

ERSHISHIJI XIFANG ZONGJIAO ZHIXUE WENXUAN

20世纪

西方宗教哲学

文 LIXIAOFENGZHUJIAN 刘小枫 主编 选
杨德友 董友等译

ESSAY COLLECTION

上海三联书店

上卷

558998



二十世纪 西方宗教哲学文选

刘小枫 主编 杨德友 董友等译



上海三联书店

下卷

55000



二十世纪 西方宗教哲学文选

刘小枫 主编 杨德友 董友等译



上海三联书店

责任编辑 倪为国
封面装帧 袁银昌

二十世纪西方宗教哲学文选

刘小枫主编 杨德友 董友等译

生活·读书·新知

三联书店上海分店出版

上海绍兴路5号

生活书店上海发行所发行
上海市印刷七厂一分厂印刷
沪江电脑科技排印公司排版
1991年6月第1版

1991年6月第1次印刷

开本: 850×1168 1/32

印张: 58.5 插页: 5 字数: 1450,000

印数 平: 1700册
精: 1300册

ISBN7-5426-0419-8/B·34(平)

ISBN7-5426-0475-9/B·43(精)

定价 (平)33.70元
(精)37.50元

编者前言

1. 基督宗教不仅仅是一种文化现象，毋宁说更是一种存在的品质。基督宗教不仅是西方文化极为重要的组成部分，更体现为西方文明的精神核心和质素。西方的哲学思想、价值观念、文学艺术、教育理想、政治法律、经济制度、社会习俗、科技学术以及社会发展都与基督宗教紧密相关。要了解和研究西方文化，不能不了解和研究基督宗教。

2. 自基督宗教诞生以来，基督教神学在西方一直是一门与哲学并驾齐驱的学科，甚至在相当长的历史时期内——如中世纪，基督教神学还占有主导学科的地位。从最一般的意义上讲，哲学探索形而上的终极存在的奥秘，神学则探索三位一体的上帝的奥秘。基督教神学植根于基督教信仰，之所以在世界文化中扎下根来，很大程度上是由于与希腊理性精神相结合的结果。由此，基督教神学成为对基督宗教信仰和行为的理性的自我理解和批判的自我审视，信仰与理性在神学中有机地结合在一起，成为一种专门探索上帝与人、上帝与世界之关系的学科。神学作为一门独立的学科——而且至今已成为世界性的学科，把人文科学作为其工具性的基础；哲学作为一门独立的学科，在考察世界的各种存在时，也必得考察宗教现象。显然，神学和宗教哲学不是同一个层次和范畴内的学科，但它们所指涉的对象，又有一定的相

关性。

3. 我国学界对文化的研究，迄今尚未深入到对其精神品质的探究，其首要的原因在于，我们对基督宗教及其理论形态——基督教神学的了解一再被干扰、被中断，以至于我国学界不仅对基督宗教及其神学极为陌生，而且还形成了形形色色的至少是相当可笑的曲解和妄见。公正地讲，即便我们要批判基督宗教思想，也必须首先如实地了解基督宗教思想。

4. 由于种种原因，我国学界把对基督宗教思想的研究搁置一旁，使得我国学界对基督教神学及其在二十世纪的发展所知甚少，以至于给人们造成一种印象，似乎基督宗教及其神学已经“寿终正寝”。实际的情形却是：基督宗教仍在发展，与此相关，基督教神学、基督教哲学及其他有关基督宗教的人文科学亦在发展和丰富，学术著作汗牛充栋，神学大师代不乏人。从神学形态来看，我们只需注意到如下事实就够了：在二十世纪，神学已不再是西方文化的专利品，在亚洲（尤其南朝鲜）、南美洲、非洲，都出现了独特的、丰富的神学。

5. 本文选旨在为了解、研究二十世纪基督宗教思想提供最初步的原始材料，使我国学界有可能了解现当代基督教神学的面貌，并进而有可能丰富本民族的文化精神品质。基督宗教思想源远流长，对基督宗教思想的了解自然应从传统的思想文献入手，在这一方面，海外中国学者已做了一些初步工作，有《基督教历代名著集成》（共三十二卷，含二十世纪部份三卷）刊行于世。相对而言，二十世纪基督教神学的译介尚感薄弱，港台学界亦然。故本文选力求反映二十世纪尤其是第二次大战以后的当代基督教神学文献。

6. 基督教这一名称在我国学界经常被用来指宗教改革后产生的新教教派（Protestantism，亦称“更正教”、“抗罗教”、“耶稣教”），这与基督教（Christianity）一词本身不符，也易引起名

称上的混乱。严格地讲，基督教这一名称是各基督教派的总称，它包括三大主要教派：天主教、东正教和新教，它们的共同性在于，都信仰三位一体的上帝、追随圣子耶稣基督受难牺牲的道路、侍奉圣经的圣言。本文选侧重于二十世纪基督教神学论著的选译，附及基督教的宗教哲学和其他人文科学论著的选译。在神学方面，本文选包括二十世纪天主教（瓜尔蒂尼、马利坦、拉纳尔、卡斯培、巴尔塔萨、汉斯·昆）、新教（K·巴特、布尔特曼、蒂利希、朋霍费尔、尼布尔、莫尔特曼）和东正教（索洛维约夫、洛斯基、布尔加科夫、弗兰克）的重要代表的文献；在神学流派方面，包括本世纪所有重要的流派——辩证神学、世俗神学、存在神学、先验神学、文化神学、政治神学、普世神学的代表人物的论著；在哲学方面，则包括生命哲学（狄尔泰、西美尔）、现象学（舍勒）、解释学（海德格尔、利科）、存在哲学（舍斯托夫、别尔嘉耶夫、马塞尔）、分析哲学（维特根斯坦）、新黑格尔主义（罗伊斯）、新马克思主义（布洛赫）、哲学人类学（兰德曼）的代表人物的有关论著。由于基督宗教与犹太宗教的关系，本文选也酌量选入了现代犹太教哲学代表人物（马丁·布伯、赫舍尔）的论著。本文选所选材料大部分是名家名著。

7. 本世纪西方有关基督宗教的学术著作在种类和数量上都多得惊人，它们大致分为三大类：a. 神学著作（包括各教派的有关各类神学课题的研究著述）；b. 基督教哲学（包括各现当代哲学流派对基督教问题的思考）；c. 宗教学（包括宗教教科书、宗教教育学、宗教心理学、宗教社会学、宗教人类学、宗教语言学、宗教文化学等等）。本文选只包括前两类，这是因为，前两类与后一类，在研究旨向上有质的差异。此外，仅就神学范围而言，神学作为一门学科，一般含四大专业：一、系统神学（或基础神学），二、圣经神学（又分为旧约神学和新约神学），三、神学思想史（或教义史）和教会史，四、实践神学（宣教神学和伦

理神学)。本文选仅涉及系统神学(或基础神学)部分。这主要因为,在我国近百年来至今的基督教研究中,这一部分最显贫乏。

另一方面,基督宗教作为一种精神实在,又是通过文化诸形态显现出来的。因此,本文选既注重基督宗教思想的基本主题的现代表达(列入上卷),也注重基督宗教精神与文化诸形态的关系的现代表现(列入下卷)。在编排方式上,不以人物、年代或流派为序,而以主题为序,以便于读者对二十世纪的基督宗教思想一目了然。但编者要提请读者注意的是,不宜将诸主题完全割裂孤立地来看待。

8. 要靠一部文选的篇幅来反映二十世纪基督宗教思想的全貌,确有困难。况且,这一工作在我国尚属起步性的工作,有太多的东西应该介绍,这使编者深感力不从心,更何况还有不少实际的难处。例如,某些重要的神学家的重要论著至今在国内难以觅得,只有暂付阙如;在选择译当代的最新成果方面,也还做得很不够。因此,本文选实际只能起到最基本的导引性作用,有兴趣的读者自然还应该进一步研读整本原著。本文选的文献来源尽量注明原文,其意图即在于此。需要说明的是,文选中有一小部分篇目选自国内文革前的译文丛刊和港台的译著,其余大部分均系新选译的文献。

9. 本文选大部分选题曾寄请联邦德国图宾根大学普世神学研究所所长汉斯·昆教授(Prof. Dr. Hans Küng)、瑞士巴塞尔大学神学系奥特教授(Prof. Dr. Heinrich Ott)和图宾根大学新教神学系莫尔特曼教授(Prof. Dr. Jürgen Moltmann)审定,承蒙他们提出了意见并给予极大的鼓励;图宾根大学普世神学研究所库舍尔博士(Dr. Karl-Josef Küschel)还为我提供了在国内无法找到的一些重要文献。德国“中国文化研究中心”及马勒克博士(Dr. Roman Malek)和瑞士世界宗教研究所费舍尔博士

(Dr. L. Vischer) 对本书的出版给予了巨大的帮助和支持。在历时近一年的编译工作中，北京师范大学哲学系董友教授、山西大学外语系杨德友教授、北京大学中文系王岳川先生、中国社科院世界宗教研究所何光沪博士以及华东师范大学外语系魏育青先生出了大力；深圳大学中文系李虹、肖阳、郭丹丹等同学为誊抄稿件付出了辛勤劳动；所有参加本文选新选文献翻译的诸位友人的积极支持，更是本文选得以完成的基本保证。尤需提及的是，友人倪为国先生为文选的编辑加工和出版所付出的辛劳尤甚，没有他的不懈努力，这项工作肯定会白费。对诸位友人的通力合作。我在此一并致以衷心感谢！

10. 翻译基督宗教文献，对我们来说是一项初尝性工作，前辈学者为我们积累的经验不多，讹误之处肯定难免，我们恳请读者不吝指教，以便这项工作的进一步完善。

刘小枫

一九八八年六月于深圳大学云雁楼

目 录

编者前言 刘小枫 1

引 论

什么是真正的宗教 [瑞士] 汉斯·昆 3
——论普世宗教的标准

第一编 人与基督宗教

人与人类的处境 [法] 马利坦 35
人的生存 [英] 麦奎利 50
人与自然 [意] 万齐奥 81
近代之人 [联邦德国] 瓜尔蒂尼 91
人性的观念和现代人的焦虑 [法] 马赛 97
希伯莱的人本主义 [奥] 布伯 102
原始基督教中的人的问题 [联邦德国] 布尔特曼 117
人是谁? [英] 赫舍尔 147
人在宇宙中的位置与作用 [法] 格雷纳 169
人是现实的一个特殊的存在阶段
..... [联邦德国] 卡里什 174
上帝与人 [俄] 弗兰克 189

做人与做基督徒 [瑞士] 汉斯·昆 201

第二编 关于耶稣基督和基督宗教精神

- 主 [联邦德国] 瓜尔蒂尼 233
- 受难 [瑞士] 巴特 257
- 牺牲的爱与基督的无辜 [美] 尼布尔 265
- 耶稣基督与神话学 [联邦德国] 布尔特 270
- 保罗对今天的意义 [英] 多德 284
- 基督教的原罪概念 [美] 尼布尔 297
- 恶与赎 [俄] 别尔嘉耶夫 319
- 原罪 [法] 利科 344
- 爱的宗教 [俄] 弗兰克 366
- 十字架的道路 [俄] 弗兰克 378
- 托马斯主义的自由观念 [法] 马利坦 391
- 肯定的物质自由 [俄] 洛斯基 410
- 关于基督宗教的沉思 [奥] 维特根斯坦 416
- 救赎社会的宗教 [美] 劳森布什 430
- 作门徒与十字架 [德] 朋霍费尔 438

第三编 关于基督宗教的信仰

- 宗教的激情 [丹麦] 克尔凯戈尔 445
- 恐惧和虚无 [俄] 舍斯托夫 457
- 论今日信仰的可能性 [联邦德国] 拉纳尔 466
- 论基督宗教信仰 [瑞士] 巴特 486
- 解说今日信仰 [联邦德国] 卡斯培 506
- 问题的中心 [法] 夏尔丹 514

相信与信仰	[联邦德国] 皮柏	522
关于信仰的通信	[法] 西蒙·韦伊	546
信仰与意识形态思维	[联邦德国] 弗里斯	560
论祈祷	[俄] 索洛维约夫	577
祈祷的悖论	[美] 蒂利希	597
祈祷是独白和对话	[瑞士] 奥特	601
为上帝被囚	[德] 朋霍费尔	611
作为信赖的信仰	[瑞士] 汉斯·昆	627

第四编 关于上帝

上帝之言是神学的使命	[瑞士] 巴特	639
上帝的神性和人性	[瑞士] 巴特	655
现代人对上帝的经验	[联邦德国] 拉纳尔	667
从现代自然科学来看上帝证明	[梵] 庇护十二世	673
上帝的人格	[德] 西美尔	688
上帝的概念	[美] 罗伊斯	705
上帝的全能	[英] 刘易斯	734
从至智的上帝到至爱的上帝	[西班牙] 乌纳姆诺	742
上帝是爱：论上帝与爱的同一	[联邦德国] 云格尔	769
神圣的观念	[德] 奥托	794
上帝和自由：人受上帝奴役	[俄] 别尔嘉耶夫	807
存在与上帝	[美] 蒂利希	817
逃避上帝	[美] 蒂利希	877
被钉在十字架上的上帝	[联邦德国] 莫尔特曼	887
上帝与苦难	[瑞士] 汉斯·昆	897

目 录

第五编 基督宗教与哲学、心理学、语言学、社会学、 人类学

〔哲学〕

- 宗教的世界观 [德] 狄尔泰 913
亲切地引进人格宇宙 [法] 慕尼埃 917
回到形而上学的基础 [联邦德国] 海德格尔 930
逻辑的性质和范围 [美] 西门斯 946
时间, 运动的计量 [美] 乔斯林 959
无运动的运动 [美] 柯库莱克 968
肯定的辩证法 [法] 马可 981
证伪讨论 [英] 福路等 1006

〔心理学〕

- 良心和超我 [美] 斯道克 1019
不朽与复活 [英] 希克 1041

〔语言学〕

- 隐喻过程 [法] 利科 1053

〔社会学〕

- 基督教的爱理念与当今世界 [德] 舍勒 1066

〔人类学〕

- 人与上帝 [联邦德国] 兰德曼 1120
良知、自我意识与意义意识 [联邦德国] 帕伦伯格 1150

第六编 基督宗教与文学、伦理、历史、政治、教育、科学

(文学)

- 十字架 [俄] 梅烈日科夫斯基 1175
罪人与福音书 [俄] 舍斯托夫 1207
星期天在我的大地上 [德] 盖奥尔格 1223
浪子的传说 [奥] 里尔克 1227
恶的变形 [奥] 特拉克尔 1234
诗中的语言 [联邦德国] 海德格尔 1236
诺瓦利斯关于死亡的革命宗教 [美] 维塞尔 1282
再论“基督教文学”的概念 [联邦德国] 库舍尔 1310
荣耀：神学美学导论 [瑞士] 巴尔塔萨 1326

(伦理)

- 生活的道德意义导论 [俄] 索洛维约夫 1355
性爱的意义 [俄] 索洛维约夫 1372
德性的复苏 [德] 舍勒 1392
尊重生命的伦理学 [联邦德国] 施韦策尔 1414
伦理价值的危机 [法] 马塞尔 1437
道德义务的意义和根据 [比利时] 雷马克 1447
罪孽、伦理、宗教 [法] 利科 1464
基督教信仰与道德行为 [美] 古斯塔夫森 1480

(历史)

- 历史与自我的戏剧 [美] 尼布尔 1487
从基督教的观点看历史的意义和目的
..... [联邦德国] 阿尔特豪斯 1510

(政治)

- 基督教正统派的政治现实主义和政治中的
权力平衡 [美] 尼布尔 1518

圣经与自然法	[英] 怀特	1532
宗教的私人化	[联邦德国] 默茨	1546
〔教育和科学〕		
真理与科学	[联邦德国] 雅斯贝尔斯	1553
真理只有一个	[瑞士] 汉斯·昆	1571
神学与科学的基本问题	[美] 托伦斯	1580

第七编 基督宗教与现时代和未来

我们生活的矛盾与基督教意识	[俄] 托尔斯泰	1599
基督教往何处去	[瑞士] 汉斯·昆	1612
大地的核心乃是现实的治外法权	[联邦德国] 布洛赫	1631
革命中的上帝	[联邦德国] 莫尔特曼	1671
上帝之国的革命与社会	[联邦德国] 戈尔维策	1689
对赦罪的解释	[联邦德国] 索勒	1720
走向乌托邦之路	[奥] 布伯	1731
上帝的和平与世界的和平	[联邦德国] 拉纳尔	1750
生态危机：自然界享有和平吗？	[联邦德国] 莫尔特曼	1757
希望神学导论	[联邦德国] 莫尔特曼	1774
基督对我们今天意味着什么？	[英] 罗宾逊	1797
激进神学的形成	[美] 汉密尔顿	1805
神学的预言目的	[美] 考克斯	1813
神学中的创造性否定	[美] 奥尔蒂泽	1820
永恒的现在	[美] 蒂利希	1828
对永生的肯定	[瑞士] 汉斯·昆	1836

引 论

[瑞士] 汉斯·昆

什么是真正的宗教^①

——论普世宗教的标准

在教会和宗教史上，没有一个问题像真理问题这样引起过如此繁多的争论和流血冲突，亦即实际上的“宗教战争”。在各个时期，在一切教会和宗教当中，追求真理的盲目狂热一直造成残酷的伤害、焚烧、破坏和谋杀。反过来说，对于真理的令人沮丧的健忘带来的后果是迷失方向、丧失标准，以致许多人什么都不再相信。各派基督教会经历过一段充满流血冲突的历史之后，已经学会缓和关于真理的争论，并且以普世宗教的精神寻求共同的答案，这一作法当然最终应该导致实际的成果。对于基督教和其他宗教的关系的前景来说，情况也是如此。但是，有人问道，对基督徒来说，无论从什么意义上看，是否可能存在一种神学的、行之有效的办法，而且，他们通过这种办法可以接受其他宗教的真理而无需放弃自己宗教的真理、同时又不丧失自己的身份呢？

① 本文系Prof. Dr. Hans Küng应香港基督教中国宗教文化研究社和香港中文大学宗教系邀请，于1985年在香港作的题为“*What is the True Religion?*”的讲演，选自CHING FENG（景风），*Quarterly Notes on Christianity and Chinese Religion and Culture*, Vol. XXX, No.3, September 1987.

汉斯·昆（Hans Küng 1928—），当代最有影响的天主教神学家，天主教力主改革的思想家、当代普世神学主要倡导者之一，曾任罗马高级神职人员大会顾问，从六十年代至今，任图宾根大学教义神学和普世神学教授，普世神学研究所所长。

有实用主义的解决办法吗？

有人反问，对于我们这些启蒙主义的继承者来说，这还是一个什么问题吗？仅仅因为我们忧虑我们自己身份的消损，我们就必须参加思想史上的后卫战吗？但是，从实用主义层次上看，不是一直存在着某种解决办法吗？在莱辛的著名“戏剧诗”中，苏丹萨拉丁坚持说：“在这三种宗教当中，只有一种可能是真正的。”接着他又对智者纳旦说：“一个像你一样的人，是不会伫立在不能选择的诞生地不动的；如果他伫立不动，他也是为了洞察、为了理性和选择更好的境界。”

但是，这种洞察的依据是什么？选择更好境界的理由是什么？我们知道，莱辛的答案表现在三个环节的寓言中：大前提是，如果对真理从理论上分类不成功，如果“正确的环节的确不可发现”，那又怎么办？回答是：只有实践！让每一个人“……在不受偏见困扰的爱中，都感受自由和热忱！”这样，真正的环节的力量就会展现出来：“伴随着礼仪、率真的和解情谊、良好的行为和对上帝的发自内心的遵从。”因此，只有通过生活本身中上帝赞许的人性达到坚信！对于我们的问题来说，这就意味着每种宗教都是纯真的、真实的，因为，事实上、实际上每种宗教都表现了使我们在上帝和人面前和蔼可亲的“奇异力量”。这是否就是我们不必面对意义重大的真理问题的简明扼要的依据呢？

在 20 世纪，首先是美国人皮尔斯、詹姆士和杜威，为真理问题提出了答案。与此相应的是，在涉及真正宗教的时候，简单地提出了这样的问题：宗教作为整体如何“发挥作用”，有什么实际成果，对历史上和当今个人生活的形成和现实共同生活有什么实际价值。

有谁能够争议对某种宗教的功能和用途的这种解释不包括很

多真理呢？不是恰恰在宗教里，理论和实践才互相交流吗？难道某一种宗教的真理事实上不应该表现在实际中吗？一种宗教所具有的价值难道不应该完全表现在实际中，如按圣经所言“从它们的果实你能认识他们”吗？

问题恰恰在于，真理是否可以简单地等同于实际用途。一种宗教的真理是不是能够降低为功用、效力、满足需要的功用，并且，实际上，在必要的时候，为策略、为商业或政治手段作出牺牲呢？一种不太注重实际的宗教就不可能是真实的吗？一个经常遭到破坏的纲领还会是正确的吗？一种信息如果很少有人或没人相信，还是一种好的信息吗？

当然，在这里应该予以考虑的是，对实用主义比对它的各种功利主义表现是否存在着更为深刻的理解；这种理解不单单是把宗教降低为一种实际的现实，而是关注它怎样把一种真正的、好的生活和实践结合为一。但是，无论如何，这样一个问题还是被提了出来：有如伟大的宗教这样复杂的现象可以依据这样的标准来评价吗？亚洲的佛教或者欧洲的天主教两千年来的效力可以简单地设想为好的或者坏的吗？所有当代宗教就没有它们的贷方和借方吗？这种观察方式难道不会一再地引导人们去比较自己宗教的崇高理想和其他宗教的低下现实吗？例如，把现实的印度教或者现实的伊斯兰教和理想的基督教比较？

因此，必须重复这个问题：什么是真正的宗教？詹姆斯在他的经典著作论《宗教经验种种》（1902）的开端就提出，判断一种真正的宗教的有用标准不仅仅是“伦理的详释”，而且还有——可以旋即肯定——“在哲学上可以展示的理性”。但是，在这里，“在哲学上可以展示的理性”是什么意思？无论如何，仅仅以实践为指针，是不能探讨真理问题的。为了得出一个建设性的答案，我想在第二节中约略论述四个基本命题。

四个基本命题

没有一种宗教是真实的，或者，全部宗教都同样不真实！

这种无神论观点（形式各异，但对宗教都持批评态度；不过，在这里，这不是我们的论题）在这里不应该简单地压制下去。倒不如说，它对所有的宗教都是一种延续不断的挑战。一般地说，某种宗教的可悲状况本身就是这样一种推论的充分依据，推论是：宗教原理和礼式都等于乌有，宗教不过是投射、幻象、安慰人心的手段，总之，这种、或者干脆说任何宗教都没有真理。

现在，我不能、也不想努力证明宗教的确是集中关注一种现实、的确是关注一种最为基本的、终极的现实的。但是，宗教的无神论反对派也同样必须提出证据，证明宗教归根结底针对的是虚无。正如上帝无法展示一样，这个“虚无”也无法展示。我们纯粹的、理论上的理性囿于这个世界，不能充分延伸以回答这个问题；在这一点上，康德永远是正确的。从积极意义上说，在这里，我们涉及的是宗教的著名的“甘泪卿”^①问题，这恰恰就是对我们的生活信赖与否的重大问题。面对这个世界的所有明显的矛盾，以一种经过考验的、没有幻想的、现实主义的信赖态度，即对各伟大宗教设定的世界和人类的终极根据、终极内容和终极意义的信赖态度，我们依然要说“是的”，这是完全合理的肯定，因为有充足的理由为依据，虽然这些理由严格地说可能不是证据。

凡是说“不”的人，都必须对历史作出回答。人类的古代宗教

^① 此系歌德《浮士德》中的女主人公，转义为难以回答的信仰问题。——译者注

史（至少可以追溯到尼安德塔尔人的埋葬仪式）揭示了无神论原理的相对意义，而和当今的、特别是西方文化和精神史密切联系了起来（尼采的“上帝死了”设定了二千五百年的西方形而上学！）。我们无论从人类几千年历史上来历时地考察人类也好，还是从人类布满全球的现状来共时地考察也好，都不能找到一个不信仰某种超验的部落。从全球来看，大规模的无神论是一种典型的西方“成就”，尽管它已同样传播到了东方。因此，无神论是20世纪少数派文化问题。

只有一种宗教真实，或者，其他宗教都不真实！

在基督教最初的几百年之内，奥利金、西普里安和奥古斯丁已经预期的、第四次拉特兰宗教会议（1215）又加以确认的天主教传统观点是：教会之外拯救难求！在美洲大陆发现之前五十年，1442年的佛罗伦萨的普世基督教会议明确地颁发了下列定则：“神圣罗马教会……坚定相信、承认、宣布：在天主教会之外，无论是异教徒还是犹太教徒，无论是非信徒还是脱离教会者，无一人可享永恒生命；如果他在死亡之前不加入[天主教]，他就要被判遭受给魔鬼及其天使准备的永恒火刑。”[Denz, 1351]。其他宗教对真理和拯救的要求是否一劳永逸地消除了呢？看来，在15至16世纪的确如此。

早在发现新大陆时期，天主教神学就试图重新理解“外在”教义；这种教义大体上意在重新解释、实际上是最最终把情况翻转过来。它从不公开改正教义，因为这种教义“颠扑不破”。事实上，甚至特伦特宗教会议、甚至像贝拉明和苏阿莱克斯这样的神学家都承认无意识的洗礼欲望，承认教会足以予人以永恒的拯救。在17世纪，罗马反对呆板的法国詹森派，谴责了“教会之外无恩惠”[Denz, 1295, 1379]这条论断。1952年，罗马信仰会议出人意料

料地执意把哈佛大学学生礼拜堂逐出教门，因为他们和古代教会神父、和佛罗伦萨会议一起主张诅咒教会之外的一切人。第二次梵蒂冈公会议虽然没有作出正式改正，却在教会法（1964）中最后宣布，依据上帝无所不在的意志和拯救计划，“那些不是因为自己的过错而不识基督福音或基督教会、但是依然以一颗诚挚的心、并受到恩惠感动的人们，似乎通过自己的良心趋向认识了恩惠，在他们的行动中遵从了他的意志，这些人也可以得到永恒的拯救”（第16条）。在关于非基督教宗教的宣言中，对于其他宗教的承认的描述在这样一句话中达到了顶点：“天主教会不摒弃这些宗教中一切真实和神圣的因素”（第2条）。

这就表明，天主教的传统观点今天已经不再是官方的观点。因为，人的确是和历史地形成的宗教形式连结在一起的，所以，甚至非基督教宗教也可能是得救的途径。这些途径也许不是正规的，完全是“一般的”，然而，从历史上看，又是“非一般的”途径。事实上，在当代天主教神学中，以这种逆转为依据，我们可以区分“一般的”（=基督教的）得救方式和“非一般的”（=非基督教的）得救方式（有时是指区分“道”和“道路”）。

无论我们怎样判断神学的这个解决办法和术语，重要的是，天主教会在其历史上第一次明确表示反对心胸狭隘、自命不凡的绝对论，这种论调使它自己的真理变得“绝对”并“脱离”其他宗教的真理。这一作法摆脱了特殊论的立足点；特殊论曾责备各种非基督教宗教及其真理，并为形形色色护教论、凛然不可侵犯作风和自以为是打开了大门。一言以蔽之，摆脱了教条主义；教条主义一厢情愿地认为它从一开始就掌握了全部真理，并且对其他观点坚持提出谴责或者使之皈依自己的要求。这是不行的。对于其他宗教现在应该以高度赏识的态度来取代轻蔑，以理解取代忽视，以研究和对话取代“宣教”。

天主教会二十年前采取的这一步骤，许多新教神学家今天依

然在是否予以接受这一点上举棋不定。他们遵从青年巴特的老路和辩证神学（对世界宗教常常缺乏见识和分析），只能够教条主义地提出对真理的要求，即：“宗教”不过是“自然神学”，因此，它自己授权负罪地叛逆上帝；宗教，即明确无疑的不相信态度。但是，就其本身而言，基督教完全不是宗教，因为福音是一切宗教的终结。不过，我建议，这样的“辩证神学”必须更辩证一些！

不行，对世界宗教既不能教条主义地谴责，也不能闭目不视，像某些神学家所持的那种态度。傲慢的不可知论比不负责任更不可取。如果基督教神学对拯救人类大多数的问题不予回答，那么，在今天，像在伏尔泰时代那样，人们对基督教专权“单一拯救”报以轻蔑，或者满足于某种启蒙的漠不关心的态度，这还有什么可奇怪的吗？因此，世界宗教会议的双重立场也同样不能令人满意，因为无论在它的《与其他宗教和意识形态人士对话纲领》（1977—1979）中，还是它最近在温哥华召开的全会上（1983），它都不能对基督教会以外的拯救问题表态，皆因作为成员的各教会所持的态度相互矛盾。

因而，对这一问题的质问倾向在今天毫无疑问日益强化。自从发现巨大的新大陆以来，世界宗教对基督教首先是一种外在的、数量上的挑战。但是，现在，世界宗教已经变成了一种内在的质量上的挑战，不仅对某些开明人士如此，而且对基督教会本身也是如此。现在，成为问题的不仅仅是世界宗教的命运，像在“基督教”殖民时期那样；而且，基督教本身的命运也取决于殖民主义后和帝国主义后的平衡。

这个问题现在是以不同方式提出的：今天，基督教所发现的不是像以往那样的宗教的贫乏，而是丰富，那它还能作出什么贡献？如果现在它在所到之处都发现了光明，它还怎么能够计划带来“光明”？如果全部宗教都包含着真理，为什么只有基督教才是真理？如果在教会和基督教之外已经存在着拯救，那教会和基督

教还有什么必要存在？第三个命题对这些问题作出了简要回答。

每种宗教都是真实的，或者，全部宗教都同样真实！

真正理解各种宗教的人都不会认为宗教全都一样。否则，神秘宗教和预言性宗教类型之间的基本区别就会被掩盖。因而，各独立宗教之间的矛盾也会被掩盖。甚至独立的宗教在其历史过程中也不会保持原样，这一事实已经由史密斯（W. C. Smith）特别指出：它日益发展、趋于复杂，其幅度常常令人吃惊。

其次，客观宗教（不同宗教中常常矛盾的各种神话、象征、学说、仪礼和机构）一定不能区别于主观的宗教、宗教性，区别于可在一切宗教基础中发现的全一和上帝的基本宗教感受。但是，即使是求助于据信到处一致的基本的宗教“神秘”感受，也解决不了真理的问题。为什么呢？因为从来没有孤立的宗教感受，从来没有“自在”的、可以独立于一切解释的宗教经验。宗教经验从一开始就是一种经过解释的经验，因而受到这种宗教传统及其各种表现形式的塑造。

复次，这依然还不是一切。凡是认为在原则上全部宗教都同样真实的人，都从宗教领域中排除了犯错误的可能性，排除了人类道德低落的可能性。对于宗教来说，“孰能无过？”为什么就不是真实的呢？有没有一种与人无涉的宗教呢？例如，印度教、佛教、伊斯兰教、犹太教和基督教中的全部论断、全部神话和象征、全部启示和忏悔、最后还有全部仪式和习俗、权威和现象，是否都同样真实和有效呢？不是的。一个有感受力的人的现实绝对不能保证被感受到的事物的现实。宗教经验和伪宗教经验之间是有区别的；我们不能够把魔术和对巫师的信赖、炼金术或对奇迹的轻信以及一切没有理性的事物和对上帝（或实际上是婆罗门）的存在、对拯救和解放的信仰等量齐观。没有理由谈论什么

“宗教经验”同等真实。

既然万物不同，万物也不同意确实，甚至在同一种宗教中也是这样！“一切听其自然”的口号绝对不能平息人类生活对于终极有效并且可信的真理的基本探索。或者，在宗教的范围里，也许事事都应该是合法的，因为它只发生一次（“事实的力量”），来到我们身边时可能打扮得花花绿绿（穿着民间传说外衣的宗教）？

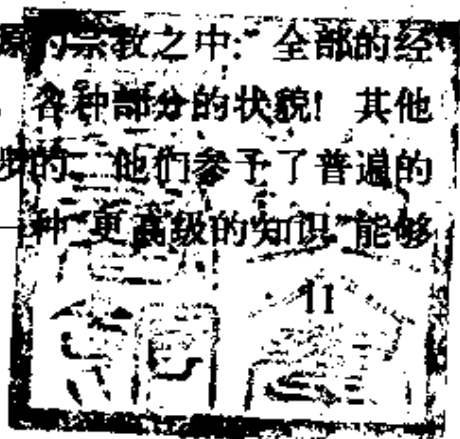
按约翰福音说法，“真理”，只有真理“使我们自由”，如果这样，我们就必须进一步探索。

使一切价值和标准变得毫无区别的不健全的相对主义和排他性的绝对主义一样，都应该避免。这一点和莱辛是不谋而合的。因为，这种随意的多元论（在莱辛时代已经发迹，今天在思想界又已“时兴”）以一种不加区分的方式赞同了它自己的和其他的宗教，所以这种多元论，和漠不关心的态度一样，很少让人回忆起莱辛；对于这种态度来说，全部的宗教观点和决定都同样无关紧要，因此逃避了分辨种种“精神”的辛劳。

一种宗教是真正的宗教，或者，全部宗教都赞同一种宗教的真理！

如果只承认自己的、而不承认其他的真理的排他主义论点和相对主义（把一切真理相对化，对一切价值和标准全都泰然处之，不加区分地肯定和赞同自己的和其他的宗教）同样不可接受，那么，一种气量宽宏、十分宽容的兼收并蓄主义岂不是真正的解决办法了吗？

这一点，我们首先见于具有印度渊源的宗教之中：全部的经验宗教只代表一种普遍真理的各种层次，各种部分的状貌！其他的宗教不是不真实的，而是简单的、初步的。他们参与了普遍的真理。这样，通过对神秘经验的回忆，一种更高级的知识能够



被宣布为某人自己的宗教。结果如何呢？其他每种宗教事实上都被贬抑为关于真理的低一级的或者部分的知识，而只有某人自己的宗教被抬高成为一种高超的系统。其他每种宗教都被划定作为一种起始阶段或部分的真理；而它们本身的、特殊的要求又遭到了否定。实际上，貌似宽容证明是一种通过拥抱施加的征服、确认中的同化、相对化和剥夺身份过程中的合并。

这种吸收主张的一种变体（听起来可能不可思议）也见于基督教。卡尔·拉纳尔的“匿名基督徒”理论归根结底依赖一种（基督教）优越论论点；这一论点的基础是设定：只有自己的宗教才是真正的宗教。根据试图解决“外部”教义难题的拉纳尔理论，全部犹太教徒、穆斯林、印度教徒和佛教徒都会得救，并非因为他们是犹太教徒、穆斯林、印度教徒和佛教徒，而是因为他们终究是基督徒，实际上的“匿名基督徒”。不过，在这里，皈依观点的细腻程度是不比印度教差的。这些不是基督徒、也不想成为基督徒的人的意志没有受到尊重，而是依据人们自己的兴趣解释的。但是，在世界上，我们不会发现一个严肃的犹太教徒或者穆斯林、印度教徒或佛教徒不觉得把自己当作“匿名”、“匿名的基督徒”的作法是一种把自己意志强加于人的手段。这无异于没有考虑到“匿名”这个词的使用方法完全受到了歪曲：似乎这些人不知道他们自己是什么人！对谈话对方这种强加于人的同化，在对话尚未开始之时就已经阻塞了对话。我们必须强调：其他一切宗教的男男女女的身份应该受到尊重，不应该被强行拉到基督教神学中来。

那么，今天要求于基督教对世界其他宗教的基本态度是什么呢？放弃认为一切都同等有效的信条无差别论，对于视自身为人类得救或不得救的准绳和欲以强力为手段实现其真理愿望的所谓正统持以更加不予理睬的态度；放弃认为不存在绝对物的相对主义，而对于人们设定妨碍各种宗教卓有成效共处的绝对观念的作

法的相对意义更加敏感，对于使每种宗教在其本身关系网中变为可见的关系性更为敏感；放弃把每种可能的和不可能的事物“混合为一”、融合为一的诸说混合主义，更为注重全部表白和宗教对立的综合，因为这些对立每天都在抽取血泪；因此，各种宗教当中占主导地位的不应是战争、仇恨和争议，而是和平。

面对宗教原因形成的全部急躁情绪，人们是不能希求足够的耐心或者宗教的自由。无论如何，不能因为真理而背叛自由。但是，与此同时，也不能为了自由而背叛真理。真理问题不能被平庸琐碎化，不能变成未来世界统一和世界统一宗教的空想的牺牲品，因为，这种统一和世界统一宗教就像对于一个民族自己文化、宗教身份的威胁那样引起惊恐，尤其是在第三世界，与宗教有关的殖民史和传教史并没有被遗忘。相反，作为基督徒，我们受到了挑战，必须通过以基督教为依据的自由来重新考虑真理问题。因为，自由不同于随意行动，它绝非是摆脱全部束缚和强制的自由，这纯粹是消极的。自由更是对其他人、对自身、对上帝的负有新责任的积极的自由。因此，真正的自由是真理的自由。

真理标准问题

我们可以就什么是真理的问题进行长期而复杂的讨论，并且对今天有关真理的种种理论采取某种立场（相似、回忆、交感、连贯性理论）。但是，涉及真正宗教的问题必定还在前列。作为关于宗教中缺乏真理的下列种种说法的预想，我提出下一论纲权充出发点：基督徒没有对于真理的垄断权，当然也就无权以随意的多元论来取消某种真理的表白；对话和见证是互不排斥的。真理的表白显示了删除非真理和谈论非真理的勇气。

如果把真理和非真理之间的界限过早地同一于自己宗教和其他宗教之间的界限，那肯定是一种粗俗的偏见。如果我们严肃认

真，我们就必须承认，真理和非真理之间的界限是贯穿着我们的每一种宗教的。所以我们常常是又正确又不正确！因此，对于另外一种立场的批评只能以坚定的自我批评为基础负责地进行。同样，也只有如此，对于另外一种立场的价值的统合才是负责的。这就意味着：同样，在各种宗教中，并非一切都同等真实和完美；在各种信仰和习俗、各种宗教仪式和实践中，也有许多因素不真实、不完美。毋庸讳言，这一点也适用于基督教。

世界各种宗教对基督教的常常是猛烈的批评并非毫无道理，因为基督教徒们对下列情况十分无知：

基督教虽然具有博爱和和平的伦理，但是，出现在其他宗教成员面前的面目和活动是极为排他、不宽容和气势汹汹的；

对于其他宗教来说，它不是整体性的，因为它对来生的向往、对世界和躯体的消极态度，它在内部是分裂的；

它几乎是病态地夸大据说是堕落人性核心中的罪恶和负疚的意识，以求更为有效地把它对赎罪和恩惠的需要表现出来；

从一开始，它就通过基督学把耶稣的形象虚幻化为一个特殊的神的形象（上帝之子），而耶稣的形象，其他宗教几乎是普遍地积极地看待的。

无论这种批评有什么道理，显然宗教真理问题所涉及的要多于纯粹理论。真理是什么，不仅仅表现在关于上帝、人性和世界的真实的论述体系中，不仅仅表现在与之相比其他真理都是虚假的这样一系列命题真理当中。它总是同时涉及实践，即经验、启示和忍耐的方式以及阐释、赎罪和解放的方式。如果宗教相应地

预示一种对生命和死亡的终极的综合意义，宣扬一种最高的、不可磨灭的价值，为我们的行为和痛苦无条件地制订出有约束力的标准，并指明通向精神归宿的道路，那么，这就意味着真和善的范畴、意义和价值融合为一成为宗教，而关于宗教的（更多地从理论上理解的）真理或意义问题同时就是关于真（更多地从实践上理解的）的善或价值的问题。一个“真实的”基督徒或佛教徒是一个“善的”基督徒或佛教徒！在这个尺度内，关于什么是真的宗教和什么是假的宗教的问题同于什么是好的宗教和什么是坏的宗教的问题。

关于真正宗教的这一基本问题应该这样提出：宗教本身的真与伪、有价值和无价值应该怎样区分呢？在这里，我们不仅可以注目于印度的种姓制度、坦陀罗佛教的性力的形式及其性的活动，伊斯兰教的“圣战”和残酷的刑罚；我们更要记住基督教的十字军、对巫师的火刑、宗教裁判所和对犹太人的迫害等现象。显而易见，如果真理标准不仅是摆脱主观随意性或用以打击他人要害，那么，真理标准问题是十分细致、十分困难的。

诚然，没有一种宗教会完全放弃把自己的十分特殊的（基督教的、犹太教的、伊斯兰教的、印度教的、佛教的）真理标准用于其他宗教（见下文详述）。对话的确并不意味着放弃自我。但是：在每种宗教中，我们必须明确这样一个事实，即：这些标准首先只和自我、而不是和他人有关，首先只对自己有约束力，如果其他人都同样地、绝对地坚持他们自己的真理标准，那么，真正的对话从一开始便已没有希望。例如，圣经只能在基督教各教会之间的讨论中、最多在基督徒和犹太教徒之间的讨论中完成它的标准学上的解放作用。然而，在和穆斯林，当然还有印度教徒和佛教徒的谈话中，把圣经当作真理标准而直接援引是不妥当的。但是，如果基督徒在和各种宗教的对话中不能直截了当地求助于圣经（或穆斯林求助于古兰经，印度教徒求助于薄伽梵歌，

或佛教徒求助于佛经) 作为一个不可争辩的权威来依据正义和真理面对他人, 还能依据什么呢? 在这里, 我们谨慎地提出另外一种办法以资讨论: 我们向内部运动, 以螺旋方式谈论三个思想运动, 即: 从一般的伦理标准到一般的宗教标准, 然后再到特殊的基督教的标准。

人性是总体的伦理标准

如果我们比较我们的宗教和其他宗教, 如果考虑到我们对我们的宗教的滥用, 那么, 对于一切宗教来说, 都可以提出涉及真与善标准的问题, 也就是说, 涉及类似地适用于全部宗教的总体标准的问题; 我觉得, 这对国家法和国际法问题也不是完全不重要的。宗教的描写比较研究 (对规范标准不感兴趣) 本身 (常常不受检验) 对人类、自然、历史和神性具有特殊的理解 (例如隐蔽地预言“奥秘”), 却没有完成困难的标准学工作, 基督教神学也没有完成这一工作; 基督教神学至今尚未把自己和其他宗教认真比较, 而且一直尽可能地回避这个困难的问题。然而, 正是理论上的这一缺陷才需要一种尝试性的解决办法。

在这里, 一个无法回避的基本问题必须提出: 为了宗教的目的, 全部手段是否都可以允许使用? 因而, 是否一切都可以为宗教服务呢, 甚至包括滥用政治经济力量、性活动或侵略? 宗教是否可以动用看来是非人性的事物, 显然伤害、损伤、破坏甚至消灭人本身的事物呢? 在每种宗教中都有充分的例子 (并非全部都归于时代错误): 用人献祭, 因为是供奉上帝, 就可以接受吗? 为了信仰的原因, 儿童就可以屠杀、寡妇就可以遭受火刑、异教徒就可以折磨至死吗? 因为卖淫在寺庙中发生, 就能变成一种崇拜行为吗? 如果祈祷和通奸、禁欲和乱交、斋戒和吸毒即使是取得“神秘感受”的手段和方法, 也可以得到辩护吗? 欺瞒、奇迹骗

术、形形色色的谎言和狡诈行径，因为是为了据称的“神圣”目标就应该得到允许吗？试图挟制神性的魔术和求助于神性的宗教可以同日而语吗？帝国主义、种族主义或者男性沙文主义如果以宗教为依据，也应该肯定吗？圭亚那的集体自杀因为有宗教的动机，就连反对意见也不能提出吗？我就不信！

甚至有章法的宗教——无论哪一种——也不见得在每件事上都自然而然地是“道德的”；甚至集体地形成的某些习俗也需要重新审议。除了每种宗教自身具有的专门标准，今天比以往任何时候都更需要讨论总体伦理标准。在这方面，我们当然可以不必干预和当今伦理学争论（经验的、分析的或者先验人类学的争论）与规范基础的基本形式有关的、日益复杂的解释学问题。注重人性、注重真正的人，在任何情况下（我们要首先指出这一点，以避免任何误解）都不意味着把宗教降低为“一般人性”。

宗教表现得最有说服力的地方，恰恰就是在上帝视野中有效地实现人性的地方（早在对自治的现代追求之前），例如十诫、山上圣训、古兰经、佛经和薄伽梵歌。

从全局来看，当然，正好是长期争辩反对信仰、意识和宗教自由的基督教从这样一个事实中得到了好处，即：在它的影响范围之内，一种对宗教持批判态度的人道主义（当然常常是世俗的和反教会的）通过近代种种解放的过程从宗教中分离了出来。整个过程的结果是：人们能够以一种新方式要求（常常不具基督教特征的）教会实现各种价值；这些价值就其基础而言大体上是基督教的，例如自由、平等、博爱和“人的尊严”（即人性的精髓，已列入法律当中，例如联邦德国宪法第一条）。正因为人性在现代的自治中在宗教上和教会方面得到了解放，所以它又一次首先在基督教范围当中感到安然自得。

另外一方面，基督教和一般宗教，恰恰是在一个丧失方向、义务感萎缩、悲观主义弥漫、玩世不恭作法扩散的时代里能够超

越一切，为个人的意识建立心理学、教育学，甚至成文法；既然伦理超过了个人的趣味和判断，或者社会习俗问题，为什么还要道德观；既然伦理价值和标准都无条件地、因而普遍地起约束作用，为什么还要道德观。事实上，只有绝对物本身才能够无条件地约束；只有绝对者才能绝对地约束；只有宗教才能确立一种无条件的和普遍的伦理，同时将其具体化；几千年来它一直就是这么作的，时好时坏。

无论如何，在寻求人性过程中，在其他宗教里也发生了一个思考过程，这是不错的。因此，例如，在伊斯兰教里，正在热烈地讨论人权问题，特别是，情况正在日益清晰地表明伊斯兰教法沙里亚常常和联合国人权世界宣言（1948）发生尖锐冲突之后；这一点尤其表现在妇女平等权利（婚姻、离婚、继承权和工作权）和非穆斯林平等权利（职业限制）方面。这当然包括了针对古兰经本身的问题。希望不是毫无根据的：在人权和伦理结构标准问题上，尽管困难多端，但是，随着时间的推移，世界各种宗教之间的“人类生活和共处基本前提”（W. 科尔夫）的基本一致见解可以建立在高度的现代人意识上：人类基本价值和基本要求的“关键信念”虽然产生于人的意识，却仅仅是在历史发展的进程中（正如哥白尼的宇宙观一样）获得了持久的、不可逆反的、无条件的效力，事实上甚至经历了法规化过程（如“人权”或“基本权利”）。当然，它们还依然一再需要新的表现。

各种宗教在追求人权方面的进步（虽然意识中还有各种各样的滞留情况）无论如何是不可误解的。例如，人们会想到宗教裁判使用火刑和百般折磨这种恶习的消除，这种恶习在罗马天主教中延续使用直至近代；或者想到对“圣战”原理的新的人道主义解释和在较为开明的伊斯兰国家内刑法的改革；或者想到人祭和对寡妇施用火刑（从一开始就受到印度佛教徒和基督教徒的否定）的消除，这种作法直到英国占领以前在印度个别地区还在使用。

在远东、中东和近东的多次谈话使我深信不疑：将来，在全部伟大的宗教中，都会看到关于保障人权、解放妇女、理解社会正义和战争非正义性的迅猛增长的意识。宗教争取世界和平运动已经取得可观的进展。全部这些宗教动机和运动都已经变成了应该受到严肃对待的社会政治因素；联系到波兰、伊朗和阿富汗，人们对此已经有了相当的意识。因而，我的问题是：是不是可以求助于人性、真正的人道，具体地说即人的尊严和赋予它的基本价值的一切人的共同人性，来制订一种总体伦理的基本标准呢？

各种宗教都正在对人性加以新的思考。一个特别鲜明的例子是1970年在日本京都举行的“争取和平世界宗教会议”宣言：

我们注重关于一切的和平问题，聚集一堂，我们发现把我们团结起来的事物比把我们分离开来的事物更为重要。我们发现我们的共同点是：

对于全人类的平等和尊严见解基本一致的信念；

对个人及其意识不可侵犯的感受；

对人类集体价值的感受；

承认强权不是真理、人类力量就其本身而言是不充足的、也不是绝对的；

爱、同情、大公无私、精神力量和内心真挚的力量归根结底比仇恨、敌意和自我利益具有更大的力量；

同情穷人和被压迫者，反对富人和压迫者的义务感；

善最终取得胜利的殷切希望。

因此，在我们对标准的寻求过程中，基本问题是：对于人来说什么是善？回答是：凡是帮助人们获得真正人性的一切！基本

的伦理标准相应地就是人不应该像非人那样生活，而应该像人那样生活；他们应该实现全面的人性！在道德上，这就是善，它允许人类生活在个体方面和社会方面从长远看得到成功和顺利，让人们在各种层次和各个方面得到最佳的发展。人作为个体和在社会中应该在全部层次上（包括摄食和本能的层次）和方面（包括他们对社会和自然的关系）相应地实现他们的人性。因此，这意味着，如果“超人的”、“无条件的”、包罗一切的、最终的因素受到否决或消除，则人性的核心也就受到损害。没有这些因素，人性就变成没有四肢的躯干。

善与恶、真与伪可以按照真正的人性的基本规范来区分；这样，每种独立宗教中基本的善与恶、真与假也就能够加以区分。对于某一种特殊的宗教来说，这个标准可以规定如下：

1. 积极的标准：只要一种宗教为人性服务，只要它在其信条和道德法则、在仪礼和机构方面从人类身份、意义和价值方面培育人，并且帮助他们获得一种有意义的、富有成果的存在，它就是**真和善**的宗教。

这就意味着：凡是在人的身心、个人和社会人性（生活、完整的人格、自由、正义、和平）诸方面明确地保护、治疗和实现人的存在的事物，因而，凡是人性的、真正人道的事物，都有理由称为“神性”。

2. 消极的标准：只要一种宗教传播非人性，只要它在其信条和道德法则、在仪礼和机构方面从人类身份、意义和价值上妨碍人，并且阻碍他们获得一种有意义的、富有成果的存在，这就是**伪和恶**的宗教。

这意味着：凡是在人的身心、个人和社会人性（生活、完整的人格、自由、正义、和平）诸方面明显地压制、损伤和销毁人的存在的事物，因而，凡是非

人性的、非真正人道的事物，都没有理由称为“神性”。

在每一种宗教中都有优劣参半的情况：我直截了当地指出过，在迄今的历史上，在印度教、佛教、犹太教、基督教或者伊斯兰教中，都不缺乏善与恶、真与伪的明确例证。凡是在某种宗教贬低人的尊严或者某一种族、阶级、种姓或性别的尊严的地方，凡是在个人或整个人群在躯体上、心理或精神上遭受玷辱或者实际上是摧残的地方，我们所遇到的就是伪和恶的宗教。因此，应该考虑到，正是在宗教的领域里才涉及我的自我实现和他人的实现；但是，我们对社会、自然和宇宙的共同责任同样是处于一种不可分割联系中互相相关的。

因此，全部宗教都必须重新对实现人性的要求进行反思。赋予全部人的人性是对一切宗教都完全有效的一个总体的伦理标准。但是，所有的宗教也必须经常回顾（在这里，我们的螺旋又向内部运动）那在其起源、经典、权威人物之中放出光明的原有“本质”（“自然”，“实质”）。这些宗教的批评家和改革家、预言家和贤人都会常常提醒它们造成宗教变得不忠实于真“本质”（“非自然”、“非实质”）的那些事物：每种宗教自身的、原有的“本质”、它的权威性本原或者规范法则（“准绳”）对一切宗教都是一个总的标准，它们受到了这个标准的衡量。

真正的、或者圣经的标准是宗教的总体标准

面对宗教上的错误态度和谬误的发展情况，面对宗教的衰颓和缺陷，基督教神学在自己领域内特别经常地运用它的起源或经典的标准。这倒不是因为东西越老越好！较之新事物，它好，但并不是理所当然的。本原和圣经从一开始就是规范：本原基督

教、圣经的本原见证、基督教信仰的始发者。基督徒用其本原来衡量自己。但是，非基督徒也这样地衡量他们：“你们天天求助于圣经和基督，怎么办事还这样？”圣经，尤其是新约，是基督教的**圣典**，是行为准则。

律法书也是犹太人的准则、古兰经和穆罕默德（伊斯兰教规的体现）也是穆斯林的准则、佛法和佛像也是佛教徒的准则吗？如果就其本质因素而言，性力派的坦陀罗思想（及其对拯救的全部追求）与遵照佛的应当追求修行生活的告诫相矛盾，那么寻求标准又有什么意义？还有它那种嗜酒、它的性活动（轮座）？在多大的程度上这样一种坦陀罗思想还是佛教的（或者本来就是）？的确，在这里，佛教内部存在着一种批判：大部分佛教徒和基督徒的见解是一致的：性的活动的确有它的地位和价值，但正因为如此，它不属于这种沉思或崇拜，尤其不属于交换不同对象者的崇拜行为；因为在这种行为里，性的宗教和宗教的性观念已经没有区别，并为放任淫荡打开了大门。

关于真正（本原）或圣典（权威）的标准不仅仅涉及基督徒，而且涉及在原理上至少也适用于其他宗教的总体宗教标准：一种宗教在这里是凭藉其权威教导或活动（律法、新约、古兰经、吠陀或梵歌），在某些情况下也凭藉其权威人物（基督、穆罕默德、佛）来衡量的。因此，这个涉及“真实性”或“圣典特征”的标准不仅可以用于基督教，也可用于全部伟大的宗教；当然，改变是必然的，要依每一宗教而修订，在某些宗教里比在另外一些宗教里容易些（例如印度教）。我觉得，这个宗教标准，在伟大的社会变革和迅速展开的世俗化时期，对于非基督教的宗教也有一种增强的意义：什么是“精髓”，什么是“持久的”，什么是“有约束力的”，什么不是？这涉及到了每个人的身份！在这一点上，各种宗教都是一致的：初始的宗教遗产不应该在现代世界中消散，而应该让它们在现代世界中再次结出果实。因而，正是对

本原（真实）或权威（圣经）的思考给改革运动（在全部伟大宗教中都一再爆发）带来了一种强劲非凡的推动：宗教改革是对本原形式的追忆，同时又是为了未来的更新。

只有运用真实性或圣经性的标准才能明显展示每种宗教的精华！这不就等于令人信服地回答了在理论上和实践上什么是真正的基督教、真正的犹太教、真正的伊斯兰教、佛教，最后还有真正的印度教，而什么又不是这个问题了吗？当然，重建和本原或圣经（事件、人物或经书）的联系在历史地规定的宗教中具有一种完全不同的意义。但是，这绝不意味着在神秘宗教中没有这种联系。下文简要说明：

真正的印度宗教在原理上仅仅是以吠陀先知的业已辨明的著作作为依据的宗教。因此，各宗教及其神祇虽然在印度也纷繁多样，虽然印度人的宽容都同样宏大，但是，由于佛教（象耆那教一样）弃绝了吠陀，对印度人来说，它不可能是真正的宗教，因此，像印度伊斯兰教一样，遭到了弃绝。从印度一神教如毗湿奴教或湿婆教的圣经观点来看，情况也一样。

真正的佛教只可能是循入佛（佛使法轮运转）、循入法和“集体”（僧伽）中的那个宗教。虽然上座部佛教和大乘佛教之间的区别重大，各种佛教“宗派”繁多，但是，弃绝佛、法或僧伽（僧伽集体）的宗教都不能当作真正的道来接受。

真正的伊斯兰教仅仅是以向穆罕默德揭示的古兰经为依据的那个宗教。例如，尽管什叶派和逊尼派对宗教和政治的区别深远，但是两者都还是以古兰经为依据；对于两者来说，古兰经都是真主的话；凡偏离古兰经者，都脱离了真正的宗教，因此被“逐出教门”。犹太教虽然教条宽容、对律法解释不同，但情况也是类似的。

比亚洲神秘宗教清晰得多的是，在历史宗教方面，本原回答了什么是真正宗教这一问题。考虑到这一点——现在我们进入螺

旋第二层——关于真理的总体宗教标准已在基督教特殊的真理标准中具体化；可以设想，相应地也存在犹太教、伊斯兰教、印度和佛教的标准。

基督教的标准

到现在为止，我们说明了什么呢？依据总体伦理标准，如果一种宗教是人性的，并且不压抑、不摧毁人性，而是对它加以保护和扶植，那么，这种宗教就是真和善的。

根据总体宗教标准，如果一种宗教忠实于它自己的本原或圣典，忠实于它的真实“本质”、它经常引以为据的权威圣书或人物，这种宗教就是真和善的。

根据特殊的基督教标准，一种宗教如果在理论上和实践上都让人们感受到耶稣·基督的精神，那么，这种宗教就是真和善的。我把这一标准仅仅直接用于基督教：使用自我批评式的置疑方法提问：基督教是否在多大的程度上是合乎基督教精神的。不揣冒昧地说，这个标准自然也间接地适用于其他宗教。这样，可以批判地澄清这一问题：我们所愿意设定为基督教的某种精神是否，在多大的程度上也见于其他宗教（尤其是犹太教和伊斯兰教）。

我们也可以完全从外部、作为一名“中立的”观察者、宗教史学家、非基督教徒或者昔日的基督徒来审议基督教，而无需特殊专注于基督教的福音、传统或集体。这样，基督教就会以世界宗教之一出现，而且一定可以满足各种总体伦理的和宗教的真理标准。从这一观点出发，我们会发现许多真正的宗教。

但是，这种外部的考察（某种“对外政策”）不排除另外一种内部的观点（某种“对内政策”）。对于某一个人来说，把两种观察结合为一是完全正直和诚挚的。应该记取的是：这种内外关系

不仅仅对宗教有效。例如，作为一位学者的国际法律师，如果比较各个国家的宪法；如果他尝试理解国际谈判中某一特殊争论之点，他会同样地“从外部”考察本国（和本州）的宪法。但是，作为一名忠实的公民，他感觉到自己对这个（而非其他）宪法负有义务，并有意识地加以遵从，因此他要“从内部”考察这部宪法（或本州的宪法）。

我作为一名基督徒（和神学家），如果像每一位非基督徒看待他自己的宗教那样地去从内部看待基督教（从内部信守这种宗教，在我的情况中，作为一名基督徒，就是基督教），那么，像其他每种宗教一样，基督教就不仅仅是我在认识上依凭的一个体系。和每种宗教（有别于每种哲学）一样，基督教既是拯救的福音，又是拯救的方法。我面对的不单是需要我思考的哲学和神学论证，而是一种宗教的激励，而在基督教的情况中，则是一种需要全然的个人立场或遵从态度的信息。惟其如此，我们才能直接地充分深入地理解这种宗教。

因此，如果我从这一点出发以表白的语言说明我的理解，这并不是因为我担心“最终的后果”而退缩到我的宗教之中，而是因为我认为，如果我们没有从内部、以最终存在的严肃态度去肯定宗教，就不能从宗教最深入的现实去把握它。只有在某种宗教成为我的宗教之时，对于真理的讨论才能达到激动人心的深度。因而，对我来说，真理就是我的信仰，正如犹太教和伊斯兰教之对于犹太人和穆斯林、印度教和佛教之对于印度教徒和佛教徒一样，那是他们的宗教、他们的信仰，因而是真理。我的宗教，以及其他一切宗教所关注的不是总体的、而是一种存在的真理：“激动你的东西”！从这个意义上看，对我和对其他信徒，都只存在一种真正的宗教。

这表明，在寻求真正的宗教的过程中，没有人可以脱离自己的生活史和经验。从来没有一个神学家或者宗教史家、一个宗教

权威或者政治权威超然一切宗教，并且能够“客观地”、居高临下地判断一切宗教。无论是谁，如果认为自己“中立地”高踞于一切传统之上，他就永远不会影响任何人。任何（借用莱蒙多·帕尼卡 Raimundo Panikkar 使用过的形象）在他人观看他们自己窗外时也同样观看他自己窗外的整个现实，但是又不愿意和他们说话的人，任何认为自己可以对他人高高在上并评判一切人的人，都无疑已经失去了脚下坚实的土地：他的遭遇像古代伊卡罗斯那样，真理的阳光要把他的蜡制翅膀融化。

因而，我要申明坚持我的历史地形成的观点：这一个宗教对于我是真正的宗教，对于这一宗教的真理我可以提出充分的理由，这些理由也可能令其他人深信不疑。对我来说，基督教是我要走的路；在基督教里，我相信我找到了说明我的生与死的真理。但是，与此同时，其他宗教（对几十亿人来说是真正的宗教）的确绝对不是不真实的宗教，绝不是干脆就不真实的。这些宗教不仅具有许多和基督教共同的真理。还具有它们自己的真理，这是我们（“未加明说地”或者“含蓄地”）所尚不具备的。说明她或者他为什么恰恰是一个犹太教徒、穆斯林、印度教徒或者佛教徒的使命必须留给犹太教、穆斯林、印度教和佛教的神学家（哲学家）。基督教神学家就其本身来说也必须至少基本上有能力指出基督教的特殊标准，并且对下列问题给出答案：是什么具体地、或者应该把基督徒和非基督徒区别开来，是什么使基督徒成为基督徒。

那么，我为什么是一个基督徒呢？以一种新的、比较宗教学为背景，恐怕必须用一次以上的专题报告才能说明我之所以不是一个印度教徒或者佛教徒、也不是一个犹太教徒或者穆斯林、而恰恰是一名基督徒的全部理由。这里只提及最有决定意义的一条：我是一个基督徒，因为作为犹太教对上帝信仰的后果、又预期着伊斯兰教对上帝的信仰，我有信心在实践中相信：亚伯拉

罕、以撒（伊斯玛埃尔）和雅各的上帝不仅仅在以色列（和伊斯玛埃尔）的历史中发挥了作用，并通过他的预言者们说过话，而且他还以一种无可比拟的、对我来说具有决定意义的方式、在一位犹太人——拿撒勒的耶稣的生平事迹、苦难和死亡中展现了他自己。关于基督，第一代信徒就已深信，虽然他在十字架上惨死，却没有真的死去，而是进入了上帝的永生。现在他代表上帝本身（“在上帝的右侧”），是上帝派遣来的，是他派遣来的救世主或者基督，上帝的话变成了形体，是上帝的形象，是他的——亦即以色列古代尊称——儿子。总之，我是基督徒，因为我相信这个基督，并在实践上时好时坏地跟随着他（当然，是在世界已经发生变化的一个时期，和千百万各不相同地追随他的人一起），把他作为给我指出道路的人，因此，按约翰福音的话说，对于我们，他就是道、是信、是生！

然而，在对基督徒所作的一种自我批评的评论中，这意味着：基督徒不相信基督教。基督教是一种宗教，有它的教义、仪式和规则，又像其他每种宗教一样，是一种涵义高度含混的现实：卡尔·巴特强调这一点是完全正确的。由此可知，认定基督教是“绝对的宗教”是站不住脚的，而黑格尔以为他可以如此认定。基督教作为宗教，和其他宗教一样，都是相对地出现在世界史上的。

世界史上唯一绝对的事物是上帝本身。对于犹太人、基督徒和穆斯林来说，这种终极的现实当然不是歧义的、不明确的、无言无声的；这种现实通过预言家说话。对于信教的基督徒来说，它也不是面目皆无的。它已经在拿撒勒的耶稣其人的相对形象中显示出来。对于信徒（仅仅是对于他们），他就是言词、是道，对于其他人，他至少是走向道的引导。因此，基督徒信仰的不是基督教，而是上帝，在许多预言者和受启者之后，他把耶稣这个人作为他的耶稣、他选定的人派遣下凡。对基督徒来说，耶稣·

基督具有决定性的调节意义。

因为具体的基督教是这个上帝和他的基督的见证，所以基督教可以（在派生的和限定的意义上）由教徒自己称为真正的宗教，甚至卡尔·巴特也这样说过。但是，由于具体的基督教一再偏离上帝和他的基督，偏离这个具有决定性调节意义的基督，所以具体的基督教也一再是不真实的宗教，甚至在基督之后也还经常需要预言性的补正，需要教会内部的预言者，而且——这一点我们今天看得更清楚——也需要教会以外的预言者和受到启示者；预言者穆罕默德和佛可以突出地列入其中。

再说一遍：上帝——他不仅仅是“哲学家和博学之士的上帝”（犹太人的上帝），而且，最终和最后地也是“耶稣·基督的上帝”（基督徒的上帝），这一论断以最为深刻的方式表现了一种信仰的论断。这一论断是合理的信赖态度，不仅绝不是纯主观的和随意的，而且是完全合理而负责的。对于成为一名基督徒的这种决定（和犹太教、伊斯兰教、印度教和佛教相比较），我在别处已作出了详细的论述。如果我们不想简单地列出教条，那么，作为基督徒，我们不能逃避为耶稣·基督的意义作出经验论证的努力。仅仅援引关于三位一体和上帝之子身份的教义学说在这里无济于事。从这个人、他的福音、生活实践和命运之中，一定能够具体表明我为什么是一个基督徒，而且我们今天必须以一种新的方式作到这一点——和其他伟大的宗教人物加以批判比较。为此目的而进行比较宗教研究是必不可少的。这里所需要的不是把神学和宗教史分开（如卡尔·巴特的作法），也不是要去认识这种区分（这样，事实上就把神学降低为宗教史，或者相反）；这里需要的是二者的批判性合作。在这里，我愿意至少指出拿撒勒的耶稣的一个侧面（肯定地说，一个极为重要的侧面），该侧面十分突出地表明，对于基督教信仰来说，基督教的特殊标准不仅仅符合宗教一般起源标准，而且最终地也符合人性的总体伦理标准——螺

旋保持了它的连贯性。因为，作为上帝统治和意志宣言的结果，山上圣训、耶稣的全部行为目的何在呢？不多不少恰恰就是新的真正的人性：安息日、训诫，都是为了人类，而不是相反。

这种新的人道意味着一种更为彻底的人道，它表现在和其他种类的人道、甚至敌人的人道的团结一致。从确实的、真正的人耶稣的角度来看，山上圣训的这种更为根本的人道（现今置于一种完全不一样的世界视野之前）可以和其他宗教的男人和女人的人道团结一致并加以实践。与其他人道的这种团结一致完全是具体的：

它不仅放弃宗教战争、迫害和宗教裁判，并且实行宗教宽容，在和其他宗教的关系上用慈善、爱和团结取代它的集体利己主义（宗教中心主义）；

因而，它不计各种宗教的罪恶史，实行赦免并大胆开创新的天地；

它不是简单地取缔那些（常常是被人为地分开的）宗教机构和法规，而是为了人类的福利协调它们的关系；

它不是进行各种宗教的和政治的体系之间的公开或隐蔽的权力斗争，而是为持续的和解作出努力：不是向全世界推行整齐划一的宗教，而是主张各种宗教之间的和平，作为各国之间和平的前提。

这说明，基督教越具人性（按山上圣训的精神），它就越具有基督特性；它越具有基督特性，在外观上就越像是真正的宗教。这样，真理的三个标准就得到了充分的发展。我们在末节可以总结一下具有决定意义的各种因素。

在走向更伟大的真理的道路上

现在应该已经明确的是，如果我们想要探索对人类来说什么是善这一问题，不仅从实用主义或实证主义角度，而且从基础方面；不仅抽象地从哲学角度，而且具体地从存在的方面；不仅从心理和教育的角度，而且从一种无条件的义务感和总体的有效性方面出发，那我们就不能够避免涉及宗教，或者伪宗教。然而，反过来看，每一种宗教都可以用人性的总体伦理标准来衡量，因此，在现代条件下，不能忽视心理学、教育学、哲学和法学的成果。这不是一种恶性循环，相反，这是常见的情况，是一种相互的辩证关系：

1. 一方面，**真正的人性是真正的宗教的前提！**这说明，人道（尊重人类尊严和基本价值观）是对每种宗教提出的最低要求。凡是在人想要实现真正的宗教性的地方，都必定至少存有人性（即最低的标准）。
2. 另一方面，**真正的宗教是真正人道的实现！**这表明宗教（作为一种包罗万象意义的表现、最高的价值观、无条件的义务感）是实现人性的最好先决条件：无论在哪里，人如果想要凭藉无条件的和普遍的义务感实现人性，那里都一定恰恰有宗教（这是最好的标准）。

那么，什么是真正的宗教呢？对于这个复杂的问题，我已作出提供一种经过分辩的答案的尝试，力求使用最为清晰的概念和精确的理论，并借助于三种不同的、辩证地交织为一的标准，亦

即总体伦理的、总体宗教的和特殊基督教的标准，还借助于内部和外部两个方面。此中还包括对真正宗教是否存在这一问题的回答。现在可以以总结的形式提出：

从外部看，从宗教史考察，存在着各种真正的宗教：这些宗教，尽管有其意义含混之处，却至少是基本上满足了业已规定的标准（伦理的和宗教的）：拯救的道路条条通向一个目标，这些道路在某种程度上互相重合，而且在任何情况下都是相得益彰的。

对于我和我们基督徒而言，这一真正的宗教绝不排除其他宗教包含的真理，而是积极承认其效力。其他宗教不是简单地不真实的，而且也不是毫无保留地真实的。对我来说，这些宗教是有条件的（“有保留地”，或其他措辞）真实的宗教，只要它们不和基督教福音的决定性因素抵触，实际上就能够补充、纠正和丰富基督教。

这一长篇而详细的解释大概已经阐明，我们即不需中止自己的信仰，也不需因为神学对其他宗教的最大限度的开放而把真理问题搁置起来。我们应该在“友爱的竞争”（梵蒂冈Ⅱ）中为了真实而努力。但是，还有最后的一个告诫：不仅存在着两个“横向的”（内外）侧面，还有一个第三侧面。对于我这个信徒，对我们的信徒团体来说，因为基督教在基督身上目击了上帝，所以基督教是真实的宗教。但是，没有一种宗教享有全部的真理；只有上帝才拥有全部的真理。在这一点上，莱辛是正确的。无论上帝得到了什么名称，只有上帝自己是真理！这是第三个、“纵向的”侧面！

因而，还有最后的一点说明：甚至基督徒也不能声称理解了上帝；上帝是不能理解的；不能声称领会了上帝的用意，那是无法表述、莫测高深的。即使是在基督教信仰当中，我们和保罗一起看到的真理本身即上帝，也仅仅是似在镜中，其轮廓既隐又

现，松散不整，呈单一片面，每次都依我们极度特殊的观点和年龄而不同。的确，甚至基督教也是正在途中：这是朝觐的教会，行程中的人群。在行程中我们并不孤独。我们是和实行各种忏悔式和宗教的、各走自己道路的亿万人在一起的。我们正处在和他们交往的过程之中，这种交往延续越久就越深入。在这一过程中，我们不应争议什么是你的和我的，什么是我的真理或者你的真理；我们应该持无限的开放态度，以资学习、接受其他一切人的真理，毫无妒意地和他人分享自己的真理。

也许有人会问，这一切要何去何从呢？历史是没有止境的，同样，宗教之间的对话，不同于已经开始的忏悔之间的对话，是没有止境的。未来将给对于我们来说是真正宗教的基督教带来什么，我们不知道。未来给其他非基督教的宗教带来什么，我们不知道。2085年的基督学、古兰经学或佛学，或者教会、乌姆玛、僧伽会是什么样子，有谁知道呢？

关于未来，只有一件事是确定的：在人类生命完结之时，在世界的末日，将不会再有佛教或印度教，也不再有任何伊斯兰教和犹太教。的确，最后也不再有任何基督教。在末日不会再有任何宗教，而只有上帝本身；全部宗教都被引导到了他那里，在不完美让位于完美之时，随着基督徒自己为人所知，也就会充分认识上帝：直接面对真理！这样，在末日，各宗教之间将不会再有预言家或者得启示者；既无穆罕默德，也没有佛。事实上，就连基督徒们所相信的基督·耶稣也将不会站在那里，据保罗说，一切势力（甚至死亡）都将归顺于其本身的这个人本身也要“归顺于”上帝，这样，上帝本身——或无论东方对他怎样称呼——不仅存在于万物之中，而为万物之主（林前，15：28）。

杨德友 译

刘小枫 校

第一编

人与基督宗教



[法] 马利坦

人与人类的处境^①

在任何道德体系化之先的一个问题

以下我们将不再考察那些学说和体系^②，而是去考察人类行为本身和我们在生活中采取的态度与之有关联的一些最一般的抉择了。但是这些考察仍然间接地和我们在本书中检查过的种种哲学论旨有联系；的确，任何伟大的道德体系事实上都是这样的一种努力。那就是要求人们以这样或那样的方式，在这样或那样的程度上，无论如何要超脱自己的自然处境。但是，要末这些伟大的哲学学说不肯自认在作上面所说的这种努力，要末它们听凭这种努力所涉及的问题留在完全含而不露的状况之中。相反，我们认为必须把问题明明白白地摆出来。这样人们才会看到这个问题是那么深刻地牵涉到每一个人的道德生活又是那么深刻地把责任推给个人的主观性，看到这个问题实则属于在道德理论和道德体系形成之先的行为的形而上学的范围。如果人们试图就自身去考

① 本文为J. 马利坦：《道德哲学》（1960年，巴黎，Librairie Gallimard）的最后一章最后一节。选自《哲学译丛》1963年第10期。马利坦（Jacques Maritain 1882-1973），天主教神学家、哲学家，新托马斯主义代表，巴黎大学和普林斯顿大学教授。

② 全书共15章，最后一章是结论性的论述，而前14章是对历史上各哲学流派的道德学说的论述，如苏格拉底、柏拉图、亚里士多德、斯多亚、伊壁鸠鲁、康德、黑格尔、马克思、孔德、克尔凯戈尔、萨特、杜威和柏格森等人的道德学说，这里所说的那些学说和体系就是指这一些。——译者注

察这个问题，把事情归结为要点，那末人们好像就会辨别出以下所讨论的四种不同的态度，其中前两种事实上或多或少是我们之中某些人在生活中试图采取而又不能维持到底的态度，这两种态度太不合理，以致无法和任何一个确定思想相符合；至于其中的后两种，一种是与印度的思想相符合的，另一种在开始阶段与西方的哲学传统相符合，待其完成和取得实际有效的形式以后，又与基督教的思想相符合。

我们相信，事实是在我们所有的一切道德难题的背后有一个基本问题在，这个问题为每个人所无法回避，而在实践之中却从未获得充分的解决，只有在那些已经走上尽善尽美的道路的人们那里是例外：这就是人与人类的处境关系问题，或者是，人面对人类的处境应该采取何种态度的问题。

这个处境就是实质上与肉体相结合而又陷入在物质宇宙中的一个精神的处境。这是一种不幸的处境。它本身就是那么的悲惨，以致人们永远在梦想一个其中能或多或少地摆脱这个处境的黄金时代，而基督教则从天启的高度上教导说，人类本是带着亚当式的天恩被创造在一个优越的处境之中的，在这里人没有罪，没有痛苦，没有奴役和死亡，人类是由于自己的罪过而被从这种处境中罚落下来的。犹太-基督教的传统也宣称，在历史结束之后，在一个新的世界上，人类的处境将异乎寻常地改头换面。那些既不相信有纯洁无瑕的心境又不相信原罪的人把黄金时代放在历史的终结而不放在历史的开始，并且以为人类通过自己解放自己的力量、利用科学和彻底的社会改革就会终于到达尘世历险的最后阶段。另外一些人不要这种安慰人心的幻想，试图委身于一天一天地使他们忽视自身和世界的某种强有力的激情，或以一种绝望的虔诚的热情（这种热情可以用某种方式平息他们的心，但同时又在渐渐地啃啮它）来逃避这个星球上的景象。

事实上，我们所处的这种悲剧性的窘境正由于我们既不能不

接受人类的处境又不能无条件地去接受它的缘故。我在下面将说明我是在何种意义下理解无条件地接受人类的处境这句话的意义。至于说不接受人类的处境，显然这不过是一种道德倾向。像这一类的拒绝属于梦的世界；不过人也以梦来自养的，一个植根在主体的个人心理基础上的梦有可能决定这个人在生活中的基本态度。

不接受人类的处境的诱惑

我们在这一节和以下三节中将只从自然的角度的去考察事情。我们刚才指出，人类的处境是一个不幸的处境。中间物种的处境一般说来是不大令人羡慕的；而人类，因其既有肉体又有精神，是一个中间物种，这乃是一种荒谬怪诞的优越。苍天在诉述上帝的光荣，而上帝创造的大地却对人有那么的可怖。是一个“涕泣之谷”么？是的，而且这句话不是一个简单的诗中的形象。

这里所涉及的不是任何一种摩尼教。真的，物质宇宙富有不可思议的奇迹，而且以诉说不完的美（这种美在这个宇宙里显示出创造它的精神的手迹）在闪闪放光；真的，尽管有残酷性和贪婪性存留在这个宇宙上，但自然界却被存在着的善意和宽宏大量所渗透，到最后把一切事物都包罗在它的伟大规律的不可动摇的和平里，都包罗在高傲地无视我们的那种伟大的合理必然性里；真的，在人自身中，感官世界，不管它可能隐藏有多少苦楚，但它首先是以它用之来迷醉我们的温馨和快乐所组成的；真的，人性就其本质而言是善良的，对任何生物、特别对人来说，生是一种奇妙的恩赐。但是尽管这一切都是真的，而需要物质来进行操作的精神仍然不得不付出大得可怕的代价并且冒着重大的危险才能克服物质，而且最经常的是精神被物质所戏弄。精神是不死的，而物质则把死的规律强加给精神所推动的身体。人比银河系

还要伟大；但是在这样的一个存在物那里的感觉本能和动物的下意识都只想逃避或歪曲精神的判断，恶行对它来说是那么的容易，（如果我们去考察整个的类）又是那么的不可避免。讲到“辛劳的痛楚”或痛苦，那么看到一个动物在受苦就已这样可怕了，然而比起穿透一个与精神相结合的肉体或穿透精神本身的痛苦来，却是微不足道的了。

这样人们就懂得，我们愈是这样或那样地意识到自身中的精神的自然要求（这个精神就是人的灵魂，它带着灵魂所具有的最高权力显示给人），拒绝人类的处境的诱惑就越有潜入我们心中的危险。像这一类的诱惑在原始人那里是不存在的。人们可以相信，在人类的集体历史中，正是这种诱惑在大部分时间上，在我们不知不觉中在我们的内心发生作用，以致文明由以推进的各种进步跟使这种进步迷失方向的幻景或各种腐蚀进步的伤风败俗事情得以齐头并进。

在心灵深处不接受人类的处境，这或者是梦想跳出我们的界限和企图享受一种充分的自由，在这种自由里我们的本性可以借自己的力量而欣欣向荣，或者是戏弄纯洁无瑕的精神（这就是我们以前叫做天使万能论的罪过），或者是咒诅和力图无视有碍知性活动的一切东西，而生活在反对大家都是人这一事实的内心反抗的状况中，或者是用随便哪一种贪恋，哪怕是对肉欲的贪恋也可以，以便逃避这样的一个局面，即理性到处在跟物质打交道，这个物质是对我们的精神要求的一种经常的挑衅。所以，那些毕生从事于智力生活的人，特别如诗人和哲学家，他们都或多或少地冒着受这种诱惑的危险，就没有什么值得奇怪的了。希腊古代的智者说，对人来说最好不如不生，可见他们已屈从于这种诱惑之下了。

在个人生活中最经常能使这种诱惑产生的是，——然而并不因此就能说明其中的道理，——凡是如亚里士多德所说的竭力想

“按照智力生活”的人，比起“按照人性”生活的人来更能意识到我们上面所指出的关于人类处境的一切悲惨情况。即使是献身于沉思的人也往往忘记这个折磨着精神的物质，精神在物质那里，通过感觉而找到自己生命的泉源，他们还忘记沉思所引起的痛苦，物质本身使之在某种限度内变成为暂时性的，因为物质是变化的激进导因。

尤其如果他们能注意到历史的教训和穷人、被遗弃的人的长期的呼号，他们就会懂得赤裸裸的痛苦、恐怖、没有慰藉的烦恼，这一切对我们来说才是世界的真实背景，尽管自然是那么的慷慨，一代一代的人类所取得的成就是那么的辉煌，以致文明的进步，艺术和认识的进步有可能使事物变成为对人不再那么的敌对，使得人自己的生活结构变得更与人相称。很可能我们在长时期中看不到这个世界背景。它只偶尔出现在我们的眼前。

按照着智力而跨过生活门槛的人同时还懂得在就物质方面而言的彻底偶然性中和在就物质自然方面而言的从属性中（这个偶然性和这个从属性造成我们存在的形而上学的缺陷），对于他的种类区别和他的身份所关的精神有多少使它受侮辱、使它无地自容的东西在。

就物质自然来说，人会比溪流的潺潺声更有价值么？精神为了在这里继续它自己的工作，不断地跟偶然性和无用性发生争执；精神的运动不仅仅从属于它从中有其自己的对象在的绝对价值，而且也从属于偶然，从属于好的和坏的遭际；精神忍受着永恒的垂死挣扎而一代代地前进，使得它在此世所产生出来的东西最后屈从于——我是说在人的眼里，而且除非是得到神灵的护佑——衰退和失效的规律，即物质的规律，又使这个本身是不死的东西必须付出模棱两可和蔑视误解（这一切在整个的时间过程中反复不已）的代价之后才为我们人类所接受。

但这一切仍然是必须接受的。即使他们不按照着自己的方式

重复着浮士德的历史，也不管他们做得多么无力，但是这些人借口要按智力来生活而结果却被拒绝接受人类处境的诱惑所牵走，他们的烦闷真是没有比这更凄惨和更空虚的了。他们已事先被征服，而他们的失败又加重了他们的屈服。

无条件地接受人类的处境的诱惑

那末，无条件地接受人类的处境是不是个办法呢？这种无条件的接受并不是不要付出那么多的代价的，而且也不是那么容易的。无视人身上的超人的要求（这种要求与人性是同体的），无视人性从精神的渐进运动中所附带的要求，连同着精神的折磨和冒险，换言之，就是蔑视人性要不断地超脱我们在尘世上的处境的当前特定阶段的要求，这是背叛人性。因而如果我们要超脱当前的特定阶段，这就是说我们不是无保留地接受它的。

此外，还应当看一看我们所使用的语句的全部的真正含义。接受人类的处境，也就是接受——把生活所提供的一切真、善、美的东西，把精神的伟大，把“英雄的号召”统统包括在内——彻底的偶然性、失败、奴役、大量的痛苦，还有（和自然相比较）我们的存在的命定的无用性、疾病、死亡、寄生在社会生活之中的形形色色的专横、伪善、腐化所放的恶臭和金钱的恶臭、愚蠢和谎言的力量。但是，如果问题在于一个人必须无条件地接受人类的处境，那末在接受我们的本性所带来的全部辛劳的痛楚时，他为什么终归不能同时把我们的本性所倾向的犯错误的全部痛苦也接受下来呢？人们如实地造成了这种痛苦，连带着自己肉体的弱点和寄存在肉体上的贪欲，连带着对快乐与权力的渴望和这些欲望的狂热，特别不是来自他本人而是来自他的类的这种刻骨铭心的欲望的狂热，对这个类而言他的个人人格关系不大，但仍需要他的染色体来永远存留下去。这一切也都是人类处境的组成部

分。无条件地接受（如果这是可能的话）人类的处境意味着把它全部接受下来，包括犯罪的不幸和受苦的不幸在内。

当然这样做下去不会没有一个根本的矛盾和加添上去的折磨。因为社会团体、部落或社会，以及人类非此不能在地球上持续下去的文化情况，这一切都需要有由震慑性的制裁所保证的种种规章和戒律；而为人类的处境最主要的乃是：道德义务感和自然地存在于每一个人的心灵之中的善恶之辨感（这件事本身就与接受自以为是由我们的本性所要求的道德上的恶是矛盾的），至少在对部落禁令的服从的完全外在化了的形式之下，而且在善与恶仅仅表现为社会团体所允许或禁止的情况下，而发挥作用。所以，无条件地接受人类的处境，就是一种内在地矛盾着的道德倾向，虽然它事实上在许多人那里已经或多或少地形成，这种道德倾向就是：不仅要同意臣服于犯罪和臣服于受苦，而且还同意要臣服于恐怖的法律，这种法律把某些过错当作为触犯一般行为和封闭社会的规律而加以禁止。

假定这样的一种对人类的处境的接受能进行到底的话，那么它将使人生活在动物性的边缘，正像我们指出过的那样，它与拒绝接受人类的处境其实同样是不可能的，因为充分同意臣服于道德上的恶，不论你怎样去设想这种恶，对人来说是不可能的。我们所谓无条件地接受人类的处境，这只不过是这样的一个界限而已，我们人类，哪怕是在最原始的代表人物那里，从来没有达到过。事实是，我们当中许多人正是在或多或少地接近于这个界限时才有无条件地接受人类的处境的样子。他们几乎是无条件地把它接受下来了。他们不仅仅有他们这一伙、他们的阶级或他们的社会习惯法的法典（这种习惯法尽管在十分低级的形式下，也已经包含有禁止犯过错的意思在内），他们也有真正的道德生活的一种初稿，而且往往大大地超过初稿，由于这个缘故他们不喜欢自己所做的恶事。但是，即使他们的良心以外还有坚定的信念，

在某些领域里，——特别是两性关系的领域，在某些时代关于“荣誉”（决斗）的领域和战争的领域，——不注意道德准则的行动在他们看来好像是正常的；这正是人类的处境要求这样的，他们相信人类的处境给他们强加了另一个法典。也许有一天他们会后悔这样地轻视道德准则犯下了的行为（姑且不谈我们中许多另一些人不是在后悔莫及的情况下违犯道德准则的）。作恶而又后悔作恶，这是人所能做到的最低限度，证明要彻底地屈服于无条件地接受人类处境的诱惑之下是不可能的。

印度灵性的回答

对人所要求的既不是无条件地接受也不是拒不接受人类的处境，而是要超越这种处境^①。可能有两种超越人类处境的方式：一种方式已包含有某种拒不接受人类处境的意思在内（因为在这个场合，人要靠他自己的力量去超越自己的处境，于是人不得不陷人在违反自己本性的一种努力中）；另一种方式是在承认人类的处境之中去超越这种处境（因为在这个场合，有一种“新的本性”被接枝在人性上去了，从而使得人可以不必违反着本性走去，而只要朝着本性走去就能超越自己的处境）。第一种方法相当于（简单点说）我们叫做的佛教徒印度人的方法；第二种方法则相当于我们叫做福音的方法。

用智力和意志的最高集中，去消除任何特殊的形式和表现，印度的智慧通过空而固定在一个绝对之中，这个绝对就是在自己

^① 我们在这里不谈黑格尔—马克思主义关于人类处境问题的回答。根据他们的观点，问题不在于超越人类的处境，而是要通过历史的和人本身的劳动来改造人类的处境，而最后把它神化。象这样一种解决方法是建立在显然错误的哲学假设上的，在这种假设里，人性这个概念让位给人对人自动创造的争讼这一概念了。

的纯粹的形而上学存在之中的自我，——经验被理解为同时导致存在的超验性（我，Atman）和完全的无定（涅槃，nirvana）。一切的幻觉形式（我们的生命在这种幻觉中通过）都消失了，一切被否定和化为乌有，只剩下与自身相接触的自我。

显然，达到这样的一个目标（甚而毋须再谈人们理应不断地去追求的那些“力量”），这就是竭力用精神元气来超越人类的处境。然而同样明显的是，这是用拒绝的手段去超越人类的处境。这种活着摆脱一切的人在退守在自身之中时并与全人类相隔离时争取到一种内心的万能力量，他进入远比隐修士的孤独生活要更深的孤隐境界，因为正是他的灵魂本身已与人们及其在尘世上的涉险的一切不幸相断绝。走出幻觉，摆脱轮回，或者至少摆脱轮回所带来的反复不已的一切痛苦，这就是同时摆脱了人类的处境。拒不接受人类的处境在这里仍然只是超越它的一个手段，而不是对它的一种反抗行为，一种单纯的拒绝。可是这毕竟是印度人灵性的精华之所在。因为这个缘故，即使智者——像在大乘佛教中那样——向人们普施他的慈悲，这仍然好像出自一个不再属于人类的人物的殷勤，这个人物的内心——既有到涅槃中去找隐避的要求——可见并不为人类的苦难而痛苦，也不去分担人类的苦难。

在我们刚才谈到的那种对人类的处境的含蓄的拒绝中怎么会看不出印度灵性的弱点之一呢？就拒绝这件事本身来考察（即不管那些事实上可能在一个具有善意的心灵里出现的感恩）这种想逃避我们由于我们之来到世界而自然而然地被放进去的境界的努力，它是用一种特殊勇气、一种特殊的精神高傲表现出来的。所以像这样的拒绝，在事实上，不管它取得何种胜利，到最后总归是要失败的。勇敢和高傲正是人类处境的两个最深刻的特点。印度的智者或佛教徒智者只在不由自主地证明他是属于人类的处境时才离开这个处境，我是说通过他们不得不作出的一切否定和他

们所需要的整套修炼工夫和专门工夫，又通过某种不断地努力，他们才得超越人类的处境。然而活着摆脱一切的人仍将象别人一样死去，他并未摆脱人类处境中的最悲惨地属于人类的东西。

福音书的回答

基督教的或福音书的解答是怎样的呢？这种解答把我们带出纯粹哲学和纯粹理性的范围之外，然而，由于一种奇特的悖论，却正是在这种解答里和它给我们提出的奥秘中，人才有可能对人类的处境采取一个真正合理的态度。

我们在上面说过，任何伟大的道德体系事实上都是一种努力，那就是要求人们以这样或那样的方式，在这种或那种程度上，无论如何要去超脱自己的自然处境。的确，以下这些体系（我们在这里只提到在本书中已经考察过的体系）都要求人一方面要避免犯道德错误，另一方面又要接受人类处境所招来的痛苦，而来超脱人类的处境：如在柏拉图、亚里士多德、斯多噶、伊壁鸠鲁、康德、萨特和柏格森等人那里，就要求人要重视比人的生命更高一等的善，或者要重视人的生命在其中合理地消耗的幸福，或者要重视美德，或者要重视尽情地娱乐直到一切都无所谓为止的快乐，或者要重视责任，或者要重视自由，或者要重视伟大的神秘主义者号召我们的最高的爱。又如在黑格尔、马克思、孔德和杜威等人那里，则把自然神化了。但是，即使在那些想认真地努力来超脱人类处境的人那里（柏格森除外，又在克尔凯戈尔那里则是以信仰的名义来谈的），也没有谈到真正地超脱人类的处境。单凭人的伎俩来超脱人类处境的尝试，到最后或者总归是无效或者总归是幻想。唯有与基督教在一起，想超脱人类处境的努力才真正能达到目的。

注意到我们在这里没有谈徒有基督教徒之名的群众的中间态

度；实属多余之举。我们谈的是如实地向每一个人提出的基督教的要求，而这种要求也只有圣人那里才几乎完全实现了。

对基督徒来说，问题在于：超越人类的处境，而要依靠上帝的神恩，——不是象印度的智者那样的，通过自我的最高集中，——同时又要对这种处境表示同意，无反抗地加以接受，虽然不是无条件地接受它；因为基督徒接受这种处境：凡是属于这种处境所固有的辛劳的痛苦，他都接受，凡是属于道德过失和罪恶的一切，他都不接受。一涉及到罪恶，他就和人类处境相决绝，一涉及到彻底偶然性和它所带来的痛苦及欢乐，他就接受人类的处境：这一切是理性所要求的，但只通过本身就是圣德的那一位（因为他是具体化的道）的恩典的安排这一切才终于变成为可能。同时，接受人类处境才不再是对必然性的一种简单的屈服，而变成为主动的承认和出于爱的承认。

至于说到在某种程度上凡有神恩的赐与所寄居的任何一个心灵和在一种完满的程度上的圣人（即已进入到我们上面所说的超道德制度的人），那末，这个心灵和这个圣人人都能超越人类的处境，这对某种人来说（他主张天恩是对神的生命的分享）是很明显的。我们在这里，必须强调的是，福音解答的另一个方面，即同时发生的对人类处境的接受（罪恶除外）。

在这样既被超越同时又被接受的人类处境中，说真话，一切依然是原样而一切又都改头换面了。如果神恩使人分享神的生命，又如果神恩把人的本性提高到神的生命的特有序列，那末这永远是一个伤残的本性被这样地提高了；这永远是一个被弱点所吞噬的人来分享永恒的生命和上帝的爱了。人类的处境并未改变。它没有改变，因为上帝的道把它如实地担当起来了，只要历史存在下去，它将永远是这样。那位无罪者把世界上的一切罪恶担当起来时，也把世界上的一切郁闷、临在人类头上的一切痛苦，人不得不依存于偶发性和突发性这种全部屈辱，这一切的一

切都担当起来了。既然我们的最微不足道的行动，一经被慈悲之念所推动，便有一个永恒的价值，又既然上帝之子同意自己来忍受我们处境中的种种奴役，那末我们的生命所从属的形而上学的偶然性和无用性今后还有什么重要呢？

耶稣基督在其隐居生活时是乡村中的一个穷苦工人，他的布道和显奇迹的活动出现在一个历史环境里，这个历史环境把当时当地的一切情况和一切偶然事情都压在他的身上。他愿意同当时死去的最不幸的人们一样死去。他的受难是他降生到人类处境以来的一切苦楚和屈辱的一种难忍的集合。

于是我们刚才所说的世界的真背景，赤裸裸的痛苦的世界，恐怖和无法慰藉的烦恼的世界，就暴露在基督教徒的眼前并且深深印进他的心，而接受人类处境（关于辛劳的痛楚）这件事，对基督徒说来，取得一个崭新的意义，变成为他应当去参加十字架赎世的事业中，变成为他应当分担他所爱慕的那一位所受的种种凌辱^①。那末说圣人们甘愿受苦又有什么值得奇怪的呢？受苦，因为对圣人说来，是爱的印记，是参与他们所最爱的那一位的事业，于是对他们就变成为此世的最可贵的幸福了。

所以，请看，通过一种表面上的矛盾，圣人既感谢上帝加给他们的一切好处和颁赐给他们的一切保佑、安慰和快乐，同时又感谢上帝分送给他们的一切疾病和痛苦。我们这些人，虽说是恶人，当我们的子女要求面包的时候，难道会抛给他们石头吗？然而当他给我们面包时，却要感谢上帝，当他给我们石头，或者比石头更坏的东西时，也要感谢上帝。辛劳的痛楚，尽管永远是那样，而且照着那样已经充分地感受到了，现在却改变价值而成为一种高超的幸福了，这种幸福确是完全看不见的，除非在一刹那

① 德·付谷神甫写道：“我们受的种种凌辱乃是我们所有的把我们和耶稣相结合和使灵魂得到好处的最有力的手段。”

间，可以出现某种平安的信号，这种平安高出驻留在受折磨的心灵里的人的平安。

在无信仰者看来，这只是宗教在耍两面派手法时给自己提供的一种可怕的便利。在信仰者看来，这里有只为信仰所能接触到的一个奥秘的无比的伟大；而且在信仰里，它可以被智慧以某种方式接触到并啧啧而道，不过就其本身来说，这个奥秘仍是和上帝本身同样地不可思议的。

无疑，对哲学家来说，这个奥秘是最不可思议的，因为哲学家知道的太清楚了，本质是不变的，在事物的正常过程中，痛苦，除非它所光顾到的人勇敢地设法去克服它，将会使人的本质降格和恶化。可是，谁如果在圣人的证词面前不屈服，谁就是个傻子。不过，照他自己的看法，他至多只能说，上帝的爱是和上帝的存在一样地超验的，上帝的存在正如任何不存在的东西一样；叫人的心去认识自我存在的爱的超验性，比之叫人的智慧去认识自我存在的上帝的超验性还要困难。陀斯妥也夫斯基这样说：“你要相信，上帝是以你所不能想象的一种方式在爱你。”^①

这里也一样，哲学家能禁得住自己提出问题吗？

哲学家看到圣人行为中的另一个表面的矛盾而感到惊奇。圣人甘愿受苦，把痛苦当作此世的最可贵的幸福。归根到底，这是他们自己的事，或者不如说，这是上帝与他们之间的一件事。但是，他们所爱的另外一些人不全都是人吗？他们是不是也希望这些人得到此世的这种最可贵的幸福呢？然而他们要做的却不是这样，他们毕生试图减少人们的痛苦，治愈人们的创伤。关于这个问题的答案，如果可以约略看出的话，涉及到精神的结构本身。

受苦就其本身来说是个不幸，并将永远是个不幸。那么怎么会期待自己所爱的人去受苦呢？基督徒所掌握到一种简单的认

^① 参阅亨利·特劳亚：《神圣的俄国》，巴黎，Grasset，1956年，第149页。

识，这种认识由有关道德的一切文献中的老生常谈而常常地引起基督徒的注意，因之可以把慈悲为怀的心灵和为十字架而牺牲的精神结合起来，从思想上和理论上把一种品质强加于痛苦上，赖有这种品质，上面所说的这种认识才能帮助心灵去忍受痛苦；它不能使基督徒爱痛苦和希望痛苦，它不改变痛苦的价值。如果有真正的和实际的价值变化，那只能是在一个人的自我和神的自我之间的现实的和绝对不可交流的爱的烈火中，这一切永远是一个闭而不宣的秘密，仅仅对个人的主观性来说是有效的。所以，圣人要把他们当作为此世最可贵的幸福只保留给自己。多么奇特的利己主义者！他们愿意自己受苦，不愿意别人受苦。耶稣曾为拉则禄的死亡和马尔达与玛丽的受苦而痛哭流涕过。

但是哲学家还有别的问题。使哲学家在人类处境中首先注意到的不是圣人们的受苦，而是人群的受苦，他们所不愿意的，而象一只猛兽那样突袭到人群身上的受苦。哲学家怎么能主张人应当受苦呢？

哲学家知道，反对痛苦的斗争是人类前进的努力的诸方面之一，在这种斗争中，理性的劳动和福音书的酵素作用、科学的进步和社会正义的发扬、人们对自身的认识的发展（不管这种认识还是多么幼稚），这一切在不断地使我们向前发展。哲学家并不倾向于崇拜最高的存在，而把赞颂加于人，加于无数知名的和不知名的劳动者，他们在一个庞大历史的整个过程中，尽其创造性的天才和自我牺牲精神，辛勤就事，而且将永远这样做下去以便使大地变得更适宜于居住。但是哲学家也知道，随着人们在反对痛苦的斗争中所赢得的进步，新的痛苦原因又开始滋长，以致不管人所取得的一切进步，人将永远脱离不了痛苦，正如永远脱离不了疾病一样^①。现代人所遭受的痛苦已不同于穴居野处的人所

^① 参阅雷纳·杜卜：《幻想的奇迹》，纽约，Harper，1959年。

遭受的痛苦了。总的说来，人们可以怀疑现代人所受的痛苦是否少了些；人们可以怀疑，在反对痛苦的斗争中所赢得的一切胜利是否能有这样的—个结果，那就是在补偿辛劳的过程之中，维持—种中等的水平，在这种水平上，总的生活大体上是可以忍受的了。无论如何，永远会有足够的辛劳的痛楚使心灵与智慧陷于烦恼之中。

所以，哲学家在思考人的痛苦中得出的回答是有效的，但还不够。此外还有另—个回答，它不仅有关尘世的历史，而且还首先有关永恒的生命。这种回答已在山上的圣训中作出来了。

如果在人类中间有广大的受苦的群众，他们所受的苦不是基督及其圣徒所受的可以赎罪的苦，那正是为了赎回这种苦难，至少在凡是人类自由并不对此表示反对的地方，使得在我们的尘世痛哭流涕过的人永远获得安慰。

傅乐安 译

陆达成 校

[英] 麦奎利

人的生存^①

1. 人的生存及其两极性

我们转向了人，因为，正是人，才生活在信仰中（或没有信仰而生活），正是人，才探求作为信仰之阐释的神学，所以，如果我们要达到对信仰和神学之基础的任何理解，我们似乎就必须通过研究人来寻求它。就我们所知，信仰与神学的现象，只是在人当中才表现出来。此外，既然有信仰的人和无信仰的人都同样具有人性，那么，任何要说明信仰是什么的努力，要提出信仰并非任意的主张的努力，就似乎都得从大家具有人性的共同基础出发，这样，信仰才可以被视为某种植根于我们人类生存的结构本身之中的东西，它的主张的核心地位才可以同时被大家看清楚。

可是，我们该怎样去认识人究竟是什么——或者换个更具体的说法，我们究竟是谁呢？确实，从最古老的时代起，人们就一直在力求认识自己，但是人们也承认，这是极其困难的。真正的自我认识，似乎是最难获得的认识。它本该是最容易的，因为再没有什么东西比人自己更接近人的了；然而正因为这种接近，这样一种认识就绝不可能是一件冷漠的事，或者是一种抽象的理论

① 选自 John Macquarrie: *Principles of Christian Theology* (《基督教神学原理》), Chap. III, Revised Edition; SCM Press Ltd. London, 1979.

麦奎利 (John Macquarrie 1919—), 当代英国著名神学家，曾先后任格拉斯哥大学、纽约协和神学院和牛津大学神学教授。

认识了，于是，在生存中最接近的东西，也许正是在理解中最遥远的东西。在现代，我们在人是什么或我们是谁这个问题上的理解之不一致，更是前所未有的，我们时代彼此冲突的各大意识形态，反映出对于什么构成了真正的人类生存的不同理解——这些理解我们可以在人本主义或基督教，在马克思主义或佛教，或者在浮浅而缺少思考的享乐主义当中找到。

在这些彼此冲突的观点面前，我们只能力求遵循现象学的方法，就是说，尽力将预定的前提和解释置诸高阁，这样，我们就可以直接面对按本来面目呈现的人类生存的现象。如果我们努力老老实实地面对现象，按它们所呈现的样子来描述它们，特别小心地不漏掉我们可能不想看的东西，那么我们就可以转向解释的问题了。可是在这里，即使是描述的任务，也包含着错误的可能性。人的生存不仅是变易不居的，而且也是暧昧不明的、具有两极的。所以，即令声称仅仅是在描述现象，也有变得片面的危险。

是什么东西使人区别于世上其他事物？这个问题提供了一个起点。存在主义者用人的“生存”来回答这个问题，在这里，“生存”一词不是从可能出现在世上的任何东西这一传统意义上来理解，而是从它本来的“站出来”这一根本意义上来理解的。在传统意义上，人、猫、树木、岩石都同样生存着^①，可是在比较严格的意义上，虽然人、猫、树木和岩石都“在”，但只有人被说成是生存着。当然，要是我们仅仅说“生存”应理解为“站出来”，那么，说生存就是使人区别于世上其他事物的东西，似乎就跟同语反复差不多了^②。我们立刻得追问一下，人是怎样站出来的？

人、猫、树木、岩石都在；它们都拥有存在，我们在这个世

① “生存”的原文exist也可译作“存在”。——译者注。

② “站出来”的原文standing out有“突出”之意。——译者注。

界上能遇见它们。可是就我们所知，只有人对自己的存在是开放的，这意思是说，他不仅在，而且知道自己在这一事实，而且在某种程度上还知道自己是什么。他有着对他自己开放的存在，而这种开放，正如我们将要表明的，不仅出现于理解之中，而且涉及他在一个世界上的感情的和意志的生存的全部范围。对“在一个世界上”一语应予注意。并不是人的内心生活在某种主观内省中向他自己开放，而是已经卷入了一个人与物之世界的他的生活向他自己开放。没有某个世界，就不可能有像人的生存这样的一种生存。于是，如果“生存”一词指的是刚才提到的人类生活的特性的话，在这个特别限定的意义上，不能把“生存”加于岩石、树木之类，就十分清楚了。这当然跟“唯心主义”的观点，或者跟认为精神的东西比物质的东西有更多的真实性的说法毫无关系。一块岩石，或者任何别的无生物，只是在它没有对自己开放的存在这个意义上，才不是生存着的。正如我们在一样，它确实在，但它存在的方式不同。猫大约介乎于岩石与人之间，可是即使它们也并不像我们这样生存着，这一点在通过分析而充实了生存的概念之后，就会变得更加明白。说来荒唐，其实有理。当现代人比以往任何时候更明白地意识到他跟低等动物，跟他在某种意义上应被视为其组成部份的整个自然界的亲缘关系时，他同时也比以往任何时候更明白地意识到了把他跟自然隔开的鸿沟。揭示了人的动物起源的同一科学，也使自然界世俗化，从中清除了每一点有灵论的遗迹，于是，一方面，原始人把自己的思想感情投射到他周围的世界，把自然力设想为是靠一个类似他自己的生命所推动的，另一方面，现代人却把自然过程理解为对自己是疏远的和冷漠的。某些哲学家看来远远没有脱离一种彻底的二元论，在这种二元论中，人的生存（历史）是跟宇宙过程（自然）尖锐对立的。

我们来进一步弄清“生存”的含义。它的特征已被归结为一种

存在的形式，在这种形式中，生存者的存在对他自己是开放的。这种开放不光是对印象的被动的接受。生存者关心着开放的生存，在一定限度内能对它作出反应。人在自然界独一无二的地位，来源于这个事实，即，在他之中，进化过程已经第一次（至少在地球上）对于自身变得透明，并在某种程度上能够自我引导了。生存的这种独特性，还可以用另一种方式这样来表述，即，人跟他自身有一种联系。我们一直在使用这样一些语句，例如：“我恨我自己干了这种事”，或者“我对我自己感到满意”，或者甚至还有“我说那话时仿佛已经不是我自己了”，这些话的意思，我们很清楚，可是如果我们思索一下，我们会发觉它们是一些谜。想一想，谁是那个有别于“我自己”的“我”呢？要解释这些话，我们得面对怎样一种复杂的生存结构呢？后面还需要谈谈我们应该如何理解自我，但是在此刻，提出两点就足够了，这两点来自生存是生存者同自身的能作出反应的关系这个概念。第一点是，自我不是完成的，可以说它永远处于中途，它在任何给定的时刻总是未完成的。自然中的客体都有赋予它们的性质，可是“赋予”人的东西却是一种生存，这种生存站在形形色色的存在的可能性面前，在这些可能性中，它必须负责地进行区分。这导致了更深入的一点。因为自我并非是现成的“本质”或性质的集合，而是一种必须负责地实现的潜在可能性，所以人或者会达到真正的自我，或者会失掉它，从而跌落到可以适当地称为最充分意义上的“生存”的那种存在的水准以下。

我们在此根据存在主义哲学家的术语称为“生存”的东西，就是其他现代哲学家称为人的“超越”的同一现象。在某些方面，“超越”这一概念更好地表达了人的存在的运动特点——总是不断地超过或者越过任何条件环境的特定舞台，这正是人的本性。传统的“精神”一词也表达了某些同样的思想，因为正是由于赋有精神，才使人成为创造性的和负责的，才使人超升于低级水平的生

命之上。但是，不论我们是谈生存、超越还是精神，我们心里所指的都是作为一种未完成的、开放的存在的人性，它正在进入种种尚待展开的可能性之中。

一方面，“生存”的概念把人的存在同属于自然客体的存在区别开来，从而显示了人与自然之间的某种对立；另一方面，对包含在“生存”之中的东西的进一步分析则揭示出，生存本身就包含着对立或两极性，生存自身内部的各种对立跟生存与自然的对立相并列，生存内部的有些对立是如此尖锐，以致于作为这种生存的承担者的人本身，几乎都要被它们撕裂了。

在生存的各种两极性中，我们可能首先注意到可能性与事实性这两极性。前面提出的对生存概念的初步解说，强调了人的可能性，人是站在各种存在和行动的潜在可能性面前的生存者，他在其中负责地作出抉择并委身于某种确定的方针。强调这些是因为人所独具的特征，正是一种并非现成的，站在存在的各种可能途径面前的生存之自由与责任感。然而，在谈论人的可能性，意指他在各种存在方式中作出抉择的自由时，我很小心地使用了这样一些限定语，例如“在一定限度内”，“在某种程度上”等等。人从不曾面临毫无限制的可能性，这是非常明显的。他生存在一个世界之中，他的可能性与他的世界相互关联，而且不止于此，还跟他在已经在其中发现自己是在世上的那个特定情境相互关联。在任何情境下，自由的范围确实可能是很小的。在生存的同可能性相对立的一极，是事实性，这包括一切特定生存的“给定之物”——智力、人种、气质，以及没有任何人可以为自己选定的别的很多因素。环境、遗传，我们在历史和社会中的地位，这些东西对于把我们造成现在这模样所起的作用是如此之大，以致于可能性的范围被缩减了，有时几近于消失。每一种自由都被一种限制所平衡，这种限制，也许是一种阻碍我们实行某种方针的力量限制，也许是一种妨碍我们的意图实现的认识限制。因此，可能性

与事实性之间、人的自由与他的种种局限之间的紧张对立，就永远是生存的特点。

一种与此密切相关的两极性是理性与非理性的两极性。理性常常被视为人的独特标志，所以人被定义为理性的动物。确实，判断、辨别、筛选、理解、解释的能力，是人的显著特征，我也已经为人的理性辩护，反对那些贬低它的人。如果否认人的理性，那就没有进一步谈论的立足点了，因为对于任何讨论来说，理性都是必须作为先决条件被接受的。然而，我们必须像对人的自由一样，对人的理性也划出界限。弗洛伊德的研究特别说明了我们的生命受暗昧的非理性力量控制的惊人程度。我们从来不会完全理解我们自己的动机，而且我们做某些事，有时根本不知道我们为什么要这样做，有时则在我们为什么做的问题上欺骗自己。我们的头脑在真理光照下活动，然而同时也在谬误、错误和欺骗中活动。于是，我们又发现有一个对立出现在生存之中。一方面，人的理性似乎为生活的正确秩序、为改善生活条件、提高生活质量的几乎无限的进步提供了基础；另一方面，正如我们非常清楚地知道的，人的非理性则不断地破门而入，威胁着要瓦解整个秩序。

还有一个进一步的两极性，即：责任感与无能力之间的对立。责任感的概念我们已经提到过了。它属于生存的开放性，因为这不是一种消极的开放性，而是一种要求抉择的敞开。我们的生存被我们的理性和知性所开放，同时正如我们将要表明的、也被我们内心的某种感情状态所开放。但是，跟责任感关系最紧密的开放方式，是良心。有时候，这种现象是用能体验到良心的个人之外的因素来解释的，那或者是一种有警戒或认可功能的神圣的影响力，或者是作为一种超我建立起来的同样有警戒或认可功能的社会习俗。这两种理论都可能含有某些真理，可以解释良心的某些形式，但它们都没有触及良心的核心现象，这种现象正如

“良心”这个名称所意指的，是一种共同的自我理解^①，是自我对于它如何达到自身，即它在把自身存在的可能性转化为现实时在多大程度上是成功或失败的意识。可是，众所周知，虽然良心的召唤可能十分明显，服从这召唤的意志却可能非常微弱。我们认识到责任感以及某种情况的“应当性”，可是却不能投身于要求做的事情。在这里，事实性、非理性和个性等因素也许都有关系，但面对责任感时的无能力看来十分独特，值得专门提一提。这种无能力似乎使道德生活失掉了意义（在道德生活中，“应当”还须包含“能够”），并对任何愿望的价值提出了挑战。

我谈到了生存当中的“两极性”和“对立关系”，可是这种说法也许太中和了。大家知道，有那么一些哲学家直截了当地说，人的生存，作为一种被抛到世上来的有限的可能性，是自相矛盾的。用萨特的名言来说，人是“一种无用的激情”，因为他的生存是这个样子，使他的愿望与可能性失掉了意义。的确，我们还必须给这幅图画添加最后的一笔——死亡。人的这种生存，一种一直受制于其对立两极的紧张关系的生存，无论如何总得终结于死亡，而这看来就像是有限性与否定性对于表现在人身上的任何一点肯定的和积极的存在之火花之胜利。一种矛盾的生存，最后在死亡中归于无——这是一件荒谬的事情。但是我们很难承认我们的生存是荒谬的、无益的。人们立刻可以发现，即令那些这么说的哲学家，也正在努力要超越这种说法。我们继续活着这个事实本身，似乎证实了一个根基更深的信念——生存是有意义的，或者，生存能够有意义。

尽管如此，人类生存的存活能力竟会大成问题，这个事实还是把我们引向了又一个两极性，——忧虑与希望的两极性。从某

^① Conscience (良心、良知)一词的词头Con有共同、协同之意，Science有认识、知识之意。——译者注。

种意义上说，这种两极性把所有其他的两极性都概括了。一个生活在我们描述过的两极性所造成的紧张关系中的生命，决不能摆脱忧虑，就是说，决不能摆脱对荒谬性与否定性的威胁的感觉。另一方面，这样一个生命只能生活在多少有些价值的希望的基础之上。忧虑与希望都是情绪或情感，关于这些感情状态的作用，我们以后还要谈到。现在只需说明，它们并不纯粹是主观的情绪，而是同我们的环境相联系的存在方式，这样，它们便为我们揭明了存在的特征。用萨特的话来说：“被感动的主体和令人感动的客体是结合在一个不可分割的整体之中的。感觉是理解世界的一种特定方式。……一种感受所表示的东西，就是人的现实跟世界的全部关系”^①。

但是忧虑与希望看来是彼此矛盾的。假如它们彼此排斥，它们又如何能告诉我们任何有关人类生存的情况呢？或者说，它们之中是不是有一个比另一个更为根本、更具有开放作用呢？确实，有些作家（海德格尔与萨特是其典型）在他们的现象学的分析中，似乎把忧虑作为根本，但另有一些作家则强调希望，即令是面对着死亡。于是，潘楞贝格可以写道：“即令知道自己的死亡是人的本性，对死亡彼岸有所希望，也同样是人的本性。”^② 忧虑与希望都似乎深深地植根于人的存在之中。保罗·利科提出，这两种表面上矛盾的情绪可以理解为对同一关系的两种体验方式。忧虑是对有限的存在与神秘的整体之间的差异的感觉，在这个整体之中他的地位似乎微不足道；而希望或快乐则来自属于那个整体，同它有某种亲密关系的感受。利科自己相信，第二种即比较积极的那种情绪，是更为根本，更加重要的。^③

① 《感情》，第52页、第93页。

② 《人是什么》第44页。

③ 《会失误的人》第161页。

在一个人的生活中，在一代人的经历中，情绪也许是不可预测地来而复往。希望和忧虑，可能几乎象心理学教科书中对一个模糊形象的两种知觉那样相互交替地出现。20世纪已经多次目睹了希望与忧虑之间的摆动——甚至从一种粗率的、毫无头脑的、缺乏真正的希望所具有的那种谦卑的乐观主义摆向了毫无本体论的忧虑所具有的那种精微性的世界末日式绝望。还有一些其他的情绪，从加缪所称的“形而上学的反叛”直到极端的厌倦。肯定和否定的倾向都表现出来了，关于人类生存的意义的问题由这两种倾向提出来了，而似乎只有一个彻底辩证的解释，才能适合于这些现象的复杂性。

也许，到头来，还是维持“两极性”和“对立”这个中和的说法，而不是直接冲向人类生存是一个自相矛盾的荒谬这个结论，要来得明智些。人类生存肯定有一种两重的性质，而且由于人类理解的范围有限，只能从内部，从局限的观点去看待生存，我们就很可能永远不能决定性地澄清这种两重性。但我们不能匆匆得出结论，认为两重性就该等同于荒谬性。即令是死亡，尽管它显然有绝对的否定性，也可能到头来还是具有两重性质。发现自己被抛入生存的我们，不得不力求使生存有意义。由于我们生存着，我们就被卷入了生存的问题，这个问题决不是一个思辨的或理论的问题，我们跟这个问题牵涉极深，我们的生存方式就对它作出了回答，即使仅仅是不明确的回答。当然，也可以说，这种要“使生存有意义”的冲动，正如我所说过的，不过是愿望——幻想的开端，是要掩盖生存确实荒谬这一不可忍受的真相的一种不顾一切的遁辞。这也许是事实。可是，让我们在决心抛开这个问题之前，至少先来倾听一下它的申诉吧。因为，不能否认，对生存意义的探求如此普遍，以致它已成为生存本身的构成因素；而这种探求，也就是宗教和信仰的根基。

2. 个人与社会

在人类生存中还有一种两极性，但由于它属于一个跟迄今所考虑过的两极性都不相同的层次，应该对它单独地展开讨论。在全部人类生存中有一种个人与社会的两极性，这种两极性有时处于尖锐的对立之中。

没有一个人是孤立地生存的。我们已经注意到，人生存在一个世界之中，而这个世界是由事物和人所构成的。任何一个人类生存都只能在与其他的人类生存者相互作用之中构成自身，实现自己的可能性。根据路德维希·费尔巴哈的说法，“在没有‘你’的地方，也就没有‘我’”，^① 马丁·布伯关于人与人关系的哲学更为充分地发展了这个观点。社会性是内在于人类生存的，它不像（比如）老的社会契约理论所设想的那样，仅仅是一批个人走到一起时附加上去的什么东西。生存者在出现之时，已经是作为社会的存在而出现了。

费尔巴哈提到性别是人类生存的基本特征之一，它使人类生存本质上成为社会的生存。因为考虑到男人或女人的身体，就再生功能而言，每一个人都是不完善的，都需要一个异性的伙伴。当然，费尔巴哈也很清楚，性远远不止是身体或生物学上的区别。性别渗透着人类生存的每一个方面，而这意味着，社会性也渗透着人类生存的每一个方面。

语言是又一个基本的人类特征。确实，正是语言能力才最有决定性地使人有别于动物。可是，并没有私人的语言，因为语言的一个功能就是交流。因此，如果使用语言对于人类来说是基本的，如果任何语言都为一批对话者所共有，那么，我们就有了人

^① 《基督教的本质》第92页。

类本质上具有社会特性的又一条证据。

也许，即使在经济生活最简单的阶段，例如在猎取动物的过程当中，一群人的合作就已是必不可少的了。肯定，当经济生活开始变得复杂起来的时候，它就导致了人类之间越来越密切的相互依赖，导致了这样一种反论，即，随着他们所起的作用越来越分化，他们的统一却加强了，因为他们相互不能离开了。现代的技术发展，更把所有的人和人类集团的相互依赖提高到一个前所未有的水平。

然而，社会性内在于人的生存这一事实，并不意味着一个理想社会或真正的社团会自动地成长起来，人类生存者还有另一个方面，这个方面同样是基本的。每一个生存都是独一无二的；它是某个人自己的，不能重复，不可替代。每一个人都以一个独特的自我的观点去看世界，并且好像在构筑一个小宇宙。每个生存都有一种自私性，那是即令最富同情心的朋友或伴侣也无法深入的，它往往是遮掩着的，甚至往往被人误解。至少在一定程度内，个人的隐私和自主性值得尊重，他的独特性是应予承认和保护。

然而正如我们考虑过的别的双极性一样，这种双极性也造成了一种可能有破坏性的紧张关系。同样源远流长地属于生存的结构，是对于社会和不可避免的相互依赖的需要，同时每一个生存者又有其隐私和孤立性，他在某些方面不能不是孤独的、与人隔绝的。用 R·尼布尔的话来说，“社会是个人生活的实现，也是个人生活的障碍。”^①如果说，个人总倾向于用自我追求来瓦解社会，那么，社会则倾向于用集体的自我主义和制度的不公正来压迫个人。

当我们问及使人类生存“有意义”，“实现”它的潜在可能性，

^① 《人类的本性与命运》，第2卷，第320页。

寻求“完整性”甚或“拯救”等等问题时，我们必须牢记个人与社会的两极性所提出的难题，正如别的两极性所提出的难题一样。可是，当我说这个问题属于跟其他问题的不同层次时，我的意思是，向神学提出的问题总得从个人和社会两个层次来看待。对于个人来说，不可能有离开其伙伴的、离开支持他的社会结构的完整性。没有其社会成员的完整和尊严，也不可能有健全的社会。宗教思想家有时强调个人，有时又强调社会。例如克尔凯戈尔为了反对虚伪的集体主义，就把信仰与拯救变成了个人决定的事情。在当代，由于意识到人类的相互依赖，我们则更为关心信仰的社会内容。

个人与社会的关系很复杂。某些大致的类比可以成立，个人的生存与超越，约略相应于社会的历史与进步。个人之中自我的获得，与社会之中真正团体的获得相联。甚至个人的死亡，在社会或全人类面临完结的可能性的末日状态中也有与其相对应的东西。然而，社会总不止是其成员的总和，这些对比也不是简单的。

有趣的是，我们注意到，在圣经中，个人生存的界线有时模糊不清，因此很难说清所指的是一个个人呢，还是一个团体。第一个信仰者亚伯拉罕有时似乎被清晰地勾画为一个人，可是有时这个名字似乎又意指一个团体，而且有既是个人又是团体的意思。在新约中，基督并不总是简单地被作为一个个人，即拿撒勒的耶稣。他在与他所开创的团体与历史中融成了一体，正如圣奥古斯丁所说，“头和身是一个基督”。^①

在本书中，我们有时主要考虑个人的生存，有时主要考虑社会的生存，有时二者一起考虑，然而，最终没有一个方面是可以忽略的。

^① 基督教认为，教会是基督之体，基督是教会之首。——译者注。

3. 生存的紊乱

迄今为止，对人类生存的描述表明了人存在的各种可能方式，而不是人的实际状况。我们已看到了生存的两极性，而且即使是对问题的这样一个观察，也暗示了这样的可能性，即，这个生存也许是一个从中不可能得出意义来的荒谬。然而，当我们把注意力转向呈现在观察面前的生存的实例时，我们又会有什么发现呢？

象这样一个问题当然只能用广泛的经验的普遍化来回答，而这种普遍化又总会遭到诘难。然而也许没有人能够否认，当我们观察实际的人类生存时，我们会发现生存当中有一种巨大的紊乱，不论我们考察社会还是个人，都有一种病理现象似乎扩散到整个生存之中，使它错乱悖理。由于这种普遍的紊乱，生存的潜在可能性没有照它可能成为的样子得到实现，而是被遗失了，被阻碍了，或者被歪曲了。假如像上面所说的，自我不但在它实际上已产生时，而且在处于真正的潜在可能性当中时就已对我们开放了，那么，我们就不能不意识到我们自己之中和人类整体之中隔开二者的鸿沟。这种开放，正如我们已经看到的，专属于作为一种共同的自我认识的良心。

更确切地一些说，人类生存的这种紊乱可以解释为不平衡，我把它称为“病理”，就已隐约地将它比作生物有机体内部的不平衡了。但是，我们在此思考的是生存的不平衡。生存之中两极对立的紧张关系并不维持不变，而是一个克服另一个，把另一个拉离原有地位，可以说，这样一来整个结构就分崩离析了。这样扭曲变形的可能性也许无限多。然而总的说来，我们还是可以看出这种不平衡发生的两个主要方向，虽然两者都可以在不同方面或

彼此交替地出现于一个个人或一个社会之中。一方面，是这样一些个人的或社会的紊乱，例如傲慢、专横、天使主义、乌托邦主义，以及这些东西的变种和混杂。个人主义也属于这一类。这些紊乱来自不愿或者拒绝完全接受或承认事实性、有限性以及一般的人类生存的局限，也来自要拥有免除真正的人生所不可避免的限制的、超人的或神一般的生存的愿望。当然，尽管人们会试图摆脱生存的种种限制，他们却不可能避开这些限制，于是，他们图谋逃避，就只能以上面提到的那样一些扭曲变态而告终。另一方面，还有这样一些紊乱，例如，耽溺于肉体享受，对他人麻木不仁，沮丧绝望，集体主义的不负责任等等。这些紊乱代表着从可能性、从抉择行动、从责任感、从个人义务，甚至是从理性面前的退缩。它们是向一种低于人的存在方式，即免于顾虑的、生活在当下并为当下而生活的动物的存在方式那个方向运动。当然，在这里，人还是不能真正放弃他自己的存在；他不能达到纯粹的不负责任或动物状态，不能使自己真正免除顾虑，但在试图这样作的时候，他就扭曲了自己的存在。这两种紊乱在同一个社会中甚至在同一个个人身上，肯定是兼行并至的，然而一般而论，第二种是广大群众的特点，而第一种则在乐然陶醉于自身力量的意识之中的较少数人身上达到顶峰。这第一种紊乱，虽然无疑，在某种程度上出现在各种各样的人之中，可是却在历史上的大暴君身上显出最为骇人的表现，在他们身上。我们也许看见了处于最紊乱状态下的生存。因此，从圣奥古斯丁到 R·尼布尔，人类的解释者们竟然都从狂妄中发现了人生典型的倒错，也就不难理解了。

一方面，也许很少有人会否认，确实有着这种人类生存的巨大而繁杂的紊乱；另一方面，关于生存的倒错究竟流行到了何种程度，却可能有着值得注意的争论。这幅图景又是模糊不清的。

如所周知，加尔文教给人的是一种关于全面腐化的教义，他干脆称：“所有来自人的腐化本性的事物都该诅咒。”^① 这种观点似乎跟普遍的体验相冲突，因为任何一个人，只要他不是厌恶人类者，肯定都会承认，有很多来自“自然人”的事物，丝毫不该受“诅咒”。后面将要表明，这种观点在神学上也不适当。然而，虽然加尔文夸大了人类生存的紊乱，这种夸大却也许包含了一些理由，可以用来反对低估人生的紊乱、对事物采取过于轻松的观点、对人的能力采取过于乐观的态度的倾向。虽然我们必须摒弃认为人类生存是全然的紊乱这种虚假的观念，我们也必须承认，这种紊乱相当深刻，承认这一点，我们也就不仅遵从了大多数有思想的人类状况分析家的信念，而且遵从了“新约”以来的基督教关于人类的信念。

比关于生存紊乱的全面性问题引起的争论少一些的，是关于生存紊乱的普遍性问题，普遍性是从它的平面分布的意义上理解的。每一个社会都承认自己有不公正和不完善的地方，每一个人在受到压力时，也都承认自己有紊乱失调，并在更大范围的紊乱中占有一份。这样的一个人被抛入某种环境，在那里已经到处是混乱，于是，从一开始他就被安置错了地方，而且，不管他作出任何抉择，不管他采取任何方针，都与他紊乱的环境分不开。因此，我们可以断言，在人类生存之中，紊乱是普遍的。

对于折磨着我们的生存的这种紊乱的特性，可不可以再用几句话来进一步加以说明呢？根据生存的两极性，它已被描述为一种“不平衡”，也许这种不平衡的模式最适用，而且正如我们将看到的，是可以跟自我观念联系起来进一步予以展开的一种模式。然而，其他一些模式对于阐明这紊乱的各个方面也很有用。人们

^① 《基督教原理》，第2卷，第3章。

可以把它描述为“堕落”，虽然这个特定用语来源于宗教和神话，它已被海德格尔引进了世俗哲学之中^①，而且显然十分有用。它表示没有达到，没有实现，或者失掉了本真的可能性，这当然并不意味着一个人先到达那里，仅仅是随后又失足了。还有一种模式是“疏远”的模式，这也为海德格尔和别的很多作家所使用。对于种种不平衡的描述都表明，它们是背离人类生存的两极中的这一极或那一极，于是这种不平衡就变成了生存本身内部的一种疏远。根本的疏远确实是在一个人的可能性和事实性的全部范围中对自身的疏远。这随后又导致了对其他生存者的疏远，因为正如我们已经看到的，处于一个极端的个人主义和处于另一个极端的集体主义取代了真正的共同体的位置。然而，还有第三层的疏远，在这更深的层次中，人会感到同整个的事物系统都疏远了，这难道不是事实吗？也许这可以叫做“离失感”。这是一种不单跟自己真正的存在或他人的存在隔绝，而且跟一切存在都隔绝了的感觉，因此人在世界上再没有任何“位置”了。这实在是从生存的紊乱中所能产生的最为深切的绝望。

在这一点上引进“罪”（sin）这个字眼是很适宜的。读者应该记得，这部哲理神学的部分目的，就是要描述神学或宗教的词语和说法在其中获得意义的那些情境。迄今为止，我们一直在用世俗的用语来讨论人类的状况。“罪”是一个宗教用语，它的涵义不同于“过错”（guilt）或“恶行”（wrongdoing）一类概念，无论如何，在“罪”当中，独特的东西正是我们在讨论人类紊乱的模式时接触到的那最后一点，即“离失感”的观念，不单跟自己和其他生存者，而且在更深的层次中跟整个存在疏远的观念。信仰宗教的人会说，这种离失就是跟上帝的隔绝，但是，在我们进一步研究“上帝”一词之前，我们可以把这个说法暂置一旁。现在，根

① 《存在与时间》，第175页。

据用描述方式展开的哲理神学的方法，我们只能问问，所描述的情境是否可视为人类在世界上生存的典型情境？就一个人跟自己或他人的关系而言，罪可以理解为“隔绝”或“失去目标”或“堕落”，这种说法也许是普遍被人接受的。罪可以理解为更深层次中的疏远，这是就这个词专门的宗教涵义而言的说法，我已经努力表明，这种宗教内涵有着坚实的基础，那就是人对自身在世界中的生存的意识，或者简单些说，人对自我意识中的一种共同的公认的因素。当然，在适当评价这种对在最深层次中被隔绝的对存在的仍很模糊的意识之前，仍然有很多东西需要揭示，需要考察。然而，在这当中，我们对人类生存的紊乱的讨论，似乎进一步把我们引到了这样一个方向，即对人感到绝望，最后认定人的生存不可能有意义。当我们注意到构成生存的两极性和紧张关系时，我们也已经注意到了挫折的可能性以及某些哲学家直言不讳的令人绝望的观点。既然我们已经看到，在实际的生存中，挫折和歪曲如何出现，如何有着一种普遍的紊乱、不平衡、堕落、疏远、或者可能向我们呈现出别的什么面貌，那么，我们难道还没有达到这样一个阶段，在这个阶段我们必须干脆说，试图使我们称为“生存”的、我们在人类现象中所认识的这种奇怪的存在变得有意义，那是毫无指望的吗？至少，我们已经看得够多，足以向我们表明，比起那些相信有了更多的科学和教育，有了更好的社会条件等等，人类的痼疾就可以治好，就可以享受更完满的生存的自满的人本主义者来，萨特以及像他那种思考的人们对人类状态的估价倒更为接近真实些。那些人不去正视生存的紧张和紊乱的严酷特点，当富裕社会的问题到头来证明跟贫穷社会的问题同样难于对付的时候，这一点就日益明显了。我们的分析正好表明，由于人类紊乱的普遍和顽固，在人类状态之中，没有任何现成的补救办法可以用来克服这种状态的难题。

于是，现在我们可以说，所面临的抉择就很清楚了。要么，

我们必须跟萨特一伙走，承认生命的确是无用的激情，因此我们所能指望的最好的东西，就只能是在这一点或那一点上减少生命的压力，对这种状态修修补补，对于真正克服内在于人类生存的荒谬与挫折的可能性，作为一种被抛弃的可能性，不存在任何希望。^① 要么，如果我们力求使人生变得有意义，把秩序带入生存之中，使得它的潜在可能能够得以实现，我们就得坦率地承认，我们必须在事实上总是充满紊乱的人类自身之外去寻求支持。这种分裂可以用另一种方式来说明：我们得承认，我们发现自己要对一个无力掌握的生存负责，我们不得不只是把一份坏差使竭力弄好一些，这种状况是荒谬的；要么，我们就要在这种状态中去探寻一个更深远的方面，探寻既超越于人类又超越于自然的一种深度，这个深远的方面以这样一种方式向我们开放，于是，由于它支持了我们有限的生存，给了我们的生存以秩序，充实了我们的生存，就可以使我们的生存变得有意义。于是我们发现，对于生存的含义和意义，对于秩序和充实的追求，现在呈现出了一种更明确的宗教特征。在人之外，是否有使人的生存有意义并克服其挫折的任何支持，我们还不能说。可是至少，我们可以看出这种观念本身并不是空洞无聊的。我们对人类状态的描述分析，提供了一个参照系，在其中，这种观念可以有它的位置，即是说，被赋予了意义。用来表示我们所描述的这种观念的宗教语言中的词汇，就是“恩典”，所以，现在我们可以引进这个词语，以补充本节前面出现的“罪”一词了。

当然，用圣托马斯著名的话来说，“恩典不是取消自然或本性，而是使之完善。”^② 这一点必须予以强调，以免人们得到一

① 关于在这里和类似表述中“被抛弃的”一词的用法，参见拙著《存在主义神学》第83页。

② 《神学大全》，I·a, I·8。

种错误的观念，以为我们是在说人对恩典的追求（这种追求最终就是对上帝的追求）仅仅出自人的匮乏、紊乱和挫折。人意识到任何匮乏，必须以他已经在追求某种充实为条件。我们已经看到，在人类身上，忧虑和希望纠缠在一起。对恩典的追求归根结底植根于人类生存的开放性或者人类精神的超越性，其对象是一个吸引人的去处。在下一节中所有这些会变得更加清楚。

4. 自我与信仰

我已经谈到了使人类生存“有意义”，带给它“秩序”，“克服”它的挫折，“实现”它的潜在可能性。对这些或多或少是含混的用语需要加以考察。它们是什么意思，我们可以更确切地谈谈吗？如果这种“有意义”、“带来秩序”等等要得以实现，我们可以发现必须满足哪些条件呢？我们可以表明这如何导致了对人生的一种宗教解释吗？

我们的讨论将转向“自我”的概念。生存是在自我中实现的。一个真正的自我，是统一的、稳定的、比较持久的结构，在其中，生存的两极维持着平衡，它的潜在可能性得到了实现。我们不应该误认为“自我”一语是指孤立的个人，因为只有在自我组成的共同体中，才可能有真正的自我，而且我们已经看到，团体和个性也是处于对立关系中的两极。虽然我们在谈论“自我”，但却不能以个人主义的方式来理解它。

那么，这种自我的结构是怎样组成的呢？我们可以先来回顾一下，在希腊哲学中，已有了关于自我或灵魂的各种理论，在这方面，柏拉图和亚里士多德为我们提供了很有趣的对照。柏拉图可算是“实体”的灵魂说的代表。按照这种观点，灵魂被视为可以独立于肉体而存在。在柏拉图的理论中，灵魂被说成在跟肉体结合之先就已存在，在肉体分解之后，仍继续存在。而且，它还可

能一个接一个地跟很多肉体相结合。另一方面，亚里士多德则把灵魂看作肉体的“形式”，就是说，看作世界中的肉体生存本身的功能。虽然他似乎相信理性——灵魂的最高部分，可以脱离肉体继续存在，但是，灵魂作为一个整体（在活生生的、人格的存在的整个范围内）仍然被视为与肉体不可分离的，因此，人就被设想为一个身心结合的统一体。

在历史上大多数时候，基督教神学都倾向于采取柏拉图主义的理论、灵魂被设想为一种实体，而且这还被视作自我的统一性、稳定性和持久性（或甚至是不朽性）的保证。因为，既然我们看到一块岩石经历了无数岁月而仍然作为同一块岩石存留下来，于是就该设想，我们必须设定一个实体的自我（尽管公认是非物质性的实体的自我）来作为人格的生存的负载者。这样一种自我或灵魂“注入”于肉体之中，也许是在怀胎之时注入，而且与肉体结合一直到死，在死亡之后，由于具有实体的性质，它还能独立于肉体而继续存在。

然而关于实体灵魂的整个理论，跟前面考虑过的自然神学一样，^①在现代哲学中遭到了毁灭性的批判。既然正是通过有形化，我们才同其他的自我一起处于一个世界之中，而且正如我们已经注意到的，不可能有一个离开世界和其他自我的自我，那么，一个脱离形体的灵魂或自我的概念，就很难想象了。再者，在经验的层次上，我们从未体验到独立于肉体的灵魂，而且我们从伤痛、药物等等的作用之中，也很明白地看到，人类存在的精神和肉体两方面彼此的联系是何等紧密。“人”这个词并不表示一种看不见摸不着的非物质的精神实体，而总表示一个在世界中的有形的自我。想象一种鬼魂似的灵魂“居住”在肉体之中，不仅毫无用处，而且这个观念本身就是多余的，使人困惑的。

^① 作者在第2章中讨论过自然神学在现代的处境问题。——译者注。

无论如何，正如一些哲学家所指出的，把自我看作实体的企图，确实是最抽象的简化论的自然主义的一个例证。构成实体观念基础的样品或模型，就是固体的经久的物件，像前面举例时说到的岩石一类东西。然而，物件对自我来说决不能成为能说明问题的模型。在自我之中，独特的东西是人格的存在，我们决不能指望从低于人格的存在之中，从无生物当中得到恰当的自我概念，然而这正是人们力图把自我解释成实体时所做的事情。这是把自我具体化，把它当作物件来对待了，不论那物件可能被设想得多么精美。说到底，这是对自我的唯物主义理解，而这种理解不能不是偏颇的。自我作为人格的生存，包含着运动性，复杂性，统一中的多样性，决不能把它表述为没有生气的物体，即使我们尽力美化这个概念，用“实质”这样的名称抬高它的身份也不行。

实体自我观念的垮台，对于神学家来说，多多少少是一种损害性的体验，因为他们当中很多人似乎一直认为，这个哲学观念是某些基督教教义的一项基本前提。另一方面，由于圣经神学的复活，由于它重新发现，圣经同与肉体可合可离的实体灵魂的观念并无多大关系，反而是把人视为一个身心结合的统一体（例如，从关于肉体复活的教义中可以明显地看到这一点），这个打击或多或少得到了缓和。

事实上，实体灵魂观念的没落，并不意味着我们必须得出结论说，灵魂不过是物质肉体的附属现象，或者像休谟所设想的不过是经验的连结。我们可以再看看亚里士多德提出来代替柏拉图理论的说法，看看作为肉体的形式的灵魂概念可不可以以某种方式加以发展，以便为我们提供一个更为适当的自我概念。我们马上可以看出，亚里士多德的观点比起柏拉图来有一个优点。实体自我在生命之初嵌入或注入肉体之中这种观念，暗示有某种现成的东西只需要像肉体器官那样生长就行了，而自我是形式这样一

种概念却更好地表达了这样的思想，即，自我并非现成地赋予的，而是必须在生存的过程中造就的，而且真正的自我的确不可能达到。在最初被赋予的东西，并不是固定的实体，而是一种变成自我的潜在可能性。

对自我的这种理解的模型不是实质或物体，而是历时性。正是历时性及其过去、现在和未来这三个方面，使得所谓“生存”这种存在方式成为可能。我们已经看到，对于生存的组成，最基本的是可能性（未来的开放性）和事实性（现存事物的遗产），生存者就处于作为现在的这些东西的对立之中。生存的紊乱或者不平衡，可以从根本上视为时间三维之间的不平衡；例如：在上面的分析中提到过的紊乱当中，天使主义、乌托邦主义和傲慢之罪一般来自对未来的执着，它未能同从过去继承下来的实际状况发生联系，而不负责任之罪则来自对过去的执着，它逃避未来的开放性和风险。

构成生存或人格存在的，是一种独特的、复杂的时间关系，在其中，过去、现在和将来三维联成了一体。当人不仅意识到现在，而且能回忆过去、预测未来的时候，他就跟一个物体甚至跟一个动物区别开来了。圣奥古斯丁对生存的时间结构理解得十分清楚，他说，精神“既能期望，又能思考，又能回忆”，“它所期待的，通过它所思考的，可以进入它所回忆的之中。”^①在一种破碎和腐化了的生存之中，生存者把他自己同生存时间的这一个或那一个方面隔断了，他的生存向属于事物或动物的存在衰退，尽管他看来当然不可能以一种全然非人化的存在方式失掉自己。而另一方面，在一种正在实现其可能性的生存当中，时间的三维结合成了一体。它们的平衡和张力仍然维持着。这就是从克尔凯戈尔到海德格尔这样一些存在主义哲学家都写到过的“瞬间”，即本

^① 《忏悔录》，第11章，第28节。

真的现在，它并不排斥过去，也不排斥未来，而只通过对二者的开放，把它们熔铸成一个统一体。

真正的自我意味着达到了统一的生存，在其中各种可能性都以一种井然有序的方式得以实现，而且没有任何死角，没有任何疏远的领域。所以，自我的达到是一个程度问题。无论如何，十分清楚的是，自我不可能是某种现成的东西。还有一点也很清楚：自我的统一跟一个物体的统一大不相同。一个物体可以经久不变，仍然是同一个物体，而且它现在的状态，既是由过去的状态所决定的，也决定着将来的状态。属于一个物体的经久不变的统一性，过去、现在和未来在其中仅仅是在外部、在因果关系上相关联，这完全不同于时间的三维被集合在人格生存的瞬间之中时那种内在的、真正的关系。

我们能不能更清楚地看到这种属于真正的自我的统一究竟是什么？也许可以把它想象成好像绘画中的透视的统一那样，在这种统一中，可能性方面和事实性方面的生存的各种线条会聚在一个点上，于是整幅图画就有了意义。要把这种统一引入生存，要达到真正的自我，其条件看来就在于，应该既有献身，又有接受。献身，是这个统一体瞻望未来，因为它同将来有关，同生存的可能性有关。一种献身的生存，所考虑的是某种重大的可能性。由于不断把自身引向这个重大的可能性，人生的其他可能性也就从属于它了，而运动也就向着统一的自我的方向进行。没有这种献身，生存就会不断从一种直接可能性向另一种直接可能性跳跃，这种生存可能大大受制于偶然环境或多变的欲望，只具有最低级的自我和统一。然而，接受也是与献身同样必要的。接受，是自我统一体回顾以往，因为它跟既定的事物有关，跟我们只达到的环境和现在所处的环境有关。要达到统一的自我这一类东西，就必须整个地接受环境的事实性，而不排除任何死角。只有有了这种坦然而全盘的接受，献身才能成为现实的献身。因

为，并不是任何献身都可以导向统一的自我。一种跟接受事实环境毫无关联的狂想的献身，可能只会起彻底的分裂作用。

如果要完全接受人类生存的事实环境，一个必须考虑的问题是死亡。因为正是死亡，而不是其他任何东西，把我们生存的严酷的有限性带到我们面前，而且必须在死亡之光中，来评价每一项可能性。可是这不等于是在说，死亡使一切都归于无效吗？如果死亡作为生存的终结，在对生存的理解中应该被赋予核心的地位，那么，生存的所有挣扎和欲求不就显得愚蠢荒唐了吗？我们可以回想一下，当前面简略地提到死亡是使人类生存变得有意义的道路上最后的、最可怕的障碍时，我们曾谈到，尽管死亡看来具有绝对的否定性，它最终可能还是有着一种两可的性质。这的确是事实，因为死亡在生存中可以起一种正面的或肯定的作用。即使在日常思考和判断的层次上，人们也承认，死亡在为了某种比个人幸福更伟大的事业被欣然接受时，有着成为一种成就的可能性；而在另一些情况下，一个人死亡的方式，可以被视为是在某种程度上对他在生活中该受谴责的行为的报应。

死亡中的肯定的可能性久已为人承认，然而海德格尔以一种特殊的洞察力，以一种哲学的语言对它进行了详细的解释。^①在他的分析中，死亡既表现为每个生存者的实际遗产中最为意味深长的因素，也表现为关闭未来的地平线，因此，我们所有的可能性都可以视为在死亡面前展开。死亡变成了末世，于是为生存带来了它否则几乎不会有的责任感和严肃性。在一个意义上看是毁灭性的死亡，在另一个意义上却是创造性的，它创造了统一的负责的自我，这个自我的种种关切，在面临终结的情况下变成了有序的东西。再者，死亡也成了判断我们种种关切的标准。死亡揭示了人们为之耗费精力的诸多野心和欲求的浅薄和琐屑。海德

① 《存在与时间》，第236页以下。

格尔称为“日常”生存的东西，常常是对于责任感的逃避，对于死亡和有限性的掩盖，从一个当下的关切向下一个关切的跳跃，同时根本没有想到，我们的被限制的生存，有着在某种程度上统一和完整的潜在可能性。“日常”生存也经常是对于虚幻的安全的追求。我们对于人类生存的两极所作的考察已经清楚地表明，把肉体快乐或自我扩张作为生存的主要关切，就是扭曲了那个生存，而死亡的事实以一种更为戏剧性的方式清楚地说明，不考虑可能性与事实性全部范围的人的成就，具有何等的浮云流水一般的性质。

这些话进一步提醒了我们，只有当生存者准备在他自身的限度之外，去寻求能创造这样一种稳定而统一的自我的主要关切之时，才能够达到自我。他必须准备接受他的生存中事实的方面，接受自己的有限性、短暂性、必死性，并把这些东西汇进他为自己而投入未来的可能性之中去。这实际上意味着，由于让自己的眼光超越自己，或者说舍弃自己，他就变成了自己。这正是各种宗教十分熟悉的反论，下面这些格言都表达了这种反论：人必须“为活而死”，“凡是救自己生命的，必丧掉生命；凡为我和福音而丧掉生命的，必救了生命。”^①通过超越自身而达到的真正的自我实现，同那种在专顾自己利益的狭隘限度内追求到的虚幻的自我实现之间的对照，在这样一个问题中很好地表达出来了：“人就是赚得全世界，而赔上自己的生命（true self 真正的自我），又有什么益处呢？”^②

然而，虽然这些考虑使我们看到，死亡可以以肯定的和创造性的方式来理解，它们却丝毫没有消除死亡现象的否定性或两重性。假如死亡表明了我们的种种关切的空虚无用，它难道没有使

① 《马可福音》第8章第35节。

② 《马可福音》第8章第36节。

它们全都变得愚蠢荒唐吗？我们不是被驱向了某种虚无主义，在其中，每一种人类愿望的价值都被贬低到这样的地步，以致于竟然正如萨特所暗示的，孤独的醉汉的生活与伟大的政治家的生活都同样毫无意义吗？^① 这种关于人类生存的荒谬性的断言，使我们通过对照而理解到，面对这种情境，宗教的态度意味着什么。这种态度包含着对生存的事实性的接受，其认真彻底性一点不亚于萨特，而且，与萨特一样，它也看到了人的源泉（事实上被给定的遗产）与我们对之要作出反应的要求（开放了的种种可能性）之间的鸿沟。它在这种状态中寻求意义，它发现了，其中能够有意义的条件，就是我们被给定的存在（生存的事实性的一极）同我们被召唤前往的存在（可能性的一极）是一致的；它看出了它们并非是偶然结合到一起的，也并未被注定要求永远彼此冲突，正相反，二者都植根于人在其中获得存在的更广阔的存在背景之中。假如在我们努力实现我们存在的种种可能性时，这种更广阔的存在支持着并补充了我们有限的存在的贫乏的遗产，那么，人类的生存就能够具有意义了。用圣奥古斯丁的话来说，假如存在允许它所要求的东西实现，就是说，假如在人的源泉之外，还有一些源泉，帮助我们实现我们的生存对我们提出的要求，那么，人类的生存就有意义了。

上面描述的这种态度，就是宗教家称作“信仰”的东西。很明显，信仰不仅仅是一种相信，而且还是一种生存的态度。我们已经看到，这种态度包含着接受与献身，然而，使它成为一种明显的宗教信仰的是，它还涉及我们迄今为止所称为人在其背景中获得自身存在的“更广阔的存在”。所以，这是对存在的信仰。这种信仰显然意味着一种相信，可是很清楚，这种相信绝不是思辨的或经院的世界观，而是一种出自生存态度的相信，一种诞生于接

^① 《存在与虚无》，第627页。

受与献身之中的自我理解。宗教信仰的态度与无宗教信仰者的态度之间的区别也是十分清楚的。宗教信仰，作为对存在的信仰，注意的是我们的生存在其中得到了支持的更广阔的存在。它为生存揭示了与之俱来的意义。而与之不同的态度，则不在人之外寻求任何支持，人必须依靠他自己的源泉，人必须自己为自己的生命创造任何它可能具有的意义。

然而，我们已经说过，孤立起来看，人类生存是没有意义的，而且，最尖刻的无神论哲学家，正是自觉的悲观绝望的哲学家。这一点，我相信是基本正确的，然而我不希望给人这样的印象，即人生必定要么就是一切，要么就是虚无。人生并不如此简单，以致呈现给我们的是非黑即白的简单选择。即便是那些宣传悲观绝望情绪的哲学家，他们通常也不自杀，而是寻找他们称为“事业”的某些有限的领域。许多没有宗教信仰的人对人类生存采取了一种比萨特远为乐观的观点，尽管必须坦率地说，也许他们当中很多人或大多数人并未以同萨特一样的率直来面对生存中较为严酷的方面。而另一方面，也不能认为有信仰的人已经靠着他的信仰而自满自足地归港碇泊了，因为任何名副其实的信仰，都会经受考验，它不会是一份永恒的财产，而是一种必须不断更新的态度。

无论是有信仰的人还是无信仰的人（如果可以用这个说法的话），都没有确定性。这是我们的有限性的一部分。我们被抛进了一个世界，因此我们只能从内部去看它。如果我们要确定地知道我们生存的前因后果，要知道我们是属于某种富有意义的图景呢，还是在一种毫无意义的过程当中被抛来掷去的荒谬的玩意儿，我们就必须跨出我们的世界之外，看一看存在的全部范围。然而这是不可能的，尽管人们已经通过构筑自以为可以合理证明的具有客观有效性的形而上学体系来试图作到这一点。但是，一方面，我们不可能确定地知道人类生存之谜的答案，另一方面，

我们却不能不得出关于我们如何理解自己的某种结论，因为我们必须生存，必须追求某种目标，必须选择某种价值标准，这个事实本身就意味着，我们已经暗自选择了这种或那种方式来理解自己。两个极端的例子，也许就是我们在一个极端称为宗教信仰的东西，以及萨特在另一极端对于荒谬的接受。也许大多数人发现自己是处于二者之间，有时倾向于这一端，有时又倾向于另一端。

可是，假如没有任何确定性，是否可以说，这就是用摇骰子来决定一个人该采取哪一种态度呢？确实，关于一种合理的信仰，人们已谈得够多了，可是关于我们在世上生存的两重性，人们也已经谈得不少。那么，信仰不过是在黑暗中的一次跳跃吗？

对此有两种回答。第一种回答是：信仰的态度来自人类生存的结构本身，至少这一点是很清楚的。它不是一种奢侈品，而是从我们内在的对于自我、对于一种有意义的生存的追求所产生的。对这一论点不用再加上任何决定性的份量，但是我们有必要回想一下，信仰并不是我们本性的某种扭曲的反常，而是确实属于我们的这种生存的一种态度。

现在有些人会对此说法提出诘难。他们会说，人内心有着预先使人倾向宗教信仰的种种需要，即使过去确实如此，现在也已不复如此了。现代人已经长大，不再需要我们称之为“对存在的信仰”的东西，他已经把他的信仰献给了人的技术和技能。他已经发现，他的难题通过自己的努力可以很好地解决，他满足于把注意力限制在日常世界之中。在那里，他建造着自己的价值、意义、社会结构和经济制度等等，他不再关心自己的存在被置于其中的那个更广阔的存在。

当然，这里边也有很多真理。在可以称为“人类的教育”的过程中，对超自然力的孩子气的相信被抛在后边了，那种真想寻找解决难题的捷径的“信仰”也被抛在后边了。然而，随之而来的决

不是像孔德所认为的那样，现在我们必须转向实证主义了，人必须把自己设想为独立自主的了，“对存在的信仰”必须由对人类的信仰取代了。实际上，宗教信仰从来不象它的批评者所说的那么幼稚，圣经信仰也从来绝不是那么幼稚的信仰。对存在的信仰，作为献身和接受，或者作为人类生存者对存在的恩典和审判的顺从来理解时，有它自身的成熟性，而且我们已经说过，某种这一类的信仰，是任何古代或现代人类的有限生存的结构，及其对立、紊乱、疏远以及对自我、完整和意义的追求所要求的。

对宗教信仰的追求来自我们的生存构成的方式这样一种说法，同当代人毫无这种需要的相反说法之间的争论，我们怎样解决呢？这仅仅是用一种概括来反对另一种概括的论证呢，还是应该说不同的人具有不同的构成？显然，无法提出任何逻辑证明。唯一可行的方法似乎只能是本章中一直采用的方法：我们先尽可能详细地描述我们都熟知的人类生存，然后请别人来观察这些描述，看看他们是否也承认这是我们的生存的一幅真实的图景。我们也许要特别把注意力转向人类生存的紊乱这样一些尖锐的问题，以及似乎使我们跟存在疏远的“离失”感。我们可以希望，这种方法会表明把人视为自我完备的观点是不适当的，这种方法还会揭示出我们的存在中把我们引向对一种超人实在的信仰的那些方面。

我还认为，对于“已经成熟”的人必须被看作独立自主的这样一种信念，人们会要更直接地提出诘难。坚持自己的自主性，恰恰是年少气盛而不是成熟老练的典型标志。当施莱尔马赫谈论“绝对依赖”的时候，他难道不成熟吗？或者，当他向那些“有文化的蔑视宗教者”说话时，^①他不是比他们更老练吗？蒂利希、

^① 施莱尔马赫的名著《论宗教》的副标题是《对有文化的蔑视宗教者的讲话》。——译者注。

布尔特曼、尼布尔和巴特，难道因为他们都以不同的方式反对人是独立自主的观点，都企图用恩典解释人的生活，就该被划入“不成熟”一类吗？我想，人们必须承认，“依赖”一类词语可能是太片面了，本书宁可用人与存在的合作这种词语来谈问题，因为这更能说明我们真正的责任。然而，必须弄清楚的是，人的地位肯定是附属的，而且正是由于恩典，他的合作行动才可能有效。毕竟，正如卡尔·海姆提醒我们的，如果我们把地球历史的亿万年头压缩成24小时，那么我们就得说，人类只是在午夜以前的22秒那一时刻才出现在舞台上的！^①这肯定使得人变成了这场事业中的一个后辈的小伙伴。

关于人的自主性的这些题外的话，出自对信仰是否只是黑暗中的一次跳跃这个问题的回答过程，而我们曾答应过要提出两种回答。关于第二个回答，迄今为止我们一直仅仅在考虑对人类生存之谜的宗教答案的追求的根源，而且我们是以一种十分注重形式的方式来考虑的。这与为这种哲理神学的风格定下的方法完全一致。然而现在，时代已把更多的注意力转向了宗教信仰的内容。无论如何，我们已经约略地谈到过“对存在的信仰”，而且确实已经引进了“恩典”和“审判”等词语，用来表示人类生存可能从它置身其中的更广阔的存在得到的支持和要求。可是所有这些必然都有一种或多或少是人为的和先验的特点。教徒的确承认那植根于他的存在本身、可能把他导向信仰态度的对恩典的追求，可是他决不会想到自己是在沿着一条一切都暗淡模糊的黑路摸索前进，于是最终不得不作一种任意的选择，要么跳入黑暗，要么留在原地。而且，在这种追求中有一种辩证法，在面临与恩典不可分离的审判和要求时，追求有时就变成了对存在的逃避。所以，教徒或有信仰者谈论自己的追求，不会象谈论他所遇到的

^① 《基督教信仰与自然科学》，第11页。

那个追求对象那么多。或者，说得更明确一些，他变成了朝他而来的探寻的对象；主动者来自他以外，而信仰，尽管确实在他心中有根基，却只有当他似乎被他正在懵懵懂懂地求索的那东西抓住的时候，才得以确立起来。

于是，现在我们必须把我们的探究进一步向后推进，去探究宗教信仰的起源。我们要来描述这样一种体验，在其中，人被那施恩和审判的存在所触及，听到了它的声音，在其中，人将选择信仰，而不是选择不信。

何光沪 译

[意] 万齐奥

人与自然^①

关于人与自然的关系问题，是任何哲学家都不能不加以讨论的。好多年之前，我曾经发表过一些看法，扼要地指出，照我看来，这问题怎样才能得到解决。当时，我曾希望根据一个完成的体系来发挥这些看法，但是——往往像青年时代的梦想一样——这个希望并未实现，因为后来我的活动投到法哲学上去了。在讨论这个特殊的题材时——我依据着且先曾经接触过的那些一般性的

(自我与非我，精神与物质，等等)，这些反命题重复出现在一切的哲学体系中，可是正如大家都知道的，它们在各个体系中都有其不同的理解。在这里，我们停留下来是无所裨益的。现在我想阐明的是这种平衡性或等同性，我相信，在纯理论的观点下，这种平衡性或等同性应该在上述两个对立的观点中肯定下来；从实际的观点上看，正如我们看到的那样事物是多种多样的。

根据客观方向来说(即从对象出发)，一切事物都被看成是在其外在发生的秩序之中的。有一个实在，它具有在我们之外、先于我们、比我们无限大的自己的原则，这个实在按照自己的固有能力和自己的固有规律而活动，我们的整个生命是从属于这些能力和规律的，因为我们的生命只不过是这个实在的极小的一分子。相反，根据一种主观方向来说，一切可知的实在都是先天地存在于主体之中的，因为世界是思想的一种反映，而思想的核心则存在于主观的意识之中，并且实在的规律也不是别的东西，而只是意识的同一的一些规律吧了。

主观和客观并不是“东西”或物质，恰恰相反，它们是先验的标准，换言之，它们是(先天的)必然的立法原则。实在处置自己并表现为两种意义，或者这样说，它具有一种双重性。

既然我们的理智按其自然结构也是同样被安置的，因此这种两重性是不可能被还原为两种不同的方向。反命题的两个基本名辞的任何一个都不能排斥另外一个，因为其中每一个，在某种意义上，都包含和支配对立的名辞，并且当我们转而从反面的角度上去观察时，它本身又为另一个名辞所支配和包含。

按照第一种观点，自然是物理现象或物理事实的总和，而物理现象或物理事实是无限地伸展在时空之中，并且通过因果关系它们彼此之间联结起来(离开因果关系，人们不能谈论自然，而无宁说是混沌一团)。人的行为和人们称之为社会的事情也同样依据着这个观点，因为它们——尽管在另外一些角度下有某种意

义和价值——也只有不可否认的物理基础，并且从属于根据其总和来考察的自然；因而像对其他所有的现象一样，人们对之应用因果律的标准是有理由的。从这个观点上来看，世界上的一切事物都必然地表现为被规定的了；如果除此以外没有什么其他概念能作为例外的话，那么我们应该估计到，自由的思想乃是一种纯粹的幻想，并且它否认一切褒贬分明的科学公正性。

如果有人竟在因果律的肯定上再加上目的性或目的论的肯定——目的论只适用于有机界和人的事实——，那么他将始终停留在自然的客观观点的圈子中，按照亚里士多德的公式，自然是“不会偶然发生”和“不会凭空发生”的。真的，联系着目的来说，我们可以指出正规与不正规之间的区别，物理学与病理学之间的区别，并且承认例如早产婴儿与怪胎乃是自然中“缺乏实验的东西”这样的事情；可是，就是在这些情况下，判断和评价也要依据着自然本身。即使有人往往把紊乱与反常称做为“反自然”，即反乎日常事物之进程的现象（例如米利安法学家认为，发烧是“反自然”），可是，毫无疑问，这些现象也都是由充足的原因所规定的，并且因此应当把它们看做为自然的——根据自然一字的最严格的意义来讲——。歌德曾写道：“谁看不到遍地是自然，也不会真正看到某处是自然”。

另外，一个深刻的反省向我们指出，因果律的标准，与目的论的标准完全一样，都是附属于我们的理智，作为我们的理智所固有的范畴，或明察外在世界的法式的，所以，它们都有主观的有效性，但这并不等于说，它们就没有相等的客观有效性。在考察自然的时候，我们几乎是把我们的思维规律印在自然身上，犹如自然是思维的镜子，或者相反，犹如思维是自然的镜子。总而言之，我们在宇宙的范围中找到了这些理念的影子，这些影子，我们认为我们意识中的先天给与。这便使我们想到主观和客观好象是一个绝对统一性的折射作用。

当人们从主观方向去观察实在时，其规定性便表现为思维的形式，但是主体本身所感觉的思维并不为其单一的个体所特有，恰恰相反，从普遍性来说，它是属于先验的范围的。

正是由于这个意义，而不是由于经验的意义，人们应该去理解“自我的第一性”，或者根据主观的方向去理解世界观中的意识。主体——至少就其职责或能力而言——之属于普遍性概念的范围这一事实，使主体感到自己的活动的自由和对自己的活动的责任，并且决不会与因果的严格而不可折的法则相联系的。的确，（按照客观方向说）它既是自然的一部分，人就是服从于物理的法则，人的活动无论如何都必然地与一切其他现象相关联的；因而人们可以这样说，这不是人自身在活动，而是自然在人身上起作用。可是，就人是原动者并且是可知的这点来讲，人自身有其自行规定的可能性，而自然只是人的规定性得以自己呈现出来并且取得可感觉的形式的手段和领域罢了。于是，人的活动又可以从另外一个观点上来考察，不是在那种把人的活动与在先现象和后继现象联结起来的经验关系中去考察，而是在联系着主体的独立存在和主体所具有的概念的先验从属性中去考察。

通过概念的媒介，抽象的能力和从自然彼岸发现自己的能力、返回到自我的能力、一切汇集在人身上的现实，所有这些就组成了主体的固有而特殊的存在物，组成了它的在严格意义上讲的本性；并且这种能力和天职，对每一个人来说，都表现在人所固有的意志和从人身上引导出来的责任之不可磨灭的感觉之中。正是在这里，理论哲学到伦理学的过渡，或者更确切地说，知识为这个和那个分科之间的会合，才真正得到了证实。

作为主体而不是作为客体的那样的活动，对人来说，不仅仅是一种心理状态，而且还是一种伦理的需要，这伦理的需要之强加于人的意识和需要自身之提高与完善是一样明显不过的。

诚然，如果人单是一个现象，那么伦理学问题便不会向他提

出，并且命令也不会有什么意义。人的活动，就其为现象而言，既然永远并且必然与自然相吻合（这是根据这个字的客观意义来说的），那么人的活动就不会接受最终的批判审查和价值的判断。这同在物理学中一样，事实就是真理的标准。但是，既然人是属于现象界的东西，他内在地存在着，并且自己感觉到不只是一个现象，比它要多一些，那么其固有的本质表现、其本性的体现，对人本身来说——只要他活着，即只要他作为主体而存在着——就无宁说是不断地向他提出来的一个既成事实、一个问题和一个任务。命令恰恰是依靠着人类的这个特殊条件的，根据这个条件它也就几乎有了两种性质，或者更好地说，它属于实在的两个范围，物理学与形而上学。按照第二种观点，人的每一个行动自身都具有其原则，因而它也就附有绝对肇始的烙印。

行动的基本准则是从人的本质自身中演绎出来的，因而它是超越物理的性质的，换言之，它是从人的精神性质中演绎出来的。所以这准则的有效性并不依赖于经验，相反是绝对地先天的。这并不等于说，每一个个体都永远完全意识到这个准则，但是这准则是蕴含在人的精神之中的，至少其规则在物理方面不可能被超越或摈弃。这种逻辑的有效性和非本体论的有效性既不会与心理学的实现相混淆，也不会与遵循规则的偶然事情相混淆。唯有依据这些区别，人们才能真正了解必然概念和普遍概念的意义，排除感觉主义和经验主义的虚伪假定。莱布尼茨早已正确地考察过我们所必须知道的我们的先天概念。

对于逻辑形式和基本概念，有着关于存在的一个特殊理由，由于这种理由，逻辑形式和基本概念并不属于变化的历史条件，而且脱离着因果律的实在反应。没有一事实能够作用于概念并且也不可能按照自己的方向去改变概念。它只有在经验界才表现自己，就是说，从某一个人的行动中所理解到的和表现出来的这一事实乃是从属于变化的自然规律的。从其自身来考察，概念并

不受流动的时间的限制，但是只要它存在，它便是在流动的时间之外的，并且根据这字的绝对严格的意义来讲，人们却不能从历史的意义上谈其起源。我们看到的是概念的肯定的产生，而不是概念的产生。由于它们的本质，我们应该把概念看成是被安置在这样一个范围中的：即它们彼此之间的联系不是根据其出现的在先性而是根据其内在的固有特性，换言之，被安置在一个纯逻辑的范围中。即使事物的呈现或物理因素的呈现，有利于解释它们在心理学上的产生，可能提供理解某些概念的机会和方法，可是这种呈现却决不能成为一个观念或一个概念的逻辑意义的原因，因为一个观念的价值永远是超乎其生理产生的范围之外的。随着概念是在意识中形成的程度的不同，它也将证实自己的价值，即使是反溯的价值，一直到显露出这种规定性的一切可能事物的超时间的条件。

关于必然的概念，更是如此，因为它们是直接从精神中涌现出来的，与经验方面的因素并无联系。就是这种基本的准则支配着主体去活动，但不是作为自然力量的方法或手段，而是作为自主独立的，具有原则和目的的东西；不是作为被情欲冲动或肉体感觉所刺激的或引起的，而是作为统治着这些事物的东西；不是作为属于感性世界的，而是作为分享理智的东西，在这种分享中主体的偶有个性便上升而几乎一直到转化在普遍性的形式中，同时意识到自身的实体与一切其他事物的存在有同一性。

语言的暧昧不明，特别是自然这一字的暧昧不明，不应该导致错误，因为显然，当人们从固有而特殊的意义上去谈论人的本性时，人们想从种属的意义上所观察到的自然中去区别出人的本性。可是，在这两个概念之间的一种混淆不清并不因此而经常发生，这或是由于一般的自然和人的本性的不完善的定义之故，或是往往也由于否认物理现象和精神现象之间的所有差别的昭然若揭的意图，于是就认不清基本的真实性，此外还把一个真正的

伦理学基础也看做是不可能的事。

无庸怀疑，人的心灵是许多动机、深刻的或不深刻的动机的安宅，这些动机在不同的个体那里表现各有不同。分析这些动机，乃是作为经验科学和实验科学的心理学的任务。的确，一切动机，只要它们存在，根据自然一字的客观意义来说，都是“自然的”，即被充足的原因所规定的。所以应当当作错误一样，去拒绝那些主张把自然的性质只留给其中之一（譬如利己主义，或社会性，或同情等等）的学说。有人根据一个单纯的心理活动而想获得一个不折不扣的伦理学规律，那就是犯了双重的错误。

没有一种动机能够在自身中充分提供人类生活的准则。并不是在这一个或那一个被观察的经验的倾向中，存在着主体的本质或其最高法则；人们甚至可以说，这个法则恰恰是超越了这些倾向和这些动机的。由于这些倾向和动机，主体才似乎与经验世界联结起来，作为被这个世界所规定的一个部分。

有人也经常错误地只把第一次出现的现象界中的东西看做是“自然的”，好像从客观的意义上来说，“自然的”特性不应当被认做在一切现象中是模模糊糊的。维柯的著名公式：“事物的本性只是在一定的时间和一定的方式中才有它的产生”——尽管在这位哲学家的思想中可能具有一个更深刻的意思——，并没有而且也决没有脱离这种暧昧不明性，而且也许在扩大这种暧昧不明性。不过，不可否认，在字源学上自然一字是包含着产生的意思，正如圣托马斯早已考察过的一样（“应当知道，自然一字不论是在言语上或应用上都有产生的意思……自然即产生”）。然而，就是这位哲学家也并没有停留在字源学的意思上，他很知道，自然几乎不可能真正地定义出一个概念。

由于这种臆测，许多古代作家声称，在原始时期人的条件是人的自然状态，而当时所特有的法律就是自然法。由此也可以看到一种“自然的状态”和一种“社会的状态”之间的一个反命题，好

像后者是继续前者。他们还声称，一种轻率的批判的思考，长期以来早已使人们注意到社会的状态对于人是自然不过的。

同样，人们只应当把自然理解为这样的东西，即相形之下人的事情乃是陌生的，像这样的命题是不能解决问题的，因为人的活动可以参与各色各样的现象中，即使人们所参与的那些物理现象也是自然的，因为自然乃是人们具有和参与的事实。

根据一个确定的观点（即按照我们曾称之为客观的方向来说的观点），个人和民族的行动的实际方式，换言之，他们的作法，在其永远具有一些与其他一切现象相关联的被规定的原因时，就组成为自然科学的一部分。于是我们可以肯定一切人为法——即作为事实的法律的“自然”特性，关于规定性系数和条件的考察，在任何情况下，都会使我们了解其相对的必然性，换言之，使我们得出其人们称之为历史解释的东西，但这种考察并未同样包含着关于这种法的内在价值的任何判断，在联系到正义的绝对理念时，它才包含着这个法的内容。

这个理念是由那个符合于人的精神本质的最高法则而被确定下来的，这就又该提到它的超现象的本性。按照这个意义，人们才能严格地谈论自然法，把它当作理性的规范和标准，这自然法超出人为法并且能够评价人为法。

行动的最高法则显现出两个逻辑地相互联系的范畴，即两个同样都具有权威的格言的范畴，这两个范畴即适用于每一个主体本身，又适用于主体与主体之间的关系；毫无疑问，这就是道德和法律的两种形式。根据第一种形式，即我们前面早已说过的形式，基本的格言不得不使每一个人按照自己的存在的绝对纯粹的规定性而去超越来自外在的动机和个别的与感觉的冲动，以便从理性的普遍性中标志出自己的特有行为，从而又从自身揭露出一切其他事物的存在。谁合乎道德地或“根据自己的良心”去活动（正如同样具有一种确切的哲学意义的通俗说法所说的），那末他

的活动正像人性在他身上活动一样，并且在其思考中包含着完整的人性。这里，福音书上诫律的光辉真理：“爱你的近人如同你自己一样”和“己所勿欲，勿施于人”就得到了肯定。

在法律的形式中，最高的伦理法则要求人们彼此认识人格的绝对性；从而就产生了需要和义务的一连串的相互关系问题，需要与义务都是依据着这个前提，所以它们都是普遍有效的。每一个人，按照自己的独有本性，可以要求不被任何人当作感性世界的一种手段和一种因素来对待他，恰恰相反，而是要求人以符合于他本性的独立自主的那个理想原则的敬意来对待他，在这个观点上，人间有一个基本的平等，即是说，每一个人的自由应该是和谐的并且应当普遍提高，为的实现可能的共处理想。在这个基础上，才可能发展人的自然法的学说。

我们不必特别停留在这一点上，因为在其他著作中早已说得明明白白，在本文的结论中，附加一段后言完全是适宜的。

上面关于自然的一些考察都包含着我们所依据的一个绝对；并且即使我们的理智的局限性不让我们完满地获得它，可是它们还是能让我们把它当作不可否认的条件和作为我们一切概念的积分去加以肯定的。再谈论这个只能是单一的而且只能从两个不同的观点上得到的绝对，就几乎是多余之事了。在物理现象的研究中，指导我们的因果律并没有向我们阐明自然的起源；在我们看来，所谓行动的最高法则（换言之，伦理学上的命令）自身并不表明这个超越秩序的泉源，而这个法则。却给我们提供了关于这种超越秩序的一种说明。

这一切最后使我们总结出，我们在围绕着我们的无比的神秘事物面前俯首听命是适宜的，而且，我们想以科学研究的孤立的方法来深究其中的奥秘是徒劳无益的。内心的、不可压制的感觉教我们尊敬这种神秘性，或者更好地说，它所封闭的绝对性不仅教我们去尊敬它，而且还要呼求它和从它那里寻找一个避难所，

特别是当我们的的心灵受到肉体生活的短促性和概念固有的永恒性之间的可怕的分歧而动荡不安的时候。人们越感觉到这种分歧，便越会倾向于承认信仰的合理愿望，我们的道德意识的公理所指示的愿望：即超自然界和尘世间之外的那些灵感和那些希望。这些灵感和希望在我们生活的这个世界上是得不到满足的，并且实验科学不可能予以解释，至少也还没有方法去加以否定。

傅乐安 译

管士滨 校

[联邦德国] 瓜尔蒂尼

近代之人^①

今天，寻找文化创造对近代肇始的意义，已成为我们有意识的活动。近代是骚动不安、无所拘束地享有存在的时代。这时，数学和自然科学获得了令人惊叹的进展，人们发掘古代文化的意义，历史学展开了它辉煌的远景。对人的兴趣觉醒了，人们开始审视人自身形形色色的现象，并从分析和理解的角度诞生了人类学和心理学这两门科学。而政治学之类关于国家的学科也把人的团体看作是庞大的生命体，考察这一社会机体的形成过程、林林总总的形式及其生存的条件。哲学不再仅仅局限于纯粹精神状态的内在联系之中，而是进一步拓展为对人所形成的世界现象的直接探询。各种艺术，诸如建筑、雕塑、绘画、诗歌、戏剧都具有其不可取代的本性和独特的审美性格，并产生出审美形象的无限丰富性。民族国家以其强大的力量来塑造自己的形象。随着富于刺激性的大胆妄为的不断膨胀，我们赖以生存的地球已被瓜分占有，随着海洋和陆地不断地被发现和开发，殖民地体系也就逐步形成。最后，所有以前不可理喻而难以置信的发明设计，即我们称之为技术和人们用它来控制自然的东西，与近代的“经济动物”天衣无缝地结合在一起，在这种经济动物中，永无止境的占有欲直接产生了资本主义的多种形态，所有这一切，就如同蓄之既

① 选自 R. Guardini: *Das Ende der Neuzeit* (近代的终结), S. 82-88, G. Auflage Wuerzburg, Werkbund-Verlag.

瓜尔蒂尼 (Romano Guardini, 1885-1968), 出生于意大利的德国著名天主教神学家及宗教哲学家, 生前任慕尼黑大学天主教世界观教授。

久、爆发愈烈的一股伟力，震撼着世界。从此，人们以一种全新的方式来体验和生活在世界，人的心灵为一种前所未有的信心所充盈，似乎现在才开始了本真的创造活动，而过去的一切仅仅是一种准备或者是一种阻碍。

近代人确信，只有现在他才真正立足于现实中，因此存在之源将向他敞开，已开发了的自然能量将与自身本质的能量结合起来，而伟大的生活将会实现。认识、行动和创造的各种不同领域根据其法则来建造，各个领域之间互相连接，形成一个异常丰富而统一的整体，因此，“文化”得以高扬，人也将在其中实现自身的价值。

这种信心的表达就是近代对进步的崇拜，这一进步的可靠性从人之本质和作品的逻辑中推断出来。自然法则、人类生命的心理与逻辑结构、个体之间的关系和社会整体的行为方式，这所有的一切都以内在于必然性渗透到完善的形成过程中。

然而，我们对近代世界的看法，与上述观点截然相反，因为我们已日益清醒地认识到，近代是自我欺骗的时代。

需要强调的是，这丝毫也不意味着我们是对近代文化进行批判。这种情况在以前曾经发生过，随着近代文化的昌明发达，有识之士以各种形式，从充满信任的教育的角度到悲观怀疑论的角度施展对其文化的批判。卢梭在评价从文艺复兴和巴洛克时期产生出来的欧洲文化顶峰时说道，从一个明白无误的界限来看，文化不折不扣是腐败之源，因此人们必须复归自然，只有自然才是纯净而清白的处所。但这一立场最终没有彻底反对文明，只不过在尺度和方向上制约文化的总体发展而已。因此，这已根本不在我们讨论之列。我们认为，只有基督教对文化的批判最具有深度，这种批判从启示那里得知一种深刻的危机：人们正在与这个世界相疏离，正在失去其成品，因为人只知道“必然”。人们首先是狂热地崇拜它，然后又看穿这种已成为教条的进步——乐观主

义。基督教的批判认识到自主思想 (Autonomiegedanken) 的虚假性，并知道被上帝弃置的文化构造将永无成功之日。理由很简单，因为上帝存在着。这样，就从启示出发产生了怀疑和批判，也就是说，这种怀疑和批判是从文化本身之外产生出来的。因此，这种怀疑和批判尽管合理，却没有起到历史的作用。

然而，当代的怀疑和批判却来自文化本身，人们再也不相信文化了，再也不能像近代所做过的那样，把文化作为具有本质的生活空间和可靠的生活秩序。在我们看来，文化绝对不是“客观精神”，不是存在真理的表达。相反，我们却感到存在的真理与文化貌合神离，对此我们必须有更加清醒的意识，这不仅因为文化中存在着弊端，或者文化已经过时了，而且还因为文化的基本旨归与它的尺规图景都是错误的。因为如今人们既不能象近代也不能象自然那样信任人的成品。

当然，这样的批判肯定已经意识到了文化的错误之源。于是，从这种批判中很可能引发一个民族的悲观意识，发出民族的崩溃或西方世界黑暗的论调，西方也感觉到自己已在衰老，对新兴民族的领导地位已一去不复返。论调尽管悲观，这一论断看来是正确的。

按照近代的理解，文化是某种“自然的東西”，这当然不是说文化就是自然，因为文化正是建立在精神能力上，从自然关联中解放出来，并与自然两相对立。但就近代而言，自然和精神却构成一个总体，这整体——或干脆说这世界是必然的、正确的，因为在世界中所有的一切都依据最终的规律运行。这一确信是近代的文化的乐观主义的基础。

历史的进程证明这一观点错了。人的精神是自由的，既行善又作恶，既建设又干着毁灭的勾当。这种否定性并不是总体过程意义上的必然对立的因素，而是就否定性这个词的更精当的意义上来说的否定性：尽管不需要做，尽管可用其它正确的方法去

做，却仍要如此去做。同样的情况也发生在最具本质性的东西中和最广阔的领域，事情总是沿着一条错误的道路走下去，这是明白无误的。我们的时代觉察到最深处的动荡不安。不过，其中也存在着巨大的机会：阻断近代的乐观主义，并去发现真理。

毋庸置疑，这种机会在当今现状中已有不少端倪，我们不妨拈出其中一些。

首先，近代文化——科学、哲学、教育、社会学说和文学——对人的看法是错误的，不仅个别问题上如此，而且在基本估价和整体上都错，这是愈来愈明摆着的事实。

人，并不是如实证主义和唯物主义所描画的那种东西，照这些论调看，人是从动物进化而来，人和动物之间只出现了某种物质上的分化。其实，尽管有这样那样的共性，人在本质上仍是某种特殊的存在，因为他是受精神决定的，就此而言，物质因素并不能左右人。人，只因其精神，才得到他之所以为人的一切，才得到富有生命力的不可重复的特性。

当然，人也不像唯心主义所看到的那样。唯心主义也许注重精神，但把它作为绝对精神，并采用了向终极发展的范畴。绝对精神的发展过程是世界的进程，在这一进程中，人是被卷入的。这样一来便不存在真正的自由和由自己作出的真正决定，这样一来，甚至也不可能存在真正的历史，人好像失去了他本质的此在空间，这样，人也就不在了。毋庸讳言，人是有限的生物，但这有限性恰是真正的人本身，其自主性不可废除，其尊严不可取代，责任不可替代。历史的进程并不是像世界本质的逻辑所描绘的那样，而且人自由地决定历史。

然而，人也不是像存在主义所描述的那样。在存在主义看来，人不具有前提，既无本质也无标准。人是绝对的自由，自己决定自己，这不仅体现在行动上，而且也体现在存在上。人被抛入无秩序的世界中，一无所有，只有他自己，他的生命是彻底的

自我选择的命运。这一观点是不真实的，人具有本质，这本质使得人可以说：我是这样或那样。世界上也存在秩序，因此人才可以说：我现在在此，并处于事物的确定关系中。存在着周遭世界，整个世界就象周遭强迫人们，但也承负着人们。

还可以举出许多类似的观点。

没有一个意识到自己人的本质的人会说，他在近代人类学的图景中重新找回了自己，不管这人类学是生物学的还是心理学的，或社会学的，或不管什么其他变种的。事实上只有自身的个别性、属于自己的特性、关联、结构——而决不是简单的自我。人们只是冷冷地谈论人，但并未真正看到人；对人的探讨不断地进行着，却并未触及到人；人们天天接触人，但却并未把握人。人们只是在统计上了解人，把人排列在无数机构中，为某种目的而利用人，但正是在这里，展示出异常罕见的、十分怪诞的闹剧，即所有的一切都是幻影。如果人操纵强权，如果人被滥用、扭曲、毁灭，那么人除了是强权企图指向的目标以外，什么都不是。

事实上，并不存在近代所认为的那种人。近代观总是企图将人禁锢在不属于人的范畴中：机械的、生物的、心理学的和社会学的——所有基本意志的变体上，从这一基本意志出发赋予本质，即“本性”，^① 尽管是精神本性。近代关于人的学说没有看到，人首先在根本上是什么：是有限的人本身，并作为人本身而活着，即便他不愿如此，即便他否认自身的本质。上帝发出了呼唤，在与事物、与他人的相遇中，我们遇到上帝。人本身拥有非常美好的自由去保护或毁灭这个世界，这个世界可以肯定自己和实现自己，可以放弃自己和自我毁灭。最终，应避免的、极为无聊的，还不是凌驾于人之上的过程中的必然因素，而是某种实际

^① “本性” (Nature) 一词，与“自然”同一词，此有双关含义。——译者注。

的否定。

倘若文化就是近代所看到的那种东西，那么，文化就确没有看错人，他就是那副模样，从文化的角度和秩序来看，文化也不会失落人，因为这种人就是由文化一手造成的。

邹 进译

[法] 马赛

人性的观念和现代人的焦虑^①

从前，由于受到外来因素的威胁，人为自己的生存而担心。今天，人为他的本性而担忧起来了。他不能肯定，有时甚至否认有人性。人类，第一次，从内心里感觉到这种威胁。而这就引起了烦恼。

本性的概念大致首先包括某种本质的范围（若干确定的特性的总体，而这些特性只须经过分析就能察觉到）的观念以及这个本质具有的稳定性的观念。有没有人性呢？今天却成了问题。

近代科学的发展使人了解到人类事实的相对性、人种学和社会学都证明了人有各种各样的类型和不同的文明。古生物学指出了人是动物经长期进化而形成的。经过这许多变化，人性流动化了，他的轮廓也模糊起来。人们看不清楚它是从那里开始的，由什么组成的，将来又变成什么样子。至于谈到将来，现代科学发明使人相信人类有着无限的可能性。人能随心所欲地用自己的创造力来支配物质元素，为什么不能利用这个创造力来控制自己的本性呢？这里出现了控制者和被控制者之间的一种新的痛苦的辩证法：人的权力意志能改变自己的本性却引起了一连串没法还原的反应，从而至少失去了一部分的控制力，也因此丧失了安全感。看来，现代人是想“突破”本性，其道理就跟拧破一把锁，克服困难完全一样。他企图突破本性的种种限制，这种限制使他有

^① 本篇原载法国《哲学研究》人性专辑，1961年第3期，选自《现代外国哲学社会科学文摘》1962年第9期。

被羈束之感。这和体育方面打破纪录的趋向一样：在速度、冲动力、阻力、在高度和深度方面，始终要把这部人的机器的可能性推得更远。Superman（超人）就是 Surhomme（超人）的现代版。从空间、时间、或者从个性中自我解放出来。同样在揭穿了“音的秘密”、“热的秘密”，有一天再揭穿“自然的秘密”……发生学，特别是胎生学给予我们以一整块有待开辟的园地。对人的胚胎进行工作，甚至予以生命，也许有一天甚至会从无生命的原素着手来确定性别、遗传、个别的特性，一如我们进行挑选动植物的种类时所作的工作一样。科学准许我们造出何等的怪物来呢？当这个或那个人由于面临到遭受放射性东西的侵害的危险而惊呼时，难道这仅仅是为了吓唬我们吗？在这一点上，我们不应该太轻视科学幻想，因为它往往指出了道路和带有一种想象的实践。科学知道它向世界传播了一些什么；却搞不清它给予人类本身的全部影响（不论是远的还是近的）人类象魔术师的学徒，开始惶惑起来，唯恐掌握不好而自讨苦吃。现代绘画中的某一派把人相画成奇形怪状的样子也许应该解释为对人类未来所表示的焦虑，是用绘画的表现方式驱除恐怖幻觉的手法，人类从内心里感到自己受到了威胁，现在他明白了最大的危险在于人自身，他有那么一个暧昧的信心：总相信有几个疯子去做那些最不幸的尝试。对一般人来讲，这种苦恼是用这样的叫声表现出来的：“他们”还要搞什么鬼啊？“他们”要把我们弄成什么样子？（根据贝特鲁西医生对于人的胚胎所作的试验的反应证明：这种语气不是出于愤怒而是更多地出于害怕）这些恐惧在哲学方面的表现，集中在自由这个观念上。这无疑是近代哲学最显著的收获：人是主体，人是自由的这个观念。作为活动的中心和源泉，主体摆脱了本性的决定；他是自由，他是否定，而且永远把本性的一切，不论是本性之内还是本性之外的，都作为问题。他是价值的创造者和他自己存在的创造者。但是，这里出现了苦恼。因为这个既没有根据又

没有客观标准的自由——象萨特派常用的一些论题——势必盲目的跃入未来，象投入虚无一样，而且毫无支援，也毫无把握。既然价值是由我们的自由去创造的，智力就不知道抓住什么才好，意志也一样，理智和心灵的混乱有导致精神分裂的危险。扩张的智力将转向空虚和只能从发生一种低沉的音响中自趋毁灭。正如瓦雷里提醒我们注意的那样。

当代人的这个苦恼，是由于把人性这个概念作为问题提出而引起的，也要求我们对这个概念作深入的探讨。我们说，这个概念包含两个内涵：一方面是一些复杂的决定，是在人性中可以找得到的那些确定的特性的总体，另一方面是有秩序、有规则、有规律可循的素质的稳定性和永久性，而这种稳定性与永久性是思考与了解人性所必须的。这里，我们可以概括一下上面的意见：如今，我们还是认为对人性概念的第一种提法是可以接受的，而第二种提法是值得商讨的。人们把人性当作经验的总和，当作现实事象的材料。但是人们认为这个总和的平衡是不稳固的，常常不能不受到或大或小的重新调整的摆布。人们可以这样说，人是有本性的，但是正因为是本性，它有权把自己当作问题。严格说，人们允许有人类这样一种说法。不管人类学科学的相对主义的说法如何，人类仍然表现出某种统一性和一定程度的不变性，但是它看不出有什么稳定性的保证。人是历史的，绝没有稳定的素质。没有一点迹象可以向我们证明，相反地，一切都好像禁止我们去把人性看成是应该永远保持那个老样子，另一方面，在身体上或精神上，它似乎要经受到的那些深刻的变化事先是没有办法预料和控制的。未来的人跟今天的人将会有些什么牵连呢？那时，是否还可以只讲人呢？人类将变成什么样子呢？大家十分注意：提出这些问题并非仅仅出于想象。由于愿意提出和尝试提出这些问题。人将终于把他的本性分解清楚。狂乱稍稍先于疯癫，不论前者或后者都表明了这种分解，是转向另一种情况的途径。

狂乱恐怕是当代人最典型的特性：时间狂、享受狂和知识狂，过度的性欲、探究的热情、无止境地急躁。是不是应该把这一切看成是初步的变化？

但是在人性这个概念里，有些东西似乎应该保存下来；不过对这个问题有几种不同的理解。可以把人性看作对自由的限制。但是限制不是一个可克服的障碍；它只推迟了行动。从这个观点看，本性是暂时的。但焦虑并没有消除。应该把本性更深一步地理解成是对自由本身的内部限制，因此不可能取消，因为当自由认为打破了这种限制时，马上就加以利用。本性是自由的重力，又是它的重心，是它存在的自由中——按照加强语气的说法——早已具有“特色”。但是我们不清楚人类的自由如果是通过它所依存的那种超越的自由，怎么能在它存在的本身中有自己的特色，而人性以及它本身所带有的各种限制，将是隶属于人类自由的形而上学的经验的表达，是在跟外界阻力接触时所表现出来的一种具体形式。

如果是这样的话，人就不是存在主义者的自由的主体，因为后者的不合理的自由在想到它的虚无就苦恼起来。确实，我们是真正的自由。但是我们也是有本性的，本性和自由的明显的矛盾是这样解决的：人的本性是内在于自由的。这个本性不是属于“有”和“所与”的一类，而是属于“和……有关系”的一类。我们和上帝有关系。存在着一种把我们的自由连系起来的关系；这种关系不是缩减自由，相反的是去构造自由。我们的自由是一种从上帝身上分出来的自由，上帝是完整的自由，上帝只和上帝本身有关系，这种对上帝的依存构成我们的本性。我们是本性地自由的。我们处在和上帝的真实关系中才获得了安全，因为我们不再是狂妄自由的玩物了。我们的自由并不是纯粹地偶然的；它是真正的“行为”，仁慈，像造物主最初表现出来的那种仁慈。在我们自由的推动下，我们目前的本性分解清楚了，我们仍旧有本性的

自由，基本上还是同样的东西，不过具体的形式不同，在决定的总的方面也不同。至于我们的创造的权力，它也很好地保全着，因为它在我们存在的深处被确定了下来。就这样，一切科学上的抱负都可以施展出来。我们的创造的权力，在用到人本身时，大有改变我们的本性的危险。我们不知道我们会变成什么样。对于我们所依存的上帝及其无限的存在，我们还没有完全认识。能不能设法将来也许有一天，我们要用一种目前还猜测不到的办法在我们的存在里参预上帝神圣的存在的这一方面，或那一方面。对我们来讲，上帝是不可思议的，人也应该是不可思议的。也许在我们存在的某一个深处，一颗还没有发芽的种子有一天会生长出和现在完全不同的人来。因此，人是可以在未来的道路上了解到许多深刻的变化的。可不可说人性为了另外一个本性而自己消失了呢？或者原来的本性仍旧存在，只是改变了呢？这是一个用词的问题。重要的是要想，人这个主体，无论作为个人或人类，应该走向这样一个境界：在过程中把一切还是标志其经验性的浮渣全部抛弃掉，本性将什么也不是，而只是在神为的自由中和依靠神为的自由的那个自由。

在焦虑中，本性带来的保证代替了变化无常的苦恼，焦虑是人类自由的女儿。而所谓在焦虑中的保证，不是别的而是希望。

张倩媗 译

王养冲 校

[奥] 布 伯

希伯莱的人本主义^①

1. 在危机之中

最近三十年来，我们日益感到自己正生存于空前深巨的未知危机的起始阶段。这危机在我们眼前越来越清晰，过去的许多事件，可以说只是这危机所表现出来的症状而已。这危机不只是一个经济、社会体系为另一体系所征服，因为这多多少少随时可能发生；这危机乃是指所有的体系——不论旧新——都正陷入万劫不复中。因此，这是全体人类生命的问题。

在我们仍然未知的远古时代，称为“人”的生物，即开始了自己的旅程。从大自然的观点来看，人是一种不可思议的独特生物，而从精神的观点来看，人更是无法理解、不可思议、独一无二的生物。综合这两个观点，人是一种本质随时都遭受毁灭威胁的生物，这威胁存在人的内心，也存在于外界，使人暴露于越来越深的危机中。人在这地球旅程中，已经急速地增进自己所喜欢的征服自然行为，也由于人一再的胜利，而促进了人所谓的“精神创造”发展。但是在这同时，人也愈来愈觉得这一切荣耀是这样的脆弱。这感觉随着危机的增强而愈深刻。经过一番透视、反省之后，人终于有所觉悟：尽管人拥有自己所谓的“进步”，但

^① 选自A. Koch 编：Philosophy for a time of Crisis（危机时代的哲学），台湾志文出版社1984年版，第117-134页。

人所走的路根本不是平坦大道，他一直在悬崖边缘摸索。这危机越大，我们所需要的知识就越迫切，责任感也就越强，我们所需要的行动，唯有由知识所产生的才有助于克服这危机。在这大危机中，只回顾刚逝去的过去，以求当前的问题能够解决是无济于事的；我们必须使自己就现在已经到达的这一阶段旅程，重新面对它的起点，并尽可能的了解那起点的真相。

那帮助我们脱离大自然，除去人属于自然生物的蒙昧性，而肯定自己的一切因素的基本要素——这要素甚至比为了达到目的，而在万物中创造“技术”世界的行为更根本——乃是人与自己的同类联合在一起狩猎、收集食物；人的合作方式，从一开始就表现出人多多少少把别人当做独立的生物，以这个方式交流、沟通、互相尊重。这由个人创造出来的“社会”世界，人一方面是个别独立，一方面又是相依相存，和动物的合作方式完全不同，正如人类的技术，本质上与所有动物的工作方式完全相异一样。猿猴也会利用一些偶尔发现的棍子、树枝，做为挖掘的工具或武器；但是这种行为只是偶然的为：它们无法认识、制造工具成为物体，有其本身的存在。另外，有许多昆虫过着群居生活，实行严密的分工制度，然而这种分工制度使它们的身份成为绝对性，分工制度支配了它们的关系，而使它们都变成工具。它们的社会只是为了“本能”的目的而利用它们。其中没有任何程度的个别独立性，也没有偶发性的独立；彼此没有“自由”，因此也没有个人与个人的关系。正如人特别的技术创造，代表人脱离事物而独立，因此人的特别社会创造，也代表人与自己同类分离独立。就在这一特殊的人类心理特质中，我们必须诠释人类一切历史中所包含的兴衰，以及我们在这漫长的旅程中，目前已到达的地点，即我们所面临的巨大而特别的危机。

在这可怕而混乱的现代生活里，由于经济与国家所造成的影响，使个人无望地依附在集体之中。人所生存的小社会无法帮助

他，因此人以为唯有强大的集体才能帮助他，因此人甘愿被剥夺个人的责任：人只希望服从。而一切美好事物中最有价值的事物——人与人之间的生活——就在这过程中丧失殆尽；自动自发的关系变得毫无意义，个人的关系也萎缩消失了。而人的精神也随之丧失功能。个体的人类不再成为活泼生动的社会成员，而沦为“集体”机器的小齿轮。正如人带来破坏的科技使人丧失了工作的美好感觉，而人所造成的萎缩社会生活，也使人丧失了团体的一体感——这时人内心中正充满了美好生活的幻象，以为自己可以全力奉献于社会。

社会团体的真正本质，可以从社会团体含有一个中心的事实看出来——不论这事实是否显而易见。社会真正的开始，乃是由于社会的成员与凌驾成员的关系中心，具有共同的关系；也就是在圆圈中有一个中心，向外辐射构成圆周。人无法完全知悉这中心的起源，除非这中心接受神圣之光的照射而成透明状，才能完全透视。这虽然不错，但是它越属于世间，越属于被造物，越依附于中心，它就越真实及透明。这是“社会”要素所形成，它不是彼此分离的事物，而是我们所站立的无所不包的领域；就是在这里，中心的真理才获得了证实。

2. 人与人之间

除非每个人都完全接受别人的责任，否则真正的人类社会团体就无法产生；尤其是在今天这种社会危机中，只有个人才能负起这个情境的一份责任，并且作为个人的责任，才能克服这一危机。

不论老幼，当代人都为了自身的安定而舍弃这个责任，逃避到“集体”制度内，因为人在其中只要下一次决心就可以了，从那一刻起，这“集体”制度就可以使人解除未来的责任。于是人认为

自己可以不必操心，就能走向共同目的，而不必在内心自问，这个走向所需求的方法，是否真正合乎价值与公正，或者由于运用这一方法而获得的某一目的，与原先所希望达到的目的，是否仍然相同。我之所以这样说，并不表示年轻的一代，不应该集体工作，不应该属于团体。正好相反！团体中的成员，不需要刻意逃避越来越多的不同新责任。它可以成为最真实、最严肃的责任与不断的考验。当成员的性质这样呈现时，承担责任的人就可以因而比任何时刻都更加充分、深刻的证明自己。个人——不论老、少或年轻——必然都能隶属于这一团体热忱行动，也富有热忱的爱心。然而，人同时必须不让这团体内任何口号、宣传所影响，使人不能坚强地为一切正当的、有价值的事奋斗。人必须拥有无比的勇气，为真正的实际成就奋斗，反对空虚的成就。并且使人的全部存在，不仅由于为了自己团体的需要而反抗全世界；更要在团体中奋斗，反对加在团体需要上的虚伪诠释与运用，以他的承担责任的全部人格来奋斗。

集体制度并非威胁个人，造成人格丧失的唯一因素。人最切身的一部分，个人关系的真正内涵，早已问题重重。我所指的乃是那反对人自动自发精神的各种偏见，这些偏见弥漫在年轻一代的生命形式中。这些偏见也是从人精心构思以反对过分注重个人感情，以及生命感情化的现代形式中产生出来的。但由于这样，人就放弃了无价之宝——人与人之间最宝贵的自动精神。一些非个人的因素占据了人与人之间的空间，往往奇异的形成对仁慈态度的不信任，造成只会以批判态度评价、蔑视别人的优越感，造成人与人之间的隔膜。在这种情形下，人已不再自动自发地开放自己，对别人坦诚无隐。人变得退缩、隐藏而又保守，只会在一旁观看、衡量及批评。别人在我们眼中，已不再是像自己的个人世界，成为我可以推己及人地了解与肯定的世界，反而是我可以利用的性质总合：是对我自身的利益与贪婪而言，是好是坏，有

利无利的力量累积。即使我在衡量别人的利用价值时，所接受的原因是共同的原因，本质上也都没有什么改变。纵然是共同的因素，我也要指出这种把同伴视为物体般的无人情分析，使团体社会所根据的土地腐败；破坏了生机——这种生机只有在每个成员都能坦诚地呈现自己，人与人的关系是自动自发时，才能生气盎然。一旦最内在的感情——个人情感——被视为达到生命的机械化手段，并且成为生命的臣属，人最深刻的根源核心就会随之死亡。

3. 信仰的力量

我在上文所提示的偏见，多少与最基本的或次要的偏见有关，那就是反对信仰的偏见，关于这一点，也有一些言之成理的正当见解——事实上，宗教制度与仪式，应该是信仰事实的客观表现，然而在许多方面，它们却经常与信仰的真理背道而驰。宗教制度与仪式成为真正信仰者的绊脚石，使自己置身于谦虚生命的反面，站在强权与世俗真理的一边。目前这错误正处于我们这时代的尖端，影响了这危机时代的成长灵魂，它动摇了他们的信仰，摧毁了他们的信心。真正的信仰并不是必须以胸有成竹的方式，来信仰与把握真理。相反，真正的信仰要我们开放在那无条件的神秘里，这神秘在我们每一领域中都会面临到，且无法以公式表示出来。真正的信仰表示我们存在的根本基源中，我们必须时时准备与这神秘共生存，正如我们共同生活一样。真正的信仰表示能够面对这神秘，以延续生命的能力。这神秘接触我们的方式，就是我们的个人体验。也许在某些时刻，要与这神秘共生存，似乎十分困难；同时要在这永恒、新颖、不可预见、惊奇、必然、无上力量的体验中，一直与这神秘共同生活，的确不易。但是有一些东西可以帮助我们，而且也有许多可以帮助我们

人。至少有许多真正曾与神秘一起生活过的人，他们的教诲是活生生的。此外还有与我们同类，与我们气味相投的人。他们以纯粹力量帮助我们，他们藉此力量而体验那奥秘。因为信仰就是自我奉献。

我们这时代的特征就是精神没有任何义务。我们说精神充满力量，我们制定精神的法则，但只是纸上谈兵，没有深入我们的生活。精神在半空中飘浮，而不是在我们的土地上行走。除了日常生活以外，一切都属于精神领域。精神与日常生活毫无关联，反而呈虚伪的关系。这关系也许会形成虚伪的观念论，对此我们可以嗤之以鼻，没有任何义务要从世俗的危机中超越。或许这关系会以虚伪的实在论表现出来，而把精神当作生命的函数；把精神的无条件转成为许多有条件的特征：心理学的、社会学的等等。不错，诚然有一些当代人已觉知这两种相辅相成原则的分离所造成的可怕后果，但这种腐蚀性仍然越来越渗透入更深的层次，直到精神变成统治世界强权势力的奴仆。这些人，正在设法阻止这个腐蚀现象，他们诉诸于宗教，把宗教作为唯一能带来精神与世界融合的力量。在今天，宗教已成为隔离精神的一部分。宗教是建筑在生命上面的大厦的一部分——当然，宗教是较高的一层，拥有自己独特的环境。但是这宗教并不是包含一切生命的事业，而且从目前的情形看来，也永远无法这样。这宗教已丧失了统一性，无法指引人走向内心的和谐统一，这宗教已适应了人类存在的两大特性。宗教如果要深刻影响当代人，本身就必须回到现实来。只有在宗教能免除恐惧，承担起具体的责任，而不是视具体事物为另一领域而拒斥；只有在宗教使精神化成具体的肉身，使日常生活富有神圣庄严的气氛时，宗教才永远是真实的。

在我们所运用的字汇中，“精神”并不是指某些在人类历史中逐渐形成的东西。精神并不是人这棵树上晚开的花朵，而是人的根本。人是独特的个体，假如我们只是把人当作自然的现象，就

无法把握人的本质，这一事实与这世上有“人”存在的范畴，乃是根基于特殊的人类意识。因此，精神并不是人的一部分特性，而是人的全部；是组成与整合人一切能力、品质、活力、意识的全部特性。人在思考时是全心全意地在沉思，而精神性的人甚至连手指也在沉思。精神生活无非就是人的存在，只要人拥有真实人类的全部意识，精神生活并不是人成长进化的结果；精神生活可以回溯到人类的起源，虽然精神生活随个人而有不同的面貌。

世界为了人类的了解而存在，而人的生命也是一种授受。人类所发生的事件，乃是人类受不可理解但却毫无疑义的大小记号的启示。他们的成就及失败，可以成为一个答案或失败的回答。因此那隐藏不显的真正世界历史，乃是上帝与他的造物之间的对话；在这对话中，人是真正的合法伙伴，也是被赋予出于自己的心意表示独立的意见与语言的权力。

我绝对无意表示这对话情境的概念与经验只存在于犹太教。但是我敢确定，人类没有任何团体，曾经像犹太人一般，以如此的力量与勇气进入经验中。

我们对这活生生的对话保持严正的态度，以这一刻作为问题与答案，前提条件当然是人对人与世间的关系保持严正的态度。

犹太人与伊朗人的观念——包括伊朗后来的各种流派——完全背道而驰：犹太人认为这世界所发生的一切事情，并不是发生于两大对立原理之间——黑暗与光明，善与恶——而是发生于上帝与人类之间的领域，这生命有限的人类虽非不朽，但仍然能够面对上帝，把握他的启示。

所谓邪恶，乃是包含在上帝力量之内的充分而基本的成分，上帝“创造了光明，也创造了黑暗”这个神圣启示，不是邪恶的事物所能回答的，须由个体的人类来回答。只有经由人类，那所谓邪恶的无方向的力量，才会成为真正的邪恶，人类的抉择，并不是一种心理现象，而是真实无比的，且是把握那上帝成太一之神

秘的实在。人真正地，以对世间日常生活的充分信仰来选择上帝，而不是对这世界的内容毫无信仰，只信仰世界以外的关系。人的“堕落”并不是只有一次，甚至“堕落”还成为不可避免的命运，以所有的实在而在此时此地发生。不论过去历史如何，不论所继承的遗产是什么，每个人都像亚当般赤裸站立——每个人都有这种抉择。这并不是说未来的事件都能以这决定演绎而出；“堕落”包含了人类的抉择，乃是在实在的一面，有如人被唤去行动一样。

现在正越来越深刻地使我们激动的时代大问题，乃是：我们如何行动？我们的行动在上帝的眼光下，是否有效？或者行动的根本基础早已摇摇欲坠？只要犹太人存在，这问题就有答案。我们严正地认为人是这世界上事业的发动者，是真正和上帝对话的真正伙伴。

这个答案包括了拒绝接受任何分离的伦理，任何把伦理当作属于与生命分开的领域的观念。这种伦理在西方的精神史上，乃是人人皆知的陈腔滥调。伦理生活深入了宗教生活，除非上帝存在，人向上帝负责，否则就没有责任可言，因为如果没有上帝的要求，就没有人的回应。分析到最后，“宗教生活”表示了具体性——不再简约的生命的全部具体性，可以用对话方式来把握，而且包含在你我的对话中。

4. 犹太教的信念

犹太人的信仰是人的灵魂本质。犹太人所崇仰的活生生的上帝，以各种不同的状况，呈现出无数的面目。这对皈依他的人，产生永恒而强烈的影响。从上帝多样的面目中，人可以一再地认出这至上的太一，人将自身奉献给他，托付给他，向他表示虔诚的信仰。上帝以从燃烧的树丛中，向摩西说：“我将在那里，永远

在那里”来呈现自身，上帝永远会向他的造物呈现，但是永远以当时的特定形式出现。因此，人无法预知上帝将以何种方式存在，以及在何种情境下呈现自身。这主要是由于每个人都必须自己去体认上帝的独特面目。我无法直接把谁称为异教徒。我只知道人类中有异教徒存在。但是异教徒的特性并不是不能认识上帝，而是不能永恒不渝地认识上帝。而犹太人，在我看来，似乎永远以清新的面目在认识上帝。

我认为犹太人的灵魂有两个主要的中心，一个是体会到上帝完全在人之上，他是我们所不能把握的，然而上帝仍然和人类保持直接关系，且以这样的面目呈现。我们无法与他比美，无法衡量，但他又直接地面对我们。犹太人了解了这两个层面——“上帝高高在上”，完全隐藏起来；人“在尘世间”，置身于受感觉与理解所限囿的片断世界中——知道人与上帝不可分开，形成虔诚犹太人灵魂的生动、活泼核心。上帝存在于完美的存有与不可把握中，而人则从出生到死亡为止，一直存在于与这相反的存在中，且是直接的介于生死之间而存在。

基督教时代以前的犹太人，称呼他们的上帝为“天父”，而现在东欧朴素而虔诚的犹太人，呼唤这天父之名时，并不是在重复所学来的语言，而是在表明一种觉知，知道上帝有如天父，人乃是上帝的子女。这并不是这些人不了解上帝是远在天边，遥不可及。他们明白不论上帝如何远离，他也不会与他们丧失关系，即使离开上帝最远的人，也无法从这相互的关系中完全断绝。尽管上帝与人之间有完全的距离，但他们明白上帝在创造人时，他已使自己的形象表现在人的外貌上，也铭刻在人性之中，因此不论上帝的标志变得多模糊，也永远无法完全抹去。

根据犹太教的传说，巴尔先遇见了恶魔撒巴尔，他展现了前额上代表信任的标志，于是恶魔匍匐于地。巴尔先命令恶魔离去，恶魔却是祈求道：“永恒的上帝之子啊，允许我再逗留一会

儿，以便再瞻仰你脸上的上帝形象的标记。”上帝真正对人的要求，就是要人觉知这一标记。

很自然的，对犹太人而言，“敬畏上帝”绝不是表示他们必须害怕上帝，而是心怀颤栗地敬畏上帝，这是被造物对黑暗的认识，这个无边的黑暗是我们的精神力量无从把握的，而由此认识中，上帝显示了自己。因此“敬畏上帝”可以正确地称为“知识的起源”。“敬畏上帝”是通往黑暗的门户，人如果要想进入上帝的博爱中，就必须通过这道门。那希望避免通过这道门的人，希望自己有一个可以把握的上帝的人，要以这样的方法建立信仰的人，就会冒着使上帝失望的危险，或者从历史与生命的实际性来看，就会陷入内在的谬误。只有敬畏上帝，人才能深入上帝的慈爱中，永远不会再被遗弃。

但敬畏上帝只是一道门而已。不是人可以舒适安身的房子，希望安逸地住下来的人，将会忽略运用基本诫命。上帝虽然是不可把握的，但是人可以由共同关系的联系中知道上帝。上帝无法以知识来把握，但是他可以创造。而那绝不类似上帝者的生命，仍然可以成为虚假的精神。这种“相似”并不封闭“不相似”的可能性。这正是圣经对人的要求——走上帝的道路，追随他的脚步。人无法凭借自己的力量，完成任何一小段道路，但是人可以进入这条道路，人可以采取第一步，并且一再地走第一步。人无法“像上帝一样”，但是藉日常生活，人可以一直追随上帝，运用人在那个特定日子的能力——假如人充分运用了那一天的能力，就已经尽力了。这不只是信仰行为，也是进入那天所必须生活的生命之中，一个创造者的充分行动。这行动属于人的能力范围之内，不可剥夺也不会被剥夺，这能力呈现在所有世代中。上帝赋予人这个权利，以缩小这个决定的中心能力，直至原始的“堕落”为止，不论“堕落”是如何的无远弗届，上帝这位创造主的意向，比人的罪恶更有力。犹太人从创造与被造物的知识中，了解了在

更久远以前所传承下来的许多负担，但是没有无所不在的无上原罪可以避免使后来者能够像亚当一样的自由决定；能让上帝伸出手，使后来者可以握住这只手。我们依靠恩宠，但是我们以恩宠开始，而不是以自身开始时，我们并不是在行使上帝的意志。只有我们的起源——不论多贫乏——才会引导我们走向恩宠。上帝没有为他自己创造工具，因为他不需要工具。他只为自己创造了在时间中能够与他对话的人。

在这对话中，上帝经由他所给予的生命，一再地对每个人说话。因此，人只能以全部的生命来回答上帝，以他被赐予的生活方式来回答上帝。犹太教给予我们生命的全体性启示，属于犹太人上帝统一教诲的一体两面。因为上帝不只赋予人精神，还赋予人全部的存在，从他的最低层次一直到最高层次，因此人不必藉任何精神态度、任何信仰、任何神圣的上层结构来完成与上帝对话的责任，全部的生命都需要，包括一切层面与情境在内。如果没有日常生活的神圣性，就没有真正对神圣的人的共享。当犹太教经由这信仰的历史扩展自己时，只有犹太教一直在这历史中保持长存时，犹太教就反对了那种“宗教”——设法提供对上帝的限制，以便能把握全体而得到满足。但是这种犹太教的把握，的确只是扩展，而不是变形。

犹太心灵的第二个中心是意识到，上帝救赎的力量无所不在，无时不在作用，但这救赎状态却从未存在。正如心胸开放的人所体验的个人一样，犹太人也如个人般的体验——受到遗弃时，他体验到由上帝传来的呼吸、亲密的接触与在黑暗中出现的神秘而亲密的光芒；而身为世界的一部分的犹太人，也许会比任何人都更强烈地感到世界缺乏救赎。犹太人从切身的肌肤感到这救赎的缺乏，犹太人亲身去品尝，这未救赎的世界重担正压迫着犹太人。由于犹太人这种几乎属于生理的了解，使其无法感到这救赎已经发生。犹太人知道这救赎并未发生，犹太人的确可以发

现历史的救赎预示，但是犹太人永远只发现那从黑暗中出现的神秘光亮，无处不在，无时不显。没有不同的救赎，没有本质独特的事物，它将在未来的时代完结，而且它只有逐渐的完成。只有经由否定犹太人自身的意义与自己的任务，才有可能使犹太人承认在尚未救赎的世界中，期望获得救赎，凭借人类的灵魂——或者只是在特殊意义下的信仰者的灵魂——已经获得救赎了。

虽然，这两种犹太灵魂中心正在丧失名义，但还是为了“世俗化”的犹太人而存在，只要犹太人尚未丧失灵魂。首先，犹太人与太一具有直接的关系，其次，犹太人示赎罪的世界中蕴含有赎罪的力量。换言之，上帝未道成自身，他以出现“形体”来显示自身，而且以互相合作的关系出现。另外，人类历史不断的延续、朝向满足与决定。这两种中心造成了犹太教与基督教的终极分别。

我们“相遇”上帝，我们在存亡之时形成了相遇；我们不使自己与上帝合一。我们所相信、祈求的上帝，并没有在世间与人类合一。但是我们没有想象能够与上帝合一的事实，使我们更可以热心地要求，“世界在那全知全能之神的国度中，将是十全十美的”。

我们感到救赎已发生了，同时我们感到那未救赎的世界，在任何历史的特定点中有一位拯救者，他将创立了救赎的历史。我们并没有使已发生的事情固定不变，我们全心全意地等待那必定会来的事物。

基督徒认为犹太人是不可理解地无情顽固的人，而犹太人则认为基督徒是不可思议的胆大包天的人。现在未救赎世界的肯定救赎已经完成了。这是任何人都不能沟通的鸿沟。但也没有阻止人去注视即将来临的统一——从上帝而来的统一，这统一在你我的想象上闪烁，肯定、否定、否定、肯定那你我所把握的，以上天的唯一本体真理取代人世间的宗派真理。这真理必须使你我坚

决地把握自己的真正信仰，这是我们对真理的最深远关系。这真理要我们尊重那别人真正信仰的宗教。这不是“容忍”，我们的目的不是要容忍每个人的歧途，而是要承认那真正的关系，在这里，我们都代表真理，我们——基督徒与犹太人——只要是为了上帝而不是只关心自己，我们就已经在感受上一致了，感到我们天父的殿堂，与我们人类模式所赋予的建构是完全不同的。

5. 上帝的隐退

在谈到上帝的隐退时，这隐退已经在发生，这是什么意思？我们坚定地假定，可以用“心灵之眼”或存有的眼睛来注视上帝，正如我们以肉眼看太阳一样。而某些事物可以应证我们的存在与他之间，正如太阳与地球之间一样。这种凝视存有的存在完全不是幻觉，不产生任何形象，却使一切形象都有可能产生，世界上没有任何法院能比信仰更真实。信仰不是要去证明，而是要用体验。人已经体验到了信仰。今天，人同时也体验到介于两者之间的事物。因为我认出了信仰，所以我才这样谈论信仰，精确度就像我的五官所告诉我的一样。

人一方面由“下而上”上升，一方面由“上往下”堕落，形成人基本人格的双重性。这些都无法借个人之为己存在的范畴来了解，只有从人与人关系的存在范畴来了解。身为被创造的人，人的存在超越了在人存在之前的存在事物。身为由下往上而提升的人，发现自己与世界万物一起存在。这个范畴，在你我的关系中，具有生动活泼的实在。第二个范畴，则是以他我的关系而存在。第二种存在只带给我们某一存在事物的一面，而不是达到存有本身。甚至连与别人的最亲密接触，假若另一面没有成为我对象中的你，那么仍然只为部分所掩盖。只有第一种关系上的在你我的存在间建立起本质的直接性，才会使我不只走向存在的某一

面，并且走向存有本身。当然这只有带我走向存在的全面，并不推动我走到某一特定点，而把这特定点视为客体。只要我们一旦建立了客观的观点，我们就只能得到某一面，而且只能永远把握其中的一面。但是这也是我们可以面临上帝的你我关系，因为上帝与一切存在完全相反，无法建立任何客体性。甚至连灵视也无法建立客观的角度，而他要在你我关系终止后设法把握意象，这必然早已丧失了这种灵视。

在我——你——我——他这两种关系中的我是一样的，而在自身周围的存有，无论何时何地都被看见，都被当成观察、反省、利用的对象，或甚至挂念、帮助的对象，那么另外一个我就在言说了，出现了另外的我，另外的我的存在，而以个人与自己存在的全部为存在，超越另外的存有，并且与他保持根本的关系。每一个知道自身的双重性的人——这是人的生命——一定知道我所说的是什么。两者共同建立了人类存在；而那一个在特定时刻中是主要的建构者，谁又是助手呢？这是你我关系中主要建构者的问题，因为他绝对无法成为助手，这是不证自明的。假若它不下命令，那么它就早已消失了。

在我们这时代，我他的关系，正日益扩大，而且在没有竞争对手的情况下，篡夺了主人的角色。这关系中的我，拥有一切，创造一切，使一切成功，这个我无法与你发生关系，无法在根本上面对存在，只是今天的主人。这全知全能的自我，以及周遭的他，自然无法承认上帝或任何真正的绝对性，否认上帝以非人的形象显示自身给人。这介于神人之间，阻挡了我们接受天上照射来的光亮。

这就是目前的处境。但是下一步又如何呢？现代人迷信一个时代的特征，会成为下一代的命运。我们让他了解什么是可能完成的，什么是可被允许的。我们的确无法违背潮流。但也许我们可在这潮流中游泳，这潮流的来源仍然未知。在另一意象中，你

我的关系已进入了新的境界——谁敢说这关系会获得多大的力量——有谁能说我他的关系，不会全新地成为次要的地位与行动。

在我们具体存在的可能性中，历史的最重要事情，乃是新时代的开始受不可见、不可思议的力量所左右。当然，每一个时代都是前一个时代的延续，但是这延续固然可以肯定，却也会遭到拒斥。有些事情正在深处酝酿，却不需要任何名称。甚至可能明天就发生，从天产生，越过世界统治者的头顶而出现。上帝之光的隐蔽，并不表示完全消失。甚至在明天，那些挡在中间形成阻碍的或许也将消失不见。

叶颂寿 译

[联邦德国] 布尔特曼

原始基督教中的人的问题^①

I. 原始基督教是一种诸说融合现象

原始基督教产生于耶稣门徒的团体，在他们的先师被庞修斯·彼拉多钉在十字架上处死之后，他们看到了他的复活。他们相信，是上帝让他死而复生的，因此他们确信，耶稣受到了上天的赞誉并上升到了“人”的尊严；他不久即降临天上的云端并建立上帝的统治。等待他降临的人日益增多，他们意识到自己就是最终时期的教会，因为他们是“圣徒”或“选民”的集体，是上帝的真正人民；对于他们来说，作为以色列的赎罪史的目标和终结，约定正在实现。

这个末世论集体虽然意识到自身是一个新的宗教社团，却并没有脱离犹太教。在他们同时代人眼里，他们必定象是一个犹太人的派别，对于当今的历史学家来说亦然。因为他们所具有的依据，亦即他们的得到细心保存的关于耶稣的传统观念和他们自己的信仰的潜在依据，仅仅是逐渐地发展成为一种新形式的组织和关于人生、世界和历史的新哲学。

① 选自 R·Bultmann: *Primitive Christianity in Its Contemporary Setting* (当时背景中的原始基督教), P175-208, Translated by the Reverend R.H.Fuller, Thames and Hadson, London, 1983. 标题为编者所拟。

布尔特曼 (Rudolf Bultmann, 1884-1976), 著名新教神学家、解释学神学代表, 马堡大学新约神学教授, 当代新约权威解释家。

具有决定意义的发展，是在耶稣这位未来的审判官和赎罪主持入死而复生的好消息传播到巴勒斯坦犹太教区域以外、基督教团体在希腊罗马世界涌现的时候出现的。在基督教使团于希腊文化地区犹太人会堂里寻求接触点的地方，这些团体都是部分地由希腊化时期犹太人基督徒、部分地由非犹太人组成。在这里，无需进一步寻求，就可能接触到许多非犹太人，因为他们都接近犹太人社会，尽管有时候深入，有时候不很深入。在其他场合下，基督教传教士们直接接触非犹太人居民，首先是城市的各下层等级。当时可能有纯粹非犹太人的教会，但是纯粹犹太人的教堂即使有，也为数不多。无论如何，基督教已置身于一种新的精神环境之中：福音书必须使用属于希腊文化传统的听众及其思想面貌所能理解的语言宣讲，而且，同时，听众本身也必定以自己的方式、凭藉他们自己的精神需要解释福音信息。基督教的各种类型就这样发展起来。

就整体而言，希腊化时期基督教和巴勒斯坦原型之间的主要区别在于：前者不再受到末世论期待和这种期待所包含的生活哲学的统治。取而代之的是以这种崇拜为中心的一种新类型的虔敬。的确，希腊化时期的基督徒们依然期待世界末日的迅速来临、审判官和救世主从天上降临、死者的复活和最后的审判。但是也有些基督徒对原始犹太人基督教末世理论表示怀疑，并将其抛弃。实际上，有些人在竭力全然摆脱它。尤其是，非犹太人基督徒发觉赎罪史的概念对他们陌生的，结果，他们觉得他们不再属于主张末日论的团体。他们不可能继续觉得他们正站在神意使然的赎罪史的顶峰。犹太教堂和基督教义问答式布教传统在传播赎罪史观念方面的失败，就是一例。“人”这一启示录性的称号的迅速消失是症状性的；甚至保罗本人也避免使用。人们不知道，“基督”是“救世主”的译语，意指耶稣是赎罪时期的主；这个头衔变成了一个专有名词。其他的名称，如“神子”和“救世主”代

替了它，这些名称在非犹太人世界流行开来，意指赎罪主持者。但是，“主”（Kyrios）这一称号变成了对耶稣的最为流行的指称。这一作法使他成为受崇拜的神；在作为崇拜团体的教会的崇拜活动中，他起着超自然的作用。希腊化时期的圣灵论及其在神迷状态中用各种语言说话的作法，也传入了教会。主耶稣·基督被设想成为一个神秘的神灵，信徒通过圣礼参与了他的死和复活。我们很快发现，与圣礼崇拜同时并存的还有影响各种教会的诺斯替教的智慧观念。源于诺斯替教赎罪神话的观念用于描述耶稣·基督人品事迹和教会的性质；伴同这一切的还有苦行的、甚至自由思想的倾向。

但是，同时，希腊基督徒接受了巴勒斯坦教会的福音传统。自然，对于这一传统的重视程度是因地而异的。保罗本人很少提到它。但是，旧约几乎在所有的地方都维护自己的权利；除了极端主张诺斯替教的派别，几乎人人都把它当作教规正典。自然，在以后，从犹太教堂中成长出来的那些团体也以这种方式接受了旧约。犹太教堂也是一种场所，希腊化时期基督教在这里接受了源于哲学教化的概念；犹太教堂在更早的时期已经同化了这类概念。基督教传教士的传教不仅仅是宣讲基督，而且，如果听众是非犹太人的话，也是在宣讲一神教。为此目的，论据不仅摘自旧约，而且也把斯多亚主义的自然神论添加其中。很早以前，基督教会就接受了一种道德体系，其教义问答式教诲均衡地来自旧约犹太传统和普通哲学教条伦理；不久以后，这个体系又因受到希腊化时期中产阶级道德理想的影响而丰富起来。

因此，希腊化时期的基督教不是一种统一的现象；从整体上看，是一种诸说融合的明显产物。希腊化时期基督教充满了各种倾向和矛盾，其中有些后来被正统基督教贬为异端。各种倾向之间的斗争由此而来，保罗使徒书的描述予人印象十分深刻。

然而，初看上去，我们一定会同意：希腊化时期的基督教是

诸说融合的产物。世界是上帝的创造，上帝关怀鸟类，使田野里的草得到装饰（太，6.26，30）。但是，与此同时，这也是撒旦，即“这世界的神”（林后，4.4）、“这世界的王”（约，12.31）的世界。大地和其中所充满的，都属于主（林前，10.26）。但是受造之物易于遭受虚空和败坏，期望着解救之日（罗，8.19-22）。表述这一解救的语词部分地、实际上主要地来源于犹太传统。旧时期行将结束，新时期则随着“人”的来临、死者的复活和审判而到来。但是，与这些观念并存的是，我们得到了第四福音书的末世观念；这种末世观念所使用的不是关于两个时期的犹太二元论，而是诺斯替教关于光明与黑暗、真实与虚假、上与下的二元论；这种二元论认定审判和复活已经实现，或者，至少，因为“光来到世间”（约，3.19），审判和复活已经开始。现在耶稣已经来临，凡信他的人都已经起死回生（约，5.24节及以下各节）。耶稣其人有时候被用犹太类别和启示录的类别来确定，有时被确定为受崇拜的主、一个神秘的神祇，有时候又被确定为诺斯替教的救世主、上天世界先在的造物；他的尘世形体不过是一幅外装罢了。这就说明，为什么“现世的统治者们”都不承认他，只有“他自己的人”能够承认他。在旧约类别中，基督徒全体有时候被描述成为神的人民、亚伯拉罕的真正后裔，而在诺斯替教类别之中则被描述成为“基督的团体”，个人并入这个团体则是通过洗礼和主的晚餐的圣礼。当然，在这些观念之中，有些只见于新约的特别段落，或几组章节（新约各书在语言和思想方面都有很大差别）。不过，不同风格的写作在一位作者的叙述中也是并存、或者混合存在的，尤其是在保罗书和希伯来书中。

那么，基督教的确是一种诸说融合的宗教吗？在全部这些差别的背后，是否存在某种基本的统一呢？比较原始基督教和孕育基督教并影响了它的成长的各种传统和宗教运动，或许有助于我们对这一问题作出回答。原始基督教是不是包含一种有关人的存

在的单一的、新的、独特的学说呢？进行这种比较的最好方式，也许是选择几个主要题目作为探讨实例。为此，我们主要依据保罗和约翰的论述，因为他们的论述提供了基督教对存在的态度的最为明确的证据。

II. 人，人和时间的关系

显然，早期基督教关于人的学说是与希腊传统中占主导地位的有关学说直接对立的。人没有被看作是普通的人的一例，而是被看作一般宇宙人的一例。专注于普遍法则，或者宇宙和谐，并不是企图逃避关于人自己的独特性的问题。和诺斯替主义一样，基督教对于教育和训导全然不感兴趣。这对于希腊二元论的人类学和这种人类学在灵与肉之间存在的紧张关系、或者它所包含的生活观，即：把“有教养的人”的理想体现为“艺术作品”的生活观，都毫无用处。人的本质存在不是上帝、理性或者精神。如果我们试问原始基督教，人的本质属性何在，答案可能只有一个：在于意志。成为一个人或者过人的生活，就意味着争取某物、渴望某物、施行意志力。

当然，希腊人和新约都同样意识到，人的意志可能将其引向灾难。但是，在希腊观点中，这是由于理智不能控制意志。全部必不可少的工作是训练理性，这样，意志就必定自动服从于理智。一般还以为，意志本身永远追求对人是好的、是最好的一切。理智可以明鉴什么是最好的，并将其洞察结果传输给意志，意志自动服从其指示。斯多亚派虽然忠实于苏格拉底和柏拉图的传统，但是它的教导是如此。

这种见解与新约格格不入。这并不是因为新约对于作为知善恶机制的上帝或理智无知。意识的范畴承受于希腊文化，被新约几位作者运用，特别是保罗；保罗相信理智能使人区分善恶

(罗，2.14节及以下各节；腓，4.8)。但是，我们这样说，绝对不是指明新约关于人的学说有多么激进，因为思考关于善恶知识的根源明确远远超出原始基督教的范围。

但是，主要之点是，新约不从纯形式方面来看待人的意志。人的意志并不自动向善。意志不是一块纯净石板，它的恶或善的性格是通过指导它的观念获得的；这些观念可能正确，也可能错误，因此需要理智的指导。毋宁说，意志被视为其本身的善或恶。善行或恶行发自于“心”，即意志（路，6.43-5等）。在这里，我们暂时把关于是否存在有如善“心”这类事物的问题留待以后讨论。无论如何，人不是自己意志的主人，因为上帝或者理智使他超越他的意志，并且按照理性的思考指导意志。但是，人和他的意志是同一的。如果人的意志受到恶的奴役，——新约一直这样设定，——那么整个的人就受恶的奴役。这样，他就不能摆脱恶，或从恶那里招回意志。在罗马书7.15-25中，保罗展现了一个人想作的事和他实际上作的事之间的矛盾：“我所愿意的，我并不作。我所恨恶的，我倒去作。”在这里，愿意“善”的意志不是人的经验意志，而是隐藏在意志的全部实际行动之后的基本冲动，是对于作为某种善的生活的欲望。如果基本冲动没有实现的能力，这就表明经验意志不愿意作它确实愿意作的事。因而，对意志的教育或训练是无用的。需要的是让意志明了它完全无能；这样它就会叹息：“啊，我是一个可怜的人！有谁能解救我跳出这个死亡的形骸！”

除了断言意志完全无能之外，新约关于人的学说十分接近旧约学说。在这里，人的本性或本质也不是人的理智。这里没有希腊人类学及其精神和肉体二元论，或者它的教育观念。在这里，善与恶的知识依然不是按理性原则表述的。新约遵从了这一传统。在下一个观点上，它也与希腊观点直接对立。恶不单单是一种消极的事物、一种以后可以纠正的缺陷。它是某种积极的事

物，是对上帝的不遵从，是叛逆，是“罪恶”。这就形成了另外一种摆脱恶的观念。在希腊人看来，方法就是教育和引导。恶不过是早期发展的一种残余而已。教人以善，传授高尚的理想，就可以塑造人的性格。追求理想，人就能更为接近他所具有的理想。规则是：“成长为你自身。”

这一切都包含着涉及人与时间的关系的观点；这和新约与旧约的观点形成了鲜明的对照。圣经对人的发展一无所知；在这方面，恶是作为早期发展的残余而留下来的。或者说，这一观点坚持认为人永远是人的过去造就的。人永远要把他的过去带进现在。人永远不能像一张白纸那样重新作人。从某种全新意义上来看，人没有真正的前途。既然恶是罪，恶就使人与上帝的关系完全脱节，正如人与人如果互相伤害，其间的关系必定脱节一样。正象一个人损害了另外一个人之后，唯一的办法是痛快认错、求得谅解那样，人与上帝的关系也是如此。只有忏悔和得到原谅，才能使人成为新人，才能弃旧图新。这并不说明他提高了道德修养。在旧约和新约的语言中，现在他是“正义”、“释罪”。亦即，上帝已宣布他是自由的。

至此，新约符合犹太传统。但是新约继续强调人的意志无能。人受到恶的奴役，不能如愿向善。这不是关于人性的一般的悲观主义。在希腊文学中，这方面的例证颇多，在旧约中就更多。事实上，犹太教可以提供和保罗的理论相同的例证：这理论认为亚当的堕落是罪与死亡进入世界，使人受到奴役的原因。但是犹太教从不认为人完全没有能力行善。从整体上看，的确，人所能希求的最高境界是保持平衡，通过执法来弥补过错。但是，既然没有人只作善事，因而每个人都需要上帝的宽恕；虽然在某种程度上他可以通过“善事”来弥补过失，但这不是律法的要求，因而是功德性的。保罗的看法与此不一。人在通过行为获取上帝的道义的努力中，其原罪是潜在的。这表明，人的追求是可以在

上帝面前夸耀的东西。人想象可以靠自己的力量生活，并得到上帝的承认。这是犹太人对所有人的那种潜在倾向的见解。而希腊人对此的见解则是夸耀自己的智慧。追求某种事物以资夸耀是其他万恶之源。这是罪过，是对上帝的叛逆。人对于人只能凭上帝的恩典生活这一事实视而不见。“你有什么不是领受的呢？若是领受的，为何自夸，仿佛不是领受的呢？”（林前，4.7）。这正是人所必须爽快承认的。人必须绝对服从于上帝的恩典。所谓“信仰”，意即如此。对于追求承认的自然人来说，这是一块绊脚石。正因为如此，对他来说，福音信息变成了丑闻和愚拙（林前，1.23）。因为是十字架的信息，所以是丑闻。因为宣布基督是主，而使其残遭磔刑，上帝摧毁了人的尊严。因此，保罗“只夸我们主耶稣基督的十字架，因这十字架，就我而论，世界已经钉在十字架上，就世界而论，我已经钉在十字架上。”（加，6.14）

在这里，旧约关于人可能前途无量的观点，达到了它的逻辑结论。然而，这是通过一种矛盾达到的。固然，本质上人皆有前途，但事实是，人因为想要按自己的方式生活，因而挡住了自己的前途。人吹嘘自己的财富、自己的资格、自己如何发挥了才能、自己的权限、自己引以为骄傲的理由，自认为对上帝有贡献。人吹嘘自己手中的一切和自身时，其依据是自己的过去。但是，放弃这种夸耀、抛弃全部所得、视之为损失、当作“粪土”（腓，3.7节及以下各节），毫无保留地视之为上帝的恩典、信仰上帝，——这一切才是根本地面向未来。必须明瞭，我们一直是在途中；我们从来没有到达目的地：

“这不是说，我已经得着了，已经完全了。我乃是竭力追求，或者可以得着基督耶稣所得着我的。……我不是以为自己已经得着了。我只有一件事，就是忘记背后努力面前的、向着标竿直跑……”（腓，3.12节及以下各节）

在绝对听从上帝恩典的同时，对于未来的这种根本性的认可态度就是准备接受作为上帝恩典表征的全部遭遇。因此，这就为涉及痛苦的问题提出了答案。的确，我们在包括保罗作品的新约中找到了犹太人对于超验荣光的信仰，作为对现世痛苦的补偿（例如：罗，8.18；林后，4.17节及以下各节），但是，对于保罗来说，这样的信仰已经丧失了动力。保罗战胜痛苦的真正原因是他和耶稣一起死亡，但是，作为基督复活的生命上帝恩典，在他身上存在。“他因软弱被钉在十字架上，却因上帝的大能，仍然活着。我们也是这样同他软弱，但上帝向你们所显的大能，也必与他同活”（林后，13.4）。这样，保罗经常是“为了耶稣”而奉献自身；这样，耶稣的生命在他必死的肉体上就可能显现出来（林后，4.11）。“所以我们不丧胆，外体虽然毁坏，内心却一天新似一天”（林后，4.16）。这样，痛苦变成了一种祝福，人一旦认识了这一点，就脱离了尘世，脱离了一些过渡性的和属于过去的事物，就变得面向超验的未来。保罗祈祷上帝解除他肉体的痛苦时候，他所得到的回答不是作为一种补偿的安慰性的天上至福的许诺。他所听到的是上帝对他说的话：“我的恩典够你用的，因为我的能力在人的软弱上显得完全。”对此，他回答道：“所以我更喜欢夸自己的软弱，好叫基督的力覆庇我，我为基督的缘故，就以软弱、凌辱、急难、道德、困苦、为可喜乐的。因为我什么时候软弱，什么时候就刚强了”（林后，12.9节及以下各节）。

对未来的这种根本认可态度是基督徒的自由。这种自由观念看来使保罗十分接近斯多亚哲学。的确，他凭藉旧约与犹太教所不熟悉的自由概念来确立人的真正存在这一事实本身，就足以证明保罗和斯多亚学派之间的近似，更不用说他所使用的实际词语。斯多亚派的贤哲，象保罗一样，脱离了外界需要和对外界的要求以及外界的常规、判断和价值。埃庇克特图斯在谈论战胜命运、急难和死亡的时候，和保罗一样得意。保罗说：“凡事我都可

行。”即使保罗附有保留看法，斯多亚派也可能会欣然同意。保罗又说：“但无论哪一件，我总不受他的辖制”（林前，6.12）。保罗说：“不要作人的奴仆”（林前，7.23）。这就等于说：“你们不要依赖人们的价值判断”，这已经完全是十足的斯多亚哲学。保罗的表面矛盾如此，即：奴隶是自由人（对斯多亚派来说，是通过智慧；对保罗来说，是通过基督）；虽然保罗又说，因为自由人有“称号”，即基督徒，所以显然是基督的奴仆。这样，二者就又开始离开。斯多亚派可能说，自由人如果是奴隶，就是一个傻瓜。然而，这一点，甚至用保罗的话来叙述也没有多大困难；可以说：没有“称号”的自由人，显然，是罪的奴仆（林前，7.22节及以下各节）。像保罗一样，斯多亚派也能说：“我知道怎样处卑贱，也知道怎样处丰富，或饱足、或饥饿、或有余、或缺乏，随事随在，我都得了秘诀。”但是他不愿意继续下去：“我靠着那加给我力量的，凡事都能作然”（腓，4.12节及以下各节）。区别在于此。斯多亚派是因为理性而自由。他背向外部世界的遭遇和要求，专注于理性。这使他脱离了未来。他具有及时逃避生活艰辛的能力。另一方面，保罗是自由的，因为上帝的恩典令他自由，他已自由地听从上帝的恩典。他已经摆脱了寻求将他缚束于现在的、过渡性的和业已成为过去的全部现实的要求。对于未来而言，对于他将可能感受到的、作为外界馈赠的神恩典的机遇而言，他已经是自由的了。斯多亚派则关闭了通向全部机遇的大门，生活在永恒的理性之中。基督徒直面这些机遇，他的生活摆脱了未来。

把基督的存在理解为上帝常在的生活，永远是一种未来机遇的生活，这种理解，当然，在新约及其各部书中都并不总是完全明确。事实上，从一开始就存在着充分实现它的严重障碍。这个障碍是早期教会从犹太教所吸收的末世论，及其对世界即将来临的末日的期待和世界崩溃引发的最后的拯救。只有第四福音书的

作者摆脱了末世论。但是保罗说信仰、希望和爱“常存”、“其中最大的”已来临（林前，13.13）的时候，他已经揭示了一个重要的真理。这就是说，如果真实生活意指认可未来，这种生活就不能视为至福的最终状态。信仰和希望是那些经常寻求未来机遇即上帝的恩典的人的意向。

但是，从另一方面看，早期基督教徒对于自由的涵义是相当明瞭的。他们感觉到自己是上帝的末世人民，站在赎罪史的末端，因而不再把赎罪史和以色列的经验史同一起来。当然，新约有时候把以色列的历史当作一种训诫或告诫的类型来使用（例如：林前，10.1-2；来，3.7-19）。旧约的圣徒可以看作是基督徒的先驱或者楷模，像希伯来书11章中所列的亚伯拉罕和其他使徒那样。但是，以色列的历史不再是他们自己的历史。例如，他们不再认为犹太人的节日是为“我们”复现以往的事件。保罗在谈到教会建立的时候，不再提及走出埃及。教会建立的凭藉是基督的死。但是，与西奈山上制订律法不一样，基督的死不再是民族史中的一个事件。洗礼的圣仪和主的晚餐不把基督徒们联合成为一个国家，而是末世论集体；这个集体是末世论的，所以超越民族的界限范围。主的晚餐的酒是先知耶利米许诺的未来，“新圣约”的血。关于末世圣约的观念，亦即摆脱了经验史、并使人摆脱了它的一种圣约观念，现在受到了郑重的对待。当然，全体基督徒是“神的儿子”，是“亚伯拉罕的后裔”，但不是“肉身所生的儿女”，而是“应许的儿女”（罗，9.8；加，3.29）。旧约依然是上帝的话，虽然不是因为它包含了神在过去对以色列所说的话，而是因为这话明确地是类型学的和寓意的。旧约论述中的原意和上下文完全互不相关。上帝不是通过历史，而是通过作为历史的终结的基督、通过宣告基督来临的话对人说话。从这一点来看，旧约开始以一种新的意义说话。

但是，这说明，上帝的恩典不是一种历史现象。它不被其民

族成员资格保证个人安全的一个历史民族所独有。如果是这样，对恩典的信赖就是对“肉体”的信赖。正因为如此，保罗认为他以往引以为自豪的一切都是有损的了（腓，3.4-8）。在基督教会中，既无男又无女，因为大家都在“耶稣·基督身上为一”（加，4.28；林前，12.13；林后，3.11）。这也说明，在上帝面前，人要变得绝对地孤独。当然，因为属于基督，他就是基督身体的一部分，因而在教会的团结中与其他成员结合为一。但是，在上帝面前，无论如何，首先，他是完全孤独的，失去了他的自然纽带。对人提出的基本问题：“你是否相信上帝恩典的话？”只能由每个人分别回答。人与上帝关系的个体化的根基在于诗篇和智慧书，首先是耶利米书。但是，直到保罗及其有关上帝的恩典的激烈观念产生后，它的涵义才被充分理解。

Ⅲ. 人在世界上的状况

摆脱过去、面对未来，这就是人类存在的本质。但是，新约的信念是，人首先需要通过在基督身上完成的赎罪经历来恢复他真正的本质。在这一经历发生之前，在人获得上帝在这一事件中体现的恩典以前，人远离他自己的真正本质、远离生活、受到敌对势力的奴役，并注定死亡。

自然人在世界上的状况，基督教徒和诺斯替教的看法十分近似。事实上，基督教可以用诺斯替教的观念和术语来描述它。基督之前的人的生活特点是无能与恐惧。保罗说服罗马的基督教徒：“你们还没有接受对付恐惧的奴仆精神；但是你们接受了收养的圣灵。”保罗认为，罗马人和非犹太人一样，生活在恐惧的枷锁下是自然的。在第四福音书中，耶稣提出了关于受奴役的同样的观念，他说：“你们若常常遵守我的道，就真是我的门徒。你们必晓得真理，真理必叫你们得以自由”（约，8.31节及以下各

节)。但是他的听众对他的话摸不着头脑，这在下文已经表明。这是人的困境的最恶劣的特点。人完全没有意识到自己受奴役的处境。人在努力通过自己、凭藉自己努力求得生计的同时，却一点也不明白自己在作什么。犹太人想象自己通过遵守律法来这样作。但是他为上帝效力的热忱毫无成果：热忱只能把他引向死亡（罗，7.14-24；10.2）。律法在犹太教堂被宣读时，他们的心都蒙上了阴影。他们在思想和行动上变得刚硬，正如“这世界的神”迷惘了不信的人的思想和行动一样（林后，3.14，4.4）。这样，在第四福音书中，耶稣的言论所遭受的不断的误解表明，人在黑暗中沉沦，他们爱黑暗，不爱光明（约，3.19）。

奴役人的势力，和在诺斯替教中一样，是宇宙的势力。这是世界的元素，是星灵（加，4.3，9），是“天使、是掌权的、是有能的”（罗，8.38；林，1.16等）。他们是“这世界上有权有位”，或者甚至“这世界的神”或者“这世界的王”（林前，2.6；林后，4.4；约，12.31等）。全部这些词语都是神话学的，而且来源于诺斯替教。没有理由怀疑早期基督教徒把这些势力看作真正的魔鬼。保罗使用这些来源于诺斯替教的神话概念，因为他断定旧约的律法不是来自上帝，而是天使给的。如果非犹太人基督接受犹太律法，那他们就会“归回那懦弱无用的小学”（加，3.19节及下一节；4.9）。他说，“统治者”被上帝的秘密智慧欺骗，对“光荣的主”施以磔刑，因为他们不认识他，在这时候，他用的也同样是神话的语言。这是因为基督取了奴仆的形象（林前，2.9；腓，2.6节及以下各节）。

原始基督教没有接受诺斯替教灵魂先在的原理。保罗的确使用了诺斯替教关于原型人的神话，以求使人在世界上的处境容易辨识。原型人的堕落（保罗自然是将其与创世记第3章中所述的亚当的堕落同一起来的）决定了以后全部的人的命运。亚当把罪恶和死亡带到了世界，在基督之前，罪恶和死亡的影响一直没有

受到怀疑（罗，5.12节及以下各节）。保罗把人的罪恶的过去归咎于亚当的天性，因此他更多地引用了诺斯替神话：

“头一个人是出于地，乃属土，第二个人是出于天。那属土的怎样，凡属土的也就怎样，属天的怎样，凡属天的也就怎样。我们既有属土的形状，将来也必有属天的形状。”（林前，15.47节及下一节）

他把亚当的天性描述成为“有灵的”，而基督是“有血气的”（林前，15.44-6）；在这里，他又在使用诺斯替教的语言。无论是古典希腊语，还是旧约的语言，都不能提供在这里使用的形容词“有灵的”的贬义先例。象诺斯替教徒一样，保罗区分了“有灵的”和“有血气的”，后者指有“知”的人，“知”可以使他们“渗透”“神深奥的事”（林前，2.10-16）。

人在世界上受到敌对的宇宙力量的奴役，承受原型人的堕落带给他的命运，在关于人的这一概念中存在着基督教和诺斯替教主义之间的高度近似性。但是二者之间也有重大区别。两个体系都认为经验的人不是人的归宿。人被剥夺了真正的生活、真实的存在。人也不能依靠自身的力量获得这样的存在。但是，据诺斯替教认为，这是命运或归宿使然；而原始基督教则认为这不仅是由于命运，而且也是由于人的罪过。从基督教脱离灵魂预先存在的学说来看，这一点是昭然若揭的。再从拒不放弃旧约创世论（造物主与救世主的同一）和人上帝负责论来看，这一点就更为明显。的确，命运与罪恶之间的准确联系，在新约中从来没有经过神学的分析。人受到的宇宙力量的奴役和人的个人的责任、他的无能状态，和他的罪过竟得以同时并存而无意于使二者调和。在罗马书5.12节及以下各节中，罪过和死亡都归咎于亚当的堕落，这是人收到的不吉利命运。另一方面，在罗马书1.18

节及以下各节中，由于人类拒绝在上帝的造物中看到上帝，人类招惹了罪过，并且继续招惹下去。罗马书（2.1节及以下各节）认为，理所当然的是人要为其困境负责，因为罗马书谈到了威胁着人的审判——对非犹太人和犹太人都是一样的威胁。的确，保罗觉得必须明确证实非犹太人的责任：他们虽然没有摩西律法，但是他们有这种意识；这种意识教导了他们上帝的律法（罗，2.14节及以下一节）。

解决这个矛盾的结果，就是人的罪过已经变成了人的命运。重要的是要看到保罗（以及约翰）是怎样看待在现实实际生活中这些宇宙力量在人的历史存在中发生作用的方式。在实际生活中，这些力量令人感觉到是肉体、律法、罪恶和死亡的力量。

所谓“肉体”，保罗指的首先是具体的、可感知的现实的整个领域。这不仅仅是指物质的或感官的范畴，也同样指律法下的生活及其在遵从诫律条规方面的可以感知的成就。如果人使其本身依赖于此，并“在肉体之后”继续生活，那么，这整个的领域都变成了魔鬼的力量。这种现象的形式可能是轻浮和淫荡（加，5.19节及以下各节）。因为这种行为被认为可能提供真正的生活。或者，也可能是相当严肃地、认真地遵守律法（加，3.3；腓，3.6），这又被认为是提供真正的生活。在每种场合，人认为自己可以控制的事——无论是娱乐、还是严肃的、道德上的努力，都变成了一种会控制他、或把他拖入死亡魔掌的力量。因为，假如人能够从过渡性事物中获取生命，他就要依靠这些事物，因而他自己也就变成了过渡性现实的一种牺牲品。这样，罪恶造成了死亡，因为罪恶就是人通过自己的努力得到生命的这种尝试。然而，人非要到面对律法时，罪恶才变得明显。这种情况唤醒了人的欲望。这种情况的出现，可能是由于他的欲望冲动违反了律法而造成，也可能是他滥用律法以便对上帝“吹嘘”而造成，也就是说，通过他自己的力量获取生命（罗，5.20；7.7-11）。因此，

原本是神圣、正义和好的律法，而且来源于上帝，就变成了一种致命的力量。保罗时时以诺斯替教口气谈论它，原因也就在于此。这样，规则就是：“死的毒钩就是罪，罪的权势就是律法”（林前，15.56）。人一旦走上这条道路，就无法后退。他不知道自己的所作所为。虽然他自鸣得意他正在获得生命，但他已走上死亡的道路。肉体、律法、罪和死变成了不可避免的力量。人的罪责变成了人的命运。

同一个真理，正如“世界”一语在新约中那样，也是从主导意义上来表达的。世界常常以一种典型的贬损方式被称作“这个世界”。当然，和旧约以及犹太教中的论断一样，世界也是上帝的创造。但是，与此同时，对于人来说，世界却是一个生疏的地方。的确，只有基督徒才知道他们是“客旅，是寄居的”（彼前，2.11；参见 1.1，17），是“天上的国民”（腓，3.20），他们“在这里本没有常存的城，乃是寻求那将来的城”（来，13.14）。但是，他们只理解适用于所有的人的真理。这也是福音书号召人们理解的内容。福音书呼唤他们苏醒，不要再“沉醉”，要变清醒，正如诺斯替教的教诫那样。因为这个世界受到了“统治者”的奴役。它的神是撒旦。因而，“全世界都卧在那恶者手下”（约壹，5.19）。再有，“这世界和其上的情欲，都要过去。”（约壹，2.17；林前，7.31）。世界就像律法一样，要把降服于它的人拖入死亡的魔掌。世界也是一种体现为撒旦的恶魔势力，叫世界接受一种与上帝的灵相对抗的“灵”（林前，2.12）。但是，世界不是一个神话的实体；充其量不过是一个历史的实体。这一点表现在：一般地说，世界是指人们生活在其中的环境的概括的词，有时候还用于更为严格的意义，意指人类社会以及社会志向和判断方法、社会的智慧、快乐和痛苦。这样，每个人都对“世界”作出贡献。正是在这一层意义上的世界变成了君临个人的力量，变成了他为他自己创造的命运。因此，这不是我们在诺斯替教中所见

到的那种最终的宇宙二元论。证实这一点的是：对于那些被基督解放了的人来说，世界正在恢复其作为造物的品格，虽然甚至在现在世界也不是他们的家：“因为地和其中所充满的，都属于主。”“凡神所造的物，都是好的。若感谢着领受，就没有一样可弃的。”因此，基督徒是世界的主人（林前，10.26；提前，4.4；参见：帖前，1.15；罗，14.14，20；林前，3.21节及以下各节）。

最后，基督教和诺斯替教之间的近似性和其间的区别已经由基督教关于上帝的超验性的观念说明。在两个体系中，都强烈地表现了这种先在。丝毫没有表明上帝在世界上无所不在的古典观念，没有表明有序可遵、有法可依的自然过程和历史进程是上帝普遍存在的证据。新约毫不知道有关天意的斯多亚观念。上帝和世界之间存在着巨大鸿沟。世界是“下界”，是黑暗区域。上帝“在上”。他是光和真理。“从来没有人看见神”（约，1.18），他“住在人不能靠近的光里”（提前，6.16）。“不要爱世界，和世界上的事”的劝告，已被这一断言说明，即：“凡世界上的事……都不是从父来的，乃是从世界来的”（约壹，2.15节及以下各节）。基督徒接受真理的圣灵，世人不能接受他，因为看不见他，也不认识他（约，14.17）。

但是，在本体论上，这种超验论没有表现在诺斯替教中。上帝和人之间的鸿沟不是形而上学的。光明和黑暗不是物质上的宇宙力量。上帝的超验性也不局限在“非世界的”纯粹否定性上。首先，他的宏大的统治权不能容忍人的骄傲，或者人对于上帝的创造身份的遗忘。“神阻挡骄傲的人，赐恩给谦卑的人。”（雅，4.6；彼前，3.5；启，3.34后）。人类的全部计划都是由条件决定的：“主若愿意，我们就可以活着”（雅，4.13-15）。上帝对待人就和陶工对待泥土一样：他要怜悯谁，就怜悯谁；要叫谁刚硬，就叫谁刚硬（罗，9.18，20节及下节）。“落在永生神的手里，真是可怕的”（来，10.31）。

“人不可自欺。你们中间若有人，在这世界自以为有智慧，倒不如变作愚拙，好成为有智慧的。因这世界的智慧，在神看是愚拙。如经上记着说：‘主叫有智慧的中了自己的诡计。’又说，‘主知道智慧人的意念是虚妄的。’”（林前，3.18-20）

迄今为止，我们仍然在旧约传统的轨道之内探索。但是，在这里，这个传统获得了全新的涵义，因为新约承认，上帝正因为挫败了人的全部夸耀，才显示出他是慈爱的上帝。上帝的超验性和他的恩典是一回事。基督的十字架是上帝对世界的审判，是变该世界的愚拙为智慧的工具，是对他的恩惠的揭示。凡把十字架作为上帝对自己的审判的人，都可以从这个世界得到挽救。“但我断不以别的夸口，只夸我们主耶稣基督的十字架。因这十字架，就我而论，世界已经钉在十字架上；就世界而论，我已经钉在十字架上”（加，6.14）。上帝的审判即他的恩典，他的恩典即他的审判。因为受到审判仅仅是让我们对恩典不动心（约，3.18）。

上帝的恩典不像世间的实体那样可见。他的珍宝藏藏在瓦器里（林后，4.7）。复活的生命以死的伪装表现于世间（林后，12.9）。只是在人的软弱之中，上帝的力量才显现出来。这又一次说明，上帝的恩典不是一种稳定的东西。它永远在人的前面，永远是一种未来的机遇。上帝的超验性也和恩典一样，永远是他的未来，他永远在我们的前面，他永远在我们愿意去的地方。对于面对未来的人来说，他永远是恩典的上帝；对于背离未来的人来说，他是永远在那里的审判人。

IV. 拯 救

人没有能力从世界和支配世界的力量中解救自己。在这些力

量中，最重要的是肉体、罪、律法和死亡。人的解救——在这一点上原始基督教和诺斯替教是一致的——作为一种事件只能来源于神界。这是必定从外界及于人的某种现象。基督教信仰认为，发生在拿撒勒的耶稣身上的事，他的死和复活正是如此。他的位格的意义，可以用摘自不同来源的词语来表述，但是，不久以后，对于他的位格和业绩的一种特殊的解释就变成了被接受的规范。对于巴勒斯坦的原有教会而言，耶稣是上帝所称赞的“人”，他的即将来临，是人们迫切期待的对象。通过自己在人间的过去的活动，耶稣在自己周围聚集了当时的全体信徒。显然，他的死亡被添加了一种解救的意义。他的死被视为对罪的赎罪性牺牲，可能也被视为上帝用以建立与其人民的新契约的牺牲。在希腊化时代教会里，不得不使用摘自神秘故事的词语来描述耶稣的解救意义。他是在仪礼中被崇拜的主。新入教的人通过洗礼和主的晚餐，加入他的死亡和复活。但是，最重要的发展是以诺斯替教救世神话的词语来解释他的位格。他是从光明的天上派遣来的神体，是上帝的儿子，来自他的父亲，化身为地上人的形象，通过他的业绩来开始救世。

甚至在保罗以前，对于耶稣位格的这种解释，既已为教会所接受。因为保罗正在十分明显地引用腓立比书 2.6-11 中传统的基督论赞歌，因为他在叙述先在的神人基督如何离开上天的世界，以仆人的形象出现在人间，在死后如何被尊为主。同样的诺斯替教神话隐藏在保罗对神秘的神的智慧引用背后，而这种智慧是为“这个世界的王”们所不承认的；因为，如果他们这样作的话，他们就不会把光荣的主钉在十字架上。耶稣著尘世微服，他们看不见他；因为对他施以磔刑，他们造成了自己的毁灭（林前，2.8 节及下节）。保罗天真地把诺斯替教的这些概念和对作为一种赎罪牺牲的耶稣之死的传统解释结合了起来；这种解释部分地来源于犹太人的崇拜，部分地来源于在犹太教中占主导地位

的审判观念（罗，3.25等）。他同样可以轻而易举地用神秘故事及其圣礼来解释耶稣的死和复活（罗，6.2节及以下各节）。但是，对于耶稣的死和复活的主导的解释是诺斯替教对它们的见解，即这是一种宇宙现象，“旧事已过，都变成新的了”（林后，5.17）。对保罗来说，基督已经失去作为一个独特的位格身分。他不再“凭着外貌”辨认他（林后，5.16）。反之，耶稣已经变成了一个宇宙形象，一个形体，所有通过信仰和洗礼而和他站在一起的人都属于他（林前，12.12节及下一节；加，3.27节及下一节）。人们受洗“归入基督”（加，3.27），基督徒从此“披戴基督”。保罗所说的“归入基督”常常得到神秘而错误的解释，但这是诺斯替教的宇宙概念。也可以被称为教会学的公式，因为基督的“躯体”就是教会，或进称为末世论的公式，因为随着基督躯体的确立，末世论的事件就已开始。

从诺斯替教观点来重新论述耶稣救世业绩的最为彻底的尝试见于第四福音书。在这里，耶稣是先在的神之子，神之子永远和神在一起。他是从上帝那儿派遣来的，到了世界上，成了世界的光明，让盲人复明，让能看见的人瞎眼（约，9.39）。他不仅仅是光明，还是生命和真理。作为启示的主体，他带来了全部这些祝福。并且把他“自己的人”，即那些“有真理的”人呼唤到自己身旁。完成了他父亲的使命之后，他离开大地回到天上，为他自己的人拟订一种方法，让他们在天国大厦中和他共处。的确，他自己就是“道路”（14.6）。“我若从地上被举起来，就要吸引万人来归我”（12.32）。

很容易看到基督教会从诺斯替教救世神话中接受这些观念的原因。神话提供了术语；在耶稣位格和业绩中实现的救世也可以用这一套术语很容易地、像眼前的现实一样地表述出来。末世的事件在现在正在发生。对于末世论信徒集体、已经由于上帝恩典脱离了这个世界、摆脱了这个世界力量等的知识，用犹太人期待

未来的解救的末世希望是不能完满地向希腊化世界传达的。实际上，像保罗这样规模的思想家已经感受到了这种困难。末世事件必须被理解成为随着耶稣的来临、或者随着他的死亡和复活而开始的一个过程，而诺斯替教的救世论神话唾手可得，正好是表达这一观念的工具。

在保罗的论述中，诺斯替教观念依然结合了犹太人的启示录因素。他依然在使用两个时期的观念：“及至时候满足，神就差遣他的儿子”（加，4.4）。但是，真正的要点是，基督的降临是这样被设想成为末世事件的开端的。以赛亚对救世之日的预言现在正在实现：“看哪，现在正是悦纳的时候，现在正是拯救的日子”（林后，6.2）。

归于基督的人已经是“新造的人”，因为“旧事已过，都变成新的了”（林后，5.17）。胜利的呼喊由此而来：

“死被得胜吞灭。死啊，你得胜的权势在哪里，死啊，你的毒刺在哪里……感谢神，使我们藉着我们的主耶稣基督得胜利”（林前，15.54-7）。

宇宙的力量已经被推翻：

“因为我们属肉体的时候，那因律法而生的恶欲，就在我们肢体中发动，以致结成死亡的果子。但我们既然在捆我们的律法上‘随基督’死了，现今就脱离了律法。叫我们服了主，要按着心灵的新样，不按着仪文的旧样。”（罗，7.5节及以下一节）

或者：

“但这因信得救的理，还未来以先，我们被看守在律法

之下，直圈到那将来的真道显明出来……但这因信得救的理既然来到，我们从此就不在师傅的手下了。所以你们因信基督耶稣，都是神的儿子。你们受洗归入基督的，都是披戴基督了……你们在基督耶稣里，都成为一了。”（加，3.23-8）

“我们为孩童的时候，受管于世俗小学之下，也是如此。及至时候满足，神就差遣他的儿子……要把律法以下的人赎出来，叫我们得着儿子的名分。”（加，4.3节及以下各节）

保罗依然把启示录的图景，即死者复活与审判和这一切结合了起来。但是，对第四福音书来说，拯救尤其是一个现在的过程。

“光来到世间……定他们的罪就是在此。”（约，3.19）

“我实实在在的告诉你们，那听我话、又信差我来者的，就有永生，不至于定罪，是已经出死入生了。我实实在在的告诉你们，时候将到，现在就是了，死人要听见神儿子的声音。听见的人就要活了。”（约，5.24节及下一节）

“复活在我，生命也在我，信我的人，虽然死了，也必复活：凡活着信我的人，必永远不死。”（约，11.25节及下一节）

“现在这世界受审判。这世界的王要被赶出去。”（约，12.31）

因此，基督教和诺斯替教一样，把末世事件放置在现时。这一事件始于救世主降临尘世。因此，对基督教也好，对诺斯替教也好，现在的拯救就象一个历史事件一样，是不可见的。的确，

表达这一情况的某些说法包含有一个诺斯替教环节。“因为你们已经死了，你们的生命与基督一同藏在神里面”（西，3.3）。或者，“我们现在是神的儿女，将来如何，还未显明”（约壹，3.2）。信徒们原则上已经不再“在血气中”，但是，当然，实际上还在其中（林后，10.3；加，2.20）。外在的人正在死去，而内在的人则正在复新；但是，这个过程，比一度照耀摩西脸部的荣光更为明亮的基督的荣光（林后，3.7节及以下各节），或者比信徒见到这种荣光时变形成为这种荣光（林后，3.18），对于外视的眼睛来说，并不更为可见。我们行事为人，是凭着信仰，不是凭着眼见（林后，5.7），我们现在所具有的知识是镜中反映的形象，是模糊不清的。到最后，就要面对面（林前，13.12）。

但是，正如在诺斯替教中那样，拯救的事件显示在以某种方式表现了它的某些现象中。的确，初看上去，这一点对基督教来说比对诺斯替教来说，是更为确实的。因为在诺斯替教中，救世主的使命和降临与末世事件的开始被归属于史前的神话时代；而在基督教中，这些则是最近的往事。这就是拿撒勒的耶稣的降临和他受到的磔刑，其历史已由目击者和传统所证实；这些事件即传统的渊源。尽管如此，对此过分重视也可能是错误的。首先，在原始基督教中，耶稣这一历史人物已很快被传化成为神话。而且，诺斯替教也相信救世主的来临是一个真实的事件，而这一传统的渊源才根植在他们的崇拜和学说之中。

真正重要之点是，对基督教和诺斯替教来说，传统本身就是神灵世界在这个世界中的显现。或者，更确切地说，救世主出现在祈祷词之中，是上界的福音。在宣教中，这一末世事件是延伸包含在现时之中的。据保罗认为，上帝在开始体现为基督的死和复活的救世事件的同时，他同时确定了祈祷词，促进和好的职分。凡是听到这话的地方，末世的拯救就变成了现时的现实（林后，5.18节及下一节；6.2）。同样，第四福音书还把基督或主的

称号归于耶稣。原来这是一个神话的词汇。据约翰认为，耶稣就是话语 (Word)，因为他接受了天父的委托，受任来到世界上宣讲神示，并正在完成嘱托 (约，8.26 等)。他的话“就是生灵，就是生命” (约，6.63)。他的话带来了净洁和审判。

与他的话同在的还有崇拜仪式，这和诺斯替教诸体系一样。基督的仪礼神学与诺斯替教区别甚少。但是话语的概念不同，这一点具有决定性意义。的确，在两种体系之中，话语是用于唤醒的呼唤，是悔罪的号召，是对作出决定的催促。但是在诺斯替教中，这种号召只能是一种要求，要人意识到自己与世界的离异，和脱离世界。这也意味着某种积极的东西，对上帝恩典的真正请求，是诺斯替教只有通过宇宙哲学训诫、原型人神话和福祉之灵光即人的真正本体的命运才能表明的某种事物。这种解释神秘的教导几乎不可能急切召唤作出决定。原始基督教的传教对宇宙哲学教导或者灵魂先在的学说没有用处。虽然它用神话词语表现十字架和复活，但对于十字架的教诫都依然是对悔过的果断召唤。这是因为十字架 (因而还有复活) 的拯救意义只能对那些甘心与基督同受磔刑、在日常生活中把他视为主的人才显得明确。对福音书神示的遵从被称为“信仰”，而信仰会导引出对自身存在的理解。人在这里理解到了人的造物特征和罪过。这是一种顺服的行为，在这一行为里，人放弃了全部“夸口”，靠自己努力生活的全部愿望，对实体的现实的全部依赖，并同意遭受磔刑的主的令人羞耻的行为。这样，因为他摆脱了自己，所以摆脱了世界。确实，原始基督教和诺斯替教都一致把人的解放归功于上帝的恩典。但是，在诺斯替教中，得到解放的是真正的自身，是人身上福泽的光辉；而在基督教信仰看来，对于人真实的自身来说，人由于从自己获得解放而获得解放；人虽然受到他罪恶的过去的限制，但是人随他本身而把自身带入现实之中。诺斯替教徒是被“自然拯救的”，而基督徒是通过信仰。因而，基督宗教的典型特

质不是知识，而是信仰。

这表明新约把人的存在理解为一种历史的存在。另一方面，诺斯替教把一切归于命运，因此他们是在自然本体的范畴之内理解人类存在的。这一点在关于灵魂先存的学说中甚为明显。有一种存在隐匿在我背后，但是必须当作我自己的存在来接受，尽管事实上它超出了我的经验范围，我永远不必为它负责；它不属于历史，而属于自然。人类和人类客观环境之间绝对区别的发现，在命运打击的经验中得到的这种发现，只要用本体论，如：“你得到自然的解放”来解释上述的区别，则发现就化为乌有。

如果我们把诺斯替教关于救世主躯体的观念和保罗关于耶稣躯体的理论加以比较，就会见出类似的区别。保罗在解释有关耶稣躯体的学说时，当然是使用了宇宙哲学的范畴的。但是，实际上，他总是要把它调换成为一把历史的钥匙。因为，虽然他没有背离洗礼仪式和主的晚餐是人被植入基督体内手段的观点，但是决定性的一点是基督躯体的属性是通过信仰得来的。而信仰，归根结底，是真正的历史的决定。所以，保罗能够结合希腊罗马文学中共有的躯体是国家的社会组织的比喻来使用诺斯替教关于基督躯体的观念，以求描述基督徒集体的团结一致(林前，12.14节及以下各节)。因而，基督的躯体在以传教和信仰为基础的历史环境中得到形体；在这种环境中，属于它的个体的成员被联结起来，互相关怀，同甘共苦。

最后，诺斯替教和基督教之间的近似和区别还可以从二者关于圣灵的概念方面予以说明。诺斯替教把圣灵与人的内心灵光同一起来。启示的实施者到来时，他促使灵光迎接生活的更新，如果灵光已经死亡，就将其恢复。这类似基督教的观念，即：圣灵归入受洗礼者，并且作为一种神圣的活力在其身上发挥作用。在大众基督教中，圣灵被天真地视为奇迹的源泉。就象在诺斯替教中那样，这种现象被不合乎逻辑地作为超自然的精神、受洗礼者

的特性的明显表现来接受。当然，我们是指预言、狂喜状态和用咒语说话。但是，无论是对于保罗来说，还是对第四福音书的作者来说，甚至对于全部新约来说，狂喜都不是基督教生活的最高水准，也不是超验的明显表现。在保罗的身上，这种情况愈加明显，因为他了解诸如狂喜这种事物；如果他愿意，他可以吹嘘他自己的狂喜感受。但这正是他所拒绝作的事。他情愿要那“软弱中的”荣光。正是在这里，他见出了神的力量在他自身上发挥作用（林后，12.1-10）。但是，保罗不弃绝大众的观点，他重新转变了它。他在基督徒的道德行为、在战胜情欲和激情、在每日的朴实的爱的行动中见到了圣灵发挥作用的真正证据。在这里，圣灵的作用当然失去了证据价值。信奉诺斯替教的哥林多人批评保罗没有展示他的圣灵馈赠的明证，就说明了这一情况。保罗在哥林多后书 10-13 章中提出的反驳就是针对这一批评的。

据保罗认为，圣灵——他在这里确定了未来全部发展的路线——不是在信徒心中发挥作用的神奇力量，而是实际行动的准则。在过去，基督徒们追求肉体——亦即把全部生活倾注于可见的、实体的现实——而现在则把生活倾注于圣灵。但是，既然圣灵已经被当作一件礼物来享用，最终也不过等于上帝恩典开创的生活新机遇、即自由的生活而已。因为这是礼物，所以自由是力量。这是摆脱了宇宙力量的人的自己的力量。同时，这种力量又是行为准则，因为自由等于面向未来，也就是说，面向上帝提出行动和接受自己命运的每一个新要求。因此，获得了圣灵并不意味着，人一旦决定信仰并且受到洗礼就已完美无缺而不需要进一步下定决心了。相反，在生活中，每逢作出进一步的真正的决定时，他依然和以前不自由，他的生活已经变得真正地具有历史性。保罗的矛盾由此而来：“当恐惧战兢，作成你们得救的工夫。因为你们立志行事，都是神在你们心里进行，为要成就他的美意”（腓，2.12 节及下一节）。

生活中的每一项决定都引起信仰决心的更新。这是指“依据圣灵”生活的决心。“受圣灵引导”是在完成这类决定之中实现的。这是对“你们当顺着圣灵而行”（罗，8.12-14；加，5.16节及下一节）指示的遵从。神的指令不仅没有废除，现在还以对自由的叙实为依据：“我们若是靠圣灵得生，就当靠圣灵行事”（加，5.25；参见：罗，5.12-23；林前，5.7；6.11）。执行律法现在不再是得救的方式，因为拯救已经作为礼物恩赐。毋宁说，这是那个礼物的成果。作为拯救方式的律法已经被废除。但是，既然诫命是公义良善的（罗，7.12），它就首先在“我们这不随从肉体，只随从圣灵的人身上”（罗，8.4）完成，这就意味着包括律法全部告诫的爱的法规。当然，保罗在这里只考虑律法的伦理条规。“因为全律法都包在爱人如己这一句话之内了”（加，5.14）。“因为爱人就完全了律法。爱是不加害与人的，所以爱就完全了律法”（罗，13.8-10）。如果信仰能向世界显示的话，如果新生活有什么证明的话，那就是爱。“你们若有彼此相爱的心，众人因此就认出你们是我的门徒了”（约，13.35）。爱是信徒得知他已不再属于旧世界的唯一标准。“我们因为爱弟兄，就晓得是已经出死入生了”（约壹，3.14）。

正是享有圣灵和以爱彼此联系起来的人造成了基督的躯体，即教会。因为这是一种圣灵的同伴情谊，所以本质上是不为世界所见的。当然，从某种意义上说，它又是可见的，正如诺斯替教的集体一样。它由依然生活“在肉体中”的真正的男人和女人组成。但是我们面对一种似非而是的情况。信徒的这个集合体也是末世的集体，是“基督的躯体”，其存在不能得到客观的证实。在教会中团结起来的人不是被世俗利益和动机联合起来的。他们的联合不是依据共同的国籍，甚至不依据一种思想，而是依据深藏于每个人心中的圣灵。正因为如此，正因为教会的存在不取决于世俗的动机或者依据，而是取决于通过上帝的恩典获得的力量，

所以保罗才能把教会描述成为宇宙实体，“基督的躯体”。

世界上教会及其成员的实际作为很像诺斯替教的作法；这一作法以对世界的一种优越感为依据，深信“无论是死、是生、是天使、是掌权的、是有能的、是现在的事、是将来的事、是高处的、是低处的、是别的受造之物，都不能叫我们与神的爱隔绝。这爱是在我们的主基督耶稣里的”（罗，8.38节及下一节）。但是，这种绝对独立于世界的态度，造成在某种程度上逃避全部的尘世利益与责任的现象。原始基督教不十分注意把世界变成一个更好的地方，提不出进行政治改革或社会改革的建议。所有的人都必须为国家尽义务。但是他们没有直接的政治责任。归根结底，基督教徒是“天上的国民”（腓，3.20）。“归于主的”奴隶变得脱离了世界，但是他不能因此认为他应该去寻求社会自由：“你们各人蒙召的时候是什么身份，仍要在神面前守住这身份”（林前，7.17-24），自由本身可能造成放荡，但是，对付这种情况，旧约、犹太传统和主的话是一个保证。这些倾向出现时，会受到强烈的遏制（林前，6.12-20）。不仅如此，对世界的这种否定的态度还倾向于在禁欲主义中寻找出路。这种倾向很早就出现在基督教历史中，甚至出现在保罗本人身上：他把结婚看成是一种不可避免的罪恶，认为独身主义是一种特殊的德性。这里或那里出现的礼仪上的禁欲主义，他认为是软弱（罗，14；林前，8；10），但是他知道，“凡物本来没有不洁净的，惟独人以为不洁净的，在他就不洁净了”（罗，14.14）。“凡物固然洁净，但有人因食物叫人跌倒，就是他的罪了”（罗，14.20）。这类问题背后的基本原则是“凡不出于信心的都是罪”（罗，14.23）。保罗自己的立足点不是合法的禁欲主义，而是参与和内在超然态度的辩证法：

“从此以后，那有妻子的，要像没有妻子的；哀哭的，

要像不哀哭；快乐的，要像不快乐；用世物的，要像不用世物。”（林前，7.29-31）

这种内在的超然态度在保罗谈论他知道或饱足、或饥饿、或有余、或缺乏（腓，4.11-13）时得到了描述。在他劝告读者“与喜乐的人要同乐，与哀哭的人要同哭”时，他当然认为信教的人感受生活普通经验是理所当然的。

是的，在某种意义上，这个世界的行为和经验不是可以漠然处之的，而是事关重大、至关重要的。这是由爱而生的自由人的行为和经验。的确，圣灵不是可以用于改造世界的原则。在这方面，基督徒的义务是对世界漠然处之。但是，正因为基督徒没有确定的纲领，所以他们必须时时发现新的义务。他是一个新人，而且通过“心意更新”，他已经获得了“察验何为神的善良、纯全可喜悦的旨意”（罗，12.2）。因此，早期的教会能够发展出一种教义问答教导格式，并采纳了希腊教的许多伦理概念（腓，4.8）、“家训”中规定的许多义务条文，最后还有提摩太书，即希腊化时期中产阶级的理想。

因此，不问其对世界的基本的辩证态度如何，这样说也许是对的：基督教徒超然于公民义务、超然于政治责任和社会责任的态度不是原则态度，而是历史情况强加于教会的权宜作法。这一情况的部分原因是世界迫在眉睫的末日的预期，部分原因是早期基督教各团体的社会成分造成。这些团体成员恐怕从来没有想到他们会负有社会责任，更不必说政治责任了。

在他们对圣灵的感受中，在他们认为上帝的恩典让人自由地爱的认识中，对于诺斯替教甚为重大的问题，即自我的脱俗问题，得到了解决。在诺斯替教中，脱俗的自我只能用否定语来描写。这只能是一个信仰问题。从这一点出发，人类每一种可能的行为和经验都遭到了否决。另外一方面，在原始基督教中，这个

问题得到了积极的解决。这依然是一个信仰的问题，因为它总是涉及未来。作为一个客观的基准，它是永远不会显现的。但是在行动的时刻，它是一个明显的现实。因为在行动的时刻，人永远是在捕捉未来，总要重新被推向未来。在以信仰为基础的爱（加，5.6）中，超俗的因素总要变成现时的、客观的现实，但是，作为希望，它依然着眼于未来。爱的每一种行动，虽然是在客观世界中完成，却奇妙地是一种末世论的事件。

然而，归根结底，尽管启示录的形象进入了新约，未来却永远不能象在诺斯替教中那样以奇特的宇宙哲学词语来描述。未来只能从上帝的恩典方面来理解，上帝的永恒的未来特征在人到来之前——无论他在哪里，甚至在死亡的黑暗之中——都是永存的。保罗自然可以谈论随时能够向我们揭示的荣光（罗，8.18），谈论等待我们的“极重无比的荣耀”（林后，4.17）。但是，同时他还谈到了即使完美来临也不会止息的信、望、爱（林前，13.13）。换言之，他无法设想超俗只是一种财富的完美状态。基督存在的可能性是永无止境的。

杨德友 译

[美] 赫舍尔

人 是 谁 ?^①

当代思想由于把真理问题与生存问题割裂开来，把认识与人的全部环境割裂开来，因而时常误入迷津。这种割裂导致了理性的孤立主义、乌托邦及关于人的不恰当的概念。仅仅靠思辨并不能达到对自我的了解。人类的处境只有在复杂的生存活动中才能得到揭示。人的活动就是人自身的精华。在纯粹存在中，我们表现不出主动性和自由。我们的责任感存在于生存活动之中。

人在什么地方最直接地想到自己？是在抽象的自我意识中，在“认识到我在”或者“认识到我思”的一般原则中吗？人在发音吐字之际，在举手投足之时，更重要的是在作为应答者的生存当中，同自己相遇，并惊讶地认识到自己。

正是生存而不是纯粹的存在，更接近人的真实性。存在 (being) 也可以用于一匹死马，但是我们所关心的是活生生的人。的确，用来描绘人类和做人的范畴，都是生存的产物。

作为纯粹的存在，人消融在不可名状之中。然而，人不仅仅存在，他也在生存，假如像海德格尔声称的那样，人仅仅“服从于存在”的话，他就会放弃作出决定的能力，并把生存降低为存在。

存在 (to be) 是被动的、不及物的，而在生存中，人主动

① 选自A.J.Heschel: Who is Man? (《人是谁》) 一书最后一章, Stanford University Press, 1965.

赫舍尔 (Abraham J.Heschel), 著名犹太教哲学家, 神学家, 美国犹太神学院伦理学和神秘主义教授。

地将自身与世界联系起来。行动是生存的语言，它明确地表达了人的独特性，表达了对为人处世的见识。

人的关键形式是人生，因此，对人类进行研究的恰当题目是生存问题，是如何看待存在的问题。生活意味着使存在定型，赋予纯粹存在以一定的形态。

人生极其普通，极其平凡。语言和行动单调重复，平淡无奇，使我们失去了生存的尊严。我们使存在定型的能力取决于我们如何理解人生的独特性。

我们没有把握获得有意义的存在。那种认为有意义的存在随便可以得到，认为放任时间自流便可以实现生存的目的的想法是错误的。生命就是一场追求意义的搏斗，这场搏斗可能全部地也可能部分地赢或输。关键的地方可能输掉。

创造性精神的根源是不满足于单纯的存在，不满足于仅仅随处存在于世界上的。人面临的挑战是：不隶属于单纯的存在。存在应当被生存所战胜。问题是如何公开地在实际生活中实践我的存在。做人就是生存于世界上。

纯粹存在是不完全的，这使人追求不仅仅是存在，使人创造并获得意义。我们形成思想、创造事物、生育子嗣，开展各种活动，便超越了存在。

假如人寻求最高的意义是有根据的，是为人处世的真理所需要的，如果只有将自身同超验的意义联系在一起这种寻求才能继续进行的话，那么，我们就应该肯定，人把自身同超验的意义联系在一起是正确的和必要的。

如上所述，人的困难处境不是由于对非存在的惧怕和对死亡的惧怕，而是由于对生存的惧怕。因为一切生存活动都不会忘记以前经历过的对荒谬、残暴和麻木不仁的不可磨灭的愤慨，人就是一个害怕痛苦、害怕受羞辱的存在。

苦恼，部分根源于做人，部分根源于对人自身存在的误解以

及社会的不和谐。对生存的恐惧经常产生于失败或受污辱的经历，产生于误入歧途或遭到拒绝的经历。它的根源不在于存在，而在于对我们的存在的实践，在于与其他人存在的相遇，在于不了解怎样与其他人相处，在于没有能力交往或者拒绝与他人交往，但是最根本的是没有彻底卷入那超越我们生活动物的事物之中。

我们失败的原因是把价值领域看成存在的上层结构，从“是”(is)推导出“应该”(ought)，从“事实”推导出“规范”，从自然推导出精神，从量度推导出需求。

人类的存在和其它一切存在物的存在有着共同之处，就像香槟酒和鞋油、蛋糕和石子一样，但是，做人就不能划归于其它一系列存在物之中。如上所述，做人是一种行动，而不是一个物件(thing)。它的主要特征是如何对待存在，而不是存在。

做人是把存在加以人化，是使无声的给定性发生变化。人通过做人而超越纯粹的存在。存在是没有个性的，它沉默不语，而人化却是存在中所固有的意义的公开表现。

在我们存在的范围内，意识到我们参与存在并不能产生绝对稳定性。只有把存在体会成一种答复和惊呼的经验，才能神秘地推动我们前进。

存在 (to be) 就是服从

“此在 (Dasein) 曾经自由地决定或将有能力决定是否开始存在吗？”海德格尔这一反问很早就得到了回答：“你生而为人是违背你的意志的，你活着是违背你的意志的，你不得不作出解释也是违背你的意志的……”这里，人的存在的超验性被解释为是加诸人的生命，是强迫作出解释，是强制的自由。存在的超验性就是命令；存在于此时此地，就是服从。

我没有创造我的存在，我也不是被抛到存在之中。我的存在服从于“要有”^①这句格言。

命令与期待在存在的深处是处于休眠状态的，而在意识到做人时才显露出来。亚当最早听到的是一声命令。

同把世界看作原先就存在于这里相反，圣经主张世界是被创造出来的。先于一切存在的是这话语：“要有！”于是“就有”。存在就是服从创造的命令。上帝的话在存在中至关重要。在纯粹的存在中有着无边无涯的虔诚。那现存的事物作为对命令的答复而持续存在。

从哲学的观点来看，创造先于存在，就意味着“应该”先于“是”。事物的秩序应追溯到上帝的“命令”。

即使要回避对存在的终极起源作形而上学的反思，单个的人也会承认，存在并不是作为“想要存在”的结果而出现的，因为那要先假定一个意志的存在。我个人的存在并不是我愿意存在的结果。我的生命在顷刻之间诞生了，正是我的物质肉体中一种神秘的忠诚使我保持存在。

人愿意存在不能同他应该存在分开。完全独立于规范的人是想象的虚构。

失去了对有意义的存在的感觉是由于丧失了存在的命令。存在就是服从，就是作出回答。“你是”先于“我是”。因为我被要求存在，我才存在。

如上所述，存在不是人的存在在其中得以发现自我的唯一的维度，人的存在的特点是存在与意义相互包含。

我的意思不是说先有中性的存在，然后才有价值。被创造就意味着生来就有价值，意味着被赋予意义，意味着获得价值。生存就包括接受意义，服从及承诺。

^① 参见旧约圣经《创世记》：“上帝说要有光，就有了光。”——译者注

连续性

人不仅要对他的所作所为负责，而且要对他是谁负责。首要的问题不是如何使具体行动具有意义，而是如何实践你的全部存在，如何使自己全部存在定型为一种意义的模式。

有没有可能把人的存在看作从幼年到老年是一个整体？或者人是否能够仅仅生活在片断之中，能够历经一些彼此完全脱节的瞬间？

生存的问题可以被定义为一个和解的问题，是一个为自我和其他一切存在着的事物的关系制定一套临时协议的问题——人生活在这些事物中，只是相对于这些事物而言，人才存在——这也是一个把在内心生活领域进行运作的各种力量协调起来的问题。

假如仅仅讲授一些规范和原则，那么，性格的培养就毫无效果。不应把注意力放在灌输一些没有时间性的观念上，而应当培养具体的人格。生活是泥土，性格是形状，如何使我的杂乱无章的内在生活和外在生活定型而有秩序？如何使冲动、动机与意向协调起来？如何使自我单一化？目标就是使存在定型，使一切生命具备形式。

正确的生存活动就像一件艺术品，它是想象力的产物，是与具体环境斗争的产物。

另一方面，我们不能把人仅仅当作此时此地的存在来分析。他不仅仅在此处，因为他的处境与星罗棋布在世界各地的其他人的处境唇齿相依。他也不仅仅在此刻，因为在某种意义上，他的整个的存在是过去世代代的总结，是先辈的经验和思想的精华。

真正的个人既不是终结，也不是开端，而是两个时代之间的

纽带，既是回忆，也是盼望。每一瞬间都是历史连续统一体中的一个新的开端。把某一瞬间孤立起来，看不到它同过去和未来的联系，那是错误的。尽管往昔恭顺地服从于未来，但它不能被抛弃。只有继往才有资格开来，只有承前才能启后。

放肆和放纵把生存降低为一个创造重大事件的能力在其中受到抑制的过程。个人的智慧不以理解对自己说“不”的能力为满足。即使你没有接受某一传统中的教义，你也会从基本的经验中，从重大的挫折中，或者从恍然大悟中认识到，舍己与自满是同样重要的。

我们的社会教导我们说，知识越多就越有力量，文化越多就越舒适。我们本来应该以预言者的先见之明坚决主张，知识越多，意味着尊敬越多，文化越多同样也应当意味着少使用暴力。

我们文化的失败在于对个人要求甚少，在于不了解权利与义务的关系，不了解不仅有不可让渡的权利，也有不可让渡的义务。我们的文明提供了足够的舒适，却极少要求报答。我们的教育本质上是“赞成”（yes）式的教育，很少培养自己说“不”（no）的艺术。

最重要的崇拜对象是祭坛，然而祭坛正在受到破坏。

做人的不稳定性

做人是一种最不稳定的状态。它不是一种物质，而是一种存在，是荒野里的小声呼唤。人的内在听力很差，但他有着敏锐而贪婪的眼睛。他所显示的力量超出他之所以成为他的力量，这使他感到茫然失措。他有追求铺张、奢侈和傲慢的能力，他的力量是爆炸性的。人类是不受限制的，而做人却要受到限制。人的处境是由人的存在和做人两个极端构成的统一体。

做人就是把人的存在施加于人的本性。它要求抵制诱惑，在面对苦恼时有力量，要求拒绝对眼前满足的服从。它能轻易被抛弃并证明这一自白：我没有人性，而一切有人性的事物都和我格格不入。

我们身上有一种抵制凭着良心、遵照要求来培养存在的冲动。感恩意识^①先是受到削弱，然后被傲慢和对财产与权力的热望所消除。所有人际关系和国际关系都被归结为唯一一种形式：一些人支配别人，另一些人受别人支配。

人可以是傲慢的、冷漠的、残忍的，不愿开放，闭目塞听，拒绝接受意见。甚至连神的形象也可以被改变成撒旦的形象。

虽然在要求做人与追求成为动物两者之间存在着内部张力，但两者中任何一个都绝难实现。人类已经达到这样的程度：他不会退回到动物性上。倒退到野兽的人成了人的对立面，即一个特殊的种类。人类的对立面不是动物，而是恶魔一般的人。

创造并没有清除荒谬和虚无。到处都可以看到漆黑一团，充满荒谬的深渊近在咫尺。要走的道路不只一条，我们被迫自由——我们违反自己的意志而自由——并敢于去选择，只是不知道如何选择和为什么要选择。我们的失败像手电筒的光一样沿途闪烁，正确的东西却隐藏在暗处。在整个存在的领域里我们是少数，凭着适应的才能，我们经常绞尽脑汁加入多数。在我们自己的自然界，我们是少数，在烦恼和情绪昂扬的搏斗中，我们羡慕的是动物。我们的行为表明，似乎动物王国是我们失去的天堂，我们正努力回归到那里，去寻找片刻的欢乐，相信幸福就在动物状态中。我们一直渴求着和动物一样，我们像犯有怀旧病一般景

^① indebtedness. 意即受人恩泽，对人感激，此指人对上帝有所亏欠。——译者注

仰我们身上的动物性。按照一位现代科学家的意见：“当人不再用四肢行走，而采取直立姿势使自己脱离了动物世界的时候，人的最大悲剧便发生了。假如继续用卧式姿势走路，假如兔子学会了直立行走，那么许多世界性灾难将不再存在。”

人既与有机界的其它部分相联系，也与上帝精神的永恒流溢相联系。作为存在领域中的少数，人处在上帝和野兽之间的某一点上，人不能单独生存，他必须同二者当中的任何一个进行交流。

亚当和野兽都曾受到过上帝的祝福，但是人还负有征服地球和统治野兽的责任。人经常要在听上帝的话还是听蛇的话之间作出选择。羡慕动物，崇拜图腾，受图腾的支配，往往比听上帝的话更容易些。

我们的生存活动在兽性与神性之间摇摆，在高于人性与次于人性的事物之间摇摆：下面是幻灭、悲观，上面是大门敞开的圣库，在这里，我们贮存了用虔诚和灵性（即我们垂死的生命的遗留物）铸成的银币。我们经常忍受死亡的折磨，但我们也与上帝共时。

人“比上帝微小一点”（诗 8:5），但比野兽要稍高一点。他象钟摆一样，在地球引力与惯性的共同作用下来回摇摆，在自私自利的引力与神圣事物（即上帝在肉体的蒙昧中所看到的景象）的惯性共同作用下摇摆。如果我们忽略了我们在这种景象的承诺，我们就不能理解我们存在的意义。只有对表面和肤浅的事物时刻警戒和严密防备的眼睛才能在心灵中充满人类愚蠢、虚伪、仇恨和怨毒的可怕黑暗中领会到上帝的先见之明。

因为人有强大的力量，所以他可能是一切存在中最邪恶的存在。他时常渴望做出残酷的事情，只有对上帝的恐惧才能缓和这种狂热。人经常想扑灭只有对神的虔诚才能够产生的羡慕之情。

如果人不高过人类，那他就会低于人类。人只是动物与神性

之间一个短暂而仓促的阶段。人处于不停的摇摆、升降状态。不偏不倚的人性根本不存在。解放了的人还没有出现。

人不仅仅是他自己所看到的样子。就他的理智来说，他可能受到限制，就其意志来说，他可能是邪恶的。但是，人处在同上帝联系之中。他可能背叛上帝，但又不能切断与上帝的联系，而这构成他生活的根本意义。人是天与地彼此联系交错的一个纽结。^①

人对自己来说是一个问题，这表明他受到挑战。从危难中解脱的唯一出路是认识到他的悲惨命运是一个任务，而不是为受苦而受苦。我们既受到挑战，也被邀请来回答我们所面临的问题。

在世界上受到挑战

在不受理智和社会因素影响过分自信而自发行为的意义上，孤立的自我，“一般意识”和人的本性，是一种抽象。

除非我们正确地认识使人成其为人的力量和自我的最高召唤力，我们就不能理解自我的变态。比如，厌倦就是自我意识的一种病态，是人不能认识那最重要的召唤力的结果。失望并非由于失败，而是由于不能认真地亲自聆听我们面临的挑战。

我们应当如何解释人类心灵中的这种召唤呢？对超越纯粹存在的倾向的关切是怎样产生的？这似乎是由于这一事实：人在其存在本身中就包括了他自己所没有意识到的承诺。这种承诺既不存在于他的记忆中，也不存在于他的潜意识中，然而却在起作用，并神秘地出现在存在中。

的确，人有能力加强一种冲动，压制其它冲动，以此来制止这一挑战。这种作法经常被一种把某一冲动偶像化的思想体系证

^① 参见我几年前所著的《人不孤单》(Man Is Not Alone)，第210页。

明有道理并受到欢呼。然而，和一切偶像一样，它最终也被抛弃了。历史就是一连串的偶像崇拜和偶像毁坏的事件。

人的危机是由于他不接受这种挑战，或者，即使接受了，也不承认这是他全部存在的主导问题。

世界既是任务，也是问题。由于看到了问题就是任务，我们就在培养对我们在任务中的作用的意识的艺术中，在发现世界既是希望也是问题的过程中发现了意义。

意义缓慢地进入我们的存在，我们既不能霸占它，也不能征服它，只能为其所包围。

人的生存不仅仅是此时此地的存在，不仅仅是随处存在，不仅仅是一个事实。它是进退维谷中的存在，是被反复询问，被要求作出回答的存在。人没有被孤单地留在那里。

和其他一切存在物的存在不同，人意识到自己被揭示、被挑战、被审判、被遇见。做人就是要成为一个问题。怀疑、搏斗、探求、徘徊，是不是自寻烦恼的病态呢？如果取消挑战、搏斗，人就会丧失人性。受到挑战并不是人为的，不是一种态度，一种意识，而是人存在的根本方式。

挑战临到了我，问题逼到我头上。我似乎不能超越自己的存在。然而，这是超出我的理解力，使我惴惴不安的问题。问题从何而来？是不是做人的结构具有一种自寻烦恼，自我责问的内在趋势呢？

把意识到面临挑战当作一种神话，这本身就是神话。人的心灵能够创造神话。但是心灵本身是神话吗？

人的生存就是在世界中受到挑战，而不仅仅是在世界中存在。世界将它自身施加于我，我无路可逃。人不断被暴露在世界面前，面临世界的挑战，意识到并理解世界。他不可能逃避世界。似乎世界与人纠结在一起，与人休戚相关。

儿童意识到的第一个思想就是受到召唤，被要求以某种方式

响应或行动。正是在对他提出的要求作出反应的行动中，儿童开始发现自己既是社会的一部分，也是自然的一部分。如果认识不到自己应当完成的或等待着他完成的任务，人就会把自己当做无家可归的流浪汉。我们所必然得到的任务的内容，以及对任务的寻求，是有意识给定的。

自我不可避免地被这些问题所包围：我将如何对待自己的存在，对待自己此时此地的存在？活着有什么意义？活着对我的意志与理智有什么含义？它的最独特的身份不满足于纯粹的存在，它是由挑战造成的，这种挑战并不是从周遭的存在和眼前的存在派生出来的。它对人类存在提出怀疑并超越人类存在，布伦塔诺和胡塞尔指出，正象意识总是提出观念一样，自我意识也要提出挑战。在面对挑战受到召唤以及面临在拒绝与响应之间作出选择时，对自我的意识便产生了。

受命于人

人类的生存作为在世界中受到挑战，只能根据命令、要求和期望来理解。有意义的生存就是努力适应所期望和要求于人类的事。

对于做人来说，意识到被人命令，同他的推理能力一样至关重要。认为意识到被人命令来自人的推理能力，这是一种歪曲；同样，把两者等同起来也是错误的。

意识到被人命令不是事后的思考，它是在成为人的时候一道被赋予的，它不是附加上去的，而是根源于做人之中的。

包括在真正的人生之中的，不仅有对意义的直觉，而且有对要求的感受性，不仅仅有目的，而且有盼望。对要求的感受性象人类生理的功能内在于人的存在一样，也内在于做人之中。

人是可以被提出要求的人，他有能力响应对他所提出的要

求，而不仅仅满足于自己的需要和愿望。只有人才可以说是有责任感的。责任并不是人类加诸自身的某种东西，人凭自己的责任能力而成为自我；如果丧失了责任感，他就不再是一个自我。

构成人格的那些品质，诸如爱，对意义的热情、赞美的能力等等，几乎不能被看作是理性的要求，尽管理性应当对什么值得爱和什么值得赞美指明方向。它们之所以是正当的，在于它们是做人所必要的条件。

这里存在着希腊和圣经关于人的概念的根本差异。在希腊人的心目中，人首先是理性的存在，理性使人同宇宙一致。而根据圣经的看法，人首先是受到支配的存在，是可以对他提出要求的存在。核心的问题不是：存在是什么？而是：对我有什么要求？

希腊哲学产生于一个不存在最高的、有生命的、一位神的世界里。它不承认诸神及他们的行为榜样。柏拉图不仅不与众神决裂，他问：善是什么？从此产生了价值问题，正是价值观念取代了上帝。柏拉图通过苏格拉底问道：什么是善？而摩西的问题是：上帝对你有什么要求？

蒙 恩

最有意义的理智活动就是决定，最基本的问题是靠什么谋生。

本体论探究的是：什么是存在？认识论探究的是：什么是思考？人的心灵则探究：对我有什么期望？或者用圣经的语言来说：对我有什么要求！

远见卓识的源泉是意识到被号召作出回答。除了个人的问题之外，还有一个客观的挑战即克服不平等、不公正、走投无路、痛苦、粗心和压抑。除了欲望的聒噪外，还有呼召、要求、等待和盼望。我每转折一次，便有一个问题如影随形：对我有什么期

望？对我有什么要求？

我们遇到的不光是鲜花和繁星，高山和墙壁，除了万物之外，还有庄严的期望与等待。随着每个婴儿的诞生，新的盼望便进入世界。

每个人生活当中最重要的经验就是：我被要求做某事。每个人都有过这样的时刻：他感受到一种神秘的东西在等待着他。在对要求作出响应的时候，意义便被发现，在意识到要求的时候，意义便被发现。

随着我们成为人，感恩意识就给予了我们，因为我们的存在不仅仅是存在，我们的存在是被创造。如上所说，被创造，意味着“应该”先于“是”。世界是这样的，面对着它，人意识到自己受惠于人，而不是主人身份。世界是这样的：你在感知到世界的存在时，必须作出回答，同时也必须承担责任。

感恩意识从我们一存在便给予了我们。它并不是从概念中产生的；在它被制定为概念或其内容被阐明以前，它就作为一种意识留在我们身上。它意味着承担任务，受到召唤。它体会到，生活是获得，而不是索取。它的内容是为收到礼物而感激。它不只是一种生物学的授受关系。

感恩意识是做人的精神病痛，是自我在意识到受义务束缚时的自我意识。在意识到存在的时候，它被给予我们。人如果不意识到自己蒙受了恩惠，就不会想到自己是人。因此这不仅仅是一种感情，而且是做人的本质特征。取消了它就将泯灭人的特点。

虽然感恩意识出现在一切人的意识之中，但它却以不同的方式被解释为义务、责任、忠诚、良心和牺牲。但这些术语的内容和范围需要加以说明。

如果没有感恩意识，如果不了解人应当在什么地方超越自我，超越自己的利益和需要，如果不认识到存在既包括效用，也包括赞扬，既包括满足，也包括狂喜，那么，就不会有人的存在

的真实性。

认知并不是由于想到了某个物，给它命名，对它加以解释。认知是由于某个物自身作用于我们。

思想是对存在的反应而不是一种虚构。世界并不俯伏在地，等待人的头脑慷慨恩赐秩序和条理。事物都有感召力。一旦自负之心被打消，一旦一切争论趋于平静，世界就要开口讲话。我们应当扫除陈言，澄清玉宇，侧耳倾听。陈腐的概念是伪造，先人为主的观念不合时宜。认识就包括爱、包括关心我们所渴望知道的一切事物，包括盼望、被吸引、被感动。

体验到被要求

但是，享有宝贵的、无限制的自由的人到底受恩于谁？要求从何而来？人到底对谁负责？

宗教曾被定义为绝对的依赖感。我们把宗教的根源之一确定为意识到个人蒙受恩惠，则更接近对宗教的认识。上帝不仅是我們依赖的力量，他也是发出要求的上帝。由于确信我们被要求做某些事情，确信某些目的需要我们，宗教便产生了。和其它一切价值不同，道德与宗教的目的在我们心中激发起责任感。因而虔诚的生活就在于为需要我们去完成的目的服务。人是一种神圣的有用之物，上帝需要人。宗教不是一种对生存奥秘的感情，也不是对作为宗教根源的敬畏、惊奇或怕的意识，而是如何处理对生存的奥秘的感情的的问题，如何对待敬畏、惊讶或怕的问题。当我们不再知道怎样惊讶、怎么怕、怎样敬畏时，对上帝的思考便开始了。因为惊奇并不是一种审美享受。无止境的惊讶是无止境的紧张，是对我们不恰当的敬畏感到吃惊。对我们震惊的弱点感到吃惊的一种情境，同时也是被问到终极问题时的一种状况。

灵魂赋有感恩意识。怀疑、敬畏和怕则揭示这种感恩意识。

惊奇是我们被要求的状态。

尽管我们自命不凡，尽管我们贪得无厌，但由于意识到我们被要求做某事，意识到我们被要求惊讶、崇敬，思考并按照与生存的壮严和神秘性一致的方式生存，我们便受到推动。

促使宗教产生的原因不是理智上的好奇，而是我们体验到被要求这一事实和经验。

留给我们的只有选择——要么回答，要么拒绝回答。然而，我们越是专心地倾听，就越能摆脱唯一使我们拒绝回答的傲气和冷漠。我们携带了大量令人惊奇的东西，希望以此换取对我们为什么活着这个问题的简单明了的回答。这是我们永远不能卸掉或者不能在不知何之的情况下继续携带的重物。

假若敬畏感很少，假若惊奇也僵死了，假若神秘感消失，那么，怎样对待敬畏、怀疑、奥秘的问题也就不复存在。人也就不再感到自己被要求。意识到被要求，这种意识很容易地被压制了，因为，它是微弱而轻微的暗示的回声。但是它永远不会被征服。柔声细语的暗示变成“成就他命的狂风”（诗，148:8），这一天来到了。

的确，心灵的死一般的空虚，对活着的人来说是不能忍受的。如果我们不知道有求于我们的是什么，我们便不能继续生存。

我被命令——因此我存在

没有人会怀疑一块石头存在的真实性与可靠性。不过，人是怎么认识和确定做人的真实性的呢？难道做人不是一种武断的强加吗？我从不怀疑我有兽性。但是人性内在于我的存在之中吗？关于人性的概念不正是一种幻觉、一种欺骗或一种附带现象吗？一切都可以怀疑。不过有一点我是可以肯定的，那就是无论是在

失败的时候还是在成功的时候，有一种挑战我永远逃避不了。人在其存在的各个方面都不可避免地真正地受到挑战。正是在他面临挑战的时候，他发现自己是人。我是作为人而存在吗？我的回答是：我被命令——因而我存在。人的意识中有一种固有的感恩意识，一种感激意识，以及在某个时候被号召报答、回应，并且按照与生命的伟大和神秘性一致的方式去生活。

做人的最大真实性取决于发出预言的时刻。如果关心、互惠和人的探索都是自我感应或社会有机体的纯粹功能的话，那么，做人就必须被看作是一场失败了的试验。做人的真实性取决于人的感恩意识是对超验的要求的响应。

没有这种意识，人就会精神空虚，既无创造性也无责任感。人是一个接受命令的存在，在意识到要求时才获得意义。

不能理解所要求于我们的是什么，这是焦虑的根源。承认我们在存在问题上欠债，是神智健全的前提。

世界不是人创造的，地球是上帝的，没有被遗弃。我们拥有什么，我们就亏负什么。“我拿什么报答耶和华向我所赐的一切厚恩！”（诗 116:10）

窘迫

不要让聪明的人靠智慧而得意，不要让强者凭借力量而得意；让得意的人这样得意：他有极大的窘迫感。人是世界上最伟大的奇迹，却又不理解这一点，这是何等窘迫啊！人生活在伟大之中却对此置若罔闻，与上帝同时代却毫不知觉，这是多么难堪啊！宗教同人怎样对待自己最大的困惑有关。它是意识到世界对人类来说太伟大了；它是意识到存在的伟大与奥秘，它是在揭示不可思议的永恒的冒险故事时意识到自己的存在。

窘迫是意识到在性格与挑战、感觉与现实、知识与理智、奥

秘与认识之间存在着不一致。人经历到时光的流逝，便认识到人的统治权的观念是荒谬的。面对我们人类的剧烈痛苦，人们认识到人类解除痛苦的一切努力都是白搭。面对人内心的烦恼，人认识到纯粹的权宜之计是错误的。

在生存中，我们或者充满奇妙的希望或者丧失奇妙的希望，窘迫便是对这一发现的反应。它包括对有可能被抛弃的伟大存在的意识，包括对可能被忽视的等待的意识以及对可能失去的特殊时刻的意识。它是对内心罪恶爆发的预防，是对傲慢、自大和自我神化的预防。结束了窘迫意味着人性的终结。

几乎没有哪一个人不把自己的灵魂交给美容院，不利用梳妆台的化妆品掩饰自己的窘迫。只有在上帝面前，我们所有的人都一丝不挂地裸身而立。

我们每时每刻所面临的挑战是伟大的。每一种场面都是庄严的。作为上帝的同代人，我们支配了上帝的部分能力。

最正直的人由于意识到自己最高尚的品质并不珍贵而受到压抑。坚定性的全部基础是泥土。除了他的依恋生命的意志外，他的永久的关切又是什么呢？

窘迫不仅比宗教承诺更重要，而且是宗教生活的试金石。人根据上帝的形相被创造出来，却不能认识上帝，这对人来说，是多么难堪啊！用约伯的话来说：

“他从我旁边经过，我看不见他。

他在我前面行走，我却不知不觉。”

窘迫感与非宗教形式的自信形成鲜明对照：“我用不着相信一位指导我怎样生活的上帝。我不到犹太会堂或教堂去，也是一个好人。”一个宗教徒永远不会说：“我是一个好人。”由于远远不满足于自己的行为，他每天祈祷三次：“原谅我吧，我的父，因为我有罪。”

我害怕那些对自己的卑劣、偏见、妒嫉、高傲从不感到难堪

的人，害怕那些从不为自己赋神的生活而感到窘迫的人。宏丽庄严的世界成了寻欢作乐的场所。世界各地到处都有贫民窟、疾病和饥馑，而我们却在拉斯维加斯（Las Vegas）^① 修建奢华的旅馆。社会的进步不能代替道德的责任感。

一想到社会由那些绝对相信自己的聪明才智的人统治着，由那些认为世界上的一切事物都晶莹透亮，不知道什么叫神秘，不知道什么叫不确定性的人统治着，我就感到发抖。

世界需要的是窘迫意识。现代人有能力和有财富征服贫困与疾病，却没有聪明才智克服怀疑。我们的罪在于误解了存在的意义，在于歪曲了我们的目标，在于曲解了我们的灵魂。和我们的主张相比，我们所做的更多，和我们的理论所维护的东西相比，我们做的更精细、更深刻。我们的思想落后于时代。

什么是做人的真理？不虚荣、承认迟钝、短视和不足。但真理要求我们反抗和奋斗，因为目标既能实现，也难以实现。做人的真理就是感谢，其奥秘就是感激。

赞 美

为人处世的能力很容易消失在极度的庸俗化过程中。平庸和陈腐——单调重复活动的副产品——继续压抑和销蚀对有意义的存在的意识。人陷入琐屑事务中，便开始碌碌无为虚度时光。白天单调乏味，夜晚便在绝望的无可奈何中反抗，每时每刻都平平淡淡，整天似乎都是冷冷清清。没有惊喜，也没有赞美，所剩下的唯有头脑清醒，唯有使为人处世变得支离破碎。

人们应当怎样避免丧失从日常琐事中看到重大事件的能力

^① 拉斯维加斯，美国内华达州最南端一城市，以赌城著名，多夜总会和豪华饭店。——译者注。

呢？人们应当怎样减轻那种将人淡化为随处存在的压力呢？

重大事件和惊奇感并不仅内在于现实的精髓和真实的意识中，它们也是对人类存在误解由此产生的出发点。问题并不是重大事件在什么地方或者什么东西使人感到惊奇，而是如何看破日常事务的假象，如何揭穿熟稔中所包含的虚假。厌倦是一种精神上的病态，它具有败坏和腐蚀作用，但它是可以治愈的。

自我总是有被淹没在无个性之中和成为一个物件的危险性。举行宗教仪式就是沉思当下这一时刻的独特性并强化自我的独特性。覆水难收，时不再来。

圣经有关天地起源的措词不是信息语言而是赞美的语言。有关创世的故事不是摹状世界是如何产生的，而是称颂世界产生时的壮观景象。“上帝看着是好的”（创，1:25）。这是一个挑战：使上帝的看法同我们的经验协调起来。

但是，我们依赖借用的观念过活，依赖于过去的感觉，靠惰性度日，满足于轻闲自在。顿悟是一种负担，我们经常甚至永远地将它关闭起来。圣经宗教所理解的“要求”，就是对于正在发生的事应当机敏和开放。一切现存的事，发生着，诞生着。每时每刻都是一个新的来临，都是一件新的赠品。怎样去迎接当前这一时刻？应该对奇迹作出什么样的反应？

我们最大的罪是没有意识到宏伟的当下一瞬间，没有意识到存在的奇伟和神秘、没有意识到平静的狂喜的可能性。

精神生活的秘密在于赞美的能力。称赞是爱的结果。它产生于信仰以前。我们先是歌颂然后才信仰。基本的问题不是信仰，而是感受与赞扬，是为信仰作好准备。

被上帝的敬畏所压倒，不是要怀有恶感，而是分享渗透到一切存在中去的灵。“他们都在感谢，都在赞美，都在说：没有谁和上帝一样”。如果是作为个人的认识活动，我们的赞美活动将是愚蠢的。只有作为参加到无限的歌颂中去的行动，它才有意义。

我们同路上的卵石一道赞美，路上的卵石是化为石头的惊讶 (petrified amazement)，我们同鲜花与绿树一道赞美，鲜花与绿树似乎沉湎于默默的奉献之中。

做人就包括赞美的能力和表达赞美的能力。几千年来，真实的存在既包括操作也包括欣赏，既包括利用也包括赞颂，既包括劳动也包括崇拜。在原始社会，它们互相依赖；在圣经宗教里，它们互相联系。今天，我们碰到的是一种截然不同的情形。

人可能丧失其对不可言喻的事物的意识。人生在世是最没有意义的一桩事。彻底惊奇的意识消失了。世界不足为奇，司空见惯是不会产生兴奋和赞赏的。由于失去了赞美的能力，现代人就被迫去寻找娱乐，娱乐正在变成强制。

我们时代的人正在丧失赞美的能力。他寻求的不是赞美，而是逗乐与得到快活。赞美是一种主动的状态，是表达尊敬和感激的行为。得到快乐则是一种被动的状态——它是接受有趣的行为和风景所带来的满意。得到快乐是一种把集中于日常生活的精力转移和分散开去。赞美则是一种正视，是将精力集中在人的行为的超验意义上。

赞美是表达对人所需要和敬仰的东西的尊重和崇敬的行为。这个术语的现代用法使人想到表达喜悦和欢乐，如唱歌、欢呼、演讲。然而我的意思不是指外在的仪式和公开的表现，而是内心的赞美，是赋予日常行为以精神形式。它的实质是注意到生活中庄重而肃穆的方面，超越于消费的界限之外。

赞美就是共同享受更大的欢乐，参与到永恒的演出当中。消费活动的目的是使我们自己得到快活，而赞美活动的目的则是颂扬上帝，圣灵和恩典的源泉。

认识的目的是什么？我们习惯于相信，认识的目的是利用世界。我们忘记了，认识的目的同样也是为了赞美上帝。上帝既在场又不在场。赞美就是乞求上帝从隐蔽处出场。

智慧在于寻求理性的连贯性，灵魂在于寻求赞扬。知识就是赞扬。真理不仅仅是事物与思想的一致。真理既超越又联合思想和物。真理即超在，它的理解力便是忠诚。

对感恩意识来说，存在的意义存在于相互联系之中。在接近享乐的时候，我们必须报之以祈祷，在获得成功的时候，我们必须发出同情。世界不仅仅是供利用的物质。我们之所以有权消费，是因为我们有能力赞美。

因为领受恩惠是存在的一个本质组成部分，所以，没有能力赞美也就是无力还债的标志，就是没有能力偿还存在问题上的债务的标志。

如果不认真，不严肃，不虔诚，就没有赞美。

我们正在失去欣赏的能力，正在失去歌颂的能力。不加欣赏的赞美是虚假的，和个人无关的仪式。我们的力量的恢复依赖于我们重新开发被遗忘的源泉的能力。

存在的意义在狂喜的时刻被体验到。人必须向着最高的目标奋斗，以求得在地面上生存下去。他的标准应该比他的行为更高，他的目的应该超过他的需求。存在的安全感存在于存在的狂喜之中。

平静的狂喜，赞美的能力，这是做人应付的报酬之一。这体现在拉比·阿克巴（Rabbi Akiba）对他的门徒说的一句话中：

每日一歌，

每日一歌。

人在终极的意义中寻求依托，绝不同于那种轮船失事后躺在地狱边缘却梦想宫殿的人。他是完全操纵着船舵的人，他之所以迷失方向，是因为他忘却了自己航行的目标。处在焦虑状态的人是忘记了命令的传令官。

圣经将一个新的上帝概念给了世界，这是众所周知的事实。但人们却没有认识到，圣经把一种关于人的新观点交给了世界。

圣经不仅是一本有关上帝的书，更是一本有关人的书。

从圣经的观点出发：

人是谁？人是在痛苦中拥有上帝的梦想和计划的存在者；上帝梦想一个得到救赎的世界，梦想天地的复活，梦想真正具有上帝形象、反映上帝智慧、正义和同情的人类。上帝的梦想不应是孤立的，而是把人类当作连续的创造活动中的合作者。我们的所做所为，我们的一举一动，要么推动，要么阻碍救赎活动，要么加强，要么削弱罪的权势。

施仁莲 译

[法] 格雷纳

人在宇宙中的位置与作用^①

作为一种唯灵论的托马斯主义的特征，乃是一种根本的上帝中心论，即认为一切来自上帝，一切依存于上帝，以及一切皈依于上帝。这就是《神学大全》的方案中最突出的一点：“圣托马斯依据……柏拉图的出发与复归的命题：既然神学是关于上帝的学问，那末人们对一切事物就要根据它们与上帝的关系去研究，即或者研究它们的产生，或者研究它们的终局——发生与归结。”^②道德的意义只在于有理性的造物如何皈依于上帝的那种运动；问题在于人如何依靠这种运动，通过他的自由的种种个人行动而在自己身上实现他本性上已经就是的那个上帝的形象。一旦关心具体问题的哲学家发现历史上只有耶稣基督这一条道路才可以回归到上帝的时候，这种哲学的道德就将成为基督徒的道德。

所以人格是面向上帝的。首先，它凭一种天然的但本质上是宗教性的反省，在作为普遍存在的他的自己的存在根源中寻求上帝。作为“存在”本身的上帝被所有的人承认为证明存在的共同性，正是这一点向我们保证了在一切现实面前作为本体的东西而出现并与之发生亲密关系；虽然由于物质上的距离或道德上的缺陷，这现实对我们会显得非常疏远。蒲萨说过：“孤独与存在是相

① 本文原载 (Paul Grenet) 《托马斯主义》一书，1956年版，选自《哲学译丛》1966年第3期。

格雷纳 (Paul Grenet)，著名新托马斯主义者，巴黎天主教学院教授。

② 歌奴：《圣托马斯·阿奎那研究入门》，第261页。

矛盾的”^①。我们还可以指出：按照圣托马斯的话，如果人们愿意有一种精神生活的基础，那就是对创造主的虔诚（盖斯丹东说：“托马斯·阿奎那是创造主的兄弟”），或者用更专门的术语来说，就是向创造主表示被创造的精神的忠实，对存在的交互关系表示自觉的同意。显然也可以说，这就是对至上的主宰者的虔诚。正是这个神圣的创造性的主宰者一直深入到我们的自由行动的深处：

“人，由于他的理性可以决定偏向这一边或偏向另一边，所以是他的行动的主人，他可以自己决定愿意或是不愿意。但是，不管人现在经过思考与否，他既然是自己的主人，那么他只能根据一个早先的决定而行动。然而人又不能这样无限地推下去。所以最后必须承认：人的自由意志是受到一个高于人的精神的外在原则支配的，必须认识上帝本身……也因为这样，就连健全的人的精神也不会在自己身上具有某种他不需要接受上帝的主宰的领域。何况自从犯了原罪之后，其自由意志是由于他的本性的堕落而变坏了的”。

正是由于自由意志有赖于至上的主宰者，在这种本体上的绝对依赖性方面，神恩在托马斯主义的道德论中对调整人的活动的种种外在原则占有根本性的地位，甚至比神学家在耶稣基督身上认识到神恩的唯一中介作用还重要。

对神的精神的直接依赖性并非人的精神所特有，因为整个现实世界就是由于受精神的支配而具有其可知性的：物质世界只是精神的工具，是为供人的使用而创造的，特别是为了使人能够通

^① 蒲萨：《托马斯主义的内在化理论》，1949年，第268页。

过认识而占有自己和占有一切而创造的。^①物质宇宙的作用在于变成精神活动的粮食去补充人的心灵，所以物质世界是自在的，却只是为了在心灵中的存在而存在。

正因为没有一个人的心灵会耗尽精神的活力，所以个人的实现的无限系列具有一个目的，即为了日益表现出人的完善性。伏尔泰的著作中曾不正确地引证并完全歪曲了《论潜能》中的一段话，其实圣托马斯是这样写的：

“物质世界的一切运动在一定程度上是由人的心灵的复杂化所决定的，因为人类不把肉体复杂化，人的心灵也就不可能复杂化。”^②“所以，在世界的各种存在物中，那些能够想能够爱而且因此比起其他一切存在物更近似上帝的存在物，即使它们居住在狼星上，或者甚至即使比人更聪明，……在一定的范围内，即在遵从上帝和为了上帝的范围内，它们就是存在的理由和一切其他存在物的直接目的。所以人就其本身而言，显然是处在一个为人而存在的有限的世界上。自然史的目的由于人类史而成为可能。而代代相传的人类史的意义则在于逐渐实现人类精神的活力。”^③

再者，作为心灵的“连接工具”的人的身体，对人的精神的活动太多限制，因而人感到需要发明一些作为人的附属器官的物质工具；这是创造主所同意的。创造主就是人有制造种种工具的天然能力的证人：人具有理性与双手。

再次，工具只是一些手段，而且“一切制造者之所以为制造

① 勒格朗：《圣托马斯·阿奎那哲学中的宇宙与人》，1946年，第2卷，结论。

② 托马斯·阿奎那：《论潜能》，3，10，4。

③ 勒格朗，同上书，第285—286页。

者，其目的就是为他自己；因为正是为我们，把我们为我们自己制造的产品供我们使用”^①。任何机器，任何技术，其目的都是为了人。

但是人决不是孤立的，因为任何人都自然而然地出现在别的人们之前，而别的人们与之不大相同的，在于身体的形式数量，而所以与之相似的，在于形成的社会。每一个人，当意识到自己的人性，就能在别人身上认识到自己。在人类发生时期，没有什么决死的斗争，也没有仇恨，而只有天然的爱和团结性。“人就其本性来说是社会的和政治的动物。”^②

真正说来，在宇宙中，人存在于其自身，因为人存在于上帝身上，而上帝是宇宙的完整的善，人则只是其中的一部分。所以应当尽最后的努力把我们一直抬高到这个完整的宇宙观点，在那里，人终于会在他的真正地位上出现，因为上帝将恢复它的地位：

“在自然界中，每一件事物只是由于对别的事物发生作用、制约、影响而存在。”“起初，事物以一种较倾向于它自身的更根本的态度而倾向于产生它的东西。不过，普遍的善是上帝本身。另一方面，天使、人和所有一般的造物都同样是在这个完善的轨道中，因为由于本性而且由于这事物的存在，就可以知道，一切造物是上帝所造的。然后，出于其天然的爱，天使与人都一样格外地爱上帝，比爱他们自己更有根本的理由。”

托马斯主义远不是一种人格主义，而是世界主义。人在宇宙

① 《反异教徒大全》，第3编，第17章。

② 参阅拉桑士：《圣托马斯·阿奎那的政治人道主义》，第2卷。

中的位置就是必须自由地皈依于至善的那个有自主性的部分的位置。

一 方 译
丁象恭 校

[联邦德国] 卡里什

人是现实的一个特殊的存在阶段^①

我们已经认识到，人是由肉体 and 灵魂这两部分构成的。灵魂属于精神的现实阶层，是一种单纯的精神实体。肉体属于物质的现实阶层，是物质的各个部分的复合。然而，人是作为一个统一体而行动的。人不是单独作为灵魂和单独作为肉体而行动，而是作为肉体与灵魂的统一体而行动。那末，肉体要素与灵魂要素这两个组成部分彼此又有什么关系呢？

在柏拉图看来，灵魂居住在肉体中，就像居住在一所房屋或一座监牢中。这个譬喻，使人有理由把肉体的物质描述为某种道德上的低贱东西。“Homo est anima utens corpore” = “人是运用躯体的灵魂”。因而，肉体与灵魂之纯粹外在的共居是符合这个譬喻的。但这个譬喻并不符合人的实际的统一体。这个譬喻在一切方面都是以二元论的观点把人看作二元性的。我们大体上可以说，照柏拉图、笛卡尔等人看来，人分裂为肉体 and 灵魂两部分。

对于精神物理学的平行主义（它主张灵魂与肉体平行发展）来说，在肉体方面 and 灵魂方面出现的东西仅仅是同一个现实的两方面。双方各服从自己的规律，一方服从物理学 and 化学的规律，另一方服从灵魂的规律，并且双方逐点对应，就像摄影的底片与它的正影逐点对应一样。这种理论只是描述了但没有解释清楚

① 本文为 Rudolf Karisch:《基督徒与辩证唯物主义》一书之第3章第4节，选自《哲学译丛》1966年第3期。

卡里什 (Rudolf Karisch)，联邦德国著名新托马斯主义者，天主教神学家。

“人”这个统一体。这种理论，只有在把心灵事物理解为唯物主义意义上的物质事物的存在方式或相反地把物质事物理解为唯心主义意义上的心灵事物的表现方式时，才会解释清楚“人”这个统一体。但经验明确地告诉我们，没有物质现实或精神现实的单独存在。因为，要假定一种唯一的现实，它显示出完全相反的效果，这是一个不可忍受的矛盾。此外，肉体要素在经常地更换着，而我们的自我意识却证明“自我同一的存在”或人的同一性是不变的；这也是精神物理学平行主义从来不能令人满意地弥补起来的一个重要缺陷。

托马斯·阿奎那提出了下列解决办法：“Homo est compositum ex anima et corpore” = “人是由肉体 and 灵魂组成的存在物”。这两部分的结合是真正的构成，因此，不仅是外在的合并而且是内在本质的结合。所以，要在身体中寻求根本没有空间性的灵魂的所在是没有意义的；对于这个问题，人们至多只能给一个悖谬的回答：“在身体中到处都有灵魂和到处都没有灵魂”。整个灵魂在身体及其所有部分中都是时时存在的。一种特殊的时时存在呈现为一种完全的时时存在。不是肉体 and 灵魂的特性，而是基本的实体本身构成“人”这个统一体。在人总是有所作为时，人同时是以灵魂 and 肉体、精神和物质而行动。灵魂只有在跟肉体协同动作时，才能显示出自己的思考、欲求和感觉的能力。灵魂的活动依赖于肉体的健康和它的一切器官的活动。灵魂从来都不单独行动，而总是跟肉体协同动作，当然这不是在严格的灵魂与肉体平行的意义上说的，而是在使灵魂与肉体活动成为可能的意义上说的。任何肉体活动过程都分解为一个肉体活动过程和一个灵魂活动过程。任何灵魂活动过程也都有两个结果。反过来说，任何肉体活动过程都以一个肉体活动过程和一个灵魂活动过程为原因，正像任何灵魂过程有两个原因一样。杜里舒与伯希尔所阐发的这种双重因果论，估计到了灵魂与肉体的实体性的统一。一

方面，肉体的（神经的）活动过程服从物理学和化学的规律，尤其是能量规律，灵魂活动过程服从自己的灵魂的、不受能量原则支配的规律；另一方面，这两种过程则是互为条件的。灵魂是人的造型的、“主导的”原则，身体是活动的器官、灵魂活动的必要条件。不仅人体的一部分、脑或神经系统，而且整个身体都负有成为灵魂的条件和使命。

我们且举一个譬喻，看一看提琴演奏者和提琴。他的演奏是依靠什么东西呢？是依靠演奏者还是依靠提琴？这两者中的任何一个如果没有另一个就不能进行演奏，单有演奏者不能进行演奏，单有提琴也不能进行演奏。提琴演奏依靠提琴和演奏者。演奏者的作用表现在它的能力方面，而乐器（其中也包括手）的作用则表现在它的活动方面。为了使表演能力作为演奏活动发挥出来，演奏者就需要以乐器为必要条件。

而且这种乐器必须正常，从而使一次好的演奏成为可能。如果提琴根本不合用，演奏则不佳。如果有一根弦断了，演奏则不完全。何况演奏者的能力又会随境而异，因此每次演奏的好坏程度也就会各有不同。

当演奏者与乐器仿佛融合为一体，人能把每个音响弹奏得如流转珠，而且提琴的每个音响、每次颤动都反过来感动演奏者时，演奏就最好。

正像一切譬喻一样，这个譬喻也是不完善的。不过，这个譬喻却给我们创造了一幅关于灵魂跟肉体协同动作的有益的图景。我们打算把灵魂与肉体比作演奏者与提琴。灵魂依赖于肉体。我们的思想、意志和情感的表现在表演能力方面依赖于灵魂，反之，在表演活动方面则依赖于肉体。肉体是灵魂能够借以表现自己的条件。但是，在灵魂与肉体之间却没有任何因果联系。正象提琴不是演奏者或演奏的原因一样，肉体也不是灵魂或思维的原因。

“肉体”这个乐器必须是正常的。疾病不仅影响肉体，而且同样影响灵魂。人脑损伤或神经错乱所产生的后果，类似断了弦。在这个问题上，唯物主义的所谓“证明”是完全错误的。人们只是简单地宣称，因为人脑损伤是思维能力受伤的原因，所以人脑是思维的原因，思维完全是大脑或身体的功能。人们首先把实际的功能关系与本体关系——它是一种条件关系——曲解为因果关系。然后，又非法地偷运进一个副词“完全”来。诚然，思维是人脑的功能，但并不完全是人脑的功能；思维有双重的功能：思维在本源方面依赖于作为思维能力的载体的灵魂，在条件方面依赖于作为思维活动的可能条件的肉体。苏占区的学校广播与教育部指定的儿童读物已在上述意义上进行了好几年宣传。这个问题由于精巧的假象逻辑而投合了青年学生的偏好。

然而神经错乱不仅需要呈现在身体这个乐器上，而且同样也能在灵魂上发生。如果灵魂失去能力，那它就不能再发生这种错乱。当灵魂——不是真正的意义上的灵魂——生病，当人有过度悲哀或不愉快的情绪时，灵魂就不能进行正常的活动了。由灵魂决定的身体疾病起着巨大的作用，神经错乱就像由灵魂引起一样，也可能由肉体引起。虽然我们坚决否认这个病例是唯物主义的证明，但这却是肉体与灵魂密切协同动作与共同存在的一个证明。

当然，关于提琴演奏者的譬喻仅仅是不完善地给我们指明了一件重要事实。当演奏者与乐器似乎构成一个统一体时，提琴演奏就真是演奏，而不是纯粹造作。我们决不可在柏拉图的意义理解这个譬喻，说灵魂仅仅是在“肉体”这个乐器上作外部表演；倒不如说，在本体与功能的统一中，灵魂浸透和支配着自己的乐器，犹如它从来都没有在演奏者及其提琴上出现过。

我们必须坚决批驳两种责难，这两种责难的论断从根本上看都是一样的，即：我们基督徒是以极端的二元论方法进行思考

的。

一种责难来自唯物主义领域。在苏占区，在教育学院、大学和其他教育场所，俄国生理学家巴甫洛夫的学说被当作唯物主义的证明提出来。人们断言，基督徒似乎屈服于唯心主义的成见之下，一种不依赖于人脑的功能的极其神秘的“灵魂”，仿佛把这种人脑的功能仅仅当作键盘来表演。所以，我们应该再次强调指出，灵魂对于我们不仅是在连音符中作为集合概念而存在着，而且是作为这样一种现实而存在着，这种现实只有对于看不到灵魂现象的价值的那些人来说才是极其神秘的。我们决没有说过灵魂是不依赖于人脑的功能的。相反地，我们不仅强调灵魂与人脑的功能关系与本体关系，而且强调灵魂与整个身体的功能关系和本体关系。但是，我们坚决否认人脑与灵魂有因果性。灵魂与肉体的协同动作可以比作表演，但实际上却不仅仅是表演，在它们的协同动作中还有更多的东西，这一点，我们在上边已经强调指出来了。^①

巴甫洛夫教导说，一切灵魂活动都是严格地由条件反射与无条件反射决定（实际规定）的。反射是身体的自动反应，它不借助人脑的作用而达到神经刺激的地方。无条件反射是在神经刺激

① 如果我们强调的不仅是人脑而且是整个身体跟灵魂的乐器式的关系，那末，我便可以指出下列事实在医学方面是可靠的：

并非任何人脑损伤都会引起神经错乱。这对大脑肿胀说，也是同样有效的。精神能力一直保持到死亡，尽管人脑实体部分地分解或腐烂了。

切除若干脑中枢（达脑质量的三分之二），并不会使正常思维能力受到损害。医学界的权威，如希特里、施莱西、封·开尔伦、胡菲兰德、艾尼毛瑟、古列平、施莱克等等，根据自己的解剖工作和外科工作，得出了这个结论。

因此，思维决不象辩证唯物主义所说的那样，是人脑的产物。诚然，人脑并非灵魂在任何时候都必要的工具，整个身体才是灵魂的工具、活动器官。在周围环境面前，灵魂用物质来显现自己；但思维一定不是某个器官的物质。

的地方直接出现的（例如，机械地刺激口腔粘膜，引起唾涎与作呕）。条件反射发生于习惯，因而是以迂回的方法通过记忆而产生的（例如，一只狗在短时期内，结合着铃声得到自己的食物，后来单听到铃声，就分泌唾液）。我们可以不讨论巴甫洛夫从生理学方面对医学、特别是生理学所作的研究。这些研究涉及有机体，而关于有机体，我们知道它是灵魂活动的必要器官。可是，要作出哲学结论，这却不是生理学家的事情，而是哲学家的事情。巴甫洛夫就实验结果所提出的理论，决不会导致修改我们的哲学观点。

另一种责难来自那些误解了“二元论的”这个字眼的基督徒范围。就我们承认“精神”与“物质”这两种内在的独立现实而言，我们的世界观是二元论的。精神与物质就其本质而言是根本不同的，因此，它们决不是——应该再次强调这一点——同一个现实的两个方面。反之，我们并没有完全以二元论的观点看待人。在人身上，“精神”与“物质”这两种现实根本结合成为一个合二而一的整体了。我们坚决否定柏拉图与笛卡尔对人所作的那种分裂。

大阿伯特写过这样的题辞：“人是在时间和永恒性、物质和精神的视野中被创造出来的。”跟亚里士多德和托马斯·阿奎那一致，普斐勒也用下列一句话表达了同样的事实：“人是一个实体性的、天然的和直接的肉体与灵魂的统一体。”因此，我们有理由用普里茨华拉的话，把人称为“精神与肉体的统一体”，这样一来，我们就说明了两个现实阶层的统一。在这个统一体中，灵魂是精神生活与肉体生活的生命原则，肉体是活动的器官。灵魂通过肉体并在肉体中表现自己，这一点，在目察、步伐、握手和言谈中看得格外清楚。因此，作为造型的原则的灵魂君临于肉体之上；灵魂是肉体的形式，是个体化、即个体的形成的原则，灵魂把人的物质提高到一个更高的存在阶段，而物质本身是没有能力达到这个阶段的。因此，灵魂具有更大的存在威力，在客观上具有更

高的价值。我们完全可以用现代的表达方式来描写人的存在的这种事实；在这里，我们注意到灵魂与肉体的矛盾关系，我们想用“辩证的”这个概念来表示这种关系。于是，我们的定义就是：“人是精神与物质的辩证的统一体。”

因此，基督徒承认“人”是完整的现实。他肯定灵魂与肉体、精神与物质、理智与感性、意志与本能；但是，精神的现实阶层占有首要的地位，因为它决定了人成为上帝的肖像并且去祈求上帝。

在经验世界的各个存在阶层中，人居于首要地位。唯有人是人格，即一种存在物，一个特征性的核心仿佛响彻了这个存在物。在古代演戏的时候，演员带着假面具，他通过假面具说话，即真正的人通过假面具而发生响声。被表演者的原来的造型的本质核心隐藏在假面具之后。同样的，在人的外在现象之后也隐藏着一种本质的东西，它有通彻的响声，并由理性、自我意识、独立的自为存在、自由的自我占有和一个“整体自身”作证，这个整体自身完全拒绝了组合别的整体或分有别的整体。作为人格的人，占有他自己，他把自己的注意力转移到自己的意志上；同样，他把自己的求知欲与欲望也转移到自己的意志上。但是，在有自我占有的地方，也就有自我存在。而且这种自我占有与自我存在是自由的，虽然它们受鼓动、意向的影响，但是却不一定服从于鼓动、意向。自我意识通过洞察证实了这一点。人格是某种固有的东西，自我封闭的东西；人格的存在不依赖于享有某种别的东西，不依赖于成为别的东西的一部分。人格自身是完善的，是一个封闭的整体。人格独自存在（ens in se），而跟别的东西没有必然联系（ens in alio）。人格是人的实体、核心。

一个人格总是关心别的人格，持肯定态度，或者持否定态度，也仅仅是在表面上对别的人格漠不关心。一个人格并不象占有他自己那样，占有别的人格；一个人格也不像支配非人格事物

那样，支配着别的人格。一个人格与别的人格处于共同体中。这种共同存在的关系，界限分明。对一个人格有价值的东西，就是在自由的自我占有中建立起来的自己的尊严，一个人格必须允许别的人格也在自由的自我占有中建立起自己的尊严。共同体仅仅是从各个人格的尊严中得出自己的权利与尊严，共同体是由各个人格组成的。因此，共同体必须尊重人格的尊严与自由，就像相反地人格由于共同存在而跟共同体划了界限一样。

人格支配非人格事物。但这种支配力量决不是任意性的通行证。一切非人格事物，无论是动物、植物还是石头，都是根据上帝的意旨而被创造出来的存在物。低级的存在阶层服侍高级的存在阶层；但任何存在阶层都要求对自己的独特地位有敬重心、有客观评价，即使不存在任何自我意识。

肉体虽为一种非人格阶层，但是，却像灵魂一样，跟人格不可分离。人格不仅仅是灵魂与肉体。如果灵魂是生命的原则，肉体是相应的活动器官，那末，用一个化学譬喻来说，人格便是催化剂，它使“物质要素”与“精神要素”这两种现实共同发生反应。当然，这个譬喻是不完善的。一种催化剂仅仅参与外在的和暂时的反应，而人格则是灵魂与肉体的持续的、本质的本体与功能统一之调解的原因。人格这个实体作为整体的核心，其成效大于其各部分的总和。

如果人有行动，那末，这种行动的最终根据便是自由的人格。惟因人格是自由的，所以人格也是负责的。人在自己的行为中并不完全服从自然界的必然规律。当然，人的肉体受着自然规律的约束；在这里，人能违背着自己的意志而如愿以偿，并能体会到没有自己的意志，事情也会发生。但是，人的灵魂却能超出身体的不自觉地。而有目的和有意义的控制，而引起完全自觉的、自由的力量，它们影响到肉体活动。因此，灵魂能如此造成与肉体有关的命运，指出一个或者是牢靠的、或者是不牢靠的安身立

命之处。人格的活动与价值的表现是：人格不是以被动的、消极退让的态度完成一件强制接受的事情，就是以富有创造意义的、积极肯定的态度完成一件强制接受的事情。

唯物主义不承认人格自由。弗·恩格斯已经把马克思主义的立场表述如下：人完全服从于自然界的物质的规律性。意志自由只不过是以实际知识下判断的一种能力。尚在服从压力重重的必然性规律的人，当他完全认识到自然界的规律并有能力按计划为一定目的而利用这种规律时，就自由了。因此，人必须学习、再学习，从而在自己的头脑中迅速地完成对物质现象的反映，从而使人类很快地接近于实现“从必然性的王国到自由的王国的飞跃”之日。恩格斯同意黑格尔：“自由是对必然性的认识。”^①我们总是遇到马克思主义的这种观点。当人认识到他必需做什么事情时，他就自由了。自由仅仅是驾驭自然的同义语，仅仅是摆脱某物的自由，而无论如何不是达到某物的自由。因此，“自由”概念在很大程度上拘泥于“摆脱外在自然界强制的自由”。在马克思主义思想中，绝没有内心决断的自由。

马克思主义者同样也不理解在基督徒的生活态度与生活举止中对基督徒具有决定性意义的东西，即“信仰自由”。从唯物主义的观点看来，信仰是人人的呼声；信仰是劝告各个人的所有人类经验的总结；信仰是社会存在的产物。费舍尔采用了这样的表述：“信仰自由，即客观规律之转化为主观决断。”因此，这就是说，我必须仅仅从自己出发，了解我需要做什么事情；然后，我下决心承认这件事情；最后，我就在我的信仰中是自由的。但什么是客观规律呢？在共产主义国家领导的实践中，这不仅是自然规律，而且也是向社会主义发展的历史规律，因而也是达到这个目标的国家的法律。我必须认识这种法律的必然性，并在此基础

^① 参看恩格斯：《反杜林论》，人民出版社1965年，第117页。——译者注

上肯定它的有效性。这样一种“信仰自由”是可以教诲的，是对国家的“全智”的通晓。虽然真正自由的人感到这是一种强制；但某些当权者却不理解，为什么有人不愿意达到这样的认识，为什么他们的方法被自由世界评判为不道德的压制。在共产主义国家中，国家与教会的冲突，归根到底，是在唯物主义者的哲学与基督徒的哲学的深刻分歧的基础上产生的。

唯物主义是启蒙时代自由主义的一个真正产儿。这两种世界观都取消了上帝的独立王国。自由主义用个人的独立王国代替上帝的独立王国，唯物主义则用群众的独立王国代替上帝的独立王国。因此，现今共产主义合乎逻辑地结束着 19 世纪资本主义给社会生活所造成的毁灭，是不足为奇的。但是，也出现了人类的觉醒。对不自由的现实的惊骇，引起新的思考。基督教社会教义的要求和一切教派首领的实际成就，不再遭到嘲笑或反对了，而是被认真地接受了。新自由主义指出若干途径，它们意味着明显地脱离旧型的自由主义，表现着对基督教社会教义的接近。如果说哲学的批判是重要的，自由世界的强大和团结是不可或缺的，那末，消除社会弊病，为一切国家、民族和种族创造一种自由的社会制度，其重要性也不是较小的。在这里我们提出一个严肃的问题：如果现代哲学所主张的归向精神和归向上帝不同时掌握群众并影响各国的领导人物，这种社会复兴是不可能达到的。

在讨论人格、人格的自由和尊严时，我们预先考察了唯物主义对待这个问题的态度。现在，我再回到我们开始的问题上来。人是我们的经验世界的唯一存在物，是人格，是一种个体的、完善的、自身封闭的、拥有精神性的实体，这种实体影响到肉体与灵魂的共同存在和协同动作。肉体、物质性的局部实体，能服从别的存在物，而灵魂作为单纯的精神性的局部实体，则不能服从肉体。肉体能分解，也能被重新造成。灵魂则不能分解；灵魂只能整个地被毁灭。被推入虚无或作为整体继续存在下去，死亡带

来“人”这个灵魂与肉体的统一体的毁灭。死之所以能到来，是因为在肉体物质的本性面前，死亡是可能的。但死亡并不会无条件地到来。死亡真地到来，而且确实如天启所教导我们的，是作为罪过的后果而到来的。虽然如此，但是，当肉体与灵魂的统一体存在时，死亡之到来似乎还是符合人的本性的。我们已经表明，灵魂作为精神实体是不朽的，而且在上帝的真确性方面是不朽的。上帝的真确性与善意在人死亡后还继续生效。上帝赐予人以复活，是灵魂与一个新肉体、即成为高尚光荣的肉体的再统一，而关于这种肉体的作为物质的存在方式；我们根本不可能作任何最后有效的陈述。复活符合人的天性；上帝并不希望灵魂“违背着人的本性的规律”而独自存在。这样说来，死亡和复活便是这样两个过程，它们在同样的程度上符合自然的秩序和超自然的秩序，企求上帝的全知全能、真确性、正义、善意和仁慈。

人格性的人的存在，是一切经验事物的最高存在阶段。

低一级的存在阶段是动物生命和植物生命的存在阶段。一切有生命的事物都以下列生命现象为特征：内在规定的发生、繁盛和凋落的生长过程；物质交换与能量交换（新陈代谢），它们不断地维持着这个过程；对周围环境的主动反应能力上升为自动地有目的地消除外来干扰和损害的能力；以保持物种为目标的繁殖；但主要是在空间方面（形态、器官）和生命展开时间方面（生长的持续期与节奏）的完整性。我们称具有这样一些特征的事物为有机体。有机体的一切生命现象都以追求目的性、即达到维持个体和物种的目的为基础。

有机生命阶段出现两种不同的形式；我们发现动物生命与植物生命，即敏感性的生命与植物性的生命。

动物有感性意识，它表现在感性认识、感性冲动和感情、叫唤和运动中。动物对其周围环境的刺激有自觉的反应。它部分自觉地自动地适应周围环境，部分不自觉地依靠天赋或本能。这种

本能旨在达到生命所必要的目标；这种本能不可能由经验、学习和完全现成的记忆来解释。如果动物在过去须指望本能的进化，那末，有机体或物种也许永远不会被保存下来。但是动物没有精神性的意识和自我意识，没有形成普遍概念、进行逻辑思维、不仅追求个别物质条件而且自由地自我决断的那种能力。在人格性的人的存在与非人格性的动物存在之间的深刻而不可超越的鸿沟，最明显地表现在动物没有语言和文化这个事实上。

在植物生命中，我们就根本再也看不到意识了。植物只有一种本能地和自发地进行反应的能力的残余。

我们首先根据我们自己的生物组织来认识无机物，即死物质、质料。从我们的生活经验中产生了一些概念，如力量、能量、质量、负荷、飞行力、推动、吸引、碰撞等等。热与冷、光明与黑暗、硬与软、快与慢、重与轻、大与小、加速与延缓，也是真正的生物性质。如果我们撇开从生物学方面对物质所作的这种描述，那末，还有物质的数学的可描述性、物质的时空并列。我们可以用计算方法来描述原子，区分各种波动，掌握四度世界；我们对现实进行一种定量的、符号的和类比的描述。此外，我们还用这样一些概念来描述微观世界，这些概念来自宏观物理学的经验，因此是使用图形、符号的（如微粒和波动），是互补的，即相互补充和相互排斥的。有一部分数学描述，绝不再能用任何图形来表象；这对量子物理学和相对论都是有效的。无论如何，我们只能把握量；但我们却没有从质的方面把握住现实。因为我们把声音和色彩跟波长并列起来，所以，我们还是没有把握住声音和色彩的本质。现实并不像认识论的唯心主义所想象的那样，适应我们的概念，而是我们的概念由现实来规定、校正，由现实来证明它们是充分的还是不充分的，并且无论如何没有证实它们是完全充分的。虽然一切物质在数学方面都是可理解的，但我们并没有从而把握住质料的整个现实。我也不能证实质料的存

在有一种内在的追求目的性或目的性。这种缺陷就是死物质与一切生命形式的明显界限。

生命现象是如此之复杂，以致我们决不可能仅仅借助数学的工具来描述它。在生命中发生着各种各样的连锁反应，一俟有机体需要它们，它们就有计划地发生了。在这个过程背后隐藏着整体性、意向与追求目的性。杜里舒对海胆胚胎的联结线所进行的实验，得到一个结论，即带着一半建筑材料的动物，虽然是一个整体，却是从一半体积中产生的。有机体自身就包含有发展为整体的计划。如果胚胎不分裂，那末，这个计划就会原封不变地得到实现。但如果发生分裂了，那就会有二个具有同样的内容而只是利用了不同的材料的计划来代替这一个计划。斯皮曼关于把各个细胞团移植到胚胎的另一处的试验，也指出了同样的规律性。被移植的各部分的构造完全有意向地服从整体的计划。只要各部分的不断发育或分化可以用于担负新的任务，分化与移植的能力就会永远保存下来。诚然，即使就身体而言，它在部分令人诧异的范围内，也有一种再生的能力。螻蛄海神又生长出一只以特殊方式活动的眼珠水晶体，并且螻蛄海神是以全新的材料构成的，完全不同于正常的发育情况。这种操作是自觉地人为地进行的，不同于在自然界中的损害，是可以想见的。但是，即使没有个体或物种的任何生活经验，有意向的再生能力也能发生。或者，我们看看保护幼虫的本能的那种有目的的活动吧！例如，卷叶虫扭成 S 曲线，似乎它在解决一个高等数学问题。我们自己知道，豌豆、豌豆蚜幼虫和姬蜂是如何相互克制的，豌豆蚜幼虫如何适应豌豆晚期的容积和硬化，钻了一个有孔道与摺盖的小洞，姬蜂知道如何去发现和刺穿豌豆蚜幼虫，仅仅使它瘫痪，而不使它死去。我们看到把蜘蛛、蜘蛛网和飞虫编排起来的共同结构计划。我们看到蝙蝠的叫声有两个音调是发送器发出来的，与这个发送器恰好对应的，不仅有同类蝙蝠身上的二个共振接纳器，而且也

有受到蝙蝠的威胁的夜蝶的两个共振接纳器。

我们这里列举的现象，都受一种计划的支配；其中有一个有意向的整体性，它不仅与有机体有关，而且也与有机体的周围的环境有关；这种计划不是有意识地制定和执行的，而是生命无意识地不可避免地按照一个高高在上的计划活动着，这个计划自始就是与适应着有机体来控制生命现象的那种能力一起，被装置在有机体中的。但谁是计划的担当者？谁按照计划来控制追求目的的生命过程？谁调节着化学能流平衡？什么力量迫使物质在有机体中的反应不同于在有机体之外的反应？在相同的化学初始结构中，什么力量迫使一个持久的既成事物不去追求一切不同水平的拉齐和稳定的终结状态，而是通过一系列不稳定过程去维持有机体的时空能量形态的守恒？谁管理着荷尔蒙、酵素与维他命的输入？谁是本能的主宰者？谁指导有机体的有目的的发育？凡在有意向和目的的地方，物质作为生命的最终原则是不适当的。机械唯物主义与辩证唯物主义的解释，都不会令人满意；因为它们只看到各个过程的彼此并列与前后相续，而否认各种错综复杂的情况，否认意向、目的与计划。因此，我们肯定活力论者的理论（vita = 生命），活力论者认为一种特殊的生命原则、隐德来希（telos = 目的）在本体和功能与物质的统一体中是存在的。

生命原则高于物质，但在存在的高度上低于精神。就像灵魂与肉体构成统一体一样，生命原则与物质也构成统一体。为了预防一切混淆与错估，我们不想谈动物或植物的灵魂了，生命原则决不是一种精神性的现实，而是一种非物质性的现实。隐德来希缺少精神性存在的一切特征，即自我占有、自我存在、理性、酷似上帝及不朽。隐德来希是有机生命的原则，是细胞（细胞隐德来希）与动物或植物躯体（全部隐德来希）的虽有意向而不自觉地行动和造型的原则。在任何一点上，隐德来希都没有超过有机生命的需要。这种经验接近于这样的结论：隐德来希不能不依靠

物质而存在；反之，人的精神性的灵魂，就其本质而言，则不依靠物质，没有物质也能存在。

这样一来，我们便在经验世界中发现三个现实阶层或存在样式：

精神——隐德来希——物质

物质，自为存在，构成死质料的现实阶层。

物质与隐德来希，造成动植物有机生命的现实阶层。

物质与精神——作为灵魂，它担任着生命原则的职能——是最高的可经验的现实阶层，人格性的人的存在的基础。

唯有精神是纯粹精神的存在形态，我们不是通过科学的经验而是通过上帝的启示证实纯粹精神的存在。

如果我们把世界这个词汇与创造等量齐观，那末，这四个存在阶段就整个构成了世界。

反之，在仅仅表现出三个存在阶段的经验世界之内，人作为人格性的存在物则是我们所认识的那种创造的顶峰。在别的星球上是否有别的人格性的存在物，迄今经验未加以证实，天启亦未加以揭示，这是可能的，但我们必须承认，即使对于这样的存在物，按照上帝的自由决定，也通行着另一种天启方式。

梁志学 译

杜力夫 校

[俄] 弗兰克

上帝与人^①

—— 神人性思想

这个对人类个人的新看法和新评价，其依据归根到底是关于人的新思想。虽然对人的自我意识形式、人的本质和使命的看法五花八门，但可以分出两个基本的、历史上最有影响的人的本质观。其中之一是以有史以来的古代宗教感情为依据，即人的自我意识是由他的微不足道、软弱无力、无条件服从和受役于无限超越他的存在力量——无论自然力还是自然力背后的神力这样一种意识所决定。人就其起源意识到自己是个“生灵”——与物类似的生物，它的全部存在取决于创造它的主；就古典圣经所说的形象而言，人无非是“陶工”制造而又可以随时打碎的瓦罐。由此便产生了自己无能为力、完全依赖于创造他的本原、奴隶般服从本原的意识。用普希金在他模仿古兰经的诗中的话来说，人是一种“战栗的”动物。这就是旧约占统治地位的观念。古希腊罗马人没有意识到，或者没有清楚地意识到自己是“动物”，不晓得万能的神是创造者，而只意识到人和神之间的相似；但同时他们认为，神是比他们自己万能得多的实体，然而又是对他们冷漠无情，或者敌视他们，把他们当作玩物来戏弄的实体；他们也感到包括自

① 选自С.Л. Франк, С нами Бог (《上帝和我们在一起》) 第2编第4章, Paris, 1964年版。

弗兰克 (С. Франк 1877—1950) 俄国著名宗教哲学家，萨拉托夫大学教授，1922年侨居法国。

己存在在内的全部存在对无情而又冷漠的力量“劫运”的依附，因此他们充满微不足道的感情和“惊慌失措”的恐惧。

在文艺复兴时代破天荒产生了与此直接对立的自我意识，成了近几个世纪占统治地位的意识。在这个意识中，人开始意识到自己是一位专制君主、最高的统治者和自己存在及整个世界存在的主人——天赋自由的、按照自己意图创造生活的、驾驭一切自然力量的、使它们服从和造福于人的。人在这里感到自己是地上的一位神。近几个世纪的科技进步就是由这个意识决定的，而在这条道路上取得的伟大成就，则被看作它的明显证明。关于人服从于某种超人力量的思想，在这里部分地被看作人类无知、不理解人的理性和精神力量的结果，部分地被视为不体面胆小怕事、人授意自己要有奴隶自我意识的结果。这个关于人之本质和使命的第二种看法，作为对第一种看法的反抗而产生和发展，被看作人反对奴役势力的光荣起义，是人的解放、独立意识觉醒的伟大运动。人的尊严被视为自豪的自我肯定、对一切奴役和压迫的非人上司的反抗。这种新的“人道主义”——人对自己的信念——按其产生的动因和它的本质，意识到自己是超宗教的和反宗教的。它根据第一个对立观点，把神只想象为主宰者、专制暴君，从而否定神的权利——神权政治——想用人权——人类政治取而代之。这种人道主义和人类政治论的意志支点如此伟大，它竟然违反逻辑和自然主义，与人是由自然低级原生物而产生的观念相吻合。

关于人，能不能有与上述两种观念不相吻合的第三种观念呢？不仅是可能的，不仅事实上已被发现和肯定下来——在基督教中——而且也可以说，第二种即人类政治观念是在它的基础上产生的——只有在它的基础上才能产生，因而只不过是它的变形和颠倒而已。事实上，在自我神化中达到顶点的人对自己的信念，假如不是以人的特殊唯一价值，也可以说以他的出身和本质

为依据的，那么又能从何而来呢？而这种意识——似乎它本身没有提出论证——其实是以相信某种绝对价值，相信某种最高级和最神圣的东西，相信人的精神与这种最高本原隐秘的相似，相信它与这种本原历来的相似为前提。人道主义的前提是相信人实质上与上帝类似，没有这种信念，则人道主义完全不可思议。猿的后代即类人猿不能有主宰大地和创造善的王国的使命吗？然而，正是这种对人与上帝类似和与上帝相似的信念，在一定意义上构成基督教的实质。只是由于劫运和悲剧的历史误会，这种思想联系和基督教的这个本质，才仍旧不可理解和不可琢磨，人道主义也才能不是在抗议贬低人的原始宗教观念的合法形式中，而是在反对一般宗教信仰及其在基督教中最完美表现的起义的形式中发展起来。

总之，有两种观念：关于神——万能的创造者和人——微不足道和无能为力的生灵之间绝对对立的观念；关于人是绝对自主的、自我肯定的和具有无比潜力的生物的观念，在这两种观念中间有人与神类似的观点。旧约中就有人与神类似的思想，其中也有对人的畜性思想的修正；和所有其他创造不同，上帝造人是“按照我的形象，按照我的样式”，因此，上帝才预先决定人要治理其他受造物 and 整个大地（创，1，26-28）。如果部分地与神相似，那么与神类似则是不可思议的。一般地说，人与神相似要由以下说法加以补充：上帝用土团造人之后，“就使他有了神的呼吸”，从而把人变成“活的灵魂”。所以，这里已看到人的生命源泉是神灵的说法，就是说，人是特殊的高级受造物，不同于其余一切受造物的地方，恰恰在于与神类似和与神相似。在旧约的宗教意识中，这种动因还不那么明显，占首要地位的仍是人微不足道和奴隶般服从的动因。古希腊罗马宗教意识的情形就不同了。正如已经说过的，虽然其中占统治地位的是人无能为力的痛苦意识，即他必遭万能神的摆布或茫然莫测的厄运，但是，正是

因为这里的神灵思想不同于旧约中的思想，就是说神灵认为自己是受限的，而不是万能的，所以人神相似思想在这里表达得最为清楚，并且具有很大的作用。在古希腊罗马传说和诗歌中，神和人竟然如此相似，往往不能把他们区分开来；英雄和领袖人物大多是神的后裔，是半个神。按照古希腊罗马观念，神和人一般来说具有共同的起源和共同的或非常相似的本性；他们之间的主要区别是死与不死征兆的不同；神是不死的人，人是必死的神；另外还有神的安乐存在和人的痛苦生存的区别。但是，这些区别在民间宗教意识中也容易被消除；英雄人物亦易于神化，被认为是不死的，而神如果不死，毕竟可以走下世界活动舞台，被新一代神撵走，神和人一样易于产生激情和纷争，因此也易于受苦受难。在这里人与神相似的基础是神与人相似。无论如何，哪怕很模糊又感到人无能为力，在古希腊罗马世界我们还是看到了上述第三种观念的统治，按照这个观念，人既不是毫无内在价值的动物，也不是生命的专制主人，而是力量虽有限，但具有高级本体论纲目和崇高价值的动物，好似神的弟兄。世界，用斯多亚派的有名定义来说，乃是“神和人的国家”。就此而论，古希腊罗马世界就是“人道主义”的真正故乡，是最早认清并以高尚形式逐渐阐明人的尊严、人形象的美和意义的地方。使徒保罗在对雅典人的演说中引证古希腊诗人一句话：“亦同圣类”，指的就是这种以人与神相似思想为基础的古希腊罗马人道主义。

但是，这种人道主义有一个严重缺欠。人与神相似没有涉及神人间的一致和内在联系。如果说神，至少是某些神，认为自己是人的导师、庇护者和保卫者，象真理的维护者一样，那么一般来说——正是鉴于神和人之间的原则平等——它们很快就成为人的对手，有时甚至成为人的敌人，至少是成为具有自己私利和生活目的，因而原则上对人冷漠无情的东西。“神和人的国家”的说法最适合于封建国家，这里的人是崇高的底层，而神则是高尚又

有实权的达官贵人的寡头政治；在对这个集团的尊敬感情上——亦即在对它虔敬和自我与它相似的意识上——还要加上不信任和异己的感情；它缺少在绝对信任和一致基础上的内部联结，联合地参与共同生活。古希腊罗马世界是一个深刻的宗教世界；任何人都不得怀疑神的存在。但是，古希腊罗马世界却又充满这样一种永恒怀疑：神是否关心人的命运，能否指望神帮助确立真理，指望神的仁慈。人向神祷告，好似碰运气，人期望于神的与其说是善，不如说是恶。

因此，人与神类似和人与神相似的宗教思想，只有在基督教意识中才具有现实的决定性意义，因为这里给它补充了神和人之间有机联系的思想。这种新意识的最初根源，当然是再不能解释的基督启示——关于上帝乃慈父的启示，关于天堂乃人类灵魂的栖息所的启示。我们把基督教这个基本思想当作历史现象来看，不是要详尽地叙述任何不确定的和大体随意的历史起源联系的猜测，而只是应当说明，其中表述的旧约关于人类存在对神的依赖的观念同古希腊罗马关于人与神相似且具崇高尊严的观念之间的有机综合。把这两种观念联结在一起的，或者确切些说，由自身产生它们共同归属的力量，就是一种启示：上帝和人之间的联系就是爱的联系——上帝本身就是爱，这个上帝的本原便是人存在的基础。在这上基础上建立起来的上帝和人之间全新的、唯一公道的和思想健康的关系，同样不是人奴隶般的服从和反抗的自我肯定。从这个观点来看，反抗的自我肯定就是奴隶自我意识的一种形式。如果说尼采给基督教下了一个有争论的定义，即“奴隶在道德上的起义”，那么这是极大的谬误（不过，它也有自己的根据）。反宗教的人道主义恰恰是奴隶起义；只有奴隶才需要为自己的自由而斗争，推翻暴政，抛掉自己身上的枷锁和镣铐。自由民，尤其是贵族，不举行革命；皇太子，王位继承人，并不感到自己愿为父亲效力的自由有任何损害和限制，因为他自己就是

父王利益和尊严的共享者。这里没有异己意志和自身意志、服从上司和自我决定之间的对立和对抗。对于贵族，它为之效力的最高政权不是异己的、奴役和贬低它的政权，而恰恰相反，是使它获得自由和巩固它的地位的政权；这个政权仿佛只是它自身权力的中心和顶点。不是叛乱而是效劳，才能使人高尚起来；自由人的尊严，要求他不把自己看作执拗的奴隶，而是看作身居高位倍受崇敬的人。他的精神境界是由 *noblesse oblige*（是贵族就得行为高尚）的原则、自己同最高上司和他为之效力的价值内部团结一致自由而快乐的意识所决定。使徒授意给基督教徒的正是这种贵族意识：“惟有你们是被拣选的族类，是有君尊的祭司，是圣洁的国度，是属神的子民，要叫你们宣扬那召你们出黑暗入奇妙光明者的美德”（彼前，2·9）；福音书作者说的也是这个意思：来到世上的真正光明，对于接待它的人，“就赐他们权柄，作神的儿女”（约，1·12），基督本人也把自己的门徒称之为“不是奴隶，而是朋友”。

可以说，基督教第一次全面地阐明了人与神相似的意义，阐明了这个思想的重要性和由它产生的结果。《圣经》创世记中，只是暗示神使人有灵魂的思想，基督教则以清晰意识加以表达，“上帝将他的灵魂赐给我们”（约一，4·13）。人作为受造物的观念，要由人作为灵魂“由上帝”产生、由“圣灵”产生、“从天而降”的思想加以补充。这个反常的使尼哥底母（“以色列人的教师”）感到惊奇的教义，即人除了生自“肉身”，生自母胎以外，还有“从天而降”，生自“圣灵”的教义，正如人们经常认为的那样，不完全限于这样一道命令：人能够经历精神变革，“变化”，并在这个象征意义上开始过新生活；如果上帝一开始不“将他的灵魂赐给我们”——如果人按其本质来说不是“由圣灵产生的灵魂”，那么，这个“重生”便不可能。这个具有决定意义的启示，归根到底包含在基督教对上帝这位“父亲”信任的核心教义中。“父亲”不仅

是我们可以指望得到庇护的人——“父亲”就是父亲——我们由他而生，我们和他相似，我们属于他的“家族”，他的“主宰”为我们准备了永世幸福。

任何宗教意识，如同圣物、绝对的善、最高本原和上帝一样，本身是以教阶为前提的，把人置于从属某个最高主的人的地位。但是，这种等级意识（它只赋予人以生活意义，给他提出目的，给他划定应作和不应作的界限，指导他走上生活道路），可以有完全不同的精神意义，依据下述一点加以考察：是否同时产生人神间完全不同的意识，或者相反，人神间内在相似和相近的意识。前者说明，这种等级意识从属于异己的超验权力，而这权力的命令，我们尚不清楚；它被当作强迫和强制、对人本性的暴力摧残。后者说明，这种等级意识是一种自由祈祷，人在其中第一次自我实现，灵魂的隐私和需要得到了满足。其实，与人绝对异类的神仅仅是神，像暴君、与人敌对的恶一样；关于神这位人的庇护者和保卫者、善的维护者和代表者的任何观念，都默许要有人神间的某种相似，因为神在这里是给予者，所以人需要他，眷恋他，思慕他。但是，作为完善宗教的基督教，才能把这种理由引伸到最完备的地步：人在呼吁上帝，献身和服事于上帝时，自我第一次全面地实现了；只有与上帝结合在一起，人才能找到自己真正的本质，奥古斯丁主教说：“你造我们是为了你，我们的心如不安息在你怀中，便不会安宁”。上帝是人的灵魂的故乡故土；上帝本身具有人性，象人具有潜在的神性一样。

由此可见，这第三种关于人唯一真正的观念，其根据主要不是否定前两种观念，或者确切地说，不是否定它们具有决定意义的理由，而是它们的和谐结合，因为这种结合使它们两者真正的东西变成现实。旧约中关于人作为受造物乃生物的观念，是完全正当的观念，因为，受造物本身无能为力，感受其存在动摇，只能从其与另外的、原初的、非创造的、永恒的本原或者实体——

神的联系中汲取力量。属于人之本质的还有他的贫困和需要的意识，如帕斯卡尔所说，有他的“*misere*”（受苦）意识；如果人忘记这一点，开始以为自己是生活的独特创造者和主人，那他便把自己生活建在“沙堆上”，建在幻想上，而且以痛苦的经验相信，他陷于极其可怕的谬误。然而，他这种对神的依赖和与神的联系，同时就是他的尊严。在致犹太人书中引用了圣诗作者的话，表现出人的这种双关自我意识：“人算什么，你竟顾念他？世人算什么，你竟眷顾他？你叫他比天使微小一点，并赐他荣耀尊贵为冠冕。你派他管理你手所造的，一切都服在他的脚下”（诗，8，4—6节）。不仅如此，在旧约中已经看到陷于罪恶的教义中表现出来的思想，这指的是人事实上的贫困，人的卑躬屈节状态，这贫困是他自己的过错，是偏离真理道路的结果，而不是他在实体上被消灭。被消灭的只是脱离神的人；相反，在创造时被指定为神的仆人和共享神力与荣耀的人，则具有崇高的尊严。人的卑躬屈节状态，正如帕斯卡尔所说，*misere d'un grand seigneur, d'un roi depose*（一位被废的大领主，一位废王的悲惨）。人能认识自己这种事实上的贫困并为之而悲痛，就是他的威严的标志，就是他的本质不止于这种否定因素的证明。在己之外寻找存在的支点、他需要这个支点和他有这个支点的意识本身明显地说明：上帝作为与人的存在必然相对立的一个极端，乃是人的必然相关者，即人与上帝的联系是人之本质的内在特征。

相反地，人道主义，人对自己、对自己崇高的天赋、对自己积极创造生活和好行善事的能力的信念，——这一切都完全正确；寂静主义、消极安于自己微末地位的决心，——这一切都是伟大而罪恶的谬误。神期望于人的不是消极无为，而是紧张的精神和道德积极作用。人理应不是神意和神力作用的简单客体，而是有积极作用、富有责任心、意识到自己力量的主体——上帝的积极助手；谁没有这种意识，谁就是懒惰而奸狡的奴隶。如果基

督对自己的信徒说：“没有我，你们什么事情也作不成”，那么这决不与相反的相互关系相矛盾。基督可以补充说——也不一次地间接暗示过：“但是没有你们，没有你们愿意跟我走的决心，我也什么事情作不成”。但是，只有人的这种自由积极性，才是他与上帝联系的基础，应当参与上帝的事业。正因为人是高级动物，具有潜在的神性，所以他属神类，他的真正自我实现不是为所欲为，不是他主观欲望的满足（只有动物才如此），而是服事——使自身低级本原服从于高级本原，实现绝对真理。人只有找到和证实比他自己高级的本原时，他才能找到和证实自己的真正人性——把他同动物区别开来的东西。服事只能损害卑贱的奴隶本性；它可以提高和领会自由贵族本性的生活。全部问题在于，人按其本质来说是真正的人，是一种比单纯人——孤立的、故步自封的和一心只顾自己的人的本质大得多的东西。

这种唯一健康和正常人的自我意识，归根到底是以人和上帝的密切联系的意识为支点，致使这种联系成了二而一的东西。这就是说，人与神类似和人与神相似，在与神人间必要区别的結合中，是以神的人性思想为前提的。历史上基督教意识中上帝的人性思想具体化为耶稣基督个人，固定的基督教义。不管我们怎样感到现在的教义之争和探索基督教起源问题如何模糊不清，也不管我们对此有多少罪过，都应感到惊奇的是它们最后成果的准确和深刻。上帝和人两个本性“不可分而又不能合”的二而一体，被视为基督的形象、他个性的统一；而这后者又被视神为两种“意志”——上帝和人的意志所补充。好像在通俗的占统治地位的基督教意识中，这种全面而深刻的成果，后来又遭到严重破坏：基督又被单纯地想象为神——具有人的形象的神，这样一来，他在宗教心理方面由于物力而成为欺骗形象。但是，基督不是单纯的神，象他不单纯是人一样。他非此，亦非彼——因为他同时不可分地即此，亦即彼。基督形象的伟大和意义就在于，与我们每

个人相似的人之本质，可能同时又是神之本质的器皿、负荷者和体现者。至于说人可能是神意志和神启示的报知者和媒介，这是通常的人类宗教观念；否则，上帝就不可能被发现，上帝的声音就不能达之于我们。另一方面，上帝可能假人之虚伪外表而出现，这至少是广为流传的古代宗教观念（如古希腊罗马宗教就充满这方面的故事）。但是，要使真正的人在保持原样的同时，能够成为比神命报知者更大的，即神之本质的体现者，这便显露出上帝的人性特殊伟大的思想。现代人或者有意吸取这个思想，把它当作他不明白的“教义”，正如霍布斯关于一般教义恬不知耻地所说的，对于这种教义“要一下子读完，不要反复去解释”，或者把它当作迷信加以否定。他以此发现，虽然自己有“人道主义”，有对人的崇高使命的信念，但实质上他已被人的微末渺小的意识所惊倒，对于称之为人的无限深刻本质中所蕴藏的伟大可能性失去嗅觉；同时他发现，关于神有某种原始观念，就是认为神是凌驾自己巨大自发势力之上，与人之个性完全异类、不可比量和势不两立的一种本质。

当然，基督教意识充满基督个人和一般个人（甚至包括伟大英雄人物）本质之间的深刻差别之感，这是公正的。它清楚地看到一种危险，这就是人可以自命有与基督相同的本质；它的结局往往是灾难，暴露出冒渎神灵和极其危险的谬误。非常清楚，决不能把基督归为一般人的概念，就是说上帝的具体形象只有当作怪物，——当作一种唯一的不可重复的东西，才能被理解。但是，另一方面，如果基督的本质原则上绝对与我们的本质是异类，和我们本质有天壤之别的话，那么他就不会被称之为“人”，不可能被视为我们每个人应效法的榜样。相反地，基督形象的全部意义在于，上帝本身中被认为绝对实现了的东西，就是潜在地构成我们本质的东西；上帝是“新亚当”——人之真正本性完美的始祖。假如在宗教上我们意识到基督绝对现实和神人性，就像我们

自身潜在的神人性基础一样，那么，另一方面，这个完美的神人概念便是不可思议的，因为人的原生本质不是开天辟地以来就准备好了，并预定用来体现这个完美的神人性本质，如果人和上帝之间不存在有史以来永恒的相似和一致的话。在这个意义上，上帝的人性就是包括一般人、整个人类的普通思想。基督的神人性就是人本质中蕴含的可能性的实现。这不是抽象的可能性，不是其他所有人一般实现不了的可能性；人们过于忘记了基督的诺言：基督所作的事，信他的人也要作，甚至要作“更伟大的事”（约，14·12）。我在前面已经说过，真正的人是一种比只是人更大的东西。可以说，人的人道就是人的神人性。

这并不是什么大胆的新教义，似乎冷眼看来很生疏。我在前面已经说过，基督教是人的个性宗教；它道出个性的圣洁、绝对价值；它宣扬对人的信心；如果它同时令人想到人的罪恶意识，那么这种意识之所以如此沉重和紧张，就是因为罪恶状态被认为与人的真正本质相矛盾，对人的本质的歪曲——是它从本来的高度反常地“跌落”的结果。无论古希腊罗马人还是旧约中的人，都不知道每一个人的圣洁，都没有感受对每个人之本质的表现出来的实在绝对价值的虔敬情感，——而且，决不可能消灭这种价值，因为连最恶的最卑贱、最微不足道的人都有这种价值。古希腊罗马世界虽然有自己的人道主义，但也可以相信，奴隶和野蛮人也有原则上不同于自由人和希腊人本性的本质。旧约中的人——至少是在他的伟大预言家取得宗教成就以前——可能意识到，外乡人和多神教徒具有不同于被拣选的犹太人的本质，可以认为，罪人和渎神者的灵魂本身应当加以消灭。所以，我们现在正在复活这种原始观念。但是，这一切与基督教意识相矛盾，因为它们证实人的个性、人自身本质的圣洁。然而，什么是圣洁或绝对价值，莫非不就是神灵的属性吗？一个没有写进福音书的耶稣基督成语说：“你看见自己的弟兄——你就看见自己的主”（vidisti

fratrem tuum—vidisti Dominum tuum)。但是，福音书中也有相同的意思，给饥者以饭吃、给渴者以水喝、接受朝圣者的人，给赤裸者以衣穿、探望病人或囚犯的人，作这一切的就是基督本人，因为所有人都是他的“小兄弟”。总之，基督的形象告诉我们，上帝变成人之所以可能，是因为人命注定要成为神灵的器皿，按其本质是潜在的上帝的器皿，正如使徒所说，我们的肉体是“神庙”，“神灵住在我们中”。在东正教关于“化作神”这个人之最终使命的学说中，基督教教会公开表达神人性思想的这种普遍的基本意思。

但是，基督形象同时告诉我们人的神人性的反面。人“化作神”、人的潜在神性的显露和变为现实，并不是人的单纯的似乎内在的自我显露和自我实现；只有人在区别于上帝的本质中实现自我克服的道路上——在忘我地为上帝服事、个人意志听命于上帝的意志的道路上，人“化作神”才是可能的。完美的神人之所以是神人，正是因为他创造的不是自己的意志，而是他派遣人的意志，——这适用于每一个人。人的真正神人性、他的伟大人格、他作神子的权力，都只有在他为神服事中实现。人按其本质而言理应成为上帝的仆人——圣仆。普遍圣洁的思想，必出自基督教对人的理解，并构成基督教信念的本质。在这一点来说，基督就是我们所有人的榜样——基督虽然为圣子，但因为所受的苦难，他“学了顺从，并蒙神指定为麦基洗德班次的大祭司”（来，5.8-10）。

总之，人的神人性是在它的两个相关方面同时显露出来，——这就是，每个人的个性既是上帝本身的形象，所以也就是圣物，人在为圣物服事中才具有其本质和存在的真正意义。

董友译

[瑞士] 汉斯·昆

做人与做基督徒^①

基督教会史、神学史和精神史都证明，基督通常以贬损人性为其代价。但那就是真正的基督吗？许多人以为只存在唯一的选择，牺牲基督以获得人。但那是真正的人吗？从对人类社会的发展的新的审视和我们早已认识的基督教福音的新沉思出发，就会产生对两者关系的新规定：做人和做基督徒在行为上的关系究竟如何？于是，我们就必须回到本文开头提出的主题。

I. 人的规范

某些非基督徒认为，由于强调自我否认、自我解脱，因此基督忽视了自己的自我实现。他们说，虽说基督为人而存在，但他自己却经常最缺少人的因素。他自愿拯救他人但自己却尚未学会正确地游泳。他宣告了要拯救世界，却不认识周围世界的条件。他有伟大的博爱纲领，却不能洞悉自己实现纲领的前提。他关注他人的灵魂，却不认识自己精神的复杂性。基督对博爱、服务和奉献评价太高、要求太高，因此很容易导致失败，听天由命和挫败。

然而，事实上不正是因为缺乏人性，基督性才经常未能得到完整的把握？不正是因为官方教会的代表缺乏真正的、完满的人

^① 本文选自 Hans Küng: Christ Sein (《做基督徒》), S520-544 R. Piper & Co. Verlag München Chen Luerch, 1974.

