能,而是借着在基督身上所显示出的苦弱。

人类既然已经成年,作为父亲的上帝就该隐遁。他启示世人应该承担起在世俗世界生活的职责,在此世分担他的苦弱。

朋霍费尔在狱中预言了一个世俗基督教时代的来临,他并且着手描绘出一幅这个时代的蓝图,但是,他发现这项工作比他原先设想的要复杂和艰难。摆在他面前的最大难题就是语言问题,传统的宗教语言已经陈腐不堪,不能担负起描述这种新宗教的重任,而新的语言尚未产生。基督徒现在所能做的与其说是描绘这幅未来的图景,倒不如先参与到此世的世俗生活中去,在追随基督的历程中寻找和发现一种崭新的宗教语言。

但是,参与世俗世界的生活,是否意味着放弃基督教从耶稣时代起就一直坚持的上帝的超越性呢?不。上帝的超越性依然存在,只不过这种超越性不再是一种对于世界的超越。上帝信仰不再指向来世,而

是指向现世；救赎不再是来世的事情，而是现世的事情。

因为，人和上帝的关系不再是一种与全知全能至善的最高存在的关系。人接近上帝，既不能依靠抽象的论证，也不能依靠神秘的冥想，接近上帝就是参与上帝的存在，就是为他人而生活。

朋霍费尔所讲的“非宗教的基督教”，听起来似乎自相矛盾。理解这一思想的关键，在于朋霍费尔对宗教所采取的一种崭新的态度。他认为传统宗教之所以渐渐失去影响力，主要是因为它把生活和世界一分为二，人为地分成神圣的和世俗的两个部分，然后再把某些职业，某些人，某些行为和典籍归入神圣的范围，而将其余的东西一概划归世俗世界。任何人，任何事一旦挂上了神圣的招牌，就自然被认为具有比世俗事物更高的价值。一部分人甚至借神圣的名义蔑视和践踏世俗生活。

在朋霍费尔看来，这种宗教观是对基督福音的歪曲。他强调基督徒要在尘世，而不是在与尘世隔绝的修道院里侍奉主。教会的天职就在于带着基督的印记进入世俗生活，充当世人的仆人。

教会只有在为人类而生存时，才成其为真正的教会……它必须参加这个世界的社会生活，不是要君临人类，而是要帮助人类，服务人类……使它的话语具有重要性

力量的不是抽象的论证，而是具体的榜样。

在生命的最后时刻，朋霍费尔仍然坚持“只有完全全生活在现实的世界里，人才知道信仰上帝。”而在现实生活中，教会一旦把世界分成神圣的和世俗的，就很容易对世人关上大门。它们作茧自缚，固步自封，以神圣的名义与世隔绝。这正是教会的悲哀。

这种悲哀令朋霍费尔绝望，他大声疾呼：在一个非宗教的时代，基督徒必须以自己在尘世生活中的言行来见证上帝之爱。一个按时去教会做礼拜而不问世事的人是对上帝的一种讽刺！

马丁·路德曾经说过，上帝宁愿听不虔敬之人的诅咒，也不愿听虔敬之人的赞美。朋霍费尔借这句话为那些在信仰上误入歧途的基督徒敲响了警钟。对于他来说，宗教已经失去了往日高高在上的神圣地位，神圣的宗教变成了世俗的宗教。

对宗教做形而上学的解释在现代神学中十分流行，朋霍费尔对此进行了深入的反思。现代科学的长足发展，使人们试图借助理性来认识并解释世界和人自身的存在。但是，理性的力量是有限的。在一般的科学认识行不通的时候，人们便采取一种形而上学的解释，把一切无法解释的神秘现象统统归于上帝所为，用宗教来填补人类知识的漏洞。在朋霍费尔看来，这无异于把上帝放到了知识的夹缝之中。十字

架上的上帝变成了“夹缝中的上帝”。但是，科学渐渐把知识的夹缝填满了，这样一来，“夹缝中的上帝”就无处藏身了。

于是，又有人把宗教看作是一种完全内在的生活。如英国哲学家怀特海认为：宗教是一个人独处时的事情，与他人无关。朋霍费尔虽然不否认宗教生活的内在性和个人性，但是他坚持，过分强调宗教生活的内在性和个人性，容易导致人们回避现实生活中的问题，从而遁入内心世界的冥想中去。宗教成了解决人的心灵问题的万能灵药，上帝已不再是十字架上的上帝，上帝变成了向人们分发幸福礼物的慈善家。

这样一来，许多神学家根本就不承认人类已经成年，他们宁可相信人类仍然处于幼年期，仍然站在依附和从属的地位。这些神学家无视世俗生活的价值，他们乐于把人推向生活的边缘，专门盯着人性的弱点，把人引向死亡、罪恶和绝望的境地，并借助于这种卑劣的手段达到让人接受宗教的目的。朋霍费尔认为这是一种宗教的恐吓行为。

更有甚者，有些神学家从精神分析心理学和存在主义哲学那里吸取灵感，夸大人们内心的绝望和焦虑，并把它们作为人生需要宗教的根据。朋霍费尔称这是一种“俗化的遁世主义”，它只能成为少数知识分子和社会精英的理论，而与整日为生活奔波的大众无缘。因为，对于生活在滚滚红尘中的大众来

说,内在的精神生活不可能成为生活的全部,更何况精神的超越性呢?上帝召唤基督徒在世俗世界做一个真正的人。他把我们安置在这个世界上,我们就要把这个世界作为我们的家园。

但是,这并不意味着,我们要在尘世的生活中满足于现状。基督热爱这个世界是为了拯救它,使它变得更好。任何满足现状的做法都是一种庸俗的俗世主义。它与“世俗基督教”的思想是格格不入的。朋霍费尔在《狱中书简》中道出了“世俗基督教”的真谛:

我所说的“世俗方式”乃是指:直面人生,包括它的一切责任和困惑,它的一切成功与失败,它的一切经验和孤单。只有在这种人生中,我们才算整个投身于主的怀抱,分担上帝的苦弱,才算与橄榄山上的基督在一起,共同承受此世的痛苦,一起彻夜不眠地看护人世。这就是信仰,就是悔改,就是做人和做基督徒的意义。

一言以蔽之,做基督徒就是要投身于“生活的暴风雨”中。

朋霍费尔对异教徒和无神论者采取一种十分宽容的态度。他虽然不否认他们因为远离上帝而产生的罪,但是他坚持,在这样一个非宗教的时代,人们

追求正义和公理，不管他是不是一名基督徒都是可敬的。上帝不仅是基督徒的上帝，而且是一切人的上帝。朋霍费尔告诫神学家，不必去揭非基督徒的疮疤，更不能把他们的善行当作一钱不值的破布，甚至把他们与妓女或纳粹分子等量齐观。

“神爱世人”这句基督教的箴言在朋霍费尔身上得到了真切的见证。在失去自由的日子里，他不失尊严，坚守自己的信念。在漫长的囚禁生活中，他战胜了自身的软弱和痛苦，不但没有遁入内心生活中去寻求上帝，反倒把眼光放到世俗生活中，时时关怀着人间的疾苦。他并不回避人的弱点，但是，他反对神学家专门盯住人的弱点不放，以揭露人的弱点为能事。

曾经有一位神学家在报纸上批评，许多美国人宁肯服安眠药麻醉自己，也不愿信仰上帝。朋霍费尔对此并不以为然，但是，他最无法容忍的是，许多教内人士把上帝当作安眠药来使用。他专注于一种积极的信仰，他希望人们“不是在生活的边界上，而是在生活的中心，不是在软弱中，而是在力量中，因而也就不是在人的苦难和死亡里，而是在人的生命和成功里来谈论上帝。”

朋霍费尔一生寂寞，珍视个人尊严和个人隐私，为反抗纳粹暴政不惜献出生命。但是，在六十年代，后现代思潮汹涌之时，人们却把他视为“世俗神学”的先锋，他的名字随之被列入红极一时的时髦神学

家行列。他当年在极度痛苦之中，饱蘸血泪写成的那些书信竟然成为人们争相传阅的畅销书。如若朋霍费尔在彼岸有知，不知道他会做何感想？

六十年代的后现代神学家们对朋霍费尔的认同情况是相当复杂的。因为，朋霍费尔的神学思想本身就是相当丰富而又充满矛盾的。对他一生的思想做一个全面公正的评价殊非易事。但是，有一点是可以肯定的，那就是朋霍费尔之所以仍然活在当代人的心中，不仅是因为他的受难，而且也因为他的思想。

朋霍费尔生前最为仰慕的神学家卡尔·巴特在《世界已经成年》一书中，曾对朋霍费尔的性格和思想做出过评价，也许到目前为止这是最公正的评价。

巴特说朋霍费尔“是一位感情冲动，富于理想的思想家。他一有念头闪过，便提笔写下，但不久就会改变初衷，增加一些临时的想法。至于这种改动是暂时的，还是最终的就令人难以断定了。”“朋霍费尔的思想开放而丰富，深沉而困扰，读来令人百感交集，既感到惭愧又感到安慰。”

朋霍费尔的《狱中书简》虽然不是严格的神学著作，却激发了一场轰轰烈烈的神学革命。战后席卷欧美大陆的世俗基督教思潮就是在这部著作的影响下兴起的。

## 二、从“上帝之城”到“世俗之城”

世俗神学的代表人物罗宾逊主教曾经说过，朋霍费尔是一位时代的先驱者，他的思想把同时代人远远抛在了后面。罗宾逊主教甚至断言，只有在一百年之后，人们才有可能正确领会《狱中书简》的思想。朋霍费尔的思想在他生活的年代只是一股涓涓细流，但是，将来有一天，它定会劈开岩石。

罗宾逊主教把朋霍费尔与圣徒保罗相比，因为，在公元一世纪时，保罗呼吁人们信仰一种不是建立在割礼基础上基督教；在今天，朋霍费尔则呼唤一种不是建立在宗教基础上的基督教，这就是“非宗教的基督教”。

在当代，已经很少有人否认世界已进入了一个无神的时代。要描述我们生活的这个时代，再也找不到比“世俗主义”更恰当的词了。然而对于“世俗基督教”的观点并不是每个人都能接受。甚至在朋霍费尔发表他的主要神学著作之前，已有众多的教内人士表现出对“世俗主义”的不满。

1928年，国际传教协会在耶路撒冷召开会议，美国自由派神学家鲁夫·琼斯便发表演说，公开向“世俗主义”宣战。他指出：基督教的敌人已不再是佛教、伊斯兰教或其他宗教了，而是“世俗主义”。“世俗主义”是一种没有上帝，没有灵性生活的人生态度。

即使“世俗主义”者常常提到上帝，上帝也不会与他们同在。

1937年，在纳粹阴影下，普世教会在牛津召开会议，与会的许多代表认为，纳粹主义就是“世俗主义”的必然结果，因为人们在抛弃了真正的上帝之后，必然会创造出一些伪神来崇拜，他们或者崇拜国家，或者崇拜政治领袖。

“世俗主义”的名誉是在战后经朋霍费尔思想的影响而改善的。1954年，美国自由派神学家艾德温·奥布雷出版了一本名为《神秘的世俗主义》的著作，为世俗主义辩护，成为六十年代激进的世俗神学的先声。奥布雷在书中批评神学家们把凡是自己不喜欢的东西统统称为世俗主义，从而掩盖了世俗主义的真实面目。他强调，必须公正地评价世俗主义在当代社会中的地位。但是，这本书在当时并未引起人们的注意。

十年以后，无论是神学家还是一般大众对于世俗主义的态度都有了一个180度的大转弯。人们不但开始承认世俗主义的价值，而且开始提倡一种现实的世俗主义。即使先前相当保守的神学家也不得不正视世俗主义的滚滚潮流。而活跃在六十年代的新一代神学家更是争着表白：“我比你更世俗！”

伟大的神学家圣·奥古斯丁曾写过一部很有名的著作《上帝之城》，他在书中描绘出了一幅理想的基督教世界的蓝图。一千多年以后，美国神学家哈维

· 考克斯勾划出了一幅现代基督教世界的图景,与《上帝之城》相对应,他把这部著作命名为《世俗之城》。1966年,《世俗之城》的出版使考克斯一跃而成为世俗神学的代表人物。

考克斯区别了世俗化(secularization)与世俗主义(secularism)两个概念。他认为世俗化代表了现代世界无法逆转的历史进程,具体地说,现代社会已不再受教会和封闭的形而上学思想的控制。人们摆脱了那种超自然的神圣存在的束缚,越来越多地把眼光放到现世,而不是来世。而世俗主义则是一种庸俗的封闭的世界观,与世俗化相反,它的目的是把人引向一种新的宗教,所以世俗主义是一种在任何时代都可能存在的现象。

考克斯在《圣经》中为社会的世俗化寻找根据。他借用“创世纪”、“出埃及记”和上帝禁止偶像崇拜的故事分别消解了世界、政治和文化的神圣性。在他看来,世界作为上帝的造物,不具有绝对的神圣性,因为只有上帝本身才具有绝对的神圣性。上帝造物之后,就把世界交给了人类,既然如此,人类完全有理由用科学来研究并进而改造这个世界。所以,世界的世俗化与《圣经》的教诲并不矛盾。在“出埃及记”中,以色列人在摩西的领导下反对埃及法老的“合法统治”,他们冲破重重阻力,不顾艰难险阻,毅然返回自己的家园。考克斯认为,这表明了《圣经》对政治的态度,它启示人们,世界上没有一个政权是绝

对完美的，任何政府都没有权力以神圣的名义要求人民对它无条件地服从，这是政治的世俗性所决定的。在西奈山上，上帝曾向摩西授命，禁止任何偶像崇拜。考克斯指出，这实际上是在启示人们认识到人类所创造的文化同样不具有终极意义，它不是神圣的，而是世俗的，不是绝对的，而是相对的。

虽然《圣经》中存在着世俗化的启示，但是在历史上它只是一种潜在的力量。只有当工业社会发展起来，现代城市兴起之后，世俗化才能变成现实，并借城市文化充分地表现出来。在当今世界，城市文化占据统治地位。现代文明的发展使人获得了前所未有的自由。

在以往以畜牧和农耕为特点的乡村文明中，人们的活动空间很小，人完全生活在他人的监视之中，一举一动都逃不过左邻右舍的眼睛。人们没有选择邻舍，结交朋友的自由。而在现代城市中，人们享有更大的自由空间，几乎可以同任何人交往。只要你不妨碍别人，就不会有人来管你。一个人的出身、职业和社会地位已不再是他成功与否的关键，几乎任何人都还有机会改变现状，追求自己的理想生活。人们在现实生活中遇到的大部分问题，依靠自己的知识和能力就可以得到解决，不用再求助于一种外在的力量。

世俗化既然出自《圣经》的启示，而且业已成为现实，那么教会就没有必要对此大惊小怪，更没有理

由反对。相反,教会应当敞开大门欢迎这个日益世俗化的世界。人类既然已进入了城市文明时代,教会就无法再把它拉回到乡村文明的时代去。而且,既然上帝已经从乡村移居到了城市,教会就理应成为城市中上帝的先锋,它应当走在文明的前列,而不是拖文明的后腿。在这个世俗的时代,人们必须担负起按照上帝的形象来建设“世俗之城”的责任。所以,教会理应由一群以改善世俗世界为己任的人组成,它不应成为一个脱离文明进程的高高在上而又自命为神圣的组织。

显然,考克斯的许多思想来源于朋霍费尔,他本人也不否认这一点。而且与朋霍费尔一样,他对蒂利希和布特曼的神学提出了尖锐的批评。他指出:蒂利希借助于存在主义的形而上学术语来言说上帝,只不过是历史上遗留下来的一些陈词滥调。而布特曼对《圣经》“解神话”的主张实际上是把《圣经》翻译成早已过时的形而上学。这两人的神学毫无新意可言。

考克斯断言,形而上学早已成为明日黄花。在世俗时代,用形而上学的方式言说上帝,乃是神学家的大忌。考克斯试图用世俗的方式来描述上帝。在语言上,他把人与上帝的关系比作一种人与人的关系。在此,我们不难看出马丁·布伯对他的影响。

考克斯说,在乡村文明的时代,人与人的交往所秉承的是一种“我与您”的关系,所以,人们也是站在“我与您”的角度来谈论上帝。“我与您”的关系表现

出人与上帝之间的距离。而在城市文明时代，人与人之间的关系既不是“我与您”也不是“我与它”的关系，而是一种“我与你”的关系。所以，在世俗化的都市文明中，人既不能把上帝当作一个高高在上的“您”，也不能把上帝看作一个与我无关的“它”，而必须把上帝当作一个与我亲密无间的“你”。因为，在世俗时代，上帝既不存在于人们的幻想中，也不存在于形而上学的玄思中，上帝已经借着基督走进了人群之中，他就存在于我们的生活之中，与我们一起欢乐，一起痛苦。

考克斯很清楚用世俗语言谈论上帝所面临的重重困难。他就象一位走在钢丝上的杂技演员，试图在世俗化和世俗主义之间保持平衡。他以世俗化来反对庸俗的世俗主义，并且用《圣经》的世俗化启示来消解传统上一向被认为是神圣的东西。显然这是六十年代兴起的后现代思潮在神学领域的反应。对于当时困扰人们的宗教信仰问题，他提出了一种解决方式，这是一种后现代主义的方式。然而，这也是一种危险的方式。

考克斯为了确保上帝不至于被俗人抛弃，就把上帝变成了俗人。在这个无神的时代，这是考克斯为上帝留下的最后一条退路。这是上帝绝望的退却，但在一个人们纷纷逃避神圣的时代，这或许是一条希望之路。

作为神学家，考克斯在“世俗之城”中仍然为上

帝保留了一个位置。但是，他对城市文明所表现出来的乐观态度很容易使人想到十九世纪流行的自由主义思潮。这种思潮的思想基础是进化论和对“人类进步”观念的坚信。但是，这种盲目的乐观主义在后现代文明中越来越没有根基了。所以，考克斯在六十年代以后便顺应时代的发展，大刀阔斧地修改自己的神学，以使它不至于迅速过时。然而，面对汹涌而来的后现代潮流，考克斯显得有些无奈。世俗化已经不再是一面进步的旗帜，世俗化已经成为一个人们不得不接受的现实。

在1969年发表的作品《愚人的宴会》中，考克斯说：在我们这个过于世俗化的世界里，人们需要的是喜庆和狂欢，并把耶稣基督看作是头号滑稽角色。也许没有比这句话更能形象地描绘出在后现代社会中上帝的形象和处境的了。

曾任英国圣公会主教、剑桥大学三一学院院长约翰·罗宾逊虽然不是六十年代世俗神学的始作俑者，但毫无疑问，他却是在六十年代初期拥有最多读者的神学家。罗宾逊1919年生于英国，他一向以开明神学家的姿态出现于保守的英国宗教界。

在任剑桥三一学院院长期间，他曾对学院的礼拜仪式进行过多方面的改革。五十年代，他曾出版过《保罗神学研究》和《耶稣及其降临》等著作。然而，真正给他带来世界声誉，使他轰动欧美神学界的却是《对上帝的诚实》一书。

1963年3月17日的《观察家报》发表了罗宾逊主教一篇题为《我们的上帝形象必须走开》的文章。这篇短文成了《对上帝诚实》一书的先声。不久，《对上帝诚实》出版，它所产生的轰动效应，就连罗宾逊主教也始料不及。这本不足一百五十页的小册子在此后的几年中竟陆续发行达数百万册，一跃而成为除《圣经》以外最畅销的神学著作之一。它所引起的争论占据了报刊、广播、电视等大众传媒，远远超出了神学的范围。

这本书之所以畅销不衰，除了观点的创新和激进之外，主要还在于它的可读性。罗宾逊主教在书中所阐述的观点大都曾出现于十九世纪自由主义思想以及二十世纪布特曼、蒂利希和朋霍费尔等人的著作中，《对上帝诚实》只不过是把这些思想中较为激进的成分通俗化了。罗宾逊以一种平易近人的笔调来阐述一向是佶屈聱牙、令人头痛的神学问题，他的文字简洁有力、通俗易懂，使从未接触过神学的人也能有兴致从头读到尾。

《对上帝诚实》之所以引起轰动还有一个原因，那就是，这样一本惊世骇俗的著作竟出自一位圣公会主教之手，这使人既感到惊奇，又感到新鲜。

罗宾逊主教把批判的矛头指向二次大战以后在欧美神学界一直占统治地位的新正统派神学。他认为，新正统派神学所宣扬的那个“高高在上的上帝”必须走开，因为，这种上帝观无论是从形而上学上

讲,还是从象征的角度看都是过时的、毫无意义的和荒谬的。

信仰上帝并不等于,也不可能等于相信一个至高无上的实体的存在,因为它的存在与否正如火星上是否有生命存在一样含糊不清。

在世俗世界中,如果人们不再相信那个“高高在上的”超自然的上帝,就必然会提出这样一个问题:“有神论是否已走上了穷途末路?”罗宾逊认为,这个问题的答案就存在于布特曼、蒂利希和朋霍费尔三位天才神学家的著作中。

具体地说,罗宾逊从蒂利希的神学中借来了一种新的上帝观,他用存在主义的语言把上帝描述为“人存在的根基”,也就是人的“终极关怀”,或人“存在的深层”。同时,他吸收了布特曼对《圣经》“解神话”的思想,但他又认为,布特曼的做法尚不彻底,必须用朋霍费尔的“非宗教”思想加以修正。

既然世界已经成年,人类已经走向成熟,就要断然抛弃那位全知全能至善的存在者,不再让这种至高无上的神圣存在来支配我们的生活。在这个无神的时代,我们必须过一种独立自主的生活。神学家应当致力于创立一种“非宗教的基督教”。在罗宾逊主教看来,这是拯救基督教的唯一途径。

我们暂且别讲如何劝人皈依基督教，因为，如果我们不首先把基督教与上帝存在的观念彻底分开，并及时创立一些新的观念取而代之，那么基督教本身能否继续存在下去都会成为一个问题。

然而，在基督教把“上帝存在”的观念排除之后，应把信仰的核心放在哪里呢？那些能取上帝而代之的新观念又是什么呢？罗宾逊认为，可以从以下三点入手来回答这两个问题：

- 1、现实的最深层是个人性的；
- 2、人性是宇宙整体结构的最终意义；
- 3、个人通过人与人之间的关系就可以把握存在的终极意义。

罗宾逊更进一步把上帝阐释为一种人间之爱。他主张，信仰的意义就在于把自己的爱毫无保留地付出。“坚信爱就是我们存在的根基和最终的归宿。”在这里，罗宾逊主教似乎又回到了费尔巴哈。事实上，在《对上帝的诚实》中，他经常为了阐述一个观点，而不惜将自己的思想变成过去时代自由思想家们的跑马场。

罗宾逊摧毁传统神学中至高无上的那个上帝的另一种方法是取消耶稣基督的神性。他指出：《圣经》中“道成肉身”的教义与神话传说中王子扮成乞

巧的故事如出一辙，都不过是人们的虚构而已。在一个无神的时代，人们所能接受的就只剩下一个赤裸裸的历史事件，那就是拿撒勒人耶稣的降生和传教。

罗宾逊彻底否定了传统基督教神学中上帝的“三位一体”性质。他断言，耶稣与上帝不是一体，“耶稣是一扇窗子，透过这扇窗子，我们可以窥见上帝在做什么。”同样，“救赎”也不再具有神圣的性质，因为它不再是神的儿子通过被钉十字架而替世人赎罪。“救赎”只是耶稣通过把自己完全献给世人来启示我们，人存在的根基就是爱。

罗宾逊不但消解了基督的神圣性，而且也消解了道德的神圣性。在他看来，道德规范不是上帝制定的绝对命令，更不是永恒不变的天理。对于人来说，除了爱之外，没有任何命令。善就是爱，恶就是缺乏爱。

道德在失去了神圣性和绝对性之后，便沦为一种带有世俗性和相对性的“情境伦理学”。没有绝对的道德命令，一切道德原则都是相对的，一个行为的善恶要视具体的情境而定。一向被基督教认定为至高无上的神圣道德原则，如摩西十诫，几乎被罗宾逊主教消解殆尽，最后只剩下一条，那就是爱，还可以给人些许安慰。

罗宾逊主教的神学只为信仰留下了“爱”这一块地盘。毫无疑问，他所提倡的“情境伦理学”是一种富有后现代精神的理论。他消解了一切存在的神圣性

和神秘性,把人完全拉回到现世生活的相对性和有限性中来,使每个人都成为自己行为的仲裁者和评判者。有人甚至据此而称罗宾逊的神学为“情境神学”,批评他的理论极力迎合人们在后现代文化境遇中的阅读趣味。

在现代基督教的历史上,大概还没有第二本书象《对上帝诚实》那样引起过如此之大的争议。然而,一个无法否认的事实是,大多数站在保守立场上,对罗宾逊主教的批判都显得软弱无力。六十年代,许多批判著作出版之后,如泥牛入海,毫无反响。甚至可以说,当时一些言辞激烈的批评家无异于是在为罗宾逊主教的书做宣传广告。

《对上帝诚实》一书的成功不是偶然的,它十分敏锐地接触到了宗教信仰在后现代社会中的命运问题。形而上学中的上帝和作为父亲的上帝已经死了,神学家必须正视这一现实,在上帝的坟墓上建立一种新的信仰。这正是《对上帝诚实》一书的主旨所在。然而,问题在于,上帝信仰在后现代文化中真的能像罗宾逊主教所说的那样用爱来替代吗?人们似乎并没有那么乐观。

上帝信仰的实质在于人们试图在此世之外寻找灵魂的归宿和精神家园。罗宾逊主教要把这个归宿和家园从天上拉回到人世,从彼岸拉回到此岸,从来世拉回到现世。但是,问题仍然在于,在后现代社会中人们是否还需要归宿和家园,不管它们是在天上,

还是在人间,是在彼岸,还是在此岸,是在来世,还是在现世。

罗宾逊主教倡导的爱的律令在后现代文化的滚滚红尘中显得那么软弱无力。与其说爱是后现代人的灵魂归宿和精神家园,还不如说爱是上帝在后现代社会中最后的避难所。而现在这个避难所也已经风雨飘摇,几近倾覆了。在后现代社会中,人们所面临的问题是,旧的信仰业已丧失,而新的信仰尚未找到,抑或人们根本就不再需要信仰。这是一个信仰的真空时代,这就是人类的后现代境遇。

### 三、神学家说“上帝死了!”

现代文化中的“新教自由主义神学”在二十世纪六十年代终于演化成了具有后现代特征的“上帝死亡”神学。后现代神学家不再满足于对基督教的传统信仰加以修正来迎合当代人的口味。他们不再仅仅是把上帝悬置起来,或把上帝推到经验的彼岸,他们干脆从神学中取消了上帝,宣告了上帝的死亡。

六十年代,欧美神学家争论最多的一个问题是“上帝之死”。几乎每一年都要出版一本引起轰动效应的神学著作来探讨这个问题。在基督教的历史上,没有任何一个时代象六十年代那样出版了如此之多的神学畅销书。

1961年,加布里尔·瓦哈尼安出版了《上帝之

死：后基督教时代的文化》；威廉·汉密尔顿出版了《基督教的新本质》；

1963年，罗宾逊主教出版了《对神诚实》；保罗·凡·布伦出版了《福音的世俗意义》；

1965年，哈维·考克斯出版了《世俗之城》；罗宾逊主教出版了《新宗教改革》；

1966年，托马斯·阿尔蒂泽出版了《基督教无神论的福音》以及《激进神学与上帝之死》。

使“上帝死了”这句格言流行于世的是后现代思想的祖师爷尼采。在《快乐的智慧》中，尼采曾借一则“疯子”的寓言讲出了“上帝已死”这个事实。

你们没有听说过一位疯人的故事吗？他在天光大亮的早上，点起一盏灯笼，跑到市场上去，不停地大叫着：“我要找上帝！我要找上帝！”正好那时有许多不信上帝的人站在周围，所以他招来了许多嘲笑。一个人说：“怎么啦？你走失吗？”另一个人说：“他像个小孩似的迷路了吗？”“要么他是想躲藏起来吧？”“他是害怕我们吗？”“他是去旅行了吗？”“要么，他是迁居了吧？”他们就这样喧嚷着、哄笑着。那疯子一跳，跳到他们中间，他的扫视穿透了他们的心。

“上帝到哪里去了？”他叫道，“让我来告诉你们。我们已经把他杀死了——是你

们和我把他杀死了。我们大家都是谋杀他的人。可是，我们怎么干下这件事的呢？我们怎么能喝干大海呢？是谁给我们这么一团海绵，可以抹掉整个地平线呢？如果我们使这个地球脱离了它的太阳，我们干的是什么事情呀？它现在正向哪里滑下去呢？正在离开所有的太阳吗？我们不是在不断地跳跃吗？不是在不断地向后边、向旁边、向前边、向所有的方向跳跃吗？上边或下边还有任何余地吗？我们不是在四处漂泊，好象在穿过无穷的虚无吗？我们不是感觉到了虚空的空间气息吗？它不是已经变得更加寒冷了吗？黑暗，越来越多的黑暗不是时时刻刻正在逼近吗？就是在上午，不是也必须点亮灯笼吗？我们不是听见了正在埋葬上帝的掘墓人的悉悉声响吗？我们不是闻到了上帝正在腐烂的气味吗？神灵们也在腐烂。上帝已经死了。上帝依然是死的。我们已经杀死了他。我们，一切谋杀者中的谋杀者，又将如何安慰自己呢？世界所拥有的一切当中最神圣最强大的东西，已经在我们的刀下流血至死。谁来把我们身上的血清洗掉呢？我们有什么水可以洗净自身呢？我们得发明什么一些赎罪节日，发明什么一些神圣的游戏呢？这个行动的巨大性，对

于我们难道不是太大了？难道我们自己不是必须变成神明，看起来才配得上这种行为？从来没有过比这更了不起的行动，在我们之后出生的任何人，不管是谁，为了这个行动的缘故，都将成为一种比迄今所有的历史更高级的历史的组成部分。”

疯子在这里静下来，又望了望他的听众；他们也不作声，只是惊骇地盯视着他。最后，他把灯扔在地上，灯笼破碎了，熄灭了。“我来得太早了”，他随后说，“我的时辰尚未来到。这个巨大的事件还在中途，还在游荡彷徨——它还没有到达人的耳朵里。闪电和雷声需要时间，星辰的光芒需要时间，行为也需要时间（即使在它们完成之后），才能被人们看见和听见。这个行动距离他们，仍然比最遥远的星星还要遥远，尽管是他们自己完成了这个行动。”

有人进一步叙述说，就在那一天，这位疯子还走进好几座教堂，在那里唱他的 *reguiem aeternam deo*（神的安魂曲）。当他被带出来，受到询问时，据说他每次都回答说：“现在这些教堂如果不是上帝的坟茔和墓室，又是些什么呢？”

这既是对于“上帝已死”这一事实的认证，也宣

布了一个无神时代的到来。上帝已经死了，遍布在世界上的教堂就是他的坟墓。无神时代的到来意味着，人们不得不生活在两个世界之间，“一个已经死去，另一个却无力诞生。”然而，人们并没有充分认识到自己的这种处境，仍然生活在死去的上帝的阴影中。人们一旦清醒地认识到上帝已经死去，疯狂就会爆发出来。因为，两千年来人们深信不移的一切价值都将随着上帝的死亡而崩溃和倾覆，人生将失去形而上学的根基和支撑。

人一旦回到他自身，就会无所适从。尼采形象地描述了人们身处这种虚无之境的特征：“没有任何人命令，没有任何人服从，没有任何人违反。”

尼采认为，在现代社会中，人们面临着一个两难选择：或者宣告上帝死了，这等于宣布了世上任何事物包括人都不再具有终极的意义和神圣的价值；或者依旧相信上帝的存在，这等于生活在自己虚构出来的世界中，不免堕入虚无主义。尼采选择了前者。他进而对传统的基督教大加鞭挞，宣称基督是邪恶、懦弱和腐化的根源。在《反基督》一书中，尼采发出了“任何控诉者所曾发出的最可怕的控告”，他把基督教看作人类生活的“一个大祸根”和“人类的一个永恒的污点”。在这部著作的结尾处，尼采重申了他在《查拉图斯特拉如是说》中提出的“重估一切价值”的口号。

然而，谁能担负起“重估一切价值”的重任呢？尼

采寄希望于“超人”。“超人”是“上帝的继承者”，他终将取代现在的人。“超人”的格言是“热爱生命”，他对于现世人生抱一种积极的态度。他不仅忍受必然性，而且热爱必然性，对于他来说，一切事物，不论是受难与欢乐，善与恶，还是痛苦与狂喜都将永恒地复现于生命之中。

用尼采的话来说，“超人”是一位生命的肯定者，是一个只会说“是”的人。在这个无神的时代，只有“超人”能勇敢地承担起生存的荒谬和虚无。

无疑，尼采“上帝已死”的寓言激发了二十世纪基督教神学的变革。这一变革先是出现于三、四十年代的德国，继而在六十年代流行于欧美，表现在“上帝已死”派神学的理论中。

曾经有人把六十年代美国青年谈话中最常见的几个话题编成顺口溜，名之曰：“Nietzsche, Jazz, Sex”（即尼采、爵士乐、性）。如果说尼采在十九世纪末宣告“上帝之死”，尚带有预言的色彩，那么在二十世纪六十年代，“上帝之死”已成为一个既成的文化事实了。新一代神学家正视这一事实，把“上帝之死”推向了神学的前沿。

六十年代初，“上帝死亡”神学在美国兴起，开始只有少数几位神学家参与，以至于有人嘲笑他们说，如果“上帝已死”派神学家召开大会，用一个电话亭子就够了。然而，几年之间，“上帝已死”神学便发展成一股风行欧美的神学思潮。

素来以赶潮头著称的美国大众传媒对这种思潮进行了大量的报道，为“上帝已死”派神学擂鼓助威，大造声势。《时代》周刊的封面上赫然印上了“上帝已死”派神学家们的宣言。

“上帝已死”派神学家包括伽布里尔·瓦哈尼安，威廉·汉密尔顿，保罗·凡·布伦，托马斯·阿尔蒂泽，以及荷兰天主教神学家罗伯特·阿多尔福斯，犹太教神学家理查德·鲁宾斯坦等。

早在1957年，伽布里尔·瓦哈尼安就把他的一部神学著作题名为《上帝之死》，并在其中引用“上帝之死”的寓言，开了“上帝之死”派神学的先河。瓦哈尼安认为，西方文化已进入了一个后基督教的时代，在这个时代，无神论已不再象在传统社会中那样仅仅停留在理论上。在今天，无神论已经变成了人们的生活方式。

与后来激进的“上帝已死”派神学家不同，瓦哈尼安不相信《圣经》中的上帝真的死了。事实上，在他看来死去的只是人造的上帝的偶像，而《圣经》中的上帝，虽然可以被忽视，却不容被扼杀。他甚至预言了一场即将到来的宗教复兴，人与真正的超验上帝仍然可以相遇，只不过相遇的时机尚未成熟。所以，人们应当在打碎偶像之后等待与上帝的再次相遇。

但是，在后现代社会中，瓦哈尼安的这种等待实际上已经成了一种灵魂的安慰。上帝仍然不可避免地要死去，虽然这是瓦哈尼安所不愿看到的。

威廉·汉密尔顿比瓦哈尼安更进一步，他指出了上帝死亡的实质。汉密尔顿把自己的神学著作命名为《基督教的新本质》，以与一百多年前费尔巴哈的《基督教的本质》遥相互应。

在这部著作中，他从分析当代人的特点出发得出了“上帝已死”的结论。

认为上帝自身没有消失，会使我感到惊奇。当我说到上帝死亡时，我们所说的不只是偶像的死亡，或那位被错误地客体化的天上的“存在”的死亡；而且是说，我们身上那些肯定任何传统上帝形象的力量死亡。

1964年的《今日神学》季刊发表了汉密尔顿一篇题为《星期四之子》的文章。在这篇文章中，他详细描述了后现代社会中神学家的处境。文章中的那位神学家无异于是汉密尔顿本人的一幅自画像。

这位神学家已经失去信仰，他对于基督教所崇尚的各种价值已经没有信心。他的生活中没有信和望，唯一能使他不致走到绝望境地的只有爱。他不去教会做礼拜，也很少读神学著作，除非别人免费送他神学书请他写评论。他自己更不愿劳神去写系统神学的著作，偶尔提起笔来也只写一些短文或书信。

这位神学家之所以如此，是因为他已经不再相

信《圣经》、上帝和教会了。事实上，他生活在两个世界中。在宗教圈子里，他是一位神学家；和一般朋友在一起时，他就表现的和他们一样世俗。这位神学家好象是在等待着什么，或许是期待着新的信仰，然而，对于是否会有新的信仰，他也并不乐观。总之，对于神学和信仰，他已经无所作为，只能向上帝默默地祈祷。除此之外，为了填补失去信仰后的空虚，他还可以参加一些现实的社会工作，如当时正如火如荼的民权运动。

但是，汉密尔顿并没有仅仅停留在这种无所作为的立场上，他也不再仅仅是祈祷和等待。因为，既然上帝已经死了，神学家的等待也就失去了任何意义，等待上帝无异于等待一个永远不会到来的“戈多”。

在走投无路，几近绝望之际，汉密尔顿找到了宗教改革的始祖马丁·路德。他指出，马丁·路德宗教改革的意义就在于他听从自己良心的召唤，毅然走出修道院，回到世俗世界中来。修道院的生活象征着宗教，而宗教意味着上帝是问题的解决者，人生所遇到的许多问题，只有上帝才能给出答案。但是，在当代社会中，人们只关心自己有能力解决的问题，即使世界上仍然存在着许多未知的空白，也不需要上帝来填补。

科学技术把世界变得透明了，它取消了世界的神秘性，取消了生存背后的意义，或者说它把生存过

程本身变成了意义。生存就是致力于满足眼前的需要。消费取代了信仰,性取代了爱。许多青年人宁肯去找毒品贩子,也不肯进教堂。人们突然发现,他们既没有历史,也没有未来。这样一个世界足以让那些道貌岸然的神学家唏嘘不已,但是,即使是他们,也不愿从这个世界退回到过去。

对于汉密尔顿来说,虽然上帝已经死亡,但是,这个世界还不会象尼采所预言的那样陷入极度的疯狂之中。因为,上帝之死意味着一种转折,人们已经从神圣的天国转向了世俗世界,从超验的上帝转向了作为人的耶稣。

在一个无神的时代,世界之所以没有爆发疯狂,就是因为那位为了正义、美善和秩序而走上十字架的耶稣的存在。人们无需回过头去寻找历史上的耶稣,也无需无所作为地等待他的第二次降临,因为,他就在我们的眼前。汉密尔顿从《圣经》中耶稣爱邻舍的故事得到启示。有人问耶稣:“谁是我的邻舍?”耶稣告诉他:“不要到处寻找你的邻舍,你的邻舍就在你的眼前。”

不认同上帝,而认同耶稣,这就等于是说:“上帝死了,但是,他的儿子耶稣还活着。”虽然如此,汉密尔顿仍然不得不承认,选择耶稣即使可以举出一大堆理由,但是在很大程度上,具有随意性:

我想我可以承认“任意的”这个词是对

这种选择的适当描写，虽然是不全面的描写。它是任意的，因为那一选择的对象并无内在的理由迫使我回答……耶稣以这样一种方式存在于世界，他使我决不被迫接受任何一种信仰、行动和自律形式。它不是“唯一的”，也不是“最好的”，而是任何一个。

这种随意性是后现代神学对传统信仰的颠覆，它意味着，问题的关键不在于选择谁，而在于选择本身。没有唯一的选择，也没有最好的选择，只有随意的选择。这好比闭上眼睛抓阄，或在一张空无一物的桌子上掷骰子一样，不管你如何去做，总会得到一个结果。而对于汉密尔顿来说，这个结果就是耶稣。

虽然汉密尔顿在神学的后现代道路上已经迈出了好几步，但是，他骨子里仍然是一位具有人文精神的乐观主义者。耶稣虽然不是唯一的和最好的选择，但是对于他说，选择耶稣却意味着在上帝死亡之后，为人类注入生存的勇气。所以，他说：“耶稣是我效仿的人，耶稣对待别人的态度也是我对别人的态度，因为在他的言语中，在他的生活中，在他对待别人的态度中，在他的死中，存在某种我在别处找不到的东西。我被他深深吸引，因而我效忠于他。”

发表于1966年的《新乐观主义》典型地表现了汉密尔顿对世界的乐观态度。在这篇文章中，他把著

名诗人 T·S·艾略特在 1955 年 1 月 4 日的去世作为悲观主义时代完结的象征。艾略特曾把现代人比作什么也不信的“空心人”，他是一位典型的现代悲观主义诗人。在汉密尔顿看来，六十年代美国社会所暴露出来的问题虽然不少，但现在似乎都在逐步地得到解决，社会正向一个好的方向发展，而不是相反。

许多人就象小说家索尔·贝娄笔下的人物赫索格一样，在摆脱了存在主义的悲观情绪之后，坦然面对生活。似乎一切迹象都表明，一个乐观主义的时代正在到来。即使没有上帝，人们也完全有理由乐观。上帝死了，人们没有理由悲观丧气，人依靠自己的力量，定会生活得更好。

但是，二十世纪六十年代毕竟已不同于十九世纪，乐观主义虽然有复活的迹象，却也已经是在回光返照。汉密尔顿的乐观主义很快就成了过眼烟云。他感叹世界变化太快，以至于一篇文章写出来还没来得及付印就显得已经过时了。这正是他的《新乐观主义》的命运。这篇文章发表时竟变成了那个时代的一幅讽刺画。面对日益残酷的越南战争，四分五裂的民权运动，社会贫困和种族暴乱，已经没有美国人能乐观得起来了。世界在上帝死了以后并不比在他活着的时候更好，“世俗之城”的繁荣图景正在渐渐化为泡影。

汉密尔顿从后现代神学的辞典中抹掉了“上帝”

的名字,让作为人的耶稣来取而代之。父亲死了,自然要子承父业,只不过他要求这位儿子不要再打父亲的招牌。他相信,以这位儿子本身的言行作为就可以树立起自己的权威。然而,现实无情,人们在后现代社会中已不再相信任何权威。无论是超验的,还是经验的,无论是以神的面目出现,还是以人的面目出现,只要是权威,就无法逃脱被打倒的命运。人们已经学会了站着生活,就不会再跪下去对人造的偶像顶礼膜拜。这就不难理解,为什么汉密尔顿的新乐观主义理想转眼间就会破灭了。

第二次世界大战以后,存在主义曾经在欧洲大陆风行一时,与此形成鲜明对照的是,在美国却受到冷落。许多接触过存在主义的美国思想家,在五十年代以后纷纷转向分析哲学。“上帝已死派”神学家保罗·凡·布伦就是如此。

凡·布伦早年曾经是卡尔·巴特的学生,但后来他发现巴特的神学并不能自圆其说,更不能解决人们在后现代社会中所遇到的问题。六十年代,他从分析哲学对传统形而上学的批判中吸取灵感,借助于语言分析宣告了“上帝”一词的死亡。显然,凡·布伦不赞成其他“上帝已死派”神学家对“上帝之死”的解释,他认为在经验的意义上宣布“上帝死了”是十分荒谬的:

今天我们甚至不能理解尼采关于“上

帝死了”的呼喊，因为即使上帝真的死了，我们又怎么能知道？不，现在的问题是“上帝”这个词死了。

因为，“上帝”是一个典型的形而上学词语，有关“上帝”的语言都是空洞的和毫无意义的。人们关于“上帝”所下的判断，如上帝是爱，“上帝”是全知全能的等等，既不能证实，也不能证伪。人们的经验既不能证实“上帝”存在，也不能证实“上帝”不存在。历史上关于“上帝”的争论，完全是人们滥用语言的结果。

凡·布伦从神学中抹掉了“上帝”一词无异于宣判了“上帝”的死刑。因为上帝本来就不是一个经验实体。从教父时代开始，神学家们就已经意识到上帝的存在与上帝的名字不可分割，基督教神学不谈论神圣的上帝岂不荒谬？凡·布伦从语言上剥去了信仰的神圣外衣，那么基督教信仰还剩下些什么呢？凡·布伦对此自有一番解释，他说，在从神学词典中除掉了“上帝”一词之后，神学家唯一能做的一件事便是去寻求“福音的世俗意义”。

他把本世纪兴起的分析哲学看作神学世俗化的先驱。分析哲学的原则表明，人们已经从超验世界转向了经验世界；从唯心主义转向了经验主义；从对神圣目标的追求转向了对世俗事务的关注。分析哲学清楚地告诉人们，经验就等于意义，人生只面对一个世界，那就是世俗的经验世界。

站在语言分析的立场上看,如果基督教是关于“上帝”的宗教,那么它就是毫无意义的。凡·布伦宁可相信从根本上讲基督教是关于人的宗教,只不过它一直借用了关于上帝的语言。而今,这种语言已经陈腐不堪,到了将它彻底清除的时候了。现在,神学家必须致力于寻求福音的世俗意义,使福音书中的耶稣复活,并让他取代上帝,在无神的时代充当我们人生的典范。

显然,凡·布伦是在用一种完全世俗的语言来重新阐释基督教信仰。他确信,这项工作与《圣经》的教诲并不矛盾。因为,《新约全书》把所有关于上帝的问题都归结到耶稣身上。《约翰福音》中明确说,人们看见了耶稣“就是看见了父”。在今天这个世俗时代,人们应当把耶稣看作一位历史上曾经出现过的人,而不应当把他看作一个神灵。只有如此,耶稣对于世人才有意义。

耶稣就是自由与爱的化身,因为他完全为了别人而生活。在一个既不相信创世,也不相信复活的时代,人们只能靠着耶稣的爱来战胜所面临的困难,在耶稣的引导下,“走上一条自由和爱的道路”。所以,在世俗时代,做一个基督徒与做一个俗人并不矛盾,任何人都可以兼顾二者,而不必担心有人会指责他不虔诚或越轨。

凡·布伦发现了一个存在于宇宙万物之中的耶稣,而不是一个超越宇宙之上的上帝,这就是他所寻

求的“福音的世俗意义”。如此一来，信仰不再秉有神圣的意义，信仰完全变成了世俗的精神生活。基督教的箴言“上帝爱世人。”变成了“耶稣为别人而生存。”基督徒和他们的神学家一起变成了世俗世界中的“基督教无神论者”。

“上帝已死派”神学家中最为激进的当推托马斯·阿尔蒂泽。他的神学思想直接受益于尼采、黑格尔和诗人威廉·布莱克。与尼采一样，他喜欢用一种诗化的格言式语言写作。这给人们理解他的思想带来了许多困难。事实上，阿尔蒂泽的神学本身就是充满矛盾的，多有模棱两可之处。但是，有一点是确定无疑的，那就是他和尼采一样宣布“上帝死了！”

用他的话来说，上帝不但在十九世纪死了，而且在二十世纪也死了；上帝死在基督身上，而且每当基督去爱他的邻舍时，上帝就死了。有人就此不无嘲讽地说，阿尔蒂泽的上帝就象意大利歌剧中的英雄一样，可以接连好几次在死后又爬起来高歌一曲。