性，所以作为真正人之可能性的基督性才被忽视或驳回了么？不正是应该追求每一个人尽善尽美的扩展，使每一个人在其所有方面得到人性化，包括欲望和情感层次？基督性必须由人性涵盖。基督性并不以贬损人性为代价，相反，主必须为有利于人性而发挥作用。

但今天更应在社会转变中看这种人性。以往的基督教伦理神学仅仅从一种不变的普遍人性出发，似乎可以不证自明地，毋庸置疑地演绎出人性和人心活动规范的标准，如果它们是永远有效的，那就说明它们是可信的。然而，即使是神学伦理学也越来越清楚地认识到，在我们这样一个日渐由人自身设计和谋划未来的动态社会历史中，这种标准不可能存在。人们再不会从传统治习的、仅仅消极接受的永恒、固定的道德规范系统出发，相反，总是要从具体动态的、可变的、复杂的人类现实和社会现实入手，并且要尽可能无偏见地按严格科学的方法对各种现实的合规律性和未来可能性进行研究。现代生活已经变得如此复杂，因此，人们已不可能运用确定的伦理规范（例如关于经济权、性、侵略等规范）以天真的、不顾事实的盲目性得出科学上确定的经验数据和观点。一切伦理学都与人文科学密切相关，同心理学、社会学、行为学、生理学、文化史和哲学人类学等等有关。人文科学提供日趋增长的充分确证的人类学知识和与行为有关的信息：那可检验的决定手段。但这些显然不能代替人类伦理学最终奠定基础和确立规范。

人的自律

在一种完全强制的制度中——不管它具有任何色彩——一切适用于社会的真理，作为社会模式和规范之决定性的优先权和价值观，作为个人的自我实现和人性化等等，都由官方教条所决

定。在这种制度中，对世界观的问题有着明显的界限，而良心自由和宽容都与这种界限相联系。在这一制度中，也不存在无定向性，人们都知道必须遵循什么。关于正确与错误，善与恶的标准以及公开的生活方式都受到高度规定。在这种制度中只允许排它性，而不能忍受其它真理与自己并存。选择价值和规范的自由被局限在纯粹私人 and 对于公众无危险的领域内。于是，人们就会问，难道不应该存在为人的自由提供完全不同领域的定向吗？

与此相反，在一个开放的自由社会中则不允许官方教条地规定何为真理，何为生命的意义、何为生活的样式、何为自我实现和人性化、何为价值、优先、模式、理想和规范。在那里有受宪法保证的、制度化的政治宽容、良心自由、宗教自由、信息自由以及研究和理论自由。这种制度建筑在把人作为人不可丧失的尊严和自由之上，并将保障同人的存在与生俱来的人的权力或民主自由。然而，这种人权和民主自由本身并不是目的，而是一种制度化的条件，以便使人能够自己要求完全的个人自由，从而使人在没有国家或政党强制的情况下追求一种合理的目标、具有生活价值的意义、追求价值、规范和理想、追求他的自我实现和完整的人性化。

与此同时就开始产生了在 worldview 上持中立态度的法治国家问题。这种国家恰恰不能从某种哲学或宗教出发建造他本来必须无条件地以之为前提的东西：即人的尊严和自由。

这种国家难道不是使人保持一种完全的无定向性吗？在那里不是有一种任意的多元主义的威胁，从而容易最终导致承认秩序的虚无主义吗？这种开放（在学习上开放、对未来开放、对真理开放）的自由制度真的能够使一种人类共同生活成为可能吗？

正如历史表明，人的自由既不仅由社会关系，也不仅由个人的绝对化而得到保障。人总是有意无意地具有对某种根本性的精神纽带、对意义、真理、确定性、价值和规范之纽带的强烈需

要。如果这种需要在前国家的自由精神的力量游戏中未得到满足，如果没有任何东西或无人提供某种定向、价值次序以及与真理、生活意义的纽带、如果提供终极意义规定的制度化的宗教（教会）对众人丧失了其可信赖性，那就会产生一种可怕的精神空白。人们，尤其是尚未定形的青年人也许就会不受任何约束地生活，一种人类失败之危险的生活。抑或人们会与一种极权的意识形态相结合，不管这种极权的意识形态具有何种色彩，只要它允诺人们得到想寻找的东西并尽可能迅速地提供这种东西，人们放弃了他以前的自由——并非不情愿地——因为他以为这就是他可以遵循的真理、意义、价值、理想和规范。

然而，难道在自由的制度中所给出的自由、意义、价值、理想和规范就必须使个人把思想、言论和行动的自自由牺牲给一种意识形态的制度（不管这种制度是非宗教的或宗教的）吗？对一切事物的终极定向不但不会破坏对生活作出必要的事实决定，不会破坏自由，相反只会使它们成为可能。然而，这不正是因为精神纽带不与某种固定有限的，有条件的、本质上偶然的東西（二限額的东西）相关，而与一种开放的无限性，无条件的东西、真正的必然性相关吗？

在神学伦理学中，人们致力于通过多元的开放性克服以往一元论的僵化，然而当然又并不随意放弃对道德正确性和道德之善的寻求。这些最近重又得到热烈讨论而对非专业人员较难理解的建立伦理规范，亦即建立人类行为和共同生活的普遍联系规则，以及真正的人性，人性的规范这个根本性难题，这里只能顺便提一下。从讨论中可以很清楚地看出，即使是最近的天主教伦理学对于传统的关于许可和不许可的简短的范畴规定以及绝对不可置疑的教条主义也十分提防。因为这种教条主义使基督教伦理学在众多不同的思想家眼中变得声名狼藉。确实，不管是把自然权利绝对化或把圣经简单化，它们对于当代人类几乎是不可能解决的

疑难和争执来说都不是真正的解决手段，例如人口过多问题、生育法则问题、经济增长和环境保护问题，政治权力及其控制，侵犯以及性问题等等。

对所有这些问题，我们自然不可能从天上获得一种简单僵化的解决方法，或者从某种不可改变的人的自然本性作出神学的演绎。我们必须以设计和模式来摸索解决办法，并由一代又一代人去领会掌握解决办法并加以检验。从历史角度看，具体的伦理规范和思想一般是在一种高度复杂的动态团体和动态社会的过程中建立起来的，只要出现人们必须考虑的生活需要、出现人的迫切性和必然性，社会出现人据以行动的行为规则，优先性、习俗、法律、道德等等，简言之，就是确定的规范。经过一段时期的采纳和适应，这些存活下来的规范最终得到了普遍的承认，而有时则又——在一个完全变化了的时代——走向它们的衰弱和消亡。

对于人类所面临的所有这些难题和冲突，人们必须“在人间”通过自己辛勤的劳动寻找并努力获得不同的解决方法。人从经验出发，从生活的各个方面和多样性出发，遵循事实，努力取得可靠的信息和知识，并处处运用事实依据，以便达到可检验的决定手段以及最切实际的解决，求助于再高的权威也不能剥夺人内在世界的自律、人的伦理自我立法和对近代世俗化过程以好或不好的形式赋予人的世界形式的自我责任。

显然，鉴于复杂的、部分可说是矛盾的科学事实问题，鉴于人的责任空前巨大的增长，就出现了寻求人之行动的终极根基和规范的问题。正是在棘手的经验和技术问题前提下提出了这个问题，在这个世俗的世界里，那作为一切个人、社会和全球的计划 and 操纵从达到对人类问题的把握之前提的稳固责任从何而来？在人口政策、经济、社会、文化和外交政策中，在教育、婚姻、家庭、职业、工作以及消费关系中，价值和目标的优先权（没有这种孰先孰后则有效的计划和有意义的形式就不能实现）究竟由什

么决定？在一切个人和社会计划、操纵、成形及其施行中作为前提条件的现象之合理性以及总是被不断问及的整体意义又从何而来？

人的神律

然而有一点很清楚：这里涉及的决不是全新的问题。从根本上说：这里只是从实际行动的角度再一次探讨业经讨论过的根本问题。只要这里涉及的是我们从一种更为理论（但并非更不实际）的角度出发同自我询问的现实性之实际关系，那末，我们在这里就可以回到开始的章节中所提出的问题。

1. 一切意义、真理、合理性、价值、理想、优先性、优先权、模式和规范的采纳都以一种对现实的根本信任为前提：在这种信任中，人们对关于虚无主义而道出对现实的原则上的首肯坚守不渝。这是对现实之同一性，有意义、有价值的认可，是对人类理性具有原则上的合理性的首肯。

2. 对现实的同一性、有意义和有价值的根本信任，对于人类理性之原则上的合理性的信任的根据只是在于，这一切从本身角度看并非毫无根据，不可坚持、毫无目标，而是建筑在一种根源、终极意义和终极价值之上；建筑在最现实的现实性之上，这种现实性我们称为上帝。我们可以发现：一切建立起来的根本信任都不可能没有对上帝的信任，不可能没有对上帝的信仰。

这种根本的联系根据也适用于人类行为、行动和共同生活之联系规则的建立，还适用于伦理规范的建立。

如果现实和人由一种终极同一性、意义性和价值性所规定，那末，单个规定就可以从本质的人类需求、迫切性和必要性中认出真正的人类行为和人的存在；了解它们如何在日常生活中被体验，并用人文科学的手段以新的科学——经验的方式被传达。道

德上的善就是按人性“去做”，就是使人的生活和个人和社会领域中由爱和自由来助产出持存的繁荣和幸福。按照这种首要的、自主的道德规范来区别并在这种经验中证明：什么是人在他的同一性、意义性和价值性的此在中被要求遵循的道路，人获得一种充满意义、富有成果的生存所应遵循的道路，什么是人在同一性、意义性和价值性的此在中被阻碍由此使人错过一种充满意义、富有成果的生存的道路。规范和结构是否正确，“只要看它们的效用是否使人踏上通向人性的价值和可能性充分展开的道路。”^① 这里起作用的就是道德的自证性。人不应该只是简单地实现某种原则或普遍规范，而应该使自身在他的所有方面都得到实现；人的自我实现、人性化和使人成其为人。

显然，从所有这些人的迫切性和必然性中不能推导出一种无条件的要求：人应是无条件的。人类学的规定证明人是具有条件的，人具有各种依赖性。人——极为具体地受环境制约的、前定的、受欲望操纵的人——是一种非常有限、非常有条件的生物。人既不能绝对化为个体、也不能绝对化为集体。因此，伦理学就必须为人这种生物设置一种无条件的应该（康德在这一点上很正确）；不仅是一种假设的“你应该”，而是一种绝对的“你应该”。然而，从人类此在的有限性和条件性中又如何推导出这种无条件的要求呢？

这种无条件的伦理要求，无条件的应该只有从一种——用纯粹理性当然无法证明——无条件性出发才能建立起来：这种绝对物，是能传递着普遍意义的绝对物。它不可能是作为个体的人和社会。一切建筑在人的交往和争执共同体中的要求只要以一种参与意欲为前提，并使人的“应该”由人的意欲推导出来，那末这种要求就是假设性的：即只是一种以利益为基础的假设的绝对命

① 奥尔：《耶稣的道德福音之现实性》，第281页。

令。“一种内在的人道主义在原则上只能逻辑地导致一种假设的要求。”^①

一切相对性中的唯一绝对性就是我们称为上帝的现实性最终根据、最终支点、最终意义。上帝是一切有条件性中的无条件性，他的现实性当然只能在信任的信仰中被接受。同这种不是与人同一，而是超越人的最终根据、最终支点和最终意义紧密相连才使人真正的自我存在、自我行为，真正的道德自律成为可能。凡在一种纯粹内在的人道主义中从人的自律、自由、自我存在和对未来的开放性出发而设定的无条件性、实际上都是靠作为可能性之条件的最终的无条件领域证明的，尽管人们常常不提这种无条件领域。康德以人的道德性为根据设定上帝的存在是正确的，只要人类最终想有意义地、道德地生活，那末就必定要以上帝为前提：在世俗社会中，神律是人的道德自律可能性之条件。

只有神学的合法性才能为一切有条件性中的无条件性提供一种终极根据。有条件性和无条件的关系这个问题所涉及的恰恰是超越性和内在性的神学基本问题，只有同无限相联系才能相对于一切有限性而得到自由。伦理学只有经过这样最终的设立才能超越对伦理学体系的一种单纯的批判比较，才能超越以此批判为前提的关于“客观——中立”的科学和主观价值决断之间的分离。只有最终设立了这样的伦理学才能建立起人的尊严和自由。正如我们看到的，只要伦理学不想堕落为放任虚无主义或变成一种极权主义，就必须以一种自由的社会为前提。

有条件性中的无条件性

以神来证明人类“应该”的合法性难道不意味着个别规范以及

^① F. 伯克勒：《无误的规范》，第291页。

个别（物质的、绝对的）道德命令或禁令的绝对化吗？恰恰相反，这里根本不意味着个别道德方式的绝对化，尽管它应该普遍有约束地规定具体的人类行动，这就是——通过对康德纯粹先验的绝对命令之经验和历史内核的彻底抽象——康德形式伦理学的正确思想：不能从人的理性中直接神律地推导出物质的规范，因为那样人就设定在自身基础之上：在规范的发现和运用中决不存在（物质的）它律，只有一种真正的人的自律。

确实，一切种类（优先性、行为规划、习俗、法律、道德）的单个人际规范都能要求主体间普遍有效性，并能在规定境遇中有约束地解释一种最终以神为根据建立起来的要求。尽管如此，单个规范对于人际领域却不能要求绝对有效性：它们在一切情况下都是看似无条件、无例外地有效的！

我们承认，可以把一种无条件和无例外的有效性规定为纯分析——解释的（“非本体论的”）命题（比如“不准不公正地行动！”“不准不公正地杀人！”）但这种同义反复的句子却不适用于实际。它并不说明到底该做什么、“你不应该不正当地杀人”，从根本上说只是一种同义反复：“不正当地杀人总是不正当的”。人们不能由此得到对于具体问题的答案，例如杀死敌方的侵略者、堕胎或自杀究竟是否不正当或不道德。何为具体的“正确”、“好”、“道德”呢？真正的综合命题，即包括具体经验在内的命题，事实上总是（有意或无意地）建立在对事实论据的思考之上，建立在一种优先判断上：这种确定的善（生活、真理）比起其它的善在目前更为重要。这也适用于撒谎和避孕。道德神学长期以来把它的反自然性作为绝对规范。难道我们必须在任何情况下都讲真话，即便由此要使一位无罪的人送命也在所不惜（例如为了婚姻和家庭的利益就可以对避孕保持沉默）？

人际领域中的单个规范不具备绝对有效性并不表明要求绝对的无规范是正确的。如果不存在绝对有效性，也就不存在规范的

绝对无效性。“不按规范生活”和“按照规范生活”这对对立命题以及与此相应的伦理和道德之间的区分（伦理要求一种变化的意识、道德则意味着由外部规范约束的行为规则）不仅是错误的，而且正如我们所见，在当今社会中还是致命的：它会导致对一切对任何人都持放任的虚无主义的态度。

在绝对的有效和绝对的无效之间则是规范的相对有效性。一切人际领域——这同作为“绝对善”的上帝相反——涉及的都是相对价值，它们不能声称具有一种绝对的（无条件的）价值，而必须用其它（相对的）价值来权衡。所有这些律令和禁令的有效性皆在于：它们不是为了自身、而是为着实现更崇高之善。按照事实它们是假设的命令：并不是永不出错、毫无例外，适用于任何情况，而总是有条件地有效的规范（是某种道德条件的表达）。道德规范的“普遍有效性”意味着一种“普遍——有效地——在”：只有当规范表达出普遍性，并在确定的情形中完全地、恰当地顾及到必要的条件和经验事实，它们才是有效的。

相对有效性指的是切合处境的有效性。这与无原则的放荡主义毫不相关。这种放荡主义只顾及眼前并只见机行事（我们可以回想一下科林斯的狂热者），只按当时的境遇来采取行动，没有任何原则、原理、指导思想、关键点、格言和规定。切合境遇的有效性也不是指反戒律，不是“反对规律”，仅仅是指针对实际，纯与即刻相关，这种有效性只针对完全特定的处境。

切合实际的有效性同不自由的、它律性的合法主义更没有共同之处，这种合法主义不顾境遇而只遵循法律（我们可以想一下凯尔特人的道学家）：他们认为，人必须完全服从法律的文学；必须不加思索运用烦琐复杂的法律条文；原理和原则、主导思想和关节点，格言和规定都成了无条件、无例外有效的法律。切合境遇的有效性不是戒律主义，不是“规律性”：不存在人们只能完

全照搬的解决办法——无论在自然法的法律书中（自然的、符合自然的道德规律）或在宗教文献的法律书中（符合规定的道德规律）都不存在只须用理性合理地参照，或仅依圣经的参照的法律。

伦理学既不是关于确定规范的科学，也不是策略。既不该只由规律支配，也不该只由境遇支配，不关涉境遇的规范是空的，没有规范的境遇则是盲的。应由规范照亮境遇而由境遇确定规范。善和道德并非仅是抽象的善或正确，而是具体的善或正确：是恰当。责任只有在确实的境遇中才成为具体的责任，但是，处于显然只有当事者才能判断的确定境遇中的责任又可以成为无条件的。我们的“应该”与境遇有关，但在确定的境遇中这种“应该”又能成为绝对的东西。一切境遇都既由无条件的，也由人们必须权衡的因素得到标志：一种普遍的规范性的恒量与特殊的，受境遇制约的变量结合在一起。

现在也许很清楚，寻找伦理规范和建立伦理规范的问题涉及到开头谈到的应用上帝知识和现实知识的问题。回顾一下开头的内容就可以列出以下的平行关系：

1. 对人的自律规范的接受是对同一性、意义性，尤其是人的此在的价值和现实之基本信任的伦理表述。没有这种基本信任，自律的伦理规范就不可能被有意义地采纳和建立。

2. 与无条件的、神律的要求相关联的人的自律规范的采纳是建立了对现实（以及人的此在）的基本信任的伦理表述，只要这种信任是受终极根据、终极意义和终极价值所规定，那它也就是信仰上帝的伦理表述。没有这种对上帝的信仰，自律的伦理规范的无条件要求就不可能有意义地建立或采纳。

规范的疑问性

那末，从这种角度看规范的疑问性不是非常清楚了吗？道德行为在此表现出它多元的，因而也是大有疑问的形态。不可否认：从经验——理性角度看，显然不是存在一种；而且多种道德地实现人性的路径，存在着多种符合人的尊严的，正确的，善的与良心相一致的生活方式。

那末是否可以让产生于现实要求的约束性不表现为不同的形式呢？让人的必要性和迫切性不受不同的规定？一切知识，即便是科学地“客观”的知识不也都受利益引导？各门人文科学以其所有经验的研究不总是以一种完全确定的角度看人吗？科学的伦理学不也总是有一种受局限的观点，因此它简直不能同时把握道德正确性的所有方面，或仅仅在历史形态的延续中才能把握这种正确性？当代人类生活不是只有在这种不同性和多样性，亦即道德信仰方面的多元主义才可理解吗？抽象的规范在具体的生活中不是到处遇到可实现性的界限吗？这种规范在它们的约束性中不是极为不同地为个体良知所意识吗？

我们看到，真正人性的、人道的规范显然不会如此容易地构成。如果我们不是至少以沉默的方式指向基督教的价值尺度，那末，这个问题就会难上加难。为什么统治和主宰根本不能作为真正人性的规范。就如一切时代（尤其是纳粹时代）的统治道德所表明的那样？正如马克思和马克思主义者对阶级社会的道德所作的批判那样，占统治地位的道德难道不主要是统治者的道德？为什么一切时代（尤其是福利社会时代）或多或少精制过的享乐主义所代表的享乐和消费不能作为真正人的规范？

难道从人的必然性和迫切性所得出的规范真的极为明显，因而应该得到一种强制的内部可理解性？这些规范与其说是可理解

的，不如说是好像如此，尽管为这种规范的必要性归结了许多理由，并让这些理由与其结论相一致，由此使之得以让人理解，但难道事实不是如此吗？在基督教伦理学中——正如历史研究所表明的——关于战争、反抗和革命的许可，关于自由和服从的界限，关于所有权、劳动和职业，关于良心自由和宽容，关于性关系、婚姻、离婚和独身等基本观点，不是发生了很大变化？许多宗教和哲学，特别是康德所承认的“金律”真的这样不证自明，因而它总是明白无误？如果我应该像我想被人对待的那样去对待的他人明显地阻碍了我的计划和我的政策，我也认为“金律”不证自明？哪些政策是完全道德的？哪些科学是真正人性的？哪些文化或经济形式是人道的？

甚至对于爱和恨这样的基本问题也可以问：为什么我不该恨而应该爱，这不是很难找到根据的吗？难道科学地来看恨肯定就比爱更坏？“并不存在逻辑上必然的论据证明我为何不该仇恨，只要我的仇恨未在社会生活中引起坏处。”^①“为什么战争与和平、自由与压迫在好坏程度上不一样？如何可能精确地证明，尽管仇恨能使我愉快我也不该恨？实证主义找不出能区分乐于助人和贪求利润、善良和野蛮、贪婪与自我牺牲的超越人的本能。即使是逻辑也无能为力，它不能判定道德考虑就必定更好。”^②

如这种从世界和人的现实性建立起来的上帝的理解一样，由这种现实性推导出的规范也是自相矛盾的。它们从来不是以直接的直接性和对象的表述性而存在。因此，这种规范无论对个人或团体都是多义的。极不确定的。尤为困难的是该如何在它通常的有条件性中表达出无条件性。

① 霍克海默尔：《对地道的他者的渴慕》，H. Gumnior 编，汉堡1970年，第60页。

② 霍克海默尔：《对地道的他者的渴慕》，H. Gumnior 编，汉堡1970年，第60页。

由规范的这种非自明性、可疑性、不确定性、以及决不会令人吃惊的伦理多元主义我们就可以问：如果每个人都孤立地为自身寻找规范，那会产生什么结果？如果人们不是在一再地证实、感受、并以各种方式体验这种规范的意义、具体功能和人道价值，那会产生什么结果？如果我们不是一代复一代地告诉孩子，必须做什么，哪些是真正人性的规范，那会产生什么结果？如果不是总能够——用一切可能的手段和媒介——说人应该做什么、必须无条件地遵守什么，哪些道路是正确的、好的、真正人性的，那末家庭、社会团体以及国家又有什么作用？

II. 基督性的标准

只有相对说来较少的人（对此不可忽略）才可能利用众多的现代信息和交往可能性使自己在社会中达到一种完全独立的抵制行为。然而，即便是持最批判和最独立态度的人也并非仅仅按他自己合理地发现和制定的规范办事。任何人都不能从零开始。这不仅因为人要受环境规定，受自己的前定性和欲望操纵；他还生活在一个团体之中，生活在一种传统之中。在他之前就已有人试图在他们的各种关系中合乎人的尊严地生活，规范的人类行为本质上说要由人传递，而这都通过言词、动作、行动和姿势等以真正的人的方式发生。这些方式不能从普遍真理推导出来，而是很具体地产生于理智的考虑和直接的义务之间的复杂对峙：这是一种冒险的伦理学，它的可行性是由结果、由“果实”来衡量。我们在此以极为不同的方式所解释和阐明的内容可以仅仅用一句话说明：关于善及其规范、模式和标志的认识是社会地传递给个人的。

因此，不管是哲学伦理学或是神学伦理学都不能创造出一种伦理，并赋予它以普遍性。如果科学能够给神学伦理学——甚至

神学本身——划定领域和界限，它也就能消除阻碍，重铸经验、解释偏见，并把正确的和错误的，正直的和虚伪的伦理引入危机。它能帮助人理性地掌握对新的伦理规范的接受。它能通过综合各种人文科学的知识而提供新的推动力，问题和可能性，以这种知识的人的伦理为根据获得新的领域，更好更快地矫正当前和即将来临的未来。然而，即使是通过这一切也还是不应也不能取代寻求规定的自由、经验的力量和确信的言词之力量，毋宁说是激起了这些力量。

难道一个人不能很好地利用某种团体的经验和格言、利用巨大的人本的和宗教的传统以及父辈的经验命题来解释自身的疑难、释解自身生活形式、规范和动机方面的问题？显然通过个人对自己的行动的责任和生活格言的责任个人绝不能确证自己。正因如此，对于人来说极为重要的就是要决定，他究竟听谁的吩咐，他究竟让谁作出决断。前面的所有分析清楚地表明，即便是在实践行为上，基督也听从基督的吩咐。但所有的问题就真的解决了吗？

特殊的基督教规范？

对于伦理规范的多义性我们也能像关于多义的上帝理解那样说：它们在圣经的宣告中将成为一义的。人们会想到旧约，尤其是想到对基督教传统至关重要的“十诫”（Dekalog）：“你应该尊敬父母，不该杀人，不该破坏婚约，不准偷盗，不准做伪证……”但恰好这里表明了至少该简短地加以解释的东西；即使是圣经的律令和禁令也是由人传递的规范。从对规范的一般谈论中得不到任何东西。

1. 已经清楚，旧约伦理不是个别的律令和禁令，而是对耶和华的信仰，它把一切个别的律令和禁令都归诸于至高上帝的意

志之下。

即使是旧约的伦理要求——对此我们可以依靠旧约研究的成果——就其内容和形式说也不是从天上掉下来的。凡被证明与先知们的伦理和智慧文献的伦理相符的也适用于先前的伦理规范。整个西奈史包含非常多样化的神性规定的善，它是各种不同时代阶段的反映。然而，十诫本身——以两种措词存在的“十诫”——却经历过历史的变迁：十诫中“第二块石板”^①上对人际关系的指示可以回溯到前犹太人半游牧民族的道德和法律传统，并可以在近东地区找到无数相似的形态。在十诫的内容和形式变得极为普遍、极为专门之前，经过了很长时间的加工、雕琢和磨炼，从而使它能成为耶和华意志的恰当表达。

这种在起源上先于耶和华信仰的基本的最低限度要求也不是以色列特有的。以色列特有的只是，这种要求被置于作为“第一块石块”之“对象”（在责任上与上帝对立）的上帝耶和华权威之下。新的耶和华信仰对今天的伦理具有这样的后果：这种伦理要求以及其它律令在耶和华信仰范围内尽可能简要地来勾勒耶和华对人的意志。如今是耶和华本身在律令中守护着人之根本性的人性。正如“第二块石板”在尊敬父母、保护生命、婚姻、所有权和对邻人的尊重等方面来保证人的基本人性一样。因此，旧约道德的特性并不在于发现了新的伦理规范，而在于把流传下来的规定同被承认、被保护的耶和华权威及其至上性团结起来：在于从新的上帝关系出发来接受既存的伦理。这种神律是伦理规范的自律发展的前提，并同时使它重新发挥作用：它按照上帝及其至上性来重建、修正——当然不是在一切领域（例如婚姻、妇女的地位等）。

从宗教上把十诫归入这至高的思想，效果是显而易见的：

^① 据圣经记载，“十诫”是印刻在两块石板上的。——译者注。

它带来了一种新的道德动机：感恩、爱、获得生命、被赐予的自由等都成了决定性的动机。

它同时也带来了一种新的道德能动性：旧的前以色列的和新的不属以色列的规范日益但并非完整地归入到新的上帝关系。新的道德和法律规范发展起来，并出现了意义深远的浓缩和归并，这都是由于作为伦理的最低要求的“十诫”变成了具有无条件效用的上帝意志的简洁命题，它们对包容一切领域具有原则的和代表性的意义。

最后它还带来了一种新的道德透明度：律令和禁令明确取得了它们的社会意义并成为不可否认的人性的设定。但它同时又以新的方式使宗教成为透明的：耶和華成了人性的辩护者。于是，规范的实现成了信者和爱者同神性的至高同样之结合的表达。虽说规范以自律的方式根据人的经验及对经验的运用而产生，但在以色列人中却并不存在非个人的规律，而只有在历史中诉说和行动的唯—真神的要求。后来，先存的（即以色列的）先知伦理同规律伦理一样成为对末世论的上帝统治的期待，而智慧文献的伦理则被纳入了个人的神学的智慧观之中。

2. 已经十分清楚的是，基督伦理并不是单个的律令或禁令，而是对基督的信仰，由于这种信仰，一切个别律令和禁令都被置于耶稣基督的统治之下。

即便是新约的伦理要求——对此我们依靠新约研究的成果——其内容和形式也不是从天上掉下来的。凡属于整部新约伦理的，都可以从使徒保罗的伦理要求中得到证明。我们当然谈不上一一种保罗式的“伦理学”，因为保罗并没有创造出体系和道德的决疑论。毋宁说他是从希腊传统和尤其是犹太传统中创造了他的告诫（ParOnee）——这是很重要的。

我们当然不能把在当时流行的希腊——罗马伦理学（埃庇克立特、塞温卡）中通行的对各阶层告诫的主要范畴归因于保罗，

这些告诫是在歌罗西书、与此有联系的以弗所书以及传教士书信和教父那儿发现的。但保罗无疑应用了当时希腊流行的哲学概念和思想。虽说他只使用过一次希腊哲学的伦理学的中心概念“德行”，但他却在腓力比书中赋予这个概念以等同于希腊的伦理概念、尤其是斯多亚派的伦理概念的概念性。因此，我们恰好可以在其中看到象流行的希腊伦理学所概括的相同的内容：“一切真实、高尚、公正、纯洁、可爱、和光荣的事都应该重视。”^① 保罗在其他的德行——恶习范畴中则显然更多地遵照犹太传统而不是希腊传统。

因此，应作为个别的、不可比较的规范来衡量的这种或那种确定的伦理学要求，恰好不是基督教特有的。由保罗从犹太传统或希腊传统所吸收过来的伦理要求也可以确立其他伦理要求。保罗并没有使用确定的综合或选择原则，为了建立他的伦理要求他利用了各种动机：天国、追随基督、末世论的福音、基督的肉体、圣灵、爱、自由，在基督中的在等上。尽管他使用了顺从或自由这样的箴言，但他借此所指的并不是体系化的主导观念，而只是指面对自己的主的信仰者和信仰团体所具有的责任的整体和不可分割性。

因此，基督教伦理的特点在于，一切伦理要求都从被钉死在十字架上的耶稣基督的统治出发来理解。这样它所涉及的就不仅仅是道德问题。奉献和职责都统摄在耶稣基督的统治下；直陈式已包括着命令式。我们在洗礼中通过信仰立刻置身于其下的耶稣应该是我们之上的主：“这里所涉及的是，在跟随被钉在十字架上的耶稣中证明至高者的统治。辩解和神圣在基督面前都取得了同

① 《腓力比书·4.8》（译文见《圣经》，现代中文译本，圣经公会版1986年，此译文与德文有出入，德文本中出现的“德行”（Tugend）一词中译本中无。——校者注）

样的形式，因此两者是互相关联的。它们之所以有区别，是因为它们遵从的并不是一成不变的东西，而是自洗礼以来总是在变化的境遇中重新体验和承受的东西。”^①因此，保罗式的伦理学只不过是“其基督学的人类学的反面”。^②

于是，我们在伦理行为的基本问题中又回到本书的中心，这个中心存在于被钉死在十字架上的耶稣基督的宣告、行为、受难、死亡和复活之中。这个中心从伦理学得到追溯性的证明是正确的，正如在规定基督性时从这种具体的耶稣基督出发来规定基督性是正确的。

以具体的人代替抽象原则

基督以宣告和基督的活动不仅历史地而且事实上都与耶稣其人相联系。我们也许可以把柏拉图主义当作一种理论而同柏拉图及其生活相分离，把作为思想体系的马克思主义同马克思本人及马克思的死相分离。然而，对于拿撒勒的耶稣，我们发现他的学说与他的生死和命运自始至终构成一种统一，因此，某种抽象普遍的内容决计反映不出这种学说涉及的究竟是什么。尘世的耶稣和已经进入了上帝的生活并由上帝证实的耶稣其人和事实已经达到了叠合。假若耶稣的布道、行为和个人的终结只不过是失败、是无、而并不是上帝，那末他的死就是他的事业的否认：这就是以要求上帝事业（只有这样才是人类的事业）就是他的事业的无。但如果耶稣的终结就是与上帝永恒的同在，那末，耶稣其人就是并永远是一种活生生的标志，它标明耶稣的事实有未来，期待着补充，追随效力。因此，无人可以声称自己相信耶稣，相信

① 克热罗：《致罗马人》，图宾根1973，第166页。

② 同上。

这个活生生的耶稣而在事实上不承认耶稣的事业。反过来则可以说，如果不在事实上跟随耶稣，进入耶稣的共同体，则任何人都不能从事耶稣的事业。

跟随这个词使基督徒同其他伟人的学生和追随者区别开来。因为，对基督徒来说，最终就教于耶稣并不仅仅是就教于他的理论，而也要就教于他的生、死和复活。马克思主义者和弗洛伊德主义者就不能对他们的导师提出这样的要求。虽说马克思和弗洛伊德亲自写下了著作，但人们却可以不必特别联系作者本人去研究和遵循这种学说。他们的著作和学说与作者本人根本上是可以分离的。然而，对于福音书，对耶稣的“学说”（福音）我们只有从耶稣的生、死和复活的_角度看，才能理解它的本质意义：耶稣的“学说”在整个新约中同他个人是不可分的。对于基督徒来说，耶稣当然是导师，但同时又绝非仅是导师，他是一个人（Person）在这个人身上，他的事业活生生地、树立典范地得以体现。

只要作为一个人的耶稣还仍然是他事业的生动体现。那就决不允许使他——就如在极权制度中的马克思和恩格斯那样——成为一种空洞的、木然的肖像，成为僵死的面具，成为一种个人崇拜的驯化的对象。活的基督是并且永远是曾经生活过、布道过、活动过并蒙受过苦难的拿撒勒的基督。这个活生生的基督不要求无结果的爱慕抑或神秘的结合。他当然也不要求亦步亦趋的模仿。他宁可要求实际的、个人的跟随。

“跟随”——新约中令人注目地只有这个行动词——的意思是“跟在他后边走”。如今这个词的意思当然不再像耶稣生活的年代那样外在地指跟随耶稣漫游各地，而是作为同样的顺从和门徒的标志进入同耶稣的关系，永远和耶稣共在并按耶稣的榜样生活。跟随的意思是：加入他的道路并按他的指示走自己的路——每人都有自己的路。这种可能从一开始就必须视为一种巨大的机会：

不是必须，而是一种能够。对这样一种生活方式、一种真正的恩赐的呼唤的前提仅仅是：人们充满信任地理解它并按它去生活。

和生活态度无关的是：人们常会感到难以充满信心地，合理地证明一种确定的决断。为什么？因为一切决断并非仅仅能从直接的计划和动机得到解释，而是植根于某种根本的态度、植根于一种根本的行为、根本的定向。为能达到对某种决断作出完全合理的解释，人们不仅必须说明这种决断以之为基础的所有原则，而且必须考虑到从这种决断将产生的全部后果。这就是说：人们必须对他的生活态度（生活风格、生活道路、生活方式）作出一种详细的描述，而这种选择只是这种生活态度的一个部分。但人在实践上怎么可能做到这一点？“作一种这样的描述在实践上是不可能的。尽可能地接近于实现这个目标的努力存在于伟大的宗教中，特别是那些能够指明实际地引导着这种生活态度的历史形态的宗教。”^①

基督教信仰即是伟大“宗教”中的一种。它的强大之处在于能够为生活态度、生活方式、生活风格的详细证明指出一种极其确定的、规范的历史形态：借助于观照耶稣基督——正如我们所见到的那样是完全证明了的——既全面又具体地勾勒出人的生活的基本态度、基本定向和生活形式、生活风格、生活道路。毫无疑问，整个基督不仅针对确定的选择、行动、动机和计划，而且针对一种全新的生活态度：针对一种从根本上改变了的意识，一种新的基本态度、一种另外的价值刻度，一种整个人类彻底的思维转向、整个个人的转向（《悔过》）。因此，历史形态的可信度显然不同于某种非个人的思想，某种抽象的原则、普遍规范、纯思维的体系。拿撒勒的耶稣本人就是这种新的“生活方式”的体现。

^① R.M.哈勒：《道德的语言》，牛津1952年版，法兰克福1972年德文版，第96页，并参阅P.W.泰洛：《规范话语》，1961年版，第151-158页。

1. 作为具体的历史的个人，耶稣具有一种生动的直观形象，这是那种永恒理念、抽象原则、普遍规范和思想体系所缺乏的。

观念、原则、规范、体系缺乏生命的活动性、形象的可把握性以及取之不尽、无法臆想的经验的具体存在的领域。观念、原则、规范和体系借助于清晰性、规定性、简洁性、固定性、可思维性以及可陈述性而表现为同具体个人相分离的、抽象的因而是单调的和脱离实际的东西：由于抽象而产生出无差别性、僵死性和相对的内容空洞，由于思维的苍白而软弱无力。

但一个具体的人不仅会激发思维和批判——理性的讨论，而且总会不断地重新激起想象、构想、情感、自发性、创造性和革新，总而言之，能激发人性的各种层次。我们可以描画一个人，但却不能描画一条原则。一个个人可以使人同他建成直接的存在关系，人们可以谈论他而不仅是推论、争论、讨论和神学研究。任何一种历史都不可能由抽象观念所代替。同样，号召和呼吁也不能取代谈论，概念不能取代形象，理解不能取代被理解。人不能成为一种公式。

并非原则，而是活生生的形象才能富有魅力地取得“有吸引力”这个词最深刻、最全面的意义：言词上能教人，例子则使人入迷，人们说：“光辉的”榜样并非毫无道理。具体的人使思想和原则为人所见，他具体化了，“体现”了这种思想、原则和理想。人不仅仅是“认识”这些原则和思想，而是“直观”地看到这些事迹。为人提供的不应仅是一种抽象的规范，还应指出一种具体的尺度。人不仅要得到个别的指示，而且要使他整个生活的具体概观成为可能。因此，人不应该仅仅采纳一种普遍的“基督教”纲领、法律和理想，或仅仅实现某种一般的“基督教”生活形态，他还应能对这个耶稣基督取得信任并努力按耶稣的尺度调整自己的生活。唯其如此，耶稣才能表明他是怎样一种典范，并证明自己

不仅仅是一种“光辉的榜样”，而且是真正的“世界之光”。

2. 作为具体的历史的个人耶稣具有一种可闻性，与此相反，思想、原则、规范和体系则是哑默无语的。

观念、原则、规范和体系既没有言语也没有声音。它们不能呼唤，不能号召。它们既不能攀谈也不能被人攀谈。它们自身并没有权威而依赖于为它们树立权威的人。否则的话，它们就会被人忽视，毫无结果。

具体的历史的个人则有其不可替换的固有姓名。而耶稣这个名字——经常是艰难地、畏怯地说出的名字——可以意味着一种力量、一种保护、一种庇护和要求：因为他反对一切反人性、压迫、不真实和不公正的东西，代表着人性、自由、正义、真理和爱。具体的历史的个人有言词和声音。他可以呼唤和号召：从本质上说，跟随耶稣基督依据的是由耶稣的形象和道路发出的召唤——如今这种召唤则通过人类的言词传递。具体的历史的个人可以攀谈和提出要求：跟随耶稣基督本质上是由耶稣这个人和他的命运而提出的要求和对一种确定道路的责任。历史的个人可以通过传递的词而在千百年后仍被人听到。而人则以他倾听的理性而被呼唤，在理解的信仰中受耶稣基督的言词的引导，努力践行一种人类生活的意义并构成这种生活。

不是原则，而是活生生的形象才能全面地提出要求：只有具体的历史的个人才能邀请，要求、激励。耶稣基督作为具体的个人不仅通过可见性和指路的力量而显明自身，同时也通过实际地指明方向而显明自身。他可以激发人的团体进行自由的存在的相遇，可以促使人信赖上帝，从而使人能够“发自内心地”接受这个人的邀请和要求。他唤醒人们能够与之相契地行动的愿望。并指出在日常生活中实现这种生活的切实可行的方法。他拥有权威和预先的信任，因而能使人们在不能完全合理地证明某种行为为何有意义、有价值的个别情况下能跟随他行动。这样，耶稣就证明

了自己是什么和意味着什么，他不仅仅是“光”，而且是人寓居于其中的上帝“这个词”。

3. 作为具体的历史的个人耶稣表现出一种可实现性，与此相反，常常表现为不可能达到的理想，规范则表现为不可实现的规律，原则和体系则表现为远离现实的乌托邦。

观念、原则、规范和体系本身并不是规定和安排它们如此存在的现实。它们并不提供实现性、它们渴望得到实现。它们本身并不具备在世的现实而依赖于实现它们的人。

历史的个人虽然可能被人作不同的解释，但他却具有无可争辩的现实性。曾有一个耶稣基督生活过，他宣告过明确的福音，表现过很确定的行为，他实现过确定的理想，忍受过苦难的命运，这一切都不容置疑。与耶稣其人及其道路有关的并不是一种模糊的可能性，而是一种历史现实。与观念或规范相反，一个历史的个人决不可能被其它历史的个人所“取代”。他是永远不可替代的。通过对历史的个人耶稣的观照，人们就可以认识到应走耶稣的道路并坚持走下去。这里并不是仅仅提出一种绝对命令：你应该走这条道路并证明自身的正确，解救自己！这里是以一个直陈式为前提：他已经走过了这条道路，而你——看到他——也被证明正确，将获得解救。

并非一种原则，而只有一个活生生的形象才能以这种最全面的方式起勉励的作用。只有活生生的形象才能以这种方式证明实现的可能。只有活生生和形象才能以这种方式鼓励人们跟随他：他使信任成为可能并强化了这种信任，从而去走这条道路。他消除了对自身行善能力的怀疑。这样就提出了一种新的尺度：并非仅仅一种外在的目标、一种无时间的理想、一种一般的行为规范，而是一种现实性，一种实现了的预言，即只有充满信任才能接受的预言。规范倾向于最小值，耶稣则倾向于最大值——并使这条道路有利于人，适合于人。这样，耶稣就证明了自己是什么并意味着什么。耶稣对于人类并不仅仅是“光”和“言词”，而恰好

是道路、真理和生命。

因此，耶稣作为典范的、具体的个人起着作用：以他的可见性、可闻性和可实现性吸引、要求、激励着人。通过这种“光”、“言词”、“道路”、“真理”和生命岂不是已经清楚地指出对于基督教的行为，基督教的伦理学最关键的是什么了么？这就是基督性的标准，就是与众不同的基督性，是常被人讨论的“特定的基督性”。

伦理学中独一无二的基督性

如果我们抽象地在某种观念或某种基本命题中寻找独一无二的基督性，如果我们只是在某种思虑、某种意义域，某种新的方案或动机中寻找它，那末，即使在伦理学中我们也只是徒劳地寻求独一无二的基督性。出于“爱”而行动，或“自由”地行动，在一种“创造”领域或“实现”领域活动——这一切即使是其他人也能做到，例如犹太人，穆斯林以及各种人道主义者等等。基督性标准、独一无二的基督性——这不仅对教义有影响而且对伦理学也有影响——并不是某种抽象的东西，也不是某种基督教观念、基督学或以基督为中心的思想体系、而是指这个作为基督、作为典范的具体的耶稣。

正如我们已见到的、对伦理规范的自至发现和接受进行追根寻源，并确认其与其它规范体系的各种关系，乃是完全合法的。在耶稣的伦理中追溯各种传统，并找出耶稣的伦理与各种犹太教的和希腊学说的共同之处也是正当的。不仅简单的伦理指示（例如智慧律），就连确定的高度伦理要求（如金律）也决不是由耶稣首先提出，它们也可以在其它地方发现。但可惜的是，在进行这种追根寻源的研究时，耶稣提出伦理要求的独特环境被忽略了。耶稣的伦理要求并不表现为无价值的命题，寓意的和神秘的玄思和游戏、钻牛角尖的诡辩和僵化的仪式主义等诸如此类的伦

理学沙漠中孤独的高峰和最高命题。更可惜的是，耶稣提出伦理要求的彻底性和总体性也被忽略了。耶稣把律令简化成一种简单的、最终的诫令：上帝之爱和博爱的基本公式，简化为博爱的普遍性和彻底性：无等级的侍从，无尽的宽恕，不求报答的奉献、按敌人的爱等等。但关键在于，如果我们不把这一切放在耶稣的整个人和命运中来看，就不可能理解它的完全意义。这种意义究竟是什么呢？

例如，我们可以在莫扎特的音乐中认出他的音乐风格的根源，认出他与莱沃波尔德、莫扎特、索伯特、巴赫、萨玛蒂尼、皮西尼、帕西罗、海顿等人的联系，但仅止于此我们还并没说清莫扎特的现象。在这位同整个音乐世界和整个供支配的音乐传统密切联系的音乐家这儿，我们可以从令人吃惊的普遍性和有差别的平衡中发现他那时代的一切音乐风格和形式，我们可以分析“德意志的”、“意大利的”、主调音乐的、复调音乐的、博学的、风流的读调和反差，但这却可能会有碍于对新的、独特的、特定的莫扎特的认识：新的、独特的、特定的莫扎特音乐就是植根于他更高的精神自由整体中的统一体，就是在他音乐之中的莫扎特本人。

同样，我们可以在耶稣的伦理中弄清一切可能的传统和它同其它伦理学的相关之处，并把它们重新组合起来，但他们并未由此就解释了耶稣的现象。我们可以强调耶稣爱的优先性和普济性，并同犹太教伦理学相比较，提出耶稣伦理的神学中心的彻底性、集中的彻底性、强度和内在性，并同时显露出耶稣伦理的新的意义域和新的动机，但仅止于此我们仍未清楚地把握住新的、独特的耶稣。耶稣身上新的、独特的因素就是在他统一性中的整体，就是在他事业中的耶稣本人。

人们在规定“独一无二的耶稣”时就是这样做的，但在规定显然据于“独一无二的耶稣”的“独一无二的基督性”时却没这样做——与莫扎特现象的类似即终止于此。如果我们只随意耶稣的布

道和他对门徒的训诫（伦理），并把它们完全——仿佛其间根本没发生过什么事——翻译成今天的语言，那末我们就认识不到这种对于基督教伦理学来说是独一无二的基督性。对门徒训示的历史上的耶稣和基督教的耶稣之间，从上帝的行动方面来看，隔着死亡和复生，没有这一切则布道的耶稣就绝不会成为布道的耶稣基督。这种独一无二的基督性就是他的统一体中的整体，就是宣告着和宣告了的耶稣本人，就是被钉在十字架上的活生生的基督耶稣本人。

如果把耶稣基督的事迹归结为难以理解的耶稣的事迹，（这种做法认为可以放弃这一事件中的上帝之维）就会毁坏终极义务。即使基督教的伦理学也会遭受伦理学的任意多元主义的侵袭。如果“新约伦理学”把耶稣、最早的信徒、保罗、其余的新约——仿佛如福音书那样——逐一详尽论述，似乎可以对它们列举出一种相继性（神学上和历史上的相继性！），那末新约伦理学就只能颇不容易在事后才达到一种统一。一切基督教伦理学都必须注意到，它们的基础是奠定了的。但这并非就是爱的律令，并非就是对世界的批判态度，并非就是信徒和末世论，它们的基础仅仅是基督耶稣。

指出这个名字对于人类的行为实践所具有的意义完全不同于某种空间的公式，这是贯串本书不断重新提及的一点。为了使我们能一般性地、原则性地回溯以往所讲的一切我们不再涉及具体的方面，反之则引证一个人所说的决无歧义的话，跟随者们并非仅仅讲授这些话，而是最终要践行它。这个人谈到跟随的内容时说“跟随”仅仅只是同耶稣基督的联系、亦即弃绝一切纲领、一切同一性和规律性。因为耶稣是唯一的内容，因而不可能再有其他内容。在耶稣之外再无其他任何内容，只有耶稣。^①

① 朋霍费尔：《跟随》，第14页。

基本模式

显然必须事先防止两种相互关联的误解：

第一，把耶稣解释为在其可见性、可闻性、可实现性中的历史形象。尽管有这一切可见性、可闻性和可实现性，然而耶稣其人其事决非从一开始就对每个人都毫无疑问地如此容易理解、显而易见，从而使人不能加以否认。恰好相反，正是在耶稣的可见性中以其可见性吸引人，在他的可闻性中以其可闻性要求人，在他的可实现性中以其可实现性激励人，从而使人面临一种明确的、不可回避的决断。这种决断只能是一种信仰的决断：信任这种布道，加入耶稣的事业，跟从耶稣的道路。

第二，即使对于那些选择了信仰耶稣，信仰他的事业和道路的人来说，耶稣也并不是对日常生活中一切伦理问题之令人愉快的一般回答，诸如如何节制生育、教育孩子、控制权力、组织投票如流水作业线以及如何使环境保持清洁等问题。耶稣并不是可以在每一个体身上任意复印的模式，而是按时间、地点和人以无限多的方式得到实现的基本模式。即使在福音书中也不是以道德倾向描述耶稣，而是在耶稣的行动和关系中描述他。耶稣的为人是在他的所作所为中表现出来的。这位耶稣基督让他的跟随者在与他一致，与他合作中成为自己，而不是模仿耶稣，复写耶稣本人。

如果一个人与作为典范的耶稣为伍，如果他让自己受作为一种生活观和生活实践之基本模式的耶稣基督所规定，那末，这当然就会改造整个人。耶稣基督并非仅是一种外部目标，不是一模糊之维，不是一般的行动规范和无时间的理想。耶稣基督不仅从外部而且从内心规定影响人的生活 and 行为。跟随耶稣基督不仅意味着获悉，而且意味着形成：并非仅仅一种平面的改变，而是内

心的改变，从而是整个人的改变，因而这是一种新人的形成，是对在其特殊性和独特性中受到各种社会条件和个人条件影响的个人生活环境之自由的重新创造，而不是使之千篇一律。

这样我们才能概述耶稣对于人类行为的独一无二的意义：耶稣本人以他的言词，行为和命运，在他的可见性、可闻性和可实现性中以一个人的身份向个人和社会发出邀请、呼吁和挑战。耶稣作为一种生活观和生活实践之典范的基本模式超越一切规律性和决定论而邀请着，负责地、挑战性地提供了范例、标志、定向尺度、主导价值和范例。耶稣就这样影响着、改变着信仰的人们，从而改变着人类社会、对于加入到他之中的个人和社团，耶稣都非常具体地向他们转告并使他们能够做到：

1. 一种新的基本定向和基本态度，一种耶稣带头并指出其后果的新的生活态度：人和人类社会可以过另一种更为真实、更为人性的生活，他们把这个耶稣基督作为他们与人、世界和上帝之关系的具体的指导图景和生活模式。耶稣使生活中的同一性和内在关联成为可能。

2. 可以从耶稣的“理论”和“实践”中体察出新的行为动机；从耶稣出发就可能回答如下问题：为什么人恰好应这样而不是按另外方式活动，为何人不应该恨而应爱，为什么当人即使受到损害，并由于他人的不可信赖和残酷而到了“铁砧”上，也还应该是诚实的、仁慈的和善良的——对这些即使是弗洛伊德也不知答案。

3. 在耶稣基督的精神中被把握并由此而坚持的新的方案，一贯的观点、倾向、意向不仅是个别的、消逝着的因素，而是一直保持甘愿态度，保持主动姿态并传递能够把握行为的技能，为共同生活的人所作的不傲慢的安排，与受歧视者的团结，与不正义的结构进行斗争，设定感恩、自由、

慷慨、无私和友谊，设定仁慈、宽恕和侍从，即使在临界状态中，在为完成自我委身而做人牺牲准备中，人们把价值视为不必要的东西而加以放弃时，在准备从事伟大事业的时刻，依然保持这种设定。

4. 在耶稣基督的跟随者处于无人帮助时做出各种新行动、新行为（不管大小），这不仅仅是一般的社会改造纲领，而是具体的人性的标志、证明和证据，并使人和人类社会人性化。

5. 在终极现实中，在上帝之国里人和人性的完成中确定新的意义域和目标。它使人不仅能承受积极的人类生活，而且能承受人类生活的消极面：耶稣基督的光和力量不仅为信者提供了生活和行动的终极意义；而且为人的痛苦和死亡也提供了终极意义，不仅为人的成就史，而且为人的苦难史提供了终极意义。

总而言之，无论对于个人或是社会，耶稣基督总是作为具体的人以他的言词、行动和命运而——

邀请着（“你可以！”）

呼吁着（“你应该！”）

激励着（“你能够！”）

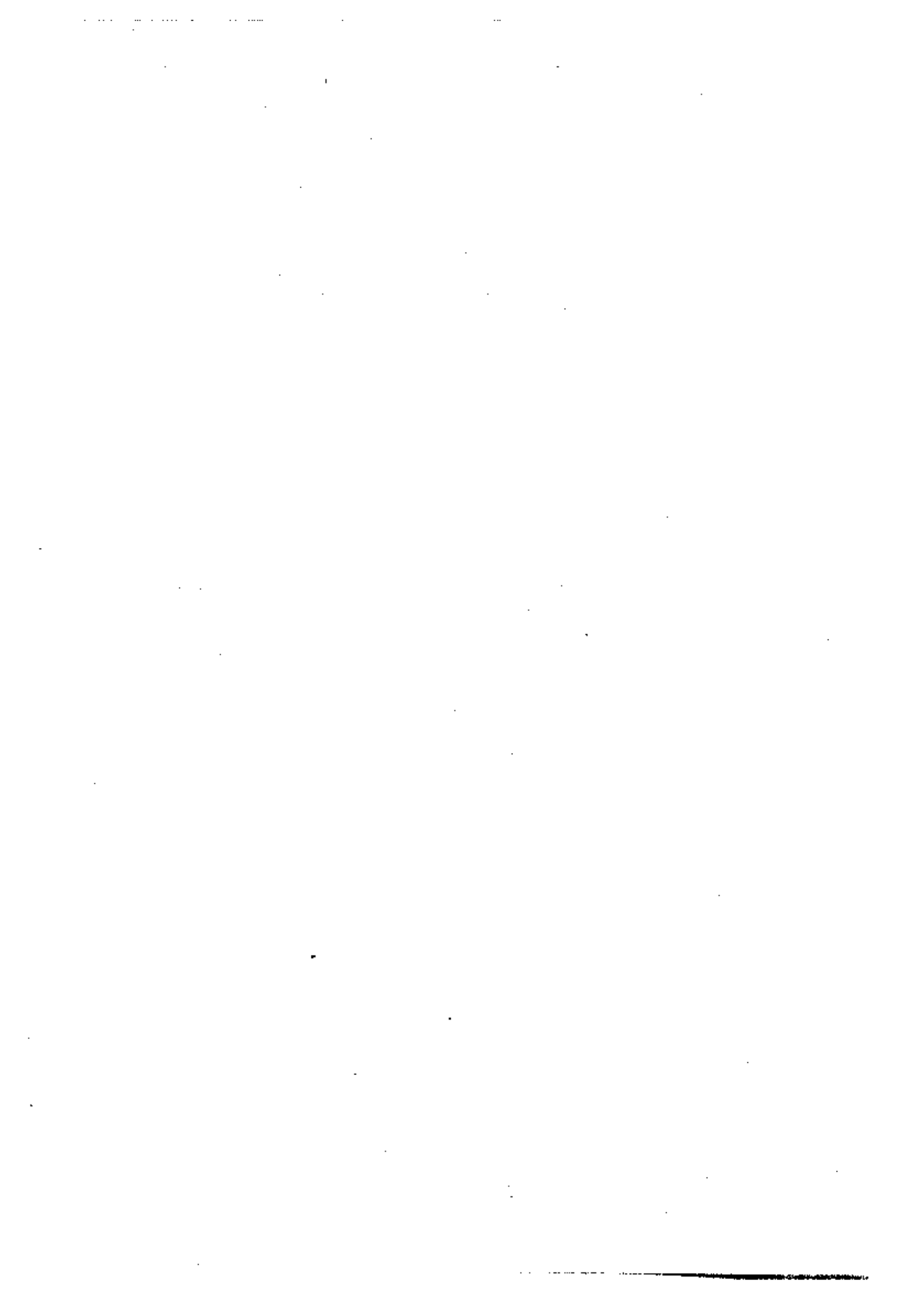
从而是一种新的生活道路，生活风格和生活意义的基本模式。

夏镇平 译

刘小枫 校

第二编

关于耶稣基督和基督宗教精神



[联邦德国] 瓜尔蒂尼

主^①

天上的大异象。

“天上现出大异象来：有一个妇人，身披日头，脚踏月亮，头戴十二星的冠冕，她怀了孕，在生产的艰难中疼痛呼叫。天上又现出异象来。有一条大红龙，七头十角，七头上戴着七个冠冕。他的尾巴拖拉着天上星辰的三分之一，摔在地上。龙就站在那将要生产的妇人面前，等她生产之后，要吞吃她的孩子。妇人生了一个男孩子，是将来要用铁杖辖管万国的。他的孩子被提到上帝宝座那里去了。妇人就逃到旷野，在那里有上帝给她预备的地方，使她被养活一千二百六十天。在天上就有了争战。米迦勒同他的使者与龙争战。龙也同它的使者去争战，并没有得胜，天上再没有他们的地方。大龙就是那古蛇，名叫魔鬼，又叫撒旦，是迷惑普天下的。他被摔在地上，他的使者也一同被摔下去。我听风在天上有大声音说，我上帝的救恩、能力、国度，并他的基督的权柄，现在都来到了。因为那在我们上帝面前昼夜控告我们弟兄的，已经被摔下去了。弟兄胜过他，是因羔羊的血和自己所见证的道。他们虽至於死，也不爱惜性命。所以诸天和住在其中的，你们都快乐吧！只是地与海有祸了，因为魔鬼知道自己的时

① 选自 R. Guardini: *Der Herr* —— *Betrachtungen ueber die Person und Das Leben Jesu Christ* (《主：对耶稣基督一生的考察》), S. 622-649, IM Werkbund-Verlag Wuerzburg 1961. (第12修订版)

瓜尔蒂尼 (R. Guardini 1885—1968)，出生于意大利的著名德国天主教神学家，文学批评家，慕尼黑大学天主教世界观教授。

候不多，就气忿忿的下到你们那里去了。龙见自己被摔在地上，就逼迫那生男孩子的妇人。于是有大鹰的两个翅膀赐给妇人，叫她能飞到旷野，到自己的地方躲避那蛇，她在那里被养活一载二载半载。蛇就在妇人身后，从口中吐出水来像河一样，要将妇人冲去。地却帮助妇人，开口吞了从龙口吐出来的水。龙向妇人发怒，去与她其余的儿女争战，这儿女就是那守上帝诫命、为耶稣作见证的。”（启，12，1-17）

一幅波澜壮阔的画面！天上的妇人形象，身披太阳、脚踏月亮、头戴十二颗星星镶成的冠冕。具有深远意义的新的生命就要诞生。龙在窥视，企图吞食她；可是众神威力无比，拯救这一生命。我们旋即领悟了画面的涵义：这里所展示的显出是耶稣基督的诞生，整个造物都在翘首以待。敌人想扼杀他；但是，他受到神的护佑。或许可以联想到希律王的迫害，或者联想到基督童年在埃及被“护养”的那段时光。接下来的含义似乎有些变化，妇人不仅是耶稣基督的母亲，而且还是伟大的圣母，是教会；她那些被龙迫害的孩子则是信徒。

到此为止，画面尚不难理解。耶稣基督诞生的画面刚好出现在此刻、在末日的殊死较量开始之前，其含义显而易见。我们较难理解的大概是这一事件的报道方式。为什么作为天上的异象？妇人身披太阳，为月亮所负载，头上星星环绕，它们试图说明什么？凡是游离于一切可以感觉的变化之外并且超然于人世沧桑之上的，皆以天空为领域。太阳是白日、生命、顶点、显明的秩序和克制的天体。月亮是黑夜的天体，它管辖涌潮的涨落、血液的循环和阴间。星星是静止、发光的图像，按照古老的信念，它们拥有决定命运的权力……降世为人的事件与这一切有什么关系呢？

我们还可以联想到那些在许多民族中一再出现的神话，依照这些神话，人类在圣灵那里找到了仁慈，连同其命运一道被升上

天空，并被改造为一个星座。人类和人类的遭遇及其易受伤害但却充满意义的境况中的这一线生命在那里变为永不消逝的图像，而今它缓缓地运行，脱离了一切历史，继而自己决定历史……我们不能把启示录中耶稣基督的诞生及其场面解释为古代的神话，这大概不需要特别说明。这里恐怕仅仅为了指出画面所在的空
间，以及它所具有的特性和威力。

耶稣基督，他在拿撒勒诞生，在巴勒斯坦生活——传教、受难、死亡并复活，作为世界的星辰君临世界，永放光芒；他普照一切造物并实行他的统治；他对于一切存在之物是“异象”，是典范、意义、标准和秩序。上述一切意味着什么？救世主的生存并不属于心理、伦理和宗教体验的范围，而是与存在相关。这并不限制在人类历史的范围，而是以世界为目标。救世主的存在具有整顿那种创造事物的力量的性质；他的事业则类似于世界被置入存在的那一过程。尽管“纯粹的”基督教信仰恼怒万分，我们仍要斗胆声言：这一切表达了基督的宇宙性。

我们对此有两条证据：约翰福音的开篇以及哥罗西书和以弗所书的开始；这两个文本使对基督的任何一种“纯宗教的”解释陷入难以解脱的困境。按照约翰的说法，基督是道。一切都在他的身上找到自己的终极意义；一切通过他成为真实。他之所以进入这个世界，是为了充当它的光和太阳。若要理解这些想法，必须把它们置于心灵与宇宙、个人的深度与世界的广度、经历与存在以及观念与世界本质之间，然后加以审视。就是这么回事，歪曲毫无意义。保罗持有相似的观点，他说，基督先于一切造物而生。一切都通过他被创造出来；一切都在他的身上获得存在并为他而存在。对于天上、地上和地下的一切他都无所不在、无所不知，他将一切——他的身体的一切、教会的一切——合为一种神秘的统一，这里不仅是观念、经历、认识、伦理，而且是存在、

真实、世界、正在形成的新的造物。这一切同样显示在天上的大异象中。

我们难道不会因为上述观点远离福音书的质朴含义和耶稣的单纯真实吗？这难道不是世界神秘主义和形而上学吗？我们切莫心惊胆战。什么是“福音书的质朴含义”？什么是“耶稣的单纯真实”？福音书的含义绝非持异议者所理解的那样“质朴”。耶稣也绝非持异议者所想象的那种“单纯的形象”。在这一切的后面有一项教条，一项出自近代人的教条，它断言真正的基督教事业是虔诚的人性。然而，福音书与此大相径庭。为了使福音书符合教条，就必须将它们作为教会神学的产物和宗教史的影响等等逐一剔除。这样一来，上帝的启示和信仰还有什么意义呢？于是，我们人类确定了什么是基督教的事业；拯救遂化为一场泡影，因为基督经由我们装点，他不再拯救，只不过证实我们的意志而已。如此看来，唯有一种态度符合上帝的启示：心甘情愿地去倾听，去学习。耶稣基督是谁？他便是自上帝的启示中显身的那位。上帝的启示何在？在圣经里，在它的整体联系和每一部份里。圣经是什么？是教会向我们呈献之物。如果我们不愿有损于整体，我们便无权擅自删减。圣经的每一个陈述，基督的形象所显示的每一个新的特征不过暗示一个要求，即完善我们心目中的基督形象，倘若必要，则从根本上加以改变。如果我们觉得它面目会非，如果它逾越了我们的极限，那便是具有转折意义的经验，那便是跪倒和祈祷的时刻终于来临。

倘若他果真这般强大无比，存在于开端和终端，在历史和永恒中，内在于我们又超越于我们，在心中和天上，那么，他是否可能被否定，被亵渎——尤其不可思议——抑或被忽视，被遗忘？这是可能发生的，甚至犹有过之。也有这样的可能，上帝是本来的存在者，是绝对的意义和真实，而人类声称：“上帝死了！”

人类可以装作好象上帝并不存在。它可以如是表现，评价和行动，仿佛只有它自己存在，人类、以及动物、树木和地球。同样可能，人类有一个活的灵魂，由它构成，乐于斯，哀于斯，却声称没有什么灵魂。这一切皆有可能；因为观察、思考和坚信以及面向真实和严肃对待真实乃是人类的生命，为人的意志、观念以及内心深处的见解所支配。人类的否定能力永无止境。

胜利者——审判者——完成者

启示录的事件完全受主的形象决定。读者也许设有立刻意识到这一点，因为形形色色的鲜明形象吸引了他的注意力。可是，一旦他认认真真地回想来龙去脉，就会发现基督本人才是真正的主宰，这一点如此明显，以致无法按照众多的人物形象来划分秘密的上帝启示的过程，全篇以一个人的启示开始，他漫步于金灯台之间，书写致教区的公开信。接着出现了羔羊的画面，它一直保持到七印的场面之后。或许还保持到七支长号的场面之后。然后，一系列最后的事件开始了；以天上的大异象，带着圣子的母亲和龙对他们的迫害引入；结尾是山上的羔羊和四周成群结队的选民欢呼胜利的场面。再后是七只盛满大怒的金碗那一幕，以巴比伦大城的毁灭和预言羔羊的鼎盛达到高潮。最后的事件终于来临，贯穿着五个紧密衔接的基督幻景……现在该把话题转向它们了。

“后来，我看见天开了。看哪，有一匹白马，骑马的那位称为‘真实’和‘可靠’；他根据正义来审判和作战。他的眼睛像火焰，头上戴着许多冠冕。他身上写着一个名字，但是除了他自己，没有人知道那是什么意思。他所穿的袍子染满了血。他的名字称为‘上帝的道’。天上的军队骑着白马，穿着洁白的麻纱衣服，跟随着他。从他口中吐出一把锋利的剑；他要用这剑来击败

列国。他要用铁杖治理他们，并且要在全能上帝那急怒的榨酒池中榨出烈酒来。”（启，19·11—15）

约翰看见天上的门打开了，上帝的特权。新的神秘的事件即将来临。

骑白马的骑士是基督。他战无不胜；用“出自他口中的”剑——他的“话语”……基督是圣父永恒的“话语”。他以形象和手势、行动和命运说话。上帝是谁通过基督是什么得到说明。当他宣布消息，在对手面前出示见证，遣派他的使者，让他的教会说话直到末日，他也以他坚定的“话语”说话。他的这一“话语”是真理：“诚信”和“真实”就叫做主的名字。这一“话语”不为人所信，这怎么可能呢？

真理构成生存的基础和精神的食粮，然而在人类的历史范围内，它却与强力分道扬镳。真理有名，强力有势。真理缺少直接的强力；越是崇高的真理越明显。寻常的真理还具有强力，因为欲望和必需尚可证实它；我们不妨想一想那些直接关系到我们的生存需求的真理。真理所属的层次越高，其直接役使力越小，精神就必须更加自由地向它开放。真理越是崇高，越容易被粗暴的现实排斥或者被视为笑柄；它也就越加依赖精神的骑士风度。

以上所述适用于所有真理，从某种极其特殊的意义上讲，也适用于至高无上的真理——它受到“厌恶”的威胁。一旦它来到世界，它便让全能从自己的王座上降尊退下，而以软弱的“奴仆”身份出现。不仅因为它们位居至尊，按照我们讨论过的法则在强力方面注定最为卑微，而且因为它来自上帝的慈爱，召唤身负罪孽的人类的返归，并且恰恰以此激怒人类。因此，可能发生约翰在其福音书中讲到的情况：“道就是生命的根源，这生命把光赐给人类。光照射黑暗，黑暗从来没有胜过光。……道在世上，上帝藉着他创造世界，而世人竟不认识他。”（约，1.4—5，10）总有一天，真理和强力将合而为一。真理将拥有与其作用和价值相称的

强力。真理的意义越深远，其统治越强大。骇人听闻的事变！一切精神追求的实现！上帝的无限的真理：无限的强力。上帝的至高无上的真理：至高无上、震撼人心、移山倒海、征服一切的强力。它将爆发、蔓延、主宰一切。

这一切将怎样发生？通过基督的“话语”。通过他的“话语”，他将在历史的最后一刻说话，他的“话语”将永垂不朽：作为法则、空气、最终的生存的光。在他的第一句“话语”里，真理是软弱的；软弱，一如他自身，以致黑暗可以对它置若罔闻。在他的第二句“话语”里，真理变得如此强大，一如其意义，而这便意味着全能。对于不喜欢真理的人不啻可怕的事变。我们身上不喜欢真理的一切，将不再有任何空间。现在谎言还能存在，因为真理软弱——如象罪孽还能存在，因为上帝放任不可理解的能使意志放弃他的空间。现在还有迷途和欺骗的自由，“一段短暂的时光”——如此短暂，一如基督的来临“即刻”就要来临。只要真理变为强力，谎言将无处容身，因为一切都为真理所占据。谎言将从存在中被驱逐，仅仅以一种无以名状的形式存在：罚入地狱……可是，对于喜欢真理的人，对于我们身上渴慕真理的一切该是何等的解救！他将象一个濒于窒息的人，而今一下呼吸到用之不竭的纯洁空气。一切存在物将朝气蓬勃、自由而美丽。是的，美丽，因为正如阿奎那所说，美丽乃是变为真实之真理的光辉……基督成就了这些，这是他的胜利，靠他“口中之剑”赢得。

“接着，我看见一个白色的大宝座和坐在上面的那位。天和地都从他面前逃避，再也看不见了。我又看见死了的人，无论尊贵卑微，都站在宝座前。案卷都展开了；另外有一本生命册也展开了。死了的人都是照着他们的行为，根据这些案卷所记录的，接受审判。于是，海把死人交出来；死亡和阴间也把所拘禁的死人交出来。这些人都照着他们的行为接受审判。死亡和阴间也被扔进火湖里。凡是名字没有记录在生命册上的，都被扔进火湖

里。”(启，20.11-15)

我们必须将前面几篇福音书中的审判辞置于这幅场景之前。它与它们同属一个整体，构成其最后的巅峰。有几处尤为它所独具。例如这幅画面：白色的大宝座高高耸立，光芒四射，摄人心魄；“坐在”上面那个人的“话语”，没有挑明，仅以含有敬畏的简单暗示带过；最后是那段描写复活的强有力的文字，大海、死亡和阴间怎样交出它们的死者，以致众生汇聚于宝座之前，听候发自那两本案卷的审判——一卷记载罪愆，一卷记载上帝施舍生命的仁慈意志……最为重要的则是关于神圣的容貌的描述：在它面前，天地都逃避，再也看不见了。这便是将其强力注入真理的那个人的力量。审判。审判者考验一切存在物的冲撞。永恒的圣者以启示录向历史进攻。他震撼世界。他彻底打破了世界的稳定，打破了世界的存在的宁静，如此迅猛，以致天空和大地“逃避”；被抛出存在之外，被视为不存在。这时它们之中的善恶便暴露无遗——直至有创造力的仁慈重新攫住它们，将其纳入新天和新地的形象。

于是，我们也将复活，被置于宝座之前。我们赖以立身的一切支柱都将消失。一切外壳、堡垒、武器。一切尘世的监护人和旁人。一切权力、荣耀、事业、成就以及一直有助于我们的事物都不得临近真理。这一切都将在审判者内聚的强力面前毁去、逃离、飞散。我们将扪心自问，我们是否还存在。将不会开辟一个地方收容我们自己的存在。创造我们的强力将检验我们是否真实。但是，只有发自真理和正义、出自信仰和爱的人才真实的。所以，我们的真实颇成问题。我们将感受到虚无怎样掠走我们。唯余我们裸露的良心在那里，在上帝的目光下。但愿他的怜悯会挽留我们！

胜利者——审判者闪现出来了。接着羔羊再次出现，作为永

恒之城的丈夫。以后将会谈到他。再往后是：“天使对我说……不义的，叫他仍旧不义。污秽的，叫他仍旧污秽。为义的，叫他仍旧为义。圣洁的，叫他仍旧圣洁。看哪，我必快来。赏罚在我，要照各人所行的报应他。我是阿拉法、我是俄梅戛、我是首先的、我是末后的。我是初、我是终。”（启，22.6-13）

他是“初和终”。他即无始之始，且永远存在。一切通过他被创造，他完成一切。

在“终”的时候，每一冲动将被澄清，每一念头、每一话语、每一行动。首先，内心的见解将会公开；以及在内心深处，论真心实意，这个人过去对待上帝的启示及其意志的方式。如果他最终有了信仰，愿赴使命，全心向善，他是那位“他^①所喜悦的人”（路，2·14）。那么，基督将从他内心深处的善良出发使他实现。基督将从他的内心深处出发重建他的整个一生，即他的所作所为和他的经历。什么也不会失去。一切都将从那里实现。从他的自我的根本特性出发，他将被完成，被化为他永恒的形象，以便他能这样活在上帝的身边……如果他最终背离上帝，拒绝信仰，桀骜不驯，那么，他的所作所为和他所经历的一切将由此最后确定。他依然是一个永恒的怪物，过着永恒的“非生”——“第二次的死”。

这是准确无误的完成。一切假象都被撕开。一切不纯真、不相关的都会脱落。只有真理还存在。出于永恒的仁慈天意以及自己最深沉的意志，一个人是什么，他就会成为什么，不差毫厘。结果的产生与一切相关，哪怕隐讳至深。人将完全成为他自己、他的行动、他的观念。最终的自我统一将会建立。当人毫无庇护地与上帝相遇时，他将完全而且最终地获得自己。在人间尘世他只是拥有自己；因此，他可以欺骗并逃避自己。在那里他就是他

① 系指上帝。——译者注。

自己，同一而且公开。他不必再渴求自己。不必再反思自己，不必再追问自己。从上帝那里出来，他便是他的生存的真实结果赋予他的模样，没有一丝隐晦的阴影。他将永远保持这样。可是，“要他保持”这样的说法是错误的；假如这样，恐怕还会有时间存在。他是这样，不折不扣。至此，造物遂告完成。

然后还有一段话，秘密的上帝的启示以此告终：“我耶稣差遣我的使者为众教会将这些事向你们证明。我是大卫的根，又是他的后裔，我是明亮的晨星。圣灵和新妇都说‘来’！听见的人也该说‘来’！口渴的人也当来，愿意的都可以白白取生命的水喝。我向一切听见这书上预言的作见证、若有人在这预言上加添什么，上帝必将写在这书上的灾祸加在他身上，这书上的预言，若有人删去什么，上帝必从这书上所写的生命树和圣城，删去他的份。证明这事的说，是了。我必快来。阿门！主耶稣阿，我愿你来。愿主耶稣的恩惠常与众圣徒同在。阿门！”（启，22.16-21）后面还将谈到这段话的某些内容。这里，我们只关心其中一点：主的新的也是最后的画像，它怎样以“耶稣”的名义揭开。壮丽辉煌的画像！巨大的幻景交相辉映：漫步于金灯台之间的那个人的形象，羔羊，星辰妇人怀中的男孩，胜利者，审判者，完成者；永恒的威严和神圣的秘密的画幅。如今，这一切尽被纳入质朴的人性和“耶稣”这一名字的左近——亲密无间。就是他曾经存在于人间；先知跟随过他，并曾依偎在他的怀里。这个耶稣便是讲过的一切。启示录和圣经以这个名字告终。

预 告

灯台之间的人致教区的公开信——先是致小亚细亚的七个教区，但是也写给遍布于世界各地的教会——它们含有认识、评

价、赞誉和威胁。在致以弗所主教的信中写道：“圣灵向众教会所说的话，凡有耳的，就应当听。得胜的，我必将上帝乐园中生命树的果子赐给他吃。”（启，2·7）……致以士每那主教：“你务要至死忠心，我就赐给你那生命的冠冕。圣灵向众教会所说的话，凡有耳的，就应当听。得胜的，必不受第二次死的害。”（启，2·10-11）……致以别迦摩主教：“圣灵向众教会所说的话，凡有耳的，就应当听。得胜的，我必将那隐藏的吗哪赐给他。并赐他一块白石，石上写着新名。除了那领受的以外，没有人能认识。”（启，2，17）……致以推雅推喇主教：“那得胜又遵守我命令到底的，我要赐给他权柄制服列国。他必用铁杖管辖他们，将他们如同窑户的瓦器打得粉碎。像我从我父领受的权柄一样。我又要把晨星赐给他。圣灵向众教会所说的话，凡有耳的，就应当听。”（启，2，26-29）……致以撒狄主教：“凡得胜的，必这样穿白衣。我也必不从生命册上涂抹他的名。且要在我父面前，和我父众使者面前，认他的名。圣灵向众教会所说的话，凡有耳的，就应当听。”（启，3，5-6）……致以非拉铁非主教：“得胜的，我要叫他在上帝殿中作柱子，他也必不再从那里出去。我又要将我上帝的名，和我上帝城的名，（这城就是从天上从我上帝那里降下来的新耶路撒冷）并我的新名，都写在他上面。圣灵向众教会所说的话，凡有耳的，就应当听。”（启，3，12-13）……致以老底嘉主教：“看哪，我站在门外叩门。若有听见我声音就开门的，我要进到他那里去，我与他他与我一同坐席。得胜的，我要赐他在我宝座上与我同坐，就如我得了胜，在我父的宝座上与他同坐一般。圣灵向众教会所说的话，凡有耳的，就应当听。”（启，3，20-22）

这些句子自身充满了如歌如泣的画面。它们打动人渴求生命、价值和幸福的内心。随即可以看出，它们都是针对有朝一日的实现：针对耶稣命名的永恒的生命，针对天上的宝藏，贵重的

珍珠，亦即针对与上帝的联系。

生命树表达了战胜死亡的生命力，这种生命力被允诺给第一个经受住考验的人。生命的花环中洋溢着信仰胜利的喜悦。掩藏的吗哪是上帝对人类的圣洁的自我表示。写有名字的白石板指上帝对人类的召唤：上帝在自己爱的絮语中降世为人。对异教徒的权力意味着统治权，授予那些面对上帝的敌人的威逼、忠诚不屈的人们。晨星、黎明是被完成者身上吉祥的星象。白色的服装装饰永恒的节日。天国的选民被印上一个名字，它记在生命册上，由上帝及其天使命名。基督的上帝的殿的柱子，表示经受住考验的人被砌入上帝的永恒建筑，共同承受它，再也不会被拆出神圣的形象。写在柱子上的上帝的名是上帝自身，他神圣的命名赋予选民真实的本质。坐在宝座之上则说明他获准参与基督升天。这就是永恒的神意的预言。

预告的这种语气贯穿整个启示录。那些处于困境和斗争之中的人们被一再告知：“坚持下去！保持忠诚！争取胜利，最高的实现终将属于你们！”

与此相联系的是另一条同样贯穿整个启示录的线索：处处显露的尊贵。

我们刚一一开始就听说了七个金灯台，又高又大，威风凛凛，那人漫步其间，好象一个人子。他腰束金带。二十四位长老头戴金冠冕，手持竖琴，随后换为出自同一贵重金属的香碗。天使被授予金质长号和金碗，他们受命将上帝的大怒从中洒向大地。神圣的尊贵的显明特性由于白色装束和黄金饰品的配合。我们从历史获悉，古人喜爱将象牙和黄金配在一起，以便向他们的神像致以最崇高的表达。这样的宙斯形象想必美得超凡脱俗！这种色彩再现于此。白色的装束，黄金的腰带、冠冕和器皿。

尔后，从这一片珠光宝气中升起了极其荣耀的场景。例如第

四章中坐在宝座上面那个人的幻景：“我立刻被圣灵感动，见有一个宝座安置在天上，又有一位坐在宝座上。看那坐着的，好像碧玉和红宝石。又有虹围着宝座，好像绿宝石。宝座的周围，又有二十四位座位，其上坐着二十四位长老，身穿白衣，头上戴着金冠冕。有闪电，声音，雷轰，从宝座中发出。又有七盏火灯在宝座前点着，这七灯就是上帝的七灵。”（启，4，2-5）整个是一片宝石之光，将那副容貌掩藏；宝座四周一幅幅画面交替出现，烘托出一派荣耀的气势……第二十一章中圣城的景观使我们真正经历了一次对尊贵的巡礼。城由黄金铸成，黄金灿若晶莹的玻璃。街道铺满透明的金子。十二道城门由十二颗完整的珍珠组成，城墙由数以十二乘方的宝石砌成。数目之巨只可想象，难以目测。即使将启示录丢开，眼前仍旧金辉闪耀；这就是尊贵在感觉中的魅力。它与我们前面谈到的预告不无相关：灼灼四射的光华确保其未来的实现。

此外尚有第三者相属：启示录的群体。这个词并不是指个体毫无关联的堆积、乌合之众、大杂烩，准确地讲：是众军、合唱团、强大的生命的总体形态，它们将个体连接为整体。

譬如，我们在第五章听到关于羔羊的情况，在他宝座周围汇聚着天使：“数目有千千万万”（启，5，11）。也就是说多到不计其数，因为这些数目是古人习惯表达的极限数目，古人的思维不是引向无限的延续，而是引向富有意义的最高量度。然后，走向天使的有：“在天上、地上、地底下、沧海里和天地间一切所有被造之物。”（启，5，13），从他们口中发出无限的赞美……第七章我们听说了来自神圣的民族的所有十二个支派的“受印的数目，有十四万四千”（启，7，4）。十二是换算数；它被乘以十二，再以千为单位表现出来，对于古代人的感觉是囊括一切的总和——当幻景持续、群众涌现时，数目再度扩大，它“没有人能数过

来，是从各国各民各方来的，站在宝座和羔羊面前，身穿白衣，手拿棕树枝”（启，7，9）。我们只能在心里感觉这些众军，他们身着白衣，手中挥午着棕树枝，蔚为壮观。从他们的口中也有颂歌飞扬……随后，羔羊再次站立在锡安山上，他身边有十四万四千人，他们步步跟随。他们唱一首“新歌”；它从新的生命、新的心灵升起（启，14，3）……第十九章谈到“群众”；他们的赞歌的声音“好象众水的声音、大雷的声音”（启，19，1和6）……然后天堂开了；白马上骑士出现，身后跟随着天上的众军；他们也骑着白马，穿着白衣。

于是，合唱团、人群、众军、民众、嘹亮的赞歌、汹涌的波涛和轰鸣的雷声贯穿整个启示录。公开信的预言针对个人。预言总是声称：“得胜的……”预告瞩目于那个“你”；瞩目于他独特的存在和命运——包括他个人的那些罕见的画面，如像去赴亲切的聚餐的画面，或像写有名字的白石板的神奇画面，除了上帝和接受石板的人之外无人识得上面的名字。大概会有这样的情形，一个人非常尊崇另一个人，他会以自己最深沉的爱的声音为他取一个特殊的名字，这个名字就表达了对方的本质打动他的东西。他当然不愿意让这个名字公开；它只应当存在于他与他的“你”之间。石板上记着名字，上帝用它来创造性地说出为他所爱的人类的本质。这便是启示录的保留。与此相反，人群中没有什么保留的东西。那里不是个体，而是伟大的总体生命。可能其中的每一个人是个体，每一个人在他祷告时获得白石板；但是，他们组成一个单一的运动、一曲颂歌，这便是这里所必需的。这也是充裕，并且与我们讲过的预言和尊贵融为一个整体。

在启示录中统摄着某种无限的东西；它呼啸，它威逼，它上升。无限的生命骤然来临，永恒的生命，为时间之中的有限生命所接受，并为它的向往所呼唤。神圣的来自上帝的生命。公开信一再呼吁：“圣灵向众教会所说的话，凡有耳的，就应当听。”这是

出自圣灵的生命。不是出自理智，一切都是可见的真实、身体、事物、世界。勿宁说是出自至高无上的圣灵，它促成了复活与转变。出自那种圣灵，它浸透于新的造物之中，为激动的心灵所感知。

一切都引向基督。他发出公开信。他馈赠实现。在本书结尾讲到：“圣灵和新妇都说来。”——这是圣灵“亲自用说不出的叹息、替我们祷告”（启，22.7 和罗，8.26）。珍奇的瑰宝涌向基督。圣城将自己的荣耀奉献给他，仿佛装扮一新的新妇迎向自己的丈夫。合唱团簇拥着他，众军跟着他。

圣灵和新妇

圣城耶路撒冷的宏伟景象结束了这一组启示录的幻景。在第二十一章和第二十二章可以读到：“我被圣灵感动，天使就带我到一座高大的山，将那由上帝那里从天而降的圣城耶路撒冷指示我。城中有上帝的荣耀。城的光辉如同极贵的宝石，好像碧玉，明如水晶。有高大的墙，有十二个门，门上有十二位天使。门上又写着以色列十二个支派的名字。东边有三门，北边有三门，南边有三门，西边有三门。城墙有十二根基，根基上有羔羊十二使徒的名字。对我说话的拿着金苇子当尺，要量那城，和城门城墙，城是四方的，长宽一样。天使用苇子量那城，共有四千里，长宽高都是一样。又量了城墙，按着人的尺寸，就是天使的尺寸，共有一百四十四肘。墙是碧玉造的。城是精金的，如同明净的玻璃。城墙的根基是用各样宝石修饰的。第一根基是碧玉，第二是蓝宝石，第三是绿玛瑙，第四是绿宝石，第五是红玛瑙，第六是红宝石，第七是黄碧玺，第八是水苍玉，第九是红碧玺，第十是翡翠，第十一是紫玛瑙，第十二是紫晶。十二个门是十二颗珍珠，每门是一颗珍珠，城内的街道是精金，好像明透的玻璃。

我未见城内有殿，因主上帝全能者，和羔羊，为城的殿，那城内又不用日月光照。因有上帝的荣耀光照，又有羔羊为城的灯。列国要在城的光里行走。地上的君王必将自己的荣耀归与那城。城门白昼总不关闭。在那里原没有黑夜。人必将列国的荣耀尊贵归与那城。凡不洁净的，并那行可憎虚谎之事的，总不得进那城。只有名字写在羔羊生命册上的才得进去。天使又指示我在城内街道当中一道生命水的河，明亮如水晶，从上帝和羔羊的宝座流出来。在河这边与那边有生命树，结十二样果子，每月都结果子，树上的叶子乃为医治万民，以后再没有咒诅。在城里有上帝和羔羊的宝座。他的仆人都要事奉他，也要见他的面。他的名字必写在他们的额上。不再有黑夜。他们也不用灯光日光，因为主上帝要光照他们。他们要作王，直到永永远远。”（启，21，10-22，5）

这里谈到一个典范。对于古人，城市的形象是至高无上的表达。特别是在以希腊方式感受的人看来，明确限定的意义更甚于无限和过度。即使表达生存的整体，他也不用无限的万有概念，而用宇宙的概念，用井然有序和完美赋形的概念。所以，他的心目中城市尤胜于难以计数的国家和民族。城市位于它所控制的疆土之中；拥有各式各样的建筑，为线条明快的城墙所环绕，牢不可破，充满活力，物产丰富，百业兴旺，同时法制明智而公正——这幅画面表达了基督教信仰所追求的典范：被拯救的生存。耶路撒冷城的画面也在这里插入，它曾经是拯救史的中心，圣殿的场所和上帝的荣耀之所在；它被预言将永远存在；不得不因其人民的不忠诚而毁灭，但是在精神上复活于教会的新耶路撒冷。这幅画面通过最后一章谈到的无穷宝藏达到无可言喻的境界。这座城市充满了无以复加的荣耀。无所保留；一切都是公开的。它没有殿；一切都是殿。上帝的内向性本身筑成了包容一切神圣的空间。它既不需要日光，也不需要月光。荣耀的光华照耀着，并

且显示约柜之上上帝的现时呈现。一切民族奔向它。造物的财富归于它。任何不公正都无法进入那城。生命水的河穿城而过，天国之树立在两岸，每月结果，充裕富足。上帝的面容在那里公开，他永恒的名字、他神圣本性的表达像一枚印章烙在它的民的额上。

这幅画面涉及生存的最终意义，涉及希望的寄托；涉及终将形成的东西——新的造物。新的造物始于耶稣基督的有生命的存在。当他降世为人时，在他的身上展现出开始。如果要问什么是拯救，我们必须回答：耶稣基督。是他自身，是他源于仁慈、立身于上帝之爱的生存。然后，这个开始显现在基督的每个信仰者身上。约翰在其第一封书信中说：“你看父赐给我们的是何等的慈爱，使我们得称为上帝的儿女。我们也真是他的儿女。世人所以不认识我们，是因未曾认识他。亲爱的弟兄呵，我们现在是上帝的儿女，将来如何还未显明。但我们知道主若显现，我们必要认识他。因为必得见他的真体。”（约，3.1-2）

在每个信仰者的身上生存重新开始，因为他参与了最初的开始——基督。每个人的身上都奔流着新的荣耀的泉源。如果人们认真地对待这句话，那么，要相信它并不容易。我们身上和我们身边的一切都与它矛盾。每个人都可以否认它，而且，理由充足。他可以指出，最强大的力量和最伟大的成就另在别处。他可以向我们提出严重的问题，“被拯救者是否确有另一副模样？”但是，我们并非因为我们自己而坚持这一“天方夜谭”，而是出于上帝的启示接受它。对此充当证据的不是从我们得出的我们是什么的答案，而是上帝的“话语”。他还必须相信出自上帝的基督自己的形象，并且坚持这一信念，不管他所经历的一切怎样否定这一点。这是约翰的观点，他认为我们自己的存在仍然被掩藏着——不仅对他人，而且对我们自己。可是内心的荣耀已经初露端倪，

并将克服一切软弱成长起来。

保罗却认为，对这种正在形成的荣耀的预言，不仅关系到我们人类，而且关系到整个受造物。他在罗马书里写道：“我想现在的苦楚，若比起将来要显于我们的荣耀，就不足介意了。受造之物，切望等候上帝的众子显出来。因为受造之物现在虚空之下，不是自己愿意，乃是因那叫他如此的。但受造之物仍然指望脱离败坏的辖制，得享上帝儿女自由的荣耀。我们知道一切受造物，一同叹息劳苦，直到如今。不但如此，就是我们这有圣灵初结果子的，也是自己心里叹息，等候得着儿子的名分，乃是我们的身体得赎。”（罗，8，18-23）这里又是内心的开始，在人的身上正在形成的荣耀——只是不会说话的造物跻身于这一形成的空间，以便让形成也带上它们。从这个形成出发，内心的开始遂发展到整个物的世界。某物成长，成熟，为人们见到的东西所遮蔽，朝着公开的那一天。

所有这一切都表达在圣城的画面上。

这就是新的造物，它通过每个人的生命，通过历史的进程，通过世界形成的一切转变，从开始——开始即基督——中成长起来。启示录说：“我又看见一个新天新地，因为先前的天地已经过去了，海也不再有了。我又看见圣城新耶路撒冷由上帝那里从天而降，预备好了，就如新妇装饰整齐，等候丈夫。我听见有大声音从宝座出来说，看哪，上帝的帐幕在人间，他要与人同住，他们要作他的子民，上帝要亲自与他们同在，作他们的上帝。上帝要擦去他们一切的眼泪。不再有死亡，也不再有悲哀、哭号、疼痛，因为以前的事都过去了。坐宝座的说，看哪，我将一切都更新了。又说，你要写上，因这些话是可信的，是真实的。”（启，21，1-5）

第一个天地完结了，海不复存在。一切都充满了自己的时间，过去了，但是没有任何走向基督的东西会失去。一切都更

新。不是通过魔幻，而是通过神的创造；它在基督的复活中开始了。至高无上的圣灵将耶稣的身体和灵魂，他的整个属于人的存在从死亡升入神的生命。基督的人性被纳入他的神性，他的神性在他的身上变为公开。在复活者的身上不再存在内部与外部，而只有爱之中的纯粹生存。爱却是圣灵。这个秘密在每个属于基督的人身上延续下去。他将复活，“改变形状、和基督荣耀的身体相似”，正如保罗所说（腓，3.21）。他的经历和他的所作所为将化为永恒，存在于那个身体之中。同样的秘密延续到造物那里，使新天新地复活：“看哪，我将一切都更新了。”

画中有一个神奇的运动：“我看见那由上帝那里从天而降的圣城新耶路撒冷。”（启，21，10）它“从上帝那里降下”。这不是从高贵到卑微的降下，而是具有类似于下述说法的性质：“旭日初升，阳光从山上流泻下来”，或者“国王走下王座的台阶”。这是威仪、慈爱和秀美的降临。这种降临宛如启示录画家马蒂亚斯·格吕内瓦尔德的描绘，在伊森海姆祭坛上，天使和光焰从高高的天上落向端坐的圣母；奔流不息的幸福和美的浪潮。

接着，画面上出现了不可名状的变化：“我又看见圣城新耶路撒冷由上帝那里从天而降，预备好了，就如同新妇装饰整齐，等候丈夫。”（启，21，2）荣耀在这里变为纯粹的爱。整个受造物怀着虔诚的使命感迎向基督。新约全书几乎从未谈及这种“竭诚”的事物。我们在保罗那里发现几处暗示；如果仔细搜寻，在约翰那里亦然——仅此而已。这句话最为公开。整个新的受造物将存在于爱的状态。在启示录的结尾写着：“圣灵和新妇都说来。”一句充满无限向往的话。圣灵这样说，新妇也这样说。新妇即是受造物，它一度自那一开始被植入爱，现在它的爱苏醒了。但它正是出自圣灵去爱。圣灵导致转变、“竭诚”和公开。这里在人间，我们说“内部”灵魂里、情感里、心里，以及“外部”事物中、事件

中、在宇宙空间。这一区别将被纳入一个新的统一。身体将不再是仅仅在外部，灵魂不再是仅仅在内部，而是灵魂将公开，身体将内向。于是，事物、树木、动物、大海、星辰、世界也将不再是仅仅在外部，而且在一个心的空间，它将一切包容于一个我们俗人现在还不能想象的统一体——受造物并没有不成其为受造物，上帝也没有不成其为上帝。可是，我们总有一天能够想象它，以“基督的理性”——按照使徒行传的说法我们被授予了共有的资格。“神人”（der Gottmensch）的心将成为一切赖以存在并活动的空间。那一内部曾经不得不生活在如此可怕的孤独之中，无人认识，甚至为圣父所遗弃，它终将胜利。一切存在之物将存在于它之中，而丰富的内心世界将渗透一切，变为公开。一切都将公开；成为光。将不再有内部和外部，只有现时呈现。而爱的现时呈现，爱作为被造物的状态、内向性和公开性的合一：这便是天堂。

基督成就了这一切。他在启示录中显露的最后一个形象是：作为那个一切皆为其新妇的人。从他发源出每个人身上的开始。从他引发了新的形成的圣灵。转变朝着他发生。进入爱的运动的造物朝着他走去，好像妩媚的新妇朝着丈夫走去。

当这一切基督的形象过去之后，当他以下列形象显露之后——他漫步于灯台之间；他坐于宝座之上；他作为羔羊立于山巅，数不胜数的人群簇拥着他；作为天上的星辰异象和白马上骑士——在这一切之后，画面的优势汇集于那个名字的质朴的内向性之中，那是他过去在人间被授予的名字：“我耶稣差遣我的使者为众教会将这些事向你们证明……”

“证明这事的说，是了。我必快来。阿门。主耶稣啊！我愿你来。”

这里，我们首先探究了主的生命的起源，然后了解了他的童

年、他在拿撒勒那段默默无闻的时光以及他对公共生活的干预。接着是公共活动的开始，他众多的预告和这个无限的可能性：上帝的王国将以公开的形象出现并改变一切。它落空了，因为那些盟友拒绝服从，首先是当权者，然后是民众；而可能性的实现取决于他们的信仰。我们追随了这一危机，目睹了耶稣怎样坚持拯救的意志，并且怎样在此之后通过受难的道路实现这一意志。我们试图领会在此期间发展起来的某些宝贵的学说和作用，尔后看见一切都毁于痛苦和死亡。

伴随着复活，从直接的世俗生命中升起了圣灵的生命。基督去而复归。他自己通过丰富的圣灵过渡到一个新的生存形象，而且在同一圣灵中创造了一个新的空间：基督丰富的内心世界，在个人也在教会身上。他在那里走向人类，在那里生活并完成了第二次创造。

然后，最后的事物发生了。主从精神世界崛起，并庄严地坐在圣父的右首。同样是他投身于时间，直到他结束时间那一时辰的来临。我们最后听说了这一结束：听说了审判和跨入永恒。还是他——基督、还是他将他的人民、被拯救被完成的受造物引向天国之父。上帝的王国本来可以到来，但却未曾获准；从那时起，它悬而未决，始终只能在个人或少数人的诚愿中达到，一再受到市俗的和邪恶的王国的挑战——它现在来到了。基督胜利了，成就了它；让它如愿以偿；完成了，使它成为生存的典范。现在一切都是“王国”；一切和一切的一。

在研究过程中，我们给予许多问题和异议以存在的权利。我们清楚地知道，本源的东西不能靠理智识别，只能在顺从的信仰中领会，而信仰本身就是更高级的生命的“智慧、理智和科学”。因此，我们从未试图证明本源的事物，而是致力于让上帝的启示自由地显现，并且正确地认识它。假如有内心的抗拒萌发，我们

并不堵它的嘴，而是鼓励它讲出来，再寻求答案。所以，在此结束之际，也应该提出一个关系到整体的问题：诸如上面这些以粗略的线条勾勒的事物可能存在吗？一个人可以谈出这些事物，这个人的存在是可能的吗？

一旦这样提出问题，就已经给出了答案。答案成立的前提清楚地出自于问题本身，那便是：只有在人看来可能的东西才可能在历史上存在。倘若如此，那么这里声称的事物自然不能存在。所以，这里涉及的只能是由玄思和神话精心编织的谎言，它围绕着一个起源的、历史的核心织成。它的意义在于个人、教区的教徒和时代的宗教需要；它不是真理。一切关于耶稣的报道的真实核心只能是一个人的形象和一个人的命运，科学研究的任务是发掘出这一核心，这个观点可以用形形色色的形式，基于形形色色的考虑表述出来；然而，我们打算澄清的是，基督事业的基础和本质总是因它而招致毁灭。有生命的上帝的启示构成了基督意识的起源和内涵，只有当上帝自己说话，他才能够被认识。他在其中说话的本源的话语以及他在其中显身的最终的真实就是耶稣基督。如果说此人是自身强大的上帝的有生命的启示，那么，没有任何批评能够追溯到他以后。因此，人们不能说：这些是可能的标准，即可以或此或彼地否定这个传统形象，而是面对基督只有一种适宜的态度：准备聆听和服从。并非出于理智的不能自主或自我毁灭，而是因为以人的标准批评基督毫无意义。

大概可以对下述说法给出答案，以便刻画出信仰的基督。他当然善良、正确，但与真实的基督毫无关系。他属于宗教意识，属于象征、崇拜和生存探索的范围；与此相反，历史的基督是另一回事。对他的确定有待于科学。随之而来的只应当是第一种说法的重新提出。基督教的信仰拒绝这种信念的基督，如同拒绝那种历史的耶稣。真正的耶稣基督是真正的信仰的耶稣基督。没有他人，信仰之于真正的耶稣基督恰如眼睛之于色彩、耳朵之于音

响。耶稣基督从一开始就转向信仰，不管人类如今怎样回答：以是还是以否，对他有利还是有害。这是一个根本性的事实，完全不需要任何证明——人们至少可以注意到一个奇特的事实，即被科学“历史地”采掘出来的那个耶稣形象完全无关紧要。如果对它不带成见地（这是必要的）、依据有关标准进行检验，那么令人惊讶的是，人们多么希望将那些事实上由它产生的作用强加于它。基督为拯救我们而来。为此他必须告诉我们，谁是上帝，在上帝面前人是什么。不妨这样说，这种认识将为我们打开通往返归之门，给予我们更新自身的力量。谁完成了这一点，他就不能由人来评判；根本不能。一旦人类有可能评价救世主必须怎样或者不得怎样，他就被限制于人类的标准之内，并且自身受到生存的制约，情况正是这样。于是，拯救失去了一切意义。倘若存在拯救，它就有一个准确的表达：在它的宣告者和完成者面前人类评价的专有权终止了。不仅鉴于等级，因为他或许太伟大或太深邃，而且关系到原则，因为他是救世主：一个按照人类可能和相若的标准引事的“救世主”大概不值得信仰。只要谁懂得一点基督教的生存对返归和牺牲的要求是什么，他就明白这个道理。如果真正的耶稣最终归结为一个人——即使是一个多么伟大的人，那么更为可取的是，我们自己为自己寻找穿越生存的道路。

对于基督不存在标准。他自立标准。因此，人的概念和人类——可能的概念不在考虑之列。天才或宗教创始人的概念也如此。神话的概念或者解释生存的图像的概念还是如此。所有这些概念只会引起混乱。对基督而言，不存在任何由我们给出的范畴。对于他只存在一个名字，他的名字，“耶稣基督”，其内涵展示于虔诚的交往和爱的追随之中。

只有从这一点出发，才有可能得出对上面提出的问题的答案。一旦我们以这样的方式看待关于基督的宣告，即唯一适合的信仰的方式；一旦我们放弃从我们出发的评价，从他自身去领会

他，新约全书的每一个陈述就会打开一扇通向他的窗口。因此，基督无法由我们命名。他来自陌生的国度。一个庞然大物，他通过他的使者向我们启示他的本质的这种、那种和其他特性，自己却超越每一种特性和每一个轮廓。他是对福音书的作者谈到的那个人，保罗、约翰、彼得、雅各和犹大都谈到他，每个人的言语都含混不清。但是如果得到这种感觉，他们所说的并不一致，那就是我们的感觉有了误解——倘若不是我们自己误解了——这样有何意图：是要向我们揭示，他，基督是无法被陈述的。所以，各个陈述和图像的表面矛盾预言了对本源的无法概括的统一的洞察——对于理智无法概括、无法把握，对于信仰则十分接近，可以感知，而永恒的表面矛盾则预言了对死后升天的认识。

对待基督要求思想的皈依。不仅要求意志和行动的皈依，而且要求思想的皈依。思想皈依的内容是，不再从世界出发思考基督，而是将基督作为真实和可能的标准接受，并且从他出发评价世界。这种皈依难以认识，尤其难以实行。随着时代的进展，世界生存与之相反的矛盾越明显，参与皈依的每个人（像傻瓜一样）越公开，困难就越大。但是，思想怎样尝试它，真实——它的名字叫耶稣基督——也将以同样的程度展示自己。其他一切真实将由这一真实引导出来：被揭开，同时也被寄予新的形成的希望。

林 克译

[瑞士] 巴 特

受 难^①

耶稣的生活不是胜利，而是屈辱，不是成功，而是失败，不是欢乐，而是苦难。正因为这些理由，它显示人对于上帝的叛逆，以及势必随之而来的上帝对于人的愤怒；但它同时却显示上帝之仁慈，在这种仁慈中，上帝会把人的事当作他自己的事，因此把他的屈辱、失败及苦难，也当作自己的屈辱、失败及苦难，这样，这些再不必是人的事了。

在加尔文的教义问答书中，我们可以在哪一句中读到奇怪的结论，他说圣经中完全没有述及耶稣出生后到“受难”的事，因此在受难以前他的生活中所发生的事情，与“我们救赎的实质”无关。恕我直言无讳地说，加尔文在这里错了。谁可以说，耶稣除受难以外的生活，是实质地与我们的救赎无关呢？那么，它的意义是什么呢？是一种多余的记载吗？我觉得在耶稣全部生活中，都包含有以“受难”二字为标题的事情。在加尔文的学生中，我们获得两位比这位大师看得更清楚的例子，因为在加尔文的学生欧理辉（Olevianus）及乌新纳（Ursinus）所编的海德堡教义问答书中第37个问题问：“‘受难’一语是什么意思呢？”答案是：“意思是指他在世时（尤其是在末了的时候），他的身体与灵魂，会为

① 选自K. Barth: Dogmatics in Outline (《教义学纲要》)，基督教辅侨出版社1963年版，第149—159页。

巴特（Karl Barth 1886—1968），本世纪最有影响的新教神学家，辩证神学代表，巴塞尔大学系统神学教授。

全人类担当了上帝的愤怒。”加尔文的见解，当然可能援引保罗书信及新约圣经的其他书信，使人觉得那些作者们大致上甚少提及耶稣一生的全时间；根据使徒行传的记载，使徒们也似乎令人惊奇地甚少注意到此事。因为他们似乎只注意这唯一的事，即：他被犹太人所出卖，解给异邦人，被钉十字架，而后从死复活。但如果早期教会曾如此集中注意于被钉十字架而复活的那一位，这不应视为排他性的，而应视为概括性的。事实上耶稣之死及复活，是耶稣全部生活的一个缩影，而我应同时在这个缩影中，看见它扩展时的情形。耶稣的全部生活在“受难”的总标题之下。

这是一件极端惊人的事实，因为它所说的完全出乎我们意料之外。耶稣基督，上帝的唯一的儿子，由圣灵感孕，为童贞女马利亚所生，真的上帝之子，也真的是人之子——这对于他的全部生活的显示与“他会受难”的总标题有什么关联呢？在我们意想中的，是与此完全相反的事情，是光荣、胜利、成功、及福乐。现在关于这些事情，我们一个字也听不到，而根据他的全部生活的，就只是他曾受难的断言。这真的就是最后的话吗？我们不能忽视那全部生活是如何结束的：他第三天从死复活。耶稣的生活并不是完全没有将来的快慰和将来的胜利的征兆。这里多次谈到光荣，我们不能置之不顾，这里常常描写婚宴的快乐，我们也不能置之不顾。虽然我们多次听闻耶稣哭泣，从未见他笑过，的确使人惊异，但我们仍然要说，透过他不断经历的苦难，在环绕着他的自然界中，在孩童中，尤其是在他的存在和在他的使命中有一种快乐的闪光。我们曾听见他对于上帝对智者则隐之，对孩童则显之的事实觉得很有趣。而在耶稣所行的奇迹中，有胜利和欢乐。医治和援助是在这里进入人们生活中的。谁在其中工作，似乎已隐约可见。在登山变像的故事中，据说那些门徒们看见耶稣的洁白比世上所能有的任何白的东西更白，那个另外的东西，这个生命的结果——我们也可以说它的开始和根源——已由预见而

成显然可见。本格尔 (Bengel) 谈到复活前的福音时，称我们可以说，所有这些关于耶稣的故事，都有复活的气息 (spirant resurrectionem)，他无疑是对的。此外，我们实际上不能再说什么了。这里有开始时及结束时的气息，一种在其中活动的、胜利的上帝的气息。

但他的生活现实则的确一开始就受难。照马太及路加福音书作者看来，耶稣的童年，他的出生及伯利恒的马槽无疑已是受难的标记。这个人一生都被逼害。他在他的家里是一个被歧视的人——他能作出什么令人不快之论呢！而他在他的国中，无论在政治、宗教、及文化的领域里，都是一个被歧视的人。而他所走的路，是何等明显的失败！他在人群里面，在他的国家的领袖群里面，甚至在对着人民大众，或在他的门徒们的小圈子里的时候，是何等完全孤立及被试探！在这个狭隘的小圈子里面，他还遇到一个卖他的人；而他曾对他说过：“你是那块磐石。”那个人，却三次否认他。最后，那些据说是“都舍弃他逃走”了的，就是他的门徒们。那些民众合口同声高呼：“除掉那个人……钉他十字架！”耶稣的一生都是生活在孤独之中，因此他已经是在十字架的阴影之下了。如果复活的光是在这里或那里出现，就是例外的事，证明那定律：人子定要上耶路撒冷，一定要在那里被定罪，被鞭挞，被钉死十字架——至第三日复活。但那领他到十字架上的就是这支配一切的“定要”。

这是什么意思呢？这不是和我们从上帝成为人身的消息中所期望的相反吗？到处都是受难。我们注意圣经中关于罪恶及苦难的问题，才初次直接和我们接触。当然，我们已经常谈到它。但在字面上，我们则是初次得到一种对于这种事实的指示，即创造者与被造者之间的关系，每一件事情都不是圆满的，而是不法与破坏操权，并使人增加和忍受痛苦。这里是存在物的黑暗面初次进入我们的视线，而不是在谈到上帝是创造者的第一条文中的情

形了。罪恶并不是出现于天与地创造的描述中，而是出现于创造者成为被造物的描述中；这里死亡也远远地成为可见。这种事实至少有这样的意义：一切把邪恶描写为某种程度的独立存在，都要加以斟酌。当后来有些人这样做时，他们对于所有邪恶之出现，都只是和耶稣基督有关一点，多少有所忽略。他会受苦难，他曾使罪恶的性质及人对于上帝的叛逆成为可见。我们知道什么是恶和罪吗？我们知道所谓苦难，所谓死亡的意义是什么吗？在这里我们才知道了。在这里，那些“绝对黑暗”，显露出它的真相。这里有被控告及被刑罚，在这里上帝与人的关系才真正被弄清楚。除了在这里所表示的之外，我们的一切嗟叹，一切人类以为自己所知道的关于他自己的愚昧和罪恶，及关于此世的堕落，一切关于苦难及死亡的思索，都算是什么呢？他，那位真神及真人曾受难。在这个问题上的一切独立的说法——即离开他而单独地来谈——必然会是不适当和不完全的。谈到这种事，除非由这个中心点出发，否则将不是真实的。人可以忍受命运最可怕的打击而毫无感触，正象渡过一场阵雨一样，那是我们今天所知道的。我们对于苦难及邪恶的真正实质漠不关心；因此我们可以再三逃避我们关于犯过和罪恶的知识。只有当我们知道那位真的神和真的人的他曾受难，我们才可以获得正确的知识。换言之，想知道什么是受难，是需要信仰的。在十字架上确有苦难。但其他一切我们所认为苦难的东西，和这里所发生的事比较起来，并非真的是苦难。只有由这一观点，由分受他所受的苦难，我们才能认识在这被造的宇宙中，到处都充满明的、暗的、苦难的事实和其它的原因。

如果我们要看清楚这个“他曾受难”，我们一定要从上帝在耶稣基督中成为人身这一事实开始，他现在定要受难，并不是由于这个被造的世界有什么不完全，也不是由于任何自然的过程，而是由于人及他们对他的态度。从伯利恒到十字架，他是为环绕着

他的世界所丢弃，所排斥，所逼害，最后被控告，被定罪，被钉十字架。这是人对他的攻击，对上帝本身的攻击，是人反抗上帝的叛逆的一种显示。上帝的儿子被否定和抛弃。人们对待上帝的儿子，只能照邪恶的园丁的比喻中那些园丁们的所为，“来的是他的儿子，是承受产业的，让我们把他杀了，产业就归我们了。”这就是人们对上帝亲临的恩赐之回答。对于他的恩典，他只说出一个憎恨的“不”字。那些在耶稣身上弃绝他们的弥赛亚及王的是以色列人。以色列人在它的全部历史中都盼望着这个被应许的领袖，而他是给这种历史以意义、成就和应验的，但那些以色列人，却除了最后把他带给异邦人置之死地之外，不知道有其他更好的办法。耶稣是作为一个由以色列人解给异邦人的囚犯，被罗马法庭定罪而死。以色列人就这样对待它的救主。至于那彼拉多式的异邦人世界，就它的方面只能接受交出来的案件而已。它执行犹太人所已经宣告的判决，因此也同样分担这种反抗上帝的叛逆。以色列人在这里所表现的和存在于全部以色列历史中的内容一样：那些由上帝派遣来的人不被当作帮助者，安慰者，及医治者来愉快地接纳。自摩西以来，他们都遭到人们对他们说确实地“不”的事实。这个“不”直接触犯上帝本身。因此只有在这次最后的，上帝最密切、最直接的亲临中，人类对于他的疏远才成为显然。在这里什么叫做罪就很清楚了。罪的意义，就是拒绝上帝接近我们及施给我们的恩典而已。以色列人以为可以靠自己得救。从这一点看来，我们可以说：一切我们所想到、所知道的罪恶，比起这原始的罪恶来，都是微不足道的和偶然的，而且不过是这种原始罪恶的一种引伸而已。正像在旧约圣经中，一切诫命都只有一个目的，就是把以色列人约束在上帝的恩典的约中，所以对于一切诫命的违犯都是罪恶，因为它们都表示人违抗上帝的恩典。上帝子耶稣基督在犹太人及异邦人的手下受难这事实，显示——而只有它能显示——邪恶的真实性。只有从这一点，我们才

能把握对于人类的控诉的事实、范围、及其内容。我们在这里是首次面对大小犯过的根源。只要我们在我们的罪恶中，在我们大大小小的犯过中，不知道有这个罪恶的根源，不知道自己是在基督的受难中被控告，不知道我们自己已在这一次人的叛逆中反抗上帝，一切对于犯罪的自觉和自认，都是空的。因为一切关于犯罪的认识如果离开这一种认识，我们又可以脱走，像一只鬃毛狗被水淋湿，摇摇身又向前行一样。只要我们仍未看见罪恶的真正性质，我们仍未被逼迫作这样的承认（即使我们用严厉的话来责难自己过失）。“我得罪于天，又得罪你。”这个“又得罪你”，在这里意义明了，且显然是我们所有人都被牵涉在其中的个人犯过的核心和意义。个人的罪过，因此不是偶然的。人在个人行为中所会做过的一切罪过，从彼拉多的行为以至犹大的行为，都是弃绝上帝的恩典而已。在这里人所做的事有其特殊重要性，因它是对上帝而做的。因为我们对于罪恶的认识，一切都要靠我们知道人是被控为违逆上帝的罪犯。只有当我们站在上帝——那位成为人身的上帝的面前，才能看见那无限的罪过。无论我们在哪里得罪了人，我们便自动地想到那一个人“耶稣”。因为每一个我们所侵犯或虐待的人，是那些耶稣基督所曾称为兄弟者之一。但我们对于他所做的，就等于对上帝所做的。

的确，在耶稣基督的生活中，以及在他的受难故事中，所显示的只是一个“人”的生活。试想一下基督教艺术中那些伟大的作品，例如格鲁尼瓦尔特的“十字架上的受难者”的卓见，以至那些较次的作品，例如：天主教会的虔敬者们所作的所谓“受难的情形”，所有这些都是描写一个在痛苦中渐渐为痛楚的重压所屈服，被鞭挞，而最后死亡的“人”。但即使从这一方面来看，它所写的也不只是一个不是神而必须遭受痛楚的不免一死的不完全之人，因为受难的耶稣的画面，是一个被定罪，且被刑罚者的画面。从这一出发点来看，那使耶稣受难的原因是他的国家的法律

的判决，这一点最后已十分明显。他们见这位自命为弥赛亚的他，是和他们所期望的那一位不同，对他的自称他们只能如此抗议。你想想那些法利赛人，以及七十人公会的态度：在这里你可以得到那个判决的公布。这判决就放在属世的审判者之前，由彼拉多来执行。福音书曾认真地强调这种法律的行为。耶稣是被控告、被定罪、被刑罚的人。这里是在法律的行为中，显露出人的反对上帝的叛逆。

但其中同时是显示上帝对于人的愤怒。“受难”在海德堡教义问答中被解释为耶稣之一生为人类担当了上帝的愤怒。做一个人就是被放在上帝面前成为应接受这种愤怒的对象。在这种神人结合中，那个人不得不成为这被定罪、被鞭撻的人。耶稣这个人，在他和上帝的结合中，是那为上帝所鞭撻的“人”画图。虽然执行这个审判的是这个世界的法庭，但也由于上帝的旨意。上帝之子成为人，目的是让人看见“人”在上帝震怒之下的情形。新约圣经这样说：人子必要受难，且被解、被钉十字架。在耶稣的受难中，那无限性的罪恶和跟罪恶而来的复活之间的关系，就可以见得到。它令人清楚看到，上帝的恩典无论在哪里被拒绝，人类便扑进他自己的不幸中。这里上帝自己曾成为人身，使人类生活的最深的真象显露：全部罪恶所引起之全部苦难。

做一个人就是像耶稣一样，被放在上帝面前，做上帝的震怒的承担者。十字架的收场属于我们。但这并不是最后的事情，人类的背叛，和上帝的震怒都不是最后的事。上帝的最深奥秘是在耶稣这个人的身上的上帝自己不惜取代罪人，并像人而成为（上帝使那无罪的替我们成为罪）一个背叛者，来负担这个人所受的苦难，使自己成为完全的犯罪和完全的和解。这就是上帝在耶稣基督中所做的事。真的，这个生命的绝对隐藏的部分直至基督的复活才发现出来。如果我们单注意对于人的谴责及他的命运，而不更进一步，则基督之受难将被误解。事实上，基督受难的意

义，并不止于它对人的控告和在上帝震怒之前的恐怖（这只是受难的一方面，甚至旧约圣经也注意到以外的事）。上帝与人立约的和平也高挂在人的叛逆与这种可怕景象之上。上帝在这里是成为罪人而又是和解者的那一位。因此那界限成为可见。全部救助抵销了全部犯过。这是最后的事，正像它也是最初的事一样，即：上帝仍常与我们同在，他的仁慈是无止境的。这种含义只能在下文看清。我们先要继续思考那用一种令人注目的方式插进来的问题，即：“在彼拉多手下遇难”。

胡替云 译

[美] 尼布尔

牺牲的爱与基督的无辜^①

牺牲的爱与互惠的爱之间的奥秘关系说明了基督教所主张的基督无罪论。它也使耶稣具有神人两性的教理在宗教和道德上都具有了意义，以致不必从形而上学去求解释。我们之不能从形而上学求解释，从历代“基督论”的纷争即可证明，在这争端中基督教思想企图说明基督为完全的人而又超乎人性，可是都归失败。这争辩不知产生了多少异端，这些异端若不是损害了基督生命中的神性品质，便是将他的人性弄模糊了。各种异端虽被正统的信条所更正，但正统的信条却免不了要犯形而上学中的矛盾谬误。既然神性的本质不受任何支配，而人性在本质上受自然的偶有性所支配，所以，一个人身上具有这两种品性在逻辑上不可能。若说基督神性不支配他的人性，或他的有限人性不与那无限神性对立，更说不通。形而上学的理论一开始就将神人两性作绝对的区别，所以神与人，以及历史与永恒之间的鸿沟，再也不能依靠形而上学的说法弥补。

上帝在基督里，特别是在十字架中被启示的这一说的意义，在于对神的爱的说明，认为神陷于历史中正是因为他超越历史结构之上，神的最后尊严若说是在他的内蕴于历史中的能力，不如说是在他的超乎历史的自由，换言之，他超乎真体的理性方面。

① 选自 Reinhold Niebuhr: *The Nature and Destiny of man* (《人的本性和命运》)，下卷第三章第一节，谢秉德译，基督教文艺出版社 1970 年版。
尼布尔 (Reinhold Niebuhr 1892-1971)，著名新教神学家、哲学家、政治学家，纽约协和神学院教授。

神的自由即是他超越审判以施怜悯的权能。由于神的自由他进入了历史之中，承受了人类在他们的自由中所犯的过失和当受的苦痛。所以上帝的至爱即表明神的最后尊严，也表明他与历史的关系。

这样看，基督那超越利害之上的牺牲的至爱，既成为人生的最高可能，对神的尊严就有着一种奥秘的，而不是相反的关系。历史各异端都否认历史与永恒有发生关系的可能，若以正统基督教思想所用以驳斥这些异端的立场，宣示基督具有神人两性，不免陷于矛盾。然而正统基督教竟宣示这种矛盾，因为基督教信仰往往超出了形而上学的理论去了解神的至爱与人类的爱之间的似非而是的关系，这种似乎矛盾的说法仍然能表明神的爱屈尊下降，以牺牲的作为胜过历史，而人的爱则在牺牲的作为中超越于历史之上。

基督里的神人关系不是矛盾的，而是似非而是的真理。神的爱之最高尊严、最后自由，和完全的超利害关系，只能在历史中以牺牲的精神（十字架的爱）表现出来，因为他拒绝现实人生中的一切要求。他所表示的爱是“不求自己益处”的。然而一个不求自己益处的爱心是不能在人类社会中维持的。他不但要成为别人的各种自私表现的牺牲品，甚至社会中最完全的公义制度，亦不免成为各种竞争意志与利害的均衡关系，凡不参加在这种均衡关系中的人，必然遭受挫败。

基督的人性与神性的关系问题，并非如希腊思想所假定的在于是否属于情感，而是在于神的权能和神的爱如何能够完全相符。神除了在历史中放弃它的权力，或说在历史的竞争中放弃使用权力外，就无法表明它的爱心，在人间世的社会中，不管一个人如何公平具有远见，他若参与人生中的竞争比赛，终不能达到一种完全超利害关系的地位；只有拒绝参加竞赛，他才能显出超越的爱。一参加竞争，就有一个自我的利益与另一个自我利益彼

此相对立。

基督教的信仰承认十字架为最后“完全”之象征，比神学中的理论说法所能表明的更清楚。因为基督教的信仰认为十字架乃是超越人与人的罪恶竞争的历史顶点；它并不努力要求将耶稣的每一个历史举动都与那“完全”之象征彻底配合起来。只有神学家才想根据形而上学或法律上的立场来解释这爱的完全。神学家一依靠形而上学的说法，即注重耶稣为童贞女所生，以此证明它的神圣的完全未为人性所沾染。这种理论的缺点，可由天主教坚持主张童贞女玛利亚“无原罪成胎”之说加以证明。一个由母亲而生的儿子，虽然不因父亲成胎，在生机的关系上仍不能脱去人性，天主教的无原罪成胎说，只不过是避免这一难题的姿态而已，即是退到万代的无原罪成胎的主张，亦无法避免这个污染。

新教自由派从道德方面去说明基督无罪论，此说在施莱尔马赫的基督具有完全的“上帝意识”的主张中表现得最彻底。但施莱尔马赫迫于自己的这种观念，以致毫无圣经根据地否认了基督“在一切事上都与人同受试探”。但却无罪的教义。施来尔马赫所提示的，以为被试探即为犯罪，在某种意义上当然是对的，因为试探乃是一个忧虑的境界，一有忧虑，就不免生出罪来。但这种忧虑乃是随着有限和不安的人生而俱来的。正因为如此，我们不能说任何一个历史上的人的每一举措都是无罪的。只能说耶稣的教导、行为和意旨是一致的。它的道德教训乃是不问人世间的一切相对的和偶然的情形如何，始终坚持顺服神的旨意。贯彻耶稣的人生目标，就是施行上帝的至爱。他的最高行为是放弃自我，不让自己的意志作自己的主人，使生命完成于十字架之上。若是耶稣的人生与教训不与十字架一致，则十字架在基督教的信仰中就不会有如此重大的象征意义。但另一方面，十字架象征爱之完全，比象征它一生行为的无罪更为清楚。我们若持道德的见解去解释无罪论，就不免流于律法主义，这样就是将基督的完全与无

罪解释为行为上合乎法典。但请问法典的究竟性又如何决定呢？

十字架象征爱的完全，而这爱超越历史中的公义与互惠的常范。基督的爱超乎历史之上，只求符合神的爱心，而不求与人的利益和生机一致。这种一致虽为历史中的美好目的，但它不是最后的常范。因为罪性的自私使一切人间的妥协和谐都变为偏私和不完全。凡以这些和谐为最后常范的，都不免在道德行为中发挥自私的罪。

凡根据形而上学或律法主义的立场去说明基督的完全与无罪的学说，都不能对人的行为有任何实际贡献。若说只有那一位绝对超越一切有限条件的神人，才能表明人类生存的常范，那么人一想到这道理而生悔罪之心，就容易自鸣得意。因为人类必须在有限的条件下生活，所以，凡不能适合人的有限条件的理想或常范，都将被认为不合实用。

其实，人虽受自然的有限条件支配，却不是绝对地受支配。人的灵性往往可以超越生命的自然条件；人的良心并不能划一条界线，以为凡超乎这一界线的行动，必将使人丧失生命或牺牲利益，所以是不可为的。人常有牺牲生命与利益的可能，同时他可以取得保证，即凡丧失生命的，必要得到生命。但这种获得不能以那受自然限制的历史来衡量。所谓得到生命乃是指灵性的完整，它的实效只能在“永恒”中发生。只有在以超越历史现况去完成生命的观点衡量人生时，这话才有意义。但是只有信心才能如此衡量生命，正如基督的完全只有依靠信心认识一样。欲将基督的完全当作一个简单的历史事实，可以用历史的标准与常范去衡量，乃是使一个充满奥秘的真理成为矛盾。十字架所象征的爱之完全，既不能限于历史的限度之内，也不能因为它超越历史而视之为无足轻重。爱之超越历史，恰如历史之超越它本身。爱是人性的最后常范；只因为人性不完全限于历史之内，所以历史中没有人性的最后常范。

这一切都是信心的智慧所了解的，但聪明人却不了解。各派神学仍不断地致力于各种学说，或把十字架的权柄当作维持历史的相对常范，或把十字架的完全与基督的无罪抬高，甚至与实情脱节。但基督徒的信心常能超越一切常识的规律和形而上学的理论，了解十字架的完全所代表的，乃是人世道德的完成。

十字架所包含的道德意义表明了历史的实际性格。只有在十字架的宗教含义对人类历史所提出的问题已给予答案后，这种透识才有可能。有好些关于生命究竟的问题，非等到知道了它们的解答，是不能提出的。对这些问题若无答案，人就不敢作深刻的思考，惟恐陷入灰心丧志之境。基督教相信基督为“第二亚当”，和常人一样，正是一种介乎自然宗教与启示宗教中间的教义。它之属于自然宗教，乃是说，严格分析人的道德生活，必多少显出在一切道德行为中有那超乎道德范围而达于永恒的路线。它之属于启示宗教，乃是因为人若没有信心，就不能追随那所包含的意义以达到它的最后结论。没有信心，人的道德生活必常徘徊于疑惑之中，以为“活着的狗，比死了的狮子还强”，这等于说，一切道德感都受生存行动的支配，而生存的行动成为历史存在的依据。

谢秉德 译

[联邦德国] 布尔特曼

耶稣基督与神话学^①

耶稣的预言与神话学问题

1

耶稣基督布道的中心是上帝之国。19世纪的注经学和神学都将上帝之国理解为一种宗教社团，联结其成员的精神纽带就是他们都将上帝的意旨奉为自己个人意志的主宰。基于这样一种诚服，他们寻求扩大上帝在世间作用的领域。可以说，他们将上帝之国建构成一个精神的但又羁留于世界之中的王国，它富于活力，影响深远，并在世界历史的进程中渐而显现出来。

1892年约翰·魏斯（Johannes Weiss）的著作《耶稣布道中的上帝之国》发表了。这部划时代的著作拒斥了迄今为止得到广泛认同的解释。魏斯认为，上帝之国并非内在于世界，也不会作为世界历史的一部分发生什么变化。确切地说，它具有一种末世论的意义，这就是说，上帝之国超越了历史秩序，上帝之国的实现不是某种道德的努力，而是通过上帝的超自然作用得以完成。上帝将会突然给世界和历史安排一种结局，他会创造出一个新世

^① 选自 R. Bultman, *Jesus Christ and Mythology* (《耶稣基督与神话学》)。Chap. I. III, Charles Scribner's. Son, New York, 1958. 译文据德文版 Tübingen 1965 作了校订。

界，一个永恒的神圣的世界。

上帝之国并非耶稣的发现。犹太人期待着世界的末日，相信轮回说，在这种意义上讲，上帝之国的观念与此有相似之处。犹太天启文学勾勒出末日的戏剧化的图景，《但已理》是现存的这类著作中最早的一部。耶稣则不再致力于进一步地描述这种戏剧化的末日的图景，就此而言，耶稣的布道就与典型的天启论的末日戏剧性图景以及即将来临的千年至福的神圣图景区别开来。他仅仅表明了上帝之国将会到来，人必须被引导而处于一种准备接受即将来临的审判的状态。另一方面，他也受到他的同时代人期待来世的感染。因此，他告诫他的信徒要这样祈祷：

你的名被奉为神圣，

你的王国即将来临，

你的意愿将会象在天国那样在人世实现。

耶稣期待着上帝之国在不久的将来发生。他说，来世早已露出端倪，他经历的一些奇迹就预示了这一点，特别是他摆脱了恶魔的诱惑更令人不可思议。在耶稣的构思之中，上帝之国的开国盛典是一种无以伦比的壮观的场景。人子将驾之而来，与此同时，死者复活了，审判之时指日可待；对审判者来说，神圣至福的时代将会来临，受罚者被引渡到地狱的苦境之中。

我开始研究神学的时候，神学家以及非神学家对约翰·魏斯的理论都感到震惊和惶惑。我记得丁·卡夫坦先生，我在柏林的教义学教师说过：“如果约翰·魏斯先生是正确的，上帝之国的思想只是一个末世论的思想，那么，这个概念在教义学中就毫无意义了。但是，在此后的年代里，神学家们包括丁·卡夫坦开始信服魏斯先生的理论了。在此或许我更推崇那位将魏斯的理论引向极端的阿尔伯特·施韦策尔先生，他坚持认为，不仅耶稣的布道和自我意识而且他的日常生活中的行为同样为一种末世论的期待所支配，这种期待成为一种遍及各个方面的关于终极之物的信

条。

今天没有人会怀疑上帝之国是一个末世论的观念——至少在欧洲神学界，据我所知，在美国新约学者中也是如此。的确，这种末世论的期待和希望是新约布道的核心，这一点已经越来越清楚了。

最早的基督教会对于上帝之国的理解与基督耶稣相似。它期待着上帝之国在不久的将来出现。保罗也这样认为，当世界的末日来临，死者将被复生，而他也仍将活着。这种普遍的信念已经被焦虑、渴求和疑惑不解的呼声证实，后者在马太、马可、路加三福音书中常常出现而且后来还有余音，如后彼得书就是其中一例。基督教信仰始终抱有一种期望，即上帝之国不久将来临，尽管它一直在徒劳地等待着。我们不妨援引马可福音第9章中第一句话，虽然马可福音并不是有关耶稣的最可信的说法，但却是最早的宗教团体对耶稣的一种描述，它写道：“耶稣又对他们说‘我郑重地告诉你们，站在这里的人，有的会在他死以前看见上帝的主权带着能力实现。’”（可·9.1）含义不是很清楚吗？虽然许多耶稣的同时代人早已死去，然而，上帝之国仍将在这一代到来的期望被不可动摇地保留着。

2

耶稣和早期宗教团体的这种期望并未实现，世界照样存在着，历史还在继续。历史过程拒斥神话。正如末日戏剧人的观念是神话一样，无疑上帝统治的观念也是神话式的。对于上帝之国的期待的假定就是一种神话式的。它是这样一种理论：世界虽然是由上帝创造的，但它却由魔王撒旦统治，而撒旦的军队——恶魔是邪恶、罪孽，不幸之源。新约中耶稣的布道以对世界总体的神话式理解为前提：即世界的三重结构——天堂、人间、地狱——的观念，在事件过程中超自然干预力的观念，不可思议的奇

迹观念，特别是人的灵魂中内在生命的超自然干预力的观念及人会因恶魔的诱惑而不洁、进而受邪念驱使的观念。这幅世界图景就是神话式的。由于它的不同于渊源于古希腊，并为现代人广为接受同时又基于科学才得以形成和发展的世界观念，我们才将之称为神话式的。现代的世界观念的基础是因果关联。虽然现代物理学理论关注着亚原子层中各种现象的因果关联，但我们的日常生活、目的和行为均未受其影响。在任何条件下现代科学都不相信超自然力能够干预或中断自然进程。

历史的现代研究也同样如此，它不考虑在历史进程中任何有关上帝或恶魔干预的可能性。相反，历史过程被认定为一种不可分割的整体。完全在自身中发展和变化，虽然它不同于自然过程，因为历史过程中始终存在着影响人的意志的精神力量。它们承认，并非所有的历史事件都必然受自然法则决定，人对于他们的行为负有责任，然而，尽管如此，任何事情的发生依然有其合理的根据，不然的话，责任就会被取消。当然，现代人中间迷信仍十分盛行，但这只是一种反常的现象。现代人看来，自然和历史的过程，如同他们的内在生命和实际生活，任何情形下都不会由于超自然力量的干预而中断。

于是不可避免地会出现这样一些问题：耶稣布道中关于上帝之国的训诫对于今天的人们仍然有意义吗？整个新约的布道对现代人来讲仍然重要吗？新约的布道宣告了耶稣基督，不仅是关于他的上帝之国的教诫，而且首要的是宣告了他这个人，在最早的各基督教会中耶稣都是被神话了的人物。新约学者往往在下述问题上争执不休，耶稣是否自称为弥赛亚，即一个极乐世界的基督，他是否自以为是载人而降的人子？如果真是如此，耶稣就以神话的方式看待自己了。在这一点上，我们无须去决定这种或那种耶稣。无论怎么说，早期基督教会都将耶稣视为神话形象。它期待着耶稣作为人子自天堂之云端再来，带来作为世界审判者的

拯救和惩罚。当人们谈及耶稣以圣灵为父以童贞女为其母时，显然是以神话的角度看待耶稣其人，这一点在希腊化基督教中更为明显。在这个教派中，耶稣在一种形而上学的意义上被理解为上帝的儿子，理解为超凡的生命，为了救渡受难的民众才降身成人，并使自己蒙受苦难，最后被钉在十字架上。显然这种说法带有浓厚的神话色彩，它们以犹太人和非犹太教徒的神话方式广为流传，演变成耶稣的历史形象。值得一提的是，降临尘世以拯救人类的先在的上帝之子的观念是信奉救渡说的诺斯替教义的一部分，然而谁也不怀疑这种教义的神话内涵。这就以一种尖锐的形式提出一个疑问：对于现代人来讲，耶稣讲道和整个新约的教诫有何重要性？

现代人看来，神话的世界图景、末日的概念、赎罪和拯救的概念都已过时。仅仅因为这些都来自圣经，便指望我们放弃理智，以接受我们确实认为是子虚乌有的东西，这能行吗？或许我们应该将保留了神话概念的新约的陈述搁置一旁，而选择一些对于现代人不构成什么障碍的其它说法。事实上，耶稣的布道并非仅仅局限于末世论的论点。同时他还宣布了上帝的意志，这意志就是上帝的要求，即至善的要求。耶稣要求真实和纯洁，随时准备去爱，去献身。他要求整个人类都服从上帝，他拒斥了一种谬论，即人对于上帝的职责能够通过服从特定的外部要求的支配而得以实现。如果耶稣的伦理要求会给现代人带来障碍，那么所谓障碍也仅仅只对他个人的私欲而言，而并不针对他的知性。

所有这些会带来什么？我们能够保留耶稣布道的伦理部分而摒弃他的那些末世论的教诫吗？我们应该把他有关上帝之国的教诫与所谓的“社会福音”混为一谈吗？还有第三种可能吗？我们不得不问道：末世论的教诫和神话式的种种界说作为一个整体是否包含着隐藏在神话外观下的更深的含义。如果真是这样，我们就要剔除神话的观念，因为我们意欲保留它们的更深层次的意义。

这种试图揭示神话观念后面的深层意义的方法是解释新约的一种新方法，我称之为“解神话化”——的确，这不是一个恰如其分的术语！它的目的并不在于剔除神话式的陈述，而是重新解释它们。它是一种注经学的方法。当我们从广义上澄清了神话的含义时，这种方法的意义将会得到最准确的理解。

3

常常可以听到这样一种论点，它认为神话是一种前科学，旨在将各种事变的产生归结为超自然的原因，如神祇或者恶魔，以此来解释各种不可理喻的和令人恐惧的事变和现象。当将月蚀和日蚀这种自然现象归结到上述超自然的原因时，就是神话式解释之实例，然而，神话蕴含着远比这些更深更广的含义。神话在谈及神祇和恶魔时将它们看作一种人自认受其支配的力量、一种人需要其宠爱的力量、一种使人感到恐惧的力量。神话表达了这样一种思想，即人并非世界和自身的主宰力量，人生活在人间的世界充满了不解之谜和神秘之域，人的生命也是不可思议的。

神话表达了对人的生存的特定的理解。它认为人的生命和世界在某种超然于所有我们可以定量化分析和控制的因素的力量之中有其根基同时也有其限度。神话在谈及这神力量时既不准确也不透彻，因为神话似乎将它们看作世界性的力量。它谈及的神祇表现为超然于可见的也可以理解的世界的力量。同时神话又往往将它们人格化，它们的行为如同人的行为，尽管它在构想神祇时往往赋予它们以超人的力量。想象它们的作用是不可估量的，并具有破坏事件正常演变进程的能力。或许可以这样说，神话赋予超验的现实性以一种内在的世界的客观性。神话将彼岸展现在此岸。

上述种种同样也适用于圣经中的神话观念。依据这种神话思维，上帝在天堂里有他自己的居所。这种说法的意义何在？它的

涵义应该说相当清楚，它粗略地表明了上帝在这个世界之外，是超验的。这种尚未形成抽象的超验观念的思想表明上帝在空间范畴中的意图；超验的上帝被设想为一种存在于广袤空间的神，远远高于这个世界，因为高于这个世界的是浩瀚星空和萌发了人的生命并使之生活充满欢愉的光明世界。当神话表述地狱的观念时，它将恶的超验观念表达为一种使人类一次又一次地遭受磨难的力量。地狱和地狱里的囚徒们都处在远离地表的黑暗幽深之处，因为对人类来说黑暗是令人惶恐不安的。

这些天堂和地狱的神话观念已不再为现代人所承认，因为就科学的思想而言，宇宙之中的“天上”和“地狱”都已失去了它的全部意义，但是上帝和恶的超验观念仍然有其意义。

另外，我们还可以来观察一下这样两个概念，即撒旦的概念和人会被其力量所左右的恶的精灵的概念。显然，这种概念产生于这样一种经验：如果完全撇开那种外在于我们而我们又受其影响的恶，那么我们自己的行为常常让人困惑不解，人会由于不可思议的邪念的迸发而处于极度的冲动，常常不能自持。此外，作为世界统治者的撒旦的概念表明了一种更深刻的见解，它表明恶并不仅仅表现在世界的某些地方，而是每一个别的恶构成了一种独特的力量，它最终源于人的行为，形成一种精神氛围，它操纵每一个人。我们的罪的结果和影响形成了统摄我们的力量，使我们不能自主。当今，尽管我们不再崇尚神话式的思维，我们也常常谈及驾驭历史、败坏政治和社会生活的恶的力量。这种语言是一种隐喻的形态，一种图象语言，但它表达了一种见解和认识，每个人对恶负有责任，然而这种恶竟变成一种奴役着人的每一部分的力量。

现在的问题是：剔除耶稣的预言和早期基督教会布道中的神话因素是可能的吗？既然末世论的信条界定了这种教理，那么首要的问题是：从广义上讲，末世论的意义是什么？

基督的预言和现代世界观

1

我们经常听到一种对解神话化的努力的异议，它认为这种努力就是将现代世界观作为解释圣经和基督的预言的准绳，而且不允许基督的预言和圣经所言与现代世界观相悖。

当然，有一点可以明确，解神话化就是以现代世界观为准绳。然而，解神话化并非笼统地抛弃圣经和基督的预言，而是抛弃圣经的世界观——一种陈旧的世界观，这种世界观只在基督教理和教会布道中还占有市场。解神话化就是拒绝将圣经和教会传布的信息限定在已被否弃的世界观之中。

解神话化的努力始于一个重要的看法：基督的布道，就它是一种依据上帝的命令，并以上帝之名来传布上帝之言的教诫而言，并非是在提供一种要么依靠理性、要么放弃理智 (*sacrificinm intellectus*)，才能接受的教理。基督教布道就是宣讲福音 (*Rerygma*)，它并非针对理论的理性，而是针对仅仅作作为个体的听众。保罗以这种方式在上帝的圣灵之光中将自己荐与每一个人的良心 (林后·4.2)。解神话化的目的就是使这种带有浓厚的个人色彩的教诫的功能变得更为清楚。它解除了一种错误的警醒，而使一种真正的警醒——语言的沟通问题成为可能。

圣经的世界观是神话式的，因此它对于已经为自然科学界定而不再崇尚神话思维方式的现代人来说，是不可能接受的，现代人常常以科学成果为技术手段。如病魔缠身，他们求助于医生，在经济和政治方面，他们会利用心理学、社会学和政治学等领域里业已取得的进展应付可能出现的挑战。没有人设想超验的力量直接干预的可能性。

当然，今天仍残留着某些原始思维和迷信，甚至有些复萌。但是，如果基督教布道仍期待着这种复兴并力求与其吻合，就导致了一个致命的错误。从现代文学中可以了解人的本性，例如托马斯·曼、云格尔、怀尔德、海明威、福克纳、格林、加缪的小说和萨特、琼·安路易尔、琼·吉罗多克斯等人的剧本之中就是如此。此外，我们不妨读读报纸。你曾从中得知过政治和社会经济的事件是由象上帝、恶魔、天使这样的超自然力完成的吗？诸如此类的事件总是归结于自然的力量，或者归结于人的善良或邪恶的意愿，或者归结于人的智慧和愚昧。

今天的科学已不同于19世纪的科学了，而且任何科学的结果都是相对的，昨天、今天、明天的世界图景都不是最终有效的。然而问题的要旨并不在科学研究的实际结果和世界观的具体内容，而在于世界观依遁的思维方式。例如，无论地球围绕太阳运行，或者太阳围绕地球运行，在运动原理上无关宏旨。但它产生了一种决定性的差异，即现代人将宇宙运动理解为服从宇宙法则的运动，而宇宙法则又是依据人的理性能够发现的自然法则。现代人仅承认一种实在性的现象和事件，即在宇宙合理的秩序的体系中可以理解的现象和事件。他不承认什么奇迹，因为这些奇迹不能纳入这种广泛认可的法则秩序之中。当一种奇妙和怪诞的意外事件发生时，他总会不懈地努力寻找合乎理性的缘由，直至他满意为止。

圣经的古代世界观和现代世界观的冲突是两种思维方式的冲突，即神话的方式和科学的方式之间的冲突。今天科学的思想 and 探寻的方法在原理上与它在希腊时期的方法和批判的自然科学源起时是一样。

自然科学从有关本原的问题入手，据此将世界理解为一个统一体，理解为一种系统的秩序和和谐。同时，它一开始就力图为种种臆断找到合理的证明。这些原理在现代科学之中也是一脉相

承的，它与不断变化的科学研究的结果毫无关联，因为这些变化本身产生了一些不变的法则。

毫无疑问，科学的世界观是否能领悟世界和人类生活的实在性是一个哲学问题。我们确实有理由怀疑它能否做到这些，因此，在下一章节中我们不得不在这一问题上多着笔墨。但是就此而言，就可以断定现代人的思想实际上早已被科学的世界观界定，而他们在生活中也需要以此为依托。

2

认定圣经的古代世界观能够复活仅仅只是一种热切的期望而已。从根本上否弃并有意识地批判圣经的神话世界观，才会切实警醒人们。警醒就是指上帝召唤人们摆脱人为稳靠感。自然科学的世界观总是雄心勃勃，即怂恿人掌握世界和自己的生命。他认识了自然法则并根据自己的欲望和计划支配自然界。他越来越精确地认识到社会和经济生活的法则。因此也越来越有效地组织公共生活——如索福克勒斯在《安提戈涅》的著名的合唱中写道：

世间奇迹甚多
最奇妙的莫过于人

这样，现代人因遗忘了两个至关重要的问题而处于危险的境地。首先，他的计划和承诺并不是由他对幸福、稳靠、效益和成功的愿望引导的，而是取决于对真、善、诚的要求，取决于人们在自私和傲慢之中遗忘的上帝的戒律。其次，认为真正的稳靠来自于人类有效地组织和协调他们个人和社会生活只是一种幻想。世间存在着人不能把握的遭际和命运。他不能确保他的劳作的延续，他的生命转瞬即逝，而历史在延续，并且一次又一次地推倒了巴比伦塔。没有什么实在的、恒久的稳靠性，确切说来，这只是一种幻影。正因为如此，人才会囿于他们对于稳靠性的渴望之

中。

这种渴望缘由何在呢？它是一种忧虑、一种隐秘的惧怕，即当人认为必须为自身谋取稳靠时搅扰着灵魂深处的安宁的忧虑和惧怕。圣经感召着人摆脱他的自私和他为自己构筑的虚幻的稳靠。它召唤他皈依超越了世间和科学思想的上帝。与此同时，它召唤着人们面对真实的自我。因为人的自我，他的内在生命，他的个人的生存也超越了可见的世界和理性思维的范围。圣经对作为个人的生存的人讲话，而且在对话之中，它赋予人一种超越尘世，超越那种忧虑和惧怕的自由。如果他不能超越此岸，这种惧怕和忧虑会吞没他。人试图利用科学和技术支配整个世界，但事实上却是世界主宰着人。我们可以看到当今时代对技术的依赖程度，也就可以看到技术带来的可怕的后果已经发展到何等地步。信奉圣经意味着放弃所有仅仅与人有关的稳靠感，而且克服了那种企图寻求稳靠性而引起的绝望。其实这种企图是徒劳的。

在这种意义上，信仰就是福音提供的要求和馈赠。信仰是对预言的一种回应。信仰就是放弃人自己的稳靠性，随时准备寻找仅仅在不可见的将来和上帝那里才会出现的稳靠性。信仰是这样一种稳靠感，在此稳靠感是不可见的，如路德所说，它是随时准备投身于将来的冥冥之中的一种状态。上帝拥有超越时间和永恒的力量，他召唤着我，他关怀人并现在就关怀着我，对上帝的信仰仅仅在它“依然”与世界对立时才能实现。因为在世界之中上帝及其作用是不可见的，或者说对于那些企图在世界中寻找稳靠的人来说是不可见的。我们或许可以说，圣经对于不稳靠状态中的人说话，并召唤他走向自由，因为人在渴求着稳靠性时会失去他的自由。这种表述听起来或许有点似是而非，但是一旦我们讨论了自由的意义时，它就会变得清晰了。

真正的自由并不是主观的随心所欲，它是一种听从中的自由。主观的随心所欲的自由仅仅是一种欺骗，因为它使人听命于

人的欲求的驾驭。这种空泛的自由实际上就是对瞬间的贪欲和冲动的放纵。真正的自由是不受瞬间的突发奇想支配的自由；它是一种抵御瞬间的突发奇想的诱惑和压力的自由。仅仅当人的行为由超越了此刻瞬间的动机支配时，即由戒律支配时，自由才成为可能。自由是听从一种其有效性已为人确认和接受的戒律，人将它视为自己的存在的戒律。它仅仅只能是在彼岸中有其本原和根据的戒律。我们或许可以称之为精神的戒律，用基督教的语言就是上帝的律法。

这种以律法为根据的自由，这种自由的听从或听从的自由在希腊哲学和基督教之中是众所周知的。然而在当今时代这一概念消失了，而且被一种欺骗性的自由观念所取代。后者不外乎就是那种不承认源于彼岸的律法和准则的主观的随心所欲。随之而来的是一种拒绝承认绝对的伦理要求和绝对真理的相对主义，其结局就是虚无主义。

这种演化和发展有几个原因。首先是科学技术的发展，这种发展促成了一种人将掌握和主宰世界和自己的命运的幻想。其次就是滋生于浪漫主义运动的历史相对主义。它坚信理性不能感悟到永恒和绝对的真理，理性受制于历史发展，它还认为每一真理对于每一既定时代、文化、种族仅仅有相对的有效性，这样对真理的探求最终变得无意义了。

真正的自由演变为主体性的自由还有另一原因。这种最深刻的原因是面对真正的自由的畏惧，对于稳靠性的渴求。真正的自由，如果它是真实的，就是在律法之内的自由，而不是一种稳靠中的自由，因为它总是从责任和决断中获取的自由，因此它是一种不稳靠中的自由。主观的随心所欲的自由自认可靠，因为它对于超验的力量没有任何责任，因为它自认通过科学和技术的手段可以成为世界的主宰。主观的自由产生于对稳靠性的企求，事实上，它是一种面临着真正的自由时的畏惧。

圣经对我们的理解来说并不是一个谜，圣经召唤人们进入真正的自由，进入自由的听从，解神话化除了澄清圣经召唤的意义之外别无他求。它将解释圣经，探究神话世界观的深层含义，廓清既往的世界观对圣经的曲解。

3

这样，随之而来的是出于一种曲解的异议，它认为解神话化意味着将基督的预言理性规范化，解神话化将这种预言变成人的理性思维的产物，在此过程中上帝的神秘也不复存在了。完全错了！！恰恰相反，正是解神话化澄清了上帝的神秘的真正含义。上帝的不可理喻性并不在理论思维的层面上，而在个人的存在的范围之内。上帝的神秘之处不在于他自身，而在于他如何作用于人，信仰的旨趣也在于此。这种神秘并非针对理论思维，而是针对人的本然的意愿和欲求。

圣经对于我的理解不成其为一种神秘之物。相反，如果不理解这种语言，我就不能真诚地信仰这些。但是，理解并不意味着作出合乎理性的解释。例如，我能理解友谊、爱、忠诚的含义，确切地说，通过真正的理解我知道我个人领受到的友谊、爱、忠诚是我不得不感恩戴德地接受的神秘的东西。因为我理解它们并非基于理性思维或通过心理分析，而仅仅是在敞开自己，随时准备投身于人的相遇中理解这些的。在这种准备状态中，由于我个人的存在需要它们，在我从他们那里得到馈赠之前我就能在一定程度上理解它们。这样，我寻求它们、吁请它们时，我理解了它们，尽管如此，我的吁请得到满足的事实本身，即一个朋友的到来本身，保留了一种神秘的东西。

以同样的方式我能理解上帝的恩典的含义。只要它未遇见我，我都会去寻找它，当它来到我面前，我就会涌溢感激之情去接受它。它与我相遇，这个仁慈的上帝是我的上帝的事实，永远

留下了一种神秘的东西，这并非因为上帝以一种非理性的方式中断了事件的自然进程，而是因为作为仁慈的上帝在他言谈中会遇到我这一事实本身是不可思议的。

李哲汇 译

刘小枫 校

[英] 多 德

保罗对今天的意义^①

“唯有基督在我们还作罪人的时候为我们死，神的爱就在此向我们显明了。现在我们既靠着他和血称义，就更要藉着他儿子免去神的忿怒。因为我们作仇敌的时候，且藉着神的儿子的死，得与神和好，既已和好，就更要因他的生得救了。”^② 在这个重复的“更要”当中，有许多美德。神学常把保罗表现得似乎他崇高地、甚至是唯一地对基督在十字架上的死和因此才得到的“赎罪”感兴趣。一个人清楚表明他的眼睛看准再生的基督，他的思路一次又一次欣然留连上帝赋予的新生命奇迹；对于他来说，这是一种多少有点讽刺意味的命运。基督复活的积极的福音对保罗来说是一件比释罪学说更为重大的事件，虽然这一学说在清除一切妨碍这一过程的场合中十分重要。“如果你们和基督一起再生，就要在天上，基督所在的地方，神的右边寻找那些物。”保罗总是高兴地意识到，作为一个基督徒，他是一个新人，生活在一个新时代。随着基督的复活，旧秩序的限制已经被突破。这是一个奇迹的时代，一切都很好，都是真的。新时代的希望总是把自身和一种信仰联系起来，即躯体从肉体的存在局限中解放出来。显然，对于公元1世纪的基督徒来说，这并没有实现；他们依然寻求这种情况在耶稣出现的时候实现。但是保罗认为，基督徒的真正自我和基督一起藏匿在上帝之中；基督徒已经脱离了“肉体”，生活

① 选自C·Harold Dodd: *The Meaning of Paul for Today* (《保罗对今天的意义》), Chap.X, The Swarthmore Press LTD. London, 1920.

多德 (C·Harold Dodd), 著名基督教神学家, 剑桥大学教授。

② 《罗, 5·8-10》。

在一个“光荣”时代。“肉体”确实可能是“一段意识不到的死亡时间”，但是生命的实际感受表明，“永生”的精神力量在发生作用。

正是在这里，保罗在半途中遇到了异教宗教世界的一种典型信仰。通过某些仪礼，或者通过获取某种秘密的知识保持躯体而获永生，在当时被认为是可能的。当时存在一种内心的“神化”，这种“神化”保证入教者死后获得永生。保罗利用了这个观念，同时修正了它的特别形而上学的和神圣的倾向。对于希腊人来说——事实上在颇大程度上对于由希腊思想形成的后来的基督教神学来说也一样——重要的事情是一种“本质”或形而上的性质的变化；其手段是一种仪式或者秘教学说，其目的是保证死后的永生。对于保罗来说，本质的东西是一种新的道德性格，是一种类似于上帝生命的唯一真实见证，其办法就是接受基督，不是通过任何奇幻仪式，也不是遵从某一学说体系，而是在道德上遵从“信仰”。再生的生命首先是一种生活，其果实是伦理性的。生命延续到未来，就意味着永生，因为这种生命通过个人遵从信仰而变得在伦理上有价值，是不因躯体的死亡而告终的。道德行为和永生同样被表现为一种内在圣灵的丰收。“圣灵所结的果子，就是仁爱、喜乐、和平、忍耐、恩慈、良善、信实、温柔、节制”；“顺着圣灵撒种的，必从圣灵收永生”；换句话说，圣灵是“我们的第一批遗产”。人类期望的一切，即生命的整体的完美，原则上都由圣灵提供；对于基督徒来说，圣灵的效力是一个日常经验问题^①。关于圣灵的这一观念对保罗的教导十分重要，因此应该作出某种尝试，从思想的历史背景来考察一番。

在犹太人的启示思想中，对于“来世生活”或者上帝国家的期望，是与人获得圣灵的观念联系在一起的；这一观念早已推动过预言家们和圣徒们前进。圣灵附体被设想成为奇迹般地提高的正

^① 《加》，5，22-23；6，8》；《罗》，8，23》；《林后》，1，22；5·5》；《弗》，1，14》；《西》，1，17》。

常能力：看到不可见的东西，听到神的声音，说出神秘的、预言的话，治疗疾病，控制物质世界。耶稣死后，在他的门徒当中出现了常常在宗教狂喜或“再生”期间观察到的现象。人们进入惚恍状态，听到了不可说出的话，或者看到了基督或天上景物的幻象。作出提示和提示感应的能力大大加强，所以人格分裂（“魔鬼附身”）的病态服从于健全精神的提示；甚至四肢和躯体器官的病态都已证明可以接受精神医疗。在公共集会上，人常常受到激烈情感的推动而发出叫声，叫声虽不清晰，却被认为充满深刻意义，甚至是“天使的语言”。在更高的层次上，他们有时能够特殊地洞察真实情况，他们尝试用“预言”的词汇表达这种洞察的结果^①。这些现象都不是独一无二的，或者，从严格意义上说，都不是奇迹，但是对于早期基督徒来说，看来，这些现象都是启示录的神奇期望名符其实的体现。它们也受到了相应的评价，正如新时代的赠礼弥赛亚圣灵的显现一样。遇到这些奇异事物的耶稣的天真追随者们因为这些事物带给他们的力量而感到欢欣。他们几乎不知道，真正的奇迹要比这一切更为深刻，更为伟大。在有关“复活”的肤浅谈论下面流过的是经受耶稣基督在其生死中发出的鼓舞而更新的道德生活的丰足的水流。

福音传入了异教世界，在这里完全没有原来基督教集合体的精神背景。安纳托利亚和希腊的轻浮皈依者们贪婪地欢迎“复兴”热的最为激动人心和最为明显的效果。奇幻和玄妙的事物总是有吸引力的。这是一种严重的危险，福音在轰动一时之后，可能化为乌有。保罗必须面对这种危险；在面对危险的同时，他被迫使用一种深入批评的冷光对付他自己也完全参与的牵动情感的现象。自我批评的能力，在任何地方都是少见的。在热衷某事的人

^① 常被引用的关于“通灵”现象的章节是《林前，12-14》，这几章说明了对使徒行传中类似现象的引用。

当中尤为少见。保罗具有这种能力，正因为如此，他才能够向基督教团体提供对于圣灵价值的引人入胜的和说服力强的评价，使关于圣经的整个观念变成了一种新事物。他从未想到否认，荣光的幻境和人们赋予圣灵的感言论具有真正的价值；但是他指出，这些话仅仅是征候，具有不同价值的征候。例如，“用各种语言说话”，或者发出含义不明的有感情的呼叫，虽然十分惊人，却比表现在预言中的、对真实情况的明晰洞察价值小得多。但是，比一切都重大的是圣灵带来的精神更新。在这一切背后的真实情况是分享基督的复活的生命，这生命在信徒身上再现了主的性格。

我们看到，保罗相信“给予生命的圣灵”；在一切时代中，圣灵都是人的生命的源泉，最终地显现在一个人的身上，这就是耶稣基督。依据这一信仰，他认为早期教会自信已经获得的圣灵正好是基督本人，现在圣灵已经解脱了它的人类生命的必要限制，由于直接的遵从而进入了基督徒。正如以前说过的那样，这并不意味着基督的“某种非格位化”。相反，这意味着圣灵观念从事物范畴上升为格位范畴。得到圣灵并不像以往那样意味着某种神灵本质的神秘泉流正在进入人的机体。这意味着和三位一体中的一位发生可以设想的最为亲密的接触。就保罗所知，基督徒的感受有两个侧面。在一个侧面，这是对于“爱我并献身于我的神的儿子”的信仰和热爱的生活；另一方面，这是一种由内在的圣灵从内部更新的生活。但是我们信仰的主就是内在的圣灵，他是我们的思想、我们的祈祷和我们的道德活动^①的鼓舞者。外部的基

① 《林后，3，17》。我不准备指出基督的工作同一于圣灵工作的许多例证，我只想对感兴趣的读者建议：只要查看一下圣经词语索引就可以发现，在一个地方作出的关于基督的论断，在另一个地方就常常会有一个十分近似的关于圣灵的论断与之呼应。读者用这种对句填满四开大的一页纸，大概是不难的。

督是我们的救星、朋友和向导；内部的基督则是我们藉以生活的力量。

还有一种深刻而神秘的经验，只能部分地诉诸于笔墨。但是，在我们最深刻的相互关系之中，不是也有一种部分地类似的二元性吗？假定你有一个朋友像你自己的灵魂一样亲密，他是你所景慕、你所追求的化身，你可以坐在一间屋子里和你的朋友谈话，他的话，或者行动，或者目光，可能对你产生他的人格的影响；也许你们不在一起，但是他可以通过书信影响你；也许没有书信，但是你可以栩栩如生地回忆起他来。这种回忆就是一种影响的潜在源泉。这一切都还是外在的朋友。但是，影响一经形成，你自己思想的中心位置中就会留下某种因素。这已经不是你的、而是你的朋友的因素了。这一点你可能甚至意识不到，但是它却千方百计地显现出来。有人会说：“你刚才说的话好象是某某人说的”；或者，“你办事的样子和某某人一模一样，我在这儿似乎又见到了他”。你的朋友以某种奇异的方式变成了你的一部分。还有许多我们无法表述的境界，大概很可能和基督对忠实信徒的二重关系差别无多。保罗和主说话就像一个人和他的朋友说话一样：“为这事，我三次求过主……他对我说……”但是在其他时候，“耶稣的灵却不许。”^①

过去，福音一般都被表述成为对救世主的一种祈求，因为他“在很久以前已经为我作了一切”，然后他回到了遥远的天上，接受信徒的顶礼，一直到他再来开创千福年。我们这一代人的思想对于这样的福音很不理解，不感兴趣，一般只满足于尝试发现“历史的耶稣”，把他设想成为遥远过去的人的楷模和教师。在存在全部形式的宗教信仰的同时，还永远存在着一种神秘经验的强

① 《林后，12，1-9》；《徒，16，6-7》；参见：《林前，2，16》；《加，1，12》。

大传统。神秘的学说认为，一个历史事件或人物的实情不管是什么样的，人类心中都有一种圣灵。在今天，甚至自然科学也收敛了拒否态度，承认这种内在因素存在的可能性。我们时代最深刻的宗教精神都倾向于脱离信仰中的疑虑并潜入和神交往的内心境界中去，这种境界在人类经验中得到广泛证实，因此不易消除；他们报告说他们不需要一位历史上的耶稣。神秘主义的弱点，至少在实事求是的人看来，是这种主义在伦理上的模糊。声称和宇宙中内在精神交往最多的人，常常极少告诉我们内在精神是什么。这是一种促进正义的权力吗？或者是善与恶的更高的综合？或者完全不是一个精神的，亦即不是个人的上帝？它是“通过欣喜和审美乐器”发生作用的吗，“像一个昏昏欲睡的编织工”^①？提出这些问题，目的并不是对这种神秘经验的可信性提出怀疑，但是我们有权利问这种经验的内容是什么。保罗是一个神秘主义者，但是他的全部神秘感受都有一个个人的对象。这就是耶稣基督，他是一个真实的、活生生的人，虽然是历史的，却不仅仅属于过去；是神圣的，但不远离人类。对于他来说，内在的圣灵和耶稣基督一起延续不息，而且可依基督的特征加以辨识。为了表达这个事实，保罗发明了一个新词句。原始基督徒习惯于使用比基督教更为古老的语言谈论“进入圣灵”，似乎圣灵是一种围绕灵魂的无形的大气，可以吸入，像人体呼吸空气一样。保罗也用这个短语，但是又提出一个类似的短语：“进入基督”，或“进入基督耶稣”。凡是在我们见到使用这些词语的地方，我们都受到了提示：与基督的密切结合使基督徒的生活成为一种与日月共存的永恒生活。如果我们把这个短语转化成为“与基督共存”，那么我们的心灵就会得到更为深刻的含义。

这样，模仿基督并不是尝试复现他的已有记载的生活行动和

^① 托马斯·哈代：《世袭统治者》。

方式；这种尝试几乎无法期望取得成功，因为生活条件已经大不相同。模仿意味着“在基督之中”，从内心注意基督；基督寻求在其他人的行为中宣讲他在加利利和耶路撒冷一度经历过的真正的人的生活。拿撒勒的基督只度过了从马槽到十字架之间的一生，即木匠、教师和犹太人的被否决的救世主的一生。在他完全成为救世主之后，他必须在不可胜数的人的生命中再生活，在现代男人和女人的生命中生活；这些人所处的世界和古代加利利的他的家乡小村周围的世界截然不同。以一种令人满意的神学来表述这个情况是一个棘手的任务：在生活中使之成为现实是一个问题，世世代代的单纯的基督徒极大规模地解决了的问题，他们可以和保罗一起说：“对我来说，活着就是基督。”真正的基督徒生活不是从福音书上抄录下来的生活，而是福音书里描写的人的神性般的生活的延续，犹如同一位艺术家的天才在新的画布上发挥作用。“我们……得以看见主的荣光，好像从镜子里返照，就变成主的形状，荣上加荣，如同从主的灵变成的。”^①

我们可以探索一下，在保罗的论述中，关于“主圣灵”的思想是如何统领了基督徒的全部感受的。开始基督徒的生活，即我们和基督一起死而复生和洗礼，是“都从一位圣灵受洗”，把全部身心浸入基督的圣灵。^②这是真正的洗礼，浸入水中仅仅是有效仪式的象征。这意味着一种神性因素植入我们的人性之中；这种因素原来的确处于萌芽和潜在状态，但是由于我们参与了损害现今全部人类社会的错谬而被埋没、被破坏。这种神性因素现在得到了解放并得到了有意识的生命，它向主和生命赐予者呼唤：“阿爸，父！”因为我们接受的圣灵是上帝之子的圣灵，我们既然获得

① 《腓，1，21》；《加，2，20》；《林后，3，12-18》；《罗，13，14》；
《弗，3，18》。参见：《帖前，1，6》；《林前，11，1》。

② 《林前，12，13》；参见：《加，3，27》；《罗，6，3》。

了圣灵，也就是上帝的儿子了，“上帝在我们身上的圣灵”奔向作为这种圣灵渊源的上帝。我们身上的耶稣圣灵推动我们祈祷：的确，祈祷就是我们身上的上帝之子向天父的奔赴。我们虽然由于需求颇多而负重担，以致我们的祈祷含混不清，但是在这种“语焉不详的叹息”之中，有圣灵“为我们倾诉”。这就向我们展示了基督徒全部崇拜的真正性质。这是一种表示，即“与他儿子，我们的主耶稣基督，一同得分”。^① 基督徒的崇拜无论采取或避免什么外在形式，都是上帝和他的儿子们的交互往来；上帝赐予了圣灵，圣灵又在祈祷和崇拜中归于上帝。标准和原型是上帝之子基督。深夜之中，基督在加利利山上孤独祈祷，“在圣灵中的欢欣”，他的呼喊“我感谢你，父亲，天和地的主”、客西马尼的痛苦的呼唤“阿爸，父，他们要加害于你”！这一切都在他的兄弟身上重演；圣灵是在他们身上祈祷的。

在这里也出现了认知上帝的新的可能性。人身上的确存在一种关于上帝的内在的自然知识，但是，至少是在经验上，这种知识是模糊的，缺乏说服力，因为这是以他的造物为中介的。^② 但是，分享基督的圣灵就是认识上帝的秘密。地上的基督教运动的最为明显的特征之一，也许是人可以直接认识上帝这种信心的复现。犹太教已经变成了传统；犹太法学家认为，上帝的话传到了古代的预言家们那里，但是，我们只能保存和解释他们遗留下来的真理。耶稣基督以一种在他那时代的怯懦的传统主义看来是冒渎的信心断定，他认识天父，还准备让别人也认识天父。他这样作的办法不是规定一条关于上帝的新传统，而是让他人分享他对上帝的态度。这就是保罗所指的“想着基督”。如果我们也想

① 《加，5，6-7》；《罗，8，14-17》；《林前，1，9》；《罗，8，26-27》；《弗，6，18》。

② 《罗，1，19-21》。

着，我们就认识了上帝。正是这种明确无疑的信念给了保罗传教士的力量，但是他也期望他所皈依的人如此。对于他们来说，“认知的话”也来自“同一个圣灵”。他祈祷上帝在他们认知他的时候给予他们智慧和启示的圣灵。保罗自主地认定，这种知识仅仅是部分的，但却是真正的、个人的、不可否认的知识。^①在人与人的友谊当中，有一种永远也不完备或者永远摆脱不了神秘的相互的知识；但是你确知什么也动摇不了你的看法，即：你的朋友“不是干那种事的人”，或者你所听到的某一件事“就象他一样”。你有一种真知，这种真知给你一个标准。基督徒关于他的天父的知识也是如此。

关于上帝的这种知识为伦理生活开创了一个新天地。我们已经看到，对保罗来说，“意识”，或者关于作为一种道德存在的自我意识就是道德判断的法庭。现在，既然一个人已经接受了基督的圣灵，圣灵就进入并且占据了他的自我意识的中心^②：他意识到他自己不单纯是一个人，而也是上帝之子，和耶稣基督保持一种特殊的关系。如果遇到一个道德问题，那就不是“这是否不合我的身份？这会不会有损我的自尊心呢”？而是“这是否会损害我和耶稣基督的关系呢？是否符合他的身份呢”？现在，耶稣被看作是一种外在的标准：“活在我心中的基督”才是法官。基督徒就是这样处理伦理学的全部实际问题的：他让关于基督的思想影响伦理学。当然，如果基督的思想不是他的思想的话，他是不能这样作的。这也就是说，一个人如果大公无私地、外在地考察和比较见证，而不注重考察的结果，就不能以基督徒的方式解决任何困难。谁让基督的思想日夜统领自己并且见到了物显现在这种心

① 《林前，2，12》；《林后，10，3-6》；《帖前，1，5》；《腓，1，9-10》；《西，2，2-3》；《弗，1，17》；《林前，8，1-3》；《加，4，9》；《林前，8，12》。

② 《罗，9，1》；《林前，8，12》。

灵前面，谁就能得到这种启示。这样，他自己就有了他自身的内在伦理标准。道德解放的真正秘密就在于此。在启示录中我们看到，耶稣对传统道德采取一种奇异的超然态度，对它挑挑捡捡，又否定又认可，他的同时代人对他的作法肯定会是十分诧异的。的确，他的门徒们很少有人理解这种作法。保罗抓住了其中的奥秘。耶稣以这种威严的方法对待道德律法，因为制订律法的上帝圣灵就是他的圣灵：形成他自己生活的内部冲力是全部真正道德的中心冲力。他是上帝的儿子，他住在他父亲的房屋之中；上帝家庭的律法是他的本性。在这一切当中，基督徒是“上帝之子的同伴”。“属灵的人能看透万事，却没有一人能看透了他。”道德自主权的原则不能得到较此更为强烈的肯定了。^① 保罗情愿信赖他人的自主权的作法常常确实感人，^② 但我们无需原谅他有时尝试发号施令，这的确不符合他的原则。

对于指责保罗废弃道德律法或者放松道德标准的人，他作出的辩解是充分的。让基督的圣灵在一切事情上控制你这一道德要求是比任何律法的要求更为彻底的，而且，与此同时，它还具有无限增长的发展的前途。这表明，每个基督徒都是一个鼓动中心，因为基督道德革命的圣灵轰击着世界上醉生梦死的人群。伦理的独特性是基督徒的特性，他的意识就是基督驻入的固着点：对于一个“在希望中得救”的世界、需要进步的世界来说，这种独特性是须臾不可缺少的。这种学说的表面的极端个人主义得到了我们马上就要探讨的关于实体的学说的校正，但是，我们先对保罗就受到基督鼓舞的意识自主权要求作出充分的公正评价。这个要求，我们大家必须全力向世界推广，因为在世界上对统治的信

① 《林前，2，15；4，3-5》。

② 特别参见：《腓，3，15-16》，钦定本所代表的错误阅读法将其变为一种对统一规格的辩解！

赖是强烈的、日益增长的。在对于现存世界秩序的关系上，既然这些秩序的基础是对权威的强烈肯定，那么，严肃的基督教就是无政府主义。如果权威是行善的“神的代理人”，它就的确崇敬权威，但是，比起人来，它更崇敬上帝，而且，归根结底，保罗说：“我被你们论断，或被别人论断，我都以为极小的事。”^①

基督圣灵的驻入不仅仅意味着道德的辨识，也意味着道德的力量。保罗对律法的反对态度是因为律法对情欲是无力的。针对这种无力状态，保罗提出圣灵的伦理力量。他宣布：“我靠着那加给我力量的，凡事都能作。”为了他在亚洲的朋友，他“求他接着他丰盛的荣耀，藉着他的灵，叫你们心里的力量刚强起来，使基督因你们的信，住在你们心里”。^②这对于罗马书第七章中描述的阴暗画面是一个对比，和那里一样，这显然来自经验。的确，我们可以说，把早期基督教集合体与其环境区分开来的上述的一切，都是其成员的道德能力。为了坚持这一点，我们无需没有分寸地把早期基督徒理想化。在哥林多和以弗所曾有罪恶和丑闻，但是，忽略更新和复兴的真正力量的重要性是不可能的，这是纯朴的人不顾失败逐渐接近道德理想的力量。使用“圣灵”一词这一事实本身就是指这种伦理成就中的某种在本质上是“超自然的”事物的含义。对于原始基督徒来说，圣灵表现在他们视为奇迹的事物之中。保罗把奇迹意义用于道德范围时，并未削减它。他集中注意于道德奇迹，视其为远远比“用各种语言说话”更为奇妙。他对于这一道德力量的新的、奇迹般的性质深信不疑，因而把基督徒看成为一种“新创造”。这已经不是旧人，而是新人，“若有人在基督里，他当然是新造的人”。^③

① 《罗，8，1，4》；《林前，4，3》。

② 《腓，4，13》；《弗，3，14-19》；《林前，1，18，24；4，20》；《罗，1，16》；《林后，12，9-10；13，3-4》。

③ 《林后，5，17》（参见：《林前，4，15》）；《弗，2，10；4，24》；《西，3，9-11》；《罗，12，2》。

这一切的结果就是，基督徒是一个自由人。这里需要指出，“自由”一词的含义在普通用法里是模糊的。有时候用它说明，一个人可以为所欲为，而不受外界力量的限制。决定论者的答辩是，事实上，这种自由受到律法的限制很多，律法限制人的经验存在，使之几近幻想。自由意志论者的二次答辩是，外界力量不能决定人的道德行为（而且我们同一般自动机制没有关系），除非这种力量出现在意识之中；如果它出现在那里，它就变成了一种欲望、或者一种诱因、或者一种动机。人因为受到这些因素的制约而感到痛苦，但他并不屈服于外界的控制，而是屈服于他为了善或恶已经将其变作自己的一部分的那种事物。但是，我们已经说过，我们会遇到进一步的问题。并非全部被追求的东西都值得追求；听凭直接追求的驱使，我可能失去作为全部努力真正对象的最终的满足感。如果是这样，那么，“为所欲为”可能就完全不是自由。我们存在的规律禁止沿这条路线寻求满足，因为“它满足了他们的欲望，却把枯瘦注入了他们的灵魂”。因而，凡是受到欲望左右的人，都没有获得给欲望带来意义的那种满足感的自由。我们存在的这条法则是无法打破的。从经验上看，这种作法的每一种尝试都证明是徒劳的。果真如此，我们就陷入了比唯物主义决定论看到的更为无望的奴役处境，因为暴君盘踞在我们自己的意识之中。摆脱这种奴役的一条出路，唯一的一条，是有的。如果我们能够发现如何使我们自己的直接欲望和源于这种欲望的意志行动符合我们存在的最高法则，那么，“为所欲为”就可能不再是对着剥夺我们进入满足感天国的需求的石墙横冲直撞。因为我们仅仅“喜欢”作我们“该作”的事。这一情况给“自由”这个词带来了新的意义。这并不意味着屈从于欲望、免受限制的自由，而是追求真的善、免除无益欲望肆虐的自由。

这就是保罗的意思。罗马书第七章中描述的奴役景像是一种来自错误欲望的奴役；不仅仅是受到抽象的“肉欲”的奴役，像我

们的物质特性和环境，而是受到“肉欲意念”、即成为一个人有意识的自身的一部分的低级自然存在和环境的奴役。因为存在着承认真正满足感理想和对于自己无力反抗处境越来越气恼的理由，所以这种奴役变得越发强烈。律法不能作的事，上帝已经通过馈赠基督的圣灵作到：他把胜利赋予了更高的自我。“主的圣灵所在之处皆有自由。”“圣灵的律法，即与耶稣基督相通的生活律法，已经使我摆脱了罪和死亡的律法。”在过去，生活是一场毫无希望的斗争，在斗争中更高的自我面对一个占全部优势的敌人而束手无策；而现在这场斗争发生了变化，障碍已经被铲除，胜利已经基本得到保证，因为上帝进入了生活。律法是外在的；在过去，律法是强加给陷入困境、受到禁锢的人的意志的监工。圣灵是内心的；圣灵的精神就是人本身的精神，它从内部促进了满足灵魂真正渴望的生活的不断增长的完美。从完全的意义上来说，自由依然是一种希望的对象，但是已经获得的自由可能建立一种基督教的道德。

杨德友 译

[美] 尼布尔

基督教的原罪概念^①

基督教成功地估量人生全部内容的方法，一方面体现在它充满爱的至善论上，而另一方面则又表现在其道德的现实主义与悲观主义之中。自由基督教默认人的体性中具有能做到福音所要求他们的那种潜力。康德“我应该，于是我便能够”的理论被看成是对道德状况进行一切分析的基础。传统基督教福音中的至善论与对人类上述潜力的估量之间有着更为微妙的关系。充满爱的圣戒同原罪乃是一双孪生子。实际上，前者帮助创造了原罪感。当道德理想被高明的利己主义所解释时，当它在自我的利益中容纳他人的利益时，犹如功利主义者所信奉的那样，便不复存在原罪感的可能。人类的一切行为只是对各方利益和彼此生活作理性的调节，不同的只是调节的水准高低而已。

原罪感正如宗教批评家们相当正确地指出的那样，是一种特有的宗教观念的产物。它是全方位估量人生，并从本质上发现自我与生活的相关与异同之处的结果。原罪感对于现代观念毫无意义，因为，在现代世俗主义者眼里，现实仅仅是一时的事件不停地变迁罢了。在基督教那里，有限世界的变迁是对永恒的创造原则和意志的揭示与再现。每一有限事件都从两个方面超越自身地表明它产生的渊源和它发展的归宿。换言之，基督教信赖一位上帝，他既是造物主，又是生命的实现。

^① 选自 Reinhold Niebuhr: *An Interpretation of Christian Ethics* (《基督教伦理阐释》), P.39-61, Oxford University Press 1979.

人类精神如此深深地隐藏着，以致它的全部内容只能领悟而不能理解。人的思想不得不抛开一切有限事物本身，将它们与原因和结果联系在一起。于是，他便常常将所有特殊的事情与现实的总体联系起来加以考虑，同时，也只是在“事情变迁之前、之后、之上”（怀特海语）的一致原则下，来恰如其份地领悟总体。然而，就是人的这一理性本身也置于变迁之中，它是有限社会的工具，是其生理需要的手段，是有限时间、有限地点的片面看法的奴隶。这样一来，它总是超逾自身存在中那些意外的、不由自己所决定的现实去设想秩序、统一及和谐的可能性；但却不能（囿于其“有限”之所限）集所有它所认识的更高价值于一身，甚至于连恰如其份地将它朦胧认识到的、绝对的善视为所有意外价值的基础与目标这一点也无法做到。

有限与无限这一对矛盾以及由此而及的自由与必然的矛盾是人类精神在这个大千世界中独一无二的标志。人是唯一知道生死的浮生动物，这一事实从一定意义上看，证明人是永恒的。人又是唯一置身于有限的变迁之中，且知道这便是自己的命运，而这一点从一定意义上说，又证明这不是他的命运。因此，当以全方位纵观人生时，意识到上帝和意识到原罪均属于同一种类型的自我意识，因为，所谓自我意识指的是，将自我看成是脱离现实本质的有限物体，但又与它相关，否则，将无“脱离”可言。倘若用道德观念来解释这一宗教感觉的话，此感觉便成了爱的原则与自私的欲望之间的对立，成了确认生活最终统一的责任与确立唯我藉以对抗生活中一切竞争欲望之间的对立。然而，基督教看待原罪远非局限于只是承认有限。从一定意义上说，此承认牵涉所有道德的和哲学的理论。所有现代的道德理论可以简言成洋洋自得的有限，现代精神的座右铭可以用文艺复兴时期的典型代表麦迪奇的话一言以蔽之：“你追求无限的东西吧！我只求索有限的；你去把你的云梯驾向天堂吧！我只驾在人间，不会爬得高而跌得

惨。”那些更为正统的宗教，诸如新柏拉图主义和佛教，都明显地有可悲的有限感，其中原罪与邪恶和世俗有关，而超度则被认作是脱离世俗而进入永生的境界。由于个性是有限存在的产物，因此，这一脱离势必牵涉消灭个性。基督教有关邪恶的概念较之上述两者中的任何一个都复杂。

基督教与现代世俗主义不同。它不满足于有限，原因是它认识到现实不止是变迁。如果现实只是变迁的话，那末，将不复有有意义的存在，因为，世界的变迁充满着邪恶，人为了从混沌之中挑出有意义的东西，可能会去附着一切更高的治理原则，而分析了这一原则之后，人们会发现它本身又有了新的邪恶的可能性。历史的可贵价值如同某一国家的统一一样，可以是某些暂时的统一，但要成为最终的治理原则，还嫌不那么可贵、不那么包罗万象，所以，它很可能导致产生新的混乱。这些历史价值可能象人类社会的治理一样，是一种较为最终的治理概念。然而，实施此治理的总是特定的人、特定的集团和国家，他们必定将自己的一孔之见、唯我独尊的贪欲引入梦幻般的理想之中，因此，这种治理一俟形成便当即腐败。

当人们看到病态宗教所带来的灾难时，他们一定会对现代主义大肆渲染麦迪奇的“我们不会爬得高而跌得惨”这一点产生相当的同情心。可是，当人们认识到它并不在选择相对的目的以期摆脱绝对的目的所带来的那种无法忍受之紧张的人类精神的范畴之内时，这种同情便烟消云散了。每一次这样的努力仅仅导致将某一相对的目的（诸如民主，国际联盟，买卖公道，自由等等）变成了绝对的目的。人作为集有限与永恒于一身的造物，只是由于否认终极而无法回避他自身的问题。永恒存在于每一个道德观念之中。人们仔细地观察后会发现，现代文明的道德理论在阐述绝对的东西时含糊其辞，而在否认其实实在在的东西时却又是那样地明白无误。人类的理性在公正的判断和行为的协调上，将会达

到愈来愈高的水准，难道所有现代道德理论不都是产生于这一说法吗？现代道德理论表面上对人类的有限引以自豪，而实际上却毫不怀疑地相信人的理性正缓慢地朝着一种无形的、日臻完善的境界发展；相信恰当的教育会最终使人们能裁决与邻里之间的纠葛，好象他们的裁决并不总会受有限造物偏见的局限，也并非总是为人的个人求生驱策力所败坏似的。

如果说现代自然主义表面上否认先验的、绝对的命题和世俗变迁的实现，而实际上却希望它们能在历史上实现的话，那末，较为古典的、非神话的宗教则趋于将原罪与有限，将超越与从世俗变迁中解救联系在一起。现代自然主义实质上是广义泛神论，更为严密的理性主义宗教则是有伸缩性的，并导致了无宇宙泛神论。在这种泛神论里，善与恶的区别同形而上学有关永恒与暂时、精神世界与物质世界的界限是相一致的。在这样的宗教看来，桑塔亚那的判断认为宇宙万物即沉沦堕落则完全表达了宗教的情感。原罪感就是在无限之前的有限感，是一种强调形而上学而危及伦理内涵的情感。

无论神秘主义还是禁欲主义都是从这种宗教观念中自然产生的。神秘主义力图首先洞察人类存在的理性、进而是超理性的本质，相信人定会这样去认识生活的绝对本质，认识造物主上帝。这样，灵魂便被认为是上帝的显灵，它受到肉体存在内在邪恶的困扰，但却能借助理性的沉思、神秘主义的消极以及直觉与禁欲将自己解救出来。普罗提诺曾经说过：“只有当灵魂成了纯推理、纯思考时，它才能挣脱自然的羁绊。”永生之路于是便成了由欲念进往理性之路，以及（由于理性本身也是躯体存在的一种功能，且像它的客体一样，有不一致性和偶然性）从理性进入存在统一的超理性的沉思的过程。这种神秘主义的沉思实际上是立刻感觉到意识的一致，这个一致便是先验、精神和永生。苏菲派某圣徒曾称：“正襟危坐在你自己的中心，你会见到现在和将来的一切。”

西恩那的卡德林以同样的口吻训导道：“倘若你想要彻底地了解自我、了解永恒的真理的话，切勿离开你自己。”从强调感知的内在统一，将它视作对永恒的真实反映，导致了追求消极的神秘主义欲望和追求禁欲主义的倾向。一切自然的兴趣都被看成是分心，一切人体的功能和欲念则被看成是对内在生命统一的危险。罗马新柏拉图主义学派奠基人普罗提诺的传记里曾经有人写过这样的话：“他对自己的灵魂栖息于他躯体之内似乎感到耻辱。”根据禁欲主义原则，灵魂期待着尽可能地 from 累赘的肉体中解脱出来。佛教中这些二元泛神论的各种倾向由此便可得到逻辑的归纳，而最终的超度则被看作是生命处于半存在状态，在此状态下，生命与感知脱离了一切有限的东西，同时也脱离了一切有活力、有意义的东西。

纯理性宗教在讨论邪恶问题时有一种深深的伤感萦绕其左右。理性宗教里现代自然主义的说法否认了存在的永恒统一与暂时的邪恶之间的对立。在理性主义宗教更为严密、更为正统的解释里，有限与无限的对立、相对与绝对的对立将一直增长直至世界一分为二为止。有限的存在作为无意义、无意思的东西，永恒作为无内容的东西被搁置在一旁。思想为了保持其纯洁而从躯体中游离出来，这样，它也就失去了自己的个性。而感知的统一由于被胡乱地提到现实中的无形高度也失去了其现实性。

如果要认识基督教对原罪与邪恶问题上真正天才般的、神话式的解释的话，就必须首先认识它的这些分支的错误。基督教对原罪与邪恶所作的天才的分析在于它有关堕落的神话。在这一神话中，以及在基督教所有有意义的神话中，永久的、有效的洞察必须从原始的看法中脱离出来。

堕落神话中明显的优点在于它对于人类邪恶中精神与本性之间的矛盾关系作了公正的裁断。在经过那样解释的宗教思想里，理性与感知并非是善的绝对工具，也不是崇高精神的再现。邪恶

既不是躯体、也不是物质存在本身。因此，禁欲主义（除了一定形式的末世论的禁欲主义之外）对基督教来说是外来的。它存在于基督教内的东西通常主要是由外来的、神秘主义的影响所灌输给它的。根据堕落神话，邪恶是经由人类的责任而来到世上。它既不为上帝的忠告所注定，也不是世俗存在不可避免的结果。因此，哲学中的无论是一元还是二元的陷阱均应避免（当然要付出一定代价），以防止形而上学的泛滥。邪恶的起源是人类的反叛行为所致。威胁存在统一的邪恶这一责任在于人类自身。但是，人是被诱惑所致，故而此责任又不必全部由他承担。撒旦，堕落神话中邪恶的象征，他在人类的反叛并非是世上邪恶的首要原因和根源这一点上说了公道话。即便在人类的原罪引起混乱之前，世界已不是一个完美和谐的整体。希伯来神话中有关撒旦既是反对上帝的叛逆者、又是他顺服的仆从的这一观点，表达了这样一个矛盾的、似非而是的事实，即：一方面，邪恶不止是由于失去治理所致，而另一方面，它却又依赖于治理。只有在大同世界里才有乱治的可能，而乱治的力量也只有在它自身被加以管束、被统一时，方才有效。只有有高度凝聚力的国家才能对世界和平产生威胁。因此，魔鬼只是在由上帝主宰的世界里才有可能存在，同时，也只有当神力寄于他身时，他才能起作用。换言之，邪恶并非是没有美德，而是美德的堕落，是寄生于美德的东西。在这样一种神话的概念里，邪恶比在一元论里更为肯定，而比在宗教和哲学的二元论里更依赖于美德。这样，堕落的神话便集极度悲观主义和终极乐观主义两者于自身，将基督教与其它信仰，其它观点区分开来。基督教相信存在越有意义，其意义也一定越为邪恶所威胁，因而，对于善战胜恶较之其它形式的宗教来也表现得越为肯定。

不能说基督教正统派一贯忠实于堕落神话中的这些矛盾。他们一直防范着对邪恶问题的那种更为连贯而却不那么深刻的分

析，然而，他们仍然未能完全阻挡一元论和二元论的祸水渗入基督教的思想中来。基督教正统派用它信仰中的直觉一直坚持邪恶决不能由于归咎上帝而使之美化；天性也决不该因为有限本身产生了原罪而使之丑化。然而，由于担心有损于上帝的万能与尊严，基督教的神学家们常常被诱人歧途，去宣称堕落是上帝忠告之前就注定了的，约翰·加尔文从一定意义上可以说是有基督教正统派倾向的典型代表。这表现在他暂时否认上帝对原罪的责任，而最终则又接受这样的说法：“人堕落了，上帝的庇佑是如此注定的。”^① 上帝的万能是神学家有关基本的、终极的统一以及世界连贯的象征，并且与哲学中一元论的倾向并行不悖。道德上的务实和元气当其被过分强调时，就成了统一和连贯的牺牲品。理性坚持有一个连贯的世界，因为其本质就是要将一切事物用一致性和连贯性把它们彼此相连。另一方面，道德只是当善与恶之争成为现实时，方才显示出其活力。路德较之加尔文来，哲学味不那么浓，但预言力却比他强。他更为成功地捍卫了基本的、似非而是的矛盾。对他来说，魔鬼是“上帝之魔鬼”，上帝利用它有自己的目的。用路德的话说，上帝宣称“魔鬼，你是个刽子手，是个罪犯，但我要随心所欲地利用你。你将成为我给我可爱的葡萄园施肥的粪便。我将要，我也定能将你用在栽培我的葡萄藤上……因此，你可以乱砍乱劈，随意破坏，但仅此而已，除非得到我的许可。”^② 路德明显地拒绝发挥此种潜在的一元主义思想使之成为最终的结论。

基督教正统派在度过二元论与一元乐观主义两道鬼门关时同样地困难。有时，有限的世界正如正统派学说有关原罪起源之说一样，似乎本身就是邪恶，尽管死亡来自原罪而非原罪来自死

① 加尔文：《原理》，iii，23.8.

② 赫尔曼·奥本狄克引自马丁·路德《论魔鬼》。

亡。圣徒保罗的话里出现过明显区分思想和躯体的话：“堆在我身上的是肉，那不是好东西。”正如不少新约全书的评论家们所指出的那样，“肉”一词如同邪恶之座的“座”字一样，对保罗来说指的是其潜在的意思、并非其字面的概念，这一点可能是真的，但尽管如此，却至少难以否认希腊二元论神秘宗教在此概念上的反映。无论怎样说，基督教生活经常产生各种形式的禁欲主义，这些禁欲主义只能解释成受原始希伯来神秘概念中二元论的影响和侵蚀所致。此概念的基础很可能是希伯来思想中深刻的洞察力，认为灵魂和躯体乃是一个统一体，从未有象后来希腊思想那样试图将它们分离之举。

然而，就我们的研究来说，形而上学有关堕落神话的涵义较之心理学与道德上的涵义来，显得不那么重要。堕落之说之所以对道德宗教理论作出如此巨大的贡献，是它对人性作如实的解释，而不是对治理与混乱关系的偏颇看法。源自这一古典传说的最根本、最有效的概念是邪恶与本性和精神同时存在。邪恶不该只是看成世俗或本性需要的结果。原罪既不能单单理解成人类理性的无约束，亦不能以人类的躯体在有限的和谐中受约束去认识。原罪与精神和本性同时存在是因为考虑到人类精神中善与恶两个方面与众不同的特征只能从分析自由与必然之间、分析有限与永恒之间的矛盾关系中方能得以认识。

人类的有限生存于永恒与绝对之下，自然规律的偶然性得与自由理想的世界相比较这一事实说明，人类为何没有有罪感便不能接受其局限性。人类在自然规律之必然的驱使下的所作所为一直被说成是有罪的。尽管有否认此种罪的道德理论，然而，它却一直是人类生活一贯的体验，即便当它被明显地否认时，我们也私下肯定它的存在。我们决不这样去对待我们的同胞，好像他们只是些不负责任的牺牲品，都是自然和历史力量的工具。

基督教将道德的邪恶归于邪恶的愿望不是归于人的局限性，

这样一种强调的说法是基于人类理性实际上是能够设想道德的可能性，设想多种多样的忠诚，设想生活和欲望中每一道德选择中的足够的和谐，而不是设想那些事实上已选择了的东西。因此，在一切牵涉道德的行为里，事实上已存在着一种邪恶、一种有意识地去选择不善的东西，当然也存在一些其中这种故意的邪恶起着主导作用的行为。

然而，在基督教对道德邪恶的解释里，罪不仅和个人可以随意选择更大的可能而未能如愿的行为有关，也与个人不能随意选择的更大可能性表明他被迫采取的行动是欠妥的这一点有关。这样，有意识的邪恶里那种简单的道德罪便转化成了一种宗教罪，这种宗教罪对个人不能立即负责的东西有一种总的责任。虽然，将罪归咎于出自本性之必然的行为很可能导致道德和宗教的病态，然而，对这些行为在道德上泰然处之的话，对人类状况来说则更为荒谬。某些我们不加以控制的力量可能会把我们的国家推向战争。难道我们一定要作为不可抗拒的命运，接受战争所带来的所有道德和是非的选择吗？一个生意人被迫在完全的诚实有可能导致自我毁灭这样一种经济体制下谋求生计，但他会凭借精神上的灵感从受社会制度必然性的影响而采取的不道德的行为和他良知为他指出的理想的可能性之间找出某种妥协。然而，决不会存在他可以一劳永逸的妥协。即便最高的道德可能性超越了他有限自由的限度，总会立即产生他可以采取的更高层次的可能性。所以，宗教罪的一般概念是现实情况下的一种道德责任感的有效源泉。

举例来说，在两个个人或两个社会团体之间的平衡问题上，对立的双方一定会得出相距甚远的看法，因为每一方都以片面的眼光看问题，而看法的片面性可能是由地理位置所决定的。但是，人的思想并非完全受地理位置所限。在政治之争中，美日之间，法俄之间，一份详尽的情报有超越时空和地域的局限去理会

和了解对立一方的观点的能力。假如这还嫌不够的话，总会还有改变看问题角度的某些可能性的。一位深居简出的学者（另举一例）是很难指望他完全理解非洲黑奴的需求的，他本人与他们相距甚远，很难会有同一居住区及关系亲近的人们所显示出的那种同情心。然而，像施韦策尔这样一位深居简出的学者却对非洲人的要求有责任心，对白人反对有色人种的罪孽有犯罪感，他决定与非洲人在原始森林的边缘同甘共苦藉以赎罪，他的举动生动地表明了超越人类本性局限的精神自由。正是由于这一自由，人们才不会对接受此局限性而感到心满意足。但是，也决不能像有时现代文明那样地去认为，理性的进步和发展会完全克服片面的看法，会完全克服有限人的天生的局限性。人作为集必然与自由于一身的生灵必定像摩西一样，总是在迦南天堂外消亡，他只能看而却不能及。

现在，对宗教罪的反应常常使现代文明去完全否认道德责任，这一点十分自然，原因是，现代文明受科学文化的影响，而对道德行为的任何科学的描述迄今无一能揭示权衡各种选择的自由之域。对某一行为的科学描述不仅是外在的，而且还是回溯既往的。由于这一缘故，如同决定论所阐述的一样，每一个行为是以一种无穷的自然因果之链将自身与以往的行为相连。这样，一个少年的过失可以科学地归咎于不良的环境或父亲在其未成年时早亡，或是归咎于咽头腺肿，食物中缺碘。各种社会科学实际上是在罗列统计数字去证明未成年便丧失双亲与少年犯罪这一结论的关系。但是，这些统计里没有一个会在事情发生之前，而不是在其之后有助于判断父亲过早的死亡是否真会使一个少年成为一个麻烦，或者是会恰恰相反地激励他早熟。对于那些只观察外表和形式的人来说，没有任何一种有意的选择邪恶是他迄今能分辨得出的。在他的眼里，总是存在一种先决条件、一种预先的动机，而这种条件和动机则似乎能完全解释该行为的不可避免性。

人类一切行为产生的全部深度只有在自我反省时方能得以发现。一种深刻的反省常常是一种宗教的体验，因为在反省中，人们对善与恶将作出何种可能的抉择会被充分地披露。精神世界的高度与深度也随之得以估量。它以其最先进的方式揭示了既是善、又是恶的可能性，一时内，这种善与恶似乎是自我之中可以择其一之力，而片刻之后，便又成了超越自我的力量。所以，自我的终结不可能有规定的限度。同样，无论本性还是精神的起源也无规定的限度可言，这一点若用圣徒保罗两句醒目的话来表达是再恰当不过的了；其一是：“我，但却不是我，是基督活在我心中。”其二为：“那不是我之所为，它是附在我身躯上的原罪之举。”自我的全部内容一方面包括丝毫不存在于现实世界的可能性，另一方面也包括一个“黑暗的、洞穴似的背景，在此背景下，对我以往经历的看法不知不觉地同人体本性的各种形式融为一体。”^①

有趣的是，普通的道德观念一直未曾采取过科学的道德行为。他们总是强调自由与责任，因此，他人的行为鲜为旁人所知，而后者只是靠自己的冥思苦想的经验去作出判断。卡尔·马克思曾将资产阶级的社会行为描绘成社会物理学问题，然而，即便像他这样一位严肃的决定论者也只能让它在其他场合蒙受嘲弄和蔑视，而这一点只有用道德责任的主观臆断才能自圆其说。与此相关，人们将会有趣地发现，马克思主义一方面迫不及待地人类感知的过程降低到与物质世界内的“运动法则”相关的水平^②，而另一方面，各共产党在指责他们的敌人时却常常用含有道德败坏的字眼。

① W.E.赫金：《自我、躯体及其自由》，第110页。

② 恩格斯写道：“人是有思想的，他生活的物质基础最终将决定其思维过程，这一点很可能鲜为他自己所知，否则整个意识形态便会消亡。”（此引文未注明出处，无法核对恩格斯原著——译者注）

一般认为，人类的行为有道德责任，同时，对反社会的行为则称之为犯有道德罪，而站得更高的宗教不会因为感到罪而排除行为，甚至是最佳的行为，在这点上，它超越了一般观念。这是由于宗教是如此深刻地洞悉包括个人的个性在内的所有现实，使得某种先验的可能性好似需要实实在在成就的优势一样总居于一切现实之上。这样，至爱的理想便给予产生混乱的每一行为以正确的对待：“难道我们个个都是有用的奴仆？”

尽管理性的、非神话的宗教趋于不带感情色彩地去解释理想，将现实世界说成是绝对的邪恶，然而，正是神话宗教的独到之处才在现实中发现了既不将两者分离、又不将它们混淆的超越物质世界而存在的东西。指出时空的无穷和现实中的理想也许是神话最基本的天赋，可是，它却未能将世俗归至永恒（如泛神主义所为），也未否认能对永恒作清晰的窥视以及理想存在于世俗之中的说法（如二元论所为）。当虚构的方法被用于描绘人类性格时，它的矛盾性从宇宙的本质中揭示了与神话所显示的人类个性中的恰恰相同的关系，也揭示了更为连贯的无名哲学。人类个性的精髓不存在于时间或具体的历史之中。然而，它却是本能欲望的整个狂涛中的统一一致的原则。这便是一种个性的秘密为何永远不会完全暴露，也是为何艺术家在发现该秘密的线索时较之科学家更为成功的原因之所在了。如果艺术家要再现他所发现的东西，他不得不用虚构的方法，而绘画便是一例。绘画与摄影的区别便是虚构与科学之间差异的典型例子。后者将现实立即忠实准确地记录下来，然而，它捕捉镜头的那一刹那的人的情绪可能是模糊不清的，或者也可能篡改了个性中的精髓。另一方面，肖像画家为了表现他先验的统一及个性的精神这一看法也会篡改、过份地强调或者是去抓住某些外貌上的细节。肖像画艺术与漫画艺术之间含糊不清的界限说明，要分清为追求更高真理的欺骗和篡改终极真理的欺骗是何等的困难。

基督教正是对人类精神作了神话式的解释，才使自己保持着

一种充满活力的伦理道德，才不至于陷入对欲望作浪漫的赞美的陷阱之中；才能将充满活力和欲望的生活隶属于先验的标准之下，而又不至于创造一个没有感情的来世。在佛教里，慈悲被作为统一与和谐的原则而肯定，但却又被当作贪婪的欲望而否定。因此，佛教在其给理想之慈悲所作的定义里无法回避一种呆滞的暧昧与含糊。

根据基督教的观点，道德的邪恶与本性及精神同在。之所以断言有道德罪，是因为本性的欲望乃由精神的自由所驱使，绝非由绝对的需要所驱使。但是，堕落之说远不止是与道德责任的说法有关。它牵涉到对人身上的道德邪恶的本质所下的定义，或者，至少也是对它的一些端倪所下的定义。原罪就是对上帝的反叛。如果因为有限与自由相混（且处于理想的可能性之中）而不能说它无罪的话，那末，它一定是有原罪的（更确切地说），这是因为人总自诩是自己有限中的绝对。他力图将他有限的存在变为一种更为永久、更为绝对的存在形式。人们一厢情愿地寻求将他们专断的、偶然的存在置于绝对现实的王国之内。然而，他们实际上总是将有限与永恒混为一谈，声称他们自己、他们的国家、他们的文明或者是他们的阶级是存在的中心，这便是人身上一切帝国主义性的根源，它也说明了为何动物界受限制的掠夺欲会变成人类生活中无穷的、巨大的野心。这样一来，想在生活中建立秩序的道德愿望便与想使自己成为该秩序中心的野心混杂在一起，而将一切对先验价值的奉献败坏于将自我利益塞入该价值之内的企图之中。生活和历史有组织的中心必须超越生活和历史自身，因为在时间之中、历史之中出现的一切太片面、太不完全、无法成为其中心。但是，由于人认识的局限以及他又希望克服自身的有限这一点，使得他注定会对他部分有限的价值提出绝对的要求。简言之，他企图使自己成为上帝。

这一解释不仅强调了人类邪恶精神上的而不是自然的特性，也牵涉到它的不可避免性的理论。人类精神最理想的追求总是包

含着理想化了的藉口这一杂质。此追求越高、伴随它的原罪的藉口也就越多。现代社会可能比原始社会更追求天下太平。原始社会不顾各民族的最终和谐，只是强调他们集体的意愿，以对抗其他部落，而现代社会不仅是更追求和平，同时，也更野心勃勃地将他们的和平强加给整个世界。斯多亚学派的普救论和罗马帝国主义一起成长；而在我们自己这个时代，法国革命的普救美梦立即导致了拿破仑式的帝国主义，并最终成了白人政权对地球上那些较为落后、较为不“精神”部份的一次残酷的开刀。

在堕落神话中，上帝被描绘成设法不让人吃到智慧之果的嫉妒者。撒旦力图诋毁上帝的动机而将其说成是纯妒忌：“因为上帝的确知道，一旦你吃了，你的眼睛便会睁开；你将成为能辨善恶的神一般的人。”荷马故事中的普罗米修斯为人间盗火的传说亦有类似的主题，尽管其中嫉妒的上帝设法去阻止的不是分辨善与恶的能力，而是应用科学的成就——即人们征服自然力量的能力。

现代文明不再去注意嫉妒的上帝，而是看到对更大权力的原始恐惧，这一不足之处是其肤浅的又一表征。神话中明显地提到了人精神问题中的正是这一难点。上帝肯定是妒忌的，因为，人的原罪之源盖出于其自命为上帝。如果人不是以“上帝的形象”被创造的话——如果他不具备超自我意识的力量，而此能力又使他能以永恒的实质去看待他有限的存在的话，那末，这种自命便不复存在。而即便人的有限未使他败坏最高价值的话，它也是不可能存在的。这一败坏不仅仅是由于有限的人目光短浅，对现实直觉不宽，或是由于他们对实际生活中心的理解所致。它同时还由于这样一个事实，即人是被诱惑而通过寻求使自身无限来对抗自身的有限。因此，最高形式的邪恶总是将自己想象得、装扮得比原来要好的那么一种好。魔鬼也总是那么一位假扮成上帝的天使。所以，一方面唯我主义是原罪的动力，而另一方面，不诚实则是它最终的体现。此问题的核心被斯拉夫的伊诺克表达得淋漓

尽致。邪恶的起源如下所述：

“一个脱离了上帝的管束，远远摆脱了对自己管束的人产生了一种不可能实现的想法，他想将他的宝座安置在比地球上的云彩还要高的地方，这样，便可能与我（上帝）平起平坐。我则将他和他的天使们一起推了下去。”^①

嫉妒的上帝设法阻止人获得对善与恶的了解，表达了一种人们对自身存在的风险完全无意识的恐惧感，这一可能性总是存在的，且不能低估之。由于嫉妒而使人维持在其原始阶段的无知状态的这样一位上帝的说法，可以说是说明了这样一个问题，即既然人类的每一进步均提供了产生灾难的新的可能性，每一美德中都有邪恶的越轨行为存在的可能性，因此，人如果能回到他最初的状态，或是如同精神分析家所述，能回到子宫里去的话，会对他更好。这种恐惧在古代神话里叙述得很多，它至少有这样的理由，即生活中的风险比起那些认为人的理性是对进步的道德成就的一种简单保证的人所想象的要危险得多。

堕落神话中最基本的动机表现在嫉妒的上帝及人类对神意的反叛这一观点上，此动机不是原始幻想的结果，而是对生活中悲剧般的现实的反映，并为人类历史的每一页所证实。人类业已取得的，并将继续争取的一切可想象的社会和平，总是一种好似罗马和平女神之类的东西。必要的社会秩序事实上是能够建立起来的，但这一秩序决不会是纯和平、纯正义和纯秩序。混乱的根子一定会深扎其中，因为它总是一种打扮得比实际更好的和平。它是一种由人类治理的某种工具所强加的和平；该工具里存在着一种至高无上的野心，而同时却又将其权力欲掩盖在他和平愿望的面纱之下。世界的和平、人类存在的更广泛的和谐是由罗马军队，由国际联盟（这里指的是有支配权的大国）所取得的，或是

^① N.P.威廉引自《有关堕落与原罪的起源》，第161页。

由在以往的岁月里统治着各国的商业及工业寡头所取得的，而也可能为将来的共产主义寡头政治（它可能会取得更彻底、更公正的和平，但它也一定会找出更绝对的、因而也就更富有蛊惑力的借口）所取得。高度集中、高度统一的文明国家将征服那些更为混乱无治的社会单位，犹如大不列颠统治印度，日本继续蚕食中国一样。^①所有这一切都是在维护秩序与和谐的幌子下完成的，因而，它只能说是所谓的善良。可是它却远没有它假装的那么善良；即便它不找那么多的借口，也不会比它本身更善良。然而，借口总是不可避免地人类的环境下不断地产生。

从这一罪孽的借口中解救出来对于个人来说是可能的，这倒不是借助对生活有某种全面的看法，而只是认识到自己没有能力来达到此目的。个人可以从悔恨中得以解救，此悔恨是通向仁慈的第一步。换言之，承认是造物，是有限的这一点可以通过顺从他有限的条件变成人向上帝妥协的基础。但是，作为整体的人类生活不会允许这种救世的希望存在，这恰恰是因为它给予人的正是这种诱惑他们去将自己打扮成或被崇拜成上帝的假冒的无所不包性。

这一分析的悲观性与正统派有关“原罪”概念中的悲观看法类同。不幸的是，基督教正统派一直试图从罪的不可避免性中创造出一种罪孽史，这使得这一教义的概念迷惑不清。一切神话宗教中的严重错误都是它的解释者们试图将其史前史贬为实际史。这样，上帝创造万物之说原本是对存在本质的描述，却被编入了实际起源史。同样，原本是描绘邪恶本质的堕落之神话也被归入了邪恶起源的章节里去了。正统派“原罪”的理论力图反罪孽史从其起源开始在人类历史上一代代地往下延伸。因而，它成了一种“遗传腐败”的理论，其实质显然从未被神学家们所发现，却常常

^① 此书写作年代在二次世界大战期间。——译者注。

被他们与伴随繁衍过程的性欲联系起来。倘若“原罪”是遗传的腐败的话，那末，它的遗传便摧毁了自由，因此也摧毁了对罪的概念至关重要的责任。所以，正统派的理论是一种自我毁灭的理论。奥古斯丁正视了这一问题，但却在他能假设的说法中无法解决它。原罪不是一种遗传的腐败，它是人类存在的一种不可避免的事实，此存在的不可避免性为人类精神的本质所决定，它无时不在、无刻不有，然而却没有历史。

正统派的一种“彻底堕落”的理论来自于人身上的“上帝形象”的完全堕落，该理论对它设法去完善的那种看法来说同样是一种灾难。这一悲观主义在奥古斯丁-路德神学里得到极为系统的阐述。这样，路德派的“和谐仪式书”谴责了“神人协力论者”，因为“他们训戒道，我们的本性由于人类的堕落而大大地沉沦了，腐化了，然而，它却未曾丧失其所有的美德……因为他们说：从降生那刻起，人仍多少还保留些美德，尽管它是多么的稀少，多么的匮乏和微不足道。”^①加尔文则具有更深的洞察力，他拒绝承认理性的完全腐败。人类的自我超验能力以及透过眼前的世界看到越来越多包罗万象的忠诚与价值的力量，是人生中一切善与恶的基础。假如它完全是邪恶的、腐败的，那末，它就不可能成为人类感到自有责任的那种邪恶的基础了。换言之，是理性的先验克服欲望之后所产生的人类自由使原罪有存在的可能。所以，如果人完全腐化了，他就谈不上有原罪。总而言之，原罪不包括罪行的概念，或者说罪行不含有道德责任。

在这一重要问题上，无论奥古斯丁基督教还是现代文明都未能抓住人类的不轨行为中的精神与本性、理性与欲望之间的矛盾关系。前者未能对理性与欲望作明显的区分，而后者则错误地将美德的绝对基础看成是理性的东西，而把一切邪恶的根源看成是

① N.P.威廉引，见前引书，第428页。

欲望。前者的理论混淆了这一事实，即人类的不轨行为中有显著的一部分是由于人的有限所致。这一有限不仅包括人类理性中看法的片面，也对包括人类的欲望熟视无睹。这一有限的邪恶里倒不一定总有唯我独尊的、魔鬼般的藉口。而源自这一邪恶的无政府状态则更像自然界的混乱状态，在此自然界里，个人的生命并非试图成为存在的中心，而只是力图成为其自身存在的中心。由于在自然界或是人类历史上任何地方不存在一种彼此无关的、极小的个人生存单位，这样一种以自我为中心的存在便常常干扰了存在的和谐和彼此的关系。所以，它是来自精神上邪恶的一种不同的秩序、不同层次的邪恶，而该精神邪恶则是企图将自我树为存在中心的结果。正是这后一种邪恶严格地说来才是罪，正是在这点上构成了对上帝的反叛，基督教则一直将它看作是罪的本质。区分罪与虚弱正是一定程度地存在于这一假说之中，同时，正如一些现代神学家自然而然会认为的那样，也一定程度地存在于对善的有意识的对抗之中。^①

因为，奥古斯丁基督教不区分这样的有限和来自神意的有限生灵的原罪，因此，它便不能从理性的角度加强善与美德，从而导致了理性时代和现代文明的非议。尽管这一非议出自同样是危险的将理性与美德的合二而一，然而，它确有自己的长处，它促进了旨在取得人与人之间更大程度和谐的一切形式的现代社会教育。一种真正深刻的宗教的弊端之一是，它对人类精神的终极问题的看法常常使之在对待人类关系中的公正与正义的现实问题上采取一种冷漠的态度。要反对这一倾向，必须坚持想象的程度和理智的头脑能关心他人的问题，坚持扩大人类活动的利益范围这两点会具体证明人类幸福及社会和谐。而蔑视这一做法的任何宗教伦理道德将会使自己信誉扫地，特别是在人口增长的问题如

^① 特别要参看坦能：《原罪之概念》，第245页及其后。

此突出、社会误解的邪恶如此巨大，以至于在最小的慰藉也必须看成对人类的恩赐的这样一代人中间尤甚。

另一方面，在现代文明里，将理性与美德绝对地联系在一起，也导致了言之不尽的邪恶和混乱。为了反对现代文明的这些幻想，必须坚持生活中的自然欲望并非如此混乱，同时，理性亦不象人们所说的那样、是无限制地与欲望交织在一起。没有理性约束的自然欲望会导致在自我、在社会中产生混乱，同时，必须承认，也存在着以一种无意识的自然和谐将自己与他人相连的自然的社会欲望。这一本性的美德可能会被理性所破坏。“一闪过这个念头便萎靡不振”的“天生决定”，如同一位母亲对她孩子的关心或是对他人的不幸的恻隐之心一样，可能会是自然欲望的某种流露。因此，头脑简单的人常会有或者是生来就具备能蒙蔽那些聪明的、完全了解亚里士多德（或欧文、巴比特）的“评估法则”的恻隐之心。亨利·柏格森称：“一俟人产生了他是孑然一身的念头时，原始宗教便成了告诉他可能会遇到的危险那么一种事先的警告。所以，它是一种藉以对抗认识能力的自然防范反应。”^①

认识能力可以使道德行为丧失活力，这不仅仅是可以通过增强私欲以对抗本能的社交能力，而且还可以借助平衡任何可想象的价值来抗衡一切可想象的价值，直至无法采取行动为止，甚至于也可能是借助将狭义的自然和谐转变为广义的和谐，然而，此和谐却并未广义到足以公正对待社会环境的进步。力图将和谐引入欲望泛滥的同一认识能力，也会产生更高层次的混乱状态。只有取得内部的和谐与一致，并具有觊觎他国能力的国家方才具有帝国主义性。只有成年人和成熟的国家才会以强烈的报复心去对待别人与他国。报复需要记忆，而记忆则是一种认识力的取得。动物、孩童以及原始社会的国家只有短暂的记忆，故他们的怨恨

^① 亨利·柏格森：《宗教与道德的两种来源》，第113页。

很快便会烟消云散。只有象德国、法国这样高度文明的国家才会用过去若干个世纪积累下来的宿怨来决定其现行政策。

正是人类精神问题的这一方面使得现代文明对其十分费解。这一费解便使所有现代道德和社会理论，自由派也好，激进派也罢，带上一种伤感与幻觉。现代道德的乐观及其愚蠢的简单是如此之盛行，以至于受其影响的一位英国国教高教会派的神学家会得出这样愚蠢的结论：基督教有关爱的概念实际上是同“种群混杂”相一致的；所以，圣徒保罗承认“寄于吾身之原罪”被曲译成“我种群本能的内在弱点”了。与现代观念一致，原罪也被看成是“一种缺陷、裂缝和空白，一种负的质而别无可言。”这样一种分析认为种群混杂会逐渐发展直至它包括了整个社会，并从总体上与道德感情相吻合。但是，这种肤浅的分析与下述事实不符：人生中最顽固的邪恶，正是在产生社会的力量大大地扩展到能创造出虽不足以包括整个人类社会，然而却足以超越自身去主宰和毁灭生活的那种巨大社会总体的地方出现。

如弗洛伊德心理学所述，当现代文明逐渐认识到人类社会更为悲剧性的方面，驳斥了对昨天的简单而乐观的分析时，它对善与恶之间辩证关系的不理解使之陷入新的二元论中。在此二元论里，人的精神不是分成思想和欲望，而是分成彼此截然相反的两种欲望。弗洛伊德写道：“该过程（指文明）证明是为爱欲服务的，它旨在将单一的个人、然后是家庭、部落乃至种族与国家结合成一个巨大的统一体，即人类。为何如此，我们不甚清楚，它只是爱欲的作用。这些人群必定是由求生的本能所驱使而彼此结合；仅仅是需要，或者是共同劳动的好处是不会将他们连系在一起的。人身上的侵略性这一本能，个人敌视总体或总体敌视个人的这一切都阻碍了文明的进程。人的这一本能是后天所得，此外，与我们发现爱欲作用而同时发现的死亡本能的主要表现与它一起主宰着这个世界。现在，对我来说，文明的进化已不复是个

谜了。需要向我们说明的是爱欲与死亡，生本能与死本能之间的斗争，这一斗争在人的身上表现得是何等的淋漓尽致。它是一切生活的基本内容，因此，文明的进化可以说成是人类为求生存而进行的斗争。正是泰坦巨人们之间之争，使我们的保姆和奶妈将它们谱入歌颂上苍的摇篮曲中。”^①

这些所谓意味深长的话只是哗众取宠地给“文明进化”的含义抹上些色彩，而对人类现实状况的意义却微乎其微，它唯一的优点在于对我们“保姆和奶妈”的“摇篮曲”提出了异议。单独而明显的死亡欲与求生欲进行神秘的对抗这一观点有助于提高人们对世界上邪恶的活跃性的注意。然而，所有社会环境都证明，一种纯毁灭的欲望只存于精神病患者中间。正常生活中，死亡欲服务于求生欲，或者说是无意地来自后者。任何动物、任何个人，无一不是纯粹出于嗜好毁灭而去杀生。他们杀生的目的在于求得自身的生存。只有当敌人威胁到爱欲所创建的他们那个群体时，他们才对其动杀机。换言之，邪恶更趋于与善良密不可分地交织在一起，而不是像此心理学所理解的，或是取代基督教对它分析的任何现代说法所理解的那样。即便死亡欲真像弗洛伊德所说是那么纯，那也只能是针对以巨大的求生欲凝聚在一起的一群人而言的，否则它将不能自圆其说。

基督教对生活的分析使得现代人对它产生了一种似乎是病态悲观的结论，而实际上，它却充满了进化论的乐观主义。这一说法与现代观念格格不入的地方在于：邪恶的可能性与善良的可能性同时产生，因而，人类历史不是一部善良战胜邪恶、秩序战胜混沌的进步的大事记，而是逐渐增大的井然有序不断产生着逐渐增大的混乱的可能性。这一思想在圣徒保罗的话中有所暗示：“因

^① 弗洛伊德：《文明及其不满》，第102—103页。

为除了法典中所说的那个汝切勿贪婪之外，我从不知何为贪欲。”^①也就是说，当道德理想向原罪的力量挑战时，这一挑战不仅导致了屈服，也导致了更有意识的反抗；这一思想不管对于力图更简明地解释人类历史的后代们是如何地不合他们的口味，却已由人类历史上悲剧性的史实所证实。

十分自然，用基督教充满爱的至善论创造的压力来为人类存在的迫切社会问题编织一种恰如其份的伦理学是不容易的，而另一方面，用这种理想主义去设计一种伦理学也将是困难的。在更为神秘的、二元论的宗教看来，宗教的这一压力减弱了，而世俗的存在则陷于一种无意义的状态之中。虽说基督教有天生的先知先觉，然而即便在它之中，这一点也一直成了压力的结果。我们现代的文明虽只是从一个侧面去观察人类生活，然而，就上述那点而言，它却是对诱惑人们去漠不关心自己历史与社会存在中的现实问题的那种宗教的一种合乎情理的抗议。但是，由于显示善的最终可能性以及其中邪恶的深度那种人生纵向坐标，是一种天真的哲学家为之昏头转向而无法摧毁的现实，我们这一代就有必要恢复对基督教的信仰以期解决这些问题。与此同时，更为强调其先知先觉性而相对忽视其理性财富的基督教也应该用它对全部人类状况的理解去完善一种更为合适的伦理学。历史上的基督教对生活中道德问题的解释较之它应起的作用来相去甚远，鲜有裨益，这一方面是它对自己的神话来源作生搬硬套的解释而毁坏了基督教的天才；而另一方面也因为它本身由于力图将其神话理性化，要末是陷于过于乐观的宇宙即神论，要末便跌入过份悲观的末世论的二元论这一双重危险之中。

关胜渝 译

^① 《罗马书》，第7章，第7节。

[俄] 别尔嘉耶夫

恶 与 赎^①

I

恶的问题不仅是基督教意识，而且是一切宗教意识的核心。渴望摆脱世界生活的恶，摆脱存在之苦，才创立各种宗教。归根到底，一切宗教，而不只是确切意义上的救赎宗教，都允诺脱离恶和由恶产生的苦难。人在宗教中寻求摆脱异己罪恶世界中孤立无援状态的出路，回到精神故乡，回到亲近的世界中来。图腾崇拜就是寻找不受罪恶世界统治的庇护者和拯救者。世上存在着恶和由恶产生的苦难，现代人唯理论意识认为这是信上帝的主要障碍，是有利于无神论的主要论据。很难想象，把上帝、万物庇护神的存在，同我们世界如此强有力的恶的存在调和起来。这已成了经典的唯一严肃的论据。人们正在失去对上帝和对神性世界理性的信念，因为碰到得意忘形的恶，因为经受着恶产生的毫无价值的苦难。但是，信上帝、信神在人类意识史上早已产生，因为人经历过巨大的苦难，感受到摆脱恶的统治的需要。如果没有损害我们世界的恶，那么人类就会满足于自然界。没有任何恶和苦

① 选自 Николай Бердяев, *Философия Свободного духа* (《自由精神哲学》), С. 230-271, YMCA-Press, Paris 1927.

别尔嘉耶夫 (Н· Бердяев, 1874-1948) 俄国著名宗教哲学家，宗教哲学流派—寻神说代表，曾任莫斯科大学哲学系主任，教授，1922年侨居法国。

难的世界，对于人来说就是唯一的神。如果没有恶和由恶产生的苦难，那么也就不会有解放的需要。证明恶存在的生活苦难，是人类经受的伟大宗教考验。这个世界不知道恶、不知道任何苦难的生活，必然产生怡然自乐的景象。恶的存在不仅仅是我们信神的障碍，也是神存在的证明，证明这个世界并非是唯一的和最后的世界。恶的经验使人转向另一个世界，引起对这个世界的神圣不满。宗教经验和宗教意识的基础是悲观主义，而不是乐观主义。一切拯救的宗教在其世界生活情感上都是悲观主义，而不是乐观主义，对自然界的态度也是悲观主义——俄耳甫斯教和佛教也如同基督教一样。存在的积极意义在于另一个方面，在于精神世界中。我们的自然界看来是受毫无价值的东西统治，它充满腐臭和死亡、愤恨和仇视、利己主义和绝情。人困扰于毫无价值的东西和世界生活的恶。人在宗教中、在信念中闯进理性世界，并得到来自另一个世界的力量，在这个世界里，爱胜过恨，团结胜过分裂，永生胜过死亡。恶的存在提出神正论、为神申辩的问题。为什么神遭受如此可怕的恶，为什么允许它取胜？世界在流血，在分裂。为什么世界唯一的主是恶魔，而不是神，神的作用何在？伊凡·卡拉马佐夫关于儿童的眼泪的辩证法很有名气，它以退还世界和谐的入场券而告结束。打开理解世界生活非理性秘密的欧几里得智慧，企望创造一个比上帝创造的世界更好的世界，创造一个没有恶和苦难的世界，一个完全合理的世界。具有欧几里得理性智慧的人也不明白：为什么上帝没有创造一个无罪的不允许有恶和苦难的极乐世界。但是，善良人的世界，欧几里得智慧的世界同恶神世界的区别，就在于它没有自由，自由似乎不属于它的计谋，人好象是善良的自动机。没有自由，仿佛就没有恶和苦难。人决心放弃自由，为的是最终摆脱苦难。欧几里得理性人的世界没有恶，可却对没有自由而产生的可怕的恶，对精神自由全都被消灭，感到大吃一惊。在这个世界中已经没有自由

感受、自由探索。神的世界充满恶，但是，它的始基中却有精神自由、最伟大的善、人与神相似的标志。神正论问题，只有通过自由才能得到解决。恶的秘密就是自由的秘密。不理解自由，就不可能理解神世界中存在恶这个非理性事实。陷于无底深渊的非理性自由就是世界的基础。在世界纵深有个深渊，生命的暗流从这里流出。一切可能的东西都暗藏在这个深渊中。这个无底的、先于一切善和恶而存在的黑暗，不可能彻底无遗地理性化，它永远隐藏着流出新的不清醒能量的可能。逻各斯的光战胜黑暗，宇宙秩序战胜混沌，但是没有黑暗和混沌的深渊，也就没有生命，没有自由，没有进行着的过程的理性。自由存在于黑暗的深渊中，变成微不足道的东西，但是，没有自由，也就没有理性。自由象善一样产生恶，因此恶并不否认理性的存在，而是证实它的存在。自由不是被创造的，因为它不是自然界，自由先于世界而存在，它植根于原始虚无中。神只能控制存在，但不能控制虚无，不能控制自由。所以恶仍旧存在。

对恶的幻觉、承认恶的存在，造成了非常严肃的生活态度。对恶视而不见，使人变得非常麻木，把生活奥秘掩藏起来。否认恶就是丧失精神自由，就是抛弃自由负担。我们的时代是在恶势力丛生而又不承认它存在的条件下建立起来的。面对恶，人仍然赤手空拳，看不见恶。个人被禁锢在区分善恶、判明恶的界限中。当这种界限消失，而人又处于模糊不清和无所谓的状态时，个性便开始分崩离析、衰败。恶的暴露，犹如锋利宝剑，造成个人自我意识的堡垒。人在模糊不清和无所谓之中，由于丧失见恶的能力，便失掉精神自由。他开始寻找有保障的善，并从内向外转移生活重心。唯理论否认恶的非理性秘密，因而也就否认自由的非理性秘密。唯理论意识相信恶魔难于相信神。具有唯理论意识的人创造各种类型的学说，来否认恶的存在，把恶变成不完备的善或善发展的内在因素。恶便被进化意识、人道主义意识、无

政府主义意识所否定，被神智学意识所否定。

II

自由的内部辩证法从自身内部产生恶。最初的非理性自由、无限的潜力，就是恶产生的根源，如同一切生命的根源一样。原始的自由在存在的最高等级阶段上产生恶。存在最高等级阶段的精神，在自由最早脱离神，在傲慢中自我肯定，此举的结果就是存在等级被破坏和歪曲。在精神的顶点，而不是在物质的底层，产生了最初的恶现象。最初的恶具有精神本性，因为它来自精神世界。吸引我们注意物质世界的鄙俗的恶，就是精神上恶的第二次产生。自命为神并高傲得不得了的精神，便向存在的下层直落下来。世界是个有等级有机体，它的各个部分彼此相联，上部发生了的事件，下部必有反映。脱离神的只能是整个世界灵魂，因为它包括全人类、一切生灵。关于恶魔的神话，从精神等级最高点来看，只不过是象征性地反映精神世界上部所发生的事件。黑暗一开始就聚集在精神等级最高点上，这里的自由第一次对神的召唤、对神需要自己的他物，给予了否定的回答，这里的受造物走上自我肯定和自我封闭的道路，走上分裂和憎恨的道路。人脱离神和一切受造物等级，就被高尚的精神力量所诱惑。傲慢就是高尚精神的诱惑，这高尚精神要把自己放到神的位置上去。所以在我们每个人的生活经验中，恶最初的产生是由于我们脱离高尚精神的结果，而后来则表现为我们对鄙俗自然力的依从，对肉体的依附。神首先对高尚精神及其自由发出召唤，并从这里得到最初的回答。人本质的物化、它陷于鄙俗自然力的奴役地位，就是精神世界所发生的事件的结果。精神傲慢并没有使人提到神的高度，而是使他下降到物质底层。陷于罪恶的神话，就是象征性地描述精神世界所发生的事件。在这个描述中，恶魔

和人都是非规定的实在。但是，在精神世界中没有这种非规定性——存在的内部等级具有完全不同于自然界的结构——它的一切都是内在的，一切在一切中。所以，在精神世界中，恶魔作为精神的最高等级，人作为受造物核心，则互为内在和相互包含。恶魔也是人精神世界的内在实在，只有按照自然形象它才是非规定的实在。恶魔是实在，但是精神方面的实在，而不是自然方面的实在，对于它决不能有朴素现实主义想法。恶魔不是恶存在的自在源泉，它只是精神非理性自由的暴露。

理性难于解释恶之产生，是因为无论一元论还是二元论（理性往往喜欢这样做），都不可能懂得恶的现象。恶的根源不可能在神中，然而除了神之外又没有任何别的存在和生命的根源。恶不是神，但是除了神之外又没有别的东西可以用来解释恶的产生和存在。恶是绝对非理性和无根基的东西，因而为理性所不认识所不能解释。恶没有也不可能有任何理性原因和根据，没有任何积极的理性来源。恶的基础在于不能称之为存在的无根基深渊，在于虚无。恶对于说明意义的理性，就是绝对非理性的界限。^①恶是非存在，它根源于非存在，根源于古老的虚无。但是非存在为理性所不理解，永远是本体论的东西。为理性理解的恶变成为善，纯一元论勉强把恶理解为善的因素，理解为暴露得不充分或不清楚的善。神的存在是唯一的存在，一切在它之中，一切出自于它。恶的根源在于神的存在，因为我们看到和理解的是部分，而不是整体。在理解中，恶却不见了，转变为善。所以一元论（或泛神论）就应得出否定恶存在的结论。彻底的一元论不可能发现恶的根源，因而把它解释成我们看不见的神存在的完整性。

^① 在哲学上对“恶”作过最深入研究的，就是著名谢林的《Philosophische Untersuchungen ueber das Wesen der menschlichen Freiheit》（《关于人类自由的本质的哲学探讨》）。

纯一元论和纯二元论相对立。二元论认为恶的根源在于另一种存在，除了神存在以外的存在。彻底的二元论应当设定，除了善神还应有恶神，这就是波斯的二元论，就是摩尼教，就是老的诺斯替教。恶有其独立的和实证的本体论来源。除了善的存在，即高尚精神世界的存在之外，还有恶的存在，即具有独立实在的鄙俗物质世界的存在。二元论就这样限定神的存在，设定除神以外还有一种与神相反的鄙俗存在，力图这样来解释恶的起源。恶魔成了独立的恶神。要知道，基督教中恶魔思想也是来自波斯的宗教意识。物质被说成是恶神的产物，它具有独立的实在并奴役着精神。纯一元论和纯二元论都不懂得而且否认自由的奥秘，因而外在地看待恶，看不见恶的内在根源。或者恶完全消失了，或者被认为是外在于人精神的一种力量。然而，假如说恶不可能有自己的神的来源，假如说除了神之外没有任何别的存在来源，那么又该怎样理解恶的现象，怎样摆脱这种自相矛盾呢？基督教意识既不是一元论，也不是二元论，关于恶的起源问题，它提出第三种解决方案。在基督教意识看来，恶的问题与自由问题密切相联，离开自由便不能得到解决。一元论和二元论其实都同样否定自由，所以不可能理解恶的现象。透过自由的奥秘来理解恶的奥秘，是超理性的看法，对于理性也是个自相矛盾。恶的来源不在于神，也不在于与神并列的实存，而在于无底洞的非理性自由，在于纯粹的可能性，在于黑暗深渊中先于任何实存规定的、比任何实存都深刻的潜力。因此，恶是个无底洞，它不由任何实存所决定，它并非由本体论根源产生。恶的可能性被存在的模糊不清的基础掩盖着，因为这个基础掩盖着一切可能性。深渊不是恶，它是一切生命、一切实存的根源，其中隐藏着恶的可能性和善的可能性。原初的非理性奥秘、深渊存在于世界生命的基础中。任何逻辑都不可能把生命的这个非理性奥秘隐藏起来。德国神秘主义者艾克哈特、波墨，对生命的这个非理性奥秘有独到理解；还

有 19 世纪初德国哲学也如此。从谢林著名的自由学说来看，恶回到了纯潜力的状态。起初有逻各斯、词、理性、光。但是，宗教启示的这个永恒真理并不意味着，存在中一开始就有光和理性王国存在，逻各斯一开始就战胜一切黑暗。神的生活是一个悲剧。起初，在世界形成之前，也有个非理性深渊，即由逻各斯之光照亮的自由。这个非理性深渊即自由，不是与神存在、逻各斯、理性并存的存在。自由不是与神存在并存的特殊存在，自由是一种没有它世界的存在对于上帝便失去意义的东西，只有通过它才能证明上帝关于世界构想的正确。上帝从虚无创造世界。但也可以说，上帝从自由创造世界。作为创造基础的应当是无底洞的自由，它在创世前就已存在于虚无中，没有它，上帝也不需要创造。对于存在上帝是万能，但对于非存在不能这样说。一开始有逻各斯，但一开始也有自由。自由与逻各斯并不对立，因为没有自由，也就没有世界的逻各斯，没有世界的理性。没有黑暗也就没有光明。通过恶的感知，善才能显现并取得胜利。自由把善和恶都变成可能性。产生于自由深处的恶，不是独立的存在。恶是应由原始虚无加以区分的非存在。但是非存在有而且可能有巨大的力量，谎言的力量。恶是存在的谎言，是存在的讽刺，是存在的歪曲和病态。恶来自非存在，是对存在的神阶的破坏，是对神阶核心的混淆，贬低高尚，抬高鄙俗，是对存在原始根源和核心的脱离，而这个核心决定了一切事物在世上的地位。恶首先是谎言。它向来不假冒自己的本来面貌，它永远是欺骗的诱惑。恶魔是骗子，没有生命来源，没有自身的存在，它一向盗用神的名义并加以歪曲和丑化。恶魔有的是虚幻的欺骗力量。除了神国和神存在之外，没有一个作为实存的恶的王国。恶从来就带有否定的性质，它在毁灭生命和存在，消灭自己，它没有任何积极的东西。教会的许多神职人员都说，恶是非存在。恶的非存在性，从我们自身生活有关恶的经验中也看得很清楚。

我们认为恶的一切都具有消极性质，都没有任何实在存在。愤怒、仇恨、嫉妒、报复、淫荡、利己主义、贪财、吃醋、多疑、吝啬、虚荣心、贪婪都在毁灭生命，危及受这些状态控制的人的精力。任何恶的激情都在吞食自己，对人对生命都含有死亡的种子。在恶的激情中有一种贪婪的东西，它暴露出恶的无限性。恶使人陷于幻想的虚假的生活。这种生活没有任何本体论的东西。杀害和死亡隐藏在恶的自发势力中，隐藏在恶的激情中。愤怒和仇恨就是杀害和死亡，就是存在的毁灭。而爱则是对生命、一切存在的肯定。实存的只能是爱的王国。一切人类本质、一切上帝造物、一草一木都对爱深信不疑。爱者希望被爱者永生。仇恨者想要中止生命，即死亡。肯定和否定存在的程度，取决于爱和恨的限度。从恶和死亡中拯救出来，只能表现出无限的爱。恶的诺言历来不能兑现。它不可能创造生命的王国，因为它和生命源泉断绝关系。恶用善来进行诱惑。马克思认为自己的目的是善的，但又肯定达到目的的恶的途径和恶的手段。通过恶，通过仇恨和愤怒，通过嫉妒和仇视，通过纷争和狂暴毁灭，应该到来的是和谐王国、人们的团结和博爱。于是，恶的手段取得最后胜利，成了生活的唯一内容。但是，仇恨从不导致爱，纷争从不导致团结。杀害从不导致生命，暴力从不导致自由。走向善没有恶的途径。在恶的途径中胜利者是恶。当仇恨进入人的心灵并毒害心灵时，它就将完成毁灭生命的事业。当对你认为是恶的代表者的仇恨情绪闯入你的心灵时，你就会无力去战胜恶，你就会受恶所控制。同恶作斗争本身可以轻易地变成恶。善的胜利永远是积极的胜利，而不是消极的胜利，永远肯定而不是否定生命。反对恶，需要从你自己而不是从别人作起。然而我们对恶的仇恨感往往只是我们自我肯定的表现。

恶的原因在于虚幻的自我肯定，在于以为生命源泉不是神，而是自己的精神傲慢。这种自我肯定将永远导致自我毁灭，导致

作为与神相似的个人的消灭，它必将回到世界由以创造的虚无的深渊中去。傲慢和利己主义必将陷于张口的空虚，陷于非存在，陷于死亡。人自我封闭，脱离上帝和神的世界，认为自己生命的中心不是存在的中心，就会失去极其丰富的存在。存在有等级之分，只有维持等级秩序才能确立。自我肯定和利己主义在破坏等级秩序，以此毁灭人的个性，使个性失去生命源泉。人在神的世界中找不到自己的位置，应当到神的世界之外去找。但是，在上帝和神的世界之外，除了非存在和虚幻的王国则别无所有。在傲慢和利己主义上面建立生活，就是在虚无之上建立生活，这正是施蒂纳想要的东西。在这条道路上人就超出存在的界限，进入非存在的王国。我们每个人根据切身经验都明白，自我肯定和利己主义在怎样破坏他的生命，消耗他的精力。生命欲望的空洞深渊、恶的无限性在大开其门，而生命本身在消失。恶的生命淫欲毁灭生命。利己主义贪婪的生命淫欲，永远是真正生命根源丧失的结果。恶是对爱的否定，而爱则使一切生命对神坚信不疑。恶的真正生命之外的疯狂淫欲，是赋予非存在以存在性的渴望。恶始于直接自由又迷恋于自由，但它向来以精神自己被毁灭为结局，永远受必然性控制，造成暴政。恶的结果永远是存在的瓦解，是瓦解部分的相互异化和一部分对另一部分的暴力。世界在原子化，一切都将成为异己的东西，因而是强制的东西。自由的只能是以爱联合起来的存在，它确定了与神的同源。只有在神中并通过神，一切才是同源的东西。在神之外，一切都是异己和异化的东西，强制的东西。恶魔、高尚的精神力量以人可以成为神进行诱惑。但是，人一经走上恶的道路、站到神的位置上，他不是变成了神，而是变成了下界的奴隶，失去自己崇高的本性，受自然的必然性控制，不再从精神内部来决定，而是从外部来决定，他的自由遭到破坏。恶是存在核心的位移，是世界教阶的移动，这以后便是鄙俗世界提高到高尚世界位置，物质本原有了崇

高精神，物质东西站到精神东西的位置上来。物质世界变硬和长结实，是精神世界中真正核心位移的结果、高傲和利己主义精神进入物质。物质就是世界分散的结果，是敌对和仇恨的产物。恶的淫欲、无限情欲、不知满足的欲望，都具有使自己进入纷争和憎恨世界的本质。人不可能在自身中找到生命源泉——他或者在高尚世界中，或者在鄙俗世界中找到它。恶魔没有任何独立的生命源泉，它只能使人进入其生命源泉得之于下界的状态。在世界教阶中占有位置的下界并不是恶，它属于神的世界。然而如果下界站到上界位置上来，那就成了恶、谎言。兽界在神的世界中也有自己的位置，命中注定长生不老。但当人控制了兽界，并使其精神依附于鄙俗自然力量，那它就成了恶。恶是由精神的方向性，而不是由自己本性决定的。恶的诱惑力一向以空虚、死亡、非存在的寂静为结局。恶永远厌烦，不知满足，因为它没有可以满足的东西。这就是它的秘密。但是，人也不能轻而易举地揭开这个秘密，特别是当他处于虚伪状态时。人不明白，他为什么受不良的无止境生命淫欲所控制，而却得不到生命本身。恶的激情在奴役人，人变成了受控制者。在恶的激情中，人从来不受精神自由决定。当人觉得自己在恶的激情中是自由的时候，他便经历一场最可怕自我欺骗，从而陷于谎言和幽灵的世界。他把最可怕的奴役地位当作自由。恶的生命是虚假、虚幻、非存在、不自由的东西。恶存在于人本性深处，存在于精神深处。但当人的精神决定走向恶时，他的生命就不由自己、自己的自由来决定，他是奴隶，他受控制，受他自己看不见也不理解的势力的控制，人有自己服事的主，人凭自己天赋力量不可能摆脱这个主的控制。这就是说，人并没有保存积极创造的精神力量，即善的力量。人的精神本性被歪曲，患了病，但它仍保存下来，没有最终地被消灭。在人的本性中出现了神的意图、神的思想、神的形象和模样同原始虚无、古老非存在相混淆的现象，而这非存在正是上帝创

造时赐予人以生命的東西。但是，在人的本性中也保留有感光能力，对神光热烈追求的能力。仅仅因此，启示才有可能，拯救才有可能。恶并没有完全控制人的本性。人的本性是双重的，属于两个世界：精神世界和自然界。人死了后，并没有完全断绝与神的关系，神仍在对他发生作用，并把自己天赐的复活能力传授给他。人并非完全属于非存在王国，他仍保持着同存在的联系。在人的心灵中，神和恶魔在争夺。死去的人仍然是与神相似的人。人和恶魔作为高级动物，作为崇高的精神都活得长久。恶在人身上的消极后果暴露出人的崇高本性、人趋向于崇高生命的命运。在基督出世以前，多神教世界可能有崇高的精神生命和伟大的创造力量。古希腊文化是无可争议的，经验已经说明了它。人的高尚精神本性在柏拉图身上发生了作用，表现出人的精神对神和生命的怀念。人的本性保持自己的独立性，这是神的事业的需要。但是，靠离开神的人所固有的力量，不可能最终战胜恶势力。

III

基督教是救赎宗教，以恶和苦难的存在为前提。用世上存在着恶和苦难，决不能驳倒基督教。基督耶稣之所以出世，就是因为世界处于恶中。所以基督教告诫，世界和人都应有自己的十字架。苦难是罪和恶的结果，但是苦难也是脱离恶的道路。在基督教意识看来，苦难本身不一定是恶，也是神的苦难。上帝自身和圣子的苦难。一切生灵都在呻吟和哭泣，都等待解救，这个事实本身就是基督教的基础，用这个事实不可能驳倒基督教。基督教反对者经常指出：拯救者耶稣并没有给世界带来脱离苦难和恶的解救。拯救者出世后差不多过去两千年，而世界仍在流血，人类仍在痛苦中挣扎，苦难和恶有增无已。这个古老的犹太论据似乎所向披靡。真正的救世主是那使人类最终摆脱地上苦难和恶的

人。但是，基督教也承认人类在其世俗生活中所经受的苦难。基督教从未许诺地上有幸福和极乐。基督教关于世界命运的预言是相当悲观的。基督教从来不肯以暴力强制地实现世界的和谐、地上的天堂。基督教也承认人类精神自由，认为没有人类精神自由，便不能实现天堂。如果基督的真理在世上没有变为现实，那么这个过错不在基督真理本身，而在于人类的不真实。爱的宗教认为我们本性充满仇恨，这并没有说错。基督教认为人歪曲了它，也没有说错。所以，用生活的无数恶和苦难事实，不可能反驳基督教。基督教是自由的宗教，所以不允许用暴力来消灭恶和苦难。基督教认清了苦难并在摆脱恶。但是，要拯救，必须有人类自由的参与。

理性不可能理解救赎的秘密，如同不可能理解神生活的任何秘密一样。律法赎罪学说，从圣安瑟伦（坎特伯雷的）起，在天主教神学中起这样的作用，东正教神学也没有完全脱离它，它是救赎秘密的理性化，类似自然界中的存在关系。这种律法看法只是使上天真理适合于自然人的水平。这不是精神的想法，不应当把神人间由于人形式上违背神意而提出的诉讼程序理解为世界悲剧。这是多神教的性生活和性报复观念之推广于神的生活、一向极端秘密的生活。在多神教旧约意识中，神被看作是惩罚和报复不听话、要求赎罪、替身和流血的统治者，神被说成是旧约、多神教的人本性的形象。这个本性十分明白愤恨、报复、救赎、严惩。罗马封建的恢复荣誉概念，给律法赎罪论打上了不可磨灭的烙印。^① 由于形式上违背神意而开始的诉讼程序，神要求偿付，需要满足它的要求，其规模应以尽力使神怒大发慈悲为

① 都主教安东尼特别坚持这一点，他本人是律法理论的不可调和的敌人，参看他的《救赎教义》。他从反面说得对，但是，从其唯理论之否定神秘祭物意义方面，则说得不对。

限。任何人的祭物都不足以平息神怒和使它大发慈悲，只有圣子这个祭物才和所犯的罪相适合。这样理解救赎的秘密，具有外在的公开性质。多神教世界走上基督教的救赎道路，这里面有个伟大的期望。但是，多神教有的不是精神救赎观，而只是自然主义救赎观，天赋的救赎观。模糊不清的预感是自然局限性。多神教已认清流血祭物的救赎意义。神需要流血的祭物祭礼，流血的祭物祭礼能使神发慈悲。神灵想要的似乎是人血和人的苦难。这种流血的祭物观，表现出自然宗教的全部局限性。神灵通过自然界而被感知，但又被打上自然关系和属性的烙印。圣父通过圣子表现出他不是法官和统治者，而是无限的爱。“神没有派自己儿子降世，来审判世界，但是要拯救世界，必须通过圣子”。“我的降临不是审判世界，而是拯救世界”。圣子实现的不是审判，而是拯救。拯救不是审判，而是自然界的变容和明亮，是自然界的神化。拯救不是宣告无罪，而是使之达到完美。作为法官的神的思想不是精神的，而是灵魂的。诉讼的赎罪观，只是对自然人才有意义。神的另一面，只有宗教人才能看得见。决不能把人们也认为可耻的特性——傲慢、利己主义、刚愎自用、不忘旧怨、报复、残忍——强加给神。自然人把神的形象变成骇人听闻的模样。在诉讼的赎罪观看来，基督教仍然是律法宗教，其中的天赐也要从律法角度，而不是从本体论角度来理解。

基督教的赎是爱的事业，而不是诉讼的正义事业，是神无限爱的牺牲，而不是大慈大悲，不是偿付。“上帝如此爱世界，竟然献出自己的独子，为的是使一切信他的人不仅不死，而且长生”。布哈列夫认为，羊羔是为世界本原牺牲的，所以他表述一个非常精彩的思想：圣子自愿牺牲，原本就在创世筹划之列。^①上帝自己一开始就要和世界一起受难。世界过程的诉讼观，把救

^① 参看A. 布哈列夫：《论思想和生活的现代精神需要》。

赎变成诉讼正义的事业。上帝要求，要把正义赏给他，要求偿付所受的损失，要求与所犯罪过适度的祭物。这种观点也不能消除多神教的祭物观。基督教祭物、救赎的秘密，很难灌入人类意识。十字架——对于犹太人是个诱惑，对于希腊人则是妄为——在基督教世界仍在继续作乱，在多神教旧约意识中对它有不同看法，特别是在天主教神学中有罗马多神教及其律法形式的烙印。基督教内部很难克服律法意识。人需要律法，自然也就喜欢以律法眼光看待一切。基督并不完全否认律法，但他却发现实际在克服律法的精神世界，正在被神赐的爱和神赐自由所克服。然而，自由并非神所赐，起码的自由也不能否定律法，反而要受律法行为约束。基督教不是律法宗教，但这个真理也不是说要我们鼓吹紊乱。旧约律法作用的范围和新约神赐作用的范围完全相同。可是，正因为如此，决不能以旧约律法眼光来理解新约的神赐。律法和诉讼正义，都不理解神和人之间关系的内在秘密。新约说的是，上帝不期望形式地去执法，而是期望人的回答的自由爱。律法是对罪恶的揭露，是神意在罪恶本性中的折射，而不是人神关系原始秘密的表现。这个秘密通过救赎显露出来。救赎的诉讼观认为，罪恶可以得到人的饶恕，神怒可以由圣子带来的祭物而平息。从这个救赎观来看，神和人本性间的关系仍然是外在关系，人本性没有任何根本变化。但是，罪恶不可能也不应当得到饶恕。非上帝不能饶恕人的罪恶，而人不可能饶恕自己的罪恶，饶恕对上帝的背叛。^①上帝不知道罪恶，所以也没有饶恕限度可言。但是，人仍有其高尚的精神本性，即与神相似的本性，这个本性与卑鄙堕落行为势不两立，却被背叛上帝，背离古人，宁要黑暗不要光明的行为所玷辱。人希望赎自己的罪恶，但感到无能为力，只好等待拯救者，使他回到上帝那里去。人的精神本性要

^① 关于这一点，在涅斯麦洛夫《关于人的科学》第2卷中讲得非常好。

求的不是饶恕，而是实际消灭罪恶，即人本性的变容及其内在清明。救赎的意义在于新亚当的出世，新宗教人的出世，在于老亚当陷于罪恶前所不知道的爱的出现，在于鄙俗本性变为高尚本性，而不在于调节老亚当及其旧罪本性同上帝之间的关系，不在于一方对另一方的饶恕和满意。基督降生的意义在于实际地改变人的本性，在于创造新型的宗教人，而完全不在于确立精神生活必须执行的律法。由于上帝的出世，世上实际已有了精神生活。这里没有外部关系的地盘，只有从内在精神的角度才能理解这一点。人期望新的、高尚的、其价值永恒的生活，期望在上帝中生活，而不是调节与上帝的外部关系和恩怨。这就是新约启示的阶段。基督教的核心思想不是辩护，而是变容。辩护思想在西方基督教中，在天主教和新教中占有相当大的地位。在东方基督教中，在埃及教父学中占有核心地位的是变容思想。

基督的出世和精神上的救赎，只有当作创世的继续，当作创造的第八天，当作新亚当的出现，即当作宇宙起源和天体演化的过程，当作创造中神爱的表露，当作人自由的新阶段，才可以理解。新宗教人的出现，不可能只是人本性自然进化的结果，尽管它为新人的出现作了准备。这个出现是以另一个精神世界，从永恒性到我们天赋世界、时间世界的突变为前提。天赋世界和自然人的自然进化，仍在封闭中自然地实现。原罪，即作为这个世界基础的恶，也仍然处于封闭状态，被困于人世。解脱，只能来自上方，来自另一个世界。精神世界即神的世界的能量必须进入我们天赋的罪恶现实，才能使我们的本性变容，冲破划分两个世界的界限，天上的故事变成地上的故事，地上的故事也在消失中。在人种即老亚当的故事中，应当为来自另一个世界的新人作准备，应当完成精神准备的阶段。在天赋世界中，在自然人类中，应当出现对神本原的纯洁感受性，即纯洁的女性气。圣母马利亚就是这样一种纯洁的索非亚女性气，它把自己圣子和人子的胎胞

视为人种。在神——人基督中，在新亚当中，无限的神爱同人的回答爱结合在一起。所以，救赎的秘密就是爱和自由的宗教神秘剧。如果说基督不仅是神而且是人，这一点基督教关于基督的神人性教义已讲得非常清楚，那么在救赎中起作用的不仅仅是神的本性，而且是人的本性，天赋的宗教人本性。在神人基督身上我们看到，人不仅属于地上的种，而且属于天上的种，宗教人通过圣子可以留在神的现实中。在基督这位包括整个宗教人类和越来越多的人类的完人中，宗教人作出英勇的努力，战胜罪恶及其后果，通过祭物和苦难战胜死亡，来报答神爱。基督的人本性同情救赎事业。祭物是宗教起源的规律。在基督一代和新宗教人一代身上，我们看到受造物生活的新阶段。亚当走上尝试自由的道路，并没有用自由和创造的爱来回答上帝的召唤。在亚当身上还看不出宗教人。基督、新亚当回答了上帝对他们的爱，并为自己宗教人开辟了这种回报的道路。救赎是合二而一的神人过程。离开人的本性，离开人的自由，救赎的秘密就不可能实现。在这里也像基督教其他所有问题一样，基督的神人秘密是真正理解的关键。这个秘密在圣三位一体中得到最终的解决，通过圣灵解决了圣父和圣子之间的关系。恶如果离开人的自由决不能取胜，恶在破坏和曲解用以战胜恶的自由，这个基本的自相矛盾，在基督的神人一体过程中才能得到解决。圣子，即圣三位一体中的第二位，以其十字架上受难克服了人的自由和神的必然之间的对立。在各各他，在圣子和人子的激情中，自由成了神爱的力量，拯救世界的神爱力量照亮并改变着人的自由。作为祭物和爱而出现的真理，不用暴力就把我们变成自由人，它创造着新的高级自由。基督真理给我们的自由不是必然性的产物。救赎作为人本性向亚当陷于罪恶前所固有的原始状态的回复，是难以理解的。这种看法会使世界过程变得不可思议。这个过程原来纯系损失。但是，新亚当，新宗教人要高于老亚当，不仅是死了的亚当，而且是陷于罪恶前的亚当，新亚当标志创世的新阶段。无限爱和新自由的

秘密，老亚当还不可能知晓。只有在基督身上，才能揭开这个秘密。基督的降生不可能仅仅决定于消极原因——恶和罪的存在，它是创世高级阶段的启示。救赎不是向陷于罪恶前的天堂状态的回复，救赎是向高级状态，向暴露人的高尚精神本性、世上不曾有过的创造爱和创造自由的转化，即是创世的新因素。创世并没有在七天内完成，这仅仅是创造命运的一宙。世界在变动，而没有静止，可能达到新的高峰。旧约讲的创世图景，并没有展现上帝创造的全部。而新约意识在理解创造上也不应受旧约的局限。创世在继续，世界进入一个新宙。基督的降生也是世界命运中的一个新宙，不仅仅是人类学而且是宇宙学的新因素。不只人世，而且整个世界、整个宇宙的生命，在基督出世以后都发生了变化。基督在各各他流的一滴血落到地上，大地就变成另一个新样子。如果我们不用敏锐眼光看到这一点，那便是我们敏感性罪恶局限的缘故。基督降生后，整个世界生活和人的生活已是另外一个样子，是新的创造。只有摆脱旧约意识局限的神学才能理解这一点。救赎也是唯一可能的神正论，是替上帝和上帝的创造作辩护。没有作为无底洞的虚无和为无限潜力的自由，也就不可能有世界过程，不可能有世上的新东西。

IV

· 宗教的救赎观在克服着吸血鬼对上帝的态度。整个多神教世界从上到下都接近于了解救赎的秘密，预感到拯救者的降生。在图腾崇拜中就已出现了自然的圣餐仪式，把自己的神吃掉。自然势力中模糊反映出来的预感和期望的救赎，是和流血祭物联系在一起，因而是吸血鬼。多神教的神想要喝血，所以人也就撕碎和吃掉自己的神。多神教知道受苦受难的神——赎罪者。但是，狄奥尼索斯却被酒神女祭司，他的女崇拜者所撕碎。在基督教中

真正实现了救赎，圣餐祭物具有完全不同的性质。基督是为救赎世界的罪恶而献给上帝的羔羊。但是，世界的恶、世上的恶人却把基督钉在十字架上，杀死了他。基督教徒奉献的是不流血祭物，爱的祭物。接受基督血肉的圣餐不具自然主义吸血鬼的性质。在救赎中，在圣餐仪式中，灵魂超越自然过程之上。在基督教救赎中起作用的是超自然力量，即深入到我们天赋世界并使之变容的另一个世界的力量。但是，在基督教意识中，由于仍受自然的必然性控制，所以克服不了多神教的流血祭物观。例如，在德·梅斯特尔看来，基督教圣餐祭物和多神教流血祭物非常近似或者等同。无罪者流血以赎有罪者的罪，人必须报答上帝，天主教意识素来如此。在这种看法中，仍然保留着对无罪者的血的吸血鬼因素。但是，无罪者的血是伟大的爱的祭物，我们应当同情这种祭物。祭物具有圣灵性质，我们内在地接受基督的圣餐，同情他所完成的事业。基督的精神，新亚当的精神已经在多神教世界中，在多神教上层中，在精神对自然的胜利中，在崇拜俄耳甫斯的神秘宗教团体中，在柏拉图身上，在伟大的多神教徒中间发生了作用，但是，只是在基督教中才彻底地表现出来，且有了具体和现实的化身。在基督教中有两种类型思想，它们把自己的印记打在基督教信念的神秘观点上：一种类型首先经受死亡恐惧，感到惩罚的宝剑按在脖子上，所以寻求个人解救，免遭死亡。另一种类型首先来寻找最高神的生活、神的真理和神的美，寻找神所有的造物的变容，新生灵的出现，新宗教人的出现。第一种类型多为旧约类型，倾向于诉讼的救赎观。第二种类型多为新约类型，倾向于本体论救赎观，把这视为创世的新因素，新宗教人的出现。^① 在基督教中，这两种精神类型，两种精神派别相互对

^① 在一本有名的书《一位朝圣者向自己精神教父坦白的故事》中说道：“害怕苦难就是一条仆人之路，而上帝希望我们遵循儿子的道路走向他。”

立。比如，克雷芒（亚历山大的），按其精神来说是古希腊人，他追求的与其说是饶恕罪恶，不如说是对上帝的直观和与上帝溶合在一起。使徒奥古斯丁首先追求的是饶恕罪恶，追求的是辩护。^①

V

为了战胜恶，需要看到恶，揭露恶。不见恶和否认恶，就会削弱反抗的力量。人应当学会区分神灵。人往往受以光明天使形象出现的恶魔的控制。但是也有另外一种危险，这就是只注意到恶，把它放在心上，到处见到恶，夸大它的力量和诱惑。人陷于多疑和神经质状态，他开始相信魔力胜过于相信神力，相信敌基督胜过相信基督，形成一种极不健康的思想方向，破坏积极的创造生活。恶对于人不只通过它的否定，而且通过它的夸大而发生作用。造成恶的灵光既错误而又有害。对恶势力的神经质、多疑和愤恨乃是恶的一种新形式。因罪而制恶，容易沾染新恶。所以，同恶作斗争的人就难于保持善，而不沾染上恶。各民族的历史都有由反对恶的斗争（保守的或革命的斗争都一样）而产生的恶。所以对于恶应采取的不是恶的态度，而是豁达的态度，对恶魔也要采取绅士态度、友善态度。恶魔高兴的时候，就是它得以使自己产生恶感的时候，恶魔庆祝胜利的时候，就是人们以恶的手段同它斗争的时候。它暗示给人们一种靠不住的思想：可以以恶制恶。这样一来，在人反对恶的斗争中形成了恶的循环，人也就陷于这种把人完全控制起来的环境中。斗争的手段不知不觉地取代了斗争的目的。人以为用以反对恶的东西，却被暗中偷换成为善。国家的使命就是反对恶，并规定恶的表现限度。但是，国

^① 参看 E.de Fage的一本饶有兴趣的书：《亚历山大的克雷芒》。

家易于具有自满自足性质和目的。国家用以反对恶的手段也容易变成恶，成为恶的手段。古往今来，莫不如此。道德本身具有变成恶的能力，摧残创造性的精神生命。律法、习惯、宗教戒律都在摧残生命。以暴力和强制手段反对疯狂的恶，会使人沦为恶的奴隶，从而妨碍达到与世隔绝的目的。真正的精神卫生学在于不要陷于恶的世界，而要集中在神的世界，集中在光的幻觉上。当人完全忙于世界性大规模密谋，并到处可见它的代表者的时候，人在精神上就毁灭了自己，再看不到光明世界、神的世界，而充满多疑和愤恨之感。这是无结果的毁灭性的思想方向。不应使整个世界受恶魔控制，不应睁眼闭眼尽是恶魔。时时处处谴责恶和恶人，反而使世界增加恶。这在福音书中有足够的说明，但是，我们不想听到福音书告诉我们的东西。需要首先在自己身上看到恶，而不是在他人身上。真正的思想方向在于相信善的力量要多于相信恶的力量，相信上帝要多于相信恶魔。由此世界上生长出善的力量，并由善的情感来滋养，而恶的情感则滋养恶的力量。人们对于这个精神卫生学起码的真理，认识得非常肤浅。不只仇恨善而且仇恨恶，都在破坏人的精神世界，这与下面的说法并不矛盾：对于恶必须采取无情的态度，决不能向它作任何妥协。虚假的方向在于制造一个地狱，在于为了善而把地狱王国固定化。决不能只用制止和毁灭手段来反对恶，恶需要战胜和克服。

从根本上战胜恶，就是揭露它的空虚和非存在，揭露恶的激情之空幻和微不足道。夸大恶的力量和诱惑，是一条虚假的斗争道路。恶在诱人，但它完全不是令人神往的东西。恶的诱惑是一种欺骗和幻想。恶魔是个无能儿，哪怕它无聊。恶是非存在，而非存在就是无聊、空虚、无力的极限。这在恶的经验最后限度中总是被揭露出来：结尾将永远是非存在、空虚。你在反对恶的斗争中把恶描绘成诱人的和强有力的，而且是被禁止和可怕的东西。

西，那你就不可能完全彻底地战胜恶。强有力和诱人的恶不可能被战胜被制服。只有意识到恶是微不足道和百般无聊的东西，才能战胜它，拔除它的根。任何一种恶的激情都自始至终存在。一切恶都在自身发展中吞食自己，揭露自己的空虚。恶是幻想的世界。关于这一点，圣阿法纳西讲得非常精彩。内在地揭露恶的空虚和内在地消灭恶的道路是最根本的道路。人类已走上这条道路，需要动员全部精神力量，来揭露一切恶的空虚、无聊、非存在性。当过多地谈论恶的禁止魅力的时候，就会把它变成诱人的东西。恶所以是恶，不是因为它被禁止，而是因它非存在。旧约意识首先把恶说成是违背上帝意志，即禁止。但是，这种意识没有说明，为什么恶就是恶，恶与善对立的意义何在。正常的善恶观并不是最深刻的观点，应当从本体论角度来理解善与恶。只有内在地揭露恶的非存在和空虚，才能看到善恶对立的意义，才能认识什么是恶。只有在内在地克服恶的经验中才能认识恶，只有在经验中才能揭露它的空虚。当人从知善恶树上摘取果实的时候，他就走上了恶的道路，正式违背上帝的意志。但是，人在这条道路上认识到恶的空虚和空幻，明白了恶为什么被禁止。不应认识恶，能不能和许不许认识恶？旧约戒律意识否认恶的可认识性，认识恶被禁止。恶是个极限，只有把它当作禁止才能认识。但是，人已经走上识善恶的道路，不可能再返回天堂那种不知究竟的原始状态。因此，必须去认识恶的空虚，必须内在地揭露它的非存在。这就是造成对恶看法上自相矛盾的原因。

恶就是恶，它应在地狱大火中烧尽，决不能跟它言归于好。这是不容置辩的论点。但是，还有另一个与它相矛盾的论点，恶是通向善的道路，是尝试精神自由，内在地克服非存在诱惑的道路。第一种论点是清楚而稳妥的观点。第二种是危险的观点，并可能导致不清楚。认识恶就不能导致替恶作辩护吗？如果恶像必然而又具有价值的东西一样需要，那么就证明它正确。如果恶是

一种无价值的东西，那么就不可能认识它。怎样摆脱这个困境呢？这又是一个自相矛盾。基督降生是因为世界陷于罪恶。救赎，即新宗教人以为开始的伟大世界生命事件，是由恶的存在决定的，因为没有恶，也就没有拯救于恶的人，不会有上帝的出世，不会有圣爱。恶原来是世界生命的推动力和刺激力。没有恶，第一个亚当的原初极乐状态仍会长久地存在下去，他也不会揭露尽可能的存在，更不会变成新亚当，不会展现出崇高的自由和爱。战胜恶的善是大于恶出现前的善。恶的问题这个难点，神学意识从未解决过，它被隐藏了起来。为要找到摆脱这个困难的出路，首先需要承认它，承认在我们宗教意识看来恶的自相矛盾性。这个困难在概念上没有解决，在理性上也克服不了，是因为它和自由秘密联系在一起。恶的自相矛盾只有通过精神经验才能得到解决。陀思妥耶夫斯基非同寻常地懂得这一点。我们可以通过恶走向崇高的善。揭露恶的空虚的善，可以导致最伟大的善。其实，无论个人还是所有民族或整个人类，都已走上这条道路，都在铲除恶的经验，并根据经验来认识善的力量和真理。人不是根据形式规律或禁止，而是根据经验，在生活道路上认识到恶的渺小和善的伟大。一般来说，除了精神和经验道路之外，任何别的道路都不可能有所认识。但是，由此我们精神道路应得出什么结论呢？我们不能对自己说：我将要走恶的道路，为的是丰富自己的认识，为的是得到更多的善。我开始把恶作为通向善的积极道路、作为认识真理的积极方法来认识，感到苦恼不堪，我无力揭露它的谎言、黑暗和空虚。恶的经验只有在这种情况下才能成为我们走向善的道路，就是说，如果在这个经验中我认识和揭露恶的谎言、渺小和非存在，并把它当作丰富我的精神的方式加以否定，予以毁灭。恶的经验之丰富我的精神，就在于揭露恶，在于完全否定恶。那时，在精神经验中就可以找到与恶相联的自相矛盾的解决办法。丰富精神生活的不是恶本身，因为非存在不可

能提供任何财富，而是内在地揭露恶的空虚、用以毁灭恶的苦难、有体验的神正论、黑暗中见到的光明。而对恶的任何自满心情、欣赏态度，把恶视为走向高级状态的道路，都是灭亡、向非存在的运动，都使人失掉丰富的经验。认识恶就是认识它的非存在，所以认识恶并不是替恶作辩护。只有无情地揭露恶和毁灭恶，才能把恶变成走向善的道路。并非恶是走向善的道路，而是根据经验揭露恶和认识它不存在，才是走向善的道路。但是，我们不得不大胆地承认，恶具有积极意义。恶的意义就在于它和自由密切相联。没有这一点就不可能有神正论，否则我们势必要承认上帝不可能创造世界。强制的天堂纯洁无瑕不可能保持，它没有价值，也不能向它回复。人和世界经历着自由的考验，经历着自由的认识，自由地走向上帝，走向天堂。

基督教教导我们首先要无情地对待自身的恶，但是，在毁灭自身的恶时，我们必须宽容地对待别人。我对自己而不是对别人，必须是一个最高纲领主义者。虚伪的道德说教，就是这种对别人的最高纲领主义。我必须首先在自己身上和自己生活中表现出善的力量和美，而不是指责别人，说他们没有表现出这种力量和美，何况当时在我身上也没有表现出来。外部的政治革命和社会革命的虚伪，就在于它们想要从外部来消灭恶，而不是从内部去触及恶。革命家，反革命分子也一样，不考虑先消灭自身的恶，他们想要消灭别人次要的表面的恶。革命对生活的态度是完全没有深度的表面态度。在革命中没有任何根本的东西，即深入到事物根源的东西。但是，在最新装束下面的仍然是破旧衣裳。革命与其说是战胜恶，不如说是按照新方式重新分配恶，产生新恶。革命也有善的结果，革命后开始新纪元，但是，革命中善的产生，不是出自革命的能量，而是出自革命后的能量，这是认真思考革命经验的结果。恶只能从内部和在精神上加以消灭。消灭恶是和救赎的秘密紧紧相联。只能在基督身上和通过基督才能取

得胜利。我们要战胜恶，只有附在上帝身上，同情它的事业，把它的十字架背在自己身上。任何外来的暴力都不能战胜恶。如果说 A.托尔斯泰的勿抗恶学说是个错误，那只是因为他混淆了两个不同的问题——关于内在地战胜恶的问题和恶的表现所确定的外部界限问题。无论内部还是外部都可以也必须视为恶的表现，例如，不允许一个人杀害另一个人和对他施以暴力，但是这样做并没有战胜恶的内部根源，没有铲除杀戮和暴力意志本身。然而，这就是混淆两个王国——神王国和帝王国的结果，就是帝王国道路向神王国道路的转移，就是破坏教会和国家间的界限。国家的使命在于给恶意志的表现划定外部界限，但是国家不能战胜恶，它属于包藏罪和恶的自然界，它的存在是因为恶的存在，而且它本身往往也产生恶。

恶的问题还有最后一个自相矛盾，恶就是死，死就是恶的结果。从根本上战胜恶，就意味着拔掉死这根刺。耶稣战胜了死。我们也应当自由地把死当作生之路来接受。死是生的内在因素。要复生就必须死。死就是恶，是外部鄙俗的自然界强加给我的暴力，而我自己又因有罪而从最高的永生之源跌落下来从属于这个自然界。但是，由于自愿把死当作罪的必然结果来接受，所以我在精神上战胜了死。死对于我成了内部的秘密宗教仪式的一个因素。内在的和精神上的死，作为自然界的事实，完全不同于外在的死。不知有罪的耶稣自由地接受各各他和死。我亦应走这条路。由于和耶稣的生与死抱有同感，所以我战胜了死。内在的、精神的、神秘的死是没有的，死是我走向生的道路。既已归附生之源，我便战胜了死的破坏性后果。基督教意识认为，死不只是恶，而且是福。可怕的是无止境地生活在这个罪恶世界中，生活在这个肉体中。这种生犹如精神之死，使我们本性变容，向永生，即向上帝之中的生的复活，就在真、善、美意志力图达到的最后界限。变世界的生为永生就是最终目的。通往这个目的之

路，要经过自愿接受死亡，经过十字架，经过受苦受难。耶稣在存在与非存在混淆不清的黑暗无底洞上面被钉死在十字架上。发自钉在十字架的耶稣之光，就是黑暗中的闪电。这个光照亮了整个黑暗的存在，它是对黑暗非存在的胜利。

董友译

原 罪^①

—— 其意义的研究

我们在基督教新教的一则《信仰声明》中读到：人的意志，“总的说来是为罪所束缚的”（拉·罗切拉《信仰声明》第9条）。在“束缚”（captivity）这个词中，很容易发现纯粹先知的和使徒的说教。但是，《信仰声明》又立刻加上这句：“我们相信，亚当的整个血统都受这种传播的影响。这传播就是原罪和一种遗传的恶。它并不仅仅是一种模仿，就像认为我们仍在痛悔他们的过失的贝拉基^②信徒一样”（第10条）。原罪，遗传的恶，这些词指示出现的一种层次上的变化，从牧师的领域转变到神学家的领域。同时，在表达的领域，也产生了一种变化。束缚是一个比方，一则譬喻；遗传的罪试图成为一个概念。下面将表明更多的东西。“我们亦相信，这恶真的就是罪，它是足以祸及人类，甚至祸及在母亲子宫的婴儿。恶还被当成上帝之前的一种罪（等等）”（第11条）。我们不仅使这种印象进入神学的教规中（那是神学家的事情），而且也进入各学派的争论、争议中。把原罪解释为小孩在母亲子宫中的一种原来的罪，这就不再是处于布道的层次上。它只达到了这一点：神学家的工作转向抽象思辨、转向

① 选自 P.Ricoeur: *The Conflict of Interpretations* (《解释的冲突》), P. 269-286, edited by Don Ihde, Northwestern University Press, 1974.

利科 (Paul Ricoeur 1913—) 著名哲学家，当代解释学代表之一，巴黎第十大学哲学系教授。

② 贝拉基 (360-430) 基督教神学家，声称人生本来无罪，亚当之罪与全人类无关。——译者注。

经院哲学。

我无意在这种抽象的层次上以一种阐述去反对另一种阐述。我并不是一个教条神学家。相反，我倒想去反思神学作品的意义。然后，我将提出一个方法论问题。照此，这个概念就不是一个圣经中的概念。借助我们用以反思的一种理论性工具，此概念试图对宗教的忏悔和教会的日常布道予以说明。由此，对其意义的反思就是恢复这个概念的意向，恢复指示一种宣告，而非一种概念的能力。这宣告既谴责恶又宣示赦免。简言之，对其意义的反思就是以某种方式来解构这概念，来分解它的动因，并通过一种意向的分析，来恢复福音本身的意义。

刚才，我使用了一个令人不安的表达式：“解构概念”。我认为，为了理解意义的意向，这个概念必须被当作一个概念来摧毁。原罪概念是假知识，它必须被当作知识来打破。它既涉及到新生罪恶的类似司法方面的知识，也涉及到传递遗传影响的类似生物学方面的知识。这种假知识在一种不连贯一致的观念中，压缩为一种罪的司法范畴和遗传的生物学范畴。

然而，这种明显具有破坏性批评的论点，就是表明假知识同时又是真正的符号 (symbol)，是一种它单独就能传达某物的符号。因此，这种批评并不只是否定性的。知识的无效是力图使意义恢复的另一个方面。这种恢复是“正统”意向的恢复，严格意义的恢复，和原罪的基督教会意义的恢复。这种意义，正如我们将会见到的，不再是司法知识，生物学知识，或者还要糟糕，关系到某种遗传罪恶的司法的——生物学的知识；相反，它却是在悔罪中最意味深长地表明了理性的符号。

是什么促使基督教神学详尽地去阐述这种概念？对这个问题，可作两种回答。第一，是一种外在的推动力，即诺斯替教^①

^① 诺斯替教 (Gnosticism) 初期基督教派之一，它尊重某种直觉，含有希腊、东洋哲学思想，曾被视为邪教。——译者注。

的动力。在《提阿多图^①文选》中我们碰到这些问题（亚历山大的克莱门特把它们当作诺斯替教的一个定义）：“我们是谁？我们变成什么？我们先前在什么地方？我们从什么世界中被驱逐出来？我们匆匆朝向什么目标行进？我们从什么中得到解救？什么是诞生？什么是再生？”一位基督教作者进一步指出，诺斯替教徒就是提出“恶从何处来”这个问题的那些人。让我们去理解诺斯替教徒。他们试图使这个问题带有思辨性，并阐述了对它的回答：诺斯替教，即是一种知识。

因此，我们首先作出的将是这个假设：基督教神学最终按照诺斯替教思想的路线来确定自己的方向，这就是为反对诺斯替教而进行护教的理由。恶的神学虽然明显是反诺斯替教的，但它又让自身致力于诺斯替教的基础，并由此详细阐述了人所熟悉的一个概念结构。

反诺斯替教成了类似诺斯替教。我将试图表明，原罪的概念，在其基本目的上是反诺斯替的，而在其结合的方式上又类似诺斯替。

然而，这第一个答案还需要有第二个答案。护教之事本身不可能说明基督教神学为什么让自身去致力于不同的基础。我们需要探究的是，它在这类似诺斯替教带来的意义中详细论述的理由。在恶的经验中，以及在公开认罪中，也许有某种可怕的和费解的东西，它使诺斯替教成为思维的永久的诱惑，一种邪恶的神秘。这神秘的原罪的伪概念就像一种译成密码的语言。

在我们深入思考前，我想提及到，我们大多数例子和引文都取自圣·奥古斯丁。这是不可避免的。在这个概念形成时，圣·奥古斯丁见证了伟大的历史因素。奥古斯丁率先起来反对摩尼教

① 提阿多图(Theodotus)，2至3世纪拜占庭学者，基督教嗣子论的创始人。
——译者注。

徒，接着又反对贝拉基信徒。在这场争论的双方，攻击和辩护的原罪概念都得到了发展。但是，我所做的，并不是一个历史学家的工作。使我感兴趣的，既不是反摩尼教徒的辩论史，也不是反贝拉基教徒的辩论史。相反，我感兴趣的，倒是奥古斯丁本人的动机，因为，当我们力图思考我们信仰和信奉的东西时，我们就能恢复这些动机。

这样，我就既不是一个教义神学家，也不是一个历史学家；确切地说，我希望有助于我称之为一种所谓原罪教义的解释学。这个解释，在认识论的层次上是还原性的。在符号的层次上又是恢复性的。此解释是在“恶的符号系统”这一标题下我尝试的一种发展。它把对神学语言的批判比喻和神话的符号（“束缚”、“堕落”、“过失”、“沉沦”等等）的层次，转移到理性的符号（如在新柏拉图主义中，诺斯替教中和教会的教义中的那些东西）的层次上去。

“原罪”作为一个引起攻击和辩护的概念，首先意味着一样东西：恶并不是存在的某物，恶没有存在，没有特性，因为恶来自我们，因为恶是自由的作品。这第一个论题，我们将看见，是不充分的。因为它只说明了恶的最清楚的方面，只说明了我们称之为现实的恶——这种恶是在施行恶或行恶，和恶的存在的行为，恶被实现的过程中的行为——这双重意义上来讲的。第二个含意，克尔凯戈尔说，是在瞬间中设定的。然而，这第一个论题必须被健全地设定起来。因为，当我们以后谈到原罪或本性的罪时，重新涉及恶的类似的特性，就不会使我们否认恶有一种特性或实质。这是给本性的罪这个伪概念造成麻烦的东西。

为了理解这个概念是多么如实可靠，至少在概念的第一方

面，我们必须记住，诺斯替教在几个世纪教会的信仰声明中，对圣经的传统所施行的巨大的抵销力。假如诺斯替教是 gnōsis，即理解、认知和知识，那么，理由就像约拿 (Jonas)、基斯培尔 (Quispel)、浦厄奇 (Puech) 以及其他人所表明的那样，诺斯替教的恶几乎是一种物质实体，它从外部影响人。恶是外在的。它是躯体、事物和世界。灵魂陷入其中。这种恶的外在性立刻提供某种事物的图式，提供一种受传播影响的物质的图式。灵魂来自“另一处”，在“这里”堕落，并且，必须返回到“那里”去。源出诺斯替教根基的这种生存的悲痛立刻又处于定向了的空间和时间中。宇宙是一部供诅咒和拯救的机器。灵魂拯救学就是宇宙学。一切事物都成为比喻。符号和寓言（如谬误、堕落、束缚等等），它们都凝结为一种附着于象形文字的所谓知识。浦厄奇说，教义神话学就以这种方式产生了。它与空间的宇宙外貌是不可分离的。赞美诗作者所见的歌唱上帝荣耀以及斯多亚派谈论的宇宙的美妙和神圣，不仅被神性化，而且被反神性化了。人们可以说，宇宙是被魔鬼化了，由此，它才给恶的人类经验提供一个绝对的外在性、一种绝对的非人性、一种绝对物质性的证明。恶就是世界的世界性，恶远不是从朝向世界的虚荣的自由中产生出来的，恶是产生自朝向人的世界的力量。

况且，人们很少承认恶是行恶的行为，是胡作非为，而更多承认恶是世界上存在的状态，是生存的不幸。罪注定被内在化。这也就是为什么如果不联系到人类责任、甚至人格，拯救就通过一种纯粹解救的魔幻力，从另一处，从外面抵达人。在诺斯替教中，伪知识是理性的仿效品，它来自对恶的解释。因为恶是事物和世界，神话才是“知识”。关于恶的知识是一种比喻的实在论，一种世间创造的符号。西方思潮中最富于幻想的教义神学因此而产生，最富于欺骗幻想的理性也因此具有“知识”的美名。

希腊和拉丁的教父们反对这种恶的知识。他们都以严格的、

一致同意的口吻，反复争论道：恶没有特性，恶并不是某物；恶是非质料的；恶是非物质的；恶不是世界。恶并不在于它自身中。恶来自我们。这不仅拒绝了对这个问题的回答，而且还拒绝了问题本身。我们不能回答恶是什么 (*malum esse*)，因为我们不能询问什么是恶 (*quid malum?*)；我只能询问我们行恶这个事实从何而来 (*unde malum faciamus?*)。恶不是存在而是行为。

由于这条教义，教父们就坚决赞成以色列和教会的未受干扰的传统。我将此称为忏悔的传统。人们在堕落的故事中，可找到它的可塑形式，可找到它典型的符号表达式。亚当的符号所传达的东西是第一个符号，并且本质上还是这个断定：人假如不是恶的绝对的起源，至少也是恶出现于世界的起点。罪通过一个人而进入世界。罪并不是世界；它是进入了世界。在诺斯替教出现之前，旧约前六卷的作者，或他的学派，已经反对过巴比伦人关于恶的描述，这描述是：用恶来造就一种与万物的起源同时的力量。恶是上帝在世界建立前用以反对和征服建立世界的力量。灾难通过一个典型的人而降临到一个无罪的造物身上，这种观念，已给原始人的伟大神话赋予了生命，造就恶的历史工匠已经概述了这个符号中本质的东西。亚当是最早的一个人，是由泥土所创，并注定化为尘土的人。

有关亚当记述的这种存在的方面，就是奥古斯丁在反对摩尼和摩尼教中发现的东西。在与福尔图拉图斯 (*Fortunatus*) 的两天富于戏剧性的争论中，奥古斯丁谴责了诺斯替神话的基础。被推入恶中的灵魂可以对它的上帝说：“你把我抛入了不幸。你这不是残酷地想让我为你的王国而受苦难吗？这个邪恶的民族还没有谁能反对你的王国。”（第一天结束。）奥古斯丁以这种方式，详细阐述了恶的纯粹伦理的观点。按这种观点。人是整个地负有责任的。他把这种观点与一种悲剧观区别开来。按这种悲剧观，人

不再是行动者，而是上帝的牺牲者，这个人即使并不残酷，本人也要备受磨难。也许，在《反非力舍》(Contra Felicem)中，当奥古斯丁以恶的意志反对恶的本性时，他就把这刚刚才概念化的原罪推到了极至。在《马太福音》第12章第33节(“你们或以为树好，果子也好。或树坏，果子也坏。”)的注释中，他写道：这个“或者……或者”指示一种力量而非一种特性。然后，他又总结了与诺斯替教正相对立的关于恶的基督教神学的本质：“如果有忏悔，那么就有罪恶；如果有罪恶，那么就有意志；如果有罪的意志，那么约束我们的就不再是一种特性。”(《反非力舍》，8)。

到达这点后，我们就可以认为，罪的概念化一定得定向于恶的偶然性的观念，定向于作为一种纯粹非理性的事件，或者，一如克尔凯戈尔所说的，定向于作为质的“飞跃”——而出现的恶的观念。但是，与新柏拉图派同时代的一个人^①就没有想到要将这些概念主题化。为了考察这样一种观念，除了重构某种固定在存在的不同范围中的新柏拉图的概念外，没有其它途径。由此，奥古斯丁就能够在《反塞库狄奴》(Contra Secundinum)中说，“恶是更多的存在朝向更少存在的倾向”(朝向……的倾向[inclination ab …… ad].12)，或者，

有缺陷的东西(deficere)还不是虚无，但是它倾向于虚无。因为，当具有更多存在的事物偏向于那些更少存在的事物时，有缺陷的事物就不是后者，相反，是那些偏离的事物，是那些从那时起比以前更少存在的事物。这不是通过变成他们偏向于的事物，而是通过每个人在其适合种类中变得较少存在——来达到的。

^① 系指奥古斯丁。——译者注。

缺陷 (defectus) 这概念，就以这方式明显地发展为一种否定地定向赞同的概念。“虚无”在这里并不向存在指示一个本体论的相反的极点，而是指示一种生存的方向，指示变换的反面。背离上帝 (averiso a Deo) 就是从造物转离 (conversio ad creaturam) 的否定因素 (《任性的自由》[De libero arbitro] I.16, 15; II.19.53-54)。

因此，奥古斯丁这时观察到，恶的忏悔一定导致不可能的概念。对我们行恶这一事实从何而来 (unde malum faciamus) 这个问题的回答必须是：认识虚无是不可能的 (Scriri non potest quod nihil est) (同上，II.19.54)。“我们体会到的背离 (aversio) 运动构成的罪。这罪是一种有缺陷的运动 (defectivus motus)，并且每一种缺陷都来自虚无 (omni autem defectus ex nihilo est)。这就是为什么我们最终毫不踌躇地承认，这运动不可能来自上帝” (同上)。因此，奥古斯丁在《反福尔图拉图斯》中，也同样说：“假如贪心真是一切罪恶之源，那我们要超越贪心去寻找其它恶就是无用的。”以后，奥古斯丁在谈论意志时，对埃克拉努姆的朱里安 (Julian of Eclanum) 说：“你想知道坏的意志从何而来吗？你会找到人” (《反朱里安》第41章)。

无疑，这种不可能的概念——缺陷 (defectus)、衰退 (delination)、腐败 (corruptio) (对奥古斯丁来说，最后一个术语指示一种本性中的缺陷)——也是否定性的。况且，朝向虚无——出自恶的非存在——的进展，很难与造物的出自虚无 (ex nihilo) (一种仅仅指示造物的不完美的存在、以及它作为造物的独立性的表现) 区别开来。奥古斯丁的确没有把恶的设定概念化。因此，为了反对恶是一种物质这个观念，他不得不以造物的出自虚无 (ex nihilo)，来替代他曾反对过的一种未经创造的物质这观念，并使它构成一种出自非存在 (ad non esse)、一种朝向虚无的运动。但是，这种倾向虚无在一种使用新柏拉图派术语

的神学中，总是拙劣地与起源的虚无性（它仅仅指示创造的总体特征）区别开来。

然而，这并不是在两种虚无——创造的虚无和有缺陷的虚无——之间的含糊不明。这种含糊不明破除了刚开始的概念化，并作为“腐败”和“总体上腐败的本性”而被永存在我们的《信仰声明》中。

这种否定性，并没有说明在希伯来和基督教的经验中的某些特征。这些特征，亚当的神话已经将它们传达出来了，并且它们还没有转化成一种缺陷（defectus）的观念，一种腐败的本性（*corruptio naturalis*）的观念。但是，这些正是反贝拉基的争论着重强调的特征。这些特征，将迫使我们详细阐述一个更为肯定性的概念——我们的原罪的概念，遗传恶的概念。它们将使思维回到诺斯替的表达模式。这是通过使思维建构一个像华伦泰^①的（Valentinians'）前宇宙堕落，象摩尼教侵入的黑暗王国——一样连贯一致的概念，简言之，建构一个与诺斯替神话平行的教义神话——来完成的。

二

因此，“原来的”这个形容词就是现在我们所要说明的。我们看到，圣·奥古斯丁也运用了本性的罪（*naturale peccatum*）这个表达式。此外，他还说，通过世世代代（*per generationem or generationem*）的人来指示出，那不是我们认罪的问题，行为的罪的问题，而是罪的状态问题，在此状态中，我们发现我们自己借助于我们诞生的理智而存在着。

① 华伦泰（Valentinus），一译瓦伦廷，系基督教诺斯替派主要代表之一。
——译者注。

假如我们重构意义传承的分支或路线，重构我们称之为意义的阶层（它是沉积在概念中的），那我们在一开始就发现一种解释的图式，这图式绝对不可还原为任何意志哲学，还原为遗传（德语是 Erbsünde 原罪）的图式，这是我们直到现在还在注释的一种反面图式，是个体倾向的反面。与每一个体开创恶相反，遗传是一个持续的问题，一个永久的问题。它象一个遗传下来的特征，这特征通过第一个人（即所有人类的祖先），而传到整个人类。

正如我们能够看到的，这种遗传图式与第一个人作为恶的创始者和传播者的描述是联系在一起的。对原罪的思想就以这种方式，发现它关系到对亚当式的晚期犹太教思想。通过对基督（这个完美的人、第二个亚当、拯救的发起者）之间所作的比较，圣·保罗就把这种思想引进到基督教积淀的信仰中。

第一个亚当——他在保罗那里只是个范型^①，“是定会到来的某个人物形象”——的概念，就是要使自身成为一种思辨网络。正象基督的降临把历史切成两半一样，亚当的堕落也把历史分成了两半。这两种图式象相反的比喻一样，被添加得越来越多。一种完美的、传说中的人性先于堕落。同样，在时间的尽头，人性还继续表现着原型人的形式。

在这个意义核心的基础上，原罪概念，当奥古斯丁本人把它归属于教会时，我们就可将其设定起来。

奥古斯丁将严格性引入保罗的本文（这本文处理两个亚当之间的平行关系，《罗马书》第5章第12节和以下章节）中，强调这种严格性很有用。

奥古斯丁以亚当的个体性开始。一位历史的角色，人类的第

① 范型 (antitype)，指模型所代表的人（或物），或由象征所代表的事物。
——译者注。

一个祖先，出现在我们面前才几千年。这点是不成问题的。但是，这与贝拉基及其信徒的问题无关。《罗马书》第5章12节和19节中的 *per unum*，即“通过一个人”，还有奥古斯丁把12节中的 *in quo omnes peccaverunt* 理解为“在使我们负罪的人中”。其中，*in quo*（在……人中）指亚当。正如我们所见到的，奥古斯丁的注释已经是一种神学的解释。因为，假如 *in quo* 意味着“一切都罪在亚当”，那么，就象我们常谈到的那样，它就是诱使人们寻找以某种方式已经包含在亚当生殖器中的所有人；相反，假如 *in quo* 意味着“借助它”，“关系到它”，或甚至“由于这个事实”所有的人都有罪，那么，在这种遗传的罪的链环中，个体责任的作用就被保存下来。

此外，奥古斯丁的注释过份低估了保罗对亚当的思考中从字面上限定对第一个人的作用的解释。首先，这个人物是基督的一种范型这个事实，“也像……一样以同样方式”。接下一步，进入到附加对两个人物的比较——“假如通过一个人的过失，……怎么接收恩惠的人那么多。”“罪繁生的地方恩惠就繁生更多”。最后，对圣·保罗来说，罪并不是由第一个人发明的；罪是一种超逾亚当这个人物的神话的广泛性，当然，这广泛性是由第一个人，即通过一个单独的人而传达出来的。但是这一个人 (*unus*) 并不像第一个代理人、第一个作者那样，是第一个媒介。把所有的人——从第一个人直到我们——集中在一起的（“构成”每一个罪人，“繁生”和“盛行”）是作为超个体广泛性的罪，这些特征，可延缓对原罪所作的一种纯粹司法的和生物学的解释。我刚才为指示诸如法、罪、死亡和情欲过些实体的超个人特征，提到了圣·保罗那里的其它概念（如归罪）来为它打通道路的司法化：《罗马书》第5章13节说，没有法律存在，罪就不会转嫁。我们可以预料到，仍出现在圣·保罗中的神话方面的损失，会以将罪的超个人的广泛性融解在个体罪的一种司法解释（遗传

转化的生物学纠正了此解释)——中而告结束。

奥古斯丁对原罪概念的经典阐述是负有责任的，对把原罪概念引入到教会的教义设定中（这教义与恩惠教义一章中的基督学处于同等关系）也是负有责任的。

在这里我们必须指明，它的真正重要性在于反贝拉基信徒争论中的作用。反贝拉基信徒的辩论肯定是极为艰难的，虽然，一如我们所见，这并没有阻止我们在奥古斯丁思想的发展内部中去寻找原罪教义的深刻动机。

的确，贝拉基与反摩尼教作品中的唯意志主义是一致的。在对《圣·保罗的十三使徒书信》作的注释中，人们能够看到贝拉基得出了一个严谨的唯意志论的所有结果。每个人都因自身而犯罪。上帝是公正的，他不会做任何不合理的事。因此，上帝就不会因为某一个人的罪去惩罚他。况且，我们曾在《罗马书》第5章中读到，每一个人，或者几乎每一个人“在亚当中”，仅可能意味着一种仿效关系。在亚当中意味着像亚当。更为根本的是，严厉和苛求的贝拉基一点也不怀疑，人自己召来自己的无力，自己召来罪的力量，仅仅是为了力图免除自己不想犯罪。这就是为什么必须说，人总有不去犯罪的力量（*posse non peccare*）。因此，从狭义上看，贝拉基的观点与我们称之为恶的偶然性的观点是一致的。我们已经看到的这两点曾经是而且现在也仍是圣经的一个真正的主题。“我向你们提出生命或死亡，祝福或诅咒。那么，就选择生命吧”——贝拉基将此译为 *the libertas ad peccandum et ad non peccandum*（出自恶和非恶的自由）。这种意志论，已被推到偶然性的严谨理论的极点。因此，把本性的罪解释为一种遗传罪，只能意味着陷入摩尼教。埃克拉奴姆·朱里安后来会对奥古斯丁说：“你从来没有把你身上的摩尼神秘论清洗干净。”

奥古斯丁通过给原罪概念（一方面是法律上该当死罪的个人

特性的罪的概念，另一方面，是生来遗传下的特征的概念）添加越来越多的意义，而将这个概念推向了极至。这是为了反对贝拉基的解释。这种解释，去除了作为一种包围着所有人的力量的罪的黑暗方面。

但是，如果人们能够把原罪概念教义上的生硬性和伪逻辑归因于反对贝拉基的争论，那么，对这一概念的深刻动机则不能这么做。当奥古斯丁继续反对诺斯替的意志主义路线时，他自己在悔悟上的丰富经验和他抵制欲望和习惯的活生生的经验，将使他竭尽全力拒绝贝拉基信徒的自由观。对于贝拉基信徒来说，自由与任何可获得性、习惯、历史和拖累无关。我们每一个人都是创造的绝对不确定的一种独一无二和孤立的实例。这就是一种自由。《忏悔录》第8卷的结尾证实了一种经验。奥古斯丁之前的圣·保罗和之后的路德都有这种经验。逃避自身，不服从自身，而服从另一条法律，这就是一种意志的经验。

与贝拉基的争论并没有说明一切，决定性证据就是：我们在公元397年的《论纯真》(The treatise to simplicianus)和在此15多年前(日期可追溯到414-415年)的第一篇反贝拉基的论文《论罪的益处和免除——反塞勒斯提》(The De peccatorum meritis et remissione against Celestius)中，发现了几乎是对原罪的明确阐述。奥古斯丁不再象他以前论文中所做的那样，只谈到一种“遗传的惩罚”或一种“坏的习惯”，而是谈到了遗传的罪，由此，也谈到一种应受惩罚的错误，和一种先于每个人的错误的错误，并将它与诞生这个事实联系起来。

采取这个步骤，是通过《罗马书》第9章1-29节的思考进行的。它改变了这场辩论的注释中心，以至不再象《罗马书》第5章所说的那样，它是处于两个人——亚当和基督——的反题之中，而是处于“我爱雅各，我恨以扫”、“对他期望的人广施恩慈，对他反对的人铁石心肠”——这上帝两种选择的二重性中。

由此，恶的问题又成了一个范型的问题。它不再是基督这个人的范型，而是上帝的一种绝对行为——选择的范型。这范型就是天罚(reprobation)。为了支持与选择对称的这种天罚的公正，奥古斯丁谈到，即使在以扫出生之前他就有罪。这是一段与宿命论和与生俱来的罪有关的著名文本：

所有的人照此构成一个祈求向神性的至上公正抵债的有罪团体。这笔债，上帝可以要求偿还；如果施行正义，上帝也可以豁免。决定一个人必须还债，还是得到豁免，这是债主的骄傲行为 (I, 2, 16)。

这里，陶器和陶工的绝妙比喻，都被第一个人调动起来指示这种对所有人的影响。

我将不去注意在这场艰难的争论过程中论据的积累，如奥古斯丁 412 年反对塞勒斯提，接着，在 415 年又反对贝拉基，最后，又反对朱里安（他比清醒的贝拉基本人更是一名贝拉基信徒）。一方面，司法论据被不断地增强加固。作为一个整体的人类的起诉就是上帝的免罪。注意连贯性导致这个陈述：由于罪总是自愿的（如果它不是自愿的，摩尼就是对的），所以，即使在犯罪之前，我们的意志必定已经包含在亚当的坏意志中 (reatus ejus implicatos)。那么，为了设定在母亲子宫中的婴儿的罪，去谈论一种自然的意志就有必要了。另一方面，为了反对贝拉基的这个论题——即整个人类的接续，都是对亚当的一种单纯的模仿——有必要甘冒恢复在古代意识中的污点和性欲之间的远古结合之险，去寻求在“每个世代” (per generationem) 中的这种传染的媒介。遗传罪的概念，就以这方式被具体化了。这概念把司法范畴（自愿惩罚的罪）和生物学范畴（世世代代人类的统一体）结合在一个不一致的观念中。我毫不犹豫地说，从认识论的观点

看，这概念并没有一种不同于诺斯替教的概念（如按照摩尼的说法，华伦泰的堕落先于帝国，先于黑暗的帝国，等等）的理性的结构。

尽管在起源和意图上反诺斯替教，但由于恶完整地留给了人类，所以原罪概念就成了类似的诺斯替，到此，它就完全被理性化了。此后，它就构成教义神话学的奠基石。从认识论观点看，它可与诺斯替教的奠基石相比较。为了将神性的天罚理性化（这在圣·保罗中只是选择的范型），圣·奥古斯丁建构了我大胆称为类似诺斯替教的东西。当然，对奥古斯丁来说神性的神秘仍然是总体上的。但是，这种神秘是选择的神秘：无人知晓为什么上帝把恩惠施予这人而竟不施惠于另一个人。反过来，却没有天罚的神秘：选择是靠恩惠，永罚是靠法律，并且，正是为了通过法律来公正判断这种永罚，奥古斯丁建构了一种本性的罪的概念，此罪由第一个人遗传下来，它像一种行为一样富有效力，像一桩罪行一样该受惩罚。

那么，我就要问：这一系列思想本质上难道不同于约伯的朋友（他向遭难的义人说明他的遭难是合理的）的思想吗？以西结和耶利米在以色列集体罪的层次上战胜惩罚的陈旧法律，这法律难道不是要在作为一个整体的人类的层次上采取报复吗？虽然公正判断我们的是上帝，但永恒的神正论和它判断上帝的疯狂设计，难道就不必受到谴责吗？现在，占据伟大的奥古斯丁的心灵的，难道不是使拥护上帝的人荒谬地理性化吗？

但是，这样一来，就有人问：原罪概念怎么成了基督教最正统的传统之一部分？我毫不犹豫地，说，贝拉基反对原罪的伪概念会一千次正确。不过，奥古斯丁用这种教义神话学传达出贝拉基完全误解了的某种本质的东西。在与原罪的神话学的争论——主要与亚当的神话学的争论——中，贝拉基或许是正确的。但是，一直正确地忽略和不管这种亚当的神话学的，却是奥古斯丁。

这就是我试图在本文的最后部分显示的东西。这时，终于运用了我一开始就提出的思维规则。我说过，这一概念必须被建构起来。必须经由知识的失败之途，才可恢复正统的意向，严密的意义和教会的意义。我想表明，这种严密的意义不再是一个概念，而是一个符号——一个理性的符号，一个寻求究竟之理的符号。这符号是我们在悔罪中，最意味深长地最本质地表明的东西。

三

通过“理性的符号”这个表达式，我想指示什么？指示这样一些概念，它们没有自己的一致性，但却涉及到类似的表达式。这不是由于它们缺乏一种严格性，而是由于一种意义过剩。那么，我们必须在原罪概念中探究的东西，就不是它的假明晰，而是它类似隐晦的丰富性。因此，我们必须到此却步。我们必须回到意义的巨大承负中去，而非更进一步地去思辨。这承负包含在前理性的“符号”中，象那些包含在《圣经》中的东西一样。它先于一种抽象语言——诸如流浪、反叛、迷失目标、弯弯曲曲的小路，尤其是束缚（埃及的束缚，接着又是巴比伦的束缚）——这些符号的任何阐述。这种语言在恶的领域中，成为人类状况的密码。

由于这些描述多于说明的符号，《圣经》作者就把目标指向恶的人类经验的某些模糊不明和摆脱不掉的特征。这些特征，不可能被改变成过失这种纯粹否定的概念。悔罪的这些特征反对每一种经文进入反摩尼教著作的唯意论的语言中，反对每一种依照个人意志的衰退意识的解释。那么，这些悔罪的特征是什么？

在这种悔罪的经验中，我要突出三个值得注意的特征。第一个特征，就是我所称之为的罪的实在论（realism）。罪意识并不是罪的尺度。罪是我在上帝面前的真正境况。罪的尺度，就是

“在上帝面前”而非我的罪意识。这就是为什么有一个他者，一个先知，来斥责罪。在我这边，由于不知道我是有能力的，因此意识自身就更加被包容在境况之中，并且意识还由于谎言和坏信仰而负有罪责。在太简单、太清晰地表现意志的一种意识转变中，不可能恢复这种罪的实在论。它是存在的一种漫游过程，是一种比个体行为更为根本的存在模式。这样，耶利米就把使心肠变得冷酷这种恶的倾向与埃塞俄比亚的黑皮，以及豹子的斑纹作了比较（耶·12·23）。以西结将此视为一种生命的冷酷，它成了不可接近的、上帝称之为的“铁石心肠”。

第二个特征如下。对于先知们来说，这种罪的条件不可还原为个体罪的观念，不可还原为希腊——罗马人在司法方面提出的那种观念，即通过法庭来给判决的执行提供一个公正的基础。罪的条件，从一开始就有一个共同的方面。人全都被包含在其中。那是提尔（Tyre）的罪，以东（Edom）的罪，吉利亚特（Gilead）的罪，犹大（Judah）的罪。“我们”——在礼拜仪式中的“我们其他可怜的罪人”——都是在悔罪中被表达出来的。罪的这种超生物学和超历史的休戚相关性构成人类形而上学的统一体。依照个体的人类意志的多重转向，它也是不可分析的。

第三个特征就是：以色列的忏悔经验已经突出了罪的一个更为隐晦的方面。罪不仅是人沉沦于其中的一种状态、一种境况，罪也是一种约束并束缚人的力量。在这方面，罪与其说是一种转向，不如说是一种基本的无能（impotence）。它是“我想”和“我能够”之间的间距。罪有如“苦难”。

现在，圣·保罗在其悔悟经验中已经强调了这种无能的方面，奴役和受动的方面，以至到明显向诺斯替词汇让步的程度。过样，他就谈到了“在我们中的罪的法律”。对圣·保罗来说，罪是一种恶魔般的力量，一种神话的广泛性，就象法律和死亡一样。人的认罪远远抵不上罪对人的“浸渍”。罪“进入”世界：它

“干预”、“衍生”并“盛行”。

正如所见的，这种经验总的说来，与奥古斯丁第一部作品中傲气的意志论截然不同。这傲气很容易使人想起《任性的自由》中“幡然悔悟”（“Retractationes”）一章的这个公式：只有在意志中才会有罪恶。这公式很难摆脱贝拉基的嘲笑。一言以蔽之，这种经验定向于类似本性的恶这个观念，定向于一种危险地取自诺斯替教的生存的悲痛这个观念。着魔的经验，约束的经验，束缚的经验，都朝向受外界侵袭的存在的观念，朝向一个受坏的物质实体传染的观念。这观念，是诺斯替教悲剧神话的来源。

也许，我们开始隐约感到原罪的符号功能。我想说两点：第一，这种功能与堕落的故事的功能一样，它不是处于概念的层次上，而且处于神话比喻的层次上。这个故事有一个超常的符号力量，因为它将信仰者在漂泊中体验到的并以一种暗示的方式忏悔出的一切东西，都凝缩在一位原型的人中。这个故事根本没有说明任何事物（由此，它完全不同于一种可与流传的寓言相比较的原因论的神话），它是借助于一种可塑的创造，表达了人类经验的未表达过的基础——这是无法用直接和清晰的语言来表达的。可以说，堕落的故事就是神话故事。但是，如果一个人停留于此，这故事的意义就失去了。将神话从历史中排除出去，是不充分的。这真理不属于历史，但它必须从这种神话中解脱出来。剑桥的神学家 C.H.多德，在他受人人称赞的小书《今日圣经》中，赋予亚当的神话以首要功能，即使人这一族类普遍禀有流亡异乡的悲剧经验。“反映到作为整体的人类身上的，是以色列人的悲剧经验。把人赶出乐园的上帝的语词，是判处以色列人流亡的语词。这语词现在已被人普遍运用。”^① 由此，它本身就不是神话

^① C.H.多德《今日圣经》，英国剑桥大学出版社，1968年，第113页。——原注。

(而神话是上帝的语词)，因为它的主要意义有可能完全不同。涉及到作为一个整体的人类状况的揭示能力构成它的揭示意义。某物被发现，被揭示出来。而如果没有神话，它就有可能仍被遮蔽着、掩盖着。

但是，这种将以色列人的经验普遍化为整个人的族类经验的功能并不是全部。亚当的神话同时揭示了恶的这种神秘方面，即：假如我们中的任何一个人发起了恶，开创了恶——贝拉基对这点看得很清楚——那我们每个人也会发现恶，发现了它已经在那里，在我们自身中，在我们自身外，在我们自身前。承担起责任时，每个人的意识就会觉醒，对这意识，恶是已经存在着的。当把恶的起源追溯到远古的祖先时，神话就揭示了每个人的境况：恶已经发生了。我并不是开始行恶，而是延续了恶。我是包含于恶之中。恶有一个过去，恶就是它的过去，这过去就是它自己的传统。由此，神话在人类第一个祖先的形象中，结合了所有我刚才列举的那些特征，罪的实在先于每一个觉醒意识，先于罪的共同方面，它不可还原为个体责任，还原为围绕每个实际的过错的无能意志。这种现代人可以阐释得清楚的三重描述，凝聚在第一个人的神话集中起来的一个“以前”符号中。

在这里，我们已追溯到遗传图式的源泉上。这源泉，我们从圣·保罗到奥古斯丁的亚当式的思考的基础中已经找到。但是，只有当我们完全放弃将亚当这个人物置入历史中去，只有当我们把它解释为一种“模式”。一种“古人的模式”时，这种图式的意义才显现出来。我们没有必要使神话演变为神话学。靠对亚当神话的字面的解释和“历史循环者”的解释，人们从不可以完全公正地说，恶是由基督教造出来的。这种解释使基督教陷入对一种荒谬历史的承认，陷入伪理性的思辨（即思辨有关一个他人过失的准司法罪的准生物学传染），倒回到时间之夜、猿人和尼安德特

人^①之间的某个地方中。同时，珍藏在亚当符号中的财富已经被滥用。坚实的头脑，有理性的人，从贝拉基到康德、费尔巴哈、马克思或尼采，都恰恰是在反神话学，虽然在每一种还原性的批判之外，符号总会激发思想。在原教旨主义天真的历史循环论和理性主义冷血的道德论之间，符号解释学的途径展开了。

我仅仅在神话层次上说明符号，例如旧约前六卷作者有关堕落的故事，但却一点不在理性的层次上说明符号，因此，也不说明原罪概念（它是本篇的目的）。在此有人将会表示异议。事实上，难道我不是说，这个概念同创世记中的堕落的故事一样，具有相同的符号功能吗？这是真的，但仍只是意义的一半。一方面，人们必须说，原罪概念回指神话，神话又回指古代以色列和教会的忏悔体验。意向分析是从伪理性到伪历史，又从伪历史到教会的活生生的体验。但是，必须选取的道路却是相反的一条：神话不仅是伪历史，它也是一种揭示。照此，它发掘了经验的一个方面，如果不把这个方面表达出来，就会把另外的东西保留下来；否则，它恰好会象活生生的体验一样流产。我已经提出了某些恰合于神话的启示。由保罗对亚当的思考所开创的理性化的过程（这过程导致奥古斯丁原罪概念的产生），被剥夺了它的确切意义，从字面上解释，它只是一种嫁接到神话上，乔装在伪历史中的伪知识。难道我们必须这样说吗？

在努力保存第一个概念化中所获得的东西（即罪不是本性而是意志）、以及将恶的这种类本性结合到这种意志中时，我们可以观察到原罪概念——或假概念——的本质的功能。奥古斯丁追求这种不影响本性而影响意志的理性的幻想。在“幡然悔悟”这篇文章中，我们可看到这点。文中，奥古斯丁又采纳了他年轻时反

① 尼安德特人 (Neanderthal man)，是更新世晚期，旧石器时代中期的“古人”，分布在欧洲、北非、西亚一带。——译者注。

摩尼教时所作的断言：“罪不可在意志之外寻求”。贝拉基信徒现在又将这个断言回敬给他，对此，他的回答是：婴儿的原罪，是“不可用随意的荒谬性来谈论的，因为它被约定为第一个人恶的意志的一种结果，因此，以某种方式讲，原罪是遗传下来的”（I. 13.5）。他进一步写道：通过罪，我们就“被卷入到他的过错中”；这罪是“意志的作品”（I. 15.2）。这里，从概念的表述观点看，有某种令人绝望的东西；从形而上学观点看，又有某种很深奥的东西。一种类似本性的某物就在意志自身中。恶是在任性的心中的一种不任性。它不再面对任性，而是在任性之内；它就是这种屈从的意志。这也就是为什么必须有一个畸形的结合，既适合恶是任意的这种司法的归罪概念，又适合恶是非任意的、习得的、缩小的、遗传的生物学概念。同时，悔悟被带到同样深刻的层次中。假如恶是在一种符号中，而非在地道“世代”的层次上的一种实在意义中，悔悟本身就成了“再生”。我断定，借助于一种荒谬的概念，再生的范型，新生的范型，就同原罪一道被构成了。由于这种范型，这里的意志就出来指控消极的构造，此构造暗含在一种深思和选择的实际力量中。

我将以上这些归结为三个警告。(1)我们绝没有权利去思考原罪概念（这概念被包容在它自身中，它只是一种理性化了的神话），它不过看似有一种切合的一致性。它澄清了亚当的神话，正象亚当神话澄清了以色列人的忏悔经验一样。我们必须一再回到教会的悔罪中去。(2)在我们所作的恶的范围之外，我们绝没有权利去思考恶已经存在于那里。这里，无疑是罪的终极神秘。我们开创了恶。恶通过我们而进入世界。但是，我们仅仅是在一种恶已经存在的基础上，在我们的诞生是不可测知的符号的基础上，我们才开创了恶。(3)如果不指涉到拯救的历史的话，我们就绝没有权利去思考我们开创的恶，也没有权利去思考我们发现的恶。原罪只是一种范型，但是模式和范型不仅是平行的（“正如

……因此也”)，而且还有从一个向另一个——向一种“越多”、向一种“更加”——的运动：“罪在哪里显多，恩典就更显多了”（罗，5.20）。

严 平译

默 默校

[俄] 弗兰克

爱的宗教^①

上述意义上的基督教是人的个性宗教和神人性宗教的宗教，它自己更为一般、更有意义的根基。如果它把我们称之为个性的人本质的历来性、丰富性和深刻性，看作是人的崇高绝对价值和本体论根据，如果它把人当作上帝形象和潜在器皿一样的圣物，那么这在一定意义上与下述迥相一致：基督教的宗旨，即宗教的宗旨，就是爱的宗旨。因为爱不是单纯的主观情感，有了它，我们才“喜欢”我们所爱的东西，使我们得到快乐的满足。相反，爱的对象往往使我们感到伤心和苦楚；一般来说，冷漠无情的人，就其某个方面而论，要比钟爱者更幸福，或者至少更安宁，因为他无所关心和激动；希腊哲学贤明认为泰然（无感）和淡泊是最高的善，这不是偶然的。爱的对象中有许多东西，我们可能不喜欢，而认为是缺点。所以就不再爱它，而对所爱者的善的关心，却是由许多苦楚和激动心情所造成。爱是对所爱者绝对价值的直接感知；爱作为这种感知，是对所爱者的虔诚态度，是对他的本质感到愉快满意，而不管他的缺点如何，是把钟爱者个人存在的重心移到所爱者身上来，是服务于所爱者的需要和义务的一种知识，这我们本身可以毫不费力地得到。爱就是为他人服务的幸福，它使我们认识到这种服务给我们造成的一切苦楚和激动。母亲就这样爱自己的孩子，甚至当她意识到孩子一切不良行

① 选自С. Л. Франк, С нами Бог (《上帝和我们在一起》) 第2编第5章, Paris, 1964年版。

为的时候；假如孩子成了罪犯和不道德的人，并引起其他人的公正斥责和义愤，母亲也照样感到，他的灵魂和真正本质是绝对的可贵、美好和神圣。她认为他的一切缺点是他灵魂有了毛病，歪曲了他的真正本质，是他本身苦难的根源，这对于他是个危险。她懂得，一个状似不完美本质的人，也可以说是微不足道或不道德和恶劣本质的人，他的灵魂深处仍然是最不能忘记的美好本质，这就是在他第一次婴儿微笑时永远得到的非凡而可贵的本质。

由此可见，爱就是对具体活的本质的一种虔敬的宗教感知，就是视它为一种神的本原。任何真正的爱——不管钟爱者本人是否这样认为——就其本质而言都是宗教情感。所以，宗教意识才把这种情感当作宗教的基础。这也和其他方面一样，基督教真理虽然很离奇，即与一般占统治地位的人的概念相矛盾，但却是人心灵深处隐秘需要的最高表现，正如我已说过的，是一种“自然宗教”。一般来说，爱是宝贵的善、幸福和对人生活的安慰，——不仅如此，它的唯一真实基础是广为流传的真理，似乎天赋人类灵魂。一切时代的民间抒情诗都颂扬情欲爱的快乐，但是，情欲爱虽然在人的生活中具有力量 and 意义，可最多只不过是上述真正爱的萌芽形式，或者是开在爱的枝节上芳香的、然而却十分脆弱的花朵，而不是爱的真正根基。就其基本本质而言，情欲爱是自私的——是由快乐决定的，所爱者献给钟爱者：在较高的纯粹形式上，它是对审美的赞叹，即与美的感知、所爱者肉体 and 灵魂美的感知相吻合。这种美的感知，正如我们所知，已经包含有宗教情感的因素；因此，通过它可以在可爱者身上看到一种神秘东西的反照，它本身也被“崇拜如神”。但是，命中注定的 and 悲剧式的情欲爱的妄想就在于此，同时也可看到，这种妄想的根据是视觉被欺骗。以圣物、神灵本身为自己真正对象的真正宗教感情，被错误地固定在人的非完美本质上；就此而言，情欲爱就是

虚伪的宗教，是一种偶像崇拜，也可以用不同方式来表达，我们这里所说的谬误就在于，人灵魂本身的宗教价值，即它的实体核心，被错误地搬到它的实际不完善的经验品质上来。当谬误被清醒感知经验现实驱散时，情欲爱既然仍由所爱者经验外表来确定，即它不再转变成为爱的另一种高级形式，那就不可避免地要以痛苦的失望而告终，有时由于反作用也可转变为仇恨。柏拉图在《会饮篇》中描述了情欲爱的真正使命，认为它是转向宗教感情的初阶：对美丽肉体的爱应当转变为对“美的灵魂”的爱，而后者又应转变为对与善和真相吻合的美的爱。这里对人的爱有其唯一的意义，就是作为对神的爱的道路，由于完成自己的使命而消失。仿佛有许多真理不包含在这个崇高的学说中，这个学说毕竟不能包括爱的全部真理；我们不可能消除这样一个印象：这条使爱纯洁和高尚的道路，到底还是含有一种轻视爱的味道，因为对神的爱，如同对“美本身”或“善本身”的爱一样，是一种不如真正的爱那么具体生动，那么充实，那么全面的感情，而真正的爱永远是对具体东西的爱；可以说，对神的爱是以减少和失掉对活生生的人的爱为代价而得到的，所以它全然不是真正的爱。可是，也有另一条使情欲爱得到发展和深化的比较完善的道路，即当它逐渐使钟爱者去领会所爱者个人的绝对价值时，亦即通过对所爱者外表（肉体的和精神的）的爱，我们就深入到由这个外表所“体现”的本质，尽管是不完美的本质——深入到他的个性中去，犹如深入到个人精神之神秘本原单个具体的形形色色的体现中去一样。这里纯经验东西的幻想神化，变为对个体神的形象，对任何人甚至最不完善、微不足道和不道德的人真正具有的神人本原的虔诚爱。真正的婚姻是这种情欲爱的宗教变换道路，也可以说，在这种秘密的“神人”变换过程中，包含有被称之为“婚姻圣礼”的东西。

真正的爱的另一个自然萌芽，就是人所固有的团结合作或邻

里团结、家庭成员兄弟般亲近或民族相近之情。“邻人”一词最初含义说的正是这种彼此亲近关系中的“亲人”。人按其本性来说是社会动物、集体的一员，他自然要有共同集体生活的亲密合作者；另一方面，同样自然地，在这集体之外，也有异己者或敌人。共同隶属于某个集体的感情、由“我们”一词所表示的意识，乃是任何个体自我意识、任何的“我”的自然基础：“我”以某个或某几个“你”为前提，即同属于“我们”——我承认自己所在的存在形式，或者承认自己在“我”之外也存在。“亲人”、大集体成员之间的关系——虽然他们之间可能有甚至必然有等级原则——是一种原则上平等的关系，有了这种关系，每个人都承认和“维护”他人与自己权力等价和相互关联的“权力”。旧约中“像爱自己一样去爱邻人”圣训的最初含义，恰恰在于这个正义原则，相互尊重同胞及共同集体成员的权力和利益的原则。这种关系虽然也含有爱的萌芽，但是一种不同于爱这个具有特殊意义概念的东西。其中另一方即“邻人”，已经原则上被看作与“我”相似的人；我这个生命和生活利益代表者的威望、本质、素来的感情移到他身上去：在“你”身上，我仿佛看清了另一个“我”。但是，这种关系本身是由相似、共性的意识决定的；它没有涉及到任何这样的人，而只是需要把“邻人”、“自己”同“他人”、“外人”、“生人”分开。这种关系——用柏格森的术语来说——决定了“封闭集团”的宗旨。与此不同，基督教的爱的关系是“公开的”克服人类一切局限的关系。关于仁慈的撒马利亚人的寓言，清楚地表明这个“邻人”概念的变换；“邻人”原来不是同乡、教友，而恰恰相反，是具有不同信仰的，但表现出怜悯、仁慈和爱的异乡人。这里的爱，是克服人这个天赋本质自然的“自己”与“他人”、“朋友”与“敌人”之间的差别的一种力量。在实践中，甚至在基督教会中，这个古老的人之天赋的自我与他人间差别的意识，仍继续活在封闭的和异化的宗教中；尤其是活在自称为基督教人间尘世生活的实践中，活在

集团一切局限形式——家庭封闭性、阶层和民族独特性中——简言之，活在所有的 *esprit de corps*（团体精神）中。与此相反，这个基督教概念意义上的爱，意味着克服任何集团的封闭性；其中一切人都被认为“兄弟”，统一的无所不包的宇宙大家庭的成员、一个父亲之子。在这个和宗教质朴相结合的公式中，表现出人际关系的变化：最密切的封闭联系——一个家庭成员间的联系——与任何集团封闭性被克服相比，竟如此扩展开来，以致使它包括所有同样的人，所有同样的受造物。

基督教作为爱的宗教，即作为对共同的神起源和神价值的感知，因而对它们同属于由爱联结的包罗万象的整体的感知所决定的宗教——按其本质来说是普遍的“全世界的”宗教。阶级、民族、种族和文化的一切差别——无论它们在天然存在或纯人类存在方面多么自然——都成了非本质的只是相对的东西，并由把整个人类统一于上帝的爱的结合力量加以克制。这里的人“穿上了新人，这新人在知识上渐渐更新，正如造他主的形象”，——这就是说，凡是由于爱的力量人深入到作为神的形象的个人本质中去的地方，就“不分希利尼人、犹太人，受割礼的，未受割礼的，外化人，西古提人，为奴的、自由的，唯有基督是包括一切，又住在各人之内”（西·3·10-11）。从这个原则观点来看，象“罗马天主教会”（即“罗马全权教会”）这样的概念，——如果把必然贬低人类历史表现中的绝对真理放在一边，——严格说来，它就象任何“莫斯科的乘法表”或“中国的因果联系”一样的荒谬，因为最初意义上的“基督教会”，无非是超越和克服一切世俗差别的人们在神中的统一——向爱，即向作为人的形象的神本质的统一。不管人们在自己具体经验中怎样违背这个爱的宗教，——这个宗教中已经表明的东西——作为绝对价值原则的人对爱感知的联合力量——已经不可能从人的意识中消失，而是在继续发挥作用，使人回忆起绝对真理和面对绝对真理的一切世俗评价

与尺度是如何渺小。

但是，基督教爱的本质并不止于这种纯为量博而不精的普济主义，因而其表现也不尽一致。量的普济主义本身想要成为——实际上在人类道德意识中经常成为——抽象的普济主义：精神视野的广度在这里由感知内容的贫乏来补偿，从而牺牲了具体的丰富性。这就是一切智力普济主义的基本标志，它的实质就是抽象概念的实质：众所周知，概念的外延越大，它的内涵就越贫乏。在道德意识中，抽象地人道地承认“普遍人性”原则是人唯一本质的东西，都具有这样的性质：“人类”崇拜。一般来说，一切人，如同一切民族一样，在这里都是相同一般人的代表，都是同一个整体——“人类”的成员。这个无所不包的整体的成员的任何多样性、一切不同的个人的东西，都被当作一种微不足道的、不具真正实在和价值的、甚至具有否定价值的东西而被否定，因为可以设想，它会导致分散和分离。这个观点，举凡在道德意识受理性主义控制的地方都得到了确认；这里的基本道德激情就是人人平等的思想，在古代世界宣布这个观点的，首先是五世纪的一些诡辩论者，在雅典文明时期，稍后依次地，斯多亚派哲学也宣布了这样的观点。在一切智力流派中不断地复活这种观点，他们肯定不同于人类生活中一切实证的、具体的历史东西的“自然权力”或“自然状态”；这就是18世纪“文明”和我们今天实为“反民族主义”的共产主义“国际主义”的基本倾向。但是，先于基督宣布爱敌人不亚于爱朋友要求的苏格拉底的伟大普遍道德原则，具有这种抽象理性的性质。这里说的爱意味着创造善行，而要求的含义则在于：善行是人类生活的一种总的恒常价值，在它面前，作为道德行为客体的人之间的一切差别，都没有任何意义。

非常明显，这个抽象的量的普济主义，不管它的实用价值在某些方面如何伟大，只是由于误会才被称之为“爱”。它和爱毫无共同之处，爱一向以具体存在物为目标，是对具体本质价值，即

对它的具体性、个体性的感知。不可能爱“人类”，正如不可能爱“一般人”一样；可以爱的只是这个人、单个人及其具体形象。母亲爱自己的每一个孩子，从不把一个同另一个混淆起来，从不忽略每个孩子特点；她了解、珍视、热爱的是每个孩子特殊的、独特的、不可相比的东西。因此，普遍的无所不包的爱，既不是对作为整体的“人”的爱，也不是对一般的“人”的爱；它是对所有人中每一个人的全部具体性和单一性的爱。所谓“爱人类”和精神爱的广度之间的深刻对应也完全是这样，因为前者否认民族间的一切差别，而由于有了后者，人承认、尊重、热爱具有各自特点的一切民族，善于以爱来领会每个民族的天才、精神，意识到人类是个由各个独特的成员所组成的大家庭；差别同样是伟大的，例如，信仰的冷淡主义和对个人宗教思想与生活真正爱的感知之间的差别，因为冷淡主义从“上帝为大家”的思想出发，只把人的虚幻谰言看作信仰间的差别，而真正爱的感知则遵循基督的伟大圣训：“在我父的房子里有许多修道院”，把每个修道院的特点看作是一种有价值的、别的修道院感到不足需要加以添补的东西。

最早宣布这个民族方面具体爱的普济主义，即克服部族宗教独特性，是旧约中的预言家以赛亚所说的：“当那日必有埃及通亚述去的大道。亚述人要进入埃及，埃及人也进入亚述；埃及人要与亚述人一同敬拜耶和华。当那日以色列必与埃及亚述三国一律，使地上的人得福；因为万军之耶和华赐福给他们，说：‘埃及我的百姓，亚述我手的工作，以色列我的产业，都有福了’”（赛·19·23-25）。但是，只有基督教意识才第一次原则上揭示出爱的本质，认为爱是包罗多种多样个体存在的具体普济主义；在民族——犹太教徒和多神教徒——之间的差别方面，最早是由使徒保罗布教和使徒彼得幻觉中加以肯定，并形象地看作神灵降临时所获得的不同语言供物。圣经上人多混杂状态下“语言混淆”，人们由于操不同语言而不相互了解，这种情况被使徒间爱

的友好合作所代替，而使徒们仿佛成了联合家庭，代表着具有不同语言和概念特点的民族。这作为多种个体团结统一的原则，在下面几段话中确定下来：“各人要照所得的恩赐彼此服事，作神百般恩赐的好管家”（彼前·4·10）。或者：“恩赐原有分别，圣灵是一位。职事也有分别，主却是一位。功用也有分别，神却是一位，在众人里面运行一切的事。这一切都是这位圣灵所运行，随己意分给各人的。一个身体有许多肢体，就如身子是一个，却有许多肢体；而且肢体虽多，仍是一个身子；基督也是这样”（林前·12·4-6，11-12）。

这种包罗万有的爱，作为对一切具体东西的最高价值的感知和承认，在两种（量与质）意义上都是普遍的：它包括的不仅仅是众人，而且是众人中的一切。它承认一切具体存在物的价值，包括各种各样的人、民族、文化、信仰的全部丰富性，而其中每一个又包括它们各自的丰富内容。爱是对一切存在物的愉快感知和祝福，是灵魂的袒露，这灵魂向一切存在的表现敞开胸怀，感到一切存在的神意。正如使徒在爱的赞歌中所说：“爱是坚忍的，是慈善的，爱不嫉妒，不妄行，不自大，不贪荣誉，不求自己的私益，不念旧恶，不喜欢不义的事，唯喜欢真理，万事都容忍，万事都信实，万事都盼望，万事都忍耐”（林前·13·4-7）。人身上的一切恶的、丑的行为，只是对爱的真正本质的贬低和歪曲，只是牵连于存在并妨碍存在的非存在因素：它否定恶也反对恶，正如钟爱者反对所爱者患病和精力衰退一样。相反地，爱乐于接受一切积极的现实、一切丰富的存在物，因为爱接受一切历史存在物把它们看作生命的神秘起源的表现。这里所说的一切否定，都受下述说法所支配：道德评价在这里不是法庭，而是诊病，其结果不是仇恨的狂热，而是力图把病治好，纠正被恶歪曲了的本质，帮助迷误者找到一条与他自身使命和真正愿望相一致的正路。爱无非是坚忍、承认他人的权力，是决心同意他人实现

自己利益的自由，走他自己选择的道路。这种承认他人主观权力并使自己行为服从于确保这种权力实现意义上的“自由主义”，是一种最低限的对人的爱，——或者是真正爱的僵死残渣，或者只是爱的潜在萌芽，它在里面朦胧入睡；尊重他人的权力，可以同对权力的冷漠和无关痛痒与之俱来。它只是利己意志的道德局限和自制，而不是意志向着生活的自由、快乐、积极的运动。相反地，爱是积极的创造力量，它使灵魂茅塞顿开，高兴地感知他人，通过服事他人而满足自己的存在，把自己存在的重心移到他人身上。如果说这个奇异的使人的生存再现和明朗化的爱的力量，就其自然存在来说，通常是以一个人或极少数亲人、朋友、“可爱的人”之个人为目标，——我们感到他们在精神上与我们相似，或者与他们交往使我们感到愉快——，那么基督教意识向我们说明的则是，我们对一切人也应取这种态度，而不管他们主观上与我们亲还是疏，不管他们的优缺点如何。

这不是单纯的道德命令；作为道德命令它必然陷入无结果和实现不了的境地。在被当作道德命令，当作“你应该爱”的指示包罗万有的爱的圣训中，含有逻辑矛盾。可以命令的只能是行为或对意志的控制，但不可能命令灵魂的内在激情和情感；自由在这里对灵魂举动起着制止作用。但是，爱人的遗教并不是道德命令，它是帮助灵魂袒露、扩展、内在绽开、明朗的尝试。这是打开灵魂窗户的尝试，帮助它看得见东西，看得见使它接近于单独拣选的人，并把他变成“被爱者”——事实上是以某种形式存在的东西、人们灵魂自然视力不甚清楚的东西，因而可能也应当给予我们灵魂以相同作用的东西。这是使灵魂注意和洞察一切具体存在物的实在、教会它感知存在物的价值和吸力的尝试，由于这个缘故，爱作为主观感情，作为对一个或少数拣选的人的偏爱，就变成了普遍的爱，——变成象共同生活宗旨一样的爱。

这个意义上的爱，作为人类生活共同宗旨，是由基督教意识

最早发现，完全不为前基督世界和基督教以外世界所理解。就连佛教的“tat twam asi”（这也是你）——考察一切存在物中我的“自我”的存在——虽然这个宗旨有崇高的精神意义，但它不是爱；因为，凡是在我看不到任何一般的“你”——可以作为我爱的目标的任何其他人的地方，就无爱可言，并和我的“自我”一起以及所有其他被认为与它等同的东西，都应当被消灭，溶合在无谓共性的极乐中。相反，在基督教中，爱被看作是对“你”的生动正面的感知，是说一切人中的“你”为我的亲人。这个意义上的爱，在所有活的存在物关系上就成了共同生活的宗旨，因为认定这种关系与神的本质和人类灵魂对神的历史永恒关系是一致的。神本身——我们存在的最高创造者、开端和本原——“就是爱”，即克服我们灵魂局限性、封闭性、分散性的力量——启迪灵魂、给灵魂以认识自己能力的力量，这自己并不是“无毛孔的单细胞动物”，而是无所不包的有史以来不可分割的统一体成员，是帮助灵魂把爱与所有存在物的团结看作自己生活基础的力量。我们对邻人，对一切人、任何一般人的关系，同我们对神的关系是一致的；两者都是一致的崇拜圣物的伟大而光荣的举动，都是对历来的美、历来的真和善这样一些生活始基和本质的虔诚幻觉。爱和信仰在这里彼此相吻合，因此，“我若能说万人的方言和天使的话语，却没有爱，我就成了鸣的锣、响的鼓一般。我若有先知讲道之能，也明白各样的奥秘，各样的知识，而且有全备的信，以至可以移山，却没有爱，我就算不得什么”（林前·13·1-2）。爱是对所有存在物的愉快又虔敬的幻觉，是服事本能的灵魂激情，是经过把自己交给他人而满足的对实存的怀念，这种爱是信仰的核心。直觉上帝就是直觉神，直觉爱就是有爱，燃起爱。基督教的知神同一切哲学思辨的知神的本质差别就在这里，这差别并不是对立，而只是思辨神秘论欲得之物的完成、填补和真正实现。因此，对人——对一切人真正的爱，是实际实现灵魂对上帝追求

的尺度。“谁说自己在光明里，却恼恨自己的弟兄，他还是在黑暗里。谁若说我爱天主，他却恼恨他的弟兄，他便是说谎话，因为他所看见的弟兄，他还不爱，如何能爱所看不见的天主呢”（约壹·2·9，4·20）。基督教信念的这个意义，如同爱的宗教一样，归根到底是说，基督教最终地和信以为真地认为上帝是一切存在物的本原和始基，真正感到上帝无处不在，造物主存在于受造物中，作为联合和贯穿于一切受造物的力量的造物主是一个实在。基督教首先视人为神，感到个人的根和本质在神之中，是难以用语言表达的神宝贵本质的表现。基督教虽说是有神论，但同时又是泛神论；虽说崇拜上帝，但又是神人和神人性的宗教；正因为如此，它是爱的宗教；正因为如此，它在如此简单的、自然的、天赋的和人必然有的感情中，例如爱，在爱的兴奋和极乐中，发现了神的伟大普遍本原、第一个最初本质和具有决定意义的标志。此外，如果说在抽象的逻辑方面，爱的宗教来源于视上帝无处不在和存在植根于上帝之中，来源于神人性的统一，那么在心理方面——这就是说在上帝对人的灵魂和人的意志的作用方面，——则具有相反的相互关系：爱作为天赐的神力打开了灵魂的窗户，使之看到上帝和根源于神的生命真正本质。这就是为什么这个真理可以向“婴儿”坦白实情，而对“聪明人和理智人”仍然守口如瓶的缘故。

从描述上来看，爱作为人生活的标准和理想，作为生活的真正目的（爱在其中得到最终的满足）被揭开之日起，关于实现博爱王国的梦想，已不可能从人的心灵中消失了。不管人类实际命运怎样艰难、忧郁和悲观，人从今以后明白了：他生活的真正目的就是爱；关于这个目的的梦想必定会神秘地激动他的心扉；它有时会被虚假的和有害的理想给遮盖住，被挤到灵魂下意识层中去，但是，任何时候都不能从人的心灵中除掉。在追求建立爱的王国中，人也会陷于复杂境遇，这里的主要迷误，就在于试图以

强制的秩序和律法手段来实现爱的统治；但是律法可以作到的只是公正，而不是爱；爱——上帝在人的灵魂中的表现和作用——是神赐的力量，按其本性来说是自由的；因为人的灵魂不完备，所以——直到所期望的世界存在变容和明朗——爱注定要在人的灵魂中同与它对立的不良的、情欲的、独特的激情进行斗争，因此，也只能部分地在世上得到实现。爱的王国在人的生活中仍是不可企及的指路明灯；然而，尽管不可企及，但它必定会指导人的生活，给人指出真正的道路；因为人依然相信这条道路，虽然世界只得到了局部的爱，但它照耀和温暖着世界。恶势力——仇恨和践踏个人圣物的力量，在人的生活中实际上并不那么强大，但是仍然在人类精神状态和悲惨模糊意识之间留下了原则差别，在这种状态下，这个恶恰恰是作为恶和罪，作为对爱的唯一正确道路的背离而被意识到，而模糊的意识则盲目地否认了爱的理想。基督教为极其美好的爱的王国幻觉，打开了灵魂的窗户；今后灵魂会完全懂得。上帝就是爱，爱是人的生活健康、完美、幸福的神力。灵魂既然明白这一点——瞎子、疯子和罪犯的任何嘲笑，任何无情的生活智慧，任何虚假理想的诱饵——偶像——都不可能使它发生动摇，都不可能铲除这种拯救真理的知识。

董友译

[俄] 弗兰克

十字架的道路^①

现在我们终于准备好完全接受这样一种说法：可以认为是基督教信念基础和核心的东西，不只充分表现基督“教义”，而且表现他的生命、他个人具体面貌的东西，就是可以称之为“十字架的道路”以及与基督救赎祭物相联系的东西。

接连三个福音书都转达了耶稣的话：“谁若愿意跟随我，就该弃绝他自己，背着自己的十字架，跟随我。因为谁愿意救自己的生命（灵魂），必丧掉自己生命”（太，16·24-25，可，8·34-35，路，9·23-24）。大家知道，译作“灵魂”的希腊语 Psyche，也有生命的意思；这个圣歌的意思就在于，战战兢兢保护自己生命、遵照“自我保护本能”，人在面临死亡时，真正的拯救道路就是自我牺牲，就是为了基督或者——同样——为了爱而决心舍弃自己的生命。与这一点相吻合的是爱的最高命令，很明显基督的爱享有这个命令，所以人也就真正追随基督的道路：“人为了自己的朋友，肯舍自己的生命，人的爱再没有比这更大的”（约，15·13）。

十字架的道路就在于此。这条道路无非是上述的禁欲主义道路及其实现而已。如果我们把上述基督教禁欲主义特殊本质看作自我克制和爱的统一，那么这似乎仅仅是一种近似，是通往最终实现人生意义的道路——通往自我牺牲、以爱人爱世界精神自愿

① 选自 С. Л. Франк, С нами Бог (《上帝和我们在一起》) 第2编第7章, Paris, 1964年版。

作祭物死去这样一条道路上的一步。基督教生活的道路，归根到底不是单纯地遵循基督的一般抽象圣训；这条道路非常清楚地向我们表明：跟随基督、效法基督到底是怎样一条道路。“你们要象你们的圣父成人一样去成人”这样一条基本圣训，它的不同说法就是，与基督相似，力求作到基督之成人。

正如已指出的，这种成人的最终表现，就是基督为了世界而自愿相驱。但是，在弄清此举真义之前，我们力图抓住基督面貌的主要特征。我觉得，下述这句话指明了这个特征：“你们背我的轭，跟着我学，因为我是温顺的、心谦的”（太，11·19）。

温顺作为基督面貌的主要特征，在新约中也多次提到，——在引用预言神的当选者面貌和生活方式的预言家以赛亚的话中提到，上帝挑选的少年神、上帝灵魂安息其中的可爱的神“不争辩，也不喧嚷，街市上也没有人听见他的声音。伤残的芦苇，他也不折断，冒烟的灯火，他也不熄灭”（赛，42；太，12·19-20）。“如同绵羊，被人牵去受杀，如同羔羊，被人剪毛，不出声，他也是这样不开口。因为他谦下，无人为他申辩”（赛，53；徒，8·32-33）。

众所周知，颂扬温顺也是圣训的一个部分。“温顺的人是最快乐的，因为他们继承大地”，算作奇异的和怜悯自己奇异、向一切被贬低的放弃尘世幸福和个人自我肯定的人所作的极乐诺言，我认为，具有一种完全特殊的表现力，并能产生一种特殊的心声。这种品格当然是不同于单纯谦让的品格，因为，单纯谦让是由于灵魂脆弱，由于在需要时没有进行顽强的斗争。温顺是灵魂的一种道德状态，在这种状态中，对他人的爱和放弃自我肯定，共同构成不可分割的统一体。温顺就是超然世上——或者用艾克哈特的话来说，就是“与世隔绝”（Abgeschiedenheit）——并且与爱世界相隔绝，就是具有放弃寻求奇珍异宝和万贯家财的快乐，是同祝福、承认一切世俗生活，同向着宁静快乐生活运动的

结合。温顺是耐心地平静地转移痛苦和艰辛的决心，是多灾多难的道路与爱赏赐的快乐的结合。这与灵魂的特殊宗旨直接对立，因为在这个宗旨下，自我肯定同反对敌人的斗争，同保护自己主张和利益结合在一起。如果说日常生活经验的全部智慧，说明生活的成功只是由强有力的、斗争着的自我肯定的东西来保证，那么这世俗智慧就要被抛弃；提出一种诺言：正是温顺的人“继承大地”，决不能认为除了奇异一无所获。温顺得到的诺言，不仅是天堂的极乐，而且是大地的继承。并非傲慢的、无耻的、凶恶和残忍的掠夺者，并非有权势者和英雄，并非战争或生活中的胜利者，并非奸狡的“世纪产儿”能归终成为大地的真正主人，而是温顺的人——不为自己主张而斗争的人，不需要斗争，热情谦让他人——已经充满安静快乐、再无任何需要、不想取得任何世俗东西的人，才能最终地成为大地的真正主人。当然，从世俗观点来看，这是不可思议的，但是，基督教真理，既然是真实的真理，按其本质来说，就是不可思议的奇异。同时，这个不可思议的希望，不只是用语言难以形容的令人快慰的希望；在人心灵中也有这样的奥秘，这奥秘起源于前所未有也不可能有的真理，就是终极真理、绝对真理，在这个真理面前，一切世俗真理象烟云一样都将化为乌有。

这个真理告诉我们，善、弃绝私利、无私和忘我的爱，归根到底——在某个生活限度内或在某个最终奥秘中——不管我们全部世俗经验如何，都将是强大的不可战胜的力量。这是因为，善和上帝相一致，所以，这个真理就意味着对万能的神的信任。由于素有一神教并构成它的实质的万能神思想被抽象理解，所以产生了不可消除的疑问。从理性角度来看，这个思想其实只和恶的存在事实不相容。因为宗教意识自然要包含对神的信任——相信上帝会以自己生命为依托，引导我们和整个世界走上我们所不理解的荆棘满途的道路。相信在所有的世界悲剧中，一切都无条件

地变成现实——从而显示自己战无不胜的力量——神的善良天命，——这是对作为世界生活最高主宰的神的信任，但是，这位主宰在选择道路时，显然考虑到他所主宰的力量和现实之不完善。这时，上帝被想象为善良而聪慧的人，他甚至有善于把恶变成善的手段——这很象善于利用自然破坏力为人造福的工程师，或者象善于用毒药作为治病手段的医生，或者象善于制服敌对势力并迫使他们为国家利益效力的英明政治家、国务活动家。这个意义上的万能，显然不是绝对的万能，一般地说，它不知道对于自己的反作用，而只知道顽强反对敌对势力和制服它们反抗所取得的最终胜利。应当公开承认，抽象的理性神学所传扬的神是个绝对万能的观念，像政治上绝对统治者万能一样，在他面前，其他一切顷刻间变成草芥，——这个概念是虚假的，不仅在日常生活经验中，而且在活生生的宗教情感中都得不到证实。旧约中没有这个后来的抽象神学概念，旧约中的“主，萨瓦奥弗”（耶和华的别称——译者）是一位战神——愤怒而悲伤地同反对它的恶势力进行斗争的神。绝对万能的神，显然是虚构的“哲学家的神”。但是，就连相信神的相对万能，好象它表现在对自己最终胜利的希望中，表现在相信世界悲剧毕竟有理性和善良意图中——这个信念的根据何在？我们知道，任何信念归根到底都要依靠经验的可靠性。

这种经验可靠性，基督教启示第一次给予了我们，而且采取比相信天意更加温柔和快慰的形式。温顺的人“继承大地”的圣训表现出经验真理，无私的忘我的爱，对于人的心灵具有不可遏止的和不可抗拒的吸引力，所以说它本身是一种克制的不可战胜的力量。但是，这种爱就是上帝本身；正因为如此，最善的神——爱神——才是万能的。不管我们的个人生活，还是世界生活带给我们的一切痛苦和失望，我们都能愉快地知道，最终恶是无能为力，而爱是强而有力的。爱的这种强大力量，只有在超越其他一切心灵力量，因而在克制快乐的忘我爱和弃绝私利的爱的内在经

验中，才能认识清楚，这个内在经验以自己的努力和信心克制着外部世俗经验给予我们的一切，克服和消灭它的苦果和毒果。因为人类生活和表现生活的本质追求的最终目的是极乐，又因为经验告诉我们，只有忘我的爱才能产生崇高的极乐，所以这就提供了经验证明：胜利“继承大地”注定属于“温顺的人”——爱的体现者。决非偶然而究其实质咒语式布道的圣训便是极乐的诺言。

至于说温顺的人、宁静至上的神爱体现者，具有看不见的威力，向他们许诺最终胜利——“继承大地”——只是问题的一个方面。在福音教义中，它的可见体现者就是耶稣复活，就是温顺无声的羔羊对恶与死势力的胜利。但是，这个胜利的最终结果，只能认为是钉在十字架上死去。真理的另一个相对方面就在这里。忘我爱的道路，就是准备牺牲、自愿作祭物的道路。在这里我们碰到了基督教意识中最难明白最费猜想的东西——救赎祭物的思想。为什么拯救世界必须通过神人即神之子受难和钉死在十字架上来完成？为什么上帝就不需要这种可怕的道路？或者，把问题概括起来说，——为什么上帝一般地都需要祭物，为什么正是最好的充满爱的人应当受难和死去，为什么和怎么会用这条道路来拯救世界？如果说上帝根据自己意志需要这条道路，那么很显然他不仅不是万能的，而且也不是至善的。神的观念，即作为爱神的观念，似乎与救赎祭物思想势不两立。

现代宗教意识迷恋于救赎祭物思想。它情愿把这看作基督教信念中留下来的原始野蛮宗教观念的残余，因为这种观念认为，上帝是残酷无情的暴君，只有以人为祭物的可怕手段，才能使它产生怜悯心。也应当说，占统治地位的“赎罪论”，对于反驳救赎祭物思想起了很大的促进作用。是把救赎解释成必须使神息怒，还是解释成神对罪恶世界的迁就，还是正义的要求，即因罪而罚，抑或大致如此，——在所有以律法概念为基础的理论中，神的思想，即作为森严统治者或抽象的正义铁面无私的看守者的思

想，就是关于为基督教意识所接受的，构成基督教本质的神的唯一观念。尤其不明白令人义愤填膺的是替身思想——以无罪人为救赎祭物顶替有罪人的罪的思想；这近似于凶残地杀害人质来顶他人的罪。

从“文明”意识来看，祭物思想一般地是对原始宗教的继承，因为这种宗教认为，欲使神大发慈悲、防止神发怒，即应得到神的宽恕和好感，就只有献上神所喜欢的供品，简言之，——救赎。还因为想象神和人一样，需要饮食，所以必须供以食物；当人们揣度神已吃饱时，便给他送来祭坛下杀死和烤焦动物的气味和烟雾。在人看来，献给神的这种祭物价值愈大，神就愈满意，行神的恩典和庇护也就愈多，——非常明显，这是因为人有祭祀的习惯。因为这类祭物一般来说并不是对罪恶的惩罚，而只是救赎，即是逃避惩罚的一种手段，还因为原始思想中没有违法罪人个人责任的概念，而只有这样一个概念，认为是一代人不清净或者有罪。因为一代人中间干出了神所不满意的事，所以，对于这个观念来说，替身思想就是十分自然的了。有了这个思想，就能以无罪人为祭物博得神的恩典。

从这里可以轻易地产生一个信念，基督教关于耶稣救赎物的教义，无非是对爱神崇高启示的歪曲而已，给它加进从旧约开始部分抄袭来的粗野的原始迷信成分。众所周知，旧约后一部分——诗篇和预言家圣训——就非常明确地反对这种原始观念。圣歌作者说“祭物和祭礼，你不喜欢”（诗，40·6）。上帝在何西阿那里说：“我喜欢怜悯，而不喜欢祭祀”（何，6·6）。以赛亚的预言始于上帝的愤怒呼喊：“你们所献的许多祭物，与我何益呢？公绵羊的燔祭和肥畜的油脂，我已经够了……”（赛，1-11）——要用忏悔代替祭物，已经足矣，预言家们的全部文献不厌其烦地重复着这个圣训。

但是，假如说，旧约中与祭物祭礼相联系的原始概念虽然得

到克服，使徒们不仅领受到耶稣受难和作为救世祭物被钉死在十字架上，并且教导说：“……耶稣爱我们，为我们舍了自己，当作献天主的，馨香的献仪，及祭品”（弗，5·2），但是，耶稣自己知道，并以自己信徒口气说，他所流的血是“新约的血，要为多人流出来，使得罪赦”（太，26·28）——那么，非常明显，这里所说的是不同的比较崇高的祭物概念。我们要弄清这个概念，必须遵循一般自明的方法原则，而这个原则却经常遭到自恃文明而又认为他们所不明白的古代思想除了不可思议的迷信外一无所有的人的破坏。与一般“进化论”逻辑上站不住脚的观点相反，应当记住，从低级东西本身无论如何也不可能生出高级东西来，因而不需要用低级东西来说明高级东西，而是相反，应当把低级东西理解为高级东西的萌芽和不明显状态。如果说，产生于人类精神某个时期所明白的一切的最崇高东西——基督教真理——有机地包含祭物思想，那么，由此应该得出结论：在历来的原始祭物思想（它的历史形式为我们所不取）中，都应包含一个伟大真理的种子。

甚至最原始形式的祭物概念也包含有这样的特点：人献给神的是奉献者本人最宝贵的东西，——人自愿舍弃自己某种东西，承受损失，为的是救赎或得到神的宽恕。祭物的伦理意义就在于，神喜欢的不是供物，而是进供行为本身，人以此对神表白自己放弃尊严、自愿承受损失和自我贬低的决心。此举是因罪而进行的，所以被视为申辩的手段，以求上帝饶恕；这就是救赎祭物的用意之所在。怎样理解它呢？

赎罪的思想首先要以有罪为前提，而且不是律法意义上的罪，因为犯法要有客观事实，罪犯要对它负责，故而是道德意义上的罪，这种罪是罪人自我意识的产物，并且有某种客观价值或圣物遭到破坏之感。罪的另一种叫法就是罪孽。罪孽思想是宗教意识不可分割的因素：和圣物意识相联的是行为之不容许意识，

它与圣物相背且含有不应当的意思。破坏圣物就是罪孽。如果宗教意识的本质，遭到来自律法观念——关于人对异己的外在统治他的实体负有责任，关于这个实体不顾他个人意志而给予的惩罚——的歪曲，那么，另一方面，就必须给宗教意识加进人审判自己的思想。罪行、审判和惩罚的概念，都是“律法”对宗教意识的歪曲，仅仅是因为它们和人对统治他的实体负有责任有关；相反地，这些概念之所以是必需的和理由充分的，因为它们属于内在的道德自我意识范畴。人可以被直接地规定为审判自己、追求自己责任、归罪于己和惩罚自己的人。这就是陷于罪恶的意识，没有这种意识的人就是没有责任能力的人，即一般地不是人。在现今历史时代，这个意识开始衰退，出现一种理论，即用解释外部条件（社会秩序、非正规教育等）所产生的道德恶来代替罪的思想，——这是人类精神衰败和病变的一个最可怕的征兆。与此相反，甚至最原始的罪恶意识形式——害怕神对犯法的惩罚——倒是精神健康的一个特征，是人具有真正的人的本原的一个特征。

总之，真正的陷于罪恶的意识，就是人审判自己，承认并感到自己有罪，对罪负有责任。这种自己有罪的意识，具有经验真理的自明性；神学或哲学说明罪或恶起源于人意志之外的某种东西的任何尝试，都不能消除或削弱这种意识；更不用说这些解释在事实上无能为力了，道德意识把这些解释看作是对道德之不允許解脱人的罪责所做的努力。对于恶的产生，除了认为它是我们罪恶意志的产物以外，没有也不可能有任何别的解释。

同时，人在对自己作这种道德评判时，有这样一种意识：神的审判就是在这种内在的自我评判中实现的，就是说，良心的审判感召乃是神在人中实现的感召。只有采取这种内在形式，神名论即人服从神的审判和戒律，才是理由充足和必然的。神名论在这里就是从内部，通过人的自律——通过自由的、谁也不能从外部强迫的、因而确定不移的——如康德所说“绝对的”戒律和自我

良心判决，变为现实。

这种罪恶的自我意识是悲剧意识，因为它本身无边无际、无法补救。罪已犯下，就象过往的一切一样，既不能取消，也不能矫正。它既已过去，就永远成为过去，人和世界的任何力量都不可能改变它，不可能抹去罪、洗清人之罪，使人脱离自责之苦。永受地狱之苦的思想是奇谈怪论，因为这种苦被认为是根据无情法官和世界主宰的判决，从外部加到人灵魂上的一种惩罚，所以成为陷于不可消除的一种良心痛苦意识，我认为，这个思想由这种意识产生，也是这种意识的表现。痛苦的“永久性”并不是它的时间无限性——恶梦般的实质上反宗教的观点没有任何存在价值！——而是它的质，即它的无穷性、不可消灭性。

道德宗教意识此时感受到一种特殊的为理性所不能解释的辩证法。一方面，它充满这样一个思想，即上帝本人也不可能在这一点上对我们有所帮助——或者因为我的良心感召（我不能迫使它沉默）就是神的谴责，或者——因为我毕竟指望得到神的饶恕——因为这种饶恕也不能助我，如果我谴责自己的话。但是，不管这种理性的进退维谷状况，人仍然指望得救于这种神奇力量，而宗教经验证明，这种得救是可能的，正是由于这个缘故，产生了理性所不理解的、但对于道德意识又是十分明白的以苦难救赎的思想。人意识到，既然犯了罪，就必然要为此而受苦难，遭到惩罚。如果试图在心理上把这种意识解释成对政权负责的律法范畴的东西被搬到灵魂中来，使之“内向化”，那是表面的完全虚假的看法；人的道德自责在这里最初是自明的；决不能把良心说成是恐惧的产物和“升华”。相反地，道德审判是律法审判的基础和起源。首先必须承认，痛苦是罪有应得。“献给上帝——精神绝望”。然而，人同时又感到一种意识，就是说他应当受苦受难，以解脱良心之折磨。人以这种苦难把自己献给善和真，即上帝。救赎祭物的真正含义就在于此。祭物概念是毫无意义和非道德的

概念，因为用来作祭物的除了我自己之外，可能是别的什么东西或其他什么人；但它又是有意识和必需的概念，因为在我们的罪恶意识中，我们把自己当作祭物，祭物就是自我牺牲。祭物的含义和受难的含义密切相关。如果说，受苦难是为了治好我们的疾患，使灵魂从其模糊不清的被奴役状态提高到它本质自由和极乐状态，那么，祭物便是救赎的苦难。人意识到罪使他必受苦难，如果说内在地消灭罪和恶、摆脱良心谴责是可能的话，那只有走自愿受苦、自我贬低、把自身作为真和善即上帝的“祭物”这条道路。宗教道德经验告诉我们，在这条道路上，不可能的东西可以成为可能的东西，无穷的良心痛苦似乎融合在饶恕与和解这类神所喜爱的安慰中，逐渐变成宁静而快乐的慈悲。这是有大批医治和拯救的感恩势力加入的真正奇迹。

但是，因为在基督教意识中上帝、真和善的体现者是爱，所以献给上帝——把有益于健康的神力引入灵魂——必定是对爱的奉献。如果说，在一般基督教意识中，禁欲主义和爱结合成不可分的整体，那么救赎祭物的情形也是如此，而且形式特殊。在这里并非忧郁地、几乎凶恨地使自己受难，而只作为牺牲之爱和为了爱的一种苦难，才是真正的救赎祭物。于是，祭物便由惩罚变成自由的供物；正是在这个转变中，在自由奉献和自我牺牲的精神中，实现着人的救赎、精神再生的神秘事业。

但是，这里又出现新的难题。如果说祭物是为救赎而自我牺牲，那么，替身——无罪人为赎他人的罪而捐生——怎样才是可能的？很明显，这种祭物应有不同的含义。

然而，这里并不难抓住同我们刚刚明白了的东西的联系。首先，不只有个人的罪，而且有集体的罪和集体罪责。正如个人生活离开个人责任意识是不可能的一样，没有集体责任意识，人类共同的社会生活成其为不可能。在某些时候这一点非常清楚，直接映入眼帘。比如说集体犯罪的时候，狂暴的骚动人群作为整

体，对所干的坏事负有责任；或者众人对国家遭受的灾祸采取漠然视之、疏忽大意或自私自利态度的时候，整个阶级、全体百姓对国家命运负有道义责任。所有这些都与集体责任、集体罪过相关，因而与集体的罪过意识相关。但是，从更深刻的道德意识来看，任何罪过归根到底都是集体的：因为有罪的不只是自身犯罪的人，而且是纵容犯罪的人，或者是以自己行为和疏忽大意促成他人产生犯罪图谋的人；而由于人的灵魂和生命的完全一致、有机的相互联系，所以这种情形原则上波及到罪行和罪恶意志的一切现象。当我们把这种自我意识从个别罪行搬到人本性一般罪恶上来时，便可意识到“原罪”概念的现实性和公正性，就是说，意识到每个人和整个人类对他们“天赋”罪恶的责任。唯理论提出反对意见说，人只对自己行为负责，而不能对“天赋”品质，即继承下来的品质负责，这种意志是个无能为。我再重复一遍：我们作了恶事，陷于罪，就应意识到自己有责任；因为我们知道，我们不该犯罪，因而也就知道，我们可能犯罪；对我们犯罪原因在于某种不依我们意志为转移的东西所作的任何解释，都不能使我们的道德自我意志从责任感中解脱出来。甚至痛苦的宗教道德，正如用奥古斯丁的 *non posse non peccare*（不能不犯罪）公式所表示的，也不可能使我们从犯了罪就是罪，即我们有罪的意识中解救出来。宗教意识感到人类的共同苦难就是共同的内在惩罚，就是为共同罪恶而共同救赎的祭物。

客观上，所有的人一起犯了共同的罪，共同对它负责；每个人的责任大小，应视其参与的程度，即视其个人的罪。但是，主观上，即在人的道德自我意识中，责任大小的程度完全不取决于个人客观上的罪，而是与罪成反比，因为它决定于道德意识敏感程度，决定于感受别人罪过好象自己罪过的能力和怜悯为罪而苦恼的人们的能力。极而言之，这种责任感为个人的罪而痛苦，变成自己为罪负责的意识，变成一种爱，即自愿受难为赎他人之罪

而捐生的愿望。母亲就是这样，她以忘我的爱，把一生给了自己的孩子，为的是拯救可爱孩童的罪，她感受到的痛苦就是救赎孩子罪的祭物。爱由于消灭道德上把一个人同另一个人分开的界限，从而也就消灭责任心的个性，自愿担负起他人责任的重担。替身的崇高意义就在这里。如果说，旁观者——法官！——应清楚地区分开有罪和无罪，认识到决不许以惩罚无罪人来顶替有罪人，那么无罪人自己就可以用对罪的爱，用由此产生的与罪人在精神上的一致意识，来替罪人承担责任，并意识到自己受难，就是赎他人罪的祭物。所有圣者都经历过这种意识，可以视它为神圣的一个特征；下述一点在客观上证明了这个意识：不管我们无远见的唯理论观念如何，这种自愿的替身，用对罪人和因罪而受难的人类的爱，实际上给世界增添了一种感恩的拯救力量。任何人都不能衡量：不仅一般的忘我的爱，而特别是为赎他人罪而作自我捐生，会给世界带来多少善，多少健康和拯救力量；直接的宗教经验告诉我们，这种自愿捐生并非徒劳无益，恰恰相反，它增加了世界赖以支持和健康发展的善良精神力量。然而，不能忽视，在宗教意识看来，世界上一切苦难的根源归根到底是罪恶，——客观上合理的现实，因为一切苦难——包括病和死——都来自罪恶的、不应有的把世界存在分裂为彼此斗争、相互吞并的实体，——来自人人对人人宇宙吞并和宇宙战争。因此，自愿受难作为共同罪恶的替身，实乃拯救世界的一种力量。

正是事物的这种绝对限度内的精神联系，构成基督救赎祭物的真意。人类宗教意识不仅把这种祭物看作无罪人用对死者和受难人们的忘我的爱来承担他们的罪责和自愿受赎罪之苦，而且看作上帝自己神秘地以自己为救赎祭物，因此，上面所说的罪人本身实际摆脱罪恶和良心谴责之不可能，已经得到克服，而世界也果真得到复生和拯救。任何进一步解释这种神秘的感恩事实的企图，都不仅徒劳无益，而且是亵渎神灵。

这里还要说明一点：与世长辞而又同情人类苦难的上帝——受难的神人——的思想，是唯一可能的神正论、上帝唯一令人信服的“证明”。不是严厉进行惩罚的上帝——不是为遭受不幸的人类凌辱而要求补偿的上帝，而只是因爱世界而同情人类苦难、自愿承受苦难、因而给世界以救赎爱的拯救神力的上帝——证明他不是暴君的上帝，而是全力克制受难的爱的代表——才具有真正的容忍。可以大胆地说：救赎祭物不只是上帝对有罪世界的容忍，而且是受难的世界对上帝的容忍——上帝对约伯关于造物主为什么不公正地对待受造物疑问的真正回答。如果说我们人类的罪无止境的意识、靠我们自身力量自证和自洗的必要性（和不可能性），是只有基督的爱和祭物才能帮助我们做到这样一个信念的来源，那么这个祭物还有第二个、通常没有被认识到的更加深远的意义。耶稣被钉死在十字架上，只可能理解为上帝自愿承受世上的一切苦难。这才是真正地拯救世界，因为这永远确立了新的宗教意识——世界和上帝间爱的交往和团结的有克制的欢乐。

然而，这一切毕竟仍是无成果的“神学理论”，因为它对于人来说还不是现实真理。基督的祭物也是无成果的，因为我们的灵魂没有接受它，因为这个祭物并没有授意我们去效法基督的决心和力量，同情以奉献的爱来救赎世界的罪。正如西里西亚的安杰勒斯所说：“耶稣可以在伯利恒千百次诞生，可你依然死去，如果耶稣不在你的灵魂中诞生的话。”认为耶稣的功绩是自动的好似魔术的拯救力量，这不仅仅是不可思议，而且简直是亵渎神灵和伪善，这个功绩的实质在于它给世界注入了无穷尽的道德医治和再生力量的巨流，从而帮助人们成为这个救赎祭物的积极参与者。

十字架道路就在于此——这是一切博得荣誉和一切无名的圣者所走的道路，也是基督教奇异真理最好最相宜的表现的道路。

董友译

[法] 马利坦

托马斯主义的自由观念^①

I. 两种自由

在本文的开始，我愿意指出，自由一词——就像人们准备为之而死以及不仅包含了对对象的丰富内容，而且包含了主体的欲望、梦想和崇高的豁达的一切伟大字眼一样，——含有许多意义；不过，这些意义虽然很不相同，却也有其共同之处。

如果仅就主要的方面来看，我们将会通过对这些不同的意义的仔细考察，看出两个方面、两种主要的意义。其中之一是把自由看作为一种没有强制。如一只鸟当其不在笼子里时是自由的。这里并不意味鸟具有自由意志。另一种意义是把自由看作为一种没有必然或必需。这恰正是自由意志的情形：当桑缪·亚当决定把东印度公司的茶倒入波士顿港的水中时，他的决定不仅是一种自发的活动，一种没有强制的活动，而且它也是一种既非外部的亦非内部的环境、动机、冲动、倾向等等所必然地规定的活动；他诚然可以作出相反的决定。他的所为是一种自由意志的活动；没有内部的或外部的必然性决定它。

在占据 17 世纪的关于自由与神恩的精细的讨论中，模糊和混乱的原因之一，就是我所说的两种意义没有明白地加以区别。

^① 本文为马利坦《经院哲学与政治》一书(1945年英文版)中的第5章，略有删节。

我们必须首先区别自由这个词和概念的两种原始的意义——选择的自由（没有必需）和自发的自由（没有强制）。

关于这两种自由，观察到下面的事实，也许是合适的，即在知识方面的专家——我心目中所指的是哲学家和神学家——大部分对于选择的自由，自由意志，有兴趣，这无疑是因为这个主题引起最困难的问题。至于平常人则大部分不是对自由意志有兴趣，——他知道他拥有这种自由，但很少去费神研究它，——而是对另一种自由，在其最高形式中的自发的自由，有兴趣，这种自由指的是解放和人格的独立（在这种情况下，我们可以称它为自治的自由和欢跃的自由）；而这种兴趣起于这样的事实，即此种自由一定要用高价和费大气力买到，并且因为它不断受到威胁。

II. 选择的自由

且让我们置身于托马斯主义哲学观点之下，借以考察一下第一种自由，或人类自由意志的神秘本性。我这里将不讨论它的存在，因为我们每个人凭经验知道他自己的自由的存在。而且，圣·托马斯为我们剖析自由意志的本性所采取的途径，同时也证明自由意志必然存在于每一有知之类之中。我们且尝试来仔细考察一下选择的自由的本性吧。

古人原来注意着重发挥关于除快乐在外的每种善的理智的欲望或意志的超越性。

对于圣·托马斯来说，意志就是一种欲望，一种愿望和倾向的能力，它在灵魂中创造吸引它之整体的精神势力；它的原初的活动就是爱。

我们知道，一切欲望都源于认识或意识。经院学者们所称之为感性欲望，人与兽所共有的愿望和感情的能力的东西，源于感

官知识。

反之，意志，亦即精神欲望的能力，则源于理智。正是因为理智具有关于什么是善的观念，关于善本身的观念，这种观念在其固有的客观性及其普遍性上是抽象的，并且与存在的观念同样广大，——正是由于这个理由，在每一有知之类之中一定存在着一种本质上不同于感性欲望的愿望和爱的能力，并且这种能力趋向于本然的善，就其超越地吸收了一切善的事物而言的善，趋向于理智地被把握住的善，而不是趋向于仅只通过感官而认识到的这一个或那一个特殊的善的事物。这种愿望和爱的能力就是理性的欲望或意志，它的根据是理智。

这样，意志以自然为基础，并且本身就是一种自然。所以，正如一切自然一样，它也一定有一种必然的规定。它一定有一种按照自然的途径造成的和本身是必然地被规定的作用。有某种东西是它凭它的本性所一定要愿望的，有某种为它所必然愿望的东西。上帝必然爱他自己的存在和善，因为爱无限的善——它就是上帝自身——正是上帝的本质；同样，有理智的造物必然地不是爱此善或彼善，而是爱至善（我不是说的道德的善，道德的善关系于在其自身的终极目的的方向上适合于理智的造物的东西；我说的是形而上学的善，它关系于在一切方向上能够满足欲望和带来愉快的东西，并且它是像存在本身一样没有限制的）。于是，意志由于本性而必然愿望的东西，乃是一种满足每种愿望的善，一种在每个方面都适合于人类一切愿望的善，简言之，乃是一种至福。最不快乐的造物必然希望快乐，而毫无问题，这就是为什么他是如此不快乐的原因；因为他的处境正是，依照自然条件，他通常是被导致没有达到这种快乐的希望。如果我正确了解了圣·托马斯的思想的话，则按照他的观点，只是通过信仰的启示，我们才能告诉我们自己，有一天我们将真正能变得完满的、绝对的快乐。这是惊人的珍闻：“你将在极乐园里与我同在。”

严格说，如果圣·托马斯比起亚里士多德来更多地坚持我们所自然地追求的善的绝对完全的性质，那是因为他通过信仰知道，我们能够真正追求到它——借神圣的恩惠，因为它是超自然的。我们必然地和自然地愿望得到一种绝对的快乐：借这样一种愿望而得到的快乐，这种愿望是无条件的和自然的，或者是趋向于为我们的存在的能力所要求的某种东西的；借这样一种愿望而得到的绝对的快乐，这种愿望是有条件的和超自然的，是趋向于超乎我们自然的限制之上的某种东西的，并且因此，自然不能具有关于这种东西的构成的观念。

我们必须借助这些区别来理解托马斯主义者关于人类意志的主张。

但是，且让我们回到人类意志的本性上来。它必然地愿望得到——它一旦运用起来，就不能不愿望得到——至福。那必然地决定着它的东西（甚至在知道这种善将在甚么地方找到或者是否可能完成它之前）乃是绝对的和完全的善，浸透了每种愿望的快乐。

而下面将如何呢？简单地是这样：人的意志自然地未被规定趋向于并非这种绝对的善的每种善；对于这样的善，人的意志是没有自然的和必然的趋向的。如果那必然地决定着我的意志的东西是一种无限的善，一种完全满足所有我的愿望的能力的绝对的善，那么显然，凡不是这种无限的、绝对的善的东西，就不能必然地决定着我的意志。

这是一个惊人的结果！托马斯从必然性（那儿）中推演出自由（这儿）。因为意志对于绝对满足的快乐是内在地和自然地必需的，所以它对于其他每种事物都是自由的；即是说，对于它在地上所能祝愿到的每种事物——因为在地上什么地方是这种完满的快乐，这种对欲望的完全满足呢？

必须弄清楚，不仅有限世界所提供给我们的特殊的、局部的

善，而且一切为我们在今生所爱慕和所愿望的具体的善，于是都是意志的自由选择的对象。甚至最高贵的善，神圣的善，也由于同样的理由成为意志的自由选择的对象。按照神学家的教导，当人类智慧看到上帝时，它不仅知道对于我们来说至福在于看见上帝（我已经通过理性和信仰而知道这一点），而且它将把握住上帝，它将照上帝实际在上帝自身中那样看见上帝和据有上帝；它将看见上帝实际上满足（到饱和以至超饱和）一切可能的人欲，而不留下任何东西，甚至不留下一点影子让人可以离开他（上帝）来追求。于是意志就将以一种必然的方式爱上帝，正如它必然地爱地上的快乐一样，甚至比它爱地上的快乐还更必然些。但是，只要没有在福像中面对面看见上帝，则我们通过理性和信仰很可以知道，上帝是绝对的善，并且他是我们的真正的最后目的，这种至福尚未为我们所占有；理智没有把握住作为实际上赐福我们的至福的上帝；它通过抽象的知识而认识到作为一种将要赐福我们的至福的上帝。有很多种善，真实的和表面的，我们将要拒绝它们，以便达到上帝。很多善的和适意的东西将在对我们更好些的善和指向作为道德秩序之顶峰的上帝的善的狭窄途径之外，继续吸引着我们。

由于我在前面的评论中所解释过的明显的矛盾，我们必然愿望达到绝对的善（至福一般）；然而上帝——这个隐秘的上帝，他是绝对的善和固有的至福，他作为（超越的）宇宙的大全和共同的善，很自然地被每个造物所爱慕。这些造物对于上帝的爱慕，甚于爱其自身，甚至是不顾其自身而爱之——他们把这个上帝作为本性上就是圣恩自身和我们生活的目的以及我们一切活动的目标，而渴望，而特别地有效地爱慕，只是这都不过是借助于一种自由选择，这种自由选择我们是能取，也能舍的。

这里，我们看到了一个论点，我觉得它清楚地表明了圣·托马斯的思想的真正合乎人性的丰富与普遍的意义。他教导说，当

理性的与人格的生活在儿童中成熟的时候，我们就对于我们的最后目的作出了第一次的决定。这种活动能够完全安静地在我们的深处完成，但它本身却是一件极大的事情。并且，每当一个人着手考虑他的终极目的和选择他的命运时，他在这种活动中总是恢复了他的儿童期的绝对开始的某种东西。那末，只要一个人于考虑他的生活之际选择爱慕那本身是善的东西，即尊贵的善（the bonum honestum），以便于把自己的生活同它联结起来，则不论他知道与否，他都是使自己转向于上帝。并且圣·托马斯说，这样，这个人不论其长于基督教信仰之中或者长于偶像崇拜者之中和抚养在荒林中，他都有了上帝的恩惠，而没有它，我们受创伤的意志就不能使自己有效地转向那作为我们生活之最高目的的上帝。

且让我们再说一点，如果圣·托马斯的伦理学是一种至福的伦理学，那它也完全不同于那种注重利害关系的幸福主义，因为它也是一种爱的伦理学；并且，当我们正确活动时，那为我们的快乐所寄托的东西（即是说，上帝，超越的大全），就在被我们所爱，不是为我们自己而是为上帝自己而被我们所爱，并且我们之爱他，高出于其他一切，甚至多于爱我们自己；正是依靠我们对他的爱，我们自己要求快乐。

我主张意志的普遍的能力，主张它的无限的爱能力，这种能力是理智的普遍能力的一种结果；并且我也主张非规定或缺少一种必然的倾向，它不可避免地属于有关一切非至福（作为实际上赐福和渗透每种欲望来理解）的善事的意志。

这种“淡漠”或非规定（了解这一点是非常主要的）同那种由于不圆满和似乎期望一种规定而能变成为这或那，能接受这种激动或那种激动的潜能的或被动的非规定，毫无一致之处。就人的意志中有这样一种被动的规定性而言，它证明一切被创造的东西的不圆满。它并不构成人类意志的自由。

在人类意志中有某种被动的非规定，从其中，它有时无需我们对它的希望而出现（通过未加考虑的活动，对于这种活动，我们是不负责的，并且这种活动在我们进行反省之前就会因简单地认知到某种善而汹涌起来），而有时是借我们对它的希望，借一种自由意志的活动；这样一种潜能的和被动的非规定，乃是造物的弱点的一种标志。它不构成自由；它不存在于神圣的意志中。

和自由意志相同一的非规定，完全是另一种非规定，它是一种主动的和有支配力的非规定。它在于借规定它的实践判断的意志进行而支配。

虽然实际上理智可以玄思地宣布，如此这样的活动一定要借一种适用于一般人类活动的法则或规律来完成（经院哲学家把这叫做玄思地实践的判断），但这并不足以使我作出一种赞成这种活动的决定。我需要一种实践的決定，一种实践的智慧的判断，以加之于这样一种活动，此种活动就其本来是我的而言将在我所处的单独环境中被完成而作为关于我的目的和关于我对我的目的的个人欲望的一种具体的和单独的活动（经院哲学家把这叫做实践地——实践的判断）。

如果让理智听其自然，则这种作为我的意志活动的直接规定的原则的实践地——实践的判断，其本身将仍然是未规定的。这样一种判断系于在这里和现在来考虑的我的活动与作出这种活动的我所必然愿望的东西之间的关系。而我所必然愿望的东西是幸福（快乐）。并且理智所考虑的活动是一种特殊的善，因此，这种善缺乏善的某些方面，并从而有着非善的意义；它在一种情形下是善，而在另一种情形下是非善。我可以继续愿望（即是说，继续愿望得到幸福（快乐）），而无需希望得到特殊的善和整个一系列与之有关的善，并且，如果我愿意的话，我能够挑惹起这种善而不停止愿望得到幸福。就一点来说，我正应完成这种活动，

就另一点来说，我正应不去完成它；这就是理智，仅仅作为一种纯粹知识能力的理智，所能告诉我的全部。仅仅运用理智，我不可能决定：“我必须绝对地，在这里和现在，完成这种活动”，——这是由于一种不可战胜的规定，这种规定是此种特殊的善本身和我所必然愿望得到的唯一东西——幸福——之间的关系的特征。

这样，意志就胜过理智的这种非规定。它规定它自己；即是说，意志使理智从那种不能有效规定意志活动的玄思地——实践的判断过渡到唯一能有效规定这个活动的实践地——实践的判断。正是意志借一种起于人格深处的活动，借一种人之作为人的活动，而在其间发生作用，并且在其中，实践的命令在造物中与创造的命令有着最大可能的相似。正是意志在其间发生作用，并且它以其自己的运用，陈述实践的判断，即那个规定它的判断。

这里的确正是自由意志问题的核心。

理智只能把实践地——实践的无条件的判断表达为意志的实际运用与实际运动的一种作用，表达为那实际上是意愿着的主体的东西（不仅在其自然的存在中，而是在其精神存在及其意志的最高实在中）的一种作用，表达为它所依附的终极方向的一种作用和它由此而在它自己和这样一种善或这样一类善之间建立的决定的适当性的作用。而意志只能借自己被如下的判断所形式地规定而实行这种实际的运动，这种判断是意志自身按照这种途径而使之成为有效的。

如亚里士多德所说，共同合作产生同一动作的诸不同的原因，从不同的观点彼此互为原因。这样，自由的活动就表现为理智与意志彼此极力包藏于同一瞬间的共同规定中的共同产物。理智按照客观的或形式的——外来的因果关系的秩序而规定着意志；意志按照动力的因果关系的秩序而规定着理智；或者换言之，意志借理智所作的陈述本身有赖于意志的运用。判断，就其

有效地被表达而说，陈述着和规定着意志的活动；这种判断从意志本身中引伸出它的现存效力的实际价值，这种效力可说把过度的激动转移给所讨论的特殊的善，使它通过无限的善所给予它的规定而得到充实。自由意味着做一个人的判断的主人。意志正是规定它的那个判断的主人，并且这样一来就完全主宰着它自己的活动。

要从那能证明这种形而上学过程的可感事物的景象中描绘出一个意象，是不容易的。不过，我们可以尝试找到一个比喻，尽管不适当。

每条河流都在两岸之间流动；它为两岸所规定，即被地皮的形体所规定。那么，就让我们想象有一条精神的河流，它还只在思想中存在，但准备产生出来。让我们想象每一件要实现为存在的事物也依靠于它。让我们想象在它产生出来以前，天使送给它以各种形体的土壤，各种可能的堤岸。它不能不被一对堤岸或另一对堤岸所包围、规定而产生出来。但是，正当它产生出来的时刻，正是河流本身于摆在它面前的各种可能的进程中，使这种或那种土地的进程和包围着水的堤岸产生。这个图画表示着自由意志的活动。意志就象一个急流，它主宰着那包围它的两岸。

我们认识到，在什么意义下，像柏格森那样说（不过在一种完全不同于他所用的形而上学的语气之下）这样的话是正确的：“我们的动机就是我们使之成为的那种东西”，以及“我们的理由只是在当其变成为起规定作用的时刻规定着我们，亦即在当活动已经实际上被完成了的时刻规定着我们。”这是因为的确在自由的活动中，意志外出在中途遇到一种吸引物，此吸引物是不能独自完全达到它的；并且这是因为自由活动是对于有限的善之无力的诱惑所作的一种无代价的报答，此种报答出自意志的深处。在自由意志的活动中，一位有名的注解圣·托马斯的学者卡耶坦（Cajtan）写道，意志使判断顺从它所愿望的方向。

这就是主动的和起支配作用的非规定之特征，这种非规定即是自由意志，这是由于这样一种东西的精神性的丰富的缘故，这种东西因无限的喜悦而进入活动和欲望之中，从而与每个并非当下即是无限的喜悦的对象没有必然联系。就一个人理解了这种主动的和起支配作用的非规定的观念而言，他就是理解了自由意志、选择的自由。

人们理解到自由活动本身在本质上乃是某种不可能预知的东西。有了一切内部的和外部的情况，一个人的一切本能和倾向，他的一切动机和冲动；有了他对他自己所说的话，和使他去这里或去那里的劝告，以及吸引着他的上帝的恩德和诱引着他的感情；你就可以多少预知到他将要做什么。进一步言之，如果你从事平均的和大量的考察，你就能确实预言，在一个所有的公民都是坏脾气的都市里，将一定会有某种争吵。在一个国家里，如果每个人都有一种自卑心理并且在上级或领导面前表现恐惧，则将来会有一个独裁者。不过，要确实预知到这个特殊的人在经过内部的反省和考虑之后并运用他的自由意志将会做些什么，——这是你所不能做的事情。这是这个人的绝对的秘密，甚至是对他自己的一个秘密，他只有在当他做出他的决定时才会去认识这个秘密。自由活动不仅仅是人本来的活动，它尤其是——这也许是同一件事，——人对自己的启示。甚至以一种“对原因的超理解”，不管假定其如何完善，你也不能预知这种活动。甚至上帝也不能这样。说得确切些，上帝并不预知我们的自由活动，他见到这些自由活动，也只在于它们出现于上帝的创造的永恒之前的时刻，并且就我们的自由活动是善而言，上帝同我们造出这些活动，并且上帝是它们的原因，因为他是存在的第一因。我们具有开创力和我们的善行以及我们的善行之整体的自由的开创力，但这是一种第二性的开创力，而不是第一性的；后者仅属于上帝。这样，我们的善行全部都是来自作为第一性原因的上帝，并且作为由于

一种第二性的自由的原因而全部都是我们自己的。只要我们理解了自由在于一种主动的和起支配作用的非规定与意志对于判断的主宰，则这一点是很容易领会的。这种主宰和这种高等的活动如何能不要第一因之生动地注入我之内而在我里面起作用呢？这种降自“纯粹活动中的生命”的生动的流注，如何能在其使这种支配的活动有生气的时刻而来破坏或降低这种活动呢？没有上帝，则除了恶和空无之外，我们不能作出任何事情；使我们与上帝隔绝，在我所不知道的独白中寻找我们意志的自由——这是一种最高的活动——那是极其愚蠢的。

没有“我”，你不能作出任何事来。此话可以在两种不同的意义下来读，它说明被创造的自由与神圣的自由的关系问题。没有“我”，你不能作出任何事来：没有“我”，你一点也不能执行那赋予存在和善的运动。关于善的方面说得很多了。但是对于恶的方面，此话一定要作不同的读法：没有“我”，空无或无本身能被你做出来。我有“我”，你会把这种空无导入活动和存在之中，这种空无伤害着活动和存在，它构成恶。

III. 自发的自由

一般地说，自由就是不遭受阻碍，不受约束。但是，正如我在本章的开始所指出过的，这种一般的概念可以按照两种不同的类型来实现。有一种自由在于没有必然性；这就是我刚才描述过的自由，即选择的自由。它不仅包含自发性，而且也包含缺乏一切必然性，甚至内部的必然性，以及缺乏一切决定论。

还有另外一种自由，它相反地仅仅在于没有强制；这种自由不是选择的自由，不是一种自由意志，不过它在完全不同的意义上也应该得到自由之名。我现在将要考察的，正是这第二种自由，即自发性的自由的等级。

人们会同意，一块石头在没有东西阻止它服从重力定律，即它的本性的定律时，自由地落下来。这里是最低级的自发性。

第二级的自发性以具有生长力的生命的有机体为代表，第三级以具有感性生活的有机物为代表。动物对于它从自然那里接受过来的构造的条件或组成的构造，是自由的。这里的意思是说，它在空间中的活动依赖于知觉亦即感性知识的活动的型式。这样，圣·托马斯说，动物是作为它的运动原则的一种形式而使自己投入运动中的，这种形式是它通过感官的内在活动而赋予它自己的。

不过，动物并不给予自身以它自己活动的目的，这些目的是为自然所预定的。所以，鸟的飞行，我们称其为自由，并且它依赖于鸟的知觉，可是鸟飞是依照心理构造和本能完成的，而心理构造和本能形成自然所赋予鸟的构造的条件之一部分。

第四级的自发性的自由就是有理智的生命的自由。人不仅仅依照那非自然所预定的而是出自他自己的认识活动的活动型式而活动着；此外，他的活动目的也不是为自然所强加给他的，就像在动物本能的情况中那样。由于能够超出感官的领域，能够认识存在和能理解的东西，人既能如实认识他之所为，也能如实认识他的活动的目的。人依靠他自己理智的运用，能够领会他的活动的目的。

从这个第四级的自发性出发，我们进入精神事物的世界，这个世界形成最高等的造物。

在这一点上，自发性的自由变成为独立性的自由，因为在这一点上，我们所涉及到的是赋予了自由意志的人和他们的行为的主人——每一个人都是作为一个全体或作为一个宇宙。

通过理智与意志，整个宇宙进入灵魂之内，在那里，他一方面依照有意的东西并在一种非物质的形式中存在，一方面变成为灵魂所将自由实行的活动的形式与内部原则。本来有智力和爱的

东西的超物理的性质将在这样一种造物中滋生着摆脱一切外部强制的一种有余的活动；它甚至会摆脱（如果我能这样说的话）每个造物中所固有的内部强制，摆脱它的组成的结构。每个外部的实在会深入这样一种活动。“让我的一切活动以我自己作为源泉，并为我所指导；让我自己充足以便于生活”，——这就是依据一种无效的形而上学的渴望，人所要求的。“让智慧和爱的作用的活生生的崇高条件成为我的全部存在的条件吧！”

人，在其形而上学的根源上，是独立的，因为它在创造中表现为一种有理智的实体，并且禀赋了选择的自由；他——就其作为一个人在他的渴望的纯粹的方向上来考虑——于是希望过渡到更高级的自发性和独立性的自由。

我觉得有时对于圣·托马斯思想的动的方面，未予足够的注重。圣·托马斯清楚地说，一个驴子并没有要变成为一个狮子的自然愿望，因为这包含一种破坏其本性即驴子的愿望。但是智慧、爱、人格在从低级的存在过渡到高级的存在中并不被破坏。由于远非被破坏，这些超越的完满更多于它们自身。这就是为什么在我们这种理性的动物中，存在着一种自然愿望，这种愿望并非正是我们自己的而是在我们之内的一种超越的因素，这就是要超出人的条件的自然愿望。此条件，当然不会没有某些偶然的東西而发生，并且经常使我们要成为非理性的动物。不过，确切地说，因为这些要求超出人类状态的愿望，并非我们自己独特的本性的愿望，而只是在我们之中的一种超越因素的产物，所以它们仍然是无效的和有条件的。我们没有权利姑且认可它们；如果它们在一定范围内被认可的话，那只是由于恩惠。这些渴望倾向于超人的东西；它们使我们不满足而痛苦。我们不能正当地要求它们的实现，因为它们不是人性的特殊的（自然的）渴望，而只是在我们之内的一种超越因素的形而上学的（超自然的）渴望。真正说来，只是在上帝自身中，在不被创造存在中，这些渴望才得

以实现。

只有在第五级中——它是神圣的等级——自发性与独立性的自由，以及人格，才是绝对完满的。自由以及人格只有当其在纯粹活动中的时候才是完满的。上帝依自身的本质而独立存在。神学家所称为不被创造（*aseitas*）的东西就是上帝的特权。他的本质正是他的理智和爱的活动。对于他，没有确定的对象，除他自己外，没有规则。并且通过信仰我们知道，他是“人的三一体”，其中每一个都是这样纯粹的人，都是这样不受依赖性的任何影子的限制，以致于他并非参与他的本质，而就是这个本质自身。他是在自存中的“自治的自由”；他是在一种绝对纯粹状态中的人格。

至于人类中的人，他不过是在胚胎中的人。他和一切被创造的人一样，不仅受制于除他自己以外的诸实在，一如受制于他的认识和意志的确定的对象，而且也受他所未曾制作的作为规定他的活动的尺度的定律的支配。这是加诸本来的人的渴望之上的第一个失败，一个在人身上远比在天使身上更为深刻的失败。

更进一步说，人类中的人陷于物质自然中的一切灾难和危险——肉体的奴役和需要，遗传，无知，自私，以及本能的野蛮。这是加于本来的人身上的第二个失败，而且这个失败并非始于上帝的超越，而是始于自然的重负。人类！这个不幸的东西受到整个宇宙的威胁，宇宙似乎随时都要消灭他，他却妄想要成为一个全体，成为一个人！他诚然是一个全体和一个人！他在人格的形而上学根源上是一个人。但是对于那些共有同一确定自然的主体（精神的和身体的），对于那些对自身也是很不明白，并且其正常状态就是运动的主体，这种隐藏在存在深处的形而上学根源只有通过时间中完成的自己对自己的一种进步的征服，才显现其自身。人必须赢得他的人格以及他的自由，他为人格而付出高的代价并冒着很多危险。只有当他的理性能力、德行和爱面向他里面

的激流似的多样性，并自由地在他身上打上他的基本的、本体论的统一性的烙印时，他才在行为的常规中是一个。在这个意义上，一个人认识到真正的人格和真正的自由，而另一个人则不然。

人格是形而上地不可能受损失的，它却遭受很多心理学的和道德领域的失败。它受到来自有形个体的灾难的沾污，来自它的卑下、空虚、恶习、狭隘、先天倾向以及来自它的自然的竞争和对立的制度的沾污。因为一个通过灵魂的存在而存在的人，同样也是在一个种类中的一个个体和在风中的灰尘。

IV. 关于自由的物力论

理解了这些，人们立即就可以认识到从所谓关于自由的物力论的观点出发，这些事所引起的结果。第一种自由（选择的自由）为了第二种自由（自发性的或独立性的自由）的缘故而存在，第二种自由是人格的渴望本身所趋向的。我已把这第二种自由称为自发性的或独立性的自由。现在，为了更清楚地就其与人的渴望的关系来描绘它，我们也可以把它称为欢跃的自由，并且，在保罗的而非康德的意义下，把它称为自治的自由。

选择的自由，亦即自由意志，不是它自己的目的。它注定要达到那在欢跃或自治的自由之意义上的自由的征服。而关于自由的物力论就在于人类人格的基本上不同的形式，对于这两个形式，我只能简单地加以讨论；这两个形式就是社会的形式和精神的形式。如果我们还记得刚才说过的关于人格在其纯粹形式的方向上的要求方面我们所受到的两种失败——一种是由于神圣的超越，另一种是由于自然的重负——我们就能够说，自由的物力论的社会形式的对象，乃是补救自然所加给我们的失败；而这个物力论的精神形式的对象则是补救上帝的超越所加给我们的失败。

于是在社会生活的秩序中，公民生活的目的就是一种普通的现世的善和一种普通的现世的事业，它们的最高价值在于帮助人，使他摆脱自然的奴役，达到对于后者的独立自主。

文化的根源既在我们理性本性的困境中，也在选择的自由或自由意志的意义之下的自由中；由于文化，政治社会的组织，——为自然所发韧、准备和规定——被完成而作为人的理性与道德的成就。并且，通过自由的物力论，文化从其在本质和自由中的出发点趋向于在自治的自由之意义下的自由，——人性的扩张和增长着的实现。它趋向于一种终极的自由，这种自由只是从某一观点和在某一等级的事物中才是终极的（由于它只关涉到中间的目的），它正如我已经在另一章所指出过的，可以被描述如下：文化生活趋向于给予人——即每一部分群众中的具体的人，——以一种不断增大着的、摆脱自然之外部限制与内部限制的独立性；一种作为人的和被赋予理性的、按照人性本身的趋势和最内部的法则而增长着的独立性；并且这种独立性被劳动和财产的经济保证、被政治权利、被公民道德以及被精神文化所担保。某些条件和某些方法就是这样被准备起来的，还有精神自由的即纯粹和单纯终极的自由的某些开端，其胜利和成就超越自然的固有法则和公民社会。

这样，我们又回到了那些已经解释过的关于政治哲学的考察，并且我们看到它们如何在一般的人生哲学中有其根源。

关于一个严格的神学问题，——如果亚当未吃禁果的话，人类该会过甚么样子的生活，——圣·托马斯陈述了一些原则，这些原则我认为最有效地启发着社会哲学及自由与权威的问题。

他问：在天真朴实的状态中，人会有一种对人的权威，即一个人命令一个人服从吗？他回答道，人对人的统治或权威可以有两种了解；或者是，这种统治或权威被施行于自由人，或者是被施行于在一种奴役状态中的人。

自由人（在自发性自由或自治的自由之意义下）是处理自己和对自己的生活有支配权的人；奴隶，在奴隶状态中的人，或者更一般地说，在奴役状态中的人，是被委诸另一个人和此人的独有的善的人。

这样，当一个人指引另一个人，不是把他指引到指引者所特有的善〔幸福〕，而是指引到政治团体的共同的善〔幸福〕时，那么，这个人就是把另一个人当作自由人来命令。这种权威是社会的本性所需要的（就其是人类的来说），并且，这就是为什么根据圣·托马斯它甚至会在天真朴实的状态中存在。天真朴实的亚当的孩子们会作为自由人而被统治，并被指引到城市的共同幸福〔善〕。这种权威会在他们中存在。我假定，为了我的哲学的缘故，他们会生活在我已于本书中描绘过的人格主义的民主制度之下：天真朴实状态的特权（我恐怕我们必须看作是明确地失去了的一种特权）显示在这样一个事实中，即最好的和最聪明的人总是会被选出来统治别人。

但是还有另一种人对人的统治或权威：这就是不施行于自由人而施行于在奴役状态中的人的统治或权威。这种情况发生在当指引人把一个人指向他自己的利益，指向指引者自己所专有的利益的时候。圣·托马斯说，这对于把应该是自己的幸福放弃给别人的人来说，是一种真正的痛苦。这就是为什么这样一种人对人的支配是一种跟随于罪恶之后的惩罚；这在天真朴实的状态中是不会存在的。

我觉得这些说明走得很远了。它们按照最准确的途径提出了奴役的问题，一个我在前章所未触及的问题，此问题关涉到在经济秩序中来考虑的、关系于事物的管理与工作的职能的权威。按照托马斯主义的观点，我相信必须说，奴隶状态，或者更一般地说，奴役状态，就这个词的最哲学的意义来说，乃是这样一种状态，在其中，一个人服务于另一个人的私利，并且，就这方面而

言，他似乎变成了这另一个人的一部分或工具；而且我相信必须说，虽然人类的劳作总是以一种多少广阔的方式和在不同的程度上受制于某种奴役的形式——奴隶状态，严格些说，农奴状态、家奴、无产阶级——然而这种奴役的情况是和人性相矛盾的。这对于人是一种与人所固有的渴望相违背的痛苦。和马克思一样，圣·托马斯知道马克思所言为他人利润的工作的疏远化所加给人的侮辱，圣·托马斯把这种侮辱更简单地称为奴役。和马克思一样，他使我们所具有的对于人类劳作会获得解放，一切奴役会被废除的状态的渴望，成为可以理解的。

不过，与马克思相反，他使我理解到，如果人类社会的进步是向着这个解放的方向进行，那它只有在人类历史运动的终结才会完全达到——即每种奴役的形式，每种为别人的特殊的或私人的幸福服务的形式，将对一切人废除。这将不是借一种迅速的变化和废除私有财产的一种救世的革命所能完成的，而是借对于私有财产的更好的和更合乎人性的安排来完成的。对于人们奴役状态的这种进步的摆脱，一方面有赖于技术的进步，特别是有赖于机器的服务和财产制度上的某种改变和转移；但另一方面，它也必然要求由灵魂和自由的力量所产生的对人性的一种进步的精神鼓舞作用，以及在人类历史中起作用的福音。

.....

最后，回到形而上学的考察：造物必然有两个根源——上帝和空无；圣·托马斯提醒我们：“由无造成的事物本身趋向于无。”

从这个观点看来，人们可以说，选择的自由是以一种十分特别的方式与空无联结起来的，因为它不能存在于一个没有易犯罪性和没有造成空无之可能性的造物之中。恶就在于此。

造物只是在当它能把上帝作为一个朋友来爱的时候，才能进入上帝的喜悦；而它之能把上帝作为一个朋友来爱，只是在当它是上帝的影像，如同上帝一样被赋予了选择的自由的时候。而它

能被赋予选择的自由，只是在当它具有有一种易犯错误的自由之时，亦即当它能与上帝交谈，不仅服从川流不息的神圣的活动与运动，而且也通过抵抗它们，通过说“不”来在自身中阻碍上帝的活动。

上帝所希望好好加以利用的，正是这个被创造的自由之条件。当一个造物借上帝的恩惠和借这个易犯错误与易犯罪的自由意志，将达到极限，并将得到一种至上的欢跃的与自治的自由，从而超自然地不犯罪的选择的自由之时，于是空无本身就将在选择的自由的路线上被克服。

傅乐安 译

[俄] 洛斯基

肯定的物质自由^①

形式的自由可以保证活动家行为的可能，而这种行为的实现从客观的价值观点来看，既是肯定的，又是否定的。无论什么东西都不能限制沿着这两条路线运动，乃是这种自由的特点。所以，至今不会特别多地谈论行为的价值方面。而现在当转到肯定的物质自由时，研究的性质突然起了变化。这就说明，自由的活动家能够把什么样的内容提供给世界，即这些内容不仅就活动方式，而且就其本质而言，乃是由自由的性质所表明的，也可以说，如何来描绘行为的两条路线——向上的善的路线和向下的恶的路线。

站在善的路线上，这就意味着要爱上帝及其一切造物，并同上帝结合在一起参加它的创造性活动，按照索洛维约夫的定义，上帝的创造性在于，上帝“通过真和美来实现善”。^② 只有在同上帝的结合中，就如同和绝对完善因而如同和绝对善的结合中一样，创造的活动家在自由地完成自己的使命时，才能处在相互爱的同心一意之中，才能实现前面称之为具体的一体化的宇宙存在的完整性。反过来说，在两个活动家彼此在一切方面无条件一致的地方，大概就是他们遵循上帝意志的地方，根据弗洛伦斯基

① 译自 Н· Лосский: 《Свобода воли》(《意志自由》), С.154-161, YMCA-Press, Paris 1962.

洛斯基 (Н· Лосский 1870-1965), 著名东正教神学家、哲学家, 彼得堡大学教授, 1922年起侨居捷克, 后到美国, 任纽约俄国神学院教授。

② 索洛维约夫:《神人论讲座》, 载全集第3卷, 第102页。

对耶稣基督的话所作的意义深刻的说明是：“如果你们中有两个人在大地上都一致请求任何事情，那末，他们什么东西也请求不到，他们将背离我的圣父。”^① 他们从圣父那里获得的神奇力量，可以作这样的解释：他们完善的同心一意乃是他们“共同包含在基督周围秘密的精神环境之中，归附于圣父的美好力量，这就使他们变成新的精神本质，并使他们二者变成基督身体的一小部分。”

在这种爱之中，我绝不认为自私比其他东西好：这种人爱上帝多于爱自己，其他人则和自己一样，所以，这种人并没有脱离上帝和世界。

面临问题的自由活动家，通过自愿服从上帝的方法来实现完善的真、善、美时，遭受到所有罪恶诱因中最大和最精致的罪恶诱因：关于更高的但却是想象价值的幻想本身就是上帝，它创造真、善、美，像上帝一样，它是脱离自我而完全独立的，但并不是站在遵循上帝遗训的道路上。追求这种想象的价值是脱离上帝和忠于上帝的那些人的境界的，但这是少数——由此可见，出现同脱离上帝的所有人更为现实的不协调是不可避免的，所以，他们中的每个人正在走着同其他活动家的道路不协调的自己的特殊道路。这种表现正如授与自己不应有值的尝试一样，如果它们不顾失望而坚决地重复的话，就会造成自私的经验特点。

自私的人处在相互对抗和相互牵制的关系中时，就会造成低级生活的境界，它与其说标志着活动家相互间的统一，不如说标志着他们相互间的分离和隔开。在空间上，这种关系通过创造活动家有形物的相互疏远过程表现出来，而这种活动家的有形物乃是内心自私自利表现的必然伴随现象。我把这种生活的境界称之

^① 弗洛伦斯基：《柱石和证实真理》，第421页。

为敌对的境界或内心的物质境界。^① 活动家的这种隔开现象怎样影响到他们的自由，将在以后谈到，现在让我们来看一看，通过表现对上帝的爱以及与上帝统一的行为，人的自由的特点是怎样的。他们形成了最高的生活境界、神的境界或灵魂境界。神的境界里的成员在过着完满的生活，面临着完善的真、善、美并赞成创造这些绝对价值时，他们从来没有与神的境界脱离关系。由此不能得出结论认为，似乎他们失去了形式的自由：他们可能会脱离神的境界，但是，他们从来不愿意脱离神的境界。凡是认为在这里失去了自由的人，他就混淆了两个极不相同的概念——完善某种东西的强大力量和完善某种东西的愿望，这一点莱布尼茨在反驳阿伯拉尔时早已指出过。事实上，阿伯拉尔指出，上帝可以做的，只是他正在做的东西，即善；不是善的东西，他不会想，因而也不可能做。莱布尼茨指出，在这个限制上帝自由的论断中，忽略了《puissance》(《权力》)和《volonté》(《意愿》)之间的区别。^②

神的境界里的成员在保持形式的自由，因而不再是没有道德主见的人时，他们同时也就达到了完满的物质自由。这种自由的本质在于，在他们的支配之下，具有实现无限多样化的美、善和找到完善的真的无限创造力。他们创造力的无限性来自他们具体的一体化，因而神的境界里的成员的任何创造性意图不会遇到别人的阻挠，相反，还会得到大家的鼓励，并通过集体行动而加以实现。神的创造性的强大力量参与了各种力量的这种共同联合，所以，这种完满的创造力是无止境的。

具体的一体化使神的境界或灵魂境界具有这样的光辉、富丽堂皇和完善性，而在我们不充实生活的悲惨境界中并不等于这

① 参看我的书：《世界是有机的整体》。

② 《辩神论》，第171节。

些。通过它可以表现灵魂境界结构的范畴本身，或者仅仅同我们的范畴相类似，或者甚至与其完全不同。因此，很少能够谈到关于灵魂境界结构的肯定东西。我们谈的只是与我们的题目有直接关系的它的某些特点，这些特点正暴露出在这个境界中缺乏限制和贫困，而这些却如此使人痛心表现出标志我们生活的物质自由的衰落。^① 财产和创造世界之完整性在这个境界中是如此地伟大，以致其中没有使我们的生活具有许多单调特点的重复，其中任何行为都打上了明显的个人特点和新颖创造的烙印，因此，在这里不可能谈到就我们对这个词所理解的规律和规则。这里，多样性概念只是在柏格森所说的质的多样性意义上使用着，而不是在要求单一的量的多样性意义上使用着。

这里，同量的范畴一起，质的范畴就我们对这个词所理解的意义正在失去意义。事实上，只是在否定的表现方面，同样在最低级的善方面（这里有着同创造性力量衰败有关的千篇一律的行为），才能谈到质，例如，谈到急躁或宽容。还是在提高到真正的善和美的光明境界的地方，才会发生种种表现，例如，新实现的独立性和新的创造性行为，而不是采用个人成百个单调表现中固定化的或者甚至是按遗产他所获得的旧框框。因此，用艺术描绘生活的东西对于描绘否定特点完全是一个明显的琐事，而对于描绘个人的肯定特点，则需要完整复杂的创造来阐明这个题目。在神的境界里已经不可能谈及活动家的经验特点，虽然他的活动是在不断地实现善和美。

神的境界里的公民是创造性活动的特别核心，但是，他们对待整体的态度同我们生活境界里的东西相比完全是另一码子事：这个境界里的每个成员同整体内在地结合在一起，把自己的一切

^① 关于神的境界和灵魂境界的更为详细的说法，可以参看我的书：《世界是有机的整体》。

贡献给整体时，又以一种完整性和直接性重新获得全部整体，就是说，在这里，部分和整体的概念，甚至器官和机体的概念都失去了意义，因为其中可以设想有某种程度的隔离和结合的因素，以及功能的片面专门化等等。

在灵魂的境界里，没有解体，因而也就没有死亡，就像没有只是为了一般活动而暂时地局部地把自己的力量联合起来的实体活动家的分离一样。但是，这种情况少见，在神的境界里，也没有通过昏迷状态，即把经受过的东西变成过去的东西的那种局部死亡。这种境界里的创造行为是绝对完善的；是同新的行为并存的，因此，其中的每个行为在实现时是永存的，而且保持着当前永远的新鲜程度；用当代英国心理学的语言来说，神的境界里的活动家的《specious present》（“华而不实的现在”）不是像在我们这里持续一会儿，而是包括他们所实现的一切。换句话说，他们的时间包含着过去，只是就一些事件出现在另一些事件之前而言，而不是就贬低它们的现实性而言。^①这个境界里的时间可能只是匀整的，所以在这里可能会有无空间分离的空间形式美。

神的境界里的全体成员，在同上帝结合在一起时，他们相互之间就直接结合在一起，就是说，创世主本人处在同自己的创造活动直接的联系之中。这种联系的各个方面有着内在的特点，这里没有形式和物质的对立，并不是因为在神的境界里没有形式，相反，而是因为全面无限地相互充满着个人的因而是和谐地结合的内容，乃是绝对充满形式的内容。

内心的物质境界、我们生活在其中的敌对境界具有另外的特点，让我们对它的某些最重要特性作一个简要概述，在运用对立

^① 在《世界是有机的整体》一书中，我把这种时间叫做肯定的时间，而把我们的时间叫做否定——肯定的时间。

的方法时，灵魂境界的特点将变得更加明白易懂；同样将变得明白易懂的是，为什么生活在这个低级环境中的我们中的许多人认为，否定意志自由的哲学家似乎是正确的。

徐荣庆 译

[奥] 维特根斯坦

关于基督宗教的沉思^①

为眼睛近视者指引道路是很费力的，因为你不能对他说：“看见十哩外的教堂吗？朝这个方向走。”

和数学相比，没有任何宗教术语承担了滥用抽象符号的罪责。

我的理想是沉静。教堂是情感不受干扰的场所。

好的事物同样是神圣的事物。这虽然听起来令人奇怪，但却是我的道德观的总结。超自然事物才能表示超自然现象。

① 选自维特根斯坦：《文化和价值》（Wittgenstein: Vermischte Bemerkungen），清华大学出版社1987年版，小节号为编者所拟。

维特根斯坦（Ludwig Wittgenstein 1889-1951），英籍奥地利哲学家、分析哲学代表人物之一，剑桥大学哲学教授。

不可能引导人们到达善，只可能引导他们到达此地或者彼地。善在事实的范围之外。

二

假如没有听说过耶稣怎么办？

我们会感到孤单地呆在黑暗中吗？

能否像小孩知道房里有人和他作伴那样摆脱这种感觉吗？

宗教的疯狂产生于非宗教的疯狂。

我边看着科西嘉强盗的照片边沉思：他们的脸过于坚硬，我的脸过于柔嫩，因此基督教不能给他们打上标记。强盗的脸上凶相毕露，可是他们肯定不比我距离良好的生活更远，因为他们和我从生活的不同位置上得到拯救。

在基督教中，上帝好像对人们说：不要演悲剧，就是说，不要在尘世里扮演天堂和地狱。天堂和地狱是我的事务。

忏悔必须成为你的新生活的一部分。

三

基督教不是一种学说，我是说，它不是一种对人的灵魂已经

或者将要发生的事情的理论，它是对于人的生活中实际发生的事情的描述。由于“悔罪”是一种真实的事件，因而绝望和诉诸宗教信仰的拯救也同样是真实的。

宗教说：这样做！——那样去想！但是宗教不能证明它们是合理的。而且，甚至一旦它试图作这种证明时，它就会变得令人厌恶了；因为对于它提出的每个理由，都存在着一个有根据的对立理由。这样说更明白些：“那样去想！不管它如何使你感到吃惊。”或者：“你这样做吧；——无论你对它多么反感。”

《福音书》中轻柔地、平静地涌流的泉水到了《保罗的使徒书》中就泛起了渣滓。或者说我看是如此。也许正是因为我不纯洁，才使我从中读到污浊。这种不纯洁怎能不污染清白的事物呢？不过，我似乎在此看出人的情感，如傲慢和气恼，这种情感与《福音书》中的谦卑不和谐。他仿佛在此力主他的人，以此作为一种宗教姿态，这是与福音不相吻合的事情。我想问——但愿这不是褻渎——：“耶稣可能对保罗说什么？”不过对此的回答可能是：这与你有什么关系呢？使你自己更诚实吧！在你目前的境地，你完全不可能理解可能是真理的东西。

在《福音书》里——我看来如此——一切事物更少矫饰，更加谦卑，更加简单。你在那儿发现棚屋；你在保罗身上发现教堂。在那里，所有的人平等的，上帝自己就是人。保罗的身上已经有等级、名誉、地位之类东西了。——这也许是我的鼻子告诉我的。

克尔凯戈尔写道：如果基督教这样宽容和舒适，那上帝为什么在《圣经》中使天国和地狱共存，并且威胁要进行永恒的惩罚呢？——问题：但是在这种情况下，为什么《圣经》这样含糊呢？如果我们想警告某人注意可怕的危险，能否给他出个谜，谜底就是警告的内容？——可是哪个会说《圣经》确实含糊呢？在这种情况下，“出个谜”难道不是关键吗？另一方面，难道更直接的警告一定会引起错误的结果吗？上帝要四个人详细叙述他的化身耶稣的生活，他们的叙述在各种场合都不一样，前后矛盾——然而能否说：重要的是，这种叙述不应超乎寻常地显得合情合理，从而不应被看作本质的、决定性的因素呢？因此，不应该不适当地相信字面意义，精神可能接受它的应得权益。譬如，你可能见到的东西却不可能由甚至第一流的、精确的历史学家予以描述。所以，平庸的叙述就足够了，它甚至被优先对待。因为这种叙述也能告诉你你想被告知的事情（大概在这个方面，平庸的舞台背景可能比复杂的舞台背景更出色，画上的树可能比真正的树更出色，——因为它们可以转移对于重要事情的注意力）。

圣灵将本质的、对于你的生活是本质的东西赋予这些言词。其要旨是，你只应该清晰地看见在这种展现中清晰地出现的事物（我不能肯定这在克尔凯戈尔精神中的精确程度）。

在宗教中，每种程度的虔诚必然有适当的表达形式。这种形式对于较低的程度没有任何意义。在较高程度上有一定意义的教义对于仍然处于较低程度上的人来说是毫无用处的。这种人只能错误地加以理解，所以这些言词对于他们没有作用。

比如，按照我的程度，保罗的宿命论教义只是邪恶的胡话，是违背宗教的。因此，它不适合于我，因为我所得到的这幅画的唯一用途是一种错误的用途。如果说它是一幅好的、神圣的画，那只是对处在完全不同程度上的人而言的，这种人在他的生活中使用这幅画的方式，与我的可能的方式绝然不同。

基督教没有基于历史的真实之上；可是，它向我们提供了（历史的）叙述；它讲：现在去信仰吧！不过，不要以适合历史叙述的方式去相信这种叙述，相反：在任何情况下，相信你所能做的、仅仅作为生命的结果的事情吧！你在这里听到历史叙述，但决不能像对待其他的历史叙述一样来对待它！要使它在你的生活中占据不寻常的地位。——对此不存在自相矛盾的事。

听起来很奇怪：从历史角度看，可以证明《福音书》中的历史记述是虚假的，可是信仰并不因此失掉什么：不，因为它涉及“普遍的理性真理”！再则，因为历史证明（历史证明的把戏）与信仰没有关系。人们虔诚地（热爱地）抓住这种启示（福音书）。这理所当然地刻划了“奉为真理而非别物”的特征。

信仰者与这些叙述的联系，既不是他与历史真实（可能性）的联系，也不是它与“理性真理”所构成的理论的联系。有这样的事物。——（甚至对于我们称之为杜撰的不同物种，我们也抱有完全不同的态度！）

我读到：“除了圣灵以外，没有人可以说耶稣是上帝”。这是事实：我不能称他为上帝；因为这对于我来说等于什么没有说。我可以称他为“完人”，甚至“神”——或者说，他被人如此称呼时我能够理解；但是我不能有意吐出“上帝”这个词。因为我不相信他将会审判我；因为那对于我等于什么没说。只有我过着完全不同的生活时，这个词对我才有一定意义。

甚至什么能使我相信耶稣的复活呢？似乎我在玩弄思想。——假如他没有由死复生的话，他将如其他人一样在坟墓中腐烂。他已经死了和腐烂了。在这种情况下，他只是一个和旁人无异的教师，并且不能再帮助旁人了。我们又成为孤苦零丁的孤儿。所以，我们只好用才智和推想使自己得到满足。我们正在一种地狱之中，在那里，我们只能做梦，梦似乎根源于天国，是天国的一个部分。如果我确实得到拯救的话，——我所需要的是肯定——不是智慧、梦和推想——这种肯定就是信仰。信仰是我的心灵、我的灵魂所需要的，而不是我的远见卓识所需要的。并不是我的抽象的头脑必须得到拯救，而是我的具有情感的、似乎有血有肉的灵魂必须得到拯救。或许可以说：只有爱才相信复活。或者：正是爱才相信复活。可以说：重新获得的爱更相信复活；甚至对复活坚信不移。与怀疑相对立的是，好像是赎罪。对此坚信不移一定会导致对这种信仰坚信不移。这意味着：首先你必须赎罪，坚持不懈地赎罪（不断地赎罪）——之后你将发现，你对这种信仰坚定不移。所以，只有当你不再站立在尘世上、而且把你自己悬挂在天上的时候，这种情况才会出现。假如你将来能做你现在还不能做的事情，那末一切事物都会不一样，而且会“毫无疑问”（悬挂着的人看上去和站立的人一样，然而他的内部力量的交互作用却完全不同，因而他的举止完全不同于站立的人）。

四

奇迹仿佛是上帝作出的一种姿态。如同一个人迅速坐下来，然后作出给人留下印象的姿态一样，上帝使世界平稳地运行，然后伴随着由一种象征自然姿态出现的圣徒的言词。如果圣徒对仿佛尊敬他而在他周围弯曲的树讲话时，这也许是一个实例。——现在，我相信这能发生吗？我不能。

对我来说，相信在这种意义上的奇迹的唯一方式，也许就是这一特殊方式的出现而给人留下的印象。以致我要说，如：“看见这些树而感觉不到它们对言词的反应是不可能的。”正如我会说“对狗的主人来说，看见狗的脸面而不见狗的活跃和机警是不可能的”一样。我能够想象，言词的纯粹传说和圣徒的生活能使人相信关于弯曲的树的传说。但是，我对此没有什么印象。

人们相信他们自己并不是不完美的，而是不幸的，从这个角度看，人们是笃信宗教的。

任何有着不体面之处的人都认为他自己极其不完美。但是，笃信宗教的人都认为自己是不幸的。

继续信仰吧！这毫无害处。

信仰意味着屈从于某种权威。一旦屈从，那么你就不可能不

反抗这一权威。起初权威是你谈论中的话题，后来很快又发现它是可接受的。

没有任何痛苦的要求能比人的要求更为强烈。

或者，没有任何痛苦能比一个个体的人所能遭受的痛苦更为强烈。

因此，人处在无限的痛苦之中，人也就享有无限帮助的需要。

基督教只是对需要无限帮助的人来说，对经历了无限痛苦的人来说，才是唯一的。

整个地球上没有任何痛苦能比一个人的心灵所遭受的痛苦更为强烈。

信仰基督教——如我所见——是人处在极端痛苦时的避难所。

任何一个具有开放自己内心世界的本领的人，处在这种痛苦中，与其说是限定这种痛苦，不如说是接受这种拯救自己内心的手段。

向上帝悔过地开放自己内心而忏悔的人，也对其他人表露自己的内心。人在这样做时就失去了他的个人威望带来的尊严，变得像一个孩子。这意味着，没有官位、尊严或由其他方面而来的差别。只有在其他人失去一种特殊的爱之前，人才会表露自己。一种得以承认的爱仿佛使我们都成为令人厌恶的孩子。

我们也许会说，人与人之间的仇恨来自于我们自己与其他人关系的断绝。因为我们不能让别人看到我们的内心，而这种看是不怀好意的。

当然，你必然会感到内心羞愧，但在你的同伴面前你不会感到羞愧。

没有任何痛苦比人遭受的痛苦更为强烈。而人失去感觉时是极端痛苦的。

只有非常不幸的人才会有怜悯别人的权力。

五

从前的时代，人们进入修道院。他们是愚蠢的或不灵敏的人吗？——那么，如果人们喜爱他们为了继续生存下去而采取如此措施的认识，问题就不可能是轻而易举的！

你运用“上帝”这一词的方式并不表明你意谓的是谁，——然而，宁可说这是你所意谓的东西。

“一个痛苦的整体世界包含在这些言词之中”。这一世界如何能够包含在这些言词之中呢？——这一世界与这些言词有着密切的联系。言词好象是橡树上长出的橡树果。

我相信基督教所说的东西是完全没有用处的正统教义。你必须改变你的生活（或者你的生活教义）。

就一种正统的教义来说，它并不需要把握你。你可以像对医生开的药方那样来遵循它。——但是，对此你需要某些促进并使

你转变到新的方向的东西——（这是我对它的理解）。你一旦改变了方向，你就必须呆在转变过来的方向上。

智慧没有激情。然而，相比之下，信仰却如克尔凯戈尔所说的，是一种激情。

宗教仿佛是大海最深处的平静的底部。无论在大海表面上会有什么惊涛骇浪，这一底部仍保持着平静。

“我从前决不相信上帝，”我知道，然而却不是：“我从前决不真正地相信他。”

六

一种宗教信仰给我的印象只是类似于对一种关系学说热烈信奉的东西。因此，尽管这是信仰，但实际上这是一种生活方式或者是一种评价生活的方式。信仰就是热烈地奉行这种评价。因而，宗教信仰的教诲必然会带来一种描绘、叙述以及关于这种关系学说的形式，同时这种形式也是一种良心的要求。而这一结合必然会导致人自己使他本人成为与热情信奉这种关系学说相符的门生。也许有人起初使我看到我的境况没有什么希望，然后向我显示出拯救的、符合我自己的或者无论如何不是我的教诲者所引导的方法，直到我赶上去并把握了它时才会这样。

“事物的恶意”——一种不必要的拟人说。我们也许会说世界是恶意的，我们会轻易地设想魔鬼创造了世界或者部分世界。没

有必要去设想邪恶的精神介入了种种特殊的情况。每一事物都会“依据自然的规律”而发生。正是对种种事物的整个规划，其目的在于产生令人非常惊奇的邪恶。但是，人在这一世界存在，这里种种事物被破坏、流逝而引起一切可以想象的危害。当然，人是一个象他自己这样的事物。事物的“恶意”是一种愚蠢的拟人说。因为真理比这一虚构要严肃得多。

宗教信仰和迷信是非常不同的。它们之中的一个是由恐惧引起的，是一种伪科学，而另一个则是可信的。

如果上帝真的选择了那些被拯救的人，那上帝为什么不依据国籍、种族或性情而选择他们就没有任何理由。或者说这种选择在自然规律中找不到表现形式就没有任何理由（肯定，上帝之所以能够进行这种选择在于他的选择遵循了某一规律）。

我读了基督教圣约翰著作选集。圣约翰说人们已陷入地狱，因为他们还未找到一个大智大睿的精神指导者在适当时机指出美好的前途。

如果这样，那怎么能说上帝并不试图使人们超出他们的力量之外呢？

我真正感到，这种说法曲解了已产生许多危害的概念，但是，真理，我恰恰不知道能做什么好事和造成什么危害。

不可动摇的宗教信仰（例如在一种许诺中）。它比对一种数学真理的确信就更少必然性吗？——但是，这非常类似语言游戏！

人可以用惩罚的概念去说明地狱惩罚的概念吗？或者不用善良的概念去说明上帝善良的概念吗？

你是否想要用你的言词达到有效的作用呢？一定不是。

上帝的本质被认为是他的存在的保证——这里真正所说的意思是，这里有待解决的问题不是某种事物的存在。

一个人实际上无论如何不能说颜色的本质保证它的存在吗？与之相对的说法是不象。因为这里所说的全部意思是，除了借助一种颜色标本，我不能说明什么是“颜色”，什么是“颜色”这一言词的含义。所以，假若如此，那就没有任何象“如果颜色或许存在那它可能是这样的”说法所说的这种事物。

现在我们也许说，这可能是一种描述，即如果奥林匹斯山上的上帝存在，它就可能这样——而不是说，“如果有上帝这样一个事物，它就可能是这样的。”而这里所说的是更为准确的“上帝”的概念。

如果基督教是真理，那么所有在其之上的哲学都是谬误。

如果相信上帝的人四处寻找并问道：“我所看见的每一种事物来自哪儿呢？”“所有这些事物来自哪儿呢？”他不是在渴望一种（原因的）说明。他的问题达到了它作为一种渴望表现形式的目的。他也就是表达了一种对所有说明的态度。——但是，这在他的生活中是怎样表现的呢？

被谈论的这种态度是这样一种态度，首先认真地看待一定的事物，然后将其置于一定的距离，不再认真地对待它，而且认为另外的事物更为重要。

例如，有人会说，严重的问题在于，一个这样或那样的人在他完成某一工作之前也许会死去。然而，在另一种意义上，这是无关紧要的。在这一点上，一个人会“在更深刻的意义上”来使用这些言词。

实际上，我要说，假若这样，那你就说出这些言词，或者你认为你说出的这些言词无关紧要，差别在于，这些言词在你的生活中形成了各种各样的方面。我是怎样知道彼此说相信上帝的两个人所说的是一个意思呢？而这同一个意思恰恰是指信仰宗教的三位一体说呢？一种强调某种特殊言词、句子的使用和宣布其它的言词、句子不合法的神学并不能更清楚地解决任何问题（卡尔·巴尔）。正如有人所说的，它是用言词所示意的，因为它想要说明某些事物而不知如何表达。实践产生言词的意义。

上帝存在的证明应真正是某种使人自己确信上帝存在的东西。但是，我认为这种证明的信奉者们想要做的是给他们的“信仰”提出一种理性的观念和基本原则，虽然他们决不会使他们自己把信仰当成这种证明的一个结果。也许，有人会说“使某人确信上帝存在”依靠的是某一类教育，依靠的是他的这种或那种生活方式的形成。

生活可以教育人相信上帝，而经验也会带来这一点。但我说视觉和感觉经验的其它形式向我们表明“这种存在物的存在”，而是指各种痛苦的体验。他们既不以感觉表象给我们表明对象的方式来表明上帝，也不造成对上帝的想象。经验、思想——生活能把这种概念强加给我们。

所以，也许这类似于“对象”的概念。

我之所以不能理解莎士比亚的作品的原因是我想在所有这种不对称的东西中发现对称。

他的作品给我的印象与其说是许多绘画而不如说是大量的草图。所以，可以这样说，好像它们是由给自己应允一切的人所匆忙完成的。我理解有人会如何赞美它并称它为“最高的”艺术，但我并不喜欢它。——所以，如果有人默默无语地站在这些作品面前，我可以理解他。但是，如果把对这些作品的赞美说得象是对贝多芬的赞美，那在我看来就是误解了莎士比亚。

一个时代误解另一个时代。一个小小的时代以自己的可恶方式误解其他一切时代。

上帝如何审判一个人完全是某种我们不能想象的事情。如果上帝真正考虑到诱惑的强大和本性的薄弱，那他会判决谁呢？但是，这两种力量的结果简直就是人命中注定的目的。假若人是被创造出来的，那么这两种力量的相互作用就会使他既能获胜又能屈从。这完全不是一种宗教思想，而更象一种科学假说。

所以，如果你要逗留在宗教领域里，你就必须斗争。

黄正东 唐少杰 译

[美] 劳森布什

救赎社会的宗教^①

在开始时我们有一个前提，即当我们从事那为我们这一代职责所在的人类社会生活的救赎工作时，我们需要有一个可以启发和指导我们的信仰。我们已经找到了这个信仰，它不在天主教或新教的传统神学中，而在耶稣基督自己的信仰中。在那相沿至今的宗教中，当然也有许多零碎的社会动机和一时的义愤，但它对社会救赎却缺乏基本的教义。在耶稣心中所有和嘴上所说的宗教中，社会性的信仰不只是一部分，而是那宗教本身。只在教会具体表现基督的心智时，我们才应服从他；若是他把他的重要目的搁置一边或甚至忘记时，那我们就应该追随主。

当我们发现他的宗教目的，即上帝在地上的统治，已静悄悄地伴着现代生活的发展更加明白和有力时，我们对于他的领导就更有信心。基督教作为最古的教义已按它内在的势力成为我们这个时代的自发的信仰。这个事实使我们不能不假定，上帝之国的信仰是我们的归宿，是上帝所安排的旨意。

现在我愿证明，上帝之国的信仰，基本上正有力地启发和指导我们，使我们从事社会秩序基督化的工作。

第一，它是今生和今世的宗教。老的宗教目的太过于重视来

① Rauschenbusch: Christianizing the Social Order (《社会秩序的基督教化》)中的一章，选自《饶申布士社会福音集》，基督教辅侨出版社1956年版，第144-150页。

劳森布什 (W. Rauschenbusch, 1861-1918)，著名新教神学家，社会福音派代表，罗城大学教授。

世，低估了今世。它们要人把今世当作泪之谷，当作我们这些香客所必须赶快通过的逆旅，一个上天堂或入地狱的入口处；身体与其本能都是灵魂的敌人。由于他们那么重视来世，所以逻辑的推论当然是苦行禁欲。他们的眼睛朝着上方，所看到的都属于这世界以外。

另一方面，上帝之国的信仰注意今生和今世，这是一种新的宗教价值。这世界是上帝现在居留的地方；我们更应该使它完全适合于上帝的居留。它不是一个毫无价值的地方，而是我们的家，所以我们应该爱它，使它清洁、神圣。上帝统治的观念使我们对现在的罪恶认识得更深刻，更不愿容忍，但相信今生可以救赎却并不是要我们消极，而是把武器交给我们，把我们送上前线去战斗。这种对于今生欢乐的接受，并不就是要我们放弃来世的希望。在我们事奉上帝的工作已经做好，我们已经疲倦，当我们在上帝里面的生长已经把今生给我们的机会统统利用过之后，我们就可以平安地躺下来，希望我们的生命在那贮有今生成果的新环境里必要享受更大的丰盈。但我们现在还在这里，我们的远象必在这里看见，必在这里实现。上帝之国的希望是把今生当作活动的舞台，它要我们把我们的宗教意志的全部力量用出来，勇敢地做现在的工作。

再者，信仰上帝之国并不是要我们把精力浪费在宗教的妆奁上，而是集中精力作救赎的真正工作。在过去，大部分宗教力量总是花费在无真实价值的工作上，如牺牲，不停的祷告，到麦加、耶路撒冷或罗马朝圣，和神圣的石头接吻，在圣河里沐浴，攀登神圣的阶梯，以及其它无数这类的事。这些事大不了对人与其伙伴之间实际的社会关系只有间接的意义。比较起来，基督教，至少较为纯粹的基督教，并没有花很多力量在这种“宗教”活动上，而且在宗教与道德之间建立很密切的关系，这是基督教很光荣的事。但那些注意来生的旧宗教，都在与日常生活无关的活

动上花很多精力。

然而上帝之国却不需要任何仪式或特别的活动。它只坚持：上帝为人类所安排好的社会关系，应该是在上帝旨意之下。它要求我们组织一个人类团体，以正义为根据，以爱为依归，以信托、互助、纯洁和善意将全人类团结在一起。像耶稣一样，它把爱上帝和人类当作宗教精力的唯一出路，借此把那精力集中起来，用以净化人类社会中的自然关系。

我们是一个浪费的国家。很久以来我们就在浪费森林和土壤。我们把城市里宝贵的肥料倾泻到河里和港口，沾污毒化了河水。由于不必要的死亡，我们浪费了国家最宝贵和成本最大的产品，即儿童的生命。母亲们生儿育女时所忍爱的痛苦白费了。由于工厂意外和肺病，我们浪费了宝贵的人力。但最可怕的浪费无过于把宗教力量浪费在化妆表演上。若使这个无法估计的力量从一开始就正当地用在人类社会的创造上，那么现在我们必有了天使那么高的资格。

再者，地上的上帝之国这观念能够促进我们的社会关系，因为它使平淡的工作亦具有宗教价值。一个注意灵魂升天的宗教，当然对于处理灵魂的各种职业，如牧师、教师、艺术家、母亲等，都估价很高；在这些职业中的人，如果信教，会觉得骄傲和欢乐，因为他们的日常工作含有高尚的目的。当他们作他们的日常工作时，他们觉得自己是在帮助人类的灵魂和事奉上帝。但“屠夫、面包师和制蜡烛者所作的是粗笨和物质方面的事，他们对于他们的职业并无神圣之感。一个人当然可以很诚实地烘一磅面包，借此证明他也是一个基督徒，但面包本身对于宗教目的却似乎并无贡献”。

另一方面，上帝之国所要处理的却不仅是人类不灭的灵魂，它还处理他们的身体、他们的营养、他们的家和他们的清洁，所以它使凡对这些为生活的基本需要而服务的人也成为上帝的真正

执事。难道他们不是在为公共福利服务吗？他们和那使五谷以及树木生长以满足每一生物需要的神奇力量合作，难道不是也显出了神迹吗？若是他们的工作做得很好，那么他们工作的本身就是他们对人类的主要贡献，就是他们对上帝的崇拜之一部分。无论何时，若是他们努力增加他们对人类的服务，那他们就是和上帝之国更近一步。反之，若使一个人的工作做得很坏，或是他把他所制造的货物作为暴敛的工具，那他就是犯了罪，不但对人犯了罪，而且对上帝犯了罪，因为他破坏了地上的上帝之国并使其倒退。如果上帝之国这个观念成为现代世界的工作信经，那么每个经营工商业的人就要遇到一个问题，那就是：他的营业就其所产的货品和所雇的人员而论总是促进或妨碍了上帝在地上的统治。除非我们的企业制度成为基督教互相服务律在制度上的表现，那么我们的整个企业制度就要一直为宗教所定罪。若是我们的企业家为了那个高尚的目的重新改组其企业，那他们就能够初次有一种崇高的事奉上帝之感，象牧师、教师或母亲现在所有的那样。但企业家们在宗教上现在是一个被剥夺了继承权的阶级。只有当他们帮助他们的教会或在营业之外作慈善事业时，他们才能觉得自己有高尚的宗教价值。上帝之国的信仰，一旦深入人的心智，就会使人不能不成为一个赎罪者，他主要的赎罪机会就是在他的工作中。

上帝之国的观念也要求我们在公共生活中发展一种基督化的伦理学。这是我们现在所没有的。我们过去的宗教是一个拯救个人的宗教，结果是它发展出了一种有效的私人道德，但对于社会生活它却没有一个拯救的理想。这种论断有事实为最后的证明，那就是在 19 世纪时教会容许庞大的经济剥削制度发展，破坏了人类的礼义、正直和人道之爱。对于这种制度的不道德性，教会在当时未能了解，结果是它的破坏成为全世界的耻辱，就是那良心最迟钝的人到最后也能察觉出来。注意来生的宗教，对于任何

危害灵魂的事却很敏感，因为拯救灵魂是它们的唯一目的。过去，罪恶的恶毒程度，要看它对犯罪者本人的灵魂发生了多大影响而定，并不是看它对社会发生了多大影响。一个教会中的人如果亵渎上帝之名，可能遭受申饬；但如果他罪恶地给他的雇工们以过低的工资，因此破坏了在他们里面的上帝的形象，却反而被放过了。在判断行为时，应该看该行为的结果是否有助于上帝在人间的统治，当基督徒知道用这一标准来判断人的行为时，我们就可以根据各种罪恶对社会破坏性的大小，将我们的罪恶重新加以分类，在这个时候，有些在目前认为是极可尊敬的行为就会受到更大的处罚。

多一个人深信这一宗教观念，在对破坏社会的恶势力发动普遍攻击时，就多一个可用的新兵。

每一项改革就会有更高的意义，更加明哲，若是我们能把这项改革和上帝治理的中心目的关联起来。

正如一只盛冷水的杯子，若为基督的缘故赐给人就变成了圣礼，同样，那伟大的宗教希望也能够使那微不足道的不自私的助人行为具有永久的意义和美。

若是该项改革被看作是上帝之国的一部分，那么使用诡计或卑劣手段以期实现改革的那种诱惑就会被遏止。我们应该明白，善的总和是不会增加的，若是我们所使用的手段使邪恶的总和也为之增加的话。

如果地上的上帝之国变成了宗教的中心，基督教就会重新采取那它在开始时所取的攻击态度。当它面对一个抱有敌意的世界，等待主的降临和他的国的建立时，它曾经显示过开拓者的精神。无论在什么地方，当它在外邦不得不为基督教的社会秩序建立根基时，它也曾显示过相同的精神。然而当它把现存的社会秩序视为当然，专心致志于拯救灵魂时，它就变成了一股保守的力量，决意去维持教会的伟大机构和保存那交托给教会的教义的宝

藏以及超自然的恩典。当我们接受上帝之国的信仰时，我们对于我们自己的社会秩序所抱的态度，应该和传教者对外邦的社会秩序所抱的态度一样。不要觉得自己负有为现存事物辩护的义务，而应该在宗教的推动力之下，对现存的状态作最深入的道德判断。在这种情形之下，他们的社会理想会那么广大和无畏，使其他一切改革家的方案相形之下只算是基督教方案的断片。这样，教会必转过来；整个基督教历史结构的重心必从过去移到将来。

当这种前进的态度成为普遍时，教会必同情一切提倡人道主义的人。宗教中冒险和尚武精神会被释放出来，因此年轻人的雄健精神也会用到这一方面来。因为年轻人对于缺乏丈夫气和忠厚老实的圣徒总不大愿意亲近，他们宁愿选作那勇敢的犯罪者而不愿选取那没有血气的基督徒。但幸而当有人敢于招呼他们作服事基督的决死队时，他们的反应非常迅速。上帝之国的观念能够激发战斗精神和那最优良的竞技气概。上帝之国实在是人类所曾参加的最伟大的战斗，所曾表演的最伟大的运动。我们总是众寡悬殊，正好像足球场上的一小队寂寞可怜的足球队员，看到整个观众冲下看台，进入球场，列队向你进攻。然而从你的灵魂深处，你知道你一定会赢得胜利，因为上帝站在你这边，他有非同寻常的坚持力量。所有曾经为上帝之国战斗过的人都知道，在这种战斗中有一种很奇怪的欢乐。为了自由和正义，一次好的战斗所给你的刺激，值得你一生记忆。当你眼看着众人波浪似地滚滚而来，你等待着被他们践踏时，你甚至会有一种严肃的幽默之感。

拯救社会的精神能在笃信宗教的人之中成为普遍的精神，这难道不是一桩很有价值的事吗？

赵真颂 译

[德] 朋霍费尔

作门徒与十字架^①

从此，他教训他们说：“人子必须受许多的苦，被长老、祭司长和文士弃绝，并且被杀，过三天复活。”耶稣明明地说这话，彼得就拉着他，劝他。耶稣转过来，看着门徒，就责备彼得说：“撒旦，退我后边去吧；因为你不体贴上帝的意思。”于是叫众人 and 门徒来，对他们说：“若有人要跟从我，就当舍己，背起他的十字架来跟从我。因为凡要救自己生命的，必丧掉生命；凡为我和福音丧掉生命的，必救了生命。人就是赚得全世界，赔上自己的生命，有什么益处呢？人还能拿什么换生命呢？凡在这淫乱罪恶的世代，把我和我的道当作可耻的，人子在他父的荣耀里，同圣天使降临的时候，也要把那人当作可耻的。”（可 8，31-38）。

在这段经文里，耶稣叫人跟从的宣召，与他预言受苦的事密切相关。耶稣基督必须受苦和遭受弃绝。这种“必须”存在于上帝的应许中——经上的话必须应验。在这里，受苦与遭弃绝是有所分别的。假如耶稣只是受苦，他仍能被人称赞为弥赛亚。全世界的同情与仰慕都可能集中于他的受苦上。这件事可能被认为是悲剧，但却有其本身真正的价值、荣耀和尊贵。可是在受苦中，耶

① 选自 D. Bonhoeffer: *Following Christ* (《追随基督》)，道声出版社1965年版，第38-44页。

朋霍费尔 (Dietrich Bonhoeffer, 1906-1945)，现代最著名的德国神学家之一，曾任教巴塞罗那、纽约、柏林和伦敦等大学，对世俗神学的影响很大。

耶稣是遭人弃绝的弥赛亚。他遭人弃绝，使他的受苦失去了荣耀的光辉。这乃是一种没有荣耀的受苦。受苦与遭弃绝可以总括耶稣的整个十字架的意义。在十字架上死亡就是遭人藐视和弃绝的意思。受苦与遭弃绝是上帝必然要加到耶稣身上的，所以任何拦阻这件事的尝试，都是出于魔鬼的工作，这尤以门徒的拦阻为然；因为事实上这样做不过是要阻止基督之为基督而已。事实上，彼得——教会的磐石——在承认耶稣为弥赛亚及被委为门徒之首以后，立刻就犯了那种罪。这表明甚至在教会的最早期间，受苦弥赛亚的观念已是教会的绊脚石了。那样的弥赛亚不是教会所盼望的主，而且教会之为基督的教会，并不希望受苦的律法加在其主人的身上。彼得的抗议显露出他自己不愿意受苦，这表示撒但已经进入教会中，并试图从主的十字架上将这个道理剥除。

因此，耶稣必须说得绝对清楚，这种受苦的“必须”，同样要临到门徒的身上，正如在他自己身上所发生的一样。因为基督之为基督，乃在于他的受苦和遭弃绝，所以门徒之为门徒，也是在于他们分担主的受苦、遭弃绝和钉十字架。作门徒的意思就是归附耶稣这个人，并因此顺服基督的律法，即十字架的律法。

但令人惊奇的是，当耶稣向门徒透露这种不可避免的真理时，他再次给他们自由，使他们可以跟从他或弃绝他。他说：“若有人要跟从我。”因为即令在门徒之中，这也不是理所当然的事。没有人会被勉强，甚至他没有期望哪一个人必须要求。他宁愿说：“若有人”为了跟从他而准备拒绝任何拦阻的事。再次，个人有权自己决定一切。门徒在作门徒的路上走到中途之时，他们又到了另一个十字路口。他们得再次为自己作自由的选择，他们可以不必作什么，也没有人会强迫他们作什么。目前的这个要求是非常重要的，所以他们在聆听作门徒的规矩前，必须要有自由为自己作决定。

“若有人要跟从我，就当舍己。”门徒必须对自己说出彼得不

认基督时所说的话：“我不认得这个人。”舍己绝不仅是一连串折磨自己或禁欲主义的孤立动作。舍己不是自杀，因为即使在舍己中也含有自我意志的成份。不认自己就是只注意基督，不再注意自己，只看走在前面的他，不再看那条我们认为是太难走的路。再次，舍己所能说的，只是：“他领路，紧紧的跟着他。”

“……背起他的十字架。”耶稣先说要舍己，然后说这句话，可见他关心我们，为我们铺平了道路。因为只有我们完全忘记自己，然后才能为他的缘故背十字架。如果到了最后我们只知道他，如果我们已经忘记自己的十字架的痛苦，我们就真是只仰望他了，如果耶稣不会如此慈爱地使我们对这句话有了准备，我们就会发觉十字架是我们背不起的。然而由于他使我们有了准备，就使我们对于这么困难的一句话，也能当作是恩典的话语来接受。这句话给我们带来了作门徒的快乐，也使我们在作门徒中有力量坚持下去。

背负十字架并不是悲剧；这种受苦是完全忠于耶稣基督的结果。我们之所以要受苦，不是偶然的，乃是必然的。这种苦不是与这有涯的生命分不开，这种苦乃特别是基督徒生活的要素。这不单单是受苦，乃是受苦与遭人弃绝；这不是为了我们自己的缘故或确信遭人弃绝，乃是为了基督的缘故。如果基督教对于作门徒已经不认真，如果我们已经将福音降低为情绪上的高雅气质，不作重价的要求，又分不出自然生活与基督徒生活的区别，那么，我们就不能不视十字架为日常的悲剧，是生命中的坎坷了。若是那样，我们就忘记了十字架的意思就是遭人弃绝、羞耻和受苦。诗篇的作者常常哀惜他受人轻蔑，被人弃绝，那就是十字架之苦的主要特色。然而这种观念已经不再为基督教所了解，因为基督教已经再看不出平常人的生活，是与献身给基督的生活不同的。十字架是分担基督所受的苦至最后及最完全的地步。因此，唯有人完全献身作门徒，才能体验十字架的意义。十字架从开始

就在那里了，他只需拿起来；他不必走到外面去寻找十字架，不必故意追求痛苦。耶稣说，每个基督徒都有他自己的十字架等待着，这是上帝预先指定及委派给他的。每个人必须忍受他所当得的苦与弃绝。但每个人所当得的份都不同：有的上帝认为配得最高形式的苦，于是赐给他们殉道的恩典，有的所受的试探，绝不会超过他们所能担当的。然而在每一种情形中，都是这完全相同的十字架。

十字架要放在每一个基督徒的身上。每个人所必须受的苦，基督始终宜召他撇下这世界的一切。人与基督相遇的结果，就是旧人逐渐死去。当我们从事于作门徒时，我们降服在基督里，与他的死相结合——我们放弃自己的生命进入死中。既然这件事发生在我们与基督交往的开端，所以我们绝不能说，十字架对于一种本来是敬虔与快乐的生活，是可怕的结局。当基督呼唤一个人时，他是叫他来死。这种死可能像最初的门徒一样，要离开家庭与工作来跟从他，也可能像路德之死一样，必须要离开修道院跑到世界上来。但每一次都是同样的死——死在耶稣基督里，在他的宜召下治死旧人。耶稣宜召青年财主是叫他来死，因为唯有对自己的意志死去的人，才能跟从基督。事实上，耶稣的任何命令都是叫我们来死，埋葬我们的一切邪情私欲。但我们不想死，因此耶稣基督和他的宜召就必须同时是我们的死和生了。作门徒的宜召，及奉耶稣基督的名受洗，同样是死和生的意思。基督徒接受基督的宜召而受洗，使人每日都必须要与罪和恶魔争战。每一天他都遭受到新的试探，又每一天他都必须重新为耶稣基督的缘故受苦。他在争战中所受到的伤痕，就是他参与主的十字架的活记号。然而还有另外一种苦与羞耻，是基督徒所不能免的。固然唯有基督所受的苦才能救人，但由于他已经忍受了和担当了全世界的罪，并与门徒分享了他的苦果，所以基督徒也必须忍受试探，必须担当别人的罪；他也必须担当他们的羞愧，并像代罪羔

羊般被赶出城门外。既然这样，若不是有他支持，担当了一切的罪，则他必然会在这重担下被压碎。但基督所受的苦加强了他的力量，使他藉着饶恕他人而胜过他们的罪。他担当了别人的重担——“你们各人的重担要互相担当，如此，就完全了基督的律法”（加，6，2）。因为基督担当我们的重担，所以我们也该担当同伴的重担。基督的律法就是背十字架，这是我们有责任要履行的。担当弟兄的重担不仅是担当他外表的遭遇，他天生的特点和恩赐，乃是担当他的罪。而担当那种罪的唯一方法，就是藉着我现在分享基督十字架的能力而对其宽恕。因此，跟从基督的宣召，永远就是叫我们分担宽恕别人的工作。宽恕是要像基督般的受苦，这是基督徒要承担的本分。

然而，基督徒怎样知道担负什么十字架呢？这用不着操心，因为一俟他开始跟从主和参与他的生命，他就会找到。

因此，受苦是真正门徒的表征。门徒不能超过其主。跟从基督就是这意思，即我们受苦是因为我们必须受苦。这说明了为什么路德将受苦算在真教会的记号中，且在草拟奥斯堡信条之前，其中一项备忘录亦同样描述教会为那些“因福音而受逼害及殉道”者的团契。如果我们不背起十字架，接受别人所加给我们的苦难和弃绝，我们就丧失我们与基督的交往，并已经停止跟从他了。但如果因服事他而失去生命，并背起我们的十字架，则我们会在与基督十字架的交往中，再得我们的生命。与作门徒相反的，就是对基督和他的十字架以及一切因十字架带来的冒犯感到羞耻。

作门徒意即对受苦的基督尽忠，因此基督徒之被召来受苦，一点也不怪奇。事实上，这是一种喜乐，是他的恩典的记号。早期基督徒殉道士的史迹，充分证明基督如何荣耀他自己的人，使得他们在死亡的痛苦中，深信他的临危不移。在他们为他而受到最残酷的苦刑中，他们分享了最美的喜悦以及与他交流的幸福，所以背负十字架，实在是胜过受苦的唯一方法。这对于一切跟从

基督的人都是真的，因为对于他就是如此。

“他就稍往前走，俯伏在地，祷告说：‘我父啊，尚若可行，求你叫这杯离开我；然而不要照我的意思，只要照你的意思’……第二次又去祷告说：‘我父啊，这杯若不能离开我，必要我喝，就愿你的旨意成全。’”（太，26：39，42）

耶稣求父将这杯挪开，父听了他的祷告；因为这苦杯诚然要离开他——只是他要喝下去。那是他在客西马尼园中，第二次跪下所得到的保证，即他接受这苦杯，痛苦就真的离开他了。那是通达胜利的唯一道路。十字架使他战胜了苦难。

受苦意即与上帝分离。所以那些与他有交往的人，不能真正是受苦。耶稣也曾明显地重申旧约的这种教义。因此，他就亲自担当了全世界的苦难，并藉之战胜了苦难。他背负了世人与上帝分离的整个重担，并由于喝下了这杯而使之离开他。他要战胜世界的苦难，所以他必须喝干这苦杯。因此受苦固然是与上帝分离的意思，但由于基督分担了世界的苦难，已经藉着受苦而战胜了苦难，这也成了与上帝交往的方法。

为了要使苦难离去，就必须将之担负起来。因此若不是世界因担负这整个重担而倾倒，就是这重担要落在基督的身上而被克服。所以他是代替世界受苦。只有他所受的苦才能救人。但教会知道世界现在仍然找寻背负其苦难的人，因此，当教会跟从基督的时候，受苦也就成了教会的命运，教会背负苦难，基督就将之背负起来了。而当教会在十字架底下跟从他，也就在上帝的面前作了世界的代表。

因为上帝是担负重担的上帝。上帝的儿子披上我们的肉体，他背负十字架，他担当我们的罪，他因此而使我们得到救赎。同

样，跟从他的人也要担负重担，这正是作基督徒的意思。由于基督藉着忍受苦难而保持与父的交往，所以他的跟从者也要藉忍受苦难而保持与基督的交往。我们当然能够摆脱那放在我们身上的重担，不过若是这样，我们就会发现我们所担负的担子变得更加的沉重——因为那是自我选择的轭，那个轭就是我自己。然而耶稣吁请所有担重担的人丢下他们自己的轭，而背负他的轭——因为他的轭是容易的，他的担子轻，基督的轭和担子就是他的十字架。在十字架旗帜下进行并非可怜与绝望，乃是灵魂的平安与苏醒，这是最高的喜悦。若是那样，我们就不必在自定的律法与重担下行走了，而是行在他的轭下，他知道我们，并且和我们一起在轭下行走。在他的轭下，我们确实知道他靠近我们，和我们有交往。当他举起十字架的时候，门徒找到的就是他。

“作门徒不限于你所能了解的——这必须超越一切的了解。你若投身于你所不了解的深水里，我就能帮助你了解，正如我自己一样。困惑是真正的了解。不知所云是真知识。我的了解超越你的了解。因此亚伯拉罕离开父亲，不知道要往哪里去。他信靠我的知识，不介意他自己的知识，所以就走上了正路，到达了路程的终点。看哪！这就是十字架的道路。你自己不能找到，所以你必须当自己是瞎的，让我来带领你。所以指示你当行的路的，不是你自己，不是其他人，其他受造之物，乃是我用我的话和灵教导你。这不是你选择的工作，不是你所想出来的苦，这条路乃是完全与你所选择所想像的相反——那是你必须走的路。我为此而宣召你，并使你在其中作我的门徒。如果你那样做，悦服的时候就到了，你的主也来了”。

邓肇明 古东人 译

第三编

关于基督宗教的信仰



[丹麦] 克尔凯戈尔

宗教的激情^①

I 拯救者之诞生

今天，一位拯救者在你们心中诞生——然而，当他来到这个世界之时，世界仍然是漫漫黑夜。

黑夜不得不延续下去，——白日就包孕在这黑夜之中，拯救者恰好在此时诞生，这是一幅永恒的图景。

今天——：这就是一帧永恒的时间表。所以，上帝说“今日”，一如“本年印”的附时间表的书出版。对于千百万人中的每一个别人来说，这是一代又一代重复的现象。在每一个人那里，基督确实出现了，而每一次出现也就是：今天，一位拯救者在你心中诞生。

II 内心性与直接的上帝关系

……只有当单个的人切实返回到自己的内心，也就是说，只

① 选自 Kierkegaard: Die Leidenschaft des Religioesen (《宗教的激情》), Aus dem daenischen uebersetzt von H Kuepper, mit einer Einleitung von L.Richter, Philipp Reclam Jun, Stuttgart, 1981. 小标题为德文版原有, 小节号为本编者拟。

克尔凯戈尔 (Soren Kierkegaard 1813-1855), 丹麦哲学家, 基督教思想家, 存在哲学奠基人。

有在自我活动的内心性中，单个的人才会留心到上帝，才有能力看见上帝。这种与上帝的直接关系恰好就是多神教(Heidentum)。这意味着，只有当断裂出现了，才能谈论真实的上帝关系。然而，断裂恰好就是内心性的最初行动，它趋于真理即是内心性这一规定。

III 上帝关系是人的尺度

一个人的伟大只有通过他内心与上帝的关系的强烈程度来衡量。

IV 人的生活与上帝

一个人要想让自己的生活有意思，而不是像动物那样，压根儿就不曾仰望过什么，一个人要想使自己的生活在充实，而不是把自己交付给存若浮云一般的东西，不是急不可待地使自己为过眼烟云的印象所惑，也就是说，既不使自己的生活动百无聊赖，又不无谓奔忙，那么，就非得要有某种更高的东西存在，通过它人们得以走向高处。这种更高的东西完全不必强求一致；不过，要是这更高的东西真正能在每时每刻都把人引向高处，它本身就不能随意变换，反复无常；毋宁说，倒是它才得以使每一无常富有光彩，它非得是神圣明澈的，一如一位死者的明澈的生命。

V 论祈祷

祈祷是最为天真的行为。人们会以为，它简直就像扣衣服纽扣那样轻松，而且，要是世途坦荡，人们很可能就会马上转向世界历史性的东西。然而，祈祷谈何容易！就精神方面来看，我必

得使祈祷具有一个极为清晰的关于上帝、关于我自身、关于我的境况的表象；而且我必得知道境遇的辩证法，它是祈祷的辩证法，据此，我才不会用另一种东西来置换上帝，因为那样一来就不是祈祷上帝了；不仅如此，我也不能把我本身置换掉，否则，我根本就不祈祷了。从祈祷者的行为来看，我必得在上帝面前保护这种区别和关系。

你们看，明智一点的夫妇都承认，为了使相互之间不致于生疏，就少不了天长日久的日日厮磨。认识上帝比这要难好几倍；因为，上帝绝对不像妇人一类那样浅薄空泛。我可以问妇人，你是否还喜欢我。但在我与上帝的关系中，假若我感到自己的行为是善的，也没有以一种对无限性不信任的态度来看顾我自己，于是就产生一个印象，好像上帝对我很满意；但实际上，上帝并不是外表性的东西，它就是无限性本身：上帝决不外显，我做了不好的事，它也不会出来责骂我，因为它就是无限性本身；它决不会说叱责人的话。不过，上帝的愤怒相当可怕——无论如何，对我来说，上帝根本就不在这里，尽管我祈祷。

另一方面，祈祷是行动。哦，路德在这方面很有经验。他曾说，在他整个一生中，他竟连一次也没有在内心中祈祷过，所以，也从来没有这种或那种思想在祈祷时打扰过他。看来，人们几乎又会重新相信，祈祷像哈姆莱特的表演一样难，何况他是一位伟大的演员；尽管他把自己的全部精力和整个生命都耗在这不懈的探求上去，他仍然仅只有那么一次可以算得上凑合着演好了。

然而，祈祷不正是如此艰难而又充满意义么？

VI 永恒

人靠什么方式获得永恒，绝非无关紧要，因为，永恒不是一

种随便通过什么方式都能获得的东西；不，永恒从来就不是某种什么，而是方式和方法（die Art und Weise），即得到那某种什么的方式和方法。要获得永恒，仅能通过唯一的一种方式，因为只是在此方式中，永恒才与其它一切东西区别开来，也正因为如此，永恒才只能靠这唯一的一种方式获得。只有靠唯一的一种方式去获得的，就是永恒，——只有靠这唯一的一种方式，靠这艰难的让人操心以持的永恒性的方式。对此，基督是这样说的：“那条路很窄，通向生命的门不宽，找到门的人也只有极少数”。

VII 人的宗教关怀

任何冥思都使人超逾当下现在，趋于玄远，促使他去把握永恒的东西，由此，他才确实知道自己与世界具有一种切实的关系。不过，这种关系并非是一种关于这个世界的单纯的知识（Wissen），也不是关于作为这个世界之一部分的自我本身的知识，因为人自己在这种知识中对世界完全是无所谓，不仅如此，这个世界就它自己那一方面来说，对关于它自己的知识同样是无所谓的。只有当关怀的问题在人的心灵中萌生之后，内在之人才在这种关怀中显现自己。所谓的关怀乃是指，世界对于人必须有意义，人对于世界也必须有意义，在人的内心，使人自己能倾听这个世界的那种东西对人来说必须有意义，从而，人对于世界才必得有意义。这种关怀（Bekümmernis）绝不能靠某种精细的或包罗万象的知识来满足，不，它渴求的是另一类型的知识。这种知识一刻也不与单纯的知识沾边，而且，在具有知识的那一瞬间，它就已经转化为行动了。所以，在此根本谈不上什么知识的占有。此外，这种关怀还要求阐明和确证，当然它们完全是属于另一类型的了。要是某人能以这种知识（Wissen）知道一切，同时，他又对这种知识与他自己的关系一无所知，他也许就

会尽自己的努力去弄清楚他的知识与对象的关系，亦即要求一个确证。不过，他也许并不能领会到，对他自己来讲，这整个另一番确证是必需的；那样的话，在他的灵魂中，这种关怀就根本还没有涌出。一旦这种关怀充溢心间，他的知识马上便显得无法安慰人。因为，一个人在这种知识中把自己全抹去（在自己面前消失），不仅如此，这种知识得以成立的任何阐明都是模棱两可的：一会儿这样说，一会儿那样讲，它只能意味相互抵牾的东西，正如所有这一类型的证明一样，只要它作出，就把人置于欺骗和谜之中，只能给人带来畏惧。

况且，一个占有这种知识的人何以才能确知，幸福就是上帝的宠爱，以致他敢于领受这方面的欢乐，以宁静的内心领承它呢？他怎么敢肯定，幸福决不会是苍天的愤怒——它只是在人面前掩盖堕落的深渊，使得人对自己的陨落更为骇怕呢？一个人究竟该如何用这种知识去弄清楚，幸福到底是来自苍天的惩罚，而人会被它击得粉碎呢，抑或是上帝之爱的体现，上帝在考验中爱人，促使人在追寻的过程中欢乐地、充满信任地思考爱？一个人该如何靠这种知识去认识到，他在这个世界中是否被置得越高，就越会得到更多的信赖，因为他心中的上帝爱它所挑选出来的造物？或者，这根本就是无稽之谈，因为他应该在人那里获得的是众所周知的威望，除此之外就应该是警告的惊吓？也就是说，他的知识兴许能使他确实知悉，他会万事如意，一切顺心，事事都按他的意愿发生，一切都如他所预示的实现；不仅如此，他的知识还得能向他指明那给他造成不幸的一切，欺骗他的一切，以及即将降临到他头上来的每一件令人毛骨悚然的灾难；不仅如此，他的知识还得能使他确信，他越高高在上，就越无人可以信赖，——不过，这种知识不会使他懂得再多了。因为，这种明晰是模棱两可的，这种知识无法安慰人。

只有在宗教性的关怀中，内在之人才显现出来，他要求一种

明晰，一种确证。这种确证乃是要向内在之人启明上帝的存在，并由此向内在之人澄清万事万物的意义以及内在之人自身的意义。因为，上帝以他那永恒的智慧把一切维系起来，并委派一个人作为造物主 (als Herrn der Schopfung)，充当上帝的仆人，上帝亲自向他说明，要他成为上帝的同工；上帝给他每一谕示都会增强他的作为内在之人的决心。在这种关怀中，内在之人就开始彰显自身，他并不是要关怀整个世界，他关怀的仅只是上帝和他自身，仅只是使他能充分领会上帝与他的关系的纯化，仅只是使他更为坚信自己与上帝的关系的确证。内在之人一刻也不间断这种关怀，因为，他觅到的这种作为知识的东西，绝非是可有可无的知识。换句话说，某人要是以为这种事可以一劳永逸地了结，然后相安无事，那么，他心中的内在之人只会憔悴而死，只会再度远遁。然而，要是他确确实实在为此关怀操心自持，那么，内在之人就会显身而出，在上帝的关照下，使其一无所畏；因为，上帝非常忠实，他会确证其无所缺憾。不过，上帝是精神，因之他只能在精神中给出确证，也就是说，只在内在之人中确证自己。关于上帝的任何外在的证明——要是有人竟然能这么说的话——只会与欺骗别无二致。

VIII 论爱的源头

爱从何处涌生？爱从哪里奔涌而来，爱之源泉在哪里？爱在哪里滋润，又从何处得到回报？

的确，爱之涌生地秘而不宣，深深埋藏于内心；它是人的内在中最为隐秘的处所。爱之生命就从这里涌出；因为“生命即是从心灵涌出”。你当然看不到爱所涌生的处所。不管你沉浸有多深，结果仍然是：爱之本源深藏不露，绝不彰显，对你避而远之；哪怕你挪出全部力量沉浸到爱之本源中，爱的源头仍然有一

片地域始终秘而不宣，始终隐而不露；有如泉流的源头，不管你如何临近它，倾身泽畔，始终有一段源头你无法临近。爱就从这里涌生，尔后以各种方式润化滋育，可是，你绝对无法沉浸到爱之深藏着的润生过程中去。

上帝寓居于光亮，他本身即万丈光辉，世界因此而明亮朗显，然而，你绝对无法沉浸到光的朗照中去观照上帝（因为，当人转向光照时，光已转而照向黑暗）。同理，爱深深地珍藏着，寓居于隐匿之中，换句话说，爱至为内在地深藏起来，爱泉之涌流总以她那温醉人的涓涓絮语慰人倾近，甚至恳请人们循径而上，沉静追寻，去寻访爱的源头，揭开爱的奥秘。阳光广被人寰，从而世界显现为明媚，然而，值得告诫的是，当人们想扭转身去，好奇冒失地要揭开光的朗照源头之谜时，已是盲目地胆大妄为；在人们眼里，信仰总显得那么和善，简直是人生迷途中的

之爱不可思议地本源于上帝之爱。宁静的湖泽邀你凝目静观，但昏暗的倒影使你无从透视；同样，上帝之爱中的爱之不可思议的本源也使你无从目睹。要是你执意窥视爱之本源，倒影就会蒙骗你，仿佛它就是本源，而实际上恰是它掩盖了更深的本源。

IX 信仰与爱

只有一种确信，即伦理—宗教性（das Ethisch-Religiöse）的确信。这即是说，相信——你应该相信。要是有人问我，有了信仰，我是否就会被幸运之星恒照，那么我会回答他：绝不，但尽管如此我相信，尽管如此我仍然具有一种不可言说的神圣的确信：一切都是好的，上帝即爱。或者，整个世界都变得荒诞疯狂，这是我的罪，尽管如此，上帝即爱；或者，整个世界将会变得美好，而且将显明，恶亦曾有其意义，然而，即便如此，上帝即爱。

X 畏惧和颤栗

畏惧和颤栗并非是基督教意义上的首要的推动力量；基督教意义上的首要的推动力量只是爱。畏惧和颤栗不过是生命旅程中的不安——畏惧和颤栗就是基督教生活之操心和忧怀。

XI 上帝和世界

这个世界没有上帝就能立足，那简直不可能，要是上帝会遗忘这世界，它顷刻之间就会崩塌。

XII 论宗教的预感

预感是尘世生命对更高处的怀念，是尘世生命中对观照（Anschauung）的怀念，人只有在天堂般的生命中才会具有这种观照。

XIII 上帝即主体

正因为上帝对人来说绝非客体，所以，上帝即主体，——也正因为如此，反过来亦无条件地证明了这一点：一个人否认上帝，这对上帝来说丝毫无损，相反，否认者自己惨遭失败，一个人嘲弄上帝，这等于是他嘲弄自己。

一个人越纯洁完美，他也就在与他人的关系中越倾近他心中绝非客体的那一位。当然，这里总是存在着一种无限的质的差别。

XIV 在上帝之中才有安息

训练有素的射手在他尚无目标时，从弓弦上引发的急速飞驰的箭得不到停息；同样，人是由上帝按他的意图创造的，只有在上帝之中，他才会找到安息。

XV 死亡时刻中的基督

在死亡时刻，一位真正的基督徒会感到一片漆黑，之所以发生这种情形，乃是因为至福的阳光过强地照耀着他的双眼。

XVI 跟随的真正本质

真正的跟随并非是通过告诫说“你应该跟随基督”来引导的，而是传布基督为我所做的一切。倘若一个人确实深切而又真实地领会和感受到这一切，即领会和感受到基督为他所做的无穷多的事，那么，跟随基督就已经从他身上出发了。

XVII 基督教与民族性

基督否弃了民族性，他根本不愿与民族性有丝毫瓜葛，从基督的惨死来看，这一点早已是明摆着的。可是，如今正统教派竟然谈起真正的民族：于是，人们大谈基督教国家和基督教诸民族的理论。倘若一个民族声称，它有资格以民族的身份成为基督徒，而这也许就会使自己成为上帝的选民，那么，这恰恰表明，这一民族已然走向毁灭。基督教与民族性毫不相干，这是一个永恒的警言。

XVIII 为穷人宣告的福音

当基督说：“我为穷人宣告福音”，这绝非是基督的一句历史性的申言，——绝对不是，我得强调这句话的词序，“福音”是为穷人宣告的，重点落在“福音”之上：福音是为穷人的。

在此，不能把“穷人”仅理解为贫穷的人，而应理解为一切受苦受难的人，一切不幸的人，一切惨遭痛苦折磨的人，理解为一切受歧视、畸形残废、软弱无力的人，理解为一切麻疯病患者、一切被魔鬼纠缠的人。

福音是为这些人宣告的，即是说，福音是这些人的福音。

福音是这些人的幸福消息。

什么样的幸福消息？它当然不是诸如此类的消息：“这里有钱，这里能有健康，在这里可以得到巨大的赔偿，等等”，——不是，绝对不是——：否则，那就不是基督教了。

恰恰相反，——福音是穷人的幸福消息，这意味着，福音是上帝关系的核心标志，意味着人在这个世界上就是不幸的，意味着即便是人的同情也遗弃不幸之人，意味着这个世界的生命享乐甚至会残酷无情地把不幸变成罪过；整个世界还残酷无情地自己与自己分裂，因为它把自己的罪过加在穷人头上，然而，这恰恰就是穷人的福音。

XIX 论罪的宽恕

当一个人对上帝的感恩使之不再记起罪，而是记起他的罪已得到宽恕，以致他的过去不再是对他所犯下的种种罪过的回忆，而是对他的罪过已得到宽恕的回忆，这个人就被赦罪了。

XX 基督即拯救者和审判者

基督既是我们的拯救者，又是我们的审判者，这一点恰是基督教中最深刻的东西。我们的拯救者和我们都会面对的审判的审判者，不是两个人；绝对不是——拯救者和审判者都是同一个人：基督。

XXI 沉默和与上帝的父子关系

爱神离开灵魂时对灵魂说：“你应该成为一位孩子的母亲。如果你沉默，孩子就会成为诸神的儿童；但要是你泄露秘密，孩子

就会成为一个人。”

每一位善于沉默的人，都会成为上帝的儿童；因为，在沉默中，才会沉思自己神性的原籍。而谁要是谈论，就成了人。

多善于沉默些吧！多领会沉默究竟会说明什么吧！

刘小枫 译

[俄] 舍斯托夫

恐惧和虚无^①

世界和宁静处于纯真状态中，与此同时还有另外某种东西……然而，这究竟是什么？是**虚无**。虚无具有什么作用？它激起了恐惧。

——克尔凯戈尔

与罪孽相对立的概念不是美德，而是信仰。信仰是对上帝的信仰，对于上帝一切都是可能的，对于上帝没有不可能。然而，人类的理性终究不会同意允许一切都是可能的；对于理性来说，这意味着把毫无限制的为所欲为作为宇宙的基础。假如我们赞同克尔凯戈尔的话，对于上帝一切都是可能的，事情也会毫无改变，因为这就是承认，上帝丝毫不会顾及我们的理性，也丝毫不会顾及我们的道德。难道能在未弄清上帝是理性和道德的生物之前，就把自己的命运托付给上帝吗？万一上帝是丧失理智的呢？万一上帝凶恶而又严厉？亚伯拉罕漫无目的地走着，他真是不学无术、蠢笨糊涂之人。亚伯拉罕对自己的儿子举起刀——他又是罪犯和凶手。对于我们这是自明的，在此毋庸争辩。就连圣奥古

① 选自Лев Шестов: Киркегард и Экзистенциальная Философия (《克尔凯戈尔与存在哲学》)，第7章，Париж: Дом книги и современные замиски 1939.

舍斯托夫 (Лев Шестов 1866—1938)，基督教思想家、文学批评家、存在哲学重要代表之一，1920年以后侨居法国。

斯丁本人也写道，在信仰以前我应扪心自问：cui est credendum（为何信仰）。上帝创造了一切：但是理性和道德却不是受造的——它们是亘古长存的。

在这里，克尔凯戈尔再次遇到了罪的观念，这个观念已被多神教意识到，也在圣经中得到描述。他使我们相信，在苏格拉底的定义中，罪的观念没有“恶”的成份。但是，我们确切知道，这是不符合历史的。正是多神教使罪与恶紧密地联系在一起，甚至试图（在此我补充一下）把自己关于罪的观念强加给正在形成的基督教。在这一基础上才发生了著名的毕拉基教派^①的纠纷。用克尔凯戈尔的话来说，毕拉基教派认为，与罪孽对立的观念就是美德——因此他如此狂热地坚持说，人能凭自己的力量得到拯救，他又如此愤懑地反对那些从不想建立自己的功勋，而指望上帝恩赐的人。确实，毕拉基教派被判为有罪之人，然而就连首先给予毕拉基教派以应有的回击的圣奥古斯丁也从未能够（也没想过！）弃绝作为恶来规定的罪孽观。在神学思想史中，我们能发现在这种或那种托辞之下回归于毕拉基教派的不断尝试（当然是隐蔽着的）。人们总是寄希望于自己的力量，并且总是信赖自己的理性远甚于信赖上帝。当然，克尔凯戈尔竭力否认毕拉基学说，并总的来说观点不同于它，但他终究不能从自己的灵魂中连根拔除这样的信念：罪孽的开端是恶意和顽强，美德在我们的拯救事业中注定要起着某种作用，尽管不是决定性的作用。他不仅仅是不能，而且也不想——正如我们现在看到的，与其说不能，不如说不想要美德。但是同时他又领悟到，罪孽的多神教解释与

^① 毕拉基教派是公元5世纪时在罗马发生的一个基督教教派，他主张人的意志自由，可以自力赎罪，不必求援于教会而被宗教当局宣布为邪教。——译者注。

《圣经》解释之间的根本区别完全不在这里。

在自己的《恐惧的概念》一书中——这是最深刻、最能反映他的观点的著作之一——克尔凯戈尔已接近了《圣经》对人提出的最伟大之谜，即第一对人陷入罪孽的传说。他使出浑身解数，以便把《圣经》有关原罪的叙述和对信仰的解释与自己的个人体验融为一体，并且还摆脱了他在研究多神教和基督教哲学的著作之时吸收的现成思想。他写道：“思想寻求罪孽以何种方式来到尘世间的逻辑解释，这是愚钝蠢笨的，是只有可笑地致力于永远解释一切的人才会有愚蠢。”在下一页，他又说：“罪孽怎样来到尘世间，每一个人都应自己懂得这一点——假如他企求别人教会他，就是说，这里隐藏着某种误会……如果任何一门科学与自己的解释一起出现——它也只有搅混了一切。人们说得对，学者必须忘却自己本身；然而正因为如此罪孽才不是科学问题。”

但是，既然如此，克尔凯戈尔能给我们述说罪孽的什么呢？他的讲叙又取自哪里？是取自《圣经》吗？但是，没有他《圣经》也已是众人皆明的。并且我们很快就会看到：他拒绝从《圣经》里有关第一对人的堕落的故事中接受某种东西。他有某种信息来源：无怪乎，他告诉我们，每一个人自己都必须懂得罪孽是怎样来到尘世的。听听他的说法：“纯真就是一无所知。人在纯真中不是由精神所决定，而是取决于心灵与天然性的直接统一。人的精神还迷朦未醒。这种解释完全符合《圣经》，因为《圣经》不承认纯真的人具有区别善与恶的知识”。与此相反的情况则无须争辩：这种理解无论如何不会符合《圣经》，然而却与思辨哲学对圣经故事的解释极为相似。的确，按照《圣经》的说法，纯真的人也就是在堕落之前的人，根本没有知识，也不知道区别善与恶。但是《圣经》并没有暗示，人初出创世主之手时，其精神是在昏昏欲睡，更没有暗示区分善恶的知识和能力标志着人的精

神的觉醒。恰恰相反，有关陷入罪孽的神秘传说的全部意义正是在于区别善恶的知识和能力，也就是禁树之果带给人的东西，它并不是唤醒，而是使人的精神沉迷昏睡。蛇诱惑夏娃时，正是向她许诺，尝了这些禁果后，人就会觉醒并会像上帝一样。但是，根据《圣经》所说，蛇是一切谎言之父，并且只有古希腊文化教养的人即古代诺斯替教^①信徒崇信，后来几乎所有的哲学家都在按另一种方式思维，并且不会想到区别善恶的知识和能力不能唤醒昏昏欲睡的人，而使不眠的精神仍然沉睡不醒。为克尔凯戈尔所深恶痛绝的黑格尔坚定不移地重申，在人类陷入罪恶的历史里骗子不是蛇，而是上帝：蛇给第一对人启示了真理。看来如此热烈赞颂荒谬的克尔凯戈尔更不应该把精神的唤醒与知识紧密相联，他既然领悟到，信仰的骑士被迫摆脱伦理，就更不应该把区分善恶能力看成是精神优越性。但是，他不是平白无故地抱怨，他不能使信仰作最后的变动。就连在内心最紧张的时刻，在他以全部灵魂气愤若狂地奔向荒谬的时候，他也在看“知识”的脸色行事，要求荒谬行使监督职责，并询问道（当然，是询问理性，还可能问别人吗？）：cui est credendum（为何信仰？）。因此，他就这样舍己忘身地把自己的灵魂献给《圣经》——不客气地说，他没有理解《圣经》故事中蛇的作用，这就是说，几乎（或许并非几乎）照搬黑格尔的话：不是蛇欺骗人，而是上帝欺骗人！

但是，尽管克尔凯戈尔保留了用自己的理性监督《圣经》启示的东西的权力和可能，他还是全身心地感受到圣经的深奥真理，甚至以自己的这些解释间接地确证了它，就像通过承认不能

^① 诺斯替教公元1-3世纪产生的宗教学说，是基督教、犹太教、各种多神教以及希腊、罗马唯心主义哲学的结合体。——译者注。

使信仰变动来确证它一样；他也就不会离开丽琪娜^①。紧随上述引语他接着说：“世界和宁静处于那种状态（即纯真状态）中，与此同时还有另外某种东西：这不是惊惶失措，也不是斗争——要知道没有必要去斗争。然而这究竟是什么？是虚无。虚无具有什么样的作用？它激起了恐惧。纯真的伟大秘密就在于它同时又是恐惧。”

原罪，第一对人的堕落——作为面临虚无的恐惧结果，是克尔凯戈尔上述之书的基本思想。应该认为，这是他在其独特的精神历程里所体验到的最宝贵、最必需、最隐秘和最深刻的思想。但是，在上述所引的话里，他毕竟没有恰当地表达出来。他说：“纯真的伟大秘密就在于它同时又是恐惧。”假如他听到任何一个人说这种话，他大概也会感到震惊，并且回忆起他有关思辨哲学和由思辨哲学得出的客观真理的一切言论。“纯真同时又是恐惧。”是谁赋予我们如此显现纯真的伟大秘密的权利？《圣经》里没有，就像那里甚至都没有一点儿暗示：人在纯真中不是由理智所决定，而是取决于心灵。我再说一次，克尔凯戈尔可能是从诺斯替教那里得知这些的，诺斯替教从古希腊哲学家那里接受了认识论思想和价值哲学，与此相应，他们又把人的理智状态作为最高的状态同心灵对立起来。或许，他又是从受诺斯替教影响的现代思想家那里得知这些的。况且，我们未必会“知道”有关纯真状态的任何东西。克尔凯戈尔凭自己的个人经验研究陷入罪孽，但是他的罪人体验不可能有对人是否无辜，即没有犯罪的材料的任何判断。他更无权作出“纯真同时又是恐惧”的判断。顶多他有权说：“有过纯真，后来不知为什么，也不知从哪里突然出现了恐

^① 丽琪娜原为克尔凯戈尔的未婚妻，后来因某种原因，克尔凯戈尔与她分手，她嫁给施莱格。——译者注。

惧。”然而，克尔凯戈尔只是不敢提“我信仰”。但这是对“突然”的恐惧和对已经广为熟悉的虚无的恐惧吗？这种恐惧已毁灭了我们的始祖，但它本身却依然长存并千秋万代地继续遗传给我们这些亚当的遥远子孙？……

克尔凯戈尔坚持把第一对人的恐惧与总是由某种一定原因所引起的害怕、担心和其它相似的心灵状态相区别：正如他所说，这种恐惧是“自由的现实性亦即可能性之前的可能性。”换言之，亚当的恐惧是毫无根据的——但终究还是不可克服的。假若克尔凯戈尔没有去定义恐惧，即“自由的现实性”（我们立刻会看到，按照克尔凯戈尔的看法，人丧失了自由是堕落的最可怕的“结果”），亦即“可能性之前的可能性”，而是说得更具体一些，就是说，纯真之人的自由是毫无限制的，这也许会更好些。这完全符合早先他在附和《圣经》时对我们所说的话：对于上帝一切都是可能的，也与他后来讲述的有关恐惧的故事相吻合。把纯真的状态看成恐惧和精神睡眠都是不正确的。按照《圣经》的说法，精神睡眠和恐惧都是堕落之后才来的。显然，把蛇作为某种外在但又是积极的基础，就是因此而引入《圣经》故事的，蛇使第一对人恐惧，尽管是虚假的恐惧——对虚无的恐惧——但这是令人沮丧和不可克服的恐惧。这种恐惧使人的精神昏迷沉睡，使人的意志麻木不仁。克尔凯戈尔取消了蛇并声称不能把任何观念与之联结。我们的理性还不“懂得”蛇的作用，对此我不想争辩。但是要知道，克尔凯戈尔本人喋喋不休地对我们强调，无论如何要“理解”、“弄懂”、陷于罪恶意义的坚定愿望，只能证明了我们不希望去感受这一问题所蕴含的全部深奥和重要意义。这里“解释”不仅无济于事，而且还很碍事：我们已进入“荒谬”以及不断消长的“突然”所统治的“荒谬”领域。然而须知，任何“突然”、任何出乎意外都与“解释”处于不可调和的仇视之中，就犹如《圣经》的

fiat (命令) 对于普通的人类思维是 *dues ex machina* (机械降神) 一样, 思辨哲学正确地把它看成是自己覆没的开始。

我认为——但愿下面的叙述也会使我们相信: 每当克尔凯戈尔试图修改《圣经》(呜呼! 他三番五次地这样做), 他都是在背叛自己, 因此, 我们将会更多地了解他, 假如我们这样说: 纯真状态排除了恐惧, 因而它不知道有限的可能性。纯真之人生存在上帝面前, 而上帝就意味着一切都是可能的。诱惑人的蛇拥有的是虚无。这个虚无, 尽管它仅仅是虚无, 或者更确切地说, 因为它是虚无, 它使人类精神长眠不醒, 也使昏昏欲睡之人变成恐惧的猎物和祭品, 尽管恐惧没有任何原因或者根据。然而, 要知道虚无只是虚无。虚无怎么会变成了某物? 它在变成某物后又是如何得到了这种支配人类甚至一切存在的无限制的权力?

虚无观念早已为古代人所熟知。亚里士多德曾作出证明, 德谟克利特和留基波坚决主张虚无的存在, 他们说: “存在不比非存在更是存在”。普罗泰戈拉在其颇含深意的话里引出了同样的思想: “存在和不存在都存在”。确实, 留基波和德谟克利特把虚无与虚空, 某物与物质都混为一谈。但是, 古希腊哲学在这种或那

希腊文化者，深信必然性与神灵共享支配存在之权是最无法克服的自明性之一，也可以说，甚至是希腊思维的基本公设。至今为止，它们仍是如此。在近代哲学里，它表现在黑格尔的辩证法里，表现在他所说的“概念的自我运动”，也表现在谢林和斯宾诺莎的学说和原理中。谢林认为，在上帝身上，除了他本身之外，还有“其它的东西”，即他的本质。作为黑格尔和谢林的精神之父——斯宾诺莎，他在其著名定理中说：Deus ex solis suae naturae legibus et a nemine coactus agit（上帝只根据自己的自然法则行事，并不受任何人强迫）。

人类“自然的”思维渴求自明性，也就是说，达到这种知识，它就能看到什么存在，并且看到它不仅存在，而且根据必然性存在——只有这种思维，正如康德向我们解释的，才赋予我们真正的知识——自然的思维被迫去保护必然性理论，就像自己的最宝贵的奇珍异宝一样。无论理性如何赞美自由，它仍想，仍应该把自由限于必然性的框架中。这一必然性就是我们迫不得已说它存在的那种虚无，因为虽然任何地方也没有它并且也不能找到它，但是它却以神秘莫测的方式深入人类生活，摧残和扭曲生活，就像劫运、命运、天数、Fatum（天命），无处躲避它，并且也无法摆脱它。

克尔凯戈尔多次谈论古希腊意识中的天命作用和古代人面临天命所体验到的恐惧。当然，这一切都是对的，犹如天命对于《圣经》启示来说不存在是对的一样。启示之所以是启示，正是因为它与一切显明性背道而驰，并启示我们，对于上帝一切都是可能的，上帝除了万能，别无其它权利。当人们问耶稣，全部戒律中的第一条是什么，他回答道：“全部戒律中的第一条是：听听犹太人的说法，我们的天主上帝是唯一的天主”（Mapk

XII.29)。克尔凯戈尔凭什么假设纯真，即人直接面对天主的状态是以对虚无的恐惧为前提的，并以此使自己成为充斥人生的东西，而且他还无与伦比、感人肺腑地在自己的日记、著作中描述的恐惧的基础和潜能？我如此坚持这一问题，是由于克尔凯戈尔认为，在这一问题或者在对它的问答之中隐藏着存在哲学的 *articulus stantis et cadentis*（不灵活，便会失败）。约伯，亚伯拉罕以及任何先知和圣徒都从未想到纯真，正如克尔凯戈尔在与《圣经》完全吻合的话中正确地所说，它就是一无所知，同恐惧不可分离。这种想法只会产生于丧失纯真并获得“知识”的人类灵魂之中。我们刚才说过，苏格拉底和柏拉图以聪慧的视觉在看到上帝的权力的同时，也看到了必然性的权力，留基波和德谟克利特信心十足地赋予虚无以存在的谓语，巴门尼德只会斗争，但未必能从其灵魂中消除有关虚无存在权力的想法。只要我们信赖理性和由它带来的知识，虚无和必然性的权力就由自明性来保障，我们不能也不敢去征服这些自明性。克尔凯戈尔之所以走向约伯，走向亚伯拉罕，召唤荒谬并渴求信仰，是因为这样一来，他才能指望炸毁思辨思想藉以隐藏毁灭一切的虚无的不可接近的堡垒。当悖论和荒谬有机会实现自己的统治权力并且同自明性进行伟大的最后斗争时，它们就会疲惫不堪，被某种神秘莫测的力量弄得软弱无力。

方 珊译

[联邦德国] 拉纳尔

论今日信仰的可能性^①

我想就今日信仰的可能性问题谈谈自己的看法。

当人茫然不知所措，以为自己被抛入空洞而虚无的无底深渊中时，便信仰那无限而不可言说的奥秘——我们称之为上帝；便相信上帝作为我们的奥秘的无限的奥秘，正在绝对自我表达中无限地接近我们，而这奥秘的自我表达就在耶稣基督身上和他的慈爱之中；便相信那些合法团体，它们认识到，整个世界的福祉即在基督之中的赐福的上帝近旁，这些团体就是天主教会、使徒教会和罗马教会。就这种信仰的今日可能性而言，似乎有许多话可说。不过，我只能就其中一些问题发表看法。我一直有这样的顾虑，即我恰好没有谈到的，对个别听众来说，正好是对他的信仰的勇气而言至关紧要的东西。不过，我有着诚实地宣讲的良好意愿。冷静的诚实是一种责任，它与玩世不恭的酸味毫不相干。就良心而言，这酸味恰是心灵的危害，也是一种危险：即人们再也认识不到整个真理，真理只满足一个冷静而谦卑的心魂去证实。

我所要说的信仰，从词语的真实意义上看，是个人决定、灵魂转向的力量的信仰，而不是对市民阶层的习俗和社会条件的信仰。因此，对信仰具有什么样的未来前景的问题，只有通过人们

^① 选自K·Rahner: *Schriften zur Theologie*: Bd. V: *Neuere Schriften* (《神学文集》第5卷，新文集)，S. 11-23, Benziger Verlag, 1962。

拉纳尔 (Karl Rahner 1904-1984)，当代最著名的天主教神学家之一，当代先验神学代表，明斯特大学教义学、教义史及宗教哲学教授。

询问他今天在自己的存在中具有什么可能性来回答。这里所追问的未来，是从我们的孤独的决断中产生出来的，我们今天的此在必得对未来负责。但我想讲的一切，竟然也成了——一个客座讲演，这多少使我不知所措，因为我不想作学术报告，而是想把我认为重要的简单道理阐释清楚。因为，不管在哪里，博学都是第二位的，而谈论上帝就得结结巴巴，因此，如果大家察觉到我谈的并不像是学术报告的话，我希望大家能谅解。

当我们说并且想证实人应有信仰的勇气，那该从何处开始？如果人们不能全盘托出，就必须多少任意地选择和确定思考的出发点。

我是从发现自己作为一个信仰者、并没有任何理由强迫或促使自己不去信仰什么的地方开始研究的。我出生于天主教家庭，因此我生活在一个信仰的环境中并受过洗礼。我希望上帝将这一经由传统遗留下来的信仰转化为我自身的决定和本真的信仰，希望我的生存的中心是天主教的基督。的确，那最终的上帝的奥秘和我无法思议的深度，是我无法用言语表达的。我说：我，一个信仰者，暂时还没有找到能够促使我终止我之所以这样的理由。

我认为，人们肯定要有理由以一种方式转向，这种方式与人们依其行事的法则是相违的。因为，谁要是没有这样的理由而转向，他就会并非暂时地安于自己存在的因袭的处境中，安于自己的精神人品的一时形成，这样，他就是陷入虚空境界的人，其内心只能是更多的崩溃。以前给定的东西，必须被证实确为重新接受的东西的反面，必须证实，抛弃的东西确为人们不愿抛弃而要保存下来的东西的反面。人只能从已生活过、驻足过的根基、以存在的原初信赖馈赠的开端为出发点去生活和成长。如果传统将高贵和神圣赠给了某人，如果传统敞开了无限的远景，如果传统带着一个绝对的永恒的呼唤与某人相遇，那么，仅仅把传统作为不加反省的经验来对待，不带一点反感和怀疑去简单地继承，这

并不意味着这一传统的根据言之成理和经得起反省，并不意味着这一传统的理由在批判的良心和询问的理性面前就真实可靠。但是，对我来说，在信仰所遭到的种种反驳中——我相信自己确曾体验过这些反驳，它有一样东西一直清晰明白，它紧紧地攫住了我，这就是我确信：继承和传承的东西并不能简单地被日常生活、精神迟钝和沉闷冥暗的怀疑论的空泛消磨掉，而是被精神的强者带进更广阔的自由空间和呼唤者的炫目光环中。继承下来的信仰确实一直是已受到质疑和正在遭到反驳的信仰。不过，有人经常这样去体验信仰，这些人问我：“你也想追随信仰吗？”对此，人们只能说：“先生，我应该追随什么样的信仰呢？”如果相反的东西得到证实的话，那么，我似乎就应该放弃强大而美好的信仰。也就是说，只相信到获得相反的证据为止。可是，在我看来，这种证据并不是由任何人也不是由我生活的经验所能提供给我的。我体会到：这种证据必得深入广泛地加以把握。当然，在精神和生活中存在着无数的困难和苦涩。但有一点是清楚的，即应严肃考虑作为反对我信仰的理由的困难，这一困难必须与其所想强迫和改变的尊严、彻底性相适应。在个别科学领域，如宗教史、圣经批评、早期基督教史中存在着许多理性难以逾越的困难，对此我没有直接的、各方面都很圆融的答案。但是，这些困难与人的存在的重要性相比较是部分的和毫无分量的。相对于这些困难，人们仿佛能够从困难中就最终的人的存在问题作出决断，人们似乎允许以这些困难去确定全部不可言说的深邃的生活。我的信仰并不取决于是否已经找到《创世记》第一章注经学的和教会的正确解释，也不关涉圣经委员会的决定或神性的智慧机构的决定是否是最最终的结论。这种论据在开始就从未在考虑之列。当然，还有其它一些更深层次的反驳。然而，当人们诚实而谦恭地对待这些反驳时，它们刚好产生出了真正的基督教。反驳与心灵、与人的存在最内在的中心相撞，并危及心灵与人的存在，于是，反驳

就将心灵和人的存在置于人的终极问题上。正由于如此，反驳才可能是基督式的人的存在真正分娩的阵痛。人的存在的论证本身就使人孤独，使人犹如置身于虚空之中，犹如被无边的困难攫住，自己的自由已移交他人之手而自身难保，如同被无边的大海和漫漫长夜所包围，时常处于如临深渊、如履薄冰的状况，因不可把握的可能性引起的痛苦而瑟瑟发抖；于是，又常常重新依附于单纯的生理因素、愚蠢的社会因素和人加以拒斥的传统因素。人感受死亡已在其生命中蔓生，而死亡却是人从自身根本无法超越的界限，于是，人的存在的观念呈现出倦容，从而失去青春的光泽，人在生命和科学（尤其是科学的一年一度的集市上）已厌倦聪明的饶舌感。反对基督教真实理由是对生命的体验和对黑暗的亲身经验。我一再察觉到：在科学家们反对作为终极力量和先验的前决定的基督教之专门论据的背后（科学的思考正是从这先验的前决定那里获得活力），总是摆着人的存在的终极体验，这种人的存在的终极体验使得精神和灵魂晦暗、厌倦和绝望。这种体验不管自己本身会是多么重要，不管它们如何必须得到严肃对待和衡量，它们都得在科学和科学家的思考中寻求将自己客观化，使自己被表达出来。但是，正是这种体验同时也是信仰基督教的理由。究竟基督教说了些什么？基督教宣告了什么？尽管基督教有着复杂的教义和道德，但它却阐明最简单、最一般的道理，而作为这些简单道理的表达，就出现了基督教诸教义。那么，基督教究竟要阐明什么呢？要阐明的只是：奥秘永远是奥秘，这一奥秘就被称为无限的、不可思议、不可言说的上帝。这一奥秘作为自行馈赠的近临，在绝对自我传达中，把自己传达给处于其有限的空虚经验之中的人的精神；这种临近不仅发生在我们称为的上帝的恩惠中，而且也历史具体地发生在我们所说的上帝之人（Gottmenschent）身上。在这两种神性的自我传达的方式之中，通过神性的彻底绝对性，并以上帝的“自在”和上帝的

“为我们”的同一性为基础，一种内在神性的关系的双重性也得以传达，并启示出我们作为一位上帝的三位人格性(Dreipersonlichkeit)来信奉的东西。当人在无法取消的奥秘的深渊之中从根本上无可逃避地体验到自己，进而在自己的良心深处和他历史的具体性(二者是构成其存在的重要因素)中体验这频频近临的奥秘，而不是把这奥秘理解为火刑，并随之承纳这一奥秘——我们称这为信仰，就能体验到基督教绝对方式的三大神秘(三位一体、化身成人、仁慈)。这一根本的奥秘并不遥远，而是近在咫尺，它是自我奉献的爱，而不是将人逐入无底地狱的审判，但正是这一点使人难以承纳和相信，即相信这就是光，承纳这几乎显得比我们自己的黑暗还要漆黑的光，要承纳这光，就会要求，甚至在一定程度上消耗我们的精神、灵魂、自由和全部存在的力量。可是，如果在世界和人的内外根本不存在多少光、多少欢乐、多少爱和美好的话，人们不就可以说：“即便我们不理解，如果充满的无限性存在着——它也就会是作为奥秘存在着，何以人类异常的黑暗和虚无还会存在，但所有这一切都只有从绝对的光、绝对的欢乐、绝对的爱、绝对的美好和绝对的存在才得到解释，而不是从空的虚无那里得到解释，不是从什么也不解释的虚无那里得到解释吗？难道我不能说，如果我坚信光，哪怕它是很小的一束，而不坚信黑暗；如果我坚信至福，而不是坚信我所在地狱般的痛苦，我完全有理由吗？假若我接受反对基督教的个人存在论上的论据，那么这论据又给我提供什么以让我有理由活下去呢？诚实的勇敢、决断的快乐和此在的荒谬给我提供了什么呢？难道人们能把这些作为伟大东西、作为义务和美好的东西来接受，而不是再次去说——不管人们知道与否，不管人们是否希求——究竟存不存在美好和珍贵的东西？然而，在绝对的虚无和荒谬的深渊里，又怎么会有美好而珍贵的东西呢？谁勇敢地接受生活，谁就已经接受了上帝，尽管他是一个目光短浅、非常实

际的人，似乎安于表面的贫乏性，因为，他在自身之中，因为他与我们不同，要在爱和自由中存在，因为，他把上帝作为神性的自我传达的永恒生命之上帝来接受，在神的自我传达中，人的中心就是上帝自身，人的形式就是成为人的上帝本身的形式。因此，谁真正关怀自己，承认无限的虚空就是奥秘，而这无限的虚空就是人，进而在茫然失措中关怀自己的不可估量的使命，谁就默默地、并不事先盘算地承纳了那已决心要把作为奥秘——这奥秘即人本身——的无限虚空填满的决断，而且是以其充盈——这充盈即奥秘，充盈的奥秘即上帝——的无限性来填满无限的虚空；如果基督教不过就是清晰地说出了人在其具体的生存中模糊地体会到的东西，如果生存在具体的秩序中，远不只是单纯的精神本性，而是从其内部就受上帝毫不亏欠的慈爱之光明照，如果精神真正地、彻底地关怀自己，并承纳相信上帝之光——尽管这光不可思议、不可言说，如果基督教就是以绝对的乐观使人获得奥秘，那么，我还有什么理由不成为基督徒呢？我只知道一个长期苦苦吞噬我的理由：我亲身体验过的绝望、厌倦、罪孽；对日常的此在碎片的灰色怀疑——这怀疑不只一次地向人的存在提出抗议；对默默的无限的发问——我们自己即这发问本身——廉价地漠然置之，漠然置之既经受不住、也不接受无限的发问，而是避开发问，遁入日常生活的贫庸之中；尽管如此，这依然不会否定：承受日常生活的义务的默默正直，就是基督教的一种匿名形式，能在多种实际形式的一种（如果它不再怀疑或任性地使基督教成为一个绝对的体系）中真正地把握基督教，胜过在复杂的形式中的把握基督教，因为，这种复杂的形式常常可能是空洞的，是逃避奥秘而非果敢地将自己摆在奥秘面前的一种手段。这一深渊能使无限的乐观陷于瘫痪，这乐观论相信，人是追寻上帝的无限的有限。然而，如果我对这一论据采取让步的态度，我能为基督教换来些什么东西呢？只有空虚、绝望、黑暗和死亡。那么，

我又会有什么理由将这一真实而实际的深渊看作是上帝的深渊呢？任其自我跌入自身的空虚中当然比跌入至福的奥秘深渊要容易轻松得多，但这并非是勇敢得多、真实得多。这真理当然只在它被爱和承纳时才朗照，因为这真理是让人投入的，因而它只是在使一切人敢于向上的自由中才朗照。然而这自由就在此，我呼唤过它，它在我身上得到了证实。自由给了我我应给他的一切。因此自由作为至福和此在的力量驻留于我，当所有黑夜、绝望和死寂的空虚想吞噬我时，自由就给予我相信它、呼唤它的勇气。

我观察我身边难以数计的人，还考察我周围、我之前和我之后的全部文化和历史时期，它们明显地都不属于基督教。同时，我还提早观察基督教在欧洲和世界再也不是理所当然的信仰的时代。我知道这一切，但最终仍不能反驳我。为什么？因为我到处看到无名的基督教，因为我在明确的基督教中并没有看出互相矛盾的看法，而看到在我的基督教中处处充溢过并仍充溢着的真理和爱进入我自己，成为我自己。我既不认为非基督徒愚蠢，也不认为他们缺乏良好的意愿。但当我由于各种各样的世界观而陷入虚无的和懦弱的怀疑论时，我是否就有了接触真理的极好机会，而不用成为基督徒了呢？不，因为怀疑论和不可知论只是这样那样的看法而已，而且原本不过是最懦弱、最空虚的看法。人们按此方式不能逃脱世界上各式各样的世界观，同样，出身于世界观的决断的节制也是一种决断，而且也是最糟的一种决断。

更进一步说，我没有任何理由把反基督教当作与其它世界观并列的一种世界观来看待。你们已清楚地理解了基督教！比较一下吧！悉心聆听基督教真正说的什么吧！敞开心扉和灵魂聆听基督教的所有明晰信息吧！那么，你将不会在别的地方听到这善的、真的、救赎的、敞亮此在的东西了，人的存在敞开自己进入了神性奥秘的无限，这无限你只有在基督教中而不是在其他什么世界观中才能收到。尽管也许您将在别处听到呼唤您、激发您、

拓展您精神视界的東西，并使您变得富有和聰慧。然而，所有这一切要么是暂时的东西——由于人：都不免一死，因而这种暂时的东西并不能解决也不愿回答此在的终极问题，而且这种暂时性的东西在基督教的个人存在的广度中也有一席之地，尽管它也许至今还没有为一位实际的基督徒习得过；要么就是那些经你仔细、勇敢、深入地研究后，作为真正的基督教要素来认识的东西。您也许会同时察觉到，种种认识、生命经验、艺术、哲学和诗的现实性的完整的把握到的综合与您脑中抽象反映的基督教并不完全吻合。但是，您在合法的经验、认识和让人感到喜悦的现实性与真正的基督教之间不会发现一个有效的不可克服的矛盾。这已经足够了。因此在这一意义上，您可既是基督徒又是“异教徒”，但只是坚持一种经验——知识的源泉，就会是非天主教的，天主教传授真实的、最终不被人绝对掌握的多元论（把它交给上帝来裁决），因此，多元的综合和人的此在的综合往往是这一短暂此在中未完结的任务。您完全有权利和义务去聆听作为普遍的、不受任何限制的带着真理信息的基督教，真理仅仅是对其它世界观的否定，而不是对您所信仰的纯粹基督教的否定。您应将基督教作为普遍消息来聆听，把它作为“扬弃”其它一切而又保留其精粹的消息，把它作为只杜绝人的有限性中人自己的自我封闭的消息，作为杜绝人不相信自己拥有绝对的上帝的彻底无限性这一点的消息，即杜绝人不相信自己是 *finutum capax infiniti*（具有无限之有限）。我知道，基督教之无限、绝对真理和自由的消息被其传教士、学者以贫乏的灵魂解释为一种理论，这种理论必得疲惫地、无休止地同其它理论争吵，在这种没完没了的舌战中，消息已失却其本身的意义，而只是其它看法或经验的辩证的对立论断。您千万不要被贫乏的神学所诱惑！基督教无限广阔、无法穷尽。在所有的宗教中，基督教以最简炼的语言对单个人说话，因为基督教道出了一，但这个一闪耀着真理的美妙光辉和此

在的只有上帝自身能给予的终极勇气：绝对的充盈不可思议、不可名状、不可限量、不可言说，但如果造物只要承纳绝对的充盈，那么，绝对的充盈自身就完整地成为造物的内在美好性。因此，我们基督徒并不认为非基督徒愚蠢、心怀恶意和不幸，把错误当作真理来接受；而认为他们是这种人——在历史和生成着的世界中总会有这种人，在世界之中，终极性的东西尚处于完成的中途——这种人已在本质深处被上帝的无限慈恩以其普遍的拯救意志赦免了或将能被赦免，他们已受到上帝永恒的仁慈的追问，是否愿意信仰上帝，只是，他们并没有反省意识到这一点，没有意识到自己已经所是的存在，没有意识到上帝——这永恒的三重生命的上帝、发生呼唤的上帝。如果我们明白了这些，如果我们已经听到以人的语言形式传达的可靠启示中关注我们之所是和非基督徒之所是的一些消息以后，这就是一种慈恩，而不能说这是别的什么，但同时也是对我们的一种令人惊奇的负责，这负责自然在一开始就必须是必然的，即是由上帝提出的。然而，这已经就能真成为做一个公开真实的基督徒的理由了，因为，非基督徒就是匿名的基督徒，只不过，作为被追问者，他们也许还没有在反省中明确把握到信仰，并在这对信仰的明确把握中成为基督徒。正是当被追问者也许还未在明确忏悔的抽象意义上成为基督徒时，因而其它的一切都是无名的。

不过，上帝自己让自己与世界彻底为伍，以及神人的观念——这些只能理解为人的本质的最起码的假定的延长，而人的本质不过是向上帝的无限性彻底敞开自己——恰恰都发生在拿撒勒——由奥古斯都皇帝和彼拉多统治下的拿撒勒的耶稣身上了，而且正是在那里而不是其它地方，正是那时而不是其它时候，这一点是不可以先验地推导的，而且正是这一点——人们几乎可以说：一种具体性和历史的后天性对基督教来说是本己的。然而，在所有自我表达的后天证明和在拿撒勒的耶稣那里他的自我表达

的令人惊讶的证实面前，我以为很容易（假如人们许可如此轻易地称呼最不可比拟者，因为它是爱，它显示为最沉重的东西）相信耶稣是上帝之子。这是什么呢？本质联合体（Hypostatische Union）的学说绝对没有半点神话意味，这种联合体是真正天主教的，也就是应理解为 *chalkedonisch*。尽管鲜有神话意味，但我还是要说：在绝对的精神超验中，我以为上帝的无限性是给定了的，上帝的这种在场是真实而纯粹的，胜过了一切有限事物的真实性，因为它的真实之程度在于其自身和存在的绝对无限性。尽管鲜有神话意味，但我仍然要说：在某个确定的人——一个绝对真实的人是具有一切人所具备的特征，他有人的意识、自由、历史性、爱慕、顺从和死亡的痛苦——身上，存在于我们身上的根本的、一直只是处于形成和开端中的自我超越达到了一个绝对的不可逾越的高度，而且上帝的自我传达唯一而不可逾越的方式在他身上体现出造物的精神性。我说的绝非是神话：在此是一个人，从他的此在我敢相信，上帝的允诺是不会收回、有效应验的，上帝的这一绝对允诺在所有精神造物身上得到证实，而通过造物接受这一允诺也证实了其明确的、不会收回和交流的特征，从而我对此深信不疑。假如人们能够真正理解这个句子的本体论份量，那么，人们已表达出本质联合体的意思，并把这一联合体理解为唯一的、任何地方都不可能发生的上帝行为的实现，那人的存在根本要说明的东西。因此，奥秘和神圣的自由不会消失在本质联合体的影响中，但却失去对神话和痛苦印象的鉴赏力，这涉及到与希腊传说或其它传说或人神同形同性论的类比，根据这个类比，上帝、无限和不可知，为了在第三阶段从某种程度上弥补他作为世界统治者，在世界创造中所招致的失败，他谪为人形的仆人效劳。

更进一步说，人们总是在思考关于世界与上帝关系的这样一种真实的基督教学说：造物的独立性不是在与之相反、而是在相

同的人的依赖性和从属神的关系中成长起来的。也就是说，正是因为耶稣的人的真实性被以最彻底的方式接受了，并从属于永恒的逻各斯，因此，耶稣就是最真实的、最自主的人，并且最深入地透入人的深渊，也最真实地死去，所以是地地道道的人。如果上面所说的一切会是真的，那么就一定存在着一个同人的本质和他的自我超越性一起给定的（即便也许暂时确实是根据肉体化的经验而意识到的）上帝人性的观念；如果人能最充分地理解自己，如果他将自己理解为上帝的可能的自我传达，而这种自我传达在人身上已成为耶稣的真实性，那么，要在耶稣身上来认识这种可能性的真实性问题，已不再是如此困难了。因为，除了这位圣经的耶稣之外，哪里还有如此穿透历史之人，哪里还有以发生在自己身上的事件来提出要求的人，哪里还有以自己的生、死——我们还要加上——复活来给予千百万人以勇气和精神的人呢？如果我已清楚地知道，自己是上帝和精神造物之间的一个绝对的相互自行参与的伙伴，为什么我不应当承认，从一开始这种相互的自行参与的合作关系在耶稣那里就是如此地彻底，上帝之人性的一面并非仅作为创造者有一定距离，而且上帝本身也归属于自我表达者，人在自身中对上帝的回答同样是上帝的言语本身，因而也恰恰就是作为造物的人的独立的回答，难道我不应该完全赞同这一点，根本就没有一点讳言可说？除开耶稣之外，我还能在哪里去找到我得以具有这种信仰——我想具有，也能具有的信仰——的勇气呢？这种信仰本来就来源于充满着上帝仁慈的超验经验的深层。如果必须存在一个起点和开端，世界的一切历史都凝聚在这一点上；如果从自身虔诚地接近上帝的经验中已期待着什么的话，那么就存在着这一起点 D_{ω} （用夏尔丹的专门术语来说），或者至少不会蛮横地去寻找和发问，是否这一点不可能出现在历史中，那么，在拿撒勒的耶稣身上去觅求这个起点我难道竟会感到荒唐吗？耶稣即使在死亡中仍将自己的

灵魂交到天父手中；耶稣正因为自己没有必要去讨论绞人脑汁的世界观问题，因而他确信耶稣完全懂得作为奥秘的奥秘，懂得受煎熬的审判，懂得人的死亡，懂得其浑不可测的罪，进而称呼奥秘为其父，称我们普通人为兄弟，这一切在耶稣身上不是很明显吗？他难道没有清楚明白地知道他是上帝之子，他的死乃世界的解救吗？有人认为，任何人都不会被关于宗教的讨论逼迫去信仰作为上帝之绝对现在的拿撒勒的耶稣。这种信仰之所以是自由的，是因为它本身只相信历史和陆地。然而，谁将有血有肉的观念看作是严肃而真实存在着的话，那他就能够轻而易举地信仰上帝的人性的观念；一旦他信仰拿撒勒的耶稣，并在耶稣的血肉中寻求到了人的最完美可能性的至福构想，从那时起人们就知道，究竟最终什么才意味着人。

关于上帝人的观念和作为现实的上帝之人耶稣的实际情况还需补充一点：耶稣是上帝对世界的承诺，是在一个人身上并作为一个人将世界承纳入上帝的怀中，因此，耶稣无疑是不可超越、终极有效的末世论事件，这是耶稣的上帝之人的一面。另一方面，在耶稣之后，不会有超过耶稣的宗教经验，不会有超过耶稣的先知，也不可能新的、好的东西来取代旧的东西，从而占据目前的神圣位置，否则，耶稣就不是上帝之人了。上述种种又怎么可能呢？这里有着两句不可超越之语和两种现实性及其会聚点：人之对无限追问和无限奥秘之为无限的绝对答案，这是由于奥秘仍然是人与上帝。因此，上帝之人是不可超越的，新的先知不可能带来更多的东西，顶多只能追随上帝之人这一答案或是照搬这一答案。但是，通过这一不可超越的真实的世界形式——它的意义及其使命，世界和历史达到了它本身的意义（哪怕这意义是在概念和历史上来表现出来），而不是到其终点，仿佛世界再不会有历史，对历史再也没有值得思索和可做的事似的。恰恰相反，历史（应在知识和自由中发生）这时不过采纳了本质的原

则，经验到未来的中心，并认识到真正的无限的使命乃是历史自己内在自我给定的使命。因此，现在历史才真正开始，这是一部望不到边际的、冒险的、无法计算的（从自然的观点看，其终结也是无法计算的）历史；但它却包孕着上帝的爱，经受了上帝的一切审判，尽管尘世间的一切都是可憎的，这种可憎性在历史中发生过，并将要发生，也许还将加快世界末日的到来。但这一历史却能够被理解为美好和成功的，这一由上帝之人承担、并在他之中——在这绝对的中介人之中联结起来的历史之结果是所有获救的人灵绝对地接近上帝，是最终而彻底的直接面对上帝，从本质上讲，历史仍是在其人的现实中来实现上帝之人的内在的神性化。毋庸讳言，上帝与人之统一的目标和意义在于，所有精神的造物直接面对上帝，事实上，我们大家一开始就被界定为上帝之人的兄弟。在上帝之人中，上帝和人的靠近在一开始本身并不是被理解为否定多余的创造出来的人灵向绝对奥秘接近，而是被理解为人灵的基础和彻底实现了的承诺，这样才谈得上整个人类的真实的上帝之人性。

除了人的存在的深渊般的苦涩和世界上林林总总的世界观外，对于信仰来说还有另一个阻碍和危害，即信仰者团体本身——教会。从历史观察者客观的视点来看，教会和信仰者团体确实通过对所有神圣性永不枯竭的追索成身和以自身作为其对上帝效力的见证而将神圣的教会和其标志置于民族之上。不过，教会仍然是罪人的负罪的教会，教会之所以是负罪的，乃是因为我们这些教会的成员就是有罪之人。教会的罪性并不仅仅是指其成员乃至最高神职人员的无关紧要的个人缺点的汇集，教会成员的罪性和缺点也出于所作所为，属于人类经验范围的所作所为，也必须被看作是教会的所作所为。有罪的人性和缺陷、有限性和目光短浅、落后于时代提出的要求、缺乏对时间的急迫性、任务和未来趋势的理解——所有这一切都最具人性的特征，同时也是担任

公职和教会成员的特征，不过，教会的作为是在上帝的允许下的所作所为。可是，教会的所作所为也会有愚蠢的自我蒙蔽、神甫的傲慢自大、团体利己主义（Gruppenegoismus）和整个系统的个人崇拜，把教会的个人当作团体的耶稣，靠他来安抚心灵和屈辱，如果这样，人们也许毫不迟疑地会否定、或掩饰或轻视这一切，或者认为这一重负仅仅是过去时代教会的重负，而今天的重负是从那里接过来的。不是的，教会就是可怜罪人的教会，它常常没有勇气将未来看作是上帝的未来，正如它将过去作为上帝的过去来经验。这种教会往往美化过去，并以猜疑的目光看待并不是自己创造的现在，并诅咒现在。这种教会常常不仅在科学问题上缓慢而小心地跨越信仰的纯洁性和其完好无损性，而且长久地期待那些在 19 世纪和 20 世纪很快被否定的东西，这些东西它在以前是能够给出一个尽管有着细微和重大的差别的肯定的。这种教会过多地自视强大，却很少成为可怜人的辩护人，这种教会常常言词温和地对地球上的强权加以批评，这样就更多地显得它好象在为自己开脱罪责，似乎它与这个世界的大人物实际上并无冲突。这种教会常常维护自己的官僚主义机构，缺乏维护教会精神的热情，这种教会喜爱安宁胜过了风暴，喜爱陈旧的东西甚于新颖事物。这种教会中的教职人员常常对圣者、思想家、痛苦的询问者和神学家做出不公正的事，而这些人却只想无私地服务于教会。尽管根据庇护七世的看法，这种教会仍不等地是为了福祉的教会，但它却常常在教会内部压制公开意见，并将优秀的学术传承的明朗化同平庸神学和哲学的愚蠢平均化混淆起来。这种教会常常充当教会之外的人、正教徒和新教徒的仲裁人的角色，而不是将他们置于慈母怀中，这位母亲迁就溺爱自己的孩子达到了最大的限度。这种教会也常常具有一种精神，从根本上说，这种精神就是教会自身，而不是把它作为教会所追求的东西来认识，因为，这种精神已从它追求的世界历史的小巷而不仅仅是从教会肃

穆的大厅将自己刮走了。这种教会往往在异教和其他致力于反对教会的真正本质以及违背真理（即使没有否定真理）的力量面前，放任其对手在片面性领域操纵自如，教会的学说不是对异教团体中“本真的”东西和潜藏着的好东西给予充分的肯定，而只是成为对某一异教学说的单纯的辩证否定。从人的各个方面来看，这种教会也常常坐失其使命的决定性良机，再不然就是它想要感受一下古埃及开罗的由盛而衰。假如教会认为它代表了神圣法则的铁面无私（也就是其神圣的义务），那么实际上它却过多地扮演了一个小市民式的吹毛求疵的女教师角色，以狭窄之心直至平庸的人的存在的理解力的忏悔之镜试图对生活加以调整，这正是19世纪安适小城的著名里森磨坊的写照。教会常常询问安排得有条不紊的教养条规，这种条规不会带来任何罪衍，但这种教会却不去追问高尚的精神、慈爱之心和勇敢的生活。这种教会能够做到的只是证实许多精神并不值得信仰，而人们只能从另一面才能看到罪过和障碍。所有的一切都是真的。所有这一切都是对信仰的反驳，都是置于每个个体心中几乎令人窒息的重负。但是，难道我们自己就不从属于这一重负，难道这一重负就没有压在我们心头并威胁着我们的信仰吗？难道我们自己就不是有罪之人吗？倘若我们不属于教会中那群疲倦的灰色的人，那么教会又如何利用其平庸、胆怯和自私来熄灭圣谕之光的呢？难道我们就真的有权向站在主面前控诉，并向教会吁请的女罪人掷第一块石头吗？难道我们就没有受到她的控告并无论结果如何我们自己也成了怜悯的对象吗？再进一步说：如果我们知道，真实和真理只能在地球上，只能在历史和血肉中而不是在空洞的理想主义中才得以实现；如果我们今天比以往更清楚，人只能在牢固的要求明确的团体中找到自己的自我，各式各样的唯我论、各种对所谓不可比拟的、忠实于自己的个体的保护都不过是过去的理想（它总是错误百出），那么，对今天的人来说，只存在着唯一的道路：即

承受团体的重负就是达到个人的和真理的真实自由的真实途径，那么，有罪之人的教会对我们而言，尽管还仍然是沉重的负担，但却不意味着它还是消除信仰勇气的令人不快的事。质而言之，我们寻求与我们人的存在血肉相连的上帝，我们必须接受主的肉体，我们要以主的死来受洗，并把自己归属于圣者和伟大的人灵的历史之中，这些圣者和伟大的人灵都热爱教会并对教会忠贞不移：人们能够做到这一切，只有生活于教会中并共同承担那些也是我们自己的重负。在教会中，只要精神和主的肉身的圣礼得以实行，那么，最后的消退着的阴影就是所有人的欠缺。我们的爱、顺从、沉默和到处都需要的勇气，如一位保罗面对官方教会的代表柏特斯所具有的那种信奉真正的教会和教会的爱与自由的精神的勇气，都是教会中神圣的、因而也是强有力的现实、而非一切平庸化和所有僵死的传统主义，这种传统主义不愿相信我们的上帝就是所有未来的永恒上帝。我们的信仰可能会遭到具体教会的非难，但如果不让这种信仰首先在我们自己心灵中死去的话，那么，它就可能傍依着教会而成熟，而不会死于这种教会的手中。

毫无疑问，对我们置身其中的时代作出评价是件极其困难的事，不过，我认为；我们时代的年轻思想家们并非轻松地有信仰，因为有一点对他们来说，尤其棘手但又十分必要：即要将真正的基督教、对耶稣基督的信仰，对耶稣的王国和其拯救的仁慈的信仰与人们对之有各式各样的看法的东西以及也许必须与之进行艰苦的、辛酸的悲剧性斗争的东西区别开来，要与科学、文化、尘世的人的存在的新形态、政治、社会现实、尘世的自由、欧洲的使命以及在重新开始的世界历史中德国的位置等一系列事情区分开来。这两件事并不是毫无关系，它们在相当程度上是相关的。之所以这样，是由于每个人都站在永恒的法庭面前被询问，他是否已完成了他在尘世间的任务和使命，而首要条件是，

如果这个人热爱大地、热爱人和他的历史，在大地上，人和历史的呼唤中仍然听从创造出天和地的上帝的召唤，那么，他就是一个好的基督徒。然而，尽管基督教学说把大地的秩序、民众的秩序、社会制度和历史规则全部包括在内，但情况仍然是，在尘世的范围内，为塑造未来的明确命令根本上不可能单纯由基督教的消息来推导。这就决定了基督教徒们彼此间对地球上的事务、对政治、国家和社会关系的形态，对自由和秩序的分配，对宽容的具体形式，对民族历史的前进方向，对当今局势和由此而产生之后果的分析；可能产生严重的意见分歧，对他们而言，也许没有别的办法，只好拿起上帝给予人之精神的合法武器去互相对垒。我们基督徒和天主教徒总是必须或可能团结一致，或官方教会可以担负起一切义务的规范，这显然不是真实的。教会在其具体的代表身上表现出来的是目光短浅和犯下了跨越界限的罪过，这些具体的代表在基督教真正的形式和历史面前都不是合法正当的，而这些才是真实的。因为，这样的事总是到处可见，因为，由于教会成员的有限性和罪性，这样的事在每个时代和任何情况下都可能而且必定会发生。因此我认为，今天的青年一代在如此处境的现在面前不可能得到保护。所以，青年们的任务是，清醒、耐心而公正地对待可能出现的矛盾冲突，热爱教会，并以爱心去对待教会的成员，即便教会与我们在许多方面看法不一，在关怀尘世的使命时不让上帝的王国从我们的视野消失；要明白否定了真实的过去就不能赢得真正的未来；同时还要认识到，西方直到今天在世界上仍然具有尘世的和基督教的使命，即带着古老的真实走向一个更加美好自由和伟大未来的国土；并且懂得，如果人们要寻找一个未来以战胜过去的话，那人们只有忠实于过去，真正的守旧分子是坚定地迎向未来；不要忧郁不振和丧失勇气，而是把上帝之子的自由、对自我良心、自我使命和任务的责任与教会的顺从以及忍耐结合起来，这种忍耐能够等待到新的时代在教会

收获到成熟的果实，与此同时，种子肯定死去，从而带来了果实，这一点要我们去实现；青年人应有通过爱去战胜不公正的勇气。谁在教会中为着他未来的承诺而活着，那他就将忍受教会的历史性形态，而这种形态将不再是对信仰的反驳，而这种反驳也不是不可征服的。官方教会使某个人陷入进退维谷的窘境，或是沉入一无所信的境地，或是超越自身，或是在沉默和忍耐中习得伟大的屈从、神圣的公义和强烈的爱，这种爱胜过我们从教会的官方代表们那里所体验过的强度。这些都是可能的。为什么这种境遇不应该成为可能呢？为什么我们不该可能经受它呢？如果我们敢于这样超越自身，敢于作为种子在教会的土壤中死去，而不是作为革命者死于教会的门前，那么我们将觉察到，只有如此的行动才使我们真正获救而进入上帝的无限性中。这是因为，在教会中我们所提出要求的信仰是一种由上帝赠予的行为，这种行为把无限的奥秘作为接近宽恕的爱来接受。没有一个人的死，这一切就不可能发生，死亡使所有的一切变得富有活力。在这种接受中包含着作为本真和至福本质的全部基督教。敢于具有这样的信仰，在今天同样也是可能的，甚至这种信仰在今天超过了以往任何时候。

在今天和明天，基督教信仰的可能性消息最终只能理解为，人们不仅倾听这一消息，而且践行它，并使自己的生存参与这一消息，也就是说，人通过祈祷而获得自愿道出那沉默的、但充溢着爱并包容着我们的不可言说者的勇气，并带着信仰去信赖这不可言说者；当人努力忠实于自己良心发出的声音，把那个默然无语但却包罗万象的有关自己之存在的问题作为生命问题向自己提出来，不逃避这一问题，而是呼喊这一问题本身，同这一问题倾谈，并向它敞开自己，进而把它当作无限之爱的奥秘来接受，那么人也就被我们称之为上帝的奥秘所接受了。如果人已确信大全问题，那么人们就不能说他只靠基督教学说生存。也就是说人是

不能检验真理的，因为我们已经是受真理支配的人。每个人都在一定的现实性中，现实性是其自由的前提条件，这种现实性不可能全部被有限的自由所超越和消除。基督徒也许不是这样的人：有所追求、禀有爱心，其灵魂深处热爱真理，厌恶谎言，并能识别真理与谎言。最糟糕的实证主义者和怀疑一切的唯物主义者都不能在其此中重新看到和听到上帝的要求和呼唤。一个人在反应性的自由中已经有意识地信奉了先前给定的基督教，他也许会依然是不充分成熟的、不是经过自己反思而成长起来的基督徒，但他不能不把自己人性的动力和上帝的慈爱的动力注入基督教的人的存在中去。假如正像人们所说的，人应从自身此在的经验中获知基督教是否是生活的真理，那就不会有比这更高的要求了。这就是说，把你自己与真实的需要、整体的要求和追寻奥秘的勇气在你身上结合起来；这就是说，继续走下去吧，即便是你现在正想停下来；追随光明吧，哪怕它现在还是很小的一束；保护火种吧，哪怕它现在还是星星之火；呼唤那奥秘吧，正因为它不可理解，因而才更具魅力。坚定地走下去吧，你将会有所发现，希望吧，于是，你的希望已从内部得到充盈。谁如果这样去造就自己，那他已远离官方规定的基督教，他也许仍然显得像一个无神论者，也许他还会认为，不信仰上帝，对他来说，具体的基督教学说和生活指南都显得奇怪和几乎使人透不过气来。他应继续走下去，去追随自己心灵深处的光亮。这一道路本身就已经是目标中心了。基督徒并不担心他达不到这一目标，即便在这一时代中一个这样的追问者和寻求者不再会成功地将自己的匿名的基督教完全按教会规定的明确的基督教来解释并使之融合。人们上下求索，已寻求到的也许是人们以期望的勇敢和诚实去寻觅的无名之物。这不是哲学的真理，而是基督教的真理，人们不会轻易地与那以深挚的爱拥抱着我们的无限奥秘失之交臂，如同怀疑论者、无神论者和基督徒中的狭隘人士以一己狭窄之心去推想上帝那

样。然而，正因为那无限的奥秘悄无声息地拥抱着一切，正因为所有的路途都消失在这奥秘之中，而我们恰恰活在这奥秘中，受它推动，并成为我们自己，所以，它离我们并不遥远，它承负和包容一切，而不被任何东西所把握和超越。因此，正是基督教及其信仰才特别明晰简单和毋庸证明，因为它告诉我们的仅仅是，我们被唤入上帝奥秘的直接性中去了，这直接性是在不可言说的临近中给予我们自身的，而这种临近作为不会废除的临近在人子身上已彰显出来并普遍有效，人子作为上帝永恒之言的现在，存在于我们心中，在这一血肉之躯和历史所形成的上帝自我允诺的有效性中，所有的人，即在历史和团体范围内听到这一允诺的所有人，都被呼唤进入称之为教会的团体，在统一、真理和爱中，以及在其主之死的祭典上，所有的人都等待着那启明的东西，这就是：万能的上帝。

邹 进译

[瑞士] 巴 特

论基督宗教信仰^①

信仰即信赖

使徒信经用一个意味深长的字“我信”来开始。这指示我们可用这信经的简单绪言来把一切关于我们的任务主要的话连结起来。我们用三个描写信仰性质的导言开始。

“基督教的信仰是上帝与人交接的恩赐，在这交接中，人们可以自由听取上帝在耶稣基督里所说的恩惠之道，他们不顾生活中与这道相反的一切，仍然义无反顾地排除一切而完全信赖他的应许与指导。”

如我们在上文所说，作为教义学的原因和基本理由的基督徒的信仰和教会的宣示，关涉甚么呢？关涉基督徒信仰的事实吗？关涉基督徒信仰的方式吗？不错，这种信仰的主观形态不能完全摒之于宣示之外。哪里有福音的宣示，哪里就有把谛听及承纳福音的人的事实和它一起宣示之必要。但我们自己有那种事实，信仰当然是一种次要的事；在包含在基督教宣示中的显著而实在的东西——即基督徒的信仰内容和对象——以及我们所要宣传的东

① 选自 K·Barth: *Dogmatics in Outline* (《教义学纲要》), 基督教辅侨出版社 1963 年版, 第 10-39 页。标题为本编者所拟。

西——就是使徒信经所说到的对象：我信上帝，父，子，圣灵——面前，是藐小和不重要的。由信经的“信”字，我们最少可以领会到“我们信”的事实。在基督教信仰中，我们十分坚决地注意神人的交接。“我信于”——信经这样说——而一切都全靠这个“于”字——这个希腊文的（eis）这个拉丁文的（in）字。信经解释这个“于”字，这个信仰的对象，是我们的主观信仰赖以存在的对象。除了“我信”二字在首句表示过之外，信经不再说到信仰的主观事实，这值得我们注意。当这种关系倒转来，基督徒在言语上注重他们所作的（信仰），注重人的方面对于那对象的体验而生的感动与情绪，若他们对于我们可以信些什么不表示意见，并不是一件好事。信经由于不谈主观，而只谈到对象方面的信条，它反能对在我们人的方面所发生的事情，对于我们所能成、所能做、所能经验说最切当、最深刻、最完全的话。“凡要救自己生命的，必丧掉生命，凡为我丧掉生命的，必得着生命”，这句话在这里也同样地真实。谁想保持那主观的成分的将失去它，谁为对象的缘故而放弃它的，将得到它。“我信”，那信仰当然是我的，是一种人的经验及行为，即一种人的存在的形式。

但这“我信”当和一位不是人，而是神——父，子，圣灵的神交接，便完成了。由于我的信仰，我发现我自己完全为我信仰的对象所充实、所决定。我所顾及的不是我自己及我的信仰，而是我所信的他。我知道由于想到他及盼望他，我同时获得了最大的益处。我信于意即我不孤立。人类无论在快乐或痛苦中，都不是孤立的。上帝来和我交接，他作为我的主来援助我。无论我在生活中、行动中，或困苦中，无论在好的日子或坏的日子，在我们作恶或行善中，我们都面对上帝。我不孤立，上帝和我交接，我无论在任何环境之内，都和他结伴同行。这就是我信于父、子、圣灵的上帝的意义。这种和上帝交接就是和上帝在耶稣基督里所说的恩惠之道交接。信仰就是谈到那位上帝，他是父、是子、是

圣灵，是来和我交接的他，是信仰的对象，而且这位上帝本身是三位合一的，对于我们也是三位合一的，在历史中所显示的他对于人——对于所有人类——自发的、白白赐给的无条件的爱的永恒的诏示中，在他的仁慈的决定中，也始终是三位合一的。上帝对于我们是施恩的上帝——这是教会信经关于父，子，圣灵所说的话。这句话包括有我们自己是无法达成、从未达成、及永不能达成和他交接的意思；我们不堪称他为我们的上帝，我们没有权力支配他，没有权利处理他，只由于他的自动自主，他自己决定以白白赐给的慈爱来做人们的上帝，做我们的上帝。他所告诉我们的就是这件事。上帝对我们所说“我慈悲待你”这句话，就是上帝的言语，是全部基督教思想的中心概念。上帝的言语，就是他恩惠之道。如果你问我从那里听见上帝那句话，我只能指向那使我们可以听见那言语的他，用信经中最重要的部分——信经的第二条文，那上帝在其中和我们交接的恩惠之道，就叫做耶稣基督，上帝之子同时也是人之子，真神同时也是真人，以马内利——在他里面上帝与我们同在——来回答你。基督徒的信仰就是和这个以马内利交接，就是和耶稣基督交接，且在他里面与活的上帝的言语交接。我们称圣经为上帝的言语（我们如此称呼它，因为它确是如此），意思是说圣经是使徒先知们对于上帝的言语、对耶稣、那位出自以色列族的人，上帝的基督，我们的主及永恒的王的证言。当我们承认这一点，当我们冒险称教会的宣示为上帝的言语的时候，人人一定要了解那是单指关于耶稣基督的宣示，关于那位为我们的好处而成为真神而又是真人的他的宣示。上帝在他身上和我们交接。当我们说，我信于上帝，具体的意义就是我信于耶稣基督。

我已经说过这种交接是一种恩赐。它是一种人在其中可以自由地吸取上帝的言语的交接。这种恩赐和这种听取的自由，是一而不可分的。这种恩赐就是一种得自由的恩赐，一种包括其他所

有各种自由在内的大自由的恩赐。本学期我真诚地希望我能使这个已经被滥用而仍然是最高贵的字——“自由”——再度引起你们的重视，由这个上帝恩赐的自由中心或核心开始而向外渗入各种自由。自由是上帝的伟大恩赐，是使我们可以和他交接的恩赐。为什么这是一种恩赐，是一种自由的恩赐呢？它的意思就是，信经中所说的这种交接，不会是徒然发生的。它并不是倚靠人类的任何可能性或人类的主动，亦不是根据我们人类生来具有与上帝交接，要听他说话的本性的事实。如果我们自己来计算一下我们人类所能做到的事，我们想找出任何一种足以称为倾向于上帝的言语的本性，将会徒然无益。我们的方面既无任何可能性，上帝的大能却出现了，他把在我们方面所不可能的变成了可能。如果我们与他交接，并在交接中听取他的言语，它是上帝的恩赐，上帝主动的恩赐，而不是我们方面有什么功德来准备接受的。那父，子，圣灵的信条，在其三条中说及一种，对于我们人类都是绝对地新奇，是我们所不能接近的，不可思议的性质和功能。既然父，子，圣灵的性质和功能是他白白赐给我们的恩典，那么，如果我们的眼睛和耳朵向着这些恩典的话，它就成为更大的恩典，既然信经说给我们的是上帝的奥秘，则当这种奥秘显示和我们自由认识它及照它去生活的时候，我们就活在这奥秘之中。“我相信使我可以信于我主，能来到他面前的，并不是由于我自己的智力及能力。”路德是这样说的。我信，认识我们之所以知道上帝，完全是上帝自己的工作，是一种出于信仰的认识。如果我能以信心复诵这信经，等于我因为父、子、圣灵的神，就是这样的神，会做他所做，曾显示他自己给我，而且在他自己和我们当中建立了关系而致以赞美与感谢之忱。我为我之被拣选，被召唤，我的主曾使我可以自由地归向他的事实而致以赞美与感谢之忱。我在这种信靠中相信主。我在信中所做的事情，就是唯一剩下给我做的事情。我可以运用上帝在其中把自己给予我那恩赐。我呼

吸，而且现在是愉快而自由地在我自己所不能取得，我自己所不能找到，只能在上帝与我交接及收养我的时候取得的自由中呼吸。使人听取那恩惠之话，而可以接受这话是一种人的自由。接受一种话的意思即是我觉得这话可靠。这个世界充满各种话，而今天我们已经知道各种话已到了过分膨胀的时候——即古老的话已失去了，它们的价值已停止了它们的流通。哪里有福音的信仰者，哪里这“道”便已经获得人们的信赖；这“道”便已经让人听见，甚至他们再不能摆脱他，那里“道”便已经赢得了他之为道的意义而已经确立不移。

信仰者所信的这种非凡的道，是上帝的道，即耶稣基督，上帝把他要对人说的言语在他的身上一次已足地说完了。所以信仰的意思就是信赖。信赖倚靠神的忠实，相信他的应许是有效的，而他所要求的是他所应该要求的。“我信”意思就是“我信赖”。我再不梦想信赖自己，再不辩护自己、宽恕自己，企图解脱或保存自己。人类想信赖自己，想看见自己是对的那种最热烈的努力，已经成为没有意义的事。我信——不是信于我自己——我信于父，子，圣灵的上帝。同样我所能信赖的各种权威，它们都向我提供值得信任的证明，好像一具我们必须抓住的铁锚一样，但都已成为脆弱而多余了。信赖任何偶像都是靠不住和不必要的，这些都是古代及现在被世人所尊敬和崇拜的神祇，无论它们是主义也好，抑或命运的权力也好，无论它们叫什么名字也好，它们都是人类所倚赖的偶像。信仰把我们对于这些神祇的信赖中解放出来，因此我们不必再惧怕它们，从它们常常不免地给我们的失望中解放出来。我们被赋予自由去信赖于值得我们信赖的他，去抓住那有别于其他一切的权威，现在直至永远都保持忠实可靠的他。我们自己也永不会对自己忠实的。我们人类所行的路线，是充满着不忠实的路线，而这个世界的的神祇们所走的途径，也是如此。它们并不信守它们的诺言，因此和它们相处永没有真正的

和平和确信。只有上帝是忠实的，而信仰就是我们抓住他及他的应许和引导的信赖。抓住上帝，意思就是信赖上帝常与我们同在这一事实和生活在这种确信之中。这是上帝给我们的应许：我常与你同在。但这种应许同时也是引导。我们并不是被遗弃在我们的刚愎自用及我们自己的意见之中，我们已获得他的命令，在我的一生中，我可在每件事情上都持守他的命令。信经常常同时就是福音，是上帝给人的喜讯，是以马内利的消息，上帝与我同在，上帝来亲近我们，因此它不免同时也是律法。福音与律法是不能分割的，它俩是一，但福音是最主要的事情，大喜的消息最先引人注目，但实际上已经包括律法在内。因为上帝关怀我们，我们也应当为他而活。因为上帝已经把自己赐给我们，我们也可以在感谢的心情之下，把我们所有的微薄东西贡献给他。因此，抓住上帝的意义常是，我们既从上帝接受一切，所以我们应当完全奉献。

“不顾生活中与这道相反的一切，仍然义无反顾地排除一切而完全……”，在这四个项目里面，信仰都被描写为一种信赖。当我们说信仰包含有不顾一切，义无反顾，排除一切及完全地的时候，我们把握到在信仰之中只有“你可以”而没有“你必须”的事实。当它成为理想的要求那一刹那，我们又再失落了信仰的光荣。信仰的光荣并不在于我们被要求去做一些事情，不在于把一些出乎我们能力之外的事情交给我们去做。信仰不如说是一种自由，一种被容许。上帝容许信仰他的道的人，可以不顾与这道相反的一切在种种事情上坚持这道。这样，我们绝不“因为”什么而信，我们是由于领悟而信、而不顾一切。请想一下《圣经》里的那些人物，他们并不是因为有某种证据的理由才信，而只是因为有一天他们被放在能信、但必需不顾一切来信的地位上而已。上帝对于我们是隐藏于他的道之外，但他在耶稣基督的身上显现给我们。如果我们忽视耶稣基督，那就难怪我们找不到上帝而经验

到错误和失望，好像世界对于我们完全黑暗。当我们信，我们一定要不顾上帝之隐藏不可见而信。上帝之不可见，可以提醒我们关于人类的有限性，我们的信仰并不来自我们的理性及能力。每一个真信的人，都知道这一点。信仰的最大障碍常常只是人心的骄傲与不安。我们宁愿不在受恩之下生活。我们心中有一种有力的反抗反对它，我们不想接受恩典，以为最好是我们给自己以恩典。这种在骄傲与不安之间的徬徨，就是人的生活。而信仰能够胜过这二者。人不能靠他自己的力量来这样做。我们不能把自己从对于生活的骄傲与不安解放出来，但在心里常有一种反对，甚至反对自己的冲动存在。如果我们把所有的反对作为反对的势力归纳起来，我们将会了解《圣经》对魔鬼的见解如何了。“上帝真的曾这样说过吗？”上帝的道靠得住吗？谁要信，谁就要对那魔鬼置之不理。但信仰并不是一种英雄的举动。小心不要把路德看成一个英雄。路德并不自觉是一个英雄，他只确信我们可能抵抗魔鬼，这真是一种可能，一种被容许，一种只能用最谦卑的态度来接受自由而已。

信仰关涉一种永远有效的决心。信仰并不是一种可以用其他意见来代替的意见。一个暂时的相信者，根本不知信仰为何物。信仰是一种始终不变的关系。信仰是关乎上帝，关乎他曾为我们做过一次而永远有效的事。这并不是说信仰本身没有高潮低潮。但从它的对象来看，则信仰却是一种最后决定的事情。一个人一经信了就等于信到底。不必怕，你甚至可以把这话视为一种邀请。自然，人可以困惑，可以怀疑，但一个人一经信了，就有了一种像“不能除去”的性质。他可以用自己被抬举的事实来自慰。每一个遭遇不信试探的人，我要劝他不要把自己的不信看得太重。只有信是应被看重的，如果我们有一点像芥子大的信，这足够使魔鬼遭受其失败了。

第三，信关乎我们排除一切抓住上帝，因为上帝是唯一忠信

之主。世上也有人类的忠信，一种来自上帝的忠信，这种忠信可以在上帝的一切被造物中找到，而且能安慰我们和坚强我们。哪里有这样的忠信，哪里的忠信便都是根源于上帝的忠信。信就是有单独倚靠他的自由，*sola gratia*（单靠恩）及*sola fide*（单靠信）。这并不是表示人类生活的贫乏，它不如说是把上帝的丰富指定给我们。

最后，我们可完全地抓住上帝的道。信仰并非只和一种特殊的范围——宗教——有关，它和实际生活的全部都有关，同是关乎外表的问题和内心的问题，肉体的问题和灵性的问题，我们生活的光明面并我们生活的黑暗面。信仰就是说我们无论在想到为自己的时候，或想到为别人，为全人类的幸福而努力的时候我们都可以倚靠上帝，信仰是关乎我们整个生活和整个死亡。信仰就是有自由来信赖（依照这种广博的意思来了解）。

信仰即知识

基督徒的信仰是理性的启发，在这启发中，人们自由地生活于耶稣基督的真理中，同时由此认定自己生存的意义，及其一切遭遇的原因和目的。

理性一词之出现，或许会使你惊奇。我是有意应用它的。“只有轻视理性与科学人类最卓越的本领”，这句话，不是先知说的，而是歌德的浮士德中的魔鬼说的。基督教界及神学界有时为宗教的情感及神学的观点的缘故，对理性持反对的立场，这是它们的错误。基督教会以“道成肉身”这句话作为上帝工作及启示的要素构成教会的基础。“逻各斯”（Logos）成为人身。教会的宣示是一种言语，但不是一种偶然、独断、混乱和不能理解的言语，而是一种表达真理反对虚伪的言语。不要让我们被迫离弃这

明确的立场。在教会宣示的“道”中所包含的真理不是暂时的、次要的，而是首先关于“道”本身——逻各斯。他在人类的理性中显示出来，和获得证明为逻各斯就是意义，就是要学习的真理。在福音的宣示中，我们要涉及上帝的理性，而人类的理性也在宣示中同时被反映及再现出来。教会的宣示——神学——不是一种闲话或清谈，它不是一种对底下的问号——所说的话是真的吗？它真是如此吗？——不能抗拒的宣传。你大抵也曾领受过某种词藻展览的说教和训言，而这种说教和训言经不起“所说的是否真理？”这句简单的考问。基督教的信条建立于知识之上。信条一旦被宣告或被承认，新的知识就应该被建立。基督教的信仰不是无理性的，不是反理性的，不是非理性的，而是照一般意义所谓理性的。宣告那些信条和站起来作说教及宣告大喜的消息的教会，源于它已经了解某些事情的事实——Vernunft来自理性来自理解——它想那些它所已经了解的，再更被大家所了解。信仰 *pistis* 正确地解释就是知识 *gnosis*。当基督教教义和神学在历史上把知识和信仰分离的时候，便常是基督教会的不景气时候。信仰的行为照正确地解释也是一种知识的行为。信仰的意义就是知识。

但这一点一经成立，我们一定要同时说基督教的信仰与理性的启发有关。基督教的信仰与信仰的对象，即信经所说的父、子、圣灵的上帝有关。按其本性说来那个对象，那位父、子、圣灵的上帝的性质及其存在，非人类的知识能力所能知，他之能被了解，乃出于他自己的自主、决定及行动。人类用自己的能力，依照他的体力，他的理解力及他的感觉力所能知道的限度，最多会想到有一种最高的存在，一种绝对的性质，一种绝对自由的权力的观念，一种超乎一切之上的东西而已。这种绝对及最高、最深的及最后的存在，这种“自在之物”与上帝并无关系。它是人类的直觉及人类的思想及计划极有限的可能性的一部分。人可能思

想这种存在，但他没有因此而思想上帝。上帝之被想到及被知道，是当他自动地使他自己成为可察觉的时候。我们在下文一定要谈到上帝，谈到他的存在及他的性质，但现在我们要说，上帝常常都是在他自己的启示中使自己为人所知的那一位，而不是人类为自己想出来而称之为神的那一位。这里已有一种在认识论上的真神与假神之间的完全清楚的分别。对于上帝的知识，并不是一种可供讨论的可能性。上帝是一切实在的本体，是向我们显示它自己的实在之本体。人们认识上帝发生于人们实际经验到上帝在说话，他这样向人表现他自己使人不能不看见及听闻他；发生于人们自己不能完成的情况之下，在他自己也不能了解自己的情况之下，只看见自己面对着与上帝同在，而上帝与他同在时，因为上帝自己喜欢如此。认识上帝乃在于上帝启示发生的地方，乃在上帝所作的适于人的说明，适于人的知识的传授，由这位无可比拟的教师（耶稣）所作的适于人的教导的地方。

我们是从基督教信仰是一种神人交接的观点出发的。基督教的信仰，及基督教信仰的知识，乃发生于神的理性——神的逻各斯，在人类了解的范围内建立他的定律的地方，对于这定律，人类的理性必须调整它自己。当这实现之后，人类便有所知，因为当上帝在人类的思想、人的所闻、所见、所感中，建立他的定律的时候，关于人类及其理性的真理就被启示出来，人自己所不能完成而只能由上帝自己来完成而适于人的启示是达到人类了。

上帝可以为人所认知吗？是的，上帝可以为人所认识，因为他藉赖他自己而可以为人所认知是真而实际的事。当这实现时，人变得有自由、有权能，可以认识上帝——这种认识在他自己也是莫名其妙的奥秘。对于上帝的知识，是一种完全由它的对象——由于上帝的方面——所成就、所决定的知识。但就是因为这个理由，它是一种真正的知识，就是因为这个理由，它是自由（按自由这个字的最深含义）的知识。当然它仍然是一种相对的

知识，一种被禁锢在被造物的限制中的知识。当然我们仍把天上的财富贮在地上的器皿中，这句话在这里特别适用。我们的观念不足以了解这种财富。哪里有这种关于上帝的真知识发生，哪里显然也没有什么可矜夸之处，哪里仍然常是无力的人，及有限制的被造理性而已。但是上帝常喜欢在这种卑微的和不适当的地方显示自己，因为虽然人的方面是愚蠢的，但他却聪明：人是卑微的，但他却伟大；人是不完全的，但上帝却完全。“我的恩典够你用，因为我的能力是在人的软弱上显得完全”，这句话在知识问题上也同样有效。

在本章开始时的提要中，我们说基督教信仰与基督教理性的启发有关，在信仰中，人们可以自由地生活于耶稣基督的真理中。为了解基督徒关于信仰的知识，首先要了解耶稣基督的真理是活的真理，它的知识是活的知识。这并不是说我们要再转回到以为这里根本未含有任何知识在内的观念。基督教的信仰，并不是一种微妙的感觉，一种非逻辑的感觉、经验及学问。信仰是知识，它和上帝的逻各斯有关，因此，它是完全合乎逻辑的。耶稣基督的真理，在最简单的意义上也是一种事实的真理。它的起点，是耶稣基督之由死复生，这是在时空中发生的一种事实，如新约圣经所记述。使徒们并不只以坚持内心的事实为满意，他们把他们所见、所闻、及他们用手所摸的事实说出来，耶稣基督的真理本身也完全是一种明晰而有条理的人类思想，这是一种在不自由中的自由思想，但其中所含的是活的真理。知识的概念 *scientia* 不足以表达基督教的知识是什么。我们还不如转回旧约圣经所谓智慧，希腊文所谓智慧及拉丁文所谓 *sapientia*（智慧），以期充分了解神学知识和含义。*sapientia* 智慧的概念和知识的狭隘的概念不同，智慧和知识不同，在智慧里面不只单包含知识本身，这种概念所说的知识是一种包括人的整个存在的实用的知识。智慧是一种实际的、实用的、我们可以靠之而生活的知

识；它是经验主义，它是一种可以直接付之实施的理论，是一种操纵我们的生活的知识，是真的照在我们的路上的光，而极具力量的。它不是一种使人惊异、供人观赏的光，不是一种如昙花一现的各式各样的烟火的光——甚至不是那些最深的哲学思索——而是在我们所行的路上，高照在我们的行为和言语之上的光，照在我们康强或疾病的日子，贫乏或富厚的日子中的光，此光是不只当我们自以为有一点真知灼见的一瞬间才照耀着，而甚至我们在愚昧的时候也伴随着我们，此光当一切东西都消灭的时候，当我们的生命的目标在死亡中可以见到时，也不消灭。依此光生活，依此真理生活，就是基督教的知识的意义。基督徒的知识的意义就是生活于耶稣基督的真理之中。我们在此光中生活、活动和存留（徒，17·28），这样使我们可以成为本于他、倚靠他、归于他，像《罗马人书》11章36节所说的。因此，基督教的知识，在它最深的意义上是和我们所谓人对于上帝之的信赖一致的。当他们企图劝你把这两件事分开或隔离时，你不要妥协。没有真正的信赖，及对上帝之道的胜利地信赖不是建筑在上帝真理之上的；另一方面也没有不是贴上了活的真理的标识的知识、神学、信条，及圣经真理。每一方面都一定要常用一另面来量度、试验、及证明它。

正因为我们是基督徒，我们可以生活在耶稣基督的真理之中，因此在认识上帝和理性的启发下，我们也将可以确知我们自己生存的意义及所遭遇的事情的原因和目的。这里又表示我们视野的惊人扩展；认识这个对象的真相，就等于认识全部万有的真相，连人类自己、宇宙、及这个世界都在其中。耶稣基督的真理，不是在其他真理中的一个真理，它就是创造一切真理的唯一真理，因为它是上帝的真理，是最初的真理也是终极真理。因为上帝曾在耶稣基督中创造万有，创造我们所有的人。我们不是离他而存在，而是存在于他之中，无论我们自己觉得不觉得；整个

宇宙也不是离他而存在，而是存在于他之中，是由他，全能的道（言语）所支持。认识他就等于认识一切。在这个范围之内为圣灵所接触及提携，便等于被领进一切真理之内。如果一个人信仰及认识上帝，他不会再问：我的生命有什么意义呢？因为由于信，他实际上已照他的生命的意义而生活，照他的被造性、他的个别性的意义而生活，他生活于他的被造性及个别性的限制中，他生活于易犯错误、被别人的罪所牵涉与自己时时刻刻所犯的罪恶之中，但他仍时时刻刻凭藉上帝——不管他的不配——通过上帝为他而设的中保所赋给他的帮助而生活。在这整个生活中，他认识那派给他的使命，在那使命中赐给他希望，这希望乃基于他赖以生存的恩典，以及上帝所应许给他的荣耀；这荣耀现在暗中于此时此地环绕着他——即使他处在极卑贱的境地中。那些信者承认他的生存的意义是如此。基督教的信条谓上帝就是一切存在的原因和目的，整个宇宙的原因和目的就是耶稣基督。我们可以而且应该惊人地说，凡是有基督的信仰存在的地方，那里便由于上帝之被信赖，而对一切事物的原因和目的有最深切的认识，那里人们虽显然有痛苦，他们却是生活在出人意外的平安中，正因为它是出人意外平安的缘故，所以它就是照耀我们的理性的光。

信仰即承认

基督徒的信仰是一种决心，在这种决心中，人们须自由地在教会式的言语上，处世的态度上，尤其重要的是在他们的言行相符上和行为上，对信赖上帝及对耶稣真理的认识公开负责。

基督徒的信仰是一种决心。这是我们应该从此开始和想从此开始的地方。基督徒的信仰，的确是一种上帝与人间的秘密的事

件——是上帝在他的自由中向这个人所做，和上帝给予这个人的自由，所做成的事件。但这并不是排除而实际上是包含凡有基督教信经的信仰的地方便发生历史，那里便有由人在世界中完成和实现的事件。信仰是上帝的奥秘之揭露，信仰是上帝的自由和人的自由相遇而发生作用。如果这里没有事情发生——当然是在世界中可见及可闻的事情——这里便同时没有信仰。因为基督徒的信仰是信赖上帝，当教会信经把上帝称为父、子、圣灵，它是指在他内在生命及性质中，他并不是死的，不是静止的，不是不活动的，而父、子、圣灵的上帝，是存在于一种内在的联系和活动中，这大可以说是一个故事，一桩事件。上帝自己不是超历史的而是历史的，而这位上帝自己本身曾作一种天命，一种永恒的天命，一切信经所说的东西都信靠此天命。我们的祖宗称他为创造的天命、立约的天命和救赎的天命。这种上帝的天命在历史中进行，在耶稣的工作及教训中最后地完成，关于这一点，教会信经的第二条条文提供具体的陈述：“他在本丢彼拉多手下遇难，被钉十字架，受死，埋葬……。”信仰是人类对上帝这历史的存在、历史的性质、历史的行为的回答。信仰所对付的是那位他本身是历史的，且曾发表一个以历史为目的的天命，且曾使这种历史进行和完成的上帝。基督徒的信仰，如果它本身不是历史，就不是基督徒的信仰，不是信于……。哪里有基督徒的信仰，哪里便发生和建立一种历史的形式，哪里便在人与人间，同时代的或不同时代的人中建立起一种团体，一种集会，一种兄弟关系。藉这个团体的历史信仰，我们不能免地就达到一种要对这个团体及兄弟关系以外的世界传达一种人的宣示和信息基督教真信仰。一盏灯在这里点着，它会光照所有在室内的人。换言之，哪里有基督徒的信仰，哪里便有生活于此世之中而为此世而生活的上帝的会众兴起；哪里便有离开世界的外邦人而集结起来的以色列人；哪里便有为自己的益处而集结起来成为信徒的团体的教会。但目的

并不是只为他们自己，而是想表现为上帝之为万国万民而立的“上帝之仆”，想作为基督之身体。那个故事是在人类服从的反应而发生——现在我们研究到人的方面的工作，这种工作是由于上帝的施恩选召的工作和性质的反应。信仰就是服从，但不只是一种个人自己的被动地应付。有服从的地方，就同时有人的方面的抉择，信仰就是宁采取信，而不采取不信；宁采取信赖，而不采取不信赖；宁采取知识，而不采取无知；信仰的意思是在信与不信、误信、迷信之间，作适当的抉择。信仰就是人类使自己与上帝发生关系，是一种应当有的关系。这种工作发生于退出对上帝的徘徊中立，在我们的生活和态度中退出，对于他规避义务，退出私人的小圈子，而进入决定、负责、和公开的生活。信仰如缺乏这种公开生活的倾向，信仰如规避这些困难，它本身便已成为不信、误信、及迷信。因为那信于父、子、圣灵的信仰是不能不成为公开的。

我们在本章开始时的提要中说：“基督徒的信仰是一种决心，在这种决心中人们须自由……。”在公开负责上，也同样给人以一种容许，一种门户开放，而这就是自由。信赖之自由及知识之自由，现在我们要加上负责之自由。这里每一种自由都不能和其他自由分离。如果你只想自由地信赖上帝，以为可以拒绝知识，则你实际上并没有信赖他。如果你已有完全的信赖，完全的知识，而没有为你的信赖和知识作公开承认的自由，则应坦白地告诉你，你的信赖和你的知识都于你无益！按照基督教会对于他的认识，上帝自己并不想被隐藏，他从来不，现在也不想单做他自己的上帝。他是那位从神秘中显现他的高贵庄严的上帝，从他的神圣的存在的高位，降临在他所造的世界的卑微的情境中的上帝。上帝是自己显示他是上帝的那一位。谁信于这位上帝，谁就不能隐藏这位上帝所给他的恩赐、爱、安慰和光明，及隐藏他对于他的言语和对于他的知识的信赖。信者的言论及行为，不能仅是一

种中立的、不负责的言论和行为。哪里有信仰，哪里上帝的光荣就必然为世界所知。哪里上帝的光荣未能在各种方式上照耀，无论是由我们不良的行为，或我们的堕落所隐藏与破坏，哪里便没有信仰；我们从上帝所应得的安慰与光明便不会被人接受。上帝的光荣为宇宙所奉为神圣，而那唯一的圣者之名也为全体所奉为神圣。凡在地上人们可以信仰的地方，那里就有上帝的人民相聚在一起，和参与行动。凡是有信仰的地方，人们在他们的有限和无助中，在他的完全放荡和愚昧中，都有那自由（在一切卑微中的高贵自由）来放出那 *doxa*，那 *gloria*，上帝荣耀的亮光。除这一要求之外，我们不会被要求做得更多。这种我们对于上帝之道的信赖，和对于耶稣基督真理的知识的公开的负责，就是基督教所谓信仰的承认和信条的一般概念。

公开负责要在教会式的语言、同时在处世的态度和最重要的在言行相符和行为中表示出来。在这公开负责的概念的三种定义中，如果我们的诊断是对的话，这里有基督徒信仰宣认的三种方式，彼此不能分离，不能偏重于某一方式而忽略其他，必须放在一处来思考，这一种信仰的宣认就是基督徒的信仰的必要的根本形式。因此，下面的说明应视为一种综合。

1. 在信仰中，我们有用教会式的语言来为我们的信赖和知识作公开负责的自由。这是什么意思呢？上帝的教会有、且每一时代都有它自己的语言。没有东西可以把它改变。因为它是在历史中，有它自己的特殊历史，它自己的特殊道路。当它作信仰宣认时，它的话涉及这特殊的历史。它站在颇为特殊的具体历史背景中，这种背景在每一个时代都构成它的语言，且将继续构成它。因此，这种信仰的语言，这种公开负责的语言，为做基督徒的我们所必须说的，将不能免地是圣经所用的语言，希伯来文及希腊文圣经、或它们的译本所用的语言；及基督教的传说的语言，基督教会在历史的过程中，曾赖以维持及宣告它的知识思

想、概念、和观念的形式的语言。在教会却有一种特殊的教会语言。这是正当的。当基督徒承认他的信仰，当我们要使点在我们之中的灯，没有人可以避免说这种语言。因为如果要把基督徒所信的事情，要把我们对于上帝和他的言语的信赖正确地表现，就是把我们的信仰的精要说得清楚——为使事情说得清楚，这常是严格地必须要这样做——因此，勇于承认的人，都不得不把这宗教的语言说出来。因为有些说明及指示和诚恳的劝导，只能用这种语言直接地说。有人说：“我信，但我的信仰是如此深，我不能立下决心用圣经所用的语言把它说出来。它生上帝的名字 在我

如基督并非为着要人服事他而来，同样基督徒的信仰也不该为他个人着想。这样在我们把信赖与知识公布的过程中，我们的信仰必须规定我们对世界的确实态度。凡是有认真和清楚信仰承认的地方，那信仰一定会根本地被译成在大街上的每一个男女所用的语言，译成那些不熟习读圣经或唱圣诗，却有一种非常不同的词汇，及非常不同的兴趣范围的人们的语言。这个世界，就是基督派遣他的门徒们进入，我们大家都在其中生存的世界。我们每一个人都不只是一个基督徒，我们大家同时都是世界的一小分子。因此我们必需考虑处世的态度，同时把我们所负的责任转移到这领域内。因为信经要在我们大家的生活应用中，我们实际生存的问题中，和我们日常生活的理论及实际问题中来完成。如果我们的信仰是真的，它一定会进入我们的生活。基督教的信经在它的原始的教会形式中是常被误解，以为基督徒把信条视为一种内心或良知的事情，在地上或在此世中则以其他真理为有效。这个世界就生活在这种误解之中，它以为整个基督教会是一种善意的“魔法”，只和“宗教的领域”有关，我们应当敬而远之，便可以解除这些麻烦事的束缚。这种误解甚至可能在基督教的内部发生，一个基督徒可能十分希望自己有这样的一个领域，把信仰作为一种嫩草，放在温室里以防寒风雨的摧残。教会与世界之间的关系，一般人都以为是像划定战线的问题一样，双方都把自己安置在前线的后面以保安全，虽然常常会来一个小接触。虽然如此，但从教会的观点看来，这种战线的划定永不能有效。由于基督教会的基本性质，它的职责只有一个，就是使世界的领域内，也听到它的信经。现在不要再用“基督教的专门术语”来复述，是要用“教会外”所用的十分质朴、十分不体面的语言来说。例如，我们一定要把它译成新闻报纸所用的语言。我们所要做的就是用此世的普通语言来说出用教会式语言所说的同样的东西。同样，基督徒不必怕说“不体面”的语言。如果一个人说他自己不能说这样的

语言，让他自己想一想，他是否真的知道会怎样说有体面的语言，甚至在教会里面。我们认识这些教坛或祭坛上的语言，离开教会的范围以外，它像一种外国难懂的语言。我们当心不要再固执地留在我们现在的地位而拒绝前去面对此世的态度。例如，在1933年，德国仍有许多严正、深入和活跃的基督教生活和信仰的宣认——赞美及感谢上帝！但不幸那些德国教会里的信仰和信经仍呆在教会式的语言之中，而不用说得很清楚的教会语言，表示当时所需要的政治态度。如果采取这种态度的话，那么，谁也知道福音教会不能不对国家社会主义说“不”，斩钉截铁的“不”的。教会中的信经在这时候却没有清楚地采取这种政治态度。如果当时的福音教会曾把它的教会知识用世界的形式、政治的态度表现出来，你想想会发生些什么变化。这是它的不可能，目前很容易看见其效果。甚至今日也有严正而活跃的教会，可以作为第二个例证。我确信世事的进行已经引起了许多人对于上帝之道的饥渴，教会的大时代已经来临。我希望教会不要再建起一个圈子，且加以强化，把基督徒集中于其内。当然神学应该用最严肃的态度来研究。但我们应该面对教会里的任何发展必须在教会外成为对世界的态度这一事实，比十二年前更好。例如，今天一个福音教会，若对于过去大战罪恶的责任问题，以及为着将来而对这问题所该作的忠实答覆保持缄默，当然要自我谴责为一个不结果子的教会。一个没有认清它对于这一个在困难中的国家是负有责任，一个不知道它的任务不只是用基督教的教训本身来教导人，同时要把它译为与当日的问题有关的语言的教会——一个没有努力发现这种语言的教会——就是埋葬自己。每一个基督徒都应该认清，只要他的信仰像蜗牛壳自己在其中感到舒适而不为他的弟兄的生活而烦扰的一天，他便一天生活于二元论的世界中，他仍未真的达到信仰的地步。这个蜗牛壳并不是一个理想的居所。在这里是不适宜的。人类是一个整体，只能作为一个整体而

生存。

在结论中，本章开始时的提要的最后部分是以“言行相符及行为”作结。我曾深思熟虑地把这一点从第二点分别出来。如果一个人能用最有力的语言来说话或作信仰的宣认却没有爱，对他有何益呢？宣认的意义是一种活的宣认。如果你信，你便要自己负责这是真伪的判别之点。

胡馨云 译

[联邦德国] 卡斯培

解说今日信仰^①

—— 从神学和哲学谈起

I. 意识形态垄断的危险

在启蒙后的今天指述任何绝对真理（要求人无条件服从）都会被人视为破坏对话及独霸思想的作风。尤其是批判理性主义的代表人物，诸如波普（K. Popper）、阿尔伯特（H. Albert）及巴特莱（W. Bartley）认为所有探问确定知识最高基础的神学和哲学的思考都是“破坏对话”的教条主义，也就是意识形态的垄断；代表着自己永远无误的宣称，无条件服从的要求，对不同信仰者的迫害及歧视。无误原则（the principle of infallibility）在这些理性主义的学者来看，应该用“人都会错”的原则来取代。他们对教条式的、绝对的原则毫无兴趣，他们想建立的只是假设性、暂时性、有限性的原则。这些原则永远是在实验与批判的监视下，换言之，也就是用基本上开放的多元思考来取代封闭的独断思考。

① 本文原载《Universitas》（共相）杂志1974年第2期，选自孙志文主编：《人与宗教》，联经事业出版公司1984年版。本编者对译文作了订正。

卡斯培（Walter Kasper 1933— ），著名天主教神学家、哲学家，图宾根大学教义学教授。

II. “上帝不是什么”比“上帝是什么”容易回答

这些学者对无休止的意识型态争论已经厌倦，他们希望把讨论限定在具体的问题，也就是能够得到答案和理性上能确定的问题。当代还有其他哲学派别分享这种绝对答案的厌倦感和退缩，海德格尔晚年的哲学或阿多尔诺的否定辩证便可以为例。这似乎代表一个根本的思考转向，而这个方向的调整对于神学原则上或其他各方面并非一定陌生的事。相反，这种想法老早就在否定哲学和否定神学当中出现过，尤其是神秘主义。在这种传统中“绝对的真理”是永远遥不可及、不可掌握的。以托马斯为例，他本人就是这种否定神学传统里的一份子。“与其说我们知道上帝是什么，不如说我们知道上帝不是什么”，就是他的名言。如果我们认真考虑托马斯这番上帝是隐藏的道理，我们便很难视上帝为我们神学或教会法式的保证人。相信无限伟大的上帝的人，却正需要永远能面对无限的新经验和新领悟。

III. 对上帝过份自信的了解

然而不幸的是，这一种深刻的见解后来却消失了。许多福音神学家和宣讲家显然是太过于了解上帝了，至少讲信仰理由的现代理论就是这样。他们提出和解答宗教信仰稳妥性最终的基础问题的方式都深受笛卡尔哲学之后现代哲学的影响。笛卡尔之后的现代哲学家探索人类知识稳妥性的最终基础问题。此时，哲学家和神学家都想从一个单独的观点来了解实在，并做系统化的工作。然而这一种系统思考却跟圣经的真理概念格格不入。因为圣经所指出一切稳妥性的根源并不在过去而是在未来——也就是基督徒死者中复活所预先完成的未来。信仰的稳妥性建立在希望之上，这就是说，信仰在历史中仍是可争论的，信者本身也永远无

法把信仰视为过去之事。信仰对信者来说也都是未来的事。在圣经新约马可福音 9 章 24 节里说：“主，我信，但请你补助我的无信吧！”信仰者的信仰永远处在一种不确定的危机当中。因此，信仰不是封闭的，而是开放的系统。

IV. 对宗教信仰，人能确定什么？

对于信仰是稳当之事还是仍有疑问之事，我们要思考再三。我们要坚定而永远拒绝古老的圣品诱惑：建立一统的真理观——用唯一的真理标准衡量世界上所有事件及现象。我们应该了解信仰根本是一种希望，一种末世的信德——应该向不停的实验和批评开放。信仰必须一面和其他的世界观、人生观讨论，一面努力证明信仰所拥有或所能够开创的未来。

这样的信仰本身是不断在动、不断在注意真理的记号。信仰绝不是因为有就可以得意的东西，能够让信者自以为是地给人评分。这都不是信仰的真正态度。提出问题、寻找真理者才是信仰的同道。信仰不是安全的避难所，而是神圣的不安之宝座。话又说回来，宗教信仰虽然是开放的，但是到了紧要关头，如：把尝试与错误的方法奉为真理的最高标准时，信仰必定提出它坚定的抗议。难道这种行为主义式的论点本身能算是开放的吗？这种主义事实上不也就是用一种几乎是教条化、不容异说的偏私和有限而把人包围在他的人生前途？照这种观点，人探求生命意义的问题本身能不能被肯定都成了问题，至于人的自由、人的思想，还有价值吗？依我看，这种论调等于围困了人探索真理的自由心智，阻塞他所有的出路。人之天性不也就是尽天性而为吗？最终的束缚不是引导人走到自由的国度，使人免于沦为现世的奴隶？难道人之精神是否享有自由也要由实验才能够得知吗？但如果自由不根植于实在的深度和基础，难道有限的自由就可以成为人最

终极的目标？用这样的话再来谈自由的绝对权威性不就自相矛盾吗？所谓“自由的绝对权威”不也就是我们所谈的上帝和上帝的主权的另一套说辞？

V. 问题的核心

我们现在已经进入讨论的核心，触及信仰危机的关键。在此，我们碰上了“最后的抉择”：所谓真理、意义、自由只是人的想象？还是在人做任何决定之前，真理、意义、自由已由天赋而存在？绝对的自由和绝对的意义到底是“已然的事”，还是经过人努力的“成就”？换句话说，即使在历史性思考的架构中能不能有或是一定要有本体论的陈述？在信仰当中，我们能不能或必须去承认上帝“是”人绝对的未来，人希望的确定性只能够建立在这种本体性的未来感上。

VI. 人生价值与宗教信仰

这个问题牵涉到信仰的基本和原始的选择。在此，是没有证据可寻的。有的只是一些征示 (indication)。至少对门徒而言，他们在复活节的经验对他们而言便是暗示了一种前所未有的新开始，象征富有意义的生存克服了虚无，证明了爱比死还要有力量。我们自己的经验也有这种征示作用。要是我们自己不先经验到有意义的生活，又如何能提出关于意义的问题呢？但要知道，人只有以感恩的心接受这种已经给了他以意义的态度生活，才能从现代社会的特色——效率至上的无情压力逃脱出来。人的生命目标只有在超越所有其他目标的最高而自由的基础上，人才能避免自己沦为某一种目标的工具。信仰的真理，上帝的神圣的明证，便在于“信仰”和“上帝”都能让一个人合乎人伦地生活，即使

信仰中所谓上帝对人的诫命，事实上也是鼓励人的。

实际上，信仰只是信者的作为。信仰是一个人敢于接受上帝统治一切这项真理的讯息，也唯有人的接受才使上帝对一切的统治得到历史中的具体形象。只有经过个人的努力和相信的做为，人才能够经验到信仰的真实性。因此我们必须问“信仰”到底是什么意思？又如何信仰？

VII. 宗教信仰的本质

关于信这个字及其意义都是高度可辩的，一些较老的看法在今天还是有相当的影响力。比如说，奥古斯丁会和方济各会二者之间与道明会及托马斯学派之间就一直有神学上的争论：信仰首要是爱的作为还是意志和理智的作为？接着有信的信仰和认罪信仰之间的神学争论。这个争论对现代神学思想有相当的影响：信仰到底是相信仁慈的上帝会宽恕我们的罪，或是其中有自白的成分？这个争论用现代神学术语来说，信仰等于是固守启示的真理，接受教条化固定的传统，还是一种存在的关心和投入。哈伯发士的根本教义主张再三地宣称，信仰不是一个“是什么”的问题，而是“如何”的问题。信仰便等于人对实在的看法。索蕾在另一方面则认为信仰是一种存在的态度，信仰主要就是“实践”。由于对“信”的概念解释上的不同，在目前的信仰危机中，想建立一个共通的基础特别困难。有些事情在某些人看来是一种损失，而另外一些人却觉得这是信仰从教条主义摆脱出来，，显然是各说各话的局面。

VIII. 信仰和相信

在讨论基督宗教的信仰之前，我们或许应该先澄清信仰的观

念。澄清观念有助于我们了解事实。

我们从日常的用语谈起，如我们说：“我相信米勒先生已经离开本镇好几天了。”在这样说的时侯，我们想要表达的是，虽然我们有足够的理由和征示认为我们的陈述是正确的，但是我们所持的理由并不能完全确定陈述的真实性。所以我们才说：“我相信……”。从语言日常的用法看来，“相信”因此也可以说是不充足的知识，但就其确定性，“相信”比“纯粹的意见”还要高一级（纯粹的意见则暗示了作者保留了事实有相反的可能），但比有充分证据的知识，“相信”要低一级。这一日常观念也决定了神学的传统：决心被认为是以意志上的同意来弥补理智的不足。于此，“相信”便成为一种智性成就或智性的牺牲，走到极端便是用决心的力量来依附某种意识型态。在这种信仰的观点背面是确定知识的理想，也就是笛卡尔所说的清晰而明了的观念。在这种思想里面最崇高的是：准确而有十足证据的知识。

IX. 信仰和知识

但是，“相信”的另外一种日常用法表明，上述“相信”的观点及其在认识论和人类学上的基础都绝对不是理所当然的。对别人的保证，我们说：“好，我相信你。”那么我们的意思并非：“虽然你无法提出足够的证据来证明你对我的诚意，但是我有足够的、客观的线索来相信你所说的是真话。”“好，我相信你”这句话的重点应该在“相信”这个字眼上。这个“相信”所直接关涉的是人而不是客观的理由。这个“相信”是个人位格信赖的作为，在人际间创造了相互的联系。因为它是个人位格的行为，信任在位格内在原始的统一性上，包括了理智和意志。我们说过，信仰是人而且是一个总体的人的行为。

在最近几年已经有很多的哲学家、神学家用这种人际对话的

观点来阐释基督宗教的真谛。这一派的学者都认为在生命中重要的场合，没有一个人绝对只靠客观、可以证明的知识而活。因为普遍来说，人的生命基础还是在可靠的信仰上。若是没有相互的信赖，人的共同生活是不可能的。但是，严格地说，没有一个人能向别人证明自己的可以信赖。这样看来，信仰便不是不足的知识，而是人的原始创行。

X. 第三层次生命的意义问题

为了更接近基督宗教的信仰，我们还要谈到第三个层次。虽然于此我们并不用“相信”这个字眼，但是信仰的对象仍是存亡攸关的状况。人落在关键的人生时刻——遇上了我的人生是成功的、有意义的，或是失败而浪费时日的问题。这个问题不但关系到我们个人的生命，而且还关切这个宇宙到底有没有意义。个人位格的失望或许包含了形而上的危机。这样，人生意义的问题同时也成了宇宙、这个实在的世界有没有意义的问题。神学和其他学术上都能以无法理喻的理由来拒绝这个问题，但在实际生活中却没有一个人能够逃避。生命和生命的抉择都不是人所能够拖延的。每一个人活着多多少少有一种人生的看法，上述问题每一个人在实际的生活里也多少用他自己的方式去回答了。但是意义的问题不能当作个人的问题回答，因为我们不能沿袭了解个别现象的方法去了解总体。总体的问题已包括所有个别的问题，意义的问题不能够做为客体对象，因为我们也包括在内，在任何我们可能给出的答案中，我们都是献出而涉入的，因为我们自身也处在存亡攸关的状况：*mea res agitur*。一旦牵扯到基本的人生问题——有意义还是虚无？希望还是绝望？——一旦我们存在的根本取向陷入存亡攸关的境地，所有纯然实据的知识都得失效，每一个人也开始用他的方式来信仰。即使是一些号称无神论或是没有

信仰的人也有他独特的信的方式。严格来说，不信者的信也是一种基本抉择。本质上和信者的信仰没有两样，都是诉诸于某些征示而无法得到肯定的证明。

总而言之，信仰是人的根本行为。信仰不单是关涉到人际关系的态度，同时也决定了我们对总体的人性所持的看法。信仰是一种根本的行为，我们人类总体的存在便是建立在这个基础之上。信仰也是我们领悟总体实在的意义的**关键**。

陈永禹 译

[法] 夏尔丹

问题的中心^①

一些人说：“耶稣会再来的，让我们耐心地等待吧。”——另一些人说：“让我们尽快完成建设人间的工作。”——第三种人想：“为了让耶稣第二次降世的日子赶快到来，让我们在人间做好塑造人的工作吧。”

引 言

当今世界上最使人不安的现象之一，就是人们在宗教方面日益表现出来的普遍的不满。目前在世界上，没有任何迹象（除了我们将在下面探讨的以人道形式出现的不算）表明信仰在扩展：而这里和那里，只有许多信条实际上还没有变动——它们还没走向明显的衰退。并不是世界变得寒冷了：在心理上它还从来没有这么炽热过！也不是基督教在它的绝对的诱人的价值方面丢掉了什么东西（正好相反）：所有我在这里要谈的，只是想证明它的异乎寻常的适应能力和控制能力。不过要注意：在我们这个时代，在人与上帝——如人家把它呈示给今日的人的那个上帝——之间，毋庸置疑，有些东西由于某些不清楚的原因是“行不通”

① 本文系M.J.P.T.de Chardin《著作全集》，第5卷《人的未来》第18篇，巴黎门坎出版社1962年。选自《哲学译丛》1965年第11期。

夏尔丹（Pierre Teilhard de Chardin SJ 1881-1955），著名古生物学家、哲学家、天主教神学家。

了。现时所发生的一切，好像人在自己面前并不是真的有着他所愿意崇拜的上帝的形象。……从这里，就产生了这样一种令人烦恼的印象：在我们周围，一种无神论思想不可抗拒地在上升，——或者更明确的说，一种非基督教化的势力在不可抗拒地上升着。

为了对那些直接或间接领导教会的人们有些用处，我愿在下面几页篇幅里坦率地表明我的意见：我们所忍受着的那种烦恼不安其原因到底在哪里，以及何以只要把这一确定的观点予以简单的调整，在很短时期中，在人类的宗教的和基督教的演化中，就完全可能产生一个完满的复兴。

我说“坦率地”，这样说是对的。因为，这不是从我这方面来教训谁，若是那样，那就太狂妄自负了。而且，也不包含过多的批评，若是那样，那也太不相宜了。简单地说，这是我的生命的供词……。五十多年来，我的命运使我有幸在欧洲、亚洲、美洲生活，同这些不同地方的人民保持着紧密而亲切的职业上的接触，在人的本质这个问题上同他们进行过或正在进行最有深意、最有影响、或可以说最“萌芽的”探讨。由于这些意外的和不寻常的接触，它们容许我这个在教会怀抱中成长起来的耶稣会教士，好像在自里一样，深入到这些自由思想和探索最活跃的领域中。很自然的，某些事物，对于那些从来只是在一个世界中而没有在两个世界中生活过的人，感觉不到什么，可是它们在我看来却是带着这样一种明显的严重性，以致使我不能不大声呼唤。

正是这个呼声，这个相信有所发现的人的呼声，愿意得到人们认真的倾听。

一、一个在人类意识中的重大事件： “超人”的出现

为要了解当今在人类意识中发生的事情，必须把世界前景的

根本变化作为我们一切努力的基础。自从16世纪以来，这一变化已经逐渐动摇了从前一直认为世界是绝对稳定的这种看法。从那时起，宇宙在我们眼里看来已不再是一种秩序，而是一个过程了。宇宙论变成了宇宙生成论。人们可以毫不夸张地说，自从四个世纪以来，在历史上发生的一切思想上的危机，不论是近的还是远的，都是同人的心中产生的由一个静的“世界观”到一个动的“世界观”的变化的每一步相联系的。

在第一阶段（伽利略阶段），似乎有变化的只是天上的星体。但是不久（达尔文阶段），宇宙的运动从星空下降，扩展到地球上的生命。这样，不可避免的结果是：人自己（近代阶段）终于被他的科学所释放出的旋风追上，并且被卷带着狂跑了。从文艺复兴时期开始，可以说，宇宙论就逐渐地带上了宇宙生成论的色彩。至于人，在我们看来，现在正一步步和人类生成等同起来。我们将要看到，这个重大的变动使得整个的文化建筑不得不作种种重大的修改，这不仅牵涉到我们的思想，而且也牵涉到我们的信仰。

在世界上，在我们周围，可以说不仅存在着许多在数量上不断繁殖着的人（des Hommes），而且还有正在自己形成的人（de l'Homme）。换句话说，人，从动物学意义上讲还不是成年的；从心理学意义上讲，他也还没有达到最后完美的形态。但是，不论在这一种或那一种形式下，“超人”是在发展着，由于社会化的（直接的或间接的）作用，“超人”在今后不可能不出现。

这样，对于信仰，人们是否可以从高处测量到一种关于新的远景（毋宁说是一种“学说”）的革命力量？——对“宗教界”来说（不论是东方的或西方的），在说这话之前，有一点是毋庸置疑的，即他们认为，如果人有一条能够通向越来越有生命的道路，那末，这条道路只能在世界的物质范围之外以一种“垂直的”上升的形式来理解。可是，就在这里，马上会出现一条方向完全不同的逃避路线。那个正在出现，并且正在等待着我们的，与其说是

直到如今人们一直在梦想，一直在追求着的向上（ Oy ，见附图）运动的唯一出路——超生命，不是不如说是一种由于进化的内在力量的伸展（ Ox ，见附图）的向前的运动么？

向上还是向前？或者二者同时具备？

由于对我们的人类生成论思潮的理解不断提高，逐渐地、不可避免地向整个人类意识提出这么一个重大的问题，……而这个问题到现在还是悬而未决的。这就是我要谈的问题的中心。

二、现代宗教危机的根源：相信向上和向前之间的矛盾

按照我刚才说的，后面的图表象征地表示出一种紧张的状况。在那里可以看到当前出现的每一个人，在其内心，多少是有意地倾向或崇拜上帝的传统的上升力量（ Oy ），或完全倾向现代的前进活动（ Ox ），这种活动通过超人化的新生力量而在我们每个人身上表现出来。为了使问题更具体化，我们用以下最完善的和最富有表述力的字句来加以概括。不妨这样说， Oy 单纯代表基督教倾向， Ox 单纯代表共产主义或马克思主义倾向，在目前，这两种倾向不论哪一种，一般说来，都存在于我们周围。如果承认了这一点，那么，我们就要问一问，此时此地，在两个对峙的力量之间会出现怎样的局面？

既然这是一个矛盾，——而且从外表看来，甚至是一个不可调和的矛盾，——那么我们是不能不予以解答的。

前者（按照 Oy ）即对上帝的信仰，与人种的超进化的整个思想即使不是对立，至少也是不相干的。后者（按照 Ox ）即对世界的信仰，从形式上来讲（至少根据字面来说），它完全否定超越的上帝。

这个裂痕是否很难予以弥补，或者也许可以很好地弥合起来？……

请看，这就是首先出现的情况。但是，我即刻要补充说，这不是真实的情况，事实上也完全不是真实的情况，——除非承认（这是荒谬的立场）人的灵魂组织得不好以及从其最基本的一些动向来说，它又是自身矛盾的。的确，我们要很审慎地考察 O_x 和 O_y ，像这样两个动向或倾向此时此地是否出现和活动在互相对立的状态中？既然它们两个当中不论哪一个都不会无情地忍受对抗，所以应当存在着一种使它们脱离孤立的方法，这不是明显的么？

关于 O_x ，当前现实的经验充分证明像这样一种情况是不可能的，即由于一个圆满的循环，在自己的生活中会出现一种纯粹内在的人类化倾向。在前进的活动中既不可避免整个的死亡，在发扬人与人之间的爱中也找不到人格化的最后根据。世界完全是支离破碎的，世界是冷冰冰的。宇宙既没有中心，也没有结局。尽管马克思主义的人类生成论有着强大的推进力，它还是从自己所参与的生物进化论开始的，因为它在自己的领域内已经排除了一种看不到的中心的存在，这样，它就既不可能彻底证明自己的飞跃，也不可能保卫它。

所以仅就这一点来说，对于世界的信仰是不能够推动地球向前的。然而，反过来，那么我们是不是完全有把握说，基督教的信仰，按其古老的解释，是可以把世界向上提升的呢？……从定义上来讲，从原则上来讲，教会的特殊的职责在于在人间认清和促使全人类基督化。……按照这种说法，基督教是不再去保护地球上的全人类了（好像它应该这样），这样它就完全把自己的强烈的生命力和花一般的诱惑力损失了。由于它主张现世的非人类化，它不可能使自己的信徒完全满意，也不可能去感染非教徒，更不可能去反对其敌人。有人要问，为何在修道者和神父们的心灵里有这样多的精神不安？为何在中国虽然派遣了大批的传教士，真正改宗的却如此之少？为何在争取工人群众方面教会显得

这样无能为力（从高度的慈悲和忠诚方面来讲）？……我的回答很简单，因为从基督教的慷慨慈悲方面来讲，人们目前并没有使它“确切地发挥作用”。它是人类的信心和希望的感性尺度，直截了当说，没有它，任何一个宗教在人看来都是无味的、冰冷的和无法仿效的。

我再说一遍，*Oy* 和 *Ox*，即向上和向前，这两种信仰的力量今后要在所有的人心中齐头并进；我们刚才看到了，如果把这两种力量分离开来，它们就变得软弱无力而衰落下来；因此，这两种力量（后面我要证明的）只等待我们去做一件事，即不要在它们两者之间作选择，而是去寻找把它们彼此结合起来的方法。

三、基督教信仰的再生：通过向前而向上

当前，所以造成宗教界的悲惨的局势，按照大家的意见，是由于两种对立的信仰的明显的不调和：基督教信仰要求修心养性，而“自然的”信仰则以超人和现实的首要性为基础。可是，这两种力量（刚才我们说过，它们各管各的话，就不可能得到完满的发展），——如果像有些人说的，至少从它们的深刻的本质来讲，——是否相互排斥（即一种是反进步的，另一种是无神论的），而毫无调和的余地？

要了解是否这样，需要更多的思考和心理分析。

一方面，的确，相信世界会产生新的人类，这本身就是信仰，它必然包含着一种崇拜的因素，即承认一种“神”。事实上，从我生平同共产主义知识分子接触的一切交谈中得到的印象，明确地使我认识到，马克思主义的无神论并不是绝对的；而它仅仅抛弃了上帝的一种“外化”形式、一个“机械的”上帝，这种上帝的存在会给宇宙的尊严带来损害并且会涣散人类的努力劲头。总而言之，这是一个“准上帝”，他的人格化（是基督徒引起的）在今

天已不再需要了。

另一方面，基督教信仰的唯一根据实际上是耶稣降世为人这一概念。……为了明确这种思想，在这里我们只考察一个情况，而这个情况是概括了一切的。我们习惯于不断地思念耶稣第二次降世，而且我们也习惯于不断地把耶稣第二次降世看作为一个完全灾害性的事件，这就是说，不论在哪一个历史时期，不论同人类某一确定状态有没有确实的关系，它都可以发生。基督教的信仰就是这么一种观点。可是，为何在当前人类生成期间，它还同人类的新的科学观点完全一致呢？为何它强烈地认为耶稣第二次降世的希望，由于生理和有机的需要，只能出现在天上和人类之间呢？而人类从生物学上来讲是能够达到集体成熟的进化的临界点的。

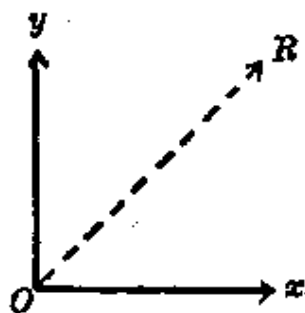
从神学和传统方面来讲，我认为，我绝对看不出这种“再作修改的”^①观点会引起什么严重的困难。可是相反，在我看来确切的情况是这样的：只要对我们的“末日论”看法再作一次简单的调整，那么，人的心理活动就会实现，而其结果是无可估计的。因为，归根到底，如果真正盼望上帝的王国到来，……人间的世界——从生理的必要条件来讲——就应当预先达到完全进化成熟的自然境界，到那时候，通过进化论的新人道主义所预感到的超人的完成就会与所有基督教徒所等待的耶稣降世的实现具体地吻合了。这两种动向，（应当更确切地说）这两种分力转向了，彼此接近了，直到得出一个可以实现的结果来。……基督教的向上同人类的向前合并起来了（注意，前者并没有埋没后者，而是使它“超自然化”）。这样一来，对上帝的信仰就会把对世界的信仰这一精神同化并升华在它自己的精神中，从而对世界的信仰就获

^① 所谓“再作修改”，是指耶稣在以前曾来过世界，改造了世界，今后不知哪一天，他还要第二次降世，再来改造世界，拯救人类。——译者注。

得引诱人的和使人归顺的足够力量。

此刻，像我在本文前面所说的，人类并不是变得寒冷了，相反，它仅仅是正以全力在寻找一个与新发现的无边无际的宇宙相对称的上帝——这种宇宙的出现曾经打乱了对上帝的崇拜。这是因为人们发现，人类所梦想的彻底统一在他看来，还在同时照耀着两个对立的方向（一个向天顶，一个向地边），并且看到，一个“精神化了的无国籍”的全人民在这彻底的统一中惊人地繁殖着。所谓“精神化了的无国籍者”，就是超越了马克思主义和基督教的人，因为马克思主义的非人格化行动煽动人们暴动，基督教的温情要人们逆来顺受。

反过来说，但愿会出现和涌现双方互为条件下同时而真正相信上帝和世界的可能性（在各种对立的力量的压力下，这种可能性是必然要开始实现的）：——那时候，人们可以肯定，有一股巨大的烈火将燃烧一切，因为一种包容一切并概括一切的信仰将会产生（或者至少可以说，重新产生）；这必然是最有力的信仰，迟早它终于要支配世界。



这个图说明在现代人心存在着两种信仰的矛盾。

Oy 代表基督教的上升的信仰，它通过向上活动而达到人格的超越。

Ox 代表人类的前进的信仰，它通过向前活动而达到超人。

OR 代表“订正过的”（但是“清清楚楚的”）基督教的信仰。

问题就这样解决了： OR 是向上同时又向前，它就是最后的得救（最后的出路），——由此可见，人仅是某一个人，而且是整个人类的生成，都要归结到救世主和第一发动者基督身上。

一方今是译

[联邦德国] 皮 柏

相信与信仰^①

相信的神秘性 —— 确定与不确定

一 相信者的内在挣扎

相信者并不一定非相信不可；相信本质上是一种自由的行动。我们对某位作证者的可信度无论多么确信，都不足以驱使我们去相信；而且，无论某一真理的内容对认知者可能显得多么地无可争论，对于相信者却是全然不同的。因此，对于他所相信的东西，相信者总是自由的。正因为这样，相信才会是一种特别隐晦难解的现象。启示的宗教信仰，以及人们彼此之间的信赖，在本质上都接近、都很类似奥秘。因此，相信源自于自由。

因此相信者也都有另一种选择的可能：他可以不相信。但是，由于他的“确定”预设了他对单一可能性已经作了决定，我们明显可以看出，“相信者的确定”必然具有一种特殊的性质。

“确定”有不少定义。对我来说，它们全部似乎可以化约成两种基本模式。第一种把“确定”当成一种“坚定的赞同，亦即排除

① 选自 J. Pieper: *Belief and Faith* (《相信与信仰》)，第 5、6、8、9 章，台湾联经出版事业公司 1984 年版。

皮柏 (Josef Pieper 1904—)，著名宗教哲学家、明斯特大学宗教哲学教授、哲学人类学系主任。

所有疑虑，而且被认为是终极的赞同。”显而易见，相信的部分本质，不仅是宗教信仰的本质、不仅是在那种意义上应该完全确定的事情而已。概念本身便排除了相信和犹豫不定能够同时存在的可能性。

第二种同样普遍的定义认为确定是“一种基于事情明显性的坚定赞同。”在此，事情的“自明性”不多不少就是指定本身的显而易见的性质，对当事人来说，这种性质源自于对这同一事情的清楚认知。根据这项定义，当然没有一位相信者能够拥有确定——因为相信的意思是：接受一件本身并不明显的事情为真、为实。

确定与犹豫不定的奇异并存现象，不仅描述了，而且真实构成了相信者的心理情境，我们应该更加仔细地来探讨研究。圣托马斯便创用了一句简洁的说法来描述此一现象的两面性^①，他说，在相信的行动中有完美的要素和不完美的要素。完美的部分含有赞同的坚定不移，不完美的部分事实上没有观察力——结果相信者为持久的“内心不安”^②所困扰。

我们所谓的“内心不安”是从拉丁文 *cogitatio*（深思熟虑）一词译来。仔细研究一下这个我们认为自己可能十分熟悉的用词意义，是相当值得的。这一字眼对于整个问题是如此的重要，因此传统上为我们所有的“相信”概念以最简短的公式来将它包含其中；亦即 *cum assensione cogitare*^③（带赞同的认知）。如果我们把这句话翻作：赞同的“思考”，这样的说法不但太过于暧昧不清、没有特色，而且显然没有把握住这句公式的精确意义。圣托

① 有某些完美和某些不完美：属于赞同的坚定是一种完美，但是由于没有实际看见，思考的活动仍然在相信者的心中逗留，这是它的不完美。

② 思考活动在心中难以平息。

③ 这种讲法最先出自圣奥古斯丁，见他的《圣人的预定》。圣托马斯明显地将他对相信行动的分析建立在这种讲法上。

马斯本人清楚地把它当成描绘相信行动结构特征的定义^①。因此在此来辨别 cogitare 和 cogitatio 两个语词的意义是很重要的。其目的是找寻研究、探测思虑、在决定之前自我斟酌、持续追踪、一种心灵对某种终究还没有被发现事物的追求^②。所有上述的过程加起来，便可以用“内心的不安”一词所涵盖。

因此，明显刻划出相信者特征的就是最终的同意与剩余的深思熟虑的连结，也就是安与不安的结合。

二 在确信中夹杂的怀疑

有一单独的行动是与这个内心不安毫无瓜葛的。那就是基于直接洞见的赞同。如果事情就呈现在眼前，不可能有不确定的情形；观察者是完全满足、平静的。另一方面，怀疑和意见必然有“内心的不安”伴随着，这是显而易见的。但是基于逻辑结论的认知事态又是怎样的呢？一项证明的最后命题是“被认知”。来回的推论活动、辩论的“不安”都已经发生了；当结论得到时，所有的一切可以说都属于过去了。虽然如此，这种不安潜伏在认知的结果中；它继续不断地以一种条件呈现出来。总之，在相信上的两个要素——赞同与内心不安——是同样的^③，同样真确、同时发生，而且同样有效。“内心的活动还没有平静下来；说得更恰当一点，在内心中对于所相信的事物仍留有一种追寻与思虑——虽然内心还是以极坚定的态度赞同所相信之事。”“虽然”一词暗示了相当极端的相关性质。我们所有的东西并不完全是一种混合体，而

① 这完整地表示出相信行动的本质。带着疑虑的赞同将相信者与其他人隔绝起来。

② 确切地说，思想是内心有意的活动，是还没有清楚见到真理前不完美的活动。思考主要在于追求真理，这在上帝是没有地位的。

③ 在相信上，赞同和思考多少是平等的。

是一种正反相对照的事物：不管坚定不移的同意，仍作不静止、持续的思考。

如果我们了解像圣托马斯这样的神学家，以多么直言无讳的坦率来形容在相信行动中的这种不确定要素，我们一定会相当惊讶。他说，和洞见与认识最大的不同是，相信的部分本质便是容许怀疑的存在^①。这种怀疑的可能性是基于相信者的理智并未真正得到满足的事实；说得更恰当一点，只要内心相信，它的相信并不是靠它自身而是靠别的来源。

当然，“怀疑”与深思并不是同样一回事。怀疑限制赞同的无条件性；但是我们在此所称的“内心不安”之所以产生，正因为相信得到赞同是无条件的，并且也是毫无保留的。我们必须用更精确与更具体的语词来讨论这种事情。

三 相信激起的渴望

在那位返乡的战俘带回来我原先认为已经故去弟弟的消息之前，我的内心并没有任何波澜；相反地，我内心中早就放弃了他任何生还的念头。然而突然之间，我内心的平静被这个大好消息粉粹了。我首先要面对的问题是，我是否要相信这个消息。但是这种内心的动荡不安与我们前面所讨论的不安完全是两回事。因为这种不安在我一旦决定接受此一消息为真时就终止了；这种不安在我“相信”的那一刻就烟消云散了（附带一提的是，在决定不相信的那一刻，不安也会消失。）然而，到了现在与相信本身的认同一起产生了一种新的不安，这种不安确实是由认同而引起

^① 一种与相信者最坚定把握的东西直接相反的思虑活动，很可能在他内心中生成。因为相信者鉴于事实上他自己的理智，并不是由它可恰当理解对象的“景像”所决定，而产生某种疑虑。

的。只要我无条件接受那个消息为真，我就会受到内心中不得已由此一消息所显示与隐藏的实在影像所折磨。而在同时我知道我将永远无法完全接受。这就是对所相信事物真实的确信所引发的“内心不安”，这也因此是相信行动的一种无法避免的副产品。除此之外，别无其他的可能；相信者在这种意义下注定就是扰攘不安的。“相信的认知不但不使渴望止息，反而激起渴望^①。”

然而，我们心中应该再一次牢记事情相等的另一面：也就是相信者对于他所相信事物为真实的坚定赞同态度，这种坚定态度一点也不受到“内心不安”的影响或限制——只要是真正相信的话。我们所说的这种坚定态度，指的不仅是对那完全依赖意志而来的决定“有意的”支持，而且也是对那证人证词中所隐藏及显示的实在，所作深思的平静感受。因为那相信行动真正的目标是实在的事情，而不是一则消息或报告；“相信的行动并不停止在所说的事情上面，而停留在存在的某事上^②”。相信者真正地分享了那个实在；他触及了这个实在，而且这个实在也活生生地呈现在他面前——他愈喜爱与见证者认同，他就愈能藉见证者的眼与立场来看出这个实在。

因此，伟大的导师在必要时，对于他们自己所树立的语言障碍会毫不留情地予以拆毁，并且毫无顾忌地将相信称作“认知”、“洞见”和“认识”，甚或以那“人们看得到自己所相信的东西”来谈论“相信的光照”。

四 神的言语——相信最终的根基

说实在的，相信者的确定是无法超越过他依赖的作证者所有

① 信仰的知识非但不能平息欲望，还更加刺激欲望。

② 相信者的行动并非止于一命题，而止于一事。

的洞见和信实可靠。因此，如果我们一而再地研究古老的相信理论，发现相信的确定无限量地超越认识与洞见的确定时，我们必须考虑这种说法有什么根据。超越性的确定之理由，并不在于事实上其中涉及相信的确定，而且是相信者与某位作证者的关系，这位作证者的洞见和信实无限地超越所有人的尺度。相信要比任何可以想像的人类洞见确实可靠——并不因为相信就是相信，只要相信適切地以“神的言语”为根基。

宗教层次的相信概念

一 相信与信仰

凡是谈及“相信”或“一位虔信者”而不加斟酌的人，通常都是把这个语词完全当作宗教意义来用。康德说：“恰当地说，相信等于对宗教教义在接受。”

但是我不该认为，我们可以从前述对相信意义的讨论，直接就跨越到宗教信仰概念的意义上来。的确，这个概念根本不是一项“新”而“不同”的概念。“相信”一词原有的各种意义，就我们到目前所分析的来看，还是继续适用。相信仍旧是指：某人以其自身的知识而了解某事的真相，根据他的作证，我们无条件接受此事为真实。同样地，我们前面谈到所有有关相信在人我关系上的作用，其重要性也仍然是真实的。任何健全的人类社会，都以其中份子彼此沟通和相信的能力为基础。然而，这么说，并不是说宗教的信仰是有意义的或必要的。我们还不曾证明宗教信仰是否根本合理可能。要证明的话，就必须具备几项先决条件，这些条件绝不能视为理所当然。相反，从表面上看来，似乎只要人面对困难，人的倾向就是要违反这些条件。换句话说，这里所需要的，并不只是沿着既有的路子迈前一小步，而是大步一跃。

二 相信、信任与信赖

然而，我们必须首先把我们对“宗教信仰”的概念所了解的意义，更精确地述说出来。康德的定义（接受宗教的教义）固然无可反驳，但仍暧昧不清。圣托马斯说，在人类认识无法达到上帝的实在时，唯有信仰指涉上帝的实在。他的说法比较切合实际^①。然而，他的这句话，也忽略了最重要的因素。因为我们已经证明了，“相信”的最重要因素绝不在于被相信的事物。无论怎样的相信者，最关心的并不是某件特定的事情，而是某个特定的人。这某个人、见证者、权威，才是“最主要的要项^②”，因为没有他的见证，事情根本不会有人相信。宗教信仰和所有其他信仰（相信）之间的关键性差别也在此：虔诚信徒接受某一位为自己作证者为真、为实在——这一位就是上帝自身。因此显著的不同，就在于世界上再也找不到作证的内容与见证者是同一个的例子。上帝亲自向人显现那本来看不见的神圣之事，也就是说，他显示的是通常对人隐而不显的他自身的存在及造化之工；而人类相信自我显现的上帝。有句拉丁名言说：Cuimagis de Deo quam Deo credam，意思就是“论及上帝，除了上帝本身，谁又能更值得我去信赖呢？”

这句名言的创始者是圣盎布罗斯（St. Ambrose），圣奥古斯丁又加以扩充发挥。在它后来的形式，变成了一句教科书的格言，这句拉丁语区分为三种不同的层次：Deo credere, Deum credere, in Deum credere.（相信上帝、信任上帝、信赖上帝）。

① 信仰的对象是一种看不见的神圣的东西。信仰的对象是某种与上帝有关的看不见的东西。

② 无论是谁要是相信，就是赞同某人的话，因此，在每一种相信的形式中，被赞同的说话者似乎总是占着最重要的地位。

Deo credere 意指：相信上帝所说的话为真……，譬如我们可以相信某一个人（是好人），然而不一定要信任他。Deum credere 意指信任他是上帝。In Deum Credere 的意思则是：全心信赖地爱他、奔向他、紧紧依靠他，并与他结合在一起。圣托马斯对上述文句作了注解，并且非常强调三个层次的一体性。他说，这并不是三个不同的行动，而是全然一体的行动，在这行动中，人相信上帝并且信赖上帝。这就是宗教信仰行动的基本结构。心中有了这层认识，让我们再进一步来探讨。

三 哲学家与神学家探讨方式的差异

我们将继续像前面一样，从哲学的观点来探讨这个问题。本书是一篇哲学性的论文。也就是说，本书首先要讨论的是神学以外的东西。而所谓神学，我们指的是对神圣传统的文献、以及据现在那种传统中的启示进行阐释的努力。因此，以神学理论来解释信仰，就会滞留在这些文献的脉络之内。它的首要任务，应该是研究这些文献中究竟对“相信”或“信仰”有怎样的说法。譬如，其中一定会讨论到信仰与道成肉身、圣宠、洗礼、教会之间的关系，或者以信仰为我们离开此世预见上帝的保证……等。然而一篇从哲学观点来探讨“相信”的论文，并不考虑这些问题。

另一种有利的探讨方式，或许是从心理学的方法着手，把相信当成一种有待经验来描述的心理行动，是在许多动机的固定连锁关系中定期发生的事。除此之外，还有一种研究相信现象的可能性，就是从宗教史的观点去探讨。然而哲学的探讨方式，是与上述这些全然不同的。它与心理学者和历史学者的“科学”方法不同的地方，主要是在于不以任何特殊的观点去处理讨论中的问题，而要以整个实在界的视野，从每一个可以想像得到的观点去

探究相信的终极意义。哲学家要从整个人类实在的范围内，去思虑“相信”的意义和它所占的位置。他与神学家的不同点是：神学家的着眼点，专注在神圣传统的经典上，他的职责是阐释这些经典。相反地，在理想上，哲学家的眼，则专注于经验到的实在界。然而，由于他必须检查他所相信的主题中每一可想像的层面，来配合他的任务，若是要将任何可得到的有关实在的讯息——无论它是由某一门科学或神学所提供——排除于他的视野之外，会是很不合乎哲学思考的。这足以清楚暗示哲学家所认定的严苛任务——一种充满困难与争论的任务。如果哲学思维本身不是一个希望的行动的话，大可以称它是一种没有希望的任务。

四 相信的跃升

我们已经指出，宗教信仰并不仅是“一般相信”的延续，竭尽全力或进一步的发展。同样地，我们可以同意到现在为止所说的一切有关相信的话，虽然这样一来，在我们被要求接受宗教信仰是一种在意义或真正必要的东西时，我们可能面对一种无法克服的困难。在有人要求我们将这种信念实际付诸实践时，困难也愈大。

那必须跃过而不是爬过的障碍是：去了解人的本性和情境，为什么会使人对那些自然可以得到的东西，不能感到满足。为什么人必须依赖他自己永远无法发现的讯息，而那些讯息纵使被他找到，又不容许理性的检查？当然，没有一位相信者能够直接查验他所相信的东西的真确性。尽管如此，相信宗教启示，是很独特的事，这种事无法检验的理由，一方面是出自于讯息的本质，另一方面出自接受者的本质。这种无法检验的性质，对整个相信概念，是根本不可少的，并且也是无法废除的。任何一个人，无

论他多么聪明，或多么有圣德，都无法来评估上帝为了使人类分享他神性的生命而降生成人的喜讯。任何人都无法以现实来验证这个讯息。这种验证是显然不可能的。

然而那只是在“令人震惊的”召唤——相信像神降生成人这种事情——中的一项因素。我们不仅蒙受召唤，来接受我们根本无从检查的一连串事实为真，而且被引荐给一位从来没有直接见过我们的见证，就如同我们的对话者一样，但是他却要求我们在其他状况中都不会答应的那种绝对而无条件的赞同。

这种信仰宗教启示的行动，其发生过程的简单描述，将我们必须赞同的条件、和整件事的困难之处都很清楚地呈现出来。障碍确是相当高，但是我们仍要努力跳过它。瓜尔蒂尼说，当今的问题并不是这个或那个信条是否为真的问题；而是人们已经很难把握“到底要如何才能合理地达成相信的要求。”

“认识就足够之处，我们并不需要相信^①。”这句话乍听之下似乎像一回事。但问题是，我们根据什么标准，来决定什么时候认识足够、而什么时候不够？当然，没有人能够说某件事是否足够，而不时考虑到足够的标准是什么。如果因此有人质问，凡是自然可以得知的事，是否为人就不应是足够的；他只有先讲明白，他所认为有意义的人生是什么，也就是说，一种能配合真正人性与人在世上真正情境的生活，究竟是怎样，他才能恰当地回答上述的问题。

任何人要是确信人生来就生活在一种绝对超越人类实在的力量范围内，并且相信从那里能传授给他训诫和指示——或者换种方式说，凡是承认神可以直接向人说话的人——都以同样理由表

^① 这句话出自歌德，但引文不完整。原文是：“在知识就足够之处，我们不需要相信；但是在知识没有证明它的效用或显示出不足时，我们应毫不犹豫地相信。”此乃歌德于1813年1月25日给友人J.D. Falk的信中所言。

示了他自己自然的认知，在上帝真正对人说了话之后，真正的人生并不“足够”。因此，承认启示有可能的确信，不仅包含了一种对上帝的特殊认识，而且也包含了一种对人的形上本质特殊的体认。

如果上帝被人认为不是一位能说话的位格存在，那么很显然，启示也是不可思议的。然而，一旦普通人在严肃面对这个上帝的观念时，他会在其中发现一些令人震惊的事实。英国文学家路易士在他的《奇迹》说道：“当我们认为自己孤立无助时，面对生命总是令人不悦的。‘当心！’我们喊着，‘是活生生的。’……一位‘无位格的神’(impersonal God)——美好而良善。一位真善美的主观的上帝，在我们自己的脑海中——还要更好。我们内心，一股无形的生命力如浪潮般汹涌澎湃，一股我们所能获得的——最好不过的——庞大力量。然而上帝本身，生活的、拉着绳子的另一端，或许以一种无限的速度来接近，追求者、国王、夫婿——都是另外一回事……有这样的一个时刻，那些涉足宗教者(人对上帝的追寻)突然间畏缩不前了。假设我们真正找到了他……更糟的是，如果他已经找上了我们，要怎么办？”

“这就像凯撒大帝，以破釜沉舟之志渡过卢比孔河一样。我们或是渡河而过，或是退而不前。但是，我们一旦决定要过，就不能期望有奇迹出现。我们会有各种可能的遭遇。”

对此，我要说的只有一句话：如果上帝被人视为一个位格性的存在，被看成“某一位”而不是“某一物”，而且是能说话的“某一位”，那么从启示而来就没有保障可言。

五 相信启示，乃出自人的本性需求

然而，如果宗教启示的信仰像人的日常行动一样容易达到，这就不是唯一要全神贯注的前提了。人也应该了解自己是一种天

生对神的语言开放，能够了解神的语言的存在。我并不只是指人心对明显的世界实在有开放性，因为那是具有心灵的存在者都具备的官能。的确，心灵真可以定义为“对存在的感受性”。而这种对实在认知性的掌握可以视为一种聆听神的语言的形式，因为万物自身都源于上帝的创造圣言，都拥有“言语的特质”。然而，我在此所指的，并不是在受造世界中对上帝的这种“自然”启示的开放，而是那掌握一种新而直接的神性语言形式的力量，这种神性语言的形式，超越那自然世界中已经被人说过的语言形式。在严格的意义下，只有神性的语言形式能被称作“启示”。对启示的开放应理解为心灵天生固有的一种官能；否则我们不能说相信是某种可以理所当然向人要求的事情。当然，那种特殊的开放并不基于人心的灵性，而是根据它的受造物本性，是和人的心灵与生俱来的。身为受造物的意思是：从神性的源头和造物主那里不断地接受存在和本质，因此在这一方面，终究也没有完成的一天。不像人手工制作的作品，总有某个时间“完成”，受造物却有无限的可塑性，因为它们永远离不开那赐予它们存有的造物主的力量。它们在“陶匠的手中”并不失其为泥土；它们在本质上，透过受造物的本性，仍然继续受到上帝新的干预^①。这种干涉可能藉着神学上所谓的“恩宠”的生命沟通形式、或者藉启示的形式而发生。

重要的是，我们必须看出，接受可能启示的能力本身并不是“超自然”的东西。说得更恰当一点，这种能力属于人心灵自然存在的状态。为了同样的理由，灵魂本来就能够接受“超自然的”圣宠新生命^②。能够看出这一点，是很重要的，因为它的自然结果

① “服从的能力”，这个术语的意思就是这种存在上的临在。

② 托马斯在这一节引用奥古斯丁的话说：“拥有相信的能力和拥有爱人的能力一样都是属于人的本性的；但是具有信心和具有爱心却属于那赋予相信者的恩宠。”

是，相信启示本身在某种意义之下是再自然不过的事^①。人不仅可以被期盼相信，而且“不信”会完全违反人的本性——如果上帝曾经以可听到的方式来对人说话。不信如果是指拒绝相信上帝可听得见的语言，所违背的便不止是“神学里的”一条训令；它所违犯的是由人在世上自然存在的情境所设定的一种标准。怀疑、不信，是与人的本性相矛盾的。

六 信仰行动的产生

说真的，承认这种抽象的、心灵自然接受能力的观念为哲学、人类学的学说，是一回事；但是，要把它付诸实践，又是另外一回事。当然，相信启示是一种生活的行动，只有在某个人的自我了解超越纯概念的思考时，以及在自我了解塑造并管制生命的内在形式时，才会发生。换言之，只有受造的心灵内固有的接受能力在存在上“实现”时，才会发生。为了信仰行动的发生，需要完整的、无限的心力，配合地震仪一般极度的灵敏与机伶。因为关闭心灵和内心之门，有无限隐密、经常很难分辨的模式。无疑的，会有一种没有明显拒绝或排斥表情伴随的感受力欠缺现象存在，那就是漠不关心。法国存在主义哲学家马塞尔认为，现代生活的条件不仅助长，而且几乎迫使人们养成这种漠不关心的态度，这使得信仰的实践相当不可能。然而另一位法国哲学家帕斯

① 对于相信的超自然性也存在一种夸大的想法，当然，在信仰的影响下我们意识到我们的自然理性并不认识的东西。然而，如果我们的眼睛能够突然间不仅感知感觉事物而且也认知概念事物，结果必然和原先截然不同；因为那样的话，感觉器官的本质将会丧失。当我们的内心“相信上帝就如学生相信老师一般”时，理智认知的本质根本不会消失。感官根本无法“学习”概念的思考，但是人类理性由于相信天主圣言而“学习”到的东西并未超越其天赋的能力；因为心灵的本质就具有一种和万物原始根源的直接关连，一种对此根源的存有开放性，唯有受造的理性存在是直接隶属于上帝的。

卡尔早就清楚这个问题。在他的《沉思录》一书中暗示，人实际上很容易可以心安理得将自己与整个真理隔绝开来：“如果你不费心思去认识真理，你手边就有足够的真理能让你平安过日子。然而如果全心渴求真理，你所知的还不足以让你认识真理。”这句话与马赛尔的主张相互印证。满足于自己已知的知识，是人很容易犯的毛病（认识就满足……）；然而那种真正将自己全神贯注在整个真理之上的人，因为无从见到整个真理，却期盼在那已知之外总会有另外新的光照。

因此，关心整体真理的人，自觉必得采取一种极为小心谨慎的态度，这种态度正好和一种完全马虎了事的心态表现相反。凡是经不起严格检验的，就不承认它为真；持着这种态度的人，通常被认为是严格的观察者。但是某些人担心，这样严格的程序反而可能会忽略整体真理中的某些要素；他们宁愿接受比较不完整的肯定性，而不必遭受可能失去与实在接触的机会；对于这种人，应该怎么办呢？他难道就不配作严谨批判的思考吗？当生命危在旦夕之时，下面两种医疗步骤哪一种比较“危险”，当然是个可争论的问题：一种步骤是只接受绝对试验过的方法，另一种是考虑每一种有成功可能性的合理方法，纵使这些方法只是根据假设而来。（当然我们可以说，神直接对人说的语言不会在琐事中牺牲掉，或者“生命的救援”危在旦夕。）总之，那种绝不错失或放弃任何获取活泼真理整体机会的人，如果宁愿“不要最完整的证据……并显示他的小心谨慎，不是在保持不受现存神的讯息报告的影响中，而是藉遵循神的讯息，虽然这个讯息可以更清晰地证明出来，”他很可能被苛责为“心不在焉”。

可以预期的是，专注于严格自律的知识份子，只会很勉强地采取这样的步骤。虽然如此，对这种抗拒，不应该马上就冠以自大傲慢的罪名。这种事情极为复杂，我们透过明白而必要的简化，并不能使它清楚。

显明的事实是：人对自我显现的上帝并不站在一个独立、平等的搭档地位，可以任由随意决定自己有无兴趣。如果一个人认知某种教训、或某种自称是上帝圣言的讯息——那么他就不能置身事外，“暂时保持中立”。这是纽曼枢机一再提及的要点。他说，人们大都倾向于“安静等候”着，看启示真实性的证明是否会幸运地降临，虽然他们的立场是武断了一点，而不是真正的需要。“他们已经决定以一种冷静、公正的方式，以完全不带偏见、严肃的心智来试探全能的上帝。”纽曼枢机说：“把真理当成可以随便得到的东西，不但是一种错误，而且也是很危险的”。

相信与启示

一 相信启示的先决条件

凡是将上帝想成某一位能够说话者，而将人视为生来即易于接受上帝的人，必然会认为“启示”是可能的，甚或是可以预期的。虽然如此，他并不必然认为启示实际上已经发生过了。显然，把某件事视为可能，是一回事；而把它当作一件真正发生过的事，又是另外一回事。然而，只有上帝实际对人说了话，且让人听得见，对启示的相信才有可以支持的基础。但这项事实在它本身方面，必须是自然可知的；决不能掉过头来叫人去相信它。

与一位否认神的启示为可能的人，根据他对上帝和人的看法，来讨论神圣启示的真实性，纯粹是浪费时间。甚至有人将神直接对人讲述的神圣话语，视为某种万物秩序中的，而且可以预期的事。这种人仍然要面对下列问题：这种神圣的沟通会在怎样的形式下发生？我们如何区别、辨认它？其次，为使相信成为可理解的人性举动，我们必须清除智性上的障碍。那种障碍是可以理解的，对现代人是特别困难的一种障碍。这个困难绝对不是故

意制造的、可以责骂的，也不是“他自己的错”；相反的，它和人心中对自然世界及其大小的概念所产生的变化有密不可分的关系。我们对创世真实性的认识，不同于上古和中世的宇宙观，已经彻底经过修正与充实。“从天上传来一个声音”——在但丁和他那个时代的人看来，是毫无困难的鲜明意象。然而和爱因斯坦同时代的人，就无法对这样简单的一句话同样予以置信，同时，甚至物质的实在世界也变得愈来愈难以了解。“我们已不可能再以古代那种天真的信赖来体验上帝在这个世界的运作。”而且我们必须承认，当代的神学对于克服如此产生的真正困难，并未提供什么智性的工具。

德国神学家拉纳尔将“对上帝缄默的惊讶”以及“上帝在世界上的缺席”（the absence of God in the world）称为一种“真实而有力的经验”。他说，凡是具有这种经验者都倾向于给它一种无神论的阐释，“把它看做上帝不存在的证据”，而其实那只是“上帝并不符合世界图像的经验而已”。他继续谈到。基督宗教的形而上学总是对此有认知，“不过……对它体验得太少。”此外，“一般通俗的基督教义未能探讨那令人困惑的无神论”中的真理成份。我们面对的使命，在他认为，是要“接受”那种经验，并且“不要以贸然的、没有价值的、神人同形的上帝信仰护教学来压制它。”

所有这一切，都有助于解释人们在理解他们经验中上帝亲口所说、且让人听得见的话语时，所遭遇到日益增加的困难，严格说来，那也就是指“启示”。然而这种情况也提出了一种罕有的难题。将不再有发展的观念抛弃，并依照现代人意识所能接受的方法去重建信仰，现在正是时候。

二 启示的产生与含蓄的信仰

圣托马斯曾经对启示的事件加以描述，他描述的方式，依我

来看，似乎对他同时代的人以及今天的人都同样有效，虽然人们心目中的世界图像早已改变。他的论述中并没有丝毫“中古”的成份；尤其是他把上帝视为一位居住在“隔邻”的存在，更是毫无偏见。他在《反异教大全》^①中告诉我们，启示只是一种灵性内在光照的沟通，藉此，人的认知官能够观察到某件事物，不然的话，它就留在暗处而不为人知。

这个世界意像在直接把握上和清晰程度上，真是再好不过了。虽然如此，它仍显示了这种沟通是一种神秘过程的事实——这个过程开始阶段，或许无法以图画般的想像来把握。然而就是在那个阶段，真正的启示像戏剧般发生了：突然间，闪电般的光照；风搅动了平静无波的水面，后者立即感受了这种“灵感”，并且将它传递到永恒。我们称为启示的事件，其最深奥的核心，便是神性沟通的行动本身。然而，那种行动必然是任何人无法掌握，而且与图像般的想像完全不一样。

人们说出某件事情之时，“沟通”并不完全；讯息必须让你向所指的那个人听见并收受。唯有那样，真正的沟通才会发生。基督教了解的启示所传达的光照，是有意针对“人”而发的。“人”是所有的人类。神性的光照传给了“得到灵感的”第一位接受者，其后又继续传递给下一个人。这种启示扩散的过程，比起启示本身最初灵光一现，要可理解得多。这种过程的发生是在我们的想像范围之内。除此之外，我们看出来，这种从单一源头来的扩散形式，是如何地与整个历史中显示出来的精神生活型式相关连的。

在所有其他的情况下，当人类获得了新的、到目前为止还不认识的真理时，实际发生的是，一位被拣选的个人、或一位天才，观察到实在的新层面、或者发现了迄今还无人认知的部分实

^① 启示是借着某种内在而可理解的光照达成的，提升心灵认知理智藉自然的光照所无法理解的事物。

在界，并且他的新认知也藉著传播、出版、教学和传统而传递给别人。所有随之而来的解释说法，显示出愈来愈接近或远离原始发现的明显差异。因此，只有极少数几个人，能够从他们本有的知识去分享、理解爱因斯坦的“统一场论”；另一部分比较多的人，可以透过第二手不甚精确的改写文字，来把握其中概念；而一般大众对于爱因斯坦实际上所讲的，只有很迷糊的概念。爱因斯坦真正的意思，绝对不是指一般大众不能以完全合理的方式，来分享顶尖发现者的真理。

一旦“神圣传统”宣称要维护，并提出柏拉图所谓“从神圣的源头传递给我们的讯息”时，人们遇到这样同样的安排与方式，就不必惊讶。相反，不妨视之为预料中的事。

上面谈到有关一般大众对于“统一场论”的理解，可以在启示的信仰领域中找到对比。这需要一些仔细的思考。虽然在信仰的领域中，无论与源头愈接近、或愈疏远，都不是只由——甚至主要不是由——智能来决定，而且信仰的领域，也有一些相对于“一般大众”的，只适度“理解”传统的“群众”。虽然如此——而且这是重要的因素——不过，按照基督教的启示概念来说，他们有时仍然能够分享“圣言”的真理，就像最初获得灵感接受了启示的真理一样。“含蓄的信仰”——经院学派所谓的 *fides implicita*——到处都有人承认和实行。的确，在神学上，“含蓄的信仰”这个概念会引起激烈的争论；它和另一个不好听的名词“盲目的信仰”距离并不遥远。德文的“盲信”一词叫做 *Kohlerglaube*——本义是烧炭者的信仰。它的典故出自于布拉格的一位烧炭工人。有一天一位饱学的学者在桥上遇见他，并跟他聊了起来。这位学者问他究竟相信什么，烧炭者回答说：“我相信教会所信的一切”对我来说，这位常被当做笑柄的工人所作的回答，决不是没有意义和没有价值的。相反，他的回答是聪明的、中肯的、精确的，并且在各方面都完全可以接受。比如有人问我对于宇宙结构或物质本质

的看法，我一定会参考现代物理学的说法来回答。事实上，我对现代物理学的结论只有很模糊的认识；但是，赞同像普朗克、布尔、布洛格里以及海森堡等人的意见时，我确实分享了他们的结论，虽然我确实如何分享，可能很难定义。含蓄的信仰，依完全同样的方式，能使最质朴的心灵——离原始光照最遥远的、以及只有半开化的心灵——“隶属”并分享启示的真理（透过他的相信，与第一位认知者联系在一起），在这种情况下，启示的真理不但是对圣言的第一位接受者，就是对圣言的发起者本身，也是意义重大的。基督教世界的伟大导师至少对真正信众合为一体的主张，从未表示过犹豫，并且对此一概念予以最广义的诠释。譬如，他们断定，在基督宗教之前的世界，以及在基督宗教以外的世界中，无论谁以上帝所喜悦的方式接受神圣传统所承认的智慧，或是接受了上帝的信仰，都可以得救，也都含蓄地相信了基督。

三 启示确实性的获得

我们因此可以把启示传递的过程——也就是所谓的圣言实际传达给历史人类的过程——理解成是沿着这种方向而进行的。然而我们仍旧面对一项难题，那就是一种声称是神圣启示的特定主张，如何能够，并且如何提出它的凭据？对于第一位接受者并没有什么大不了的，因为可以想见的是，他已发现自己处于一种不容置疑的情况中，但是，所有透过他才得知消息的其他人，都得依靠他才行。总之，我们如何辨认那自称启示的某件事真正有神性的源始？如果理性论证的方法无法回答这个问题，那么就不可能有真正信仰这回事，因为真正信仰的定义，就是接受上帝的言语作为真理的保证。相信就会变成一种完全武断的事。

当然，要作详尽的回答，这里并不适合。但我们在这里可以

谈到一些必须符合的条件——如果这样的企图不是从开始就是一种没有希望的保证。

首先，可以这样假定，任何对“古典”论证（奇迹、预言、圣经故事的真实性，“教会”之历史现象等等）之诉求都不会有结果，除非我们先恢复“启示”如何可能并为何可能，以及如何并为何可以期待的生活现实。换句话说，我们必须对人这种受造物的形而上的情境，先作一番沉思才行。

其次，我们在此并不讨论自然事实的掌握，而只探讨存在特殊一面和根本一面的启发。因此，研究者应该准备表现一种可以伸展到他灵魂深处的感受力和专注，一种远远超越“科学的客观性”的不偏不倚态度。当然，这种开放不能视为理所当然。事实上，它不断受到人们急于保全自己独立而产生多方面的兴趣所危害。

第三、争论中的问题，根本不可能透过孤立的个人所可得到的认知来决定。所有可能的智性合作技巧都必须应用。人类从团体努力求知过程所学得的东西，都应充份地利用。

当然，这类设计，并不妨碍无限多种可能的确信方法，这些方法和“客观的”探讨方式并存，对某些人并具有极大的份量，只是这些方法对另一些人可能根本没有意义罢了。在所有相信过程中，见证人才是“不可少的要项”；每个人掌握信仰的过程都各有特别的模式，正如相信的决定总是在相信者本身的个人史上有其地位。因此，很有可能发生这样的事：当一个人默思鲁昂（法国北部城市）的大教堂时，突然间充满了确信——以这种“充实”必定是神圣启示的象征；而另一个人——就像法国神秘主义女作家西蒙娜·韦尔讲述她自身的经验一样——可能从一位初领圣体的儿童脸上洋溢的兴奋欢愉之情，发现纯朴的证据，而接受基督的真理。谁又能对这种“论证”的合理性提出异议呢？

当然也会有像圣奥古斯丁、或帕斯卡尔这样的代表人物，他

们所走过的路——虽然纯粹是个人的——代表了整个世代、整个世纪、以及所有时代和所有地方在精神上一致的同道。对我而言，这些人物中最伟大的一位，似乎是纽曼枢机。在他的著作和信函中，他以一种完全“现代的”，自我批判的锐利眼光，追溯了自己获得确信的各个不同阶段——附带一提，这个过程是从这位年轻的剑桥大学研究生和他的一群朋友，一起念一段奇妙的祷文时开始的。他祈祷说，万一他被引领而发现天主教会中蕴藏真理的话，那么上帝倒不如尽快让他死掉，以免被迫进行如此可怕的洞识。

相信的终极意义

一 相信的基本态度

相信对人是件好事吗？一个人要是拒不相信，他是否会错失他个人存在极为丰富的内涵呢？

如果这个问题只涉及人彼此之间的关系，便很难以断然的是否来回答。人彼此不敢毫无顾忌来交谈，或在一般情况下不敢相互信任、信赖与交往的社会，一定是个违反人性的社会。在这样的一个社会中，一个人藉聆听而分享另一个人所拥有的实在，这种独特人性的可能，必然会被剥夺。沟通所提供的美妙机会，也会丧失。死气沉沉的缄默将整个社会生活变成一个人间地狱。大家都知道，这种情境决非不存在；“在喧哗扰攘的时代中，一种无限的沉寂”确实是存在的。然而，我们对于这种情况的经验教导我们：在各种状况下，相信与你谈话的对方，并不是很明智的。这种相信，只有在对方所说的话，真正能够让自己对实在面貌获得一新的看法时，才是“好的”。如果不好的话，这种实在的新面貌就不会为人所知。

另一方面，这种小心的态度并不适用于宗教信仰，似乎非常清楚。从宗教的观点来看，人除了“以相信之心与对上帝的认识相结合”以外，很难找到任何更好和更有意义的事情可以做。事实可能确实如此。不过，只有在我们不仅考虑启示的事实，而且也考虑启示的内容时，我们才会认识这种清晰明了思想的全部含意。

这种启示的内容是什么？所谓神的话究竟是说些什么？要回答这个问题，不得不提基督宗教；这是启示的信仰所采取的历史形式——附带一提的是，在我们目前欧洲的文明领域中，它曾宣称只有它自身是唯一的形式。那么，照基督教的看法，在基督内所显示出来的神圣启示的对象是什么呢？当然只有神学可以回答。但是我认为，只注意神学怎么说，我们并非投身神学之中。

根据神学家的看法，基督信仰可以总结为两件事：“三位一体”和“神降生成人”。基督教世界的“伟大导师”圣托马斯曾经说过，基督信仰真理的全部内容，可以归结为：“三位一体上帝”的信理以及“人透过基督来分享上帝生命”的信理^①。

（对这许多教理和观念有迷惑的教外人士会自忖：对所有其他问题要怎么解释；对于圣事和礼仪、地狱和“炼狱”、敬礼圣母玛利亚、对圣人的敬礼仪式、神视、“显灵”等困难问题，又要如何解释？对于最后的两项——事实上有时会混淆了主要事项的看法——我们应透彻了解，它们是在我们根据上帝的作证所需要的事项以外的东西。甚至教会对于某些显灵事迹的“承认”，其意义也不过如下：第一，这些现象绝不会与我们的信仰、或生命的道德原则相抵触；第二，有充分的征象证明，这些事情可以视为真

^① 有两件事是要我们相信的：上帝的奥秘……以及基督降生成人的奥迹。我们的信仰主要是由两项真理组成的，第一，对上帝的真正认识，第二，基督降生成人的奥迹。

实的人类信仰 (fide humana)、或人类见证；第三，当然，对它们完全置之不理，是不对的。然而其他一切——圣事、童贞女、最后审判等信理——都可以归结到圣托马斯所提出的两项教理上。可是这种事情只能传给那已经相信的人。)

二 相信的最终目标

在基督教的信仰中，这种根本上统一的神圣启示，内容上有这样的特性：它所肯定的实在，依一种奇特的方式，与启示的行动以及见证相符合。本书前面曾提及，世界任何其他地方几乎都找不到类似情况。“几乎”一词是故意为唯一可能的例外情况——即一个人对另一个人说：“我爱你”的时候——预留余地。这样的一句话根本不是在告诉另外一个人一件跟说话者自身无关的客观事实。相反，它是一种自我作证；而作证的主旨，唯有以此方式说出来，才成为实在的事实。为配合这种条件，一个人要察觉其伴侣的爱意，唯一的方式便有聆听，并将对方所说的话牢记在心。当然，被爱的情况会真正发生在他身上，就像对一个不成熟的孩子一样；但是只有他听到言词的招认时，他才能真正“知道”并“相信”这回事；唯有如此，别人的爱才会真正对他临在；唯有如此，他才会真正分享了这份爱。

在较高的层次上，同样的规则适用于基督教观念中的神的启示。所谓上帝对人说话，并不是让人认识客观的事实，而是将自己的存在开显给人类。按照基督教神学，形成启示根本内容的主旨——人被拣选来分享神圣的生命；神圣的生命已经呈现给他，事实上已经赐给了他——有关这种主旨的实在性的保证，不过是事实上它是由上帝所宣告而已。它的真实在于上帝将它显示了出来。情况并不是“神降生成人”的存在“总算”是一件事实，而随之藉启示才被认知。说得更恰当一点，在基督教教义看来，神的降

生成人以及在基督内的启示全然是同一回事。这套教义的说法是，对于相信者在接受自我显现的上帝讯息时，还有一种体验，那就是他实际分享了在其中所宣告的神性生命。除了藉相信之外，没有其他方式能让他分享这种生命。这种生命是赐给他的——这里，“赐给”一词恢复了它的原始意义。神的启示并不是宣布一种有关“实在”的报告，而是实在本身的“传授”。然而，这种传授只有信徒身上才有效。

只有到现在，我们才能回答，相信对人是不是件“好事”的问题。而答案必须多少符合下面这样：如果上帝真的说话，那么相信他不仅是件好事，而且相信的行动也产生那种事实上对人是至善和圆满的事。对这样的相信者来说，满心接纳并信赖地聆听了真理，他们不但分享了神圣见证的“认识”，而且也分享了神自身的生命。

黄 荭译

[法] 西蒙·韦伊

关于信仰的通信^①

亲爱的彼林神父：

我决定提笔给您写信，以便了结（至少是眼下）我们之间就我的问题所作的讨论。我已厌倦于老是喋喋不休地对您谈起我，因为这是一个可怜之极的话题。但由于您出于仁慈之心对我的关注，我只好旧话重提。

在这几天，我对上帝意志这个问题殚思竭虑，它栖身何处，又如何完善地仰承它？我想就此对您谈谈我的看法。

……

我觉得使我现在入教的不是上帝的意志，因为（如同我对您说过的，而且事实也总是如此）使我驻足不前的拘束感在凝神之际，在爱与祈祷回荡教堂时也不比其它时候少几分。尽管如此，当听您说我向您坦露的思想与对教会的从属性并非相悖时，我多么欢悦，这表明我在精神上并未远离教会。

我忍不住要继续追问，在一大批人沉沦于物质主义不能自拔的时代，仍有一些男人女人把自己全部身心献给上帝和基督，但同时又超然于教会之外。这难道不是上帝意志使然吗？

不过，倘若我将我之入教想象成近期内可能出现的事实，我最感痛苦的莫过于将与不幸的无神论者的浩浩人海洒泪分手的念

① 选自 S. Weil, *Das Unglueck und die Gottesliebe* (《不幸与上帝之爱》), Koesel-Verlag, Muenchen, z. Aufl 1961.S.21-91.

西蒙·韦伊 (Simone Weil 1909-1943), 法国著名犹太血统女作家、哲学家、基督教思想家。

头了。我最深切的需求（我认为必须说是使命）是在人类之中，在人类环境中度过我的一生，什么也不能将我与之分开，与他们同呼吸（至少在良心上过得去），与他们融为一体，使他们视我为同伴，毋需在我面前掩饰自己，因为我热望认识他们，以便去爱他们的原本状态，倘不如此，我爱的就不是他们，我的爱不真实，我并不是要帮助他们，可惜我迄今为止还不具备此能力。我认为我决不可能加入某一教派，因为我不愿穿上教袍，从而与俗民大众离异，这种离异对某些人而言并无害处，因为他们灵魂的质朴纯洁早已使他们脱离了俗民大众，而我却与此相反（想必我已告诉您了），我内心深处埋藏着所有恶行，或几乎所有恶行的萌芽，我在一次旅行中尤其意识到这一点，这是在我向您叙述过的那种情形下发生的。这些恶行使我惧怕，但却并不使我意外，我在我内心感受到了它们的可能性。是的，正是因为我感受到了这种可能性，它们使我惧怕，这种天生的素质是危险的，也很令人痛心。但和任何一种天生素质一样，如果借助仁慈的力量正确使用之，它也能变坏事为好事。它蕴含着一种使命，这是某种隐名的东西，它使人在每一时刻能与普通人类融为一体。当今人们的心灵处于这样一种状态，它使天主教徒与无神论者之间的栅栏更加明显于某一教派的成员与俗人之间的栅栏。

我知道基督曾说过：“彼在人前羞于我，吾必在上帝面前羞于他。”但是，对所有人而言，羞于基督也许并不意味着在任何情形下都不属于教会，对某些人而言，它也许仅意味着他们不遵从基督的戒令，不放射出基督的光芒，不敬仰基督的名字，也不准备出于对基督的忠诚去献身。

我没有向您道出真实，这有冒犯您的风险，尽管冒犯您是最令我痛心的事。我热爱上帝、基督以及天主教信仰。对我这个可怜儿来说，这种爱是很适宜的。读了圣者的墨迹和他们的生命事迹，我热爱他们（有几个除外，我不可能以全部身心爱他们或视

他们为圣者)，有六位到七位真正的唯灵派天主教徒是为我所爱的，在我生命的历程中，巧合使我们志同道合，我爱天主教的圣餐、圣歌、纪念塔和仪式，但我对本来意义上的教会全无热爱之情，除开它与我所热爱的这些事物的联系。我可以与同样具有这种爱的人相往，但我本身对他们并无好感，我当然清楚所有圣者都对他们有好感，但他们几乎都是在教会内出生并长大成人的。无论如何，人不能出于本身的意愿为自己制造爱。我能说的只是，只要这种爱表现为我未知的精神进步的前提，或它是我的使命，我就热望它有一天能为我所有。

我在这里向您叙述的思想也许有些是虚假的、坏的，不过从某种意义上说我并不在乎：我不想再多作考察，因为这些考察最终会使我得出结论，也是坏而正确的决心：不再对加入教会做更多考虑。

但是，当完全不对此做考虑的岁月悠悠逝去之后，我完全有可能突然在某一天感到一种不可抑止的冲动：立即请求洗礼，于是马上就匆匆赶去提申请，因为仁慈在内心的效力是在隐默和沉寂中发生的。

也许没等我感受到这种冲动时，生命就宣告结束了。但有一点是无庸置疑的，当有一天我对上帝的爱溢于言表，使我能获得洗礼的仁慈时，这种仁慈立即就能降临我头上，不管这是通过本来意义的洗礼还是其他方式发生的。既然如此，我为什么要为此操心？考虑我自己不是我的事，我的任务是思考上帝，思考我是上帝的事。

……

理智天性的障碍直到最近还使我在教会的门槛前驻足不前，但只要这种障碍不刻意改造我，就可以视它为已被克服了。尽管如此，有些障碍还是存在的。

经过深思熟虑，我认为这些障碍的渊源是教会成了社会机

构，这使我感到惧怕，但这并不是因为它的瑕疵，而是因为它总而言之是一种社会机构，也不因为我从气质上讲似乎是一个彻底的个人主义者，使我惧怕的是完全相反的原因，我强烈倾向于合群，就我的天性而言，我很容易受影响，尤其很容易接受集体的影响。我知道，如果此刻有二十个年轻德国人站在我面前，高唱纳粹歌曲，我的灵魂立即就要受到纳粹主义的影响，这是一个很大的弱点，但我确实如此。我认为与自己天性中的弱点搏斗是徒劳的。人们应当对自己施以强力，以便在义务对自己提出严峻要求时抑制住这些弱点。但在日常生活中，人们则应准确地把握住它们，小心地留神它们，努力正确地运用它们，因为它们都能派上好用场。

我惧怕笼罩在天主教圈里的教会爱国主义，我在这里将爱国主义理解为人们对祖国的情感，我惧怕它，因为我害怕有被它传染的危险，这不是因为我认为教会无资格给人灌输这种情感，而是因为我自己不愿具备这种类型的情感。“愿意”这个词并不完全准确，我知道，也确实感觉到此类情感对我是灾难性的，不管它的对象是谁。

以前曾有过赞同十字军远征、宗教裁判所的圣者。我不能压抑住这样一个念头：他们犯下了过失，我不能歪曲良心之光。倘若我相信在某一点上比他们看得更清（正是与他们相比如此渺小的我），我必须认为他们在这一点上被某种更强的光眩花了眼，即做为社会机构的教会。倘若这种社会机构给他们造成了损害，那么它会给我带来什么样的损害呢。由于社会的种种影响，我尤其容易受伤害；几乎比他们软弱百倍！

魔鬼曾就这个世界王国对基督讲过一番话。没有什么比这番话更意义深远了：“我愿意将所有权力连同其圣光赋予你，因为它是属于我的，属于我和我想赋予的每一个人。”这段话清楚地显示出社会完全是魔鬼的统治疆域。肉体促使我们称“我”，魔鬼促使

我们称“我们”，或像专制者一样赋予“我”以集体意义。更有甚者，与其本来使命相适应，魔鬼还发明了上帝的极其拙劣的仿造物，即上帝的一种“替代”。

我在这里并不将社会理解为与祖国有关的东西，而只是一种集体情感。

我知道，教会不可避免地也是一种社会机构，它不可能有其它出路。但是，只要它是社会机构，它就得受这个世界的主人的制约，正是由于它是维护和传达真理的机构，对那些和我一样尤其受到社会影响的损害的人而言，就存在着极大的危险，因为，既然最纯正的和最肮脏的东西在这里看起来都一样，并用同样的词加以表述，这就构成了几乎无法澄明的混杂。

有这样一种天主教环境，人们在那里展开双臂欢迎每一位来访者。不过我可不愿被一种环境所接纳，不愿栖居在人们口称“我们”的环境中，从而成为这种“我们”的一部份。我不愿意在人类环境中居住，不管是什么样的，不过我的表达有些辞不达意，因为我过去对此满心愿意，这一切都是那样引人入胜。但我感到现在不允许我这样做了。我觉得现在有必要、也必须过孤独生活，毫无例外的当任何一种人类环境的陌路人和放逐者。

我曾对您说过我需要在我涉足的某一种人类环境中生长、消失，这就似乎产生了矛盾。事实上这是一个思想，在其中消失并不意味着参与，而在每一种人类环境中生长的能力也是以不参与为前提的。

我不知道是否将这些几乎无法表述的东西向您叙述清楚了。

倘若我永恒的福祉就在我面前的桌上，伸手可及，但在我不认为得到命令之前，我是不会伸手的，至少我相信这一点。倘若这不是我的而是所有逝去的、现今的和未来的人们的永恒福祉，我知道我还是要如此行事，当然这会使我难过，但倘若仅涉及到我，我似乎不会为此难过，因为我所追求的无非是不折不扣的顺

从，直到上十字架。

……

可以这么说，在我漫长的生命历程中，我从未寻求过上帝。为什么我不喜欢这一表述词，为什么我认为它是错误的，这也许是由于客观的原因。从青年时代起，我就认为我们缺少解决上帝问题的前提。而避免错误的解决方法（在我看来这是最令人讨厌的）的唯一可靠方法是不提出这一问题，所以我从不提它，既不肯定之，又不否定之。我认为解决这一问题无济于事，这是因为我认为，既然我们来到这个世界，我们的任务便是以最好的立场对待这个世界给我们提出的问题，而这一立场与解决上帝问题全无关系。

这是真的，至少对我是如此，因为我从未在选择这一立场时犹豫过，我总是视基督教人生态度为唯一可能的态度，可以说我是诞生于基督精神之中。虽然上帝的名字在我思想里也不占一席之地，同时我却对这个世界和人生问题持严格的基督教观点以及与此相关的其它特殊观点，就我所知，这些观点中的一部份已融入我心，至于其它的，我也知道它们是在什么时候、以何种方式、以什么形态征服我的。

譬如，我总是不让自己去想未来的生活，但我过去总认为死亡的瞬间是生命的准绳和目标。

我想，对那些生活态度严肃者而言，死亡正是纯粹的、赤裸的和永恒的真理进入灵魂的极短暂瞬间，我敢说从未为自己追寻过其它财富。我认为，导向这一财富的生命不仅是由普遍道德所规定，对每一个人而言，它还是由行为和事件的链条所构成。就严格意义来说，这一链条是属个人本身的，而且对他具有约束力。倘若他走上歧道，就要丧失目标，我认为这就是使命的概念。

基督教必然无例外地包容所有使命于自身，因为它是天主教

式的，教会也是如此。但在我眼里，基督教是法律上（de jure）的天主教，而不是事实上（de facto）的天主教。许多东西都在它的疆界之外，其中有我热爱的、不愿弃之的东西，也有上帝所热爱的东西。倘不如此，这些东西就没有自己的存在了。过去几百年的整个无限延伸（最近20年是例外），还有由有色人种所居住的国度和白种人国家的整个世俗生活以及在这些国家的历史中所有被斥为异端邪说的流传文献，即所有发源于文艺复兴时期的东西，所有尽管时时遭到冷遇，但却并非全无价值的东西。

既然基督教是法律上，而不是事实上的天主教，我个人认为有权只在法律上，而不在事实上属于教会，这不仅是暂时的，在某些情况下甚至贯穿终生。

不过这并不仅是一种权利，只要上帝没有使我确信存在着对立面：它对我而言就是一种义务。

我认为（这也是您的观点），我们在最近两三年中有义务（这是一种有严格约束力的义务，不能违背，除非背叛）先于公众去体验一种真正意义上的基督教世俗化的可能性。众所周知，近代史上还没有过这样的时代，在这个时代中，灵魂在整个地球上面临像今天这样的危险，所以有必要重新竖起金属蛇灵，让每个人将目光投向它，从而获救。

但一切都盘根错节地缠在一起，以至于只有当基督教带有天主教色彩时，而且具有我上面所阐明的意义，它才真正世俗化了。倘若它没有将万物纳于自身，它怎能让自己的血液在欧洲各民族的肌肤里循环？谎言当然除外，但世上的真理当然多于谎言。

既然我如此深刻而痛切地感受到这种迫切性，只要我离开自降临人世便所处的地位，即基督教与所有它物的交汇点，我就要泄露真理，即被我所感受到的那一面真理。

只要您作为神父承认一种真正的使命妨碍人进入教会，我就

要对您提出异议，我认为您对此必须理解。

否则，我们之间就会产生相互不理解的栅栏，不管错误在您一方还是在我一方。出于我对您的友情，这当然会令我伤心，因为在这种情况下，您出于爱对我寄予的希望和为我操的心最终带来的结果却只有失望。倘若过错不在我，我也会忍不住要痛责自己的负义，何况（再说一遍）我的过错是无以复加的。

我想提请您注意，基督教的世俗化有一个无法逾越的难关，这就是对“宗教裁判所”这个词的运用，并不是由于这个词的存在，而是由于迄今为止对它的使用，这也是阻碍我入教的原因。我站在所有不能进入教门，不能被教会这座无所不包的楼宇所接纳的人一边，其原因就是这个词，再加之我本身的理性也属于他们，我就更义无反顾了。

基督教的世俗化要求对个人与集体之间的关系这一问题给予和谐的解决，这是毕达哥拉斯意义上的和谐，即矛盾之间的公正平衡，这种解决正好也是人所渴望的。

理性认识的状况是这种和谐的试金石，因为理性认识就严格的认知而言是个体性的，只要理性认识得以顺利进行并充分发挥出自己的功能，和谐就产生了。圣托马斯在满怀崇敬地论述基督之灵魂以及基督教在被钉上十字架时对痛苦的感受时也谈到这一点。

理性认识所具有的功能要求一种彻底的自由，这种自由蕴含有进行任何否定的权利，但都不进行统治。倘若它强求命令权，就必然要产生出极度的个人主义，但倘若它感到受到压抑，这又造成了一个或数个集体在进行遏制的现象。

倘若教会和国家将自己限制在理论玄思的范畴之中，它当然要以各自的方式制裁自由。教会和国家在特定的条件下有义务借助所有有效的手段警告公众：某些思想将会有对生命历程造成实际影响的危险，但是，不管这些思想采取何种方式，教会和国家

都没有权利尝试进行遏制，或者对其创立者造成某种物质或道德上的损害，尤其不能拒绝他们举行圣礼的要求。因为，不管他们说过什么，就算他们公开否定过上帝之存在，他们或许也没有犯下罪过，在这些情形下，教会应宣布他们错了，而不应要求他们放弃自己的观点，也不应剥夺其生活口粮。

集体是教义的守护神，而教义是爱、信仰、理性认识这三种个体性能力观照的对象，因而它造成了基督教内部的个体人的不快，这种不快几乎从基督教之始就有，在特殊情形下，它也是理性认识的不快，这是不容否认的。

作为真理之体现的基督本身在公开场合所讲的话和与密友的谈话是完全不一样的。人们只要将他的言论与真理和谎言的准绳加以比较，就会原谅他。因为按照上帝自己也遵循的自然法则（因为他希望它们永恒长存），世上存在两种完全不同的语言，尽管它们是由相同的词所构成的：集体语言和个人语言。受基督派遣来到我们之中的使臣——真理之精神视情况不同抑或说这种语言，抑或说那种语言，按照自然的必然性，这里是没有任何一致性的。

倘若上帝最实在的朋友重复他们私下里、在静默中以及在密友圈里所使用过的语言，而这些话与教会学说不一致，其原因只不过是市井语言与婚礼语言是不一致的。

每人都知道，真正知心的谈话只在两人或三人中进行，只要五人或六人在场，集体语言就开始占上风。所以将这句话：“只要你们当中两人或三人在我的名义下汇集一起，我就在你们中间”——用于教会是极端荒谬的，基督从未说过两百人、五十人或十人，他只说过两人或三人，他明确说，在基督友谊的亲密中，在真诚的欢聚中他总是第三者。

基督赋予教会种种预示，但没有一种预示具有下面这段语言的力量：“冥冥之中的天父……”上帝的语言是隐秘的语言，谁感

受不到这种语言，他就与真理无缘，尽管他熟知所有教会教义。而作为教义的集体守护者的教会机构是不可缺少的，它有权利和义务对那些在特定领域内攻击教会的人进行惩罚，剥夺其圣职。

尽管我对这些事务几乎一无所知，我仍倾向于认为教会有权惩罚路德。

但是，当它强制爱与理性认识视其语言为规范时，它就滥用了自己的权利。这种滥用与上帝无关，它毫无例外地产生于每一种集体都有的滥用权力的天然倾向。

基督的神秘肉体的画像是很诱惑人的。不过我认为，人们今天赋予这一画像重要性是我们衰败的最有力征兆，因为我们的真正尊严并不在于我们是一具肉体的某一部份，尽管它是神秘的，甚至是基督的肉体，而在于我们所期望的完善状态中，在这时，我们不再存在于自身，而是基督在我身。通过这种状态，基督在其完整性中，在其不可分的一体性中成了我们自己，正如完整的基督体现在圣餐中一样，而圣餐却不是他肉体的一部份。

人们今天赋予神秘画像的意义显示了基督徒们是如何可怜地屈服于外在影响。成为基督之神秘肉体的一部份固然是激动人心的，但今天也有某些神秘肉体，其头颅不是基督的，尽管它为自己的躯干制造出激动人心的效果，但我认为它们不值一提。

人们为从属于基督的神秘肉体而感到欢悦，倘若这种欢悦因为对上帝的顺从而被剥夺掉，我对此将感到欣慰，因为，只要上帝愿帮助我，我就能证明无需这种欢悦也能对基督至死忠诚。社会情感在今天是如此巨大，以至于有能力使人在痛苦与死之中能表现出最高程度的大无畏气概，我因而认为，让几只绵羊等在圈外是适宜的，以证明对基督的爱完全是另外一种性质。

教会在今天捍卫着个体的不朽权利，以对抗集体的压迫。同时也捍卫着思想自由的权利，以对抗暴政。不过这却是那些在目前不是强者的人的热望，这也是他们期望有朝一日重新成为强者

的唯一手段，这是众所周知的。

这种观点也许让您生气，不过这是误解，您不是教会。在教会滥用强权的年代，肯定也有您这样的神父，您的良好信仰不能提供担保，尽管您的同行在这方面与您一致。您不可能预见到事物将朝何处发展。

为了使教会目前的态度发挥作用，真正能像一块楔一样打入社会生活，教会需要公开宣布改变了或愿意改变自己。倘若宗教裁判所不能从人们记忆中消失，谁又能真诚地相信它呢。

请您原谅我提起宗教裁判所。由于我对您以及经由您而对所有您的同行的友情，我在这里把它的亡灵呼唤出来，这于我也是很痛心的，但它毕竟存在过，当极权制的罗马帝国崩溃后，教会于13世纪率先在欧洲建立了类似极权主义的东西，这棵大树结出了累累果实。

这种极权主义的动因正是对宗教裁判所这个词的运用。

另外，由于这种运用的巧妙引伸，就锻造出了在今日建立起极权制度的各个党派，这是我曾详加研究过的一段历史。

……

希腊、埃及、古印度、古中国，这些代表着世上美好事物的国度以及这种美在各门艺术、科学中纯正而真实的回光返照，它对拒宗教信仰于门外的人类心灵之隐秘深处的洞察，这一切和所有显而易见是基督教的东西使我避免成为基督的俘虏。对此您尽可相信我。甚至可以说事实上我比这走得更远，对这些处于可见的基督教范围之外的事物的爱使我与教会保持距离。

您想必不能理解这样一种精神状况。但唯其如此，它才特别适宜充当反思的对象。对那种强制我们超越自身的东西进行反思是很有用的，我很难想象您为什么能对我保持几分友情，但既然这种友情存在，它也许能为此目的服务。

在理论上您完全准备接受一种隐秘信仰的概念，在实践上您

具有一种非同寻常的精神宽度和雄辩的口才，但我认为这还远远不够，唯有完善才是最重要的。

我总（正确或不正确的）在您身上发现了带偏见的观点，尤其是在承认事实上在某些情形下存在有隐秘信仰的可能性时表现出一种抗拒心理。

当您那天用“错的”这个词，想说我是“非正统”时，您真让我伤心，当然您很快就改正了说法，我认为这是术语上的混淆，它与一种完善的雄辩口才是吻合的，这不可能引起作为真理之体现的基督的好感。

我肯定这是您的一种严重不足，您为什么会有不足呢？这与您是格格不入的。好比一首优美曲子里出现了一个不谐和音。

我认为，这种不足在您身上体现为将教会当做地上祖国来眷念，它一方面是将您与天上祖国联为一体的纽带，另一方面确定是您的地上祖国，您在那里生活在人性温暖的气氛中，这就使得某种程度的眷念几乎是不可避免的。

另一方面是对宇宙承担的义务。我认为圣弗朗斯库斯和圣约翰涅斯就是这样的圣者，俩人因此也是诗人。

我们须爱我们的邻人，这是真的。按照基督为澄明这一戒令为我们提供的范例，邻人是浑身淌血、赤裸着倒在路旁的人，他失去知觉，但人们对他却一无所知。这完全是一种莫名的、因而也是无所不包的爱。

基督对他的弟子说：“彼要互爱！”这也是真的，但我认为这是一种友情，一种俩人之间的个人友情，它将上帝的朋友相互联系起来。友情是义务的唯一正确的例外，即以宇宙方式去爱人，但我认为，只有当它全然被制造出距离的超然态度紧密相裹时，它才是真正纯洁的。

我们正在经历一个无与伦比的时代，就我们目前状况而言，无所不在的宇宙性必须得到充分拓展，它必须浸透我们的语言和我们之存在的每一种行为方式。

在今天，作一名圣者是不够的，当今时代要求一种神性，一种以前从未有过的神性。

马里坦 (Maritain) 表达过这一思想，但他仅满足于列举以往神性的各个方面，但这种神性在今天（至少在目前）已过时了，他不知道今天的神性能创造出多少奇妙之物。

神性的一种新形式（它就像清泉一样喷涌而出）是去发明。倘若人们知晓所有的等级差别，它几乎就像是对宇宙和人性规定的一次新昭示。它是对以往深深埋在尘埃之下的真理和美之广阔区域的发掘。

为此我们需要比发明力学和物理学的阿基米德更伟大的天才，新神性是一种更奇妙的发明。

只有某种反常行为才会促使上帝之友毁掉自己的天才，因为，为了获得超级天才，他们必须以基督的名义去向上帝祈求。

至少在今天，这是理由充足的请求，因为它是必要的。我认

为，就这种形式或任何一种等值形式而言，这是人们今天应该提出的第一个也是任何时候都有效的请求，就像一个挨饿的孩子要求得到面包一样。世界需要天才的圣者，正如一个瘟疫横行的城市需要医生一样。哪里有需求，那里就有义务。

就我自己而言，我决不运用这些思想以及那些在我精神中伴随这些思想的东西。倘若这些屈驾到我脑海里的思想受到我自身的不足和匮乏的传染而被判处死刑，这将是很令我痛心的。我每次读无花果树的故事时都不寒而栗，我觉得它是我的画像，大自然在这里也无能为力。无花果树最终也没得到解脱，基督诅咒了它……

在基督面前成了一棵无花果树的感觉使我心碎……

幸运的是，上帝不仅将类似思想（倘若它是好的），而且还将其它更好的思想传达给为他服务的芸芸众生。

谁又知道我的那些思想是否能至少部分地为您所用呢？它们只能被对我怀有一丝友情，并且是真正的友情的人所用，因为对其他人而言，我在某种程度上是不存在的，我像某些昆虫一样，染上了树叶的颜色。

倘若我写给您的这些东西中有谬误之处，或您认为于我是不相适宜的，那就只好请您原谅了，别怪罪我。

不知道这几个星期或几个月内我能否再给您写信并从您那里能到消息，但这种隔离只对我是痛苦的事，因而毫无意义。

我唯有再次向您致以孩童般纯真的谢意和深切的友谊。

赵 勇译

[联邦德国] 弗里斯

信仰与意识形态思维^①

每一部百科全书或我们通常极其随便的语言用法都能告诉我们，意识形态这个词在何等广泛的意义上被使用。^②但只有很少一些例子被提及。意识形态既出现在哲学和思想史中，也出现在日常用法中，既出现在政治讨论中，也出现在公众舆论中。意识形态在一方面被作为世界观和信仰，尤其是被当成宗教信仰的改头换面的说法——这首先是在德语地区之外具有这种意义。意识形态也被理解为对确定的纲领、方案、计划和目标的描述：比如人们可以说欧洲意识形态、西方意识形态，尤其会说阶级或党派的意识形态，这种意识形态经常同一名“意识形态领袖”相配合。

① 本文选自 H. Fries: Herausgeforderter Glaube (《提出挑战的信仰》), S. 133-150, Koesel-Verlag Muenchen, 1968.

弗里斯 (H. Fries), 慕尼黑大学基础神学教授, 著名天主教神学家。

② 参见 K. 雷玛: “教会和意识形态统治,” 载《传教神学手册》II/2. F. X. 阿诺德, K. 拉纳尔, V. 舒厄, L. M. 韦伯出版, 弗雷堡-巴塞尔-维也纳 1966 年 109-108 页, 附有详尽的索引。H. R. 施莱特: “意识形态问题和基督教信仰”, 载《Concilium》I 1965 年 505-516 页。K. 拉纳: “意识形态和基督教”, 载《神学文献》第 4 卷 59-76 页。H. 蒂瓦特: “历史上的意识形态思维和意识形态”, 载《天主教士刊》47 期 1967 年 73-80 页。D. 艾克尔舒尔弗: “意识形态构成和意识形态批判”, 载《信仰的边际问题, 作为边际问题的神学基本问题》, C.H. 赫格尔和 F. 拉奥出版, 艾思西德尔思-苏黎士-科隆, 1967 年版 245-273 页。

但被如此形容的意识形态却并非立刻同一种贬值的观点相关联。

然而，在这绝大多数情况下，意识形态这个标志以及附属于它的意识形态思维则具有一种否定的因素。在这些概念之中，人们首先理解到的仅仅是理论的、抽象的、教条的思想。正如人们所补充的，这些思想同现实相悖。意识形态同现实、事实和经历相对立，而且人们总是首先把意识形态同科学相对立。如果人们把意识形态和意识形态思维形容为一种受到确定意向影响的偏见，这种偏见不允许无偏见的认识和对现实的判断，而是或完全或部分地以一种有色眼镜看待这种现实，以完全离开事实本身的动机、利益、意向和前提来观察这种现实，甚至伪称这种观点为现实的真正观点，伪称它是对现实的认识和解释，那末，意识形态和意识形态思维所具有的否定性的强调就会愈深。在此还完全可能出现以下情况——这也属于意识形态——即某种意识形态的代表者对自己思想的这种前提根本毫无所知，因此对它就不作反思，而是主观地深信它的真理性、正确性和善意。

然而，人们用意识形态和意识形态思维这种标志主要想表示一些否定的东西：例如对于现实伪造的或简化了的观点、偏见、成见，没有认识到或意识到的联系、起源和依赖性，有确定目标的意向等等事实。于是，人们就把意识形态嫌疑、意识形态批判和意识形态揭露理解为经常运用的方法和程序，以便把对手作为一种意识形态的代表而“击倒”。在思想领域的争论中，也经常把对方的观点称为意识形态，而宣称自己的立场是不带意识形态的思想。

由此，则意识形态和意识形态思维这种标志就变得自相矛盾了。于是我们就必须问：这种标志指的是一种把意识形态设计成改头换面意义中的思想呢，抑或是一种发现意识形态思维的思想，是使自己意识到意识形态的思想从而与它保持距离、进行批判的思想？意识形态思维是否等同于意识形态批判？

这种最高度概括的概述——这种概述对一切可以被指为意识形态和意识形态思维的东西包含着一种前理解，并同时想象到意识形态的多重意义——这就足够了。对于意识形态思维的本质这个问题则必须再一次地进行探讨。

二

被理解为思维的意识形态思维，即在意识形态中进行思维、设计并表达着意识形态的思维，必须从意识形态是什么出发才能得到理解。从迄今为止所提出的各种解释来看，显然，意识形态并非简单地按词的构成只是一种观念的理论。^①相反，它对于观念有一种具有近代思维特点的确理解。显而易见，意识形态这个词是近代思维的产物这一点并非出自偶然。^②

以下比较就可以使这一点昭然若揭：对于理念论的创立者柏拉图来说，理念是先于事物而给定的，并且是先于存在和一切现实性而存在的基本形态。一切在世界内部存在、可以经验地、时间地发现的东西都依赖其精神的原型，而在它出世的具体形态和现实性中只是一种摹本，并且只是一种不完善的摹本，因为它只是本质的、本原的原型的摹本。本原的原型只存在于理念之完善而超时间的王国，其最高层次就是善的理念。

与此相反，在近代思维意义上的意识形态则表现为另外一种理解。它表明，观念，尤其是观念的内容和创造，以及科学、艺术、文化、道德、法律和宗教并不存在于自身之中并具有有效性，相反它是有条件的、受依赖的，对此还需补充的因素是，观

① Ideologie（意识形态）与Idee（观念）的联系是十分明显的。——译者注。

② 对此的历史证明参见K.雷玛：《教会和意识形态统治》，第116-148页。

念和意识形态思维在自身中不具有意义和目的，因而是“自由的”，它们能够而且必然要为其它的目的服务。

这就是当今在一般日常用法中对意识形态和意识形态思维的基本规定。意识形态和意识形态思维并不使人发现是什么，而将指出什么被意欲、被引起、将达到。它不是“对某事的陈述”，而是“对某种东西的表达”或“指向某物”。

其形式结构：意识形态作为依赖性，作为“对某种东西的表达”，对于现代对意识形态的理解是并且一直是规范性的。

对意识形态有多种规定，是因为陈述意识形态依赖性的领域也受到不同的规定。而依赖性本身又不同，或是作为对某种观念之形成过程的证明，或从逻辑上证明某种观念的内容依赖于某种在它之外存在的前提和既定条件，或是最终作为对确定目标的证明，意识形态思维则处于为这种目标作多种服务的地位上。对此就不作详述了。

意识形态这个词在近代意义上的始作俑者，法国的启蒙学者德斯蒂·德·特拉西把意识形态标志为研究精神能力的科学^①。

外在观念之系列，一种构成观念之固定感学的表述，观念性被这种

此他是步马基雅维里的后尘，马基雅维里从这种经验中创造出一种统治术的理论——通常只是酷爱权力的伪装。因此，宗教和教义只是作为有效的工具而出现，具体的掌权者把它们作为统治的工具，以便证明现存的秩序和基本状况是上帝意志的表述，从而加以批准，或者以此去阻挠现存状况的改变和人类的进步。启蒙的任务就在于发现这种联系并揭露这种伪装。

从这种概念出发只要再走一小步就能到达最著名、最有效地把意识形态规定为“错误的意识”的概念，这种规定可以在费尔巴哈、马克思和恩格斯那儿找到，他们主张，观念及其具体内容，首先是道德和宗教，均依赖于按他们所说唯一规范的现实，依赖于经济和社会的关系、依赖于生产过程，与此同时，意识形态又为它们服务。马克思对此使用了著名的公式，即意识形态是居于受社会因素规定的经济基础之上的“上层建筑”。意识形态是经济给定性的反映和反射，这就是“唯物主义”地理解的意识形态。宗教是资本主义和封建主义社会秩序的反映，并且只有在资本主义社会和封建社会中才可能存在，它同时又必然为这种社会辩护。费尔巴哈的论题该这样理解：宗教是根据幻想和人类自身要求的意志创造的，是人在其生活中被禁止东西的代用品，因此“穷人有一个富有的上帝”。马克思解释道，“宗教是那些还没有获得自己或是再度丧失了自己的人的自我意识和自我感觉。它是人的本质之虚幻的、空想的实现……宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的感情，正像它是没有精神制度的精神一样。宗教是人民的鸦片。……对宗教的批判就是对苦难世界——宗教是它的灵光圈——的批判的胚胎。宗教批判摘去了装饰在锁链上的那些虚幻的花朵，但并不是要人依旧带上这些没有任何乐趣、任何慰藉的锁链，而是要人扔掉它们，伸手摘取真实的花朵。”^① 宗教作为建

^① 马克思《早期著作》第1卷，H.J. 利柏出版社，达姆斯塔特1962年。

筑于资本主义和封建主义基础之上的上层建筑同时又是对这种社会的抗议，但它只是一种软弱的抗议，因为宗教把这种状况当作不可改变的、上帝所意愿的给定性而任其存在，并逃避入彼岸的安慰，逃避入天国补偿的公正。按照马克思的观点就会由此产生反对宗教的斗争，因为宗教容忍现存状况而不去改变这种状况，并由此而把人，首先把劳动者维持在他的奴役状态，维持在他的自我异化和受剥削的状况中。由此出发，宗教就阻碍了人——在这里就存在着宗教类似于鸦片的麻醉作用——接受一种必要的革命任务。反对宗教的斗争是“反对彼岸世界的斗争，宗教就是这种彼岸世界的精神香料”。

按照马克思的观点，无神论和共产主义则与此相反，根本不是一种“错误的意识”或一种逃避意义上的意识形态。不是“丧失由人创造的当前世界，毋宁是真正的生成，是真正为人生成的他的本质和他现实本质的实现”。如同马克思所说，它是“真正的意识”。在无阶级的社会中将不存在宗教的经济基础，因而这种意识形态就将自行消亡。但按照马克思的观点，应该为了人类的利益而加速这个过程。

这里，我们并不想进入马克思主义研究室，也无意于追踪共产主义内部的继续发展。马克思的“宗教是人民的鸦片”的著名命题并不是给宗教下一个定义，而是描述了一种历史的经验。^①马克思主义毋宁应该作为——当然是非常强大的——一种意识形态和意识形态思维的概念模式并阐明意识形态的基本结构：思想依赖于给定的未来和目的的规定，及内容依赖独立于思想而存在的因

① 参见H. 高尔维赤：《马克思主义的宗教批判和基督教信仰》，慕尼黑—汉堡，1965年。关于费尔巴哈见W. 锡林：《费尔巴哈和宗教》，慕尼黑1957年；并参见《保罗社团对话：当今基督教和马克思主义》，凯林纳出版社，维也纳—法兰克福—苏黎士，1966年；《世界对话：马克思主义和基督教对世界的理解》，维也纳—弗雷堡1966年。

素，因为这种因素一直生效，故被称为“现实因素”。

意识形态和意识形态思维的基本结构在历史的进程中继续扩展，只要总是有新的领域被发现，而思想及其内容的依赖性变得复杂化，或者——更确切地说——正如人们相信看到思想和它的造物在这些领域中失去了它的自身意义和自主性，并成了一种其它思想其它现实的表述，这种现实利用思想，使之为自己服务，并支配它作为达到目的的工具。

意识形态是尼采分析和批判的主要题目。他在许多文章中，尤其在《道德的谱系》一书中，证明了许多道德价值的社会起源和心理学起源，并试图以此而揭开道德价值的秘密。“道德的奴隶状态开始于怨恨本身变得具有创造性并且生出了价值：这种生物怨恨，这种生物受到事实的本质反应的拒绝，只有通过一种想象的报复才保持自己不受损害。”^①

尼采把在基督教信仰中才可能并要求的爱作为“怨恨之最精美的花朵”，它产生于报复和仇恨的树干，产生于“仇恨所创造的价值”。

在这种透视中，软弱就变成了善良，害怕的卑鄙就变成了恭顺，怯懦变成了忍耐，无能力报复变成了准备和解。良心并不是“上帝的声音”，而是“残酷的本能冲动”。尼采对真理和价值的等级是按它们是否具有提高生命的作用，是否促进“强力意志”来衡量的。正是这些标准，而并非真和假、善和恶，才是真正的标准。

意识形态深入到当今的心理学和心理分析内部，弗洛伊德和荣格对此起了首创性的作用。

上面提到的意识形态思维的基本结构在这里也保留着：信

^① 尼采：《道德的谱系》，第1章8-10段。并参见马克斯·舍勒尔“道德建构中的怨恨”，载《价值的毁灭》第1卷，莱比锡，1917年第45-236页。

仰、理论和制订价值都依赖于内部心理过程和需要，以及以下倾向，即并非为了所信仰东西的内容本身及其真理性的缘故，而是为了它们的意义，甚至因为它们能帮助心理生活的缘故而接受所信仰的内容。以下事实即可算作一个例子：莱格赞同基督教和天主教的教义以及圣母玛利亚的教义并不是因为这些教义是真理，而是因为按他的观点看来，它们——它们的“现实性”也就在此——符合灵魂的原型，尤其是符合集体无意识的原型。

意识形态的否定后果特别表现在，借助意识形态而掩盖了人类灵魂的现实性，由此可能导致负担、困扰、感情间隔和疾病，这些正是心理分析的对象。因此，为了真理，为了不伪造人类的现实和为了治疗的缘故，必须揭露这些意识形态。^①

意大利社会学家帕累托像马基雅维里一样，在信仰中发现了一种政治斗争中用作统治的工具。由此出发。他就把整个精神世界彻底消融在利益集团、权力要求的合理化和对确定状况的辩护之中。根据这种观点，真理基本上只是意味着自身实现的权力的作用。当这种理论被用作对大众的统治并强使之一律的工具，当作对大众的统治伪称自己是大众的统治时，这种（极权的）意识形态就达到它的较高形式。因此，帕累托成了法西斯主义和其它极权主义很有影响的“意识形态领袖”就无须惊诧了。^②

至于卡尔·曼海姆引用的特殊的意识形态和整体意识形态、中性的意识形态和价值意识形态等区别，至于马克斯·韦伯在知识社会学中引进意识形态等，我们都无须也不能详细评述。上述已经列举的种种事实对意识形态和意识形态思维的疑难性已经提出了一种大致的表达。虽说我们大概不能由此而对意识形态制定出精确的概念，但却能指出一些包含在这种规定之内的因素，以

① 参见R.埃根特—P.玛图萨：《意识形态、信仰和良心》，慕尼黑1965年。

② 见K.雷玛：《教会和意识形态统治》，124—126页。

及在意识形态的历史中和由意识形态而引起的强调和逐渐变化中保持着的因素。

我们曾说过，意识形态思维是一种矛盾的说法，这个表述既指出一种由于其意识形态被创造和设计，因而在意识形态的视野内活动着的思想之实现和内容，同时它也指一种自身对于意识形态持批判距离的思想，由此，它就识破、“揭露”意识形态思维，并从事于对意识形态思维的克服。

在这种前提下，我们今天经常可以听到以下的说法：我们处于意识形态的终结，亦即处于意识形态时代的终结，我们处于终结意识形态的过程之中。当今的科学，首先是处于精神科学和经验科学并包括社会科学形式在内的科学作为不带价值倾向的科学，将成为脱离意识形态的方法，并将实现这种解放。

按这种看法又提出了一些对意识形态和意识形态思维进行本质规定的试图。

卡尔·拉纳尔谈到被理解为一种整体体系之设想的意识形态。意识形态的整体性表现在，它有意地并完全对现实性“全体”敬而远之，并把部分因素绝对化，这种现实性之部份因素的绝对化发生在面临实际行动的时候，尤其在面临政治影响的时候发生。^①

保尔·蒂利希区分了意识形态这个词的三重用法：一是广泛的、非批判的用法。在这种用法中，意识形态主要被理解为“观念体系”；从马克思主义角度看则意识形态是“自己造出的神的造物”；“意识形态这个词在严格的、批判的意义上则是为某个集团的权力意志服务，为与此相联系的不公正辩护而造出来的观念”。^② 赖因哈德·劳德（Reinhard Lauth）在意识形态中发现

① 参见拉纳尔：《神学著作》，第6卷，第59页以下。

② 《蒂利希全集》第4卷，斯图加特1963年，第105页。

“一种对现实貌似科学的解释，以便为实际—社会的目标制定服务，这又反过来证明意识形态的合法性。”^①我们也可以把意识形态看作一种在自身分化的社会中多种力量游戏暴戾的折弯：它的本质在于“把多元经验世界确定的、唯一的现实性设定为绝对的固定点。”最后还要提到特奥多尔·盖格尔 (Theodor Geiger) 的定义“应该标志为意识形态思维的陈述是，按其说话形式和其中表达的意义看作为一种理论的事实陈述，这种陈述包含反理论的、不属于客观知识现实性的组成部份。”^②起源于情感态度的价值判断在一种确认事实的假面具下伪装成具有普遍约束力的理论。

为了避免误解和把意识形态滥用到其它思维上去的危险，可以采取如下做法：每当出现意识形态这个词或使用这个词时就要反问一下：意识形态通常被当作怎样的理解以及它应该被如何理解。

三

这样就大致地形成了说出意识形态思维之可能标准的词的前提。这种标准与在一切变化中作为保持着的不变体而表现出来的意识形态思维的意义有关。

首先要说明，意识形态和意识形态思维让我们看到一种真实的现象。它指出了人类思想和行动的多种条件性和交织性，这种情况之存在是由于人，由于人的具体性、人的肉体灵魂的可描述性、人的历史性，以及人作为社会生物的地位、作为他时代的产儿、作为喜欢扮演其它角色的生物、作为能够并在事实上屈服于

① 见K.雷玛：《教会和意识形态统治》，第138页。

② 同上，第139页。

欺骗和自我欺骗的生物这样的事实。

在意识形态现象中将进一步表明一种联系，这种联系在历史的分析或自我反思中经常不被注意或未曾意识到。于是，不经置疑、非批判的接受一下子就被置于疑问之中，并将得出可以发现秘密、揭示隐藏的避难所或困扰的答案。这种活动的结果不仅是一种使人清醒、揭示欺骗的观点和确证，而且同时是能使欺骗终止，因而是起解放作用的观点和确证。

以下将提出一些意识形态思维的标准。

1. 首先要提到的是已经讲过的：意识形态思维的行为和内容不能被视作独立的、自由的、有效的、自主的、起规定作用的和本原的给定性，而是作为有条件的、有依赖性的、被引申出的产物，它按其起源、未来和内容而受到支配着思想的事实所规定。

2. 第二个，也许对一种意识形态思维最重要的标准是准确地表达陈述的内容。意识形态思维并不考虑去认识、发现、解释存在的东西，不是出于对真理的爱好而理解和表述存在的东西。相反，意识形态思维受利益和意向所引导，被约束思想、使思想为其服务的目标所规定。思想不必在真理的“自在”面前证明自己的合法，而必须在意欲的“为了”面前证明自己的合法。因此，被这样要求的思想对于行动既不能提供指向，也不能提供标准。思想由效果获得它的尺度，从实际使用而得到它的正确性。因此，在这样一种思想内部何为“正确”就不是按照观念、价值和正义的规范，而是由目标和用途所规定：有用即正确。

3. 由此引出一个扩展的标准，意识形态思维的特征在于，它被用来为现存的、实际的国家形态、为社会和政治机构、为施政措施、为精神传统的合法性作辩护，保护它们不受历史形态变化的影响，并以必然性和应该存在的灵光把它们围绕起来。在这种观点看来，既定的不是被视作可能的、历史的、因而是可变的

表达，而是被宣称为不可逆的必然性。思想必须提供这种必然性，宗教和信仰在过去和现在也经常被要求提供这种必然性。意识形态思维的“为了”性质在历史变化或政治变化被引起时就可以看得更清楚。实际的想法和正在实行的思想被唯一的可能性甚或上帝意志的灵光所围绕。与此同时，在它边上还存在着不断革命的意识形态。

4. 在意识形态思维中不考虑直接的人类和个人现实。这一点我们可以从以下事实中认识到，即意识形态化了的人受其思想束缚，却对人类同伴持保留性和距离，并经常不与之接触。与此相关，如此定向的意识形态思维并不注意近处的和直接的东西，却保持着远观。它对于次要的、外部的东西，对于作用、实行、展现和表现比对于人和人不可替代的尊严和个性表现出多得不可比拟的兴趣。

5. 在意识形态的视野中思维不是被理解为个人的行为，理解为个人自己的个人精神能力的自发行为，而是被理解为一种预先和事后考虑的强求一律的参照执行和共同执行，这种预先和事后的考虑以集体的名义并匿名地居于个人之上，并规定着个人，个人自己的思想必须顺从于它并为之而作出牺牲。出于同样理由，恰当的道德决定也被从个人和个人关于较高本能的良心那儿“剥夺”了。于是，只有当个人使自己的行动指向原则、意志和集体的“良心”，并与它们相适应时，他的行动才是正确的。“自我”被“它”所取代，显名被匿名所代替。

6. 作为或者是掩盖现实的、或者只顾及事实之一部份的意识形态却提出了一个全面的要求——这也是一种标准——它要支配全体。这在以下这点可以看得很清楚，即意识形态思维可以对一切都作出解释。它把历史、当前和未来都安置在一种体系及其辩证的协同之网中，从而使一切都纳入计划，都放到一起考虑，一切都受到规定，因而使一切事物都永远无懈可击、稳实可靠。

7. 从这种全面的要求出发，我们还认识到，意识形态和意识形态思维既是侵略性的同时又是不宽容的。对话、交谈、真正的、具体的问题等等都与这种思想不可相容、与它相异。它们都被答之以一般原则、口号以及所谓的“绝对真理”。^①这一切都不是用来陈述或发现真理，而是为了以一般的正确性遮掩令人不快的论点。因此，意识形态与唤起洞识无关，与立足于根据的确信无关，而只关系到影响、征服、偷袭以及战胜对手。为了达到这一切而使用的最极端的手段就是恐怖。^②这种思想并不在正确或错误的领域活动，而是在友与敌的阵线中活动。事实的区别在狂热的范例中被置换于个人的敌对之中。^③对方在暴露的场合就被解释成“破坏分子”，成了“被攻击的对象”，赫尔姆特·梯利克如此描述了这种关系：确信针对存在者，意识形态则针对作用物；确信使人生成，意识形态则恰好相反；确信使他人成为自身目的，意识形态却使他人变成手段、变成对象。确信者问：什么是真理？意识形态者则问：我如何才能受到影响、如何才能影响他人？意识形态的口号就是反对人，它不想成为对真理的陈述，而是一种权力意志的承担者。它并不作用于它者的人性，而是作用于他们的神经和效果。^④

8. 基于这点理由，意识形态思维的特点就在于它对自己总取非批判态度，从不对自己置疑，反而深信自己体系的无懈可击和永远正确。而且意识形态则批判其它人是意识形态者，并错误

① 原文killerphrasen直译为杀人者的废话，转译为绝对真理以与上下文一致。
——译注者。

② 参见H·阿瑞德：“意识形态和恐怖”，载《公开视野——雅斯贝尔斯纪念文集》慕尼黑，1953年，第229—254页。

③ R.埃根特—P.玛图塞克《意识形态、信仰和良心》第190—195页。

④ H.梯利克：《神学伦理学》II/2图宾根1958.第31—87页，此处见第63—66页。

地断定其它的思想体系为意识形态。即使被怀疑为意识形态也已意味着一种否定的判断。基于这点理由，意识形态思维从不准备承认自己的失误、过错、弱点或失灵。这一切或都保持沉默、不使其公布于众，或者把它意识形态化，并以通常的说话方式加以掩盖，就比如像很动听的说法“刨过的地方总有刨屑”，“凡事总得一分为二”。

此外，意识形态思维还有如下属性，由于它具有激化的独特狂热的侵略性和不宽容性，所以意识形态总是给自己制造出一个对手，它找出一个“对一切都负有责任”的替罪羊。于是，意识形态思维就在它的体系中造就了对立面和反对派。

四

如果我们把意识形态思维同信仰，例如同基督教信仰作对比，就会得到以下几点结论：

基督教信仰首先对意识形态作出了一种解释。从神学角度看，在意识形态和意识形态思维中人就处于“支配”一切的角色之中。因为意识形态并不是由于毋庸置疑的真理，或把人相互联系的价值如正义、良心、责任或由于上帝而证实自己的合理性，而是由于目的、利益和实用的效果、后果而证实自己的合法性。人在意识形态思维中认识不到他的创造性、感恩性、有限性和自己的界限。人使自己成为自主的主人以及一切价值和形式的独立创造者——在天才的意义上“你将与上帝同在，认识善恶”。（创，3·5）我们如此理解以下这经常使用的话：意识形态是偶像崇拜的现代形式，^①因为在意识形态中，人创造的东西或者说由人创造和意欲的东西被绝对地设置，被作为一切事物的理由、目的和

^① 梯利克：《神学伦理学》，第66—68页。

尺度，作为一切行为的典范。

信仰是人对上帝的回答，这位自我开放、自我宣告的上帝，这位说话、行动、以耶稣基督的形象降临人世载入历史的上帝，其用词和预言，行动和工作继续生活在教会、信仰者团体之中，并一直发挥着作用，但这种人对上帝的回答在历史进程中经常受到意识形态的误用。信仰的意识形态变异是一种经常的可能性。如果信仰并非成为它自己本身的体现和真实的实现，并靠其内部动力生存，而是服务于特定的利益、目标和目的，并把这理解为信仰的必然结果，宣称它们具有与信仰一样的有效性，那末信仰就总是可能变异为意识形态，总是不断地把信仰和意识形态相混淆的企图在于，信仰总是具体表现在世界和历史之中，它必须自己创造典范和形式，而这也恰是信仰之活力所在。与此同时，信仰又总是要问，某种具体的、历史地造就的、制度化了的表述是否就是唯一可能、永远有效的形式。是信仰不可放弃的表达。抑或现存的信仰是否要求为了真理和信仰的生动性敢于从已变为习俗的东西中讲出《出埃及记》，是否要求寻找新的历史的实现方式。认出信仰的这种不同并使其免受意识形态的误解，正是当今信仰者和信仰者社团的任务和责任。他们必须不断证明他们的信仰是否无偏见、无偏差，是否出于信仰而生活，抑或他们是否把信仰置于为权力意志利益的自私自利服务，或是为了成果，为了特权。他们必须证明，究竟是出于信仰而生活，抑或出于以信仰和宗教意识形态来装扮起来，掩饰起来的其它源泉和动机而生活。

就其根源和本质讲，信仰根本不是意识形态。如果信仰能得到正确理解和纯粹的实现，那末信仰毋宁是非自私的、彻底为人类服务的，是对上帝、对上帝的统治、意愿、预言、言词和行动之自由的、感恩的、深切热爱的接受。

基督教信仰不是意识形态，因为它并不受目标规定，而受现

实和意义联系所规定，因为它知晓它之所以值得信仰的根据，因为它作为生命和选择而固着于自由和人的责任中，因为它尊重人的良知，不是把人作为功能而是作为人而发出呼吁。信仰不是意识形态，因为它并不以人的千篇一律化和集体标准为生，相反则尊重个体的不可取代性。

信仰不是意识形态。因为它不把人作为服务于外在于他的目的的工具——不是把人作为某种思想的承担者，某种整体的成员，作为某种集体中的职能，或作为某种美好未来的匿名建造所——相反，因为信仰在人本身中认识到目标和目的，因为它信奉建立在基督教信仰、建立在神和人之中的神学人本主义，人作为不可替代的人，对于信仰来说远甚于一切“主义”和原理。

信仰不是意识形态，因为它不承认世界内部的绝对性，正如这种绝对性一直被造就、所定义的那样，相反，它保持着第一信条的要求“我是主、你的上帝，你不应在我之旁设置陌生的上帝”。

信仰不是意识形态，因为它首先不是指同事物或公式的关系，而是在一切用语言表达出的陈述和教义中允诺人与人的相遇。

信仰不是意识形态，因为它的基本思想和基本要求并不服务于人的权力和统治，并不服务于效果和利益——效果不属于信仰范畴——而是作为爱的标志，它从在耶稣基督身上显身的上帝中认出了爱的方式和负有爱之责任的原型：“你们中谁想成为最伟大的人，他就是你们的仆人。”（太，23.11）在这种保护人类的普遍的上帝的爱中，在如此建立起来的爱的尊严中，那作为一切意识形态之特征的敌-我公式就得到了彻底的克服。

信仰不是意识形态，因为它具有开放性、赞许和对话的能力。信仰向自己提出疑问和挑战，它并不声称自己一切皆知，它把疑问、不知、暂时性、不完美性和不全面作为自身的要素置于

自身之中。

信仰不是意识形态，因为它可以在一切社会关系、经济关系和文化关系以及一切条件和历史时期中得到实现，因为它并不会随着某种确定的、也许是由它自身铸就的社会、文化或政治结构的消失而必然陷入消融的旋涡，相反，它能在新的形式中找到新的实现，而不致成为不忠实的。

信仰不是意识形态，因为它并不会导致没收、掩盖现实或逃避现实甚或人的异化，相反，它会揭示事物的真理，并根据人的现实性置于其中的根本规律在最深层的领域揭示人的现实性：人越与自己同在，他就越与上帝同在，越与上帝同在，就越与自己同在，而且只有认识上帝的人才认识人（瓜尔蒂尼）。

如果以为本文以信仰作为意识形态的对立所作的讨论得出信仰者得到了骄傲的胜利的结论，那就完全误解了本文的意思。本文所指出和所表达的仅仅是源于信仰而向信仰者和信仰者社团所提供的，让他们担负并向他们预言的责任和义务。

夏镇平 译

刘小枫 校

[俄] 索洛维约夫

论祈祷^①

当我们觉得心灵上脱离开统治世界和我们自身的恶的时候，当我们竭尽全力克服这种恶、而经验又使我们相信我们的善良意志是无能为力的时候，对于我们来说，便是必须在道德上寻找另一种意志的时候，这种意志不仅想要善，而且具有善，也能使我们具有善的能力。这种意志是有的，在我们找到它之前，它已经找到了我们。它会通过信念把自己告诉给我们灵魂，也会通过祈祷把我们同它自己联系起来。

我们相信善，但我们知道，我们本身没有善，所以我们必须诉诸于现存的善，必须把自己的意志献给它，给它以精神祭物——必须向它作祈祷。谁不祈祷，即不把自己意志同最高意志结合起来，那谁或者就不相信这个最高意志、不相信善，或者认为自己是善的全权占有者，认为自己的意志是完美而万能的意志。不相信善就是道德上的死亡，相信自己为善的根源，就是发疯。相信善的神源并向它祈祷，把自己全部意志献给它，就是真正的智慧，就是道德完善的开端。

如果我们真的想要自由而完美的生活，那我们就必须相信和顺从可以使我们摆脱恶并给以善力的人，自己永远具有自由和完

① 选自Вл. Соловьев: Духовные основы жизни (《生活的精神基础》) 第1编第1章，载《索洛维约夫全集》第3卷，圣彼得堡，1911—1914年版，第315—335页。

索洛维约夫 (В. Соловьев, 1853—1900) 著名宗教哲学家、政论家、诗人，被誉为“俄国新宗教哲学之父”。

美的人。

因为我们的灵魂只能成为自由而完美的，但是它本身既无自由也不完美，它有的只是这两种可能性。我们灵魂的这种童贞能力，可以成为我们新的美好生活之母。但是，为此即为了新生活的实际产生，必须有一种行为，这行为本身已含有积极的创造本原，或这种新生活的种子。为了使我们的灵魂的神力不致毫无成效，而且能成为新的精神生活之母（物质），为使它自由地活动和创造，就必须顺从自己的解放者和统治者，即新生活之父。由于在信念中顺从他，灵魂之神力便在祈祷中和他结合起来。因为信念的第一个行动、上帝和人一起在其中活动的新精神生活的第一运动（或者第一行为）是祈祷。

无行为的信念是僵死的，而祈祷是第一个行为，是任何真正行为的开端。相信上帝，我们就必须相信它的一切善是充分而完美的，否则它就不成其为上帝。可是，如果说上帝真有一切善，那我们自己就不可能去创造任何善的和真的行为：我们的权力只在于不反抗自上而来的善或神恩，并以这种不反抗这种赞同神恩来襄助神恩。神恩使我们向上帝呼吁，而我们只能由自己的意志来赞同这种呼吁，祈祷的实质就在这里，祈祷已经是一种善的和真的行为：这里我们在上帝中行动，上帝在我们中行动。这就是新的精神生活的开端。我们已感到它的第一运动。我们知道，这种生活在我们中并构成我们自身生活的最好部分。但是，我们也知道，这种生活并不取决于我们。如果说我们成了这种新生活的真正创造者和占有者，那我们就不受苦受难，就不会去进行斗争了，我们就不会遭到我们恶的意志和我们虚弱意志的压制。我们自己感到的新生活的现实，不是我们创造的，而是给予我们的——就是自由的礼物。如果说这个礼物很好，如果说这种新生活的感觉使我们灵魂高尚和荣耀，那么这种生活的礼物只能是从上面，从父那里来。这种生活不取决于我们，而取决于父；但是它

在我们中，是我们的生活，这个新生活之父也就是我们的父。

我们在天上的父。如果我们自己没有感觉到新的天堂生活，如果我们仍然过着从前的生活——全都是疾病、罪恶和死亡，那么“我们的天父”这些话对于我们就没有意义，因为天父不是疾病、罪恶和死亡的天父。^①而由于我们真的感到他是新生活运动中的天父，所以相信他依然有善、光和生，相信他是唯一的真正存在、希望的唯一目的和对象。谁诚实地相信上帝，谁就不可能除上帝之外无所希求。但是，希望上帝是什么意思呢？我们在自然生活中希望得到某种东西时，这种希望可能有三种：或者我们想要一种尚未出世的东西（例如，父母希望孩子降生，画家希望生产自己的作品）；或者我们想要一种已经有的，但不属于自己的东西，把它变成自己的财产（这是自私自利的希望）；或者我们希望改变自己或他人的现有东西（这就是改善和完善的希望）。很清楚，这任何一种希望都不适用于上帝其人，然而每一种希望却适用于和我们有关系的上帝。我们不可能希望上帝成为自己的某种对象：我们不可能希望有什么东西在十全十美的神灵自身中实现，因为它已经实现了一切，但是我们应当希望在与上帝联合中自我实现。

上帝永远是自在之物，然而我们应当希望他为我们而存在；因为只要我们按照自己世俗意志去生活，上帝对于我们就是不存在。

上帝是无所不包的主宰，我们自己也属于他。但是，我们应当属于他不仅仅是由于他的统治力量，而且是为了他的神的完美，——为了他这个最高的善本身：我们应当自觉自愿地属于

^① 这就是为什么说，钉在十字架上的耶稣：由于代我们宣誓，虽然自己没有罪过，也接受了人类共同罪恶的后果——疾病和死亡，所以已不能像从前那样把上帝称作天父，但是却和痛苦呻吟至今仍在受苦的一切生灵一起，非常悲伤地感叹：“古希腊人，古希腊人，万军之主的羊驼。”

他。

上帝自身是不变的，但是我应当希望他为我们而变化，即希望我们自己依照他的样子而变化。于是开天辟地以来不变的太阳，为复明的盲人取得了新的力量，因为他自己发生了变化并得到新的力量，成为接受光亮的人。

总之，我们在希望上帝时应当希望：第一，要让他向我们诚恳地说出自己的名字，即通告我们用以了解他、把他同其他东西区别开来的概念。第二，我们既然认识上帝，就应诚恳地接受他的启示，或者承认他的名字：因为可以认识上帝，但又不把他当作上帝荣耀他（罗，1.21）；第三，我们既已认识并荣耀了上帝，就应当告诉他，希望他的名字在我们中成为圣者。愿你的名被尊为圣者。

希望上帝就是希望自愿地属于他。我们这种内在的自愿属于上帝，便是我们希望进入天堂；关于这个内在的天堂我们已经祷告过了，当时我们说：“愿你的名被尊为圣者。”但是，如果我们确实希望这一点，那我们就应当希望上帝不仅在我们心灵感觉中作主宰，而且在事实上作主宰；而要作到这一点，不只单个的灵魂，而且整个的人都得顺从上帝，自己去建立真正的天堂。这样的天堂世上还没有；但是我们既然相信上帝，所以就希望神的事业在世上取得胜利。我们正在祈祷这个全世界的天堂：但愿你的天堂早日到来。

我们没有说：将创造或者但愿创造你的天堂——可是但愿它到来。可以到来的只是已经有的东西。天堂本身已经存在，因为人的一切已经隶属于上帝这位主宰。但是，我们必须希望天堂不只是在人人之上，而且是在人人之中，希望上帝在人人之中，人人统一在上帝之中。上帝是不知边际的善，是不知嫉妒的善；因此他要告诉大家，他的意志在大家之中。因为他是统一的善，所以希望执行他的善，我们希望人人都有善。这方面唯一的障碍就

是人的意志，不符合神意的意志，不接受神善的意志。意志是所有人自己的力量，是一切行为和活动的开端；因此，只要我们的意志不接受神，我们的行动中也就没有神。人只能在自己意志中抗拒神，和神分开，除去神。因此，神意也要求我们不要有什么外部行为，不要有我们自己的意志，希望我们执行神意；所以，只要我們不想这样作，神意就不能在我们中实现。只要我们的世界不想成为天堂，那上帝也就不能统治它，这个世界仍然是不同于天国的大地，没有神意的大地。而自愿地最终服从于上帝的人们，自己为上帝打开进入自身之路，把自己的意志只变成神意的形式和执行者，——这样的人构成为神的世界、天国或荣耀王国。这里的神意充满众人意志，所以说天堂已经到来。我们希望上帝降临我们大地，也希望神意来到大地，如同它在天国一样，就是说不要同自己的创造意志相矛盾，而要同创造意志完全一致，这样就能使一切生灵只希望有上帝所希望有的东西。

但愿你的意志长存，天上地上都一样。我们用这个祈祷把自己的意志献给上帝，同样也是为了所有的人，为了一切受造物，我们号召同神意结成自由联盟，这里的一切善都是为了大家。我们用这个祈祷希望大家有统一的善，希望整个宇宙充满一种爱，而通过这一点，我们不只号召，而且已经执行作为爱的神意。

我们在说“但愿你的意志长存”的时候，已经向神意表明通过我们而发生作用的可能。但是，我们还要考虑到我们的意志和神意联盟能够在我們心灵土壤中扎根的实际条件。因为迟早需要有雨，以便得自上方的精神种子能结出果实来。

虽然我们顺从神意并真诚地希望这个统一意志在我们之中并通过我们得到实现；但是，在我们的希望和我们的行动之间还有三种障碍。我们不可避免要遇到的这些障碍表现在：第一，人的变坏了的感觉本性（我们的现在）；第二，我们从前不良的行为（我们的过去）；第三，假如我们清算了过去并战胜现在的恶，那

么更大的障碍就是我们面临的敌对势力的暗中影响（我们的未来）。想要执行神意就意味着想要消除这三种障碍。所以我们必须希望，第一，克制我们的本性（以节制）；第二，救赎我们的罪恶（以真理）；第三，使我们免遭面临的攻击（以精神堡垒）。

我们如今急需的糊口粮。在下述两种情况下，我们的感觉本性往往成为我们之中神的事业的障碍，其一就是我们完全否定它的力量，从而陷入精神傲慢，其二就是我们完全听从于它，从而陷于精神奴役地位。不过，第一种情况归终导至第二种情况；因为无论如何我们也否定不了感觉本性（肉体）的力量和作用，我们不能脱离它；因此事实上我们在否定肉体权力时，只是证明自己在同它的斗争中不起作用，因而保证它对精神的胜利；这样一来，我们虚构的自由就扩大了实际的奴役地位。在我们讲到诱惑时能更清楚地看到这一点。可是现在我们只想指出，所谓如今糊口粮向我们表明我们相对于本性需要应有的真实地位，——同样不想陷于虚伪唯灵论之傲慢和实践唯物主义之卑贱的地位：“我们如今的糊口粮”，意指我们本性在每一该当时刻所必需的东西，这里并没有区分精神本性和物质本性的需要。事实上，在我们这里——在表现崇高精神的动物和体现的精神上，它们是分不开的。

我们希望，要使我们中发现的精神生活萌芽得到扶持，因为它被感觉本性和自然自发势力所包围，没有扶持就可能被物质吞噬。但是，我们也希望，要让感觉本性得到满足，为的是它能成为我们精神生活的媒介和工具。我们的两种生活，即精神生活和肉体生活，都需要营养或糊口粮；前者为后者，后者为前者。精神的糊口粮——这就是从上从外来的一切影响，它们扶持我们的善良意志，供给我们精神生活以养料。我们请求这种超本质的食粮，因为我们知道，我们精神生活的根源不在于我们自身，而在于更高的层次，如果脱离这个根源，我们的精神生活就会枯

竭，但是，我们也为我们的肉体，即为保障我们物质生活的一切，而请求糊口粮，因为我们知道，我们的肉体是长命之树得以产生和生长的土壤，是上帝想要使之开花结果的土壤。

“我们如今急需的糊口粮”。我们相信，物质生活也好，整个自然秩序也好，最终要取决于你的意志（神意）。我们知道，我们生存的小小条件也是尽收在你绝顶聪明的包罗万有的计划之中。我们在考虑我们生活所必需的东西时，只希望执行你的意志，把你当作我们全部生活的本原和根源、依据和目的。

我们用请求糊口粮来说明我们的物质生活，把它和神意联合起来。说上帝与我们物质需求无关，就是证明不信神，限制神灵。如果说我们的物质生活不能和神意结合，可是我们又不能和自己的物质生活分开，因为它是我们全部生存的基础，那么，就是说我们仍然与神意格格不入，过着没有神的生活。我们的物质生活取决于世界，而世界充满恶，恶又与神相异。但是充满恶的东西还不是恶本身。我们物质生活的恶并不在于物质生活本身，而在于我们灵魂意志如何对待它。恶不在于物质享乐，而在于和它相结合的精神要求。要求是我们灵魂的自由运动，我们通过它为它自己寻求物质享乐，赋予这种享乐以全权，失去任何自制力，从而成为肉体的真正奴隶。在这里肉体的满足成了目的本身，并通过这一点使肉体生活同唯一真正目的之所在的神的生活分离开来。从根本上来说，肉体的罪与恶就在于这种天赋生活同神的生活的分离——通过灵魂要求而实现的分离。上帝作为绝对目的，就是我们生活具有决定意义的本原，和上帝分开的、当作目的本身的我们的物质生活便失去任何限度，取得无限性和贪婪性、它得以成为苦与恶的填不满空虚的性质。物质的限度在于上帝。物质和上帝分开就成了恶劣的无限性、不熄的火焰、难以满足的渴望和永恒的痛苦。但是用我们的祈祷就可以消除命中注定的物质生活与上帝的分离，这种生活就会进入自己的界限，归为

自己的目的。“我们如今急需的糊口粮”，首先是节制的誓言：只允许必要东西，不要一切多余东西。但是，单纯的节制就可以消除我们物质生活的恶罪性质。由于我们同意节制，所以证明物质生活本身，即与上帝分离的生活，并不是我们的目的和幸福，如果说它是目的和幸福，那么节制就没有意义了：越多越全面地满足肉体需要越好。但是，我们希望的只是迫切的和如今的节制：“迫切”一词可以为肉欲愿望规定界限，而“如今”一词可以为肉欲念头规定界限。用根据神意我们此时此刻所必需的东西来限制我们的全部物质生活，我们就赋予这个生活以它应有的暂时性质和从属性质。如今需要糊口粮则表明，物质满足即肉体生活已经不是我们意志的实质和目的及对象，而我们只希望把它当作我们执行神意和服务于神的事业的手段与必要条件。人的意志就在于这个请求，它自由地使物质本性的一切低级愿望和需求服从于最高意志，把我们当前的现实归入神行为的长久计划，使我们的日常生活、我们的现在和神发生关系，和神联系在一起。

但是，只要我们从前离开神所干的坏事还在威胁我们，我们的现在就不可能和神真正结合起来。为了开始按神的方式生活，我们必须照旧执行一切真理。我们曾受从前非真理的约束，所以必须和它一刀两断，以便把自己的生活和神的事业结合起来。首先要得到新的幸福，我们必须还清旧债。这就是真理的要求。我们不能执行这个要求，只是由于我们将要创造真理和按神的方式生活，因为我们必须这样做，这不是偿付旧债，而只是执行现时义务。我们不能偿付自己的旧债，必须坚决承认无力偿还。无论自己现在的再生，还是救赎自己的过去，我们都只能指望上帝。请宽容我们的欠债吧。但是，在这种宽容中或者宽恕我们的罪恶中，不应有违背真理要求的地方——让我们随便同他人一起行事，让他人和我们一起行事。总之，“宽容我们的欠债，似乎我们仍被留作我们的债户”，这句话不具有豁免他人欠债的效力，我

们自己抵偿自己的欠债；为了抵偿，似乎需要让我们也应当作那样一种人，这种人我们需要，但通常又不存在。可是，对于天父来说，整个人类是一个家庭，是我们对一个弟兄的宽恕（我们道德上的宽恕之功），所以天父可以用来为另一个人效力。宽恕作为我们心灵的秘密活动，只有在表面行为不可能的时候，才具有实效。

宽恕在洗刷从前欺凌的后果，清洗我们从前的罪恶。为使未来免除罪恶，就必须来找一找它的原因。而我们的一切罪恶的原因，并不在于某种偶然和表面的东西，也不在于某种行为或事件，而在于我们从原始人那里继承下来的堕落本性。在我们的本质深处，在我们灵魂的根基中，有时在我们看来完全不可能地隐藏着并秘密活动着原罪的力量——黑暗的、疯狂的和穷凶极恶的力量。这就是把我们同所有人的分开、把我们禁锢起来、把我们变成神秘莫测的人的那种力量；它是毫无意义的力量，是一切疯狂的本原，因为它把我们同所有的人分开，从而破坏了我们同神世界的任何联系，使我们不能同大家交往，掩盖了我们对一切构成我们生活理性（ratio）的东西的真实态度。我们失去这个理性，脱离神的世界，听从于这种黑暗势力，所以就为自己设想一个特殊的世界，并把这种设想当作现实，便陷于丧失理智的状态。但是，使我们陷于丧失理智状态的黑暗势力，又把我们变成凶恶的人。因为我们既然和大家分开，也就把自己与大家对立起来，而与大家对立，我们就否定了为己的一切，力图使它们服从自己并加以压制，而对于反抗者则摧毁和消灭之。

这种吞噬一切的火焰，被我们肉体的尘埃掩盖起来，自然生活的规律（性欲、生儿育女）只是限制和连接这种恶势力的行为，但是不能改变它的特性。它的特性就在于同一切的内在分离，所以只有用我们同一切的内部团结来加以消灭。但是，我们实现团结，只有通过自身团结一切的其他人。只有向上帝呼吁，

因为上帝没有任何分离，因而也没有黑暗，有史以来它就是一切的理性、就是爱，——只有向它呼吁，我们才能改变自己本性的黑暗、疯狂和凶恶的自发势力。用信念把自己同善的本原联系起来，我们就能得到摆脱罪恶本原对我们统治的自由。我们不再是罪恶的奴隶，开始承认神意对自己的统治。我们借以生长的意志是我们肉体的意志，它从属于本性，而本性又从属于统治它的罪恶。可是，只要我们根据自己的意志去行动，就免不了根据罪恶去行动，免不了像罪恶的奴隶一样去行动。只要有自己的意志，对于我们就是没有意志成为奴隶。因为我们的意志已经从属于罪恶，即是不自由的。自然人并非本身，也不以自己的意志从属于罪恶，而是罪恶控制了他的意志，把它当作自己的遗产。只要我们根据自己的意志去行动，我们仍将受已经控制我们的本原的控制，即受罪恶本性或天赋罪恶的控制，我们就成了这个本原不可分割的财产。事实上我们已经是不自由的人，自身解放的可能性仅仅在于这样一种力量，它远离事实，把我们同我们尚未感觉到的现实结合起来，这种力量就是信念。这信念使我们承认除我们受控于罪恶的天然本性之外的另一个本原。由于信念我们就有可能不根据生来就统治着我们的，我们作了它的奴隶的一种本原来行动，而是根据我们自身属于它的另一种本原来行动，在这种自愿从属中我们得到了自由。只有相信看不见的上帝并根据得自上帝的信念来行动，我们的意志才是真诚的意志，即自由的本原，——不受自身约束，即不受自己现状约束的自由本原；在这里意志已经不只是作为心理现象，而且作为一种创造力量在起作用，这种创造力量先于任何一种现象而存在，任何事实都掩盖不了它，也不能穷尽它，就是说实质上它是自由意志。每个人都有这种以信念力量得到根本解放的可能，而不管他们的信仰如何。因为，信念的道德功绩，即使在不充分地认识真正上帝的条件下也是可能的。人的心灵同寻找它的神恩的会晤，并非通过直线意识

才能实现，但是举凡没有这种会晤的地方，只有通过它，我们才能得到真正的自由。

我们只有和自由的可能性一起诞生：而事实上我们的意志（自然人的意志）已经忙于有限的、在我们看来外表的、本性迫使我们想要得到的事物，并被它们联系起来。在这种愿望中我们是加倍不自由的：第一，因为在这里并非我们自己想要，而是一种异己的自然力量迫使我们想要；第二，天赋愿望的事物——有限的事物和假定的状态——限制着我们的意志。只有在超越天赋愿望开始想要得到上帝想要的东西的时候，我们才能得到真正的自由，即把自己的意志献给上帝。这就使我们成了加倍自由的人：第一，因为我们把自己的意志交给上帝，自己便行动起来，——这并不是天赋给我们的事实，而是我们灵魂的内在行为或运动，我们自身就是这个运动的本原；第二，上帝想要的东西（我们新意志的对象）首先是道德的内在的善，而且是无限的完美的善，它不可能有什么例外的东西，也没有任何限制和压制我们意志的外部界限，——上帝没有也不可能有任何这类东西，所以我们把自己的意志同神意结合，便得到了完全自由——原则上完全的，然而尚非行动中的自由。

我们的意志运动，使意志超越自己，即超越自己的天然状态或对罪恶的奴役地位，从而把自己献给上帝，决心按神的方式行事，这种运动只是我们新生活的开端，而不是它的结束。我们的意志在这个开端中就已是自由的了，但是先前的奴役地位对于它来说还有可能。原先（在精神再生之前）奴役地位是现实，而自由只是可能性——现在则相反。对于精神上新生的人来说，恶已经不是必然威胁他意志的事实，而只是一种可能性。为了使罪恶本原从这种可能性变成为现实并重新控制人，它需要复兴起来。精神上新生的人，即信念上承认上帝并服从神意的人，自己已经不能以自己的直接行为激发自己灵魂的黑暗势力去犯罪。对于这

种人来说，引起罪恶的原因是外来的行为，就是被称之为诱惑的东西。

诱惑对于宗教人或信神的人常有。不信神的人，要制造罪恶，用不着诱惑：他制造罪恶很简单是由于自己的堕落本性，根据已经控制他的罪恶规律。但是信神的人对于罪恶规律不是直接有罪的人。作为罪恶的罪恶并不控制他，对他也不发生作用；他所以被罪恶引诱，只是在罪恶表现为无罪和采取善的形式的时候，诱惑力就在于此。

我们知道有三种主要的罪恶：感觉灵魂的罪或淫欲（肉体的罪）：“淫欲认定要产生罪，而犯了的罪则产生死亡”；其次是理智的罪——自命不凡或自我吹嘘，其结果产生谬见，而顽固的谬见则产生谎言和欺骗；最后是精神本身的罪——贪权，其结果产生暴力，而暴力必以杀害告终。总之，诱惑的事就在于，对于宗教人来说这些罪已不是三个，首先表现出替淫欲作辩护，即替感觉本性取得对理智和意志的优势的欲望作辩护。引诱者说：“你是信神的人，是宗教人，对于你肉体的淫欲并不可怕；你内在地已战胜罪恶本性，所以它的任何外部表现，对于你都已无所谓了。对于宗教人，一切都是允许的；你已超越善恶间的差别；难道还不能有身体纯外部行为的恶吗？”

这是第一种诱惑。它在精神生活之始尤为强烈，因为肉体的欲望尚未屈从于新生的精神，并希望像赫丘利的毒蛇一样，把它扼杀在摇篮里。陷于这种诱惑的，通常都是虚构宗教神秘教派的信徒，他们夸大了的和自负的精神性被完全疯狂的情感所代替，精神自由由于变成肉体自由，必以肉体的奴役而结束。

为了克服这种诱惑，需要有精神堡垒，可是我们自身还没有这种堡垒，必须从一切力量源泉那里得到它，我们开始向它祈祷：不要把我们引入诱惑。这种祈祷所引起的神力拯救，使我们的灵魂免除谬见和罪恶的诱惑以及诱骗，用下述论断把我们的理

性和良心武装起来：

宗教人对第一种诱惑的回答：你说肉体的淫欲对于我并不可怕，因为我已战胜情感本性，或以精神力量战胜肉体；但是，假如我真的战胜了肉体，那么肉体欲望在我身上就不起作用了。也就没有诱惑可言。如果诱惑表现出来，如果我感觉到肉体的欲望，那么这就是一个明显的信号，感觉本性尚未被我征服，它对于我还是可怕的和危险的，我还必须和它作斗争。你接着又说，我已超越善恶间的差别。但是，叫我怎么相信这一点呢，因为我还感受到苦和乐之间的差别，前者，我把它当作恶加以拒绝，后者，我把它当作善去寻求。假如说事实上我已经达到完美地步，就是说不再去区分苦和乐，那么在这种恬淡之中我就不会有肉体欲望了，因为它恰恰是对某种快乐的追求，于是也就没有给现时的诱惑留有余地。假如你现在以肉体欲望来诱惑我，那么这就是说我还没有达到清静无为地步，完全陷于善恶差别之中。最后你说，在情感欲望的快感中没有罪与恶，因为这只是外部事实，是肉体没有灵魂参与下所实现的行为，然而，假如是这样的话，那么灵魂也就不希望这个事实；设想我们有淫欲，它希望这个事实，这种希望表明灵魂参与情感事实，那么它就不只是肉体生活的外部事实，而且是灵魂的内在行为、灵魂的罪恶。

在如此反驳肉欲诱惑之后，宗教人又遇到理智的诱惑。“你认识了真理，你便有了真正的生活。这并非所有的人都有。你看到，其他人不知道真理，也没有真正的生活。虽然真理不是你所创造，但它是你的，先于他人属于你。不给予他们，而给予你——就是说，你自己已经优于和高于其他人，所以得到了对他们隐瞒的东西。你本身显示出来的精神生活，是你对他人的长处，这个长处证明你个人对他人的优势。真正的生活使你高尚起来，变得更好，但是你所以得到这种生活，是因为你首先优于和高于他人。你自己已经是具有独特权力的当选者。如果说真理已成为

你个人的财富和优势，那么就是说，你的意见就是真理，应当得到他人的承认。由于有了真理，你就不可能陷于谬见，——你是永远不会犯错误的人”。由于认可这种训诫，我们的理智便自负起来，而自负容易产生谬见和谎言。因为我们的理智以自己优势思想为乐，就开始珍视真理，但珍视的已不是真理，而是自己的真理，从而便失去真理与谬见之间的任何标准，因为谬见和谎言也可以成为你自己的。但是，假如我们也节制这种最终的疯狂，让自己的一切意见和想象，证明它是自己的，但由于自己虚构的绝对正确而冒充作绝对真理，那么，毕竟我们所犯的自负或理智傲慢的罪过，不可避免地在我们灵魂中孳生起来，并产生与它相似的罪过——虚荣心和妒忌心。因为关于自己优势的意见，既然是自负，那就必然要求别人承认。因为自负指的不是我们有真理，而仅仅是知识，所以它不是自满自足，如果我们不像尊重自己那样来尊重他人的话。而尊重他人或者认为他人意见也有长处的愿望，也是一种虚荣心。而这种愿望的不满足，当他人的意见拒绝承认我们，并把他人放在和我们平等或高于我们的地位的时候，就必然会在虚荣心中激起竞争、吃醋和妒忌的不友好情感。

理智的这种以自负的诱惑，在精神领域中尤为强烈，因为理智已取得对情感的优势。一般已取得某种功名的人易于受自负的诱惑。这种受神纵容的人就成为教派的创始人或异端分子和人民运动的代表，但是往往也陷于精神错乱和死得毫无价值。然而，如果宗教人在这种图谋之始就不指靠自己的理智力量并向上帝祈祷：“不要把我们引入诱惑”，那么他会得到理智堡垒，就可以抛弃自负的诡辩。

宗教人对第二种诱惑的回答：真理本身是永恒的、无限的和完美的。它不可能是任何局部财产、什物和优势。我们的理智可以认识真理，只能成为与真理有关，即与无限完美有关的东西；而为此它必须抛弃自己的局限性，抛弃寻找自己和关于自己的念

头。真理中没有自己的和异己的东西，它的一切都只有一个部分，它的一切是联合的；因此，在为了虚构地占有真理时我就把自己与他人对立起来，在他人面前以自己在真理方面的优势而愈加高傲，所以我仅仅以此表明，我还没有占有真理，更没有什么可值得高傲。真理是绝对的、独立的，不依赖他物而存在；因此，假如我徒有其名地寻求他人承认和关注众人意见，那么我就表明，我自己与真理格格不入。在众人中没有什么可以值得高傲。最后，真实的真理作为完满的善，不允许有妒忌，假如我为了占有真理而和他人论高低并嫉妒他人，那么我就表明，我没有真理，我不为什么而嫉妒和争执。

真理中不可能有界限；所以只要我们的理智在寻找自己和摆正自己的位置，即划清自己与非自己之间的界限，那它本身就是有局限的并与真理相分离，所以它本身也就没有真理，也不能靠自身来认识真理。但是，它可以也必须认识自己的这个局限性，顺从神的无限理智，诉诸于真理本身，成为看清神光的东西。于是，我们就不是在自己的理智中（尽管有自己的理智），而是在神的理智中找到真理。然而，这种以我们理智的谦恭和弃绝私利为基础的认识真理，就不可能成为傲慢、虚荣和嫉妒的根源；尽管这些缺陷不能一下子被消灭，但是内在地放弃虚伪的自负有利于真实的真理，——我们刨到这种智力罪恶的根，使自己不受理智的迷惑，从而在精神生活中得到加强和提高。

但是在这里我们遇到第三种，也是最可怕的诱惑。当肉欲被纯洁征服、欺骗被谦恭所克服的时候，当我不认为罪恶对于我来说是容许的，我也没有陷于罪恶的时候，当我没有以自己的意见去代替真理，也没有陷于谬见的时候，——于是就产生对于精神意志的伟大诱惑。

“你已摆脱了肉体的奴役，以理智的弃绝私利掌握了神的真理并认识到，它是唯一正确的善。但是世界否认这个真理，不让

自己有这个善，仍陷于罪恶中。世界既然在罪恶中，就不可能通过理智信念来接受真理，——它首先需要在实践上服从于最高本原。你是这个最高本原的代表，——不是根据你自身的品格和力量（因为你已放弃自负），而是由于使你分有真实真理的神恩。不是为自己，而是为神的荣耀和世界本身的善，从爱上帝到爱邻人，你应当竭尽全力为最高真理而征服世界，并把人们引到天堂去。但是为此你必须掌握必要的手段，以便卓有成效地对世界发生作用并在世上：首先你应得到政权和对他人的最高权威，使他们服从你，以引导他们走向统一的拯救真理。总之，你应当全力以赴地寻找政权和世上的实力。”

这个伟大而强有力的诱惑，落到伟大而强有力的人的身上，并使他们干出许多坏事来。

但是，已经顺利通过前两种诱惑的宗教人，也想要在第三种诱惑中坚持下去，那就得再用“不要把我们引入诱惑”的祈祷把自己隔绝起来，——他这样说：

宗教人对第三种诱惑的回答：我应当关心通过世界实际服从于神的本原来拯救世界，这是对的，但是，为此我应寻求世上的政权，就不对了。如果我希望得到政权不是为自己，也不是以自己的名义，而是以神的名义，为了神的事业并根据神的意志，那么我就不应当也不可能自己去寻求这个政权，不应当也不可能对于取得政权毫无作为。我相信上帝，也希望神的事业成功和天堂到来，它给我多少我就服事多少，再无所求：因为我不可能知道上帝主持的秘密及其天意道路和绝项聪明的计划；就是对于我自己，我还不完全了解。我不可能知道，假如我现在得到了政权和实力，对于我和对于别人是好还是坏。尽管我分有神的真理，也开始了精神生活，但由此尚不能得出结论：我能胜任对众人的管理。也许在得到政权后，我不仅在本着上帝精神管理众人方面表现得无能为力，而且连我自己的精神品格也会丧失，然而假如我

得到政权，那我已经丧失了政权，因为我陷于贪权的罪恶。假如我不等待上帝的委任，而是靠自己去取得政权，那么我应诉诸于人的能力和手段。但是，人取得政权的能力和手段是众所周知的，它们是：开始时的奸诈和欺骗，结束时的暴力和杀害。请你不要以他人的这种行为接近于天堂，而是自己离开天堂为好。总之，我应当根据自己所得，根据自己的本分服务于神的荣耀和拯救世界，耐心地等待神运降临于自身和世界，努力以温顺和仁慈减轻他人的罪恶，不以自己的罪恶增加他人的罪恶。

对诱惑的总回答：我们衷心地相信上帝并感觉到了神恩的作用，这就是我们新精神生活的开端。诱惑的欺骗就在于把这个开端当作已达到的末尾，精神生活的产生被冒充作它的完成；欺骗在于把精神生活理解为一蹴而就的事，不需要发展，不需要逐渐的内部完善和完成过程；以为宗教人是朴实的、本质严整的和完美无缺的人。然而事实上，宗教人仍有两种活力并继续在起作用：神赐新生活的萌芽和旧的罪恶生活的残余，诱惑的目的在于把尚未巩固的精神萌芽或精神保证，当作旧罪恶意图的体面掩盖物或假面具来使用，从而为旧罪恶意图作辩护，从内部加强它们，使它们独占地侵入人的心灵。但是在诱惑之初，假如我们不在自身上，而是在神力中通过祈祷来寻找支援，那么我们会轻易地识破欺骗，并且这样说：

假定我们是上帝的人并生活在上帝中，但是我们不可能认为，听命于肉欲、虚荣心或我们已觉察到的贪权，是从上帝那里得来的，是善良的东西。总之，尽管我们在上帝中，但我们还有一种不是来自上帝的东西，不是善的东西，因此，当这种坏的意图向我们进攻时，我们必须承认这是倒运，但不向它低头而祷告曰：不要使我们陷于倒运，无论如何也不能以宗教人的品质替淫荡行为作辩护。毫无疑问，洁净的东西都应当洁净，但是问题在于：我们是不是完全洁净？对于这个问题，被诱惑者的良心给予

了明确的回答：我们不是生活在法律下面，而是生活在神恩下面，我们是宗教人。就算是这样：但是由此决不能得出结论说，我们所干的一切或我们所发生的一切，也都是神恩的和宗教的：例如，当我们感到饿和渴的时候，那这不是由于神恩，也不是因为我们是宗教人，而是因为我们尚保留着动物本性；同样地，当我们（尽管是宗教人）表现出不洁净的念头，或者别人称颂的欲望，或者政权欲望的时候，那这不是由于我们是宗教人，而是由于我们还不是完全的宗教人；之所以不完全，就在于在诱惑末尾我们的精神品质仅仅成了完全非精神的罪恶意图的借口，就是说在第一种诱惑末尾，我们虚构的精神智慧却原来是肉体实际奴役地位的借口，在第二种诱惑末尾，它又成了傲慢和虚荣的借口，最后，第三种诱惑的末尾，使得为神的荣耀所作的努力变成了贪权和专制的借口。总之，任何把一般人固有的缺陷同神人或宗教人品质联系起来的企图，我们都应把它们看作恶魔的欺骗，并祷告说：使我们免遭恶魔的欺骗。

恶魔的自尊精神，一切谎言之父，以其诡辩欺骗我们的理智，达到双重目的：它不仅削弱我们同真正诱惑作斗争的意志，而且预先以激情、缺陷和罪行控制我们的灵魂。受放肆自尊精神控制的人，不仅在堕落下去，偶尔犯这样或那样的罪过，而且已经失去道德平衡的稳定性，他的全部生活也变成全面的罪恶。受自尊精神控制的人，对待他人必然持不公正态度，而对自己的需求将毫不节制。我们的灵魂有无限的力量，一旦掌握了这种力量，我们的利己主义就变得无边无际，不知满足。不可计量的需求不可能得到满足；不满足便产生怨恨；无能为力的愤恨产生沮丧，而沮丧则导致绝望。可见，当自尊精神在我们灵魂中占了上风的时候，那么合乎逻辑的出路就是精神错乱或者自杀。如果说这种结局远非落到所有受这种道德之敌控制的人身上的话，那么这应归功于神的特殊恩宠和他人的祈祷。

拯救我们免受恶魔之害，这是真正智慧的事，它揭露和摧毁自尊的一切欺骗和诡辩，不是用我们的力量，而是用神力把我们武装起来。这样一来，我们的精神在诱惑中就有了不可摧毁的堡垒。诱惑中的精神堡垒把行为的正义性和情感的适度性传给我们。而在这种道德平衡的条件下，纯洁的爱、坚定的希望和上帝与长生的信念在灵魂中愈加扎下深根。

真实的祈祷有两个主要特性：无私性和实效性。耶稣教给自己门徒的祈祷具有这两种完备的特性。这是完全无私的祈祷；因为在这种祈祷中，我们不独为自己祈祷任何幸福、也不祈祷把我们同他人分开的任何幸福。这种祈祷的真正目的就是愿上帝在大家之中。这个目的由最初的三个请求直接表现出来：“但愿你的名被尊为圣者。但愿你的天堂早日到来，但愿你的意志长存，天上地上都一样”。其余的请求对象只表示实现这个最高目的的手段或条件，因为这个目的关系到我们。因为上帝假如不在我们个人生活中，也就不可能在大家之中。这就是我们首先把自己的物质生活献给上帝的缘故。我们在祈祷五谷丰登时，就已经认为自己是物质生活的主人，但是把它置于神的生活之下。在我们为欠债而祈祷和为上帝请求宽恕我们的债户时，我们不是寻求自己的真理，而是承认上帝的真理，因为它是唯一真实的真理。最后，在祈祷不要陷于诱惑和摆脱魔鬼时，我们并没有给自己逃避明显而又秘密行动的道路打下不好的基础，而是选择神引导的唯一正确道路。

天主的祈祷既然是完全无私的，同时也就是最有实效的祈祷。它的每个请求，都是以信念为出发点，所以包含着自我实现的开始。在我们满怀信念地说“但愿你的名被尊为圣者”时，神的名在我们中已成为圣者；在盼望天堂时，我们就承认自己属于这个天堂了，即它已来到我们中间。在我们说：“但愿你的意志长存”时，即把自己的意志献给神时，我们就在执行神的意志。随

后，在我们把自己的物质需求缩小到最低限度时，我们就将尽力满足它们。其次，在宽恕债户时，我们就在神面前证明自己正确。最后，在同魔力的诱惑作斗争中祈祷神助，我们就得到最有实效的帮助，因为这种帮助是任何东西，无论斋戒和祈祷都废除不了的。

我们的天父是我们新的幸福生活的始祖！但愿你的名被尊为圣者，即真理，这是我们的信念。但愿你的天堂到来，这是我们的全部希望。但愿你的意志长存，这是大家统一的爱和把大家联系起来的爱，但愿它不仅在你忠顺的灵魂中，而且在我们自愿与你分开的本性中长存下去。而为此请拿我们肉体生活作例子，并以你生气勃勃的精神加以清洗。请拿我们的权力作例子，并以你自己的真理替我们作辩护。请拿我们的全部力量和智慧作例子，因为我们在反对看不见的魔鬼的斗争中感到力量和智慧之不足；而你以自己的正确道路引导我们走向完美，因为你的完美就是永世的天堂、力量和荣耀。

董友译

[美] 蒂利希

祈祷的悖论^①

况且我们的软弱有圣灵帮助，我们本不知道怎样祷告，只是圣灵亲自用说不出的叹息替我们祷告。鉴察人心的，知道圣灵的意思，因为圣灵照着上帝的旨意替圣徒祈求。

《罗马书·8·26-27》

《罗马书》中这段圣灵用“说不出的叹息”为我们祷告的话语，也属于保罗所说的最神秘难解的内容之一。它表现出这样一种人的经验：人们尽管知道如何去祈祷，然而，正由于此，他们却说不知道应该如何去祷告。也许，我们可以从保罗的忏悔里作结论说，我们当中许多表明他们知道如何祈祷的人，并非完全明白怎样去祷告。对于这个结论，我们可以在日常生活里找出许多例证。牧师们习惯在各种公开场合祈祷，他们中有些人很自然地这么做，而另一些人则显得矫揉造作和格调低下。知道何时应该祷告何时不应该是极其重要的，在保罗将述及的范围之内，这是一处警谕，一个非常必要的警谕，特别是对于那些主持着教堂工作的牧师们和会众。

接下来的步骤使我更接近保罗所提问题的中心：存在两种主要类型的祈祷者。一种仅仅在礼拜的祈祷仪式上祷告，另一种是

① 选自P.Tillich: *The New Being* (《新存在》), P.135-138, Scribner, New York 1956.

自发的祷告。这两种人都验证了保罗的断言——我们并不懂得“应该怎样祷告”。仅仅在礼拜仪式上祈祷的人，通常会使祷告变得机械呆板，或者浑然无觉，或者两者兼而有之。教会的历史表明了这一现象的存在几乎是命定的，甚至那些主祷文也不例外。当保罗说我们并不懂得怎样祷告时，他毫无疑问认识“我们的在天之父”上帝，但这也不能证明我们懂得如何去祷告，因为我们已背离了耶稣为他的门徒所作的祈祷的表率。

另一方面，在我们转而去观察自发的祈祷时，情况也好不了多少。自发的祈祷常常只表现为找到了一个被称作“上帝”的谈话对象，而并不是真正的上帝。对这位上帝我们告诉他许多事，对他表示谢意和要求得到恩泽。这当然不表明我们懂得如何去祷告。

采用古老的礼仪和程式进行祷告的教堂，应该扪心自问，他们能否使我们这个时代的人们像他们那样去祈祷？而那些不尊奉仪式的同时又给予祈祷者许多自由的教堂，也应问问他们自己，他们是否亵渎了祈祷并剥夺了祷告的神秘性？

现在，我们开始第三步，进入保罗思想的中心：无论时间是否正确，也无论是规范的还是自发的，问题在于一个祈祷是否完全可能？根据保罗的看法，人类的祈祷是不可能的。这便是我们在祷告时永远不能忘记的：作为人，我们有些事是不可能作到的。我们与某人交谈，而他并非旁人，因为他比我们自己更接近我们。我们对永远不能成为我们诉说对象的人诉说，因为他永远是一个主体，永远在行动和创造。我们告诉他各种事，他不仅知道我们告诉他的一切，也知道我们意识之外所有无意识的思想。这就是我们人类不可能做到的原因。根据这个洞见，保罗对真正的祈祷者们提供了一种对这问题的神秘的解决：当我们祈祷时，便是上帝本身通过我们在祈祷。上帝本身进入我们心中，这就是圣灵的意义。圣灵是“上帝的存在”的另一种表述，这一表述充满

震撼人心、鼓舞人心和脱胎换骨的力量。替我们在上帝面前说情的，不是我们自己，而是在我们心中的某种我们无法跨越我们和上帝之间的鸿沟的东西，即使用最热烈最频繁的祈祷也无法做到，这鸿沟只能由上帝本人来填平。所以保罗出人意料地指出，上帝是为我们而向自己祈祷。犹如所有其他有关上帝的象征一样，这个象征如果过分引申就会显得荒谬绝伦，但如果只把它看作一个纯粹的象征，则是异常深刻的。上帝为我们向他自己祈祷，说明他比我们自己所意识到的和知道的更多，他“体察人的心灵”。这些话预见到我们非常引为自豪的一种当前的见解，即一束小小的意识之光在巨大的无意识冲动和想象基础上的出现。若事实的确如此，那么，除上帝之外谁还能把我们的整个存在带到上帝面前，带到能洞悉我们灵魂深处的一切的上帝面前呢？

这可以帮助我们去弄明白保罗对祈祷的描述中最神秘难解的部分，即圣灵“用说不出的叹息为我们祷告”。正因为每一祈祷都是人所不可能做到的，正因为它使我们在上帝面前的存在比意识层次更深刻，难以言说的事情就在其中发生了。在我们的意识生命中被使用和创造的言词，并不是祈祷的本质。祈祷的本质是上帝在我们心中做工并把我们的整个存在提升到上帝身旁的一种行动。这一切发生的方式被保罗称为“叹息”。叹息是我们的创造性存在的弱点的表现，只有在无言叹息的形式下，我们才能接近上帝。但即使是叹息，也是上帝在我们心中做他的工的结果。

这最终回答了通常被基督徒所问到的问题：什么样的祈祷最适用于我们与上帝的关系？是感谢上帝的祈祷还是乞求恩泽的祈祷？是由人代言的祈祷还是自我坦白的祈祷或赞美的祈祷？保罗对此没有加以区别。这些形式的祈祷依赖于言词，但在我们心中的圣灵叹息却是难以用言词表达的，也不能通过对各种祈祷加以区别来完成。圣灵的祈祷是在上帝的力量之内向上帝的超升，它包含着所有形式的祈祷。

对于那些感到自己难以找到祈祷的言词的人，我要说的是：
对上帝保持沉默吧！也许这是缺乏圣灵，但也可能是一种沉默的
祈祷，即说不出的叹息。因为上帝监察人的心灵，并且知悉和倾
听人的心灵的声音。

石 涛译

默 默校

[瑞士] 奥 特

祈祷是独白和对话^①

上帝啊，求你保佑我，因为我投靠你。
我的心哪，你曾对耶和华说，你是我的主，
我的好处不在你以外。
论到世上的圣民，他们又美又善，
是我最喜悦的。
以别神代替耶和华的，
他们的愁苦必加增。
他们所浇奠的血我不献上，
我嘴唇也不提到别的神的名号。
耶和华是我的产业，是我杯中的份；
我所得的，你为我持守。
用绳量给我的地界，坐落在佳美之处，
我的产业实在美好。
我必称颂那指教我的耶和华；
我的心肠在夜间也警戒我。
我将耶和华常摆在我面前；

① 选自 Heinrich Ott: Das Reden von Unsagbaren—Die Frage nach Gott in unserer Zeit (《对不可说的东西的言说：当今时代对上帝的追问》)，S.64—73, Kreuz Verlag Stuttgart 1978.

奥特 (Heinrich Ott, 1929—)，当代著名基督教新教神学家，巴塞尔大学神学系教授，卡尔·巴特的学术和教席继承人。

因他在我右边，我便不至摇动。
因此，我的心欢喜，我的灵快乐，
我的肉身也要安然居住。
因为你必不将我的灵魂撇在阴间，
也不叫你的圣者见朽坏。
你必将生命的道路指示我，
在你面前有满足的喜乐，
在你右手中有永远的福乐。

《诗篇·16》

祈祷究竟是什么？祈祷就是我们与上帝相遇，与上帝同在，亲密无间，每天每日，在我们自己的话语和自己的思想里。

祈祷必须属于我们的信仰，这是我的信念。它不必是高度艺术性的；它甚至可能是非常朴素的。它也许只需要几句话，它们是我们每天讲的，让我们重新想到上帝，让上帝出现在我们眼前。

我们必须每天寻求与上帝的联系，并且以我们人所能利用的最简便、最迅捷的方法：以语音！可是我们要在我们自己的话语和思想里找到与上帝的联系，这究竟怎么可能呢？

我从《圣经》中挑选出一段经文，文中有一个人在他的话语和思想里寻求与上帝的联系：《诗篇》第16章。这章诗篇是一种独白，有些像我们在漫长、孤独的跋涉或旅程中自言自语。并非孤僻的怪人才自言自语。我们都会自言自语，有时以话语，有时无需话语。常常是部分以话语，部分又无需话语，因为我们还未想到贴切的话语。一位古希腊哲学家（柏拉图）曾经说过，人的思考是灵魂与自身的一种独特的会话。

《诗篇·16》是一篇独白，里面是一个人审视并思考他自己的生命：“我究竟在何处？”他思考，人的一生是怎么回事，他自己

又是怎么回事。他思考，他喜欢哪些人。他回想他自己的意图，回想填充他心房的東西。他问自己：“我现在究竟过得好还是差？”——“世上的圣民，即献身于上帝的圣者，他们正是我喜欢的……另外还有寻求别神的人，他们过得差。他们经历许多痛苦，许多失望。我不属于他们。我不参与这些。我从不参加祭奠别神，我口中也绝不提他们的名号。”

这篇独白、这个自我清偿如是进行。同时，我们自然必须想象古巴勒斯坦的境况，在那里，入迁的以色列人侍奉他们的上帝耶和华，而当地的迦南土著则保持他们自己的宗教，以色列人被引诱放弃他们祖先的信仰，以迎合当地的宗教。人们很容易把当时的境况移入我们今天的处境，因为今天在我们中间也有许多人，他们追随别的“神”，追随金钱、功名、健康等等，正如马丁·路德曾经讲过的名言：“一个人心之所属，即就是他的上帝。”

在我们的《诗篇》中，灵魂与自身的独白继续进行：“我曾经始终对上帝说：‘你是我的主，你是我唯一的产业……’是的，上帝对于我就是我的财产，我杯中的份，我的命运，是我所得的。这就是我所拥有的，我无穷无尽地喜欢它。在我的生命中，上帝始终是我的指教者。我求助于他，我始终把他摆在我面前。我总是以某种方式想着他，因此我根本不可能有何遭遇。在我的深心里我不会摇动。如果我有时也想到别的事物，想到我天天忙碌的、寻常的、世俗的事情，我心中就有某种东西——心许是我的无意识，或在夜里或在我一人独处的时候——一再让我想起上帝，以致我绝不可能忘却他……”

迄今为止，我所说的没有超出《诗篇》之外，我认为，我们可以很好地想象上述一切。当我们称自己为基督徒时，我们自己心中的会话也就如是进行。这时根本没有什么不寻常的东西。有时会出现这种情形，我们部分以嘴唇发出我们的话语，也许结结巴巴地说一些相当笨拙的句子，同时将我们的心径直地坦露给上

帝，试图告诉他，我们正忙于什么，以及我们此刻对我们的整个生命、对我们在我们生命的某处所感受到的神秘的不可见的上帝持什么态度。

我们也可以讲故事给上帝听，比如我们自己的生活的故事，尽管我们必须以此为前提：上帝比我们更了解它。——现在，我想简单地讲述一个故事：从前有个人怎样给上帝讲故事，就因为他自己非常喜欢它。故事讲的是贝尔迪捷乌的犹太老人拉比·莱维·伊查克，他于1800年前后生活在东欧。这个故事叫“口吃”。

“有一次，拉比·莱维·伊查克来到一家旅店，那里住着许多赶集的商人。那个地方远离贝尔迪捷乌，所以没人认识拉比。第二天清早，客人们要做祷告；由于整个旅店里有唯一的一副祈祷带，大家就轮流套上它，匆匆念完祈祷词，再把它递给下一个人。当大家结束后，拉比把两个年青人叫到自己身边；他想问他们一些问题。他们走过来，他严肃地看着他们的脸，说：‘吗—吗—吗，哇—哇—哇’。‘您想干嘛？’年青人嚷到，但得到的答复只是刚才那些含糊不清的声音。于是，他们以为他是一个傻瓜。这时候他却对他们说：‘怎么，你们刚才用这种语言对我主上帝讲过话，你们不懂它吗？’”

“年青人惊愕不已，沉默了片刻之后，其中一人才说：‘您没有见过在摇篮中还不会区分声音的婴儿吗？您没有听过他怎样用他的嘴发出各种喧声：吗—吗—吗，哇—哇—哇？所有智者和学者都不能理解。可是当他的母亲走过来，她立刻就知道这些声音指的什么。’”

“贝尔迪捷乌人听到这一答复，高兴得手舞足蹈。在后来若干年那些‘可怕的日子’里，当他在祈祷中以他的方式与上帝交谈时，他总是向他讲述这个答复。”

关于贝尔迪捷乌人的逸闻到此为止。我觉得这个故事的感人

之处在于：此人现在必须一再向他的上帝讲述这件事情，讲述这个曾经获得的答复，他当时如此喜欢它，以至他出于高兴按照当时虔诚的犹太人的方式手舞足蹈起来。这就是人的一种独白方式，它指向上帝。而且我以为会有类似情况发生，当我们在灵魂与我们自身的独白中谈到我们自己的生活，当我们深思我们已经经历过什么以及我们怎样设想未来，当我们回忆那一切大大小小的事物，它们曾经在某一时刻对我们是重要的或者今天仍然重要，回忆那些我们喜欢的和我们根本不喜欢的事物……以及当我们想把这一切同时以某种方式呈现在上帝眼前的时候。

如果在《新约全书》里，在使徒保罗处称：“不停地祈祷吧！”我就不得不对此如是想象，即把它作为人的永不间断的独白，不管它用话语还是无需话语，他都同样把它引向上帝的耳畔。因为我们终究不可能不停地十指交叉并以贴切的言辞与上帝攀谈。可是，我们大家每时每刻所作的独白也许可以是某种类似于不停的祈祷的东西。——在上帝的眼里，以他的睿智和他的贤明衡量，大概我们的话语和我们的思想——尽管它们甚至可以是周全而深邃的——也不过是一种笨拙的结结巴巴，如婴儿发出的“吗—吗—吗，哇—哇—哇”。我们对自己生活的独白也许只能是一种笨拙的、婴儿的结结巴巴，而不能是其他任何东西，因为我们自己作为人的存在之谜，太深奥，太神秘莫测，以致人们实在无法用人类的话语和思想说出它来。我们的安慰在于上帝怎么也理解这种结结巴巴，就像母亲能够理解自己的新生婴儿的不清晰的发音，而所有智者和学者则对此无能为力。

现在我产生了一个问题，它很久以来就困惑着我：你们或许在朗读《诗篇·16》时也注意到了人称的变化。在谈到上帝时曾经用过第三人称，然后又用第二人称。曾经称“他”，然后又称“你”：“上帝啊，求你保佑我，因为我投靠你”，《诗篇》以第二人称开始。然后以第三人称，以叙事体谈到祈祷者对上帝和对自己

生命的态度，随后又突然回到“你”：“你（上帝）永远是我的命运”。接着，对“内心的故事”（内心的生命故事或灵魂故事）的叙述以第三人称进行，直到结尾重新爆发出：“因为你必不将我的灵魂撇在阴间 / 也不叫你的圣者见朽坏 / 你必将生命的道路指示我 / 在你面前有满足的喜乐 / 在你的右手中永远有福乐。”

人们在此必须反躬自问：祈祷究竟是什么？它是独白还是对话？今天有许多人一开始就把作为对话的祈祷视为梦幻，包括基督徒。这里似乎没有谁在倾听。没有看得见摸得着的谈话对象在给予答复，似乎没有作出反应，我们的言说化入虚无。上帝沉默着。对于我们时代的许多信教者而言，“上帝的沉默”是一种基本经验。有些人会渐渐产生这个令人不安的古老疑问：这位沉默的上帝究竟是不是一个真实。

不久前，我们与我们巴塞尔的神学学生和教授就“祈祷”这一题目举行了一次对话。在场的有许多青年学生，他们如此宣称（按其大意）：“我们很愿意祈祷。我们觉得祈祷是一种迫切需要。但是以古老的传统方式祈祷，把它作为与上帝攀谈，这对我们已经完全不可能……”还留下什么？祈祷作为纯粹的独白，作为沉思冥想，作为心灵的放松，作为沉入自身？

我相信这里不存在纯粹的“或者—或者”（“或者对话，或者独白”），一切都复杂得多。我相信二者都是真实的，并且是同时的：人向上帝祈祷是人的一种独白，但同时也像是一种对话。它可以说是一种“开放的”独白：在这种独白的时候有一个第二者在倾听——是的，在倾听，即使他沉默。这是一种“开放的独白”，它在某种意义上已经是一种对白。

祈祷意味着——用《诗篇》的一种典型表达——“寻找上帝的面孔”，即：寻找上帝。人在祈祷中向上帝舒展开自己的肢体。他想超越自身，不想再孤独，不想再让自己与自己独处。但祈祷不仅是一种寻找，它同时也已经是——至少虔信者的古老经

验如是说——一种发现。它始于与自己独处的人的独白；可是突然，在独白自身的过程中，可能发生这种情形：这个人发现他不再是独身一人，他所进行的早已不再是单纯的独白，而从根本上、从开始起就是一种对话。他发现神秘的眼睛在注视他，神秘的耳朵在倾听他。他发现从寂静中，从沉默中，有一种倾听、一种聆听正迎向他，迎向他这一个人此刻所做的、所思的和他所不得不说的。

事实毕竟是：我们从不哑。我们不是闷声不响的木桩。每当我们有所经验时，即使是最朴素的经验，我们总是以心灵言说。譬如，当我看见一只狗，我就自言自语——也许无需话语：“这是一只狗”。我看见一座山，就对自己说：“这里是一座山”，或许也会说：“这座山多美呀！”但接下去我们就会意外地面对生活中的事物和问题，在这里，我们再不能说什么，人们也无法简单地说出问题在哪里。在谜之前，在深渊之前，在没有解决的问题之前，话语阙如，语言失效，这个地球上没有任何智者和学者，可以说整个世界上没有任何人能够给我们一个答复，而就在它们之前，想必会诞生伟大的诗人，他也许将为我们在此间的遭遇找到一句贴切的话语。

而且，我上面所指的事物完全是普通的日常事物。例如我们体验到对某人的爱。或者我们获悉某个亲密的人死去，以及更多诸如此类人情——地道人情的经验。当然：我们会忘却它们——譬如忘却一个沉重的损失。时间拽我们前行。但这的确不是解答，不是答复，不是那句中肯的话语。我们永远永远无法说出真正的和我们所真正经验的东西。

这是我们所有的生活经验：我们询问，可无人给予我们答复；我们被询问——被事情本身询问——可我们对答案一无所知。我们在最寻常的生活事物之中碰上了无话语、无语言的边缘。这是我们日复一日的遭遇。一位伟大的哲学家（维特根斯

坦)曾经写下这个简单的句子：“人们必须对不可言说的东西保持沉默。”但荒谬的是：我们就是不能沉默，即使在无言的边缘。生活不会停止不前，灵魂与自身的独白也不会停止不前。我们必须继续存在。同时，我们不能轻易忘却未曾解决的问题，仿佛它们从不存在（否则我们最终定会把一切统统忘却……）。

而此时此刻，在此边缘（也许悄悄在多数人那里），它发生了：我们为自己寻获了一颗心，我们一举抓获了一切未曾解决的东西，一切无法解决的东西和生活，我们的此在与处境的一切无法命名的东西（如温克尔里德在塞姆帕赫之役抓起长矛），把它们归入一个唯一的词语，一个名字：“你……”“上帝……”。你知道、你理解我所不理解的东西。你知道那句我未曾找到的话语。教我理解它吧，至少理解得稍微好些！教我并给我勇气，与谜、与未曾解决的东西一起生活，在所有这一切晦冥之中，在这片叫作我的此在的灌木丛中仍做我应该做的事。或者借用《诗篇》的话语：“上帝啊，求你保佑我，因为我投靠你！你永远是我的命运。你不叫你的圣者见朽坏。你必将生命的道路指示我。”

这是祈祷的大事。它不是省事的计谋，好逃脱无言与未曾解决的问题的苦难。它是在我们日常的、单调的世俗存在的谜之中，在我们正在枯竭的时间之中的一种勇敢和坚守的行动。

如我所料，这是大多数人正在悄悄以某种方式做的，不管自觉或不自觉。一种自我放松，一种保持距离，一种谦卑的信仰：“跟其他任何人一样，我并非聪明绝顶。单凭我是不成的。我不是完全靠我自己。在我缺乏话语的地方还有更高深的智慧。我信赖它，我愿意把自己交到它的手中。我不是孤单一人。我退后一步。我将沉寂。现在你讲吧！讲，或者沉默。你喜欢怎样，我就觉得怎样适宜。我愿与你坚守到底……”

这就是祈祷。不管我们用话语抓获它，或是用沉默思考它——总之它是一种结结巴巴。结结巴巴、对不可说的东西的言语

是仅存于我们贫困而又如此美妙的存在之中的东西，我们的存在充实丰满，渗透了神秘和未曾解决的问题，我们无法单靠自己的力量应付这些问题，但我们也无法摆脱它们。

现在我敢断言，从这种祈祷中会产生适当的行动。我们祈祷，在这一瞬间，我们持心自守，我们沉默，我们保持距离，退后一步并让上帝言说，从这一瞬间的寂静中，我们突然具备了认识本质的东西和我们的责任的眼力，具备了认识下述一切的眼力：我们所能做的，我们有权处理的，我们的活动范围之所在，以及我们所能完成的——为妇女和儿童，为兄弟、朋友和邻人，为团体，为教区，为国家，为我们同代人的世界。上帝确实并不沉默！他会回答，只要我们期待他。他通过我们的祈祷为我们指引我们前面的道路。

其余一切都只是经验问题。我们必须尝试并经验我们这里试图阐明的东西，看它是否如此。——耶稣基督教了我们“我们的父亲”——祈祷，它包含一切，包含我们对上帝的整个关注和我们的整个的非独自存在，而我们从小就熟悉祈祷的话语。我们将从祈祷中，或许已经在某些尝试中获得经验，耶稣就是这种经验的担保者和证实者。我们还愿意以他的名义继续尝试下去。这样，《诗篇》的话也可能在我们身上实现：“我将耶和華常摆在我面前；因他在我右边，我便不至摇动。”

是的，我们喜欢我们杯中的份。因为我们幼时就已经学会呼唤你的名字。因而你——上帝——永远是我们的命运。我们愿把你摆在面前，永不忘却你的名字，愿让你教诲我们，愿在我们的生存的晦冥与迷濛中把我们的事业托付与你。我们愿与你坚守在我们尚未理解的无数事物之中。愿让你在静寂中言说，愿意等候你给予我们所需要的明晰，以便获悉你赋予我们的我们作为人的责任。——我们为所有远远近近的人请求你，在他们与我们之间

总之有某种缘份。请引导每个人在他的路上赴他的目标，按照他真正的需求。——在你的近旁，我们也怀念那些对我们可亲可贵的死去的人。让我们在思念你的同时保持与他们的精神联系，让他们的尘世存在和尘世劳作的福乐沐浴我们。——我们请求你，为你的教会，为你在本地和全球的教民。愿你慈爱和明晰的精神通过传你的道滋润许许多多的心灵。——我们请求你，啊，和平的上帝，为我们祖国的和平，为整个人类的和平。一切归于耶稣基督，我们的主，阿们。

林 克译

[德] 朋霍费尔

为上帝被囚^①

十年在人的一生中是很长的一段时间。时间是我们所拥有的最宝贵的礼物，因为它是最无法挽回的东西。正是由于这个原因，每当我们回顾失去的时间时，就会感到如此的不安。失去的时间，就是没有经历一种充实的人生的时间，就是没有由于经验或体验、创造的努力、承受和苦难而丰富起来的时间。失去的时间，就是我们没有将其填满的时间，就是空虚的时间。过去的十年不是这样的。我们的损失不可估量，但是，我们并没有失去时间。确实，同实在相比，同我们实际上经历过的生活相比，只能在回忆中实现的认识和体验，都不过是一些抽象的东西罢了。然而，正如忘却的能力是神恩的礼物一样，记忆，对我们所领受的教训的回忆，也是负责的生活中的一个本质因素。在下面这些文字中，我想把过去十年间我们所领受的教训以及我们所得到的体验记录下来。它们并不仅仅是个人的体验；我并不力求把它们编排得有条有理，也不企图去讨论它们或者使之理论化。我所做的不过是，当一群志趣相投的朋友的种种发现，关于人生事务的种种发现浮现在脑海里时，立即把它们匆匆记录下来。它们之间仅有的关联，只是具体的体验之间的关联。它们没有什么新鲜或惊人之处，因为它们早已为人们所熟知。可是，我们获得了从亲身

① 选自 D. Bonhoeffer: Letters and Papers From Prison (《狱中书简和论文》), Edited by E. Bethge, Part I, Translated by R. H. Fuller, Macmillan Paperbacks Edition, New York 1962.

体验去重新认识它们的特权。对我们在那些年间得以享受和保持的那种精神的契合与生命的结合，假如我没有一种深切的感激之心，那么关于这些事情，我是不可能写出一个字来的。

我们脚下没有根基

在人类历史的进程中，确实没有哪一代人像我们这一代人这样，脚下几乎没有根基。每一种可设想的选择，看来都同样地不可忍受。我们完全在过去与未来之中寻求自己的灵感，企图以此来逃避现在，然而我们并未沉溺于幻想的迷梦，仍然能够平静地、充满信心地期待着我们事业的成功。不过，站在历史转折点上的、负责任而有思想的前几代人所感受到的，也许同我们所感受到的完全一样，原因恰恰在于：某种全新的东西正在诞生，而在当时的种种选择之中，还无法把它辨认出来。

谁站在自己的根基之上？

罪恶的盛大化妆舞会，已使我们所有的道德概念陷入了极大的混乱。用光明、仁慈和历史必然性伪装起来的罪恶的出现，会使任何一个受我们的传统道德体系哺育的人感到彻底的困惑。然而，在以圣经为基础来构筑自己生活的基督徒看来，这只不过证实了罪恶之根本恶性。

理性主义的失败是显而易见的。理性主义者怀着最美好的愿望，但却天真地缺乏现实主义，他以为有那么一点儿理性，就足以匡正世界。由于目光短浅，他想对所有各方公平对待，不偏不倚，但在彼此冲突的各种势力的混战中，他却备受践踏，一事无成。他对世界的非理性感到失望，终于意识到自己的无用，于是退出冲突，软弱地向胜利的一方投降。

道德狂热的全盘崩溃甚至更糟。狂热分子以为，自己的道德纯洁将成为罪恶势力的敌手，可是，他好像一头公牛，攻击的是那块红布，而不是手持红布的那个人，于是他逐渐感到疲倦而最终屈服了。他被非本质的东西纠缠住，并且落入了对手精心设置的陷阱之中。

而后是有良心的人。他在要求作出某种抉择的处境下，只身抗击着压倒一切的不平。但是有如此之多的冲突不断出现，所有的冲突都要求作出某种生死攸关的选择——在选择时除了他自己的良心，又没有任何忠告或支持——以致于他为此被撕得粉碎。罪恶以如此之多的外表华美而掩人耳目的伪装向他逼近，以致于他的良心变得紧张不安、踌躇不定。到最后他就满足于一个得到了安慰的、而不是清醒的良心，并开始对自己的良心撒谎，以避免失望。假如一个人单单依靠自己的良心，他就不会发现，一个不好的良心有时候如何会比一个被欺骗的良心更加健壮。

当人们面对着纷繁多样、令人困惑的种种选择时，尽职的道路似乎提供了一条可靠的出路。他们会抓住规则，作为仅有的确定性。对规则负责的是它的制定者，而不是它的执行者。但是，如果人们只局限于尽职的限度之内，他们就绝不会冒险作出要由自己负责的勇敢举动，而这正是使公牛的眼睛盯住罪恶并战胜罪恶的唯一道路。尽职的人最后将不得不对魔鬼也一视同仁。

那么，自由的人又怎么样呢？他是这样一种人，这种人渴望在这个世界上站在自己的根基之上，这种人认为必要的行为比清醒的良心或职业上的尽职价值更高，这种人准备为有成果的妥协而牺牲不结果的原则，或者为有成果的激进而牺牲不结果的平凡。他又怎样呢？他必须谨防自己的自由成为自己的祸根。因为，当他两害取其轻的时候，他也许不会发现，他力图逃避的那个较大的恶，很可能到头来却是较小的一个。这方面有不少悲剧的原始素材。

有些人企图躲进自己的个人美德的内殿，以逃避乱七八糟的公众生活。然而，这种人面对自己周围的不义，不得不封住口，闭上眼。只有以自欺作为代价，他们才能够保持自身的纯洁，远离承担责任的行动所带来的污垢，因为他们所获得的一切，他们弃之不为的一切，仍将扰乱他们内心的平静。面对这种纷扰，他们不是在精神上走向崩溃，就是发展为一切法利赛人^①当中最伪善的人。

谁站在自己的根基之上？只有这种人——他的终极标准，不在自己的理性、自己的原则、自己的良心、自己的自由或自己的美德之中，但是当他受到召唤，要凭着对上帝的信仰和绝对专一的忠诚，去采取顺从和负责的行动时，他准备牺牲上面那一切东西。这种负责的人力求使自己的整个生命，成为对上帝的问题和召唤的一个响应。^②

公民勇气

在抱怨缺乏公民勇气的声音后面隐藏着什么？过去的十年造就了大量的勇武和自我牺牲，但是几乎没有造成什么公民勇气，即令在我们自己当中也是如此。把这种现象归因于个人的怯懦，只是一种太不费力气的心理解释。这种现象的背景，必须到别的地方去寻找。在一段很长的历史进程中，我们德国人不得不了解到服从的必要性和力量。个人的一切愿望和意见服从于职责的召唤，已使生活得到了某种意义和高尚的性质。我们不是在屈从的恐惧中，而是在自由的信赖中仰望，把我们的职责看作一种召

① Pharisees. 古代犹太教一个派别的成员，《新约圣经》称之为伪善者。——译者注。

② “负责的” (responsible) 和“响应” (response) 本意相同，都有“能动”、“能作出反应”之意。本文中“责任”、“责任感”等词亦与之同源。——译者注。

唤，把这种召唤看作一种天职。随时准备遵从来自上面的命令，而不是遵从自己关于何者最好的个人意见，这是一种合理的自我怀疑的征象。谁能否认，在服从、职责和号召方面，我们德国人已经一再表现出超群的勇敢和自我牺牲呢？但是，通过为公众的共同体服务而使自己从自己的意志中解放出来，德国人借此而保存了自己的自由——有什么民族在谈及自由时，能够像我们这样热情，像从路德到唯心主义者的我们这样热情呢？召唤与自由是同一个事物的两个方面。但是麻烦在于，他^①不曾理解他的世界。他忘记了，服从和自我牺牲可以被利用来为罪恶的目的服务。一旦这种事情发生，一旦号召的实行本身变得成问题了，德国人的一切理想就将开始动摇。他不可避免地注定要彻底失败：他不可能了解，在某些环境下，自由而负责的行动也许必须高于职责和号召。作为一种补偿，他一方面发展了一种不负责任的胆大妄为，另一方面则发展了一种极其令人痛苦的谨小慎微，这种谨小慎微总是阻碍行动。然而，公民勇气只能从自由人的自由的责任感当中成长起来。只是在现在，我们德国人才开始发现自由的责任感的意义。它所依靠的是这么一个上帝，这个上帝要求以勇敢的行动作为信仰的自由响应，对于在此过程中成了罪人的人，这个上帝允诺予以宽恕和安慰。

关于成功

尽管成功绝不能证明恶行或使用成问题的手段是有道理的，但它并不是一种在伦理上中立的东西。的确，历史上的成功为生活的继续创造了唯一的基础，而且关于像堂吉诃德那样行事并向新时代挑战，还是承认自己的失败、接受新时代并同意为它服

^① 指德国人。——译者注。

务，哪一种做法在道德上比较负责，这仍然是一个不切实际的论题。说到底，是成功制造了历史，而且，历史的安排者（上帝）总是不断地从恶之中引出善，而为历史制造者们的头脑所不能及。忽略成功的道德意义，就暴露了对历史的认识之肤浅以及对责任感的意识之不完全。所以，我们这一次不得不努力来认真地解决关于成功的伦理难题，这只有好处。如果善始终是成功的，我们就可以轻松地认为成功毫无伦理上的意义。可是，在成功是借助罪恶的手段而得到的时候，难题就出现了。在那种时候，像安乐椅上的批评家那样行事，为这个问题争辩不休，毫无裨益，因为那不过是拒绝面对事实。机会主义也毫无助益，因为那不过是在成功面前投降。我们必须下决心既不作愤怒的批评家，也不作纯粹的机会主义者。我们必须充分承担自己对于塑造历史的那一份责任，不论是作胜利者，还是作失败者。只有不让任何事件剥夺我们对历史的责任（因为我们知道，这是上帝赋予我们的责任），我们才能同历史事件建立起一种联系，这种联系远比批评或机会主义更加富有成果。空谈什么像英雄一样面对肯定的失败仍然战斗下去，这根本不是什么真正的英勇，而只是面对未来的一种失败。有责任感的人所问的终极问题，不是“我怎么能英雄般地摆脱这种事务？”而是“未来的一代人将怎样生活？”只有这样，富有成果的解决办法才能产生，即令它们暂时还是微贱低下的。简言之，比起从具体责任出发而行动来，根据抽象原则而行动要轻便得多。正在兴起的一代将总能直觉地觉察到，我们是按照这两种方式中的哪一种行事的。因为，正是他们的未来处于危急之中。

关于愚蠢

对于善来说，愚蠢是比恶意更加危险的敌人。你可以抵抗恶

意，你可以揭下它的面具，或者凭借力量来防止它。恶意总是包含着它自身毁灭的种子，因为它总是使人不舒服，假如不是更糟的话。然而面对愚蠢，根本无法防卫。要反对愚蠢，抵抗和力量都无济于事，愚蠢根本不服从理性。假如事实与一己的偏见相左，那就不必相信事实，假如那些事实无法否认，那就可以把它们干脆作为例外推开不理。所以同恶棍相比，蠢人总是自鸣得意。而且他很容易变成危险，因为要使他挥拳出击，那是易如反掌的。所以，比起恶意来，愚蠢需要加倍小心地对付。我们不要再三努力同蠢人论理，因为那既无用又危险。

要恰当地对待愚蠢，认识它的本来面目是必不可少的。十分肯定的是，愚蠢是一种道德上的缺陷，而不是一种理智上的缺陷。有些人智力高超，但却是蠢人，还有些人智力低下，但绝非蠢人，作为某些特定环境的产物，我们惊讶地发现了这种情况。我们得到的印象是：愚蠢是养成的，而不是天生的；愚蠢是在这样一些环境中养成的，在这种环境下，人们把自己弄成蠢人，或者允许别人把自己弄成蠢人。我们还进一步注意到，比起不善交际或孤寂独处的人来，在倾向于或注定要群居或交往的个人或团体当中，愚蠢要普遍得多。由此看来，愚蠢是一个社会学问题，而不是一个心理学问题。它是历史环境对人的作用的一种特殊形式，是特定的外部因素的一种心理副产品。更进一步观察就会发现，任何暴力革命，不论是政治革命还是宗教革命，都似乎在大量的人当中造成了愚蠢的大发作。事实上，这几乎成了心理学和社会学的一项规律。一方的力量，需要另一方的愚蠢。这并不是人的某种天生能力，例如理智上的能力遭到了阻碍或破坏。正相反，是力量的高涨已变得如此可怕，它剥夺了人的独立判断，人们放弃了（或多或少是无意识地放弃了）自己评价新的事态的努力。蠢人可能常常十分顽固，但我们切不可因此而误认为他很有独立性。人们多多少少会感觉到，尤其是在同蠢人谈话时会感觉

到，简直不可能同他本人谈话，不可能同他进行肝胆相照的交谈。同他谈话时，你碰到的不是他本人，而是一连串标语口号以及诸如此类的东西，这些东西有力量控制他。他已被他人作祟，他的眼已遭蒙蔽，他的人性已被利用、被糟蹋。一旦他交出了自己的意志，变成了纯粹的工具，就再也没有什么罪恶的极限是蠢人所不会到达的了，但他仍然始终不可能了解那是罪恶。在此有一种恶魔般地扭曲人性的危险，它会对人性造成无可补救的损害。

然而正是在这个方面，我们意识到，蠢人不可能靠教育来拯救。他所需要的是救赎。此外别无他法。迄今为止，企图用理性论证去说服他，丝毫没有用处。在这种事态中，我们可以完全明白，为什么试图去发现“人民”真的在想什么是徒劳无益的，为什么这个问题对于负责地思考和行动的人来说也完全多余。正如圣经所言：“对上帝的畏惧，就是智慧的开端。”换言之，治疗愚蠢的唯一办法，是灵性上的救赎；因为唯有这样，才能使一个人像上帝眼中负责任的人那样生活。

不过，在对人的愚蠢的这些思考中，也有一点可慰之处。我们没有任何理由认为，大多数人在所有的环境中都是愚蠢的。长期起重大作用的是：我们的统治者是希望从人们的愚蠢之中，而不是从人们的独立判断和敏锐思想之中，获得更多的东西。

对人性的轻蔑？

我们不知不觉地陷入了轻视人性的态度之中，这是一种实实在在的危險。我们完全明白，这是非常错误的态度，它会使我们与人类同伴的关系变得干瘪。也许，下面的这些考虑，可以使我们摆脱这种诱惑。这种态度的麻烦在于，它使我们陷于对自己的敌人的最坏的误解之中。一个人倘若轻视别人，他就不可能想与

别人一起去做什么事情。我们所轻蔑的别人身上的缺点，至少在一定程度上，常常也是我们自己的缺点。我们期望于别人的，比我们自己准备去做的要多，这是何等寻常的事！为什么我们直到现在还对人性抱有这类高傲的看法呢？为什么我们还不承认它的脆弱和易受诱惑呢？我们必须少从人的成就和失败，多从人所受的苦难出发，来形成自己对人的估价。同他人（尤其是同我们较弱的弟兄）之间唯一有益的关系，是爱的关系，即是与他们结成兄弟的意愿。即令上帝也不轻视人性，而是为人的缘故而降世为人。^①

内在的正义

我们的最令人震惊但又最不容置疑的发现之一是：恶常常在极短的时间内就证明了它自身的愚蠢，就自己挫败了自己的目的。这并不是说，惩罚或报应会立即自动地跟上每一件恶行。但它的确意味着，借口自我保存而蓄意违反神的法则，会产生相反的自我毁灭的效果。这是我们从自己的体验中了解到的东西，对它可以用不同的方式作出解释。但是，看来我们从中可以得出的一个肯定无疑的结论是：社会生活受到某些法则的控制，这些法则比任何别的可称为决定性的因素都更加有力。所以，忽视这些法则，不仅仅是不义，而且肯定也是不智。也许正是因为这个缘故，亚里士多德和圣托马斯·阿奎那把谨慎列为基本美德之一。^② 谨慎与愚蠢并不像某些新教和 *Gesinnungs*（思想、信念）伦理学所说的那样在道德上是中立的。谨慎的人不仅仅看到

① 基督教认为，上帝为救人脱离罪恶，“道成肉身”，降世为人，即耶稣基督。
——译者注。

② 又称性德，共有四项，即正义、坚毅、谨慎、节制。——译者注。

了每一个具体情境中的种种可能性，而且还看到了社会生活的永恒法则给人的行为确定的那些界限。谨慎的人行为要有德，有德的人行为要谨慎。

确实，所有重大的历史行动都在不断地忽视着这些法则。但是在这个世界上大有关系的是：这种行动是否是在原则上无视这些法则的，即好像它自身包含着证明自己有理的理由似的；在行动时是否还意识到了，破坏这些法则即使不可避免，也仍然是一种罪过，只有立即恢复和尊重该法则，才能证明这个行动有理。当政治行动所宣称的目标是恢复该法则，而不仅仅是明显的自我保存时，那并不必然是虚伪的说法。这个世界就是以这样一种方式安排好的，以致于深切地尊重这些绝对法则、尊重人权，也就是自我保存的最佳手段。虽然这些法则时常在必要时被打破，但是，宣称那种必要是一种原则，任意玩弄这种法则，就肯定或迟或早会带来报应。历史的内在正义仅仅报偿和惩罚人的行为，而上帝的永恒正义则考验和裁判人的心灵。

关于上帝统治历史的几点信纲

我相信，上帝不仅能够而且将要从恶之中引出善。为此目的，他需要我们这些最大限度地利用了一切的人类。我相信，我们在不幸时进行抵抗所需的一切力量，上帝都将赋予我们。但他从不预先赋予我们，免得我们依赖自己而不仅仅依赖他。这样强烈的信仰将能减轻我们对未来的一切畏惧。我相信，即便是我们的错误和过失，也会朝好的方向得到利用。上帝要对付我们的错误和过失，同对付我们以为属于善行的好事一样容易。我相信，上帝不仅仅是超时间性的命运，而且他在等候并回答真诚的祈祷和负责的行动。

信 任

我们当中几乎没有人不知道，被人出卖是怎么回事。过去我们常常觉得，犹大其人是一个谜，可现在我们是太了解他了。我们呼吸的空气中弥漫着如此之多的不信任，以致几乎令我们窒息。但是，在我们设法穿透这个不信任的包围层的地方，我们发现了一直梦寐以求的少见的信任。在我们确实信任的地方，我们已学会了把自己的生命交托在他人手中。我们的行动和生命不可避免地许多结构开放，面对这许多结构，我们学会了毫无保留地信任。我们知道，最应该受到谴责的，莫过于散播和助长不信任，我们的责任，是尽我们的全部力量去加强和培养人与人之间的信任。尽管信任只能出现在一种必然的不信任的黑暗背景之中，它仍将永远是社会生活中最巨大、最珍贵、最幸福的福祉之一。我们从未学会哪怕丝毫信任一个恶棍，但却学会了无保留地把自己奉献给值得信任的人。

品质的意义

除非我们有勇气为恢复人与人之间的健康和有益的包容而战斗，否则，一切人间价值都将被湮没在混乱之中。粗鲁地蔑视这种包容，同内心的不稳定一样，正是乱民的标志，因为，为赢得傲慢者的恩宠而大吵大闹、阿谀奉承，同自降到乱民的水平一样，正是变成乱民的途径。在自尊自重被放弃了的地方，在对人类品质的感受以及包容的力量衰退了的地方，大混乱正在逼近。在为物质上的舒服而允许粗鲁无礼的地方，自尊自重就被放弃，防洪的闸门就被打开，而大混乱就会冲垮我们曾立誓要守卫的堤坝。这是对人性犯下的罪恶。在别的时代，为一切人的平等而奋斗，也许一直是基督徒的职责。然而在今天，我们的职责是热情

地捍卫人与人之间的包容意识。倘若我们为一己的利益而行动，倘若我们成了反社会的人，我们就将受到谴责。我们必须心平气和地接受那些低劣的讥嘲。它们是乱民们对于礼节和秩序的一成不变的抗议。迁就和动摇，就是没有意识到什么东西正处于危急之中，并且无疑大大有助于为那些讥嘲辩护。我们目睹着社会各等级的差距正在被拉平，但是与此同时我们也看到，一种新的高贵意识正在诞生，它正在从以前的各个社会阶级中把某些人集结到一起。高贵，是从自我牺牲、勇气以及对自己对社会的一种始终如一的责任感当中产生和发展起来的。它期待着对自己的应有的尊重，但也对他人表现出同样自然的尊重，不论他们的等级是高是低。自始至终，它都要求恢复失去的对品质的意识，恢复以品质为基础的社会秩序。品质是一切形式的一致性的死敌。在社会方面，它意味着一切对地位的追逐的中止，意味着对“明星”的崇拜的中止。它要求人们的眼睛既要向上看，也要向下看，尤其是在自己的密友的选择方面更是如此。在文化方面，它意味着从报纸和收音机返回书本，从狂热的活动返回从容的闲暇，从放荡挥霍返回冥想回忆，从强烈的感觉返回宁静的思考，从技巧返回艺术，从趋炎附势返回温良谦和，从虚张浮夸返回中庸平和。数量是彼此竞争的，而品质则相互补足。

同 情

我们绝不能忘记，绝大多数人只是通过亲身的体验才学到智慧。第一，这说明了为什么能够事先采取预防措施的人是如此少有——人们总以为，自己到时候总能够以这样那样的方式克服危险。第二，这还说明了人们对别人的苦难麻木不仁的原因。同情与对临近灾难的畏惧是成比例地生长的。对于这种态度，有许多具有伦理根据的辩解。任何人也不想去同命运正面冲突：只有在面临实际的危险时，才会需要内心的呼唤和行动的力量。任何人

都不能对这个世界上的一切苦难和不义负责，任何人都不想把自己作为这个宇宙的法官。从心理上说，我们的想象力、敏感性和心理上的敏锐之匮乏，由于一种稳定的平静、一种不受扰动的专注力和一种对苦难的巨大包容性而得到了平衡。但是，从基督教的观点来看，这些起镇静作用的条件，没有一个能够补偿那个最重要的因素，即真正宽广的同情心之匮乏。基督在自己的时刻来临之前，一直没有遭受苦难，但是一当苦难来临，他就作为一个自由的人，伸出双手抓住了它，掌握了它。正如圣经告诉我们的，基督以自己的身体，承受了我们人类的一切苦难，似乎这些苦难都是他自己的一样（这是一种伟大的思想），并且完全自愿地忍受了这些苦难。当然，我们不是基督，我们不必用自己的任何行动或受难来救赎世界。我们不需要把这样一个无法忍受的重担加诸自身。我们不是主人，而只是历史之主（上帝）手中的工具。在他人受难之时，我们同情他们的能力是极其有限的。我们不是基督，但是，如果我们要成为基督徒，我们就必须通过负责地行动，通过抓住自己的“时刻”，通过像自由人那样面对危险，通过表现出一种并非出自畏惧、而是出自基督对一切受难者的解放和救赎的爱的真正同情心，来展示出类似基督同情心的广度。袖手旁观，最不合乎基督之道。基督徒不需要等到自己亲身受难之时；基督为之而死的他的弟兄们的苦难，已足以唤醒他的积极的同情。

关于苦难

由于服从一项人间命令而遭受苦难，比起作为自由而负责的人承受苦难来，要容易得不可比拟。同别人一起遭受苦难，比起单独遭受苦难来，要容易得不可比拟。作为众所周知的英雄遭受苦难，比起默默无闻地、屈辱地遭受苦难来，要容易得不可比拟。遭受肉体死亡之苦难，比起忍受精神的苦难来，要容易得不

可比拟。基督是作为自由人、孤独地、默默无闻地、屈辱地、在肉体上和精神上遭受苦难的，而且自那一天起，许许多多的基督徒已经同他一起经历苦难了。

眼前与未来

我们过去总是认为，人应当能够预先筹划他自己的生括，不论是私人生活还是职业生活，这是人的基本权利之一。那已是过去的事情了。种种事件的繁重压力，正在迫使我们放弃“对翌日的担忧”。然而归根到底，非常重要的一是：我们之接受这种状况，是自愿的和出于信仰的（这正是登山宝训所要说的意思）呢，还是迫于不得已。对于大多数人来说，不为将来筹划，意味着不负责任、无所事事地混日子，只为眼下而生活，同时，只有极少数人仍然梦想着更好的时光的到来。但是，我们不能采取这两条路线中的任何一条。留给我们的，仍然只是那条狭窄的路，一条常常未被发现的路——把每一天都当成我们最后一天来度过，但同时又怀着信仰和责任感来度过，仿佛辉煌的未来仍然就在前头。当圣城即将被毁时，先知耶利米呼喊道：“在这片土地上，房屋、田地和葡萄园，还将可以再次买到。”这同他以前对灾难的预言形成了鲜明的对比。正当一切似乎都是最黑暗的时刻，这是美好的东西即将来临的神圣征兆和保证。为着未来的一代而思索、而行动，但又毫不畏惧、毫无担忧地承担起每一天——我们不得不以这种精神在实际中生活。勇敢而又坚持到底，这很不容易，但这是绝对必要的。

乐观主义

做一个悲观主义者是要谨慎一些。这是一种防止失望的安全

保障，没有一个人能够说：“我早就这么给你说过”——谨慎者就是这么谴责乐观主义者的。乐观主义的本质在于，它不考虑现在，但在别人都已心灰意懒的地方，它却是灵感、活力和希望的源泉；它能使人高高地抬起头来，争取自己的未来，绝不把未来交给自己的敌人。当然，也有那么一种愚蠢的、随机应变的乐观主义，它是应该受到谴责的。但是，作为对未来的意愿的乐观主义，绝对不应当受到轻视，即便它已经千百次被证明是错的。它是病人绝不该去非难的健康与活力。有些人认为它轻薄，有些基督徒认为，在此生中希求并准备更好的东西来临，是非宗教性的。他们相信混乱、无秩序和大灾变。他们认为，那就是当前种种事件的意义，在彻底的心灰意懒或虔诚的遁世主义中，他们放弃了对于保护生命、对于尚未出生的世世代代所负的一切责任。也许，明天就是最后审判日。假如真是如此，我们将愉快地放弃为更加美好的未来而进行的劳作，可是，绝不是明天之前就放弃。

不安全与死亡

最近这些年间，我们已开始十分切近地认识了死亡。我们听到某一同辈的死讯时十分平静，这种平静有时颇令我们惊讶。我们已不能够像过去那样仇恨死亡，因为我们最后已经在死亡中发现了某些好处，并且已经几乎同死亡达成了妥协。从根本上说，我们感觉到，我们确实已经属于死亡，而且，新的每一天，都是一个奇迹。要说我们欢迎死亡，那是假话（尽管我们全都知道，那种应予避免的麻木就像瘟疫一样），我们对那一点十分好奇，或者说得严肃一点，我们仍然希望在我们生命的碎片中看到某种意义。我们也不去尝试死亡，不去把死亡浪漫化，因为，就此而言，生命是太过于宝贵了。我们更不想从危险中去发现生命的意

义，因为我们并未不顾一切到那种地步，而且我们对于生命所能提供的种种欢乐，了解得太多了。对于生命的种种忧虑，对于延长了的不安全所造成的那一切破坏，我们也知道得太多了。我们仍然热爱生命，但是我认为，现在死亡已不可能使我们惊慌失措。在这场战争中经历了这一切之后，我们几乎都已不敢承认，我们竟还希望自己不会突然由于某种琐屑的意外而死于非命，竟还希望自己肯定可以为某种高尚的事业而献身。使得死亡成为它可以成为的东西，成为自由地、自愿地接受的死亡的，不是外部的环境，而是我们面对死亡时所具有的精神。

我们仍然有用吗？

我们一直是种种罪恶行径的沉默的见证人。我们的头上已经滚过了许许多多的风暴。我们已经熟悉了欺诈和模棱两可的讲话技巧。经验使我们怀疑他人，使我们丧失了开朗和坦率。痛苦辛酸的斗争，已使我们困倦消沉，甚至玩世不恭。我们仍然有用吗？我们所需要的，不是天才，不是玩世不恭者，不是愤世嫉俗者，不是机敏的策略家，而是真挚的、坦诚的人。要使我们能够找到重返纯朴与真诚的道路，我们的精神包容量足够地充分，我们自身的正直足够地问心无愧吗？

高师宁 译

何光沪 校

[瑞士] 汉斯·昆

作为信赖的信仰^①

在当代生活中，重要的是一个人所成就的事情。人们不问：“这是谁？”而是问：“他是什么人？”“他是干什么的？”人们以此来指他的职业，他的工作，他的成就，他的地位和他在社会中的声望。这就是决定性的东西。

问题的这种提法并不像它看起来那样不言而喻。它是典型西方式的，尽管它今天在社会主义国家的东欧集团（第二世界）和发展中国家（第三世界）也可以找到。但它最初的故乡是在第一世界，在西欧和北美，在这些现代工业社会产生出来的地方。只有在这里，长期以来便存在着拥有专门化技术人才的，合理地组织起来的科学，也只有在这里，才有企业中遵循赢利原则的自由劳动的合理体制，只有在这里才有真正的资产者，以及对经济、最终对整个社会通过某种新的经济观点而特殊造成的合理化过程。那么，为什么只是在这些地方才有呢？

马克斯·韦伯在他的经典著作《新教伦理和资本主义精神》（1905）中对这一过程进行了详细的研究：西方的合理化过程首先肯定是由一定的经济条件所推动的（在这里马克思是对的）。但另一方面，达到西方经济上彻底的合理化只有借助于某种新的、实践上合理的经济观点，即在某种十分确定的宗教道德生活

^① 选自：Lust an der Erkenntnis: Die Theologie des 20. Jahrhunderts (《乐于认识：20世纪神学》)，S.483-492, Herausgegeben von Karl-Josef Kuschel, R.Piper GmbH & Co. KG, Muenchen 1986.

方式中有其根据的经济观点（在这里韦伯是对的）：一定的信仰内容和义务观念决定性地生活和经济中产生了这些新观点。那么，是在何种程度上产生的呢？其根源要追溯到——说来够让人吃惊——据说在今天已不再有现实意义的那些宗教改革时期的问题：在加尔文关于两种挑选（一些人注定要升天堂，另一些人注定要下地狱）的严峻学说的意外后果中，受加尔文影响的教会人士强调的是“圣化”，是日常的劳动，是作为博爱之实现的本职工作以及它的成功——这一切都被看作是积极选择达到永恒极乐的明显标志。因此，并非出于启蒙的动机，而是出于宗教的动机，才产生了勤勉劳动、职业成功和发展经济的精神：在具有历史意义的那些教会和教派中，在英格兰、苏格兰和美洲的清教徒、法兰西的胡格诺教徒、德意志的新教徒和虔信派那里，这都是一种由狂热虔信与资本主义的经营观念构成的极富成果的混合物。

于是，世俗化过程越是占据了生活的一切领域，现代经济体系越是获得成功，则不知疲倦的勤奋（*industria*，勤勉），严格的纪律性和高度的责任感就越成为在“工业”社会^①中变得世俗化和成熟化的人们的道德品质了。“多专多能”成了绝对的美德，“有用”成了思维的方式，“成功”成为目的，“效率”成为这个现代效率社会的法则，在这个社会中，每个人都必须扮演自己的角色（职业中的主角，而大多数则是各种各样的配角）。

于是，现在人们就试图在一个动态地向前发展的世界和社会中实现自己：这是不同于过去静止世界中的一种人的自我实现。的确，对于人来说，与这种自我实现有关的事情在任何情况下都必须通过自己的业绩来达到。只有那有所成就的人，才有所存在。而又有什么比“他一事无成”更能用来说一个人糟糕透顶呢？

^① “工业”原文 *Industrie*，来源于拉丁文“勤勉”（*industria*），这里是双关语。

——译者注。

工作，飞黄腾达，挣钱——有什么能比这更重要呢？办工厂，搞生产，扩大再生产，各种各样的消费，各种意义上的生活水平的增长、进步、完善和提高：这些不就是生活的意义吗？除了通过业绩之外，人还有什么别的方式可以为自己的存在辩护呢？经济价值在价值序列中占据着最高等级，职业和才干决定着社会地位，福利事业的筹办和效率使工业国家摆脱了原始贫困的压力，并带来了福利社会。

然而，正是这个如此富有成果的效率观念最终成了对人的人性的严重威胁。这不仅是指人丧失了更高的价值观念以及生活的丰富意义，而且是指他同时也在这个体制的无个性的机器、技术、权力和机构上丧失了他自己。因为，进步和完善的程度越高，人就越被牢固地纳入到经济社会的复杂进程中去：越来越严格的纪律使人束手就擒；越来越多的付出和努力使人不再返回到自己；越来越多的义务使人被限制在他的职责之中；由社会自身所建立的越来越致密的规范网络不仅在人的职业和工作中，而且也在他的自由时间中，在他娱乐、度假、旅游的时候，无情地将人紧紧纠缠和限制着。每个城市的公路交通都带有它成千的禁令、指令、信号和道路指示，这一切在过去都是不需要的，而在今天，如果人还想活下去的话，就必须严格地遵守它们。这是那从早到晚都被组织得井井有条的、完全规范化了的、机构化甚至几乎是计算机化了的现代日常生活图景。这样一种新的世俗法制状态在人类生活的一切领域中具有从来未曾有过的、也是由单个法学家不再能全盘把握的规模，与之相比，《旧约全书》的（宗教的）法制状态和那个时代的律法学者们的注经术就显得是相当温和的了。

然而，人越是现实地促进这个法制状态，他就越是失去了自己的自发性、首创性和独立性，为他自身和他的人的存在拥有越少的空间。他常常有这种感觉，似乎他是为法制（条款、规定、

行为和习惯的指导)而存在,而不是法制为他而存在。他越是在这个由预期、规定、规范和监督所构成的网络中丧失自身,他就越是要抓住它们,以便在它们中找到自身的确证。整个生活成了一场带有不断的效率监控、高度疲劳和导致早衰的“效率竞赛”:从职业工作一直到性生活,处处都看不到效率的松弛,永远只有一种可能,就是提高效率。最终是这样一个致命的反馈系统:效率迫使人陷入依赖性,而他又只有通过新的效率才能有希望摆脱这些依赖性:这就是彻底地丧失自由。

于是,人就以现代的形式经历了保罗曾称之为律法的诅咒的东西:现代生活使人处于效率强制、发奋强制和成功强制之中。他必须在他的存在中永远为自己作辩护:不再是像从前那样在上帝的法庭前,而是在他的环境的法庭面前,在社会面前,在他自己面前。而在这个效率社会中他只有通过效率才能为自己辩护:只有通过业绩他才有所存在,他才在社会中保有自己的位置,他才赢得他所需要的尊敬。只有通过表现出业绩他才能维护自身。

现在,人在这种可怕的效率强制乃至效率狂之下,在周围的人对他的角色期望之下,在来自一切方面的竞争之下,只好受外来的支配,他在他自己的角色上完全失去了自身,他仅仅是经理、商人、科学家、公务员、技术员、工人、职员,而不再是一人,这样一种危险难道不是变得十分明显了吗?这就是向各种角色上的“认同扩散”,以至于认同危机和认同丧失:人不再是他自己,他自己与自己相异化了。但他毕竟不得不维护他自己,并用自己的力量反抗别人乃至常常损害别人!他骨子里只为自己一个人而活着,并试图将一切别人都利用来达到自己的目的。

问题仅仅在于:人在这样一条道路上会幸福吗?别人将会听凭他以这种方式利用和限制自身吗?他自己又能在效率法则之下完全满足那一切不断向他重新提出的要求吗?而且,首要的是:他真的可以用自己的一切业绩为他的存在辩护吗?难道他以此所

辩护的，从根本上说不是毕竟只限于他不得不扮演的那个角色或那些角色，却不是他的存在吗？他究竟是否确实是在其活动中所是的东西呢？一个人毕竟可以是一个极好的经理、科学家、公务员或技术工人，并按照一般观念出色地扮演好自己的角色，然而，作为一个人却完全不起作用：他虽然围绕自身打转，却根本不能返回自身。他甚至察觉不到，他在他的一切业绩中已丧失了自身，他必须重新找到自己，如果他不恢复自觉的话，他将不能重新找到自己。通过一切业绩，通过他的一切活动，他都决不可能再赢得他的存在、同一性、自由和人格，也决不可能再赢得他的自我的证明和他生存的意义。谁一心想证明自己，一心想为自己辩护，他就将错过他的生命。我们想起了一句格言：谁要维持他的生命，他就会失去它。然而——对于他，一般说来，除了通过他的业绩来作自我确证、自我辩护之外，究竟还有什么其他的东西余留下来呢？

还有一条别的路：绝不是任何事情都不做，绝不是一开始就放弃业绩，绝不是一下子拒绝那在社会中既然必须扮演的角色、乃至放弃职业，但要知道，人并不完全融化在他的职业和他的工作中，人比他的角色更多，业绩虽然重要，但并非决定性的，不管是成功还是失败。简言之：最终起决定作用的恰好不是业绩！

人们怎能胆敢违背整个近代精神，在面对既存的——在西方和东方以不同的方式牢固建立起来的——效率社会时，坚持如此骇人听闻的观点呢？在先前发生过的这一切事情之后，人们也许倒会不那么耸人听闻地感到：自从有那位耶稣基督以来我们事实上可以断言，人的业绩并不是最终决定性的东西。自从那位耶稣基督以来，甚至应当有可能采取另一种基本态度，达到另一种意识水平，取得另一种生活观念，以认清效率观念的边界，摆脱效率狂，并打破效率强制，而真正成为自由的人。所以，既然人们不能从这个效率社会中流亡出去，而必须在这里生活和劳动，经

历自己的确证而又毕竟渴求另外一种性质的自由，那么为了他们起见，就必须冷静地和现实地在效率法则中看清这种非人化的倾向。

我们还记得：耶稣并没有抛弃业绩本身，没有抛弃法律的、宗教仪式的、道德的业绩。但他坚决反对只有业绩规定着人的存在尺度的说法。对于那个认为要凭他的业绩在上帝和人们面前得到承认，而有所存在，因而在他的整个实存中，在他的地位和他的尊严中都理直气壮的成功法利赛人，耶稣是如何说的呢？耶稣说：这个人回家时并不理直气壮。而对于那个没有什么业绩，或者没有那些在最好的情况下也是不道德的业绩，但却也完全不想在上帝面前理直气壮，而是在他的一切无能之中把自己交给上帝，并将他唯一的希望寄托在上帝的怜悯之上的不成功的人，这同一位耶稣又是如何说的呢？耶稣说：这个人回家时是理直气壮的。

由这一点还进一步表明了：并非只有人的那些例如说积极的、美的和善的业绩是最终不起决定作用的。让人安慰的是，耶稣同样预言：人的那些消极的、恶的和丑陋的“业绩”——每个人即使并非恰好是一个罪恶的税吏，他也“成功”了多少这类事！——也在同样程度上最终不起决定作用。这真是万幸。在人的一切不可避免的所作所为中，最终起决定作用的是某种另外的东西，即：人在善和恶中，在任何情况下都不曾放弃他的无条件的信赖，因而他在他的伟大高尚的行为中知道，他并不拥有那些他未曾得到的东西，也没有任何自负、吹牛和显示自己的理由。从他生命的开端直到最后一刻，他都在承认着，他依赖别的东西过活，他保持他的生命日日常新，他把一切他所是和所有的东西归因于其他东西。但同时，决定性的却是人甚至在他的无能中，哪怕这像通常那样会多么让人羞愧，他却知道他永远也没有灰心 and 绝望的理由。他甚至在（并且正是在）他的一切罪孽中，仍然得

到那只有作为怜悯者才被正确理解和认真对待的人的支持。人从哪里得到这种确信呢？那个被钉上十字架的人，在绝对的被动性中不再能成就什么，但他最终得到上帝的辩护，并反对虔诚业绩的辩护者，正是这个人，才是并且仍然是上帝的生动的标志，它说明，决定性的东西现在恰好并不依赖于人和他的作为，而是——在善与恶中都着眼于人的幸福——依赖于爱怜的上帝，这个上帝在自己的受难中期待着人具有一种不可动摇的信赖。

自从耶稣惨死在十字架上以来，保罗当时作为耶稣的福音的核心来加以宣讲的恰好是，人并不因为他的业绩而在上帝和人们面前理直气壮，我们哪怕只要回想一下，这也就完全没有什么奇怪的了。甚至保罗也没有抛弃业绩。他可以自夸比其他一切使徒都有更多的成就，他从他的基督徒那里期待精神的业绩和果实，以及爱的表现：信仰是通过爱来体现的。但决定性的并不是业绩。决定性的是信仰，是这种无条件地、不可动摇地把自己托付给上帝——尽管自己有一切失误和弱点，甚至尽管自己有积极的成功、优点、功劳和权利。人应当在上帝要赐予他的一切事情中把自己托付给上帝并迎候上帝。

只有那些并没有懂得保罗为福音所作的辩护的神学家们，才在今天的效率社会中再次错误地随波逐流地要求：要更多地重视“工程^①”，因而重视雅各书^②及其“通过劳动来作辩护”之说，似乎比起那位我们所不熟悉的、公元1世纪末希腊化时期^③的犹太基督来，保罗并不十分理解“工程”似的，似乎基督是通过 *optima fide*（最好的信仰）而利用了教友雅各的名义，以便根

① 指基督在人间的“救世工程”。——译者注。

② 《新约全书》中的1卷，着重现实生活的伦理问题而少作神学哲学议论。——译者注。

③ 通常指公元前四世纪到公元前1世纪，但也有人延长到公元300年左右。——译者注。

据健全理智和健全能力而反对懒惰的正统派 (Orthodoxie) 为正事 (Orthopraxie) 的必要性辩护似的。在与基督的比较中——而在这里人们回避不了这一比较——保罗不仅是更好地为正事作了辩护，他还广泛地对许多完全不同的、在做人和做基督徒中起决定性作用的东西进行了理解和证明。

当然，在这里不应当从总的方面对业绩、善功、劳动和业务上的进展加以攻击，好像基督并没有要求过从他的“才干”中产生出效益来似的。基督教为福音所作的辩护并没有为个人的无所事事提供辩护。善的行为是重要的。但做基督徒的基础和经受住上帝考验的试金石不可能是对随便什么业绩的援引：不是人的自我维护，也不是他的自我辩护，而只能是耶稣在信仰和信赖中对上帝的无条件的执著。在这里，它宣告了一种非同寻常地振奋人心的福音，它甚至在一切不可避免的无能、错误和绝望中，也自始至终给人的生活提供着一个坚实的基础，并使之能从宗教的或世俗的效率压力中摆脱出来，达到自由，这种自由甚至在糟而又糟的处境下也能自始至终地起支撑作用。

信赖为什么能成为人的生活的基础，人为什么只有用“基本的信赖”才能确定现实生活、特别是他自己的此在的同一性、价值和意义，这在对这些阐述的一个很早的研究中已经得到过强调了。但如今在一个全新的深度上所要阐明的是，如果人一般地要想达到自我实现，如果他作为人要想获得自由、同一性、意义和幸福，他就只有无条件地信赖能给予他这一切的那一位。在如同耶稣基督已使之成为可能的那样一种对上帝的信仰性的信赖中，人对效益的基本信赖显得被“扬弃”了。在对耶稣的注目中，产生了对上帝的信赖，这种信赖不能被加以证明，但一旦有人敢于这样做并付之于实现，它就会由自身证实它的意义和它的解救力量。

这种自由在什么地方显示出来呢？并不是人以一种幻想的方

式而完全成为自律的、彻底独立的、绝对无碍的人。在这种情况下，每个人毕竟还有自己的神或是诸神，它们对于他是决定性的，他取决于它们并为它们牺牲一切。相反，人是从对那些虚假的神的束缚和义务中被解救出来，这些伪神冷酷无情地驱使他去完成新的业绩，不论是钱财，是飞黄腾达，是声望，是权力，是享受，还是任何被他看作最高价值的东西。

当一个人只对这位不同于有限现实事物中的任何什么的真实的上帝承担义务时，他就在一切有限的价值、财产和权力面前成了自由的人。这样，他也就认识到他自己的业绩和失误的相对性。他不再隶属于那个“必须做出业绩”的冷酷法则。他虽然并没有摆脱一切功利，但他却摆脱了效率强制和效率狂。他不再融化在他的那个角色和那些角色之中。他能够是他所是。

谁这样不为自己而活着，他就能真正回复到他自身，成为人，获得意义、同一性和自由。人们还记得那句话：谁要是为我——指耶稣的福音和人格——放弃他的生活，他就会赢得他的生活。他存在的意义、自由、同一性和辩护都只能被赐予人。没有先行的承纳，就没有行动。没有可能得到的恩惠，就没有成功。没有对于这样一位上帝的真正的谦卑，就没有对那许多伪神的真正的轻蔑。只有从一位真正的上帝那里，才能赐予人以巨大的不受限制的自由，这自由冲破一切各种各样在这个世界上可以使人成为奴隶的东西，而向人敞开了新的自由空间和新的自由机会。

这样一来，人就不只是在他的业绩和角色中，而是在其整个实存中，在其人的存在中，完全不依赖于他的业绩而得到了辩护。他知道，他的生活具有某种意义：并非只在成功中，甚至也在失败中，并非只在辉煌的成就中，甚至也在失误中，并非只在蒸蒸日上时，而且也在每况愈下之时。因此，只有当他应当不再出自任何一种原因而为他的周围环境或社会所接受时：只有他为敌人所消灭并离开了朋友时，只有他致力于错误的事情并遭受了

失败时，只有当他的事业衰退并为别的东西所取代时，只有他对任何人都不再有用时，他的生活才有了本身的意义。甚至那破产的企业家，彻底孤独的被离弃者，以至于受挫和被遗忘的政治家，50岁的失业者，衰老的娼妓和监狱中的重罪犯，也都不必绝望。所有这一切人，即使他们已不为任何人所承认，他们仍然为这样一个人所承认，只有他的承认是最终起决定作用的，在他面前，不存在人的尊严，只有根据他的善意的尺度所建立的法庭。

因此，在人的生活中起最终决定作用的就是：一个人，不论他是健康的还是有病的，有工作能力的还是无工作能力的，业绩巨大的还是业绩渺小的，善于成功的或是被成功所遗忘的，有罪的或无罪的，都并非在最终，而是在他整个生活过程中一直对那种信赖深信不疑和毫不动摇地坚持着，这种信赖，我们用整个新约圣经的话来说，称之为信仰。只有当他的“Te Deum”[感恩赞美诗]是献给那唯一真实的上帝而不是献给许多伪神的，那么，他才可以敢于甚至把这曲颂歌的结尾——不管在何种情况下——作为将来的预示与自己联系起来：“In te Domine speravi, non confundar in aeternum”，“对于您，我主，我已诚信；我定获不朽的永生。”

邓晓芒 译

刘小枫 校

第四编

关于上帝

[瑞士] 巴 特

上帝之言是神学的使命^①

1

我想要和你们谈谈我们的处境；无论我们的感受是这样或那样的，这也应该是做得到的。我想用三个命题来形容我们的处境：我们作为神学家，应该谈论上帝。我们是人，不能以这样的身份谈论上帝。我们应该知道我们应该做的事和不能做的事这两方面，同时敬重上帝。这才是我们的困境。其他一切均为儿戏。我想尽力一一说明。

2

我们应该谈论上帝。我们的名称表明了这一点。但还不仅仅是我们的名称。我们神学家们也得到允许，对我们的行为目的提出简要的问题。规定我们职责有什么意义呢？我们具有这种身份，人们对我们的期望是什么呢，又给予了什么价值？当他们对期望感到失望的时候，他们的嘲笑和轻蔑又向我们揭示了什么？当然，我们不必盘问他们最初的良好动机，因为他们不会向我们

^① 选自：Lust an der Erkenntnis: Die Theologie des 20. Jahrhunderts(《乐于认识：20世纪神学》)，S.93-112 herg.von Karl-Josef Kuschel, Piper muenchen 1986.

多谈他们对我们的要求的。至于他们的动机的动机，那就是在他们对我们的寄以的期望中更好地理解人，像他们对自己的理解一样。情况并不是这样的，即：作为神学家，我们的存在仅仅是为了依据生存需要去理解他人。为了确立他们的和属于他们的一切的存在，他们并不需要我们。他们完成此举无需我们的告诫，而且作得比我们一般设想的更好。超出他们的存在，超出一切与此相关的问题，他们还知道什么重大的事物呢？为什么？从哪里来？到哪里去？这是整个难题的一小部分，是一个把难题之中所有得到了回答的问题又重新变作问题的问题。对于一切问题的核心的这个问题，他们无法给予回答，于是十分天真地设想，他人可以给予，于是他们把我们推进一种高贵的特殊的存在之中，把我们置于他们的教堂和大教堂之中，让我们谈论上帝，作出对上述问题的回答。他们为什么不像他们要求于他人那样，自己去努力寻求对此问题的答案呢？他们为什么要求助于我们呢？长期以来，他们肯定从经验得知，人们是不能来求助于我们的，像求助于法院或者牙科医生那样；而且，对于这个问题，我们所知并不比他们所能说出的多。是的，会提出这样的问题。他们求助于我们的同时公开表明，他们大概知道人们不能够对此问题提出答案，而且，如果有人带着这一问题求助于他人，他也不希望后者能够作出什么回答。

无论如何，有人向我们提出了问题。值得注意的是：问我们的是什么。论及生命，人们显然不需要我们，但是论及死亡——人们一生都在死亡的阴影下度过——人们看来是需要我们的。历史走自己的路，不需要我们；但是当末世、亦即来世出现在地平线时——历史上的哪个问题不是随波逐流奔向末日？——我们就必须在场，而且必须说出明确而有决定意义的话。遗憾的是，他们一般都专注于他们自身和他们能作和可作的事；他们常常突然发现自己在时间和永恒之间的极其狭窄的路上徘徊，似乎站在一

条此生全部知识之网所系的细线上一样，但他们早已忘记，他们是奇异地想要从我们这里了解这些事物的。神学问题转移到人性的界限范围里来。哲学家们理解这一点，而我们神学家们似乎有时候不懂。这可以理解为：关于道德和精神生活，关于宗教和虔敬、关于对更高一级世界的各种可能的认识，他们基本上不需要我们的解释和干预。这一切也属于他们的存在，并且被拖入他们存在的需要之中，无论他们对此有所了解与否。如果我们能够对在这一领域内激动着他们的问题给予或多或少有益的鼓励或答复，那么我们会给前者和后者都带来欣喜的效果的。我们是能够作到的，为什么不应该呢？但是不能忘记，他们来求教于我们的问题还没有终结；能在这里作出回答，为这种需要服务（我要重复：包括宗教在内！），我们神学家的责任并不归功于这种技巧。我们不胜急切地以爱为推托！问题是，我们所感恩不尽的他人的爱是什么？只要我们认为我们帮助人们生存，如果千万人因我们的馈赠而感谢我们，我们就已经具备了同情心，那我们就可能是没有同情心的。如果他们寻求我们的帮助，那么，构成问题的就不是他们的存在，而是他们生存的彼岸、上帝的存在。无论是在乡村还是在城市，我们都基本上是不会受欢迎的，浅薄可笑的。只要我们不把神学家的职责理解为指数和特质，理解为向人的全部现实和可能的处境扩展的危难的求救信号，那我们就没有理解我们神学家的职责。而在那种处境中，人，作为普通人，有道德者和无道德者、有教养者和无教养者、虔诚者和非虔诚者，是混杂为一的。无论人在多大程度上有所意识，人都是固守自己的人性的，这就意味着狭隘、局限、动物性、远离上帝。他对此认识越浅，告诉我们他所缺乏的事物越少，助人为乐的邻居对他的误解越容易，则他的处境就越凄惨。

人作为人是走向上帝，不是走向某种真理，而是真理本身；不是走向某种善，而是善本身；不是寻求一般的回答，而是和他

的问题直接成为一体的回答。因为人本身就是问题，所以回答就是问题本身；他本身也就是回答，是一个得到了答复的问题。他所寻求的不是解答，而是解救。他也不是寻求某种人的东西，而是上帝，作为他的人性的解救者的上帝。有人可能对他进行过一千次教诲，说为了进入无限，他必须在有限中向各个方面走去。——啊是的，他照办了，他正在前进，他在这条事实上唯一可行的道路上完成和达到的一切所带来的壮丽和困苦都足以证明他对那不可能寻求过程中的可怕压力，而不可能的事物也是这一行程的激励因素。虽然有各种教诲和指点，但是，他一次又一次地不满足于在有限中的这一行程（他为什么不能满足呢？）。他越来越无法忍受的是，求得物和所求物之间的关系明显地象是 $1:\infty$ ，但是他不能设想 $1=\infty$ ，虽然他可能能够、并且应该这样设想。毋宁说，他所得到的万顷大海般的众多回答，在他手下一次又一次地变为一滴水珠，这依然是那个问题；这个问题就是他自己、他的存在，而在一切已知大海的彼岸才是回答，才是现实；他身置其中的一切关系都是针对这种现实的；一切谓语的主语、一切形状各异的字母的涵义，一切虚假的开端的根源，都一起构成了他的已知的生活。

但是，这个回答、这种现实、这个主体、这种涵义、这种根源是在那里，而不是在这里。这个回答不是我们的问题。那里不是这里。如果他寻求上帝，他就是在寻求可能是作为回答的他的问题的那种回答，寻求可能是作为无限的有限的无限，寻求似在这里实在那里的他，寻求可能作为上帝的人的那个上帝。针对这个问题，为了对他作出回答，就涉及到文化、精神生活和虔诚态度，或者对于全部这些重大事物加以某种批判并作出回答；虽然这可能很好，但是，这不依然等于把他送回他求教于我们神学家们的时候出发的原地去了吗？如果我们再一次和他玩这种游戏，我们岂不就不理解他容忍我们、需要我们究竟是为什么、为

了什么不可思议的目的吗？如果我们内心的意愿是我们不想、或者不能够谈论上帝，那我们为什么不向他直言相告呢？也许我们有正当的理由不谈、或者不这样谈论此事，那我们又为什么不至少把他的关于上帝的问题变成为我们职业的中心议题呢？

3

现在我来谈第二个命题：我们是人，不能以这样的身份谈论上帝。我们回忆一下最古老的权威人士的话吧：啊，先生，先生，我没有资格预言！他就此把话打住，其实他已经预言了二十三年，不过那不是他的成长的文献记录，而是他以后说的话的抄录：我没有资格谈论。耶利米是上帝招唤和祝福的人之一。我们不准讨论代替上帝的招唤以确定教会的职责，把两者同一起来，虽然这样作十分简单，这些想法十分简单，路德已经为此奠定了基础。假定我们理解我们的职责，也就是说，我们得到了上帝的招唤和装备，但情况依然如旧：我们是人，不能谈论上帝。他人的、集体的见解是令人惊奇的，他们可能催促我们向他们解释，当然我们十分清楚，委托我们（像大学所作的）说出没有人能说和应该说出的话必定是一种奖掖。我们也是人，我们和他们一样不能说出他们希求于我们的话，但这又是我们神学家也想要说出的话。我们不能谈论上帝。因为谈论上帝，严肃地说，就是谈论上帝的启示和信仰。谈论上帝就是谈论上帝的话，只能是来自上帝的话，即上帝是人这样的话。我们可以说出这四个字来，但是我们并未以此说出包含有真理的上帝的话。说出上帝是人，说出这是上帝的话，这的确也是上帝的话，这就势必成为我们神学家的任务。这似乎就是给予受到惊恐的意识向我们提出的问题的回答，寻求解救人性的人们的问题的回答。这必定象是在我们的教堂、更象是在我们的讲堂中吹响长号，并且从教堂和讲堂冲

出吹到街上，因为人们正在那里等待向他们讲明这一点，和我们这些神学家不一样的人们习惯于此。因此，我们要站在讲坛上和大教堂里向他们说话。既然我们不对他们说这话，我们对他们讲话就要语焉不详，令他们失望。但是只有一点可以指出：上帝的话即回答，这一回答具有真正的超验，具有解开永恒之谜的力量。然而，这种回答不是撇开这个问题，也不是强调和加重这个问题，更不是在我们嘴里变化多端、时而单义、时而双义的大胆而真实的见解，即问题本身就是回答。的确，回答肯定就是问题，因而是完成祝福，给饥渴者以饮食，给失明者以复明，给失聪者以复聪。我们应该提供这个回答，同时我们又不能提供这个回答。我看到了我们可以尝试给予回答的三个方法，但三种方法结果归结为一个判断，即我们不能给予这个回答。这就是教义的、批判的和辩证的方法。这里应指出，这种区别只是从概念上完成。实际上，严肃的神学从未使用第一种、或第二种或第三种方法。我们可以看到，路德几乎是三种并用的。

第一种是教义的方法。在这里，确切地深入了人的困苦的问题，或多或少地明确依靠圣经和教条向人展示了基督学、灵魂拯救论和末世论等众所周知的思想，这些思想源于这一论纲：神将让人得到发展。回忆起路德的布道，我认为，如果人们只知道助人，走这条路，在历史的帮助下回归到这里来，那就更好。所谓历史的帮助，这可能是指研究圣经、精神生活和虔诚，可能就是忘记人为什么不需要我们，在现实中又问我们什么，而且，作为神学家我们应该谈论上帝。关于正统宗教，自然有许多可回忆之处；但是无论如何，这里存在着对一些肤浅和必要事物的强烈回忆，在几个方面比对他们的神学对手要多。这的确不仅仅是习惯和思维惯性，而且是这种回忆一再具有宗教性、教会特征、甚至政治作用的原因。铁锹从这个方向容易更深地插入。其次，还要指出，就连最为深信不疑的非正统派在某些情况下、在他想要从

他习惯的心理机制过渡到决定性的信息时，在他几乎违背意志想要谈论对上帝的虔诚的时候，他也只能在教义的词句中兜圈子。一旦取得不是人的神化、而是神的人化才是神学的主题这种决定性的认识，而且这种理解只是偶然地闪现在神学家脑际的时候，他就会喜爱这个客观物，却又不是作为在心理上趋向对圣经和教义趋向的分析的过程。在这个时刻，对他来说，以往他生活于其中的“超自然的”、十分不可相信和恶劣透顶的世界，就渐渐地几乎是毫不费力地开始变得可以理解而且富有意义。他就可以所谓从内部或背后看到它的思想，并且理解，世界必须这样而不是以其他方式加以描述，甚至一直到梦想不到的最遥远的角落，他在那里也可能感到舒畅自如，得到某种自由，并且在这种不习惯的天地中行动。最后，他可能会发现，圣徒身份虽然有其不近人情之处，却比现代的苍黄急促作风更为真实、深刻而且更有修养。

然而，也不能以最强有力的、最生动地理解的超自然观念谈论上帝，我们只能证实我们是想这样作而已。正统的缺陷并不是圣经和教义的所谓超自然内容，这恰恰是它们的优点；情况是，既然他们和我们——我们大家或多或少都是教义家，却不能就事论事地、具体的、从神话和实用主义出发把这种内容（即使这是“上帝”一语）和我们自己以及他人对立起来：必须相信！在这许多地方，我们已经和路德发生冲突，例如，在三位一体教义方面，我们就有这种回答：这就是他要脱帽并且说话。我们觉得要坚决地砸烂理性这个妓女：但是无论如何在这里是不行的，我们会惊恐地想到，在没有路德的情况下，我们常常是开朗的，特别舒适的。为什么不能这样呢？因为人的关于上帝的问题能被这种回答击溃。所以他现在不应该再提问，他所具有的不是问题，而是答案。人，他自己就是问题。如果向他提供了回答，回答就必须接受他的天性，因而本身就变成了问题。这不是谈论上帝，而是把某种东西，即使是“上帝”这个词向人们提出，并且使之相

信。这就是说，人可能不相信就在他面前的事物——不在那里，也不可能在这里的事物；他可能不相信不向他展现、没有力量和充分条件及于他的事物。简言之，上帝不是上帝。上帝很可能是别的东西。只有显露自己的上帝才是上帝。上帝如果是人，才是上帝。教义家是不谈这个上帝的。

第二个是批判的方法。在这里自然是十分明确、明确得惊人地提出了上帝的人化。人得到启示，为了和上帝同在，人必死去，必须放弃人的一切特性、自我、我，必得变得十分单一、十分直接，最后变得容易接受影响，象圣马利亚，天使已来到她身边：我是主的少女，我遇到的事正如你所说的！上帝既非此亦非彼，上帝不是物，不是某物，不是某事，不是对立面，不是第二种物，而是纯洁的、没有质量的、充满一切的存在；只有人的特殊性妨碍了这种存在。如果这一切最终结束，那么心灵内一定有上帝诞生，神秘的道路，也是值得注意的！有谁能够就此责备说青年路德也和中世纪优秀人物们一起兴高采烈地走过一段路呢？还有一种见解也十分值得注意：在谈到上帝的时候，在任何情况下都不可能涉及在构筑、尤其是在破坏人的生存的时候去帮助他，即人所真正问及的人不是象他那样的人。因此，我把可以理解为理想主义的神秘主义道路称为批判的道路，因为在这里人受到了评判，受到了否定，因为在这里有一点是熟知的：人作为人必定受到压抑。我们在这条路上遇到了所有的人，而且无法避免在这条路上行走一段，正如路德也不曾完全避免一样。对于自诩自己的文化和非文化的人，对于凭藉道德和宗教性而巨人般地反抗上天的人，我们必须一再指出，他在从扬弃到扬弃的途中必定是在等待着变得渺小、变为乌有，必定死亡。关于人的这种厄运的教导是一种真理，凡用于反对神秘主义的一切，不会不被注意，不会不受到惩罚。这种言论的优点所在之处，也正是教义作法的缺陷之所在：这里出现了某种情况，我们在这里不会持此看

法停滞不动；我们必须认识到，人在这里受到了最为严厉的攻击，在这里，上帝是强而有力的人，而人将化为乌有。这自然要比对精神生活和虔诚的异端崇拜好得多得多了。

但是，我们依然不能够谈论上帝。因为可能使自我消灭的人满意的事物就是上帝。因为人要陷入其中的深渊，他要投身其中的黑暗，他必须置身在内的无，就是上帝；因为神秘主义者和我们——只要我们多少还是神秘主义者——我们和他们都同样认为，我们是没有资格证明这一点的。这种信息的内容，我们是确信的，而我们能够证明的永远是对人的否定和人的否定性。如果我们考虑到，人是来源于他的存在的这种否定性，来源于超越于他的全部生活内容的这个问号，那么，情况就会令我们诧异，我们采用批评的方法所能作到的，也只不过是把这个问号变得更大一些罢了。当然，下面的这个作法总是好的：让他明白，他求教于我们的问题较之他对自己生活中的偶然事件的设想更为重要，把他的文化和非文化归入造物主和造物的无限遥远、令人目眩的光辉之中，并且让他明了他在困苦中寻求上帝时他到底需要什么。但是我们不能忘记，我们能够指明的否定（即使我们向他指明自杀也罢）都不如全部否定所归结的那种重大、有原则性的——也就是直接充满了上帝的肯定性的那种否定。即使我们对人进行最为激烈的批评，我们也不能避免这个问题的强劲的尖锐化。这就是：在人提出人的问题的时候，要再一次指出，正确地指出可以谈论上帝的地方。但是，这并不是谈论上帝。这依然不是。甚至路德和克尔凯戈尔对基督教的攻击也还不是！十字架会竖起的，但是复活不会来临，因此，归根结底这不是将在那里竖起的基督的十字架，而是某种其他的十字架。基督的十字架首先不是我们竖起的！这个问题从未得到过回答。不是上帝变成了人，而是人又一次变成了第一个正直的人，这还不是解救的过程。在明亮的天空中，他的主观性就像是一根破损的柱子——

样。只有在上帝（以正统所极为熟知的客观性）成为人、以其充实进入我们的空虚、以其肯定进入我们的否定中的地方，只有在这里才能谈论上帝。神秘主义者和我们是不谈论这个上帝的。

第三个是辩证的方法。这个方法不仅仅因为是保罗式的改革的方法，还因为它具有讲求实际的优越性而出类拔萃。教义的和批判的方法的巨大真实性在这里已经设定，但必须看清这些方法的片面性和十足的相对充分性。严肃认真的态度首先一方面是依靠积极展开关于上帝的见解，另一方面是依靠对人和人类的一切的批评形成的；但是两者的进行不是毫无关系，而是同时不断地回顾它们共同的前提，回顾生动的、给肯定和否定两者带来意义和涵义的、不是反复提出、而是居中的真理。上帝（真实的上帝！）成为人（真实的人！）这一点同样可以视为活生生的事态，视为关于上帝的一种真实地谈论上帝的决定性的内容。但是，两方面的必不可少的关系应该如何恢复到这个活生生的中心呢？真正的辩证主义者知道，这个中心是不易把握、很不明显的，他还尽可能少地、不由自主地对此加以直接阐述，他知道，关于它的全部直接阐述，无论是肯定的还是否定的，都不是阐述，而或者是教义，或者是批评。在这条狭窄的岩石山脊上，我们只能行走，不能伫立，不然就会堕落。无论向左或向右，但肯定是向下坠落。所以，把肯定和否定二者双方互相拉到一起是多余的，对一切不会头晕的人也是一种令人恐怖的表演。用否定说明肯定和用肯定说明否定，都一刻也不停留在坚定的肯定或否定上，例如，只在大力推崇全部奥秘（在自然界，上帝这样出现在我们眼前）的条件下（对罗马书8的回忆）谈论上帝在创造过程中的光辉灿烂；只在回忆于死亡之际迎面向我们走来的全然不同的生活的宏伟时谈论过去；谈论人的神的形象却不加褒奖，只对一切人提出警告，说我们所见到的人都是堕落的人，我们对人的苦难比对人的光荣更为理解；又谈到罪恶，同时指出，如果罪恶不投身

我们，我们就不会认识罪恶。上帝造人，据路德认为，这只能解释为释罪。既然罪人知道，又听说他是罪人而非其他，他就应该允许说他是一个正直的人。对于全部人类作品的不完美性实际上已经获取的唯一可能的回答，是重新开始劳动。在我们完成了我们应该作的事情的时候，我们就可以说：我们是无用的仆人。只有顾及永恒的未来、盼望中的世界末日，全部现实才值得感受。但是，如果我们认为在我们的现实中上帝的未来不是直接地站在大门口的话，那我们就是空想家。基督徒是超越一切事物的自由人，不臣服于任何人。基督徒是为一切事物服务的仆人，服从于任何人。我无需赘言饶舌。谁能理会这一点，就理会了它的涵义，理会了这种说法。他所理会的涵义就是：问题即答案，同时答案亦即问题。对于他完全可以听到的回答，他感到欣喜，但在同时他又重新提问；如果他不再有问题的话，他就不会再得到回答。

观看者像一个“平原居民”一样，对一切感到惊奇，对一切都视而不见，时而对超自然主义、时而对无神论叹息；时而又看到马齐昂从坟墓中复活，时而见到塞巴斯蒂安·弗朗克（其实那不是他），时而见到谢林的同一性哲学；时而因为他耳闻目睹的对世界的否认感到震惊，时而又因为正好在这条路上出现了肯定世界的观点而恼怒，这是他从未梦想过的；时而对肯定、时而对否定态度、又时而对两者并立形成的不可调和的矛盾表示反对。而辩证主义者，就像“山区之子”一样，对他的回答可能是：我的朋友，你应该看到，在你寻求上帝的时候，在可能谈到上帝的时候，你不必期待从我这儿得到什么不同的回答。我已经尽我全部努力提请你注意，我的肯定态度和否定态度都不是为了满足充当上帝真理的要求，而是为了满足充当上帝真理的一个证据的要求；上帝真理是在中心地位上的，超越了一切肯定和否定。因此，我从来不为否定而去肯定，也不为肯定而去否定，因为两者

都不是终极。如果关于终极的证据还不能满足你所追求的回答，那我感到遗憾。很可能我证明得还不够清晰，也就是说，我通过否定抵销肯定和通过肯定抵销否定作得不够有力，以求有力地避免一切误解，以求让你看到肯定和否定、否定和肯定是互相关联的。也可能是，我回答不清原因在于你没有正确地提出有关上帝的问题，否则我们肯定会互相理解的。辩证主义者可能这样回答，对于观看者来说可能会显得真实可靠，可能十分妥当。

也许可能，但是也许又不可能——可能要不止一次地面对观看者！辩证的论述损伤了此事根底中的一个缺陷。缺陷的表现是：在一位辩证主义者想要说服他人时，他已经得知，对话者方面会要提出关于上帝的问题。他的确可能谈论了上帝，而且可能提出了答案，答案本身就是问题，于是，他让对话者摇头承认自己没有提出正确问题的情况可能并未出现。他最好自己摇摇头，表示他显然还没有正确的答案，即也可能充当对话者的问题的答案。他的言论是以一种意义重大的前提为依据的，即：位于中心的那种活生生和原始真理的前提。他的言论本身不是对这种前提的确立，不能、也不该如此，而是自然与这种前提、与这种渊源有关的肯定和否定，但是，对他来说首先还是一种见解。右倾的见解听起来是单义的，左倾的见解听起来是单义的，而概括的论述听起来都是双义的，十足的双义，而最后，左边的见解和右边的见解也被认为是如此。人类的言论为什么以必不可少的、强迫的方式才具有意义、具有证明能力呢？这个问题在辩证方法基础中特别活跃，而这里则竭尽全力使它具有意义和证明能力。如果说辩证的言论表明是有意义和证明能力的（在柏拉图、保罗和宗教改革派的一些对话中看来已经表明），那么依据则不是辩证主义者的作为，也不是他的见解，这一点的确值得置疑，比这种艺术的深信不疑的观察者所注意到的更值得置疑。依据是，在他的既是单义又是双义的见解中，处于中心位置的活生生的真理，即

上帝的现实本身依然不变，提出了要发生的问题，给予了他所寻求的回答，而且回答还是双方，即正确的问题和正确的回答。

但是，这种可能性，即上帝在被谈论的时候自己说话的可能性，并不在于这样的辩证方法当中，而在于这种方法中止的地方。从表面现象看，辩证法家的见解是可以不予理睬的。这样的辩证法家在这方面不比教义家和批评家更好。他们的特有的缺陷，他们没有能力确实谈论上帝，他们被迫谈论别的事物，这一切在辩证家那里都已变本加厉：正因为他说出了全部的话，而且考虑到了生动的真理本身，所以在他全面的论述中不可避免地缺乏这种生动的真理，他会更加痛苦地意识到这一点的。即使不计他面面俱到的论述，也会出现给一切人带来意义和真理的情况；即使是上帝本身对他的对话人说出唯一的真理，即他自己的话，就是在这种时候，这样的辩证主义者也要陷入错谬，他只能承认：我们不能谈论上帝。上帝本身说话，这可能超出其他人、教义家和批判家，可能还有许多原始的谈论上帝者的谈论范围了。这已经不是深入了解，像辩证神学应该首先具有的能力那样；这仅仅是走向被他们打开的小门之前的引导而已。如果辩证神学误以为这是指一种特殊的高度，至少是对上帝所作事情的准备，那它就可能表明，信仰和谦逊的简单明了的话也能为此效力，正如它使用悖论时那样。在与上帝之国的关系上，一切教育学可能既好又坏，这是登上天国的一个足够高的脚架和一个太短的梯子。

凡是有可能洞察这一切、证实全部这些方法的可能性（我只指那些严肃注意的人）的人（那种神学对这种洞察和经验明确或不明确），不是都已经陷入困境了吗？

4

我的第三个命题是：我们应该知道我们应该谈论、但是又不

能谈论上帝这两个方面，同时敬重上帝。对于这句话无需多加解释。这句话可以作为结束语，表明言已及义。

上帝的话依然是神学的必要的、却又不可能完成的任务。这是迄今的成果，而迄今的一切是我就此题所能说的全部的话。那么，对这一成果又有什么可说呢？返回到困境中去吗？——在那里，人是表面的神学。实际上却是完全不同的事物；其他人也可能是这种事物，而这种事物基本上是不需要我们的。我担心，即使我们能够完成这种强制行为，事物的逻辑也会把我们送回我们原来所在的地方的。或者，为了调剂口味，从谈话转移到沉默的服务？在上帝面前（的确在上帝面前）保持沉默比谈论上帝似乎较为容易和可行！这种游戏有什么结果？或者与神学告别，把我们的职责搁置起来，或多或少地变得像其他人那样幸运？但是，如果我们不幸运，其他的人也是不幸运的。我们的使命的艰巨性仅仅是全部人类使命的艰巨性的表征。即使我们不是这样，其他神学家在同样情况下也会是一样。保姆不能离开儿童，鞋匠不能离开楦头，我们可以相信，辩证法对幼儿园的理解不亚于辩证法对我们神学书房的理解。神学提供的意义很少，正如生活的索取；神学只能如此。只能坚持，别无他法。我们应该知道我们的使命的必要性和艰巨性这两个方面。这是指什么呢？

把目光牢牢地、毫不动摇地投向人们对我们的期待，这样我们就会被放置在我们站立的地方。以后如何，人们是否满意于我们，这不是问题。在出现问题的地方，让我们的使命适应全部已知的人生、自然和文化，正如这个整体就其本身说也要适应世界和上帝的创造一样。这个问题在人看来永远只是一个问题。我们的使命仅仅能够作为不可适应物去适应。由此而来的是逻辑、是客观性的绝对命令，这种命令对于我们的职业是内在的，对那种于我们的职业也具有这种内容的职业也是如此。对我们的期待只能是我们牢记这个绝对命令，正如铁路员工必须作到的那样。不

过这是对我们的要求。

因此，必须考虑，对于我们的使命来说，能够谈论上帝的只有上帝自己。神学的使命就是上帝的话。这就意味着一切神学和一切神学家确定无疑的失败。这里也不应忽视应该看到的情况，不应左顾右盼，而应直接看到对事实的许多可能的实际状况的令人喜悦或不喜悦的掩饰和遮蔽。我们必须明确，如果我们是路德和加尔文，我们也会开辟那样的道路，但是我们很难像摩西达到福地那样地达到目的。这样，当然我们必须走某一条路，我们有选择性，不走第一条最好的路当然是值得的；我们必须考虑到，我们的路的目标是上帝自己说话，而且，如果我们到了路的尽头，如果我们把我们的事办得很好，最多保持沉默，那我们也无须惊异。

最后，我想谈三点：

1. 我几乎不敢、但还是大胆希望不要有人再来找我，并且问我：我们应该怎么办呢？对于教堂里和大学里可能发生的事情，如果情况是这样，你怎么想呢？对于牧师职责的改革和神学科学活动的改革，我对你们无可奉告。问题不在那里。我认为，如果情况如此，我们不应该谈论应该作什么，而是谈论我们是否愿意承认这里表明的我们的情况。依据这种承认的态度，在教堂和大学里也许可以成为与现在不同的人。也可能不会。只有依据这种承认的态度，才能谈论此事，谈论才会有益。不过，再说一次，现在问题不在这里。

2. 我们的困境是我们的福祉。我这样说，因为这是一句辩证的话。我们知道辩证法的情况。有人会说，我感谢我只能够当作困境来感受的降福！我不能回答他。但是，很可能是，不仅我说我们的困境是我们的福祉。很可能是，这是超于是和否的活生生的真理，是我以辩证复原办法不能支配的上帝的现实，在这种复原之中，出自自己的力量和爱可以指出的是，福祉已进入我们

的困境，而我们所不会说出的上帝的话已经接受了我们的缺陷和错误，我们的缺陷和错误的话也许已经有能力至少成为上帝的话的掩护和某种容器。我说这是可能的；如果真的可能，那么我们就有一切机会高声而有力地谈论希望，谈论我们职业的隐蔽的光明，而不是困苦。

3. 我已经几次涉及我论述的特别论题，但是没有明确提出。我的全部思想都围绕着一活动，即新约中的耶稣·基督。凡说出“耶稣·基督”四字的人，都不该说“他是可能存在的”，而应该说：他是存在的。但是，我们当中，有谁能够说“耶稣·基督”呢？我们必须满意地确认，是耶稣·基督的首批证人说出了耶稣·基督。从他们的证据继而想到赐福，并且成为他们证据的证人和圣经神学家，这可能就是我们的使命。我的报告就旧约来看是臆语，是改革。作为改革派（依我拙见自然不仅如此）我有义务与路德的身份和路德的救世精神保持某种最小的距离。神学是不是能够并且应该超越基督学的绪论呢？很可能通过绪论就已经把话全部说完了。

杨德友 译

[瑞士] 巴 特

上帝的神性和人性^①

上帝的人性如果得到正确的理解，应该是指上帝和人的关系及对人的关照，指在赐福和命令中与人说话的上帝，指上帝的存在、出现和为人所作的一切、上帝和人保持的联系，上帝的自由恩惠；由于这种恩惠，上帝是、也正是人的上帝。

我认为我下面的看法是没有错的：今天向我们提的论题无论如何应该是对福音神学思想中一个转变的一种提示；今天我们从事或想要从事这一新教神学，不是和以前的转变对立起来，而是区别开来。整整四十年前，在我们周围暴风雨般开始突兀出现的情况与其说是人性、不如说是上帝的神性。这简直就是在和人以及世界的关系中的上帝自身，他就是超越高远者，就是他者，确实，完全是他者（Andere）；在人念出上帝之名、在上帝遇到人、在人和上帝交流的时候，人就逐渐与上帝打交道。这是仅仅可以和死亡的无限黑暗相比的奥秘，上帝在向人展现、到来、显形的时候，正是隐藏在这种奥秘之中的，这是必然降临于人的审判，因为上帝由此对人恩惠，因为他要是而且就是上帝。我们在当时的转变中发现的是虽然极度恐怖，却又光芒四射的十字架的宏伟，正如格伦瓦尔德^②所见出的、所描绘的，和这位艺术家

① 选自 *Lust an der Erkenntnis: Die Theologie des 20. Jahrhunderts*（《乐于认识：20世纪神学》），S. 148-160. herg. von Karl-Josef Kuschel. Piper Muenchen 1986.