与尼采不同的是，阿尔蒂泽从《圣经》中寻找“上帝已死”的理论根据。他认为《新约》“腓利比书”曾预言了“上帝之死”，上帝就死在耶稣降临之时：

你们当以基督耶稣的心为心。他本有神的形象，不以自己与神同等为强夺的，反倒虚己取了奴仆的形象，成为人的样式。既有人的样子，就自己卑微，存心顺服，以至

于死，且死在十字架上。（腓利比书 2·6—8）

在阿尔蒂泽看来，保罗的这段话无异于在宣告那位超验的上帝已经在基督里死了。上帝之死为的是借基督完全进入人类历史之中。这就等于说，《圣经》中“道成肉身”的道理暗示出，上帝虽然已经死亡，但他却以耶稣的名义获得了新生。上帝既死在耶稣里，又复活在耶稣里。这是在人类历史的特定时刻发生的一个偶然事件。“上帝之死”意味着，上帝借着耶稣获得了他的完整性和现实性。上帝放弃了他的神性，变成了耶稣，上帝就是耶稣，而不是相反。

上帝以自己的死亡取消了神圣的他在，同时肯定了人的世俗生活的价值。所以，“上帝之死”不仅对基督教信仰无害，反倒是基督徒的福音。

激进的基督徒宣称上帝实际上已在基督中死亡，他的死既是历史的又是宇宙的事件。就此而论，这是一件无可挽回的决定性事件，这个事件无法被后来的宗教运动或宇宙运动所逆转。

但是，在历史上，教会和神学家却歪曲了耶稣复活和升天的原义，把已经来到人世的耶稣又送回到了天上。在后现代社会中，“上帝之死”不仅表现了传

统教会和神学家的错误,更重要的是,它表明了上帝的死亡并没有在基督身上最终完成。因为,“上帝之死”是一个持续的历史过程。

“道成肉身”不仅意味着耶稣的降临,而且还预示出,圣父死亡之后,圣灵便降落人世,来到我们每个人身上。化成基督的“圣灵”或成为肉身的“道”不断运行在人类历史的进程中,这必将促成一个新时代的到来。

我们看到,对于阿尔蒂泽来说,宣布“上帝死了”,就等于在说,上帝化作圣灵降临人世。然而,这里的“圣灵”或“道”已经不再是古老的基督教传统中的“圣灵”或“道”,不再是上帝“三位一体”中的“圣灵”或“道”。毋宁说,阿尔蒂泽的“圣灵”或“道”,更类似于黑格尔哲学中的“绝对理念”或“绝对精神”。上帝虽然死在耶稣里,但是,耶稣也不再是圣子,而是人间芸芸众生中的一员。

就这样,阿尔蒂泽消解了上帝的“三位一体”性质。对于汉密尔顿来说,虽然上帝死了,但是耶稣是他的儿子;现在,对于阿尔蒂泽来说,上帝死了,但是,耶稣也不是他的儿子。尽管“道”依然存在,却已经是成为肉身的“道”,是临在于历史中的“绝对精神”。这就是无神时代的信仰。

“上帝死了”,人们无须再去看那位原始存在者冷酷的面孔,人们信仰的依托变成了那位以爱示人的耶稣。

#### 四、姗姗来迟的天主教

新教的世俗神学波及到了罗马天主教内部。然而,天主教世俗神学的真正兴起却是在第二届梵蒂冈大公会议之后。具有讽刺意味的是,当天主教神学家们冒着被革除教籍的危险谈论上帝死亡问题的时候,新教的“上帝已死派”神学早已成了明日黄花。

1976年,德国天主教神学家罗伯特·阿道夫斯出版了一部名为《上帝的坟墓》的著作,对新教的“上帝已死”神学做出回应。他指出:在当今社会中,基督教信仰正面临着前所未有的危机,“上帝之死”就是这一危机的体现。如果说上帝死了,那么他的坟墓就是罗马天主教教会。所以,天主教神学家的当务之急是进行宗教改革,清除教会中的权威机构。

如果教会继续干她正在干的事,继续保持她现在的样子,她就没有前途。她那大大小小庄严漂亮的教堂将成为墓碑,成为上帝的坟墓和基督教的坟墓。

但是,阿道夫斯也不满意新教神学家们对“上帝之死”的论述,他指责他们毫无保留地接受世俗化。事实上,阿道夫斯虽然也讲“上帝之死”,但他从未否认过上帝的存在。在他看来,尽管在现代社会中,许

多人放弃信仰，远离教会，但是正是基督教信仰中上帝神圣的超越性为危机四伏的教会提供了唯一的希望。阿道夫斯只不过是借着“上帝之死”的危言，来呼吁天主教内部的改革，并期望通过改革使天主教教会更加开放，更加多元化，真正成为“上帝的子民”。

天主教神学家莱利斯·杜尔特从朋霍费尔's世俗神学中受到启发，提出人类已经成年，神学不能再忽视人类的经验，而是应当把基督教信仰中的上帝观念与人类经验结合起来，并在此基础上重建天主教神学。在他看来，基督教信仰并不是超越于人类经验之上的、高高在上的东西。恰恰相反，信仰就隐含在历史和社会的发展中。上帝虽然具有超越性，但他必须进入人类历史之中。

为了摧毁僵化的天主教神学教义，杜尔特提出了“教义的非希腊化”。他把天主教的僵化归咎于早期教会和神学对希腊形而上学思想的接受。这也就是基督教的“希腊化”。“希腊化”的结果是，人们利用形而上学的方法，借用形而上学的术语，如不变性、稳定性、永恒性等来描述上帝。这些关于上帝属性的教条已经与当今人类的经验脱节，造成了基督教信仰的危机。所以，基督教的“非希腊化”势在必行。

杜尔特把希腊化的基督教神学称为静止的“绝对的有神论”。“非希腊化”就是剥去基督教的形而上学外衣，把基督教信仰变成一种发展的、进化的、自我设问式的“相对的有神论”，并重新建立起信仰与

人类世俗经验之间的联系。

天主教神学家格雷戈里·鲍姆也致力于弥合基督教信仰与当代人世俗经验之间的裂痕。鲍姆的神学强调变化、过程和人的“生成”，肯定上帝参与人的自我创造。他指出：人之为人并不是因为他信仰一个一成不变的绝对真理，而在于他选择自己的“生成”方式——信仰还是不信？

鲍姆把个人选择“生成”的自由解释为上帝的恩典，并认为正是这种选择使人成为人。上帝的救赎就存在于选择“生成”的过程中，因此基督徒不能回避世俗生活，而是应当积极参与世俗生活。

在历史上，天主教一向以保守著称。怀疑是天主教神学的大敌，历代天主教神学家和教会无不把怀疑视作异端和洪水猛兽，甚至不惜建立宗教裁判所来对付对正统教义产生怀疑的人。鲍姆彻底放弃了这一保守立场。他认为，怀疑非但不是件坏事，反倒是教会中的一种能动力量。因为，怀疑是变革的前提，有怀疑才有发展，只有在怀疑的基础上才能建立真正的信仰。

带着一个没有解答的问题生活，比狂热地死抱住一个不再满足我们的批判精神的答案更符合于神圣的信仰。

鲍姆不仅把信仰放到怀疑的基础之上，而且使

信仰植根于世俗生活的土壤之中。由于上帝参与人类的世俗生活，人们的日常经验因而也带有了神圣的色彩。在鲍姆的神学中，居于中心地位的不是上帝，而是人的经验。在《人的生成》一书中，他为自己的世俗神学提出了两条原理：

1. “无论从哪种观点看，人都不能把上帝看作只是人的对立面。”

2. “有关上帝的每一句话都可以译成有关人的生活 的宣言。”

从这两条原理，尤其是第二条来看，鲍姆事实上已经把天主教神学变成了一种“神学人类学”或“基督学人本主义”。

在第二届梵蒂冈大公会议之后，尽管天主教神学家们纷纷致力于教会内部的改革，以及天主教神学与世俗文化之间的沟通，并在很大程度上改变了天主教神学的面貌，但是，与过去四百年中的情景一样，天主教对于来自世俗世界挑战的回应总是比新教缓慢得多。有人说，当代天主教的世俗神学是在新教世俗神学的灰烬上发展起来的，所以，总免不了给人一种步人后尘的感觉。

显然，尽管许多神学家可以在“上帝已死”这块招牌下面站到一起，但是他们对“上帝已死”这个核心术语的解释却存在着很大的差异。事实上，六十年代的人们不分青红皂白地把“上帝之死”这张标签贴 在许多激进神学家头上，而不管他们的具体主张究

竟如何。

詹姆斯·利文斯顿曾对“上帝之死”在二十世纪神学中的含义做过全面的分析,他指出:“上帝之死”在不同的神学家那里至少可以有四种含义:

1.“上帝之死”意味着上帝“不在场”、“不做声”或“隐匿了”,这是由犹太神学家马丁·布伯首先提出来的,这也是“上帝之死”最流行的含义。按照布伯的解释,在技术统治的时代,人们已经改变了同上帝那种亲密无间的“我一你”关系,只有在这种关系中,上帝才能“发言”或者“在场”。现在,人类靠自己掌握的技术就可以解决所面临的问题,于是上帝便不再作声了。

2.“上帝之死”意味着上帝偶像的死亡。一些神学家如瓦哈尼安坦言,在历史上基督教把上帝搞成一个文化偶像,上帝已不再是《圣经》中那个超验的、活生生的上帝。而现在,这个人造的上帝的偶像已经死去,或者即将死去,人们必须没有偶像地等待。

3.“上帝之死”意味着作为父亲的上帝死了。因为世界已经成年,人类已经成熟,它必须学会没有上帝的生活。用朋霍费尔的话来说就是,在今天“做一个基督徒并不意味着要特别虔诚……而是要做一个人。”

4.“上帝之死”意味着上帝同传统的形面上学方法和世界观一同死亡了。上帝是一个空洞无意义的词,它已经陈腐不堪,人们必须用一种现代的世俗语

言来谈论信仰。

“上帝死了”，这是人类同自己开了一个大玩笑。然而，玩笑过后，却是无法摆脱的恐惧；神学家把耶稣搬出来，无非是想藉此以战胜这种恐惧。但是，正如汉密尔顿所指出的那样，耶稣也不过是神学家们的随意选择，他既不是唯一的，也不是最好的。在这个无神的时代，他只是“有聊胜于无”罢了。

“上帝已死派”神学家就象一群恶作剧的孩子，在玩笑开尽之后便四散而去。事实上，“上帝已死派”神学的黄金时期转瞬即逝。它的兴起和衰落都象一出专门为刺激观众而演出的戏剧，所有的把戏耍完之后，就再也无人喝彩了。

六十年代末，“上帝已死派”神学已如风中败絮，再也翻不出什么花样。当年那些急于宣布“上帝死亡”的神学家们在潇洒走一回之后，或者匆匆退下舞台，或者改弦更辙，要想重新获得观众，就得换一幅招牌，但这并不是一件容易的事。

“上帝已死派”神学的兴衰暗示了宗教信仰在后现代文化境遇中的命运。宗教处于人们的两难选择之中：彻底成为世俗化的俘虏，无异于完全放弃信仰；而坚守信仰的阵地就意味着必须反抗滚滚如嘲的后现代风暴。

“上帝已死派”神学家无论多么激进，实际上都是在试图走一条中间道路。但是，他们无不在这条道路上举步唯艰，因为他们最终必须在神圣与世俗、永

恒与现在、绝对与相对之间做出选择,或者偏向前者,或者偏向后者。

六十年代末,神学界对这场刚刚落幕的后现代戏剧进行了深入的反思,人们转而在“上帝已死派”神学的废墟上重新寻求信仰的终极性和神圣性。1969年,兰登·吉尔基出版了一部名为《为旋风命名:恢复上帝的语言》的著作,这位细心的作者发现了世俗生活中正在萌发信仰的萌芽,人们从“上帝死亡”的叫喊中冷静下来之后,已经开始致力于“从世俗的东西中意识到神圣的东西,从不安全的东西中意识到欢乐和惊异,从毫无意义的东西中意识到意义和真理,从面对死亡当中意识到生命,并且随着我们对它们在上帝死亡那里的终极统一的理解和肯定而达到顶点。”这似乎是反抗后现代性的神学宣言,这预示了一种新的探索的开始。

六十年代以后,基督教神学进一步分化,派别林立,学说众多,但却再也没有出现六十年代的那番热闹景象。

## 第五章 阐释与行动

### ——后现代神学中的解放主题

后现代神学谋求阐释与行动的结合。在一定程度上,它已经抛弃了对《圣经》做出具有普遍性阐释的努力。后现代主义神学家不再把《圣经》当作放之四海而皆准的真理。他们越来越多地抛弃了古代神学和现代神学中那些形而上学的教条。他们认识到,要使《圣经》具有生命力,必须结合后工业社会的现实对经文做出新的阐释。对于后现代主义神学家来说,正是人们不断的阐释活动才赋予了《圣经》以生命力。

人们常常把二十世纪六十年代称为“动荡的年代”,无论从东方看还是从西方看都是如此。在短短的十年中,欧洲经历了前所未有的学生造反运动,美国则掀起了席卷全国的黑人民权运动和女性解放运动。与此同时,第三世界国家反对殖民主义的独立运动也达到了高潮。六十、七十年代的神学就是在这些思潮和运动的影响下发展起来的。

黑人神学、女权神学、南美解放神学和第三世界神学的兴起反映出不同利益集团对《圣经》阐释的差

别越来越大,后现代神学进一步分化。这些神学流派虽然各自的主张千差万别,但它们却有一个共同的特点,那就是从现实的政治社会问题出发来阐释《圣经》,把基督教的教义与现实政治斗争结合起来。

在对《圣经》的阐释中,南美解放神学家们,可以把上帝变成解放者,黑人神学家们可以把上帝变成黑人,而女权主义神学家们则让上帝变成女人。但是,无论南美解放神学,还是美国黑人神学,抑或女权主义神学,都特别强调《圣经》中的“解放”主题。如果我们追溯这种种神学思潮的来源,就会发现它们大都受惠于六十年代在德国兴起的希望神学。

## 一、希望神学:基督教与马克思主义的对话

希望神学的思想先驱是德国哲学家恩斯特·布洛赫,他曾经一度是前东德卡尔·马克思大学的教授。本世纪五十年代,布洛赫出版了三卷本的巨著《希望原理》,为当时东欧集团的正统马克思主义意识形态所不容,受到官方舆论的强烈批判,进而著作遭禁。1961年,布洛赫逃往前联邦德国,在图宾根大学任教,并进一步致力于马克思主义与基督教的对话。

站在马克思主义的立场上阐释基督教这是布洛赫希望哲学的出发点。值得一提的是,在布洛赫漫长的一生中,他自始至终都没有放弃过马克思主义。但

是,他认为必须把马克思主义与基督教思想结合起来,以人道主义来修正共产主义,以使共产主义更合乎人性。所以,在他看来,做一位马克思主义的无神论者与做一位基督徒并不矛盾。布洛赫曾经说过一句令许多马克思主义者和基督徒都难以接受的话:“只有一个无神论者才能做一个好基督徒,当然,也只有一个基督徒才能做一个好无神论者。”

布洛赫希望哲学的核心问题是他对未来的看法。马克思主义和基督教都关注未来。在马克思主义的学说中,未来表现为尚未实现的社会形态,即共产主义;在基督教的信仰中,未来以末世论的形式表现出来。在布洛赫看来,人就是一直处于向未来不断生成的过程中。未来在时间上是无限的,历史不会在发展的某一个阶段停顿下来。不但如此,未来的发展也没有一个确定无疑的目的地,不是事先被决定了的。所以对于未来,我们只有“希望”。

《圣经》中有这种希望,马克思主义的学说中也有这种希望。但是,布洛赫尽管接受《圣经》中的希望,却不接受《圣经》中的上帝。针对那位超越的上帝,他提出了“非超越的上帝”这一观念。所以,布洛赫的思想不是建立在信仰的基础上,而是建立在“希望”的基础上。他说:“我们没有信心,我们只有希望。”

布洛赫注重把理论与实践结合起来,他的希望哲学不仅是对基督教做马克思主义式的阐释和批

判,而且,他还努力把基督教的末世论与实现共产主义的革命实践结合起来。他心目中理想的神学家是致力于社会革命的德国农民起义领袖闵采尔,他把闵采尔称为“革命的神学家”。

布洛赫的希望哲学在神学界引起了强烈的反响。当时同在图宾根大学执教的年轻神学家莫特曼在“希望哲学”的启发下发展出了“希望神学”。1964年,《希望神学》一书的出版奠定了莫特曼在当代神学中的地位。

60年代,布洛赫与莫特曼共同努力,促成了马克思主义与基督教的对话,在当时的欧洲思想界格外引人注目。

希望神学重视社会批判和对教义的重新阐释,这在很大程度上是受布洛赫的影响。二十世纪的许多著名神学家都曾受到一些哲学思想的影响,有人说,卡尔·巴特受海德格的影响提出了辩证神学;莫特曼受布洛赫的影响提出了希望神学。由于思想上的这种渊源关系,莫特曼甚至被许多人看作布洛赫的信徒。

毋庸置疑,莫特曼的希望神学受惠于布洛赫之处颇多。他强调希望,强调未来,强调革命实践,这些观念大部分都来自布洛赫对马克思主义的阐释。但是,无论从思想的出发点来看,还是从思想的最终归宿来看,两人之间都存在着极大的差异。如果用一句话来说,那就是基督徒与马克思主义者之间的差异。

莫特曼本人对此有过如下论述：

我从不继承布洛赫，也从不成为他的追随者。我也不象卡尔·巴特当时在巴塞尔猜疑的那样，要给布洛赫的希望原理施基督教的“洗礼”。毋宁说，我要做的是从基督教自己的前提出发，在基督神学中做相应平行的工作。当布洛赫把近代无神论视为其希望的基础，并提出“没有无神论，弥赛亚主义就没有地盘”的命题时，我从上帝出发，这位上帝使被处死的基督从死中复活，并使他成为世界未未的主。布洛赫把社会乌托邦从哲学上重新置于社会法权之中——按照这种乌托邦，“辛苦和重负”将应变为幸福，进而使法权乌托邦产生效力——按照这种乌托邦，被侮辱与被欺凌者”必能恢复其人的尊严，而在我看来，对“死者的复活和永生的希望”——植根于《圣经》中的上帝见证的盼望才是重要的，它才是采纳社会乌托邦和法权乌托邦的基础。我与布洛赫的讨论经常导致这样的抉择：在他那里是没有超验的超越，在我这里是带有超验的超越；在他那里是没有上帝的希望，在我这里是心怀上帝的希望。

布洛赫曾言：“哪里有希望，哪里就有宗教。”但是，布洛赫的宗教是没有“超越的上帝”的宗教，莫特曼却坚持基督教信仰不能缺少这个“超越的上帝”，希望必须建立在上帝信仰的基础上。所以，莫特曼的希望神学最终不是指向现世社会政治的乌托邦，而是指向基督教信仰中的末世论。他虽然关注现实社会问题，倡导一种革命神学和斗争神学，但是，他强调，必须站在基督教末世论的立场上来审视现实社会中的问题。

基督徒虽然在现实社会中，负有政治义务，有反抗压迫，反抗暴政的权力，但是，基督徒必须在“上帝的应许”下行使自己的权力。正是“上帝的应许”把人类与尚未实现的真实连接起来。

基督徒信仰的就是上帝对未来的应许。不仅人和世界存在于对未来的希望之中，而且上帝本身也向未来存在。未来是上帝存在的方式：“上帝不应被看作是历史的终结，对上帝的认识应是关于上帝未来的一种预知的知识。”由此而言，基督徒盼望上帝的未来就等于盼望自己的未来。

在莫特曼看来，信仰的意义已经不再是个人灵魂的得救，而在于人类整体的解放。在处理现实社会问题时，莫特曼把希望神学的原则与法兰克福学派的社会批判理论、哲学解释学以及未来学理论结合起来，倡导一种“批判的十字架神学”。

马克思曾在《关于费尔巴哈的论纲》中写道：“哲

学家们只是用不同的方式解释世界,而问题在于改变世界。”莫特曼在《希望神学》中则写道:“对于神学家来说,问题不仅在于不同地解释世界、社会和人的存在,而在于在对神圣的变革的盼望中改造世界、社会和人的存在。”所以,“基督教神学,在未来将日益成为实践神学和政治神学。它将不再只是神父和牧师们的神学,而也是在世俗生活中各有其使命的普通基督徒的神学。”

神学家不应当只是坐而论道,基督徒的信仰也不能只是表现在内心的虔诚上,神学家和普通基督徒应成为改造社会现实,反抗现实苦难的斗士。莫特曼对此有着坚定的信念,他说:“我相信,上帝命令我们,当人权受践踏时,人人要介入政治。”

莫特曼结合现实政治对耶稣受难的意义进行了新的阐释,他指出,在十字架上受难的耶稣基督是与受压迫的人民群众站在一起的,所以,教会在现实社会中也必须站在被压迫被欺凌的人民一边,反抗压迫者,引导人民推翻暴政,走出剥削与贫困、压迫与暴力、种族与文化歧视、自然生态的毁坏这些“死亡之圈”。教会必须帮助人们实现正义、民主、平等、文明、保护自然等理想,引导人们创造能充分体现人生价值的有意义的生活,并最终达到人与人,阶级与阶级之间的和解。

莫特曼的上帝是“革命的上帝”,教会是“革命的教会”。教会的使命就在于通过斗争消除宗教、民族、

阶级间的隔阂,建立一个人人平等,没有压迫和剥削,没有偏见和歧视的大家庭般的社会。所以,教会不应该是由一个阶级,一个阶层,一个民族,甚或是信奉同一个上帝的人组成的,相反,教会应当是由不同国家,不同民族,不同阶级,以及信仰不同宗教的人,说不同语言的人达成和解的场所。

这就是十字架上的希望,在这种希望的感召下,从前的敌人将变成朋友,压迫者与被压迫者将取得和解。在莫特曼看来,这就是十字架上救赎的现代意义。

为了达到和解的目的,莫特曼并不排除使用暴力。他接受了马克思社会革命的理论,并且认为,每一位关心社会现实、具有批判精神的基督徒都应理解和接受马克思的理论。但是,必须指出,莫特曼反对马克思主义通过暴力革命而达到一个阶级取代另一个阶级的主张。在他看来,革命的目的是各个阶级之间的和解,而不是地位的转换。

希望神学把人们的眼光引向未来,引向对末世的盼望。但是,对莫特曼来说,盼望基督的未来,并不是徒劳无为地等待。盼望未来,绝不是等待戈多。为了避免误解,莫特曼提出了“当前的未来”这一概念。他认为,未来不是存在于将来的某个时候,而是正在来临。基督在十字架上的受难和复活已经成为人类当前的未来。未来不仅正在来到当前,而且还把握着、规定着当前。人也只能在盼望基督的未来中,把

握现在的自己,领悟历史和未来的意义。因此,莫特曼提出,只对《圣经》进行“解神话”是远远不够的,还必须对《圣经》进行“解历史化”,“解神权化”,以使人们从中看到上帝的未来,以及上帝通过受难而参与人类的苦难并给予人类以救赎的希望的未来。

莫特曼的希望神学成为六十年代以来兴起的各种政治神学和生态神学的先声。不管这些神学流派的理论差别有多大,它们都从希望神学中得到启发,注重结合现实社会问题阐释基督教的教义,把实践性放在神学的首位。

## 二、南美解放神学：“上帝是解放者”

南美洲的许多天主教神学家接受了莫特曼希望神学的观点,倡导以反阶级压迫为主题的解放神学。但是,对解放神学的兴起产生直接影响的却是罗马教廷的第二届梵蒂冈大公会议。

在历史上,天主教一直以保守著称于世,可以说,在二十世纪的大部分时间,罗马天主教教廷把自己关闭在中世纪的城堡中,抗拒整个世界滚滚而来的现代化潮流。这种局面直到六十年代才有所改变。