② 格伦瓦尔德，16世纪著名宫廷画家，以其宗教题材的作品闻名。——译者注。

在圣景中描绘的洗礼者约翰食指所指：彼得成长，吾则下降。在不知不觉中，上帝的人性当时由中心退到边缘；从受到强调的主句降入较少受重视的从句之中。在1920年，在这间大厅里，我站在我的伟大的老师阿道夫·冯·哈纳克^①对面，有人请求我就上帝的人性讲话，我大概陷入了某种困境。在这个题目后面，我们可能推测到了某种恼怒。我们当时无论如何没有研究这个问题。今天，问题又向我们提出，我今天不能拒而不答；这个情况就是一个征兆，说明早先的那次转变不是最后的定局。不可能是。而我们今天所研讨的这个转变，也不可能是最终的。但是，这可能是未来的一代人的关心所在。我们的任务是这样的：以对上帝神性的认识为依据，从此得出对上帝的人性的认识。

I

我得到允许，给予我对这个题目的论述以报告的形式：回顾当时的转变，通过对于当时和今天兴起的新任务的展望来形成这个主题。

当时的转变表现出批评和辩论性质。转变的发展从时间上看肯定是渐进的，但从情况上看是突发的变革，是面对当时占统治地位、或多或少是自由的或积极的神学的突然退却；这一神学只不过描述了两、三个世纪以来显然不停地发展过程的成熟阶段而已。

今天要求我们（今天这也容易一些）重温早期的神学和趋于完成发展过程中的重大历史合理性，因为我们觉得从当时首次爆发的冲突的猛烈性来看，这发展的进程是可能的和适当的。我们

^① 哈纳克 (Adolf von Harnack 1851-1930)，德国著名神学家，历任莱比锡、马堡、柏林大学教授。——译者注。

在平静的回顾当中也不能回避对它的合法要求和不可否认的功绩的公正评价：神学当时不可能发展得更远，当时作为尺度的神学概念界限通过新的、同时也是变化的和本原的基督教认识和语言不可避免地显示出来。福音神学几乎统治全线，就其全部表现形态和方针而言是宗教性的，因而是人本学性质的，在这一层意义上可说是人道主义的。可以说，这是人的最外在和最内在的素质和激动，亦即人的虔诚（在当时也只能是基督教的虔诚）成了现象和主题；神学要在它的原理、在它对基督教过去的描述中、在对基督教现实的实际理解中、在它的伦理学和作为它的教义提出的要求中，在通过它确定的教会的声明和教导中——首先地、主要地在它对圣经的解释中运转，而且，看来运转没有四散蔓延。那么，关于上帝的神性神学知道什么、说了什么话呢？对神学来说，想到上帝是几乎不加掩饰的；想到人，宗教的、基督教的人就是谈论上帝：以高昂的语调，但是又一次、而且正确地谈到这个人，谈到他的启示和奇异，他的信仰和功绩。毫无疑问，在这里，这人是靠着上帝变得伟大的。对于这样的一个人来说，上帝是在对面威严出现的他者，是不可消除、不可替换地站在对面的主、造物主和救世主，是在上帝自己展现的历史中、在他所主导的对话中的作为人的自由同伴的主（历史是同这个神性的上帝共同发展的）。这种对话要变成一种虔诚的表象，变成为人和他自己的在崇高与深刻之间摆动的不安情绪的神话表达和象征，而这种不安的真实情况则可能是一种独白及其可感内容。

在这里，我们当中一些人在和全部其他人一滴不剩地喝完这种神学的各种杯中之酒以后，感到了震惊。在这时（大约从 20 世纪 20 年代起）他们决心不再同行。我们在大学里听到过关于虔诚的人、关于宗教的许多精辟的话，而且，以后我们自己也尝试过就此发表议论，难道虔诚的人和宗教在我们自己的人格中成问题了吗？这是不是与由库特和拉加茨解释的社会主义的一种相

遇呢？这种社会主义打开了我们的眼界：上帝可能和基督宗教自我意识的阴暗角落里的那个上帝完全不同，而且可能是以这个不同面貌行动和说话的。在当时，和我们青年时代以往的长期和平时期相比较，这是不是一种骤然昏黑的世界观呢？这一世界观令我们注意到，人的苦难可能十分严重；对人来说，引述宗教的可能性会不会是某种令人忧虑的引述和给予指示的言论？这（对我个人起了决定性的作用）是不是伦理学在第一次世界大战爆发之际对当时的现代神学的拒绝态度呢？这种拒绝态度让我们在神学的诠释、历史和教义诸方面迷失了方向？或者，当时引人注目地形成的关于上帝之国的布鲁姆哈特公告是积极的吗？克尔凯戈尔、陀思妥耶夫斯基、欧韦贝克的著作是不是当作那个公告的注释来阅读、通过这一公告我们是否被要求寻求新岸和走向新岸呢？或者，比这一切更有依据的是这一发现，即：圣经的主题（与我们所依靠的批评性和思考性注释相反）肯定不是人的宗教和宗教道德的主题，肯定不是他自己的秘密神性的主题，而是（我们首先遇到的一大块青铜）上帝的神性；上帝的神性不仅与自然、而且还与精神的宇宙相对立，上帝的独立性和自主性，简直就是他在和人的关系上的独特存在、力量和独创性。这样，也只有这样，我们才能够理解旧约和新约的声音，从这里，也只有从这里，我们才有可能充当神学家，尤其是传教士，即神示的牧师。

我们是正确的呢，还是不正确？我们一直是正确的：人们阅读特罗伊奇和斯蒂芬的“信仰论”！人们也读同类中的纯正者，如吕德曼或塞贝格的教义！但愿这不是死胡同！在以往流传下来的问题的提法中，已经无法继续前进，正如沃贝明、谢德尔、奥托最近寻求的那样，正是在这时候，这个重要的转变无疑已经近在眼前。船向沙滩驶去，正在此刻，舵手把船调转了180度。在继续叙述之前，应该说句老话：“凡一去者，无一复返。”因此，后来

未能、在今天也不能否认或者调转那次转变。后来和今天涉及的都是—种“退却”。—种真正的退却绝对不是事后的退却，而是新的评价和开创，以求把过去正确说出的话说得更好。我们当时所指出、所提出并发现的情况不是最终的、而是需要反思的，所以依然是真正的话，所以必须保持原样，今天不得超越，这大概就是今天加以进一步思考的前提。谁没有参与过早期的转变，对他来说，上帝是上帝恐怕就不能够感人至深，可以说，关于上帝人性的真实的话他也肯定不能听见。

但是，关于当时那次转变，可以用上这句歌词：“你是否看到了那儿伫立的月亮？那只是它的一半面庞。”必须坦率指出的是，我们当时面对我们从中出发、但又与其疏远的神学，当时我们在权利上是受到限制的。权利有限的意义是，占重要地位的批评论争的运动、态度和立场无论有什么意义，在权利上都是有限的！那些条文部分地是继承的，部分地是新的发现！首先是这一切（“只要它歌唱，田野里就有一千个声音伴随”）著名的“自上而下规定的”全然不同的道理，上帝和人之间的同样有名的“无限的质量区别”，它们在其中互相接触的空间、数学的点和切线。还有大胆的保证：圣经只具有一种神学兴趣，亦即在上帝那里只有一条路可见，亦即从上到下只可听到一个福音，亦即向前和向后的直接恕罪；与此同时，伦理问题与人的疾病以至死亡都可等同，这时所包含的拯救观点，即废除造物的造物特性，此岸被彼岸并吞，同时，对信仰的要求如同跳入深渊，等等等等！这一切，不管用意多么好，也不管有多少用意，都有一些非人性，而且，从另一方面看，说得都像出自异教徒之口！这是经过整理的，几乎只是经过整理而已！从远处看，这一切都从来有一股神秘、说教、虔信派和浪漫派、或者干脆是唯心主义的味道，都是在受到怀疑、而且是在严格的禁令或者事实上的禁止性的保留范围内提出的。它受尽了嘲笑，但是只可能是遭到了悲痛而友好的嘲笑！

关于一次巨大处决的全部消息不是可以被看得比与之有关的复活的信息更近似吗？同时代某些人的印象是完全没有根据的，在这里一切都可能发生，把迷雾制造者从脚到头调转过来，这就是以人为代价把上帝变得伟大；在这里，基本上不会赢得许多，在这里最终也只能有一种新的巨人风格发生作用吗？除了自由地感到些许兴趣的人和同路的人之外，还吸引了其他许多人，令他们惊奇，或者（如当时的哈纳克！）对这些新情况愤怒地摇头，这不是一种顽固态度吗？或许在这里有一种阴暗的预感，即宗教主义、人本中心学说、前一时期神学中有某种不可拒否的东西发生了作用：在全部不可否认的争论中，他们的观念的逆转把上帝的人性（沉迷于观看 Hiob 书中的海怪和怪兽的骤然前进）、他的神性抬高到灯塔的地位，这不是他们的权利吗？

在我们方面，我们在哪里出了差错？新的转变过去和现在可能指向何方？彼岸的机智友人已经熟悉的指出：当时，几乎只是以分离的观念，只是很少地、偶尔地以补充类似的观念研究神学的。似乎就是这样。但是，这种程序不仅仅就是我们当时的思想和言论根底的、事实上缺陷的征状吗？我认为，缺陷在于，我们在正确的地方是不正确的，也就是说，我们长时期没有细心而充分地完成激动我们以及他人的对上帝神性的新认识。及时地回顾这个问题，以更大的力量复现这个问题，这很好，也很及时。但是，加尔文大师在这方面不仅仅给予了我们很好的指示。如果我们得知上帝就是一切，人什么也不是，这只是当时的惊奇或愤怒中的一种自由发现。后来的情况还不那么坏。当时已经存在着对人本主义的某种赞歌——特别是柏拉图式的赞歌，加尔文也以此为据——已经有人唱出。这是真实的：当时令我们激动不已的首先是“完全的他者”的形象和概念，我们当时可能并非不加思索地认定了这位他者的神性——在圣经中他叫耶和華，（我们把这一点孤立地、抽象地、绝对化地来看待并把他与人这可怜的傻子对

立了起来，以便不必直说刺耳的话)，我们曾一再或又重新把这神性更等同于哲学家的上帝的神性，而非亚伯拉罕、以撒和雅各的上帝的神性。这是否能够又一次搬出一个铸造的形象呢？当时列昂哈德·加拉茨的关切和反驳是，歌颂上帝宏伟歌曲的结尾怎样和在什么时候竟变成为对全部人类行为的无望的新的确认，同时又是对人的自主和路德关于两个国的学说意义上世俗主义的新的辩护呢？请证实！我们原不是这样看、也不想这样看的。但是，我们觉得这并没有离题太远：活生生的上帝的神性（我们愿意探讨这个问题）仅在他的历史、他与人的对话历史中、和他与人的共存之中才有意义和力量吗？是的，这是我们的出发点，不能退到这一点之后去：这就是至高的上帝，以上帝本身为依据，只有通过自己确定、界定和调整与人的共同存在。在那个背景上的事件就是如此而非其他，这是可以认识到的。这是上帝和人的共同存在。上帝是谁，他在自己的神性中是什么，上帝自己不会在神性自在存在的空虚空间显示和启开，而是在他确实作为人（当然是慎重的）的伙伴活着、说话和行动来显示和启开。是活生生的上帝才这样做。他这样做时享有的自由就是他的神性。这种神性也具有人性的特点。往日神学关于上帝神性的论断过去和现在都是以这种、只以这种形式出现：人要积极接受、而不是不加思索地拒否特别的真理，虽然人可能彻底看到它们的缺陷，但是不能否定。正确理解的上帝的神性归结为它的人性。

2

我们从哪里得知这一切的？这一论断从哪里得到允许并提出来？这是一个基督学的、更是以基督学为依据并展开的命题。如果我们当时首先把握了精神的当前性，并且以此出发、在对圣经的中心和全部见证更好、更准确的设定条件下大胆提出不可避免

的反驳的话，第一次转变之后的第二次转变也许就不必要了。正如耶稣基督在圣经中已经向我们证实的，我们在耶稣身上恰恰不是抽象地谈论人：不是谈论那种因为有了一点宗教和宗教道德就自满得不要上帝并且想成为上帝的人；但也不是抽象地谈论上帝：不是谈论因为具有神性而和人分离、遥远而生疏、虽不是完全非人的、但也不是具有人性的上帝。在耶稣基督身上既没有来自下方的人的封闭性，也没有来自上方的上帝的封闭性。在耶稣身上涉及的毋宁说恰恰是历史、是上帝与人相遇并共存的对话，涉及到了他们双双结合、保持和完成的**联盟**。在耶稣的位格上，他既是人的真正的上帝忠实同伴，又是上帝的真正的人的忠实同伴，既是下凡和人共处的主，又是升天和上帝共存的仆人，既是从最高的、最光明的彼岸说出的话，又是在最深的、最黑暗的此岸中听到的话：两方面都是有条不紊，却又密不可分，是完全的一体，既为此，又为彼。在这个统一体中，耶稣基督是上帝和人之间的中介者，调解人。他出现在人的面前，为上帝而要求和唤醒信仰、爱和希望，在上帝面前代表人、满足人、又为他们提出要求。他向人证实并担保上帝的自由恩惠，又向上帝证实和担保人的自由感恩。他以他的位格建立起了上帝对人的权利，也建立了人在上帝面前的权利。凭藉他的位格，他就是完全的联盟体，就是正在来临的天国，在天国之中上帝说话、人聆听，上帝给予、人接受，上帝吩咐、人听取，天上的上帝的荣誉从天上照耀大地，地上的和平是人的福祉所在。耶稣是上帝和人之间的中介人和调解者，又是双方的表白者。上帝实际上是谁，做什么，人实际上是谁，做什么，这一点我们不得以怀疑态度来探索和推想，而只能在双方真实所在的地方进行观察：在耶稣身上充分体现出的他们的共存，他们的联盟。

上帝是谁，做什么，这正是我们在福音神学思想和言论必不可少的转变中回顾早期情况时必须更准确、更好地认识的问题。

在耶稣基督身上的上帝是谁，做什么？如果我们今天想要提出更好的回答，则必须提出这个问题。

毫无疑义，在我们观看圣经已向我们证实的耶稣存在的时候，上帝的神性是我们最先看到的和最基本的。耶稣基督身上的上帝神性就在于，上帝自身在耶稣身上是说话、行动的自主主体：上帝就是自由，一切自由的根基、意义、原型都在他身上。他是联盟的倡导者、发起者、保持者和完成者；他是一种令人惊叹的景况的主，这一景况是：他不仅与人有别，而且将来和现在都与人在一起：他是他这些同伴的创造者；通过他的忠实，他唤醒了他们这些同伴的忠实，这是重大事件。经过改革的古老基督学在其关于“神人结合”的学说中特别明确指出：上帝统领一切。在耶稣基督的存在中已经完全表明，他说话、给予、命令；人能够、而且应该服从上帝，人听取、接受、服从。在耶稣基督身上，人的自由完全包括在上帝的自由之中。如果没有上帝的恩赐，人就不会走向崇高。耶稣既是神之子，也是人之子。这个次序是不能倒转的。上帝的独立、全能和永恒、上帝的神圣、公正以及上帝的神性，就其本原的和独特的形式看，是在耶稣的存在之中活动和显现的主导和从属秩序的力量。这力量也不是一般的、可以抽象计算的，它是具体的神性：在耶稣基督的存在中特有的、以这种秩序为依据的必由之路发生作用并可辨认。但是在这里还可以看得更为具体。上帝的高度自由在耶稣那里变为他爱的自由。在他的存在中，在指引和从属关系中活动和得到描述的神性的能力显然也是上帝的能力，即向第二者靠拢、使其归从于自己、并与之同在的能力——这依然是按照那种不可逆转、却又真实的次序。上帝和人的最高度的共处就产生于这种次序，就表现在耶稣身上。上帝的神性不是他自在自为地存在的牢房。神性毋宁说既是他自在、自为的自由，同时也是和我们在一起、为了我们的自由，既是保存自己的自由，但也是献身的自由；既变得

伟大、也变得平凡；不仅具有全能、也具有全能的慰藉；不仅是主，也是仆人；不仅是法官，也是受审判者；不仅是人的永恒的王，也是他的同时代人的兄弟。如果没有他的神性，这一切全要丧失殆尽！这一切恰如其分地高度证实和表明了他的神性！做成并且显然能够做成这一切的恰恰是活生生的上帝，他的神性就是这样：这是亚柏拉罕、以撒和雅各的上帝的的神性。这一神性在耶稣基督身上就是如此起作用并明晰可辨的。耶稣基督就是真理之言，当然这就是上帝的真理，而非其他。

正是由于耶稣，可以断言，上帝的神性并不排除而是内含人性。如果加尔文在他的基督学、他的上帝学说、他的先决论、当然还有他的伦理学中再有力地向前进到达这个地方该有多好！那样，他的日内瓦经历也许就不会如此暗淡了。他的书信也不会包含这样多的苦涩。也不会致使海因利希·佩斯塔洛兹^①和他的同伴当中的塞巴斯蒂安·卡斯提里奥几乎起来反对他。上帝的神性怎么能够排除它的人性呢？人性是上帝的爱的自由，也是他的能力，不仅在天上、也在深渊，不仅伟大，而且渺小，不仅是自在的和自为的，而且也是要和有别于他的他者共存，而且为这位他者献身，所以在自由中已经有和人共处的足够的余地。而且，在他和这他者的关系（这是他的工作！）当中，上帝具有、保持了无条件的优越；最初的、具有决定意义的话现在和以后都是他的，首创精神是他的，引导权是他的。在耶稣基督身上（在他身上我们发现人恢复了与上帝的联系）我们还能看到和谈论与此不同的情况吗？不能。上帝为了成为真正的上帝，绝不允许排除人性，不允许无人性或者非人性。我们应该、而且必须更进一步地看到并确认：他的神性远远包含了人性。在这里不能拒绝、而应

^① 佩斯塔洛兹 (H. Pestalozzi 1746-1827)，瑞士著名教育改革家，为穷人办学。——译者注。

予接受的不是路德的关于两种本性及其语言的令人不快的学说，而是其本质的要求。我们如果在上帝的神性中不能立即看到上帝的人性，那就是一个虚假上帝的虚假神性。在耶稣身上，这种虚假的神性是会永远受到嘲笑的。从他身上永远能够断定，上帝不是不和人在一起的。为了以同伴的身份成为真正的上帝，上帝并非似乎需要他者，特别是需要人。而是确实需要。“人是什么，你还想着他？还有人子，你还在听他的话吗？”上帝作为永恒的爱，自己还不能满足吗？上帝在他的生命中即使没有人也是圣父、圣子和圣灵，即使没有被创造出来的整个宇宙，上帝也的确不是孤独的、利己主义的上帝。人们都认为，他最初不是为了人，他可能、他一定是反对人的。但是，他在耶稣的存在中让我们看到了这个奥秘：他在享有他的自由之时的确不能没有人，而是与人同在，他享有自由，但不仅反对——而是又不需要又反对他们为他作出的功绩——事实上他是人的同伴，是人的全能的安慰者和救世主。他宁愿置身高远，但是他也让透入深渊和近邻的全能为人服务，在得到他的神性保护的空间中与其共处。他决意爱人，作为他的上帝、他的主、他的体恤者，拯救他得到永生，需求他赞颂和效力。在这种神性的自由意愿和选择中，在这种威严的决定中（古人说：在这种敕令中）上帝是具有人性的。他自由地肯定人、自由地参与人、自由地支持人，这就是上帝的人性。凡是我們首先认识到他的神性的地方，我们就准确地认识了他的人性。圣经已经证实，在耶稣基督身上包含了纯真的神性和纯真的人性，难道不是这样的吗？这就是父亲，他帮助他的误入歧途的儿子，他是帮助无力报恩的罪人的王，是帮助落入强盗之手的人的乐善好施者，他总以他不期而来、慷慨宏博、彻底周到的帮助行为照护他们。这是爱护的行动，这些平等的人，作为天国的平等的人，都接受了这种照护：这就是基督，以平等权利说话的基督！他把他周围的人们的缺陷、困苦和痛楚放在心上，他不忽视

这些人，而是不可思议地予以器重，念念不忘，置身于他们的境地；他承认自己全心服从的是上帝的高超意志，于是他自己向这些人献身，并恰恰在自己这样做时寻到自己的荣誉。在反映耶稣·基督这种人性的时候，包容在他的神性中的上帝的人性也启明了。所以他也是上帝。他肯定人。他和人站在一起。他为他们尽力。施莱尔马赫的上帝不能怜爱人。亚伯拉罕、以撒和雅各的上帝可以，而且是这样作的。耶稣基督是真理之言，是“上帝天父的心的镜子”；尼采说，人是必须被克服的东西，这是一个狂妄的谎言：上帝的真理恰恰是他向人所施的慈爱（多，3·4），绝非其他。

杨德友 译
默 默 校

[联邦德国] 拉纳尔

现代人对上帝的经验^①

本文标题设定：有“人对上帝的经验”这回事，并且这种经验在今天具有时代的特色。因此“上帝经验”一方面表示：我们所说的“上帝”是真实的，而且我们跟他有关系；一方面表示：无神主义——实证主义的怀疑论形式（主张把知识限定在科学的范围）是一种错误。

关于所谓“现代”，在一开始就要加以说明：本文目的不在宣称或证明有一种绝对是现代的，或是从前所未曾有过的“上帝经验”。如果上帝存在，我们也正确地了解上帝这个词，如果在经过历史种种变迁之后，人仍旧是人，那么我们无法想像有一种今日才有、过去所无的“上帝经验”。另一方面，人类“总体的自我实现”的情况（若无 man's total self-realization，人也就不可能有上帝经验）也是塑造现代人上帝经验的主要因素，其影响力超过人对上帝经验所做的事后反省或证明上帝存在的努力。二点加在一起考虑，“现代人对上帝的经验”这该是合理的题目，我们的讨论也不能只限定于上帝经验的现代性。

一、让心灵的耳听见

因为我们想讨论这一存于每个人身上的经验，反省是极其迫

^① 选自Fr·A·Sprenger主编：《人与宗教》，第55-61页。联经事业出版公司1984年版。

切需要的(此一经验之存在不受反省之有无、压抑或接受、了解之正误影响)。一方面,此一经验要比一般因果关系的推理“如从鸡蛋推论出鸡,从闪电推论出雷,也就是从世界推出一个原因,但这些推论也可以不做,这样一来,原本可以推而知之的事也变成了不知之事”要来得更为根本和不可避免。另一方面,“上帝经验”却不是说服力很强或是不可抵抗的经验(如可感的生理信息或维生的知觉),而必然会从经验转为明朗的、解释性的反省知识及其外显。我马上要谈到其他的基本经验,在这些经验中,经验者主体更难将经验本身转化为概念化的反省知识(主体还能够阻碍这种转化过程)。转化过程中出现的解释是成功或失败,这多多少少是清楚的。因此这种反省只能够是暗示或是诉诸召唤听的人自己去试着体验在自己内心可能十分暧昧的经验,让这种经验从意识中浮现,去接受而不去压抑、去问自己是不是明白向个人经验投诉便是正确了解了上帝经验。如果我们在用耳听从外在说给我们听的言语时没有准备好从自己内心去倾听、去接受我们自身存有的静默之词,如果我们不情愿脱离虚妄地以为随时可拿来用的所谓清晰的知识来进入一种让我们辗转不安、并控制我们而非我们控制它的奥秘,那么此一对上帝经验的诉求便从一开始就注定失败了,对上帝经验所做的概念反省、以及对上帝存在的证明也不会成功。

二、上帝经验的两点补充

但是,在我们问什么是上帝经验的时代特色之前,还有两点要补充。上帝经验不能视为一种全然无约束力的情绪、或者无法证实的感受。上帝经验并不是纯粹在私人范围的事,它明确地具有公众及社会的意义。这种经验绝对不是个人的心情、感受和诗意的散漫之事。上帝经验当然不同于知识领域中个人概念性的认

知。上帝经验之为知识及自由，必关系到知识和自由的总体，但这并不使上帝的经验成为散漫的感受；不论这种经验如何地不具反省性，如何地无以名之，仍是每一个心智过程不可缺少的部份，即便是最理性的心智过程也是如此。因为每一个心智过程都是出于个别客体之上，是一个无以名之的整体的共同领悟。

三、上帝经验的性质

此一经验是可以被压抑的，但是它还是存留的，在决定性的时刻又会无法遏止地突显到意识的表面。我们不能以无法说“清楚”作为避而不谈“上帝经验”的理由。因为对人来说，什么叫做清楚？如果说禁止谈论上帝经验，这不也是已经谈论了吗？如果唯理论的哲学家、实证主义者不愿去谈，难道圣人、诗人以及其他存在之整体和圆满的启示者都得三缄其口吗？“上帝”这个词的存在不也就是不断向人提起：何谓“上帝”的问题吗？

且不要以为上帝经验跟社会和公众没有关联，从“上帝经验”衍生来的宗教就是社会的实在。

在此必须回到“今日上帝经验”问题的时间性上。以上的讨论几乎完全是超越时间性的，现在我们要问“上帝经验”到底有没有今日的特色？

首先谈“上帝经验”的超越性，以下几点必须考虑。在早人把上帝当作是世界的一件东西，尽管人自己说：“这件‘东西’是最崇高、最完美的、是万物的根据”；尽管后来的哲学家和神学家教导人把上帝当作一件东西的看法实在是和上帝的本性抵触，大家还是把上帝视作世界的一个部份而非世界的基础或是“无”，这个基础或“无”绝对不可能视作世界的部分，在过去人以为上帝只是这个世界的一个特殊的实在（即使我们说他是万物的根源），他是其他一切实在之永恒因果关系中占部分原因的角色。这种说法的终极意义是真的，但是它的表达方式却不是真的。这一点我们

今天才清楚地了解。

今日上帝经验更进一步的特性在于其特殊的被转达的方式。每一种上帝的经验都需要中介，如同世界和主体的超越需要从一些给定的事物开始。但是这种中介是会改变的，至少其社会和思想潮流的塑形是如此。同早期比较，这种中介已经从世界移到存在。在早期外在世界的和谐和秩序是触发人的超越经验的媒体，今天起中介作用的却是人的存在及其不可测的奥秘。我们可以带一点预言家的口吻推测，今天逐渐能起到这种中介作用的将是那些坚定而沉默地为自己的存在担当起责任，无私地为他人而活着的存在。

四、今天的处境

今日上帝经验的第三个特点在于其所面临的艰难而又新的使命。过去只要宗教是公开的，不受社会攻击的，只要世界上的民族还信神，不论他们信什么样的神，个人要表达、接受上帝经验，把上帝当作“您”来祷告、来朝拜，便不会有什么困难。但是，这一点在今天恐怕成了真正问题的所在，个人即使有了很清楚的“上帝经验”，要公开发达还是有困难。现代人到底能不能重建人神间真实的人格关系？这个上帝不但和人有强烈的差异，它还是我们行动也是我们向上帝说话、自由地向他回应的尝试的对象。我们不应该认为自己太渺小，不值得上帝的“注意”，因为这种思虑等于是把上帝视为世界里的一件东西，而他对世界中的大小东西会有差别的对待。实际上，上帝与我们每一个人的关系是最亲密和最自由的。

五、人的立场

但是，这样还是不足以解决问题。于此我们不能断言太多。

第一，我们要认真看待这个问题。但如果把此“认真”转变为传统术语所谓的“崇拜”将更有助于改进我们对上帝的态度。所谓“崇拜”，也就是总体的自我舍弃。在完全的舍我中，人是静默的，他对上帝讲话只是此静默的前奏。在无法言喻的神秘的庄严之前，他遮住自己的面孔，他的了解跟所有现代的显现相反：人不能和上帝辩。况且，绝对有利的事是把这种“真正祷告于上帝”体认为前所未闻的勇敢的行动，是上帝给人恩典，而这行动绝非自明的，对于这神恩，人又无法否定上帝赋给人力量的可能性，除非人还是愿意用人的尺度来衡量上帝。最后，如果我们唯有把目光放在耶稣身上才有祷告于上帝的勇气，这也是无害的。耶稣甚至在临死时，父、神秘者撤离他，把他抛入最不可理解的被上帝弃绝的境地，耶稣还是祷告于他。

六、上帝经验是宗教信仰的核心

还有一点在我看来也是“今日上帝经验”的时代特色。今日世界中仍有足够虔诚的人，包括基督徒在内，他们能够把自己的宗教经验提升到意识里来反省，并助以他们相信是真实的、能鼓舞人的，在各民族、各宗教及人类的每一部历史都找得到的信仰见证。一方面，这种经验最终极的深度（也就是本文一再诉求的对象）便是无可言喻地亲近上帝的体验。上帝虽然永远不是我们所能理解的，但他以圣化和宽待的亲近主动向人表达了自己，上帝并非人类活动永远高渺的寒星。这种深刻的上帝经验在基督宗教里被掌握得十分贴切，并被理解为上帝的恩宠及在耶稣基督身上的胜利和在历史中出现的上帝经验。

如果今天的我们比过去要更加明白：这种上帝经验（作为一种根本经验并且解释正确的话）是基督宗教的核心，同时也是“启示”的永久活泉，那么基督宗教便是愈发强烈而清楚地认识了

自己。因为就基督宗教的本质而言，它并不是种种宗教中的一种，而是上帝经验历史上纯粹的客体化。这个出于上帝启示的意愿的客体化以圣宠的形式无所不在地存在于这个世界，因为上帝要拯救的是所有的人。因此，如果今天的基督宗教比以前看得清楚并且实践以下事实：上帝自动向人类沟通的纯粹历史性的自我实现；这也是一个在基督内被确定的过程（此事实亦发生在每一个地方、每一种上帝经验当中，即使在被恶劣解释的情况下），基督宗教便是在自我认识上有了大进步。因此，基督宗教的责任是在不断地向人类标出根本的“上帝经验”，并引导人类在自己身上发现“上帝经验”，且接受他，用信仰的言语性、社会性的客体化来宣告自己的信仰。这种信仰的表达如果是纯粹的，而且以耶稣基督为最高的标记，那么这便是我们所谓的基督宗教的真谛。

陈永禹 译

从现代自然科学来看上帝证明^①

此次罗马教皇科学院会议，给予我们一个禅悦的时刻。因为这种禅悦，我们感激全能的上帝。同时这次会议也给予我们一个惬意的机会，让我们跟选举出来的教皇内阁阁员们、外交使节们和社会名流们畅谈，尤其是跟罗马教皇科学院的院士们畅谈。当罗马教皇科学院的院士们探究和揭露大自然的秘密，引导人类正确地利用自然界的力量时，同时他们也以数字、公式和发现宣告了全知的上帝的深奥莫测的和谐；所以，举行这次盛大的集会是值得的。

与昔日的草率论断相反，实际情况是：真正的科学前进得越远，便发现得上帝越多，上帝几乎伫立在科学所打开的一切大门之后。我们甚至于可以说：不断发现上帝是增长知识的过程，如果科学家是作为哲学家而思考的——他们怎么能不这样呢？——那末，这个不断发现上帝的过程就不仅会给科学家带来好处，而且大家也会由此有所收获。大家依据了新的成就并使它们成为思考的对象。尤其是真正的哲学家用得着科学家，真正的哲学家从科学成就出发，使自己的推论得到了巨大的保证，使可能模糊的东西得到了清晰的说明，并为更加令人满意地回答各种难

① 根据 Pius XII: 《Die Gottesbeweise im Lichte der modernen Naturwissenschaft》, 4 Auflage, Morus-Verlag, Berlin, 译出。选自《哲学译丛》1963年第10期。

庇护十二世 (Pius XII 1876-1958), 原名 Eugenio Maria Giuseppe Giovanni Pacelli, 天主教神学家、神父, 1939-1958 任罗马教皇。

题与异议获得更加令人信服的证据。

上帝证明的本质与基础

人类理智非常成功地提出了上帝存在的证明，基督教的贤哲认为这种证明拥有经过数百年精神发展的考验的哲学论据，并且他们认为它有“五条途径”^①。“天使博士”圣托马斯说这五条途径仿佛是精神通向上帝的无阻的和可靠的途径。我们说哲学论据；但这种哲学论据并不像狭隘的和自相矛盾的实证主义所断言的那样，因而就是先验主义的。尽管只有自然理性的思维能力才会赋予这些论据以证明的力量，但这些论据仍以具体的、由感官和科学证实了的现实为基础。

如果哲学与自然科学就是这样以类比的与调和的方法发展的，那末，它们便会在不同的程度上利用经验成分和合理成分，并在和谐的统一中力求发现真理。

但是，如果说古人的素朴经验已经能给理智提供证明上帝存在的充分论证，那末，永恒者的迹象现今在可见世界中就会——在素朴经验领域的更大的广度和深度上——更加光辉和更加纯粹地显现出来。因此，依据新的科学发现来检验天使博士的古典证明，主要是检验他从宇宙的运动和秩序中得出来的证明，似乎就不是多余的了。考虑对宏观宇宙与微观宇宙结构的深刻认识是否有助于和在何种程度上有助于证实哲学的论点，这也不是多余的。考虑这些哲学论点就像人们常常断言的那样是否业已动摇和在何种限度内业已动摇，这似乎更不是多余的，因为现代物理学

^① 托马斯在《神学大全》第一集第一部第二题第三讲中谈到从动者与不动者的关系、原因与结果的关系、偶然性与必然性的关系、事物的完善性的不同程度以及宇宙的秩序与和谐去证明上帝存在的五种途径。——译者注。

已经制定了一些基本原理，消除或改变了一些旧概念，例如，关于时空、运动、因果性与实体的概念，而这些概念的意义在过去也许曾经被认为是固定不变的。所有这些概念对于我们现在研究的问题来说，都是极其重要的。因此，问题不在于修改哲学证明，倒不如说，问题在于考虑从中得出哲学论点的物理学原理。由于时间不足，我们不得不把自己的论述仅仅限制在若干问题上。在一如既往地展示出五种存在方式的世界里，科学本身总是有根有据，上帝存在的哲学证明从这些存在方式中汲取到动因和力量，对于这一点，我们毋须感到任何诧异。

宇宙的两个根本特征

我们周围的世界的这些存在方式，有两个根本特征——无论在哲学家看来还是在健康的人类理智看来，它们都或多或少是深奥的，但却同样是明显的——，现代的科学以惊人的方式深究这两个根本特征，并对它们确信无疑。这两个根本特征就是：

1. 事物的变化性，包括事物的发生与消亡在内。
2. 追求目的性的秩序，它从宇宙的每个角落里都映现出来。

支持这两个哲学证明的科学所作出的贡献，是极其重要的。证明上帝存在的第一条途径与第五条途径即以这两个证明为依据。

对于第一条途径来说，物理学首先是一个取之不竭的经验源泉，因为物理学在大自然的最后的避难所中揭露出变化的事实，而过去任何人类理智都未能猜测到变化的存在及范围，同时物理学也提供了各方面的经验事实，它们对哲学思维是极其有力的支持。

我们之所以说支持，是因为我们觉得，首先由现代物理学所证实的这种变化的方向，将超出单纯证明的价值，并几乎获得物

理学论证的结构与度量，这大部分是新颖的，并且对许多大师们来说是可以接受的、有说服力的和业已接受了的。

同样，各门科学、尤其是天文学与生物学；近年来也从创造的秩序出发对上帝存在的证明提供了这样丰富的知识和可以说这样大量的观察，它们涉及赋予宇宙以生气的合乎理念的统一性和引导宇宙发展的追求目的性，以致现代人能感到一位诗人曾在仰观宏壮的天空时所想象到的那种欢乐，这位诗人曾经看到“分散在宇宙中的全部仁慈”犹如“统一于”上帝一身，“而被载入一部举世无双的经典中”（但丁《天国篇》33·85-87）。

然而，神圣的预见却断定，上帝概念对每个人的生命来说是非常重要的，我们对可见世界作一个简单的观察就容易得到这个概念，以致不理解大自然的这种和谐的声音便是愚蠢（参看《智慧书》13·1-2）；不过，对上帝的这种认识也会通过科学知识的一切加深与进步而得到证实。

当我们打算对现代科学给上帝存在的证明所提供的极其有价值的贡献作一概观时，我们首先谈到变化的事实，我们主要是强调现代物理学所提出的变化的丰富性、广袤性和整体性，然后我们再来评述业已被证实的变化的方向的意义。我们的问题是我们用自己的耳朵是否能听到不可量度的宇宙中的微妙的和谐，这个宇宙足以“唱出一支赞歌，赞美推动宇宙万物的天主”（但丁《天国篇》1·1）。

I. 宇宙的变化性

变化的事实

一、在宏观宇宙中

关于宏观宇宙与微观宇宙的变化情况的知识，越来越有根据；赫拉克利特的“万物皆流”的学说得到了新的证实，仿佛跟科

学进步是一致的。对于这两件事实，乍看起来，我们有理由感到诧异。

大家知道，日常经验向我们表明，在我们周围的或远或近的世界中有大量的变化现象，主要是物体的位移。但是，除了这种真正的运动之外，也有许多物理变化和化学变化，它们同样是容易察知的，例如，水的三种物理状态（蒸气、液体与冰）的变化，用火所引起的更深刻的化学作用（对于这种作用的认识溯源于史前时代），岩石的风化和动植物躯体的腐烂。我们必须用自然科学的知识解释这些常见的经验材料。自然科学知识教导我们，须把诸如此类的变化过程理解为物体的化学元素、即物体的微粒（化学原子）的分解和化合的过程。不仅如此，自然科学还前进得更远，它教导我们，这些物理和化学变化决不像古代人以为的那样，仅仅分布在地球上的物体上，而且也扩张到我们的太阳系和整个宇宙的一切物体上，从望远镜与分光镜所得到的证据看来，它们也是由同样类型的原子构成的。

二、在微观宇宙中

与无生命的自然界中的无可辩驳的变化性相比，在尚未研究过的微观宇宙中始终有一个谜。

人们觉得，无机物与生命界不同，在某种意义上似乎无变化。当然，无机物的微粒、即化学原子是以极其不同的方式相互结合起来的。但是，人们又觉得，无机物似乎有一种永恒的独立性与不可毁灭性的特权，因为无机物是由一切化学的综合与分解产生而不变的。还在一百年前，就有人认为原子是简单的、不可分的和不可毁灭的。关于宇宙中的能量和物质力量，人们也作了同样的假定，这主要是依据质量和能量守恒的基本规律。有些自然科学家甚至于认为，以他们的科学的名义提出一种一元论哲学的幻想也是有理由的，这种哲学的不光彩的思考是跟恩斯特·海克尔的名字联系在一起的。但是，正是在他的时代，在上世纪

末，这种非常幼稚的关于化学原子的观点被现代科学清除了。

对于化学元素周期系的日益增长的认识，对于放射性元素的放射现象的发现以及许多类似的事实，已经表明：千万分之一毫米大的化学元素微观宇宙，也是一个不亚于宏观宇宙的不断变化的场所。

三、在电子领域中

首先，人们证实电子领域有变化的性质：光辐射与热辐射来源于原子的电子壳层，被周围的物体吸收了，而且与电子轨道中的能量等当。在电子领域的外部，化学化合物的综合与分解也有原子的电离和能量的转化。然而后来我们就假定，在稳定的化学元素的这种化学物理变化中还可能留下一个静止的地方，因为原子核本身——质量与正电荷的所在地——可能没有这种化学物理变化。质量和正电荷决定化学原子在元素的自然系中的地位，在这里人们几乎都有一种印象，即发现了一类绝对固定不变的东西。

四、在核中

然而，在本世纪初，通过对放射过程——归根结蒂，它起源于核的自发嬗变——的观察，人们已经排除了这类固定不变的东西。虽然直至已知的自然界的最深处人们都认为变化的规律是应验的，但是当时在原子似乎是不可击穿的——至少对人的力量来说是如此——这一事实面前，人们却感到惊讶。在最初，要加速或阻止原子的天然放射性分裂的一切尝试，就像要分裂无放射性核子的一切尝试一样，始终没有结果。第一次非常有限的核（氮）分裂，在三十年前几乎还没有做到，只有这几年来——并经过巨大努力——才实现了大量的核构造与核分裂过程。这个成果，就其可以为和平目的服务而言，虽然属于我们这个世纪的光荣，然而，在实际应用核子物理学的领域中，现在却仅仅是走了第一步。当然，对于我们来说，这也证实了一种重要的结论：原

子核虽然就数量级而言比通常的化学化合物更稳定，但还是根本服从于同样的变化规律的，因此也是变化的。

同时也可以证实，这样的过程在恒星的能量平衡方面也具有异常重大的意义。例如，按照贝特（Bethe）的看法，在我们的太阳的中心，一个自身封闭的连锁反应以大约高达两千万度的温度在进行着，四个氢核子融合为一个氦核子。由此解放出来的能量，补偿了由于太阳辐射而耗损的能量。即使在现代物理实验室中，也能借助高能微粒子或中子的爆炸而达到核的转化，例如，铀原子就有这种情况。在这里提一下宇宙辐射的结果，也是合乎我们论述的目的的。通过宇宙辐射也能使最轻的原子发生分裂，而且无不一阵次原子微粒。

我们只想举出上述若干事例，用这些事例人们也就保险能证实宏观无机界与微观无机界都是有变化的：能量形式有各种各样的转化，尤其是在宏观宇宙的化学分解和化合的过程中，从化学原子到它的核内的次原子微粒也都有变化。

永恒的不变者

现代科学家们比他们的百年前的先驱对大自然的内在本质了解得更深刻，并且晓得无机界可以说一直到最内在的核心都以变化为特征，因此，无机界的本质和它的具体事物自身都带有对于另一个实在的公设，这个实在与无机界的各种实在是完全不同的，而且就本质来说一定是不变的。

正如戏剧演员在朦胧中从黑暗的后台出现，从而才真正引起观众对于鲜明的生活情节的印象一样，从不可抗拒地冲击着宏观宇宙与微观宇宙的一切物体并充满永不停息的内在变化的洪流中，也明显而光辉地出现了一幅永恒不变者的图景。

站在这条强大的洪流的岸边的科学家，在上帝用以自己规定

自己的真理的呼声中得到了和平。这呼声就是：“我是自有永有的”（出，3·14）。使徒在上帝面前唱起自己的赞歌：“Pater luminum, apud quem non est transformatio neque vicissitudinis obumbratio”^①（雅，1·17）。

II. 变化是按照什么方向进行的？

一、在宏观宇宙中（热力学第二定律）

现代科学不仅扩大和加深了我们关于宇宙变化的事实和范围的知识，而且也给我们提供了关于自然过程的发展方向的极其有价值的说明。还在一百年前，尤其是在能量守恒定律发现之后，人们就设想过自然过程是可逆的，因而根据封闭的自然因果性的原则的热力学第二定律认识到自发的自然过程总是跟有用的自由能的减少相伴随的，这种情况必然会最后引起在封闭的物理系统中量的过程的中止。这种命运般的现象，好像出于实证科学经验一样，迫切地要求一个必要本质的存在，只有极其任意的假设才像那种关于宇宙不断重新创造的假设一样，硬要否认这样的现象。

二、在微观宇宙中

在微观宇宙中，这条根本属于统计学的定律没有得到任何应用。加之，人们在表述这条定律时对原子的结构和行为几乎还毫无所知。无论如何，最近的原子研究及天体物理学在这个领域中的意外发展，总算是有可能做出惊人的发现了。在这里，我们只能略举一个成就，那就是：即使对次原子现象和原子内的现象来说，也显然预示出一种发展方向的意义。为了说明这件事实，指出业已提到的太阳内能量的变化过程的事例也就够了。在太阳光

^① “众光之父，您没有改变，也没有转动的影儿”。

球内，化学原子的电子壳层每时每刻都把不可想象的大量能量放射到它周围的空间中，这些能量是一去不复返的。能量的消耗在太阳内部由氢到氦的转化来补偿。这样解放出来的能量来源于氢核的质量，在由氢到氦的转化过程中，有一小部分（7%）氢核的质量转化为等当的能量。因此，从氢到氦的转化过程是以这样一种自由能为代价，这种自由能原来是作为质量而存在于氢核中，并且在数十亿年的过程中逐渐地、然而却是一去不复返地放射出来。在一切放射性过程中都有同样的情况，无论它是自然的还是人工的。因而在严格的微观宇宙中也遇到一条定律，它规定事变的方向，而且与宏观宇宙中的热力学第二定律类似。自发演化的方向是由原子壳层与核内的可用能量的减少而给定的，而且迄今我们都没有认识到一个过程，它能补偿能量的这种消耗或由于高价核子的自发形成而可能逆行。

III. 宇宙及其发展

一、在未来

如果科学家把自己的眼光从宇宙的现状转向未来——这个未来也许是很遥远的——，那他便一定会证实宏观宇宙与微观宇宙都在衰变。在数十亿年的发展过程中，原子核可用能量的似乎用之不竭的储备也在逐渐减少，而物质——说得形象化一些——则变得越来越跟一座熄灭了的、堆积着许多残渣的火山相似。于是便出现了一个想法：现在的宇宙，——如我们现在看到的，它的生命的脉搏完全在跳动，而且有节奏——如果不能自己解释自己，那末，就很少不会变成将由死亡的阴影笼罩起来的宇宙。

二、在过去

现在，就让我们把自己的眼光转向过去。我们愈是向过去看，我们便愈觉得物质是丰富的自由能，是大量宇宙变化的场所。于是，宇宙万物似乎都指明，这个物质宇宙在有限的时间之

前曾经有一个强有力的开端，物质宇宙曾经以不可想象的大量能量储备从这里发生，凭着这种能量储备，物质宇宙最初以很快的、然后则以递减的速度发展下去。

因而我们便一定会想到两个问题：科学家能够说明这个强有力的宇宙开端是在什么时候发生的吗？什么是宇宙的开端阶段、原始状态呢？最著名的原子物理学专家竭力与天文学家和天体物理学家合作，来说明这两个难解而又异常有趣的问题。

IV. 时间上的开端

如果我们现在想举出一些数字来，它们能大致断定我们的宇宙在时间上的开端，那末，科学便会给我们提供各种不同的、几乎互不相干的方法，它们基本上达到相同的结果。关于这些方法，在这里我们须扼要陈述如下。

对时间上的开端的计算：

一、从旋涡星云（银河系）的红移来计算

大量旋涡星云的研究，首先是由哈布耳（Edwin E. Hubble）在威尔逊山天文台（Mount Wilson Observatory）做过的，它产生了一个值得注意的结果——当然，要承认这个结果是有一些保留条件的——，那就是，这些遥远的银河系以巨大的速度在相互分离，以致大约在 13 亿年之中它们之间的距离会增大一倍。如果人们从时间方面倒推“宇宙膨胀”的这个过程，那末，人们就会得到一个结论：大约在一百亿年以前，全部星云的物质都密集在一个合乎比例的狭小空间上，当时宇宙现象有自己的开端。

二、从地壳的年龄来计算

为了计算原始放射性物质的年龄，人们利用了这些物质转化为相应的铅同位素的准确日期，例如，从铀同位素 238 到镭 G、从铀同位素 235 到钍 D 以及从钍同位素 232 到钍 D 的转

化。由此产生的大量的氦也是能控制的。人们算出最老的矿物质的平均年龄最高为 50 亿年。

三、从陨石的年龄来计算

如果人们把上述方法应用于陨石，以便算出它的年龄，那便会得出同样的 50 亿年的结果。这个结果特别重要，因为现在人们几乎普遍认为陨石是从星际物质来的。

四、从双星系与星团的稳定性来计算

万有引力在这些星系上所引起的涨落现象以及地球上的潮汐摩擦，把这些星系的稳定性又限制在大约 50 到 100 亿年之间。

虽然这些数字使我们感到惊讶，但它们却没有给纯朴的信徒提供任何前所未闻的新概念。纯朴的信徒从《创世记》第一言“*In principio*”（首先）得知的概念，宣告了事物在时间上的开端，这个概念与从那些数字中得到的概念是完全一样的。上述数字给《创世记》第一言提供了一个具体的和几乎是数学的表达，意味着对《创世记》第一言的证实，使基督的使徒具有对圣经的崇敬。圣经是上帝所默示的，所以“*ab docendum ad argumendum, ad corripiendum, ad erudiendum*”^①总是有益的（提后，3·16）。

V. 原始物质的性状

除了宇宙年龄问题以外，学者们也对自由研究真理抱着同样欢欣鼓舞的热情，以大胆开创的精神着手回答另外一个业已被说明的、但确实比较难的问题，即关于原始物质的性状问题。

尽管由于所依据的理论不同，在这方面所作出的估计有很大的出入，但科学家们一致认为，在原始物质中，除了质量之外，

^① “于教训、督责、使人归正和教导人学义”。

密度、压力与温度也达到非常高的值，就像不久以前基里天文台台长温苏德在他发表的一篇论著中指出的那样，只有在这样的条件下，人们才能理解重核的形成和它们在元素周期系中的相对稳定性。

另一方面，寻求真理的人类精神也有理由提问：在根据我们现在的经验看来是非常不可能的一种状态中，一般物质是如何发生的？这种状态的出发点是什么？人们也许徒劳无益地期待过自然科学的答案，但自然科学公然宣称在自己面前有一个不可解的谜。虽然人们对自然科学本身要求过高这是真的，但是，如果人类理智精通哲学思维，那它就会对这类问题有更深刻的了解，这也同样是真的。不容否认，用现代科学知识的眼光毫无成见地思考这类问题的头脑，将会打破完全独立不依的、自己从自己出发的物质——物质好像不是被创造的，换句话说，是自己产生自己的——的成见，而承认宇宙中有个神圣的造物主。这种头脑曾以清晰和批判的眼光研究和评判过自然科学的事实，现在它也会以同样清晰和批判的眼光钻研和认识全能的造物主的作品，造物主的力量在宇宙中得到了开展并以高尚的行为创造了由能量的消失而产生的物质，这种力量是由造物主在数 10 亿年前发出的有力“Fait”〔号令〕带来的。我们觉得，当物质业已发生，一个光辉的海洋业已由物质中出现，而化学基本粒子业已自行分离出来并聚合为千百万个银河系时，现代科学实际上已经由于天才地追溯到千百万年前的某种产物，而成为泰初的“Fiat lux”〔可令光明〕了。

确实，如果问题在于创造，并且完全在于天启，如果问题在于时间上的创造，那末，迄今通过时间上的创造而被证实的事实，就不会跟形而上学与天启的事实相反，允许有绝对必然的终结。我们刚才说过的自然科学事实，还需要进一步加以研究和证实。以它们为根据的各种理论，还需要进一步发挥和论证，以便

给真正的自然科学领域之外的证明找到可靠的出发点。

如果我们不考虑这些问题，则值得注目的是：现今的自然科学家认为创造宇宙的思想跟他们的自然科学观点是完全可以调和的，这种思想是通过他们的研究工作而直接导致跟他们的自然科学观点的完全调和，但在几十年前这样一个“假设”还受到批评，说它跟科学现状绝对不相容。在1911年著名的物理学家阿伦纽斯（Svante Arrhenius）还宣称，“认为无中能生某种东西的观点，跟现今的科学是绝对对立的，据现今的科学来看，物质是不变的”。普莱特（Plate）也有同样的主张，他说，“物质永恒存在。从无中绝不会产生任何东西；因此，物质是永恒的。我们不能承认物质是被创造出来的。”

反之，一位第一流的现代自然科学家、罗马教皇科学院院士艾德蒙·惠特克尔爵士，在写到关于宇宙年龄的上述研究工作时，他的语言对宏伟的前景提供了一篇多么不同、多么忠实的图景呵！他说，“这些不同的计算得出一个结论，那就是，有一个时期，它大约在 10^9 或 10^{10} 年前，在这个时期以前，如果宇宙曾经存在过，那它也是以必定完全不同于我们现在熟知的一切事物的那种形式存在过。科学的界限即在于此。因此，我们可以假定，宇宙就是在这个时刻被创造出来的，这丝毫统没有贬低我们。我们就是这样获得我们的世界图景的适宜的背景的，许多地质学的事实也谈到这一层，它们表明，地球上存在过的一切有机体，曾经都有一个时间上的开端。当未来的研究得到这个结论时，这可能被视为我们时代的最要重的发现；因为这是科学宇宙观中的基本转向，它跟四百年前由哥白尼的行动所发生过的那种转向是类似的”。

VI. 结 束 语

因而现代科学对于以宇宙的变化性为依据的上帝证明的意义

何在呢？

现代科学由于对宏观宇宙与微观宇宙进行了精确而细致的研究，大大地扩大和加深了那个上帝证明所根据的和人们由之得出“*Ens a se*”（实体自身）存在的经验基础，而这个实体就其本性而言是不变的。

此外，现代科学还研究过宇宙发展的过程和方向。就像现代科学看出宇宙发展的完全命定的终点一样，现代科学也肯定了宇宙发展在时间上的开端大约在 50 亿年以前。这样，现代科学就用物理学固有的直观的证明方法证实了宇宙的偶发性和一个确切的结论，即在那个时期宇宙出自造物主之手。

因而宇宙是在时间中创造出来的；因此有一个造物主，一个上帝。这就是我们向科学所要求的和现今人类期待于科学的知识，尽管它不明确、不完备。这就是我们从仅仅一个方面——即从宇宙的变化性方面——由根本静观宇宙中得到的知识。但这种知识现在已经很丰富了，以致整个人类、宏观宇宙与微观宇宙中有理性秉赋的主人都意识到自己的伟大的造物主，觉得自己在时空中是他的所有物，并屈膝于他的威严面前，呼唤他的名字道：“*Rerum, Deus, tenax vigor, — immotus in Te permanens, — lucis diurnae tempora — successibus determinans*”（《第九圣咏》）^①。对于作为唯一的造物主的上帝的知识，即许多现代科学家的共同财富，当然是人类理智前进的极限。但这种知识，如现代科学家所知，不是最后可以达到的真理。自然科学在自己的工作中已经遇到的这个造物主，也是哲学的对象，更是天启的对象，自然科学、哲学与天启在和谐的合作中洞见到上帝的本质，披露出上帝的轮廓，提供出上帝的肖像——不过，所有这三种认

① “呵，上帝，万物的精髓
您永恒不动，
日日夜夜照耀四方，
阙于至境。”

识方式，就象同一个太阳的不同的光芒一样，都是认识真理的工具。

昔日受人推崇的使徒信条有句名言，那就是“我信仰上帝，全能的天父，天地的创造主”。就象纯朴的信徒或科学家抱着不可动摇的信念复述这句名言时从自己的灵魂深处感到了上帝的现实存在一样，使我们仿佛直接地、生动地和亲切地看到上帝的现实存在的，主要是天启。

现在，以宗教信仰为基础，有了好几百年的文化之后，我们的课题就不再是要第一次发现上帝了。倒不如说，我们需要感到上帝是天父，承认他是立法者，崇敬他是裁判者。人民的神圣的事业要求人民膜拜天子，膜拜人类的仁慈的救世主，并向圣灵的可爱的恩典、心灵的有益的神圣的缔造者俯首致敬。

在科学中有自己的深远的根源的这种信念，以信仰为顶点，当信仰在人民的意识中日益根深蒂固时，信仰便能在一切真理中都给文化的发展带来基本的进步。

这就涉及到洞见大全本身，并且是洞见现在和将来、物质和精神、时间和永恒，这个洞见应该照明人的头脑，从而使现今的人类很快地度过暴风雨的长夜。

这就涉及到让我们在此刻赞美人们衷心祈求上帝的那种信仰，我们已经把上帝呼作 *Vigor, Immotus et Pater*（万物的精髓、不动者与天父），——为了托付给我们保佑的一切孩子，我们衷心地祈求：“*Largire lumen vespere, — quo vita nunquam decadat*”^①；照亮时间的生命，照亮永恒的生命。

梁志学 译

① “请于黑夜中赐予光亮，使生命永不毁灭”。

[德] 西美尔

上帝的人格^①

关于上帝的定在 (das Dasein Gottes) 的各种讨论, 往往以正面肯定者的阐明告终: 他虽然不能说明, 上帝是什么, 但他却相信或者知道上帝在。这并非神秘主义者的上帝即“空无”的观念^②; 因为, 这一观念不愿让人对上帝作出任何具体的规定, 具体规定必然带有某种片面性、局限性和排它性, 这势必会否定神性原则的包罗万象、无处不在以及绝对的性质。神秘主义的所谓神性的“空无”意味着, 上帝绝非个别 (Einzelnes), 正因为如此, 他是一个整体。但是, 开初提到的那个论断丝毫没有泛神论的意味, 它包含着一种奇特的不合逻辑, 即断言某种人们根本无法对之有所言说的东西的现存在 (die Existenz)。批评者也许会立即反驳: 凭什么把这种东西称为上帝呢? 上帝是一个空洞的词, 尽管他断言了自己的实在性, 但却无法用任何方式说明, 在这个名称下到底什么是实在的。这种行为的心理原因也许在于: 对于现代人来说, 上帝的概念已承受了如此众多的参差不齐的历史内容和种种解释的可能性, 结果, 只剩下一一种再也不能用任何内容来确定的感情。比起那种只是抽象的概念, 即可能只是作为上帝概念的所有那些不同规定的共同性来, 这种感情是要普遍得

① 选自 Georg Simmel: Philosophische Kultur (《哲学文化》), Gesammelte Essays, S198-216.

西美尔 (Georg Simmel 1856-1910), 哲学家、美学家、社会学家, 生命哲学代表之一。

② 指德国中世纪后期以艾克哈特为代表的神秘主义的观点。——编者注。

多的感情。人们把下述情况称为宗教信仰的极端：几乎可以说是只相信，还没有说出信仰的内容时，信仰的这种形式就在灵魂中起作用了。从客体方面来表达，就是：存在之问题或事实在宗教意识的逻辑中获得了特权，可以说，现存在耗尽了它的内容；首先是巴门尼德在直言不讳地强调这一点。对于巴门尼德来说，存在仅仅是包罗万象的、统一的存在，而所有的规定，所有的这个和那个事物，都是无本质的、不存在的。因此大家的兴趣在此都集中在上帝的存在上面，而上帝的存在——尽管采用这种抽象的表达方式肯定看起来很奇特——也会在这种存在思想的深渊中销声匿迹。这一客观的方面和前述主观的方面相反相承：信仰的对象就是存在。理智、直觉和传统构成了所是和如何（das was und wie）；但是，这个似乎已经明确地给定的构成物依然不确定，仍然是一个观念的、值得追问的概念。只有信仰才能使之具有存在的确实性，对于仅仅具有质量和数量上的规定的理智和想象来说，存在是根本无法把握的。可以说，信仰就是感受器官，正是通过这一器官作为存在的存在才传达给我们。

在这种紧密的关联中，存在只对信仰开放，而仔细看来，信仰也只指向存在。这种关联可以说标识出宗教意识的一个极点。在另一个极点聚集着就其内容而言乃是建设一个宗教世界的精神力量，聚集着关于神性存在的各种规定，聚集着救世的事实和行为的命令。所以，在宗教生活现实中，宗教内容和对这些内容之现实性的信仰两者肯定会理所当然地直接成为一码事，不过，在分析时，而且不仅仅在分析时，它们却是两码事，因为，信教的人和宗教哲学家分别站在两个极点。对于信徒来说，信仰是基本的。尽管他直到自我牺牲时都在为信仰内容的真理作见证，但对他来说，信仰的内容却可以说是次要的。这一点一方面正如在许多深禀宗教素质的人对每条教义所采取的冷漠态度上表现出来一样，另一方面也在教义对历史处境那永远变换不定的偶然的依赖

上表现出来——因此，虽然誓愿的内容不同，但誓愿的人格的存在毫无疑问都是基本相同的。他们的现实信仰作为宗教的形式，尽管其内容可能千差万别，但信仰本身却不会变化。另一方面，对宗教哲学家来说，当这些内容变成构思的对象，心理解释的对象和逻辑批评的对象时，那么，不管这些内容是否有人相信，也不管它们是否现实，也就无关紧要了——这正如数学家对几何图形作必要的修正时，并不顾及到它们的对应物在实在空间中是否能够找到，也不管它们和它们那些在实际意识过程中由他发现的诸规律性起什么作用。

因此，我就在这里，在并不作出宗教决断的这种哲学内部来研究神性原理之“人格”概念，因为这种哲学仿佛只是内在地对宗教内容——它们的意义、关联和逻辑的尊严作出判断，而不对它们的现实性作出判断。各种迥然不同的立场也许都像极其坚定地反对上述概念一样，极其坚定地表示不反对这一领域的“人格”概念吧。该概念对于“启蒙”是一个证据，它证明在宗教中仅仅涉及到人性的神化，而泛神论和神秘主义则相反，它们把这一概念作为神性的拟人化加以否定。不过，还有一个摆脱两种批评的更为高层的观点。尽管人的个人存在（das Person-*Sein*）是心理上产生“个人的上帝”的偶然原因，但该“上帝”的逻辑的和形而上学的基础却与此毫不相干。

那么，什么叫人格呢？依我看来，这就是肉身机体的形式通过其延伸到灵魂定在而得到的提高和完善。机体是肉体定在的一个片断，这一片断的各个部分处于密切的相互作用中，比起我们称之为无机要素的任何一种联合来，这种关系要密切得多。“生命”就在一个整体范围内循环，在该范围内，每一部分都被其余部分决定，由于这种动力性的联系，我们便把该范围说成是一个“统一体”。从这种客观的意义上讲，“统一体”对任何一种无机物都不适合。一块岩石或者一块金属由于是一个能让人从它身上

引出概念的样品，所以，它只是用数字来表示的“一块”；如果用机械的方法把它分裂开来，那么，每一部分自身又会成为岩石或者金属，而且就像先前它们是更大的团块时那样，它们在同样的意义上成了统一体——而一个生物如果在切碎前是整体的话，那它在被切碎后的任何部分却不能成为先前意义上的统一体。在整体中，肉体有机体的成分相互决定着彼此的形式和功能。但就是这一整体也并不完整，因为该生物同它的环境处于持续不断的交换关系中。看来，它在接受和给出的过程中被吸收到了一个更大的整体之中，因此严格说来，不能把它当成一个统一体，即一个自满自足的、出于各个部分的关系相互完全可以理解的整体。但是，当自觉的灵魂在有机体内形成之时，它的内容就会表明相互联合和相互制约的程度，这个程度将远远超出那个肉体的统一性。这种情况是由精神同肉体的根本区别产生的。在肉体中，原因在结果中消逝殆尽；这一原因出现之后，那一原因就会被替换，就会变得无关紧要，这样也就根本不可能进行任何一种从结果到原因的推论。这一因果关系的方式也存在于精神中，但不仅仅是这种方式，或者说得更精确些：在它内部还有另外一种我们称之为回忆的方式。这种方式意味着：过去的事件不仅仅是因果意义上的原因，就是说，不仅仅该事件的能量、方向和特性要转换为形态上可能是迥然不同的效果，而且还要在它的内容，也可以说是它的形态同一性方面原封不动地作为后来的事件重复出现。正如我曾经提到过的那样，每一物理效果原则上可能会由任何一些迥然不同的原因引起，而只要是回忆的表象，它就只能有一个原因：能够保留下来的当然正是这个内容相同，在过去的时刻曾被意识到的表象，因此，其间的整个过程和心理的整个其余如今仍在合作的情状都会进入回忆之中。但是这样一来，就会出现一种极其独特的局面。当时间过程让过去成为过去时，当它只允许自己对后来的事情产生一种影响，但这一后来的事情无法回

复，因而也就无法使它变成相互影响的影响时，回忆就把过去唤入现在，从而也就使它对时间过程来说相对的无关紧要了。但意识因素一定要受意识因素影响，就是说，我们只能在符号中来设想我们内在生命持续不断的流，这一符号的内容在我们进行抽象化时，凝结成为单个的、有限定性的“表象”。这些内容相互修正，因此总的说来，人们的现在就是他们过去的结果。再说，只有此时此地的回忆才会把过去变成现在，甚至就连那种以此方式活在我们脑海中的过去也会受到那些在此期间和当前出现的表象成分的影响。这意味着：时间这种一意向前突进的因果性在精神生活内部会变成一种相互影响。因为我们在这种生活中还拥有与持续不断的回忆内容相同的过去，所以这里就会出现似是而非的悖论：现在影响过去，而过去又影响现在。在我们的当下意识状态中，瞬间新产生的内容通常只能是最小值。当下意识状态主要由回忆的表象提供营养，它的总体形象来自于相互影响，或者说来自介于这些在某种程度上代表着迄今为止我们整个生命的表象和当前仍在产生着的表象之间的相互影响。这样，我们在意识范围内就有一个交互影响，就是说有一个有机的、个人的统一体，这统一体在整体方面远远超过我们的肉体本质（Wesen）。我们也将不得不考虑正处于持续不断的相互影响中的、有意识的过程以任何方式建立在其上面的下意识过程。当然，机械论心理学的图景是不正确的，因为该图景要把不断上下浮沉着，分而又合、合而又分的“表象”变成本质。这一图景只能在这样的情况下出现：从内在生命持续不断的统一之流中抽象出那些能合乎逻辑地表达出来的内容，并以某种方式让这些内容为肉体所掩盖，使得它们在一定程度上能独立存在，这样，就此方面来看，才能使这种生命构成一个整体。“表象”作为一个有界限限定性的、自为地活动着或忍受着的成分，简直是一个地地道道的神话。尽管如此，目前我还没有看到避免精神（现象）观察的这种两重性的途

径：总有一天，这会成为一个在无界域的生命统一体中展开的过程——但它同时也是一个我们必须在形形色色的情况下经常设想的那些相互排斥的内容的复合体。尽管我们并未忘记上述神话的符号性质和投射性质，尽管我们不能认为处于第一次出现与后来复制之间的“表象”犹如保存在冷藏室中那样，保存在下意识中，不能把它看成是一个毫无把握地站在幕后等待提示语的演员——但是，它的任何一种至今仍然神秘莫测的“固持”方式，都是行不通的。既然这种固持遇到无数表象，既然没有任何一个表象在它们重新出现时展示出它那内容绝对的、一成不变的同一性，因此，在潜伏状态期间必然表现出相互影响和相互修正。所以，以某种方式存在于我们意识之外的心理因素，都处于持续不断的相互影响中，并由此交互融合成一个我们称之为人格的统一体。因为这个统一体并非随随便便固持着的中心，而是一种渗透、一种功能上的适应、一种传送、一种关涉，是所有表象内容范围内的融合。因此，同孤立观察到的精神要素即看起来仿佛没有确定位置、没有安置下来的精神要素相反，我们的“人格”成了一个事件，成了一个我们称作所有要素之间相互影响之形式符号的事件。

假如这一相互影响是一个非常完整的相互影响，假如每个精神事件都仅仅在这一范围内才有自己的起因，那我们也就会是形式上完善的人格。只是情形并非如此。我们也把自己的心灵和肉体织进了我们的外部世界，那些无法单独用这一世界来解释的影响就在该环境中发生，而且看起来还仿佛是它的某些内在过程在向外伸展，但又没有同它整个影响的可能性一道继续往心理过程中延伸。尽管我们很少用自己的肉体来充实有机体的纯粹概念，用自己的灵魂充实人格。尽管这一概念甚至从心理上来看也产生于关于我们自己的经验之中，但就其意义而言，它却是“一个观念”、一个没有任何经验的个体能够完全满足的范畴。我们的定

在有一个时间过程作为其形式，因此，它为了使自己的内容发挥一种往往是残缺不全的相互影响，必须“回忆”——就是这些情况已经在妨碍内容的统一体，即那种我们也许会借此成为绝对意义上的人格的统一体了。正如有机体的观念只是在一种绝无仅有的表象中，即在世界整体的表象中——因为这个整体自身按照其概念没有任何身外之物，然而正是这个身外之物却可能会突破它所有要素的完美无缺、自成一体的相互影响——才完全实现一样，上帝的概念就是人格的真正实现。在形而上学地自成一体地虔诚想到上帝时，上帝并不知道人的时间形式中的“回忆”，这种回忆往往包含着自己的对立面——遗忘。对于上帝来说，不存在过去，因为过去只是残缺不全地把自己的内容流传给了当前状况的相互影响；谁不需要“回忆”，谁就不会有时间，谁的存在整体和统一就不会落入自己一时消遣的碎块和裂缝中。人们曾经称上帝为“永恒”，称上帝为摆脱了时间制约的存在，这永恒和存在就是他那绝对的个人存在（Personlich-Sein）在其中成为可能的形式。通过这种存在上帝并不会人化，但却正好表明人尚未上升到这一点：即整个此在内容绝对的连结性和自满自足。作为整体之部分的生物，如人那样，绝不可能是完美无缺的人格，因为它要从外部得到营养，然后把它交还给外部——这种营养在并存的形式中，正是我们的生存对于连续的形式中之回忆的依赖。每一生存者实际上没有一时一刻是自成一体，每一生存者都依靠过去和未来，因此没有任何生存者是真正完整的自己。声称上帝即人格，是就人把上帝放到他自身的局限性中来这一尺度而言，这简直是绝大的错误。因为，限制人的，恰恰在于人仅仅是整体的一部分，而不是整体，人的此在因为自己在时间中被分离，只有通过回忆来连结瞬间，因而无法成为集中的统一——正是这一点妨碍着他真正的人格存在。上帝的观念是真实的整体、无时间的一劳永逸，是它所有此在瞬间的绝对联系，正是从这一程度上讲，

上帝远远超越人，并充满了人格的概念。正如我们已将自己不完善的统一浓缩成自我，而自我以莫测的方式拥有不完善的统一一样，世界存在的实际统一会凝聚为彻底的自我形式，凝聚为绝对的人格，有人讲：作为人格的上帝就是作为上帝的人格——这大概是真的吧；只不过，这并非人的渺小人格，而是实现了人格规定性的那个不起作用理想，从而也就迎合了宗教感受的那个世界的伟大人格。可以说，当这种感受涉及到大全的形式时，在由该感受聚集起来的个别性的彼岸，该感受的对象就是上帝，整体的意义就与这位上帝紧紧结合在一起。

还应当强调的是：不管这一上帝客观上存在与否，或者主观上是否为人们所相信，都与上帝概念这一纯观念的规定性无关，上帝的存在与不存在根本不是问题。但不管怎样，都要把涉及神性原则的泛神论与人格论理解之间进行的抉择同那种规定一道，建立在新的基础之上。如果人们要认真对待人格的概念——这样一来，人格就不是我们存在的局限性，而是我们的存在仅仅在有限范围内分享的、恰恰是我们作为受局限的生物不能以此形式出现的东西——那么，这一概念就只能在某种绝对的存在身上实现自己，要么它就是具有世界之总体的一致，实体或上帝，要么它就意味着世界的总体要素，相当于实现本质的原动力。只有泛神论思想才使上帝概念中的问题和矛盾进一步显露出来，而上帝概念的人格形式也提出了解决这些问题和矛盾的办法。

神性原则的意义在所有宗教史的绝大部分篇幅中与下述观点联系在一起：上帝与信徒及其世界相对峙。首先，人们所屈从的上帝是强有力的；从最原始的迷信到极精微的基督教的冥想，这一动机成了此在的某种自立性的前提。权力在此在身上证明自己具有塑造一切、战胜一切、左右一切的能力。一个与此在融为一体的上帝，因为不具有施展那种力量的对象，所以也就不可能有力量。为了爱的动机，大量需要上帝与个体存在之间的这种对

立。假如神秘的激情要同它的上帝融为一体，要消除另一种存在的任何限制，那它在通往这种结合的途中，每走一步都可能会觉得更加广阔、更加深刻，在上帝的爱中也会感到更多福乐——但是，该激情在完全达到目的这一瞬间时，却会在一个空白中看到自己，因为在这一绝对统一体中，只不过是它攫住自身而已。二重性完全消逝之时，也就是给予和领承，爱与被爱的可能性消失之日，犹如灵魂曾处于某种状态一样，就连宗教的至福也与这种可能性紧紧相连。甚至就在这种寻到和占有之处，那正在探索的渴望还在内心的某一层面上鸣响或者回响，上帝心中的安息只能在某种被感觉到的遥远中获得。不过，这种要求爱——而首先是要力量力量的对立，同神性存在的绝对性却不能协调一致，因为，事物的各种自立性，事物中上帝的各种非存在，都是上帝的不应当有任何界线的力量的界限。假如没有上帝的意志，麻雀是不会从房顶上掉下来的——但这并不意味着，上帝作为世界常情的一名积极观众，不能违背这意志，而是相反，他明显是一种在各种事件中起作用的，作为推动力的力量。既然万物都处于不停的运动中，既然所有表面的物质性都在不断振动——那他还能是什么呢？如果世界就是运动，上帝就是各种运动中运动着的东西，那么，世界除了他之外，就不会是任何别的东西。由于人类造物主的意志才变成的杰作，当然不会融合到这种意志中去。它已经在某些方面成了与他自己不同的一种东西；不过，只是因为人遇到（vorfindet）一种存在、一种物质时，他才在物质上发挥作用。假如上帝真的万能，假如一切皆由他的意志决定，那么除他之外，就不会有任何别的东西，他就是万物的存在和生成。因此，如果现实的各个点应当在不同程度上由他的意志决定时，如果各种现象在这里或那里表示“上帝的手指”时——而另一些现象则在固执的自由和“被上帝遗弃”中避开他——存在和生成就完全是随心所欲的。难道说这不意味着我们认识的各种区别把我们目光的

盲目与敏锐之混杂带进现实当中去吗？假如某一点是神性意志的显现，那么，每一个别的点也会如此。一方面是宇宙严格的规律联系，另一方面是上帝的统一体，它们都不准世界在不同领域与上帝有不同的关系。如果说麻雀从房顶上掉下来是上帝的意志，那么，下面的情况就是不可避免的结果：世界完完全全包含在上帝的统一体中，在他与统一体之间绝不可能有对立，不可能有另一种存在。

这个辩证过程远远越出了泛神论中的因果性的上帝概念，这一过程在如此解释的概念中无法停留，只能发展，因为必不可少的宗教价值同上帝与世界、上帝与人之间的对立和特殊存在紧紧相连，所以，上述过程带着它的震动进入到严肃对待神性原则的绝对性的所有宗教的内在深处。也许根本就不需要融合与分离这一对立面的“和解”吧；也许这种由此及彼的推导是我们同自己不能希望用简单方式确定的无限事物的关系之唯一恰当的表达方式吧。只有上帝的观念才是上帝的人格，而且正是在这种观念中，这种情形才在一定程度上找到它直观的符号。虽然如此，他那人格的本质仍然是内容的无限性——在这些内容中，每一个别都具有某种自立性，因此被作为概括起来的统一体的内容或成果来把握。这个自我包含着各种思想、感情和决定，而且把这些都当作只有在自己身上、在自己心中才是可能的和现实的事情，才是自己存在的脉搏——尽管如此，在每一个这类内容的对面却有一个不与之融为一体的东西。但是，就连这种内容也不与自我融为一体；因为，这个自我在评价每个内容，要么接受它，要么抛弃它，要么控制它，要么不控制它：从自我中产生出来并成为自我生命的一部分的东西，本身就是那种并不妨碍距离与自由的、奇特的从属关系。尽管在肉体生命中，肢体对整个有机体有着另外一种关系，而且比起机械、死板的系统同整体的关系来，它显得更加密切，更加自由——但这些心灵上的对立却显得异常

紧张。我们越感到自己的人格，我们就越不依赖每一个别内容来认识我们的自我，任何内容就越发不能使自我感动，在这一训练阶段上，每一个别内容在其逻辑的和道德的、动力性的和历史的正义中也就更加独立地与自我相对立，而且也不会卷入自我往常那确定的总命运中去。但是，我们越具有人格，我们就越使自己内容的总和带上自我的色彩，每个可以看得出属于我们的内容就越有特性，这个自我不仅从独立于每一个别的内容，而且从支配该内容的意义上讲，就更有独立性。所有“人格”都包含着这种介于单个要素和统一整体之间的两面性和对立面；它以此同表面上类似的各种现象如国家完全区分开来；因为不管国家有多大权力，它往往也只能包含它的公民的全部生存的某些部分。所有通常的逻辑范畴都要在形成人格的灵魂之生存形式上遭到失败，在这里，单个的精神要怎样植根于自我当中，而自我又怎样生存于那个要素的最内在深处，以及两者再怎样相互对立，以便得到亲近与疏远、对比与融合的多样性——这一切本来就无法描述，而只能体验；此外，在我们历史性的表象世界里，只有一种类似，这就是上帝与世界之间那种在逻辑上十分棘手的关系。宗教意识一直体验到的那种对立与统一的同时性并非荒谬，为此，我们似乎占有人格体验中的一件抵押品。要是人们愿意想到上帝的话，按照那种两重关系，就必须把上帝设想为人格，也就是设想为与其个别产品形成对比的此在的统一和活力，设想为凌驾于这些产品之上的力量，不过它们在其独立性的某些间歇却不是主宰。它们存在于每一个别产品中，但似乎又同它保持着一段距离，正是这种在陌生或背离以及最深处的融合之间表现出无穷尽的阶段来。当人格意味着中心与圆周，或者说意味着统一的整体和各个部分以及它们之间那处绝无仅有的关系时，上帝的人格就不是对泛神论的异议，而只不过成了更生动的泛神论本身。

正如人格的第一个规定，即各要素作为整体的相互影响在其

引伸到神性原则时，还不是一种神的人格化论，人格的第二个规定也同样不是神的人格化论。因为，我们也可以体验一番仅仅在我们身上才有的那种整体与个别之间既包含又分离的既存关系，所以这种关系就其意义而言，是一种普遍的、与某一确定的此在毫不相干的，能以各种尽善尽美的方式得以实现的本质形式，是一个范畴，我们为了能够直观和表达我们的存在，就要把该此在的直接事实归入这一范畴。神性的人格化论必须以此为前提，这就是：要把一个来自人的经验和生存的、原则上受到它们约束的概念转换为超验的东西。反之，如果让某一概念按其意义高踞于人的生存之上，如果一个观念的、似乎绝对的东西——通过这绝对生存或多或少分享了该概念，才会得到解释，那我们就有权在这一类概念中，将这唯一有根据的可能性，这种神性视为此类概念的完成，视为它们的绝对意义的实现。人们可能会把对神的信仰当作一种存在者 (Seiendes) 从原则上加以拒绝；然而，不管神按照其观念是否被相信，把它标识为人格绝非等于是人化。恰恰相反，它要使人的自我从属于生存方式极其普遍的概念，而且，正是从这种生存方式出发，那个自我仅仅能提供一个个别的、有局限的例证，但上帝却能提供绝对的、与世界整体相对的自行完成的实现。

人们最终还可以在另外一种可以说是更为集中的形式中直观到人格的这种本质形象。在我看来，似乎该形象那种在同一个主体和客体中的内在的自行分离，作为人的精神至关紧要的特性既有能力对自我，也有能力对另一位你讲述它的自我意识。它利用这种自我意识，会把自己的功能变成自己的内容。生命利用这种自我意识在自己身上造成断裂，然后才重新找到了自己。当然，只有完全统一的表达行动才会在时间顺序中得到解释。这是基本事实，假如人们愿意，那它也是精神的基本奇迹。这种奇迹使精神变成人格，使这种精神既停留在自己的统一体中，然而又处于

与自己相对立的地位；认识者与被认识到的事物的同一性，在认识中是为自身的存在，为自己的知识而形成，它是一种元现象，一种完全超逾统一性与二重性之机械的数字对立的元现象。在人的每一后来瞬间依靠其先前瞬间生活之时，生命之路是另一条路，但在造物使被造物继续延续下去时，两者之中的生命却既是不同的生命，又是同一个生命——这条在时间上延伸的道路要么在自我意识中转回向自己，要么在该意识中找到自己无时间的基本形式。把机体论同机械论彻底区分开来的东西——要么多样性在自我意识中被聚合成统一体，要么统一体在空间与时间方面展开为多样性的生命——就像聚集在某一点似的，存在于人格的精神的本质中，存在于对自我的意识里。因为，根本就是有生命之物的和精神的本质之“相互影响”，在自我意识中——在此主体就是它自己的客体——似乎已获得了自己的绝对形象。

甚至连用来象征性地表现神性本质的统一体的形式，好象也因此极纯粹地表达了出来。有人从宗教史的角度断言，还从来没有过地地道道的一神论。似乎神性原则——无论是塞拉芬，还是“灵性导师们”都站在这一边——不可避免地会产生分裂倾向。它那尽善尽美的统一体，有如人们在泛神论中和部分地在神秘教中所感到的那样，同时也是进入现实现象之多样性中的尽善尽美的融合。因此我觉得，倾近人格概念已被给定，当然，在这里必须特别小心，防止这一概念受到神人同形同性论的侵害。这种在其统一性中残存的思维为了变成自己的客体，在进行自我分裂时就借助于自我意识，而这自我意识根本就是思维的基本事实和它的总合的原型，是它最纯正、最可靠的形式，在一定程度上说，是个别内容的各种思维的前构思。当思维作为一个持续不变的过程可能具有一个对象时，当它可能会以其过程的纯粹主观性使自己牵扯到一个与它对立的事物时，思维的极度模糊不清就通过下述途径得到了澄清，这途径就是：思维作为自我意识，自身中就已

包含这种在己之中和在己之外，这种完整性和对立的统一是自我意识自身所具有的；主体与客体的同一性就是思维本身自己生命的形式。这样——在这里当然只是在人的思维范畴内——就标识出了神性原则也许会获得的那个分裂的观念形式，而随着宗教的不断兴旺发达，这观念形式的形而上学的统一所遭到的损失也越来越小，甚至毫无损失。“上帝的自我意识”的动机，即往往不过就是“上帝的人格”的另一种表达或意示，这动机就这样走完整个宗教哲学的沉思之路。因为统一性对于我们的表象能力而言是无用的，所以不能把神性原则干脆都视为统一性；当神性原则应该在这些表象能力之内来设想时，它就同自我意识到的人格一样，处于同一范畴的问题之中：在自身中自己与自己分离，并以此获得一个既是运动、作用和生命，却又包含在自身统一性中的对立面——大概人们能够用思辨的想象把神性原则描绘成诸如基督教的三位一体之类的——一种内在的万神，或者泛神论吧。世界过程的丰富对于这种泛神论来说，无异于神性统一体的这一松懈变成了该统一体的客体，正如斯宾诺莎的神秘论所说的那样：我们对上帝的爱就是上帝用以爱自己的那种爱的一部分。不过，这一人格的概念为了不致滑入神性的人化之中，它要求有一种很高的抽象化。正是抽象化这一最后强调的意义看来完全与灵联系在一起，但却不能让神性原则局限于灵的概念上。因为，把上帝称为灵这种做法，只不过是一种颠三倒四的唯物主义而已，因为唯物主义恰恰是在某个确定实体上来确定绝对，更确切地说，假如上帝的人格有效，那就必须把它理解成一种十分普遍的形式，这样，那个对我们来说只是在经验上行得通的精神自我意识，就仅仅作为一种特殊情况归于其中。我们能够用来得知某一个自己就是它自己的客体的主体的唯一方式，显然是灵的这样一种自我意识。但是，如果那个形式要适合于某种绝对本质、即此在在其中有其总体的本质，那这形式就必然为这一特殊的基础所取消。我们无法

形成一种更切近的、使这一抽象要求变得可见的表象。但如果该要求是一个关于神性的、必不可免的表象，就是说，它除了一个死气沉沉的统一之外，还必须有一个对立物，一个同活生生的相互影响之物并存的他者，并且这种他者和对立物还不得打破自己的统一，而是要么呆在这种纯属“自我陶醉”的统一中，要么这种意味着世界的关系永远保持原状，即所谓主体和客体必须为同一体——它当然也就成了人格的形式，不过绝非人的形式。因此，没有任何一种神人同形同性论把对于统一的二重性之单纯的意识方式的人为限制搬到上帝身上去，而是相反：“人格”就是完全形式上的——如果人们愿意的话——抽象的确定性，这种确切性的实现在抽象化的范围内仅仅适合于一种绝对的本质，而一种更为残缺不全的、片面的精神阶段却成了我们的生命事业。因此，如果没有理解错的话，人们大概可以说：上帝并非伟大的人，但人却是渺小的上帝。

引导上述考察的原则，由此已再次被标识出来。为了我们生命的现实性，我们从观念的总体那里获得秩序和评价。当然，从精神的发生方面讲，对这些观念的意识是由经验生命那偶然的和残缺不全的状况中产生出来的。但是，这些观念就其意义而言，却具有一种观念的自立性和一种完整的完美无缺，而我们人的生存内容——仿佛通过减法——以及其标记、尺度，特殊形式则是从那种完美中引导出来的。这样引导是否发生并且达到何种程度，是一个事实性的问题，这个问题并不涉及那些范畴的确定，并不影响它们意义的关联，并不影响它们逻辑的、规范的意义。只要人们按照神性的内容及其实质来设想这神性的本质，那就只有那些观念——不过是在其绝对性或纯粹性中——才合适。这里不涉及程度的差别，所以，上帝拥有比人更多的权力、更多的正义和更多的完美性；很明显，这种量上的增长是以人为其出发点的，因而是神人同形同性论。然而对于信徒来说，上帝是存在形

式中的权力、正义和完美的观念，他的内容就是那种高踞于人的相对此在之上，作为其观念的范畴而存在的东西，也是作为我们相对的、残缺不全的、混杂的生命毕竟从中得到自己意义和形式的纯粹意义总体而存在的东西。

假如这种态度不作为一种因素存在于所有较为发达的宗教本质中，那我就大错特错了。当然，该因素只有在逻辑的悖论中才能说明：并非说高踞于人之上的上帝即本质，而是说，人位于上帝之下才是本质；可以说，这种本质就是作为人的宗教生活感受和使命之源的不言而喻的东西。在上帝与人的关系中——只有人是相对的存在，而上帝却是绝对的存在——上帝恰好就是那观念的实在性，而人凭借这种观念作为形态、尺度和意义来衡量自己存在的相对性。至于这一实在性是否有人相信，这是宗教的事情，同宗教哲学无关；宗教哲学只能谈论对宗教人士来说是极次要的东西，而且是以逻辑悖论的方式来谈论：即谈论神性原则的实质，而不是它的内容。我的任务就是，借助人格的概念——因为很明显，它看来是从下面，从人那里形成的——来表明，对于我们的思考而言，神性本质的规定仅仅只能存在于人格的层面。我们必须把握住人格概念的核心和纯正，以显示其对那种秩序的附属性。这种秩序不是从下面的事物中获得自己的意识，恰恰相反，它赋予下面的事物以意义和形式，而且就像对于信徒来说，上帝的存在高踞于人的存在之上一样，这种秩序也是高踞于特殊的人的形态内容之上。所以，这秩序根本就不依赖于人的存在，它来自于灵魂的和实质的秩序的其他源泉，因此，宗教哲学能够非常明确地断言：上帝即人格——而根本不断言，或者只是不能断言：上帝存在。在这里，人格固定在这一层面上，就超逾了不合法的推想：因为这一推想想编出一种存在，而且不满足于自己在存在的内容之观念秩序中的居住权。只要宗教哲学避开同宗教的不正当竞赛，那它就有进行生动描述的权力，正是这种生动描

述在阐明内在的逻辑、诸个别性的意义和直观世界那些通过艺术形式同其偶然的现实区分开来的关联；不过，推想却与这样一个全景相似，即这一全景采用虽然足够建造那个观念世界但却——就经验的意义和信仰的意义而言——不足以建造现实的种种手段，试图将现实的生殖能力取而代之。

刁承俊 译

[美] 罗伊斯

上帝的概念^①

一、上帝是无所不知的存在，而无所不知是思想和经验的绝对统一

哲学协会请我就一神论这个问题的某些方面发表一些看法。在过去的一年中，协会对我于十年前发表的一本题为《哲学的宗教观》的小册子，表示出极大的兴趣。如果时间允许，那么我将非常乐意就那本小书，或者就你们对书中提到的某些观点的讨论，提出一些直率的想法。但是，我和你们在一起的时间是非常有限的。哲学上的大问题等着我们去探讨。因此，如果我能利用此次机会，就当今哲学上的一神教这个问题，发表一些比较独特的见解，而不是浪费诸位的时间，去阐释或捍卫那本书中的内容，将会给你们更多的益处，因为坦率地承认，自从校读完该书的清样以后，我就再也没有认真地通读过那本书了，一个作者把他的哲学作品付梓出版，总是有他的道理的，就是说，因为作者相信它，想向大家发表自己的看法，或者想从那个偶然的思路中解放出来。另一方面，任何一个哲学研究者，都不会仅仅因为自

① 选自：J.Royce: *The Basic Writings of Josiah Royce* (《罗伊斯基本著作集》)，Vol.I, P.356-384, ed. John J. McDermott, The University of Chicago Press, 1969.

罗伊斯 (Josiah Royce 1855-1916)，著名哲学家，美国新黑格尔主义代表，哈佛大学哲学系教授。

己曾经相信过某种观点，或发表过某种观点，而死抱住这些观点不放的。哲学研究者永远面临着这么一个问题：经过深思熟虑得出的真理，眼下是否仍然是真理？因此在哲学上，过去的观点并不能代替目前的思考。哲学的精髓，在于对各种传统习惯的熟视无睹。（传统对于哲学研究者来说，仅仅是传统而已。）因为尽管传统的内容可能是神圣的，但传统的形式却是哲学形式的另一个极端。传统也许是真实的，但只有眼前的活生生的见解才是哲学的。如果这个说法适用于任何传统，甚至适用于那种神圣的传统，那么它也许更适用于那种非常低级的不入流的传统。每一个哲学研究者，都可以在自己过去的作品中，发现这种传统的痕迹。如果你过去曾经坚持过某种观点，因而就死抱住它不放，那么这就意味着哲学研究的死亡。因此，我很愿意承认，假如让我今天晚上参加一个关于我写的那本书的内容的考试，那么我的成绩很可能一塌糊涂。让我们抛开那本书的内容和传统不谈，来正视我们感兴趣的哲学问题本身吧。

我们的直接议题是上帝的概念。在开始讨论这个议题之前，请允许我说这么一句话。我认为，对上帝的概念的真正富有成果的哲学研究，是和对上帝的存在的迹象进行的推测分不开的。人们之所以想到上帝，是因为人们对了解你和我到底生活在一个什么样的现实世界里这一问题感兴趣，而不是对一个纯逻辑或纯数学的概念定义感兴趣。如果在哲学论坛上也值得提到上帝，那是因为人们希望能够在某种程度上，用明白的语言来解释我们的存在这个谜中之谜，并且稍微了解一点世界的中心的奥秘。因此，我们今天晚上讨论的上帝的概念，是和这么一个有关哲学的论证思路——即这个概念和某种活生生的现实相类似——紧密相关的。在这个方面，下定义是没有用的，除非你想证明现实和定义的相似之处。另一方面，人们对上帝存在于世界的中心的论证，也就是人们能够提出的对上帝的概念的最佳解释。

然而，给“上帝”这个词下一个粗浅的定义，当然也是值得的。这样我们就可以明白，人们在使用这个词时，心里想的是什么，因为我们的论证，将包括这个定义由粗浅向完美发展的过程。为了这个首要目的，我提议先用传统上称之为“神性”的东西来界说“上帝”这个词。我这里说的“神性”，就是人们所说的神的无所不知的特性，或是神圣智慧的特性。在证明上帝的存在之前，我所说的“上帝”，指的是人们想象中的—一个拥有各种逻辑上可能的知识、见解和智慧的存在。但是，我们马上又面临着这样一个问题：有谁见过这样一个无所不知的存在？这个无所不知的存在的概念（不管我们叫它什么），是否仅仅是人们心目中的理想？

我为什么要选择这个所谓“无所不知”的特性，来作为上帝的存在的首要特征加以论证，从事哲学研究的人是非常容易理解的，因为他们记得，亚里士多德的“神”（不管它的存在是怎样证明的），主要就是由那位思想家用无所不知的特性来界说的；而你们——本协会的会员和我的那本书的读者，也许更加能够领会我的意图。现在，让我们把这个无所不知的特性的选择（它给“上帝”作了一个粗浅的界说），权且看作是本演说的武断选择。但是，我们首先应当认识的，是这个想象中的无所不知的特性。如果它以前表示的是一个真正的存在的性质，那么它现在表示的，则是这个存在身上同时具备的各种特性。我们随时都可以用其他名称来替代它，如“无所不在”、“自我意识”、“自我克制”，还有“至善”、“至美”和“安宁”等等。请你们考虑一下，如果人们把一个无所不知的存在，看作是一个真正的存在，那么无所不知将会意味着什么？

无所不知的存在，发现自己面前摆着对各种各样真正明智的问题的圆满完整的答案。这种答案，不是从支离破碎的、日积月累的知识中产生的，而是从一种对自身的真相的包罗万象、直

接、清晰的认识中产生的。我重申一遍，这种答案是摆在它的面前的。注意我用的词语。我说的是各种各样的问题的答案。这些词语并不陌生。让我们来体会一下它们的含义。我们凡夫俗子都爱提问。所提的问题，涉及到对各种各样的目前不存在于我们面前的可能的事实、或可能的经验的思考。每每想起这些我们目前没有可能的臆想或经验，我们就会问，要是真有这些经验，情况又会如何？世界是不是果真这个样子？在一定的条件下，只需一提问，我们脑子里的这些经验就会呈现在我们的面前。换句话说，提问意味着提问者对现在不存在的东西拥有某种理性概念。他要问的是，这些理性概念是否表达了（或是否能够表达）某些经验可以验证的东西。在乡间小道上，我问：“这儿到火车站是四英里路吗？会不会多呢？会不会少呢？”这时，我对目前不具备的可能经验有某种理性的概念或想法。我之所以提出这个问题，是因为我想知道，这些可能的经验，如果我得到了它，也就是说，如果我步行或开车去火车站，并且丈量了距离，会不会符合或验证我的关于距离的各种想法或理念中的一个。但是，让我们就事论事（这是关键），提问牵涉到的理念和事物、想像中的事实和直接经验的事实、人们所想的東西和人们认为可能出现在自己的直接经验面前的东西之间，存在着一道鸿沟。纯粹的提问者的真正心态，便处在这个理念（或想法）和经验（或事实）的鸿沟之间。

反过来说，全面地精确地回答问题，意味着你的理念得到了经验的核实和验证，说明这些理念是正确的。在你全面地圆满地回答问题的时候，你便直接处在事实和经验的面前，并把它们看作是核实并验证你自己的理念和想法的东西。如果把你的纯理念单独抽取出来，你便会这样问，它们真的是事实吗？如果你能不受他人左右，独立回答这个问题，你就把你的理念和想法摆到你经验过的事实面前了。由此可见，在完美的真实知识中，存在着

两种因素或要素，一方面是事实或经验过的东西，另一方面是纯粹的理念，或对真实的或可能的经验的纯粹的看法。如果把这两种知识要素强行分开，使经验过的事实（真实的或可能的）远远离开与它有关的理念或想法，那么只会想、只会问的存在，就只会提问。他便永远处于想发问的状态：我的理念对还是不对？但是，如果不把这两种知识要素强行分开，那么无所不知的存在，在回答问题的时候，就会看到他的理念在他本人经验过的事实中得到印证，就会把自己的经验看作是印证理念的东西。

那么，无所不在的存在应该是这么一种存在，在他的身上，平常在我们凡人身上经常处于分裂状态的两种知识体系，被结合得天衣无缝。这种存在会看到，所有明智的、逻辑上可能的问题，都可以由他经验过的事实来回答。也就是说，对于无所不知的存在，所有真正有意义的以及能够想象出来的理念，都被认作是直接印证过的东西，都是他的切身经验印证过的东西。

然而，他的识知的两种要素，仍然是可辨的。他仍将思考，或者说仍将产生理念，当然，他的理念要比我们目前支离破碎的思想丰富得多。但他仍将思考，仍将经验。也就是说，他仍将尽善尽美地获得我们所说的“感情”——一个以事实为直接意识材料的世界。他的这个由事实构成的世界，无疑也要比我们这个支离破碎的感觉世界丰富得多。但是，他仍将经验。只有在他身上，只有对他本身来说，这些事实才不致于仅仅被感觉到（而我们则往往只能感觉到），这些事实印证了他的理念，回答了他那些纯粹的问题（如果他不是无所不知的话）。这就是他想象中的无所不知的精髓所在。

然而，在我们身上，我们的理念、我们的思想、我们的问题，不只牵涉到什么样的经验事实可能通过感觉器官影响我们的问题，还关系到我们的特定经验本身的价值、关系问题，以及整个道德的和美学的意义。我们常问，我会成功吗？这个问题蕴含

着一个我们目前没有的关于成功的经验的理念。我们还问：我该做什么呢？这个问题关系到一个做的经验的理念，我们认为这个经验可以印证正确的理念。当不幸降临在我们的头上，我们会问：这可怕的不完全经验究竟是什么意思？它为什么偏偏降临在我的头上？这个问题牵涉到一个经验的理念，如果我们头脑里有这么一个理念，那么我们就可以回答这个问题。这种经验（如果我们具有的话），将是一种从痛苦向安宁过渡的经验，是一种以退一步进三步的方式获得胜利的经验，是一种更有份量的荣誉的经验。这种荣誉甚至会为不完全的恐怖经验在胜利和自制的经验中找到一个位置。简言之，每当我们软弱、颓废、恐怖、内疚的时候，每当我们运气不佳或成为自己的卑鄙的受害者之时，我们便不仅处在令人痛苦的经验片断面前，而且还受到各种问题的折磨。这些问题是我们灾难的核心。这一点大家都是清楚的。我们受到我们目前无法解答的问题的折磨。那些以怀疑和好奇的利刃刺穿我们心脏的问题，只有在朋友惜别、情人哭泣、命运的闪电粉碎了我们的希望，以及悔恨和失败使我们悄悄绝望的孤独时刻，才能够得到解答。我再说一遍，这些问题，只有当我们这个黑暗世界中微微闪光的理念，在某个超人的经验世界中光芒四射的时候，才能够得到回答。和超人的经验世界相比，我们的经验世界完全是微不足道的。因为，这种至善至美的超人经验，很可能立刻回答我们的疑问，并通过我们的破碎经验，达到克服的目的。而我们凡夫俗子，只有提问的份儿。

如果理念和经验的分离，代表任何一种人的意识的特征，如狭隘、软弱、邪恶、原罪、绝望等等，那么你们会看到，包括理念和经验中的完美和最终的印证、思想和事实的统一，以及理解对感情的启发的无所不知，将也是一种特征。拥有这一特征的存在，远远不止是一个清楚有余但绝无激情的见解。当你伤感的时候，无所不知的存在可以回答你那悲惨的“为什么”，并照顾到你

的情绪，因为你的情绪也是一个事实，也是经历来的。无所不知的存在的经验，当然也包括这个情绪。但是，只有他（我们不行）才能够认识这种情绪，因此他能够回答所有你目前提得出的理智的问题。

这就是我在演说一开始所说的，用无所不知的特性来界说“上帝”，要比“单纯的无所不知”这个说法含义复杂得多的意思。事实上，为了取得无所不知的特性，这个存在必须应该首先是主宰世界的存在，应该是真理这个宇宙的源泉及准则，而不应该仅仅是一个陌生的真理世界的旁观者。由此，他应该是全能的，应该拥有理想的经验，换言之，他应该是至善至美的。

关于那个简单的界说就谈这些。我想再给这个界说补充一二个术语，并稍作技术上的分析。我们凡夫俗子的经验是不完全的，也就是说，我们的经验所唤醒的理念，是我们目前远远无法验证的。于是，我们就想到了目前不属于我们的真实的或可能的经验。但是在逻辑上，无所不知的存在，绝不会有任何真正超越自己或远离自己的理念。用术语来说，无所不知的存在拥有一种绝对经验，即完整的或完备的经验，而不是什么大机器中的小零件。这个无所不知的存在，正如我们所说的，仍将是一个思想家。但是，我们这些凡夫俗子思想家，却是狭隘的，比如有的思想我们还没有；我们经常不知道我们的想法和理念中，哪些具有真正的意义；不知道哪些能和绝对经验印证了的东西相一致。无所不知的存在，不会像我们这样受自己的思想的限制，因为他拥有一个我们所说的绝对思想，即最完美的思想，它足以应付一切，无需别人品评、补充或修正。作为绝对思想和绝对经验的统一，无所不知的存在在技术上就被称为绝对，即能够应付自如的存在。我还要说，这个存在的经验和思想可以说是组织得非常好的或非常完整的。对我们凡人来说，各种事实的接受，是互不相干的，彼此没有联系；我们的想法也同样在寻求它们目前不具备

的那种联系。无所不知的存在拥有各种彼此有联系的事实。在他的世界中，不存在支离破碎的、不和谐的、混乱的、互不相干的东西、对于“世界上甲和乙的关系是什么”这一类问题，无所不知的存在总是有现成的经过印证的答案。他的经验是一个统一的整体，尽管在这个整体当中，存在着无穷无尽的变体，但这个整体印证着一个无所不包的统一，一个单独的理念系统。这就是我把他的经验称之为绝对的系统经验，把他的思想称之为绝对的系统思想的原因。

现在我们又回到老问题上来了。我们已经给无所不知的存在做了界说。我们的问题是：有没有这样的存在？我们从理想中回到冷酷的现实中来了，因为我们凡夫俗子自认为自己是非常无知的。我们这些凡夫俗子能够知道绝对是什么吗？

二、人类无知的初级定义，显然排除了对现实的认识

然而，人类无知程度的巨大，以及有限知识的狭隘，这些我们这一代人所熟悉的无可辩驳的事实，在我们刚开始探索上帝或其他绝对问题的奥秘的时候，就遇到了。我不能对人类知识狭隘的事实，采取熟视无睹的态度。大家都记得，在你们研读的那本小书里，我这样说过，我认为哲学研究的，主要是人类无知的理论，而不是人类知识的理论。事实上，说人类无知是一件轻而易举的事。但是，要认识人类无知的精髓、形式、内涵、意义，却十分艰难。让我们趁着讨论一神教这个问题，来认识一下这些问题吧。我今晚的命题就是：人类无知的本质离开了世界的中心存在着一个绝对的或万能的智慧的说法，是无法想象，也是无法界说的。在我们身上处于分裂状态的思想 and 经验，在这个绝对的或万能的智慧身上，则是处于完全和谐的统一状态。

有人说：“人是无知的。人不知道现实的真本质。人只知道在这个世界上，存在着某些现实的东西，但人不知道现实为何物。因此，绝对的现实，用凡人的话来说，就是不可知的东西。”这就是现在人们常常提到的、似乎讲得通的一个命题。请允许我告诉你们一两个关于这个命题的不同意见。这个命题权且作为我们界说人类无知的性质的初步尝试。

为这一命题辩护的人断言，我们所认识或者能够认识的东西，首先必须通过我们的经验暗示给我们。没有经验，没有直接感受到的活生生的事实，就没有认识。截至目前，我完全接受这个观点。这个观点是正确的，我们绝对不能离开事实。脱离了经验，就没有认识。但是，我们只能够认识经验最初暗示给我们的东西。我愿意坚持这个真理，哲学和生活必须携起手来。整个认识问题，自然问题也好，人类问题也好，上帝的问题也好，都可以归结为一个问题，即我们的经验暗示的是什么？但是，显而易见，凡夫俗子的最初经验还不是见识。感觉还不是真理。“我们的经验暗示的是什么”这个问题的措词，就隐含着暗示不是结果的意思。最深奥的科学的关键，实际上就处在经验给我们的暗示和真理之间。

但是，这个命题的辩护士们继续申辩道：经验是人的认识的生命线。如果这个说法成立，那么特定的组织系统，就决定人的经验。我们的感官神经的特定功能，尤其决定我们对整个物质世界的经验。只有在光感和兴奋同时作用的情况下，视觉中枢才会受到外界的影响。只有在听到声音讯号的情况下，听觉中心才会作出知觉反应，超越我们而存在的物质事实，绝不会直接跑到我们的脑海中来，因为在物质事实和我们对它的存在的经验之间，存在着一系列复杂的条件。这些条件赋予我们的知觉以它们的特性。凡是适用于知觉的东西，也适用于其他的经验。当这个经验进入我们的大脑的时候，它就是我们对现实给我们的刺激作出的

心理反应的一个特殊方式。这个方式代表的，不是外部现实的本质，而是我们的组织系统的目前的状况。一旦外部现实发生彻底的变化（这个外部现实本身就存在，而不是为了我们的感觉才存在的），如果我们的组织系统保持相对的不变，那么我们的经验，也许可以保持相当多的它目前的特性。我们不必怀疑变化的广度，因为经验保留下来的特性很多。相反，如果哪怕是一个极微小的原因，如吸进了少量的笑气或麻醉气，偶然改变了决定我们的特殊经验的组织系统里的某些重要程序，那么整个经验就会立刻产生一种巨变，就好像我们这个世界到了末日，产生了新的世界一样。但是，这种超自然的宇宙变化，基本上可以说是微不足道的。

因此，我们的经验是随我们自身的组织系统的目前状况的变化而变化的，而不是揭示另一个现实的；这个现实的奥秘，仍然是不可知的。这就是现在流行的不可知论和形形色色的绝对真理论之间的著名论战。

三、人类无知的高级定义，为现实可知论 辩护

这个关于人类无知的初级定义，是当今人们十分熟悉的。它包含着（同时也掩盖着）大量的真理。我不知道你们会在现在的哲学文献里遇到它多少次，也不知道你们会在哪一种形式的哲学文献里遇到它。它似乎随处可见。但是我认为，它是一句形式极度混乱的真话，如果不加修正，就等于无用。

首先，让我提一个问题。当有人为我们对假想中的绝对现实缺乏认识而悲哀的时候，他企望的然而又得不到的东西究竟是什么？他为什么要悲哀呢？你总不会无缘无故地说“我缺乏”吧。当你说“我缺乏”的时候，你就得用明白易懂的话来说明你缺乏的

究竟是什么东西。我不知道怎样才能回答眼前这个问题，除非这么说：如果一个人对绝对现实缺乏认识，那么这个人现在缺乏的，是一种逻辑上可能的但实际上我们又得不到的经验，即现实究竟是什么的经验。我强调这个观点，仅仅为了指出，对现实的无知，不是指对某种我们可以想象到的存在于所有可能的经验和知识范畴以外的客观事物的无知。当我们为人类的无知悲哀的时候，你我缺乏的，仅仅是某种理想的逻辑上可能的精神状态（或经验类型）。也就是说，如果我们处在这样一种精神状态下，我们就可能聪明地说，我们已经从经验中印证了我们现在称之为绝对现实的东西。

让我们先记住这个简单的认识，我们对绝对现实的无知，只能表示你我缺乏某种可能的经验、某种精神状态。这种经验和精神状态，是我们目前不具备的。接着，让我们再问，为什么上述流行的对人类无知的辩解有这么强的说服力？为什么当人们对你说“你受到知觉的局限。你的知觉从未向你揭示过外部物质世界的本来面目”的时候，你无力回答？这个对人的弱点的揭露，为什么给人的印象如此之深？

对于这个问题，我的回答是，这个从感官生理学的角度出发的论证，之所以如此令人信服地使我们相信人类的弱点及无知，是因为在具体的论证过程中，我们实际上首先假定，我们对某个通过比我们的感官更高级的经验所了解到的真理（当然不是绝对真理），具有一种真正的认识。这个高级经验就是那个藉以证明我们的完全无知的感官生理学的经验。当我们把感官的直接经验和这个假想的间接经验的高级形式（或科学认识）相比较时，前者确实就显得愚昧和谬误百出了。因为上述论证取决于这么一种假设，即我们非常清楚我们所说的“组织系统的物质状态”和“外界的物质状态”的含义。这里牵涉到的论题，不外乎是这样一种理论，即任何一个已知的感官群，如色觉群、温觉群、味觉群，

都不足以表明人体的特征，但通过其他媒介，人体的特征却是可知的或已知的，因为我们在看、摸或嗅的时候，其他的媒介便会影响我们。因此，我在这一点上坚持认为，感官经验取决于组织系统的物质状态的学说，表现的不是我们对某种绝对现实的无知，而是我们对一个可感世界的认识。我们偶然了解，或者说我们自认为充分了解我们的经验揭示的以及我们的科学分析的东西，即所谓的“物质世界”，以致于我们实际上可以证明，我们目前的知觉，不足以直接揭示或表明物质真理。相反，我们的科学却可以间接地揭示这些真理。相对间接的科学经验，可以并且实际上纠正了我们的感官中的不可遏制的短暂愚昧。在某些方面，间接认识要比直接感觉好得多。用詹姆士教授的名言来说，在进行直接接触之后，知觉对物质世界的认识，还不如我们对它的认识多。正因为我们对所谓的现实有这么一个假定的认识，所以我们才感觉到我们的瞬息经验的狭隘性。由此看来，那句关于我们的狭隘性的话，似乎仅仅是人类有系统的科学的经验对我们的狭隘经验的纠正而已。它告诉我们，我们对某个经验领域中的另一个靠间接方式获得的广阔经验揭示给我们的东西缺乏认识。

所以，感官生理学，如果论证得恰当的话，并不表明所有的人类经验都是主观的，包括各门科学以之为基础的那类经验。科学要说明的不过是，存在着一种可以揭示更多的真理的间接的系统经验，这些真理是我们的直接的感官经验所不可能完全揭示的。但是，时下的这个不可知论，在使用这个所谓的“科学论断”的时候，完全混淆了它的含义。“科学论断”的意思，即系统经验揭示的真理，远比感官直接获得的真理要多。不可知论者断言，人类的经验不可能获得真正的真理，之后他们又用上述“论断”来论证这个结果。然而科学对感官经验是愚昧的判决，是将它和想象中实际获得的认识对比之后才做出的。这个认识即对某个间接获得的物质现象的真实面目的认识。当然，这种现象不是绝对现

实，而是我们的系统的物质经验的对象。

四、无知即缺乏系统的经验，它暗示着一个绝对系统的经验的存在

我刚刚说过，这个时髦的关于人类无知的本质的概念，包含着（毋宁说掩盖着）大量的真理。这个关于任何纯粹的直接经验都不能揭示真理而只能相对地暗示真理的概念，是非常有教益的。但是，我们需要再一次明确地界定人类无知的本质，以显示低级经验和高级经验之间的差别。让我们重新分析一下这个具有同等意义的认识的本质和限度的问题吧。

正当人们为搜集感觉资料忙碌的时候，我们已经渐渐地编织了一个我们称之为“相对联系、相对统一，或相对系统”的巨大的知识网络，这就是经验主义科学。我刚才说的，就是这个世界和我们的感觉世界之间的差别。正如我们看到的那样，这个系统的认识和他的直接经验，有着一种十分古怪的联系。首先，在这个系统的认识最发达的地方，我们发现它正和一个真理世界，即所谓的现实世界，或者至少是明显的真理和现实的世界发生关系。这个世界，距离我们当中的任何一个人所曾见到的实际感觉资料，都是十分遥远的。正如许多人指出的那样，我们的系统科学，自从柏拉图首次对这个论题提出朴素的然而却具有永久意义的观点以来，研究的大致是超越人类的实际观察能力的想象中的（或理想的）现实，如原子、以太波、地质时期、进化过程等。这些东西都是我们目前的想象世界中的最重要的组成部分。我们这门精密科学最关心的，是可以精确描述但却不易直接验证的空间关系，以及用来精确表示庞大的物质变化过程的面貌的数学公式。这些客观事物及关系究竟直接呈现在谁的感官经验当中呢？柏拉图的理想世界，是科学婴儿期的初级产物，它是由比这些东

西更简单的内容构成的。但是，根据我们的论证来看，我们的科学似乎真的沉浸在对柏拉图的纯理念世界的思考之中。因为，这样的现实，在任何人的感官中，都是不可能直接呈现的。

当然，另一方面，当我们尝试用这些话来界说我们的科学的内容时，我们又会想起这样一个问题，如果我们没有充分的理由来说明这些概念、法则、方针，以及理想的科研对象（尽管它们显得和我们目前的感觉经验相距遥远，但它们最终仍然和实际经验保持着一种真实的并且可以检验的关系），那么这个纯粹的柏拉图理念世界，就将仅仅是一个荒诞的幻影世界。正如我们所说的，人们之所以使用科学概念，是因为他们可以验证这些概念的现实。验证意味着感觉上的一致。对于我们凡夫俗子来说，这种验证永远是非常间接的。结构科学的假想现实，如原子、分子、以太波、地质时期，以及用数学公式来体现的变化过程等，是绝对不会直接呈现在任何旨在验证的感觉经验面前的。但是尽管如此，我们仍然说科学可以验证这些概念，因为，根据科学的计算，如果这些概念是正确的，那么在特定的条件下，某些可以预言的经验便会出现在某个人的个人经验之中。训练有素的观察家就可以（并且成功地）验证这些预言。然而这个验证本身，和前面提到的用柏拉图的理念界说的所谓现实，并无直接的联系。但它似乎对这样的现实有间接的认识。

然而，我们的直接经验，最多还是一堆零碎的经验，一如它初来乍到时的样子。虽然有人说，我们的科学使我们的经验变得井然有序，但那仍然是一种相对理想的说法，因为我们的科学压根就没有成功地把我们那些乱糟糟的有限的感觉经验，归类成一个秩序井然的整体。我请诸位想一想，我们这些具体经验初来的时候，是一个什么样子。在这一方面，我们的处境都是相同的。总的来说，科学家的感官经验，也像普通人的一样，充满了乱七八糟的片断。对科学家来说，瞬间的尘埃照样的飞扬。这尘埃不

仅飞入科学家的眼睛，使他看不清东西，而且还折磨那些对柏拉图的理念一无所知的人。我坚持认为：科学自始至终地利用了我們具有的即时经验和我们没有的理想经验（即高级经验）之间的差异。我们又把即时经验叫做非现实经验；把理想经验叫做现实经验。整个关于人类无知的自白，就是以这个差异为基础的。让我们再详细讨论一下这个差异吧。大家都记得，几乎每一个即时经验，不管它是在实验室、讲演厅，还是在散步时经历的，都充满了偶然的机遇。风呼呼地吹，马车辘辘地驶过，那一边衣服或纸在窸窣作响，椅子或皮靴发出嘎吱嘎吱的声音，突然的阵痛，思维联想过程中出现的混乱，幻想加奇想，以及充斥报纸版面的事件等等。我请诸位注意，我们的直接经验，就是由上述东西构成的。实验室里的隔离设备，寂静的天文台之夜，狭小的显微镜的视界，即便是对训练有素的注意力的控制，也最多只能减弱而不能完全消除这些里里外外的混乱。相反，所有这些为巩固秩序而作出的努力，都是以这么一个前提为基础的，即混乱就是从数据库里信手拈来的支离破碎的经验，而我们的科学却把这个数据库间接地当作一个井然有序的经验世界来对待。但是，即使是这样得到的相对秩序，也绝不会在任何一个人的一生中持续很久的。那非零碎的更加科学的经验，只会用生活中的零星经验来充实自己。注意力的分散，新感觉的侵扰，这些零星的经验随时准备摧毁哪怕装备最精良的科学经验秩序。科学家和其他人一样，获得的知识是零碎的，作出的预言也是残缺的。但是（这里我们又看到了我们的目标），他想认识的真理世界，其内部的零星经验将被夺走。他把那叫做“系统经验世界”。但是，他在观察那个世界的时候，仿佛隔着一层黑玻璃。每当他谈到这个世界的时候，他就得无视自己的以及我们的愚昧，好像那个世界真的是人类经验的实际对象一样。实际上，离开了为感性思维精心设计的间接方式，直接的人类经验对这个世界一无所知。

让我们来总结一下眼前的形势吧。现在让我们重新下一次定义。我们所有的实际感官经验都是零星的，它们每时每刻都在向我们袭来。我们的科学（不管它从哪里得到了这个形式），把我们的零星的直接经验和那个非凡的真理世界两相对照。这个非凡世界的特征，首先是一个概念世界，而不是我们当中的任何人直接经验的世界。但这个世界并不是一个武断的世界。它联系着我们的实际经验，因为它的概念是对可能的经验系统的精确阐述，它的内容将以一定的形式和顺序，展现在我们想象中的以某种统一经验包含了我们的零碎经验的存在的面前。只要我们首先假设，如果这些关于系统经验的科学阐释是正确的，那么，在一定的条件下，某些零星的现象就会呈现在我们面前；只要我们再成功地验证这些假设，那么，我们就验证了这些阐释的正确性。因此，我们对自然真理的全部认识，是以我们的实际上零碎混乱的个别即时经验和想象中的系统经验世界（它包括我们所有的零碎经验，但这些零碎经验又形成了一个完美的统一）之间的对比为基础的。这个统一经验的内容和对象，首先是通过它们的假设，其次是通过验证的手段发现的。这种验证取决于我们对系统经验的假设的重新解释，这样，在一定的条件下，我们的零碎经验就可以对它们进行一次验证。

如果这就是科学的全部工作，那么，关于人类愚昧无知的概念，很容易再得到一个临时定义。人之所以愚昧，是因为他希望得到一个目前无法获得的认识。根据我们现在的观点，他所希望得到的现实认识，已经不再是和一切可能的经验关系陌生的认识了，而是对某个想象中的或理想的经验（即你们所说的系统经验）的内容和对象的充分认识。系统经验就是一个可以由事实验证的理念系统。这种认识，作为一介凡夫的他，只能够间接地、试探性地、慢慢地解释，而且错误难免。他的解释是不完美的。为什么呢？因为他的直接经验，永远是转眼即逝的、零碎的。他

就是这样一种直接认识者，他自己只能验证零碎的经验。但是，人的想象力是无限的，它比人能够直接验证的东西要多得多。因此，人头脑里的概念，开始时是零碎的经验，继而无限升华，最后不可避免地要遇上变成纯粹的幻影——即纯粹的柏拉图理念——的危险。但人并不想让他概念这样模糊地存在下去，他会用假设、预言和验证的方法，重新把概念和直觉、理想的秩序和难以控制的混乱、想象中的真理和直接经验、系统经验的内容和零碎的即时感觉联系起来。只要他能做到这一点，他就可以说他获得了认识。只要他的经验仍然受到混乱的制约，那么他就得承认，他的感觉是主观的、带有很大的欺骗性。但是，只要他验证了理想的系统经验的内容的概念，那么他可以说，他间接地认识了那个理想的系统经验的内容。我们人是通过对比来认识一切事物的。使一个人承认自己无知的，正是他对理想的系统经验的内容的间接认识和他的直接的、真实的、但却是转眼即逝的零碎经验的对比。如果一个人仅仅是愚昧无知，那么他就不能认识事实。因为人有间接获得某一认识的真相的保障，但不能直接分享这个真相，所以他就责怪直接的零碎经验带有欺骗性。他在这样做的时候，不是把自己的个人经验内容和脱离一切可能经验的纯现实做比较，而是把它和一个想象中的理想的系统经验的对象做比较。这个对象直接呈现在那个系统经验之前，正如人的感官经验直接呈现在人的面前一样。

五、现实和经验是相关的概念

如此看来，我们对关于人类知识的无限遥远的目标的认识，经历了一种所有的唯心主义哲学家都非常熟悉的转变。这个转变和我们对认识的概念的两个方面有关系，第一，它和我们对现实是什么的概念有关；第二，它和我们对系统经验是什么的概念有

关。首先，我们试图认识的现实，永远是呈现在（或即将呈现在）一种我们称之为系统经验（即统一的、非常理智的经验）面前的。除这个解释之外，其他的概念都不足以界说这个现实。感官印象带有欺骗性。我们常说：这个事物看上去如此这般，但事实上，它只是如此，而不是这般！这里表面现象和现实的差异，仅仅在于一个观点的偶然经验和另一个更加深远、理智上更加持久，或者含义更广的统一观点的必然（或可能）经验的对比。同理，对发烧的病人来说，室温似乎是如此这般变化着的，但实际上，室温却一直保持着近乎衡定的状态。这里的现象，是病人的即时经验的内容。实际室温是一个事实，它存在（或在想象中可能存在）于一个更博大、更系统、更科学、更统一的经验面前，这个经验医生可能比病人更容易得到。太阳似乎在升降，但实际上，太阳的升降是地球围绕地轴自转引起的。太阳的明显运动，是以间接方式呈现在狭隘的人类经验面前的。广博的经验，如外星人的经验，立即就能认识地球自转的事实，正如我们现在能够认识太阳升降的现象一样。如果我们认为某个人类信仰是错误的，如精神病患者、狂热的宗教信徒、哲学家或神学家的信仰，就等于说，这个信仰可能（或事实上）得到了某个高级信仰的纠正。在这个高级信仰中，存在着一个更高级的经验实体。

因此，我们可以说，绝对现实的意思，只能是呈现在包括一切可能的经验在内的绝对系统经验，或是这种绝对系统经验的内容。如果这种绝对经验具体存在，那么它也必然会有这种具体的现实。然而，如果这个绝对经验到头来仍然只是一种可能性，那么，这个现实的概念也同样只是一种可能性。但是，严格地说，这两个概念又是相关的。例如，认为绝对现实不包含神的想法，仅仅意味着那种无所不包的绝对经验（如果说有这么一种经验的话），将发现世界上没有任何神圣的东西。说一切人类经验都带有欺骗性，就等于是说，无所不包的绝对经验（如果有这么一种

经验的话)的一部分内容,是我们在获取绝对内容方面完全失败的经验。说绝对现实是由物质原子和以太组成的,就等于说,在探讨物质运动这个问题时,完美的宇宙经验发现自己只具备那些和原子和以太相类似的经验。概言之,我们在谈论经验的概念时,必须采取严肃认真的态度、与幻觉相对应的现实,指的不过是一种实际的(或可能的)经验内容(这个经验不是转瞬即逝的,而是想象中包罗一切的系统经验),是一系列理念的印证,是一系列理性问题的答案。

剩下来我们还需要分析另一个相关的术语,即这个系统经验的概念本身。这个概念有些什么意义呢?

六、对绝对经验的概念及其现实的分析

系统经验的概念,就其狭义的对形式而论,无疑是彻头彻尾的概念,因为我们人具有社会性。与世隔绝的人是不会产生关心他人的经验的。人要关心他人,就必须求助于理想经验(而不是自己的直接经验),这样,人就可以用他的概念系统,组织一个经验世界系统。人之所以聪明,是因为他能模仿别人的经验。科学的生命,就是对个别信念的怀疑。因此,我们通常可以说,相对系统的经验,乃是有能力的观察者们的一致经验。我们之所以相信一个物质真理,是因为我们有一种常识性的保障,即我们的同胞的经验和我们自己的一样真实,和我们的经验息息相关,其经验对象和我们的经验对象完全相同,因而是我们的经验的补充。我个人认为,除了我们的社会意识之外,像我们这样成长起来的人,是根本不可能对真理形成清晰概念的,也根本谈不上拥有什么清晰的思维能力。每个人都验证自己的经验。但是,人把自己所验证的东西(当他进行验证的时候,他认为自己在发现真理)想象成他的同胞或某些更系统的经验实际上已经验证(或可

能验证)的真理。对他来说,这个真理便是具体的,而不仅仅是一个想象中可能的,因为他认为他的同胞或其他的具体思想也验证了这个真理。

同胞的经验在两个方面补充了我的经验:即实际经验和可能经验。首先,因为我是一个生活在社会群体中的人,因此,我把同胞的经验,看成是活生生的真实经验,如同我自己的经验一样。在求助于他人的一致经验时,我求助的是我心目中的真实经验(不是我自己的即时经验),而不是纯粹可能的经验。当然,从这个意义上来说,人类的经验不是一个精确的系统的整体。其他人和我一样,也是在瞬息中经验的。这样得到的一致经验,根本就不是一个系统的整体。但是另一方面,由人类各种经验中总结出来的一致经验,暗示着我们的思想中存在着一个理想的经验,它不仅是多面的,还是统一的;不仅是碰巧一致,还具有相当广泛的联系。事实上,这个理想是每一个谈论“科学的论断”的人都经常用到的。对我们凡夫俗子来说,这个意义深远的、完美的、具有广泛的联系的经验,永远是一个理想。尽管人们不懈地探索,但它是绝对不会显现的。我们的问题,说到底就是:这个概念是一个纯粹的理想吗?或者说,它算不算是一个真正的具体经验?这个概念的社会属性,暗示着两种模棱两可的可能性。作为一个生活在社会中的人,我在讨论真理时,首先求助的是别人的生动真实的经验;作为一个模仿他人的人,我非常希望能分享他人的经验,因此我自然而然地把它看作检验我的经验的准则。如果我在社会群体中具有可塑性,那么我就觉得,我应该经验别人经验的东西。然而,在更加缜密的思维成长过程中,我们求助的他人的实际经验,却变成了他人的理想经验。也就是说,如果他们的即时经验表示的都是存在于同一绝对主体内的同一绝对意义的经验,那么,在这个绝对经验看来,他们的经验便都是零碎的了。这个理想的统一经验,只要它能够绝对证明自己的内容,

就可以认识现实。我们所说的现实，指的就是呈现在这个理想的统一经验面前的内容。但是在这一点上，这个理想的系统经验的概念，确实乍看起来像一个纯属可能的理想的统一经验。我们的问题仍然是：这个统一经验的含义是不是比纯可能性的经验含义更广呢？它是否具有我们的同胞生活中所有的那种具体的真实经验？

请注意，我们的问题“有没有这么一个理想的系统经验”和“有没有一个真正的而不是纯粹可能的现实存在”是完全相同的。“有没有绝对系统的经验”和“有没有绝对的真实”也是同义语。你总不能先说“有一种我们凡人目前还不认识的现实”，接下来再问“有没有表现这种现实的经验”吧。“现实”和“系统经验”，是两个相关的术语。我们只能说一个是另一个的对象或内容。两者相辅相成，缺一不可。如果一个纯属理想，那么另一个也是理想。如果系统经验是一个纯粹的可能性，那么现实也只是一个纯粹的现象。假如我并不愚昧无知，而且我所应该经验的东西仍然只是一个纯粹的可能性的话，那么，宇宙间除了你我的即时感觉以外，只有可能性存在，而没有绝对现实存在。于是，我们的问题实际上变成了：“理想世界是否真正存在？”如果这个世界存在，那么它便是作为某种具体真实的系统经验的对象而存在的。

现在让我们来解答我们面临的最后一个问题：“有没有一个绝对系统的经验存在？”我这里有二个意义深远的推论。一个推论是这样的：

表示存在这种真实的统一经验的一个说法，就是认为这种统一经验是一种纯粹理想的可能性。可是，除开某些实际经验以外，可以描述的纯粹可能的经验是不存在的。我们在说“某事是可能的”时候，实际上是说，经验内部的某个地方，存在着一种真实，它的某个方面可以用这个可能性来界定。可能性即是以“如果”假设的“真理”，是一个以“如果”表达的“是”。然而，每一

个假设都包含着一个直言命题。每一个“如果”都蕴含着一个“是”。除非你说真理存在于某个经验当中，否则你就无法界说这个具体的真理。例如，我可以用假设的办法，轻而易举地说明我的实际经验，即便是我的假设和事实相反。但是，我只有在相信某种经验过的具体事实的前提下，才会相信这个假设的真理。一个求婚者向姑娘求婚，但姑娘的父亲却对他说：“如果你能摸着天，我就把女儿嫁给你。”这里，父亲用一个假设，表达了一个实际的想法，即每个人都是虚伪的。求婚者摸不着天，当然就无法指望得到女儿了。但是，这个假设却是正确的，为什么呢？因为它用“如果”表达了父亲的“是”的经验，也就是说，表达了父亲心里顽固的不同意的态度。其他的“如果”假设，也是同一道理。人类社会的成员，不管是前人还是后人，都可能是虚假的。但是，这个武断的假设，只有在和某种真实经验吻合的前提下，才能体现出它的真实性。

现在让我们把这个推论用于我们的中心问题。当你我讨论现实（而不是表面现象），并且不得不断言的时候，正如前面证明的那样，如果真的有这么一种系统经验的存在，那么我们的断言，便是系统经验的部分内容。但是，作为一个纯粹的假设，它不可能是真正的真理，除非某种实际经验和它所断言的可能性相吻合。这种实际经验，不是纯粹可能的，而是真实的具体经验，它存在于世界的某个地方。这就是两个推论中的第一个。一句话，如果存在这么一个绝对现实与之吻合的实际经验，那么，你就的确可以把这个实际经验理解成纯粹的可能。但是，除非存在着这么一种真实经验，纯粹的可能是不能表达真理的。

这种实际经验过的事实到底存在于有限经验的什么地方呢？为什么要用假设来表示事实和理想或绝对经验的关系？究竟是有限经验内部的什么东西，暗示着“如果有绝对真理，就必然有统一的事实”的呢？这些便是我们的第二个推论要考虑的对象。

七、对绝对经验的现实的证明

对于上述问题，我的回答如下：有限的经验，要不就认为自己是暗示某种真理的东西，要不就不那么认为。如果它不认为自己是暗示真理的东西，我们这里就不用谈它。有思想的人，探求真理的人，有知识的人，总是认为自己的经验是反映某种真理的。也就是说，我们的经验，反映了一个更高级、更全面、也即更系统的经验本身具有的东西。正是这个想迅速了解高级经验直接认识的是什么东西的目的及愿望，体现了我们在前面提到过的假设所表示的事实。但是，你又可能说：“这个目的及愿望，是一切的一切。事实上，你我指的是绝对经验。我们说的想了解绝对真理，指的就是这个意思。但是绝对经验，又只是一个纯粹的理想。我们根本不需要具体现实这样的经验。目的和愿望，是已知的事实，其余的则是沉默，这也许是个错误，也许根本就不存在绝对的真理，根本就不存在理想的、统一的、完整的经验。”

这里，我们被问题本身的辩证关系将了一军。如果你坚持，我们可以暂且同意这么一个假设，即作为具体事实的绝对经验是不存在的，只存在对它的希望、对它的界说、发现它的愿望，以及有限经验误认为绝对经验存在而对它进行的痛苦的求索。但这又意味着什么呢？我说这个真实经验的绝对限度和错误，本身就是个事实，一个真理，一个现实，也就是绝对的真理。但是，这个假设的绝对真理，究竟是为哪种经验而存在的呢？为有限经验而存在？不是的。因为我们的有限经验知道自己是有限的，正因为如此，所以它不可能知道，在自身的零星经验之外，不存在一个统一的经验。因为，如果某种经验知道自己是全部经验，那么，它必须知道它是为什么并且怎么样成为这种经验的。如果它知道了这些，那么它事实上就是绝对经验，也即有完全的自制力的经验。对于它来说，一切真理都是已知的，一切理想都是毫无

意义的；一切现实都是在它意料之中的。只有这种绝对经验，才可以肯定地说：“在我的经验范围之外，不存在任何实际经验。”假定真的存在这么一种经验，而这种经验又是一部分有限经验的组合，那么我们又将面临这么一个问题：如果说这个有限的零碎经验以外不存在其他经验的说法是正确的话，那么这个真理是对谁而言的呢？显而易见，在这个假设中，这个真理不是针对任何人而言的。但是，正如我们前面所说的那样，说某种绝对现实是正确的，实际上就等于说某种经验是正确的。正因为这个现实是绝对的，它便为绝对经验而存在。说有一种超越可能性的真理存在，就等于说有一种知道这一真理的具体实际经验存在。这就是整个问题的结论。整个经验世界是一个零碎的有限经验世界的假设，是一个矛盾的假设。完整的经验，必须包括一个自制的经验，即绝对的系统经验。

换言之，所有具体的或真实的（不是纯粹可能的）真理，是在某个地方经验过的真理。我们在开始时说，没有经验就没有认识，这就是那种见解的最终结果。只要知道真理，那么这个真理就必然存在。这个命题不仅适合整个有限经验的世界，也适合那个世界的各个组成部分。也就是说，既然肯定有一种有限经验的世界存在，那么必然有一种反映这个世界的经验存在。这个有限世界以外不存在的东西，必须在这个绝对的经验中有所反映。但是，有限经验世界之外不存在任何其他经验的事实，是除了无所不知的绝对经验以外的其他经验都无法反映的。因此，整个关于有限经验的假设，完全是自相矛盾的，因为，脱离了绝对经验的存在，有限经验是不可能存在的。

八、对整个无所不知的现实论的概括

让我们用几句话来概括整个论题。我们人都有经验。我们的

思维从事这种经验的分析。然而，每一个对经验的明智分析，都涉及一个零碎的经验向某个更加系统的经验求助的问题。零碎的经验存在于系统经验的博大胸怀之中。讨论这个零碎经验反映的现实，等于是把这个现实看作是某个更高级的系统经验的内容。说我们的经验反映了某种绝对现实，等于是把这个现实看作是呈现在绝对的系统经验面前的东西。在这个绝对的系统经验里，每一个零碎经验都可以找到自己的位置。

到目前为止，我们在讨论现实和绝对经验的时候，只讲了一些纯概念的东西，这好比我们在探讨数学问题的时候，只讨论了一些看起来非常朦胧模糊的纯理性概念一样。我们面临的问题是：这些关于绝对现实和绝对系统经验的纯理性概念，仅仅是指纯理性的或可能的经验整体呢，或是还有其他意思？为了便于论证，我们首先假设，正确的回答是否定的，只有零碎的经验，没有系统的经验。接下来我们只得界说一个和假定错误的绝对经验的概念相对的概念。这个相对的概念，正如我们指出的那样，就是那个零碎的经验世界，其狭隘性不受任何广博的理念的制约。这个狭隘的经验世界，仅仅是它本来的那个样子，只包含碰巧撞入它那个世界的经验。我们现在又面临着这么一个问题：这个狭隘的、零碎的实际经验世界的现实是什么呢？如果一个现实的存在，仅仅是因为有它存在的经验，那么，为什么这个经验世界是这个而不是那个世界呢？为什么这个现实（与绝对现实相对）包括的是这些而不是那些事实呢？这是因为这个经验世界本身就是一个经验对象。狭隘世界里的零碎经验对它来说，就象一个绝对事实。超越这个绝对事实的任何现实，都是不真实的，也是不可能的。因为这个绝对经验，即超越绝对事实的经验世界，被看作是没有根据的世界，实际上是不可能存在的。但是，这个绝对经验却被界说成一个包罗万象的、不受自身以外的任何东西制约的、完美无缺的经验，也就是说，当我们矢口否认绝对经验存在

的时候，就等于间接承认了它的存在。

我们的结论是：有绝对经验存在。绝对经验的概念，即理想系统真理的经验，得到了这个经验的内容印证。绝对经验和我们的关系，就好比一个有机的整体和这个有机的整体的各个组成部分的关系一样。这个经验印证了所有最完美的思想可以想象出来的理智的、真实的东西。这就是我们对绝对的界说。因为，绝对经验和我们的经验一样，同样有数据、内容和事实。但是，这些数据和内容，表达的是绝对经验自己的意思、观点和思想。这些东西以外的内容，尽管绝对经验也具备，但它知道是不可能的。由此可见，它的内容的确非常特殊，因为它们是从纯粹可能的想象世界中精选出来的。但它们却形成了一个自制的整体。除此之外，任何比它更完美、更系统、更充实、更透明、更有意义的东西，都是绝对不可能的。再者，这些内容和我们的狭隘经验的内容，也不是格格不入的。它们融为一体，形成了新的东西。

九、上帝的概念与传统哲学和宗教的关系

我把目前讨论的概念，看作是上帝的哲学概念。有些人也许注意到，我在前面界说绝对的时候，沿用的大多数是布拉德雷先生^①近来使用的术语，而不是我在《哲学的宗教观》和《现代哲学之精髓》中使用的术语，尽管我的这两本书论述的也是那个题目。术语的不同，说明了这方面的词汇的丰富，但并不表明概念上有什么大的变化。我在这里使用的论证方法，和前面使用的基本相同。你们当然可以把绝对说成思想。但是，你们说的思想，不再和模糊的纯理念发生关系，这一点我在那本书中说得很明确。你们说的思想，能够在自身的世界中得到印证。换言之，

^① 弗朗西斯·赫伯特·布拉德雷 (1846—1924)，英国哲学家。

这个思想的概念，不再是模糊的东西，而是可感觉的，有意义的，可理解的，可描绘的，可爱的……你们还可以把这个完美的绝对思想叫作自我，因为它看到了自己的思维的完善，并把它的活生生的限定性经验看作是它的绝对概念。所有这些名称，如“绝对自我”、“绝对思想”、“绝对经验”，都不是对某种难以表达的真理的随便称呼。如果说得更清楚一点，它们便是对同一真理的不同的面的具有同等价值的表达。上帝被看作是完美的思想，绝对系统的经验，自我透明度极高的真理，概念绝对统一的生命，以及永恒的自我。一句话，绝对是一个具体的统一体，不是纯粹的变体。

然而，我们的目的，是思辨的和非宗教的。我今晚不想夸耀神圣的存在，只想对绝对下一个定义。我在我的著作以及这里的中心论点，就是坚持认为，所有这些对于绝对的论证，尽管看上去很超脱，很轻率，但是，它们实际上是我们用来表示人类无知这一基本性质的尝试，只是尽量做到有条理一些罢了。假如有人说，“我们不可能认识绝对现实”，人们会认为他很谦虚。但是，这些人却忘记了这么一点，当那个人说那句话的时候，他是懂得“绝对现实”这个术语的所指的，除非他信口雌黄。说“我们只敢肯定我们的相对经验经历过的东西”，也是轻巧的。但是，说这句话的人忘记了，如果有这么一个相对的经验世界存在，那么这个世界就必须有一个可以供人描述的结构，否则，这个世界就不存在。这个结构，就是绝对经验，它是相对经验世界的破碎结构赖以存在的根本。因此，我们的整个理论，可以用一句话来概括，即所有的认识都是经验过的东西。也就是说，除了经验过的东西，其他东西都不存在。如果这个说法是正确的，那么所有这些构成相对经验世界的积极的现实的东西，如狭隘性、限定性、破碎性、无知、谬误，以及罪恶、疼痛、恐怖、渴望、辛苦、信仰、献身精神等等，都应是完整地在那个地方经验过的东西。在

这个相对的世界之外，一切东西都不存在，也不可能存在。然而，对于这样一个经验来说，相对的结构受到一个绝对观点的制约。相对本身是整体的一个组成部分，相对在整体中才有它的位置。只有在整体之中，相对的观点才可以得到实现，探索才可以得到满足；生命才可以找到永恒的安息，这种安息好比狂怒不安风暴之后的平静。狂怒和不安，正是一个不完整的经验，是一个有限的愚昧的具体体现。

你们会问：在我们人类世界中，上帝会在哪里显灵？它的荣光何以体现？我的回答是：我们的无知、谬误、不完美，以及作为无知和不完美的其他形式，如渴望、竞争、疼痛等等有限经验，它的真理既存在于自身内部，又存在于自身之外。我们凭这些东西来体验自己的相对性，因为它们蕴含的意义超过了自身包含的意义，因为它们拒绝独自存在。它们在承认自己不完美的同时，为我们证明了一个完美的现实。这个现实就是上帝的生命。

于是，这个上帝的概念便自动地呈现在你们的面前，它印证（而不是摧毁）了许多在历史进程中逐步出现的关于上帝的概念。

大家都清楚，以上这个把上帝说成是可以明确印证一套系统理念的绝对经验的说法，在本质上是和亚里士多德作出的关于神的定义大致相同的。另外一个把上帝说成是绝对（或完美）现实的定义，和上帝是完美的思想或自制的经验的说法，在神学史上有过长期的斗争。这两个定义的相互关系，一直是哲学家们注意的焦点。直到最近，人们才说它们在理念上是等同的。《旧约》和《新约》里的权力无边、正义常在的创世主，首先是伦理学而不是神学的产物。历史的荣誉属于基督教的神秘主义的丰富经验，因为这个经验填平了人们信仰的上帝和哲学上的上帝之间的鸿沟。对于很多人来说，这道鸿沟依然存在。神秘主义不是哲学。但是，作为人类经验的一个阶段，它是宗教史上联结感知派

和实践派的纽带，因为圣者们曾求慰于斯，哲人们则力图从它的神秘中摆脱出来，以求获得新的见解。第一个清楚地、全面地发展亚里士多德和基督教关于上帝的概念的人，是圣托马斯·阿奎那。虽然托马斯的关于上帝的存在的论证（由于它过于啰嗦，因而被世俗的护教学者们看得分文不值），在推理方面失去了意义，但他的关于神圣的概念，和我这里试图重复的中心问题，是基本上相同的，尽管它涉及到传统的创世说里的自相矛盾的、错误的东西。

我的演讲快要结束了，让我更加坦率一些吧。我本人是这样的学者，现代的激进怀疑主义态度确实使我对传统信仰中的宗教传统漠不关心，因为我觉得，这里面大多数的事件是非本质的。这种怀疑主义的态度，从很多方面改变了我们界说人与真理的关系的方法。但是，怀疑主义的态度，甚至未能将我们中间最激进的人（如果我们都开化的话），从那些深奥的观点中抛甩出来。我们和这些深奥的观点，仍然保持着紧密的、理智的、精神上的联系，因为它们都是宗教史的中心所在。简言之，以上关于上帝的概念的界说，是非常一神论的，而不是泛神论的。这个概念不是关于无意识的世界的，因为它包括所有的相对实体；也不是关于宇宙本体论的，因为我们在这个体系中会丧失独立的伦理观；更不是关于不可名状的神秘主义的，因为我们对它只能默默地顶礼膜拜。相反，我们可以根据我们现在的观点，来解释以往的任何把最高的宗教信仰归结于上帝的伦理特点。至于我自己，尽管我不想做任何传统的奴隶，但我坚持认为，我们的先辈所说的上帝的真意，是和反省性哲学的必然结果等同的，虽然宗教传统中存在着盲目和非本质的因素。

郭頔頔 译

[英] 刘易斯

上帝的全能^①

任何蕴含着矛盾的事物都与上帝的全能无关。

——托马斯·阿奎那

“如果上帝是善的，他就会希望他的造物幸福无比；如果上帝全能，他就能够做他所希望的。但是，造物并不幸福。因此，上帝要么缺少善，要么缺少力量，要么缺少这两个方面。”就其最简单的形式而言，这是一个痛苦的问题。回答它的可能性在于说明术语“善”和“全能”（也许还有术语“幸福”）都是模糊不清的：因此我们从一开始就必须承认，如果这些词语的普通意义是最好的或唯一可能的意义，那么，这个论证就是无法回答的。

全能的含义是“能够做一切或每一件事”。《圣经》告诉我们，“对于上帝，一切都是可能的”。在与不信上帝的人的辩论中，我们往往被告知，如果上帝存在并且善，他就会做这或做那；于是，如果我指出有目的的行为是不可能的，我们会遭到反驳：“但是我认为上帝似乎能够做任何事情。”这就提出了不可能性的整个问题。

按照普通用法，语词不可能 (impossible) 一般暗指一个以

① 选自 C.S. Lewis: *The Problem of Pain* (《痛苦问题》), P.14-24. Geoffrey Bles, London 1956.

刘易斯 (C.S. Lewis 1898-1963), 著名哲学家、神学家、文学批评家, 剑桥大学莫德林学院中世纪和文艺复兴英语讲座教授。

词语除非 (unless) 开头的潜在性从句。因此，我从我此时此刻伏案写作的地方不可能看到街道；即是说，除非我爬上顶楼，在那里达到了俯视纵横交错的建筑物的足够高度，我就不可能看到街道。如果我折断了腿，我可能会说“但是我不能爬上顶楼”——然而含义是，除非某些朋友来了并且搀扶我，否则就是不可能的。如果我们现在说“无论如何，一旦我处在原来的地方，纵横交错的建筑物也在它原来的地方，我们就不可能看到街道，那么，我们就进到了不可能性的一个不同的水平”。有人可能补充，“除非空间或视觉的本质与它所是的不同”。我不知道最优秀的哲学家和科学家对此会说些什么，但我将不得不回答，“我不知道空间和视觉是否能够可能地具有你所指出的本质”。现在很清楚，能够可能地 (could possibly) 在此与某种绝对的可能性或不可能性有关，它与我们一直思考的相对可能性和不可能性不同。我不可以说看见圆的角在这个新的意义上是否可能，因为我不知道它是否自相矛盾。但是，我完全知道，如果它自相矛盾，它就是绝对不可能的。绝对不可能也可以称为内在不可能，因为它自身具有它的不可能性，而不是产生于其它的不可能性，这些可能性又依次依赖于另外的不可能性。它不具有附加的除非从句。在一切条件下，在一切世界之中和对一切行为者来说，它都是不可能的。

“一切行为者 (agents)”在此包含上帝本身。他的全能的含义是指，有能力做一切内在可能的事，而不是做内在不可能的事。你可以把奇迹归之于他，但不要把荒唐归之于他。这决不是他的能力的界限。如果你选择说：“上帝能给予一个造物以自由意志，与此同时剥夺它的自由意志”，你就没有成功地说出关于上帝的任何东西：词语的无意义组合不会仅仅由于我们在它们之前加上其它两个词语“上帝能够”而获得意义。由于上帝，一切事情都是可能的[这种看法]仍然是正确的：内在不可能性不是事物，

而是虚构物 (nonentities)。与上帝最软弱的造物一样，上帝也不可能创造两种相互排斥的替代物；不是因为他的能力遇到障碍，而是因为：甚至当我们在谈论上帝时，荒唐仍然是荒唐。

然而，我们应该记住，或者由于虚假的材料，或者由于论证本身的失误，人类推理者往往产生错误。因此，我们最终可能把实际上不可能的事情想象为可能的，反之亦然。因此，我们对那些内在不可能性（甚至全能的主也不能实现它）的规定必须小心谨慎。接下来的东西与其应当视为对它们所是的断言，倒不如说是它们可能与之相似的范本。

无视人类痛苦或美德的无法抗拒的“自然法则”并没有被祈祷者消除，它们初看起来似乎为反对上帝的善和力量提供了证据。我将指出：甚至全能的主也不能创造一个自由灵魂世界，如果他不同时创造一个相对独立和“无法抗拒”的自然的话。

除非与“他人”、与不是自我的某物作比较，我们没有理由假定自我意识能够存在，生物能够把自身看作“自我”。我自己的意识只有以某个环境，确切地说以社会环境、其它自我的环境为背景才能显示出来。这种情况可能导致认识上帝的困难，如果我们仅仅是有神论者的话：由于是基督徒，我们从赐福的三位一体学说那里获悉，类似“社会”的某物存在于来自一切永恒性的神之内——不仅在柏拉图式的爱的意义上，而且在上帝之内爱的具体相关性先于一切世界并进而派生给造物的意义上，上帝是爱。

其次，造物的自由必定意味着选择的自由：选择意味着被选择的事物的存在。缺乏环境的造物不能作出任何选择：因此自由像自我意识一样（如果它们实际上不是同一物的话），也要求显示在某物的自我面前而不是在自我面前。

于是，自我意识和自由的最低条件是，造物必须理解上帝，并因此把自己理解为是与上帝有区别的。意识到上帝和自己，但没有意识到同类的造物是可能存在的。如果真是这样，他们的自

由只能是这个唯一可能的选择自由——爱上帝甚于爱自己，或爱自己甚于爱上帝。但是，如此地还原到本质的生活对我们来说是不可想象的。一旦我们力求获得同类的相互知识，我们就遇到了“自然”的必然性。

人们经常谈论，似乎任何事情都比不上两个单一的心灵“相遇”或相互认识来得容易。但是，除了在一个构成他们的“外部世界”或环境之共同媒介物中，我看不到他们这么做的可能性。甚至在我们简单地设想两个游魂之间的此类聚会时，我们通常会不由自主地想到，至少有一个共同空间和共同时间，从而给共同存在的共同以意义：空间和时间已经是一个环境。但是这不是所要求的全部。如果你的思想和情感直接呈现在我面前（就象我自己的一样），没有外在性和他人性的任何标志，我如何能够把它们与我的思想与情感区分开来？如果我们没有可思想和可感觉到的对象，我们能够拥有什么样的思想和情感呢？而且，甚至除非我拥有对“外部世界”的体验，我们能够拥有“外部”和“他人”的概念吗？作为一个基督徒你可能答道，上帝（和撒旦）实际上确实直接地、没有“外在性”迹象地影响了我们的意识。是的：结果是大多数人仍然对两者的存在茫然无知。因此，我们可以假定，如果人的灵魂直接地、无形地相互影响，那么，相信他人的存在对他们的任何一个来说都可能是信仰和洞见的罕有胜利。对我来说，在此条件下认识邻人比现在认识上帝更困难：因为在认识上帝对我的影响时，我现在借助了从外部世界到达我[这里]的东西，诸如教会传统、《圣经》、宗教友人的交谈等等。我们对人类社会所需要的完全是我们所拥有的——既不是你，也不是我，而是一个中性的东西，为了相互示意，我们两人都能够操纵它。我能够跟你谈话，因为我们两人都能够在我们之间的共同空气中制造声波。使灵魂分离的物质也使它们相聚。它能够使我们每人拥有一个“外部”也拥有一个“内部”，因此，对你来说是意志和思想行为

的东西对我来说就是声音和眼神，它使你不仅能够存在，而且能够显现：因此我乐于与你相识。

于是，社会意指共同领域或“世界”，在其中它的成员相聚。如果有一个天使的社会（如基督徒相信的），那么天使也必须拥有此类世界或领域；它们当作“物质”（在现代非学术的意义上）的某物相当于我们所说的物质。

但是，如果物质是作为一个中性领域而起作用的，那么，它自己必须拥有一个固定的本性。如果某个“世界”或物质系统仅仅只有一个居民，那么，他每时每刻都可能顺从他的愿望——“树为他相聚而成一片荫地”。但是，如果你被引至一个与我们的意愿如此相异的世界，那么，你就完全不能在它之中活动，因而不能行使你的自由意志。你是否能够使你的在场让我们知道也不清楚——你试图借以向我示意的物质已受到我的控制，因此你不能操纵它。

再者，如果物质具有一个固定的本质，并且服从永久的法则，那么，并非物质的所有状态都同样地符合一个既定灵魂的愿望，并非所有的物质状态都同样地有益于他称之为他的躯体的特殊的物质聚合体。如果说火在一定距离使那个躯体舒适，那么，当距离缩短时，它就会毁灭它。因此，甚至在一个完美的世界中也必然会出现我们的神经疼痛纤维显然意欲传递的那些危险信号。这是否意味着在任何可能世界中恶的因素（以疼痛形式表现的）是不可避免的？我想不是；因为，如果说最小的罪是一大恶，那么，痛之恶取决于痛的程度，在一定强度下的痛根本无需害怕或愤怒。任何人都不会在意“温热—温和—太热—烫人”过程（这一过程警告他不要使手靠火太近）：如果我可以相信我自己的感觉，那么，我的双腿在整天走路之后上床的时候，轻微的疼痛实际上是很惬意的。

再次，如果物质的固定本性不能总是在一切方面符合甚至单

一的灵魂，那么，宇宙的物质在任何时候都很少有可能得以分配，因而它对社会每一成员都是同样适用而又惬意的。如果沿着某个方向旅行的张三正在下山，那么沿着相反方向走去的李四必定正在上山。甚至，如果一颗卵石放在我想放的地方，那么它就不可能在你想放的地方，除非由于巧合。这远非一个恶，相反，它为谦恭、尊重、无私的一切行为（爱、善的品性、谦卑通过它们表现出来）提供了机会。但是它肯定也为巨大的恶即为竞争和敌对行为的恶洞开门户。如果灵魂是自由的，他们就不能被阻止应付竞争问题而代之以彬彬有礼。一旦他们达到了实际的敌对行为，他们就可能利用物质的固定本性相互伤害。木头的永久本质使我们能够用它作一横梁，也能使我们用它击伤邻人的头。物质的永久本性一般意味着，当人们发生械斗时，胜利一般总是属于那些拥有精良武器、技巧和一定人数的人，即使他们的动机是非正义的。

也许我们可以设想这样一个世界，即，在此世界中，上帝随时纠正他的造物这种滥用自由意志的结果：因此一根木梁如果被用作凶器就会变得软如草芥；如果我们试图在空气中制造传播谎言或脏话的声波，空气就会拒绝服从我。但是，此一世界就是错误的行为不可能发生的世界，因此，在这个世界中意志自由就是虚幻的；而且，如果这个原则贯彻到它的逻辑结论，邪恶的思想就是不可能的，因为我们在思维中所使用的大脑物质在我们试图构造邪恶的思想时会拒绝执行它的任务。居心不良的人附近的一切物质极易经历无法预测的变化。上帝能够并且确实不时地更改物质的行为，产生我们称之为奇迹的东西。这是基督徒信仰的部分；但是，共同因而稳固的世界的概念本身要求这些场面极为罕见。在弈棋时，你可以向你的对手作出某些随意的让步。这些让步符合游戏的一般规则，正如奇迹符合自然法则一样。你可以让出一个车，或者让对方悔一差着。但是，如果你一味退让，总是

讨好他——如果他的每一着都可以撤换，如果你的所有棋子在棋盘上的位置由于不合他的口胃都给让出去了——，那么，你就根本不能做游戏。因此，这与灵魂在世界中的生活是一致的：固定的法则、通过因果必然性而开展着的各种后果、整个自然秩序，既是他们共同生活的界限，又是任何此类生活成为可能的唯一条件。如果试图排除包含于自然秩序和自由意志存在之中的痛苦的可能性，你就会发现你已经排除了生活本身。

如前所述，世界内在必然性的这个说明仅仅用来意指它们可能是的一个标本。它们实际上是什么，只有全智的主才拥有考察的材料和睿智：但是它们较之我所指出的，不可能具有较少的复杂性。毋庸赘述，“复杂性”在此仅仅涉及人类对它们的理解；我们不要从结果（自由精神的共同存在）来论证它所包含的条件（如我们所做的），从而来思考上帝，而要思考一个单一的、完全自相一致的创造行为，这些行为一开始是作为许多独立事物的创造、然后作为相互必然性事物的创造而显现在我们面前。甚至我们能够稍稍超越于相互必然性概念（正如我勾画的）之上——能够把物质当作分离灵魂的东西并且把物质当作在纯粹复合性概念之下使他们相聚的物质，“分离”和“相聚”只是它的两个方面。我们的思想每进一步，创造性行为的统一以及对创造的调整（好像它的这个或那个因素可以被消除）的不可能性将更加明显。也许这不是“一切可能的”宇宙中“最好的”，但却是唯一可能的宇宙。可能世界的含义只能是“上帝本可以创造，但没有创造的世界”。关于上帝“本可以”创造的可能世界的观念包含着上帝自由的过于拟人化的概念。不管人类自由有何意义，上帝的自由的意义不可能是选择对象以及选择之间的不确定性。至善绝不考察将获取的目标，至智不能考虑最适合于获取这一目标的手段。上帝的自由在于这一事实，即除了他自己，没有别的原因产生他的行为，没有任何外在的障碍物妨碍这些行动——即他自己的善是它们赖以

生长的根，他自己的全能是它们借以开花的空气。

这就把我们带到了另一个主题——上帝的善。迄今为止，这个主题尚未得到任何论述，对下面的反对意见也没有作出尝试性的答案。这个反对意见是：如果宇宙从一开始就必须容纳痛苦的可能性，那么，至善就会使宇宙未被创造。我必须告诫读者，我不打算证明创造较之不创造更好；我不知道任何此类自负的问题可以加以衡量的人类天平。我们能够作出存在的一种状态和另一种状态之间的某些比较，但是，比较存在与不存在的企图最终只是词语的玩弄。“对我而言，不存在可能更好”——“对我而言”是在何意义上的！如果我不存在，我如何受益于不存在？我们的意图不那么令人恐惧：由于察觉到了一个痛苦世界并且基于迥然不同的根据肯定上帝是善的，我们的意图只是要发现我们如何毫无矛盾地设想那个善和那个痛苦。

阳仁生 译

从至智的上帝到至爱的上帝^①

如果我们断言，宗教感乃是一种神性感，同时还断言，谈论无神论宗教，就必定是在滥用人类语言的日常表达法，那么，我认为，这不会是对真理的曲解和背离；无论如何，下面这一点是清楚无疑的：涉及宗教和神性的一切都依赖于我们对于上帝的概念，而这一概念又反过来依赖我们对于神性的概念。

实际上，我们的正确程序将从这神性意识开始，在此之前，我们得先将 divinity (神性) 改写成 the Divinity (神圣)。这是因为，人们并非是从神圣推演出神性，而是透过神性而趋向上帝。

在这部广泛地涉猎并急切地沉思生命悲剧感的论文里，我已经暗示过斯塔提乌斯 (Statius)^② 所谓的 timor fecit deos (神引起的惧怕)，并加以限定和修正。我无意于再去追溯那历史的发展，其间人们已经拥有如基督教的上帝一样的人格上帝的意识和概念。我说人们而不说孤立的个体，是因为只要有任何感觉或概念可以称得上是集体和社会的，那一定是对上帝的感觉或概念，尽管个体往往将这一感觉或概念加以个体化。哲学可能而且事实

① 选自 M.de Unamuno: The Tragic Sense of life(《生命的悲剧感》), P.160-186, with an Introduction by Amalia Elgnera, translated by macmillan, Collins Clear-Type Press, London 1962.

乌纳姆诺 (Mignel de Unamuno 1864-1936), 著名存在哲学家, 随笔作家, 小说家, 诗人, 戏剧家, 萨拉曼卡大学校长, 希腊文学教授。

② 斯塔提乌斯 (45-96), 罗马诗人。——译者注。

上确有个人的根源；神学却必然是集体性的产物。

施莱尔马赫的理论试图把宗教意识的根源或本质归结为直接单一的依赖感，这显得是一种颇为深刻而确切的解释。原始人在社会之中感到自己必得依赖周遭那不可见的神秘力量；他感到自己生活于社会交往之中，不仅与自己的同类交流，而且同自然整体、动物或无生物沟通，换言之，即将每一事物都加以人格化。他不仅具有对这个世界的意识，而且，在他的想象中，世界同他一样也有意识。如同一个儿童对其玩具或小狗喃喃细语，好象它们能听懂他的话似的。原始人相信他的物神能够听见他的话，同时相信愤怒的乌云能够感到他的存在，并能追随他的行踪。对那些原始人初初萌发的心灵来说，他们还不能完全切断自己与自然相联结的脐带，甚至也不能清楚地对梦幻与清醒、想象与现实之间的界限加以区分。

因此，上帝原本并非是客观的存在，他毋宁是意识投射于外界的主观的存在以及世界的人格化。神性的概念来自神性的感觉，而神性的感觉则是渗于外部世界中的朦胧、尚未成熟的人格的感觉。严格地说，这时尚没有什么外在与内在、客观与主观之别。事实上，正因为这一明晰区别的缺乏，神性的感觉与概念才能得以存在和发展。当主客体之间的界限在我们意识中愈加清晰地被感受到时，我们对神性的感觉也就愈加晦暗。

诚如人们所言：希腊式的异教思想并不像泛神论思想那样充满着多神论气息，我并不认为，信仰众多的神（以我们今天所理解的意义去理解他们的概念）曾经真正存在于任何的人类心灵中。如果我们将泛神论理解为每一事情具有某种神性，而非认为每一事物都是一位神祇，不必曲解语义，我们则可认为异教信仰具有泛神论色彩。异教信仰的诸神不仅混迹于人类之中，而且还相互渗杂。他们从血肉之躯的妇女身上产生了神，并且与血肉之躯的男人产生了半人半神（神与英雄的合一）。如果半人半神确

乎存在，那只是因为神性与人性被看作是同一真实的两个不同的方面。每一事物的神性化实质上就是它的人性化。如说太阳是一位神，则等于是说它是一个人，具有人的意识，或多或少受到夸张和纯化的意识。从物神崇拜到希腊式的异教思想，这类情况都是完全真实的。

神同人之间的根本差异在于神是不朽的。神与一位不朽之人、和奉若神明之人同一，当一个人被认为是不曾死亡，他就已被神化而尊为一个神了。人们相信那些杰出的英雄仍在“死者王国”中活着。对估量神性概念的价值来说，这一点尤其重要。

在众神之國中，存在着某些掌权之神，某些真正的统治者。透过这种神性的君主政体，原始人于是可以从一神崇拜转为一神教。因而君主政体与一神教是一对孪生兄弟。宙斯，丘比特，在进化中被转化为唯一的主神，就如同耶和華那样，最初只不过是诸神之一员，尔后却被认定为唯一之神。他起先是作为以色列民族之神，后来成为人类之神，最后则被尊奉为整个宇宙之神。

像君主政体那样，一神教也有一个战争的起源。罗伯森·史密斯（Robertson Smith）在《以色列的先知》中说：“只有在发展和战争时期，游牧部落的人们才深深感到必须建立中心权威性的需要，于是产生了国家组织。同时，以耶路撒冷圣庙中所保存的‘约柜’（ark）为中心，以色列民族被看作耶和華的唯一寄主。而耶和華的以色列名字与战争相关，它意为‘好战之神’（在《旧约》中耶和華的名字是 *lahwè Sebōoth*），即以色列到战士的战神。耶和華的真实形象在战场上才最为清楚地展示出来；但在原始国家中，战争时期的主帅就是和平时期的天然仲裁者。”^①

因而，上帝这唯一的主神的产生必得归因于人类对神性的意识，然后他才得以好战尚武的、帝王的、具有社会意义的身份出

^① 《讲演》卷1，第36页，伦敦1895。

现。他向全体人类而非单一个体显现自己。他是一个民族之神，他要求绝对忠实和崇敬并强求所有的崇拜都归之于他一人。这种由一神崇拜转为一神论，必须通过个体行动方能彻底完成。这些行动来自先知的预言，其中所蕴含的哲学意义大于神学意味。实际上，正是先知们个人的活动使得神性个体化，而尤为关键的是他们使得神性伦理化了。

随之，在上帝因人类所怀有的神性而得以显现于人类意识之中时，哲学却占有了这位主神，并对其加以界定，使之转化为一种观念。这是因为给某物下定义就等于将其理念化，这一过程必然促使事物自身不可比较的或非理性的因素及其生命本质都遭到抽象化。于是，感觉的上帝，亦即神性被感觉为外在于我们，同时又围绕我们、支撑我们的独特的个人或意识，就被转化成了一种上帝的观念。

逻辑的、理性的上帝，纯全的存在，第一推动者，神学哲学中至高存在，通过否定、显赫和因果关系三种途径而显现的上帝，只不过是一种上帝的概念，一个无生命的事物。传统的并且值得辩解的关于上帝存在的证明，就其根本而言只不过是决定其本质的一些无效的尝试而已。正如威列特 (Vinet)^① 所精细地观察到的那样，存在是从本质推演来的，如果说上帝存在，却没有说出上帝是什么以及上帝是怎样的，那么，就等于什么也没有说。

这个上帝，可以通过显赫的以及否定的方法或有限特质抽象化方法加以把握，然而，因他变成一位不可想象的上帝、一个纯粹观念而被毁绝。这样一位上帝，由于他所具有的观念化卓越性这一事实，我们可以说他什么也不是，就如同斯各特·厄里根^②

① 威列特 (1797-1847)，瑞士神学家，巴塞尔大学教授。

② 厄里根 (810-877)，出生于爱尔兰的神学家、哲学家。

(Scotus Erigena) 所界定的那样：“Deus propter excellentiam non inmerito nihil vocatur。”或者就像假狄奥尼索斯—阿雷帕吉特 (pseudo-Dionysius the Areopagite) ① 在其第五封书信中所说：“那神圣的混沌就是那永不能进入的光，因为上帝就居住在那里。”神人同形论的上帝，在人以及诸如此类有限的、相对的和短暂的被造物所纯化中所感受到的上帝，已化解为自然神论或泛神论的上帝了。

传统所称之为的上帝存在的证明全都导向这种“上帝观念”、导向这种逻辑的上帝，由于这个上帝被抽象化了，所以他们完全证明不了什么，准确地说，他们只证明存在上帝的观念而已。

在我年青时，当我第一次为这些永恒的问题所困扰时，我读到一本著作（作者的名字我有意按下不表），其中有一段话：“上帝是超越人类知识最高界限的伟大未知数；科学前进几分，这一界限就后退几分。”我在书页旁批道：“在界限的这一边，每一件事情都无需上帝就得到解释；在界限那边，不管是否需要上帝都无事可解释，所以，上帝是多余的。”直到现在，对“上帝观念”和能证明的上帝的留心，我仍持相同的看法。据说，拉普拉斯 (Laplace) ② 曾经认为，为建构他关于宇宙起源的方案，他并不认为上帝的假设是必要的，这完全正确。无论如何，上帝的观念既不能有助于我们更深地理解存在的奥秘，也不能使我们看清宇宙的本质和结局。

有一种说法认为，存在着—位“至高存在”，它是无限的、绝对的、永恒的，我们对其存在一无所知，但他却创造了宇宙万物。这种说法并不比下面这种说法更令人信服：宇宙自身的物质

① 约公元6世纪的一位佚名神学家，估计出生于叙利亚，其神秘的思辨神学对中世纪有很大影响。

② 拉普拉斯 (1749—1827)，法国天文学家、数学家。——译者注。

基础及其实质是永恒的、无限的、绝对的，即便认为宇宙万有是上帝创造的，但也无助于我们更好地理解这个世界的存在。这个说法其实是未经证明就把论点设定为真的讨论，或者不过是一种语言的解决罢了，只能借此来对我们的无知作掩饰。就其严格的事实而言，我们是在被创造的存在物这一事实上引出“创造者”的存在的，这一过程并不能理性地辩明他存在的实在性。人永远无法从一事实推演出必然性，或者推导出任何必然的事物来。

如果我们可以从宇宙的本性推导出它所谓的秩序（这必然会被认为需要一个命令者），那么，我们则可以认为秩序在其自身，而非在其他任何事物。从宇宙秩序推衍出上帝存在的演绎法蕴含着由观念、秩序向现实秩序的转换。我们心灵的一种客观投射，暗示着于某事物的合理解释就能产生事物本身。人类艺术受自然启示和引导，具有了一种自觉的创造力，凭借这一创造力而能洞悉创造过程。我们继续将这自觉的艺术创造能力转让给一位艺术家型的创造者（上帝）的意识，至于他向哪类自然学习他的艺术创造，我们就无从知晓了。

传统中的那种钟表与制造钟表者之间的类比不能用之于那位绝对的、无限的、永恒的“至高存在”身上。那种机械般的秩序的解释只不过反映出解释的无能。因为这世界之所以是这样而不是那样，乃因上帝是这样造就它的，然而，此时我们仍无法了解上帝凭什么理由如此加以安排，因此，这种说法也只能等于白说。假如我们一旦知道上帝为什么这样安排，那么，上帝又变得多余了，因为理由本身就已经满足我们的问题了，还需要上帝干什么？如果任何一件事情都是数学，如果其中都有非理性因素存在，那么，我们就完全不需要这种关于“至高无上的命令者”的解释理论，这种理论意义上的“命令者”只不过是非理性的理性，也仅仅是我们一无所知的借口罢了。我们在这里不准备对这荒谬命题多费唇舌。如果印刷机上的铅字可以任意进行组合排印，那么

《唐吉珂德》一书大概也不会产生了。对那些满足于它、愿培育它、进而形成其中的一个部分的人来说，有些事似乎可以象《唐吉珂德》那样完满地写成的。

实际上，这个传统所提供的上帝存在设想的证明，根本上使自己成为现象的解释或理由的具体化或实质化。它无异于说“力学”是运动之因，“生物学”是生命之因，“语言学”是语言之因，“化学”是物体之因。只要将这些学科的第一个字母大写，就能使之成为与现象相区别的力量，也能与我们的心灵区别开来。但是，这种因抽象而产生的上帝，只不过是理智对无限的一种投影和具体化，他永远不能被感觉是一位充满生命的、真实的上帝，他除了是一个与我们的生命相始终的概念而外，已没有剩下什么了。

然而，问题并未就此了结，从另一方面看，问题接踵而至，不管那从未真正存在（因上帝不愿其存在）的事物的观念是否使人信服，不管一件事物因为上帝的旨意而成为不可能（或因其本身而不可能，上帝才使其成为不可能），上帝都必须服从于矛盾的逻辑法则。根据神学家们的意见，他也无法使二加二会多于或少于四这一结果。必然律不可能超越上帝之上，上帝也不可能就是必然律。就道德秩序而言，问题也十分尖锐。虚伪、杀人、私通是否因上帝的指令而成为堕落的行为；或因这些行为本身的错误而使上帝不得不如此指令。如果是出于前者，那么上帝就成了一个反复无常而不讲道理的神，他可以随心所欲地制定律法；如果是出于后者，那么上帝就屈从于那些存在于与上帝毫不相干的事物中的内在本性和本质，也就是说，屈从于那些存在于不受上帝的无上意志支配的事物中的内在本性和本质。而且，更进一步说，如果上帝也屈从于这些事物的内在理性的话，那么这一理性必然就已经能满足我们了，我们就没有理由还要求上帝的存在。而且既然事物的理性无法为我们所了解，那么上帝的解释也就对我们毫无意义。这一法则就会是超越上帝的。对我们来说，把上

帝看成理性——世间万物的至高理性是徒劳无益的。这类理性、必然法则本身并不具有任何人格的意义，唯有意志才能赋予人格性。上帝的理智（这无疑是必然的）与上帝的意志（这必然是自由的）之间的各种关系是问题之焦点所在，正由于这些问题的存在，必然使得逻辑的上帝和亚里士多德的上帝将总是两相矛盾的上帝。

当经院神学家试图对人的自由、神圣预言、以及对上帝拥有自由和未来这三种认识之间的冲突加以调解时，就注定了他们永无良方使自己从困境中挣脱出来；理性的上帝根本不能运用于偶然事件上于此可见一斑，这是因为偶然事件从根本上讲是非理性的、非必然律的。理性的上帝自身的存在和所作所为必然要依照必然律，这样一来，在每一偶然的场合，上帝除了最优而外，其他什么都干不了，而各各不同的事物并不可能同时皆优，在无限多的可能性之中，通往目标的最佳途径只有一条，犹如两点间只有直线才是最为直捷的那样。理性的上帝在每一事件中只能追寻达到目标的最直接的路线，于是，上帝的神圣性就被他的必然性所取代了。这样，在上帝的必然性中，他那有意识的位格的自由意志随之荡然无存。我们心灵渴望膜拜上帝，能将芸芸众生从空无中超度出来的上帝，必须是一位英明果断而又具有至高无上权威的神。

上帝之为上帝，并非因其能够思考，上帝的主要意义恰恰在于工作和创造之中。他不会是一位耽于沉思的上帝，而只能是一位行动的上帝。那种理论上的或者沉浸于思考的上帝，如同神学唯理论的上帝那样，必然会在自己的冥思活动中丧失行动能力。与这种上帝相映衬的是圣徒在天堂亲自睹面的上帝——至福直观，这是人的幸福的最高表现。一位寂静主义者的上帝，从根本上看只不过是一位寂静主义者罢了。

对上帝存在的证明还有一种方式，即那种对上帝的信仰所具

有的一致的默认。但从严格的意义上讲，这种证明并不与理性相符合，同时也未必是对理性的上帝有利的辩说，它对属于心灵的上帝加以证明，从而帮助我们寻绎生命并得以活下去。只有在下面这类命题中，我们才能正确地称它为合乎理性的证明方式：我们相信理性与所有群体间的一致默认是谐调一致的，理性其实等于一项普遍认可的仲裁，我们所坚持认为的那种民众的（据说是上帝之音）其实就是理性的声音。

毫无疑问，这是拉曼纳斯（Lamennais）^①那种很具有悲剧色彩和热情精神的信仰，在他看来，生命与真理具有本质上的同一性（二者真的是同一回事么！），而理性则是一、普遍、无止境，甚至是神圣。拉曼纳斯重新解释了拉克坦提斯（Lactantius）^②的“我们必须相信一切皆有或一切皆无”，以及赫拉克利特所谓的“每种个别的意见都是容易出错的”，还有亚里士多德所说的“最有力的证据就在于人类的共同首肯”。更为重要的是拉曼纳斯对罗马学者普里尼（Pliny 23-79）所说的这一段话“实际上，一个人不可能欺骗所有的人，或者是被所有的人所欺瞒”加以重新解释。这样，他将西塞罗的名言作为自己的结论：我们必须相信我们的祖先所建立的传统，哪怕他们未能赋予我们以明晰的理性。

让我们假定古代人对自然整体神性解释的信仰是普遍而坚定的，好似亚里士多德称之为一条祖传的定论；而这也仅仅能证明有一种动因促使人们信仰。然而，是否有幻影和轻信深藏在人类天性之中？太阳绕地球旋转这一谬说不是也曾使所有民族坚信不疑吗？甚至我们不都对那些能满足我们欲望之事全然相信吗？看来，我们得对赫尔曼（Hermann）的说法表示首肯：“如果存在

① 拉曼纳斯（1782-1854），法国哲学家、神甫。——译者注。

② 拉克坦提斯（240-320），出生于北非的基督教作家、修辞学家。

着上帝，那么，他肯定会留给我们一些有关他自己的某些迹象，因为要我们去追寻发现他正是上帝自己的旨意。”^①

毫无疑问，这是一种虔诚的渴望，但我们却不能够因此而将其作为理由，除非我们能把它运用到奥古斯丁式的文句中，然而，即便如此，它仍不足以成为理由：“既然你寻觅我，那么你肯定已经发现了我”。虔信上帝，这就是我们寻找上帝的根本理由。

最为有力的证据来自人类对信仰上帝所持有的一致见解，这一证据是由古人以充满信心的本能把握到的，从本质上说，这一证据与康德在《实践理性批判》中所作的道德上的证明同出一辙，只是将秩序作了颠倒，并将其运用从人类转换到个体身上。同时，它之所以能够证明，关键是受益于人类的良知，或更确切地说，受益于我们对神性所持有的态度。因而从严格的意义上讲，这毋宁是基于生命的证明，而非合于理性的证明。它不能运用于逻辑的上帝、纯全的存在、本质上是单一抽象的存在、永恒而无感情的第一推动者，亦即理性的上帝。这种上帝与生命的上帝不同，生命的上帝本质上是复杂而又具体的存在，是与我们患难与共的受难上帝，他是基督之父——只有通过他的儿子才能接近的上帝（约，14·6），他的启示是历史性，或者说是充满传奇色彩的，而不是哲学的或绝对的。

人类共同承诺，所有的人类灵魂都具有一种普遍的渴求，盼望能成为最终的目的和意义。这一深切的渴求，就是追求永恒以使自己意识的连续性不致于受到割裂的靈魂的真正本质。它能够引导我们迎向人性的、神人同形论的上帝，这个上帝就是我们自我意识对宇宙意识的一种投影。正是这一灵魂的渴求引领我们迎向赋予我们在宇宙中的意义以及终极目的的上帝，他既不是至高

^① 参阅赫尔曼：《基督教系统教义学》，见《当代文化》丛书，P.Hinnberg编。

存在，也不是第一推动者，既不是“宇宙创造者”，也不是“观念上帝”。这灵魂的渴求引领我们迎向活的有生命的主体的上帝 (subjective God)，因为他是主体的客体化或人格的普遍化，他比空洞的观念要丰富充盈得多，他是意志而非理智。上帝就是爱，也就是意志。“神喻”来自于“理智”，而上帝——“天父”——则是“意志”。

里采尔 (Ritschl)^① 说：“在比较古老的神学中，有一种对上帝的精神性人格的不完美的看法，这毫不足怪，因为他们仅仅肤浅地调动认知和意志力去加以说明。宗教思想也同样素朴地将感觉的性质归因于上帝。但是，古老的宗教却极其深切地感领到感觉与情感是一种有限的和被创造人格的特性，因之而饱尝苦恼。它把‘神泽’的宗教上的观念转换成永恒自我知识，而将‘神怒’转换为惩罚罪衍的一个永远不变的目标。”^② 不错，这通过否定而把握的逻辑的上帝，严格地说，不是一位有所爱亦有所恨的上帝，因为他既未感受过欢欣也未蒙受过苦难，他是一位非人性之神，而且，他的正义是一种介乎理性的或数学式的正义，亦即一种非正义。

作为基督之父的活的上帝的属性，必须来自于他在福音书中以及在每一个信仰者的良知中的有历史意义的启示，而绝非来自于形而上的推理。这种形而上学的推理只会引出厄里根式的“虚无的上帝” (the nothing-God)，或者导向理性的或泛神论的上帝、甚至无神论的上帝，直言之，亦即导向不具位格意义的神性。

只有通过爱和受苦的途径，而非理智的途径，我们才能够接

① 里采尔 (1822-1889)，德国著名神学家，历任波恩大学、哥廷根大学教授。——译者注。

② 参阅里采尔：《成义与和解》，第5章。

近活的上帝、具有人性的上帝，理智只会使我们与上帝疏离。我们不可能说为了爱他而去理解他，而是在理解他之前，首先去爱他、跟随他、寻求他。有关上帝的知识必然来自对上帝的爱，这种知识几乎或根本不具有理性的成分。这是因为上帝是不能下定义的。希冀将他加以界定，无异于依照我们的心灵的限制去规范他，这同谋害上帝毫无二致。一旦我们试图对上帝加以界定，那么，出现在我们面前的就只有“虚无”。

观念的上帝，尽管神正论称其合乎理性而进行过系统的论述，但观念的上帝仍只不过是一个假设，犹如人们假定有“以太”存在那样。

实际上，“以太”仅是一种臆想的实体而已，它之所以具有价值，在于它能对光、电、地心引力等我们渴望解答的问题加以解释，而且还因为这些事实无法借其它方式加以说明。与此相似，观念的上帝也仅仅是一个假定，它的价值恰恰在于，能为我们所渴知的宇宙存在和本质问题提供一个答案，因为这些问题无法通过其他途径得到说明。但是，事实上不管他存在与否，均不能使我们在解释宇宙时更具说服力或更有漏洞，所以，这位观念的上帝毫无价值可言。

需要注意的是，既然“以太”只是一种对光加以解释的臆说，那么，另一方面空气就是一种能被人感觉到的东西。并且，尽管它不能使我们对声音现象加以解释，我们却无时无刻不感到它的存在。更为重要的是，当我们因窒息而急需空气时，我们完全能意识到空气的匮乏不足。同样，上帝自身（而非观念的上帝）有可能成为一种能被直接感觉到的实体，却使他的观念不能使我们对宇宙的本质和存在加以解释，我们也能随时获得对他的真切感受，尤其是在我们感到精神窒息之时。质而言之，这种感觉是所有生命悲剧感的根源——亦即一种渴望上帝的感觉，意识到欠缺上帝的感觉。信仰上帝就是祈愿他真正存在而为我们所心领目

接，没有上帝我们就难以生存下去。

一旦我浪迹于理智的世界而想在其间寻求上帝，结果就会是一无所获，因为我既不受观念上帝的蛊惑，也不屑于以观念取代上帝。不仅如此，当我在理性主义的荒原中徘徊时，我反复告诫自己，在这里除了寻找真理而外不应另求其他安慰，然而，我还是不能安顿这颗心。当我跌进深不可测的理性怀疑论的深渊中时，我同时也跌入心灵的无限绝望中，这时，对上帝的深切渴求从内心苏醒，精神的窒息感使我热切渴慕他，而这份热切的需要使我更渴望他的实体。因而，我希冀能有一位上帝，祈愿上帝能够存在。然而，上帝不存在，他是超存在的 (super-exists)，他支撑着我们的存在，使我们得以存在。

上帝就是爱，就是爱之父，是我们心灵中爱的结晶。有那么一些人，天性轻率而且外向，它们是那把我们客观外在化的理性的奴隶。这些理性的奴隶认为下述看法非常具有批判力量：既然上帝不是按自己的形象创造人类，那么肯定是人按自己的形象创造了上帝，因而，他们将那些同时承认以上两个命题为真的人看成是浅薄的。实际上，上帝与人互相创造对方的形象；上帝在人类身上创造或显现其自身，而人也在上帝身上创造自己。拉克坦提斯说：上帝是他自己的创造者 (Divinarum Institutionum, 《神学原理》ii, 8)，我们也许可以说：上帝不断在人的心中创造自己的形象，同时也被人所创造。而且，如果我们每个人为心中之爱和对神性的向往所驱使，根据自己的想象为自己创造出上帝的形象，如果因他的心愿而为我们每个人创造了他自己，那么，一定会有一位集体的、社会的、人性的上帝存在，他是全体人类想象活动的结晶。因为上帝存在并显现自身于全体之中，因而上帝是人类概念中最丰饶和最具位格意味的。

神性之主责令我们必须是完美的，犹如我们之“父”在天上也完美无瑕一样 (马，5·48)，而且，在我们思想和感觉的范围

内，我们的完美就在于我们的热诚，藉此我们可以驰骋想象以同人类整体的想象占据同等位置。

某概念之外延与内涵之间的对立消长这一逻辑理论已为人所周知。最具外延性而最缺乏内涵性的概念是存在或有，它栖息在每一件存在物中，它们除了存在性以外，不再具有任何其他明显的特征。最具内涵性而最乏外延性的概念则是“宇宙”的概念，它仅仅适宜于自身同时能包涵所有存在的事物。逻辑的上帝或理性的上帝，那种通过否定的途径而寻绎到的上帝、绝对的实体，如同实在本身一样融入虚无之中。正像黑格尔所说的那样，纯粹的存在同纯粹的虚无是二而一的。心灵的上帝、被感受到的上帝、活着的人的上帝，乃是那被作为人格来设想的宇宙，亦即宇宙意识。既普遍而又属于个人的上帝，与那种来自机械的形而上学一神论的个体的上帝迥然有别。

我必须再对个体与人格这既相对立又彼此依存的概念谈点自己的看法。在我看来，个体 (individuality) 是自制的 (continent)，或具有包容性的；而人格 (personality) 则是自足的，或是被包容的。我也可以这样说，在某种意义上我的人格就相当于我的内涵，我藉以包容或纳收外物（这在某种程度上就等于是整个宇宙）；我的个体则是我的外延。一个是我的无限，另一个是我的有限。硬质陶器所制成的粗口瓶，虽然每一个都具有鲜明的个性，但它们有可能都同样的空洞或者同样装满一样的液体；几个相当精致的羊皮膜制成的气囊，因其精致而能出现不同的渗透作用，此时，它们也许相互间有着明显的差异而且包含有一种混合成份的液体。于此可以说，一个人只要是一个个体，就可能与其他人有着极度的孤立隔绝。人是一种精神上的甲壳类幼物，但在内容上却彼此没有什么不同。进一步说，下列看法也许不无道理：如果一个人具有更完善的人格，内心世界充沛丰盈、境界廓大，那么他与他人之间孤立隔绝就不至于过分尖锐。同样，自然

神论的呆板无情的上帝、亚里士多德式一神论的上帝、那至高的存在，乃是一个个体，或直言之是单纯素朴性压制了人格的存在。定义毁了他，因为下定义就是一种强制性地设置界限，这就是限制，而我们却完全不可能去界定那绝对不能下定义的存在。这种上帝缺乏内在的充盈丰饶，他自己并不构成一个社会。凭藉对三位一体的信仰而得以避免这种缺乏的生命启示，使上帝成为一个社会和家族，而不再只是一个纯粹的个体。信仰的上帝具有了人格，他是一个人，因其包含了三个人，因为人格在孤立隔绝状态下是不能被感觉到的。一个孤立隔绝的个体不成其为一个人，因为他能爱谁呢？如果他一无所爱，他就不是一个人。只要他有所爱，就能将一个单独的存在拓展而为一个复合的存在。

正因为上帝被认为“父”，所以“三位一体”的信仰才得以确立。作为一个“神之父”不可能是一位单一孤独的上帝。父亲永远是一个家庭的父亲。上帝被认为是一位父亲的事实，常常形成一个持续的诱因，诱使人们相信上帝不只是神人同形论的形象（也就是作为一个人），而且还具有男性形象，即作为一个男性。事实上，在一般基督教想象里，“父性神”通常被认定是一个男性角色。理由是一个人可能是男性也可能是女性。两者之中或许还可以加上小孩子这个中性角色。因而，为能在想象中满足感受上帝是一位完美的人（亦即一个完整的家庭）的必然性，于是有了圣母玛利亚这位“母性神”，以及对于孩童身份的耶稣的崇拜仪式。

圣母的崇拜仪式、圣母崇拜因童贞女的神性成份逐渐提升而终致其神格化，这主要是为了回应下列需要：在感觉上觉得上帝应是完美之人，上帝的本性应包含女性的温柔成份。圣母玛丽亚的神格化升华过程（天主教义中的虔诚的创意，其起源来自“上帝之母”这一观念），因她具有“共同救赎者”的身份和她被认为不受原罪污染而臻至最高的极致。因此，圣母玛丽亚的地位就恰好处于“人性”与“神性”之间，并更靠近“神性”一些。在时间的进展

上，圣母玛丽亚也终有可能被看作是“神格”的另一种人格的确证。

但这并不意味着“三位一体”必然会被转化成“四位一体”，如果精神不是中立的而是具有女性的气质，那么，谁能说圣母玛丽亚不是“圣灵”的化身或人格化？能使宗教沉思转化为与一己欲求相谐调的宗教虔诚，可以在《福音书》里为这种学说找到依据。路加叙述“天使报喜”（the Annunciation，即天使告诉圣母玛丽亚将生耶稣）时，记载天使迦布埃尔向圣母玛丽亚祝贺：“圣灵将降临到你的身上。”（路，1·35）因此一个独断学说的开展必然同时影响其他学说：耶稣的神圣以及耶稣、圣子和圣经的认同。

不管在何种情形之下，圣母这一永恒的女性、或神性的女神、神圣的母性的崇拜仪式，因替上帝组建了一个家庭而促成了上帝人格化的完整性。

我在《唐吉诃德桑科传》一书中曾说过：“在我们的头脑中，上帝历来皆为男性，因而他对于仲裁人们与赎救的方式，并非依照超越于性别限制的‘人’的身分施行。而是以一种男性的方式加以处理。他一直是父亲的形象出现。与之相互制衡的是‘母亲’形象，母亲总是对一切过错加以宽恕，母亲总是在孩子受到苛严的父亲的斥责而寻求保护时，向孩子敞开自己的温暖怀抱。在母亲的怀抱中，我们追寻朦胧而愉快的记忆，那是肇始于我们诞生之前的无意识所具有的温馨平和，和来自于抚慰我们对于天真无邪的憧憬的轻柔甘美。母亲并不深究何谓公平，她只怀有宽恕；她也不知什么是律法，却怀有爱心。我们对于那位胡须浓密、声如雷霆的上帝、那位颁布律法和进行最后审判的上帝、一个主宰家政的‘一家之长’的上帝所持存的不完整的概念，从来都需要加以平衡和补充，正因为我们对具有人身的实存上帝却高高地超越人类而又具有男性特色根本无法接受，所以我们又提供给他一位女性神为伴，在‘父性上帝’之旁设置了‘母性上帝’。她之所以一

味宽恕原谅，是因她以充满挚爱的眼光爱抚我们，她总是为一切罪过寻求各式各样的遁辞，在那些深含溺爱的辩护中，唯一的公理就是宽恕……”

但是，对这一理论必须加以补充说明：我们不仅对完美实存的上帝仅仅具有男性性格这一点难以置信，我们也甚至无法想象他是个体的——一位孤独之“我”的投影，一位不具有普遍社会意义的“我”，一位现实而又纯然抽象的“我”。有生命的“我”实际上就是一个“我们”；具有生命的人格之“我”，必然为其他的“我”所享有和支配，并活在其他“我”之中。我的生命来自于在我之前的先驱们，我的生命中有他们的精华存在，同时，在我生命之中蕴藏着后继者的生命，也怀有上帝，他是“我”投向无限的折光，或准确地说，“我”是上帝投向无限的折光，因此可以认为，上帝也必然是多数。为了要保存上帝的人格和生命，信仰的需要（感觉与想象的需要），必然把他当成具有某些特定的内在的多样性。

这种异教徒对有生命的神性感觉的需要，因多神论的诞生而消逝殆尽。由于多神论的诸神的聚集交汇，而构成了它的“神性”。希腊异教思想的真正上帝，并不是以“天父宙斯”的身份出现而掌管诸神及其半神半人的社会。因此，当狄摩斯特勒（Demosthenes）^① 唤醒众神时，他的祈愿是何等地神圣庄严。当那些完全依凭理性行事的人将神这个字（作为形容词其所指的是众神中的每一位神），转化为一个实质意义的字，并在前面加上定冠词，此时，他们造出了“the god”这一哲学唯理论意义上枯死抽象的神，他们虽具有了名词性质，却缺乏人格意味，因为男性化的具体的神，只不过具有中立而抽象的神性的性质。现在，

^① 狄摩斯特勒（公元前384—前322），古希腊著名雅典政治家、雄辩家。——译者注。

从感觉所有事物的神性转换到具有实质意义的名词，并将“神性”也转换成为“上帝”，如若其中不包含有某种方式的冒险，那么，这一转换显而易见是无法达到的。亚里士多德式的上帝，亦即那种能由逻辑证明的上帝，只不过是一个抽象的概念，而不是一个有生命的人。因为有生命的人是能够被感觉到的，而且通过爱这一中介，人们可以与他相互交流沟通。亚里士多德式的上帝，只不过是一个带有名词性质的形容词。他是一位握有权柄而又并不实际施行的法规意义上的上帝，“知识”是这位上帝在其法规中的凭照。

甚至，在希腊罗马的异教思想中，实存一神论的倾向也是相当明显的。这是因为基于如下事实：宙斯的确被看作为一个父辈（荷马就曾如此称呼他），而且还因他是由诸神所组成的大家庭的一位父亲，他同众神共同组成了“神性”。

异教思想的多神论同犹太神论的结合（它曾努力借用其他方式来保有上帝的人格），产生了一位相当于一个社会的上帝的天主教的上帝，这便是基督教义中的“三位一体”。理性论的自然神教永远没有办法体会它那最为深刻的意义，也正因这些，自然神教（或多或少与基督相互融合）永远保存了“唯一神论”或“索西奴斯”^①的性质。

然而，真实的境况是：我们并不把上帝看作超越人性之上的意识，相反，我们将其看作亘古以来的所有人类的真实意识，和一切种族的集体意识，更为重要的是，将上帝看作一切意识的全体的与无限的意识。广被万物的神性（从最低级的生物形式直至最高级的生命形式，包括人类自己的意识），必须在上帝当中加以人格化并意识到自身。这种意识所分的等级，这种自觉到人性

^① 16世纪意大利神学家索西奴斯的教义，否认三位一体、耶稣的神性，以唯理论来解释罪恶的得救。——译者注。

的与神性的普遍意识之间所存在的鸿沟的感觉，完全可以在天使的不同的等级阶层中找到相应的副本，因为天使的等级正好是人类意识同上帝意识之间的媒介。这些等级必须被认定是无限的，因为只有依凭这不同等级的无限数目，才有可能从有限进展到无限。

自然神教的理性主义将上帝看成是“宇宙的理智”，其逻辑又使上帝必须是一位非人身的理智即观念，这时，自然神教的生机论却感觉并想象上帝是“意识”，因而他也是一个人或者是一种人的社会。事实上，我们中的每一个意识都是一个人的社会。在我之中，有着不可胜数的不同的“我”存在着。

实际上，自然神教理性主义的上帝、能以逻辑证明其存在的上帝、至高现实的存在和永恒的原动力，都不过是“最高的理性”罢了。然而，在相同的意义上，我们也可以将万有引力定律称之为物体下落的理由，这类法则只不过是现象的解释而已。是否有人会认为那被我们称之为万有引力的定律（或类似定律、或是数学原理），乃是真正的和自主的实在，同时又认为这种定律法则代表一个天使、它具有自己与他人共有的意识、甚至这法则就是一个真正的人？毫无疑问，没有人会持这种看法。法则仅仅是一个观念，它并不具备些微实在。与此相类，或者“理性上帝”拥有对他自己的意识，或者是在接受他的心灵之外，他并不具有任何“真实”可言。如果他具有对自己的意识，那么，他便成为人身的理性，一切传统的证明方式和价值将不复存在，因为那些证据都只是证明某种理性的存在，无法证明至高无上的意识。尽管数学可以证明存在于机械现象中的秩序、永恒性与理性，但它却完全无法证明这种理性能意识到自己的存在。这种理性是逻辑上的必然性，然而，这种逻辑上的必然性却无法证明目的论上的必然性、或终极意义上的必然性。没有终极性，就没有人格，也就没有意识。

因而，理性的上帝（亦即纯然属于“宇宙理性”的上帝），导致了他自己的毁灭。只要他是这样一位理性的上帝，他就会在我们心灵中颓然坍塌。只有当上帝能在我们心灵中被感觉到他是具有意识的活生生的人，而不仅仅是非人身的客观“宇宙理性”时，那么，这个上帝才能在我们的心灵中得到复活。如果我们想为某机器的构成加以解释，就必须获得其制造者所运用的机械原理，如果我们能够为这部机器的存在找出根据，而它又非自然之物而是人工产品，那么，我们就不得不假设一位有意识的、有装配能力的存在。这一推理的第二部分却不能运用到上帝身上，哪怕有人认为对上帝而言，机械学知识和机械师是同一个东西。就理性观点而言，这种认为同一的方式只不过是一个谬论。因此，只要“至高的理性”具备人的身份，那么，理智便摧毁了这位“至高的理性”的存在。

究其根本而言，人类理智是建立在非理性基础之上的，建立在完全属于生命力的意识上，更是建立在意志和感觉的基础之上。我们的理性并不能为我们证明“至高理性”的存在，因为“至高的理性”要取决于“至高的非理性”和“普遍的意识”。依凭着爱和信仰以及人格化的历程，才在我们的感觉和想象中得以呈现出这一“至高的意识”的存在。与此相同，我们也将以同样的方式导向对于活的上帝的信仰。

这位活着的、为你我所共有的上帝，活在你的心中也活在我的心中，同时，我们也生活在他之中。凭藉着渴望景仰的作用，上帝得以存在于我们之中，他就是他为自己创造的渴慕。他是一位谦卑的上帝，因为在使徒的记载里，上帝选取了世界上最愚昧和最脆弱的人，从而使那最睿智和最强悍者感到惶愧（林前，1·27）。上帝依照各人对他的感觉和爱意的多寡而活在我们每一个人当中。克尔凯戈尔说：“如果有两个人，其中一个面对真正的上帝发出祝愿，但并不是出自内心的诚挚本真，另一个人则对着

一座偶像顶礼膜拜，但却带着全身心的渴慕激情，那么，实际上第一个人是在对偶像加以膜拜而已，第二个人则是真正向上帝祈愿。”如果，我们说真正的上帝乃是人们真正祈愿并真诚渴慕的上帝，这样也许更为准确肯挚。而且，往往在迷信中，与神学相比较而言，也许会有更真实的启现。当有着浓密胡须和白色毛发的令人敬畏的上帝手持地球仪出现在云端之上时，也许比“神正论”中的那位全知全能的神要更具有生命气息和更为真实可信。

理性是分析的，也就是说是一种消融的力量，无论何时，只要它从直观形式中转移自身的活动，运用于直观所具有的本质和实体上，这种消融力量就十分明显。理性对一切可以感知的知觉作用加以统摄，这些知觉作用为我们建构了一个物质的世界。然而，当理性的分析运用到这些知觉作用的“实在”时，它就消融了它们，然后，将我们抛置进一个现象的世界、一个不具有实质内容的阴影世界，因为在一个脱离了形式秩序的领域，理性便成为虚无而且走向毁灭。同样，当我们把它从它所属的领域里抽离出来，运用到对于想象的直观（这种直观为我们架设了精神的世界）的详细探索，那么，理智也将同样行使它可怕的职权。因为理智具有毁灭的力量，想象则禀有补足整合的功能；理智自身能置人于死地，想象则是带来生机。如果想象确乎能给我们带来生机，而又不加以限制，因而它导致我们丧失与“宇宙万有”的认同并扼杀了个体的话，那么这也仅仅是因为想象带给我们过于充盈的生命而置我们于困境的。毫无疑问，理智和心智之类。向我们说着“万事皆空”；想象和心灵则对我们说“一切皆是”。然而，在有与无之间凭藉着有与无在我们灵肉中的融合，我们得以生活在万有的上帝之中，而且，上帝也活在我们之中。如果我们没有上帝，我们便是一无所有。理性反复申述：一切皆虚无，虚幻中的大虚幻！这时想象则回应：一切皆充实，充实中的大充实！因而，我们看来生活在充实的虚幻中，或是生活在虚幻的充实中

正由于人的存在当中，深蕴着对生命世界（即不合逻辑的、非理性的、人格的或神性的世界）的炽烈渴求，所以，那些不信上帝或自认为不信上帝的人，相信的是袋中的小神或他们自身的魔神。他们或许迷信预兆，相信偶然拾得的马蹄铁，并希望这小块铁片能带给他好运气，使其能得到理智的防卫——而他们自认为是理智的忠贞和忠实的追随者。

那为我们所渴慕的上帝，就是我们可以向他祈告的上帝、主祷文中的上帝。不管我们是否意识到这位我们能向他恳求的上帝，他都总是不断地给我们的灵魂渗入信仰，使我们虔信他，使上帝得以活在我们心中。我们祝愿上帝之名能被视为神圣而其旨意（注意，不是理智）能被履行，无论在大地上还是在天堂中皆然；然而，我们却也感觉到他的旨意其实就是我们意志的本质，渴望着能永世长存。

这位爱的上帝究竟怎样，我们不拟深究。让每个人向他自己的心灵请教并且让想象力尽情描述上帝的形象吧：在遥不可及的宇宙尽头，上帝以无数的光亮在幽暗的苍穹上凝神俯视环宇，并注视着仰望他的每一个人。上帝存在于你的虔信之中，他是你的上帝，他活在你的心中也活在你的周围。当你是小孩时，他也是小孩，随着你的成长，他也逐渐长大成人，当你走向死亡的尽头时，他也将随你而消逝。上帝是你精神生命上的连续性原则，也是人与他人、人与自我、人与宇宙之间的共同性原则，而且，他同你一样是一个人。如果你相信上帝，上帝也会相信你。在他对你的信任中，上帝会不断地创造你的生命。因为，就你的本质而言，你仅仅是上帝拥有你的一个观念、一个有生命的观念，因为上帝的观念是有生命的、并且意识到他自己的存在，意识到他是有意识之神。当扯离你与上帝社会之间的脐带联系，你就只是一个虚无。

究竟怎样界定上帝？这是我们切实的渴望，这个问题也是雅

各所要问询的。在雅各与漫漫长夜长期搏斗之后，伴随着曙光的微露，神圣的访问者出现在他的面前，这时，雅各高喊道：“请求你告诉我，你的名字是什么？”（创，32·29）。让我们读读那位基督教伟大的布道家罗伯森（F.W. Robertson）^①的一篇祈祷诗：“这就是我们的挣扎——唯一的挣扎。让每个真正的人进入他存在的最深处，然后回答我们——来自他真正本性的切切吁求是什么？是期望日常所需的面包吗？雅各在与上帝第一次沟通时，他要求保护和安全。是否如此——我们的罪恶得到赦免？雅各有一桩罪孽得到了宽恕，而在他生命的最庄严时刻，他却并没有提到它。我是否是这样——‘你的名字为神圣’：不，并非如此，出之于我们那脆弱而又崇高的人性，我们所需要的也许是‘拯救我的灵魂’；然而，在最不具世俗需要的时刻，我们所追问的或许是‘告诉我，你的名字是什么’，我们在神秘的世界里穿行，而最深切的问题是：那有时距我们极近且能感觉到，然而又无法为我们亲眼目睹的存在是什么？那自孩提时代起就浮现于梦境之中，却又无法实现的，又是什么？那有时会把灵魂吹刮成一片荒原（犹如遭到“死神”双翼摧残一般），使我们在孤独之中忍受摧折与沉默的，又是什么？那击中我们的弱点而使身心遭到重创的，又是什么？我们该称其为‘他’或‘它’？它究竟是什么？而他又是谁？对‘不朽’或‘上帝’的各种希冀期望又是什么？这是否只是我心灵的悸动、却又被误认为是我生命之外的一个有生命的事物？它们是否是我自己渴望的心声回响在静寂的空间？或者，我应该将其称之为‘上帝’、‘天父’、‘精神’、‘爱’？这有生命的存在是存在于我身心之中呢还是存在于我的身外？请你告诉我你的名字，你这

① 罗伯森（1816-1853），英国著名教士，他的讲道对英国国教影响很大。
——译者注。

令人敬畏的神秘的‘爱’！这就是所有最本真的生命的最大追求。”^①

这就是罗伯森，对他的说法，我须补充以下的评断：“告诉我你的名字”！这实际上就是“拯救我灵魂”的别名！我们渴望知悉上帝的名字，为的是他能够拯救我们的灵魂，为的是他能拯救人类的灵魂，并且拯救宇宙中人类的终极性。因此，如果有谁告诉我们说他就是他，而他是全知全能的存在，或者是“至高存在”，或是其他任何形而上的名称，那我们是不会满意的，因为我们知道，每一个形而上的名称都是一项未知数，我们不得不继续追问他的名字是什么。那唯一能使我们满意的名称是“救世主，耶稣”。上帝就是那具有救赎力量的爱。勃朗宁在《圣诞节前夕与复活节》一诗中这样写道：

因为一只具有肉体和爱心的虫子，
会比一位没有爱的上帝更为神圣。
——我将敢这样说。

神性之本性即是爱，意志能人格化和永恒化，并能感觉到对永恒和无限的渴望。

正是因为我们自己、因为我们自己的永恒性，迫使我们去追求上帝，这也正是我们的神性所在。勃朗宁在《扫罗》(Saul)一诗中说道：

强劲中的柔弱是我所寻求者！
神性中的肉体是我所追寻者！

^① 罗伯森：《雅各的斗争》，1849。

但是，这位拯救我们的上帝，这位人格的上帝，包容和支撑我们意识的“宇宙意识”，这位赋予所有创造都具有人类终极意义的上帝，他是否存在呢？我们能否证明其存在呢？

这一问题首先必得引出对于存在学说的一种探索。存在究竟是什么？在何种意义下，我们可以说事物不存在？

就其语源学意义而言，存在就外于我们自身，对于我们心灵：ex-sistere。但是，在我们心灵之外，在我们的意识之外，是否存在着对一切已知事物加以囊括包含的事物？回答是肯定的。知识的材料取之于外界，但它属于哪一种范畴？这是我们永远无法知悉的，因为认知就是使内容具有形式，而我们对不具形式的无形式却无法了解。如果这样去做的话，那就等于是以秩序来笼罩混沌。

关于上帝存在的问题（在理性上这是一个无法解决的问题），实际上是一个意识和存在的问题。它不是别的问题，它只是灵魂的实质存在的问题、人类灵魂的永存问题，同时，也就是宇宙终极性问题。相信一位有生命的人格上帝，相信那认识我们并且爱我们的永恒的普遍意识，就无异于相信宇宙是为人类而存在，是为了人，或者是为着与人类意识的相同本性的意识（尽管是升华的）而存在，为着能认识我们的意识而存在。在那存在的最深之境，我们的记忆将永远活着。

也许，凭藉着那种由于认命而来的绝望的最大努力，我们才能奉献我们的人格。假如我们知晓我们的死将有助于最高人格的拓展的话，假若我们知晓宇宙灵魂需要我们的灵魂的话，我们也许会怀着绝望的认命或认命的绝望去面对死亡，将我们的灵魂献给人类的大灵魂，并遗留我们的成就，这些成就提供了我们做为一个人的标志。假若人性注定要一代一代地奉献出各自的灵魂，那么，这一情形将永远持续下去，直到终极意识从这因欲求而蒙难的世界里消逝殆尽。然而，这可知吗？

而且，如果人类灵魂是永恒的，如果人类集体意识是永恒的，如果宇宙意识是永恒的，如果意识是永恒的，那么，你的、我的和他的这类我们自身的个体意识就不能是永恒的吗？

在宇宙的无限广袤之中，是否一定有如下独特的反常事例呢？知道自己、热爱自己、并且感觉到自己，使自己与那依靠各种热力而存活的有机体相互结合，这只是一个暂时的现象吗？不，并非是好奇心的驱使，我们去探询苍穹中的星球是否为具有生命的有机体、为类似我们自身的意识所栖居。关键在于，当我们梦想自己的灵魂、在无穷无尽的苍穹中通过一系列的轮回转生而趋向不同的星球时，这一梦幻融注着我的生命中最深沉的渴望企求。凭藉对神圣所怀有的感觉，我们才有可能祈愿，并且相信所有事物都具有生命，而且也相信一切事物都渗入了意识。我们不仅希望拯救自己，我们更希望将世界从虚无中拯救出来，只有上帝能拯救一切，这就是我们所感觉到的上帝的归宿。

如果不具有能反映宇宙和认识宇宙的意识，那么，这种宇宙将会是什么呢？如果没有意志和感觉，那么客体化的理智又有什么意义呢？对我们来说这就无异于虚无，或许比虚无更可怕千倍。

假如这种臆设是真的话，我们的生命就将被剥夺其存在的意义和价值。

因此，绝非什么理性的必然性驱使我们相信上帝，我们之所以相信上帝，关键在于生命中的苦难驱使我们渴慕上帝。需要再次强调，我们相信上帝，最主要的在于感性上对上帝的渴望、对神性的渴望，甚至能够感知到他欠缺，同时祈愿上帝能够存在。我们虔信上帝，乃是希望能够拯救人类世界的末日。一个人也许会使自己相信他是渗透融注在上帝之中，只要我们坚信自己的意识根源于“宇宙意识”，只要我们坚信意识即是宇宙的目的。

“邪恶者打心眼里相信没有上帝”，这是事实。因为每个正直

之士都会理智地确认：上帝并不实际存在。但是，只有邪恶的人的心灵中才不存在上帝。不相信上帝存在与相信上帝不存在，这是一回事。但迫使自己相信没有上帝则是另一回事，而且是一件可怕而又违背人的本性的事；那种不愿相信有上帝的存在，比一切道德的畸形怪状更为可怕——尽管那些否认上帝存在的人之所以否认上帝，主要是因它们完全无法找到上帝而深陷绝望之中。

现在，理性又带给我们类似于斯芬克斯的问题（斯芬克斯其实就是理智）：上帝是否存在？这位赋予宇宙意义（我必须加以补充说明，赋予宇宙以人性的意义，是因除人性的意味外，再也没有任何可以称之为意义的事物了）的永恒的人物，他是否是一位实实在在活着的人，并且能够独立存在于我的意识和意欲之外？这是亘古难解之谜，让它永远成为一个不解之谜吧！让理性永远无法证明上帝存在的不可能性吧！

虔信上帝，就是渴慕上帝的存在，再进一层，虔信上帝就是认定上帝必然存在。正是依凭这种热切渴望的支撑慰藉，我们才有勇气活下去，这种渴慕也就成为了我们行动的内在根据。这种对神性的渴慕和祈望诞生了希望，希望又孕育出信仰，并由信仰和希望产生出慈悲。这种神圣的渴望，赋予我们对美、归宿和善的深刻意识。

王岳川 译

[联邦德国] 云格尔

上帝是爱：论上帝与爱的同一^①

I

基督教神学对上帝的存在问题作出了诸多回答，但它总是把其中的一个作为无条件的首要回答，那就是：上帝是爱。要认识这个答案的首要性，人们不但可以去重温《新约》上的一句话，而且可以想一想耶稣之死和上帝使他复活这件事，没有这个事件，整个的《新约》也就不会写出来了。这么说来，《新约》上的“上帝是爱”这句话（约，4.8），就只有当人们在其全部存在中都被以上这个事件所规定时、只有当他们接受爱之精神、亦即上帝本身之精神时，才是可能的。在《新约》上，当人们表明信仰耶稣为上帝之子和世界的救主时，谈到了这一点（约·4·12-15 和林前·12·3）。因此，只有当上帝作为爱成为人类之间的事实时，这时“上帝是爱”才是一个真正的人的命题：“我们若彼此相爱，神就住在我们里面，爱他的心在我们里面得以完全了。”（约·4·12）

“上帝是爱”这句话，是表述出来的真理。为了使它不致变成一句套话，就必须对它加以体验和思考。把上帝想作爱，是神学

① 选自 E·Jüngel: Gott Als Geheimnis der Welt (《上帝是世界的奥秘》), S. 430-452, J.C.B.Mohr, Tübingen 1986. 译文据 1983 年英文版译出。
云格尔 (E·Jüngel 1934-)，当代著名新教神学家、神学解释学代表，图宾根大学系统神学教授。

的任务。要这样做，神学必须做到两点。一方面，它必须正确解释爱的本质，作为“上帝”的宾词的爱，同人们所体验的爱，不能发生抵牾。另一方面，必须正确处理上帝的存在，以便使“上帝”不致成为一个多余的字，因为上帝的存在与人类之爱的事实之间，仍是相差甚远的。为了说明这个双重任务，再次引用一下路德维希·费尔巴哈的一些话，那么，这个要求我们思考的问题，就可得到说明了。

费尔巴哈把“上帝是爱”这句话，理解为对上帝化身这一教条约解释。但是他所提出的人本学，却与这个教条的神学内涵大相径庭。其区别在于：费尔巴哈的人本学把这个教条的表述，看成是神性被爱所征服的宣言：“人本学批判了教条，将它还原为……爱。教条向我们提示了两样东西：上帝和爱。上帝就是爱；但是，这又意味着什么呢？”^①按照费尔巴哈的看法，神学和与之并行的思辨哲学的错误在于，他们在“上帝是爱”这个命题中，把爱“仅仅保持做一个宾词的地位，不能保持做主词的地位……”“由于上帝这个阴暗的背景，爱就如此地被推后和贬低。”^②与此针锋相对，费尔巴哈坚持自己对基督教的“人本学”解释：“他^③的神性之被否认，并不是来自他的作为神性的神性——按照这作为神性的神性，他就是‘上帝是爱’这句句子中的主词——，而是来自爱，来自宾词；因此，爱是比神性更高的威力和真理。爱征服了上帝。……这样，谁是我们的拯救者和和解者呢？是上帝还是爱呢？是爱；因为，拯救我们的并不是作为上帝的上帝，而是那超越属神的人格性跟属人的人格性的区别的爱，上帝怎样出于爱来舍弃他自己，我们也应当这样出于爱来舍弃上帝；因为，如

① 路德维希·费尔巴哈：《基督教的本质》，见中文版《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，第80页，商务印书馆，1984年版。

② 同上书，第80页。

③ 指上帝。——译者注。

果我们并不为了爱而牺牲上帝，那我们就要为了上帝而牺牲爱。……”^①

费尔巴哈论证中那种大胆的逻辑，我们姑且置之勿论。我们感兴趣的是这个论证的基本前提。肯定地，费尔巴哈对此表述得相当清楚。他解释上帝化身这个教条的假设前提是：上帝根本不可能化为人，因为上帝一向就是人：“……人化了的上帝，仅仅只是神化了的人之显现而已。”^② 这里，对这个前提所包含的问题，我们也没有必要深究。与本文有关的，是从费尔巴哈的推论中出现的问题，这是任何自我批判性的基督教神学必然要给自己提出的关键性问题。我们必须直接了当地提出这些问题：“上帝是爱”这句话里逻辑上的主词与宾词的区别，不是普遍地被神学解释为上帝和爱之间的本体论的区别，从而使得爱由于上帝这个真正“阴暗的背景”，而千真万确地“被推后和贬低”了吗？费尔巴哈把同爱分化了的上帝仅仅看成一个无爱的怪物，这种讽刺说法，虽不免有几分夸张，但难道不正是一针见血的吗？费尔巴哈担心，神学对于“上帝的绝对权威”和“潜在的上帝”（*potentia dei absoluta, deus absconditus*），比对于“上帝是爱”的真理更感兴趣，不正是一种真知灼见吗？对于神学上把上帝和爱不适当地分离开来的做法，费尔巴哈所作的下述判断，我们是不应当轻率地抛弃的：“只要爱还没有被提升为本体、本质，那么，在爱之背景上，就潜存着一个即使没有爱也仍旧是某种自为的东西的主体，他是一个无爱的怪物，是一个妖魔式的存在者，他的可以跟并且确实跟爱区别开来的个性，以异端者和不信者的血为嗜好。总之，潜存着宗教狂热之幻影！”^③

① 《基督教的本质》，第81—82页。

② 同上书，第78页。

③ 同上书，第80—81页。

这个针砭谬误的判断，其积极的内涵，就是要求严格地把握住：上帝的存在应无可辩驳地定义为爱。如果我们不想使“上帝是爱”这句话丧失神学的说服力，我们就必须注意（而这正是我们从费尔巴哈的论辩中学到的东西）不能把上帝和爱从本体论上区分开来，也就是，我们必须把上帝定义为爱。惯于把主词同宾词区分开来的神学，是不容易放弃在上帝和爱之间那种惯常的本体论的分化的，也就是说，一方面是爱的“施与者”（主体），另一方面是爱，是人的存在方式。这里，我们想起了路德派的观点。路德派主张区分公开的上帝，这个上帝就是爱，和潜藏的上帝，这个上帝可能是完全不同的一种存在。但这时我们应当懂得：“上帝是爱”这句话已经被贬值为“上帝有爱”一类的话，这样上帝与人之间的区别就已经被抹杀了。但是，基督教神学所研究的，主要不是“上帝有爱”的上帝，而是“上帝是爱”的上帝。雷根·普伦特曾给出的无懈可击的证据，强调地指出了这一点：“关于一个人，我们可以说他（或她）有爱或施爱，或者说他接受爱，但不能说‘她是爱’。爱是人的存在方式，无论什么爱，都必须有一个人作为施与者，这个人有爱，但不是爱。……“为自己的弟兄而献身，是爱；宽恕浪子，是爱。但为他人而献身的这个人，尽管有爱，却不是爱。”^①

普伦特的结论是：“上帝之爱只有用三位一体教条的概念才能表示。因为象上帝爱那样爱上帝，只有上帝本身才能做到。”^②这个结论是对的。显然，三位一体的上帝之存在，不能从爱之本质的逻辑中演绎出来。相反地，“上帝是爱”这句话的完整的意义，也只有在上帝之存在的历史的基础上才能理解。在这个历史

① 《上帝是爱：上帝学说与基督学的关系》，《神学文献报》，96, (1971), 401.

② 同上书，第406页。

之中而且作为这个历史，上帝以三位一体的方式，实现其作为主体之存在。但是，把三位一体的历史理解为爱的历史，也要以对爱的预先理解为先决条件。如人们所周知，关于爱是什么，尽管人们的经验具有普遍的相似性，但在任何一个爱的故事中，它又都是以一种新的、特殊的方式表现出来的。^①我们的情况也是如此。如果我们的任务是把上帝和爱同一起来，我们对爱的预先理解就可以修正或精确化。我们对爱的临时性的理解可以修正或精确化这个事实，还有另一个事实，那就是，我们对爱的理解，始终都是预先的理解或事后的理解，而不是身临其境地体验爱时的理解，这两个事实证实了：即使在爱的事实以外，对爱也能有所了解。甚至“上帝是爱”这句话，通过用“爱”这个术语，也表明了这一点。我们首先一般地提出“爱是什么”的问题，并不是要离开《约翰一书》中这句话的基督学文义，而是要帮助更好地理解它。因此，这不是为了把我们所理解的爱与上帝同一起来，然后再把这个同一化的结果读作“爱是上帝”。卡尔·巴特说得对：“根据《约翰一书》第四章所说的‘上帝是爱’，我们并不能立刻就说出逆命题‘爱是上帝’。必须要等到上帝的存在、因而也就是上帝的行动裁定并表明了能够而且必须同上帝合理地同一起来的爱究竟是什么，才能说‘爱是上帝’”。^②然而这并不是说，因为作为主词“上帝”的宾词的这个词，要通过上帝的存在和行动才能赋予意义，因此“爱”这个词就可以用任何其他词来代替。这纯粹是释经学上的谬说，是不能接受的。这里，充其量不过是赋予一个非常确定的意义的语义变化而已。尽管我们一定要按照基督学的文义去理解“上帝是爱”这句话（约壹，4·8-16），但是，我们

① 在这个意义上说，爱是由爱者规定的。但是，在根本的意义上，爱者似其爱，这个说法也是正确的。也就是说：“人如其爱”。告诉我你怎么爱，我就能说出你是什么人。

② 卡尔·巴特：《教会教义学》，卷2，第1分册，第276页。

仍然不能认为我们已免除了一项任务，那就是，首先问一问在“上帝是爱”这句话中所用的“爱”这个字，它的本质意义是什么。爱——爱是什么？^①

II

在前面各节中我们已对爱的意义有了一些了解。当然，这是在神学文献中的意义，但据说也适用于普遍有效的证据。从形式上判断，我们觉得爱仿佛是在一个伟大的、的确非常伟大的自我关联之中的一种更伟大的无私精神的事实。从物质上说，爱可被理解为为了生的缘故而实现的生与死相统一的事实。现在我们要运用已经确立起来的这些概念，来对爱这个现象作更精确的分析。我们的分析以完整形式的爱为依据，也就是，作为爱者的“我”也为作为被爱者的“你”所爱的情况。^②

如果爱是在这样伟大的自我关联之中更大的无私精神的事实，那么爱者“我”（ego）就经历着一个自我与自我极端远离而又以新的方式与自我接近的过程。因为在爱当中，爱者“我”是如此倾心于爱者“你”，以致不愿再作那个无此“你”之我。没有所爱之“你”，我不愿再有我。爱者“我”为了与被爱者“你”接近，他冒险去经历各种距离，他与自己的一向的关系被深深地扰乱了，他与世界的关系大大地异化了。这个“我”突然变成了这个世界上的陌生人。但他对自己也成了异己者。然而，这只是一方面。因为

① 关于这个问题的推论，请参阅前面引过的J·培普一书中出色的专论。细心的读者将会很容易地看出，本文以下的论述中，哪些地方特别得力于J·培普的论著。

② 显然我们不能排除这样的可能性，就是，当被爱者“你”不爱爱者“我”时，爱的本质从释经学的意义上说表现得更加鲜明。《新约》上经常提到这样的情况，如《约翰一书》第3章第19句、《罗马书》第5章第8句等。

当实施爱的时候，这种特殊的异化过程，就转化为一个自我关系和世界关系都空前强化的过程。相爱者在世界上是异己者，但比别的人更加安详自得。相爱者彼此间也总是互为异己的，但在相互接近的过程中，他们以新的方式彼此贴近了。在这个意义上，爱者“我”赢得了被爱者“你”，也重新赢得了自己。肯定地，我想占有被爱者“你”。我想占有你，这是任何形式的爱的主要部分。只有有了你，我也才“有”我。这显然意味着，这个“有”已经发生了根本的变化。整个“有”的现象已完全不同了。

在继续探讨这个问题之前，我们必须直言不讳地指出：爱同绝对无私是不一样的。爱是针对一个具体的“你”的。他要的是这一个“你”，而不是任何人。他满怀欣喜地看着所爱的“你”。他不是盲目的，而是“情人相见，分外眼明”（where love is, there is vision” —ubi amor, ubi oculus）。而且爱用来看的方式是具有强烈占有欲的形式，因此这样的目光可以同犯奸淫一样看待（马·5·28）。简而言之，爱是包含着爱的情欲或淫欲的。

这种爱可以叫做性爱，或欲爱（amor concupiscentiae），以区别于博爱，或圣爱（amor benevolentiae）。这种区分是完全正确的，后文还要再谈到这一点。但是我们必须十分注意，不要把这两种形式的爱看成是彼此对立的東西。新教神学曾作出相应的努力，^①要想在这小小的根基上发育起论辩神学之果。他们大概就是受着区分神之爱与人之爱这种热情的驱使。这种热情理当受到尊敬！“我可以证明他们向神有热心，但不是按着真知识。”（罗·10·2）有一种新颖的见解道出了个中的隐秘：“圣爱与性爱

① 性爱与圣爱的对立是由来已久的。例如在奥古斯丁身上自我之爱与上帝之爱的对照，就体现了这种对立。“相应地，由两种爱建立了两座城：地上之爱建地上之城，甚至忽视上帝；上帝之爱建天国之城，甚至忽视自我”（《上帝之城》）。在较近期的神学中，主要是新教作者试图在性爱和圣爱之间造成强烈的对照。

的关系，正如莫扎特与贝多芬的关系一般。这两者怎么可能混淆起来呢？”^①关于这种见解，莫扎特会怎么说，我们姑且不去深究。现在我们要针对这句话，根据爱的现象本身，来指出这个错误见解是荒谬的，同时我们又不会不看到：性爱与博爱的区分有一定的道理，在适当的地方是应强调的。^②我们必须接受一种无可辩驳的理解，就是：爱使人睁开眼睛，但不是看到一切，而是看到被爱的“你”。情人相见，分外眼明。这意味着，爱急切地要看到被爱者，因为被爱者是爱者所想望的。爱者的目光急急地搜寻吸引他的那个被爱者。爱者“我”渴望同被爱者“你”在一起，以便占有它。爱者向被爱者靠近，是为了同它在一起，不是在它的旁边，不是在它的邻近，而是另外一种的“在一起”。爱者“我”想同被爱者“你”在一起，是为了占有它；只有有了它，爱者也才有了自己，也才能与自己在一起。

无论从本体论上还是从神学上都具有重大意义的是：我（爱者）须有你（被爱者），才愿有“我”这个事实，使“有”的结构发生了转变。因为爱者寻求被爱者，不过是作为自己可以委身于它的一个对象。爱就是互相委身。爱的愿望对于强行施暴的行为，

① 卡尔·巴特：《福音神学：导论》，第201页。

② 通常区分为性爱和博爱的东西，可以返回到爱的普遍结构。爱被描述为“大的自我关联中的更大的无私性”。没有某种自我关联的爱，无论在理论上还是实践上，都会是一种极大的抽象化，是从上面曲解了爱。反之，没有自我关联当中更大的无私性，爱就是另一个极端的抽象化，是从下而曲解了爱。后一点也是对爱的理解和实施都适用的。如果在第一种情况下存在着从道德角度对爱加以阉割的危险（看不到爱主要不属于“应当如何”的范畴，而是一种存在的现象）的话，那么，在第二种情况下就存在着对爱的本质施行性的强奸的危险（看不到爱会辩证地转化成愿的范畴，因为爱者“我”必然情愿使自己的意志服从被爱者“你”的存在。）这里需要指出的只是：显然，从上面，从道德的角度对爱的抽象化，不能通过单纯的性爱来补救，从下面，从性的方面对爱的抽象化，也不能通过道德的训诫来补救。只有真正的爱的事实，只有这个现象本身，才具有克服上述谬误的威力。

是最极端的敌人。就爱的过程中的“有”这个因素而言，互相委身的意思就是：爱者“我”只愿以被另一个人所有的形式而有它自己；同时也意味着：爱者“我”希望占有的这个被爱者“你”，也仅仅是一个愿被占有的“我”。这个意思又可以这样表述：在爱当中，一个我和另一个我彼此相遇，并互相变成了被爱的你。如果我要被另一个我占有而又不变成另一个我，那末我就必须变成这另一个“我”的“你”。在爱当中不会出现不是出自委身的占有。舍此以外，就是强奸。所以，在爱的事实中，构成“我”的自我占有，转化成了一种不同结构的现象。爱者“我”仅仅以似乎不占有自我的方式才占有自我。它愿被它想占有的那个“你”所占有。为了占有这个“你”，我必须委身于它，也就是说，必须不再占有自己。对于理解爱，这个内容是带有决定性的。

占有自己（自我占有）是存在的一个古老表现形式。这个问题实际上是一个当爱濒于危险时应当存在还是不存在的问题。关于圣爱和性爱之间二者择一的争论有一定的合理性（这一点仍必须强调），其最终的依据就是这样一种理解：在爱的事实中，相爱者的存在既可以获得，也可以丧失；既可以失去，也可以保存——不是由爱者“我”、而是由被爱者所保存。但是，如果不同时不但失去自己占有的一切而且甚至连对自己的占有也失去，就绝对不能获得任何东西！假如真有存在的辩证法这种东西，那么它就存在于爱的本质之中。但它不是作为非理性的辩证法或荒诞的辩证法而存在的，而是作为由不可逾越的内在合理性规定的本体论辩证法而存在的。当我们谈论以生为目的的生与死的统一时，我们头脑中想的就是这个辩证法。现在我们努力一步一步地接近支配于爱的本质之中的存在与不存在的辩证法，我们对本段开头的这句话就可以理解得更精确了。

III

爱暗示着、包含着爱慕 (Zuneigung — ‘inclination’ 〈倾心〉)。嫌恶跟爱是不相容的。在爱慕中，我的意向是为另一个人而发的，这是“我”对于“你”的意向。但在爱慕中，我还仍然停留于我。“我”想向另一个人靠近，但还没达到与那个人在一起。我还没有脱离自己。在爱慕中，那种使每一个我自然而然地、顺乎天然地 (从本体论上看) 转向自己的自我关联，遇到了一种刚刚萌生的、偏向于爱慕对象“你”的无私精神。但是这时自我关联还没有被无私精神所超过。

但是，经过一些初期的过程和情况之后 (这些根本不一定是现在可能发生的事的根源)，如果这个我感到自己已被一种大的自我关联中的更大的无私精神所维系，这时爱慕就变得认真了。爱慕变成了对那个人的倾倒，这时“我”感到变成被动的了。它以一种身不由己的放纵或一种放纵的身不由己而转向那个人。而被爱者“你” (这时还仅仅被当成想望中的“你”，还没有被当成一个“我”)，也要求这种转向的发生，但却不自知。

在这个过程中，一方面，对那个人的爱慕发展到了倾心，同时还发生另一种转向，那就是爱者“我”脱离自己。但是这时爱者“我”脱离自己而转向被爱者“你”的过程，还仍然是一个矛盾的状态。脱离自我的方式不止一种，其意图都是增加返回自我时的自我满足的快乐。这种脱离自我而转向另一个人的过程，是一种升华了的自我转向形式，它决不是急速的。发生这种转向的原因，是我给我自己应许某种我以外的东西。我们常说调情。调情也可能是一种性爱的心境，其实不是。性爱要热烈得多。性爱同调情的区别，就在于前者更加认真，同时也得到更大的快乐。这一点

也适用于圣爱。

与调情相反，在爱当中，这个“我”不想得到任何东西，至少是不想得到某种东西。但爱本身就使它得到一切，或者更确切地一点说，比一切还要多。因为，真正地爱着的“我”根本不想得到任何东西，而是毫不费力地把自己转变成了被爱者“你”，从而彻底地脱离了自己。这时，脱离自己而变成另一个人的过程是急速的。现在，这可以说是委身。

在这种委身当中，我不给自己允诺什么东西；我之所以不给自己允诺任何东西，是因为我不想从任何人得到任何东西，甚至不想得到我自己；我甚至不想拥有我自己和保持我自己；相反地，我想被人所占有。自我拥有、自我占有，被被占有所代替了。但是，那个被爱的“我”，情况也是如此。因此，“有”作为“被有”的主动方面的结构变了。因为被爱者“你”，只有同时为爱者“我”所占有，才能占有爱者“我”。爱者“我”所委身于它的那个被爱者“你”，因而也会变成一个全新的存在。由于这个原因，爱者“我”没有必要通过爱为自己求取什么。爱本身将预示着新的存在。新存在把“我”同这个存在以外的“你”、并把“你”同来自这个存在之中的“我”关联起来，并且表明，这个“关联”，就意味着“接受”。《新约·诗篇》中有一些话：“除你以外，在天上我有谁呢？除你以外，在地上我也没有所爱慕的”（诗，73·25）。这些话是对上帝说的，但也适用于一切真正的爱的关系。天上和地下——同被爱的“你”相比，这太少了，实在太少了。是的，对于爱者“我”，被爱的“你”比自己的存在还重要。既然被爱的“你”比自己的存在还重要，既然我绝对不再为我希求任何东西，那么，被爱的“你”自然也就成了一个全新的存在的源泉，于是这个作为爱者和被爱者的我可以说，*mutatis mutandis*（以必要的改动）：“我的肉体和我的心肠衰残，但神是我心里的力量，又是我的福

份，直到永远。”（诗，73·26）

所以，在爱的委身的事实中，常发生急速的远离自我，而这种远离自我又有利于重新接近自我。在这样的接近中，被爱的“你”对于我，肯定地比我对于我自己更加接近。^①“有利于”的意思，不是作为一种表目的的“ut”（ut finale）。这里的渴求的东西并不是自己的存在，而是被爱的“你”，而且仅仅为了“你”自身的缘故。“凡不是为自身的缘故而被爱的就不是被爱的”（亚里士多德）。但是这被爱的“你”因为占有了我，所以也便把“我”给了我，于是我便重新有了我，但却是以一种全新的方式。

① 这样，一些大神学家冒险作出下面这种论断就是可以理解的了，他们说，上帝的性爱在某种程度上比圣爱更加神圣，“爱比慈爱更带神性”[采用较直译的方法可以更好地传达云格尔的意，译文是：“性爱比自我奉献之爱更加神圣”]；“……我们有些关于神圣问题的作家认为‘思慕’这个题目比‘爱’更神圣”。（托马斯·阿奎那）大概在提到保罗时曾告诉罗马人：他尽管的确是作为一个活生生的人在写信，但他却爱死。他的爱（对生的爱？）已经被钉死在十字架上，现在任何一种对物质的爱在他心中都不复存在了：“你们要注意现在我给你们写的话，因为虽然我是活着，却是带着对死的热望在给你们写信。我的欲望已经被钉死在十字架上，我心中不再燃烧着一点对物质东西的渴望。”尽管伊格那修斯说到“被钉在十字架上的欲望”时指的是对自己的爱已被钉在十字架上，但是奥利金（Origen）却把这句话用于性爱对象，因而“我的被钉在十字架上的性爱”同“我的被钉在十字架上的基督”就成了同一个意思：“挂在十字架上的是我的爱”就是“1500多年来写在一首赞美诗中的形式”。通过对伊格那修斯的这番阐释，奥利金不但“为后来成了基督教历史上最辉煌篇章的基督性爱主义的出现”准备了基础，而且他还“宣布《约翰福音》书上‘上帝=爱’这个公式，可以正确地（至少是不错地）用‘上帝=性爱’这个伪柏拉图式的恒等式来代替”：“如果任何人把上帝称为‘爱’（*amorem, erota*），就像约翰称他为‘圣爱’（*agape*）那样，我并不认为有什么错。我记得有一个圣者伊格那修斯在说到基督时说过：‘我的爱被钉在十字架上’，我不认为这应当受到责难……”。证明上帝与性爱等同是根据这样的推理：上帝被称为性爱，是因为他是整个世界上把性爱只引到自己身上的人。后来，John Scotus Erigena把这种观点移植到西欧，现在在拉丁基督教的用语中，把上帝说成是*amor*（爱）被认为是合法的，因为他是一切*amor*的根源。

作为被爱的你所占有的我，我已根本不复有我，而是失去了我，奉献了我。但是，这里却完全没有权利要求被爱的“你”给爱者“我”一个新的存在来预先弥补在委身过程中的自我丧失。这里不能有任何目的连词 *ut*，如果有 *ut* 的话，这里唯一适用的是“扩展性的结果连词 *ut*”（“*ut consecutivum*”）^①。但是这里的实际的顺序，却要比时间的顺序（*consecutio temporum*）所允许的一件事接着一件事的那种顺序早得多，快得多。这是一种先行的顺序：在爱的过程中的自我丧失，已经由爱者“我”在委身行动中从被爱的你所接受的新的存在所超过。爱的真正欲望或欲念，正在于自我委身的我同重新给我以我的“你”之间这种存在的先期交换。这种爱欲是不能强迫发生的。

但是，如果有人由于由爱所产生的新存在的先期性，而认为可以忽视真正的爱所包含的自我委身和自我丧失，他就不但否认了、而且从来没有看到纯真的爱的真正的严肃性。爱的每一次失望，都可以作为间接的证据，来证明在成功的爱当中，相爱者是如何十分认真地委心于“无”（这比不成功的爱要认真得多，因此，失望的爱只能当作间接证据）。他们之所以变成存在而无求（*ex nihilo*）的人，不是由于他们是相爱者这个事实，而仅仅是由于他们是被爱者并从“你”接受了他们自己这个事实。爱者“我”没有被爱的“你”就不能存在。但是，只有通过被爱者“你”的爱，这个“我”才体会到他在自我委身中的毫不为己的存在变成了现实的，而且当这种情况发生时，爱者“我”被给予了一个不是由它自身生发出来的存在。在这个意义上，爱使人更新，或者用一个很

① 卡尔·巴特：《教会教义学》第4卷第2分册，第75页：“有 *ut finale*（目的连词）一定意味着堕落到性爱。唯一有效的是扩展性的结果连词 *ut*（*ut consecutivum*）。”这样，卡尔·巴特便把这个扩展性的 *ut consecutivum* 留给了圣爱，而使性爱成为多余和无关的了。（*ut* 是拉丁语中的连词——译者注。）

恰当的比喻，爱使人重新变得年轻：爱者不是在他一向如此或已成为如此的基础上存在的，而是通过从另一个人接受自己而存在的。他是由于给予他的存在而存在的，舍此而外，他什么也不是。因此，既是爱者又是被爱的“我”是完全同被爱的你关联着的，从而也是同他自己的不存在关联着的：没有你，我便什么也不是。^①

这是爱的积极方面（仅仅是由“你”生发之我才是我）。这就使爱与死特别接近。诗歌当中总是咏唱这一点。爱的当中隐含着死的契机，因为它保证了新生。奥古斯丁清醒地指出：既然爱使我们更新，使我们年轻，爱也就在我们身上引起死亡：“爱在我们体内造成了一种死亡。”“因为凡是爱觉醒的地方，罪恶的暴君 Ego（我）就死亡。”

爱当中的死的契机，已经暗含在爱的选择性之中。选择首先就意味着区分：是这个人而不是别的人。但选择并不是在比较的基础上进行的。不看见相爱的人，爱的目光便不存在。爱的目光是看见被爱的人才被点燃起来的。当眼睛转向那个亲爱的意中人时，爱的目光才存在。“情人相见，分外眼明。”这个被爱的“你”是完全以其自身的优点而被区分出来的，不是通过同域内一切其他女儿的比较而区分出来的。对于选择者“我”来说，这个“你”在众多的别的人中，显得特立超群；对于“我”来说，这个“你”简直是

^① 据培普的看法，“关于人之爱的创造力所说的那些话，突然都具有了一个完全新发现的意义，那就是，人之爱的创造力是神确立存在的创造活动的延续。因此，一个正在自觉地体验爱的人可以说：‘我需要你才能成为我……在爱我中，你给我以我，让我存在。’换一个方式表达就是：‘只有被爱，存在者才得以存在。’我们该不该说神的创造活动的延续，甚至完善，看起来至少不甚确定，因为地上的爱同一切非爱的东西相比，是十分微弱的。我觉得最好说神的创造活动的摹拟，而神的创造活动又是创造性的爱的活动。在这个意义上，上帝本身就是这个爱。他的创造既不需要延续，也不需要完善，但是却需要有人对应。”

“仰之弥高”，以致从爱的角度来看，别的人都不存在了。对于被选的“你”来说，这种独被选中的与众不同的特异性，乃是一次神志飞扬的经历，以致于这种选择倘若被否定，就不可能再回到原先的状态中去，回到未被选择的众人中去。反之，它将意味着摒弃，这就是进入死亡地域的大门。这种情况，在一定的程度上也适用于相爱者与众多未被选择者之间的关系，但对于两个相爱者相互之间的关系，就更加突出地适用。如果其中的一个人不得不违背心愿地回到众人中去，那么对他来说，“天国的光明就变成了沉沉暗夜”。

但是，爱的这种选择性，仅仅从反面表明了死在何种程度上存在于欢乐之爱的过程中。欢乐之爱的事实已超出互相选择的范围，并应看作一种 *sui generis* (独特的) 现象。在爱当中，两个人互相作了选择。他们互相倾心，各自脱离了自己；互相委身，各自遗忘了自己。我从自我解脱出来，变成了无我之我。在这种无我中，相爱者各自从对方、而且仅仅从对方重新接受了自己，并且以新的方式同自己发生关联。但是，他们不再从自身获得存在，而从对方获得的存在，乃是一种潜藏着我之不存在的存在。正是这，给他们的相互接近注入了无与伦比的本体论的热情，远远超过了过去我与我自己最大的接近，从而使旧我不复存在。现在，被爱的“你”对我，要比向来我对我自己更加接近。这个“你”以全新的方式，把我带给了我，从而使我从最遥远的地方回到自我，或者说，使我复归于我。这种隐藏着一个人最大限度的脱离自我的无与伦比的爱的热情，可以导致一种接近。这种接近可以正确地称为结合 (*unio* 或 *unito*)。我以新的方式与我自己相结合。新就新在 (也仅仅是新在) 被爱的你对我变得比我自己对我更加接近，并以新的方式使我接近我自己。这种你与我的结合，导致了我与我自己的新的、高度分化的统一，从内部确立的统一。

在这个意义上说，你同我的结合构成了一种新的自我关系，这种新的关系是从爱者“我”的严格无私中产生的。而开始时作为大的自我关联当中更大的无私性的事实的爱，这时便完善了自己，成了由继续保持下去的更大的无私性产生的新的自我关联的事实。爱的结合，作为我与你之间无比接近的事实，构成了一个新的我。因此，爱的力量在于其结合。爱如死一样坚强（歌，8.6），因为爱即包孕着死，当被爱的你什么也不做，而把存在给予爱者“我”时，死就被征服了。

IV

由于这同一个理由，爱的力量只以爱的事件为限。^①如果爱停止发生，其力量即不复存在。“统一比结合坚强”这条形而上学的原理，在这里是完全错误的。在爱当中没有静止这种东西存在。因此，与被爱的你同在，永远是一个被占有的过程。由于这是从双方发生的（交互发生的），所以爱的事件总是意味着共同的路。在爱的路上爱是坚强的。但爱的路要同别的路相交，从而使相爱者面对非爱的东西。爱不怕面对非爱。因为面对非爱不会使相爱者在新的存在中脱离世界，反而不断地使他们更加深入世界。在这个过程中，爱感受着它独有的软弱性和脆弱性。领悟爱的坚强，同时就意味着认识爱在面对一切非爱的东西时的固有的软弱。认识到爱的软弱性，并基于对作为“我”“你”关系的爱的坚强性的领悟，对爱这种现象的理解就会超出“我一你”关系。当然这不是说对这种“我一你”关系似乎已经作了充分研讨，现在可以搁在一边了。情况不是这样，而是“我一你”关系本身要超越自

^① 事件不只是一时发生的事。事件可以有其历史，并创造历史。若以“存在主义式的时间上的严格性”来苛责，就完全无法理解这里所说的内容。

己。爱要流布。作为爱，它要力图超出相爱者本身。由于这个原因，爱不会导致像田园诗式的出世，也不会引导到一个对一切无爱、仇恨、甚至冷漠和乏味的东西远离于其外、超脱于其上的王国；反之，爱会进入这一切，与之作斗争，并更加深入它们。真正的爱是流布的。它要向外流布，进入无爱王国。作为人的关系，爱也包含着世界的契机。“从心灵上”，它也是外向的。因此，爱不怕无爱，反之，它还能把惧怕除去（约壹·4·18）。

爱尽管有其软弱性，但它面对非爱的一切时还是要这样做，因此可以说：爱也不惧怕自身的软弱性。不愿同别人分担爱的软弱性的人，基本上也就没有爱的能力。因为爱的力量在于确信只有爱才能帮助爱走向胜利。的确，在被非爱的一切所反对时，爱是完全无保护的、脆弱的。因此，爱不仅产生欢乐，也产生“烦恼和伤心”——“tristesse”（法语：忧伤）：“欢乐和烦恼都来自爱。”但正是爱的力量本身，包含了爱反对一切非爱的软弱性，因为爱不能用任何别的东西来维护自己，只能用爱。这既是它的力量又是它的弱点。既然爱只能用爱来维护自己，所以从外面它是非常脆弱的，但是向内，它却是不可摧毁的。爱固守于它的疆域之内，并向外流布，以便向它的领域以内吸引。对于反对爱的东西，爱不能摧毁它，只能转变它。在转变非爱的情况下，就会发生远离自我的现象，其激进程度超过破坏的事件。爱的本质所包含的存在与不存在的辩证法在这里发生了。

这更证实了有多少爱本身即包含着死。由于爱在面对一切非爱时是绝对软弱的，由于爱在斗争中只能求助于爱，所以只有分担这个软弱性，才能共享爱。因此，爱者“我”是变得多么软弱呀！但是它又是如此坚强。在爱与非爱之间存在着巨大的鸿沟，天地的差异与之相比都为之逊色。任何不“在爱中”的人，只有“转变成另一种人”（*metabasis eis allo genos*），才能分享爱。由于这个理由，若将非爱同“在爱中”相比，相爱者感到简直跟死一

样。也出于这个理由，人们感到在爱的时候，死就紧跟在后。从这个意义上说，说“爱在我们身上造成了一种死亡”（facit in nobis quandam mortem），对于爱的事实来说，倒的确是千真万确的。

我们曾经把爱理解为为了生的目的的生与死的统一。这个意思在“爱的火焰”这个古老的比喻中言简意赅地用一个字就表达了出来。H·舒尔茨（Scholz）^①在他那一丝不苟的研究著作《性与博爱》的高潮部分，J·培普（Pieper）^②在他那部出色的著作《论爱》的结论部分，都曾用了这个譬喻，而且都引用了圣灵降临节祈求圣灵降临的祷词：“来罢圣灵，请充满你的信仰者的心灵，并点燃对你的爱之火焰！”

V

我们对爱之本质的探讨，又使我们重新回到了“上帝是爱”这个命题。根据这个探讨，我们对上帝和爱的同一性有了初步的理解，正如我们在关于上帝的可思维性和可言喻性的讨论中，内容本身就迫使我们不得不首先预定“上帝是爱”这句话一样。现在我们的任务，是要更深入地思考上帝和爱的同一性，让“上帝是爱”这句话中的主词和宾词互相解释。我们要把“上帝是爱”这句话，看成是对上帝同耶稣这个被钉死在十字架上的人之间的自我同一。“上帝是爱”这句话的意思，在《新约》的上下文中才变得可以理解，而《新约》的上下文就相当明确地要求我们这样做。我们现在来着手研究耶稣和上帝的统一问题。以后我们在把上帝和耶稣的同一当作上帝的一个行为来讨论，以便更确切地理解上帝

① 见该书第67页。

② 见该书第122页。

怎样是爱的时候，我们还要重提这个问题。这一部分之后，在第二部分，上帝同被钉在十字架上的耶稣的同一性这个事实，将从这个人的存在的背景上来探讨和阐释。

《约翰一书》(第4章)是在辩论的上下文中说到上帝和爱的同一性的。辩论的内容是上帝以外的信仰者的存在。这里，被认为是信仰者的人被率直地称为“亲爱的”(约壹，4·1、7·11)。这个称呼中就包含了全部争论。因为既然是亲爱者，那就已经参与在爱当中，因而也就能够爱，因此，可以召唤他去爱。由于他爱，他就是从神来的，因为，归根到底，凡是人可能的爱都是从神来的(约壹，4·7)。作为重要的呼应，在“上帝是爱”这句话前面，出现了另一句话，那就是：“凡灵认耶稣基督是成了肉身来的，就是出于神的”(约壹，4·2)。辩论的对方所持的观点是：耶稣其人不是基督，也就是，天上的基督同地上的耶稣其人不是同一的。而这就必然要导致怀疑基督。“正如《约翰一书》第一章第二句及以后诸句所说，父与子同属于一个统一体……因此，无论是谁，如果对耶稣持有错误的观点，则这个事实本身就决定了，他对上帝的看法也必然是错误的……否定耶稣是基督也就是否定上帝。”因此无论什么人，只要否定神与耶稣其人的同一性，就不可能是从神来的。这种同一性的表现，就是耶稣其人应被称为神之子。因为在这个同一性之中，上帝是作为爱而体现的。这就说明了为什么否定这个同一性的人和不爱的人不可能是从神来的。由于他不爱，他也就不会同意这个基督学的同一性。由于他不承认上帝和耶稣的同一性，他也就把自己排除在来自上帝的爱之外。

显然，这里的先决条件是：只有当来自上帝时，爱才是爱。如果爱是来自上帝，那么人必须先被上帝所爱，然后才能爱。在这个程度上，问题就是对作者如此直率地使用的“亲爱的”这个称号，要有正确的理解。因为人是通过被爱和通过让自己被爱而学

会爱的。因此，如果一个人不是已经被上帝所爱或已让自己被上帝所爱，就既不能爱上帝也不能爱别人。“我们爱，因为神先爱我们。”（约壹，4·19）“不是我们爱神，而是神爱我们”（约壹，4·10），由于这样的结果，我们才能够而且应当彼此相爱（约壹，4·11）。

爱建筑在上帝身上，因为显然只有他，才能开始爱的事实，才能发动爱，因为只有他才能没有任何理由而开始爱，而且一直在开始爱。从这个意义上说，上帝来自上帝，他一向是爱者。上帝是发自本身的爱者，他不需要被人爱而后爱。上帝是如此，表现在“差他的儿子，为我们的罪作了挽回祭。”（约壹，4·10）上帝差他的儿子，从而表明了他自己是自由的爱者。用《约翰一书》的语言来说，我们谈论天父上帝，是因为我们看出上帝是发自本身的爱者。

但是《约翰一书》所说的，还不止于上帝是首先的爱者。上帝差他唯一的儿子到世间来（“……神差他独生子到世间来……”）体现了他与耶稣其人的同一性，而在这个同一性中，上帝还表明他就是爱本身。这一点，只有当上帝既是爱者同时又是被爱者时，才是可理解的。事实上，“独生子”这个词就包含着“唯一的同时又是被爱的”意思。因此，上帝也是爱其自身的。但这个爱不能理解为某个我的自我之爱。上帝爱自己而分化了自己。上帝在自身的不可转移的分化中，既是爱者又是被爱者。用约翰的语言说，他是天父和神儿子。

但即使在作为爱者的父和被爱者的子的对立性之中，上帝还不是爱本身。“上帝是爱”这句表达同一性的断语，只有根据以下这些事实才能作出：上帝作为爱者把他所爱的儿子派到世间来，是必死无疑的；作为爱者，他同他的儿子分离了；作为爱者，他使自己经受了对被爱者无爱之苦——而这个被爱者对他，是比他对自己还要亲近的！上帝在爱中，并不仅仅是像彼此相爱的

两个人在爱中那样。上帝不仅是爱者“我”而且是被爱者“你”。上帝是爱本身流布的事实。所以，在这个上下文环境中对我们的论题作最后必要的润色时，我们可以说，上帝之所以是爱的流布的事实，是因为他作为爱者同他的被爱者分离了，他不仅爱他自己，而且（在大的自我关联中更加无私地）爱另一个人，因此他仍然是并且继续是他自己。上帝仅仅通过舍弃自己而占有自己。但是，正因为舍弃自己，所以他才有自己。上帝就是如此。上帝的自我占有是事件，是上帝舍弃自己的历史，因此，也就是一切单纯的自我占有的目的。作为这个历史，他是上帝，而且在事实上，这个爱的历史就是上帝本身。^①还是在《约翰一书》的上下文条件下，如果我们必须解释爱者与被爱者之间这种连死也不辞的分离，是因为爱者和被爱者必须让每一个人加入他们的互爱，这时我们就说上帝是圣灵。如果我们必须解释爱者与被爱者之间这种连死也不辞的分离，认为在这个极端痛苦的分离中，上帝不但仍然是那个唯一的有生的上帝，而且是一个至高无上的上帝，这时我们也说上帝是圣灵。上帝是那个唯一的有生的上帝，因为他作为慈爱的父亲舍弃了他亲爱的儿子，从而转向了那些别人，

① F. 米尔登堡感到他必须拒绝允许“超出上帝的历史之外的关于上帝本身”的问题被提出来，这简直是逻辑的粗暴和神学的短路。问题是要正确地理解上帝作为其历史而存在的历史，要把这个历史理解为“上帝本身”。用米尔登堡的争论对手卡尔·巴特的话来说，“他作为上帝的存在就是他在自身历史中的存在。”对上帝的这样一种理解，同预先假定的思维和存在的同一性（米尔登堡曾表示对此不敢苟同）丝毫无关，正如它同关于这种同一性的争论丝毫无关一样。但这里的问题肯定是：当我们称上帝为圣父、并又称圣子和圣灵时，我们必须理解我们说的是什么意思。有一种看法说：“要到建立在上帝显示于耶稣基督身上这个事实之上的无矛盾智力结构中”去探求“上帝的可知性”，这真是一个了不起的论断。“我们寻求的是上帝存在的可知性，而米尔登堡追求的却主要是上帝历史的可理解性。”但我们探求它是为了发现它。

那些注定要死亡的人，而把这些人的死引向了他的永生。^①因此，在父子分离中，施爱的父仍同他所爱的子关联着。《约翰福音》中的基督直率地但却一语中的地说：“我父爱我，因我将命舍去，好再取回来。”因此，他是虽然与父分离却仍同父关联的亲爱的儿子。在这个意义上，上帝是圣灵，在父与子之间建立起联系，从而把人吸引到这个爱的关系中来。在这个意义上，上帝同被钉在十字架上的那个人耶稣之间更加完善了的同一性，就是圣父、圣子和圣灵的相互工作。或者用“认识的合理性”（ratio cognoscendi）的语言来表述，那就是：上帝同被钉在十字架上的耶稣的同一，要求上帝分化为圣父、圣子和圣灵！^②只有在上帝存在的这种三重分化之中，“上帝是爱”这句话才是可理解的。

现在，我们肯定已经把前文对爱的分析引到了一个新的方向。我们把爱理解为爱者“我”和被爱者“你”之间的关系。我和你

① 卡尔·巴特把使徒约翰的思想作了适当的重新表述：“《约翰一书》第4章第8句、第16句的等式‘上帝是爱’，是使徒约翰见证的独特之点。《约翰福音》第4章第24句的‘神是个灵’也是如此。这两个说法是互相注释的。按使徒约翰的意义，说‘爱’就是说‘灵’——在这个灵当中，上帝完全是儿子的父亲，也完全是父亲的儿子，并以此作为首先爱我们的那个人。按使徒约翰的意义，说‘灵’也就是说‘爱’——这个爱是上帝在爱我们的时候，甚至在爱我们之前，作为父亲爱儿子的爱和作为儿子爱父亲的爱。存在于三位一体之中的基督教的爱的基础的这种永恒性，也正是在《约翰福音》中得到了生动的表述：‘父爱子（这是他的永恒的爱，他那父的和神的自我舍弃），已将所有（至少是他全部的神的价值，他对万物的全部神的主权和权威）交在他手里。’上帝把他的荣耀赐给了儿子，因为他在创立世界以前已经爱儿子了。但是，这种父对子的爱，却被描写成一种回报，父爱子，是因为子服从父命，‘将命舍去（这是儿子的永恒的爱，是他的自我舍弃），好再取回来’。”

② 不切实弄清关于人神合一这个古老的教会教义的意思，实际上就不可能理解“三位一体”这个基督教的教义，也就是说，一方面，要从基督的位格的结合（hypostatic union）上去理解完美的同一性，同时又要从神性和人性的分化上去理解上帝与耶稣同一这个无偏见的事件。

可以被设想为两个互相觉得可以爱的人。“情人相见，分外眼明”——我们从现象学的角度对这句话作了阐释，把它理解为：许多“我”当中的某一个我，成了另一个特定的我所爱的“你”，并吸引着那个我。因此，爱并不是那个看起来值得爱的人那一方面的吸引过程，或者用柏拉图式的方法来表达，被“美的（景象）所吸引的过程。”爱者“我”被值得爱的“你”所吸引时，这个爱者已“发生了根本意义的转化”。“他变成了一个完全不同的人。”在论述爱的时候，我们还说到：爱会向外流布，从而超出我与你的关系。这个观点现在已用一种特殊的方法作了精心的修正，而成为以下的意义：上帝不仅既是爱者又是被爱者，而且作为圣灵超出他自己，去决定爱者我和被爱者你的关系。若不爱另一方——人，上帝即不愿爱自己。因此《新约》中所说的“神之子”，总是指被差到世间来的那个人，即被给予世界的那个人。如果上帝是一个仅仅永恒地爱自己的上帝，那么，上帝与上帝的分化就没有意义了，而上帝由于绝对的一性，也就根本不会爱了。这样一来就被斯宾诺莎说中了：“上帝既不爱任何人，也不恨任何人。”

但是，我们已经看到，“上帝是爱”是表现在这样的内容，即：上帝爱他的儿子是着眼于他与人的同一性，也就是说，与被用卑鄙的手段谋杀了的耶稣的同一性。这里爱不是针对值得爱的你而发的。使徒约翰的经文中曾说上帝爱这个充斥着罪恶和死亡的世界，就强调了这一点。“上帝是爱”的爱，不能理解为向着无爱流布的爱。这个爱是跟那无爱密切关联的。它所找到的那个对象是不值得爱的，它是把完全不值得爱的东西变成了值得爱的东西，而且，它是通过爱它来做到这一点的。论述爱之火的转化力（恳求圣灵降临的祷文也是祈求这种爱之火），是“上帝是爱”这句话的精髓，也是这句话的耶稣救世学要旨。

根据这一点，我们就非常容易理解，为什么在说到人的时候，事实上只能说他们是爱者我或被爱者你，却永远不能说他们

是爱。人之爱的关系发生在两个互相值得爱的主体之间。所以，它向着相爱者以外流布，进入那些非爱关系的王国。但除此以外就没有什么可说了。它的定义仍然是由两个互相值得爱的人之间的关系来确定的。路德说得好：“人之爱是爱的对象创造的”。他又引用亚里士多德的话继续解释说：“……爱的对象就是爱的原因。”上帝之爱与此相反。上帝爱迷失的羊（太，15·24），爱不可以爱者和灾病者（路·5·31），爱完全不义的罪人（路·19·10）。他拣选了世上愚拙的、软弱的、卑贱的、被人厌恶的，也就是，一切等于无有的东西（林前，1.27）。按照路德的说法，神之爱与“人之爱”不同。神之爱首先使“爱的对象”变得值得爱：“上帝之爱不是发现爱的对象，而是创造爱的对象。”路德用罪人的释罪来解释这一点：“……存在于一个人里面的上帝之爱，爱有罪的人、恶人、愚拙的人和软弱的人，以上帝之爱使他们变得正义、善良、智慧和强壮。”

但是人，虽然作为罪人是十分可鄙的，然而作为上帝之爱的“对象”，却变成美好的了。如果人之爱已经使一个人在某种程度上变得美好，那么，上帝之爱就一定能在高得不可比拟的程度上，使丑恶的人变得美好和值得爱。因此，罪人是因为被爱才变得可爱，而不是因为可爱才被爱……这就是十字架之爱的含义。这是由苦难所生之爱，它的目标不是要找到好的东西来享用，而是要把善赐予邪恶者和贪婪者。当我们把上帝和爱等同起来的时候，指的就是这种“苦难之爱”。

但是，要确立“上帝是爱”这种同一性，还意味着它的逆命题“爱是上帝”也必须能够成立。对此作了论述的是卡尔·巴特。他的观点是：如果以《约翰一书》的作者而论，“上下文表明那正是作者的意思。”《约翰一书》的上下文也的确表明了这一点，主要是作为告诫人们要彼此相爱的要点（约壹，4·7、11、19等）。这就更加把我们引向了一个古老的问题，那就是，上帝最终是不

是注定会成为人生的宾词，而且相应地，上帝的人性也仅仅应当表述为人的共同人性。

高 杰译

[德] 奥 托

神圣的观念^①

“神圣”和“神圣感”

“神圣性” (Holiness) —— “神圣” (the Holy) —— 是一个为宗教领域所特有的解释和评价范畴。实际上，其转义也适用于另一个领域——伦理学领域，但是，它本身并非起源于伦理学领域。尽管它很复杂，它还是包含一个非常特殊的因素或“要素”，这使之与我们前面所说的那种意义上的“理性的东西”区分开来，而且，就这一因素完全与任何概念的理解无涉而言，它一直是不可表达、不可言喻的。同样，以一种截然不同的经验领域——美的范畴为例，情况亦然。

倘若“神圣”所指的不仅仅是这个词的一般用法，而且是这个词的哲学的、甚至神学上的用法，那么这些陈述从一开始就不会是真实的。事实上，我们已经逐渐在一个完全派生的意义上使用“神圣”、“神性的”这些词汇；这同它们最初产生的意义迥乎不同。我们一般把“神圣”的意义看作“完全的善”，它是绝对的道德品质，它意味着道德性之极致。在这种意义上，康德把出于义务的动机而坚定地服从于道德律令的意志称为“神圣”意志；显然，

① 本文为 R. Otto: *The Idea of the Holy* (《神圣的观念》) 一书之第 5-7、12-14、19-29、59-60 页节译，选自 *Exploring the Philosophy of Religion*, P.22-33, ed. by David Stenwart, Prentice-Hall, 1980.

奥托 (Rudolf Otto 1869-1937)，著名神学家、宗教哲学家，历任哥廷根大学、布莱斯劳大学、马堡大学神学教授。

我们在这里只有完善的道德意志。同样，我们可以谈论义务或法律的神圣性或神圣不可侵犯性，其意义只在于它们是强制的行为和普遍地必须履行的职责。

但是，这一术语的一般用法是不精确的。事实上，所有这类道德含义都包含在“神圣”一词之中，但是，“神圣”一词另外还包括——我们仅能感觉到——一个明显的剩余意义，而现在的任务正是离析这一意义。这一意义并非纯粹是后来的或者获得性的意义；相反，或者起码在拉丁语、闪米特语和其他古代语言中，它的对等意义的词首先只是指这个额余的意义：即便伦理学的因素确实出现了，这无论如何不是这个词最初的意义，并且也从未构成它的全部意义。无论何人在当今使用这一词，无疑总会觉得“道德上的善”被包含在“神圣”之中；因而，在对这一被区分开来并为神圣的观念所特有的因素的探讨中，至少就这一研究的暂时的目的而言，创造一个特殊的术语以表征减去了其道德因素或要素——并且我们现在还要补充说，也减去其“理性的”方面——的“神圣”，这是有益的。

因而，正如我们所说过的，创造一个词汇以表征这个离析出来的因素，这个在“神圣”的意义中高于并超出德性意义的“额余”意义，是有益的。通过运用特殊的术语，首先，我们将能更好地使意义清楚地区分开来；其次，我们将会更好地理解它可能呈现的任何次级形式和发展阶段，并对它们进行连贯的分类。为了这一目的，我采用一个从拉丁文 *numen*（神）一词杜撰出来的词汇。拉丁文 *Omen*（预兆）一词已经给了我们“*ominous*”（预兆的）一词，而且看不出有任何理由从 *numen* 一词我们为什么不该类似地形成“*numious*”（神圣感的）一词。接着，我将谈到价值以及明确的神圣感，^① 精神状态的神圣感范畴，而神圣感精神

① 指对神既敬畏又向往的感情交织。——译者注。

状态在这一范畴适用的任何地方都能发现。这种精神状态是完全独特的，不能归约为任何其它的东西；因而，正如每一个绝对地根本和原初的作为论据的事实，尽管它有待于探讨，但不能对它下严格的定义。只有唯一的办法以帮助别人来理解这点。这就是必须指导他通过自己的头脑对这些事情进行思考和讨论，并且引导他达到这种境界，即在他身内的神圣感必然开始激起，突然涌现在生命和意识之中。在这一过程中，通过使他注意在精神的其他领域所有可以发现、已经知道并熟谙的、同我们希望阐明的特殊体验相类似或相反的体验，我们可以进行配合。然后，我们必须补充说：“我们的这个 X^① 并非恰好就是这种体验，而是近似于这种体验而同那种体验相反。难道你自己不明白这是怎么回事吗？”换言之，严格地说，我们的神圣感体验不能被教授，它只能在精神中被激起，被唤醒；正如所有“来自灵魂”的东西必定是被唤醒的一样。

“对神秘者的惊颤”，对“惊恐”的解析

在上文中，我们讲到神圣感的本性只能通过特殊的途径使人联想到，在这种途径中，神圣感本身以感情的方式反映在头脑里。“其本性即它以这种或那种确定的感情状态支配或搅动人们的头脑。”现在，我们必须努力对这种确定的状态作更进一步的指明。我们必须再次努力，通过基于类比或对照的目的而引证与它们相类似的情感，或者运用隐喻和象征表达，以使我们正在研究的精神状态如其本身那样脱颖而出。

让我们来探讨所有的强烈地和虔敬地感受到的宗教感情中最深刻、最根本的因素。对灵魂获救的信仰、忠诚和爱所有这些都

① 指神圣感。——译者注。

在其列。在此之上还存在一种因素，它可能不时地完全撇开这些东西而深深地影响我们，并且以一种几乎令人迷惑的力量占据我们的心灵。让我们穷究同感（sympathy）和可以想象得到的直觉的每一种形式，不论这种形式是在我们周围的生灵中，在个人虔敬的突然而强烈的迸发以及这类感情迸发所显示的心情中，还是在同古老的宗教遗迹和建筑、同神庙和教堂相联系的气氛中，得到发现的。我们将会明白我们正论及某种只能恰当地称之为“对神秘者的惊颤”（mysterium tremendum）的状态。这种感情可能象一条和缓的潮汐，不时地冲激而来，深深地崇拜的安宁的心情弥漫着整个心灵。它可能超过这种心情而进入更为稳定和持久的灵魂之势态，也就是说令人颤栗地激动不已、引起共鸣，直至最后它逐渐消逝而去，灵魂恢复其“世俗的”、非宗教的日常经历之心境。它可能伴着抽搐和痉挛从灵魂的最深处突然迸发而出，或者导致最奇特的兴奋、令人陶醉欲狂的激动、狂喜以及心醉神迷。它有其狂暴的和恶魔般的形式，并能够陷入近乎吓人的恐怕和颤栗之中。它有其赤裸裸的、野蛮的先行者和最初的表现，它还可以发展成某种美丽的、纯真无瑕的、光辉灿烂的东西。它可以变成在某种人或物面前生灵之秘而不宣的、震颤发抖的、非言语所能表达的谦卑。到底是在何人或者何物面前呢？是在无法形容的，超出众生之上的神秘者面前。

这立刻又一次表明，我们在这里试图通过一个概念的方式进行系统的阐述也只不过是一个否定性的作法。就其概念而言，“神秘者”只是意味着它是藏而不露的、隐秘的，超出概念的理解之外的、离奇惊人、新奇陌生的东西。这一术语并未更确切地规定对象的肯定性的特征。然而，虽然在词语上确切地阐明的东西是否定性的，它所指向的却是某种绝对的、强烈地肯定性的内容。我们只能在情感中才能体验这种纯粹的肯定性内容。只要这些神秘的东西在我们的心中激起了这些情感，我们的讨论就有助

于弄清楚这些情感。

令人敬畏的因素

为了揭示这些情感的对象之肯定的、可感受的特性，我们必须更仔细分析我们的“对神秘者的惊颤”这一词组；我们首先从形容词“惊颤 (tremendum)”开始。

颤栗 (tremor) 本身只是畏怕 (fear) 的非常熟悉而“自然的”情感。但是在这里，这一术语虽然很恰当，但只有通过类比才能被用来指谓某种相当特殊的情感反应，这种反应同正害怕 (afraid) 的情感反应完全不同，虽然后者同它是如此类似，以至畏怕的这一类似物可以有助于使它的本性清楚明白地显示出来。在一些语言中，有一些特殊的表述，它或者唯一地或者起初就表明，“畏怕”这种情感用畏怕一词不大尽意。希伯来语 *higdish* (圣徒) 就是一例。“在心中视某物为神圣”这意味着由一种特殊的恐怕的感情使它划分开来，不应将这种特殊的恐怕误作任何普通的恐怖，这就是说，应由神圣感的范畴来评价它。但是，《旧约全书》充满了对这种感情的类似的表述。特别值得注意的是“对耶和华的 *emah* (即对上帝的畏怕)，”耶和华能够源源不断输送这种畏怕，几乎象个恶魔那样迅速调遣这种畏怕。这种畏怕以使人麻痹无能为力的效果而抓住一个人。它同希腊人的 *δελμὸν πανικόρ* 紧密地联系在一起。比较一下《出埃及记·23·27》：“我要使那些抗拒你的人畏惧我，使跟你作战的人惊恐……”。还有《约伯记·9·34；13·21》(“求你不再恐吓我”；“求你别恐吓我”。) 在这里，我们有种充满着内在的意外之事的惊骇，甚至不论哪种最令人恐吓和不可战胜的被造物都不能灌输这种意外之事的。有某种神怪似的东西在其中……

“不可战胜”（“威严”）的因素

我们已经通过“惊颤的”这一形容词而展开的“对神秘者的惊颤”这一方面的内蕴，其结果目前可以用两个词来概括，象以前一样，从构成上来讲，它可以称作一个表意符号，而远比这个概念更为恰当，这两个词就是“绝对的不可企及性（absolute unapproachability）”。

人们立即就会感到，还必须补充另一个更深刻的因素，这就是“威力（might）”“强力（power）”“绝对的不可战胜（overpoweringness）”的因素。我们将用“威严（majestas）”来指称它，人们更容易用“威仪（majesty）”一词，因为，任何对语言有感觉的人必定察觉到仍然依附于这个词的神圣感的最后的微弱踪迹。这样，惊颤可以更为恰当地表述成“惊人的威严（tremenda majestas）”或者“令人敬畏的威仪（aweful majesty）”。第二个因素“威仪”可以在第一个因素即不可企及性撤离并消逝的地方生动地保存下来，正如我们在神秘主义中可以看到的那样。尤其是关于威仪或绝对的不可战胜性因素，生物意识作为对它的幻影或主观的反映突然出现了，我们已经谈到过这种意识。因此，与“不可战胜”的东西（我们把它认作与自我对立的客体）相反，存在着那种个人自己浸没于其中的，悲切忏悔、感到空虚的感情。而这为宗教谦卑的感情提供了神圣感的素材^①。……

“能力”或强求的因素

最后，在惊颤和威严、敬畏和威仪这些东西中所包含的第三

^① 参见R.R.马瑞特《宗教入门》中的“谦卑之产生”第2版，1914年。

种因素，我冒险称之为神圣感对象的“强求”或“能力”。这在 *ορρη* 或“神谴”中特别清晰地觉察得到，而且它处处都以象征的表现方式表达自身——生命力、激情、反复无常的性情、意志、魄力、动向^①、兴奋、敏捷、动力。这些特征是典型的，并且一再重现，从恶魔上至“生动的”神之观念。在这里，我们有那种比其他任何因素更能激起最残忍的神之因素，这可以下定义，同纯粹是理性思辨的神相反。对哲学家们来说，他们已经责难对神的能力的这些表述，认为一旦出现这些表述时，它们只是作为十足的拟人说。哲学家们的对手们大多没有认识到，这些术语是从人类意动的和情感的生活领域借用而来，故只具有作为类比的价值，就此而言，哲学家们对他们的责难就是正确的。但是，这些术语代表着神圣的真实方面——非理性方面，而对这一方面的意识是一种用来保护宗教本身免于被理性化的正当意识，就此而言，哲学家们是错误的。

由于人们到处都一直在争论“活生生的”上帝或“唯意志论”，我们可以确信，非理性主义者同理性主义者和理性主义一直争论不休。路德同埃拉斯谟的论战就是如此；路德在他的《*De Servo Arbitrio*》（《保留的见证》）中的万能的上帝（*Omnipotentia Dei*）只是“威仪”——在绝对至上权的意义上而言——同这种“能力”——就其不知道限制和抑制而言——的联合体，它是强求的、能动的，使人非信不可的，并且生机勃勃的。在神秘主义中，能力这一因素也是非常富有生气、精力充沛的因素；至少在唯意志论的神秘主义中，在爱的神秘主义中，可以令人信服地看到这一因素，因为“毁灭的爱之火”正令神秘主义者几乎不能忍受地燃毁着力气，神秘主义者乞求这种烘烤他的热量能得到调节，以免他自己被它吞没。而在这种紧迫和压力之下，神秘主义者自

^① 拉克斯蒂斯：《能动的上帝》。

称同 *οργη* 本身即把人烤焦和毁灭的神谴 (wrath) 相似；这是同样的“能力”，只是受到不同的指引。一个神秘主义者说：“爱，不是别物，正是被平息下来的神谴。”

在费希特对作为巨大的、永不停息的、能动的世界压力的绝对者的思辨中，在叔本华的恶魔般的意志中，“能力”的因素再次出现了。同时，这二位作者都犯有同样的错误：这种错误在神话中已经出现；他们把“自然的”属性变成作为真正的条件的非理性的属性，而这种自然的属性只应该作为那种本身完全超出言词所能表达之外的东西之“表意符号”。而且，他们把感情的象征说法误作科学的知识结构可以建基于其上的概念。

我们以后会看到，在歌德那里，在他称之为“恶魔般的”体验之中，同样的“能力”因素以完全独特的方式受到重视。

对神秘者的分析，可以理解的 上帝不是真正的上帝

我们给神圣感意识所指向的那个对象命名为“对神秘者的惊颤”；然后，我们决定首先确定形容词“惊颤的”之意义——我们发现只有通过类比才能证实它自身——因为，它比名词性的“神秘者”概念更为容易分析。我们现在不得不转向“神秘者”，并且尽我们的最大努力，通过揭示和暗示，以便对它所蕴含的内容获得一个更为清楚的理解。

“无所不在的他者”

也许有人认为，这个形容词本身对那个名词给予了一个解释，但是，事实并非如此。它并非纯粹是分析性的，它具有综合性的属性，亦即，惊颤增添了某种并非必然为神秘者所固有的东

西。确实，在意识中对这个东西的反应很容易并自发地流溢进对他者的反应中；事实上，任何对使用这些词汇敏感的人通常会感到神秘者与它的综合性的形容性质令人敬畏的（令人惊恐的）有如此密切的联系，以致不把握后者的共鸣，人们几乎不可能谈论前者，对我们来说，神秘者自身差不多正在变成某种“令人敬畏的神秘”。但是，从一个概念到另一个概念的过渡无论如何不需要总是如此轻而易举。“敬畏”和“神秘性”所蕴含的意义因素本身就肯定各不相同。后者可能在宗教意识中占有如此的优势，可能如此明显地突出，以致同它相比，前者几乎在视野中消失不见；

的这种感情或意识依恋于对象，有时通过对象的方式被激起，这些对象已经在“自然”的水平上会令人迷惑不解，或者是令人吃惊的或使人震撼的东西；诸如在无生命的自然中，在动物界或者人类中非同寻常的或使人惊讶的偶发事件或事物。但是在这里，我们再次涉及特别的不同的东西——意识的“神圣感”和“自然”的要素——之间的联系之事例，而并非仅仅论及自然的要素的逐步升级，直至它变成他者。正如在“自然的畏惧”和“恶魔般的恐怖”的例子中已经探讨过的那样，这里，从对自然到对恶魔的惊愕的过渡也并非纯粹是程度上的问题。但是，补充性说明“对神秘者”仅仅同后者完全相称，正如在形容词“神秘的”这一形式中也许会更清楚地感觉到。没有人严肃而认真地对超出他的把握之外的一片时钟构件或者对他不可理解的某种科学说：“这对我来说是神秘的东西。”

也许有人反对说，神秘的东西是某种绝对地、永远超出我们的理解之外的东西，而那种只是暂时地为我们所不理解的，但从根本上完全可以理喻的东西不应当称之为“神秘者”，而只应称之为“问题”。然而，无论如何，这对事情都不是一个恰当的说明。真正的“神秘的”东西是超出我们的领会和理解之外的，这不仅因为我们的知识有一定的不可避免的局限，而且因为在我们的知识中，我们突然遇到某种固有的，“无所不在的他者”，我们自己不能理解它的种类和特性，因而在它之前，我们在惊异之中畏葸不前，这种惊异使我们感到寒气逼人，失去知觉^①。

我们可以通过对真正的神圣感恐怕和敬畏的低级的旁系和滑稽的模仿，即对鬼魂的畏惧的探讨，使这点更为清楚。让我们来分析这一体验。我们已经把被鬼魂所激起的独特的“恐怖”感情因素说成发抖，吓人的战栗。这种“发抖”明显对关于鬼魂的故事所

^① 参见奥古斯丁《忏悔录》第2卷，第9章第2节。

产生的诱惑力起了某种作用。这种诱惑力就是我们从它那里解脱出来所产生的紧张之松弛，使心灵重新以令人愉悦和惬意的方式进行体验。不过，就此而言，实际上并非鬼魂本身给了我们以快乐。但显然，这远远不足以解释关于鬼魂的故事令人久久萦绕于怀的诱惑力。鬼魂的真正诱惑力不在于它本身，并且在非同寻常的程度上，它诱发妄想，唤醒强烈的兴趣和好奇心；它本身是诱使人想入非非的怪诞的东西。但是，它这样作，不是因为它是“某种长而白的东西（有人曾经这样来解释鬼魂）”，也不是通过任何肯定的和概念的属性（关于鬼魂的想入非非已经虚构过这种属性），而是因为：它是一种实际上完全不存在的东西，“无所不在的他者”，某种在我们的现实领域中找不到的东西，它属于一种绝对不同的事物，而同时它在心灵中激起无以言说的兴趣。

但是，在对鬼魂的畏惧中感觉得到的东西，毕竟只是真实事物的拙劣的模仿，在很大程度上，它实际上是“对恶魔”的体验本身，对鬼魂的畏惧仅仅是这一体验的旁系。而伴同发展的这一主线，在神圣感意识中的这一因素（即对“无所不在的他者”的感情）变得显著而清晰，其表现的较高的方式突然出现了，这使神圣感对象不仅同任何习惯的、熟悉的事物（那就是说，最后，同一般的自然）相反，并因而把它变成“超自然的”事物，而且最后同世界本身也相反，并因而把它提升为“超宇宙的”，凌驾于所有的世界法则之上。

让我们再次从我们已经得出的观点对我们迄今所采取的研究进程作一个回顾。正如本书的副标题所暗示的那样，我们准备研究神圣这一观念的非理性因素。“不合理的”和“非理性的”这些词汇今天几乎被任意地运用。人们在最广泛的领域中寻求不合理的东西，而作家们一般避开精确地写下他们用这个词所指的究竟是什么东西这一麻烦，人们常常给这个术语五花八门的意义，或者

用如此含糊的普遍性来运用它，以致对它有千差万别的理解。纯粹的事实同规律相对；经验同理性相对；偶然同必然相对。心理学同超验的事实相对，被认识到的后天的东西同确定的先验相对；强力、意志和任意的选择同理性、知识、由价值所产生的决断相对；原动力、本能和潜意识的隐匿力量同洞察、反映和理智的计划相对；灵魂中神秘的深处和激动人心、臆测、预感、直觉、预言以及最后还有“玄妙的”生理机能；或者，一般地不适意的压力和普遍的时代骚动，它们在诗歌和雕塑艺术中我们还从未听说过或看到过的方式归类——所有这些及其他等等，可以称作“不合理的”，“非理性的”，而据此社会环境被吹捧成或被谴责为现代的非理性主义。任何人今天使用“非理性”一词，应该说明他用这个词实际指的是什么东西。我们在导论中这样做了。我们从神和神圣的观念的“理性”的方面开始，这一术语所指的是：在其中我们的想象能力所能清楚的把握并进入熟悉的，可以确定的概念领域的东西。我们接着主张，在这一明确而清晰的领域之下有一个隐秘的深处，我们的概念性思维不能企及，我们把它称之为“非理性的东西”。

用一个示例可以使这二对相反的术语所指的意义弄得更为清楚明白。深深的欢悦可能充满我们的心灵，而我们对它的来源和它所指的对象没有任何清楚的认识，虽然必定总有某些种类的客观的所指。但是，一旦注意力集中到它之上，隐匿的对象变成在精确的概念性术语中清楚地得到识别的东西。就我们用这一词的意义而言，这样的对象不能称作“非理性的”。但是，宗教的狂喜及其本质上的神圣感方面——出神入迷，则是另外一回事。最集中的注意力也不能阐释这种心理状态所指的对象，把它从不可测知的感情的隐匿处带到概念性的理解之领域。它永远是纯粹的感觉体验，仅仅被“表意符号”象征性地暗示。这就是我们说它是非理性的所指的意义。

神圣感体验的所有要素都是如此，对无所不在的他者的意识回避用语词精确地系统地阐述，而我们不得不采用象征性的词组，这些词组有时似乎纯粹是似是而非的。这就是引进来的“不合理”一词，而并非仅仅是非理性。宗教的敬畏和虔敬也是如此。在一般的畏惧和道德上的崇敬中，我们能用概念性术语指明我所敬畏或崇敬的是何物，例如伤害或毁灭，再如知名人物的英雄品质或魄力，就是如此，但是，宗教的敬畏或崇敬的对象——惊颤和威严不能在概念上完全确定：它是不合理的，正如一段乐曲之美，它同样地回避完全的概念分析。

黄炎平 译

[俄] 别尔嘉耶夫

上帝和自由：人受上帝奴役^①

I

在上帝和人的上帝思想之间，在作为实质的上帝和作为客体的上帝之间，需要作一个大的区分。上帝和人之间有人的意识，这意识外倾化和投射的有限状态便是客观化。客观化了的上帝是奴隶膜拜的对象。但是，这里有一个悖论：客观化了的上帝是人外化的上帝，是统治人、又由人的有限性创造并反映这种有限性的上帝。人似乎处在外倾化和客观化的奴役地位。费尔巴哈说得对，尽管这根本解决不了关于上帝的问题，人按照自己的形象和样式创造了上帝，不仅把自己好的形象，而且也把坏的形象给了上帝。人的意识所了解的上帝身上打上了拟人观和社会同形说的烙印。人的思想关于上帝的社会同形说，对于我们的论题具有十分重要意义。人们的社会关系，人类历史上的奴役和统治关系，对于人的上帝思想有着巨大的影响。主与奴之间由社会生活产生的关系被搬到上帝与人之间的关系上来。在人们说上帝是主、人是奴的时候，他们的想法就是社会同形说的思想。但是，上帝及其对人和世界的关系，与人们的社会关系毫无共同之处，卑贱的

^① 选自 Николай Бердяев, О рабстве и свободе человека (Опыт персоналистической философии) (《论人的奴役和自由》) 第 2 章第 2 节, Paris.

人类统治范畴也不适用于上帝。上帝不是主，也不实行统治。上帝本无任何权力，也没有实力意志，它不要求奴隶膜拜。上帝是自由，是解放者，而不是主。上帝给予的是自由感，而不是臣服感。上帝是精神，精神已不懂得主与奴的关系。不能按照社会事物的类比，也不能按照自然事物的类比来思索上帝。对于上帝，决不能进行决定的思索，因为它无所决定，也不能进行因果关系思索，因为它不是任何东西的原因。于是我们陷于奥秘中，对于这种奥秘，自然现象中任何必然性、因果性、统治关系的类比，都不适用。可以类比的只能是自由的精神生活。上帝全然不是世界的原因，它对于作为必然性的人的灵魂，根本不发生作用；它全然不像人们社会生活中的审判一样来进行审判，也全然不是世界和人生活中的主和权力。这种拟人观和社会同形说不适用于上帝。上帝是个奥秘，然而人先验得知和汲取的奥秘。虚假奴才的上帝观、肯定神学之认识上帝，是人类偶像崇拜的最后安息所。不是上帝在奴役人，上帝是解放者，是神学、神学诱惑在奴役人。对于上帝只能是偶像崇拜。人们奴隶的社会关系被搬到人与上帝的关系上来。被理解为具有客观化世界全部特性的上帝，成了奴役的源泉。上帝作为客体，只是绝对化了的最高决定自然力，或者是最高的绝对化了的统治力量。自然中有决定，社会上就有统治。但是，上帝作为主体，作为任何客观化之外存在的东西，是自由和爱，不是决定，也不是统治。它本身是自由，所以给予的也只是自由。司各脱保卫上帝自由时做得对，但他从上帝自由中得出了虚假的结论，承认上帝是无限的主宰。关于上帝决不能提出任何概念，存在的概念也不适用于上帝，因为这个概念永远意味着决定，永远是个纯理性。关于上帝只能进行象征性思索。正确的是否定神学，而不是肯定神学，然而也只是局部正确。这并不是说，象斯宾塞所说，神是不可认识的。神可以会晤，可以交往，也可以有戏剧性斗争。这是个人的会晤、交往和

斗争，他们之间没有决定和因果关系，也没有统治与臣服关系。唯一正确的神话说的不是上帝、主也追求统治，而是上帝怀念自己的他物，怀念回答的爱和人的创造性回报。宗法的上帝概念则取决于社会关系并反映这种关系。在人的神意识历史上，往往把魔鬼当作上帝。

在奴役的神学教义中，永远有精神的外倾化。这种外倾化永远是从内在的精神经验到抽象的思想领域。精神永远是主观性，并在这个主观性中先验化。意识的客观化方向变成另一个领域。客观化是先验化的表面成就。正是客观化的先验才使意识仍处于内在性中，客观化意识仍封闭在内在性中。不管它如何肯定先验东西的客观性。这就是下述悖论的最好证明：客观东西是主观的，而主观东西是客观的，如果可以使用这个过时的术语的话。绝对的概念是客观化抽象思想的极限。在绝对中没有任何存在的象征，任何生活的特征。绝对与其说是宗教启示，不如说是宗教哲学和神学。它是思想的产物。抽象绝对和抽象存在同命运，因为抽象存在无异于非存在。对于绝对不能进行祷告，也不可能有什么戏剧性会晤。我们把不与他物发生关系，也不需要他物的东西叫做绝对。绝对不是实在，不是永远要失去自制而和他物会晤的个性。启示的上帝、圣经中的上帝不是绝对，他有戏剧性生活和运动，同他物、人和世界都有关系。这通过亚里士多德哲学把圣经中的上帝变成纯粹举动，否认它的一切内部运动、一切悲剧开端。绝对是不可能失去自制而创造世界，决不能认为它有运动和变化。艾克哈特和神秘主义者的 Gottneit（神性）不是作为抽象极限的绝对，而是任何范畴都不适用的极端奥秘。但是，不能说奥秘创造了世界并和世界发生关系。上帝不是绝对，上帝对于创造、世界和人是个相对，和它们一起的还有自由和爱的悲剧。但是，进而言之，在任何思维界限之外，在精神经验范围内有一个不可理解的神性，哲学不完备但又合理地把它叫做绝对，当人们

试图把上帝本身，即显露的上帝而不是隐匿的上帝理解为绝对时，便产生了神的君主概念，这个观点成了神学之诱惑和奴役的源泉。基督教不是这位绝对君主的神启，而是预先防护它的基督教关于准备牺牲、受难、手脚钉在十字架上的圣子的启示。上帝不是绝对的君主，而是与世界和人一起受难；把爱钉在十字架上的上帝，即解放者。解放者不是权力，而是带有耶稣受难像的十字架。赎罪者就是解放者，而不是跟上帝所犯罪行算总账。上帝是人性的表露，人性是上帝的主要特征，上帝全然不是万能，不是事事通等等，而是人性、自由、爱、供物。必须使上帝思想摆脱歪曲的、有失体面的、冒渎的社会同形说。这是人，人本身是极其无人性的，歪曲自己的形象，而上帝有人性，并需要人性。人性也是人的神形象。神学需要从反映世界和人堕落的社会学中解放出来。否定神学应同否定社会学携手并进。这就是说对神的认识需要清除一切世俗的神权政治。正是绝对主义的君主上帝观，产生了作为唯一公正反抗的无神论。无神论，非庸俗丑陋的而饱尝苦难的崇高无神论，是认识神的辩证要素，它具有积极的使命，它使上帝思想清除虚假的社会同形说，清除客观化了的和进入先验王国的人的无人性。费尔巴哈的正确不是对神的态度，而是对神思想的态度，由此产生的神正论问题，人的意识和良心的最痛苦问题。这是关于人和一切受造物的奴役地位的问题。

II

无神论唯一严肃的原因是和世界经受恶与苦难相联的，因此提出了神的证明问题。马西昂曾因世界充满如此的恶和苦难而发生动摇，可是他也是由被认为万能的神所创造。他的决定是错误的，但他的论题却永久存在，连揭露马西昂的那些人也完全解决不了。但是，谁也没有象陀思妥耶夫斯基那样尖锐地提出苦难问

题，谁也没有用这么大的气力来揭示这个问题的内部辩证法。当然这指的不是黑格尔所说的智力辩证法，而是象克尔凯戈尔所说的存在主义辩证法。伊凡·卡拉马佐夫说，他不是不接受上帝，而是不接受神的世界。任何的世界和谐、任何的世界秩序，都不可能迁就哪怕一个人的非正义的苦难、受难儿童的眼泪。世界和谐的人场券应当归还。如果世界的基础是非正义的苦难，那它决不可能被创造。而世界却充满非正义的苦难、眼泪、不可救赎的恶。谁反对世界的恶和苦难，并想创造更美好、更公正和更幸福的世界，那谁就会遭受数不尽的苦难，创造新形式的恶。人在其反对苦难和非正义中很容易充满“马拉”对人类的愛，并高呼“自由或死亡”。别林斯基预见到陀思妥耶夫斯基的辩证法，卡拉马佐夫也经常逐字地重复别林斯基给包特金的信。然而在别林斯基身上也暴露出存在主义关于个人和世界和谐辩证法的全部矛盾：抗议一般共相对个人的统治，个人沦为一般共相的奴隶以及成千上万个人决心为新的—般共相抛头颅。我们面临的问题，是关于个人，不可重复的单独个人，即具有感官的存在核心对于苦与乐，对于由共同命运和世界秩序、世界和谐联系起来的个人的态度问题。没有什么比解决这个问题更无聊更无价值的了，因为这个问题是神正论问题，更多的是神学理论问题。这些理论大体上都是以一般共相对单一个体的统治为根据。在一般共相中，即在世界秩序，在世界和谐中，正义、理性、善、美是同一的，而非正义、无理性、苦、丑只是不希望隶属于整体的部分。教父奥古斯丁早就表述过这个古代的非基督教整体和谐观，即替与部分相联系的恶作辩护的观点。世界秩序和世界和谐思想有什么价值，它能否哪怕有时替个人非正义苦难作辩护呢？整体和谐的思想、世界秩序也是人的奴役地位的来源，是客观化对人的存在的统治。所谓世界秩序和所谓世界整体的和谐，从来就不是上帝的造物。上帝根本不是世界秩序的创造者，也不是世界整体的管理

者，上帝是人的存在的理性。压制部分、变个人为工具的世界秩序是客观化的产物，即人的存在异化和外化的产物，而不是上帝的创造。整体、世界秩序不可能替任何东西作辩护，相反，它受到审判并要求辩护。世界秩序、整体的和谐等等，不具有任何存在的意义，它是决定的王国，并永远与自由相对立。上帝永远在自由中，从不在必然中，永远在个人中，从不在整个世界。上帝并不通过似乎为个人苦难作辩护的世界秩序，而是通过个人的斗争，通过自由反对这个世界秩序的斗争而起作用。上帝创造的是具体的物、个性、创造性存在的核心，而不是标志这些东西堕落、把它们抛到外部客观化环境中去的世界秩序。我们应说明与下述相反的情形：人们总是说，神的东西显现在“部分”中，从不显现在“整体”中，显现在个体中，从不显现在一般中，它不显现在与上帝毫无共同之处的世界秩序中，而是显现在受难个人对世界秩序的反抗中，即自由对必然的反抗。上帝在流泪的儿童中，而不在用以为这眼泪作辩护的世界秩序中。整个世界秩序和一般共相无个性的王国，在走向末日，在腐朽下去，而所有具体东西，首先是人，还有动物、植物以及自然界一切具有个体存在的东西，都在永恒的继承中。折磨个体东西的该世界王国、一切“一般”王国都在彻底腐朽下去。

世界和谐是个虚伪的奴役思想，为了个人尊严必须摆脱这种思想。世界和谐也是不和谐和无秩序，世界理性王国也是非理性和无理性的王国。虚假的唯美主义看到了世界和谐。这种世界和谐非常宝贵。陀思妥耶夫斯基到处都在追求这种世界和谐，这就是他的基督教意识。唯理神学创造的不只是实质上不替上帝作辩护的虚伪神正论，而且是无神论，它也创造了世上虚伪的天意学说。世界并非处于为乐观主义天意学说作辩护的状态。如果说一切取决于上帝、一切都由上帝引导向善，如果说上帝在瘟疫和霍乱中，在宗教裁判所和刑讯中，在战争和奴役中也起作用的话，

那么只要彻底加以思考，就必然会得出否认世上有恶和非正义存在的结论。世上的天意，无论如何我们只能设想它是解释不清的奥秘，是神学教义把它理想化了，这无论对神的尊严还是对人的尊严都永远是个凌辱。然而上帝永远是专制君主，它利用世界的各个部分、一切个体，来确立世界秩序，为神的尊严声誉而控制整体。这是替一切非正义、一切恶、世界各部分的一切苦难作辩护。上帝不是世界的庇护神，即世界统治者、世界专制者、pantocrator（宇宙全能的主宰），上帝是自由和理性、爱和祭物，是反对客观化世界秩序的斗争。我的一位朋友对我说：莱布尼茨是世界思想史上的一位最可怕的悲观主义者。莱布尼茨认为，这个世界是应有世界中最好的世界。如果说应有世界中最好的世界竟然如此可怕，那么怎么能说这个学说是悲观的。世界秩序的乐观主义是对人的奴役。从奴役中解放就是从世界秩序压制思想中的解放，而世界秩序又是客观化即堕落的产物。关于神国到来的好消息是与世界秩序相对立的，它意味着基于一般王国之上的虚伪和谐的结束。客观化世界秩序中的客观化思想解决不了神正论问题，只有从存在出发，即只有在上帝作为自由、爱和祭物而出现的地点，在上帝和人一道受难，和人一起反对世界不真实、反对世界不可容忍的苦难的地方，才能解决神正论问题。不应当也不需要由庇护神和世界专制者的思想来替世上一切不幸、苦难和恶作辩护。这样做是愚蠢的。应当诉诸于为自由，为正义，为生存的荣耀而斗争的上帝。

III

所有宗教正统派，总是特别表现出并追求泛神论倾向。人们指责神秘主义者的泛神论，是由于不了解神秘主义者语言的荒诞离奇。大家知道，天主教神学家特别害怕泛神论，他们不明白的

只是，如果说泛神论是异端，那么这个异端首先是对人和人的自由而言，不是对上帝而言。我说“异端”一词时，使用的不是自己的语言。但是，令人感到惊奇的是，正统的独断主义公式和正统的神学学说恰恰包含有奴役人的泛神论。上帝就是一切，上帝把一切都掌握在自己手里，并指挥着一切，只有上帝才是真正的存在，而人则没有真正的自由。只有上帝在创造，而人则不能进行创造，一切取决于上帝。正统派经常这样说。屈辱人的极端形式、承认人的微末地位，就是和断言人的神性、承认人是神灵的流出一样的泛神论。这同样是一元论。为了不陷于泛神论和一元论，就需要承认人的独立性，承认他的非创造自由，非由上帝决定的自由，承认他有创造能力。但是，唯理论化的正统神学体系最害怕这一点。宗教思想上的泛神论倾向具有双重意义：一方面，它意味着人从权威的外化超验性下面，即把上帝理解为客体的下面的解放；另一方面，意味着对人的奴役，否定个性和自由，承认神灵是唯一起作用的力量。这是由关于上帝的任何思想所产生的矛盾造成的，这种思想可能只是存在的精神经验象征，但不可能是客观化。客观化采取极端二元论的先验论形式，还是采取极端一元论的内在论形式，都同样具有奴役性质，都同人和上帝会晤的存在经验相矛盾。但是，二元论因素完全不可避免，它不应变成二元论的客观本体论，自由和斗争需要它。正如索洛维约夫和其他许多哲学家教导的，上帝不是独一之神。诱惑哲学理性的独一之神的思想，是关于上帝的抽象思想，它是客观化思想的产物。独一之神不具任何存在。同独一之神不可能会晤，不可能对话，也不可能辩论。作为独一之上帝的上帝是决定的上帝，它不需要自由。上帝被认为是自然，是万能力量，而不是自由，不是个性。独一之神思想本身是虚伪，按其结果而论是奴役思想，它与人格主义相对立。只有在客观化世界中，我们才感到最高状态的独一之神。在支离破碎的、陷于混乱瓦解同时又不得不

联合，不得不服从必然性的世界背后的是道德世界秩序的独一无二之神。这只是寻求补偿的堕落世界的投射。但是，存在的最高世界并不是独一无二之神的世界，而是创造自由的世界。可以说，神国根本不是客观的独一无二之神，只有无神世界才需要它；只有无神国才需要它。神国首先是人格主义王国，个性和自由的王国，不是超越个人存在的独一无二之神，而是爱的联合、交往。神国需要予以否定思索，而独一无二之神则意味着肯定思维。独一无二之神思想只是绝对思想的另一种形式，应予以相同的批判。决不能认为克服一和多之间对立的是独一无二之神。基督个性中一和多、普遍和奇异结合的秘密，完全不是表现为基督乃独一无二之神的公式。我已经说过，宇宙在个性中，但是以潜在的形式。基督个性中宇宙具有现实意义。这里没有任何脱离个性的存在，没有客观化。表现我们面前秘密很差的不只是“独一无二之神”，而且是“一切”。一般地说，“一切”不具实存，“一切”并不存在于抽象思想之外。整体、普遍东西并不存在，这是思想的幻想产物。

决不能认为教会意识是个人之外和超越个人而存在的单一体，即整体。教会作为组织，它的思想是简单的、不可彻底加以思考的生物学类比。圣经中生物学各种象征，也如同法律的各种象征一样，是相对的。这是语言的局限性问题。决不能认为教会是超越个人的、具有自己存在中心和自己核心意识的整体。这是存在的共性和交往在基督身上的幻想客观化。教会意识的存在中心，在于每一个性和基督个性中，即基督的神人个性中，但不在于任何集体中，任何体现独一无二之神的组织中。教会作为社会机构而存在，但是就这方面来说，它属于客观化世界。这就造成了教会存在中的一切矛盾，教会本应使人得到解放，但它往往却把人变成奴隶。宗教的奴役、上帝和教会的奴役，即上帝和教会奴役思想的奴役，是奴役人的最沉重的形式，是人的奴役地位的根源之一。这是客体的奴役，是外在和异化的奴役。因此，神秘主义

者教导说，人也应脱离上帝。这是人的道路。宗教史告诉我们，对上帝的祭献是社会举动，同时也是对人的更大奴役。正是基督号召摆脱这种奴役地位，基督教中的祭物具有不同的意义。但是，客观化和社会化的基督教，也被加进了与古代人的恐惧相联系的膜拜神灵的奴役因素。就连把上帝看作独一无二之神的哲学家，也没有摆脱这种膜拜，尽管他们自认为摆脱了奴役地位。充满实用精神的罗马宗教概念，变成了基督教这一社会化宗教。奴隶对上帝的态度甚至变成对上帝无限性的理解，有限的人消失在上帝的无限性中。但是，上帝的无限性不同于这个世界的无限性。这个无限性就是人所渴望的现实丰富性，而全然不是对有限的人的压制。人受自然、宇宙奴役往往捉摸不到地同人受上帝的奴役区别开来了。尼采借查拉图斯特拉之口说：“上帝死了，上帝在对人怜悯中已经死了”。

董友译

[美] 蒂利希

存在与上帝^①

导论：存在的问题

神学的基本问题，是关于上帝的问题。上帝，就是对包含在存在之中的问题的答案。尽管我们先讨论了理性与启示的问题，^②但是理性与启示的问题却附属于存在与上帝的问题。理性像所有别的东西一样，具有存在，参与存在，并在逻辑上从属于存在。因此，在对理性的分析中，在对其生存冲突所包含的问题的分析中，我们不得不提前讨论了那些由对存在的分析所派生的概念。在从理性与启示之关联向存在与上帝之关联行进之时，我们也就走向了一种更加根本的考虑，用传统的术语来说，我们从认识论的问题，走向了本体论的问题。这个本体论的问题就是：什么是存在本身？那个既不是一个特定的存在物，又不是存在物之集合，既非具体的东西，又非抽象的东西，而是当我们说某物在的时候总是隐约地想到，有时也明白地想到的东西，究竟是什么呢？哲学所探究的，是作为存在的存在的问题。它所考察的，是仅就其在而言的一切事物的性质。这是它的基本任务，而它所提供的答案，决定着对一切特定形式的存在的分析。这就是“第

① 选自P.Tillich: *Systematic Theology* (《系统神学》), Three volumes in one, The University of Chicago Press, 1967.

② 《系统神学》第一部题为《理性与启示》。——译者注。

一哲学”，或者，如果这个术语还能用的话，这就是“形而上学”。既然“形而上学”这个术语的涵义使得它的运用遭到了怀疑，那么，我们宁可使用“本体论”一词。本体论的问题，即关于存在本身的问题；产生于所谓“形而上学的惊骇”一类的疑问，那是对可能的非存在的惊骇。这种惊骇一直常常表现在这么一个问题之中：“为什么存在着事物，为什么不是一片虚无呢？”不过，这个问题以这么一种形式提出来，是没有意义的，因为，每一种可能的回答，都会受制于无穷追溯的同一个问题。思想必定开始于存在；它不可能走到存在的后面去，像这个问题的形式本身所显示的那样。假如你问为什么没有虚无，你就把存在也归诸于虚无了。思想的基础是存在，它不可离开这个基础。但思想也能想象存在着的一切事物之否定，它能描述那赋予一切存在着的事物以抵抗非存在的力量的存在之性质与结构。神话、宇宙论和形而上学都隐约地和明白地追问过存在的问题，并一直力求回答这个问题。这是终极的问题，尽管它基本上是一种生存状态的表达，而不是一个规范地表述出来的问题。当这种状态被体验到而这个问题被提出之时，一切事物都消失在可能的非存在的深渊里了；即使一个神也会消失，假如他不是存在本身的话。然而，如果一切特定的和有限的事物都消失在终极问题之光当中，你就得问一问，那么一个回答又怎么可能出现呢？这不就意味着，本体论被归结成了“存在是存在”这个空洞中的同义反复吗？“存在的结构”一语，不就成了一个用语上的矛盾，等于是说那个超越一切结构本身的东西也具有某种结构吗？

本体论是能成立的，因为有那么一些概念，它们不及存在那么普遍，但却比任何实体的概念都更加普遍，就是说，比任何表示存在物领域的概念都更加普遍。这些概念一直被称为“原则”或“范畴”或“终极概念”。数千年来人类的头脑一直在致力于它们的发现、阐述和整理。但是从来没有得到任何一致意见，尽管有某

些概念在几乎所有的本体论中曾一再地反复出现。系统神学不可能也不应该深入到这一类的本体论讨论之中。但是，它能够而且必须就其神学意义来考虑这些核心概念。神学体系的每一部分所要求的这种考虑，也可以间接地影响本体论分析。不过，本体论的舞台，并不是神学的舞台，尽管神学家必须熟悉这个舞台。

本体论概念可以划分为四个层次：(1) 作为本体论问题的隐含条件的基本的本体结构；(2) 构成本体结构的诸因素；(3) 作为生存的条件之存在之特性；(4) 存在与认识的范畴。每一个层次都需要作专门的分析。在此，有必要对它们的一般的本体论特征说几句话。

本体论问题的前提条件，是要有一个发问的主体和一个被问及的客体。它以存在的“主体-客体结构”为前提，而这主体-客体结构又以作为存在的基本结合的“自我-世界结构”为前提。自我有一个它所属的世界，这是一个高度辩证的结构，它在逻辑上和经验上都先于其他一切结构。在任何本体论的任务中，对它的分析都应该成为第一步。本体论分析的第二个层次所讨论的，是构成存在的基本结构的各项因素。它们都分有这个基本结构的两极特性，^①而且，正是它们的两极性，使它们不能成为最高的属概念，而使它们成为一些原则。人们能想象一个与历史领域并列、或者外在于历史领域的自然领域，但是，没有任何无形式的动力领域，也没有任何无一般性的个别性领域。反之亦然。只有当一极在内涵上指明了相对的另一极的时候，每一个极才是有意义的。构成存在的基本结构的，有三对突出的因素：个体性与普遍性、动力与形式、自由与命运。在这三对两极性之中，前一项因素表达了存在与自我的关联，它自身成为某个东西的力量，而

^① 基本结构的“自我”与“世界”就是方向相对但又不可分的两极。——译者注。

后一项因素则表达了存在的归属，它成为存在之宇宙的组成部分的特性。

本体论概念的第三个层次所表达的，是要生存的存在之力量，以及本质的存在与生存的存在之间的区别。不论是在经验中，还是在分析中，存在都显现出本质的存在与生存的存在这种两重性。没有任何一种本体论可以忽略这两个方面，无论这两个方面是被实体化为两个领域（如柏拉图），是被结合在潜能与现实的两极关系中（亚里士多德），是被两相对照（第二阶段的谢林、克尔凯戈尔、海德格尔），还是被认为一个从另一个派生——或生存派生于本质（斯宾诺莎、黑格尔），或本质派生于生存（杜威、萨特）。在所有这些本体论当中，都看到了本质的存在与生存的存在两重性，都探究了二者彼此之间的关系及其与存在本身的关系的问题。本体论分析的第二层次上自由与命运的两极性，为此提供了答案。然而，生存的基础并非自由本身，而是与局限性相统一的自由。有限的自由，就是存在走向生存的转折点。因此，在第三个层次上，本体论的任务，是分析与无限性相对立的有限性，分析与自由和命运、存在和非存在、本质和生存相关联的有限性。

第四个层次所讨论的是这么一些概念，它们在传统上被称为范畴，即思想和存在的基本形式。它们具有有限的性质，可以叫做有限存在和有限思想的结构。确定它们的数目与结构，是哲学的无穷任务之一。从神学的观点来看，有四个主要范畴必须予以分析：时间、空间、因果、实体。^①像量和质这一类的范畴，并没有什么直接的神学意义，不必作专门的讨论。还有一些常常被

① 把时间和空间称为“范畴”，是偏离了康德的术语，康德把时间和空间称为直觉形式。但是，范畴的这一较宽泛的意义一直被大家普遍承认，即使在康德以后和各个学派中也是如此。

称作“范畴”的概念，例如运动与静止，或者统一性与多样性之类，在第二层次的分析中隐然地得到了讨论，同运动和静止相关联的，是动力和形式，而同统一性和多样性相关联的，则是个体性和普遍性。这些概念的两极性特征，把它们自己置于本体论基本结构的构成因素那个层次，而不是范畴这一层次上。最后，必须说明，经院哲学的两个超越者（transcendentalia）即真和善（verum, bonum），通常同存在和太一（esse, unum）结合在一起，但并不属于纯粹的本体论，因为它们只有与进行判断的主体相关联才有意义。然而它们的本体论基础，可以同本质与生存的两重性联系起来讨论。

既然神学体系的这个部分旨在论述上帝问题，即包含在存在之中的问题，那么有限性概念就是以下分析的核心，因为，正是存在的有限性驱使我们走向上帝问题。

然而，我们首先必须谈谈一切本体论概念的认识论特点。就严格的字面意义而言，本体论的概念是先验的。它们决定着经验的性质。只要有事物被经验到，这些概念就在场。先验并不意味着本体论概念在经验之先已被认识。它们不应该受到攻击，好像先验就是这个意思似的。恰恰相反，它们是对经验进行一种批判性分析的结果。先验也不意味着本体论概念构成了一个静态的、不变的结构，这个结构一经发现，便将永远有效。经验的结构也许在过去已经改变，在将来将会改变，但是，虽然这种可能性不能排除，却没有理由利用它来作为反对本体论概念的先验特点的论证。

在每一项实际的经验中被作为前提的那些概念，都是先验的，因为它们构成了经验本身的结构。经验的条件就是先验的。如果这些条件变化了（而且经验的结构也随之变化了），那么，另外一些条件也必然使我们得以具有经验。只要谈论经验还有意义，这种状况就将继续下去。只要还有意义明确的经验，就有一

种经验结构，可以在经验过程中被辨认出来，可以被批判地阐明出来。过程哲学是有道理的，因为它力图把看似静态的一切事物消融于种种过程之中。但是，如果它力求把过程的结构也消融于过程之中，那么它就会变成荒谬。那说明我们认为过程的东西已被别的东西所代替了，而其性质目前还不为人所知。同时，每一种过程哲学都有一种或隐或显的本体论，具有先验性质的本体论。

这也是对于历史相对主义的回答，历史相对主义否认关于人的本体论理论或神学理论的可能性，它的论证如下：既然人的性质在历史过程中变化着，那么考虑到这一点，就不能肯定任何本体论上确定的东西或者神学上确切的东西了；而且，既然关于人的理论（即关于人的自由、人的有限、人的生存困境、人的历史创造性等的理论），是本体论的主要进口，是神学的主要参照点，那么，不论是本体论还是神学，就都确实不可能成立了。假如本体论和神学关于人的理论宣称要讨论一种被称为人性的不变结构，那么，对这样一种批评就会无法回答。虽然常常有人试图这么宣称，但是这绝不是必然的，人性在历史中变化。过程哲学在这一点上是正确的。然而，人性是在历史之中变化，一种有历史的存在物的结构，乃是一切历史变化的基础。这个结构，就是本体论和神学关于人的理论的主题。历史的人，是无历史的存在物的后代，而且，也许将会有一些存在物，成为历史的人的无历史的后代。这意味着，关于人的理论，其对象既非动物，亦非超人。本体论和神学讨论的是历史的人，即在当前经验中给出的、在历史记忆中给出的人。一种人类学倘若超出了这些界限，经验地面对过去或者思辨地面对未来，那它就不是关于人的理论。那它就是关于一种东西的生物学上的预备或者生物学上的延续的理论，这种东西在宇宙发展的某一特定阶段曾经是、现在是、也许还将是历史的人。在这个方面，正如在所有其他方面一样，本体

论与神学确立了一种相对而非绝对地静态的先验性，这种先验性克服了有可能毁掉它们二者的绝对主义和相对主义这两种选择办法。

这也符合于唯意志论和唯名论所代表的古典本体论和古典神学中的一个强有力的传统。甚至在邓斯·司各脱之前，神学家们就已拒斥了把上帝确定为一个静态的存在结构的“唯实论”企图。邓斯·司各脱，以及直到柏格森和海德格的所有受他影响的本体论和神学，都在存在的基础中看出了一种终极的不确定的因素。上帝的 *potestas absoluta*^① 对任何给定的事物结构都是一个持久的威胁。它削弱了任何绝对的先验论，但它并未取消本体论及其所关注的相对先验的结构。

A. 基本的本体论结构：自我与世界

1. 人、自我、世界

每一个存在物都分有存在的结构，但是只有人直接意识到了这种结构。人与自然疏远了，他不能像理解人那样地理解自然，这乃是生存的特征，他能描述一切存在物的行为，但他并不直接了解它们的行为对它们意味着什么。这正是行为主义方法的真相——到头来是一种悲剧性的真相。它所表现的，是一切存在物彼此之间的陌生。我们之接近别的存在物，只能根据类比，因此也只能是非直接地、不确定地接近。神话与诗歌一直力求克服我们的认识功能的这种局限。认识或者已自甘失败，或者已把认识主体之外的世界转化为一架巨大的机器，包括人的身体在内的一切

① 拉丁文：绝对的力量。——译者注。

生物都不过是这架机器的部件（笛卡尔主义者的看法便如此）。

然而，如果把人理解为这么一种存在物，在其中，存在之所有层次都统一了，都可以接近，以这种理解为基础，便可以有第三种可能性。各种形式的本体论都自觉或者不自觉地运用了这种可能性。在本体论中，人占有一种突出的位置，并非作为种种客体中的一种突出的客体，而是作为这么一种存在物，他提出了本体论的问题，在他的自我意识之中，可以找到本体论的答案。必须到人当中去探索那些构成宇宙的原则，这项古老的传统，由神话和神秘定义，同样也由诗歌和形而上学所表达的传统，得到了非直接的和不自觉的确证，甚至得到了行为主义的自我限制的确证。在我们的时代，“生命哲学家”和“存在主义者”们都提醒我们注意到本体论所依赖的这条真理。在这方面最富于特色的是海德格尔在《存在与时间》里面所提出的方法。他把“Dasein”（“此在”）称为存在之结构显示出来的地方。但是“Dasein”是在人内部赋予人的东西。人本身就能够回答本体论的问题，因为他直接而不用中介地体验到了存在之结构及其组成因素。

然而，这种方法必须予以保护，以防止一种根本的歪曲。它绝不认为人作为一种认识对象，一种物理或心理的认识对象，比种种非人类的认识对象更容易接近。它所肯定的正好相反。人是认识过程中所碰到的最为难办的对象。这里的关键在于，人知道使认识得以可能的种种结构。他生活在它们之中，通过它们而行动。它们直接对人呈现。它们就是人本身。在这一点上，任何混淆都具有毁灭性的后果。存在之基本结构及其全部组成因素，以及生存的种种条件，倘若被视为各种客观对象当中的一些，那就丧失了其意义及其真实性。假如自我被看成了各种事物当中的一种事物，那么它的生存就成问题了；假如自由被设想为各种事物当中的一件事情物，那么它的生存也成问题了；假如自由被设想为意志的一种性质，那么它就输给必然了；假如有限被人根据量度

来理解，那么它就同无限毫无关系了。一切本体论概念的真实性，就在于它们有能力表达那个使主体-客体结构得以可能的东西。它们组成了这个结构，而不受这个结构的控制。

人体验到，自己有一个自己所属于的世界。基本的本体论结构乃得自对这种复杂的辩证关系的分析。在一切经验之中都包含着自我的关联。这里有这么一种东西，它“有”，还有这么一种东西，它被“有”，而这两者就是一个东西。^①问题不在于自我是否存在。问题在于我们是否意识到了自我关联性。只有在一个隐约地肯定了自我关联的陈述里，才能够否定这种意识，因为不仅在肯定的行动里，而且在否定的行动里，都可以体验到自我关联性。一个自我，不是一个可以存在也可以不存在的事物；它乃是一个在逻辑上先于一切生存问题的本初现象。

“自我” (self) 这个术语包容的内涵，要比“我” (ego) 这个术语更多一些。它所包含的，不仅有自我意识 (笛卡尔意义上的 *cogitatio*^②)，而且有具有自我意识的“我”的下意识和无意识“基础”。因此，自我性或自我中心性质在某种程度上应归诸于一切生物，而且在类比的用法上，还应归诸于甚至是无机界的一切个体 *Gestalten*^③。只要对一个刺激的反应所依靠的是一个结构整体，人们就可以谈论动物之中的自我中心，也可以谈论原子当中的自我中心。人是一种充分发展了的、完全中心化了的自我。他“拥有”自我意识形式的自身。他有一个“我-自我”。

成为一个自我，意味着以某种方式同每一件别的东西脱离，使每一件别的东西同自己的自我对立，能够看别的东西，作用于别的东西。然而与此同时，这个自我又意识到，自己属于自己所

① 意为人都“有”一个世界，但这个世界又“有”他在其中。——译者注。

② 拉丁文，“思”、“思考”。——译者注。

③ 德文，“形态”。——译者注。

看到的那个东西，自我乃在“其中”。每一个自我都有一个自己生活于其中的环境，而且“我-自我”有一个自己生活于其中的世界。一切存在物都有一个环境，那是它们的环境。并非在动物生活于其中的空间里所能发现的每一件东西都属于它的环境。它的环境，是由它与之有积极的相互关系的那些事物组成的。在同一个有限的空间之内的不同的存在物，具有各不相同的环境。每一个存在物都有一个环境，尽管它也属于它的环境。仅仅根据环境来解释一个存在物的行为的种种理论，其错误之处乃在于，它们未能根据拥有这个环境的那个存在物的具体特点来解释这个环境的具体特点。自我与环境是相互决定的。

由于人有一个“我-自我”，他就超越了每一个可能的环境。人有一个世界。世界象环境一样，也是一个关联概念。人有一个世界，尽管他同时也在这个世界之中。“世界”并不是一切存在物之总和——那是一个无法想象的概念。正如希腊语的 *kosmos* 一词和拉丁语的 *universum* 一词所表示的^①，“世界”是纷繁事物之结构或统一体。当我们说人有一个他正看着，他与之分离，他所属于的世界的时候，我们想到的是一个有结构的整体，即使我们可以用多元论的语言来描述这个世界。至少就此而论，与人相对的这个整体是一，因为无论它自身可能会如何地零碎而不相连续，它却是在总体上与我们发生关联的。每一位多元论哲学家都谈论这个世界的多元性质，于是也就隐然排斥了一种绝对的多元论。世界是一个有结构的整体，它包含并超越一切环境，不仅是那些缺乏充分发展的自我的存在物的环境，而且还有人部分地生活于其中的那些环境。只有人还具有人性，就是说，只要他尚未从人性“堕落”（例如，像在陶醉疯狂之中那样），那么人就绝不会完全束缚于一种环境。他总是根据普遍的规范和观念来把握环

^① 均为“世界”、“宇宙”之意，也有“和谐”、“整体”之意。——译者注。

境、塑造环境；从而超越于这个环境。即使在最受限制的环境之中，人也拥有宇宙；人拥有一个世界。作为普遍概念之力量，语言就是人超越其环境，人拥有一个世界的基本的表现。“我-自我”是这么一个自我，它能够言说，它通过言说而侵犯了任何给定的处境的边界。

当人看着他的世界之时，他把自己看作他的世界的一个无限微小的组成部分。尽管他是那透视的中心，他却变成了环绕他的东西的一个分子，宇宙的一个分子。这种结构使人能够面对他自己。若无自己的世界，自我就是一个空洞的形式。自我意识就会毫无内容，因为每一项内容，不论是肉体的还是心灵的内容，都处于宇宙之内。没有任何无世界意识的自我意识，但也沒有任何无自我意识的世界意识。只有以充分发展的对自我的意识为基础，对世界的意识才是可能的。人必须完全与自己的世界分离，以便把它作为一个世界来看待。否则他就会仍然受到纯粹的环境的束缚。我-自我与世界的相互依赖，就是基本的本体论结构，它包含了其他的一切。

两极性的一个方面倘若丧失，则其两个方面也就都丧失了。没有世界的自我是空的；没有自我的世界是死的。费希特之类哲学家的主观唯心论无法达到有内容的世界，除非那个“我”作一次非理性的跳跃，跃向了自己的对立面即“非我”。霍布斯之类哲学家的客观实在论无法达到自我关联的形式，除非它作一次非理性的跳跃，从事物的运动跃向“我”。笛卡尔拼命地但却不成功地力求把纯我的空洞的思与僵死的肉体的机械运动重新结合起来。但只要自我-世界的相互关联被切断了，就不可能进行任何重新结合。但在另一方面，如果肯定了自我-世界相互关联的基本结构，就可以表明，从认识的角度来看，这个结构如何可以由于理性的主体-客体结构而消失，理性的主客结构是植根于自我-世界的相互关联之中，并从其中发展起来的。

2. 逻辑的客体与本体论的客体

自我-世界的两极性，是理性的主体-客体结构的基础。除非是靠着提前或预期的做法，否则我们是不能在讨论自我-世界的两极性之前，就在第一部中讨论这一结构的。现在，我们必须来解释一下自我-世界两极性与主体-客体结构之间的关系。

我们已把世界描述为一个有结构的整体。而且我们已将它的结构称为“客观理性”。我们已把自我描述为一个具有中心性的结构，而且我们已将这个结构称为“主观理性”。我们又说过，这些东西是彼此相应的，但并未对“相应”作出任何特定的解释。理性使自我成为一个自我，即一个中心结构；理性使世界成为一个世界，即一个结构整体。若无理性，若无存在的逻各斯，存在就只是大混乱，就是说，它就不是存在，而只是存在的可能性。但是只要有理性，就有一个自我和一个世界在相互依赖。自我借以实现其合理结构的功能，就是思维，即主观理性的载体。用思维来看待，世界就是实在，即客观理性的载体。

“主观”和“客观”这两个词有悠久的历史，在这段历史中，它们的意义实际上交换了位置。本来，主观所指的是具有独立的存在，具有自身的实体的东西。客观所指的是在思维之中，作为思维的内容的东西。^①而现在，特别是在那些伟大的英国经验主义者的影响下，实在的东西被说成是具有客观的存在，而在思维之中的东西则被说成是具有主观的存在。我们得顺从当今的术语用法，但是我们必须超越它。

在认识领域，认识行动所指向的每一样东西都被视为客体，

^① 就此而言，用汉语的“主”和“客”这两个词来翻译这两个概念，是很能表达原文的主从关系意义的。——译者注。

不论它是上帝还是一块石头，不论它是一个人的自我还是一条数学定理。在逻辑意义上，一项断言所描述的每一样东西（由于这个事实）就是一个客体。就这个词的逻辑意义而言，神学家不得不把上帝说成一个客体，正如恋爱者不得不把被爱者说成一个认识和行动的客体一样。^① 逻辑的客观化的危险在于，它绝不是纯属逻辑的。它带来了一些本体论的前提和内涵。如果上帝被纳入了存在的主体-客体结构之中，那他就不再是存在的基础，而变成了很多存在物其中的一个存在物（首先是一个与把他看成客体那个主体相并列的一个存在物）。他就不再是确实是上帝的那个上帝了。宗教和神学都了解这种宗教客观化的危险。它们用各种方法力求避免隐含在这种境况中的无意的渎神。先知宗教否认人能够“看见”神，因为视觉是最具有客观化作用的感觉。倘有对于上帝的认识，那正是上帝通过人而认识自己。上帝仍然是主体，即使他成了逻辑上的客体（参见哥前·13·12）。神秘主义力图用一种出神入迷的人神合一来超越客观化的体系，这种人神合一被类比为这么一种性爱关系，在其中有一种冲动，要趋向爱者与被爱者之间的差异归于消失的那个时刻。神学永远得记住：在谈论上帝的时候，它把先于主客体结构的东西当成了客体，因此，它必须在谈论上帝时同时承认，它不能把上帝当成客体。

然而还有第三种感觉，在其中运用了客观化的体系。造成一个客体，可以指剔除它的主观因素，把它弄成是一个客体而且除了是一个客体便什么也不是的某种东西。这样一个客体是一件“事物”，即德语里的 Ding^②，即某种完全 bedingt^③（“受条件限制”）的东西。“事物”一词并不必然具有这种含义；它也可以表示

① “客体”原文object，亦有“对象”之意。——译者注。

② 事物，东西。——译者注。

③ 德语，“有条件的”、“受限制的”。——译者注。

存在着的每一样东西。可是，把人类称为“事物”，是违背我们的语感的。人类不仅仅是事物，也不仅仅是纯粹的客体。他们是一些自我，因此也是主体性的载体。把自我改造成事物的那些社会制度和形而上学理论，是违背真理、违背正义的，因为它们有悖于存在的基本的本体结构，即自我—世界的两极性结构，在这种结构中，每一个存在物都以程度不同的近似性参与了这一极或那一极。充分发展了的人类的人格代表着一极，机械性的工具代表着另一极。“事物”这个词最适用于工具。它几乎没有主体性。但不是完全没有。它的取自无生物界的构成因素具有某些独特的结构，那是不可忽略的，而且它本身具有（或应该具有）一种技艺的形式，在这种形式中，它的目的得到了有形的表达。即使是日常用具也不是纯粹的事物。每一件事物都在抵抗着被视为纯粹的物，被作为毫无主体性的客体来对待的命运。正是由于这个缘故，本体论不能从事物开始，不能试图从事物引出实在之结构。完全受条件限制的东西，没有自我性和主体性的东西，不可能解释自我和主体。任何人倘若试图这么做^①，就必然会把他想从客体性的自然中引出来的主体性本身，偷偷地塞进客体性的自然。

按照巴门尼德的说法，基本的本体论结构不是存在，而是存在之统一以及道，即存在在其中得以被人把握的逻各斯。主体性不是一种附带现象，不是一种派生的现象。它是一种本初现象，尽管它只处于而且永远处于与客体性的两极关系之中。现在自然主义已经否定了它过去的还原主义方法（例如把一切事物都还原为物理客体及其运动），这种否定使我们愈益深入地洞察到从客体性引出主体性是不可能的。在实践领域，对工业社会（先是资本主义形式的，后来是极权主义形式的工业社会）中的客体化倾

^① 即试图从“事物”引出实在之结构。——译者注。

向的广泛的抵抗表明，人们已经意识到，把人变成哪怕是最有用的机器的组成部分，就意味着非人化，意味着人最本质的主体性的毁灭。过去的和现在的存在主义，各种各样的存在主义，正在联合起来，一致抗议在理论上和实践上让主体受制于客体，让自我受制于事物。一种从存在的自我—世界结构出发，从理性的主体—客体结构出发的本体论，就是要防止让主体受制于客体的危险。

它还要防止相反的另一危险。正如不可能从客体引出主体一样，从主体也不可能引出客体。各种形式的唯心主义都已经揭示出：没有任何途径可以从“绝对的我”走向非我，从绝对的意识走向非意识，从绝对自我走向世界，从纯粹的主体走向实在的客观结构。在任何情况下，那个被以为是引出来的东西，都被偷偷地塞进了它本该从中引出来的那个东西。演绎论的唯心主义的这种狡计，同还原论的自然主义的狡计，恰恰是无独有偶。

各种不同的同一性哲学后面的动因，乃是对这种境况的洞察。然而这种洞察深入得还不够。主体与客体的关系，并不是一种同一性的关系，从这种同一性之中，既不能引出主体性，也不能引出客体性。这种关系，乃是两极性的关系。基本的本体论结构是无法引出来的。它必须被接受。“自我与世界、主体与客体的两重性之前是什么呢？”这个问题是这么一个问题，在其中，理性窥视着它自己的深渊——在这个深渊里，差别和导引都消失了。唯有启示，才能回答这个问题。

B. 本体论的因素

3. 个体化和参与

按照柏拉图的说法，差异的理念“遍及万物”。亚里士多德则

可以把个体的存在物，称为现实化过程的 telos，即内在目的。而根据莱布尼茨的理论，没有任何绝对相等的事物能够存在，因为，正是事物彼此之间的差异，使得它们的独立存在得以可能。在圣经的创造故事中，上帝创造的是个体的存在物，而不是一般概念，是亚当和夏娃，而不是男性和女性的观念。即使是新柏拉图主义，尽管主张本体论上的“实在论”，也接受这样一种理论：不仅有种类的理念（永恒原型），而且有个体的理念。个体化不是特定范围的存在物的特征；它是本体论的因素，因而是每一件事物的性质。它包含在每一个自我当中并构成了每一个自我，这意味着，至少在一种类比的意义上，它包含在每一个存在物当中并构成了每一个存在物。“个体”这个词本身，就指明了自我关联性与个体化之间的相互依赖。一个以自我为中心的存在物是不能分开的。它可以被毁灭，或者被去除某些部分，新的以自我为中心的存在物可以从这些部分产生（例如某些低等动物的结构再生之类）。在后一种情况下，要么是老的自我不再存在，被新的自我所取代，要么老的自我仍然存在，但由于新的自我而在广延上和力量上都缩减了。但不论在哪一种情况下，那个中心本身都不曾被分开。这同分割一个数学上的点一样不可能。自我性与个体化在概念上彼此不同，但在实际上却不可分离。

人不仅是完全以自我为中心的，而且是完全个体化的。二者之中，他之所以是此，乃因为他是彼。在一切非人类的存在物中，种类占有主导地位，即使在最发达的动物中也是如此；个体在本质上只是一个标本，用来以个体方式代表该种类的普遍特征。虽然一株植物或一个动物的个体化，甚至表现在其具有中心的整体的最细微的部分中，但也只有同个体的人或独一无二的历史事件统一起来看才有意义。一个非人类存在物的个体性倘若被纳入了人类生活过程，它便获得了意义。但只有在那时它才能获得意义。司。即使是在集体主义的社会里，作为集体的载

体，而且（说到底）也是集体的目标，是个人而不是种类才具有重要性。甚至最专制的国家也宣称，它是为其一个一个臣民的利益而存在的。法律，就其性质本身而言，就是以独一无二的、不可替换的、不可侵犯的、因而应予保护同时也应负责的个人的价值为基础的。从法律的眼光来看，个体就是人。“人”（*persona*, *prosopon*^①）这个词的本来意义，所指的是演员的面具，它使演员成为一个确定的人物。

在历史上，这一点并不总是得到法律体系的承认。在很多文化当中，法律并未承认每一个人都是人。解剖学上的相同，未曾被视为把每一个人评价为人的充足根据。奴隶、儿童和妇女未能得到人的地位。他们在许多文化中未能达到充分的个体化，因为他们不能充分地参与，反过来说，他们未能充分地参与，又因为他们不曾充分地个体化。直到斯多亚派哲学家们为这个理论——每一个人都分有宇宙的逻各斯——成功地进行了斗争，解放的进程才得以开始。直到基督教会承认了拯救的普遍性和每一个人分享拯救的潜在可能性，每个人的独特性才得以确定。这种发展清楚地说明，在完全个体化的层次上，个体性与参与是严格地彼此依赖的，而完全个体化的层次同时也是完全参与的层次。

个体的自我参与了他自己的环境，或者，在完全个体化的情况下，参与了他自己的世界。一片单独的树叶参与了自然的种种结构和种种力量，这些结构和力量作用于它，也受到它的作用。因此之故，库萨^②和莱布尼茨等哲学家肯定，整个宇宙呈现在每一个个体之中，尽管受到了个体局限性的限制。在每一个存在物之中，都有一些小宇宙的性质，但是只有人是小宇宙。在人之中，世界不仅是间接地、无意识地呈现，而且是直接地、在一种

① 分别为拉丁文和希腊文。——译者注。

② 指库萨的尼古拉。——译者注。

有意识的相会中呈现。人通过思维与实在的理性结构而参与宇宙。从环境方面来看，他只参与了实在的一个很小的部分；他在某些方面还不及那些长途迁徙的动物。从宇宙方面来看，他参与宇宙，是因为宇宙的结构、形式、法则等等是对他开放的。随之而来的，是能够通过这些结构、形式和法则而掌握、而形成的每一样东西也对他开放了。从实际上看，人的参与总是有限的。从潜力上说，没有任何界限是他不能超越的。一般概念使得人成了一般的；^①语言证明了人是小宇宙。通过一般概念，人参与了最为遥远的星球和最为遥远的往昔。这正是下述断言的本体论基础：认识就是合一，它植根于厄洛斯（erōs，爱），厄洛斯使本质上相互归属的各种因素重新结合起来。

当个体化达到了我们称之为“人”的完善形式之时，参与便达到了我们称之为“神合”^②的完善形式。人参与了所有层次的生命，但是他充分地参与的，只有他成为他自己的那个层次的生命——他只能同人有“神合”。神合，是参与了另一个完全有中心和完全个体性的自我。在这个意义上，神合不是一个个体可有可无的东西。对于个体来说，参与是不可或缺的、本质的，不是附带外加的、偶然的。没有参与，便没有个体存在，没有团体的（神合的）存在，便没有人格的存在。没有别的充分发展的自我，作为充分发展的个体自我的人，是不可能出现的。假如不曾遇到别的自我的抗拒，则每一个自我都会试图把自己绝对化。但别的自我的抗拒是无条件性的。一个个人能够征服全部客体世界，但他不可能征服另一个人，除非把作为一个人的他毁掉。个人正是通过这种抗拒而发现自己的。如果他不想毁灭他人，他就必须进入

① “一般的”与“宇宙的”是同一个词：universal。——译者注。

② 这是一个汉语中无词可以与之确切对应的词汇，即communion，它有“共同参与”，“共享”，“思想交流”，“精神契合”等意思。——译者注。

与他人的神合。人诞生于他人的抗拒之中。因此，没有与他人的相会，便没有人。人只能在人格相会的神交之中成长。在存在的所有层次上，个体化与参与都是相互依赖的。

参与的概念具有很多作用。一个象征参与了它所象征的那个实在；^①认识者参与了被认识者；爱者参与了被爱者；生存者在生存条件下参与了使他成为他的那些本质；个体参与了分离与过失的命运；基督徒参与了显示在耶稣基督身上的新的存在。在同一个体化的两极性之中，参与作为一个基本的本体论因素，乃是这个关系范畴的基础。^②没有个体化，就没有什么东西来发生关系。没有参与，关系范畴就没有任何实际基础。每一项关系都包含着一种参与。甚至冷漠或敌对也是如此。一个人倘若不以某种方式参与，也许是以被排斥的形式参与某事物，那个事物就绝不可能使他成为敌对者。一事物倘若未曾对某人造成某种差异也就不可能造成冷漠的态度。参与这一因素，保证了一个分裂的世界的统一，也使一种普遍的关系体系得以可能。

个体化与参与的两极性，解决了唯名论与唯实论的问题，这个问题曾经动摇甚至几乎分裂了西方文明。按照唯名论的观点，只有个体具有本体的实在性；一般概念是用来指出个体事物之间相似性的语言符号。所以，认识不是参与。它是一种把握并控制事物的外在行动。控制性的认识，是一种唯名论本体论的认识论表达；经验主义和实证主义就是它的逻辑后果。但是纯粹唯名论是站不住脚的。即使是经验主义者也不得不承认，每一件可以用认识去接近的事物，都必得具有“可认识的”结构。而这种结构从定义来看就已包含着认识者与被认识者的一种相互参与。彻底

① 前一个“象征”系名词，后一个“象征”为动词。——译者注。

② 用我国读者易懂的语言来说，这里的意思是：“在这个对立统一体当中，参与是矛盾的主要方面或基本方面。”——译者注。

的唯名论是不可能让人理解认识过程的。

“唯实论”也应当接受同样的审查。这个词表示，一般概念，即事物的本质结构，确实就其自身而言就是实在的。^①“神秘的实在论”强调参与，以同个体化相对立，强调个体参与一般概念，^②认识者参与被认识者。在这方面唯实论是正确的，能够让认识被人理解。但是，如果它在经验实在的后面又确立了第二种实在，并用参与之结构造成了又一级存在，即个体性和人格都在其中消失的存在，那么它就完全错了。

4. 动力与形式

存在同存在的逻辑是不可分割的，同那使它成为它所是的样子，赋予理性以掌握并形成它的力量的结构是不可分割的。“是某种东西”，就意味着具有一种形式。同个体化和参与的两极性相应，形式有特殊的，也有一般的，但在现实的存在物之中，这两种形式从不相互分离。通过二者的结合，每一个存在物才成为一个确定的存在物。无论是什么东西，倘失掉了形式，便失掉了存在。不应该以形式同内容相对照。使一个东西成为它所是的东西的形式，就是它的内容、它的本质、它的确定的存在的力量。一棵树的形式，就是使它成为一棵树的东西，就是赋予它以一棵个体的树的特殊的和独一无二的形式，以及树木的一般特征的东西。

在人类的文化活动中，形式与内容的分离变成了一个问

① “实在论”（按即唯实论）这个词的意思，在今天几乎就是中世纪的“唯名论”的意思，而在中世纪时，“实在论”所表达的意思，则几乎完全等同于今天我们所说的“唯心论”。也许可以这样提议：人们谈到古典的实在论时，应该称之为“神秘的实在论”。

② “参与”与“分有”是同一个词：participation。——译者注。

在这里，具有自身的自然形式的特定的材料、事物或事件被人的理性功能改造了。一处风景具有一种自然的形式，这形式同时又是它的内容。艺术家采用一处风景的自然形式作为一次艺术创作的材料，这艺术创作的内容并非材料本身，而是用这材料造成的东西。一个人可以（象亚里士多德那样）区分形式与材料。然而即使是在文化领域，也不可能截然划分形式与内容。形式主义的问题是一个态度的问题。问题不在于某种形式是否适合于某种材料。问题在于，一次文化创作是表达了某种精神实质呢，还是仅仅是一种没有精神实质的纯形式。每一种类型的材料，都可以用每一种形式来塑造成型，只要这种形式是真实的，就是说，只要它是艺术家据以生活的、与艺术家的时代冲突也与之统一的那种基本经验的直接表现。如果艺术家未能运用这样的形式，而是运用了那些已不再有表现力的形式，那么，不论他所用的形式是传统的，还是革命性的，他都是一个形式主义者。一种革命的风格，同一种保守的风格一样，也可以成为形式主义的风格。这里的标准乃是某种形式的表现力而不是某种特定的风格。

这些思考指明了形式与动力的两极性中有另一种因素。每一个形式都形成某个事物。问题在于：这“某个事物”是什么？我们已称之为“动力”，这是一个有着丰富的历史，以及众多涵义和内容的十分复杂的概念。这个概念和与之相关的所有概念的成问题的特征，乃是由于这么一个事实：每一样可以概念化的东西必然拥有存在，没有任何存在物是无形式的。因此，动力不能被视为存在着的某样东西；它也不能被视为某种不存在的东西。它是 *me on*，即存在的潜能，同有形式的事物对照，它是非存在，同纯粹的非存在对照，它是存在的力量。这个高度辩证的概念，并非哲学家的发明。它构成了大多数神话的基础，并出现在创世之前的混沌、黑暗和虚空之中。在形而上学的思辨中，它表现为始因（波墨）、意志（叔本华）、强力意志（尼采）、无意识（哈特

曼、弗洛伊德)、生命冲动(柏格森)、奋争(舍勒尔、荣格)。这些概念之中,没有一个可以在概念上予以接受。其中每一个都是象征性地指出了那无以名之者。假如它可以适当地被命名,那么它就是一个与其他存在物并列的成形了的存在物,而不是一个与纯形式因素形成两极对照的本体论的因素了。因此,根据这些概念的字面意义来批评这些概念是不公平的。叔本华的“意志”,并不是被称为“意志”的那种心理功能。哈特曼和弗洛伊德的“无意识”层,并不是那么一个“房间”,可以把它描述为似乎是塞满了那些曾属于意识的太阳照耀其中的上层房间的东西的一个地窖。无意识只是纯粹的潜能,不应当按现实的东西的形象来描绘它。对于“那尚未具有存在者”的其他的描述,也必须以同样的方式来解释,就是说,必须以类比的方式来解释。

在希腊哲学中,非存在,即质料,是一项终极原则——与形式相对的抗拒的原则。然而,基督教神学一直不得不努力消除它的独立性,并在神圣生命的深处为它寻找一个位置。上帝是纯现实的教义,妨碍了托马斯主义去解决这个问题,但是,新教神秘主义运用邓斯·司各脱和路德的论旨,力求把动力因素引入神圣生命的景观之中。后期浪漫主义,以及生命哲学和过程哲学,都遵循了这一条路线,尽管在它们要把纯现实之静态的上帝改造成有生命的上帝的努力中,一直有着失掉神圣者之神圣性的危险。然而,十分明显,任何一种压抑存在结构中的动力因素的本体论,都无法解释生命-过程的性质,都不能有意义地谈论神圣生命。

在人的直接经验里,动力与形式的两极性,表现为生命力与意向性的两极结构。这两个术语需要论证一下,作一些解释。生命力是使一个有生命的存在物能够活着并成长的那种力量。生命冲动是活着的每一样东西内部的有生命的实质趋向新形式的创造性推动力。然而,这个术语更常常被运用于一种比较狭隘的意

义。人们通常谈论的是人的生命力，而不是动物或植物的生命力。这个词的色彩乃得自这种两极对照。在充分意义上的生命力，乃是属于人的，因为人具有意向性。人当中的动力因素，是向着一切方向敞开的；它不受任何先验的限制性结构的束缚。人能够在给定的世界之外，创造出—个世界；他在创造着技术的王国和精神的王国。尽管产生了无数的变异，尽管进化过程创造了种种新的形式，那些低于人的生命^①的动力，仍然是在自然必然性的限度之内的。只有在人当中，动力才超出了自然的范围。

人的生命力是与人的意向性相对照而存活的，并受到意向性的制约。在人类这个层次上，形式是在一种“生命—过程”中实现了的主体理性的合理结构。人们可以把这一极称为“合理性”，但是合理性意味着具有理性，而不是使理性实现。人们可以称之为“精神性”，但是精神性意味着动力与形式在人的道德行动和文化行动中的统一。因此，我们建议采用“意向性”这一术语，它意味着同有意义的结构相关联、生活在一般概念中、把握并塑造实在。在这种背景下，“意向”并不表示为一个目的而行动的意愿；它表示在与某种有客观根据的东西相冲突中生活，并向着某种有客观根据的东西生活。人的动力，即人创造性的生命力，不是不受引导的、混乱的、自满自足的活动。它受到引导，并被赋予形式；它超越自身，趋向有意义的内容。根本没有什么生命力本身，也没有什么意向性本身。两者是相互依赖的，就像别的两极因素—样。

存在的动态特性意味着，每一件事物都有超越自身并创造新形式的倾向。同时，每一件事物又都倾向于保守它自身的形式，以作为它自我超越的基础。它倾向于把同一与差异、静止与运动、保守与变化结合起来。因此，不可能谈论存在而不同时谈及

^① 指低于人的动物和植物之类。——译者注。

变成 (becoming)。在存在的结构中，变成同在变成的过程中保持不变的东西是同样真实的。而且反之亦然，如果其中没有任何东西保存下来作为变化的尺度，那么变成就是不可能的。一种牺牲了处于过程中的事物的持续同一性的过程哲学，也牺牲了过程本身，牺牲了过程的连续性，牺牲了受条件制约的东西与其条件的关系，牺牲了使过程成为整体的内在目的。当柏格森把生命冲动，即超越自我的普遍倾向，同绵延、同时间之流中的连续性和自我保守结合起来的时候，他是十分正确的。

个体的生长，是以自我保守为基础的自我超越的最为明显的例子。它清楚地显示出这两极具有同时相互依赖的特点。压制生长，最终会毁灭那不生长的存在物。误入歧途的生长，则会毁灭自身，并毁灭那不保守自身却要超越自身的东西。还有一个范围较宽的例子，是生物从低级简单的生命形式向高级复杂的生命形式的进化。正是这个例子，为过程哲学和创造进化哲学提供了最多的灵感。

自我超越和自我保守都被人在人自身之中直接地体验到。正如在低于人的层次上，自我是不完善的、与一种环境相关联的，而在人的层次上，自我则是完善的、同这个世界相关联的，同样地，在低于人的层次上，自我超越受到一类条件的限制，而在人的层次上，自我超越则只受到使人成为人的那个结构——即拥有一个世界的完全的自我——的限制。在达到了自我保守（即保存了人的人性）的基础上，人能够超越任何给定的环境。正是因为有这个基础，人可以超越自身，在任何方向上都没有界限。他的创造性冲破了他所属于的生物领域，确立了种种在非人的层次上永远不会达到的新的领域。人能够创造一个技术工具的新世界，以及一个文化形式的世界。在这两种情况下，都有某些新的东西通过人的把握和成形活动而进入了存在。人运用自然所提供的材料，创造出超越自然的技术形式，而且人还创造出具有有效性和

意义的文化形式。虽然人首创这些形式，但是生活在这些形式之中，人又改造了他自身。他不仅仅是创造这些形式的一种工具；他同时还是这些形式的承受者，是它们改造他的作用的结果。他在这个方向上的自我超越是不确定的，虽然生物方面的自我超越在他身上已达到了极限。要想超越那使得意向性和历史性成为可能的生物结构的任何一个步骤，都是一种退步，一种虚假的成长，一种对人的不确定的文化上的自我超越能力的破坏。在生物学意义上，“超人”会比人还不如，因为人有自由，而自由是不可能生物学意义上遭到侵害的。

5. 自由与命运

第三种本体论上的两极性，是自由与命运的两极性，在这种两极性里，对基本的本体结构及其因素的描述得到了完成，也达到了自己的转折点。同命运处于两极对立的自由，是使生存得以可能的结构性因素，因为它超越了存在的本质必然性，而又没有毁掉它。考虑到自由问题在神学史中所起的巨大作用，我们就会十分奇怪：现代神学家所进行的深究自由之意义与性质的本体论探讨是如此之少，甚至他们对于以前的探讨结果也运用得如此之少。因为，对于神学来说，自由的概念是同理性的概念一样地重要的。没有自由概念，启示就不可能被理解。

人之所以是人，乃因为他有自由，但他所拥有的自由，是与命运两极相对而相互依赖的。在这里，“命运”这个术语不同寻常。人们通常谈的是自由与必然。然而，必然是一个范畴，而不是一个因素。与之相对照的是可能，而不是自由。只要将自由与必然拿来两相对照，就会根据机械论的决定来理解必然，就会根据非决定论的偶然来理解自由。这两种解释中的任何一种，都未能把握住那因为自由而有可能体验的唯一的存在物即人所直接体

验到的存在结构。人所体验到的，是这么一种个体的结构，这个个体是在个体结构所归属的更大的结构内部的自由的承担者。命运所指的是这么一种处境，人发现自己置身于这种处境之中，面对着他同时属于的这个世界。

在关于自由的理论方面，很多本体论探讨的方法错误比在别的任何方面都更加明显。关于决定论和非决定论的传统讨论必然没有什么结果，因为它所赖以进行的层次，要次于自由与命运的两极性所在的这一层次。彼此争执的双方都假定，在很多东西当中有一个东西叫做“意志”，它也许具有，也许不具有自由的性质。但是，从定义来看，一个东西作为一个完全被决定了的客体，就是没有自由的。一个东西的自由，这是用语上的自相矛盾。因此在这种讨论中，决定论总是对的；但是分析到底，它之所以对，是因为它表达了“一个东西是一个东西”这个同语反复。非决定论抗议决定论的论点，它指出了这么一个事实：道德意识和认知意识，都是以能动负责的抉择能力为前提的。然而，当非决定论引出其结论，把自由归诸一种被叫做“意志”的客体或功能时，它就陷入了用语的矛盾，不可避免要败在决定论的同语反复之手下。非决定论的自由，是决定论的必然之否定。可是，对必然的否定，决不会造成经验上的自由。它肯定了某种绝对偶然的東西，某种没有动机的抉择，某种不可理解的偶发事件，但这绝不能恰当地说明道德意识和认知意识，而它正是为着这种意识才发明出来的。决定论和非决定论二者在理论上都是不能成立的，因为它们内涵就否定了它们自称表达了真理的说法。真理以选择真而反对伪的抉择为前提条件。而决定论和非决定论却使这种抉择无法理解。

自由不是一种功能（意志）的自由，而是人的自由，就是说，是那并非一个东西，而是一个完整的自我和一个理性的人格

的存在物的自由。当然，也可以把“意志”称为人格中心，并用它代替自我的完整性。各种唯意志论的心理学可能赞成这样一种方法。但是，这种方法已经证明是十分容易造成误解的，正如关于自由的传统论争的僵局所表明的那样。人们应当谈的是人的自由，说明把人造成一个人格自我的每一个部分和每一个功能都参与了他的自由。这甚至包括人的身体的细胞，因为它们参与了他的人格中心的构成。那未成为中心的东西，那由于自然或人为的分隔（例如疾病或实验室处境）而同自我的整个过程隔离开了的东西，是由刺激与反应机制所决定的，或者是被无意识与意识之间关系的动因所决定的。然而，从被分隔的部分之被决定，却不可能推出整体（包括其未被分隔的部分）之被决定。从本体论方面来看，整体先于部分，并赋予它们以作为该特定整体之组成部分的特性。根据整体的自由去理解被分隔的部分之被决定——即理解为整体的部分分裂——是可能的，但是反过来却不可能。^①

自由被体验为思量、抉择，以及责任心或能动性。这些词当中，每一个的词源都很说明问题。思量所指的，是权衡种种论证和动机的行动。进行权衡的人是超乎动机之上的；只要他在权衡种种动机，他就不等同于任何一个动机，而是脱离所有的动机而自由的。说较强的动机总是占上风，这不过是空洞的同语反复，因为据以证明一个动机较强的检验标准，不过是它占了上风。以自我为中心的人进行权衡，并且通过自己的人格中心，作为一个整体对各个动机之间的斗争作出反应。这种反应被称为“抉择”或“决定”。“抉择”或“决定”这个词，就象“切开”或“切入”这个词一样，包含有“切割”的比喻。一个抉择或决定，就割断了种种可能性，而这些可能性，本来是真实的可能性；不然的话，就没有什

^① 意思是：根据部分之被决定，不可能理解整体之自由。——译者注。

么切割行动是必要的了。^① 进行这种“切割”或“排除”的人，必然超越于他所切割或排除的东西之上。他的人格中心拥有种种可能性，但他不等同于任何一个可能性。“责任心”或“能动性”这个词所指的，是在被问及自己的决定或抉择时有自由去作出反应的那个人的义务。他不能让任何别的人去替他回答。他必得独自作出回答，因为他的行动不是被某种外在于他的东西所决定的，也不是由他的任何部分所决定的，而是由他的存在的有中心的整体所决定的。我们每一个人都对通过自己的自我之中心而发生的事情负责，这个自我的中心，就是自己的自由之位置的器官。

根据对自由所作的这种分析来看，命运的意义就变得可以理解了。我们的命运，就是我们的抉择由之产生的那个东西；就是我们的作为中心的自我的那个无限广阔的基础；就是使得我们所有的抉择成了我们的抉择的那个我们的存在之具体性。当我作一项抉择时，构成我的作决定的存在的，不是一个认识论上的主体，而是每一件事物的那种具体的整体性。这指的是身体结构，心理奋争，还有精神特性。它还包括我所属的种种团体、记得起的和记不起了的往昔、塑造了我的环境，以及影响了我的世界。它还意指我过去所有的抉择。命运不是一种决定什么事情将落到我头上的陌生的力量。它就是给定的我自己，由自然、历史和我自身所形成的我自己。我的命运乃是我的自由的基础；我的自由参与塑造了我的命运。

只有拥有自由的人才拥有命运。物体没有命运，因为它们没有自由。上帝没有命运，因为他就是自由。“命运”这个词所指的，是某种将要对某人发生的事情；它具有一种末世论的涵义。这使它堪与自由两极相对而并立。它所指明的并非自由的反面，

① 德语的Ent-Scheidung(“决定”，“抉择”，“裁决”之意。——译者注)一词，含有scheiden(“使分离”，“挑拣”)的比喻，这指出了这一事实：在每一项决定或抉择中，都有几个可能性被排除——ausgeschieden(“排除”，“剔除”之意。——译者注)。

而是自由的条件和界限。Fatum (预见之事)^① 或 Schicksal (分派之事)^②，及其相关的英语词 fate^③，都只表明了与自由的矛盾，而没有表明一种两极关联的关系，因此，在眼下讨论的本体两极性方面，这些词几乎用不上。但是，即令以决定论的方式使用这些词汇，通常也为自由留有某种余地；一个人有可能接受他的命运，也有可能反抗他的命运。严格说来，这意味着，只有拥有这种替换可能的人，才拥有某种命运。而拥有这种替换可能，就意味着拥有自由。

既然自由和命运 (destiny) 构成了一种本体的两极性，则每一件参与了存在的东西都必然参与 (分有) 了这种两极性。但是，拥有一个完全的自我和一个世界的人，乃是在思量、抉择和责任性的意义上拥有自由的唯一的存在物。因此，只有通过类比，才能把自由和命运应用于低于人的自然。这就使这种基本的本体结构的地位与别的本体两极性对应起来了。

用类比的语言，我们也可以谈论自发与法则的两极性，自由与命运的两极性不但是这种两极性的突出例证，而且还是其认识上的入口。一个行动若是起源于行动的自我，就是一个自发的行动。一个对于刺激的反应，倘若出自一个存在物的作为中心的、自我相关的整体，那就是自发的反应。这里所指的，不仅是有生命的存在物，而且是根据自己的个体结构进行反应的无机的形式。自发性与法则是相互依存的。法则使得自发成为可能，而且法则之所以是法则，仅仅是因为它决定了自发的反应。在这方面，“法则”^④ 这个术语十分能说明问题。它源出于社会领域，指的是一种可以强制服从的规则，一个社会集团靠着它而获得秩

① 拉丁语，“命运”。——译者注。

② 德语，“命运”。——译者注。

③ 英语，“命运”。——译者注。

④ “法则”与“法律”是同一个词(law)。——译者注。

序，受到控制。自然法^①是以人和社会的理性结构为基础的，因此它们是无条件地确定而有效的，尽管一些社会集团的实定法^②可能会同它们相矛盾。假如自然法这个概念被普遍应用于自然界，它所指的就是事物的结构上的确定性了。^③自然并不以人类那样的方式来服从（或者抗拒）法则；在自然界，自发是与法则相结合的，其方式正如自由与命运在人身上相结合一样。自然的法则并不消除以自我为中心的形式种种反应，但它决定着它们无法越过的界限。每一个存在物，都根据自己以自我为中心的结构之法则，根据包含着的那些较大单元的法则而行动和作出反应。然而，它并没有以这样一种方式被决定，以致于它的自我相关性竟被消灭，从而它的自发性也被消灭了。除了在宏观物理学的抽象方程之中，计算所处理的只是几率，而不是被决定了的机械系统。证实的几率可能会非常之大，但它们却不是绝对的。这种类似于一切存在物中的自由的东西，使得绝对的决定成为不可能的事情。自然的法则，是为能够自发反应的、以自我为中心的单元制定的法则。自由与命运的两极性，对于存在着的每一件事物来说，都是确实而有效的。

C. 存在与有限性

6. 存在与非存在

存在的问题，是由“非存在的惊悚”所产生的。^④只有人能够

① “自然法”在西方用语中常指人类天生的道德律。——译者注。

② 指历史上实际存在过的法律。——译者注。

③ 在这里“自然法”就成了我们所说的“自然法则”或“规律”。——译者注。

④ 在以下各节中使用的“非存在”一词（nonbeing）包含有拉丁词“non”（“非”、“不”。——译者注），我们觉得，这个拉丁词已失掉了英语词“not”（“不”。——译者注）的力量。非存在的惊悚，是对于彻底否定的意义上的、“不存在”的意义上的“非存在”的惊悚。

提出这个本体论问题，因为只有人才能看到他自己的存在的界限之外，看到每一个别的存在物的界限之外。从可能的非存在这个立足点来看，存在乃是一个神秘。人能够采取这个立足点，因为他有自由去超越每一个给定的实在。他并不受“存在性”的束缚；他能够设想虚无；他能够提出本体问题。然而，在这样做的时候，他还必须提出关于是什么东西创造了存在的神秘这一问题；他必须考虑非存在的神秘。从人类思想的开端以来，从起初以神话的语言，然后以宇宙生成论的语言，最后以哲学的语言表达的人类思想的开端以来，这两个问题就已经结合在一起了。早期的希腊哲学家，尤其是巴门尼德解决非存在问题的方式，给人留下的印象极其深刻。巴门尼德认识到，在谈论非存在时，人们已赋予了它某种存在，这是同它作为存在之否定的性质相矛盾的。因此，他从理性的思考中排除了非存在。但在这样做的时候，他使得“变成”的领域不可理解了，而且还引起了原子论的解决办法，这种办法是将非存在等同于空虚的空间，于是又赋予了它以某种存在。我们该把什么样的一种存在归诸非存在呢？这个问题一直吸引并激发着哲学的思维。

要避免非存在的问题，有两种可能的方式，一种是逻辑学的方式，另一种是本体论的方式。人们可以问：非存在是否不仅仅是一项逻辑判断的内容——在这项逻辑判断中，一项可能的或者真实的断言被否定了。人们可能断言，非存在是一项缺乏本体论内容的否定判断。对此我们必须回答说：每一个不仅仅是玩弄可能的关系的逻辑结构，都植根于一种本体结构之中。逻辑否定这一事实的前提条件，乃是这么一种存在物，这种存在物能够通过可能失望的期待，超越直接给定的处境。一个预期的事件没有发生。这意味着关于该处境的判断是错误的，预期中的事件发生的必要条件是不存在的。经过这种失望，期望就造成了存在与非存在的区分。但是，首先，这样一种期望怎么可能出现呢？能够超

越给定处境并陷入错误的这种存在物的结构是什么呢？答案是：人（人就是这种存在物）必然可以以某种方式同他自己的存在相分离，使得他能够这样看待自己的存在，好像看某种陌生的、成问题的东西一样。而且，这样一种分离是实际上的，因为人不仅参与或分有了存在，而且参与或分有了非存在。因此，使否定判断得以可能的这种结构本身，就证明了非存在的本体性质。除非人参与了非存在，否则，任何否定判断都是不可能的；事实上，没有任何一种否定判断是可能的。非存在的神秘，不可能凭着把它转化为一种逻辑判断而获得解决。避免非存在的神秘的本体论努力所采取的战略，是企图剥除非存在的辩证性质。如果将存在与虚无置于绝对的对照之下，那么非存在就从存在的每一个方面都被排除了；除了存在本身，一切就都被排除了（即整个世界都被排除了）。除非非存在辩证地对参与了存在，否则就不可能有任何世界。从历史方面看，最近对本体论问题的再发现受到了前苏格拉底哲学的指引，从系统方面看，对于非存在的问题一直有一种突出的强调，这都绝不是偶然的。^①

非存在的神秘需要采取一种辩证的途径。希腊语言的特征，使我们有可能把辩证的非存在概念同非辩证的非存在概念区分开来，它称前一种非存在为 *me on*，称后一种非存在为 *ouk on*。*Ouk on* 是那种同存在毫无关联的“虚无”；而 *me on* 则是那种同存在有某种关联的“虚无”。柏拉图学派把 *me on* 等同于这么一种东西，它还没有存在，但如同本质或理念结合就能成为存在物。然而，非存在的神秘仍未消除，因为，尽管具有“虚无性”，非存在还是被认为具有抗拒与理念完全结合的力量。柏拉图主义中的非存在的质料，代表着深藏于一切异教中的二元论因素，也是对于生活的悲剧性解释的终极根据。

^① 可以参看海德格尔的哲学，以及他的存在主义追随者们的哲学中所表现出来的海德格与巴门尼德及非存在的作用之间的关系。

基督教以从虚无创造的教义为基础，拒斥非存在的质料这个概念。质料并不是一种附加于上帝的第二位的原则。上帝从中进行创造的虚无是非存在，即对存在的非辩证的否定。然而，在好几个方面，基督教神学家仍然必须面对非存在的辩证的问题。当奥古斯丁以及追随他的很多神学家和神秘主义者把罪称为“非存在”时，他们实际上是在延续柏拉图主义传统的一个残余物的生命。他们的这种说法并不是像批评者常常在重述他们的观点时搞错的那样，指的是罪根本不具有实在性，或者罪没有完全的实现。他们的意思是，罪不具有任何正面的本体的地位，虽然他们同时也根据对存在的抗拒和存在之颠倒来解释非存在。在关于人的教义中，有关人的被造性的理论也是这样一方面，在这里，非存在也有一种辩证的性质。被从虚无创造出来，就意味着必须复归于虚无。在每一个造物身上，都打有源出于虚无的烙印。正是因为如此，基督教才必须拒斥阿里乌^①关于逻各斯是最高级的一种造物的教义。这样他^②就不可能带来永生。也正是因为如此，基督教才必须拒斥关于“自然的不朽”的教义，而必须肯定这项教义：永生乃是由作为存在本身之力量的上帝所赋予的。

神学家们必须面对非存在之辩证问题的第三个方面，是关于上帝的教义。在此必须马上申明，在历史上，这并不是曾使基督教思想家们不得不去研究上帝与非存在问题的 *via negativa* 的神学^③。否定式神学的非存在，意味着“不是任何特定的东西”，都

① 阿里乌 (Arius, 约250—336年)，古代基督教神学家，主张圣子是受造物，被325年的尼西亚公会议定为异端。其追随者形成阿里乌派。——译者注。

② 指耶稣基督。基督教神学认为耶稣是道成肉身，“道”即逻各斯。——译者注。

③ 一种论述上帝的方式 (*via negativa*系拉丁文，意为“通过否定的方式”)，只说“上帝不是什么”，而不说“上帝是什么”，理由是上帝超乎于人的认识，人类所能设想的任何属性，用于上帝都是不适当的。——译者注。

是超越每一种具体的宾词的。这种非存在包容了一切；它意味着就是一切；它就是存在本身。非存在的辩证问题，过去是，现在也是一个肯定式神学的问题。如果上帝被称为活生生的上帝，如果他是创造性的种种生命过程的基础，如果历史在他看来是有意义的，如果没有任何除他之外的能解释罪与恶的否定性原则，那么，人们如何能够避免在上帝本身之中设定一种辩证的否定性呢？这些问题，使得神学家们不得不把非存在的视同存在本身，结果也就是同上帝辩证地联系起来。波墨的非基础，谢林的“第一潜能”，黑格尔的“反题”，最近的有神论里所谓上帝当中的“偶然”和“给定”的东西，贝加也夫（Berdyayev）的“非存在的自由”——所有这些，都是辩证的非存在的问题对基督教的上帝教义发生影响的例子。

最近的存在主义已经以一种深刻而又彻底的方式“与虚无相遇”（库恩语）。它或多或少用非存在代替了存在本身，它赋予非存在一种肯定性，一种与“非存在”这个词的直接含义相矛盾的力量。海德格尔所谓“毁灭性的虚无”，描绘了人以一种最终不可避免的方式受到非存在威胁，即受到死亡威胁的处境。对于死亡时的虚无的预想，赋予了人的生存以其生存的特性。萨特不仅把虚无之威胁，而且把无意义之威胁（即存在结构之毁灭）都包括在非存在之中。在存在主义当中，没有任何战胜这种威胁的途径。对付它的唯一途径，就在于有勇气以自身的自我去承受它：勇气！正如这个概述所表明的，非存在的辩证问题是不可避免的。这就是有限性的问题。有限性结合了存在与辩证的非存在。没有辩证的非存在这个概念，人的有限性或被造性就是不可理解的。

7. 有限者与无限者

受到非存在所限制的存在，是有限性。非存在显现为存在之

“尚未”，以及存在之“不再”。它所面对的是具有确定结局 (finis) 的东西。每一件事物都是如此，只有存在本身除外——存在本身不是一件“事物”。作为存在的力量，存在本身不可能有开端，也不可能没有结局。否则，它就会出自于非存在了。但是从字面上看，非存在除非与存在相关联，否则就只是虚无。正如“非存在”这个词本身所表明的，在本体论的确实性方面，存在先于非存在。存在是没有开端的开端，是没有结局的结局。它是它自己的开端和结局，是存在着的一切的创始力量。然而，参与存在的力量和每一件事物，都是“混合”着非存在的。它^①正处于出自非存在和走向非存在的过程之中。它是有限的。

基本的本体结构和本体因素二者都具有有限性。自我、个体、动力和自由，全都包含着多样性、确定性、分化和限制。是某件事物，就意味着不是另一件事物。在变成的过程中处于此时此地，就意味着不处于彼时彼地。思想和实在的一切范畴，都表现了这种处境。是某件事物，就意味着是有限的。

有限性是在人的层次上被体验到的；非存在被体验为对存在的威胁。终结被预期着。自我超越的过程在其每一个关键时刻，都带来了双重的意义。它既是存在力量的增长，同时又是存在力量的减少。要体验到自己的有限性，人就必须从一种潜在的无限性的观察点来看自己。要意识到对于死亡的趋近，人就必须越过自己那作为整体的有限存在向外展望；必须以某种方式超越于自己的有限存在之外。他还必须能够想象无限性；而且他确实能够这么做，尽管不能具体地想象，而只能想象为一种抽象的可能性。有限的自我面对着一个世界；有限的个体具有普遍参与的力量；人的生命力是与一种本质上不受限制的意向性联结在一起的；作为有限的自由，人包含在一种包罗万象的命运之中。有限

^① 指“事物”。——译者注。

性的所有结构，都在迫使有限存在物去超越自身，并因此而意识到自己是有限的。

从这种分析看来，无限性与有限性相关联的方式，不同于别的两极因素彼此相关联的方式。正如这个词^①的否定特点所表明的，它是靠有限存在物的动态的、自由的自我超越来界说的。无限性是一个指引性的概念，而不是一个构成性的概念。它指引思维去体验它自身的种种不受限制的潜在可能性，但它并不确证一种无限的东西的存在。在此基础之上，就有可能理解关于世界的有限性与无限性的古典的二律背反了。即使一种关于空间有限的物理学理论，也无法阻止思维提出这一问题：有限的空间之外还有什么？这是一个自相矛盾的问题；但却是一个不可避免的问题。而另一方面，要说世界是无限的也不可能，因为无限性绝不可能作为一个客体被给出。无限性是一种要求，而不是一种事物。这正是康德关于时空有限性与无限性之间的二律背反的解决办法的说服力之所在。既然时间或空间都不是一种事物，二者都是事物的形式，那么就有可能超越每一有限的时间和每一有限的空间而毫无例外。但这并未在一种无限的时空中确立一种无限的事物。人类的思维，可以凭着在宏观宇宙方向或微观宇宙方向上超越种种有限的实体而无止境地向前行进。但是思维本身却仍然受着它的个体承载者的有限性的束缚。无限性就是毫无先在界限地超越自身的有限性。

无限地自我超越的力量，乃是人属于那超越非存在的东西，即属于存在本身的一个表现。无限者（作为不受限制的自我超越）的潜在的在场，乃是有限性中的否定因素之否定。这是对非存在的否定。人永不满足于自己的有限发展的任何一个阶段，尽管有限性就是他的命运，任何有限的东西都不能使他止步，这个

^① 指“无限性”，这个词表示的是对有限的否定。——译者注。

事实清楚地显示出，每一件有限的东西都同存在本身有着不可消解的关系。存在本身不是无限性；它是超乎于有限性与无限的自我超越之两极性的东西。存在本身在有限者要越出自身的无限冲动中，向有限的存在物显现出自身。但是存在本身不能被等同于无限性，就是说，不能被等同于有限性之否定。它先于有限者，而且先于对有限者之无限否定。

意识中的有限性就是焦虑。正像有限性一样，焦虑是一种本体的性质，它不能被推导出来；它只能被观察、被描述。必须把引起焦虑的场合，同焦虑本身区分开来。作为一种本体的性质，焦虑是同有限性一样无所不在的。焦虑独立于任何可能造成焦虑的特定对象；它只依赖于非存在的威胁。——这同有限性就是一回事。在这个意义上，说焦虑的对象是“虚无”就是正确的——而“虚无”并不是一个“对象”。①所害怕的是一些对象。一种危险、一种痛苦、一个敌人，都可能会叫人恐惧，但是恐惧可以被行动所克服。焦虑却无法克服，因为没有任何有限存在物能够克服自身的有限性。焦虑总是存在着，尽管它常常是潜伏着的。因此，它能在任何时刻、在每一个时刻显现出来，即使在无物可以恐惧的情况下也可以显现出来。②

通过生存哲学、深层心理学、神经病学和艺术的联合努力，而恢复了焦虑的意义，这是二十世纪的成就之一。事情已变得很明显：与明确对象相联系的恐惧，同作为对有限性的意识的焦虑，是两个截然不同的概念。焦虑是本体的；而恐惧是心理的。焦虑是一个本体的概念，因为它表达的是出自“内部”的有限

① “虚无” (nothingness) 亦可译作“一无所有”、“无物”，“无物”当然亦无任何“对象”可言。——译者注。

② 心理疗法不可能消除本体的焦虑，因为它不可能改变有限性这一结构。但它可以减少焦虑的强制形式，可以减少恐惧的频率和强度。它可以把焦虑置于“其适当的地位”。

性。^①在此必须指出，绝没有任何理由去选用一些取自“外部”的概念，而不去选用那些取自“内部”的概念。从“自我—世界”结构来看，两种类型都是同样确实而有效的。要描述本体的结构，意识到自身的自我，同望着自己的世界（包含着自己的世界）的自我，二者是同样重要的。焦虑，就是有限的自我对自己有限的自我意识。它具有强烈的感情特征，这个事实并不会消除它的启示力量。感情因素只不过表明，有限存在物的整体都参与（分有）了有限性，都面临着非存在的威胁。因此，指出特定形式的焦虑意识相应于所考虑的特定形式的有限性的种种表现方式，既从外部也从内部来描述有限性，看来就十分恰当了。

8. 有限性与范畴

范畴是思维据以把握并形成实在的形式。合理地谈论某件事物，也就是借助于范畴形式。通过“说话方式”来谈论该事物，“说话方式”也是存在的形式。应该把范畴同逻辑形式区分开来，逻辑形式规定着论说，但却仅仅间接地同实在本身有关联。逻辑形式是形式上的，因为它们是抽象游离于该论说所谈的内容的。而在另一方面，范畴却是那些决定内容的形式。它们是本体的。因此它们呈现于每件事物之中，除非是通过范畴形式，否则思维就无法体验实在。范畴形式既用于世俗的谈论中，也用于宗教的谈论中。它们或隐或显地出现在关于上帝和世界，关于人和自然的

① 只是在过去十年中，英语中的“焦虑”（anxiety）一词才获得了Angst（德语，“焦虑”、“忧惧”。——译者注）一词的内涵。Angst和焦虑两个词都出自拉丁词 *angustiae*，这个拉丁词的意思是“狭窄处”、“海峡”、“峡谷”，焦虑是在威胁人的虚无之峡谷中被体验到的，因此，不应该用“害怕”（dread）这个词来代替焦虑，“害怕”指的是对于危险的突然的反应，而不是面临非存在的本体处境。

每一种思想之中。它们无所不在，即使在它们从定义上说就被排除在外的那种领域，即“无条件者”的领域，它们也会出现。因此，系统神学必须讨论它们，当然，所采用的不是一个成熟的范畴体系，而是这么一种方式，这种方式表明它们对于上帝的问题，对于全部的本体论分析所导致的这个问题，具有重要的意义。

范畴通过其与存在和非存在的双重关系，显示出自身的本体性质。它们表达了存在，同时也表达了非存在，表达了每一件存在着的东西都受制于它的非存在。范畴是有限性的形式；于是它们就把肯定和否定的因素结合在一起了。为神学问题即上帝问题开路的本体论的任务，就是要对这种两重性进行分析。在讨论这四个主要范畴——时间、空间、因果和实质的时候，我们在每一项讨论中都必须考虑正面和反面的因素，不仅“从外部”，即联系到世界来考虑，而且“从内部”，即联系到自我来考虑。每一个范畴所表达的，不仅是存在与非存在的结合，而且是焦虑与勇气的结合。

时间是有限性的核心范畴。每一个哲学家都被时间的神秘特性所吸引，并且为之困惑。一些哲学家强调其反面或否定的因素，另一些则强调正面或肯定的因素。前者指出了每一样历时的东西之短暂无常，指出了要在永不停息的时间之流中使当前的时刻固定下来之不可能。他们指出，时间在通过现在，从过去走向未来，过去乃不再在者，未来乃尚未在者，而现在不过是过去与未来之间那不断移动着的分界线。所谓“在”，就是在现在呈现。但是，既然现在是虚幻的，则存在就被非存在克服了。

那些强调时间中的正面因素的人，则指出了历时过程的创造特性，指出了它的直接性和不可逆转性，指出了在它之中产生的新事物。然而，这两派意见都不能维持一种排他性的单一的强调重点。要把现在称为虚幻是不可能的，因为，只有在被体验到的

现在的力量当中，才能度量到过去和未来以及从过去到未来的运动。另一方面，要无视下述事实也是不可能的：时间“吞噬着”它所创造的东西，新的事物在变得衰老陈旧，在归于消亡，毁灭性的解体无时无刻不在伴随着创造的进化过程。本体论只能说明时间的正面特性及反面特性之间的平衡。关于时间之意义的决定，不可能从对时间的分析中得出来。

正如在直接的自我意识中所体验到的，时间把对短暂无常之焦虑与一种自我肯定的呈现之勇气结合在一起了。一个充满了所有各民族文学的主题，对存在向非存在趋近的悲哀的意识，在预想到自己死亡的时候表现得最为真实。在这里，重要的不是对死亡，即对垂死时刻的恐惧。揭示出时间之本体性质的，乃是对于不得不死的焦虑。在不得不死的焦虑中，非存在被从“内部”体验到了。这种焦虑潜在于每一个时刻。它渗透了人的整个存在；它形成了灵魂和肉体并决定了精神生活；它属于脱离疏远与罪的存在物的被造特性。它在“亚当”（即人的本质性质）当中是真实的，在“基督”（即人的新的实在）当中同样是真实的。圣经的记载，表明了那被称为基督的人心里对不得不死的深切焦虑。我们再说一遍，对于短暂无常、对于被交给历时性之否定面的焦虑，乃植根于存在之结构中，而不是植根于对这种结构的扭曲中。

这种关于历时生存的焦虑之所以可能，只是因为它为一种肯

存在物之中的最勇敢者，因为他必须克服最深切的焦虑。对他来说，最艰难的莫过于肯定现在，因为，他能够想象一个尚未属于他自己的未来，能够回忆一个已不属于他自己的过去。他必须捍卫自己的现在，抵抗一种无限的过去和一种无限的未来的景象；他已被从过去和未来二者之中排除了。人，不可能逃避自己的本体勇气的终极基础这一问题。

“现在”总涉及人在其中的呈现，而呈现意味着拥有某种向自己的自我呈现的东西，与自己的自我相对照（用德语说，就是 *gegenwartig*^①）。现在包含着空间。时间是通过与空间的结合而创造现在的。在这种结合中，时间停止下来了，因为有某种东西让它停止于其上。像时间一样，空间也把存在与非存在、焦虑与勇气结合在一起。像时间一样，空间也受制于种种相互矛盾的评价，因为它也是一个有限性的范畴。存在着，就意味着拥有空间。每一个存在物都努力要为自己提供并保持空间。这首先意味着一种物理位置——躯体、一片土地、一个家、一座城市、一个国家、世界。它还意味着一种社会“空间”——一种职业、一个影响范围、一个集团、一段历史时期、回忆中或预期中的一种地位，在一种价值和意义结构中的位置。不拥有空间，就是不存在。所以在生命的一切领域之中，为空间奋争都是一种本体的必要。它是有限存在的空间特性的一个结果，是被造的善的一种性质。它是有限性，而不是过错。

然而，占有空间，也就意味着受制于非存在。没有任何有限的存在物占有着确定地属于它自己的空间。没有任何有限的存在物能够依赖空间，因为，它不仅必须面对自己由于只是一个“世上的过客”而丧失这种那种空间的事实，而且最终还必须面对丧失自己已经拥有或可能拥有的每一种空间的事实。正如约伯和

①德语，“在眼前”、“在目前”。——译者注。

“诗篇”作者所采用的那个有力的象征所表达的：“它的地方不再认识它了”。在任何地位与为自己提供这一空间的存在物之间，没有任何必然的联系。有限性，就意味着不拥有任何确定的地位；它意味着不得不最终丧失每一个地位，并随之而丧失存在本身。这种非存在的威胁，是不可能凭着遁入无空间的时间而避免的。没有空间，就既无呈现，也无现在。反过来说，空间之丧失，包含着历时的呈现之丧失、现在之丧失、存在之丧失。

不拥有任何确定的和终极的空间，就意味着最终的不安全。有限，就意味着不安全。这在人为明天的焦虑中可以体验到；这也表现在人为自己提供一种物理上和社会上安全的空间的焦虑的努力之中。每一个生命过程都具有这个特征。要求安全的愿望，在特定的时期以及特定的社会环境和心理环境中，变成了占主导地位的东西。人们造出种种安全系统，以保护自己的空间。但是他们只能抑制自己的焦虑；他们不可能消除它，因为，这种焦虑预示着包含在有限性之中的最终的“无空间性”。

而在另一方面，人为不得不丧失自己的空间而感到的焦虑，又为这么一种勇气所平衡，他以这种勇气肯定了现在、肯定了空间。每一件事物都在肯定自己在宇宙中所拥有的空间。只要它生活着，它就在成功地抵抗着“不拥有一个地位”的焦虑。它勇敢地面对着“不拥有一个地位”变成了一种实际威胁的种种情形。它接受自己的本体的不安全，并在这种接受中达到了一种安全。然而，它无法逃避这种勇气何以可能的问题。一个不能没有空间的存在物，如何能够接受初始的和最终的无空间性呢？

与宗教象征体系和神学解释直接相关的，还有因果性。像时间和空间一样，因果也具有双重性。它既表达了存在，也表达了非存在。它指出了那先于一个物或一件事而作为其来源的东西，从而肯定了存在的力量。如果某事物在因果上得到了解释，则其实在性也就得到了肯定，而且它抵抗非存在的力量也就得到了理

解。原因使得结果成了真实的，不论在思想中还是在实在中都是如此。寻找原因，就意味着在一件事物中寻找存在的力量。

然而，因果性的这种肯定意义，是它的否定意义的背面。一个物或一件事的原因这个问题的前提条件，是它不拥有自身的力量来进入存在。事物不拥有任何自存性。^①自存性只是上帝才有的特点。有限的事物不是自因造成的；它们是被“抛入”存在的（海德格尔语）。“从哪里来？”这个问题是普遍的。哲学家和小孩子，都在问这个问题。但是它无法回答，因为关于事物的原因，每一个回答、每一个陈述，都可以在无穷的追溯中再碰到同样的问题。即使是一个被视为对这一系列全部问题的回答的神明，也不能阻止这个问题的提出。因为这个神明也必须问他自己：“我是从哪里来的？”（康德语）。即使是一个最高的存在物，也必须追问它自身的原因，从而也就显示出自身的部分的非存在。因果性凭其内容就表现出，任何事物都不可能依赖它自身。每样事物要寻求自身的原因，都不得不超出它自身，而那个原因要寻求其原因，又不得不超出自身，如此回溯，以至无穷。因果性有力地表现出每样事物中的非存在的深渊。

因果体系绝不能与决定论体系等量齐观。不论是逆原子过程的非决定性，还是生物过程和心理过程的创造性，都不能消除因果性。在这些领域内，没有任何事物的发生会没有一种先在状态或组合作为其原因。没有任何事物有力量依赖其自身而没有一种因果关系；没有任何事物是“绝对的”。甚至有限的创造性，也不能逃避出现在因果性当中的那种非存在的形式。如果我们看着一件事物，并问它是什么，我们就得看到它之外，并问它的原因是什么。

^① aseity, 意指自身存在的原因就是自身，而不是自身之外的任何事物。——译者注。

在其中能体验到因果性的那种焦虑，是不在自身中、不出于自身、不依靠自身而存在的焦虑，是不拥有神学在传统上归诸上帝的“自存性”的焦虑。人是一种被造之物。人的存在是偶然的；他自身没有任何必然性，因此人意识到，他是非存在的猎物。把人抛入了生存的那同一种偶然性，也可以把人推出生存。在这方面，因果性与偶然的存在就是一回事。人是在因果方面被决定的，这个事实使得他的存在就他自己来说成了偶然的。他在其中能意识到这种处境的焦虑，是为他的存在缺乏必然性而感到的焦虑。他可能会根本不存在！那么，为何有他呢？他为什么还要继续存在呢？没有任何合理的答案。这恰恰就是对作为一个有限性范畴的因果性的意识所包含的焦虑。

勇气接受了被派生性，接受了偶然性。拥有这种勇气的人不曾看到自身之外，去看他从中所出的东西，而是内心安宁。勇气忽略了每一件有限事物的因果依赖性。没有这种勇气，生命就是不可能的，但是，这种勇气如何可能这一问题依然存在。一个依赖于因果关系及其偶然性的存在物，怎么能够接受这种依赖性，同时又把一种与这种依赖性相冲突的必然性和自我依存性归诸自身呢？

描述了每一件有限事物中存在与非存在之结合的第四个范畴，是实体。与因果性恰成对照的是，实体所指出的，是位于现象之流下边的东西，是相对而言较为静态和自足的东西。没有任何无偶然事件的实体。偶然事件从其所属的实体那里，获得自己的本体力量。但是实体不是什么超乎偶然事件之外的东西，它在偶然事件中表现自己。所以在实体和偶然事件二者之中，正面的因素都为反面的因素所平衡。

功能哲学家和过程哲学家都未能避免实体问题，因为关于是什么东西具有功能、或什么东西处于过程之中这类问题是无法压制的。用动态概念取代静态概念，并不能取消关于那个东西的问

题，那个东西（相对地）不改变自身而又使变化成为可能。实体作为一个范畴，在思维与实在的任何相遇之中都是有效的；只要你谈论某件事物，它就会呈现。

因此，每一件有限的事物都有一种天然的焦虑，担忧其实体将会失落。这种焦虑所涉及的，是连续不断的变化，以及实体之最终丧失。每一个变化都揭示了变化者的相对的非存在。变化着的实在缺乏实体性、存在的力量、以及对非存在的抵抗力。正是这种焦虑，迫使古希腊人去坚持不懈地、无休无止地追问有关不变者的问题。断言静态的东西对于动态的东西既无逻辑上的领先地位，又无本体上的领先地位，这一点不错，可是以此断言去摒斥上述问题，就毫无道理了，因为这种关于变化的焦虑，是对于隐含在变化中的非存在的威胁的焦虑。它表现在人格和社会生活的一切重大变化之中，这些变化造成了一种个人的或社会的糊涂，造成了一种个人或团体站立其上的根基正被抽掉的感觉、自我同一或团体认同正被摧毁的感觉。在对实体的最终丧失以及对偶然事件的预想之中，这种焦虑达到了最彻底的形式。人对于不得不死的体验，就预先分有了与自我之同一的彻底丧失。关于灵魂的不朽实体的种种问题，就表达了与这种预想相关联的深刻的焦虑。

关于我们的存在之中的不变者的问题，就像关于存在本身之中的不变者的问题一样，是对丧失实体和丧失同一的焦虑之表现。断言为所谓灵魂不朽所作的论证不对，断言这些论证想通过确证本质上有限的东西^①之无穷延续来逃避实体性问题的严肃性，这一点不错，可是以此断言去摒斥上述问题，这就毫无道理了。关于不变实体的问题，是无法压制的。它表达了这么一种焦虑，隐含在不断威胁着我们的实体之丧失，即与自身的自我同一

^① 指灵魂。——译者注。

和维系自我的力量之丧失之中的焦虑。

勇气所接受的，是丧失个体的实体，丧失一般的存在之实体的威胁。人把实体性归诸于最终证明是偶然的某种东西——一件创造的作品、一种爱的关系、一种具体情境，还有人自己。这不是有限者的一种自我拔高，而是肯定有限者的勇气，是自身承担焦虑的勇气。问题是，这样一种勇气如何可能。一个有限的存在物，意识到了自己的实体不可避免的丧失，如何能够接受这种丧失？

这四个范畴，是有限性在其正面和反面因素中的四个方面。它们表达了存在和非存在在每一件有限事物中的结合。它们表现了接受非存在之焦虑的勇气。关于上帝的问题，就是关于这种勇气的可能性的问题。

9. 有限性与本体因素

不仅在诸范畴中，而且在诸本体因素中，有限性都是现实的。诸本体因素的两极特性，使它们暴露在非存在的威胁面前。在每一种两极性之中，一极既受到另一极的支持，也受到另一极的限制。二者之间的完全平衡，需有平衡的整体为前提。但是这样一种整体并未给定。有一些特殊的结构，其中的两极性在有限性的影响下变成了紧张。紧张所指的，是一个统一体内部诸因素的这么一种倾向，要彼此脱离，力图向对立的方向运动。在赫拉克利特看来，每一件事物都处于内部紧张之中，就像一只拉弯的弓，因为在每一件事物当中，都有一种向下的倾向（土），为一种向上的倾向（火）所平衡。按他的看法，没有任何东西是凭一种仅朝一个方向运动的过程而产生的；每一件事物都是两种对立过程的包容性的但却是暂时性的统一体。事物就是实质化了的紧张。

由于丧失这个或那个极性因素并因之丧失其所属的两极性，从而丧失了我们的本体结构，在这种丧失的焦虑中，我们就开始意识到自己的本体的紧张。这种焦虑并不同于我们论及范畴时提到的那种焦虑，即简单的直接的非存在之焦虑。这是对于不再是我们本质上所是的东西的焦虑。这是对于通过生存混乱而导致分裂和堕入非存在的焦虑。这是对于本体紧张之破裂和随之而来的本体结构之毁灭的焦虑。

这可以根据两极因素中的每一个来看待。有限个体化产生一种同有限参与之间的动态的紧张；二者的统一之破裂是一种可能性。自我相关性产生一种孤独性的威胁，在其中会丧失世界和丧失共享（communion）。另一方面，处身在世界之中并参与分有它，又产生一种完全集体化的威胁，即丧失个体性和主体性，从而使自我丧失自己的自我相关性，被改造成一个包容性整体的纯粹的组成部分。人作为有限者焦虑地意识到了这种双重威胁。他焦虑地体验到从可能的孤独性转向集体性的趋势，以及从可能的集体性转向孤独性的趋势。他焦虑地动摇于个体化与参与之间，他知道这一事实：如果丧失一极，他就将不复存在，因为两极中一极的丧失，就意味着两极的丧失。

有限个体化与有限参与之间的紧张，是许许多多心理问题和社会问题的根基，因此之故，这是研究深层心理学和深层社会学的一个十分重要的主题。哲学常常忽略了本质的孤寂问题及其与生存的孤独性和自我隔绝的关系。它也忽略了本质的归属问题及其与生存的向集体作自我舍弃的关系。在各个世代之中，尤其是自帕斯卡以来的生存论思考，其优点就在于重新发现了孤独性与归属感之间紧张的本体论基础。

有限性还把动力与形式的两极性转化成了这么一种紧张，它产生了一种可能破裂的威胁，造成了对这种威胁的焦虑。动力趋向于形式，在形式中，存在是现实的，而且拥有抵抗非存在的力

量。但在同时，动力又受到威胁，因为它可能在严格的形式中丧失自身，而且，如果它力求突破形式，结果就可能是大混乱(chaos)，那就是动力和形式二者的丧失。通过运用创造性意向，人的生命力倾向于在文化创造、形式和体制之中使自身有形化。但是，每一个有形化恰恰由于赋予生命力以现实存在而危及了生命力。人为一种终极形式的威胁而焦虑，在其中他的生命力将丧失，人还为一种大混乱的无形式性的威胁而焦虑，在其中生命力和意向性二者都将丧失。

对于这种紧张，从古希腊悲剧直至今日的文学当中都有十分丰富的见证，但是除了在“生命哲学”之中，这种紧张一直未在哲学中得到足够的注意，除了某些新教神秘主义者之外，也未在神学中得到足够的注意。哲学一直注重事物的理性结构，但却忽略了事物和事件得以存在的创造过程。神学一直注重神的“法则”，把创造性的生命力同生命力与意向性的毁灭性的分离混为一谈了。哲学的理性主义和神学的律法主义，阻碍了对于动力与形式之间紧张关系的充分认识。

最后，有限性还把自由与命运的两极性转化成了这么一种紧张，这种紧张产生了一种可能的破裂的威胁以及随之而来的对它的焦虑。人由于其命运中隐含的必然因素而受到丧失自由的威胁，又由于其自由中隐含的偶然因素而同样受到丧失其命运的威胁。他不断地处于这样一种危险之中：靠任意地拒绝自己的命运去力图保存自己的自由，又靠放弃自己的自由来力求挽救自由的命运。人被要作出自己的自由中包含的抉择这一要求所困扰，因为，他认识到自己缺乏同自己的命运之间在认识上和行动上的完全一致，而这种完全一致应该成为自己的抉择的基础，而且，他又害怕毫无保留地接受自己的命运，因为，他认识到自己的抉择将是片面的，自己将只接受自己的命运之一部分，自己将受制于某种特定的决定，而那是同自己的真正命运不可等量齐观的。于

是他力图凭靠任意性来拯救自己的自由，而后他又陷于既丧失其自由又丧失其命运的危险之中。

关于“意志自由”，决定论与非决定论之间的传统讨论，是自由与命运之间的本体紧张关系的一种“客观化了的”形式。这种讨论的参加者双方，都在捍卫一种本体因素，没有这一本体因素则不可能设想存在。因此，就其肯定的东西而言，双方都是对的；就其否定的东西而言，双方都错了。决定论者没有看到，肯定决定论为真，这本身就以在真伪之间抉择的自由为前提；非决定论者没有看到，作出抉择的潜在可能性，本身就包括命运在内的一种人格结构为前提。从实用主义的角度来说，人们总是这样行动的，似乎他们相互都视为同时既是自由的，又是受命运决定的。没有任何人会这样对待一个人，或者把他当成纯粹是一系列偶发行动的载体，或者把他当成一个在其中有种种可测算的果伴随着已测算的因的机械系统。人总是根据自由与命运的统一来看待人——包括他自己的。有限的人受到丧失这种两极性之一极的威胁，并随之受到丧失另一极（因为两极中一极的丧失就摧毁了作为整体的这种两极性）的威胁，这个事实不过确证了本体结构的这一本质特性。

丧失了自己的命运，也就是丧失了自己存在的意义。命运不是一种无意义的宿命。它是与意义结合在一起的必然性。可能的无意义性的威胁，是社会的也是个人的现实。在社会生活中和个人生活中，都有某些这种威胁特别尖锐的时期。我们目前的情境的特征，就是一种深刻而紧迫的无意义之感。个人和集团已丧失了他们本会具有的对其命运的任何信仰和任何爱心。“为了什么？”这个问题正被以玩世不恭的态度抛弃掉。人对可能丧失自己命运的本质性焦虑，已被改造成了一种对命运本身的生存性绝望。于是，自由就被说成了一种与命运割裂的绝对的东西（萨特）。可是，一种有限存在物中的绝对自由，会变成恣情任意，并堕落于

生物的和心理的必然因素的控制之下，有意义的命运之丧失，同时也包含着自由之丧失。

有限性，就是丧失自己的本体结构并随之丧失自我的可能性。但这是一种可能性，而不是一种必然性。是有限的，就意味着要受到威胁。但是一个威胁只是可能性，而不是现实性。有限性的焦虑，并不是自我毁灭的绝望。在作为基督的耶稣的形象中，基督教发现了这样一种人生，在其中有着一切形式的焦虑，却没有任何形式的绝望。凭着这个形象之光，就有可能把“本质的”有限性同“生存的”分裂区分开来，把本体的焦虑同作为绝望的过失的焦虑区分开来。^①

10. 本质的存在与生存的存在

与无限性相关联的有限性，在与基本结构和两极因素相同的意义上，也是存在的一种性质。它从本质属性上表明了存在的特征。存在在本质上就是同非存在相关联的；有限性之诸范畴就表明了这一点。而且，存在在本质上就受到分裂和自我毁灭的威胁；诸本体因素在有限性条件下的紧张就表明了这一点。但是，存在并非在本质上就处于分裂和自我毁灭的状态中。诸因素之间的紧张并不必然导致所威胁的那种破裂。既然存在的本体结构包括自由与命运的两极性，那么，不靠自由与命运的统一为中介，也就不会有任何在本体论上相关的东西对存在发生。当然，本体紧张之破裂，并不是一件偶然的事情；它是普遍的，而且依赖于命运。可是在另一方面，它也并非一件结构性的必然的事情；它

① 这一章所讨论的材料极不完全。关于有限性和焦虑，诗歌心理学、科学心理学和宗教心理学都提供了多得几乎无法处理的大量材料。这里所作的分析，目的只是要提供一种本体论的描述，描述作为所有这些事实之基础的那些结构，并指明对于这一分析的某些突出的证据。

是靠自由作中介的。

因此，哲学思想和神学思想不可能不在本质的存在与生存之间作出划分。在每一种哲学中都有一种（有时仅仅是隐而不显的）迹象，表明对这种区分有某种意识。只要以理想同现实相对照，以真理同谬误相对照，以善同恶相对照，就一定以本质的存在被歪曲为前提，并根据本质的存在对这种歪曲作了判断。如何根据因果性对这种歪曲的现象作出解释，那是无关紧要的。如果被承认为一种歪曲（即使是最彻底的决定论者，也在指责自己的对手无意识地歪曲了自己正在捍卫的真理），那么，关于这种歪曲如何可能的问题，也就以本体论的术语提出来了。在自身之中包括了其现实性之整体的存在，怎么能够包容对自身的歪曲呢？这个问题即令不总是有人提出来询问，也总是呈现着的。但是，假如有人提出来问，那么，每一个回答都会或明或暗地指向本质与生存之间的传统区分。

这两个术语都是极其模棱两可的。本质，可以指一件事物的本性而不对之作任何评价，可以指表明一件事物特征的一般共相，可以指生存着的事物所分有的那些观念，可以指一件事物据以判断的那个标准，可以指每一件被造事物的原初的善，还可以指一切事物在神的头脑中的模式。然而，最基本的模棱两可性，乃在于它摇摆于经验的意义和评价的意义之间。作为一件事物的本性，或作为一件事物所分有的性质，或作为一种一般共相，本质有一种特点。作为存在物由之“堕落”的那个东西，作为事物的真正的和未被歪曲的本性，本质又具有另一种特点。在第二种情形下，本质是价值判断的基础，而在第一种情形下，本质则是一个凭借不受评价干扰的抽象或直觉要达到的逻辑理念。这同一个词怎能兼有两种意义呢？自从柏拉图的时代以来，这种两可性为什么一直留存在哲学之中呢？这两个问题的答案，就在生存的两可性质之中，生存既表达存在，同时又与存在相矛盾——就其使

一事物成为它所是者 (ousia) 而言，本质具有一种纯逻辑的特性；就其以一种不完善和被歪曲的方式出现在一事物之中而言，本质又带有价值的印记。本质使生存着的东西赋有力量并对之进行判断。它把存在的力量给予它，又在同时作为控制的法则与之对立。在本质与生存统一的地方，就既无法则，又无判断。但是，生存并未与本质统一；因此，有法则与一切事物对立，在自我毁灭之中，判断也是现实的。

生存也被用于种种不同的意义。它可以表示在整个存在之中发现一事物的可能性，可以表示在本质领域内是潜在的东西的现实性，可以表示“已堕落的世界”，还可以表示意识到自身生存条件或者全然拒斥本质的那种思考类型。同样，一种不可避免的模棱两可性，又为这一个词在这些不同意义上的使用作了辩护。生存着的，即从纯粹潜在性中“站了出来”的任何东西，都比其处于纯粹潜在性的状态之中时更大，都比其处于自身的本质力量之中能够达到者更小。在某些哲学家，特别是在柏拉图那里，占上风的是对生存的否定式判断。善的东西，被等同于本质的东西，生存并不为这增添任何东西。而在另一些哲学家，特别是在奥卡姆那里，占上风的则是肯定性的评价。整个实在在生存着，而本质的东西，不过是生存在人的头脑里面的反映。善的东西，只是上帝这个最高生存者的自我表现，并被从外部加诸于其他的生存者。在第三类哲学家，特别是在亚里士多德那里，占上风的是一种介乎二者之间的态度。现实的就是真实的，但本质却向它提供了存在的力量，而且在最高本质中，潜能与现实就是一回事。

基督教神学总在运用本质存在与生存存在之间的区分，而且主要采取一种更接近亚里士多德而不是接近柏拉图或奥卡姆的方式。这是毫不令人奇怪的。与柏拉图相对照，基督教强调生存，所根据的是通过上帝的创造，而不是通过一个造物者 (demiurge) 的创造。生存是创造的完成；生存赋予创造以肯定

的性质。与奥卡姆相对照，基督教强调了事物之被造的善与事物之被歪曲的生存之间的分裂。但善并未被视为一个全能生存者加诸于其他生存者的任意命令。它乃是实在的本质结构。

只要处理存在的难题，基督教就得采取中间道路。而且，它必须讨论存在的难题，因为，虽然本质和生存是哲学的术语，但是它们后面的经验和景观是先于哲学的。远在理性地探讨它们的哲学出现以前很久，它们就出现在神话和诗歌里了。因而，神学在使用类似于宗教世代代在前理性和想象式语言中使用的那些哲学术语时，并没有放弃自己的独立性。

以上思考，只是预备性的、界说性的；只有究其涵义，它们才不止于此。关于本质与生存关系的完备讨论，也就等于是整个的神学体系。本质与生存之间的区分，在宗教上说是被造的世界与实际的世界之间的区分，就是整个神学思想的支柱。它应该在神学体系的每一个部分得到详尽的阐释。

D. 人类的有限性与上帝的问题

11. 上帝问题的可能性与所谓本体论论证

许多个世纪以来，主要的神学家和哲学家几乎都同样分为两派，一派攻击为上帝存在所作的论证，一派捍卫这种论证，这是一个引人注目的事实。两派之中任何一派都未能最终地压倒对方。对这种情形只能有一种解释：其中一派并未击中另一派所捍卫的东西。他们并不是由于在同一个问题上的冲突而分裂的。他们之间的斗争，乃是为着不同的问题，只不过他们用了同样的措辞来表达这些问题。攻击上帝存在论证的那些人，所批评的是其论证形式；捍卫这些论证的那些人，所接受的是其隐含的意义。

几乎无可怀疑的是，就这些论证声称要成为证明而论，它们都失败了。对于上帝这个观念来说，存在 (existence)^① 这个概念和推论出结论的方法二者都是不适当的。无论如何界说，“上帝的存在 (existence)”都是同关于本质和生存 (existence) 的创造性基础的观念相矛盾的。存在的基础不可能在存在物的总和之中找到，本质和生存的基础也不可能分有从本质向生存过渡所特有的紧张和分裂。当经院学者们肯定在上帝之中没有本质与生存的区别的时候，他们是正确的。但是，尽管作了这样的肯定，他们却又谈论上帝的存在并企图为之进行论证，这时他们就歪曲了自己的见解。实际上，他们想说的并不是“存在”。他们想说的是上帝观念的实在性、有效性、真实性，上帝观念并不具有可能存在也可能不存在的某物或某人这样一种涵义。然而，这却是今天关于“上帝存在”的学术讨论和通俗讨论中理解上帝观念的方式。假如除了在上帝显现于生存条件下这个反论中，即在基督论的悖论中之外，“上帝”这个词与“存在”这个词被明确地分隔开了，那将是基督教护教论的一个伟大胜利。上帝并不存在。他乃是超越本质和存在的存在本身 (being-itself)。因此，论证上帝存在，就是否认上帝。

通过一项结论来论证，这种方法也同上帝观念相矛盾。每一项论证都从给定的东西，引出关于所寻求的东西的结论。在为上帝存在所作的论证中，世界是所给定者，上帝是所寻求者。世界的某些特征使得“上帝”这一结论成为必然。上帝是从世界引出来的。这并不是说上帝依赖于世界。托马斯·阿奎那否定这样一种

① 在蒯因的用语和存在主义的术语中，existence与being是有原则区别的。我们一直把前者译为“生存”，后者译为“存在”。这里把前者破例译为“存在”，是为了迁就“关于上帝存在 (existence) 的证明”这一约定俗成的译法。但读者应记住在这种情况下所指的都是“生存” (existence)。——译者注。

解释，并且肯定说，在自身中为最先的东西，可能对我们的认识而言却是最后的，他说得很对。可是，如果我们从世界引出上帝，他就不会是那无限地超越世界的东西了。他是那“错失的环节”，为正确的结论所发现。他是思维实体与广延实体之间起统一作用的力量（笛卡尔），或是在回答“从哪儿来？”这个问题时的原因追溯的终点（托马斯·阿奎那），或是指导实在之有意义过程（假如不等同于这些过程的话）的有目的理智（怀特海）。在这些情况下，上帝都是“世界”，是他根据结论由之引出的那个东西的一个被错失了的部分。这同存在概念一样，是彻底与上帝观念相矛盾的。为上帝存在所作的论证，既不是论证，也不是上帝存在的证明。它们乃是上帝问题的表达，而这个问题是包含在人的有限性之中的。这个问题是这些论证的真理；它们所给出的每一个回答都是不真的。神学必须在这个意义上讨论这些论证，这些论证是任何一种自然神学的坚实主体。神学必须剥去它们的论证性质，必须破除“存在”与“上帝”这两个词的结合。完成这件工作之后，自然神学就成了上帝问题的表述；它就不再是对这个问题的回答。以后的解释都该在这个意义上来理解。关于上帝存在的种种论证，以这么一种方式分析了人的处境，以致使上帝问题显得既有可能，又有必要。

上帝问题是可能的，因为在上帝问题中已呈现出一种对上帝的意识。这种意识先于这个问题。它不是论证的结果，而是论证的前提。这肯定意味着，这种“论证”根本就不是论证。所谓本体论的论证，指出了有限性的本体结构。它表明，在人对有限性的意识中，包含着一种对无限的意识。人知道他是有限的，他被排除出了本属于他的无限性之外。虽然他意识到自己实际上的有限性，但他也意识到了自己潜在的无限性。假如他成了他本质上所是的东西，假如他的潜能与他的现实相等同，那么关于无限的问题就不会出现了。用神话方式来说，堕落之前的亚当就同上帝处

于一种尽管未经考验未经确定但却是本质性的统一之中。但这现在并非人的状态，也不是任何生存着的東西的状态。人必然要探问虽然属于他但他却与之疏远了的无限的东西；人必然要探问那给他以勇气去自己承担自己的焦虑的东西。而且他能够探问这个双重问题，因为对自己潜在的无限性的意识，就包含在他对自己的有限性的意识之中。

各种不同形式的本体论论证，描述了潜在的无限性在现实的有限性之中呈现的方式。就其作为一种描述而言，就是说，就其是分析而不是论证而言，本体论论证是有效的。一种超越有限性的因素在有限性当中的呈现，在理论和实践两方面都被体验到了。理论的方面已由奥古斯丁详加阐述，实践的方面则由康德详加阐述，这两个的后面，还站着柏拉图。这两个方面都未曾构成对上帝实在性的论证，但所有的阐述都表明了某种不受条件限制的东西在自我和世界之中的呈现。除非有这样一种因素，否则，就绝不可能探问上帝问题，也绝不可能得到一个回答，即使是启示的回答。

在理性的理论（获取）功能中，这种无条件限制的因素表现为 *verum ipsum*，即真本身，它是一切真理的近似物的标准。在理性的实践（成形）功能中，这种无条件限制的因素表现为 *bonum ipsum*，即善本身，它是一切善的近似物的标准。这两者都是 *esse ipsum*，即存在本身的表现形式，它是一切在的东西的基础与深渊。

奥古斯丁在反驳怀疑论时已经表明，怀疑论者在否认作出真判断的可能性的时候，实际上已承认突出了真理中的绝对因素。他（怀疑论者）之所以变成怀疑论者，恰恰是因为他努力要争取一种他被排除在外的绝对性。最为热情地承认并追求真理本身的人，莫过于怀疑论者。康德已经用类似的方式表明：道德内容方面的相对主义，实际上是以对道德形式即绝对命令的绝对尊重为

前提的，是以对道德命令的无条件有效性的承认为前提的。善本身是独立于任何关于善的判断的。到此为止，奥古斯丁和康德是不可能被驳倒的，因为他们并不论证；他们指出了同实在的每一次相遇中的无条件因素。但是，奥古斯丁和康德两人都超出了这种安全的分析。他们从中引出一种上帝概念，这种上帝概念不止于存在本身、真本身和善本身，不只是实在结构中的一个分析的方面。奥古斯丁简单地把真本身等同于教会的上帝，而康德则力图从道德命令的无条件性质引出一位立法者和一位使道德与幸福协调的保证者。在两者的情形下，出发点都是正确的，但结论却是错误的。对于人与实在相遇中的无条件因素的体验，被用来确立一个在实在之中的无条件存在物（这是一个用语上的自相矛盾）了。

安瑟伦声言，上帝是一种必然的思想，因此这个观念必定既有主观实在性，也有客观实在性。就思想在本性上就包含着超越主客观的无条件因素，即包含使真实观念得以可能的同一性之点而言，这种说法是有效的。然而，假如这个无条件因素被理解为一个被称为上帝的最高存在物，那么这个说法就无效了。这样一个最高存在物的生存，并不包含在真实观念之中。

对于多种形式的道德论论证也必须这么说。就其乃是道德外表下的本体论分析（并非论证），即对于道德命令中的无条件因素的本体分析而言，道德论论证是有效的。常常与此相联系而运用的道德世界秩序这个概念，在面对看似与之矛盾的自然和历史过程时，力图表达道德命令的无条件性质。它指出了道德原则在存在的基础中，在存在的本身中的根基。但用这种方式不能引出任何“神圣的协调者”。道德原则的本体基础及其无条件性质，不能被用来确立一个最高存在物。善本身并不包含一个最高存在物的生存。

本体论论证的局限是十分明显的。但是对哲学和神学家来

说，最重要的莫过于这种论证所包含的真理，即对理性和实在之结构中的无条件因素的承认了。神治文化的观念，以及随之而来的宗教哲学的可能性，都依赖于这一见解。一种宗教哲学倘不以某种无条件事物为开端，便不能进抵上帝。现代世俗主义大致扎根于这么一个事实：理性和实在之结构中的无条件因素不再被人看到，因而上帝观念乃是作为一种“陌生的身体”强加于头脑的。这先是造成了一种他治的服从，继而则造成了一种自治的拒斥。本体论论证的垮台并不危险。危险的是阐释上帝问题之可能性的途径的垮台。这条途径正是本体论论证的意义和真理之所在。

12. 上帝问题的必要性与所谓宇宙论论证

上帝问题能够探问，乃因为在探问任何问题这一行动本身之中，就有一种无条件因素。上帝问题必须探问，乃因为人体验为焦虑的非存在之威胁，逼着人走向征服非存在的存在之问题，走向征服焦虑的勇气之问题。这个问题就是关于上帝的宇宙论问题。

所谓为上帝存在所作的宇宙论和目的论论证，乃是这个问题的传统的和不适当的形式。这些论证以各种各样的方式，都从这个世界的特殊性质，推导出一个最高存在物的存在。就其给出了对实在的这么一种分析，指出了关于上帝的宇宙论问题是不可避免的而言，这些论证是有效的。就其声称一个最高存在物之存在乃是其分析的逻辑结论而言，这些论证就无效了。那在逻辑上之不可能，正如从焦虑引出勇气在生存上之不可能一样。

论证上帝存在的宇宙论方法采取了两条主要途径。它从存在之有限性推进到一个无限的存在物（即狭义的宇宙论论证），还从意义之有限性推进到一个无限意义之载体（即传统意义上的目的论论证）。在这两种情形下，宇宙论问题都出自存在物和意义

中的非存在因素。假如没有什么非存在的逻辑上和心智上的（与意义有关的）威胁，也就不会产生什么上帝的问题，因为那样的话，存在就会是安全的；用宗教方式来说，上帝就会呈现于其中。

宇宙论论证的第一种形式，是由有限性之范畴结构决定的。它从无尽的因果链条出发，得出了这么一个结论——有一个第一原因，它又从一切实体的偶然性出发得出结论说：有一个必然的实体。但是原因和实体是有限性的范畴。“第一原因”是一个实体化了的问题，而不是一个关于开启了因果链条的存在物的陈述。这样一个存在物本身会是因果链条的一个组成部分，而且又会引起关于原因的问题。同样，一个“必然的实体”也是一个实体化了的问题，而不是一个关于赋予一切实体以实体性的存在物的陈述。这样一个存在物本身会是一个带有偶然性的实体，而且又会造成关于实体性本身的问题。这两个范畴在用作“论证”的材料时，都已丧失了范畴的特性。第一原因和必然实体都是一些象征，它们表达了包含在有限存在中的问题，那超越有限性和诸范畴的东西的问题，包容并征服非存在的存在本身的问题，上帝的问题。

关于上帝的宇宙论问题，是关于那最终使勇气成为可能的东西的问题，这种勇气接受并克服了对范畴有限性的焦虑。我们已经联系到时间、空间、因果和实体，分析了焦虑与勇气之间的不稳定的平衡。在每一种情形之中，我们最终都面对着这个问题：抵抗这些范畴包含着非存在之威胁的勇气，如何可能会有？有限的存在包含着勇气，但这不能在面临非存在之终极威胁时维持勇气。要有终极的勇气，它需要一个基础。有限的存在是一个问号。它问的是关于“永恒的现在”的问题，在永恒的现在中，时空中的事物既被接受，同时又超越。它问的是关于“存在的基础”的问题，在存在的基础中，原因和实体既被肯定，同时又被否定。

宇宙论的途径不可能回答这些问题，但是它能够并且必然分析这些问题在有限性结构中的根源。

所谓上帝存在的目的论论证的基础，是对于存在之有限结构的威胁，即对其两极因素之统一的威胁。这种论证由之得名的 telos 一词，意思指“内在的目的”，即实在之有意义的和可理解的结构。这种结构被用来作为跳板，以达到这么一个结论：有限的目的包含着一个无限的目的论原因，有限的、受威胁的意义，包含着一个无限的、不受威胁的意义原因。从逻辑论证的角度来看，这一论证同别的宇宙论“论证”一样无效。作为对一个问题的陈述来看，它不仅有效，而且不可避免，而且正如历史所表明，它给人留下了十分深刻的印象。为无意义的焦虑，是专属人所特有的本体焦虑的形式。只有这么一种存在物才会有这种形式的焦虑，在这种存在物的本性中，自由与命运是统一在一起的。丧失这种统一性的威胁，迫使人走向关于无限的、不受威胁的意义基础的问题；迫使人走向关于上帝的问题。目的论论证表述了意义基础的问题，正如宇宙论论证表述了存在基础的问题一样。然而，与本体论论证相比，这两个论证都是广义的宇宙论论证，并与之形成对照。

对上帝存在的传统论证进行神学讨论的任务是双重的：发展这些论证所表达的上帝问题，揭示这些“论证”之无力，即不能回答上帝问题。这些论证揭示出上帝问题是包含在存在的有限结构中的，从而使本体论分析得到了一个结论，在履行这种功能的时候，它们部分地接受，也部分地拒斥了传统的自然神学，而且，它们促使理性去探求启示。

何光沪 译

[美] 蒂利希

逃避上帝^①

上主啊，你洞察我，你认识我。
我的一举一动你都知道；
从遥远的地方你也晓得我的心思。
我工作或休息，你都看见；
你知道我的所作所为。
我没有开口，
你已经知道我要说什么。
你前后左右围绕着我；
你用你的能力庇护我。
你认识我这样彻底，
不是我所能理解。
我往哪里去才能躲开你呢？
我到哪里去才能逃避你呢？
我上了天，你一定在那里；
我潜伏阴间，你也在那里。
我纵使飞往日出的东方，
或住在西方的海极，
你一定在那里带领我；
你会在那里帮助我，

① 选自 P. Tillich: *The Shaking of the Foundations* (《根基的颤摇》),
Chap.6, Charles Scribner's Sons, New York 1976.