1958年,教皇约翰二十三世登基。在此后的五年中,这位年老体弱的教皇对天主教进行了大刀阔斧的改革。许多人认为,正是约翰二十三世把罗马天主教教会带入了二十世纪的现实中。

1962年10月11日,在约翰教皇的主持下,第二届梵蒂冈大公会议在罗马的圣彼得大教堂开幕。与1869年召开的第一届大公会议向后看的基调相反,这次会议号召广大信徒向前看,要赶上时代。美国学者罗伯特·布朗曾在《普世主义革命》一书中,对相隔近百年的两次大公会议进行了比较:

在圣彼得大教堂里边第一届梵蒂冈会议(1869——1870)在可怕的暴风雨中结束,在这场暴风雨中颁布了教皇无误的教义——这次教义最严重地把罗马天主教与基督教世界的其余部分割开来了。

在圣彼得大教堂外边,第二届梵蒂冈大公会议(1962——1965)在美丽的艳阳天里结束,在这个日子里,教会作为世界的仆人献出了自身——这个主题将越来越多地把罗马天主教不仅同基督教世界的其余部分,而且同具有善良意愿的一切人团结起来。<sup>①</sup>

第二届梵蒂冈大公会议代表着天主教发展的一个新的历史开端,它影响和改变了世界范围内天主教神学和天主教教会发展的方向。南美洲的解放神

---

<sup>①</sup> 以下三节所引资料主要出自D·W·弗姆著《当代美洲神学》。

学就是在这股改革的潮流中应运而生的。一位学者曾这样描述约翰教皇与拉丁美洲天主教的关系以及梵蒂冈大公会议对整个天主教世界的冲击：“当一个世纪后的历史学家评价现在这一个时期时，他们将会认为，教皇约翰二十三世对拉丁美洲产生的影响比二十世纪其他任何人的影响都要大。要不是他召集的这次会议和由他倡导的这种态度，罗马天主教决不会是现在这个样子。”

第二届梵蒂冈大公会议很快在拉丁美洲得到了回应。许多神学家开始以行动来实践第二届梵蒂冈大公会议的理想。1964年，卡马拉在巴西就任主教，在就职仪式上，他发表了诚恳坦率的演说：

我作为一个人，一个和所有其他人一样有弱点和有罪的人来讲话；作为一个基督徒对其他基督徒讲话，不过，我的心对一切个人，一切民族和一切意识形态敞开；作为天主教会的一个主教，像基督一样，试图为人们服务，而不是要人们服务。我谨向所有的人，天主教徒和非天主教徒，信教者和非信教者，致以兄弟般的问候。光荣归于耶稣基督。

卡马拉主教一生不断地实现他的诺言，为穷人的利益而斗争，深得巴西人民的敬重和爱戴。

哥伦比亚的托雷斯神甫则毅然辞去舒适的教职，直接到穷人当中去参加他们反对压迫的斗争。在离开教会的职务时，他发表了措辞激昂的演说：

我离开了教士的特权和职责，但我没有离开教士的信念。我相信自己是出于对邻人的爱而投身于革命。我不主持弥撒，但我将在世俗的、经济的、社会的领域实现这种对邻人的爱，而当邻人不再需要我帮助时，革命实现了，我将重新主持弥撒。

托雷斯神甫在此后为穷人的利益所进行的斗争中，惨遭暗杀，成为六十年代一位引人注目的殉道者和社会革命的英雄。

1968年，拉丁美洲主教会议在哥伦比亚的麦德林召开。会议讨论的主题就是如何响应第二届梵蒂冈大公会议的精神，从内部改革教会，以适应不断变化的社会的需要。

这次会议关注的核心不是教义的界定问题，而是拉丁美洲的社会现实问题。在提交会议的十六份文件中，主要涉及“和平、正义、贫困、暴力、资本主义垄断、摆脱一切奴役、从一切压迫中解放出来”等问题。会议强调，人民必须从社会、人格、民族等方面获得彻底的解放，“拉丁美洲将不惜任何牺牲进行它的解放事业。”这就是南美解放神学的精神。

从总体上讲,南美解放神学致力于把天主教的教义同被压迫者的生活和斗争结合起来。它不仅是一种理论神学,而且更是一种实践神学。在理论上,它追求从现实社会问题出发阐释教义;在实践上,它注重行动,以具体的社会政治斗争来改变被压迫者的处境。

解放神学最重要的代表是秘鲁利马天主教神学教授古斯塔沃·古铁雷斯。1971年,他出版了《解放神学:历史、政治与拯救》一书,这部著作被誉为解放神学的大宪章。

古铁雷斯指出,解放神学不是神学家们的发明创造,而是来自民间,反应了处于社会下层的被压迫人民的呼声。所以,解放神学是“一种反思的尝试,它以福音书和在拉丁美洲这块被压迫的土地上从事解放事业的男女同胞的经验为基础。它是在为消灭不公正现状,建立一个更自由,更人性的社会而共同努力的经验中产生的神学反思。”

在古铁雷斯看来,对于南美洲的天主教会和天主教神学来说,最主要的还不是说服不信教的人相信上帝的存在,也不是对上帝的存在做形而上学的思辩,而是必须正视现实,反映被压迫者的悲惨处境,减轻被压迫者非人的痛苦。

——这就是说,现行社会秩序不承认他们是人。这些人是穷人和被剥削者,这些

人从制度上和法律上被剥夺了做人的权利，他们很少知道一个人可能拥有的权利。这些非人对我们的宗教世界并不像其对经济的、社会的、政治的和文化的世界那样提出那么多怀疑。他们的挑战刺激我们进行革命性的转变，以变革这个非人化社会的基础。所以，问题不再是我们如何在一个到达成年的世界里谈论上帝，而是，我们如何在一个非人的世界中宣布上帝是父亲，也就是告诉那些非人说他们是上帝的孩子。

南美解放神学并不追求一种神学上的普遍性，它所反映的是南美洲社会下层人民的经验，其目的在于使受压迫者获得解放，使被剥夺了做人权利的非人在上帝的名义下重新变成人。所以，解放神学所关注的首先不是论证上帝的存在，而是，以《圣经》的启示为指导，改变现存的不合理的经济制度和政治制度。这就要求“必须从有特权的少数人手里夺取权力，并把它交给穷苦的多数人……如果这少数人不进行暴力反抗，革命可以是和平的……革命不仅是允许的，而且在那些把它看作实现对邻人的爱的唯一有效方式的基督徒来看，它是必须进行的。”

显然，在这里神学理论已经变成了一种革命理论。解放神学家们呼吁教会改变以往与压迫者站在一起的做法，转而站在广大的受压迫者一边。在他们

看来,人的罪恶首先来自社会制度的罪恶,所以,基督徒必须首先把救赎的希望寄托在社会制度的改造上。任何剥夺了大多数人权利、使大多数人受苦的社会制度,都是违背上帝的意志的。当人民遭受非人的压迫时,上帝就号召他们起来反抗。教会和神学家必须积极地关注并参与被压迫者的反抗和解放。

南美解放神学家常常从莫特曼的希望神学中吸取灵感。巴西新教神学家阿尔韦斯在出版于1969年的著作《人类希望神学》中,就采纳了莫特曼的许多观点,并从拉丁美洲的现实出发对它们做出了新的阐释。阿尔韦斯坚持,上帝是人类解放的最终动力,上帝的创造性必须反映在每一个人的解放上。

“解放”成了六十和七十年代基督教神学的重要主题,然而,什么是“解放”呢?即使在解放神学家内部对解放的理解也存在着很大的分歧。古铁雷斯曾对“解放”一词做出过较为全面的解释。他指出,“解放”应至少具有三层含义:一、被压迫人民的政治解放;二、历史发展过程中的解放;三、在基督中获得新生的从罪中解放。由此看来,解放神学并不象有些人所指责的那样,把《圣经》作为实现政治目的的工具。事实上,解放神学所强调的是,基督徒在《圣经》的引导下参与被压迫者争取解放的斗争,它自始至终都不能离开《圣经》和对上帝的信仰。

古铁雷斯本人就坚决反对把福音变成政治工具,他指出,把福音变成政治工具的不是解放神学

家,而是那些利用福音来为当权者的利益服务,或者干脆把福音放到强权者手中的人。古铁雷斯认为,解放神学作为研究神学的一种新方法完全符合基督教的神学传统和《圣经》的主旨。他甚至把解放神学的方法追溯到基督教早期的教父神学时代,指出即使奥古斯丁那样伟大的神学家也是从当时特定的历史状况出发来进行神学研究,建立自己的神学体系的。

与其它解放神学家一样,古铁雷斯特别强调《圣经》中“出埃及记”的意义。“出埃及记”记载了上帝把以色列人从埃及法老的奴役下解放出来,古铁雷斯相信,上帝也会以同样的方式把拉丁美洲人民从受压迫受奴役的境况中解放出来。所以,解放神学的主旨也就是《圣经》的主旨,解放是上帝赋予被压迫者的权力。《圣经》中的上帝就是一位解放的上帝。

那么,上帝最终是用什么来使被压迫者获得解放呢?许多解放神学家认为,是用爱。解放神学所追求的虽然首先是使受压迫者获得解放,但是,它最终的目的是使受压迫者和压迫者都获得解放。这种解放是建立在上帝之爱的基础上的,所以,它与马克思主义的阶级斗争理论大不一样。

如何才能把上帝之爱与解放斗争调合起来呢?在古铁雷斯看来,从根本上讲,爱与解放并不矛盾。上帝之爱必须在历史和现实中具体体现出来,否则就是抽象的爱。上帝使犹太人获得解放,这是上帝之爱在历史中的体现;而解放神学必须使上帝之爱在

拉丁美洲的现实中具体体现出来。所以，反抗压迫追求解放的斗争最终是出于爱，而不是出于恨。

古铁雷斯曾经引用吉利奥·吉拉德的话来阐明解放神学中爱的宗旨：

我们必须爱一切人，但是不可能以同一方式爱一切人；我们爱被压迫者，用的方式是解放他们；我们爱压迫者，用的方式是同他们战斗。我们爱被压迫者，把他们从悲惨的境遇中解放出来；我们爱压迫者，把他们从罪孽中解放出来。

古铁雷斯不但是南美解放神学的一面旗帜，而且在推动整个第三世界神学的发展方面起到了重要作用。

1976年夏，在坦桑尼亚的达累斯萨拉姆召开了第三世界神学家世界性的对话会议。古铁雷斯应邀出席会议，并在会上发表讲话。他明确指出：“上帝是一位解放的上帝，他只在解放穷苦人和被压迫者的具体历史环境中显现出来。”

在解放的旗帜下，拉丁美洲的神学家们站到了一起，但是，在如何解放的问题上，他们却往往意见不一，以至最终分道扬镳。

古铁雷斯本人是一位虔诚的天主教徒和忠实的教会成员，而另外有一些神学家却因为解放斗争与

基督教教义的矛盾而最终离开了教会。如胡里·阿斯曼转向了马克思主义,号召人们依靠革命团体的实践,进行社会革命。胡安·塞贡多则侧重于对《圣经》的阐释,强调《圣经》阐释的特殊性。

1976年,塞贡多出版了《神学的解放》一书,呼吁对《圣经》的解释必须根据现实的变化而变化。他认为,解放神学主要不是涉及内容,而是涉及对拉丁美洲人民的现实状况进行神学解释的方法。所以,神学家的使命不是解释世界,而是改造世界;神学不是学院派的理论,而是改变现实的革命行动;《圣经》也不是上帝对普遍的人类的抽象教导,而是上帝给予特殊的人类社会的特殊福音,其最终基础在于政治行动。

这样一来,神学与政治就是不可分的,甚至只有借助于政治,人们才能理解《圣经》的启示:“没有一种在先的政治的承诺,就没有基督教神学和基督教对福音启示的解释。只有有了前者,才可能有后者。”

解放神学不但强调被压迫者的解放,而且也特别强调神学本身的解放,这是解放神学的另一个重要主题。所谓神学自身的解放,即把神学从拉丁美洲神学家世代接受的欧洲神学中解放出来。许多解放神学家把欧洲神学看作学院式的、超然的,甚至指责它们是文化帝国主义的工具。

解放神学的激进主张受到了罗马天主教教廷和一些欧美神学家的批评。罗斯玛丽·卢瑟就指出,解

放神学过份强调被压迫者对压迫者的反抗,这很容易使解放运动半途而废,使解放变成压迫者与被压迫者的角色转换:

一切解放神学,不管是从黑人的,女权主义的,还是第三世界的观点提出的,都将是他们所追求的解放的流产,除非他们最后超越压迫者与被压迫者这种启示的、宗派的模式。被压迫者必须提高到这样一种观点,即肯定一种普遍的人性作为他们自己的自我认同的基础,提高到一种自我批评的能力。异化的压迫者必须知道对他的所作所为真正负责是什么意思。

莫特曼则批评南美解放神学过于注重实践,而忽视了对未来的希望。他指出,神学不能跟在现实之后“跛行”,而必须通过揭示未来以说明现实。在他看来,解放神学的最大缺陷就是放弃了希望。

汉斯·昆批评解放神学把基督教与一种特殊的意识形态——社会主义联系在一起,他无法容忍某些解放神学家对暴力的张扬,并重申耶稣在《圣经》里的教诲:

爱敌人,而不是消灭他们;无条件的宽恕,而不是以牙还牙;准备受苦,而不是使

用武力；为和平的缔造者祈福，而不是赞美憎恨与复仇。

70年代中叶以后，解放神学的阵营不断扩大。1975年夏，在美国底特律召开了“美洲神学大会”。南美解放神学家、黑人神学家和女权主义神学家第一次走到了一起。这次会议使每一位与会者都大开眼界。

1976年，在坦桑尼亚举行的第三世界神学家的对话会议，使来自亚非拉第三世界的22位神学家走到一起。虽然他们在“解放”以及如何“解放”的问题上，仍然意见不一，但是，他们通过对话和接触，扩展了视野，看到了解放神学的更广阔的背景。

### 三、黑人神学：“上帝是黑人”

也许对于大多数西方世界的基督徒和神学家来说，上帝的肤色根本就不是一个问题，因为在他们的头脑中，上帝毫无疑问是白人。但是，美国的黑人教徒和黑人神学家们却认为，在一个以肤色来划分人群的社会中必须区分上帝的肤色。在美国的黑人中流传着一个响亮的口号：“上帝是黑人！”但是，这个口号并不是六十年代黑人神学家们的创造，它至少已经在美国的黑人中流传了一百年。

1894年，亨利·麦克尼尔·特纳宣布：“上帝是

黑人！”这对于身处种族歧视之中的美国黑人教徒来说无疑是一句福音。在此后的一百年中，这句代表黑人反抗种族歧视和种族压迫的口号不断在人们的口头上流传。六十年代美国民权运动的高涨激发了黑人神学家们的思考。黑人神学很快发展和成熟起来。

南北战争以后，美国黑人虽然在法律上改变了自己的奴隶地位，获得了人身自由，但是，美国社会的种族歧视和种族隔离却仍然存在。黑人不断掀起争取人权的斗争。本世纪五十、六十年代，黑人民权运动达到了高潮。教会在民权运动中起到了重要的作用，许多牧师成为民权运动的领导人和中间力量。

在历史上，美国黑人并没有自己独立的教会，他们在白人的教会中做礼拜。但是，随着黑人种族自觉意识的增强，他们对白人教会奉行的种族歧视政策越来越感到不满，最终忿然离去，组建起自己的独立教会。美国黑人的宗教感很强，宗教生活是他们日常生活的一个重要组成部分。在自己的教会中他们可以自由地表达自己的思想感情，暂时忘记种族歧视的困扰。

五十年代，民权运动在美国的一些城市兴起，黑人教会遂成为民权运动的组织核心。黑人牧师积极参与组织黑民众的静坐、示威、游行、进军和罢工等活动。新教浸礼会牧师小马丁·路德·金以他的智慧、才干和惊人的勇气成为民权运动的杰出领袖。他组织的非暴力抵抗运动，以和平的手段迫使白人

统治者解除了一系列种族歧视和种族隔离政策,成为基督教理想与被压迫人民争取人权斗争相结合的典范。

1968年,4月4日马丁·路德·金被种族主义分子暗杀,引起了美国社会的震动。民权运动随演化成全国范围的黑人暴动。愤怒的黑人基督徒纷纷走上街头,拿起武器与军警搏斗。民权运动在发展中不断得到白人教徒的同情和支持,许多神职人员以各种各样的方式参加了黑人争取人权的斗争。

与此同时,黑人神学家们也在努力思考着建立独立的黑人神学问题。1968年,底特律市的一位黑人牧师艾伯特·克利奇出版了《黑人的救主》,重申“上帝是黑人”的口号,强调耶稣基督是黑人革命的领袖,上帝会把黑人从种族歧视的压迫下解放出来:

我们向一切黑人教会发出号召,放弃使你们四分五裂的白人耶稣,忘掉你们的白人上帝。记住,你们崇拜的是一位黑人耶稣,他是黑人的救主。如果上帝按照他自己的形象创造了我们,上帝就是黑人。

在后来出版的《黑人基督教民族主义》一书中,克利奇的观点更加激进。他把《圣经》中的“出埃及记”解释为,摩西引导他的人民离开埃及去建立一个“黑人国”。在当代,黑人神学应致力于黑人解放的神

圣事业,为世界各地的黑人建立人间天堂。

克利奇指出,黑人有被白人社会同化的危险,其结果是创造出一种“非人”。因为,在他看来,白人就是敌人,“白人是野兽”,“白人的基督教是一个坏宗教,没有救主和上帝”。所以,黑人基督徒所应当做的,不是认同白人的上帝,加入白人的社会,而是抛弃白人的上帝,相信耶稣基督是黑人的救主,并在他的引导下建立一个拥有政权的黑人国家。这就是,克利奇所倡导的黑人民族主义运动。

1969年,黑人神学家詹姆斯·科恩在《黑人神学与黑人权力》一书中,对六十年代中叶以来在黑人教徒中流传甚广的“黑人权力”一词进行了解释和界定。他指出:“黑人权力”并不是与基督教对立的,毋宁说,它是基督赐予二十世纪美国黑人的福音。对于处于种族压迫中的广大黑人来说,“黑人权力”意味着“黑人可以用任何他们认为必要的手段把自己从白人的压迫下完全解放出来。”

在科恩看来,要实现“黑人权力”,就必须创立一种黑人神学。黑人神学必须告诉黑人信徒,耶稣基督站在被压迫的黑人一边,支持黑人权力,是黑人革命的后盾。不但如此,黑人神学还是和白人神学截然对立的。

“基督是黑人。”,也许这应当是黑人神学的第一命题。科恩相信,在当代设想基督不是黑人,犹如在公元一世纪设想他不是犹太人一样荒谬。黑人神学

最终负有解放黑人的使命，所以，它必须“根据上帝通过耶稣基督所作的启示来分析黑人的状况，以便在黑人中建立一种对黑人尊严的新认识，为黑人提供必要的信心，以摧毁白人种族主义。”

科恩把“黑人权力”与白人社会对立起来，其观点相当激进，但是，他对于观点同样激进的“上帝死亡”神学却大不以为然。在他看来“上帝死亡”神学只不过是白人神学家们的“把戏”，表现了人类的妄自尊大，让信仰完全屈服于世俗社会。

科恩虽然坚持黑人与白人的对立，但是他并没有否定所有的白人神学。在莫特曼的希望神学中，他找到了建立黑人神学的理论根据。因为莫特曼相信，耶稣基督永远与受苦受难的被压迫者站在一起，而且，为了获得解放，在不得已的情况下可以使用暴力。

在《黑人的解放神学》中，科恩的言辞更加激烈，他的观点更加“黑”“白”分明：

作为黑人就是要投身战斗，摧毁这个国家所喜爱和崇拜的一切。

黑人神学的目的就是要消灭一切白色的东西，从而，黑人能够脱离异己的神。

黑人神学只愿接受参与摧垮白种敌人

的上帝的爱。

黑人神学的这种极端主义倾向,在约瑟夫·华盛顿那里达到了顶峰。在《黑人对白人权力假象》中,他强调黑人权力必须建立在黑人对白人的暴力斗争和种族战争的基础上。

克利奇、科恩和华盛顿代表了黑人神学中激进的一翼,他们的观点具有很强的颠覆性。在他们的头脑中“黑色”与“白色”是水火不容的,白人就是敌人。说到底,这只不过是用一种色彩的种族歧视代替了另一种色彩的种族歧视而已。这种过于偏激的态度也无助于黑人神学同其它神学之间展开建设性的对话。所以,它不仅受到“白人神学家”的批评,而且也受到来自黑人神学内部的批评。

1971年,黑人神学家迪奥蒂斯·罗伯茨在其著作《解放与和解:一种黑人神学》中,批判了克利奇“上帝是黑人”的观点。他指出:上帝与一切种族的人有关,是一切种族的人的救主,所以,说基督是黑人的救主,就象说基督是黄种人或白种人的救主一样狭隘。罗伯茨也批评了科恩极力把白人排除在外的“黑人权力神学”,认为那是一种狭隘的种族隔离主义。

在罗伯茨看来,建立黑人神学的真正目的是为了**让黑人认识到上帝赋予他们的人性和尊严**。黑人解放的最终目标是为了达成与白人的和解,而不是

象科恩所主张的那样与白人的隔离。但是,和解并不意味着被白人社会同化,而是谋求在黑人和白人之间建立一种永久的平等关系。这种关系凭暴力革命是建立不起来的。

在此后的一系列著作中,罗伯茨进一步强调了和解的重要性及其普遍意义:

在种族关系上唯一合乎基督教的方式是起解放作用的和解的经验,这不仅对黑人被压迫者而言,而且是对白人压迫者而言的。这就是黑人神学的一切,它的启示是对所有基督教教会发出的。

罗伯茨严辞抨击六十年代在美国流行的世俗神学,他指责世俗神学家无视现实社会的罪恶,向世俗社会投降。罗伯茨用讽刺的笔调描述《世俗之城》的作者哈维·考克斯:“他高高兴兴地从‘世俗之城’转向‘愚人节’,拥抱着‘圣嬉皮士’,简直就象拥抱着上帝的选民一样,而上帝正在沉思对社会罪恶的这种新的逃避。”

对于莫特曼的希望神学,罗伯特也持一种保留态度。他认为,莫特曼在理论的象牙塔中构筑起来的神学体系并不适合美国黑人的现实,而是更适合于欧洲马克思主义与基督教的对话。所以,罗伯茨并不象其他解放神学家那样接受希望神学的观点,对于

他来说，“任何神学世界观，都必须首先经过某种‘土著化’，然后才能作为基督教对黑人经验的理解的一种适当表达……对于已经等待如此之久的人们来说，‘等待上帝’这个论题是无法接受的——他们已疲于等待。”

相比之下，拉丁美洲的解放神学更符合罗伯茨的口味，因为它与黑人神学一样，真正站在被压迫的人民一边，有着共同的政治基础。

与罗伯特不同，另一位黑人神学家梅杰·琼斯大量地吸收了莫特曼希望神学的观点。琼斯极力维护基督教信仰的普遍性，反对科恩等人把基督教的教义阐释成只适合于黑人现实的做法。他问道：难道一位同黑人上帝在一起的黑人会比一位同白人上帝在一起的白人更好吗？问题的关键在于，上帝不仅站在黑人一边，而且站在一切被压迫的人民一边。所以，无论黑人还是白人，都必须走到一起，承认和尊重意识形态、利益、目的、希望以及人格的多样性，并在这一前提下最终达成和解。