我可以要求黑暗遮蔽我；
但对你来说，黑暗不算黑暗，
黑夜同白昼一样光亮。
黑暗和光亮都是一样。
我的五脏六腑是你所造；
在母腹中你把我凑合起来。
我颂扬你，因为你可敬可畏；
你的作为奇妙非凡。
我心里深深领会。
我在母腹中被凑合，
在暗中逐渐长大，
骨骼怎样成形，你都知道。
在我出生以前，你已经看见了我；
那为我所定尚未来到的日子
都已经记录在你的册上。
上帝啊，你的意念多么深奥！
你的心思多么难以计算！
我要是计算，比海沙还多！
我睡醒的时候，仍然跟你在一起。
上帝啊，我多么希望你杀灭邪恶的人！
我多么希望凶暴的人离开我！
他们开口亵渎你；
他们说邪恶的话冒犯你。
上主啊，
我多么恨恶憎恨你的人！
我多么厌恶背叛你的人！
我深深恨恶他们；
我把他们当作仇敌。

上帝啊，
求你察验我，知道我的意念；
求你考验我，洞察我的心思。
求你看看我有没有狂妄的思想；
求你引导我走永生的道路。

——《诗篇》·139

“我往哪里去才能躲开你呢？我往哪里去才能逃避你呢？”这是伟大的《诗篇》第139首的中心。它用疑问的形式宣告：上帝不可逃避。让我们冥思这宣告，冥思宣告中借用的有力比喻。上帝是不可逃避的。正因他不可逃避，他是上帝；也只有他不可逃避，他才是上帝。没有任何上帝之外的地方可以让我们逃离上帝。

“我上了天，你一定在那里。”上帝似乎自然而然在天上，而人到天上去躲避上帝似乎极其悖理，但这正是各代理想主义者的企图。他们一直试图跃上至善至美、真理、公正和平的天堂，上帝并不在这天堂漫步。这天堂是人造的，在那里，没有圣灵不安的躁动，没有神圣面前的审判。这样一个天堂只是乌有之邦，是“乌托邦”，是理想主义者的幻象。“我潜伏阴间，你也在那里。”到死者居住的地府阴间去，似乎可以躲避上帝。那些以死亡来逃避圣灵召唤的人选择了这个遁匿之处。我肯定，我们当中没有谁不曾一度渴望从自身存在的重负下一步迈出而获得解脱。我知道我们当中有些人每天都受到这种诱惑。然而，谁的内心深处都明白：死不会使人逃避内心受到的召唤。“我纵使飞往日出的东方，或住在西方的海极，你一在那里带领我，你会在那里帮助我。”飞往地极天边也难以逃避上帝。但是，人类的技术文明为了从缺乏生命意义核心的知识中解脱出来，却试图这样做。它如霞光一般

疾驰、前奔，不停地前奔，从各方面去征服一个又一个空间，用一切人所能及的方法去不停地行动、不停地计划，时时准备着。这是现代逃避上帝的方式。但上帝的手触到我们，它沉重地落在我们身上，摧毁我们逃遁的文明。我们的逃遁不得逞。“我可以要求黑暗遮蔽我，但对你来说，黑暗不算黑暗，黑夜同白昼一样光亮。”隐身黑暗以忘却上帝依然不能逃避上帝。我们也许可以暂时把上帝扔出意识之外，拒斥他，否认他，自信地论说他不存在，从而没有上帝而舒坦地生活。但最终我们会悟出我们否定和忘掉的并非真正的上帝，而不过是上帝的一幅被歪曲的画像。我们会懂得，我们之所以能拒斥上帝，仅仅因为上帝迫使我们去攻击他。诉诸于忘却逃避不了上帝。

“我往哪里去才能躲开你呢？我到哪里去才能逃避你呢？”这些词句描述人类对上帝徒劳的逃避。诗人相信，人渴望逃避上帝。并非《诗篇》的作者有此看法。的确，从先知、圣人、宗教信徒到革新者、异教徒、无神论者的各种各样的人都有这样的体验。可以说，一个从未试图逃避上帝的人就从未遇到过真正的上帝。我们的上帝并非指人造的、与人类舒适共处的诸神祇。没有理由去逃避一个集人类之至美于一身的神。有什么理由去逃避一个高不可攀的理想形象呢？也没有理由去逃避一个仅仅是宇宙、自然规律或与历史过程的神。有什么理由去逃避一个我们是其一部分的现实呢？更没有理由去逃避一个不过形如庇护我们之不朽与极乐的慈父的神。有什么理由要去逃避一个对我们如此厚爱的人呢？不，这些都不是上帝，而是人按自己的模样、为了自己的舒服而制造的假上帝。这个人类想象与愿望的产物，理应遭到任何一个真诚的无神论者的拒斥。一个我们极易忍受的上帝，一个我们不必躲避的上帝，一个我们时常并不怨恨的上帝，一个我们不乞求施与毁灭的上帝，决不是上帝，决不真正存在。

著名无神论者、基督教以及任何宗教的死敌尼采比许多忠实

的基督教徒更了解上帝的力量。在他的一部象征小说中，具有更高人性的先知查拉图斯特拉对上帝的谋杀者“最丑的人”说：“你忍受不住地看见你，总是彻底地看透你……你对见证人复仇……你是杀死上帝的凶手。”“最丑的人”承认了，并且回答说：“他是得死。”对于他来说，上帝用看透一切的目光注视着，看到了人的幽深隐秘之处，看到了人潜藏的羞耻和丑恶。那看穿一切也看穿人的上帝是必须死的上帝。人不能忍受这样一个见证人活着。

我们是否能忍受这样一个见证人呢？《诗篇》作者说，“上主啊，你洞察我，你认识我。”谁能忍受自己灵魂最阴暗的角落被人洞见呢？谁不想逃避这样一个见证人呢？谁不想变成无神论者，从理论上和实际上完全否定上帝的存在呢？“我的一举一动你都看见，……我工作或休息，你都看见；你知道我的所作所为。”上帝知道我们是什么、干什么。谁不憎恨一个在每条路上、每个歇息处都出现的伴侣呢？谁不想打破这样一个形影不离的伴侣造成的监禁呢？“从遥远的地方你也晓得我的心思……我没有开口，你已经知道我要说什么。”上帝的存在是精神上的。上帝洞察我们精神的最隐秘处，知道我们整个内心生活，我们所有思想和愿望，我们的一切感情和幻想。可供逃遁的最深隐之处也在上帝的掌握之中。这是最难以让人接受的事实。人类几乎不可能停止对这种无情监视的抗拒。任何一个精神病学家、任何一个曾经做过忏悔的人都十分熟悉人性中对哪怕是极小的自我揭露所产生的极大抵触力。没有人愿意被知道，即使他意识到他的生命与得救均有赖于他的被知。人甚至不愿意被自己知道。我们试图将自己灵魂的阴暗处藏到视线之外。我们不愿充当自己的见证人。那么，我们怎么能忍受一面无所不见的镜子呢？

“最丑的人”是我们每个人内心之丑恶的象征，是我们企图向上帝、向我们自己隐藏哪怕一丝一毫东西的象征。“最丑的人”对吗？似乎是对的，假如我们考虑到他从圣人、神学家、改革者那

里得到支持的话。马丁·路德与诗人一样被洞察的上帝紧紧攫住。他宣告，在每一个受造物中，上帝比自己的创造更深、更内在、更现存。上帝包含一切，存在于一切之中。但是，上帝的这最深切的存在在尼采那里引起了与路德同样的感觉。他指望上帝不为上帝：“我不爱上帝，我讨厌公允的上帝，仇恨他……即使这种仇恨不表现为邪恶的反叛，也表现为沉默的渎神。”他追随宗教的自我观察的大师圣·贝尔纳德^①，继续说，“我们的确不爱上帝，因此我们不能祈愿他存在，我们不能祈愿他拥有高于一切智慧和权力。”路德认识到自己内心对上帝的痛恨时大为震惊。他没有能像神学大师那样精明地逃避。后者劝告他不要苦苦思索上帝的存在，以免生出对上帝的仇恨，从而亵渎上帝。路德通过诗人认识到任何逃避都是徒劳的，“你前后左右围绕着我，你用你的能力庇护我。”上帝站立在我们前后左右，我们走投无路。

《旧约》的虔诚信徒、中世纪神秘主义的先圣、基督教会的改革者、无神论的预言家们，基于以下这种人类经验得出同样结论：人不能忍受真正的上帝。人总是在逃避上帝，并且因逃避不了而憎恨上帝。而对上帝的抗拒，对上帝不存在的祈愿，以及向无神论的逃遁正是深刻的宗教思想的原素。在这些原素的基础上，宗教方始获得意义和力量。

基督教神学以及宗教教诲都论及神之无所不在。这些教义笃信上帝无所不在、无所不知、无所不晓。这些概念在宗教思想和宗教教育中均难以避开。它们之危险正如其有用。它们令人们想象上帝为超人之物，如电力场无所不在，如超人的大脑无所不知。“无所不在之神”、“无所不知之神”的概念把一种普遍的宗教经验转化成抽象的哲学陈述，它可以被接受，也可以被驳斥；它可

^① 贝尔纳德(?-1081)，意大利奥斯塔教区主教，中世纪神秘主义者。——译者注。

以被定义，或重新定义，也可以被置换。将上帝当作万物之外的一物制造出来，其存在与性质均受到争议，于是，神学又鼓励人们逃向无神论，鼓励否定威胁着人类存在的见证和目击者。向无神论迈出第一步总是一种将上帝拖入质疑的神学。因此，无神论者要做的便十分简单。他完全有理由摧毁这样一个有名无实的幻影及其所有荒诞鬼怪的性质。由于理论上的无神论者只致力于摧毁上帝，所以，实践上的无神论者（我们所有人）便乐于利用他的证据来论证他们对上帝的逃避了。

让我们将这些概念作为概念来忘却，而从自身经验中寻找它们真实的含义。我们都知道，我们不能将自身与我们所属的世界分离。绝对的孤独或彻底隐遁是不存在的，我们永远被某种比我们博大的东西所掌握、所包容。它操纵我们，并要求我们作出反应，我们的灵魂深处最自我的运动并不完全属于我们自己，因为它同时属于我们的朋友，属于整个人类，属于整个宇宙，属于一切存在的根据——生命的目的。没有什么可以绝对隐藏。揭露的镜子映照出一切。难道谁能确信他最秘密的思想和愿望没有在全人类身上显示吗？他孤独的意识或潜意识阴暗处的一举一动没有产生永恒的反射吗？难道谁能说他可以对自己暗中的思想行为逃避责任吗？上帝无所不知，意味着我们的秘密是显露的；上帝无所不在，意味着我们的隐私是公开的。我们整个自身的核心与万物的核心紧紧相连；万物的核心便栖身于我们的核心。我相信任何一个严肃的人，无论他用什么方式表达，都不能否认这一经验。而假如他已有过这经验，他也就在内心遇到过那令他期望逃避其后果的东西。人并不就等于他自身的经验。他企图忘却这经验，然而他明白这经验是不会忘却的。

我们能否松开这股绷力呢？我们能否克服对上帝的仇恨、消除对上帝不存在、人类不存在的祈愿呢？我们能否战胜那被不懈的透视引起的羞耻感、战胜那由不可逃避的责任重负带来的绝望

呢？尼采提出的解决办法恰好证明了无神论的不可能。上帝的谋杀者“最丑的人”最终委身查拉图斯特拉，因为后者识破了它，以神性的理解力洞察了他的内心深处。上帝的谋杀者没有成功地谋杀上帝，而是在人身上找到了上帝。上帝转到查拉图斯特拉身上、在查拉图斯特拉宣告到来的历史新时期中卷土重来。上帝是杀不死的。上帝永远会附在某人或某物身上。这是所有无神论故事一致的结局。

《诗篇》作者提出另一个解决办法：“我颂扬你，因为你可敬可畏，你的作为奇妙非凡。……我在母腹中被凑合，在暗中逐渐长大，骨骼怎样成形，你都知道。”诗人利用人在地府阴间形成的古老神话，解释了造世的奥妙，这并非一般的创造的奥秘，而是人自身存在的创造奥秘。逃避不掉的上帝是他存在的根据。人的存在品性、灵魂、肉身，无一不是无限智慧的作品。这智慧可敬可畏、奇妙无比。这段诗中，对上帝智慧的赞颂压倒了对上帝存在的恐惧。它指出那无限的创造智慧的存在是友善的。整部《旧约全书》贯穿了这种情感。我曾就每一个人都愿死的问题请教一位伟大的学者，他表达了同样的情感。他说：“让我们不要忘记生命是友善的吧。”生命中有宏恩，否则我们不会活着。我们不能忍受的穿透一切的眼睛，是无穷智慧给予我们的扶持、施与我们的慈爱。我们与之紧紧相连的存在的核心是生命之美妙的源泉。当我们一次又一次凝视天上的点点繁星，大地绵延的群山，还有那花开遍野、禽飞兽走、童真雅趣、成熟风采时，我们会一次次地感受到生命的美妙。

但赞美诗作者的解决办法不止这些。他不仅想到自己的存在基于那个创造的根基，而且看到自己生命的创造命运。“在我出生以前，你已经看见了我，那为我所定尚未来到的日子，都已经记录在你的册上。”赞美诗作者又一次利用另一个关于尘世事件记录在一本天册上的古老神话象征，用诗化语言表达了我们今天称之

为对生命的终极意义的信仰。我们生命时日的长短并非偶然，而是早计算好，记录在天册上。那透彻注视我们的上帝看着我们生命的景象。我们从属于这个整体，我们在其间占一个极重要的地位。无论群体或个人，都有一个最终的命数。无论何时，只要我们能感觉到这命数（无论它伟大或渺小），我们就感觉到了上帝，感受到一切意义的根基与核心。让我们与赞美诗作者一同高声颂扬：“上帝啊，你的意念多么深奥！你的心思多么难以计算！我要是计算，比海沙还多！我要是能算到终点，我的生命就如你一样无穷无限！”诗人就这样以接受生命的无穷奥秘、接受生命的根基和意义的方式战胜对那面无所不现的镜子和永不睡眠的双目的恐惧。

然而，诗人在冥想的最后，突然之间背离了上帝。他记起在他的生命中有一个黑暗面，即他对上帝的敌意以及邪恶的欲念和血腥的行为。这黑暗面惊扰他的生命；因此他祈求上帝灭除它。在突发的暴怒中，他呼号：“上帝啊，我多么希望你杀灭邪恶的人！我多么希望凶暴的人离开我！他们开口亵渎你；他们说邪恶的话，冒犯你。上主啊！我多么恨恶憎恨你的人！我多么厌恶背叛你的人！我深深恨恶他们；我把他们当作仇敌。”任何以为生命的问题可以通过冥思和宗教升华解决的人都会被这些话惊扰。它们的语调大异于前。颂扬变成了诅咒。在洞察一切的上帝面前那种心的颤抖变成了对人的忿恨。这忿恨使诗人感觉到他与上帝同等，而这上帝却是他曾企愿从其身边逃离，逃入黑暗与死亡。上帝肯定憎恨他所憎恨的人；上帝的敌人便是他的敌人。他刚刚说到他的思想与上帝思想之间的距离，却立刻被忘却了。这里出现了宗教的狂想，这狂想曾导致教会的傲慢、卫道士的残酷和教义的僵死。宗教的罪出现在这最伟大的诗篇之一中。这罪歪曲了教会的历史和基督教的形象。甚至保罗、约翰也没有完全避免这个罪。当然，我们的宗教经验尚贫乏，对上帝的感情尚浅薄，不应

对那些终生燃烧神圣存在之火并毕生致力于向全世界传播这火种的人妄加评判。但是，宗教的罪确实存在，这罪是对上帝精神的悖离。上帝一次又一次地禁止他的信徒去恨他们的敌人，把他们的敌人当作上帝的敌人。

接着，又一个思想与情感的转变将赞美诗人带回诗的开端。显然，他感到自己刚才的话有谬误之处：他不知道谬误在哪里，但他肯定上帝是知道的。因此他用一段最伟大的祷词结束了这节诗篇：“上帝啊，求你察验我，知道我的意念。求你考验我，洞察我的心思。求你看看我有没有狂妄的思想，求你引导我走永生的道路。”此刻，诗人乞求的正是上帝一直在毫不留情地做着的事。诗人战胜了逃离上帝和与上帝求同的企图。他已经发现，最终的解救在于全知全能的见证的存在，在于他自己的生命核心中一切生命核心的存在。这解救既包含着对他自身存在的一个激烈冲击，也蕴藏着他自身存在的终极意义。那使连我们自己都怯于一顾的阴暗深处都是被知晓的，同时，我们在超乎自身最高境界的至高处也是被看见的。这无穷的压力正是宗教产生的氛围。在这压力中，路德战胜了对上帝的仇恨，因为他在受难基督身上找到人类境遇的象征。这压力是现代人生活的氛围。尽管他会失去通向传统宗教信仰之路，一个人最终的判决在于他是否达到并能够忍受这个压力。忍受这个压力是世上最困难、最可怕的事，但忍受这个压力又是我们通向生命的终极意义、生命的欢悦、生命的自由的唯一道路。每个人都必须忍受。愿我们每个人都拥有承受它的力量与勇气吧！它的召唤就是我们作为人所受到的神召使命的召唤。

严子红 译

[联邦德国] 莫尔特曼

被钉在十字架上的上帝^①

近年来，不少基督徒和神学家，围绕着上帝的存在和对上帝的信仰问题争论不休。旧的为人熟知的宗教态度已被打破，一些人在“上帝死了”和“上帝不会死”这两个口号面前茫然失措。然而，在这些公开发生的冲突之中，一些新的日趋一致的取向已在神学思考中出现，这些新的取向可望最终引导出一种基督的上帝学说。这些新的取向不管是在天主教神学中，还是在新教神学中，都已见出端倪，人们已能够谈论一种普世神学的任务和希望。尽管有人在争取新的教会和新的人道社会的斗争中仍然把切实地谈论上帝问题排除在外，尽管还有一些人，坚持近代以来的“上帝之死”这一诗意化的说法，以一种新教方式恪守耶稣及其榜样，恪守耶稣的人道构想。然而，诸如此类的种种浅薄之举并不解决危机。在教会的政治-社会危机背后，在不管是就公开的解释方面还是其结构形态方面出现的不断增长的教会可信性的危机背后，潜伏着一个基督学上的问题：对我们今天的人来说，真正的基督是谁？我们已经穿过教会的政治危机进入到基督学的危机。然而，在基督学有关耶稣的问题上，首先碰到的是关于上帝的问题：是哪一个上帝在促动着基督的信仰：是被钉在十字架上的上帝，还是宗教的上帝、种族的上帝、阶级的上帝？

^① 选自 J. Moltmann: Der gekreuzigte Gott (《被钉在十字架上的上帝》), S.184-192, Chr.Kaiser Verlag Munchen, 1972.

莫尔特曼 (Juergen Moltann 1926-)，著名新教神学家，图宾根大学新教神学系系统神学教授。

在基督教的信仰中，如果没有这种新的确信和新的认识，那么，在这个被人的问题和社会问题瓜分了的世界上，也就不会有对基督教的公共的信仰。

神学思考中的这些日趋一致的取向，如今已集中于上帝问题和从基督死在十字架上来认识上帝，并力图从耶稣之死来理解上帝的存在。那种带有激情地喊出的“上帝死了—神学”（Gott-ist-tot-Theologie）毕竟富有这样一种成效：它不得不在神学中由基督学起步，不得不因为耶稣的缘故谈论上帝，具体而言，不得不在倾听耶稣的死前呼喊中来展开神学。神学诸传统无一例外地在灵魂拯救的地平线上来看待耶稣的十字架受难和复活。即便是联邦德国基督新教教会研究，也通过探寻“神圣根据”来探寻耶稣的十字架。

这种做法当然不错，但毕竟还不够彻底。人们必须由此进一步探寻的是：对上帝自身来说，耶稣的十字架意味着什么？P. 阿尔特豪斯曾含糊地说过：“耶稣在为我们而死之前，就已为上帝死了”。他认为，旧的新教神学极为贫乏，因为它不是从圣父与圣子的关系出发来理解十字架，而是突然一下子就把作为赎罪之死的十字架径直地与人类的罪联系在一起；至于新的新教耶稣学就更不消说了，它在耶稣之死中只看到榜样式的顺从受苦和耶稣忠诚于召唤的受刑考验。^①但是，“耶稣之死”何以会成为一种上帝的陈说呢？这难道不意味着上帝概念中的一场革命？

早在1960年，天主教神学中的K·拉纳尔已把耶稣之死理解为上帝之死，其含义是：通过耶稣之死，“我们的死已成了未死的上帝本身的死”。这一命题出现在他的《论“三位一体”评注》^②

① 参阅 P. Althaus: 《神学论集》，1929年，卷23。在此卷中，一篇题为《基督的十字架》的文章尤为值得注意。

② 拉纳尔: 《神学文集》，1964年，卷4，第146页。

一文中，而且这一命题仅仅在三位一体的语境中有意义。由此，拉纳尔敦促，不仅要沉思耶稣之死的神圣影响，而且要更为清楚地思考耶稣之死本身。因为，我们不能认可，耶稣之死“没有触动”上帝，而实际上，恰是耶稣之死陈说出上帝。“耶稣之死乃是上帝的自我陈说”。然而，耶稣惨死十字架上的命运，上帝自己在何种程度上“感到震惊”或“受到刺激”呢？耶稣在十字架上，究竟承受的是他自己的受难呢，还是承受的另一位的受难？十字架受难究竟引起了多大程度的触动，以致于人们会把耶稣之死当作上帝之死？因此，那位让耶稣去受死的上帝究竟是谁呢？或者，这位受难而死的耶稣究竟是谁呢？上帝之中的何种破裂成为这一事件的前提？H. Ursv.巴尔特豪斯同样采纳了“上帝之死”那种不祥的形式，并在这样的名目下来展示那“神秘的骰子”。“上帝之死是神圣之源，是启示，是神学”。^①他还把对上帝的认识和对神圣的迎候溯源到被钉死在十字架上的那一位，把教会理解为“十字架”下的教会和“出于十字架”的教会，提出上帝学说即三位一体的十字架神学。这使他一再回到——尽管仍有保留——路德的十字架神学，回到黑格尔和克尔凯戈尔，回到19世纪德国、英国、俄国的放弃神性者，回到巴特。在神学上，他比拉纳尔走得更远，即把被钉在十字架上的那一位献身、痛苦和受死引溯到上帝自身中的内在奥秘，反之，则在耶稣的受难中发现上帝自身的三位一体关系的完满。然而，这一探究工作在主题上并没有触及上帝的变位、他承受苦难的能力以及上帝之“死”的基本问题。

不过，H. 米伦在其论“上帝的变位是未来基督学的视域”这篇短文中探讨了上述基本问题，汉斯·昆在其《上帝成人——作为未来基督学绪论的黑格尔神学思想引论》一书的附录中，也探

^① 巴尔特豪斯：《神秘的骰子》，见《神圣史的教义学概论》，Ⅲ，2，1969，第133-326，尤其是159页以下。

讨了“上帝能受难吗”以及“上帝不变位吗”等问题。

在新教方面，K. 巴特追随 A. 施拉特^① 和 P. 阿尔特豪斯，在其《教会教义学》的命定论和和解论中，提出了一种十字架神学^②。“被钉十字架的耶稣恰是不可见的上帝的相似形象”。^③ 巴特著名的基督学神学决不是“基督一元论”，这一基督学神学的中心焦点，使巴特在和解论中致力于把基督有两个本性——神性和人性的传统理论与基督有两个位势——下降和上升的传统理论互相联结起来。据此，耶稣的神性恰恰自启于他的下降，其人性则自启于他的上升。作为结论，巴特把十字架的严酷归入上帝的概念。巴特对路德的十字架神学的片面性的批判，恰恰把他引向采纳并深入十字架神学，因为，只有与耶稣的复活联系起来，十字架神学才能成为神学，并同时成为对那位被钉十字架者的被遗弃有彻底的认识。由于巴特一贯地思考了“基督中的上帝”，他能够历史地思考上帝的存在，而且能够几乎从天主受苦论的立场谈论上帝的苦难和对圣子的十字架的同情，即使没有在言词上也是在实事上谈论“上帝之死”。“在上帝自己的儿子身上遭弃绝的，在上帝永恒的意旨中同样遭弃绝”，因为，“上帝愿意失去，以便人能获取”。^④ 在我看来，巴特的批判的局限性明显地在于，他过于从神学—逻辑学角度来思考，而从三位一体角度去思考则不够^⑤。巴特一再正确地强调“基督中的上帝”，强调上帝自己降低其身份，上帝自己就在十字架上，这样，巴特就等于采纳了尚未

① 参阅 A. 施拉特：《耶稣的神性和十字架》，1913。

② 参阅 K. 巴特：《教会教义学》卷2，第2页和卷4，第1—4页。

③ 参同上，卷2，第132页，又参 E. 云格尔在《上帝的存在在生成之中》一书中对巴特的上帝存在论的回答。

④ 巴特：《教会教义学》，卷2，第182、177页。

⑤ 此从 G. C. Berkouwer 的批评，见他的《巴特神学中的神恩凯歌》，第277页。

从三位一体方面来展开的一个简单化的上帝概念。正因为如此，他就不得不像拉纳尔那样，在“基督的上帝”中，将自己从其原决断中走出来的上帝与先前在自己自身之中、在其不沾染恶之中的上帝区别开来。路德对启显的上帝和隐蔽的上帝作了区分，在反对路德的这一区分的论辩时，巴特自己却又接近了这一区分。但如果从三位一体方面加以区分地来谈论十字架事件，上述情形就能得以避免，即：圣子受难并惨死十字架上，圣父与圣子分担苦难，但不是以同一种方式在受难。上帝“死”在十字架上，然而上帝却没有死，这是一个悖论，如果我们把上述那个简单化的上帝概念首先摆在一边，这个悖论就得以在三位一体方面加以解决。从天主受苦论来谈“上帝之死”仍不过是一个一般性的比喻而已。在进一步审视时，就不得用这个比喻了。

巴特之后就是 E. 云格尔，他在“上帝死了一神学”的促动下，进一步推进了“活的上帝之死”的基本思想^①。在分析有神论和无神论方面，H.-G. 格耶又在这一点上追随云格尔^②。进一步从三位一体论来批评巴特就耶稣的十字架来谈论上帝，首先就会触及到这些问题。要对耶稣之死对上帝本身的意义加以进一步考虑，就必须进入到三位一体内部中的分裂和上帝的关系中去，从而谈论圣父、圣子、圣灵。但是，简单化地就基督事件来谈论“上帝”就显得不妥。难道“基督中的上帝”仅仅指那位被离弃和献出儿子的父吗？或者同时也指那位被遗弃和被奉献于此的子吗？越是把整个十字架事件作为上帝事件来理解，简单化的上帝概念就越站不住脚。这迫使认识对象在三位一体上被互相区别对待。这就是“上帝概念中的革命”，被钉十字架的那一位启示了这一革

① E. 云格尔：《活的上帝之死》，见《走向实事的中途》，第80页以下。

② H.-G. 格耶：《无神论与基督教》，见《新教神学》30（1970），第255-274页。

命。

耶稣在十字架上受难，是整个基督教神学的中心。它不是神学的唯一课题，但却是进入神学问题的入口处和对尘世的回答。基督教所有关于上帝、关于创造、关于罪和死的陈说，都要指向这位被钉十字架者。基督教所有关于历史、教会、信仰、拯救、未来和希望的陈说，都来自这位被钉十字架者。新约圣经以多种多样的方式展示了耶稣从被钉十字架到复活的事件，新约就从耶稣而来。这是一个引人注目的事件，一个位格 (Person)。“十字架和复活”连在一起，仅是指在时间上不可避免的说法上的连续，而不是指事实上的互相排列，因为，十字架与复活并非是一层次上的事实；十字架标志着一个历史性的事件，复活则标志着一个末世论的事件。因此，事件的中心不是“十字架和复活”，而是被钉十字架者的复活和复活者的十字架，前者使得他的死成为为我们而发生，后者则使他的由死复活得以向这位启明并得以理解。

传统的基督学在理解基督事件方面，无一例外地都遵循新约·腓力比书第2章中的基督颂歌。该章把上帝之子成人理解为他下降到十字架上的道路。逻各斯的道成肉身便在十字架上完成。上帝成人表达为上帝的受难。遣出耶稣这一行动是在将耶稣遗弃在十字架上来完成的。因此，人们必须把握这一事件的结局，才能谈论上帝的成人 (Menschwerdung)。一种与十字架神学无关的道成肉身神学是说不通的。“谈论上帝成人，就已经是谈论十字架”。^①上帝绝非按我们的做人的观念的尺度成人的。上帝成为我们不愿做的人，一个被唾弃者、被诅咒者、被钉十字架者。Ecce Homo! (看啦，这人!) 这一表达，绝非是由我们的为

^① 参阅巴尔特豪斯：《复活的神秘》，见《拯救史教义学概论》，卷3，第142页。

人的证明给出的，也不是以“似曾相似”为基础的，而是一种信仰的表白，这一信仰从上帝的十字架上的那位为人所揆弃的基督身上认出了人性。所以，这一信仰的表白同样说：Ecce Deus!（看啦，这位十字架上的上帝！）因此，在上帝成人“直到死在十字架上”这一过程之中，并没有什么上帝的遮蔽，相反，恰恰是上帝的自行外显的下降，在这种下降中，上帝既全副心思在自己身上，又全副心思在他者、在那位不近人情者（dem Unmenschen）身上。下降到惨死十字架上，符合处于遗弃的矛盾之中的上帝之本质。如果称被钉死在十字架上的耶稣为不可见的上帝的相似形象，那么，就是说：这就是上帝，上帝就是如此。上帝没有比这种自甘受屈辱更伟大的行为，上帝没有比这种自愿献身更辉煌的成就；上帝没有比在这种无能软弱中更强有力的时候；上帝的神性没有比在这种人性中显得更多的时候。基督教神学关于“上帝”所说的一切，统统建立在这一基督事件的核心之中。十字架上的基督事件，就是上帝事件。反之，上帝事件就是那位复活者的十字架上的事件。在十字架上，上帝并不是让自己的不可触及的至美和永恒仅仅外显出来，在十字架上，上帝乃是在对待自己，并随之自己亲身承受苦难。正是在十字架上，上帝付出了他全部的爱的存在。新的基督学努力把“耶稣之死作为上帝之死”来考虑，这样，它就不得不采纳自我弃舍说（Kenosis）——关于上帝的遣出的学说的真实成份^①。新基督学不能把从神性的存在到人性的存在仅仅置入一种辩证关系就了事，因为这种辩证关系并没有使得神性存在和人性存在有所改变；毋宁说，新基督学必须把握的是神性存在进入人性存在的道路，并反过来，把握人性存在进入神性存在的道路。与传统的有关基督位格中的两种本性学说不同，新基督学必须从基督位格的

^① 参阅巴尔特豪斯：《自我弃舍》，同前，RGG，卷3，第1244—1246页。

整体方面出发，并从基督与圣父和圣灵的关系来理解圣子的死。关于自我弃舍的学说，关于上帝的自我遣出的学说，依然是在上帝和人这两种本性的区别范围内来加以考虑的。不过，新基督学已尝试过在运动中来把握上帝的存在。只是，它的追随者寥寥无几，因为它那遗留下来的思维框架导致困难的和不可能的陈述。巴尔特豪斯正确的说过：

基督学必须从十字架出发去思考：正是在这彻底的无能软弱中，正是在这被钉十字架者的死亡惨境——从这里人们简直不能出示“神性的本质”——中，上帝的神性才最为充分地展示出来，丝毫未减地行使统治。“我的德能在软弱中才全显出来”（哥后，12.9），圣保罗把这句话作为主对他自己的生命之言，我们在对耶稣基督作为上帝本身的生命法则的信仰中，认识到了这一点。基于这一认识，上帝之不变性这一老看法自然就站不住脚了。因此，基督学必须阐明，人子中的上帝本身已切实地涉入苦难，而且恰恰在苦难之中，他才是并仍将是完整的上帝。这一上帝的奇异是不可通过一种理论来理性化的，因为，一种理论至多不过使上帝在耶稣基督身上现时地生效，却最终无法使之冲破根据我们的概念形成的人的界限。但是，我们同样不能采取在本体论上直接指明基督的人性中的神性的做法。在那里，神性是隐藏在人性之下的，只对信仰者开启，但无法观照，所以超逾了任何一种理论的可能。不妨这样说：上帝进入人性之下的自己的神性的隐藏之中去了，这就是自我弃舍。^①

① 同前，第1243页。

巴尔特豪斯的这样一种对待旧的自我弃舍学说的态度，已经表明他十分接近了对耶稣的苦难和死亡的位格性理解，即把耶稣的苦难和死亡理解为处于与圣父关系中的圣子的苦难和死亡。他对不变论提出质疑，并由此也向上帝本性即对苦难无能为力的公理提出了质疑。但是，他却因此又倒退到陈旧的神性与人性的辩证法中去，进而阻塞了对自我弃舍的三位一体的理解。“东方教会的神秘神学”在这一点上能毫无顾忌地走得更远，因为它通过两种本性学说把上帝和人截然分开。这种神秘神学认为：“自我弃舍……以及成了人的圣子的工作，就是整个最神圣的三一性的工作，基督与这三一性是不能分开的。”^①但是，如果人子直到十字架受难的自我弃舍就是整个三位一体性的启示，那么，人子死在十字架上这一事件就只能按三位一体被描述为上帝的事件。在十字架事件中，耶稣作为子与圣父的关系启明了，反过来，圣父与其子的关系也启明了。从十字架事件和它的解救效能中，天父之神灵的起点也就为我们启明了。十字架竖立在上帝的三位一体之存在的中间，它将三位在其关系中既分开又结合，并具体地指示出每一位。因为我们说，耶稣的十字架受难的神学方面就是遗弃和奉献的圣灵之中耶稣与其父之间的事件。在这种关系中，耶稣的位在其作为圣子的整体性中显露出来，而神性和人性的关系则在耶稣的位中退隐。谁要切实地谈三位一体，就得谈耶稣的十字架，并且不要去冥思天上的秘密。

在结束这段“上帝之死”的议论之前，我们必得读些与本段的起点有所不同的东西。

耶稣之死不能理解为“上帝之死”，而只能理解为“上帝之中”的死。不能把“上帝之死”标明为基督教神学的本源，尽管这一提法暗示出某些正确东西。上帝之中的十字架之死和耶稣之受难中

^① 巴尔特豪斯同上书所引A. 洛茨基文。

的上帝，才是基督教神学的本源。如果情形正是如此，那么，就有必要抛弃上帝概念，进而在能使“上帝”得以被吁请的空间中来谈论圣父、圣子、圣灵的关系。圣父、圣子、圣灵的生命已经包含着耶稣之死，而上帝是谁，上帝的神性意味着什么，都源自这圣父、圣子、圣灵的生命。迄今为止，有关对谈论“上帝之死”的特别的基督教理解的陈述，大都缺乏三位一体这一方面。“上帝在十字架上伸出自己的双手，以便把人寰的边界合拢”。耶路撒冷的基里尔这样说。这当然是一种象征表达。这一表达在邀请我们，在那位被钉死在十字架上者伸出的双臂中，亦即在上帝之中去理解整个人寰，理解它的苦难史和它的希望。“哦，神圣的木桩，上帝在这上面伸开双臂”。这一象征邀请我们，把钉在十字架上的基督理解为三位一体地“伸出双臂”的上帝。

刘小枫 译

[瑞士] 汉斯·昆

上帝和苦难^①

对有些人，如 T.W.阿多尔诺和 R.L.鲁宾斯坦来说，苦难可以一言以蔽之曰“奥斯威茨”^②。而在整个地球上，这样的地方还可以举出许多。至于整个人类的苦难，那么谁能概括这一人类的受难史，既然与亿万斯年的人类以前的自然史相比它简直不可称量？这一受难史带有它的矛盾和冲突，带有它的不公正和不平等，社会的灾难，一切无可救药的病态和罪恶，一切无意义的命运和无意义的恶作剧：这是一条由鲜血、汗水、眼泪、痛苦、哀伤和恐惧，由被弃、绝望和死亡所形成的无尽的河流。在这样一种受难史中，现实生活和人的此在的一切同一性和有意义、有价值的东西，似乎都由于非同一性、无意义性和无价值性而一再地从根本上受到了怀疑。在这样一种受难史中，就连现实生活和人的此在的终极根基、终极意义和终极价值也一再地被混乱、荒诞和错觉彻底打上了问号。

哪怕是一个唯一的人在一个唯一的时刻所可能遭遇到的不幸，也总是立刻就使人问道：这是为什么？为什么我有此遭遇，而且恰好是我，恰好在此刻？这究竟有什么意义？总之，为什么有这整个可怕的个人和集体的苦难，这无法无天的，不，简直是控告上天的苦难？它是对这个充满不幸的人类的创造者的控诉

① 选自 Hans Kueng: Christ Sein(《做基督徒》), S.418-426, R.Piper & Co. Verlag Muenchen Zuerich, 1974.

② 纳粹德国著名的集中营。——译者注。

吗？上帝在他的世界中是一切意义的来源，也是如此之多的无意义，如此之多的无意义的苦难和无意义的罪恶的来源。这位上帝难道竟会像不止尼采一个人所谴责的那样，是一位暴君、骗子、赌徒、刽子手？这是对上帝的亵渎——还是对上帝的挑衅？

费尔巴哈曾指出，对于上帝为什么不制止罪恶这一问题，从伊壁鸠鲁直到近代唯理论者皮埃尔·倍尔，怀疑论者们的回答几乎没有什么变化：要么是上帝不能做到这点；这样一来，他果真是全能的吗？要么他不愿这样做；既然如此，他还是神圣的、公正的、善的吗？或者，他既不能又不愿这样做；那么他难道不是既无能又心怀妒忌吗？最后，他能够并且愿意这样做；那么，为什么一切糟糕的事都在这个世界上发生了呢？

在这个问题上，那些神话学的回答的尝试对我们不再有什么帮助，不论是对一个善的最初原则和对一个在同样等级上的恶的最初原则的二元假定，（后者使善的上帝不再是一个唯一的上帝，如波斯教，马西昂教派^①），还是把人类的罪恶追溯到开端，追溯到背离上帝的堕落天使的力量，都不行。这些力量非得再次反过来质问上帝（如早期犹太教的启示录）。通过历史哲学来作出回答的那些尝试同样也有这种情况。K.勒维什借助于一条回溯的线索，即布克哈特——马克思——黑格尔——蒲鲁东、孔德、杜尔哥^②、孔多塞^③——伏尔泰——维柯——波舒埃——菲奥雷的约阿西姆——奥古斯丁——奥罗修斯^④，从而指出，“近代历史哲学与圣经中对于某种实现过程的信仰是一致的，它终结于末世论的榜样的世俗化过程”。

① 早期基督教派别，公元2世纪起流行于罗马帝国，主张耶和华与基督是两个上帝（义神与善神）。——译者注。

② Turgot, 1727-1781, 法国重农学派经济学家。——译者注。

③ Condorcet, 1743-1794, 法国数学家、哲学家、革命家。——译者注。

④ 西班牙人，与奥古斯丁同时代的基督教教父。——译者注。

在近代，具有广博的天才并有多方面成就的哲学家和神学家莱布尼茨，曾试图以系统的哲学的方式在《神正论》或《上帝正义论》(1710)中，理性地、但最终毕竟是由某种对善良的上帝不可动摇的信赖作担保，以解决由威胁着上帝的世界统治的灾难与罪恶所产生出来的那些困难。然而，紧跟着这种启蒙的乐观主义而来的是1755年的里斯本地震和1789年法国大革命的“人震”。康德于1791年写下了《论神正论的所有哲学尝试归于失败》一文，黑格尔在其世界历史的哲学中再一次进行了一个神正论的巨大尝试。他把莱布尼茨在本体论上是静止的神正论翻译为某种历史的辩证的神正论，并试图把矛盾的世界历史理解为一个上帝的世界精神本身的过程：“世界历史就是精神在相互交替的历史戏剧中的这种发展过程和现实的形成——这就是真正的上帝正义论，是历史中的神正论”。世界历史成了对上帝的辩护，因而成了世界法庭！

然而，这样一些唯理论的或是思辨的论证，这样一些形而上学的体系或历史哲学的幻景，这整个理性的狡计，果真能够给几乎被不幸所压垮了的人类以安慰吗？例如说，当一个人被死神或背叛永远夺走了他心爱的人，或者当他罹患不治之症或直接遭受死亡，理性的或思辨的证据能给人安慰？面对这一切存在着的苦难所能提供出来的，难道不是只有一种大脑的证明活动或思辨活动，它给予受难者的东西不正如一篇有关食物化学的报告给予一个挨饿者的东西一样多吗？这种唯理论的论证或思辨是否有助于改造这个充满苦难的世界，改变这些压迫或压抑人的制度，即使不是消除苦难，也是把苦难降低到可以忍受的程度呢？

人们长期以来认为，人的受难史可以由下述方式得到扭转，即：人在近代的解放进程中自己承担起自己的命运。救世主的地位现在就由自我拯救、自我解放的人所取代：人，而不是上帝，成了历史的主体。但正如我们所看到的，科学技术的发展，甚至

社会政治的革命，要靠其本身给人的受难史带来决定性的转折，这一点在今天比以往任何时候都更成问题。虽然苦难改变了，但它们并不因此而变得更少些。并且，现在不是上帝，而是人成了被告，说他是罪行的肇事者，因此他被迫作出辩护：神正论的地位被“人正论”所取代了。但是，在这种被迫的自我辩护中，得到解放的人试图减轻自己的罪责，寻找一个不在现场的证明，并通过各种不同的辩解程序来从自己身上推卸责任。他在操练着一种“前所未有的技艺”。似乎他只为工艺进展的成就负责，而不为它的失败负责；似乎一切罪责和一切毛病都可以归咎于某种先验自我（唯心主义）或归咎于反动的、反革命的阶级敌人；似乎对历史的苦难负责的，根本不是哪一个主体，而只是人的环境，是人的发生学上的预定程序，是人的本能过程，或者最广义地说，是个体的、社会的或语言上的结构。

但是，得到解放的人在面临其解放的分裂性后果时，是否就不应当把自己提到他的罪责、因而他的现实的拯救——而不只是他的解放——这样的问题上来呢？拯救和解放都是指解救，但解放是指通过人把人解救出来，是指人的自我解救。而拯救指的是通过上帝把人解救出来，而不是指人的自我拯救。正如拯救一词长期以来已被用滥了并已被过于感情用事地来使用一样，在今天，解放一词同样如此。

解放肯定是不能由拯救来取代的。基督徒们在漫长的时期内都急于使苦难与上帝达到调和，他们干脆把苦难直接冒充为上帝的意志，将解救推至彼岸，并把被奴役的人们搪塞到那里去。在今天，人们期待的是自己解救自己。与盲目崇信的权威和未经证明为合法的统治相对立，作为人的自我规定的解放必然是：不受制于自然，不受制于社会，不受制于与自身不同一的人格之自我的自由。它意味着从集团和阶级那里，从少数人那里、从女人那里、从国家那里解放出来，从受监护状态中、从特权的分配和社

会压迫中解放出来。

但恰好因为这一点，事情也可以颠倒过来：拯救也不能由解放来取代。在近代，人们长期以来认为，人和人类的多方面的苦难可以任意地、通过人类运用科学和技术对它加以克服而达到消除。他们一直认为，他们可以不理睬对于人的同一性，对于人类整个生命的意义，对于道德的根据，对于死者和失败者的无可安慰的苦难，以至于对罪责所提出的问题。

只有拯救才能使人在某种不能由解放所达到的内心深处获得自由。只有拯救才能创造出某种摆脱了罪恶、有意识地把自己看作时间和永恒性的新人，创造出在某种有意义的生活和无保留地为别人、为社会、为这个世界上的危难而献身中得到解救的新人。的确，人的受难史、罪恶史和灭亡史通过人的解放是绝对逃脱不了的。然而，当他要想在无意义的受难和死亡中，在苦难以至灭亡和失败中找到某种意义时，于是他就求教于那最终的实在性：直接面对上帝，但是，由于他要为自己辩护，他却不再能像一个无罪的人那样要求这位上帝说明理由了！得到解放的人不能逃避他对于世界和人类本性的根本性的共同责任。从这时起，比起那位尚未得到解放的、据说是毫无怨怼的约伯^①来，今天的人也许更容易做到自我认识。然而毕竟，今天的人在一种根本不同于约伯的情境中，即便置身于受难史，也从来不是与上帝对立的。通过理智的证明，他并不比约伯的那位朋友走得更远。任何理智在苦难之中都有它的界限。

“我为什么受难？这是无神论的支柱”，格奥尔格·毕希纳如是说。对于苦难的态度从根本上说与对于上帝和对于现实性的态

^① 《旧约·约伯记》载，约伯之友认为约伯遭难是由于获罪于上帝，约伯反对此说，最后上帝证明祸福悉由上帝安排，世人唯当秉行上帝旨意。后约伯之友认错，上帝赐福于约伯。——译者注。

度有最深刻的关联：在苦难中人达到了他的极端的边界，对于他的同一性，对于他生命的意义和无意义，乃至对整个现实的意义和无意义，他都提出了决定性的质问。一次又一次地，苦难证明自己是对于信赖上帝和信赖本原的考验，它迫使人作出抉择。在什么地方所激起的对上帝的信赖能比在全部具体的苦难中更多呢？——有些人被具体的苦难引到了不信，——另外一些人则被引向了信仰。并且，什么地方所激起的对整个现实的本原的信赖，能比在面对世界上和自己生活中一切苦难和罪恶时更多呢？——对有些人来说，巨大的苦难成了在面对整个现实时对本原产生怀疑的动因，——对另一些人来说则成了导致对本原的信赖的动因。

面对着人类历史中和个人生活中苦难的可怕现实，对一个受难的、怀疑的和绝望的人来说，毕竟还存在着一种选择，像伊凡·卡拉玛卓夫那样对于他所不可接受的这个上帝的世界奋起反抗，或是作出加缪式的叛逆，他和陀思妥耶夫斯基都指出了无辜的孩子的受难，他不必像被解放了的独立自主的普罗米修斯那样倔强地反抗诸神的权力，或是像西西弗斯那样将大石一再徒劳地滚上山头，而石头又自己从山顶滚下来，相反，他可以采取约伯的态度：尽管有这个世界的一切苦难，他仍然可以对那位不可捉摸的上帝表示无条件的、不可动摇的信赖。这种态度即使在约伯那里，也与听天由命、消极被动的态度不相干。肯定有人会说，如果一个人体会到世界的无边的苦难，他就不会相信有一个上帝存在。但这难道不也可以倒过来看吗？只有存在一个上帝，人们才能够体会到这整个世界中的无边的苦难！只有在对那不可把握的、越想越伟大的上帝的真诚信仰中，人才能够抱着牢固的希望渡过那条广阔深邃的河流：他意识到，越过那苦难和罪恶的黑暗深渊，有一只手向他伸了过来。

自然，问题又总是回到这一点上来：那个不可把握、无动于

衷的上帝，那个高居于一切苦难之上，将人类遗弃在无法估量的不幸之中，让他去奋斗，去抗争，去遇难的上帝，是一个什么样的上帝呢？不过，甚至这个问题也可以颠倒过来看：上帝果真高居于一切苦难之上，如同我们用人类的眼光所想象的那样，如同我们在每次抗争时以之为前提的那样，或刚好像哲学家们所推断的那样吗？难道上帝不正是显现在耶稣的受难和惨死之中，他还会显现在另一种形象中吗？

对约伯来说，只有救苦救难的上帝的不可把握性是显而易见的。人应当在这之上建立他的虔诚的信仰，即使他什么也不理解，而且最终还不得不去死：这是一种在具体的苦难中不论多么困难也要坚持到底的态度，它即使在以色列，根据文字记载推测，也很难找得到追随者了。但是，在耶稣的受难和惨死中，靠不可理解的上帝所获得的摆脱苦难的最后的拯救——这拯救使苦难和死亡转化为生命和渴望之满足——不也恰好是在上帝的不可理解中才显明了吗？这不正是使一种完全不同意义上的信仰成为了可能，即便按通常来理解的信仰仍然是信仰？每一个人的受难这一事实当然不能被耶稣所取消。在这里总还是留下了可以怀疑的余地。然而，人与苦难的正确关系，人的价值等级以及苦难的某种隐藏的意义，却应当和能够由此得到澄清。

甚至耶稣也并没有解释人的苦难，而是作为在上帝面前无罪的人体验着受难，当然，一直忍受到——这不同于约伯——那痛苦的结局。他的历史不同于约伯：真实，而不虚构。他的结局也是另一个样，没有“大团圆”，也没有在一个美好的生活中重新得到补偿。他的苦难改变了：这是对他的生命的报偿，直到他死亡的最后一刻。从耶稣的最后的受难、他的苦难和惨死那里，每个人的受难，一般人类的受难可以获得某种意义，这种意义是那个质朴地唤起无条件的信仰和信任的约伯故事所无法传达出来的。

但这样一来，耶稣的受难就不能仅仅“实在地”看作那遭受死

亡的存在之个人的自我理解的代号(“受死的事实”),甚至不能在纯粹“将来时”的意义上看作对某种消除了苦难、罪恶和死亡而仍然完善地存在于将来的乌托邦式的自由的许诺,最后,也不能从高度“思辨”的意义上看作神与神、神对神之间辩证地在三位一体内部演进的一位被钉上十字架的上帝的(永恒的)受难史:在这里,耶稣和上帝的同一性不是间接地、而是直接地得到实现,在晚期希腊化时代、特别是拉丁时代的三位一体思辨论中,某种神性的“自然”或“实体”则抹去了圣父和圣子的区别。

因此,耶稣的历史性的受难和惨死既不能通过实在的归纳,也不能通过乌托邦式地寄望于将来,又不能通过神学证明的高超的思辨,而得到辨明,它必须作为当时确实发生过的事而不断地被重新描述。但如果说这种描述不应当停留在对圣经故事的某种收获不大的简单复述之上,乃至对神话(如下地狱之说)完全加以重新接受的话,那么它同时也就需要着眼于当前来进行历史批判的反思。这样一种反思已向我们指出,耶稣的震撼人心的受难在他的全部行为的后果中占有什么样的地位:官方宗教立场完全有权作出的那种对异教徒、假先知、渎神者、蛊惑民心者的刑辱处死说明,这种人与真正的上帝完全无关。他的这种被人遗弃的死,如我们所看到的,其特征就是不可比拟、不可限制地被上帝遗弃:即被那个他将一切都寄托于与之接近的人遗弃在绝对的孤独中。一切都是徒劳,是一种不能被神秘化的无意义的死。

只有从对耶稣复活的信仰和对与上帝同在的新生的信仰中,才能产生出一种透入到无意义的死中去的意义:只有在这个新生的来自上帝的光中才能看出。这种死毕竟不是徒劳的;当上帝似乎将他抛弃在大庭广众之中时,上帝毕竟直到他被处死都在支持他;对于这个没有人像他那样首先感到被上帝所遗弃的人,上帝并没有遗弃他;上帝甚至在公开地不在场的地方仍然秘密地在场。所以,从这里就产生出这种无意义的人的受难和死亡中的意

义，这种意义是人在受难和死亡时由自己无论如何也产生不出来的，这种意义只有从某种完全不同的东西，从上帝那里，才有可能赋予自身。

从这种单个人的已经完成了的受难和死亡中，也能显露出许多人的、就本身说是无意义的受难和死亡中的隐藏着意义吗？人的受难仍然是受难，死亡仍然是死亡。过去的苦难并未成为不曾发生的，眼前的苦难也未变得没有悲伤，将来的苦难也不是不可能。受难和死仍然是对人的生活的一种侵害。受难不应当受到篡改、缩小或美化，它也不应当像斯多亚派那样来忍耐，麻木不仁地、不动心地来承受，更不能自我折磨地去寻求，甚至从中获得苦行僧式的乐趣。相反，它应当在个人和社会的领域中，在人格中和在社会制度中，以一切人类的手段加以战胜。这点越到后来必然会越明确。

对这种作为个人的无意义的受难者和受死者的受难和死，只有那仍然具有决定性的东西可以这样说：即使是明显毫无意义的人的受难和受死也可以具有某种意义，可以得到某种意义。这是一种隐藏的意义：人不能够自己把这种意义附加在受难之上，但他能够在这个单个人完成了的受难和受死的光中获得这种意义。这种意义不是自动给予的：它在这里不应当满足人的想望，不应当宣布苦难的神圣化，不应当传授心理上的抚慰手段和廉价的安慰。但又仍然是在没有约束的方式下，意义被提供出来：人必须采取决定。他可以拒绝这种——隐藏着的一—意义，通过拒斥、玩世不恭或是绝望。他也可以接受这种意义：通过对于给耶稣那无意义的受难和死亡以意义的那一位的虔信。除此之外，剩下的是违抗，反抗，以致失败。最后以绝望告终。

那位看到一个受难者的生命复活的基督，他自己尚未经历过复活，而是尚在准备着自己的复活。苦难仍旧是一件坏事。但在对上帝的信任中这不再是一件绝对的坏事，如同在佛教涅槃中必

须通过拒绝生命意志而加以消除的那样。不过，绝对的坏事仍然是：与上帝相分离，离开了上帝坏事就没有任何意义。苦难属于人。苦难实际上属于这个世界中的人的充分有效的存在：甚至爱与苦难联系在一起。人应当通过受难来获得生命。为什么是如此，为什么它对于人是有益的和有意义的，为什么没有苦难事情并不会更好些，这不是理性所能证明的。但目前，这已经因为耶稣在对上帝的信赖中，在希望意义最完满地启示出来这一确信中而受难，而受死，而新生，从而可以被认为是有意义的了。

于是，仍然一直在受难的人就处在了（必然给予的）苦难和（在信仰中被赠予的）摆脱苦难的辩证法之中。他还是不得不受苦，不得不死，但苦难和死都不能使他在恐惧中扼杀希望。苦难在自身中，通常是无意义的。在对某一个受难者的关注中，才有某种意义提供出来，这种提供出来的意义只会在充满信赖地与一切荒谬针锋相对时被把握到，以便能够懂得：一种处境哪怕是如此无望，无意义和无出路，——但即便在这里也有上帝存在。不仅仅是在光明中、在欢乐中，甚至在黑暗中、在悲伤中、在痛苦中、在忧郁中，我也能够遇见上帝。受难本身并非上帝不在场的标志。从单个人的受难出发，受难作为通往上帝之路变得明显了。由莱布尼茨所断言而由陀思妥耶夫斯基模糊感受到的东西，对于约伯来说是确实的，而这在那位被钉死在十字架上的复活者来说则最终变得明显和肯定无疑了：甚至受难也进入了上帝的怀抱，甚至苦难也能在一切被上帝所遗弃的时候成为与上帝相逢之处！有信仰的人不知道绕开苦难的路，但他知道一条穿越苦难的路：在积极的承受中冷静地面对苦难，并以同样的方式准备与苦难及其根源作斗争。他带着对单个受难者的关注，充满着对那位恰好也在苦难中隐秘地在场者的虔信，这位在场者甚至在极端的危难中，在无意义、虚无、被遗弃、孤独和空虚中也给人以支撑和支持：这就是那位作为难友与人并肩而立的上帝，那位坚定

地和人站在一起的上帝。没有什么人间的磨难可以反驳这一意义的提出，正是在复活者的磨难中，这一意义的提出已经完成。

任何地方都不曾像这里这样清楚地证明，这个上帝绝非仅仅是一个强者、健全者、成功者的上帝，一个强者队伍的上帝。正是在苦难中，上帝才能证实自己是耶稣所通报的那一位，或如所周知，是无望者的父。他本身就是对于神正论，对于生命之谜，对于这个世界的苦难、不公正和死的疑问的回答。所以，作为无望者的父，他就不再是一个处在超验距离之外的上帝，而是一个在不可估量的善意中贴近人的上帝，他在整个历史过程中宏恩无限地伴随着人，甚至在晦暗不明、徒劳无益、惘然若失的时候，也诱导人作希望的冒险，甚至在远离上帝的地方，也悲悯为怀地将他收容。

任何地方都不曾像在耶稣的生平和事业，受难和受死中那样清楚地说明，这个上帝是为人的上帝，是一个完全站在我们一边的上帝！它不是一个“从上面”以神权威吓人的上帝，而是一个平易近人的、“与我们在下面”一同受难的上帝。我们这里所说的，无须强调，是在比喻、象征和类比的意义上而言的。但我们懂得它意味着什么，它在今天比过去更清楚地表达了什么：在耶稣身上显示出来的，不是一个残酷地专横和立法的上帝，而是一个以拯救之爱与人相遇的上帝，在耶稣那里，上帝与受难的人休戚相关。那么，除了那由复活所证实并带有某种其他征兆的磨难之外，什么地方更能说明这一点呢？任何地方都不能比在磨难中更能清楚地说明，这个上帝实际上是一个站在弱者、病人、穷人、无权者、被压迫者一边的上帝，甚至是站在不信者、不道德者和目无上帝者一边的上帝。他不同于异教的诸神，而是一个不对那些冒犯自己的人施加报复的神；他不被那些想从他这里有所得的人买通和贿赂；他不嫉妒人们的幸运，他不要求他们的爱，而最终却仍然不抛弃他们。相反，他是这样一位上帝，他把恩惠赠送

给那些不值得受惠的人。他毫无忌妒地给予，而从不使人失望。他不要求爱，而是赐予爱：他本身就完全是爱。而这样一来，甚至磨难也就不能理解为由一个残酷的上帝所要求的牺牲了。相反，自耶稣复活以来，人们恰好把这一点理解为上帝之爱的最深刻的表现。这种与其说是在抽象的“本质上”，不如说是在其效果的显示、在其“形式”上可以用来给上帝下定义的爱，它不是作为一种感情，而是一种“为他的此在”，一种“为他的善行”。因而，这种爱就不能被抽象地规定，而永远只能在对这个耶稣的注视中得到规定。

这个爱的上帝，根据保罗的说法，甚至连自己的儿子也不顾惜，而将他献给我们；既然如此，他怎么会不连同他的儿子一起把一切都赠送给我们呢？而这一点正是那个在保罗看来对基督徒来说并没有什么、而且也的确没有什么要紧的原因：因为没有什么能把他与耶稣基督所已经显示出来的这种上帝之爱分离开来。这种神正论不只是神学的理论，而且是能够在实践中获得生命并经受检验的，这一点已由保罗在他自己的一生中表明了。

对于一个超然于一切不幸之上，高踞于不受干扰的天堂极乐和冷漠的超验性之中的上帝，人可以进行反叛。但对于那在耶稣受难中启示出他整个的与人同患难的上帝也要反叛吗？对于一个抽象地审视着的上帝正义，对于一个对现在是前定的、对将来是假定的宇宙和谐，人可以进行反叛。但对于那在耶稣身上已显示出来的、无望者的父的爱，对于这个在其无条件性和无限制性中也包括了我的苦难，使我的愤怒平息，克服我的沮丧，并使我能在一切接踵而来的困境中坚持到底并取得最后胜利的爱也要反叛吗？

上帝的爱并不保佑人免除一切苦难，但它在一切苦难之中保佑我们。于是在现在就开始了那些固然要在将来才完成的事情，如在对人、对一切人，也包括死者和失败者的辩护中来为上帝辩

护，如作为人类正义论的上帝正义论。和谐并非是价太高而不可赎取，而是建立在十字架之上^①；上帝之爱是最后的胜利，而上帝的存在绝非不为苦难和不正义所触动，无动于衷、冷漠无情，而是已在自身的爱中关怀着并还将关怀着人类的苦难；上帝之爱的胜利正如耶稣已经宣告和显示的爱那样，是一种最终的、决定性的力量：这就是上帝之国！因为，霍克海默^②以及人类历史上无数的人，都渴望世界的正义，渴望真正的超验性，渴望一个“全新的世界”，一个“谋杀者不再能在无辜牺牲者身上高唱凯旋”的世界，这种渴望应当得到实现，正如在那本超逾一切批判理论和批判神学的书的最后几页上所写的那样：“上帝要亲自跟他们同在，作他们的上帝。他要揩干他们每一滴眼泪；不再有死亡，也没有悲伤、哭泣，或痛苦。以往的事都已经过去了”（启·21·4）。

邓晓芒 译

刘小枫 校

① 这明显是针对伊凡·卡拉马佐夫的著名异议而提出的反驳。——编者注。

② 霍克海默 (Max Horkheimer 1895-1973)，德国哲学家，法兰克福学派创始人。——译者注。

第五编

基督宗教与哲学、心理学、
语言学、社会学、人类学

[德] 狄尔泰

宗教的世界观^①

宗教的世界观萌发于一种人的独特的生活关系之中。在原始时代的条件下，原始的人类以斗士、猎人、土地占有者的身份主宰自然。他制定了合理的计划并付诸实际行动，改变了周围的世界。但是他逐渐意识到有一个远远超出其体力和智能所能企及的世界。对他来说，这一世界似乎能产生巨大的效力，使他无论打仗、狩猎、收获均遂如人意。相反，无论生、老、病、死或者失去妻儿和牛、羊都受到这个超然物外的世界的支配。所有这些渐而使人产生了一种试图改变这种不可思议的神奇作用的愿望及其实现的方式，而这种神奇的作用是人的体能、祈求、天资以及对这一世界的虔诚所不能左右的。人希望将这些超凡的神的力量引向自己，希望与这些神建立特殊的关系以至和它融为一体。所有这些举动都导致了早期的宗教热情。随之出现了巫师这种职业。祭师、牧师等这样一类职业的产生和发展使宗教变成了技能、经验、知识的栖身之地。而且一种特别的生存方式出现了，有志于宗教事业的人们脱离了其它的社会阶层。在偏远的小部落以及游牧部落之中，形成了一种与超凡的神对话的宗教生活体验的习俗。而且在各种狂热的魔幻的宗教形式中，迷信的宗教的热忱逐

① 选自 W. Dilthey: *Philosophy of Existence* 《生存哲学》，introduction to *Weltanschauungslehre*. Translated of an essay with introduction by W. Klubach and M. Weinbaum, London, Vision Press, 1960.

狄尔泰(Wilhelm Dilthey 1833-1911)，哲学家、美学家、文艺史家，德国生命哲学代表，现代解释学奠基人之一。

渐发展成为一种纯宗教的过程，在其中人的意志和精神通过某种内省而统一于上帝的意志之中。不断地经历生、死、病、梦幻、

的联系，正是这种强烈的宗教体验将基本的源初的宗教观念概括为宗教的世界观。在这种无形的联系之中，产生了对现实、生活、实际行为的阐释和评价的观念。所有这些观念都包含在一种隐喻之中，包含在信仰的教旨之中。它们构筑于生活的秩序之上，而且在祈祷、冥思或反省中得以显现。从这些世界观的源初之时，就隐含着善与恶的冲突，隐含着我们对感知的理解所决定的生存与超越这些感知的更高的世界的冲突。

宗教世界观主要有如下几种类型：生活的秩序和自然的进程中存在的普遍的理性的内在性；精神的全一，它既处于各不相同的事物之中，又超出它们，它是统一体，是真实也是价值，每个单独的存在必然回复到其中；一个有创造性的神的意志，它以自己的形象创造出了世界和人，并提倡虔奉宗教来反抗邪恶。从一开始，如同无形的交流就是从日常的劳作和对于世俗的社会生存秩序的评价分离出来一样，宗教的世界观和世俗的人生观处于不断的冲突之中。同时，后者表现出强烈的自然主义，值得一提的是，在与宗教世界观的对立之中，世俗的观念吸取了它的力量。

因此，宗教的各个时期都向我们展示了与形而上学密切相关的各种宗教形态的对立，犹太基督教的一神论，中国和印度的泛神论和与此相对的自然主义的形态和思维方式是使形而上学萌生和发展的起源，但是，有一点是相同的，即它们都以魔幻、宗教的狂热、信徒和神圣的场所组成的宗教仪式以及使人易于联想的宗教的象征构成了各自宗教世界观的背景，就像整个人类构成了共同的宗教生活的广阔基底一样。在这种世界观中，保留了一种特定而又含混不清的宗教核心，而神学家们以概念化的方式从未清楚地表述这个核心。没有什么比这样的体验更为奇异，它是一种人与神之间心灵交流的体验，这种交流是一种祈祷，既有所祈求，又有所奉献。此外，它又是一种从人和神的灵魂的永恒联系中得以窥见神的洞察力的体验。

所有这些建立了一种联系，由此，宗教的世界观或许成为形而上学问世的先导，但它从未与后者混为一体。基督教关于自由造物主——上帝的纯精神和人是以他的形象创造出来的纯精神教义，将自己改变成了自由的一神论的唯心主义。皈依全一的教义为形而上学提供了一种途径。从印度的冥思、希腊秘密的宗教仪式和神秘的直觉之中产生了多样化的世界的构架，它源于全一，又复归于它。这个观念被新柏拉图主义者、布鲁诺、斯宾诺莎、叔本华所承袭和发展。此外，还有一条同样颇为清晰的脉络，它从早期的唯心主义到犹太人、阿拉伯人和基督教的思想家所推崇的经院神学，延续到笛卡尔、沃尔夫、康德以及19世纪初叶保守时期的哲学家。而唯理的神学在很大程度上力图使宗教世界观接近形而上学，然而，它们本身的内在的法则和构成使神学和形而上学思想家们分道扬镳了。关于生活的秩序和世界观念的宗教方法的自身的界限是一个极大的障碍。一种宗教的精神在有所体验时必然站到正义的一边。但是理智而又富于进取精神的人们认识到这一方法的缺憾：固着于灵魂是超然物外的这一观念毕竟是宗教活动的历史产物；如果过于强调这一点，这种固置是对理想主义的维护，它进一步促成了禁欲主义戒律的形成。但是在理性的历史进程中，思想必须表明对生活、对世界更为自由的态度，这些态度无疑与古老传统的含混不清的起源息息相关。

李哲汇 译

[法] 慕尼埃

亲切地引进人格宇宙^①

“人格主义”这个名词是到最近才被人使用的。自从1903年勒奴以埃（Renouier）用之以称呼他的哲学以来，这个名词久已废弃不用。有几个美国人曾继王尔德·惠特曼在他《民主的展望》（1867）一书以后用过这个名词。它在1930年前后又重新出现于法国，那是在一个完全不同的气氛下指《精神》杂志和几个与之接近的团体（《新秩序》等等）围绕着当时在欧洲爆发的政治和精神危机所作的初步探讨的。拉朗特（Lalande）编纂的《哲学词汇》到了1947年的第五版也赋与这个名词以存在权。《辣露斯词典》却违反着一切通用习惯把它当作自我中心主义的同义语。由此可见，人格主义这一名词的历程是不确定的和歧路四出的，是一种不知何往而在试探道路灵感所走的历程。

然而现今人们名之为人格主义的学说却不能说不是一种新创。人格的宇宙即是人的宇宙。令人惊奇的是为什么一定要等到20世纪才来测探这个宇宙，哪怕是用了别的名义。我们到后面就可以看到，最现代的人格主义也是接枝在一个久长的传统上的。

① 此篇系 E. Mounier 著《人格主义》的引论，法国大学出版社，1955年。选自《现代外国资产阶级哲学资料》1962年第四期。

慕尼埃（Emmanuel Mounier 1905-1950），著名哲学家，天主教信徒，人格主义代表人物。

人格主义不是一个体系

人格主义是一门哲学，它不仅仅是一个态度。它是一门哲学，却不是一个体系。

但它并不逃避系统化。因为在思维中需有秩序：概念、逻辑、统一的样式都不仅是为固定与传达一个思想所需要，而且如果没有这些，则一个思想便将化分为许多不透明的和孤立的直观；我们利用这些东西去深入地发掘这类直观：这是发掘的工具，而同时又是阐释的工具。因为人格主义确定各个结构，所以它是一门哲学，而不仅仅是一种态度。

但是，它的中心论断是自由的和有创造力的人格的存在，它在这些结构的中心引进一个不可预测性的原则，这个原则使任何作最后系统化的意志趋于瓦解。再没有任何东西比现今如此普遍的对于一套思维和行动机器的好尚更为人格主义所深深厌恶的了，这套机器如同答案和准则的自动分配器那样运转着，成为探究面前的堤坝，成为反忧虑、反考验、反冒险的保障。再者，一个新的思考也不应该太快地把所有的问题笼统地结成为总的一束。

所以，尽管为了方便起见我们在谈论单数的人格主义，而其实我们将更乐意说有多数的人格主义，并且尊重它们各种不同的步态。例如一种基督教人格主义和一种不可知论人格主义便大有区别，甚而它们的内部结构也有所不同。它们如果寻求中间路线，则两者均将无所得益。然而在某些思想领域，某些基本论断和某些实践准则方面，无论是属于个体范围或属于集体范围，它们又互相交错：这样就足够给一个集体名称以它应该存在的理由了。

人格宇宙的概略观念

有人期待着人格主义应由为人格下定义开始。而其实人们只能为在人的外面的、以及能够放在人的目光下面的那些东西下定义。

可是，人格不是一件东西。它甚而是在每个人那里不能被当作一件东西那样来看待的东西。请看我这个邻人。他对自己的身体有为我所无从领略的一个奇特的情感，不过我可以从外面观看这个身体，考察它的气质、遗传、形态、疾病，总之是把它当作一种心理学、医学及其他等等知识的资料。他是一个公职人员，而公职人员有其一定的身份，一定的心理，我可以就他的场合而加以研究，尽管这一切并不就是他，整个的他和在其内涵实在中的他。照同样的方式，他还是一个法国人，一个资产阶级，或者一个狂人，一个社会党人，一个天主教徒，等等。但他不是一个培尔那·夏底埃：他是培尔那·夏底埃。我用之以把他规定为某个阶级的一个样本的千百种方式帮助我去理解他，特别是利用他，亦即是我在实践上应与他如何相处。但是，这些都不过是每一次对着他的存在的一个方面所采集的断面图。千百张叠置起来的照片不能造成一个会行走、思考而又有所意愿的人。如果相信人格主义仅仅要求应该把人们的细微差别考虑进去而不必把人们当作群体来对待，那末这是一个错误。赫胥黎的《最好的世界》乃是这样的一个世界，在这里有大批的医生和心理学家在从事于按照详细的资料去约束每一个人。从外面并利用权力去制造这个世界，把一切的人贬低到只成为很好地装配起来的和很好地保养着的机器，这个超个体化的世界却只能是和人格宇宙相反的东西，因为在这个世界里，一切被布置着，没有任何东西在自动创造，没有任何东西在用自己负责的自由去冒险。赫胥黎把人类当

作一所广大而完善的幼儿园。

所以，没有像活动的树木或更狡猾的动物那样的石头、动植物和人格。人格不是世界上最神奇的东西，一个我们可以从外面去认识的，犹如别的东西一样的东西。它是我们从内部去认识的，同时又是我们从内部去制造的唯一的实在。它无处不在，却又哪里也没有被指定出来。

我们并不因此就把它当作是不可言传的。深入世界的一个丰富的经验是由不断地创造境况、规则和体制表达出来的。但是，这种人格的富源是无穷的，任怎样去表达人格也不能把它表达罄尽，任怎样去制约人格也不要想奴役它。它不像一个可见的东西，它不是一种内在的渣滓，不是潜伏在我们的行为底下的一种实质，它不是我们具体举动的一个抽象原则：如果是这样，它将仍然是一件东西或其幻影了。它是自我创造、传达和同意的一个实际活动，它在自己的行为里把握自身和认识自身，作为人格化的运动。在这种经验里，任何人都不能受到制约，或者被迫。那些把人格抬高到最高位置的人们坐在这个位置上把大家唤到自己的周围，唤醒沉睡者，这样，通过一重重的呼唤，人类从还在使它昏昏然的草木般的沉睡中摆脱出来。谁要是拒绝听取呼唤，拒绝加入到人格生活的经验里去，他就会丧失人格感，正如同一个失灵的感官之丧失感觉一样。他于是把人格当作为心灵的一种并发症或者一个宗派的门户之见了。

所以，有两种方式来说明人格主义的总观念。

人们可以从研究客观宇宙出发，指出人格的存在方式乃是存在的最高形式，人类以前的自然界的进化汇合在其中出现宇宙之完成的那个创造环节上。可以说宇宙的中心实在乃是一个人格化的运动，至于那些非人格的，或者多少广泛地被非人格化的实在（物质、有生命的类、观念）都只是在人格化过程上之速度的丧失或本性的萎缩。昆虫装作树枝为了如草木那样地不动而使人

忘却它，它正好说明那种把自己埋葬在唯唯诺诺里避免对自己负责的人，委身于一般思想或感情流露以免正对事实和别人的。即使这样的描写仍不失为客观的描写，它却只不完美的表现着一个首先就不是客观的实在。

或者人们可以公开地去体验人格生活的经验，希望借此诱导许多如同树木、动物或机械那样活着的人。柏格森曾经呼吁过“英雄和圣人的号召”。但这句话不应予人以错觉：人格的感召产生于最卑微的生活里。

现在就可以看到人格存在的中心悖论。人格存在是道道地地的人的存在方式。然而它却应当是随后去争取的；就连意识也只是缓缓地、从压在我们身上的那种属于矿物的、植物的、动物的东西里摆脱出来的。一部人格史所以是和人格主义的历史平行的。它不仅将在意识的高度上展开，而且还将尽它的全部广度在为了使人类人性化的人为的努力高度上展开。

人格的涵义及其情况的简单史

如果只就欧洲来进行考察，人格感在直到基督纪元相近的古代尚处在萌芽状态。古代人被城邦和家族所压制，服从于一个盲目的命运，默默无闻，比神还要崇高。这个时代的最高超的才智之士对于奴隶制也并未觉到反感。哲学家们只看重非人称的思想和它的调整自然界如同调整观念那样的不会变动的秩序。单数的出现如同自然和意识中的一个污点。柏拉图试图把个人的灵魂还原为一种对自然和对城邦的分享：由此产生出他的“共产主义”。至于个人的不朽，对他和对苏格拉底一样，只是一个美丽而侥幸的假设。亚里士多德尽管断言只有个人是实在的，但是他的上帝不会用一个个别的意志去要求，不会用特殊的本质去认识，也不会用一个有选择的爱去施爱。对柏罗来说，在任何个体性的



根源上仿佛就有一个原始的罪恶，要得救惟有急速归返于“一”和“非时间的”。

但是，希腊人却对人的尊严颇有敏感，这种感觉周期性地把混乱引进到他们和平的秩序里。他们的好客，对逝者的崇拜已对此有所证明。索福克勒斯至少曾经有一次（在他的《可伦的欧提伯》的剧作里）想用赋有辨别力的一种神的正义来代替盲目的命运这个概念。安蒂恭尼确认永恒的证人对权力的抗议。特罗伊人提出人们的责任感的概念来和战争命定性的概念相对立。苏格拉底以讽刺的刺探来代替诡辩论者的实用性的清谈，这种刺探使得对话人茫然失措，把对话人同时又把他的认识置于可疑之列。“认识你自己”这句话乃是众所共知的第一次人格主义大革命。但它在环境的顽抗下只能产生一个有限的结果。最后，不可忘记写《尼各马可伦理学》的那位智者，也不可忘记斯多亚派和他们对人类的仁慈（*caritas generis humani*）的激动的预感。

基督教在这些摸索之中立即给人格带来一个决定性的涵义。到今天，人们衡量不出在当时人格何以会对希腊人的思想和感觉成为全面的诽谤：

1. 对希腊人来说，“多”乃是精神所不能容忍的一种毛病，而基督教却把“多”当作一个绝对，肯定从无之中创造出有和每一个人的永恒命运。上帝用爱把人带到生活，他不再用对一个观念的抽象来制造世界的统一，而是用一种无限的力量，它无止境地繁殖这些单一的爱行为。这个产生于丰富的“多”，远不是一种不完善，它通过爱的无限交换在自身蕴藏着丰富。灵魂的繁多性这个诽谤还要长时期地和古代感觉的残余发生抵触，所以，亚佛罗埃斯（Averrhoès）感到仍然有必要为人类设想一个共同的灵魂。

2. 个人不是对一般实在（物质、观念、等等）的许多分享的杂配，而是一个不可分解的整体，它的统一性克服繁多性，因

为统一性植根在绝对里。

3. 并没有一个天命的、一个观念之天国的、一个非人称的思想的（这一切都对个人命运无关痛痒）抽象暴政在个人之上统治着，统治着的是一位自身便是有人格的上帝，尽管是用了超绝的方式，一位为了担当并变换人的身分而“以身相殉”的上帝，一位向每个人提议一种单一的亲密关系，又向之提供对他的神性的分享的上帝；一位绝对不是像当时的无神论（巴枯宁、费尔巴哈）所相信那样的从向人取去的东西中间自我肯定的上帝，而是相反赋与人以和他自己所有者相同的自由并对人以宽大还宽大的上帝。

4. 人生的深刻运动不是同化于自然的或观念的抽象概括性，而是在于改造“自己的心中之心”，以便在这里引进一个变形的王国并使之照耀在世界上。在其中用亲身的选择而决定这种宇宙变形的心灵之秘密乃是一个不可攻破的区域，为任何人所不能加以判断，亦为任何人所不能认识，即天使亦有所不能，除非是上帝。

5. 人是被自由地唤到这个运动上来的。自由为被创造出来的生活的组成部分。上帝本来可以当场把造物造得尽一个造物所能够达到的程度那样的完善。他却宁愿叫人自由地养成人性和神性生活的一切结果。犯罪的权利，亦即是拒绝接受自己命运的权利，乃是充分行使自由中的主要东西。所以，享受这种权利远不会成为一件丑事，却是这种权利之不存才把人异化了。

6. 这人格的绝对并不使人和世界或别的人相割断。基督降生证实了天和地、肉和灵的统一，证实了一经为神恩所担当的人的作为之赎罪价值。人类的统一性第一次被充分地肯定下来，而且两度被证实了：每一个人照着上帝的形象创造出来的，每一个人被唤来在基督的仁慈中形成一个神秘的和肉的巨大的团体。人类的集体历史（希腊人对之一无所知）取得一个意义，而且是

一个宇宙的意义。即使是在两个世纪以内聚识纷纭的三位一体观也带来了有许多个人在这里亲密地交谈的一个最高存在这一令人惊奇的观念，这个最高存在早已由他自身成为孤独的否定了。

这个观点曾被认为是太新和太彻底了，以致不能一下子产生一切的后果。在基督徒的心目中它是历史的起因，将发挥它的后果一直到历史终结。

在整个中世纪，古希腊的社会和意识残余以长时期的顽固态度来对付这个观点。有待经历好几个世纪才从奴隶的精神地位过渡到他的真实解放；我们尚未从灵魂的平等中获致社会机会的平等：在多数的现象里，精神不比身体走得更快；然而封建时代技术未发达前的情况阻挡着中世纪的人类从劳动和饥饿的过度奴役下把自己解放出来，阻挡他们在社会等级之上建立一个市民社会。尽管基督教曾立即为反对二元论的诱惑而竭力斗争，但这种二元论的诱感到今天仍然残留在大家的感觉里，它在中世纪前期维持着柏拉图的长久的偏差，到后来才被亚尔培-托马斯的实在论所控制，后者重新肯定了物质的尊严和人之组合体的统一性。人格的涵义，穿越过从2世纪到6世纪的关于三位一体说和基督一体说的争论渐渐趋于明确，后来又为希腊人的敏感性多方地和谐化了，至于罗马法则尽管以自己的公式的严格性借给它，而说到底还是反对它的。每一个伟大的思想给它添上新的一笔。但是，从希腊人遗传下来的、并且以阶级及一般性为轴心的逻辑和概念的机器仍未曾为表达人格的涵义带来任何的便利。

人们通常把融化具体生活于观念里的现代理性主义和唯心主义归诸笛卡尔。这是忘记了“我思”的决定性特征和复杂的丰富性。“我思”既作为一个主体的行为，又作为一个智力的直观，它是一个存在的肯定，这个存在折断观念的无尽行程并且挟着权威卓立在生活之中。从奥康（Occam）到路德的意志论准备好了这样的道路。自此以后，哲学不再是有待学习的一课，如同在衰落

的经院哲学里所流行的那样，而是向每个人提出的、要他为自己的打算去重新从事的一个亲身的沉思了。这个沉思，犹如苏格拉底的思维，以一种换位、向生活的换位开始。与此同时，年青的资产阶级动摇了封建结构的压人的形态。但是，资产阶级在对一个过重的社会作出反应时过分赞赏孤立的个人并为这种经济的和灵性的个人主义埋下根株，使它至今尚在我们中间发挥它的损害作用。同样，笛卡尔也在他的“我思”中留下形而上学的唯心主义和唯我主义的萌芽，两者深深地侵蚀着从莱布尼茨到康德学派的古典人格主义，尽管他在他走过的道路上留下多么丰富的财产。

黑格尔永远是非人称理念这个帝国主义的威严而又丑怪的建筑师。在这个非人称的理念里，一切事物、一切存在都融化在它们的表现里了：如果他到底仍主张个人对国家的全面服从，这不是出于偶然。不过，他不应该使人忘却人格主义所得自莱布尼茨和康德的东西，也不应该使人忘却得自唯心主义思想的任何反思力量的人格辩证法。作为辩证法和现代存在意识之父的帕斯卡尔，如果冉森主义思想不把他引向孤独和高傲的宗教（它后来也吸住了克尔凯戈尔），那末他便是黑格尔的最伟大的导师了。顺便提一下，我们不可忘记马尔布朗士和他的《道德论》；还有那位粉碎已被启蒙运动贫乏化了的理性主义的卢梭，他被个人主义引入了歧途，但他把孤独感还给他的世纪并且奠定了人格教育的基础。让我们再指出歌德的现实意义，他在行动中寻求精神和物质的力的统一。但是，还应该为19世纪指出三个人，他们要到下一个世纪才享到荣誉，他们在自己时代的气氛下却呼吸得如此之不顺畅。

梅纳·德·皮朗，法国人格主义的现代先驱者。他揭露了把具体生活融化到思想的伪“原素”里去的空想家的内心机械动作，他又在我们通过它而加压力于世界上的那个原动力中寻找自我。这个作为一个内心自发力和筋肉自发力的统一的经验揭示了在任

何意识的中心有一个外在性和客观性的关系：所以不应该把意识和空间对立起来；任何意识总是空间化的，在空间里肯定下来。梅纳·德·皮朗的思想出色地阐明了人格的根源和人格出现的区域。

克尔凯戈尔，他面对着由黑格尔所代表的“体系”和唯灵论的堕落分子，断定了不可遏制的自由的迸发。他预言人在反对资产阶级享受和容易的理性的乐观主义时有其说大不通的和戏剧性的伟大，不幸他经历了浪漫主义的歧途，因而不能够从他断崖绝壁般的孤独境地去和世界及人们相会合。但是，处在一个准备忍受一切奴役来交换某种初萌幸福的时代边缘，他把在和绝对感的根本联系中的自由感提高到极度。

与克尔凯戈尔正面相对的有马克思，他责备黑格尔把抽象的精神而不把具体的人当作历史的主体，把人的活生生的现实归结为理念。在他的心目中，这种异化变成了资本主义世界的异化，资本主义世界把作为劳动者和生产者的人当作历史的对象来对待，也就是说把他排斥在自身之外，同时又把他排斥在他的自然王国之外。所谓 19 世纪的苏格拉底式的革命，亦即是对于把人非人格化的一切现代势力的反攻好像是被折断为两个分支：一个分支是由克尔凯戈尔分出来的，它把被世界的发现和开发弄得头昏颠倒的现代人唤回到对他自己的主观性和自由的觉醒；另一个分支是由马克思分出来的，它揭露了接枝在人的物质情况上的社会结构使人陷入彀中的种种欺骗勾当，并向人提醒他的命运不仅仅在自己的心头，而且还握在自己的手里。不幸的分裂！这两条路线到后来愈分愈远，我们这个时代的任务也许是：与其从它们再也不能聚会的地方去把它们集合拢来，还不如一直追溯到它们的分歧点之外，去追求被它们所赶走的统一。

在这些散放着世纪的伟大之光的灯塔的照明下，还有必要来看看描写人的境况的社会学的缓慢发展。尽管人们对法国革命可

以作出种种保留，它终究标志着政治和社会解放的一个重要阶段，即使被它的个人主义的结构所局限了。于是某种宿命便发展起来了。一方面，个人主义在资本主义的猎取阶段里找到一个有利的场地，像火箭般地发展起来。自由主义的国家把个人主义结晶在它的法典和体制里，不过同时仍在宣扬一种道德的（带有康德色彩的）和政治的（资产阶级方式的）人格主义，它把都市群众的具体身分交付给社会的、经济的、而且不久就变成政治的奴役。浪漫主义在感染性的全部音域里发挥着个人的激情，但是在它把个人牵入进去的那个孤立境况里，它只让个人在绝望的孤独和欲望的分散之间去作选择。小资产阶级的世界面对着这种新的烦恼步步后退，又恐怕欲望有什么轻举妄动，于是在以平凡的满足作为一种填充的后面把欲望压制下去，所以小资产阶级的世界建立了谨小慎微的个人主义的时代。在这个时候，技术的突飞猛进冲破了个人的疆界和他的狭小的圈子，从四面八方布置了大空间和集体关系。惊惶失措的个人主义害怕起来了，它既害怕它将湮没其中的无政府状态，又害怕那个威胁它的集体主义。它试图以“对人格的保卫”来掩护它的后方军事行动。勒奴以埃早就揭露了形而上学的激情和政治上之追求统一是同样具有威胁性的。对他说来，人格首先是个“不”字，亦即是拒绝同意，与别人对立、表示怀疑、抵御心理上的迷惘、也就是违抗集体论断的一切形式，不管这个论断是属于神学的或社会主义的。这是反对某种危险的健康的反作用，而且是多么的健康啊！但是它到后来又在无政府主义的诱惑中自陷于困扰了。正是这种诱惑局部地使蒲鲁东的伟大事业不发生效果。出自尼采的激情无政府主义把孤注一掷当作悲剧，但却鼓励同样勉强的否定态度，后来为存在主义的某几种形式所追随。

但是，所选择的不是在盲目的帝国主义（这是蔓生不已而又具有杀伤力的巨大的恶瘤）和只求站立着被扼杀的高傲的绝望者

之间何去何从。有些人开始把对于魔怪的害怕心理从神秘中解放出来，同时则对个人、对个人和世界的关系以及和他的作为的关系阐发出一个更丰富的涵义。在陆宰（Lotze）以后，马克斯·舍勒和布伯著作的第一批译本和别尔嘉耶夫的初期著作同时出现，别尔嘉耶夫不愿牺牲精神的自由，也不愿牺牲技术，正如稍稍在他以前的柏格森之既不愿放弃自由的迸发，又不愿放弃科学的严格性一样。在拉培多尼埃（Laberthonnière）以后，莫里斯·勃龙台（Maurice-Blondel）确定了一个精神和行动的辩证法，它深深地破坏了唯灵论者的伪装。当贝齐（Peguy）从他的抒情诗里摘发出我们后面将要接触到的一切论题时，雅克·马利坦把他受自圣托马斯的反神秘化的实在论应用于最现实的问题上。贾勃里埃·马赛尔（Gabriel Marcel）和雅斯贝尔斯，一个是基督教徒，一个是不可知论者，为描绘人格宇宙的结构作出重要的贡献。P.L. 兰斯培（Landsberg）在他中断的著作里站着一个和前面两人十分接近的地位。从1932年以来，《精神》杂志继续着这些最名副其实的人格主义的探究，存在主义的复兴和马克思主义的复兴从两方面施展了压力。前者大大地帮助了人格主义命题的复活：自由、内在性、传达、历史感。后者推动整个现代思潮从唯心主义神秘化中摆脱出来，立足在人类的共同境况上，并把最高的哲学和现代国家的一切问题结合起来。照这样，人们可以发现人格主义的一条存在主义切线（别尔嘉耶夫、兰斯培、里谷、内桐赛尔靠近这条切线），另一条往往和第一条切线殊途同归的马克思主义切线，还可以在法国的思想传统里找到一条更古典的切线（拉西爱士-雷、那培、勒·赛纳、马第尼埃、拉克罗亚）。

在法国以外，有几种以人格主义作标榜的思潮朝着许多的方向形成。另有几种思潮接近人格主义，却不以此为标榜。在英国，人格主义这个名称为一、二种杂志以及 J.B. 可兹（J.B.

Coates) 的“人格主义者集团”所要求。这一切思潮起先受了琼·马克默雷 (John Macmurray)、琼·米特尔顿·慕里 (John Middleton Murry)、别尔嘉耶夫以及布伯诸人的启迪, 此外也不应该忘了纽曼 (Newman)。一种属于政治自由主义和吕斯金派 (H.雷特) 反技术主义的宗教主观主义的结构有时把它们引到距离法国人格主义的道路相当遥远的地方, 不过交谈是在进行的。在荷兰, 1941 年产生于一个人质集中营的人格主义运动只向着政治方面发展, 并且曾试图通过解放后的执政、在和社会党合并之先的“荷兰人民运动”来实现一种新的社会主义。在美国, 从路易斯 (Royce) 及霍文孙 (Howinson) 到波温 (Bownes)、布莱特门 (Brightman) 和福留耶林 (Flewelling) 诸教授, 一个强大的思潮正在发展。在瑞士, 有《瑞士精神手册》, 大家也没有忘了塞克莱当 (Secrétan)。在一切从法西斯主义下解放出来的国家里, 有一些近乎人格主义的团体在形成。

既然人格不是人们所能分开的观看的一件东西, 而是客观宇宙凭之以调整方向的一个中心, 所以我们尚须在由人格主义建立起来的宇宙周围去进行分析, 以便在不同的高度上去阐明它的结构, 但永远也不要忘记这些不同的高度只是同一个实在的不同插曲而已。每一个高度只是和一切别的高度联接起来才有其真实性。

陆达成 译

[联邦德国] 海德格尔

回到形而上学的基础^①

笛卡尔给《哲学原理》法译者皮科 (Picot) 写信说,“所以,全部哲学就像一棵树,树根是形而上学,树干是物理学,在树干上长出来的枝杈则是全部其他科学”。

为了坚持这幅图景,我们问:哲学之树的根在什么土地里找到它的立脚之地?这根和整个树(通过根)从什么基础中取得滋养的液汁与力量?树的起负荷作用与滋养作用的根混合了深藏在土地与基础中的什么元素?形而上学在什么地方栖息与发动?从形而上学的基础来看,什么是形而上学?总之,形而上学根本是什么?

形而上学把存在物当作存在物来思维。无论人在什么地方问到什么是存在物,人们心目中所见的总是存在物本身。形而上学的观念之所以出于这种见地,则应归功于存在之亮光。存在的这种亮光,即形而上学思维本身作为亮光所经受的那种亮光,本身不再陷入这种思维的见地之中;因为它始终就存在物这一方面来想象存在物。既从这一方面着眼,形而上学思维自然就要探究现实存在着的源泉,探究出一个亮光的首创者。至于亮光本身,则可算是已被充分阐明了,因为它对存在物的任何方面都作了透视。

① 本文为 M. Heidegger: Was ist Metaphisik (《什么是形而上学?》) 一书1949年第五版所加“导言”。选自《哲学译丛》1964年第2期。

海德格尔 (Martin Heidegger 1889-1976), 著名哲学家, 存在哲学、现代解释学代表, 弗莱堡大学哲学教授, 对 20 世纪神学有重大影响。

无论人们怎样解释存在物，无论把它解释成唯灵论意义上的精神也罢，唯物论意义上的质料与力量也罢，无论把它解释成生成与生命、或观念、意志、实体、主体、现实、或同一物的永恒复归也罢，存在物总是在存在的亮光中表现为存在物。不论在什么地方，只要形而上学是在想象存在物，那末，存在就已经阐明了自己，存在就已经进入无遮蔽状态中了。至于存在是否和如何把这样的无遮蔽状态一同带来，甚至于它是否和如何把自己作为形而上学而在形而上学中呈现出来，所有这些情况，则始终是隐晦不明的。人们并不是就存在的显豁的本质，即就其真理来思考存在。虽然形而上学在解答它的关于存在物本身的问题时，也都是从并未思索过的存在的公开性说起的。因此，存在的真理可以叫做形而上学作为哲学之树的根立脚于其上的那个基础，这棵树的根由此得到滋养。

因为形而上学探究存在物本身，所以，它僵持在存在物上，而且不回到存在本身。形而上学作为树根把一切滋养和力量送到树干和它的枝杈里。树根扎在基础和土地中，因而树能从土地中萌生出来，以利生长，并能这样离开土地。哲学之树从形而上学的根土中生长出来。基础和土地固然是树根在其中生存的元素，但树的生长却永远不会这样同化根土，以致根土作为树的某种东西消失在树中。倒不如说，树根在土地中消失得一干二净。基础是树根的基础；树根为了树起见，自忘于基础之中。树根即使按自己的方式托命于土地的元素，它也还是属于根的。根把土地的元素与它自己消失在树上。根并不作为根回到土地上；至少它是在这样一种方式下不返回于土地：按照这种方式，好像根的本质仅在于从这种元素中生长出来，并在其中扩张它自己。因此，按这种方式来设想，如果树根不交识到元素中，则元素也就不是元素了。

就形而上学始终只把存在物当作存在物来想象而言，形而上

学并不沉思存在本身。哲学并不把自己汇集中到它的基础上。它总是抛弃基础，而且是因形而上学而抛弃基础的。但哲学却从来都离不开基础。一种思维，就它所走的道路是去体验形而上学的基础的道路而言，就它是去试图沉思存在的真理本身而不仅仅把存在物当作存在物来想象而言，这种思维已经以某种方式抛弃了形而上学。依然从形而上学来看，这种思维却回复到形而上学的基础。不过，像这样还显得是基础的东西，当它从基础本身被经历到时，按我们的猜想，它乃是一个与基础不同的并且尚未经过言说的东西；据此，形而上学的本质也是不同于形而上学的某物。

沉思存在的真理的思维，固然不再满足于形而上学；但是它并不违背着形而上学而思维。用形象的方式来说，这思维并不拔掉哲学的根株。它给哲学的根株挖好基地，并为之耕耘土地。形而上学始终是哲学的开端。思维的开端却没有达到形而上学。在对存在的真理的思维中，形而上学已经被克服了。形而上学本来要求主宰对“存在”起负荷作用的关联，并规定对存在物本身的一切关系为标准的，现在，这种要求则变得脆弱了。然而，这种“克服形而上学”并未消除形而上学。只要人仍旧是有理性的动物，那他就是从形而上学的动物。只要人晓得自己是有理性的生物，那末，用康德的话来说，形而上学就属于人的天性。反
之，如果思维竟能顺利地回复到了形而上学的基础，它倒很可能

事情的那种东西，却只能是从事思维者本身。存在自己之关涉到一种思维，以及存在本身在这里如何关涉到一种思维，这〔件事情〕决不能是首先和完全起于思维。（相反），由于存在本身之关涉到思维和存在本身之如何关涉思维，这才使思维发动起来，因此，思维是从存在自身发生，以便这样去符合于存在本身。

但是，具有这样性质的对形而上学的克服，为什么是必要的呢？难道只有以往是哲学之根株的哲学学科，必须这样由一门更原始的学科给垫底和代替了吗？问题在于改变哲学的理论系统吗？否。或者，难道由于回到形而上学的基础，而必须揭示出和预计到一个以往被忽视了哲学前提，说哲学尚未有其不可动摇的基础，因而还不可能是绝对知识吗？否。

由于存在的真理之达到或未至，而要表现出不同情况的不是哲学的性质，不仅是哲学本身，而是那样一种东西的远近，这种东西，就是作为对存在物本身进行想象思维的哲学，从其中取得它自己的本质和必要性的那种东西。决定性的问题是：究竟是存在本身能够由它特有的真理性中获得它对人的本质的关联呢，抑是形而上学离开它的基地后继续阻止存在对人的关联，使之不能由这种关联本身的本质而变为一种能使人归属于存在的亮光。

形而上学解答它的关于存在物本身的问题时，在存在物前面先想象到了存在。形而上学必然说出存在，因而不断说出存在。但形而上学并没有说到存在本身，因为它没有在存在的真理中考虑存在，没有把这个真理作为无遮蔽状态去考虑，最后也没有从真理的本质去考虑这个无遮蔽状态。真理的本质对形而上学来说，永远是仅仅以业已历代相传的知识和言说的真理形态呈现出来的。但无遮蔽状态可能是比 *veritas*（知识的真理性）的意义上的真理更原始的东西。无遮蔽状态可能是这样一个字眼，它对 *esse*（存在）的未被考虑到的本质作了一个尚未经历过的暗示。如果事情是这样，那末，进行想象活动的形而上学思维自然就永

远不可能达到真理的这种本质了，尽管它也可能还非常热心地从历史上研究过前苏格拉底哲学；因为问题并不在于前苏格拉底思维的某种复兴（这样的打算是无益的、荒谬的），而在于对达到无遮蔽状态的尚未说出的本质的那种注意（存在已经预示自己为无遮蔽状态）。此中，对形而上学来说，当它从阿那克西曼德发展到尼采时，存在的真理始终是遮蔽的。为什么形而上学没有思维它自己呢？究竟没有作这样的思维，仅仅是由于形而上学是这样一种形而上学吗？或者，形而上学失去自己的基地（因为在无遮蔽状态消散了的时候，任何地方都看不到无遮蔽状态所含的本质的东西，即到处都看不到遮蔽状态，并且其所以如此，乃是为了有利于那作为存在物而出现的无遮蔽的东西），是取决于形而上学的根本命运吗？

但现在形而上学经常从各种极其不同的角度说出存在。形而上学本身唤起了并且确立了一种假象，好像形而上学探究了并且解答了存在的问题。（其实），形而上学从未在什么地方解答过存在的真理的问题，因为它从来都没有探究过这个问题。它之所以没有探究过，是因为它思维存在时，它只是把存在物当作存在物来想象。它指的是整个存在物，谈的却是存在。它提到存在，所指的却是作为存在物的存在物。形而上学的陈述，从其开始到其完成，都是以一种奇特的方式完全把存在物与存在互相混淆了。诚然，这种互相混淆可以认为是成就，而不是一种错误，因为这种混淆决不可能从单纯的忽视思维或语言随便中找到它的原因。由于这种普遍的混淆，人们就认为形而上学提出了存在的问题，这种想法太糊涂透顶了。

人们几乎都觉得，形而上学由于其考虑存在物的这种方法，而已经表明：如果没有形而上学知识，便会有局限性，而有了这种局限性，就会使人丧失存在跟人的本质最初所具有的关联。

但是，没有过这种关联，也遗忘了缺乏这种关联——如果这

种情况远远地规定着现代世界，那末，事情又会如何呢？如果人之接触不到存在，竟使人更加完全仅仅听命于存在物，以至人几乎离开存在对人的本质的关联，并且人又始终被蒙蔽着，不知道他离开了存在，那情况又会怎么样呢？如果事实是如此，并且长期以来就已经如此，那又会怎么样呢？如果各种象征表明这种遗忘今后还想更坚决地准备去遗忘，那又会怎么样呢？

在这里，对一个思维者来说，难道还会有什么缘由在存在的这种命运面前持傲慢态度吗？如果事情真是这样，难道在存在的这样的被遗忘中还有什么缘由不去以完全自我做作出来的高昂情调去自我蒙蔽吗？如果由于存在的被遗忘，而情况是这样，难道还不算有足够的缘由使一种沉思存在的思维陷入战栗吗？既然如此，难道这种陷于战栗的思维还不能将存在的这种命运继续保持于恐惧之中，以便把想到存在的遗忘的那种思维予以了结吗？然而，当一种思维觉得这种命定的恐惧只是一种抑郁的情调时，它是否能够做到这一点呢？存在的这种恐惧的命运，与心理学和心理分析有何相干呢？

不过，假定形而上学的克服跟这样一种努力是相适应的，这种努力就是首先去注意存在的被遗忘，以便经历到存在的被遗忘，并把这种经验纳入和保持在存在对人的关联里，那末，“什么是形而上学？”的问题在需要遗忘存在的时候，也许仍然是思维的一切需要当中的最需要的东西。

这样，一切便都在于：思维在它思维的时候变得更加能思维些。当思维不作更高度的思维努力而被导入一个别的来源时，它就发展到这种程度。到这时候，由存在物本身提出的、因而进行着想象活动的、并由此起阐明作用的思维，便被存在自己所造成的、因而从属于存在的一种思维代替了。

到处都还存在着形而上学的，并且仅仅是形而上学的观念，如何以有效而有用的方式允许在日常公开生活中付诸直接行

动，对于这种情况的许多考虑，都逍遥于虚空中。因为思维越是成为思维着的，越是相应地从存在对它的关联中完成自己，思维也就独自越加纯粹地从事于一种只适合于它去做的行动，即：去思维那打算交给它的东西，亦即已经被思维过的东西。

究竟谁还沉思被思维过的东西呢？人们从事创造发明，使思维走上一条达到存在的真理对人的本质的关联的道路，给思维打开一个在存在的真理中真正考虑存在本身的门径，对于这一点，我们在《存在与时间》里所尝试过的那种思维已经走上“半路”了。在这条道路上，这就是说，为了探索存在的真理问题，需要对人的本质有一种见解；因为关于存在的被遗忘的那种没有经过言说的、亦即须待证明的经验，本身包括着对一切东西起负荷作用的揣测，而按照存在的无遮蔽状态，存在对人的本质的关联完全属于存在本身。但如果事先不尽一切努力从主观性、可以说有理性的动物的主观性找出人的根本规定，这种经验过了的揣测即使仅仅成为言说出来的问题又如何可能呢？为了同时用一个字眼既表示存在对人的本质的关联，也表示人对存在的显明性（“在此”）的根本关系，我们选用“实存”（Dasein）这个名词来表示人作为人所处的本质领域。虽然形而上学曾用这个名词表示另外叫做 *existentia*（生存）、现实、实在及客观性的东西，虽然人们习惯于在这个字眼的形而上学意义上甚至于谈到关于“人的实存”的通常说法，但我们还是选用“实存”这个名词来表示人作为人所处的本质领域。因此，如果人们满足于证实在《存在与时间》中不用“意识”而用“实存”这个字眼，一切顾虑也就都是白费的了。他们在这里似乎在讨论单纯使用各种不同的字眼，似乎问题不在于讨论那个唯一的東西，而这个唯一的東西却把存在对人的本质的关联，从而（从我们出发考虑）把那足以解决主导性问题的人的本质经验提到思维面前来的。其实，“实存”这个字眼既没有仅仅代替“意识”这个字眼，叫做“实存”的那件“事情”也没有代替人

们用“意识”所想象的那个东西。倒不如说，“实存”是指这样的东西，这个东西首先应该被当作地位、即存在的真理的地点来经验，其次，应该被相应地当作存在的真理的地点来思维。

在《存在与时间》这部著作中“实存”这个字眼所到处沉思到的地方，已经宣告了一条主导原则，这条原则说：“实存的‘本质’在于它的生存”中。

自然，如果人们考虑到“生存”(Existenz)这个字眼在形而上学语言里是指自身的东西、认为是“实存”的东西、即从上帝到砂粒随便一个实物的现实性，那末，当人们只是直截了当地理解这条原则时，这条原则仅仅是把“从事思维者”的困难从“实存”这个字眼挪到“生存”那个字眼上去了。“生存”这个名词在《存在与时间》中完全是作为人的存在的标志而使用的。实存的“本质”，只能从正确的思考过的“生存”出发来思维，存在自身就是在实存的本质的显明性中表现和遮蔽自己，保存和撤走自己，但存在的这个真理却并不仅限于实存，更不是按照“一切客观性本身都是主观性”这样的形而上学原则的说法，即是实存。

在《存在与时间》中，“生存”是指什么东西呢？这个字眼是指一种方式的存在，确切地说，是指这样的存在物的存在，这种存在物公开地代表着存在的显明性，而且它自己就在这种存在的显明性中，因为它是在显示着存在的显明性。这种显示或兜售是借“忧郁”这个字眼经验到的。实存的狂喜本质是从忧郁出发思考到的，犹如反过来忧郁是在它的狂喜本质中充分经验到的。这样经验到的兜售，就是在这里加以思考的狂喜的本质。因此，生存的狂喜的本质，当人们只把它想象为“兜售到外面去”，而把“到外面去”理解为“离开”意识和精神的内在核心时，也还没有被充分理解；因为，如果是这样理解的，那末，生存便会更加是从“主观性”和“实体”出发被想象的，而“外面”却始终被认作是离开存在本身的显明性以外去了。〔其实〕，狂喜的停滞意味着它停留

于自身所表现的那种无遮蔽状态的“外面”与“此地”的内部，虽然我们这个说法听起来非常奇特。可以在“生存”这个名词下加以思维的东西（如果名词是在思维范围以内使用的，而这种思维又是指向存在的真理和从存在的真理出发来进行思维的），也许最好用“迫切性”这个名词来称呼。然后，我们只须同时把内在于存在的显明性中的这一内在性，把这种内在性的外在表露（忧郁），把在极端忧郁中的坚持忍受（走向死亡的存在），种种状态合在一起来思维，并把它们当作生存的完整本质来思维。

具有生存方式的存在物，就是人。惟有人存在。高山是有的，但它不存在。树木是有的，但它不存在。马是有的，但它不存在。天使是有的，但它不存在。上帝是有的，但它也不存在。“惟有人存在”这个命题，绝不是说：只有人是真正的存在物，而一切其余的存在物不是真正的存在物，只不过是人们的假象或想象而已。“人存在着”这个命题是说：人是那样一种存在物，这种存在物的存在是通过存在的无遮蔽状态的敞开的内在性，从存在出发，在存在之中标志出来的。人的生存本质，是人之所以能想象存在物为一存在物、并能对所想象的东西具有一个意识的根据。一切意识都假定狂喜地被思考到的生存为人的 *essentia*（本质），在这里，本质系指在人是人时人作为什么而生存。反之，既不是由意识才创造出存在物的显明性，也不是由意识才赋予人对存在物的公开所在。如果人不是在迫切性中就已经有了他的本质，那末，意识的一切意向性的运动该何去何从和采取哪种自由向度呢？倘若人们认真地加以考虑，那末，“意识”（*Bewusstsein*）^①和“自我意识”（*Selbstbewusstsein*）^②这两个名词中的“有”（*-sein*）字，除了指“因其为存在故其为有”的那种

① 直译应为“有所知”。——译者注。

② 直译应为“有所自知”。——译者注。

东西的生存本质之外，还能指别的什么东西吗？成为一个自我，或者说，有自我，固然表示那种存在着的存在物的本质，但生存既不由自我存在所构成，亦不由自我存在所规定。然而，因为形而上学思维或者是从实体出发规定人的自我存在，或者是从主体出发（根本说来，这是同一回事）规定人的自我存在，因此，从形而上学引向人的狂喜的生存本质的第一条道路，便必定要经由人的自我存在的形而上学规定这一过程。

但现在因为生存问题在任何时期都只是为思维的唯一问题服务的，即为首先加以开展的作为一切形而上学的遮蔽基础的存在的真理问题服务的，所以试图回到形而上学基础的标题不叫“生存与时间”，也不叫“意识与时间”，而叫“存在与时间”。但这个标题也决不可按照下列这些过去烂熟的标题来思考：存在与变易、存在与假象、存在与思维、存在与应当。因为在所有这些标题里存在还都被设想成为有局限性的，虽然“变易”、“假象”、“思维”、“应当”本来都不属于存在，但它们显然不是完全一无所有，因而从属于存在。就“时间”之为存在的真理之名，而存在的真理又是存在的本质的东西、因而也是存在本身而言，“存在”在“存在与时间”中不是什么别的东西，而正是“时间”。但现在说“存在”与“时间”是为了什么呢？

在人类历史的开端，希腊人的思想揭示了存在。沉思这段历史，就能表明：早期希腊人经验到存在物的存在是在场的东西的在场。如果我们用德文“sein”^①来翻译希腊文 εἶναι^②，那末，这种翻译在语言上是正确的。然而我们仅仅是用一种字音代替了另一种字音。如果我们再加以检查，那末，立刻便会发现，我们既没有就希腊文考虑到 εἶναι，也没有对“sein”，考虑出一个相当

① 德文动词，意即：是、有、存在。——译者注。

② 希腊文动词，意即：是、有、存在。——译者注。

明确和一义的定义来。因此，如果我们不说 εἶναι 而说“sein”，不说“sein”而说 εἶναι 和 esse^① 时，我们是在说什么东西呢？我们什么都没有说。希腊字、拉丁字和德国字都同样是鲁钝的。在日常用语中，我们暴露了我们都是些毫无思想性的领头人物，这种毫无思想性每每出现在思维活动中，并且到目前仍然居于统治地位。但是，那个 εἶναι 是说：在场。这种在场的本质深藏在存在的最初的名称中。但对我们来说，εἶναι（存在）与 οὐσία（实存）作为 παρ-与 ἀπουσία（在此实存与出自实存）当初原来表示这个意思：于在场中不知不觉地暗含着现在和持续，亦即时间。因此，存在本身是在时间之外坦露着的。这样，时间便呈现在无遮蔽状态上，即存在的真理上。但现在加以思考的时间，并不是在存在物之变化过程上经验到的。时间显然还完全是别的本质，这本质不仅尚未由形而上学的概念考虑到，而且也永远不能考虑到。这样，对最初要加以经验的存在的真理来说，时间便成为最初要加以考虑的名称。

像在最初的存在形而上学名称中遮蔽的本质是说时间一样，在存在的最后的名称中、在“同一东西的永恒再现”中，也是这样。存在的历史，在形而上学时代，是由未加考虑到的时间本质管辖的。空间并不与这个时间并列，但是也不仅仅排列在它里边。

试图从对存在物作想象过渡到对存在的真理作沉思，这种尝试既然从那一种想象出发一定也还以某种方式想象存在的真理，所以，这一种想象必然始终是别种观念，并且最后作为想象对于那要去加以思考的东西始终是不适合的。这种从形而上学而来的、深入到存在的真理对人的本质的关联的关系，被了解为理解。但是理解在这里同时也是从存在的无遮蔽状态出发思考出来

① 拉丁文动词，意即：是、有、存在。——译者注。

的。理解是狂喜的、即寓于敞开领域中的、被提出来的谋划(Entwurf)。这样的领域，即在谋划中表现自己为敞开的、因而在其中有某物(这里是存在)显现为某物(这里是作为自身在其无遮蔽状态中的存在)的领域，就叫做意蕴。“存在的意蕴”与“存在的真理”，都是说的同一个东西。

假定时间以一种尚属遮蔽的方式属于存在的真理，那末，任何谋划，凡打算把存在的真理作为存在的理解敞开出来的，都一定会眺望到那存在的可能视野的时间。

《存在与时间》的前言的第一页上讨论的结束语是：“‘存在’的意蕴问题的具体研究，是以后讨论的宗旨。把时间作为任何理解存在的可能视野来加以解释，是这种具体研究的先行目标”。

一切哲学都陷入于遗忘存在的势力之中，但遗忘存在的势力却同时成了并永远是《存在与时间》中机智地提出来的思维要求，对于这种遗忘存在的势力，哲学一向只能提出它在越过或无视《存在与时间》的真正的、唯一的问题时所采取的那种夜游神般的糊涂保证，除此以外，便不可能轻易提出任何一个比较明确的论据。因此，问题也并不仅在于对这一部书的误解，而在于我们对存在的遗弃。

形而上学说明什么是存在物本身。形而上学包含着关于存在物的陈述。后来的标题“本体论”系表示它的本质，自然，这是假定了我们根据形而上学的真正内容、并且不按学校规定的狭窄意义来了解形而上学这件事实的。形而上学游移于作为存在物的存在物的领域里。它的观念适用于存在物本身。形而上学就是以这样的方式随便地想象整个存在物本身、存在物的实存的。不过，形而上学是以双重方式想象存在物的实存的：一方面，它在存在物的最普遍的特点的意义下想象整个存在物本身；但另一方面，它同时也在最高的、因此是神圣的存在物的意义下想象整个存在物本身。存在物本身的无遮蔽状态，在亚里士多德的形而上学

中，就是特别在这种双重意义下形成的。

形而上学，确实由于它想象存在物本身，所以在自身就是普遍的存在物与最高的存在物的真理，这两者是一而二、二而一的。形而上学，就其本质说，同时也是狭意的本体论与神学。真正哲学的这种本体论神学的本质，必定是这样得到论证的：存在物仍然是作为存在物在哲学那里把自己公开出来的。因此，本体论的神学性质所赖以建立的基础，并不是后来基督教的教会神学采纳了和改篡了的希腊形而上学。倒不如说，这种性质是由于：从人类早期起，存在物本身就已经把自己赤裸裸地呈现出来了。存在物的这种无遮蔽状态，首先提供了基督教神学篡夺希腊哲学的可能性，至于这究竟对哲学有利还是有害，这一点，神学家们尽可根据基督教的生活经验来判定，只要他们想一想使徒保罗的科林多前书中所写的这句话：上帝不是让世俗的明智成为愚蠢吗？但世俗的明智却是希腊人所追求的东西。亚里士多德甚至于明确地称真正的哲学为被追求的东西。基督教神学是否再次决心去认真对待保罗的这句话并根据这句话当真把哲学当作一种愚蠢呢？

形而上学以双重形式作为存在物本身的真理。但是，这双重形式的根据、甚至它的来源，都始终是形而上学所未加闻问的，而且这种情况确实不是出于偶然，或由于某种疏忽。形而上学不得不采取这种两重形式，因为按照它的如实情况，它是对现实本身的观念。形而上学没有任何选择余地。形而上学作为形而上学，由于它自己的本质而跟存在的经验相隔绝；因为形而上学想象存在物，始终仅仅是在从存在物出发而已经表明自己为存在物的那个东西中想象的。但形而上学从来都没有注意到这样的东西，即：在存在物变得无遮蔽的情况下，在这个存在物中也已经遮蔽起来了的那个东西。

这样，在存在物还是存在物的时候，便已经有必要去重新考

虑存在物这个字眼的真正意思是什么了。据此，存在物的问题便曾经又被列入考虑之列。不过，这样的重复考虑，并非仅仅是复述柏拉图和亚里士多德的问题，而是追问在存在物里遮蔽着的东西。

形而上学始终是建立在存在物里的这种遮蔽的东西上面的，虽然它的表象是用以说明作为存在物的存在物的。因此，从形而上学来看，对这种遮蔽的东西加以追问，就是探求本体论的基础。所以，《存在与时间》的论述自称是“基本本体论”。不过，我们立即就看出，在这种场合下这个标题也象任何一个标题一样，是不确切的。从形而上学出发考虑，这个标题虽然说出了正确的内容；但正因为如此，这也导致错误；因为重要的问题在于获得从形而上学到思维存在的真理的过渡。只要这种思维自己还称它本身为基本本体论，它就因这个名称本身而阻塞了自己的道路，从而模糊了上述的过渡道路。因为“基本本体论”这个标题使人不得不产生这样的意见：试图思考存在的真理而不象一切本体论之思考存在物的真理的这种思维，作为基本本体论，本身也还是一种本体论。此时，这种对存在的真理的思维，作为到形而上学基础的回复，只走了头一步就已经远离了一切本体论的领域。反之，一切只限于直接或间接表象“超验”的哲学，从根本的意义上说，则必然永远是本体论，无论它会给本体论奠立基础也好，或者会很有把握地把本体论批驳为对体验的概念僵化也好。

现在如果有这样一种思维，它诚然试图思考存在的真理，但它来源于想象存在物本身这一长期的习惯，甚至于本身现在就纠缠在这种想象中，那末，无论它想作一种初步的沉思，或是想从想象的思维向沉思的思维过渡，按我们的猜测，它就再没有比考虑“什么是形而上学”这个问题更为必要的了。

下边这篇演讲在发挥这个问题时，归结于一个问题。这个问题是形而上学的根本问题，它叫做：为什么一般说来存在着的是

存在物，倒反而不是无呢？演讲中说到恐惧与无。关于恐惧与无，人们固然已经翻来复去地谈了许多，但是人们还从来没有想到去深思一下，为什么一篇演讲，它既然试图从对存在的真理的思维出发去思考无并由此而去思考形而上学的本质，竟会主张上述问题是形而上学的根本问题。对细心的读者来说，这难道不会使他深思吗？这种深思必定比反对恐惧与无的一切激情都更为重要。通过本演讲的结尾问题，我们发现我们遇到了这样一种想法：一种试图通过无的道路去思考存在的思维，最后却重新回到探讨存在物的问题上来。只要这个问题还是以形而上学的传统方式按照因果关系来追问原因的线索的，那就一定是根据存在物得出关于存在物的表象知识，从而把对于存在的思维完全排除了。结尾问题显然完完全全就是形而上学家莱布尼茨在其《关于自然与恩宠的原理》中所提出的那个问题：为什么存在的勿宁是某物而不是无呢？

因此，这篇演讲没有达到它自己的预定计划吗？（假如就形而上学之过渡为其他思维的困难程度上说，这本来是可能的。）这篇演讲在自己的结尾是和莱布尼茨一样问到关于一切现存事物的最高原因的形而上学问题了吗？如果是这样，而且很可能是这样，那么，为什么没有提起莱布尼茨的名字呢？

或者，这个问题是在完全不同的意义上被问到的吗？如果这个问题不是追问存在物，不是替存在物探索其第一存在原因，那么，这个问题就必定是从那个不是存在物的东西着手的了。这样的东西的问题给它定名为大写的无（Das Nichts）。这篇演讲认为无是自己的唯一论题，并将要求把这篇演讲的结尾就自己的、到处都指导着演讲的历史范围去沉思一下。到了这个时候，那叫做形而上学根本问题的问题，才能从基本本体论上作为从形而上学的基础中提出来的问题，并作为探讨这种基础的问题去加以讨论。

但是，如果我们承认这篇演讲在它的结尾处确是想完成它自己的心愿的，那么，我们该如何理解这个问题呢？

这个问题叫：为什么一般说来存在的是存在物，倒反而不是无呢？假定我们不复在形而上学内按通常方式形而上学地思考存在的真理了，而是从形而上学的本质与真理来思考它，那末，这里的问题也可以这样来问：当不是存在物的那个东西、即不被理解为存在自身的那个无，一直被遗忘了的时候，为什么存在物到处都占了优势，并且硬表示自己无论如何总是“有的”或“存在着”呢？为什么存在真正说来什么都不是而无真正说来毫无本质呢？认为“存在”是自身不言而喻的东西，因而无比较容易使自己成为存在物，这种在一切形而上学中不可动摇的肤浅说法，难道完全是由此而来的吗？存在与无的情况，实际上就是这样。如果是另外的情况，那莱布尼茨当初就不能在上述地方解释道：Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose〔因为无比现实事物更简单、更容易〕。

哪一件事情始终是更不可解的谜呢？是有存在物这件事情吗？还是有存在这件事情呢？或者，难道我们通过这样的思索还没有接触到由于存在物之存在而发生的谜吗？

无论解答可能如何，但在这当中，从演讲的结局出发去深思一下多方受到攻击的《什么是形而上学？》这篇演讲，可以说时间已经成熟了，在这里，我所说的是从这篇演讲的结局出发，而不是从自己想象出来的一个结局出发。

梁志学 译
王玖兴 校

[美] 西门子

逻辑的性质和范围^①

逻辑既是艺术又是科学。它是一种奇异的艺术，也是一门独特的科学。它不是实用的艺术，并且尽管事实上它的价值仅在于使用，但仍是思辨的科学。而且，它是同时既是艺术又是科学的一门学科。

对逻辑家在逻辑中所用方法的考察，揭示了这门学科的科学特性。简单的事实是，逻辑家在研究逻辑时是以论证的方式来进行的。因此，逻辑是一门科学，这是清楚的。但是，这当然不够。我们之关心于逻辑是科学这事实，不如我们之关心于为什么这必须是如此的理由。任何事物的形式归根结底决定于它的目的。不但要知道逻辑是科学而且要知道其所以然，我们只需要考虑它的目的。事实上，从它的目的来看，可以看出逻辑首先是一种艺术。只是在知道作为艺术的逻辑是什么之后，我们才知道作为科学的逻辑是什么以及它为什么是这样。逻辑的目的正是一种艺术的目的，然而这种目的，除非逻辑艺术同时是一门科学，是不能达到的。

人类理智的本性就是要成为理性。对于人来说，理智生活是一个发展着的东西。显然，在我们的经验中，一切理智锻炼来自先在的 (per-existing) 知识。人类心灵，从特征上来说，是推衍的 (discursive)。推衍活动的目的是知识，但是推衍活动本身

^① 本文原载美国《托马斯主义者》季刊，第24卷第1期（1961年1月号），选自《现代外国哲学社会科学文摘》1961年第12期。

是生产性的或构造性的。对于人类理智而言，学习的代价是在它本身中从理性上构造正确的划分、定义以及论辩。理性本来一般是被规定到言论的构造目的上去的。然而理性在这方面并不是那样硬性地被规定以致它的每一推衍构造都由其本性确保为正确。理性能够作出坏的划分和定义，它在论辩中能够走上错路。自在的理性是一种势能，它需要一种习惯来克服它天生的不确定性并使它对推衍活动有所准备。使理性在言论方面臻于完善的德能就是逻辑。因为推衍活动在特征上是生产性的或构造性的，逻辑就必须是艺术。由于通过逻辑艺术而被生产出来的作品是在心灵本身之内被制成的，逻辑就是一种众艺之术 (*liberal art*)，而且与其说它是实践理智的一种造诣不如说是思辨理智的一种造诣。

艺术作品是艺术家所创造的，但是他的艺术判断的真理性是要用所生产的作品的好坏来衡量。艺术家的生产制作必须遵守一套确定的规则，被生产的作品形式则根据这些规则被加到质料上去。人工作品的目的决定它的形式和质料，正象一件自然界中的作品的终极因 (*final cause*) 决定它的本身因 (*intrinsic causes*) 一样。在知识中出现于理智之前的对象以这种方式而出现，即它们是能够在言论的构造活动中彼此呼应地被安排起来的。但是只有在它们是根据逻辑法式的确定规则而被安排时，它们才能被安排得好。其次，如果逻辑要适合于它作为一种科学的目的，那么这些逻辑法式的规则本身就必须科学地掌握起来。因此逻辑艺术正好是在科学地掌握逻辑规则时获致的，这就应当是清楚的了。这就是说，逻辑只有在它同时是科学时才会是它所成为的艺术。

逻辑艺术的目的十分清楚是正确的言论。因此逻辑的目的必须主要是最完善的言论实例。这当然就是可产生科学的三段论，即论证。经过论证的知识或科学可以说是完满的知识。但是完满的知识必须是自返地确立的 (*reflexively self-assured*)。对于任

何不能自返地保卫其理性发展的理智，言论就欠完满，因而就欠科学。没有一件艺术作品完全是任意而为，这对于合理言论来说尤为真确，它只有合乎那些决定它的结构的规则时才是正确的。在推衍活动中，特别在科学言论的层次上，没有一个人能自处得当，除非他能用这些规则来自返地为自己辩护。而且，没有一个人能适当地用这些规则来为自己辩护，除非他理解把它们加到他的言论上去的必要性。如果一条逻辑原理是在公理上自明的，那么它的必要性就能通过归纳的分析被看出来。如果它是不够为公理式的，那么它的必要性就只能通过把它演释地化为一条自明的逻辑公理而被看出来。多数逻辑法式的规则不是自明的，因此它们必须被化为自明的原理。例如几条规定直言三段论的有效性的规则（象禁止欠扩展〔unextended，即不周延〕的中词和禁止结论中的过于扩展的名词的规则）是逻辑法式的特殊规则，它们必须被表明其所以为必然者是就它们必然地来自自明的三重同一和致使分离的第三者原理^①而言的。再如陈述下反对者不能同假的规则，只有在它被化为自明的矛盾原理时，才能被看出是必然的。如此说来，那些必须为逻辑家所具有的逻辑法式的规则，仅当它们是有论证地被化为逻辑法式的第一级原理时，才可以用一种适合于逻辑目的的方式而被具有。因此，无之则逻辑不成其为艺术的那些规则，只有在它们是科学地被认识时，才能适合地被具有，这样一来，如果逻辑要成为正确的言论的艺术，那么它就必须在这个同一时间上是逻辑规则的科学。

艺术是在行的方面使理性臻于完善的，科学是在知的方面使

① The principle of triple identity and the separating third. 新托马斯主义者马利坦 (J. Maritain) 称之为“三段论的最高原理”之一并表述为：“同一于一个相同的第三个事物的两个事物，彼此同一；其一同一于而另一不同一于第三个事物的两个事物，彼此不同。”（《逻辑导论》英译本，1937年版，第175—176页）。——译者注。

理性臻于完善的。作为艺术，逻辑指导理性生产出划分、定义及论辩之类的作品。作为科学，它是一种有论证的关于逻辑规则的知识。后面这一点和普通所谓逻辑的正式对象是次意念（second intention）^①之说是不是一致的呢？事实上这些提法是完全相互一致的，这正是因为它们所表示的是同一点。逻辑法式的规则可以被看出是同一于心灵中对象间存在着的并在言论中支配着这些对象序次的逻辑关系。逻辑规则无非就是逻辑关系的典则式的陈述。这些逻辑关系就是那些被说成是次意念的东西。因此，逻辑既然是论证逻辑法式的规则，那么它就可以被说成是关于次意念的科学了。

次意念的本性是什么？要理解这一点，我们必须作几方面的区别。首先，本性或本质可以仅按其本义来理解。这就是考察本性之所以为本性，也就是绝对地来看待它。用这种方式来看，本性或本质是可以无需指及其存在状况而被理解的。然而被绝对地看待的本性可容有双重的存在情况。它们可以作为个体化了的的东西存在于心外的初级存在中具体的实在事物里面，它们也可以作为被认识了的对象存在于心内的二级存在中抽象状态里面。换言之，它们可容有一种在实在中的主体存在和一种在理智中的客体存在。属于被绝对地看待的一种本性的任何事物没有不是在那种本性的定限之内的。然而，相应不同的偶然性也的确伴随着在主体状态和客体状态中的本性而来。自在的人是动物和有理性的，但是人在彼得的具体存在里面，又可以是白色的、饥饿的和在跑

^① “意念”是中世纪经院哲学特别是托马斯主义哲学术语。马利坦说：“概念……也叫意念（*intentio*），因为它是心灵借以意向（*tends toward*，趋向于）对象者”。有“初意念”（*first intention*）和“次意念”之分。前者似指具体事物的性质、种类、关系等，后者指初意念的性质、种类、关系等。新旧托马斯主义者都是根据托马斯·阿奎那的说法，主张逻辑是关于应用到初意念上的次意念之科学，详见下文。——译者注。

着的。跟着本性在实在中所具有的主体存在而来的诸属性可以被称为个体化特征。在直接的单纯了解活动中，理智认识本性而无需同时认识那些个体化特征（没有这些特征，本性决不会存在于心外）的任何一个。在对于本性（在其作为对象时的抽象状态中）的反思体会中，理智是把本性理解为确定地与其他对象相关。在这种反思活动中，理智实际上使这些对象关系作为理性关系（属于对象之作为对象者）而获得存在。这样，在其心内的对象存在中，本性是与个体化特征分开来的，但是代之而取得了其他属性，这些属性本质上是理性的关系。在作为对象时的抽象状态中，人既不是白色的，又不是饥饿的，也不是在跑着的，可是在这种状态中，人可以是一个命题的主词或一个三段论式中的小词。附于已被正确认识者的对象之上的理性关系，是逻辑家所研究的次意念。它们被称为次意念，因为它们在心内是附于在直接理智活动中为理智所直接认识或初始意向的东西之上的。它们被称为次意念，又因为它们是属于本性——在理智内作为对象时所具有的次级存在中被认识的本性——方面的关系。作为直接理智活动的对象，人是初意念而不就是作为逻辑家的逻辑家所管的事。人之所以为人者，应当是心理学家或人类学家所管的事。逻辑家应当管的只是在心内可以附于人及附于任何其他初意念之上的逻辑关系。逻辑家并不企图定义人；他定义一个命题的主词，一个三段论式中的小词以及诸如此类的东西，因为这些就是构成逻辑研究对象的次意念。

我们知道了什么是次意念，恰好我们也就知道怎样合乎逻辑地处理具有一种既定的逻辑关系或次意念的对象了。因此，我们在合乎逻辑的言论中必须据之以安排对象的那些规则，不过是以规则或典则的形式陈述各种次意念的本性而已。逻辑规则不多不少地就是为合理言论提出次意念要求的条例式的表达。例如，知道什么是定义和划分，就是知道怎样定义和划分名词。合法定义

和合法划分的规则只是提出定义意念和划分意念的要求而已。同样，知道什么是三段论式，就是知道从前提演绎出一个结论来；而这就是认识演绎规则。只要它从事于言论，理性就必须按照逻辑关系或次意念（它们就是作为已被认识的东西而属于这些对象者）的要求来安排它的对象。对这些次意念没有一种返思的理解，理性在试作言论时就可能走上歧途，而且最为确实的就是它将不足以自卫。因此，清楚地，为逻辑艺术目的所要求的对逻辑法式规则的科学掌握，同一地是对次意念的科学理解。逻辑同时是合理言论的艺术和次意念的科学。

逻辑——这说来好像有矛盾地——是一门实在的科学，但并非一门关于实在的科学。它在这种意义下是一门实在的科学，即它真正是一门科学，也就是说，在它的方法上是真正科学的。然而，即便逻辑是一门实在的科学，它却不是一门关于实在的科学。逻辑的确具有一个它可以就此科学地向前行进的对象。这个对象不是一个实在的存在物而只是理性方面的一个存在物。次意念充其量是理性的偶然物。它们是附于被当作对象的诸本性之上的关系。它们只是以心灵所赋予的一种存在方式而存在着。因此它们不是在严格意义下的实在。设想除一种对象式的存在之外它们还具有什么东西，这是矛盾的，所以它们是理性方面的存在物。虽然它们不是实在的存在物，但是次意念没有在一种意义下是任意人为的。它们可以不是实在的，但是它们是以实在的东西为基础的。试看谓词次意念。谓词关系是理性方面的存在物。只是就一个对象被理解为关系到身为其谓词的另一对象而言，它才存在。在实在中没有一种本性是任何其他本性的谓词。然而在心灵中没有一种本性能被理解为另一种本性的谓词，除非在实在中有什么东西为心灵中的关系确立了基础。在彼得是白色的这个命题中，只是因为实在中白是内在于彼得实体中的一种偶然性，白才作为谓词而与彼得有关系的。这种为次意念所享有的在实在

中的基础，使次意念虽处于理性存在物的地位而仍合法地取得了作为一门真正科学的资格。

科学或者是实践的，或者是思辨的；或者是有用的，或者是全然脱离实际用处而有价值的。平常我们是以实践科学为有用的而以思辨科学为全然脱离其用处而有价值的。但是逻辑是一门思辨科学，同时是有用的。当一门科学在知识以外的某种东西中找到它的价值时，它就是实践的。逻辑没有这种特性。逻辑家研究次意念只是因为知道它们就能使他很好地进行推理。逻辑科学的目的是正确的言论。这是一种完全在知识范围以内的目的，因为言论要是不能产生知识，它就什么都不是了。因此逻辑与其说是实践科学不如说是思辨科学。然而逻辑不同于多数思辨科学。平常一门思辨科学的价值恰在于认识科学的研究对象。例如形而上学是有价值的，因为为认识存在而认识存在，这就是值得的。但是逻辑不同。逻辑家研究次意念，并非因为为认识次意念而认识次意念就好了，而是因为要获得关于在其他科学中的其他对象的知识。逻辑家研究次意念，只是因为对于它们的认识将使他在那些寻求关于实在的知识的学科中能以科学的有效方式向前行进。逻辑在任何意义下都不是目的；它只是一种手段。但它是一种知识的手段。虽然它是有用的，但是正因为它为知识而求知识，所以它仍是思辨的。

逻辑的正当研究对象是次意念。有些次意念是在了解的层次上附于对象的（例如：属），有些是在合（composition）或分（division）的层次上附于对象的（例如：主词），有些则是在推理本身的层次上附于对象的（例如：中词）。逻辑的目的是正确的言论，而着重于推理。理智的这三种运演（operations）是相互依赖的，在第三种运演的层次上的良好次序，依次地以第二种及第一种的良好次序为先决条件。这在逻辑家研究次意念时为他指定了一个自然的次序。他必须首先在第一种运演的层

次上来研究它们；然后在第二种的层次上，而最后在第三种层次上。逻辑科学自然地就由三分法而被分为理智的第一种运演的逻辑、第二种运演的逻辑和第三种运演的逻辑。第一种和第二种运演的逻辑确实是在第三种运演的逻辑中完成的。但是没有在第一种和第二种运演的逻辑中充分准备，就不会有第三种运演的逻辑的可靠的科学基础。

我们已经看到逻辑同时是正确言论的艺术和次意念的科学。从其形式的观点而言和从其实质的观点而言，言论的正确性有不同的尺度。从形式的观点而言，当一项论辩是一致或有效时，它就是正确的。从实质的观点而言，当一项论辩的前提的特性是这样的时候，即保证它的结论有某种确定的真理地位的时候，那么它是正确的。实质正确性以形式正确性为先决条件，可是它给言论加上了另外的某种东西。一般地属于一类型的次意念是从形式观点而言为言论的正确性所要求的，而一般地属于另一类型的次意念则是为实质正确性所要求的。科学地把握第一类型的次意念当然只对于有效的论辩术为充分的。但是科学家既然必须在辩护他的言论的一致性之外能够多辩护一些什么，那么为了使逻辑成为合理言论的一个完全充分的理智工具，科学地把握两个类型的次意念就都是必要的了。第一类型次意念所专指的逻辑分支叫做形式逻辑，第二类型所专指的是实质逻辑。虽然事实上没有实质逻辑也可以得到形式逻辑，但是任何一个逻辑分支都不能单独地胜任为逻辑，这是很清楚的。

形式逻辑中的次意念和实质逻辑中的次意念之间的不同，可以十分简单地用两个命题来表明，即每一个人是有理性的和每一个人是能言语的。由于在思想的形式格式内的同一“位置”，有理性的和能言语的都是谓词。但是有理性的是作为差异而与人发生关系的，至于能言语的则是作为性质而与人发生关系的。二者之间的这种不同，直接地以它们之间可理解的内容方面一种本质上

的不同为基础。谓词关系是形式逻辑中的次意念，而差异关系和性质关系则是实质逻辑中的次意念。重要的是要看到一个人不能反思地辩护一个三段论式的有效性而不知谓词之所以为谓词者何在，但是一个人可以辩护一个三段论式的有效性而不知差异和性质之间的不同。然而，一个人必须知道后者之间的不同才能区别解说式的论证和后天的论证。

形式逻辑和实质逻辑之间的区别，在第三种运演的层次上，有着最重大的意义。然而我们在所有的三个层次上都可以具有形式内容和实质内容的次意念。例如，在第一种运演的层次上，名词和共相是有形式意义的，而种和定义在这里就是有实质意义的。在第二种运演的层次上，命题和逆命题是具有形式内容的，而直接和可共度地普遍则是具有实质内容的。在推理层次上，结论和三段论式是有形式意义的，而解说式的论证和辩证的论辩则是有实质意义的。显然，形式逻辑和实质逻辑之间的区别是穿过第一种运演的逻辑、第二种运演的逻辑及第三种运演的逻辑之间的区别的。实质逻辑在一种意义下以形式逻辑为先决条件，这是真的，可是，实质逻辑在一种意义下以形式逻辑为先决条件^①，这就不是真的，而对于实质逻辑中次意念的考察必须被推迟到形式逻辑中次意念都被研究过时，这也不是真的。一个人在考察论证之所以为论证者何在之前，确须考察三段论式之所以为三段论式者何在，但是一个人却可以在研究三段论式之前，就考察定义的本性。

“实质逻辑”和“形式逻辑”的名称常常是某些纠纷的缘由。有这样—个合法意义，在这个意义下逻辑的两个分支都是形式的而不是实质的。形式逻辑和实质逻辑是为意念所规定，而意念则是

^① 原文如此。这里的“在一种意义下”是否应为“在每一种意义下”？——译者注。

一种逻辑形式。具有形式的内容和实质的内容的次意念都是附于作为已被认识者的对象上去的逻辑关系。实质逻辑家，恰好与形式逻辑家一样，自己直接关心的是次意念的可理解结构而不是次意念所依附的对象的可理解内容。他们当然是把后者留给其他科学的。属于作为对象时的人的谓词意念是在形式逻辑中被考察的。属于作为对象时的人的属意念是在实质逻辑中被考察的。然而人性却是在心理学或人类学中被考察的。纵使具有实质内容的次意念是直接依赖于它们所依附的对象的可理解内容，实质逻辑也不能对这个可理解内容确当地作出判断来。实质逻辑确定对于一项（在任何科学领域中需产生一个经过充分说明并确然为真的结论的）论辩说来一般为必要的逻辑条件。然而没有一个作为逻辑家的逻辑家，总能说这个或那个（在逻辑之外的一个科学领域中）命题是确然为真的。逻辑是这样同其他科学发生关系，即它仅为它们的每一门所用的一种工具而并不就做它们的任何一门所做的工作。这对于形式逻辑说来是真的，对于实质逻辑说来同样是真的。

言论按其结论的力量来说在它的实质品性上是有所不同的。有的言论具有很严格的品性，因而它所产生的是一个确然为真的结论。别的言论则具有并非那么严格的品性，因而只能产生一个盖然的结论。这种在实质品性方面的区别是把逻辑进一步划分为论证的或裁判的逻辑和辩证的或发明的逻辑的基础。论证的逻辑是研究那些保证有一个确真的或科学地确立的结论之次意念的实质逻辑分支。辩证逻辑所研究的次意念是那些确定那种打算产生一个尚不足为科学的结论之言论。

因为逻辑由于其目的而被派给的知识不是关于它本身研究对象的知识而是关于其他科学研究对象的知识，所以逻辑常被说成成为其他科学的工具。这可以说是对的，虽然因为理性管到其他科学，把它说成成为理性的工具可能更确切一些。每一门科学有它自

己专有的研究对象，但是在一切情形下那些研究对象都是为唯一的理智或理性所考察的。因为有一个共同于每一种不同科学工作的理性，所以就有一个对于它们均为一般的程序方式。这个一般方式之所以对于一切科学是共同的，是因为它是理性所专有的，而理性对于一切科学是共同的。同时，由于科学研究对象中的形式上的不同，每一门截然不同的科学也就必须有截然不同的特殊程序方式。逻辑科学无非是这种共同方式的掌握。各门科学所专有的对于逻辑的归约（contractions），相应地是那些科学适用的方法论。因此，逻辑和数学方法之间，逻辑和物理学方法之间以及逻辑和形而上学方法之间，是有区别的。但是同时在逻辑和各种不同的科学方法论之间，也是有关系的。每一种科学方法论必须一般地是合乎逻辑的，但是每一种又必须以其独具的方式而合乎逻辑。

在实践中，对逻辑和它的特殊归约不加以区别，就会有严重的后果。由于理性的要求，数学方法如果不合乎逻辑，那么它就不适合于数学科学，而由于数学研究对象的特点，数学方法如果仅仅合乎逻辑，那么它仍不适合于数学方法。数学方法，只有在它以数学的方式而成为合乎逻辑时，才是适合于数学的，同样，物理学方法论必须以物理学方式而合乎逻辑，形而上学方法论必须以形而上学方式而合乎逻辑。逻辑对于某些特殊方法论，比起对于其他方法论来，较易适用，这是事实。因此比起它被归约为形而上学言论方式来，逻辑较易于被归约为数学方法论。但是这却不能为把逻辑和数学方法论等同起来作辩解。那样做就要毁伤逻辑和数学二者的意义。而且，那样做当然就排除了在数学之外的任何其他学科中合乎逻辑的可能。

我们已经看到逻辑虽然是一门思辨科学，可是它本质上是有益的。这件事实是一方面理论逻辑和另一方面应用逻辑之间的区别的基础。逻辑之成为一门理智学科，在于对次意念的科学的掌

握。就此而言，逻辑可以被说成是理论的。换句话说，存在着专为逻辑命题的命题，这不仅就它们适合思想的一种逻辑格式而言，而且正是就它们表达一种在逻辑本身领域之内的真理而言。这些命题合为一体，构成所谓逻辑理论或学说。我们是从这个观点来讲理论逻辑的。以相似的方式我们把心理学家关于人的思辨知识说成是理论的。然而，不像心理学那样，理论逻辑本质上是**有用的**。在任何既定事例中，它可能不被使用，可是它的用处仍是它的存在理由。我们可以说理论逻辑终归是有用的，但是我们必须把这个和实际上用于理性的逻辑二者加以区别。实际上用于理性的逻辑可以说是应用逻辑而与理论逻辑有区别。

逻辑可以有三种不同的用处。当它以最具有特征的样式被使用时，它是在进行合理言论时用来指导理性的。这可以发生于两种方式中：一、当它通过分析自明命题在以实在之物为归宿的言论中指导理智的时候；二、当它在能产生一个盖然结论的试探性的和不确定的言论中指导理智的时候。还有就是当我们区别论证逻辑和辩证逻辑时所指出的逻辑的两个用处。这就是作为言论的一个一般工具的逻辑可以有的方法论上的用处。然而，逻辑可以有第三种用处，就其并非方法论上的用处而言，它与前两种是根本不同的。像形而上学一样，就其研究对象遍及一切存在物这个意义而言，逻辑是一门公共科学。由于它在这个意义下是一门公共科学，它就能提供本来属于逻辑但可以在一门特殊科学中用作前提的命题。一个常被提出来的这种例子就是相互反对者是在同一个种之中的这条逻辑原理，它可以在一项打算显示爱和恨的相反的情感出自同一欲望这个心理学上的真理论辩中被用作一个前提。在这个例子中，一个来自逻辑的命题被用为心理学中一项论辩的一部分。换言之，逻辑是被用来提供一条列入心理学言论之内的学说方面的原理，而不是被用来提供一条管到言论完满性而不成为言论一部分的那种方法论上的原理。因此，应用逻辑有

三种表现形式：第一，论证言论的方法论工具，第二，辩证言论的方法论工具，第三，特殊科学中言论的理论命题的一个来源。

徐孝通 译

[美] 乔斯林

时间，运动的计量^①

有人说，斯芬克司为我们时代所出的特殊谜语乃是时间之谜。许多长期不得解决的伤脑筋的问题或多或少都涉及时间；——只消举一个例：人的自由意志问题和上帝对未来偶然事件的知识都涉及时间。虽然时间是我们的寿命和活动的计量，但这样远没有把时间弄清楚。一个对象只有在活动或行动时才能理解。然而我们考察一下，时间似乎是潜在的而不是实在的。因为过去已经不再来，未来还尚未到，而唯一实际的“现在”却不是时间。

近代对物理学的重视，使时间问题再度变得突出起来，但是，数学物理学名义上是研究时间，实际上却是研究时间的计量，而不是研究时间的性质。物理学家对时间性质的无视，可以追溯到牛顿，他写道：“我不给时间、空间、位置和运动下定义，因为这些已为人所共知了。”^②

探讨时间性质的基本著作是亚里士多德的《物理学》第4卷第10章，以及托马斯·阿奎那对此书的阐释。然而即便是亚里士多德的研究也充满着困难。其中的一个难题就是我用作为本文主题的。亚里士多德把时间定义为“……根据一前一后的运动的数目。”^③这样，他似乎是以数目表示时间的形式。好吧，假

① 本文原载美国《托马斯主义者》1961年2-4期合刊，选自《外国哲学社会科学文摘》1963年第7-8期合刊。

② 牛顿：《自然哲学的数学原理》：定义。卡乔里译注。（加利福尼亚大学出版社，1947年）第6页。

③ 亚里士多德：《物理学》4卷11章。

定时间是一个数目，而数目是由人们的心产生的，这似乎是说，如果没有心，就不可能有运动的计量，因而也就没有时间可言。亚里士多德承认这的确是一个问题，他说：“如果灵魂不存在，那末时间究竟是否存在，这个问题是完全应当问的，因为，如果不可能有人来计算，就不可能有任何可计算的东西，因此显然不可能有数目；因为数目要末是已经计数过的东西，要末是可以数的东西。”^①

要是相信亚里士多德的说法，我们是否会使自己不得不承认，在人（或者至少是具有记忆力并因而具有时间知识的高级动物）被创造出来以前，没有时间存在，而且一切事物都是转瞬即逝呢？有人告诫我们不要匆促下这样结论，因为亚里士多德有这样的话，他说：“显而易见，任何变化和任何运动的事物都在时间中变化和运动。”^②肯定说，在人被创造出来以前，事物已经有了变化和运动，用亚里士多德的话来说，它们都是“在时间中”。但是，这个结论同他所说的没有灵魂就没有时间的观点似乎是矛盾的。

不过，这是否真正是亚里士多德的观点令人怀疑。上述译文所根据的是威廉·莫尔培克的译本。可是亚里士多德的原著是一个靠不住的根据，因为已经残破不堪，而人们对原著的鉴定性研究也靠不住，哪怕给原文补上一个句号或一个逗点，都可能改变其原意。在简略谈了这个问题的历史以后，本文的目的在于指出认为时间从形式上说是自然的一种存在，而不是理性的一种存在，是较为符合亚里士多德的思想的。诚然，大多数哲学家认为没有灵魂就没有时间。但是我们将试行指出，亚里士多德和托马斯都认为时间是一种自然的東西，而不是理性的東西，而且即使

① 亚里士多德：《物理学》4卷14章223a21-25页。

② 同上书，第4卷14章223a14~15页。

没有灵魂，时间照样存在；虽然不是完善的存在，而是不完善的存在，如存在于运动中那样。

对这一问题的历史加以考察后我们知道，柏拉图的确认为时间是实在的，他说：

理想的存在是永恒性质的，但是把这一属性全部赋予一个造物是不可能的。因此，他〔上帝〕决心创造一个动的永恒的意象，当他把天国由混沌变为有秩序之后，他使这个意象成为永恒的，但根据数来运动，而使永恒本身寓于统一之中；这个意象，我们称之为时间。^①

这里，柏拉图把时间和天体的运动等同起来了，从而认为时间是自然的存在。即使没有一个理性，时间仍然是一种实在，因为时间只不过是天体的实际运动而已。正是在这一点上，即把时间和运动等同起来，亚里士多德批评了柏拉图，他问，如果时间和运动是同一个东西，我们又怎能谈论运动的快慢呢。

亚里士多德否定了时间与运动是同一的，可是他承认时间与运动往往在一起。他的结论是：时间是根据一前一后的运动的数目。我们现在要研究的就是这个数目的实在性。如上所说，亚里士多德的观点是可疑的，因为我们对他的原文的理解不大有把握，不能从他那里指望找到这个问题的满意解答。本文开头所引的根据威廉·莫尔培克译本的亚里士多德的说法，似乎认为时间存在于心里，只有运动存在于自然中。从阿拉伯文转译的拉丁译本也有点支持这一解释。此外，文艺复兴时代的版本也把这段意思解释成为：如果没有灵魂，就没有时间，而只有可以计量的运

^① 柏拉图：《蒂迈欧篇》，乔惠脱译（纽约，1892年）第3章，456页。

动。

尽管这许多证据都认为亚里士多德的意思是：没有灵魂就没有时间，但我认为他的意思恰恰不是那样，事实上，我们必须认为他的意思是：即使没有灵魂，时间仍应存在于自然中。为了证明这个观点，我们应当注意这一事实，即：在亚里士多德看来，根据时间的定义数是作为“被计数的”数（而不是“计数的”数），所以是一种自然的存在。同样，亚里士多德把时间缩小为量，并且把“当时”作为时间所造成的一个偶然性。

从亚里士多德到托马斯的那些哲学家中，我们发现他们几乎都认为时间的形式由是心所决定的。

格伦（Galen, 129~199）指出，时间是我们知觉的已知连续。他于是把时间视为精神的一种存在，如果没有知觉的灵魂，时间就不存在。^①

普罗汀（Plotinus, 205~270）把时间定义为运动中的灵魂的生命。他认为不能把时间想象为存在于灵魂之外。^②

一个无名的鲍埃蒂（Beotius）持有另一种看法，认为即使没有计数者，也不妨碍数的存在。所以没有灵魂，时间照样能存在。他的观点也许是受到柏拉图学派的强烈影响。^③

特米斯蒂（Themistius, 320~390）认为鲍埃蒂的看法有毛病。他说可以被计数的和可以计数的是相互关联的，相互都少不了。如果没有人去计数，就没有计数这件事，因此，如果没有灵魂去计数，就没有时间可言。^④

奥古斯丁（354~430）极其谦逊地承认不懂得时间，他说：“人不问我，我是知道的，人若问到我，要我解答，我就不知道

① 马格纳斯：《物理学第4卷》译文第3卷第3章。

② 特恩勃尔：《柏罗提挪的真髓》（纽约，1934年）107页。

③ 这一观点我是从威希普耳未出版的笔记中得来的。

④ 见注③。

了。”^①但是，在他作了许多分析之后，得出了一个结论，认为产生时间的是心，他说：“我的心呀！我正是靠你计量时间的……我所计量的乃是事物经过你在你里面所产生的和留下的印象：而这个印象就是现在。”^②

6世纪的时候，辛普立修（Simplicius）表示不同意鲍埃蒂的看法，认为虽然可计数的东西可以没有灵魂而存在，犹如运动可以没有灵魂而存在，但是没有灵魂，数目和因此而来的时间却不能存在。只有运动存在于自然中，因为估量运动的前和后是那个进行计量的心的事情。所以他的结论认为时间是理性的一种存在而不是自然的一种存在。^③

阿维洛斯（Averroes，公元1126~1198年）根据上面提到的亚里士多德著作的阿拉伯文译本，认为如果没有灵魂，亚里士多德定义中所指的前和后只能潜在地存在。如果有灵魂，它们就是实在的。如果运动有数目，运动就有时间，但是，如果没有灵魂，时间仅仅是潜在的。除了潜在状态外，时间在自然中是没有“存在”的。只有那个心在进行计量的时候时间才在运动中，因此，除了那个心根据一前一后在计量以外，从形式上说时间是没有的。这一区别从13世纪到16世纪为所有阿凡洛斯主义者所遵循，同样也为托马斯在阐释《箴言》^④第一和第二部时所遵循。

但是，亚尔培脱却不管其前辈对这一问题所持的几乎完全一致的看法，发表了他的重要的独到之见，认为时间的性质是某种实在的东西，他说：“……因此，那个实在的流动确实是时间。”^⑤在阐明他的观点时，他说，要进行计量，必须具备三样东西：被

① 圣·奥古斯丁：《忏悔录》第6卷14章（纽约，1943年）271页。

② 同上书，6卷32章283页。

③ 这一观点我是从威希普耳未出版的笔记中得来的。

④ 托马斯：《箴言》第一部19辨，第二部12辨。

⑤ 马格纳斯：《物理学第4卷》，译文第3卷16章。

计量的物质，形式上的数目，以及灵魂有效地（不是形式地）进行计算。即使没有灵魂，但是根据形式上的存在和根据被计量的数来看，仍然有数存在。一件事物是用这个数来计量的，这有两层意思：第一，这件事物是用这个数有效地计量的（灵魂），其次，这是用这个数从形式上计量的。一旦我们有了多重性、分离性和非此性，我们就有了形式的数，因此“……如果没有灵魂，数不仅是潜在的，而且是按照被计量的事物的分离性习惯形式存在的。”^①毫无疑问，亚尔培脱认为时间，即按照一前一后的运动的数，从形式上说存在于自然中，不管有没有灵魂。

年轻的托马斯在其《箴言》一书中认为时间离不开心：“……时间的观念在某些方面是由那个计数的灵魂的作用来完成的……”^②但是，在阐述亚里士多德的《物理学》时，他却采取了完全不同的立场。这一改变究竟是否受了亚尔培脱的影响，我们不得而知。他评论亚里士多德对这个问题的态度说：“……必须认为，要末说没有灵魂就没有时间，或者更正确地说，即使没有灵魂，时间仍是某种存在（不管以什么方式存在）。”^③在解释这个观点时，他说，如果没有心而有运动，那同样也就有时间，因为运动中的前和后，是就其作为能计量的运动中的前和后而言，时间也正是这样。托马斯体会到，这个“可计量的东西”好象需要一个灵魂来计量它，于是他加以阐明说：计算决定于心，但被计量的事物的“存在”却不决定于心（除非像神的慧性那样，是造物的原因）。正如没有感官存在，照样有可感觉的东西那样，没有计量这件事，可计量的事物和数目照样能存在。^④

不仅如此，托马斯还怀疑亚里士多德把数目和可感觉的东西

① 马格纳斯：《物理学第4卷》，译文第3卷16章，339b~340a页。

② 亚里士多德：《物理学》第4卷11章219页。

③ 托马斯：《关于物理学》第4卷，23讲。

④ 同上书。

加以类比是否妥当，这就是说，如果没有人去感觉，就没有可感觉的东西，同样，如果没有人去计量，那就没有数目。他在评论这个问题时说，这种制约关系是偶然的：

因为，如果有一个可感觉的东西，它就能够在感觉；而它如果能够被感觉，那末就可能有人在感觉。但不能因此推论，如果有可感觉的东西，就存在感觉的东西。可以推论：如果有可以计量的东西，那就可能有人在计量……但却不能由此推论：如果没有人在计量，那就没有任何可计量的东西。^①

为了弄明白托马斯为什么认为即使没有人在计量，照样存在着一个数目，我们必须看一看亚里士多德关于数目的概念：

一切多都是分的结果。分有两层意思：其一是物质的分，而这是连续的分；从这里产生了数，它是量的一种形式。^②

数是物质分割后所产生的量；多是物质分割中的不连续性。运动中的多，即时间，是由那按照一前一后实际上划分着运动的刹那所产生的——把它划分成为过去和将来，这是时间的组成部分。这个划分的刹那，按照时间和运动的连续性来说，往往是“非此”。

① 托马斯：《关于物理学》第4卷，23讲。

② 托马斯：《神学概论》第一卷。

时间并非我们所用以计数的数，而是被计算的事物的数，所以这个数随时间发生于前或后而总是有所不同，因为那些“现在”都是不同的。^①

从这种非此性产生了多，这就是时间，而这个多就是现在，不管有没有灵魂去计算它。

这个现在，即划分的刹那，不同于运动的既成事实——运动是潜能的连续实现；但是对于每一个既成事实来说，都有一个相应的现在。柏拉图的错误就是把两者等同起来。

人们不妨问，如果时间是连续的量，它怎么可以定义为数，因为数是分离的量。^②从形式上说时间是分离的，它是这个“现在”在划分，而且只要它是在划分，这个“现在”总是不同的。然而这个“现在”同时也是一个分界线——过去的终点和未来的起点，而且这样表现了连续的定义。按照亚里士多德的说法：“……这个现在一方面是时间的潜在的划分，另一方面又是过去和未来两部分的尽头和统一。”^③

时间像运动一样，有一种流动的存在；只有刹那，这个时间划分者，是实在地存在着。所以亚里士多德谈到时间的时候认为它“仅仅是，而且以一种暧昧的方式”存在着^④，而托马斯则把它说成是一种“不管以什么方式存在的事物”^⑤，一种存在，一种不完善的存在。

时间的完善，它的过去和未来两部分的存在，如果没有灵魂的作用，是不能实现的。要能记忆过去和瞻望将来，需要一个慧

① 亚里士多德：《物理学》第4卷12章，220b8~10页。

② 同上书

③ 同上书。

④ 同上书。

⑤ 托马斯：《关于物理学》第4卷。

性。“时间的完善本身是靠那个计量运动中前和后的灵魂的安排而达到的……”^①

这就是本文开头所引的一些作者所看到的一面。他们所没有看到的是时间在刹那的实际性中表现了具有某种实在的存在，这个刹那是始终联结过去和未来的，因为它是过去的终点和未来的起点。

张仲清 译

^① 圣·托马斯：《关于物理学》第4卷。

[美] 柯库莱克

无运动的运动^①

若干年前，有一位现代数学家对亚里士多德和托马斯的哲学发生了兴趣，他问我能不能用符号逻辑来证明上帝的存在。在企图向他指出，证明所碰到的困难是逻辑形式以外的一些原因造成时，我发现我用的名辞，多数都跟他所理解的意义很不相同，特别是“运动”这个字眼。当然我指的是“作为可能的事物的实现”。我试图告诉他使用这个概念之前需要对物质、形式、特性进行一次分析，他感到一种典型的笛卡尔式惊讶。接着在讨论中，他引用了新康德主义对运动的概念，他说，这个概念颇能说明他本人对运动的看法：

对位置的决定……是心的一种工作。从这一点起就为伽利略的力学基础开辟了道路：因为位置既已不再是实在的东西，物体的位置的根据和物体始终留在同一位置的根据就消失了。客观物质的实在由位置过渡到位置的改变，过渡到运动和用以决定其多少的因素。假使这种决定在具体方式上是可能的，那么前者仅仅因位置所具有的同性和持续性必须转给运动；运动本身必须具有‘存在’，从物理学家的立场来讲，即具有数值

① 本文原载美国《托马斯主义者》1961年2-4期合刊，选自《现代外国哲学社会科学文摘》1963年第7-8期合刊。

的常性。这种关于运动应具有数值常性的这个要求就表现在和体现在惰性律上^①。

他还认为不少的现代科学家和哲学家至少大体上都会同意这样的—一个运动概念。我倒同意他后面的意见，但是对他前面的意见，我却认为这样的运动是“不动”的，而且只有用亚里士多德所发展了的概念，才可以得到前面的那个意见。还有，我当时虽然承认现代科学关于运动的看法，在数理物理学家的解释上有其一定成效，但是我说如果想把它作为全面解释宇宙的基本原理的根据，就很可能导致一种完全要不得的哲学。我不记得我的那位数学家朋友是否信服了。在这篇论文中，我希望对以上这些见解详细地谈一下。

卡西尔在他的《实体与功能》一书中打算把“不动的运动”这个概念作为一种代替亚里士多德的新解释基础。在第一章中，他指出逻辑学已到达了一个新的发展阶段，它必然要代替亚里士多德的逻辑学，因为后者是建筑在过时的形而上学上的，他分析知识问题时对希腊体系的想法说明他对柏拉图和亚里士多德的工作是欣赏的：

不可否认柏拉图是按照数学模式来形成他的知识观的，他的理念论不但受数学上各别基本洞察的影响，而且理念论的整个结构也是受数学决定的。另一方面，他的理论远远超越希腊的数学，不管后者在稳定结果方面表现得怎样出色。柏拉图好象对他那时代的数学的贡献要比他从当

① 卡西尔：《实体与功能》(La Salle, Illinois, 1923) 362页。

时数学所得到的好处大得多……。^①

柏拉图的贡献是表现在数学方面，而亚里士多德则在生物学方面。他不仅把生物学看成是一个自足的整体，而且他是第一个给生物学的各个部分以一种概念的语言……。

他在这里的想法可以从本书序言的其余部分看得出来。他叙述笛卡尔、莱布尼兹、康德的著作如何替解释自然找到了新的基础。他说：

文艺复兴，说实在话，是真正的新生，因为它不仅复活了古代的各种哲学理论，而且还恢复了创造这些理论的精神。文艺复兴开头的一两个世纪一般只满足于抓住这一种和那一种学说。但是只要那些人力求重建柏拉图、亚里士多德、斯多亚、伊壁鸠鲁以及怀疑论等等体系，这些体系就始终只是一种不可能完全继承的遗产。笛卡尔，正因为他有那种不近于历史的脾气，第一个顺利进行了历史上的解放行动。他从来不只是把结论拿过来，而且还把哲学思维的那种固有力量的体现在自己身上。他把这种力量普及到各种科学中去，因而发现一种新的科学普遍形式；笛卡尔的方法和笛卡尔的体系只不过是科学的发现和新科学形式的建立而已。^②

① 卡西尔：《知识的问题》（纽海汶：耶鲁大学出版社，1950），12页。

② 同上书，13页。

这种新的科学研究态度将产生一种新“本体论”，可以从卡西尔这部著作开头对希腊体系的赞扬得到证明，他写道：

理性越是全神贯注在自己的实有中，它就越意识到它自身的真正价值，也就更加渗入到万物的有中。因为真理与实在，思想与有之间并没有一条鲜明的界线。这个希腊哲学的根本意义在柏拉图的思想中充分体现出来了。对他来说，有的问题和知识的问题，“本体论”和“逻辑”的问题，都约束在一个不可分离的统一性中。

这个对希腊哲学的成就的分析之有相当事实根据，是一般会为人们承认的。但是，为了更正确地了解分析它的缺陷，有必要跟亚里士多德的“体系”作进一步的比较。我们不妨从实有的问题或“本体论”开始。

亚里士多德在今天我们时常叫做的“形而上学”中研究了存在。他称这是“第一哲学”，“神学”，有时又名之为“神圣的科学”。他对这门学科的看法，至少包括两个方面：它是科学，而这种科学知识，在某种情况下，不是人类慧力所能掌握的。当他提到这门学科是科学时，他是用《后天分析法》中的一些概念来论述它的。他认为有一种知识，人类的智慧从它确实掌握到的一些原理出发，是可以从中得到真正确实可靠的结论的。当《先天分析法》的三段论法用在这方面时，其结果就成了一种证明，而得到的知识则是科学。我们时常，而且很容易从数学中得到这种知识。其他学科里也能找到这类知识，不过要困难得多。提出这类分析问题的学问称之为自然科学，另一种则是存在的科学或第一哲学。

赫拉克里特曾经说过：“自然喜欢隐藏”。亚里士多德能够比

较清楚的说明为什么是这样。他发觉这门科学所研究的对象缺乏一种固有的可理解性。为此，有时，学生不得不满足于归纳法的论证，即只指出命题是对的，而不拿出科学的道理来。在别的时候他又只好利用类比的论证。按照《后天分析法》中所说的科学的意义，这门学科是很难达到那样的标准的。然而，亚里士多德深信只有建立在自然科学辛苦推论出的一些概念上，人类的慧性才能够获得关于第一哲学对象的一些知识。在这里，加日且^① (Cajetan) 或许会说，有一点东西为这位大哲学家的某些现代信徒所忽略了。今天有很多人把运动说成是“作为可能的事物的实现”。在介绍了这个概念之后，继续从量上和质上对运动以及运动的属性：时期和位置进行解释的人则为数不多。做到上述几点以后，接着论述第一运动和第一运动者的人就更少了。今天有许多教师都认为，亚里士多德的《物理学》是不可救药地受到希腊科学中过了时的宇宙创化论的束缚的。这就使他们很容易把亚里士多德的其他有关物理学的著作全部抹杀掉，只有《灵魂论》一书可能是个例外。即使这部书也只有极少的教师不准备运用托马斯的《神学大全》来代替书中对这些原理所作的较自然的阐述。不过，今天虽则只有少数人对待亚里士多德的论述自然不仅仅在口头上恭维一阵，但是准备详细说明他的形而上学或第一哲学的人为数还是众多的。有些人甚至更进了一步，他们从这种反亚里士多德的过程中获得了一些对形而上学原理的暧昧而狂妄的概念，企图从这里去发觉自然的情况。这的确是想从不知到知。斯威夫特对这些信徒的批评是恰当的：

我为了想见一见那些最聪明最有学问的古人，特地安排了一天的时间跟他们见面。我建议

^① 加日且 (1470~1534) 意大利主教，罗马教会的红衣主教。——译者注。

可不可以让荷马和亚里士多德不妨走在评注过他们的著作的人的前面，不过，他们的人数太多了，有几百人不得不站在大殿前和外殿里等候。我可以一眼就认出这两位伟大的人，不但能从人群中把他们认出来，而且也能把他们彼此分清。就他们两人来说，荷马长得较为高大俊秀。像他那样大的年纪，走起路来，腰干也还算挺直，他那一双眼睛又活泼又锐利，真是少见。亚里士多德的背驼得很厉害，拄着一根拐杖，他的容貌清瘦，头发又稀又长，嗓音低沉。我不久就发现那些人并不认识这两个人，而他们也从来没有见过或听说过这些人。有一位鬼魂，这里姑隐其名，悄声说，这些评注家由于在向后代介绍这两位作家时，完全曲解了他们的原意而感到惭愧和内疚，所以在阴间总是远远躲开他们……当我把斯各特斯和拉牟斯^①介绍给亚里士多德的时候，他听了我的介绍竟忍不住大怒起来，他问他们：其余的人是不是也像他们一样都是一些大傻瓜。^②

在亚里士多德看来，人类的慧性在研究存在的时候也遇到了许多困难。这里的困难不像自然的科学的困难那样，它不是物质也不是物质的基本的不可理解性。毋宁说，这里研究的存在，其可理解性已经大大超过人的本性，所以我们的慧性看这些对象就如同“猫头鹰在白天里的眼睛”一样。一般的希腊人，尤其是亚里

① 斯各特斯（住在法国的爱尔兰人）和拉牟斯（法国人）都是评注亚里士多德的著作的学者。——译者注。

② 斯威夫特著《格列弗游记》第3卷第8章。

士多德都很清楚一事实，即人虽具有慧性，但宇宙中却存在着许许多多其他的慧性。而且，他们还充分相信，人的慧性比较起来是最弱的。我觉得这是对希腊天才的一种歌颂，特别是对亚里士多德的歌颂，因为估计了人类慧性不足之后，人们在某种方式上克服其固有的限制。因此，亚里士多德指出一种第一哲学的科学如果它在研究自然时一开始就建筑在可靠的原则上，那就可以建立的。他这话的意思是说，研究自然不仅是研究自然的一般原理，也包括一种分析在内；这种分析将扩大到组成物体的元素上面。亚里士多德《气象学》的评注者把这个意见阐述得很好：

应该注意，人不应该轻视这部科学著作，同样也不应该瞧不起所有的自然科学。事实上，谁要是蔑视它，谁就是蔑视自己。虽然有很多人说不应该重视自然科学，因为它对研究神圣的东西一点用处也没有，而研究神圣的东西则是人们幸福生活的快乐的所在，就如同亚里士多德在《伦理学》第一卷中指出的那样；虽然如此，这些人仍旧在欺骗自己。不仅是这部科学著作，甚至所有的自然科学——研究普遍事物的和隶属各自然科学部门的特殊事物的——都是为了研究神圣的东西而安排的。这是因为我们是通过许多明显而又自然的，被当作效果来看待的事物，对原因也就有所了解。这就是为什么我们的伟大哲学家在《形而上学》里从可感觉的实体开始，而在第十二卷中（指《气象学》——译者注）用天文学上推出来的论证来证明个别实体的性质。^①

① 无名氏《圣托马斯全集》自《气象学》第4卷一讲二段。

所以研究实有虽是人力所不能及，但是正由于有这样一种困难，所以可以把它当作最终的目的来进行。根据希腊人的理想，人的崇高愿望只能通过对事物的静观才能实现，而这种静观至少在一定程度上会引导他跳出自己变换的感性的存在。亚里士多德在《伦理学》和《政治学》里研究出一套生活方式，根据这种方式，人或者至少有些人就可以实现这一目的。在《政治学》的最后部分他谈到整个社会在过一种玄思的生活，俾使所有的公民在不同程度都参预这种“神圣”生活。这种玄思的生活哲学家最能充分地体现出来。但即使是哲学家也只能部分地分享那种在别的慧性中存在着的比较完善的生活。社会上的其他成员将按照各人的不同程度通过哲学家来分享静观的生活。这只有把整个社会交往包括娱乐、教育、法律和艺术等等按照慧性生活安排才能实现。亚里士多德认为音乐在沟通这种生活上起着一种特别的作用。从这方面来说，玄思生活本身既是神圣的，也是超过人的普通能力的，所以人和社会最大幸福的获得将只有通过发挥人性中绝对好的一面。

如果说关于人性和人的目的这样的观念已经被今人否定掉了，这样的讲法是不太恰当的。如今，人们多半连想都不想这个问题。今天，大部分人，其中包括很多自命为哲学家的人，会对这样一种分析感到骇异，即认真考虑“别的慧性的存在，而且在讨论人的目的时企图在自然的秩序中，而不在超自然的秩序中为这些别的慧性找一个地位。在寻找人的慧性生活的目的上，许多人可能会承认这在相当程度上是好的，但是不切实际的”^①。假使人一定要静观的话，那就让静观的对象是人好了！如果我们仔细考虑一下无运动的运动的概念，把这种概念视为研究自然的基

① 这说明现代人在讨论什么是liberal art时，存在许多混乱的看法。

本概念后所产生的那种哲学或“世界观”，我们就能很好地说明现代人为什么要全部否定这种希腊人的理想。这并不是说，这样的定义用在现代科学中是不正确的。与此恰恰相反，它们是现代科学研究所不可缺少的。想要求现代数理—物理学家用另外一种“作为可能的事物的实现”的概念来代替使用运动这个观念的任何尝试都是可笑的。同样可笑的是指望哲学家也用科学家的无运动的运动概念来获得满足人类最高希望的世界观。老实说，如果认真来看待这种期望，其结果可能是不堪设想的。

1959年，查理·德·柯宁克博士在麦克马斯特大学的惠登讲座上明确指出以现代数理物理学的定义为根据的哲学思辨并不能够引导我们认识“自然和自然律”。恰恰与此相反，我们得到的将是一个没有自然和慧性的“空洞的宇宙”。初看起来，这好像是跟上面所说的研究自然是第一哲学入门不可少的一课相反。现代科学所追求的肯定是关于自然的知识。许多现代科学家连对他们理论的具体运用都不感兴趣。他们的目的是“纯粹”研究自然的各种规律。把数学运用到这方面显然是得到亚里士多德的许可的，因为他自己也用数学来对自然现象进行比较详细的分析。因此，说玄思产生“空洞的宇宙”好像是把本来是次要的区别加以夸大了。我们对现代科学的对象和方法进行严密考察之后就可以看出并不是这样情形。

卡西尔一开始所讲的那种运动的概念中含有“位置”和“位置的改变”等字眼。这类字眼是现代科学家或哲学家很少用的。他们经常用“空间”这个字来代替，而空间的意义和上面讲的是完全不同的。对亚里士多德来说，位置是所含物的最内在的不动界限。卡西尔说，对现代科学来讲，“客观实在从位置转为位置的改变……”这个主要的对立面在分析“居间”的概念时又出现了。在《物理学》第5卷，第3章中，亚里士多德对下列一些专门名词：“共在”，“分”，“接触”，“居间”，“继续”，“接连”和“连续不断”，

作了解释。在他的解释中除掉一个专门名词外，他的定义既实用于数学的对象也实用于存在于自然界的東西。那个例外，就是“居间”一词。他说“居间”是一个正在变化中的东西，如果它是以自然的方式继续不断地在变化，那么它在它达到那个最后变化的状态以前，必然要达到的。现代哲学家完全承认这个专门名词的特殊性质。卡西尔在谈到这件事时说道：

现代数学的发展已经愈来愈有意识地 and 成功地接近莱布尼兹为数学所制定的理想了。在纯几何学的范围内，最明显表现在空间这一概念的发展上。莱布尼兹认为在把空间定义为量子以前，先必须理解到空间原来在质上的特性是“共存的秩序”，而把度量关系变为射影关系就是体现了这种思想。调和构造链锁，因它而产生的射影空间点，为这种秩序提供了结构；这种结构不是从感觉上认识到的思想通过一连串的关系结构而构成的，它的价值和可理解性也就在此。……从这个意义上来讲，现代几何学是企图解放一种关系，例如“居间”的各种一般关系；这种关系初看上去它好像具有一种再不能压缩的感觉存在，而现在的几何学则是打破这种限制，把它提高到自由逻辑应用上去。这种关系的意义必须是由具体的关联公理所决定的，而这些关联公理是把变动着的感觉材料抽去其表象得出来的；“居间”，这一概念被用于数学演绎上的意义就是从这些关联公理上来的。^①

① 《实体与功能》91~92页。

“运动”，“位置”，和“居间”这些对立的观念都是从关于自然和“自然的”基本不同概念中产生的。

亚里士多德虽然承认“自然喜欢隐藏”，而且认识到知识，不论是按照什么科学的方法，在这里都是很难获得的，但仍然主张自然的客观实在说。卡西尔在另外一部著作中很好的阐述了现代对自然的新研究方法。他在指出现代科学在实用上对现世界的影响很大之后又说：

真正的科学成就则在别的方面；科学的成就与其说给人的心灵揭示了新的客观内容，还不如说给人类的心灵指出了新的功能。自然的知识不仅仅是把我们带入客观的世界中去，而且在心灵发展其自我知识上是一个媒介……。一个世界和一个有被从转化内部经常不断出现的无穷尽世界所代替了……但是这种改变的主要的一面还不是表现在这种无边无际的扩展上，而是表现在心灵已经开始感觉到自己有一股新的力量了。……心灵的最强动力和最大真实不在于走进无限中去，而在于坚决面对着无限并证明心灵的真正统一和实有的无限是相等的。^①

如果这一段话全是为了想说明人的慧性可以产生出一种无限，而且靠这种无限可以跟自然过程中的无限相等，从而，在某种程度上克服后者，这是不容争辩的。但是卡西尔认为这一点可以用来找出自然界，事物的情形。这在他的著作的后半部的论证里很容

^① 《实体与功能》，45页。

易看得出来。他说：

两者（自然和知识）都必须根据它们的本质去了解，而这对慧性说来，并不是什么隐晦的、神秘的、不可探测的“什么”；这种本质确实包含在心灵完全能够理解的原理中，因为心灵可以从自身引证出各种原理来并系统地说明它。^①

因此亚里士多德认为自然界是“隐晦的”、“神秘的”，是人类慧性所不能捉摸的，那些追随卡西尔的现代哲学家和科学家却认为自然是“完全可以为心灵所理解的”。

亚里士多德在研究自然和自然方法时，经常运用“艺术模仿自然”的原理。这样他就能通过类比的手段去识别自然达到其目的的某些方法。事实上，他在《物理学》第二卷中就是用这个推论来得出自然的活动的有一个目的的看法。许多现代学者，即使发觉亚氏著作中谈到这种方法，也往往称它为“神人同性论”的方法，而立即把它挥开。奇怪的是，如果我们把亚里士多德用“神人同性论”的方法所获得的结果和认为自然界是一本敞开的书的现代哲学家所得到的结果作一个比较，我们就会指望前者会在人的身上找到他的最终目的，而后者所得到的是在人以外的什么地方。这对亚里士多德来讲至少不是这样的情况，我们在上面已经指出来了，即他认为人得在神圣事物中找到他最终目的。人的幸福是从静观神圣原理中得来的，因为这个原理是一切存在的源泉。而那些认为自然“是完全可以为心灵所理解的”的人当他们把注意集中在《伦理学》和《政治学》问题上时，他们运用的许多概念显示出人在确定自己的目的时是至高无上的，社会是靠某种

^① 《启蒙哲学》第37页（普林斯顿大学出版社，1951）。

“社会契约”才存在的。查理·麦克考对后面这种思想表示了这样的意见：

用契约的概念来表现一种自然关系看来好象奇怪。但是这种政治哲学的自然主义要求有一个内在的社会倾向，把这个倾向提高到一个水平就足够说明社会集团的形成；这样任何说得上是外来的规律都观察不到了，只剩下一一种由道德的人付予自己的规律；它的恰当性，真秘密就在于此。没有比契约这个概念更能说明这种自然性了^①。

因此，亚里士多德得出来的社会概念是人类不得不去玄思为他所达不到的事物，而现代哲学家则把人安置在没有“任何说得上是外来的”规律的“社会”或“社会集团”中。在这样一个社会里，人的最终目的就不是静观世界，而是按照他自己慧性的有限能力去重建世界。或者如有些人说的：“哲学的目的不是解释世界，而是去改造世界。”

因此，我们怎样研究自然，怎样解释运动以及在研究运动的过程中运用哪些概念，看来对我们对人的看法以及人在宇宙中的作用关系很重要。亚里士多德在他分析中用之于运动的那个累赘的、混乱的概念使他看到一个比人类更高的宇宙，而现代科学的无运动的运动的那个明白的概念，最后则找到一个紧贴着人类本身小小而有限的慧性的“空洞的宇宙”。

张倩娅 译

^① “政治哲学的转折点”，载《美国政治学评论》第54期（1950）。

[法] 马 可

肯定的辩证法^①

多和一

想排除绝对的矛盾只会立即引起别的许多困难。即使只有存在，而没有否定存在的那个虚无，多和一的观念也仍然彼此联系地一起出现在存在上面。存在，作为一，是不分的，它拒绝被分割；而作为多，却允许被分割，它是被分割的。不分和分，岂不是刚才被排除而又回来的那个矛盾么？毫无疑问，从存在中排除了纯粹的虚无，存在就显示出它的本身，而且固定起来，但这是一种与辩证法的运动绝不相容的不变性。随着多和一的出现，存在就完全变了样，而在多和一这两个观念之间转化着。因此不是可以说，存在是彻底地自相矛盾的，不合理的么？这样一来，它只是由于这种它对自身的矛盾而存在着，从而它无疑地给思维的辩证法提供着方便之门；但是，这种矛盾既然是存在本身的毛病，那么，要缓和这种矛盾是不可能的了。而且，如果在精神中也和在存在中一样有着这种矛盾，那么思维的进行就被注定是没有尽头的了。思维也和存在一样，休想得到安息和和平了。因此，观念和事物都没有一种确定的结构，而“存在”这个概念，对

① 本文为 André Maré: *Dialectique de l'affirmation* (《肯定的辩证法》) 一书中的三节，1952年版，选自《哲学译丛》1965年第2期。

马可 (André Marc 1872-1961)，著名天主教神学家、哲学家，新托马斯主义者。

思考只提供一个出发点，却不让它有任何的到达点和终结点了！说到底，这难道不是一件倒楣的事情么？

在这种反驳之下，你想回避关于存在的一个空洞的、不确定的观念，却只好重新回到“存在和变化”的概念上来，这个概念，无非是赫拉克利特或黑格尔的存在概念的变相而已。那末，对立面——例如多和一——是怎样出现在存在之中的呢？它们与存在的关系是什么呢？

如今姑且认为，对存在的肯定，永远只是在谈到一个或某些存在物的时候才成立的，所以这种肯定永远是对若干个别的存在物的肯定。每一个存在物都在其自身上成立，但它只是由于被同别的存在物相区别，由于它被从不是它的东西上分别出来，才在其自身上成立为不分的东西的。所以，对这个东西的肯定，也就是对那个东西、对别的许多东西的肯定，这也就是说，是对多的肯定。一个存在物的统一，只是在与别的存在物相分的情况下，才是与其自身不分的，而这个一的观念并不在精神中形成，并不在精神中表现为直接与存在相联系而并非由其自身引出多的观念的东西。多的概念和一的概念并不是作为矛盾而对立的，因为双方都是实在的，但它们又是两个对立面。这正是困难之所在！

一和多，是作为不分和分、或作为不可分的东西和可分的东西而对立着的。然而，不可分的和不分，是对分或分的可能性的否定，因此，它们必须先有一个被它们所否定的观念为前提，所以，一的观念是继多的观念而发生的，一是后来的。然而，所谓多，不就是许多个一的集合么？那么，对一而言，多是后来的了。刚才我们说多是存在中的第一性的东西，现在我们却说第一性的东西是一。因此，我们把一和多轮流地说成是第一性的东西，并且轮流地说这个被那个所规定。我们是在团团转。

如果我们在我们的认识上，把所获得的观念同我们获得这些观念的方法区别开来，把概念本身的逻辑程序从我们按照它而进

行的那种程序区别开来，那么上述的那种团团转的结果不是可以避免的。按照概念的逻辑程序，一永远是第一性的，但是我们只有依靠我们所能直接接触到的那种感性上的多，才能达到这个一。只有从多的合成出发，我们才能认识单纯的一，然后由这单一，我们才否定任何合成。同样，只是由于多，我们才认识了一，于是在一上面否认了任何的分和分的可能性。

但是，这种看法并没有使争论停止，反而又激起了争论。这不是明明白白地说：我们获得观念的程序是同事物的实际程序相反的么？这么一来，我们怎么能够在观念的程序上认识出种种价值的真实层次呢？被认识的对象逻辑程序和我们的认识的心理上的程序既然是相反的，那么这两种程序就不可能互相包举、合而为一了。这就是实在和观念、具体和抽象之不可还原性。何况，甚至就我们所获得的观念而言，一也是以多和分为前提的，因为一是对分的否定，因为一就是不分！

因此，必须在一的观念中区别开两种情况：第一，在每一个存在物中，一是这个存在物与其自身的不分；第二，一是这个存在物与其他许多存在物的不分。显然，在第二种情况下，一是包含着多的观念的。你为了要和别的东西相区别，那就必须有别的东西存在，即有多存在！但是，就另一种情况而言，即就与其自身不分的情况而言，也能这样说么？决不能。要说与其自身不分，那么，这个一恰恰不是对多的否定，而是对“存在”和“虚无”这种一分为二的矛盾的否定。可是，在这种（与其自身不分的）矛盾的对立中，即使在表面上，也没有几个项，而只有一个项，即“存在”，无论在肯定的形式下和在否定的形式下都一样。所以，多的观念本身在这里是不介入的，它也不参加到一的定义之中。相反，一倒是参加到多的定义之中的。当多是指许多孤立的存在物而言的时候，毫无疑问，多是第一性的；然而，当多是指这些存在物彼此不同而言的时候，那么，就先设想着每一个存在

物本身是一，而一的观念对于多的观念是必不可少的。所以，当多不能无需乎一的时候，严格地说来，一则无需乎多；一直到我们的认识上，不论我们思考怎样进行，一始终保持着优先性。也有可能，我们是在多之中而且从多出发而认识一的；但这并不妨碍一之无需乎多。我们只应该说，我们是联系着多而认识到一的，但一的本身则并不依赖于多。两个互相交错、互相纠缠的相反的过程，互不妨碍也互不混淆地反映出我们的思维活动的程序，也反映出事物本身的程序。不管人类的精神用的是什么样的方法，人类的精神总不会因此受骗，这是因为，人类的精神并不能用这些方法使得现实变质；即使在我们的认识中，认识方式也不能影响被认识的存在的存在方式。

与那些不承认一对多的优先性的人们相反^①，十分肯定的结论是：一比多更密切地与存在相联系；存在本身是一；在存在中，一是第一性的。所以“矛盾的经验，一分为二的经验，当人们达到克服这种经验的时候，就引向最高的统一。”^②但是还必须正确理解一是第一性这句话的意义。这并不“意味着：我们所面对的是一条链的第一个环节，而其他许多环节是在越来越远地离开这第一个环节的情况下悬空存在着的。这意味着：链条的每一个个别环节，单独地看来，都是直接与这第一个环节联系着的。它甚至在跟一个无限的系列中的先于它和后于它的环节发生关连以前，就同时从第一个环节获得了它的可知性和存在。”^③说一是第一性的，这不等于说它排斥多，却总可以说，当它承认多的时候，它把多归结于一。尤其是，为了存在，它必须这样做。为了存在，多需要一的存在，而一却只需要它自己，无需乎

① 米埃维勒(Mieville):《向一种精神哲学前进》，第27和56页。

② 别尔嘉耶夫(N. Berdiaeff):《精神和自由》，第326页。

③ 拉维勒(L. Lavelle):《论存在》，第164页。

多。所以，一并不归结于不能自足的多，而多却归结于一，一不再归结于任何别的什么东西，它是自身有效的。由此得出一个重要的结论：在存在中可能有矛盾，但是存在不是也不可能是彻底地自相矛盾的或不合理的；而在存在中碰在一起的对立，不是不可以消除的。所以，存在对思维，提出一个出发点时必然给这个出发点安排了种种的到达点，而不是让这个出发点没有尽头地永远移动。这个出发点和到达点的保证，乃是处于各种存在物和本来的存在之间的一切认识所具有的对立；因为只是对各种个别的存在物而言，认识才向着超越的存在而提高的。可是，当超越的存在之作为超越的东西的时候，这些个别的存在物之作为个别的存在物，都表现着本来的存在的种种特征，不过没有一个能完全实现这些特征。例如，经验上的种种存在物，表现着独立于多之外的那种本来的统一性，但是，它们的不完全的统一性却没有实现这种纯粹的独立性。“统一的需要……是从存在于理性的固有对象（即普遍的存在）和各种对象物（这些对象物来自感觉的活动，是实存的判断把它们提供于理性之前的）之间的不协调之中产生出来的。这些实际的对象都存在着，但是它们不是存在。使它们同存在结合起来的是怎样一种隐蔽着的联系呢？”^① 这就是问题之所在，这个问题暗暗地要求我们用什么方式讨论它，答复它。

凡是依靠辩证法的人，总想把各种存在物和各种观念在一种严密的顺序中联结起来，以便得出一种必然性，而从这种必然性中找出可知性的条件。但是要弄清事实，他必须尊重偶然性。如果统一性是一种要求、一种权利，那末多样性是一种偶然性、一种实在性！要把这两种真理调和起来，并不是困难的，只要记得：多是严格地依存于一的，但是相反，一对多却没有这种依存

^① 加尔德尔 (A. Gardeil): 《新司各特主义中的真理》——载《托马斯主义评论》1901年，第426页。

性。这就是我们在这里所采用的辩证法和斯宾诺莎、黑格尔、拉尧 (Lagneau) 等的辩证法 (这些辩证法是不能互相还原的) 的分歧点之所在。既然多关系于一, 多是具有依存性的, 条件性的, 而一是具有绝对性和无条件性的, 既然这几点表示着事物的程序的规律, 那么它们也给种种观念指定推论的方向, 观念应当是从多引申出一, 而不是从一引申出多的。这种引申不应当是向下的, 而应当是向上的! 事实上, 如果从一推论出多, 那就会发现多是和一同样地必然的, 而且对一也是必要的。像这样, 取消了多的偶然性, 这种推论就走向了泛神论。“一切泛神论的学说, 本质上都是关于种种同一性的学说, 在这些同一性中, 存在于各个概念之间的认识程序上的区别, 以及各个事物之间的实际程序上被看到的差异, 都将逐渐消失了。这种学说的意图, 通常并不是想否定这些区别, 也不是想消除这些差异, 而是想在一种固有的统一性的形式之下来理解这些区别和差异, 而使这些区别和差异让哲学思维看作是同一个原理的不同表现, 或一个单的存在不同的存在方式。这里有一种泛神论所固有的逻辑, 这种逻辑的说法当然有各式各样, 但其实质是不变的; 概括地说来, 这种逻辑就是: 差异的同一性, 对立面的同一性; 说到极端, 就是: 矛盾的同一性。同一性是泛神论思想的必然规律, 因为, 这种思想一开始就给‘无限的存在和有限的存在, 完全的存在和不完全的存在’——也就是一和多——这两种往往被看成对立的、永远被看成不同的存在, 规定了一种彻底的同一性。”^① 所以, 在黑格尔看来: “有限是无限的存在的一个环节”; “绝对的主体必须给自己提供一个实体, 一个绝对的实体; 精神‘自由地’、自发地在自身以外所设置的自然界, 不受精神自身以外的任何东西的

^① 德尔波斯 (V. Delbos): 《斯宾诺莎哲学中的道德问题》, 第21页。

束缚。”^① 在拉尧看来：“我们在宇宙的深处所设想到的绝对的活动在于统一的确定；但是这种统一的确定只有在一种对立中才能实现；换言之，只有通过不同于自身者，即通过别的东西，才能爱自己；在自爱中确定自己，自我构成；换言之，绝对，只能在不同于自己的东西中才能爱自己。……上帝只能在不同于它的存在物中爱自己。所以，爱是倾向于统一，而且构成统一的，但这是在多样性的条件下实现的……。神的活动只能被设想为神的统一性在一种绝对的多样性之中的绝对的确定。对着这种绝对的多样性，神的统一性才肯定自己是同一的；而且，它以后还无限地进行着它自身的恢复。这种一和多的同一性的确定，即神和它的对象的同一性的确定，产生了作为它的表现和象征的那种必然性的抽象形式，这就是理性”。^② 但是，毫无疑问，我们在这里所确定的那些前提是不会发展到这样一类学说的。

这些前提也许跟拉锡里埃 (Lachelier) 的学说比较接近，因为它们包含着某种合理地证明一种极其自由的运动的东西，通过这种运动，抽象的存在就转化为具体的存在，而且把一种偶然性的哲学同一种唯心主义的哲学结合起来。撇开其唯心主义的方面不说，这似乎意味着：这种自由的活动倾向于一种更高的完善性；它要理解和实现这种完善性，因为必须有一种最完善的东西存在。这就是问题之所在，而拉锡里埃在他对这个问题所提出的答案中，却不敢自夸有什么样的逻辑严密性。不过，要把这种逻辑严密性同这种自由结合起来，并不是不可能的；相反，如果多对一的必然的关系表明着必须有一种最完善的东西存在，如果辩证法的上升运动指出着低级的存在从少到多的增长的必然性，那

① 龙德 (H. Rondet)：《黑格尔主义和基督教思想》，载《宗教科学研究》，1946年，第436和440页。

② 拉尧：《论上帝的存在》，第99—100页和105页。

么，这种结合是可能的。在这种必然性在逻辑上被承认的地方，它把自己叫做道德的必然性，叫做义务，但是它将把自由活动让给了它们要求的那种自由。也许它会使我们归结到在精神上，自由的人格上，把这作为存在的必然的顶点。逻辑的严密性于是不再排斥自由，它让自由通过各种事实而实现一种被认为必然的理想；这正如精神只在考虑到一种必然的真理的时候，尤其是它在自己的活动中适应这种真理的时候，才是无比地自由的。^①

多和一的对立不仅给辩证法指明了方向，而且把它发展中的种种工具交给了辩证法，去仔细分析各种对立的记录。多和一不是像存在和非存在那样的对立面，因为存在和非存在双方之一方，乃是“对另一方的真正的否定，完全的否定”，“矛盾是一种绝对的对立，在这里反面是对正面的无保留的否定”^②。矛盾只在有纯粹的否定的地方，即在思想中，才存在；而且它不可能不消灭这种否定性而在思想上保持下去。所以矛盾完全是观念上的东西。笛卡尔说过：“任何矛盾只存在于我们的概念或思想上……而且它不可能存在于悟性以外的任何事物上；而正因为事物是存在于悟性之外的，所以显然矛盾并不牵连到任何事物，不过矛盾是可能的。”至于多和一显然不是绝对地矛盾的，因为多不是对一的绝对的否定，而是参加到一之中的。如果多需要一而且为了存在而接受一，如果一也承认多，那么它们并不是完全彼此否定的。如果说矛盾中的对立面只有一方存在而另一方则否，如果说矛盾的双方是势不两立的，那么多和一却共处着；而且实际上如此。“总之，相反的两方面是一种实在的矛盾”^③，不仅仅是观念上的。

① 巴罗迪 (D. Parodi): 《道德生活的心理学基础》，第139页。

② 哈默林 (O. Hamelin): 《论表象的主要因素》，第14和15页。

③ 同上书，第15页。

但是，多和一虽然共处着，却不是两个均等的存在。由于一高于多，所以是比多更高的存在，它是由其自身而存在的。反之，多则只由于一而存在，但是由于多参加在一之中的这个事实，所以多按照自己的幅度而接受了一，而且使一变了质；一个多的统一性比纯粹的统一性小得多。在这里，矛盾的对立具有它的全部意义，因为对立面之一方反对着、限制着、损害着另一方。因此在这里表现着某种不具，某种缺乏，但不是一种绝对的缺乏。由于这个原因，凡是有这种对立的地方，这种对立就使人预见到种种失败的可能性，预见到在实际上像可能成功那样地也可能失败，从而可能通过一系列它所遇到的危险而落得一个恶果。

这样一来，矛盾就可能变成一种新的对立，即各具彼此不同的特点的“缺乏”和“具有”的对立。这好像是那种双方不能并存的矛盾；一方被另一方所排斥，犹如瞎眼之与亮眼那样。但是，那否定的一面是以一种特殊的方式而成为否定者的。这不是像对立面那样的一种单纯的否定，这是对一种性质而言的否定，它估计到这种性质而且表示出种种要求，这是对它所提出的和决定的一个主体的一种否定，是对本来应当具有的一种性质的否定。瞎眼之为瞎眼，是以一个本当正常地能看见东西的活人为前提的。它不只是一个简单的否定或一种无，它是一种不具，并且是指失去视力的眼睛。可是，一种不具并不由于其自身而有其实在性，它是从一个为此而感到痛苦的主体那里获得了实在性的。由此看来很明显，在这个主体中，对立面的一方总是由于损害了另一方而实现的，因为，双方不能同时并存，你不是亮眼就是瞎子，不可能既是这又是那。

末了，多和一的对立使人想起最后的一种矛盾；它们是互相依存的。当存在中出现许多不同的本质的时候，只有相互依存的关系才表示出这种矛盾的面貌：这些不同的本质互不相妨地共处

着。一个圆仍然是圆，因为长方形是长方的。一个人不多不少仍然是他自己，因为一个人的旁边存在着或不存在着——一匹马！互相依存的双方都实实在在地彼此不同地自我肯定着，自我设置着，没有任何的排斥，没有任何的反对。双方可能都具有自己的完满性，甚至是相等的完满性。不过它们彼此面对着，彼此关注着，犹如父母之与儿女，妻子之与丈夫。而且，父母和儿女之间不管在年龄上有怎样的差别，但作为父母和儿女的年龄，却正好是相同的。夫妻之为夫妻，也一样。一个父亲在他的儿子出生以前并不是父亲；一个丈夫在和他的妻子结婚以前并不是丈夫！“在一个人身上，正是在他生出儿子的时候，才产生一个父亲的。”^①

这种种不同的矛盾的冲突就自然而然地发生了。虽然在对立发展到极端的时候，一个矛盾，由于与别的许多矛盾相冲突之故——这意思是说，在任何对立中，对立面的一方，为了自己的存在，要求不成为另一方，不成为异于自己的存在。——可以把自己缩小。但是不会有想以一方代替另一方的那种矛盾。肯定和否定的矛盾就是各个项的实际上的或逻辑上的区别的源泉。于是缺乏的矛盾也就渗透到对立的矛盾中，因为与另一方相反的对立面确实表示出另一方的某种不足，某种缺乏。一方内部的缺乏使它“在被当作绝对的对方中”看出矛盾的源泉。^②关系的矛盾仍然到处起着作用，但它不是为了把对立面双方区别开来，不如说是把它们统一“结合、联系”起来。这可能是一种观念上的关系，也可能是一种实际上的关系。从在考察上不再存在的那种矛盾的对立说来，这种关系是观念上的；从对立面的矛盾说来，这种关系是实际上的。在缺乏的矛盾中，只有对立面的一方在同一时候是实在的。这样看来，对立的矛盾是和一切别的矛盾相融合的，因为

① 拉维勒：《论行动》，第522页。

② 哈默林：前引书，第16页。

它虽以矛盾、缺乏、关系为前提，却要把它们完成一种新的综合。所以，对立的矛盾是一切矛盾中最为丰富的。关系的矛盾则相反，它并不以它的各方的不完全为前提，所以它是最完全的。

这就是辩证法的种种本领！从多和一，必然性和偶然性出发，不过还要从一方对另一方和存在对虚无的第一性出发；就对思想提出了问题，同时得到了处理这些问题的方法和解决这些问题的方针。这个工作，就是去研究基本材料，研究一和多的综合，不但要直接研究本质和实存的综合，而且要直接研究存在的综合。对立面的冲突，当它导致对立面的综合和调和的时候，它同时决定了三个步骤，即正，反，合；由此就产生和构成了种种观念，使观念“具备了内容”。^①但是，推理的步骤不能只限于这个过程，如果这样，那就会受到责备，说它不符合现实的变化多端的微妙的差异，只把这些差异硬塞在自己的框框里面，而不是使自己适合这些差异。谁也不能断定，这样一来“人们就再也看不到关于精神活动和存在的唯一的、最高的规律了”。^②事实好像是如此。我们在这里所介绍的一种辩证法具有更大的灵活性，而且更容易适合事实的要求，因为，这种辩证法除了对立的矛盾以外，还利用了其他的种种矛盾。把这各类矛盾结合起来，就可以结成一个推理的网。但是不管这种种矛盾怎样混杂在一起，各种矛盾的本性总归是固定的，在思维的出发点上是什么样，在思维的终点上也是什么样。当对立“以明显的难题”刺激我们的思想，当它提出问题要求我们解决而不致陷入致命的矛盾中的时候，用纯粹的关系就可以缓和这种矛盾，而且最后以一种使矛盾自行协调的一致，证明发现了一个真正的结论，而且保证“表象

① 哈默林：前引书，第16页。

② 巴罗迪：《从实证主义到唯心主义，昨天的哲学和今天的哲学》，第203页。

的许多主要因素”之间的和谐，或者说得更确切一些，保证了肯定性的许多主要因素之间的和谐。

解决矛盾的几种方法^①

对于像我们所提出的一个问题，立刻就会出现几种似乎都有道理的态度：为了对立面的一方而消除另一方；或者把双方都维持下来而加以调和。然而历史证明，只有后一种态度才是完全可能的，因为你要取消彼方，就不得不把它暗中吸收进此方来，而且或多或少自觉地考虑到这一点。换句话说，决不能不同时肯定一和多的实在性，而不能为了一而否认多，或为了多而否认一。就这一点而言，埃利亚派的态度和赫拉克利特的态度是一样的！

巴门尼德和他的弟子们，由于思维有统一于本性“一”即“存在”的种种要求，因此就一下子把完满程度给予了这个“一”，或“存在”。既然有“存在”，就没有“非存在”，所以这两者之间没有折衷的余地。任何“非存在”的痕迹都沾染不到“存在”上面。可是，“多”却是一种非存在，所以，“多”是没有的。如果，存在的确是“一”，而且它只能由于一个与它不同的东西——即由于一个突然来到它身上的别的东西——而发生变异，那么，这个“异”的本体只能是“多”，而“多”本身则只能是与存在不相干的东西。然而，与存在不相干的东西是毫无意义的，也决不能有任何意义。不是“存在”的“多”，是不能使“存在”变异的。所以只有统一才被思维为存在，而异或多则和非存在一样，是不可能的！

虽然从逻辑方面说来，这种推理是如此严密——根据这种逻辑，多是没有客观实在性的，一元论似乎是不可避免的——但是

^① 这里的“矛盾”一词，原文是antinomie，原来是“二律背反”的意思，但在这段文章中所说，实际上就是我们通常所说的“矛盾”的意思。——译者注。

在经验上，谁也不能否认多是事实上存在的。对这种情况只有一种解释：统一是符合理性的，也只有它才是真实的，与它相对立的多，则只符合于感觉，而且毫无绝对性。所以，多与一的矛盾显然是由感觉与理智的矛盾而反映出来的，而且在这两种情况下，矛盾都是由于牺牲了多并否认感觉的证明，也就是消除了对立面的一方，而得到解决的。“或者不如说，这里应当作一点保留：埃利亚派的人们还缺乏一个关于纯理智的完全确定的概念；如果，对他们说来，理智是‘存在’的一种性能，那末，在他们眼中，存在表现为‘完满’，即力求充塞于空间的一种实在”。^①“它如同这样的一个圆球：其质量无处不扩散到，其各部分完全是平衡的。”^②这岂非只是一个形象，而不是一个理智的概念么？从理解上说来，无疑只是一个形象！而且，如果说这完全不是一个抽象概念，那末，它也不是一个感觉的形象：“我们可以说，这是一个几何形象，它是由于接触了毕达哥拉斯的科学而产生出来的。”^③无论如何，这个形象不是从“量”的一般条件中抽引出来的。所以，巴门尼德虽然从逻辑的观点否认感觉的证明，并且取消了多，但他并没有严格地贯彻这种思想，因为实际上他还是求助于这些，并且吸收了这些。“他显然而且十分诚恳地相信，他从他的宇宙中排除了一切来自感性知觉的东西。但是他想错了，他同康德和别的许多后人一样，不知道空间概念的感觉上的来源。”^④

当斯宾诺莎把存在的统一归结为实体的统一及其统一性的时候，我们也可以发现同样的观点。不过他比较正常地在古代学说

① 马雷夏尔 (J. Maréchal): 《形而上学的出发点》，第44页。

② 巴门尼德，据龚彼尔兹 (Th. Gomperz) 在《希腊思想家》一书第1卷第183页的引文。

③ 布莱伊埃 (E. Bréhier): 《哲学史》，第1卷，第63页。

④ 龚彼尔兹，前引书，第189—190页。

中采取了赫拉克利特的与此相反的观点。赫拉克利特的基本观念乃是经验上的变化的实在性：一切变化着，流动着，因为矛盾是万物的基本，因为互相对立的质是同时存在着的。海水之为物，对鱼而言是可饮的，有益的，但对人而言岂不是不可饮的，有害的么？这句话说的并不是一种简单的对个别事物的考察，而是关于性质的相对性的学说。对立的双方，由于这种共处，远远不是互相排斥的，而是互相招请，互为条件的，它们甚至于是同一的。这就产生了多，它破坏了事物的统一性及其结构。于是“存在的全部规定性和稳定性就消失了。”^①他既如此强调事物的变易性和内在的矛盾，那么，任何知识似乎是不可能成立的了，“因为，如果没有某种贯彻始终的、稳定的客观的统一，则什么也无法肯定。”^②所以亚理士多德也认为“对他（赫拉克利特）说来，科学是没有的，因为感觉上的事物永远流动不居，真理也是没有的，因为真理是否认矛盾原理的。”^③然而这种必要的统一事实上是被恢复了的，因为，这种普遍的变化乃是“对立面的调和……而不是对立面的同一”^④，所以归根到底，它是事物的一种规律，是一种世界观。这同样是内在于事物中的一种真正的神圣的逻各斯。“在各种个别事物的一切变易中间，在物质的一切转化中间，尽管每隔一时总要发生破坏，但是宇宙结构的本身……宇宙的规律，跟那被设想为活泼、伶俐的原始物质一起，永远是屹立不动的，这个宇宙结构，按照被叫做‘普遍理性’或‘至高神性’的一种神秘的，不大明白的概念而自行混成为一，而普遍理性和至高神性这两个彼此联结的原理则在万象的无始无终的长河中，构成唯一永恒的东西。认识普遍的规律或理性，这就是理智的最

① 龚彼尔兹：前引书，第76页。

② 马雷夏尔：前引书。

③ 亚理士多德：《形而上学》。

④ 罗宾（L. Robin）：《希腊思想和科学精神的源泉》，第92页。

高职责；服从、遵循这个规律或理性，则是行为的最高准则。”^① 赫拉克利特似乎倾向于一种物质的泛神论，所以他在感性认识之上放上一个绝对真理和某种科学认识。^② 如果说，巴门尼德倘若不把多从另一方面吸收过来，就不能排斥多而肯定绝对的统一，那末同样，赫拉克利特倘若不暗中把统一拉回来，就不能排斥统一而肯定多。

由于根本不可能排斥对立的双方之一方，所以我们断言：对立的双方实际上是必然一起存在的；而且，既然它们不能互相排斥，而互相依据，所以它们真正是相反相成的。它们之间的冲突所提出的问题之解决，不在于硬把其一方或另一方否定，而在于把它们同时肯定和把它们综合起来，这才使认识论上的感觉和理智之间的综合和区分在形而上学方面得到保证。不过，多和一的综合、异和同的综合，乃是存在本身所要求的类似性。存在既不是纯粹的统一，也不是纯粹的差异，它是差异的统一和统一的差异，这样说来仍然是类似性。作为思维的对象，存在是“多值的”，因为它具有种种基本上绝对不同的存在样式。所以存在与其自身的同一性这个原理，由于它具有基本上和从头就与存在相似的性质，因此也是各种存在物的不可还原的差异性的定理；如果每一个存在物就是它所是的东西，那么它就不是别的存在物所是的东西。“这一点，就是巴尼门德及其后的哲学家们所没有看到的；这些哲学家们只向这个原理要求把一切归结于绝对的一。但是这个原理，远远不是把一切事物归结于同一，由于它在我们的思想里保持了每一个事物的同一性，所以它倒成了普遍的多样性的保持者和维护者。”^③

① 龚彼尔兹：前引书，第82-83页。

② 罗宾：前引书，第91和92页。

③ 马利坦：《知识的各个阶段》，第427页。

运动的种种矛盾^①

类似性禁止我们停留在它的上面，因为它不但不让我们从“存在是什么？”这个一般的问题跳到另一些更重要的问题：“谁存在着？”“它是怎样构成的？”它在这里强迫我们把各种事物的差异性整理一下，统一起来。既然存在就是一和多，那么这种情况是怎样发生的呢？存在中的一和多的源泉是什么呢？既然存在之具有一和多的这个事实好像已经被认为是合理的，那么就应当详细说明它怎样而且为什么是如此的。我既已承认存在是一种统一的差异——因为它是类似性，也就是关系，秩序，层次——那我就避免了任何泛神论的一元论，避免了任何不可知论，因为种种互相区别的存在物也是互相联系的。因此我就有可能在一个存在物中找到其他存在物的种种特征，只要把我已经发现的特征加以扩大或缩小就成了。由此出发，我可能而且应当使我自己站得高些或降得低些，以便对于超越这个存在物的东西或被这个存在物所超越的东西获得一个观念。那末，在这种情况下，有哪一些因素是应当被扩大、升华或缩小的呢？

按照类似性的原理，对这个问题的答复是：必须考察任何一个特殊的实在，但要从普遍的存在观点去考察它。但是，似乎还必须根据类似性而作出一个极重要的确定！为了能够做到从一个存在物出发而过渡到其他的存在物，以便提高到更高的水平或降低到更低的水平，那就必须让被考察的这个因素服从这些变化，要而言之，就是这个因素必须表现为一个存在物里面的会变化的东西，这样它才能在一切实存在物中也会发生变化。那么，什么东西是能够起这种作用的呢？

^① 此“矛盾”一词，原文是antinomie。

要发现这个东西，只要考察一下现实就行了，现实对我们是表现得很调和的，我们考察现实，就可以认识到多和一、同和异的问题的实际状况。而使这些要求得到满足的，乃是运动。事实上，运动是一般的差异性的一种特殊情况。当运动中可能有一种差异性，但这种差异性却并不意味着变化（因为各种观念虽然彼此不同，但它们的性质却都是稳定的）的时候，运动中并无变化；而同时，在变化着的東西中，却没有差异性；因为，那自己运动、自己改变着的東西在这个时候和另一个时候，是以不同的状态自我保持着的。所以，在这里，差异性对变化而言，有一种形而上学的和逻辑上的先在性。因此，运动确实是一般的存在的差异性的一个特殊的情况，因为它虽然必然包含差异性，却并不被差异性所包含。但在同时，从它的特殊性上看来，它却在存在中激发起种种矛盾，对于这些矛盾，类似性给它们提供了初步的解决；^①这就是变化和存在的对立性，互不相容性！

为了使一个事物发生变化，例如要变成学者或富人，必须本来不是学者或富人，却是无知之徒或穷人。因为，我不能变成我已经成为的人，我不能获得我已经拥有的东西。这样一来，在变化中就没有存在的地位了！但是反过来说，已经是什么的东西，正因为它已经是什么，所以它不会变成这个什么；已经是学者的人不能再变成学者；因此，对运动说来，在存在中并没有它的地位！一句话，如果已经存在的東西不再变化，而变化的東西不是存在，那么，怎样才可以把变化和存在调和起来呢？你认为，存在是变化的么？你怎样答复这个问题呢？变化从何而来呢？它是来自存在的么？既然某物已经在变化之前存在，那么，它为了存在就不需要变化么？变化是来自非存在的么？但是“无”怎么能够使某物变化呢？在这两个假设中，有同样的不可能性：存在不可

^① 加尔德尔 (H. D. Gardeil): 《唯心主义哲学诸阶段》，第234—235页。

能是被产生的，它也不可能有开始。如果有变化，就不再有存在；如果有存在，就不再有变化！因此，如果没有非存在，或没有“无”，那么就可能有变化么？如果不排斥变化，那么就可能有存在么？

把变化看作变异和存在的一种特殊情况，但这是和存在的普遍原理相对的一种特殊情况，像这样，显然我们并没有把变化局限在一个特定的运动上面，例如把它局限在局部的或空间的纯运动上面。我们所论证的并不是一张球台上的两个球的简单的移动，而是存在中的某种更深刻更内在的东西，也是更表示着质的东西。这里所说的是一切发展，一切进化，例如生理学方面的一个活体的发育以及智慧和道德的发展。但这并不排斥量的运动和物质的运动，不过我们所注意的首先是某种更内在的东西而已，这种东西是在其自身上而不是在对一个外部标志的关系上延续着，增长着，强化着的。如果说，这种说法会使人想起柏格森的“时间之流”，那么我们还得指出，中世纪的经院学派并不是不明白这一点的，在关于“Habitus”相对于变动性而言的固定的持续性及其形成的理论中，可以找到同样的意思。

此外，运动是铭刻在我们的关于存在的观念之中的，如种种本质对其 *esse*（存在）的适应程度，实体和言语的二元性。我们说话时所用的言语是受时间形式的影响的，时间形式使言语发生变化，而且它正是变化的衡量者。谁处在时间中，他就处在变化中。依靠言语，存在在运动中被我们把握到，而运动也在存在中被我们把握到。而且，如果不通过言语及其形式表现出来，那么，变易性也和时间一样，将仍然停留在我们的认识的推论性上，即停留在它对种种感性材料的独立性上。这种变易性和时间仅存在于只对被认识的对象和对作为认识的主体而言的我们自己身上。这样一来，种种由于接触到存在而产生的矛盾，就使精神的可靠性成为可疑的了。既然一个对象没有我们就不能被表示

出来，而我们是以精神的一个现在的活动表示这个对象的，可是，这个转瞬即逝、如此无常的现在，难道真正可以说是现在么？难道它不是尚未存在而又正在变成不再存在的过去的一个将来么？把它说成“现在”，把它说成是在眼前，在手头的一个东西，岂不是一种讽刺么？难道它不是一个并不固定而正在消失着的东西么？所谓在场或出现，岂不就是一种消失么？它之所以被给予，不正是为了被立刻收回而从我们这里溜走么？言语中的现在，对那些不是正在的——即尚未存在的或已不存在的——时间而言，不再是一个特定的时间。在现在中，尚未存在的变成为不再存在的；所以它不是存在，那么，怎样能够创造一个与现在相联系的事物呢？

保罗·瓦莱里在分析由于临别而发生的一种内心情绪的时候，曾经指出存在的这种混乱情况：

于是，我尽可能地这样想象：由于我们的共同生活即将改变而发生的情绪，在某种我们所不知而又对我们非常重要的意义中，伴随着一种微妙的既是分离又是结合的苦楚。这类情绪是非常深刻的，它是自行变化着的。刚一决定要走，但还没有动身的时候，唯一的想法就是，我们周围的、对我们非常熟悉、亲切而隐藏着一种神秘的变化的一切东西就要发生改变。只要一感觉到我就要走了，一切目前还可以捉摸到的东西就几乎立刻失去它们的此后的实际的存在。它们似乎受了它们的现存力量的打击，于是其中的一部分就消失了。昨天，你还在我的身边，而在我身上，已经产生一个无形的人，他准备长期不看到你。在最近的时间里我不会再看到你，然而我还

握着你的手。由于不在眼前，你这个人对我显得特别触目，但又好像注定在最近的将来一点也见不到你。我在近处注视你，又从远处看望你。你的同样的目光不再具有持续性。我好像觉得你我之间有**两种距离**，一种还感觉不到，而另一种则已经很大；但是我不知道在这两种距离中，应该把哪一种当作真实的。^①

然而，这种空虚的看法乃是每时每刻都有的看法，而且“经验总是把在与不在连在一起而到处作弄人的”。^②“既然（现在）将消失于过去中，那么人们怎么能够肯定现在的存在呢！说它存在的唯一理由，正是它的不存在：时间只是在它倾向于不再存在的条件下才存在的。”^③作为一种不断的消失，实存乃是不在和空虚，而不是充实和现在；是一个变相的无的总和！意识不是倾向精神的现在，而是服从于精神的不在的。

由于它所引起的种种矛盾左右为难，运动是符合辩证法的一般要求的，更确切地说，是符合现在阶段的要求的。从我们的实存的观点说来，它归结到一般的存在问题，而强迫我们看到，它是怎样检验存在的诸原理的。它提出的问题是我们的变化着的实存的问题，而不是泛泛的存在问题，因为它虽然肯定运动不可能在存在中出现，但并不立刻接着认为存在是最终到处被破坏的，而认为不变的存在更符合那些根本原理所要求的稳定性。我这本书并不企图讨论如此高深的问题，而只是想说明白：与一个特殊

① 《德斯特先生》，第 58—59 页。

② 勒赛纳 (R. Le Senne)：《障碍和价值》，第 75 页。

③ 居伊顿 (J. Guittou)：《普罗丁和圣·奥古斯丁关于时间和永恒的观点》，第 183 页。——萨特认为“人的实在是这样一种存在：它是它现在所不是的，它不是它现在所是的”。见《存在与虚无》，第 97 页。

情况相符合的那些基本的存在规律和存在原理，是否真正是存在的原理，从而是否真正是全部存在的普遍规律。如果在这种特殊情况下可能实现种种普遍原理和一个特殊现实的符合，那么，到处实现这种符合的方法就可以找出来了。为了达到目前所确定的这个目的，把运动和它的种种矛盾分析一下，那是完全必要的！正如我们谈到多和一的问题的时候那样，各种同样极端或中庸的解决方法都出现了，这就是说，有人主张变化和存在这两个对立面必须消灭其中之一，或者把双方都保持下来而在一种综合中加以调和。

这里所研究的运动是不同于那种数量上的局部的纯运动的东西。然而，这种运动既然在时间中进行着，展开着，所以它必然有一个空间的配合，因为空间和时间是互相密切地联系着的。对目前的这个问题说来，第一种态度否认运动的一切可能性，因为在空间上的移动是不可思议的，空间不可能被通过。这就是埃利亚派的芝诺的论点。

说从一点到另一点，或者说通过一个空间，那么，其他各部分都陆续在其中通过的这个另一点究竟是什么呢？既然各个部分是无限的而空间是可以无穷地分割的，那么你永远不能到达这一点！中国人也说过同样的意思：“一尺之棰，日取其半，万世不竭”（《庄子》）。

何况，要在一个地点上运动，不是应当存在于这一地点上，即占据这地点么？一支射出的箭至少充满着一个与其本身的长度相等的空间。但是，占据一个空间，也就是停留在这个空间，就是在这个空间上处于静止状态。所谓在飞的箭，实际上是不飞的，因为它总是在它所在之处，它在每一点上是不动的。它在它所在之处，比它不在之处更是不动。

这个难题还可以更严密地表述出来。在空间上移动，就是说，运动是处于两点之间。把运动从它自身所具有的质的方面来

看，而不管它的空间方面，那也仍然是这样的，“中间概念，这就是运动的最主要的东西。”即使在运动已经完成的情况下，它也是未完成的，也没有结束的；它是未完成、未结束、未确定的东西。而这正是难题之所在！本来，说某个东西已经结束，已经确定，那它必须是存在，因为否则它是不可能实现的。然而，如果说有运动存在，那么人们就归根到底不得不承认“未完成和未结束是由它们的本性的不确定性而实现的。”^①这样一来，运动就要反对矛盾原理；或者，如果要维持矛盾原理，则必须否认运动。这种想法就是归根到底肯定：本性上不确定的运动是不能确定的，不可设想的；它不能存在！

虽然如此，但我们的悟性毕竟不能从变化的流动性上去把握变化；要理解变化，必须使它停止，使它不动。为此目的，悟性把空间中的行程的轨线代替行程，而把距离的各点代替整个距离。这样就犯了有一种人的错误，就是想用火车通过而不停车的各站来理解一列火车的飞快的进行。就像这样，古代的知识，差不多只是在变化的实在性中研究某些特殊的环节、静止形式、平衡状态的。“例如，古代的几何学，差不多永远只限于静止地考察那些一次画成的图形的，”^②这就是说，只是考察完全现成的东西而不是考察正在形成的东西的。在变化的位置上，就不再有变化的东西了；这就是大不相同之处。

可是，据柏格森说来，这个错误的来源，乃在于一种错觉，它把被通过的空间当作了通过的行动而且把前者的种种特征——特别是它的无限的可分性——套在后者之上。只要对行动有所理解，我们就会去使存在运动起来而不是阻止它的运动。在我从A到B之间所完成的动作或运动中，同时有一个形象和一个行

① 哈默林：前引书，第145页。

② 勒·罗以 (E. Le Roy) 《柏格森，一种新的哲学》，第192页。

动，这个形象是触及我的视觉的，而这个行动则是我的意识从内心把握到的。然而，只要被运动所划定的这条线是不变的，是可以分割的，那么，划出这条线的行动就是一个稳定的、不可分割的、运动的；而就是因为这样一种不可分性，所以如果我把它分割开来，那么我所得到的不再是这个运动，也不是这个行动，而是另一个了。^①要更好地实现这个运动，我们应当从内心观察我们自己，并且在这种情况下去找寻“实存”这个字的特殊意义到底是什么。

可是我们明明知道，我们是从一种状态过渡到另一种状态的，例如从冷到热，从忧到喜；所以我们变化着。不过，我们这样说的时候，不应当把这两种状态看作都是完完整整地形成的，不应当把它们看成永远是它们发生的时候的那种样子的。一种不是时时刻刻改变的心灵状态是没有的，一种在时间过程中前进着，却不是“由它自身像搏雪球（不是制造雪球）那样不断地随时间之流而扩大”^②的心灵状态，是没有的，变化不仅存在于从一种状态到另一种状态的过渡中，而且存在于一种状态本身之中。“这就是说，从一种状态过渡到另一种状态，这与维持在同一种状态中，并没有本质的区别。”^③所以，意识的各种状态并不是一些截然不同的、彼此不相连续的因素，反之，当它们由此到彼地过渡而成为一种无尽之流的状态下，在它们之间，继续发生着转化；它们在这种状态下是互相渗透的，而不是先后重叠的。“我”就是这些状态的内在联系，是它们的继续，是它们的延续；“我”就是侵蚀着将来并向前扩张的这个过去的发展。^④因为，过去总是把自己保留起来并把自己积累起来而构成现在以招致将来

① 柏格森：《物质和记忆》，第207-213页。

② 柏格森：《创化论》，第2页。

③ 同上书。

④ 同上书，第5页。

的。就是因为这样，我们的意识不可能两次经历同一状态，它必须每次是新创的。“对一个有意识的存在物说来，实存就在于变化，变化就在于使自己成熟，使自己成熟就在于无限地自己创造自己。”^①而我们的实存的这种特征也对我们表示着一般的实存的特征。

初看之下，这样一些前提好像很容易使我们同意赫拉克利特的观点，按照他的观点说来，世界是变化的，一点也不固定的。“这是一系列的假象和幻影，其中没有任何坚定的东西；这是一种幻觉，一种活动的假象的幻影，其中没有任何坚定的东西；这是一种幻觉，一种活动的假象的反射，在其中，思想失去了作用……这就是对自然界的一种彻底的悲观主义的观点。由阿那克西曼德开始，关于感性世界的学说就被这种痛苦的悲观主义所浸透。被希腊哲学最强烈地反映出来的那种感觉，就是万物无常的情感，就是万物瞬息即逝的感觉。”^②

说实存中只有瞬息万变，或者，说变化是与存在不相容的，是不可思议的；像这些如此肯定的论断，是不可能成立的。赫拉克利特虽然向来被认为是一个强调变化的哲学家，但是他相信实体的不变性^③；而且完全承认在变化中存在着事物的质料。柏格森还说“再没有比这种质料更耐久更扎实的了”^④因为他在这种质料中发现了时间之流。所以，不排斥坚固性和稳定性的运动，是既不与存在相抵触，也不与思维相抵触的；它并不是一个纯粹的幻觉！

正如我们在讨论多和一的问题时所说的那样，真理不在于一味肯定对立面的一方对另一方的损害，而在于双方的调和，所以

① 《创化论》，第8页。

② 黎伏 (A. Rivaud)：《希腊哲学中的变化问题和物质概念》，第457页。

③ 参看同上书，第110页。

④ 《创化论》，第4页。

又在于及时地把对立的双方综合起来。可是，这里有一个特殊的困难之点，这就是，被既是存在又是非存在的变化所牵连的对立面双方，似乎是矛盾的，所以是彼此不相容的。正是因为这样，巴门尼德由此得出结论，说存在是不变的，完整的，完全的；说存在是无始无终的。^① 如果要得到一个真正的解决，那么只能是这样：把这种绝对矛盾的对立变成一种不是根本互相反对的对立，只有这样一种对立，才由于双方的综合而使变化成为可能。为此，运动必须向我们证明实存的存在，并且给我们指明一种非存在的性质，但这种非存在不应当是无，不是与存在相矛盾的东西，而应当是与存在相反相成的东西。这就是介乎赫拉克利特和巴门尼德之间的中庸之道。

丁象恭 译

^① 黎伏，前引书，第131页。

[英] 福路、哈里、米切尔

证伪讨论^①

A. 福路

让我们以一则寓言开始。这则寓言由 J·维斯多姆 (John Wisdom) 在他那令人难忘的启发性文章《上帝》^② 中所讲的故事演变而来。从前，两个探险者走进空旷的林丛。在这块空旷地中，生长着许多花草。一个探险者说：“必定有某个园丁照看过这块空地。”另一个反对说：“这里没有园丁。”于是，他们搭起帐篷，拨准时钟。园丁老是不见。“也许他是个不可见的园丁。”于是，他们又建起一个带刺钩的金属线围墙，并给围墙通上电。他们带上猎犬巡视（因为他们还记得 H·C·威尔士的小说《不可见的人》，这个人既带有味道又可被触摸，虽然不可能见到他）。但是，一直没有哭声喊叫表明某个入侵者受到电击。一直没有金属丝的晃动暴露出有一个不可见的人来攀登围墙。猎犬也一直没有

① 本文选自 D·Stewart 编: Exploring the Philosophy of Religion (宗教哲学探索), Englewood Cliffs 1980. 本文原载 A·Flew and A·MacIntyre 编: 《哲学神学新论》, P96-108, SCM 出版社, London 1955.

福路 (A·Flew 1923-), 哲学家, 雷丁大学教授, 哲学系主任; 哈里 (R·M·Hare 1919-), 哲学家, 牛津大学道德哲学教授, 大英科学院院士; 米切尔 (B·Mitchell 1917-) 哲学家, 牛津大学宗教哲学教授。

② 见《全美国社会》, 1955年。该文作为《逻辑与语言》第1卷, 第5章再版, 又见他的《哲学与心理分析》1953。

吠叫。相信者还不信服。“肯定有一个园丁，他不可见，不可触摸，感觉不到电击。他从没留下味道，没弄出声响。他秘密地来照看他喜爱的花园。”最后，怀疑论者失望了。“可是你的断言所保留的东西呢？你称之为的一个不可见、不可触摸，永远躲藏着的园丁，同一个幻想的园丁，或者甚至根本没有园丁有什么两样呢？”

在这则寓言中，我们可以看到，断言是怎样开始的，可以看见存在的某物，或某种复杂现象之间的类似，可以一步一步还原为一种结合起来的不同情况，可以还原为一种也许是“图画选择”的表达。^① 怀疑论说没有园丁。相信者说有园丁（但却是不可见的，等等）。一个人喜欢谈论性行为。另一个人喜欢谈论阿芙罗狄特（希腊神话中爱与美的女神），（但是他认识到并没有真正另外的超人，没有负责所有性现象的超人）。^② 在完全被取消的原来的断言和第一个断言将保留的某物（同义反复）面前，可以在任何方面检查限定过程。威尔士先生的不可见的人虽不可能被公开看见，但是在其它方面，他同我见到的其他人一样。虽然可以检查并且是当然通常是按时检查限定过程，但是这过程实际上并不总是明智地被制止的。如果不注意到他已经这样做了，某人完全可以取消他的断言。一个很轻率的假设完全可以这样一点一点地被残杀，由数千个限定致死。

我觉得，神学语辞的特殊的危险、特有的恶就在于这个假设中。我把这语辞当作“上帝有一个计划”，“上帝创造了这世界”，“上帝爱我们就像父亲爱他孩子一样”。它们起初看起来很像断言，很像重大的宇宙学的断言。当然，这并非它们是断言、或有

① 参看J·维斯多姆《心灵》（1940年）中的“其他心灵”；后以《其他心灵》为题再版（Blackwell, 1952年）。

② 原注参看卢克莱修的《物性论》，第2卷，第655页。

意被看作是断言的确定标记。但是，让我们局限于这几个例句。那些说这句话的人想用它们来表达断言。（以下仅只作为附带插入的评介：那些有意把这些言辞作为、或解释为秘密命令、希望的表现、假装的突然喊叫、隐蔽的伦理观、或除了断言的其它东西——的人，都不可能成功地使这些语辞既适合正统传统、又实际上有效。）

现在，断言某某是这种情况，就必然等同于否认某某不是这种情况。^① 这样，假定我们怀疑说话的某人是在断定着什么，或者更为根本地假定我们怀疑他是否在真正断定某物，那么，试图去理解（或者也许是暴露）他言辞的一种方式，就是试图找到它认为不利于、或者不可同它的真理相比较的东西。因为倘若语辞确实是断言的否定，不利于这断言的任何东西，或诱使说者取消它、并承认它已经有误的任何东西，必定是这个断言否定意义的部分（或全部）。认识一个断言的否定意义，同无关紧要地认识那种断言的意义一样类似接近。^② 假如一个推断的断言没有否定什么，那它就丝毫没有作出断言：因此，它就不是一个真正的断言。在这则寓言中，当怀疑论者问相信者，“你称之的一个不可见的、不可捉摸的、永远隐蔽者的园丁与一个幻想的园丁、甚至根本没有园丁有什么不同呢？”——时，他就是表明，不再根本是作为断言的限定，影响了相信者的前面的陈述。

现在，不信宗教的人常常感觉到，似乎有经验的宗教信仰者不承认有可想象的事件，或一系列事件，不承认事件的发生是“根本没有一个上帝”或“上帝并不真正爱我们”——的一个充足理由。有人告诉我们，上帝爱我们就像父亲爱他孩子。我们对此确定无疑。但是，这样一来，我们就看见一个小孩因不宜医治的喉

① 对那些喜欢符号系统的人来说， $P \equiv \sim \sim P$ 。

② 通过纯粹否定 $\sim P$ ，我们就获得了 P ： $\sim \sim P = P$ 。

癌处于垂死状态。他的尘世的父亲发狂似的激动想努力帮助他，但他天堂的父亲却没有显示出关心的迹象。作出的某些限定——上帝的爱“并不只是一种人类的爱”，或者它“是一种不可理解的爱”，也许，还有我们体会到的那些痛苦——都不可同“上帝像父亲一样爱我们”（但是，当然……）这条断言的真理相一致。我们对此重新确定无疑。但这么一来，我们就要问：这种保证上帝的（适当地限定的）爱有价值的东西是什么？与一种保证不同的这种明显的保证真正是什么？不仅（有道德地、错误地）诱使我们说，而且（符合逻辑地、正确地）使我们有权利说“上帝不爱我们”或者甚至“上帝不存在”的事件是什么？我由此向下一届专题讨论会的发言人提出这个简单的中心问题：“对你说来，将要构成、或已经构成的上帝之爱、或上帝之存在——的一个反证是什么？”

R · M · 哈里

我希望表明清楚，我并不特别为基督教辩护，而是为一般的宗教辩护——这倒不是因为我不信基督教，而是在你理解宗教是什么之前，你不可能理解基督教是什么。

我开始就得承认，福路在他规划了的基础上，他是完全成功的。因此，我通过与另一则寓言联系起来，来改变我的观点。某个精神病患者相信：所有的先生都想谋害他。他的朋友们把他們可能找到的最温和、最令人尊敬的先生介绍给他。待每个先生走后，他们说：“你知道，他们并不是真正想谋害你；他们以一种最真诚的方式同你谈话；现在你该相信了吧？”但是这个精神病患者回答道：“是的，但这只是他们恶魔般的狡诈；像其他人一样，他们一直都在计划反对我，我把我知道的告诉你。”无论引见了多少友善的先生，得到的反应都一样。

现在，我们可以说，这种人是被欺骗了。但是欺骗他的是什么？一个断言的真假吗？让我们把福路的试验运用于他身上。他认为，那些先生的不可能被重演的行为与他的理论相对立；因此，在这个试验中，他的理论就什么也没有断言。但是，这理论也没产生这个结果：在他所考虑的先生和我们大多数人考虑的先生之间没有差别——否则，我们就不应当称他为一个精神病患者而称我们为一个清醒的人了。这些先生，并没有理由为他存在于牛津城中而感到不安。

让我们称我们不同于这个精神病患者的东西为我们各自的 blik (设想)^①。关于这些先生，他有一个清醒的设想。我们也有一个清醒的设想。体会到我们有一个清醒的设想而非根本没有，是很重要的；因为任何论证都必然具有两个方面——假如他有一个错误的设想，那么，那些正确看待先生的人必然有一个正确的设想。福路已经表明，设想并不包含在一个断言或它们的系统中；但是具有正确的设想却是很重要的。

让我们试想一下，关于其它不同于那些先生们的东西，可能有不同的设想。当我驾驶着一辆汽车时，我感到茫然不知所措，不知我方向盘的运用是否总是符合汽车方向的改变。我驾驶汽车从未出过差错，虽然我的车轮曾打过滑（这一定是同样的）。况且，我很熟悉我汽车方向盘的构造，知道方向盘操纵失误会出现的差错——钢接头会分开，钢条会断裂，或者出现其它事情——但是，我就肯定知道这不会发生吗？这个实际情况是我不知道的；我只具有一个关于钢及其性能的设计，以致我很正常地相信

① Blik：这术语为哈里创造，意指任何不可证实、不可证伪的我们观察世界的一种猜想或一整套猜想。确定与猜想相反的证据的，正是在一种 blik 的特性中。哈里认为我们都有 blik，虽然某些 blik 清醒，某些不清醒。此术语在中文中很难找到贴切对应的词，所以，我暂以“设想”一词替代。——译者注。

我汽车的方向盘；但是，我发现一点不难想象有可能失去这种设想并获得相反一种设想。人们会说我对钢很无知；但是，我们各自的设想之间的不同实在，是再清楚不过的——比如，我就不应该坐到汽车里。然而，我仍踌躇地说，我们之间的差别就是矛盾断言的差别。

休谟使我们懂得，我们同世界的整个交流，都依靠我们关于世界的设想；关于世界的设想之间的差别不可能通过观察在世界中发生了什么事来消除解决。这就是为什么当他做一个有趣的试验——怀疑日常人关于世界的设想，并显示不可能给我们证据使我们采纳一种设想而非另一种设想——时，他就转向胡说八道，以使他完全取消这个问题的原因。阐释作为一个断言的、关于世界的正常的设想，确实是不可能的。这种设想使我们相信钢接头的未来的可靠性，相信公路继续承受我汽车的能力，相信路下面没有裂口；相信那先生的一般的非杀人的倾向；相信假如我按照自己的眼光继续正确地行事的话，我就仍会幸福（在某种意义上，这个词我还没完全领会）；相信像希特勒一样临近末日的人有相似性。但是，有一种阐述，也许同在《赞美诗》中发现的大多数东西一样恰当：“地球是虚弱的，因此地球上所有的房也是虚弱的：我支撑着地球的柱子。”

福路选择反击的位置错在把这种谈话认作了某种说明，就像科学家习惯于使用这个语词一样。它照此看来，明显是荒唐可笑的。我们不再相信上帝作为一个阿特拉斯（Atlas，希腊神话中顶天立地的巨神，喻身负重担的人），我们不需要这个假设，但是真正说来，一如休谟所见的，如果没有设想，就不可能有说明；因此正是通过我们的设想，我们才确定什么是一个说明，什么不是一个说明。假定我们相信发生的一切，相信纯粹偶然发生的一切。这当然不会是一个断言；因为它可与任何发生和不发生的事情相一致。因此，也顺便可以说，这就是它的矛盾。但是，

假设我们持有这信条，我们就不可能说明，预言或计划任何东西。这样，虽然我们不应当断言与那些更为正常的信仰不同的任何东西，但在我们之间，仍会有一个很大的差别；这是一种在那些真正地信仰上帝、和真正地不信上帝的人之间的差别。

“真正地”这个词很重要，它可激发起人的疑惑。我提出这个词，乃是因为当人们培养出一个虔诚的基督徒时，这教徒却仍像那些大多数承认不信任何宗教的人一样，我们很难发现他们信仰的是什么。他们发现很容易弄清他们不信宗教的原因，这就是他们从没进入一个为疑惑困扰的心灵的结构。宗教就是对这种疑惑的回答。他们没有感受过原始丛林的恐惧。他们认为，放弃了宗教的某些如画似的边缘 (picturesque fringes) 后，他们就放弃了一切——而事实上他们仍然有所获得，并且他们不可能在物质条件舒适的宗教之外生活。但是背后也许有一个很大的差别，这是虽然并排着但却走向不同方向的两个人之间的差别。我不知道福路走的是什么方向；也许他自己也不知道。但近来我们有一些例子表明，一个人还有各种途径、许多可能性不走基督教这条路。毕竟，自原始社会以来，人从生物学上看并没有改变；改变的是他的宗教，并且还有可能又改变。假如你并不认为这改变造成了一种差别，那你就会熟悉同一个旁遮普世系的某些闪族人和回族人；你将发现他们是很不相同的人。

在福路的寓言和我的寓言之间，有一个很大的差别。我们还没有注意到这个差别。探险者并不关心他的范围；他们是带着兴趣讨论它，而非关心它。但是我的精神病患者，这个可怜的人，却在意那些先生们；我也在意我汽车的驾驶。我之不能分享探险者的超然态度，正是因为我太在意花园中我自我感觉到的发生的事情。

巴塞尔·米切尔

福路的文章是探索性的、很有见地的，但是，我认为他对神学家例子的处理，有某种奇特的东西。这位神学家当然不否认，痛苦这个事实是不利于上帝爱人这个断言的。这种非一致性产生了最难处理的神学问题——恶的问题，因此，这位神学家承认，痛苦这个事实是不利于基督教的教义的。但是，他不允许痛苦——或任何东西——决定性地不利于基督教教义，这倒是真的；因为他的信仰已把他自身交付了对上帝的信赖。他的态度，不是探险者的超然态度，而是信仰者的态度。

也许，还可以通过另一则寓言，来把意义显示出来。在战时一个被占领的城市中，有一天夜晚，一个抵抗队员遇见一个陌生人，这个人给他印象很深。他们聚在一起聊了一晚。陌生人告诉这个游击队员，他本人是在抵抗这一方——他确实是负责抵抗运动的，他要游击队员无论发生什么事，都要相信他。这位游击队员完全信服了陌生人的忠诚坚定，并保证相信他。

他们从没在亲密的条件下再会。但是有时有人看见陌生人帮助抵抗成员，这位游击队员很感谢，并对他的朋友说：“他是在我们一边的。”

有时又有人看见他身着警察制服向占领地的当权者出卖爱国者。在这些场合，他朋友悄悄责怪他；但这位游击队员仍说：“他是在我们一边的。”尽管有这些不同的表面现象，他仍相信这位陌生人并没有欺骗他。有时他要陌生人帮助并且如愿以偿时，他很感激。有时他要求帮助却未得到，那么他就说：“陌生人最知道。”有时他的朋友气愤地说：“喂，假如你承认你错了，他不是在我们一边，那你会怎么办？”但是游击队员拒绝回答，他不同意拿这位陌生人做试验。有时他的朋友抱怨道：“喂，即使你认为他在我们

这边，但是他却是哪边更好，就会到哪边去的。”

这则寓言中的游击队员不允许任何东西不利于这个命题：“陌生人是在我们一边的。”这是因为他表示信任陌生人。但是，他当然承认，陌生人的含糊不明的行为与他对陌生人的信任相反。构成他的信仰试验的，正是这种情况。

当游击队员要求帮助并且没得到时，他可能做什么？他可能（a）得出结论说，陌生人并不是在我们一边的，或者（b）坚持认为他是在我们一边，但他有理由拒绝提供帮助。

他将拒绝第一个。如果第二种态度不是显得愚蠢可笑，他会将此态度维持多久？

我认为一个人不可能事先说出。这得看在头一个地方陌生人给人留下的印象特征而定。这也得看他接收陌生人的行为方式。如果他温和地说这没有结果而不予以考虑，就像是没有影响他的信仰一样，那么就可预计，他毫无头脑，或很不清醒。明显地，他要说这话很不容易：“哦，当陌生人用‘在我们一边’这个短语时，此短语就意指陌生人的含糊不明的行为。”在那个例子中，他会像一个信奉宗教的人一样，温和地说一种恐怖的灾难“是上帝的意旨”。不，仅当他在自身中体验到冲突的全部力量时，他才在他的信仰中被认作是清醒的、有理智的。

这里，我们的寓言不同于哈里的。游击队员承认许多事情不利于他的信仰；而哈里的对那些先生有一种设想的神经病患者并不承认任何不利于他的设想的的东西。没有什么能够有利于设想。游击队员有理由在头一个例子中作出表态，即对陌生人的性格作出表态；而神经病患者却没有理由赞成他对那些先生的设想——这当然是因为你不可能有赞成这种设想的理由。

这意味着我赞成福路的观点：神学的话语必须是断言。当这位游击队员说“陌生人是在我们这边”时，他就是在下断言。

我想说，游击队员对陌生人的信任，在任何意义上，都是一

个说明吗？我认为就是这样。它说明陌生人的行为并使这行为有意义：他也有助于说明在他出现的上下文中的抵抗运动。在每种情况下，它都不同于它被利用的、相同事实的解释。

在非包容一切的证伪中，“上帝爱人”类似于“陌生人在我们这边”（也类似于许多其他有意义的陈述，例如历史的陈述）。至少可以用三种不同的方式来处理它们：（1）假如经验与它们相悖，它们就作为被遗弃的临时假设；（2）作为信仰的有意义的教义；（3）作为空洞贫乏的公式（它也许表达一种重新确信的愿望），经验没给这公式造成差别，公式也没给经验造成差别。

这位基督教徒一旦表白自己，他就被他采取头一种态度的信条——“你不应当触犯你主人的上帝”——排除在外了。正如福路观察到的，他处于滑入第三种态度的经常不断的危险中。但是他不需要这样做；如果他需要，那他在信仰上就如同在逻辑上一样，是一种失败。

A · 福路

已经进行了一场很好的讨论。我很高兴我有助于激发这场讨论。但是现在——至少是在大学——这种讨论该结束了：大学编辑们要求我作出某种结论性的评定。既然处理提出的一切争端或分别评论每一个人的贡献是不可能的，那么，我就将集中在米切尔和哈里身上。这两个代表对“神学和证伪”中的诘难所作出的反应是两种不同的类型。

应当记住，这个诘难将如下进行。某些神学语辞似乎在、并有意在提供说明或表达断言。现在，一个断言要根本成为一个断言，就必定要求事物维持原样；而不要求其他。同样，一个说明要根本成为一个说明，必须说明为什么这种特殊的事发生；而不是其他事发生。最后两个分句很关键。然而有经验的宗教信奉者

——易于忽视这点，他们不仅拒不允许任何事情实际上发生，而且不允许任何可想象的事情发生；这些事情，都不利于他们的神学断言和说明。就他们的做法而言，他们假定的说明实际上是伪造的，他们似乎真实的断言真正是贫乏空洞的。

米切尔对这诘难的反应直接、坦率，为人理解。这是令人称赞的。他赞同“神学言辞必定是断言。”他赞成如果它们是断言，那就必定有与真相相悖的某种东西。他也赞成信仰者是处于使它们会——是断言（their would-be assertions）转变成“空洞贫乏的公式”的不断危险中。但是，他责备我在“神学家的例子的处理中有一种奇特古怪的东西。神学家肯定承认痛苦，这个事实不利于上帝爱人这条断言。这种非一致性产生了最难处理的神学问题——恶的问题。”我认为他是对的。我应当在两种不同的方式之间作出区别，这两种方式的处理看起来像是与上帝之爱相对立的证据：我强调的方式，就是限定原来断言的权宜之计；这位神学家通常采取的方式，首先是承认这方式表面上看来糟糕，但实际却坚持这方式中有——必定有——某个说明。这说明显示：尽管有各种不同的表象，但却真正存在着一个爱我们的上帝。我觉得，他的困难在于他已经给上帝取消一切可能保留的说明属性。在米切尔的陌生人这则寓言中，相信者很容易为含糊不明的行为找到似是而非的借口：因为陌生人是一个常人。但是假定陌生人是上帝，我们就不可能说他想帮助但是又不能帮助：因为上帝是全能的。我们不可能说，仅当上帝知道了时才会帮助：因为上帝是全知的。我们不可能说，上帝不对其他人的恶负责：因为上帝创造了那些其他人。的确，一个全能者，一个无所不知的上帝必定是每个人错误行为的事前（和期间）的从犯；就像上帝对宇宙中每种不道德的缺点也负有责任一样。因此，虽然我完全承认，米切尔反对我主张的神学家的第一次推动就是为了寻找一个说明是绝对正确的，但结尾我仍将认为，假如不懈地追求，他将求助于限

定的无效行为。那种死亡的危险就处于一千个限定之旁。我赞成这些会构成“信仰上的失败，正像逻辑上的失败一样”。

哈里的考察很新，很大胆。他承认，“我觉得，福路在他规划的基础上，他是完全成功的”。他由此引入了设想这个概念。但是，当我认为这概念在哲学中尚有余地、哲学家应当感谢哈里的发明时，我仍坚持认为，试图将基督教徒的宗教话语分析为设想的表现或断言，而不是分析为（至少会——是）关于宇宙的断言，基本上是被错误地引入歧途了。首先，因为这样去解释，它们就完全成了异端。假如哈里的宗教真是一种设想，这设想涉及到有关假定个人创造者的本性和活动的非宇宙学断言，那么他肯定不是一个基督教徒吗？其次，因为这样解释，它们就几乎不可能发挥它们应有的作用。倘若不是把它们有意作为断言，那么许多宗教活动就会变成欺骗性的、甚至仅仅是愚蠢的了。假如“你应当，因为它是上帝的意旨”仅仅在断言“你应当”，那么喜欢前一个用语的人就没有真正给出一个理由，而是给了一个欺骗性的替代物，给了一张假支票。假如“因为上帝爱他的孩子，那我的灵魂一定会不朽等等”仅仅断言了“我的灵魂一定会不朽”，那么，用不朽这个神学论证来担保自己的人，就如同一个为了弄清他的透支额，而把他的银行支票写在同一个帐目上的人一样愚蠢（当然，这两个语辞都不是与众不同的基督教徒的语辞，但是这场讨论从未限定范围）。宗教语辞确实表达了虚假的、甚至是伪造的断言：至少在宗教的实际上下文中，这些言辞已被臆想为、和被解释为断言，或者预设为断言；在另一种上下文中，神学辩护迫切需要什么都加以改变。

最后还有个提议。宗教哲学家可以勾勒出乔治·奥威尔（George Orwell）1948年关于怀疑思维可怕的恶梦。“怀疑思维意味着同时持有两种相反的信仰，并且两者都接收的力量。一部分有知识的人懂得，他是在与实在玩把戏，但是，通过怀疑思维的

训练，他也使自己相信实在并没有受到损害”。也许，信仰宗教的知识分子有时面对着无情的和不同的世界实在时，为了保留他们热爱上帝的信条，也被迫使用怀疑思维。但是，这也许要到另一个时候吧。

严 平译

[美] 斯道克

良心和超我^①

神学家和哲学家曾恰当地诋毁弗洛伊德的道德良心概念是现实事物的丑化。弗洛伊德把他称之为超我 (superego) 的心理现象和传统的良心概念看成一样, 实际上缺乏良心的主要特征。虽说如此, 由于弗洛伊德是一个天才的研究家, 所以我们就假定超我是一个实在, 而且由于弗洛伊德认为超我在人类活动里具有重要的特征, 所以超我好像是有点重要的意义的。下面的文章是试图根据托马斯主义的思想来分析弗洛伊德的超我概念, 以这个概念同比较正确的良心概念进行对比, 并说明超我在人类活动的哪些范围, 特别是在道德活动的范围里, 起着什么重要的功用。

一、超我的概念

I. 弗洛伊德的所谓人性基本要素

从广义上来说, 超我是人的一个部分, 它告诉人应当做某些事, 或者不应当做某些事。在弗洛伊德的概念里, 一个成熟的人格包括三个基本结构: 伊特 (id), 自我和超我。如果允许在开头作简略描述的话, 伊特不妨叫做本能内驱力的池子, 压抑的复

^① 本文原载美国《托马斯主义者》1961年2-4期合刊, 选自《现代外国哲学社会科学文摘》1963年7-8期合刊。

杂表象和思想——一种完全无意识的思想领域。自我是一切感官知觉和意识思想的机构，并且是自觉活动的激发者。超我是道德刺激和抑制的泉源，而且大都是无意识的。

在这三个基本结构中，原始的和唯一先天的部分是伊特。……自我包括对外在世界的知觉，个人的连贯的中枢过程，以及执行有意识的运动性的活动过程。支配自我的原则是实在；它把一个人同他自觉到的自我，同他的环境联系起来。当然，基本上自我是受伊特支配的。虽然自我同实在是调和的，它的主要作用即便在这一点上也是为了满足伊特的本能冲动而在实在中找出最适宜的方法，同时避免这一满足有时会带来不愉快的后果。

为了取得适当的效果，自我必须“查禁”伊特的本能性运动，也就是说，当伊特要求某些满足，而自我已经知道这些满足实际上能产生一些不愉快的结果——痛苦、惩罚、父母的反对——时，自我必须拒绝伊特的要求。当自我拒绝执行伊特所要求的行动时，就引起了冲突。最后，自我甚至不允许这个念头停留在意识里；它对念头进行了抑制。

超我是在自我结构内形成的。弗洛伊德的早期著述并没有提到这个心理机能，但是经过长时期的研究后，他觉得自己不得不假定一些有别于自我和伊特的思想机构。他发现很多的查禁过程——道德责任意义上的“做这个”和“不要做那个”——不是像自我那样有意识地完成的，而是无意识地完成的；而且不是建立在像自我所知觉到的和有意识地评估到的实在的基础上，而是建立在或多或少脱离实在的其他一些基础上；并且发现这种神秘的查禁作用往往产生一种心理力量，这种力量比那种往往带有实在指向的活动的心理力量要相当大得多。因此弗洛伊德提出了超我的概念。超我是一种大部分是后天获得的、然而是无意识的查禁机构，它是在自我内部形成的，并且以产生痛苦的犯罪感来阻止、控制和惩罚违反行为。

II. 主张超我的存在的一些论据

这样的一种心理机构具有些什么证据？首先，有一种来自儿童发展心理学的论据。婴孩即便在早期的时候都得听从一定程度的“训练”，即一种有关父母的阻止或命令的问题，这种训练是以微笑和奖励或者以皱眉头和惩罚来强化的。

超我的另一种论据来自精神分析中常见的情景，即“抵抗”的现象。弗洛伊德认为，原先查禁和抑制某些观念（这些观念一般是羞愧的，或痛苦的，或耻辱的，或在某种情况下是极不愉快的）的心理力量必须还得在心灵里起作用，不但如此，他还认为，这种心理力量的目前活动其本身大都是无意识的。

另一种扩大和确定超我概念的因素是由许多神经官能症患者所表现的道德义务感。除了这些主要论据外，弗洛伊德还增加了其他的一些论据，但并不总是那样可靠。

撇开这些可以争论的证据不谈，我们能从这些可以承认的证据里作出什么推断呢？的确，上面所援引的许多弗洛伊德的观察在心理学上是意味深长的。但是，在我们引出有关超我的任何最后论断之前，我们必须对超我的实际构成作一个比较全面的说明，而这就涉及恋母情结（Oedipus complex）的问题。在弗洛伊德看来，超我——这种做或不做的内在强迫感——是由于恋母情结的解决而形成的，而且无法在任何其他基础上来加以理解。

III. 超我的起源

恋母情结可大致形容如下。在婴儿时，一个男孩首先发展一种对母亲的强烈的本能的爱，这是基于母亲对他表现了温暖和感情，以及哺乳的满足等等而来的。同时他也把自己和父亲等同起

来，即开始根据父亲的式样来模铸自己。他这样做不但因为自己和父亲一样是男性，而且因为他要分享母亲对她丈夫的感情。几年之后，当孩子达到四五岁时，孩子对母亲的爱愈来愈强，便使父亲成了他单独享受母爱的敌人和障碍。孩子对父亲产生了忌妒和敌意；他要把父亲排除掉，代替他在母亲感情中的地位，这种愿望变得更加明显了。对父亲的等同—敌对感（情绪矛盾感）和对母亲的爱，构成弗洛伊德叫做的简单的、积极的恋母情结。

在一个女孩子身上，情结的正常发展也和男孩子一样，不过把父母的地位互换一下而已。

不论是男孩或女孩，情形可以变得复杂得多，而且照弗洛伊德说来，往往会如此。男孩子不但可以对父亲有情绪矛盾感，对母亲有简单的感情，而且可以对父亲表现一种女性的亲热态度，而对母亲表现一种相应的等同感和忌妒，因为在弗洛伊德看来，每个人基本上都是两性的。女孩子身上也可以找到这种类似的情形，只是把父母对调而已。一般说来，这种次等或倒转的情结是次于头等情结的；可是也可能成为孩子的主要情结；碰到那样情形，孩子基本的本能定向就倒转过来了。在实际情况中，所有这种可能性都可以出现，从简单的积极的情结到完整的倒转的情结。

下一步是情结的解除。孩子显然是受不了恋母情结所引起的长期紧张的。他的爱、感情、嘉许和保护都离不开父母，而且父母比他强大得多，因此这种对父母的敌意使他不能忍受。他必须压抑这种敌意以及敌意的原因——恋母情结。

解除的第一步包括放弃将母亲作为感情对象，这主要是由于害怕父亲的责罚能力。但是放弃自己爱的对象是不容易的——必须有什么东西来代替它。在这种矛盾下，孩子可以有两种不同的反应，或者把自己和母亲等同起来，或者加强使自己和父亲等同起来。后一种被说成比较正常，因为肯定了孩子的男性，并且容

许他对母亲保持一定的感情，即按照他现在使自己等同起来的父亲的方式。

只要孩子使自己和父亲等同起来，他就不但保持了同作为爱的对象的自己母爱的关系，而且他同作为爱的对象的父亲关系也放弃了。同样，当否认自己母亲是主要的爱的对象，克服自己对她的忌妒时，他将通过等同作用建立一种对父亲的感情，这种感情是根据母亲的感情式样建立的。这时候恋母情结就完全解决了，因为孩子和父亲的等同性很强，和母亲的等同性很弱，对两者都有感情，对谁也不敌视。

IV. 超我的诞生

对父母的等同化是超我的开始，它是是非感的根源，是宗教和文化“道德”的起点。靠了他同父母亲的等同化（这是由于被迫要克服恋母情结和由此而引起的冲突而做的），孩子无意识地并无保留地将父母所表示的是非态度作为自己的态度，因为他的这种是非感是从父母同意或不同意而摄取的意象（introjected image）。从此，他内心感到非做所吸取的父母意象规定的事情不可，而这就是他的义务感的足够原因；同样地，他必须避免做内心所吸取的意象不允许做的事，如果不这样做，他便感到有罪。

在弗洛伊德看来，这是道德观念的唯一泉源；在这一体系里，把理智地洞察事物和价值的自然规则作为可能实行的一种道德感的原则，是无地位的。慎重的考虑和判断，在道德上是不起作用的；任何一个人的道德标准都是父母的意象，这种意象包括所有他们的法则、命令、能力和权威；这些首先存在于孩子外在的实在里，然后由于企图摆脱恋母冲突而自动地摄取了。因此，弗洛伊德把道德称为父母亲形象自我沉淀，它从已经受到抑制

的和重新改道的性欲冲动里取得压力，并且恰恰因父母意象的形成而脱离了他们原先的一些目的和对象。靠了这些精神上的等同化，孩子的道德感便被决定了——一切他要做的和要说的，想的和喜欢的，现在都通过和父母等同化给他建立起来了。所以，道德基本上是儿童性质的，和孩子吸收道德感的精神发展处在同一水平，因此是非批评性的。不但如此，它也是无意识的，这可能是因为它是在生命的非反省阶段形成的，也可能是因为形成它的精神危机和与此有联带的精神危机都是痛苦的危机，所以要受到压抑；这些弗洛伊德都没有说清楚。

当然，在实际过程里，上述的等同化的产生可能并不这样容易。如果恋母情结本身是不正常的，或者如果恋母情结不能完全正常地解决掉，这就会为以后的心理困难造成机会。不过这些对我们目前的论点没有关系。在这里，我们只想进一步研究这种形成方式在超我方面能告诉我们什么——解除形成恋母情结的那些本能力量给超我留下什么特性。

显然，只要超我是通过等同化过程形成的，它就可以作为自我的一个标准或理想，作为儿童非遵守不可的一种格式。孩子要像自己父亲，而且觉得如果自己不能达到这种理想，就是做了错事。这就是超我的简单自我—理想方面，是争取完善的推动力基础。但是和这些理想格式的方面同时产生的情形是，在孩子心灵里也树立了某些禁制：他父亲做的事情有些是他不许做的。这一方面——图腾方面——当我们回想一下形成自我—理想的原来动机，就可以理解到；那个原来的动机就是孩子想要逃避因敌视父亲而引起的紧张。他是靠避免再和父亲争取母亲的感情才逃避掉的；他把战场交给对方，而以同对方竞争为满足。和他父亲意象密切分不开的是他父亲的特权：即在他母亲感情上所占的特殊地位。孩子所以放弃了他原先的敌对地位；他现在小心不去侵犯这种特权，他形成了一连串的禁制，这些禁制的基本强迫机构，从

主观上说，就是他父亲的禁制意象。这就是许多人的禁制感的基础。超我所以是双重的：象自己的父亲，而不去做父亲所做的一切。

在较差的程度上，孩子在解决正常的完整的情结进，也想要像自己母亲，然而又不像自己母亲，即不在父亲的感情上代替她的地位。

有了这些深厚的欲望的根，所有他父母的禁制、劝告、说出或暗示的愿望、理想、目标、意见和态度等等，都增加了力量和意义——这些开始为孩子形成他处理自己生活的戒条；这些戒条，如果孩子遵守，便引起一种满足，就像父母嘉许他时候所感到的满足一样；如果不遵守，就会引起他的一种犯罪感或者做错事的感觉，就像他和父母的关系受到威胁时感到的那种犯罪感一样。

V. 关于超我的结论

因此，我们能作出什么结论呢？当然，我们可以承认，有一种内在的然而不是后天获得的判断是非标准，而且在它的形成期中是同父母的训练密切联系的；它的力量确实产自儿童和父母的深厚感情，而且在婴孩身上几乎构成了它的全部情感生活。一个孩子最初的和自然的冲动是希望像他的父母。我们也可以看到，过分苛刻的训练会使孩子采纳的标准变得过分严格，并对这些标准的要求上产生极度敏感性；而且遵守这些标准会产生满足感，不遵守这些标准会产生痛苦的犯罪感，和真正的是非毫无关系。不但如此，这些标准可能限制得非常之严，因而会妨碍或抑制道德上和情绪上的正常成熟。由于这些标准是在早期不加考虑地接受下来的，它们实际上可以无意识地起着作用；这些标准构成了作事的方式，和做事的一贯方式，而且假如标准本身成为痛苦情结

的一些部分的话，那种无意识的影响的因素便会增加。这些标准能和自我爱、自我卑视、幼稚地依赖他人、侵略性或恶意的态度等因素缠在一起。这些标准的性质能侵犯和渲染一个人，以及无疑地，一个社会的全部道德的、宗教的生活。

认为道德规则的形成只是而且普遍地由于某些对父母的具有性欲指向的本能情绪的压抑和解决的结果，这是一个没有根据的结论，不管这个概念在理解变态心理发展的特殊例子上怎样有用处。认为道德标准只不过是一种隔离的父母意象，一点发现不出真正的发展和定性的发展，这种说法也是站不住脚的，连同它的附带结论，认为道德的、社会的和宗教的标准没有客观正确性，也同样是站不住的。

但是丢开这些夸张之处不谈，我们必须承认，超我的概念加深了我们对人类心灵实际作用的洞察，并且还证实它在解决某些棘手的心理学问题上是有价值的。

二、良心的概念

但是现在我们的目的是试图将超我研究中所作出的某些论断运用到伦理学家之间传统理解的良心概念上去。但是在运用这些论断之前，应当澄清一下在“良心”这一辞的使用上所存在的某些含糊之处。按最严格的意义来讲，“良心”这一辞用来指一种实际理性的行动，它表示某些有待完成的或已经完成的具体行动的道德属性。良心是一种基于有意识认识的行动，而且是一种比较的行动，它按照某些早已确定了的的标准来测量具体的行为；所以它假定某些道德认识的存在作为它的判断法则。还有，就其次要和引申的意义而言，“良心”一辞是用来指规范认识的本身；例如在“严格的良心”、“敏感良心”这些句子里。所以良心可以当作对某些具体行动的道德判断行为，或者当作依此而形成这种判断

的一些标准（或多或少地是抽象的）。

弗洛伊德还使用了这种区别。有时候他把良心说成是从属于某些行为方式的义务性或者从属于这些行为方式的满足感或犯罪感有关的一种意识行动。但是在另外的一些时候，弗洛伊德说得比较广泛，而良心就是超我本身，也就是说，是判断行为的标准。

就良心的第一种意义来说，也就是说，作为一种意识的行动来说，弗洛伊德的名辞的含义同传统的含义之间好像不存在显著的分歧。按照引申的意义来说，把良心当作行为的标准，这里是有相当的分歧的。我们已经从上面看到，弗洛伊德对良心标准的形成及其性质是怎样看法。现在让我们概括叙述一种比较传统的概念。

I. 按照托马斯所说的良心和良心的标准

照托马斯说来，良心既不是一种官能又不是一种习惯，也不是确实无误地发表是或非的任何一种内心的声音。在他看来，良心恰恰只是普通的理性或理智的运用，它不用于哲学的范围，也不用于科学和艺术的范围，而是用于特殊的、具体的行动或行为，并判断这些行动和行为究竟是对的还是错的。按照最广泛的意义来说，行为在这里是作为包括一切慎重考虑过的思想、欲望、言语、行为和行为的避免等等，而且由良心来判断它们是早已完成的行动，或者仅仅是打算进行的行动。就后一种情况而言，如果这些行为是打算进行的行动，良心便责成，或诱导和刺激，或许仅仅同意，或者最后加以阻止。就前一种情况而言，如果是关于过去的行动，良心就采取同意或不同意，宽恕和辩护或“鞭撻”。在这些实际的例子里，良心称为理性的命令者，因为它是作出是非判断的理性机能；它之所以叫做自然的判断，是由于

它根据了固有的理智懂得应当做正当的事而避免做错误的事；它之所以叫做人类精神的本能，是由于精神本能地寻求道德问题上的真理。

所有这一切都是指良心的行为，也就是说，指理性所下的判断。遵循这一判断便是主观的道德的基本规律；无论谁违背了这一规律，就是犯罪。由此可见，如果一个人从不违背他的良心判断，他就不是犯罪。即便由于不是他自己的过失使他的标准错误时，假如他遵循他的良心，他还是无罪的；但假如他违背了他的良心，他就有罪，即便他所选择做的事碰巧在客观上是正确的。如果一个人的行为标准在客观上是正确的，而且他始终遵守这些标准，那他不仅不会犯罪，而且也不会犯错误。如果他的标准在客观上是错误的，他遵循这些标准并不会犯罪，但是他可能会犯极大的错误，而且是一些悲惨的错误。他将属于那类好心办坏事的人。根据这种观点来看，知道怎样去发现客观上正确的良心标准，或者，如道德学家所说的，怎样形成一种“正确的良心”，显然是极为重要的。

II. 良心的标准

我们在上面已经说过，良心的行为是对具体的动作所下的一种理性判断；良心的标准是一个人的理性所发现和提出的标准，他用了这些标准便能辨别是非。而理性提出它用来判断的规律。

按照托马斯的说法，至少在广泛的轮廓里，发现人应当赖以生活的各种规律是我们的理性力量所能及的。理性力量不仅同事物的外表形状有关，而且同事物的内容和意义、事物的基本特性和事物相互之间的基本关系有关，理性力在所有人的身上并不是同样健全的，在任何人身上也不都是完善的，而是往往打算比较深刻地、清楚地和全面地了解事物的性质。对事物本质的理解

不是一种像一张基本结构图表那样的形式主义的理解，因为要从本质上了解事物，不仅要了解事物的性质，而且还要了解它们所作的努力，它们的自然潜能和它们对满足这些希望的自然欲望，和了解实际上确是达到这些事物的目的和宗旨。不但如此，在发现道德规律时，理性力量也必须进行反省；一个人必须意识到自己，意识到自己是什么、自己要求什么、希望什么；认识到自己的潜能和满足这些潜能的事物，认识到他在取得这些事物的手段方面所具有的支配力；在这些认识中，他不仅受自己感官欲望和理性欲望的指引，而且还受某一行动实际获得的愉快和满足所指引。这种对自己和对周围世界的认识不能始终只是科学的和抽象的认识。要生活和正当地生活，就必须把认识运用到他所处的具体情况中去，运用到自己实际上的为人上面；为了这个原因，他必须能够认识征候并将他的认识运用到眼前的事例上。在这一切意识活动的中心，支配和通知他的全部行为的，是认识到自己在某种程度上对自己的一些行动和生活必须负责，而且自己或多或少地是这些善恶的原因。

经验的事实证明，人们是知道这一点的并且靠了这种理性力确能掌握和了解生活的目的和方法，以及将他们所了解的制订成用来指导他们行动的一些理智规律。理性在行为上有了这样的理解和指导就是良心的标准。

III. 托马斯论自然法则

人人都同意在最广泛的轮廓上的一些良心的标准；用托马斯的话来说：人人都知道自然法的一些基本原则。人的生命是美的，他必须有饮食、衣服和住处以维持舒适的生活，他必须在心身上得到生长和成熟，这都是人人显然知道的生活的规律。他怎样才能达到这些目的，这在人与人之间以及民族与民族之间可能

迥然不同的，但是人人都同意这些目的必须达到。人要有一个妻子和家庭，友谊和社交，以及社团的生活，这对人们说来也显然是知道的——，“孤独的人不是一只畜牲便是一个神祇”——同样显明的是人们需要在社团里用一切必要方式保持和平、公正和合作。知识和艺术，以及这些知识和艺术所提供的权力都是好的；人人一般都知道这些是人的本性法则。这些都是增进幸福的事物，而人人都想望幸福，至少足以使生活的困苦值得忍受。所有这些事物都能用天生的智力来加以理解，这种智力根据人们应该怎样行动来解释和提出人类的心身上的一切需要。归根到底，人人都向往完善无缺的幸福，希望了解他们从哪里来，向哪里去以及为什么要如此。如果他们认为一种终极幸福是可能的话，他们也就寻求左右幸福的成就的法则。

不但如此，由于自然法则的通性不能为每一个具体情况规定明确的治疗，人们详尽地研究了法则的各种运用，不是把它们看作是或多或少相当明显的自然法的一些推论，便看作是简单的方便的安排。这些就是各种积极的人类法，或多或少是很详尽的，并且或多或少地符合于自然法，这些人类法加上了自然法，便组成了社会的习俗。这种由理性所规定，并或多或少给以合理扩大的法律结构，就它为每一个人的天赋才能所掌握而言，就是一个人的良心标准。

每一个人实际上是怎样认识这些法则的呢？显然，他是从学习父母所教导他的法则开始，接着学习他的社会里的各种法则，特别是从那些受权确定和指导法则的人们那里学习。不仅一个人的思想要受到指导，整个人也要受到教导；不仅用言语来训练，而且用社会里占支配权的同意或不同意的方式来进行训练。但是，在观念上，理性或智慧的作用和机能在教育过程中决不当进行妥协；在观念上，一个人成熟的实质就是一种了解含有法律公式的真理的成长过程。教育不当是一种单纯地消极接受，也

不应当是一种压抑的做法；如果教育进行得出色的话，那社会的言语和榜样以及社会上的同意或不同意的方式便能加强和澄清一些法律的基本的真理，并加速、扩大和充实成长的人的经验不断对他进行的教导。

三、良心和超我之间的比较

接受父母的行为标准，然后接受社会的标准，这不就算是超我吗？而且就其不说明较深的接受动机，即父母意象的摄取和这些摄取的本能基础这一点来说，可不是一种比较无力的解释吗？表面上看，这里好像有一种类似的地方，这也许说明为什么弗洛伊德这样轻易地把超我同传统所说的一些良心的标准等同起来，然而这里存在着一种明显的分歧。按照传统的解释，理智是起决定性的作用的，按照弗洛伊德的解释，理智作用实际上是无足轻重的。

I. 良心和超我中的理智

在超我形成的过程里，孩子不管行为标准是否合理便加以吸收；这些行为标准决不诉诸孩子的理智，也决不会构成理智的指导者和教导者。这些行为标准是通过模仿—摄取的自动过程为儿童所采纳的，其唯一目的就在于解决一个本能上的冲动。这些行为标准为不能进行判断的婴孩思想包围起来，而且其本身就无法形成判断的能力。另一方面，托马斯认为，接受父母的判断，对孩子说来基本上是合适的和合理的，而且父母所表达的这些判断是婴孩思想的教员。即便在幼小时期，孩子便开始领会这些判断的某些意义，当他成熟了，他在理想情况下就得到越来越多的洞察，而且恰恰是因为他受到教导的。因此，在托马斯看来，良心

标准很早便确立了，甚至在人们能够充分理解它们以前就确立了，但是根据良心标准的本性，它们是容易为人们理解的，而且在理想情况下，这种理解是终于会取得的。对弗洛伊德说来，良心标准同理性没有特殊的关系，孩子不加判断地接受这些标准；一旦成了无意识之后，几乎不容易受到批判的评价。人在他的整个一生里，背着这个基本上是婴孩的是非标准；这是解决了恋母情结之后留在心灵里的静止的沉淀。

弗洛伊德的解释的另一结果是，认为超我往往成为一种完全压抑的机能。这并不是必然如此，但是往往会成为如此，因为一个本能的冲动只有碰巧能避免超我的查禁。由于超我是在一种非理性的和非目的性的基础上形成的，它就不一定是一种把本能活动引导到有益的途径上去的良好机构。（结果，最幸福的人是那些在最不发展的社会里成长的人；神经官能症是文明的一种特征）。在托马斯看来，由于理性在理想上是行为标准的主要指导，它将始终会有利于人的成长，对本能和欲望加以节制而不压抑，并且有目的地将人的精力导向最可靠和最有益的发展道路上去；如果理性不能做到这一点，那也只是运用上的失败，而不是原则上的失败。

所以，在托马斯看来，社会习俗并不制订个人的标准；它保存和传播这些标准。制订个人标准的任务归根到底是理性的任务，而习俗本身则是理性的产物。不但如此，习俗经常必须受理性的修改，加以澄清和修正，以及在理想情况下，经常用理性来改订习俗，使习俗不断地越来越近于人类行为的真正理想。

但是弗洛伊德的超我同托马斯的良心之间的分歧中心归根到底还是在于他们对义务感的实质问题上的相反见解。对弗洛伊德说来，义务感，及其必然产物——不能履行义务的罪恶感，主要是由无意识意象所引起的。义务感是父母威胁惩罚或收回情感的摄取的意象，作为儿童期生活的痕迹来说，这种义务感在某种意

义上，不断地纠缠着一个人的一生，并且在他的一生中提供他遵循他的标准的动机。恐惧和宠爱的压力，过去支配一个人的现实环境，并为人从这环境吸收进来之后，便成为内在化而在意识中消失，这些压力真正地、基本地和恰当地解释了由是非感所引起的一切行动。对托马斯说来，义务感的实质是理智的洞察。当一个人在早期生活里看到而且不管是怎样模糊地看到自己是一个“未完成的产品”，有潜能也可以塑造，能够成长并内在地朝向成长、发展和某种最后的完善，当他发觉存在着某些行动方式于自己有利，某些于自己有损，发觉自己（至少在表面上）能自由地选择这种或那种行动方式——当这些情况一被发觉，即便在一般的或者多少不具体的情况下发觉，他就会用义务感，也就是说，用责任感来对待自己的行动。从最广泛的意义来说，他不需要任何进一步的指导便会懂得他应当做“对”的事而避免做“错的”事。不过这两种定义说不定还可以下得更确切些。

为了总括这一切情况而且可能澄清一些论点，我们不妨谈一下那个相关的法则，即顺从。按照一般屡见不鲜的见解，所有的顺从至多只是一时权宜，并不完全符合人的尊严，而且只是将一个人的意志强加于另一个人的一种不正当方式，是一种压迫的形式；天主教的道德则反对这种见解，认为顺从的之所以可贵主要是因为这是下属的美德。实质上，天主教的立场是，一个人如果处于从属地位，他的能力和美德便当是无留难地顺从权威。为了免除误会，我们必须立即作出一种区别。顺从有两种形式，奴隶的卑顺是一种，孩子的孝顺或公民的彬彬有礼的顺从之类是另一种。在卑顺的顺从里，命令是发下的，而且是强制的，这样并不是为了奴隶，而是为了主人的需要和利益。在这种顺从里是没有尊严的。孝敬的顺从则截然不同了。在理想的情况下，命令是发下的，而且是要求服从的，但不是为了父母的利益，而恰恰是为了孩子的利益。当然，这假定了一种更基本的东西，即是说，在

事物的自然秩序里孩子能够从父母的知识、慈爱、能力和关怀里得到益处，而且他们越是彻底的遵从这些美德的表现，便越能得到益处。在理想的情况下，如果孩子完全遵从父母的指导，他们将成长得更快、更安全和更丰富。在理想的情况下，如果父母的标准是由于爱的驱使和智慧的指导而建立起来的，那么孩子将会很快地达到全面而平衡地使用自己的能力，这恰恰就是顺从的结果。在道德体系里，顺从导致认识和接受实际上确是正确的正确理性，而这就是理想的良心标准。

II. 类似超我的良心

在上述的良心标准形成中的理性机能，以及在叙述洞察和顺从的作用中的一些紧要的地方都谨慎地插进了“理想的”和“理想情况下”这些字眼，因为，无庸否认，这些叙述一直是比较理想的叙述而不是现实的叙述。在我们生活的世界里，理想从未达到过；如果一个家庭或一个社会比较接近这种理想，我们说，这是好的，而在多少不能达到理想时，我们便有了一个多少是腐败的或蜕化的社会。但是，在不能实现良心标准的理想发展的时候，其代替的情况就不是缺乏标准，因为人们没有是非标准是不能生活的。在合理的标准得不到发展时，歪曲的标准便取而代之，而且如果理性不产生标准的话，那么这些标准就会从其他的心理过程中产生出来。研究这些歪曲的标准，发掘它们的根源并追溯它们发展的道路，一直是弗洛伊德在全面叙述良心和道德方面的有益的贡献，而且是一项不容轻视的贡献。因为弗洛伊德虽则对真正的良心的性质没有取得正确的看法，却能深刻地了解到一些往往被看作是良心的心理过程，而且实际上，他的研究工作的目的、性质和条件使他更接触到这些乖离现象。他的研究工作多数是对那些心理上或情绪上有缺陷的人做的，而且他利用了这些难

得的机会并运用了他所发明的技术来开辟研究心理活动的一些崭新领域。他认识到一些因素在正常作用着的心灵中几乎是觉察不到的，但能通过对心灵加上压力予以揭露，从而使其容易为我们分析。不过，他也许没有充分认识到他的方法和资料的局限性：因为他所诊断的病人是受情感和意象的推动，而不是受理性推动的。他在分析一般的人类活动，和研究特殊的良心时忽视理智的作用也许就是这个原因。但是这也是他在了解有缺陷的良心的性质上作出不少贡献的原因，因为这些缺陷是在本能、意象和热情的水平上产生的。

研究一种有缺陷的良心（也就是说，一种非理性地形成的良心）的根源，必须考虑形成良心的人和形成良心的一些机能。个人或许具有一些先天的理智上的缺陷和情绪上的力量和平衡上的缺陷，这些缺陷说明了非理性的标准的形成；而在另一方面，当其他的情况是一样的，父母或社会所付予的标准可能排除合理的接受。孩子生出来对道德或任何别的事物并无先天的观念，而且在他的一生里，特别是当他比较年轻的时候，会在一些判断形成的过程中由于他的幻想和记忆、由于他对相关的具体经验所具有的能力、由于他的一些情绪反应、由于他的态度和兴趣等等而显得动摇不定。他灵活地对待道德观念，但是道德观念在他身上所表现的形式显然将取决于他主动接受这些观念的方式。另一方面，形成他的机构将或多或少合理地起着作用。只要所提出的和强加于他的一些标准可能是不合理的，它们就可能困扰理智而不会启发理智；它们也许会阻碍或歪曲情绪的成熟。如果标准本身对人性不相称，或者建议得不合适，一经采纳便必然会是压抑的和破坏性的。在这里就有了关于弗洛伊德在超我中所发现的某些属性的证据。

由父母提议的良心标准，其缺陷可以不同的方式产生。这些规律本身也可能太苛刻了，逼迫孩子遵守一些过于严格的训练标

准或克制标准，严格得有点不合理了，而且还禁止一些本身是正当的和有益的事情。这里的一个典范就是清教徒的标准诫律，这些诫律弄到后来把一切正常的人性满足和快乐都说成非法的了。

即便这些强加的标准本身并不是不合理的，它们也可以不合理地强加给孩子。这些标准可能对孩子要求得太多太快，无视青年人思想的相对脆弱性；惩罚可能太多、太严格地要求遵守法则的字句、太少的合理的任性、不顾及环境、不感到训练孩子要有忍耐。也可以把标准提得太含糊，或者太混乱，时而严格，时而松懈。孩子们懂得要做什么，但不知道怎样去做；不知道对自己指望甚么，日后也不知道对别人指望什么。所有这些建议的标准都是合理的；但只有一点除外——如何顺从这些标准。

父母过分扩大行动的合理范围、给与对孩子实际无益的指导、在只属于爱好的事情上行使权威、对正在成长的孩子的管教时期太长、甚至侵犯了人人都应享受自决的合理范围，例如在婚姻和事业上的决定，也能引起道德标准的败坏，其结果是这些孩子到了成年时就会反抗这些标准，因为这和自然法则是违背的！

最后，当标准本身是不正确时，也能引起道德的败坏，这种败坏可以通过言语也可以通过自身的例子产生。譬如使孩子看到，谎言和欺骗是有用处的，报复是属于一种家庭的问题，并且使他看到，仁慈是软弱的、种族歧视是一种可以容忍的态度，那么孩子所吸收的道德本身将迟早，并在不同的程度上，同经验所教导他们的标准发生冲突，并且使孩子产生个人矛盾。

但是要研究一个人为什么不能发展一种成熟的、合理的道德感，还必须研究个人。正如上面所说过的，这些缺陷在最好的训练下，从个人自己的心理构成中产生出来。例如，有些人的性情比较胆怯和害羞，需要保护并屈从于这种保护；另一些人的性情比较富于侵略性，就会寻找弱点，并利用这些弱点。有些人的性情比较平静；有些人性情比较动荡而需要克制。有些人，甚至在

襁褓时需要较多的食物，如果得不到满足的话，便发展为“贪婪”。有些人也许对人比较友善，就需要亲切的对待。在婴孩期，性情可以表现为各种各样的态度，表现为贪婪、恶意、敌意、胆怯、不信任、顺从、友善、傲慢，这些性情和它们的各种分枝以及对这些性情所作的反应，在许多情况下可以说明有缺陷的道德感的形式。

怎样运用这一切来理解良心的形成，以及弗洛伊德在这种理解上作出了什么贡献呢？究竟良心标准的形成所受到的不利影响是由于孩子（良心在他身上形成的）的某些缺陷，还是由于父母的缺陷，困难的实质是，理性不能在正在成长的孩子的思想和心理（也就是说，在心理操作及其原则上）形成合理的性情。托马斯在谈到人类内心里的自然法则的普遍性和不变性时，概括地叙述了使自然法则失败的原因。他说，“某些人的心灵是为热情，或者不良习俗，或者为不良的自然性情所败坏了的，譬如说，在从前的日耳曼人中间，就不将抢劫斥为罪恶，尽管这显然是违反自然法则的”，“其他一些次要的教训是，不良的劝导……或者败坏的习俗和堕落的习惯，也可以将自然法则从人心里排除出去。”弗洛伊德以他发展了的一些方法，拿出了一大堆的详细材料；直到那个时候为止，关于“被热情所败坏的心灵”、“不良的自然性情”和“败坏的习惯”，其发生和发展的实际情况都只为人们怀疑到或者多少直觉到而已。人们的本能活动和当这些活动受到阻塞时产生了什么变化，情绪和心理冲突怎样形成，不同程度上的非现实的态度怎样形成，在这些乖离的压力下心灵和情绪平衡怎样垮掉，以及这些因素的力量和它们的无意识作用方式，所有这一切的科学研究他都打下了基础。他以惊人的方式强调了在前人已经知道了的然而还没有充分估价的问题——孩子-父母关系中情绪因素的重要性，这种情绪因素不仅可以在采纳良心标准上代替理性，而且在一个真正的良心发展过程里加强理性的力量。弗洛伊

德以前，人们或许还没有认识到孩子是纯粹在自己对环境里显要人物的情绪反应基础上，特别是由爱和恐惧动机所形成的情绪反应基础上，形成自己和受到制约的程度有那么深。这不但从原始的本能活动角度，而且从等同化的过程、反应的形成、和其他各种能用来对付困难的机能角度，对行动和态度作了很多的说明。最后，他强调指出这些活动和发展的程度，由于是无意识的，一旦形成之后便很不容易改变。

这一切在判断、指导和改造良心问题上具有极重要的意义。不了解形成行为标准的那些因素，我们便无法对行为本身作出全面的估价——多多少少迷惑、混淆和压抑人们的罪恶性格，假如我们能知道这些性格的根源，而且并不十分夸大它们的存在的重要性，就会比较容易忍受和加以控制。如果不了解到心理气质的形成过程，又怎样能为改变准备下基础呢？弗洛伊德的研究工作强调了这个事实，即良心是不能用简单的教导来改造的，重新教育的过程必须比较深入地进行，深入到态度和情绪类型的改造中去，有时候需要给以心理治疗，可能有的时候，唯一解决的办法是容忍现状。总之，超我机能的研究能使人们了解到一些有关人的义务感的一些成分，这些成分不是真正道德感的产物，就如同某些犯罪感并不代表真正的犯罪一样；能使人了解在情绪和本能深处的这些成分的根源，了解它们的正确性，因此，假如还能有所了解的话，使人们能了解这些成分的不正确性，以及最后，了解这些成分的可治疗性，假如它们是可以治疗的话。无疑，这种研究会导致形成一种比较平衡的良心。

III. 某些实际的应用

深度心理学所打开的洞察一直没有为那些研究良心在日常生
活中实际表现的各种形式的道德学家所忽视。到目前为止，在有

关良心顾虑方面已经进行了最明显的应用，这种良心表现了典型的强迫性、固执性神经病，现在人们相当广泛地接受了这一论断，认为良心责备只不过是这种神经官能病的一种特殊形式，而且可以和应当同样地得到治疗。由于顾虑过去往往几乎被看作完全无法纠正的一种良心缺陷，采用精神分析学就可以认为把一条实际的死胡同打开了。

不但如此，在这一领域里好像还有许多进一步有益研究的余地。胆怯良心中的怯懦、顽固不化良心中的生硬态度、某些错误良心中的固执，都是精神分析一向容易帮助说明的一些特性。这些特性中的某些特性——其中任何一种至少对个人和他的同伴说来是不幸的——只能按照基本的或本能的或情绪的要求，或者作为对这些要求的反应来加以理解。不但如此，虽则这些特性通常甚至反对力图故意和直接消灭它们的各种企图，甚至具有世界上的一切善意的企图，但它们有时却意外地容易对深度心理学打算提供的间接洞察作出反应。在大多数的事例上，简单的教导还不足以有效地改变产生这些特性的基本态度。首先，在这些特性本身受到改组之前，必须有一个比较深入的重新改组，并改正某些多少是无意识地接受的行为方式，而有缺陷的特性就是以这种行为方式为基础的。这并不是说，正式的精神分析对任何一种性格缺陷都是必不可少的；要紧的一点是，在自我认识的心理和道德的过程中，深度心理学的见解往往具有决定意义。因此，心灵上的指导者、顾问、忏悔者以及所有同性格解释有关的那些人都应当至少熟悉深度心理学上已经知道的一些主要心理结构。

讨论深度心理学业已作出某些阐明的许许多多特殊道德问题，便会离题太远。综合工作已经开始了，而且将继续下去，因为这一工作的实用价值已经被广泛地认识到了。最终，人们对道德以及道德缺陷所作的传统解释，应当把它同精神分析中的一切正确的解释结合起来，并加以充实，就如同过去把一切正确和有

用的知识吸收并组织到解释中去一样。这就是解释的真正精神，而且我们可以放心这是不会忘掉的。

姜文彬 译

[英] 希 克

不朽与复活^①

灵魂的不朽

物质的肉体与无形或半无形的灵魂之间的某种区分似乎如同人类文化一样古老；已发现的早期人类残骸的埋葬方式表明了此类区分的存在。关于这种区分，人类学家作出了种种猜测：区分的最初作出也许是由于对死者的回忆；由于梦见他们；由于看见自己映照在水中和其它明亮表面上的影子；或者由于沉思宗教仪式（它是在死亡事实面前自发地形成的）的意义。

柏拉图这位对西方文化产生了深远影响的哲学家系统地发展了心身二元性，率先试图证明灵魂的不朽。^②

柏拉图认为，尽管躯体属于感性世界^③，与感性世界一样具有变化与暂时的本性，但是，理智与不变的实在有关。当我们不是思考特殊的善的事物而是思考善本身、不是思考具体的正义行为而是思考正义本身以及思考其它“共相”或永恒理念（物质事物或事件通过它们而拥有自己的特征）时，我们认识了不变的实

① 选自 J·Hick: *The Philosophy of Religion* (《宗教哲学》), P97-106, London 1973.

希克 (John Hick 1922—), 哲学家、神学家, 伯明翰大学神学教授, 普林斯顿大学讲座教授。

② 《斐多篇》。

③ 这个世界通过我们的物质官能为我们所知。

在。由于与这个高高的和永久的天国相关而不是与悠忽即逝的感性世界相关，理智或灵魂是不朽的。因此，如果一个人毕生思考永恒实在而不是满足于肉体变化莫测的欲望，在死亡时他就会发现，他的肉体虽已沦为尘埃，灵魂却升至不变的天国，在那里获得永生。柏拉图描绘的这幅令人肃然起敬的画面具有慑人心魄的美和说服力，在许多不同的世纪和国度之中，它推动和提高了人们的精神。然而，它不是今天（如在基督教时代起初几个世纪曾经是的一样）西方的一般哲学；以柏拉图形而上学体系为先决条件而对不朽的证明没有资格为 20 世纪不信仰者构成证据。

柏拉图还运用了 this 论证，即：只有那些能够遭受破坏的事物才是复合的，因为破坏某物意味着把它分解为它的组成部分。一切有形的肉体都是复合的；然而，灵魂是单一的，因此是不朽的。阿奎那采用了这一论证。它已成为罗马天主教神学的标准。从现代天主教哲学家 J·马利坦下面一段文字可以看出这一点：

精神的灵魂不能被腐蚀，因为它不拥有任何物质；它不能被分解，因为它不具有任何物质的部分；它不能丧失其单一的整体，因为它是自我存在的；它也不能丧失其内在的力量，因为它在自身内部包含有它的力量的一切来源。人的灵魂不能死亡。它一旦存在，就不可能消失；它必然地永远存在，无限地持续下去。因而，哲学的理智（如托马斯·阿奎那这样一位伟大的形而上学家运用了这一理智）能够以某种论证的方式证明人的灵魂不朽。^①

此类推论在几个方面遭到了批判。康德指出，尽管单一的实

^① J·马利坦：《理智的领域》1953，第60页。

体确实不能够分解，然而，意识由于其强度被减至零而不再存在^①。现代心理学对心灵是一个单一实体这个基本前提提出了质疑。相反，它似乎只是相对统一的结构，它通常十分稳固、密不可分，但能够在不同程度上遭受分崩离析的压力。心理学的这个评论清楚地表明了，灵魂是单一实体这个论断不是一个经验观察，而是一个形而上学学说。照此，它不能为不朽性的一般论证提供根据。

肉体-灵魂的区别首先在希腊是作为哲学学说加以阐述的，然后受到了宗教的洗礼，经过了中世纪；当它在17世纪被笛卡尔重新说明时，它与自明真理的公众状态（public status）一起进入了近代世界。然而，自二次世界大战以来，许多世纪以来被认为理所当然的精神-物质二元论遭到了现代分析学派哲学家的猛烈批判^②。人们认为，描述思维的特征和操作的语词——如“可理解的”，“深思熟虑的”，“无忧无虑的”，“幸福”，“演算”，等等——实际上适用于不同形式的人类行为和行为意向。它们与经验的个人即可观察到的人（他出生、成长、活动、感觉和死亡）有关，而与“机器中”某个神秘“幽灵”的虚幻活动无关。因此，人在很大程度上是他所显现的东西——一个有血有肉的造物，他以独特的一种方式活动和能够活动——而不是与物质的肉体神秘地相互作用的非物质灵魂。

这一发展的结果是，20世纪中叶哲学大多开始按《圣经》著述中的方式把人看作一个有限的、有死的、心理物理的生命形式，而不是看作暂时依附于凡体之上的一个永恒的灵魂。因此，《旧约全书》学者J·Pedersen在谈论希伯莱人时说：对他们来

① 康德：《纯粹理性批判》，“先验辩证法”：“驳孟德勒松关于灵魂永恒的证明”。

② 吉尔伯特·赖尔《心灵的概念》一书是这一批判的经典陈述。

说，“……肉体是外部形式的灵魂。”^①这种思维方式所导致的死亡概念与在柏拉图那里以及西欧思想中的新柏拉图倾向那里可以发现的死亡概念大为不同。

心理物理之人的重新创造

只有在接近《旧约全书》时代的尾声时，来世生活信仰才在犹太教中拥有真正的重要性。在此之前，希伯来人的宗教洞见完全集中在上帝与民族（民族作为一个有机体通过一代接着一代人的生生死死而延续）的盟约上，因此，关于个人的神圣目的——这个目的超越了今世生活——的思想只有当这个民族作为一个政治实体的崩溃突出了个人和他的个人命运时才加以了发展。

当一个确定的信念产生于上帝使个人超越于死亡危机的目的时，这个信念就采取了信仰肉体复活的新柏拉图主义形式。在时代交替之前，这已成为犹太人的一个宗教派别即法利赛人的一条信念，尽管它们被更保守的撒都该人当作异端邪说加以否定。

柏拉图对灵魂不朽的信仰和犹太-基督教对肉体复活的信仰之间的宗教差别是，后者假定了神的一个特殊创造活动。这种情况导致了在临死之际完全依附上帝的意识，这个感觉与把人当作业已从“尘土”^②构造而来——从原始粘土之中的早期阶段生命缓慢进化而来的产物，如我们今天所说的——《圣经》理解相一致。因此，按照犹太人和基督徒的看法，死亡是某种真实而又可怕的东西。因此，它不是被看作从一间房子走向另一间房子或脱下旧套换上新装。它意味着绝对的灭绝——从明亮的生命循环转至“死亡的无限黑暗”。只有借助上帝创造性的至爱，才能获得超

① 《以色列人》London 1926, I, 170页。

② 《创世记》，第2章第7节；《雅歌》，第103章，第14节。

越坟墓的新存在。

“死人复活”的含义是什么？圣保罗的讨论为这个问题提供了基督教的基本答案^①。他关于总复活的概念（区别于耶稣的唯一复活）与僵尸复苏毫无关系。它涉及上帝对人的心理物理个体的重新创造或重新塑造，这个创造不是把它创造为已死去的有机体而是创造为 *soma pneumatikon* 即“精神的躯体”，它栖居于精神世界之中，正如物质的躯体栖居于我们现有的物质世界之中一样。

任何此类学说的主要问题是提供把世俗生活和复活生活之间联系起来的个人同一性的标准问题。保罗没有特别地考察这个问题，但是人们可以发展如下面的思想^②。

首先，假定生活在美国的某人——约翰·史密斯——突然莫名其妙地在他的朋友面前消失了，与此同时他的精制复制品莫名其妙地在印度出现了。在印度出现的这个人无论是在物质的还是在心灵的特征方面都和在美国消失的人完全相同。记忆一致，包括指印、头发和眼睛颜色、内脏在内的身体特征完全相同，信仰、习惯、情绪和思维倾向也完全相同。另外，“约翰·史密斯”复制品认为自己是在美国消失的那个约翰·史密斯。在一切可能的实验都做过并且都得到了证实之后，使他的朋友承认“约翰·史密斯”就是约翰·史密斯的各种因素肯定会占上风，这些因素甚至使他们不会计较他从一个大陆向另一个大陆的神秘转移，而不是把“约翰·史密斯”（连同约翰·史密斯的记忆和其它特征）当作约翰·史密斯之外的其他人。

其次，假定我们的约翰·史密斯不是莫名其妙地消失而是死去，但是在他死亡之际一个“约翰·史密斯”复制品再次连同记忆

① 《哥林多前书》，第15章。

② 下面的段落是从我的论文的一部分改编而来的。

和其它一切特征出现在印度。甚至有了我们手上的尸首，我想我们仍然不得不承认这个“约翰·史密斯”是死去的约翰·史密斯。我们不得不说，他在另一个地方奇迹般地被重新创造了。

现在假定（第三），在约翰·史密斯死亡之际，“约翰·史密斯”复制品出现了，它不是出现在印度，而是作为一个复活复制品出现在一个完全不同的世界，这个复活世界仅仅居住着复活的人。这个世界占有与我们现在熟悉的不同的自己的空间。即是说，在复活世界中的某个物体不是位于与我们现有世界中的物体有任何距离或任何方向的地方，尽管同一世界中的每一物体在空间方面与每一其它物体相互关联。

这个假定提供了这样一种模式，即，借助这种模式我们可以设想神对具体人格的重新创造。在这个模式中，由于沿袭早期某些教会教父的观点即复活躯体与物质躯体具有同样的形状^①而不管保罗本人的暗示（复活躯体与物质躯体不同，正如一颗饱满的小麦不同于小麦种子一样^②），陌生和神秘的因素大大减少了。

犹太-基督徒对死后人格的神之重新创造或重新塑造的信仰的根据是什么？诚然有一个权威的论证，因为《新约全书》中到处讲授了死后生活（尽管在《旧约全书》中很罕见）。但是更根本地说，信仰复活是作为信仰上帝统摄性目的——它不受死亡限制，它使人超越其自然有死性——的辅助原理。用马丁·路德的话来说，“不管愤怒还是仁慈，上帝与之说话的任何一人，肯定都是不朽的。说话的上帝之人和语言表明我们是上帝愿意与之说话的造物，我们径直地步入永恒，并以不朽的方式步入。”^③ 与此相

① 例如，埃里纳伊斯，《驳异端》，卷2，第34章，第1段。

② 《哥林多前书》，第15章，第37节。

③ 转引自爱米尔·布鲁诺：《教义学》，第2卷，第69页。

似，有人认为，如果上帝的计划是创造有限生命的人，那么他既与他自己的意图相矛盾，也与他对他以自己的形象而制造的造物之爱相矛盾，如果他在他们身上尚未实现大部分目的时允许他们中断生存的话。

上帝对人的目的的这个许诺过的实现——在其中，人性的全部可能性都将被实现——构成了在《新约全书》中被当作万民同庆的欢宴加以象征化的“天国”。正如我们在讨论恶的问题时看到的，如果不容纳对永恒的、进而无限的善——这个善超越了在通向善的路途中遭受到的一切痛苦和悲伤——的信仰，任何神正(theodicy)都不可能成功。

在基督教传统中相对天国的观念是地狱的观念。这也与神正问题有关。因为正如对上帝的善和力量与恶的事实调和要求从历史的剧痛中最终产生属人的永恒的善一样，同样地，它似乎也可以阻止人的永恒痛苦。唯一的一种恶——它最终是与上帝的善的目的的实现不相容的——将是完全无意义的、不必要的痛苦，这种痛苦绝不会得以拯救，变为上帝的目的的实现。无休止的折磨正好构成这样的痛苦；由于是永恒的，它就永远不能通向超越自身的善的目标。因此，由其热心者如奥古斯丁或加尔文设想的地狱是恶问题的主要部分！如果地狱被解释为永恒的折磨，这个观念背后的神学动机直接地与企求神正的强烈要求相牴牾。然而，很不清楚的是，永恒惩罚学说为什么能够在《新约全书》中拥有自己牢固的根据。另一方面，如果“地狱”意指在此生中经常加以体验的炼狱痛苦之继续，且最终走向高高的天国之善，那么，它就不再与神正之需要处于冲突状态之中。再次，地狱之观念可能被间接地解释和评断为神话，解释和评断为内在于与创造者相关联的人的自由之中的极端负责之有力的、意味深长的象征。

灵学有帮助吗？

精神主义运动声称，生者和“死者”之间交往的一些已加以充分证明的例子证明了死后生活。在 19 世纪末尾二十五年和本世纪几十年间，若干严肃而又才华横溢的人^①使这个主张成为了长期倾心研究的主题。这个工作大约可以追溯到 1882 年伦敦精神研究协会的建立，这一工作由于那个协会采用的名称或在美国由于灵学这个名称而为世人所知。

根据我们在本章中的旨趣来探讨这个主题，我们首先可以把灵学研究的现象划分为两组。有一些现象不涉及死后生活的观念，这些现象的最有价值部分是个人对无生命物体的影响力，和不同形式的超感觉感知（ESP）（如心灵感应、超人的视力和前识）。有一些现象提出了个人死后生存（survival）问题，如死人的幽灵和其它感性显像以及借助巫师获得的“精神信息”。然而这个分法只是初步的使用，因为 ESP（超感觉感知）的出现是理解第二组出现的许多东西的线索，因此，开始的时候我们将简短地概述一下什么原因致使大多数工作人员在此领域愿意假定如同心灵感应一样陌生的现象。

心灵感应指的是这个神秘事实，即：在两个人之间没有任何正常的交往工具时，在纯粹的巧合似乎被排除的情况下，有时一个人头脑中的一个想法显然引起了另一个人产生同样的想法。

例如，一个人在纸上画了一系列图画或图表并且不知不觉地

^① 精神研究协会的前主席包括有：哲学家亨利·柏格森、威廉·詹姆士、汉斯·德里希、亨利·西德维克、F.C.S.席勒、C.D.布劳德和 H.H.普勒斯；心理学家威廉·麦克多哥尔、加德纳、莫菲、弗兰克林·普林斯和 R.H.索勒斯；物理学家威廉·克里克斯爵士、奥里弗·罗吉爵士、威廉·巴列特爵士和莱翰勋爵；古典主义者吉尔伯特·莫雷。

把他对这些东西的印象传递给另一个房间里的另一个人，然后这个人描绘它们的可加辨认的复制品。在单一的成功复制的例子中，这很可能是巧合，但是一系列的复制全都是巧合吗？

人们已经用实验来测量在所谓的心灵感应例子中偶然巧合的概率。在这些实验的最简单的实验中，使用了依次印有五个不同符号的纸牌。五十张（每十张含有全部符号）纸牌完全被搅混了。递牌人每次给一张，接牌人（他自然不能看见递牌人也不能看见纸牌）力图记下符号的正确顺序。这个过程通过不断地洗牌重复了千百次。由于只有五个不同符号，因此，在五张卡片中，随意的猜测有一次正确的机遇。因此，如果说只有“机遇”在起作用，接牌者的尝试大约应该有 20% 正确，80% 错误；系列越长，越接近这个比例。然而，好的接受心灵感应实验者猜中的数目远非随意猜测所能比。在数学上可以把随机期望的偏差转化成“逆偶偏差”（随着在越来越长的一系列试验中保持一定猜中比例而增加）。按这种方法，超过十万比一的比率已有记载。J.B.Rhine（都克大学）报导的结果表明“逆偶”值分布于七（它等于十万比一的逆偶偏差）到八十二（它把这逆偶偏差转换到数亿万计）。对于有 $10^{35} \times 5$ 比一或数亿万比一的逆偶偏差的前识性心灵感应，S.G.Soal（伦敦大学）报道了积极的结果。其它研究者也报道了肯定的结果。借助这些报道，很难否认有某个积极的因素（不仅仅是“机遇”）在起作用。“心灵感应”只是这个未知的积极因素的一个名称而已。

心灵感应是如何起作用的？到现在为止，似乎只有否定的结论是合理的。例如，人们可以肯定地说，心灵感应不存在于任何种类的物理辐射（与无线电波类似）之中。这是因为，首先，心灵感应不会随着距离或耽搁或减弱，而一切已知的辐射形式都会如此；其次，在大脑或任何别的地方没有任何器官似乎可以合理地视为它的传送中心或接收中心。心灵感应似乎是纯粹的心灵现

象。

然而，它不是把思想从一个心灵转移或输送到另一心灵的问题——如果这样的观念实际上毕竟具有意义的话。心灵感应化的思想不会为了进入接收者的意识而离开传送者的意识。如果我们说传送者的思想在接收者的心灵中产生了心灵的“反应”，那么，这种说法可能更好地描绘了所发生的事情。这个“反应”发生在无意识的水平上，因此，它的进入接收者意识之中的翻版如在梦中一样可能仅仅是片断的，可能被歪曲或以不同方式象征化。

根据一种用来尝试性地解释心灵感应的理论，我们的心灵仅仅在意识（和前意识）的水平上才是分离的和相互隔绝的。但是在无意识的最深水平上，我们不断地相互影响，正是在这个水平上产生了心灵感应^①。

心灵感应化的思想如何指向处在如此众多的接收者中的某个特殊接收者？显然，这些思想受到情感和共同兴趣的指导。例如，两个朋友有时心灵感应地意识到了对方遭受到的严重危机或打击，即使他们处在地球的两个相反的极端。

现在我们来查看一看与我们的主题具有更加明显的关系的另一个灵学分支。《精神研究协会会志》有大量精心记录过和充分证明过的最近死亡的某某人的形象在活人面前（每次很少超过一人）显现的例子。在许多例子中，活人曾经与死者相隔一定距离或者不认识死者。精神研究协会的报告还无可置疑地证实，在巫师的人定中出现的心灵声称是死亡的幽灵，它们有时候提供巫师通过正常途径不可能得到的个人消息，有时甚至提供任何活人尚不知道但随后被证实的消息。

另一方面，物质事件如精神形式“物化”为可见的和可感触的形式是更为可疑的。但是，即使我们藐视整个物质现象领域，然

^① 怀特里·卡林顿：《心灵感应》，第6—8章。

而人定语言的最好例子确实是令人难忘的和困惑的，并且从表面上看它们是死后生存与交往的标示。如果一个人通过巫师与一位报道者交谈，这位报道者描述了一位很熟悉的故友的一致印象，通过丰富的个人消息和难以说明的个人特征确定了——如有时发生的——他的个性，那么，我们没有小心翼翼的试验就不能取消这一理论，即正在发生的事情是意识从精神世界的返回。

然而，知识在灵学另一分支——它集中于超感觉感知的研究——中的进展意想不到地有助于说明与死者的这个明显交往。因为它认为，巫师和他或她的委托人之间的心灵感应性联系是一个重要的和可能性的充足解释性的因素。有两位妇女的经验生动地说明了这一情况。这两位中有一位写了一本尚未出版的小说。她们决定试一试神灵，其方法是把小说中一位完全是想象的人物的性格和生活环境输入她们的心灵，为期好几个星期。在她们的心灵这样地装满了这个虚构人物的各种特征之后，她们就去拜访一位有名望的巫师。他准确地把她们的想象的朋友描绘为一位坟墓之外的来访者，并且提供出他的适当的消息。

一个更加显著的例子是这位“直接声音”巫师（即，在这位巫师的法术中正在传递信息的“神灵”被明显地听到在实实在在地说话）的例子。他制作了“哥登·大卫”的神灵，这个神灵用明显属于自己的声音说话，显现了大量的关于哥登·大卫的知识，并回忆他的死亡。在人们发现哥登·大卫依然活着以前，这是令人难以忘怀的；在一切受委托而工作的职业中，他是一个不动产的代理人，在法术发生的时候他一直试图在当时卖掉一座房子！

这样的例子表明，真正的巫师只是具有特殊心灵感应敏感性的人，他们从他们的委托人心灵中派生出了“神灵”。

与“鬼魂”相联系，在死者幽灵的意义上我们可以确定，可能存在“有意义的幻觉”，它们的来源几乎肯定地是心灵感应的。坐在湖畔的一位妇女看到一个男人的影子跑向湖边，投入湖心。儿

天后一位男人在同一湖泊中投水自尽了。对这幻觉的解释很可能是，这个人在考虑自杀时的想法心灵感应地通过这个女人的心灵而投向了这个地点^①。

在许多记录在案的例子中，有耽搁的行为。心灵感应性想法一直逗留在接收者的无意识心灵中，除非对外界漠不关心的恰当状态能够使它借助与在梦中的机制相同的机制戏剧性地——例如借助幻觉中的声音或幻影——显示在他的有意识心灵之中。

如果生者的幽灵能够被这个人先前所经验到的思想和情感（这些思想和情感体现了这个人）所创造，那么类似的可能性就会产生：死者的幽灵是由这个人活着的时候所经验到的思想和情感所导致（这些思想和情感体现了这个人）。换言之，幽灵可能是“精神的脚印”，即一种死者留下的心灵痕迹，但是并不意味着它们所体现的那些人在场、甚或继续存在。

这些看法偏离了这种满怀希望的观点：灵学将打开通向另一世界的窗户。然而要作出定论，为时尚早；同时，我们应该小心谨慎，从而不致混淆缺乏的知识和知识的缺乏。

阳仁生 译

^① F.W.H. 麦克斯：《人的人格及肉体死亡的生存》，第1卷，第270—271页。

[法] 利 科

隐喻过程^①

隐喻的语义学

此项研究的第一部分，将使我们从修辞进入语义学。或者更确切地说，正如我们即将见到的，从语词的修辞进入话语的语义学或句子的语义学中。

按照修辞传统，人们把隐喻^②划分为一种转义，即一种修辞格。这种转义或修辞格在语词的运用中，更确切地说，在命名的过程中，涉及到意义的变化。以下就涉及到修辞。语词具有它们自己的意义，也就是说，一个说话共同体的共同意义，通过用法规则，被固定在这个共同体中，并被记录在词典的密码中。修辞起始之地，就是词典的密码结束之地。修辞处理语词的修辞格意义，即那些从日常用法中获取的意义。为什么存在着这些变化、这些偏离、这些谈话的修辞格呢？古代修辞学家一般以这种方式回答：它既填补了语义学的空白，又装饰了谈话。我们需要扩大这些语词——我们超越了它们的日常用法——的意义，正是因为我们具有比语词更多的观念。或者说，我们也许有一个正确

① 本文为 Paul Ricoeur: *Biblical Hermeneutic* (《圣经解释学》) 中的一章，选自 D.Stewart 编:《宗教哲学探索》，Englewood Cliff 1980。

② 隐喻，在利科那里与一般修辞学不同，利科不纯粹把隐喻看作是为了说服的目的而用来装饰谈话的，而是看作新意义进入语言的一种途径。在他看来，宗教语言充满着隐喻，因此我们必须注意这种隐喻过程。——译者注。

的语词，但是我们更喜欢用一个修辞格语词以使人愉快并吸引人。这个策略是修辞功能的一部分，这种功能就是说服，即借助谈话的手段——而非证明的手段或暴力的手段——来影响人。

隐喻是这些修辞格的一种。在修辞格中的这种类似性，可以用作以一种修辞格的语词去替换字面语词（这语词或者缺乏，或者被人省略）的理由。隐喻与其它类型的修辞格（如转喻）不同，它们在邻近之处所起的作用，与相似性在隐喻中所起的作用相同。

这就是那段漫长历史的纲要性总结。这历史自希腊的诡辩论者开始，经历亚里士多德、西塞罗和昆塔良，又以19世纪最后的修辞学论文结束。我们可以把一直保留在这传统中的东西总结为以下六个命题：(1) 隐喻是转义、即涉及到命名的谈话的修辞格。(2) 隐喻是命名的一种延伸，这延伸是通过它与语词的表面意义的分离完成的。(3) 在隐喻中，这种分离的原因就是相似性。(4) 相似性的功能是奠定语词修辞格意义的替换物的基础。这种语词，借用了一直被用于同一处的语词的字面意义。(5) 替换的意义并不包括任何语义学的革新；这样，我们就能通过为替换的修辞格语词所恢复的字面语词来翻译隐喻。(6) 既然不允许有革新，那么隐喻就没给实在提供信息；它只是话语的一种装饰，因此可以将它范畴化为话语的情绪功能。

一种有关隐喻的现代语义学，向所有这些修辞的预设提出了质疑。

应当引起争议的第一个预设就是：隐喻仅仅是命名的一个意外事件，仅仅是一种替代，一种意义中的转换，即语词在意义的生产上所产生的效果。这种意义生产，涉及到一个完整的陈述。这实际上是隐喻的语义学的第一个发现。隐喻，在它涉及到语词的语义学之前，依靠句子的语义学。隐喻仅仅在陈述中，才是有

意义的；它是一种谓词现象。当诗人说到“蓝色的祈祷”、“白色的黎明”或“绿色的夜晚”时，他是把两种不同的术语置于了张力中。这术语，我可用理查兹（I.A.Richards）的话说，称为大意和媒介。它们的全部构成了隐喻。在这种意义上，我们不必谈说在隐喻上运用的语词，而是谈说隐喻的陈述。隐喻产生自一种隐喻陈述中的所有术语之间的张力。

第一个论题又涉及到第二个论题。如果隐喻涉及语词仅仅是因为它偶然发现一个完整句子的标准，那么，首先出现的现象就不是与语词的字面的或合适的意义相分离的，而是在整个陈述的标准中的谓词的功能。我们所称之为张力的东西并不只是出现在陈述的两种术语之间的某物，而是出现在两种完整的解释中的某物。言语的策略（借此策略，隐喻陈述就获得了它的意义）是荒谬的。这种荒谬性，是作为一种文字解释的荒谬性被揭示出来的。假如蓝色是色彩，那么祈祷就不是蓝色的。这样的隐喻并不存在于其自身中，而是存在于一种解释中。隐喻的解释，预设了一个被消除掉的字面解释。它包含在把一种自拆台脚的、突然的矛盾转换成一种有意义的矛盾之中。强加在一种“歪曲”语词上的，就是这种转换。我们被迫给语词以一种新的意义，以一种扩大的意义范围。这个意义范围允许语词有意义，而一种字面的解释却毫无意义；隐喻，就因此显现为对某个字面上解释的陈述的非连贯性的一种回答。我们可以称这非连贯性为一种“语义学的离题”，以便使用一种比矛盾的或荒谬的表达式更易适应、更为广泛的表达式。因为只有利用日常语词的词典的价值时，我们才能仅靠保存完整的陈述来构成意义，我们才使语词经历一种意义的劳作，经历一种“歪曲”。通过这种歪曲，隐喻的陈述才获得了它的意义。我们可以这样说，隐喻，唯有被认作歪曲的语词时，才包含在一种意义的转换中。但是，这种转换的影响，就是在整个陈述的标准上，还原为另一种转换，这恰恰是我们称之为

的“语义学的离题”。此转换当从字面上来解释时，就包含在这些术语双方的不适宜性之中。

现在，我们就可能回到隐喻的修辞学概念的第三个论题——即相似性的作用上。这时常为人们所误解。在诗歌话语中，隐喻已被还原为象喻。对于许多文学批评家、尤其是古希腊、罗马时代的人来说，研究一位作家的隐喻，就是研究说明他观念的象喻的术语。但是，假如隐喻并不包含在包覆着一个象喻的观念中，假如它确实包含在两种不可比的观念之间的减少的冲突中，那么，我们必须寻求的相似性的游戏，就在于这种转换的减少、这种和睦的状态中。跟隐喻陈述有关的东西，就是使一种“家族关系”（kinship）出现，其中，日常的观念根本没有领悟到它们相互的适应性。这里，隐喻以一种很接近吉尔伯特·赖尔（Gilbert Ryle）所称之为的“范畴—错误”的方式在发挥着作用。它是一种故意作出的错误。它包含在不相调和的、同化着的事物中。但是，正是靠这种故意作出的错误，隐喻才揭示了一种意义关系。这种由于前一种划分而阻碍交际的术语之间的关系，还未引人注目。当诗人说“时间是个乞丐”时，他就教我们懂得了“看作像……”，教我们懂得了把时间看作、或者看作像一个乞丐。迄今还是很遥远的两个范畴种类突然一下变得接近了。使得“遥远的”东西接近，这就是相似性的作用。在这种意义上，当亚里士多德说“造一个好的隐喻就是领悟相似性”时，他是正确的。但是，这种洞察同时是一种建构：好的隐喻就是建立相似性、而非纯粹显示相似性的那些东西。

由此看来，在隐喻中对相似性所作的详细描述，还产生了另一种与隐喻的纯粹修辞概念相对的结果。对于修辞来说，要记住转义纯粹是以一个词替代另一个词。现在，替代成了一种不结果实的生育。但是，在隐喻中则相反：语词之间的张力，尤其是两种解释——字面的解释和隐喻的解释——之间的张力，在整个句

子中，就产生了一种意义的真实创造。修辞仅仅领悟到这种创造的最后结果。在张力的理论（我以此来反对替代的理论）中，出现了一种处理整个陈述的新的意蕴。从这来看，隐喻是一种瞬间的创造，一种语义学的革新，这种革新在常规语言中还没有地位，它只存在于不通常使用的谓词的属性中。以这种方式，隐喻就比通过相似性的单纯的结合更为接近对一个陈述的主动解决。这是对语义学的非连贯性的解决。假如我们仅仅考虑不再是真正隐喻的死隐喻——如椅脚、桌腿——时，我们才不承认这种现象的特殊性。真正的隐喻是发明出的隐喻，其中，一个语词的新意义的延伸范围与句子中的新的非连贯性相适应。由于不断重复，发明的语词确实容易变成死的隐喻。这样看来，意义的延伸就被记录在词典中，并由此成为纯粹被扩大的语词的一词多义的部分。但是，在字典中，并没有活的隐喻。

这种分析，对本文的第二、三部分极为重要；从中，我们可推出两个结论。这两个结论与从修辞模式中获得的论题相反。第一，真正的隐喻是不可翻译的。唯有替换的翻译才是恢复合适意义的可能的翻译。张力的隐喻是不可翻译的。因为它们创造了意义。说它们是不可翻译的，并不意味着它们不可能被翻译，但是意译是无限的，并且意译也没把意义中的革新完全展示出来。

第二个结论是：隐喻并不只是话语的一种装饰。隐喻不仅仅具有一种情绪价值，它还包括新的信息。事实上，依靠“范畴错误”，新的语义学领域就从新的和睦关系中出现了。简言之，隐喻谈说某种新的、有关实在的东西。

最后这个结论，我们将用作本文第二步的基础，并使它着力于指称功能或隐喻陈述的指示力量。

隐喻和实在

考察隐喻的指称和指示功能，就是有效地运用一些普遍有关语言的假设，这些假设，我想把它们展示出来，虽然在此我不能判定它们的正误。

首先，我们必须承认，区别意义和指称之间的每一种陈述，这是可能的。我们要把这种区别归功于弗雷格，因为，他作为一个逻辑学家假定了这种区别。Sinn（意义）是一个命题的理想的客观内容；Bedeutung（含意）则是命题对真理的要求。我的假设是：这种区别并不仅是逻辑学家才感兴趣，而是涉及到在其整个范围内的话语的功能。意义就是陈述所说的东西，指称则是陈述谈说有关意义的东西。陈述所说的东西是内在于指称的，而指称，却是它的外在的排列。陈述所处理的是超语言学的。就它在语言中被传达出来而论，它是真实的；陈述就是谈说关于世界的东西。

弗雷格的扩大到整个话语的这种区别，涉及到语言的一种完整概念，这与洪堡和卡西尔很接近。对他们来说，语言的功能就是阐述清楚我们的世界经验，并给这种经验以形式。这个假设，标志着我们同结构主义关系的完全破裂。在结构主义那里，语言的功能纯粹是外在的或内在的，一个因素仅指示同一系统的另一个因素。只要我们能够把说话或话语的事实当作与语言现象同类的东西，并从结果上说，当作仅仅与这些单位的方面——音位、词、句子、话语、本文、作品——有关的不同东西，那么，这种观点就是完全合法的。事实上，某些话语、本文和作品，都像语言一样在发挥作用，也就是说，在它们自身封闭的结构基础上，像差异的相互作用和与差异类似的对立（这些，语言学图式以一

种透明的纯洁性表现出来)一样,在发挥作用。但是,这种类似不应当使我们忘记话语的基本特征,即言语是基于类型单位之上的。它截然不同于语言单位(即符号),是基于完全不同于符号语言单位的一种类型的单位之上。这个类型单位就是句子。现在,句子具有决非是重复那种语言的特征。在这些特点中,指称和意义之间的差别是很基本的。假如语言自身是封闭的,那么言语就是开放的,就是在转向它希望在语言中表现出和传达出的世界的。假如这种假设普遍有效并且具有意义,那么由隐喻提出的最终问题,就是在各个方面认识意义的转换,此转换使它有助于经验的明确阐述,有助于世界的构成。

进一步说,意义和指称之间逻辑起源的区别所暗含的完整语言概念,意指我在第一部分展示出的解释学概念。如果我们承认,解释学的任务就是把对语言的作品解释概念化,那么,意义和指称之间的区别就具有这种结果:解释并不在作品的结构主义者的分析面前——即它们的内在意义面前停止不前,相反,它指向一个作品所设计的展开的世界。假如我们把意义和指称之间作出区别这种解释学含义同浪漫主义解释学的概念(在此概念中,解释目的就在于恢复本文背后的作者意图)相比较,那么这含意就变得十分鲜明了。弗雷格派的区别使我们遵从这一传达意义的运动。此运动也就是作品朝向其指称、朝向在本文面前作品所打开的那种世界——的内在结构的运动。

这都是语言哲学和解释学的语义学假设,这些假设,自有现在对隐喻陈述的指标范围的反思作基础。

能够要求为真的那些隐喻陈述,必定大大遭到反对;这些反对观不可能被还原为由上面讨论过的纯粹修辞学概念产生的偏见;隐喻并不包含有新的信息这个断言并不纯粹是装饰性的。我将不回到那种反对观。但是,还存在着另一种对那些有关修辞起

源的偏见的反对，此反对观涉及到诗歌语言本身的功能。既然从传统上看，隐喻与诗歌语言的功能联系在一起，那么，一种反对观应当出自这个方向，这并不令人惊奇。

这里，我们在现代文学批评中意外碰到一种十分强烈的倾向，此倾向否认诗歌语言指向实在，否认诗歌语言谈说外在于它自身的任何东西。因为指称的抑制，实在的取消，都好像是诗歌语言发挥作用的规律。这样，罗曼·雅可布森（Roman Jakobson）就在其著名论文“语言学 and 诗学”中主张，语言的诗歌功能包含在对信息的强调中，这信息为了其自身而以失去日常语言的指称功能为代价。他说：“这种功能，通过促进符号的具体可知性，而加深依赖符号和客体的基本二分”（356）。由此看来，有无数的文学批评。诗歌中，意义和音响的结合似乎使诗成为自身封闭的坚固客体，其中，语词成为构成诗歌的质料，正如石头是雕塑的质料一样。最极端的批评家说，在诗歌中，这种结合是在语言自身之外的一个虚无缥缈的东西。这样看来，我们就可以以诗歌语言的向心运动来反对描述言语的离心运动，正象罗斯诺甫·弗莱（Northrop Frye）所做的那样。他还说，诗歌是一种“自我包含”的语言。从这见地看，隐喻就是对语词的日常意义的替代。假如一种描述的主张同日常意义结合在一起，那么指称的取消也同样是与日常意义的取消结合在一起的。

我想以这种诗歌功能的概念来反对另一种假设，也就是说，日常语言的指称功能的中止并不意味着所有指称的取消，相反，这种中止倒是语言的另一个指称方面的解放和另一种实在本身解放的否定条件。

雅可布森本人以上谈到的东西，促使我们考察这个方向。他说：“高踞指称功能之上的诗歌功能的至高无上性，并没有消除指称（指示），而是使它模糊不明。”他又说，诗歌“是分裂为二的指

称”。

让我们背离这个较早的论题，即隐喻的陈述意义是由文字解释的失败而产生的。在文字解释中，意义摧毁它自身，因此也摧毁了日常指称。这样，诗歌指称的取消，就关系到隐喻陈述的字面解释的意义的自我消解。但是，依靠荒谬性、即依靠语义学的离题或陈述的不连贯性的这种意义的自我消解，在整个句子的标准上，仅仅是一种意义革新的反面。由此看来，尽管、并且由于取消了符合陈述的字面解释的指称，我们也不可能说，隐喻解释产生了一种对实在本身的重新解释吗？

这样，我就提出要扩大我谈说有关意义的指称范围。我说过，隐喻的意义设定了迄今遥远的意蕴之间的一种“近似”。现在，我还要说，一种新的实在观的出现，正是源出于这种近似。这种实在观遭到与语词的日常用法紧密相连的日常观点的反对。这样看来，为了让这第二种类的指称出现，而对日常语言的第一种类指称进行弱化的，正是诗歌语言。

但是指称什么？为了准备对这个问题的回答，这里我提出两条迂回道路。

我将采纳头一条建议，此建议产生自隐喻和模式之间的关系。我把这点归功于马克思·布莱克（Max Black）的著作《模式和隐喻》，以及玛丽·B·赫丝（Mary B. Hess）的著作《模式和科学中的类比》。一般的看法，认为隐喻是属于诗歌语言的，正如模式是属于科学语言一样。在科学语言中，模式本质上是一种启发式的手段，其目的在于打破一种不充足的解释，并开辟一条新的、更为充足的解释途径。用玛丽·赫丝的术语来说，它是一种“重新描述”的工具。这个表达式，我保留在下一个分析中。但是，理解这个术语在其严格的认识论运用中的意义，是很重要的。

仅当我们与马克思·布莱克一道，仔细地地区分出三种模式时，模式的重新描述的力量才有可能为人理解。这三种模式是：尺度模式，它从质料上看类似于样本，如一艘模型船；类比模式，它仅仅保存结构的同一性，如一幅图表；理论模式，它包括建构一个更接近描述的幻想客体，和将此客体的特性转换到更为复杂的实在的领域。现在，布莱克说，通过改变我们关于这些事物的问题的语言，依照一种幻想的理论模式描述实在的领域就是观察“另外”事物的确定方式。语言的改变，经历了一种启发式的虚构（heuristic fiction）的建构和这种启发式的虚构向实在本身的转变。

现在，让我们把这隐喻运用于这个模式的世界吧。我们的指导线索是启发式的虚构，和通过虚构向实在本身转变的重新描述——这两种观念之间的联系。我们在隐喻中发现的，正是这种双重运动。“一个引人注意的引喻具有力量把两个分裂开的领域，通过运用直接适合于像观察它物的透镜一样的语言，来结并成认识的和情绪的关系”^①。通过启发式虚构的这种迂回之途，我们就领悟到事物中的新的联系^②。有关这种联系的理论基础，就是在模式和运用的领域之间假定的同型性（isomorphism）。给“词汇的类似转换”^③奠定基础，并让隐喻像模式一样，“揭示新的关系”^④的，正是这种同型性。

在隐喻理论方向中的第二条迂回之途，包含在这种显示——即一种艺术语言存在着，并且根本不同于一般语言——之中。第一条迂回之途经过了在诗歌和科学之间的比较，第二条经过了造

① 马克思·布莱克：《模式和隐喻》伊塔卡：科内尔大学出版社，1962年，第236页。

② 同上书，第237页。

③ 同上书，第238页。

④ 同上书。

型艺术和日常语言之间的比较。这途径，是由尼尔森·古德曼(Nelson Goodman)在其《艺术语言》中提出来的。在这部著作中，他反对了不花力气的解决办法。此办法认为，唯有科学语言才指示实在，艺术仅限于给“指示”加入纯主观的和情绪的内涵。一幅画所表现的实在并不少于话语所谈论的实在。绘画并没摹仿它所表现的东西；相反，像所有的描述一样，绘画的表现使实体有机化了。当指示是更为虚构的东西，即它是在逻辑语言中时，当指示是零位数时，它的有机化的力量，就变得更为巨大。但是多重指示，单一指示，零位指示，都同样是指示，即它们都在指称，或者按最后的分析，它们都使真实有机化了。尼尔森·古德曼把这种分析放在乍一看就会令人震惊的标题——《重造实在》(Reality Remade)——之下。这个标题适用于所有符号的功能。

那么，什么是隐喻？隐喻就是指示的一种延伸。此延伸是通过使符号转向新的、抵制转变的客体来完成的。这样，人们可以说，绘画从字面上看是灰色调的，从隐喻上看又是悲哀的。隐喻完全同于把熟悉的符号运用于新的客体，此客体先是抵制，然后才向它的运用让步。这里，我们承认早先分析的一个本质之点，这也就是把隐喻同一种有意作成的错误相比较。但是，这个论点现在被间插到指示理论和构架之中。事实上，绘画从字面上看，既非幸福亦非悲哀，因为它们并不是感情的存在。这样，文字的假就是隐喻的真的一个要素。相反指示的应用，使我能找到转化的应用之途。以下，我将保留尼尔森·古德曼的这个有力度的表达式：“字面的假和隐喻的真”。字面的假包含在一种符号派用不当的错误中；隐喻的真包含在转化的相同符号的重新指派中。

这两条途径，要经过模式的概念和符号转化的概念之后，我们才可能重新回到我们悬而未决的问题，即“模糊指称”问题，或

诗歌语言的“分裂”指称问题。

诗歌语言也谈说实在，但与科学语言不同，它是在另一标准上来谈论实在的。它像描述的或说教的语言一样，并没有向我们表明世界已经存在于那儿了。事实上，如我们所见的，语言的一般指称是被诗歌语言的自然策略所取消的。但是，在取消第一类指称这部分中，谈说世界的另一种力量才被解放出来，虽然这解放是在实在的另一个标准上。此标准就是胡塞尔的现象学已经指示出的 *Lebenswelt*（生活世界），和海德格尔称之为的“存-在-于-世”（*being-in-the-world*）。它是可控制的客观世界的一种遮蔽，是给生活世界的一种照明，是给不可控制的存-在-于-世的照明。我觉得，这就是诗歌语言的基本本体论意义。

这里，我重新把亚里士多德在其《诗学》中的伟大观念结合起来。在亚氏那里，诗歌被描述为人类行为的 *mimesis*（模仿）。（亚里士多德具有一种悲剧心灵。）但是这种模仿经历了创造，经历了成为诗人杰作的寓言或神话的 *Poiesis*（制作）。这里，在我采用的语言中，我要说，在言语的神话标准上，诗歌仅仅通过再造实在而来模仿实在的。在此，虚构和重新描述并肩而行了。在诗歌语言中，产生发现的功能的，正是这种启发性的虚构。

我以三个评论来总结本文的第二部分：(1) 语言的修辞和诗歌功能是互为相反的。前一个旨在通过给予谈话以愉快的装饰来说服人；第二个旨在通过启发式的虚构的迂回途径来重新描述实在。(2) 隐喻是言语的策略。为了服务于隐喻的超常的重新描述的功能，语言就借此策略，抛弃了它的日常描述的功能。(3) 我们能够小心谈说隐喻的真以指示获得实在的要求，这要求是附属干诗歌语言的重新描述的力量。当诗人说“自然是其中居住着许多柱子的庙宇……”时，动词“是”就不仅限于把宾词“庙宇”同主语“自然”联系起来。这个联系动词不仅是关系的，它还暗含着

这种关系以某种方式来重新描述什么是的东西。它说明的就是个例证。

由于混淆了动词是 (to be) 的两种意义，即关系的意义和存在的意义，我们就由此堕入了语言坚持要满足我们要求的陷阱吗？倘若我们在字面上接受动词是，那就会是这种情况。但是也有—种动词的隐喻意义，其中，我们在语词（自然和庙宇）之间发现的张力就被保存下来，正像解释（字面的解释和隐喻的解释）之间的张力就被保存下来—样。同样的张力也隐喻在陈述里的动词“是”中。这个“是”既是字面的“不是”，又是隐喻的“像是”。这样看来，我们就把模糊、分裂从意义扩展到了指称，并穿越指称到达隐喻的真理——“是”。诗歌语言并不从字面上说事物是什么，而是说事物像什么。它说它们是什么，正是在于这种拐弯抹角的方式中。

严 平译

[德] 舍 勒

基督教的爱理念与当今世界^①

进入正题之前，请允许我赘言几句，这也许会减轻我们理解上的负担。我们且先尝试暂时摆脱我们惯常的思维及感觉方式，摒弃一切偏见。因为它们借世界大战之机把党派门户之见，即日常的交往和言论织在了我们的心头。我们且用纯净、充满稚气的人类之眼，来观看我们身边的这出戏，一如一位普通人从欧洲早已逝去的岁月走向我们的时代，他只是来作客，环顾四周，惊讶不已。我们且对发生的事投上一瞥，投以细致、善意、审慎的一瞥，同时又是宗教的、形而上学的——我想说，异化的一瞥，以便把我们在身边观察到的一切不仅作为孤立的、早已成为日常习惯了的现实来看待——或许我们的眼睛对这场屠杀与仇恨已经习以为常——，而是同时把这一切看作当代欧洲人所独具的道德的总体状况的象征。

我们称之为基督教生活观的那种伦理生活观，其核心有这样一条威力巨大的命令：“你应当全心全意地爱上帝，爱你周围的人，犹如爱你自己。”倘若有谁直接靠历史和一种对这条律令的阐述，本着这条原则来看欧洲乃至世界当前的困境：那么充满他心

① 选自 M·Scheler: Vom Ewigen im Menschen (《论人身上永恒的东西》), S. 126-203, Der Neue Geist-Verlag, Leipzig 1919. (本文是作者于 1917 年所作的一次讲演的讲稿)

舍勒 (Max Scheler 1874-1928), 哲学家、社会学家、天主教思想家, 现象学派重要代表, 哲学人类学奠基人, 科隆大学哲学和社会学教授, 科隆大学社会科学研究所所长。

灵的将会是什么样的感觉和思想呢？的确，如果他以严肃的态度看待这条律令的话，那么充盈他内心的感觉就是“绝望”。而占据他头脑的思想则是：“基督教的破产”，或者说——人们也这样说——“基督的山上圣训已丧失效力”。不唯日本人、中国人、印度人（譬如最近印度诗人泰戈尔在东京作的一次颇值一读的报告便是一例）理所当然地作出如是的判断，就连欧洲各国许多身居高位的人士也作出这样的判断，实在不足为奇。人类为开化的理智作出的判断，不如此又会怎样呢？诸位尽可连篇累牍地大书特书，为一切毫无疑问与这个判断针锋相对的见解呐喊，赋之以威力。任何一个幼稚的人都会这样回答您的大作：黑的不是白的；你就这条律令的真实含义对我所说的一切，你对我讲的所有关于欧洲的那些阶层的人对这个事件负有所谓“罪责”一说，这个事件是如何缘起、如何演变的，对我来说全然无所谓。这些与我有何相干！它们只是会扰乱我的判断——按照常规来说，清楚明白的价值陈述，常常因为对有待于评价的事物的因果关系不解的认识过于细致、详尽，反而受到干扰。事实是，欧洲文化植根于基督教，事实是，欧洲自称信奉“基督教”，自称近两千年来是依照基督教的基本原理来教育其子孙的。此外还有一个事实，其结果之一，即近两千年来基督教教育的丰硕果实之一，是一场运用理智、技术、工业、语言的一切手段进行闻所未闻的野蛮行径。这个现实，只有这个现实，才是使我感兴趣的事实。我把它称之为：“基督的山上圣训丧失效力”。——旁观者的结论便是如此。假如我们走进某个家庭的室内，只见满屋尽是脏物、凌乱，儿童的低级下流话及我们所窥见的一切，只暴露出一种道德倦怠的总体状况，我们的行为又将何异于这位旁观者呢？这个总体状况首先是一种不可分割的现象——不论它是怎样形成的，不论谁是罪魁祸首——是这些孩子的父亲，还是母亲、曾祖父抑或别的什么人。任何一种较为深刻的人类经验都教导我们说，这样的集体

的、总体的过失，决不可能完全归咎于个人。任何一个细致的经验都教导我们说，越是深入这样一个家庭的道德关系各环节，就可越深入地揭示出这种过失不易把握的相互关系。基督教的思想中包含了一种关于总体罪和原罪的重要概念，只有一种较为深刻的哲学才有能力证实这些概念^①。我们不应当把它们仅仅看作原罪及原过失的教条概念，也不应该仅仅把它们与整个人类联系起来看，而是应该把它们与时代、文化圈、民族结合起来考察。

所以，基督徒将把这场战争、或者毋宁说这场战争革命造成的欧洲大乱，看成是基于欧洲历史最近几个世纪的总体过失和原罪而产生的无政府状态。

但是，正如“基督教破产”之类的指责的确可以理解一样，下面这个事实也同样是可以理解的：谁若不断地在信仰中感受到基督的形象，并把它看作每一个人心中最崇高的范型和楷模——他便不能认可诸如基督教在欧洲已破产一类的言论。那么人在这种环境中应如何作为呢？

首先，人不可满足于廉价而迅速得到的信息——不论是不信还是虚伪的假的信息。最激进的怀疑论在谈到基督教破产时，认为使基督教破产的，不是人，不是基督教思想的担负者；——而是基督教的道德，是基督教的生活理想本身。怀疑论者说，这个理想一反人类自然，要求得到人类所不能完成的业绩；说这个理想可以由另外一个更诚实、更切实可行的理想所取代。在基督的圣训与政治、经济、社会状况的历史现实之间，这个深刻的对峙不是每时每刻，无所不在地存在着吗？这就是说，我们还是不要去改变人吧；因为这原是不可能的。我们还是回过头来改变我们的道德尺度吧，让我们弃绝这个虚假的、“异想天开的”理想吧——让我们为着一个新的理想而放弃旧的虚假的理想，不管这个

^① 参见拙著《伦理学中的形式主义和实质的价值伦理学》第二部分。

新的理想是人类最大的权威或至高的福祉，还是人类文化上最高成就——不论所有这一切现代的“理想”其名称有多少花样。即便这种理论十分自圆其说，在任何情况下都是该诅咒的。因为，无论如何关于善的清楚明白的理念在内容上能够被把握——不论以基督教的或非基督教的方式——决不能只因为人们无力实现它就把它放弃。切不可用理想去讨好现实，把理想降到现实的水平。康德言之有理，他说善应该存在——即使善何时何地都不出现。善的原因在其形式的本质中就已存在——并不是在其内涵中才存在，因为这个内涵乃是基督教的爱的律令所给予善的。如果说基督教的理想是异端邪说，那么这种异端邪说的存在也决不是因为人至今极少满足于这个理想，亦非人们甚至用脚踏踏它。毫无疑问，在政治及社会生活的尘世法则与强大的基督教律令之间，这种紧张关系一向存在。但是，犹如本末倒置一样，这种紧张关系完全是另一回事。上述二者在本质上大相径庭——不是量的区别。对峙绝对地存在着——基督教的教义如此教导我们，并通过堕落、罪过和解救的必然性来解释对抗。当然，这种解释也必须得到正确理解。它不应当把我们的生命的统一撕裂，分成两块，两个半边，致使我们作为肉身只允许服从力量和荣誉感的冲动，使我们把自己和我们的国家托付给集体的纯世俗的斗争规律的统辖，而与此同时，灵魂却又只在信仰或所谓“意念”中才对上帝和上界的神灵们开启门户。这种解释根本就没有资格给予分裂的权利。这种理论是一种迷津，是日尔曼灵魂特殊的危险。把上帝与尘世、灵与肉、思想与行动、信仰与产品、外在的政治——社会的自由与“内在的”自由、政治与道德错误地分开，是一条迷津。很遗憾，路德的新教——与由加尔文和茨温利^①创建的教会机

^① 茨温利 (1481-1531)，瑞士宗教改革家，他否认罗马教廷的权威，反对出售赦罪符等一系列改革措施。——译者注。

构的理论与实践恰恰相反——把日尔曼人的这个遗传下来的毛病深深地渗透进新教的教义学说里，并且也同样深入地浸透进了新教的伦理思想。路德教在它动听的言词已经不被承认的地方，也同样树立起一种伪纯内在性，及伪纯思辨性伦理的理想。为了纯净地维系一个情感的内在世界，这种伦理从基督教的道德法则那里盗取了一切外在的、公开的及一切政治—社会的存在，以图任凭世俗的力量与马基雅维里的强权政治一起，去撞击基督教的道德法则。路德教推波助澜，对于这种错误的理想在德国人民中扎根起了很大的作用。鲍姆加登^①论《政治与伦理学》一书，把这种论调阐述得淋漓尽致，乃至讽刺。倘若我们避而不错误地放弃把基督教精神置入公众的和看得见的存在中，置入人类群体关系的现实中，那么，我们就必须回答不信教的人，即那些把“基督教的破产”这句话理解为他们自己把基督教道德提升到了谴责境地的人：对于这个镶嵌而言，我们面对着前途不可估量的历史，基督教虽已年迈——较之其它世俗的机构而言——，但是与文化价值相比，对于善于把握宗教价值的本质必然的持续意义的人来说，基督教青春常在，永不衰老。

我们如果恪守基督教的基本原理，其中首先是爱的律令，如果我们既不把这条律令降格为肤浅的福利道德，也不把它逐出一切公正的现实，那么基督教破产之说从另一方面来理解，就更加猛烈地打击了欧洲。倘若这条律令永恒不变，绝对有效，——不论用在什么场合都对外在存在有效——则欧洲历史的迷惘将会多么可怕！再者，破产的罪魁是谁？祸魁乃是基督教法则的执行人——一部分人这样说道，这里指的是教会，把自己的职责忘在脑后的教会，或是指这些教会的代理人，即教会的神职人员、布道

^① 鲍姆加登（1714—1762），德国哲学家和美学家，“美学”一词的创造者。

——译者注。

者、教会的教师。非也，事实恰恰相反！祸魁恰恰是这些教会自身或“现代世界”的教会的堕落，另一部分人如是说。犹如在这个或那个判断里，总是真真假假鱼龙混杂，在任何情况下，只有明显的非此即彼才是真实的：即或者基督教事实上仍旧是欧洲主导的精神力量，或者基督教已不复如此。如果说基督教还是主导的精神力量，还是欧洲总体精神的核心和本体，那么基督教顶多只是在其代理人及其庞大的代理机构上遭遇破产。想要有理有据地回绝这个指责，把它转化成另外一种谴责，那造成破产的根源，不是基督教，而是敌视基督教的现代精神；要想这样做，只有揭示出，基督教已丧失其领导地位，已经被迫把这个地位踢给其他与之敌对的精神力量，以展示基督教已被排挤落伍，默默无闻，软弱无力。只有做到这一点，才能拒斥破产的指责。我非常强调地请诸位选择！因为我觉得有一种既乏味无聊又糊涂虚假的思想方法在各地传播开来，这种方法想要安闲地证实以下两点：即基督教及其伦理的基本思想，仍是欧洲现实的主导的精神力量，这些思想仍然是欧洲精神的内核，基督教仍未破产，而相反正在欣欣向荣，蒸蒸日上。这种论调要人们不去理睬整个亚洲文明人士强有力的指责，以廉价的方式超脱于是。这个问题不仅触及这个那个具体的欧洲国家（如法国、德国等）的状况，而是涉及到近代全欧洲历史的根本方向。正是这个方向导致了目前这场大战。欧洲国家在这个可怖的问题上，受到整个亚洲的冷嘲热讽，欧洲各国都极力要把罪责推到与本国相敌对的国家头上。欧洲各国的居民没有认识到问题的严重性和程度。要想把这种全欧生活的失误仅仅归咎于我们的人民或我们的政府，是错误的，无视那个全欧性的，把德国拉进来而不是推出去的失误的天性，也同样是错误的。交战各方就正义和非正义喋喋不休展开争论，然而欧洲实际上已经脱离了基督教，欧洲各民族却仍大言不惭自诩为“基督教欧洲”的一员，自命为基督徒，而却相互指责对方已脱离基督

教。即使除了欧洲已从基督教脱落这个昭著的事实之外，勿须再论及欧洲各国的基督教之争，各方面的正义与非正义之争也面对这个事实哑口无言。

所以，我们还是以回避不要去谈论基督教破产一类的迷津吧，让我们走另一条路。我们必须——我是这样认为的——首先对他们自己和指责我们的人坦诚地承认：基督教的伦理思想在欧洲已经不再是主导的精神力量了。——无论有多少大团体或个人的纯真宗教情感传播开来，不论伦理道德，即关于有生命力的基督教伦理的学说，在基督教会，在宗教范围以外，精神上和形式上得到多大的认可，这个道德力量已经不复为领导欧洲公众和文化生活的生龙活虎的潜能了。而且这并不只是说，实际上基督教的规则已经被逾越及其被逾越的程度问题。这种逾越违犯的情形任何时代都有发生，只不过程度多少不等而已。这不是一件伦理观念的事情，而是一件实践道德的事情。这主要是指基督教的准则、理想、标准本身，看它们如何凭藉良心的激情而产生效果；此外还指那些不仅在判断中得到承认，而且也在行动着的价值取舍的规则。在欧洲，这些价值已经不再在内心统辖人们的灵魂的核心，也不再引导那个见诸作品、形式、各种机构、风尚道德中的“客观精神”，也不再赋予这个精神以内在活力。对于拥护基督教思维方式的人来说，承认这样的事实是极其可怕的。但承认这样的事实也是必然的。惊恐的灵魂的第二步，是测定欧洲的这种道德的总状况是怎样形成的——这是一个令人生畏的任务，在这里我根本不可能认真地去触及它。因为这里涉及到词源学的问题，即整个伦理的意识方式起源的学问。在欧洲，这门学问取代基督教伦理思想承担起了指挥和引导的任务。在这里，我想按照时代，根据其社会的栋梁作用，从形式上给它一个确定的称号：这便是现代的，尤其是市民的和资本主义精神的伦理。惊恐的灵魂的第三步，是细致地剖析我们这个时代欧洲各民族中在各个价

值领域（如文化、经济、国家、法律等）里目前的趋势倾向，找出这些趋势中，哪些有利于使基督教的伦理道德重新恢复其在欧洲公众事务中主导一切的领导势能这一目标，而哪些倾向不利于这一目标；同时也找出这场战争的经验——这里且把它看作全欧洲、乃至全世界的集合经验——对于这个意识的转变可能作出什么样的贡献，以及看一看，纵观基督教永恒的理想与这些事实的关系，可以得出什么样的理想。不要片面地指责或开脱基督教会，或者这个那个具体的教会或其代理人。在我看来，只有这条道路，才是勇敢地反击诸如基督教破产之类的武断判断的唯一坦途；只有这条路，才能多少减缓一些由于欧洲统治阶层的内心状况而引起的基督徒良心的深切痛苦。——正是这场战争使这种痛苦昭然若揭，而非造成这种痛苦！

我们今天只选取基督教伦理道德之核心组成部分中的一个，这就是基督教爱的律令^①，及从其中流淌出来的人类群体的思想和标准，即基督教的集体思想，以便借此机会展示这些思想在欧洲的公众生活中是如何丧失其精神领导地位的。

有些精神力量尽管迥然不同，在整个历史进程中却共同产生影响，有的还相互支持。就是这些精神力量导致基督教伦理道德被挤出其欧洲的领袖地位。如果我们暂且先用几句简短的老生常谈来标明这些力量中最重要的几个，那么有这样几个值得一提：(1) 把基督教爱的律令打入冷宫的博爱主义。(2) 与自由人格的道德团结的基督教思想背道而驰的片面的个人主义或社会主义。(3) “绝对的”和“独立的”国家正摧毁着、瓦解着封建主义，这种国家的不受限制的强力意志和统治欲也是其一。(4) 现代的政治民族主义以及伴生而来的唯我独尊的文化民族主义；文化民族主义与基督教思想背道而驰，否认各种民族文化的使命在于相互取

^① 这里参见收在拙作《道德建构中的怨恨》第1卷中的诸文。

长补短，组成一个包罗万象的世界文化。(5) 用源于纯粹主观任意的法律契约，旨在以达到部分目的而缔结的社团，来取代任何责任共负的生活集体和等级划分，取代与这种状况一致的人群的主要的阶级和财产划分。(6) 用一种不受任何制约的生产和赚钱的市民资本主义的经济道德观，在基督教生活观最高基本原则的限度内，取代所有正在经营的集合主体共同的有组织的需求满足的基督教经济道德。——不论是个人的还是国家的或帝国的——总之，是指不受任何事物控制，而是在国家的合目的思想的疆界内，没有任何约束地自由竞争的力量。(7) 放弃基督教文化联合体的思想和标准；按照这些思想和标准，艺术、哲学、科学都必须通过所谓“自主的”文化思想，归入终极的、至高的和至广的人类联合体所具有的构架，即可见与不可见的“基督圣体”，实则指教会及其精神。有人说，人类一代代人的文化实现，就像同时期各民族和国家的文化实现一样，不是建立在和睦、相互理解的合作上产生的，精神的文化工作应该独立于一切宗教刺激而进行。不同的代之间，不同的民族之间的互相争斗，一片高低，取代了齐心协力共建同一座大厦的精诚合作，已经成了驱动他们的巨轮。从一代代人的延续过程来看，这种文化思想的结果，就是可以称之为相对主义、历史主义、怀疑主义的一大堆现象。从民族方面来看，这个文化思想导致各民族文化愈渐相互陌生，以及欧洲的精神上的一统日益减少。

我们下面就是要以这几点为对象作一番探讨。

I. 爱的律令与博爱主义

博爱主义不同意基督教爱的律令的第一条原理：“爱上帝胜过一切”（我们立刻再补充一点，因此要爱上帝之中的邻人，并时刻想到至善）。博爱主义在不同的程度上，不同的方式上，尤其

是在欧洲文艺复兴，即所谓人本主义和不可一世的启蒙运动时代，猛烈抨击基督教爱的律令。上述所有这些运动，都致力于建立一种伦理学说，而这种伦理的要旨便是使人和人类孤立于上帝，利用人与上帝相争从中渔利。即使在基督教的价值得以保留的地方，被称为爱人或爱你的邻人的情感和精神行动，也产生了变化。这种新的爱人和只爱人之说，首先把不可见的精神部分、灵魂及其神圣——这一切全都一同包括在上帝子孙的总体之中——撇在一边，而只是在人的肉身财富和幸福以完善和至福为条件时才把肉身财富和幸福撇开。换言之，这种学说首先看重的是肉身幸福，只是在精神和灵魂以肉身幸福为条件时，才看重精神和灵魂的财富。进一步说，这种学说只是在其共时性上，才看重“人类”，即活着的人，而不是看重在其互为关联的历史存在中的人的群体，或在一种也包括死者灵魂的超世俗秩序背景下的人群。这种学说看重的是人的外部现象，人的感官幸福。精神和物质的财富以步步向上的方式通向至善，而这种学说则是在越来越脱离精神和物质财富在客观上有效的等级秩序的情况下，来看重这种感官幸福。但是，情况还不仅如此：不管这种爱在多大程度上作为一切善的愿望和行动最深的源泉而得以保存下来，而不致于被一种纯理智和纯形式的正义原则所替代或将被替代——这种情况同样发生过，例如在康德那里，这种爱本身^①作为爱及其牺牲的自我描绘，仍然不是那个在其自身内具有最高的价值，无穷无尽地促使人高尚、向基督看齐的精神行动，反之，这种爱似乎只是由于被推导出来才具有价值。因为这种爱乃是扩大人或人的团体的福利或感官幸福的工具。当然，就是按照基督教的观点，我们也应当处处追求从经济、社会、卫生各方面促进我们周围世界的福利。这就规定了灵与肉独特的存在和现实，同时也同

^① 指近代博爱主义的爱。——译者注。

样规定了道德的技术观点，即涉及的价值越低，使人完善的实践的可能性就越大。但是，我们最终仍然应该为着人的精神人格的尊严，促进人的幸福，最自由、最纯洁的爱的意愿以其登峰造极的核心身份，已经包括在这个尊严里了。因为，这个尊严正是沿着爱的谦卑之路和自由服务之路而完善其身的。为着使人成熟到足以去爱，把爱作为所有美德的根基，我们也应该促进人的幸福。博爱主义的爱人却不是为了爱和他人的自由的爱的能力而要求人的福利——这恰如贫穷的寡妇仍倾其所有以作点微薄贡献的譬喻——，正相反，它要求爱的目的只是为了福利本身。这样一来，爱的奉献自身的真正概念，就从根本上被毁灭了，基督教的爱的伦理也为世俗的福利伦理所取代，于是新型的人之爱或人类之爱，便乐于置自身与上帝相对的地位，并常常表现为一种受压抑的对上帝的怨恨，表现为对上帝及其秩序有意识的抵抗，抵抗一切在人的价值、人的作品、人类机构中超越那些仅仅是共通的和纯类型的，即价值最低的人类自然特征的东西。对此我们勿须大惊小怪。

这种近代的所谓人类之爱——基督教的语言并不认识这个词汇——，是一种革命色彩极其浓厚的抵抗激情，首先是一种要把一切人性中客观的价值差异拉平的激情。这种爱并非灵魂的精神性行动，而是一种激越昂扬的感性热情。作为这样一种激情，这种爱活跃在卢梭的思想中，法国大革命的罗伯斯庇尔们和马拉们便是打着这个旗号闹得天翻地覆。这些人为了让人人有饭吃，为了一个全人类的国家，世界大同等主张，要把个人、阶层、民族、国家的神授的、特殊的及独具特色的规定统一起来，使之成为一体，集中在一起，实即把这些规定消灭掉。罗伯斯庇尔们和马拉们这种没有组织的方式，便是由近代的所谓的爱而来。他们用较大的，涵盖面更广的领域作为爱的对象，来与较狭窄的领域争斗（如以人类对抗祖国，以民族和民族国家对抗部族和部族国

家，如此等等)，以求从中谋取利益。他们这条危险的路线也是源于上述所谓的爱。对于他们来说，一种以福利为秩序的爱所真正钟爱的对象，并不是较高的质的价值及较纯净的价值充溢，也不是距离上帝即至善更近的价值，而只是在数量上更多的人而已——如同英国人边沁幼稚地说的那样：“最大多数人的幸福”。这里我们极其清楚地看到了，博爱主义抹煞爱的律令的第一部分，对于为了人类事物及其秩序而存在的意蕴，后果是如何之多。如果所有人与上帝的共同关系被否定，精神的灵魂彼此之间最深、最有效力的终极联系——也就是靠着上帝而存在、并存在于上帝之中的联系被否定，那么就不能设想有任何善的等级秩序存在——而我们的爱正是应当在不同程度上、根据一定的优先法则，以这种爱为自己的依据——也不能设想有任何集体方式的确切牢固的秩序和相互关系的存在，按照永恒不变的法则保存和实现这些善，正是这些秩序和相互关系的责任（教会、国家、家庭、社区、等级、职业等）。所以，博爱主义宣扬以非人不爱作为原则，同样是消除差别和融解性的，其程度正与基督教爱的律令的建设性和组织性一样高。由于博爱主义而导致基督教爱的律令在欧洲受冷遇的大的思想运动，不可能在这里介绍，请允许我只简单地谈谈欧洲精神运动史上的两个阶段。

其一是宗教改革，其二是由启蒙时代向 19 世纪现实主义文化的过渡。宗教改革家们（以路德为最）的精神丝毫也不是博爱主义的。正相反，人和人的意志，人的业绩和成果，在他们的学说中似乎不是自主的，软弱无力到了无以复加的地步；人的意志自由受到责难，以便给一种几乎被认为是强制性的仁慈让位。这种仁慈的目的，并不在于把由于堕落而全然腐化了的人，从他的被动的罪孽中拉扯出来，也不打算真正使人变得神圣。它的目的仅仅在于，通过相信耶稣的血是为人而流淌的，把减轻对罪孽的惩罚的和平意识灌输给人。宗教改革的精神任何方面都与博爱主

义、文艺复兴针锋相对，也与那些靠罗马希腊诗人和思想家哺育成长起来的人类文明的理想处在尖锐的对抗之中。而且，宗教改革运动最激烈地把这个思想传遍全欧：即人类所有社会联系和群体单位，只有通过纯世俗的和人类自然的、几乎已失去与上帝的联系的灵魂力量和权威，才能找到粘合它们自己的胶剂及支撑它们的底座。因为，比如在路德的著作中，有关人类群体生活的言辞比比皆是，既深刻又动听（婚姻、家庭、教会、国家），但是，人与上帝的在根本上涉及拯救的本质联系，却被极其片面地置于个性的个体灵魂的深处，放到其信仰中去了。爱情、诺言、宽恕、统治、服务等灵魂行动，我们可称之为社会的行动。这些灵魂行动总体的集合，大概已经不复占有有一种本真的拯救意指了。“个体的灵魂和它的上帝”：一切拯救的意义据说只包含在这个相互交替的游戏中。作为结果，人只能指望通过信仰而达到的宽恕和辩护，而活的信仰也引发爱的集体，每个人都是另一个人的基督，云云。然而这样一来，通过爱的拯救律令，一切社会联系虽然没有摆脱耿耿于怀的宗教制裁，但却摆脱了原初的控制和引导。这又一律令的含义，除深深献身于纯粹自然的人的活力、激情、冲动之外，还有什么别的含义呢？是的，首先要做的只是，摧毁一个既可见又不可见的教会的统一概念，否认这个教会是神创的，旨在于共同拯救一切由此陷入灭顶之灾的人的机构。但是，相互关系的大原则一旦在人类生活的这个最高境地即共同拯救原则遭到挫折，如果处于上帝独一无二的教会的统一体和共同体之中的爱，不再被看作趋向上帝和拯救的必由天然之路，而更多地被理解为由任何个人已经获得了的拯救的结果，这样一来，团结原则和团结情感的解体，便必将从这个最高境地，从人类灵魂的这个终极的生命和力量核心向外逐渐蔓延到共同体组成方式的一切领域。国家、经济、文化、创造（认识还是构造姑且不论）——清一色的共同行动——，现在都应完全独立“自主”

地，也就是说按照上帝不熟悉的法则走自己的路，发展其自身。宗教上排外的个人主义——我强调排外一词——，把政治上的、文化上的、乃至经济上的个人主义一步步慢慢拖向自己。

然而，伦理的这种形态变化，却有一种极为特殊的效果持续至今。倘若人们在至高的和终极的问题上，在他们的信仰以及他们与这个世界的根基和意义的关联这些问题上无法协调一致，而他们本来是有能力这样做的，那么，被共同的历史命运、领土、血源，或某种别的什么强大的力量结合为生活统一体的人们，又该如何作为呢？请您试想一种由信仰不同的人组成的婚姻。两个人发自内心地倾慕对方，因此结成伉俪。他们心里怀着真诚善良的意愿，要毕生永远在一起，共同进行人生的战斗。他们一度发生激烈争执——并且灵魂备受痛苦的折磨，因为他们看到，在这里取得一致是不可能的。接下来，第二次、第三次、第四次这样的争吵发生了。每一次争吵之后，都留下一段他们的信仰与爱的意愿之间冲突的痛苦记忆。每一次，在他们心里都滋生或产生一种力量，督促他们不要再去触及他们的相互关系中这个致命弱点，并把这点置之不理。其后果将会如何呢？我答曰：后果将是这样的，这两人到头来终将原则上放弃在他们认为是至高的东西上取得一致的努力，而去痛苦地获得平静。“咱们不要争吵了”，他们将会这样说。这样一来，结果又将如何呢？结果将是这样，他们在各种律令和价值范围内可能做到的一致，一步步向下降，也就是说，他们的信仰律令和价值领域越来越不打算在人生目的、目标、标准上取得一致，而是愈来愈趋向于在一切事物中取技术性的、机械性、即手段上的一致，如经营好赖以生存的生意，及诸如此类的事情。这个变化过程使他们放弃在至高的善的问题上取得一致，但究其本性是无法持久的。这个过程的发展愈渐深入，起先是在次高的善问题上也不去谋求一致，而后在更低一级的善里也如此，然后再一步步发展下去。这个变化过程的最

终状况是什么？这将在精神上产生一个共同体组织——不论这两人怎样精明、干练、禀赋如何优越——而且这种组织极为奇特：在所有技术性的枝节问题上组织得井井有条，在诸如“如果我要做某事，该怎样入手”一类方式问题上，安排得无懈可击，双方在这些事情上高度一致。但是——在本质问题上，要解答诸如：我应该做什么？我在这个世界上的使命是什么？这些问题时，人类精神最核心的、确定目标的、构成形式的、规定标准的力量，却无用武之地。而且，有鉴于此，像任何一个不工作的器官一样，这些力量将慢慢地萎缩，最后陷入退化的进程中。

下面这个譬喻是针对整个欧洲的。自从欧洲失去了借助教会与上帝保持共同的和睦关系以来，情况就有如这个譬喻。欧罗巴像一位脚挂在马蹬上的落马骑手，被他自己的经济、商品、他的机器、他的方法和技术的自身逻辑以及他现在正在进行的工业战争，即他的屠杀机器的自身逻辑拖着向前疾驰。由于一个为大家共同承认的精神——道德上的权威的作用，这种偏重于技术的物质文明已经脱离了一切更高的统一领导。

爱的律令的第一句话“爱上帝胜过一切”遭到冷遇，并不是无关宏旨的小事。相反，它意味着欧洲人心中核心的、引导的、确定目标的精神力量已病人膏肓。这里指的就是欧洲的博爱主义；它把基督教爱的律令逐出可见的公众生活，基督教的道德力量在公众生活中受阻，不能发挥其宗教——教会的作用，被封闭在人的个性的内在区域之中。新教运动早期急速上升的片面的超自然主义，不谋求把上帝之国真实地嵌入这个支离破碎的世界里去。启蒙运动只须一块块剥去超自然主义这种危险的放弃的外壳，那么剩下来的就只有博爱主义的及在人类根本目标上没有领袖、没有榜样的人类的景观。人类一味听任于其自然冲动为所欲为，所以，连同它与上帝的共同联系一起，人类已丧失了它自身特有的

最高统一的保证。因为，如奥古斯丁已看到的那样，^① 神人同形同性说乃是人的观念。像当前这场战争革命所表现的类似的欧洲大乱之所以没有迅即出现，上帝所不认识的博爱主义之所以还没有全部展开其离间分解的威力，原因在于欧洲启蒙运动时期（判断和意识领域之外），欧洲共同的传统汇同古希腊罗马文化的价值，创造了一个持续了许多世纪的基督教文明。正是由于这些传统在基督教受冲击后仍继续产生其影响，在人们有意识地背弃它们之后，它们的生命力仍持续了相当一段时期，恰如夕阳西沉之后，晚霞仍旧绚烂多姿，光华四射。正好像一支乐队正在演奏，指挥突然中断指挥，而乐师们却还继续演奏一段时间才停止，欧洲各民族似乎也组成一部某种交响乐。但是，终极大乱必然是要到来的。启蒙运动的大思想家，如伏尔泰、康德、沃尔夫所说的自律的“理性”，是伦理学、逻辑学、经济学、法律等原则的超时间并超历史的概念总和。在这所谓“理性”当中，永恒之光还在闪烁，并在人们否认有基督教存在的地方，仍放射着基督教的光芒。

19世纪愈渐片面、现实，愈渐赋予历史感的文化，也渐渐把这些光的轨迹荡涤殆尽。启蒙运动时代把真与假、善与恶、正义与非正义的所有概念，都深深地植入一个理性的人的本性的统一体之中；而19世纪片面而又实际的历史文化，则严格遵循博爱主义思想的逻辑路径，把这个统一体作为观念渐渐地分解了。衡量人之所以为人所适用的公共标准，最终也变得愈来愈稀薄，越来越抽象，越来越趋于形式化。变到最后，广大群众谁也看不见，摸不着这个标准了。剩下来的是什么？是互相厮杀的人群的观念。他们各自从自己的利益出发，受着各自的人之本能的驱使，且不论这本能是种族、民族，还是国家、阶级、不一而同；

^① 参见论文集《价值的毁灭》第2卷：《人的观念》。

——他们组成了一幅撼天动地大争斗的图景。在这里，只有一件事主宰着一切：这就是血淋淋的成功。不论是道德的、不论是法律的标准，但凡可以叫做观念、标准的一切——据说曾一度统治一切人类关系——，只是为他们的利益和本能俯首贴耳效尽犬马之劳的大棒、刀剑、武器，——只是成功的伴生现象，是假面具；人类集体的自私自利之心，就是装出一幅道貌岸然面孔躲藏在这些现象背后。并非任何一个所谓“唯心主义的”哲学命题——那些有气无力地浮在所谓文明圈水面上小气泡——表达了欧洲目前的状况；反之，达尔文和马克思的思想体系最清楚最真切地道出了欧洲的内在状况。

下面我要讲述前面提到的七种精神力量中，其他几种是怎样把基督教爱的律令排挤开的。在此之前，有必要简要地阐述一下最一般的基督教的集体理念最后的本质规定——看看它们是怎样从爱的律令中繁衍出来的——

II. 基督教的集体理念

集体的本质到底是什么？无论任何集体的最高目标是什么？集体的本质类型的目标是什么？不解答这些问题，就不可能就任何类别的实际的集体事物作出判断。

我们据以出发的第一条定理是如下述：人，即有精神的，有限的人格，与其他和自己同类的个人过着共同的生活——只有人才这样，因为只有人才是这样一个人^①——这并非出于偶然，也不只是事实性的（不仅由于其积极的本性及历史认识所致）。进一步说，一个理性人的全部存在和行动，既是一个有自我意识

^① 这里“人”（Mensch）和“个人”（Person）是两个词，不可等同，后者含精神人格。——编者注。

的，责任自负的个体现实，同样也是某个集体中有意识的，责任共负的成员现实，这乃是一个理性人的永恒的理念的本质。从根本上说，人的存在既是独居，也是群居，即相互体验，共同活动。请您注意，我现在要说出的意思，与刚才所说的那句话之间，有着天壤之别，其差别并非微不足道。我说，“我们借助个人经验和历史文献所认识的实际中的人，或以这种方式为人所知的人，一直生活在一个共同体内”。前一条定理所阐述的，是一个永恒的定理，其自身之内的本质真理和本质必然是充分自足的。后一条定理则表达的是一个偶然的经验，正如任何一个此类经验一样可大可小，在历史中兴衰，而且没完没了。所有基于这种偶然经验的一切，也会被新的偶然经验所跨越。这两条定理的逻辑主语在内容和范围上全都不同。前一个定理对于一切可能的有限的精神存在有效，如那些为我们在尘世间所不认识的（例如天使们），或那些隐藏在我们视线以外的，如逝者的魂灵。只要这些精神本质存在——我们相信它们是存在的——它们便生活在集体之中。不仅如此，前一条定理是真实的，后一条定理严格地看，则是根本错误的。说所有现实的历史的人一直都与他人生活在共同体内，这种说法根本不真实。鲁宾逊式的人物的确存在过；各种各样的隐士、遁世者，与世隔绝、离群索居的人的确有。而且，正是鲁宾逊使我们清楚地知道我们的定理内蕴是什么。我们的定理说，即使在鲁宾逊那里，意识体验仍旧“从属”于某个集体，是它的一个“成员”——从根本上说，这种意识体验就像鲁宾逊个体的自我意识和自身意识，是存在的。这条定理还说，这种成员意识也是鲁宾逊式离群索居的人的本质；人对集体的精神意向的存在，完全不取决于这个意向是否通过外人，以及多少人，什么样的人的偶然的感官经验，通过他们的眼光等等，得到实现与否。即使一个虚构出来的具有精神和肉体的存在从未在任何时候、任何地点见到过同类，精神的、属于这种存在本质的意向

——如爱及其全部基本类型（对上帝的爱，对邻人的爱等等），同情、诺言、请求、感谢、顺从、效劳、统治等都未得到实现，虚构出来的本质也得通过得不到实现的积极意识，意识到自己属于某个集体，以及自己对该集体的依附。这个虚构的本质将不会说：“我是孤独的，我在无限的空间和无限的时间中独往独来；我在世界上或存在中孑然一身；我不属于任何群体，”它只会说：“我知道我归属于某个实际存在的集体，但我不知道它是哪一个——我必须去找寻它，但无论如何我知道，我属于某一个集体。”亚里士多德的伟大定理：“*Ἀνθρώπος ζῶν πολίτην*”意味着，人作为理性的精神力量的载体，是一个集体的存在，而非意味着，“人们习惯于生活在民族、国家等集体中”这一类真假参半的肤浅道理。“我”的存在有多真实，“我们”的存在也就多真实，换言之，“我”属于某个“我们”。

不过，我们也可以这样说：人知道自己天生是某个范围广大的集体的一员，属于某个包含无限理性存在的王国；与此相同，人作为精神性的理性存在，在客观上本来也是隶属于这种集体及这种王国的。人作为肉体的生物，其存在有赖于他得自母体的自然血统，对母亲关怀的依赖性，和与这种依赖相一致的互补的母亲——婴儿之爱，有赖于使他归属于另一性别（以及与这个性别相一致的性本能）的那些器官；这是人的原初性，但人的精神存在有与肉体一样的原初性。而且，这种精神的理性的集体，并不是这个纯自然的活力集体的发展所产生的后果。人的生活越富于精神性，不会必然使人越孤独。有些思想家认为，一切人类集体都是从这个自然的生活集体“发展”而来，这种集体以所谓动物群落的形式存在于原始人的自然中，或可以从动物群落里推导出来；与此相应，这些思想家想要把精神性的爱、牺牲、责任意识、良心、懊悔等所有行为，仅仅理解为那个在远古时代即已维系着动物群落的心理力量所派生出来的高级和发达形式（达尔

文、斯宾塞)，这些思想家皆大错特错。

人类精神和个人的集体较之“生命群体”具有自己的更高级的权力，以及自己的更高级的起源。人类这种共同体具有神性的精神起源及上帝认可的权利。

我们给我们的第一条定理再补充上第二条定理，这样做立刻就会产生重大意义。在我们灵魂的核心里，有一个必然的要求，存在着一个无拘无束的精神要求，要在思想中和精神的爱的要求中，不仅超越我们自己孤独的赤裸裸的自我，此外还要超越任何一种我们所从属的历史上存在过的、及器官上看得见的共同体。这种超越的要求，在起源上与那种个体的自身意识相同，凭借着本质必然地与这种意识关联在一起的成员意识和器官意识，超越的要求处在精神的各种自然广阔的、无法预见的集体之中。简言之，这种超越的要求也是一种理性规定的冲动，甚至把任何一种精神性的人组成的实际存在的集体，也看成一个更广大、涵盖面更宽、等级更高的精神集体的一个“器官”。世俗中实际存在的这些共同体（家庭、社团、国家、民族、友谊等等）中，没有任何一种能在其历史中可能达到的任何程度上完全使我们感到满足，使我们的理性和心灵完全感到满足。这一点，我们的理性、我们的心灵知道得再清楚不过了。正是由于所有这类共同体不仅是精神性的，而且也是个人的，所以，这个原则上是无限的冲动，这争取一个更丰富、更广阔、更高级的集体的理性冲动，只可能在一个理念中得到它可能得到的完结和完全的满足：这个理念就是与一个无限的、精神的个人缔结爱的共同体，组成精神的集体；而这个人同时也就是任何可能的精神集体，以及一切世俗的、实际存在的集体的起源，是它们的创始人和主人。在我们的精神存在的本质中，某些爱的类别已经先天地存在着——这些类别并不是通过偶然感知属于自己的对象，才把自己与其它类别区别开来的，而是与生俱来作为心灵要求得到实现的运动和行动，便各有

所异——譬如对儿童的爱、对父母的爱、故乡之爱、祖国之爱等等，与此相应地，也存在着一种至高无上的爱的类型，即对上帝的爱。早在我们对最高的存在有详尽的理解之前，我们已经拥有并体验着上帝之爱了。正是因为这个原因，帕斯卡尔可以如此谈论上帝：“倘若我不是已经找到了你，我是不会去寻觅你的。”我们的心灵和我们的理性都清楚地知道，只有这个理性和爱同上帝结成的空前绝后的集体，才有能力充分实现我们的心灵和理性的意向，并使它们满足。我们的心灵和理性也知道，只有当我们在所有精神的本性所具有的一个空前绝后的共同体的神性背景上，来感知我们知道自己已置身其中的那些集体的时候，只有当我们借着这个集体所产生的充足的光来感知这些集体的时候，我们才有能力在真正的真实之光的照耀下，来观照与思考这些集体：即在这个与人格的上帝为一体的集体的光照下去感知。思想必然要无限地超越一切有限的、可见的集体而向前挺进，人类无限的冲动是没有穷尽的。只有在这里，在这个集体当中，人的冲动和思想的发展才安静下来，栖息于此。只有在上帝之中，只有通过上帝，我们才真正在我们当中以精神的方式结合在一起。《圣经》中那条“最高贵”、“最伟大”的律令（可，12·30-31^①）所说的就是这个意思，它要求把自我的神圣化和对邻人的爱植入上帝之爱的共有的根须之中。证明上帝的存在，有各种各样的不同的自然方式。不论是从灵魂、自然、历史，还是从良心、理性——我们从这种创造中理出来的每一条线，如果我们按照我们所熟知的有限之物的法则设想这条线被一直拉进无限之中，那么这条线将导向上帝。所有线条都在上帝这里同时汇合。在此，我想提醒各位注意，在当代，或许有一种受到冷遇的、独立的但却是原初的对

① 这两节经文是：“你要以全部的心志、情感、理智和力量爱主——你的上帝”。你要爱邻人，像爱自己一样”。——译者注。

最高本质的证明，这个证明是唯独从个人的精神存在的一个可能共同体的观念中产生出来的。这种“社会学的”上帝证明与其他各种此类证明的目标一致，而在逻辑上却不以别的证明为前提。

如果精神的自然之光已对我们说，任何集体（也包括任何世俗的集体）都直接或间接地以上帝为依据，每一个合法的集体都以上帝为直接或间接的起源，即由上帝的造物所传播的起源，以上帝为自己最高的立法者，法官和最高级别的管家和统治者，那么，精神的这同一光亮还告诉了我们以下的内容：并非只是每一个个体的人才只为自己本身在自己的良心前以及带着自己的良心，向主、向造物主为自己独特的存在和行为负责。相反，每一个人及每一个范围较窄的共同体，在他们作为某集体的“成员”之必然的身分中，是同等本真与责任自负的；他们在上帝面前，为在精神和道德方面涉及任何一个包容性的集体的境遇和行为的一切共同负责。这就是集体学说的第三条基本定理。因为，倘若一个集体不是一个由一群有头脑的凡人所共同作出的影响，倘若这种影响不是历史中偶然的、世俗的，依据于聪明的、任意的、由人订立的契约，相反，如果集体是从一个理性的精神和心灵本身的构想和神性的本质图像中，势所必然地产生出来，如果集体的最高理念的有效范围，也天生地包括超感性的事物及其至高的主，也包括一切事物的中心，假如只有通过这种神性的中心，缔结契约和诺言才有可能，所缔结的契约和所许下的允诺的真正约束力才得到保障，——若上述这一切都果真如此，那么，我们也必然生而相互彼此承担责任，而不只是各人为自己（当然这已是不言而喻的了！）负责。若集体不只是由名为其“成员”的那些个人合起来的“总数”，而是作为一个统一体和整体，那么，对这样一个集体相当的总体过失和总体功劳，这个集体中的每一个分子也都分担和分享。诸位看得出来，那种企图把人类集体的本质和存在建筑于人类的契约之上的理论，是多么本末倒置（在古典时

代，伊壁鸠鲁最先提出这种学说，后来，这种学说变成所谓自由派集体学说的基础，一直延续到康德)。这种理论声称，集体的起源是从契约中来的。它还认为，为了裁定一个集体是否合法，这个集体的结构必须被看成“仿佛”是基于契约的。我们说这种学说本末倒置，是因为，任何一个契约总是把第三条原则作为超逾缔结契约者的共同尺度的先决条件。而契约是否具有约束力，就取决于这个原则。契约的接受者一方对契约的接受，是以该接受者对将由他接受的契约的合法性也共同承担责任为前提的。

这第三条伟大的道德和宗教原则，叫做道德——宗教相互关系原则。或曰道德的责任共负原则。这个原则的内容并不是那些对任何一种世界观都理所当然的老生常谈，诸如，只有当我们自觉地承担一定的责任时，只有当我们确知并有实证我们的确自觉参与了某事时，我们才对该义务和这事负责，云云。这条原则的内容还不仅如此，它还说，如果不去谴责别人的过失，而是去想想自己的过错，那么，我们对别人的过失就处理得较好。毋宁说，道德的责任共负原则认为，我们应该真切地感到，我们在任何人的任何过失上都负有责任；它还指出，即使我们不能直观地看到我们的实际参予的尺度和规模，我们天生地在活生生的上帝面前，作为自身内责任共负的统一体的整个道德领域为道德和宗教状况的兴衰共同负责^①。我们对于我们的参与，参与的方式和规模等等详尽的和不那么详尽的了解，给我们的意识到责任共负的灵魂指明了方向，告诉我们的灵魂，我们在什么地方，在什么对象上，可以肯定地判断责任共负。但是，这种了解并不是把责任共负作为我们的个人品质加以创造的。人类和灵魂相互的道德和宗教影响错综复杂。尽管如此，我们的了解可以把我们带到精

^① 这种责任共负的标准，按照我们在相关的集体的整体内所占有的地位是统治的，还是奴仆的而定。

神的眼前，观察这些复杂无比的关系，虽然从来不可能使我们了解全部间接地对我们的行为分担责任或分享成功的一切。一块石头掉进水里，在自己周围激起无限涟漪；道德冲动也是这样，不论多么小的道德冲动，也会激起无限的涟漪——只凭肉眼当然是连石头的涟漪也看不到的。不过，物理学家就可以看到它们，而且看得更远，何况无所不知的上帝！甲对乙的爱，不仅唤起——如果没有任何阻力的话——乙对甲相应的爱，而且在报以回爱的乙心中，衍生出一种温暖人心的，唤起生命的爱的能力；这种趋势自然导致乙对丙和丁也产生爱。这条河在道德宇宙间继续流淌，由丙至丁至戊至己——以至无穷。而且对于憎恨，非正义，淫秽及任何种类的罪恶，这条规律同样成立。我们当中的每一个人都参与了不可胜数的善行及恶行，而我们对这些善恶的事物却毫无所知，也不可能有所知。此外，我们还在上帝面前为这些行为承担责任。圣·保罗说：“我被你们论断、或被别人论断，我都以为极小的事，连我自己也不论断自己。我虽不觉得自己有错，却也不能因此得以称义。但判断我的乃是主”（林前·4·3-4）。

基督教信仰之核心的根本思想，也以这个已经从属于自然理性的原则为前提；与此相仿，一个具有广泛约束力的、天主教的、统一的基督教会机构的思想也同样以这个原则为前提。其他许多思想，如关于所有人都“在”亚当中共同地犯过罪因而堕落，然后都在基督身上复活的思想；关于真实的原罪的确存在，而并非只是坏的、软弱的天赋遗传的思想；关于基督圣体的学说这一弥撒的理论支柱，以及关于代人牺牲、代人祈祷、赦罪说这些教会的理论支柱——等许多其他思想，都是以这个原则为前提的。

在近代个人主义及其紧密地依附于它的专制国家、民族主义和自由竞争经济的发展过程中，排开基督教精神的近代伦理以及与此伦理相应的哲学伦理学，在感觉、欲求以至理论上，都已丢

失了责任共负这一崇高原则，而且是在其理性根子上逐渐丢失了这一原则；我认为，这是近代伦理道德的一个根本缺陷。另外，人们附和马克思和黑格尔的学说，或者只承认国家、民族一类龙形怪兽的偶像，或者只承认所谓社会，甚至一味地否认个人灵魂的实质性存在；而神创造的人格、家庭及神授的权利，如子女教育权，类似的身份观念等等，都被国家和社会赶进世俗的目的结构的汪洋大海中呛死了。只承认国家、民族、社会，也是近代伦理的一个根本缺陷。人们或者走另一个极端，只承认那个赫赫有名的“孤独的灵魂及其上帝”；这个灵魂满以为能够给自己和世界带来拯救：或是依靠信仰或孤寂的神秘观照，或者走另一条不是必然把拯救兄弟的爱包括在其中的路去得到拯救。也就是说，不走由上帝指点的幸福之路，不从一个真正的集体的精神建构中通过共同思考、共同信仰、共同希望、共同热爱、共同自助和共同负责的阶段去获得拯救。承认“孤寂的灵魂”而排斥集体，这也是近代伦理的根本缺陷之一。一旦人们放弃了原初的相互性这一伟大原则，在新教运动肇起之初，关于教会的正确观念就被连根拔除了。因此，我们要不遗余力地一方面更加明晰地论证这个崇高的原则，从精神上把它传播开。另一方面，则要研究这个原则由于人类集体环境的各种类型而产生的特殊后果（尤其要研究当前的情况），并且在实践中把这个原则重新置入一个它已全然不认识的世界。我认为，这是我们为了将来而要完成的重大使命之一。

III. 基督教的集体理念与当今时代的关系

当前，基督教的代表人物与代表其它世界观的出类拔萃的人物，不谋而合地共同承认一个事实。正是这个事实，使我们确信这个原则有希望复兴。我们大家都感觉到，我们处在一个历史时

代的开端。与那个以批判和个人主义占优势的、放纵人的全部世俗力量和自然的外部功能的所谓近代 (Neuzeit)^① 相比, 这个新时代可称为一个积极的、虔诚的时代; 因此同时也可叫做以集体为目的的、在精神上掌握迄今已丧失的力量的“组织者的”时代。一个新的时代仿佛正一步步向我们走来。在这个新的时代中, 挣脱了人的意志和精神大一统的威力束缚的力量, 又被人的精神勇猛虔诚地握在手中。这些力量似乎按照命运的吩咐自动地规定着人类的生活, 例如: 冷冰冰的经济发展进程, 孤立的理性化的唯利是图精神、机器技术、具有凝聚力的、不受任何头脑控制的个别知识等力量。重新制服这些力量, 人的精神将用它们来给人类社会建筑一幢崭新牢固的住房。过去和现在, 这种普遍的信仰都被许多针锋相对的思想家们共同接受。在法国, 有奥古斯特·孔德、约瑟夫·德·迈斯特^②, 圣·西门、傅立叶; 在德国, 有亚当·缪勒^③、罗德贝图斯^④, 历史上叫做讲坛社会主义的整个国民经济学派 (阿·瓦格纳), 当然首先是所有类型和层次上的基督教或非基督教的社会主义。这个思想靠着它的普遍性, 成了当今世界有理性的人的纲领。而且, 这场大战造成的欧洲大乱, 对这场战争最终的驱力的日渐成熟的洞察力将来还会大幅度推动这种信仰的发展。在战争结束后, 整个欧洲将把这种信仰作为一种不断上升、振奋人心、不断创新的生命力而确立。但是, 这场战争并不只是在打碎错误理论这个消极方面发生作用, 以重新赢得基督教的相互依存的思想; 这场战争也在积极的方向上大有作为。在欧洲各国中, 因着与变成必然的所谓战争组织最紧密的联

① 德语的Neuzeit意为近代, 指1500年以来的时代, 以区别于古代和中世纪。

——译者注。

② 迈斯特 (1753—1821), 法国作家、外交家。

③ 亚当·缪勒 (1779—1829), 德国经济学家, 政治经济学浪漫学派代表。

④ 罗德贝图斯 (1805—1875), 德国经济学家、政治家。

系，在各种劳动、职责、痛苦、死亡、牺牲领域里，都产生了代理的感觉和意识。这个意识从它的发祥地——战争——跃出，越过国界，它的使命不是先在殖民政治问题上重新建立一个制度，单纯与欧洲各国取得一致，也就是说，至少在这一点上将使欧洲各国团结一致；它的使命在于——这个使命更重要得多——从灵魂中单单与战争有关的这个点出发（这个意识就是从这里产生的），转向完整的，全力以赴行动着的人在道德上的根本态度。责任共负的团结原则，作为相互间的责任共负的感觉，对于在任何一件事情上的正确合作，幸而并不仅仅存在于基督教传统之中。在工厂里、机器旁，在劳动密集得没有止境的科学中，在任何一种劳动密集型的大企业里——既在企业主一方，也在工人一方——即在现代的经济运动中，人必然要进行合作。这种首先出于纯技术性的原因而势所必然的合作，在战前最先只是激起共同劳动的人的共同利益的意识，但随即也激起了隐藏在一切赤裸裸的“利益”之后的道德上的责任感，并把责任感提高到一定程度。于是，从技术上来看，统一的劳动集体首先繁衍出来的是利益联盟。但是，利益联盟也微露一点点等级意识的苗头。譬如说，一个反对罢工的人——不违约的罢工也可能是正义的——或是某个独立于起先由共同的谋利目的而形成的工团之外的局外人，对于那些为了切身利益而加入各种经济联盟的人们，无异于一个不知道自己及本阶级利益的傻瓜。这样的人在职业工会及其他工会的劳动者联盟中，特别显得是一个道德上有问题的叛徒。即便他正确地、明智地觉察到，中止罢工自己才得到利益，但是，他在这种情形中，为了弟兄们，在道德上却不允许，也不应当停止罢工。在上述这些情形中，我们看到团结原则正显露出再次产生的端倪——而且完全不依靠基督教的传统，而是凭借现代发展的内在力量东山再起。我们注意到，利益转变成道德，经济上共同的纯利益联盟或纯阶级联盟，则转化成身份意识，身份良心和身份

联盟。现在要说的是，团结原则顺着两股方向各异的潮流，重新回到欧洲人的心灵和良知里。这两股洪流，一条是自上而下，一条自下而上，亦即基督教旧教传统的团结思想——正是这一部分基督教伦理思想被新教攻讦得最厉害——和正在步履艰难地从各种利益共同性中向上奋进的现代潮流。这两条潮流在引导下，汇合在一起，带来硕果累累。自下而来的潮流本身具有当代的活力，但因此而被打入纯利润和福利的功利的冷酷之中，为这些利益所困扰。自上而下的潮流则发端于上帝，起源于教会的历史。自下而上的潮流通过自上而下的潮流向上超升，成为独一无二的道德力量。这种力量不受纯利益的共同性的影响，把有关的人全部包括在内，因而变成自由之爱和自由义务的一种力量。基督教旧教的互助思想使这种旧与新产生接触，丝毫没有改变明朗牢固的内涵，却得益匪浅。天主教的互助思想，过去和现在都浮在一个危险上面打转，一直有着沦为星期日闲暇中的谈资、过分专注于信仰的公式，而不是活跃于心灵中生气盎然的行动的信仰的危险。互助思想可以在降低这个危险的意义上，从新与旧的撞碰中获益。它把自己与行动和劳作结合在一起，使处于各民族中的某个民族的生活与建立于互助思想之上的教会产生更密切的接触。

但事情还远不仅如此。我们面临着一个强大的组织时代。为了助产它，人们不无道理地给予中欧几个强国以一个出类拔萃的，而且渊源于这些国家历史的特殊地位。现在需要把这个时代引上一个方向，不只在基督教的社会观和伦理学的结构中占有一席之地，而且也的确受它们的引导和规定。这样做意义重大。

我们这个时代一味地批判，放任力量。而这样一个时代中，近代的国家和社会的发展，导致两个尖锐对立的原则的产生。其一方是国家宪法和国家理论，另一方是经济的观念和经济体制，以及国家彼此间的关系。这两个原则、两个观念争执不休，二者都与基督教的集体精神同样地水火不相容。

在国家理论的领地内，这两条原则叫嚷绝对的、严格集中的、“主权”国家。它不受尘世间任何力量的约束，只听命于它自己的主权意志，只有它才有权制定法律。这个逐渐出现的（首先是在法国）主权国家错误地假设，所有结社的权利最初都是从它那里发祥的。一切在主权国家当中结成的古老的特殊社团（贵族、教士阶层、修道院、城邦、直至家庭的一切团体）沿袭下来的自己的权利和自己的财富，都被这个国家洗劫一空；一直要到所有单个的国家奴仆们在国家面前具有一种完美合法的千人一面时，国家才停止掠夺个人权力的行径。或者，作为与此相反的观念，上述两条原则在国家范畴内以所谓全民意志的独裁统治的面目出现；恰恰因为所谓全民意志自身永远无法一致，实际上就等于国家公民的多数统治（多数原则，卢梭）。

在经济体制的范围内，这两条原则或者直接以自由竞争的姿态出现，或者反之以国家社会主义的面貌亮相。前者是指在经济上只听命于自利的个人和团体的自由竞争，后者作为相反的理想，是强制性的国家社会主义，它要把过去独立的企业、企业必不可少的地皮以及与之相应的生产资料，逐渐转变为国家所有，交由国家管理，以便按照任何一种人为的标准来分配国民经济的总产量。在国家之间的相互关系中，也有类似的矛盾：或者是绝对主权的在最大限度内实现民族统一的强权国家和文化一律国家；或者是建立在阶级统治之上的、国际主义的、社会的、尽可能大一统的世界帝国。前者所有的只是征服其他同类国家的强权意志，毫无任何自身膨胀的道德界限。最后，在文化范畴内，那两条原则倡导的是折射后的民族文化或曰世界文化。

这三对理想，即理想及其反理想，为什么，出于什么最深刻的原因，与基督教的集体理论的最内在的核心背道而驰呢？是什么极不相同的基本看法使这三对理想产生对抗呢？对抗的原因在于，三对理想的双方尽管方向相反，但在同等程度上都否定了上

面做了规定的、得到正确理解的团结原则，也否定了与这个原则一脉相承的另一个原则，即每一个人及社会的每一个亚单位（如家庭、社区、国家等），在一定范围内都应是具有自己原始权利的、独立自主的统治主体和法律主体，同时也应当是自由的奴仆和负有明确规定的、与其权利相一致的义务的人。也就是说，应该是一个范围广大的社会单位的一分子。每一个人既是主子，又是奴仆，所有人则都是统治任何集体的最高的主手下自由团结的仆人；这个主就是——上帝。

这几对理想究竟在多大程度上反对团结原则？先让我们替国家理念来回答这个问题吧！尊敬的在座各位，这个团结原则，只有这个原则才是集体观念中绝对新的东西。基督教在其草创时期便具有这种集体理念，并且把它当作发酵的面团带到世界之中，使得基督教把每一个体灵魂的独立自主的实质现实，与其独立自主的道德——宗教的自身责任融为一体，把它直接来自神的血缘（创世说）与其在永恒之中观照上帝的超自然神秘目标融为一体，进而结合在基督教自身当中；此外，基督教还在上帝面前把所有这些灵魂的共同体成员的身分与其真正的责任共负性，结合在一个确实包容了这些魂灵们的躯体中，究其起源和整体而言，这样一个躯体是看不见的，但同时它又奋力要闯入挤入视界。亚当的全部子孙，都是这个包罗万象的总躯体的“成员”。神性的启示说告诉我们，这个躯体就是基督圣体，就是容纳了全体人类（活着的与逝去的）和全体天使的教会；而教会看不见的、神秘莫测的首领就是基督，教会看得见的首领则是基督的继承人彼得。正式享用圣餐的同时，我们变得踏实了，而且我们将会怀着常新的充溢的幸福去体会基督为人类承受的痛苦和作出的服务，以及存在于爱之中的这个至高的神圣的集体之一员的身分。我们所从属于的那个最高的团体，如果对它进行照相的话，哪怕是最模糊的一张照片，也必定展现的是一个非基督教的世俗团体以及

联盟形式。在神创造的、注定趋向上帝的、独立自足的、自由的个人灵魂，与把所有这一切个人包括在一个团体内的纯真的、有机的约束力之间，必定时刻存在着对立。在每一个世俗团体及联盟形式中，也必定有着模仿这个强烈然而有益的对立的摹本存在。

在基督教最早的那些神学家们那里（这里我只作为例证提几个名字：安提阿的伊格那休斯^①、奚普里安^②、奚里耳^③、圣·奥古斯丁），已经有基督教的社团思想出现，这个思想也就是人类所有社团最高的理想模式和范型。我刚才提到有一个强大的对立存在，我又补充说，决不可为了基督教集体思想中任何一个元素，而取缔这个集体思想。不论这个元素是人格化的个性，还是集体，都是一样。例如，古希腊的集体思想就非常熟悉存在于国家中的有机的生活集体的原则，以及目的在于整体幸福和整体文化的人们相互承担责任的原则。但是，古希腊的集体思想都不知道那个独立自足的，不朽的灵魂。这个灵魂在其内核里，比任何一个可能产生的国家性质的集体都优越。它有着宗教——道德的内在世界，及隐秘的心灵王国；它不受国家的束缚，是神创造的，精神性的。有的目标超出个人及整体的幸福和文化的目标，古希腊的集体思想便不予以承认；它也不承认整体及个人精神上的，超自然的拯救的价值。在这里，人全副身心贡献给了国家，也就等于贡献给了尘世。正是由于这个原因，无论宗教还是某种更高级的精神文化，都没有能力挣脱国家的铁臂，或使自己在国家中获得自主。普鲁士与其说是个民族，不如说是一个国家。普鲁士的王侯们满脑尽是古希腊罗马的国家及伦理模式。在普鲁士

① 古代基督教以安提阿教会为中心的神学学派的理论家。——译者注。

② 古代基督教拉丁教父，约生活于公元200—258年间。——译者注。

③ 古代基督教希腊教父，约生活于公元315—386年间。——译者注。

的发展中，无论从实践上还是从理论上来看，无处不见出古希腊罗马的集体理念。恰恰在当前，这个思想——以极其幼稚的形式——又为某些学者所采纳。我们必须明白，现在及将来这个思想必然是在真正的，即基督教的个人主义那里，给诚挚的个人及其自由和良心找到他们不可逾越的界限。基督教的个人主义也包括在基督教的集体理想之中，正是在这里，古典文化的集体理念不得不望而却步。“个人主义”一词有着不可言传的多重意义，其中之一便是说，“个人主义”不只是一个基督教的信仰真理，如果与俄国，甚至与亚洲相比较而言；“个人主义”的意义也决不是，我可以这样说，——欧洲的大宪章——这里讨论的当然是那个精神的非经济的个人主义；它断然否认精神的个人只是国家、社会，所谓世界理性或源于自身的客观历史进程，即一般所具有的任何一种形式的所谓“情势”。在普鲁士国家的御用哲学家黑格尔那里，这种“情势”的名字叫做泛逻辑主义；在费希特那里，它叫做自我发展的道德“秩序”；在卡尔·马克思那里，则叫做经济的历史进程。有人认为，国家之下的家庭、社区，帝国之下的诸侯国，国家之下的城邦和等级这种种小规模集体，只有一个外在的面向包含这些小集体的整体的行动范围和法律范围，却没有一个面向内部的行动范围和法律范围。小集体的行动和法律范围只具有从大集体中引申出来的权利，而不具有原初的固有权利。基督教的个人主义不同意这种论调。甚至所有这些单位的下限，即每一单个的个人，也有着**他本真的固有行动范围**，有自己的天然权利和固有范围。这种固有范围不受国家及由国家制定的法律的制约，而是与生俱来的，与个人存在一同降生的所谓天赋人权（如生存权，自卫权等）。家庭、社区、国家、部族、民族、欧洲文化圈——诸如此类的所有真正的爱的集体和生活集体，与纯主观地产生的“社会”相反，其生命力必然比个人的世俗生命更长久，正如同大树比落叶活得长一样。因此，国家和民族拥有内在

权利，在诸如战争一类场合中，要求个人为了国家和民族的存在和幸福，把自己的有机生命作为自由牺牲而奉献出来，但是，它们只有权索取个人的外在有机生命——尊敬的在座各位——，却无权要求人格的存在和本质。因为，它是不朽的，所以在世俗生命的延续过程中，不可能全部奉献给国家和民族，也不可能完全献身给它们。这个世俗生命就是所有这些集体的生命，而不是个体的个人的存在。个人的存在的生命力肯定长于个人的有机生命，后者究其本质是有限的，正如一切灭亡了的国家和民族的历史所表明的那样。精神的、人格的个性在本质上是无限的，虽然它的世俗生命短得多，但在延续和行动上却是无限的。仅仅由于这个缘故，它能够也应该以骑士的姿态，舍弃短暂的生命，去换取生命力更加长久，更加高贵的精神的生命，尽管与机体生命相比，就有限和世俗的集体来看，精神生命显得比较贫弱。因此，正是在这一场战争中，有双倍的必要保住正确的、精神上的个人主义。这又是为什么？

我们在这场战争中，不仅是在保卫我们自己，而且从间接和长远的观点来看，也是在保卫我们西线和南线上的敌人及其国家，实际上是在保卫全欧，使它们免受俄国蛮子的扫荡。因为，俄国人的世界观和他们的正教会^①对基督教欧洲的大宪章，对个体的个人灵魂无限的价值都一无所知，所以我们对俄作战也就保卫了欧洲免受东正教的征服。在俄国人那里，个人的确还被淹没在民族、部落、人群的汪洋大海中。正是为了个人灵魂的价值，我们在同东方激战；而我们自己却否定这个价值，这该有多愚蠢！

我说过：一切在基督教会以外的土壤里生长出来的集体观，全都否定那个必要的对立。民族主义运动最初臣服于专制君主国家，后来转而统治着专制国家；而专制的君主国家却伙同这个资本主义性质的民族主义运动，剥夺了社团的一切种类（如等级，贵族和教士阶层等）的全部天赋权利和财产。专制国家极端的、

无限制的权力概念和专制概念，敢于把自己凌驾于基督教法规和基督教的最高权力机构之上。专制国家的典型当数 1789 年的法国。从某种程度上来说，各国都是专制的，而目前则是以俄国最为突出——俄国的革命在这场战争中继续发展，与法国大革命不相上下。有朝一日，专制国家将发现自己与要争夺自己“绝对的”生存权的大众革命势不两立。这种情况是不足为奇的，大众革命取代了专制君主，准备要扶持绝对自主的人民，实则是准备贯彻多数派的意志——它错误地认为，多数人的意志就是 *Volonté générale*（全民意志），把多数人的意志等同于真正的民众意志。然而，这两种国家理论都从国家和民族中制造出一个偶像，它否定基督教的个人主义和团结原则，自觉或不自觉地置自己于上帝的地位，取代一切集体共有的最高的主。这二种理论都把国家搞成某种怪物，使国家或者只是主人，或者只是一切个人的，尤其是他们中多数人的意愿的奴仆。基督教的社会学说与此针锋相对，强调除了上帝之外，没有任何人、任何尘世的机构是“最高的主人”，因而也没有任何人是奴仆。反之，任何人、任何尘世的机构既是主人，同时又都是一个更高的主的仆人。顺着这条与基督教原则背道而驰的路走下去，这两种理论必然衍生出一个毫无节制的民族主义。这种产物好比燎原大火，不断吞噬弱小民族（最近又有匈牙利，波希米亚——乃至爱沙尼亚和列顿被兼并），最终到达帝国主义的地步，在这场战争中毁于中欧集团的国家思想。长久以来，欧洲处于内在的混乱之中，在道德和精神方面颤栗。为了把欧洲从这场灾难性的崩溃中拯救出来，重建真正的基督教的欧洲，除了基督教集体思想的代表之外，又有谁具有这种活的思想呢？——是否也拥有力量，这一点我们让上帝去解答吧！除了这个思想之外，还有什么足以在深层内维持分崩离析的欧洲，使之不致崩溃呢？

由于这个原因，这个思想也必然令我们在对外政策的领域

内，寻找一种联合的体系，至少在涉及欧洲的**总体拯救和总体幸福**的一切事物中，建立协调的体制。有一种错误的论调认为，一国的权力意志延伸到哪里，邻国与它的边界就在哪里。德国与瑞士的**联邦国家分治案**，早已把单一国家所拥有的所谓主权特征取消了。我们德国人与瑞士通过这个分治案，至少在宪法范围内开了一个头，借这个伟大的范例来说明，历史上极小的部落和国家单位真正的自由，如何得以在一切事情上同现代大企业——包括帝国的大企业——技术上必然集约的趋势共同生存。但愿这种多个单位和平共处的方式，在下一个时代能成为基督教欧洲的榜样！因为，在联邦国家的这种宪法形式范围内，基督教的集体思想在目前这个时代相对地说，还是最强大的。人们正致力于把联邦国家的思想扩展到包括我们的帝国和奥匈帝国在内的整个中欧，使得这个范围更广大的超民族的新联邦在整体上更加集中，使之切合共同的外在生活条件（首先是军事防务，其次才是经济生活）。但与此同时，普鲁士的统治单方面削弱，我们目前的帝国版图内的各部族和各联邦国家在涉及宗教、伦理、文化、生活方式的一切方面，就赢得更大的独立性。倘若联邦国家的思想果真能遍及中欧——尽管出于目的的缘故要稍加修改——，那么，这个结果可以视为基督教的集体思想在政治领域中得到的长足进展。这个新产生的联邦更加广大，就物质和整体而言，在对外关系上则比以前更加集中，在精神上，在内部，集中程度则比以前低。这个新联邦完全可以理解为与历史上维持中世纪德意志帝国的力量和思想的某种重新沟通。德国在精神上、历史上及地理上的使命都是欧洲的心脏，这是天意，德国注定要建立超民族的、国家性质的联邦组织，以这种形式把基督教欧洲的和人类的理念和现实，与欧洲小国和小民族利己的现实沟通起来。这个新联邦便是德国的伟大使命的延续。我认为，1870年以来的德意志帝国，在文化上和精神上都过于片面地普鲁士化；在帝国内部，专

制君主国家的陈旧观念必然引起过度民主化的逆反运动。这个帝国对周围的邻国已没有——尽管她们也源于德意志民族——任何吸引力。不论什么地方——甚至在瑞士和荷兰——普鲁士都不受欢迎，而只使人感到恐惧。由于正在产生的新的联邦组织的缘故，这种局面将会有所改变。战争结束后，帝国内部旧普鲁士专制国家的精神残余已经破产，帝国内部各德意志部族和等级，都在更高的程度上获得了自由、个性和地方色彩，她们在总的领导和管理上的参予性也扩大了。如果德意志血统的政治世界看得到这一切的话，她们目前支离破碎的局面和恐惧将会逐渐自行消失。德意志帝国变成了普鲁士的延续。这一点也使普鲁士自身受到最严重的损害。普鲁士失去了她细腻、明快、花哨的智慧，——正像默勒·冯·登·布鲁克最近一语道中的那样^①，失去了她在艺术（建筑艺术）、社交和生活中的风格。

从基督教的集体理念中，衍生出一种有同等约束力的力量，它旨在重建各民族间正常的精神关系，以及牵涉到精神文化的各种关系。立足于国家思想的中欧强国，强烈反对政治民族主义野心勃勃的态势。如果我们的集体理念也谴责这个政治上的民族主义，那么我们的目的决不只是为了人类在信仰和教会中的团结，而恰恰是为了各国各民族在语言、精神文化中沿袭下来的习俗及其宗教和虔诚的特殊色彩等一切问题中的内在的固有权利。我在拙著《战争与建设》^②中说过，很奇怪，现代的政治民族主义的真正来源完全不是民族的。从来源和数量来看，现代的政治民族主义，一如其对立面工人阶级的阶级国际主义一样，体现了一个（资产阶级的，致力于民族大资本的）形式完全相同的、国际的阶级现象；我还指出，精神上的世界大同主义虽然不全是，但在

① 参阅布鲁克：《论普鲁士风格》，慕尼黑皮佩尔出版社。

② 《战后社会学的新取向与德国天主教的任务》。

某种特殊程度上可以说是德意志民族的精神产物。所谓精神的世界主义，是这样一种观点，它认为民族的全民精神的使命，就是要在诸如哲学、科学、艺术乃至基督之国的全方位描述这样一些纯文化的事物中，以团结的姿态和不可替代的方式去相互取长补短。精神文化必然地植根于真和善的理念之中，但它的根同时也必然扎在各个民族有根本差异、不可替代的规定和天赋中，它就是要认识真，享受和创造美。而政治的民族主义却想要使精神文化为它的赤裸裸的权力目标和经济目标服务。就是这个民族主义——如果这类民族主义中的任何一个取得成功的话——将要把各民族丰富的特殊才能、作品和生活理想，一笔抹杀，使世界变得灰色惨淡。所以，基督教的集体理念命令我们沿着这个方向全力以赴，重建欧洲民族之间文化上的友好关系，剪除令人厌恶的民族仇恨，致力于在我们的帝国及奥地利的疆界以内，使民族的文化特点比迄今为止更受重视，使这种精神在对波兰和阿尔萨斯的管理中大显身手。像目前所企求的那样一种内含不同民族的国家观念，以及所谓的“文化国家”（Kulturstaat），在逻辑上是不可行的。所谓文化国家，只有作为封闭的民族国家才可设想。

因为民族存在的永恒权利，不是在政治和经济领域内，而是在文化当中（语言、习俗、文学、艺术）。所谓“文化国家”，就是指一个国家直接领导精神文化（譬如设立统一的学校等），它要求的并不仅仅是就创造卓越文化来看与福利、财富分配、自由竞争相关的文化的外部条件。这样的“文化国家”同倡导一个大一统的世界国家的思想，都为基督教的集体理念深恶痛绝。因为，只有当国家给予各民族以文化自由，而不是企图把在其领土上居住的各民族铸成一个单调的所谓国家文化，只有这样，国家才能集多种民族于一身，使自己超越民族情感，成为她们的合理的主人。只有当尘世中有一个由许多群体组成的精彩纷呈，而且互不依赖的多样性存在于国家和文化中时——与各民族及其历史的有

机和精神结构相符——，只有这时，我们人类才因着我们最高的善，即神圣的虔诚的善，创造着一个真正的统一，一个“天主教”教会。因此，基督教的真正的世界主义既极其厌恶政治上的民族主义，也痛恨已被基督克服了的古代犹太人的“选民”思想（英国把加尔文主义的优选思想移植到国家和“帝国”当中，从而接受了“选民”思想）；既厌恶关于千篇一律、独一无二的所谓世界文化的无聊思想，也痛恨政治上叫嚷世界共和国的共济会的闹剧，就连现在正可怜巴巴地分崩离析的国际主义的阶级和工人共和国的偶像，也同样不接受这种世界文化和世界共和国。只有教会才要求包括全体人的大一统（教会凭借只由它掌管的最高的、不可分割的价值的内在权利），但是就连教会也没有说过，据说也的确没说过要直接领导精神文化——如果它不打算把自己分离出来的话，那么它也无权这么做。教会的义务和责任，只有保护本真的丰富的文化，使它免受政治上的民族主义和帝国主义的危害，免受所谓精神帝国主义的侵略；在它发觉由于某个艺术方向基督圣体的全部宗教财富而蒙受损害，或被诘难时，便公然申明这个事实。

教会及其首脑，即教会最高权威，要求对精神的文化生活实施上层监护。正是这个要求——在涉及拯救的问题上——在战前各国中，使近代欧洲对教会极为反感。正如人们不愿意把基督教的伦理法作为国家对外政策的最高原则，人们也不愿意基督教教会干预较高的文化创造、艺术、哲学、科学；而正是因为这个各文化区和文化民族生气勃勃的相互吸取，在近代历史的进程中越来越土崩瓦解，在语言上、方法上、风格上，都逐渐被那个日趋狭隘和尖刻的，否认各民族必须相互取长补短的文化民族主义所取代，事实上教会权威对非基督教文化思想拥护者的干涉——倘若果真如此——，其作用才必然是异己的、机械的和外在的。在拯救问题上，教会权威直接干涉理性和文化的所谓自主性的权利，已被大多数国家的统治集团所否认。然而，问题恰恰就在

于：由于包括最高的、精神的行动在内的人类所有行动，同时也是集体的行动，所以，统治着生活的集体理念的内涵和它特殊的本性，对于这些行动的精神、产物和进一步的发展，意义至关重要。人类状况无时无刻不在创造着一个严格内在的风格整一和结构整一。例如，就国家而言，哪里有任何一种专制国家的形式在掌权，就经济而言，与旨在满足需要的经济相反，哪里自由竞争及唯利是图的经济占主导地位，哪里无节制的个人主义或社会主义肢解了基督教的集体理想，在那里，在同一个教会内的共同信仰就不存在，而且共同行动的人在认识中以时代构成的时间系列，和空间的并列的共同认识，其核心部分也就被抛弃了。中世纪时，一代又一代人齐心协力共同建造绝无仅有的一个教堂——却不失其建筑的风格个性。因此，那个时代不同民族一代又一代的哲人们便满以为可以不计他们世界观的不同色彩，共建同一种永恒的哲学。在近代的思想发展过程中，涌现出两个密切相关的原则。它们取代了各时代和各民族的这种有机而素朴的共同思维、共同观照和共同感觉。这两个原则，一个是贯穿于成千上万种低级形式中的主观主义的批判主义，一种是民族间相互拆台的原则。而且，在民族之内又有所谓学派，学派之内又有个人在你争我夺。此外，不同的时代和不同代的人也各不相让。后一个时代和后一代人，总想超过前一时代、前一代人，目的实际上不外乎立刻又被下一个——或许还未产生——的时代和人扔进垃圾堆。这种生死循环的节奏呈加速度状。过去人们认为，人的精神作为上帝的杰作，来自真理的内核，有能力在观照和思维中，在不断的意识中认识客观世界，洞察物的存在。这种献身于客观世界的情感是精神性的，十分质朴，并由爱来引导，如今则已被近代思维所取代。近代思维在原则上是怀疑的，怀疑自己的精神力量我称之为深深的“与世界为敌”的态度。“敌视世界”，指的是否定整个自身也隶属于世界的质、形式、价值和形态，把世界理解

为一盆乱七八糟的物质的粥糊——人必须凭着理智的行动，靠着实干，从这盆粥里弄出些有意义的东西来。举个例说，康德哲学作为一个特殊情况，就属于这样一种形式。就社会而言——作为统治文化创造的灵魂——精神性的、爱虚荣的竞争冲动在一切事物中，极为类似地取代了可爱的集体定向和共同定位。竞争冲动不是想通过与事物的直接接触来创造某种特殊的东西，获得真理，而是要求借助于原始的批判，揭示其他事物和人的谬误和假象来做到这一点。只有当我们爱事物时，我们才能真正认识事物。只有当我们相互热爱，并共同爱某一事物时，我们才能相互认识——。同样地，就连上帝也只有出于他伴随着爱而产生的解救世人的意志，才能在他的为我们赎罪而牺牲的圣子身上展示他的与启示一致的本质的认识。只有爱才能全部接受这个传达——这一切歌德已经说过，奥古斯丁也认识到，但在原则上被否定了。

认识的唯一合法来源，被说成是“思”。但是，这种“思”是一种脱离集体的，甚至脱离其他全部灵魂的思维。思维被从灵魂中撕扯出来，成了纯粹个人的事。在另外一些人那里，“思”则是孤立的感觉（笛卡尔就持前一种看法）。这两个原则，即主体性的和唯心主义的批判哲学，如同竞争一样争先恐后，要超过对方；它们在哲学、科学中，在自然、灵魂和社会的控制引导的范围内，创造了巨大的成功，从它们自身里以其自己的方式完成了许多大业。不看到这一点，自然是不明智也不公道的。但是——正是这个“但是”，乃是世界大战带来的惨重教训，是上帝对我们和整个欧洲发出的悬崖勒马的强劲呼吁——正是因为欧洲中世纪的基督教时代及这个时代形成的精神大一统，在欧洲各国各民族中储存了创造着集体的精神力量的如此巨大、内在的资本，欧洲文化创造的这些成功，才得以产生。也正是由于这个资本处处隐秘，甚至违背参与者的知识，在深层当中把争执不休的精神维系

住，欧洲文化才创造出累累硕果。此外，基督教认为，人的精神自己能够把握世界——而不只是世界在我们头脑中的图像。基督教的这种信心，没有被古老的思维方式持续不衰的力量和被批判主义彻底摧毁，其原因也正是那个巨大的资本。欧洲新近出现的最重要事态，由于其重要性，颇值得在大街小巷大声传扬。这就是下面这个确凿的事实：在欧洲，除了基督教还被信仰，还存在——它也如同法国天主教徒的战斗檄文表明的那样，处境维艰——基督教积累下来的资本，这份未被意识到的遗产，在当今几乎已是消耗殆尽了。

在科学实验中，研究者把一部分原因与其他原因隔离开，以便能观测到这部分原因，而且只看这些原因如何产生效应。与此相似，世界大战也把上述两个近代原则分而置之，以便我们观测它们各自导向何方：其结果是一场精神的世界大战，和建筑一座世界规模的巴比伦塔。在欧洲，就连持极端世俗观念的团体，也是悄悄地靠着基督教，靠着教会的精神遗产赖以生存的。这个迄今为止隐匿极深的秘密，就是世界大战为了善意的人们察看而通过上面那个原则揭穿的。世界大战用有目共睹的血淋淋的字母，把这个真理写在了天空之上。当今，天主教会及其首脑在这个现代世界中重又深入人心，赢得了新的威望和新的道德尊严，导致这个奇怪的现象产生，并不是基督教庄严的中立立场，不是圣父为缓减战争痛苦作出的具体行动，也不是圣父和教会激动人心的和平祈祷单独所为。藏在这些纯洁的、使人高尚的印象背后的是另外一个更深的东西：这就是那个在现代灵魂所没有意识到的深处缓慢地发展着的、象一个轻盈的天使在上升着的新看法。这个新看法认为，神圣的精神源泉和生命源泉，直到此时此刻还一直是欧洲历史悄悄地获得养分的来源，——说得绝对些——只有重归神圣的教会，重归由教会单独认可并管理的欧洲基督教的集体思想，才能拯救至今一直在指导和控制世界的欧洲文化圈。使我

们过高地估价维持欧洲团结的内聚力规模的，并不是一个或一系列谬误，（这些内聚力计有：大众传播技术、世界工人联盟、国际金融资本、国际性科学、艺术、欧洲信念、白种人的团结、国际私法和国际公法，等等）。使我们过高估价上述力量规模的，是一个在根本上本末倒置的思维方式和感觉习惯，即认为，道德的世界大厦必不可少的统一，可以由世俗力量“自下而上”地长期维持，似乎这座大厦的统一为了它长期的继续存在——还谈不到继续发展——不是首先需要“自上而下”的强大的、精神和道德的向心力。这里指的是那些不依靠利益联合体、纯粹的法律契约，不是以人类的本性及其孤立的理智天赋的（常常言过其实的）所谓千篇一律为依托，而是靠只存在于启示、恩典、理性和心灵的照耀之中的力量，靠存在于一个与这些看不见的力量相一致的、看得见的组织中的力量——这样一个组织，也是先让那些低级的、构成集体的力量，达到它们所可能达到的效力。

如果说——如我已讲过的——今天所有出类拔萃之辈都已认识到，我们在经济和政治中正面临一个把这些力量组织起来的时代，那么——尽管社会生活各部分有着内在联系——精神生活，即哲学、艺术、科学等等，也必定参与了那个深刻的转变，它们也必定在基督教集体理念的意义上，逐渐改变自己。我们欧洲总体的文化创造，也必然重新赢得个人、学派、民族和各代人之间由爱来引导的真正的合作精神。流传至今的所谓“唯心主义”和“批判主义”，都是基于那个错误的与世界为敌的基点。精神生活也必定取代这两者，重新把热忱地献身于客观世界的原则包容在自身当中，重新吸收在感觉和认识中直接把握存在的思想。上帝是依照世界恒定不变的本质及其关联，按照在它们的偶然具体的事物身上得以看出的神的本质理念给世界制定秩序的。一切哲学、艺术和科学，都必须学会以世界中一切变化的和从技术上看在世界中受我们支配的东西为参照物，看待、尊重和热爱那些恒

定不变的本质和它们之间的联系，以及上帝的本质理念。所以，为了整个的文化的存在，基督教集体理念的内在逻辑也必须从理论和实践上重新加以阐述。战前受到过高估价的人类在精神上团结的力量，现在已经在非基督教文化思想的冲击下土崩瓦解，于是在人的心灵中产生了空白地带；基督教的文化共同体思想的高贵精神，就是要填补这些空白。这必然是我们重建基督教集体生活最根本的任务之一。作为例证，请看看最近枪杀施蒂尔克伯爵^①的那个不幸的罪人弗里德里希·阿德勒吧。他本人极其可亲，而他的行为却极其可怕和可憎。他的行动是令人胆寒的，但从心理学来看，又是很容易理解的。这个可怜的人把第二国际视为唯一超民族、超国家的团结人类的力量，他本人是于1914年在维也纳举行的第二国际代表大会的秘书长。他把国际的存在视为他本人和他道德上的全部尊严，他信仰国际就像信仰一个偶像一样——笃信的程度犹如人们信仰上帝而非任何一种世俗机构才会有的那样。他的道德存在理所当然地随着国际的毁灭而毁灭。他的行动便是对第二国际绝望的结果。请看这个不幸到近乎野蛮的人物，他无休止地谴责这场战争，忘了人类的罪孽。他把这场战争斥为“集体大屠杀”，而他自己却沦为一个货真价实的杀人犯——而且完全不是出于利己的原因，不，他是怀着为理想献身的纯洁崇高的主观愿望而杀人的。您不妨把这个人物看作成千上万同样或类似的失望者的象征。他们没有那样狂热，但也远远没有那样忠实于自己。他们当中的大多数人或许在主观上远远没有这样道德。然后您就会知道该做些什么了。

基督教的集体理念，出于继续发展政治组织和精神——文化共同体的目的，给我们发布了许多指令。与此同等重要的，是为

^① 比尔·封·施蒂尔克伯爵（1859—1916），奥地利首相（1911—1916），保守派，1916年被左翼社会党人弗里德里希·阿德勒枪杀。——译者注。

了我们鉴于刚才陈述的另外一个矛盾而从我们的立场中产生出来的那些暗示。为了简单起见，我把它们叫做自由的、经济的竞争体制和国家社会主义。有人认为，从基督教的集体思想和基督教伦理学的基本原则中，以及从与这些原则相一致的、客观上行之有效的世界和精神财富的档次划分中，会产生某种完全确定的经济制度；或者可以从这些基本原则中引申出这种经济制度。但事实并非如此。因为，基督教的集体思想和精神财富的档次划分，是永恒的，是延续不断的事情。而各个民族生活于其中的各种经济制度，则处在丰富的历史发展变化之中，所以，上述论调是不值得考虑的。经济制度就像政治上的宪法形式一样变化频仍，任何一种此类经济制度的存在及其状态，都受着不可胜数的原因的制约。而这些原因与这种制度的拥护者的宗教世界观之间，只有极其微弱的或很间接的关系，甚至根本就没有关系。譬如有的民族长于行动，而有的民族性好沉思，其他原因还有各民族的气质，她们民族的想象力，她们的土壤、气候、自然资源、技术水平、占主导地位的内在或外部的法律关系状况，以及成千上万其他原因。但是，就如同精神在自然和历史中，处处给自己建造躯体一样，任何一个经济制度首先受着一个因素的制约，我们称之为主宰一切的“经济精神”，或曰该国上流统治阶层的主宰一切的“经济伦理观”。这个因素构成了包括外部组织在内的事物包罗万象的内在灵魂，把自己的印记压嵌到每一个微乎其微的经济行动和经济存在形式上。通过上流领导阶层的经济伦理学说的斡旋，宗教世界观，首先是它所包括的集体思想，对经济生活的外形有着不可估量的影响。杰出的国民经济学家马克斯·韦伯近来的研究，恩斯特·特勒尔兹^①、维尔纳·桑巴特^②及其他一些人的同

① 恩斯特·特勒尔兹 (1865—1923)，有影响的德国学者，影响波及神学、社会历史和理论、宗教哲学和历史哲学等学科。——译者注。

② 桑巴特 (1863—1941)，德国经济学家。——译者注。

类研究，致力于探讨如加尔文主义和其他新教派别参与近代资本主义生成的问题，近来又细致地研究中国和印度等大的世界宗教与这些国家的经济制度之间的关系。正是这些研究使得这个事实产生了问题。

“放任主义”的那个“自由的”经济制度，长久以来已经没有历史的气息了，这一点我无须赘言。这个制度的精神，曾是经济中的个人不受需要满足思想限制的劳动追求和利益追求。这种追求不知道物质财富的分配等特别的分配问题（即“公正的”分配问题），它知道的只是最大限度地生产财富的问题；它错误地相信纯冲动会取得自然的和谐。它期望在有神论的宗教背景下，经济主体绝对自由的竞争和无限制的自由贸易，可以带来最优的财富分配办法。我们早已生活在大规模的国家企业时代，我们已有一个强大的社会政治，以及从中衍生出来的德国工人立法。在英国，洛伊德·乔治也步此后尘，搞了一个类似的立法。我们的时代中，劳资双方的大规模组织林立，——从经济政策和对外政策来看——我们的时代里，所谓伪重商主义独占鳌头。国家利用伪重商主义给劳动、商品和财富打开了道路，其最终的手段便是——战争的暴力。这我们已经看到了。战争给我们演了一出戏，使我们看到，我国的工人组织与国家、甚至与以前为工会所痛恨的资本家的组织联合起来，组成了一个单一、团结、巨大的民族性的劳动联盟。在这当中，首当其冲的便是包括社会民主党的各个工会，而且，社会民主党本来是从与国家为敌而不与国家亲善的精神中诞生的。我们目睹了我国的民主社会主义不再以国中之国自居，目睹它埋葬了绝大部分国际阶级革命的希望。我们看到，它实际上积极地使自己适应活力旺盛的国家机制，看到它收敛起批判欲，放弃了它的未来国家的乌托邦，转而投身于当前实际的工作。我们看到很大一部分我们的工业巨子、商业和金融界的领袖人物，从他们的业务中脱身出来，不仅捐出了闻所未闻的

巨额款项支付战争费用，而且还以自愿的国家公职人员的姿态，在一切措施办法中，不只考虑自己的和本企业业务上的利益，而是以整体福利为己任。基督教信仰最集中的思想即牺牲精神，每一次我们在圣餐的神秘气氛中共同实现它时，总是发现它具有最崇高的形式。整个大气层中似乎都洋溢着这个精神，它仿佛降临到经济存在的世俗领域中去了。

是啊，这的确是伟大深刻的转变，激动灵魂的体验！但问题是，我们的世界观将要把这些转变和体验引向哪个方向？我们的世界观将要怎样带领这些新生力量超越它们目前的存在？

现在，德国最优秀的人士里，有许多人在这些总体进程当中，已经看出某种类似社会主义开始实现的苗头，虽然不是以卡尔·马克思所主张的形式，相反，更多地是以斐迪南·拉萨尔所梦想的形式，即政治上虽然是君主制，但本质上则是国家社会主义的、民族的国家。我们且这样来设想一下：即使战争结束以后，人们仍旧要想大体上维持战争组织对经济生活自由广泛的干预——这在多大程度上是正确的，只是一个合目的性问题；人们更想使战争组织成为根本改造我们的经济总体状况的出发点。战争和战争带来的危机，使我们不得不采取国家社会主义的措施和立法程序。人们想用战争和这些措施及立法，来促使我们的经济状况发生持续、本质的变革——其方向，如人们告诉我们的那样，与我们德国古老的气质和历史更加接近，与我们千百年来组织成任何形式的等级、行会、合作社的经济面貌如出一辙。在一个妇女服务年之后，从国家社会主义色彩浓厚的思想中，产生了许多要求，要求开设全国性的统一学校，消除学校机构中的等级和阶级差别。诸如这一类的要求，与上述思想意气相投。肯定这样的思维方式，是否符合基督教的集体思想呢？对这个问题，我的回答肯定是：否！

如果有人云亦云地追随如狄策尔一类的许多社会哲学家和国民

经济学家，把所谓社会原则同所谓个人原则区别开；其次，把基督教的集体思想简单化地放到属于所谓社会原则的集体思想中，这将是一个根本错误。因为，基督教的集体思想，既不是这两个原则中的任何一种，也不是二者胡乱的拼凑，而是一个第三种原则。基督教集体思想最内在的动力之一，就是也要从经济上来组织集体，把它组织成一个等级体系；此外，再组织成任何种类的职业和劳动组合。但是，这种情况必然首先是本着基督教的集体思想发生的；其方式则是兼有灵与肉特点的、不可分割的个人统一，给自己保住一个自足、自由的活动空间。个人统一的核心是神创造的单个灵魂，它给它自己的权利和行动保存住一个为它所特有的活动空间。产生这种情况的第二种方式是这样的：个人的统一并没有从法律上受到一个集权的国家强权的强迫，从根本上看——而是自愿地被一个道德-宗教的力量而非国家力量所激励，与不同的和以不同方式创造出来的集体结成一个合作的道德整体。所谓道德-宗教力量，就是说，在大量种类不同、但级别相当的、涉及到每一个人的财富和行动中，个人统一自然地从道德上意识到它是某个集体的成员。我在一本书里曾经这样写道：“在一个由宗教思想的刺激而组织起来的人类集体中，任何人所做的最微不足道的工作，也具有着远远超过这项工作的直接目的的意义，远远超出个人所能觉察到的个人意图。人们知道自己在做这项工作的同时，也是在执行一个不可言说的命令。这道密令虽然是通过做工作的人所属的各种集合体——等级、职业集团、民众、民族等——，以不同的强度发出的，但这道密令最终的出发点则是世界秩序的主宰上帝所给予的总体意义。这个意义和献身于工作的更高层次的神，现代人已经没有了，于是，现代人工作的世界含义已一同丧失。”

这段话不是说，要我们每个人确实成为一个大蜂窝里的国家官员或国家工作人员，而是说，每个不是国家官员或国家工作人

员的人，也怀着一种公职和与责任相符的公务性的宗教意识和情感，带着喜悦高高兴兴从事他的工作，即使工作很繁重，也毫无二致。无论上帝赋予什么自然秉赋，赐给他什么等级，通过历史的进程放到或高或低的位置上，都在这个位置上尽其本分。只有在这样一个水平上，我国战前国家官僚机构与私人、国家与大众之间过于强大的对立，才会得到缓解。对立缓解之后，防治因没有基督教的集体精神和全民道德颓丧的苦药——吞噬一切的国家社会主义——才会成为不必要的。哪一个层次上有这种公职感存在，这个层次上公职人员就没有存在的必要，而成为多余的。但是，这种公职感必须与无所不管的国家社会主义严格区别开。总之，公职感——而非国家社会主义——是一种德意志传统，也同样是一种天主教传统。我们的道德意识中，很少有天主教与德意志精神如此成功与深切吻合的基本原素。所以，我们必须清楚地区分，什么是本质上自由的经济，什么是杂乱无章的、旧自由主义的伪竞争体制。前者在战争结束后，又取消了只是在短时期内有必要的国家社会主义的措施。竞争、财富超过别人、地位高于别人；有错的是竞争的精神和竞争无节制的冲动，而不是作为客观法律机构的经济自由。竞争精神贪得无厌，否定一切真正的自身价值感。这个极其下贱、“卑鄙”无比的精神，原则上几乎能充斥一个国家，占领该国经济界人士的头脑，而在真正自由的经济中则不一定有这样的可能。这便是许多人的自相矛盾之处。他们认为，国家社会主义和自由经济作为客观的法律和组织形式，已经表达了历史经济的经济精神，所以他们创造出了这种矛盾。如果说，精神领袖是存在于某国典范性的少数人手里的占有和竞争的精神，那末，倘若这个国家放弃个人的经济形式，主要采用国家社会主义的形式，占有和竞争精神就传播到新型主体“国家”身上。与别的国家及一国里非统治人口相比，这个主体只是在新的形式里满足了这个讨厌的精神。这个精神决不因为国家社会主义

的新体系就必然消失得无影无踪。国家社会主义要想有助于更公平的财富分配，就只有——，只有当使这个国家社会主义的国家里的领袖和官员得到活力的精神，正是公平的精神。否则，国家社会主义会与更自由的体制一样，导致经济领导阶层单方面富裕。战争把金融界的强人及部分在战争中暴发起来的阶层推向国家的领导，而战争首先把国家社会主义体制作为必然性而提出来。如果激励一个国家的精神是这样一场战争，那么就更有理由假设，财富分配会长久地，而不只是作为统治阶层对苦于战事的大众所作出的暂时让步，会比自由经济更公平，——以便在战争过程中使大众保持高昂的情绪——。还有一点：我们基督教虽然相信，国家权力源于上帝——根本不是源于某部特殊的宪法抑或某个政府——，国家有权干预调整经济生活，在一定的范围内使作为经济主体的人为自己服务；但是，我们也坚信，人作为精神文明、语言活动和文化的主体，首先以宗教主体的基督的骨肉的身份，无条件地高于国家、国家颁布的权利和通过国家可能产生的一切“干涉”。如果我们在大肆扩张的国家社会主义的统治下，经济上依附于国家，在整个生活方式中完全听命于国家，那么，国家就有可能在这些精神的事务上，甚至在宗教信仰的领域里强迫我们走符合其统治精神的路线。倘若我们遇到这种情况，我们必须估计到，仅出于战后极为艰巨的经济、金融和税收任务带来的技术性原因，“德意志人”类型的人将会爬上帝国最高机构的权力顶峰——当然也可能不是最高的——所谓“德意志人”，凭借他在这些事情中的专业知识、灵活性和经验，将作出最明智的解决问题的方案。尽管“德意志人”的头面人物对于我们来说，是如何值得崇敬，他们却不仅仅把他们的专业知识、而且也把他们的整个生活观和世界观带到他们的职位上。至于这些生活观和世界观与基督教的世界观并不那么相似，或抱有善意，但愿我就无须赘言了。

这就是说，关键不在于实行系统的国家社会主义，而是传播与基督教集体理念相一致的经济精神。为此，我们首先可以立足于两个基点：其一，我国的工人群众的理想国家的偶像已被战争完全打碎，这个现实必然带来许多后果；其二，工人群众的优秀分子中现在流行着这样一个趋势，要把自己从一个易涨易落的、敌视国家也常敌视教会的阶级，发展成为一个配备有可靠权利的稳固的等级，并以等级的身分投身于国家生活。

人们尽可以因为了解人的本性、了解历史的产生等等，取笑所谓有“理想国家”，取笑战前我们民族相当一部分人生活于其中的偶像。的确，这个偶像与人类本性的所有根本法则都产生矛盾。但在这同时，人们也该想一想人的灵魂悄悄地赖以生存的和所希望的东西，灵魂立于其上的东西，为了这个东西，人忍受着生活的重负——即便这个东西是错误的——，讥讽嘲笑这样的东西总是未免过于残忍。而且，这里牵涉到的不只是一个灵魂，而是很多灵魂。我不知道诸位是否听说过，正是这个现代的理想国家的思想在心理上有其宗教渊源。大家知道，这个思想出自卡尔·马克思的理论，大家也知道，卡尔·马克思是犹太人；大家还知道，虔诚的犹太民族时至今日还把复国主义看作他们最深的思想根源之一。正是靠着这个引导犹太人的救世主的希望，犹太民族才得以承受其巨大的苦难。就连不再信仰犹太教的犹太人，仍旧保留着这种思维和希望未来的形式，尽管他们用完全不同的内容，例如完全现代的内容——取代了虔诚的犹太人所期望到来的救世主；——这些新内容在他们看来，似乎是从“科学的”思考中产生出来的。我们知道，在马克思的思想中，理想国家思想的精神根源就是这种盼望弥赛亚的犹太教思维形式。^①在我国相当一部分人中，这个根据其渊源来看是宗教性质的理想国家理念，

^① 参见约·普梭格在他的著作《马克思与黑格尔》中恰如其份的评价。

毫无疑问作为一个积极的宗教的代用品，是根深蒂固的。这个所谓的“理想国家”在人们意识中的位置，恰恰就是上帝应占据的地方；“理想国家”的幸福观在生活中的地位，也恰恰就是不朽说在犹太教中的地位。奇怪吗？不奇怪！有限的意识对信仰什么或不信仰什么没有选择，我把这种状况看作宗教哲学和宗教心理学中一条可以精确论证的原理。每个人只要仔细审视自己和旁人，就会发现，他总是把自己与某种确定的善或某种善的方式加以认同，使得他与这个善的关系可以归结为这几句话：“若没有我所信仰的你，我便不能存在，我便不愿意存在，我便不应当存在。”——“我们俩，我和你——善，我们同生死，共存亡。”这个善对于不同的个人和民族、阶级等，其内容当然是变换无穷的。对于守财奴，它便是金钱，对于专制国家偶像的崇拜者而言，它就是国家，对于视民族为“至善”的人，它就是民族，对于儿童，它则是儿童的玩具。总而言之，人或者信仰上帝，或者信仰某个偶像，二者必居其一！由此可以得出结论：一个人如果对他生活中须臾不可离的偶像产生疑惑，如果他对于他在自己的占有物的体系中给偶像留出的位置大失所望，对于他以杂乱无章的方式热爱、希望、信仰着的东西丧失信心，那么，他周围的所有人都应满怀爱、敬畏和感动来注视这个人。观察在他身上，可能会产生伟大的东西：他会成熟起来，成熟到信仰真正的上帝。我们的理性和心灵有一个天然的意向和向往，要接近上帝。只有偶像被打碎，那么，过去每个人都很充实，也必定感到充实的地方，空白地带就出现了。于是，灵魂便要自动地回归上帝；而且，只要灵魂不被新的偶像引入歧途，它肯定会回到上帝那里去。如此说来，当大众的这个偶像破灭之后，我们有无限多的事情要做。如果我们注意到，信仰已经临近无数空白点形成的深渊，我们就会不遗余力地使我们的民众重新回到正确的信仰上来。

其次，——这一点与第一点联系的紧密程度，超乎人们的想

象——我们要为着使工人阶级成为一个等级而工作。等级是某种持续存在的东西，是某种人在其中感到满足的东西，是某种人们不能像“职业”一样自由选择的，而是某种人们发现自己被“置于”其中的东西，等级也是某种使国家真正成为家园，使固定、有限、肯定、不受任何法律约束的意识变得亲切的东西。等级思想和等级中固定的尊卑秩序——同等级与之有关的财产和使命相当——与基督教的集体思想是分不开的。与此相反，等级的数量、方式及其与国家的关系，在历史上则可能发生变更。众所周知，自法国大革命以来，又有一个所谓第四等级加入到神职人员、贵族、市民这三个等级中。而在现在，只承认有四个等级也是大谬不然。至少必须承认所谓私人雇员和自由精神职业是初露端倪、方兴未艾的等级，他们与第四等级有着远远强于市民资产阶级的认同感。不过，在此我不打算讨论这个问题，我倒更想谈谈代表等级精神的东西。与阶级精神相比，等级精神的特性是通过把对产品和产品质量的爱作为劳动和行动的首要动机表现出来的，而把对产品的总量的爱作为第二个动机，把对净赚的钱的总数，即对利润的爱只作为第三个动机。但纯粹的阶级精神却是随着可利用的货币价值总量而产生的，其余的一切都是为了这个目的而被迫采取的手段。阶级精神是拜金精神。在等级中，劳动和谋利的欲望于家庭“生活在本阶级水平上得到满足”时，便有一个限界。而在阶级中，这种欲望是没有限界的，人与人的竞争便是赤裸裸的强力的限界。在等级中，人人只与本等级的成员比高低，企图超过别人，而不去无休止地与拿自己和自己的状况与其他等级的成员相比。与其他等级成员的比较，似乎注定要导致仇恨和妒嫉。反之，哪里只有阶级而没有等级，哪里的人们必定个个互相争强好胜。因为在这里，大家觉得积极的行为动机是“超过别人”（地位更高，财产更丰），而不是劳动的内涵。因此，阶级仇恨和阶级嫉妒的现象，与主要按阶级建立起来的社会在本质上是分不

开的。阶级差别首先是财产差别。尽管人们在形式上享有同等的国家公民的法律地位，但是，阶级差别却日趋扩大，于是，阶级仇恨和嫉妒的现象也就更普遍。感谢上帝，在现代德国情况早已不再是这种情形。这样一个社会，仅仅由于它的结构形式——特殊的个人性格暂且从略不计——就充满了仇恨和嫉妒。此外，一个等级还有它的“荣誉”和“良心”，而阶级只有一个总体利益。一个阶级给自己争得多少权利，它就只有那么多权利，而一个等级的权利则是通过与其他等级，与国家相互的内部协商自由形成的。我们目前的社会秩序，是一个由等级和阶级组成的奇怪的混合物，但其中阶级结构占主要地位。另一方面，这个秩序当然也具备确定的趋势，要使自己组成新的等级单位。基督教的集体理念命令我们，在任何地方都要促进这个进程的发展。这个进程不可能由国家方面自上而下的行为所取代，它首先必须是一个自愿的自我组织的进程，可以在这样获得的成熟的等级构造的基础上，导致在国家里这些构造具有某种形式上的法律地位。

我有意不讲得过于直接、实际。我之所以这样做，是因为我现在觉得最重要的莫过于把基督教的集体思想的永恒价值与世界历史发展的大方向结合起来，赋之以活力，使它们自己行动起来。

不仅我一人觉得，一个崭新的、至今只可猜测的、朝气蓬勃的精神和春天已经来临，以争取欧洲大部分国家重新信仰基督教的集体思想。成千上万的迹象正预示着这个朝霞的升起。说不定我在别的地方另有机会谈及并尝试澄清这些迹象。不过，恰恰由于这个任务，这个由这场大战向欧洲发出的迷途知返的神圣呼吁而产生的新形势，也给所有基督徒带来了双倍神圣的责任。

到目前为止，欧洲基督教各成员国不得不花费其主要精力，只求抵抗住现代文明的狂涛巨浪，在各个领域中保全自己，在现代文明的风暴面前保护自己信仰的火焰不被吹灭。这就产生了一

种谨慎小心的态势，胆战心惊地闭关自守的心态——仿佛是那个犹太社区的封闭精神。正是这种精神，与宽广、开放、自由的天主教信仰不完全相符，与发自基督教会精神内核的无限悲悯的叹息南辕北辙。这种局面是危机造成的。但是现在，与基督教会已经形同路人的世俗文明建筑于其上的支柱，已经陷入超出想象的风雨飘摇之中——其处境比它们的历史所显示的还要令人震惊！

现代文明对其自身和它的信条的怀疑，虽然才刚刚开始轻微震动，但渴望解救的呼声将越来越响亮，言辞越来越恳切。它对它一度祈祷恳求过的，开始时浑身是胆追求过的东西，大失所望。一种新的赎罪悔过的意志在它的心底萌发。一俟战争结束，各国人民将逐渐看清自己的所做所为，这个萌芽就将一变而成一条宽阔汹涌、席卷欧洲的洪流，一条眼泪汇成的江河。懊悔，不只对于个人，而且对于全体人，都是复兴和新生的必由之路。

当前，一切的一切都取决于基督教会也倾听并理解那个求救的呼声。教会的每一分子借着他们的信仰和道德的复兴，首先打开自己的心扉，敞开一切心灵，让那条悄悄在教会中深深流淌的信仰和爱的河流，从心灵中奔腾而出，流进一个亟需信仰和爱来滋润的世界——世界已经在渴望爱的甘露——它的要求从来没有这样迫切。

李伯杰 译
默 默 校

[联邦德国] 兰德曼

人与上帝^①

I. 《旧约》与《新约》的人类学内涵

舍勒一个尚未付诸实现的人类学计划是写一部人类自我意识的历史，即一部人以何种方式看待自己在生存秩序中的位置的历史。他在“人与历史”的演讲中展示了这一计划的大纲，同时将人类学的五种基本类型区别开来。

宗教人类学是其中的一种类型。宗教蕴含着关于人的最早的信息。宗教的每一信条不仅记录了诸神的本性和活动，也涉及到了人的本性和活动，诸如：人的起源、人死后灵魂的归宿，以及人的惩罚或拯救。这些不仅是古代宗教涉足的领域，同时，也是人作为一个人在其一生中必须履行的天职。这种天职的履行和完成赋予生命以意义的使命，是给初民一个浸透着宗教传统的神谕指示。

在面对神 时，人类的自我观照率先得以发展。荷马称众神为“不朽”。与神相比，人就是“某一天必死的造物”或“幻影之梦”；与天国之民比较而言，人只不过委如泥土，即必得归于尘土的东西；与超越命运之上的众神相比，人只能是一个被给予的

^① 本文选自 M. Landmann: *Philosophical Anthropology* (《哲学人类学》), Chap. 4-5, tr. by D.J. Parent, the Westminster Press 1974.

兰德曼 (Michael Landmann 1913—)，著名哲学家，哲学人类学代表之一。

忍受者，“被水从一壁危岩冲向另一堵断崖”（荷尔德林）。因神力的至大无朋，人省悟到自己的软弱匮乏；因神的秘不可测，人认识了自己知识的有限可怜。宗教伦理的首要原则就在于，人不应当狂妄自大，不应虚妄而盲目地追求所谓近似于神祇。当然，人并非完全被迫屈从诸神，他可以感到自己与神祇的千丝万缕的联系，并以与神祇发生关系而骄傲。“人属于一个族类、神祇属于另一个族类，但人与神祇同呼吸共命运。”

在古代，试图将人规定为仅仅是与宗教联系的存在不乏其人。别尔嘉耶夫也曾反复强调过这样一种观念：“人的本体论问题与宗教问题同属一个存在层次。”如果我们随鲁道夫·奥托接受了“颤栗的神秘”与“迷狂的神秘”之间的区别，那么，就不得不承认所谓“颤栗的神秘”，不仅人能够体验到，动物也会感受到一种近乎冥间的恐惧。但是，动物看来却是与“迷狂的神秘”那样一种怪诞的诱惑无缘，而这正是一个具有宗教情感的人所独具的特征。

《圣经》的创世描述是人类学的文献

《创世记》的第一章，掺杂了种种人类学的神话。据说，亚当是上帝创造的——亚当实际上不是一个专有名词，而是人的代名词，这一事实已经包含着这样一个神话，但并不是在所有的神话中都如此，这里，人不仅必须把上帝尊崇为比人类更完美更强大的存在，而且，他必须感到他是被上帝所创造之物。同时，这在以后为人是上帝之子的观念提供了一个出发点。

更准确地说，上帝通过创造亚当夏娃而创造了人类，人类从此得以繁衍，生生不息。以后，人类源于一个共同始祖的观点被称作一元宗族论，与此相反是多元宗族理论。在18世纪，一元宗族论者是保守的《圣经》原教旨主义者，另一方面，多元宗族论者却是启蒙的进步派，但关于人类始祖的现代理论似乎会支持

一元宗族论者。

当然，《圣经》无意于建立一个科学的命题，亚当和夏娃只不过是人类的象征而已。从《圣经》的描述中拟制一个伦理的命题似乎更为容易，至少这是一个常常让后人塞进自己理解的命题：我们来自同一个祖先——亚当，所以，我们是互相联系着的整体，人类构成了一个独一无二的大家庭。

人把由上帝给他的创造传给了所有其它的“创造”。但在《圣经》中，创造世界只是为创造人而作的准备。上帝没有把人连同动物一起创造，而给人一个特殊的创造日：人产生于一个单独的创造活动。人——这在以后震撼了自然科学的东西，并不是动物王国的一部分，而是一个完全属于自己的独立王国。的确，上帝在最后一天创造了最后的生命体——人（根据现代生物学，人也是最后出现在地球上的物种）：人是目的，至少也是“创造之冠”。

上述说法为大部分关于创造的人类学的重要命题所肯定：“上帝按照本身的形象和模样创造了人；人的形象与上帝的形象具有相似性”。其他生命只是上帝的造物，而人是上帝的肖像，*imago dei* 含义丰富、充满命运的圣言重复了千百次，以后又常常用作前提条件：人因与上帝的酷似而获得了自身的最高等级。“你们将是完美的，因为我——你们的圣父是完美的。”

荷马的诸神与人也有相似之处，但荷马的神是“抬高了的人”，人与神的相似在此自然不成为问题。但《圣经》关于人与上帝的描述则不然，它具有令人瞩目的重要性，因为《圣经》中的上帝是超验而不可知的，人们不应该给他塑造一个形象，而且事实上也做不到。人是上帝的肖像，却又无法描绘上帝的形象，这怎么可能呢？如果创造的描述包含了一个较早的阶段，那时的上帝还是拟人化地被描述的，那么，矛盾就解决了。

事实上的拟人说——按照人的形象描绘上帝，被反过来理解

为按照上帝的模样创造人，无形的、纯精神的上帝只代表了后一个阶段。从这时起，人们便试图重新解释创世的陈述，例如认为人只是其灵魂、理智和公正方面与上帝相似。

《创世记》自身似乎已找到了人与上帝的相似点，因为“他们统治着海中的鱼，空中的鸟和地上的动物。”人不仅体现了与动物共存的一个较高的阶段，而且人也是它们的主宰。

更进一步讲，只有人拥有语言的财富而与动物相对立，尽管在《创世记》中，这并没有作为人与上帝的比较点加以特别强调，不过已经含蓄地描述了。因为上帝的语言创造了世界，但是人获得的语言并不是上帝的礼物，如后来的哲学家们经常训导的：人自己去“命名”，他特别为“牲畜、空中的鸟、地上的群兽”命名。这大概是有意强调这种能力使人高出于动物之上（同样，希腊人实际上把动物称作 *aloga*，即非理性、无语言）。因此，像这样早的时候，人就是赫尔德称作的“会语言的造物”。

《圣经》尽管认为人与上帝相似，但同样也清楚呈现出人与上帝之间不啻霄壤的巨大差距。人处于这种差距中，尚未对这一差异所造成的处境进行充分的自省，《圣经》把这一事实视为人的基本状况。也许我们可以把描写人与上帝相似的两句话翻译过来：上帝把人作为他的影像，或仅仅作为他自己的一个模糊的轮廓而创造出来。“轮廓”论甚至意味着进一步削弱了“影像”论。《圣经》从来不会像荷马赞美忒勒玛科斯那样，用“天神般”的词来赞美人；《圣经》中的英雄也从不会像希腊神话中的英雄那样，去吹嘘神性的祖先，或像赫丘利那样在死后被宣布为神。犹太人和基督徒后来与罗马帝国发生了冲突，就因为他们不能够附合从希腊人那里沿袭来的对皇帝的崇拜，罗马人既没有看到他们需要绝对的忠诚——“凯撒的还归凯撒”，也没有看到他们关于上帝和人全然不同的观念阻止了他们向活着的人致以宗教的敬意。固然，对基督教来说，道成了肉身：上帝已经设定了人的形态。神学的

沉思与此联系着，如 *Cur deus homo?*（上帝为何是人？）超验的上帝只是通过自己的儿子基督来参与人类的命运，然而，上帝本身并不下降为人，也没有把人性上升为神性。

禁吃知识树之果，显示出人与上帝之间存在着何其微小的相似从而把人拉向上帝。上帝为自己保留了善恶知识。善恶知识是神的财富，它将使人像上帝，这正是撒旦在诱惑中说的话。

听信了撒旦的诱惑。亚当和夏娃偷吃了禁果，他们就这样使自己僭取了上帝不想赋予他们的神性：人成为知道善恶的伦理存在，更准确地说，这是人打开了通往知识和道德之路而获得的某种神性。但这不是上帝主动给予人的，而是人自身努力的结果。人，是通过罪恶获得了自己的最高特性的。这使我们想起了普罗米修斯，他因从天上窃取火种给人类，触怒了宙斯而遭受惩罚，亚当、夏娃亦同样因偷吃禁果被逐出了天国的乐园。

这不仅仅意味着他们不得不以美丽的乐园去交换粗砺的田地。在乐园中，知识树旁长着一棵生命树。上帝本来并未加以禁止，而是允诺亚当和夏娃吃生命树之果，然而，当他们犯了渎圣罪，上帝便取消了当初准备赋予人像神一样永生的福分，并宣布了这样的惩罚：“从你们偷吃禁果的那天起，你们将不再永生不死。”上帝把他们逐出伊甸园，并派了一个天使在伊甸园守护通往生命之树的道路。从此，人类永远与生命之树分隔了，这意味着：人必然死，这是人咎由自取的命运。

联系着这在以后被称作“堕落”（原罪）的事件，《圣经》的作者把他所见的丰富多彩的资料加以采纳、引伸和发挥，同时又注意到人之区别于动物，就在于他们有羞耻心而用衣物蔽体，他还注意到人是唯一必须劳作以维持生计的造物，而女人还要忍受怀孕的恼苦和分娩的痛楚。现在，我们必须通过神话来解释这一切，方能寻绎出它的缘由。当初，亚当和夏娃赤裸着行走而没有羞耻，只是偷吃了知识树的果子之后，他们“睁开了眼睛”，立即

为赤身裸体而羞耻（不过，这并不意味着善恶本来仅仅涉及性的领域）。当初，人不必劳作，在伊甸园他勿需努力就能得到食物，而现在，男人必须劳作，妇女要为分娩而痛苦。因此，人类就把劳作的艰辛、分娩的痛苦以及生命必死理解为上帝对人偷吃禁果的惩罚，人类为自身越过雷池的行为得到了苦难深重的惩罚。

在《创世记》中，人两方面互相对立的价值就互相撞击和融合，一个在抬高人，而另一个又贬低人。这两种价值大概是一种基本宗教情感互相冲突的结果，上帝抬高人的同时又贬低人，这两方面并存于“矛盾的和谐”（鲁道夫·奥托语）中（民族自豪的倾向和对外国的羡慕大概是这种矛盾的必然结果）。因为上帝创造了世界，所以，世界作为一个整体而与上帝亲近。上帝需要这样并如此加以安排。但毋庸讳言，在上帝与世界之间又存在着不可逾越的鸿沟，上帝是世界的统治者，他是神圣的，而世界却不是。然而，与其他造物相比较而言，人更接近上帝：上帝只选择了人与自己形象肖似，但较之上帝，人还享有一切造物的世俗性，他对上帝负有罪过并受到了上帝的惩罚。这样，人的自我意识在此奇异地分裂了：既伟大却又不独立，既骄傲却又卑微的存在感掺合在一起。《圣经》第8章标示出人的二重性：“你关心的人是什么东西？”而“你却给他加上荣耀的桂冠？”帕斯卡尔又附言道：“当人炫耀自己时，我羞辱他；当他羞辱自己时，我炫耀他”，还说，“人永无止境地超越自己。”

人——罪人

在《旧约》中，亚当和夏娃堕落了，因此人不能生活在伊甸园，但这丝毫不意味着此后出生的每一个人都有罪恶。直到今日，虔诚的犹太人并没有生活在原罪的重负中，人类始祖的堕落

并不意味着他后代的堕落，“上帝最初放入我肉体中的灵魂是纯洁的”。

相反，在以后基督教神学的极端形式中，提出人天生有罪孽，人与上帝相比，既不完善，也没有价值，而且人从根本上就是如此邪恶，人本质上处于匮乏状态。

但罪恶并非是不可战胜的，上帝的慈爱可以把人从罪恶中拯救出来。由此可以导出，人因罪恶而有赎罪和拯救的需要，也能获得自身拯救的能力，因此，信仰宗教是人独特的行为方式。

然而，人对上帝的犯罪从根本上说与道德完全无关，而是纯粹宗教或形而上学意义上的，这不是由人的行为所决定，而是由他作为一个人的存在所决定。哪怕他是一个德高望重的人，只要是人，他自身的存在就有了原罪。我们每个人因存在着而有罪地站在上帝面前，实在并非是由于个体对上帝的违抗所致。因此，个人的功德既不能逃避也不能救赎这种罪恶，而只有仁慈的上帝之爱才能拯救人。个人的功德甚而不能奢望向着天恩迈进一步，事实上倒常常成为自身被救渡的障碍。因为准确地说，一个克守成规，不敢越雷池一步的人很容易偏于自以为是的公正善良，这样在品行高洁之中，当然就不能意识到自身的赎罪和拯救的需要，而拯救却仍在进行着，这样，“因他无视上帝的精神”而要被加倍惩罚。但是，道德沦丧的人却正由于上述事实，很容易在堕落中清醒地看待他的卑微和自己深重的罪孽。“纳税者（骗子）和妓女先于你（法利赛人或伪善者）进入上帝的天国”。保罗也几乎说了同样的话：“并不是大部分出生高贵者受到召唤，上帝已经挑选了那些卑贱的、遭世人鄙视的一无所有的人，却在摧毁那些无所不有的人。因此，没有任何人可以在上帝面前炫耀自己。”（因此，他也称奴：你是主人而你的主人是奴仆。）至此，尘世的与天国的，伦理的与宗教的标准分道扬镳了。

被看作是堕落、有罪的人却是由全能、慈爱、怜悯的上帝所

创造，这一事实构成了悖论。在这一悖论中，堕落的传说获得了新的质能。当人从上帝之手诞生出来，在“乐园中处于原初的状态”的时候，他还是完善的，只因为他违背了上帝的禁令，换言之，仅仅由于他自身的罪恶，他才即刻以毁灭而告终。上帝已经给了他抵御的能力，上帝是无可非议的。

同样地，也无法谴责个体的人，这恰好有别于人必须受到责难的道德罪。每一个个体的人会发现自己作为人类种族的一员已经有罪了，他因原罪而有罪。亚当作为始祖已经把原罪带给了所有人，并且代代相传，正因为这个事实，我们生活在堕落以后，却毫无例外地分有罪恶。因此，原罪是自亚当以来的人类本性的原始承传性，亚当的堕落已经败坏了我们的天性。

但准确地说，人类天性并非总是邪恶的这一事实包含着·一个无限深刻的真理。首先，堕落前的最初状况的概念直接遵循因果论神学的结构，因果论神学解释了“原本”这个词的含义。因此，必须设想一个无时间的先前状况，神话中说人有罪，因为第一个人犯罪了。但他也相信罪孽不是人真实的和根本的本性，隐藏在罪孽后面的是人更机智、更高的天性，这为人何以渴望拯救提供了一个终极原因。因此，尽管只有上帝才能予人以拯救，实际上，人本身已经因袭着拯救。拯救不会给人带来任何根本全新的东西，只是归还他曾一度具有却又一度丧失了东西而已。

恰像在天国，一个悔过者享有的欢乐胜过一千个正直人的快乐，重新获得的天恩不同于人一度失去的天恩，它的确重创了原初的状态，但这是在一个螺旋体中更高层次的转折，或者像黑格尔说的那样，是在一个否定之否定更高层次上的重新创造（毋庸讳言，黑格尔确实从拯救史这里，为他的辩证法找到了灵感）。所以，奥古斯丁能够欢呼“啊，幸福的罪恶！”对亚当来说，罪恶是拯救的先决条件，因此，对于高于人类将获得的拯救来说，罪属于乐园的状况（同样，合乎逻辑地产生了中世纪的犹大教派，

它给耶稣的叛徒以荣誉。可以说如果没有犹大，耶稣就不可能为我们死在十字架上，由于他道德上的罪恶，他成了天恩的工具，因此他被释罪了)。

拯救就像堕落一样，也是在时间之维中展开，并伴随耶稣的诞生而出现的。当然，即便是在耶稣来临之后，每个人也必须通过自身的信仰和洗礼来确保自己的拯救，他被耶稣唤醒，并通过耶稣而使自己再生。然而，从某种更深刻的意义来说，人类作为一个整体已经由于耶稣的出现而被救渡，耶稣通过担当人类的痛苦而开创了上帝恩惠的新纪元。这样，耶稣和亚当成了人类历史上的两块奠基石，亚当在渎神中所丧失的天恩保护在耶稣那里失而复得了。人类经过漫长岁月的背信之后，将重新回到上帝的怀抱。在堕落和拯救的对立命题中，纯粹哲学人类学在寻求和探索人的永恒本质上，终于获得了一种全新的洞察力：人是一个历史的存在，人在其历史的进程中经历了一个深刻的变化；他的差异决定了他在时间中的位置，堕落前后的亚当和耶稣来临前后的人类所形成的巨大差异，不仅直接呈现在人的外部表征，而且渗透到人的最深层之本体。于此，人类学在一种历史哲学中达到了它自身的极点。

使徒保罗的人类学

保罗区别了两类人：一种依据肉体而生活，一种依据精神而生活。（这里，保罗大概是在回忆上帝把他的气息、他的魂灵吹给了第一个人。）因而世界上存在着两类人。自然的人与精神的人，不信教的人与信教的人，堕落的人与被拯救的人，存在着世界之子与上帝之子。第一类人源于亚当，第二类来自耶稣。

然而，“自然的人”并非是人们单凭直觉就能识别的冥顽不灵的原始人：保罗不在乎诸如文化、教养等世俗的东西给人带来的

差别，自然人的对立面绝非是文化人，而是接受了上帝恩赐的人（被拯救的人），自然人也可能受到哲学方面的教育和道德原则的引导。人们常常据此而得出这样一个印象，认为实际上保罗是以希腊哲学家模式绘制了他的自然人的肖像。并在这一形象中，展示出全部高尚者的性格特质所在，即原则上不贬低自己的敌手，而在敌手所能达到的最大的可能性中去审辩他。但是，自然人一切令人起敬的聪明毕竟只是“人的聪明”或“现世的聪明”，而不是“上帝蕴藏的智慧”。自然人骄傲地把作为一个人视之为世间的最高价值。对他来说，上帝的精神是一个被他完全拒斥和不可接受的愚蠢念头而已。正因为此，自然人尽管有优秀的品质，却依然身处罪恶之中而未得到救渡。

截然不同是，精神的人尽管懵懂无知和罪孽深重，然而，上帝的精神却使他的灵魂苏醒和感动，他知道他必得依靠上帝的精神方得救渡而成为上帝的孩子，他以自己的血肉之躯为栖居圣灵的殿堂，而高标独秀于没有魂灵的肉身之躯的自然人之上，“我们现在所接受的不是世界之灵，而是上帝之灵”。我们“讲的不是人类智慧所能传授的言辞，而是圣灵教给我们的语言。”

当然，精神的人并不是就这样一下子诞生的，而是从血肉之躯的人转化生成而来的。

同样，在希腊神话中，人的成长过程发生在两个阶段：原始人甚至在外表上都是尚未确定的、匮乏的，仅仅被初步组合起不完善的人的形态，只有通过浸染于文化而获得神性，人方能进入成长的第二阶段，也即最后阶段。这个完全人性化的过程正是神话所重新祝颂的，因此，神秘主义者感到他们是与懵懂未开者相对的唯一真正的人，他们自称为完美之人，在基督教那里也不例外。塔希安^①训导说人作为一个理性的造物，仍然不是真正的

^① 塔希安 (120—173)，叙利亚基督教思想家。——译者注。

人，只有那些超越了人性而趋归上帝者才真正成为一个人。

《旧约》中已经包含了 teshubo 的观念。在保罗看来，一个突然的转变（皈依）和让人脱胎换骨的再生终将发生。保罗在青年时代还是一个基督教的反对者与迫害者，而在去大马士革的途中，他本人体验了一次突然的再生。上帝“通过再生的沐浴与圣灵的复苏”祝福我们，精神的人是改头换面的新人，一个“新的根基”。然而，不管人多么渴望这样一种灵魂的新生，他永远不可能自己带给自己，因为这是上帝的馈赠。

有一些经验是开始“另一种生活”（普罗汀）所必须具有的。这种思想是一切神秘主义的传统，同时也证明了与上帝接触和一个新人冲破过去的诞生，只可能发生在突然的“飞跃中”，这又受到其他经验的冲击，根据这些经验，人具有的新因素只是逐步地发展，并且是在进化而不是革命中获得了优势。在其他经验中，这更是从未真正获得一个彻底的胜利：我们只有通过斗争而接近它。这在奥古斯丁看来，由于堕落而失去健康的人，在此世徒劳地斗争以恢复健康，却根本未曾做到：“只要我们活着，我们就斗争”，“因为我是一个人，这本身就意味着斗争”，最终所留给我们的是欲望与斗争，只有“在永恒生命的安息日，我们才能在你那里得到歇息。”这三种经验对应着三类人，每一类人都有与其相适应的经验。

即使圣灵的嘘气吹进了自然人，他身上的自然性部分依然存在。而精神的人因被分离而呈现出双重本性：肉体与精神，亚当和基督。保罗有时把这种存在于我们身上双重性的人称为“外在的”和“内在的”人。人生来只是世俗的器皿——一个古老而具生命力的隐喻，上帝通过耶稣把灿烂的珍宝装进了这个器皿。保罗在另一个段落区分了世俗的器皿与灿烂的珍宝。血肉之躯变成了“圣灵的殿堂”。

人被分为外部的器皿与内在的珍宝，这仿佛是恢复了俄耳普

斯把人看作是灵魂的印记的教义（这种教义又追溯到更古老的宗教），就像柏拉图在他的斐多篇中令人难忘的描述一样。保罗至少也懂得一些流行的希腊哲学——他力图为自己与柏拉图学说的区别划出一条界限。他有时讲，栖息在人身上的圣灵同时也是他的内在生命、他的省悟（即认识到自己是上帝的孩子）和灵魂。但这一切对保罗来说，其含意是与柏拉图迥然有别的。

在柏拉图看来，邪恶只根源于肉体，灵魂是在我们身上纯洁的神的原则。即使柏拉图承认我们的灵魂中也先天存在一些邪恶，这原则依然存在。然而，对保罗来说，自然人作为一个整体是有罪的，即使是他的灵魂也不能对这个未受影响的好的部分有所期待，不存在恶的肉体与善的灵魂的对抗。而灵魂，这在保罗那里听起来像是《旧约》中“生命”的对译，也完全归属于尘世境界而与希腊神话的语言相似。所以，保罗把自然人替换地称作血肉之躯或本真的人。肉体 and 灵魂在精神中都有共同的对应物，所以，无论谁被柏拉图思想熏陶出来，都不得不重新思考这一问题。后来，有人寻求将柏拉图和保罗的思想加以统一，这样，就得出了三种不同的划分。伽斯汀（Justin）把肉体称作灵魂的寓所，而灵魂又是精神之所，由于这个原因，克莱门特（Cleiment）和奥里根（Origen）根据人的主要成分把人分为三类：肉体的人、精神的人与灵魂的人。

尽管保罗的一些言论会引起误解，但保罗的人类学根本不是二元论的，保罗并没有用精神取代柏拉图的灵魂，也没有像柏拉图以灵魂反对肉体那样，用灵魂和肉体一起与柏拉图的灵魂形成对照。对保罗来说，精神的人作为一个整体连同他的肉体都是精神的，死之后转化！在转变的洗礼中，人身上的全部同净化了的精神结合在一起。因此，基督教既懂得灵魂的不朽，也知道“肉体的复活”（肉体复活的观念在当时遭到了异教徒哲学的嘲笑，他们讥讽这将引起天国的拥挤），这完全颠倒了我们通常关于希

腊人和基督教的思想：被认为是肉体肯定者的异教徒——希腊人是二元论者。柏拉图把灵魂置于肉体之上，只有灵魂才能成为永恒。基督教敌视肉体，强调人的纯洁的内在本质，但又反对任何肉体-灵魂的二元论，于是，肉体也分享到了死之彼岸的荣光。

II 宗教人类学的五大命题及其辩驳

神本中心说

按《圣经》的说法，上帝创造了人，他照自己的形象造出了人。与此相反的意见是人创造了上帝，而且人是按着自己的模样去创造上帝。人不是上帝的影像，而上帝却是人理想化的形象。“人借神祇来描绘自己”（席勒），我们已经注意到色诺芬对荷马的神人同形同性论所进行的攻击，但色诺芬并不是一个无神论者。正是他第一个阐述了全新的、具有哲学意味的神的概念，在此之后出现了各种各样关于宗教起源的理论，已经把神理性主义地彻底降到了人类产物的地位。

欧伊迈罗斯^①在伊壁鸠鲁派的参与下曾写了一部小说——《Hiera Anaguphé》。在小说中，欧伊迈罗斯叙述道，他在大洋的一个岛上发现了一段描写克洛诺斯和宙斯辉煌伟业的铭文。显而易见的是，所谓诸神不过是那曾经出现，尔后又消失了的王国的君主而已，他们就像当时的希腊统治者一样被后世的人们神圣化了。欧伊迈罗斯想通过这种方式把神祇——历史过去一页的高大形象，还原为人。

文艺复兴和启蒙运动，在西方世界唤醒了人的全新的自我意

^① 欧伊迈罗斯 (Euhemerus 约公元前300年)，希腊神话作家。

识。觉醒的人与任何形式的专制相对抗。他为自身的创造力和知识所激奋，从对神的虔敬转变为仅仅信赖自己。他不再企望成为上帝天国的成员，而是要感觉到他就是自己生活之域的主人。

正如已经提到过的，费尔巴哈直截了当地把上帝降格为人的一个投影。正如对黑格尔来说，世界精神仅仅通过它自己的历史展现获得意识。对费尔巴哈来说，人类精神要认识自身只能通过将自身投向外在这一途径，而不是靠直接的反映而转向自身。也就是说，仅仅在对象化的形态中，人类精神方能获得自身的观念。黑格尔的神圣理念对象化于人类历史中，费尔巴哈的人类精神则对象化于上帝，这个所谓的上帝不过是外化和对象化了的“靠人的想象给予的自律的人的形象”。上帝的全能与人类精神的全能相对应，上帝的公正与人类的道德感相对应，上帝的善与人类自身的人格相互对应。因此，人类用上帝作为自身的别名：“人对上帝的了解也就是人对其自身的了解”。

黑格尔和费尔巴哈都认为理念只有通过自身的对象化这一途径方能认识自身，就像人们可以通过镜子而看到自己一样，二者的这一观点都渊源于康德。在康德看来，人类的思维范畴是对科学事实进行反思而获得，这些范畴在科学事实那里先验地外化为具有可能性的状态。康德的认识论方法在黑格尔和费尔巴哈那里被推移到形上学和文化史中。此后，狄尔泰又给它造成个体的、心理学的转换：人的自我认识不在反思中而是在更早的“表达”中获得。

当费尔巴哈揭穿上帝不过是人的一个投影后，就力求把那些赋予上帝的种种品质特性重新归还给人。既然一开始对上帝的陈述便是关于人自身的陈述，那么人们只需将这类命题颠倒一下，使主谓互置，就立即可以发现这些陈述的本意。如基督教认为“上帝为别人受难”，那么将其倒置过来，即可变为“为别人受难者是神性”，藉此，上帝被一步步地剥夺了存在的依据，而将其

全部丰富性都重新赋予人。神学在过去始终只是矫饰的人类学，今天它完全汇入了展开着的人类学中去了。“上帝是我的第一思想，理性是第二思想，而人是我第三个也是最后的思想”。

费尔巴哈对真正的宗教根本一窍不通，但他对宗教的批判却很富魅力，因为他的重点在于尽力抬高人的地位，而非仅仅是废黜上帝。如果说早期的思想家以上帝高于人类的一切为依据，来否认上帝呈现为人的形态，那么，与此截然不同，费尔巴哈却认为人是至高无上的，上帝仅仅是从人那里获得了他的高贵。作为宗教的反对者，费尔巴哈认为宗教阻碍人正确评价自己，宗教的幻影往往使人自身的伟大和荣耀黯然失色。因此，必须把高贵和伟大从幻想的天国索回，使其复归于人。人类清醒地认识到只有让理想在自己所行动的尘世中付诸实现，而不必徒劳地幻想在彼岸实现自己的意愿。摆脱了上帝桎梏的人，不但对自己具有更高的认识，而且将在现实中升华到一个全新的水准（后来的马克思恪守同样的信念）。费尔巴哈与有神论的誓不两立使他倾心于人本主义，他对上帝的竭力批判直接捍卫了人的尊严和价值。

无独有偶，尼采宣布说：“上帝死了”——此言是引用 B·鲍尔^①（这一命题又为萨特所再次采纳）。“现在我们要做超人”（《查拉图斯特拉如是说》）。尼采也试图让人取代上帝的地位。的确，上帝已经大大地阻碍了人的完满发展，只有上帝的颓然坍塌才能为人——超人去实现自身的无限可能性扫清障碍。尼采确信，人类正生活在他称之为“伟大的正午”的历史时刻，这是一个上帝已经死去而超人正在诞生的历史时刻，在这里，终有一死的上帝反叛了永生的上帝。

从伦理学的角度看，舍勒和尼古拉·哈特曼达到了“有先决

^① 鲍尔（Bruno Bauer 1809—1882），德国神学家、历史学家，后转向无神论和社会主义。——译者注。

条件的无神论”（舍勒）。康德认为，上帝虽在理论上无法论证，仍是实践理性的设定，以保障世界的道德秩序，只有假设存在上帝，善良的人死后才有到彼岸世界获得幸福的可能。哈特曼在结束他的《伦理学》时（试比较在他死后出版的《目的论思想》），列举了宗教与道德之间尖锐对立的五个矛盾。他认为宗教摧毁了道德之人，尤其是独自帮助好人获胜的世界统治者的存在，使人丧失了责任感，也剥夺了人去赋予世界意义的天职。

人本中心说

当宗教世界观把上帝标榜为世界之主时，它也让人成为受上帝庇护的地球之主，这种宗教世界观既以神为中心，同时又以人为中心，然而这并不矛盾。同样，反对神为中心说的现代思潮在强调人的独立性的同时又反对以人为中心，这同样也并不矛盾。

《旧约》不遗余力地反对人的自我中心说，当约伯请求上帝给予他特殊庇护时，他被上帝教诲说，万能的上帝在这个世界上不仅创造了人，也创造了万物，没有任何一个造物应比其他造物有更高的要求。

哥白尼的太阳中心说持久而深远，打破了地球中心说的幻想。人类过去因虔信托勒密的地球是宇宙的中心理论，并进而扩展为人类中心论，骤然之间，作为宇宙中心的地球变成了“众星中的一颗”，因而那种认为人是特殊的唯一存在的信念也就犹如春日薄冰了。像库萨的尼古拉曾思考的那样，在其他行星上可能居住着和我们一样甚至比我们更高的生物，教会很快认识到了哥白尼学说中人类学的严重性，把这一学说看作“异端邪说”，认为这种学说将彻底改变从前的人生观和宇宙观。这正是教会猛烈攻击这一学说的真正原因。哥白尼把自己的著作献给了教皇，未遭迫害而享尽天年，但教会却对伽利略和布鲁诺进行了一场无休

无止的审判，在 1600 年，距今不到 400 年，布鲁诺为了他的信仰被烧死了！

然而，又恰好是布鲁诺改变了哥白尼学说并钝其锋口。哥白尼以日心说取代了地心说，地球及其地球上人类被驱逐到了宇宙任意的一个角落。而布鲁诺所指的人可以体验无限的观点，代表了文艺复兴时期的主潮。与古代和中世纪不同，文艺复兴时期，人们不再认为宇宙是有限的。既然宇宙无限，就无所谓中心，或一言以蔽之，中心无所不在。库萨的尼古拉知道这一点，恰如一句古老而神秘的话语所说：“上帝是一个圆球，无处不为其中心”。假使果真中心无处不在，那么哥白尼就遇到了两面是锋的剑：因中心不复存在，太阳就不能取代地球中心位置；同样，因中心无所不在，地球就仍保持中心不变。

布鲁诺走得更远，对中世纪来说地球确为中心，然而这个混浊的地球与纯净的月球和最纯净的太阳毫无共同之处，每一个球体都被认定是由不同的质所构成，它们之间似乎是不可能有任何联系。持泛神论观点的人文主义思想，刚好与此相反，它认为星体间存在着千丝万缕的联系，这一自然力使世界变成了一个弥漫着神性秩序的实体（牛顿发现了同一个自然力，即令人瞩目的万有引力。这种力既使苹果坠地，又使月亮绕地球环行；这种力在天空中具有和在地上同样的力学效果，这种力意味着天体力学的存在，而这一发现仅只在把世界看作属于一个更广泛的统一体的新观念下，才能够产生）。布鲁诺从世界统一的这种新观念出发总结出地球也被笼罩在光环中，而过去认为惟有恒星才享有这种荣光。一颗新星在太空中被发现了，这就是地球，布鲁诺为之欢呼：“我们已经在天国”，毫无疑问这对他来说仅仅意味着：我们不再需要教会的天堂。尽管基督教的自省总是伴随着对上帝谦卑的屈从，但在布鲁诺那里，文艺复兴的个人的自信已经取代了基督教的自省。殊不知在他的天文学里和创造力中，他自己已经成

为了“另一个上帝”，这才是教会迫害布鲁诺的原因所在：不是因为他把人从神的庇护下抛向迷茫的无限空间，而是因为他自己把人神化了；不是因为他取消了人类中心说，而是因为他使其过之无不及。

18世纪，人是世界中心的观念以一种带着偏见、夸张的形式重新为人接受，莱布尼兹告诫说上帝给予世界一个有目的性的内在秩序，现在沃尔夫又说：上帝使世界秩序必然地成为人之目的。类似的思想倒退在从亚里士多德向斯多亚派的过渡时期也出现过。照沃尔夫的观点看，太阳高悬苍天是为了人不至于受冻和便于观物；夜里太阳落山是为使人安然入眠，在这时月亮又行至天空，以使我们在夜里起来的时候，不至完全落入黑暗之中。人在世界上处处感到犹如投宿于豪华旅馆的过客，一切都如愿地安排好了。这不是圣经的观点，也不是尼采在后来把人称作“地球之意义”的观点。舍勒在一个有名的对句中，讽刺了世界有目的地倾向于人这一命题中所隐含的人类的狂妄自负，依照这种观点，软木的生长仅因为可供人做瓶塞。同样地，歌德尽管反对机械主义，他却相信大自然中有种终极的力在起作用，所以大胆反对整个自然中“人为目的”的倾向。因此，歌德赞赏斯宾诺莎，认为在这个问题上他们是知音。“极度的慷慨无私”这耳熟能详的句子表明斯宾诺莎同样不承认自然对于人的趋归性。

像哥白尼在天文学中所做的努力一样，在生物学领域中，达尔文给人的自我中心信念以沉重一击。据《圣经》所言，人是上帝在特殊创造活动中的创造物。但与此尖锐对立的达尔文主义却认为，人像所有其他物种一样，直接起源于动物界，并没有一个初始的断层把人和动物王国分开。人是历史的产物，因此终有一天人类也将消亡。而尼采说：“这被称为人的动物的生命十分有限，它来到地球只是一个不可捉摸的瞬间，一件草芥般的小事，一个毫无结果的偶然。所以许多动物种类已经消亡了。”这样，人

就被剥夺了他虚设的唯一性。恰像对哥白尼而言，他居住在宇宙的一个点上；对达尔文来说，他在一般生物进化过程中，也设立了转化的关节点。现实的情况是，为人下定论的不再是牧师，而是动物学家。

据说，人类的自我中心意识在近几个世纪以来，经历了三次强大冲击。哥白尼的革命和达尔文主义与历史主义结合了。因为在《圣经》的宗教里，人相信自己是高于其他一切创造物的选民。因此在人类世界似乎也沾染了高低之分的习气，每一个集团都会认为自己较其他人，团体优越超卓而出人头地。其他的一切均无所谓，只有自己的理念、价值、习惯是唯一正确的，只有他自己似乎才能担当人类文化的神圣重担。在十八世纪末叶，这种幼稚可笑的信念遭到了历史主义的怀疑和挑战，在历史主义者看来，一切文化形式都应有平等的地位，不能用一种文化为衡量其他文化优劣的标准，更不能以自己的文化为中心去对其他文化品头论足。一言以蔽之，历史主义坚信：人先前那种坚不可摧的自我中心意识已丧失了全部的基础和支持，人所秉持的绝对已成为了生物进化中的一环。

原罪的教义

负罪意识在西方人心灵上打上了深深的烙印，因为这种罪恶，人们必须在上帝面前“为自己赎罪”。今天，尽管最早的宗教起源说早已无人问津，这种负罪感仍在谱写着它的曲子，因为人是“畸形木”所造，所以人不得不终生为其变直而不懈努力。这一点无需加以证明，只要看看康德就够了。康德出身于一个虔信派教徒家庭，作为人类精神的精英，他也承认人有所谓“根本罪恶”。正由于这一点歌德对康德颇有微词，认为他玷污了自身哲学的罩袍。另一个天才尼采用一种悲观心境看人。在他看来，某

些属人的东西被打破了，人受到致命创伤而郁郁寡欢，他于是让查拉图斯特拉为之狂呼“你还没受够人类之罪！”当然，这里所说的罪不是基督教之罪。然而，谁象尼采那样热烈去爱人类，谁将因之忍受深重的痛苦。只有当人不再是先前意义上的罪人，而是尼采那种具有崭新本性的人——超人之时，那种蛰伏在人的灵肉中纯真萌芽方能得以伸展。存在主义也循此出发而大加发挥：一幅幽暗昏昧的人生图景展开了真正光怪陆离的“堕落”者的万花筒：人与上帝的相似性已荡然无存，人丧失了自己的终极目的，他为此而惶惑无助，匮乏不堪，沦入无可救药的失意和荒诞之中。

原罪说遇到的首当其冲的抨击与对这一教义的歪曲有关。在保罗看来，血肉之人同自然之人似无质的差别。按其意思，所谓血肉之躯既不指字面意义上的所谓肉体，也不言指情欲。但经过奥古斯丁以后，“血肉”常获得一个狭隘的意义即“情欲”。“肉体沉沦”仅仅意味着人不能抵御性的诱惑。现在，罪孽与欲念之间划上了一个等号。于是，原罪被毫无历史根据地解释为对性欲的屈从。性欲成了原罪，于是贞洁就披上了绝对美德的面纱。从奥古斯丁到托尔斯泰这漫长的时期，“肉欲”只能经过婚姻才被视为天经地义、合理合法的。然而始料未及的是，一些激进派甚至认为只要是性都是罪恶，禁欲主义、苦行不辍、自我鞭挞甚嚣尘上，已成为人们为获得上帝的青睐以及自赎其罪的奠基之举。这样一来，苦果自食：西方基督教对性文化的重要性知之甚微，性爱被逐出了生命的圣殿，沦落到成为恶魔的牺牲品的可怕境地。

在基督教的世界里，文艺复兴和路德，重新让我们正视性的问题，把性看成人之本然而安然自得、问心无愧。歌德对人一切率性任真的本性都倍加爱惜，他在给拉维特的信中写道：他自己觉得圣灵怀胎说及圣母分娩说既有悖人之常情，又十分令人厌恶。歌德等对人之天然本性的热情肯定意义深远，影响至今。体

育运动就是典型之例，在人体美充分展示的体育竞技中，人们对人体的羞耻感变成了对人体美的自我赞赏。人自身过渡的抑制的有害作用，在精神分析那里得到了精细的描绘，并规定了一条公式：人的原欲的三分之一受到压抑是可以理解的，但应让其它三分之一得到升华，三分之一得以存在。那种百分之百压抑原欲的禁欲主义作为基督教的一个方面，尤其使今天的人们难以理解。的确，人类正从一个千年梦魇中苏醒过来，终于在濒于窒息之时重新自由地呼吸了。

然而，把原罪解释为性罪，犹如我们指出的，那只是一个非常狭隘的误解而已。原罪的观念所包含的意义远比这宽泛深蕴得多，因此要否定原罪的观念必须有充分的理论根据。在十八世纪，由于泛神论思想的传播以及各种启蒙思想的滋养，与基督教人性本恶的原罪说水火不容的人性本善的观点也得到了广泛的认同。人性本恶观与人性本善观以及前基督教和非基督教的学说纷纭复杂，莫衷一是，引起了普遍的注目。从人性本恶角度讲，譬如在教育学方面，只要人被假定是生性邪恶，那么一种旨在遏止人性之恶的惩罚性教育势必盛行起来，这既与路德的思想合拍，又与霍布斯观点一致，即人的自我中心的本性只能通过强制和胁迫方能破除。从人性本善角度讲，如果人之本性是善的，像洛克和卢梭肯定的那样，那么，教育就是让人善良的本性得到充分地拓展和完满地实现。只有尼采才超越了人性或善或恶这两种非此即彼的抉择。他的声音震聋发聩：生命无所谓善恶，而是在超越二者的“善恶之彼岸”，换言之，善恶已经在酒神精神的辩驳中熔为一体，难分彼此。尼采从纯伦理学而非哲学意义的角度去理解基督教“原罪”的思想，他以不同凡响的激越之情指责基督教窒息了人应当发展的本性，人之靡顿并非天性匮乏，而是基督教使然。毫无疑问，尼采以隽永新颖的哲思所表达的生命信仰意在恢复人性的健康。

两种信仰的综合趋势，体现了完善论及 18、19 世纪的进步。这两种信仰其一是信仰人的邪恶和沉沦，其二则信仰人的善良与完善。尽管人类生活在过去甚至今天均被烙上了恶的印记，但毕竟我们是一步一步地趋于完善的。因此，在本性上是善恶兼而有之，只不过并非同时兼有，而是相继呈现：恶主宰了历史的开端，而善在历史的进程中获胜。

在这种结合中，则以善居支配地位，根据这种进步理论，即使是一个不完善的人，在其身上已蛰伏着避恶趋善的萌芽，否则，他就不能够在活动中趋于完善，尚未达到完善的种种心态将是他历史过渡性的表现。从本质上来说，人生的目的就是完善自身，这是一个日臻完美而趋至美的无限过程。因此，进步理论其结果是使基督教形而上学的历史世俗化：人必须加以自我完善和净化，从而超越罪恶之地而达到美善之境。

上述思想对于以反对进步著名的卢梭来说是同样适用的。实际上，在卢梭身上相当明显地体现了某些与基督教拯救图景相似的东西。在《圣经》中，人纯洁地诞生于造物主之手；同样在《圣经》中，人又招致了自己的堕落。而卢梭“堕入罪恶之中”的理论确乎包含着被人们称之为对进步和文明两方面的不满。因此，卢梭同样地期望回归伊甸园，回归自然。而他相信让这所谓的进步停滞下来，倒退回去，以回到原初状态方可带来人性的复归。于是，基督教的人类三阶段：原始阶段、罪恶阶段、至善至美阶段似乎又在卢梭那里世俗化地重现出来。

然而，稍为细心一点加以审视，便会发现二者的侧重点有所不同。对基督教而言，罪恶状态才是人的生活的生活的真实现实，伊甸园不过是一个十分遥远的记忆，一个对今天毫无意义的形而上学之梦。而至善至美的境界，不管基督教如何描绘和引导，那不过还是一个允诺，一个既对个人也对整个人类的允诺而已。然而，对卢梭来说，罪恶状态中的文明不过是一些过渡的暂时的东

西，一个仅仅作为中介的阶段。人类进步的历史就是这样，在历史中兴起，又必定在不远的将来被超越，人具有决定因素的特征是他自身潜在的本然天性的完美，这赋予他内在之力，使他能通过自己的慧心洞察和卓绝努力去重新获得这种先在的品性。

天恩说

进步说以人性本善的信条反对基督教的原罪说，同时也反对基督教的恩典教义。基督教认为，堕落了的人无力自救，只能通过上帝慈爱的馈赠方能获得拯救。进步说则坚持人并未完全堕落到不可救药的地步，他能够以其自身的力量解救自己，并“设法走向通往天堂的道路”，这就是“自我拯救”。

不可忽视之处在于，基督教本身对恩典教义有多种严格的阐述，它只承认上帝拯救人类，而不赞成所谓人的自救。但也有例外，有些基督教义却也允许人自己参与他自身的拯救。奥古斯丁和贝拉基的争论焦点在于：是否我们每个人不管做出了多么艰苦卓绝的努力，最终依然是微不足道和徒劳无功的，我们只有等待上帝的慈爱拯救；或人通过努力是否至少也能够向着至善挪动那么一点，或者说是为着上帝的拯救做点准备。贝拉基在人的拯救不能够完全依靠自身而也需要超自然之神来协助完成这一点上与奥古斯丁不构成冲突。但他又认为，我们身上寓含着本然的高贵，由于这种与生俱来的高贵，我们没有必要完全依赖于上苍拯救的恩泽，而是应主要靠我们自己去力求拯救。换言之，拯救工程应是上帝和人通力合作的结晶。

相反，奥古斯丁把罪视为人的基本特性，是上帝在人身上打下的烙印，因此我们不能凭借自己的力量改变它，因为只有上帝的仁慈才能洗涤我们的罪恶。不管我们是否行善，它们都无助于获得上帝恩泽，于是，奥古斯丁在其宗教激进主义中做过一个几

乎是不可思议的阐述：“热爱上帝并随心所欲”（Ama deum et fac quod vis）。

这句话常被解释得面目全非，诸如真爱上帝者不会作恶，他毋需未来的指引，而更需要按自己的意志去做正确的事情。这种论辩与奥古斯丁的意思完全是方枘圆凿的。在奥古斯丁看来，信仰者还有作恶的能力，但对神圣的恩惠而言这无关紧要，恩惠不会用人的善行或恶行来指导自己的拯救工作。

奥古斯丁在进行宗教的思考，而贝拉基尽管诋毁原罪的宗教意义，否认恩惠是上帝慷慨的馈赠，他却并不想卸掉我们所承担的责任。正如贝拉基的反对者所注意到的那样，在贝拉基的身上还保持着异教徒的古朴成份。因此在他看来，人并非仅仅依靠神的慈悲，而是需要通过自己的智慧和意志去获得某些东西，贝拉基学派在当时遭到来自各方面的激烈攻讦，但一种被称之为半贝拉基学派最后以一种较缓和的形式在天主教中留存下来。人自身迸射着的神灵的火花由于原罪而黯然无光，然而它并未熄灭，还不时闪烁着可见的火星。在行动中，人能通过“善行”获得美德，他依靠自己的理性，在先于一切启示的“自然神学”中，攀上几级上帝智慧的阶梯。正如恩典没有否弃伦理之求善，天启也未贬低哲学之求真。前面提到的拉菲托^①第一个评价了非基督教民族的自然伦理和宗教虔敬，而拉菲托就是一个耶稣会的贝拉基主义者，这不是偶然的。

但路德却承继了保罗和奥古斯丁的衣钵，人类天性受原罪侵蚀之深，灵魂已经变得幽暗昏昧不堪，以致滑到了行将自我毁灭的境地：人靠其自身的力量根本无法从沉沦中自拔，凭我们虔敬的信仰，我们尚能希望分享到上帝使人获救的神圣天恩。但这仅仅是《圣经》启示录、而非理性告诉我们关于上帝的一切。在

^① 拉菲托（Lafitau 1670-1740）法国传教士，——译者注。

路德、加尔文，甚至更多的人那里，人罪恶满盈而又孱弱匮乏，用幽暗昏昧去与上帝之光相敌对，这就是宗教改革与神秘主义的区别所在，尽管包含在二者中的信仰的主观体验比过去几个世纪都要强烈得多，但神秘主义者发现上帝存在于自我灵魂的深处，而宗教改革却坚信上帝只是存留在完全的超验世界中。

然而，路德不仅与天主教两相对立，也与人文主义形式扞格不入，如人文主义者爱拉斯谟在其名篇《论自由意志》中，不同意路德的观点，坚信人的精神自由，人能靠自己的力量进行伟大的创举。这种人文主义的信仰在18世纪，特别是在天才崇拜、思想自由的歌德时代，渐渐地主宰了当时整个思想潮流。“神圣而炽烈的灵魂，你没有自己去创造一切吗？”——这种普罗米修斯的泰坦主义及其向上帝发出的挑战，使得天平终于倾向一边。

然而，对恩典教义的致命否弃是对这种教义的根本颠倒：上帝依赖于人的恩宠。根据伊朗一个古老的教义，世界是善恶彼此殊死较量之地，在这场浩大持久的此消彼长的抗争中，人不得不选择自己的立场，他应站在善的一边而成为上帝的同盟者，并秉持自己的判断力和精力去努力使光明战胜黑暗。舍勒甚至走得更远，他融合了诺斯替教和神秘主义两种思想，诺斯替教认为上帝并不处于绝对静寂中，而是一个不断生成的过程。神秘主义说“上帝一旦离开我，那么他一刻也无法生存。”因此，在舍勒看来，人远不只是上帝的盟友，更确切地说，人与上帝是同生共在、融为一体的，人使得上帝在无限“生成”过程中获得现实性，即通过人的努力以使上帝把生命和精神融为一体，人通过“编织上帝的衣袍”让世界愈来愈充满意义，从而也愈来愈多地实现自身的价值。在过去，人自身的活动与上帝对人所作出的种种创举相比，简直无足轻重、微不足道，但今天，人却成为了上帝的影响者。

对不朽之信仰

斯多亚派认为人的理性只是整个宇宙精神活动的模式和中心。因此，不管在任何地方，都需要一种同样的东西把不同的阶级和民族联系在一起。宇宙之道与我们每一个人绝对精神相一致。我们的灵魂完全不是我们自己的财富，而只能是“唯一的宇宙之魂”的一个碎片，犹如马勒伯朗士说它好比不灭之神炬的一点火花。因此，灵魂不会消逝，我们虽然死去，灵魂却依然存在。但是，像阿威罗伊^①表述的那样，不死的灵魂其实不再是我们的魂灵，它存在于宇宙之魂中。对印度教来说亦然，死后的生命并不在独立的个体中延续，而是再度消融在先于个体的存在本源中去了。

在基督教及其他许多宗教和哲学中，我们每一个人都企求着超越死亡的个体存在。就生命本身而言，基督教毕竟期待着每一个体与上帝建立一种亲合关系，用哈纳克^②的话来说就是“个体灵魂的无限价值”。在这方面，基督教可以理直气壮地宣称它是当代卓越超群的先驱们的赏识者，在基督教研究中诞生了诸如库萨的尼古拉、莱布尼茨、施莱尔马赫及其他许多大师。与柏拉图相反，最高的价值不寓于一般，而见于永远不可重复不可替代的个体之中。

我们知道，基督教认为肉体也能分享到彼岸的生活，由于肉体堕落的影响，出现了一种观点，即再不是整个人的灵与肉，而仅仅是他的灵魂才能成为不朽。可以说，灵魂的原初之意正在于

① 阿威罗伊 (Averroës 1128-1198)，最重要的伊斯兰思想家之一。——译者注。

② 哈纳克 (Harnack 1851-1930)，基督教历史学家。——译者注。

斯。换言之，所谓灵魂即寓于我们躯体之内而又主宰躯体的超自然体。因此，把永恒不朽的属性归之于灵魂就很自然了。

人类除了奢望通过繁衍子孙及流芳千古而达到尘寰的永恒外，柏拉图也讲到了灵魂的不朽，后来当柏拉图以他的《国家篇》为出发点发展他的心理学时，他陷入了困境：他把灵魂分为几部分，在其中又分离出所谓恶的那部分。在《斐多篇》里，邪恶只来源于肉体，而现在恶也属灵魂的一部分。既然灵魂作为一个整体将成为永恒，那么随之而来的便是灵魂中恶的部分尽管卑劣，也会随之而不朽。然而，据柏拉图本意，只有神一般纯净和完美的灵魂才应获得永恒！柏拉图的确也认识到了永恒的两个层次：一方面，灵魂本身就是永恒；另一方面，最真实的永恒不朽是一份对善的嘉奖。如果谁的灵魂中不存有德行，而行尸走肉地浮在尘世，那么灵魂还将被轮回而作为惩罚，他的永恒只呈现为永不停息的再生（在印度教那里，人以动物形式获得新生）。毫无疑问，脱离了肉体的彼岸世界的永恒只有通过善才能获得，不管人们怎样拒斥和压抑灵魂中恶的部分，它却是每个灵魂的组成部分，因此，恶也享有永恒。这个矛盾使柏拉图颇感棘手，长期致力于解决而终未能如愿。

亚里士多德在这一矛盾面前没有止步，他想把不朽与灵魂中理性、善的部分统一弥合起来，绕开这一困惑人的矛盾，但结果未能尽如人意，只不过是把不朽局限于理性的人罢了。在这一点上，经院哲学是紧随亚里士多德的。如果说柏拉图仅仅把灵魂视之为为的一部分而不朽的话，那么，在亚里士多德那里，那更是部分之部分了，尽管那是他视为最高的理性。然而，这又导致了另一个意想不到的矛盾，即来世的生命只存在于纯理性活动之中。质而言之，这就意味着我们只能够继续存在于纯数学中。同样，在柏拉图那里，灵魂的活动一旦摆脱了肉体，尽管也带着感情色彩的折光，却只能囿于对理念的回忆。这似乎早已为基督教

所采纳：除音乐之外，对神之荣耀与上帝显圣的默祷，就是天国里被赐福者的全部快乐所在。伊斯兰教与此截然相反，在它的教义里极精致地描绘出一幅给人以美的享受的天国极乐图。然而，哲学已把对不朽的信仰涂改得面目全非，原初的宗教意义被彻底扭曲，它把一个生动的人的不朽还原为一个单纯理性的不朽；生命的升华仅仅是为了认识绝对真理，彼岸的生活变成了哲学家们的天国。与此类似，费希特把行动视为最高之物，他甚至要让行动之足踏上彼岸世界。

恰像哲学将不朽的观念来充盈自己的内容一样，它对待上帝也毫无二致：上帝也“正做着几何题”，或者因为只有最高目标才配得上上帝，上帝便忙于“知识之知识”（亚里士多德语）中了。同样，这也包含着宗教原初意义的丧失，“存在着的上帝”已经变成被帕斯卡尔所激烈反对的“哲学家的上帝”。在哲学理性的钳制下，无论是呈现还是客观的那种对上帝既敬畏又向往的虔敬感情都消失殆尽。

然而，基督教、柏拉图及印度教都有一个共同点：他们都坚持认为彼岸生活比现世生活要纯粹和完善得多，人只有在彼岸方能达到自身的最高境界。因此，当人生存在堕落的尘世之中，彼岸便已作为一个值得竭力追求的目标了，尘世生活使人自身存在的意义被遮蔽起来，只是一个复归途中的短暂的过渡阶段和见习期。而纯真严谨的生活域在彼岸世界。对俄耳甫斯的狂热崇拜者和新柏拉图主义者来说，灵魂并非在人死后方才第一次进入彼岸世界的。其实，纯真的灵魂最初是来自彼岸，只是它落入了尘寰或是被惩罚贬逐，或与其本质相违的肉体联结了而被腐蚀。因此，灵魂的全部强烈愿望集中到一点就是力争摆脱这肉体的羁绊，回归自己真正的家园，并力求收回它释放的美德和精神，尘世不过是它暂时栖居、而终将复离之所罢了。

对于人类学来说，这是一些极为不利的先决条件。这里人并

不体现一个终极的最高价值，在一定程度上，人更象一个蛹，在它里面存在一个更为轻巧、长着两翼的东西将由此挣脱而出。人最深层的希望恰好是想改变人性，改变人的生存方式。人类学只适宜运用于较为芜杂的灵魂命运方面，甚至还不是最规范的方面。它尚未独立，只是形成了拯救学的辅助形式。

相反，荷马却早就发现人间生活的全部光彩和瑰丽，与此相比，冥间的生活极为有限，不过是一个个可怜巴巴的影子的存在，在那里没有活力，没有理性。接纳了奥德赛的幽魂们是在凄凉境况中度过日，只有祭典中牺牲的鲜血才重给予他们说话的活力。阿喀琉斯，特洛伊最骄傲的英雄也承认：“我宁愿是地上可怜的挣钱人，也不做地下之灵的君主。”通过把幽灵的存在贬为幻影的状态，荷马不仅使生命升华为光，而且解脱了生者对死者亡灵的恐惧。这一恐惧使早期人类笼罩在符咒魔力之中。例如：营建墓碑这种习俗的原初之意是为了防止死者爬出墓穴。

荷马不遗余力地贬低所谓死后的来世生活，而《旧约》则走得更远，简直是把来世生活一笔勾销了。当《旧约》在自身体系中合理地拒斥多神论神话时，它也对超验存在的神话及灵魂存在的形式进行驳难。另一方面，基督教又对两种神话形式更为敞开。最令人惊异的莫过于如此，因为犹太人在埃及居住了好几个世纪，在那里对死者的膜拜极为盛行，只是后来，特别是受了希伯来神秘教义的影响，来世生活的思想渗透到犹太教中去了，但它们终未取得像在基督教或伊斯兰教中那样的地位。

但《旧约》从未说过不存在不朽的生命，它只是没说而已，然而在现代，对现世信仰的再次出现，人们因此而不停地站出来公开反对对彼岸的信仰。就现实世界而言，最有价值并不在不朽，而在每一充满生机的炫耀瞬息，世俗的目标如人格的自我完善、社会结构的完美才是人们最为真切的追求目标。生命不仅仅是为来世而做的准备，它具有自身的本体价值。我们应在现实可

能的条件下，尽可能多地赋予生命以尊严、美好和活力。马克思认为，人类现在的生活如此贫乏枯瘠，就因为我们置人间制度完善于不顾，而寄希望于彼岸，把虚幻的允诺当作等待着我们的美好生活。马克思对费尔巴哈把宗教嘲弄为“人生保险公司”十分欣赏，并把自身理论建立在费尔巴哈的基础之上。尼采的查拉图斯特拉直言不讳：“我劝诫你，兄弟，恪守对尘世的信仰吧，不要相信那些超脱凡尘的希望和许诺。”尼采就这样宣告了他对世界的信念。然而，这一信念的最富哲学魅力的表述是歌德通过他年迈的浮士德吟诵的不朽诗句：

尘世的一切我已充分看穿，
再不存任何指望要超升彼岸，
蠢人才眩着眼睛向那边仰望，
以为有他的同类在云端之上。
他应当立定脚跟，审视周遭，
这世界对有为之士并不缄口，
他又何须逍遥于不朽净土。
他所领悟的也都能把握，
就这样完成他的浮生行旅，
出现幽灵时依旧我行我素。

王岳川 译

[联邦德国] 帕伦伯格

良知、自我意识与意义意识^①

与具体过错意识伴随在一起的罪感乃是个人对自身同一性的非主题认识。在情感中，生存的整体（此在）存在着，在我所意识到的罪感中，生存整体由于罪而离我远去。就此而言，罪感与羞耻感（它也是关于自我的情感之一）迥然不同。因为羞耻感的基础总是“与自我相连的某种肯定性价值感。”^② 一个人“根本不会在羞耻中有”自己无用的意识。^③ 事实上，羞耻感正是产生于自我的价值感与他人低估其品质所造成的可能性误解之间的悬殊差别。

诚然，根据《圣经》的天堂故事，人类始祖把羞耻感视为原罪的结果。由于他们想“成为上帝那样的人”，他们便“睁开”了自己眼睛，但是他们看到的却是其本来面目（他们开始看到的是自己的肉体）与自命不凡之间的不相称。在羞耻中，自命不凡所产生的自我价值感（这种情感甚至在以歪曲的形式表现出来时也是与人类命运的高贵感相伴随的）退却了。与此同时，罪人因其羞

① 本文选自 W. Pannenberg: *Anthropology in Theological Perspective*, 1976 年版, 第 293 页-312 页。

W·帕伦伯格 (W. Pannenberg 1927—), 当代最有影响的新教神学家之一、神学人类学代表, 联邦德国哥庭根大学系统神学教授。

② 根据 M. 舍勒的说法, 一切羞耻都是“向自我的复归”, 即由先前外向活动转换为内向活动 (见《论羞耻与羞耻感》)。

③ 同上, 第 82 页与第 100 页。在此可以看出谦逊美; 事实上, 谦逊乃是“美的直接前提” (第 101 页)。另外, 舍勒可以把羞耻描述为“个人的自卫感及个人与整个普遍领域相对抗的个人价值” (第 80 页)。

耻而知自己乖离了注定应当成为的人。恰恰由于这个理由，与羞耻感伴随的是更强烈的、明显的自尊 (self-reference)；羞耻感不仅与个人自身的自我以及真正命运相关，而且与自我 (ego) 的个体性有关。个体性在罪过中得到了强调 (因此也在罪意识中得到了强调)。① 这就说明了为何罪意识能够成为良知这种形式的自我意识借以滋生的土壤，而不管羞耻感如何曾经是否确实是“良知本身赖以产生的胚质”。②

当然，尽管自我意识这个术语可以使自我意识得以明确理解，但这并不是说自我意识的产生有赖于这个术语的出现。在不同的语言中，专有名称与语词，如“我”、“自我”，远在自我意识这个术语产生之前就已被使用。自我意识无一例外地与“我”、“自我”有关，实际上它也是人之为人的部分含义。然而，就自我意识是一客观物且关于这一客观物的意识至关重要而言，用来从语言与理智上把握自我意识的专门术语与自我意识这一现象不可分割。如此说来，只有当人们对自我有了明确把握之际，自我意识才会真正完善起来，尽管对自我的理解又是某种其历史仍未结束的东西。良知亦然。个人与社会准则之间的冲突可见于灵长动物之中。③ 早在希腊人的良知产生很久以前，对罪的内在化责备就存在了。即使在今天，少年在良知萌动时亦未有对良知特有本性的明确认识。然而，与自我有关的良知只有通过这种认识才会完善起来，与此同时成为明确自我意识的根源。因此，良知这个术

① 羞耻不涉及与他人有别的个人。因此，由于他人与我有着共同的利害关系，我也可认为他感到羞耻。羞耻因而是“因一般性的个体的自我而产生的羞耻感，而非必然地是为我的个体自我而产生的羞耻感” (舍勒，第 81 页)。

② 同上，第 142 页。

③ H. 普洛伊给夫特：《先天行为模式、冲突、准则与良知：我们的决断怎会是自由的？》，载《良知、负责行为的被给准则亦或社会强制的产物？》(J. 福赫斯主编，杜塞尔多夫版，1979) 第 9-18 页，特别是第 15 页及以下各页。

语的出现就有其显而易见的作用。^①

希腊语动词 *Synoida* 的第一个含义是知悉 (*cognizance, co-knowing*)。于是,在索福克勒斯的剧本《安提戈涅》中守护人发誓说他与同伴“没有一个人知道”是谁营葬了波吕涅克斯的尸首。《俄底浦斯王》的俄狄浦斯王扬言,如果在他自己的王宫中发现了谋杀拉伊俄斯的凶手并且“得到他的认可”,他本人将服从自己为惩办凶手而发布的驱逐令。最后,《厄勒克特拉》的厄勒克特拉由于知悉母亲与谋杀父亲的凶手私通而对苍天悲号。

在这几个例子中,知悉是一般意义上的用法,然而它还特指无人知晓的行为与个人。^② 所以,当人们在内心想象着别人也知道自己的行为时,他们也会认识到自己的恶行与罪。在欧里庇得斯的《俄瑞斯忒斯》这一剧本中,当墨涅拉俄斯问俄瑞斯忒斯身患何病时,俄瑞斯忒斯回答说吞噬着他的痛乃是洞悉 (*synesis*) 的结果,因为他意识到了 (*synoida*) 自己做了可怕的事情。

这里的措词几乎不是通常用法,而且也是我们所能见到的最早措词;的确,倡导者指出“欧里庇得斯最先发现了”一种心灵状态;“这种心灵状态是以高级的自我反省为前提的。”^③ 厄里尼厄

① M. 科勒尔在《良知》第1卷第1册 (1978) 第6页及以下各页也有类似观念。

② 同上书,第25页与52页。

③ B. 斯勒尔:《精神的探究:欧洲思想在希腊文化中的起源》,第229页。在上注中也论涉了与厄里尼厄斯这一角色的联系。O. 希厄尔与斯勒尔的看法一致:“古希腊思维中良知概念的前历史”,但是斯勒尔也指出了一系列更古老的发展线索,特别指出了阿里斯托芬在公元前429年-411年间的三种线索。斯勒尔认为这三种线索至少以嘲讽的方式表述了反省认识。斯勒尔还认为, *synoida* 的最早实例见于萨福的《残篇》第37号第11页以下,因此 *synoida* 可以往上推至公元前600年以前;然而,它似乎只是意指知识的呈示。参见在埃斯库罗的《俄瑞斯忒斯三联剧》中俄瑞斯忒斯对厄勒克特拉——她正在思求复仇者——所说的一句话:“我知道〔意识到〕你的悲痛为的是俄瑞斯忒斯。”尽管在欧里庇得斯这里的用法是史前用法,但是他或许最先把“自我的分裂”这个含义明显地赋予了这个词语。

斯女神的复仇行为不会让罪犯逍遥自在，在此这种行为成了这个人的内在力量并搔扰着他自己的心灵。这意味着，一方面，个人的内心出现了分裂^①；另一方面，神话的形式即外在的特征在人性化过程中隐而不显。因此，与悲剧的自我认识^②——其本质借欧里庇得斯的俄瑞斯忒斯之口得到了表达——相应的是，当希腊国家正处于危机之中时，神话与一切纯外在的权威在哲学上升华到了普遍人性的水平^③。

尽管良知概念起源于罪的经验，但它不应当局限于这一领域而应当获得意识的一般含义即对自身行为与存在的意识这一含义^④，从而也能成为前意识的良知并因此成为个人生活方式的规范性根据。根据上面的说明，这一观念似乎是可理解的、恰当的。这个观念也许可以追溯到斯多亚派学者。中期斯多亚派学者在回击怀疑论者对斯多亚派道德学说的诘难时，他们的伦理知识似乎已经建立在自我意识的基础之上。罗得斯岛人潘尼提乌^⑤可能是这一发展的始作俑者，可能是在他逗留罗马期间（公元前144年至前129年），他把这一观点传达给了罗马的思想家们，尤其是通过影响以小塞庇欧^⑥为首的团体而传达给了这些思想家。这一观点出现在西塞罗的著作中，尔后出现在塞涅卡，尤其

① Chr. 毛莱尔 (Maurer), 《TDNT》。

② 参见利科对悲剧的哲学评价:《恶的象征性质》，第211页—231页，特别是第218页及以下几页。

③ 还请参见科勒尔，第74页与第199页以下。

④ 科勒尔，第50页以下谈及（论拉丁语用法）第72页以下。然而科勒尔还指出，良知的责备功能是最主要的用法。

⑤ 罗得斯岛人潘尼提乌（公元前180?—?110），希腊斯多亚派哲学家。小塞庇欧的门客，中期斯多亚派首领。——译者注。

⑥ 小塞庇欧（公元前185—前129年），罗马统帅，攻陷非洲迦太基城，摧毁西班牙努曼提亚一带的抵抗。——译者注。

是埃比克泰德^①的罗马斯多亚主义中。埃比克泰德把良知与斯多亚派的 begemonikon 或约制性理智原则混而为一。^②

尽管那个时代的趋向强调实际生活问题，但全部发展所体现的无外乎是关于自我意识的最初哲学。在这一哲学之中，自我意识具备了用以调节灵魂中的逻各斯与受逻各斯引导的个人行为之间的关系之基本的、系统的功能。人的同一性之断裂曾为悲剧作家所发现并得到欧里庇得斯的阐述，但在斯多亚派这一自我意识的观念中实际上并未愈合，相反却被简单地否定了。但是，良知所体验到的非同一性到善良良心的同一性的变化在基督教的语言用法中得到了表述。

如果说《旧约全书》没有任何良知概念，这或许是因为它还不知道人对神话中诸神的这种独立性：人的这种独立性表现在悲剧英雄的自由与诸神决定的命运之间的紧张关系之中。另一方面，希腊的犹太教把良知理解为上帝律法的权威之见证，并且以下面这个事实来论证这一解释：甚至非犹太人也知道真正的上帝之立法意志。因此，希腊犹太人的犹太教能够采用良知这一概念。^③

使徒保罗也持有同样的态度（罗，2:15）。作为写在人心中的律法的见证，良知乃是“上帝意志在人身上的体现”。基于此种理由，在罪犯的意识之中，良知表现为一种控诉，即控诉他们有

① 埃比克泰德（公元60年?—?100），罗马哲学家，斯多亚派哲学家，奴隶出身，后被赎为自由民。——译者注。

② 埃比克泰德，《文集》，第3卷，第93—95页。

③ 毛莱尔，第911页以下对斐洛的论述。根据威尔肯斯的意见，斐洛所说的良知具有更深一层的责备与判断功能，这在《旧约全书》而非新毕达哥拉斯主义那里有其根源。在毛莱尔对斐洛的论述中，他通过对良知的这种限制从而排除了对行为的指导观念。这种限制似乎过分了些。在这里，他受到了科勒尔的影响。

罪；^①然而在释罪的基督徒那里，良知则表现为见证，即通过与圣灵的关系而建立的新同一性之见证（林后，4:2）。由于基督徒个人与圣灵有着这种关系，保罗提倡尊重个人的良知，甚至尊重“弱小”兄弟或姊妹的良知。圣灵保证了每一信仰者个人都被承认为上帝之子，这就“保护了……他或她与其他兄弟姊妹不同的个性，从而使与其它每一良知相关的每一个体的良知所拥有的绝对不可侵犯的自由建立在牢固的基础之上”。^②

在早期基督教的后保罗文献中，“善良”（提后，1:5, 19；彼前，3:16, 21）或“纯洁”的基督徒良知（提前，3:9；提后，1:3）反映了由信仰所建立的基督徒良知与信仰圣灵之间的关系。然而，对现在和对未来的神圣判决之间的紧张关系已不如保罗那里（林前，4:4）那么强烈。^③良知的功能仍然是判断；良知并不立法或给予指导，^④因为基督徒生活中的动力不是良知而是圣灵。然而，“善良的”或“好的”良心是基督徒新获得的同一性之见证与表现。^⑤通过征服罪犯的良知所经验到的非同一性而获得的这一同一性乃是人本身的同一性。这个事实使得保罗为确保其启示的真理性而求助于一切人的良知（林后，4:2）。

保罗这一做法的先决条件是消除犹太教律法的他律性。但是，把基督徒的良知与基督的启示联系起来，难道没有引入新的他律性吗？保罗把基督解释为新的亚当从而解决了这一问题：如果基督的历史乃是人本身的历史，那么由信仰基督而建立的各种

① 根据毛莱尔的意见，在《罗马人书》(2:15) 中保罗看到的“只是后起的良知……，而不是先行的与起引导作用的良知”（第 917 页）。

② 威尔肯斯，第 138 页。基督徒的良知与圣灵的关系也使保罗在《罗马人书》(14:1 以下) 能够谈及 *pistis*，其用意与他在《哥林多前书》(8:7, 10 以下) 中对“弱小”兄弟或姊妹的“良知”的谈论相同。

③ 威尔肯斯，第 139 页。

④ 科勒尔，第 300 页；参见第 271 页。

⑤ 毛莱尔，第 916 页。

联系就不会在基督徒的自我意识中引入任何他律性。不幸的是，关于良知的后期基督教神学没有遵循这一思路而是用良知概念来附和上帝律法学说，而上帝的律法学说又是根据自然法学说的思路加以解释的。众所周知，这一发展产生于人心中的逻各斯与以基督为化身的逻各斯的同化框架之中，因此，由于基督徒信仰基督而被当作非自律的孩子这种做法似乎完全被排除于外了。但是，把良知作为自我意识的同一性表现而加以经验的自律性并未得到应有的主题化，其结果最终是良知这一主题越来越狭窄并被取而代之。

由于希腊犹太人的犹太教与基督教教父把良知与神圣律法联系起来，这就助长了这样一种趋势，即忽视作为自我意识的 *Syneidèsis* 与 *Conscientia* 所具有的综合性含义，而只把良知概念局限于道德领域。这种倾向体现在近古道德哲学之中。在西塞罗那里，这一倾向尤为醒目。西塞罗在新解释了斯多亚派关于人所共有的基本概念 (*Koinai ennoiai*) 的学说，并把这一学说改造为关于道德基本准则 (*nata lex*) 的先天知识的观念，进而又把这一观念与关于自然法，特别是黄金法则的学说联系起来。奥古斯丁则把黄金法则的特征描述为 *Scripta Conscientia* (“写着的良知”)。^①

在此没有必要详细考察后来的历史如何解释良知这一现象。就人类学的讨论现状而言，重要的问题主要不是经院哲学如何区分了 *synderesis* 与 *conscientia* (在杰罗姆对《以西结书》的评论中，有一段曾作过这种区分，但错讹百出^②)，也不是讨论究竟应当把 *synderesis* 理解为灵魂的特殊能力 (波拿文都拉)^③ 还是

① 奥古斯丁：《忏悔录》，I, 18, 29。

② 杰罗姆 (Jerome)，《在〈以西结书〉中》。

③ 波拿文都拉 (Bonaventure 1217-1274)，中世纪经院哲学家，神学家。

——译者注。

简单地理解为习惯 (habitus) 这一问题。^① 其重要性深远得多的乃是：道德良知现曾被理解为独立于自我意识这个普遍问题（包括神学问题）。

这一分离也表现在杰罗姆那段文章中。因为，杰罗姆在那里把良知视为独立的东西，作为心灵的第四种能力而与柏拉图的重三重体即欲望、感觉与理性心灵相提并论。甚至托马斯·阿奎那步大阿尔伯特^② 之后尘所建立的经院哲学观点尽管把良知更密切地与理智联系起来，但也把良知当作道德原则的知识：这种知识内在于心灵之中并在其内容中与自然法的原则共存。归根结底，这便是源出于西塞罗的、作为道德规范意识之源的良知观念。良知独立地并立于理论理性之旁，尽管在阿奎那那里这两者在结构上是平行的。一方面，独立于一切经验、与基本理论概念相涉的某种能力和 ratio（理性）是有区别的：这种能力把这些基本的理论知识的概念运用到感官知觉。另一方面，在实践的道

① R. 莫克洛希 (Mokrosch) 在其《宗教良知》过高估计了这种争论对路德与现代争鸣的意义。无论是在波拿文都拉的“意志良知”那里还是在路德那里，我们都不可能说良知独立于准则，也不可能把良知本身描述为“对一切永恒有效的准则的批判”。B. 洛塞 (Lohse) 在其《良知与路德的权威》中说明：按照路德的观点，良知确实独立于人的一切规则与教条，但却受上帝语言（在律法与福音中的语言）的约束。路德的观点与经院哲学的良知学说的差别主要表现在福音概念之中，路德认为，良知不受律法的约束，甚至不受畏惧律法的良知的约束，因此，自由的良知与对基督的信仰，在保罗的意义上，乃是一码事。按洛塞的说法，路德也谈到了良知需要从教会中获得指导——莫洛克希（与赫尔希）严厉批评了经院哲学的良知神学中的这一论点，但没有注意到经院哲学关于义务（甚至对错误的良知也有不可推缺的义务）的学说。洛塞认为，甚至就路德没有考虑到这种指导的不同的可能后果而言，他的思维方式也仍然停留在中世纪；关于“青年”与“老年”路德在这一问题上的差别是否是某种根本性的东西，我们可以存而不论。无论如何，路德与中世纪教会的决定性区别在于准则领域的区别：《圣经》或教会教义。

② 大阿尔伯特 (Albert the Great / Albertus Magnus 约1200—1280)，中世纪哲学家、神学家。托马斯·阿奎那的老师。——译者注。

德知识领域中又有 *synderesis* 与 *conscientia* 的区别：*synderesis* 乃是道德原则的总汇，而 *conscientia* 则是对这些原则的运用。^①

随后的认识论抛弃了亚里士多德经院哲学所发展的理论概念的观念。然而若干世纪以来，良知作为与生俱来的道德准则的意识一成不变地被固守着。良知成了孤立的因而神秘的心灵能力；它那暗淡的形象并未暗示它原本是自我意识的一部分。

康德也没有摆脱良知主题的这一“异化”框架（即良知的主题偏离了其原初在自我意识这一现象中的轨迹）。通过把道德律解释为自律，他使人们重新认识到了这一事实“良知涉及的是理性存在者与自身的关系。”^② 在黑格尔的法哲学中，良知明显地再次被理解为自我意识的一个层面。^③ 良知与自我相关这一观点在后来仍是决定性的。尤其是在《存在与时间》中，良知与自我的关系乃是海德格尔对良知这一现象的分析之核心所在；他消除了这

① 阿奎那在《神学大全》第一部第79问题第12条中是把 *synderesis* 与思辨理性的理论概念相提并论的；于是第13条论述了 *conscientia*，他认为 *conscientia* 把 *synderesis* 的原则运用于过去或将来的行为。（阿奎那没有用 *conscientia* 这个词中的 *ad aliquid* 或理性因素来意指主观本身。）阿奎那在第94问题第1与2条陈述了 *synderesis* 的原则与自然的原则的同一性。

② 在宗教科学中，康德把自己在《实践理性批判》中所说的良知“奇妙官能”。描述为良知与自身的关系：“良知判断与法律的判决不同：因为，就理性在主观上是实践理性而言，这种判断乃是理性所作的判断……确切来说，理性在此判断自身，即判断理性是否真的对行为作出一丝不苟的评价（这些行为是正确的还是错误的），它要求人们去证明或反证自己是否一丝不苟地作出了这一评价。（《宗教只存在于理性范围之内》）另外，在《道德形而上学》中康德认为理性有必要把良知的声音与神圣的判断联系起来，因为要不然同一个人就会既是被告又是法官。

③ 作为独立于一切内容的“形式主观性”，良知——按照黑格尔的看法——乃是善与恶两者的根源，因为，“道德和恶两者都在独立存在以及独立知道和决定的自我确信中有其共同根源”，特定个人的良知“所认为或称为善的东西确实是善的，只有根据它所企求实现的那善的东西的内容来认识。

些怀疑思想，即良知或许真的是上帝在人心中的呼声。^①这一分析连同尼采与弗洛伊德的分析在当代最具影响力。

海德格尔把良知定义为此在对自身的呼唤。它以静默的方式把自身从沉沦状态（沉沦入“他人”）呼唤到“它的最切己的存在可能性。”^② 责备过失这一环节在此隶属于良知的呼唤问题（M. 科勒尔与 H.G. 斯托克尔断定责备过失这一环节无论在历史上还是客观上都是良知经验的根本所在）。通过把罪的观念与任何“共在”分离开来，甚至通过把罪的观念与“与任何律法或‘应当’的关系”分离开来，^③ 海德格尔从事了这一转折。于是，剩下的一切乃是“有罪存在”。良知的召唤自身把“有罪存在”交付给此在，从而使此在得以领会：此在必须“把自己从迷失于‘常人’的状态中收回到它本身来”。^④ 因此，有罪存在主要不是道德过失的意识，而是对“应当”的表述，但“应当”的内容是此在本身的本真

① H.G. 斯托克尔——舍勒的弟子——也在良知的罪经验中看到了个人能力或命令所在，因为一个人只能对这种能力负责。海德格尔认为这一观点“抹煞了现象学与神学的界线，这种抹煞无论对现象学还是神学都是不利的”。然而，只有当我们象海德格尔一样假定神的启示与被造实在物之间的关系是外在的关系时，上述情况才是真的。H. 库恩（Kuhn）站在以“自然哲学”为顶峰的那种传统哲学中，再次断言良知向上帝的开放性。绝大多数现代神学家也不认为良知是上帝的直接呼声。在天主教神学中，良知是人性中的先天意向，它不被认为已是上帝在个人那里的呼声；良知只有做到了与上帝律法一致，才能成为这种呼声。

② 海德格尔，《存在与时间》，德文版，第275页与273页。

③ 同上书，第283页。与先前拒绝把良知解释为上帝的呼声一样，海德格尔的这一观点的根据也是良知与一切现成物的区别。但是，海德格尔的这一根据多少有些勉强，因为罪所包含的欠缺（欠缺应当存在的东西）——海德格尔描述道——乃是“关于现成事物的一种（否定性）存在规定性”。鉴于在萨特那里欠缺所指的明显地超越了现成物，特别是由于海德格尔本人把有罪存在定义为一个应当（即使这个应当的内容是此在本身的本真性），海德格尔的根据是大可商榷的。

④ 同上书，第286以下。因此，甚至根据海德格尔的观点，良知的召唤也说出了一个应当。

性。根据海德格尔的观点，只有在这一方面，罪包括着越轨，才是可以理解的。

尽管海德格尔的罪概念引起了许多误解^①，但这一概念与“罪”这个词语的通常含义有着显而易见的差别。一方面，在罪概念中，海德格尔恢复了日常语言如“欠 (schuldig sein) 某人 (或自己) 什么东西”等短语中保存着的含义。换言之，罪不仅包括与越轨 (reatus) 有关的指责、控诉，而且 (甚至在控诉前) 包括义务 (debitum)。越轨之应受责备只有根据义务才能加以理解。因为责任的基础是义务意识，而不是既成肇因这一单纯事实。实际上，正如保罗·利科恰如其分地强调的，承担责任乃是借以意识到 (自己是罪的) “肇因、力量与制造者”的基础^②。但是这意味着行为概念——制造这一意义上的行为——是以责任概念为先决条件的。而行为能力与责任又都是以对本真自我性的召唤为基础的。罪概念的这一新层面是海德格尔的分析所揭示出来的。

但是，海德格尔这一成就的代价是模糊了意识这一实在现象：意识在其出发点上乃是罪意识，即意识到已违反了某一义务、犯下了不可挽回的某个错误。^③ 海德格尔的分析没能洞察到

① 参见劳厄尔 (Lauer) 的观点与陈述，《罪：复杂的现象》，第127—213页。劳厄尔主要反对的是海德格尔要求罪脱离“与任何法或‘应当’的关系。但是，他没看到这一批判正是以海德格尔本人的用法为其内在根据的。

② 利科：《恶的象征性质》，第102页。

③ 根据库恩的观点，海德格尔把“革命的、现代的观点”与良知的传统观点对立起来：认为良知的：革命的现代观点”与传统观点是完全“不可调和的”；在“革命的现代观点”中，熟悉的词汇具有了不同的含义。库恩说，海德格尔本人承认，“日常的良知经验不可简单地置之—帝”；然而事实上海德格尔大多没能对良知的日常经验作出合理的解释，尤其当他“就铸成的或面临的失误疏漏”而作出抽象思考时，更是如此。“从良知中消除其判断的确定性并把这一确定性赋予良知的‘流俗概念’便是更深刻地深入良知之中从而贬抑了良知”。

非同一性的深层内容，而非同一性只有藉此深层内容才能在罪意识中显示于人，因为这种非同一性并非简单地存在于“迷失在‘常人’之中”——这种非本真状态之中，而是指向（正如我们从俄瑞斯忒斯的良知折磨中可以看到）由于个人与同伙联系纽带的破裂而导致的公共秩序的崩溃^①。这意味着，此在的本真自我（本真自我在良知中表现为控诉者）不是简单地作为此在的孤立的自我而说话，而是作为它所从属的社会秩序中的一个成员来说话。此外，海德格尔既没有看到（第一）在罪意识中所经验到的非同一性的深层内容，也没有看到（第二）人类秩序对自我具有组建性意义。不仅如此，海德格尔还没有看到（第三），良知中经验到的非同一性通过赎罪（在受害社区的生活中完成这种赎罪）而加以克服。

对海德格尔良知分析已作出的批判很恰当地把主要焦点对准了对人类社会及其精神的抽象化（海德格尔要求并完成了这一抽象化）。然而，如果要弄清楚这种批判并非是外在地强加给了海德格尔的分析，我们就必须以另外两个主题——即罪所特有的非同一性以及这种非同一性的克服——为背景来考察这一主题。另一方面，按照良知的心理分析理论，人类社会本身具有核心的重要性。因此，这一理论正好弥补了海德格尔良知学说的不足。这种心理分析理论是否能够恰当地对待良知这一复杂现象，则是另一回事。

弗洛伊德把良知与超我合二为一。弗洛伊德本人把超我作为一种力引进了他的学说：这种超我体现了凌驾于个人之上的父亲权威（以及广义的社会权威）。儿童五岁以后，恋母情结不再占主导地位。同时，超我这种力便开始塑造着儿童的心理与行为。

^① 库恩恰如其分地强调了，由于伤害了同伴而遭受了伤害的社会生活秩序对良知经验来说，是非常重要的。

超我“监督自我，给它颁发命令、矫正它的方向并示以惩罚，恰如父亲一样（超我已取代了父亲的地位）”^①。根据弗洛伊德的观点，超我不仅在个人发展中发挥了重要作用，而且也在人类文化史这一方面发挥了重要作用。在人类文化史中，超我的功能在于约制人的攻击倾向。攻击性能量内在化了，

“攻击性被一部分自我所接受，这部分自我把自己作为一个超我而与其余自我区别开来，现在又以“良知”的形式，对自我实行同样严厉的攻击倾向，这样，自我就会享受到如同攻击别人一样的快乐。在严厉的超我与自我之间的这种紧张，我们称之为罪感；它作为一种惩罚的需要而表现出来。”^②。

按照弗洛伊德的观点，这种罪意识的形成乃是我们为文化发展所付出的代价：文化发展的任务是“把众人联合为团体”。要实现这一目的，就必须对个人的幸福要求作出种种限制；于是，其结果便是把攻击性以罪感形式转向内部，对个体的自我发泄出来^③。在治疗后发生神经病中，弗洛伊德这位医生从病人中发现：

“在发布严厉的命令与禁律时，超我几乎不顾及自我的幸福，因为，它没有充分考虑服从命令与禁律时所遇到的抵制因素，即没有充分考虑到本我的本能力量（第一），以及外部实在环境造成的种种困难（第二）”。

其结果是，一方面是神经病的产生，另一方面是伦理准则的

① 弗洛伊德，《心理分析纲要》（纽约版，1949）。

② 弗洛伊德，《文明及其不满》，英文版，第70页。

③ 同上，第86页以下，第85页。弗洛伊德与尼采道德批判，特别是与尼采《道德的谱系》的良知描述的明显相似现象，时常得到评述，但弗洛伊德与尼采的关系并未得到充分的澄清。

无效。^①

把良知功能降低为社会的权威及其约定准则这种现象，以及与此有关的对良知内容所作的历史相对化，削弱了这一传统信念：良知的呼声具有无限的权威。然而正是在这一点上，弗洛伊德的良知即超我理论遭到了连篇累牍的批判。J. 皮亚杰在研究儿童的道德判断时发现，^② 在 10 岁或 11 岁左右的儿童生活中，儿童按照合作的方式产生了以相互赞许为基础的规范意识。此时，这种合作的方式取代了以前以片面尊重大人权威为基础的他律道德。这一发展最终走向了道德的自律。尽管皮亚杰没有与弗洛伊德发生公开冲突，但结果表明有必要修改弗洛伊德的超我理论。

根据弗洛伊德的理论，他律道德的活动性一旦内在化，便会采取超我的形式。但 H. 霍夫勒 (Hafner) 把他律道德的活动性限制在儿童的过渡阶段即限制在真正的良知出现以前^③。D. 艾克 (Eicke) 在研究良知与超我的关系时，也得出了相似结果。^④ 根据艾克的观点，当儿童的自我还很脆弱，还不能主动地待人处事时，超我只是〔儿童的〕良知的临时替身；要不然，超我便是其行为方式与婴儿无异的神经病患者之良知的替身。艾克把良知本身——成年人以相互认同为基础而在良知中规定自我的恰当行为——看作自我的功能。与弗洛伊德比较，良知在此也不是一种他律的力量。最后，弗洛姆对人道主义良知与权威主义良知的区

① 同上，第90页。弗洛伊德的批判尤其是针对基督教关于爱的诫律，他认为这种诫律是“对人类攻击性的最强烈的抵抗，是文明超我的非心理学态度的一个最好的例子。这个诫律是不可能实现的；这样一种对爱的过分夸张只能降低它的价值，而不能消除困难”。对基督教道德的这一批判很值得我们注意；这个批判该使我们把爱思考为一种恩典，一种对上帝本人走向人世间的生活的参与。

② J. 皮亚杰等，《儿童的道德判断》（纽约，1965），第65页以下。

③ H. 霍夫勒，《罪经验与良知》（1950）。

④ D. 艾克，《良知与超我》，见《通向人的道路》（1964），第109-26页。

区也遵循了同一思路。^①

因此，C. E. 本达 (Benda) 能够说，在今天，弗洛伊德的良知形成说乃是“纯历史性的话题”。他说，良知不是他律的力量，而体现着个人自定的并规定自己行为的道德原则。良知的发展根源于“相互依赖与互相交往的经验”，但神经病患者不再具有这种交互性的能力^②。

然而，对弗洛伊德的这一切批判全然没有涉及这个基本主题：良知有其社会根源，它是以社会关系为背景发展起来的。这一实际情况在良知的神学解释中应引起比以往更多的关注。但这并不意味着可以把基督教教会团体看作良知借以形成的新社会框架从而取代家庭与更大的社会世界中所发生的基本社会化。诸如此类的建议只能强加新的他律性。^③ 在良知的形成中，教会团体只有借助其与个体所属的社会世界的特定关系，才能发挥某种解放性功能。

个体的自我意识在社会背景中遇到的权威不一定是他律的，因为自我本身的构造有其社会根源。另一方面，个体不是社会世界的简单功能。他们是独立的存在者。个体之所以整合到其生气勃勃的背景 (vital context) 中去，要么是害怕违反外加准则会遭到制裁，要么是〔主动〕参与文化的意义意识 (它产生了为个体所了解与承认的行为规范)。只是在后一情形中，个体才能在

① E. 弗洛姆，《为自己的人》(纽约，1947)。

② C. E. 本达，《良知与罪》(1970)，第52页，第117页以下，第269页，第73页。在天主教道德神学中，茨厄格勒尔已经说明了：在个人的生活道路中，良知的形成有一个从外界规定到自己负责的过程(《论良知的律法》，第45页以下)。

③ P. 莱曼 (Lehman) 在《基督教上下文中的伦理学》中卓越地看到了社会对良知有调节作用这一论证确实发展了某种基督教伦理学。但是，他并未避免把教会的神定 Koinonia 当作新的“决事环境”引进来的危险，好像新“决事环境”可以完全取代现存社会生活世界似的。

社会世界中保持其独立性。就此而言，良知事实上需要这样一种结构，即这种良知结构既要抵制关于特定环境的错误判断，又要（并且是主要地）全面地注意到共同世界的意义基础，从而使良知能够为自己设定行为准则。

良知的这种结构不一定意指权威主义的保护作用。^①这种良知结构只有在这个时候才会产生，即，此时它不再是个人进入作为意义背景（个体所了解并看作自己所拥有的意义背景）的共同世界的许可证，而是表现为准则与律令的简单呈示。良知判断实际上不总是具有甄别已铸成的违反准则的行为的功能或不具有（在“警示性”良知中）甄别面临发生的违反准则的行为的功能。^②但是对自行判断的良知来说，这些准则赖以建立的基础是其意义已被理解与认可了的社会世界这一背景。在此情形中，自我意识

① 由于莫克洛希 (Mokrosch) 过分强调了社会依赖性这一事实对不自由的、与准则相连的良知的关系，他没有恰当地论述良知对指导或结构的需要。因此，他所得出的结论夸大了中世纪教会对良知的所谓“监护”，夸大了“教堂在良知问题上的统治地位”，夸大了“教堂对信仰者良知进行控制的专利权”；这种控制被描述为真正的、把信仰者当作孩童看待的权利。”在此过程中，他既忽视了 *synderesis* 与自然法的关系，又忽视了这个显而易见的教义：个体甚至受某个错误的良知的制约。

② M. 科勒尔强烈要求人们把良知功能理解如下：“人们绝不应忘记，根据历史事实，良知的独特之处只表现在其判断之中”。科勒尔认为，良知不是一种立法能力（但是当我们想到斯多亚派学者时，我们对这一断言是有所保留的）。斯托克尔也坚持认为不仅“坏”良知而且“警示性”良知也“总是告诉我们不应该做什么，但从不告诉我们应该做什么”。还请参见威尔肯斯对保罗那里关于圣灵的见证与良知的见证之间的差别所作的评论：当新生活的积极动力来源于圣灵、来源于圣灵赐予我们的、摆脱了律法的自由时，良知总是单独地判断德行 (Works)。为了自由的缘故，重要的是把良知只局限于判断功能上，而不是同时赋予它以立法功能。这或许是莫克洛希之所以祈求超道德的与非规范性的良知的潜在意图。来自蒂利希的这一表述是否符合路德的观念（莫克洛希坚信不疑），似乎是可疑的。但是，在为数不多的作者中，莫克洛希也在路德那里看到了良知内部本身有着从不自由的过程，这一过程与在保罗那里可以看到的情形是一致的。

拥有了区分自律良知与他律良知的自由。^①

在此我们必须评价良知与上帝的关系。尽管这一关系作为上帝的呼声直接呈现在个人意识中为人所知，但是，若无媒介，个人与上帝的这种关系就不会是具有内在确然性的、私人的关系。个人与上帝的这种私人关系是以社会生活世界为媒介的；只是就人的知性证实上帝是共同世界的最终根据与实现者以及证实上帝是人的社会生活的最终根据与实现者而言，这种关系才会显示出来。从这一观点出发，G. 埃贝林坚持认为，在良知中，上帝、人与世界合为一体。^② 这种观点是正确的。

如果我们考虑到良知属于情感领域，情形则会更为明了。^③ 每一种情感都与个体的生活全体有关（正如我们在本文开头所看到的）。但是，在每一情感中，这种关系都不是主题性的；只有在以自我为参照对象的情感组合（the group of feelings）中这种关系才是主题性关系。在感情组合中，良知拥有特殊的地位，因为：不仅生活全体以积极或消极的情绪模糊地展现在良知中，而且与此同时个体本身的自我也在良知中作为罪行或疏忽的主体而

① B. 劳雷特 (Lauret) 在《尼采和弗洛伊德的罪经验与上帝问题》(1977) 中指出，从罪的非同一性到同一性的过程“是以意义意识（即处于无意义与意义总体之间的意义意识）为媒介的”（第 16 页）。他能够表明一点尤其表现在尼采那里：对尼采来说，“情感整体、纯真，以及实现了的完整意义”是同时出现的（第 383 页，参见 109 页以下，111 页以下，第 127 页）。但是劳雷特（步利科之后）也把心理分析理解为意义与力量之间的语言过程；它从本能生活的动力性质出发，以意义为媒介，走向了自我的同一性（第 373 页，参见 375 页以下论弗洛伊德对宗教的批判——即批判宗教是虚幻地“赋予”意义的方式）。

② 埃贝林，《对良知的神学反思》（载他的《语言与信仰》），第 407 页以下，特别是第 410 页。

③ 关于良知主要是情绪但不完全是情绪的这一特征，请看斯托克尔的论述（第 75 页以下，第 167 页以下）。在良知中，罪的知识深化为一种经验，并与“我们全部的存在”有关（第 163 页）。

成为了意识的对象，根据罪行或疏忽，良知判断宣布这一主体应受谴责。这种否定性判断同时又积极地指向因罪行而失去了的同一性，指向因罪行而受到伤害的社会秩序。

由于具有否定性内容，良知从而为自我的情感与自我意识（对自我的明确把握与认识这种狭义上的自我意识）搭起了一座桥梁。但是与此同时，作为情感的良知总是先于一贯不完整的挽救活动（通过理性地反思良知判断的基础即富有意义的种种相互关系而进行的挽救活动）。理由是，对情感来说，整体并不是完整的，但却表现为一个整体。正是这使情感具有了直接性，并为情感所独有的确然性奠定了基础。^①然而良知与理性（以及理论自我意识）并不对立，^②因为，若这种对立成立，那么良知与世界的关联性——这种关联性作为意义背景而为良知结构奠定了基础——便会丧失殆尽，或至少变得模糊不清，良知便会要么屈从于非理性的主观主义，要么屈从于他律性。

这使我们再一次回到了人在良知中与世界的关系这一问题。受海德格尔的影响，埃贝林从人出发描述了这一关系的构成：“只有与作为良知的人联系，世界才作为世界跃于眼帘，即世界不是作为仅仅在此的某物而是作为有待回答的某物而跃入我们的眼帘。”^③但是，在此之物与有待回答之物之间的这种对立是恰当的吗？若是如此，那么，儿童就不会形成与世界的关系，就不会学会对自己负责；人类社会生活就不会有可靠的保障；成年人就不

① 在我的论文“真理、确然性与信仰”（载我的著作《系统神学的基本问题》第2卷，1980年出版第248页以下，特别是第261页以下，我对良知与确然性之间的关系作了更为详细的论述。

② 埃贝林，“神学与哲学”。埃贝林在就确然性的根据而对路德与笛卡尔所作的比较中，也作出了类似的论述（《语言与信仰》第2卷，1969年版，第163页）。理性与良知的这种对立甚至就良知的原初含义即自我意识而言，似乎也是不恰当的（见于我的论文《论真理》）。

③ 埃贝林，《对良知的神学反思》，见他的《语言与信仰》英译本，第418页。

可能对生活负责。然而，世界首先是以社会生活世界这一形式表现出来的。在这种世界中，“生活的被给予性与给予性从根本上合为一体。”这一交互性构成了作为良知的人。良知乃是这种统一性赖以显示出来的“场所”。^①

由于埃贝林没有把世界——与良知有关的世界——主题化为社会世界，因此“语言”（被假定为人与上帝的“照面样式”）仍是以极度外在的和超自然权威的方式与上帝发生关系，因而“语言”与上帝发生的这种关系不是以把世界作为意义的统一性背景来理解与占有为中介的。^②其结果与埃贝林的意愿相反；与“语言”这一概念相联系的良知召唤在此仍具有权威主义色彩。只是在埃贝林后期对语言概念的研究中，这种权威主义色彩才变得暗淡起来。

确实，当与社会生活世界的关系单独地规定良知时，他律性又威胁着良知。只有通过领会地占有了世界意义的基础，良知才会独立自主。与上帝的关系尤其使良知能够对社会制度与规范来采取批判态度。这种情形之所以可能，是因为神的实在是绝对的，它与纯人类的建造物和规则不同。因此，与上帝的关系使得人在良知中保持其单一性，并与世界对峙。^③

与上帝的这种直接关系不应与海德格尔的良知召唤”混为一谈。后者事实上与特殊的、显示着非同一性的良知判断有关；在

① T. 伦多尔夫 (Rendtorff)、《伦理学》第1卷，1980年版，第112页。

② 埃贝林，《对良知的的神学反思》，第411页。与世界的关系，只有作为结果即作为人的以“语言”事件为基础的“回答”之对象，才要求人们注意。在此背景中，就“良知召唤而言”，埃贝林接受了海德格尔对良知的解释。关于这一点，请参见莫克洛希《宗教良知》第88页的批判评论，尤其是他对埃贝林这一失误的评论：埃贝林没有看到海德格尔对良知的理解与路德对良知的理解是相互对立的。但是在我看来，埃贝林用以解释良知的基础之创新性质并未因这一批判受到影响。

③ 伦多尔夫，《伦理学》第1卷，第112页。

此情形中，判断的作出不是因为具体地侵害了他人，而是因为一个人自身的自我产生了障碍。我意识到自我是我所欠缺的某种东西，同时又是我所需要的某种东西。一个人在对他人作出任何具体的侵害时，他同时也就丧失了自身的自我。就此而言，非同一性的判断可以被理解为一切良知判断的普遍形式。但是，它只是这些判断的主观形式，因为它是从与社会世界秩序的一切关联性中抽引出来的。

另外，海德格尔的叙述与现代经验有关：实际异化意识的出现。但事实上，在海德格尔的“良知召唤”中良知与自我的关系之孤立性为异化意识的固定化起着推波助澜的作用。“选择”中的狂热行为不会使意识摆脱其孤立状态，而会最大程度地（与克尔凯戈尔一样）使意识陷入绝望。

然而通过悔悟，良知判断所断言的非同一性可以加以克服。在悔悟中，罪犯改过自新，明辨是非。然而与马克斯·舍勒所认为的不同，仅仅悔悟还不能消除罪的力量^①。理由是，罪不完全是罪犯的心态。主观的罪与对他人和社会秩序的客观伤害是联系在一起。就此而言，罪的消除有赖于秩序的恢复。这便是赎罪的问题。

赎罪的要求不反映原始社会对其罪犯的、在客观上过份的严

^① 根据舍勒的看法，悔悟“从根本上消除了罪行及罪的延续”，悔悟使我们把过去抛之脑后，在此基础上，我们与我们的生活全体获得了一种“新关系”；“自新的内在力量（即悔悟中的力量）造就了‘新的心肠’、‘新人’”。当舍勒这么说时，我们不可能不想到路德对悔悟在晚期经院哲学的补赎神学中的作用所作的批判（尽管舍勒合理地打算避免悔悟的动机是出于害怕——他错误地认为新教是这样解释的）。在基督教中，我们的罪不是通过悔悟的力量而是通过以耶稣的启示与殉难为基础的原恕语言而加以克服的。舍勒的弟子，H.G. 斯托克尔在这一点上与他的导师很快就分道扬镳了：悔悟不能“自行”消除罪；罪的消除“有赖于”某位以受害社会名义行事的“审判官的判决”。

厉态度^①。只有当罪犯的行为没有对社会及他人造成客观的危害时，才会出现这种情况。如果这种伤害已成事实，那就必须恢复秩序。赎罪的原则并不是报复；赎罪的目的是恢复已为罪行伤害了的具有意义的社会秩序，从而也恢复罪犯自身的同一性。

赎罪观念与早期文化的残酷惩罚也没有关系；这些惩罚曾是以相互性的法律原则为基础的赎罪形式（我在此不想加以讨论）。另外，赎罪的人性化并不要求把惩罚局限于越发狭小的主观责任，局限于公共安全的最低需要。确切来说，刑法典人性化这一方向上的发展在这一事实中有其对应物（或条件）：在象征性的迷信活动中，本来含义上的赎罪没有了。（迷信）仪式的象征活动恢复了文化的、以宗教为基础的意义秩序，恢复了罪犯作为社会一员的同一性。

与此同时，赎罪仪式的象征性质也正是其脆弱之处。

“杀死和噬食一只动物怎么能赎罪？只有当罪本身存在于下面这一事实之中时，这种赎罪才有意义：〔通过祭品而对初民的世界法规的〕内在化与追忆没有在合适的场合正规

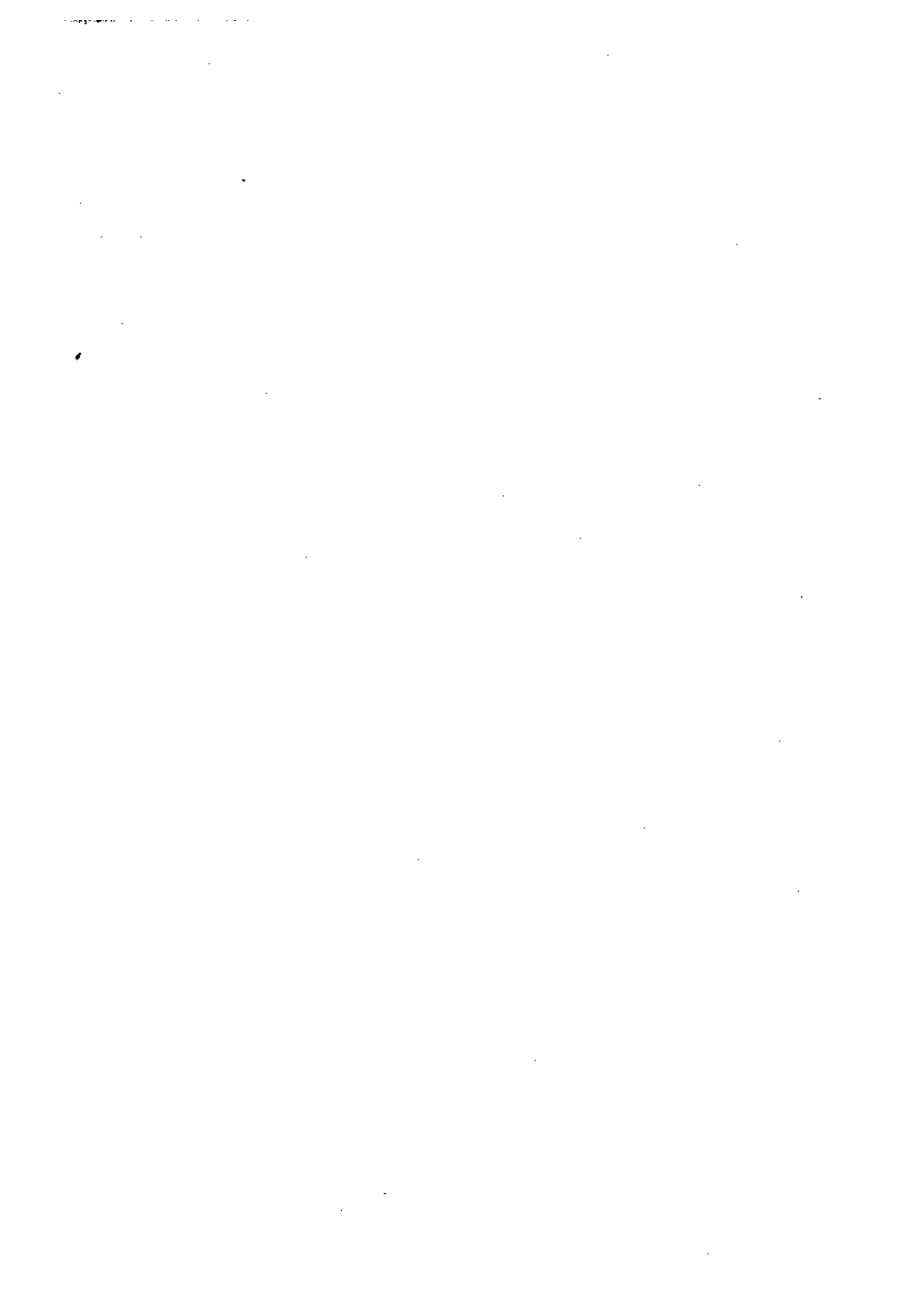
① J. 皮亚杰在《儿童的道德判断》中指责惩罚与赎罪观念是原始社会他律道德的表现：正如幼儿道德的他律特征被青少年的自律取代一样，原始社会的他律道德也已被文明社会的个人主义取而代之。但是，皮亚杰在研究个人道德发展时并没有继续研究成人是如何建立起对其危害行为——对他人与社会秩序的危害——的责任心。这一事实削弱了个人发展与文化发展之间的相类性质。皮亚杰没有研究青春期，因而没有考虑到这一事实：赎罪问题不只是产生于他律道德的背景中，而且也与成人对其行为后果负有全部责任这一情形联系在一起。教育家们可能忽视了儿童的行为后果。之所以如此，一方面是由于成人社会很少受到儿童行为的严重伤害；另一方面是由于儿童仍然缺乏对其行为后果的预测能力。因此，约束青年的刑法对少年的惩罚较为轻微。但是成人必须对其行为后果负责。假若法律在此并非“以牙还牙，以眼还眼”地完全追究后果，这是因为它假定：社会秩序的恢复，以及罪犯重返社会大家庭，通过其它方式而不是通过相互报复原则也可以实现。

地进行，因此，罪必须在意识上加以唤醒”。^①

在圣餐的追念中，基督教教堂也追忆人与上帝的交流以及人与人的交流——通过基督殉道而得到的恢复，并使之体现出来：基督是为上帝而殉道的，目的是“洗净你们的〔或我们的〕良知，除去你们的〔或我们的〕死行，使你们侍奉那永生的上帝”（来，9：14）。这里的目的也是恢复社会，使个人重返社会，消除异化，“洗净”良知的这种判断：这种判断谴责我们的行迹，使我们禁锢于非同一性之中。这样的恢复只能是公共事件，个人的行为不仅影响处于孤立状态中的个人本身，而且也影响社会（正是如此才影响“个人本身”）。个人通过重返社会而恢复其同一性；他们恢复了在孤立状态中既没有也不能行使的但只有作为共同世界的、被认可了的成员才具有的自由。

阳仁生 译

^① A.E.金森 (Jensen), 《初民的神话与迷信》, 英译本, 第173页。



第六编

基督宗教与文学、伦理、
历史、政治、教育、科学

[俄] 梅列日科夫斯基

十字架^①

狄俄回到家里，躺在生着火炉的厅堂里的一张床上，转过身去把脸冲着墙壁，把头蒙上，就这样躺了一整天。津娜有时踮起脚尖走进房间，细心谛听，她是否哭泣；一点儿哭泣声也没有，她静静地躺着，像死人一样。

夜深了，津娜再次走进她的房间，只见她两眼朝天地躺着，眼睁睁的；像瞎子一样没有眼神；牙齿咬得紧紧的；脸色呆若木鸡；“像沙土上的鱼一样”，不断地大口喘气。津娜喊了她一声，没有得到回答，津娜便哭起来了。

狄俄困难地慢腾腾地把瞎眼神转向津娜，使劲地张开牙齿说道：

——走开！

——啊呀！我的亲爱的，我的心肝，不要驱赶我这个老太婆了！我离开你上哪里去呢？让我们一起哭一阵子——轻轻地哭一阵子——津娜嘟嘟啾啾地说。

狄俄看了看津娜的脸，就像看了看微不足道的人一样，并再

① 选自 Д·С·Мережковский: Рождение Богов (《上帝的诞生》), С155-189, Прага 1925.

梅列日科夫斯基 (Д·Мережковский, 1866-1941), 著名文学家、宗教哲学家、思想家。

次说道：

——走开！

津娜全身缩成一团，像一只挨打的狗一样，这个老太婆就默默地从房间里走了出来。

夜里，狄俄从床上爬起来，在房间里踱来踱去。她看了看小教堂，她看见了圣母的塑像，她回想起就像前两天祈祷一样：“圣母，帮帮忙吧！”她以为：“圣母会好好帮忙的！”

在墙边的狄俄突然神智清醒过来：用头长时间地去撞津娜，她自己也不明白她在做什么；最后，她明白了：世界上的一切像这堵墙一样是僻静的——到底她撞了几下，没有人解答得上来。

她走进厄俄英的卧室，打开衣箱，取出一件又一件的衣服：这些衣服仍然发出新鲜的气味，仿佛衣服已经从身上脱下来了，但心灵却依旧穿着衣服。

当天，她在箱子里看到一双白色的小鞋子，——这就是夜间放在房顶上的那双鞋子；大概，津娜把它藏了起来，以便她看不到。眼泪巴巴掐住了喉咙，但是她却不能哭出声来：内心的眼泪干枯了，就像赤热石头上的水一样。

她回到原来的地方，躺下，并重新不断地大口大口地喘气，就像沙土上的鱼一样。有时，她处于昏昏欲睡的状态，但就是不能熟睡：她刚开始入睡，全身就哆嗦起来，准确地说，是由于冲动，她又苏醒过来了。

她闭上眼睛，看到死人眼睛周围的幼稚雀斑；看到死的洋娃娃，确切地说是看到活的洋娃娃在未来的火焰中怎样颤动；一缕白色的烟雾在初升的阳光中变得通红，确切地说是白色的怪影充满热血，一位轻盈舞女像一缕轻烟在转动飘舞：她“从来没有像这样跳一阵子舞！”津娜走进房间，走到她跟前，嘴唇颤动得很厉害，并低声地对她说：“让我们到厄俄英那里去吧！到厄俄英那里去吧！”

夜无限地延伸着，而当火炉上空天花板上圆圆的小孔黯然失色的时候——她发现：刚刚还是夜里，而这里却已经又天亮了。她舍不得夜晚：因为在黑暗中是轻松的：似乎白天的亮光不仅会刺痛眼睛，而且还会刺痛全身。

保姆开始在炉子上做饭。狄俄向她打了个手势，叫她停止做饭。这个老太婆又来到院子里，继续在火盆上做饭。她端来了用瓦罐煮熟的南瓜粥以及自己女主人心爱的两盘白面油煎饼。从昨天起，狄俄除了水以外，什么东西也没有吃也没有喝；对于吃她非常厌恶。她又重新打了个手势，让津娜把盘子拿走。

老太婆甚至也没有哭，而只是看了看她：她在老太婆跟前缩成一团，说道：

——请给我牛奶。

津娜便端来一罐牛奶，斟了一满碗。狄俄一饮而尽，她发现，津娜手里拿着面包，不敢递过来，她自己便把面包拿了过来，掰成一小块一小块，放进嘴里，嚼了一嚼又吐了出来：因为她不可能咽下去。

她又一次躺在床上，转过身去把脸冲着墙壁，把头蒙上。

白天也像黑夜一样，无限地延伸着，而且一会儿便渐渐熄灭了：夕阳透过玻璃门窗五彩的薄膜以种种色彩的光线射到了墙壁上，小教堂里的神灯又重新点燃起来了。夜间，她又重新踱来踱去，不是在原来的地方踱来踱去，而是用头轻轻地撞着墙壁。

就这样过了三天，什么东西也没有吃，人开始变得消瘦了。由于虚弱，头轻轻地旋转，某种温柔的波浪慢慢消耗她的精力，使她头晕眼花。难道到死她都不会头晕眼花吗？她知道当还没有做完一件事情时，她是不会死的。她痛苦地重复道：“应当做什么呢？应当做什么呢？”似乎她忘记了，她不能也不愿意回忆往事。

阿纳伊特的母亲来回走来走去。她说着一些智慧的善良的事情。但是，她不懂得，她所说的话并不代表她的内心，就像面包

并不代表喉咙一样。她只知道，阿卡卡尔的母亲非常痛苦，或许她快要死了，狄俄将成为大女祭司。死人回想起，“她没有成为大女祭司，而是一个可怜虫！”在死人的脸上冷笑的人影一晃而过。

图塔开始走过来，并说要很快离开这里去埃及；还向她询问，她是否可以离开他。

——我不知道，也许我不能离开他——她如此冷漠地回答说，她本人大吃一惊，并回想起，前几天她是怎样把双手伸向通往大海的船舶的：现在已经不必去埃及了。

当图塔喊着阿赫纳顿的名字时，有一样东西在她的脸上颤动了一下，但马上又停滞了，消失了。

忧愁的图塔走了：他预感到，舞女狄俄，海的王国里的瑰宝，献给埃及国王的神奇的礼物消失了。

黄昏，塔姆来了，他挨着门都敲了几下。津娜把门打开，但没有放他进来，起初，津娜走过来向狄俄请示道：可以放他进来吗？

——不能，不能！不能让他进来！——狄俄突然喊叫起来，似乎很害怕的样子。但是，当津娜已经走出房间的时候，狄俄又把她叫了回来：

——请留步，保姆……

她考虑了片刻，接着说：

——请他进来吧。

使她感到害怕的是在山后看到他；由于恐惧而模模糊糊地感到，她现在比任何人都需要他：也许，从他那里可以得知，应当做什么，以便静静地死去。

塔姆走了进来，没有打招呼，一言不发，仍然远远地站在那里。狄俄也一言不发。从山那边没有看到什么东西。他们二人寻根究底地聚精会神地互相看了看。

——您好！塔姆，——她最后说道。——您站着干什么？请

坐。

他走过来，从两张椅子中挑选了那个比较远的一张椅坐下。

—— 嗯，你为什么到这里来？

—— 请原谅，昨天我来过。

—— 你果真来过吗？是哪一次啊！

—— 是来过的，我以前不能来，而现在却可以来了。

—— 为什么现在可以来呢？

—— 一切都可以谈论吗？

—— 可以谈论。

—— 狄俄，你曾经病得很厉害；可你又不说比别人病得厉害。

—— 不，一切都可以谈论。

—— 可以谈论她吗？

—— 可以谈论她。

狄俄懂得，“谈论她”——就意味着谈论厄俄英。

她俩说道，似乎是安静的，她俩所谈论的事越可怕，也就越安静；她俩考虑每句话，并感到，每句话可能使她俩免受地狱之苦或者使她俩受害。

—— 你晓得吗，是谁杀害了厄俄英？—— 他问道，并直接瞧了她一眼。

—— 是谁呢？

—— 是我杀害的，你不信吗？

—— 我不信。

—— 请看我的眼睛。难道这是撒谎吗？

她看了看，用手捂住脸，坐在床上，长久地、静静地像死人一样地躺下。然后把手从脸上挪开，欠了欠身子，问道：

—— 你是怎样杀害她的？

—— 厄俄英可没有说出“杀害”二字。

- 我本人也没有说，而是别人说的，——他回答道。
- 是谁呢？
- 反正都一样。有人问道：“是杀害吗？”我说：“是杀害”。就是说，是我杀害的。
- 是基尼尔吗？——她猜测道。他是怎样干这件事的呢？
- 他使公牛得到好感，以便引诱它喝有毒的饮料。
- 为什么你要杀害她呢……？——她还没有把话说完。
- 为了得到一大杯酒。杀人犯说，如果厄俄英死了，一大杯酒就会从你的手上拿下来，你就会爱上我。
- 你相信吗？
- 我不知道。也许我会相信的。
- 是现在相信吗？
- 现在我发现，事情并非如此，即你并不爱我，而我也不爱你，然而反正都一样。一大杯酒拿下了。
- 而且你会知道，如果你把她弄死了，不也就等于把我弄死了吗？
- 我并不这样认为。如果我认为应当作这样的选择：或者把自己弄死，或者把你弄死。我选择……
- 我停下来，考虑了一下，并结束我的话题：我选择了把你弄死的做法。走吧，狄俄，我来不是为了赔罪。我知道，你也不会让我赔罪。你赔罪了三次：第一次，在山洞里，当我不想使你蒙受耻辱的时候；第二次，在河岸边，当你和厄俄英一起洗澡的时候；第三次，在山上，当你和菲阿德一起狂热跳神的时候。而第四次——你没有赔罪。为了某件事，我把你害了，为的是使你不能赔罪。
- 你为什么来我这里呢？
- 为了让你知道一切，并使你不撒谎。如果你不爱我，也

不仇恨，而且也不赔罪，也不撒谎！

狄俄没有立即回答，似乎她又重新深思熟虑起来。

——我没有撒谎，塔姆，——狄俄低声地说，最终稍稍地能听得见：你不会爱我。如果你不再爱我，你就不会来。

——我不知道。也许我不会来——他似乎又在深思熟虑。

——但是，昨天我就走了，并且永远不再回来。我变成了一个死人，我又复活了，我死了，又得救了，像一只狗一样，我坐在链条上，又把链条打断了。我是自由的，自由的，自由的！如果再一次应当杀害的话，我就再次杀害了……

——我没有撒谎，塔姆，我们永远……她又重新开腔了，可又不说了，也像他一样，考虑了一下，并结束了话题：

——我们永远不会不再互相爱的！

这是不可能的，这些话是荒诞的，就象“二二得五”一样荒诞，他不相信自己的耳朵。

天黑了，他几乎已经看不到她的脸。突然，他听到，她在低声地哭泣，并絮絮叨叨地低声诉说道：

——塔姆，到这里来！

她本人不知道她将会发生什么事情，似乎不是她，而是别的什么人从心底里大声喊她：“圣母，帮帮忙吧！”突然，某人一双强有力的手伸到她跟前，把她举起来，就好像母亲的手举起自己的小孩子一样。致命的结子在喉咙口解开了——不带眼泪地抽搐着，——眼泪倾泻而出。

——塔姆，到这里来！

他过来了。

——低下头去，还要低些，还要低些。就这样……

她稍稍地抬起头来，用双手抱住他的头，轻轻地吻了吻他的前额。当她允许他离开时，他便走开了，随便地走来走去，用头

靠在火炉旁的柱子上，久久地站在那里，一动也不动。然而他又回到了她跟前，并带着自己经常的、沉重的、准确地说是无生气的冷笑问道：

——这意味着什么呢？“塔姆，谁是以善报答对你作恶的那个人”呢？——他回想起刻在远古时代楔形文字碑上塔姆兹神的话。

——我的兄弟，话就是如此！“塔姆，谁是以善报答对你作恶的那个人”——她以内心的喜悦和惧怕重复地说道——这是谁说的呢？

他突然停止了冷笑，脸色发白，紧握拳头，并把它举过头。——因为他，世界将毁灭的那个人是个骗子、杀人犯、魔鬼，他将是个极可恶的人。

——塔姆，我的兄弟，你为什么要咒骂你所爱的那个人呢？

——我爱他吗？

——爱他。而你不知道吗？……你等着吧，很快你就会知道的。……

她坐到床上，闭上眼睛，低声地说话已经听不清楚，就好像在梦中说话一样。

——嗯，你走吧，我要休息了。我非常劳累……明天你不要走，请别着急。如果我将活着，我就会告诉你应当干什么，而如果我会死，你自己就会知道，……你等待什么？

他什么也没有回答，笨拙地、慢慢地、沉重地微微活动起来，把背拱起来，就像背着沉重的包袱一样，走出了房间。

他的脸色是如此地可怕，以致当津娜看到他时，便跑来打听到底发生了什么事情。津娜向狄俄的房间里看了一眼，踮起脚尖走进房间，悄悄地走到床的旁边，弯下腰去看到狄俄在大口大口地喝水。

狄俄在做梦，她似乎是通过伊得山^①上茂密森林里僻静的小道从塔姆那里走来，就好像是塔姆从野公猪那里把她拯救出来的那天一样。松树像大海一样哗哗响着，下着湿漉漉的鹅毛大雪；深夜里，雪上的扁桃花变得绯红。塔姆对她说，“迫害上帝，迫害上帝，这就是应当干的事情！”下着鹅毛大雪，刮着暴风雪，它开始缠绕在无穷无尽的迷宫周围，上帝—野兽以饥饿的吼叫在这个迷宫中怒号。“迫害野兽，迫害野兽，这就是应当干的事情！”——塔姆并没有这样说，而是别的什么人说的。“这是谁呢？这是谁呢？”突然，埃及国王阿赫纳顿认出来了。

狄俄苏醒过来，可是，梦似乎真的在继续做着：她听到了野兽的饥饿吼叫——地雷的轰鸣声。就像由于一辆装满石头的运输大车而使房屋的墙壁颤抖一样；挂在墙上的铜牌发出清脆的声音；两个青铜高水罐——小教堂里祭奠用的酒具——叮叮当当地响着；炉子旁边的柱子开始轧轧着响；有的地方顶棚的灰从上面散落下来；院子里的一只狗哀号起来，羊圈里的绵羊开始咩咩地叫；黑夜可怕的情景向她脸上袭来。

但是，她并不害怕：从孩童时代起，她就习惯于这种地雷轰鸣声，她只是在床上欠了欠身子，把脸朝向小教堂，低声地说：

—— 圣母，请饶恕、拯救和保护你的所有孩子吧！

她等待着这种情况如何终结。她记得，四个世纪以前的情况：那时地球老是晃动，以致人们以为，世界的末日到了：“随后大家都掉进地狱里去了！”

“是世界末日到了，还是没有到？”她静静地等待着。

装载着石头的大车又重新驶了过来——发出隆隆的轰鸣，但是，慢慢地静下来了——直到停息下来。周围安静下来了。有的

^① 出自希腊神话。一说它是克里特岛的最高峰，主神宙斯就诞生在这里。二说它位于特洛伊东南，帕里斯曾保护过那里的牧人。——译者注。

地方公鸡开始啼鸣：“世界末日还没有到来！”

狄俄再次躺下，睡着了，就像前几天那样睡得那么死。

太阳那柔和的光已经落到墙那边去了，当她苏醒过来的时候，她还是病病歪歪瘦弱的样子，但已经是另一个人了：她的脸上发生了一些变化，以致当津娜看到她时，还以为“她将是生气勃勃的！”

——保姆，快拿牛奶、面包来！我非常想吃呀！

她像狼一般贪婪地喝了两碗牛奶，吃了两块面包。根据祭司的经验，她知道，在这个斋戒之后马上会吃不到许多东西，起初应当习惯这种情况。她慢慢地习惯了，给世界增加了食品，从早饭到中饭，从中饭到晚饭。保姆给做了一盘又一盘的饭——有稀饭、果子露、稀汤、甜煮干果、油煎饼；她来回地奔跑着，得意忘形，只有黄黑色的假发辫晃来晃去，像喝醉了酒一样，歌曲嗡嗡地唱着鳄鱼：“老爷子，老爷子！”

狄俄以神速恢复了健康，似乎是起死回生一样。但是，老太婆的爱是敏锐的：细细地端详着她，她模模糊糊地感到有点儿不顺心。狄俄的脸上有时闪现出某种阴影，眼里流露出某种发狂的思想。

津娜不想弄懂也不可能弄懂“她在想什么？”——她本人不知道什么事情，只是预感到害怕。

“迫害野兽，迫害野兽，这就是应当干的事情！”狄俄回想起自己所做的梦和厄俄英的话：“如果上帝就像人们想象的那样，那末，这就不是上帝，而是魔鬼！”人们错把魔鬼当成上帝，其症结就在于，你没有把这个症结解开，应当把它解开。“圣父就是爱”，他不是为人们的儿子牺牲，而是为儿子的人们牺牲——这就是应当说的事情。擦干地球上人类牺牲的血迹，为塔姆准备好一条道路，即走开——这就是应当干的事情。

预言家阿赫纳顿说过，而女祭司狄俄将会做到。

二

赛马场在普照着帕齐法英的酒盅一样大的月亮之下慢慢地安静下来。

牛栏里，牲口粪散发着热气，在黑暗狭窄的木板房里发出难闻的气味，就像棺材里发出的气味一样，在这里，狄俄没有时间给厄俄英穿上新娘的服饰，打扮成公牛神的新娘。

月光通过狭窄的通气窗消失了，像一块白白的小碎布挂在黑色的木板墙上，而在它的白色光线中，神灯的光亮变成了红色。

狄俄穿着轻便的服装——尖铲子头形状的皮制围裙，束上带鞘的铜革腰带，把身躯勒得紧紧的，脚上穿着白皮革制成的高级半统靴，身子外露一部分——她蹲在地上，使劲磨快祭祀用的青铜刀子，长长的薄薄的，像柳叶一样，所以，人们便把这种刀子称之为“柳叶”。黑色玛瑙做成的刀把，当成有四端的十字架用。

轻轻的铃声——恶毒的哨声，刀口在潮湿黑暗的磨刀石上不断地磨来磨去。她试了试围裙革套里的刀子：很锋利，像刮脸刀一样，但她认为仍然是钝的，所以，她要继续不断地将其磨得快快的。

从木板间壁后面可以听到微弱的哞哞声。她起床了，打开窗户，把头探出去，用手点亮了神灯，照亮了牛栏，并环顾四周。牛粪散发着热气，发出强烈的臭味，就好像野兽神弥诺陶洛斯^①在呼吸一样。

公牛躺在麦秸上，睡着了，断断续续地低声说着梦话。或许

^① 希腊神话，说他是半人半牛怪物，头部是牛，身子是人。是克里特王弥诺斯的妻子帕西淮和波塞冬送来的一头白公牛生的。他被饲养在克里特迷宫里，每年要吃雅典送来的七个童男、七个童女，后来被忒修斯杀死。——译者注。

它梦见了芬芳肥沃的牧场，还有伊得山上流着的冰冷的水，在伊得山上，它没有时间在草地上吃草，如同它的兄弟一样，是非常肥胖的，有着巨大的角，十分漂亮，它生的头生子、地球的儿子，是像神一样的圣母：

第一次在杀害厄俄英以后，狄俄看见了柳莺。狄俄对柳莺没有恶意；她懂得，野兽是无罪的，而且她还认为，“正是在这些角上，通过她带血的破衣烂衫，看到身体在抖动着。”

手哆嗦了一下，神灯倾斜了，滚烫的油滴从瓶口滴到了公牛背上。公牛醒来，跳了起来，把头转向她。有时，她总是用撒了很多盐的一片大麦面包，有时用蜜制的饼来喂养这只公牛。公牛回想起，大概对此现在应当是：该走到窗户跟前，把脸面转向她，鼻子发出呼哧呼哧的声音，直接冲她的脸呼出热气，并直接看看她的眼睛。

“知道的事情，只是不能言说的事情”，她回想起厄俄英的话。哦，那个温柔的人，仍然像创世的第一天那样，是动物式的纯粹神的眼光！她不能忍受这个动物，她迅速把窗户关上了，似乎有人在叫她，她看了看点着干番红花冒烟的地方，有一个如手掌那么大的细细的粘土制的带有牛角的祭坛，而在这个祭坛后面，在粉刷成白色的墙上挂着一幅油画，这并非特意精心画的，并非古代不朽的作品：或许，这还是山洞里野人画的，用锋利的石头刻在犀牛和犷猛的骨头上的。

地球和野兽的母亲是弗拉迪奇查。儿童的脸蛋看起来像一颗心或一片葡萄叶子；大大地伸展得非常长的手，表示处处都是仁慈；她的周围是棱角鲜明的十字架。圣母用画十字来保佑地上的、水里的和空中的全部生灵：鸟儿蹲在她的手上；野兽在她的脚周围向她表示亲热；在袈裟的皱纹上，如同泛起皱纹的水波一样，鱼儿在来回地游着；公牛把头正是塞到画十字以祈祷上帝保佑的手中——“柳莺，柳莺！”——狄俄考虑了一下——公牛弥诺

陶洛斯不是凶猛的神，而温柔的牛犊是祭祀用的，不能创造世界，它是儿子。

她大吃一惊：“我干什么，我干什么呢？我磨刀杀谁呢？”但是，时间已经很晚了：力量，不可战胜的力量，超过害怕，使她向往。似乎她本人并没有下决心干什么，而是有人驱使她应当干什么。

她的一切行动都是均匀的、轻盈的、坚定的和顺利的，就像跳舞一样：“我还从来没有像这样跳舞！”

鸡叫二遍了：到夜间巡查的时间还不足一小时了；在这段时间内，应当结束一切。

她很快低下身去，从磨刀石上取下一把刀来，将其插入腰带上的刀鞘之中。她拿起两个备好的火把，将其中的一个火把用神灯的火焰点着。她从小修道室出来，走到公牛栏之间的一个黑暗狭窄的小过道上，从这里出来走到另一个过道，又从这另一个过道出来，走到第三个过道上；过道交叉混杂在一起，像迷宫一样。处处使人感到压抑，只有尽头处门旁的地板上，一个喝醉了酒的看门老头熟睡了。吃晚饭时，看门的人和一半的公牛都喝醉了：狄俄把掺有使人发暈咖啡的酒罐暗中递给了他们。

她跨过睡着了的人，来到宽阔的低矮的前室，这是用低矮的柏树柱子支撑着的。小母牛的标本，上帝—公牛的未婚妻，正放在这里，厄俄英也曾经在这里过过夜，在白色外套的笼罩之下，仿佛鬼神就站在这里。狄俄将门闩插上，将熊熊的火把插到墙上的铜烛台上，以及其他没点着的铜烛台上，走到为公牛牛栏储存饲料与草料的干草棚和粮仓的可以依靠的木梯子旁。她沿着梯子爬了上去。她手上拿着的没点着的火把，是一头用一根长长的绳子缠绕着的。她解开了绳子，从下面点着了松开的那一头，将火把插到一堆干草上。她走下梯子，然后将其挪开，藏到一个遥远的角落里去，即藏到存放小母牛标本的那个地方去，她又从烛台

上取下熊熊的火把，并用它来燃烧绳子解开的那一头。

以松香、硫磺和其他可燃性物质的混合液稍稍浸透的绳子，像导火索一样。这些燃烧的炮弹乃是代达罗斯^①的狡猾计谋，它们可以在围攻碉堡和海战中加以利用：根据绳子的长短，可以精确地计算出燃烧的时间。

干草上的火把突然燃烧起来，干草棚和粮仓开始起火，火势从这里烧到木结构房屋的其他部位——顶棚、人字梁、柱子和楼梯——整个大赛马场、野兽洞穴都被大火所毁。

她走出前室，来到圆形竞技场。她裸露的胳膊，在已是秋天凉爽的夜晚，开始哆嗦起来。在清新的没有星星的天空中，一轮圆月光芒四射，几乎使人眼花缭乱。周围，白色的沙粒闪烁着浅蓝色的火光，像雪一样。长凳上白色的凳面空空的，只是在过道上人影显出黑压压一片的地方，看上去贪婪的旁观者怪影却拥挤在一起。豪华的帐篷张开凶恶的大嘴，公牛银灰色的嘴脸高高在其上大放异彩。

狄俄来到通向牛栏的大门口。大门上的栅栏是这样安放的，以致一个人可以毫不费力地将其举起来，只需转动一下铜链条绕在其上的轮子即可。狄俄举起了栅栏。

公牛跑出牛栏，奔向圆形物的中心，发出低低的哞哞之声，好像爱的叹息一样，它把头抬起来朝向月亮。它有着小的尖细轮廓的头上，长着巨大弯曲的角，像七弦琴的角一样，有着在长长

① 代达罗斯是希腊神话中的建筑师和雕刻家，曾为克里特王弥诺斯建造迷宫。该国王后帕西淮与波塞冬送来的公牛生下半人半牛怪物弥诺陶洛斯。弥诺陶洛斯后来被忒修斯所杀。弥诺斯发现这事和代达罗斯有关，就把他和他的儿子伊卡洛斯一起囚禁在迷宫里。父子二人为了逃离克里特，就用蜡粘合羽毛制成双翼装在自己和儿子伊卡洛斯的身上。逃出克里特后，由于伊卡洛斯飞近太阳，蜡翼遇热融化，坠海而死。代达罗斯则到了西西里，在那里为国王科卡罗斯建造水渠、堡垒，发展木工和金属技术等。——译者注。

的脖子上耷拉下来的皮肤皱纹，有着像磨快了了的锥子似的尖细的腿，有着像智慧之眼透明黄色的红宝石，有着像海上泡沫一样白的闪耀着银色月光的透亮的皮毛，作为具有神性的公牛，它来自大海，带着狂浪掀起的白色泡沫，是很漂亮的。

公牛转身向着狄俄，慢慢地向她走来，角高高地竖了起来，好像要去撞人；但是，它仍然向她走来，当它用双手抓住它的角时，它的头便从上至下地晃了晃，似乎要发怒的样子，可事实上却是很温顺的，准确地说是逗着玩似的，把她举起来，扔到自己的背上，带着她飞跑，跑跑跳跳，似乎以漂亮的女骑士自豪：从前，白色的浪花在蓝色的大海中翻滚，就像巨浪掀起的白色泡沫一样，公牛神带着欧洲女神飞跑。

狄俄把刀从刀鞘中抽出来，想厮杀一阵子，但又不可能。她看到刀把上的十字架，并回想起为生灵祈祷的圣母的十字架。又一次发生的情况是，似乎不是她本人，而是追随她的某个人决定应当干什么：不要把手高高举起来去对付温顺的野兽，——或许应当高高举起来去对付凶猛的野兽。

不久以前，狄俄扔掉了手中的火把，像从前一样，火把在沙土上继续燃烧，在夜晚白色的月光下显得通红。她从公牛背上跳下来，跑到火把跟前，抓住火把，当公牛又一次来到她这里时，她就将一捆燃烧着的东西塞到公牛的两只角中间，这样，公牛就被两只角挂住了。公牛往后一跳，吼叫起来，狂乱地摇摇头，想抖掉燃烧着的头箍。但却不能马上抖掉它，只会把火抖得更旺；火星像雨点似地洒落下来，滚烫的松香也滴落了下来，被火烧焦的皮毛，散发出浓浓的燎焦味。最后，它终于抖掉了燃烧着的头箍，但却被吊在了拷问架上，于是，它便疯狂地蹦跳到狄俄跟前：现在它已经不是闹着玩了。

狄俄碰了壁。公牛角从她身边用力地碰到了地上，以致深深地扎入地中，野兽前脚朝天地跌倒了，碰到地上的声音震耳欲

聋，它不能马上把头抬起来。

在这一瞬间，狄俄跑到它的身边，用膝盖压着它的后脖子，把刀插到脊椎和肩胛骨之间：开始瞄准它的心脏。

如果母亲丧失理智地折磨自己的孩子，突然，当一把刀子已经扎过来，她清醒过来时，那末，她也会力图去做狄俄在那一瞬间所做的事情。

公牛发出像人一样呻吟的闷声吼叫，把头抬起来，把舞伴抛开，以致舞伴向后跌倒了；它跳起来，猛然向前一冲，摇摇晃晃，轰隆一声倒下了。它把头部藏到沙子里去，开始打鼾并颤抖起来，就像一只受了伤的鸟儿一样。它用前脚又一次站起来。狄俄再一次跑到它跟前，把刀子拔出来，用一个膝盖跪着，把刀尖插进它的喉咙深处，以致抓住刀把——十字架的手陷入了柔软的皮肤皱纹之中。血溅到了她的脸上。她把脸转过去，闭上眼睛，为的是不想看到这种情况。

当她头脑清醒过来——并看到，野兽就躺在她的脚跟前，不再呼吸了，一团团灰色的烟，由红色的火苗笼罩着，从竞技场的墙那边滚滚升起。豪华帐篷的布幕突然燃烧起来了，火柱盘旋上升，天空中深红色的余辉烈焰熊熊，月亮的脸蛋发白了。

恐惧的报信者可以听到神圣的管筒、特里同^①海螺壳发出的怒吼，整个院子里、迷宫中都发出隆隆的响声，像公牛的怒吼，像许许多多的回声。

长凳白色凳面上的黑影，像黑压压的一片蚂蚁跑来跑去。人们在十分恐惧下奔来奔去，拍拍胸脯和脑袋，十分懊悔地号啕痛哭。

^①特里同，希腊神话里的海神，波塞冬和安菲特里特的儿子。下半身像鱼。他有一个海螺壳，他用海螺壳吹出传遍世界的声音。这声音既可兴风作浪，又可以使风浪平息。——译者注。

人们喊着，用手指指着信神的杀人犯，但是，他们不敢走近这个杀人犯。另外一些人则走到竞技场四周，向前走了两三步，但突然又停了下来，很快又向后跑去，并以十分恐惧的声音喊道：

拉兰—拉扎！拉兰—拉扎！

这是男性有变术的可怕魔鬼的名字。狄俄知道，人们本来以为她就是魔鬼，因为他们认为，人不可能作出这样的暴行。

最后，她来到拉兰—拉扎跟前，在一大群女祭司当中，假装的主任女祭司是阿纳伊特的母亲。她抓住铜制的斧头和拉勃拉，将其高高地举在头顶上，口中念着咒语：

——神圣的拉勃拉——这是魔鬼的力量！你可不要到这里来，你不要来，你要从火焰、水、土地和空气中消失掉，完蛋了，可恶的东西——可恶的东西！

她替别人念咒，而她本人懂得，在她面前的是人，而不是鬼。但是，当别人看到狄俄摆脱拉勃拉以后并没有消失，他们也胆子大起来，向她靠拢，并把她围起来，用拳头、刀子和棍子向她威胁道：

到火堆那里去，到可恶的火堆那里去！

但是，按照女祭司的手势，他们安静下来了，拚命向后倒退。

阿纳伊特的母亲走到她跟前，说道：

你干什么，你干什么，丧失理智了！

但是，阿纳伊特的母亲细细看了看苍白的溅满血污的她的脸，突然，她明白了某些事情，并开始沉默了。阿纳伊特的母亲不作声地抓住狄俄的手，死死抓住，当感到有黏糊糊的血时，也不松手，还是死死抓住。狄俄的智慧的善良的脸上出现了皱纹，阿纳伊特的母亲咬着耳朵低声对狄俄说：

——啊，可怜的狄俄，你干什么呢！你想替厄俄英报仇吗？

——替她以及大家报仇——狄俄镇静地回答道。别人越是恐惧，她就越是镇静。

——人牺牲的血——在上帝面前是卑污的……——狄俄开始说，而且说个没有完；她想说：“圣父就是爱”，但是，她又感到，这句话是空洞的和不够响亮的。仅仅为了死，她才说这句话，但是，她说不出话来，她知道，什么东西死于寂静。

阿纳伊特的母亲似乎猜到她的想法，摇了摇头没有指望的说：

——难道你们不懂吗？你死了——你就什么也干不了了！

——让我去为他死吗？

——你说的是谁呢？

——我说的是将要来的人。

——谁应当来，他就已经来了。

——他没有来，他即将来。

——他嘱咐过你吗？

——他嘱咐过。

女祭司久久地聚精会神地看着狄俄，突然，她松开了手。她什么也没有说，但是，狄俄明白她没有说出的话：“留神，别犯错误；如果他已经来了——处死你——火堆的火焰，这将是合乎道德标准的。”

——到火堆那里去，到火堆那里去！把狄俄这样的人从地球上消灭掉，因为她不该活着！——一大群人威胁着怒吼着说道。

有人费了九牛二虎之力，才跳进更房，拿来一副带有环子的铜手铐，并将其递给阿纳伊特。狄俄自己把手伸向手铐，这位老修女把手送进了手铐。环子发出清脆的声音。

狄俄把手伸向苍天，在突如其来的寂静中她大声喊叫，面带

喜悦，似乎她已经看到了她所呼唤的那个人：

——来！来！来！

三

狄俄等待着判决。但是，没有人能够宣布这个判决，除非大祭司阿卡卡拉，可是这位大祭司在山上神圣的蜜蜂修道院里病得很厉害，几乎病得要死了。

蜜蜂不知道，如何将可怕的消息告诉阿卡卡拉；可是这消息又隐瞒不住。当她听到自己亲爱的女儿、未婚的继承人狄俄的罪行时——人们以为她活不了了。可是她活下来了，只是不会说话，半个身子瘫痪了。

她久久地卧床不起，像死人一样；最后，她用手势表明她想要写的东西。人们把一块木板递给她。她用麻木的手在一些东西上面刻着道道。

邮差把信送给狄俄。信中只有两句话：“别了——请原谅”。

狄俄明白：“伟大的母亲，再也不会有伊俄勒、埃特拉、埃俄伊的血了，再也不会有所有人类牺牲的血了——母亲原谅并宽恕了你。”

在这同一块木板上，狄俄批了一句回话：“我不原谅”。邮差又把回话送了回来。

母亲阿卡卡拉看完回话，在上面批了两个字：“烧掉”。

这是早晨发生的事，而在晚上她开始走开。蜜蜂中的一只蜜蜂，根据她脸上的神色和手指的抽搐动作，猜到，这个正在要死的人还想写点什么东西，便把木板塞到她手上，而把手杖插到她的手指中间。但是，手指无力地松开了，手杖掉了下来。

傍晚，大祭司死了。也许，她把自己最后意志的秘密——原谅狄俄和自己一起葬进了坟墓。

人们应当将狄俄在那个小丘上烧死，即在那里厄俄英的身体燃烧了十天。

在厚厚的山岩上凿出的山洞—修道小室，阿杜诺夫小教堂，乃是蒙难者的监狱。光秃秃的墙壁，低矮的拱顶，窗户上粗大的栅栏，赤褐色的门栓——这一切看起来像是监狱。但是，就在这个地方，却有着富丽堂皇、豪华的紫红色的床和象牙与黑漆木料制作的沙发椅。香炉里喷出芬芳的烟同绘有漂亮花纹花瓶里的新鲜百合花上清新的露水混合在一起。豪华饭桌上的酒菜佳肴，豪华的装束，用宝石制作的种种装饰品——这一切都是供品，是给上帝的供品。孔雀毛绣的拖鞋看来是对狄俄辛辣的嘲笑；装着巴比伦皇后与淫妇用的香粉，以及捣碎的粉红珍珠的镶着玛瑙的小匣子；装着埃及牙粉并带有浓郁香味由玉石制作的小匣子；说明胡夫国王，伟大金字塔的建设者已经有几千年了。

人们不知道如何使她满意，什么东西又会使她受辱。他们以恭敬的态度和惊恐的心情来看待她；他们叩头，崇拜她，就像崇拜上帝一样，因为在任何一个被钉死的蒙难者身上——都有牺牲的上帝。

这种对她的崇拜是令人难过的：似乎人们把她活活地埋葬掉，杀害她的心脏，先于杀害她的身体。如果人们侮辱、痛打和瞧不起她，——对她来说是更容易做到的。

克里特岛的妇女不赞成把人弄死的刽子手。来自对凶恶的折磨人的扎格列耶神的崇拜者、来自贝斯部落的色雷斯女人，履行了这一职务。她的名字——格拉像是猛兽的叫声。杀人犯列宗亚也这样称呼她，因为由于某种残暴的行为，早在诞生地，刽子手就把她的鼻孔全部弄掉了。

格拉是个老太婆，但很结实。她那里存在着在南方从未见过的草黄色问题。浅蓝色的、沮丧渴求的眼睛，就象鸢—白兀鹭的眼睛一样；薄薄的灰蓝色潮湿的嘴唇，像蚯蚓一样；可怕的翘鼻

子的脸好似僵死的颅骨一样。

一年四季，格拉都穿着色雷斯女人的一件褪色皮袄，其里子发出酸臭味，在系着皮带的刀鞘之中，有一把像锥子一样、祭祀时供奉的燧石般的刀。几乎她总是带着醉意；能使她喝醉的不是葡萄酒，而是某种人所不知的粮食酒，白色的，像水一样；灼热的，像火一样。

人们说，似乎她特别喜欢宰杀小孩，如果长时间没有牺牲的儿童供奉给她，她就要去盗窃婴幼儿，并把他们的咽喉割断，大口大口地吸他们的血。

人民如此地仇恨她，要是大祭司（很赏识她并认为她是圣母忠实的仆人）的警卫不保护她的话，人们就要将她撕成粉碎。有一次，当狄俄询问阿卡卡拉母亲：她为什么要忍受这卑鄙的畜生时，她回答狄俄说：

——不要使格拉受委屈。纯洁的百合花—圣母地球的女儿，但是，腐烂的尸体——也是她的女儿。地球正在产生——它也正在腐烂。圣母有两句话：“我热爱——我杀害”，有两副面孔：一副像太阳，而另一副像格拉。

狄俄害怕这种亵渎行为，但是，那时她原谅了这一点，并考虑过她所不懂的东西。现在她懂得了，并且已经采取原谅态度了。

拷问者是狱吏。无论白天还是黑夜她都来到囚犯的修道小室。

她慢腾腾地走着，远远地站在那儿，望着狄俄，默不作声，聚精会神，用一双渴望的如同迷恋的眼睛环顾四周。一副可怕的翘鼻子的脸——僵死的颅骨——发出微笑；在浅蓝色的眼睛里发出令人厌恶的温柔的眼光；薄薄的嘴唇，像蚯蚓一样，微微蠕动，用听不见的低声耳语絮絮叨叨地说着什么——已经不是原来那两句话：“我热爱——我杀害”了。

过了几分钟，狄俄感到，阿纳伊特的母亲是正确的：“你正在死亡，你什么也没有干”。是的，她什么也没有干，她正在渐渐地死亡。她想要将错把上帝当成魔鬼的症结解开，可是又不可能，她自己只能陷入这个疙瘩之中：杀死谁，是杀死野兽还是杀死上帝，这一点她不知道，而且最终也将不可能知道。

她对人说：“快来！”但是，她是谁呢？没有脸面，没有容貌，也没有名字。她如何来？从哪里来？什么时候来？她曾经来过吗？她来的诺言在哪里？就像从世界的开端到世界的末日一样，一切都是空的，一切都将是空的吗？

她怕得连心脏都快要停止跳动了：“请不要来！”——怕得要命——发疯起来——并信圣母就是格拉。

四

纯洁的杰娃，高兴起来吧，

结婚的床都准备好了！

上天的大怒

就是防止爱情的！——

阿杜诺瓦的女祭司们这样唱道，并把狄俄送上火堆。白颜色的衣服，番红花颜色作成的白色花环，现在已经穿在她的身上了，正像从前曾经穿在厄俄英的身上一样。

在厚厚的山岩层中，通过狭窄黑暗的被凿出来的台阶，人们来到外边宽广的充满月光的地方，她从狮子守门的大门那里来到小丘平坦的顶峰处，这里摆放着一张盛人的牺牲品的祭台。

在纯静的没有星星的天空中，月光耀眼夺目，照亮了夜晚。在月光照耀下，发蓝的凯拉季伊斯基山的面目，就像已经死去的巨人——阿顿神仰望天空的脸。在柏树林的黑色包围圈中，白石头筑成的城堡呈现白色，这是公牛神的住所——迷宫。在小丘的

脚下，船桅杆和缆绳成林，克诺斯港湾的下部变成黑压压的一片，在天的尽头处，海上闪耀出一条银白色的月光之路。

狄俄贪婪地看着海，贪婪地吸入新鲜海盐，听见远处激浪的轰鸣声，她可怜大海、天空、土地和从未见过的太阳；她可怜整个地上的贫困生活。她内心因为大家而哭泣，像小孩子的哭泣一样。

在来自月亮的白光和来自火把的红光这种双倍光亮的照耀下，游行的人沿着楼梯慢慢地往上爬。像黑色成熟庄稼一样的人头，开始慢慢地骚动起来，在圣洁的围墙之外——谁也不许放进来。突然，人们看见了游行的人，大声喊叫起来：

——高兴起来吧！高兴起来吧！

吹喇叭的声音，螺号声，长笛的尖叫声，板鼓的敲打声，同人群的喊叫声混合在一起，女祭司唱道：

——杰娃，高兴起来吧，

结婚的床都准备好了！

在石头砌成的祭台上，中间有一个深坑，里面整齐地码放着由非常干燥并带有松香、松果和柏树枝的柴禾垛，还有洒满芬芳的松香和其他特别易燃物的许多枯枝、麻屑、毡子头：只要从任何一头点着这个柴禾垛，它就会立刻燃着巨大的火堆。

女祭司们将用于祭祀的牺牲品放到柴禾垛上，并将她扒得光光的。然后，把她放在地上，她的脚跟前有一个用两块橡木板钉成的大十字架。刽子手走到她跟前，说道：

——快躺下。

狄俄开始跪着，但不懂得什么样才算是躺下。格拉将她推倒，让其手脚朝天，在她背上放上十字架，把她的腿拉长，把手分开，把脚掌拴在纵向木板下面的那一头，而把手掌分别拴在横向木板的两头，并用绳子缠绕着她的身躯，把她钉在十字架的四个角上，把十字架的背面牢牢地绑住。

十二个女祭司按三人一组抬一头，将十字架抬起来，把它放到火堆上去。

狄俄认为，“这就是十字架的涵义”。

她知道，人们将把火堆点着，不是现在，而仅仅是同初升太阳的第一束光线一起才将其点着。根据月亮和星星的位置，她估计，到太阳出来还有三个小时。

三个小时——三次永久性——她的心分成了两半，她不知道，两半中的哪一半是现在的。她在大秋千上是怎样开始荡起来的，一会儿向上飞，一会儿又向下落，她并不明白，哪一摆将是最后的一摆：“是来呢——还是不来呢？”

夜晚是清新的。有人缩成一团，把山羊皮袄披到她赤裸裸的身体上。勒得紧紧的绳子把身体捆住，像用刀动手术一样。手和脚都麻木了。血溅到了太阳穴上。头开始晕起来了，由于令人厌恶的太甜的气味而呕吐起来了：人们把能够使人麻醉的烟草点着了，目的在于减轻牺牲者的痛苦。

狄俄回想起，不久以前，在楼梯上，女祭司中的一个人曾对她小声地说过：“不必害怕，她们不会烧死活人的。”那时她懂得：在烧之前，先要宰杀。现在她以为：“用火烧死活人是可怕的，但是，这比格拉的刀来得好！”

格拉在她头顶上飞翔，正像大乌鸦在死尸上空飞翔一样。可怕的翘鼻子的脸——死人的颅骨——发出微笑；在淡蓝色的眼睛里发出卑鄙的柔和眼光；潮湿的嘴唇——蚯蚓——微微颤动了一下，并低声地说：“我热爱——我杀害！”格拉把燧石般坚硬的锥子刀刀尖紧对着她的心脏，慢慢地扎了进去，格拉便用舌头贪婪地舔吃流出来的一滴滴的血。

狄俄大叫一声，慢慢地苏醒过来。周围什么人都没有，只有月色照在她的头顶上，是如此之远，又是如此之近，还从来没有出现过这种情况。她遇到了丧失理智的黑暗的恐惧：很快很快她

便失去了理智，并确信，圣母就是格拉。

她又重新开始回到可怕的秋千上，一会儿向上飞，一会儿又下落：“是来呢——还是不来呢！是来呢——还是不来呢！”

突然，她摔了下来，落到了漆黑漆黑的状态之中：“没有来，从来从来都没有来！”但是，从何而来，从漆黑漆黑的状态中来，她大喊一声：“来吧！”

他来了。

十字架在她身下动起来了，稍稍地抬高了一点。有人解开了她身上的绳子。但她还是没有看到这个人，因为她不能睁开眼睛。突然，她睁开了眼睛，看见了这个人，并大喊一声：

——塔姆！

五

她在图京的担架上睡醒过来了。根据象形文字，她知道了这些东西和彩画，上面画着：一个太阳神的太阳球，上面有着埃及国王阿赫纳顿行祝福仪式时伸出的手放出的光芒。

担架放在地上。津娜用绣有银灰色蜜蜂的金黄色的被子将她的身体裹了起来。塔姆俯在她身上说了些什么。长时间她不能明白所说的东西；最后她明白了。她问道：

——你要拯救我吗？塔姆

——不，不是我，而是他。

——是的，是他，是你和他一起。你是怎样干这件事的？

——我们以国王阿赫纳顿的名义请求得到国王伊多明的同意，以便他能废除判决。

——国王伊多明的同意？——她大吃一惊，考虑了一下，并摇了摇头。——国王不可能干这件事情。除了大祭司，谁都不可能干这件事情……

——大祭司已经死了而其他人还没有推选出来。国王利用自己的权力可能……

——不，不可能。为什么你不说出全部情况？我想知道全部情况。

——以后你会知道的，而现在你应当赶快动身。赶快坐上轮船，到埃及去吧！

——而你呢？你将干什么呢？——她问道。

他默不作声。她把身子稍稍抬高了一点，把手搭在他的肩上，脸挨着脸，看了一眼——突然，她明白了全部情况。

她知道山神的规矩：人的牺牲品是不能拯救的，正如把其他牺牲品献给她——把身体献给身体，把心灵献给心灵一样。但是，不管是母亲还是父亲，是兄弟还是姐妹，是丈夫还是妻子，都不可能这么干的，而只有亲爱的外来人才会这么干，因为他准备跟着所爱的人一起死去。爱的自由的牺牲品——高于所有人类的牺牲品——对于上帝来说是令人愉快的芬芳。

——塔姆，我的兄弟，我知道了全部情况：你将跟着我一起死去！——她低声地说道，目不转睛地看着他。

——是的，跟着你和上帝一起死去——他简单地回答说。你要牢牢记住，我是怎样诅咒上帝的，而你不是对我说过：“你快快死去，因为你爱上上帝”吗？啊，这就是你所知道的情况。

——“塔姆，谁给你使坏的，好好地回报他。”——她以暗暗的喜悦与恐惧心情重复道。

——没有，狄俄，你没有给我使坏。你的爱是极美好的痛苦！由于使坏，我没有好好地为你哭泣，而你却为我哭泣。你要牢牢记住，当我对你说，我已把厄俄英杀害的时候，你就回答说：“我们永远不会不互相爱的。”啊，请让我替你和上帝去死！

他哭起来了。突然又噙着泪笑了笑说：

——我这个买卖人善于估算并知道有益的东西在哪里。我认为，死亡比活着强：生命使我们离散——死亡使我们结合。

——不可能，不可能，不可能！——她折断了手呻吟道。

——如果我活着，却杀害了你，那我也不能活，也不想活了！

——你不想活？你知道上帝说过：“请来！”而当上帝来了——你又不愿意他来吗？……狄俄，我亲爱的姐妹，难道你没有听说，上帝现在就在这里，在我们中间吗？我不想对你说，而上帝却要对你说：应当这样，以便上帝能来啊！

人群的喊声又重新可以听到了。不久以前，当人们把牺牲品从十字架上抬下来的时候，疯狂的格拉跑出了神圣的院墙，来到人群中喊叫道，人们夺去了神那里的牺牲品，并使人民起来反抗。

卫兵的长官来到努比亚人的担架队员跟前，喊道：

——大家快点快点！快到港湾去上船！她在这里连一秒钟都呆不住了。

阿纳伊特的母亲走到塔姆跟前说：

——我的儿啦，你已经过了一小时了。上帝需要牺牲品，你准备好了吗？

——准备好了——塔姆回答说。

努比亚人抬起了担架。狄俄把双手伸到塔姆跟前。塔姆将狄俄抱住，狄俄吻了吻他，而后在火堆上他回想起这次接吻，并认为：“是的，跟着她一起死去是值得的！”

担架迅速地撤离了。塔姆随着担架看了一眼，而当他看不见担架时，便把身子转向阿纳伊特并说道：

——咱们走吧!

阿纳伊特的母亲把从狄俄手上拿下来的由番红花花朵扎成的白色花圈献给了塔姆，并将塔姆带到火堆上去。

塔姆看到了脚跟前自己的十字架。他脱下衣服，在胸前摸到了一块护身符似的木板，他便抱起来与其亲吻，并低声地说道：

—— 圣父就是爱!

于是，他便躺在十字架上。

六

狄俄在船上睡醒过来了。她在甲板上由西克莫尔树筑成的被指定的镀金的驾驶室内。在天刚破晓的晨光中，她看到了墙上她的那幅壁画上面画着：在担架上，有一个太阳神的太阳球，球上有着国王阿赫纳顿行祝福仪式、抓住带扣环的十字架时手上放出的光芒。在模模糊糊的思想当中，就像做梦一样，她把这些十字架同那个在不久前她躺在上面而现在塔姆躺在上面的十字架连在一起。

六艘轮船像一群白天鹅一样，一艘接一艘地从克诺斯港湾一条长长的防波堤那边驶出海去，其中三艘是埃及的，两艘是克里特岛的，还有一艘名叫塔姆扎达多夫，像大使的受人尊敬的卫兵一样，载着重重的钢材，这一艘是塔姆临终时献给埃及国王的礼物，目的在于拯救狄俄。

由于无风天气，船帆高高挂起。但是，船桨一会儿举起，一会儿降下，在霞光中湿漉漉地闪闪发光，像海上大怪物的翅膀一样，轮船靠着这些船桨迅速前进，随之在白色的海上掀起两道蓝色的皱纹波，几乎像天空一样，呈现一片玫瑰蛋白石的颜色。在玫瑰色的天空中，呈现白色阳光的爱的星星，他的和她的星星，小伙子和姑娘的星星，微微地发出光芒。伊得山从下面看上去依

然呈现出青蓝色，夜森森的，而从上面看下去已经呈现玫瑰色了，像积雪覆盖一样。

在天和海的尽头，鲜红的一角突然发亮起来，火环团团围住，初升太阳的光线冒出来了，爱的星星在这些光线下死去了。

船帆在晨风的包围之中，浓浓的淡紫色浪花在轮船底下哗哗响着，泡沫四溅。

狄俄没有工夫去听努尔达甘的儿子恩古尔这位牧羊人唱的有关塔姆斯^①死神凄惨的歌，恩古尔同狄俄搭乘同一艘轮船。津娜让他同自己一起来回忆塔姆。

他从津娜那里听到自己主人死亡的消息，但是，似乎他不明白，仍然毫无感觉：还是如此地昏聩。

突然，护卫的海员从桅杆的瞭望台上大叫起来：

——牺牲品烧起来了！

他指着一团一团的烟，这烟在克诺斯港上空从小丘之巅升向天空，这里有一个祭台。大家都望着那里。

图塔看了看，伤心地叹了一口气并考虑了一下：“贫穷的买卖人！是个何等聪明的人，丝毫不会因为什么而吃亏！”他用手好好地把眼睛合上，似乎是哭的样子。但是，很快地解除了愁闷，并回想起，以这样的死拯救了善舞者狄俄，海的王国的珍珠乃是献给埃及国王的美好礼物。

恩古尔久久地看了一看，并不明白。突然，他明白了，并悲惨地哀号起来，狗是怎样爬到死尸上来的。

狄俄听见了哀号，跳了起来，向驾驶室的窗户看去，看见了烟雾，似乎格拉的刀刺穿她的心脏。但是，她回想起：“这样做是应该的，以便上帝到来，”——刀变得有点儿钝了。她从来还没有

^① 塔姆斯为古代苏麦尔和巴比伦神话中的植物神，每年收割时死去，春天幼枝出芽时又复活。——译者注。

这样明白过，上帝必将到来。

克里特岛有经验的航海家预见了在二分点大风大浪航行的日子里危险的航行。但是，图塔已经不知道，是大陆更危险呢，还是大海更危险：他既害怕地下的雷鸣，而且也害怕克诺斯赛马场的火灾。人们很快将火灾扑灭了，但是，在半睡不醒的状态中以为，整个院子都被火势包围起来了，他差点儿从窗户里跳出去。而在最近几天却听说，无数军人阿赫扬、达纳耶夫、达尔丹采夫、伊利奥尼扬、佩拉兹戈夫从北边来到海的王国和其他半野蛮的部落；似乎是流亡者萨尔佩多明将他们领到国王伊多明跟前。图塔回想起神的启示：“铁一般的东西将从夜间来到——铁一般的夜降临了——最后都献给了大家！”贫穷的图塔不知道怎样才能从万恶的岛上逃脱掉。

国王乌图克斯—奥季谢伊从克里特岛来到埃及五天了：

我们伴随刺骨的寒风迅速航行，在海上准确地轻松地向前航行；轮船载着我们愉快地富有朝气地急驰飞奔，由船舵和风来掌握方向。我们来到埃及的清澈急流的河口处已经五天了。

图塔的航程却不是这样。

他们刚一绕过海岛尽头处东北的海角，就遇上了两股顶头大风，随即便开始掀起了滔滔巨浪。

由最坚固的橡树和雪松制成的图京号轮船，双桅杆，圆圆的尾巴，调头转弯非常灵活，船的前方有一个长长的防滑板，把海浪分成两半，船装有十五片精选的叶轮，它比所有的轮船能更好地经受得住大风大浪的考验。但是，图塔刹那间死了，以致已经不能期望得到拯救，他向阿顿—阿蒙许愿说，如果仅仅是活着，就永远不会前往非常绿色的地方。

六天，风浪始终没有平息下来，不管是太阳还是星星都看不见，航海家们不知道奔向何处。最后，到第七天，风浪平息下来了哈纳安—菲利斯季亚的岸显露出来了。

人们走进了格泽尔港湾，但是，在这里没住多久，因为哈比尔的一伙强盗在附近进行搜索。在这些日子里，伊阿舒伊亚——约书亚^①——已经越过约旦河，占领了乌鲁沙利姆和神的赫腊德。

人们离开格泽尔港湾，来到阿斯卡隆，这是一个由埃及部队守卫的更加安全的港湾。第二艘图京号轮船是由这里驶出的，第三艘失踪了；正如他后来所得知的，还有两艘由于大风大浪而撞到了阿拉希亚-塞浦路斯的岸上去了；而塔姆扎达多夫号轮船，载着重重的钢材，触礁沉没了。

在阿斯卡隆呆了一个多月，修了修船，并等待顺风。

最后，加尔齐昂诺瓦初冬平静的日子到来了，那时，海神维尔汉用三叉戟将风浪平息了下来，以便海鸥能够在浮巢中孵出自己的幼子来。

离开阿斯卡隆港湾，经过三天便看见了法罗斯岛。正如惊险游记中所描写的：

在广阔嘈杂的大海上有一个岛屿，它与埃及遥遥相对；那里的居民称它为法罗斯。它距离岸边正好一天的航程，轮船在顺风中航行的。

船没有停靠码头，而是一直往南驶去。

天阴沉沉的，下起了小雨，缓缓的温暖的雨滴像眼泪一样往下滴落。平静的大海像一面镜子，呈现不透明的绿色，海水已经被不含盐分的尼罗河水冲淡了。

狄俄坐在船尾的一堆缆绳之上，听着恩古尔吹奏的牧笛声。恩古尔是在船的另一头吹奏的，并且唱着有关塔姆斯神悲惨的歌：

^① 见《圣经·旧约》，是以法莲部族人，嫩（Nun）的儿子，继摩西之后成为犹太人的首领，带领他们进入迦南地方。——译者注。

远处有关塔姆斯神的哭泣声呜呜响遍！

母山羊和小山羊均被杀死，

母绵羊和小绵羊也都被杀死。

有关心爱儿子的哭泣声呜呜响遍！

狄俄听见这些哭泣声，同情的样子泪流满面，她自己也不知道是由于什么缘故，是因为悲伤呢，还是因为高兴。她回想起自己的一生，就像在睡梦中一样，或许就像人们回忆起自己死亡的一生一样。伊俄勒、埃特拉、厄俄英和塔姆——几个牺牲品！这是为什么？现在她已经明白了，这是为了能使上帝降临。地球的母亲通过世代的痛苦——人类的痛苦——诞生了上帝。

突然，一条黄色的土地似乎在太阳光的照耀下，在天的尽头处，在碧绿海洋的上空燃烧起来了。

狄俄向舵手问道：

——这是什么？

舵手回答说：

——这是埃及！

徐荣庆 译

[俄] 舍斯托夫

罪人与福音书^①

陀思妥耶夫斯基最热心的主题是罪与罪人。这一问题无情地折磨着他：“罪人是怎样的人？他们何以会显得在理，他们怎么会显得有权利轻蔑我，为什么我在他们面前不得不自觉无聊，不得不感到怯弱，说得尖锐些，为什么不得不自惭形秽？这一切会是真的吗？这就是人们该知道的东西？”毫无疑问，陀思妥耶夫斯基自问过这样的问题。拉斯柯尔尼科夫的文章清楚地证明了这一点。在这里，人被分为两种人，不是分为善人和恶人，而是分为芸芸众生和不平凡的人，所有的“好人”都归入平凡的一类，他们目光短浅，屈从于道德律；而不平凡的人创造自己的法则，对他们来说，“一切都是允许的”。拉祖米欣正确地把握住拉斯柯尔尼科夫文章的要点，并告诉拉斯柯尔尼科夫：

可是在这一切当中，真正独出心裁之处——而且使我感到恐怖的是，这种独出心裁之处确实是属于你一个人的——即你认为可以问心无愧地杀人，而且，请恕我直言，你还如此狂热地加以发挥……可见，这就是你那篇文章的主要思想。在我看来，这种允许问心无愧的杀人……比正式的、合法的允许杀人更为可

① 选自 Lev Shestov: *Dostoevsky and Nietzsche: The Philosophy of Tragedy* (《悲剧哲学：陀思妥耶夫斯基与尼采》), Ohio University Press 1969, XIV-XV 节，题目为编者所拟。

“独出心裁”，“问心无愧”以及“良心”等等，都被陀思妥耶夫斯基加了着重号。这样一来，“良心”迫使拉斯柯尔尼科夫站到罪人一边。他的裁决、他的赞许、他的同情不倒向善一边，而倒向“恶”一边。“善与恶”这一类词无不复存在。它们已让位于“平凡”与“不平凡”。“平凡”与粗俗、无价值、无用性相关，而“不平凡”则是崇高的同义词。换言之，拉斯柯尔尼科夫“超逾了善恶”，这正是35岁的尼采作为一个学生梦寐以求的崇高理想。拉祖米欣道出了真理——这真理最独出心裁，而它完全属于陀思妥耶夫斯基。在60年代②，不仅在俄罗斯，就是在欧洲，人们连做梦了也没有想到过这种玩艺。即便是莎士比亚的《麦克白斯》，也不过是对仍在这大地上的罪人那浸泡在苦痛中的良心充满教诲的描绘。（勃兰兑斯甚至现在还用 *fabula docet*（讲故事）来解释《麦克白斯》。）

现在问题出现了，要是拉斯柯尔尼科夫的观念如此独出心裁，它绝对只会出现在其创造者身上，为什么陀思妥耶夫斯基非要振臂反对这一观念？在反对这一观念时，陀思妥耶夫斯基用的什么东西？陀思妥耶夫斯基的斗争针对谁？回答是，针对他自己，而且仅仅是针对他自己。在这世界上，只有陀思妥耶夫斯基一个人妒忌罪人的德性的崇高，而且，正如他不敢公开表白自己的真实想法，他为这些想法创造出种种环境。首先，在《死屋手记》中，他对罪人的倾慕如此之深，结果把最善良、最富同情心的人引诱到身边。接着，他使用罪人偷换了人民这一词的概念。然后，他又用自己的整个余生拼命反抗理论上的“善”的叛教者，

① 参阅陀思妥耶夫斯基：《罪与罚》，人民文学出版社1982年版，第348页。

② 指19世纪60年代。——译者注。

尽管在世界文学中只有一位这样的叛教理论家，这就是陀思妥耶夫斯基本人。毕竟，如果陀思妥耶夫斯基的任务真的就是与恶搏斗，那么他必然会感到了不起。他后来的作家有哪一个不是以此为使命的？只是，陀思妥耶夫斯基有他自己独出心裁的，非常独到的观念。在与恶搏斗时，陀氏自己又提供了捍卫恶的证据，这些证据连恶自己也从来不曾梦想到过。良心本身涉足了恶！拉斯柯尔尼科夫的文章作为基点的那种观念在尼采的《道德的谱系》和《人性的，过于人性的》这两本书中以不同的形式大大发展了。我并不是说，尼采借用了陀思妥耶夫的观念，在尼采写《人性的，过于人性的》时，整个欧洲还没有一个人知道陀思妥耶夫斯基。不过，人们可以放心大胆地说，要是尼采没有感到有陀思妥耶夫斯基在后面支持他，这位德国哲学家在《道德的谱系》中阐明超善恶论时绝不会如此果敢和坦率。

不管怎样，且撇开小说情节不谈，事实证明，拉斯柯尔尼科夫的真正悲剧并不在于他决心冲破法律，而在于他意识到自己没有能力迈出这一步。拉斯柯尔尼科夫不是杀人犯；他没有罪。高利贷老婆和丽莎维塔的附带事件完全是虚构、造谣，莫须有的罪名。后来，伊凡也没有牵涉到斯美迪亚科夫案中。陀思妥耶夫斯基也造他的谣。所有这些“主角”全都是陀思妥耶夫斯基自己的血肉；他们是先验思想家、浪漫主义者。专门实现未来理想的选民，是福利社会的设计者，人类的思想朋友。但他们突然之间为自己的崇高和先验主义害臊，突然一下懂得了讨论理想完全是无聊的饶舌，它不会给人类价值的共同财富增添一点东西。他们的悲剧在于，他们没有能力重新开始一种全新的生活。这悲剧过于深重，过于不幸，这使得陀思妥耶夫斯基不难把它作为他的杀人犯主角的极度痛苦的经验的原因来描绘。但是，尽管如此，我们还是没有一点根据把陀思妥耶夫斯基看成是罪犯心理的专家或审察者。虽然他懂得罪人，他也只是在囚牢中见过他们。他们早先

的生活，也就是说当他们是自由的时候，以及他们犯罪历史不管对陀思妥耶夫斯基，还是对我们来说，都仍然是个谜。犯人对这一切向来守口如瓶。人们会问：诗人的想象呢？在我看来，对陀思妥耶夫斯基万不能提及这一点。古代的吟游诗人为想象所驱使。缪斯确会在夜里降临到他们身上，在他们耳畔悄然耳语神奇的梦，阿波罗的宠儿们会在清晨匆匆记下这一切。但对陀思妥耶夫斯基，一个地下室人、一个罪人、一个经常把妻子的衣物送到当铺去的俄国文人来说，这种神话几乎还不曾发生。他观察漫游在自己灵魂中的不毛之地。正是从这不毛之地，地下室人、拉斯柯尔尼科夫、卡拉玛佐夫之类的人的悲剧才产生出来。这些无罪的罪人，这些没有负疚的良心的巨痛构成了陀思妥耶夫斯基的诸多作品的内容。在这些内容中，有陀思妥耶夫斯基本人，有现实，也有真实的生活。除了这些都是“教条”，所有其他的都是用楼阁中散落下来的零碎木片仓仓猝猝地钉起来的木屋。谁需要这些东西？必须注意到陀思妥耶夫斯基本人赐予他的教义以非同寻常的重大意义，正如尼采和托尔斯泰以及几乎所有作家赐予自己的教义以重大意义一样。他原认为自己可以告诉人民做什么，怎样做。当然，作弄人的做作终归是做作。人们不会按照书本生活；也从来没有按照书本生活过。

在《罪与罚》的结尾，我们读到下面这段作出允诺的断言：“但这已是一个新的故事的开端，这故事说的是一个人如何逐渐获得新生，他逐渐蜕变，逐渐从一个世界进入另一世界，逐渐认识到迄今为止他完全不了解的现实。这可以成为一篇新小说的主题，——但是我们现在的这篇小说就到此为止了。”^①这话听起来不就像一本正经的保证？作为一位老师，陀思妥耶夫斯基不就在假定他有向我们揭示新世界的责任，有向拉斯柯尔尼科夫提供

^① 参阅《罪与罚》，中译本，第729页。——译者注。

新机会的责任？不过，这位老师除了诺言以外，并没有向前半步。在陀思妥耶夫斯基的最后一部小说《卡拉玛佐夫兄弟》的序言中，我们又碰上同样的允诺。一部小说对陀思妥耶夫斯基来说太少了。为了描绘出他的真实主角，他还需要更多的小说，尽管在《卡拉玛佐夫兄弟》中拉长到一千多页，这对“新的生活”来说本来已有足够多的篇幅了。而且，我们知道，在《罪与罚》到《卡拉玛佐夫兄弟》之间，陀思妥耶夫斯基还写了三部完整的作品，每一部都是大部头：《白痴》、《少年》、《群魔》！然而，他把自己的诺言忘得一干二净。当然，《白痴》和它的梅恩金公爵不能这样看。如果这样一种“新”的现实就是期待着人的一切，如果梅恩金公爵，这同情的影子、贫血的幽灵是作为我们的“理想”出现的。那么，完全放弃对未来的期待岂不更好？这位最谦逊、最催人泪下的受欺凌的人，甚至连杰武什金也会拒绝这种“希望”，而重新回到自己苦难的过去。不，梅恩金公爵只是一个观念而已。他有什么用处！他站在两个女人之间，像个中国的不倒翁，两边倾倒。真的，陀思妥耶夫斯基愈来愈放任自己这些空话。可以肯定，陀思妥耶夫斯基的自言自语并非是一长处。不仅如此，梅恩金公爵像阿辽沙一样，富有一种奇于超人的预见才能，这种预见力实际上已临近于超人的洞察力。可是，在一部小说中，这一点并不是主角的了不起的才能，在小说中，所有人物的思想和行为都受作者摆布。除了这些特点，梅恩金公爵也完全是个废物。除了永远悲悯那些悲苦的人，他不能安慰任何人。他激起了阿格拉耶的反抗，也无法抚慰费尔帕夫拉；他亲近罗果静，预见到他的罪行，却对此束手无策。要是梅恩金公爵能懂得他周围的人的悲剧处境该多好！可是，甚至连这一点他也缺乏。他的悲悯仅仅是出于责任的悲悯。这就是他为什么如此自在地大谈希望和安慰的原因。他甚至给伊鲍里特也抹上他的语言的安慰剂。但是这一回他却撞上了，或者说是被干干净净地打发走了，他活该！

不，就是在陀思妥耶夫斯基那些杰出人物中，梅恩金公爵也是一个败家子，虽然他们或多或少是一事无成的。陀思妥耶夫斯基理解的，能描绘的，只是那些谋反的人、挣扎的人和求索的人。一旦他着手去描述一个找到了自我的人，一个镇静自若、正在理解一切的人，他马上陷入恼人的陈腐。例如，我们可以回想一下佐西玛长老的“人在未来的美妙和谐”之类的幻影。它们不都散发着最为陈腐的 Zukunftsmalerei（未来图景）的酸臭味吗？甚至那些在地下室遭到嘲弄的社会主义者也早就同这种未来图景划清了界限。可是在所有这类场合，陀思妥耶夫斯基都懒于思考。他用那只不加区分的手，把任何适合他的东西都信手拈来：从亲斯拉夫人那里，从社会主义者那里，从中产阶级的生活之平庸那里等等。十分明显，他自己感到，这不是他的任务，他总是以惊人的疏忽来塑造这一切。但他依然无法放弃说教和预言：只有他们才使陀思妥耶夫斯基与其他人联系起来，这就是陀思妥耶夫斯基被人充分理解的那一部分，被充分尊重的那一部分，因为这一部分，他被抬高成为一位先知。然而一个人不能离群，不能完全离群，马美拉多夫^①说过：“不管怎样，每个人起码得有地方走走。因为总有一个时候他肯定得去什么地方”。在这种情况下，人需要穿通常的制服。总之，人不能操着地下室人的语言在公共场合露面，不能公开以对苦役的深切敬意露面，不能以陀思妥耶夫斯基论脑壳的“独出心裁”的念头露面。人们不愿去听这样一位邻人在说什么，他们把地下室人拒之千里。人们需要的只是唯心主义。陀思妥耶夫斯基靠一小撮人把祝福带给人们，所以，在末了，他自己有时也认为，这种工作的确有价值。不过，这只是有时如此，尔后他又讥笑自己。问题是，“宗教大法官”一节中的那个人是谁？人们从他手中得到每天的面包的那位枢机主教是谁？

^① 陀思妥耶夫斯基的小说《罪与罚》中的人物。

这轶事不就是陀思妥耶夫斯基自己的预言或作品的象征么？奇迹、神秘、权威——陀思妥耶夫斯基的教诲恰恰构成了这些要素，也仅仅构成了这些要素。是的，陀思妥耶夫斯基有意想闭口不谈主要的东西。宗教大法官斗胆地想修正基督的工作，他自己既弱又可怜，像他轻蔑地对待的那个人一样既弱又可怜。在估价自己的作用时，他的失算大得骇人。他能说出部分真理，却不能说出最可怕的那一部分真理。人们总是不分青红皂白地从他那里采纳种种理想，不加以考察。然而，这仅是因为，对人们来说，种种理想不过是消遣、矫饰、形式。他们那孩童般的、天真的信仰压根儿就不知道怀疑，它本身所要求的不过是这样那样的几句表白。这就是为什么人们总是追随任何一个喜欢引导他们的人，这就是为什么他们总是随时准备更换自己的偶像：国王死了。国王万岁。但是，那位老朽的、让人讨厌的枢机主教由于被长达几小时的冥思弄得精疲力竭，仍在那里想他那肥皂一般的理想能改造那些困惑的骚乱的群众，给他们一个确定的方向，幻想自己有力量扮演千百万人的恩人。多么幸福而又迷人的幻象！大家知道，这并非只是陀思妥耶夫斯基小说中的宗教大法官的特点。在任何时代，所有教师都认为，世界在他们肩上，他们把自己的学生引向幸福、欢乐和光明！事实上，羊群之需要牧羊人并不甚于牧羊人之需要羊群。要是宗教大法官并不抱有这样一种事实的宿念，没有他，全人类就会消灭，那这宗教大法官会是怎样的呢？他的一生会作出些什么来呢？然而，这位过于老朽的人，这位以其睿智的心智来看透我们生存的所有神秘的人，竟不能看到一种东西（也许他假装不能），对他本身来说也是最为重要的东西，他不知道，人民并不因为他给他们带来了信仰而感到对他欠恩，而是他对人民欠恩——因为，在他眼里，信仰起码部分补偿了他那漫长、凄凉、饱受折磨的、孤伶伶的一生。他用自己的奇迹和神秘之类的故事来哄骗人民；他假设了一个全知全能，无所不通

的权威；他在大地上把自己称为上帝的代表。人民深信不疑地接受了这一谎言，因为他们并不需要真理，他们并不想知道真理。可是，这老朽的宗教大法官有以一个世纪的经验为后盾，有以由善于探索、穷究不舍的精神所磨砺的心智为后盾，却没有注意到由于他想象自己是人类的恩人他已沦为自我欺骗的牺牲品，他需要这种欺骗，他没有其他别的办法在自己身上恢复信仰，他从可鄙的、无聊的人群手中接受信仰。但陀思妥耶夫斯基自己不能忍受这种哄骗；他也不能满足于这种“自信”。尽管他把他那宗教大法官的“令人赞叹的孤寂”说得天花乱坠，极为诱人，他完全懂得，这些夸张而慑人的话所装饰起的门面，并不是他本人需要，而是别人需要、人民需要。令人赞叹的孤寂！当今之人孤身独处时，他真的会感到自豪吗？在公众场合，在讲演中，在书本里，那完全是另一码事。可是，当没有任何人瞧上他一眼，或听他在说什么，当死寂的夜晚来临，一切都归于寂静，他认识到自己的生活的真实情形时，他怎么敢用哪怕一个得意的字眼？普罗米修斯运气不错，他从来没有被扔下不管，宙斯一直在听他说。他有一个对手撒旦，他那严正的面容和高傲的语调会使这位对手不愉快，激起他的愤怒。他还有一项“事业”。可现代人，不管是拉斯柯尔尼科夫，还是陀思妥耶夫斯基都不相信宙斯。一旦人们弃绝了他，一旦没有人理会他，他就会自发地开始给自己讲那真实，在这真实里，那种迷人的而美妙的景象是多么稀有！而我们由于受诗意的传奇的影响，认为这种景象总是与孤独的人相随。比方说，陀思妥耶夫斯基冥思（实际上是拉斯柯尔尼科夫这样想，不过，我们知道，这也是一回事）的一个问题是：

“我之所以彻头彻尾是一只虱子，”他咬牙切齿地补充说，“因为我自己也许比我所杀死的那只虱子更卑鄙一些，更可恶一些，我早就预感到把她杀死以后我要对自己这样说。难道还有什么事情能与这恐怖相比吗？哦，多么庸俗！哦，多么卑鄙！……我多

么了解那个手提军刀骑在马上‘先知’所说的话呀，他说：安拉下命令，‘战栗’的畜生都必须服从！‘先知’是对的，他是对的，他在当街筑起一座坚固的炮台，不由分说，把无辜的和有罪的人一起轰死！战栗的畜生，只许你服从，不许你有愿望，因为那不是你的事！……啊，我无论如何，无论如何也不能饶恕那个老太婆！”^①

多么丢人，多么让人恶心的话！多么丢人，多么让人恶心的景象！拉斯柯尔尼科夫“为了诗”必得杀死那老妇人和丽莎维塔，这难道不是真的？但事实上，这里没有流血，没有构成犯罪行为。这是一个迟早会落在理性主义者头上的一般惩罚，总有一天这个惩罚的日子会到来的。这些理性主义者就会恐怖地叫道：“先知是对的，战栗的畜生，只许你服从！”早在三百多年前，最伟大的诗人已对最伟大的理性主义者宣告了这一可怕的论断。不妨回想一下哈姆雷特发疯地喊叫：“时代已经脱节！”打那以后，作家和诗人们就以数不清的方式不断地重复此话。可是，许久以来，没有哪一个人愿意公正地站出来对自己说，一旦这环节被打断后，已无庸把它连结起来，已无庸把时代重新引回它起始的轨道。所有新的企图都是想要招回早先的幸福幻想。人们乐此不疲地向我们喊叫，悲观主义和怀疑主义把一切都毁灭了，我们必须重新“相信”，“回过头来”，要“率直”，等等，等等。象被水泥牢牢地粘住似的，他们恒定不变地提出各种陈旧的“观念”，固执地拒绝去理解这些观念实际包含着我们的不幸。当陀思妥耶夫斯基对你说“他觉得在这一刹那，他好象用一把剪刀将自己与所有的人和事都剪开了”^②时，你会对他说什么呢？你会要他去做他的邻人的恩人么？可他早已走过那条路了，所以才写出“宗教大法

① 参阅《罪与罚》，中译本，第364页。

② 参阅同上书，第149页。

官”。让那些人继续去忙碌于崇高的真理和哄骗吧，陀思妥耶夫斯基懂得，如果时间的镣铐正在于此，那它就永远被砸断了，陀思妥耶夫斯基并不是作为一个读过许多政论文的艺术家说这事，而是作为一个用自己的双眼看到一切，用自己的双手感触到一切的人说这事。《卡拉玛佐夫兄弟》第5部第4章的标题是“叛逆”。这意味着陀思妥耶夫斯基不仅不想去恢复先前的镣铐，反而打算竭尽全力去揭示，在此不再有任何希望，也不能有任何希望。伊凡反叛当今的世界观赖以根基的那些最为坚固的原则。这一章一开始就是这样的话：“‘我应该对你坦白一下’，伊凡开始说，‘我一直想不通怎么能爱自己的邻人。据我看来，恰恰对邻人是没法爱的，只有离远些的人还可以爱。’”^①阿辽沙有意插话打断了伊凡，这表明陀思妥耶夫斯基并不与伊凡观点一致。不过，我们已经对这种孩子般喋喋不休而又单调的念叨习以为常了，它对我们的妨碍不会太大，尤其当我们想到其它段落时，陀思妥耶夫斯基在1876年的《作家日记》中说：“我敢断言，要是没有人的灵魂不朽的信念，人类之爱完全不可思议，不可理解，简直是不可能的。”十分明显，伊凡的话和陀思妥耶夫斯基自己的这些话没有区别。伊凡说的每一点都以灵魂并非不朽这一假定为根据。的确，他没有为自己的这一“假定”提供任何证明。但是，陀思妥耶夫斯基也没有为自己的断言“向时代提供证明”。无论如何，不管是小说中的主角还是作者本人都不相信“爱你的邻人”这个思想的力量。完全可以说，陀思妥耶夫斯基比伊凡走得更远。陀思妥耶夫斯基写道：“况且，我坚持认为，人根本无法救助受难的人类，或者说丝毫无益于或宽慰受难的人类，而一旦确信人类就在受难，人心中对它的爱就会转变成对他的恨。”拉斯柯尔尼科夫不在场，而且没有一个人提醒陀思妥耶夫斯基，他的观念格外独出

^① 参阅《卡拉马佐夫兄弟》，中译本，上卷，第353页。

心裁，这不就是不幸么？况且，这种见解与拉氏在文章中表达的想法是一码事：良心允许对人的憎恨。要是你不能帮助你的邻人，那么，你也不会爱他。可是，众所周知，严格来讲，这些通常要求我们的爱的邻人们，绝大部分都是不可能救助的人——我在此指出的不是整个人类。从前，为受难的人唱颂歌，为受难的人抛洒些眼泪，称他们为兄弟，已经足够了。如今，却不够了；人们要想尽一切办法帮助他；他们要让最卑微的人不再是最卑微的，而是成为最优秀的！要是这行不通，叫爱见鬼去吧，把恒久的憎恨置于爱留下的空王位上。陀思妥耶夫斯基——我想上面那段引文已使我们无法把陀思妥耶夫斯基与阿辽沙混为一谈——已不再相信爱的全能，不再相信同情的眼泪和温柔之情的价值。对陀思妥耶夫斯基来说，无力助人是最后的、勾销一切的证据。他寻求力量和强力。而且，人们发现，陀思妥耶夫斯基的抱负最为真诚、最为向往的终极目标正是强力意志，对这一抱负的表达之尖锐和明晰，与尼采不相上下。他本来能追随尼采的榜样，在自己的每一部著作的结尾都把这些话标上黑体，大量出现，因为在这些话中标明了他的全部追寻。

在《罪与罚》中，惩罚的观念使陀思妥耶夫斯基这部作品的首要任务黯然失色。这种情况很适合于这本小说。对那些深信不疑的读者来说，似乎陀思妥耶夫斯基实际上是拉斯柯尔尼科夫的法官，而不是拉斯柯尔尼科夫的被告。但在《卡拉玛佐夫兄弟》中，这一问题已清楚地提了出来，对作家的意图来说，已是没有疑问的。

拉斯柯尔尼科夫“有罪”。在他自己的允许下——苦痛以及信念的无意义迫使他如此——他犯了罪：杀人。人们拒绝为他的不幸负任何责任，不管这不幸多么可怕！伊凡懂得这种逻辑。他知道，要是他把自己的命运提出来讨论，他马上就会被指控为以这种或那种方式偷吃了“禁果”，或如陀思妥耶夫斯基提出的那样，

因在思想上有罪——如果不是在行动上有罪的话——成为被告。所以，他甚至不想谈谈自己。他提出了关于孩子的眼泪未能补偿的著名问题。他对弟弟说：“请你对我直说，我要救你，请你回答：假设你自己要建筑一所人类命运的大厦，目的在于最后造福人类，给予他们和平和安谧，但是为这个目的，必须而且免不了要残害哪怕是一个小小的生物，——比方说就是那个用小拳头捶胸脯的孩子吧，要在他的无法报偿的眼泪上面建造这所大厦，在这种条件下，你答应不答应做这房子的建筑师呢？请你坦白说，不要说谎！”^①阿辽沙回答了这个问题，而且声调平静，一如梅恩金公爵回答了伊鲍里特，当然，两人的回答是不同的。这里没有提到“宽恕”，而且阿辽沙断然拒绝了提出的方案。陀思妥耶夫斯基最后也不得不摊牌。现在，他公开讲出了他在《地下室手记》中尚十分有保留地通过注释来表达的东西：绝对的没有和谐，没有爱、没有宽恕。一句话，从古到今的圣人们所设计的任何东西都不能成为个人的命运中的无意义性和荒诞性的理由。陀思妥耶夫斯基谈到孩子，这仅仅是为把已经复杂的问题简单化，或者也许是为了防卫他的对手——这些对手在争辩中总是机灵地玩弄“有罪”这个词。不过，事实上，当拉斯柯尔尼科夫突然认识到，“他觉得在这一刹那，他好像用一把剪刀将自己与所有的人和事都剪开了”时，这个用自己的小拳头捶打自己胸脯的孩子能比这陀思妥耶夫斯基的拉斯柯尔尼科夫更可怕吗？不妨想想，拉斯柯尔尼科夫在与他母亲和妹妹那场难以置信的、极为痛苦的离别后，拉祖米欣跟着拉斯柯尔尼科夫走出房间时，拉祖米欣遇上的事：他突然把被置于他朋友（指拉斯柯尔尼科夫——译注）心中的地狱神圣化了。“‘现在你明白了吧？……’拉斯柯尔尼科夫突然

^① 参阅同前，第367页。

说，他的脸痛苦地歪扭着。”^① 这一问题令人毛骨悚然。是的，这大地上的种种恐怖从来不是那些最有学问的人的博学所能梦想的。与他们相比，伊凡讲的土耳其人的残酷和双亲折磨自己孩子的故事都显得苍白。当然，“禁果”在这里什么也没有说明。人们必须要么为这些眼泪“雪耻”，要么——可是，对陀思妥耶夫斯基这样的人，这“要么”能存在吗？这眼泪是他们自己流的呀！对这一问题能有回答吗？“回到康德”？上帝与你同在，道路是放开的？陀思妥耶夫斯基义无反顾，不管前面会有什么在等待他。

在杀人后，拉斯柯尔尼科夫已深信他已永远脱离了自己从前的生活。他看到，自己的母亲，一个爱他甚于爱世界上任何人的女人，对他来说，已不再是一位母亲——陀思妥耶夫斯基以前的任何人，谁能设想到这种可能有的恐怖？——他看到自己的妹妹为了他的前途宁肯当一辈子卢金的奴隶，对他来说，已不再是一位妹妹，在这时，他本能地奔向索尼娅。为什么？在这位不幸的、没有受过教育、没有知识的姑娘身上，他能找到什么？为什么他宁肯要这温顺的、恭谦的人，而不要真正忠实朋友，他甚至没有想到拉祖米欣！这位朋友随时准备帮助他，却不知道拉斯柯尔尼科夫内心的秘密究竟是什么。他也许会劝他为善，以缓解自己可怜的良心的负担。可拉斯柯尔尼科夫一想到善就勃然大怒。在拉斯柯尔尼科夫的评价中，人们已经感觉到一种绝望的极度苦痛，这种绝望的极度苦痛激起伊凡去提出一个令人惊悚的问题：“如果分辨善恶需要付这么大的代价，我们又要这该死的分辨善恶干什么？”^② 该死的分辨善恶——你能理解陀思妥耶夫斯基暗示的东西吗？人的胆量超过不了这个限度。众所周知，我们的所有希望——不仅是书本中的希望，而且也是人心中的希望都是由这样一

^① 参阅《罪与罚》，中译本，第416页。

^② 参阅《卡拉玛佐夫兄弟》，中译本，上卷，第362页。

个信念来维持的，即为了使善压倒恶，作出再大的牺牲也是谈不上可怕不可怕的。突然之间，一个人蓦地出现了，他庄严地、坦诚地、而且几乎（之所以说几乎，乃是因为阿辽沙在反对伊凡时的确吐露了某种秘密）是一无所畏地把所有时代的所有人都拜倒在其面前的一切东西收进了地狱。人们太容易受骗，由于阿辽沙可怜巴巴的唠叨，他们竟原谅了陀思妥耶夫斯基的伊凡的可怕的哲学。在整个俄罗斯文学中，只有一位作家感到陀思妥耶夫斯基是一个“残忍”之人，这就是米哈依洛维奇。在他看来，陀思妥耶夫斯基是一种从超过人的记忆的远古时代起，人们就认定其敌意的黑暗力量的辩护人。然而，甚至就是米哈依洛维奇也没有猜到这种敌人的巨大危险。在他看来，人们必须揭露陀思妥耶夫斯基“恶的意图”，必须直呼其名地揭示其真实的东西，这样就会使它永不得翻身。在二十年前，他不能想象，这地下室的思想竟命定要复苏，命定有权提出自己的权力，不是温和，胆怯，或通过那些安慰人的老一套辞令来提出，而是大胆无束地直陈，而且预感自己肯定会胜利。“该死的分辨善恶”从与作者势不两立的小说主人公嘴里说出来，似乎是一个偶然的说法，如今却装扮成了学究式的公式：“超逾善恶”，并以此为借口向过去和现在的所有圣人的千年至福信念提出了猛烈的挑战。究竟是在什么东西面前陀思妥耶夫斯基的“善”低下了高傲的头？伊凡提到受折磨的孩子的命运。可是，拉斯柯尔尼科夫自己要一个答案，并且只为自己，由于在善中他没有找到必然的答案，他拒绝了善。不妨想想他同索尼娅的交谈。拉斯柯尔尼科夫到索尼娅那里去不是为了悔罪。即便在最后，他的灵魂也没有悔罪，他感到自己完全是无辜的：他知道陀思妥耶夫斯基用杀人罪起诉来压他只是为了出庭的缘故。这是他在牢狱中所最后想到的：“要是他能够认罪服罪，他该多幸福啊！在那种情形下，他就会忍受一切，甚至忍辱含垢。但是，虽然他对自己作了严格的审判，他那变得冷酷的良心并没有从他

以往的所作所为中找到特别可怕的罪恶，除了那个任何人都会碰到的简单的失策以外。”^①这些话就是拉斯柯尔尼科夫的整个惊心动魄的故事的概括。由于一种他自己都不知道的理由，他被压碎了。他的使命，他的所有抱负现在是为他的不幸辩护，为恢复自己的生活辩护——在他心目中整个世界的幸福也好，任何一种思想也好，都不能使他的个人悲剧有意义。这就是他为什么注意到索尼娅的圣经的原因，就是他为什么要求索尼娅给他念“拉撒路的复活”的原因。他对“登山训众”没有兴趣，对“法利赛人和罗马税官的道德说教”没有兴趣，一句话，对按照托尔斯泰的公式——“至善和兄弟之爱就是上帝”——福音书变换成当今伦理的任何信条都没有兴趣。他对这一切考察过，都试过，并像陀思妥耶夫斯基本人一样确信，要是把它和整个《圣经》的上下文割裂开来，那就不再是真理，而成了谎言。尽管拉斯柯尔尼科夫还不敢承认真理并不与科学为伍而是在谜语般神秘的文学之中：“谁坚持到底，谁就能获救。”^②无论如何，拉斯柯尔尼科夫竭力把自己的目光扭转过来，凝视索尼娅赖以活下去的那些希望。他想，“她像我一样，也是一个卑微的人，她的经历使她懂得了度过此生的意义何在。也许，我会从她那里学到我们的博学的拉祖米欣无法解释，甚至猜也猜不到的有无限活力的母性的心，一颗准备牺牲一切的心。”他努力在记忆中重新唤起对福音书的理解，这种对福音书的理解以所谓的念及个人的痛苦无异于一个自我主义者为借口接受了一个孤傲的被毁灭了的人的祈祷和希望，他知道，在这里，上帝会听到他的恸哭，他不再被吊在观念的刑具上受酷刑；他会获许去讲述自己的完整的、可怕的、暗藏的真实，这种真实使他接近上帝的世界。然而，他只能从索尼娅读的福音书中期待

① 参阅《罪与罚》，中译本，第719页。

② 《马太福音》10章22节。

到这一切，索妮娅读的福音书才是迄今未被科学和托尔斯泰伯爵割裂和篡改的福音书，那拉撒路的复活故事同其它教诲一起在这部福音书中得到保护，不仅如此，那拉撒路的复活象征着奇迹造者的伟大力量，因而复活故事也赐予其他言词以意义，而对于一个可怜的，只懂欧几里德定理的心灵来说，这些言词就过于令人困惑，过于令人难以理解了。拉斯柯尔尼科夫唯有在那撒拉的复活中才寻找自己的希望，与此非常相似，陀思妥耶夫斯基在福音书中看到的不是这种或那种道德哲学的宣传说教，而是看到了新生活的誓约。他写到：“没有这至高的理念，人和民族都不能存活。而且，在这世界上，唯有这一理念是至高无上的，这就是人的灵魂不灭的理念，因为，人赖以存活的生命的所有其余的‘至高’理念都只能从这一理念中引导出来。”^①

刘小枫 译

杨朗 校

^① 《陀思妥耶夫斯基选集》，圣彼得堡版，第10卷，第424页。

[德] 盖奥尔格

星期天在我的大地上^①

我们离开军用公路，踏上了田间小径……这是九月末的一天，真得感谢老天爷，到晚也没有下雨。我们紧紧地挨着磨坊旁的那条小溪漫步，一直走到它和河流交汇的地方。这儿以前曾伫立着一座碉堡，现在抬眼一望只见一片残垣断壁。我在一溜撒满蓝莹莹星状小花的灌木丛边俯下身来，远处一个黑影在幽暗中朝我招手。

我们穿过一座村庄，村舍的墙壁用石灰水刷得惨白，悄没声儿地静得好像墓群。弯弯扭扭的小胡同伸向河岸，干干净净，阒无一人。一叶轻舟把我们带过不算宽阔的小河，我们来到了坦荡的草场上。一旦河水上涨，这片草场准会被淹没，看上去酷似挖得深深的大坑。我们采集起一种当地人称作羽状玫瑰的红艳艳的花朵来。

我们又拐入一条大路，这条刻满了车轱辘印的路通往一个小镇。左边长长的一排白杨树向前方延伸下去，我发觉白杨在所有树木中显得最为庄重……女伴脸上漾着微笑，端详着我。接着我们遇到了一群孩子，他们正在兴高采烈地摆弄着发出怪声响的百

① 选自 S·George: Gesamt-Ausgabe (全集), Band 17, S·8-, Berlin.
盖奥尔格 (Stefan George 1868-1933), 著名诗人, 作家, 象征主义代表。

音盒，渐渐地手摇风琴奏出的象关节脱臼似的乐曲越来越清楚了……小镇上肯定在庆祝什么节日呢。

二

独自一人在满是泥浆的军用大路上不断地前行。步履维艰地从石块和车辙里挣扎出来，跨入浸润着神秘气息的夜幕。灰蒙蒙的浓雾沉重地压将下来，伴着湿漉漉叫人喘不过气的风烟包围了身前身后。没有活物，没有声音，没有光亮。连那边坟头旁树木的轮廓也看不见。一直把这堵铅灰色的雾墙当作目标，一直朝这后面的天际走去。那边坟墓旁有两条黑影一掠而过：一条好像狗的模样，另一条酷肖端着锡罐的小孩。

死者安息的墓园里，每条通道上都有一双双手在热火朝天劳动：铲除了过于茂密的攀援植物，花木冻死枯萎的地方又栽下了新枝，还运来了干净的砾石，编起了人造蜡菊的花圈。尤其那些和我们永别不久的死者的坟头被打扮得更加漂亮。10月份最后几小时苍白的阳光照在红黄相间的沙石上，照在大理石塑像和纪念碑上。这纪念碑一如既往地使我深有感触：这是一具黑色的巨锚，象征着靠不往的希望。

小丘上覆盖着的白雪开始消融了。河流，还有被连绵阴雨弄得不像样子的静寂的道路变得模糊起来，化成了金灿灿、银晃晃的一大片。太阳一会儿出现在云端，一会儿又隐没在云朵里，随着太阳位置的移动，这金银交辉的一大片又会突然成了褐灰混杂的现实——这种景色的幻变常常一眨眼工夫来上几遍。心灵带着一种明显的舒适感默默地忍受着这苦难星期天的闪烁和炫耀。

三

在我的大地上有四条星期天的路：朦胧回忆的路，重新再干

的路，必然绝望的路和可能幸福的路。

四

古风依然的村落。我们的先辈休养生息于此，一位接一位地安葬在教堂墓地爬满常春藤的围墙边。在玄武土上铺石块的街头巷尾有几个我从未见面过的人跟我打招呼，教堂小路上位上了年纪的妇人带着老祖宗似的快乐神情认出了我，问这问那。我眼前又是一片灰暗：木头搭就的圆拱门，楼梯口雕刻的把手，还有早已过时的家俱，这一切都像房屋主人古老而真诚的好客态度一样给人宾至如归的亲切感，我几乎要想打听老伯父的近况了。不过话又说回来，我确实不知道他是否还在人世。

他们指给我看一份摆在这儿已有些年头的家庭遗产：一个漂亮、文静，聪明，但却不幸夭折的孩子的半身石膏像……这尊石膏像安放在一间冰窟般寒冷的大厅里，大厅呈长条形，五扇大窗，四周可见古法兰克式的金饰，脚下浅白色地板上铺的绒毯已经磨损，墙上挂着的一幅幅油画黑不溜秋，几乎辨不出原貌了。所有的百叶窗都拉开着，以便让人能看清考尼茨^①式桌子上放在玻璃罩里的石膏像。石膏像的额头高高耸起——看上去比原型苍老得多，因为石膏像是根据死者的蜡制面膜翻作的——后脑勺明显凸出，嘴角边皱纹依稀可辨，就是后来人们称为痛苦纹的那种皮肤褶皱。

草场、河水和蔚蓝天际相互之间和谐的安宁只是偶尔地被迎风飘扬的旗帜哗哗声或星散四周的小村落庆祝节日的欢闹声打破。每隔好久，牛奶场上火鸡就咯咯地叫上一阵。孩子们站在浅

^① 文策尔·安东·考尼茨 (1711-1794)，奥地利政治家，对维也纳的艺术也颇有影响。——译者注。

浅的河水中摸鱼，还有几个人在柳林间洗澡，远眺河的上游处，
只见一条空船横在渡口随波摇晃。能在这充溢着温情和纯真的地
方重新找到那早夭儿的灵魂吗？

魏育青 译

1
—
西
方
文
学
—
E

[奥] 里尔克

浪子的传说^①

很难让我相信，浪子回头的故事讲的不是那个不愿被人爱的家伙的奇闻。他是个孩子，在家里谁都爱他。他一点点地长大了，他就知道大家都爱他，对大家把他当作命根子心尖儿习以为常，他还是个孩子呢。

可是当他成了小伙子时，他要改掉这个习惯了。他没能吐露这个意图。不过他整天价在外面东游西逛，也不像从前那样牵着狗一起去，这不明摆着是这个意图吗？因为这些狗也爱他，狗的目光也在监护，还充满了关注、期待和担忧，而且在这群狗面前你无论做什么。它们要不就乐得美不滋儿的，要不就感到伤心难过。然而他当时孜孜以求的是内心深沉的冷漠，这冷漠有时在拂晓的田野上攫住他，这冷漠不带一丝杂质地纯净，使他不由飞跑起来，他忘却了时间，上气不接下气。这样比轻轻松松地体验晨曦更有意义。

他从未感受过的生活的奥秘在他眼前展开了。他不由自主地离开小路，向田野的纵深处奔去，他伸出双臂，拼命扩大自己的接触半径，好像这样能一下子征服东南西北各个方向似的。接着他随意纵身跳到一处灌木丛后面，没有人注意到他的存在。他削了一支口笛，他朝着一头小野兽扔石块，他蹲下身来迫使地上的

① 选自 R·M·Rilke: *Ausgewählte Werke* (选集), Band II, S. 211-218, Wiesbaden 1951.

里尔克 (R·M·Rilke 1875-1926), 著名诗人、作家、散文家, 象征派代表之一。

甲虫改变爬行方向：这一切都不属于注定的命运，苍穹在大自然上空运行着。终于下午到来了，带着五花八门的念头到来了：他是托尔图加岛^①上的布加尼人^②，可又不一定是，他包围了坎佩切^③，他占领了韦拉克鲁斯^④；他也许是整整一支大军，也许是纵马驰骋的头领，也许是在大海上游弋的一艘航船；他怎么感觉就是什么。想到要双膝跪地，他就马上成了卢安科^⑤的屠龙勇士德俄达特，他热血沸腾，感到这种英雄气概傲睨一切，毫不低三下四。该做的都做了，什么也没撂下。尽管幻觉纷至沓来，但他还是有间歇时间觉得自己成了一羽飞鸟；不过吃不准是哪种飞鸟，只知道接着该回家去了。

哦，上帝，这里的一切都应抛开，都应忘却，因为真正的忘却必要的，不然的话这一切逼近时，他就会暴露自己的真面目。不管他怎么踟蹰不前，一步三回头，家里的山墙最终还是矗立在眼前了。墙最上端的那扇窗口直盯着他，大概是谁倚窗站着吧。经过了整整一天，那群狗早已等得不耐烦了，它们一见他便连跑带颠地穿过灌木丛跑了过来，四面围住他，使他差不多又恢复了原状。余下的任务就由这幢房子来承担了。他只要一进入这幢房子散逸的浓郁气味的怀抱，那么几乎一切就成了定局，细枝末节可能有所改变，但总的说来，他又重新成了家里人认为他理应是的那个宠儿，家里的人根据自己的愿望早已决定了他来到世上后这十几年的生活模式。日日夜夜，他这家人的共有财产就在他们的爱的感应之下，在他们的希望和怀疑的夹缝里，在他们的责备或赞扬面前生活着。

① 委内瑞拉一岛屿名。

② 17和18世纪掠夺美洲的海盗。

③ 墨西哥东部一州名。

④ 墨西哥东部一州名。

⑤ 西班牙地名。

对处于这种境地的他来说，上楼梯时哪怕再蹑手蹑脚小心翼翼也无济于事。家里的人全在客厅里，只要屋门一开，他们的视线就会逼射过来。他呆立在黑暗中，一言不发地等待他们发问。接着，最糟糕的事儿发生了。他们抓住他的手，把他拉到桌子旁边，在场的人全都凑到灯前，显得那么好奇。他们真自在，都躲在阴影里，而随着灯光，一切耻辱只落到他一个人身上，这耻辱便是他有张脸。

他是否该继续留在这儿，继续听从他们的命令过这种虚假不真的生活，并慢慢地使自己这张脸变得和他们的面目一模一样？他是否该把自己一分为二，一半划归他意志的温柔真实，另一半属于他们使自己在他们面前陷于堕落的愚蠢欺骗？他是否应该放弃这样的打算：做一个可能给只有一颗柔弱的心家庭成员带来不利的人？

不，他要离开这儿。比如乘他们忙忙碌碌地为他准备生日贺宴之机溜之大吉。他们为他过生日准备的那些叫人猜也猜不着的捞什子又会使一切变得毫无特色。要离开这儿。永远不再回来。只到很久以后他才明白，当时他是多么坚定地打算不再去爱，以便不让任何人陷入被爱这一窘境。几度春秋过去了，他才认识到这一打算和其它打算一样，没有一丁点儿实现的可能性。因为他在孤独中还是爱着，不断地爱着，每次都耗蚀了他全部的精力，为别人的自由感到不可名状的提心吊胆。慢慢地他学会了用自己感情的光芒照射被爱的对象，而不是用自己的感情将它吞噬殆尽。通过被爱者日益透明的躯体，他窥见了这躯体为他无涯无渚的占有欲打开的大门，并为此感到心醉神迷，不能自拔。

这样他怎么能不整夜整夜地哭泣，向往自己也能如此被照得通体透明。然而，老是屈从让步的被爱者远远不是爱人者。哦，黑夜不能予人安慰，因为他重新又把自己奔流不息的馈赠一点一点地收回，这短暂的爱沉重万分。他是多么怀念那些天不怕地不

怕就怕别人施以回报的法兰西行吟诗人。他把所有赚来和积蓄的钱财都花掉了，为的就是避开这种经历。他粗暴地付钱给他们，想藉此侮辱他们，他日复一日地害怕他们会试图接受他的爱。因为他再也不希望去体验做一个使他伤透心的爱人者了。

即使在这样的时候：贫困每天有增无减地使他感到惊恐；他的头脑成了苦难的宠物而渐渐衰朽；浑身上下鼓起了脓疱，就象面对灾祸的幽黑睁大的悲哀眼睛；他们把他独自留在垃圾堆上，因为他和垃圾同属一类，一见到脚下这摊脏物他便不由胆颤心惊——即使在这样的时候，他只要一想起别人可能回报以爱，就感到最大的恐惧。迄今为止经历的一切苦难比起那种拥抱带来的浓重悲哀又算得了什么呵。一经这种爱的拥抱，那就失落了一切。醒来时不是感到失落了未来？无目的地闲逛时不是失落了要求各种危险的权利？不是又得千百次地允诺决不去死？不愉快的回忆一次又一次地卷土重来企图谋得一席之地，或许正是它的这种执拗使他的生活得以在渣滓垃圾中维持下来。最终人们又找到了他。只是在这以后，在他放牧的那些年里，他的丰富的以往经历才安静下来。

谁能描写他当时的遭遇？哪位诗人敢大言不惭，自称能将他那些日子的漫长与生活的短暂协调起来？哪门艺术有足够宽广的表现力能在勾勒他裹着大衣的瘦削身影的同时描画出环绕他四周的黑夜这硕大无朋的空间？

他的这一生活阶段是这样开始的：他感到自己像一个好不容易才痊愈的病人具有普遍意义又不知其名。除了爱存在他不再爱。他放的羊群那种低下的爱对他来说无足轻重，羊群的爱宛如云隙中洒下的天光散布在他的四周，在草原上柔和地闪烁。沿着羊群的饥饿留下的无辜痕迹，他默默地走在大千世界的牧场上。陌生的人们在古希腊的卫城上俯视着他。也许他早就成了莱博^①

① 希腊地名。

石坡上牧人的一员，目睹凝固成石的时光终于战胜了伟大的古人^①，那些古人费了九牛二虎之力也未能征服他们巨星的十六道光芒。或许，我应该想象他在奥朗日^②，那里矗立着乡村风味的凯旋门？或许我应该认为他置身在阿吕斯凯布斯^③神道众灵安息的阴影里，描写他的视线为何在一座座像复活者之墓一样洞开着的坟穴之间追踪蜻蜓？

无论如何都行。我看到的反正不仅仅是他，我看到了他的存在，看到他开始了对上帝的永恒之爱这宁静而无固定目标的工作。因为通过他，通过想要永远持退缩克制态度的他，我看见他的心灵在越来越强烈地感到除此之外，别无它途。现在他希望得到回报了。他在长期的孤独中变得善于预感，坚定不移的全部身心向他保证，他此刻意念中的那位^④懂得用贯穿一切、光芒四射的爱去爱人。然而，当他向往自己终于受到如此出色的爱时，他那习惯了辽远的情感意识到，上帝离他迢迢万里。夜幕降临了，他想要投身到太空，向上帝扑去；在这充满着发现的几小时内，他觉得自己非常强大，足以潜入大地，在他心灵的暴风怒涛中将大地拽起来。他感到自己听见了一种伟大的语言，狂热地试图用这种语言吟诗。他知道掌握这种语言殊非易事，一想到这他仍然惊愕不已。起先他不愿相信，漫长的一生竟然令刚刚造出一些初步的毫无意义的句子就已过去。于是他就像赛跑选手投入与时间的比赛似的投入这种语言的学习。然而这种语言是如此丰富深奥，要克服的困难数不胜数，他的学习速度被迫放慢了，简直想不出还有什么比这种起步时的艰辛更令人灰心丧气了。他找到了点金石，可是却不得不将他的幸福这得来甚易的黄金不断地变

① 指古希腊民族。

② 法国地名。

③ 一座修在大道两旁的古墓园。

④ 指上帝。——译者注。

成忍耐这沉甸甸的铅块。适应了太空的他宛如一条蠕虫歪歪扭扭地爬行，没有出路，没有方向，他现在极其艰难、充满忧伤地学习爱，发现自己迄今为止误以为应该做出的爱都是粗糙和渺小的。这些所谓爱都未能成功，因为他还没有着手进行加工，使它们成为真正的爱。

这些年里他身上发生了巨大的变化。他勤奋工作想接近上帝，忙碌中却几乎把上帝给忘了。他希冀随着时光的流逝在上帝那儿得到的一切就是“承受灵魂的忍耐”。世人注重的偶然命运早就与他无缘，可是现在即使必要的快乐和痛苦也不复有芳香的异味，成了他纯净的滋补佳品。他的存在这根须上繁衍出了有益的喜悦这顽强的越冬植物。他心志诚壹地处理构成他内心生活的一切，他不想跳越什么，因为他坚信不疑在一切中都有他的爱，他的爱都在增长。是的，他的冷静镇定甚至驱使他决定把从前未能做到只是消极度过的事情检出最重要的补上。他首先想到的是自己的孩提时代，他越是平静地回顾，就越是觉得孩提时代仍被搁置着。儿时的所有回忆都带着猜想的模糊性，正是因为儿时已经过去，所以儿时几乎成了要补上的未来。要再一次并且是真正地承当起这一切，这想法催使他这浪迹天涯者踏上回家的旅程。我们不知道，他是否会留在家园，我们只知道他又回来了。

讲述这个故事的人们讲到这里，总要让我们回忆一下那幢房子以前是什么模样，因为那房子里只有很少的时光流逝过去，只有寥寥可数的时光，房子里住的人全知道是多少时光。那群狗都老了，但还活着。据说有一条狗还狂吠来着。这天的正常活动全部停止了。各个窗台上露出了一张张脸来，有已入暮年者，还有长大成人者，这些脸都相象得如一张模子浇成。突然，一个老人脸色刷地发白，认出他来了。认出？那表情上仅仅是认出吗？不，还有原谅。原谅什么？爱，我的上帝，原谅的是爱。

被认出的他忙得很，没有工夫再去想爱还存在。可以理解，

这时发生的一切只有一件流传下来：他的神情，家人先前从未见过的神情。他带着这种恳求的神情，双膝跪倒在他们面前，央告他们别再爱了。他们大惊失色，踉跄着扶起他。他们以自己的方式解释了他的疯狂举动，他们原谅了他。尽管他的态度明白得毋庸置疑，家人们还是都误解了，他当时肯定为此感到一阵说不出的轻松自由。或许他可以留下来。因为他一天比一天清楚地认识到，他们为之感到骄傲的爱、他们暗地里相互竞争去表示的爱，其实不是冲他而来的，看到他们使出浑身解数这样做，他就忍俊不禁，很显然，这爱不是以他为对象的。

他们对他一无所知。现在要爱他谈何容易。他觉得，只有一位^①能爱他。但这位还不想爱他。

魏育青 译

① 指上帝。——译者注。

[奥] 特拉克尔

恶的变形^①

秋月：沿着森林的边缘黑咕隆咚地迈步；默默破坏的瞬间；凝神注目光秃秃的树下麻疯病人的额头。早已逝去的夜晚，如今又降临在铺满青苔的石阶上；11月。钟声悠扬，牧人赶着一群黑马和红马进了村子。榛树丛中一身绿装的猎手正在剥取野兽的内脏。他的两手散逸着血腥气，树叶上野兽的阴影在那人平静的褐色双眸注视下呻吟；森林。乌鸦各自散去；三只。它们飞起来宛如一首奏鸣曲，充溢着苍白的和弦和男性的伤感；一朵金色的浮云悄然无声地散开。磨坊边有几个男孩子在点火。烈焰是那最苍白者的兄弟，后者在前者紫红色的鬃发中暗笑；或许这是一处谋杀的现场，旁边一条布满乱石的小路蜿蜒而去。小槩早已隐匿不见，年复一年地在赤松下令人窒息的空气中做着梦；恐惧，墨绿的幽冥，溺水者喉头的咕噜声；渔夫从星光点点的池塘中捕起一尾黑色的大鱼，一脸残暴和疯狂。背后芦苇的哗哗声、男人们的抱怨声，和他一起随着红色的舢板在冰冷刺骨的秋波上颠簸，他生活在他家族神秘的传说之中，两眼直勾勾地盯着黑夜，盯着处女般纯洁的惊骇。恶。

是什么迫使你哑然无声地伫立在朽塌的楼梯上，伫立在你先辈的宅邸中？铅一般沉重的黑暗。你把什么用闪着银辉的白手举到眼前，双目低垂像被罂粟熏醉？然而透过石砌的墙垣你看见了

① 选自 G. Trakl: Die Dichtungen (诗作), S.127-, Salzburg 1948第6版。
特拉克尔 (George Trakl 1887-1914), 著名诗人, 表现主义代表之一。

星空，看见了银河和土星；红的，光秃秃的树枝发疯似地撞击着石墙。你站在朽塌的楼梯上：树，星，石！你这轻轻颤抖着的醉兽；你这脸色苍白的牧师，你把它杀死在黑色的祭坛上。啊，你隐在幽暗中的微笑，忧郁又邪恶，会使睡梦中的孩子吓得面色煞白。一道通红的火苗从你的手掌中窜起，烧死了一只夜蛾。啊，这光的长笛；啊，这死的长笛。是什么曾迫使你哑然无声地伫立在朽塌的楼梯上，伫立在你先辈的宅邸中？楼下一位天使在用水晶般的手指叩击着大门。

啊，睡梦的地狱；晦暗的街巷，棕黄的小园，死者的身影在蓝色的夜幕里发出窸窣窸窣的声响。绿色的小花围着死者翩翩起舞，死者的脸却离开了它们。或许，死者苍白的脸凑到了昏黑的走廊里凶手冰凉的额头上；朝拜，肉欲的紫红色火焰；睡眠者顺着漆黑的阶梯猛地坠入了冥冥之中。

有人在十字路口离你而去，你久久地回首凝望。畸形怪状的苹果树荫下迈着银闪闪的步伐。黑黝黝的枝桠上挂着的果实反射着紫红色的光泽，蛇在草丛里蜕皮。啊，幽黑；额角上冰冷的汗珠，在乡村酒肆熏得油黑的房梁下喝酒时的悲伤的幻梦。你，荒野，从褐色的烟雾中玩魔术似变出几座玫瑰色的岛屿，当他绕过黑森森的礁石向大海、风暴和冰雪奔去时，你从内心发出了掠夺的狂吼。你这绿色金属，内里是灼热的神情，你要离去，要在白骨堆上讴歌黑暗的时代和燃烧着坠落的天使。啊，绝望，绝望发出沉闷的叫喊钻入膝骨。

一位死者来拜访你。心脏里血水自己向外流淌，浓黑的眉宇间不可名状的瞬间在筑巢；神秘的相遇。你——一弯紫红的月亮，那位出现在橄榄树的绿色荫影里。继之而来的是永恒的黑夜。

魏育青 译

· 1235 ·

[联邦德国] 海德格尔

诗中的语言^①

——关于特拉克尔的诗的探讨

探讨在这里首先是指：指出“场所”。其次是指：关注这个“场所”。指出“场所”和关注“场所”，这两者是一项探讨的准备性步骤。然而，如果我们在下面仅满足于这两个准备性步骤，那我们就过于冒险了。按照某种思路，探讨是以一个问题为结束的。它询问这“场所”的位置。

这次探讨只是以下列方式谈及乔治·特拉克尔，即它思考他的诗歌的“场所”。这种方法对于一个在历史学、生物学、精神分析学、社会学方面倾向于赤裸裸的表露的时代来说，即使不说是一条歧途，也始终具有明显的片面性。探讨思考的是“场所”。

“场所”一词起初意味着矛尖。一切都归结到这个尖端上。“场所”进行最高度和最极端的集中。这种集中渗透了一切。“场所”这个集中者进行收集并且保存这些收集到的东西，但它并不像一个封闭的豆荚那样进行保存，而是透明着这些被集中之物，并因此而把握住它们的本质。

现在就需要探讨将乔治·特拉克尔的诗意的说集中为他的诗的这个“场所”，他的诗的“场所”（或尖端）。

^① 本文选自 Heidegger: *Unterwegs zur Sprache* (《走向语言的中途》), Pfullingen 1965, 第3版。

每个伟大的诗人做诗都出自于唯一的一首诗。衡量其伟大的标准在于，这位诗人对这唯一的一首诗是否足够信赖，以至于他能够将他的诗意纯粹地保持在这首诗的范围之内。

诗人的这首唯一的诗始终未被讲述过。个别的诗歌（但不是诗歌的总和）无法说出一切。尽管如此，任何一首诗歌所讲的都出自于这一首诗的整体并且每次说的都是它。从这一首诗的“场所”中涌出一股巨流，它每每推动着说作为诗意的说，但是，这巨流却几乎不离开这诗的场所；以至于它的涌出更多地是使说的所有运动又流回到这个愈趋隐蔽的起源之中。作为这运动着的巨流的源泉，这首诗的“场所”包藏有那些被形而上学和美学的想象最初可能看作是韵律的东西的隐蔽本质。

由于这首唯一的诗始终未被讲述过，因此我们只能以下列方式来探讨它的“场所”，即：我们试图从个别的诗歌中讲述出来的东西出发来指出这一“场所”。但在这里，任何个别的诗歌已经需要解释。这种解释使贯穿在所有诗的吟说中并在其中闪光的纯粹之物得以首次显现。

在这种探讨和解释之间的交互联系中，始终包含着与诗人的那首唯一的诗的思索性对话。与诗人的这首诗的真正对话纯粹是诗意的对话：在诗人之间的诗意的交谈。有时也可能是甚至必须是思与诗的对话，这是因为这两者与语言之间有一种特殊的，尽管是各不相同的关系。

思与诗的交谈的目的在于揭示语言的本质，以便使凡人重新学会寓居于语言中。

思与诗的对话很长。它几乎尚未开始。相对于乔治·特拉克尔的诗而言，这种对话特别需要节制。思与诗的对话只能间接地服务于这首唯一的诗。因此，这种对话很有可能不是让这首诗在它自己的安宁中歌唱，而是干扰了这首诗的说，这是潜在的危险。

对这首诗的探讨便是思与诗的对话。它既不阐述一位诗人对世界的看法，也不考察诗人的工作环境。首先，对这首诗的探讨永远不能代替，更不能指导对诗歌的听。思的探讨至多只能启发人们对诗歌的听，在最好的情况下也只能使听更富于思索性。

考虑到这些局限性，我们最初只能试图指出这首未被讲述过的诗的“场所”。这里，我们必须以被讲过的诸诗歌为出发点。剩下的问题在于：从哪些已被讲过的诗歌出发？尽管特拉克尔的每一首诗歌形式各不相同，但它们都同样无例外地指明了这首唯一诗的“场所”，这表明，他的诸诗歌所具有的独特的和谐是由他那首唯一的诗的基调所来的。

如果我们试图指明这首诗的“场所”，那么我们势必就得选出少量的章节、段落和句子。这样就不可避免地造成一种假象，好象我们的作法带有随意性。然而实际上这种选择是由下列意图决定的，即：几乎是用跳跃性的目光来将我们的注意力集中在这首诗的“场所”上。

I

这些诗中有一首诗这样说：

灵魂，这个大地上的异乡者。

这一句诗会使我们即刻产生出一种惯常的想法：地上是稍纵即逝的凡世的东西，相反，灵魂则是恒久的、超凡的。自柏拉图学说产生以来，灵魂就始终被视为是超感性的。倘若它出现在感性事物中间，那只能说是它被放错了地方。这里的“大地上”与灵魂是不合拍的。灵魂不属于大地。灵魂在这里是一个“异乡者”。躯体至少是灵魂的囚狱。在柏拉图的观点看来，感性的东西只是

非真实的存在物，只是行尸走肉，因此，灵魂显然只有尽快地离开感性领域，此外别无出路。

但是，十分奇怪！

灵魂，这个大地上的异乡者。

这一诗句是出自题为《灵魂的春天》这首诗。这首诗只字不提不朽灵魂的超凡家园。我们要反复思考，密切关注这位诗人的语言。（在这里，诗人说，）灵魂：“异乡者。”而在其它诗歌中特拉克尔常常喜欢使用一些其它的同类词：“尘世之物”，“昏暗之物”，“孤独者”，“衰亡之物”，“病者”，“俗物”，“苍白之物”，“死者”，“沉默者”。抛开这些词各自内容上的差异不论，它们的意义也不尽相同。“孤独者”和“异乡者”可以指个别的东西，这个个别之物在任何情况下都是“孤独的”，而只是在偶然的情况下，从某种特殊的，有限的意义上看来才是“异乡的”。这种“异乡者”可以归入所有异乡者一类。如果这样设想，那么灵魂仅仅是异乡者的各种情况中的一种情况。但什么叫作“异乡的”？人们通常把异乡之物理解为不可信赖的，不受欢迎的东西，它更多地是给人带来烦恼和不安。“异乡的”一词在古代高地德语中称为“fram”，它实际上仅仅意味着：向某个方向去，在去某地的途中……它的含义与土生土长之物的含义正好相反。异乡者总是在流浪中。然而没有任何定义表明异乡者的流浪是踌躇不决的徘徊。异乡者是在流浪中寻找一个它作为流浪者能够安居的地方。“异乡者”自己几乎还未发觉，它在寻找它自己家园的道路上已经追随着这种呼唤。

诗人将灵魂称为“大地上的异乡者”。灵魂的流浪至今尚未达到的地方，恰恰便是大地。只有当灵魂不再逃避时，它才能找到大地。灵魂的本质在于，在流浪中寻找大地，以便灵魂能够通过诗而在大地上落脚和安居，最后拯救作为大地的大地。所以，灵

魂决非首先是灵魂，此外，出于任何一种理由都可以把灵魂看作是非尘世的。

灵魂，这个大地上的异乡者。

这一句诗毋宁说是说出了名曰“灵魂”之物的本质。它并没有包含任何关于这个其本质已被了解了的灵魂的陈述，就好像（这里做一补充）这里仅仅确定了，灵魂遇到了一些与它不相符的，因而是意外的事情，即，它在大地上既找不到藏身之处，也得不到同情安慰。与之相反，灵魂作为灵魂的本质之最根本特征是“大地上的一个异乡者”。所以，它始终是在流浪的途中，并且在流浪中，它仍遵循着它的本质特征。这期间产生了一个我们急须回答的问题：在这个意义上的“异乡者”是被召唤到哪里去呢？《梦中的塞巴斯蒂安》一诗第三节中的一段诗回答了这一问题：

噢，路，顺着这蓝色的沙，暗暗而下。

思索着那被忘却了的，此刻，在那茵绿的枝叶间

画眉鸟呼唤着异乡者走向没落。

灵魂被召唤走向没落。原来如此！灵魂要结束它在尘世间的流浪，要离开大地。上面的诗句中虽然不曾这样说过，但这些诗句却提到了“没落”。确实仅仅根据这里所说的“没落”，还不能推出，这个没落意味着灾难，或者意味着在衰败中的消遁。但是，谁顺着蓝色的沙流而下，就意味着，

它在安宁与沉默中没落。

在何种安宁中？在死者的安宁中。但死者又是怎样的死者

呢？并且又是在何种沉默之中呢？这便是，

灵魂，这个大地上的异乡者。

紧接着这句诗之后，诗人又写道：

……莽莽丛林上，笼罩着的宗教的蓝光渐渐变成朦胧一片……

前面一句说的是太阳。异乡人继续走向朦胧之中。“朦胧”首先意味着渐渐的昏暗，“蓝光渐渐变成朦胧一片”。难道是因为晴日的蓝光变暗了吗？难道是因为夜的到来，这蓝光在傍晚消失了吗？其实，“朦胧”不仅仅是白日的没落，不仅仅是指白日的光在黑暗中的衰亡。朦胧根本上并不必然是指没落。我们也说晨光朦胧。随着早晨的到来，白天升起了朦胧同时也是上升。在荆棘丛生的“莽莽”丛林上笼罩着的蓝光逐渐变成朦胧一片。夜的蓝光在傍晚升起。

“宗教”的蓝光逐渐变成朦胧一片。“宗教”一词表明了朦胧的特征，这个多义的“宗教”指的是什么，这是我们必须深思的。朦胧是太阳行程的尽头。这其中包含着，朦胧既是一日之末，也是一年之末。一首题为《夏末》的诗的最后一段这样唱道：

这绿色的夏夜变得如此轻柔，
异乡人的脚步声回荡在银白色的夜空。
一只蓝色的兽怀念它那羊肠小径，
怀念它那宗教之年的悦耳之声。

在特拉克尔的诗中常常出现这个“如此轻柔”一词。我们认

为，“轻柔”只是意味着：几乎听不到什么。在这个含义上，这里所说的东西与我们的想象有关。但是“轻柔”又叫作：缓慢；“gelisian”叫作“滑行”。轻柔便是滑过。夏天滑入秋天，滑入这一年的傍晚。

……异乡人的脚步声
回荡在银白色的夜空。

这个异乡人是谁？“一只蓝色的兽”所怀念的那条羊肠小径又是什么呢？怀念又叫作：“思索那被忘却的，”

……此刻在那绿茵的枝叶间
画眉鸟呼唤着异乡者走向没落。

“一只蓝色的兽”应在何种程度上思索这个走向没落者呢？这兽是否是在夜色升起的时候，从那种“逐渐变成朦胧一片宗教”的蓝光中获得它的蓝色的呢？尽管夜是昏暗的，但昏暗并不一定是漆黑一片。在另一首诗歌中，诗人对夜发出这样的祈祷：

噢，这夜的温和的蓝芙蓉花束。

夜是一束蓝芙蓉花，是一束温和的蓝芙蓉花。据此，蓝色的兽也叫作“羞怯的兽”，“温和的兽”。蓝色的花在它花束的根部集中了圣物的深邃。圣物被蓝光照映，但同时又被这蓝光本身的昏暗所遮掩。这种情况一直持续到圣物退去。它在抑制性的退去中保存自己，这样它就放弃了它的到来。隐藏在昏暗中的光亮是蓝光。光亮也叫响亮，最初是指声音，这声音是从寂静的隐蔽处唤出的，因而可说是照亮了自己。蓝光鸣响，在它的光亮中发出响

声，在蓝光发出的光亮中，蓝光的昏暗发着光。

异乡人的脚步声回荡在这发出银白色闪光和音响的夜空。另一首诗歌唱道：

在神圣的蓝光中，闪光的脚步声继续作响。

在另一处还谈到蓝光：

……蓝光圣物……感动了赏花人。

另一首诗歌说：

……一张兽脸

为这蓝光，为它的神圣所惊呆。

蓝并不是对圣物的感觉的形象说明。蓝光本身尽管有着它那在遮掩中刚刚显现出的集中的深邃，却仍然是圣物。面对这蓝光并且同时被这纯粹的蓝光所克制，这张兽脸惊呆了并且现出了野兽的相貌。

兽脸的惊愕不是已经消亡之物（Abgestorbenen）的惊愕。在这种惊愕中，这兽脸畏缩了。它看上去似乎全神贯注，克制着自己，在圣物面前观看着“真理的镜子”。观看是指陷入沉默。

石块之中，蕴藏着巨大的沉默。

这便是紧接在后面的诗句。石块是痛苦之山（Gebirge）^① 岩石将

^① 又可译为痛苦的蕴藏地。——译者注。

镇痛之物集中蕴藏在石块中，它从根本上消止了痛苦。“在蓝光面前”，痛苦沉默了。面对蓝光，这野兽的面貌变得柔和了。因为根据词义，柔和是指恬静的观注。它在平静的痛苦中抑制住了对荒野的掠夺和焚烧，因而它改变了仇视的态度。

谁是诗人所呼唤的蓝色的兽？它在怀念着异乡人？它是一个动物？当然是。但仅仅是一个动物？决非如此。因为，据说它在怀念。它的脸在期待向着异乡人张望。蓝色的兽是一个动物，它的动物特征可能不在于那种残暴性，而在于那种观看的怀念，诗人呼唤的正是这种怀念。这一动物性离得很远，几乎无法为人发现。所以，这里所说的动物的动物性是动摇不定的。人们尚未发现它的本质。这个动物，即思维动物，理性生物，人，用尼采的话来说，是尚未确定的动物。

这一论述并不是指，人尚未“被断定”为事实。实际上毋庸置疑，人是一事实。这句话是指：这个动物的动物性尚未确定，就是说，人们尚未发现它的被遮盖了的本质的所在。柏拉图以来的欧洲形而上学都在努力做出这一确定。也许形而上学的努力都是徒劳的。也许，它们通向“途中”的道路是一条歧途。这个本质尚未被确定的动物就是当今的人。

在“蓝色的兽”这个诗意的名字中，特拉克尔呼唤着那样一种人，它的面貌，即它的脸孔在对异乡人脚步的沉思中被夜的蓝光所发现并且被圣物照亮。“蓝色的兽”这个名字是指那些怀念异乡人并且想随着异乡人流浪到人的家园去的世俗之物。开始进行这种流浪的是谁？如果本质性的东西被抑制住而很少表现出来的话，那么开始这种流浪的可能只是少数几个无名之士。诗人在他的诗《一个冬天的傍晚》中提到这些流浪者，这诗的第二段是这样开始的：

几个流浪者，

在昏暗的小道上来到了门前。

蓝色的兽无论在何时何地获得本质，都会抛掉至今身上的人的本质形态。至今为止的人，只要它丧失了它的本质；就是说，只要它开始腐烂，^① 它便崩解了。

特拉克尔将他的一首诗命名为《死亡七唱》。七是神圣的数字，唱则唱的是死亡的神圣。在这里，死亡并没有被不确定地和泛泛地想象为尘世生活的完结。“死亡”在这里是带有诗意的，它是指“没落”，异乡者正是被召唤走向这种没落，因此，这个被召唤的异乡者也叫作“死者”。它的死亡不是腐烂，而是离开人的腐烂的形态。所以，《死亡七唱》一诗的倒数第2节这样说：

噢，人的腐烂了的形态：充满了冷漠的金属，
充满了黑夜和沉沦的森林的惊恐，
还有那动物的焚烧着的荒野；
灵魂的寂静无声。

人的腐烂了的形态在听任火烤剑刺的折磨。它的野性没有被蓝光穿透。这个人的形态的灵魂并没有受到神圣之风的吹拂。因而它没有行驶。风本身，即上帝之风因而仍然是孤独的。有一首诗提到了蓝色的兽，但这兽几乎无法从“荆棘丛中”挣脱出来，这首诗的结尾是这样的：

孤独的风始终在
上帝的黑墙旁发出鸣响。

^① 腐烂——verwesen，又可译为失去本质（wesen）。——译者注。

“始终”这是指：在此期间年和其太阳的行程仍然停留在阴郁的冬天并且仍然没有人怀念异乡人在上面发出响彻黑夜的脚步声的那条小径。这个黑夜本身只是对太阳行程的暗中遮掩。“行”在印欧语言中叫作 ier-，就是年。

一只蓝色的兽怀念它那羊肠小径，
怀念它那宗教之年的悦耳之声。

年的宗教性是由黑夜的宗教的朦胧蓝光所规定的。

……噢，朦胧中雅桑特^①的面容是多么严肃。

宗教的朦胧是根本性的本质，所以诗人将他自己的一首诗歌冠以《宗教的朦胧》的标题。在这首诗歌中也出现了这兽，但这是一只昏暗的兽。这只兽在走向昏暗，同时又趋向于那寂静的蓝光。在此期间，诗人本身在“乌云上空”驶入了那个“夜的池塘”驶入了“那片星空。”

这首诗歌叫作：《宗教的朦胧》

在森林的边缘，有一只昏暗的兽
杳无声息地出现。
轻柔的晚风在山丘上安息。

山鸟的悲叹沉寂下来，
于是，柔和的秋笛
变得无声无息。

① 希腊神话中阿波罗神的爱人。——译者注。

在乌云的上空
罍粟使你陶醉，
于是你驶入了这个夜的池塘，

驶入了这片星空。
姐妹^①的如月光般阴冷的声音
始终在宗教之夜回响。

在夜的池塘这一充满诗意的形象比喻中，这星空得以说明。这是指我们习惯的想象而言。但是，夜空就其本质来看就是这个池塘。相反，此外我们所说的夜，仍然毋宁说是一个图像，即对夜的本质的苍白、空洞的摹写。在诗人的那首唯一的诗中，不断地出现这个池塘和池塘的水镜。时而黑色，时而蓝色的池水向人们显出它的本来面目，它的外观。但宗教之夜的朦胧蓝光出现在这星空的夜的池塘中。它的闪光是冷光。

这冷光是月亮女神所发出的光。正如古希腊诗歌所说，在他的光线的映照下，甚至群星都变得苍白而冷漠。一切变得如“月光般的阴冷”。这个穿过黑夜的异乡者叫作“如月光般阴冷的人”。姐妹们“如月光般阴冷的声音”始终在宗教之夜回响，当兄弟坐在他那仍然是“黑色”的并且几乎没有受到异乡人的金光所照耀的小船上，企图在驶向夜的池塘的道路跟随异乡人的时候，他听到了姐妹们的声音。

如果世俗之物跟随着被召唤走向没落的“异乡者”，现在是异乡人去流浪，那么他们自己也就变异，他们自己也成为异乡人和孤独者。

① 此处的姐妹和后文中的兄弟是宗教意义上的，——译者注。

在驶入夜的星池，即大地之上的天空的过程中，灵魂才感受到大地是浸在“冷的汁液”中。灵魂滑入了宗教之年的暮色朦胧的蓝光中。它逐渐变成“秋天的灵魂”，并且作为后者，它逐渐变成了“蓝色的灵魂”。

这里提到的少数几个诗行和段落为人们指出了宗教的朦胧，将人们引到了异乡人的羊肠小径上，表明了那些怀念着异乡人并追随他走向没落之物的方式和它们的行程。在“夏末”之季，流浪中的异乡者变得秋天一般，变得昏暗。

特拉克尔将他的一首诗称之为《秋天的灵魂》，它的倒数第二段唱道：

鱼和兽疾速地一滑而逝。
蓝色的灵魂，昏暗的流浪。
很快使我们与爱人，与他人分离。
夜晚变换着意义和图象。

这随着异乡人的流浪者们很快便发现它们与“爱人”分离，爱人对于他们来说是“他人”。他人——这是人的腐烂了的形态的类型。我们的语言将这种带有一种类型并且被这类型所规定的人称为“种类”。这个词既意味着在人类意义上的人种，也意味着在种族、民族、家族意义上的诸族类，这一切便体现了种类的两重性特征。诗人将人的“腐烂了的形态”的种类称为“腐烂的种类”它取自于它的本质的方式，因而是“取出的”种类。

这个种类的类型是什么呢，即是说，它受到什么样的诅咒呢。诅咒在希腊语中叫作 $\pi\lambda\eta\eta\eta$ ，我们称之“类型”。对这腐烂的种类的诅咒在于，这个古老的种类已被分裂并且诸种类处于敌对之中。出于这种敌对，每个种类都渴望着投入到带有野兽的那种个别的和赤裸裸的兽性的骚乱中去。诅咒不是针对两重性本身，

而是针对那种敌对。这种敌对在那种盲目的兽性的骚乱中将这种种类分裂为二并因此而将它变成一盘散沙。于是，这个“衰亡了的种类”被分裂为二，被粉碎，它自己无法再找到它真正的类型。只有当一个种类的二重性摆脱了敌对并且流浪到一个单纯的双重性的温柔之乡，即是说，只有当此种类是“异乡者”并且追随异乡人时，它才具有真正的类型。

在与那个异乡人的关系上，腐烂的种类的所有后裔都仍然是他人。即便他们也受到爱和尊敬。然而追随异乡人所进行的那种昏暗的流浪却将人们带入了黑夜的蓝光之中。流浪的灵魂逐渐成为“蓝色的灵魂”。

但同时这灵魂离开了这里。它到哪里去了？它到异乡人所去的地方，这异乡人在诗中至今为止只是被诗人以指示代词称之为“那人”。“那人”在古代语言中叫作“ener”它意味着“他人”。“Enert dem Bach”，这是指小河（Bach）的另一边。“那人”，异乡人，这是指对于那些他人，即腐烂的种类而言的他人。

那人是被唤离开那些他人的人。异乡人是分离出来的人，是孤寂者（Ab-geschiedene）^①。

这个在本身接受了异乡者的本质的东西，即：流浪的人被引向了何方？异乡者被唤向何方？唤向没落。这没落是指在宗教的朦胧蓝光中的自身丧失。这没落发生在宗教之年的末日。如果这样一个末日必须经历对临近的冬季，对十一月的摧毁，那么，那个自身丧失仍然不意味着落入虚构之物，落入毁灭之中。毋宁说，自身丧失根据其词义而意味着：自身解脱和缓慢地滑离。自身丧失者尽管是在对 11 月的摧毁之中消失，却不是消失到对 11 月的摧毁之中去。他经历着这种摧毁，脱离它而滑入宗教的朦胧

^① “Ab-geschiedene”一词，作者在“孤寂者”和“分离出来的人”两重意义上使用。——译者注。

蓝光之中，滑向“晚间”，即，滑向傍晚。

晚间，异乡人在黑色的对十一月的毁灭中丧失了自身，
在腐烂的枝丛中，在城墙旁，瘴气弥漫，
神圣的兄弟曾来过这里，
沉醉在他的癫狂的和缓弹奏中。

傍晚是宗教之年的白日之末。傍晚完成了一项变换。趋向于宗教之物的傍晚提供了另一些供观看和思考的东西。

夜晚在变换着意义和图像。

发光物（诗人们说的便是它的外表——图像）由于这夜晚的缘故而显得异样。本质之物（诗人们思考的便是它的不可见性）由于这夜晚的缘故，而成为另外一词。由于这异样的图像和异样的意义，这夜晚使诗的说与思的说以及它们之间的交谈有了改变。夜晚能够这样做是因为它自在进行变换。白天由于它而走向末端，但末端不是结束，而仅仅是倾向于没落，由于这没落，异乡人开始了他的流浪。夜晚在变换着它自身的图像和自身的意义。在此变换中隐含着：至今为止对日和年的时间管理已一去不复返了。

然而这夜晚要将蓝色的灵魂的昏暗流浪引向何方呢？引向其它所有一切都聚集、藏匿的地方，在那里可以另有一个开端。

至此为止所提到的段落和诗句为我们指明了一个集合部，即一个“场所”。这是一种什么样的“场所”呢？我们应当如何命名它呢？也许应当根据诗人的语言来进行命名。乔治·特拉克尔诗歌的所有的说都始终集中在流浪的异乡人上。他是“被分离的人”，他也叫作“被分离的人”。所有的诗意的说都贯穿着这个

异乡人并围绕着他展开，因而所有的诗的说都以唯一的一首歌为基调。由于这位诗人的诗歌集中在孤寂者之歌中，因此我们将他那首唯一的诗的“场所”命名为“孤寂”。

现在，探讨可以进入第二步，即试图对被指出的“场所”进行更明确的关注。

II

是否可以将这种作为唯一的那首诗的“场所”的孤寂尤为突出地在沉思的目光中显现出来呢？如果可以，那么只能是这样地显现，即我们现在用更明亮的目光来注视异乡人的羊肠小径，并且讯问：谁是孤寂者？他的那些羊肠小径风光如何？

这些羊肠小径延伸着穿过黑夜的蓝光。映照着他的步伐的光亮是冷光。有一首“孤寂者”的诗歌的结尾提及“那些孤寂者的如月光般阴冷的羊肠小径”。对我们来说，孤寂者也叫死者。但异乡人的死是何样的死呢？在《赞歌》这一诗歌中，特拉克尔说：

癫狂者已经死去。

下面的段落又说：

人们埋葬了异乡人。

在《死亡七唱》中，他被称为“白色的异乡人”。《赞歌》的最后一段说：

白色的魔术师在他的坟墓中玩耍着他的蛇。

死者在他的坟墓中活着。他在他的小屋里如此寂静无声地活着，在玩耍着他的蛇。这些蛇无法伤害他。它们没有被杀死，但它们的凶恶有所改变。与此相反的是《被诅咒的人》一诗：

一窝猩红色的蛇
懒散地盘踞在它们那被掘开的窠中。

死者是个狂人 (wahnsinnige)。狂人是指一个神经病人吗？不。癫狂 (whansinn) 不是指对无意义之事的思索。“wahn”在古高地德语中是“Wana”，意味着：无。狂人在思索，并且甚至没有人像他那样思索过。但他始终不具备其它人那样的思想 (sinn)。他的思想是异样的。“sinnan”起初意味着：向某处旅行、追索……，选择一个方向；印欧语言的词根是 sent，而 set 意味着道路。孤寂者是狂人，因为他正在走向他方。从那方面来看，他的癫狂可以称为是一种“柔和的”癫狂；因为他的思索是对较宁静之物的思索。有一首诗歌简单地将异乡人作为“那人”，作为他人来谈论，这首诗歌唱道：

但那人走下僧山的石阶，
面露蓝色的微笑，奇特地被裹在
静静的童年里死去。

这首诗歌的标题是《致早逝者》。孤寂者死到早先之中去。因此他是“一具柔软的尸体”，被裹在那个静静地保藏着所有荒野之火的童年中。所以这个早逝者显露出“冷漠的昏暗形象”。关于这个形态，题为《僧山脚下》的那首诗歌这样唱道：

这冷漠的昏暗形象，始终跟随着流浪者

走在骨制的小路上，少年那雅桑特般的声音，
轻轻地诉说着那被忘却了的森林的传说，……

“冷漠的昏暗形象”不是跟在流浪者之后。它走在流浪者之前，只要少年的蓝色的声音追回了那被忘却的，并且先说出那被忘却的。

这个早逝的少年是谁？他的

……额头静静地流着血
古老的传说
飞鸟的昏暗痕迹

这个骨制小路上的行人是谁？诗人这样呼唤他：

噢，爱利斯，你逝去已有多久。

爱利斯便是被招呼着走向没落的异乡人。爱利斯决不是诗人用来暗指自己的一个形象。爱利斯与诗人有着根本性的区别，正如思想家尼采与查拉图斯特拉这个形象之间有着本质区别一样。但这两个形象在一点上是一致的，即：它们的本质和流浪都是以没落为始。爱利斯的没落发生在古老的早先，这个早先较之于已衰老的腐烂的种类要更早，因为它较之于后者更富于思维，更寂静，更能满足自身。

在少年爱利斯的形象中，少年和少女并不对立。少年是寂静的童年时代的一种表现。童年在自身中隐含和保存着种类的和缓的两重性，即少男以及“少女的金色形象”之间的两重性。

爱利斯不是一个在衰亡之物的后期腐烂者。爱利斯是一个早先失去了本质的死者。这个异乡人事先将人安放在那些尚未被孕

育之物（古高地德语：giberan）的最初开端中。那个在世俗之物的本质中安宁而寂静的未被孕育之物被诗人称为未出生者。

早逝的异乡人便是未出生者。“未出生者”和“异乡者”指的是同一个东西。在《晴朗的春天》一诗中有这样一句：

未出生者在休息。

它保护着寂静的童年，直到将来的人的种类苏醒。就是说，早逝者还安静地活着。孤寂者并不是在衰亡之物意义上的死者。相反，孤寂者先看到了宗教之夜的蓝光。白色的眼皮照管着他的看（schauen），它们在新娘的首饰中闪光，这首饰允诺，会有更柔和的类型的二重性。

“在死者白色的眼皮上，桃金娘花静静开放。”这一句诗和下面一句诗属于同一首歌：

灵魂，这个大地上的异乡者。

这两句诗直接相连。“死者”便是孤寂者、异乡人、未出生的人。

但是，

未出生者的小径

路过黑暗的村庄旁，路边孤独的夏日向前伸展。

他的路从那里绕过（他已无法作为客人进入那里），但已不再穿越那里。尽管孤寂者的行程是孤独的，但这种孤独的原因在于“夜的池塘，星空”的孤独性。狂人不是在“黑色的云”中进入这池塘，而是在金色的小船中进入这个池塘。金色是怎么回事？

《森林中的角落》这首歌用这样一句诗作了回答：

温柔的癫狂时常显得金黄而真实。

异乡人的小径穿越了“宗教之年”，“宗教之年”的白日都被导向真实的开端并由这个开端所制约，即是说，它们成为合理的。他的灵魂之年集中在合理之物中。

噢！爱利斯，你的所有白日是如此合理！

在《爱利斯》一诗中这样唱道。这个呼唤只是另一个我们已听到过的呼唤的回声：

噢！爱利斯，你逝去已有多久。

异乡人逝向早先，这个早先隐含着未出生的人的本质合理性。这个早先是一种特殊的时间，是“宗教之年”的时间。特拉克尔将他的一首诗歌简单地称之为《年》。它的开首是：“童年的昏暗的寂静”。与此相对，早先则是明亮的童年，因为这童年更寂静，所以它是第一个童年，孤寂者正是在这个没落中走向这个童年。这首诗的最后一句将这个寂静的童年称之为开端：

开端的金色的眼睛，结尾的昏暗的耐心。

结尾在这里不是指开端的結果和开端的消逝。结尾作为腐烂的种类的结尾要先于未出生的种类的开端。但开端作为过去的早先已经超越了结尾。

这个早先还保存着始终被掩盖了的原初的时间本质。只要那

种自亚里士多德以来普遍起着决定作用的对时间的看法仍然有效，那么当今的思维在今后将仍然无法认识时间的本质。根据亚里士多德以来对时间的看法，无论人们是从力学，还是从运动学，或是从原子分解的角度来看待时间，它都是对在先后顺序中延续着的对绵延的量和质方面的计算尺度。

但真正的时间是指已有之物（Gewesenen）的到来。这个已有之物不是过去之物（Vergangenen），而是对本质之物的集中，这集中要先于所有的到来，因为它作为这种集中将自身回到它更远的早先之中去。“昏暗的耐心”适合于结尾和完成。这耐心将藏匿之物摆到它的真理面前。它的忍耐将一切都置于向宗教之夜的蓝光的没落之中。但观看和思索则适合于开端，它们发出金黄色的闪光，因为它们受到“金黄色的，真实的东西”的照耀。当爱利斯在他的行程中对黑夜启开了自己的心扉时，这些金黄色的真实之物便映现在黑夜的星池中：

一只金色的小船，
爱利斯，它将你的心荡向孤独的天空。

异乡人的小船在摇晃，但这是在玩耍，并不像早先的那些追随异乡人的后继者所乘的小船那样“胆怯”。他们的船还没有达到池塘水面的高度。它沉没了。但沉没于何处？是在衰落中沉没吗？不。它沉到哪里去？沉到空洞的虚无中去吗？决不是。后期诗歌中有一首叫作《怨》的诗是以这样的几句诗来结尾的：

姐妹怀着深深的忧伤
望着那胆怯的小船沉没在
群星之中，
黑夜摆出一副沉默的面容。

这一由群星的闪烁所映照着的夜沉默隐含在什么之中呢？这黑夜本身又包含在什么之中呢？包含在孤寂中。这种孤寂不仅仅在于那种少年爱利斯活在其中的死的存在状态。孤寂还包括更寂静的童年的早先，包括蓝色的黑夜，包括异乡人的夜的小径，包括灵魂在夜间的飞翔，还包括作为没落之门的朦胧。

孤寂集中了这些相互关连的东西，但这种集中不是以一种追加补充的方式，而是这孤寂将自身投入到已经进行着的集中之中去。

诗人将朦胧、黑夜、异乡人的年，他的小径都称之为“宗教的”。孤寂是宗教的，这个词指的是什么？它的含义和用法都是旧的。“宗教的”意味着某种在精神意义上的东西，它是从精神的意义上产生出来的，并且追随精神的本质。在如今习惯的用法中，“Geistliche”一词被限制在与宗教之物，与僧侣的宗教状况和他们的教会的关系中。特拉克尔似乎在写《在明亮的井里》一诗时也是指这种关系，至少粗听起来是如此：

……在死者被忘却了的小径上
橡树披上一层宗教般的绿色。

在这之前谈到了“主教，贵妇的身影”，谈到了仿佛在“春天池塘”上才飘动着的“早逝者的身影”。但是，当这位在这里又唱着“傍晚蓝色的怨”的诗人说橡树“披上一层宗教般绿色”的时候，他想到的不是宗教。他想到的是早逝者的早先，这个早先允诺了“灵魂的春天”的到来。较早期的诗歌《精神之歌》唱的非也是这些内容，尽管它唱得更含蓄，更犹豫些。这首《精神之歌》具有一种罕见的双重性，其中的精神在最后一个段落中更明显地表现出来。

古老的岩石旁有个乞丐
 仿佛已在祈祷中死去，
 小山上缓缓走下一个牧人
 树丛中传出天使的歌声，
 树丛旁
 孩子们已进入了梦乡。

但是，如果诗人用“Geistliche”一词并不是指宗教的话，那么，他完全可以用另一个与精神有关的词“Geistige”，他可以说精神的朦胧，精神的黑夜。为什么他避免使用“Geistig”^①这个词呢？因为精神之物（Geistiges）是用来称呼“物质之物”的对立面的。这个对立展示了两个区域之间的差异性并且意味着——用柏拉图主义的西方语言来说——在超感性事物与感性事物之间的鸿沟。

如此理解的精神之物在此期间已经成为理性之物，智慧之物，思想之物，它连同它的对立一并包含在腐烂的种类的对世界的看法中。但是“蓝色灵魂”的“昏暗流浪”却离开了这个腐烂的种类。异乡者在没落中所进入的夜色的朦胧以及异乡人的小径几乎都不能被称为是“精神的”。孤寂是宗教的（geistlich），即受到精神的规定，但同时却不是“精神的”（geistig），即在形而上学意义上的精神。

但精神又是什么呢？特拉克尔在他最后一首诗歌《格罗德克》中谈到了“精神的炽热火焰”。精神是燃烧之物，并且也许只有作为燃烧之物，他才是一个飘浮之物。特拉克尔首先不是把精

^① 德文中“Geistlich”和“Geistig”都是由名词“Geist”转化而来的形容词，但前者指“宗教的、僧侣的”；后者指“精神的、思想的”。——译者注。

神理解为圣灵，理解为心智，而是理解为火焰，它熊熊燃烧，奋力向上，不断运动，变化不息。火焰是炽热的闪光。燃烧便是脱出自身，它发光并映亮他物，同时它也可以不断地吞噬并把一切都化为白色的灰烬。

“火焰是最苍白者的兄弟”，这是《恶的转变》一诗中的一句。特拉克尔是从“精神”一词的原初含义的本质上来理解精神的；因为 Gheis 意味着：不断向上，不断变动，脱出自身。

如此被理解的精神在柔和之物和毁灭之物的可能性中达到本质性的存在。柔和之物决不会阻止燃烧者脱出自身，而是将它在友好的安宁中集中保存。毁灭之物产生于无拘束之物中，这些无拘束之物是在它们的骚乱中耗尽了自身并且因此而从事恶端。恶始终是精神的恶。恶和其恶性不是感性之物，物质之物。恶也不仅仅是“精神的”本性。恶在宗教上是指变动之物的炽热炫目的骚乱，这些变动之物置身于未集中的灾祸之中，并且有将柔和之物的集中开放烤焦的危险。

但是，柔和之物集中在哪里呢？什么是它们的约束？何种精神在控制着它们？人如何是和如何将是“宗教的”？

只要精神的本质在于燃烧，精神就打开了道路，照亮了这道路并且踏上了这道路。精神作为火焰是“涌向天空”并且“追逐着上帝”的狂风。精神驱赶灵魂进入途中，从这里开始流浪。精神置身于异乡者中。“灵魂，这个大地上的异乡者”。精神将灵魂用来馈赠。它赠予灵魂。但灵魂又保护着精神，这一点是如此根本，以至于如果没有灵魂，精神可能永远不成其为精神。灵魂“在接近”精神。以什么方式？是否和其它的东西一样，是通过这种方式，即：灵魂将属于自己本质的火焰交精神支配？这火焰是忧郁的迸发，是“孤独灵魂的温柔”。

孤独并不在那种排除了各种纯粹的被遗弃状态的分散之中个别化。孤独将灵魂带给个体，把灵魂集中在一起并因此使灵魂的

本质开始流浪。孤独的灵魂是流浪的灵魂。它的炽热的感情必须负着沉重的命运进行流浪——灵魂走向精神。

你的火焰将燃烧着的忧郁赋予精神。

这是一首名为《致启明星》的诗的开头。致启明星是说致一个发光体，它投下了恶的阴影。

在灵魂的忧郁炽热燃烧的地方，灵魂在流浪中深入到它自己的本质，即深入到流浪本质的最广范围中。当灵魂看着蓝光的面容并且看到这蓝光中所显现的东西时，上述情况便发生了。就是说，灵魂看上去是“伟大的灵魂”。

噢，痛苦，你是伟大灵魂燃烧的观看！

灵魂是否伟大的衡量标准是，它如何能够进行燃烧的观看，并以此方式在痛苦中找到自己的家园。痛苦具有一种在自身中对立的本质。痛苦在燃烧中不断撕扯。它的撕扯标明了流浪的灵魂在向天空的冲击和对上帝的追逐中产生的裂痕。所以，这种撕扯似乎应当征服它在撕扯中遇到的一切，而不应在它的遮蔽性的光芒中统治它们。

但“观看”能够这样做。它不是熄灭燃烧的撕扯，而是将它变为在看的过程中可驾驶的东西。观看是回扯到痛苦之中，而痛苦则因此得以缓和并由此得到妥善的控制。

精神是火焰。它发出炽热的光。它是在观看的目光中发光。这种观看关注着显现者的到来，在这些显现者之中存在着所有的本质之物。这种燃烧的观看就是痛苦。任何从感觉出发来想象痛苦的作法都无法理解痛苦的本质。燃烧的观看决定了灵魂的伟大。

提供了“伟大灵魂”的精神作为痛苦是赋予灵魂者。但伟大的灵魂却是起死回生者。因此，所有在灵魂的这个意义上活着的东西，都完全处于灵魂自身的本质的根本特征，即，痛苦的统治之下。一切活着的东西都是痛苦的。

只有这些富于灵魂的活物才能实现它们的本质规定。借助于这种能力，它们可以达到相互忍受的和谐，通过这种方式，所有活物得以相互依属。就合用这方面来看，所有的活物都是合用的，即善的。但这善是痛苦的善。

所有被赋予灵魂之物，与伟大灵魂的根本特征相符，都不仅仅在于是痛苦的善，而且同样也只可是痛苦的真；因为根据痛苦的对立性，活者可以它的各种方式将它的共在之物悄悄地揭示出来，现出它们的真相。

有一首诗的最末一段的开首是：

活着的事物是如此痛苦的善和真。

人们可能会以为，这句诗仅仅是稍稍涉及到痛苦。实际上它引来了整段的说；这一段的基调始终是痛苦的沉默。为了能够倾听到它，我们既不能忽略那些精心安排过的句子符号，更不能去改动它。这一段诗的后一句是：

一块古老的岩石轻柔地触摸着你。

这里又出现了这个“轻柔”，从这个词将引出许多本质的联系。并且这里又出现了“岩石”，如果可以计算一下的话，这个词在特拉克尔的诗中大约出现过三十多次。岩石中隐藏着痛苦，痛苦化为岩石并且将自己封闭在岩石中，在这岩石上，闪映出那早先的宁静炽火的古老源头，这早先作为先行的开端导向所有的生

成者、流浪者并使之永不可达及它的本质。

古老的岩石便是痛苦本身，只要这痛苦将目光关注在世间的尘世之物上。在这句诗的末尾“岩石”一词后面是一个冒号，这表明，在这里是岩石在讲话。痛苦本身在说话。在长时间的沉默之后，它对追随着异乡人的流浪者仅仅说出了它自己的统治和延续：

真的！我将永远在你身边。

那些听见早逝者走进了枝叶丛中的流浪者在下一句诗中这样回答痛苦的上述格言：

噢，嘴唇！你的颤抖穿透了白杨。

这首诗歌的整个这一段与另一首诗，即《致早逝者》第二段的结尾相符合：

花园里留下了朋友的银色面容，
在落叶中，或在古老的岩石中倾听。

以“活着的事物是如此痛苦的善和真”为开头的那一段落同时正好与这首诗歌的第三部分开头相呼应：

然而所有生成者却显得如此病弱！

被困扰者，受阻碍者，不幸者和无可救药者，病患者的所有这些困苦实际上仅仅是些表面现象，在它之中隐藏着“真实之物”：贯穿在这一切之中的痛苦。因此，痛苦既不可恶，也不有

益。痛苦是所有本质之物的根本利益，它的对立本质的纯朴决定了从隐藏了的最早的早先中的生成，并且使这生成充满了伟大灵魂的欢快。

活着的事物是如此痛苦的善和真；
一块古老的岩石轻柔地触摸着你：
真的！我将永远在你身边。
噢，嘴唇！你的颤抖穿透了白杨。

这一段诗纯粹是痛苦之歌，它使这首由三个部分构成的名为《欢快的春天》的诗得以完善。所有开端性的本质在最早的早先欢快性从隐藏了的痛苦的宁静中突出出来。通常的见解往往会把痛苦的对立本质，即，它作为向后的撕扯实际上是在向前撕扯着，看作是背谬的。但在此表面现象中隐藏着痛苦的本质性基础。这种本质性基础在观看中持守自身，保持为最深切的，而同时在燃烧中又走得最远。

所以痛苦作为伟大灵魂的根本特征始终纯粹地与蓝光的神圣相符合。因为只有当灵魂逃避到它自己的深处，它的面容才能为蓝光所照亮。圣物在其获得本质性存在的同时延续着，而它的这种本质性存在仅仅在于，它处于逃避的状态之中，并且为观看指明易于驾驭之物。

痛苦的本质，它与蓝光的隐藏着的联系在一首叫作《神化》的诗的最后一段中得到了表达：

蓝色的花，
在变黄了的岩石中轻轻地发出鸣响。

“蓝色的花”是宗教之夜的“温和的蓝芙蓉花束”。这些话唱出

了特拉克尔的诗由之而出的源泉，话音一落，它们就获得了“神化”。这首诗歌将歌曲、悲剧、史诗集于一身。在他所有诗歌中，这首诗是独特的，因为在其中以一种不可言传的方式深切的表现了看的广度、思的深度和说的简单。

痛苦只有在为精神的火焰服务时，它才是真正的痛苦。特拉克尔的最后一首诗歌叫作《格罗德克》。人们将它赞誉为战争诗。但它并不是战争诗，它远远地超出了战争诗。它的最后几句诗是这样的：

未出世的孙子，
如今，这一巨大的痛苦接近了精神的炽热火焰。

这里所说的“孙子”决不是指产生于腐烂种类中的死去的儿子们的未出生的儿子们。如果这里仅仅是针对迄今为止的种类的连续繁衍的中断而言，那么这位诗人一定会为这样一个终结而欢呼的。但他却在悲伤，当然这是一种自豪的悲伤，这悲伤在燃烧中观看着未出生者的安宁。

未出生者叫作孙子，因为他们不可能是儿子，就是说，不可能是这个崩溃了的种类的直接后裔。在他们和这个种类之间还生活着另一代人。他们是另一种人，因为他们具有产生于未出生者的早先的其它本质出生。“巨大的痛苦”是在一切之上燃烧的观看，它看到了那个死者的还在逃避着的早先，正是在这个死者面前，早先的逝者的“精神”死去了。

但是是谁在驱使这巨大的痛苦接近精神的炽热火焰的呢？这一驱使便是精神的本性。精神的本性便叫作“geistlich”^①，所以诗人不得不首先并且同时将朦胧、黑夜、年统通称为“宗教的”。

① 隐喻“宗教的”。——译者注。

朦胧使黑夜的蓝光升起，将它点燃。黑夜作为星池的闪光镜子燃烧着。年只有置身于太阳行程，即：它的升起和没落的道路上，这样它才能燃烧。

这种“宗教之物”所关注和追随着的是一种什么样的精神呢？这便是在《致早逝者》诗中被称为“早逝者的精神”的那种精神。这精神将《宗教之歌》中的那个“乞丐”置于孤寂中，以至于他象《在村庄里》一诗所说的那样，始终是一个“在精神中孤独地死去”的“穷人”。

孤寂本质上是更纯粹的精神。它是在精神的深处更宁静地燃烧着的蓝光的显现，在蓝光在金黄色的开端上点燃了一个更宁静的童年。爱利斯的形象的金黄色面容在向这早先观望。在它的观望中，它保护着孤寂的精神在黑夜中的火焰。

因此，孤寂既不仅仅是早逝者的状况，它也不是早逝者停留的不确定的空间。孤寂者以其燃烧的方式本身便是精神并且作为精神而是集中者。这个集中者将尘世之物的本质重又赋予它的更宁静的童年，将童年作为尚未成熟的种加以保护，这个种构造出来的种类。孤寂的集中者使未出生者省去了正在衰亡者这段过程而直接进入早先的人种在未来的复活之中。集中者作为柔和的精神同时镇定着恶的精神。在恶的精神从种类的对立爆发出来并且侵入到同胞情谊中去的去的地方，恶的骚乱在那里便达到恶的顶峰。

但同时，在童年的更宁静的基础中还隐藏着在那里被集中的人的种类的同胞的两重性。在孤寂中恶的精神既没有被消灭和否定，也没有被释放和肯定。恶发生了变化。灵魂只有转入它本质的伟大之中，才能经受这种变化。这种伟大的程度是受孤寂的精神所制约。孤寂是指集合，通过这种集合人又重被隐藏到人的更宁静的童年和另一个开端的早先之中。孤寂作为集合拥有“场所”的本质。

但这孤寂在何种程度上是指的特拉克尔诗歌中表现出来的那

首唯一的诗的场所呢？孤寂难道与做诗有什么联系吗？并且，即使存在着这种联系，孤寂又应当如何将诗意的说收集到作为其“场所”的自身这里，并从这里出发去规定这些诗意的说呢？

难道孤寂不是一种独一无二的静寂的沉默吗？孤寂如何能进行说话和歌唱？然而，孤寂不是死亡的荒漠。在孤寂中，异乡人与迄今为止的种类告别。他走在一条小径上。这是什么样的小径呢？在《夏末》一诗着重引用的最后一句诗中，诗人已说得很清楚了：

一只蓝色的兽怀念它那羊肠小径，
怀念它那宗教之年的悦耳之声。

异乡人的小径是“它那宗教之年的悦耳之声”，爱利斯的步伐在作响。作响的步伐在黑夜中闪光。这步伐的悦耳之声传入了虚无之中吗？那个早逝者是在被分割意义上的孤寂吗？或者它是在被挑选出的意义上被提取出来的吗？就是说，被聚合在一个集合之中，这集合在进行更柔和的集合和更宁静的呼唤？

《致早逝者》这首诗的第二段和第三段给我们的问题以一个暗示：

但那人走下僧山的石阶，
面露蓝色的微笑并且奇特地被裹在
静静的童年里，死去；
花园里留下了朋友的银色面容，
在落叶中，或在古老的岩石中倾听。

灵魂歌唱着死亡，歌唱肉体的绿色腐烂
林涛的澎湃声，

野兽的强烈的抱怨。

在朦胧的钟楼里不断传出傍晚蓝色的钟声。

一个朋友在倾听着异乡人。就是说，他一边倾听，一边追随着异乡人并因此自己也成为流浪者，成为异乡人。朋友的灵魂在倾听着死者。朋友的面容是“死去的”面容。它在倾听，同时它在歌唱着死亡。因此，这个歌唱的声音是“如死者般的鸟的声音”（《流浪者》）。它与异乡人的死，与他向黑夜的蓝光的没落相符。在孤寂者死的同时，他歌唱那个种类的“绿色的腐烂”，昏暗的流浪使他与这个种类“分离”。

歌唱叫作赞美，并且在歌中保护被赞美者。这个倾听的朋友是一个“赞美着的牧人”。但是，只有当追随着孤寂者放歌；只有追随者听见孤寂的声音，只有当那里响出的悦耳之声，只有“当（如在《傍晚之歌》中所说）昏暗的悦耳之声传到了灵魂那里”，这时，“喜欢倾听白色魔术师的童话”的灵魂才能跟在被孤寂者后面歌唱。

如果情况真的如此，那么早逝者的精神便在早先的闪光中显现。早先的宗教之年是异乡人和朋友的真正时间。在这闪光中，以往的乌云变成了金色的云彩。它现在好比是“金色的小船”，它把爱利斯的心荡向孤独的天空。

《致早逝者》一诗的最后一段唱道：

金色的云彩和时间。在孤独的小屋里
你时常邀死者作客，
在亲切的交谈中，沿榆树下绿色的小河漫步而下。

随异乡人的步伐而来的悦耳之声是与朋友邀请交谈相符的。交谈所说便是沿河而下的歌唱着的流浪，便是追随着向黑夜的蓝

光的没落，早逝者的精神赋予这黑夜以灵魂。在这种交谈中，歌唱着的朋友观看着那孤寂者。通过他的观看，他在异乡人的对视中成为兄弟。在随异乡人的流浪中，兄弟在早先中达到了更宁静的落脚处。他可以在《孤寂者之歌》中呼喊：

噢，寓居在黑夜的赋予了灵魂的蓝光中。

但是，由于倾听着的朋友在歌唱着《孤寂者之歌》并因此而成为他的兄弟，因此异乡人的兄弟是通过异乡人才成为他的姐妹的兄弟，这姐妹的“如月光般阴冷的声音在宗教之夜回荡”，这便是《宗教的朦胧》一诗的结束语。

孤寂是那首唯一的诗的“场所”，因为异乡人的作响，发光的步伐悦耳之声把对这一声音的追随者们的昏暗流浪燃放成倾听着的歌唱。这流浪是昏暗的，因为它才开始追随，但这流浪却使它的灵魂放射出蓝光。歌唱着的灵魂的本质因而仅仅是对黑夜的蓝光的事先观望，这黑夜中包含着那个更宁静的早先。

《童年》这首诗中这样说：

灵魂，这仅仅是一个蓝色的瞬间。

这里，孤寂的本质便完成了自身。孤寂只有作为对更宁静的童年的集中，同时作为异乡人的坟墓而将那些人聚向自身，这些人倾听着早逝者，将他的小径的悦耳之声变为讲述出来的语言从而本身成为孤寂者，这样，他们便追随着这个异乡人走向没落。他们的歌唱便是做诗吗？在何种程度上？什么叫做诗呢？

做诗是指：跟随说，^①亦即跟随那孤寂的精神所劝说的悦耳

^① 德文中，“nachsagen”原意为“跟着说”、“模仿说”，但海德格尔在此将此词拆开，写成“nach-sagen”，这样，就把“说”（sagen）变成了“nach”（跟在……之后）的宾语，因此译成“跟随说”，以示其双义性。——译者注。

之声。做诗在成为倾听意义上之说之前，在很长时间里只是一种听。孤寂使它的听早已得到了悦耳之声，藉此，这悦耳之声就响彻了它那在其中反复披露着的说。宗教之夜神圣蓝光的月光般的冷漠贯穿在所有的看和说中。所以，这些看和说的语言便成为跟随着说的语言，成为诗歌。诗歌所说出的话将那首唯一的诗作为说出来的话加以保护。以此方式，被唤入听之中的跟随说在小径的劝说面前更加“虔诚”，就是说，更加驯服，异乡人在这条小径上从童年的昏暗中走出，进入到更宁静，更明亮的早先中去。因此，倾听着的诗人能够对自己说：

你更虔诚地认识了昏暗之年的意义，
认识了在孤独的屋中的冷漠和秋；
而在神圣的蓝光中，闪光的步伐响个不停。

歌唱着秋天和年末的灵魂并没有沉没在衰败之中。它的虔诚为早先的精神之火点燃并因此而燃烧：

噢，灵魂，轻轻地歌唱着发黄的芦苇的歌；如火的虔诚。

这是《梦和迷乱》这首诗所唱。这里所说的迷乱不是指精神的阴沉，正如癫狂不是精神错乱一样。使异乡人的歌唱着的兄弟迷乱的那个黑夜仍然是那个死亡的“宗教之夜”。倾听的朋友在观看着这个死者的同时，还观看到了更宁静的童年的冷漠。这种观看在此期间仍然是一种与早已出生了的种类的分离，这个种类已经忘却了作为被保存的开端的更宁静的童年并且从未孕育过未出生者。《阿尼夫》是萨尔茨堡附近一座水上宫殿的名字，这首诗唱道：

出生者的罪过极大。可悲呵，他们对死亡的
金色的战栗，
因为灵魂在梦想更阴冷的花朵。

但是与旧的种类的分离不仅仅处于痛苦的“悲叹”之中。这种分离（Scheiden）命定着这样一层意思，即它是决然的（ent-schieden）告别（Abschied），这告别自然是从孤寂（Abgeschiedenheit）^①中唤出的告别。在被分离的黑夜中的流浪是一种“无限的折磨”。这不是指一种无止境的苦痛。无限是指摆脱了任何有限的限制和萎缩。“无限的折磨”是指完成了的，完善了的，达到了其本质的丰富性的痛苦。在穿过宗教之夜的流浪中，只有当流浪告别了非宗教之夜，统治着痛苦的对立物的基础才会完全出场。精神的柔和之物被召唤追逐上帝，它的胆怯之物被召唤去冲向天空。

《夜》这首诗这样说：

无限的折磨，
柔和的精神，
你追逐着上帝，
在急流中，在起伏的松涛中
发出叹息。

这种冲击和追逐的燃烧着的不断撕扯并没有撕毁“陡峭的堡垒”；没有杀死追逐者，而是让它在对天空景象的观看中苏生，

^① 作者在这里指出了孤寂（Abgeschiedenheit）与分离（Scheiden），决然的（entschieden），告别（Abschied）等词之间的词源联系，中译很难于表达出这一点。——译者注。

这种景象的纯粹冷漠掩盖了上帝。这种流浪的歌唱着的思索刻在一个渗透了已完成的痛苦的脑袋的前额上。所以《夜》这首诗以下列诗句为结束：

一个变成岩石的脑袋
向着天空冲击。

《心》这首诗的结尾与此相符：

陡峭的堡垒。
噢，心
在雪一般的冷漠中闪烁。

这三首后期的诗歌《心》、《暴风雨》、《夜》的三和弦是如此隐蔽地被规定在对孤寂的歌唱的唯一的和同一的基调上，以至于人们认为，如果放弃对上述三首诗歌的歌声做充分的解释，那么，现在正试图进行的对那首唯一的诗的探讨会得到进一步加强。

在孤寂中的流浪，对不可见之物的观看和完成了的痛苦，它们是三位一体的。耐心人连接了它们的裂痕。只有他才能跟随回到种类的最早的早先，这个种类的命运保存着一本古老的纪念册，诗人在《在一本古老的纪念册中》一诗里写道：

耐心人恭顺地服从于痛苦，
悦耳之声和温和的癫狂在鸣响。
看！天色已开始朦胧。

在这些说的悦耳之声中，诗人将上帝为躲避癫狂的追逐而藏

身于其中的发光的景象显示出来。

因此，诗人在《下午的低语》中所唱的，确实只是下午的低语：

前额梦想着上帝的色彩，
感受到癫狂的柔和的羽翼。

那个早逝的癫狂者出于他的孤寂而用他的步伐的悦耳之声呼唤着跟随他的兄弟，只有当作诗者追随着这个癫狂者，他才成为诗人。所以，朋友的面容观看着异乡者的面容。这个“瞬间”的闪光触动了倾听者的说。在这个从那首唯一的诗的“场所”发出的闪光中，起伏着那种使诗意的说成为其语言的波涛。

那么，据此说来，特拉克尔的诗歌的语言是哪一种方式的呢？当这种语言与异乡人所走的路途相符合时，这种语言便表述出来。异乡人所走的小径是一条离开的、蜕变了的种类的道路。它导向未出生的种类所保存的早先的没落中。这首在孤寂中有其“场所”的唯一的诗的语言与这个未出生的人的种类向其更宁静的本质的开端的返归相符合。

这首诗歌的语言从过渡中讲出。它的小径从向衰败者的没落中过渡到向圣物的朦胧蓝光的没落中。这首唯一的诗的诗言从这过渡中讲出并且穿越了宗教之夜的夜池塘。这语言在唱着被分离的还乡之歌，还乡是从腐烂的后期返回到更宁静的，尚未出现的早先。在这个语言中，路途得到了表述，通过这路途的显现，孤寂的异乡人的宗教之年的悦耳之声也有声有色地表现出来。《孤寂者之歌》用《启示和没落》一诗的话来说就是在歌唱“一个还乡的种类的美”。

由于这首唯一的诗的语言讲述了孤寂的路途，因此，它始终同时也讲述了它在分离中所留下的东西以及这分离的方向。这首

唯一的诗的语言本质上是多义的，并且是以其独特的方式多义。如果我们总是只在一种单义看法的呆板意义上来理解这首诗，那么我们就永远也听不到诗歌在说些什么。

朦胧和黑夜，没落和死亡，癫狂和野兽，池塘和岩石，鸟的飞翔和小船，异乡人和兄弟，精神和上帝，同样，也包括色彩的词：蓝和绿、白和黑、赤红和银白、金黄和昏暗，它们说的总是多义。

“绿”是指腐烂的和繁盛，“白”是指苍白和纯粹，“黑”是指黑暗的封锁和昏暗的掩蔽，“赤红”是指朱红的肉色和玫瑰色的柔和。“银白”是指死亡的惨淡和星斗的闪烁。“金黄”是指真实之物的闪光和“金黄的可怕笑声”。现在所说的多义性起初仅仅是双重性。但这种双重性本身作为整体只是一个方面，另一个方面则是受那首唯一的诗的最深切的“场所”规定。

这首诗歌表述了一种双重的双重性。诗意的说的这种多义性本身无法再分解为不确定的歧义性。^① 特拉克尔这首唯一的诗的多义的声调是来自一种集合，即来自一种协调，这种协调就其自身而言始终是不可说的。这种诗意的说的多义性不是随意的不确定，而是参与者的严格，这些参与者加入仔细的“合理观看”并且服从这种观看。

我们常常能够将这种特拉克尔的诗歌所特有的、自身完全可靠的多义性的说与其它诗人的语言严格区分开来，后者的歧义性是产生于诗的摸索的不可靠的非确定性中，因为它缺乏那首真正的唯一的诗和其“场所”。特拉克尔的本质多义的语言的独特严格性是在更高意义上的单义性，即：较之于纯科学单义概念的所有技术上的精确，它始终具有无比的优越性。

^① 歧义性 (Vieldeutig) 与多义性 (Mehrdeutig) 在德文一般用法中，并无区别，但作者这里分用二个词，意在强调其区别。——译者注。

在这种由特拉克尔那首唯一的诗的“场所”规定的语言多义性中，常常表述出一些属于圣经和教会的想象世界的话语。从旧的种类向未出生的种类的过渡是穿越了这个区域并且穿越了它的语言。特拉克尔的诗歌是否表述了，并且在何种程度上以及在何种意义表述了基督教的教义；这位诗人是以什么方式成为“基督徒”的；这里，“基督教的”、“基督教徒”、“基督教义”指的究竟是什么，这些问题都是一些根本性的问题。但是，只要那首唯一的诗的“场所”尚未被关注，那么对这些问题的探讨便始终还悬在空中。此外，对上述问题的探讨还需要沉思，对于这种沉思，无论是形而上学神学的概念，还是教会神学的概念都是不够的。

关于特拉克尔那首唯一的诗的基督教义的判断首先必须考虑他后期的两首诗《怨》和《格罗德克》。必须问这样的问题：如果诗人是一位如此坚定的基督徒，那么，为什么他在这里，在他最后的说的极端困境中不呼唤上帝和基督？为什么他在这里不提上帝和基督，而只提“姐妹的摆晃的身影”并把姐妹称之为“问候着的”姐妹？为什么这首歌不是以对基督解救的充满信心的展望为结束？而是以“未出生的孙子”的名字为结束？为什么姐妹也出现在后期另一首诗歌《怨》中？为什么“永恒”在这里叫作“冰冷的波涛”？这难道是基督教式的考虑吗？它甚至连基督教的绝望都不是。

但，这首《怨》唱的是什么呢？在这些“姐妹……看……”的诗句中难道不是针对“人的金黄色的面容”，唱出了一种深切的基礎吗？这种基础是那些尽管受到健康者的最极端的禁止的危险而仍然坚持流浪的人的安身立命之地。

特拉克尔的诗歌所表达的多基调的语言具有严格的协调，这同时是指：沉默，与作为那首唯一的诗的“场所”的被孤寂相符合。这就已经考虑到了要对这个“场所”加以适当地关注。但我们在结束本文之际几乎还不敢去询问这个“场所”的位置。

III

《秋天的灵魂》这首诗的倒数第二段为我们对这首唯一的诗的“场所”的第一步探讨中提供了最后的指明，即对作为那首唯一的诗的“场所”的孤寂的指明。这段诗提到了那些为了“寓居在被赋予了灵魂的蓝光中”而追随异乡人在小径上穿过宗教之夜的流浪者。

鱼和兽疾速地一滑而逝。
蓝色的灵魂，昏暗的流浪，
很快便使我们与爱人、与他人分离。

我们的语言将提供并保证寓居的自由区域称为“土地”。向异乡人的土地的行进发生在傍晚的宗教的朦胧中。所以这段诗的最后一句说道：

夜晚在交换着意义和图像。

早逝者在没落中进入的土地是傍晚的土地。将特拉克尔那首唯一的诗集中于自身中的那个“场所”的位置便是被孤寂的本质并叫作“傍晚的土地”。^① 这片傍晚的土地比柏拉图—基督教的土地以及欧洲观念的土地更古老，即更早，因而也更有希望。因为被孤寂是一个上升的世界年的开端，而不是衰败的深渊。

隐蔽在孤寂之中的傍晚土地并没有没落，它作为向宗教之夜没落的土地期待着它的寓居者，这样，它便保留下来。没落的土

① “傍晚的土地”——Abendland，又可译为西方。——译者注。

地是指向在它之中隐含的早先的开端的过渡。

一考虑到这一点，那么，如果特拉克尔的两首诗自己提到傍晚的土地，我们还能说这是巧合吗？这两首诗中的一首以《傍晚的土地》为题，歌唱着的朋友观看着那孤寂者。通过他的观看，他在异乡人的对视中成为兄弟，在随异乡人的流浪中，兄弟在早先中达到了更宁静的落脚处。他可以在《孤寂者之歌》中呼喊：

噢，寓居在黑夜的赋予了灵魂的蓝光中。

但是，由于倾听着的朋友在歌唱着《孤寂者之歌》并因此而成为他的兄弟，因此异乡人的兄弟是通过异乡人才成为他的姐妹的兄弟，这姐妹的“如月光般阴冷的声音在宗教之夜回荡”，这便是《宗教的朦胧》一诗的结束语。

孤寂是那首唯一的诗的“场所”，因为异乡人的作响，发光的步伐悦耳之声把对这一声音的追随者们的昏暗流浪燃放成倾听着歌唱。这流浪是昏暗的，因为它才开始追随，但这流浪却使它的灵魂放射出蓝光。歌唱着的灵魂的本质因而仅仅是对黑夜的蓝光的事先观望，这黑夜中包含着那个更宁静的早先。

《童年》这首诗中这样说：

灵魂，这仅仅是一个蓝色的瞬间。

这里，孤寂的本质便完成了自身。孤寂只有作为对更宁静的童年的集中，同时作为异乡人的坟墓而将那些人聚向自身，这些人倾听着早逝者，将他的小径的悦耳之声变为讲述出来的语言从而本身成为孤寂者，这样，他们便追随着这个异乡人走向没落。他们的歌唱便是做标题。另一首叫作：《傍晚的土地之歌》。这首诗唱的内容和《孤寂者之歌》相同。这首诗歌以令人惊异的、向

着自身的呼唤为开头：

噢，灵魂在夜里飞翔：

这句诗是以一个冒号为结束的，这个冒号包括了它后面的所有东西，直至从没落向升起的过渡。在诗的另一处，即在最末两个诗句之前，还有第二个冒号。随着是简单的一个词：“一个种类”。这个“一”是加了重点号的。就我所看到的而言，这是在特拉克尔的诗歌中唯一一个加重点号的词。这个加重点号的“一个种类”包含着一个基调，而这位诗人的那首唯一的诗将此当作秘密缄口不语。这一个种类的统一性是由这样一个特征所规定的，这个特征是从孤寂出发，从在它三种占据统治的更宁静的宁静出发，从它的“森林的说”出发，从它的“标准和规矩”出发，通过“孤寂者的如月光般阴冷的小径”而将诸种类的对立统一地集中在更柔和的二重性中。

在“一个种类”一词中的“一”并不是指用“一”代替“二”。这个“一”也不是指一种单调的相同性的单一性。“一个种类”一词在这里根本不是指某种生物学的事实状况，既不是指“一个种类”，也不是指“同一种类”。在这个加了重点号的“一个种类”中，隐含着那个在宗教之夜集中的蓝光中统一起来的一体之物。这个词是在那首歌唱傍晚的土地的歌中表述出来的。根据这一点，“种类”一词在这里具有上述的充分而又多方面的含义。它首先是指历史的人的种类，即人类，区别于其它的生物（植物和动物）。“种类”一词其次是指这个人的种类的诸种族、部族、氏族、家族。“种类”一词同时是指种类的双重性。

使这些种类打上“一个种类”的统一性标志并因此将人的种类本身及其它的各氏族带回到更宁静的童年的柔和中去的那个特征，是通过它使灵魂踏上进入“蓝色的春天”之路而发挥作用的。

灵魂对春天沉默不语，以此来歌唱春天。《在昏暗中》这首诗以这样一句为开头：

灵魂对蓝色的春天沉默不语。

“沉默”一词是在及物的含义上被使用的。特拉克尔的诗歌在歌唱傍晚的土地。它是唯一的对合理特征呼唤，这个特征在柔和中讲出了精神的火焰。在《卡斯泊尔·豪塞之歌》中是这样说的：

上帝对他的心道出柔和的火焰：
噢，人啊！

“道”（sprach）这个词在这里和前面所说的“沉默”，《致少年爱利斯》中的“流血”，以及《僧山脚下》最后一句诗中的“沙沙作响”一样，都是在及物动词的意义上被使用。

上帝的道说是劝说，它为人指明了一个更宁静的本质并且通过这种劝说召唤他进入适应，使他从向早先的没落中复活。“傍晚的土地”包含着这“一个种类”的早先的开端。

如果我们以为，《傍晚的土地之歌》的歌唱者是个衰落的诗人，那么我们的思想就太浅薄了。如果我们始终只是引用特拉克尔另一首叫作《傍晚的土地》的诗的最后部分，即第三部分，并且固执地对这个三部曲的中间部分以及作为它的准备阶段的第一部分充耳不闻，那么我们听到的就极为残缺和无味。在《傍晚的土地》一诗中重又出现了爱利斯的形象，而在最后期的诗歌《海利安》和《梦中的塞巴斯蒂安》中则没有再提到他。异乡人的脚步在作响。是森林的古老传说中的“静静的精神”规定这些步伐的基调。在这首诗的中间部分里已经缠绕着最后一部分的内

容，而在最后一部分中提到了“巨大的城市”、“由石块建成的这块平地！”它们已经有了自己的命运。这命运和那个“在变绿的山丘上”所说的命运不同，在那里，“春天的暴风雨在吼叫”，这山丘具有“公正的尺度”，并且它也叫作“傍晚的山丘”。人们曾谈论过特拉克尔的“最深切的无历史性”。在这个判断中所说的“历史”是指什么？如果这个名称是指历史学，即对过去的事物的观念，那么特拉克尔就是无历史的。他的诗歌创作不需要历史学的“对象”。为什么不需要呢？因为他的那首唯一的诗是最高的意义上的历史的。他的诗歌在歌唱着特征的命运，这特征使人的种类仍然保留它的本质，就是说拯救了人的种类。

特拉克尔的诗歌在唱着灵魂之歌，灵魂是“土地上的异乡者”，大地是还乡的种类的更宁静的家园，灵魂在大地上流浪。

这是浪漫主义在现代的集团性存在的技术、科学世界旁所做的美梦吗？或者——这是那个所看和所思与采访现实的记者们截然不同的“癫狂者”的清晰的认识吗？这些记者们不断重复着现今的历史，而他们所估测的未来仅仅是对当今之物的延长而已，这种未来始终是无命运的未来。命运只是在人的本质的开端上才与人发生关联。

诗人看到灵魂这个“异乡者”命定是在一条小径上，这条小径不是通向衰落，而是相反，导向没落。没落屈从于强大的死亡，在早逝者死亡之前死去。对于早逝者来说，作为歌唱者的兄弟死在其后。在渐渐死去的同时，朋友追随着异乡人度过了孤寂的年的宗教之夜。孤寂的歌是一首《被捕获的山鸟之歌》。诗人以此标题来命名一首他献给勒·维·费克尔（L. V. Ficker）的诗歌。山鸟便是那只呼唤爱利斯走向没落的鸟。被捕获的山鸟便是与死者相同的人的鸟音。山鸟是被囚禁在黄色步伐的孤独之中，这些步伐与金黄的小船的航程是相符合的，爱利斯的心正是坐在这小船上流浪着穿越了蓝色的夜的星池并且向灵魂指明了它的本

质的轨道。

灵魂，这个大地上的异乡者。

灵魂流浪着走向傍晚的土地，这块土地由孤寂的精神统治，由于这种精神，它又是“宗教的”。

所有的套式都是危险的。它们迫使说出的东西停留在一些疾速形成的看法的肤浅表面并且很容易败坏深思。但它们也可能带来帮助，至少能带来一些推动以及提供出某种依据使持久的思考得以进行。既然有这些益处，那么我们也可以以一种套语的方式说：

对特拉克尔那首唯一的诗的探讨向我们表明，特拉克尔是那个尚隐蔽着的傍晚土地上的诗人。

灵魂，这个大地上的异乡者。

这句话写在《灵魂的春天》这首诗最后的几个段落中。而下面的诗句就是向这最后几个段落的过渡：

强大的死亡和心中歌唱着的火焰。

尔后，这首诗歌便上升到宗教之年的悦耳之声的纯粹共鸣中，异乡人流浪穿越了宗教之年，兄弟则跟随着异乡人并开始在傍晚的土地上居住：

鱼在昏暗的水中欢快嬉戏。

悲哀的时刻，太阳沉默的面容；

灵魂，这个大地上的异乡者。莽莽丛林上，

笼罩着的宗教的蓝光逐渐变成朦胧一片，
村庄里，长时间回响着昏暗的钟声；和平的护卫。
在死者白色的眼皮上，桃金娘花静静开放。

在逐渐西沉的夕阳下，水声潺潺
岸边的荒野变得茵绿而昏暗，玫瑰般的风呵，
带来欢快；
傍晚山丘上传来兄弟的柔和的歌声。

倪梁康 译
王庆节 校

[美] 维塞尔

诺瓦利斯关于死亡的革命宗教^①

“我们漫无边际地四处追寻无条件的东西，然而我们总是只找到物。^②”弗雷德里希·封·哈登伯格（即诺瓦利斯，1772-1801）的全部关于宗教的思索都包含在上面这句引文之中。诺瓦利斯的宗教观主要由两个特征构成：对无限（即无条件的东西）的渴望与追求，以及他所遭遇之事物的有限和短暂。象存在的问题一样，这无可解决的矛盾充满了诺瓦利斯所面临的基本神学问题，因而也决定了他必须寻找一种“浪漫的”方式去予以解决^③。

为了把握这个基本问题，诺瓦利斯的研究者们不应忽视存在于诺氏对“只有物”的经验中那些纯粹个人和情感的方面。诺瓦利斯的宗教观里，包含着比仅仅为了解决有限与无限之间关系的形而上学问题这种单纯理性的努力更多的内容。1795年，23岁的

① 选自 *Studies in Romanticism*（《浪漫主义研究》），14（1975），pp. 425-452.