1974年，琼斯出版了他的第二部著作《黑人神学的基督教伦理学：解放的政治》。在这本书中，他进一步强调基督教信仰的普遍性，倡导一种超越种族界限的基督教伦理学。他指出：上帝作为“神圣存在”具有普遍的意义，他不仅是黑人的上帝，而且是一切人的上帝。因为，如果上帝不是一切人的上帝，那么它也就不是任何人的上帝。显然，琼斯的这一观

点已经超越了某些黑人神学家狭隘的上帝观。他批评克利奇过份依赖黑人的权力运动,指出这种运动助长了窒息人类精神的仇恨感。

黑人神学家之间的争论引起了广泛的注意。著名的黑人诗人朱利叶斯·莱斯特也加入了这场神学论战。他在一篇文章中尖锐批评“上帝是黑人”这个被某些黑人神学家奉为第一原理的口号:

黑人神学家们并没有放弃传统,相反倒是加入其中。他们与十一世纪那些宣称上帝希望欧洲进行宗教讨伐并消灭异教徒的教士有何不同……每当我们对上帝和上帝在历史上的活动抱绝对主义态度时,便会滥用暴力……黑人神学很不光彩,因为它的代言人要我们相信,黑人是没有罪错的……如果黑人神学是神学院产物的一个好榜样的话,对许多人来说,回到棉田去情况只会变得更好。

看来,在上帝的肤色问题上做文章的黑人神学至此可以告一段落了,但是,事情并没有那么简单。也许只要世界上还存在着黑人和白人之分,只要还存在着种族间的不平等,那么就总会有人提出上帝的肤色问题。

六十年代美国白人神学的一个著名口号是“上

帝死了”。当世俗神学家们高呼这个口号与传统神学决裂之际，也许他们并不认为死去的只是白人的上帝。但是，每个神学家对“上帝已死”的解释都存在着重大差异，他们不得不在阐释中，加入自己的个人经验和自己民族的经验。如犹太神学家托马斯·鲁本斯坦就用纳粹在奥斯维辛集中营的暴行来印证上帝之死：

当我说我们在上帝已死的时代，我的意思是联系上帝与人、天堂与尘世的线已断。我们处于一个冷酷无情，寂静无声的宇宙中，除了依靠自己的力量，没有任何一种强大力量可以求助。在奥斯维辛之后，一个犹太人关于上帝还能说出什么话呢？

在纳粹惨绝人寰的种族灭绝暴行中，犹太人祖先亚伯拉罕、以撒和雅各的上帝已经死了，永远死在了为人类赎罪的十字架上。

七十年代，一些黑人神学家宣称“白人耶稣死了”，而且，死去的白人耶稣决不会象基督那样复活。詹姆斯·科恩继续坚持“基督是黑人”，基督教神学必定是黑人神学。但是，他越来越重视解释“基督是黑人”的象征意义。在他看来，基督的黑肤色意味着，他站在被压迫的黑人一边。黑人神学植根于黑人受压迫的特殊经验之中，所以，白人神学家不可能真正

理解黑人神学。对于黑人的苦难，白人神学家一直是旁观者而非参与者。

显然，黑人神学家正在分化，黑人神学面临一场危机。詹姆斯·科恩的弟弟塞西尔·科恩清醒地意识到了这场危机的来临。他把黑人神学的危机归咎于黑人神学家不重视黑人的特殊宗教经验，没有把宗教经验放在优先的位置。他指责约瑟夫·华盛顿和他哥哥的观点歪曲了黑人的宗教经验，把黑人权力而不是上帝放在第一位，以致于让黑人神学依附于争取黑人权力的政治运动。

塞西尔·科恩批评罗伯茨一味地倒向白人神学的传统，放弃黑人的宗教经验，这同样不利于黑人神学和白人神学的对话。真正的黑人神学不应该成为只属于黑人和只为了黑人的神学，而是应该成为崇拜上帝的和为了崇拜上帝的神学。

对黑人神学更加尖锐的批评来自南美黑人神学家阿伦·伯塞克。他指出美国黑人神学危机的根源在于黑人神学家们把美国黑人的经验绝对化。在这方面，詹姆斯·科恩最具代表性，他的做法就等于把黑人神学从整个解放神学中分裂出去，把美国黑人的处境和美国黑人反抗种族压迫的斗争作为一切神学的终极标准。

在伯塞克看来，虽然解放神学本身必须保持自己的多样性，但是，多样性并不意味着把南非的黑人神学与美国的黑人神学，或者把黑人神学与非洲神

学、南美解放神学截然分开，甚至对立起来。因为，从根本上来讲，无论是美国的黑人神学，还是非洲的黑人神学，抑或南美的解放神学，都表达了一个共同的主题，那就是“解放”。在“解放”的旗帜下面，它们必须团结起来，共同反对强加在人民头上的各种压迫。

越来越多的美国黑人神学家看到，黑人神学的根本出路在于超越种族的界限，上升为一种具有普遍意义的解放神学。约瑟夫·杰克逊曾经提醒那些坚持“上帝是黑人”的神学家说：“任何神学家，无论是黑人还是白人，如果试图把耶稣基督的救赎局限于任何种族，任何肤色，任何民族或社会的任何阶层和群体，就是否认和取消积极的救赎原则。”

在来自各方面的激烈批评之下，一直主张“基督是黑人”的詹姆斯·科恩也开始从狭隘的肤色神学圈子里走出来。在1977年出版的著作《黑人神学与黑人教会》中，与以前的观点相比，他已经判若两人：

我想，对于黑人神学家和教徒们来说，这样的时刻已经来到：不再局限于对美洲白人种族主义者作出反应，而是放眼全世界，着眼于一个社会构造的新人类。我们必须关心人类生活的性质，不仅关心美国城市中的黑人居住区，而且包括非洲、亚洲和拉丁美洲。因为人类是个整体，不能被孤立地分割为一个个种族团体或民族团体。事

实上,没有所有人的自由,就不会有任何人的自由……解放不知道什么肤色障碍。不象压迫常常受肤色限制,福音的本质是普救论,就是说,一种把全人类包括在内的解放。

这表明詹姆斯·科恩已经放弃了他早期的偏激立场和对肤色问题的片面强调。对于现在的科恩来说,上帝不再是一位黑人,而是一位所有被压迫人民的解放者。虽然,在二十世纪,种族主义是一个给千百万人民带来痛苦和灾难的恶魔,但是,种族主义却不是当今世界上唯一的恶魔。

各种形式的压迫,诸如政治独裁、贫富悬殊等仍然严重困扰着世界各地的人民,尤其是第三世界国家的人民,使他们过着非人的生活。只有一种超越种族和肤色局限的解放神学才能在基督教信仰的范围内把受压迫者团结起来,引导他们勇敢地反抗暴政,反抗压迫,以谋求最终的解放与社会的和解。

七十年代以来,黑人神学家们开始对黑人神学本身进行反思,并开始谋求与其他解放神学家,甚至白人神学家之间的对话。克莱德·霍尔布鲁克在这方面走在了前头:

白人与黑人神学之间的对话不仅是可能的,而且是绝对必要的……如果种族主

义这个词还有任何可以辨认的意义的话，黑人神学便是种族主义思想的一个例子。你不是把受苦和压迫本身用作基本范畴，而是把黑用作基本范畴。

对话的方向是正确的，但是，对话的道路却是艰难的。1975年，在美国底特律，黑人神学家，女权主义神学家以及来自拉丁美洲的解放神学家坐到了一起。这标志着解放神学内部对话的真正开始。但是，这次尝试并未取得多少实质性的成果，在具体问题上，分歧多于理解。“黑人神学家怀疑解放神学是白人神学；同样，拉丁美洲神学家怀疑黑人神学是美洲神学而非黑人神学。”

1977年，在非洲加纳召开了全非第三世界神学家大会，拉开了美国黑人神学家与第三世界黑人神学家对话的帷幕。但是，应邀出席这次大会的詹姆斯·科恩竟然发现两个大陆的黑人神学家之间的对话同样困难重重。尽管如此，对话毕竟取代了对抗。

现在，大部分黑人神学家已经不再固守于一种“黑”“白”分明的黑人神学。白人的耶稣死了，难道复活的是一位黑人的基督吗？上帝既不是白人，也不是黑人，上帝就是上帝。

#### 四、女权主义神学：“上帝是女人”

女权主义神学是西方六十年代以来女性解放运动在神学上的产物。随着妇女解放运动的高涨，妇女对于男性主导的神学和《圣经》中宣扬的男性统治观念越来越感到不满。她们从南美解放神学和黑人神学中得到启发，提出了建立独立的妇女神学的要求。女权主义神学的主题是和解放神学一致的。

如果读一下《圣经》，你就会发现，上帝是一位父亲的形象。《圣经》中所描述的妇女天性邪恶，按照上帝的意志，必须服从男人。这样一种态度毫不奇怪，因为《圣经》产生于父权统治的时代，是男人们的作品，它的视角是以男人为中心的，它把男人对女人的统治和压迫合法化。

在古代教会中，妇女不能担任圣职，没有任何地位。天主教的神甫便都是由男性来担任的。宗教改革并没有提高妇女在教会中的地位。直到本世纪五十年代，美国的某些新教团体才迫于压力允许妇女担任圣职。

女权主义神学的先驱者是瓦莱里·赛文。1960年，她发表了一篇名为《人类境况：一种女性观点》的文章，对于男性主导的神学提出批评。她认为，神学家的性别会决定他或她如何看待神学问题。而以往的神学都是建立在男性经验的基础上，无法反映妇

女宗教经验的独特性。男性神学不仅与妇女的宗教生活不相干,而且,还强化了妇女对男性的依附。但是,在六十年代的大部分时间里,瓦莱里·赛文的文章并未引起人们的重视。因为,她的观点远远地走在时代的前面。

直到1969年,在底特律召开的世界基督教协进会上,建立妇女神学才被提到议事日程上来。这次会议引人注目的一项成果就是成立了“妇女核心小组”,这个小组发表声明,强调没有妇女的充分参与,就不可能创造一个新的教会和一个新的社会。她们预言,下一个伟大的历史运动将是妇女运动。

妇女需要自己的神学代言人。然而,人们不会想到,第一位向传统神学和传统教会发难的竟是一位信仰天主教的女神学家玛丽·戴利。

1968年,玛丽·戴利出版了女权主义神学的重要著作《教会与第二性》。戴利的观点十分激进,她把传统教会视为压迫妇女的工具,所以妇女要谋求解放,必须首先改变教会对妇女的歧视态度。

五年之后,戴利出版了她的第二部著作《超越天父:试论一种妇女解放神学》。在这部著作中,戴利的观点更趋激烈。她把自己所从事的工作称为“后基督教的精神革命”。

在这场革命中,必须对那些表现性别歧视的语言和比喻进行“阉割处理”。

她指出,仅仅把上帝的指称,从“他”变成“她”,

是远远不够的，而必须对上帝的意义进行更深刻的转换。例如，把“存在”由名词转换为动词，因为，在戴利看来，动词更人格化，更具有能动性和积极性。戴利进而提出“姐妹之道”，来反对男性统治的教会。

事实上，从发表第一本著作起，戴利就已离开了传统的天主教神学观点。她清楚地意识到，建立妇女神学的关键问题在于，从根本上改造传统神学的男性话语，对《圣经》的教义做出符合妇女解放要求的新阐释。她把耶稣的第二次降临解释为新女性的诞生：

从一定的观点看，反基督教与“妇女的第二次降临”是同义的。第二次降临不是基督回来，而是新来的女性人物，她曾经坚强有力，但是在父权制开始以后便被束缚了。只有她的到来能使人们忘却那个耶稣：被束缚的、代人类遭受最大苦难的替罪羊。

七十年代，戴利在“后基督教精神革命”的道路上越走越远。虽然她的激进观点已经受到了来自各方面的批评，但是，在她看来，她以前所进行的工作只能算是一种“扎绷带”的治疗。现在她需要的则是对传统神学和教会动大手术。在《教会与第二性》的修订版出版时，戴利增加了一篇导言《新女权主义的后基督教》。这篇导言表明，戴利已经与天主教会彻

底决裂。她完全放弃了同男性神学家对话的努力，认为在女性和男性之间不可能建立一种伙伴关系。她所能做的唯一一件事就是离开男人统治的教会，寻求一种完全植根于女性经验的理论。

戴利终于从一名富有改革精神的天主教神学家变成了一位后基督教女权主义者。她不仅已经同教会和男性神学家决裂，而且也已经同女权主义神学家决裂。神学已经不再是她所关注的主要问题。她越来越强调妇女经验的特殊性：

妇女所需要的是嬉戏式思考，在我们自己的空间里自由运用直觉，产生有朝气的、明达的、多维的、独立的、有创造性的、坚韧的思考。嬉戏式思考是来自经验的思考。……我指的是存在的经验。存在这个动词说明了一切动词的深刻的方面，诸如直觉、爱、想象、制作、行动以及鼓励、希望和表演等，当人们真正活着时，这些都是始终存在的。

在1978年出版的著作《妇女—生态学：激进女权主义者的元伦理学》中，戴利不仅超越了圣父，而且也超越了以前的自己。最为引人注目的是，她抛弃了《超越圣父》一书中使用的三个主要概念：“上帝”、“两性同体”和“同性恋”。戴利之所以抛弃“上帝”是

因为无法消除这个词的男性—阳性形象。在她看来，“上帝”体现了父系社会的恋尸癖，应以女神的形象取而代之，因为女神肯定了妇女与大自然热爱生命的存在。而“两性同体”这个词是不光彩的，极容易让人产生误解。“同性恋”表面上看包括女性间的同性爱，但是事实上却往往把女性的同性爱排除在外。

戴利对于同为解放神学的黑人神学大不以为然。她指责黑人神学中包含着性别歧视的内容，黑人神学家们的黑人上帝只不过是给仇视女人的白人上帝换了一种颜色而已：

在黑人神学，例如詹姆斯·科恩的神学中我们看到一个黑人上帝和黑人救主，但是这一着色法并未改变耶和华与圣子的行为。科恩的黑人上帝同他的白人原型一样满腹仇恨，一样性别歧视。在女权主义者眼中显然这个上帝同旧式上帝一样是压迫性的。

戴利象一名女巫一样向男人疯狂地发出咒语。她宣布男人比女人低劣，女人应以彻底的反叛精神与男人决裂。具有父亲形象的上帝被戴利一笔勾销了，她要以女性中心取代男性中心，要以女性间的同性爱取代男女之爱。在她看来，那些仍然固守传统基督教观念的女权主义神学家是一些“机器人似的标

志”，她们与男人相互勾结。就这样，戴利把男人对女人的性别歧视回敬给男人。她反男性的激烈言词不仅令许多男性神学家目瞪口呆，而且也使许多持温和态度的女权主义神学家对她避而远之。

罗斯玛丽·卢瑟代表了女权主义神学的另一种方向。戴利为了女权主义而抛弃了天主教，而卢瑟的女权主义神学却始终没有越出天主教的范围。在女权主义神学家中，如果说玛丽·戴利是一位毁灭者，那么，罗斯玛丽·卢瑟则是一位建设者。卢瑟的成功之处在于，她一开始就致力于把女权主义神学纳入解放神学的大框架中，寻求女权主义神学与黑人神学、南美解放神学之间的对话。

早在1970年，卢瑟就已经把女权主义运动与黑人民权运动相提并论。妇女和黑人都是美国社会的受压迫者，他们有着共同的命运。在解放运动的初期，妇女和黑人都试图做出妥协，向他们的压迫者让步。但是，现在他们认识到，要获得真正的解放，必须首先注重自己独特的身份，强调自己存在的独特性。

卢瑟认为，黑人神学家不可能对戴利所代表的那种女权主义神学感兴趣，因为在它们之间根本就没有共同语言：

在我看来，黑人运动不可能对那种女权主义神学，例如玛丽·戴利最近的《超越天父》这本书所代表的女权主义神学作出

响应。这本书的解放信条大部分是根据对圣母马利亚的研究。童贞、纯洁受孕以及圣母升天被认为是女性优越性的象征。而判决的象征……是阉割。对黑人社会来说,象征完全被囊括在白人的种族歧视中……这些象征看来无非是白人性变态的表现。

妇女和黑人都肩负着解放被压迫者的使命,他们应该而且能够在解放的旗帜下团结在一起。但是,卢瑟也清楚地看到,女权主义神学和黑人神学都面临着危机。因为,许多解放神学家关闭了同压迫者对话的大门,或者干脆不把压迫者当人看待。他们错误地把解放理解为,压迫者和被压迫者地位的颠倒。事实上,如果被压迫者不把压迫者看作人,那么这也就等于不把自己看作人。

黑人神学的目的并不是用黑人的种族歧视来取代白人的种族歧视;同样,女权主义神学的目的也不是用女性的性别歧视来取代男性的性别歧视。解放意味着消灭一切歧视,一切压迫,把所有的人从非人的状态中解放出来。

在当代社会中存在着各种各样的压迫。正如黑人神学家认识到种族主义不是唯一的恶魔一样,卢瑟断言,性别歧视不是当今社会的唯一恶魔。因为,她看到在世界各地,阶级压迫、技术统治、国家主义和极权主义仍然困扰着人们。女权主义神学家应当

抛弃白人中产阶级的优越感,与在种族歧视、阶级压迫以及国家主义和极权主义统治下挣扎的人们联合起来,共同汇入解放神学的潮流。

就女权主义神学本身而言,妇女解放的目的不是与男性对抗,更不是对压迫者进行报复,而是寻求与男性的对话,并通过对话达成和解,消除压迫与被压迫的关系。所以,妇女与男子应亲密相处,共同建设一个健康发展的社会。

在1979年出版的《妇女精英:犹太教与基督教中的女性领导》一书中,卢瑟分析了形成性别歧视的哲学和神学根源。她指出性别歧视起源于西方思维中根深蒂固的二元论。在古希腊哲学中,存在与生成,心灵与肉体,生命与死亡,理智与情感是截然二分的。在这几组概念中,前者总是高于后者并支配后者。早期教会和教父神学吸收了希腊哲学中的二元论思想,并用它们来阐释基督教的教义。教会最终把男性与女性的关系固定下来:男性被视为代表理智、心灵和生命的高级存在形态,而女性则被视为代表肉体、情感和死亡的低级存在形态。

这就是西方社会中性别歧视的哲学和神学根源。卢瑟认为,只有首先摧毁西方思想中这种荒谬的二元论,才能从根本上消除性别歧视。

七十年代后期的女权主义神学基本上是在卢瑟理论的基础上发展起来的。莱蒂·拉塞尔便是卢瑟的信徒。与卢瑟一样,拉塞尔不是孤立地看待性别歧

视问题,而是把性别歧视看作人类社会存在的许多压迫形式中的一种。所以,拉塞尔特别重视拉丁美洲解放神学的经验,并在自己的理论中大量使用拉美解放神学的术语。她主张,凡是解放神学都应包括三个组成部分,即对真正的人性的追求,成为信徒的方式以及建立伙伴关系。所以女权主义神学应当成为人类的,而不是女性的,它无论对男人还是对女人,对黑人还是对白人都应当具有普遍意义。

在拉塞尔看来,建立女权主义神学的关键问题是,对《圣经》的宗教本性做出正确的解释。她所追求的男女平等的伙伴关系,就是耶稣基督的受难和复活所开创的崭新的人类关系。这种对于《圣经》阐释的关注越来越成为当代女权主义神学的一种潮流。

女权主义神学家菲利斯·特里布尔为她阐释《圣经》的著作取了一个古怪的名字:《上帝与性修辞学》。在这部书中,特里布尔追溯了《圣经》中性别歧视的根源。她抛弃了《圣经》中那个“作为父亲”的男性上帝形象,但是,她也不同意把上帝变成女性或用圣母取而代之。因为,在她的眼中,上帝既不是男性,也不是女性,上帝的真正形象应当是“男性兼女性”。在这种观点的基础上,特里布尔创立了一套独特的女权主义《圣经》解释学。

这种女权主义《圣经》解释学的主旨就是对《圣经》和传统神学进行“非父权主义”的解释,把男性的《圣经》变成女性的《圣经》。

另一位女权主义神学家希拉·克林斯批评《圣经》和传统的解经学是父权社会的产物，只反映了男性对世界的经验。在《圣经》形成的年代，妇女被看作比男性低劣，可以象牲口一样被男性所占有。教会甚至认为妇女是不纯洁的生物，不许她们参加圣餐仪式。

与拉塞尔一样，克林斯也寻求与男性建立一种真正的伙伴关系。她渴望有一天，在这种真正自由的伙伴关系中，“男子发现他们的女子气质，而女子发现她们的男性气质。”男性与女性追求一种“共同的超越”，这应当成为女权主义神学的核心问题。

为此，克林斯抛弃了传统的男性历史观(history)，转向了一种崭新的女性历史观(herstory)。传统的男性历史观把历史看作对事实的忠实记录，与此相反，女性历史观认为历史不是客观的，而是主观的；不是理性的，而是直观的；不是线性的，而是循环的或有机的；不是逻辑的，而是神秘的；不是四分五裂的，而是统一的，不是抽象的，而是具体的。

这种女性历史观寻求对历史做出重新解释：

妇女的女性历史试图放眼纵观人类经验的全景，从现存制度的相互关系中看待它们。正如颜色呈现不同的色彩依赖于它们周围的颜色一样，犹太教、基督教历史及其权威制度同它们企图消灭的世界观并列

时呈现一种不同的格式塔形态。

一些女权主义神学家认为,与这种新的女性历史观相适应,必须在女权主义的《圣经》解释学中建立一种以女性为中心的神话模式。佩内洛普·沃什伯恩提议,用圣母—女神形象代替作为父亲的传统上帝形象。因为,圣母玛丽亚是一位真正的女人,她只服从圣灵,“她不服从任何男子。生下的孩子是她献身于她自身的圣灵的果实。圣灵是她自身的女性本原。她仍然忠实于她自己的意旨。”

改变了上帝的性别,是不是就更符合妇女的经验了呢?答案是否定的。女权主义神学问题的关键不在于上帝是男性还是女性,而在于上帝是不是妇女的解放者。卢瑟比任何其他女权主义神学家都清楚地指出了这一点:

如果对圣母的研究维护“女性”的这一意义,即女性是男性统治的一个补充方面的话,它就不能成为妇女解放的象征。只有当它被看作从等级制的权力关系,包括上帝与人类的等级关系中解放出来的新人性的根本象征时,它才成为妇女解放的象征。

有些女权主义神学家甚至指责沃什伯恩的圣母—女神形象仍然出于一种男性视角。因为,《圣经》中

玛丽亚的形象起源于一种男性的禁欲主义文化和神学，是男权社会的产物。

七十年代末，沃什伯恩意识到，妇女形象的完整性不是既成的，而是一个不断追求的过程。出于这种考虑，她把1977年的新著命名为《成为妇女：在女性经验中追求完整》。她在分析了妇女从出生到老年的各个生活阶段以后指出，并不存在一成不变的妇女身份。相反，妇女的身份在其一生中不断变化。妇女必须在各个生活阶段的身份变化中寻求心灵和精神的完整性，在这个过程中，宗教信仰起着举足轻重的作用。因为，在每一个生活转折期，妇女不仅要根据她对生活意义的感性认识，而且，她还要根据她对自己相对于那个终极价值的身份的理解，来不断地抛弃旧我，建立新我。这是一种灵魂的历险。

成为妇女是一种精神探索。它包括根据整个一生甚至死后对人的个人价值作出认识。相信我们自身，爱作为妇女的我们自身，是贯穿于我们的性与人格发展许多阶段的十分神圣的任务。从畏惧中获得自由，包括拿我们的感情冒险和信赖我们的感情。然而，当我们冒险时，我们将被赋予新的希望，新的力量，对我们自己及他人的新的爱。根据这种信赖行动，我们将使自己能通过生活的所有阶段而增长理解力。

事实上,在《成为妇女》一书中,沃什伯恩已经由一名女权主义神学家变成了一位基督教女权主义者了,它所关注的重心是妇女解放问题,而不再是神学问题。

女权主义神学家之间虽然存在着各种各样的分歧,但是,她们都坚持一个基本观点,那就是,以犹太教和基督教为代表的西方宗教出卖了妇女。因为这些宗教都起源于父权时代。出于这种考虑,一些女权主义神学家便把眼光放到了比父权时代更早的母权社会。

如女权主义神学家默林·斯通认为,在人类历史的初期,即母权时代,宗教信仰存在着普遍的女性崇拜,那时候大多数神灵都是女性。而父权制兴起后出现的宗教,象犹太教、基督教和伊斯兰教等则是男性崇拜的宗教,它们极力压抑其中的女性成分。女权主义神学必须充分发掘人类早期的女性崇拜的宗教,使之与男性崇拜的宗教相并列。

但是,用“作为母亲”的上帝来代替“作为父亲”的上帝未必是一种好方法。卡罗尔·奥克斯指出了这一点。她坚持,女权主义神学应当抛弃上帝的性别之争,建立一种既超越父权制、又超越母权制的新宗教:

上帝不是父亲,不是母亲,甚至不是父

母亲，因为上帝与造物并非异类，并无区别，并不对立……我所提议的不是一场重要革命。这场知识与变化、心与身、物质与能量中的革命，通过对母权制与父权制的对立提出挑战而将被联结起来。伴随这一挑战，二元论固有的对立将崩溃。

内奥米·戈登堡在出版于1979年的著作《诸神的变化：女权主义与传统宗教的终结》一书中，批评某些女权主义神学家对基督教进行的改革是毫无希望的，她宣布要彻底摧毁传统的男性崇拜的宗教：“当我们眼看着基督和耶和華摔倒在地上时，我们将完全成熟起来，不再需要一个外在的神。”她认为，女权主义神学应彻底抛弃犹太教和基督教传统，未来宗教将是一种女性的巫术。女巫将取代耶稣基督和耶和華上帝。在古代巫术中，人们崇拜象征生命源泉的母亲神。在戈登堡看来，她就是渗透在万物之中的神圣的女性本源。在现代社会中，女巫可以运用宗教仪式来增强个体的力量。她们通过巫术把神圣的超自然的力量注入人的身体，把宗教变成一种心理学。

尽管女权主义神学家们从未停止过争论，但是，她们毕竟能够在反对性别歧视的共同立场上站在一起，并且在“解放”的旗帜下，寻求与黑人神学家以及第三世界解放神学家的合作。

从整体上看，女权主义神学随着妇女解放运动

的发展,时有起落。对于女权主义神学的现状,D. W. 弗姆在《当代美洲神学》中,曾做过如下的描述:

女权主义神学已经扩展到许多不同的领域:《圣经》、历史、社会、政治、经济,以及神学。有时候女权主义神学完全集中在性别歧视问题上,而在另一些时候,它显然关心其他形式的人类压迫,对解放神学有一种较广阔的理解。它采取变动的,往往是尖锐冲突的态度对待语言、宗教传统、男子的作用以及独特的女性经验。然而,女权主义神学家曾经竭力形成一个统一的阵线,理由是“敌人”(性别歧视)充斥社会一切领域并且占压倒优势,为了不被敌人打败,分歧必须尽可能缩小。因此互相批判可能就是通敌。但是,一个走向成熟的观点或社会的标志之一,便是容忍来自内部的批评,毫不掩饰地面对彼此的意见分歧,希望通过同一团体内部平等交换意见而取得进步。一种表述女权主义神学的更为恰当的模式和方法论的出现有赖于女权主义神学家内部进行对话的潜力。值得庆幸,这样一种对话正在开始。

后现代社会是一个没有中心的时代,中心的丧

失使平等对话成为可能。女权主义神学家反对男性在教会和社会中的中心地位,她们不仅能够在共同的目标下在内部展开对话,而且将会与其他流派的神学展开对话。这种对话一旦成功,必将彻底改变基督教神学的面貌。

## 第六章 后现代教会面面观

到目前为止,我们只是把注意力集中在基督教思想从现代向后现代的过渡方面,但是,事实上,思想的发展并不是孤立的,基督教神学的多元化,是与教派发展的多元化相适应的。

从世界范围来看,后现代社会的出现,不仅没有象某些人所预言的那样导致宗教的消亡,反而使许多本来不信仰宗教的人皈依宗教,使许多离开教堂的人重新走进教堂。

一个不可否认的事实是:第二次世界大战以后,美国经历了一场宗教复兴运动。信徒和进教堂的人数巨增,各种捐款源源不断地流入教会的钱袋。数以千计的宗教组织纷纷建立起来,并在经济上迅速自立,对宗教建筑的投资每年都成倍增长。

1940年教会成员占美国人口的49%,到了1959年则升至63.6%。盖洛普民意测验显示,1942年有36%的人每星期至少进教堂做一次礼拜,1957年这个比例上升到51%。1940年全美国用于宗教建筑物的投资总计5900万美元,而到1965年,这个数字已增长到了12亿美元。

宗教进一步向社会生活的各个领域渗透。艾森豪威尔总统在就职演说中加进了“在上帝引导下”的句子，宣布就职后便立即在白宫受洗。为了投大众之所好，他在演讲中大量引用宗教语句。甚至在当时发行的邮票和钞票上也突然出现了“我们相信上帝”这几个字。大众文化，如流行音乐和电影都开始热衷于表现宗教主题。宗教信仰方面的书籍印刷量巨增，有的甚至成为人们争相传阅的畅销书。这在现代历史上是绝无仅有的。宗教就象通俗音乐和时装一样流行一时。对于大多数人来说，宗教已经不再局限于教会的高墙之内，而是闯入了电唱机、电影院和电视节目中。许多在电视上布道的牧师，其知名度竟与流行歌星不相上下。美国著名宗教学家罗纳德·约翰斯通在描述这一现象时曾经说：

那些曾在过去某个时候预言二十世纪后期宗教将不再存在的人，也许会对他们在今天所看到的世界的情形感到非常惊奇。因为不仅许多传统的宗教迹象仍然随处可见，而且新的表现几乎天天都在出现。在美国，人们不仅依然可以看见许多广告张贴者在宣传耶稣的拯救；政治候选人在使用宗教的陈词滥调；比利·格拉哈姆这样的福音派宣传家“还干得很有劲”；经过重新修缮的教堂塔尖在乡村和城市随处可

见,而且人们还惊奇地看到,新宗教的形影和声音每天都在灌输到人们的意识中。人们看到头发梳得整整齐齐的年轻人,穿着藏红色长袍,在街上游荡,嘴里唱着“哈尔·克里席纳……”而爵士乐和摇摆舞的礼拜形式在传统教堂中举行。东方的神秘膜拜在扩散,主要的新教教堂中严肃地进行关于“上帝死亡”问题的学院式讨论。所谓“道德多数派”的布道者和平信徒影响了选举,并鼓动议会把自己的宗教说服力运用于关于流产,对教区学校的补助,死刑和国防开支等问题的争论上。换句话说,还存在着大量的宗教活动,宗教还有一定发展。

七十年代以后,虽然教徒的人数占总人口数的比例有所下降,但是由于人口的增长,教徒的总数仍然呈不断上升的趋势。

类似的情况也出现于日本。日本社会学家小田晋认为,在过去的一百年中,日本曾经历了三次“宗教热”。第一次宗教热发生在十九世纪末,即从江户时代末期到明治维新初期。那是一个传统日本社会全面崩溃的时代,社会动荡加剧,大多数人的生活受到冲击。传统文化和传统的价值体系土崩瓦解,在礼崩乐坏之际,许多人沉溺于参神拜教,狂歌乱舞等无目的的疯狂之中。

这时候，一大批新兴宗教应运而生，来填补人们的信仰真空。如曾风行一时的大本教、黑住教、金光教等就产生于这一时期。

日本的第二次“宗教热”发生在第二次世界大战以后。日本战败了，“国家神道”随着“天皇神圣”神话的破灭而解体，日本人的传统价值观又一次彻底崩溃。人们纷纷通过信仰宗教来平息内心的混乱和失控。于是，诸如灵友会、立正交成会、创价学会等新兴宗教团体乘机广招信徒，迅速发展壮大起来。

日本的第三次“宗教热”出现于八十年代。但是，这一次与前两次相比却大不相同。首先，这次宗教热中出现的许多教派，如“真如苑”、“世界真光文明教团”、“阿含宗”等都表现出强烈的密教特色，追求超自然的神秘力量。

其次，前两次“宗教热”中出现的大教派吞并小教派的情形不见了。在为数众多的教派中，大教派与小教派并立，各个宗教团体之间共存共荣。大教派可拥有教徒数百万人，而某些小教派只有几百名甚至几十名信徒。

再次，小田晋指出，在以往的“宗教热”中，人们入教的动机可以归结为三个字：“贫”、“病”、“争”，而在第三次宗教热中，人们入教的动机不再是为了眼前的物质利益，而是为了求得一种精神上的满足。以往与宗教格格不入的年轻人和知识分子成了第三次宗教热的中间力量。

在现代社会中人们习惯于大谈宗教与科学的对立。而今这种对立事实上已趋于瓦解,许多学习自然科学的大学生和从事自然科学研究的人转向了宗教。在过去几百年中一向水火不相容的科学与宗教在后现代社会中正透露出握手言和的迹象。科学不再挤占宗教的地盘,宗教也不再以神圣的名义反对科学。神学院不仅讲授《圣经》“创世纪”,而且也开设进化论的课程。

总之,在科学与宗教的关系上人们不再坚持那种非此即彼的思维方式,象征和解的“科学和宗教”代替了象征对立的“科学或宗教”。宗教进一步向世俗生活渗透,在不知不觉中改变着世俗生活的面貌。

传统的几大宗教继续在社会生活中发挥着影响力,而从它们当中分化出来的小宗派,以及许多与它们无关的新兴教派在不断地瓜分和侵蚀着几大古老宗教的地盘。在后现代社会中,宗教呈现出一种前所未有的多元化势头。

## 一、多如牛毛的教派

宗教派别的多元化不是后现代社会中才出现的现象。基督教在历史上曾出现过两次大的分化。十一世纪,东正教与罗马天主教分裂;十六世纪,新教又从天主教中分离出来,形成为数众多的教派。同样,在佛教与伊斯兰教的历史上也曾分化出许许多多

多的教派。但是,历史进入二十世纪下半叶以后,世界各地的新兴教派如雨后春笋般的兴起,在过去几十年中出现的大小新的教派恐怕比人类历史上曾出现的教派总和还要多。

据不完全统计,美国在六十和七十年代共有3000多个各种各样的新教派产生,而八十年代在日本合法登记的宗教组织竟达185000个,这对于一个只有一亿三千万人口的国家来说简直是一个天文数字。

许多新兴教派有如昙花一现,在流行一段时间之后便衰落下去,有的甚至自生自灭,鲜为人知。在众多的新兴教派中,很少有几十年如一日,始终保持着旺盛势头的。尽管如此,新兴教派的大量涌现改变了传统宗教的分布格局,加剧了宗教团体的非主流化。罗纳德·约翰斯通在描述这些非主流教派时,曾提到它们两方面的特征:

第一,信仰和实践体系的思想来源和哲学基础发生了变化。美国传统的主流宗教如基督教和犹太教,主要依赖西方哲学和希伯来思想来阐发教义。而五十年代以后,许多新兴教派却把眼光转向东方,大量吸收印度教和佛教的思想。同时,各种东方宗教和东方思想如禅宗、金刚乘佛教、苏布德、苏菲派、默赫尔·巴巴、易经、道教等在美国风行一时。许多新兴教派的教徒们不再把新约和旧约作为圣经,而是到处诵读佛经、易经、道德经等东方宗教经典。他们不

再去教堂领圣餐或在十字架下祷告,而是聚在一起参禅静坐或修炼瑜伽功夫。他们不再敬拜耶和华,而是转而敬拜东方诸神。

第二,参加新兴教派的人数持续增加。据盖洛普民意测验提供的数字,七十年代共有一千多万美国人参加过各种非主流教派的活动,其中 600 万人属于先验沉思教派,300 万人属于神秘教派,200 万人属于东方教派。

美国宗教社会学家彼得·罗利在出版于 1971 年的《美国的新神》一书中对受东方思想影响的主要非主流教派的信徒做了以下估计:

科学信仰教派(Scientology)	60 万
尼契林·索苏(Nichiren Shoshu)	20 万
灵性科学派(Spiritual Scientists)	15 万
先验沉思派(Transcendental Meditation)	12·5 万
易经	12·5 万
瑜伽	12·5 万
伊斯兰国家(黑色穆斯林,Nation of Islam)	10 万
巴哈(Bahai)	10 万
研究与启蒙协会(Association for Research and	

Enlightenment)	1·3万
默赫尔·巴巴(Meher Baba)	0·7万
古尔德杰夫(Gurdjieff)	0·5万
巫术	0·5万
撒旦膜拜(Satanic cults)	0·5万
禅宗	0·2万
苏布德(Subud)	0·15万
黑天神(Hare Krishna)	0.15万

如果对照盖洛普民意测验的数字来看,罗利显然大大地低估了非主流教派信徒的数量。

从总体上讲,六十年代以后在美国兴起的非主流教派大致可以分为三类:

一、从基督教母体中演化出来的新教派,如“统一教会”,“上帝之子会”,“国际之路会”,“爱的以色列”,“阿拉漠基金会”等,还有臭名昭著的“上帝圣殿教派”。一般而言,这些教派致力于把《圣经》的福音主义与流行于六、七年代反传统的“嬉皮士”生活方式结合起来。虽然这些新兴教派的教主都把《圣经》作为信仰的基础,但是,他们往往凌驾于《圣经》之上,把自己扮演成复活的耶稣基督。统一教会的教主文鲜明就常常以基督的姿态自居,宣称他为统一教会制定的“神圣准则”是上帝通过他向世人启示的终极真理,是第三部《圣经》。上帝之子会的教主大卫·柏格则自称“大卫王”、“摩西”,并且直接把他自己的

言论写进《圣经》之中，事实上是把他自己的说教看得比《圣经》更重要。而人民圣殿教的教主吉姆·琼斯则干脆自称为耶稣基督。

二、受东方宗教影响的神秘主义教派，如“国际黑天觉悟会”，“神光会”，“先验沉思派”，“幸福健康神圣会”等。这些教派的基本思想分别来源于东方的印度教、佛教、锡克教、道教等，它们主要提倡通过参禅静悟，禁欲苦行来获得肉体的解脱。

三、把东方的宗教神秘主义同现代心理学融合起来的各种准宗教派别，如“科学信仰教会”，“艾哈德训练研究会”，“西维亚科学控制会”和“再生会”等。它们注重开发人的潜能，信仰宗教是为了治疗身心的疾病。在这类教派中，影响最大的当推“科学信仰教会”，它是由 L·R·哈伯德创立的，其教义融合了古希腊哲学，东方神秘主义和精神分析心理学的内容。哈伯德倡导的治疗方法“戴尼提”曾一度风行美国和世界各地。哈伯德称“戴尼提”是最先进的研究人类心灵的科学，人们通过“戴尼提”可以最大限度地掌握生命所能产生的能量，充分开发人的内在潜力。

## 统一教会

统一教会的全名为“世界基督教统一圣灵协会”，它是由韩国牧师文鲜明于 1954 年在汉城创立

的，不久即传入美国、日本和欧洲各国。文鲜明自称年轻时曾受圣灵感召，启示他在人间做复活的弥赛亚，并授令由他来统一世界上的教会和教派，组建世界大家庭，最终在世界上重建“上帝之城”。

文鲜明把韩国比作古代的以色列，是耶稣基督的第二次降临之地。但是，他又认为美国是建立上帝之国的最好国家。所以在1971年，他移居美国，并把统一教会传教的重点从韩国转移到了美国。

文鲜明根据《圣经》为统一教会制定了“神圣准则”，他认为这部准则破译了《圣经》的密码，“展示了藏在《圣经》背后秘密的真正含义”，是除了旧约和新约之外的第三部《圣经》。

统一教会有着独特的教义，在文鲜明看来，上帝有三种寻求同一的力量，即追求理想的力量；创造生存和维持生存的力量以及爱的力量。其中爱的力量是核心，上帝创造人就是为了创造出爱的对象。

文鲜明对于《圣经》创世纪的理解也是颇为独特的。他认为，上帝创造亚当和夏娃的目的是为了让他们建立一个理想的无罪家庭。但是，他们却违背了上帝的意志，甘愿受魔鬼的诱惑。魔鬼嫉妒上帝对亚当和夏娃的爱，并贪恋夏娃的美色，引诱她堕落。于是，魔鬼就成了全人类灵魂的父亲。

夏娃与魔鬼私通，继而为了开脱罪责，又引诱亚当堕落。人类的第一个家庭便由此而充满了罪孽。此后，在漫长的人类历史上，不断有敬拜上帝的人试图

建立上帝所希望看到的无罪的家庭,但都归于失败。

基督的第二次降临为人类建立无罪的家庭并进而建立上帝之国创造了机会,在文鲜明看来这也是最后的机会。耶稣在古代以色列的第一次降临,是人类建立上帝之国的最佳机会,但是,以色列人不承认耶稣是他们的弥赛亚,并把他杀害。耶稣过早地死去,来不及建立一个崇拜上帝的无罪家庭,人类也就失去了那次机会,并为此付出了沉重的代价,在此后的两千年中遭受了无数的苦难。

基督的第二次降临发生在1917年—1930年的韩国,所以,二十世纪下半叶将是人类建立上帝之国的最后机会。文鲜明曾几度预言上帝之国的来临,后来又几度修改,从1967年一直推迟到2001年。

统一教会的信徒都要过一种宗教式的家庭生活,信徒们至少要有一年的时间必须在教会的大家庭中度过。文鲜明和他的妻子被看作是“真正的父母”,信徒之间则以“兄弟姐妹”相称。在这个象征性的大家庭中,人与人之间充满了爱与和谐。

文鲜明为教会成员制定了严格的行为准则。他要求信徒们要象爱父母一样地爱上帝。信徒必须把财产献给教会,然后由教会统一安排他们的日常生活。教会成员按性别分开,禁止婚前的异性交往。文鲜明有权决定信徒们的婚姻,他经常凭直觉促成两个素不相识的人婚配。

统一教会在世界各地筹集了大量的资金,并从

事各种经济活动。信徒成为教会的廉价劳动力，这使得统一教会每年都财源滚滚，聚集了大量的财富。

统一教会还积极参与社会活动，它在美国和日本等国创办了好几种报刊，宣传教义，影响社会生活。七十年代以来，统一教会不断介入政治活动，在轰动一时的“水门事件”中，它坚决站在尼克松一边。信徒们还经常在国会大厦，林肯纪念馆和白宫前举行绝食和祈祷等活动，以影响美国政府和国会的政治决策。

文鲜明的目的是在世界上建立一个神权统治的国度，所以，他热衷于首先在政治上影响世界，领导世界，以迎接上帝之国的降临。

七十年代是统一教会的黄金时期，其后它的影响便逐渐衰落下去。

### 上帝之子会

1968年，美国福音派布道牧师大卫·柏格在加利福尼亚州的亨廷顿海边创立了“基督少年会”，这是一个反传统的青少年宗教组织。大卫·柏格专门招募流浪街头的颓废青年做牧师，大量吸收与正统教会格格不入的嬉皮士入会，掀起了一场席卷全美国的“嬉皮士基督徒运动”。

大卫·柏格经常带领他的信徒到亨廷顿当地的正统教会举行示威活动。他们穿着希奇古怪的嬉皮士服装，到传统教会门前静坐，向着装体面的中产阶

级教徒狂呼乱叫。他们还不顾法律的禁止,闯入公立学校传教,散发宗教宣传品。这些活动招致了因循守旧的中产阶级社会的强烈不满。在一片谴责声中,大卫·柏格不得不决定带着他的信徒离开加利福尼亚,在起程之前,大卫·柏格预言加利福尼亚的洛杉矶将在一场大地震中毁灭。

这些“嬉皮士基督徒”在北美洲各地到处流浪,沿途不断发展信徒。最后,他们到达了加拿大。大卫·伯格随后被信徒们尊称为“摩西”、“大卫王”。在以后的活动中,大卫·柏格化整为零,把教徒分成十二个支派,分散到各地传教,大量吸收具有反抗精神的中产阶级青少年入会。这支流浪的教派象滚雪球一样越来越大。在北美大陆到处可以看到他们的身影,信徒们居无定所,靠售卖宗教宣传品和募捐为生。新闻界把他们戏称为“上帝之子”,大卫·柏格欣然接受了这个名称,把“基督少年会”改称“上帝之子”。

1970年,大卫·柏格把“上帝之子会”的基地转移到得克萨斯州,并在电视节目中展开宣传攻势。许多信徒站在摄像机前,面对成千上万的电视观众现身说法,比较入教前后生活中发生的转变,呼唤那些具有反叛精神的青少年弃绝充满毒品和性放荡的旧生活,跟随教主大卫·柏格追求生命的新生。

“上帝之子会”的影响越来越大,大批迷惘无助、与传统格格不入的青少年纷纷离开家庭跟随大卫·柏格去流浪。这对于那些视家庭为生命的中产阶级

父母来说无异是一场灾难。他们对此痛心疾首，义愤填膺，站出来指责大卫·柏格把他们的儿女引入歧途。

到了1972年，这些失去儿女的家长终于联合起来，成立了美国第一个专门反对“上帝之子会”的父母组织。这个组织拥有一个冗长而又一目了然的名称：“把我们的子女从上帝之子会解放出来的父母委员会”。“委员会”成立之后立即展开反对上帝之子会的运动，他们上诉到法院，要求对“上帝之子会”进行全面调查，并请求议会通过取缔“上帝之子会”的法案。在各方面的压力下，第二年，纽约地方检察院开始着手调查“上帝之子会”的活动情况。

在一片反对浪潮声中，大卫·柏格施展金蝉脱壳之计，把“上帝之子会”改名为“爱的家庭”，并带领信徒离开美国，到世界各地传教。他们先后在欧洲、南美、澳大利亚、亚洲和非洲设立了分会。在离开美国之前，大卫·柏格又做了一次先知，他预言卡霍特克彗星将很快撞击地球，而它的落脚点就是美国。

大卫·柏格特别注重基督教神学中的“末世论”思想，他对《圣经》的“增补”大部分是围绕这方面的内容展开的。按照他的教义，世界末日即将来临，耶稣基督不久将第二次降临人间，对所有罪人进行末日审判，那时候，“上帝之子会”的信徒必然会得到拯救，在上帝之国中担任要职。

和统一教会的教主文鲜明一样，大卫·柏格对

二十世纪后半叶的历史进行了预测。他把六十年代到世纪末的历史分成四个关键时期。第一个时期是六十年代，“上帝之子会”的成立和传播是这个时期最重要的事件，它标志着异教徒时代的结束；第二个时期是将要发生在七十年代末的大混乱时代，国际冲突频繁，环境进一步恶化，经济危机不断加剧，整个世界将陷入前所未有的大混乱之中。而随之而来的暴力革命和第三次世界大战将使美国彻底毁灭。第三个时期是大灾难时代，将发生在八十年代末和九十年代初。那将是世界末日的前夜，善恶大决战即将全面展开。假基督强迫人们把他作为上帝崇拜，并迫害一切反对他的人，但是，经过殊死搏斗之后，假基督必将败倒在真基督的脚下，于是，历史将进入第四个时期，人们在真基督的带领下将在人间建立起一个“千年王国”。