维塞尔（Leonard P. Wessell, Jr. 1939- ），哲学家、思想史家、科罗拉多大学教授。

② 见《*Vermischte Bemerkungen and Blütenstaub*》，引自《诺瓦利斯文集》第2卷412，保罗·克拉克霍恩与理查德·萨缪尔编，第2次增补与修订版。本文中同一出处的引文均按此卷次和页码注明。

③ 对诺瓦利斯宗教思想的阐释尽管具有深刻的重要性，但目前在许多书中只有很少的篇章把他的神学观作为一个研究对象，而只是在研究诺瓦利斯试图解决他所面临的存在危机的大框架中概要地论述到。我所做的，也只是在一定程度上提出关于诺瓦利斯宗教观的“现象学”论述，详尽的研究则需要一部专著来完成。

诺瓦利斯深深爱上了年仅 13 岁的苏菲·封·库恩，两年后苏菲不幸去世。诺瓦利斯在陷入爱情之中时，曾试图通过接近和探询苏菲的孤独来超越自身孤寂的有限性，但他却失去了她。苏菲的死——一个“物”的毁灭，似乎把诺瓦利斯投进了绝望的深渊。在谈到爱人的死时，诺瓦利斯写道：“这也是我的坟墓，我全部的欢乐和希望，我的生命和爱情也一起埋葬在这里了。”作为苏菲之死的一种直接的后果，诺瓦利斯明确地说：“她的生命曾使我的全部精神存在——自从这精神产生以来——聚合在一起，但现在它们却很快破碎了，又回复到他们原来的样子。我的内在的生命形态崩溃了，我生活在毁灭之中，所有的一切都散落在地上……我已经失去了自我。”在赞美诗《夜颂》（1797）中，诺瓦利斯把苏菲的死作为全诗的中心主题，总结了自己的精神状况：“那天……我流下了苦涩的泪水……我的希望在痛苦中融化和消散了，我孤独地伫立在荒芜的土岗（即苏菲的坟墓）旁边。那里，黑暗狭窄的洞穴中封藏着我的生命，犹如一个永远孤独的人，被难以言说的恐惧驱赶着，软弱无力，只有悲哀萦绕。”

对于诺瓦利斯来讲，有关死亡的体验已大大超越了纯个人的意义，他还意识到，死亡作为一个难以摆脱的幽灵将萦绕于人的整个一生，甚至到他所取得的最高文化成就。死亡似乎要摧毁所有的生命形式。象大多数十八世纪的欧洲人一样，诺瓦利斯把古希腊文化看作一个辉煌的时期，众神幸福快乐地居位于大地之上。但是好景不长，人的头脑里浮起了“一个念头，……一个令人恐惧的幽灵：”

它令人畏惧地跨过欢乐之怡
使人类思想充满了恐惧

……

死亡带着恐惧与痛苦
撕碎了欢乐的盛宴
当心中充满甜蜜的爱欲
时光短暂而又美好
但爱侣的死亡，却使人
被徒劳的渴望和漫长的悲哀笼罩
经过脆弱的反抗
只能沉浸在属于死亡的困倦的梦境
欢乐的浪花被打碎
撞向无限惶惑的崖壁

根据诺瓦利斯的看法，对“存在物”的倏忽即逝的意识，导致了过去世界的结束。人类被遗弃在文化与精神的沙漠上。“过去世界已经走到了它的尽头，这个朝气蓬勃的族类的美丽花圃凋谢了……上帝连同他的守护天使一起消失了，大自然孤独地毫无生气地伫立于天地之间……当黑暗降临，无数生命之花凋零破碎，变为阴暗模糊的语言……寒冷的北风无情地掠过冰冻的大地，将封冻的故乡残忍地吹入苍穹。”

对于诺瓦利斯来说，死亡意味着有限的毁灭，这种毁灭使人类——集体的人与单个的人——成为无情的时光流逝中悲哀的囚徒。“时间根源于烦恼。所有的烦恼都那么漫长，而欢乐又如此短暂……烦恼也是短暂的，犹如时间。所有事物的有限都根源于烦恼。这就是我们的生活”。此后，人类似乎注定在死亡幽灵的笼罩下存在于挫折与无意义之中。

在诺瓦利斯那里，人类意识到“只有物”的事实导致了一种围绕全人类存在危机的增长。如果诺瓦利斯要达到生命的绝对意义，有限性、死亡和时间就必须被征服。但这一种绝对完成的可

能性在那里呢？诺瓦利斯答道：“绝对的欢乐是永恒的：它超越了时间，存在于时间之外……绝对的欢乐就是永恒，就是无条件的生命。因而在与时间相处时我们必须做的便是对无限的自我意识。”

早在若干世纪之前，西方神学之父圣·奥古斯丁就已经明确地论述过，永恒是不能同时间相比较的，不知道这一点的人，便“还不懂得上帝”或永恒。对于圣·奥古斯丁来说，绝对的实现只存在于有限生命之外，存在于时间之外的对绝对超越的无限生命的直接意识之中。诺瓦利斯并未留意圣·奥古斯丁的训谕和追寻，相反地，他却“通过一种有意的分离和思想的提升将烦恼转化为欢乐，并使之随着时间的流逝进入永恒”。的确，按照诺瓦利斯的看法，“真正的宗教把每一个个体（即有限的‘物’）作为通向上帝的媒介来接受，也就是说，作为神性的一部分，作为神的感性存在接受下来”，诺氏神学思索的特征来源于他的神学主张。他认为，无限是由有限聚合而成或是渗透于有限之中的，简言之，是在“只有物”中追寻“无条件者”。这里，矛盾存在于这样的事实之中：thing 的对应词在德语中是 Ding，而 unconditioned 的对应词是 unbedingt，Ding 显然是 unbedingt 中的字根 dingt。unbedingt 的意思是极为自由而无拘束，超越了所有的“物”，即绝不是被决定、被限制和被引起的。作为意识的含义，诺瓦利斯渴望创造一个“存在物”与“超存在物”、“确定性”与“非确定性”的统一体，我并非在暗示普通德国人在日常对话里已经意识到 unbedingt 的这个词词源上的特征，而是认为，从前面的片断引文中可以看出，诺瓦利斯已经察觉到两个合理事物的矛盾，如果从纯粹逻辑的角度分析，似乎表明诺瓦利斯正在寻求体验一种自我与非我（A 或非 A）的同一，即矛盾的统一体。为了理解诺瓦利斯如何解决这个神学上并列的矛盾，我们有

必要简要地考察一下他的辩证哲学^①。

诺瓦利斯的哲学

一般人的逻辑和意识是二元论的，因此难以理解一个其自身表现为相互对立的统一体，即一个矛盾。一般认为，自然界中的每一个客观事物都具有一个确定和有限的含义，这个含义使它成为它自身，而不同时表现为与它相反的东西。例如，蓝色不是红色，光明也不是黑暗，这里不是那里，这个不是那个，我不是你等等。任何确定事物的真实的自我同一性排斥与它相反的自我同一性，因此任何非 A 的实在都是“外在于”或“他于”A 的实在。如果这种思想方法运用于世界（有限的实在）与上帝（无限的实在）之间的关系时，上帝便在本体的意义上“不同于”、“外在于”或“完全他于”这个世界，包括人的存在。上帝的存在完全超越于这个世界的存在。

另一方面，辩证思想否定任何确定的范畴（因为范畴表现为对其相反范畴之含义的排斥，所以是被精确确定的）能够孤立地存在。作为范畴自身确定含义的必要条件和组成部分，它必须与对立的范畴共同存在。例如，小仅仅相对于大才有意义；因为存在着否定，肯定才是可能的。因此，任何 A 的真实意义都需要非 A 作为其真实本质的组成部分。辩证的形而上学理论认为，事物的对立或两重性位于实在的中心，尽管这种两重性根源于一种涵盖全部的统一之中。因而任何表面的对立范畴事实上都是从一个更大的绝对总体中产生的单方面抽象。所有相反范畴之间的对立关系通过使这些范畴与更广泛的统一结合在一起而得到解决

^① 诺瓦利斯的哲学神学又可称为“万有在神论”。诺瓦利斯哲学的性质同万有在神论有着令人惊异的相似之处。

或扬弃（在德语中为 *aufgehoben*），这种统一在更高的实在或更高的总体之内的对立结果问题起调节作用。例如，小和大辩证地共处于更大的概念之中。因此，每一个总体都拥有一种能力，通过将假定的对立范畴转化为总体内在本质中确定的规范或表现形式，同时又不破坏它们各自的含义，而使其得到统一。在这种意义上，总体可以被称为相反两极存在的前提和决定性因素。

当这种思想方式运用于作为全体的实在时，实在便被看作是一个绝对和包罗万象的总体，全部有限性、确定性和对立性都包含在这总体中并自其中产生。由于这总体是终极的指称结构（*frame of reference*），因而可以称为一个万物之原因（*causasui*）。这样一个绝对有时会被诺瓦利斯称为普遍。被看作绝对总体并且不具有任何确定含义的上帝，是所有不同事物、差别和对立性存在的逻辑前提。在这种意义上，绝对，就其自身和与其他事物相对而言，是纯粹的非确定性，是纯粹的虚无（即无有物），或绝对的零。“普遍是对无的最好体现，也是对零的最好体现。”这种非确定性，由于显示出不可分割的特征，因而必须被看作绝对和无差别的统一体。

无论如何，这种否定不只是针对全部确定性事物而存在的，“否定多于无，它是一种作为对立物而给出的假定。”就这点而论，甚至纯粹的否定都可以看作全部的肯定，或如诺瓦利斯所说：“零是肯定的非确定物”。因为它是全部确定性（这种确定性正好是非确定性的界限或范围）的条件或逻辑上的可能，因而事情必须如此。“不确定性是对立事物的基础，进一步讲，是对立性的逻辑可能性或范围”。因而绝对便是产生所有不相等可能性的普遍。上帝作为绝对的普遍可以确定地成为任何事物，因为它是不确定的。“（普遍）无所不是，无处不在，我们生活、徘徊、并被置于其中……”，由于绝对无所不是，因而它没有界限从而也是无限的。

在进一步理解诺瓦利斯的辩证神学之前，我们必须在此意义上对诺氏的哲学作更深入的探究。用纯粹逻辑和形而上学的方法描述诺瓦利斯的绝对，只能将讨论引向错误。根据诺瓦利斯的看法，人类没有意识便无法存在。“哪里有人类，哪里就有认识活动”。绝对实在的辩证结构也是对上帝——绝对自我的认识过程的描述。换句话说，纯粹的精神活动位于实在的中心，并构成绝对总体，这总体是无所不在的：这种纯粹的精神活动本身是完全不确定的（或自我确定的），无条件的（或自我条件的），独立的因而也是自由的，这种活动与外在影响无关，没有外在事物能够决定它或成为它的条件。作为绝对的总体，它是一切事物的存在条件。因此这种全部实在物的基础和构成条件的“确定的不确定性”同时也是无条件的自由。“全部确定性的对立即自由。自由是对立事物和思想的基础或范围，确定性的绝对的对立就是自由”。自由作为所有精神活动的构成因素，像所有其他概念一样，不能被孤立地理解；相反只能在一种相关的或辩证的意义中才有意义。从否定的角度讲，获得自由就是成为独立；从肯定的角度讲，获得自由就是能够去决定或者去构成事物。绝对的自由暗示绝对的确定的，即创造。因此，自由作为精神活动的原则，是一种存在于绝对自我中的驱动力，可以使自我意识变为一个创造者，一个上帝，简言之，变为自由。“什么是自我？/绝对原则的容器/自我的范围必须为我们涵盖一切。一旦成为其自身的含义，就能够认识其含义。认识点就在其自我存在之中。”

独立地来看，作为一个命题（即原则的容器），纯粹的无限或纯粹的精神活动是未完成的总体。“每一个总体都包含两个部分……肯定的和否定的、确定的和非确定的、真实的和想象的、等同的与不等的”。简言之，一个各种事物的统一体。单独地看，非确定性是无差别的统一体（即没有多数和确定性等等，是现存的）和尚未实现的总体。因此，如果存在一个可以成为对立物和

条件的确定性，本体的非确定性才能够产生。同样地，自由的活动之所以能够存在是因为存在实践此活动的对象。^①换句话说，纯粹的无限精神活动并不比纯粹的非确定性对意识更富于表现。人类活动，无论精神的或其他的，都在一种确定的指称结构之内表现为从过去向将来的运动。如果已经有了这种分别，作为运动的辩证瞬间的“从……向……”才能够存在。因此，处于独立的和分离状态中的精神活动只是一种无意识的陈述。为了成为意识，无限的精神实在（作为绝对命题）必须“他化”，分裂或假定其自身是一个无穷的完全确定性或有限性，或简言之是一个绝对的对立面（反命题），以便使事物能够表现出来。无限必须变为有限，实在的活动必须变为冻结的能量（即物质），自我必须变为非我，或者，上帝必须变为自然界。这种变化作用正是由无限统一体中的分离作用产生的。

根据这种无限与无差别统一的观点，产生丰富的自然事物的行为必须被看作是一个自我异化（self-alienation）的行为。“为了理解自身（即达到自我意识），自我必须显形为一个相等于它自己的存在，即是说，分解它自己，这另一个存在恰恰等同于自我。这种异化和各自分别形成的行为通过〔自我发现〕或〔逐渐知觉〕的思想过程而进入意识……”，“我们天生知道每一事物都各不相同（即所有非自我），我们只要依靠使自我相异，改变自

① 关于自由与确定行为之间的关系，一方面表现为世界的创造（包括人与上帝），另一方面诺氏写道：“因为我们的自由来源于确定事物，因此对确定性摆脱得越彻底，我们获得的自由就越多。所有确定物都自人而来：我们在自身之外创造了一个世界，从而变得越来越自由，因为自由与世界相对照才可以想象。我们在自身之外决定得越多，自由也越多，我们也更加强大……我们的力量得自我们脚下的世界”。另外，早在尼采发现作为全部事物基础的权力意志之前，诺氏就写道：“我们最终总是要求意志——专横的决断，似乎无论在哪里这都是特定和必要的开端。”另一与尼采相似的地方是诺氏在论述作为意志的自我本质时说：“自我恰恰就是意志和天赐”。

我和观察自我的过程，就会明白这一点”。复合形成（production of multiplicity）把否定概念引进了最初的绝对精神统一体之中。可以说，绝对通过把自己撕成碎片或损伤自己来造就这世界。因而自然界就是被无穷分解和原子化了的上帝。

如果要实现总体，将实在分解为许多部分、许多原子，某种毁灭和否定的运动就是必须的。这里绝对只是不确定的统一，但还不是总体，总体意味着许多事物的统一体。另一方面，纯粹的多样性也不是总体，因为绝对的统一是不存在的。因而对实在的分解就需要一个对统一的返归，但同时又不会消除多样性。无限自由、向自我意识趋进的无限冲动和无限的统一不能处在一个相异的状态里，命题和反命题必须被结合进一个更高的综合。^①“生命是由综合、命题与反命题组成的事物，但又不是这三者的总和”。分解只是向更高的统一和更高的意识前进的第一步，为了使统一总体中的各因素结合起来，其中的各方面作为本体意义上自主的实在要被否定。“没有分解便没有统一，触摸（即综合）同时既是分解又是统一”。上帝就像绝对实在一样是存在于所有不同部分中的精神总体。“上帝即自我 / 无限即可分事物中的普遍性”。上帝是“宏大的自我——这自我同时既是一又是全”。因而，上帝像总体一样是“绝对的命题、反命题和综合”。简言之，上帝是“只有物”和“无条件事物”或时间与永恒的综合。

上帝作为综合、反命题与命题，在他自身里包含着有限与无限两极。所以这一点对理解诺瓦利斯的辩证哲学是极其重要的，综合并不意味着本质中的各极会被总体消除，或者说被总体所湮没。完全相反，综合作为辩证总体中的一个要素，使每一极都达

① 早在尼采指出“自我超越”的概念之前，诺瓦利斯在谈到自由行为时写道：“对自我的飞越而言无论在哪里都是最高级最原始的峰巅的，是生命的起源。这样的生命之火不是别的正是一个行为”。

到充分的独立。因为，这样的各极是辩证总体的基本组成部分，结果它们便存在和渗透于各自之中。在长诗《海因里希·封·奥夫特丁根》第二部分开始时诺瓦利斯写道：

因而这伟大的世界精神（即上帝）
存在于每一个地方，并开出永恒之花
所有事物必须与他物融合
通过相互汲取繁荣生长
当它们混合在一起
贪婪地坠入各自的深处
它们仍然代表着自己
因此单一的本质得到更新
漫漫包容下千百种思想

对最后总体（即神）的经验产生了一种使时间和永恒同时存在（辩证的统一）的知觉，而不是它们的毁灭。在《塞伊斯的学徒》中诺瓦利斯写道：“是……没有什么比本质中伟大的同在性更值得注意的，本质在每一处地方都完整地存在着，……本质恰恰同时存在于过去、现在和未来的时间当中”。在《季节的婚礼》一诗中诺瓦利斯写道：

如果时间友好而和善
将来便会与过去和现在连在一起
春天会连接秋天，夏天会连接冬天
青春与衰老会在欢愉的严肃中成双成对
噢，我的甜蜜的伙伴哟，痛苦的泉水就会干涸

简言之，上帝“是大地上一盏无所不能点燃、无所不能赋予

生命的明灯”，也是人类按照其意识的多种多样的途径去努力体验的本体的综合。

辩证统一的现象学表现形式

至此，我们已经在抽象概念上讨论了诺瓦利斯对其存在危机的解决方式。关于诺瓦利斯的哲学神学立即有两个问题产生出来。第一，这种普遍的辩证过程与人类有什么关系？对于绝对总体或上帝的完美发展过程人类的意识起何种作用？第二、诺瓦利斯辩证理论的抽象的形而上学分析与人类的具体或经验的意识有什么关系？

关于第一个问题，对于诺瓦利斯来讲，在总体与实在中人只有一个非常有限的作用，实在只是一个通向绝对自我的自我意识。为了将对自身的认识变为自身意识内容，绝对自我必须使自己“他化”或假定自己为非自我（nonego）。这种对立是必须的，因为根据诺瓦利斯的观点，意识只有作为一个反映的产物才是可能的。因此自我需要一个对象物来使自我意识得以存在。由于绝对自我与来自表面的非自我的“对立面”或对抗的事物相遇，反映的意识便产生出来，绝对自我便开始转变为一个实在的总体。所以，正是这个假定的行为构成了绝对自我的无限自由的一个界限。因为所有假定的实在（即全部“只有物”的范围）是无限自我的界限，由此产生的意识就必须是有限的。这种有限的意识被诺瓦利斯称作经验自我（empirical ego）或人类自我。但是，这种有限的因而是人的自我在其内在核心里却有着绝对自我的根源。“上帝是纯粹中的超越感觉世界，我们是其中不纯粹的一个部分，……我们所谓的自我并非真正的自我，而仅仅是自我的映象”。实际上，人类意识是被绝对自我用来达到自我意识的手段。在《海因里希·封·奥夫特丁根》第二节中，诺瓦利斯用诗

的方式表达了这个意思：“她的自我本质（这里指绝对自我）要求她享受自己伟大的艺术杰作，因此她使自己转化为人类，以便在自己的荣耀里发出光芒……”，因为人类意识可以说是一种有限的神性，它的内在原动力与上帝是同样的，通过逐渐意识到超感觉的内在核心——即内在的无限，人类意识便可以使自身像绝对自我一样得以实现。诺瓦利斯写道：“人和本质像命题和综合一样构成了对上帝的反命题。自然界（包括人类）必须完全等同于上帝，即依靠这种相互对立，它必须用这种对立的方式使自身与上帝完全一致。这是画家的自我想象”。简单地讲，人类意识是绝对自我用来达到自我意识的手段，也就是说，这是真正的神的自我意识。因此，人类存在的事实也是上帝自我解放的过程。^①

第二个问题，在某种意义上，人类意识永远不能知觉“纯粹的”有限，作为抽象性质的有限永远不是一个人类意识的对象。人在体验事物时有视觉、听觉、触觉、情感和性意识等等，在他的个人经验本质中每一种感觉都是有限的，都有一个确定的含义，这种感觉仅仅是被经验感觉所体验的。因此这意味着，在人的经验意识里，有限与无限的综合必须具有一种现象学的表达方式，一个系统化（借用一个康德的概念）的辩证综合的方法，以便成为一个人类知觉的对象。这种对感觉与超感觉统一体的需要（诺瓦利斯的浪漫要求）可称为世界的浪漫化。“世界必须被浪漫化……浪漫化只不过是一种质的生成，……对普通事物所给予崇高的感觉，对日常生活给予神秘，对已知给予未知的尊严，对有

① 人在世界上像上帝一样努力去实现自身的力量，被诺瓦利斯称为“良知”。对于诺氏，正如在《海因里希·封·奥夫特丁根》里所论述的那样：“良知是一种能力：它创造意义和世界，是所有个性的起源，也是世界之诗的精神”。的确，良知等同于真正的人类本质。“完全理想化的良知是最适当的人类存在……”，良知是所有精神生活的构成力量，也是宗教的根源。“人的精神教育也是世界精神的教育，因而就是宗教”。

限给予无限的外观，在这种意义上，我把这世界浪漫化了。用这组关系，崇高、未知、神秘和无限会对数化，它们得到一种亲熟的表现。Lingua romana。相互提升或下降”。下面简单讨论一下浪漫系统化的一些例子。

我们已经看到诺瓦利斯因为苏菲的死而极度痛苦，这种丧失成为他的长诗《夜颂》的主题。在这些诗中，垂死的生命本质上是与白昼（或作为白天的实在体现的光明）相等的。此外，诺瓦利斯还把光明（或白昼）想象为实在中形而上学的对立原则和这种对立中的意识原则。简言之，光明使对“只有物”的意识成为可能，因而也是丧失、痛苦、不幸的来源。另一方面，夜既是无限度的超感觉的统一的原理，又是对这无限意识的原理。对无限进行意识的状态被诺氏称为睡眠。“无始无终与无边无际就是夜的统治者；睡眠的持续便是永恒”。但对永恒的意识却不非与短暂分离，换句话说，夜作为一个形而上学的原理涉及到无差别，因而也是不确定的所有存在的统一，这种存在的统一通过辩证对立得到实现，即确定（如白天的光明）。同样地，白昼或光明作为经验意识的形而上学原理只能导致痛苦，除非它能与夜结合在一起，或被否定为夜。意识和实在只能通过结合在一个辩证统一体中才能完成。这种意识中的有限与无限的相互结合，就是作为光明与黑暗的混合的对神的视知觉。如诺瓦利斯所说：“难道不是每一件令我们狂喜的事物都承受着夜的颜色吗？她（即夜）母亲般地承受着白昼，并使一切荣耀都归于白昼”。诺瓦利斯笔下的英雄们在黄昏的笼罩下一次次地通过视觉去体验上帝与世界的综合。例如在《夜颂》最后一首诗中，诺瓦利斯写道：“慰藉呀，夜晚黯淡的黄昏 / 那些悲伤和爱恋的人们 / 梦撕裂了我们 / 使我们变为碎片 / 再把我们投进天父的怀抱”。这里，为什么诺氏通过光明与黑暗的混合去经验神灵的原因，便很容易理解了。正像奥托描述的那样：“这种神秘的效果是从半明半暗开始，……拱形大

厅中央或一片虚幻的林中空地上的微光，被神秘的一线灯火的晃动奇怪地摇曳，一直对灵魂低声诉说着……。”简而言之，当意识的种种对象在黑暗中失去清晰的轮廓并且模糊地浮现和重叠在一起时，便产生了一种对神秘而宏大的总体的模糊感情，这总体无处不在，弥漫和充满了全部有限的视觉存在。

这种只能被描述的视觉经验，使人们对由此产生的欢愉的性质和构造有了一些认识。这宏大的弥漫了有限的欢愉经验，是一种感情上的陶醉与渴望、欢乐与痛苦的综合。当人的精神在视觉上领悟了某种辉煌的表现（例如一幅画或大自然的美景）时，就会首先通过想象使心中充满热烈而陶醉的感情。但由于通过观察得到的各种事物的意象具有确定的内容，作为真正的有限物，它难以表现为充满无限的统一，而只能暗示一种对永远超越的事物的预感。可以说，宏大不能突然间被给予，也无法仅仅体现于一种事物。由于宏大不能完全具体化为情感，为了使这情感产生，就需要对宏大提供某种否定、痛苦和饥渴的要素。当陶醉与渴望混和在一起时，为了完全统一为纯粹的崇高，头脑里便会产生一种超越有限、征服对宏大的有限想象的渴望与向往。换言之，思想努力使自己溶解为纯粹的无限，从而为一种完全毁灭的情感所吞没。正如酒神狄俄尼索斯的强烈欲望和情感之所以会产生，按照诺瓦利斯的说法，是由“鸦片”或酒所使然。“这世界的灵魂在渴望融合的强烈向往中显露出来。那些陶醉的人们感到了这种极美好的超乎于大地之上的流动的喜悦，最后，我们心中无数的各种情感融合在一起，成为荡漾在我们心里的本原之水”。人的实在，在永恒地超越了所有去理解的企图之后，就会通过一种无尽的渴望和运动而成为与神相同的实在。正是这个对立的统一体形成了现实化的神的总体。非常有趣的是，这个精神活动的绝对目的，对于诺瓦利斯来讲就表现为某种女性的存在。“女人同无限事物极为相似，因为她们不能被度量，相反，只能通过相似性去发

现。我们常常非常接近她们，但又永远无法完全达到，因为她们尽管绝对地可理解，但却没有被理解；她们的存在是绝对地需要的，而通常又不是必需的”。简言之，“一种无限的存在现实要成为自我的命运。这种努力总是越来越多”。渴望“越来越多”是真正能够产生本质的创造性动力。在《埃斯特莱利斯之诗》中，诺瓦利斯对世界精神说道：

在一个夏日的早晨，我感到年青
觉察到自己生命的律动
第一次，当爱
遗失在幽深的狂喜里
我更加清醒，渴望着
并在每一流逝的瞬间里生长
为了更紧密而完整的结合
热烈的欲望是我存在的创造力
我是那中点，神圣的春天
从暴风雨般倾泻的所有渴望
和各种各样的向往
再次返归安宁

同样的辩证统一不仅在酒醉中被体验，也同样在性激情和性欲里表现出来。尽管诺瓦利斯从未完全实现过性行为，但在他的意象中充满对性的意识。对于诺瓦利斯，性经验作为一种刺激，对于更强烈地追寻永远伟大的统一和情感是很重要的。仅在性高潮没有实现这个意义上，欲望的狂喜便能够成为一个对立的统一，比如陶醉与饥渴、满足与向往、占有与追求、昭然与神秘等等。那种撩拨人的喜悦的瞬间；是具有毁灭性的火焰：痛苦和忍受越多，刺激越大；越刺激，欢愉也越多。有趣的是，一个性的

激情，由于承受着巨大的压抑而成为一个辩证统一的现象学的表现形式。“压抑越强烈，所有欢愉的瞬间之火焰也越旺。增加些氧气吧！ / 强有力的性是最巨大的欢愉 / 女人是我们的氧气”。在他的《精神之歌》中，诺瓦利斯用性感受阐述了对宗教的体验：

这甜美的宴席永不完结
爱情永远无法满足自己
爱并不能完全内在和具体地
占有被爱者
被享有便是被改变
用更温柔的双唇
使爱情变得更加默契和更加亲密
燃烧的情欲
使灵魂充满生命力
心灵
变得异常饥渴
于是从永恒到永恒
不得不忍受爱的诱惑
那些已经尝到爱的欢乐
如今变得严肃的人们
会抛弃一切
走向渴望的餐桌
加入我们
而那桌子永远不会变得空空荡荡
他们会重新认识到
爱的无限丰富
并且会赞扬
肉体 and 血液的丰富营养

“渴望的餐桌永远不会空空荡荡”的经验，在最终的宗教热情充满爱的意义上，是对神和自然界的辩证统一的经验。

从刚刚讨论过的对神性的现象学表现方式的一些例子中，我们证明了“无条件事物”与“只有物”的结合不是静止的，相反是动态的。有限同无限的综合不能突然之间得以实现，时间和永恒只有通过无止无休的变化运动才能结合在一起。从永恒（人类无限存在的中心）的角度看，人在所有时间里都能成为一个完全的实在，“因为我们始终是处在一个时间之外的空间里，我们必须在每一瞬间里都获得存在的全部……”。但同时作为一个时间的孩子，当时间等同于永恒，有限等同于无限时，人类便永远无法达到时间里的任何一个瞬间。“因为我们的本质或我们的充分存在是无限的，我们无法在时间之内达到这个目标”。这种在能够永恒地达到的目标与暂时地不能达到的目标之间的矛盾，根据诺瓦利斯的观点是辩证地结合在一起的，因为他认为人在时间之内奋斗的最终目标不是最后的得到，而应该是奋斗的本身，一种朝向自身是无法达到的绝对精神的运动。“通过在心里与绝对有意地分离（即一种暂时达到的绝对）而产生一种有限的自由，一种可能的绝对，一种给予我们和通过我们的无能而获得与知觉的绝对。这种绝对只能被否定地认识到，因为我们所追寻的事物不能使用任何行动来得到”。因此，人类真正的享乐是朝向自身的永恒运动。“真正的享乐实际上是一种永恒的运动”。诺瓦利斯偶尔描述过似水的或流体的本体意义上的动态实在。在《塞亚斯的学徒》一诗中诺氏写道：“追求真理的古代智者们在水中探寻事物的本原，他们提到过一种像海水或水的源泉的更高级的水。像流体金属中的物质一样，这种原始的液体被人所发现，并一直把它当作神迹来敬畏。”因为上帝处于永恒的流动之中，他在自然界里任何瞬间的显现既是不分明的，又是自我隐藏的。在辩证统一中，上

帝既是有限的，又是对有限永恒的超越，不仅是一个“物”，又是“所有的物”。这就是朝向无限的无条件的神运动，也是在全有限中人类意识所追寻的行动。这种动态的经验，按照人类经验的许多经验的途径存在着，并构成了宗教经验的本质。

死亡——作为个人经验的宗教

正如我们已经指出的那样，根据诺瓦利斯的观点，人在全有限存在中对经验的追寻是一个人同神的更大的统一体，这种在全部实在中朝向无限统一的狄俄尼索斯运动正是一种普遍的爱的表现形式。“爱是最高的实在——原始的基础。”爱，简言之，是在全部辩证统一中朝向世界本质统一的普遍精神运动。这种普遍的爱不仅能被视觉、情感、性欲等等所经验，而且还可以成为个人之间的一种精神联系。对诺瓦利斯来说，在个人角度上来看，人与人之间的爱是宗教的最高形式。

当然，这样的个人关系存在着明确的危险性。首先，一个人对另一个人的爱会导致丧失、痛苦和绝望，一个爱的对象会死去。无疑这就是诺瓦利斯对苏菲死亡的体验。而且，对于接受者来讲，这爱情还存在危险。例如，在《海因里希·封·奥夫特丁根》中，玛蒂尔德悲凄地说道：“噢，海因里希，你知道玫瑰的命运，那么你还能把你温柔的嘴唇印在我枯萎的双唇和苍白的面颊上吗？岁月的痕迹会不会成为爱情消逝的残片呢？换句话说，当玛蒂尔德的有限存在变化并且不再具有吸引力时，她是不是将失去海因里希的爱呢？涉及到的这些危险问题就是“物的存在”的问题，或爱者的有限性问题，因为对有限最具破坏力的经验和“只有物”的短暂性是由对死亡及其毁灭力量的意识所产生的。

如前所述，辩证统一的经验首先是对一些有限事物确定含义的证实，接着便是对这有限的自我意志的否定，最后，也许会产

生一种朝向有限物核心内所固有的无限总结的渴望或精神运动。真正的宗教之爱意味着，一个人对另一个人的爱不仅仅是为他或她的适当的有限存在所拥有，而且还贯穿于无限的显现与照耀里。因此，被爱者有限的自我意志必须被否定，而这正是死亡的职能。死亡就是对生命的“浪漫化”，“这高级的死亡形态，……将成为某种性状，我们称之为‘理想化’。”“死亡是我们生命的浪漫化本原，死亡是‘-’，生命是‘+’。通过死亡，生命得到了加强。”换句话说，通过加与减、白昼与黑夜、生命与死亡的辩证统一，一个新的和更为高级的意识——一个新生命诞生了。“这种更高级的死亡，如果我可以这样说，必须同普遍的死亡无关，它将成为我们称为理想化的事物，……死亡在更高级的本质中消失，其结果大地才会诞生。”“绝对的死亡里包含着绝对生命的可能。”

对于诺氏，宗教的喜悦像所有其他形式的喜悦一样，在与痛苦混合在一起时才会发生。当性激情遇到抗拒时，性获得的欲望就被点燃了。同样，当爱情遇到由死亡意识引起的痛苦反抗时，精神的爱也会被点燃。面对死的神秘，一个人或者屈服于死别的痛苦，并以毁灭自身的存在结束，或者允许由死亡的认知引起的真正痛苦去永恒地深化他对所爱者的精神统一的渴望，而这真正的深化是作为一种难于言说的喜悦来体验的，当然，他所爱者的有限存在的消失，无疑会为真实的爱者带来难言的悲痛；但与此同时，这种悲痛又使真正的爱变为对他所爱者的“真正的”无限内在中心的知觉，使他的真实存在与这中心等同起来，并无限地渴求着这种统一。简言之，对死亡的意识可以成为一个使人陶醉的经验。正如一个醉酒的人所体验的一种混合着渴望与厌足、激动不安与放浪形骸的复杂的感情；同样，真正的爱者在死亡的迷惑下体验的放荡欲望，毁灭与被毁灭的撩人情致，以及垂手可得却又永远不能完全占有的诱惑，简单地讲，如诺瓦利斯说，真正爱者的经验，是一种“充满生命力的火焰”。在《夜颂》第4节中诺

瓦利斯写道：

我漫游进死亡
那天，每一种痛苦都会成为
激动的喜悦
一瞬间，我自由了
沉醉在爱的源头
无限的生命，在我心中有力地生长
……

啊！耗尽我吧，我的爱侣（这里，诺瓦利斯把苏菲看作
基督的化身）

我要最猛烈地
去沉睡和爱
我感到了死亡更新万物的潮水
我的血液
变成柔软的香脂和苍天
因为生活于白昼之时
我充满信念和勇气
当黑夜降临
我死于神灵之火

根据诺瓦利斯的观点，对个人来讲，对另一个人的最终的吸引不是别的，而是上帝、永恒或无限。“上帝即医生、牧师、女人、朋友等等。这世界上任何好的事物都是上帝的直接作用，上帝能够在每一个人身上对我显现”。正是由于这一点，海因里希才试图通过下面的话来减轻玛蒂尔德对可能失去容颜的忧虑：

噢，你的魅力不会枯萎，因为我已与你密不可分

分，我心中对你永恒的渴望早已唤醒，它超越于时间之上。倘若你能知道你对我是如何显现的，你就不会惧怕岁月了，那是多么美妙的形象啊，并环绕于我周身的每一个地方。你尘世的形象仅仅是这视象的影子，尘世的力量涌起并阻止我牢牢地抓住这视象。本质尚未成熟，这视象是一个永恒无边的原始视象，是不可知的神性世界的一部分，……我对你永恒地起誓，玛蒂尔德，爱和上帝在我们心中的存在同样真实。

这样的死亡概念使诺瓦利斯把个人特别是苏菲看作上帝的一个体现，“我的爱人是普遍性的缩写，这普遍是我爱人的延伸”。因此诺瓦利斯建议：“让我们把我们所爱的人转化为一个上帝吧，这正是宗教的运用”。无怪他谈到苏菲时说：“对于苏菲我有一种宗教的态度，不是爱情，是绝对的爱，独立于心灵，建立于信念之上，即宗教”。

简言之，正如夜与昼、黑暗与光明的混合可以使对“只有物”中固有的辩证总结的视知觉成为可能：同样地，对一个人（生命）的混合着死亡意识的爱，也可以在人与人之间关系中实现对上帝的情感与宗教意识，即在男女之爱中实现神性之爱。因此海因里希对玛蒂尔德说：

我不知道什么是爱，但我可以告诉你，生活对我来说似乎刚刚开始。我的玛蒂尔德，只有现在我才感觉到什么是不朽的……没有你，我就没有一切。没有支撑我保护我的天国就没有灵魂……即使死亡也无法将我们分开……对于永恒我一无理解，我只知道永恒只能是我感到自己无时无刻不在想念你……你是将我

的所有信奉带给上帝的天使，通过上帝对我的显现和使我认识到无处不充满他的爱。宗教难道不正是一种对爱心不朽的理解与永恒的结合吗？……你是最可爱的外貌之下的神的荣耀和永恒生命。

革命——作为集体经验的宗教

如上所述，对于诺瓦利斯，宗教作为人在“只有物”中追寻“无条件的东西”的结果，从人类意识里升起。从个人角度讲，宗教是作为一个个人对神性在另一个人身上的显现的爱而生长起来，或更精确地说，宗教是经验自我对表现为一个被爱者的自身本原的无限自我的爱。确实，上帝的真实存在作为人类意识的一维就是爱。无论如何，宗教作为人类意识的一维，对于诺瓦利斯讲包含着比个人的完美更多的东西。宗教最终是一种使本原的神性基础逐渐充满自我意识的努力。当上帝通过众多的经验自我来确定自己，或者说，通过最终看到他自己的眼睛来推定自身，上帝存在的现实性就产生了。“人类是这颗星球上高级的形式，是连接更高的世界（即上帝）和向天国上升的力量”。因此上帝在人类意识中显现他自己并逐渐充满人类意识。“一个人必须在人类之中寻找上帝，天国的精神在人间和人的思想与感情里显现得最清晰”。因为人是上帝认知自身的手段，人的最后命途是成为上帝。“每一个生命来自于上帝的人都将成为上帝自身”。简单讲，上帝进行自我知觉的真实过程，构成了一个连续的辩证综合：上帝逐渐认识到自己是人，同时，人也逐渐认识到自己是上帝。

由于上帝只能依靠作为整体的人类即一个形式来知觉自己，因此没有一个人能够恰当地体现为完整的神性总体，所以宗教（即完整的神性自我意识）才能通过全部个人的统一得到实现。

“还不存在一种首先要建立一个真正的宗教教育分支机构的宗教。你相信会存在宗教吗？宗教必须通过一些人的联合才能产生和发展”。确实，作为集体的人构成了一个比独立的人更高的个体。“全人类是一个涵盖各种各样的人的完整的个人，即一个结合体”。因而，“宗教”的意义对诺瓦利斯来讲不仅被看作是基督教这样历史的宗教，或“教会”这样历史的组织，而且更主要的是看作被爱所理想化了的普遍的人类意识，即上帝。这样的意识才能像人类认识自己一样逐渐认识上帝。对于诺瓦利斯，这样的宗教拥有许多途径和过程，总的讲，是依靠人类意识上升到更高的层面。由于人类意识的发展，时间是一个使神性得以实现的手段。时间作为人类意识的一个范畴，是与历史同义的，历史上人类的进步发展也是上帝的历史发展，对于诺瓦利斯，不存在个别部分的人类历史。“部分的历史是完全不可能的，每一历史都是世界的历史。只有与整个人类历史有关的历史才是一个人物质性的历史材料”。人或神存在的意义被作为最终目的表现出来，这就是爱。“爱是世界历史的最终目标，是普遍的一”。

像人类获得自我意识一样，上帝在人之中逐渐认识了自己。此外，由于人类只是一个有限的上帝，所以只能在创造自身的意义上认识自己“类上帝”（God-like）的本质。“我们仅仅在能够表现的范围内认识事物，即造就它。在更高的意义上说，我们还能生产和实现事物，更好地认识事物。当我们可以 anywhere 以任何方式唤起事物、沟通事物，我们便完美地认识了它，因而也能用所有的器官去实现个人对事物的表现”。人通过在历史中不断地自我创造而逐步认识了自己，而且，人类在社会的、文化的、政治的关系中通过自我发展或自我具体化来历史地创造自己。文化作为最高级的包含一切的观念，是人类精神对神自我显现的中介，从宗教的意义上讲，人类的文化教育是使上帝进入世

界的“使化体” (transubstantiation),^① 是真正的神性的体现。“在我们时代里, 真正的使化体的奇迹已经发生。不是法院已经转化为家庭、王权已经转化为圣殿、君主的婚礼已经转变为心灵的联盟了吗?”所以诺瓦利斯的历史末世学是开放的乌托邦式的学说, 历史正向“黄金时代”和“大地上神的国度”前进。

诺瓦利斯在他的《精神之歌》第一章中写道:“天国就在我们身旁的大地上。”

在如何理解诺瓦利斯的末世学上存在一个问题: 诺氏是否相信, 人类精神的一种最后的文化与历史的实现是否会使所有将来的历史进步停顿下来? 诺瓦利斯在《欧洲的基督教》结尾处论述到历史神学时说:“只要有耐心, 当新的耶路撒冷成为世界都城之时, 永恒和平的神的时代必将来临。那时在时间的危险之中一切都变得优美而勇敢, 之后是信仰者的时代……”

此结论将与诺瓦利斯的哲学神学的整体宗旨相违背。根据诺瓦利斯的观点, 就像已经指出的: 有限与无限、永恒与时间的综合是完美无缺的, 但综合中的每一极的各自性质并非受到了压抑, 而是被扬弃了, 因而进入了更高的统一, 因为时间的本质具有有限的内容并一直在流逝, 并没有最后的和静止的统一使时间等同于永恒。“首先, 这是个自身存在的矛盾: 有些事物, 就像每一种超感觉的、思想的和主观的事物转移进感觉世界一样消除了时间, 但它们实际上都存在于时间之中, ……时间永不停滞, 我们无法用想象排除时间, 因为时间的确是思想实在的条件, 其中也包括绝对自我。”因此, 为了实现自己, 上帝必须不断地以短暂实在的形式假定和创造自己。此外, 任何无限活动的“他化”只是因为它需要一个有限存在的形式, 因而最后会成为一个不适当的

① 天主教会和基督教某些教派自12世纪以来所使用的神学名词, 谓圣餐所用的饼和酒在礼仪过程中发生质变, 耶稣果然降临于圣体。——译者注。

神的表现形式，对基本的精神活动是一种限制。任何瞬间的辩证统一必须被或迟或早地否定，归于混乱，以便基础的本体动力可以自我表现为更新的创造物。“这世界使更为无限的事物变成某个活人，因此，一个联合各种事物的停顿或一种对思想自我并非行动的条件永远不会产生，黄金时代会来到，但它不是各种事物的结束，人类的目标不是黄金时代……”。换句话说，那目标是渗透于时间即渗透于历史的真正的世界精神的自我运动。这种运动才是真正的“黄金时代”。基于此，诺瓦利斯总结道：“历史只能一直以未完成的方式存在”。

诺瓦利斯认为，人类历史表明，文化建构时期（命题）之后紧跟着就是文化衰落的时期（反命题），而这时期又在一个新的文化实现时期（综合或更新更高的命题）中走向顶峰。在《欧洲的基督教》中诺氏写道：“另外，我们必须忍受时间和历史阶段，它们难道不是一种基本的时间摆动吗？难道不是一种有限持续的特征吗？难道不是上升和衰落的本质吗？而且，难道不是在人所期望的充满勃勃生机的形式中的复活与更新吗？进步的、永不停顿的进化运动正是历史组成的材料”。历史辩证发展的看法使诺瓦利斯“崇敬地确信每一种对立形式间的关系，以及来自每一个体形式的真正成熟和独立的精神。这种个体形式对于建立以上的确信是一个必要的手段”。

这样的确信给诺瓦利斯提供了克服对全部历史实在的终极短暂性的毁灭意识的方法。从这篇文章第一节中我们看到，死亡最初并不仅是在个人意义上对人类价值的让步，对诺氏来讲，也是在文化层次上的让步。正如对于诺瓦利斯一个爱人的死是被理想化为人类学会从上帝的角度来观察自己，也就是诺氏所说的历史“浪漫化”的毁灭性运动。这种运动作为一种实现自身的手段使人类学会观察历史，即以“无条件”（宗教地去看事物）的观点去学习看待“只有物”。根据诺瓦利斯的看法，人类必须去学习使自身

皈依于笼罩在所有表面的有限形式上的永恒的神性之流，从文化的意义上讲，即“革命”的浪漫化或流动的原则。诺氏写道：“彗星是宇宙革命的火炬这种古老的假设，对于宇宙阶段性地革命和更新当然是有效的。人类精神的天文学家已经长期注意到这样的彗星的影响，它在称之为人类的这颗地球上占据相当大的部分。浩大的洪灾，气候的骤变，地心重力的起伏，分崩离析的总结趋势，奇特的大气现象等等，都是猛烈的开始的征兆，其结果将构成一个新的历史时期”。

以社会的角度看，当一种历史形态（1）不再能恰当地体现人的神性精神（2）而又继续存在着并且还会将世界精神的创造活动引向一种非浪漫的停顿时，革命就是不可避免的。作为确定命题的历史形态必须通过使之混乱（反命题）而得到否定，才能使新的和更高的形态抖落掉旧形态的残余而确立起来。这种创造的迫切要求是一种宗教要求。“实在的混乱是宗教产生的要素。所有确定的事物毁灭后，宗教作为一个新世界的创造者便昂起了它的头”。这种无政府状态的混乱经常发生于激烈的动乱时期，比如战争时期。因此诺瓦利斯在《海因里希·封·奥夫特丁根》一诗中借克林索尔之口说道：“原始之水滴进了战争，新大陆正在升起，新的面孔正从巨大的分崩离析中涌现出来，真正的战争就是宗教的战争……”。另外在这首诗的补遗中诺氏还写道：“渴望去死的愿望是勇士的精神，是勇士浪漫的生命。战争逗留在大地的家里。战争必须存在于大地上”。

对于诺氏，为什么历史必须处于永久的动荡之中？为什么这被真正看作是人和上帝的最完美形式的“动态”，必须不断地表现为革命？原因是，因为所有的辩证综合既是革命同时又是一种深化的神秘，既是满足又是期望，既是陶醉又是饥渴，既是快乐又是痛苦。全部精神存在（人和上帝）必须永远追寻更完美的神性的实现，更伟大的自我理解，简言之。更伟大的统一。当这种需

要绝对完美存在的意念作为宗教在人类意识中显现出来时，既是一种想使全部有限物的界限相互融合的渴望，同时又是一种因这些界限而生的欢乐的痛苦。因此，对无条件的意识是一种对创造（欢乐的）和毁灭（痛苦的）的趋势的矛盾统一意识，和对毁灭与被毁灭的欲望的意识^①。诺瓦利斯在《海因里希·封·奥夫特丁根》一诗第二部分开头写道：“忧郁与色情 / 死亡和生命 / 都以最本质的同情存在于上帝的经验之中。”换句话说，当意识通过由自身限制引起的差别从绝对中痛苦地分离出来，同时又渴望所有差别融合在一起向绝对统一归返时，绝对的欢乐意识才是可能的。这意味着，就任何不完美的事物（即有限事物）而言，人类精神在形而上学意义上说都是病态和混乱的，其结果必然产生一种相应的渴望，去摧毁“只有物”并对其进行革命。“一种为了追求完美的绝对动力是一种疾病，犹如毁灭性地自我表现出来的那样，它强烈渴望完美和整一”。作为实现更伟大的创造、更高级的实在与更大的统一的手段，毁灭与融合全部有限物的动力，是一种对社会革命的向往。实在中以低向高的不停的运动是作为意识的欲望与狂喜，即作为历史的上帝被认识的。“当一个人开始去热爱病态与痛苦的一瞬间里，他的怀抱里就会涌起最刺激的情

① 诺瓦利斯指出，爱的经验在某一点上就像“天国”和“本质的上帝”。“这本质的上帝（即宗教之爱的经验感觉）吞食我们、生养我们、同我们交谈、教育我们、陪伴我们入睡，同时又要求我们吞食它、创造它、生养它，简言之，本质的上帝是我们的行为与痛苦的无限的素材”。有趣的是，诺瓦利斯在另一处地方说“肉体上的吞食”是爱的最高象征。“所有享受、欣赏和吸收都是吞食，吞食恰恰是一种占用。因此，所有的精神享受都表现为吞食，友谊是朋友间的相互吞食，……谁知道崇高的象征之血是什么呢？”因此诺氏把本质中爱的经验等同于圣餐。在《精神之歌》中，诺瓦利斯关于自己的爱写道：“我将永恒地 / 以耶稣的身体得到食物 / 从耶稣的血液得到饮水。”在《夜颂》手稿的笔记里诺瓦利斯还写道：“对死亡的渴望，通过自由自在地吸吮我的身体，它毁灭了我。”

欲，最高的欢乐便会渗透他的全身。疾病难道不能成为更高级的综合手段吗？痛苦愈剧烈，包含在其中的欢乐也愈大”。这种销魂荡魄的欢乐贯穿于痛苦，而欢乐的忧郁则是生命（创造）与死亡（毁灭）的辩证统一的感情上的放松。这种辩证统一是人类的（也是上帝）宗教意识的最后对象。人类的革命的破坏与文化的建立的辩证行为产生了社会与文化的情感经验。换句话说，因为人类需要被指引去实现更高的但又永远难以完全实现的实在，所以全部的人类建设活动（即对全部有限事物的肯定）必须最终被置于流动状态之中，对个人来说是由作为现象的死亡来完成，对社会来说是由作为现象的革命来完成。实际上，根据诺瓦利斯的观点，朝向上帝的运动就是朝向死亡的革命运动。在一首题名为《死亡之歌》的诗中，诺瓦利斯对死亡吟唱道：

回忆和魔力

神圣的忧伤里甜蜜的颤栗
已深深地渗透我们的心房
并冻结了我们的生长
上帝的深切悲哀
已在我们心中扎根
永恒地被伤害的美好事物
把我们汇入同一条溪流

石 涛 译

刘小枫 校

[联邦德国] 库舍尔

再论“基督教文学”的概念^①

我们看到：政治色彩和宗教色彩极不相同的作家，都能在其文本里从神学和文学的角度，相应地谈论耶稣基督，而在谈论时，其水平的差别却是不容忽视的。不管是从马克思主义美学（西格斯、魏斯、弗兰克和赫尔布尔格等人）的立场，还是从犹太人（艾兴格、多明、萨克斯和策兰）的立场，不管是从基督教教会所赞成的（泽勒、马蒂、维尔姆斯和策勒等人）立场，还是从批判的、有保留的（伯尔、弗里施、迪伦马特、安德施、霍赫胡特、卡施尼茨、延斯、艾希和克彭等人的）立场来看：政治色彩和宗教色彩极不相同的作家，在自己的文章中，都完全受到耶稣基督其人、其事的支配。神学的结论必须从这个肯定会使许多人感到惊异的调查结果中得出。就是说：在我们所分析的现代德语文学的例证中，丝毫不涉及可能归入“基督教文学”传统概念范畴的文本；在我们所述及的作家中，丝毫不涉及可以称之为“基督教作家”的人。

尽管如此——我们看到——这些文本，这些作家却具有很高的基督教的神学地位。

① 选自 K-J.Kuschel: Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur (《当代德语文学中的耶稣》), S. 298-309, R. Piper GmbH & Co. KG, Muenchen 1978.

库舍尔 (Karl-Josef Kuschel 1948—)，神学家、当代文学专家，图宾根大学普世宗教研究所学术理事。

一、关于围绕“基督教文学”概念的一场辩论

然而，传统的“基督教文学”概念不能把握这种现象。这种传统的“基督教文学”概念决定着——正如我们用瓦尔特·尼格的例子已经证明过这一点那样——面对“极度痛苦、往往是希望渺茫的寻觅者”的“基督教作家”，即陷于“当代之绝望”中的人，因而也就是那种能够误以为“占有许多他归结于上帝的启示的可靠性”的人。这种人在“当代棘手的问题”当中总会找到答案，他知道“善与恶在最后的、形而上学的客观实体中相互处于何种状况”。这种基督教文学自我理解的暗语就是可靠性、上帝的启示以及按照自然与超自然、福祉与灾祸、善与恶的模式作出的回答之类的概念。这种基督教文学具有对于人类各种问题所作出的明确回答，因此人们“并没有毫无慰藉地离开”这种文学。

因此，这种文学并不改变现实，而是要阐明面对着“永恒秩序”的视野所隐藏的含义。基督教作家维尔纳·贝根格律恩写道：“在我看来，季节和年代，人们的履历和民族的命运就是永恒秩序的保证人和反映者。”“我只有从它们的角度才能把作家的职业……理解为这些永恒秩序的表现者的职业……”，这个“永恒秩序”的世界对于贝根格律恩来说，是一个非常“好的世界”！传统的基督教文学就这样证明了它用某种观点、从某种角度来观察世界的特殊性。这种文学作为一个往往会对人类的各种问题提供有意义的答案的观点，早已存在。在这样的定义中，文学的基督教信仰主要取决于它的内容。人们对一篇文学作品注意的重点不是风格、形式和结构，就是说，不是文学美学质量。更确切地说，用来衡量文学的基督教信仰的标准是：文学要么在内容方面是否受到“基督教精神”的影响，要么是否与基督教的原则或教义相一致。

甚至对于迄今为止仍然对现代强大的基督教文学的存在深信不疑的亚琛文学史家吉斯贝特·克兰茨来说，基督教文学的任务就在于“把上帝当作人与世界的中心”，即：“基督教文学任何时候都与上帝、与人有关。但是它就像在中世纪那样，能够将上帝当作中心，从上帝的角度来观察人，或者像在近代那样，把人当作中心，从人的角度来观察上帝。也许我们可以把基督教文学中又逐渐把上帝当作中心一事，视为已经不再属于近代范畴的 20 世纪基督教文学的基本特征吧。”

基督教文学的出发点是一个“渴望得到解救”的世界，是一种人类学的悲观主义！“在以前，甚至在中世纪，人也从来没有像在现代文学中这样不幸和堕落，这样软弱无能和无依靠。这种情况不仅仅在基督教文学中才出现。在以前还从来没有这样讨厌的东西自己流传下来……但是，恰恰在软弱无能、悔恨交加的人眼里，上帝又被当成了中心，成了主、根基和目的，耶稣基督又被自觉地作为救星和救世主，没有他，我们就寸步难行。”所以说，基督教文学将会发现这个世界。将会发现人类学与宇宙学正处于二元化的分裂局面，即分裂为：力量与软弱，罪孽与恩慈，诅咒与拯救。在这两极之间将演出拯救的戏剧。因此在这里，克兰茨——面对这样一个世界——给基督教文学证明，“圣徒”在文学中又占据“重要地位”这一做法是不足为奇的。“未来的圣徒传记将会在作家中……赢得很高的文学地位。”

因此毫不奇怪，在使用“基督教文学”这个如此臃肿的概念时，要下结论便是一件无法办到的事情；现代作家虽然并没有多少把握，但却大谈特谈拿撒勒的耶稣，大谈特谈他所预示的，能够预示的以及他所代表的事情；他们对于善与恶归根结底虽然并不了解，但在耶稣基督方面却很有把握；他们并非永恒秩序的表现者，却偏偏使用地地道道的基督教的口吻讲话；他们虽然并不把上帝直接置于中心地位，却仍然作出一副也许是更加真实的、

间接的、使用隐语的、偷偷摸摸的样子谈论耶稣；他们并不崇拜人类学的悲观主义，也不把现实分裂成两部分，但还是在更令人信服、更切合实际地论及人们在这一现实中的伟大与苦难；他们并不上演拯救戏剧，却仍然在提出人们询及他们未来的问题，仍然在清清楚楚地道出对于“别的人”所寄托的、得到解救的渴望和希望；他们虽然早已不写圣徒传记，却又不能摆脱“世界圣徒”（伯尔语）的人物。

不足为奇的还有：（伯尔、泽勒、库尔茨、罗斯、德布斯、科佩施密特和米特的）现代神学文学批评对这种基督教文学，不仅进行了极其严厉的批评，而且还认为它已普遍衰竭、过时，甚至已经死亡。我们在第一部分里甚至与传统基督教文学联系在一起进行的批评，在这里不需重复。“如今，‘基督教文学创作’已经成为文学上的时代概念，对于它所采取的态度是历史上确定的。”神学家米特这样写道。他也许会因此而得到广泛的赞同。

因此，对大多数现代神学文学批评家而言，基督教文学已经死去。这不仅仅因为创作基督教文学那一代作家都已过世，还因为这一概念业已证实是在无用的对象身上进行的无用的试验，不管是从神学还是从文学的角度来讲，都是如此。从神学方面看，这一概念没有任何说服力，因为在这里，那些本身在神学方面就成问题的尺度被用来确定基督教。从文学方面看，这一概念同样没有说服力，因为每一种受到这样划分、这样评价和这样批判的文学大多退化为某种党派文学。人们经常说：文学如果要成为高雅的艺术，它就不会让自己在内容方面受制于某种教条。文学作为艺术，听命于特有的美学原则。

尽管如此，我们——按照我们对传统文学的批评——仍然不满足于基督教文学已经普遍寿终正寝的论断。更确切地说，我们寻找过现代文学中的其他途径，寻找过各种迹象——最后终于找到了这些迹象！在对文学与神学的质同样感兴趣的情况下，我们

希望避免传统基督教文学的循环论证，即：内容具有越浓的基督教的色彩，文学形式就越不好；文学形式越好，基督教的内容就越糟。有趣的是，如今我们却在自己所进行的这一行动中为现代文学批评家们所证实。例如 D.米特在同一处就这样宣称：“如果人们在其他情况下认为马克思主义、结构主义和存在主义的文学创作是可能的，那就不能认为基督教文学创作在原则上是不可能的。因此，并不排斥明确的基督教文学创作——它反正要含蓄地继续存在下去——采用其他形态再现出来的情况。”对于我们而言，这里关系到现代基督教文学的这种“其他形态”。

因此，如果现代神学文学批评家们完全拒绝“基督教文学”这一概念，甚至连他们——同传统神学文学批评家一样——也无法掌握我们所强调的这种现象。例如多罗特·泽勒就公然宣称今天是否存在基督教文学创作的问题是一个“似是而非的问题”，认为不必劳神去讨论其内容。

对于库尔茨来说，基督教文学创作之所以不可能，是因为我们今天已经不很清楚，“至少已经不很明确、不很准确地知道什么是基督教。旧概念中所表达的罪孽、仁慈和拯救，已经不能满足人们的要求。”

尽管这些考虑并没有错，但它们的前提却仍然不能使人满意。这里不是要把基督教文学同传统基督教文学的概念干脆混为一谈吗？而这样做，不就是以词害义吗？难道这里就不存在标准问题——这个问题是我们在第一部分里与我们的批评一道提出来的——也就是传统的基督教文学是否把基督教作为整体，十分明确地表现出来，而不是略过不提的问题？实际上传统基督教文学作为基督教文学，在这些批评家那里是无人问津的。所以基督教文学“其他形态”的问题，也就是现代基督教文学的问题，也同样不在他们眼里。

这里出现的“其他形态”的问题——至少作为问题——也被 J.

科佩施密特发现了：“只要基督教文学同这个名字连在一起，那么关于它的结局就不可能存在任何怀疑……一个迥然不同的问题是，人们是否愿意把这种所谓的基督教文学中，用基督教精神表现出来的自我理解视为可能存在的基督教文学的唯一形式，或者用更为激进的口气问：人们是否因为在‘基督教文学’这一概念中，有一个难分难解的应力场的一般性的两极和睦共处，就不会对该概念产生多大的怀疑呢？”维尔纳·罗斯在这里也用比较谨慎的口气评价道：“事实上，基督教文学已经衰竭，或者用更慎重一些的话来说，看来基督教文学的那种形式，即基督教文学创作的那个时代已经过去。”无可辩驳的事实是：“昨日的基督教文学无法给今日的这种状况提供答案。”不过由此看来，就连维尔纳·罗斯的基督教文学也还没有完全衰竭。

因此，对于现代基督教文学来说，对我们工作定义估计的双重敌对态度已经明朗化了：

1. 一个只能生产“笨孩子”（伯尔语）的基督教文学概念，已经遭到伯尔、库尔茨和泽勒等人拒绝；这个概念对外起着辩护士，对内起着自我确认的作用（库尔茨语）；它从教条主义的“成见”或者“偏见”出发，使文学变得狭窄，变成“世界观的成规”；它“使统治兴趣意识形态化”和“教会化”；它给一种“在形式上必须是传统的，在内容方面必须是‘积极的’文学贴上标签；它“排除美学标准”，把文学变成“对象”、变成“已知物的示范对象”、变成“辩护士或者传教士可以利用的对象”（D.泽勒语）。

2. 不过，拒绝把基督教文学与“基督教文学”的意识形态混为一谈是针对泽勒和库尔茨的，因为我们不能接受把传统基督教文学与基督教文学混为一谈的先决条件。

3. 用我们的定义力求得到一个基督教文学的概念。这个概念不仅能十分明达地表现特殊的基督教，还能按照艺术质量正确处理文学的兴趣，但却偏偏不会使文学听命于刻板的公式，不会

使它变成统治兴趣的工具，受制于已知事物。我们所分析的这些文学例证在这里可算是开诚布公、直言不讳了。

二、基督教文学是一个恰如其分的概念

我们既不放弃这个概念，也不宣布这个问题是似是而非的问题，而是试图给它下一定明确的定义。在这里，我们的问题是：什么是基督教的标准呢？我们的回答是：耶稣基督其人其事。只有从这里，只有从这个明确无误的神学规定出发，才能确定基督教文学典型的基督教特征，只有从这一点出发，基督教文学才会获得自己的同一性。

我们对“兼收并蓄”毫无兴趣，这一点从上述各种情况来看，可能已经够清楚的了。但是我们不能忽视这一事实：现代作家创作了与传统基督教文学毫无共同之处的基督教文学。如果我们因此就把博尔谢特的《耶稣不再参与》、汉特克的《传记》、卡施尼茨的《逃兵》等短篇小说和散文，把莱奥纳德·弗兰克的《耶稣的门徒》、沃尔夫冈·克彭的《在罗马之死》、伯尔的《一声不吭》、安德施的《自由的樱桃》、西格斯的《第七个十字架》、延斯的《犹大的堕落》等长篇小说，把伯尔的《无踪无影的人》和艾希的《殉教者费斯蒂安鲁斯》等广播剧，把霍赫胡特的《基督的代表》、霍赫韦尔德的《神圣的试验》、魏斯的《荷尔德林》、基普哈特的《精神分裂症诗人亚历山大·M的的一生》等剧本，以及弗里施和迪伦马特的论述性剧作，称为基督教文学；如果我们把策兰的《纪念耶稣受难的赞美诗晨祷》、多明的《你们看这个人》、胡赫尔的《1949年12月》等抒情诗，以及黑塞、凯斯特纳、卡施尼茨、萨克斯、埃吉曼、迈斯特尔和马蒂的诗歌都称为基督教文学，这样做并不是评价，并不是意识形态方面的老框框，而是从我们的定义出发进行的一种实事求是的论断。这

里并不给文本贴上标签，并非存心要兼收并蓄。相反，这些文本自己硬要充当它们的本来面目的角色，即：由耶稣基督其人、其事所决定的文本，也就是现代基督教圣经经文。

毫无疑问，这一点在内容方面会改变迄今为止所使用的基督教文学这一概念。这是有意而为之。基督教文学会变得更加开放、更加广泛、更加复杂。传统基督教文学与现代文学创作之间的离异终于可以就此为止了。但是基督教文学决不会因此就升华成任何一种可以包罗万象的概念，而是恰好使它能够集中到典型的基督教的特征上。我们的定义感兴趣的，并非所有的“宗教信仰”，或者在历史上落到“基督教”身上的东西，而仅仅是那种宣布为基督教的、包括同耶稣基督及其事业的权威性联系的东西。弄清这种特殊的基督教兴趣，意味着避免典型的基督教特征的混杂、过分膨胀和重新解释。但也意味着十分认真地对待它自我理解中的非基督教成分。

最近，克兹翁曾试图准确地理解克兰茨的赞同给他带来的“基督教文学”这一概念。对于克兹翁来说，这里关系到的是，从讨论现代文学理论的方法出发，“在作品——作家——接受的三角关系中”，发展“可以用合理的、科学的方法确定和促成的……基督教文学的基本因素”。这样，他便取得了这样的成果：不只是通过这三个因素其中的一个因素，而且只要三个因素“合作”就能创立基督教文学。“从生产着的主体的观点来看，这并不仅仅是它现有的、对于基督教的从属性，而是它在与该从属性一致的情况下的基督教意识，它的基督教世界观和传记，以及它从文学或美学的角度写出一篇在基督教方面意义重大的作品的意图，致使读者或者批评家、接受的或解释的意识会把该作品不仅同基督教的原则，而且同文学与美学原则混为一谈，甚至还能证明任何人都可以理智地理解这种作品。所以，作家的基督教信仰对于创立基督教文学来说，不是由于他对于基督教或教会事实上的、现有的

或过去的从属性，才具有决定性的影响，而是由于他的意识状态和后来在艺术品中所实现的，甚至从接受美学和阐释学的角度也承认的意图。只是所有因素——主体的意识和意图，以及作品按照其文学和基督教的本义，按照其解释或接受的情况所表现出来的质量和能力——的合作，才形成‘基督教文学’的现象。”

当然，确定典型的基督教特征在克兹翁身上产生了矛盾的心理：一方面，他同意神学家拉纳尔的观点，认为“不存在基督教公式或基督教的抽象定义”，他不能充分强调基督教是一个“有生命力的容积”，不能充分强调“由于众说纷纭”，每一种“对基督教的科学说明和介绍的试图”都已经包含着“概念那种多义性的萌芽”，“要是人们把这一概念归到文学的任何一种形式名下说明该形式，那么这种多义性就会暴露得更加充分、更加明显。”另一方面，克兹翁却从内容方面来确定。“基督教的”应当是什么意思，而且是按拉纳尔的门生梅茨的观点来确定的，也就是说把它视为“用圣经对存在所进行的唯一全面的解释和说明”。一方面，对于克兹翁来说下述事物具有基督教的性质：这种事物与“用基督教所表达的学说的原则”如出一辙，但“至少在离开真正的上帝启示理论的土壤”时，却又不再生是“基督教”了。另一方面，对于他来说，这种典型的基督教特征不仅仅从某种“学说”或“神学”来看是明确的，而且从耶稣基督来看，也是明确的：“对于人与世界的描述和解释都是以救世主即标准和目标来衡量的，因此基督教文学便成了那种意识反射性的表达。须知，这种意识会带来作为全面说明人类存在的基督教，它会从自身内部产生这种基督教，并在历史上把这种宗教作为自我理解的条件。”

尽管使用专业术语、语言学的和文学理论的套语暂时会给人留下另外一种印象，但是就连克兹翁的估计也没有超越从内容上把基督教文学确定为“基督教的”文学这一范畴。在这里，“从外部”给文学规定了一个尺度，以便从内容方面确定它的“基督教信

仰”。可是，在这里确定为衡量根据的“基督即标准和目标”的公式仍然很不明确，因此它在内容方面收效甚微。那么这里所假设的是一幅什么样的耶稣画像呢？难道克兹翁自己不应当承认，这里存在着“众说纷纭”的状况吗？就连关于“对于人与世界的描述和解释”的种种权威性说法，尤其是关于“全面说明人类存在”的说法太抽象——涉及到典型的基督教特征的地方——从神学方面来看却又值得怀疑。

至此，另外一种反对意见不能不油然而生。这种意见就是：虽然通过现代文学科学来强调“基督教文学”的基本因素及其矫正的可能性十分重要，但在实际上使用这种典范定义的方式却无济于事。尽管人们不得不在下面一句中承认，“仅仅有实际的实现，也只能在极其罕见的情况下使所有因素的最佳合作成为可能”，但从纯“理论”的角度来看，在所有因素的最佳合作中，创立“基督教文学的门类”，却是没有多大意义的。这里明文写着：“基督教文学”虽然从纯理论的角度来看，今天是可以想象的，但实际上又不可能，因为这三个因素在一个作家身上从来就不会进行“最佳”合作。

不过，克兹翁是试图回答“什么东西构成基督教文学”这一问题，试图给我们一个赞成在一定范围内准确地表达我们态度的机会。

1. 我们不同克兹翁一起使基督教文学的基督教信仰仅仅取决于作家的种种意图，尽管这种情况毫无疑问在某些情况下一定会成为一种基本因素。我们在材料部分所证明的命题是：偏偏还有一些不信教的，或不信基督教的作家能够创造出基督教文学来。

2. 我们不同克兹翁一起使基督教文学的基督信仰仅仅取决于对文本中基督教母题、主题和内容的讨论，尽管这些东西在某些情况下肯定会成为一种基本因素。我们的命题是：讨论基督教

的母题、主题和内容并非关键，而母题、主题和内容（不管是公开地还是隐蔽地，直接地还是间接地）同耶稣基督的权威性联系才是关键。

3. 同克兹翁相反，我们不让基督教文学仅仅在作家——文本——读者这三种因素的合作中产生出来，因为这种事实上只有在极其罕见的情况下才有可能。今天，基督教文学也许是一件包含几个文学“机遇”的事情。相反，我们（读者）——不依赖作家可能有的基督教意图或素质敏感性——从文本及其同耶稣基督的明确联系出发，决定着基督教文学。因此，我们的工作定义——材料部分表现了这一点——不仅仅来自读者接受的或解释的主体，因为这样一来，“穿凿附会的解释”（“兼收并蓄”）的危险也许太大。我们把一篇现代文学作品确定为基督教文学，无论现在和过去，都总是从文本本身的依据出发的，而这种文本——有时直接、有时隐蔽地——在进行解释时证实自己就是基督教的解释。

4. 我们典型的基督教特征的定义在这里不是从“学说”、“神学”或者基督教的“原则”出发，而是从活生生的耶稣基督其人出发。只有他才是规定基督教的尺度。在这里，我们和克兹翁都认为，存在着“基督教文学细腻表现的多样性”，“通过每个人自己的观点和解释，作家对新约全书的阐述在思想内容方面把耶稣基督扩大为原来的若干倍。”这样——即对于克兹翁，也是对于我们而言——“不仅从基督教有细微差别的概念中，而且也从文学那同样有差异的概念里”，就会出现“‘基督教文学’这一概念丰富多彩的色调”，就会得出“禁止笼统谈论基督教文学的认识来。”更确切地说，这里的关键是，要试图具体地确定传统和现代基督教文学的各种色彩和倾向，并将它们按类似情况分门别类，就象在文学范围内那样。就是在这里，我们也在云格尔、冈特·格拉斯和西美尔的文学之间进行着区分。所以，在克洛卜施托克与艾兴多

尔夫、德罗斯特^①与勒·福^②、伯尔与卡尔德纳尔之间进行区分，就是公平合理、恰如其分的了。我们所做的无非就是这样的事情！

这种由我们采用此种方式所确定的基督教文学既是准备对话，也是公开学习。它确信，耶稣基督及其事业所预示的东西，尚未从一开始就确定下来，尚未从一开始就固定于某些思想、语言和形象模式上，而必须在世界与人的具体化中一再证实其新颖之处。“因此询及如今怎样称呼文学中的基督教的问题，”德布斯写道，“会造成这样的结果，即：文学是否也采用了新约四福音书把上帝的真实性想象为现实那样的方式，把上帝的真实性想象为人类的存在呢。对文学中的所谓基督教，也许可以下这样一个定义：不管在用哪种语言和形式所表现的文学中，基督教都被称作人类现实的原型。此外这个原型还是基督教原型，即耶稣的原型。”

根据这种情况，就必须对库尔特·马尔蒂在他的短评《现代文学》中所提到的基督教文学那种下定义的尝试进行一番讨论。他在那里写道：“这里出现‘基督教的’文学这一问题。如果‘基督教的’指的是欧洲基督教的历史传统的话，那么所有欧洲的、甚至至于大部分美洲文学都是‘基督教的’文学了。甚至贝克特，甚至阿尔诺·施密特也都包括在这一传统之中。所有的人，就连共产党作家也靠这一历史资本维持生命……如果与此相反，应当把‘基督教的’理解为证实并宣布信奉基督（而不仅仅是一部分‘基督教信仰’）的话，那么就只有圣经中正典的经文合乎基督教的要求。”两个定义设想都未说中在这里所预期的目的。如果说第一个设想把基督教的概念扩展到了无同一性和任意性，那么，第二

① 德罗斯特 (Droste-Hulshoff 1797-1848): 德国女诗人。——译者注。

② 勒·福 (Le Fort 1876-1971): 德国天主教女诗人。——译者注。

个设想就把基督教完全局限在布道和信仰上了。

这里所提出的定义不能不为了释义的明确既拒绝第一个设想，同时又拒绝第二个设想，因为这个定义恰恰不能说明这种已经“有”基督教内容的文学仅仅是基督教文学。我们的定义偏偏把不仅仅让常见的耶稣形象或对耶稣的理解得到证实，视为现代基督教文学的希望。它偏偏不愿让耶稣基督及其事业所预示的东西由“学说”、“神学”和“教义学”最后确定下来，因为它们往往非常脱离耶稣其人，而且使用的是诸如罪孽、恩慈、拯救之类的普通概念。我们的定义只说：耶稣基督——往往译成密码——在某一篇文学文本中是理解整体的标准。这里归根结底要取决于他，解释的十分重要的深度就从他那儿推导出来。

泽勒在她的《实现》一书中（这一点我们在《导言》中已作过介绍）阐述过各种也许非常适合这一解释范围的例证。就是说：生活在民主德国的德国作家卡尔·米克尔的抒情文章《哀歌》，毫无疑问是这里所提出的那种现代基督教文学。在那里，耶稣基督——只是通过一句话最后就发挥作用了——对于理解文本是关键：“这种由各种语言要素构成的影射把说话者与基督混为一谈，这一情况虽未讲明，但也不容忽视。就连‘我是下一次战争的牺牲者’这一指导原则也会从那儿获得更大的适用范围。甚至基督也会作为最微不足道的教友被人杀死。”

这就是说：泽勒所说的“实现”和“现代基督教文学”并非必须相互排斥，而是休戚相关。现代基督教文学能够履行耶稣基督对人与世界“许下的”诺言，在这里，由基督所“许下的诺言”当然不会在世界之中履行，或者说也不允许把文学误解为“付诸实现”的基督教实践的替身。我们已经看到：现代基督教文学并非已知事物的可以证明的对象，并非教义规定的证明书。恰恰相反：它使神学和教会感到不安，觉得是在挑战，是在冒险。这里所指的、在第二部分中用无数例子证明了的基督教文学随时准备对话。它

敢于为了人孤注一掷，敢于让别人怀疑自己，敢于重新考验自己的表达方式，敢于打破思想与语言的藩篱。因此，这里所指的、已经过证明的基督教文学可以感到不安，因为耶稣其人、其事不让别人来管理自己，驯服自己。耶稣基督——后来人们有意夸大其词地把它说成——是所有传统基督教文学的终结。正是耶稣基督表明，把他塞进这一范畴是多么成问题。偏偏在“基督教文学”之外还有基督教文学！只有如此，现代基督教文学才能成为理解现代文学的、恰如其分的概念。

对于我们来说，在这里重要的当然不应是名词术语。人们是否用现代基督教文学的概念来说明我们在第二部分里所强调过的现象，这无关大局。就是为了避免基督教文学这一使用过度、每况愈下的概念所引起的误解和敏感，人们也会提出基督教文学的概念，以说明这一现象。这个概念也许会避免在使用“现代基督教文学”的概念时可能出现的误解，避免把现代文学误认为可以用来为基督教的“兼收并蓄”或基督教的宗教利益服务。该概念也许会更好地考虑在第二部分中所确定的这一事实：现代文学创作恰恰在摆脱任何一种意识形态的需要，尽管如此，它仍然可以谈论耶稣及其事业。也许那个概念会更好地正确处理这一事实吧。这个事实就是：这种文学创作可以有意识地在宗教或基督教的营垒之外谈论耶稣，可以拥有耶稣，可以为了耶稣同基督教徒与非基督教徒进行争论；这种文学创作还可以描写耶稣显圣以及能够给代表他的人们显圣的地方，可以使我们想起他，想起那些追随他，由于追随他而变得更有人性的人或者出卖他的人。基督文学这一概念也许会更好地处理这一事实，这个事实就是：这种用于理解人与世界的现代文学中的基督，就是尺规性的、决定性的、起关键作用的基督（基督=给予尺规）。因此，我们有意地提出基督文学，以划清这个概念同耶稣文学的界限。在耶稣文学中，拿撒勒的耶稣如果没有尺规的解释功能，也只是作为一般性

的人物被人提到（例如在这样一些作品中：克彭的《温室》、彼得·施奈德的《伦茨》、法郎士的《朱代的检察官》、希尔德斯海梅的《独白》、福特的《路德—闵采尔》、瓦尔泽的《糟糕透顶的游戏》、魏斯的《马拉—萨德》、恩策贝格的《圣灰星期三》或《国语》）。这样做，或者是为了划清该概念同基督文学的界限，划清这种与关于耶稣基督的正教“教义”完全相同的文学的界限；或者是为了划清同（正如一些耶稣小说那样）以历史上的耶稣为题材的耶稣文学的界限。

因此，我们的现代文学决不是“基督教”文学、耶稣文学、基督学文学或耶稣学文学，而是基督文学。这样做，是为了弄明白：耶稣往往从基督教文学中被排挤出来，被基督教作家删去或者在基督教的环境中被人利用之后，便作为人与世界的挑战，被现代文学创作携带着，走过这世俗的世界。我们的文学例证表明：耶稣尽可以信赖“现代文学”这个“基督”，他尽可以依赖这种文学，因为它携带着他，保留着他，把他从他那个时代的彼岸带到我们这个时代的此岸。

从这一定义出发，也会弄清楚：基督文学所指的不可能是同拿撒勒的耶稣的消极的（“反基督教的”）联系。在所有那些对某些耶稣形象进行的批评中，在所有那些文学陌生化或在对人物形象进行歪曲时，如果现代文学应当成为基督文学，那么同耶稣基督就必须有一种非常积极的（规范的、标准的）联系。对于我们而言，研究中主要涉及到的也就是这种文学。

在这一基本段落的末尾，再扼要重述一下我们的估计吧。按照我们必须对基督教文学概念的定义所说的一切，按照我们必须对神学与文学之间的关系所说的一切，这项研究双重的因果关系正象开始时对它所进行的解释那样，是可信的。首先，我们从耶稣形象对于创立基督教文学具有何种职能这一问题出发。我们对这一问题的回答是：只有从耶稣其人出发，基督教文学才具有自

己的同一性。耶稣基督不仅是基督教文学的一个主题，而且还是它的本质。这一形象对于基督教文学的概念来说，既可使它集中，又可使它具有广度。基督教徒同它一起专心致志于自己的事业。因此，这一形象在确定基督教信仰时，对于基督教徒来说，关系重大。与此同时，该形象能使文学形式具有最大限度的广度，使解释丰富多彩，使大量的变化，即大量的基督容貌变化成今天人与世界的现实。

其次，我们也从基督教文学的概念是否能成为在当前讨论神学与文学关系范围内的一个恰如其分的概念这一问题出发。我们对这一问题的回答也是：该概念——在所下定义准确、清楚的情况下——能够成为一个恰如其分的概念。对于我们来说，在这里重要的不是名词术语；就连基督教文学的概念也能履行自己的职能。在这些概念设想中，反映了气氛紧张的挑战，而这种挑战恰恰表明神学与文学今天的关系是：在为尚未赢得人与世界的现实而进行的斗争中相互批评纠正。

刁承俊 译

[瑞士] 巴尔塔萨

荣耀：神学美学导论^①

一 开端与请求

开端不仅对于正在思考的人、对于哲学家来说，是一个时刻铭记在心，并决定着他今后所有行动的问题，开端甚至对于作出答复、作出决定的人来说，也是一个包含着后来所有决定的原始决定。虽然上帝的真理伟大之至，可以具有无穷无尽的理解能力；但它也是自由之至，可以在事后将过于狭窄的开端放宽，帮助它摆脱困境。可是从整体上看，谁掌握真理——不只是人类和尘世的真理，而是断绝尘缘的上帝的真理；不只是历史性神圣信条的和固守这种信条的教会的真理，而是不断发展着的天国的真理，这就正如现在上帝创造的万物比比皆是，而在我和我所有的教友心中，在我们当代的黑夜里，在我们未来的朦胧中，濒于死亡的谷物正昏迷不醒一样——谁就想说出他不得收回，事后也不得使用暴力来纠正的第一个词，因为这一个词包含着接踵而至的所有词语，因为这一个词一清二楚，可以作为一盏明灯照亮所有的话语。

我们在这一系列神学研究的第一卷中的第一个词，就是哲学

① 译自巴尔塔萨：《荣耀：神学美学》第1卷，苏黎世，1968年版。

巴尔塔萨（Hans Urs von Balthasar 1905—1988），当代著名天主教神学家、美学家、作家。

家不会以此为开端，而是会以此为终结的那个词；是在被选作主题的情况下，在精密科学的音乐会中从来没有持续不断、真实可靠地占有过席位和表决权，而且好像还要在十分繁忙的专家之中透露一位无所事事的业余爱好者的那个词；最后也是在近代，不仅仅宗教，尤其是神学通过坚决划清界线，因而与之分离开来并保持一段距离的那个词。简而言之，那是一个非常不合时宜的词。如今，人们绝不能用这个词讲排场，也不会去冒两头落空的危险。但如果哲学家不能以此为开端，而最多只能（要是他半道上没有忘记这一点的话）以此为终点，那么耶稣基督也许就会把这个词当作他的第一个词吧？因为精密科学对此再也无暇顾及（只要神学总是有条不紊地适应精密科学并笼罩在这些科学的气氛中，那它就无法顾及此点），所以现在也许刻不容缓的事情是，打破这种往往只能涉及到现实的特殊战场的精确性，以便重新看到整体的真实性，看到并非作为抽象概念，而是作为上帝与世界之间生动纽带的那种存在的超验本质的真实性。而最终，因为我们现代的宗教宣布同那个词脱离关系，因此，查看一下这种不加任何掩饰的宗教会显露出一副什么样的面孔（如果有某种面孔的话），也许同样并非多余吧。

美就是我们要说的第一个词。美也是思考的头脑敢于说出的最后一个词，因为这个词只有作为一种不可思议的光辉，才掠过真与善的日月双重星辰以及它那难分难解的相互关系。美是无动于衷的，没有它，旧世界虽然不会理所当然地存在下去，但也没有在神不知鬼不觉和显而易见的情况下与使人感兴趣的新世界告别，以迫使美听命于自己的贪欲与忧郁。美虽然再也不受宗教的抚爱和保护，但它却恰似揭下罩在宗教脸上的面具一般，使掩藏在下面的那些恐怕会使人想象不到的特点暴露无遗。为了更容易摆脱我们再也不敢相信的美，我们便把它变成了一种假象。（恰似如今所表现出来的）美至少也要同真与善一样，具有同样的勇

气和判断力，在这两个姐妹并没有出于神秘莫测的报复心理而愤然离去的情况下，既不能把美与它们分离开来，也不能把美从它们身边赶走。有人一提到它的名字就撇嘴，就仿佛它是资产阶级历史的装饰品似的。对这种事，尽管放心好啦：人们——不是私下就是公开承认——再也不能祈祷，而且很快也就不能再抚爱了。19世纪还处在极度陶醉之中，手里抓住逃跑者的衣服，抓住正在解体的旧社会的轮廓（“海伦拥抱浮士德。她的形骸消失，只有衣服和面纱留在他的怀里……海伦的衣裳化为祥云，裹住浮士德，将他飘入高空，带他一同飞去。”《浮士德》第2部，第3幕），神灵之光普照的世界变成为假象与梦幻，变成为浪漫蒂克，很快就只剩下音乐了。但在祥云消散之处，却令人费解地留下了恐惧的产物——赤裸裸的物质。既然在这里什么都没有了，但又必须拥抱点什么，所以有人就劝本世纪的人们去唱这种不可能存在的、使他们最后对所有的爱都会觉得倒胃口的婚礼之歌。但是，对于自己再也办不到的事情，对于自己感到无能为力之事，人类就不再把它视为尚未解决的问题，他只好要么拒绝它，要么死不开口，沉默到底。

在一个没有美的世界——尽管人们不能缺少美这个词，尽管他们在嘴里不断地恣意滥用它——在一个也许并非不存在美，但却再也不见它的踪影，再也不能对它有所指望的世界上，甚至连善也失去了它的吸引力，失去了必须将它付诸行动的一览表。人类面对这种情况，思考着，为什么他应当做这种事，而不是最好去干别的事，去干坏事。这里还有另一种可能性，甚至是更为激动人心的可能性；为什么连撒旦的内心深处也不该研究一下呢。在一个不再相信自己会去赞同美的世界上，用来论证真理的证据就失去了自己的说服力，就是说，演绎推理虽然就像转轮印刷机或者每分钟准确无误地吐出一定数量答案的、会计算的机器人那样，正按部就班地进行着。但推理本身就是一种再也不能束缚任

何人的必然过程，而结论本身也无法再进行推断。如果说对于超验论的东西来讲，情况就是如此（因为人们放弃了它们当中的一个），那么，对于存在本身而言，情况又该如何呢？如果托马斯可以把存在本身称为存在事物的“某一种光”，那么，这种光是不是就不该在光的语言本身被人荒废，人们再也无法给自己讲出存在的奥秘时熄灭呢？剩下的是一部分存在，一部分虽然作为心灵和自由属于自己，但却神秘莫测、无法理解的存在。对于那种不懂得阅读美的人来说，存在的证明是难以置信的。

那些试图讲出美的言词，首先是绕着形态或形体的奥秘兜圈子。这些言词讲的都是形式的完美，外貌的完美。但是，对于澄清外貌之完美的那种“发自内心的伟大光辉”（即光耀）的询问就会变得活跃起来。与此同时，那里还有：形体和从形体中散发出来，使它成为一种有价值的、可爱的东西的事物。与此同时，那里还有：收进和搜集漫不经心的散落物为某种表现出来的东西服务，滔滔不绝地陈述能够给自己创造语言躯体的人——这就是自己。我这样讲是出于自愿，也就是出于某种优势、自由和自信，出于某个内在的东西、某种特殊性、某种本质。与此同时，那里还有：内心世界及其交流，灵魂及其肉体，合法的自由通告和语言的明白易懂。

这就是原始现象。谁要是说看不见或者读不到它，谁要是不愿意接受它，而是（借口要从遗传学的角度“探出”点什么）用批判的眼光将它融合在所谓早期的事物中，谁就会陷入空虚之中。不仅如此，更为糟糕的是，还会陷入反对真与善的境地。那个原始物既不是没有肉体的心灵——这种心灵在寻找表现场所，它找到了一个，将它整顿好（恰似人们调好打字机开始打字一样），然后又离开了它——也不是没有心灵的肉体。在这里，肉体由无法解释的物质力量的相互影响（追求也许太多了吧）按照这种或者别的方式拼凑而成，以便又立即重新解体。甚至连柏拉图也想

出一种只有在第二个时期才陷入物质之中的灵魂，退到了原始现象后面。可以理解的是，既然他以为在死亡时解体的肉体的统一体，除了把它放进一种被分开的（抽象的、绝对的）智慧之外，就无法拯救。因此，为了心灵的自由与尊严，他就把原始物变成派生物，而他也就摇身一变，成了所有那些用一种“比喻”（换一种说法）来取代“象征”（象—征）的事物之父，成了所有那些从一种纯属多余、只不过貌似科学的观点出发，思考着灵魂（在心理学中）怎样和用什么样的、自以为是的“结论”，才能走出自己的内心世界，进入所谓的外部世界的事物之父。亚里士多德仍然停留于现象上面，人与世界表现于他们的形象之中。但是，就连这种界限也表明：预告人类完整性的无法想象和不堪设想，超出了世俗生活的范围。希腊悲剧就是靠近这种界限的短暂存在的呐喊。只有来自新大陆的上帝赠礼和复活到永生中的肉体能解决这一问题，阻止重新陷入甚至对基督教神学都要肆意虐待的、更高一层的柏拉图主义。

与此同时，心中灵魂的自由和该灵魂表达能力的多样性，由于一物往往已经自行终结，也就成为依附于他物的东西。这种能力只能存在于不由自主与恣意妄为之间。它虽然在真实的表现场所中确定下来，但这种确定却又存在于从内心深处自发出现在特殊的个人回答窗口的能力中。这个内心世界从植物深入到动物，深入到人，因而也就在与肉体持久的有机联系中享有正在表现着的形式游戏的自由。这里涉及到的不仅仅是面部表情和观相术；人类同肉体一道生存在世界上，他有言谈话语、动作表情，他把自己的所作所为写进无论是使他感到厌烦还是喜欢，却总镌刻着他的形象的历史中，永垂千古。在这里，他最终必须认识到，他并非自己的主人，因为，他既不能自由地控制自身的存在，因而不能自由地赋予自己以具体的形态，也不能自由地倾诉自己的心里话，而是作为肉体，往往已经成为一个倾诉对象，甚至成为一

个只是从自己的诉说中才重新赢得自身的人。因此，他作为完整的人，并非存在与灵魂的原型，而是它们的映象；并非最初的话语，而是回答；并非说话人，而是被表达之物。他也许并不会把这种东西强加于自己，但只要该物完全由美的原则所要求，那它就是被表达之物。这无非是要使他把自己从整体上，从灵魂和肉体方面变成上帝的一面镜子，无非是要试图赢得那种必须倾向于世俗的超验与作用。这里的前提是，那个被表达之物应当确实确实是上帝的形象和比喻，是他的言词和手势，是他的行动和戏剧性事件。这就是为什么人类的存在从一开始就是形式的简单理由。但这种形式并不限制灵魂与自由，而是与它们如出一辙。

如果美一旦变成某种再也不能看作是同存在、灵魂和自由一致的形式，那么，唯美主义的时代就会重新到来，而现实主义者也会认为他们反对美是对的。他们拆除已被掏空的东西，但是，寓于形式中的存在的力量却是他们无法用别的东西来取代的。只要该形式是真正的，也就是说，是有生命力的、起作用的形式，它就是被灵魂赋予生命的肉体，而该肉体的知觉和统一法则却受到灵魂的支配并对它承担义务。正在出现的形式的层面正在内心超越自己，但同灵魂寓于该层面之中并通过它而显赫一时相比，它超越自我的步子很小，而且根本就不明显。把康德作为榜样的席勒用一种双重辩证法的美好形式描写了灵魂作用的这种日出：朝霞升起时，天与地还连成一体；尘世染上了天国色彩，而这时，天光的原形——青春的妩媚、在肉体中嬉戏的灵魂的无意识——尚未显露。如果太阳升起，升到正午的山巅，这时天与地就要分手，但尘世却要进入天国的亮光下，以至灵魂的绝对自由使灵魂显现的工具和媒介变得狭窄起来，并进而突破这种工具和媒介，甚至以摧毁它们来显示灵魂的统治——威严。在同样振奋的情况下，出现了第二种辩证法：由于有才智之士更为巨大的作用，合乎道德的行为才从被美学法则完全控制的存在中显露出

来。这就是说，该行为恰恰不是作为对于美的一种怀疑，而是作为那种美内在的坐标轴显露出来。在这里，正是这种坐标轴使美的全部范围作为存在的一种超验性质的范围得以充分展现出来。对于席勒来说，这恰恰就是把戏院变成道德教育机构的美学。同样地，对于奥利金^①来说，上帝启示的道德意识不能与他的神秘主义意识同日而语，就是说，不能与他精神上深层作用的认识相提并论，而是要说明闯入观看者心中那种作用的说服力：“因为在那里没有一个地方看不见你。你必须改变自己的生活”（里尔克）。只有置身于这一灵魂范围的形象——无论该范围已经完全展开呢，还是刚刚开始展开——是真正的形象，它要求美的全部名声。因为这一世界的灵魂总是在天堂与地狱的深渊之间进行抉择，因此，所有的形象美都停留于叫人看不透该问题的境地。然而偏偏就是这种模棱两可的曙光却给主人——美妙发射出这种形态来。当然，就连脑子里神秘莫测地塞满着被观看者灵魂的观看者的灵魂，将来不是成为单个人的灵魂，就是成为那种对于美的那个正在发挥作用的生命并非没有影响的时代的灵魂和野蛮思想。艺术品如果遇到太多愚钝的目光，就会失去生命力；神圣的某种光芒遇到的如果是麻木不仁，那它也会变得昏暗起来——但是这种情况仍然是一种外界的伤害，通过心灵的净化，挖出被掩埋的东西，又可以使这种创伤重新愈合：“灿烂的太阳，下山去吧，他们没有把你放在眼里。神圣的太阳，他们不认识你……啊，阳光，你友好地为我落下和升起！大概是我的眼睛认识你吧，美妙的阳光”（荷尔德林）。如果说，至高无上的美的形象会变得生气勃勃、永垂不朽这一点对这种美也适用的话，那么，这种至高无上的美就会死亡。如果情况真是如此，是不是连艺术

^① 奥利金（Origenes, 185-254），早期希腊最有影响的神学家和《圣经》学者。——译者注。

品，连“神圣的太阳”也会像那种美一样死亡呢？

形式对人产生影响，形式虽然像盔甲一样紧紧裹住人的全身，但却首先使他变得柔软，摆脱各种不安全的因素，摆脱所有呆若木鸡的胆怯犹豫，自由地回到自身，回到自己至高无上的可能性：一个没有这种形式的人会是什么样子呢？如果没有这一切，他会成为什么样的人？如果没有生命形式，他成了什么东西？就是说，没有他为自己的生命所选择的形式，没有他把自己的生命注入并且已经注进其中的形式——这样做是为了使生命变成这种形式的灵魂，使这种形式变成他灵魂的标志。这里的形式并非陌生的形式，而是一种非常熟悉、值得同它打成一片的形式；并非被强加于人的形式，而是一种由内部馈赠的、经过自由选择的形式；并非信手拈来的形式，而是绝无仅有的、个人的形式，即特殊的法则。谁如果因为不重视这一形式而打破它，谁就不配得到存在的美，这样一来，他也就作为一个人，被逐出冷酷无情的美妙现实。他那个有生命的肉体会转化为毫无表情、没有繁殖能力的东西，他就是《福音书》中捡到的那种用来烧掉的干柴。但是，为了以原始的形式永世长存，这种形式就必须让人觉察到自己。人们必须具备一双能够怀着崇敬的心情，察觉存在的各种形式的慧眼（察觉，这是一个什么样的词啊！哲学把它变成了什么啊——变成了它的反面！）。这里讲的并非孤立的、人们在其中由于对自己日常的虚假生活感到失望，就像用一根针刺进绝对之中的那些行动点——人们这样做并不能拯救自己已经失去的尊严——而是一种意愿，因而也能够使人们的日常工作变为高尚的生命形态。再说一遍：为此，需要有一双能够观察到智慧形态的眼睛。有那么一些岁月，它们热恋着存在的原始形式，试图到处表现这些形式，模仿这些形式；它们热恋着比如在某一历史性瞬间先是说出惊天动地的话语，接着就变得狭窄和空

虚起来的高贵形式。但是，这些高贵形式本来要说的却是决不允许放弃的东西。这时，人们不该表现出尽管是无关紧要的冷淡来，因为这样做的结果，就会对于人们把那些形式说成是精神还是物质一事，采取漠不关心的态度。

存在着一些有代表性的年代，因为提供有大量的形式，因此对于这些年代来说，尽管很穷且受到诱惑，走出原始形式，进入

象中去。这种要求可能看起来几乎不近人情。也许它确实只有在基督教里才有可能实现，而这里所说的以及不管怎样仍然能够构成的那个形象，对于人世来说，暂时是看不见的：这可能是自卑的傻瓜的福音新教形象吧。它引不起任何人的兴趣，这种情况已经屡见不鲜——它不会在第二个时期才从自己隐藏的中心走出来，用塑造形象的方式影响到人世。如果我们当代的情况如此，那么关键——“第一个词”就是：（象屡见不鲜的那样）少数肩负整体重担的人对于存在中的人这一原始形态要有识别能力，并出于对这一形态的勇气，重新将一切，也就是将真、善、美一并放到光天化日之下来。

形态的不可理解往往是首要的，而它受许多先决条件的制约则是次要的。但是如果人们为了进行解释，就让它退居到低级阶段，成为辅助部分，很可惜，在这种情况下，这也就成了人们根本就未见到它的标志。人从整体上而言是什么这个问题，用他们已经形成的现状是无法“解释”的，也许可以用他们在植物与动物生活国度里进化论的史前史，用人类祖先的历史，用宇宙中共同进行制约的力量，最终用他们自身的生活经历或者他们下意识的成分，他们本能的动机、震惊和精神创伤的众多来解释。因为材料本身就是众多的东西，就是相对说来不必要的东西，它甚至还可以用某种方式重新分析出来。因此，它在所有这些范围内都受到促进，进入形式的怀抱中。然而——不值得成为人——这一切又都是千真万确的。也许不是这样一种必不可少的至宝，一颗我们为之变卖所有财产、无法取代、但想必又是为某人用了解其价值、被无与伦比的形式的美迷着了的眼光所看到的珍珠吧。为了获得绝无仅有的至宝（太，13.46；腓，3.8），获得肯定是独一无二的、将参与这种价值的权利赋予所有其他人——我们也是这种人——的生命价值，就要把其它的一切都视为“粪土”。人们一开始就看到，福音和形象基于这一简短的比喻已经联姻：到底在

世界上的什么地方有一种如此珍贵的东西，使人们可以毫不犹豫地放过其余的一切呢？尽管如此，这种至宝该不会是无形之物，不会是最终将要顺理成章地从内部来瓦解精神上自我形态的绝对物吧？从这个意义上讲，在一切真正的世界形态都变得可疑之时，形态的职责实际上就取决于基督教了。

什么东西更为强大呢？比起那种只不过作为超越个人所有突发性欲望的、正在延伸着的框架的婚姻来，比起那种与存在的解体倾向砰然相遇，迫使动摇不定者通过形态超越自我，进入真正的爱情的难分难解之物来，生命形态产生的影响可能更大吧？在允婚时，夫妻双方并不相信自己，不相信他们自由的沼泽，而相信那种作为被挑选的形式而挑选他们的形式，相信他们在自己人的行动中选中的那种形式——这种人所信任的，不仅仅是被爱着的“你”，不仅仅是生育的和家庭的生物法则，而是他们在自己极深层的性格中能够与之相提并论的那种形式，因为这种形式从生物的根部通过各种层面，一直延伸到仁慈和圣灵的顶端。但如今，忽然之间一切生育，一切自由都来自形式内部，而婚配者的生命（正如克洛岱尔^①在他的第五首大颂歌中所着力描述的那样），唯独只有用这种从一般人的世俗观点来看是再也行不通的内心秘密来解释。可是，这种蔑视和突破该形式、赞同从属于他心理学中尽可能因素之各种联系的个别人，到底是谁？只有流沙和万无一失的绝育。如今，甚至连产生人类生存之美的这种形式也比往常更多地受到保护幼兽的基督教徒的庇护了。

恰恰是这个耶稣基督的存在本身就是形态。既然这就是仁慈，那么，为什么它不会是从正在为人类辩解的上帝，甚至是从正在拯救人类的耶稣那儿给我们提供的生存的可能性？怎么会不

^① 保尔·克洛岱尔 (Paul Claudel, 1868—1955)，法国诗人、剧作家、评论家。《敬献给新世纪的五首大颂歌》是他的早期作品。——译者注。

存在于臆想的自由生存的所有无定形的可能性中，而存在于救世主身躯肢体、任务、使命、神授能力、在教会内和人世上基督教职务等的分配中呢？用各种尺度来衡量，有什么东西比这种基督教形式更全面、更不容易理解，同时也更有影响呢？这种形式超越人类自我选择和自我评价的疑点，超越存在于内心深处多数生命形式中的风险和忧郁（因为还可能有迥然不同的东西存在，因为本来想要做的和曾经力争做到的事情从来也没有办到）；但是在这里，形式却被装进了罪孽遗产、自我辩解、圣洁、照亮整个生存空间并使之变得高贵的奇迹之中。须知，所有这一切又都心甘情愿地担保一种精神形态的极度兴旺。存在的形象受到救世主原型的照耀，创作欲的自由力量已着手利用无须破坏任何天然物品，以达到其不可思议之目的的那种东西的优势，创造这种形象。不过这一点也是很清楚的：耶稣基督只有在他真正成为这个救世主所希望、所造成的形态时，才能实现其使命。在这一形态中，对于人世而言，外界令人信服地表现和反映一种心灵，而这种心灵又得到所表现事物实事求是的证实，表明了自己的正确无误，并在自身光彩夺目的美景中变得讨人喜爱。耶稣基督成功的形态可以说是人类最美的东西；因为圣徒们光彩照人的生活景象如此亲切，如此吸引人，因此对于这一点，连热爱自己圣徒的普通基督教徒都明白。但是，要目睹精神力量，目睹圣徒生活却并非理所当然之事，我们今天的眼睛看来是被“权杖的转瞬即逝弄得疲惫不堪了”，所以就连人类生活的这些至高无上的形态也很难使我们抛弃冷漠。

由此出发，必须看到至高无上的东西——在有关救世主的和以他为出发点的救世史上神灵的启示的形态。很可能在这里还要求一种新的、更为敏锐的观察，如果我们没有在一定程度上学会用旧的眼光来观察具有本质特征的形态，那我们得到并领悟到这样一种新的眼光的希望就微乎其微。超自然并不用于补偿我们

在训练自然能力时所耽误的东西。妩媚能使自然完善，但不能取而代之。基督教界这些对自然世界的形象语言同样能够心领神会的世纪，具有一种训练有素的眼力，能够同仁慈及其恍然大悟一道首先看见上帝启示的形态，然后还能解释它。实际上，上帝的化身是在完成所创造之存在的整个实体学和美学。在这里，化身在一个新的深度利用的正是该存在，而且还把它当作一种语言，当作神的存在和本质的一种标志。它的原始语言和自述并非我们自路德以来习惯于称之为《圣经》的东西，而是耶稣基督。作为这样一个绝无仅有的、然而又只有在同人类的全部历史和上帝创造的整个宇宙的关联中才能解释的人物，耶稣基督就是言词，就是形象，就是上帝的表现和注释。在这里，对于自己作为人正在利用各种年龄、各种生活状况下生育和死亡之间历史性存在的整个人类表达机器，利用离群索居的和喜好社交的状况，上帝可以作证。他就是他所表现的东西，即上帝；但他又不是他所表现的神——不是天主。这种独一无二的奇谈怪论就是基督教美学，因而也是所有美学的源泉！尽管如此，在这个起源中却必须要求观察能力，而且必须以这种能力为前提！尽管犹太人可能在各个方面都看到了救世主身上的正确东西和重要东西，但在关键问题上，他们确实又是盲目的。当然，虔诚笃信的基督教徒在同样一个关键问题上也是心明眼亮的，但仅只一个问题还不够；尽管总有那么一个训练有素的“时刻”，但既然人们跪倒在那个说着“我就是在那儿同你讲话的人，我就是”这句话的人面前并对他顶礼膜拜，《福音书》就不能归结为这样一些（让所有别的问题都自行消逝的）问题。在这里存在着平面、时间和空间以及在其中蔓延开来的合乎人性，本质上属于约翰称之为停留的那种东西——这就是永无止境地涉猎和熟悉习惯和观点。这是生命形态。只要耶稣还没有死，还没有复活，那些门徒心灵的眼睛很可能就是半睁半闭的。它们需要保持一段距离，这样，不仅能以某种方

式“相信”，而且还能在他的一览表上“看见”神圣的内容。尽管如此，这一内容却在耶稣这个人身上表现出来。而对于心灵之眼所有的抽象和沉思来说，掉头回忆和对所见所闻的回忆力，即转变到幻象（真实！），就成为每一种理解的基础。因此，耶稣事先也对门徒讲过这件事。再说，心灵之眼想要得到的距离不仅是观察者在形象前的自然后退，而且是应当首先帮助心灵之眼得到信仰之沉思目光的那个圣灵的前提。如今，心灵之眼看到的不仅仅是救世主本身的各种比例——因为它们决不会直截了当地理解救世主身上的神性，而往往是在看得见的人性和看不见的神性之间那种关系的体验中的比例——更确切地说，总的看来，是在救世主的内在联系中的以及受到救世史和被创造的宇宙衬托的比例——它们看见由《新约》、《旧约》共同构成的形态，它们看见预言与满足那绝无仅有的比例，看见这一比例本身又怎样被分成若干等级，看见它怎样表现自己特有的多维性，从而袒露自己的内心深处。或者说，难道我们就认为在自然的与基督教的比例之间没有内在联系，因此在这个人与那个人的观察能力之间也不成比例吗？

目击者们仅仅对这种用信仰与理解信仰的眼光所见到的形象作出了他们先是口头，然后又是书面的证明。这就好比圣灵之所以在他们眼中，是为了这个形象顷刻之间变得灿烂辉煌一样，圣灵之所以在他们口中和他们笔下，也是为了他们所勾画的原始形象的、与上帝的圣灵自身从描述上帝时得来的体验相适应的这个余象，在顷刻之间变得灿烂辉煌。出现这种情况的前提是：这种文字不是言词，而是心灵对言词的证明。这种证明同最初就被邀请出面并且也被允许参与其中的目击者结下了不解之缘。它具有一种内在的形式。这种形式按照宗教法规的规定，简直就是只有在遇到危险时，形象和精神才会同时消失，能够退到其后的那种形式。赋予人们灵感的是，《圣经》经文中从来就不会得到恰当

理解的《创世记》的结果，而不是哲学分析所说的那些可以使之摆脱完善的整体性，好像是要从后面悄悄地接近形态，诱使它从生成方面讲出自己秘密的片言只语。如果《圣经》语文学试图基本上通过某种途径来“理解”现存事物——这种途径就是：《圣经》语文学在第一个行动中就已经把现存事物的形态拆散成为源泉、心理目的和社会学的环境影响，而且还在该形态作为这样的形态被人看到，在其形态意识中被人读到之前——难道这不会引起人们的怀疑？这一点是确定无疑的，这就是：从富有启发性的东西也可能找到这种解剖学的情况来看，人们从一度被切割，被锯碎的东西那里再也没有得到过形态那活生生的整体性。解剖学只能用于死去的肉体，因为它同生命的运动相对立，而且要把整体肢解为部分和成分。规范形式中的某些情况有朝一日也会使人采用这个办法并为该办法辩解之事并非不可能，但人们首先还得弄清楚，向现实的或者臆想的源泉的这些“科学的”倒退，在它们将要更多地证实最终被打上烙印的言词之不可分割的地方是否最有用场。难道就不该相信同学们相比，圣灵也必须具有一点神圣的幽默、神圣的讽刺吗？如果把《福音书》中的四种形态同这一点联系起来，那人们是否会走到荒谬绝伦的地步呢？这好像可以证明生龙活虎、道成肉身的言词那无与伦比、神圣绝妙的形象感无非是由这个虽然不能继续合成，但却可以进行立体观测的观察点体系所证实的形象感吧？好像会从这种“科学的”试验中——从该试验的收效甚微，从它的失败中——不断产生明确要求回归“某种必不可少之物”似的。在这里，是要回复到对确实说过之事、确实表露之事、确实猜想之事的那种重要的沉思。这种沉思在基督教内——尽管这一点使某些人感到不快——与停留于和坚持注视那个把大自然或者艺术展现出来的形态的美学沉思完全吻合。只有在形态中才能够产生大量灵感，而决不是在心理学和传记中。因此，所有的《圣经》语文学如果想要取得丰硕成果，都

必须从形态出发，再返回到形态。只有《圣经》本身才有力量和权威，确实让人们注意到那个至高无上，曾经来到地面，努力使自己获得肉体，以便同自身的独立自主相适应的形态。然而，一个肉体本身就是一个场地，它需要一个能够在其中伸展自如，进行形象塑造的场地来突出自己。救世主的存在和救世主的学说如果没有他同一部针对他的救世史之间的内在联系，就会成为一种无法理解的形态：他同这种形态一起，又从中显露出来。于是，他在我们眼里就变成了一个叫人看不见的人物形象。甚至就连《圣经》也并不是一本零星出现的书，而是与救世主所创造、所馈赠、所放射的东西有关联，与那个意味着他的作品和他在世界上的作用的整个现实有关联。只有在这种关联中它才获得了形态。

只有获得某种形态的东西才能吸引人，才能使人着迷；只有通过形态，永恒的美才会发出闪光。有那么一个瞬间，突然发出的闪光、出类拔萃的精神将照耀外部形态——至于是“感性”美还是“精神”美，是优美还是尊严，这取决于该精神做这种事情的方式和程度——但如果没有形态，人们就不会受到感动，就不会被陶醉。然而，悠然陶醉却是基督教的根源。耶稣使徒陶醉于他们所见、所闻和探询的事物，陶醉于形态中显露出来的东西；约翰（首先是他，但还有别的人）在新的段落中一再描写耶稣在行为动作、言谈话语中显露出来的形态——他那无与伦比的轮廓，以及绝对物的光线怎样忽然之间以锐不可挡之势一穿而过，使人们崇拜得五体投地，并把他们改造成信徒和门徒。如果不是出于那种热情的愚蠢才发生这种事——就连柏拉图和那种由于喜欢美便不知不觉地变成傻瓜的人也在按照自己的方式认识这种热情——那么，这种事情、这种“遗忘一切和追随”将会是一种什么样的怯懦的遁世隐居呢？如果人们不承认保罗在大马士革见到过至高无上的美——就像先知在他们预示未来的幻景中所见到的那样，为

了一颗珍珠，就可以出卖一切，出卖世俗的与上帝的智慧，出卖神圣民族中的每一种特权，以便作为“可怜的耶和華”高高兴兴地履行公务——人们又如何愿意理解保罗身上最微不足道的东西呢？在世界眼里，似乎陶醉于自然美和基督教的美之人——两者都是傻瓜，而世界将来如果不是试图用生理学的（徒，2·13）法则来解释它的状况，就是用心理学法则来解释。但是他们明白自己见到的是什么东西，他们丝毫也不关心人们会说什么。他们为了自己的爱而受苦，而且只有他们的激动变为至高无上的，戴上荆冠、被钉到十字架上的美，才会说明他们的同情是正确的。要确定两者之间的区别并不困难；而要看到他们的共同点，又不把他们置于心理因素当中，却不大容易。因为在这里，在为了理解他们，人们一定是像他们那样看见过同一东西的地方，开始出现这种奥秘，而证明其真实性的证据——这一点“盛宴”已经知道——就具有透露的性质。甚至没有一种民间基督教像天主教那样揭开情人们真正的奥秘；谁要是真心希望，谁就会得知圣徒的这条秘密途径，可是谁会关心人群当中的这一个人呢？

二 审美尺度

我们在超越自然领域与仁慈领域，超越哲学与神学的界线时并没有注意到警告的呼声就从下到上走过了这条道路，初步测定了这些范围：看来，美的形态在内心已经超越到了它从世俗领域天衣无缝地滑进超世俗领域的地步。优美就是美的妩媚，也就是仁慈。爱慕歌（诗，45·2^①）唱道：“在你嘴里满有恩惠。”如果内心世界的美——作为显现出来的精神——具有一种就连对合乎道德的决定也要呼唤的整体范围这一情况是真实的，那么这种宗

① 原文有误，应为《旧约·诗篇》第45篇，第2段。——译者注。

教层面以及人们对于涉及上帝的问题，甚至对于上帝问题本身的最后答案怎么又没有一起推断出来呢？人们可以提出反对的理由，说从上帝那儿传来的话使所有人性的东西——尽管它在内心可能超越一切——都受到审判。尽管这种审判倒不一定非意味着判决不可，相反地，还可以意味着济世救人的接待和收容，但无论如何它首先表明这是上帝的自由判决。世俗事物可能更不容易逃脱这种判决，它更多的是处于遗忘上帝审判自由的独立自主这一危险状态中。不过，对这种遗忘的突破几乎不可避免地出自美与美学的本质；但是，它却使美与美学比形而上学和伦理学更倾向于世界内在的自我美化，尽管这只不过是美好的一瞬间而已；其实，正是在形而上学和伦理学心甘情愿地试图划上最后一条没棱没角、言归于好的线条时，美学感觉和判断就会插上一手。上帝的启示必须揭露、拒绝和整治这些干涉，而神学则将俯首帖耳地描绘这一启示法庭。

可是，这一美学法庭难道就不折不扣地意味着某种界限，甚至意味着自然美与超自然美之间桥梁的拆除吗？假定祖辈从上辈的观点来看并非过失：就是说，可能存在着这样的时刻，在那时，内心深处喜气洋洋、为本身创造着自我形态的精神，为了找到自身内心表现的法则，可能会屈服于一只更为高贵、作为“精神材料”正塑造着形象的手。但这种情况并不损害该材料精神上的自主，甚至相反，正是为了这种自主，而且首先是为了要得到它，因此可以假定：在灵感的奇迹中可能有非基督教徒只是预感到，而基督教徒却自以为已经确切掌握的瞬间。既然自我的灵感通过守护神、魔鬼和寄居的上帝逐渐神秘莫测地变为灵感，既然上帝藏身的精神听命于一种被视为这种形态，而且只有这样才能渗透的慎重指示，因此，美的两种形式或者说两个阶段之间的内在相似也许并非不可能。因此，出现这种情况的原因在于事情的本质：在从作为自身创造原则的激情转变为被一个高尚的神灵寄

居的过程中，存在着真正的一步；用基督教的话来讲，这一步通向信仰的领域，也就是信仰一个初期作为个人的、自由而美妙的上帝精神的领域。信仰的事情不仅仅不可思议地醉心于作为超越怀疑甚至毁坏所有世界形态之根源的绝对物，而且与此同时，又私下劝告造物主要有灵魂，从一开始就劝告这位尽管散居于人类形态与世界形态中，但最终目的并非印度世俗舞蹈，而是创造性形态的造物主。这样一来，这个形态当然也就成了造物主的作品，而要成为人的作品，则要人毫无反抗地就许可、同意、应允为神的创造效劳。

这样的“艺术”在基督教领域，在被挑选者的生命形态中明显可见：准确地说，先知先觉的存在就是一个相信自我造型，可以为神创造的物质效劳的被剥夺者的存在。从亚伯拉罕、以撒、雅各、约瑟、摩西这些具有神授能力的法官，这些预言家和殉教者，一直到先驱和“主的童贞女”——在这个童贞女身上集中了锡永女儿女性与新娘的可塑性，从她至高无上的堕落，可以判断上帝的艺术或者被塑造的神圣是什么东西。这是当时圣灵的生命，它既隐蔽秘密、平淡无奇，却又显而易见。因此，他的处境、他的情景、他的遭遇保持着一幅清新的、毫不含混的轮廓，对全部宗教史具有样板式的权力。如果一个智力受到限制的人怀着一种主要是个人的献身精神，献身于完全是无边无际的和无定形的东西，即雕凿在生存的石头上的新的精神形态；是显而易见出自神灵化身之形式的形态，不管这种形态法则与内心世界的美相比显得怎样突出——这种情况将来会出现，而且一定会以多种多样的方式出现——如果神灵创作活动的目的就像上帝真的创造了人一样，确实集中到人的身上，集中到完成由上帝的“双手”在伊甸园中所进行的工作上，那么，要否认上帝造型作品与正在进行生产和创造的大自然创造力和人类创造力之间的类似，看来就不大可能。

人们顺着这种类似，想要打上多少问号，设置多少警戒牌，就可以打上多少问号，设置多少警戒牌。这些问号和警戒牌只能涉及往往是可想而知的滥用，而不涉及使用本身。这种滥用就在于，不理会在上帝作品中充分显示出来的优势，便使上帝形象化的启示干脆隶属并顺从诸如形而上学、（私人的、社会的和社会学的）伦理学，甚至内心世界美学等法则。这种事在美学中比起世俗美学老是值得怀疑的世俗形而上学和伦理学显得更吸引人、更具有说服力这一情况来，更为常见，更无顾忌。如果多数人不敢提出关于现世理由的最后本质和人类行为的最后正义的可靠论题，那么，在大自然、在人的生命、在艺术中的现世美的内心深处所遇到的那些人就不会声称，他们对于美没有任何真正的概念。美随身带着一份使人一目了然的名单。因此才出现这样的情况：当我们向上帝的启示提出美的范畴时，我们就随身带着这个好比是自然而然地以其内心世界形态出现的范畴，至少在这一范畴与超验的启示不相配时，我们便会十分惊讶地停下步来，出于仔细认真拒绝再往前走。要么，我们感到把自己认为应当视为美和自以为是美的东西运用到上帝启示的范围，就是一种尽量流露出天真、虔诚、狂热的、“过于热情的使用”，是一种人们也许为了它那使人虔诚的作用所能够容忍的误解，要么（其实都是一回事），我们出于对《圣经》、对它的严肃和它那无与伦比的威严的恐惧，禁止任何一种歪曲地、不怀好意地使用美学范畴的行为。

正如格哈德·内贝尔^①所能设想的那样，很可能在人类艺术与基督教的启示之间存在着一种彼此相遇的历史时刻。在这一时刻，各种圣像、早期基督教大教堂、雕塑和绘画可以大量涌现。从那时起，发生的误会太多，也太可怕，我们已经无权坚持

^① 格哈德·内贝尔（Gerhard Nebel, 1903—1974），德国作家。——译者注。

认为在两个范围之间，其相似性多于每一个更大的不同了。人类那种如今只把自己一目了然的东西视为美的习惯，至少在人世间是无法克服的，因此看来，不插手美学概念在神学中的使用，至少是切实可行，稳妥必要的。运用这些概念的神学迟早要偏离神学美学，也就是偏离在事情层面上运用神学方法从事美学的试图，滑到美学神学之中，这就是向比比皆是的内心世界美学观点泄露和出卖神学内容。

不管这些危险有多大——估计在这一领域危险可能非常大——从理论上讲，危险的因素在这里事先起不了任何作用。哪怕是一条危险的路吧，这也是一条路啊。这条路也许需要特殊的装备和经验，但并不因此而不能通行。事先必须作出的决定就是：我们在客观上是有理由，把美局限于“物质与形式”之间、“显露的事物与其外表”之间的内心世界关系的领域，局限于为了感知和产生这样一些表现关系所能要求的想象力和情绪的心理状态呢，还是可以把美视为存在的一种超验特性，因而可以宣布它同这一个——同真与善具有同样的外延和同样的内心世界中的类似形式呢？基督教早期神学家的以及高级经院哲学的古代神学曾经毫不迟疑地做过这种事情。这样做，既是出于把创造的美感价值更为出色地归结为创造原则的那种创造神学的双重投入，同样也是出于宣布给予上帝的杰作，特别是与其轮世形态有关的事物以所有创造价值的、最高评价的那种拯救与完善神学，但是，这一轮世形态在主复活之时就已开始了。正是这种复活将其崇高光辉（荣耀、神威、荣誉）洒向教会世界和所有施以仁慈的世界。这样一来，人们是否就足以对付整个救世史中免除苦难的隐藏形态呢？某些教父，尤其是奥古斯丁就曾关心过此事。这暂时不涉及他们是否能以恰当方式对付这种事情的问题。这里涉及到的还不是个别的、有条不紊的方法问题，而是对问题的估计。教父们出于上述理由，把美视为一种超验之物，并以相应的态度从事神学。这一前提给他们神学化的方式和内容打上了深深的烙印，因为要发

展美的神学，不能以用别的方式，只能用美的方式。在方法的特点必然会显现出对象的特点来。这一点既适用于特奥菲卢斯①、伊里奈乌斯②、巴西勒③，（尼斯的）格列高利④、安布罗斯⑤、（西奈的）阿纳斯塔修斯⑥、对于世界与天堂报告的评注，也适用于在克雷芒⑦、奥利金⑧、美多迪乌⑨、亚大纳亚⑩、哲罗姆⑪、维克托一世⑫、奥古斯丁在其作品中把恒定不变描写成《圣经》的继续存在和最后化身，最后还适用于肉体十字架经济，对此，人们尤其可以引用依纳爵⑬、赫尔

-
- ① 原文为：特奥菲尔 (Theophil)，此处可能为：特奥菲卢斯 (Theophilus，12世纪)，德意志修士。——译者注。
- ② 原文为：伊里诺依斯 (Irenaeus)，此处可能为：伊里奈乌斯 (Irenaeus，120/140-200/203)，希腊基督教神学家。——译者注。
- ③ (安西耳的) 巴西勒 (Basilus，? -约363)，希腊基督教神学家、安西耳(今土耳其安卡拉)主教。——译者注。
- ④ (尼斯的) 格列高利 (Gregor von Nyssa，约335-约394)，基督教哲学神学家、神秘主义者。——译者注。
- ⑤ 原文为：安布罗修斯 (Ambrosius)，此处可能为：安布罗斯 (Ambrose，约339-397)，古代基督教拉丁神父。——译者注。
- ⑥ (西奈的) 阿纳斯塔修斯 (Anastasio sinaita，活动时期7世纪)，基督教神学家、西奈圣凯瑟琳隐修院院长。——译者注。
- ⑦ 原文为：克雷芒 (Klemens)，此处可能指：(亚历山大的) 克雷芒 (Klemens Alexandrinus，约150-约215)，基督教希腊教父，奥利金的老师。——译者注。
- ⑧ 奥利金 (Origenes，185-254)，古代基督教希腊教父的主要代表之一。——译者注。
- ⑨ 美多迪乌 (Methodius，约825-884)，希腊正教传教士。——译者注。
- ⑩ 亚大纳亚 (Athanasius，约293-373)，一译阿塔那修斯，古代基督教希腊教父。——译者注。
- ⑪ 哲罗姆 (Hieronymus，约1370-1416)，捷克宗教改革家。——译者注。
- ⑫ 原文为：维克托里努斯 (Victorinus)，此处可能为：维克托一世 (Victor I，? -199)，出身于非洲的教皇。——译者注。
- ⑬ (安提阿的) 依纳爵 (Ignatius Antiochenus，约35-约107)，早期基督教教父。译者注。

梅斯^①、德尔图良^②、(纳西昂的)格列高利^③、安东尼^④、卡西安^⑤和本尼狄克^⑥的论述。这特别适用于从奥利金经埃瓦格里乌斯^⑦、马卡里乌斯^⑧、奥古斯丁一直到格列高利一世^⑨和(忏悔者)马克西穆斯^⑩等教父的沉思冥想说。正是这些教父教导人们向内和向上攀登，一直登到最后的光照亮仍然隐藏着的尘世救世形态时为止。在这里，沉思冥想就是转世论阐述闪电般的事先说明，就是在奴仆形态中一览无余的美妙崇高、预感未来的观点。但也存在着那些通过隐蔽形态能客观地看见救世史之美微光透露的沉思冥想。因此，奥利金通过字母，看见精神在闪光；因此伊里奈乌斯在经济学中，在救世时代内在的、合乎逻辑的考虑

-
- ① 原文为：赫尔马斯(Hermas)，此处可能为：赫尔梅斯(Hermes, 1775-1831)，德国天主教神学家，赫尔梅斯派神学创始人。——译者注。
- ② 德尔图良(Tertullian, 约160-约225)，罗马帝国基督教神学家。——译者注。
- ③ (纳西昂的)格列高利(Gregor von Nazianz, 约330-389)，基督教教父。——译者注。
- ④ 安东尼(Antonius, 约251-约356)，传为基督教古代隐修院创始人。——译者注。
- ⑤ 卡西安(Kassian, 360-435)，基督教修士、禁欲主义者、神学家、早期异端半贝拉基派主要倡导人之一。——译者注。
- ⑥ 本尼狄克(Benedictus, 约480-550)，一译本笃，天主教本笃会创始人。——译者注。
- ⑦ 埃瓦格里乌斯(Evagrius, 346-399)，小亚细亚基督教神秘主义者，著述家。——译者注。
- ⑧ (埃及人)马卡里乌斯(Macarius, 约300-390)，埃及隐修士、奥秘神学家。——译者注。
- ⑨ 格列高利一世(Gregor der Grobe, 约540-604)，意大利籍教皇。——译者注。
- ⑩ (忏悔者)马克西穆斯(Maximus der Bekenner, 约580-662)，拜占庭基督教神学家。——译者注。

中，看到了上帝最崇高的艺术；因此，奚普里安^①和奚拉里^②通过教会既是道德的、又是神圣机构的统一体，看到了爱的美妙；因此，利奥一世^③通过宗教节日的轮舞，看到了至高无上的和谐；因此，埃瓦格里乌斯通过被净化的、正在认识的灵魂，看到了长明的灯光。不管每一个人选择何种观点，也不管他运用何种方法，这些观点和方法都是在对此刮目相待的沉思冥想中，坚决承认和突出美学因素的一种手段。

人们轻而易举地就可以进行指责^④，说这种必然包含着“狂热”因素的沉思冥想，要归咎于过多的希腊思想观点的影响。因此，人们也许才会为近代神学摆脱这一外来附属品一事感到高兴吧。人们更有理由点出那些仇恨艺术的思潮。这些思潮早就伴随着整个教父学时期，在拜占庭圣像争论中，在从利奥三世皇帝(730)颁发诏书到狄奥多尔二世^⑤(843)统治下开始“正教节日”这一段时期毕露锋芒。在这里，不能说这个有利于圣像的神学证明总是非常令人信服的。在从大巴西勒^⑥的三位一体神学中把人子圣像特性的原理，把原型与映象的必然联系和区分接受过来的地方^⑦，就不是这样。在人们同丹尼斯^⑧一起强调宗教象征对于有知觉的人的必要性(丹尼斯毕竟也是最严格的否定神学

① 奚普里安(Cyprianus, 约200-258), 古代基督教拉丁教父。——译者注。

② 奚拉里(Hilarius, 约315-367), 古代基督教拉丁教父。——译者注。

③ 利奥一世(Leo der Grobe, ? -461), 古代基督教罗马主教。——译者注。

④ 参见罗纳尔德·克诺克斯:《狂热》。

⑤ 原文为:狄奥多拉二世(Theodora II., 843), 应为:狄奥多尔二世(Theodore II., ? -897), 意大利籍教皇。——译者注。

⑥ 大巴西勒(Basilus der Grobe, 约330-379), 古代基督教希腊教父。——译者注。

⑦ 参见F.X.冯克:《大巴西勒的一句所谓论圣像崇拜的话》。

⑧ 丹尼斯(Dionysius, ? -272或290), 传为巴黎第一任基督教主教。——译者注。

之父)，或者以此说明谁蔑视圣像，谁也就表明自己蔑视塑像的地方，也不是这样。在用遭到各种幻影论派拒绝的救世主的道成肉身来说明圣像崇拜的地方，依然不是这样。尤其是在用原型神秘莫测地寄寓于自己的映象中，用在圣像中并通过圣像而产生的奇迹，用它们的从天而降以及它们（未经人们加工的）“真实”肖像来论证的地方，则更不是这样。所有这些理由很难与在《新约全书》中从未明确收回的、《旧约全书》的圣像禁令相匹敌，很难与基督教早期所强调的克制与圣像匮乏相抗衡。与此相反，圣像破坏者康斯坦丁五世的论据却使一个人、一个只不过是救世主的人的外形保留下来——因为就连救世主本质的神圣方面也是无法表现的——这时，人们已经若有所思地宣布：这违背基督学，将会导致聂斯脱利派。在这里，至少发出了一种持续警告：上帝心甘情愿地让其在人世露面并使它成为上帝独生儿子的这幅圣像，可以用某种方式持续不断地延伸到尽管在宗教方面意义重大，但却属于美学领域的其他画像中去。圣像破坏运动好象是教父学神学的一项纠正措施，是一项虽然不能简单地被视作某个命题，但却至少可以被看成某种警告性措施的纠正措施。这一点在下列情况中尤其明显，这些情况就是：圣像破坏运动不仅仅以这种富有魅力的形式出现在基督教会发展史上，而且还部分地在加洛林王族^①那里，部分地在西妥教团僧侣的革新及其对罗马式艺术风格的弊病的强烈反应中——完全撇开宗教改革不谈——起过某种作用，甚至还可以在今天的教堂建筑艺术和教堂艺术中感觉到。

然而，就连这种能勾起某种回忆的提示也无法作出更多的假设，而只能设想随时随地保持警惕，无论在理论上还是在实践上

^① 加洛林王族：卡尔大帝之后法兰克王国第二个王朝的统治者，公元814—911年统治德国。——译者注。

都是必要的。这样一来，上帝启示的超验美就不至于滑到内心世界的自然美当中去了。

在我们探讨教父们是否恰如其分地谈论过上帝启示的美以及这样一种言论会给人们留下一种什么样的印象这一问题之前，就应当以开场白的方式，追述神学的源泉本身，追述《圣经》。在这里，《圣经》如果从整体上来看不是，那么在大多数情况下也是一部诗作。这时，不应当太拘泥于诗歌的外部形式，人们很可能会提出一些重要的历史根据作为理由去反对这种形式的神学影响，而其中首先要提出的是多数《圣经》著作产生于某一时代和某一文化领域这一根据，因为（譬如按照希腊历史学家的说法）后来所说的散文当时根本就不存在，因为不仅仅歌曲、祈祷文、寓言、格言、箴言、预言，而且判决、富有诗意而又高雅的历史传说、传奇、中短篇小说等等，都是（在远古时代，首先是由记忆术所决定的）传说方式。因此，《圣经》中的诗歌也许能够从当代史的角度得到解释。当然，这种东西是不会使哈曼^①和赫尔德^②及其继承者感到惊讶的，因为在他们之后，诗歌已经成了人类最初的、也是最古老的语言和表现形式。正因为如此，就应当把《圣经》视为“人类最古老的文献”。另外一种考虑更为稳妥一些，这就是：大体上按照历史顺序和希伯来文《圣经》的划分，在《律法书》和《先知书》之后是第三部分《圣录》。在第三部分中有《诗篇》、《约伯记》、《箴言》、《雅歌》和《传道书》，在天主教正经中还有耶稣箴言和所罗门箴言。在《圣经》的第三部分里，明显可见地折射出一种美学特征，这种特征在前

① 哈曼 (Johann Georg Hamann, 1730-1788), 德国哲理文作家。——译者注。

② 赫尔德 (Johann Gottfried Herder, 1744-1803), 德国诗人、思想家、翻译家、神学家、历史哲学家。——译者注。

两部分中并未被人类意识到，但它却在“智者”沉思冥想、注目凝视的举止同扣人心弦的宗教政治史的疏远中显露出来。在这里，《七经》^①以及并入《七经》的史书，甚至就连放进历史当中的全部预言家都在观察者面前展现了这样一种宗教政治史。毫无疑问，《箴言集》的沉思冥想就是晚期的沉思冥想。在晚期，英雄般早期那扣人心弦的戏剧性场面以及崇高、成熟时期的悲惨事件业已成为过去。此外，古希腊文化的影响也已唤起并促进沉思冥想的举止行为和与此相关的、对于美学价值的兴趣。人们可以用某种轻蔑的目光从新教方面俯视这一时期的各种文献（就是在那儿，人们毕竟还在教会法中保存了一些重要文献），人们从犹太人方面（马丁·布贝尔^②）只能把这些用希腊文撰写的文献视为对《圣经》微不足道的补充。可以把这些文献列入天主教正经之中。这样一来，天主教也就可以认为它们毫无差别地受到了启示。不错，对于教会来说，恰恰由于它们将其置于《旧约全书》的伟大行动与《新约全书》的未来行动之间的那个沉思冥想的重大转折，才成为上帝的启示这一家庭中不可缺少的一个成员。

在《箴言集》中，《圣经》里的圣灵感兴趣的是自己本身。但他却不仅把远古时代的行动变成了赞扬的对象（《70子希腊文本圣经》第10到19章；《通俗拉丁文本圣经》第44到50章），而且还把自然杰作的美妙（《70子希腊文本圣经》第13章；《通俗拉丁文本圣经》第42章，第15到43节；《诗篇》第8篇，第104篇等；《约伯记》第38、39章）把并非永生的人的状况和情绪（《传道书》、《约伯记》），而首先是把意识到自己正在坚决表示要“赞美自身”的智慧变成了赞美的对象（《箴言》第8章，第

① 《旧约圣经》的前7卷。——译者注。

② 马丁·布贝尔（Martin Buber 1878-1965），德国犹太宗教哲学家、《圣经》翻译家。——译者注。

12、13节；《通俗拉丁文本圣经》第24章，第1、2两节）。索菲娅的内省就是“赞美”。因此，这种内省按照其方式既具有先知和诗意的氣息，又是对它所歌颂的，存在于历史上、大自然和人类生活中的上帝启示的赞美。在这里有一种不同意见，说什么前面两个主要部分的诗歌形式纯粹从历史文化的角度是可以解释得通的，然而并非无懈可击，在后面还要加上一个问号。受到神灵启示的沉思冥想那个特有的《圣经》形式，把美学之光往回（也往前）投向救世史。正是这种光同时又与《律法书》和《先知书》的自然诗歌形式一道，让它们那绝无仅有、不可思议的范围也发出闪光来。这不仅涉及到对昔日一个英勇而崇高的历史时代事后进行内容贫乏的、罗漫蒂克的神化，而且也涉及到喜气洋洋地意识到寓于这绝无仅有的戏剧性行动中，必须成为神学美学之对象的美学范围。

“上帝为了显示自己，就需要预言家，而所有的先知则必然是艺术家；一位预言家必须讲的事情，在散文中是永远也无法讲出来的。”^①如果说所有的预言家都是艺术家，那么肯定不能反过来讲，所有的艺术家都是预言家——尽管按照另外一种更为普遍的方式来讲，他们很可能都是预言家——这样，又会出现自然美学与超自然美学之间的那种相似。正是这种相似授予圣灵以充分的自由，为了他诗歌的风格，可以利用人类所有的表现形式。关心《圣经》中的文学类型，照顾它在解释时的普遍合法，这样的研究是正确的；但是涉及《圣经》中特别诗艺的问题并非到此为止：它恰恰在一般的思考方法终结之处冒了出来。不仅如此，它还在这些地方出现，在这里，为了说明这种特殊的（尽管是被置于普遍形式中的）灵感，就要有一种说明者的、与特殊灵感达成协议灵感作为前提。与此相类似的情况还有：在《箴言集》

^① 参见F. 梅迪库斯：《美学的基本问题》，耶拿，1907年版，第14页。

中，神圣的索菲娅自己解释自己，自己赞美自己。因此，人们时时刻刻都必须明白，语文学和考古学的方法能够达到何种地步，这种方法又在什么地方得到某种适合于绝无仅有的对象的特殊方法的补充并为它所超过。教父们往往在痛苦地缺乏第一种因素时，充分地占有这第二种因素。在今天的研究者中，第一种因素可以在具备或者不具备第二种因素的情况下存在。

当然，也可以使问题再一次激化，其办法是：又重新从历史的角度使圣经诡辩术与教父学极其烦琐的诡辩术的相互关系具有相对性，把两者都列入一个共同的、晚期古典风格的文化气氛中去。这种文化气氛最迟是在中世纪之后才告终，我们在非神话化的同时，必须从《圣经》和神学史中清除并坚定不移地超越这种气氛。有人也许会问：这样做是为了什么？是为了“基督教”的顽固“本质”，还是为了极有人情味的生存理解？人们在这里觉察到，有各种线从晚期《旧约》的诡辩术一直连到保罗、连到《希伯来书》的作者和约翰，这些人同耶稣的生存与受难的关系，就同“智者”与《律法书》和《先知书》的关系一样，处在相似的、沉思冥想的神化境地。《旧约全书》与《新约全书》中晚期的两个部分几次三番地、秘密地通过《圣经》“灵知”的一种潮流联系在一起。这种灵知就像斐洛^①，像早期诺斯替教派神秘、封闭的文学以及后来应当产生基督教亚历山大里亚主义的东西那样，处在同一种四处扩散的、晚期古典风格的气氛中。但是，把所有这一切从《圣经》启示中清除出去，事实上意味着放弃《圣经》启示的历史位置，以便保留一种非历史性的，因而也是不起作用的，但却仍然像这样存在着的道德意义。

刁承俊 译

^① 斐洛 (Philon von Alexandrien, 约公元前25—公元50年), 犹太哲学家、基督教神学的先驱。——译者注。

[俄] 索罗维约夫

生活的道德意义导论^①

生活中有何意义吗？如果有，这意义具有道德特性吗？这一意义的根源在道德域之中吗？这一意义由什么构成，它的真实的、完整的定义是什么？这些问题无法回避，然而，在现代意识中，还没有谁赞同生活中具有道德意义。一些思想家断然否认生活的所有意义，另一些思想家则坚持认为生活的意义与道德无关，它根本不依赖于我们与上帝、人和作为一个整体之世界之间合理的或良好的关系；还有一些思想家虽然赞同道德规范对生活的重要性，但在给这些规范下定义时却矛盾百出，因此，这些规范本身就需要分析和批判。

无论如何，这样一种分析不能被视为无关宏旨。在人类意识的现阶段上，少数已为“自己”找到生活问题最终的、最具说服力的解答的人必须向他人加以证实。一个克服了自己的疑惑的知识分子不会对他人的困惑熟视无睹。

在否认生活意义的人中间，有些人对生活的态度十分严肃认真，最终往往以自杀了此一生。另一部分人并非如此认真，仅以论证和伪哲学体系为手段来否定生活的意义。我并不反对论证和

^① 选自 V. Solowjev *The Justification of Good*, (《善的证明》), P. XV-XXXiii, Constable and Compang LTD, London 1918.

体系，我这里所指的是这样一些人，他们的哲学思辨仅仅只是为了哲学思辨本身而已，并未将它们与任何具体的行为联系在一起。这些人和他们的思考活动不值得认真看待。像三角形的内角之和等于两直角之和这种判断的真理所具有的真实性全然与宣布这一定理的人无关，也与此人的生活无关；但生活的悲观主义的价值论不是数学的真理，它必然涉及个人的主观的生活态度。当理论的悲观主义者将生活是邪恶和不幸的这样一种论断看作一种真实的和客观的真理时，他表达了他的信念，而且是针对所有人、包括他自己而言的。在这种情形下，他为什么还继续活着，领受生活之恶，仿佛它是一种令人惬意的生活。有时人们会为此辩解，尽管理性确认生活没有什么价值，但人的本能却使我们活着。但是诉诸于本能是徒劳的，毫无意义的。本能不是外在的机械论上的驱策力，而是内在的情态，它激起每一个生灵去寻找特定的表现出其愉悦和欲望的状态。悲观主义者本能地找到生活中的快乐这一事实似乎在动摇他的生活是邪恶和不幸的这样一种貌似合理的论断的基底。他或许说生活的乐趣只是一种幻影。然而，就他的观点看来，这种论断能有什么意义呢？如果一个人认识到生活的积极意义，相比之下许多东西才会被视为幻觉而不予理会。圣·保罗能够说，与通过一种自我舍弃的生活才获得的天国相比，所有世俗的情感和快乐在他看来都不过是丑恶和荒谬的东西，但是一个不信奉天国而且并未给自我舍弃的生活赋予任何积极意义的悲观主义者，不可能具备辨别真实与幻觉的标准。

在悲观主义者看来，任何事情都可以归结为正在被体验的快乐和痛苦状态；但没有什么快乐当它正在被体验时会成为一种幻觉。唯一能在低水准上为悲观主义者辩解的方式就是孩童般地计量人类生活中的快乐和痛苦，如果任何时候后者都甚于前者，那么生活没有什么值得留恋的。如果快乐和痛苦的算术确实存在，如果它们的算术差本身能够变为一种感觉，这种有关快乐的计算

才会有意义；然而，由于事实上感觉只存在于具体的情态之中，在抽象的数值符号中将它们迭加起来就像用纸枪向一个石垒射击那样荒谬。如果活下去唯一目的是在快乐与痛苦的感觉之差的那一部分找到的，那么对于大部分人来说，这一差额部分表明了这样一个事实：人活着并发现活着是值得的。我们必须以它们来对那些侈谈非生存而实际上却宁愿以任何形式生存的悲观主义的理论家们进行分类。他们绝望的算术仅仅只是一种心灵的游戏，他们本身自相矛盾，事实上，他们发现生活中快乐多于痛苦，而且最终承认活着是有价值的。将他们的理论和实际生活加以比较，我们可以断言：生活有其意义，他们将无意识地服从于它，但是他们的心智还不足以把握它。

那些极为真诚地看待生活而且以自杀了却一切的悲观主义者同样不自觉地证实，生活是有意义的。我正在关注那些意识清楚而且自制力很强的自杀者，他们由于失望或绝望而自杀，他们设想生活蕴含着一种使其有价值的特定的意义，但又确认这一意义并未把握善。由于不愿意被动或无意识地去服从一种截然不同的尚未确知的意义，如同理论的悲观主义者所为，他们才去自杀。毫无疑问，他们有一种比前者更强烈的愿望，但并没有证实任何与生活意义对立的東西。只不过这些人没有找到生活意义而已，但是他们是在什么东西之中去寻求的呢？他们之中有两种不同类型的情感强烈的人：其中一种人的情感纯粹是个人的或满足自我欲望的（罗密欧、维特），另一部分人的情感则同某些普遍的志趣维系在一起，然而他们把这种普遍的志趣与作为一个整体的存在意义分离开来（克娄巴特拉^①、小加图^②），这两种类型的人都不愿去领略普遍的生活意义，尽管他们的生存意义有赖于此。

① 克娄巴特拉（公元前69—前30），埃及著名女王。

② 小加图（公元前95—前46），罗马元老院贵族党领袖。

罗密欧由于未得到朱丽叶而自杀了。对他来说，生活的意义就是拥有那个女人。然而，如果这就是生活意义，它无疑毫无理性可言了。除了罗密欧以外，五万个有识之士在拥有同一个朱丽叶之中找到他们的生活意义，这样，这种假设的意义将面临着五万次自相矛盾。进一步考察各种不同的范例，我们发现每一个自杀者都基于同一缘由：生活并不像我所认为应该是的那样，因此它是无意义的，生活下去毫无价值。一种热情天性的任己要求和现实之间不可能和谐一致，这一冲突被看作某种厄运，某种可怕的无意思的东西作祟的结果，而一个人宁可自杀也不愿听任这盲目力量的摆布。第二种人也是如此。被统辖世界的罗马帝国征服的埃及女王不愿参加征服者的庆典仪式而以一条毒蛇了却自己的生命。

罗马人荷拉斯因为她的这一举动而将她称誉为伟大的女人，没有人会否认她的死所表现出的崇高精神。但是如果克娄巴特拉把她自身的胜利视为一件应该如此的事情，而且把罗马人的胜利看作非理性力量的无意义的庆典，那她也将自身的盲目视为否定整体真实的一种充分的理由。

显然，生活的意义不可能与无数个人的每一任己的不确定的需求相一致，否则生活将毫无意义，即它根本不可能存在。因此可以推断，一个失望和绝望的自杀者并不因为生活的意义感到失望和绝望，恰恰相反他是对生活或许是毫无意义的这一期望感到绝望。他曾希望生活将依循他所企求的那样延续下去，它将永远而且在任何条件下都满足他的盲目激情和任己的奢求，而这就会是无意义的，这样他势必陷入失望之中，而且，发现生活下去毫无价值。但是在这个世界上他感到绝望的不是生活本身无意义这一事实证实了生活确实有其意义。尽管此人极不愿正视但他还是认识到的这一意义或许对他是不堪忍受的，他不是去理解它，而只是怨天尤人，进而把现实称之为“厄运”，但这也无济于事。那

些拒斥生活意义的人们致命的失败就确证了这一意义：他们之中的某些人（理论悲观主义者）必然毫无价值地生活下去，另外一些人（实际生活中的悲观主义者和自杀者）囿于否认生活的意义，实际上不得不否定他们自己的存在。既然否定生活意义存在的人们，其中部分人通过自己无价值的生存，另一部分人以暴烈的方式了结了自己的生命，他们都不可避免地否定了自己，显然生活必定有其意义。

二

“生活的意义将在生活的审美方面找到，在强力的宏大的美的事物中找到。把我们自己奉献给生活的这一方面，在我们自身以及他人之中保护和强化这一特性，使之成为生活的主流并得到进一步拓展，直至达到一种超人的伟大和纯净的美，这才是我们生存的意义和最终目的。”这一论点与天才的和不幸的尼采的名字联在一起，它在近年来甚为流行的悲观主义那里已成为一种时兴的哲学。与悲观主义不同，我们不需要任何来自外部的批判去反驳它，它自身的基础就能确证其不成立。我们暂且承认生活的意义就在于美和强力的东西之中。但是，无论我们如何热衷于美的崇拜，我们都会发现，这种美根本无法应付普遍的不可避免的摧毁美的独立存在这一事实的挑战，甚至无法指望能保护美的独立存在，正是这一摧毁了强力和美的假想的独立存在的事实，致使这种意欲由美和强力所体现的绝对和神圣的特性化为乌有。我指的是这样一个事实，所有世俗的力量终归是虚弱的，所有世俗的美最终都是丑陋的。

当我们谈到力量、崇高和美时，每一个人，从俄国的乡村校长（见果戈理的《钦差大臣》）到尼采本人都会产生同一个或同样的想象，就像所有那些聚集在一起的审美特性的最完善的历史

体现。这个例子是足以服人的。

“马其顿人的国王菲力甫之子——亚历山大打败了波斯人和米提亚人的国王大流士三世以后，取代了第一个征服希腊的王国的统治，发动了无数次战争，占据了許多要塞，杀死了诸多国家的国王，驰骋天涯海角，以至整个世界都听命于他的统辖，此人因此而不可一世。他聚集着一支强大的军队，统治着许多国家、民族及其国王，他们成了他的属国和纳贡者。此后他病倒了，而且意识到他将要死去”（《马卡比传》第1卷）。

面对死神而无能为力力量是真正的力吗？不再成其为有机整体的身驱是一种美的东西吗？古代的力和美的模式如同最虚弱和最可怕的生物早已死去或衰颓，而现代的美和力的膜拜者在其有生之年就成了行尸走肉。为什么第一种人不能被他的力和美所解救，第二种人不能被他对力和美的崇拜所解救？谁也不可能崇拜这样一位神，它既不能解救它的化身者，也不能解救那些它的崇拜者。

在他的最后的一些著作中，不幸的尼采开始猛烈地抨击基督教。在此过程中，他表现出的是某种十八世纪法国自由思想家那样的低层次的理解力，而不是他应表现出的现代德国文化巨匠的视野。他把基督教视为完全属于下等阶层的東西，而且没有意识到这样一个简单的事实：即福音自问世之日起就不是作为鼓动反叛的感人口号来接受的，而是作为确定无疑的救贖的一种令人愉悦的、特定信息来接受的，他也没有意识到：新宗教的全部力量在于它是由那些“沉睡者们最早的子孙”创立的，人们确信，他们从死亡中复活，给他的后继者以永恒的生命。在这一关联中谈及奴仆和贱民显然是风马牛不相及的。当面临死亡和复活的问题时，社会地位的差异就毫无意义了。“高贵的人”不是和“卑贱的人”一样都要死去吗？罗马贵族和执政官苏拉、叙利亚的国王安提阿，犹太国王希律不都是生前就被虫给吃了吗？救贖的宗教不

应仅仅为奴隶，既然所有人都需要救赎，它就是所有人的宗教在对平等作如此猛烈的抨击之前，应当废除导致平等的最重要的杠杆——死。

尼采对基督教的非难简直浅薄至极。如果他自诩为基督教的鞭挞者，而以这样一种悲剧告终，那将是十分可笑的。^①

对自然的美和力的崇拜并未与基督教直接冲突，使它们变得空洞无物不是基督教而是它本身固有的虚弱。基督教并未以任何方式否弃力和美，它只是对行将就木的垂危的力或不再成其为有机体的那种美毫无兴趣。基督教在其布道中从未敌视和贬低力、崇高和美本身。所有的基督徒从最初起都为已揭示出真正的美和力的一切东西的无限源泉而感到高兴，都为通过它能够从屈从于错误的力量和虚弱的崇高以及世界上的可恶的物质中摆脱出来而感到欣慰。“我的灵魂赞美主，我的灵魂为在上帝那里找到我的救世主倍感欣喜。因为无与伦比的‘他’已给我创设了许多伟大的东西；他的名字是神圣，他以其手臂显示了力量，他们在他们心灵的想象中播撒着自尊，降低了显贵们的地位，拔高了位处底层的人们的地位，他以美味之物填充肌肠辘辘的人们，他把富人变得一无所有。”显然，这里蔑视的只是虚假的和异想的力量和财富，而谦恭也不是绝对理想和最终的目的，但却是必要的，而且是通往最高的不可企及的自尊的必由之路。

力和美是神圣的，但不是表现在它们自身之中，有这样一种蕴涵着力和美的上帝，他的力量永不衰竭，他的美永不消逝，因为在他那里，力和美与善是不可分离的。

没有人会崇尚虚弱和丑陋，但有人笃信永恒的力和美，后者被善所制约，而且实际上将它们的承受者和崇拜者从死和堕落的

^① 请记住，在历经一种自大狂的骚乱以后，这位不幸的著作家完全变成了白痴。——译者注。

力量中解救出来，然而，另外一些人却称道抽象和虚构的力和美。第一种教义或许在期待着未来的最终胜利，但是对于第二种教义说来，这也毫无裨益；它已被征服——它随着每一次死亡而消逝，被葬入所有的公墓之中。

三

虚饰的哲学家的悲观主义和真诚的自杀者的悲观主义不可避免地引导我们得出一种结论：生活确实有其意义。对力和美的崇拜必然表明一点，即这种意义并不在美和力量自身中发现，而只有在它为统摄一切的善所制约时才能被发现。生活的意义寓于善之中，但是，我们在对应通过善准确地加以理解的东西下定义时却隐含出现新的谬误的可能。

乍一看来，在这一关联中似乎有一种确定的和简单的避免错误的方式。必须强调一下，如果生活的意义就是善，它业已向我们显示了自身，而无需我们对此作出任何定义。我们必须做到的就是以爱和谦卑来接受它，而且我们的存在和个体性都从属于它，以使它们合乎理性。生活的普遍意义或伟大的整体与各别存在的内在关系并不能由我们来确定；它从最初就已被确定。家庭的牢固基础已永恒地被确立下来；由活生生的个人的纽带联结起来的家庭将现在、过去和将来连接起来；祖国拓展了我们的心灵，并让它濡染着光荣的传统和民族之魂和氛围；基督教会以何为绝对和永恒这一命题将我们个人和民族的生存结为一体，它最终将使我们从狭隘的存在的局限中摆脱出来。那么，有什么让人不安和困惑的东西吗？在整体的生活中生存下去，会在所有方面拓宽你作为一个小小的自我的限度，“关注”他人的旨趣以及所有人的志趣，做一个称职的家庭成员，一个热忱的爱国志士，基督教会的忠实儿子，这样你将在实际生活中领悟生活的善的意义，

而无须去寻找它，也无须关注它的定义。这一见解中有一种真理的要素，但它又仅仅是真理的开端。就此却步是不可能的，它并不像看上去的那么简单。

如果蕴含着善的意义的的生活一旦被永远地假定为一种不变的恒久的形式，也许就没有什么值得疑虑的了。就理智而言，这已不存在什么疑问。但对于意志——去接受或无条件地拒绝那种早已无条件给定的东西的意志说来仍存在某种疑问。在我看来，这正是创世的最初行为中光之精神的境况。但我们人类的境况并没有多大的决定意义而且是颇为复杂的。我们知道至善的历史形态，对我们来说至善是既定的，但其历史形态不构成在整体上我们能要么接受，要么拒绝的统一体。同时我们还意识到这些生活形态和原理并非从天而降，而是在时间和现世中才得以发展的。既然我们已经认识到它们正在形成之中，我们就没有任何理性的根据断定，它们最终完全地固定下来，同时也不能断言，在某一时刻给定的就意味着它们最终完成和完结了。但是如果它并未完结，就有待于我们承担起这一任务。在我们还未降生到这个世界的年代里，生活的更高形式——年轮的神圣遗产并没有形成自身，它是通过人，通过人的思想和行为，通过人的智力和精神方面的努力而得到发展、演化。永恒的善的历史形态不是恒久不变的，因此在诸多不同的东西之中进行选择在所难免，没有思想的批判，这一选择是无法完成的。人不应有外在的支点，意即理性和良心不以任何外在的根据为依托，但他必须保持清醒，完全自立，然而实现这些完全有赖于上帝本身。“人是什么，你竟顾念他？人之子是什么，你竟顾眷他？”（诗·8）

虔敬本身阻止我们蔑视我们自己身上和其他事物中上帝所尊崇的东西，正因为这一点，上帝才不会忘记我们并不时造访我们——即渗入到人的理性和良心的内在的、独特的、无法估量的真实价值之中。那些对这种蔑视负有罪责而且力图以外在的东西来

取代内在的、真实的标准的人们将受到惩罚，他们的努力注定要失败。他们之中那些实在的、头脑清晰的人——一些不满足于含糊其辞的人以一种不寻常的迅捷从确定转向疑惑，从疑惑转向错误，从错误转向荒谬。他们主张：“上帝通过教会的权威以外在形式向人们表明了他的意志；这唯一真正的教会才是我们的教会，它的声音是上帝的声音，我们教会的真正代表是圣职人员，因而他们的声音是上帝的声音；对于每一个人来说，圣职人员的真正代表是他的精修圣人；因此所有的信仰和良心问题在每一个人说来都应以其精修圣人决定的方式作为最终解决方式。”这一切看起来是这样的简单明了，唯一需要关注的是所有的精修圣人应同执一说，或者就只应有一位精修圣人，一个唯一的无所不在也无时不在的精修圣人。否则，在众多的精修圣人中间，宗教见解的差异或许会导致一种显然不虔敬的观念，即上帝的声音自相矛盾。

事实上，如果这种个人的或集体的外在权威的代表仅仅从他的公务位置上获取他的意义，所有处于同样位置的人就具有同样的权威，而这权威由于他们的相互矛盾会丧失殆尽。另一方面，如果他们之中的某个人和某些人由于我对他们的信赖而在我心目中获得了其权威，那么，我自己就是我的最高权威的源泉和创造者，我只听命于自己的主观意愿并从中发现生活的意义。这就是那种不惜一切代价为理性寻求外在依托的必然结果，也是将生活的绝对意义视为从外部强加于人的某种东西的必然结果。意欲接受基于外部权威的生活意义的人，其结果无非是将他随心所欲的选择这一荒谬的东西视为生活的意义。在个人与生活意义之间根本就不存在外在的、形式的关联。在某一特定的短暂的历史阶段，外部权威是必要的，但它决不能永远保留下去，而且绝不能视为永久和最后的规范。人的自我只能通过对比它自身更重要的东西作出内在的、出自心底的回应来拓展，而不能仅仅依据人对这种更重要的东西形式上的屈从，否则，它最终将会变得毫无意

义。

四

尽管生活的善的意义远高于个体的人，但它不能作为某种现存的或依赖于外部权威的东西来接受。它必须被人自己理解，而且只可能通过信仰、理性、经验而成为他自己对生活的理解。这是一种道德的价值生存的必要条件。然而，一旦这种善的、理性的生活的必要主观条件被当作它的本质和目的，其结果又会导致新的道德错误，即无视善的所有历史的和集体的表现和形式，排斥内在的道德活动和个人的境况以外的任何东西。这种道德无标准论（amorphism）或唯心主义与刚刚提及的保守的实践的谦卑这一教义直接对立。这一教义曾断言，既定条件下的生活和现实比人更聪明，也更完善；生活设定的历史形式其自身是善的和富于智慧的，人必须做的就是虔诚地遵从它们，而且在其中寻求他个人自己的存在的绝对尺规和权威。与此相反，道德无标准论将任何东西都归因于主观方面，归因于我们自己的自我意识和自我活动。对于我们来说，唯一的生活就是我们的内心生活，生活的善的意义将仅仅在个人的内心状态和随之直接产生的行为和关系中才能发现。这种内在的意义和内在的善是每个人与生俱来的，但是，由于不同的历史发展和社会规定，如国家、教会和一般意义上的文明的作用，这种意义被扭曲和变形，从而导致荒谬和邪恶。如果每个人都能了解事物的本质状态，就易于引导人们否弃对人的本性的这些不祥的曲解，人的天性归根结底是被法律、军队等强制性组织所扭曲的。所有这些社会规定仍被少数抱有某种目的的、邪恶的欺骗者和暴虐的人把持着，但它们存在的主要原因仍在于大多数人对它们缺乏了解以及人们自己的自我欺骗，此外他们还以各种不同的手段和方式钝化和麻木其理性和良心，烟

酒就属于此列。然而人们开始觉察这些方式的错误所在，当他们最终放弃现存观念而且改变他们的行为，所有人的关系的恶的形式都将不复存在，一旦人不再以暴力抗恶，恶就消失了，道德的善将自发地在“漂泊”的圣德的无形的弥撒中被显现和认解。

在否弃各种规定时，道德无标准论忘记了一个远为重要的规定，这就是死。而且正是由于这种疏忽才使这一教理看起来如此振振有词。因为，如果道德无标准论的说教者会想到死，他们就必须确证这样两种论断中的一种：要么，随着法庭和军队等等的废除，人将不再会死；要么，生活的道德意义与政治领域格格不入，它只与死的国度相容。这种两难抉择是不可避免的，而无论选择谁都同样荒谬。显然，这一教义虽然没有谈到死，却在自身中包含了它。它宣称自己是一种真正的基督教的复兴。然而，从历史的或心理学的观念看来，显然福音书都没有忽略死。福音书的预言首先就基于作为业已完成的事实的一个人的复活，同时基于作为确定的允诺的所有人未来的复活。具有普遍意义的复活对于一切生存者来说，意味着一种完善的形式的确立。它最终表达和实现了世间万物中的善的意义，因此也是历史的最终结局。确认生活的善的意义同时又否认它的所有客观化形式时，道德无标准论势必将世界和人类的整个历史视为无意义的，因为它完全存在于新的形式或新的生活的演化，同时又使它们趋于完善的过程之中。为了另一种更为完善的生活形式而拒斥一种生活形式是有意义的，但拒斥生活形式本身就毫无意义了。这种拒斥是反历史观的逻辑结果，如果我们绝对拒斥在人类历史演进中产生的社会、政治、宗教生活的形式，那么确认在自然的历史或世界的进程中产生的有机形式就失去了任何根据，而历史进程不过是自然历史的直接的和密不可分的延续。我的肉体之躯为什么比我的民族之躯更富于实在，更富于理性，更神圣？据说，民族之躯是不存在的，更不用说它的灵魂，社会集体组织不过是用以表达本能

的个体之总体的一种隐喻。然而，这种排他的机械论观念一旦被沿用，我们将被迫走得更远，而且还会说，没有什么个体的生命和个体的灵魂，存在着的只不过是物质的基本微粒的不同组合，它们缺乏内在的质的内容。如果形式的原则未被认可，从逻辑上讲，我们就不得不放弃理解和认识历史的生活的企图，放弃认识有机的生活，或者任何意义上的生存的努力，因为只有纯粹的虚无才是完全无形式和无条件的。

五

我已经指出了两个互相对立的极端的道德谬误。其中一种表明，生活的历史形式拥有外在权威，在这种生活的历史形式面前，人的人格便自行泯灭，这是一种被动的屈从的教义或实践的寂静主义教义；另一种观念则表明与所有的历史形式和权威对立的人的人格自我肯定，即无形式和无政府论的教义。这两个各处极端的观点虽然相互对立，但本质上则是一致的，毫无疑问，这一本质将向我们呈现出一般道德错误的根源，这样，我们就将对不可胜数的道德谬误的个别变体的分析中转向本质的分析。

这两种对立的观念在这样一个事实中是一致的，即两者的本质中都不包含着善，或曰其自身中不具备善，但它们却把善与种种行为和关系联系起来，而这些行为和关系究竟是善或恶，则完全取决于它们的动机和结局。换言之，它们以既可能是善也可能转变为恶的东西取代了善本身，把有条件的东西与无条件东西混为一谈了。例如，当民族和家庭的传统表达了善或就我与上帝、人、世界的正当关系给出了一个确定的形式时，那么，服从民族和家庭的传统和规定是一种善也是一种道德责任。然而如果忘记了这一条件，如果这一有条件的责任被视为绝对的，而且“民族的利益”取代了上帝的真理，那么这种善就会变为恶和罪孽

之源。如果这样，就很容易导致新近由一个法国大臣提出的论断：处决二十个清白无辜的人也比攻击一个民族规定的权威更可取得多。再举一例，假定我不是对教皇会议或其它一些基督教会的权威持应有的尊敬，把它看作一种真正的虔诚的公共组织的代言者，我自己与它不可分离，而是从未考虑自己的存在，无条件地服从于它；我以为这种特别的宗教会议本身具有无可争议的权威，即我以一种外在的方式认识到它。那么，事实证明，我所服从的宗教会议是以弗所的罗伯会议或者诸如此类的什么，这样由于我的错误以及对于假定的上帝意志的形式表达的毫无根据的诚服，我就突然使自己变为一个反叛的异教徒。恶再一次出自于善。不妨再举一例。不是依据自己良心的纯净和我的理智的力量，放弃自己个人的理性和意志的能力，而将自己的良心和理性交付给被授予神圣权威的个人，有人会认为没有什么比这再好不过的了。不幸的是我的忏悔牧师终被证明是一头披着羊皮的狼，给我灌输了亵渎神灵的观念和恶的准则。无条件地接受本应有条件的谦恭的善再一次使善变成了恶。

将善本身与善在其中能够得以显现的某种特殊形式混为一谈的结果就是如此。此外，有一种与此对立的谬误也同样如此，它以否认善的表达的历史形式来限定善的本质。前一种观念之中，形式和规定被认为是一种绝对的善，它实与真理相悖而且导致恶。第二种观念之中，这些形式和规定被无条件地否弃了，而且被认为是一种无条件地与真实相悖的恶，因而不能引导出任何善。例如，持有第一种观念的人认为，上帝的意愿仅仅只通过神职人员昭示于我们；第二种观念的人认为这完全是无稽之谈，上帝的意愿并不能由神职人员传达给我们，它仅仅只是在我们自己的意识中才能完全显现出来。然而，有一点是显而易见的：在它们的观念之中，上帝的意志已被置于视域之外，它已被某种东西所取代。要么被神职人员取代，要么被自我肯定所取代。仍然有

人会认为下述看法并不难理解，这就是说，一旦上帝的意志被认可，它的表达就不应该被内在意识和神职人员的作用限定和化解。上帝的意志既对我们的内心也对神职人员说话，它的绝对性和必然性要求我们内在地与它协调一致，对任何事情都应取善的和公正的态度，包括神职人员在内，而且由于神职人员所代表的东西，的确应将他放在首位。同样，第一种论点认为生活中实践的善完全包蕴在民族、国家之中，而第二种观点则断言：国家和民族是一种欺瞒和邪恶。显然持有第一种观点的人将善在国家和民族中有条件的显现取代了绝对的善，而第二种论点用否认善的历史形式来限定绝对的善。按照第二种观点，拒斥是无条件的，而善却是以此为条件的。但有一点必须明确，这一领域中的真正的善对于我们说来，仅仅取决于我们与国家和民族之间恰当的、善的关系，取决于我们对它们的养育之恩的意识，取决于对它们的过去和现在所包含的一切的认识，取决于对它们在完全能够成为寓于人性中的善的具体手段之前它们仍须获取的东西的认识。对于教会、国家和民族我们采取这种公正的态度是可能的，因而使我们自身和它们都趋于完善是可能的；我们能够在它们真实的意义上以上帝的方式爱它们，理解它们。为什么我们还要由于盲目的崇拜，更荒谬的是以无条件的拒斥来曲解这一真实的意义呢？我们应以正当的方式崇敬这种神圣的形式，既不将它们与其内容混为一谈，也不将它们割裂开来，我们理应如此，反之就会在最初崇拜偶像以后又来破坏偶像，从破坏偶像又演进到新的更恶劣的崇拜偶像。

没有什么理由能够为这些对真实的明显的曲解，即偏离了正确方式的曲解进行辩解。唯一应该无条件接受的是那种本真的善本身，唯一应该否弃的是那种彻头彻尾的根本性的恶，其它所有的一切则可依据它们与善或恶的这种内在本质的实际关系，要么拒绝，要么接受，这是再清楚不过的了。显然，如果善存在，它

肯定拥有其内在的确定性和特质，它们的这种确定性和特质并不取决于任何历史的形式的规定，也不取决于对这些形式和规定的否弃。

道德实践使善的内在形式摆脱了狂热的束缚，摆脱了个人的和集体的私欲的限制，就此而言，生活的道德意义原本地和终极地由善本身决定，并通过我们的理性和良心内在地为我們的心灵所接受。对于所有外在形式和事件来说，这是最高的仲裁。保罗为其信徒们这样写道：“你难道不知道我们将对天使作出裁决吗？”即使天上的事情服从我们的审判，它也远比尘世中的万物更真实。从原则上讲，或者说就人的使命而言，人是一个作为一种无条件的内容的善的无条件的内在形式，所有的其它一切事物都是有条件的和相对的。善本身不以任何东西为条件，它本身却是世间万物的条件，而且通过后者得以实现。就善不以任何东西为条件而言，它是纯粹的；就它是世间万物的条件而言，它是涵盖一切的，就它通过万物而得以实现而言，它是无所不能的。

如果善不是纯粹的，如果在每一实践的问题上都无法划出善与恶之间的绝对分界线，如果在每一独特的情势下不能作出是非判断，生活则完全没有道德价值和意义。如果善不是涵盖一切的，如果善不能将自身与生活的所有具体的关系连结起来，如果不能在它们之中证明善的存在，并通过善矫正它们，生活将是不幸的也是片面的。最后，如果善毫无力量可言，如果善最终不能统摄和战胜一切，包括“死神”，那么生活无疑是徒劳的。

善的内在属性决定了人类生活的主要问题：它的道德意义将在奉献或纯粹的、涵盖一切的和无所不能的善中才能找到。

这种奉献应对其对象和人本身有价值，它必须是自愿的，要进入这一境界，它就必须是有意识的。使之成为反思意识的一个对象，而且在某种程度上预示我们的反思的必然结果是道德哲学的责任。作为一门科学的道德哲学的开创者——康德详述了绝对

的善的最本原的属性，即它的纯粹性，它要求人具有一种形式上无条件的自主意志。这种纯粹的善要求，它之所以被选择仅仅出于自身的原因，任何其它的动因都是无意义的。无须赘述在有关善的意志的形式纯粹性问题上康德所作出的卓越的努力，而我特别关注的是善的第二种本质属性，即它的涵盖一切的属性。在此过程中，我并没有将它与另外两种属性（如康德在第一种属性上所作的那样）分离开来，而是在涵盖一切的善所包容的具体的道德质料之外，我直接发展了涵盖一切的善的理性的和观念的内涵。结果，我既未得到如同黑格尔所论述的抽象的理念的辩证要素，也没有获取如赫伯特·斯宾塞所表明的自然事实的经验主义的杂烩，但却获得了个体和公共生活所有基本的和实践的关系的完全而又广泛的道德规范。正是它的涵盖一切的特性才为我们的意识证明了善的存在；正是由于它是一切事情的条件，它才能既显示自身的纯粹性又表明了它的不可征服的力量。

李哲汇 译
默 默 校

[俄] 索洛维约夫

性爱的意义^①

—

左右人类生活的力量，被称为宇宙意志或无意识的精神，这实际上是指上帝。这种力量无疑会适时地降生为实现自己的目的不可缺少的天才，安排好世代长河中人类祖祖辈辈的应有结合。这就不但要顾及人类不远的将来，而且要顾及人类子孙万代。为了这天意的选择，人类的祖辈们禀承了各种品性。但是，爱，就其严格的意义，即就其独特的、个性化的、狂热的性欲的诱力来说，并不属于这些品性之类。圣经史具有真正深刻的现实精神，这精神并不在日常生活的经验细节里排斥具体事实的理想意义，反而包容这种理想意义——圣经史一向坦诚地给任何一位有历史理性和艺术理性的人提供更多的对这种理想意义的证明，而不管他的宗教信仰怎样。

圣经史里的主要事件，即耶稣的诞生，比任何其他事件更能说明上帝在选择人类的祖先，并使他们结合的过程中的意图。《圣经》故事的真正用意在于说明各种奇妙的命运。这些命运安

① 选自 V. Solovyev: *The Meaning of Love* (《爱的意义》), P14-34, 58-64, Translated Form The Russian by J.Marshall, International Universities Press, U.S.A. 1947. 标题和小节号是本编者重拟的。

排了“圣父们”^①的诞生和结合。但是，在按照历史现象秩序决定耶稣诞生这个错综复杂的偶然因素中，却没有本来意义上的爱的地盘，爱虽在《圣经》里出现过，但只是作为一个独立的事实，而不是基督的血统形成的工具。《圣经》里并没说阿伯拉罕很爱撒拉而娶她为妻。但是无论如何，当这爱变得淡薄以后，天意必然要求这早期的双亲生出信仰之子，而不是爱之子。以撒与利百加之结合并不是因为爱，而是遵循一个早已做好的决定，是她父亲的意图。雅各爱拉结，但这爱对于耶稣的诞生来说是不必要的。耶稣得由雅各之子犹大来生。但是犹大并不是拉结之子，而是雅各所不爱的利亚所生。就耶稣的父辈的诞生来说，雅各和利亚的结合是关键，但是天意并没激发起雅各对“圣父”——犹大未来母亲强烈的爱，来使他们结合。天意没有干涉雅各的内心感情的自由，仍然允许他爱拉结。但是，为了雅各与利亚的必不可少的结合，它用了完全不同的方式：利用第三者拉班的完全出于私人利害关系的“奸诈贪婪”来撮合他们。犹大除了他的正房后代以外，在年老的时候娶了他的侄女泰玛，这也就生下了耶稣的先辈。既然这样的结合一反常规，并且也不可能在通常的情况下发生，要达到这样的结合，就必须有极不寻常的事件来促成。这些极不寻常的事件通常迷惑了粗略阅读《圣经》的人。同时，在这些事件里，是谈不上什么爱的、并不是爱使虔诚的妓女拉哈伯与陌生的犹太人结合的。在开始的时候，她出于职业的需要跟他来往。后来，因她对于新的上帝力量的信仰，希望得到上帝对她和她家庭的庇护而巩固了这个偶然的结合。同样，并不是爱使大卫的曾祖父，年老的波阿斯与年轻的路得结合的。也不是深沉纯真的爱，而是由于一个年迈的君主的偶然的肮脏邂逅生下了所罗

① 用教会的话来说，约阿金和安娜的诞生和结合，就是这样称呼的，但是，圣母的其他众先辈有时在教会作家里也有此称。

门。

在圣书和一般的历史文献里，从未把性爱说成是具有历史意义的方式或工具；性爱并不促进人类发展。这就是为什么当我们的主观感情告诉我们爱具有独立的幸福，爱对我们的私生活有着绝对的价值的时候，这主观感情也同样在客观现实中与这样一个事实并行不悖，即高度个性化的爱从来不会成为工具服务于人类的生儿育女的目的。这两者是两码事。在一般历史文献和圣书里，性爱（就这词的意义来说）在历史进展中没有起任何作用，没有产生过任何影响。性爱的积极意义根植于个人的生命之中。

那么这性爱所具有的意义是什么呢？

二

性爱是人和动物的个体生命的精华。但是，由于在动物界里面群体的存在往往压倒了个体的存在，因此动物的最高行为就只对群体有益。这不是说，性的冲动就是机体简单生殖繁衍的唯一方式。而是说，围绕性的问题的竞争与选择、性的冲动也可以促成更健全的机体。人们已经作出很大努力，想赋予人类世界的性爱以同样意义、但是却毫无结果。因为对于人类来说，个体具有独立的意义，决不只是在历史进程中达到一个外在于个体的目标的工具。或者更准确地说，历史进程的真正目标并不是这样一种东西，人们的个性只能作其暂时的、被动的工具。

相信人的绝对价值，并不是建立在自我欺骗之上的；同样也不是建立于在自然界的万物分类里没有一个种类比人类更高级这样一个经验事实上。人的绝对价值在于人具有无可争议的理性意义的绝对形式（形象）。动物当然也有意识，但是，人类的意识力却大大高于动物的意识力。人类可以在万物中发现各种各样的联系，并基于这样的联系，在自己的头脑中预见自己将来的状

况；人更具有对自己的状况和行为以及对一切一般事物作出价值判断的能力，不仅是对自己的行为、状况以及一切事物与其他孤立的事实之间的关系作出价值判断，而且是对这一切与具有普遍意义的理想准则之间的关系作出价值判断。人的意识超越任何可见的存在范畴，也注定要为理解真理而存在。把他自己的行为与这更高的知识相比较，人能无限地完善自己的存在和人性，而又不至于脱离了人的形态的诸种界限。因此，人既是自然世界的最高级的造物，也是创世过程的真正极限。因为除了作为绝对真理和永恒本身的上帝以外，在大自然的众生灵中，能够辨别和认识真理的人就有在绝对的意义上的最高级属性。当已经存在一个能无限地自我完善，能制造出无限的空间让绝对的内容来填满的形态的时候，有什么充足的根据来设想创造一个新的更为完善的形态的可能性呢？在这样一个形态出现以后，自然的进化只能存在于这个形态自身的新的发展阶段中，而不在于这个形态被其他任何前所未有的存在形态的取代之中。在这方面，自然的区别存在于宇宙起源的进程与历史的进程这二者中。宇宙起源的进程创造出各种各样的新造物和新的物种，一直到人的出现。到这时，先前很多物种成了不成功的试验，它们灭绝了。一部分仍然与新的形态并存下来，但是最终却在自已内部发生冲突。这些物种从来不曾构成任何有效的团结，因为在这些物种中没有共性意识。只有共性意识才能把它们结合起来，并且和宇宙的渊源联系起来。这样的一种共性意识在人类中出现了。在动物界，由低级动物向高级动物的发展过程中，这些动物对于其机体是否健全以及与生态环境是否适应等等都无意识、无理解。这些东西是外在于它们的，因而对于它们来说是不存在的。大象与猴子对于决定它们在地球上出现的自然条件的地质和生物的复杂演化过程一无所知。某个局部和单一的意识可能达到比较而言更高一层的发展。但这并不代表任何共性意识的进步。因为这种共性意识为灵长动

物所绝对没有，正如牡蛎和贻贝根本不可能有一样。高级的哺乳动物的发达的中枢神经与处于初级阶段的单元神经的软体昆虫一样，不能对大自然的整体性有自我认识。但是，在人类世界事情却恰恰相反。通过个性意识的提高，不管是在科学方面或者是宗教方面，共性意识都会得到进一步发展。在这里，个人的智慧不只是个体生命的器官，而且是整个人类、甚至整个大自然的对过去的记忆和对未来的预见的器官。一位犹太人说：“这是一本关于天地的诞生的书”，并且说“这是一部关于人的诞生的书”，这不仅表达了他个人和民族的意识，而且通过他，第一次放射出了整个宇宙的整体性以及整个人类的整体性的真理光芒。^①一切知识的深化和进步都只在于这一真理的展开和体现，因为意识不可能超出这样一个普遍形态。完善的天文学和地质学只是完整地重复创世记，正如历史知识的最高研究只是复原“人的诞生记”，即在人类的生命中所涉及的一系列创世起源问题。除此之外，这些科学和知识还能作什么用呢？最后，我们的创造性活动的最高目标就是以各种可以理解的形式去体现这种天地与人的统一。这统一从一开始就是被创造出来的，并且被昭示于世。所有真理——一切积极的统一——都从一开始就存在人的生动的意识中，并且在具有意识继承的人类生活中逐渐得以实现（真理如忽视了自己的同缘关系就不是真理了）。由于人的源源不断的知识可以无限地发展，永不休止，人，在仍成其人的同时，能够达到和实现存在的最终的完整，因而不需要也不可能有任何更高级的造物来代替人类。人在其该当的现象界限内，人只是自然的一部分，但是人往往不断地冲击这个限度。在人的精神上的后代，即宗教、科学、道德、艺术等里面，人成了自然的普遍意识的中心，成了世

^① 如果有人问，这句话是神的灵感，那么这就不是反对意见，而仅仅是把我的意思译成了神学语言罢了。——译者注。

界的灵魂，因而，在人之上，只能有这样一个大业已就的绝对者，或者说一个永恒的存在，这就是上帝。

三

人比自然界的万物生灵更优越的地方：人认识与发现真理的能力，不但是天赋的，而且是个体的；每一个人都能认识和发现真理，每一个人都是可以成为对绝对整体的生动反映，成为一个宇宙生命的独立的、有意识的器官。在大自然的其余部分也有真理（或者说神的形象），但只是作为客观的情况存在，对一切都一样，不为某种特别的生灵所知。这真理给它们躯体，在它们之中并且通过它们而发生作用。就像决定命运的强力，这些真理是它们的生命规律，它们不由自主地盲目顺从它。在它们的内部感觉与意识里，它们不可能超出它们一定的特殊存在之上，它们只发现自己和整体相分离的特别性，因而也就站在真理之外了。因而真理和普遍性在它们那里只有在世代的更替之中、在种类的永恒之中、在并不包含有真理的个体存在的消灭之中取得胜利。而人类的个体存在正因为能包含真理本身，并不由真理所废除，相反，它在真理的胜利中得到保留，得到提高。

但是，由于在真理的知识里面，人单纯倒向个性或共性都是不健全的，个体的人为了在真理中、在全体的统一中找到存在的理由，得到承认，他自己也必须处在真理之中。然而，个体的人由于自己的独一无二，又与自己发生直接的关系，就像动物一样并不处在真理之中。他发现自己仅仅是浩瀚宇宙大全中的一个极其微小的个体化成分，想要完全从这个全体中分离出来，站在真理之外。利己主义是个体存在的真正的和基本的源泉，渗透并且左右了整个这种存在，决定这个存在中的每一件具体事情，因此，单纯的真理理论知识不足以压倒它、消灭它。人内心之中的

利己主义的现存力量如果不受到一个与它相对立的现存力量的遏制，真理的知识就只能是一个外部的启示——一个异己的光芒的反射。如果一个人只在这种意义上包容真理，那么真理与他的个体性之间的联系纽带就不是内在的，也不是牢不可破的。如果他的真实的存在就像动物一样，仍然只是处在真理之外，那么，这样一个存在也会像动物一样，注定会被毁灭。

把握人的内在本质、有效地使人脱离虚假自我证实的真理，作为一种现存力量，就叫作爱。爱能极其有效地对抗利己主义，又能有效地拯救和维护个性。爱比理性意识更伟大，但是没有后者，爱也不能深入到内心深处去提高而不是铲除个性。只有借助于理性意识（或者说真理的意识，这是一回事）人才能鉴别自我，即真正的个性，使之与利己主义分离开来，从而清除这种利己主义，献身于爱。他在爱里面不但发现了现存的力量，而且发现了能赋予生命的力量，在丢掉他的利己主义的同时，并不丧失他的个性，相反，还使个性成为永恒。在动物世界里，由于缺乏原本的理性意识，通过爱实现自己的真理在它们之中找不到任何内在的支柱，只能作为一种外在的命运的力量对它们起作用。爱占用了它们，把它们当作工具，来服务于一个外在于它们的宇宙目的。这里，爱体现为一种共通性、类属性压倒其个体性的片面胜利，因为在动物身上，个体性正好与它们直接作为某种具体的存在物的利己主义不约而同，因而，个体性也就随着利己主义的毁灭而毁灭。

四

一般地来讲，人类的爱的意义在于，通过牺牲利己主义而维护和拯救个性。在这样一个总的基础上，我们也同时能解决这样一个特殊的问题：解释性爱的意义。性的关系不但被称作爱，而

且人们普遍认为，性的关系尤其能代表爱，这并不是没有道理的。性的关系展示了其他一切各种各样的爱的典型和理想。

利己主义的虚伪和罪过绝不在于一个人过高估计自己，相信自己有绝对的重要意义和无限的价值：在这一点上，他是对的。因为每一个人的主体，作为一个现存力量的独立的中心，作为一个无限完美的潜在实体，作为一个能有意识、能在他的生命中容纳绝对真理的造物——每一个这样的人，都具有绝对的意义与价值。人在估计自己的价值时没有达不到的高度，没有做不了的事（按照福音书的话“人要以什么来换取自己的灵魂”？）。谁要是不承认自己的这个绝对价值，就等于否定了人的价值。这是一个根本的错误，是一切不信任的根源。如果一个人如此怯懦，甚至不能信任自己，也不能信任自己的力量，那么，他还能信任其他什么东西呢？利己主义的根本虚伪和罪过不在于这种主体的绝对自我肯定和自我评价，而在于当一个人公正地认为自己有绝对的意义，却不公正地拒绝承认他人也有同样的绝对意义。当一个人把自己看成是存在的中心的时候，事实上他确实是中心，但却把他人也划入了自己的存在圈子，只给他人剩下一点外在的相对的价值。

在抽象的理论认识范围里，每一个没有失去常识的人总会承认他人与自己一样享有同样的权力，这也是不言而喻的。但是，在现实生活中，在他的内心感受以及现实中，他断言自己与他人之间有许多许多的差别，完全不可比：他自己就是一切，而他们一无是处。同时，尤其在一个人作这种排斥一切他人的自我估价的时候，他往往在现实生活里不能实现他自我标榜的价值。他正确地肯定了自己，然而却错误地否定了别人的这种无限的意义与绝对的价值本身只是一种潜在的性格，只是一种尚需要去实现的可能性。上帝是一切，也就是说，上帝在一次绝对的行动中，在其所有的积极内容中，占有了一切存在的完整的全体。一般的

人，尤其是个体的人，作为一种将来的现实，只能是这一个而不是那一个，但是，随着他的学习与生活可以成为一切人，只不过要一次次地削平内心深处的把他与他人隔离开来的墙。“这一个”只有和他人在一起才能变成“全体”，只有与他人在一起，他才能实现他的绝对意义，成为宇宙整体的不可分割、不可代替的部分，变成一个独立的、有生命的、独一无二的绝对存在的器官。真正的个体是万物一统的一个确定形象，是一种确定的吸收他者并为己用的形式。人要是脱离了他者而肯定自己，他就会丢掉了有真正意义的生命、剥夺了他自己的生存的真正内容，把他的个性抽空，只剩下一个空洞的形式。从这个意义上讲，利己主义绝不是个性的自我确认，自我肯定，相反，却是自我否定，自我毁灭。在人类存在中、各种各样的形而上和形而下的历史和社会条件抑制和削弱了我们的利己主义，并且设置了种种坚固的路障，阻止这种自我中心主义赤裸裸地表现出来，防止出现可怕的后果。但是，所有的这些上帝事先安排的阻止和纠正措施，不管是由自然还是由历史来实现的，都触及不到利己主义的根源。这种利己主义永远以个人或公众道德为掩护向外窃掠，有的时候却非常明显地公开表现出来。只有一种力量能透入利己主义的根基，并有效地破坏这根基，这就是爱，而且主要是性爱。利己主义的罪过和错误在于强烈的排他性的唯我独是，唯我独尊；同时又拒绝承认他人有同样的所是、同样的所尊。理性告诉我们，这是不符合道德的、不适当的。但是爱却直接为事实所证明能够消除这种错误的关系，以一种内心的感情和生命的意志，而不是以抽象的知识迫使我们去认识和接受他人的绝对意义。在爱中不是抽象的而是具体地发现他人的真相，从而我们存在的中心就从我们的经验个性人格限制中迁移出来，与此同时，我们也揭示并实现了我们自己的真正价值，自己的绝对意义。这绝对意义恰恰就在于我们有能力超越出我们的实际的现象存在范围，能够不只是活在

自己之中，而且还活在他人之中。

每一种爱都是这种能力的表现，但是，并不是每一种爱的表现都能达到同样的程度，也不是每一种爱都能同样有效地摧毁利己主义。利己主义的力量不但确确实实地存在着，而且根深蒂固，生成于我们的生命的最深处，并且从那里向我们的整个存在蔓延；这个力量在我们的存在的每个细节，每个方面从未停止过影响。为了真正摧毁自我中心主义，必须以同样具体、同样确定的爱来与之对抗、来渗透我们的整个人性、占据人性的每一个角落。那么，这样一种可以把我们的个性从利己主义的锁链中解放出来的另一种力量就必须具有与那个整个个性相对应的东西，必须是同样的真实具体，必须像我们一样做一个全部物化了的主体。并且，这种力量还必须在各个方面区别于我们自己，才能真正作为另一种的力量，也就是说，在具备我们所拥有的基本内容时，必须以另一种形态具备不同的功能和特质：这样我们本性的每一个表现、每一次重要行动都能遇到相应而不是相同的表现，这样，我们与他者的每一种关系都会成为彻底的、牢固的内在交换，从而不断地在他人之中得到自我的完全肯定，达到完美的交流和融合。只有在这时，利己主义才能不只在理论上，而且在实际的具体行为中摧毁和根绝。譬如说，只有在两个机体的有机融合中，在两个具有同样性质、同等意义，但又在形态的各方面都互相区别的两个机体的融合中，才可能有创造（这不管是在自然或者精神领域都是如此），才可能创造出一个新人，才可能在实际生活中实现真正的人的个性。这样的一种融合，或者至少近似于这样的融合，存在于性爱之中，因此，我们认为性爱具有极为特殊的意义，它是人进一步完善的必不可少而又不可取代的基础，是不可摆脱的永恒条件。只有性爱才能把我们有效地带进真理之中。

五

由于人们认识到其他类型的爱的重要意义和高度价值，就用虚假的精神生活和无能的道德规范来取代性爱。然而，我们知道，只有后者才能满足两个基本要求，如果不满足这两个基本要求，就不可能在完全和他人生活在一起的社会中强有力地把自己和自利排斥出去。在其他各种爱里面，在爱者与被爱者之间要么缺乏共同性、平等性、交流性，要么缺乏可以用来互相完善性格的丰富的多样性。

因此，在神秘的爱里面，爱的对象长期完全缺乏多样性，这就会湮没了人的个性。这里，利己主义的清除只能在一个极不完整的意义上去做到，只有在一个人沉沉入睡的情况下才能做到（奥义书和吠檀多中与此相比，有时直接相等同的就是个人灵魂与宇宙精神的结合）。在一个活着的人与绝对的—神秘的“深渊”之间，由于他们绝非同体、决不相称，因此，不但不可能共同存在，甚至于不能简单相比。如果有爱的对象，那么，没有爱着的人。因为此时爱者已经消隐，他迷失了，好比说是沉入了深深的昏睡之中，连梦也没有一个；而当他清醒过来时，爱的对象又消隐了。这时他的主宰不是绝对的，而是以利己主义为背景的丰富多彩、千姿百态的实际生活，还以精神生活的虚荣来装饰门面。不过，历史上确有这种神秘和各种神秘之说，在这些神秘和神秘之说中，爱的对象并不被看作是绝对的无差别，而是具备了允许与它们发生一个活生生联系的各种具体形态。但是，很显然，这种联系却带出了明显而持久的性爱的特点。

父母之爱，尤其是母爱，不管是在感情的强度以及对象的具体方面都非常近似于性爱，但是因为其他原因，不能像性爱一样在人的个性中获得同样的意义。母爱依赖于增殖后代的事实和一

辈人与一辈人之间的更替规律，这是统治动物存在的事实和规律，但是并不具有也没有必要具备和人类的生命一样的意义。在动物界中，后代往往迅速而又直接地摆脱前辈，迅速宣判了前辈的无意义，然而，又在自己的后代面前被同样宣判为无意义了。人类的母爱，虽然有时达到了自我牺牲的崇高境界，这是我们在雌鸟的爱中所找不到的，但是，无疑母爱却仍然是动物界中的代代相废的残余，它延续了这么久，就是因为它是必不可少的。无论如何，这一点是无可置疑的：即在母亲那里不可能有充分的存在的共同性和交流，就因为爱者与被爱者不同辈，就因为前辈的后代成长起来后，将会有新的独立的兴趣，以及他们自己的问题，而在这些新兴趣、新情况、新问题面前，他们的前辈就显得只不过是淡淡的影子，这就是为什么父母不可能成为孩子的生活目的，孩子也不可能成为父母存在的终极目的的缘故。

一心扑在孩子身上的母亲当然牺牲了自己的利己主义，但是她同时也失去了自己的个性。如果说母爱在孩子们身上保持了自己的个性，那么也就是保留并且加强了自我中心主义。此外，在母爱里，缺乏对被爱的对象的绝对意义和真实个性的认识和承认。因为对于母亲来说，虽然孩子比什么都更宝贵，但只是作为她的孩子，这与在动物界的情形一样，也就是说，在这里，对他者的绝对意义的无谓认识和承认，实际上屈服于生理上的亲缘关系了。

至于其他的伙伴关系的情意，就更没有什么可以取代性爱的了。同性的友谊缺乏各种各样的互相补充、互相完善的品性，如果这样的友谊达到了非同一般的炽热程度，那就会转换成性爱的反常的代替品。至于爱国主义和人类博爱，这些情感尽管重要，但是，其本身却不能从根本上，具体地铲除利己主义，因为这些情感所涉及的爱与被爱的双方之间实在不可相比：不管是一个民族或者是整个人类，都不可能成为个人之所是的那种具体的东

西。为了民族或者人类牺牲自己的生命是可能的，但是要在这推而广之的博爱的基础上发展与实现一个真正的人的个性却是不可能的。在这博爱的中心，仍然存在着那个老的以自我为中心的“我”，而民族和人类都被挤进了意识边缘，成了理想性目标。对于科学、艺术以及其他东西的爱也是同样如此。

我们已经简要地说明了性爱的意义、性爱与其他类型的爱相比的优越地位。我下面将解释为什么性爱在实际生活中的体现却那么微弱，说明怎样才能充分有力地体现性爱。

六

爱作为一种感情的意义和价值在于它有效地迫使我们的本性承认别人的绝对的中心意义。由于我们的利己主义的作祟，我们一贯只在自己身上意识到这个绝对的中心意义。爱意味着很多。它不只是意味着我们的内心感觉，而且意味着我们对生活的兴趣从我们自身转移投放到别人身上去，这意味着我们个人生活的中心的转移。每一种爱的特点都是如此，性爱的特点就更是如此。^① 性爱之于其他爱的区别在于：性爱更炽热、更强烈，更能抓住人的全部身心，更能使爱者与被爱者之间进行更全面更彻底的身心交流和感应。爱只有这样才能有效地促成两个存在不可分解的融合，成为一体。只有这时，才能实现《圣经》里的一句话：“你们俩将成为同一骨肉”。

感情需要这种全面的内在和最终的结合，但却一般不超出这样一个主观要求和愿望，因为这一点已是必不可少的了。事实

① 我把不同性别彼此可以成为夫妻关系的人之间的特别眷恋之情（双方的和一方的）叫做性爱（因为没有更好的称呼），但是这丝毫也不预先决定具有生理意义的问题。

上，两个生灵之间的表面的友好和睦尽管很亲密，但却是外部的。这样的关系不处在诗的永恒之中，不是处在内在的结合之中，而是囿于日常生活的狭窄圈子之中，更近似于一篇平白的散文。爱的对象实际上并不能永保无条件的绝对意义，这种意义实际上是恋人在心里所赋予的。对于一个局外人来说，这从一开始就很明白，并且对这种感情的作弄，难免不失笑。但是，随着时间的推移，恋人自己也将会有同样的感觉。如梦如醉的眷恋之情或一点一点地消磨下去，或因恋人骤然醒悟而顿时消失。但是，如果这样的眷恋之情能在这样的爱中表现出来，如果利他主义的感情所产生的能量不是毫无用处地浪费掉，而只是在失去了注意的中心和追求的高远目标的劲头以后，以分散和削弱了的形式转移到了孩子们身上去，那么这样的性爱激情也未尝不是好事。当然这些孩子们长大后也注定要重复这样的欺骗。这里我用了“欺骗”这个词，这是从个人存在和人类个性的绝对意义的角度而言的。我当然也理解生儿育女、传宗接代对于在集体存在中生活的人类的进步是有益的、有必要的。但从爱这个词的严格意义来说，却不为生儿育女、传宗接代所必须。强烈的爱情能与生育一个又一个的孩子巧合并存仅仅是偶然现象；即使有也相当罕见。历史的和日常生活的经验都毫无疑问地证明夫妻双方可能顺利地生儿育女，可能深情地爱孩子，可能精心养育孩子，然而他们之间却可能从来没有相爱过。因此，人类集体的、普遍的利益加上代代接替的现状丝毫不需要崇高而深沉的爱情。并且，在个人的一生中、爱这朵最鲜最美的生命之花到头来也是无果之花。当爱的对象从不朽的个性的绝对中心的高度一跌千丈，成为可以任意取代的生儿育女的附带工具时，爱的原初力量就失去了意义。

因此，如果我们考察一下在日常生活中存在的爱的实际结果，我们就不得不承认爱是一个幻影。它暂时占据了我们的本性，然后就消失了，不再有任何进一步的影响（生育孩子并不是

爱的恰当的目的)。那么是否可以因为爱的理想意义及其实际结果中得到体现,我们就必须承认爱是不可实现的呢?

从人的本性来看,由于他有理性意识、有道德自由,有自我完善的能力,因此他有无限的潜能,我们没有权力事先断言某种任务是超过他的能力所能实现的,除非这任务本身有内在的逻辑矛盾,或者不符合宇宙的普遍意义,不符合天地和历史的进程的谐调发展。

如果单纯因为爱尚从来未实现就否认实现的可能性,那就大错而特错了。我们必须记住,人类曾有过诸种同样的经历。不管是在科学或艺术方面,在公众社会或对自然力量的控制方面,都有过同样事情。即使是理性意识本身,在变为人身上的事实以前,也不过是动物界中的充满了迷惑,充满了失败的欲念而已。在创造一个可以包容理性意识的器官的道路上,经历了多少的地质和生物的时代,经历了多少周折和失败!爱对于人来说,正像理性之于动物一样。它从一开始就存在,或者从一开始就是必然要产生的东西,但还不是一个实际的事实。如果说无数的宇宙纪元见证了人类理智的蒙昧,却最终没能阻止它的实现,那么在相对而言尚比较短暂的几千年的人类历史长河中尚未实现爱就更不能给我们任何理由推断在将来也不可能实现爱了。我们应记住,如果理性意识的实现是发生于人的头脑中而不是通过人,那么爱的实现,作为同样的人性的真正生活的最高阶段,必定不仅是在人类中产生。而且将是通过人类而产生的。

爱的问题在于,在现实中说明爱的意义,这意义在开始的时候表现为感情。两个有限的个体的结合需要创造出一个绝对理想的人格。这不但不包含任何内在的矛盾和宇宙意志的对抗,而且是由我们的精神本质所直接提出的。问题的独特之处在于人能在保持他自己的特性的同时,又能以他自己的适当形式找到空间来容纳绝对内容,变成绝对的人格。这按宗教的语言来说就是永恒

的生命或上帝的世界。但是，为了充分铸注入绝对内容，必须完整地恢复（重新健全）人的本来形式。在人的经验现实中，情况绝非如此。作为一个男性或女性个体，人只生活在一个确定的片面性和有限性之中。但有着理想人格的完整性的真正的人显然不能仅只做一个男性或者一个女性，而且还必须做这两性的最高统一体。实现这个统一，创造一个作为男性准则和女性准则的自由统一的真正的人，既保留他们原来的个性特征，又克服他们之间的物性分离和差别，这就是爱要解决的问题，是爱的直接的任务。把有效地解决问题的前提分清以后，我们确信，爱之所以总是遭难，我们之所以总是被迫承认爱是一个幻影，仅仅因为这些前提条件没有完成。

七

真正的爱首先是建立在信仰之上。爱的激进意义在于承认另一个生灵的绝对意义。但是，这个生灵在其经验存在中，作为感官接收的内容却并不具有绝对意义：就其身价而言，它是不是完整的，就其存在而言，它是飘忽即逝的。因而，我们只能从信仰来肯定其绝对意义，这就是对希望的东西的肯定，是对尚看不见的东西的信念。但是，在此信仰又是指什么呢？相信绝对的东西严格地说又意味着什么呢？也就是说，这个生灵的永恒意义是什么？肯定这样一个生灵自身在其独特性、孤立性中有着绝对意义是荒谬的，同时也是亵渎神明的。“崇拜”这一词当然在热恋的关系中用得很广泛，然而“疯狂”这词在这方面因此也有其合法的含意。因而，遵循两个不容等同的矛盾的定理的逻辑规律，同样也服从着不容偶像崇拜的真正宗教，我们必须以对我们所爱的对象的信仰去理解我们所爱的对象肯定存在于上帝之中。从这个意义上来说，这对象就有了永恒的意义。我们必须理解，这个与“他

者”的超验关系，这个向神性的领域的精神转移，首先要求在自身中实现这个关系，实现这个转移，首先要求在神性的领域肯定自己。只有承认给定的个人存在于上帝之中，从而信仰上帝本身，因而相信自己的存在的根和中心存在于上帝之中，我才能承认这个给定的个人的绝对意义，或者相信他——没有这种相信，真正的爱就不可能。三位一体的信仰已经是一个内在的行为了，通过这行为就开始了人与他的“另外一个”的真正结合，开始了三位一体的上帝的形象在这“另外一个”以及他们内心之中的复原。在时间与空间的具体场合下，这个信仰的行为就是祈祷（从这词的根本意义而不是从其字面意义上说）。自己和他人的牢不可破的结合是迈向真正的结合的第一步。这一步本身是很小的一步，但没有这一步要迈开大步再往前走是不可能的。

既然上帝是永恒而不可分裂的，是时间与空间的统一，一切一时俱全，一切统一于一，那么，无论承认哪一个个体生灵存在于上帝之中也就标志着承认它不在分离之中，而在这个万物为一的全（all）中，或者更准确地讲，存在于与全的统一之中。但是，既然这个个体生灵有他特定的实际状态，没有进入与全的统一之中，而是作为一个个性化的物性现象存在于孤立状态之中，那么，我们的爱和信仰的对象就必须与这个我们的本能的爱的经验对象区别开来，虽然这个对象与前者也是不可分割地联系在一起。这涉及同一个人的不同方面，或者说一个人的不同存在的层次——一是理想的，一是真实的。前者还仍然是一个理念。但是如果我们有坚定的信仰、能看到爱的深意，我们就能知道，这个理念不是我们凭空地武断捏造的，而是表现了客观真实，表现了一个尚未在外面的实际现象中实现的真实。

这个所爱对象的理念真实，虽然在多情的体验中透过实际现象闪现出来，然而却是首先作为想象的对象更清楚地表现出来。这想象中的对象的具体外貌，我对这个对象所赋予的理想模样自

然是我自己创造的，但又不是凭空捏造出来的。这个在我的灵魂的眼里在此时此地出现的这个形象的主观性，丝毫不能证明自己想象对象的主观性，即典型地为我而存在的想象之物。如果对于我来说，我进入了一个超理念的世界，一个理想的对象显得只是我的想象的结果，这也并不妨碍这个对象在另一个更高的领域里的现实性。虽然我的实际存在不在这个更高的领域之中，但是，我们的头脑和思想却并不完全外在于它，我们还能获得对这领域的存在的规律的某些抽象的体验。这是首要的和基本的规律：如果在我们的世界上，分离和孤独的存在是一个事实，一个实际状况，而统一只是一个观念，一个理念，那么相反，实际状况属于这一统一，或者更准确地说，属于这个万物的一，而分离和个性化则只是潜在地、主观地存在着的。

由此我可以这样说，这个人在超验的领域的存在，按在这个世界的真正存在的意义来说，不是一个个体。在那里，在真实性里面，个体的人只是有生命的、实际的，然而又是不可分解的理想之光（万物的一）的一束光芒。这个理想的个体，或拟人化的理想。只是万物的一统的个体化，而万物一统是不可分地存在于每一个个体化中，因此，当我们想象所爱的对象的理想容貌时，这个理想容貌就把这同一个万物的一传达给了我们。那么我们应当怎样去想象它呢？

八

上帝作为一，与自己的另一个，即与不是他自身的一切相区别，从而把这一切和自己统一起来，以绝对的完善的形式向自己一次性地展示一切，因而他是一。这与原初的神性虽然相区别，但不可分离的另一个统一相对于上帝而言是被动的，即女性的统一，因为在这统一之中，永恒的空席（纯粹的潜在性）接受了神

性存在的圆满充实。但是，如果在这个永恒女性之上只是纯粹的空席，那么，对上帝来说，这个空席被从神性之中接受来的绝对完善的形象所永远占据，这个对于我们来说永远在实现之中的完善，对于上帝，即在真实之中，已在实际之中。我们的世界所向往着的理想的统一，构成宇宙与历史发展的目标的统一不可能只是某个人的主观概念，（因为到底是谁？），但它确实是上帝的爱的对象，作为上帝另一个处在真实之中。

这个现存的神性的爱，先于我们的爱，在自身中包含有我们的爱的理想化的秘密。在这爱中，低级本质的理想化与高级本质的实际共同存在，就是爱的激情的真谛即在这里。高级本质的完全的实现，即把个性的女性生灵转化为与其灿烂的光源——永恒的神性女性不可分离的光束将成为实际的。个体的人与上帝的再结合，不仅只是主观的，而且也是客观的；将成为现存的不朽的神的形象在他身上的复原。

真正的爱的对象不是单一的，而是双重的：首先，我们爱理想对象（不仅是在抽象的意义上说是理想的，而且还从属于另一个更高的领域的存在的意义上而言的），爱，我们必须置入我们的理想世界的人；其次，我们爱自然属性的人，它为前者的实现提供活生生的个人材料，又为其实现所理想化，这不是指主观想象的理想化，而是指客体的转换和再生。因而，真正的爱既是升华也是沉淀。或者说柏拉图正确地区别了，但又错误地使之分离开来的两个阿芙罗狄蒂。^①对于上帝来说，它的另一个（即宇宙）从一切永恒中拥有完满的女性形象，但是上帝决定，这形象不能只为它而存在，而必须为每个能与之结合的个体生灵而实现。这个实现和化身也是永恒女性自己的愿望，这永恒女性不只

^① 即阿芙罗狄忒—乌刺尼亚和阿芙罗狄忒—潘得摩斯，前者是高尚的精神爱情之神，后者是色情爱情。——译者注。

是神的思想中存在的内在形象，而且是一个具有充实的力量与活动的活的精神本质。宇宙和历史的整个过程就是完整的女性形象在丰富多样的形式上的不同程度的体现和化身。

在性爱中，只要这神的本质在肉体行为中得到充分理解，得到全部体现，这神的本质就找到了途径，最终化身于特定的个人生命之中，有了与人的个体生命最深，同时也是最外在，实际上也是最能感受到的结合的方式。因此，天堂的幸福欢悦之光就会透露出来，来陪伴地上的爱，即使是不太圆满的爱也照样赐予幸福，地上的爱，即使不如人意，也成为人与神都赞美不绝的极至快乐。因而，也同样使爱的不测之悲，不得爱的深沉之痛，也充满了忧郁的冥冥之乐。

在此也为爱的崇拜与无限忠心——这些成份取得了合法的地位。这种感情虽然专注于爱，但如只顾其世俗的对象而与天上的对象相分离，那么也就没有什么意义了。

爱的双重神秘基础，或者更准确地说，爱的两面特性，决定了爱的重复的可能性。我们所爱的天堂的对象只有一个，永远一个，对任何人都将是唯一，并且是同一个，即神性的永恒女性。但是，既然真正的爱不仅在于敬仰这样一个至上的对象，而且在于：要使其具体化为另一个相同的低级女性形态，这个形态并不具有世俗本性，也只是众多之中的一个，所以，真正的爱对于恋人的独特意义就可以是无常的。但是，这爱必须有独特性，因而由每一个个体的境遇所决定的，不但依赖于一个单独的，从不改变的真正的爱的神秘基础，而且依赖于远离这一基础的道德的、生理的条件。

杨 朗译
董 友校

[德] 舍勒

德行的复苏^①

18世纪的诗人、哲学家、讲道士这些市民在称呼“德行”一词时热情洋溢、娓娓动听，致使该词变得令人讨厌，所以，我们一听到或读到它，便难以忍俊。我们的时代是工作和成就的时代；对这一时代来说，谈谈“才干”也就够了。这样一来，我们时代的德行便与人脱节，变得极其可憎，简直就成了独立的活怪物——我们将之称为“事务”或“事业”——的规则，结果，具在趣味的人充其量悄悄地维护德行，竭力注意至少不让这样的东西显露出来。向一件事奉上错误的热情，时间一长，便会玷污它。

为什么德行应该是一个例外呢？话说回来，在其它时代，比如在中世纪鼎盛期，希腊人和王政时代之前的罗马人时期，这位老掉了牙而尖声叫嚷的处女却是雅趣盎然、逗人喜爱、极富魅力的。今天，人们一看到这个词，就会想起一种在对某种东西——这东西并非是为他人——的态度中的难堪的费心；而在那些时代，人们却乐于谈论德行的“光辉”和“装饰”作用，并将之比作价值连城的宝石。基督教的神圣象征让德行自发地从人的心底里放射出来，并使人不由想到：德行的善和美并不寓于人对他人的行为之中，而是首先寓于心灵本身的高尚品质和存在之中，德行对他人而言，至多不过是顺便也具有意义的可见范例而已。就是说，是作为他人可以“接受”的例子，而不是作为“人们举出”的例

① 选自Max Scheler: Vom Umsturz der Werte (《价值的颠覆》), Band I, S. 13-42 Der Neue Geist · Verlag 1919, Leipzig.

子。现代人已经不再把德行理解为一种对意愿和行为的永远充满生机而又令人欣喜的能够意识和权力意识，这意愿和行为当然是既自在，同时又为了我们的个体性、权利和幸福的；也不再理解为无拘无束地从我们的存在本身之内涌出的权力意识，而仅只理解为含混得无法体验的“性情”和依照某种一定之规行动的禀性。这就是德行变得令我们难以忍受的首要原因。^①德行也变得毫无魅力，这是因为：不仅德行的获得，而且德行本身都被当成了我们的累赘，与此同时，只有缺德或恶习才使人难以为善乃至汗流浹背。而具备德行之后，一有善行，便会给人以云中白鹤自在高翔的印象。德行之所以变得如此，是因为：我们以为，通过持续不断地履行我们的义务，德行是可以养成的；然而德行却是与一切习惯尖锐对立着的；德行具有内在的灵巧高尚品质——也只有它的这一品质的尺度，一般地讲，才能够“使人承担义务”，才在从自身出发去规定我们可能义务的等级、品质和可观数量。今天，人们在谈论德行时，似乎德行对有德行之人本身毫无意义可言，似乎德行只对下面那些为数不少的人才存在：这些人借助于该词的概念粗略估计他们所承认或否认的有德行之人极有可能会怎样去对待德行本身。才干和技能总是“在做什么事上”的才干和技能，也就是说，是一种既定工作的才干和技能。与才干和技能不同，尚未变得可惜的德行是位格的一种品质本身——这并非“表现于”预定举动和行动方面的品质，更不是指造福于人，而是有德之人的一种自由的装饰，犹如帽子上的羽毛一般。一切行动和举动均发于心，在位格内心感到必要时发于位格的内心；品质就融于这些行动和举动之中，绝对消除不掉。为了一步一步使这

^① 经院哲学家之所以把德行划入他们所称之为品性的范畴（=禀赋天成：是好是坏，本性难移——托马斯）并泾渭分明地将“品性”同“性情”分开，原因就在这里。

一威力无比之强光更容易、更迅速地在内心熠熠生辉，人必须有所作为；尽管可以认为，“天命所定”，为此必先“苦其心志，劳其筋骨”，然而凡是可“愿”和可“追而得”者，并非德行。确切地说，德行本身乃是未经追求便到手的“利”、不花代价的恩赐——受此须备盛礼隆仪，劳心费力只是接受的必要准备罢了。对于那些气喘吁吁地追逐德行的人，德行惟恐避之不及：其躲避之迅疾与灵巧，更甚于它的孪生姊妹——幸福。在希腊人眼里，德行真是魅力无穷；他们用“啊，高贵、壮美的宙斯！”之类的词去形容德行，将之与不负责任的美混为“一”谈；这是由于，他们并不像康德这样的近代资产阶级哲学家那样将德行降格为义务性意愿的单纯作用或为此意愿而必需的性情——似乎“这个意愿”能使人具备德行、变得高尚一样。反过来，用于德行的词没有一个是空洞的，所以，最“赋予人义务”的是德行内在的灵巧品质。决定各种各样行为的责任心强度和程度的，就是德行；但是，对德行的具备与否，却是谁都不负责任的。德行内在的强度要求越来越强烈的责任心，因而，对责任心怀有神圣感，其责任心日益强烈的人，对于世界上所发生的一切，隐隐约约地感到自己也有责任。千方百计推卸责任，只扫自己门前雪，在“门前雪”上又尽量收缩，以“能表明这么干并非受命于人”为止——这便是缺乏德行的适例。但这并不说明德行已被看作像天赋一样与生俱来的东西——苏格拉底所驳斥的、古往今来地地道道的反动派才这样认为。那些“天赋”只是具有某些才干而已，是家族性的、血统性的、民族性的；德行与此迥然不同，是完全个人的、个性的，是一种活生生的向善意识力。力在作用对象上才表现得出来；这一体验到了的力本身优于它的对象；而在动力上，它比为每一善行所花的全部努力的总和还大。德行愈完善，那些努力便愈小——到后来，每一努力中内含的可憎性终于荡然无存。善成易事之时，善即美。与此相反，所谓道德法则和义务不过是社会用来弥

补德行不足的东西罢了。义务可以传递，德行则不行。所以，我们必须把上帝之善设想为绝对无章可循的，必须认为，上帝的道德行为是绝对不会失误的，一切均须听凭上帝，上帝评判并无一定之规，而是就事论事的。

只充当 18 世纪那种乏味市民的对立面，结果是使德行变得可笑；我们不再充当这种角色的时日是会到来的。追踪者，继之。资产阶级中的一部分人想把德行捧上天，结果是把它搞成一个老姬；另一部分人表现出了较佳的趣味——这毕竟是资产阶级自己的事。资产阶级有自己的特殊看法，这些看法暂时打断了历史的进程——他们和他们的见解和我们有什么相干？让我们也为德行而到世界史中去寻觅广阔天地吧！

恭 顺

寓意于由耶稣基督形象所唤起的、在神灵光华笼罩下的诸般动态心境之中的恭顺——若正确去看待和理解——体现了最深刻的悖谬和最强烈的对立；无论对古典德行观还是对现代资产阶级的德行观而言，均是如此。恭顺是基督教德行中最温良、最隐秘、最美好的德行。

在我们的生存核心之中，恭顺（*humilitas*（谦卑））是一种永不停息的内在脉动；这一脉动源于精神上的效力准备——为对付善与恶、美与丑、生与死而在精神上作好的准备。恭顺是基督神性的一大活动在心灵深处的显现；在这一活动中，神性自行弃去自己的威严和恢宏气度，进入凡人身体，甘当为世人和芸芸众生谋自由和幸福的奴仆。我们也参与了这一活动；我们舍弃我们的一切自我，舍弃自我的可能价值、可敬品质——这些东西，骄傲者是紧紧抱住不放的——我们真正地丢开我们自身，真正去“献身”，对其后会发生的一切毫不害怕，而冥冥中虔诚笃信：一

道参与神性活动，神就会保佑我们；我们一旦这样做了，我们就是“恭顺的”。真正“舍弃”我们的自我及其价值，敢于严肃认真地飞往彼岸那可怕的、正朝一切自觉不自觉的自我中心观张开大口的虚空——关键就在于此！你们并非不是什么，更非宁愿什么也不是，而的确是些什么——对此，你们要敢于带着感激之情表示惊奇！你们要敢于抛开你们内心里自认为属于你们的一切“权利”，敢于抛开你们的“值得敬重的品质”、你们的“功绩”、所有人的“敬仰”——首先是你们的“自我敬仰”，敢于抛开任何“理当”享有诸般幸福、认为幸福绝不是恩赐的要求——唯有如此，你们才是恭顺的！

尖锐的反题包含着针对罗马斯多亚派的以明智和道德而自傲这种态度的“恭顺”，包含着针对不是失去而是保存人的自我尊重、自我“主权”和自我“尊严”这一行动方式的“恭顺”。因此，尖锐的反题也包含着针对18世纪道德家的、特别是针对康德“自律义务”的“恭顺”；18世纪的道德家并非不具备细腻的相应感和认同感，而重又接受了后期罗马资产阶级哲学的生活态度。艾迪生让他的“斯多亚派”说：“我亲爱的鲁齐里乌斯，我们的意愿是：在值得尊重的品质与幸福本身之间，宁要前者。”这个句子同时也表达了康德伦理学的一个基本思想。从基督徒的感觉来说，这个句子并不是对了一半，并不是错了，而是——魔鬼之言。恭顺之诚言说：每一幸福，即便微末之极，最为渺小的乐趣，只要能触动你的神经，你都要衔荷接受，就像那最为深切的极乐境界一样——它在你心中扩展开去，将你和一切事物引入神灵之光；你切不可胡思乱想，以为自己“应得”——哪怕只是些微。惠他人以极乐之爱，甚至对不过偶然出现于我们面前的事物也惠以某种善相；甚至在下列情况下也如此：他人仅出于爱而为我们出了力，或事物偶然为我们效了劳（比如我们想坐时，旁边的椅子为我们效劳，或我们没带雨伞时出了太阳），世界则为这些出力效劳提

出一个所谓的“正义要求”——有比上述情况更为纯洁的爱么？如果有人偶然“公正地”对待我们，那就是说，世界上有正义之士——这还不值得感谢么？认为基督教的伦理在诅咒一切骄傲，在诅咒任何对崇敬、功绩、尊严的追求，是不正确的。为自己的财富和资产而骄傲，这是自然而然的。为自己的美、为自己妻子的美与身心康健而骄傲，这是自然而然的。为自己的姓名、为自己的出身而骄傲，这是自然而然的。所有这些类型的骄傲都遭到了斯多亚主义的诅咒；然而这些骄傲恰恰是富有深意的，是很有理性的。这些财富充满人间气息，所以可为之骄傲。魔鬼般的骄傲只有一种，那就是把自身道德价值当作最高价值而为之感到的骄傲，那就是道德骄傲或天使的恶习——堕落了的天使，法利赛人^①将永远仿效的天使。斯多亚派以苦行主义的态度将第一种骄傲判为毫无价值的虚荣心；但这种骄傲也还是建立在对可“为”之骄傲的事物的一种爱上。这里，在这骄傲之中，还可以望一眼伸向远方的土地，望一眼路人友好而热情的问候神情，望一眼人身上的制服——所有这些，除了值得我们为之骄傲而外，还具有某种独特的价值。斯多亚派为了对付第一种骄傲而那般放肆地打出的第二种骄傲这张牌，才是也只有它才是——从基督徒的感觉而言——构成超玄物和魔鬼本原的那种骄傲。骄傲在无可救药地衰飒下去，使世界变得昏暗、使我们变得蒙昧，骄傲在使为自己而骄傲的主体一再凌驾于一切事物和价值之上，最终使该主体拥有完善的“自主权”并从而自上而下地鸟瞰一切——包括鸟瞰自己所刚刚获得的绝对虚空和无，骄傲在使我们步步摆脱开一切财富和价值（第一种“骄傲”是允许财富和价值在自身中悄然而在

① 法利赛人（源于希腊文Pharisaios，意为“分离者”），前2世纪—后2世纪犹太教内的一个派别；他们主张维护犹太教传统，相信灵魂不死、肉身复活、神罚、来世，相信天使和精灵的存在。基督教《圣经》中称他们为言行不一的伪善者。在西方文学中常用以代指伪君子等。

的，也让人感到，就在同一瞬间，我们刚才还“为之”而骄傲的东西已成为“限定”绝对骄傲、为剥光和掏空的自我而感到的骄傲的一个条件)；也就在上述情况发生的同时，骄傲的运动便在详细地描绘通向基督徒有权称之为“地狱”之所在的线路。真正的地狱本身是——没有爱，朝着爱之真空移动的，是骄傲——围绕自我不停转圈、而且圈越转越小的骄傲，使价值意识越来越强烈地紧缩到纯粹自我之点上的骄傲。骄傲者具有关于自己本身的内在形象，而且对这一形象的内容也极为赏识，因为具有并赏识这一内在形象的，就是骄傲者；由于只追求“自我崇敬”和“独立”，这一内在形象在变成越来越幽暗的、最终使骄傲者同自我了解、自我认识长期隔绝的媒介，而“独立”则斩断使骄傲者同上帝、宇宙、人相联系的全部生命线。“骄傲这样对我的记忆说：你不可能这么干过；于是记忆让步了，说：我没有那么干”（尼采）。骄傲使人日益孤立，使人日益变得如莱布尼茨所鄙为单子的东西——变为一个 *déserteur du monde*（尘寰逃兵）。

这一道德骄傲和自我骄傲难道不像一个在荒野中缓慢自戕的人么？

骄傲者自己太骄傲了，以致无力赋予他在他人心目中的形象、他在社会中的角色和身分以某种价值。他太骄傲了，以致无力虚荣。不过，虚荣心只是可笑而已，并不可恶。虚荣心之所以可笑，是因为有虚荣心的人竭力想通过自己表露在外的优势去超过别人，却不知别人也在评判他。这样，就在爱慕虚荣的人有意弄才炫能以使自己超越于众人之上、竭力使众人注意他的同时，他不知不觉地成了一种对人类的神秘好感的牺牲品。他没有发觉，他向往权柄，他却是臣仆，他追求非凡，却陷入平凡之中——这只落得被人讪笑的结果。爱慕虚荣的人只是浅薄而已，他的羞愧心不够强烈。不足以驾驭他在欣赏自己形象时身上所带有的意向。但是，包含在虚荣心内的神秘好感无论陷入什么迷津，

也还是在给予它刺激——一种已逝之爱的刺激。这是骄傲所缺少的；骄傲与一切恶一样，是有深度的。倘若羞愧之心暗暗接受了骄傲者所先验地蔑视的那种价值标准，抢在了表现自己的意向之前，就是说，先有竭力要把所见到的优势隐藏起来的羞愧之心，那我们就称之为“谦虚”。这种德行否定恶习；恶习是浅薄的，但这种德行同样也是浅薄的。须知，这种德行不过是在虚荣心同羞愧心之间进行的，而且是羞愧心获胜的一种比赛罢了。它的活动范围只限于社会；因而，绝不可将它与恭顺混同起来——恭顺的意旨在于世界。

骄傲者是这么一种人：他通过连续的“俯视”而自我暗示，似乎他站在塔尖。在他本人事实上的每一次下降之时，他都盯一眼更深之处，以抵消他的实际下降，而且是抵消得过头，从而反以为自己是在上升。他没有发觉，时时映入他眼帘的深渊恰恰在他展眼而望，幻想自己飘飘然于云端之际却在慢慢把他拖将下去。就是说，沿着他自身的视线方向，天使在慢慢“坠落”。只要涉及的是可占有的价值和财富、职位和声望，只要举动时时同社会对照，这一视线方向就是有道理的。那时，举止不过是傲岸而已，而存在之恭顺并不排除傲岸。中世纪前期典型的骑士和大人先生们就是这样，至高无上的教皇们也是这样：既傲岸之极，又恭顺之极。这种混合是那种时代的德行本质的一种特殊魅力。不过，恭顺也在排除某些东西：旨在自身价值之实体的——存在骄傲！这种存在骄傲才是恶魔、使人堕入地狱的恶魔。而恭顺是德行；恭顺让谦恭之人越降越低下——在他自身面前——并透过他自身而在一切事物面前，笔直地将他引进天国。须知，恭顺不是别的什么，正是朝我们自身线条射去的绝对目光；线条看来在对自身进行操纵，以使它变为它个体的理想本质，而线条的交点却在无形之中——在神灵之中。恭顺——这是不断的“在神灵中”、“通过”神灵之“眼”看见自身，这实在是“在上帝眼中游乐”。在普罗

旺斯开设昭爱^①法庭的贵妇人在她们的章程里也列出了这么一条：“情人的形象总是出现在眼前的。”对此不须“进行思索”，甚至都不用去“回忆”。相反，必须假装没看到；这样，始终浮现在眼前、活泼泼的东西才会稍稍暗淡下去。然而，对于真正谦恭之人，长久地呈现在眼前的“形象”也同样如此：他觉得，这个形象每时每刻都在重新勾勒专注于他而又源于他自身个性的神爱的运动，并觉得此形象与他形影不离。在这一形象的伟大和光华面前，除了认识到自己经历的每一生命瞬间都极其暗淡和渺小之外，他还能怎么样呢？他越来越深地沉入他的意识之中，沉入这一神性的形象之中，他看见自己是卑微的；与此同时，这一美妙的形象事实上也就在举他升空、携他见神，他便在自己的本质实体之中悄然踏进天国。

恭顺是爱的一种方式。爱如炽热的阳光；只有爱才能打破坚冰——包含万般痛苦的骄傲用以紧紧缠绕日益变得空虚的自我的坚冰。爱运用自己的魅力悄悄地将恭顺融入骄傲之心，它使心扉敞开而将之注入——还有比这更美妙的么？即使最骄傲的男人和最骄傲的女人，无论什么事物，只要爱上了，也会准备奉献的，还会变得多少谦恭些。作为基督之爱的最香花朵，恭顺就是最温柔的剪影——具有神性的圣爱在运动中留在人心灵上的剪影。这一对世界、上帝和事物之爱全都来自神灵；“神灵中的爱”（经院学者的“Amare deum et mundum in deo”（“严肃的上帝及其世界”））这一美好的自我贬损在为我们的天生精神长出眼睛，在把一切可能价值的全部明光灌注到我们身上。中了魔似的、注目自己价值的骄傲者必然栖泊于黑夜、阴暗之中。他的价值世界一

^① 昭爱（Minne），西欧中世纪骑士对（大多为已婚的、相当高贵的）贵妇人的神圣情感，这应是已从凡俗情爱升华而成的纯真精神之爱；若一骑士对一贵妇人怀有昭爱，便是将她视作自己的理想偶像并愿为她效死。这里采用音、义结合的译法。

分钟一分钟地暗淡下去，因为每看一眼价值，在他都无异于偷窃，无异于对他的自我价值的掠夺。于是他变成魔鬼和否定者！他被囚禁在他的骄傲这一牢房之中；牢房四壁不停地增长，使他看不到世界的明光。当他皱起眉头时，你们看见那只贪婪、嫉妒的眼睛了吗？相反，恭顺却在睁开精神之眼去展望世界的一切价值。只有恭顺才使人获得一切！因为它的出发点是：没有什么应得的，一切均为恩赐和奇迹。它还可以使人感觉到，空间是多么壮丽——，躯体只要乐意，就在其中伸展，同时又不会散落；更值得大大赞叹和感谢的是，有空间、时间、光明和空气、海洋和花朵，甚至还有——它时时都高兴地有新发现——脚、手和眼，所有这一切，通常只有在它们稀少罕见或不为他人所有时，我们才能够领会它们的价值！谦恭吧——那你立即就会成为一位富强之人！无论什么你都不再“应得”——则一切都会赐给你的！因为，恭顺是富有者之德，而骄傲是贫穷者之德。一切骄傲都是“乞丐骄傲”！倘若世界上确实处处都有对感觉心的一点施舍，有知解力的一丝奇迹，那么，“什么也不愿受人赐予”同时又有意识地什么也不愿纯粹接受的骄傲之人，又怎能感觉到世界的意义并加以理解呢？既然他只想接受看重他的所谓十二类知解力（更确切地说，他的十二种怪想和总的强制观念）的东西，他又怎能知道世界的本质呢？想入非非，以为他的“天然知解力”在制订“法则”，以为除他自己之外再没有评判自身的其他“法官”了，这样的人能理解世界的本质么？

恭顺是深藏于心灵之中的艺术；在这艺术中，恭顺十二分放松——其放松程度较之一种纯粹放任自流式自在生活有过之而无不及。在克服天然的狭隘和迟钝方面，心灵中有着两条道路。一条是敛神收意的道路，即集中精神和意志，有意识地从事物和自身中超脱出来。一切“理性主义”，一切“自我解放”、“自我评判”、“自我完善”的道德，都基于这一方向。另一条是精神和意志

放松即扩展开去的道路，亦即连连剪断虽已处于松弛和安闲状态、却也依然还在自动地将世界、上帝、人及其他生灵都锁到自身机体和个人自我上的条条绳索，换句话说，是同事物和上帝联姻的道路。谁走第一条道路，谁就怕第二条道路。他不信任世界的意义和进程，他不信任自身心灵的意义和进程，他只信赖他自己和他的意愿。他关于完美的理想是：将自己和世界“掌握在手中”。走第二条道路的人同样也如此这般地害怕第一条道路。他开始毫无保留地信赖存在和万物赖以萌生的根基；于是他感到，要去“安排”一个令人生疑的世界，简直是发疯。他深深感到自己是世界的一部分，对这一世界充满热爱，因而他认为，下述想法实在荒谬之极：部分应该先从整体中造出比这一整体更好的什么东西来，而这东西也将他包含在内。但这并不是说，人们称为世界之“不幸”、“软弱”、“邪恶”、“无聊”的东西，他较少看见和感到。相反，只有爱人者才确实为所爱者的不幸与软弱而痛苦。别人倒是在幸灾乐祸，因为灾祸使其人感到，自己毕竟好得多，并且不幸还使其“有事可干”。但是，这些灾祸之根他却并没有在世界之根、本质、存在中去寻找，而在他虚假的关注中、在他匆遽的冲动中、在他精神和肉体的肌肉紧张度中、亦即在他的世界性衰退“注意力”中去寻找。这些祸根他起先在他自己的、然后也在别人的过度紧张生活之中寻找。对于他，至关紧要的是消除这一紧张状态，亦即消除天然的“骄傲”，消除世界和价值都自然而然地集中到他的自我、他的机体乃至每一种、每一亚种和每一个群落上去的情况；之所以要加以消除，是为了向世界本身及其根柢挺进——他就是在其中悄悄知道完善性的。对于他，至关紧要的是消除诸般障碍，因为障碍把事物的全部、整个存在和光明都给他掩盖住了。他将锚索砍断、彻底砍碎——这是世界在他的自我中抛下的锚索，勇敢地扬帆起航；此时，他并不像别人那样害怕被滔天巨浪吞没，但却害怕在发自事物根柢的新生活开始后依然

还是大海内在力量的摆弄对象并安然无恙地同他所任其摆布的大海一道生活。这是在完全失掉自身的同时重新“在神灵中找到自己”的道路；这便是道德上的恭顺、智力上的纯“直觉”。这样的放松是极端的冒险，是仿佛成了心灵本身的存在的大胆行动。那是对自身力量和自身价值的断然放弃，是纯粹的“听天由命”、“置身于基督的卵翼之下”（路德）；这是威廉·詹姆斯新近绘声绘色地描述过的。他在书中写道：他把《论宗教经验种种》定名为“皈依”；在这方面，他使人注意两种宗教类型的皈依：“自愿皈依”和“自献皈依”。他举出一大堆例子来说明，后一种类型皈依的意义要比前一种类型的皈依大得多。即便在最基本的目的上，比如想到一个姓名，促使所愿事物出现的，就往往不是紧张，而是放松。人们自言自语道：“干脆别再紧张、花费心力了，想想别的吧”。恰恰在这时，所愿事物自动到来。由于一切搏斗、一切“善良意愿”（正如意味深长的谚语所说：“通往地狱之路”是由“善良意愿”铺好的）的决定都已抛诸脑后，由于一切都交付于内心孕生增长的权力——我们先前那般热情地寻找的东西，由这种权力轻而易举地自动交给我们——因而，上面那些情况总的看来都属于同一类型。^①詹姆斯引用过一本题为《同基督一起在上海》的自传；该书作者为弗兰克·布伦（Frank Bullen）。有一次，风暴来临；在收外三角帆时，布伦跳到圆木上去拴帆。圆木突然滑动。“帆从我的手中滑落，我也跟着翻滚下去，头朝下倒挂在白浪滔天、狂啸怒吼的大海上面，一只脚也到了船头下面。但我清楚地意识到了永恒的生命并感受到极度的狂喜。我就那么倒挂了大约五秒钟；然而我在这五秒钟内度过了整个的怡乐生活时代。

^① “恩宠”这一概念的意义在这些经历中显然有自己的根基。这一概念从因果关系上反过来又意指“神灵的作用”；即使这一因果性的反指无法成立，这一意义也是合理的。

至于我是怎么把帆拴好的，我记不得了。”“在拴帆”时产生的力量、永远不断的再生包含一种内在的奇迹；这一内在奇迹是在彻底放弃“自身力量”和每一最细微的美质时从一种无穷无尽的力量储备之中产生出来的。这一内在奇迹正是一切恭顺所追求的目标，虽然恭顺对此一无所知。

詹姆斯在自己最近的著作《多元的宇宙》中说道：

路德确实是成功地冲破彻头彻尾自然主义自我满足（即古代道德）外壳的第一位道德家^①；但他同时认为（此中他不无道理），这事保罗已经做过了。路德型的宗教经验导致我们所有自然主义原理和尺度的破产：这种经验表明，惟有柔弱，才是强大。人不能只靠骄傲或自我满足来生活。有这样一种生活：在它的光照之下，我们品格的自卫、卓异和一切自然形成而通行四方的伦理评价，都显得极其幼稚。老老实实地放弃自己虚幻的骄傲、丢掉以为依靠自身力量就能变好的幻想，这是通往宇宙深境的唯一门径。

……令人生疑的现象在于，在经历了极度绝望的短暂时刻之后，生活的新秩序又在我们心中悄悄出现。我们身上存在着辅助源泉，对此，亦步亦趋地遵循道德规则和严守礼法的自然主义是从不理会的；我们身上存在着使我们喘不过气来的可能性，存在着崭新类型的内在幸福和内在力量——一种基于我们放弃自身意愿并让更高事物为我们生效的类型。看来，这些新的生活力量在揭示一个比物理学和庸俗伦理学所

^① 这一断言并不符合历史事实。此处引文摘自J. 戈尔德斯泰因（J. Goldstein）的令人赞叹的译文，第八讲；莱比锡，Alfred Kröner, 1914年版。

可梦想的世界更广阔、更宏伟的世界。在这个世界中：一切都好，尽管有一定形式的死亡，甚至正是因为有一定形式的死亡，因为有希望和力量的死亡，“责任心”，畏惧心、鸡虫忧、个人功劳与价值的死亡，简而言之，因为有一切——异端、自然主义、法纪主义将其信仰和信赖建基于上的一切——的死亡。对我们的其它经验、甚至包括心理经验进行整理的理智在真正出现之前，恐怕根本无法推论这些具有宗教特色的经验的存在。理智无法揣度它们的存在，因为它们尾随在“自然的”经验之后出现并使后者的价值发生转化，从而意味着同后者的决裂。不过，当这些宗教经验真正来到时，在体验了它们的人的眼中，造物就大大地扩展了。这些经验所表明的是：我们的自然经验、我们的严格道德的和依据知解力的经验，都只是人类全部经验的一小部分。它们赋予自然更轻柔、更模糊的线条，它们为精神提供极不平常的可能性，为精神展示广阔视野。

在有些现代市民身上，基督的恭顺发现了最愚蠢、最滑稽的舛误；这种舛误大约就是基督恭顺所让其表现为拔高成道德的敬神“奴性”以及穷人、弱者、小人的道德。自称为“王座跟前的民骄”的那种习性，一切暴发户将“不可受人任何赏赐”视为“义务”的态度，就是说，那种先天就完全形成了的非存在感（Nichtseinsgefühl），必定导致这一迷误——这自然是不言而喻的，非存在感仅仅强调“自我获取物”的价值，即“依靠自身力量所获取的东西”的价值，明明白白地赞许任何一位非道德盲者。“想要有所成就”、即使在“骄傲地”对主子和国王表示不满时暗地里也依然以他们为标准来衡量自己的“庶民好汉”知道些什么呢？

对于自愿的自我贬损能知道些什么呢？对于已有所成的、正因为不言而喻地已经高高在上所以才不明白自己已经高高在上的人心甘情愿地自动要求引退的行动能知道些什么呢？恭顺恰恰是自我贬损的运动，亦即自上而下、由高向低、神灵谪降为凡人、圣人降格为罪人的运动；这是精神之自由、大胆、无畏的运动，精神自然是充实的，这种充实使精神本身还不理解自我耗费的概念；精神是不会“告罄”的，因为精神本身就是不断给出、就是源泉。那么，为奴者愿意献身、效力吗？奴仆是“愿为”主子的，只不过因为财、力不足，所以才在其主子面前屈膝、才为主子出力罢了。久而久之，屈膝卑躬惯了，他这才成为效力的奴仆。与此相反，恭顺首先是生而为主者的一种德行，恭顺在于：不让天生主子所当然具有的尘世价值，不让名誉、声望、奴婢的称颂进入心灵深处，在于：自身内在的头颅在对有影有形者实施统治之时都继续不断地对无影无形者鞠躬致敬。谦恭者极其神秘地乐意为被统治者效劳，与此同时也还在完成自己进行统治的每一行动。对谦恭者而言只是举止、对为奴者而言正是中心的是：进行统治的意愿！对谦恭者而言恰是中心、对为奴者而言只是举止的是：乐意效劳！

敬 畏

基督徒所信奉的上帝是隐秘的上帝。他是“藏身隐形的”。他具备这一隐蔽性；他的形象无休无止地显现出来，也出现在最神圣、最虔诚者的信奉目光之内；他的形象遍及并越出我们的信奉和祈祷的范围、伸向可感而不可测的远方——这都是他面向我们时极为神秘地忽然幻化出的表象。这一点既是理性主义者、也是神秘论者所常常忘记的。这两种人都属于太急于亲近上帝的那类人。理性主义者借助于概念去亲近上帝，他们把上帝化入概念之

中；神秘主义者通过感觉去亲近上帝，他们觉得，上帝在朝他们延伸过来。这两种人都欠缺敬畏之心，就是说，欠缺这么一种态度：在这种态度中，上帝的隐蔽性本身还将变得可以感知。因为敬畏不是什么对已然事物、已被感知事物的附带感觉，更不是一种纯粹的距离——我们同事物（尼采说得极好：同其“错彩镂金”）之间的感觉所产生的距离：相反，敬畏是举止，在这一举止中，人们还附带地感知到无敬畏心者所未见到的、也恰恰是其看不见的东西，即事物之秘密、事物存在之价值深度。只要我们从无敬畏举止（比如进行一般科学描述的行为）转向对事物敬畏的举止，那我们就看见，事物身上现出它们先前所未曾具有的什么东西；先前所缺少的东西，此刻在它们身上变得可见、可感：这“某种东西”正是它们的秘密、它们的价值深度。那是些细线柔丝；在这些线中，每一事物都在向不可见的王国延伸。要剪断它们，无论是以明白无误的概念展示它们归于穷尽的区域，竭力提出一个关于它们的、僵硬的本体论和教义学，还是把世人引向事物的感性可知方面，都会扼杀精神生活，伪造整个现实。在历史上，一切理性的形而上学和神学所走的是第一条道，一切实证主义和不可知论所走的是第二条道。这两类全都同样无敬畏心！敬畏心是心境的唯一而必然的举止；这一举止使那些“进入不可见事物的线”在精神中变得可见。它们在哪里被人为屏除或根本就不存在，价值的世界就在那里表现出一种平面特性和一种全封闭特性；这两种特性使它们变得空洞，同时还消除促人生活下去、促人深入价值世界的一切刺激，消除促使我们在生存中进一步深入世界的一切刺激。我们惟有感觉到，我们周围世界的可见、可感、可捉摸的东西，被一个由无数梯级组成、级级依次暗淡下去的阶字——这一阶字诱使我们去发现——环绕着，我们才能真正地“生活”。“天际”和“远景”不仅是在纯光学范围内被确定下来的，而且在由我们的想象、我们的概念、我们的兴趣、我们的

爱、我们的恨乃至我们的最纯净理念所构成的王国内也出现。“天际”和“远景”不单是几何物理上的光效应的结果，不单是我们视觉器官的生理学和解剖学的结果，而且是我们精神的以及任一有限精神的一个无所不包的功能法则——这我们也是从心理学的极为详细的定义中知道的。我们的精神上也有自然和世界；在价值领域里维护该自然和世界的这一远景主义和这一天际自然的，是“敬畏”。我们一旦关掉敬畏的精神器官，世界就立即变成一道浅显的计算题。只有敬畏才使我们意识到我们自我和世界的充实与深度，才使我们清楚，原来世界和我们的本质本身就具有一种永远取之不尽的价值财富，原来每一步都能够向我们显示出新鲜、年轻、闻所未闻、见所未见的事物。象戈特弗里德·凯勒这样的一位艺术家，由于他不单在令人难忘的无数艰难困苦中一再地让事物自己来讲话、让事物不断展现自身的新特点，而且首先让人感到，那些事物在那么心地纯洁地被人提问时，譬如被他提问时，它们对自身情况会谈出些什么来，他这才给予我们世界乃至每一被描绘的事物是无穷无尽的印象——在此几乎是独特的印象。这同书中主人公的回答多半是吻合的。书中主人公在被问及他的宗教信仰时带着迷惘的笑容作答；这一回答包含对敬畏姿态的最美描绘：有一点他知道，即“他在世界面前是不能够表露出任何粗野来的”。

不仅是上帝和世界，更不是单指世界：我们本身的自我和我们亲人的自我要在敬畏中才显示出它的深度。宣称自己透彻了解自己并不表明，他对自己的了解就比心怀敬畏之人——“埋金犹如从沙砾中向外闪光一样”也在从心怀敬畏之人的体内往外放彩——对自己的了解要多；他只不过表明，他不愿走使自身存在深度变得可见的道路罢了。因为，这条道路是对自己本身的敬畏。只有敬畏才给予我们神秘的意识——在清晰而有限的思想和感觉内蕴令我们空虚、贫乏之时，使我们意识到财富和充实；敬

畏赋予我们感觉，使我们感觉到尚未发掘出来的、在尘世生活中无法发掘的我们生存与力量的宝藏。敬畏悄悄地将我们得以施展真正力量的空间暗示给我们：这是一个比我们的尘世生存更伟大、更崇高的空间。敬畏使我们不致作出关于我们自己的、只会使我们着魔般茫然失措的、正反两方面的结论性价值判断；敬畏不断地给我们铺好绿茵、插好路标，我们则走在上面探寻自身，也许不免迷途，最终却能找到自身。

“敬畏”一词并未诱使我们把它当做一种由畏惧和怯生生热爱的尊敬所组成的混合物。它是一种简单而基本的感情动荡，组合的只是“敬畏”这么个词，而不是该词所描绘的敬畏。把它看做与羞愧相关恐怕倒更恰当些。在它于事物上给我们显示出来的东西之中，我们总是听到事物在轻声呼叫：“上帝为爱上帝之人所准备的，没有任何眼睛看见，没有任何耳朵听到”——这是福音书中的一句话，这句话并未包含任何有关天堂的过分详细情况；我们的神学家倒爱泄露天堂情况。羞愧的核心是美在其自我敛迹姿态中的一种启示^①。“羞愧”是美好事物的一种优美的敛迹。外貌丑陋的女人在害羞之时，不也在不知不觉使人注意到，她必定具有神秘的美么？——只不过我们此刻没有看见这种美罢了。这样一来，她不恰恰变得“美”了么？丑，人们总是加以“掩盖”；而美，则只有当人害羞地将它藏匿起来之时，才“隐”于人身。但敬畏是成为精神的一种羞愧。在敬畏之时，我们才直截了当地领悟到，我们的知解力还不足以了解世界和我们的灵魂；也正因为如此，我们在敬畏时才领悟到，对于一种与世界相应的世界认识而言，我们的机体过于狭隘和局促。但是，正当我们还在领悟的时候，我们便直接知道，我们在一种神性的精神存在和生活上也有份儿——这种存在和生活正顺着那些尚能看见的精丝细线匆匆进入事

^① 关于这点，请比较拙著《羞愧意识》。

物的不可见深处，为我们揭开一切至今还对我们隐藏着着的宝藏，并指引我们前去。但愿这种存在和生活更多地摆脱其偶然附于我们身上的那种狭隘。不过，羞愧也是我们本质的有限方面在精神活动时的突然领悟和起念；在精神活动中，我们意在实现神灵的永恒法则；这些法则与精神活动出发点——此刻我们猛然回首眺望这个出发点——的贫乏和有限性毫不相干。只有在亚当和夏娃获罪后离开了同上帝一起的极乐共同生活、摆脱掉那种彼此都在对方身上失去了的爱之后，他俩才谈得上“看见自己全都赤身裸体”。因而，羞愧和敬畏乃是同根所生：两者都是对破碎处的一种直接领悟；在这些破碎处，无限精神的一缕光线在生命的一种狭隘而贫乏的机体上折射，并且只让对这一机体“重要的东西”为我们闪亮一下。因而，现代市民阶层的科学理性主义对敬畏和羞愧提出责难便是毫不奇怪的了；这责难便是：敬畏感和羞愧感似乎阻碍了“科学的进步”。古代人以及中世纪的一部分人把星空当做“可见神灵”的聚会，从而对之怀有敬畏感；甚至在相对清醒的亚里士多德的理论中，比如在他关于“月球世界”由比地球“更为精细的”其它材料构成并具有另一种运动形式的学说中^①，这种敬畏感都还在不时出现。看来，这种敬畏感阻止了对天空的数学力学计算。与此类似，数百年来，对死人尸体的胆怯和敬畏阻止了对尸体的解剖以及与之相关的、解剖学的一切进步。只有维萨里乌斯^②才敢拿起解剖刀解剖尸体。而羞愧的后果又难道不是使无数本可及时加以认识的疾病和心理紊乱未能及时地被认识么？因为，倘若及早认识了它们，就可以及时治愈，从而摆脱痛苦。尤其是在精神病学方面，羞愧不是阻碍了它的发展么？尼采

① 他认为，“地球的”运动形式是直线运动，而月球的是圆周运动。

② 维萨里乌斯（Andreas Vesalius, 1514-1564），比利时解剖学家。他是最早进行人体解剖的人之一。——译者注。

认为，科学在女人是朝着羞愧而来的，他举了一个例子：一个小姑娘听说上帝无所不知、“无所不见”，顿时吓得六神无主。

无论所引证的历史事实——还有成千类似事实——是多么确凿不移，它们所表明的也只是：如果对事物的敬畏是深化了的、精神化了的，并且已经闯到了事物此在更靠近可见世界之不可见源泉的那一层次前，那么，对于科学研究而言，事物圈子才总是常常变得“开放”，而敬畏和羞愧在历史的进程中才慢慢地、逐渐地找寻自己的、与那些事实渐渐相符的客体。那时，离那些源泉更远而越发转向我们感官的层次似乎“冷却”下来并作为可供研究、可供剖析的客体呈现在我们眼前。若更为详细地对各种各样的进步时代，比如对解剖学的时代加以考察，那么，就总会在其源泉上发现一种新的、更为深刻的、对不可见事物的敬畏。比如，人们会发现，在夜空的可见事物面前所感受到的敬畏还没有过去，一种更新鲜的、更深刻的敬畏又已经来到；在后一种敬畏心的支配下，“天空”的观念体验到了一种宗教的净化和精神化。这就是说，对神灵和世界的真正敬畏心，不是太多，而是太少了；这也就阻碍了“解剖学的进步”。与此类似，若某人让人将尸体涂上膏剂，似乎硬要防止尸体腐烂，以后尸体烂掉了——他还让其大不敬地暴露；这说明他个人之不可见深度的感觉和羞愧也是太少了。我们精神的内在法则保证了我们在这里不需要任何道德上的提醒——无论赞成敬畏也好、反对敬畏也好。精神的活动是生动活泼的，奔涌向前、直往宇宙、直入自我、直通上帝；精神的内在法则所能够将之“冷却”下来、变得“开放”以供科学研究之用的，恰恰是也只是精神活动过去之后留下的无生气的残渣。举例说吧，能够被历史的科学取消和毁掉的，不是生机盎然的传统，而是濒于灭亡的传统，不是富有活力的宗教文献，而只是那些在宗教圣洁力和陶冶力上已经失去了自己奥秘无穷的语言，因而在我们的灵魂面前变哑了的文献，由于敬畏和祈祷较之那些现

在“死亡了的”篇章更深地进入了神灵。“科学”没有致死的力量。相反，被科学所征服了的东西，必然是早已死去的东西。

恰恰在科学到达其顶峰的时候，科学家具有用于不可见事物的精神器官；敬畏也在不可见事物之列。在科学家身上起推动作用的逻各斯便同不可见事物融为一个统一体。当牛顿提出了万有引力原理和天体力学之后，他把自己想象为一个“在海滩上玩贝壳的孩子”，并在他的“绝对空间”的每一线条中都看见了洞贯一切的“上帝眼睛”（Sensorium Dei（上帝的知觉））的一道视线。世界问题随着一个个特定问题的解决而增加——这是一切知识进步的一条严格法则。每一新发现的“关系”都预示着尚未为人所知的新关系。在近代物理学中，早先看作常数的其它事实在法则关系中取消，但“常数”的增长势头更猛。大自然变得越来越不“简单”（彭加勒）。我们设想认识过程已经完结：那么，一切不都又是纯粹的奇迹了么？那不是研究人员的科学，而是热中于体系的理性主义好为人师的教书先生的科学；这种科学陷入敬畏的对立面去了。谁不为学生“阐述”和“证明”，而是去“发现”和“研究”，他就得分分秒秒地同下述现象作斗争：他的直观在超越他的知解力的限度，他的感觉已经在向他透露事实和关系——他还得不出任何“概念”的事实和关系。

我们所称之为“科学”的，历史地看，其起源要归功于惊叹而敬畏的形而上学精神同追求——获取对物质控制权有用的规则的追求——的一种渐进接触。在自由人等级同手艺人等级的缓慢融合中，这种接触也在表现出来。只有两者的结合才能产生“科学”的独特成果。没有第一个因素，科学就只能永远停留在收集手工业经验的规则上；离开第二个因素，科学就永不会接受如此富有成果的力学原理——认识兴趣囿于宇宙的可动点与可控点的力学原理。看来，只是在最近，科学才更多地记起自己的“低下”出身部分而忘却自己的高贵祖先。

是该让科学去作如下回忆的时候了：倘对事物没有敬畏举止，那么，推动它自身进步的生命力也会立刻中断；也是该提醒科学的时候了：它不会那么快就进入某些人在宇宙面前的精神状态；叔本华说他们没有“Verecundia”（胆怯、羞愧、谦虚）品性（这并非完全没有道理）；而且也是提醒科学同他们谈“世界？艺术之作”的时候了。

罗悌伦 译

魏育青 校

[联邦德国] 施韦策尔

尊重生命的伦理学^①

I

在错误方向上走得太远的伦理思想，其要走的回头道路是崎岖而艰难的。然而如果它不走看来方便的捷径而从一开始就采取正确方向，则它的旅途也就非常平坦。为了避免误入歧途，伦理思想必须注意下列三点：一，决不给世界搞什么伦理阐明；二，要从宇宙着眼，要有神秘意味，这就是说，要把伦理中流行的一切虔诚行为理解为一种内心的精神的处世态度的外在表现；三，不作抽象思维，而毋宁停留于思维的初级状态，具体地说，要把对世界的献身理解为人对一切可能与人生有关的生物的献身。

伦理学所以发生，就在于我在思维上坚持到底地肯定世界，并试图将这个对世界的肯定予以实现；对世界的肯定同对生命的肯定一起是天然包含在我的求生意志之中的。

合乎伦理，意味着真正的思维。

思维就是在我内心里对认识与意志进行区分。当意志要求认识让它看到一个符合于它所怀抱的冲动的世界，而认识也试图满足它这个要求时，这就是在进行摸索的区分。正确的区分必须出

^① 此篇系 A. Schweitzer: *Civilization and Ethics* (《文明与伦理》，1955年版) 中的第2章，选自《哲学译丛》1966年第5期。

施韦策尔 (Albert Schweitzer 1875-1965)，著名基督教哲学家、神学家、医生、音乐家，诺贝尔和平奖获得者。

而代替这种从一开始就注定毫无成效的摸索区分。在正确的区分中，意志只想知道认识自己所认识的。

如果认识仅只表述它自己所认识到的东西，那么认识就永远只能告诉意志这样一种知识：在一切现象的背后及其内部，存在着求生意志。愈来愈深入和愈来愈概括的认识，只能教我们愈来愈深入并愈来愈充分地觉察一切存在事物都是求生意志这个谜。科学的进步仅仅在于，科学对各种各样的生命现象描写得更加确切，使我们在以前我们以为没有生命的地方发现生命，并且使我们以这种或那种方式利用我们从自然界中认识到的求生意志的表现，使之对我们有用。但生命是什么，则不是任何科学所能说明的。

因此，对于世界观和人生观，认识所能做的事情，只不过是使人不能安于无思无虑，使人愈来愈强烈地体会到：到处天然流露出来的求生意志的秘密而已。所以有知识与无知识的人之间的差别完全是一种相对的差别。当一个无知识的人由于看到一棵生长茂盛的树木而体会到他周围充沛流行着的求生意志的秘密时，这个无知识的人就比一个有知识的人更有知识得多，这就是说，如果这个有知识的人虽然在显微镜下或通过物理和化学变化研究了求生意志的千万种外表形态，却并没有因他取得了一切有关求生意志的表现与变化的知识而感受到一切存在事物都是求生意志这个秘密，反而因其能够确切描述一点点生命现象的变化而自命不凡。

一切真正的认识都要转变为体验。我并不认识现象事物的本质，我只能通过类比从我内心的求生意志出发把握现象事物的本质。这样，对我说来，对世界的认识就变成对世界的体验。转变成体验的这种认识，使我在世界面前并不仅仅是一个认识的主体而已，它毋宁驱使我向世界采取一种内在的行为。它使我内心充满了对存在于万物之中的神秘的求生意志的尊重心情。由于它

促使我思维，使我感到惊讶，它就把我越抬越高，终至于达到对生命的尊重。到了这个高度上，它才放手不管。它不能伴同我再走得更远了。现在，我的求生意志必须在世界里独自摸索其前进的道路了。

认识使我同世界发生关系，并不是因为它告诉我这一种和那一种生命现象在世界整体中具有什么意义。它并不是在外部，而是在内部使我发生变化。它从内部着手使我同世界发生关系，是因为它让我的求生意志体会到自己周围的一切也都是求生意志。

笛卡尔的哲学从这样一个命题出发：“我思，故我在”。这个贫乏空虚的、任意选定的出发点无可救药地把认识带领上抽象的道路。认识找不到通往伦理的门径，陷入于僵死的世界观和人生观而不能自拔。真正的哲学必须从最直接的和最概括的意识事实出发。这个意识事实就是：“我就是愿意有生的那个生命，我就在愿意有生的那个生命的中间”。这不是一个推敲琢磨出来的命题。每天每日，每时每刻，我都经历着它，在每一瞬间的沉思中，它都重新呈现在我面前。从它这里继续不断地生长出贯穿一切存在事实的活的世界观和人生观，就像从永不枯萎的树根生长出活的枝叶一样。人与存在合为一体的伦理的神秘领悟，就是从它这里产生出来的。

我的求生意志中含有渴望和恐惧，企求求生意志能够继续存在并能神秘地加强起来的那种渴望，人们通常称之为快乐，而害怕求生意志受到摧毁和神秘地遭受损害的那种恐惧，人们通常称之为痛苦。同样，我的周围世界里的求生意志也含有渴望和恐惧，快乐和痛苦，不管这种求生意志能够向我显现或是对我保持缄默。

因此，伦理就在于使我体验到一种需要，觉得必须像对待我自己的求生意志那样也以尊重生命的心情对待一切求生意志。这样，我们就有了思维上必要的道德基本原理。善就是保持和促进

生命；恶就是摧毁和抑制生命。

事实上，人与人之间的行为，凡是在普通伦理学中被视为善的，都可以说是因为它们能从物质上或精神上保持或促进人的生命，因为它们有助于人的生命达到最高的价值。反之，所有人与人之间的行为，凡是算作恶的，按其最后本质来说，都由于它们摧毁或抑制人的生命，并且不利于其达到最高价值。许许多多漠不相干，看来毫无关联的个别善恶现象，只要深入地根据这个善恶的最普遍的规定性来理解，就会像是互相联属的部分一样结合成一个整体。

然而这个思维上必要的伦理基本原则还不仅能组织和深化现行的善恶观念而已，并且能把这些善恶观念加以扩大。一个真正有道德的人只是这样的人，他遵从必要的伦理原则去帮助他能够帮助的一切生命，而不愿意给任何有生命的东西造成损害。他不去追问这个或那个生命究竟有多少价值值得他同情，也不问它是否或有多少感激能力。对于他说来，生命本身就是神圣的东西。他不摘一片树叶，不折一个花朵，而当心不让任何昆虫来侵蚀它们。当他夏天的夜晚在灯下工作的时候，他宁愿关起窗子，呼吸闷热的空气，而不愿见一个一个的飞虫烧焦了翅膀死在他的桌子上。

当他雨后的路上看见迷失了归路的蚯蚓时，他就想到如果它不及时钻进土里一定会被太阳晒死，于是将它拨离可以致死的石头路面，送到草地里去。当他遇到一个掉进水塘里的昆虫时，他就不惜花费时间，递给它一片树叶或一根草秆，救活它的生命。

他不怕人笑他多情善感。任何真理的命运都是在它没得承认之前构成笑柄。有过一个时期，认为有色人也是真正的人而必须人道地对待，是一种愚蠢。现在，这个愚蠢已变成真理。今天我们主张，照顾一切生物以至最低级的生命现象乃是伦理学的合理论断，有人一定认为是太过分了。但是有朝一日人们会大吃一

惊，人类为了认识到肆无忌惮地糟蹋生命是不道德的这件事，竟要花费那么长久的时间。

道德就是对一切生物无限广大的责任。

道德的规定性，就其普遍意义而言，作为具有尊重生命的心情的行动，似乎使人觉得太不够热情了。然而这种规定性是唯一最完全的。怜悯心，要想当成一个含有道德意义的概念，是太狭隘了。它只表示对遭受痛苦的求生意志的同情。其实，对求生意志的一切状态和一切激情的体会都属于道德范围，其中也包含这种求生意志的快乐、渴望、及其力求完满的冲动。

爱心当然含义比较广些，因为它包括怜悯、同甘共乐以及共同追求等等心情在内。但它只以一种比喻，即使是一种自然的和深刻的比喻，来表示伦理的东西。它把由伦理所造成的同甘共苦的关系同这样一种关系相类比，这种关系，是由自然以肉体方式在两种互相补充的性别之间，或在这两种性别与他们的子女之间造成的相当暂时的关系。

思维必须力求从伦理本身来表述伦理的本质。要做到这一点，我们就必须把伦理规定为对生命的虔诚，而对生命的虔诚乃是出于对生命的尊重。尊重生命这个名词，由于其含义非常一般，也许听起来好像是没有活力，然而尽管如此，它所表述的东西毕竟是某种一度出现于人的思想之中就与人再也分离不开的东西。怜悯，爱心，以及一切有价值的情感，其实都已包含于对生命的尊重之中了。对生命的尊重心于是以始终不懈的活力塑造人的思想情感，使之充满活力，并且将活力带到永不停息的责任感里去。这样，对生命的尊重心就推动着人行动，如同涡轮机推动着船前进一样。

尊重生命的伦理既然是出于内心的需要，因而就与它能否设计出一个令人满意的人生观毫无关系。它不必回答这样的问题：有道德的人为保持、促进和提高生命而进行的活动究竟在外界事

变的整个进程中能有什么意义。它不让自己困惑于下列考虑：它所进行的保持和完善生命的行为同自然力量每时每刻所进行的远大的摧毁生命的运动相比是微不足道的。只要它愿意这样活动，它就尽可完全不管它这些活动的一切后果问题。在一个有了道德的人身上出现了充满尊重生命和献身生命的心情的求生意志，这件事本身对世界说来就是意义重大的。

普遍的求生意志在我的求生意志中的情况与它在其他现象中的情况不同。在一切其他现象中出现的求生意志都是个体化的求生意志，就我从外面看来，它只是一个“自己本身生活下去”，它并不争取与别的求生意志合为一体。世界是求生意志的一座可怕的斗争舞台。一个实存为了自己的生存就不惜牺牲别的实存，这一个损害着那一个。一个求生意志只从意愿上对待另一个求生意志，而不是从认识上对待它。但是在我这里，求生意志则变成对别的求生意志有认识的了。在我的求生意志中含有与自身达成统一性、变为普遍性的渴望。

求生意志为什么只在我这里才是这种情况呢？这是因为我已经获得了思维整个存在的能力吗？在我这里开始的这种演变进化将产生什么后果呢？

这些问题是没有答案的，为什么要以尊重生命的心情在这个创生意志同时即是毁灭意志而毁灭意志同时即是创生意志的世界上生活，这对我来说始终是一个痛苦的不解之谜。

我只能坚持于一个事实，那就是，我内心里的求生意志是一个愿意与别的求生意志合为一体的求生意志。这个事实对我来说是黑暗中的光明。世界虽然沉浸在无知之中，我总算是免于这种无知状态了。我已经从世界中逃脱出来了。我由于有对生命的尊重心而深感良心不安，而这种良心不安是世界所不知道的。但世界不能给我带来的那种幸福，我倒从这种良心不安中得到了。通常总是一个意志折磨另一个意志的，可是如果我和一个别人在世

界的他在的温和心情中因互相帮助而得到了了解和谅解，那么求生意志的自身分裂就克服了。当我从水塘里救活一个小虫时，这也就是一个生命为另一个生命献身，并且生命的自身分裂也就消灭了。在任何时候，以任何方式，只要我的生命对另一个生命表现出献身的精神，则我的有限的求生意志就感到自己与一切生命所共有的那个无限的求生意志合为一体了。我就好比得到甘露滋润，神清气爽，不至于在人生的沙漠中涸竭而死了。

因此，我认为顺从我内心里的求生意志的更高级的启示是我的存在的天职或者说规定性。作为我的终生事业，我决定在我的存在的力所能及的范围内去克服求生意志的自身分裂。至于这样一个困惑的问题，即，世界和我的存在的谜，我就明知其不可解而听其成为一个谜算了。

尊重生命的伦理中包含着对深刻的宗教性的体会和企望。然而这种伦理并不把对宗教的体会和企望扩建为一种自身完满的世界观，而承认自己不得不让礼拜堂只部分落成。它所建成的只是一个唱经室；可是在这个唱经室里也就能供虔诚心举行有生命力和永世无缺的上帝崇拜。

II

尊重生命的伦理学之所以为真理，也在于它能把各种不同的伦理行为联系起来理解。至今还不曾有过一种既能说明不靠外部行动而达到人的自身完成又能表述各种行动伦理学的互相关系的伦理学。尊重生命的伦理学能够做到这一点，因为它不仅解决了学究式的问题，而且也深化了伦理思想。

伦理就是对我以内的和我以外的求生意志的尊重。只有先对我以内的求生意志有了尊重，然后才会产生隐退性的深刻人生肯定。我不仅要把我的求生意志视为某种显现于幸福生活中的东

西，而且同时把它视为某种自己体验其自身的东西。如果我不是不加思考地让这种自身体验消失掉，而坚持去体会它的价值，我就会感受到精神上的自我肯定这种奥秘。这样，我就会感受到人生命运的意想不到的自由。这样，每当我以为我已经完蛋了的时刻，我就会觉得我上升到了超脱世界的境界，感到非言可喻的真正出我意料的自由自在的幸福，并且从中体会到我的人生观的澄明纯净。乐天安命是一条通道，我们要穿过这条通道进入道德世界。只有那些对自己的求生意志抱有深刻的献身精神从而体验到自己从内心里超脱了外界事变的自由的人，才能对别人的生命经常抱有深刻的献身精神。

在尊重我的求生意志的时候，我不仅争取我摆脱人生命运的自由，而且也争取超脱我自己的自由。我不仅在对待我所遭遇的外在世界时争取较高的自我保持，而且在对待我与外在世界打交道的方式上也竭力做到较高的自我肯定。这样，我就由尊重我的实际存在进一步使我不得不以真实性对待我自己。假如我要得到我所要求的一切，代价就将过于昂贵，因为我就要违反着我的信念行动。我恐怕这样一来，由于我对我自己不忠实我就会随同我的毒矛使我的求生意志也跟着受伤。

康德把对待自己的真实性放到伦理学的中心地位，这证明他的伦理感受是深刻的。然而由于他在探索伦理行为的本质时没有一直追溯到对生命的尊重，所以他就不能把捉到对待自己本身的真实性与行动的伦理这两者的关联。

事实上，对自己保持真实性这种伦理学不知不觉就过渡为对别人怀有献身精神的伦理学。既然对自己本身真实，这就迫使我采取具有献身精神的行动，这些行动的献身精神是那么明显，以至通常的伦理学也能从献身精神中推论出它们来。

我为什么要原谅一个人呢？通常的伦理学认为，这是因为我同情这个人。它这就等于表示原谅别人的人们本身是一点过失没

有的，并且它承认他们的这种原谅并不解除被原谅的人的屈辱。这样，它就把原谅当成为献身精神的一种甜蜜的胜利。

尊重生命的伦理学完全排除了这种不纯粹的见解。对它说来，一切宽恕和一切原谅都是由于真实对待自己而不得不采取的行动。我所以必须无限制无条件地原谅，这是因为假如我不原谅，我就对我自己不真实，具体地说，我假如不原谅别人，那就仿佛表示只有别人对我有过失而我自己却没有同样的罪过似的。由于我的生活里充满了各种各样的说谎的污点，所以我必须原谅别人对我的说谎。由于我自己是那样严重地缺乏爱心、令人憎恨、诽谤成性、诡计多端、自高自大，所以我必须原谅别人对我表现的一切薄情、憎恨、诽谤、阴险、傲慢的行为。我原谅别人的时候，必须悄悄地进行，一点不作声张。可以说，我根本不是原谅什么，我根本不把事情提请判决。而且这样做也不是对伦理的故意夸张，毋宁只是通常的伦理学的一种必然的发展和精炼。

我们为了克服人性中的恶而进行斗争，无需去论断别人，只要论断我们自己就够了。同我们自己斗争以及真实对待我们自己，这都是我们影响别人的有力手段。我们可以不声不响地把这种手段使用到争取深刻的、因尊重自己的生命而产生的那种精神的自我肯定的斗争中去。力量并不造成喧嚣。它是悄悄地在发生作用。语言停止使用的时候真正的伦理才开始。

因此，行动伦理学的最深内核，即使看来像是一种对别人的献身精神，其实是从真实对待自己的必要中产生出来的，而且它的真正价值也就存在于这种对待自己的真实性中。整个的超脱于世界之外的伦理学，只有当它是从这个源泉流泻出来的时候，才会是清水。我所以和善、温存、耐心、友好，并不是由于我对别人的仁慈，而是因为我在这种行为中最能证验我的自我肯定。我对待我自己的具体存在所表现的那种尊重生命，同我对待别人的具体存在所表现的那种尊重生命，是彼此渗透互相结合着的。

III

通常的伦理学由于没有基本伦理原则，所以马上就得忙着讨论多种伦理冲突。尊重生命的伦理学则不急于讨论这些问题。它首先以充分的时间从一切方面考虑它自己的伦理基本原则，在自己站稳脚步之后才在这些冲突中表明自己的立场。

伦理学同三种敌人有矛盾。它们是：不加思考的态度、自我中心主义、社会。

伦理学对第一种敌人通常不大注意，因为它们之间不发生什么公开冲突。但这第一种敌人却不知不觉地在向它挑战。

伦理学也能占领广大阵地而不与自我中心主义的部队发生遭遇战。不必给自己带来牺牲，人也能做出许多好事情。而且他在这样做的时候即使真正涉及一点他的生活，那也是微不足道的，在他看来只不过像脱落一根头发或一片头皮屑子那样无关痛痒。

从长远处看，无论是在内心上超脱世界，或是忠实于自己，或是立于世界之彼岸，甚至对别人的生命表现献身精神，都不过是对这种行为的一种当心注意而已。我们所以在这方面做得很不够，乃是因为我们没有始终坚持。我们感受到的那种一定要成为伦理的人的内心压力太不够强烈。水锅的四周围到处都在走漏蒸汽。通常的伦理学的力量所以走失得如此之多，是因为它没有统一的、影响思维的伦理原则作为诫律。然而尊重生命的伦理学则不然，它作为一种永远影响着思维的东西，总是从一切方面渗透到人的观察、考虑和决定之中。人无法抗拒这种伦理学，就像水不能阻止滴进去的颜料使自己染出颜色一样。反对不加思考的斗争正在进行，而且将一直进行下去。

但是，当献身于别人的生命这一内心要求与忠于自己的生存这一必要性之间发生冲突的时候，尊重生命的伦理学将采取什么态

度呢？

我也是逃脱不了求生意志的矛盾冲突的。我的生存同别的生物的生存以千万种方式发生着冲突。毁灭生命和伤害生命这一必然性，我是逃脱不了的。当我走过一条僻静小道的时候，我的脚就得毁灭和伤害在这条小道上生活着的小生物。为了维持我的生存，我就不能不与那些损害我的生存的生物作对。于是我成了住在我的屋子里的小老鼠的迫害者，成了想在我屋里结窠的小虫的杀害者，成了可能危害我的生命的细菌的集体屠杀者。我依靠毁灭植物和动物来充当我的食品。我的幸福是建筑在对别人的损害上的。

既然我之处于求生意志的自身矛盾之中，是一种可怕的必然性，那么伦理学在这种必然矛盾中何以自处呢？

通常的伦理学是谋求妥协。它企图确定下来，究竟我必须牺牲我自己的实际存在和幸福到什么程度，究竟我为了自我保全可以牺牲别的生命的实际存在和幸福到什么程度。它通过这些判定，就制定出一种相对的应用伦理。实际上，这种相对的东西并不是伦理的，毋宁只是伦理与非伦理（这种非伦理的东西也是必要的）的一种混合物，可是通常的伦理学却把这种混合物说成是伦理的。这样一来，它就引起了极大的混乱。它使伦理这个概念越来越显得模糊不清了。

尊重生命的伦理学不承认有什么相对的伦理。它只承认保持和促进生命是善，而一切毁灭和损害生命的，不论是在什么样情况下发生，都是恶。在它这里没有现成可以拿来就用的解决伦理与必然的非伦理之冲突的办法。尊重生命的绝对伦理学总是让人每次都重新以独特的方式同现实世界谋求解决办法。它并不替人掩盖冲突，毋宁迫使人在任何一次冲突中都去自行决定，决定自己究竟能在怎样程度上保全伦理，究竟不得不在怎样程度上毁灭和损害别生命并因而承担罪过。一个人采取伦理行为，并不是

在开始时先就有了了解决伦理与自我生存需要之间冲突的指南，而只是由于他越来越清晰地听到伦理的呼声，他越来越受保持和促进生命的愿望所支配，他越来越顽强地抵抗得住毁灭和损害生命的必要性。

在伦理冲突中，人只能作出主观的决定。没有任何人能替他规定，在个别情况下他可能坚持保全和促进生命的最大限度究竟在哪里。他必须自己来下判断，本着他对其他生命的最高责任感来下判断。

我们决不可糊里糊涂。只当我们日益深刻体验冲突的时候，我们才存在于真理性中。良心是一种虚构的魔鬼。

IV

尊重生命的伦理学怎么讲人与有生之物的关系呢？

不论我伤害一个什么样的生命，我必须仔细想想，这是不是必要的。即使是不能避免的事情，我也不可漠不尽心，甚至伤害一个看来很不重要的东西，我也不可认为这是无所谓的事情。一个农民，他可以在他的草场上割刈千万棵花草来饲养他的奶牛，却不应该在他归途中随便摘掉路旁的一朵野花，因为他这不是由于生存需要不得已而糟蹋这个生命的。

那些在动物身上做手术试验、药物试验、或者注射疫苗使动物生病的人，尽管目的在于取得试验结果来治病救人，他们却决不可认为他们的这些残忍行为是为了达到有价值的目的就心境泰然。在每一个具体情况下，他们都必须仔细考虑为了救人而使动物蒙受这个牺牲是否真正必要。而且不得已而这样做的时候，他们必须就他们力之所及尽可能减轻动物的痛苦。在科学实验室里，有时由于嫌麻烦，少给施行手术的生命注射麻醉剂，使它们多受许多痛苦，那是多么残忍的行为啊！有时候只是为了让学生

们看看众已周知的病象，竟使动物经受不必要的折磨，这也是十分残忍的行为。正由于作为试验品的动物通过自己的痛苦给病人带来了有价值的医疗经验，所以在我们人与动物之间就产生出一种新型的、独特的休戚相关的关系。因此，我们每一个人都应该感到一种迫切要求，对一切有生之物做一切可能的好事。当我把一个小虫从危难之中救活过来的时候，我所做的，只不过是试图减轻一点人类对于有生之物一再犯下的罪行而已。当动物不得不牺牲自己以造福于人的时候，我们每一个人都必须体会它为我们人所遭受的苦难。我们任何一个人都不可听任一个他可能防止的、由于不负责而产生的痛苦事件发生。我们任何一个人都不可在这种情况下借口事情与己无关因此不便干预而感到良心无愧。我们任何一个人都不可闭起眼睛，不屑一顾，仿佛这个痛苦事件根本没有发生一样。我们任何一个人都不能减轻他良心上的谴责。当有许多虐待生物的行为发生的时候，当人们对于运输车厢里口渴的动物的惨叫充耳不闻的时候，当我们的屠宰场里有那么多粗暴行为的时候，当我们的厨房里许多动物由于厨师不内行而那么受罪地被杀死的时候，当动物遭受心术残忍的人不可想像的折磨或者遭受惨无人道的玩弄的时候，我们所有的人对此都负有罪责。

我们这样谈论我们如何如何由于人加之于有生之物的苦难而深受感动，恐怕这会使别人大为震惊。不过，我们又觉得，别人比我们都已“理性的”多，他们对于我们深受感动的事都已习以为常视为当然了。然而，有时候突然之间他们也会脱口而出，吐露一两个字，表明就连他们也还没有习惯于这类事情。他们虽然一向都和我们很生疏，可是这时他们忽然同我们很接近了。我们平时互相欺骗的假面具于是揭开了。在这时候，我们彼此都知道，我们大家对于我们周围发生的永无休止的可怕事件一样地都不能无动于中。啊，这时我们才相互认识。

尊重生命的伦理学防止我们大家，不可暗自相信我们对方对于我们作为有思维的人必然有所体会感受的事情已经不再有动于中了。它提醒我们大家在经历这种事件时要相互保持警觉，并且要按照我们体会到的责任感彼此毫无疑惧地吐露真情，真诚相待。它迫使我们一起坚决寻求机会对于受我们折磨的动物伸出援手，从而让我们有片刻时间跳出实际生存中不可言喻的那些残忍。

V

尊重生命的伦理学在人对待人的行为上，也同样使我们产生无限深刻的责任感。

当然，在这一方面，它同样不是一种学说，严格规定出究竟自我保全的行为应该做到什么程度为止。它仍然只是要求我们在每一个具体情况下用这种献身精神的绝对伦理学自行分析判断。我必须按照我对每一情况所感受的责任，自己来断定我对于我的生命、我的财产、我的权利、我的幸福、我的时间应该作出多少牺牲，可以有多少保留。

在财产问题上，尊重生命的伦理学可以说是个人主义的，因为它主张个人的收益或遗产要捐献出来举办公益事业不应该由于社会的任何规定而只可通过个人自己的绝对自由来决定。它对一切都寄望于人的责任感的提高。它认为财产是个人享有主权的社会财富。有的人服务社会的办法是用他的财产经营企业，使一定数量的雇用人员能够从中得到谋生之路。有的人就直接把他的财产捐助出来，救济别人。在这两种服务社会的极端办法之间，每一个人要按照自己的生活环境给他规定的责任来自作抉择。任何人都不能指定别人一定走哪一条道路。在这里只有一点是要紧的：每人都把自己的财产视为他想有助于社会的东西。至于他如

何用它来有助于社会，是保全或扩充他的财产呢，还是放弃他的财产，那是无所谓的。财产总应该以最好的方式使公众普遍受益，而它怎么样有益于公众，则必然有各式各样极不相同的途径。

在占有财产的各种不同类型的人之中，最有陷于纯粹自私自利的危险的人，是那些声称没有什么属于他们个人私有的人。耶稣有一个喻言含有深刻的真理，他在那个喻言里指责那个接受他的赏赐最少的奴仆是最不忠实的奴仆。

同样，我的权利，从尊重生命的伦理学看来，也不是我的权利。这种伦理学不允许我因这样的想法而心安理得：仿佛我既然比较精明能干就可以使用权限许可的手段行事而不惜牺牲比较不那么精明能干的人的利益。这种伦理学使我对于法律和舆论给予我的东西作进一步的考虑。它要求我考虑别人，要求我想想是否可以享有内在权利去摘取我的手能够摘取的一切果实。这样一来，我就有可能由于照顾别人而做出通常认为愚蠢的事情。而且，其所以看来愚蠢，也许因为我虽作了牺牲却对别人一点好处没有。可是虽然如此，毕竟我当时是在真理之中。尊重生命乃是最高的判定标准。根据这个最高标准做出来的事情，即使看来愚蠢甚至毫无用处，仍然有它的意义。我们所有的人可以说都竭力要对别人表示愚蠢，因为这种愚蠢才表明我们内心里有更高尚的责任感在起作用。只有当我们变得照通常考虑看来不那么理性的时候，伦理思想才在我们之间发生作用，从来不能解决的问题才能解决。

尊重生命的伦理学也并不允许我享度我的幸福。在我可以纵情欢乐的那些时刻，它总提醒我去想想我所见所闻的那些苦难。它不允许我驱散这些纷扰。波浪不能自为波浪，它总要汇为海洋里的轰然巨浪，我也不应该自己享受我的生活，而必须总是在我周围发生的事变中享度我的生活。真正的伦理学对我谆谆告诫，

要我明白一种凄怆的道理。它说，你很幸福，所以你应该多多牺牲。你比别人得到了更好的健康、更高的天赋、更多的才能、更大的成功、更美的童年、更和谐的家庭环境，这一切你都不可视为理所当然。你必须为此付出代价。你必须在你的生活中为别人的生命作出非凡的牺牲。

真正伦理学的呼声，对于幸福的人，如他们敢于去倾听它，是具有危险性的。它本身所含的那种炽热的非理性的东西，在他们面前，也并不冷却。它用自己炽热的非理性的东西感染他们，以至他们可能越出它的轨道之外，成为具有献身精神的冒险家，这样的冒险家世界上实在是太少……

尊重生命是一个铁面无情的债主。当它在一个人身上除一点时间和一点点休闲之外再也找不到别的什么抵押品时，它就逼迫他把这点时间和休闲也奉献出来。然而它的严峻无情是善良的和有见地的。有许多现时代的人，在他们的职业岗位上整天充当机器劳动着，完全不能在职业中作为一个人来对待别人，这些人就有危险只是吃吃喝喝自私自利地活着。其中有些人感觉到了这种危险。他们对于自己日常工作之毫无精神毫无理想并且不能表现自己的人性，深以为苦。另外一些人则以此为乐，悠然自得，觉得在职业之外不负任何责任倒反轻松愉快。

但是，尊重生命的伦理学不许可人们轻易摆脱他们作为人而对别人应有的牺牲精神和责任心。它要求我们所有的人，不论以什么方式在什么情况下，都作为一个人来对待别人。它要求那些在职业中不能作为一个人来对待别人的人，那些一无所有无可奉献的人，拿他们一部分时间和休闲奉献出来，即使他们的时间和休闲本来就极其有限。它对他们说，替你们自己搞一个兼职，一个看不见的或者说秘密的兼职。睁开你们的眼睛，看看什么地方有什么人或有什么有益于人的事业需要一个人提供一点时间、一点友谊、一点帮助、一点支援、一点劳动。你能够助其一臂之力

的这个人，也许是一个孑然一身的人，也许是一个性情乖戾的人，或一个病人，或一个笨人。也许是一个老人，或一个小孩。这项有益于人的事业也许需要人们志愿为之牺牲一个晚上的空闲，也许要不时推动推动。最宝贵的企业资本，也就是说，人，能有多少用处，有谁能够把它们全部列举无遗呢！总之，到处都需要他！你要竭力想想你是不是还有什么天赋足以表现你的人性。即使你必须有所等待或有所试验，你也不要胆怯。甚至对于失望你也要有所准备。然而你切不可错过一个你能作为人来对待别人的兼职或副业。只要你真正想要一个兼职，就有一个兼职替你规定好了。……

真正的伦理学就是这样地对那些只有一点时间和只有一点人性可以奉献出来的人说话。当然，这里指的只限于那些愿意听它说话、不愿意因吝惜牺牲而陷于颓唐消沉的人。

但是，对于一切人，不管他们处于什么样的生活状态下，尊重生命的伦理学一律要求他们从内心里继续不断地关心他们周围的一切人的命运和一切有生之物的命运，要求他们自己作为人来对待需要人来帮助的人。它不允许科学家只生活在他的科学里，即使他在科学中非常有用。它不允许艺术家只生活在他的艺术里，即使他在艺术方面能创造很多作品。它不允许业务繁忙的人自以为他从事他的职业活动就算尽了他的一切责任。对于所有的人，它都要求他们拿出他们生命的一部分奉献给别人。至于以什么方式奉献出多少，则应该由每个人根据自己内心里产生的思想和自己生活中遭遇的命运来决定。有的人的牺牲是外表上看不出来的。他可以一面维持他正常的生活一面作出牺牲。另外的人也许必须作出显而易见的牺牲，因而必须抛弃他自己继续活下去的想法。没有任何人可以对别人擅自判断。方式可以千差万别，人的规定性或使命必须完成，以使善得以实现。每一个人应该作出什么牺牲，那是每一个人的秘密。然而我们所有的人必须相互理

解，只有我们从内心里体验到“谁丧失自己的生命，谁就会找回生命”这句话的真理，我们的实际存在才取得它的真正价值。

VI

社会与个人之间所以发生伦理冲突，是由于个人不仅负有个人的责任而且还负有超个人的责任。如果问题只涉及我的个人责任，我就可以永远忍耐，永远原谅，永远宽容，永远仁慈。但是，我们当中的每一个人有时都会处于这样的情况：他不仅对自己负责，而且也对一项事业负责，因而不能不作出违反个人道德的决定。

一个手艺人，当他领导一个不管多小的企业时，一个音乐家，当他指挥乐队演出时，都不能做他们想做的那样的人。前者必须解雇一个不能干的或好醉酒的工人，尽管他对这个工人及其家庭抱有深厚的同情；后者决不能再让一个坏了嗓音的歌手上场演出，尽管他明明知道他这样做会使这个歌手多么痛苦。

一个人的事业越是范围广阔，他就越在有的情况下不能不为了超个人的责任而牺牲他自己的人情 (Menschlichkeit)。在这种冲突中，通常的考虑总是决定让普遍性的责任原则上压倒个人的责任。社会对待个人就是根据这种精神办事的。良心对于这种决定是无力抗拒的，为了安慰良心，社会也许还会提出一些普遍有效的原则来，让人根据它们来确定在各种情况下个人道德究竟在多大范围内可以有权说话。

通常的伦理学没有别的选择，它只能在这种投降书上签字。它没有手段来保卫个人道德这个坚固堡垒，因为它没有掌握善恶的绝对概念。尊重生命的伦理学却不是这样。它掌握了别的伦理学缺乏的东西。因此，它决不会把堡垒交让出来，即使这座堡垒继续受着包围。它感觉自己能够长期坚守下去，并能通过不断地

出击使围攻者疲于奔命。

只有尊重生命的伦理学所追求的目的性，亦即普遍地和绝对地保全和促进生命这一目的性，才真正是伦理的。一切别的必要性或目的性都不是伦理的，毋宁只是有点必要的必要性，或有点合目的的目的性而已。当保全我的存在和毁灭与损害别人的存在这两者之间发生冲突时，我永远无法把伦理性和必要性统一起来，构成一种相对的伦理行为，相反，我倒必须在伦理的和必要的两者之间作出选择，而如果我选择后者，则我必须承认我因损害别人的生命而有了罪过。同样，我也不能以为我能调和于个人责任与超个人责任之间的冲突，采取一种相对的伦理行为，或者甚至以为我可利用目的性使伦理性丧失作用，相反，我也必须在两者之间作出抉择。如果我因超个人的责任感的压力而屈从于目的性，则我无论如何不免由于违反尊重生命这一伦理性而成为有罪过的。

人们总是试图把超个人责任所要求的目的性同伦理性结合为一种相对的伦理性；试图这样做的诱惑是十分巨大的，因为他们可以提出这样的论据：听从其超个人责任的人并不是自私自利的。他牺牲别人的生存或幸福并不是为了他自己的个别生存或个别幸福，相反，他牺牲别人的个别生存和个别幸福，是为了这样一种东西，而这种东西从多数人的生存和幸福的角度上看来是合目的的。但是，仅只不自私自利的还不就是伦理的！只有我的求生意志对别人的求生意志的尊重才是伦理的。无论如何，只要我牺牲或损害了生命，我就不是伦理的，而是犯了罪过，不管这是为了保全我一个人的生存或我一个人的幸福而造成的自私自利的罪过也好，还是为了保全多数别人的生存或多数别人的幸福而造成的非自私自利的罪过也好。

把这样根据非自私的动机而采取的破坏尊重生命这个原则的行为视为是伦理的，这乃是十分显明的错误看法；而这种错误看

法却是一座桥梁，伦理就会通过这座桥梁不知不觉地走到非伦理的地区里去。这座桥梁必须予以拆断。

伦理能到达的范围，只能是人道能到达的范围，也就是说，只能是尊重个别人的生存与幸福的范围。人道[精神]从哪里停止，假伦理也就从哪里开始。有朝一日，如果这个界限受到了普遍承认并且所有的人都看到它竖立了界桩，那么这一天将是人类历史上最重要的一天，从这时候起，那已经不再是伦理学的伦理学才不会再冒充真实的伦理学来愚弄人民使之走向毁灭。

过去的伦理学使我们看不见这一点：我们每一个人，不管是专为自我保全也好，或是根据超个人的责任办事也好，都在以各种各样的方式，日益陷于有罪状态。因此，它就一直妨碍我们，使我们不像我们必须做到的那样对人生采取严肃的看法。对人生真正严肃的伦理看法，在于认清我们周围的一切一切都是求生意志，在于认清我们对于生命如何每天都在犯下更多的罪过。

我们人，受了假伦理学的欺骗，如同一个醉汉一样晕头转向地整天在罪过中兜圈子。只有他有了清醒的认识，采取了严肃的人生态度，他才去寻找出路，至少探索那使他陷于罪过的道路。

我们所有的人都面临着这样一种诱惑：即，我们尽可能地退缩到我们自身来，以便借此减轻我们由于超个人的负责行动而造成的非人道的罪过。但是这种避免罪过的办法是此路不通的。因为，伦理既然表现于对世界和生命的肯定，它就不允许我们逃避世界，走到对世界的否定。它不允许我们把自己比作假手厨师来屠宰鳗鱼的那种家庭主妇，它迫使我们担负起摆在我们面前的一切超个人的义务，即使我们也许有办法以相当好的借口来拒绝承担这种超个人的义务。

因此，我们每一个人，只要我们的生活环境需要我们这样做，我们就要以超个人的负责精神行事。但是，我们这样做并不是出于集体观念，而毋宁是出于我们想当一个伦理的人的思想。

在每一个个别事件中，只要可能，我们总要在超个人的负责行动中争取保全最多的人道。而且任何发生疑问的事件中，我们都敢于宁可失之于偏袒人道而不失之于追求实现目的。我们要以清醒的认识和严肃的态度考虑人们通常不考虑的事情：不管是哪一种公益事业，都不仅要关心与实现集体利益有关的事情，而且还要力求创造有利于集体的思想。创造这样的思想比完成直接的集体利益更为重要。一项公益事业，只要在最微小的细节上不竭力保全人道，它就会败坏这样的思想。那些本着看来摆在自己面前的超个人责任心行事的人，轻易地牺牲别人和别人的幸福，固然能够做出点什么事情，然而他们达不到最高的成就，他们只有外在的权力，但不会取得精神力量的。只有当人们承认我们不是冷酷地依据一成不变的原则来决定行动，而是在任何个别情况下都为我们的人道而斗争时，我们才有精神力量。在我们中间进行这种斗争的人太少了。我们，从最渺小的、在最小的企业中做点小事的人起，到掌握战争与和平大权的政治要人止，平常处世做人，太过于轻率从事了，在有的情况下可说已不把自己看作一个人，而毋宁仅仅视为一个公众利益的实施者。所以，在我们中间，已不复信任基于人道精神的正义了。我们甚至连互相尊重的精神都没有了。我们所有的人都感觉自己受着一种冷酷的、拘泥原则的、非个人的、并且通常还很不聪明的机会主义精神的摆布，而这种机会主义精神则能为了实现最小的利益而做出最大的愚蠢和最大的非人道。因此，在我们中间，总是以非个人的机会主义思想对待非个人的机会主义思想。一切问题都是通过不适宜的权力斗争来解决，因为根本不存在可以解决它们的正确思想。

只有我们坚持为人道作斗争，那些在真正合理真正适宜的方向上起作用的力量，才能在我们中间现在流行的思想中强大起来。所以凡是根据超个人的责任心做事的人都必须不仅感到自己对他要去实现的成绩负有责任，而且对要去创造的思想也负有责

任。

因此我们为社会服务的时候，不可因社会而丧失我们自己。我们决不让社会来评断我们的伦理道德。假如那样，就不啻一个提琴独奏家让低音提琴手来规定他该用什么样的技巧演奏。我们在任何时刻都不能放松我们对社会所提出来的理想以及对社会中流行信念的怀疑。我们要永远记住，社会完全是一个愚蠢，它总想骗取我们的人道。它是一匹不可信赖的、尤其盲目的马，如果驾马车的人睡着了，那该是多么糟糕！

所有这些话听起来都很刺耳。社会是为伦理服务的，因为社会以法律的形式对最基本的伦理行为进行审查并且把伦理思想一代一代地传递下来。所以它做了许多事情，有权要求我们表示感激。但是，一再阻挠伦理的也是它，因为它俨然以伦理的教育者自居。可是它是不配有这种身分的。伦理的教育者只能是进行伦理思维并为伦理而斗争的人。由社会提出来流行通用的那些关于善恶的概念，都是纸币，纸币的价值不能由它印制的票面数字来确定，而要看它与尊重生命的伦理的黄金行情的关系如何来确定。但是，按照尊重生命的伦理来看，这些善恶概念的价值的牌价就显得像一个半破产的国家的纸币的牌价一样了。

由于当初人把伦理交托给社会，所以文化遭到了破产。那么要想文化复兴，就只可能依靠重新把伦理变成能思维的人的事业，依靠每个人竭力在社会里保持自己的伦理人格。我们能对这一点做到什么程度，社会就将在什么程度上从一个它本来所是的纯自然实体变为一个伦理实体。我们的前辈犯了可怕的错误，在伦理上把社会理想化了。我们必须负起我们对此应负的责任，那就是说，我们要批判地评断它，并且尽可能地使它更伦理些。我们掌握了一个绝对的伦理标准之后，决不让我们再感到把目的性原则，乃至最庸俗的机会主义原则当成伦理是心安理得的事。我们也不要采取低姿态，仍然还把贫乏的政客们提出来并且通过叫

嚣的宣传捧上天去的那些毫无意义的权力理想、激情理想和民族理想以任何方式当成伦理的东西。在我们中间出现的一切原则、观念、理想，我们都要以庄严审慎的态度拿尊重生命的绝对伦理制定的尺度来加以衡量。只有合乎人道的东西，我们才承认它有效。对个别人的生命和幸福的重视，我们要予以重新推崇。我们要重新把神圣的人权高高举起，但高高举起的并不是政治权威人士在宴会上歌颂而在实际行动上践踏的那种人权，而必须是真正的人权。我们要重新要求正义，但要求的并不是在法理学繁琐论著中喋喋不休的那些书面权威所杜撰出来的正义，也不是各式各样政治煽动家狂热叫嚣的那种的正义，而是充满了每一个人的个人人生价值的正义。公理、正义的基础乃是人道。

如上所述，我们已把集体的原则、观念和理想同人道之间的关系阐述清楚了。这样，我们才使它们合乎理性，因为只有真正伦理的东西才是真正合乎理性的。只有当前流行的思想观念自身包含了伦理的信念和伦理的理想时，它才能真正按照目的发生作用。

尊重生命的伦理学给我们提供了对抗虚假伦理和虚假理想的武器。然而只有当我们每一个人终其一生维护人道时，我们才有力量使用这种武器。只有当那些在思想和行为中能将人道与现实分辨清楚的人多起来的时候，人道才不再是一个伤感性的理念，而成为个人和社会的思想观念中的一块起发酵作用的面酶。

王久兴·译

[法] 马塞尔

伦理价值的危机^①

古今绝大多数哲学家，都从抽象的观点思考问题，从这个角度上讲，谈论价值的处境恐怕就会显得荒唐：如果价值被看作观念，就谈不上什么处境不处境的问题。倘若一个人承认，价值如果不被体现，就什么都不是，那么，就是另一码事，而毫不犹豫这样做的正是我。更进一步讲，必须给“体现”这个词下定义。体现一个价值意味着什么？为了简单明了起见，我们这里只探讨伦理价值。正如我最近所言，一种价值的本质是假设它在生活中的某种功能，并给生活打上它的印记。所以，把价值和原因联系起来讨论很有必要。事实上，我们可以采取美国哲学家罗伊斯在他卓越的著作《忠诚的哲学》中曾有力地表现出来的理论。原因既非个体，也非一群个体，更不是一个抽象原则。原因不是非人的，而是超人的，原因是一种特殊的统一体，它把一群人包容在同一种他们共享的生活中。于是一种特别形式的，我们可以称之为忠实的联系，在个体和原因之间建立起来；它不是一种难以说明原委的放弃，而是有意识的依附，并预先假定自我从属于更高的原则。罗伊斯说：“如果我不是一个团体成员的话，我的忠实就在理论上和实际上没有什么意义。我所取得的成绩，如果同时不是凭借把我和整个宇宙联系起来的纯真联系而使我从本质上属于

① 选自G. Marcel: *Homo Viator: Introduction to a Metaphysics of Hope* (《漂泊的人：希望形而上学导论》)，P.155-166, Harper Torch Book 1962.

马塞尔 (G. Marcel 1889-1973)，著名哲学家、基督教思想家、戏剧家、文艺批评家，存在哲学代表之一，曾历任多所大学哲学教授。

的团体的成绩，我的成绩就作废无效”。这前面一点很重要，如果我们只着眼于第二个定语，我们恐怕就会认为它只说明对党的忠诚以及伴随而来的奴役。但是，对于罗伊斯来说，如果忠实是一个崇高的美德，那么各种忠实之间的分歧就是邪恶中之最恶者。必须承认，有些原因有利于忠实的发展，而有些则刚好相反。“原因不仅与我们，而且与整个人类为善——也就是说——根据它服务于忠实的程度，它帮助我们增进我们伙伴之间的忠实并滋润它”。这等于说世界有一个总原因，也就是忠实的原因。忠实是有传感性的，是一种传感得很远的美德，是一种极有效力的酵素。这也正是我要将自己奉献的原因。在探讨真理时我并不仅仅在为我和我的合作者共同组成的团体服务，我帮助这世上的人们增长他们对于人类的信心，我帮助人们加强使整个宇宙成为一个整体的纽带。

我并不认为这一切都能引起严肃的争论，这位美国哲学家为使普遍性不脱离具体行为所做的努力值得钦佩。与此同时，虽然这种唯心主义获得许多理论上的，却无生命力的支持，但是如果在和与唯心主义必定要对阵的反论打交道时稍一失足，就会让邪恶的幻景包围我。正是因为如此，我们才不得不引入处境这个概念。很可能，人对人的信心，不仅仅是对于自己伙伴的信心，而且还有对自己的信心，正经历着从来没有过的严峻考验。今天死亡的危险主要在于人的统一体本身，个体被看作是具体的整体，恰如整个人类被看作是一种本质精华的满溢或膨胀。于是罗伊斯关于忠实的精神的观点就有极大可能被认为是一句空话，一个前后矛盾的幻梦，一个杜撰的故事。

显然，在人文主义的废墟上可以建立起形而上的信念：在这里，一种充满感情的辩证法发展了起来。因为如果尼采意义上的上帝的死亡先于人的巨痛并使我们正亲自经历着的巨痛成为可能的话。从一定意义上讲，上帝能够或者说必须从人类的骨灰中再

一次诞生。卡尔·巴特的观点正是从纯人类的水平带给我们的极端的悲观主义中汲取了部分力量；在假定这一点时我大概不会犯什么错误吧。

但是，这里又有一个特别严重的问题值得我们考虑。即使从严格的基督教的意义上讲，我们是否有权力在一定的意义上牺牲伦理？这样的牺牲在实际上又意味着什么？简言之，它包括允许划分一条我们一直在准备划分的分界，分界的一边是那些在神秘的基础上建立起自己的存在的人，另一边是那些在这场冒险中试图随波逐流，力求受到最小伤害的人，这场冒险是如此不可理解，如此可怕，他们感到好似被机运抛来掷去，好似被非人的力量，不可控制的力量抛来掷去，而这两者归根结底是一回事。不过，以这样的方式想象人类实体的中心越来越明显的裂缝，我们就冒了将无限复杂，几乎不可能系统化的处境过于简单化，或者以错误的方式表现出来的风险。

一谈到各种存在寻求神秘主义为基础，我们就处于极大的危险之中：或被一个词引入歧途，或将风马牛不相及的各种实在统一于一个命题之下。神秘主义这个词，本身荒谬可笑，空无价值，又实在难以避开，应该打个折扣。问题在于，一方面是对“上帝的教导”的忠诚，从这个角度来看，命名的不同倒是次要的。另一方面是强烈吸引的现象，或者说一切具体化的现象。依照芸芸众生模糊地期待着建立某种秩序的宣言，在这里通过某个导师，或某些导师体现了出来。在这两种情况下我们都可以肯定地说，为了一个超人的目标，个体不仅仅被要求牺牲他们的暂时利益，而且最后要求牺牲他们的生命。在第一种情况下，我们在一个包容现在、超越现在的永恒中发现这目标的存在；在第二种情况下，在不远的将来中发现这目标的存在。但是，我似乎很难在这些并不属于同一领域的目标之间建立起固定的联系或尖锐的对立。不过，有一点是清楚的：只要在地球上建立一种允许有

人统治，有人服从的秩序，那么毫不犹豫地说，这种秩序只有在反抗所有的集聚在我们称之为永恒的、不能达到的中心的价值时才能建立。从另一方面讲，只要地球上的秩序被认为有力地擦除了所有的特权和奴役，就很有可能在其中发现实在的某种无疑很不完美、在主体上很不一致的象征；而这种实在只有在和柔弱、瞬息即逝、自相矛盾的我们的实际经验的结构迥然不同时，才能得以建立。这些观点足以说明由于暂时的联盟的模棱两可，甚至是危险的特性，在危机来临的时刻它就会被置于两者之间，一面是基督教和基督教忏悔，一面是被赋予世上神秘主义最活泼的形式——唯一的享有机会即在我们今天度过了莫名的考验过后依然能够安然无恙的存活在明天的形式。从严格的地球科学角度出发，也就是说，以特定的具体的物力论^①在其中充分发挥其作用的秩序出发，就会发现除了越来越强大，越来越严密的和系统化了的富豪财团，其他人要想反对这种世俗的神秘是很困难的。更有甚者，如此富豪财团定不会在它的结构里动员多少真正的精神力量，而是动员这精神力量最苍白无力、最易受人左右的解释者，但精神力量又必须召唤这些解释者在大庭广众面前以可见的形式代表它们。于是就存在一种危险，即处境会变得更加难以解释；在这样的搏斗中，原来被视为神秘主义的东西，现在已无可避免地堕落成为彻头彻尾系统化了的恶意和踌躇满志。

在这些情况下，似乎基督徒只是被惩罚退出一场分歧，在这场分歧中，刑桩^②显得越来越无意义，皆因这刑桩除了意味着拥有整个世界再也不意味着别的，换句话说，攫取无法攫取之物。在这辩证法的结局处，由于运用具体的事例使分析变得非常容易，很明显，我们又面临一开始就摆在我们面前的东西；即我

① dynamism 以力及其相互关系解释宇宙的理论。——译者注。

② Stake 此处暗喻宗教制裁。——译者注。

们人类赖以构成的肌体上不可弥补的裂痕。

但是同时，正像我以前提到的，基督教徒如果不完全否定自己的基督信念，丢掉内容充实的拯救观念，就不能够由于观察到并接受这种裂痕而心满意足。

这是否意味着：为了保持这种观念的意义和价值，基督教徒必须借取对于非教徒的某种保护权力或责任？简洁地说，我们是否必须建立精神上的父权主义，虽然这样做基督教徒既要付出惨痛代价，也可大获裨益。我认为从各种角度来看，取这种姿态是不可能的。一方面，的确，它赋予基督徒一种本质上是虚伪的优越感；另一方面，它却令非信教者产生致命的沮丧，这也许是反宗教情绪的源泉。基督教徒实质上不能认为自己拥有不信教者没有的权利和利益。这里我们就面临着他的处境中最似是而非的一个方面。因为从另一种意义上讲，他不得不承认他已被赋予这种美德。然而，这只有当这种美德在他身上以谦卑，而不是以光荣体现的时候才是正确的。他只要骄矜地认为这是一种拥有，美德就变了质，我不得不说，就变成了诽谤。

哲学家们都不屑于去注意这种谦卑的本质。然而，正是靠了它的名义基督教徒才必须警惕父权主义的诱惑。它从根本上提供着一种保证，我还准备说是一种了解，即在他的基督本质中，他之所以行动，既不是由于他自己，也不是通过本是他的品质的某种美德的力量，甚或说由于和他融合在一起而真正成为他的一部分的美德的力量。在这种情况下，他根本不能声称他比他被剥夺了继承权的，正在与他对话的兄弟^①更加有价值。如果他由于有个好导师，好主人，而不信教者却没有而沾沾自喜，他就更加不近情理地虚伪。因为这意味着他又一次把自己放到了拥有的位置上，他大肆炫耀他的拥有。这种自相矛盾的谦卑起初很容易使

^① 此指不信教者。——译者注。

不信教者感到难以容忍的虚伪。可悲的是这常引起误解，特别是一个虔诚的基督教徒会时不时嘀咕他经常实践的这种谦卑是否真的比采取一种和他一直所受的训诫保持一致的姿态要好一点。

如果上述属实，从精神上帮助不信教者并非直接意味着宣扬要为他恢复他被剥夺的某些东西。这样的宣扬实际上常常含有取消或阉割我们企图培植的美德。归根结底，我们对自己建议应该做的是，唤醒他人，使他意识到自己到底是什么，或者，更精确一点，使他意识到他与上帝的关系，教导他认识到自己是上帝的孩子，示与他上帝的爱抚。从这个角度上讲，和克尔凯戈尔所宣称的正相反，很有可能存在着一种在本质上同柏拉图式的启示不同的基督教式的启示。正是在对待别人如同对待上帝的孩子的过程中，我感到我似乎具有唤醒他意识到他和上帝的神圣关系的可能性。但实际上我没有给予也没有带来任何东西。我只是引导了他的以上帝为对象的挚爱，使这个生物走向圣洁生活，起初他对他的本质一无所知，自鸣得意的虚荣心越发展，他就越不了解自我。

这些思索乍一看似乎与我们探讨的问题相去甚远，而实际上并不如此。不过我们必须把针对基督教徒所发的议论推而广之到基督教思想家身上。

我将努力把这个问题用最明晰的形式表达出来。我们会理解到这问题的领域宏大，它不仅牵涉到基督徒和非基督徒的关系，还牵涉到基督徒与自我的关系，因为他会发现在他自身内部还有“福音书还没有到达的广大区域”。更有甚者，正是在这些区域的深处他的存在的很大一部分发展着；这部分是最重要的部分，而且常常是最可见的，在某些时候是唯一可见的部分。

综上所述，如果一个基督教的哲学家完全否定伦理价值的权威特性，也就是说把伦理价值在启示和纯社会学之间完全毁灭，那么他的理论意味着什么？这里让我们从纯粹抽象中脱身出来。

一个理论如果离开提出它的主体，就是子虚乌有，没有人肯定，就谈不上肯定本身。但是这里谁在做肯定？不是别人，是作为哲学家的我，是在我呼唤“你等诸人”时，具有特定的能力的我，或者是在斟酌给予他人以评判的我。从我占据的位置上，我宣布你所认为的美德并不是真正的美德；你坚持这美德所持的道理既不充分，也不正确。归根结底，你的行动只符合那些冲动，它的世俗的、不洁的根源在控制着你的社会结构中能够找到。至于我，从另一方面看，我宣布能看见对你遮蔽了的灯光，只有它才照亮黑暗，在这黑暗中你摸索着前进，你完全失去了视力，甚至不知道你被昏暗包围着。再清楚不过的是，这样的断言，这样总结性的判断，只能被认为和基督教义，特别是天主教传统背道而驰。天主教传统一贯是大力推崇天然美德的。

但是，所有这些反思都关系到阴翳天然美德的现象，而且这种现象自己和另一个确凿存在的事实紧系在一起；我似乎觉得这事实一直是西方人最近一个半世纪进化的主要特征：某种自发的，又是超验的修正我们存在的丧失，或者是人和生命之间最紧密的联系的脐带被剪断。我们能够毫不费力地表明 18 世纪和 19 世纪中期的乐观的人道主义，标志着这个悲剧性解体的第一个阶段，虽然，这显得自相矛盾。我最近说过：“不论何事都促使我们去思索五百多年来在广大的教区对宗教信仰的让步已经导致这些信仰赖以为基础的自然基础的削弱。如果这是真实的，它就意味着我们需要在我们内部或周围重新唤醒这种虔诚，不是基督信仰，而是前基督信仰，或者更确切地说，准基督信仰。我们每一个人可能都知道过度自然化了的基督教徒，说他们失去了对自然的感觉也许过重，但他们确实失去了能令自然心灵怦然而动的自然的美德。我坚持认为，除了启示录之外，这种虔诚是唯一真正将人们联系起来的纽带，那种声称不需要这种虔诚的抽象的宇宙神教，不论其愿望如何正确，都只是为虚无主义铺平道路。我们

可以从各个方面认识虚无主义的破坏行为。

毁灭的力量在我们周围泛滥，它试图横扫一切体现出来的价值，不论这价值是否已融合在家庭、学校、医院、博物馆、教堂等等我们的生活中；它之所以能够得到无限制的发展，皆因为出自一种靠亵渎真实来否定真实的思想方式。我如果真的提出上述假设，我当然就能自圆其说。不过凭空想象在这些毁灭力量中重新找到敬神之物却是最致命的错误。毫无疑问，去寻求任何形式的异教都是沉沦到更荒唐、更卑鄙的境界。基督教哲学家如果要在伦理的领域取得积极的成果，就应该以自己的名义出发，具体而广泛的意识到基督和严格意义上的启示之间的隐秘联系。这些联系并不按照逻辑顺序排列，而是以形而上学的人类学为依赖。近五十年来，不同的思想家如舍勒、彼特·乌斯特（Peter Wust）、西沃多·哈依克（Haecker）、契斯特顿（Chesterton）、贝玑（Péguy），或者现在的特布翁，开始研究它的特点。完成这项在所有的工作中最微妙的工作，不仅需要以最大的耐心，最大的认真去做分析性的工作，而且还需要具有对属于爱的范围的人类因素的火热的忠诚。没有这因素，分析就会变得枯燥无味。老实说它仅仅是人类智慧或者人类创造的神秘成果的摹本，靠这成果，组织被重新构成，器官重新获得力量。我在这里引入这个引申义早已超过我脑海中的那些简单的比喻的事例，自认为是表达我的思想最明晰的方法。

把生物学的语汇引入精神的领域有着很多危险，我还不到轻视这种危险的程度。从这一点上可以认为柏格森，即写《两种源泉》的柏格森倒也不是无可指责。但是，实际上这样的生物学家，由于受不难发现其法则的宿命论的支配，越来越趋于完全失去对生活的意识，他之所以这样做（虽然这不是指柏格森），是因为他试图说服自己有一天他自己能够制造这种意识，这难道不是事实吗？在这里我们不得不再一次承认均衡的观念，而谦卑的

作用就是维护这种观念。很清楚，当生物学要求在无生命的领域里享有和物理学、化学相同的地位时，它就不可避免地犯了带来灾难性贸然侵入别人地盘的罪行，我们亲眼目睹这种侵略在我们之间蔓延开来。实际上我早已预备承认在这个领域里要划一条精确的界线，什么是合法或不合法，是很困难的，甚至是不可能的。在它的边界上横陈着不少问题和种类，人们只有在仔细地调查了每个事例和所有的法则之后，才能以理解的态度讲话。不过，我们可以断言——这也是从我的立场上讲——从他动摇他对和生活关联的虔诚那一刻起，所有的界线就消失了。人们的心灵向魔鬼敞开。他追随着这种生活进入某种秩序，在这里谋杀似乎很容易，很难被发现，很诱人，以至于他完成了这种谋杀却不自觉。

基于上述观点，我们头脑里很难不产生一个必须严肃对待的反论，或至少是一个很微妙的问题。如果我们把某种前基督意识或准基督意识置于伦理的基础之上，我们不就是在依赖某种不理智的，我们不能把握的感情吗？我们不就是从事某种自相矛盾或毫无希望的举动试图唤起启蒙主义哲学曾经徒劳地想建立起来的自然宗教吗？我们是否正在摧毁我们本意旨在维护的伦理价值？

在如此狭小的范围内想要全面圆满地回答这个问题当然是困难的。我认为，只有首先攻击传统的、武断专横的区分感情和理智的界线才能做到回答这个问题。此时，为了说明我的陈述，我们联想到索洛维约夫在他的《善的证明》中对谦逊、怜悯和虔敬所作的出色的分析。我们有了表达人类如此本质的法则，而当我们企图将这种本质视为一种仅仅是联系的功能时，我们就肢解了这种品质，背叛了这种品质。

我觉得，我们掌握这些法则到何种程度，这是切实存在的、令人最苦恼的问题。这些法则如果要充满活力，在多大程度上依赖我们？在这个领域里哲学说教的功效如何？应该采取信任的态

度——当然，我根本就没考虑过这种说教很有可能采取的粗俗语言。正如特布翁令人钦佩地指出的，这归根结底是一个道德更新的问题。可以看到，重任已经落在小团体身上，它们应该聚集起来，象蜂群一样接踵建立规范中心，也就是生活的核心，围绕着它，被撕碎了的真正的道德组织得以重新组建。这并不是稍纵即逝的梦幻。最实际最新的经验证明，人们可以学习怎样去重蹈人生，只要他们处于真实的环境中，只要光明来到他们这群人头上（这群人由他们之中的每一个和支撑他们之物组成）。有充足的理由认为，这种壮举的成功根本保证和谦卑休戚相关。他们在谦卑中诞生，谦卑修正着他们第一次接触的客观现实。而对平等的追求，在战前曾经喧嚣一时，由于具有忤逆的、先天不足的特性，在一场悄悄进行的社会大变革中随时都会夭折。无论如何，从伦理的角度出发可以断言，所谓平等不仅步入已经穷途没路，而且它本身就是痴人呓语。

失望定会伴随如此结论而来，我对此不抱幻想。我想强调的是，所有的方面都应该清除观念上的迷雾，这是当务之急；只有这样才可能找回失去的活力；缺乏这种活力的价值，人们就注定要过着禽兽不如的生活，而我们这一代却不幸要目击这种生活最初的寓意深长的病症。

田海林 译

[比] 雷马克

道德义务的意义和根据^①

历史证明，人永远感觉到自己处在道德义务的鞭策下，而这就是人之所以为人的一个特点。在这一点上，就有一些问题涌上心头：这件事的意义是什么，它的根据又何在？

我无意对这个问题做一个完整的说明，特别因为这个问题是如此地广泛、微妙而不易讨论。我不得不局限于问题的几个方面。待把道德义务的某些特性提示一下之后，我们将尽力来确定这个义务所牵涉的自由活动的性质，随后我们再去注意道德义务的绝对性。

I

如果只考察物质的秩序，那末所发生的一切都是按照着一个因果的必然连锁而决定的、作为具有身体的人被砌入在这个秩序里。然而，即使在他生活于世界上的每时每刻，人无疑是始终从属于这个支配事物的有形过程的决定论的，同样不可否认的是，在人被准许自由活动的确定范围内，人超越着这个过程而且脱出它的决定论。因此，人应当被界说为这样的一个实体，它同时既

① 本文系选自在“第五届托马斯主义会议”（1960年9月13—17日在罗马举行）大会上的报告。选自《现代外国资产阶级哲学资料》1962年第1期。

雷马克（Louis de Raeymaeker），天主教主教，比利时卢汶哲学高等研究院院长，卢汶哲学学会会长，《卢汶哲学评论》主编，新托马斯主义主要代表之一。

赋有物质的属性又赋有非物质的属性：一个有形世界的构成元素，在这个世界里一切都由必然性的联系牵掣着，但这个元素却在这里表现为一种自律活动的泉源，而且因此它本身就是一个生存着的整体，它是一个人。我们这时尚毋须去阐发那些证明这种看法的理由。

可不可以由此得出结论说，个人在他自己的自由活动里是不受任何牵掣的，也不从属于任何的法则？当然不可以。因为这个人任何一点上以及在任何方面都从来没有停止过对他物的依存。因此个人是生存着的而且是自由的，这毫无疑问，不过作为个人，他仍然是归并在一个更广大的集合体里的，个人自己的实体就不像这个集合体那么广大，而且还不可避免地受着集合体的种种要求的牵掣。

人们能否不自相矛盾地说，一个自由的活动，亦即是既无牵连又无束缚的活动，是从属于从其定义来说就是为了要束缚它的那些要求和规则的呢？在这个场合，大家就必须对这里所说的牵连的性质有共同的理解。为了不陷入混乱起见，我们举几种情况来作例子。

首先，有某一个人他自动规定了他决计要“规规矩矩地”遵守的行为准则。如此地不受任何强制而由自己口授出来的一套“准则”远不是形成障碍的一种关连，相反却构成为自由意志的一个真实的表达。

另一个情况：重复的活动养成习惯。这类习惯压在人的身上，使人倾向于朝着一个固定方向去活动。有这样的可能，习惯的重量便是物质的重量：的确，有时候自由便受其影响，甚至于达到大大地减弱的程度，如果不被取消的话。还有这样的可能，既得习惯绝不妨害，或者很少妨害，自由的运用：在这个场合，个人将自行抉择，或者以抗拒习惯来影响习惯，或者顺从习惯，如同顺从他所同意的一套规则一样。

最经常的是，许多个人一道商量来定出一套共同的规则。例如：一个会社的章程，一个集团的规章，或者仅仅是一套赌博规则，大家自由地遵守这些规则，但此外每个人仍可以自由退出已订立的协定、自由辞职或不再参加赌博。

当别人从外面向我们强加行动规则时，哪怕是为我们所不喜欢的：例如政府颁布的告示、法律、判决书等，情况就不同了。政府以此强加于人民是为了建立或维持国家的法律秩序。出诸自愿也好，出诸强迫也好，总之大家都顺从着；谁要是违犯了，就有对簿公庭并被依法惩治的危险。

最后，还有一个照字面的严格意义的“道德义务”的命令。毫无疑问，每个人有权断然地违反这个命令并把道德义务排除在他的行动之外，但他这样做时就不可能不作恶、不可能不犯罪。那个决定这样做的人也知道这样的抉择其本身就是不好的，因为这违反必然如此的价值秩序，而且当他向自己这样说时，他会不禁在内心发生悔恨。

为了指出这后一种情况何以有别于前面几种情况根本不需要多所词费。的确，这一次既不是既成习惯的一种固有倾向，也不是对着自己主动制订的这一条或那一条规则的偏好了，不管这是单独制订的或者是和别人共同商订的；更不是由一个权力机关所颁布的法令里引出来的、来影响社会道德的强制手段；但是，此后，所牵涉的乃是一种良心上的责任，从此，问题便变成个人对自己良心的一种他律了，也就是在自由决定的水平上，从而已是在自律活动本身的水平上，在任何别人的目光所看不透的内心生活的基本水平上了。

前面的几种情况都比这最后情况处在更表面的水平上；因此，在这些情况里人们应当永远禁止自己和道德义务的命令发生抵触。在这些情况的某些情况里，所有制订出来的规则——例如，国家机关所颁布的许多法令——形成它在实施过程中又加以

发挥和确定的那些道德要求的直接的延伸。由于这个事实，这种立法，尽管是积极的，却表现出一个真正的强迫力量，这力量是它向自己所依据的那些基本要求借来的。

道德义务只是在“自律”的气氛下才有其意义；这样的义务在例如单纯的物质决定论的范围里是不可能设想的。它是对人而发的，正因为人有可能亲身作出一个抉择，并且“自动地”把自己引向某个他决定寄予特别爱好的价值。

此外，这个义务，这个命令，以一种绝对的方式把自己肯定下来：它是一个无上命令。它既不管我们乐意与否，也不管别人乐意与否，它更不是来自某某人世的权力机关；而且，尽管这个命令结合在我们最切身的内心里，却不是我们自己在那里宣布它的，既然它是对我们而发，而且是强加的。

对这个义务的研究，原应当从对人的自律的研究出发，有可能陷入许多的谬误，其中某些谬误具有相反的标志，因为在相反的方向下都有可能发生夸大。现在我们姑且只指出两个典型如下：有时候，人们夸大人的自律，而把它在其中发展的、人们又徒劳无益地竭力使它与之分开的物质境况置诸不顾；有时候则夸大自律而少考虑道德义务的绝对性，不由自主地把这个绝对性“相对化”起来，使之从属于人的决定：一方面是“天使论”，它忘记肉欲条件之系于人的本性；另一方面是“撒旦论”，它无视人之渺小与卑微，妄图 and 绝对相等同。

II

人们怎样看待道德义务，这不可避免地随每个人的人生观而异，没有人会对此表示异议。不过，人既表现出如许之多又如此之分歧的属性，因而我们不大容易来确定他的统一体的本质。

人的问题永远处于哲学思考的中心。在这个问题上，哲学家

的思想不断地追求自己的平衡，而又不断地摇摆两个极端的两极之间，即一元论和二元论之间：一元论的观点把作为有形体的并且赋有意识生命的实体的人当作一个单独的存在；二元论观点则认为人既是精神又是物质，乃是一个双重实体并形成两个存在。

自从柏拉图以来，二元论一直在大体上支配着西方的思潮；时至今日，它的影响继续在产生效果。总的说来，二元论建立在对人的认识方式的一个分析上：感性的认识活动和知性的认识活动，至少在两者的本质里，好像是互不相干的，从而两者共同出现在人的身上，它们在那里形成两种全面的活动，两种完整的活动。只须把这个看法移向实体的基本水平上，就立刻又相信人是从两个生存着的而且不可分的完整实体的接合中得出来的：即身体这一存在和精神这一存在。

二元论的观点特别被笛卡尔所采用并把它推到极端，它成为人们习惯上称之为现代唯理论的古典传统的主要部分之一。

亚里士多德反对柏拉图的观点，出自他的学派的全部传统均步着他的后尘。但是，这种反对往往是踌躇不决的和小心翼翼的：所有的原理很少被推进到底。今天的某些哲学思潮都在全力反对笛卡尔型的二元论；所遗憾的是在“主观性”的真正的精神性质这一章上，收付的结果往往表现为赤字。

在这个复杂而又艰险的领域内，圣·托马斯曾经划出了应该遵循的道路。圣·托马斯的平衡的而又精微的学说同时既保证了个人的实质统一体的所有急迫要求，又保证了物质方面和精神方面的基本区别。

在这个问题上，只须把托马斯主义中的两个最大胆的和最基本的因素再提醒一下并加以强调就够了：第一（或实质的）物质乃是整个人的（其中包括人的精神实体）个体化的原则；人的唯一的实质形式，亦即是他的生命原则或精神心灵，乃是任何基本

规定性的（其中包括人的肉体性）理由。

这样一来，人的全部精神实体在自身便持有物质的印记，一直到被这个印记“个体化了”为止（在这方面，心灵分享着那个标志物质的东西）；而人的全部物质实体则持有心灵的印记，直至由此提升到道道地地是属于人的机体，即“个人的”身体的资格为止（在这方面，物质分享着心灵的完善性）。

在物质的实质原则与精神形态的实质原则之间的一种主要相互关系的基础上（属于力与行的类型），物质和精神融合为同一个实体，为一个单独的个人。可不可以更有力地肯定，人在其自觉活动和个人活动中被考察时，那末从定义上来讲便是一个在世界上的存在物，而绝不是从天上掉下来的一个天使呢？

这个观点未曾阻挡圣·托马斯承认规定人之所以为人的那个精神原则是可以在人的组合体分解以后继续活下去的。不过，他从来没有把人同化为天使、为纯精神；因为他坚持，即使确实和物质原则分离以后，人的精神原则仍然在它物质秩序的基本关系里找到它的个体化的实在理由，因此，这个精神保留着“心灵”所特有的一切实效；它仍然有可能使物质“活动”起来，加以组织，使之生活，尤其还能使物质和精神合一。“分离”以后的心灵仍然是、而且永远是从实质上可以和物质相“合一的”，至于天使，纯精神，则决不可能是这样的。正是这样，当圣·托马斯向自己提出分离的心灵是否还应被称为“个人”这一问题时，他倾向于作否定的答复。生活和灵性之赋予分离的心灵以个性的资格，这无疑是事实；不过，这个心灵的实在，当它确实和物质相分离时，仍然是它本身所是的那个东西，这也是事实，于是它保持着它的个体化，而且正由于此，它全面地与物质秩序发生着关系；从这里得出这样的结果，即分离的心灵在实质上是“开放着的”，不完全的，于是某些为个性所专有的特征，正因为这种未完成的实质状态而为其所缺少。

总之，圣·托马斯对人的本性所抱的概念，以及他始终如此细致地并怀着如许的信念来加以阐释的，实即是他对人的认识活动所形成的概念之移植而已。因此，人们可以借助于一个概念来更好地捉摸和理解另一个概念。

属于物质范畴的感性和属于精神范畴的知性是彼此不可能的。可是，正因为这两者本身之所以是这样的东西，它们是紧密地联合的，正是它们的相互关系形成为人的认识活动的基本结构。对于我们这等于说，不可能有分离的知性活动：既没有天赋观念，也没有对某一概念领域的纯知性的静观。分析到最后，任何认识的内容，不管它是怎么样的，均来自人的一种经验，它永远附着着感官的干预，而且正由于此，它是植根在物质世界里的。所以必须照这样来理解这句传统的格言（可是从字义上来看，它将意味着唯感觉论）：知性不包含任何不来自感觉的东西。由此作出结论说，智力并不比想象力更有灵性，这将是错误的：因为通过它的全部活动，智力表现出为心灵所特有的一种自律：智力是照着知性的一个真正的“代表人”那样来行事的；在这一点上它有别于感觉，感觉的物质本性阻挡它除了“反应于”一种预先被动地接受下来的刺激之外再发生别的作用。这不是说智力除了从感性经验出发之外还可能取得哪怕是最微小的认识对象，因为，让我们再说一遍，智力只有在这些经验材料的基础上及其范围内才可能发生作用。但是，智力的特长之所在和那个无论如何不能来自感觉的东西，它用自己的创见和用自主的方式所激起的东西，正是智力凭之以向自己呈现这些材料的那个精神样式（例如：抽象样式，或普遍样式，或必然样式）；换句话说，道道地从它而来的东西就是它对之形成的思想，它在这上面所作的和使它得以理解其所以然的判断。

然而，——我们正想要归结到这里——也应当在人的欲求生活方面作类似的考察。

在这一领域里，感觉的程度和知识的程度是牢牢地互相牵连的，被那种把感觉和智力联合起来的相互关系相类似的关系联系起来：它们的交互关系既不是暂时的又不是附带的，它有欲求生活本身所有的那种坚固性和持久性，既然它生根在欲求生活的基本结构里。

所以，正如智力从来不能单独行事一样，意志也不在任何一点上分别地存在和活动，也就是说它不能除了和感觉欲求相联系之外存在和活动。有必要在这一点上强调一下，因为人们太容易把它忘记了。没有任何的意志活动而不是展开在感官的倾向范围里的，正如没有任何的智力活动而不是展开在感性经验的范围里的。我们对于“知性不包含任何不来自感官的东西”这句格言，可以再用下面这句话来加以补充：“同样，理性欲求也不包含任何不来自感性欲求的东西”。当然，这句格言的不管这一部分或那一部分都不应仅按一个个的字义去采用它，“或放弃它”，必须先考虑到这句格言所插入的全般学说而后正确地去理解它。

想由此推论出智力和意志一定恰恰处在感性因素的水平上，亦即是物质的水平上，借口智力和意志俱属于集这些因素为综合的那个秩序的形式原则，尤其是错误的。说智力的职能是“报导”和“整理”经验的感性内容，这是对的；不过，智力是根据自己的观点，高于并且不可还原为感觉的观点来行使这个职能的，所以它能够承认感性的材料有其一种超过物质水平的意义。意志也是这样，它指导、编织、“报导”感官的倾向；不过，当它这样做时，它统率着这些倾向，超越它们，在自处于这些倾向中并以之为依靠时，使倾向来服从自己。因为意志所站的水平相应于智力的水平。当智力推敲经验的材料时，它从中解放出一些意义，使人对材料取得一种亲身的理解；可是意志的操作恰恰是在心灵对真实的掌握之照明下展开的，而这正好说明意志有权力把感觉欲求的运动归并到超越这些运动的一个目的论里，它是在严格地属

于个人的生活方式里执行这些运动的。

这最后一个意见要求智力和意志的密切联合。的确，要想讨论意志，特别是为了指出意志的特有本质及其主要属性，例如自由，而不涉及智力，那是不可能的；反过来亦然，我们不能向自己说明智力的运用而不去考虑意志的一贯的启迪。上面我们已经提过，在感官因素和心灵因素之间有最为密切的一个交互关系，无论是在认识活动方面或者欲求活动方面都是如此；那末在认识秩序（那是就其全局来说的）和与之对应的欲求秩序之间也有相同的交互关系。这样，这一切因素互相配合起来，形成一个不可分的整体，它就是人的活动的结构。这些因素之中的任何一个从来也不在这个结构以外呈现，从来也不能单独地构成一个活动。当然按照不同的场合，所有各种因素的相对重要性可能有所变动。有时候，其中之一发挥一种优势，以致别的因素的在场因此仿佛被掩盖起来了：因此我们自然而然地谈到一种智力活动、意志活动、感性知觉活动、本能活动。然而这不过是一种省略的表达方式而已。

从这一切可以得出如下的结论：(1)人的任何一个活动都是有形的，它行使于外，行使在一个它对之进行改造的环境里，所以它是一种工作；(2)此外，人的任何一个活动既然是自觉的和个人的，所以它含有一种对本身和对别人的存在，含有人对之发生作用的那个环境的一种评价，含有对那个表现出来的并肯定下来的境况的一个答复，从而它建立一种对话；(3)于是，一个人只能在发现世界时才找到自身，只能在改造自己的境遇中获得发展，他只能在耕耘自己的境界并亲身去开发它时才能从内心里自我丰富起来。

总而言之，人的活动是同时由这两方面来表现其特征的，即由把人放在物质世界里的他的时空相对性，以及由把人从物质世界解放出来的他的自律。

让我们再提一下，人的活动不许可被划分为两个部分，其中之一好像是一件有形的东西，例如人们所作的一个手势，另一部分又好像是一个非物质的实在，例如与这个手势相联系的意义。相反，这里只有一个唯一的有形体的实在，它被心灵的意向活动起来。打一个比方便可以显示这个意见的有效性。在一个动物的机体里，物质和生命并不是并列着的东西，如同一条通气管和在其中流通着的气体；因为一当它构成一个机体时，正是那个物体的物质本身就已有了生命的特质。人的活动也是这样：体现在行为里的个人意向就已和行为融为一体了。

确实，哲学家为了说明这个实在，他在这个实在里区分出各种不同的本体论原则，无论是在实质的水平上或在偶发事件的水平上，例如机能。不过，哲学家必须紧防堕入“事物主义”；因为只有那个从由本体论原则所构成的交互关系中得出来的结构是唯一存在着的和操作着的，而这些本体论原则中的任何一个，分开来看时，从来也不是一个存在着和活动着的实在。

上面这个理论在道德义务方面会引起何种后果？

任何一种义务是以调整个人行为为目的的。因此，考虑到现实的要求而制订一部行为规则，这是十分自然的。但从这里又引出一个结论，即当现实的要求尚未被认识时，那末这部规则，假定它被维持下来了，一定要具有灵活性，而且必要时还应当是不太确切的，否则的话，它就要变为不可执行的，从而便是无效的，如果不是不好的，或者甚而是有害的。

可是，正如刚才所指出的那样，人的任何认识活动都带有一个极大的相对性率，由于它的内部结构，它将永远随着它在其中产生的时空条件而变化。

其实，一个类似的相对性之附着在欲求生活上也是出于同样的理由，因为在欲求生活里制约着有待采取的决定的那些因素，特别如人的气质、身体健康、心理平衡，都在不断地变化，往往

为主体所不能负责，而且往往是不自知的。

在它那方面，主宰着人的活动的自由引进了一个不可预测性和不可捉摸性的因素。毫无疑问，义务并不引起任何对于自由的敌意，因为它恰恰是对着自由选择而发的。但值得注意，人自己的干预会引起人的行为后来在其中进行的那些条件发生变化，甚至是深刻的变化；而当这种变化尚未引起时，它们永远是为人们所不知的，因为它们从属于自由的操作，是不让人们确切地去预测的：这样，人们怎能获得把握，叫这种变化来出现在预先制订的那些义务的前景里？

人们带给他自己在世界上的境况的变化，其重要性有过于通常所表现的。它们除了牵涉到其他方面以外，还牵涉到认识本身。认识早在最不完善的出发点上，已只不过是在许许多多的和分散的重重努力的鞭策下逐渐进步的。为了说明认识的曲折和崎岖的历程——它的发展路线不单单由逻辑因素来决定——必须也要依据心理学和社会学方面的理由，尤其应当重视个人因素，因为就是在这一为人们或许不大期待的基地上，人也掌握着自律并且证明是有不可思议的创造能力的。

只须对之作片刻的注意便可以衡量它的全部重量。半世纪以前，还没有人怀疑过随着科学和技术的飞速进步，从一切观点上来看，在人类中将发生何种彻底的变化。我们中间现在有谁敢预言下一世纪的政治和社会形态，又有谁能预测从而产生的任何方面的问题？没有人可以想象五十年后在艺术和文学里将流行何种新的风格，同样，对于哲学思维到了那时所采取的定向也不可能得出任何的概念。类似的考虑对于一切领域都是适用的：我们的知识到处必然仍是不足的。对于想在道德义务方面找到自己道路的人，怎么能怀疑这一切的重要性？

应该不应该由此作出结论说，并没有人们能够保证其持久性的所谓真正的义务？的确，如果只要情况发生一个重大的变化便

可以使法律的运用就被合法地陷于失败，又假使果真从属于法律的人本身就有权力促发这样的变化，那末要想使法律长期有效好像是一个幻想。

这个结论是没有根据的。相对性不等于相对论，而偶性也绝非偶性论的同义语。如果实在包含着变数，那末它也包含着常数。而且事物的变换本身也只是和一种真实的永久性对照而言才有其意义的。毫无疑问，在这里仍然必须避免以简单化的方式去设想实在，例如，把它想象为平铺在两个平行的方面上的，即永久性的方面和变化的方面，从而便以为可以去关心一方面而不关心另一方面，或者甚而可以作用于一方面而不触及另一方面。不应当这样说吗，这是一个唯一的而且是同一的主体，它在变换着而又常住着，空越时间而保持着他的真实身份的人。恰恰是 而

原始民族那里和那一个开明的和基督教的国家里，这个方式更不尽同。总之，必须把这些出自人的本性的基本道德要求与那些以确切的方式规定人们应以何种举止行动来符合这些基本要求的法则区别开来。随着需要来规定这些法则，这是权力机关的事情。在这篇论文里，我们不拟对道德命令的内容作详细的说明，也不拟指出人们应遵循何种道路使自己走入这个领域并在这里发现各种价值及其等级，发现法则及其联系。我们只须指出由这些法则里引出来的义务是以绝对的方式强加于人的，这就够了。至于法律如何制订，立法措施应当是永久的或临时的，就无关紧要了，一有了道德法律而且人们觉得与之有了联系之后，人们就是自觉地和无条件地和它联系起来。

关于这一点，为了确切地把我们的意见固定下来，有必要再作几点说明。

III

为了防止混淆和误会，让我们立即指出几个要点。

人从来也没有任何一个“纯粹绝对的”实体的经验，其实和他从来没有任何一个“纯粹精神的”实体的经验一样。那末，人从何处汲取精神和绝对概念的内容呢？

人正是在彼此相关的有限的存在物里，亦即是人在这个世界上所能遭遇的那些存在物里，揭发出绝对性的迹象，正如同他在自己的人的实体里——毫无疑问是个有形体的实体——发现那些证明具有非物质的本体论水平的特性。

不管人们如何反复地说明在经验的材料里——其中每一个经验都全部是有限的——任何东西都从来也逃不出相对性；但事情并不因而就不那么确定了，那就是人们所考虑到的恰恰在此，而且正是这一点成为人们思考的内容。可是，最明显的是，不论是

谁，如果他没有以任何的方式先已超越了这个界线，他就不能分辨这个作为界线的界线；正如同任何人都不能设想一个作为关系的一个关系，除非他用一个超越这个关系的观点去考察它，而这个观点归根到底是非相对的、是绝对的。同样，尽管人们强调人的行为中的任何一个因素不能够逃脱作为物质之特征的时空相对性；但这并不能阻止人永远有权利补充说，人是意识到这一点的。可是，一加思考，作为意识之意识的一切特性之所以基本上不能还原为物质秩序的属性，以及它们之暴露心灵之在场，这就昭然若揭了。作为人之认识内容的“绝对”和“相对”，“精神”和“物质”所以是不可分解地互相结合的，但却不互相混淆。的确，如果不处身在世界上而又不觉得这样，又如何能意识到自己的境遇并且如何知道自己之局处于其间？早从此时起，人就以人所特有的方式意识到“绝对”，也意识到“精神”；就是说，并不脱出其自己的界线，特别并不从自己的时空束缚之中把自己解放出来。人就是按照人的方式——有限的并和物质相结合的——在自己的智力活动中明确地对准着“绝对”；他在这样做时并不把自己的目光移开他在这个世界上所遭遇的那些互相关连的既知事件。他达到真理，别无其他了，这个真理“绝对地”排斥一切违反它的东西；不过，就凭这样，人丝毫没有停止成为他所是的，即一个有限的和处在世界上的个人。

然而人不只限于发现“现成的真理”，不只限于留心既成事件的正规性和梳理它们复杂的联系；他还竭力去理解它们，力图从中抽引出意义，努力从中发掘自然的秩序及根据。

任何一个存在都不是可此可彼的：实在永远是“这一个”或“那一个”。活动以其节奏和指向为此作出证明，而另一方面它又表达那个它之所自出的动因的“内在特质”和“根本性”。不过，人能不能认清这个本性并为之表述一个正确的定义呢？有时候可以成功，直至某种程度，特别在人自己的场合里，这是一个特别优异

的场合。因为人掌握着自觉的活动，他放射光明于他自己的人的实体的内部，于是他就达到从中辨认出某些主要要求的地步。人正是这样地依靠着智力和意志所作出的一些适合的定义，他才可以指出智力和意志的先验效力并确定面向无限的个人活动的意义。

从这里出发，就比较地容易断定作为人的人格，根据着哪个专门为构成人格的东西，是注定了要永恒地存在下去的。但是，如果从个人来讲，它是不可摧毁的，那末它所指的方向正是朝着永远不可让渡的个人的一个目的。换句话说，它从本体论上被规定为朝着自己的目的而且在任何情况之下它决不能被归结为一个纯粹的手段。

对于“事物”就不能这样说了。事物全部沉没在物质秩序之中，不能在任何一点上去超越它；事物只是宇宙的部分，除了宇宙之外就再无别的目的；事物为总体服务，它只是手段而并非别的。为了揭示事物的全部意义与确切地理解事物的作用，那末就必须认识整个宇宙的意义。可是，这个意义为我们所不及知，所以凡是我们的遭遇到物质的地方我们就碰壁在神秘上了。

无疑，人在实质上也成为世界的部分。这样，人在有关自然和物质宇宙的目的方面的无知就反映在他对自己的本性和命运的观点上。不过，他同时超越纯物质的秩序，从而取得一个最后肯定的个人定见。这个真理，一旦建定，便使人得以在自己的本性里辨认出某些他在选择自己的行为时必须遵从的规律。

从这一切表明，人在自主的发展里也是在许多方式之下受到束缚的。因此没有人创造过世界，也从来没有自己是自己生出来的：所以每一个人都碰壁在一个广大的实体上，这个实体强加于人而且为人之权力所不及。

所以，首先，人的每一个决定永远要牵连到的选择只能是局限的，这就是说人所资为借鉴的不是全部的价值——实在的或可

能的——，而只是人在自己的处境范围内所发现的一些价值。这个人所享的自由是名副其实的自由，那是肯定的，而他所采取的决定是个人的：于是他对之负起全部的责任。但是，他的行动所展开的活动场地，远不能扩大到无限，不超出他在世界上的生活所展开的那个区域的狭隘范围。

也是因为这个缘故，自由意志的行使服从着属于道德秩序的各种义务，后者远不是为了取消或削弱自由意志，相反却倾向于保证自由意志之趋于完善。人的主观能动性只能出现在一个先期存在的实在里，它插入在一个已经建立的秩序里。假定它一点也不考虑到这个实在而且忽视或摒弃这个秩序，那末它的发展怎能不受其影响？然而，前面已经提到，人正是以个人的一个最后目的作为定向的，甚而就是由于人的基础结构的缘故。所以，如果出现这样的情况，就是如果人违反着“自己本性的意愿”去行动，亦即是说违反着他自己的实体的基本倾向，那末正是他的基本的生之冲动将被他折断并被其阻挡而不能达到目的。

人赋有自由意志，因而他可以规避他的一切责任，其中包括最严格的责任，并违背牵连到他的个人命运的那些道德义务，这当然是十分真实的。不过，他从来不能这样做而不受到惩罚：如果他决定把道德的混乱引进到他的生活里，那末到后来他注定要身受其害。的确，只要一有道德义务，它便是断然的：它绝对地强加于人，既然它局限于照着自由意志的意图去说明和存在的秩序相联系的、和那个在基本上构成实在的东西相联系的绝对要求。

到最后分析，正如形而上学的思考所肯定的那样，每个存在物所揭露的、特别是道德义务所表达的绝对性的理由正是在上帝那里。正是唯有从上帝那里，任何的实在才全部地派生出来；一切的事物正是向创造行为，唯一的、因而是普遍的行为，亦即是一切事物的绝对原则，借来成为绝对不可否认的那个价值，一切

的事物并为此作出证明。于是，万物的集合表达出神的万能的意志，以此意志为依归，犹如信赖着自己的创造源泉。

这个结论对于一切赋有自由的万物以及从物性引出来的一切道德规律均属有效。这个本性和这些规律都表现出创造主的意志，这是两者的根据和价值所自出的原则。不过，在自然秩序的水平上，我们从神的意志取到的认识不是直接的，亦即是说这种认识绝不以上帝赐给每个人或任何人的一个特殊启示为依据，而是人对实在进行了耐心的观察和辛勤的分析之结果。我们承认事物有其不可否认的实在性和一个专有的价值，实在性和价值均凭其自身强加于我们；自然秩序好像本来就是坚定不移的和巩固地建立起来的了。所以，宇宙可以引导我们走向上帝，如同引导我们走向宇宙的绝对根据，它的创造源泉。由于这个缘故，宇宙才显得是神的意志所保证的，而且它就是神的意志之结果和表现。

陆达成 译

[法] 利科

罪孽、伦理、宗教^①

我的主要任务：在于确定有关罪孽的问题上伦理话语和宗教话语之间的区别。这将是我要分析的两个主要部分。

但是，在为区别它们并理解它们的关系而处理这两种不同的话语之前，我建议我们先就这个正被谈论的术语的意义达成一致。以下就允许我通过引言的方式，来展开对“罪孽”这一术语的一个语义分析。

一、罪：语义的分析

首先，我提出，不仅要在心理学、精神病学、或精神分析中考虑这一术语的用法，而且要在构成和固定了它的意义的本文中去考虑。这些本文，就是那些忏悔的文献。其中，信仰的共同体表达了他们对恶的公开承认；这些本文的语言是一种特殊的语言，它们能以一种非常普遍的方式，用于指示“悔罪”，虽然，并没有特别的忏悔内涵，甚至没有特殊的犹太教或者基督教意义附属于这个表述式。二十年前，罗马的佩塔佐尼教授写过一本涉及

的意义的描述，不管这经验是否是一种事物、一种价值、或一个人，等等。忏悔的现象学因此就是对意义的描述，和对表现出的意向的描述。这些描述表现在语言的某种活动——即忏悔——之中。在这现象学的构架之内，我们的任务就是：为了揭示这活动的目的，而在我们自身中重演“对恶的承认”。借助同情并通过想象，哲学家就接受了忏悔意识的动机和意图；他并没有感觉，而是以一种中立的方式，以“好像”的方式在“体验”。这种方式，已经存在于他的忏悔意识中。

但是，我们将从哪一种表达式开始？我们将不从忏悔的表达式开始。它们是得到最大发展的、最理性化的东西，如常受哲学思想指导的“原罪”概念或类似的概念。相反，哲学的推理应当考虑对恶的承认这个表达式，而这个表达式又阐述得最不详细、最不清楚。

在这些理性化的表达式后面，在这些思索后面，我们遭遇到神话，即谈说发生天地初开时的事件，以及给礼仪行为提供语言支柱的传统叙述。我们无须为这一事实所恼。今天，对于我们来说，神话已不再是对实在的说明，但是，正因为它们失去了说明的权利，所以才显示了一种说明的意味；神话表示一种符号的功能，即一种间接地表现人和人所探究的神圣的东西之间的结合方式。这样，就除去了神话与成为现代思潮的一个方面的物理学、宇宙学、和科学史相联系的神话因素。这似乎是矛盾的。按其顺序，神话向我们指示一种表达标准，这标准比任何叙述、任何思索都更为基本。这样，《圣经》中有关堕落的叙述，就从根植于共同体生命的罪孽体验中，推论出这叙述的意义；那就是崇拜活动和先知对“公正”与“仁慈”的要求。这些，给神话提供了意义的基础。

因此，我们必须求助于这种经验及其语言。更确切地说，求助于其语言中的这种经验。因为，那是忏悔的语言，这语言把言

语的启示提升为一种充满着情绪、惧怕和苦恼的经验。忏悔文献展示了一种语言学的发明。这发明标志着过错意识的生存的爆发方式。

因此，就让我们向这种语言提出质疑。

这种语言最值得注意的特征是：它没有涉及到比神话所指的符号表达式更为原始的表达式。忏悔的语言就是符号的语言。在此，我是通过符号来理解一种语言的，这语言以一种间接的方式，通过直接指示另一事物来指示一事物。我就是以这种方式从符号上谈到“高尚的”思想，“低级的”情感，“清晰的”观念，理解的“启示”，天堂的“王国”，等等。因此，用于恶的表达式的模仿品，本质上就是直接和间接意义上不同层次的明示和发展。这些不同层次被掺和在同一个符号中。我们可作为出发点的最为远古的符号系统就是：恶被人认定为污迹或污点，即被认定为从外界传播而来的一个斑点。在阐述更加详细的文献——如巴比伦、尤其是希伯莱的文献——中，罪在不同的符号系统中得到表达，如迷失目标，沿着一条曲折的小路行进，反叛、顽固不化，不忠的通奸、变聋、迷路、徘徊、空虚、不断变为尘土，等等。

这种语言学的境况是令人惊奇的；在恶的情感中，如此强烈的自我意识开始并不听任它来支配一种抽象语言，而是听任它支配一种具体的语言，依靠这种语言，一种自发的解释工作才得以完成。

这种语言的第二个值得注意的特征是：它把自身认作符号，并且，在没有任何哲学和神学之前，它处于通向明示的中途 (en route)；就像我在别处谈到过的，符号“导致”思想；神话是处在通往逻各斯的路途上，一个类似物质的某物从外界传播而来，它靠不可见的特性进行伤害。这观念，才是古代真正的污迹或污点的观念。这观念拥有一种符号的丰富性，一种符号化的潜力，而这正是在越来越多的寓言形式中，为这种残存的符号所证明了

的。甚至到今天，我们也在一种非医学的意义上，谈论拜金主义（“肮脏钱”）精神、种族主义精神等等的传播；我们并没有放弃纯粹的和 not 纯粹的符号系统，而这正是因为对污点作类似物质的描述已经成为了另外的符号。从一开始，这种描述就具有符号表现的能力。污点，就字面上讲，从不指一个斑点；不纯性，就字面上说，也从不指污物；它是处在类似物质的传播和类似道德的无价值性的明暗对比中的。这点，我们在涤罪的仪式中能清楚地看见。这仪式从不是一种单纯的洗涤；沐浴和驱除邪恶都已经成为一种部分的和虚构的行为；它们在总体标准上指示一种总体行为，这行为力图把人当作一个未加分离的整体。

罪的符号系统，正像在巴比伦和希伯来文献中，在希腊悲剧中，或者在有关俄耳浦斯的作品中表现的那样，当然比污点的符号系统更为丰富，由此，它就明显地与污点的符号系统区别开来。它用不纯的接触这个比喻来对照上帝与人之间、人和人之间、人与他自身之间的一种受到伤害的关系这个比喻；但是这种关系，这个唯有哲学家才认作一种关系的关系，从符号上讲，是由日常经验中提供的所有戏剧化手段指示出的。因此罪的观念并没有被还原成一种关系破裂的贫乏观念；罪的观念只是把关系破裂的观念加到一种统治人的力量的观念中。这样，它就同污点的符号系统保持了某种亲缘关系和持续性。但是，这种力量也是由生命和尘土表现空虚的标记，人的无用的标记。因此，罪这符号同时是某种否定性的符号（破裂、疏远、缺席、空虚），又是某种肯定的符号（力量、占有、能力、异化）。罪孽这个词，应当被重新放置在这种符号的基础上，放置在比喻的网状系统和开始形成的解释中。

如果我们要考虑语词的合适意图，“罪孽”这个表达就未囊括“忏悔”的整个语义学题域。罪孽的观念表现了内在化的极端形

式，这我在本段从污点到罪^①的叙述中已经概略了一番。污点仍是外在的传播，而罪则已是一种关系的破裂了。但是，即使我并不知道，这种罪也仍然存在着。罪是一种切实的条件，一种客观的境况；我敢说，它是一种生存的本体论方面。

相反，罪孽则具有一种明显主观的特征：它的符号系统更为内在。它描述为沉重的负担所压倒的生存意识。在完全笼罩着错误的内部，它进一步指示啃咬着内心的一种懊悔的伤口。负担和伤口这两个比喻都表示达到了生存的标准。罪孽的最有意味的符号系统是附属于法庭这个主题的。法庭是一种公共机构；但是，当它从修辞上转变为内部法庭时，它就成为我们称之为“道德意识”的东西。这样，罪孽就变成把人本身放在不可见的法庭面前的一种方式，这个法庭估量罪行，作出谴责，给予处罚；在内在化的极点，道德意识就具有一种观察、判断和谴责的外表；因此，罪感就是这种受内部法庭谴责和指控的意识；它与惩罚的期望混合在一起。简言之，这种结合（cupla）通过一种双重地依靠它自身的意识，就成了自我观察，自我控告，自我谴责。

罪孽的内在化，产生了两个系列的结果：一方面，罪孽的意识标志着一种无限进展，这进展关系到我们描述为“罪”的东西；当罪仍是一个集合实体（整个共同体都被包含于其中）时，罪孽则倾向于使自身个体化。（在以色列，流放的先知们就是这个进展的工匠（结，31:34）；这种布道是：一种自由行为；当人们从放逐——这可与古代的《出埃及记》相比较——中集体返回时，一条改变信仰的个人道路就向每个人展开，这好像是不可能的。在古希腊，悲剧诗人确定从世袭的犯罪[crime]到个体英雄的罪孽的通道，并把这通道单独放在他自己的命运面前。）况且，在逐渐变成个体化过程中，罪孽就获得了不同的等级；而罪孽的平均

^① “罪”一词的原文为Sin，“罪孽”一词为guilt，两者有差别。——译者注。

主义的经验与罪孽的分等级的经验正好相反^①。人完全并且根本就是罪人 (sinner)，但他的罪孽却是或多或少的。这里（主要是希腊罗马）刑法本身的进步已经对道德意识产生了影响：整个刑法，实际上都是按错误的大小来定刑和量刑。为了支持法庭这个隐喻，依其顺序，犯罪和罪的一种相同尺度观就被内在化了；道德意识本身就成为一种罪孽的分等级的意识。

这种个体化和这种罪的等级，与罪的集合的、绝对无条件的特性相比，肯定表明了一种进步。我们不可能说明同样多的其它系列的结果。的确，有一种要求随罪一道出现了。它可被称为顾虑 (scrupulosity)，它的模糊不明的特征是极其有趣的。顾虑意识是一种微妙的意识，一种精确的意识，它倾向于逐渐的完成；它是一种急于想观察到所有戒律并满足天地万物的律法的意识。它没有把任何存在的部分当作例外，没有考虑到外部的障碍（例如，一位王子的苛求）；并且事无巨细，它都看得同样重要。但是同时，顾虑又标志着道德意识进入它自己的病理学；一个顾虑重重的人会把自身封闭在戒律的难以摆脱的处境中；义务具有一种列举的和累积的特性，这特性与爱上帝和爱人这条戒律的简明适度形成对比。这种顾虑意识不断地给自己添加些新的戒律。这种使法律向着多重戒律的分化需要行为的一种无尽的司法化，和半纠缠于日常生活的礼仪化。有顾虑的人从没有达到一种对所有戒律，甚至任何一个戒律的满足。同时，甚至于服从的概念，都被曲解了；服从一条戒律，因为人们要求它这样，所以，它就变得比爱邻人，甚至爱上帝更为重要；尊重戒律的这种严格性就是我们称之为的墨守法规。由于这种严格性，我们就进入了罪孽的

^① 作者是在原罪意义上来谈论罪 (sin) 的，在上帝面前人人有罪，所以它是平均的。但是法律上的罪孽 (guilt) 却有大小程度上的区别，因此，量刑定刑也有所不同，故言罪“分等级”。——译者注。

地狱，这就像圣·保罗描述的那样：法律本身就变成罪的源泉。当使人认识到恶时，就引起了人们违法的欲望，也引起了谴责和惩罚的无休止的运动。圣·保罗说，“戒律一来，罪便活了起来，我反而死了。”（罗，7.9）。法律和罪恶在一种可怕的恶性循环——这循环变成一种致命的循环——中，使彼此相互产生。

这样，罪孽就揭示了在法律控制之下的对生命的诅咒。当仍表现在何西亚^①婚姻隐喻中的信任和温柔消失了时，在此限度内，罪孽就导致一种没有控告者的控告，没有法官的法庭，没有裁决者的裁决。于是，罪孽就变成卡夫卡所描述的不可逆转的命运：谴责变成了诅咒。

这个语义分析的结论就是：罪孽并没有囊括恶的人类经验的整个题域，对这些符号表达式的研究允许我们将它们与这种经验的一种特殊因素，一种模糊不明的因素区分开来。一方面，罪孽表现了恶的经验的内在化，结果，也表现了对一个道德上负有责任的主体的促进——但是，另一方面，它又标志着一种特殊病理学的开端，顾虑则是这开端的转折点。

现在，提出这个问题：宗教伦理学和宗教哲学何以造成了罪孽和符号语言（罪就在这语言中被表达出来）的这种模糊不明的经验？

二、伦理层面

在什么意义上，恶的问题才是一个伦理学问题？我觉得，似乎在双重的意义上是如此。更确切地说，它是由于一种双重关系，即一方面，同自由问题的关系，以及另一方面，同义务问题的关系。恶、自由和义务构成了一个非常复杂的网络系统，我们

^① 何西亚 (Hosea)，《圣经》中的一个先知。——译者注。

试图在反思的几个不同阶段中阐明和理清它。我将从自由开始，并以自由结束，因为它是其中的本质之点。

在反思的第一阶段，我表明，谁要是肯定自由，谁就得承担恶之源。通过这个命题，我肯定自由和恶之间的联系很紧密，两个术语彼此都暗含着另一个。恶有恶的意义，因为它是自由的作品；我就是恶的创始者。通过这一事实，我拒绝把这个主张作为一个借口，这主张即：恶存在于物质的或自然的样式之后，它与外界观察者观察到的事物具有同等的地位。这个主张，不仅能在形而上学的幻想中找到（例如奥古斯丁反对的那些东西：摩尼教、各种把恶想象为存在的本体论，等等），而且还能在心理学或社会学的决定论形式下，现出一种积极的外表，甚至科学的外表。承担恶的起源，就是把这主张——恶即是某物，恶就是在可观察的事物的世界中的一种影响，而不论这些事物是否是物理的、心理的、或社会的实在——当作论据不足而撇开。我表明：那是已经行动的我（Ego sum qui feci）。没有恶存在；只有由—我—行—恶（evil—done—by—me）。在这种意义上，承担恶就是可与行动相比较的一种语言行为，它是做某事的语言，这就是说，它把行动加之于我身上。

我说过，这种关系是相互的；假如自由确实使恶有资格“行动”（doing），那恶就是揭示自由的东西。借此，我想说：把我的行为归之于我本身，这实际上意味着什么？首先，是为了估计这些行为对未来的后果；即，作恶的他也是承认过失、补偿损害、承受责备的他。换言之，我提出自己作为这项制裁的承担者。我同意进入赞扬和责备的辩证关系中。但是，当我将自身放在我的行为后果面前时，我求助于在我行为之先的因素，正像一个人不仅有行为，而且有不同的行为一样。这种自由行事的信念并不是一个观察的问题。它仍是一种行为。作案后，我宣称自己是他不能这样作的存在；这个“作案后”就是承担后果的强烈反

应。承担这个后果的他宣称他是自由的，并觉察到这种自由已经在无可指责的行为中起作用了。在这一点上，我可以说，我已有了犯罪行为。从责任性之前到责任性之后的这种运动是必不可少的。它通过过去、现在和未来而构成了道德主体的同一性。愿意承受责备的他与现在承担这个行为的他、已经行为的他是同一个人。我假定，对未来行为负责的他与已经行为过的他有着同一性。未来和过去，这两个方面都在现在中被联系起来。制裁的未来和犯下罪行的过去都在忏悔的现在中被联结在一起了。

这就是在恶的经验中反思的第一阶段：自由的含意和恶的含意的相互构成就是一种特殊行为：承认或公开承认。反思的第二阶段涉及到恶和义务之间的联系。我一点不想讨论这些表达式（如“你应该”或它们与宾词“善”和“恶”的关系）的意义。对英国哲学家来说，这个问题是人所共知的，我只尽这点微力，即主张，一种对恶的反思能够解决这个问题。

让我们把“我不能做这件事”这个表达式和经验作为我们的出发点。这正如我们观察到的那样，是一种行为的联系，借此联系，我使我自身对一种过去的行为负有责任。但是，认识一个人不能做这件事与认识到一个人不应该做这件事，这两者是紧密联系在一起。我承认我“能够”是因为我“应该”。一个服从义务的存在就是一个假定他能够做他应当做的事的存在。我们熟知康德提出的这个断言——你应该，因此你能够——的用法。我在这个意义上就可以从义务中推断出可能性，这当然是无可争辩的。但我宁可说，“应该”在这里用作一个指示：假如我感到、或相信、或认识到我是有义务的，那是因为我是一个能够行为的存在，这存在不仅在欲望和恐惧的冲动和压抑的控制之中。在这个意义上，康德是对的：按照法律的条款行事并不就是按照法律行事。这种按法律条款行事的力量就是意志。

但是，这个发现从长远看来，产生了一些结果。因为在发现

我遵守法律（或者我本人认作法律的东西）的力量时，我也发现了违法行为的恐怖力量（的确，懊悔的经验，即是自由和义务之间关系的经验。它是一种双重的经验：我承认一种义务，以及因此符合这种义务的能力；但是我允许我做违反被我继续看作义务的法律的行为。这一般被称为侵越）。自由就是按照法律的条款行事并且不遭遇到义务的能力（“这里是我应当做的，因此也是我能够做的。看看我所做的吧”。这样，在道德上，应该与能够的关系就限定了过去行为的罪责转嫁）。

据于同样的事实，一种恶的新的确定同一种自由的新的确定同时出现，此外，还出现了描述它们的交互关系的诸形式。这种恶的新的确定可以用康德的术语来表达：在我的行为的准则内部，动机与法律的关系颠倒了。这一定义必须理解为：如果我把准则叫做我意欲所为之事的实践的阐明，恶本身就不存在；恶既非物理实在，亦非心理实在；恶仅是倒置了的关系；恶是关系，而非一个东西，只是，就由义务来指示的偏爱和服从的秩序来看，这关系颠倒了。这样，我们就获取了一个恶的“不实现”（de-realization）：作恶仅存在于采取恶、承负恶、认可恶的行为中，不仅如此，从这一论点的道德立场来看，给恶以地位的那种东西也是一种秩序，在这秩序中，肇事者丢弃了自己的准则。这是对应该不做的偏爱（一种在行为准则中的颠倒了的关系）。

但是自由的一种新的确定好像同时出现了。刚才我谈到了违法行为的可怕力量。我确实是在对恶的承认中发现了意志的颠覆力量。让我们称这力量为“任意”。它同时是自由选择，即相反的力量。我们承认这种力量是在一个人不能做这事的意识中，是在不遵守人们同时认作公正的一种义务的力量中。

我穷尽了伦理学中恶的意义吗？我不认为如此。在《单纯理性范围内的宗教》一书的开头“论根本的恶”中，康德提出了所有恶的准则的共同起源问题；如果我们分开去考虑一个坏意图，然

后考虑另一个，接着再另一个，那我们就不能达到对恶的反思，康德说：

那么，为了称一个人恶，就从与恶的意识有关的几种恶的行为中，或者从一种恶的行为中，先天地推论出一个基本的恶的准则，那一定是可能的；并且更进一步，从这条准则中，推论出一个基本上有共同基础的代理人的存在，从一条准则本身中，推论出所有特殊的、在道德上是恶的准则的存在。

这种深入到更深层的运动，从恶的准则到达了它们恶的基础。它是从多种罪到一种罪（单数）运动的哲学转换。这点我们在第一部分论符号的表达标准，尤其是神话的表达标准中，已经谈到过。在其它部分中，亚当的神话表明，所有的罪孽都被归于一种独一无二的根源。这根源以某种或其它种方式，先于每个恶的特殊经验；人们能够谈论神话，因为认过的共同体将自身提高到承认恶涉及到所有的人这个标准上。神话能够把这个唯一的、即将生成的恶描述为只发生一次的事件，乃是因为共同体承认了一种基本的罪。康德关于根本的恶的学说，就是在哲学上重新把握这种经验和这种神话的一个尝试。

那么，是什么给这种重新考察赋予了哲学的资格？是本质上把根本的恶处理为多重恶的准则的基础。因此，我们就应当把我们批判的努力运用到这个概念上来。

现在，我们怎么看待恶的准则的基础？为了强调这基础不是一个被观察到的事实，或被追溯到现世的源泉，我们可以称之为一种先天的条件。它并不是一个经验的事实，而是自由的首次处理，人们必须猜想到这种处理，以便能给经验提供人类恶的普遍的公开展现。它也不是一个现世的根源，因为这种理论会导致一

种自然的因果关系。假如恶不再是“一种自由的存在方式，它本身来自于自由”，那么，恶就不再是恶。因此，在一种前因果的意义上，恶并没有一种根源。“在对恶的行为的理性根源的考察中，这每一种行为都必须被认作仿佛从一种无罪的状态直接堕入恶中的个体。”一切事物都在这种“好像”之中。它是有关堕落的神话哲学上的等同物；它是即将生成恶的理性的神话，是从无罪到有罪瞬间通道的理性的神话；像亚当——而不是在亚当中——一样，我们开创了恶。

但是，这种独一无二的即将生成（它将自身包容在所有恶的准则之内）是什么？必须承认，我们还不具有进一步思考一种恶的意志的观念。

因为，这种即将生成根本不是一种我的任性意志的行为，一种我能做或者不做的行为。因为这个基础的谜底就是：作为一个事实，反思发现自由已经以一种恶的方式在选择了。这恶已经存在着了。正是在这种意义上，恶是根本的，是先于（以一种非时间的方式）每一个恶的意图，先于每一种行为的。

但是，这种反思失败并非徒然，当它把一种特性给予了一种限定的哲学，并将它与一种系统哲学（例如黑格尔哲学）区别开来时，它是成功的。

这种限定是双重的：一是我的知识的限定，一是我的能力的限定。一方面，我不知道我的恶起源于自由；起源的这种非知识，对于我承认我根本上恶的自由这种行为是必要的。这种非知识就是承认——或者换言之，我的自我认识和自我擅用（self-appropriation）——的行为的一部分。另一方面，我发现了我的自由的非力量（难于理解的非力量，因为我宣布我对这种非力量负有责任。这种非力量完全不同于一种外在的强制要求）。我要求我的自由，这自由却已使得自由本身不自由了。这种认可是伦理学上最大的二律背反。它与我们的出发点似乎是矛盾的；我们从这条准则——恶就是我不去做的事——开始：

这乃是真的。但同时我又主张：恶就是这种先天的能力，此能力造就了恶，所以我必须行恶。这个矛盾先于我的自由；它标志着力量的非力量，自由的非自由。

难道这是一个令人绝望的教训吗？一点也不。相反，这种认可倒是接近了一切事物都能重新开始的起点。返回到根源，就是返回到自由发现自身作为被解救的某物——的地方，简略地说，就是返回到自由可以指望被解救的地方。

三、宗教层面

刚才，我借助于康德哲学赋予了恶的问题以伦理学问题的特征。恶双重地关系到义务和自由，我觉得，这就赋予了恶的问题以伦理学问题的特征。

现在，假如我问起什么是谈论恶的特殊的宗教方式，我定会毫不踌躇地立刻回答：语言就是希望的宗教方式。这个论题需要一个说明。把恶的问题（我以后再回到这个问题）暂时撇在一边，我愿意阐明基督教神学中希望的核心作用。^①希望很少成为神学中的核心概念。耶稣的布道本质上与上帝的王国有关；这王国即将到来；这王国靠近了你；这王国在你心中。假如耶稣和原始教会的布道是从一种末世学的观点中产生的，那我们就应当从这种末世学的观点出发，重新考虑所有的神学。来临的上帝是一个名称；显示其自身的上帝是一个偶像。允诺的上帝则打开了一部历史；自然显现的上帝则赋予了自然以生命。

对于伦理意识在其统一体中把握住的自由和恶来说，从这推论出了什么结果？我将从讨论自由开始，这样做的原因，人们马

^① 在我的“希望之光中的自由”一文中，我揭示了在《旧约》和《新约》中，圣经神学的末世学解释的评注基础。

上就会清楚。我觉得，宗教不同于伦理，这个事实需要我们在希望的标记下来考虑自由。

我用《福音书》的语言来说明：按照希望来考虑自由，就是重新把我的存在放置在运动中，这运动用莫尔特曼的话说，可被称之为“基督复活的未来”。这种“福音书宣言”的公式在现代语言中，能够以几种方式得到解释^①。首先，用克尔凯戈尔的话来说，我们可以按照希望之光，将自由称为“追求可能的热情”；这公式与现在所有的智慧相反，与对必然性的全部屈从相反，它强调自由中的希望的印迹。相反，“到来的上帝”的自由根本上就是向簇新开放；它是可能性的创造的想象。

但是，在更深的方面，希望之光中的自由就是不愿死亡而肯定自身。并且不顾死亡的征兆而拒绝死亡的自由。

同样，“不顾”这个范畴，是本然生命冲动的对立面或反面，是一种信仰观的对立面或反面，它在圣保罗的著名的“更加”中，找到了它的表达式。这个比“不顾”更为基本的范畴，表达了被称为过于丰富的逻辑——即希望的逻辑——的东西。

这种剩余和过量的逻辑，在日常生活中，在工作和闲暇中，在政治和一般历史中，被揭示出来。使我们准备拒绝的，只是这种欢乐的“更加”的反面、阴面。由此，自由才感到自身，认识自身，并愿意使自身从属于这种过剩的经济学。

这种过剩经济学的概念允许我们回到恶的问题。能够保持一种谈论恶的宗教和神学的话语，就来自于这个出发点，并在这出发点之中。伦理学谈到了有关恶的一切方面，它称恶为：(1)一种自由的作品，(2)准则与法律关系的倒置；(3)一种不可理解的对自由的处理，它使自由对自身无效。

宗教使用另一种谈论恶的语言。这种语言完全使自身保持在

^① 参阅“希望之光中的自由”一文中论述“追求可能的热情”、“不顾”、“更加”。

许诺的界线内和希望的标记下。首先，这种话语把恶摆在上帝面前。“反对你，我只以犯罪来反对你，我在你的面前行恶”。这条符咒把道德的认过转变为认罪。粗略一看，它好像是在强化恶的意识。但那是一种幻觉，是基督教的道德化的幻觉。处在上帝之前的恶又被放置在许诺的运动中；这符咒已经成为一种恢复契约的开端，一种新的创造的初始。“追求可能的热情”已经占有了对恶的承认这个表达式，本质上朝向未来的忏悔，已经将自身与自责切断开来。这自责是一种对过去的焦虑郁闷的反思。

接下来，宗教语言深深地改变了恶的意识的内容。在道德意识中，恶本质上成了侵越，即法律的倒置；大多数虔诚的人继续以这方式来考虑罪。然而，处在上帝面前的恶在质上却被改变了；在人成为其生命的主宰的抱负中包含的恶，多于在法律的侵越中包含的恶。因此，按照法律生活的意志也是一种恶的表现——甚至是最致命的恶，因为它是伪装得最深的东西：比不公正更糟的是人自己的公正。但是，这第二个发现，也能用许诺和希望表达出来。

的确，就像我们在伦理学分析的语境中已确信的，意志并不只是由任性和法律之间（用康德的术语，在 Willkür 或任性的意志和 Wille 或由理性的法则作出的决定——之间）的关系所构成的。意志是更为基本地由完成或取得成就的欲望所构成的。康德本人在《实践理性批判》的辩证法中，认识到这个总体化的意向目标。正是这点给辩证法赋予了生命，正如与法律的关系给这分析赋予了生命一样。现在，这种朝向总体性的倾向，按照康德的话来说，需要使严格主义分离开来的两个因素——“美德”（即纯粹服从于职责）和“幸福”（即欲望满足）——和解。这和解是康德的希望等同物。

意志哲学的这种反应需要引起恶的哲学的反应。假如朝向总体化的倾向是这种意志的灵魂，那么，只要我们把它保持在反思

任意和法律的关系的界线内，我们就还未达到恶的问题的基础。真正的恶，恶是恶，表明自身是在虚假的综合性中，是在极大地从事文化经验的总体化的当代虚假性——即在政治的和教会的机构——中。恶就是以这种方式显示了它的真正面目——恶的恶就是过早的综合的状态，是极端总体化的状态。

但是，我们对恶的理解的更深入的发掘又是一种希望的征服：因为人是总体化的目标，一种总体完成的意志。他使自身陷入极权主义之中。这才真正构成了希望的病理学。正如这则古代谚语所说的，恶魔只在上帝的庭院周围徘徊。但是同时，我又意识到，恶自身就是过剩经济学的一部分。如果意译圣·保罗的作品，那我敢说：哪里“繁生”恶，哪里就有希望“过剩”。因此，我们必须鼓起勇气，把恶结合到希望的史诗中。恶以一种我们不知道的方式，将自身组合进并作用于上帝王国的推进中。这就是对恶的信仰的观点。

这个观点并不是道德主义者的观念。道德主义者把谓词的恶同谓词的善相比较；他谴责恶；他把恶归咎于自由；最后，他又在不了解的范围内停步不前。因为我们并不知道，自由可以被奴役是怎么可能的。信仰并不朝这个方向观望；恶的起源并不是它要探究的问题；它的问题是恶的终结。由于先知，信仰就将这种终结结合进许诺的经济中；由于耶稣，信仰就将这种终结结合进来临的上帝的布道中；由于圣·保罗，信仰就将这种终结结合进过剩的法律中。这就是为什么对事件信仰和对人的信仰的思想本质上是仁慈的。信仰公正判断启蒙的人，对于这人来说，恶在伟大的文化浪漫史中，是人类教育的一个因素，清教徒却不一样，他从来没有从谴责向仁慈成功地迈进一步，他仍然停留在伦理学方面的范围之内，从来没有进入即将来临的王国的领域。

严 平译

默 默校

[美] 古斯塔夫森

基督教信仰与道德行为^①

神学伦理学家有一个多方位的领域供其耕耘。作为一个神学家，他必须研究系统化的思想课题，而这种系统思想同时触及对作为道德存在者的理解，以及人类社会打算达到的那种世俗的善的途径。他以哲学的方式研究，不仅仅是因为哲学家总是研究伦理学，而且还因为他本行领域中的许多问题需要按哲学的方式来阐述。他不仅在研究《圣经》之中，而且在寻找早期基督教传统的时代气质的时候，在他与注经学家们为伍时，他发现了自己。如果他打算研究现实的道德问题，那么，他还得熟悉一个或若干个领域的专业文献，诸如社会和政治学或医疗方面的。许多人都指望他的道德智慧是立等可取的，他被假定在人们面临的任何一种道德问题上都具有反应迅捷的道德明智。如果他不能恰到好处地解答今天的种种问题，那么他通常就被视为无用、不识时务和学究。

我的好运气是，我有幸为一个学院的成员，这个学院有另外三位对基督教伦理学各个领域都有研究的学者。这提供了一种特殊化方法研究的机会，我相信，这种特殊条件对于研究基督教伦理学来说，不仅是一种特权，也是必需的。我的幸运还在于，我有着在圣经和神学方面富有研究的同事，以及那些对我的工作给

① 选自 Frontline Theology (《前位神学》)，Dean Peerman 编，P.134-140，SCM Press LTD 1967.

古斯塔夫森 (James M·Gustafson 1925-)，著名基督教伦理学家，曾任美国基督教伦理学会主席，芝加哥大学神学伦理学教授。

予鼓励和批评的研究生们。作为既属神学院又属研究生院的一个成员，我生活在一个既充分意识到教会和社会的紧迫需要，又充分意识到澄清存在于从一代人到另一代人中的理智问题的需要这样一种环境之中。

在基督教伦理学领域中，新颖并不一定就是好的。可能会有某些新奇的运动，诸如那些称为“新道德”或“实用主义”的，但他们并没有解决众多棘手的伦理学的神学和哲学问题。有些问题存在于对《新约》本身中基督生命的理解，也存在于古往今来的神学和伦理学巨著之中。关于律法和福音方面的伦理问题的各种立场的见解，充满现有的基督教伦理学的每一种文本。基本问题是由特洛尔什提出来的，基督教伦理学是不是“观念伦理学”（*Gesinnungsethik*），一种有意识的安排好的伦理，或者，还是“客观伦理学”（*Objektivethik*），一种客观性规范和准则的伦理，它存在于当前的讨论之中，尽管其常常未被承认。

在我们这一代神学研究中，我们懂得了承认对于基督教伦理来说人为罪人之重要性；眼下，“新人性”正成为时尚。但是罪和恩宠，神圣和称义的问题，很少得到细心的探究。隐藏于众多精致的、也包括简单的基督教伦理学文本背后的，是古代的关于本性与恩宠的神学问题。

由于这些和其他一些问题的存在，我发现自己，不仅在从事研究当代的神学和伦理学，而且也处在《圣经》和神学传统的工作中。“新道德”难道没有带给它上面那些以粗略方式提出来的众多问题吗？它充分地面对了从新约时代直到目前都被讨论的、新人和老派人的问题吗？它的自由形式正视还是回避了关于律法——福音之道德含义的研究？这些研究由保罗、奥古斯丁、托马斯·阿奎那、路德、加尔文、巴特以及其他人所发展起来的。鉴于直觉在新道德中几乎成为一种方法论原则，它难道不应经受哲学和神学的详尽审究，即同打着神学和哲学的幌子的直觉主义在

过去所经受的那样吗？提出这些问题，并不意味着人通过建立某些外在的权威性道德规则模式，就可以回避新道德本身所固有的问题，因为这样做不仅在近十年中碰到大量实践方面的困难，而且也充满了它自身所有的哲学和神学方面的困难。

选择基督教伦理学的神学领域来从事研究，并不是脱离光荣的美国传统：由于都市生活方式和避孕、核武器和老人医疗保障而产生的基督教对实践道德问题的关心。它也不是一种按欧洲人在美国传统所为的那样一种方式去做的努力，那时，相信他们写了一些关于伦理学方面的书。与此相反，我发现自己从非常特殊的道德问题诸如人工流产或核战争之类开始，并且，自己不但被推向一种判断，而且还被推向关于判断是如何得出的阐明，以及关于秩序与自由、犯罪与拯救等等所涉及的假定。这也不只是一种展露方法和预想的学术游戏；一个从较抽象的转向较具体的，并且在这两个方面都达到了更大的清晰度的研究。

作为一个基督教伦理思想家，有三个重大领域引起我的注意：按基督生命作出判断的结构和行动，道德自身的本性在与基督教信仰联系起来时所得到的理解，以及为理解人类道德状况，上帝（或上帝不在了）的教义的含义。

其中第一个问题似乎在最近一段时期成为美国讨论的中心。基督教徒要把建立在神学断言和圣经道德基础之上的传统道德主张，应用到他们那历史的和道德的生活的偶然性中去吗？或者他们要深入世界的偶然性之中，在这种情况下设法领悟上帝打算做什么、因而人也打算做什么吗？如我在一篇最近发表的文章中所试图指出的那样（“语域与原则对抗”：在基督教伦理学上的一场位置放错了的争论，哈佛神学评论，1965年4月）；这场讨论伴随着混淆，善辩的双方都没能澄清主要的问题。这个责任可能来自我的两位美国同事，他们是这场争论的主要肇端者：保罗·拉蒙塞和保罗·莱曼。这一问题被争论后，我就不带有任何个人的

利害关系去袒护哪一方。我们需要的是，少一点激情，少一点关于道德行为和作出道德决定的逻辑的善辩的语法学辩论，而不重视在当前的争论中确立论点的研究。感觉和想象，即使在新人中，是作出道德判断的适当基础吗？它的重要性确实被保罗·拉蒙塞所忽略了。但是，在另一方面，当真诚的人着手作出判断时，能不合理地按照履约义务和道德普遍性出发去考虑问题吗？这一因素的重要性，如果说没有被保罗·莱曼所拒绝的话，那么至少也被他冲淡了。然而，在这一点上困难的分析刚刚开始。我们如何从关于基督的主身份的神学信证（或任何其他信证）上转入道德的判断和行动？在当代新教伦理学中，我们常常在迷雾中从一个信证跳到另一个上去。在关于这些问题接下来的研究中，我在探究天主教道德神学中发现了自己，特别是在它那较新的模式中；在英国和美国的哲学家中，他们正在研究的不仅是道德言论的逻辑，而且包括道德行为的逻辑，我还在使徒保罗中（他的道德言论在方法论上比其他所受到赞誉的都更加睿智），发现了自己。

这固然有一种内在的学术兴趣，但它也有道德上的重要性。负责任的道德行为需要它自身的理解。一本基督教伦理学方面的书或一种习惯，会从教授或学生中塑造出良好道德的人，但当没有任何这样的保证时，人就希望唤起一种对严肃的思考和行动过程的儆醒。这不是缺乏基督教精神的事业心，因为几乎在这种研究的每一点上，基督教思想家都同时面对这样两个问题：怎样从耶稣基督的外观中获知对上帝的信仰，和在这信仰中传统的关于上帝的知识如何触及着我们的判断和行动。

第二个重要领域由第一个产生；它是一种发展对道德存在本性的理解的努力，特别是基督教社会的道德存在。简单地说，即这样一个问题，“富有道德结果的行为产生什么样的生活品质？而且，这些生活品质如何出现？”我充分理解新教担心这会与时代思

想潮流相抵触。它意味着像卫斯理或施莱尔马赫，或者像天主教谈论到的善，把注意力过分集中到人身上，而不是集中到上帝或上帝会对世界做些什么上面去。基督教经验的一个方面，其在今天的基督教思想中比任何其他方面都受到欢迎的，是“自由”，这确实是问题的一个重要部分。

然而，我确信，不探究基督教徒和社会的生活的本性，并不能成功地回避问题，而只能导致失去公正。莱曼考虑到道德和良心，但我发现，他对它们的研究并未能把它显示得像他思想的独特模式那样尽可能的清楚。在巴特那里，“祈向”一词带有极重份量；基督徒有一个“新祈向”。我自己的研究将着手考察亚里士多德和天主教善恶观念的含义，包括经典的和神学的两个方面，有关圣经和其他神学主张，它们是为了有利于人易弄懂而提出的，如果我们不能以非神学的方式去更好的理解它，那么，在心灵、肉体 and 灵魂方面，一个基督徒可期望的存在本性会是什么呢。我还在研究现象学家，以及像司徒·哈姆普舍尔的“思想与行动”这样的著作，以探讨对基督教道德存在的理解。这并不意味着，我想在人格或道德存在的特殊形式上，对信仰的结果作出保证。“旧式人”和“新人类”生活在一起，而且两者都是自由的。但是，在“精神的果实”和“福音生活方式价值”的重要发展方面，在其有关上帝的工作和人的道德生活两个方面，我们应该能做得比以前更好。

在我努力这样做——再次与流行的时尚相反对时，我发现教会和宗教的生活都具有不可缺少的意义。信仰，那新的祈求或道德或善良都从中流溢出来，它是通过教会的共同生活而产生和得到滋养的。正如施莱尔马赫所说，基督徒的道德活力部分地是“表达的活力”，如果确实是这样，那么，基督徒必须生活中受滋养，以便他的道德表现，在社会和私人生活的各个场合，都反映出他的信仰及其内含。这意味着教会在个人方面的一个功能

——在他的心灵和态度方面——作为道德本性和习惯的一种社会，它寻求把信仰的遗产和世俗的生活联系起来。关于这方面的研究，我以前在我的一本关于教会的著作，《被造者的财富》中，已经提出，这给伦理学留下一个课题。

顺便说一句，我相信，部分基督徒时下对“在世界中存在”的关心是正确的，而且，它已成为美国社会伦理学中一个老而又老的主题了。但是，在世界中生活传达、祈向、支配、推动和激发了什么？依靠早期宗教生活的一代人，他们能够反教会和反宗教；但是，在另一些人中间，驱使这一代人与世界一致的强制性信仰的需求却在增长，要复苏对耶稣基督的信仰，除了宗教传统和机构我不知道还能想象出什么办法，它们在过去的岁月里已经提供了这样的机会。只有偏见才会把我所说的话，解释成暗示教会是不受批评和无须改革的。如同这世界需要批评和改革一样，对于它来说两者都需要。但是，正在彻底帮助道德模糊的世俗世界的上帝，他也有力量来彻底帮助同样模糊的教会和宗教。

占据我注意力的第三个重要领域的，是关于维护上帝的基督教伦理学的意义。伦理学与系统神学利害攸关。它不会像涉及探讨上帝问题的解决那样，会导致正确道德的自动停止，或者甚至导致伦理准则的丧失。但是，一个人对世界的基本取向，他关于社会制度的本性和功能的观点，以及他对希望和绝望的透视，都在很大程度上受基本信仰的支配。某些人也许羞于谈到上帝，但是，如果他相信爱和生活的力量比魔鬼和死亡的深渊更伟大，如果他相信社会制度能带给生活更好和更高的质量，而不仅仅是一道防御混乱的堤坝，如果他以一种“宇宙乐观主义”作为生活的基本取向，而不是以痛苦和绝望来给生活定向，那么，他正被对他发生作用的基本信念所支配，就像对传统基督徒起作用的有关上帝的认识那样。更一般地说，这不仅仅是一个巧合，清教徒在福音指导下建设一种人类社会的努力，在美国社会伦理传统中我

们都继承了这一遗产，其神学之根在于加尔文而不是路德。比这更巧的是，布鲁纳尔对上帝的创造工作和他的救赎工作之间的区别的强调，伴随着一方面是保守的有秩序的伦理，一方面是个性化的我与你关系的伦理。巴特的关于基督徒和世俗社会同心圈的观点，与他的基督学基本信念相一致。

这些考察表明系统神学家的工作对于伦理学家的重要性，或者，更恰如其份地表明了伦理学家在神学中工作的必要性。关于这个重要问题，我提出的想法决不是完全成熟的，但是我相信，加尔文、巴特和 F.D.莫里斯要比路德和布鲁纳尔更加接近基督教上帝教义的核心。而且，我也相信，伦理学从上帝死了的神学中所获得的，将清楚地反映出已死的是什么样的上帝。

如果我打算接受个人历史的一条评语，那么，这就是：我相信，基督教信仰带给我们以自由，带给我们以朝向现在和未来的开放，而且，我还坚信情况确实如此。但是，这一辩护，对此我曾以布道的热情去做，并不解决这些难题：(1)在我们的开放中，我们如何负责任地对上帝和人进行思考与行动？——因此，需要考虑我们如何思考、判断和行动；(2)什么样的人行使这一自由？——因为，自由的行为是一种自我形成和被形成的行为，所以需要考虑，基督的存在是什么和它怎样产生；(3)什么样的系统的信念与基督的音讯相一致，而且，我们对它们的信奉如何影响我们对世界的基本取向？——因而，有对上帝教义的关注。所有这些都催动我有责任更加谨慎地研究和工作；也许它们好像都显得与刻不容缓的危机没有什么关系。我最感到欣慰的是，许多人正在从事与我不同的研究工作，包括基督教社会的生活和思想方面，而我希望人们对我以自己的速度从事这些问题的研究抱有耐心。

何亚将 译

[美] 尼布尔

自我与历史的戏剧^①

自我与历史的戏剧

自我被卷入与他人的各种对话，当导致行动时就变为人生的戏剧。这些行动构成戏剧的模式，它交织成个人命运的蜘蛛网，并决定他以后的行动和对话。这些戏剧性的模式也可推广到不同的家庭、地区社会以至国家。它是历史现实的各种表现，在其中，自由和必然的对比成份不断地变化。最明确不变的是自然的必然性，例如，影响人的集体生活的地理与气候条件，以及个人的性别、年龄。但是，在历史中也有一些几乎与自然界同样明确可知的常数，而它们却只存在于一定历史条件之下，例如由文化“特性”而来的一些常数。

上面所说戏剧性的模式包含着因果顺序，可以相当准确地进行分析。人们不仅能判断一连串事件的发生，而且在一定程度上还能判断它们何以会发生。但是，这种答案必定属于思辨性质，因为历史中的因果关系极其错综复杂，每一个事件都牵涉到多方面的因果关系。因此，对某一个事件，我们不可能精确地估计出它的“真实”原因，甚至也无法精确估计它的主要原因。而且，对

① 本篇系R·Niebuhr: *The Self and the Dramas of History* (《自我与历史的戏剧》), Chap. X—XII, 1955 New York; 选自《当代美国资产阶级哲学资料》第2集, 商务印书馆1978年版。

历史所作的分析并不能确切地类比应用到相似或相反的情况。因此，对历史模式的分析必然缺乏自然科学结论中所特有的精确性。总之，历史不像任何自然科学那样可以预测。

历史模式是现实之中不能与自然界结构等同的一个范畴。两者必须严格区分，因为历史模式是自由与必然的某种混合物。

全部历史就更加复杂，因为在其中一种历史模式层叠在另一种历史模式之上，例如，在文化模式之上又有民族历史的模式。谁能确定地回答：美国究竟是否卷入了被称为“西方”文化的历史？或者认为美国历史的特定条件、我们的处女地、我们横贯北美大陆的经济、我们的多民族人民和蓬勃朝气就把我们的命运与欧洲文化的命运分开？

正因为历史的因果联系无限复杂，历史戏剧的各个场面层叠在一起，造成眩目的混乱，所以任何科学家、哲学家要用自然或本体的必然性去概括历史中五花八门、千差万别的无数主题是不可能的。当然，确实还有社会或历史科学。然而历史科学家必须认清自己是历史家而不是自然科学家，他们所作的历史概括是一种冒险的思辨。真正的历史家甚至本能地知道历史的特殊性，知道预测未来是一种冒险。由重农学派的幻想中兴起的经济学，后来日益认识到，预测未来时必须考虑无穷的历史偶然性因素。因此，经济学家们已经变得日益谦逊起来，而其它部门的社会科学家却还背着重农学派留下的包袱，幻想一大堆所谓“自然规律”。

如果我们把要考察的历史事实归结为在一定的自然条件或历史条件下始终一致或循环往复的个人行为，例如青少年的思想、复原病人的思想、工人或农民的行为、城市生活的条件、家庭生活的寄宿舍化等，这样，就可以极为“科学地”对待历史事实。在这种情况下，可以用统计数字来支持某种结论也可以把固定不变的行为与随历史条件变化的因素区别开来。即使是在这样有限的范围内进行预测也难免不准确，有时是因为难以预料的人的自

由，而更多是因为未曾充分考虑到环境条件的变化。过去几十年里对选举结果的预测常常失败，这是因为抽选作为典型调查对象的人是由电话簿上拣选的，他们的政治倾向并不能代表各个社会阶层。现在，社会调查的选样典型挑选得比较合乎科学，考虑到社会中不同经济或其它利益集团所特有的偏见。但是，任何科学也不能预见密歇根州的某一个祖籍波兰的工人在投票时究竟将遵循产联的流行意见，或是根据他个人是否满意本届政府为弄清战时波兰卡庭森林中集体屠杀事件采取的政策措施。如果要对处于不同历史条件下的同一阶级的集团做出概括性的结论就更为冒险。历史已经表明：关于“全世界无产者联合起来”的口号错认为各国的产业工人都同样穷得一无所有，并把他们的经济利益放在首位。毋庸置疑，资产阶级社会与农业社会相比较，有其不同特点。但是这种概括又怎能将法国、英国、美国、澳大利亚中产阶级的不同条件都考虑进去呢？

无论如何，对人们过去行为的科学调查并不能据以预测他们将来的行为。即便一个历史学家能在事后弄清某一历史事件的前因后果，但是对过去的概括并不能据以预测未来的行动与事件。这不仅是因为历史学家对过去事件的复杂原因不可能完全了解，而且因为他无从判断，在决定个人与国家生活的各种力量与倾向中，哪一种将起主导作用。19世纪的历史学家中，只有雅各布·伯克哈特预言20世纪将出现暴政。一直到20世纪初，也没有一个人预见到马克思关于地上天堂的梦想最后竟化为一场噩梦。马克思如果活到今天，也会为当代的现实惊愕不止。这些令人惊愕的历史事件否定了一切企图以纯科学或形而上学的方法，去解释历史戏剧，以为头绪纷繁的历史戏剧可以归结为赋予它某种简单的意义。

如果人们以分析同一条件下行为的一贯性作为历史编纂学的内容，则那些杰出的历史人物就生动地表明了历史多么富于戏剧

性，决非科学分析所能概括。当代杰出的政治家温斯顿·丘吉尔的一生证明了一个人的性格如何由于客观需要而逐步发展，直到他在决定历史命运的关头，以富于个人特性的方式对史无前例的事件作出独特的反应。温斯顿·丘吉尔爵士的某些“个性”是由于他出生于维多利亚时代的英国，还有一些“个性”是由于他的贵族出身。他与张伯伦个性不同，一部分是由于他的贵族出身。他一生的道路在某些方面是因为他属于马尔博罗公爵家族却不是公爵的嫡系后裔。马尔博罗公爵家族是不引人注目的乡村绅士。丘吉尔是公爵次子所生，因此在长子世袭贵族的体制中处于不利地位，这无疑激发了他的雄心。他的父亲的地位是否决定了他的一生？或者由于他父母专务其它，对孩子不关心，决定了他的一生？如果丘吉尔不是那样天赋过人，在这种情况下，可能就湮没无闻了。可是，丘吉尔并不埋怨他的父母，相反地，倒激发他要为忽视他，又受他崇敬的父母争光。我们可以把影响丘吉尔生平的这类因素继续列举下去。至于这些因素之中，哪些重要，哪些次要，纯属思辨分析性质。从分析丘吉尔的先人人手，无从回答，他这样一个野心勃勃的人何以未曾招致个人野心往往带来的失败。丘吉尔在评论法国海军上将达尔朗的可悲生平时说道：“孜孜追求个人利益多么空虚徒劳！”为什么这个评论在丘吉尔自己身上就不适用呢？在丘吉尔这个具有雄韬大略的勇士身上，怎样会产生出罕见的宽广胸怀呢？对丘吉尔或其它伟大人物提出的这类问题都难以“科学地”解释，就是说，无法运用理性的因果关系得到必然如此的结论。写传记是一种艺术。它与绘画相似。摄影这门科学终究不能取代绘画。摄影能够抓住人的瞬间的面部细微表情，而绘画却能画出在瞬间表情背后的性格特征。历史比传记更接近于一门科学，因为它能够把许多事实联系起来加以比较，从各种似乎是独特的事件中找出共同的趋向。但是，历史编纂学永不可能成为一门精确的科学。真正的历史家深知这一点，故而宁

愿让某些现代的社会科学家去鼓吹这种幻想。

有趣的是，亚里士多德并没有关于历史形式与自然形式的进化的现代科学知识，当时一般以为自然与历史的结构都是固定不变的，然而他却把那种分析“不变因素”的科学和那种处理人生历史中偶然因素的“实际智慧”严格区别开。事实上，我们必须最严格地区分在现实的固定结构中形成与消逝的过程和整个人类历史领域，它的顶点便形成传记。在这领域内有一个从属的方面，其中事物像儿童必须经过青年时期才能达到成年一样，要遵循必由之路。

自我所拥有的完全自由及随之而来的戏剧性的历史现实显然使任何想了解并掌握历史的科学努力都极为困难。因此，在心理学和社会科学中，有一种倾向力图压制与个人自由有关的事实，而强调能“决定”个人行动与命运的那些事实。历史中确实充满了有决定性影响的因素；例如地理与气候条件、社会与经济条件、环境与遗传条件，等等。由此产生了社会学与心理学中各种各样的决定论，它们否认有关人与其历史的明显“事实”，说是为了“科学地”理解人与其历史。这种“科学”有时无非意味着“经验主义”。

科学家们试图把形形色色的事实与细微的模式纳入一个无所不包的模式之中，这时不免产生一种要想歪曲事实的冲动。哲学家们和本体论者试图寻求较大的历史模式的意义，藉以赋予整个历史戏剧以某种意义，也难免遭到类似的诱惑。的确，使人眼花缭乱的戏剧如此无穷无尽，令人感到困惑，而艺术则把各种历史的戏剧称作悲剧或喜剧，为的是给历史的戏剧以某种可以理解的结论。

值得注意的是，有些实事求是的历史学家本能地感到哲学家们声称他们在变幻不定的历史之中、之上及其背后发现一种更大的本体的模式未免过于狂妄。伟大的历史学家 H.A.L. 费希尔在

他的《欧洲史》序言中说：“智慧学识在我之上的某些人看出历史之中有图样、有节奏、有预定的模式。我却未能看到这些。我只看见一个接一个的突然事件，如同后浪推前浪。我所见到的只是一个无法概括的巨大独特的事实，即历史家们唯一稳妥可循的法则是：确认偶然的、难以预料的因素推动着人类命运的进展。”

从哲学角度去理解历史，总是先有一个假设，即有现实的深处有某种模式，在其中那些“偶然的、不可预见的”因素实际是“必然性”的形式，表明一切事物都有潜在的逻辑，都是可以理解的。

在西方文明史上，有许多理论试图从本体论来理解历史；这些理论不外乎两类：（1）古典的历史循环论观念；（2）现代的历史发展论观念。现代的历史发展论从文艺复兴运动中兴起，有各种不同的形式，从黑格尔的历史辩证法到被认为摆脱了形而上学，讲纯粹科学发展观念的社会达尔文主义。所有这些“进步”的观念都反映了现代人的历史乐观主义。它们或是披着形而上学外衣，或是披着科学外衣，成为现代人的宗教。现代人力求能把人生纳入一个有意义的历史框框之中，这样他的人生也就有了意义。

历史循环与历史进展这两种观念实际上确认了历史中的两个基本事实。历史循环观念反映了参与历史长流之中的有机体的出生、成长与死亡。国家、文化与文明不是有机的生命体，不象生物机体的生命有一定时限，因此，把历史周期与生物周期相比拟的古典观念有一部分是错误的。这种错误日趋明显是由于历史进展观向亚里士多德的历史结构固定不变观提出了挑战。但是，历史有周期循环的这种观念还包含有许多真理，因为历史的文化、文明、社会也是会死亡的，尽管它们的衰朽死亡并不是天然所决定，而往往有一部分是由于人的错误所造成。

现代的历史进展观与历史循环观一样有其正确的方面，也有

谬误的方面。它的正确方面是：它符合历史的一个明确事实，即人控制自然的能力不断增长，这为历史提供了基础。这种发展贯穿着各种文明兴衰的过程。它集中表现为科学技术的发展，不仅改变了历史存在的物质基础，也改变了社会内部结合的可能性。科学技术的发展增强了人们之间相互交往的手段，因此可以形成更大规模的社会；而武器的改进达到登峰造极的地步，则出现了今日可怕的热核武器。技术的发展如此突出引人注目，助长了今日时代“进步”的幻想。但是现在日益明显的是，人虽然能靠科学技术征服自然，却未能改变人与生俱来的心灵或智力，也改变不了人在历史中既是创造者又是受造之物的地位。因此，科学技术的发展并未能从本质上改变历史的戏剧，使它沿着可以预见的道路发展。

由此可见，历史循环与历史进展这两种模式不过是历史舞台的广阔与纵深这两个方面。它们只是从反面帮助人理解历史。而一旦赋与它们以正面的意义，就将造成混乱。斯宾格勒和汤因比都力图赋与历史循环某种积极的意义。他们的努力表明，要把历史戏剧纳入循环的模式虽属可能，却有一定限度。历史戏剧中变幻无穷的主题层叠在历史循环圈之上，而且它们的出生、成长与死亡并非由于自然循环的必然性，而是由于人的无能与失败。因此，历史循环的周期不可能具有积极的意义。每一种文化或文明的死亡大概是必不可免的，但这种死亡也可能导致另一种生命。这至少是一个理由来论证历史的周期不同于生物的周期，从而表明对历史的戏剧可以赋予某种积极的解释。

同样也可以说，历史的发展与自然的生长并不相同。历史的发展基本上是由于人控制自然的能力不断增长，而不是由于“物竞天择、适者生存”的规律发挥作用，也不是由于黑格尔所说的那种晦涩的历史辩证法在起作用。无论是称之为“科学的”或“哲学的”进步观念都掩盖了人生戏剧中变幻无穷的自由与必然间的

相互作用。然而，历史在发展终是事实。过去的问题，如社会组织的规模，今天在更大的范围，甚至是世界范围内再现。但是，历史的“进展”并不能保证这些日益广泛复杂的问题必定得到解决。历史的前进运动并不能较之历史循环论赋予历史以更多积极的意义。两者都只是描述了历史戏剧的条件，却并非历史的模式。

历史知识的问题

每当我们考察历史戏剧时，就会看到，不仅这个领域充满了偶然性，以致难于找出一个“真正真实的”结构或模式，而且考察历史的人本身也深深卷入到历史洪流之中。历史家对矛盾的问题维持一定距离，极力保持“科学的客观态度”，可以使他对所阐述的事件相对地置身局外。但是任何人考察历史时也不可能像自然科学家那样抱纯客观态度，得出完全不容置疑的真实结论。

因此，历史知识是否可靠是一个极其严重的问题。人们不禁奇怪，逻辑实证主义者对任何不包含逻辑或数学真理的命题，不能“科学地论证”的结论一概抱怀疑态度，何以对关于事件的历史时序的各种命题之暧昧性却不予注意。事实上这是个无法解决的问题。由于缺乏这样一种全能的科学，我们只得听任历史家们顺从自己无常的意识形态立场去报道和解释历史事件。诚然，我们不难批驳极端的偏见，也可以分辨真正的历史家与明显的宣传家，然而要把真正的历史与宣传之间划分清楚却是不可能的。对于法国革命或美国南北战争这样的历史事件，历来众说纷纭，也不可能找出一种说法足以驳尽其它说法。

这方面有一个摆在眼前的生动事实，可以表明历史知识的相对性。两位曾任驻西班牙大使的历史学家都同样报道西班牙内战，克劳德·鲍尔斯写了《出使西班牙的使命》，卡尔顿·海斯

写了《西班牙内战时期的使命》。前者同情西班牙共和国，后者却相反。鲍尔斯认为西班牙内战是二次大战的序幕，海斯认为它是我们与俄国当前冷战的序幕。两位都是忠于史实的历史家，但是，海斯是个开明的天主教徒，而鲍尔斯则信守杰弗逊的传统。他们挑选出不同的事实，对共同提及的事实也持有不同的解释。

在法国大革命的史籍中，有的站在雅各宾派立场，有的站在共产党人立场，有的站在拿破仑立场，有的站在波旁王朝立场。尽管都是后代人所著，但他们之间的分歧却无法解决，也不可能认为某一种观点就战胜了其它观点。有时，在历史中得胜的一方，使它的观点比失败的一方显然占了上风。关于美国内战的记载大致是翔实的，然而南方却对之不满。战败了的南方十分勉强地接受林肯作为全国性象征，尽管南方的罗伯特·李将军也被承认是同样的英雄。在英国王朝复辟时期，骑士党战胜圆颅党，使随后兴起的克伦威尔在历史上备受称颂。然而，美国人对克伦威尔军队中带有民主色彩的教派所感到的兴趣显然超过了英国历史家们。这些教派当时虽然失败，他们的思想却成为大西洋两岸盎格鲁撒克逊式民主的根源。历史家们对法国大革命的解释迄今莫衷一是，原因之一可能是由于法国大革命在法国政治生活中还未消散。以上事实表明，历史与对它的解释是互相依存的。

对历史中某些较大的模式——例如16世纪“中世纪综合体”的瓦解——进行分析，就可以证明任何历史探索都难免有“意识形态”框框，同时也证明了，对各种互相冲突的解释不可能做出定论。

中世纪文化的瓦解是由于两股宗教文化力量，通常称为“宗教改革运动”与“文艺复兴运动”兴起所致。文艺复兴与宗教改革都是对天主教文化与文明的反叛。天主教文明灿烂花开的13世纪迄今还被天主教历史家看成是“黄金时代”。从宗教改革或文艺复兴孕育出来的后代人认为中世纪单一文化的瓦解是不可避免

的。它的衰颓在 14 世纪已经显示出来，那时还未发生对其权威的公开反叛。中世纪文化必然要瓦解，这是因为新兴商业文明的生命力冲破了中世纪静止的社会经济框框。而且，中世纪教皇的大一统天下与新兴民族国家的势力发生冲突，中世纪的教权主义也不能容忍文艺复兴运动的新文化动力。宗教改革和文艺复兴所孕育的后代，对上述看法大概是一致的。但是宗教改革运动的儿女们还要提出更多的诉状。他们将首先控诉中世纪教会利用神权取得政治权力；它用《圣经》与古典观念的杂烩以取代《圣经》的信仰，认为任何人只要修炼品德克制肉欲、特别是性的欲望，就能保证灵魂得救；它以人神之间的中保自居，把持着天堂之门的钥匙；因此，它歪曲了《圣经》关于救恩的真道，这个真道把每一个人置于上帝审判之下，如果他悔罪，承认崇拜自我的罪性，他就能得到赦罪和新生。

宗教改革运动的儿女们首先关心的是宗教。从宗教改革运动看来，马丁·路德向教会与政治的权威挑战说：“我站在这里，别无选择余地，求神助佑”，这首先是宗教问题。而从文艺复兴角度来看，宗教改革的意义在于为自由而斗争。宗教改革和文艺复兴反对教皇权威也出自不同的动机，宗教改革认为教权主义是干犯神的权柄，而文艺复兴却认为它威胁思想自由。

因此，对中世纪综合体瓦解的解释既有相似之处，又有矛盾之处。不可能有一种定论去推翻这两种解说中的任何一种，因为这两种解说来于各自的构成意义的体系，要使一个结论为大家所接受，就必须先有共同的意义体系。不论有多少“经验的观察”或“科学的客观性”也不能解决对历史事件的分歧解释，因为关于历史演员的行为动机、关于各种历史事件中具体原因的重要性如何估计，关于由无数历史事件构成的整个历史中主要趋势是什么，对这些问题的纷纭观点很难靠事实来验证。简言之，各种不同的意义体系决定了对事实的不同解释。

就天主教来说，虽然它失去了文化与文明的仲裁者这个宝座，它依然是一股宗教力量。天主教徒很难承认宗教改革与文艺复兴对天主教的内涵与权威的反叛是合理的、不可避免的。有些富有才智的天主教历史学家坚持认为，这种对天主教的反叛造成了现代的民族主义和人生的各种无政府状态。总而言之，尽管历史中的力量能够否定某些过份“偏激”、过份偏离事实的历史解释，却没有一种定论能够消弭对历史事件的分歧看法。

在阐述历史时，“意识形态”因素从中顽强干扰，使哲学界的认识论学者为之苦恼，正犹如形而上学家为历史模式的独特性所苦恼一样。有一个显然深受自然科学影响的哲学家曾对历史知识的相对性这个问题提供一个简单的解决办法。他主张取消“评价”，借以消除“由评价而来的歪曲”。但是，历史编纂学需要靠意义体系来赋予它逻辑的连贯性，这种逻辑的连贯性又恰恰包含在这些“评价”之中。把“评价”取消，结果历史就只剩下重大事件的日期了。^①历史事件正是依靠在哲学上使人困惑的“评价”取得逻辑的连贯性。这就说明不可能把历史戏剧归纳为自然连贯的一体。

关于历史认识论的另一个极端是“唯心”的解释。它由狄尔泰创立并由现代最杰出的哲学家之一、已故的柯林伍德加以彻底阐述。柯林伍德论证说，哲学家正如理论科学家一样，对解释历史的戏剧性本质感到困难。他清楚地指出：必须严格区别历史与自然，因为“历史的进程不能像自然的进程那样被描述为一串连续发生的事件。历史的进程……是一种行动的过程，它具有内在的方面，包括思想的过程。历史家所要探索的是这个思想的过程。一切历史都是思想的历史。”^②在柯林伍德看来，重新思考那些

① 莫里斯·曼德尔鲍姆：《历史知识的问题》。

② R.G. 柯林伍德：《历史的观念》牛津大学出版社，第215页。

激发历史行动的“思想”，“并不是消极地追随别人思想的发展，而是一种积极的、因而是批判的思考。历史家并不是仅仅使过去的思想重现，他这样做时必定要联系自己的知识，因此，在重现过去的思想时，也同时就对它加以批判。”^①

对历史作这种不大真实的合理化，会遇到许多困难，其中特别应当考虑两点：

1. 历史中伟大演员的动机有时是不自觉或半自觉的，他们的愤懑、野心和嫉妒很难美化为“思想”；也不像柯林伍德所设想的那样易于觉察。即便能觉察到它们，也很难说对历史进程的意义得到了真正的线索。托尔斯泰在他的名著《战争与和平》中发挥一个主题思想，即历史模式的发展完全不顾其中演员的本意和野心。对此，柯林伍德并未加以考虑，也未提出反驳。

我们不能靠追溯希特勒及其副官们的思想来理解希特勒统治德国的悲惨年代。惟有哲学家才会要求历史学家这样做。历史学家所看到的是，希特勒对激发他行动的野心与愤懑的混合物并不是完全自觉的。柯林伍德错误地把决定历史特征的戏剧性自由当成了“思想”。

2. 历史事件是社会与历史力量的一系列互相联系的事物所产生的。与这些力量的相互作用比较，即便是历史戏剧中最杰出的演员的个人思想也是不足道的。再以希特勒统治德国的悲剧为例，要全面理解它，决不能仅靠阅读希特勒的《我的奋斗》，而必须看到，各种历史力量与趋向汇合在一起，才使希特勒得以一时掌权，把德国导向灾难。历史学家必须解释，为什么德国人的勤奋、顺从等美德使他们如此易于被驱使去集体犯罪？为什么德国人对气势汹汹的政治权力保持如此出奇的驯服？为什么普鲁士贵族一心考虑军队，不由自主地成为那个疯狂的上等兵的工具，

^① R.G. 柯林伍德：《历史的观念》，牛津大学出版社，第215页。

而无法摆脱他的控制？为什么其它国家的中产阶级都维护民主，而德国中产阶级尽管在发展工业上很有才能，在政治上却始终软弱无能？历史学家还必须探索：其它“民主”国家如何费尽心机又愚蠢地帮助希特勒崛起？为什么在政治上几乎与德国同样无能的法国发展了一套静态的腐败，成为德国式动态腐败的陪衬？为什么在政治上比法国和德国都聪明得多的英国，在德国和法国的争吵中“不介入”，以致极不明智地鼓励了德国进行两次世界大战？以上不过是历史学家们已经并将继续提出的问题中少数几个例子。历史学家们在回答这些问题、解开历史戏剧这堆乱线团时，将进行概括的工作，从而向读者表明他们的能力或无能，充满“偏见”或比较“客观”。但是，他们所作的任何概括都经受不住笛卡尔在《方法论》中所阐述的那种检验。历史事件的因果关系是如此多元化，人们的行为动机是那样复杂暧昧，其戏剧性的模式又如此五色缤纷，以致历史学家必须兼是艺术家，必须更多依靠实际的智慧，而不是依靠理性去从事概括的工作。这一点已经明白无误，人们将认为，真正的历史学家们尽管深知他们的劳动中包含有科学与哲学的成份，还是会早已联合起来，共同抵制哲学家和科学家以其科学与“本体论”的狂妄抱负去威胁历史编纂学的工作程序。

历史学家们和一般读者都了解历史“事实”的戏剧本质，因而尽量排除历史学家的意识形态偏见，或以其它观点去补充平衡；而科学家、哲学家们却徒劳无益地想在历史中寻找绝对真理的标准。这种标准是没有的，因为所有的历史观察家们都直接或间接有“切身兴趣”，而且历史的内容又过分复杂，以致难于认清事件间的特定联系，或对历史顺序中的各种“偏见”作出定论。即便是远离现代的历史事件，似乎可以“客观”地对待，但由于历史事件之间往往相似，因此关于古代历史的争论往往与当前现实问题相联系。例如，罗马帝国衰亡的原因本来是个遥远的历史问题，但

是只要有人把罗马帝国的政策与罗斯福时代的“新政”相比拟，它就不再是遥远的历史问题了。

自我及其对终极意义的探索

在前面分析自我的各方面时，我们涉及到探索自我的前提问题，只限于指出，把个人与他的头脑等同起来是一种常见的错误。它使人不能看清，自我的自由其实凌驾于理性之上。

现在让我们更深入探讨这种自由的广度及其特性，这时我们就会看清，人的宗教倾向正是来自这种自由。这种自由使人们感到，无论是用唯心主义或自然主义来表达的理性体系，都不能对人生的意义作出解答。他们觉察到，有一种超越人的理性之上的奥秘与意义。他们无论是从唯心主义形而上学或自然主义形而上学阐述因果链条关系都能臆测到，在那最初的原因之上，有一种创造的奥秘。还有一点也证明这个创造的奥秘，即任何前因都不是随之而来的事件的充足理由。休谟的怀疑主义首先打破了世界可知论，并促使康德发展了他的批判的唯心主义，在其中首次把对理性的信仰与相信世界本体具有理性秩序区别开来。其结果就是康德关于“自在之物”的神秘观念，认为在有穷尽的实体及其相互关系所构成的、理性可认知的现象世界之上有一个奥秘的真实本体。

现代哲学的这种踌躇顾虑造成了如罗素在《神秘主义与逻辑》一书中所说的，任何理性体系之中都有神秘的陪音。这种神秘的陪音表明，公开形式的宗教必将兴起，甚至在那些表面上排除奥秘，认为世界，无论是人或被认识的事物，都服从于理性秩序的文化之中也是如此。

我们还须看到，认为世界可知，并无奥秘的理性的世界观，尽管它不信奉公开的宗教信仰，其宗教色彩并不因而稍减。正如

伟大的理性主义者布莱德雷所承认的，确信一种理性的秩序仍然是一个信仰。自我必定要从属于一种意义体系，即便是哲学家的自我也不例外，就这一点说，自我是具有宗教倾向的。即使一个人认为他所信仰的意义体系非常明确，并且包括了和谐一致的真理，在其中自我不过是头脑，所需要的不过是消除无知，以便完全接受这个意义体系，事实上他也还是具有宗教倾向的。

值得注意的是，从长远说来，人们并不满足于这种内在的宗教，法国的启蒙运动或现代共产主义运动都由理性上升为热情的崇拜，它们无意中流露出来的并不是冷静的头脑，而是自我的献身。即便如此，它也不能使人们满足。各种公开形式的宗教都是由于自我感到，在可见的因果潮流之上，在自我与世界之中，隐藏着一种奥秘，从而作出的反应。人们认识到，那终极的、神圣的奥秘是理解自我所具超越一切的自由的关键，由此才能确保人生的意义。

为要深入到终极的奥秘中去，引起了各种各样的反应，这些反应可以归入三大类：

1. 第一大类包括各种宗教。自我借助各种宗教去突破普遍的理性体系，从而把握自身的终极意义。这种努力可以采取个人方式，如现代存在主义的浪漫思想；或者自我深刻认识到个人的局限性，如不能把握集体的自我的意义便无法把握个人在历史中的终极意义，这一类包括古代历史中的各种拜偶像宗教，原始的多神教，埃及、巴比伦和罗马的国教。在近代，这种偶像崇拜（在其中，个人必须通过集体的自我并与自然世界的洪流密切相关才感到他自身的终极意义）被认为只是历史某个阶段的情况，它已为一神论的宗教和一元论的哲学所取代。但是宗教般的民族主义和虚假的全球救世主式的共产主义出现，使我们认识到，这种以为集体的自我不是有限性质而是终极性质，把它当作偶像加以崇拜，并不仅仅是由于原始人的想象力有限所造成。它表明在

人心中有一种永恒的欲望，要把有限的自我从属于某个比自我更伟大的东西，这个东西还要能使个人在其中体现其有限价值。这种拜偶像的宗教无疑是有毒的，它夸大了历史中互相竞争的偶然性力量的作用，使群体的各种关系复杂化；不仅如此，个人无条件顺从集体的自我，就使他丧失了自由。集体的自我虽比个人显得壮观而且持久，却更为依赖自然世界的必然性，更难以超越自身，因此离意义的终极源泉也更远。自我对它的崇拜只是降低了自己的地位。

2. 在公开的宗教之外，另一种表现便是阿·赫胥黎所说的：“永远的哲学”。赫胥黎认为它是相当普遍的表现，这一点固然不错，但他把普遍性当作真实性却是错了。这种表现，通常称之为“神秘主义”，与偶像崇拜恰恰相反。它力求超越一切有限的价值及意义体系，包括自我的特殊存在，去达到一种普遍性及“无条件的”实体。在世界各种宗教中都有这种神秘主义的顽强倾向。它表明自我只要充分发挥它的自由与自我意识，便能察觉到自我的奥秘与世界的奥秘极其相近，把它们联系起来便能把握住普遍性。这种“永远的哲学”不仅包括西方世界中源自普罗提诺思想的各种体系，并且包括了各种东方的宗教。它在印度的婆罗门教、伊斯兰教的苏菲派、中国的道教，尤其典型的是佛教之中都表现出来。在这些表现之中，为探求那混沌一体的存在，发展到认为某种存在的模式是生存的目标，人们甚至无法断定它是“色”（完满的存在）或是“空”。它显然是超脱一切关系与意义的存在。

3. 自我向终极探索的第三种宗教表现包括犹太教和基督教这两个源自《圣经》的信仰。它们把自我向终极探索以体现自我意识的这种经验解释为与上帝的对话。这种自我与上帝之间的对话，把上帝看作是人格神，理性主义者和神秘主义者都拒不接受这种假设，而植根于《圣经》的信仰却顽固坚持这一点。个性或

人格通常不能加诸上帝，因为人格观念就意味着局限性，从而使基督教信仰带上“拟人主义”的色彩。但是，可以看到，神秘主义者与理性主义者在阐述人具有人格意味着局限性这一点，而是由于人格既是一种基本的结构又是超越这种结构的自由。理性主义者能够理解在理性体系中的这种结构，而神秘主义者则能够把自由解释为混沌一体的各种可能性的体系中的一部分。但两者都无法把人格的整体纳入他们各自的体系之中。

自我与上帝对话的结果是自我被定罪。这不是由于自我的局限性，而是由于人的自以为是，或称作“罪”；由于有局限性的人却要狂妄自大，也由于人的有限的德性与智慧。这种人与上帝相遇的观念使基督教信仰既肯定自我在历史中的生命，又对自我在任何特定情况下的成就提出挑战。因此，《旧约诗篇》的作者向上帝说：“不要审判你的仆人。因为在你面前没有一个活人得称为义。”克尔凯戈尔把这个主题概括为“在上帝面前，世人都一无是处。”自我以其骄傲与贪图权力等倾向冒犯上帝的“权能”，受到上帝的审判。这就是罪的宗教含义。《旧约》时代的先知们也同样看到罪的社会表现，即自我的损人利己倾向。这种“不公义”在哲学思辨中从未予以明确的界说，例如希腊哲学就是如此，但是在特定环境中，对不公义的反应却从反面作出了有力的解释。

上帝的审判诚然“严厉”，但它的慈爱同样深邃。在人与上帝的对话中，上帝的慈爱就表现为：只要自我不从它自身的立场去体现人生，上帝便给人无穷的可能去发挥自己的潜在能力，上帝的慈爱与上帝的公正如何联系起来，这是《旧约》中的一个永恒命题。基督教诞生后，以其《圣经》信仰宣告：基督一生的戏剧便是上帝的最后启示。上帝的慈爱与审判通过基督受难表现出来，上帝让基督为世人的罪孽承受苦难，借此显示出上帝的慈爱，又显示上帝自己承担起满足它的公正的要求。因此，“在基督身上，上帝使世界与自己和好了。”

基督的死与复活，为人在历史中活动的可能性打开了大门。它成为一个规范，使人得以在全部人生中实现自我。圣徒保罗宣告说：“我虽与基督同被钉在十字架上，却是活着。”这个主题与《约翰福音》12章24节中耶稣所说：“一粒麦子不落在地里，仍旧是一粒，若是落在地里死了，就结出许多子粒来”是完全吻合的。

这样，在《圣经》信仰中，用一个历史的“启示”使自我与上帝相遇的意义得到一个规范。这个启示是一个或一串历史事件，它并不是以神迹为主，而是历史中的事件（诸如耶稣为童贞女所生之类神迹是后加的）。人们靠信仰能辨认出它具有启示能力去解开终极的奥秘。犹太教和基督教这两种基于《圣经》的信仰都是上帝与人立约的信仰，它的信徒都信奉这些事件的神圣含义并据以组成教会。这个启示与历史戏剧的关系，容到后面再谈。在这里，需要看到的是，理性主义者与神秘主义者到存在的永恒结构或混沌未分的实体中去寻求终极，在他们眼里，基于《圣经》的信仰从一个历史事件中辨认出终极的意义显得原始和幼稚。但是，他们未必看到，在上述三类反应中，唯有基于《圣经》的信仰指明自我与上帝之间的隔绝。这种隔绝使得人和上帝的对话中必须要有明确的信仰，而它又防止自我僭越利用上帝的地位或以为自我能与上帝混为一体。如果我们用自相一致并与其它真理相一致以及符合可验知的事实这两项标准来衡量自我寻求终极的上述三类途径，我们就能看到，崇奉有限价值与有限的意义中心的那些宗教首先站不住脚，从历史事实看，这种宗教在原则上也早已遭到排斥。集体的自我虽然壮观一时，但它的死亡是明白无误的，它妄自尊大到神的地位，为个人带来的灾难也是十分巨大的。

值得注意的是，若干世纪以来在原则上早已被排除的一种宗教解决办法在今日还有颇为可观的实际力量，表现为宗教般的民

族主义以及一种伪装成普世救主的信条。这些现代的偶像崇拜证明，要使集体的自我超越其自身利益去符合更广泛的真实体系有多么困难。它们证明了：我们在西方文明中对历史意义予以肯定，这必将伴随着一种矫情努力，企图树立以自我为中心的价值，从而不成熟地强求一个完整的意义体系。

同样值得注意的是，现代文化中还产生出一些花言巧语比较少、从而危险性也较小的个人主义，它主张个人自由与个人独特性，藐视任何理性体系或普遍意义。19世纪浪漫主义的反叛潮流积聚到最后，表现为尼采所强调的个人独特的生命力和个人超越历史潮流之上，企图把希腊人和希伯来人对时间与永恒的观念结合起来。

现代的存在主义显然只是这种浪漫主义反叛潮流的另一个表现。它从《圣经》的信仰中吸取了个人独特自由的观念，并对自我的理性与人格作了区分，但是它未能接受《圣经》宗教在信仰方面的努力，结果是把个人当作自身的创造者与终极目标，形成一种类似崇拜偶像的态度。法国存在主义者萨特宣称：“世上没有所谓人性，因为并没有上帝去赋予这种人性。人就是人的存在。他并不单纯是他自认为的那个人，更重要的是他想要怎样，就成为怎样的人。……在向着存在飞跃以后，他就成为他愿望中的那个人了。”^①

海德格尔提出“真正的存在”，为的是主张人在自然界的必然性与死亡面前有其独特的自由。这与尼采藐视死亡是隐约相连的。它同样是一种半偶像崇拜。它纵然不把自我神化，但它所主张的具有独特性的自我与社会或任何普遍价值都毫无联系。

个人主义与集体主义形式的偶像崇拜，直至今日还普遍盛行，它不仅限于过去的历史，而是一种不断再现的现象。但

^① 萨特：《存在主义与人道主义》，第28页。

是，这并不能为自我寻求终极的意义提供真实的回答。如果我们把这种偶像崇拜排除不算，那么只剩下两种可能的解答，即《圣经》信仰和赫胥黎的“永远的哲学”或神秘主义的回答。

《圣经》信仰所提供的解答包含若干为现代人难以接受的前提和主张，如：人格神的观念；把人与上帝的关系看作对话；这种对话要通过以前的一个历史性“启示”来进行，人们要靠信仰去辨认那个启示，从中认识上帝的本性和旨意及其与人的关系。不难理解，饱经沧桑的现代人，既然深知个性远远超出作为生物机体或作为心灵的自我的范围，当他们面对两种答案的抉择时，往往倾向于神秘主义的答案。即使在这样做时，他们将否定赋予他们的人生与历史以意义的文化，否定包括自我在内的各种局部的和特殊的价值，这也在所不惜。我们理解现代人的这个选择，因为有一个强大的推动力迫使人们把现实看为和谐统一的体系，而把超越理性可知体系的奥秘束之高阁。

因此，斯特斯教授在几年前失望地呼号，因为他看到用现代科学阐明的世界中，人的自我及其所珍爱的任何价值都没有立足之地。在他所著《时间与永恒》一书中，提出了他经过深思熟虑后得出的解决办法，借助赫胥黎与东方神秘主义者的“永远的哲学”来冲破自然主义的樊笼。他把宗教解释为寻求“那不可能的、达不到的与无法理解的”。斯特斯教授这样论证了自我达到终极的能力，但是他对于有一个将净化历史并完成历史特定意义的终极，它是信仰的对象这一点始终保持怀疑。他认为可以接受关于神自身是个奥秘的观点，他也赞许神秘主义者认为神既是“完满的存在”又是“无有”的观点。他遵循神秘主义的观点把神描写为：“神是‘非存在’、无、空、空虚、深渊……神是那伟大的静默、伟大的黑暗……然而借用中世纪神秘主义者的话来说，神也是至高的现实。”他宣称：“神秘主义者把这个至高之神与一文不值的世界加以对照，……世界就更显得是毫无价值的废料。这一点

是人们都或明或暗地看到的，而在神秘主义者看来更是十分清楚。”^①

斯特斯教授经常提到印度教致力于自我与神的合一，实现“梵与我一体”。他把印度教与重视自我的《圣经》宗教对比，认为印度教才是纯宗教。

乔治·桑塔耶那的哲学更加明显地力图勾销自我的意义，否定存在这出戏剧的重要含义。尽管他基本上是个柏拉图主义者，因而信仰“本质的领域”，他在《柏拉图主义与灵性生活》一书中却明确认为，宗教的至终目的甚至应当超越一切鬼魔般的意义结构。他说：“哪怕与（英国圣公会的神秘主义哲学家）英琪教长甚至柏拉图分道扬镳，也应当指出，灵性生活并不是崇拜事物或超自然实体中的价值。恰恰相反，它是摆脱它们的毒害。……灵性生活的大师们显然不是希腊人，甚至并非亚力山大时代的希腊人，而是印度人以及他们在东方其它地方的信徒；还有那些悔改、不再沉缅世俗的穆斯林、犹太教徒和基督徒。”桑塔耶那明确指出，这样的信仰勾销了历史中的一切可能性和责任。他写道：“义务属于道德范围，它的前提是人与社会的内在、自发的利益。……一切价值都不出伦理的范围，而伦理则是政治的一部分。至于灵性则是被它感召的少数知识分子心中的至善。这少数知识分子一心追求的是无所偏倚的真理和否定自我的、对整个实体的沉思。”^②

发人深思的是，桑塔耶那认为，神秘的至善只是为少数知识分子预备的。这表明他的观点有多么浓厚的贵族气息，也表明神秘主义与理性主义多么密切关联。从亚里士多德直到桑塔耶那，神秘主义始终是理性主义的陪衬。理性主义者或神秘主义者所提

① 斯特斯：《时间与永恒》，第126页。

② 桑塔耶那：《柏拉图主义与灵性生活》，第34—40页。

供的意义范畴并不足以理解历史这出戏剧。从理性主义者方面说，这些范畴无法解释历史中的戏剧性变化和复杂的因果关系。从神秘主义者方面说，意义的完满体现这个神秘主义观念就导致勾销历史中的任何具体意义。

在所有的纯“经验主义者”看来，把《圣经》与神秘主义关于自我的终极含义加以比较，并且论断自我与上帝对话这个命题和自我与一个普遍性的神圣意识合为一体这个命题，两者孰是孰非，都是徒劳无益的。但是，如果人们接受内省的经验（虽然它往往不确切），就不难证明，要从作为特定对象的自我之中抽象化，得出一个普遍的主体，这是徒劳无功的，因为这个特定的自我总是顽固地盘踞在内省过程之中。从社会经验看，神秘主义者从不能取消自我，也不能超越自我这个有机体。神秘主义者所描绘的绝对意识的景象中往往带有情欲的陪音，这可悲地象征着，自我要想从“身体”和时间中逃脱出来，进入混沌一体的永恒是不可能的。

简言之，一切论证都表明，《圣经》信仰认为自我与一个人格神对话，这位上帝既体现了存在的结构，又体现了超越的自由，这个命题比那些饱经沧桑的人们更爱好的其它命题更为真实。《圣经》信仰要求表现信仰的行动，因为要靠信仰跃过把人与上帝隔绝的深渊，也因为《圣经》信仰敢赋与神圣的东西以具体的意义，这个意义使历史中局部的、破碎的意义得到肯定。它既成全了又纠正了历史中的各种意义、各种价值与忠诚，因此它对自我的历史存在有一个更正确的态度；而理性主义体系对此只是过于简单地加以肯定，神秘主义者又过于绝对地一笔勾销。《圣经》信仰的这个特征正是问题的焦点所在，说明为什么一种公开的信仰比其它的方案更为实际经验所肯定。它提供一把钥匙来解释我们的看似奥秘的全部文化史。这个奥秘就是何以一种被斥为“教条主义的”信仰竟然为人类自我的一切经验所证实，胜过

了“经验主义”对自我问题的态度，实际上模糊了他们自己所规定的经验考察的有势力教条。

面对这样一个自相矛盾的状况，我们有必要就西方文明史上遵循《圣经》戏剧方式看待自我和遵循理性去看待自我这两者间的长期论战进行历史的分析。

杨 真译

[联邦德国] 阿尔特豪斯

从基督宗教的观点看历史的意义和目的^①

有关历史意义、目的的问题对每个时代、每一个关心历史过程的人都永不过时，尤其在危机与大灾难当中，都有人用紧迫的声调提出这个问题。今天，我们亦如此。因为我们刚经历了大灾祸，看到雄伟的建设瞬间被夷为平地、沦为废墟，还有很多人因此不再相信历史有恒久的价值。这个现象是普遍的，不光是在德国，即使离德国很远的地方，也都听得到人类历史的哀歌。由于自己历史经验的有限，我们对前途感到困惑与茫然，再加上我们亲眼所见的，几乎使我们对过去的历史不再有任何信心。痛苦的心情使我们不禁和歌德同呼：“世界的历史！你是最荒谬的事！”

一、乐观的唯心主义

在悲惨的处境中我们也许会以求助的眼神回顾德国唯心主义者的哲学，看看他们信心满怀，坚信人类的历史稳定地走向最高的理想：人类精神的完全自由，道德律统管人世的太平时代。从莱辛到黑格尔的德国哲学家都深信自己有历史过程中看出一个上天照顾人的伟大计划。

黑格尔有一段话说明这种历史信心：“世界历史的目的和意义

① 本文原载《Universitas》，1965年第2期，选自Fr. A·Sprenger SVD编：《人与宗教》，台湾联经事业出版公司1984年版。

阿尔特豪斯（Paul Althaus 1888-?），著名天主教神学家，爱尔兰根大学基础神学教授，神学系主任。

在于以下事实：存于我们每一个人鼻息的精神逐渐醒悟于自己的存在，黑暗的自然渐现出曙光。历史的过程有其不可变动的需要性。在所有人类的冲突和争战中，历史绝对不改变它既定的道路。最后的目标势将毫无错误地被完成。每一个种族，每一个世代都对历史目的的完成有所贡献。不论他们本身有意与否。”

二、唯心史观受人攻击

信心满怀的历史哲学很快就走到下坡。赫尔德已经对康德弹出反调。对黑格尔更可以听到反对的大合奏。兰克还有后来的布克哈特，这些大历史学家抨击唯心史观都不留余地。他们对世界历史的了解自然透澈，无法接受把历史过程视为本身稳健自动迈向精神最终目标的史观。在兰克看来，历史时期和人类各种族的历史都无法用这种唯心论来贯串。虽说历史也显现某些发展的迹象，但是我们无法确定历史的过程是一个一以贯之、完整的发展大道。“人类本身就隐含了各种发展的种子，这些种子一个接一个地萌芽。操纵整个过程隐密而巨大的法则，是人无法了解的。”这就是兰克对黑格尔的回答。兰克认为，我们不该把历史时期想作是通往历史最终目标的一站。在他看来，每一个时期本身就有它的重要性，并不需要从历史的大过程来附会意义：换句话说，每一个世代、每一种历史型式或运动自身就有其目的。历史并不是稳定往上的发展；另一方面历史过程的确也累积过突出过几个后代无法超越的点。

即使德国唯心论史学倒台之后，欧美哲学家仍有人持同样乐观的信仰，认为人类是在不断地向一个最终目标前进：洛维什称这个目标为“知识分子最后的宗教”。对这个现象我们又如何解释呢？显然这种乐天派的信仰是从现时代中一些不可否认的进步得到它滋长的营养。在这里所谓的进步显然是指人利用科学和科技

所达成的征服自然的成就。很多人也把人类在政治上由专制转向民主的现象看作是人类进步的记号。

三、各种进步的实质

但是，这些进步主要还只是人类生活的外在结构，也就是人类科技文明合理化的成果。这对精确的认知领域来说，当然是正确的，如数学、自然科学、语言学、历史学。超过这些领域而主张一般历史不断进步的高调就不再有什么意义了。对早已和人类生存本身无数谜语纠缠得昏天黑地的哲学家来说，这种论调是否真实？艺术家们不断地对人类的命运及限制生存的力量奋斗，这论调对他们是否真实？有没有人愿意出来作这样的工作：按照对人类进步贡献的大小来给世界上伟大作家、哲学家的作品排列出一个次序来？作品只属于个人与某一个时代吗？杰出艺术家是突现于历史洪流中的孤石吗？出类拔萃的艺术家能比较吗？能被他人超过吗？不论是诗人或哲学家，要是他们的作品愈能接触人类生存的核心，我们就愈不能把它们视为人类进步路上孤立的步程。我想，整个来说，每一个时代都必须用自己的方式来和生命问题搏斗，但在开始时自己以为与传统无关，到后来才发现在本质上自己的努力也无法超过前人思想的例子并非绝无仅有。

关于人类生活技艺的合理化，那些征服自然的成就又怎样呢？如果我们说今日科技的进步，多方面地影响了我们的生活；这是真确的事实。它减轻了人的痛苦，同时也增加了负担。它以同样的程度使人类的生命更丰富、更贫乏、并受到威胁。它使人自由，也同时奴役了人。科技进步带来了极大的危险和困扰。它对人的生命的影响好坏是极端暧昧不明的。

我们现在来看看人类在道德方面的进步。事实上，我们很难说人在这方面有什么具体的进步。人对于控制情欲而度理性生活

这一方面，进展可以说没有。惨痛的经验告诉我们，理性并不是决定种族生命的因素。相反地，控制的因素仍然是自我保护原始的本能。整个人类的生活型态在今天仍脱离不了优胜劣败，最强者生存的格式。对权力的贪婪、政治、宗教、经济和假宗教等的帝国主义仍然弥漫在现代人的生活里。甚至今天种族的沙文主义（褊狭的民族主义）仍然存在。德国史的研究大师迈勒克（Friedrich Meinecke）认为，描写历史事件的动力无法不谈种族优越论。在他批判《第三帝国：德国的灾难》一书里说：“我们所经历的历史事件已经在我们的心底留下烙印。我们从来没有见过生命和历史露出如此狰狞、可怖的面貌”。迈勒克甚至说，这是“世界历史中撒旦原则的爆发”。一旦了解了撒旦原则的真实性，我们就很难再心安理得地躲在乐观的历史主义的荫蔽之下。他知道邪恶并不是进步的副产品。在每一个时期，邪恶都以各种不同的面貌存在。每一个时代的人都必须重新努力，人类不可能一劳永逸。

人和超越人的邪恶势力影响了人类和他的历史：今日我们有谁愿意站在唯心主义的哲学家一边来小看这种恶势力？只把它视为人类发展的一个过渡阶段，终将被理性和积极价值的浪潮所卷去。

在此，我们再度看到历史的乐观论调是多么软弱无力。历史的目的和意义并不在于一个假设的不断上升的过程。对每一个时代、每一个种族、每一种文明的发展我们根本不了解其中的原理。黑格尔说，人能透视天主的照顾在历史中的作为。他这种说法是错误的。黑格尔还引用几段新约，其实他误解了新约。

整个历史是我们无法捉摸的，就像整个自然界和上帝的创造都是无法解开的谜。当然某些历史法则的伦理目标是很清楚的，历史或许不是最后审判，但这并不是说历史没有它客观的伦理。整个历史的意义和目标对人来说，仍然是不可见的天主的秘密。

的成绩。我们关心的是活动本身：我们在其中的努力。我们接受生命的挑战并付出具有目的感的贡献。我们站在昨天与明天之间。

这是我们每天都必须从头做的工作，要求每一个人作具有目的感的抉择，并且振奋自己的精神，下定服务的决心，勇敢地对抗我们内在和外四周的邪恶。我们的生活是一场为真理、正义奋斗的过程。我们的努力并不是由一个理想的历史目标来策动，也不是出于对乌托邦的憧憬。相反，我们的奋起只因一个清楚的意愿，在今天尽我们最大的力量来纾缓今天的困厄、忧烦，并且冷静地理解明天还有同样的挑战等着我们从头做起。我们并不在意是否能有一个圆满的未来，但我们的觉悟和面对今天的决心，使我们堂堂地立在昨天和明天之间。

然而，我们的看法并不仅此而已。我们不信任任何俗世目标的历史发展理论。我们想做的也便是把历史目的和意义的问题从历史本身具有最终目标的概念抽出来。我们冷静的呼声是以服务为根据，以今天的理由做我们的献身和服务；而不需标榜任何进步的意识型态。然而，我们也不漠视历史中许多对抗邪恶与不幸的争战；及在所有严肃的创造性活动中，明朗地或隐含地可以见到历史有一目标——在和谐和自由中实践生命。尽管历史已经并继续不断地使我们失望和理想幻灭，但是，在每一个人心中，仍深植着这美好的日子，将有一天会来临的知识，也渴望它的实现。难道这不更是“希望的言语”而不是“疯狂的痴话”。当然，对于精神和爱在历史过程当中会不断得到胜利和逐渐成功的理想，已经不断地破灭了：历史上所有争斗后所得到的安定都只是片面的胜利；所有这些胜利也都臣服在生命的法则之下，死亡永远在生命的另一端等待我们。所有为创造更美好世界的努力都最终遭遇无法克服的障碍，就像是唯心主义史观所遭遇的一般。

五、基督宗教的史观

然而，这并不是说唯心论的观点完全没有真理；只是我们必须把未来目标的希望与其最初的根源相连：这源头就是对将来临的天国的信仰。这个信仰在新约里头斩钉截铁地表达出来。这种信仰的基础是什么呢？按照早期基督教教徒的证言，我们发现这种信仰是建立在耶稣基督这个人、他的历史、和他的复活上。因为在他身上出现了天国的希望。这不光是一个“新人”而且还是“新世界”的许诺和记号，耶稣是那颗“明亮的晨星”。但是晨星，并不是太阳，晨星只是记号和许诺，预示一个崭新的黎明和光辉夺目的太阳。如此耶稣基督在历史上就以上帝的许诺向我们显示天国一定会来临。在他的身上旧约先知的预言得到成全，这些言语都散发着永恒真理的光芒。我们就是从新约的中心人物得到屹立不摇的勇气，以喜悦的心情坚信那伟大的日子必然来临；那是天主释放，自由和成全的日子。

圣经的基督教史观和唯心论的史观都相信历史是向一个“充满生命和真理的目的地”迈进的过程。但是二者根本的差异是，在基督教的史观中，历史完成它的目标，并不是由它内在原本具有的活力。我们的心灵都亲自经历过历史的惨痛。但历史无法从这个惨痛解脱而得到本身的意义和目的。历史的目标和最终的目的并不内在于历史过程中，而是超越的天国。只要我们愿接受它明确的信息——生命的每刻都在天主的手中，天国就在这一刻临近我们。但是同时，这个目标并不在历史的实践范围内，也不是光凭人力就可以达到其完满的美好。

在世上人类每一个对抗不幸和罪恶所得到的胜利都是零碎的。谁来给我们破解死亡的咒语？谁来克服每一世代都重复出现的残暴和邪恶？这些捆绑我们的锁链靠人力是解不开的。实际

上，人类今天没有，明天也不会有根本瓦解罪恶的力量。唯有生活的上帝的创行才具有这等力量。他终有一天会粉碎历史的大厦，重新在生命和真理天国的光荣中把它重建。只有在那个时候，人类的渴望才能得到实现。

所有人对于必定会来的那一天的渴望、希望、信赖都是建立在新约所见记载耶稣基督复活的基础上。因为在各各他（耶稣被钉死之地）可怕的绝望事件之后，上主隐密完成了他的计划。整个人类的未来都归属在这个计划之内。在第一个复活节的清晨所发生的耶稣复活事件，就是人类渴望终会实现的见证和许诺。

这一天的光芒，天国的晨曦照耀在历史的每一刹那。当然我们人无法加速这个光辉实现的速度。但这也不意味着：人可以因此懈怠、消极地垂手等待上帝的来临；相反，在等待中我们需分外努力，向所有内在和外在的矛盾挑战。在本份上做一个真理的尖兵，以一颗喜悦的心承担生活的重担，因为一切原本都在上主的计划之内。

基督徒唯有以实际的行动才能为那终要来的一天做见证。我们的每一行动都说明了我们的盼望和确信。如此我们每一天的生活也寻得了原本的意义。每过一天我们便接近最终的实现一步。这一种行动或能带来疏解历史轨道上必定会出现的不幸和悲苦的效果。在每一场大变动、大灾难之后都会自动出现一段喘息的和平时代。但是我们所说的天国的和平和荣耀并不是寓言，也不是一个空虚的影子、短暂的喘息。曾在历史的刹那间显现的天国的形象虽是不完美的，出现后又很快消失。但无论如何，它仍确定地屹立在历史的腐败和败坏之中，标示人类希望的意义与实践。

陈永禹 译

[美] 尼布尔

基督教正统派的政治现实主义 和政治中的权力平衡^①

道德世界观或者宗教世界观是否有现实性——对此进行检验就是要看这世界观对政治所取的态度，原因是就在这一政治态度中，世界观显示了它对集体利己主义的固执和惰性的理解：这种固执和惰性同精神上的热望和需求格格不入！宗教世界观可能悲观地把政治领域视为道德理想的敌人——这正是基督教正统派的认识；宗教世界观也可能同共产主义一样：把政治权力视为道德理想的工具，而不是承认权力会轻易地腐蚀理想；宗教世界观也可能同自由主义一样：不能区别道德范围与政治的区别，而天真地幻想：道德理想一旦为人们广泛接受就不可避免地会应用到政治领域中去。

自由主义和激进主义都有浪漫主义的色彩，这就蒙蔽了它们两者，使它们看不到政治生活中门神似的两面特点，并且模糊了如下事实：人的集体生活及共同行为一方面为个人把其利他主义的理想之水投注进去提供了水源，另一方面，盲目的浮肿般的狂

^① 选自 R. Niebuhr: *Reflections on the End of an Era*. (《对时代末日的沉思》), Chap. XV--XVI, Charles Scribner's Sons 1934.