“上帝之子会”的财力远没有“统一教会”那么雄厚，它的资金来源十分有限。由于教徒大都是离家出走的青少年，所以捐不出多少财产。“上帝之子会”的主要财政收入是靠募捐，售卖宗教宣传品，甚至沿街乞讨。它虽然开办了一些青少年俱乐部，但主要是为了吸引人们入会而不是为了赚钱。

尽管八十年代以来，“上帝之子会”已经度过了它的黄金时期，成员有所减少，但是，它仍然散布在世界各地进行传教活动，目前已经在八十多个国家建立了组织。人们对于“上帝之子会”的成员数量曾

作过各种猜测，从几万到几百万，众说不一，这成为伴随“上帝之子会”的一个不解之谜。事实上，由于“上帝之子会”的组织十分松散，所以，在世界范围内到底有多少成员，恐怕连大卫·柏格本人也不太清楚。

### 国际黑天觉悟会

“国际黑天觉悟会”是由一位 70 高龄的印度移民跋蒂吠檀多在美国创立的。1966 年这位印度人在纽约建起了第一座觉悟会寺庙，不久，这种寺庙就相继出现在旧金山、洛杉矶、伯克利以及美国其它大城市中。“觉悟会”信奉印度教经典《薄伽梵歌》，崇拜印度教中的黑天神毗湿奴。跋蒂吠檀多虽然也是毗湿奴的信徒，但是他经常被其它信徒们看作是黑天神毗湿奴的化身和代言人。

“国际黑天觉悟会”的成员要把自己的身心完全献给黑天神，通过彻悟而达到一种神人相通的境界。他们有义务把黑天神的真理传播给当代社会中的每一个人，并期望通过改变人们的灵魂来改变社会的混乱状况。所以，黑天觉悟会的成员特别强调遵守瑜伽戒律，在不断的修行中追求神秘的个人体验。他们对世界抱一种出世的态度，通过超越有限的小我并献身于超验的大我来达到灵魂的至福和安宁。这就是“觉悟”的真义。

“黑天觉悟会”的宗教仪式不拘一格，信徒们既

有虔诚的默祷,也有高声的赞美;既要修炼瑜伽功夫,也可以借助于音乐舞蹈来达到体验的高潮。

“黑天觉悟会”有严格的入会标准,信徒一旦正式入会,就要放弃自己的所有个性,无条件地遵守瑜伽戒律。信徒们要把自己的所有财产都献给寺庙。男子必须剃发,并重新分派梵语姓名,无论何时何地都要穿着一套藏红色印度长袍。觉悟会对教徒的日常生活有严格的要求,严禁信徒赌博、吸毒、食肉和发生婚外性关系。甚至婚内性活动也只局限于妻子的排卵期。

正式入会的信徒构成黑天觉悟会的中间力量,他们常年生活在寺院中,完全献身于黑天神。对于这部分信徒来说每天的生活就是体验黑天神,并把这种神秘的体验传播给其它信徒。信徒们之间特别强调爱,但是,这种爱是人对神的爱,而不是人对人的爱,更非异性之爱。

“黑天觉悟会”坚决反对美国社会的政治制度和流行的价值观,如追求财富,战争政策,教育制度以及性解放等。这与当时美国后现代主义者的反文化思潮是基本一致的,他们都是站在非主流文化的立场上,反对主流文化的价值观。

## 创价学会

创价学会的全名是“日莲正宗创价学会”,它是由佛教日莲宗演化出来的一个新兴教派。尽管创价

学会始创于本世纪三十年代,但是,它的兴盛时期却是在本世纪下半叶。

创价学会的创始人是牧口常三郎和户田城圣,1960年池田大作担任会长以后,创价学会进入了发展的黄金时期,其成员数量以每年16.4%的速度递增,在短短几年内发展成为一个跨国界的世界性宗教组织。上台不久,池田大作就为学会设计了一项宏伟的发展蓝图,他计划到1965年把会员发展到300万户,1972年发展到600万户,1979年突破1000万户。事实上,到1972年,创价学会已经拥有会员755万户,1975年则发展到了775万户。

目前,创价学会在日本国内拥有会员800万户,在国外拥有会员40多万户,在世界上近90个国家和地区设有分会和传教点。1973年,创价学会分别在欧洲创立了“欧洲日莲正宗会议”,在美洲创立了“泛美日莲正宗联盟”,在亚洲创立了“东南亚佛教徒文化会议”。两年以后,非洲也出现了创价学会的分支机构“加纳日莲正宗”。这一年,创价学会还建立了统一的国际性组织“世界日莲正宗创价学会”和“国际佛教联盟”,每年召开“世界和平会议”,“世界学生会议”等国际性大会。

创价学会信奉佛教经典《法华经》,其教义包括日莲正宗的传统教义,以及学会的创始人所创立的价值论和生命论。学会在建立之初就提倡“王法”与“佛法”即政治与教会的合一,宣称只有在两者冥合

之际，才会有真正的和平与幸福，才能把社会繁荣与个人幸福统一起来。所以，在第二次世界大战以后，创价学会积极组织政党参与国内的政治活动。

1961年，创价学会建立了“公明政治联盟”，三年后改组为“公明党”。七十年代，“公明党”发展成为日本国会中的第三大政党。建党初期，学会遵循政教合一的原则，表现出许多弊端，遭到人们的反对，在六十年代末，不得不实行政教分离。创价学会与“公明党”在组织上各自独立，互不干涉内部事务，但是一党一会联系密切，保持着“异体同心”的关系。

“价值论”和“生命论”是创价学会的创始人创价会制定的理论原则。“价值论”是由牧口常三郎提出来的。他把传统的“真、善、美”的价值理想改造为“美、利、善”。在他看来，“真”是认识对象，不属于价值论范畴，所以应当以“利”取而代之。按照牧口的解释，“美”代表人通过感性获得的感觉欲望的满足；“利”代表生命的经济价值，也就是物质欲望的满足；“善”代表个人生命的社会价值，这是创价学会的最高价值。

“利、善、美”这一价值体系鼓励人们参与社会生活，在不断的实践中追求幸福，以满足自己不同层次的需要。

“生命论”是户田城圣在《法华经》的基础上发展出来的一种学说。户田认为，宇宙是一个无始无终的生命体，其中万事万物的本源既不是物质，也不是精

神,在本质上是佛教中所讲的“色心不二”。人死以后,生命复归宇宙本体,遇缘再生新的生命。

创价学会还有一套独特的政治理论,它们大都是融合佛教与现代政治学说的产物,主要有“佛教民主主义”,“人性社会主义”和“地球民族主义”等。

所谓“佛教民主主义”即是建立在佛法基础上的民主主义,它强调只有遵循“生命尊严”、“完全平等”的生命哲学原则,才能建立真正自由平等的民主社会。“人性社会主义”则提倡以尊重人性为本的社会主义,据说这种社会主义是既超越了资本主义,又超越了现行社会主义的“第三新观念”。

“地球民族主义”则是对国家民族主义的超越,它强调地球人意识,宣布每个人生而为“地球市民”,整个人类不论其民族差异,都属于“地球民族”。创价学会坚决反对种族歧视和民族主义,主张全人类联合起来共同消除所面临的问题,建立一个和平幸福的大家庭。

创价学会虽然是一个宗教团体,但是从组织结构上看却更像一个政治组织,它的影响力渗透到日本社会的各个领域。创价学会不仅从事宗教活动,而且还从事政治、经济、文化、教育、艺术等领域的活动,它先后创办了创价大学,创价学园,东洋哲学研究所,亚洲文化研究所,亚洲民族协会,民主艺术家协会等学术机构和研究机构。另外,创价学会还投资报业,创办了多家报刊。

## 二、宗教仪式的大杂烩

世俗世界对宗教的渗透和侵蚀以及教派的多元化,使后现代社会中的宗教仪式变得五花八门。在许多欧美国家,一些新兴教派引入了东方宗教的崇拜方式,如瑜伽、静坐修禅等。越来越多的教会为了吸引年轻人,在举行宗教仪式时,用流行音乐伴奏唱赞美诗,善男信女们在摇滚乐的强烈节奏中疯狂起舞。美国的黑人教会则把黑人传统歌谣和非洲土风舞引入宗教仪式之中。

许多新兴教派热衷于通过疯狂的仪式来达到对超自然力量的神秘体验。美国宗教社会学家香农·荣格在《宗教与美国现代社会》一书中,曾详细地记录了他亲眼所见的两个新兴教派的崇拜仪式。一个是流行于西弗吉尼亚山区的“玩蛇派”,另一个是在亚特兰大由一群年轻人组成的小教派,它们的宗教仪式别具一格。

### 霍洛山的周末之夜

曾经有一段时间,我不能确定这是一个教会仪式还是周末舞会。

那天下午,我们驱车从布里斯托尔出发,穿过一片煤矿,越过刚刚积雪消融的冰流,爬上了西弗吉尼亚州的霍洛山的哈姆雷特山。这座教堂是一幢小房

子,实际上不过是一间小屋,门上也没有名字。

大约7点45分,人们开始逐渐进入教堂,尽管仪式是预定在7点半开始的。在教堂正面的墙上有一张告示,上面写道:

严禁佩戴珍宝或着装华贵  
严禁衣着超膝  
严禁吸烟者入内  
严禁衣装无袖  
严禁蓄发男子入内  
严禁脏话或在坛上讲话

大约8点20分,三个男子站在一个台阶上,取出他们的电吉它,接通扩音器电源,开始调音,一位身着周末盛装的年轻母亲打开了电子琴。显然将要演奏的不是庄重的教堂音乐,事实上,它更接近于霹雳摇滚乐或福音摇滚乐。

一位男人走上了讲坛,仪式开始了。

“我们为没有来的人而感到高兴。希望每个人都感受到欢迎,感受到参加仪式的自由。我们常说崇拜基督只有一种方法,那就是注入心灵。举行一个仪式很容易,但崇拜基督就是另外一回事了。”

“让我们每个人都到基督面前祈祷吧!为这次集会祈祷,为那些病人祈祷。让我们祈祷吧!”

每个人都双膝跪地,面对他们刚才坐的座椅,开

始喃喃自语地祈祷。这时，吉它和电子琴演奏起来，随后停下来。一个男人拿出一只盒子，放到地板中间。

“盒子里有一只新的响尾蛇，我们把它放在教堂里，我们还有六只铜头毒蛇。它们将会咬你，你就得到了洗礼；它们不咬你，你就不能得到洗礼。”

音乐重新开始。人们开始顿足，他们从座位里走出来，走到教堂的前部，拍手唱道：“我将飞去，我将飞去，在一个甜蜜的日子，我将飞去。”外祖母、母亲和女儿们举起手臂，摆动着。一些男人还在跳舞，但更多的人是在台上弹吉它。台上有五个男人和四、五个女人，其它的人则在教堂里随着音乐起舞。男人们显然是领头的。音乐停顿下来。

“噢！耶稣基督——他过去是、现在仍然是我们的基督，正象你所完全得到的那样。他没有变，人们可能变了，但上帝没有变！”

“我们接受了洗礼而将心灵融为一体，这就是基督的身体。在耶稣基督那里，没有犹太人和希腊人，也没有男人和女人，只要我们得到了圣灵，我们就能融为一体。他说上帝的领地就在你心中。”

顿时，鼓乐齐鸣，在仪式进行时，舞步也愈加疯狂。

“噢！耶稣基督！我拥有了圣灵，基——督！”

音乐节奏带动着整个礼拜活动，伴随着有节奏的快速的拍打动作。这时我想到，虽然这种仪式对我

来说感到很新鲜，但它也许对通常的人来说就是一种仪式。

“你知道，如果人们开始放荡不羁，他们就应该与上帝融为一体。他并不是要你的心灵在这儿，身体在那儿；他要求它们同在一处。当我们崇拜基督，我们就拥有了圣灵。”

“没有得到他的洗礼，我们就无事可为；而如果我们在得到圣灵时尚未有所进步，我们就不过是一堆行尸走肉。”

“我们必须由此振作。”

音乐又开始了，再次狂欢狂舞。一个年轻人旋转的越来越快，冲进人群，显然已经忘乎所以。舞会和演奏持续了相当长的时间。

接着每个人一直在期待的事情发生了。一个领头人在地板上手舞足蹈地旋转，然后转过身来走向盒子，抽出一条铜头毒蛇。“嗨！基督！”他叫道。

舞蹈者们回应道：“嗨！耶稣基督！好啊！基督！”这条毒蛇被拦腰抓住，它的头和尾部完全可以自由摆动，但它还没有动。

毒蛇被传给了领头的吉它手，他用第二条毒蛇代替了他的吉它。他叫喊道：“以耶稣基督的名义怜悯我们吧！好啊！耶稣基督！”

“我要告诉你们，如果一条蛇咬你，你就为它而祈祷吧！它们都会咬你，你就回复自身从而得救了。你不知道它是否会咬你。它咬了你，你会得病。但你

并不求得病，而但求一死。有时以这种方式了事更快更好，这是圣经里的话，我们找出这部分，同时也找出所有这部分。我们知道，这些话是撒旦和芸芸众生说的，他们是在亵渎圣经，但他们完全是痴心妄想。圣经永在！”

另一个男人开始说：“当我的死期已到，我就要用这种方法去死，就是让蛇咬死。我已经被咬了七十三次，而且我希望我能活到七十三岁。”

这些蛇在四个男人之间相互传递，最后是西斯特·巴伦把它们握在手中。然后这些蛇被放回到盒子里，音乐又起来了。

一位年轻人开始布道：

“在这片国土上有一千九百个不同的教派，或许还会更多。你们知道，所有这些教派都认为，他们已经得救了。你们知道，今晚相信全部圣经的人就会得救。詹姆斯说：“你们不仅是听众而自欺欺人，你们也是圣经的传播者。”

“我们得到了上帝的旨训。”

“我们可以看到今晚的教堂，可以理解人所失去的最初的爱。注入上帝圣灵的时刻到了。”

“保罗曾说过，如果我们拥有圣灵，我们就不会去满足各种情欲。”

“当你看出他们是半裸时，他们就不是上帝的孩子。被看作是全新的教会应该超越他们。”

“如果一个女人穿得很适合男人的口味，那在上

帝看来是令人厌恶的。”

“没有任何人能逃脱罪恶。我们知道怎样去解除罪恶怎样使我们受到惩罚。今晚我们就需要怀着真正的信仰接受应得惩罚。”

“今天我们就得到真正的信仰。”

布道结束了，接着是唱“当圣徒们步入天堂”和献上祭品，随后宣誓开始了。一个女人说基督是如何治愈好她的疾病的。另一个女人则宣称上帝重新给予她新的力量。

每个人都有机会表现自己，这个仪式看来是人人都能参加的。每个人都能自由地到处走动，到其它的位子旁，同他人交谈。

“你们知道，当你们死去的时候，你们就离开尘世，而感到幸福，是呀，这并不坏。你就已经从尘世生活而转入不朽的生命，在那里你将永远长寿，不会死去。让我来告诉你们，你们就要在这个地球上死去。”

又是一阵歌舞后，大家为病人祈祷。仪式就算结束了。

“明晚还有另一个仪式。如果你不来，那你可就错失良机了。”

### 海滩教堂里的宗教和年轻人

吸引我的第二个教团是一群年轻人，他们都在15岁到25岁之间。这个团体和霍洛山的教会截然不同，只要观察一下这些众多个别的宗教背景中的

一种，就可以代表了整个团体而这些都是宗教背景体现了它的一般特性。这种背景就是佛罗里达州尼普顿海滩的海滩教堂派。之所以选中这个教派是由于它在杰可森尔地区附近的一些牧师中间臭名昭著。它把基督教神学和表现灵恩的方式合为一体，这一点也许与霍洛山的玩蛇派有些相似，但它也使两者的不同更为明显，而且更加突出了这个教派的年轻人特点。

在亚特兰大的三百码之外猛然看见这个教堂，一定会被它的建筑特点所吸引。古式的建筑结构显然是原始的建筑，它是那么小巧，外表一片洁白，正面的两边带有格子构架。教堂门口上方的玻璃窗装饰有别致的园形图案。整个教堂完全象是在原始森林的图画里一般。除了边上有一个低矮的房子外，还有一个两层楼的，象是汽车旅馆式的砖式教学楼，在那边是一个很大的体育馆。今晚那里将挤满了人。

尽管今晚是星期五之夜，而且在举行仪式的同时还有一场城内中学足球赛，但这都无关紧要。“这对我们这些人来说没有什么不同。”丹·杜克牧师在电话里这样肯定地说。体育馆里挤满了人，也许有一千二百多男女，他们大多数的年龄显然都在 15 到 25 之间。

群情激昂，几乎近于狂热，人们进去时都是手挽着手，男人们拥抱着。尽管人数众多，但人们都相互认识一样。小孩子们被带到儿童室，显然教会的快速

发展已经超出了照顾儿童的能力。有年轻的新婚夫妇，中学和大学的男女学生们热情地相互致意。

刚刚进门，有一些桌子拼在一起，大约有25—30英尺长，上面摆着福音书、布道录音带和一些文学作品。高挂的横幅上写着：“基督是我的力量和保护！”“赞美基督！”“时刻准备为基督而献身，走基督给的路！”我看见，人们在拥抱前都说声“赞美基督”相互致意。男人们比女人们更多地相互拥抱。

在大舞台的左边，有一支乐队，其中有手鼓、长号、长笛、萨克斯管、电子琴、吉它、小号、小鼓和钹铍等。在台上方挂着一个巨大的圆形标志，是这个教会的标记。

长凳上有许多由自立与灾害保险公司提供的纸扇。

台上的一位英俊漂亮、白肤金发的年轻人宣布仪式开始。他穿着西装和淡兰色的工装裤，向乐队作了一个手势，于是，人们高颂教会的口号：“你们要更多地赞美他。”

“善的事物就是幸福，  
善的事物就要到手，  
我们齐心再次聚集，  
只为赞美上帝基督。”

歌声气势磅礴，震耳欲聋。年轻人在过道中前后起舞，上下跳跃。一位美丽的孕妇特别引人注目，她在观众席中四处赤足奔跑，歌声持续了十多分钟，然

后每个人都举起手臂，挥动着喊道：“哈利路亚！赞美基督！”

“今晚谁是新来的？”领唱者对着话筒问道。五十或六十只手举起来。我注意到，在大厅四周有一套非常复杂的扩音系统，台上有八个话筒，还有三个男人和一个女人操纵灯光。

“想要学会这首歌，你就要张嘴，让基督进入你的心灵。”

“我多么自由，我多么自由，我多么自由  
作为基督的仆人  
我多么自由，我多么自由，我多么自由  
作为基督的仆人。”

歌声开始放慢，由此达到高潮。

“他教导我如何赞美他，  
他教导我如何歌唱他，  
我作为上帝的仆人多自由。”

音乐达到高潮时，老人们也开始起舞，一位老太太跳上跳下，与一个二十多岁的年轻人翩翩起舞。歌声结束，所有的手都高高举起：“赞美基督！阿门！哈利路亚！”整个仪式的格调是乐观向上的。

歌唱过程中，有一次仪式的例行应答。领唱者问道：“你们愉快吗？”

会众：“是的，基督！”

领唱者：“你们今晚在这里愉快吗？”

会众：“是的，哈利路亚！”

领唱者：“我们多么愉快啊！”

会众：“赞美基督！”

领唱者：“你们愉快吗？”

一些白色塑料桶在一排排座椅和看台上传递着，收集着捐赠。35——40分钟后，歌声停止了。

“一位姐妹要告诉我们她在我们唱歌时得到的一种幻觉。”

一位年轻女子走向话筒：“我在这个幻觉中看到我们的国家破碎了。耶稣正在那里，他说，向我们的国家伸出你的手。耶稣今晚就在这里，他正在说，伸出你的手，拯救我们的国家。”

“阿门！伸出手！赞美基督！”

丹·杜克牧师走向话筒。

“今晚我要宣读几段圣经。你们要好好听着，看看上帝是怎么说的，又怎样把它用于你的生活。”

“有时保罗可能说过，由于我就是我，所以我才成为我！但是，保罗现在说，因为上帝的恩典，我才成为我。

你是怎样获得基督的？

你是通过上帝的恩典得到基督的。

他赋予我的恩典并不是轻而易举，而是我用大量的劳动得到的。

他们以每种能骗人的方式如此艰难地寻求上帝，这就是麻醉剂，所有神奇的东方宗教的自诩、瑜珈以及冥思等类东西，这些都分别可以发现上帝，他

们在突然中遇到耶稣，他们在心中充满圣灵，正象坐下放松一样，但我们究竟对此知道多少呢？保罗不知道这些，是吧？他说，‘虽然我得到了恩典，但我是用大量劳动得到的。所以，不是我，而是上帝的恩典在我心中。’

这家伙究竟怎么样了吗？他心中充满圣灵，而且他服用毒品而产生了幻觉，是吗？（大笑）但不是我，而是耶稣活在我心中！耶稣活在你心中吗？

你胆怯了吗？上帝并没有让我们感到胆怯。圣经说，天国里不存在胆怯和怀疑。让我们不要害羞，不要胆怯吧！阿门！（阿门）让我们大胆些！荣誉属于上帝！

你的召唤何时显灵？

我的召唤显灵，只有当耶稣出现在我面前，当我得到重生，心中充满圣灵，它是依据上帝的旨意先世而定，而不是由我而定的。

噢！兄弟！我想我应该进神学院，成为一名牧师。我已然决定我就要进神学院了。我将会进神学院。当我从学校毕业，我将会被任命为牧师，他们会让我去一个教堂，我将成为一名牧师。这就是我想要做的。好了，太好了，但上帝想让你们做什么呢？嗯？上帝想让你们做什么？上帝的旨意是什么？你们知道这个问题和大多数男人有关吗？当然不完全是。但你们知道这个问题和他们大多数人有关吗？耶稣还没有出现在他们面前。他们的召唤还没有显灵。不幸

的是，他们许多人绝不可能重生，那不过是一种职业，是嘛？某些听起来很好的东西是由于其威望，是嘛？我们关心的是上帝的旨意，上帝恩典的感召。你们在生活中也关心这些吗？”（是的！）

说到这一点，杜克牧师谈起他四岁的儿子是怎样跑到一家电影院去询问那里的人们他们是否“认识耶稣”。然后他又讲起一个关于海滩教会学校里的一位五年级小姑娘的故事。她“用自己的话说出了”这样一件事，她班上的人“都没有全身心地崇拜上帝”。

“恩典是影响你生命的神圣之物。这个圈套是，你以为你是谁？归根结底就在于，你以为你是谁？”

保罗从来没有出示他的授任书，他也没有授任书，他说：“凭藉上帝的恩典。”由于这种影响，由于这个怪物影响我的生命，因而我就是我。

保罗说：“我不是一位使徒，因为我是一位好的传道士。”他的话太卑鄙了。他并不如阿波罗强壮，他并不强壮，他身体的能力很虚弱。他最能干的是写一封强硬有力的信。（大笑）

你们知道，保罗使徒来到城里。你们可以看到，全城都被召动，静静地站在那里，注视着他。他们叫道：“保罗？是使徒吗？”你们知道，我是说他们实际上是在看着他。这个小家伙，真不知道他到底象什么。他没有给人们留下什么印象，人们只不过是出来看个究竟。他在这里是个乡巴佬。保罗这个使徒，不过