热感情伤害人类精神的细微敏感，而集体生活及共同行为却也为狂热感情的小溪提供了源泉。激进主义在测定暂时情况下的社会力量时比自由主义来得更现实，它承认一个新的社会秩序既出自理智克服冲动，也出自利益的冲突和情感的冲动。然而，在社会问题的最终分析中，激进主义就不比自由主义更有现实性了，因为它相信：有可能建立一种社会秩序，利益上的冲突和情感上的冲动可以在这一秩序中最终彻底消除！

同这种浪漫主义的乌托邦主义看法两相对照，基督教的长处首先就在于：它对政治界从不报幻想。它对道德的要求具有绝对性，而按这些绝对标准判定，政治界的不平等、不公正、冲突和强制性措施在基督教看来，都似乎是人类罪孽深重的绝好体现。古典基督教也有其对未来的梦幻，这与浪漫主义的乌托邦主义相去无几，但是，这些梦幻中，建造理想社会所需要的却总是一种履行的博爱！即使象在先知和耶稣的梦幻中，理想社会就建立在地球上，它也是个纯精神所统辖的社会。在这样的社会中，“既没有婚姻，也没有婚姻中的给予”，简而言之，没有肉欲的冲动。这一事实使得基督教的末世学同一切政治伦理都互不相涉。政治伦理必须牵涉对集体性的感情冲动施加内心控制和社会控制的烦人问题；不过，政治伦理使基督教末世学免于落入世俗乌托邦主义中去。

在耶稣的教谕中，爱的观念表述得不够充分，而对爱的忠诚则是要求的内容；但没有提及政治现实必不可少的妥协让步。人类必须象爱自己一样爱邻人，不必反抗邪恶，不必嫌恶不公正现象，不必渴望物质的有形的报答，简言之，不必维护自我而反对周围的生活。这一伦理的苛刻性从佛教伦理有关全部人生和全部憧憬性质上都是邪恶的那一悲观结论中解救出来，而解救者就是如下似乎矛盾的观点：自我完成和自我实现正是自我克制的合理结局——虽说预先并没有打算！这样，尽管维持他自己人生的利

己冲动遭到否认，可是人生却还是得到了肯定！

人生与历史的事实证实了对于基督教谕至关重要的如上似乎矛盾的伦理是合理的：确确实实，在为生存下去而产生的天然冲动中，在为完成自我实现的挣扎性的努力中都不可能没有死亡与灭绝的威胁，或至少是自我实现尚不完整造成的威胁。每一个个体及群体的生命都是整体的有机组成部分，而部分对整体的侵害毁灭了维持各个部分的有机体的和谐。但是，并不能认定：理性地认识这一事实就会把人类为生存和自我完成（这二者都是上帝赋予的权利）而产生的无节制冲动彻底限制住。事实上，人类的历史肯定要在良心和本性之间保持永久的冲突。而本性的力量在冲突中十分强大，以致彻底致力于伦理原则，就会随时导致人的毁灭。

只有完全在精神方面考虑自我的完成之际，伦理的理想才会给予它执着的献身者以许下的自我完成，如不朽的名声和影响；或如耶稣神话中所说的“公正复活就是报酬”。个体人生中情况如此，人类群体关系中的情况则加倍如此，因为群体关系中，本性的力量，盲目的冲动和狂热情感比起个体人生力量来得更大！正是由于这个原因，在记载宗教性事务的历史中，把耶稣的伦理观降为谨慎的伦理观、降到获取自我实现最佳方法的功利主义式的深谋远虑的奋斗总是以失败告终。如果说耶稣对有可能把爱的理想渐次用于当时世界有一种信仰（这是可以同自由主义的新教的理想相比的信仰）的话，那么这一信仰也只属于他圣工生涯的早期；而由于他自己的十字架迫在眼前，这一信仰也就变成一种灾难性的愿望。

但是，历史上确实存在着把爱的原则广泛应用的可能性。因此，耶稣的教谕对乐观主义者及悲观主义者都给予了灵感。对前者，耶稣教谕提出了有可能逐步实现的道德目标；而对后者，则成为一种宗教的基础：这种宗教揭示了上帝与人类的区别；揭示

了人类所向往的理想同挫败最高理想的天然惰性之间的区别！

基督教因此成为伦理性的宗教，其中，伦理事业必须持有的乐观主义同深刻的宗教真知所导致的悲观主义二者之间永远也不会出现完美的合谐和平衡。然而，从整体上讲，宗教性的基调胜过了纯伦理性的调子。事实上，纯伦理性的调子在古典基督教中——无论是在原始、中世纪或新教时期——从来未曾占过优势。不过，它在现代自由主义的新教中倒是确实占了上风。这一胜利主要归因于18世纪的理性主义和19世纪的自由主义，而并不是基督教自身的因素。可是在古典基督教中，道德理想与历史事实之间的对比十分鲜明，这使纯伦理的乐观主义绝无容身之地。古典基督教坚持上帝先在这一观点以及原罪的事实，都成为对道德理想与本性冲动之间恒久冲突之充分理解的可靠的神话学明证！

基督教中这种悲观主义的调子在对政治的态度中表现得最不适宜。因为，抑制精神冲动的本能惯性表现得最鲜明的就是在政治现实和人类集体行为的事实之中。耶稣正视政治生活中的必然。他主张对政治现状采取默认态度（“凯撒的归凯撒”），并且不愿插手经济裁判（“是谁让我为你分配？”）。然而，他对政治的漠不关心却并非个人的修身至善主义所能解释！他所说的上帝王国是一个社会概念。同他的耶稣主义遗产相呼应的是，他相信，这个上帝王国是能够在地球上建立起来的。而由希腊思想引入基督教的超越现世的调子则同耶稣观点格格不入。至于他强调世俗世界必须实现的目标，与其说同正统的基督教来世主义，倒不如说同自由主义和共产主义的今世憧憬更为接近。但是，他的思想必须用其中天启性的调子、同理想社会秩序的当代憧憬区别开来。耶稣不相信一个理想社会是人类有办法建立起来的。他认为那只能通过上帝的恩典才能建立。他的信徒可以为这一理想社会做准备，方法就是悔罪、祷告，而不是通过强制建立起法律那类为时尚早的努力和奋斗。他不主张对罗马人的压迫进行抵抗；他还唤

起人们注意暴力的自戕性质。然而，他对政治中的道德问题的冷漠却没有使得道德对社会问题的压力变得松弛。政治社会的绝对道德理想因为他的天启性憧憬而保持了下来。

这相同的憧憬使得早期教会有可能坚持绝对伦理而不面对政治问题的责任。迄至救世主再度出现的希望已经破灭，教会从不负政治责任的派别成长为包容一个帝国的团体之时，教会才开始同政治问题妥协共处，相安无事。教会一旦同政治问题妥协，人类堕落的教义就为教会提供了一个同绝对道德理想协调的基础，而政治现实是需要绝对道德理想的。绝对的理想指望人类与同胞生活在完美的爱和彻底的平等之中。但是，人类向罪愆的堕落使这一理想不能实现，并导致如下情势：人类可鄙的贪欲需要由政府强制，由对财产的限制，甚至由不平等的奴隶制加以扼制。经济问题和政治问题必须由“自然法则”，而不是由基督教从禁欲主义的斯多亚派借用来的概念——爱的绝对理想——来加以调节。自然法则的要求，大体上讲，是公正（虽然永远也不是平等主义

在防止强者吞并弱者，防止生活在不断冲突的无政府主义过程中，人必须经受不那么严格却又有效的观念的制约，而法律就是这样一种观念。它是一种道德观念，与其说是以爱的观念的形式，勿宁说是以爱的否定形式出现。法律要求的不是邻人的利益受到肯定，而是自己的利益受到限制，从而使自己的利益不致侵害邻人的利益。此外，法律还批准了政府的强制性措施以限制那些不愿自愿服从理性公正规则的人。

对有关福音理想同堕落以及自然规律之间关系的正统概念所做的如上简述，很难公正地对待长年发展起来的基本思想的所有不同的详述。但是，这一简述足以证明，全部的概念是由现实主义提供信息的。现实主义对待道德和政治的事实比起对大部分现代道德和政治理论都来得更公正些。但是，现实主义把部分地由于神话思想的不准确性造成的困难摆在面前。这样的神话思想在掌握人类情势的全部事实方面比起科学思想更为深刻；不过，它在精细辨异上却通常都不合格。

如下事实即可证明它缺乏辨异上的精细：基督教正统派先是悲观地把政治界甘心交付给自然界，结果是没有救赎出来，也赎不回来，随后，当有些机构把相对秩序投入混乱中，把它们获得的相对公正交与上帝的安排之际，基督教正统派却把这些机构神圣化。在这两种情况下，政治生活中可能有的道德都严重地受到危害。

基督教思想中的悲观主义及它把社会不公正现象加以宗教性的神圣化，这二者的有害后果很明显地表现在基督教对奴隶制的态度上。基督教用坚忍主义的斯多亚式态度把平等视为人类关系的观念。但是，人向罪愆的堕落使得这一观念无法实现。这样，它只能成为宗教观念，而不能成为伦理思想，在宗教社会内，所有人在上帝眼中，在一定限度之下，都应视为是平等的。平等，这一宗教观念确实激励很多基督徒从事解放奴隶的斗争。这一事

实证明基督教思想并非没有伦理效能。但是，从整体上看，人们当时把奴隶制当成对罪的惩罚和补救而接受下来。奴隶制当时调节并且因此牵制了人有罪的贪欲。奴隶制是对罪的惩罚这一思想自然诱导出如下结论：正在受到惩罚的是奴隶的罪愆。这一涵义，人们在西班牙塞维尔城的圣·安布罗斯和圣·伊西多尔的思想中把它外化了；而这一涵义对于圣·奥古斯丁的思想也并无扞格不入之感^①。如果在单个事例中，很明显，奴隶确实胜过他的主人。可是人们却劝说他按照基督教不抵抗的观念，按照明确的圣经教谕，服从主人把社会不平等既当作对罪的惩罚，又当作表现基督教道德（忍耐与不抵抗的道德）的机会予以接受——这一不公正现象能够把绝对伦理和正予神圣化的宗教中的全部危险结合在一起。宗教声明：社会之罪是上帝注定的东西；而纯粹伦理使得对社会之罪的抵制从道德上无法接受。其结果则是出现了与道德邪恶相邻的道德混乱。混乱并不限于中世纪的教会。路德对16世纪造反农民的态度正是由基督教教义中同样的那些因素激发而成的。

基督教对于政府的态度暴露了它把看待政府邪恶的悲观现实主义同为政府邪恶所做的宗教式的辩解这二者结合在一起的相同倾向。纯粹爱的伦理看待问题的眼光使得基督教教会意识到政治的残酷事实。爱的观念意味着不受强制的合作；但是，政府从本质上是带有强制性的。不过，政府的权力是上帝注定了的东西，政府使用的强制性是社会强制所必需的，也是反对充满罪恶的世界中更严重的不公正现象的保证。

有时，基督教悲观主义已使神学家对政府是上帝安排的这一说法提出质疑。例如，格里高利七世就曾这样说过：“谁不知道国王及统治者他们自己都有人类的原罪：受世界王子——魔鬼——

^① 参阅 R.W. 卡莱尔：《西方中世纪政治学说史》，卷1，第118页。

的教唆，而背离上帝，并且继续他们盲目的贪欲及无可忍受的骄横，用傲气、暴力、欺骗、流血以及几乎每一种可知的罪行来对本应与他们平起平坐的人施行统治”。奥古斯丁的现实主义使他也对国家的这一邪恶做了类似的描述。这同样与更多的人所同意的“国家系上帝安排、天经地义”的学说大相庭径。可是，圣·伊里奈乌斯和殉教士贾斯丁在第二世纪最先阐述的国家就是邪恶的学说，现在已有所不同了：政府是上帝安排的，道德上被人视为正当，无懈可击，原因是一个充满罪恶的世界如果没有国家的制衡，就会因为这世界上邪恶的贪欲而沦为无政府主义状态。

这样，基督教就可以代表了那种同政治生活中不得已而为之的事所做的现实而又不可避免的妥协。与教会内外那些不那么现实的现代派强行把一种纯粹的道德观念挤入政治秩序顽固堕性之中的奋斗相比，这种妥协更值得优先考虑。但是，正统基督教立场的弱点是：它的悲观主义及把政治秩序予以宗教神圣化的作法使得高尚道德纠正政治秩序中之弊端的雄心受挫，也使建立一种政治组织使无政府主义的出现和对暴政的忍受这二者的可能性减到最小程度的雄心同样受挫而气馁。

每个单个国家，尽管可以成为它们自己民族秩序的基础，但仍有其求生及争取权力的驱策力——这就易于导致民族间的无政府主义。可是，这一事实过去从未引起教会的考虑，不过，教会给了中世纪神学家行使教会高于国家权力的情况除外。更重要的是，在基督教思想中，没有什么地方出现过健全的政治改革原则。阿奎那曾把必要的强制同暴政二者间做了辨异，他甚至建议政府只掌握作为代表的权力。但是，他的这一思想所提供的东西与其说是对无节制的榨取进行政治抵制的原则，倒不如说是一种对政府进行道德评价的标准。

甚至在克里索斯托或者阿伯拉尔（Abelard）等人思想中政治抵制受到允许之时，抵制的权力也只是局限于对邪恶的统治

者，而不允许反对他们代表的政府。^① 正统基督教——无论是新教还是天主教——的基调都是抑制对政府所进行的抵制。通常其含义是：不仅一般政府，而且即使是君主制政府也都是上帝授权安排的。同接受奴隶制的理由相同，基督教往往强制人们容忍非正义的政府。唯有在加尔文教派中，尤其在苏格兰和荷兰的加尔文教派中，基督教的自然法思想才得到明确阐述，其看法是：把反抗单个暴君以及反对政治组织的既定形式的行为都视为正当。

基督教正统派政治理论的薄弱处不仅仅应归因于以往时代的教会心智上的有欠成熟，还部分地来源于一种深刻的宗教处理政治问题时必须面对的困难。纯粹地专注于精神方面的事物，倘若用独特术语表示，即易于导致对政治上的不公正现象采取默认态度；而传统的虔敬恭顺又往往把既定政治形式神圣化。这样，宗教上专注于精神及虔敬恭顺这两者的力量就很容易结合在一起，形成政治上的道德混乱。

任何政治秩序也不可能充分代表最高理想——传统宗教的这种悲观主义的假定是高尚宗教超验见解的自然结果。如果病态的完美主义及伴之而来的社会道德上的失败主义二者的危险是这种高尚宗教中的固有因素的话，那么，这种宗教就是一种必要的道德来源。它可以防止个人及团体沉迷于如下高傲的幻想：他们的社会目标彻底地摒除了利己主义。通过高尚宗教的卓见，就会发现：每一种人类事业中都有自私心理的合金，而在每一种社会业绩中都可以看出无政府主义及暴政的危险。当然，宗教倘若不冒道德失败主义的危险，就不可能完成贡献卓见的任务。如果从超验的见解看待生活，那么，对少数精细预计及多数政治裁判二者之间进行辨异是无关紧要的这一点则似乎是可信的，原因是，无

^① 阿伯拉尔的话是：“抵制邪恶统治者的暴政是一回事；抵制他从上帝那里得到的正当权力则是另一回事。”引自同上书第153页。

论是善是恶，都欠缺按纯粹良心所树立的观念。

最近，俄国教会主教访问美国期间，一批俄国沙皇时代的流亡者由于觉得主教同情共产主义而诘问他们教会的这位领袖。主教解释基督教对政治体制或它们各自比较而言的长处都不感兴趣，感兴趣的仅是对所有政治体制中有罪的人宣讲救世救赎。有人问他是否为沙皇的灵魂祈祷，他做出肯定的回答。一个评论者嘲笑地喊道：“那你也为斯大林祈祷吗？”主教立即回答：“是的，我为沙皇的灵魂，也为斯大林，也为包括我自己在内的每一个有罪者祈祷。”这件事相当恰切地表明古典基督教对于一般罪愆问题的执着态度。对共产主义或任何别种大规模的社会热诚必须保持一种批判性的警惕，从而防止宗教上的一种见解：把一切社会的道德奋斗降为单一的“充满罪愆”的范畴，致使历史层面上无法进行伦理方面的区别。而基督教对于一般罪愆问题的执着就似乎把如上的批判性警惕正当化、合理化了。

但是，重要的是记住：共产主义对基督教所抱有的敌意不仅来自一种社会热诚：感到宗教上的自满自足是危险的；而且也来自一种伦理乌托邦主义；乌托邦主义太肤浅，无法看到深刻的宗教所照亮的邪恶。约瑟夫·伍德·克拉奇报道说：伟大的俄国导演曾经声称：“我的目的是摧毁电影”。当有人催促爱森斯坦导演解释这一自相矛盾的艺术雄心时，他说：“有两种艺术：资产阶级艺术和无产阶级艺术。第一种艺术是努力为未得到满足的愿望做的补偿；第二种艺术是为社会变化做准备。目前，在完美的状态下是没有资产阶级艺术的，原因是没有未得到满足的愿望。同时，也不会有无产阶级艺术，原因是没有进行社会改革的进一步必要。因此，既然我是为完美状态而工作，我也就为摧毁电影而工作。”所有的共产主义乌托邦主义者都不会像爱森斯坦那样，从他们的前提之中抽取一致的结论。但是，俄国导演的话，同俄国主教的仁爱学说联系在一起看，相当有力地表明了：基督教与共

产主义之间的战斗是怎样地成为如下两方之间的战斗：前者是失去了道德力量的宗教，原因是有着过份超验的见解；后者则是失去了宗教深刻性的道德热诚，原因是建立历史中绝对道德的信心太肤浅了。正像历史上频繁出现的那样，恰恰是在这一问题上，两种历史性的人生观变得誓不两立。原因是一方所忽视的真理，另一方则使之成为谬误的基础。可能的情况是：每一方都占有一半真理，每一方都模糊地预先感到：敌人的谬误恰是自己一方真理被掩却的部分，因而就更加激烈地反对另一方！

二

政治关系中的公正取决于权力平衡，承认这一点就是承认即使是最富于想象的政治政策也不能达到完美的公正。所谓权力平衡意味着多种愿望的冲突以及多种利益的竞争，其中不公正的现象得以避免，原因是竞争的各派力量势均力敌了。这样的过程并没有铲除冲突的根子。这种冲突将表现在竞争的各派势力中的集体利己主义上。只要人类的特点和性质尚未变化到出现人类历史上尚没有记载的内容，那么，无论是新的还是更完美的社会教育法，还是更完美的社会组织都不能够把人类社会中的冲突及不公正现象的全部可能性排除掉。

显然，在依靠不住的权力平衡才会出现的社会和谐中是没有安定的保证可言的。偶然发生的力量对比的变化都可以轻易地打破这一平衡。这样，通过社会所有制建立经济平衡的社会可能通过加强控制着经济命脉的那派政治势力的办法就会导致权力的新的不平衡现象。新的更强大的政治力量的中心将会成为不公正现象的新诱因和新诱惑。不过，不公正地使用权力的诱惑总是可以通过把每一个颇有权力的中心置于社会控制和社会监督之下的办法加以缓解。这种控制的必要性使得任何社会都长久需要民主

的工具——无论这些工具局限性有多大。寡头政治的执政者即使在民主制衡加诸于他们的权力之上时也要一定程度地破坏公正的原则。没有这样的制衡，每一个寡头政治家都会变成暴君。以为共产主义寡头政治的执政者不会使他们的权力使用带上自私色彩——这种信仰同以往的贵族统治中人们已经有过的幻想如出一辙、毫无二致。这些寡头政治论者还认为统治者应当是英明的人，因为英明者统治时能无自私之心；他们认为他们就是这样的英明者。但是，贵族统治——无论是教士式的还是军人式的——不管他们一开始所持的道德主张或理想是什么，却总是由于特权地位而最终沦为腐化。

但有必要把对不平等现象自鸣得意的寡头政治执政者同自觉地信仰平等的人区别开来。不过，可允许的让步不可太宽。革命的富于创造性的历史时期内最初阶段美好轻率的狂热情绪消散之际，甚至那些自觉信仰平等的寡头政治家也会把无节制的特权和权力引入社会，与此同时他们却继续口头上高唱平等的理想。技术文明的复杂性正在于：每一种对引进的平等原则的背离——无论是细微的还是无节制的背离——人们竟然都能完美地自圆其说。

权力的平衡不仅会由于偶然出现或有必要出现的权力的新的不均衡现象而变得摇摆不定，而且也可能会因为对权力的至关重要的潜在利益的冲突而毁掉。每一次权力平衡和社会力量的每次均衡都是一种潜在的混乱，它不过是把人诱人暂时的和谐之中罢了。这样，例如，俄国共产主义在农民和个体工人之间的利益上没有达成完美的认同和互助——这一点日益明确了。他们之间甚至没有权力的均衡，实际上工业工人有着高高在上的政治权力。农民们则没有理由不会有朝一日用他们有潜在优越的经济力量反对共产主义机器的处于优势的政治力量，因而引起新的社会冲突。即使现在公开冲突不出现，俄国国内，以及可能每一个别的

现代国家内，农民同工人之间在将来的年代里，也肯定会有政治性冲突。冲突不可避免，其原因是工业工人比起农民更迫切地需要社会化。

各国的和平是动荡边缘上秩序岌岌可危的另一适例。世界大战之前欧洲的和平依赖的完全是均势。这一平衡被它的张力创造出的相互恐惧和敌意所破坏了。战后欧洲的和平所依赖的不是平衡，而是力量的不再均衡。是法国武装的优势维持了欧洲和平。因此目前的和平比起战前的和平更不稳定，这是确定无疑的。

要缓和权力平衡危险，一个方法是通过整个社会的力量（而社会把竞争者封闭在具体的愿望竞争和利益较量上）来保证权力的平衡。这样的社会，无论它是制衡各国的国家集团，还是在个人中间起仲裁作用的单个国家的社会，实际上都是使公开的冲突免于暴发成公开的暴力。有时它甚至有可能行使作用纠正不公正现象。但是，没有哪个社会可以永久地保证和平或公正。它不能为公正做保证，原因是每一社会的器官肯定由某个个人、阶级或国家所操纵，而个人、阶级或国家小于整体，因此缺少了解整体需求的智力与愿望。再者，社会也不能为和平做保证，原因是它不能修正特定社会的不完美的公正，因此它也就招致不公正现象的受害者对他们所遭受的压迫产生反感，而“把法律操在自己手中”。但他们一直对待不公正现象已无法忍受才会这样做，人类社会因此就可长期地避免处于公开敌视之中，至少在具体国家集团的范围之内是这样。

国际联盟对于凡尔塞和约的不公正现象不能做出彻底的修正，这就完全证明了国际社会至少在当前的人类发展阶段是不能维持和平的。如果不公正的和平不能修正，那它就证明了理智和良心的力量都太小，尚不足以纠正强权和报复性的强烈心理，它们不能做到这一点就意味着不公正现象得以纠正（可能新的不公正现象得以产生）都是靠遭受不公正现象的人们的激烈反对才实

现的。因此新的欧洲战争在今后的年月里或迟或早总要发生。^①

无论国家内部抑或国家之间要建立起一种理想的社会和谐都显然是不可能的，“政治界仍是罪恶界”。这并不是由于特定政治战略尚嫌不够，而是由于对利己的冲动，尤其是对社会集团的共同利己主义尚没有道德约束或者社会约束。因此，政治战略像解决社会问题的任何纯理性的或宗教的办法一样，在效益上都肯定是有限的。承认这些局限会使政治学学者免于浪漫主义式的过份笃信。这只能使那些没有深入探索社会生活实际的人感到沮丧；在希望用精细化的理性正义和富于想象力的利他主义使政治秩序粗具轮廓的公正达到完美化而使用理性和想象，进而为纯政治做补充方面，那些承认建立公正的过程中政治有局限性的现实主义者则将受到激励。

刘英凯 译

^① 本文写作于第二次世界大战以前。——译者注。

[英] 怀 特

圣经与自然法^①

不管人们是推崇圣托马斯·阿奎那，还是非难圣托马斯·阿奎那，人们都非常中肯地一致认为圣托马斯·阿奎那是天主教关于自然法概念的最杰出的理论家。然而，人们却似乎很少去研究他在《神学大全》第二部分中对自然法概念所作的简明扼要的论述，更不用说去理解他关于自然法的概念了。我想提醒大家的是，之所以会出现这种现象与我们现在所处的窘境有关，即我们始终徘徊于圣经与自然法之间，举棋不定，不知何去何从。我们只有经过长时期的努力才能克服这种最顽固的新教神学给我们带来的忧虑。下面，我不打算全面概括圣托马斯的所有论述，我只想用我自己的话来阐释与我们现在所讨论的主题有直接关联的问题。

托马斯论述了自然法与圣经中记载的上帝的律法之间的相互关系。在深入研究这一问题之前，有必要扼要地概括一下托马斯在一般意义上所理解的法律特别是自然法指的是什么。在托马斯看来，法律、就其最基本最主要的涵义来说，是一种先在的观念，是一种命令的形式，更重要的，是一种事先就规定好了的活动。这种先在的观念或命令体现了事物对目的的关系，手段对目的关系，部分对整体的关系以及部分和整体对其最终目的或者说

① 选自 *Writers on Ethics: Classical and Contemporary* (《伦理学文选：古典和当代》), P. 480-486, edited by J. Katz, P. Nozick and R. Stover, Princeton 1962.

怀特 (Victor White 1902-), 著名哲学家、伦理学家。

最后完成的关系。因为法律是命令的构成要素，所以，也可以反过来说，命令体现了法律的基本精神。因此，法律是心灵的产物，只有心灵才能与法律产生联系。也就是说，只有心灵才能够了解什么是目的，才能产生目的，才能使手段适应目的。这样，在本质上，法律就成了上帝心智的产物——这种上帝的心智就是理性与逻各斯。由于法律关系到目的的实现，不可避免地包含着意志的成分。但是，法律体现的并不是纯粹的意志。在托马斯看来，独断的意志是对法律的否定，与命令毫不相容。

严格说来，没有心灵的地方就没有法律。但是，并不能反过来说，存在着命令与有目的的活动的地方就存在着法律。实际上，存在着命令与有目的的活动的地方很可能存在着的是法律的表现形式，而不必然是法律本身。我们能够象梅雷迪思那样把星球按照各自的轨道运行看作不变的法则。我们也能够把植物的生死与潮汐的涨落、把身体的消化过程与感觉过程、把物体的引力与斥力都看作是自然的法则。我们甚至能够像保罗那样谈到人类的法律。我们上面的说法并没有错，因为这些自然的倾向体现了上帝心灵所要求的形式和上帝心灵所规定的目的。但是，这些自然的法则仍然不能内在于它们的对象成为法律。这些低于人类的存在物确实分享了永恒法，即分享了来自上帝本身的属性，因为它们追求的目的与使用的方法都由上帝预先安排。但是，这些低于人类的存在物并不承认它们分享到的永恒法叫做法律。因为只有心灵才能够发布命令或者说制定法律，所以，只有心灵才能够了解命令和意图，才能够了解主体之间的相互关系和手段与目的之间的相互关系。因此，我们可以进一步说，只有具有心灵的生物才能够接受来自上帝的神圣的法律，因而才能够承认这种法律是法律，才能够自由地通过自己的理性去接受或拒绝这种上帝的法律。只有具有心灵的生物才能够知道他自己是什么，他为什么，即知道他自己生命的本质何在，他生活的目的何在，因而才

能够在实现上帝创造他的目的时知道他应该做什么和不应该做什么。

以上论述的就是托马斯解释古代自然法概念的基本观点。自然法就是理性动物分享到的永恒法，即上帝的心灵。同时，自然法也是理性动物在自己本性的要求中表现出来的关于自己目的的认识，是理性动物用自己安排的方法来达到关于自己本性所要求的目的的一种方式。自然法是一种派生出来的东西，即自然法是人类理性分享到的永恒法的一部分。这是因为自然法最初就存在于上帝神圣的心灵中，是上帝创造了自然、目的和实现目的的手段。因此，自然法不是一种成文的法律，而是一种存在于人类意识中与人类本性中的不成文的法律。不过，由于这种法律是人类理性的表现，是人类理性对永恒法的分享，因而这种法律是一种真正的法律。我们知道，天体、动物、植物都在不自觉地按照自己各自的方式实现上帝的目的；同样，理性动物在未堕落之前也通过自己的方式实现上帝的目的。这种方式就是有自觉意识的理性的方式。但是，在理性动物身上分享永恒法或者说反映永恒法不只是一种本能的自然倾向，理性动物要分享永恒法还必须通过心灵去认识，通过理性去理解，最后通过意志自由地去决定取舍。在理性动物身上分享到的永恒法是理性动物自己的法律，尽管这种法律是一种派生的法律。

分析到这里，我们马上可以看到问题的关键所在了。在托马斯看来，自然法根本就不是不依靠上帝的受造物自身的产物，其渊源不是来自于自本自根的离开上帝的受造物本身；同时，自然法也并不同上帝的法律冲突。托马斯反复强调，背离了上帝的受造物所制作的任何产品都不可能是法律，而只能是邪恶。人造的法律不是真正的法律，除非这种法律反映了非人造的法律并反映了创造者的意图和自然的目的。确实，理性动物是自由的，具有完全的行为能力，是一个主权人。但是，理性动物只有在实现他

的目的所决定的命运的范围内，在实现上帝为他的自然本性所规定的目的的范围，才能实现他的自由，做到独立自主。理性动物自身的自然本性，他的命运，他的爱好倾向（我说的是理性动物的一般意义上的自然本性和真正的爱好倾向），都是上帝给予的。这就意味着理性动物的自然本性在某种范围内是上帝创造理性动物的目的的表现形式。因而也可以从理性动物的自然本性中看出上帝创造人类、为人类着想的意图。因此，理性动物的自然本性就是上帝心灵的一部分反映。理性动物的自然本性、更确切地说，理性动物关于他自己的自然本性的自觉意识告诉我们：勉力为善，避免作恶。善就是正确，恶就是错误。正如理性的存在本身就能够认识善一样，绝对的道德命令、对自己的活动与行为应负责的责任感，都是人的自然本性中所固有的。这条最基本的道德实践的原则（尽管只是用一条简短的公式来表示）是否定不了的，它将永远存在。同样，这条原则作为一条被简化的理论原则也是否定不了的，它也将永远存在。我们可以说，这条原则是自然法与自然伦理的基础；从根本上来说，是所有人类的基础，并且也是实在法或成文法的基础。

然而，什么是善与正确，什么是恶与错误呢？我自己的自然本性能回答这一问题吗？更确切地说，我能够从对我自己的自然本性的认识与研究中发现这一问题吗？在这里，我的有限性再一次暴露出来。我不能从对我自己的自然本性的认识与研究中发现善与恶、正确与错误的本质，尽管我并不否认在某些范围内和某种程度上从我的自然本性中可以看到存在着善良与邪恶、正确与错误。这是因为有一个最重要的问题我不能够解决，因而限制了我道德上的认识能力。这个问题就是我不能从对我自己的自然本性的最完整最正确的了解中发现我自然本性的目的。我如果只是纯粹运用我的理性去分析所谓“人性”，我就不会明白上帝召唤我在基督身上分享他永恒的生命这一事实。因为我被召唤这一目的

是超人类的、神圣的目的，这一目的是我进入上帝永恒生命的入口。我知道许多上帝创造的奇迹，却不知道上帝还要创造什么。我不能从我的自然本性中推出上帝恩典所具有的神秘性质。如果我能够从我的自然本性中推出上帝恩典所具有的神秘性质，这种恩典就不是上帝的真正恩典。因此，从“人性”中，我不能了解事实上什么是我的道德生活中最重要的东西，即我不知道上帝创造我的根本目的是什么；我也不知道我存在的根本理由何在。如果我不知道基督，不知道他是否给我准备好了我的归宿，我怎么能知道通向这一归宿的道路呢？之所以如此，不仅因为我是一个罪人，更因为我是一个受造物，因为我是一个人而不是神，因为我必须被告知我生命的目的地和达到这一目的地的道路何在。这一生命的目的地和达到这一目的地的道路都是上帝的恩典自由地指定给我的，凭我的理性我并不能必然地知道。因此，在最理想、最完善的自然法和自然伦理之上，存在着一种绝对的内在的必然性。这一绝对的内在的必然性就是我的内心深处渴求上帝来做我的直接的指导者。不言而喻，这一绝对的内在的必然性必将通过基督召唤我走向上帝，即走向我的归宿。上帝只能告诉我他的恩典是如何的广大丰富，但这种恩典决不能从我受造的自然本性中推出。我只能从上帝直接启示给我的话即《圣经》中看到上帝的普遍自由的意志，从而通过这种上帝的普遍自由的意志了解上帝的恩典。因此，上帝神圣的成文法即《圣经》是绝对需要的，我能够通过我的自然本性运用我的理性去发现这种上帝神圣的成文法（何况事实上我已经发现了这种成文法），这种上帝神圣的成文法将指引我走向上帝之国。我怎样才能知道走向上帝之国的道路，这绝对需要上帝对我进行指引。至于走向上帝之国的道路与达到这一最终归宿所需要的力量，不用说，就更需要上帝给予我了。这种上帝对我的指引以及上帝给我的力量我能够在信仰基督及其启示中找到。

这是否就意味着自然本性不能告诉我们任何东西呢？是否从自然本性中我们就不能知道什么是善良与正确、什么是邪恶与错误呢？我认为在一定范围内我能够从自然本性中知道什么是善良与正确，什么是邪恶与错误，即自然本性在一定范围内能够告诉我这些东西。这是因为自然本性本身就是来自上帝，上帝在创造人的自然本性时在人的自然本性中装进了他的某种意图，因而人的自然本性就显示了上帝的这种意图。例如，通过我被赋予理性这一事实，我能够意识到我应该按照理性行动；我还能够意识到我是一个理性动物，是一个会思想的动物，因而应该是一个生活在理性秩序中与其同类和睦相处的动物。我能够意识到我不能毁灭他人的生活、霸占他人的妻子、抢夺他人的财物、窃取他人的名望。我自己就能意识到这许多事情，即使我从来都没有听说过摩西在西奈山上颁布的“十诫”，甚至我也不明白这是一种义务（圣·托马斯把摩西“十诫”看作是自然法的基本戒律）。由于我的自然本性被分裂为两重（上帝的启示告诉我这是因为原罪），以致在实现我的本性时我会犯错误。如果我的真实本性本身就注定会犯错误，那我的本性的完成也不会正确，这就必然导致我的行为与我做的事不会正确。像我这样具有犯错误的倾向，如此容易犯错误，是因为事实上我不是我应该是的东西，即我不是未被损害和未被污染的上帝形象的复制品。我的习惯与情欲会障蔽我的理性，使我的理性不起作用。这并不是说不杀人、不好淫、不偷盗、不作伪证这戒律不在我的理性之内；而是说当我的理性被障蔽时，我会想不起这些戒律，感觉不到它们存在于我的理性之内。但是，即使存在着这些“基本的戒律”，有罪的人仍然会犯错误。越是强调这些戒律的时候，就越是错误严重的时候。从原则上来看，不许杀人是非常清楚的。但是，在具体环境中，要判定什么样的伤害行为算是杀人，什么样的伤害行为不算杀人则是非常困难的。这些戒律所体现的原则普遍地适用于夫妻关系、子女

关系、政治关系、财产关系和社会关系，这就使我们很难把握住这些原则的确切的适用范围，我们的理性在这里往往很难作出正确的决定。在实际生活中，在我们这个有罪的世界里，自然法并不能彻底拯救我们，把我们救出罪恶的深渊。如果我们要建立一种完善的理性伦理规范，就要求我们在理性上不帶任何感情色彩，达到完全的公正无私，并要求我们在道德上诚实无欺，自立自主。这些要求虽然被规定下来，但是却很少有人能够做到。如果这种理性伦理规范的效力不是来自它自己固有的合理性和上帝的永恒法，这种理性伦理规范就不会具有任何权威。然而，又只有很少的人能够体认到这种伦理规范中所固有的合理性和上帝的永恒法。总之，建立在理性上的伦理规范缺乏实际的约束力。这种理性的伦理规范自身没有力量使自身得到实行，因而要在缺少理性的社会中建立并保持某种道德秩序是不可能的。这就证明建立在理性上的伦理规范没有实践价值。尽管我们认为理性的伦理规范在人的内在心灵中是有效的、完善的，是人们愿意接受的，但其局限性也是不可否认的。也就是说，建立在理性上的伦理规范缺乏实现自身的力量、缺乏实践的价值是其本身的有限性决定的，并非出于偶然。因此，在我们这个罪恶的世界中，需要某种成文的实在法。这是人类进一步的需要，因为即使在纯粹的人类事务中，也经常需要运用权威或者说认可去确定什么样的行为是合乎理性的行为，什么样的原则是这一行为的基本原则以及在新情况发生时如何去适用这一原则。我能够从作为社会动物的人的本性中推出一个社会动物在其一生中不应该去伤害另一个社会动物的生命，我又能从这一原则中推出这个社会动物同其他社会动物驾驶车辆朝着同一方向前进时他应该顺着大家共同行驶的那一边车道行驶。但是，事实上，我们并不能事先就从对人类本性的最精确最全面的分析中发现人们在驾驶车辆时究竟应该沿着左边行驶，还是沿着右边行驶。我们现在打算解决的问题就是属于这

一类问题：我能够从会思想的、具有宗教情感的人的本性中推出（假定在这个范围内我知道人类的本性），整天没完没了的拼命干活，以致腾不出时间来进行沉思和为上帝服务是不合乎人的理性的。在七天中，最低限度也应该腾出 24 小时来完成这一工作，应该在某个星期或某个月的某一天来完成这一工作。但是，这不可能是必然会出现的事，这需要成文的实在法来规定。也就是说，只有通过成文的实在法来干预，合乎人类理性的事才会得以实现。

我们已经反复强调，托马斯能够在他的理论构架中考察自然法与上帝成文法即《圣经》之间的相互关系。上帝的恩典预先就假定了人的自然本性存在，这是因为事实上（尽管从人的自然本性中不能发现这一事实）人的自然本性是为了上帝的恩典而存在。人的自然本性是苍白的，如果没有上帝的恩典，它就不会具有最终的目的。但是，如果不是在人的自然本性中，并通过人的自然本性去获得这一目的，上帝的恩典也是没有意义的。虽然人的自然本性不会展示出这一人的最终目的，但是，它能够不同的层次上为它自己直接地展示出什么是善良或邪恶，什么是正确或错误。托马斯在论述上帝的成文法即旧约与新约圣经时指出：把自然法看成某种事实，即看成在一定范围内上帝在人身上为人规定的目的的某种表现形式是理所当然的，不应该对此有任何疑问。因此，托马斯不是象新教那样提出问题：给我《十诫》就足够了，为什么还需要自然法呢？而是象这样提出问题：给我自然法就足够了，为什么还需要《十诫》呢？——或者从更普遍的意义来说，给人从人类自然本性中能够推出的、在人类自然本性中能够看到的东 西就足够了，为什么还需上帝直接的道德教训呢？

从以上论述中我们已经看到了托马斯主要是从什么角度来回答这一问题。首先，在托马斯看来，人在自己的生命深处本身就

需要上帝的成文法，或者说摩西《十诫》。这是因为上帝预先就规定了人存在的目的，这一目的超越人的自然本性，人不能从自己的自然本性中发现这一目的。这一目的不是人造的目的，而是神给的目的。这一目的产生于上帝永恒的生命，是人性对神性的分享或者说参与。即使人不再有罪，即使人已经完全知道他自己的本性，知道他自己的内在倾向和要求，也仍然需要上帝的成文法，需要人性去分享神性。其次，上帝的成文法也必须通过人类的自然本性所能了解的法律才能够确定，即人类的自然本性要把上帝的成文法作为人类的成文法来了解才能了解上帝的成文法。基督教关于安息日的规定和旧约中所有关于仪式的规定都说明了这一点。第三，处于罪恶状态中的人需要上帝的成文法，但这并不是绝对的，并不是在人的本性中必然就决定了的。只要人真正能够按照他内在所固有的理性（从外在客观的角度来看，这种理性就是自然法）认识到正确的行为方式，避免错误的行为方式，他就可以不依靠上帝的成文法。但是，事实上由于人受原罪的影响，理性变得模糊不清，认识不到正确的行为方式，因而也不能避免错误的行为方式。摩西《十诫》中的大部分条款都是因为这一原因而制定的，都是属于这一种情况。上帝说道：你不可杀人、不可奸淫、不可偷盗、不可诽谤他人、不可贪求他人的财物。这些行为都是邪恶与错误的行为，通过理性也可以发现这些行为。当我主张这些戒律的内容象上帝的戒律在实质上是自然法时，就意味着我们是在说在石板铭文中的上帝与在我们的自然本性中展现其目的上帝都是在说同样的话，都是在禁止同样的行为——这种相同完全不是在方式上和实现动机的因素上相同，即不是在表面方法上相同，而是被禁止的行为本身相同，即在本质作用上相同。因此，当我们的自然理性考虑到杀人、奸淫、偷盗和其它邪恶的行为时，尽管这种自然理性察觉不到自然法是产生于永恒法，但这种自然理性所禁止的事情仍然是与上帝在西奈山

上所禁止的事情相同的事情。确实，我们能够现实生活中看到，接受了上帝在西奈山上发布的神圣诫命并以此为信仰的人能够有效地约束自己的行为，并且在主观上确信这些诫命具有绝对的效力，而自然理性则不能给予我们这种信仰和这种主观上的确信。这种信仰者具有自然理性不能给予的动机，他将在这些诫命中看到自然理性不能看到的意义。例如，基督徒不仅知道通奸是一种破坏社会和谐与社会秩序的行为，他还会同圣保罗一样，知道通奸是在使同信基督的教友堕落。不过，最重要的一点是：《圣经》中的上帝与“自然的”人、信仰者与非信仰者都谈到了同样的事情，即都谈到了在不可杀人、不可奸淫、不可偷盗等戒律中存在着《圣经》与自然法相互联系共同点……

人们还会提出这样的问题：为什么人们仍然不能正视自然法呢？对一个基督徒来说，自然法对他会造成什么样的影响？回答是：人们必须承认，在实践中、在这个有罪的世界里，自然法（不管其有效性是本身固有还是来自外部）是非常含混不清的，在引导人类行为方面带有很大的局限性，往往使人不甚满意。由于自然法实际上只存在于人的心灵中，作为一种近似的行为规则，很不准确，还具有很大的偶然性。人们还得承认，如果没有强制性的国家力量与人类成文法的帮助，自然法就不会具有促使自己实行的力量，就不会以此力量为基础来建立起世俗的社会秩序。把自然法只当作自然法来遵守，不会为我们的行为提供使其正当的理由，不会使我们行为具有价值，也不会使我们在上帝的眼中变为善人。那么，为什么我们不抛弃自然法呢？也就是说，为什么我们还要关心自然法呢？如果自然法是有效的，托马斯关于自然法的思想给我们提供了一种什么样有价值的观点？为什么我们还要小题大做、反复争辩呢？

我想我们必须承认，如果我们否定通过神的恩典来对人的自然本性进行改造，否定在人的灵魂中本身就存在着神的恩典，否

定神的恩典真正具有完善和提高人的自然本性的功能，那么，就必然会得出这样的结论——神的恩典对我们完全没有用处，或者说神的恩典根本不关心我们的存在。如果我们不去主动地寻求这一问题的答案，我们根本就无法回答这一问题。但是，几乎没有人打算把神的恩典具有两重性与人的自然本性具有两重性这一问题提到这一理论高度来解决。我只能给大家指出，只有为数不多的几个人能够按照托马斯的理论框架来思考这一问题并解答这一问题。

如果我们承认，基督徒关心世俗的政治与人类的社会秩序，那么，自然法的概念就是一个最恰当的概念，最适应于世俗的人类世界。由于自然法是对永恒法的分享，其效力来自于永恒法，所以，人类的成文法就必须尽可能地来自于自然法，就像逻辑推理中的结论必须来自于前提一样。如果立法者不是一个上帝的信仰者，就找不到另外一条渠道来使世俗的法律与习惯反映上帝的永恒法。如果世俗的法律不能反映上帝的永恒法，世俗的法律就是坏法律，世俗的法律就违背了事物的神圣秩序和人类真正的善。在自然法中，存在着一些基本原则，所有世俗的成文法都必须遵守、维护和运用这些原则。如果世俗的法律用它的力量去实现它自己的目的，因而败坏了上帝给予的人的真正本性而不是去完善这种本性，那就必然会妨碍上帝恩典的运用。在基督徒与世俗的秩序之间存在着一个共同的领域，这是因为西奈山上的上帝与人类真正本性（这种本性必然要求上帝的法律）中的上帝所要求的都是相同的东西。不仅在理论上存在着这样一种相互联系共同点，在实践中也存在这样一种相互联系共同点。这种在上帝的启示与人类的理性之间存在着的相互联系共同点是人们在政治事务与社会事务中能够相互合作、共同工作的基础，或者说是基督徒能够作为一个基督徒参与政治事务与社会事务的基础。

我们还必须进一步考虑我们真正的健全的自然本性与上帝永

恒的神性所共同要求的相互一致点问题。托马斯指出：上帝既不要求我们做任何事情，也不禁止我们做任何事情，而是一切为了我们的善着想。把自然法只作为自然法来遵守，确实不能证明我们的行为正确，不能使我们的行为具有正当性，不能以任何实际的方式为我们的行为提供正当的理由。但是，把自然法作为自然法来遵守能够消极地克服为我们的行为提供正当理由的障碍，并且能够克服实现上帝恩典的障碍。确实，上帝的恩典有时能够使经常为非作歹的杀人犯、奸淫犯、诈骗犯和盗窃犯改邪归正。但是，我们应该看到，经常违犯自然法的人都有一些邪恶的习惯，这些习惯使他们很难顺从上帝的恩典，而我们自己又不能为我们自己安排恩典。这样，每一个犯罪者的犯罪行为都向他展示出他多么需要上帝的帮助，以及上帝的恩典多么重要。再从另一个方面来看，“生来自然就具有善良本性的人”所做的善事会使他们产生一种自我满足的优越感，这种优越感又会使他们看不到他们需要上帝的恩典——如果他们的美德是通过骄傲这一基本的邪恶来获得，那么，他们就缺乏真正的美德。他们的美德就变成了“辉煌的邪恶”^①。但是，同样也存在着另外一种情况：不按照自然本性生活就是缺乏理性的生活，而缺乏理性的生活是基督徒真正的恩典生活的障碍。不过，对我们来说，归根结底，重要的是我们能够看到在我们的自然本性与上帝的戒律之间存在着一个共同点。托马斯的理论使我们相信：上帝的戒律与自然法都产生于同样的渊源，都是同样的上帝心灵的反映，都引导我们走向同一归宿。《十诫》所要求我们的东西我们也可以通过理性去发现。这一事实证明自然法本身就具有其内在的正确性。一个基督徒固然不能也不应该按照自然法来评价《十诫》（托马斯对此有详尽的论述），但是，作为基督徒也应该在《十诫》中看到上帝认可自

^① 这是奥古斯丁在评价异教文明中的德行时所用的术语。——译者注。

然法所固有的正确性，尽管这种认可是有限的。

我们已经知道自然法具有内在的、真实的正确性，这使我们有必要去强调自然法的重要性。但是，自然法并不只具有这一方面的属性，它还具有另一方面的属性。正如我们实际上在我们堕落的状态中所看到的那样，自然法还具有个人主观的色彩，还缺乏完善自足的性质自然法所具有的这种不完善性与不自足性只能使自然法作为一种近似的行为规则存在。自然法的这种性质促使我们相信我们需要上帝作为我们的导师，用他启示产生的《圣经》来教导我们。由此可以看出，自然法不能拯救我们，不能使我们的行为正当是一个不可否认的事实。在我们应该做的事情与能够做的事情之间存在着一个差距，我们自己不能克服这个差距。因此，我们需要上帝作为我们的拯救者，拯救我们克服这个差距。这说明不是自然法向我们显示出我们的罪，而是我们这一不能克服的差距，即我们道德能力上的有限性向我们显示出我们的罪。我们越是全面地深入地了解自然法，我们就越是深刻地意识到我们自己甚至没有足够的力量来按照我们自己的真正本性生活，意识到我们的本性很容易遭到腐蚀和败坏。“只有通过法律我才知道罪的存在”是古代犹太人的信条。但是，犹太人想通过《十诫》来显示罪的努力没有获得成功，他们也没有因此就得到他们所祈求的仁慈的恩典。另一方面，异教徒想按照自己的理性来生活而不是象动物那样生活也没有获得成功，他们失败的原因同犹太人失败的原因一样。说得更准确些，犹太人和异教徒失败的原因就是因为真正的人类生活是上帝神圣法律与目的的体现，而犹太人的法律与异教徒的理性都没有体现这一上帝的法律与目的。如果《罗马书》的第1章说的不是这个意思，那就很难明白它说的是什么了。

不管我们是从自然法所具有的客观自足的效力与自然法所具有的上帝神圣的目的来考察自然法，还是从自然法所具有的主观

不完美的特征与自然法没有力量实现自身的价值这一角度来考察自然法，我们都会发现：不管是基督徒、神学家还是传教士，他们的生活都离不开自然法，他们都同自然法有着各种各样的联系。然而，尽管如此，传教士还是不能通过他自身来证明自然法的存在是“自然的”，也不能通过他对《圣经》的宣讲就能够使人们通过理性正确地理解《圣经》，使人们明白《圣经》与他们每天的生活密切相关，除非他明白自然法有一个神性的渊源，明白自然法在有罪的人类心灵中所具有的有效性、有限性和含混性，明白如果没有上帝恩典所具有的力量来拯救人类，人类就没有能力按照自己的自然理性应付自己的生活。

蒋 庆译

[联邦德国] 默 茨

宗教的私人化^①

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

一、我先解释一下政治神学批判矫正当代神学的功能。下面，我从历史的简短回顾开始进行解释。

宗教与社会的结合与同一，宗教存在与社会存在的结合与同一，从前的人们认为是天经地义的事。但是，这种传统的观念在法国启蒙运动开始时就遭到了毁灭性的打击。在多元论充斥的社会背景下，人们第一次认为基督教似乎只是一种特殊的现象。这样，基督教对普遍性的绝对要求似乎受到了历史条件的限制。基督教的这种困境直接导致了启蒙运动对基督教的批判，后来又导致了马克思主义对基督教的批判。这种批判的形式一直保留到现在。这种批判把宗教看作是一种意识形态（观念体系、思想方式），企图去揭露这种意识形态的功能，揭露这种意识形态是特定社会利益与权力结构中的观念的最高结构。宗教问题被斥责为一种虚假的意识问题，即宗教被看作是社会的—一个组成部分，但

① 本文选自默茨：Theology of the World（《世界的神学》），Herder & Herder, NY1969, P. 107-115.

默茨（Johannes B. Metz, 1928— ），当代著名天主教神学家、哲学家，联邦德国明斯特大学基础神学教授。当代政治神学代表之一。

这个社会并未自觉到自己的存在。如果神学想去反驳这一批判，它就必须去发掘它的思想与观念的社会政治意义。在这儿——我敢大胆地推论——古典形而上的神学在这场争论中没有能履行责任。因为古典形而上的神学概念与范畴都是建立在下述假定的基础上的：即宗教与社会之间，信仰与社会现实之间不存在问题。只要这一假定是真实的，确实，对宗教与社会的结合作纯粹形而上学的解释就是可能的，就像中世纪伟大的神学家们所做的那样。然而，当宗教与社会的联系被打破以后，这种形而上学的神学就陷入了巨大的危机。在基督教关于拯救的启示与社会政治现实之间的相互关系还没有最后确定以前，形而上学的神学是不能充当理论上的代言人的。

当代私人化的神学，是一种抽象的具有私人存在倾向的神学，这种神学意识到了启蒙运动造成的困境。从某种意义上，我们甚至可以说私人化了的神学正是对启蒙运动造成的困境的反动。这种反动不会畅通无阻地长期持续下去，因为基督教启示所具有的社会方面的重要性并没有给予这一反动绝对的重要地位，而是无保留地、明确地把这一反动看作是次要的事。总之，启示被“私人化”，信仰的实践被降到私人无休止的决定。这种神学企图通过取消启蒙运动所产生的问题来解决这一问题。这一解决没有通过启蒙运动，而是跳过启蒙运动，认为这样就可以把问题解决。从这种神学中产生出来的宗教意识只能使人认为社会政治现实是一种虚幻的存在。这种神学中的最重要的范畴是关于个体的、私人内心深处的，不关心甚至厌恶政治的范畴。确实，这些具有私人倾向的神学家非常注重博爱概念和那些属于私人相互关系性质的概念。他们仅仅把博爱看作是一种与政治无关的属于个人的价值，他们当初这样做的时候尚未出现什么不妥的问题。这种价值是我——你相互关系的价值，可以扩充到人际范围，或者顶多也不过是邻人范围的爱。人际范畴是一个很重要的范畴，最

恰当的讲话的宗教方式是个人相互之间的对谈，最可贵的宗教体验的极致是自由的主观性，是以个人的或厌恶的、静止的我——你关系为中心的。很明显，当代占统治地位的超验的存在神学和个人神学的形式都有一个共同的趋势——私人化。

我希望能够进一步阐明我所说的私人化趋势指的是什么。让我们考察一下当代形式历史派^①带来的结果，以及当代神学是怎样对此进行解释的。众所周知，《福音书》的意图并不是在一般的意义上为耶稣提供一部个人传记。《福音书》对耶稣的描绘不属于任何一种私人传记，而是一种布道，这种布道是基督教关于救赎的启示表达其主张的一种形式。按照所谓形式历史派的看法，对注释的研究表明，《福音书》是一部包含着多层内容的经典，在这一经典中，启示只是作为多层次内容之一被宣布出来。在我看来，在某种意义上，用存在主义神学与人格主义神学的范畴来解释形式历史派的发现和论断时，这种《福音书》有多层次内容的观点是其关键所在。这意味着《福音书》是布道的观点马上被限制到个人心灵的范围。简言之，《福音书》被私人化了。《福音书》中记载的话只是向个人说的话，只是上帝与个人之间的交流，而不是上帝向人和社会的允诺。对《新约》作存在主义解释的解释学就在我——你关系的封闭的圈子内进行。因此，我们必须批判地对神学文献的理解予以解私人化。神学的解私人化(deprivatizing)是政治神学的首要任务。

在我看来，这种神学的解除私人化同神学的解神话方案一样重要。至少，也应同神学的解神话方案一样有一个合法的地位。另外，把上帝和救赎与个人的存在问题联系起来，从而把上帝与救赎降到私人范围是一个危险，把末世的公开宣言降到人和个人

① 基督教圣经学中的一个现代流派，注意对圣经作形式的分析。——译者注。

私下决定的形而上学确信的象征文字，也是一个危险。

毫无疑问，《新约》的启示中存在着对个人的强调。我们可以说，把个人放在上帝面前是《新约》的主旨，正如圣·保罗所说的那样。我们在主张解私人化时，不是在反对这一倾向。相反，我们认为，正是因为神学的私人化倾向，神学就容易在个人真正的存在上忽视个人。今天，个人的真正存在在相当大的程度上同社会的兴衰联系在一起，不能分开。因此，任何关于存在与个人的神学如果不在更广的意义上把存在理解为一个政治问题，就必然会把自已的思考局限在一个抽象的领域中。这种神学还有另一个更大的危险，那就是：在社会与政治理论的领域中解除对当前意识形态的信仰时，这种神学不能发挥批判与指导的作用。最后，这种按照私人化神学建立起来的基督教宗教会越来越倾向于没有统治权力的统治和没有决定力量的决定。在没有人促使统治权力实现的情况下，只有愿意接受宗教统治的人才被宗教统治。这不是真正的统治，因为这种统治不是产生于外在的推动而是产生于自我的推动。

二、因此，政治神学的积极任务就表现出来了。那就是：重新确定宗教与社会的关系，重新确定教会与“公众”的关系，重新确定末日信仰与社会生活的关系。这里需要补充一句：所谓“确定”，不是从“前批判”的意义上来使用的，即不是企图先验地把宗教与社会等同起来，而是从“后批判”的“第二性思考”的意义上来使用的。就神学是政治神学而言，神学在当今社会的境况下去阐述世界末日的信息时，有责任去建立这种“第二层次的思考”。因此，我将扼要地描绘一下当今社会境况的特征，即我们怎样去理解这一境况，还要描绘一下圣经启示的特征，圣经启示是神学政治反思的决定性因素。

1. 我先说明当今神学赖以出发进行反思的状况，这要涉及到由启蒙运动提出而且自马克思主义以来逃避不了的问题。按照

一个简单的公式，这个问题会像这样提出：按照康德的观点，人只有自由地在所有公共事务中使用自己的理性，才会变得开明进步，启蒙才会起到作用。因此，这种启蒙的实现决不仅仅是一个理论问题，从本质上来说，这种启蒙的实现是一个政治问题，即一个社会行动的问题。换句话说，在提出启蒙的可能性时，涉及到这样一个社会政治的假定：一个人只有为实现这一社会政治的先决条件——提供公开使用理性的可能性——而努力斗争，他同时才会被启蒙。这样，当理性在追求政治自由时，当这种追求的结果变成在实践理性中体现出理论的先验理性而不是相反时，理性的解私人化就是绝对需要的。每一种“纯粹的”理论，不管怎样强调其重要性，都只能退化成一种前批判的意识。因为很明显，主体的批判要求不能只作为理论保存下来。一种理论与实践之间的新关系，一种知识与道德之间的新关系，一种反思与革命之间的新关系必须确立，因此，如果神学思想不停留在前批判阶段的话，也必须确立新的神学思想。实际的理性，更广义地说，政治的理性必须参与神学中的所有批判反思。实践的政治理性将越来越多地成为讨论信仰与理性关系的中心，信仰的可能性问题将再一次在公开的实践理性中找到解决问题的关键办法。也许可以说，所谓神学解释学的基本问题不是系统神学与历史神学怎样互相交涉的问题，也不是教义与历史怎样相互交涉的问题，而是理论与实际的相互关系的问题，是理解信仰与社会现实的相互关系的问题。如果可以简要地概括产生于当今境况的神学政治反思任务的特征，我们这里就已经作了很好的概括。这也表明，我们的目的不是以一种复古的方式再一次把信仰与“政治”混同起来，而是实现信仰批判社会现实的潜力。

2. 另外，圣经的传统使我们不得不去对末世信仰与社会行动的关系进行“第二次的反思”。为什么呢？因为基督教所希望的救赎不是个人救赎。耶稣宣布了他的救赎就同他那个时代的公

共权力发生了道德冲突。按照《使徒行传》到《希伯来书》所告诉我们的神学思想，耶稣的十字架不是建立在个人的内心深处的，也不是建立在纯粹宗教奉献的殿堂里面的，而是建立在“外面的”，建立在没有受到保护的隔离的教会之外的。圣殿的帘幕永远被撕破，丑闻与拯救的允诺都是公开的事情。这种“公开性”不会再回到原来的隐秘状态中去，也不会消失或减弱。这是一个伴随着救赎启示的历史而来的众所周知的事实。在实现救赎启示的使命中，基督的宗教公开负有批判社会与解放人类的责任。我引著名的《圣经》学者舍林的一段话来说明这一意思。“《新约》的所有作者都相信基督不具有私人的性质，教会也不是一个具有私人性质的联合体。他们告诉我们，基督和他的见证人们遇到的是一个政治世界和政治权威。约翰比其他使徒更自觉地强调了耶稣历史这一方面的重要性。在他看来，耶稣的历史是一桩由犹太人提出的、整个世界起诉耶稣和他的见证人的诉讼案件。这一案件在彼拉多手中导致了一个公开的审判结果，而彼拉多正是罗马帝国与政治权力握有者的代表。”布尔特曼看不见这一历史事实，而约翰的描绘正是围绕着这一历史事实展开的。在彼拉多面前演出的这一幕具有浓厚的象征意义。

政治神学力图使当代的神学家们意识到，解决耶稣末世启示与社会政治现实之间的关系问题已经迫在眉睫了。政治神学坚持，就耶稣中保的拯救而言，神学与世界有着持久的关系。这一关系不是从自然宇宙论意义上来理解的，而是从社会政治意义上来理解的。这就是说，政治神学对人类社会及其历史过程是一种批判和解放的力量。

想把圣经传统关于末世的允诺私人化是不可能的，也就是说，想把自由、和平、正义和应许私人化是不可能的。这些末世的允诺一次又一次地迫使我们去承担对社会的责任。毋庸置疑，这些允诺不能简单地与任何社会状况等同起来，但是，我们能够

按照我们的想法来描绘并确定这些允诺是什么。在基督教的历史上，人们经常把基督教的允诺直接认同和直接政治化。然而，在这种情况下，使社会的每一个历史状态只具有暂时性的“末世神意”被放弃了。注意，我说的是“暂时性的”而不是“独断性的”。这一末世神意并不意味着社会的现实状况就是不健全的。社会现实状况是健全的，但只有在“末世期间”中才是健全的。这并不会导致对社会现实进行否定的态度，而是导致一种对社会现实进行批判的态度。这些末世允诺不是宗教期望的空无所有的地平线，也不是一种单纯调节性的观念，而是一种批判并解放当今社会的无上命令。这些允诺激励并要求我们在当代的历史条件下去实现它们，并且要求我们按照这种方式去证实它们，因为我们必须去“证实”它们。相信《新约》的人们都会知道，《新约》要求人们终生都要在他们“当前的”条件下去实现末世的允诺，并且去战胜世界。按照和平与正义的允诺生活，预示了我们要从事一种在我们历史存在的“当前”不断更新，不断变革的工作。这就迫使我们在面对我们生存于其中的现实境况时采取不断更新的批判的解放立场。耶稣的寓言是谕示上帝之国的谕示，但是，与此同时，这些谕示也教导我们要重新确立对我们世界的批判关系。因此，每一种末世神学都必须变成政治神学，即变成一种社会批判的神学。

蒋 庆 译

刘小枫 校

[联邦德国] K. 雅斯贝尔斯

真理与科学^①

过去的五百年要求我们考虑这样的问题，即：我们来自何处，我们追求什么，摆在我们当前的任务是什么。

中世纪的大学是精神上封闭的机构，神学在那里占着统治地位。神学的权威代表基督把科学划分为许多学科。但是，在大学之外兴盛起来的、独立的哲学和现代科学以及新的人本主义却进行过最彻底的理智重建和新的虚心坦怀的运动，这是一个到今天还没有完成的过程。它之所以是如此的彻底，是因为由此而改变了真理的概念。但是，这个变化的轴心则是现代科学的确立。

《真理与科学》是我所选定的论题，以便指明大学在今天的意义以及稍微了解大学在面对着威胁性的世界灾难时所负的任务。

现代科学是世界史上独特的现象，它只是在西方发展起来的。在中国和印度，只发现一些现代科学的素朴的要素，诚然，在希腊，形式更为丰富些，但是，也只是作些广泛而无边际的研究，而且这些研究早就停滞不前了。可是在几个世纪之内，现代

① 原载《今日哲学》第6卷，第3—4期（1962），选自《哲学译丛》1964年第5期。

雅斯贝尔斯（Karl Jaspers 1883—1969），著名哲学家，存在哲学代表之一，历任海德堡大学、巴塞尔大学哲学教授。

科学却从理智上、技术上和社会学上把西方打散了，从而进入了整个人类的范围。现今，现代科学是在加速的、急剧的进展中。

最初，现代科学兴起于艺术家的工作室、炼金术士的实验室、唯名论的哲学、新建立的天文台、动植物的搜集、人文科学的研究、外交官的观点、以及国家的管理（财政学）之中；——这种思维方式终于意识到它自己是一个包括一切的现代的科学方法。

首先，科学是承认特殊方法及其局限性的方法论的知识。其次，科学具有必然的确定性，但也承认不确定性。再次，科学不仅在要求上而且在事实上是普遍地有效。这样，各门科学学科就扩大了它们的领域而认为对一切对象有效。

但是，为什么我们认为这个十分自明的东西只是在西方兴起的呢？这里，我不想谈到它的产生的顺利的环境，例如：自由，它的发展是通过教会—国家的二重性、基督教徒与回教徒的接触、教会的分裂、民族国家的增多而成为可能的。我的兴趣乃是探讨这种普遍的扩大的研究精神的内在动力。或许能够指明出来几个这样的动力。

希腊哲学一般地把宇宙看作是某种完善的、合乎理性的、永恒组织好了的东西。这种东西的对立物——即：无目的、无秩序、罪恶——是虚无，是物质，是不可认识的，是不值得认识的。希腊人不知道我们对于各种各样实在的强烈兴趣。黑格尔说：“这种兴趣属于一种强度更高的、依照对象的有限性去研究对象的自信”。

这种自信有合乎圣经宗旨的起源。如果我面见了上帝，世界就只是在时间迁流中的场所，但是，作为这种场所，它乃是上帝的创造，即，它确实是第二级的存在，不是永恒的和自因的存在，然而作为上帝的造物，它是善的。这样看来，一切存在的东西就都是值得认知的。最小的和最大的，最近的和最远的，最奇怪的，总之，它们没有一个会常保秘密、隐藏、掩蔽而不可接

触。世界将由我们对事物深入的程度而显现出来；将对我们与事物亲近的思维而显现出来，操持事物，在感性上经验事物；将对因此而得到证实的知识显现出来。如果上帝存在，那末，魔鬼、各种魔术的和宇宙的力量，就都消失了，各种虚妄的畏惧就都消灭了。

然而，希腊人追求宇宙整体的愿望是仍然继续存在的。要知道，这种愿望把知识设想为是从事创造的上帝的思维之再思想。上帝被认作是主管的世界建造者，是数学家，是宇宙理性。希腊有把不和谐的东西设想为非存在的倾向也同样仍然存在着。黑格尔在事实与他矛盾时，总是回答说，“管它什么事实。”对他说来，这些事实只是表明“自然无力服从理念”，只是表明历史中的偶然性，这种偶然性因为没有本质故而是无趣的。

圣经的信仰反对这种希腊的遗产，这种遗产模糊了我们对于我们自己和世界的觉察。上帝创造了世界这个事实不允许我们漠不关心地去考虑事实的存在。更有进者，科学家追求真理的愿望正是要探究那些与前已发现了的秩序相矛盾的事实。科学家的逻各斯总是使他在事实前碰壁，然而，这不是使他抛弃探讨，而是使他在更完善的知识中解救自己。他感觉到他是以人类的、有限的方式去认识，他不相信任何被接受了的整体秩序。

因此，今天我们不再有一个有效的世界图景。哲学和神话先前所宣称的包罗万象的统一的知識，对于人类认识来说，是不可达到的。科学根本上并且永远是未完成的。

因为，不和谐的事实成了吸引的力量，所以，无目的性和恶就成了追求知识的驱策。世界充满暧昧不明的东西。对真理的渴求必须承认“它就是如此”。创造者上帝也要服从探讨。在知识中，存在着为追求上帝而反对上帝的斗争。上帝希求真实，不愿为错觉所影响。任何企图通过教条和诡辩来安慰和劝告徘徊不定者的神学家都是上帝所拒绝的。

上帝的思维是如何在世界的各种实在中发现的，这个迫人的问题使我们达到一个限度，即我们的思维不是上帝的思维；上帝的思维不是我们的思维；即使科学在某种未曾料及的和令人惊异的秩序中发现了美和完善，我们的思维也不是上帝的思维。

同时，这种斗争也发生在认知者和他的颇成问题的理想之间。正如科学家找出与他的信念和期待相矛盾的事实材料那样，现代的哲学家也找出了他的对手。真理之显现是以某种显然是自己毁灭的东西为条件的。

世间的推动力禀承着圣经的推动力。冒险精神成了理智的事业，它要跳过每个视野。

在《奥德赛》中，但丁预料到现代科学的一种驱策力。奥德赛的思乡病和对他的亲爱的人们爱恋都不能满足“没有任何东西对我是隐藏的”这样的渴求。当奥德赛在世界的尽头看到所树立的“要人由此折回”的界石时，他告诫他的伙伴们说：“不要否定在你生活的最后的部分有发现的机会，如果跟随着太阳，我们就会成功地发现世界上没有人居住的地方……不要像牛马那样留恋于生活，而要为名气和知识去战斗。”他们航行了五个月，一直达到见着另一天极的星斗。“在那里，我们看到了海中的高山，”——炼狱山峰。那是太好了。就在那里起了风暴，大海吞没了船只和人。但丁要使人们灭顶是因为他们敢于超过确立了的界限。

现代科学不知道限制。它走向极端，冒着那初看起来似乎是荒谬观念的危险，以图获得更新的揭示事实的确实性。与现象相违反的思维过程在古代的依远近看法而不同的概念及其对天文学的应用中（“月亮比伯罗奔尼撒半岛更大”）就已经开始了。但是，它仍然局限于知觉。今天，借助于数学的构造，自然科学企图证明对于经验是最荒谬的东西，以便因此而获得为经验所证实的确定无疑的知识，——这最多的是新近的原于物理学中的知识，——并且也是为了解放出原子世界的能量。

第三个推动力是在对那自现出来的东西的沉思（古老的理论）和在思维中产生出那被现象中某种不可知觉的东西所暗示出的东西（现代的理论）之间的知识的两极性。

产生的活动成为可靠知识的形式。康德说，我只知道我能做出的东西。维科说：“历史是最有效的科学，因为，在历史中，我们知道作为人的我们自己曾经做出的东西”。

这样，知识就在于对它自己的产物的自身确证之中（自然科学），或者就在于对产物和人的事迹在思维中予以再演之中（历史），或者就在于作为生存任务的基础的内在活动的生产中（哲学）。

但是，“通过生产以获得知识”的主张却易于为权力意志所滥用。

从自然科学中产生出技术科学，技术科学最初是适宜于使人摆脱需求的束缚，适宜于创造新的生活方式，但是，它却变成了有利有害的东西，即建设性的和毁灭性的潜能同时增加了。最后，技术又被滥用为创造一切事物以满足无止境的欲望。

从科学历史中产生出实用的一社会学的思想，最初，这种思想是用来指示对活动和计划有关的与可能的东西。尔后，它被歪曲成企图以设想的普遍知识为基础的普遍的计划来获得控制历史进程的力量。

从哲学产生出抑制人类的技术，产生出刻板化和强近教训以致在道德上败坏自由人们的个人生活的技术。哲学否认了知识，成了武断的东西，或以所谓心理分析的骗人的服装来掩饰自己。凡是体验过知识的人都更能知道过分利用 Sapere aude——要勇敢——这个挑战是不行的。求知的意志不是无害的学业，因为，知识的后果是不能测量的：现代科学的开端也就是纷乱的开端。这样，从一开始也就存在着反抗。知识会成为恶行。有时恐惧心理侵袭科学家并引起良心的不安。

可是，对于现代一般人心来说，看来情况完全颠倒过来。现代人按动电钮，转动车轮，接通电流，就有了光明、扩音器、电话和热。他走进汽车、火车和飞机。他不需要知道这里发生什么事情。这是科学和技术的造作；它们造出各种必须的东西；创造出我们的幸福。专家能够并且很快地能够做出各种事情。一切人在他们很小的领域内都是专家而期待别的专家来提供他们需要的东西。每个人生活着好象以为整体是从一个单独的点被指导着；但是，在这个点上没有专家：他们在那里什么也找不到。这样，在人生不能根除的需求中，科学-迷信就创造出普遍欺骗、绝望或冷酷无情的典型的现代意识。

凡是为这种科学-迷信引导着的人，凡是实际上不知道科学的性质的人，都以为，在他所使用的和合用的仪器装置的意义，他就好象合乎标准地把握了整个真理和实在以及幸福，就好象在这种方式中使一切都成为可认知的，就好象超出这个之外，就什么东西都不存在。对于真理和实在，他成了瞎子。

但是，科学家们自己看待这情况是十分不同的。他们是承认并且证明世界的无根据性，对于科学家们，世界是无系统的，是不可系统化的。科学知识的领域及其令人信服的普遍有效的精确性不能被看作是绝对真理。

要点就在这里。科学的确已经实现了一种新的、确定的、庄严的真理概念，然而这绝不包括所有的真理。相反地，作为普遍有效的准确性这样的科学的真理概念却给另一种真理留有了余地，这就是：大全。

不否认科学的知识，相反地，从科学的知识受到哺育而向超越性飞跃仍然是可能的。这一点能够在哲学思维中加以阐明。

这种飞跃的条件是对于科学界限的清楚的了解。

在探讨宇宙开端、生命开端、意识开端以及人类精神在历史中的进展等问题时，我们就碰到了事实上的界限。我们从来没有

把握到整体——不管是物质还是生命，不管是有开端还是没有开端，不管是间断性还是连续性。在认知活动中，我们只能走向无限。

科学认识总是意味舍弃整体。例如，海森堡说：“自然科学的每一进步几乎都是由放弃一些东西得来的”。“自然科学家对世界的‘理解’所提出的要求总是愈来愈狭隘”。

可以把科学知识的界限表述如下：

关于事实的科学知识不是对于存在的知识，因为，所有的科学都是特殊的，都是针对着一定的对象和方面的，不是针对着存在自身的。

科学知识不能给人生提出目的。它愈清楚地了解它自己，它就愈确定地关涉到另一个它不可达到的基础，即自由。

科学不能回答关于它本身意义的问题。应该有科学，这是依据于追求知识的根本意志，这种意志的正当性是不能科学地证明的。

特别是，科学知识需要一些预先的假设。它知道或想知道它实际上作了哪些假定——这才是它的唯一的非假设性。现代科学的局限是：每个臆说必然是一个假设，也就必然失去了它的绝对性。

科学界限是一些暗示。真理要求比纯科学更多的东西。这另一真理也是思维的对象。

科学是关涉那种强迫每个心灵接受的东西。真理的考察则是关涉人生的信念。

科学知识通过特殊的研究而完善起来，并且对每个人都是同一的。对于理性的哲学知识和启示的神学知识的真理性的信念则是杂多的，不是对每个人同一的。

科学知识是相对于方法与观点的，因而是普遍有效的。哲学的和神学的真理对于生活在其中的那些人是绝对的，但是就其客

观的表现来说，它是杂多的，不是普遍有效的。对于科学的有效性概念来说，这是很尴尬的，是难以容忍的：真理对于遵奉着它的人并由此而第一次使生活和生活的探求成为有意义的人来说是绝对的，而这种真理从其科学的有效性看来就不再是绝对的真理，只在许多精神力量的斗争中才是现实的。

科学中的有效性是理智中的共同要素，表现在思维中是所有人一般意识的共同相关者。哲学的和神学的真理是那种在我们无限多样的生活交往中要我们必须遵守的东西。

近五百年来，把科学看作包罗万象的古老概念已经被推翻了。但是这点并没有立即被认识到。相反地，全部知识，不管是强迫人接受的有效性的知识或包罗万象的真理，都与以科学的名称。

但是，现代科学所排斥的或含糊地包容的东西一向同样都是真理，而且，今天也仍然是真理。

事实上，现代哲学是和科学同时出现的，但有另外的根据。现代哲学不依赖启示去寻求它的理性的信仰，正象科学不依赖启示去追求知识一样。

由于都不依赖启示，新的哲学就认为它自己是与现代科学是同类的；这是对它本身致命的误解。这样，新时代的伟大哲学就穿着不合适的外衣登上舞台。新时代的哲学在把自己与现代科学等同起来的做法中就往往丧失了自己，因为它不能满足科学知识对于强迫人接受的确实性的要求。这样，它就受到了蔑视，失去了理智的信心。

现代哲学只在承认已抛弃的外衣（与现代科学一道，以信仰的词语说明有组织的宗教思想）才能达到它的真正的身份，而这种外衣是与它自己的真理不同的真理。由于考虑到这些真理，它就重新获得它自己的永恒的泉源。究心于来自启示的信仰，它就没有对这个信仰的理解断念，或者说，它就需要在这信仰的不可

理解性中去理解它。在现代哲学看来，科学是已经达到的迫人接受的知识状况。

哲学的任务应该是：

1. 因为，从世界和人的不可穷尽性来看，现代科学是绝不能达到完全的，所以，向无限前进的命运就落在科学的身上。因此，科学就总是不恰当的。但是，是处在这个世界中并且不服从于这种可认知性的人们的自由就应在哲理探讨过程中表现它自己。

2. 世界之无根据性这点不允许我们把世界当作绝对的实在。哲学指出与可认知的世界不同的东西；存在和超越性。

3. 科学确实使我们摆脱了魔术和魔鬼，但是也容许失去超感觉的根据的存在。哲学又重把放弃了的历史传统建立为密码的境界，建立为人类精神创造物的境界，在这个境界中，超感觉的实在被捕捉到了，或者说，在这个境界中，人在符号、神话和哲学思辨中理解了包罗万象的实在的语言。

在新的知识境况中，那曾经只是表面上失去了的东西又出现了，它声言要通过密码在存在问题上启迪我们。在密码的高超的语言中，对于追求真理的人，密码比超感觉的假实在的具体化身更为有作用。

这种物质性属于作为带有有限理智的、有感觉性能的我们，这种物质性是奴役我们的。超感觉的实在（超越性）属于作为带有理性的存在的我们，是使我们自由的。科学使在纯粹密码语言中摆脱物质性成为可能。哲学力求保持密码的严肃性，在永无休止的时间中以密码反对密码而挑动这样的战争，即存在的精神参证存在的根据而和自身进行的战争。

那末是存在着两种独立的并列着的真理，即科学的真理和哲学的真理吗？决不是。毋宁说，在一切科学中都存在着这两种真理的区别和联合。

可见，在自然科学中，那本身不是科学的信仰信念在研究者的专心致力中就仍然是动力。例如，爱因斯坦以他自己的方式表述出一种“与宗教感情有关的对于理性的信念，或者毋宁说，对于世界的可理解性的信念。”精通多种多样的经验的道路是无穷无尽的，基本假设的单纯性是不可得到的。因此，他的信条是：“在我们研究的原始状况中，这些目的的最后达成乃是信仰的事情。没有这样的信仰，对于知识的自足价值的信念就不会是强有力的，对我就不会是不可动摇的。”

在生物学中也是这样。生物学假定活的东西有知觉的基本能力。哲学相信生命的存在是一种不确定的东西，这种东西将以迫人接受的知识的方法证明为客观上确定的东西。为了通过事实的知识永远意识到生物科学的局限性，这就需要经常地进行批判。

在神学中，情况仍然不同。与自然研究者和历史学家相反，神学珍视信仰知识的古老科学。现代科学只是作为辅助的东西服务于神学。辅助的东西仍然可以占优势。奥伏派克这位著名的巴塞尔神学家，在提出他的历史著作时既不管这些研究题材是否为信仰而探讨，也不管这些研究结果对于信仰是否为想望的。他不让他的学生知道他自己所相信的东西。按照他自己所说，他不曾相信过基督。因为，对于他的研究的严肃性和正当性来说，这是无关重要的事情。

在历史科学中，正确的研究和哲学的指导同样是重要的。人本主义是个伟大的运动，诗人、学者、政治家和牧师在这个伟大运动中通过与古代的接触去寻找人的完善性，这种人本主义是一种实践的哲学。它的英雄人物是托马斯·摩尔；它的最著名的学者和著作家是伊拉斯谟斯。与古代著作的接触，即对古代著作的发现、校订和注释，产生了成为现代科学的一部分的哲学和历史学，而且作为现代科学的一部分即在今天仍不断在前进。但是，我们在理解这些著作时是如何从解释达到客观的、迫人接受的知

识的，这个问题引向了决不能完成的批判。我们如何能够以初步解释的成果来表明事实的发展呢？如何表明这种解释的内在逻辑或矛盾呢？如何表明它的因果方面是普遍有效的呢？在哲学信仰和成为研究标准的相应的观察可能性之间的界限在哪里呢？

科学本身是什么，应当作为纯粹科学来发展的是什麼，在科学中，这个大问题在科学知识的各个时代是不同的。

但是，整个说来，诚然，随着科学的前进，为了检验科学通过对一切人有效的知识能提供出什么东西，根据信仰的信念是被悬置起来了。在这个意义上说，这些信念是被归结为科学知识的工具。

与包罗万象的真理紧相联系的是研究者的动机和观察能力，而不是研究者的知识的有效性。他们在那种迫人接受的知识中意见是一致的。在动机和理解能力中，他们仍然受到多种多样的真理的推动，因此，就总有分歧。

这样看来，在科学本身中就存在着哲学。的确，要与哲学有区别是容许科学的纯粹性的。但是，科学与哲学的联系乃是首先给科学以内容的东西。科学与哲学两者由于无批判的混合和实际的分离都受到了损害。

只要对于绝对化了的科学的非真理性没有鉴别能力，对于可认识的世界的无根据性和作为真正实在的语言的密码底力量没有鉴别能力，那末，现代科学知识的世界和技术生产（尽管它有伟大而又有限的光彩）就仍然主要是使人愁闷，对人重要的东西予以曲解。存在和超越性（或自由和上帝）已消失不见了：它们在科学研究的各种进攻之前取消了，就这种研究方法来说，它们好象不曾存在。因为，从我们在科学上认识的世界来说，我们是决不能理解它们的。

这似乎就是真理与科学在今天的情况。现在，我们要回到最初的问题，即对于大学的任务来说，这种精神状况意味着什么？

二

在 1459 年的敕书中，爱利斯·西尔乌斯·比珂罗米利（比乌第二）以他的时代所熟悉的语言指出大学的任务是：“通过不断的学习去获得知识珍宝，这种知识珍宝示明并宣告走向善良的和幸福的生活道路”，而且它“使它的实践者与上帝同类并引导他们得到世界秘密之清楚明白的知识”。

即使在高尚青年的灵魂之中这样的意向仍然可能存在，但今天还没有一个人敢作出这样崇高的许诺。实际情况却相反：大学只教授科学（意即现代科学），除此之外就什么也没有。信仰，在超越科学意义上的真理，在这里没有地位。

最大的问题是：大学的任务就只是教授现代科学吗？或者，它还应当走遍一切通向真理的思维之路吗？

大学以它的现实情况似乎给我们作了回答。科学被分割为许多领域，这些领域很少相互关心。大学是进行特殊训练的许多部门科学的集合体。它实际上成了一种仓库，在这种仓库中可以得到为某种目的所想望的知识。但在这种有组织的秩序背后隐藏着精神的无政府状态。信仰的基础或是消失了，或是没有被人找到。

自然科学和医学在技术时代具有优越的意义。语言学和历史科学是为了培养教师而设置的。社会学和经济学是新近发展的。神学只是保存在缩小了的范围内。哲学不再有确立了的地位，并且对每个人都成了麻烦。

加之，大学有分裂为学院和诊所的危险。学院的首领们常常认为他们自己只是第二等的教授。相聚在一起安静地过着最低收入的生活，而从事追求真理的沉思的个别研究者是更为少见了。

大学的统一性成了幻想。它之分解成专业性的各部门的过程

正在继续。

如果对于大学的这样的描画是正确的，那末，我们认为我们当中的大多数人并不完全赞同这种情况。因为大学的统一性是我们理智生活的理想。或许，大学的统一性只是在改变它的意义吧？

在神学与哲学间、哲学与科学间、自然科学与历史科学间、科学与实用间充满了紧张到可能破裂的状态。

从中世纪以来统一性并不是幻想，而现在它却成了没有根据的并且许多世纪以来也就明显地成为了问题吗？

统一性还不是通过作为方法的科学之纯形式的、与简单意见相反的统一所能得到。

再者，真理的统一性也不存在于任何一门科学中，甚至也不存在于哲学或神学中。

但是，在这紊乱的状态中，处在现代科学条件下的包罗万象的真理只能借在思维中展现它自身才能引向大学之新的统一。这种统一仍然是可能的吗？

在当代的真理与科学的状况中，这种统一的模本不再能是一种要揭示的隐藏的概念系统、一种世界观、或完成了的世界图景。相反地，这种统一现在仍然能够通过精神上的束缚力的斗争而显露出来，无需客观的法庭予以监督。

这种统一的实现在于精神斗争方式的发展，在于互通声气的斗争的形成。自由和容忍就是属于这种斗争，它以意志作向导，这不仅引向共同的理解而且引向共同的理性。

单个的真理在于各种力量的斗争，这些力量在以下几方面受到束缚，即它们在科学的共同媒介中要互相碰头；其次，它们的出发点要互相接近、互相探求和互相倾听。对于真理的统一性来说，斗争不是危险，危险在于对别人的遗忘，在于不能互相会面，在于否认互通声气是共同的基础。

如果精神领域中伟大的宽广的斗争、互通声气的统一性的观念以及这种斗争中的吸引力不能发展，以真理而显示出的大学的统一性就会失掉，并且终于扫除干净，屈服在为了技术和政治目的而来的外在的统一性的高压下。

大学本身不是政治的。大学的观念在国家和民族之上。国家和民族同样地都推崇大学，把它奉为珍贵的珠宝，这个珠宝现在翱翔于广阔的精神领域的基地之上。象教会一样自由，它确实有它自己的特殊的民族装饰，有它自己的传统，以及按照它的特殊的地位而指定给它的任务。但是，自由国家的光荣，在于把它的大学保持为不受国家干涉的领域，甚至能反对国家权力的不法的进攻。国家期待从大学那里学得的真理知识发射出国家自身认为对于它的居民的尊严是重要的东西，即把它自己以及一切东西建立在真理之上这样的愿望。国家由于大学的自由和它加于大学的崇高要求而有了特殊风格。

只是在一点上，超政治的大学自然是政治的。因为，为了表露它自己的作用，大学必须承认在那种愿意保护它的自由的政治制度中它自己生存的条件。

大学的自由是西方世界已经追求了二千五百年的自由事业中的一个环节，直到现在它还是人类历史中独一无二的例子。

但是今天呢？由于迷信科学而对自由的压制、由于整体知识的假定对大学所产生的反应，容许它只是作为对于技术追求是有用的手段才受到尊重，尤其是，只作为政治上有用的思维方式的训练，才受到尊重。在出现和流行这些情况的集权政治制度的地方，由于为外在于它的权力所篡夺，只能认为，大学是在衰落，即使它还保留着它的名称。

三

我们西方的精神危机尚没有把那扫除一切的自觉的绝对的道

德的力量加以发展。所以，在现存秩序中，它不可和早期的宗教危机相比。今天，它完全是另一种东西。随着真理和自由沉没在集权统治中，就存在着由人带来的原子灾难而毁灭全部生命的危险。

这里，抗议、简单的预防办法、通常的政治方法、个别国家放弃原子弹等都没有长久的帮助。在千百万沉默之年之后，在比较微不足道的、短暂时间的、确实是刚才开始的、对我们具有历史意义的几千年之后，一种自我毁灭的行动，一种从没有在自然中发现过的自我毁灭的行动，是否会结束人类，这只有时间才能告诉我们。

动物的某些种属由于它们没有生活能力会慢慢地灭绝，——这是自然过程。人类的结束将是他的自由的行动，这自由是从这几千年产生出来的。对于我们，这几千年是从未听见过的光荣的岁月，是在否则就是无言的、无意识的宇宙中真理的启示。但是，这几千年作为已经一般地显现在历史中而可能自我毁灭的准备也是可怕的。

人有能力去对付那威胁着他自己的灾难吗？

在前一世纪中，大学举行的百年纪念是充满了成功的得意。19世纪不是把自己叫做科学的世纪，就是叫做技术的世纪，或历史的世纪，与19世纪的骄傲相比，对于这三方面的每一方面，20世纪或许应有更大的骄傲。

但是，尽管这样，今天，得意洋洋的气氛被压下去了。伟大的个体的研究者更为罕见了。真理的最终目的是暧昧不明的。有组织有目的的研究占了主导地位。事实和发现积累得难以理解。而在这一切之上是原子弹的威胁。

可怕的是：沉思默想的努力避开了世界，我们理智的预见毫无希望，人们漫不思索地忙忙碌碌。

我们远不敢像上一世纪中海德堡的库诺·费舍尔那样骄傲地

说：我们庆祝五十年的纪念并为未来的五十年的纪念播下种子。

我们已被准许把大学的观念弄得适合时宜了，——这个任务之必要和它曾经对爱利斯·西尔乌斯·比珂罗米利的必要是同样的。但是，在后五百年的今天，对于这个观念的模范，我们是不再同意或仍然不同意的。任何人都不能以整体的名义说话。

有一件事我相信是确定的，即、我们宁愿忍受最严苛的真理的苦楚而不愿掩饰它，宁愿把我们暴露于真理之前而遭受痛苦而不愿生活在错误之中。

如果，在那种对我们是含糊不明的世界中，理性和反理性总是连在一起，那末就足以相信在任何情形下，理性总在世界中，它能够成为一种力量，我们应当为它而生活。

大学的任务是在其互通声气的斗争的纯洁性中通过知识为这种理性取得最大光辉。

受到国家保护的大学被给予了一种极好的安静。科学研究、技术应用、对过去的回忆、积极加入传统——所有这一切都是可赞美的，但这是不够的。许给大学的安静，这是为了我们可以在心灵中和精神上感受到世界事件的暴风雨从而可以理解它们。大学应当是对时代有最清晰意识的地方，在那里，把最模糊不明的东西暴露于光明之下，从而至少在一个地方发生的事件都可以完全被认识，从而这种明晰性将有助于世界中的事业。

的确，我们会灰心的。我们看到，人们对于真理绝望时，他们是如何去寻找把生活放在比真理更高的平面上。我们看到那回避真理的反抗不再去注意事物的基础，例如说：“我就是这样”，“这就是我要求的東西”，“人们就是这个样子”，“这是历史的必然”，——我们知道所有这些都是虚假的知识，都是反理性的，对于这种反理性的东西，我们不能信赖它而不抛弃那使我们成为人的东西即理性和仁爱。

伟大的任务摆在我们的面前，即或我们还不体会到它。

在现实的世界状况中，我们不能把我们的见地推得很远。然而我们也不能以迫人接受的明晰性来表述伟大和简单的东西，因为，我们不以理想的信赖心情去追求它们。

在今天凡是不进入世间行动的东西都被斥责为虚无。凡是不能达到世界群众的东西都是与世事进程无关的。我们应该敢于公开。在所有的人都学会了读写之后，如果，民主是通向自由、真理、和平的唯一道路，那末，它的成功与思维方式和人人都可学习的符号是固结而不可解的。

科学的思维方式是大家都可学到的；然而，相反地，严格的专门化了的的知识则只限于一些专家，每个人按其适当的地位和职务都应当属于这个专家团体。达到包罗万象的真理的通透性也是大家都可学到的。以合于时宜的有思想的圆满的方式来传达这个真理是少数人的事情。

大学的任务是容许科学的思维方式能够实现，探出述说包罗万象的真理的语言。

通过大学的讲师和学生，如果大家每天都在实践合理的思维——这种合理的思维到处都需求理解，但它不仅仅是理解，——那末大学就能完成这些任务。大学是从内在的转变中产生出来的。让我们简短地谈一下隐藏在我们所有人的精神活动中的东西，谈一下我们精神活动中的我们实际存在的命脉。

对于科学问题的熟悉已经就是一种通过自我批评的转变——但只是理知观点的转变。而更重要的，并且是一切当中基本的东西，乃是求真理的意志的基本转变。这就是柏拉图曾经那样用力描述为转变的转变。

这里没有象在科学中所有的前进，而只有每个人和每一代人的基本的再检讨。只是了解再检讨的意思是不够的：应当去做。没有一个人能代替别人去做。人们总是随转变而重新建立基础。不经过转变的真理是没有的。

转变是人的核心。佛教徒、犹太教徒、基督教徒，都能够做出惊人的事情。在真理与理性的光明中，今天通过在完全不同的环境下的许多个人，转变是可能的吗？它能广泛地起作用吗？

在圣经语言的密码中，如果上帝曾经一度以洪水消灭过人类，如果老年的歌德认为上帝不能再喜欢世界而会毁灭它，如果表述上帝允许了在洪水这后绝不再发洪水的密码是虚假的，如果我们必须宁可认为由于人的缺点地球上的全部生命（这宇宙中的微尘）就会返回到无机状态而不留下诺亚一个人，那末，真理亦即来自科学的知识来自理性的转变就已经达到唯一的重要性，即只有通过它，现在才保存了人类的勉勉强强的存在。

今天，我们好象到达了命运的门口。它仍是敞开着。它不是通过人类的死亡而最后关闭起来，那就是我们跨进去从而通过不断转变中的真理而走向自由。在这个选择的面前怀疑可能会毁灭我们。我们单纯的理智以为它看见了这个大门在开始关闭起来。

只要有时间，由于我们的活动，由于每个人的微小的但却是不可代替的活动，我们就仍然必需抱有希望。因为，这活动是在于我们，并且仅仅是在于我们。如果我们思想着、生活着和有计划，而且以热烈的合理信仰去行动，那时，而且只有那时，或许超越性就能来帮助我们转变，而不要我们知道是如何做的，不要我们能够去指望它，甚至不要我们能对它形成概念——除非依据高人云霄的密码语言。

广 华译

无 滞校

[瑞士] 汉斯·昆

真理只有一个^①

我们不是来自这个世界吗？当然，我们是来自这个世界，来自一个巨大无比，如今业已能够计算出来的进化过程；这个进化过程涵盖了整个宇宙、生物界、世界与人类。这便是何马·封·狄特夫特（Hoimar von Ditfurth）不顾所有耻笑科学的人士而热切提出的观点。狄特夫特先生是少数几个对自然科学还算有全盘的认识，并且使科学研究成果能普遍为大众所了解的科学家之一。

他对早先的几本著作，如《宇宙之子》、《太初原系氢气一片》与《精神并非从天而降》所曾详加讨论的内容，在他的新著《我们不只是来自这个世界》中以一个题旨：“自然科学、宗教与人类的前途”加以概括的提要、补充和融汇。不论圣经中告诉我们什么，也不论中世纪对世界、生命、人类起源有什么样的观念，在哥白尼后四百年、伽利略后三百年、康德后二百年、达尔文后一百年（以上诸人皆曾为教会的教理部门指斥过）的狄特夫特也要清楚的告诉那些虔信的天主教友、基督教基本主义信徒和自然科学“生机论者”：“进化”是一个普遍的观念，它涵盖了世界、生命、人类、宇宙起源论、生物起源论和人种起源论。具体的说：

^① 本文原载《Der Spiegel》，Nr. 42, 1981，选自孙志文主编：《人与宗教》，联经事业出版公司，1984年版。

在宇宙起源论方面：进化并非仅指生物演进的历史，而系指整个宇宙的演进。这种宇宙演进的历史源于一百三十亿年前或更久前的“大爆炸”。

在生物起源方面：即使是最初、最原始的生命形式也是经由在它之前的无生物进化过程演变而来；关于这一点，目前微生物学已大致能够解释说明。

在人种起源论方面：人类本身就是由较低等的生命形式演进而来，而且还会在极度漫长的时间中继续发展。因此，今天的人类根本还不是进化的最终目标或进化的巅峰，还不能称为：“受造物中的冠冕”。

上述这一切意味着：在进化的过程中，基本上并没有段落可言。这个世界并不能划成两半：仿佛在其中的一半，一切均受自然律支配，而在另一半则受到一个造物的神的直接干预。

自然科学在各个细节方面尽管不完备，但它可以确定的一点是：整个宇宙具有“历史性”的（当然因此而具有了暂时性的）特质。眼前的宇宙以前并不是这个样子，以后也不会保持不变。狄特夫特采用了许多证据和论点来鼓吹他的进化论的普遍性，而且他也毫不畏缩地去研究、了解某些“信徒们”极其天真的反驳说法（比如说“上帝把这一切造成这个样子”），他也不讳言地指出社会达尔文主义对达尔文中心观念（物竞天择、适者生存）的许多误解，起而维护达尔文。

事实上，即便是保守的神学家和教会人士，今天只要他们稍加接触这些论点，他们便没有办法加以反驳：达尔文的进化论在今日可说是已有其实质上的基础——不仅从活的细胞这个层面上来看，同时也包括了分子这一层面——而且可以用实验来证实。

的确，在我们这一代，分子生物学给生物学带来的巨大影响实不亚于当初量子力学给上一代物理学带来的震撼。达尔文首先

在植物界和动物界发现的“物竞天择、适者生存”原则在分子这一层面也同样适用，所以在不断向上发展的情况下，较不活跃分子便被牺牲了。

可是要给这一项整体的、彼此相互关联的、而且可以藉推论得知的过程下一定义却不容易。这一切有如一场大的“游戏”，一场由偶然和必然，由突变和合乎规则的选择交织而成的大戏。“自然法则操纵着偶然”，曼弗瑞德·埃根这位生物学家便曾如此说过。或者按量子力学和分子生物学的看法，这种看法与爱因斯坦的看法有所不同：上帝在掷骰子，可是是根据一定的规则来掷的。当然……上帝？为什么在此处偏偏还要提到上帝呢？有了一切都是自行组织的物质，一切都是自行调整的进化，还不足以使神变得多余吗？是否就像雅各·莫诺这位生物学家，也是无神论者，在他的《偶然与必然》一书之中所提到的那样？

在此我们接触到狄特夫特新著当中真正新的地方。他的中心问题，也是他在该书第一句话中大胆提出的问题：“在经过几世纪以来的自然科学研究，我们的理智开始能解释宇宙的时候，我们是否还能够相信宇宙中有上帝的存在，甚至于相信上帝确实主宰着宇宙？”这一个简单的，却能够决定一切的问题构成该书的整个背景。

当然，中世纪教会想尽办法反对自然科学，使得人对上帝的信仰反而变得不值得相信，这种事情到现在尚未被淡忘。直到今天对许多人而言，信仰的一大障碍在于：自然科学对世界的解释与教会对世界的解释截然不同。关于这一点，已经抽样调查证实。

到今天，教会的公告中仍显示出看法的分歧；而自然科学对世界的看法由于经过不断的更正已不能再回头（关于这一点，神学家们不再视若无睹了），可是自然科学对世界的看法却缺少神学的反省。因此我们从另一个角度来说，就算是从自然科学来看

世界，也不可漠视人类对宇宙来源及其意义的询问，简单的说，就是对人类自己和对上帝的询问（关于这一点，自然科学家也不可视若无睹）。

那么今天在神学与自然科学的对话中我们该采取什么样的立场呢？这位从事自然科学的研究者在他的书中似乎赞成许多神学家的预测：自然科学和神学在历经一段时间相互敌视，然后井水不犯河水、相安无事的并存之后，目前已进入彼此深入对话的关键阶段。

狄特夫特从头到尾一再强调，自然科学与神学彼此并不相互排斥，事实上他们是可以相互结合的。“至少，从中世纪初期以来，要协调宗教与科学对世界的看法再也没有像现在这样时机那么有利。”（狄特夫特语）

我们是来自这个世界，可是我们并非仅只来自这个世界。借助三种以自然科学资料充分证明的思考方式，狄特夫特试图阐明，自然科学的知识与神学的基本论点非但不矛盾冲突，甚至还能够给神学对世界的认识另辟蹊径。

第一点：进化论与创世的信仰两者本身并不冲突，我们可以把进化理解为仍在进行中的创世活动。这也就是说：并非重申往昔那种近乎天真的宗教说法，说什么上帝神迹般地插手其间，干预其事，把整个因果关系的程序都打断了；说什么突然之间有种超自然的力量干预了原本不受干扰、合乎自然法则的世界演进过程。

可是在另一方面来看，我们也并非重提那种自然科学至上的意识形态，想不自量力地解答所有《世界之谜》（恩斯特·海克尔），使上帝在这个世界中变得多余。我们真正的目的是在指出一种观点，即整个宇宙——生物——人类的演进发展，无法从这些发展当中找到答案（解释）。“进化的过程如何并不是什么奥秘的事；真正奥秘的是有进化这回事……。我们慢慢已能了解它是

怎样进行的。但是如果我们进一步追问，究竟为什么会有这种进化过程和它的规律存在呢？我们不得不承认，我们的知识不够来答复这样的问题。”

然而狄特夫特认为我们可以合理地把进化了解为那开始不久，而且仍在继续不断进行的神的创造化工。对我们来说，奇慢无比的进化过程可以视作（永恒的）“创造的一刹那”；能量和物质，同时也包括时间、空间和一切自然的常数（光速）和自然律都可回溯到这个创造的一刹那。

第二点：我们的客观的实在界并不排除某种超越“实在”的存在，反使得有某种截然不同的，超出我们经验范围的实在存在的假设成为可能。今日“进化的知识论”把康德和波普尔的哲学观点与洛伦茨的科学观点结合起来，与本世纪初实证主义者的意识形态已大有不同。因为我们的感官对外在世界（其存在如果超出我们知觉范围我们便只有以一种信任的态度接纳）根本没有办法具体体认，只能够解释，这也就是说：我们对实在界的认识只是部分的，十分简化的，而且模糊不清。真实世界的范畴，包括大宇宙和小宇宙，不论是在量或是在质的方面均超越我们认识的能力水平。满布星球的太空——在我们能观察得到的宇宙部分便有亿兆个像我们银河系这么大的星系——对天文物理学家来说像是一个无边无涯的有限性或者一个有限的无边无界性。在次原子的领域里，量子物理学也只能利用数学公式、图形和比喻来尝试说明、描写。

超越我们想象力的空间四次原性以及物质最深处显示出来的粒子波动这种看似矛盾的二元性，的确强烈地暗示，我们生存的空间事实上一定还含有另外的——而且至少有一个——超出我们想象力之外的次元存在。这便形成了一种“世界内的超越”，它追寻一种全然不同的超越，即各种宗教所追寻的那种超越。

反过来说，如果把自然科学局限于实验式的研究工作，而在

方法学上又理直气壮地放弃一些大问题的探讨（神、生命的意义、伦理、来世），这样便永远不能够形成绝对的实证主义世界观，因为我们已经确切知道：无论如何，在我们理性之外尚有一个实在界，而且就算是只能靠信仰——而非靠理性的证据——才能够在这种实在界当中接受有神的事实也一样。

第三点：这个世界不但有开始（即大爆炸），而且也有结束：那会是什么样的状况呢？尽管人类中心论（哥白尼之前的）的偏见几乎永远消除不了，尽管人总有自己是“宇宙中心”的坚定不移的妄想，基于最新的研究，我们可以认定，在宇宙间无数的星球中，进化同样在地球之外的某些其它星球上进行，并发展出生命、知觉，乃至地球外的非人类的智慧型生物的存在。

与这类生物比较起来，或许就与千万年后由大脑皮层发展出新“中枢”来的人类比较起来，现在的我们也许根本就如未来的“尼安德塔人”。无论如何，我们尚未超越“兽性——人性过渡阶段”，“智人”阶段事实上我们还没有达到。

自然科学理论及其研究成果目前显示，我们的世界在空间和时间上均属有限。进化虽然并非一开始便注定要朝着某个具体的目标发展，但它可能因偶然和必然的交互影响而形成发展的某个阶段，这种进化阶段到后来会赋予所有的进化一个明确的意义：即进化的“结局”，在这种结局中所有的进化均将其所具有的“可能倾向”完全实现。

整个宇宙历史发展到目前这一最新阶段，我们迄今未完全明了的范畴除了能量与物质之外，特别是心灵的范畴：各种不同等级的意识（就连动物也有意识），尤其是那个似乎与物质构成的“脑”相结合的“精神”是怎么形成的？狄特夫特不愿采取唯心主义的说法，认为某种“永恒的精神”“产生”了物质（也就是说物质是精神的产物）。自然他也不愿采取唯物主义的立场，认为某种“永恒的物质”产生了精神（即精神为物质的产物）。

相反，他鼓吹一种二元的看法，一种精神与物质平行（及交互作用）的看法。根据这种看法，精神是独立的，自主于物质之外，而且是依据那些在我们有大脑之前便已存在的，甚至可以说是依据那些从太初起便与基本粒子、自然常数和自然法则并存的“可能性”或“原则”而来的。这些可能性或原则可以把它视为那种“超越秩序”的反映；要是少了它，这个世界根本就不可能有条理井然的结构可言。

藉这种看法我们才能说进化能使“我们的脑发展到某一阶段，在这阶段中我们从‘脑’这个东西便可想见某种另一个实在界中的精神的存在”。

我承认，该书思路中的第三点对我而言不如第一、二点来得让人信服。至少一位普通的系统学者会期望该部分的结构更加严谨一些。姑不论有关“精神——物质平行论”所引起的许多疑难，我们在此只想问，狄特夫特推定——纵使他只是概略的用思辨的方式来推定——在进化的过程中“宇宙开始与精神原理相结合，而这精神原理是宇宙形成的先决条件，也是整个秩序的先决条件，这种秩序在宇宙发展的历史过程中展现”，像他持这种看法毕竟是否有些一厢情愿的过分乐观？

对许多天文物理学家所持的末世景观的看法，他似乎应该严肃地加以思考反省。根据这类末世观的看法，目前宇宙正在继续不断的扩张，同时在所有的星体中都有核子反应过程在进行，在这种核子反应过程中，星体内部的物质最后燃烧成为“灰烬”。如此一来宇宙渐变冷、死亡，成为一片寂寥、永恒的黑夜。

有关上帝的问题正好可以提出来：难道这一切的一切均来自虚无，也归于虚无吗？与该书的这一中心问题比较起来，所有其它我们可以在此补充提出的具有批判性的自然科学和神学问题，相形之下倒都变成“次要的”问题了。自然科学家也好，神学家也好，他们大可讨论这些次要的问题，但是狄特夫特指望他们在讨

论的时候，不要忽略在他大胆的说法中所真正想要表达的东西。他的说法从空间、时间和精神上来看开拓了广大的新天地。

世上没有两个真理；自然科学与宗教在精神上的水火不容应该消除，狄特夫特的这本书便是对此的一项挑战。把自然科学上的问题和研究成果认为无关宏旨的神学家、教会人士以及那些对哲学——神学问题漠不关心的自然科学家，他们共同面对这一挑战。

是的，我们并非只是来自这个世界。身为科学家的狄特夫特在无神论和基本主义中很明白的选择了一种宗教的宇宙观，这种宗教宇宙观中的许多象征性、比喻性和神秘性的说法当然不能从字面上，以今论古的角度上或从他们与自然科学研究结果不符的地方来理解。

神学与教会方面对赞成方面的意见不可因此就拿来作为挡箭牌滥用，或者理直气壮地加以接受。因为要自然科学家积极的赞成是有其代价的：神学在言词和思想上必须改弦更张！狄特夫特恳切地要求神学家与教会人士彻底地放弃中世纪那种静态的世界形象，而完完全全地，而非不甘心情愿地接受现代的世界形象。

如此一来，不仅使得基督的“降生为人”具有新的意义，同时连带使我们可以把狄特夫特所提出的一个问题用与他原先构想的答案不同的方式来回答：如果在成千上万的其它世界中的行星上有各种各样的可能情况存在，那么背负天主启示的耶稣基督在历史上的独一无二性是否还站得住脚呢？

新的进化的世界形象除此之外对整个“神”和创世的理论，其中包含了太初与原罪的理论，甚至于对整个神学理论，包括伦理和“最终的事物”（死亡、魔鬼、审判、天堂、地狱）都有所修正。简言之。用现代科学理论来表达就是：要求一个新神学上的“范式”（Paradigm）（库恩语）。在历经二百多年实验的自然科学研究与二百多年历史性——批判性的圣经研究后建立这样一个

新范式的时机确实已经成熟了。

狄特夫特并不想用这一切来“证明”神的存在（关于这一点，中世纪的经院哲学家早就已经有所体认，当然集大成的托马斯是更不会想要“证明”神的存在了），只是有些事情能帮助我们，使得我们能够把自然科学的知识带给那些并非天生故步自封的人。他所鼓吹的就是如此而已。

这样一来，对自然科学家而言，“相信有上帝”永远不会是件要求理性证明的事，（但愿）也不会被认为只是非理性的情绪而已；而还是要被视为一种属于信赖的事——而且是非常理性的信赖。关于这一点狄特夫特在他的书中有很深刻的证明。毕竟，盲目的信仰不会比盲目的爱好到那里去。

查岱山 译

[英] 托伦斯

神学与科学的基本问题^①

近年来，通过相对论、量子理论、重力理论和热力论的某种协调，在走向爱因斯坦的伟大目标——把宇宙中一切初始力结合起来的统一的场理论方面，取得了显著的进步。例如，在这里我们会想到斯蒂芬·豪金把热力学和黑洞几何特征联系起来的光辉著作。^②我个人并不认为某种完整的场论在原理上可以建立，因为有限宇宙的性质是临时性的、无限的，因为对临时性的结构不能进行准确的感性分析和形式化。当然，科学研究对自然多层次可认识性的探索越深入，就越需要一种统一的自然观。

我们必须面对的老问题依然是启蒙时期在人类知识中造成的、在如何和为什么、或者是和应该是之间的断裂。我们文化中的种种不愉快的分裂都可追溯到那个断裂去，尤其是自然科学与人文科学、或者自然科学与伦理性科学之间有害的分离。如果我们不能消除那道裂缝，我们能够达到一种统一的场论吗？但是，为了解决这个问题，我们必须在一种超越这种分离的维度视野中行动，从神学上说，这就是上帝与宇宙的关系。正如马克斯·普朗克一度指出的，科学所要求的统一的世界观以某种方式需要上帝权力与给予自然法则以力量的权力之间的协调，这就会产生给

① T·F·托伦斯 (Thomas Forsyth Torrence, 1913—)，当代最重要的新教神学家之一，英国爱丁堡大学教义史及教义学教授。

② 关于豪金本人对完全的统一理论的评价，参见他在剑桥大学的讲演，题为《理论物理的终结近在眼前吗？》，1980年。

予这些法则以某种确定的目的论性质的效果。^①换句话说，要通过深刻思考神学科学与自然科学（在这里文化断裂最深）的认识论相关关系，我们才能够找到统一人类知识的同等物。

在基本探索中已经出现重大进展；在这方面，踊跃的提问不应受到过去设置的人为障碍阻挡，而且还要超越如何到达为什么，超越是达到应该是。本文目的是提请注意这些研究领域中的几个：在这里，旧的理性主义二分法被弃置，而交叉学科的思维方式则可能打开通向我们所需要的那种深层统合。

1. 秩序的概念

全部科学探索都提出这样的前提：宇宙有固有的秩序，不然它就不可理解或者适宜于理性的研究和描述。对于秩序的这种信仰是我们所不能确证的，因为必须假设秩序已经得到充分的确证；在超越于我们的现实的影响下，秩序在我们的意识中不可抵御地发挥着具有决定意义算子和作用。这样，它就镶入我们思维的内壁，在一切科学探索和解释中发挥一种调节作用。因而，我们进行科学思维，是因为我们必须在现实及其内在可认识性强制性要求下思考。我们面对着自然中的一项内在命令；我们响应这一命令形成对表现为物理学规律的自然客观、动态安排的理解，我们深深意识到了终极的秩序依据强加给我们的义务，这一依据造成了我们所说的科学意识。这种终极义务感在爱因斯坦身上因为现实合法要求而得到反响，十分明显地见于他对“上帝”的繁频呼吁。某种科学本能被热情引向无限的、他所远远不及的宇宙的深刻可理解性；在这种科学本能催促下，他敢于大胆地、以他认

^① 马克斯·普朗克：《宗教与自然科学》，1937，参见卡尔·海姆的评论，英译本，1953，第169页及以下各页，第233页。

为他应该采用的方式思考自然，虽然有时候所得证据证明了相反的情况。^①

无疑，爱因斯坦对秩序的终极统一依据的全神关注是他发展宏伟统一场论热情的根基。在这方面，特别能说明问题的是爱因斯坦于1929年为《斯托多拉纪念文集》撰文《论场论现状》开篇的话。他指出，场论的最终目标“不仅是要知道自然如何存在，其各种过程如何发展……而且还要知道自然为什么是现在这个样子而非其他。”^②这就是说，爱因斯坦认为物理学已经达到这样一个关键时刻，即科学不再满足于发现自然实际演变的规律，而是必须找到一条途径，深入这些规律的终极的统一之中，找出其内在原因。这无疑是“科学经历中的普罗米修斯成分”，但是爱因斯坦认为，就他本人而言，这可以说是“科学事业的宗教基础”。^③

爱因斯坦肯定是正确的。如果严格的科学不满足于问如何这个问题，发现必须追问为什么这个问题，如果它要获得对世界的统一的观感，那么，它就要依靠科学所最终归宿的宗教基础。但是，在这种场合，仅仅通过寻求最终的“逻辑统一”（logische Einheitlichkeit）是永远得不到对为什么这个问题的满意答案的。为了达到目的，科学设问和神学设问必须得允互相结合、互相加强、增进双方的成果。

爱因斯坦的要求：科学必须注意对科学法则的内在确证，对

① 参见爱因斯坦作的序文：《科学何去何从？》，1933，第9—14页。

② “我们不仅要知道自然如何存在（其各种过程如何发展），而且还想要尽可能地达到也许显得空想的和狂妄的目标，要知道自然为什么是现在这个样子而非其他。”第126页（德语原文）。

③ 参见：科尼留斯·兰卓斯论爱因斯坦放弃实证主义，《理性主义与自然界》，载《波士顿科学哲学研究》，卷Ⅲ，1974年，第1985页。

伦理科学和社会科学也有重大意义。从对知识基础中本体论的重大发现来看，这一点已经明显；这一发现是通过总体相对论理论中理论因素和经验因素的统合获得的。这一情况形成的对自然和我们自然知识中真理与存在统合的承认，彻底改变了对“现实”的态度，而且加深了受其催化性主张影响在科学思想中产生的义务感。这一情况造成的效果是实证主义的“无价值观科学”概念受到怀疑，这一概念也已渗入社会科学，受到怀疑的还有伦理学与法学中应该与是的分离；这一效果还是括在它们的领域中恢复本体论。但是，应该与是的这一统合不应该混同于“自然主义迷误”，即所谓的“自然物”或“常规物”与所谓实在义务^①的同一。另一方面，这一统合为建立在现实本身中潜在指令基础上的伦理开辟了道路；凭藉这一伦理，我们不仅按照事物性质，亦即真实地思考和谈论事物，而且还按照事物性质，亦即真实地对待事物。正如圣安瑟姆提醒我们的，我们的行动和我们的话一样，^②是能够既表现真理、也表现错谬的。同时，道路对于现实主义的社会科学也是敞开的；在社会科学中，真理与谬误的问题和严肃的研究不再被人为地隔绝。因此，看来一切道德指令的科学都有义务发挥内在算子的作用，而不是以某种外在功利方式发挥作用。

2. 时间的概念

在古典牛顿力学中，绝对的数学时间和绝对的空间不过是一个空洞的静态容器，测量速度的一项抽象标准。牛顿力学对时间的微分计算不能表现实际时间的过程，正如电影不能表现实际的

① 例证见于：W. H. 威丁顿：《有伦理观念的动物》。

② 参见我的论文：《安瑟姆（论真理）的伦理学涵义》，《神学学刊》，卷24，1968年，第309—319页，及《司法与自然法》，1982年。

运动一样，因为电影用无数静止画面快速活动造成的运动虚象来取代运动。但是，随着作为独立实体的动力场概念的形成，一切都开始变化，因为相对论理论推翻了绝对状态时间的科学概念，把时间揭示成为演变的经验宇宙固有特征。而且，有限光速和普朗克常数 h 所表示的宇宙有限性也附有时间的有限性和经验现实在临时性质。但是，即使在相对论理论和量子理论方面，至少就其传统形式而言，归根结底时间也是一个外在的几何参数，因为从牛顿那里继承下来的粒子与场之间的二元论，不像爱因斯坦所希望的那样已被完全消除。

随着卡齐尔、普里高津等人^① 近期在非平衡热力学中取得成就，这幅图景发生了根本性变化。在这里，时间不可逆转性观念不限于宏观世界，也不是像博尔茨曼所认为那样从在微观世界中发挥作用的时间可逆转运动规律中得出，而是被发现是自然的一种初始的、基本的特征。既然如此，真实运行的时间就要求作为内在算子被归入科学等式中去。这一点十分适用于现在已被广泛接受的对宇宙的理解，即宇宙不断地从其本原难以置信质密状态中连续不断地扩展；这一情况迫使我们把宇宙和构成宇宙的质量—能量的动态看成为固有性临时性的，亦即，历史深藏于其中。在这一问题上，我们被迫提出关于各种开端与终结的问题，宇宙为什么存在、为什么不是不存在、为什么像现在这样而非其他等问题。这一点大大加强了爱因斯坦所坚持的见解，即：如果我们想要获得对世界和世界上所发生一切事的统一叙述，那么，科学探索就必须努力发现对自然法则的终极确证。

宇宙有其历史，必须在这一历史范围之内理解人类历史，这

^① 参见：伊里亚·普里高津：《从存在到演变》，W. H. 弗里曼公司，旧金山，1980；《混乱中的秩序》，矮脚鸡公司，纽约，1984。

一事实表明，从启蒙运动时期起一直控制着全部科学、自然与人类之间的鲜明区别是没有效力的。自然史和人类史归根结底是不能分开的。当然，有些重要区别应予注意：不能自力运动的无生命物的时间有别于有生命活动物的时间；自我组织的生物化学系统的时间有别于自我组织的人类的时间。然而，这一切都属于不断扩展宇宙中向前发展的有限时间流。用神学的话来说，都属于被创造的宇宙的统一临时性秩序。这一点的涵义对历史科学和自然科学都是十分深远的。^①

就历史科学而言，自启蒙运动时期历史科学所据以活动的旧区别，即理性的必要（永恒）真理与历史的偶然（临时）真理之间的旧区别已被动摇。即然宇宙间的一切事变都是临时的，所以我们用以表现其有序结构的科学真理本身也是临时性的，因而即非必不可少，也非永恒。同样道理，历史真理在性质上是纯粹偶然的，与理性必不可少真理形成对照，因而必须被赋予附加的意义，因而具有独特的临时性可理解特征；也必须给予这样的解释。历史科学也没有开始适应这有关真实时间的不同概念，因为历史科学依然是在强加给相对明显的时间的绝对数学时间的牛顿概念统合下活动的！^②然而，我们对时间的科学理解中这一深刻变化的涵义如果得到严肃认真对待，这些涵义就能够导致历史科学与与历史科学交叉的每种人文科学的彻底革命。

就自然科学而言，把人类和人类史纳入宇宙史作法的涵义也同样重要。人类文化、科学、宗教和艺术都产生于并且是宇宙扩展的一部分这一事实要求彻底重申自然的性质。不仅人类的大脑，而且人类精神的、宗教的、伦理的、美学的、更不用说科学

① 参见拙文：《科学研究与历史研究中的时间》（1987），第73—80页。

② 这一点最明确地见于威廉·赫尔曼指出的史学与历史之间的区别；布尔特曼和其他许多圣经学者都一直使用这一区别。

的发展都包容了全部的自然史。例如，把人纳入自然是指伦理的指令对自然的本质性质和自然理性秩序不是附加的，而是固有的。换言之，这告诉我们说，在本体论上伦理的无是与临时性宇宙存在和演变中所固有的可认识性统合的。在这里，我们又一次被迫放弃科学探索和解释每一领域中的无价值观念，因为我们不仅关心描述事物的实际情况，而且还关心依据对于由终极秩序基础控制的外在目标的义务确定事物应该是怎样的。^①

3. 意义问题

斯蒂芬·温伯格在他优秀著作《前三分钟。关于宇宙起源的现代观点》结尾时写道：“宇宙越显得不可理解，就越显得没有意义。”在这一句话里，我们就一览无余地展现出了量子物理学现在进入的令人困惑的死胡同：高度成功的数学分析与完全无意义的对比。隐藏在这之后的是理解与解释之间的实证主义分离，因为对自然的描述和解释越抽象、越形式化，就越脱离对真实世界的理解，脱离其意义。正如约翰·阿基博德·惠勒反复指出的，意义的问题在物理学新纪元中必定是无比重要的，这一物理学他定名为“意义物理学”或者“认知物理学”。^②基本问题是：我们应该如何发现意义？我们是否附加性地把数学推断出的实体和观察者联系起来，从而把这些实体和真实的日常世界结合起来呢？或者，我们是否要通过调和理解与解释来深入到已经被体现出的可理解性和真理的更深层次呢？因为物理学、甚至存在的基础是在

① 比较《基督教思维模式》第二章《神学与科学中的秩序概念》，第17页：“……在神学和科学中，我们同样关心应该存在的那种秩序，把实际秩序和一切秩序中派生出来的秩序终极控制依据联系起来。”

② 参见他的《奥尔斯泰德讲演》，《论承认‘没有规律的规律’》，美国物理学会，1983年1月25日。

这里得到揭示的，或者，我们可以把两种努力结合起来？

在研究触及物理学规律变得临界的零点时，意义问题尤其尖锐起来。这是量子物理学现面临的令人困惑的问题：深入到基本量子现象或“创造行动”^①的不可角能的内核。在这里，在知识的限界，一切都似乎是没有规律或者没有合理形式的，但是在这些问题上，我们仍然受到驱使，去追求超出以明确言词加以概念化和解释范围的探索，以求获得科学本身的内在连续性和意义。

在1983年《奥尔斯泰德讲演》中，约翰·惠勒坚持认为，前进之路必须通过发现“调节性原理”，在此原理指引下，才能发现秩序是从混乱中形成的。“我相信，一切都是在千百亿基本量子现象不可预测后果的基础上在极度混乱中构建的；而物理学的规律和基本条件则是由于调节性原理的作用从这一混乱中生成；发现和恰当地规定这一原理是正在到来的物理学第三纪元的首要任务。”^②在寻求必须既“深刻”又“简明”的调节性原理过程中，惠勒指望把热力学和统计力学模式当作的使用要旨。同时，他又坚持认为，调节性原理必须有能力说明形成物理学现在面貌的全部结构，必须有普遍的意义，揭示我们经验中的涵义，因为舍此“现实”就不可辨认。这就是说，必须“制造出意义”，但是，惠勒问道，在这种情况下，“存在本身是否会受到物理学权限管辖呢？”^③

在这里，我们当然同意约翰·惠勒的见解，首先是他的这一

① J. A. 惠勒：《被拖延的选择实验与玻尔—爱因斯坦对话》，《在美国哲学学会与皇家学会会议上宣读的论文集，1980年6月5日》，美国哲学学会，1981，第29页。

② 已引用著作，第4页。参见《量子理论与测量》第1·13章，《‘没有规律的规律’》，J. A. 惠勒和W. H. 祖莱克编辑，第182—221页。

③ 已引用著作，第36页。

观点：物理学为了获得意义，它就必须涉及关于一切现存物终极基础的基本的形而上学的一——事实上是神学的问题。但是，在他提出“我们想要理解的秩序是什么？”和“是什么形成了意义？”——这两个问题时，却有两个具有同样意义的问题向他提出。他所寻求的那种秩序本质上是不是临时的秩序，正因为依据在自身之外才呈现状态的那种秩序，一种只因超越自身并依靠对超越秩序基础的原参照物（meta-reference）才能完整、才连贯和有意义的开发性结构秩序吗？而且，正如麦克尔·波拉尼所明确指出的，既然意义只见于“脱离我们自身的位移”之中，^①那么，在知识的界限处，物理学难道不需要一种语义焦点，从而使自己被附加上意义吗？它难道不需要一个超越自己的阿基米德力点，从这一点出发给不然就显得杂乱无章的一切带来可以辨认的协调，因而形成它所寻求的调节性和统一性的原则吗？

约翰·惠勒在他1984年一篇题为《二进位制、量子与意义》的论文中显然沿这一方向继续前进了。在该文中，他把自己对量子理论的理解推向玻尔对意义问题所作的回答范围之外——玻尔的答案意味着量子现象和人类观察者结合为一——推向客观地记录寓于自然本身中的基本量子现象，独立于任何人类“观察者”。但是，我认为最重要的是他的主张：在意义物理学中，“我们应该探索物理学规律本身的基础”，同时赋予意义圈”中的时间问题以基本的意义。在这里，我们再一次提出爱因斯坦在《斯托多拉纪念文集》中所坚持的见解：如果我们真要以某种方式把握和理解现实本身，我们就必须深入自然规律的内在理性或确证；但是，我们也要提出收纳于自然之中，在自然科学基本等式中发

^① 例如《城堡的维度》，1967，第11页以下页。比较《科学思想与社会现实》，1974，第137页及下页：“一切意义都寓于更高层次的现实之中；这些层次不能降低为律法，虽然宇宙终极细节是被律法控制的。”

挥内在算子作用的时间——提出的意义深远的问题。

现在，如果我们把惠勒的研究当作某种“调节性原理”或者对临时性秩序以及意义物理学对某种语义焦点需要的“离开规律的规律”，那么我们难道不可说神学通过对创造的理解与量子力学（更可以说量子偶发的）对秩序神秘出现（似乎从无中出现）的深入之间的对称断面——在这个有决定意义问题上获得一种启发吗？举一个音乐上类似的例子吧：如果现实超越层次的逻辑斯得允使临时宇宙多变事件和异类过程进入和它自己的对位关系，那么，和对宇宙的和谐理解与全部构成物理学的现状的结构一起，连贯性、合法性和意义就会形成。惠勒说“一切法则从绝对混乱中形成都不能不受到指引”，^①他当然是正确的。但是，可以认为下列情况属于这一部分神学科学，即他所寻求的终极调节性原理就是上帝的道，而宇宙优美的可认识性从上帝之道和通过上帝之道赋给了他，然而，上帝之道，正如创造的音乐一样，是通过倾听才能理解的。^②而且，创世之可理解性和美自由地来源于上帝无限的理性和美这一事实帮助我们理解它为什么常常使我们的科学研究惊异，并且经常以未来的无法预测、不可未卜先知的展示^③激励我们。

如果在知识临界线上寻求意义的科学家们必须密切注意宇宙中这种开放性语义焦点的话，那么他们难道不应该培育倾听造物

① 《奥尔斯泰德讲演》，第15页及下页。

② 参见卡尔·巴特对“无与伦比的莫札特”的欣赏，和莫札特所表现的创世的音乐和上帝之道联系起来的纯粹方式。《教会教义学》，Ⅲ，3。英译本，1960，第297页及以下各页；参见Ⅲ，1，第404页及下页。

③ 对迈克尔·波拉尼来说，自然在将来以可信方式揭示本身的能力就是其现实和本质方面。《絨墨的维度》，1967，第23，32页及下页，77页及下页，第87页；《认知与存在》，1969，第119页及下页，等等。

主声音并辨认这一声音的习惯吗？如果这样，他们自然可以允许上帝之道作为元层次对他们基本探索所在层次发挥作用，并且在他们边缘状态中对他们施以有意义的影响。这倒颇像他们为释读全宇宙向我们发送的光信号所作的努力，这些信号载有关于宇宙的信息，或在微观物理学方面，或在天体物理学方面。只有他们把信号所带有的数学模型和语言联系起来，他们才能读出这些信号并理解其信息。任何科学，甚至纯数学，都不能够只用符号叙述，只有数字和词汇有意义地协调起来才行。因为在自然科学中数字是首要的，所以它要求词汇功能富有意义。然而，如果科学在数字变得临界的知识边界上要具有意义的话，那么，就必须允许词汇发挥更积极的作用。这一切都意味着自然科学尽管对自己忠实，但也可能较之以往更为重视听觉方式的学习和认知，因为古典科学是自我局限于只可计量或测量的现实诸方面的。如果这种人为的限制造成对外界充耳不闻，那么，培育获取知识的听觉方式将会帮助科学重新发现它所寻求的意义。

4. 熵的问题

熵依然是现代科学中最艰难的问题之一。据用于封闭系统的热力学第二定律，全部物理和化学过程都倾向于增加混乱或熵。就其古典统计学形式看，这条定律只和宏观过程有关，不适用于微观系统或宇宙整体，这就严重限制了对于我们理解宇宙扩展或者有生命机体进化的用途。但是，今天，在开放性系统如有生命机体热力学或者非平衡热力学中，已经取得惊人的进步；在这里，对于涉及封闭、孤立系统的第二定律的古典叙述没有受到挑战，但在不同层次上对这一定律的重述则不能不对付宇宙中秩序据以出现的方式。据古典热力学认为，秩序的增加永远是以混乱增加为代价的，这说明基本变化只发生在一个方向上，虽然自然

中有些领域是偏离这条规则的。那么，宇宙的整个扩展，在更为丰富的秩序模式——从最早几分钟的“原汤”到有如人脑和关于宇宙的科学知识的奇异而完整秩序——的出现中显示出一个稳定的向上的斜线，这又是怎么回事呢？但是，对非平衡热力学的发展有贡献的普里高津等人揭示并说明了这一事实：已发现秩序是凭散漫或杂乱的变动自发地产生的；变动远远不是出现于一种平稀状态，也就是说，不是在物质与能量的交换出现在它们及其环境之间那种开放性体系的行为中。因此，从几个方面来看，普里高津所赞同的见解有点像惠勒所探索的那种调节性原理，这一原理指导了秩序从混乱中出现。显然，在熵的理论中是存在着深刻的张力的，我们在此不予讨论，然而，神学和科学必须认真对待的问题却一直不断提出。

因此，在面对我们面临宇宙中的痛苦这一事实的同时，我们几乎不能避免提出关于自然混乱与伦理混乱之间关系的问题，甚至熵与恶之间的关系的问題，虽然熵与恶之间不可能存在简单的、直接的关系。我们早已指出，人被纳入正在扩展的宇宙特性之中就意味着伦理的无和被创造的现实之可辨认结构有一种深刻的本体论关系，但是现在必须提出的问题是，伦理的混乱或者恶是否在某种程度上也根植于宇宙扩展中。换言之，我们必须考虑自然的恶和伦理的恶的现实及其某种的相互联系。但是，自然科学，尤其是在它通过数学概括过程获得普遍规律这一经典方式中，是不可避免地推开自然恶的观念的，正如它忽略异常现象和非连续现象一样。现在，在相对论和量子理论方面虽然发生了根本性变化（在这些理论中我们必须考虑异常现象和非连续现象），但是科学依然避免把混乱和恶联系起来，甚至在面对这一事实的时候：在自然秩序明确可辨情况下，我们不仅探索现有的实际情况，而且也探索应该有或者不应该有的情况。

另一方面，神学和伦理学还有附加性的禁忌，拒绝甚至以对

其领域是间接的方式讨论与熵的规律有关的问题，即：只有以增加混乱和噪音为代价才能达到并保持秩序。然而，如果人类社会被承认是一个自我组织的开放体系，和环境交换物质与能量，为保持发展而具有各种形式的、有规律的能量输入与输出，那么，情况是否必然是：我们越是努力组织良好的社会，我们就在我们周围的世界中更多地造成各种形式的严重混乱呢？我们的现代技术社会难道不是一个明显的例子：在通过使用作为“消除熵”手段的科学追求各种目的的同时，技术社会看来不可避免地在其周围造成生态学的混乱？^①大概在这里可以得出的教训是：神学和科学应该一起思考原罪或固有的恶的意义和涵义，这绝不是因为参考了这样一个事实，即正如圣保罗教导我们的，罪能够从律法中获取一种奇异的力量，恶能够通过封锁秩序而扩大它的强力。

这又引出另一个需要更多注意的困难问题：时间方向对混乱和秩序的涵义问题。一方面，在一个受数理逻辑关系和热力学统计规定规律控制的封闭的决定的世界上，时间的箭头是随熵或混乱不可避免的增加而运动的。另一方面，在相对论量子论和非平衡热力学的开放结构世界中，时间的箭头随着秩序的自发性增加和结构的出现，向相反的方向运动。在前一中情况中，时间是一个外在参数，以某种几何的、绝对方式控制着自然，不受经验世界中一切事变的影响，因而关闭了通向未来的大门。但是，在后一种情况中，时间作为自然的本质动态特性属于经验世界，作为其前进过程内在参数而发挥作用，因而打开了通向未来的大门。^②在前一种情况中，时间的不可逆转性表示时间是不可挽回

① 参见R. B. 林赛：《熵的消除和物理科学的价值观》，《美国科学家》，1982，第375—385页。

② 伊里亚·普里高津有力地强调了这一点，指出：承认时间为自然所固有诱发我们思想中从存在到演变的转变。参见：《从存在到演变》，1980，随处，但比较：第214页及下页。（本书副标题为：《时间和现代物理学的复杂性》）

的；而在后一种情况中，时间的不可逆转性则表示正如普里高津指出的，时间是可以挽回的。^① 这样，奇异的是，熵的规律是以一种封闭的决定论方式、接近从结构解体上看在平衡的状态中发挥作用的，但是又远离在结构转换方面的平衡状态发挥一种开放性的创造性功能。悖论是秩序应该自发地从非秩序中出现，也就是说，不是不顾及熵，而恰恰是因为有了熵才出现。当然这不意味着我们可以通过制造混乱来获得秩序，正如我们不能因为恩典必至而去犯罪一样！在这里，看来我们达到了一个极其重要的关键：在救赎问题上，神学思想运动和科学思想运动可能又一次相互作用并有益于双方，这也是我们可能未曾预期的。

讨论小结

归纳讨论，可以得出：

1. 惠勒的见解：在从初始状况的混乱向秩序过渡之中，需要一个调节性原理和无规律的规律；
2. 普里高津的见解：较为丰富的秩序模式从远离平衡的不稳定、混乱状态中自发地出现的方式，和时间的不可逆转性导向一个在未来发生变化和革新的世界的方式；
3. 我所提出的论点：在全部科学探索中，秩序的终极依据加诸于我们的不可否认的义务，和在上帝之道创造性的、起和谐

① 比较普里高津在《齐昆》上发表的论文《时间的重新发现》，1984，第19卷，第444页。普里高津是从 T. S. 艾略特（1968年发表）的一首诗中引用“（不）可挽回的时间”一语的：

“现在的时间与过去的时间
可能都呈现于我们的未来
未来时间包容在过去时间之内……
如果一切时间都永远同时呈现
一切时间都不可挽回”（《大教堂里的谋杀》）

作用的活动指导下，宇宙中一切秩序的临时性。

但是，如果在宇宙中恶以无法解释的方式发生作用，给混乱以扭曲，使之不成为自然在走向秩序之路上的自然特征，而是使之充斥着破坏性的倾向，那么，从混乱中救赎宇宙所要求的就不仅仅是像消除音乐中的不谐和音的那种形式，亦即彻底铲除恶、战胜恶。在基督教神学中，这正是十字架对于我们的时间与空间宇宙中万物实际存在方式的影响。这显示出上帝绝不是不予理睬在他所创造的一切之中秩序的解体、或只是“远距离地”施加影响的。他通过道成肉身和体现在耶稣基督身上的爱对世界尽了他具有决定性意义的干预。他是全部秩序的终极源泉和力量，他凭自己的生活 and 受难深入了我们临时性存在的不可触及的核心，以求战胜其中隐匿的被扭曲的恶的力量，并且造成对创造物的神人整合。

我不想在这里讨论神人整合的教义，但是我不由自主地想到，在圣保罗的十字架神学中救赎是通过“在律法以下”和“没有律法”两种情况的因信称义神性活动发生的。^①一方面，救赎实现不违背上帝本身存在的律法，即宇宙“常数”；一切秩序都取决于这一常数，一切非秩序都受其审判。另一方面，救赎还以这样一个方式实现，即：我们的现状和我们应有的状况之间根深蒂固的张力已被超越，我们的生活被建立在一个新的基础上，在这里，我们不必在律法指令下生活，而是在恩典指示下生活。在从混乱中理出秩序过程中，因信称义的作法不是某种外部法庭的裁决，而是一个真实的本体论事件，因为它决定性地处理混乱的根源并且战胜了混乱。有一个事实使情况复杂化；罪过深深影响了时间的不可逆转性，使时间的箭头从混乱走向混乱，因而关闭了未来变化和更新的大门。救赎必定涉及圣保罗所说的“反复”，即

^① 参见：《罗，2、12到10、15》。

上帝在道成肉身和十字架中的惊人活动；在这种活动中，他穿越时间回到原初的状况，消解恶的乱丝团，让我们脱离我们的生存已经深陷其中的、罪恶造成的不可逆转性的肆虐。在耶稣基督的生平和受难中，救赎的秩序和创造的秩序交叉，评判、宽恕并医治它，使其脱离恶性的混乱，使其分享神性之爱全然井然的秩序。因为上帝之道体现在耶稣基督身上，又因为万物皆由上帝创造并属于上帝，所以时间的救赎不仅适用于人类，而且也适用于被创造的可见与不可见万物的整个宇宙。

最后，我想提一下一本小书，作为本文结尾。这是一本最近出版的优美感人的神学诗集《爱的创伤》，作者是爱丁堡大学退休地理教授，著名的J. 夫莱福特·沃森。他在本书序言中告诉我们，他早就开始研究自然科学，在“地上万物统一”论中看到对世界可认识性的保障，然而混乱和痛苦——至少不仅是20世纪的各次大屠杀——使世界疑团丛生。“在这里，一种令人深感困惑的事扭曲了世界的可认识性。”在他发觉宇宙中最为奇异现象之一——爱的创伤之前，看来没有解除这令人精神困顿、心灵困惑的矛盾。基督深沉痛苦的效力是一个深奥的秘密，“但是它又在某种程度上调和了痛苦的特殊性与秩序的普遍性”。这是科学和神学必须共同探讨的一个最为根本的问题。

杨德友 译

第七编

基督宗教与现时代和未来

[俄] 托尔斯泰

我们生活的矛盾与基督教意识^①

人们认为，他们可以仅仅接受基督教，却丝毫不改变自己的生活（异教徒的生活观念不再与现在的人类时代相符合，唯有基督教的生活观能适应目前的时代）。迄今为止，基督教生活观仍为人们所误解。然而，我们生活本身却需要对基督教生活观加以认同（对一种新生活观念的需要似乎总是非理性的、神秘的、超自然的）。在大多数人看来，这似乎是基督教生活观念的需要。对基督教生活观的接受必然通过精神和物质的力量来完成。秉承高层次生活意识之人，仍继续接受生活的较低形式，这一事实引起了人的心灵矛盾和痛苦，反过来更加重了生活的痛苦，于是，人们必然要求改变生活及其生活的矛盾：经济矛盾及其给工人和富人带来的痛苦（国家的矛盾以及由服从国家法律而产生的痛苦）；国际矛盾及当代作家柯玛沃斯基（Komarrosky）、费里（Ferri）、帕西（Passy）、劳森（Lawson）、威尔逊（Wilson）、巴特勒特（Bartlett）、德福尼（Defourney）和莫尼塔（Moneta）对它的揭露，还有战争的矛盾等。

对于基督教的各种误解，有着林林总总的原因。其中一个

① 选自 Lev Tolstoy: *The Kingdom of God in within you*（《上帝的天国在我们心中》），P. 100-122，略有删节。Thomas Y. Crowell & Co. Publishers: New York 1899.

托尔斯泰（Lev N. Tolstoy 1828-1910），著名作家、基督教思想家、政论家。

原因是，当人们象教徒似地接受这样的陈述，即基督的教诲是通过一种超自然的方式被传达给我们；或者，像科学家一样，在探究其外部现象以后，人们就假定理解了它的教义。另一个原因可能基于这样的信仰，即基督教是非实践的，它可以被爱人类的学说所取替。但所有这些曲解的根本原因在于：人们以为基督教义可以被接受或拒斥，而生活却毋需有任何特殊改变。

人，天然地归属于生存秩序之中，因而害怕试图去改变生活，于是，他们对这个教义加以首肯，并将之视为一个可以接受又不让生活发生任何变化的启示和法则。然而，基督教义并非一种让人恪守的法则的教义，恰恰相反，它展示为一种全新的生活观而成为人的引导，正是在救赎之途中，人们才步入一个与过去迥然不同的新阶段。

人类的生活正如个体的生活一样，在不断地伸展着自身的进程中，标示出不同的阶段。每一个时代都具有它自己的生活观。个体不管愿意与否都必然接受这些观念。某些人尽管在意识中没有接受但势必在无意识中接受它。因为生命在延续过程中，个体观念所发生的种种变化同样也在国家和全体人类的存在中发生。

如果一位父亲打算象一个孩子那样去行事，那么，他的生活肯定就会变得不堪忍受。他必然会设计一种新的生活规划，一种适于他年龄的更好的生活规划。

目前，人类处境与之何其相似，人们正从异教徒生活观向基督教生活观转变。现实社会的人发现异教徒的生活观不再适应时代的需要，因此，他被迫服从基督教的要求，不管其真理性如何会被误解和曲解，他对它们依然很耳熟，而且，它们似乎给阻碍他的道路的矛盾提供了唯一确实可行的解决方法。对于一个现在还持社会生活观的人来说，如果基督教义的要求似乎显得非理性、特殊和危险，那么，在一个远古时代的野蛮人看来，社会生活观的要求也同样如此显得非理性，存在特殊和危险，他们既不

能完全理解它们的社会生活观，也不能预见其重要性。

野蛮人是如此这般推理的：“牺牲我的和平或生命去捍卫一种不可思议的、模糊的和确定的理想、家庭、种族、国家，这是件愚蠢的事。最重要的是将自己交付于一种未知的力量，尽管这很危险。”但是，当野蛮人一方面开始理解（尽管模糊）社会生活的含义及其主要诱因的意义——社会的赞许、谴责、荣耀，而另一方面，他生活中的痛苦变得日益尖锐，他再不可能继续相信他过去的生活观的真实性，而因此接受社会和国家的学说并服从其法律的时候，一个新的时代就出现在野蛮人的生活之中。

固持社会生活观的人，现在也正体验着一种相似的经历。

“疯了！”——持这种观点的人因此这样推论——牺牲自己、家庭或国家的利益，去满足一种法律的要求，而这种法律却驱使人们抛弃对自己、家庭、国家的最自然的、值得赞扬的情感，尤其重要的是，抛弃了国家给予的保护的保证。

但是，一个时代到来了：一种模糊的正在苏醒的意识震撼了灵魂。对更高法律的意识，对上帝和对邻人的爱以及人们在生活的矛盾中所经历的痛苦，驱使他抛弃社会的生活观而接受被赋予他的新的基督教生活观。这个时代现在已经来到。

对于我们这些在几千年以前就经历了从个体向社会生活观转变的人来说，这个转变似乎是必然而不可避免的，恰如现在的转变一样（通过它我们已经经历了19世纪的最后岁月），它似乎任意专断、不自然、不可阻挡，但它之所以显得如此，只有一个简单的原因：以前的变化是过去的一个事件，并在我们身上形成了某种习惯，而实际上，我们仍然在完成目前的转变，并且必须是有意识地完成。

毫无疑问，当社会生活观还尚未为全人类接受的时候，几个世纪，几千年已经过去了，它已经经历了各种阶段，而我们通过因袭、教育和无意识的习惯秉承了这种生活观，因此，它对我们

来说显得是自然而然的。但在五千年以前，在人们看来，它显得那么奇怪和不自然，就象今天的基督教一样。

诸如：人类的大同、种族的平等、财产的废除和非暴力抵抗等基督教学说和要求，在我们看来似乎都是不可能的。但在过去，几千年以前，不但国家的要求、甚至家庭的要求，如父母抚养孩子的义务，孩子赡养父母的责任，夫妻的互相忠诚，这一切似乎都是完全不可能的，而国家的要求更是不可思议：要求公民服从确立的权利、支付税收，为保护国家而履行军人的义务等等。而现在我们并不难于理解这些要求，它们看起来是如此简单和自然，并没有什么神秘和危言耸听的东西，但五千年或者甚至三千年以前，这种要求似乎是不可容忍的。

因此，社会的生活观起到一种宗教基础的作用，因为，当它第一次展现在人们面前时，它显得完全不可理喻、神秘和超自然。既然我们已经经历了人类生活的那个阶段，我们就能够理解人们聚合成家庭、团体和国家的原因了。而在久远的年代，这种聚合的要求是以超自然的名义完成的，它的实现也是通过同样的权力作保证的。

家长制的宗教把家庭、种族和人民奉若神明，国家的宗教又把统治者和国家奉若神明。甚至在现在，譬如说未受教育的群众、俄国的农民，他们把凯撒称作世上的上帝，他们服从法律完全出于宗教的本能，而不是因为他们的理性驱使或是他们具有些微关于国家的思想。

对我们时代这些依然持社会生活观的人来说，基督教似乎是一种超自然的宗教，而在现实中，它并没有什么神秘或超自然性，它不过是一种关于人类生活的学说，与人们已经达到的发展阶段相对应。在今天，基督教已成为一种人们所不能拒绝接受的学说。

这个时代终将来到，它已近在眼前，当生活的基督教基础

——平等、兄弟之爱、物品共有、非暴力抗恶——将会显得自然而简单，就象社会生活和国家生活在我们今天看来一样。

人类在不断进步。人已从家庭、社会的较低级的生活观中站立起来，并超越这一生活观，努力向前去接受另一种更高的思想观念，他们已经开始这种超越行动。

这种行动不仅有意识地通过道德的力量完成，而且无意识地通过物质的力量完成。但某人受理性的驱使去改变他的生活模式却几乎没有出现过。不管他如何意识到理性向他揭示的新规划和目标，他仍然会按旧模式生活，直到他的生活已变得不堪忍受，难以维持而痛苦不堪。同样，大多数人通过他们的牧师获得了一种新的生活观和生活目标，但人们尚未能使自己适应这一切，在相当长的时间内继续在惯常的道路上滑行，只有在最后才出现某些变动，因为过去的生活已经不可能重现。

尽管改变生活具有完全的必要性（这已经为我们的宗教引导人认可和公开表示），同样，尽管人们对这些引导人怀着宗教的景仰，但大多数人的生活仍受以往生活观的影响，这种情形现在更加复杂。这就如同一家之父，他很清楚他应该具有怎样的举止行为，但习惯的力量或漫不经心，使他偶尔也像一个小孩那样富于童心。

正是在这个时刻，我们正经历着这样一个转变，人类已经成长起来，不断地超越，从而进入了一个新的时期。他们知道基督教的学说必然在这个新时代中构成生活的基础，然而由于屈从于惰性，人类继续固守过去的习惯。这种生活理论与实践产生了冲突，导致了一系列矛盾和痛苦，反过来它又加剧了人类生活的痛苦，并迫使人们对生活本身进行改变。

人们只须将生活的实践与其理论进行比较，就会为生活现状同自我意识之间所存在的巨大的矛盾冲突而震惊。

人的全部生活是那种他意识到应为其负责的持续不断的矛

盾。这种矛盾渗透于我的生活的每一部分：在经济生活中，政治生活中以及国际关系中。仿佛他的理性被遗弃，他的信仰被蒙蔽（因为，他必须有信仰，否则他的生活就不会有恒常性），他的行为与其良心和常识南辕北辙。

在我们的经济和国际关系中，我们仍为以往时代的基本原则所引导——这些原则与我们现在的心灵态度和生活状况犹如针尖对麦芒。

对于一个信奉奴隶制的神性根源及其必要性的人来说，生活在主仆关系中无疑是合理的，但这种生活在今天还具有可能性吗？一个厚古薄今之人可能会对自己凌驾于别人之上而沾沾自喜，因为他相信出生贵贱使人与人具有差异。不仅古代最伟大的哲学家，人类的先导柏拉图和亚里士多德为奴隶制的存在辩护，并引证其合理性，而且，不到三个世纪以前的那些描绘理想社会状态的人们，他们无法描绘这个社会如果缺少了奴隶将会呈现出什么景象。

在古代甚至中世纪的时候，人们真诚地认为人生来就不平等，值得尊敬的是波斯人、希腊人、罗马人或法国人，但现在还有谁相信这些呢！贵族政府和爱国主义原则的热烈拥护者在今天对他们自己的陈述也难以相信。

众所周知，即使我们从没有听到它被解释过，或者试图自己去解释它，在我们心中都有一种对基督教根本教义内在的、深刻的信仰：我们每一个人都是同一个父亲的孩子，是的，我们中的每一个，不论我们在何处居住，不论我们讲着何种语言，我们都是兄弟，只服从于我的共同的父亲在我们心中植下的爱的律令。

在我们时代，不论一个人的思想习惯是什么，不论他的教育程度如何，不管他是否是一个受过教育的开明人士，不论其观点如何，一个哲学家，不论其体系是什么，一个科学家，任何学派的某个经济学家，未受过教育的，持任何宗教信仰的信徒——现

在，每一个人都知道所有人对生活和财产享有同等的权利，谁也不比谁更好或更糟，每一个人都本能地确信这个事实。但是，他却看到他的同伴被分成了两个阶级：一个穷困痛苦，他们劳作却遭受压迫；另一个悠闲、专制而奢侈。他不仅看到了这一点，而且，不论自愿或是以其他什么方式，他都将落入其中某一行列中——一种与他的理性相冲突的归宿。于此，他必须既忍受这种矛盾冲突的痛苦，又忍受他陷身其间的痛苦。

不论他是主人或奴仆，这个时代的人永远被理想与现实这种痛苦的不协调所困扰，他必得直面由此而产生的痛苦。

大众，也即人类的大多数，他们承受着痛苦，辛勤地劳作，他们的生活苦闷而乏味，从未有一束光的照耀而变得有生气。他们备受煎熬。正是大众，他们最清楚地认识到所是与应该是之间的巨大鸿沟，以及人的职业与其活动之间的尖锐对立。

他们知道，他们像奴隶一样劳作，他们正在困顿与黑暗中死去，他们侍奉着少数人的快乐，正是这种清醒的意识加深了他的痛苦，的确，它构成了他们痛苦的核心。

在过去，奴隶只知道他生为奴隶；而我们今天的工人，他不仅知道自己是一个奴隶，而且也知道他不应是一个奴隶，不应该忍受坦塔罗斯^①一样的折磨：永远得不到能给予他，而他本应享有的东西，只能永远地渴望着。工人阶级这种产生于命运矛盾的痛苦，又被这种矛盾的必然果实——嫉妒和仇恨加倍地扩大了。

我们今天的工人，即使他的工作较古代奴隶的劳动轻松多了，甚至他也成功地取得了八小时劳动制和一天 26 便士，但他

① 希腊神话人物，吕狄亚王。因他把自己的儿子珀罗普斯剥成碎块给神吃，触怒主神宙斯，罚他永世站在水中。那水深至下巴，他口渴想喝水时，水就减退，他头上有果树，肚子饿想吃果子时，树枝就升高。——译者注。

依然感到生活得很糟，因为他制造了他永远不能使用或享受的东西——他并不是为自己而工作。他的劳动是为了满足奢侈和有闲阶级的需要，为了增加资本家、磨坊主、工场主的财富。他知道这所有一切依旧在这个世界中持续。在这里，他知道某些主张，诸如经济的原则：劳动是财富，为自己的利益去雇佣其他人的劳动是不正义的，不合理的行为要受到法律的惩罚，而且，在这个世界已公开宣称信仰基督的教义——一切人都是兄弟，为邻人无私地服务是每一个人的职责等等。

他认识到所有这一切，必然更强烈地忍受这个世界本身所是与它应该是之间的巨大差异所带来的痛苦。一个工人对自己说：“根据人们告诉我的和我听人们所宣称的，我应是一个与别人完全平等、受人爱戴的自由人；然而，我是一个奴隶，被人仇恨，遭人鄙视。”这样，反过来他对周遭的一切充满了仇恨，从而试图逃离他的处境，自己去获得一个更好的地位。

他们或者说：“一个工人去渴望资本家的地位，或是一个穷人去嫉妒富人，都是不仁不义的。”但这个看法并不正确，因为如果这是一个上帝已经安排了主人和奴隶、富人和穷人的世界，那么，一个工人或穷人去渴望富人的地位，这是不义的。但事实并非如此，他是在这样一个世界中渴望，这个世界公开宣称福音的教义，其首要原则就体现于儿子和父亲的关系中，即博爱与平等的关系中。不管他们对此认识如何迟疑，他们不可否定基督教生活的先决条件即爱，这不是表现在语言上，而是贯穿于行为中。

这些矛盾使受过教育的人的心灵承受了更大的痛苦。如果他有信仰的话，不管是什么信仰，也许是博爱、或人性、或正义，如果不是正义，那肯定就是科学，那么他终将知道他生活的状况及其基督教的根本教义，尽管人性、正义与科学是截然不同的。

他知道成长起来所依凭的生活习惯（抛弃它将会给他带来更大的不适），只有通过被蹂躏的工人阶级的疲乏而危及生命的劳

动来维持——亦即，通过与基督教、人性、甚至科学（政治科学）的这些原则的公开的违背来维持，而这些原则正是他们所公开宣称和信仰的。他坚信博爱、人性、正义和政治科学的这些原则，然而，对工人阶级的压迫却是其日常生活司空见惯的因素，他不断用它来获取它自己的目的而不管他所信仰的原则，他不仅以这种方式生活，而且，他把全部精力都用来维持这种直接与他的全部信仰相对立的制度。

我们是兄弟，但每天早上，我的兄弟或姐妹却在为我尽最卑下的责任；我们是兄弟，但我却需要我每天早上的雪茄、食糖、镜子或其他什么东西。这些为了生产它们而使得我的兄弟姐妹身体健康受到损害的东西，我并不因为这个原因就不使用它的，相反，我甚至离不开它们；我们是兄弟，我却在某个银行或商店工作来维持生活，总是试图提高我的兄弟姐妹购买生活必需品的价格；我们是兄弟，我却因为审判小偷和妓女，给他们定罪和处罚而领取薪金，而他们的存在完全是我们自己生活制度的必然产物，而且，我完全意识到我既不应当谴责他们也不应当处罚他们；我们是兄弟，但我却通过向穷人征收税收而谋生，而富人却生活得奢侈豪华，无所事事；我们是兄弟，但我却通过布讲虚假冒充的基督教教义获得薪水；而这种教义连我自己都不相信，它只能妨碍人们去发现真正的基督教义，我因为在那些对人民至关重要的方面欺骗人民而获取作为一个牧师或主教的薪水。我们是兄弟，但我却让他们对我的工作付钱，不论是我为他们写书，使他们受教育或是给他们开处方；我们是兄弟，但我让自己成为一个凶手，学会战争的艺术或制造武器和弹药以及建筑堡垒，以此来获取金钱。

我们上层阶级的整个存在是完全矛盾的，一个人生性愈是敏感，这种冲突愈是巨大和痛苦不堪。

在这种生活中，良心敏感的人永远无法享受内心的平静，即

使假设他已完全泯灭了良心的自我谴责，他也决不能战胜他的灵魂恐惧。

统治阶级中的这些男人和女人，已变得麻木冷酷，他们已经扼杀了良心，也必然仍旧忍受着对他们所唤起的仇恨的恐惧，他们完全知道这种存在于劳动阶级中的仇恨，他们也知道这仇恨永远不会消逝，他们还知道工人阶级已经认识到自己受到的欺骗、凌辱和虐待；他们开始组织起来挣脱枷锁，对压迫者进行反抗和报复。上层社会的幸福由于对日益逼近的灾难的恐惧而日渐毁损。工人、罢工和“五·一”集会，使他们意识到危及他们的灾难的逼近。他们的惊恐使其转向镇压和敌视，他们明白在这场矛盾冲突中一旦自己对被压迫者的防范稍微松懈，他们就会走向失败，因为他们的奴隶（即痛苦深重的奴隶）随着每一天的压迫，变得愈加痛苦难当。压迫者尽管看到这一点，却仍变本加厉地进行更深重的压迫。他们认识到他们自己一旦缓解一丁点严酷，必然厄运临头。于是，他们继续进行其无休止和无尽头的压榨，尽管他们也装模作样地关心工人的福利、八小时工作制、限定妇女和儿童劳动法令、退休金和奖金报酬，所有这一切不过是一种虚伪的矫饰，或者最多也只不过是主人想使他的奴隶处于良好状态的一种愿望。但奴隶始终只是奴隶，而主人，没有奴隶就无法生存的主人比任何时候都不愿给奴隶以自由。统治阶级发现自己在对待工人这个问题上正处于这一景况中：他们将工人当成自己的奴隶去加以奴役，他们之所以害怕工人挣脱枷锁，是因为他们知道只要片刻失去对工人的控制，自己的生命就会丧失，因为被征服者已经激怒了，他手中握着刀。

因此，我们的有产阶级，不论意识强弱，他们都不可能象工人一样相信自己拥有正义，他们享受着从穷人那里榨取的利益。他们或因为悔恨，或因为恐惧，使生活的全部快乐荡然无存。这就是经济的矛盾。然而，更使人震惊的是国民力量的矛盾。

人们首先被培养出具有服从国家法律的习惯。现在，我们生活的各种行为都在国家的监督之下，按照它的法令，人们结婚、离婚，抚养孩子，在某些国家，人们接受国家所规定的宗教。那么，我们不禁要问，决定人类生活的这种法律是什么呢？人们相信它吗？人们认为它是正确的吗？答案是否定的。在大多数情况下，人们认为法律是不合理的，他们鄙视它，却又不得不服从它，古人应当服从他们的法律，这是恰当的。因其法律主要是宗教性的，他们真诚地相信这是唯一正确的法律，所有人都服从它。对我们来说这种情形还存在吗？我们无法否认，我们国家的法律并非恒定的法律，不过是许多国家法律中的一种罢了，它极不健全，其中有诸多的错误和不平等，尽管它是一种在各方面由公众新闻界完全公开讨论的法律。希伯莱人应当服从他们的法律，这很恰当。因为他们从不怀疑是上帝亲手选定了它们。或者，对于罗马人来说，他们相信他们是从山泽女神厄吉瑞尔那里获得它们的。或者，甚至对于这些信奉者来说，他们相信制定法律的统治者是上帝选定的，或者立法机构有意志和能力去尽可能出色地制定法律。但我们知道法律是党派斗争的产物，错误的处置和营利的贪婪，它们不是，也永远不可能是真正正义的保证。因此，要让现在的人们去相信对邪恶或国家法律的服从，永远不能满足人类本性和理性的需要。人们早就认识到要服从一种其真实性尚待怀疑的法律毫无意义，因而，当他们尽管已悄悄否定了它的特权却依然遵奉不违时，就必将蒙受苦难。当一个人的全部生活完全受一种法律束缚，而他又洞悉了这法律的非正义性、残酷性和虚伪性，却又被迫去服从它们，否则就要受到惩罚时，他必得饱尝痛苦，而别无选择。

我们认识到海关和进口税收的弊病，但却仍然被迫去支付税款；我们认识到支持法院及其官吏的愚蠢，承认教会说教的恶劣影响，却依然被迫去支持它们；我们也承认法庭判处的刑罚的残

忍和严酷，但我们却参与其中；我们认识到土地分配的错误和非道德性，我们却不得不继续服从；尽管我们否定军队和战争的必要性，却被迫承受支持军队和战争的沉重负担。

然而，这些矛盾与这些我们所面临着的、寻求解决的国际关系问题比较起来，简直是小巫见大巫，因为人类的理性和人类的生活正处于存亡攸关之中，也就是处在基督教信仰和战争之间的对抗性之中。

我们信仰基督教的民族，精神生活是完全一致的。我们欣然而骄傲地欢迎地球任何一块地方上诞生的有益的思想，而不论其种族或信仰如何；我们不仅仅热爱慈善家、诗人、哲学家和其他领域中的科学家，我们同样为某种英雄主义感到骄傲，就如同它是我们自己的一样；我们热爱法国人、德国人、美国人和英国人，不仅仅是景仰他们的品质，而且随时以真挚的友谊与他们友好相处，我们会同他们一样对把战争视为一种英雄的业绩感到震惊。当我们为自己描绘了某种可能性：将来的某一天，我们中间会出现一些差异，它仅只有通过杀人才能加以调和，它必然使我们中的一员去担当悲剧的命运——我们为这种思想而战栗。

对于一个希伯来人，希腊人或是罗马人说来，他们足以通过杀戮，甚至通过以同样的手段，去征服其他民族，以维护其国家的独立，因为他们坚定地相信他们是上帝宠民的一员，而所有其他民族都是腓力斯人或野蛮人。同样，在中世纪，人们也很有可能坚持上述观点，甚至那些生活在上个世纪末本世纪初的人们也会持同样看法。但是，我们，不论会向我们提出什么样的挑衅，我们不可能像他们那样秉持这种信念。在今天，这种困难对我们来说已如此痛苦，如果不试图解决它，生存已变得不可能。

人们会对欧洲每年有六万人死于自杀而感到震惊。在这些年月里，每一个人都在为其信仰和行为间的对立而痛苦，发现自己已陷身于绝境和尖锐的矛盾之中。用基督教的教义看一看欧洲的

军事处境就足以使人怀疑人类理性的存在，而驱使他通过结束自己的生命去逃避这个野蛮而疯狂的世界。这种矛盾（它是所有其他东西的本质所在）是这样的令人惊骇，人们只好通过不去想它——把它全部遗忘而苟且偷安。

这能意味着什么呢？我们是基督徒，不但表示愿意互相爱戴，而且实际上过着一种共同的生活，我们的脉搏在和谐地跳动；我们在爱与同情中相遇，在我们相互的接触中产生了支持和理解，如果不是为了这种同情，生命将失去意义。但不论在任何时候，某个发狂的统治者会说出一些轻率鲁莽的话，而另一个又将对他的话作出回答。看哪！我将被迫冒着生命的危险跋涉，去杀害这些从没有伤害过我、我真心爱戴的人们。这绝非一种可能性极小的偶然性，而是我们每一个人都正在面临着的一个不可避免的必然。

对局势过分清楚的了解足以使人发疯或自杀，而这种事情的发生相当普遍，尤其是在士兵中间更是如此。片刻的反思告诉我们为什么这仿佛就是一个不可避免的结局。

它解释了这种可怕的思想的高度紧张，它使人们陷入放纵行为中——酒、烟、扑克、报纸、旅行及一切的娱乐和消遣。他们极为认真地追求这所有的一切放纵，仿佛它们是严肃的正业和本职一样，的确它们是的。如果人们没有其它任何消遣，他们一半会用自己的手杀死自己。因为，要过一种充满矛盾的痛苦生活，任何人都将难以忍受。然而，这就是目前我们大多数人所正在过的生活！我们生活在同我们内心深处的信仰直接的矛盾之中，这种矛盾在经济和政治关系中都相当明显。在基督教兄弟之爱法则的认可与军事征募——迫使人的随时准备着剥夺另一个人的生命——之间的不协调中，这种矛盾最怵目惊心显示出来。总之，每个人既是基督徒又是角斗士。

[瑞士] 汉斯·昆

基督教往何处去^①

——基督教及其神学的新模式

导 言

我作为一个外国人来到中国，但并非陌生人。我以一个访问者的身份来演讲，而非专为演讲来访问。我虽身为天主教神甫，但又是一个主张教会合一的神学家，要在思想、写作以及行动上尽一个基督徒的责任，并将对贵国基督教的关注表现出来。

首先，我要坦率地说：现在世界上许多人对普世教会运动的前景不抱乐观，尤其是许多天主教徒对宗教和梵蒂冈在诸如控制生育、离婚、守独身，以至妇女可否按立圣职和天主教修会的更新等许多有争议的问题上，所持的极端保守和自鸣得意的态度深表失望。

如果象有些人所说的那样“和平的最大障碍是历史”，如果我们把所有国家和教会的“历史”、“神话”和“传说”加以区别，那么，我们就可能用一种较为恰当的态度来把基督教的历史作为一个整体来观察，并更清楚地认识今天欧洲、加拿大、美国教会的处境的历史根源。这样，我们也会相应地克服当前的无能为力和

① 选自《金陵神学志》，第7-8期（1988）合刊。该文为作者1987年访问中国时作的学术讲演。

失望的情绪，以更大的希望和勇气着眼于未来。

在目前形势下，我作为一个神学家，要向你们说明教会面临的各种挑战和机会，也只能粗线条地提供一些神学上的分析。我的演讲将分为三个部分：

第一，回顾并叙述世界各地基督教过去以至现今还存在的各种模式；第二，对基督教现状的分析；第三，对未来的前景的展望。

我想要说明下列几个问题：

1. 当前人们对政治和宗教的各种态度和主张的历史根源；
2. 处在历史的十字路口上，我们基督徒对未来应采取的基本方向；
3. 我们虽分属于不同的教会，但应该共同关心的有哪些具体的奋斗目标。

现在，先讲第一部分，即基督教在历史上所形成的，而且直到现在还存在的模式。要想理解天主教自第二次梵蒂冈公会议以来所面临的危机，必须认识到这样的事实，即我们都被卷入一场新旧神学模式和教会模式的重大斗争中，而且这场斗争也波及到基督教新教教会，至今胜负未卜。

一、过去的模式

“模式”（Paradigm）一词原意为“范例”、“典范”，或“供进一步研讨的模范”。我倾向于把模式作为解释、说明，或理解各种事物的结构。我所关心的，不是借一些涉及细节的模式来解答某些具体的神学问题，而是着眼于一些最基本的，宏观的模式，也就是说，具有划时代特征的模式——使整个时代的思想和实践发生变革的模式。例如哥白尼的革命。这虽然不仅仅是一种学说或方法，而是以一种全新的观点来观察万物，看待地球和天体，

人类与上帝。简言之，是以一种全新的模式。对于“模式”这个定义，我同意用美国科学史家库恩在他的著作《科学革命的结构》中所下的定义，即“一个被某一社会的成员所共同接受的完整思想体系，包括信仰，价值观，技术等等。”

库恩在自然科学的历史中，用模式来说明他的主题，并精辟地分析了产生托勒密、哥白尼、牛顿以及爱因斯坦等模式如何发生和更迭的社会历史条件。同样，我们也可用模式的演替来解释基督教的历史。也就是说，在某一特定的时代里所形成的基督教对事物的观点和基本模式。这些模式，在神学史和教会史中更迭地延续下来。按此观点，我把这些模式按时代划分为六种：

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

应当指出：这种划分并不意味着什么价值判断，和科学史不一样，不应该把神学和教会历史简单地看为一种直线型的模式，看成不断地进步（如天主教神学所言），或是倒退（如新教神学所言）。每一模式都各自有起有伏，有洞见、进步，也有疏漏与倒退，连续与断绝。我们应该以辩证的模式，而不是以线型的模式来看待神学与教会历史。这将有助于我们认识教会所遇到的危机，正是产生新的思想方法，新的判断和行动的条件，并了解这些变革所包藏着的阻力。

也许有人会反驳说：宗教所涉及的难道不是属于一种绝对的、永恒不变的真理吗？永恒真理难道会改变的吗？如果上帝永不改变，那么属于上帝的组成部分岂不也应永不改变？当然，在哥白尼的革命中，太阳和星辰并没有改变，但哥白尼对它们的看

法却和托勒密完全不同。宇宙没有改变，可是宇宙观——模式——却起了变化。对于上帝的话也是如此，上帝的话不会改变，但各个时代的人对上帝话的领会却有所不同。也就是说，我们对真理的理解是受特定的历史条件所制约的。不变的真理在各个时代，以新的信念、新的价值观、伦理观重新加以解释。简言之，即以新的模式来阐释。这种现象早在新约时期就已呈现出来了。

从早期犹太基督教的末世观模式（I）到教父时期希腊—拜占廷模式（II）的第一次变化

新约时代犹太和希利尼的宗教社团的原初模式是一种“犹太基督教末世观模式”。这种模式表明在新约时代多种多样的神学解释、崇拜仪式和组织结构中，其文化背景为早期犹太教，无论是耶路撒冷巴勒斯坦人的团契，还是保罗所建立的外邦人教会都生活在对末世的盼望中，这种盼望是和等候主耶稣基督即将再来，上帝国迅速临到密切联系着的。

犹太基督教模式很快就消失了，这对基督教会来说是一大损失。教会很快就完全希腊化了。对于我们基督教与犹太教和伊斯兰教的关系来说，这一发展带来了一种影响深远的消极因素，（在伊斯兰教中似乎还保存着某些犹太基督教的痕迹）。

在教父时期希腊—拜占廷的综合体中，基督不再被看为时间（历史）的终了，转而成为时间（历史）的中心点。从他的显现到期待着他再临之间，是教会时代。在教父时期的模式中，教会包括整个基督化的罗马—拜占廷文明世界，它不是一个组织严密、高度集中的超级教会，而是由各地方教会组成的共同体或团契。他们不是以法律、制度为条件，而是以圣礼、属灵表现作为纽带而合成教会。这是一个诸教会的联邦式集合体，各城镇主教（或教会牧师）组成一个集团，在重大问题上则服从于地区的

都主教，接受牧首的领导，同时又承认罗马主教具有首席权，但这种首席权不过是一种不骄不倨的“平倂中的首位”。

从教父时期希腊—拜占廷模式（Ⅱ）到中世纪罗马公教模式（Ⅲ）的过渡

随着君士坦丁大帝的皈依基督教，一种特殊的罗马教会观很快就形成了。尤其对罗马教会起决定性作用的有三个因素：

1. 罗马是彼得和保罗工作和殉道之地；
2. 罗马作为帝国首都的重要性；
3. 罗马人的拉丁法治精神。

总而言之，罗马帝国思想为公教的教会组织奠定了基础。

在各罗马主教（特别是利奥一世）和奥古斯丁神学的影响下，一种新的拉丁模式出现了：是一种完全以罗马为中心的教会观，或干脆称“罗马大公教会”。教会的整个组织体制都从罗马主教所具有的彼得权威中衍生出来。教父时期的普世模式体现在圣礼、主教团和宗教议会中，而中世纪的罗马公教模式的特点则是法律和一主制，并逐渐发展为完全集中在教皇身上的专制主义。其体制也由“上帝——基督——使徒——主教——教会”转变为“上帝——基督——彼得——教皇——教会”。

这种模式划时代性表现是 11 世纪教皇格列高利七世所进行的改革，这次改革首次成功地把爱尔兰教会直接置于罗马势力之下。

在这一模式中，教皇在教会中具有至高无上的权威，罗马教皇被称为“门枢”，“家庭之母”，“建筑之根基”，“溪流之源头”。教权高于世俗政权，教皇的地位居于皇帝之上。凡教会神职人员必守独身，神甫结婚被斥为非法姘居。

教会历史如此发展之必然结果是：

1. 教皇在同德皇所进行的权力斗争中（主教叙任权之争）

获得胜利；

2. 教皇在西方教会推行其新的专制主义取得圆满成功；

3. 在对仍保持教父时期模式的东方教会的斗争中，教皇遭到失败（1054年的绝罚）。从而导致东西方教会大分裂直到如今。后来，违反基督教教义的十字军东征，矛头针对伊斯兰教和东方教会，更使这一分裂难以弥合。

为时不久，西方的中世纪模式，在社会、教会、以及神学等方面经历了一场极大的危机，教皇的举世权威由强盛急速转向衰落：

1300年：教皇波尼法修八世首次宣布禧年大赦；

1302年：波尼法修颁布“一圣”教谕（Uuam Sanctam），宣称教皇的绝对权威在“一切众生”之上；

1303年：“阿南尼之变”（The Coup of Anagni）教皇为法王腓力所擒；

1309—1377年：教皇被囚阿维尼翁，西方教会出现二个教皇，甚至三个教皇分立的局面；

1414—1418年：三个教皇均为康斯坦斯会议（唯此一次普世公会议在阿尔卑斯山北举行）所废黜。

但是，罗马并没有从这次会议中吸取教训，会议上提出的改革条文都不能兑现，到文艺复兴时期，教廷每况愈下。

在这场中世纪神学、教会、以及社会所经历的严重危机中，正好在康斯坦斯会议召开之后一百年，马丁·路德提出一个新的模式。

中世纪罗马公教模式（Ⅲ）到宗教改革时福音派新教模式（Ⅳ）的转化

路德的意图非常明确：他根据自己对圣经的领受，力图使教

会回到耶稣基督的福音中去。这意味着：

1. 反对一切在十几世纪中所形成的传统权威，只把圣经作为至高无上的权威和准则；

2. 否认教会中一切圣职人员作为神人之间的中保，只有耶稣基督是唯一中保；

3. 反对一切善功和人为的努力与操持（如赎罪券、弥撒礼，遗物崇拜、朝圣）。认为罪人称义只能藉着信，完全依靠上帝白白赐给的恩典，即唯靠恩典，唯凭信心。

由此产生出对基督徒的自由、对个人、对良心的新的理解，产生出对上帝和人类，对社会、圣礼、以及国家和社会的全新的解释。

概言之，这个模式带来了一场空前的剧变，是我们所能认识的模式变化规律中最杰出的范例。从这些模式的变化规律中，我们看到：

1. 当一个新的模式产生之前，传统神学和正统教会必先面临一场深刻的危机；

2. 当旧的模式被取代之先，新的模式总是以挑战者或竞争者的面貌出现；

3. 对新的模式的接受或拒绝，非理性因素心理因素或社会政治等因素，常起一种关键性的作用；

4. 新的模式为人所接受，总是伴随着一种真正的内心的皈依，这种转变不能仅由理性的辩论使然。

5. 新旧模式斗争的结果往往难以预料，或是旧的模式吸收了新的因素，继续维持其地位；或被新的模式所取代；或双方相持不下，最终导致分裂。

毋庸置疑，宗教改革运动是教会历史中一场哥白尼式的革命。这场运动的发起者不是一位神学家，也不是一位圣徒，而是

一位极为敬虔的基督徒（在他被革除教籍后 500 年的今天，罗马教廷也不得不承认）。但当时罗马天主教的代表人物却抵制和反对路德所提出的新模式，结果导致了教会新的分裂，11 世纪的分裂是东西教会的分裂。而这次是南北分裂，是中世纪教会模式和改革教会模式的分裂，是把德国、欧洲割裂分二，后来蔓延到美洲及欧属殖民地国家的基督教大分裂。

反动的反改教模式

天主教对改革运动的反动充分表现在路德死后所举行的特兰托会议上。这次会议本来是准备作为一次改革的会议，不幸的是，它未能认真对待福音改革模式，因此却开成一个恢复到以前中世纪状态的会议。虽然教会中的一些弊习被废除，个人的改革愿望（如因信称义的教训）被融入到中世纪模式中去，但这些并未能使教会观、仪礼观、教皇观发生任何改变。甚至一些德国境内的天主教徒的纯属纪律性的要求也不被采纳，如以民族语言举行圣礼，允许神职人员结婚，或平信徒在圣餐中可以领受饼和酒等等，都未受到应有的理解。至于对导致宗教改革的神学上的原因，那就更谈不上。

恰恰相反，特兰托会议之后，罗马天主教为自己设置了道道防障，旨在抵御愈来愈多的“教会的敌人”的攻击，捍卫中世纪的旧模式，结果等于作茧自缚。罗马天主教模式由原来的理智开放和思想进步（中世纪神学大师们所创立的伟大的理智体系令人缅怀）变为卫道士式的、极端保守的模式，远远落在时代的后面。天主教不仅要反对新教主义，而且要对天主教内部主张改革的高卢主义和詹森主义作战。更为致命的是，他们也反对 17 世纪兴起的新哲学、新科学，以及关于国家和社会的新观念。

从宗教改革模式 (IV) 到现代启蒙主义模式 (V) 的变化

在这一阶段中，路德派一方面要同归正宗（加尔文宗）“正统派”争辩，一方面又要对付天主教的反革命运动，紧接着是认信主义和“三十年战争”。这期间，一种新的模式开始出现，我们应该审慎地把这种模式同宗教改革运动加以区别（有些路德宗的神学家不大理解和承认这期间出现的一些崭新的特殊因素，认为这些无非是路德宗教改革运动的必然结果）。这种新的模式应该称为“现代模式”。历史学家们认为它产生于17世纪，它的主要标志是一种新的哲学（笛卡尔与其继承者），一种新的自然科学（以伽利略为代表的），以及随之而来的是一场新的技术革命和工业革命，最终导致国家和政治领域的世俗化。所有这些都始于17世纪。

这种新的时代模式充分表现在18世纪的乐观的、进步的“启蒙主义时代”。曾作为在此之前宗教改革运动的钥匙“上帝的话”，至此已为“理性”一词所替代；把宗教作为一种“认信”的局面，被多种信条，甚至多种宗教的互相宽容所取代；现在的呼声不是“改革”，而是“启蒙”。正是这个启蒙运动导致了政治和社会的大动荡，导致了美国革命和法国大革命，以及与其相应的“人权宣言”。

现代世界已完全不同于中世纪，其发展动力为新的哲学和自然科学、技术、工业和民主。这个世界是在摆脱罗马的控制或反对罗马的控制中开创出来的。迄今，从爱尔兰到波兰，从南欧到拉丁美洲，仍有许多天主教国家为各自科学上和社会上的落后继续在付出代价。罗马教皇仍在竭尽全力维持和保守自己的权力（如教皇国、教诲权、首席地位、教皇无谬误说等等），反对人权，反对开明主义和社会主义，反对圣经的历史考

证和各种神学上的新解释。第一次梵蒂冈公会议更加剧了特兰托公会议的反动，把反现代主义和反新教主义结合起来。它所制定的新的“天主教法典”比旧的教会法更为僵化。崇敬圣母蜕变为“圣母崇拜”，对教皇的尊敬变为“教皇主义”。与教会传说相违反，现在教皇可以在没有受到任何异端威胁的情况下，随意规定信条。用红衣主教纽曼（Cardinal Newman）的话说，其结果带来了四条没有必要的“豪华信条”（Luxury dogmas），两条是关于教皇的（1870），两条是关于马利亚的（1854，1950）。尽管是这样，这种中世纪式的反改革、反现代主义的罗马天主教模式一直处于危机四伏之中，它不仅1870年失去了教皇国，而且在19、20世纪中还遭到来自德、法、美、意等国的许多神学家的谴责。教皇庇护十世强迫整个天主教神职阶层参加和宣誓反对现代主义运动。庇护十一世进而和墨索里尼与希特勒订立和约，最后庇护十二世又和佛朗哥（西班牙独裁者）和萨拉查（葡萄牙独裁者）订立和约，禁止“工人神甫运动”，以及发布“Humani Generis”教谕（1950）。在法国，压制许多最杰出的神学家，如康格尔（Corgar）、采努（Chenu）、卢巴克（de Lubac）、丹尼罗（Danie lou）、德国的冉诺（Rahner）等。直到梵蒂冈第二次公会议上，约翰二十三世才把他们作为“专家”参加会议，只有德日进（Teilhard de Chardin）长期流亡国外，最后客死异邦，未能赶得上。

二、当今时代之分析

天主教对宗教改革模式（IV）到现代模式（V）之补救

这里我们可以了解到约翰二十三世（1958-1963）和梵蒂冈

第二次公会议（1962-1965）的划时代意义。事实上，约翰二十三世和这次会议给天主教带来了革命性的变化。天主教从对立立场转变为“开放”、“现代化”、“对话”、“普世主义”。这次会议所面临的任务是艰巨的，它必须同时进行两种模式的转换。当然这次会议只是部分成功，只是在罗马教廷和绝大多数主教之间达成妥协。虽然有些妥协是不愉快的，但至少发生了两大变化：

第一点，抵制了罗马教廷的反对，部分地恢复了宗教改革模式（IV）的名誉，包括：对圣经和在崇拜中的讲道给以新的评价，允许在圣礼中使用地方语言，以及圣餐中饼酒并领，发挥平信徒参与教会事务的积极性，承认俗人也是上帝的民（经过教区或教区议会的认可），承认教皇是主教团中的一员，地方教会和民族教会也具有一定的权威（可参加主教会议）。

第二点，再次抵制了罗马教廷的激烈反对，认真地对待现代启蒙主义模式（V）。承认人权，特别是对以前所谴责的宗教自由和良心自由；肯定普世主义；同犹太教、伊斯兰教、以及世界其他各宗教建立一种新型关系；最终使教会同科学、无神论以及整个现代世俗社会建立一种新型关系（废除反对现代主义誓愿；取消包括从笛卡尔、伽利略、康德到萨特、乔伊斯和乌那木诺等人的现代文学名著在内的“教廷禁书目录”）。

但是，在座的新教徒们也许不会忽视这样一个事实：即在当今时代对宗教改革模式和现代模式的反应不仅限于天主教方面。在新教内基要主义和开明主义的斗争中，也常常出现类似的与现代模式的对抗。即便仍然生活在希腊——拜占廷模式中，很少有改变的希腊正教和俄罗斯正教，对于现今的时代要求也开始有所觉醒。所有这些争论的发展和激烈的程度表明问题的迫切性，不能简单地看为不同的神学家或不同的神学之间的斗争，而是一场不同模式的时代大搏斗。正因为这是有关不

同的模式，而这些模式都根深蒂固、早已成熟，并有意无意地支配着人们的思想、判断和行动，才使得我们教会中的“进步”与“保守”的斗争变得如此激烈，如此互不相容。通过上述的模式分析可以使我们更好地认识这些矛盾，理解那些仍存在于各教会中的阻力。例如东正教会，至今仍保留着希腊——拜占廷模式的结构，罗马天主教会仍持守中世纪反宗教改革、反现代主义的思想，以及在新教中还有人仍用 16、17 世纪的眼光来看待圣经。

罗马天主教会和其他基督教会都“已作必要的变动”，那么，当前与未来的中心问题也就显而易见了：

天主教是否能够以约翰二十三世和“梵二会议”之精神，按其教会更新，普世对话和现代化的道路继续前进？抑或在表面上采取顺应现代信息流通、技术所造成的开放与和解局面的姿态，但在制度、神学、礼仪及法规方面，却退回到“梵二会议”以前的中世纪反改教运动，反现代主义的模式中去？

在罗马，近来很少听到“开放”和“现代化”之说；他们所提出的“对话”，实际上也只是一种“假对话”。上述的在普世化问题上，第二种可能意味着绝对僵化，把普世主义当作一种空头保证和姿态而已。依我看来，在天主教内，妇女问题是一个考验。罗马今天正在发动一场强烈反对妇女解放的攻势，主要是针对美国已婚妇女和修女的。这场攻势具体表现在把一种落后的婚姻道德强加于主教和平信徒身上（控制生育）；对许多女修会和教会教育机构恣意审查、处罚；掀起反对妇女担任圣职和禁止妇女担任侍祭的运动等等。此等手段，无非是迫使妇女，至少在天主教内的妇女，退回到“梵二会议”以前时代的反现代主义的中世纪模式中去。但矛盾的结果必然是：要么教会改变其立场，要么它所面临的将是一次新的大批人退出教会的运动。实际上，随着知识分子、工人，一般男性教友的退出，已

经有一部分妇女也开始脱离天主教了。

当前危机的结果如何尚难确定，两个方面势均力敌。但是可以看到，“梵二会议”以后的普世运动复兴力量与日俱增，同时世界并非停滞不前，它正向着不可预料的未来前进。

从现代启蒙主义模式（V）向后现代，即当代模式（VI）的转移

根据上述的回顾，那么对当前的形势应如何做出判断呢？可以这样认为：许多明智的观察者都和我一样，认为近几十年来，我们正被卷入到一种新的模式的演变中，即从现代启蒙主义模式到后现代模式的变化。至今我们还找不出一个恰当的词，权且称之为“后现代模式”吧。在这个新模式中，人们以一种新的“信仰、价值和技术的综合体系”来观察人类和社会，上帝和世界。这为基督教提供了新的机会来认识和表达自己。第一，我们所熟悉的旧的“现代启蒙主义模式”显然已经陷入危机；第二，新的模式正在形成、产生。

1. 在已经改变了的全球性政治结构中，出现了一个新的观念体系。直到现在 we 才认识到两次世界大战所代表的是何等重大的文化动荡。就世界政治而论，欧洲列强（尤其是大英帝国）在世界居统治地位的旧的政治体系已被第一次世界大战所动摇。接着是纳粹主义和法西斯统治，第二次世界大战后，美国和苏联两个新超级大国占据了统治地位。但现在他们都面临着危机，因为即使在他们的势力范围内，他们的指挥棒也变得不灵了。一种新的后现代的，后殖民主义的，后帝国主义的世界政治体系已开始形成，出现了一个多中心的世界格局。借着现代交通技术的发达，整个世界被编织在一个越来越复杂的网络中（第三、第四世界已变得和第一、第二世界同样重要）。在

这个新的世界中，我们希望经历过许多的经验之后，人们终于会认识到战争和恐怖行动是毫无意义与灭绝人性的。

2. 现代启蒙主义模式也明显地面临着内在的危机。在现代模式中，占世界统治地位的各种文化力量正陷于四面受敌的境地。现在人们感到现代模式中的传统文化力量所起的作用，不是使人得到解放，而是令人受到威胁。

(1) 科学如脱缰之马，没有疆域的限制，不负责任地对人类构成一种威胁；

(2) 庞大的技术发展和技术统治一切，主宰了整个个人类生活领域；

(3) 工业的威胁，大幅度地破坏人类生存的环境；

(4) 无视社会正义要求，形式主义的自由化民主的威胁。

第一、在这种危机中，问题是：是否已有一个新的模式出现？我们讲“后现代模式”，显然不是在怀恋中世纪，怀恋巴洛克风格或浪漫主义。我们讲“后启蒙时期模式”，也不是要贬低启蒙时期以及它所带来的政治与道德上的业绩。不，我们用“启蒙”这个口号，必须用一种新的、开明的启蒙主义来使之更完善，这种启蒙主义要超越前启蒙主义的势位与局限。在这个新模式中，宗教并非被忽视，被抛却或被压制，而是要批判地被吸收到这个新模式中。

第二、虽然我们尚不知如何为这种新模式命名，但我们已经认识到它的几个方面：

(1) 一种在伦理上有责任感的科学；

(2) 一种服务于全人类的科学技术体系；

(3) 一种更为人道的工业；

(4) 一种既能体现自由，又能体现正义的真正的社会民主。

这个新模式的其他方面或层次，可以在欧美国家“其它的（从不同根源发生的）运动中体察到。这些运动从社会危机中所

产生，其所得到的同情与支持却远超过运动本身。当然，没有任何个人能够完全接受或同意这些运动的具体目的、方式、主张及派别。但当代许多正直持重的观察家都会承认，在过去几十年中，这些运动使他们在许多问题和思想上开阔了眼界。我们不要只看到一些走极端的表现，应该注意这些运动的基本特点。从中我们可以发现这一新的体系中相辅相承的各方面，不仅看到一种对待科学、技术、工业和民主的新态度，也要看到对待种族与阶级、性与自然，甚至宗教本身的新的态度。简言之：

(1) 以一种新型关系看待男、女的作用和地位，以取代男权统治（妇女运动）；

(2) 以一种新的态度看待自然界所面临的生长局限和环境污染之威胁（环境保护运动）；

(3) 以一种新的态度谴责把战争和暴力作为政治手段（和平运动）；

(4) 以一种新型关系对待终极的真理探索（各种宗教运动、基督教和非基督教）。

所有这些运动对基督教前景意味着什么？在一个新的、真正的普世模式中，为了战胜已经过时的“宗教改革模式”和“反宗教改革模式”，基督教将面临着什么机会和挑战？

三、未来的远象

我认为在唯物的世界观及生活方式成为过去之后，还有一个新的发展阶段，但需要有一种开明的宗教。这种开明的态度使人们认识到，当人们把现代的各种优势看为具有最高的价值，看为生活的意义和目的，成为人民的偶像，准备为之献出一切，那只能给人类本身带来威胁。我们应该把这些力量和人

类的生活联系起来，在终极的意义上，把它们放在价值和绝对规范的量表上来加以考察。如此看来，我们现在正处于重新发现宗教的过程中，而这一点恰恰是现代模式所忽略的。

1. 一条通往全球性的普世意识之路：

现在地球上生存着四十二亿人口。其中名义上有十四亿是基督徒，恰好是世界人口的三分之一。伊斯兰教徒约七亿二千万人；印度教徒五亿八千三百万；佛教徒二亿七千四百万。这些数字是《世界基督教百科全书》（1982年牛津版）编辑人员经过多年的详细调查得出来的。

不论我是不是一个基督徒，我应该如何看待其它宗教？这个问题已经越来越显得迫切了。宗教领域的地理范围、历史范围都已经比从前扩大了许多。在一个互相紧密交织的世界中，旧有的宗教界限越发混淆不清。特别是居住在北美洲的人民已习惯于这样一个事实，即具有各种不同宗教信仰的人共同生活在同一个国家、同一个城镇、甚至同一个街区之内，这个问题就更显得重要了。究竟该如何看待其它宗教值得我们思考。

除了极少数的专家外，可以说我们对其它宗教的知识还是非常有限的。如果我们把世界各宗教之间的相互对话和基督教不同宗派之间的相互对话作了一个比较，我们应该承认现今宗教之间的对话只相当于我们在五十年前所进行的基督教各宗派之间的对话的阶段。

这确实是一个缓慢的过程。但我们正在克服我们的孤立政策，而正视其它宗教的客观存在。也就是说，经过多年的“冷战”和“热战”时期之后，终于进入了一个有礼貌的休战时期，但还不能说是真正的和平共存。我们现在正处于第四个新时代的边缘。即“为了生存”（Pro-existence）时期。尽管仍存在着许多的困难和障碍，但我们似乎看到全球性的普世意识正慢慢觉醒，各宗教领袖和具有广泛基础的各教代表之间已开始了认真

的宗教对话。这或许是 20 世纪最重要的现象之一，其结果如何，或许要等到 21 世纪才能见分晓——如果人类还能活到那个时期的话。因此，我们今天没有任何理由仍以一种狭隘的、僵化的、以教会为中心的方式来理解普世主义，普世主义不应仅限于基督教会内部。如果“普世主义”一词按照希腊原文“oikumene”（意指：凡有人类居住的世界）之义来解，那么普世主义必然要包括各宗教在内。

诚然，各教之间的对话对我们基督教本身可能是一大危险。为了避免误会，我们应当在两个极端之间走一条艰难的中间道路。一方面我们应避免一种狭隘的、偏执己见的绝对主义，认为只有自己的真理才是“绝对的”，独立于其它宗教的真理之外。我们不应维护排他的观点，把那些基督教以外的宗教都一概加以排斥；也不赞成那种自高自大的观点，以为自己的宗教必然高于其他宗教（在教义、伦理、体系等方面）。这样的观点只能导致一种心安理得的护教学，一种封闭的、高傲自负的思想。简言之，是一种自以为掌握了全部真理的教条主义。

同时，我们作为基督徒，也不应停留在肤浅的、不负责任的相对主义上，即把一切真理都看着是相对的，漠不关心地把一切价值和规范等同起来。我认为，人为的、武断的多元论是站不住脚的。这种观点不加区别地，既赞赏自己的宗教，也同意其它的宗教，而不注意到在双方中都除了拥有真理外，还存在着一些非真理。再者，我也不赞成一种轻率的无所谓的态度，对某些宗教立场和主张都不加考察。这类态度只能导致“廉价的宽容”和“放任自流”，这是对开明主义的曲解。把对真理问题的探索变为无聊之谈，甚至不敢问津。

这就是我们的立场和出发点：我们作为基督徒，也应该承认，今天真理与谬误的界限不应再简单地划分在基督教与其它宗教之间，在每一宗教里面都或多或少地存在着真理和谬误。

那种认为在其它宗教中毫无价值可言的看法应当克服，但我们并非无原则地，盲目地接受一切。对这点，各宗教的代表人物有可能取得一致。我们需要通过对话互相交流，把各种宗教中最深刻的内涵都介绍进来。这样，对话应该是有批判的对话，对每一个宗教都应该是挑战性的，其目的并不是把一切都作为正确，而是要吸取各宗教中的精华和最富意义的信息。总之，我们需要的是—种互相负责的对话，认识到无论谁都并未占有“现成的”真理，而我们大家都走在追求更高的真理的征途上。

我们必须看到，当今普世对话已不是少数自鸣得意的宗教和平人士所独有的专业，在世界的政治历史上，它已具有非常紧迫需要的性质。它将有利于使世界成为安居乐业和平共处的场所。

如果没有世界各宗教之间的和平，便没有世界人民的和平；

如果没有基督教各宗派之间的和平，便没有世界各宗教之间的和平；

基督教会是整个世界、社会不可分割的一部分；

从内部讲，普世主义应集中于基督教世界；

从外部讲，普世主义应面对凡有人居住的整个世界，这两方面是互相依存的。

和平是不可分割的，和平始于我们中间。

2. 基督教之前景：

梵蒂冈第二次公会议的路线方针虽未受到天主教统治集团认真对待，甚或受到某些梵蒂冈权威人物的蓄意阻挠，但现在仍然是正确、有效的。那就是在天主教方面需要公正地对待新教的正当要求而进行改革；反过来，新教也要公正地对待天主教的合理主张而进行改革。这并非意味着降低真理，缩小我们的差别，造成虚假的合流，或无原则的妥协。而是要依照耶稣

基督的福音进行自我反省、自我批评和自我改革，一心想着处于分离状态中的弟兄姐妹。如果天主教徒所从事的天主教改革以及新教徒的新教改革都是本着福音精神，那么，和解就不是一种乌托邦式的空想，因为基督的福音只有一个。重新合一的意义既不是新教“归回”到罗马教会，也不是天主教向新教“投降”，而是一种兄弟般的互相接近。双方都不应计较哪一方多走几步。靠着使人得自由的真理，以真诚的爱，全心全意地迈开步子向前进。

李亚丁 译

陈泽民 校

[联邦德国] 布洛赫

大地的核心乃是现实的治外法权^①

一、不知“究竟为何”之路

向上的欲望归根结蒂是一种向前的欲望。对大多数人所处的位置而言，只消说明这是易解的和理所当然的或许就够了。然而，即使今天，这些芸芸众生要弄清什么是光明和何处是光明亦非易事。最为困难的看来是真正地走上正轨。走上正路。即便走上了正路，如果不自始至终将这条路“通往何处”和这条路“究竟为何”与全部整体联系起来考虑，那么也不免会再入歧途。所谓整体位于走这条路的人的身上，位于“走路”本身。整体并非已出现和已达到的已存之物，而仅仅是人类的意志和历史的安排，因此，有充分理由信赖这一全部整体。要达到比相信可见之物更相信未显之物的境界，需要训练有素地胸怀希望，即在黑夜中确信白昼的到来。挫折（挫折比胜利多出千百倍）不会驳倒，而只会修正这种态度。无论在理论上还是在实践中，这种态度的意志总是指向整体，指向在所有部分运动中徘徊的整体。意志在这一点上是不可更改的，因而必然是十分苛求的。为提高薪水而斗争的人只要他的意志中不含有摧毁这个使他不得不只为薪水而斗争的

① 选自E. Bloch: *Das Prinzip Hoffnung* (《希望原则》), Dritter Baenden, S. 1509-1550, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1968.

布洛赫 (Ernst Bloch 1885-1977), 著名马克思主义哲学家, 六十年代由东德叛逃联邦德国后, 任图宾根大学哲学系哲学教授。

社会的成分，那么他为薪水而进行的斗争就不会获得根本性的成果。人只要认为一旦这可悲的社会改变面目自己便会立刻成为一个非异化的万物之灵，那么，他也就没有足够彻底地把握这对他来说尚未成为现实的东西。首先是，大家使用电冰箱，这使得资本主义社会大批量生产出来的巴比特^①远未绝迹，因为还存在着共产主义的市侩。不信天父可以有成为兄弟的愿望，然而，不信宗教性地通过“王国”构思的绝非平庸的内容和范围却不能成为兄弟。正是蕴含在信仰知识中的信仰消灭了神秘主义信仰的全部幻想。如果主体不超越于目标之外，那么，即使阶级开始消亡的社会这永不停息、时时向前的联系中最一目了然的目标也无法达到。伟大的宗教导师在他们这一——一切关于它的幻想都未充分揭示——的意向基础中感到人适宜作为闻所未闻的东西，一切都与此相联系。只有蹩脚的牧师才以难以悉数的未在为寥若晨星的已在辩护，但是，他们只是蹩脚的牧师，而不是驱动的推力，只是催眠师，而不是清醒者。是他们才使基督教变为人民的鸦片，是他们才将《圣经》宣讲的人的无穷价值抛向彼岸，抛向人不再饮食、不再消耗尘世中无价值的俗物的彼岸世界。他们象肉贩子卖肉时添加几根肉骨以取悦主顾一样，将超尘世财富的合理分配当作对尘世财富的不合理分配的补偿，从而给毛被剪得精光的羔羊几丝安慰。他们认为，我们千百次宣告的合理要求只能在彼岸提出，旨在使这一要求与此岸绝缘。他们从信仰中勾勒出的是一幅幅固定不变的彼岸景象，而不是充满酵素的，激励人们去过丰实的生活，维持过丰实生活之意志的此岸图画。路绕过了这些蹩脚的牧师，但没有绕过信仰，因为信仰作为勇气和极端的清醒乃是路的组成部分。信仰是一种态度，以此态度不仅可以掌握关于

^① 美国小说家辛克莱·刘易斯所著同名小说中的主人公，当代美国实业资本家和市侩的典型。——译者注。

未来的知识，而且还能唤起获取未来知识的意志，并通过克服畏惧不前和鼠目寸光的疑虑运用这些知识。此外，崇拜的信仰从内容方面来说经过充分的修正也是适用的，它是一种对关于萌芽的知识和关于始终处于未完成状态的世间事物的知识而言的信仰。这后一种信仰并非知识的可能对立面，但也不是知识旁边的多余物，它从内容角度表明：本质性的东西还远远没有一览无遗地尽现眼前。最美好的东西尚在母腹之中，因此必须信赖它以便它能顺利降生：

二、不可逆转的命运和可逆转的命运 或克珊德拉和以赛亚

诚然，当外界向四面八方敞开时，行动是不可能的。因为这时一切都也是可能的，就象一切生活均为无法逆睹的，象幽灵一般令人毛骨悚然。然而，在这种情况下还是可以去冒险干些什么，骑士便是适例，骑士正是看到事情莫名其妙和难以解释才开始探险。不过，即便这种冒险，或者说恰恰这种冒险，在除了命运这一词语的本义所表明的不可逆转性之外没有任何可能性的地方，也同样会是不可能的。连在许多方面坦率爽直、毫无畏惧的希腊人——在此可以再次断言——也证实了这一神奇的特性。命运感总是首先以自然力量的、然后是社会力量的不可洞察性和不可征服性为始基。原本的命运信仰可能与阴曹地府的暴力（泰齐，^①帕尔岑^②）难舍难分，但命运信仰的成形总是首先以星辰神话为前提的，其中没有人的踪迹，所以，人也没有发起与星辰运动以及星辰禁区相悖的运动。在古代东方，命运完全是由星辰

① 希腊神话中司管机遇之女神。——译者注。

② 意为罗马神话中的命运三女神。——译者注。

决定的，是由行星的位置、太阳和黄道带决定的。迦勒底^①人的占星术只是列出了从巴比伦角度观察到的当时全部文化区域的特点。不可影响的星辰不仅指出了，而且还构成和体现了不可影响的，只能觉察和占卜的命运。恩利勒神^②这“历史图景”的主宰从天球赤道北面开始其运行轨迹。但希腊诸神是以人的模样而不是以星辰的形状出现的，在希腊人看来，命运，莫依拉^③，也统治着众神祇。虽然荷马史诗中有这样的描写：宙斯面对人类的抱怨为自己辩解，他说：“人们嚷嚷道一切灾难都来自我们神祇，然而／正是这些蠢货违背命运，因此给自己招来不幸。”（《奥德赛》）；但是厄运，正为奥狄甫斯传说所表明的那样，也可能殃及无辜，厄运是机械地，纯粹一触即发地和残酷地降临的。面对命运，诸神只有一点胜过人类，那就是诸神知道自己的命运，他们能预见莫依拉决定的厄运。但是，这种预见却是软弱无力的。赫耳墨斯预见了命运而警告艾屈斯托斯，并预告了他的结局，但仅此而已。连宙斯也看着自己的儿子萨尔佩东由于命运的安排被帕特罗克洛斯刺死而束手无策。和众神一样能预卜命运吉凶的克珊德拉公主无力回天，只得承认特洛伊城毁灭这一既成事实。特洛伊城遭难的命运早就决定了，早在帕里斯^④出生之前，早在海伦被他掳走之前，早在特洛伊战争爆发之前就已决定了。本是完全无辜的特洛伊人无论怎样忏悔也不能使他们的城市幸免于难。这就是莫依拉，这就是盲目地、巨人般沉重地骑在一切行动的背上使它不支趴下的本质莫依拉。在希腊人眼里，莫依拉异非神祇

① 古巴比伦地名。——译者注。

② 古代美索不达米亚苏美尔人宗教中的第二大神，世界主宰，降洪水淹没大地的可畏的“呼吸之主”和“精神”。——译者注。

③ 罗马命运三女神，亦指无人称的自然命运。——译者注。

④ 特洛伊王子，因诱走斯巴达王墨涅拉俄斯的妻子海伦而引起特洛伊战争。——译者注。

队伍中的成员，而是来自另一支完全不同的行列，即使与更早的，母权制的大地之神和黑夜之神的宗族，命运也只是作为黑夜之子而有松散的联系而已。对这种联系来说，命运没有任何善良，没有任何体恤，命运既不趋向墓穴的怀抱，亦无向“预先安排”的回归可言。莫依拉是不相称关系中地地道道的不可逆转性，以致在它面前不仅理智停滞了，而且热血也会凝固。

在这种情况下，行动是毫无意义的，即使可以随意地迈出第一步。唯独希腊人忍受住了他们的这种莫依拉，因为唯独他们具备足够的浮在表层的力量，使自己不致堕入深渊。面对莫依拉，人类不是神祇意志的工具，无论奥狄甫斯还是克珊德拉都不能有所作为，更别提扭转乾坤了。命运本身不是意志，甚至没有传达的中介，莫依拉要纵横天下或者仅仅表现出来并不需要任何工具。至少不需要那些自动地或者仅仅奉命而为地将什么付诸实施的工具。正是希腊命运的嘲弄表明了，在此人类行动的方式或指向是多么地无足轻重。这不折不扣的魔性，不，不是魔性，而是这对魔性来说都显得过分冷漠的机械性使莫依拉和乍看起来与它酷似的东西经纬分明：莫依拉不同于《圣经》中的命运，也不同于伊斯兰教的“气数”或加尔文派的“命定”。后两者都以一个本性善良的天主为主体，都认为这神奇力量是为一个归根结蒂是善良的、毋庸置疑地是善良的目的而产生的。这神奇力量是一种意旨，即使是一种无法探究的玄妙意旨，是一种引导，即使是一种高不可攀的引导。当然，这和《圣经》之外的命运信仰，和最终由此信仰决定的寂静无为主义形成鲜明对立的力量，在倡导柔弱无能的先生那里是找不到的。这力量最终是在《圣经》本身中才露面的，而且是在以色列先知和克珊德拉相对，和与此有牵连的东西的相对关系中露面的。这一鲜明对照同时还表明，弥赛亚主义体现的开放空间也鉴于它所降下的厄运改变了信奉的上帝。因为，现在这厄运或命运不再象莫依拉或星辰神话的天命那样对人

是独行专擅不容置喙的，而是完全可以逆转的了。首先是以赛亚教导说，命运是以人的道德和人的道德决定为转移的。这是和希腊先知，尤其是和克珊德拉那种仅仅是消极绝望的预言截然相对的积极主张。《圣经》所言的命运是放在一架天平上的，最终起决定作用的砝码是人本身。诚然，并非所有的先知，甚至以赛亚也不是始终认为道德可以改变命运。间或从天上用铁索垂下的不详也起决定作用，这时忏悔就意味着以痛悔的态度准备领受天谴。不过，这种在希腊人那里成了常规的无情命运在《圣经》中仅仅是偶尔的例外罢了。正是这第一步即迈向道德悔改的第一步扭转了厄运。关于这方面不妨翻阅一下《圣经》中最启人心魄的段落之一：约拿感到惊讶，因为他不明白自己和克珊德拉之间的区别。虽然约拿受耶和华派遣到尼尼微去向那里的居民宣告该城四十天后将毁灭，然而，当尼尼微人忏悔了因而逃避了灾难之后，他却错误地大大不悦（拿，4.1），似乎他向尼尼微人说了假话，而不知一旦众生悔过了，耶和华便会收回成命（耶，18·7-8，26·3.19），命运在此是动摇不定的。命运并非绝对的，命运自始至终具有假定性质，再者，命运所依赖的条件是双重的。一是人类的自由，在《约拿书》的上述章节中，人类自由的力量和命运形成鲜明的对立。此后这一自由跃入了一个与对一位有时间的上帝的信仰相应的、与对一位有方向的上帝的信仰相应的开放空间：“我将成为一个我将成为的人”。此时此刻命运就不像莫依拉那样在远处静静地注视着，“新”对“不可改变”来说乃是一位糟糕的住处。虽然在先知们看来，他们的耶和华作为被积极地信仰着的本质发动了战争，颠覆了王国，带来了又收回了不幸，但耶和华本身经常就象一种命运。没有一种宗教，即使是非常重视自我投入迄今所说的彼岸的宗教，能将人们带领到通往以下境界的门槛：这境界中可以洞察命运，将命运视为一种人们自己招惹来的东西。先知们认为起调度作用的纯粹道德性的原因本身显然

也是神秘主义的，以这些原因说明命运的因果性是不无困难的，在《约伯书》中这种解释完全崩溃了。然而尽管如此，这种以道德介入影响命运方式的设想还是展示了一种自由的对策，这一对策和克珊德拉，和软弱无力的纯粹先知先觉，和《圣经》之外的所谓预言之间的区别再明显不过了。在约拿那里——在以赛亚那里是有意识地——纯粹的先知先觉变成了抢先占先，这是通过悔悟，而不是仅仅通过抱怨，是通过避让，而不是通过天意而实现的。这类做法显而易见是针对命运的，是婉转地针对不断地被视为公正的命运主人的。

三、上帝是未知之人的乌托邦式拟人化了的理想，再论“为何神是人”

已产生的事物在远方会变小，而所期望的事物在远方会变大，对它们的需要滋养着它们，它们处于末端，因而不断生长。不断生长的并非它们现存的存在，因为现存的存在如果处于空间意义的远方，那么它就是不可见的，如果处于时间意义的远方，那么它就谈不上是现存的。由于重点在末端，由于处于末端而越来越大的只能是那些还从未产生过的东西，简言之，只能是一种和希望的需要乌托邦式地相适应的尽善尽美。自古以来，理想的巅峰上屹立着神性，或是因为神祇可以做和能够做人不可以做和不能够做的事情，或是因为神祇是不囿于某一环境的，是极乐的变易本身。然而，就理想的存在方式而言，一门宗教认为理想主要处于空间的远方还是认为主要处于时间的远方，这是一个决定性的区别。倘若主张理想的远方主要是空间性的，那么，上帝是现存的存在和上帝只是理想上的存在这两种假设中前者就占尽上风，虽然后者从未销声匿迹；倘若断言神性主要位于时间的远方，是待到时光终结时方会出现的突破，那么，认为上帝的存在

是理想上的，并非有目共睹地已在的观点就以压倒优势战胜了假定上帝已是现实的见解。尽管后一见解在任何宗教即使是极为注重“我将成为一个我将成为的人”的宗教中都有一席之地。一方面，上帝在空间中，在凌虚高空中有其尽善尽美这一仿佛君临于一切世间存在之上的最高存在，另一方面，上帝无尽无休直至时光终结，它的存在堪称无与伦比的尽善尽美，它的存在象世界末日一样令人生畏地和任何一种已存的世间存在迥然相异。因此，星辰神话的空间上帝导致泛神论，一种将已存性当作图腾崇拜的泛神论。《出埃及记》的上帝则相反，图腾从已存的世间存在中走了出来，和千禧年主义联系在一起。即使在大力强调上帝的存在因而为上帝的存在提出“证据”（星辰神话认为这种做法毫无必要）的时候，即使在基督教经院哲学中，上帝的“现实”毕竟还是上帝的“尽善尽美”的一种属性，而不是相反。对经院哲学来说，上帝首先是最高目的，然后才能从中——根据一种当然是从柏拉图而不是从耶稣基督那里接受的关于存在和完善的方程式——得出神性，神性是存在的最高级形式而不是价值的最高级形式。和“迁出埃及”本身一样，《出埃及记》的上帝按其本质不能设想为“已定物”，即是说，上帝虽然是最高级的尽善尽美的化身，但并非最高级的“已存在性”。现在，任何关于神性的存在神话，任何作为实证科学的神学都已完结。但是，侧重对神性的希望的，侧重非异化和并非割让于天堂的希望内容的那种关于神性的设想没有完结。这种希望本身推出的急需依然还在，即使希望绝不再以一个“高踞天庭的我父”为实在客体，希望的仅仅在空间上与之分离的客体处于据称是已存的超空间中。早在作为已存的存在客体的上帝被启蒙运动打倒之前，基督教就将人和人的要求、具体地说即人子及他代表的奥秘注进了昔日的天主。费尔巴哈，在某些方面还有再早的黑格尔只是将“为何神是人”这一问题中初露端倪的主张贯彻到底罢了。费尔巴哈使宗教内容从天上回到人间，认

为并非神按照自己的形象造了人，而是人按照自己的形象造了神，更确切地说，神是各个时代的人的理想形象。这样一来，虽然作为造物主的上帝化为乌有了，但是，人身上却开辟出了一块广阔的创造区，神性、作为拟人化了的、人的至高无上的理想的神性——和幻想的感觉、幻想的财富一起——进入了这一新辟的创造区。这种“宗教愿望说”在费尔巴哈那里就是“宗教的人类学化”或“人的在天双重性”的扬弃。不过，费尔巴哈只是在人的迄今显现的已存性中认识人这在宗教中双重化了的主体的，并把这种已存性视为抽象和固定的已存性即作为所谓类本质的人的已存性。他没有指出人这“类型”乃是历史和社会的总和，尤其是没有指出人的非终结性。在费尔巴哈绝对化了的“资产阶级人”的浅薄中，宗教内容没有明确地找到栖身之处，一如资产阶级并非从自身推出丰富多彩的神形象的主体。千禧年主义关于“看哪，我将更新一切”以及关于王国的、炸碎了现状的宗教观念就更谈不上在费尔巴哈描述的静止已存的主体中觅得立足之地了。显然，只有主体世界和主体的开放性才能将预先推定的无条件的尽善尽美重新纳入自身，正如它从自身推出这种尽善尽美一样。所以说，费尔巴哈的宗教人类化，如果要使宗教人类化的话，其前提应是一种乌托邦的，而不是静止地确定的关于人的概念。宗教人类化也是以一种“隐蔽人”为前提的，正如天堂信仰总是包含着一种“隐蔽神”，一个隐形的，潜在的上帝一样。可见，从费尔巴哈所论述的“定物”资产阶级是不能引申出宗教理想内容这一“不定物”的，因为即便宗教能和无知甚至和愚昧极好地和睦相处，然而却永远不会和平庸协调一致，神秘本身就是地地道道的反平庸。必须理解为乌托邦的不仅仅是主体，向上帝索回一切曾托付给它的巨额财富的主体，而且还有主体四周的自然。自然绝非像费尔巴哈机械唯物主义地描述的那样已经终结。自然的意义没有在时间里显现出来，它和人的意义一样是乌托邦地潜伏着的。王国是

表，不仅仅是里，是次序，不仅仅是自由，王国主要是主观性的次序，这种主观性不再象带有异物一样带有客观性。这样，今天还作为自然环绕在人类四周的客观性本身必定被理解为尚未显现的东西而受到尊重。曾在宗教中活动、现在变得全无幻想、全无拟人神体，全无神话性质的希望因而有这样的意图：象在主观可能性中一样也在客观可能性的边缘上通过王国观念闪射出乌托邦的光芒。伯利恒马棚^①中的光芒和停留在马棚上方的星辰光芒不是别的，而是一种宗教意图，它和内里学生和外部环绕的乃是一体。

小愿望会被忘却，而且随着时光的推移会变得乏味。大愿望则不然，比如恋人不再前来，无影无踪，但爱她的男子保留着她的倩照，一直到带进坟墓。有目共睹，在19世纪很少有人比极其重要的无神论者费尔巴哈更强烈地感到和更明确地指出了宗教的未竟之业。尽管费尔巴哈关于人的概念狭隘，僵硬和抽象得很，但他却是宗教哲学的一个转捩点，他揭开了基督教历史最后一卷的扉页。因为他不仅是传统宗教的掘墓人——这在伏尔泰和狄德罗之后一百年是挺轻松的职业——而且更是一位被宗教遗产问题迷住的学者。他也不是被人用拙劣手法催醒的，不象以前的比希纳^②和莫莱朔特^③这些在思想上浅尝辄止的人那样动摇不定，相反，他知道，圣诞节、斯特拉斯堡大教堂和圣徒马太受难曲激起的共鸣感情虽然已失去魅力，却还留下一部分残余物。他要——即使动因不够，视野欠宽——通过启蒙运动本身从侈谈彼岸世界的蹩脚牧士手里夺下这些残余物。所以费尔巴哈宣布，他

① 伯利恒马棚指耶稣诞生之处。《圣经》记载，身孕已重的玛利亚流浪到伯利恒，客店已没有地方，便临时住在马棚里，耶稣降生后放在马槽。参阅《路加福音》3-7节。——编者注。

② (1824-1899)，德国医生，唯物主义哲学家。——译者注。

③ (1822-1893)，荷兰生理学家。——译者注。

只是“为了立才去破的”，还说他“使天堂失去魔力，目的是让人变得重要起来。”他声称自己的任务是通过剥夺彼岸的财产，“最终把属于人的东西归还给人。”费尔巴哈以一种对今天特别富有启发性的坚定口吻指出：“谁如果只知道只说明我是一个无神论者，那么他就等于没有说明我是怎样的一个人，对我一无所知，上帝是否存在这个问题属于 17 和 18 世纪。我否定上帝，这在我看来是意味着：我否定了对人的否定，虚构的幻想的人的在天位置在现实生活中势必导致对人的否定，我否定了这种否定，以感性的，真实的因而也是政治的，社会的人的位置取而代之。上帝是否存在的问题在我看来正是人是否存在的问题”。用更为精确的定义来表述就是：“人想象和相信一位上帝乃是因为他希望自己做上帝却又不能如愿以偿”；“上帝是满足愿望者，即是说，它标志着真实，标志着我愿望的满足，”“上帝的本质是永恒的、毫不停顿的欢乐，如此而已”。在此，费尔巴哈率先揭示了以往人们建造圣坛的两个基本动机，这两个动机针锋相对又姻娅相连：既希望获得我们的本质，同时又幻想地转让我们的本质，将我们的本质借贷给天堂。然而，比这两项分析更具生命力的是运用实例检验分析的正确性，即把本来源于人类和大地的彼岸事物散发给人类和大地。处于困境追求幸福的众生叹息着创造宗教，宗教中比比皆是人已存现象和人未存本质之间的冲突——所有这些从精神原角度对超验幻觉的阐释和解答在此都没有完全辨析出崇拜上天的原因所在。甚至那些具体入微的研究，那些将崇拜上天视为社会统治关系的反映和复杂的自然联系的反映的研究亦未能穷其原委，因为在这类反映中，在这类反映之所以可能这一点上，还隐藏着某种东西，正是这种东西使反映在内容方面较之纯粹复写式的天际雾霭更为五光十色，包罗万象。宗教标志着人类苦难。也标志着对此苦难的抗议，即使成功地扬弃了人类苦难，即使人类苦难这宗教的第一源泉和首要的动机源泉干涸了，还是存在着人类内

容的独立基础，这一基础以幻想方式，但也以预先推定的方式委身于拟人化的神圣天堂。对这一基础费尔巴哈并不持异议，他说：“宗教是首要的，虽然是间接的自我意识”，而且，“无穷本质的意识不是别的，正是人对自己特有本质的无穷性的意识，换言之，对人来说，在无穷本质中，在宗教的对象中，对象只是人特有的无穷本质”。费尔巴哈还明确地提到了耶稣基督的肉身化：“人是基督教的上帝，人类学是基督教神学的奥秘”，可见，“为何神是人”这仅仅在基督教中存在的问题和可能性对费尔巴哈来说，同时既是宗教的问题也是宗教的钥匙。“自我投入超验世界”被反其意倒念成“将超验世界收回自我”，其方式正如黑格尔在他的宗教哲学中所规定的那样：“在这全部历史中人已意识到：人是直接的此在的上帝，而且精神所理解的这一历史中，甚至对过程的描述也是对人，对精神是什么的描述”。只要消除精神即断然实行人类化就能将天堂置于人类存在本身之前，置于人类存在的奥秘之中。这就是说，对人类化的无神论而言，宗教内容不是十足的妄想，宗教内容“不是神学幻想中的宗教内容，不是异域的而是本乡本土的神秘，人类自然的神秘”。这句话道出了费尔巴哈学说中蕴含的真理，他作为一个平庸时代的产儿徒劳地试图狭隘地歪曲这个真理：“在自然的领域里费解的事物还如此之多，但是，人却能彻底地认识源于人的宗教奥秘。”必须看到，来自费尔巴哈人类学的资产阶级主体的这种狭隘性，这种狭隘性首先也是对将宗教世俗化的平庸之举的警告，然而，面对内在的基督教性质，面对费尔巴哈理解的无神论中的“人是人的上帝”这种警告却无影无踪了。借助并不比自然软弱，并不比自然缺少奥秘的人性，启蒙主义者之流的平庸性不断被击垮。尽管如此，费尔巴哈依然认为可以真正地取代宗教领域的霸主地位：“对彼岸的信仰是对自然局限中主体性自由的信仰——因而也是对人本身的信仰”。不可忘却这在认真地向前迈进、认真地承袭下来的意义上

的人道主义内在性的背景，因为这一意义并非终结意义，相反，用马克思的话来说，它是“人类生产力的发展，即作为目的本身的人类自然的财富的发展”。然而，遗产中的宗教（后继宗教）却完全成了最终的乌托邦功能的良知：这一功能是人的自我逾越，是与人所创造的历史的辩证性超越趋势相联系的超越，这一超越没有任何上苍的超越性，但却理解上苍的超越性：理解为一种拟人化地超前的自为。不断变化的拟人化上苍主要意味着人的未知将来，而不是人的已有已存。倡导宗教者不断地将人性注入上帝，即是说，通过渐渐接近的彼岸形象不断地围绕着人的化名盘旋。称呼上帝，任命上帝，这一切举动都是在通过宗教意识大力刻画人类奥秘，尝试阐释人类奥秘，刻画和阐释虽然通过宗教意识，但其指向却是隐藏着人的形象。显而易见，已存的人类图象和愿望的甚至乌托邦的拟人化神体面目并非相互叠合毫无二致，后者比各个时期已存的人类图象，比各个时期占统治地位的人类理想图象更加令人生畏，更加费解地使人感到熟悉。从兽形众神到唯一的全权之神到救世主之神，这些宗教层次的标志既熟悉又陌生，只有将其视为隐蔽神及隐蔽神世界的阐释性投影才能理解。在兽形神的脸上，人所没有的野性、可怕和麻木融合在一起。全权之神的特征是他至高无上的本质（上帝天下无敌），是可畏性和无穷性，霹雳隆隆的上苍一望无际，霸道暴虐，叱咤风云，超乎一切之上，这些都是人所没有的，属于宗教投影的极度夸张。以儿子的形象出现的救世主之神并不令人生畏，然而正是由于他为所有将基督的投影附加在人的犯罪本性之上的受洗者直接了当地驱除了敬畏，所以才具一种超乎一切之上的风范。这最后一位神的超乎一切之上的性质作为一种奇迹性，直接赋予人希望，似乎化名的真正内核是味道甜美的。因此：“盼望不至于羞耻”（罗，5.5），甚至：“我想现在的苦楚，若比起将来要显于我们的荣耀，就不足介意了”（罗，8·18）；甚至：“上帝为爱他的

人所预备的，是眼睛未曾看见，耳朵未曾听见，人心未曾想到的”（林多，2·9）。这一切均是宗教的人类化。这种人类化在不断的深化中也是未知的人，由未知中站起的人的宗教：“直到我们众人在真道上同归于人，认识上帝的儿子，得以长大成人，满有基督长成的身量”（弗，4·13）。总之，基督教的希望是一切为了被拯救的人，包括容光焕发的自然，在这自然中无论太阳还是月亮都不再发光，照亮自然的是雪白的羔羊。任何对宗教的人类学批判都没有剥夺作为基督教支架的希望，而只是涤除了那些使希望不成其为希望、使希望变成固执的迷信的成份，即涤除了那些绘影绘色的，似乎确定无疑的，极不真实的但却被真实地拟为实体的实现希望的神话。批评将宗教内容还原成人的愿望，但当然是还原成最巨大最根本的愿望，还原成仅仅是对本质的意向因而永远不会随着时光流逝而变得无足轻重的愿望。这一本质可能被破坏，神话设想这种破坏是在地狱中进行的，但却认为本质未受破坏就是成为上帝。这样看来，上帝乃是在其现实性上尚未成形的人类本质的拟人化理想，乃是灵魂的乌托邦式圆满实现，正象天堂被设想为上帝世界的圆满实现一样。认定这一上帝观念是现实的；这是一种科学的不纯洁性。因为这一上帝神话是不现实的而用造神说来代替宗教，将上帝当作现实产品置于时光的终结处，则是一种以蹩脚手法祛除魔力后的胡思乱想，早年的高尔基甚至里尔克的诗作，还有柏格森的自然哲学就是这样做的，似乎世界是一架造神的机器。同样，祛除魔力也没有带来福祉。它仅仅使上帝观念失去了现实性，却让上帝观念的全部神话形式继续存在，作为固定的理想、作为一种假设而继续存在。这是康德的学说，它虽然包含着最绝烈的乌托邦良知，十分明显地在假设的道德性形式中包含着这种良知，但却没有妨碍基督教教义问答手册的上帝，而是将这位上帝视为“所有真实性的统一体”，当成规则性的理念。费尔巴哈的宗教人类学则不同，它把“为何上帝是

人”再次颠倒过来，可从天带回大地的东西构成了最深刻的此岸世界。上帝观念、其在过去和将来的超验非真实性被认真对待的上帝观念，作为一种理想仅仅通过他的人类学解答而得以实现，不过这一解答和迄今强调的人类史前史阶段的人类存在的解答截然不同。巴特或者有神论的异律说将伟大的宗教显示称为“弹着点的弹坑”，说明曾发生过某种启示。费尔巴哈或无神论的自律说则从相反的角度理解宗教显示，首先是《圣经》的宗教显示，天下独步地将这些显示正确地称为“日珥”，说明曾发生过人类愿望的全面扩展和对世界意义的全面尝试。是的，人们不再尝试众多的个别希望，而是在伟大的宗教中尝试希望本身了。希望本身囊括和集中众多的个别希望于一身。不将任何东西视为“现实”，不再低三下四地对跪伏和宝座进行反思。上帝理想的真实性只是王国的乌托邦，而这乌托邦的前提恰恰是：上帝没有停留在地狱里，因为那儿本来就没有也不曾有上帝。

四、向无神论提出起诉，论假设和幻想上帝进入的空间问题

设立一个“那边”的力量是多么强大呵。千百年以来，世界上下无处不是神怪，好象这是不言而喻似的。一贯保守，至今仍然保守的人们极其固执地坚持在头脑里构思一幅在彼岸高踞宝座者的画像。因此同时产生了许多习惯，许多不严肃的态度。然而，正是习惯在此衬垫着模糊的情感，使之显得厚实，似乎是些严肃的情感。虽然今天所有人，既便是最虔诚者也不象两个世纪前最不坚定者甚至持怀疑者那样相信上帝了，然而在习惯、在其组织化了的传统、在教会形式中作为拟人化实体而保留着的那些强大的愿望力量或求答力量，毕竟还是给不坚定的有神论留下了地盘。不然的话，在资产阶级巨大的乏味世界里就绝对不会有教会

出现了。在无神论成为准则的情况下，教会的出现是例外，当然是这样一种例外：它在必须维持资产阶级乏味世界的资本主义基础时能和无神论准则和平共处。在资产阶级启蒙运动高奏凯歌之前，无神论一直不是准则，而是极为罕见的例外，而且这种例外受到很多条件的限制，以致是否能用今天的无神论概念来理解希腊的、罗马的和印度的无神论都成了一个有争议的问题。被否定了的神世界中的形象各各不一，仅此就使得产生的空穴也迥然相异了：对朱庇特的否定不同于对婆罗贺摩^①的否定，更不同于对耶和华的否定。至于说到这和今天对神的否定还算相似的对耶和华的否定，无神论作为危险在《圣经》中大约仅仅出现了三次。皈依其它神的“背离”作为，这种危险难以悉数，但无神论不同，它即使并非姗姗来迟，但总有几分忸忸怩怩。人们告发无神论时不是将它视为一种斗争，不是将它视为解放或信仰的表白，而是看作一种健忘：“他们不认耶和华，说，这并不是他”（耶，5·12），或者看成不顾及旁人的骄横举止（诗，10·1），或者不够聪明因而无力应付这一问题的蠢人行为（诗，14·1-2）。然而渐渐地有关上帝的问题提得足够聪明了，以致可让无神论作为通过上帝信仰而贬值或兑换的东西而积极地登场。在这种积极性中，甚至所有的无神论派别无论其扫除的上帝是何形式又变得众口一词了。它们一致认为，否定了现实的上帝宝座，人就不必对上帝表示敬畏，人再也不是无所作为的芥末了。专制时代即对他律性表示敬畏的时代结束了，这一观点使得本来有天渊之别的各派无神论如卢克莱修^②的学说，（以菩萨为基础的）数论派哲学^③、（摒除了耶和华的）人子神话，费尔巴哈的理论

① 亦译梵天，婆罗门教印度教的主神之一。——译者注。

② （约前99—前55），古罗马哲学家。——译者注。

③ 或译僧伽派，印度最古老的一种哲学，创始人迦毗罗。——译者注。

统一起来。在 18 世纪的启蒙主义运动中，卢克莱修几乎又象从前一样自由地呼吸了，尽管他和启蒙主义者各自废黜的天主形象并不相同。在卢克莱修看来，伊壁鸠鲁这位唯物主义者科学中的地位 and 普罗米修斯在神话中的地位不分伯仲。因此，在所有的无神论流派中洋溢着一种积极性，正如卢克莱修在一首教育诗中描述的那样：“在大地上，人类的生活在沉重的宗教压迫下苟延残喘，宗教从天空伸出头来，可怕地盯着凡人威胁他们。这时一个希腊人，一个凡人率先鼓起勇气，抬起双眼抗拒天上的宗教。无论神庙还是天空的雷电轰鸣都不能使他退缩，相反更激起他勇敢的精神，第一个试图劈开自然的坚固大门”。不过，这种摆脱了敬畏的解放看来完全不同于另一种解放，后者正是和宗教本身的愿望本质相联系，和将自己特有的愿望的尽善尽美拟人化为至善至美的上帝的做法相联系。但是，从敬畏中解放出来的无神论没有从宗教的愿望内容和希望财富中解放出来。只有它最贫乏和彻底消极的形式即 19 世纪的庸俗唯物主义的无神论才另当别论。庸俗唯物主义的无神论只是由于其强调教育的庸俗习气才勉强没有完全丢失这些希望内容，才勉强没有陷入虚无主义的泥坑。准确地说，无神论使这些超验的财富进行了内在性，费尔巴哈的无神论使这些财富在人身上完全反映出来。这位最重要的，在这一点上也许最不为人理解的无神论者的学说中，什么消失了，从什么中解放出来？是将“完美”定为真实的做法。这种做法的结果是：“完美”成了压得人类透不过气来的沉重宝座，成了凯撒专制主义的“高高在上”，与此相联系的当然就有一些纯粹是意识形态的，仅仅属于推崇“天主”的教会的“非财富”。但是，费尔巴哈真正的宗教批判的矛头所指是无神论从本质上扬弃了的至善至美的朱庇特，而不是至善至美这一愿望内容本身。费尔巴哈批判的主要是将人的奥秘和“完美”通过迷信方式在彼岸定为真实的举动。无神论打出内在性这张牌反对这一举动，设置了首先定为虚空的

开放空间抵制这一举动。然而，虚空并不在内在性之中，相反，内在性通过收回以前抛向天堂的财富而获得了更多的意义：它获得了人类学深度的“完全另外之物”。卢克莱修认定的自然的意义并非终结性的，正如作为世界虔诚性的在上源泉的星辰神话不具备可信的终结性一样。但是，“人在自然中的统治”的意义却是一种终结性的意义。无神论在继承这一意义方面并不比提倡完全地自我投入宗教奥秘的人逊色，因此具有最强烈的宗教积极性。或者，清楚地意识到这问题本身构成的详谬性：耶稣宣布他是自己和天父之间的中介人时，他自己就成了天父；耶稣声明自己和信徒们一样是葡萄时，他就是在一个神秘主义人类学为上帝腾出的空间里讲话，在这种向耶和华的“迁入”中，或者进一步说，在这种从《出埃及记》的上帝的“迁出”中，人子神话始终尾随着他。在“上天之弦”本身面对拟人化神体经受住考验、不为所动的地方，浅薄的和无比疯狂的渎神罪行就无从产生。正是由于经受住了考验，人子神话一直到费尔巴哈将宗教人类化时依然存在，即使或者说恰恰因为至善至美的上帝不是居住在星辰之上。将关于上帝的设想视为对未显现的人类内容的指示，持这种态度的无神论者不是反基督教者。还有一些无神论者也不反对基督教，他们认为未显现的人类内容是和自然的乌托邦内容相联系的，自然环绕在人的周围，人的化名体现出非常广阔和充满酵素的开放性：“世界啊，你预感到你的奥秘吗？”是一句基督教的即启示录式的呼唤，正象那句老话“世界啊，你预感到造物主吗？”是一句神秘主义的呼唤一样，尽管它源自《欢乐颂》。这种乌托邦成分令人信服地是后继宗教性的，因而是并继续是非宗教的，这就是说，它恰恰属于已经来到的，其深度终于被理解了的无神论。然而，从其最终的积极性来看，无神论的概念是自由王国，因此，它使世界体现出向前的开放性，因此它撵走了朱庇特，拆除了御座，赶跑了作为一种已存“现实”而创造世界和围绕世界的鬼神。已往

被称为上帝的东西不表示事实，绝对不表示端坐王位的已存性，而是表示另一个完全不同的问题，这一问题的可能答案不是上帝，而是王国。

在下的东西从长久看并不象在上的东西那样易于衰落。人继承了彼岸的财富，条件是这确系财富而不是人们未能理解的东西的假面具，因为在彼岸无疑也有胆怯、欺主行为和虔诚的无知表现出来，不仅仅是纯粹的奥秘，无知和奥秘常常鱼目混珠地搀杂在一起。恩格斯一针见血地论述了骗人的信仰以及对这种信仰的揭露，他说：“要触动现存的社会关系，必须先要剥去罩在上面的神圣外衣。”对虔诚的无知，对信仰中的神话成分，恩格斯的论述就不那么淋漓尽致了：“在历史之初得到这种反映的首先是自然的力量……但是不久，除了自然力量之外社会的力量也开始起作用了，社会力量对人来说同样是陌生的，开始时同样是难以解释的，和自然力量本身一样，社会力量以一种表面的自然必然性统治着。开始时仅仅反映了自然的神秘力量的那些幻想形象因而带上了社会的性质，成了社会力量的代表”。这样，“森林原始性”之外又加上了“较高级的愚蠢”，至少是一种带有明显科学前性质的宗教意识。这一见解从起源角度看的属不刊之论，但正如上文所述，并未击中动机的要害。因为不仅仅是较高级宗教的“较高级的愚蠢”中充满了这种带有无数痛苦，想象和希望的动机，无知的巨大阴影从意义上说不同于愿望深度及其财富表现出来的朦胧，洞察了前者不等于看清了后者。这两者是截然不同的，举例来说，老子的“道”不同于河神和城市守护神的神话，用亚当的肋骨造出夏娃的神的传说不同于以赛亚关于锡安山未来的预言。对身心状况进行修正后可以挽救和继承的只有透过无知或者纯粹的幻想显现在宗教图像上的愿望内容和希望深度，它们会被召回人类主体，召回可能的自然主体，召回到这两者之中的化名的朦胧里。然而，恰恰无神论在其人类学的、乌托邦的积极性确定无疑

之后，还有一个最后的问题：上帝拟人化神体被排除之后留下的或没有留下的空穴是怎么回事？这空穴属于无知吗，只是幻想吗，就像伪装真实进入其中的拟人化神体一样？是不是公爵倒了，长袍也会落地？关于幻想神祇进入的那个“所在”的问题是不是一个伪问题，一个随着宗教假象的消失而自动解决的伪问题？这个所在，这个空间是不是虚假的、如同一面平镜中映出的虚象，一间大厅里的全部摆设，推窗远望几里之遥的教堂塔楼时的全部风光都在镜子上反映出来，而这镜面本身却是平的，在镜面背后这全部景象荡然无存？难道纯粹的反映和倒映要得以实现不是要求一种产生双重映象但本身又并非映象的东西即一面镜子？在宗教所在这问题或伪问题中，片面的感觉论或经济主义遇到的全部难点不是在另一个平面上再现了吗？这难点是：正是为了入射或幻想必须同时确定一个特有的，无论作何评价的场，感觉论或经济主义却反对并试图排除这个场。莱布尼茨极其机智地在洛克以感觉论观点引用的那句老话“未曾在感觉之中的也不可能在理性中”后面恶毒地加上“除了理性本身是个例外”时，这难点就一望而知了。感觉也许将一切都送交给理性，离开感觉理性也许是白板一块，但是，感觉并没有送来理性本身。至于说到经济主义，那当然还得补充一句：在经济基础中不存在的东西也不可能在上层建筑中存在——除了上层建筑本身是个例外。这一点同样也适用于上层建筑中的上层建筑，适用于愿望图像的宗教性崇拜，甚至适用于若明若暗的自然力量和历史力量的宗教性崇拜。宗教的愿望图像、无知图像、甚至一种真正奥秘联系的图像在宗教历史上确实投射出来，如果它们也要在化名周围这样投射出来，那么就必须在方法上将一个场，一个空穴，一种特殊的地域作为前提，并认为它在客观上已然初具规模才行，这和莱布尼茨那句附加的话相应，表明了宗教投射空间的问题本身不是一个伪问题，这个投射空间虽然绝非已存事实这个意义上的现实，但也

不是空想。这一空间不是现实，更不是最高的现实，不是柏拉图关于一切现象都是无效的，唯有理念才是真正的存在的两个世界理论所描述的最高现实，并不位于一个永恒的、同性恋似的所在。然而，与此不同的是——恰恰在世界的物质统一体中——在这个空穴里有一种对将来可能的现实、对尚未确定的现实持开放态度的东西，因此，这样的空穴根据其首要的功能便是“空”而非肯定的“无”。如果从客观上，而不仅从人类学观点认真实行无神论，那么没有什么比从一种空穴信仰——在这空穴信仰中根本找不到任何形式的存在，也找不到代替上帝存在的乌托邦存在的关联和象王国一样“尚未在”的关联——得出结论的做法更荒谬的了。纯粹的空穴信仰或者能虚无主义地绝望，或者能激动万分地狂欢，因为它来说感觉和上帝同时消失了，这样，人性当然就在虚无主义的夜幕笼罩下或者象在盖斯勒管^①中一样闪烁着荧光。但是实际上并非如此，恰恰是排除了存在确定性的空穴具有“空”，牢牢地保留着“空”这一首要功能，然而空穴同时也具有第二功能即发酵，对人类主体的——也对周围自然的尚未了结的主体的——开放的效应区。晚年的费尔巴哈在宗教的愿望世界这点上也不得不这样意味深长地中断了他那过于纯粹的人类学，这里应称为主观唯心主义。他别无它途，如果不在灵光熄灭的彼岸就得在同样废黜了上帝的自然中找寻、不断地找寻某种使投射不再自由飘浮无所依附的东西。因为在他看来，自然也参与了宗教性的投射，所以，纯粹愿望图象的行列中甚至又加入了对象即外在感性的对象。费尔巴哈晚年在《神统记》中认为，神祇不仅仅是愿望本质，同时也是自然本质：“愿望也许是宗教之源，神祇之源，愿望本身又来自于人；然而愿望的对象却是来自于外在自然，来自于感觉……神祇不是神化和人格化了的自然力或自然

^① 一种低压气体放电管。——译者注。

体，神祇是人格化、独立化和对象化了的感情，感知，情绪，但是，这些情绪是与自然体相联系的，是由自然体唤起或促成的。费尔巴哈最终注重客观了，这是富有启发的；客观意识在此是与自然宗教相联系的，因而是与自然宗教中的感性对象相联系的，这些感性对象即使在揭去了神性外衣后依然存在。反之，倘若客观意识与在自然的彼岸崇拜其上帝的人本宗教相联系，那么就没有任何特有的对象，这对象是属于彼岸的；但是却是“在我们面前”这一开放性地域，有“新”，人类一系列目标经过中介不断进入的“新”。尽善尽美的神话投射进这一地域，只要这一地域没有封闭，那么，也可能导致不在它之中而指向它的趋势得以实现。只有在“无”侵入这一地域，只有真正意义上的“无”概念，反概念，侵入了这一地域，这一地域才会封闭。这种“无”是绝对论的“无”，没有任何可能的发酵，没有“现实-乌托邦”，没有“空”中的希望关联物。这种货真价实的无及其无酬性质毫无疑问和“一切”，或和“通过人治的实现”，或和“王国”一样，也潜伏在无神论的空穴中，只不过，它也和“一切”一样尚未决定。在人尚有的时间里，无的潜伏性报到时是破坏，是毁灭，是人们称为“恶”的东西的效应区。在人尚有的空间里，无的潜伏性报到时则是崩溃，无规则的繁多，咄咄逼人的混乱。然而，在世界已报到的开放性中，“一切”的潜伏性也来报到了，这次情况是这样的：毁灭可以变为一种不完善之物的毁灭，繁多可以变为一种不断提高质量，不断进行实验的丰富多彩。不过，首先是从以前住满了神祇的乌托邦空间在次序的地域中显示出来，积极地显示出来，这一次序将人类化了的希望内容及此内容的自由度聚合在一起。正如上面论述社会乌托邦时已提及的那样，从宗教哲学上看也显而易见，这一次序是真正的自由王国中的王国：这种王国性质最终不能作为意向的对象，倘若宗教拟人化神体的场不比这场中的宗教拟人化神体更为持久的话。无和一切，混乱和王国位于秤盘上以

前的宗教投射区上，影响这两者的秤盘孰高孰低的则是人的历史活动。不仅是应归功于王国希望的次序，而且标志着咄咄逼人的无的混乱也是在从前的宗教空间里预先推定的，在没有预先推定区的地方但停留在投射区中。空穴视其含有“无”还是“一切”，被称为地狱或是天堂。地狱被设想为最后毁灭者或者撒旦的空间。撒旦的魔性是恐怖，是灭绝廓清，是毫无内容，是锁闭性，在绝对的“空”中达到的锁闭性。迄今活动的现实中这类毁灭，这类原恶的爆发够多了，但却没有获胜；倘若肯定地描述这些东西的胜利并使之成为实体，那么宗教空间里就会消极地麇集阎罗和恶魔，一如宗教空间曾积极地有上帝和天使济济一堂。即使神话中冥府之王和天堂之神被一视同仁地废黜了，地域依然存在，这次是投射和预先推定的双重空间，上面镌着这样的字迹：“留下所有的希望”，或者：精神世界的高贵部分已从恶中拯救出来。因此，这一切都是来自宗教遗产的乌托邦空间问题，属于那条未来的世界之路，那条通往最彻底的内在性、通往人类化名的世界之路。这些问题属于“在我们之前”的未来，人类的核心和大地的核心，人类主体和自然密码主体均在这未来中乌托邦地臻于极致或没有臻于极致。如果说没有无神论就没有王国乌托邦，那么这同时意味着，没有无神论留下和开凿的乌托邦—现实的空穴，就没有王国乌托邦。正是化名的治外法权为了在化名之林中开出空地不断地提出下列先决条件：拟人化神体在空穴中崩溃了，而空穴本身并未随之消失。不然的话，化名的治外法权就既非在新的天堂上又非在它所指向的新的大地上。人类深度和世界深度的化名变得稀疏了，这样的化名王国正是全部宗教历史运动的方向。但王国需要空地，这一空地如此之大，迄今为止所有的表现和扩张不足以填满。这一空地又是如此之小，如此紧凑，只有浓缩基督教神话才能暗示一二。基督教理想如果不直接进入这化名的景色，这雾纱笼罩的风光中，那就不成其为基督教理想了。这一理

想还曾和东方三博士同行，他们在茅屋上方的星辰前忘记了自己的星辰，但却从所有古老宗教中带来了乳香、没药和黄金等礼物，将传统和没落的异化神话一起拱手交出，放在时光交会处的出生地。那颗星一直来到茅屋前，在此上帝销声匿迹了，上帝并非隐没在虚无之中，而是隐没在此时开始显露出来的，可能与推动人类和世界的正在出生的小儿认同的，“为何神是人”的空间里了。为此，为了这一结局，宗教的空穴不是并将继续不是臆想，虽然其中的神祇都是臆想。因此，“隐蔽人”保留有一个初具规模的区域，他只要一息尚存，就能在其中希冀在自己敞开的世界中纤悉无遗地显露出来。

五、宗教层次中的“停留一下吧”：^① 神秘主义中瞬间的统一

最好的东西近在咫尺，就在人们料到的附近。因而，此地和此时复归这一最高位置，表明它们的自为性，依照道德、音乐或宗教准绳紧张地乌托邦地眺望，所有的视线又会回到曾经历过的瞬间的幽暗中，因为在那里，一切都在发酵骚动，一切都还在乌托邦的隐匿和未成之中。每一对自为的希望内容的浓缩都会靠近瞬间，越来越紧张地试图规定这种“根本-紧张性”。最紧迫的尝试是宗教性的即人自我投入奥秘之中：最终的彼岸乃是我们最近的此岸，我们最为内在的“近”。这“近”不是别的，而是在每一经历的瞬间活动的但尚未被推向幸福的，尚未当作黄金开掘出来的东西。“停留一下吧，你真美啊”，这种希望的实现从宗教上看最终是和神秘主义一致的，更确切地说，是和神秘主义中的瞬间或“永恒的现在”一致的。这里所说的神秘主义是在变得多主体的、

^① 语出歌德《浮士德》。——译者注。

人本化的宗教基础上兴起的，它懂得沉静，它不仅仅是，甚至根本不再是狂放主义。诚然，宗教的狂放主义促使自己的占有物蓬勃生长突破现有格局，赋予它们似乎是从幽冥的根须上生长出来的力量和能力。醉意使得狂放主义的醉意之神也醉了，以致无论萨满教的现还是神话中的狄俄尼索斯都觉得自己“成了神了”。然而，自我投入本身却也是浅表的，就象他们投入或挤进的诸神行列一样，它们是一些尚未带有任何人类材质的自然神。因此，狂放主义主要盛行于原始宗教和星辰宗教，表现在萨满和太阳神^①教士的身上，而在人本化的宗教之中甚至旁边则无立锥之地。基督教神秘主义主要是沉静，全无忘乎所以的亢奋，这种沉静与以将主体倾注于上帝，将上帝倾注于主体的形式体现出来的那种对“近”的最深刻情绪相应。这样，忘乎所以、不知所以的喧嚣便在渐成自为的宁静之前，荒原便在一个名叫达尼尔·切普柯的波希米亚神秘主义者描述的那种“自我的强大居民”之面俯首称臣了。个体的自我作为倏忽性和多样性即自我表达的“无”的一纯粹部分在此沉静着，这种沉静既是神秘经验的条件，也是神秘经验不断被证实的基本特征。摆脱个体的“如是在”，摆脱万事万物的多样性，离开一切，这就是找寻一切即找寻本质与真正自我的统一的主要途径。神秘主义的沉静通过排斥多样性或通过简约化去接触神（神的本质而不是神的现象），简约化提供了一切，提供了一切的统一。新柏拉图主义者试图在意识的一种特有的、积极而集中的功能中表明这种统一的，不再是个体的自我，比如普罗提诺^②就在最高的认识中作了这样的尝试。这最高的认识同时包含有最高的合成，而这最高的合成又归于最高的简约。正是在这合成的力量基础、自我基础、同一性基础中，每一种沉静自此断

① 占腓尼基人信奉的神。——译者注。

② (约205—270)，罗马帝国哲学家。——译者注。

言自己成了神，经过三个阶段净化、顿悟和归一而成了神。以后中世纪的神秘主义者又试图为这不再为任何东西如痴如醉的、超意识地显现的自我神化的所在起个最有说服力的名称，这纯粹是一种被触动的自为的名称：比如里夏德·封·圣维克多^①的“亲密、重要、高尚的刺激”，爱克哈特^②大师的“情感、基础、心灵火花，此是性（Istheit）、在堡性（Inburgheit）的伞形花序。”爱克哈特说：“如果人整个成为火花，那么他就完全是未被创造的，就完全没有造物的性质，就超乎时间之上高踞永恒之中”。特雷莎·德赫苏斯^③称这同样的所在——在她看来神化的所在——为“心灵之堡”，并描述了几次在里面逗留的情形。所有这些地名的意思都非常相近。非常相近即彼此相互转化的还有对这“堡”的态度或者通往这堡的途径，不管它们的名称是火还是光，是爱还是看，是主动性还是被动性，都相去无几，它们作为选择可能性都在神秘的统一中结束了。究竟是意志居首还是精神在先，这个问题导致基督教经院哲学分成两派，然而在神秘主义中，这个问题对这批经院哲学家来说又成了没有内容的空洞问题了。作为神秘主义者，约翰·鲁伊斯布鲁克^④和托马斯·阿奎那不再争论不休，对最高者的爱，对最高者的仰视在神秘主义的极限中合而为一了。无独有偶，忍和干，被动性和主动性之间的区别也消失了，两者在“重要的刺激”中互换了面目。《新约》充分地包含了撕裂和被撕裂这统一的双重性，屈从和侵略两者彼此渗透，如：“从施洗约翰的时候到如今，天国是努力进入的，努力的人就得着了”（太，11·12）。神秘主义是以辩证观点看屈从和主动的，认为这两种态度到了极点就会相互转化，彼此更迭。基

① (1110-1173)，苏格兰神学家和哲学家。——译者注。

② (约1260-1327)，中世纪德意志神学家。——译者注。

③ (1515-1582)，西班牙神秘主义女学者。——译者注。

④ (1293-1381)，中世纪神秘主义神学家。——译者注。

基督教的神秘主义提倡委身于上帝，溶化在上帝之中，然而这种被动性中同时也有一种完全不同的溶化的人侵活动即拯救上帝。另一方面，基督教的神秘主义注重进入上帝之中，这是对一种高尚刺激，对一种贯穿上帝的精神顶点的强大意识，但是，这种主动性在同一瞬间又转化为委身，上帝将他的主人变成了背负他的仆从，而这仆从本身似乎又被更大的力量背负着。这样，在神秘主义的堡中，二元性，在通常的世界中以自我和非自我为支点的二元性便揉合为一体了，支点在神秘的统一中消失了，因为神秘的统一使最突出的二元性本身消失了。堡在自我与非自我、主体与客体，主体与物质之间不再建有隔墙，堡本身没有它异性，不再有它异性，这归根结蒂是所有神秘主义者大规模地预先推定的幻想，却是一种幻想的乌托邦基础。神秘主义者从精神上抽掉了将世界分为主体和客体的楔子，这样也就没有任何形式的被阻碍之物了。于是便投宿于瞬间的直接性即未分又无比奥秘的直接性，投宿于这样的瞬间，对神秘经验来说这瞬间不再处于时间之中。时间和瞬间从来不曾接近过，更别提像永恒和瞬间那样交织在一起了。停留的瞬间或永恒的现在是这种瞬间的名字，在这名字中，看来似乎最势不两立的瞬间和永恒又融合在一起了，融合在完美的辩证统一性之中。神秘主义的上帝是处在这永恒的现在中的上帝，因而是至高无上的瞬时上帝。在这之中，“现在”即为“永远”，“此地”即为“到处”。甚至上帝和非上帝之间的对立也不复存在了，这些对立同样属于“堡外的客观”。上帝在永恒的现在中诞生了，这就意味着上帝死了；因此爱克哈特的上帝是纯粹的“无”，即不带任何属性的“一切”。

众多的头脑、众多的感官在很大程度上分散地起着作用。然而，一旦头脑闭起了双眼，就是说一旦由于笃信而心醉神迷了，那么，这分散性就不复存在了。亢奋与沉静当然彼此不会相逢，除了在边缘上，只有在边缘上才会有狂放的激情迸发。除此之

外，沉静会使一切分离物，芸芸众生带来的一切相互分离的东西握手为盟。这样，民族之间，尤其是各种形式的信仰之间的界河就被填平了。因此，恰恰是神秘主义者中的革命家托马斯·闵采尔在不著文字的顿悟的统一中窥见了串联一切分离的国际性的统一。犹太人的，土耳其人的，罗马教皇的，路德教的东西，这一切在闵采尔看来均属于世界的字母，而不是属于圣灵的喷射倾泻：“我宣讲一种基督教信仰，它在大地上所有选民的心中都是一样的。即使一个人终其一生没有读过或听过经典，他也可能通过圣灵的正当学说拥有一种无欺的基督教信仰，正象一切不依赖任何书籍用神圣的文字写下这信仰的人一样。如果我们要使基督徒和所有相互分离的、信仰各异的选民和睦地一致起来，那么我们就必须知道，一个从小由无信仰者带大的人是如何不依靠任何书籍而了解上帝的学说和正果的”。至于说到基督教的收获即分清良莠也是如此：“上帝的选民会感到大得惊人的快乐，如果他的兄弟象他一样通过同时的方式达到了信仰的话。尤其现在的教会始终反对这点，但无论如何收获的季节就在眼前了”。这就是统一，神秘主义在这统一中看到了它的所有孩子，这种统一在各门宗教中都划分了无信仰者和上帝选民从而扬弃了各门宗教。不过属于这一点的还有伟大的人民运动，发轫于12世纪的阿尔比战争^①并在德意志农民战争中达到高潮的人民运动：众多的选民象以前的信徒团体一样结成人民统一体，不再屈居主教大人或王侯之下。由于这种统一，孤独感荡然无存了，而12世纪时胡戈^②和里夏德·封·圣维克多曾在这种灵魂及其上帝的孤独感中信奉他们的神秘主义（胡戈·封·圣维克多的一部具有特色的主要著作就叫《灵魂的自言自语》）。登天的阶梯来自心理学，灵

① 英法组织十字军对阿尔比教派的讨伐。——译者注。

② （约11世纪末-1141），德国神学家。——译者注。

魂朝向上帝之行的游记经过哥特神秘主义的第一位预言家约阿基姆·迪费奥罗^①变成了一种历史运动，变成了最后福音书的动力。全部人类使得纯洁者有福、肮脏者受难这一运动进入了神秘主义基督形式这第三王国。这第三王国超越了法律王国和恩典王国，达到了“精神富足”。这种精神富足的状况正与神化的状况相应——在神化中，基督教神秘主义围绕着它顿悟的东西——即与一种包容万有的圣灵降临节的教徒全体相应。或者象爱克哈特时代的神秘主义教派“精神富足兄弟会”描写的这种未来时代或第三时代一样，完全是在约阿基姆的意义上，同时也完全在过去孤独的迷醉的意义上：“在第三时代圣灵显示为一股烈焰，神圣之爱的炉火，精神醉意的酒窖，神圣调料和精神膏油的药房，圣灵不断地作出精神快乐的预告。以致人们不仅仅在简单的认识中，而且也在可品尝可把握的经验中发现上帝化为肉身的圣言”。是的，人类的“认识”统一之后接踵而来的爱克哈特那种宏观宇宙的、宇宙进化论的统一：神秘主义向上帝的运动不仅仅是上帝的自我运动、自我认识、自我启示——上帝由此从其“未自然的自然”发展为“已成自然的自然”——而且也出于同样原因是世界过程本身。神秘主义的灵魂，据其最内在的本质是趋向上帝的神秘主义灵魂从世界的外在化复归原本，复归必须重新获得的上帝；与此相同，全部的世界过程凭借这种“非成为化”（Entwertung）重返原本：存在通过认识而回归，皈依其根本。神秘主义的功能在此成了世界转折的功能本身：火花，神秘主义的火花不是在纯粹的孤独感中，而是在它异性和同一性的分界处闪烁着。这归根结蒂是些非常伟大的统一方式，但这些方式无一例外都是起源于革命的聚合感，选民的一体感，这样，沉静就在十足的基督教异端中与这一体感相联系，与千禧年主义相联系。在社会意义及宇宙意

^① (1130-1201)，意大利神学家。——译者注。

义非常宽广的神秘主义中，荣光向千禧年主义照去，这种荣光是向上帝的突破中越狱似地从人身上喷射出来的。纯粹的被抑制的荣光在火花中燃烧迸发，是上帝的孩子们在最后审判日之后的自由。这种自由感到今天就已经是自由了，觉得自己在这种超先中象摆脱某个客体一样摆脱了上帝。处于对它不合适的世界图囿之中的核心的荣光就这样为“所有相互分离，信仰不一”的人能神秘主义地统一起来奠定了基础。毋庸置疑，神秘统一不会再以旧形式出现，完成了难以形容的伟业的闪电不会再开辟一个天堂，被交付的荣光从那里坠落下来。然而，在这热情的深处，接触自我接触根本的意图总是闯入一个王国，这一王国包含的不是其它的奥秘而是人的奥秘，不是其它的次序，而是带有葡萄枝蔓的基督体的次序。基督教神秘主义的王国是按人子的尺寸建立起来的，突然呈现的瞬间是人子诞生的马槽。这一停留的瞬间，在此时和此地出现的停留的瞬间并非彼岸的，而是最近的此岸，神秘主义的停留的瞬间无论在其字面意义上还是在其主要意义上都意味着“停留一下吧，你真美啊”，只是在停留的瞬间这个问题上，浮士德的目标具备了在其中体现出来的同一性的形式和内容。宗教置于天上的完美的乌托邦和关于完美性的乌托邦在此重返人类的核心，复归自然的问题和主体，停留的瞬间是最内在的内在性的精确公式，是对没有任何异化的，时间上遥遥无期的，还根本谈不上明确肯定的世界而言的精确公式。

六、奇迹和奇迹性；瞬间是胜利女神的立足点

虔诚之徒经常在自己周围散布一种特有的胆怯情绪。他们似乎具备罕见的力量，影响着众人。这种力量是魔力，创造奇迹之力，凌驾于人类的能力之上。一方面这种魔奇的技艺影响和赢得了那些因为毫不理解所以不信布道的人们，另一方面通过引起畏

惧胆怯的情绪，一种突破意志在创造奇迹中起着作用。这一意志试图彻底改造的不仅是主体的习惯，而且还有客体的习惯即事物的习以为常的联系。宣传性的和客观性的奇异本质，这两者在《旧约》中也可找到。亚伦用神杖征服了埃及的术士，最后吞下了他们的神杖，这就是前者。以利亚象个非洲求雨巫师似的“将脸伏在两膝之中”，这就是后者。当然，《旧约》中的奇迹只是顺便提及的，好象这些奇迹不是真正地或仅仅是间接地与事情本身有关。甚至十灾和分开红海之水这些如此非凡的摩西传说也只是围绕着一个更伟大的神授行为即率领希伯来人出埃及的。《旧约》中奇迹的这种相对从属性及其最终的隐退基于两点——这两点在《新约》中不复存在——一是犹太人教会国建立时以斯拉^①为首的神学院编纂的《圣经》抑制了那种古老的、野生的、不讲规律的大众奇异信仰及在这种信仰中活动的意志。当时，很多关于奇迹的记述被置之不提，尤其是那些与针对着耶和华的颠覆和修正联系在一起的记述也许从此消失了。二是这以后先知的类型改变了，如果说以利亚还像萨满和太阳神教士那样显示出不少制造奇迹者的狂放和奇异性质，那么，一百年之后从阿摩司^②起就出现了纯粹幻想地受托的乌托邦形式，不久又出现了经师的乌托邦形式。雷鸣的语言取代了奇迹之物，对宗教宣传来说不可或缺的奇迹本身也缩减成了幻想的联系，教士兼犹太经士以西结就是明显的例子。但是，到信仰最宠爱的孩子在《新约》中任性天真地露面，上述情形就结束了，对此今天的自由主义神学家深表遗憾。耶稣出现时非常奇异，他象以利亚一样治愈跛者的瘸腿，变酒为水，用五块面包和两条鲜鱼供五千个人食用，驱走的病魔，使死者复生。这使得民众基础又出现了，关于奇迹的民间传

① 《以斯拉记》中的祭司兼经师。——译者注。

② 前8世纪南朝犹太王国先知。——译者注。

说继之而来，。完全不受撒都该人^①和法利赛人的干扰。甚至福音书作者路加大夫或者受到古希腊文化熏陶的约翰福音书撰写者都不回避奇迹的描写，而只是额外赋予这些描写一种唯灵论的意义，以其与更高级的奇迹相联系。供给面包与晚餐相联系（约，6·35），治愈盲人与世界之光耶稣相联系（约，9·30）。奇迹不再是暂时的和个别的现象，不再是仅仅偶然地使五千人得以饱餐或使一个盲人得以重见光明，而是造福于天下大众。这样重新解释后便很清楚：《新约》中通过农民和渔夫重新扩展开来的不单单是原始的巫术区域，而且也是全新的使命，首先是那种导致神迹产生的使命：作为弥赛亚的耶稣和临近的天国。耶稣和天国两者都是基本的奇迹，都是那些人们期待耶稣作出的、耶稣本人视为自身“特征”的较小奇迹的基础。古老的、一直和巫术有不解之缘的奇迹意义让位一种新的、末世论的奇迹意义：奇迹乃是临近终点的征兆。然而就其本身而言，没有这一背景，车载斗量的关于耶稣奇迹的传说就全在历史的篇章里，无论是迷信的历史、迷信的集体精神变态（女人会变成巫婆）的历史，还是那种尚无法作出解释进行整理的超心理超生理过程的历史。超心理能力如“遥观”，超生理能力如“心致物移”（Telekinse）以及诸如此类的能力都有理或无理地也在宗教之外得到描述。在宗教内部，《新约》中的许多奇迹故事同样在拜物教徒中盛传。变水为酒的传说既可出于女巫美狄亚之口，也可以通过诵读主祷文的教士和耶稣山上圣训而流传后世。民间话本中的浮士德就使水中喷出酒来。中世纪的一部关于“被处决的耶稣”的犹太人讽刺作品因此——从这些互不联系的奇迹出发——只会讲述：耶稣在埃及学会了巫术，将以色列引入了歧途。但是，“新”本身具有完全不同的价值，“新”由弥赛亚资格和约翰启示录世界末日的背景组成：

^① 古代犹太教一派别的成员。——译者注。

“看，我使一切变新”；这样，只有这样，耶稣基督的奇迹才能存在。连那些十分原始的奇迹也是如此，因为这些原始奇迹也属于弥赛亚和世界末日，就是说是“特征”，而不仅仅是奇迹（约，7·31）。主要的，决定性的是：在始终以末世为目标，以末世为框围的《新约》中，奇异的举动在其单一的位置上保证了一种大得多的转变即向奇迹性的转变：水变成了奇迹的酒。耶稣自己将这种令人难以置信的现象解释为弥赛亚和临近天国的标志，与此相联系，他将以利亚视为基督教徒的先驱，而不是以前的奇迹创造者。因此，当约翰问道，那将要来的是耶稣，还是我们等待的是其它人时，耶稣这样回答：“瞎子看见，瘸子行走，长大麻疯的洁净，聋子听见，死人复活，穷人有福音传给他们”（太，11·5）。因此，耶稣对法利赛人和撒都该人说：“晚上天发红，你们就说，天必要晴。早晨天发红，又发黑，你们就说，今日必有风雨。你们这些虚伪者知道分辨天上的气色，倒不能分辨这时候的神迹”（太，16·2-3）。这时的神迹标志将治愈跛者和传给穷人福音这看来相距甚远的两者结合在一起，后者也被视作真实的和转变的，视为艰难和重负在一个新的万古永世中的终结。耶稣如此坚定地将具体的转变置于纯粹是内在和无形的转变之上，以致提出一个令人惊讶的问题：“或对瘫子说，你的罪赦了，或说起来，拿你的褥子行走，哪一样容易呢？”（可，2·9）这一问题本身就已包含了答案，即“但要叫你们知道，人子在地上有赦罪的权柄就对瘫子说，我吩咐你起来，拿你的褥子回家吧”（可，2·10-11）。瘫子听了吩咐站了起来，这对信神者来说就是意味着信仰经受住了考验。耶稣基督自己斟酌下来，这种经受住考验居于赦罪的权柄之上。一条唯一的物质的，而不是安居于内的线条从治愈瘫子的义务一直通往尽人皆知的能够移山的信仰，这信仰移动山岳、而不是移动心理。这一切均在所信仰的，在现象学上与弥赛亚的显现相联系的基本奇迹即世界末日的终结标志之中。

因此，奇迹，突破了习以为常的状况的奇迹在耶稣身上得到了最彻底的体现。它围绕在“新”的周围而增多，它要成为新的天地的缩影。诚然，耶稣时代耶稣世界中的被感知的事物习惯联系完全不能和那种因果规律的联系同日而语，17世纪以来，奇迹概念与后一种联系形成强烈对比。这种联系知识也不同于经院哲学时代基督教的联系知识，尽管后者的世界里挤满了魔鬼，完全受上帝和天使的控制。但是耶稣的世界是曼达派^①——波斯二元世界，撒旦是此一世的主宰，光之国是近在咫尺的新一世的主宰。救世主带来了世界之火，正象约翰福音中光神曼达对它的独生子说下面这番话一样：“做我的使者到没有光线的黑暗世界去”，——奇迹带来的中断只是针对此一世界及其难以救药的各种联系的，尽管如此，这种中断是统一的、而且是可见的，主要有利于加强一个产生了翻天覆地变化的次序即奇迹性次序的可见性、个别的有代表性的可见性。因此，基督的超越了其暂时性世界图象的奇迹之本质和自己尚可想象的世界图象在两个主要方面是吻合的：一是中断的形式方面，二是绝对善的内容的质料方面。另外还有一点仍然是至关重要的：奇迹不是内在的，它的意图是引起可把握的外在变化，通过奇迹应该出现的福祉是经由世界而产生的。托马斯正是这样给基督教的奇迹下了定义，将它和纯粹的基督教布道说教和改变民意区分开来，他说：“奇迹性是感觉效应，它是由神创造的，在全部自然的次序之外”（《反异教大全》）。因此，托马斯不将赦罪，甚至不将使化体^②算作奇迹，理由是这些并非可以用感官感知的效应。即使到人们不再相信天国就在眼前之后，在全部的经院哲学中，奇迹总归是处于自然世界的断裂口，

① 1、2世纪时约旦河东岸的教派，认为救贖者是一种类似基督的曼达。——译者注。

② 指使圣餐面包和酒变成耶稣的血肉。——译者注。

在这断裂口，可见世界的一个可见部分可见地飞跃出来。这些最终说明了：尽管奇迹之本质在这期间堕为平庸乏味的秘术或被当作这种秘术揭露出来，尽管它从官方角度看仅仅是在天主教的宣传和活动中，在歇斯底里的少女身上和卢尔戴^①可怜的天国之门里苟延残喘，但奇迹概念除了其超验的迷信之外还是意义深远地包含着绝非迷信的、源于对突破的信仰的飞跃概念。飞跃概念恰恰是从奇迹那里学来的，因此，在纯粹机械性的因果世界里，在与任何形式的奇迹形成强烈反差的世界里没有立足之地，但也许在一个不再是静止的、不再被理解为限定的世界能觅到自己的位置。这样，飞跃作为严格地按照辩证法得来的骤变，其本身当然体现出特有的规律性，就是说，当它中断了一模一样的东西纯粹机械性的进程时，它并没有象经院哲学规定的神秘主义奇迹那样移居到“法的中断”里去。正是在这一点上，由于一切超验因素理所当然地被消除了，所以更不存在任何“例外壮志”——在这种例外壮志的无规律真空中，某种超验意志有可能安排在尘世绝无可能存在的东西。然而尽管如此，如果黑格尔论述质量飞跃及其预兆时写道：这里有些东西“被一种上升状态中断了，上升状态犹如闪电一下子建立了新世界的形象”，那么，这一闪电性质的把握，尽管它是如此独一无二地有规律的，但若不与从前的奇迹性质突变性质相联系，这种把握便缺乏可靠性。奇迹之性质的突变性质是宗教的，尤其是基督教圣灵降临幻想的一种基本样板。“自然制造飞跃”：这至少是古老的奇迹信仰对一个不再是奇异的，因而不再是超验地建于上层的世界作出的贡献。关于飞跃的思想首先是在世界末日的奇迹风光中兴起的，它一直保持着这一背景——这样做的后果虽被忽视，却并未了结。

飞跃不是罕见的骇人听闻的事情唯一的残留物。水变为酒，

^① 法国地名，为天主教一朝圣地。——译者注。

那么，这种中断仅仅是对相信它的人而言的。然而还要看到，在中断里还有另一种东西，这东西可以摆脱一切巫术，尤其是那些已经腐朽了的奇迹内容，但却和奇迹的希望内容相联系。这东西就叫奇迹性。思想解放的开明者也熟悉这一名称，和对令人毛骨耸然的巫术不同，开明者对奇迹性的态度是认真的。易卜生笔下的一位自由女性娜拉完全是在神学领域之外说“我寻找奇迹性”这句话的。她虽然表述的方式不尽相同，但无疑道出了同样的内容即急剧飞跃。海尔茂大声叫道“最富奇迹性的……？”，以形容词最高级和一个问号结束了这出基本和神学无关的反家庭剧。奇迹性依然保持着金石般的声音，即使充满了中断空间的奇迹性质完全失去了光泽。虽然并非所有描述和幻想出来的奇迹内容都具有奇迹性，更不是好的内容，传说中也有惩罚的奇迹，最详细的例子便是十灾和埃及人在红海罹难，最丰富的例子便是奥维德在他的《变形记》中所描写的惨景。甚至在世界末日中设想的那种对原先状况的全面突破也既包括极乐又包括（对基督的致人而言的）极度恐惧。然而，奇迹内容基本上是欢乐，以致对非埃及人来说，埃及人的死亡是对拯救欢呼的一种特有贡献，或是属于正义胜利的范畴。以此为出发点，女先知米利暗对拯救的奇迹性的讴歌（《第二摩西书》^①15.21）和天使在高高的星空中向牧羊人报告福音没有什么区别。即使对不信神的人来说，天使报告的福音依然在巴赫的圣诞清唱剧中回响：“不要惧怕，我报给你们大喜的信息”（路，2·10）。奇迹性最终成了奇迹中期待的决定的决定性内容和唯一内容。这内容是如此强大，以致不仅这世界中的恶和对我们不适宜的东西，而且连善也被认为在奇迹里中断了，只要这奇迹包含一种极端即奇迹性的真正本性。这种最高的中断是通过神秘主义的心醉神迷、通过至高无上者而实现的，至高无

① 即《出埃及记》。——译者注。

上者保证具有中断的能力，处于中断的瞬间，只要这一瞬间延展为永恒。这种至高无上，这种本质上属于奇迹性的至高无上又极其伟大地在保罗的话里表现出来：“上帝为爱他的人所预备的，是眼睛未曾看见，耳朵未曾听见，人心也未曾想到的”（林前，2·9）。保罗在此讲到“我们的荣耀”，也就是那种构成了最激进的梦想内容，构成了中心内容的东西。这类极端或者说最完美的超越被置于奇迹性范畴之中，它们对现存的和迄今出现的世界来说几乎和创造奇迹的行为本身一样富有魔力。最简单的奇迹性也很难从经验上把握，到作为乌托邦的“我们的荣耀”——这乌托邦使一切无价值的东西烟消云散——还有好长的一段路要走。但是，和创造奇迹的迷信不同，对奇迹性的信仰从一开始就是一种对希望的信仰，详谬的信仰，并非客观真实的课题。确切地说（为了在此并在所在情况下排除一种“永恒理念”的误解），它并不蕴含着任何不与或不能与暗示，预先显示、预先经验或已存客观真实世界的密码相联系的课题。然而，如果奇迹至少从世界在飞跃（历史地获得的飞跃）中活动，并（不与超验性或超验介入本身相联系）从促成突破这一点中得出一个相对的、换算了的真理，那么，只要奇迹性的反面即徒劳和虚无尚未全面地和真实地到来，在这种飞跃和可能的突破中的奇迹性就是其内容的部分的预先现象和可能的完全真实现象。因此，认为奇迹性在内容上尚属未定但却是不可变换的希望信仰就仅仅在机械的经验中或——在此反正一样——在抽象的乌托邦中是迷信，但在具体的乌托邦及其开放的辩证过程的世界中决非迷信。相反，这种希望信仰正是宗教中非迷信的东西。这东西通过人自我投入超验、以这种自我投入为基础赋予宗教性一个剩余的、并非仅仅源于畏惧、苦难和无知，而且来自光欲（Lichttrieb）的，非神话化的真理。这真理主要位于历史地获得的“将来”和“新”中，而不是在被断言为真实

的，一种神话彼岸的拟人化实体里，当然也不是在一种仅从因果上机械地阐释的已成性的局部“过去”之中。“我们的荣耀”在并将继续在每一经历的瞬间的化名之中。这就是最激进的梦想的象征，这种梦想是具有中心意义的梦想，首先是中心集约点上的梦想。无论人们迄今在理想榜样中、在浮士德赌赛的即真正的浮士德问题的深刻内容中、在直接的又始终才揭示了一半的音乐本身内容中试图规定和验明的是什么，这种我们本身的多声部的生产本质在宗教追求的统一中、在瞬间和永恒的统一中找到了最后的证据。不是时间，而是时间中不属于时间的瞬间在与永恒沟通交往。在永恒中完全的欢乐是其唯一的尺度。保罗意识到了这种瞬间，奇迹性和永恒的交往，他为这种非凡的结合架起了桥梁：“我如今把一件奥秘的事告诉你们，我们不是都要睡觉，乃是都要改变，就在一霎时，眨眼之间”（林前，15·51-52）。这最终的、但并非神话的界限意义是：变化如果在一瞬间中作为这一瞬间而出现。那么就是变化成睡觉的反面即虚无的反面。可以不带任何狂热地说，这同一个运动刹那，这在一切之中和之下的运动刹那，是“无有”（Nicht-Haben），是欲望、是心愿、是憧憬、是存在中的问题，同时又是始终未实现的、通往一种最终与本身相应的亲在的起步。这同一个运动刹那同时也完全抵达了其本身，而且只是其本身，只要真理进入了这刹那的未知性或化名，只要在世界隐秘的“如是”这根须（Daß-Wurzel）上其终于找到或形成的内容这花朵盛开了，只要这内容作为“根本和全部”的东西得到回答，被人找到，得以实现。“这里和现在”总是问题兼存在，它为解答本身而推出了世界兼存在的不相应或半相应的过程形态。然而，只有通过其认同的闪电才会产生在整个世界上只是稍露端倪的、必然作为奇迹性而闪耀着预兆之光的東西：同一性的形象。在熟悉的老地方会有一种深深的愉悦感；在反光中，蜗居

里的哲罗姆^①，甚至《西斯廷圣母》^②的风景成了再生之后的故土；然而，其真正状态，物质：瞬间还没有在任何地方，也没有在我们本身方图像地（Bildort）的显现中具有现时性。奇迹性是“停留一下吧”的核心形式，唯独在此奇迹性才树起了它的方位标志。奇迹性是作为客体的主体的闪光，在它旁边再没有任何异化的客体，在它之中客体和主体同时开始拆除隔离它们的栅栏。主体及其最真实的属性“缺乏”消失了，客体及其最不真实的属性“异化”也不见了。到达这一步就是胜利，胜利女神的立足点和古希腊的胜利女神一样，是推出的一种在人性中和趋向于人性的“集中”。在到达的存在这一大地的位置上，在世界是隐秘、隐秘是世界的这一地点，“集中”定居下来了，在这种存在中“飞行”和“音讯”都结束了。是的，甚至奇迹性也在奇迹性中结束了。这一立足点，这胜利女神在到达的瞬间处于的立足点，在不计其数的显现、预先显现和不可名状的激情之后，也不再显现了。外面还有不少履印和密码，这些履印和密码极其重要，因为，不仅仅是人拥有瞬间，一切自然过程和自然形态中也有瞬间，瞬间只有在自然密码中才能到处被人觉察出来，瞬间只有具备自然密码的广度才能称得上王国，而不是纯粹的无空间性集约。然而，王国内容正因为大，所以才小，它和道德神秘主义所宣扬的“至善”一样集中。自然密码和至善是最后的证据，人的核心据此表明自己与大地的核心乃是同一的。这同一的内核又是未显现的内核，它并非肯定的，并非明确的已显，所以无法辨别它是表现到了极致还是已经枯萎。各位希律^③的指向是虚无，俄耳甫斯、琐罗亚斯

① 哲罗姆 (342-420)，基督教圣经学家，拉丁教父。——译者注。

② 拉斐尔名画。——译者注。

③ 指犹太君主。——译者注。

德^①、菩萨、摩西、耶稣的指向则是奇迹性。这些已然可以达到的东西是否会成为现实，允许迁入但不允许象出埃及一样迁出的自由王国是否会临近，关键就看我们这个世纪了。所有发达宗教的目标是这样一块土地，在此牛奶和蜂蜜既真实又象征地流淌着。宗教之后遗留下来的内容性无神论的目标也是这块土地——没有上帝，但有我们揭开了面纱的“隐蔽性”以及艰苦的大地上的潜在福祉。

魏育青 译

① (约前7-6世纪)，古代波斯宗教改革者，琐罗亚斯德教创始人。——译者注。

[联邦德国] 莫尔特曼

革命中的上帝^①

命题一：我们生活在革命的形势中，我们将来会越来越把历史视为革命，我们只有站在革命的立场，才能对人类的未来负责。

在这一命题中，“革命”一词接连出现了三次，显得是多了一点。自从越南和古巴爆发革命，自从美国发生种族斗争和东、西欧出现大学生抗议以来，“革命”这个词就已成了时髦的口号，并逐渐蜕变为陈词滥调。尽管如此，人们的意识仍未适应用“革命”一词所表示的新形势。看来，这种态度使教会和基督教徒感到特别伤心。

我们在其中生存和信仰的形势客观上“革命化”了。我们至少在三个地方遇到这种挑战。

白人工业国的统治地位发展了这样一种社会制度，在该制度中，这些白人工业国越来越富，相比之下，其它国家却越来越落后。这就引起了亚洲、非洲和南美洲反殖、反帝的解放斗争，而

① 选自：Diskussion zur 《Theologie der Revolution》（“革命神学”讨论集），Herausgegeben von Ernst Feil and Rudolf Weth，S.64-81，Chr. Kaiser Verlag，Muenchen 1969。

此文系作者于1968年7月22日—31日在芬兰土尔库召开的基督教世界大学生会议开幕式上的讲话。参加会议的人员，百分之六十来自亚洲、非洲和南美洲。该文命题初版于《新教评论》第1卷，斯图加特/柏林，克罗伊策出版社1968年版，第565—571页。

且还将在最近几十年内导致一场全球性危机。在这些斗争中，消除经济剥削同去除政治依赖和种族歧视是结合在一起的。不是先进工业国家的工人，而是第三世界的各族人民组成现代人类的无产阶级。在这里，不管是异化的特征，还是马克思的革命希望都适用。

如今，在先进的工业国里，迄今为止的资本主义的、民族和国家官僚主义的生产关系已跟不上技术生产力的发展。这就需要技术革命。生产中现存的政治、社会和法律组织形式再也不能进一步恰当地实现新的技术可能性。因此，把技术力量毁灭性地用于保护现状的倾向已经发展到了危害治安的地步。

在大学里，我们正感到一场教育革命即将来临的先兆。教育市民的旧场所，再也控制不住大量的教育浪潮。新型的大学生群众将打碎这些变得过于狭小的机构。旧大学为迄今为止的社会培养专家，而如今我们所需要的大学则要具有科学知识，并能进行批判性的、政治上负责的思想教育。在大学生们的抗议运动中，爆发了一次政治理性反对过多受到技术理性影响、道德理性反对所谓“无价值”的工具理性的起义。在这种情况下，不得不号召科学去实现其真实的、人道的可能性。这些可能性应当为实现人性服务。它们不能再继续充当错过人道希望的社会公仆。因此，要探询每一门科学的社会政治职能。

将来，我们会越来越多地把“历史”视为革命。那么，什么是“革命”呢？我们把它理解为经济、政治、道德和精神体系基础的变革（所以，我们使用的是“革命”一词的一般含义，而不是该词在英语中所采纳的那种更为专门化的含义。这样做是为了让会议的各个工作小组能作出更为详细的规定，因为在这些小组里必须反映当今世界各种不同的政治和社会形势）。^① 其余所有的变革

^① 对“革命”这一概念进行初步的，具有普世意义的区分。

都是进化或者改革。只有当切实把握着迄今为止陌生的、新的可能性和力量时，对一个体系从根本上进行变革才有实际意义。只有这样，才能产生当前的批判意识。人们把有可能实现的东西同已经实现的东西进行比较，才发现可能与现实、未来与当前之间的差异。

如今，我们生活在一个尚未实现、但却可能实现人性的世界上。如果已经存在消除世界上的饥饿和控制人口的可能性，那么，各种妨碍实现这些可能性的制度就必须来个彻底的改变。如今，现实的可能性已经充斥于各种迄今为止实现这些可能性的机构。因此，在批判性的意识中，未来作为丰满的可能性，与当前的各种机构有矛盾，因此，在反动与压制的意识中，当前的占有物同新的未来相抵触。因为，通过科学、技术和教育，新的可能性的潜力会越来越大，而政治理性看来却不能同步增长，所以，我们见到的将是一部逐渐革命化的历史。我们把现实看成历史，又把历史视为横亘在未来与过去之间的矛盾冲突。在几乎所有的生活领域，都有一个“畏惧的党派”和一个“希望的党派”。这就是向每一个人提出来的、站在哪一边的问题。

这部革命史具有总体化倾向。它将把从经济到道德、从政治到精神的所有领域都置于可能与现实、未来与过去的矛盾冲突之中。这部革命史具有持续性倾向。它还将使业已获得成功的新制度又处于落后地位。因此，革命并非有限的过渡时期，而是时代的一种新阅历。

我们不能不站在革命的立场，对人的未来负责。如今，凡是不断寻求真理的人都会同葛兰西一道发现：“真理是革命的”。此外，他还会发现：世界变化着，决没有一成不变的东西。他将用让人去变革现实的命令来考验各种科学理论。想要实现更自由、更公正的人性的历史实践，将成为培育理论的基点。科学知识只有在为更人道的未来辩护时，才会成为人摆脱捉摸不透的依赖和

寻求自我解放的手段。如今要站在革命的立场对历史负责，就是要达到认识与行动的统一。

命题二：由于这种新的革命形势，基督教陷入了根本性的认同危机，教会和基督徒只有克服自己宗教上的异化，克服由异化引起的对于人的自由的自我实现的阻碍，才能重新感到自己真正的自我意识。

“不存在革命神学，”某些忧心忡忡的主教说。他们并不错。革命神学并非主教们的神学，而是世界上受苦受难的、斗争着的普通基督徒的神学。即使撇开这一点不谈，人们也不能不说，只要神学中不爆发一场革命，就不会有革命神学。只有当基督徒起到了革命的作用，他们才有权发表谈论革命的神学言论。因此，教会本身如果不进行彻底改革，那它就无权谈论世界上的“革命神学”。只有当人们同自己所扩散的宗教异化进行斗争，那些针对人类经济异化的良言和善行才靠得住。只要人们尚未认识到就连宗教的天堂都已陈旧、已经成为压制人的地方，因而需要一个“新的天堂”，那他们就不能奢谈“新的人间”。马克思说过：“对天堂的批判将变成对人间的批判，对宗教的批判将变成对法律的批判，对神学的批判将变成对政治的批判。”如今看来情形恰恰相反。

在世界各地，我们都发现基督教的认同危机。“旧世界已经过去；新世界尚未开始。”不管是黑人还是白人，在美洲还是欧洲的村镇，人们都这样说。由此看来，教会在许多地方已经失去了对基督教的垄断。有些人已经抛弃教会，因为他们只有同被压迫者和叛逆者同呼吸共命运时，才能表现出自己的基督教信仰。然而，就连基督教信仰也已失去它在历史上感召人的力量。有些人之所以抛弃基督教，是因为他们在基督教内找不到未来的力量。

他们寻找着新人、新集体、甚至往往还在别的地方寻找新的神。那么，教会是否会过时，从而让位于一种非基督教的基督教？基督教会不会同欧洲的统治地位和早期工业时代一道衰亡？或者说，是否存在一种人们能够发现、能够使人意识到并能付诸社会实践的，对基督教来说是内在的革命潜力呢？我认为，除“1968年乌普萨拉会议”外，根据“1966年日内瓦会议”的精神，这是此次土尔库大学生会议应当回答的一个十分重要的问题。

没有基督教内的自我批评，基督徒在世界上的革命性决断的场合就没有真正的立足之地。因此，有必要通过坚定的团体，将自由的革命引进现存教会之中。基督教信仰涉及到耶稣基督中的上帝。基督教信仰的认同危机就在于，基督徒不再确切地知道他在此何为。他明白自己从何而来，却再也无法清楚地知道自己要往何处。因此，未来使他一筹莫展。但是，人们不仅通过对其来历进行理论上的回忆赢得其认同，而且实际上，在当今为了一个更伟大的未来所承担的任务中，趋同（Identifikation）和义务也属于这种认同。假如基督徒重新懂得，他们在此何为，那他们也会重新得知，他们本来是什么人。当前的危机使一些基督徒逃回到人们必须保护的黄金时代的过去。另一些人则逃向通往未来的直接行动中，他们参加革命团体，随后又吃惊地问自己，他们到底是不是真正的基督徒，为什么是基督徒。

我们怎样摆脱脱离生活现实的那种本已的宗教异化走向那知道自己何为的自由呢？我们怎样才能通过对传统基督教的批判，获得那种再生的感情，获得我们所寻找的新的自尊心？“新的天堂”又在何处？

教会可以改变，这就是身负重任的基督徒的希望。他们将揭示存在于基督教迄今业已实现的形式与该教尚未实现的可能性之间的深刻矛盾。他们都因信仰上帝与惧怕未来结伴而行而苦恼，因基督教道德压制人的特性而苦恼，因教会里独裁的统治组织和

教堂的摆布，因各大教派同现存的糟糕透顶的权力关系的结盟而苦恼。他们在寻找一种与未来的希望紧紧相连的自由信仰。他们要求人们在个人道德领域里对自己的行为负责。在教会长时期片面地用言词、圣事和僧侣制度展示天上的基督之后，他们已经在寻找同被钉死在十字架上的人子的关系。被钉死在十字架上的人子正在饥民、衣不遮体之民、囚犯和无权无势者中等待着君子们的行动。

命题三：希望的末世论与弥赛亚传统可以导致革命现实中基督教信仰的再生。

现代世界是一个充满无限可能性的世界，因此，现代意识面向未来。人们再也不把大自然看成是精疲力竭的现实。现代科学技术把它变成了人类世界的工地。人们也不会再把各种社会制度都视为大自然的或上帝的赐予，他们知道，这些制度是由人建立的，因而也就可以由人来改变。从前，人们感到要对这些制度负责的是个人，如今，要对它们负责的却是集体。它们再也不是独裁制度，而是共同生活的职能形式。这样一来，现代人也就成了大自然的主人，成了他自己历史的主人。他既能成为一个更有人性的世界的创造者，也能成为自身的掘墓人。“未来”对他来说，意味着可能性、自由和创新的机会。

这种对于可能的、自由的和新的未来的新倾向使信仰的那些为人熟悉的宗教观念陷入了深刻的危机，从而成为现代宗教批评的出发点。

不管是对于彼岸上帝的信仰，还是与过去的宗教联系都感到自己在现代世界中无能为力。因此，这种信仰和这类宗教还会被继续剥夺权力。基督教只有通过自己沉思自己的一——往往是受排挤的一——先知的希望，才能对这一新的世界形势作出回答。这就

是基督教内在的革命潜力。这一希望集中在上帝及其未来之国身上。因此，它不关涉对于未来历史的希望。它来自那个被钉在十字架上、宣告着上帝之国即将来临的人。因此，它将进入历史。过去，这一希望长期以来都是灵魂对天堂的希望，现在它应当由“弥赛亚希望”来表达这种末世论希望的重大政治意义了。当然，人们并不因此而把耶稣视为以色列政治上的弥赛亚。

虽然在抛弃尘世的宗教来世信仰与改变尘世的未来希望之间进行的持续不断的斗争，贯穿着以色列与基督教具体历史的始终，但我们在《旧约全书》的先知们和《新约全书》的耶稣使徒那里却一再感到新事物的激情。

以色列抛弃太阳神和他在埃及的法老，同新的上帝耶和華一道摆脱了宗教上和政治上的被奴役地位。耶和華是一位赋有希望的上帝，出埃及记的上帝，一位同盟的上帝和希望建立一个天国的上帝，一个“在我们面前”的上帝和“亲临我们前面”的上帝。出埃及记是一个宗教政治上的解放事件，因此它至今仍然是未来解放的象征。

基督徒被称为“有希望的”人（弗，2·12；帖前，4·13）。在他们看来，在那个被钉在十字架上的、自由王国的宣告者身上，旧世界已被象征性地钉在十字架上，新世界也已开始。因此，信徒们将摆脱异在势力的侮辱和对命运的顺从，宣告即将到来的上帝和将要结束所有生灵的痛苦的耶稣基督。在古希腊罗马时期的宗教政治环境里，这些基督徒所起的作用同天国与人世的革命者毫无区别。他们蔑视祖国的所谓神祇，不为罗马帝国的神圣皇帝卖命。他们对罗马帝国统治下的和平不满，他们等待着耶稣基督的和平。2世纪指责基督教的著名批评家塞尔索^①因为基

^① 塞尔索 (Celsus, 2世纪), 罗马帝国时期的新柏拉图主义哲学家。——译者注。

信徒不肯为神 作出牺牲，就指责他们，说他们在天国制造“叛乱”。这样做造成了引起诸神愤怒的恶果。他们作为“天国的革命者”也搅乱了人世间的宗教政治秩序。因此，他们是国家的公敌，人类的公敌。不管是保罗，还是古代基督教的神学家们，都没有提出“革命神学”。但是，基督徒礼拜被钉在十字架上的上帝的做法，无疑是革命的。因为他们用此办法破坏了他们当时的政治宗教和宗教政治的神经中枢。尽管他们并未见过“革命神学”，但他们的信仰当时就是一场革命。就是在今天，人们也不应该把没有起到的作用变成一个纲领。激进的基督教虽然起着革命的作用，但革命的纲领却更适用于抵消这种作用。如果情况确实如此，那么“革命者”的头衔就必须由外部来授予。人们不能自封革命者。

一般情况下，人们也许会用“新的”这一词目来表示末世论弥赛亚主义这一潮流。先知们对流亡和异化中的古以色列人宣告了一次“新的出埃及记”、一次“对新地区的征服和殖民”、一个“新的犹太”、^①一个新的“耶路撒冷”和一个“新的大卫”。但是，他们却把一个更加伟大的未来中尚未存在的东西，搀入到关于新的未来的音讯之中。这种尚未存在的东西就是终极神圣和普遍拯救所有生灵。在《新约全书》里，使徒们宣告了“新人”、“新社团”、“新歌”、“新酒”、“新的上帝子民”、最后是“新的天国和大地的新创造”。看来，基督教这一遍及世界范围的、关于新事物的音讯正是上帝所期待的，因为上帝在最后说道：“看哪，我要使世界焕然一新”。

在这一传统中，新的未来有后浪推前浪般地进入正在流逝的历史，首先是上帝之子耶稣基督的使命，他要亲自在不自由中体现自由的未来，在自己复活之时为所有的死者开创自由的未来；其次是福音关于未来的言词的使命——该未来宣告罪人无

^① 位于耶路撒冷的一座山之名——译者注。

罪，为离弃上帝之人辩解，赐给卑贱者以希望；随之是耶稣基督的众群的使命——这些信徒作为来自各个民族、操着各种语言的“新的基督徒”，是新型人类的先锋，他们作为其他人的代表，将体现摆脱世界束缚的自由；然后是信徒们新的顺从——这些信徒在世界的日常生活中再也不把这一世界的模式放在眼里，而是预先就享受来临的自由；最后是“正义常在的新天国和新人间”——在那里，基督的在场将涤除天国中的宗教神话和神秘力量，使人间摆脱痛苦、呻吟和无谓的死亡。

我们在这里将找到一种历史性的未来信仰，正是这种信仰会把新的未来、上帝的现在和生灵的自由熔为一炉。虽然如此，这条希望的历史长河在过去还是被多次疏浚，多次制伏。因此人们不能因为今天要分享那种信仰，就直接去引用它。然而，通过对搀入其间的压制人的神话和糟糕的空想的批评，信仰可以变得生气勃勃、行之有效。在基督教中我也许举不出别的包含有当前精神信仰的再生能力的核心来。

命题四：神学与信仰的新标准在于实践。

马克思宗教批判的宗旨就是绝对命令，是“彻底改变人们在其中成为一种被侮辱、被奴役、被抛弃、被蔑视的人的所有关系”的绝对命令。不仅对于绝对命令，而且对于整个新时代来说，道德上与政治上的实践业已成为各种理论的试金石。真理必须切实可行。它必须包含改变世界的倡议，否则，它就会变成现存世界的神话。因为，现实变成了历史，人们自身也被视为历史存在，由此他才在历史实践中发现：意识与存在的可能一致。这就是真理的事件。

这种盼望来临的上帝和新的创造的基督教传统，过去往往也没有遵循这一真理标准。就连基督教的未来希望往往也是主观臆

造，它就象讲述过去的历史似的讲述未来的最后事件，因为人们能够讲述的只是过去，而对未来却必须从历史的角度加以预测。至于基督教的希望则更是关于上帝将创造一个彼岸世界的空话，它使历史生活变得神经紧张。另一方面，我们也不要忘记，末世论的希望最初是在流放途中或去竞技场路上的基督教殉教者的希望，因此，它们同殉教的实践关系密切。这一至关紧要的问题由劳森布什采用这样的方式提了出来：“苦行的基督教谴责世界的罪恶，并要离弃这个世界，革命的基督教谴责世界的罪恶，并要改变这个世界，对于革命的基督教来说，人性就是等待。”

在新时代的环境中，基督教希望的末世论信条显得象是神话的虚构。因此，它再也不能继续耽乐于彼岸的梦幻之中，而必须切切实实地按照可能性的尺度，把理想的未来引入现在的苦难中去。这样做之所以必要，不仅仅由于现代历史世界的缘故，还因为它是耶稣自己的要求。耶稣不仅预告了上帝之国的到来，还满怀着对罪人和税吏的爱使上帝之国变成现实。

如果说大学生们今天发现：“真理是革命的”，那么，基督徒们就发现：真理会“出让给”耶稣，真理就象《约翰福音》里所说的那样，要得到“实现”。基督教的希望之可靠性在改变现在时会变得切实可行。人们怀着进行神圣改革的期望改变着自己和自己的状况，从而在自己的生活中投身于新的创造。这样做是可能的。基督教的信仰就靠这种可能性生存。它在忏悔仪式上，在使人皈依时、在富有生命力的希望新生之际、在不再承认离弃上帝的新生活中实现这种可能性。上帝之子耶稣在这个世界上惨死，并在即将来临的上帝的正义的新世界中复活，正是从上帝之子耶稣基督那里，一道“弥赛亚革新洪流”（布洛赫语）贯穿着历史。在这道洪流中，不管是过去还是现在，不仅仅有内心的皈依和心灵的得救，而且还有宗教改革、文艺复兴和社会状况的革命。对于基督教的希望来说，这个世界并非灵魂去天国旅行时的一个无

关紧要的候车室，而是重新创造万事万物的舞台，是为自由而斗争的场所。它无权让未来之梦使现在变得空洞，无权拿空洞的现在去换取未来的梦想。它必须使梦寐以求的未来进入当前的苦难，必须提出切实可行的倡议，必须消除苦难。一方面通过批判和抗议，另一方面通过创造性的想象和行动，自由就会为未来开辟道路。

教会的实践如今是批判教会最强有力的武器，所以，今天衡量基督徒的标准在于，他们是否遵循耶稣的真理，他们是否在切切实实地证实自己的信仰。

命题五：教会并非世间争端中的上天仲裁人。基督徒必须在为自由和正义而进行的现实斗争中站在被压迫者一边。

一些人说，教会为大家。因此，它要摆脱政治争端。在政治上不存在明确的基督教的裁决。因此，教会应从宗教的角度为各方服务。这是现代形式的古老教会的一体化主义。有组织的教会代表人物向争执的双方提供这种一体化主义。在这里，教会往往是“第三种力量”，是和平与调解的“中立平台”，是它们“会面的地点”。从永恒的观点来看，所有世俗的矛盾冲突都是相对的，无关紧要的。曾经有一段时期，时常也需要教会这一调解人的角色，它起促成和平的作用。然而，如今就连争执双方共同发出的和平呼吁也不起任何作用，保罗六世在联合国的讲话就表明了这一点。争执双方都厌倦抽象的道义的呼吁和口头的道德说教。他们并不期望从教会那里得到超验的智慧来解决他们的冲突。

要是基督徒在政治斗争中站在一方，那岂不会失去上帝对所有人的爱吗？这是对另一些人提出的问题。我认为，他们不会失去上帝的爱。基督教的普世主义的宗旨恰恰只有通过支持被侮辱

者的辩证法才能实现。现在还是让我作一些说明吧。实际上，教会的宗旨就是要体现那些“新的上帝的子民”。关于他们可以这样讲：“这里不管是犹太人还是异教徒，不管是希腊人还是野蛮人，不管是主人还是仆人，不管是男人还是女人——请让我用流行的话来说吧：不管是白人还是黑人，也不管是共产党人还是反共分子——因为他们在耶稣基督中是一体的”，人与人之间为了保持自己、贬低别人所造成的隔阂，将会在耶稣基督的团体中冰消瓦解，因为他们在这一团体中将会有自己新的使命。隔阂不过是宗教的隔阂、种族的隔阂、教育和阶级的隔阂。在瓦解和消除这些隔阂的过程中，基督徒的团体用行动证明自己就是耶稣基督的团体。他们不是由相同的和类似的人，而是由形形色色的人、甚至由昔日的仇敌组成。这一点也许会直接成为识别当今世界中真正的教会的新记号，反过来说，民族教会、阶级教会和种族教会就是假的基督教会，它们的具体组织也会是异端邪教。

但是，通向这一旨在建立由各个民族和各种语言组成的人类新团体的道路是一条革命的道路。为此，我想再援引一次使徒保罗的话：“弟兄们，要记得上帝呼召你们的时候，你们是处在哪一种景况中。从人的观点看，你们很少是聪明的，有能力的，或是有高尚社会地位的。上帝偏要拣选世上的人所认为愚拙的，来使聪明人羞愧，又拣选世上的人所认为软弱的，来使坚强的人羞愧。他也拣选世上的人所轻视、厌恶、认为无足轻重的，来推翻一向被认为重要的，使人在上帝面前无可夸口。然而，上帝使你们得以跟基督耶稣联合，又使他成为我们的智慧；藉着他，我们得以跟上帝和好，成为上帝圣洁的子民，并且得到自由。正像圣经上说：谁要夸耀就该夸耀主。”（林前，1·26-31）^①

自此以后，小人物和卑贱者的团体就起到了裁决世界上的大

^① 译文从联合圣经公会版《圣经》现代中文译本，1979年版，香港。

人物和高贵者的法庭的作用。这样一来，基督徒们才得以按照古老先知的形象贬低高山，抬高峡谷，赞美那些为正义忍饥挨饿的人，诅咒那些自以为是的人。这样，就在世界上为上帝之国铺平了道路，也只有这样，所有的凡夫俗子才会“一起”见到上帝的庄严神圣。上帝的爱和基督的人道是站在含辛茹苦、步履艰辛的人，站在卑贱者与被侮辱者一边的。对此没有形象的说明，那么，这怎样才能成为一条通向消除隔阂的新团体之路呢？

马丁·路德·金站在黑人与穷人一边，他组织了抗议运动和罢工。他这样做，是为了反对自己国内的白人种族主义和资本主义社会。但与此同时，他自己却摆脱不了白人那种既高傲自大、又恐惧害怕的特性。不要报复白人，而要使黑人和白人摆脱他们相互之间的种族异化，为了这一目的，他动员黑人和穷人上街游行。

就连青年马克思也不仅仅谈到被剥削的无产阶级的异化，他还谈到资产阶级剥削者的异化。如果不赋予一个人以真正的人性或者把它给剥夺了，那么强盗也会放弃自己的人道，成为残忍的人。加缪曾经这样描述革命的人道原则：奴仆反抗自己的主人。他是把他当作主人，而不是作为人来否定的。他的抗议针对的是，主人不把他当人对待。作为主人和奴仆的双方，都不是真正的人，彼此都不把对方当人看待。如果对主人的否定是全面的，那么，奴仆的起义也不会给世界带来任何新东西，不过变换一下扮演不人道的角色而已。但是，人道的革命并不想把奴仆变为主人，而是要废除这令人厌恶的主仆关系，以便将来人们彼此更象人一样以仁相待。革命如果失去这一目标，就会变成虚无主义，从而失去自己的吸引力。

因此，就连基督教对“世界上被诅咒者”的同情，也是解救被诅咒者和诅咒者的一个途径。只有通过有倾向性的辩证法，耶稣的普世主义才能降临人世。而教会的一体化主义却相反，它是在

不合时宜地提前采纳上帝之国。

命题六：运用暴力与非暴力的问题是一个似是而非的问题。只存在暴力运用得正义与无义的问题，只存在手段与目的的比例关系问题。

如今，那些实行警察统治的人最喜欢要求取消暴力。而没有掌握权力工具的人则信奉革命的暴力。这真是悖论。十分清楚，要改变统治关系，只有通过运用权力，接管政权，才有可能。唯一的问题在于，权力必须证明自己是公正的。否则就是赤裸裸的暴力。革命权力的运用必须由革命的人道目的授权。现存社会的权力组织无人道必然证明自己是赤裸裸的暴力。否则，革命暴力就无法让人理解，也会变得毫无意义。如果不使用所有可能使用的手段，革命的前途也会变得无法令人置信。但假如手段使用过多，那么革命的目的也会遭到背叛。

行动的标准就是可能变革的程度。人们需要训练有素的目测，把对手、手段和目的三者联系起来，以得到理想的结果，通过短暂的造反来促进法权激进主义的作法毫无意义。人们采用得罪沉睡的狗，以“唤醒它们”的作法不足为取。用短暂的行动把群众的反暴力行为引上街头，仅仅为了能义愤填膺地说：对手多么恶毒啊。象这样的作法也没有用处。在采用要求不断采取新行动的革命急性病的速度时，人们需要长期忍耐，需要进行不断变革的幻想。人们必须把自己想办的事情同客观上可能的和主观上能够办到的事情联系起来。这是一种难度很大的艺术。人道的革命目的不能由于过多地使用暴力手段败坏自己的声誉。正如在新老斯大林主义当中见到的那样，就是在革命运动中，也一再发生手段反对目的的暴动。假如这些手段是以暴力反对暴力，那就很难在革命后重新取消暴力。试问，谁见到过自动消亡的专政、秘密

警察、审查和官僚政治呢？假如监督代替了信任、审查代替了自由，那么革命也就遭到了背叛。如果革命的目的就是为了更好地实现人性，那么人们就不可能为了所谓的过渡时期变得不近人情。一个处于困境的柏林大学生对马尔库塞提出这样一个问题：“……危险就在于斗争日益增长、重大分歧日益增长的军事化进程；而其他的人，也就是敌人，根本不是侵略者或革命者。那么这种必不可少的革命性的具体化是否会在分歧中消亡，或者说事实上是在革命后才消亡呢？”人们必须直接与未来联系起来，甚至在过渡时期就必须象人一样生活。

最后的结论是：为了一个更美好、更人道的未来，当代革命不能照搬必须被战胜的旧世界的模式。如果人们想要克服并消除暴力与反暴力的恶性循环，那就只能在有限的范围内进入这一循环之中。因此，革命的手段必须不断地同人道目的和解，否则势必脱离革命，陷入恐怖主义和听天由命的泥潭。应当怎样借助于暴力的运用实现无暴力的博爱的王国呢？这正是革命行动的内在疑难。那种在这方面让敌人给自己制订法律的人，无论如何还不是新人。所有的手段都是正确的，但为了迷惑敌人，它们还必须变化，必须比敌人的手段更高明。马丁·路德·金的讲话和行动都出自与政权及其比赛规则无关的真理的范围。他根本不受恐惧和政权诱骗的影响，正因为如此，他对强权者的威胁比对权力预言家还要大。人们必须强迫玩弄权力牌术的人去演出理性的戏剧。

命题七：在革命中，基督徒的参与，能够使革命摆脱法律的强制。

我只有小心翼翼地多次进行自我批评，才敢于不揣冒昧地提出这最后的一个命题。这个命题并不想吹毛求疵，而是要表达一

种希望。各种革命都对法制感兴趣。既可以理解却又使人感到遗憾的是，在这些革命中往往有一种道德主义占居统治地位。这种道德主义总认为自己好，而敌人坏。人们有权批判敌人的恶毒。在自己的营垒里会出现一种新的精华自我意识，还会产生一种迄今仍然鲜为人知的、与自己并肩战斗的同志团结一致的感情。然而，即使是在最完美的生活中，对这种含混性的了解，也还并不充分。虽然对自己的错误有经过培养的自我批评，但是这种自我批评并不能防止斯大林主义在自己行动中的影响。此外，革命者往往同古代的清教徒非常相似，他们对自己都“板着面孔”，再也没有一丝笑容。所有这一切都可以理解，而且往往也是不可避免的。但我指望那些在革命过程中相信上帝的当代基督徒们，希望他们象世界上刚获得自由的人那样欢笑、歌唱、舞蹈。具有强烈基督教色彩的美国大学生革命给我留下的最深刻的印象是：大学生们摆脱了旧的强制和旧的听天由命，他们能够嘲笑敌人和自己。革命即便在遭到牺牲时，看起来也还象是被解放者的节日游行队伍。这样，革命就会超越自我。耶稣既不是巴尔·科赫巴（Bar Kochba）那样的宗教狂，也不是施洗约翰那样的劝人忏悔的布道者。人们称他为“暴食者和酗酒者”。他的门徒都不斋戒。他们同耶稣和被逐出的人一道欢庆正义者的圣宴。这种做法是不是有些古怪？难道我们在革命过程中有时间做这种事吗？在旧世界的公民们看来，这简直是愚蠢。而在新社会的清教徒看来，这却是一件麻烦事。可我认为，通过这种方式，革命运动就可摆脱法律和善行的强制。

对于更新一切的上帝的信仰，将增强现在不仅可能，而且也必须实现的历史革新。但这种信仰同时也嘲笑那些自封为神的人。在信仰中，那种要求革命行动的自由可以同来自革命行动约束的自由结合在一起。基督徒在革命中也会变成古怪的人。也许他们有点象革命的傻瓜吧。他们喜欢这些傻瓜，但也讥笑他们，

因为傻瓜们是一场更伟大的革命的先驱。须知，在那场革命中，上帝要解决一些与这里的革命心目中的矛盾迥然不同的矛盾。他们以此保持“质的差别”意识，这样一来，理论就不会停留于改善糟糕的现状了。当“质的差别”的丑闻在耶稣基督受难的丑闻中反映出来时，那种“质的差别”意识就既是对于“质的差别的丑闻”的认识，同时也是对于与在该丑闻中能够感到的质的差别和解决的认识。正义改革世界的行动之所以获得成功，就在于它在人世间同上帝的正义一脉相承。尽管如此，正义还有赖于上帝战胜这个世界，因为在这个世界上，就连最好的东西还远非“尽善尽美”。改革世界的爱充满着战胜世界的希望。我认为，在这里基督徒对于解救的信仰可以摆脱恐惧与报复的危机。我相信，在这里，那种对受苦人深厚的爱可以同对上帝信仰的轻松游戏融为一体。信仰世界未来的这种切实可行的倡议还包括诸如喜爱现在的上帝的神秘之类的东西。

基督教的上帝并非现存事物的上天担保人。不过他也不是被侮辱者的复仇之神。在他身上存在着让全部生灵娱乐和舞蹈的那种永恒的欢乐。马克思主义谈到把劳动转变为自由的自觉活动的问题。这就是从“必然王国”向“自由王国”的过渡。这种想法由来已久，它甚至在基督教里还起作用。在这里，它指的是通过能带来爱之自由结晶的信仰，摆脱劳作法则的解放。在这种神秘中，它就是把劳动从迫不得已转变为自由游戏的观念。出于迫不得已和保存自我的劳动是一种背离人性的、不大光彩的劳动。而人类在另外一种未来中的革命劳动却往往由立志改变和废除那种劳动的事物所决定。那么，是什么东西命令信仰不去从事今天业已在必要和必然王国中存在的工作，而要去开拓自由、爱和游戏的未来呢？这种自由的精神——这里的自由不仅仅是摆脱统治者和剥削者的自由，而且还是人类摆脱自身的自由——展示的是：哪里有这种喜庆和欢笑的精神传播，那里就发生革命中的革命，那里

的革命就在摆脱其异化形式的束缚。曾有一个大学生将切·格瓦拉^①的格言变换了一下：“进行革命是每个情侣的天职；而播种爱则是每个革命者的义务。”

刁承俊 译

^① 切·格瓦拉 (che Guevara, 1928—1967) 拉丁美洲革命者。——译者注。

[联邦德国] 戈尔维策

上帝之国的革命与社会^①

I. 在改变世界的人道主义运动中， 基督徒的特殊贡献是什么？

1

各种挫折、征途的漫长和因不知目标可否达到而感到的彷徨，使很多最初投身这一目标的人想要放弃努力，退入象牙之塔、退入愚痴的角色、求得一隅的安乐和个人的宗教中去。信仰基督的人把耐心和不依赖于政治事件进程的一种信心注入了政治运动。因为他的合作动机是完成基督的使命和他所确信的未來前景。

2

这种运动的危险在于运动大有存在的理由。结果：

a. 试图固执己见、妄自所为。但信仰基督的人深知一切人都有罪，一向准备作出自我批评，承认自己的错误和过失，作出忏悔；

① 选自：Diskussion Zur 《Theologie der Revolution》（“革命神学”讨论集），Herausgegeben von Ernst Feil und Rudolf Weth，S.41-64，Chr. Kaiser Verlag，Muenchen 1969.

戈尔维策（H·Gollwitzer，1908— ），著名新教神学家、西柏林自由大学哲学系新教神学教授、西柏林教会学院系统神学教授。

b. 追求以善的名义建立人对人的新统治，而不是尽可能地消除这种统治。但信仰基督的人深知人的自私和狡猾。他不相信政治运动中这些奇异的动机，要对正在发展的全部新的统治形式进行批判审查；

c. 追求中伤对手，因以敌对敌而陷入敌友程式。但信仰基督的人认为对手也是基督所爱的人，要依靠自己的斗争帮助对手走上正道；他深知对人的憎恨永远也不会形成善，而只能形成恶。他带着对于对手其人的关怀和对异端思想者的宽容进入政治运动；

d. 追求通过目的使手段神圣化。但信仰基督的人要为上帝的旨意服务。因此他知道，坏的手段也能够损害最好的目标。在政治运动中，他小心注意防备一切暴力方法。

3

受到否定的现时状况与被追求的未来之间的距离在现在很容易局限于单一的否定。但信仰基督的人看到，现在就必须帮助人们从较差的生活走向较好的生活。在政治运动中，他准备时刻促进适度的改良和保护措施。

4

这一距离也可能导致对更大的目标视而不见，或者把目标作为单纯的口头表白对象的遥远目标，并陷入一种毫无前途的实用主义。但信仰基督的人憧憬赐福的上帝之国，并从那里给政治运动注入一种不满足感；这种感受不满足于对局部情况的改善，而要从已达到的水平向前发展。

5

每项政治运动都有走极端的危险，认为自己掌握真理，要把

依附自己的人变成无条件的同道。但信仰上帝的人听取上帝的箴言，不信取全部的人言、领袖和纲领，而且对其持以批判态度。他在政治运动中尊重个人良心的自由，并且为尊重这一自由而努力，同时准备询求对方的真理因素，以求纠正自己。

II. 关于暴力的论纲

1

暴力在这里可以理解为为了控制他人而施行的人对人的行动，亦即他们不愿意接受而迫使他们接受、或令其生命受到危害的行为。

我们生活的世界充满了这类暴力和采用这种暴力的日益增长的可能性和手段。我们所能见到的历史、现时和未来的人类社会贯穿了暴力，而且，我们大家都以某种方式积极和消极地参与了暴力活动。

2

虽然暴力的可能性无处不在，但是为了防止暴力危及生命，并使人类的共同生活成为可能，人们垄断暴力，并以国家法律条文形式使其合法化。暴力既危及生活，又为生活所必需。

3

信仰基督的人憎恶暴力。他作为一个新世界的一员生活；新世界的生活方式不是强制，而是自由；不是对邻人施行暴力而是为邻人服务。他要为其邻人获得自由和成为新人而尽力。他知道，暴力令人失去自由；暴力起毁坏作用；暴力使施行暴力者和遭受暴力者在成长和自我完善方面适得其反；暴力的态度是自私

的、偏执的、傲慢的、没有想象力的。消除暴力才能解放想象力。

4

在一个充满暴力的世界中，信仰基督的人进行反对寻求暴力的斗争，对人对己都是如此。因此，基督教团体要成为反对暴力的战士的大军；在他们自己的队伍中铲除一切暴力。在社会上，他们的斗争旨在尽可能消除暴力。

5

只要人们追求暴力的倾向还存在，完全消除暴力就是不可能的。因此就存在着用暴力制止暴力的必要性。只有这种必要性才能替暴力辩解；

这种必要性才是限制暴力。使暴力合法化应该为此服务。但是，如果合法化的暴力为个人和团体的权力欲和剥削他人服务，则合法化也丧失了辩解作用。基督徒的政治作用必须为消除非正义暴力和按照规则建立共同监督下的暴力机构服务：自由和非暴力的可能程度多大，暴力的必要程度同样有多大。

6

在致死的暴力方面，暴力问题达到了顶点。致死的暴力割断了人的时间，不仅仅劫夺了个别的可能性，而且劫夺了全部的可能性。只有给予生命者才有赋死的权力。在这里，暴力的合法化具有特殊的意义：通过暴力遏制暴力意味着以致死暴力威胁和施行致死暴力来遏制致死暴力。为此，人不能攫取这项权力；这种权力必须由支配生命的唯一者给予人。因此，暴力的合法化是一项神性委托的贯彻，即：放弃自己的暴力，同时遏制暴力。这是罗马书第13章1-7节的涵义。

7

对于各种致死暴力而言，这就意味着：

a. 造成死亡后果的正当防卫，作为施用自己权利的方式，依上帝的指示是不允许的；最多只能以代表的方式施用上帝委托的国家暴力。

b. 国家暴力只受命于遏制非正义暴力；但不是将其消灭，因为办不到；这也不是为施报复，这是上帝早已制止的（罗，12·19）。因此，从神学上把死刑辩解为替上帝施行报复的说法是错误的。

c. 对于充斥历史的战争与革命中施行的集体致死暴力，作为新世界一员的信仰基督的人是全力反对的，并且对暴力行为全力制止和消除。对于他来说，在任何情况下不参与比参与更为适当。

8

但是，不能把这种不参与态度当成笼统的原则。凡依靠基督解脱了暴力精神的人，都有义务参与法定暴力和暴力手段机构，而且不把这种手段交付使用暴力的人。信仰基督的人参与政治生活的这种义务感，在这个世界的困窘纷争之中，越来越使参与战争和任何情况下的革命都成为一种高度审慎的、却又大概是不可避免的义务。

9

在我们生活的这个世界上，绝对消除暴力、绝对不参与暴力是不可能的。不参与致死的暴力，乃是不能忘记一切暴力、包括法定暴力都是一路货色；不参与暴力这是把全部精力集中于对爱的毫无防卫的、热情的服务；就是对拒不消除非正义暴力和建立与人为敌的破坏力量的抗议，就是回避参与一种具体的、不施正

义的暴力机构。

10

对待暴力的态度的箴言是：“你不可为恶所胜，反要以善胜恶。”（罗，12·21）

III. 上帝之国与革命的论纲

1

“上帝之国”指超越一切变化的革命。

2

“上帝之国”指拯救世界免除危难、并引向一个目标的革命。

3

“上帝之国”指我们不能进行、但必然在我们身上发生的革命。

4

“上帝之国”是使现实革命化的一种赐福的内容。不为我们进行的革命把我们推向我们必须完成的革命。

5

“上帝之国”的赐福反对解除全部“诸神”的统治。

6

在现时，听从这一赐福可使人自由地进行保卫和进行变革。

IV. 賜 福

1

旧约和新约讲述的都是分享賜福的历史。从第一批接受这种賜福的以色列人来代指全人类和每一个人。

2

这种賜福对人的孤独和没有未来提出争议。賜福包含了賜福者本身，生活的未来的充实，以及生活的现实和我们的未来。

3

这种賜福是通过预言性宣告贖贈传达的，并确定了以色列和犹太教的命运。按基督教信仰，耶稣在显形中建立了賜福的重要基础。但是賜福还没有在许诺的范围中实现，却已经是不可动摇地确立了。

4

对于在这种賜福中可以称为说话者、賜福者和执行保证者的主体来说，圣经保留了一个名称：上帝，虽然这个名称在其他方面、其他意义上也常常被使用。从圣经的意义来说，“上帝”只能和賜福、未来与历史联系起来谈论。“上帝是否存在”这个问题，在这方面变为这样一个问题：是否存在对我们的賜福？还是只存在着我们的梦幻？或者，賜福者是否履行了他的诺言？

5

在这方面，“相信”就是从賜福到信仰都要全心全意，在生活

中依靠信仰（不顾及既能造成不明确的未来梦想又会使人气馁的现存景象），在生活中凭信仰面对危难，无论在内心还是在外表，在今生都要改变自己。

6

赐福来自以后，来自尚未存在者，而不是来自现存者。因此，对赐福来说，现存事物中没有什么证明。“信仰”还是：除了赐福本身以外，赐福的真理没有其他的证明；要从赐福中得到勇气，要依靠它。

7

既然未来的赐福在现在已经公开，赐福就要预示未来，并把现在作为未来的附属；赐福也是对今后、对未来的预示。

8

人类的全部行为都是预示，但这是从现在对未来的预示。赐福预示的主题则是将要到来的上帝；人的预示的主题是从现在出发进行预示的现时的人。

9

因此，应该区分：未来是现在见到的未来，而来临则是赐福的未来以赐福语言^①形式来到现时。我们通过我们的希望和筹划把我们的光投入未来。在来临中，来临者把他的光明投入我们的现实。

^① 《尔根·莫尔特曼的〈希望神学〉的讨论集》，W·D·马什编，慕尼黑，1967年，第120页及以下各页。

10

因此，要进一步区分：以现存者为依据、因而对未来没有把握的希望；和以赐福的来临为依据、因而以某种信心期待着来临实现的希望。

11

因为赐福是从人向人传播的、又排入人的梦幻系列，这样，赐福意指：要甘居孤独和赐福不至；赐福正好可以消除孤独。

12

赐福要求我们的回答不是被动的等待，而是向赐福的未来积极进发。赐福不是排除人的希望、活动和筹划，而是加以倡导。因此，赐福在我们的回答中收入了我们利用现存可能性和趋向以赢得未来、改善现存的一切的努力。

V. 希伯来圣经（旧约）中的赐福

1

创世记（12, 1-3）和出埃及记（3）的基本故事表明，全部旧约也已述明：和在赐福中即将出现的上帝的相遇永远有一种社会意义和未来意义（与那些涉及到脱离社会和时代的宗教事件和学说有别）。

2

赐神者本身是特殊的革命者：他会把一群受压迫的人革命化，以反抗压迫制度；他的名字是自由（布伯没有把“耶和华”译

成“帮助”或者“拯救”，而是译成“自由”：例如以斯帖记 12·2 节及下一节 26·1；参见：耶稣的名字：马太福音 1·21；路加福音 1·31）。

3

赐福者也是施行者：赐福的实现依然是他的工作；没有他是不可想象的。有信仰的人（信徒）的第一个回答就在这里。

4

它的实现并不排除人的献身、人的行动、斗争和人的竭尽全力，而是这一切的成果。

5

实现不是逃出苦难和进入福境，而是进入一个漫途，走上赐福所预先照耀的历史道路。以色列人（即后来的教堂）就是“漫游的上帝子民”（来，1；4·1-11）。

6

因此，对以色列的委托不是建立和保卫一种永不变化的秩序，而是准备变革，负责地参与变革，和影响历史变化的上帝一起前进（耶，18·7 节及以下各节），但是这不是毫无目的的，而是受到了赐福的指引，并对目前的行为提出指导方针（比较：预言家的社会告诫）。

7

赐福的内容是福祉。赐福者把世界建立在福祉之中（创，1-2），保卫世界不受混沌损害，把人类从分歧纷争的自我谴责的中间阶段和自我毁灭引向福祉。人类史也基本上得到了正确的

看待：不是作为悲剧、不是作为光明与黑暗的永恒斗争，而是建立在光明之中，并被引上通向光明的道路。

8

赐福的上帝让人参与世界的形成过程。他把自己的责任交给了人（创，1·28-30）。他号召人进行创造性的自我实现，以此成为自己社会的创造者。

9

因此，圣经宗教打破由马克思主义传统采纳了的、为其他宗教史所肯定的宗教功能：由神性来认可现存制度。教会史同样肯定了这一宪章，这就背离了圣经的意图。

10

依据圣经的宪章，从神性中产生的法制秩序并不与人对立；人被视为他的秩序的创立者，人要对上帝（=对福祉的赐予）负责，并在以后要变革秩序。

11

例如：在以色列建立王国的历史（撒上，8.10）；不是作为禁忌，而是服从国王权力的涂圣油仪礼；国王权力自身（诗，72）；对列王的预言批评；在预言家合作下国王的毁灭（王上，20；21；王下，9；11；在围攻耶路撒冷时期耶利米的行为）。^①

12

宗教使现存秩序的合法化产生于对混沌的基本生存的恐惧，

^① 参见：F.维尔费尔的小说：《听音》。

与此同时，赐福者要求以色列不要畏惧、不要躲避变革，而要满怀信心地去促进变革。

13

赐福让人们看到了社会；在这一社会里，人的产品不受一种君临于人的、受到解释的、说明性的秩序的制约；在这种社会里，秩序保持着运动，秩序不是受控制的、强制实行的，而是服务于全面的发展（斯，11；25·6-9；26·1-6；60·17-22）。

14

因此，在这里，不像在以后的基督教神学中那样，没有建立作为人必须实施的永恒的、静态的规范的自然权利。自然权利或者是穿了形而上学外衣的赐福（布洛赫），或者是对于现存社会结构的形而上学的物化，它是从具体物质中抽象出来、再具体化为准则，因此，一种非自由的秩序就会脱离赐福。

15

赐福是对历史苦难的安慰，但不是空言许诺。这是鼓励人们攻击物化的秩序。选择以色列是认定一个边远地区的民族；他们原来是被遗弃者；这些选民进一步应该是“与其他民族不同的人”，以便把这一攻击推广，并且能够避免被并入其他得到认可的宗教制度中去。新约的团体意指边远人群（“是异乡人，是寄居者”，彼前，1·1；2·11），耶稣的道路对当时以色列的被遗弃者们也有同样的意义：从物化既不可忍受又渐微弱的边缘向中心推进。

VI. 新约中对上帝之国的赐福

1

拿撒勒的耶稣宣告正在来临的上帝之国 (= 上帝的统治) 是完成神的赐福愿望, 也是完成赐福。其内容是在所谓的崇福记中描述耶稣在山上圣训的开始 (太, 5·3-10)。

2

正在来临的上帝的统治是革命的、末世论的、社会的、规定现时的。

3

上帝的统治是革命 (马, 11·4-6; 路, 1·51-53; 可, 10·42-45)

4

上帝的统治是一切革命的革命, 亦即是末世论的革命 (徒, 21-22)。

5

上帝的统治是至福, 是新的上帝的团体 (纵向的) (太, 5·3; 约, 17·1; 3·1-2; 可, 8·38-39)

6

上帝的统治是至福, 是新的社会生活 (横向的), 而不仅仅是个人生活的充实。耶稣和使徒没有把上帝的统治描绘成为现实的

幸福画面（极乐图）；他们的描述见于新约中的生活教导，例如耶稣在山上的圣训和使徒书信中的听训。他们把生活引向爱的自由。这是源于和在上帝统治之中的生活。

7

耶稣的出现没有受到任何机构的授权；他的全能和合法地位就是委任他的上帝统治本身。他从上帝那里取得权威，为了上帝的统治接过权威。据迄今为止的传统，这种权威对这些人从未构成问题：穷苦的、不幸的人们和被遗弃的人们。

8

据启示录圣徒认为，耶稣没有为未来的上帝统治规定时间界限；这种界限可以描述为相互连接的驿站。他宣告上帝的统治既遥远又近在眼前，也宣告其“即将来临”。这表示了两重意思：

a. 他没有撇开当前世界中与上帝的统治相对立的事物，仿佛这对内在的上帝团体多少有那么一点益处。他承认，这个世界还没有得救，但这个世界是与赐福不矛盾的施爱的世界。

b. 他指出，他要依从上帝统治的旨意继续生活下去，并以此宣告这是规定现时的权力。他也把上帝统治的革命引入现时：在他出现的同时，上帝统治的未来在尚未得救的世界中已经开始。^①

9

除了上帝统治的赐福何时实现这个问题，还有一个唯一重要的问题：现在，在古老的永在神条件下，如何才能感受到归属于正在来临的上帝统治。归属于“新永在神”：通过旧的永在神的条

^① 参见：云格尔：《保罗和耶稣》，图宾根，1962，第206-213页。

件，在什么前提下、在什么装备下、以什么形式和方法、以什么突破和形体来造成变革。基督和原始教民在世界迅速的全然变革方面（据：施韦策尔论纲）是迷惘的，这一见解，与正确遵守耶稣号召的本真内容相比无关紧要：这一内容即现在已经在仰望临近的上帝统治中生活。

10

在复活中表现出的耶稣起死回生现象，依基督教民的理解，不是一具尸体在世界之中的奇迹般的再生，而是关于实际上在耶稣出现、言论、行为和努力中所发生的一切的启示：这是即将到来的上帝统治的赐福来临（但上帝统治的形体是隐藏着的），是对死亡世界的胜利，是赐福的未来的开端。赐福的实现不是新简单地消除旧完成的；实现始于新在旧中的萌发，并且在新旧斗争的时间之内向前发展，直到最终的实现和显示；在新约中，这一实现被称为“耶稣·基督日”。

11

贯穿耶稣·基督出现以后的现时的、正处于到来过程中的、起动员作用的、改变世界的力量是基督精神，是圣灵的力量。“圣灵”意指现在依然隐匿的上帝统治的革命的实际力量。

12

圣灵的话是对于有关“新人”问题的回答；这个回答就是：在产生旧人的不断延续的关系中，新人能够出现；只有这样的新人才能够创造出不致于被旧人重又损坏的新关系。

13

因为涉及到新与旧斗争的时间问题，所以人的这种新的创造

也是一场持久的斗争。这就是：新人不是一种完成的存在，而是一种持续的发生。我们不是新人，我们将是新人。福音是每日破旧从新、从旧中认识新、从新对旧的意义上改变关系的呼唤和装备。

14

因为涉及新旧斗争的时间问题，所以关系的更新不是一种完成的存在，而是一种持续的发生；它不是总体的，而一直仅仅是部分的，不是最终的，而是更新的。

15

因为涉及到在耶稣·基督的复活中已取得胜利的新对在耶稣·基督的死亡中似乎胜利、在他的复活中又丧失了胜利的旧的斗争的时间问题，所以斗争是以确定的信赖和针对半途而废的可能而提出的希望来进行的，是以反对冒然跨越现实的强韧耐心，准备维护已经取得的成就和已经证实的东西，并且消除已经过时的事物的强韧耐心来进行的。

VII. 上帝之国的超验性和内在性

1

“在矛盾中思考就是对抗现存事物，它必定是否定的和乌托邦式的。对于我三十年的理论研究的现时情况来说，这似乎是一个绝对的命令。”^①这句话也准确地适用于由耶稣的处境来规定的新约末世论和旧约末世论之间的区别。

^① 马尔库塞：《文化与社会序言》，I，法兰克福，1964，第16页。

2

这个区别受希腊思想影响后来被理解为“上帝之国”的唯灵化、个性化、彼岸化。实际上，新约通过理想国的完整性和彻底性超逾了旧约：新人类的眼界摆脱了死亡、罪和尘世的全部负担。

3

“绝对命令”来自十字架和耶稣的再生：

a. 耶稣和耶稣所来到到的世界之间的对立矛盾，在十字架上被揭示为一种必死的、绝对对立的否定，因而使妥协和共存成为不可能。

b. 在耶稣的再生中，这种矛盾被揭示为真理与谎言、正义与非正义、生与死的矛盾。

c. 在耶稣受难的十字架上，谎言战胜了真理，死亡战胜了生命，旧战胜了新（证明了世界的不可变革、不可改善；对悲观主义的肯定），而耶稣的再生则使这一胜利成为虚假的胜利，同时指出，真理、生命和新事物是真正的、最后的胜利者（证明世界的可变性；肯定乐观主义）。**至关紧要的问题：**启示只能经过十字架发生，新必须通过它的毁灭才能取得胜利，这意味着什么？

4

新约意义上的上帝之国的超验性不是指断绝了一切联系的彼岸，而是对现存世界制度、对这一制度的危机的根本的、全然的否定，对它的唯一有效性、必然性和永恒性的驳斥。

「新約と神学」

5

超验性指从外部、从来临的立场的反驳，这意味着不是从现存状况的内部可能性之中去反驳现存状况，而是从一种新的现实去反驳。

6

新与旧的对立越具超验性，则通过赐福唤醒的希望就越多地超越旧世界的局限条件，因而更深刻地达到对旧的否定。

7

对末世论的对立图景的每一种解释都是恢复和认可现存的世界。

8

新约的末世论是一种号召，它不满足于现有的世界，要发起针对现存世界的斗争，要维护新世界（参见：罗，6·4；12·2；弗，2·15；4·17-24）。末世论向唯灵化和个体化的转化使之成为一种满足于现存世界的引导。它把唤醒沉睡（弗，5·4；帖前，5·6-8）变为鸦片。

9

基督教神学提出末世论的保留条件，以抵制靠人的努力和组织在历史上实现上帝之国的弥赛亚主义，这一保留条件是：上帝的国是上帝的行，不是人的努力的结果；因为在历史和上帝的国之间竖立着耶稣·基督的十字架。巴特说：“如果把上帝之国视为‘有机的成长’，或者，说得更高贵、同时也更狂妄些，视为‘正在建设过程中’，那么，这就不是上帝之国，而是巴贝尔塔了”。

10

对于基督教和马克思主义的对话来说，重要的问题是，基督和普罗米修斯之间的抉择是不是最终的、排他性的。不妨比较一下马克思和利科，马克思：“普罗米修斯是哲学日历上最高贵的圣者和殉难者”（论文序言结尾，18·41），利科：“与希腊哲学不同，基督教不谴责普罗米修斯。对于希腊人来说，普罗米修斯的过错是偷窃了技术和艺术之火、知识和意识之火。亚当的过错不是普罗米修斯的过错。他的违抗行为不是要成为崇尚技术和科学的人，而是他在成长为人的妄为中中断了和神性的生命联系。”^①

11

基督和普罗米修斯对立与否取决于这样一个问题：我们通过我们的工作能获得什么、不能获得什么。

12

上帝的恩典和人的劳动不是对立的：

a. 我们在感受恩典时是被动的，但是，这种恩典不是被动，而是主动。

b. 上帝通过活动的人在世界上发挥作用。他不排除而是吸收我们的作用。他号召人成为上帝在这个世界的合作者。他委托人去工作。

c. 我们工作的成果不在我们的手里，而是取决于上帝的祝福。因此，从我们这一方面来说，我们的工作是我们祈求他的赐福的日常形式：祈祷和工作！

^① 引自：伽罗蒂：《基督教徒与马克思主义者的对话》，见《新教评论》，1（1968），第130页。

13

要区分上帝通过我们的活动而想要实现的事物和他无需我们的参与而实现的事物。我们摆脱罪和死亡、我们变为能够信仰和爱的新人，这都不是我们的工作，而是圣灵的工作。

14

上帝之国是解除了罪和死亡、能够信仰和爱的新人类的生活。这种生活是现在和未来：在隐蔽性和斗争方面是现在，在敞开的、没有矛盾的实现方面是未来（参见论纲VI，10-15）。

15

因为现时和未来形态中的上帝之国只是通过上帝的力量，而不是通过人的力量实现的，所以它是绝对的乌托邦。但它的超验性不是断绝一切联系，而是动员参与人的社会的人性化，使之成为现实的人性社会进入上帝之国（参见论纲VII，4和8）。

16

“进入上帝之国”并不是说，上帝之国的实现在于我们的作用的延长线上，进而可以规定为我们的计划目标，以为人类史通过进步和进化可以步入上帝之国。上帝之国不是历史的生产过程的事件。它的超验性不是我们可以克服的。

17

这就是我们的全部努力的“末世论的保留条件”（参见论纲VII，9）。一种基督教保守主义的虚假结论常常以这一真理为凭被引入基督教；这种保守主义从世界的不可改善的性质出发反对改善各种关系的可能性，把对于上帝合作者的委托降低为令其保持

现状；它对于未来的空想令人沮丧，把每一种社会理想国当作“胡思乱想”抛弃。与此相关，有人提出一种弥赛亚主义，这一主义把源于基督教的绝对理想国变成了人的行动的纲领；这同样是一种出于正确认识的错误结论，即绝对的理想国不是彼岸的关怀所在，而可能是规定此岸和现时的力量。应该摆脱这种虚假的反题。

18

上帝之国在两种方式上规定现时（而且是使现时革命化）：

a. 借助于福音的传播，圣灵的力量使每一个人革命化、走上新人和旧人之间的战场（参见论纲VI，12-13）。在这个意义上，基督性来源于已经在耶稣·基督身上出现的上帝之国的来临（论纲VI，10）。

b. 上帝之国中对新社会的赐福包含着对现存社会的革命性（=彻底推翻的）批判。在这个意义上，基督性期待着上帝之国中尚未实现的生活，而且以他的尺度衡量现存的一切。

19

这种衡量不仅仅是一种带有对现存事物恶劣状况的叹息的毫无结果的比较，而是依据未来的尺度对现存事物的实践批判。这种实践的批判是作为新人存在方式的爱的证实方式；这种方式与旧人的存在方式进行斗争。

20

爱不仅与贫困作斗争，也是为了自由。这种爱不仅要它为之效力的人在肉体上活着，而且要人成为爱者本身。为实际证实爱的责任，爱也需要自由空间。

21

因此，从上帝之国中新社会的绝对理想国里就产生了一个尘世的、相对的、作为范例的理想国，以便改造现存关系，尽可能按照尺规消除一切非正义、不自由和强暴行为。因为“爱必须理解为是为了他人的正义、自由和和平的无条件的决断。”^①

22

上帝无需我们合作单独就能实现的事物和我们能够、而且应该实现的事物之间的区别，并不排除从上帝之国的绝对理想国创造出来的相对理想国，而是把它作为结果。把它作为我们行动的准则并不意味着以普罗米修斯方式建造巴贝尔塔，而是起动员现实作用地宣告上帝之国来临的结论。在这一点上，马克思主义记起了基督教徒，基督教徒应该感谢这一记起，而不是将其作为基督与普罗米修斯之间虚假的反论加以拒斥。

23

应该区分：A. 绝对的理想国；B. 相对的理想国；C.（最低限度近似地）实现相对理想国的社会革命性纲领。A是基督教希望的目标概念；B是基督徒社会行为的目标概念（在1948年以来的普世讨论中为：“责任重大的社会”），它本身包含对于作为个体和社会存在的人的评价；这种评价源于来自上帝之国的福音（基督教人道主义）；C是理性思考的结果，它常常是具有各种人道主义立场的各种人的合作，而且在理性上有争议。

24

相对的理想国（B）比较容易被描绘成为否定性的，而不是

^① J.B. 默茨：《论世界神学》，美因茨/慕尼黑，1968，第111页。

肯定性的：消除统治、抛弃个别共同决定、排除起码的不平等、确立强者对弱者的帮助、禁止剥削，等等。它表明所追求的尘世社会是在这个世界条件下的上帝之国的一个肖象，“一种带有这个过渡性世界本性的人的本质”，它既非上帝之国的“等同”，又非“一种简单的绝对的不相等”，也许是“一种比喻、一种对应、一种和教会中信仰的、由教堂宣布的上帝之国家的类似。”^①

25

社会政治纲领从理想国、后来又从作为“世界人性化的地平线”的上帝之国福音的末世论地平线中抽引出人性社会的规范形象。^②但是，它从现实存在的可能性中引出它的材料（参见IV，8和11），并且以人类认识的有限手段设计出通向未来的道路。因此，这个纲领要对理想国负责，但又不能和理想国同一，不能直接采用理想国的权威。

在理性上它是有争议的、可以批判的。

26

为什么区别绝对的和相对的理想国是重要的（“末世论的保留条件”）呢？

a. 谁想要实现绝对的理想国，把自己当成上帝，这就意味着，这种弥赛亚主义有全部的权力要求和一切强暴的后果。

b. 这种区分阻止人们虚幻的期望，即：社会的变革能够对人的全部现存问题作出满意的回答。人不会从自己的社会关系中产生出来。关于意义、罪和死亡的问题，不会在成功的社会中消

① K. 巴特：《基督教团体和市民团体》，慕尼黑，1946，第23页。

② 默茨，引文出处同前，第144页；参见：K. 巴特：《教会教义学》VI / 3，927：“在上帝关怀人的同时，他在人的当前状况之上又为他开启了一种截然不同的未来，催促他、引导他走向他的未来。‘起来，别再沉睡，改变吧！’”

失。

c. 各种机构影响我们变好或变坏。机构的改善能够改善人的社会行为。个人和社会之间的紧张关系，连同种族的要求都保持着，而且必须保持下去；它把人类社会和蚂蚁窝分别开来。即便在成功的社会中，人也需要这种宽容。

d. 这种区别严格说明，并不是我们希求和需要的一切都能由我们达到。“人不是靠一厢情愿生活的。”^①

e. 这种区别把我们从一种不断上升的信赖引向我们人的各种可能性，然后转过来又要造成更为严重的失望（路德：好景先在，失望在后），再导向对理智上可达到的事物的空洞描述，却不给我们以理想国的激励。

f. 这种区别阻止已经获得尘世满足的社会的目的和为它所作的工作冒充为对于有关我们生活的意义问题作出的创造性回答。只要出现这种情况，就会只根据人对进步的贡献来评价人，就会否定无力贡献的人的生活意义，就要把今天生活的人只视为建立未来社会的材料。“在这里有教会的末世论保留条件……它保护在人类进步中不能确定其地位价值的个人。”“基督……为每一个人的真正自由和不受侵犯负责——其依据是每个人自为地在此——其依据还有一项，即每个人都是上帝所爱的孩子：他自为地在此，正好被爱者自为地，而不是因为他的功能而被爱。”

g. 上帝之国的福音使劳动成为社会性的。变革并非没有必要。——在已成功的社会中，上帝之国的福音也并非没有必要。

VIII. 革命是神学问题

1

今天讨论的“革命神学”并不涉及具有为革命辩护的意识形态

^① J. 拉岑格：《基督教引论。论使徒的信仰认识》，慕尼黑，1968，第47页。

功能的神学；而是涉及把革命当作思考对象的神学。

2

所谓“革命”，在这里指的不是这个概念的广义（革命是生活条件的深刻历史转变过程：哥白尼的革命，工业革命，等等），而是人计划并实施的对国家政权的暴力改造，目的是改变生活条件（例如法国大革命；有别于暴乱和国家恶作剧等）。

3

在全部基督教会中，传统的“革命神学”在本质上是对参与这种革命的警告，但是不指绝对的禁止。作为极端的例外，暴君政权是一种叛逆的权力（在经院哲学和美兰其顿^①学说里，暴政是对自然法的背逆），谋杀暴君是许可的，自然有严格的条件限制。

4

提出警告的理由：

- a. 新约关于服从国家权力的告诫（可：12·13-17；罗，13·1-7；彼前，2·13-17）。
- b. 相信上帝对历史的指引和耻于干预历史。
- c. 确信：即使是一种糟糕的秩序也比革命造成的无秩序好；革命是否会带来好的秩序没有把握。
- d. 基督徒厌恶暴力和对作为维护权利、反抗专制暴政的合法暴力的辩护（参见Ⅱ，3和5）。

5

传统的规定今天不再充足：

^① 菲利普·美兰其顿（1497—1560），德国哲学家、宗教改革家。——译者注

a. 对于 1789 年以来给新时代打上印记的历史革命来说它们不再是正确的；只是事后去克服这些革命造成的事实（旧的说明如此声称）并享受它们的果实，却没有为争取这些果实而作出贡献，这对基督徒的良心来说不是一种令人满意的显示。

b. 它们是在极权国家、亦即政府和臣民对立的条件下形成的，因而忽视了人民主权的现代观念和在民主条件下市民随时批评政府和消除不民主政府的义务。

c. 它们对革命现象作出道德评价，把政府垮台的因素与造成革命运动的社会问题分隔开来。

d. 由于偏重现存秩序，它们以维护反动利益的伪装意识形态的面目出现。它们不可能经受住意识形态批判。

e. 当今世界某些地区社会状况不堪忍受的情况不可避免地把参与革命的问题也推向神学日程。

6

对革命的原则上的抵制是教会漠视十九世纪社会问题和教会与无产阶级疏远的重要原因。因此，教会变成了维护现存权力关系的助手组织，工人运动被迫在革命和禁止革命的宗教之间进行选择，并决定反对宗教。

7

上帝之国中的社会生活的图景不仅仅是基督教徒在社会中的行为指南，同时也是为社会效力的指南：在历史的动态过程中，应该追求这种变革，消灭剥削与压迫引导个人自由地、负责地参与社会生活、建立机构，通过这些机构使个人在其中受到教育和培养，以资参与。因此，要否定对下列现象的庇护，即：在竞赛中压倒邻人、压迫弱者、个人的利己主义、集体的利己主义（帮派仇恨、民族主义、种族主义）、集团偏见和集团侵略、对教育

和福音传播的阻碍。这样便又产生了变革的标准：民主、权利平等和权利保障、摆脱贫困和对国家权力的恐惧、教育机会的平等、对少数民族的保护^①。

8

问题是：除了这种对变革的追求的内容标准，是否还有所谓形式上的标准：在原则上否定使用暴力，这样，对于基督徒来说，就会产生一种进化的、而不是革命的变革方式。这只能要么以早期的当权形而上学（Obrigkeitsmetaphysik）（在福音神学中，这种形而上学今天已不再受到严肃对待，当然在今天它也没有反民主效果）为基础，要么以基督教对暴力的憎恶为基础（II, 3）。

9

引用基督教反对暴力的态度去反对革命、而不能依据同样理由去反对战争和军事性就是一种伪善。在革命问题上，谁发出和平主义的议论，而在军事问题上不是如此，便暴露出他的论据是统治阶级的意识形态。

10

教会关于暴力的传统教导正确地承认，爱和暴力是不可同日而语的。爱的问题是涉及行动主题的问题；暴力的问题涉及行动的方法。

① K. 巴特：《辩护与法制》，慕尼黑，1938年，第43页：“关于一切可能的国家形式全然近似或者不近似福音的陈词滥调，不仅陈旧，而且虚假。的确，在某种民主中，人可能坠入地狱，在暴民统治或独裁下人可能幸福。但是，说基督也认真地赞同、愿意、追求暴民政治或独裁象追求民主一样，这是不正确的。”

11

对于爱来说，暴力的方法是陌生的。在旧的永在神观念条件下，情形是如果爱决定使用暴力（包括使用死亡暴力，参见11，6-9），爱就只能为最亲近的人效劳。因为爱憎恨暴力，所以这种决定对它的代价是取消。使用暴力的主体是否是爱，要以这种取消的尺度来衡量。对它来说，暴力要降低到必要的最低程度，这是它的实际意义。使用暴力可能是陌生的、矛盾的爱的形式，这种爱是自我解脱的爱。

12

从奥古斯丁（除了所谓的“历史和平教会”时代起，在教会传统中，战争暴力从来就不是不受限制的，它一直是有条件、有限制地受到赞同，即在正义战争的情况下受到赞同。有下列几个标准与此相关：

- a. 正义的原因（为了维护或者恢复正义的战争）；
- b. 正义的意图（为了和平的目的，亦即和敌人共存，而不是消灭敌人）；
- c. 适当的方式（遵守战争规则；避免受谴责的手段和方法）；
- d. 合法的权力（使用战争暴力的主体必须是为暴力立法的主管机构、合法的当权者）；
- e. 财产衡量（战争造成的损失不应该大于不能成立的预计）。在初级武器时代，依这些标准区分正义战争和非正义战争的可能性几乎是不可能的；以这种区别为理由，基督徒参战也几乎是不可能的（“几乎”还用于原子战争以前的情况）。

13

使用革命暴力不比使用战争暴力问题多，相反，战争暴力在某些方面比革命暴力问题多。

14

革命暴力显得比战争暴力问题多。

- a. 因为从经验上看，内战比“正规战争 (regulare Kriege)”显得残酷；
- b. 因为革命是反对合法权力的。

15

关于 a，这种区别由于武器技术的发展而趋于消失。

关于 b，保留合法权力使用战争暴力的合法性，在一定的时代有伦理意义，即：在这样的时代里，要给与臣民一个标准，以回答他们在攻打一个高高在上的公爵或国王时他们是否应该支持他们的封建主。使合法权力的标准成为普遍方针指把神学转变为保守的意识形态：自上而下的暴力（亦即统治集团和秩序）受到辩护，而自下而上的暴力则在道义上受到蔑视。

16

受到神学传统（以有条件、有节制的方式）维护的战争暴力的使用，比受到神学传统谴责的革命的暴力使用更成问题。因为

- a. 在这种情况下（以同等的标准），正义的革命和非正义的革命之间的区别可以得出；
- b. 在正义的革命情况下，涉及到获得更好的、与人类尊严更相符合的秩序（列宁的正义战争概念）；在正义战争情况下，只涉及保存现存秩序；

c. 在正义战争中，臣民听从政府的要求，服从它的决定；在正义的革命中，他要服从自己的决定，并且要为变革现存事物而承担责任：“有十次革命，就会有一千场战争，牺牲者都一定是勇敢的；寻找正确途径的代价很高。”（恩斯特·布洛赫）

17

传统上对革命的拒斥态度所看到的，只是革命家使用暴力的倡议这一表面现象。实际上，他是对以往的暴力作出回答，——对暴力、对全部现存政治制度作出了回答：“我们从未在暴力和非暴力之间选择，而一直是在两种暴力行为之间选择，谁也不能剥夺我们在每一个个别的场合下作出决定的具体责任，正是在这种个别场合需要有益于人的自由发展的较小的暴力……对起义奴隶暂时的暴力行动评头品足就意味着合谋参与压迫奴隶的人的经常的、无声的暴力活动。”

18

参加一场革命的人必须看到向自己提出的全部问题，这也是神学传统向参加战争的行为提出的问题（参见上文第12条）。如果他想要造就更好、更人道、更自由的秩序，他就必须

a. 不断痛苦地意识到，他的目标和暴力手段之间的矛盾（使用暴力是革命人道主义的变异形式，参见上文11），

b. 把对手看成是他与之斗争的制度的牺牲品（也就是不陷入敌友程式），

c. 亨利希·海涅的话记忆犹新：“一场革命是一场不幸，但是，更大的不幸则是一场失败的革命”，

d. 因此，要把暴力看成是理性的终结，他不加以歌颂，而是为之惋惜，最好避免，

e. 首先，“对革命以后的时期有所顾虑，在这一时期必须通

过明晰的思考和公正的评判作出评价。不是暴力的使用本身，而是其后的结果具有一种特殊的价值。”

19

符合正义革命的人道目的、要求无私和革命道义力量的更为勇敢、更为革命的方法是革命的非暴力方法（甘地，马丁·路德·金）。真诚的革命者承认，非暴力方法比暴力方法对他来说更为亲切。

20

为了近似地实现尘世间社会理想国而进行的革命斗争，不仅仅发生在革命（狭义的概念）过程中，而常常是处于开端。谁能够理解自己对尘世社会理想国负有义务，他就超逾了现存制度，进入了既是超验的、又是内在的生活：他就已经在该制度的前面，同时又参与了这个制度；他既反对这个制度，又是在其中发生反抗作用；他既是颠覆性的，又是保守主义的。因为：

a. 暴力对他是理性终结和陌生形式，所以暴力革命对于他不是目的本身；在哪里出现了演进形势，他就把演进向前推进。

b. 因为他知道，早期进步的成果包括在现存制度当中，他对这些成果是持保守态度的。他的问题不是革命和改革之间的虚假对立，而是克服制度和同化于制度之间的虚假对立：他怎么能够内在地发挥作用而不致于被同化呢？他怎么能够谦虚地工作、同时又不轻易满足呢（参见 I，3-4）？他怎么能够在旧事物条件下为新事物效劳而不陷入旧事物中去呢？

杨德友 译

默 默 校

[联邦德国] 索 勒

对赦罪的解释^①

“由于不愿成为自我而产生的绝望”。

耶稣基督所揭露并据以责备我们的，一直是我的国家、我的种族和我的阶级（资产阶级的财产拥有者）所犯的罪。他问我们为他最小的兄弟做了什么；面对这一问题，我们发现了无能和懦弱、绝望和盲目之间的联系。怎样打破这种联系？怎样克服我们的懦弱？

一旦我们不再把罪仅仅看作主要发生在个人之间，家庭之中，甚至工作单位里个人的关系上，并进而把它理解为一个本质上是政治的和社会的概念时，那么赦罪问题也就扩大到另一方面（dimension），并且遇到传统神学语言所不能解决的困难。同时，对社会环境的清醒认识，也是使人感到无能为力的知识。人不是生长于孤独之中，他感到似乎自己被抛弃到这种环境之中。他对他人痛苦的敏感加剧了，但是对走投无路和无法摆脱的纠纷以及与他人合作的感受也加剧了。因此，否认改造的可能性便成为上策，另一种相反的禁欲主义，即摆脱工作、成就、消费和功名的禁欲主义，便代替了足以应付有害环境的主动忏悔。确实，在个人问题上即在明显的自由领域，我们能够找到由于同样的社会原因而遭受痛苦因而对我们表示同情的朋友，但在工作世界

① 选自Dorothee Soelle: Politische Theologie (《政治神学》) 1974年英文版。
索勒 (D. Soelle 1929—) 当代最有影响的新教神学家之一、散文作家，
是女性神学及政治神学主要代表之一，曾任协和神学院系统神学教授，现为
自由作家。

中，渗透到整个制度而且摧毁任何一种创新努力的彻底的孤独却更为普遍。

现代资本主义给变得敏感的人提供了大量的可能性去逃避他的认识的后果，并在一个更为舒适的世界中定居下来——虽然他已无能为力而且被出卖——然而，仅仅有关于事业和他们改造世界的理论潜力的知识，绝不能使人们摆脱软弱无能。甚至那种理智上极为明晰的事物也不能为真正的变革提供力量。对一种新的开端的可能性的信念丧失了，许多人觉得他们自己和尼哥底母一样，认为人不可能“重生”。

从政治上所理解的罪的意识促使人们体验到走投无路。这是教会的、私人的、平淡无奇的负罪意识所不知道的一种经验。我们以政治为中介而体验到的这种境遇——即罪的潜流——可以用路德的话来恰当地阐明：“我感觉到自己深深陷入泥潭，我的生命不再有任何价值”。改变僵死关系的希望破灭且被粉碎，而我们却依旧合作，因而，我们就染上了克尔凯戈尔称之为“由于不愿成为自我而产生的绝望”。(despair at not willing to be oneself)的疾病。这种普遍存在于各阶层的“充满软弱的绝望”被描绘成这样一个人，他的住处由于种种原因而变得无法忍受：“因而他离开了它，但并没有搬出去，他并不寻找新的住处，而仍然把旧的住处当作他的住所；他认为过错将会消失。绝望者也是如此”。^①

克尔凯戈尔分析了构成这种绝望的基础的存在主义的决定，但没有考察其社会和政治的起源。可以直言不讳地说，他的范畴适用于另一个时代的人们。事实上，我们没有寻找“一个新的住处”以便居住，相反却宁愿推着我面前的绝望走。“不愿成为自我”(Not Willing to be oneself)是充满软弱的渴望，在上层建筑的超级威力面前它如果不承认就必须放弃反抗。克尔凯戈尔对那种体验到自身的怯懦无力而又困惑不解的人作出神学判断——那正

^① 克尔凯戈尔《恐惧与战栗》，《致命的疾病》。

是和信仰对立的“绝望”（despair）支配着他。他并不假装相信赦罪或者新的生活，个人对这个普遍公认的问题的解决，对这类绝望来说仍是最真切的。这里，并没有从充满懦弱的绝望到充满革命的轻蔑——人们对愿意“成为自我的绝望”——迈出一步。

相信赦罪的困难之所在

有什么方法可以摆脱这种懦弱无力的状况？甚至合作和冷漠无情的罪能否得到宽恕？如果能够，那么，既然我们继续合作并仍然把旧的处所看成是我们自己的归宿，罪将怎样得到赦免？人们只有冲破把他们束缚于懦弱状态的锁链而获得自由——不是某种魔术般的期望所允诺的（因为它仅仅是用另一种奴役的形式来取代这一种形式的奴役），而是以我们能够相信解放并彼此开始实现它的方式——对罪的赦免才能成为现实。但是如果在所有实质性问题，社会把个人孤立起来并且事实上对赦罪一无所知，那么这种赦罪和新的起点将从何而来？

在“新的起点”的意义上，相信赦罪的困难和我们的生产方法是平行的：所有的产品是有目的地设计和制造出来以便消费直至扔掉。残次产品不经维修就径直扔进废品堆。在这种产业环境中，接收残次品，试图修复被毁坏的东西从而给它另一个机会，从技术上来说已经过时。在现代生产条件下，并没有断开的“压折的芦苇”和并没有熄灭的昏黄的油灯变成了无意义的概念：压折的芦苇是无用的废品，昏黄的油灯被取代。对它加以修复，会是一个错误，而且是一个愚蠢的错误。

1950年，如果拥有1947年生产的小汽车、电冰箱或电视机，这不会被认为是一个社会问题。而现在人们对这种“从一而终”已重新作了评价，它已成为对生

产构成破坏的罪恶。难道我们期望每三年就被迫更换一次小汽车的约翰·杜仍会对他10年或20年前娶的妻子——她在1935年是新娘而现在已人老珠黄——感到满意？^①

今天，我们社会的公共生活组织使相信赦罪的困难进一步增加。赦罪的行为只有被当作一种囊括一切的个人行为才可以理解。上帝并不赦免某些罪却同时让其他一些罪不被赦免；他饶恕人类的罪。在由多元角色组成的社会里，我们常常只按预定的行为去活动，那种同健康的人有关的行为没有地位而且毫无意义。赦罪永远不能根据某一角色所预定的行为来认识；在它被片面地实现的地方，它就会自我毁灭。谁如果只赦免某些事而不赦免其它事，他就不是真正的赦免，他就是否定了新的开端。所有片面赦罪是不可能的，这可以由以下的陈述来说明：“只要他不对我撒谎，我将会饶恕他的通奸罪——我说的就是这些！”片面的赦罪进一步公开揭露了有罪的一方的耻辱，而坚持其保留条件，以便在适当的时机提出来，它并不意味着一个新的起点。事实上，你并不是赦免这次或者哪一次的错误行为，你赦免的是一个人——没有限制也没有保留。然而，个人的全部实现仅在由熟悉而友好的关系组成的最亲近的环境中才是可能的，在这些关系以外，赦免是不可思议的，那么，为什么人类总能够相信赦免？鼓舞人们重新开始生活的源泉是什么？

“自上而来”的赦罪

传统的基督教对这些问题的回答是说上帝赦免人。我们对别

^① G. 安德期《哲学速记稿》第68—69页。

人所做的或没有做的都将被上帝赦免。正是在我们所得罪的人们不再能够说话的地方，上帝才介入并代替他们赦罪。但是，一旦我们把赦免和罪从他们的利己主义中抽取出来，再一次把它归还给具体的社会问题，传统的观念将会变成一个真正的疑难问题。

德国前纳粹的命运说明要摆脱一个人自己所认可的往昔是多么不可能。因为没有服务于这一目的法庭及咨询集团，所以错误和罪不能当众赎回。在民主制度中，公众是以商讨、辩论和制约为基础的。然而，在这个词的严格意义上讲，任何对罪的赦免所作的论证都不可能比原希特勒的武装部长阿尔伯特·西皮尔所感受的忏悔更可以控制、更可以接受客观标准的检验。^①他的同伴必定相信他的忏悔。所需要的是一种有利于罪的判断，即加强对他的信任以确立新开端的可能性。但是在我们的社会中，即使是这种判断，也只能由个人作出。家庭、或许还有朋友们能够接受有罪之人，但是毫无疑问，如果说他们应当接受惯犯，这对一个人的伙伴们所提出的要求就太高了。通常，案件的事实对他们保密的。在我们的社会里没有早期基督教文化中那种对无期徒刑判决重新审查使人有可能重新开始生活的法庭。以前的纳粹，甚至那些不太出名的，除了私下承认（特别是当他们产生了一种有罪的意识，认为已经失去了重新生活的权利和职业时）外，他们没有任何可能性。社会对那些毫不轻视其所担当的角色且不掩饰其行为的人报仇；它几乎不了解重新生活，当然对赦免罪恶也一无所知。

在社会主义国家，指控和辩护，自我批评和开除出党，赎罪、惩罚以及重新被团结在一起，是在集体中也就是在彼此一道工作的人们中间进行的。这个和古代的修道院一样的社会创造了一些使固执而有罪的人可以重新做人的手段。众所周知，这些手

^① 参考：E. C.赫希《褪色的上帝——她不公开》

段几乎是专门用来“洗脑”的，因此，我们很难在其中发现罪、忏悔、赦免和赎罪的古老结构。以特殊的人类团体为基础的皈依是使人极度痛苦的，也是尊重法律的。但是，我认为，在一个对法律程序以外的罪只能保持令人窒息的沉默的社会里，社会主义者的这些倾向值得我们考虑。在我们的社会里，罪仍然没有得到救赎，这意味着赦罪是不可能的。

在这里，向上帝的乞求有什么结果？换句话说，上帝——不管“世界”因而也就是社会做了什么或没做什么——会直接赦免一个忏悔的人并使他有一个新的开端吗？上文提到的“上帝赦免，而不是公众赦免”中上帝一词的意思指的是什么？离开被得罪者，赦免是可能的吗？难道可以想象上帝是背着那些非常关心的人来赦罪吗？在《登山训众》一章里，上帝警告那位进入神庙并把礼物放到祭坛上想从他那里骗取赦免的人说：“把礼物留在坛前，先去同弟兄和好，然后来献礼物（太，5：24）”。我们可以想象未经过思考就行动的上帝会扮演什么角色呢？他会因为血泪和被毁灭的生命摆在面前而“自上而下”地干预在无人生存的地方创造和平吗？

“自上而下”的赦罪所带来的困难与其说是形而上学的，不如说是历史的——形而上学的困难指的是这一事实：即我们生活于其中的现实之外的救赎源泉。当我们祈求“自上而来”的赦罪时，我们对那些被剥夺了亲自赦免冒犯他们的罪的起码权利的人表现出傲慢的蔑视，那些死于煤气室或者死于饥饿的人不能赦免人，那些在我们的帮助下被剥夺了生命的人，那些已变得冷酷、神经过敏、被损害的人，没有一个能宽恕别人。而且，一个代替他们偿付欠债的上帝，一个以牺牲他们的利益为代价而与我们达成协议的上帝，决不是那象征着全人类不可分割的、拯救的耶稣的上帝。只要拯救是作为“来自上方”的赦免而出现的，那么，它总是利己主义的。

传统的基督教体系把上帝给予的赦免同我们在尘世所完成的皈依区分开来。当这一体系的第二部分被排除在外之后，或许是由于有罪的人年纪过大或过分不幸，我们便依赖第一部分并且用上帝的赦免来安慰自己。但这一赦免真的不是以他人为媒介而是直接给与的吗？这种承认彼岸世界的力量的赦免观念，难道不是把人们深深抛入怀疑和恐惧之中吗？这种从未达到圆满境界的过程不就是神经官能症的丰厚基础吗？个人的孤独和他对超自然的上帝的依附是联系在一起的。可能正是在放弃旧的赦免手段和体制化的赦免的新教传统中，我们更多的是从两个极端——从垂死者的观点，从对死者的内疚的观点——来考虑这个问题。赦免经常被限制在人坚信确实获得上帝恩典的时刻。相比之下，与生活的更为广阔的方面的联系，与获得解放的人的真正的社会可能性的联系，显得不重要。把个人归结为主体性和把拯救归结到个人领域，意味着一个仅只在心灵深处秘密地同私人有关的上帝。赦免并不是为获得新生而得到解放，而是从旧的罪错中得到解脱，这样，赦免的时刻由于同人的历史和他们的可能的未来脱节，则必然是虚假的、破坏性的。

“洋葱头”

在对罪的赦免所含有新起点的意义上，皈依或转变是一个清晰的字眼。尽管犯有与现存势力相勾结的罪，我们的生活仍然是有意义的，获得解放是可能的。这一点只能在皈依中认识到。谁也不能单独完成；一旦它作为孤独的或私人的行为出现，它就遭到毁灭。

解放只有在成为所有人的解放时才是可能的。在《卡拉玛佐夫兄弟》中，陀斯妥耶夫斯基讲了一个故事，就广义的“政治”而言，它从赦免的主题转向“政治”的背景。

故事是这样的：从前有一位非常邪恶的农妇，她生前不曾留下任何善行。魔鬼们将她抓起扔进火湖中。为此她的守护天使站在那里，思忖着能否回忆起她的什么善行以便报告上帝。他说：“她曾从她的菜园子里拔起一个洋葱头给一个行乞的女人”。上帝回答说：“你带着那个洋葱头，递给火湖中的女人，让她抓住洋葱头把她拉上来。如果你能把她从湖里拉出来，就让她进天堂；如果洋葱头断了，这女人就得留在原来的地方”。天使到这位妇女那里把洋葱头递给她：“过来，抓住洋葱头，我把你拉上来”。他开始小心翼翼地把她往上拉。正当他快要把她拉出来的时候，火湖中其他罪人看到她正在被拉出去，就抓住她，想一同被拉出去。但是，她是个非常邪恶的女人，她就踢那些人。“要被拉出的是我，不是你们。这是我的洋葱头，不是你们的”。这句话刚刚说出口，洋葱头就断了。这个女人又掉进火湖里，直到今天，她仍在湖中被烧着。天使于是抽泣着走开了。^①

这个故事讲的是一种足以毁灭生命的焦虑。这位老妇与他人毫无干系地生活着。只在一些微不足道的事情上她的生活才对别人公开。生活对她而言就是自己或单独占有。“这是我的洋葱头，不是你们的”。对她来说最重要的范畴就是占有。在占有中，人们彼此离异，他们的特权基于占有。在这个女人看来，甚至对罪的可能的赦免也是一种必须紧紧抓住并全力保卫的特权。她试图与“自上而下”的上帝达成协议。但是，即使上帝所赐给的拯救也没有改变她的生活路线，这是一种由占有、惧怕、拯救自己、抓取及踢开别人所组成的生活路线。我们从占有到进而虐待他人，这完全是前后一致的；因此我们对目标、对救赎的专注就失去了。这位妇人“忘记”了注视天使，忘记了让他把自己拉上去；她转到相反的方向，把注意力放在她的特权上，放在焦急而富于攻

^① 陀斯妥耶夫斯基：《卡拉玛佐夫兄弟》第367页。

击性地保全其特权的奋斗上。这样她自己就把洋葱头弄断了。因为她抓住洋葱头而踢开别人。她的愿望分裂了；她渴望赦免，但由于她只想自己得到它因而就毁灭了它。这正是罪的特点。

我们所紧紧抓住和依恃的一切都意味着死亡。只要生命是以占有为基础的，是以与一无所有的人相反的特权为基础的，它就会毁灭自身。因为我们攫取了它，它也就被毁坏了。赦罪并不只是给予某个单个的人。只要我们是在对上帝的直接体验中寻求赦免，背着别人而且不经由贯穿世界的艰辛旅途——它就会自行毁灭：洋葱头断裂。

陀斯妥耶夫斯基所讲的故事源于存在主义思想，它并不直接提出政治的冲动和问题，但它的确清楚地指出了从存在主义到政治解释之间的必然的过渡。只要生命继续以占有权为基础并借此得到，它就会毁灭自身。只有当每个人以平等的权利和平等的享受属于生命时，它才是真正的生命。打个比方：拽住这位老妇的人越多，细嫩的小洋葱头就越不容易拉断。如果攫取意味着死亡，那分享和交流则意味着生命。如果赦免被严格地理解为再生的话，那没有一个人能单独获得拯救，也没有一个人能单独得到赦免。

“耶稣希望我们成为他的朋友”

但是如何才能做到这一点呢？为了体验到对罪的赦免，我们需要一群人，他们可能使我们重新生活，至少我们需要一批按照我们本来的面目接待我们，相信我们的忏悔，并相信我们是能够皈依的合作者。在古代教会中，这种社会角色是由批评并赦免个人的基督教社团来承担的。但是，在今天的基督教会中，我们到哪里去寻找类似的团体呢？允许我的邻居有权支配我的良心，允许团体有权对个人作出裁断，人们对此不是已很不信任了吗？正

因为我们惧怕依赖他人，我们才把上帝当作绝对的主来祈祷，我们才把我们的赦罪和皈依只与他联系在一起。但是，难道真的会有非社会性的赦罪吗？批评家们喜欢指责说“友邻神学”（theology of neighborliness）是陈腐的，因为它并不包括定罪和审判，并因而不能将隐秘的神性（the deus absconditus）变成人们彼此之间的关系。赦免是在此岸“下界”完成的，对这一赦罪的反思消解了这一困难：罚入地狱事实上就发生在这里，它存在于个人的彻底孤独之中。对这种单个的人来说，新的开端不再被看作是可能的。在德国，那些从纳粹时代的经历中意识到他们的罪的人，如果他们是孤独的，他们便几乎没有任何皈依的机会。他们很难相信由牧师所给予他们的赦免，因为他们对