是每天向上帝做祈祷的。‘我凭藉上帝的恩典而使我成为我。’这种恩典，这种神的影响就是你所需要的上帝感召你行事的全部证明。

这就是神对今天的每位男女的生活的影响……

……

你们知道，我们的公职人员，人数众多，每天都在增加，他们有牧师和执事，操纵各种团体的那些人，整天只关心企业金融证券的企业经理、秘书，以及整日奔波的形形色色的人，在他们中间，只有一种人天生有资格完成他的工作，那就是秘书。好了！那么，企业经理呢？听着，去年的这个时候，他还在兜售妇女洗发剂，是个洗发剂或液下除臭剂的商贩。这会儿他就成了海滩教堂里的企业经理。这完全是凭藉上帝的恩典，他是花了许多力气才得到这份恩典的。我有两位执事。听着，他们是刚从街上来的流浪汉，人微言轻。但这组成了我们三个人。我时常也扪心自问同一个问题：是什么赋予我权力？我用什么权力可以这样说？我这样说是凭藉上帝圣灵影响我生命的权力。这就是我所要的。上帝圣灵感化到你的生命了吗？（阿门！）恩典在你身上起作用了吗？（哈利路亚！）

我不得不做出这个决定，这是我做出的决定，是圣灵感化我做出的决定。

荣誉归于上帝！上帝的感化！你们都得到它了吗？（是的！）

“我愿意你们都自立。荣誉归于耶稣！感谢你，基督！好了，我请求你们低下头，闭上眼，与耶稣同在片刻。

我只是想向你们提个问题，这就是，在你们的生活里有什么东西想要在今晚说出来或者被迫说出来吗？你们的灵魂中有什么重担想要摆脱吗。”

这时，杜克牧师询问那些有些焦虑的或想说出什么东西来的人们。他们说出来后，他就为他们用自己的话解脱那些焦虑而祈祷。当他把手放在他们身上，他要求其他的人“帮助我们播种善良的种子，保持你们的信仰。”

“还有什么要求？还有谁不认识耶稣？这里还有谁不知道重生的含义？这里还有谁每天不用自己的话祈祷？”

唱诗过后，仪式就结束了。

### 三、悲剧的幕后——信仰还是迷信？

后现代社会为各种宗教提供了自由活动的舞台。文化的多元化不仅为传统宗教带来了新的生机，同时也促生了无数的新兴宗教和新兴教派。然而，在这股多元化的潮流中存在着一股伪宗教的逆流，许多迷信活动打着宗教的旗号大行其道。

在宗教史上，信仰总是和迷信难分难解地纠缠在一起，宗教不仅容纳信仰，而且还容纳迷信，不仅

容纳理性,而且还容纳非理性。在西方社会数百年的现代化潮流中,神学家们极力排除基督教信仰中的迷信成分,试图对《圣经》做出理性的解释,把一切不合理的东西清除在外。于是,就有了十九世纪自由派神学的“寻找历史上的耶稣运动”,就有了二十世纪的“解神话”和“无神论的基督教”。

然而,不管神学家们如何努力,要在信仰与迷信之间划一条严格的界线几乎是不可能的。事实上,在基督教两千年的历史上,信仰与迷信的斗争从未中止过,只不过这种斗争在现代社会中更加激烈罢了。

在十三世纪,经院主义神学家托马斯·阿奎那曾在著名的《神学大全》中对信仰与迷信的区别做了精彩的论述:“迷信是一种罪恶,它因过度而与宗教对立,它把神圣的敬仰献给了不该享受的,或者是奉献的方式不当。”

对信仰与迷信的这种看法在西方广为流传,但是,很显然,托马斯·阿奎那在信仰与迷信之间划的这条界线相当模糊。

在现代社会中,宗教因受到迷信的纠缠失去了越来越多的信徒,而迷信则披着宗教的外衣大行其道,由此而造成的悲剧不胜枚举。1979年,中国人民刚刚从个人崇拜的迷信中醒来,一位德国著名神学家被邀请到中国社会科学院讲学,他就是被誉为“二十世纪的马丁·路德”的汉斯·昆。汉斯·昆的中国之行为国内宗教界带来了一股新的气息,他为真正

的信仰辩护,却痛斥迷信的危害。

汉斯·昆把“区分宗教和迷信”作为那次演讲的九个主要论题之一,他进一步发挥了托马斯·阿奎那的观点,在宗教和迷信之间作出了严格的区分:

——宗教并未把相对的、受条件限制的或人视为绝对权威,而只把唯一的神视作绝对权威。在我们的传统里,这个绝对权威自古以来被称为“上帝”。我所指的是那个最初和最终的真实。不但犹太人和基督徒,就连伊斯兰教徒也信奉这个真实;而印度教在婆罗门,佛教徒在佛,中国的古人在天或道中寻找这个真实。宗教无疑是中国这个伟大国家历史中最重要的因素之一。在西藏,在中国其它地方,宗教现在是,将来也同样是社会和政治因素。

——而迷信则把相对的而不是绝对的视为绝对权威并要求人们盲目服从。迷信把物质的东西,人或人组成的团体神化。从这点上讲,个人崇拜也同样是一种迷信!

——其结果:不是所有的迷信都是宗教,世间有其它形式,而且是相当现代形式的迷信。不是所有的宗教都是迷信,世上有真正的宗教。然而,一旦宗教把非本质的当做本质的,相对的当做绝对的,宗教就变成

了迷信。

汉斯·昆警告人们,在宗教与迷信之间并不存在一条不可逾越的鸿沟。我们对于他所讲的形形色色的现代迷信并不陌生。个人崇拜,国家崇拜,民族崇拜,权力崇拜,以及金钱崇拜,正是这些披着神圣外衣的现代迷信制造了二十世纪一幕又一幕的人间悲剧。而且,在当代社会中,这些东西正在以各种各样的形式借尸还魂。

人们往往习惯于把民间宗教与迷信相提并论。当然,在民间宗教中存在着不少迷信因素,但是,汉斯·昆认为,对于民间宗教也不能一概而论,民间宗教中也存在着信仰和迷信之分。那么,一种宗教之所以是真正的宗教,而不是迷信或伪宗教,其标准到底应当如何来划分呢?在这个问题上,汉斯·昆提出了一个“人本”的标准:

——只要民间宗教的教义和习俗保护、尊重、完善人的存在、生命、正直、自由、正义与和平,我们面对的就是真正的好的宗教而不是迷信。

——只要民间宗教的教义和习俗压迫、伤害、毁灭个人或社会范畴里的个人的物质或精神存在,我们面对的就是假的、坏的宗教。

在汉斯·昆看来,这就是衡量一切宗教是好是坏,是真是假,是信仰还是迷信的最基本的道德标准。如果一种宗教煽动暴力,为战争暴行辩护,或者与压迫人民、摧残人性的政权同流合污,它就是一种坏宗教,它倡导的价值就是虚假的,对这种宗教的崇拜就是一种迷信。

如果按照汉斯·昆的标准来衡量后现代社会中出现的各种新兴宗教和新兴教派,我们就会看到,它们大多带有浓厚的迷信色彩。许多新兴教派是建立在对教主的个人崇拜的基础上的,存在着不同程度的对人性的压抑。七十年代以来,东西方都发生过多起由邪教酿成的惨剧,许多无辜的信徒成了一幕幕耸人听闻的悲剧的牺牲品。

1978年,美国邪教组织“人民圣殿教”的900多名信徒在教主吉姆·琼斯的带领下,在南美洲的圭亚那服剧毒氢化物集体自杀,令全世界震惊。八十年代以来,虽然尚未出现如此大规模的惨剧,但小规模的教徒集体自杀事件却屡屡见诸报端。

1986年冬,日本“真理之友”教派的教主与六名信徒在和歌山县的海滨集体自焚。1993年,美国的大卫教派在警察的围困下,在俄克拉和玛州的一个农场集体自焚,70多名信徒,包括许多妇女儿童葬身火海。这场惨剧刚刚过去不久,又发生了太阳教派的教徒在瑞士集体自杀的事件。特别值得一提的是,

就在本书的写作过程中，忽然从日本传来消息，“奥姆真理教”居然在东京地铁释放剧毒的沙林毒气，致使十几人丧生，数千人受伤。迷信已经演化成了一种反社会的暴行。

在当代社会中，人们对于民间流传的各种迷信怀有本能的戒心，然而如果迷信披上了传统宗教的外衣却常常能蛊惑人心，让许多人心甘情愿地把灵魂拱手交给魔鬼。“人民圣殿教”就是这样一个披着传统宗教外衣的迷信团体。

“人民圣殿教”的全名是“人民圣殿基督徒（使徒）教会”，其创始人是基督教新教牧师吉姆·琼斯。1953年，吉姆·琼斯创立了“上帝基督会”，两年后，他在印地安那波里斯把这个组织改组为“人民圣殿基督徒教会”。

吉姆·琼斯以救世主自居，常常自称为耶稣基督，佛和列宁的再生。在一次布道中，他宣称：

我早已生活在这个世界上。我来到世上是为了一种特殊的用处，追随我的你们是我的选民。你们中的大多数人在我化身之前就跟随我了。我在几千年前化身为佛，后来我短期化身为巴布，即建立巴哈信仰的人。我曾经在世上生为耶稣基督，我最后一次化身为俄国的弗拉基米尔·列宁。

据“人民圣殿教”的一些信徒后来回忆，在说以上这些话的时候，吉姆·琼斯满脸虔诚，完全是一副不容置疑的样子。他以此来建立个人威信，使自己在教徒的心目中既是教主又是上帝，令教徒们对他顶礼膜拜。

对于大多数信徒来说，吉姆·琼斯的话就是圣经，他总是正确，永无谬误。所以，在他们的生活中，衡量正确与错误的标准很简单：如果你赞同吉姆·琼斯，就是对的，否则就是错的。信徒们在做一件事情之前，总是先考虑吉姆·琼斯会怎么做。这是一种彻头彻尾的个人崇拜。

有时候，吉姆·琼斯直接了当地自称是全能的上帝，而且，对基督教的《圣经》大加诋毁：“詹姆斯王的圣经充满了矛盾与错误……如果有一位上帝在天上，你认为他会让我说关于他的圣语这样的事吗？如果有一个上帝在天上，就让他把我击毙。”

在抛弃《圣经》之后，吉姆·琼斯就象一位巫师一样预言，人类的大灾难即将来临，他曾宣称受到神启预言过核战争，大屠杀以及美国的毁灭，并且宣布，只有“人民圣殿教”的信徒在他的引导下可以躲避这些浩劫：

我由神的启示看到，这个国家和世界的其他部分正在消亡。旧金山将被夷为平地。唯一的幸运者将是那些我已在预见中

所显示的藏在山洞中的人。这些随着我藏在山洞里的人将从核爆炸后灾难性的放射性结果中被拯救出来。这个山洞引导我们的教会迁到印地安那波里斯的小山谷中。我已经指明这个山洞深入地下,我的所有教会成员都将留居在这山洞里直到安全地出来。我们集合在红林谷以得到保护,战争完了以后我们将是唯一的幸存者。它将使我们的群体重新生活在这个大陆上。

“人民圣殿教”有着严密的组织体系,成员必须过集体生活,毫无疑问,吉姆·琼斯是这个集体的家长,他甚至掌握着信徒们的生杀大权。

吉姆·琼斯的离经叛道不仅表现在他对《圣经》的态度上,而且还表现在他对资本主义社会的大肆攻击上。他善于在美国社会的罪恶问题上大做文章,攻击美国社会充满了种族主义、贫富不均和阶级压迫,宣称要引导信徒走社会主义道路。这种主张吸引了大批来自社会下层的穷人,尤其是黑人。所以,在“人民圣殿教”内部,黑人信徒的比例能占到80%左右。

吉姆·琼斯为了实现他的“社会主义”理想,积极参与政治。他曾不断地组织信徒上街示威游行,并参加地方政府的选举。琼斯本人曾一度担任旧金山市房产局局长。这些活动使“人民圣殿教”在美国各

地名声大震。1975年，琼斯被一个宗教组织评为本年度美国一百名最杰出的牧师之一，甚至在集体自杀的前一年获得了以民权运动领袖马丁·路德·金的名字命名的慈善家奖。吉姆·琼斯有着明确的政治目标，那就是在美国乃至全世界实现他所鼓吹的“使徒社会主义”：

我有对社会问题的回答。有一天我将是美国的统治者。我将消灭种族主义、政治压迫、生态不平衡和贫富悬殊的问题。我将使全国变得象我们的社团一样，我把这叫作“使徒社会主义”。

吉姆·琼斯的这些承诺就象政客为了拉选票给选民开出的空头支票。事实上，恐怕连琼斯本人也未必相信他能把美国改造成人间天堂。

早在自杀前的好几年，吉姆·琼斯就已经堕入妄想狂之中。他甚至向信徒们暗示他已经搞到了一颗原子弹，并预言第三次世界大战即将爆发：“我相信可能有个人从南美洲钻进来，在美国引爆一颗原子弹。而我们国家将会认为原子弹是从俄国运进来的。我们国家将送一颗原子弹去俄国，作为报复。短时间内将有一场核屠杀。除了生活在赤道下面的人以外，每个人都会被消灭。”

在他生命的最后几年，琼斯就沉浸在这种妄想

狂之中,甚至靠大量服用毒品度日。显然,他的“使徒社会主义”在世界上任何一个地方都是无法实现的。最终,他求助于美国黑人激进组织“黑豹党”的“革命自杀理论”。在集体自杀前的数年中,琼斯开始向他的信徒们反复灌输这种自杀理论,让他们随时做好“革命自杀”的准备。更加令人震惊的是,他甚至怂恿某些狂热的信徒杀害自己的儿女来进行自杀训练。

1978年11月,在南美洲圭亚那的琼斯镇,吉姆·琼斯终于决定带领他的信徒到另一个星球上去实现他“使徒社会主义”。他唆使跟随他的信徒服下剧毒氢化物。在那场灾难中,包括琼斯本人,共有914人丧生,其中300多人是11到19岁的青少年。

“人民圣殿教”的悲剧为后现代社会中宗教无限制的多元化以及社会对教派无限制的宽容划上了一个沉重的问号。

#### 四、走向统一——教会运动

历史的走向从来就不是单一的。后现代社会的多元化促成了教派前所未有的多元化,而另一方面,有许多人却在致力于基督教内部各教派之间,乃至世界各大宗教之间的统一。

普世教会运动虽然发源于二十世纪初,但它真正的发展却是在第二次世界大战结束以后。普世教会运动兴起之初是为了协调基督教新教各派别的差

会在第三世界国家的传教活动,它包括三个并行的运动,传教运动、生活与服务运动、信仰与体制运动。

1910年,新教各教派和差会的代表在爱丁堡召开世界宣教大会,会议的主题是倡导各教派和各差会之间消除分歧,共同合作。中国代表诚静怡在会上呼吁建立一个统一的,不具任何宗派特征的基督教会。这成为二十世纪基督教发展的大趋势之一。

普世教会运动曾被两次世界大战的战火所中断。1948年8月22日,来自世界各地的100多名代表在荷兰的阿姆斯特丹集会,宣告“基督教世界联合会”成立。大会通过了联合会章程和致基督徒的一封信,信中指出:“耶稣基督把分裂四散的基督徒召集到一起,组成世界教会联合会,目的是要让基督徒在他们的邻人中作神的见证和仆人,为最终到来的教会的合一与神的胜利树立标准,向世人显示教会的存在。”

阿姆斯特丹大会被看作是普世教会运动发展的一座里程碑,但是它却遭到了罗马天主教教廷和东欧社会主义国家东正教会的反对和抵制。在普世问题上,罗马教廷坚持“回归论”,声称只有罗马天主教会是“独一的、神圣的、普世的、使徒创立的教会”,基督教会的统一应当是从前分离出去的教派回归到罗马天主教会中来。苏联和东欧社会主义国家的东正教会则指责“基督教世界联合会”是亲西方的宗教组织。

除了来自外部的压力之外,联合会内部也面临着一个难题,那就是如何在统一的框架内保证教派的多元化以及各教派之间的独立自主性。这个问题在阿姆斯特丹大会上并未得到真正的解决。

1950年,世界基督教联合会中央委员会在加拿大的多伦多召开会议,会上通过了著名的《多伦多声明》,对教会联合会的性质、职能以及会员的地位作出了具体规定。这个声明指出,世界基督教联合会是促进统一的教会联谊会,各会员在教义和信条等方面享有充分的自主权,在教会体制和行政管理等方面享有完全的独立性。各会员之间一律平等。阿姆斯特丹大会遗留下来的问题,到了多伦多会议上才真正得到了解决。

联合会成立以后,力量不断扩大。五十年代末,随着东西方冷战的缓解,苏联和东欧社会主义国家的东正教会也开始申请加入联合会。在罗马,教皇约翰二十三世继位以后开始缓和与联合会之间的紧张关系。1961年,他应邀派观察员去新德里列席联合会的第三届大会,同时,联合会也接受教皇的邀请派代表参加第二届梵蒂冈大公会议。联合会与罗马教廷的关系有了重大的突破。

新德里大会标志着普世教会运动发展的一个高峰。这次会议不仅促进和巩固了新教各教派之间的联合,而且成功地促成了新教与东正教以及罗马天主教教廷之间的联合。在这次会议上,联合会正式批

准了东欧社会主义集团东正教的入会申请,接受了罗马教廷派来的观察员,并且把国际宣教协会也并入了联合会。

为了适应这一新的局面,新德里大会修改了联合会的章程,把1948年阿姆斯特丹大会制定的章程根基“世界教会联合会是一个承认我们的主耶稣基督为上帝和救主的各个教会的联谊会”修改为“世界教会联合会是按照圣经承认主耶稣基督为上帝和救主,并因此而致力于实现他们的共同使命,荣耀唯一的上帝——圣父、圣子和圣灵的各个教会的联谊会”。修改后的章程根基更具有权威性和包容性,一直沿用至今。

六十年代联合会度过了与罗马教廷关系的蜜月时期。教皇派代表列席新德里大会标志着基督教内部两个最大的派别已经结束了长达四百年的对抗,在和解与对话的道路上迈出了至关重要的一步。1965年,联合会与罗马教廷同意成立“联合工作小组”,具体研究合作事宜。1968年,双方共同成立“社会发展与和平委员会”,并举办了“贝鲁特世界合作发展大会”。1969年,教皇保罗六世访问了联合会设在日内瓦的总部,双方的合作关系达到了顶峰。

但是,七十年代以来,联合会与天主教的关系跌入低谷。罗马教廷的政策逐渐趋向保守,尤其是在教会的合一问题上,重弹“回归论”的老调,致使双方的对话无法进一步取得建设性的成果。

虽然至今联合会与罗马教廷之间仍然保持着正常的对话关系,但是罗马教廷并没有加入联合会的意向。对话虽然代替了对抗,但是,双方的分歧和裂痕在短期内仍然难以消除。联合会不仅致力于基督教内部各教派之间的对话,而且,从七十年代开始越来越重视与其他宗教以及与马克思主义之间的对话。为此,1971年,联合会设立了“与当代信仰和意识形态的对话委员会”,后改名为“与其他信仰的人们对话委员会”。1977年,联合会专门在泰国召开了对话会议,提出了对话的指导原则,强调要平等地对待不同宗教的信徒,相互尊重,相互学习,在平等的基础上,求同存异,共同发展。

在过去的几十年中,联合会特别注重参与国际事务,它在维护世界和平,保护人权,反对战争,反对种族歧视和社会压迫方面做了大量的工作。联合会曾大力支持第三世界人民反殖民主义的独立运动,以及南非黑人反对白人种族主义的斗争。在东西方冷战时期,联合会呼吁超级大国停止军备竞赛,全面销毁核武器,并对美国人侵越南以及苏联出兵捷克提出抗议。

随着东西方冷战的结束,联合会关注的重心越来越集中到一些全球性的问题上,诸如生态环境恶化,大气污染,社会发展不平衡,吸毒,爱滋病,贫困,难民,以及种族之间和男女之间的权力平等等问题。最近几年,联合会把和平、正义、平等等一系列政治

---

理想纳入了自己的章程之中。“基督教世界联合会”是普世教会运动成功的尝试，它把当代社会中教会的多元化发展纳入一条统一的轨道。多元化是后现代社会的大趋势，然而，无限制的多元化也潜伏着一种危险。只有多元化而没有统一，社会就会走向解体。在后现代社会中，统一并不意味着消除多元化，而是不断容纳多元化。

人类要想求发展，就必须拥有一些共同的价值标准，无限制的多元化发展到极端，会摧毁一切价值标准。这是后现代社会的多元化丛林中隐藏着的一只猛兽。统一的理想也许会把这只猛兽关进笼子。但是，统一绝不是回到过去，把多元化的教会再变成铁板一块，也许这正是“基督教世界联合会”与罗马教廷在统一问题上的最大分歧所在。

## 结 束 语

后现代主义进入中国虽然只是过去十年间的事,但是现在已经引起了普遍的关注。目前,国内学者对后现代主义的态度不外有三:

其一认为:对于当代中国来说,现代性尚成问题,何来后现代性?中国最需要的是建立科学、理性、人道、民主等现代理想,而不是急于摧毁这些尚处于萌芽状态的现代理想。对于大多数中国人来说,在现在这种情况下,去拥抱后现代主义无疑是一种急性病。

其二认为:中国学界不能把一种西方思想简单地移植过来,无论是现代性也好,后现代性也好,中国学者首要的任务是将其本土化,以使其符合中国国情,并用它来说明和解决中国的问题。

其三认为:我们应当选择现代性与后现代性的视界融合,既要坚持现代性中可取的东西,又要吸收后现代主义的精华。只有这样才能避免文化价值取向上的失误。

我们看到,无论是欢迎还是排拒,后现代主义进入中国已经成为一个事实。虽然,后现代主义是西方

社会现代化的结果,自有其出现和发展的土壤,但是,当代世界的一体化使中国不可能置身于世界的历史进程之外。人们不能回避在中国一些地区业已出现的后现代现象。

但是,这并不意味着我们一定要从西方引进或移植一种后现代理论。世界上每个国家的现代化历程都各不相同,同样世界各国走向后现代社会的道路也决不只有一条。

在过去近百年间,中国学界对宗教所持的态度并未发生实质性的变化。八十年代在学术界占统治地位的声音依然是要用各种各样的东西取代宗教。曾经在西方出现过的现代特色的宗教替代物纷纷登上中国的舞台。

最具有代表性的主张要数“以审美代宗教”说了,据说审美兼有宗教的优点,却可以避免宗教的缺点。而且,中国文化的特点就是审美的,中国人奉为理想的“天人合一”的境界,就是一种审美境界。所以,审美比宗教更适合中国人的精神生活。这是一种典型的独断论,它只不过是西方现代文化中所产生的审美主义在中国的一个变种。

无疑,在世纪之交,已经持续了一个多世纪的中西之争,古今之争,神圣与世俗之争仍将继续下去。许多人仍然会以各种各样的理由排斥宗教,但是,另一方面,或许会有一些眼光敏锐的思想家在反思现代性的同时,反思国人对宗教一向所抱的反对态度。

也许历史的转折会为宗教提供一个前所未有的机会,但是宗教本身必须首先采取行动,如果它仍然对人们在今天所遇到的问题视而不见,那么在中国的后现代转型中,它就将失去这次最后的机会。

而从另一个角度讲,中国的后现代进程不能把宗教排除在外,如果没有宗教的参与,中国的后现代道路就象现代化的道路那样会走更多弯路,付出更多代价。

后现代社会将不再是一种宗教主宰天下的时代,各种宗教之间将以对话取代对抗,在相互尊重的基础上,共存共荣。在这样一个时代,对于经文作出符合中国现实的阐释将取代过去那种对宗教教条的简单接受。

宗教必须脱去它的神圣外衣,从圣坛上走下来,它必须走进世俗世界,让每一个被世俗文化浸染的男男女女听到它的声音。这可能是上帝的声音,佛的声音,真主的的声音,也可能是孔子的声音。

这将是**中国宗教走向后现代之路**。

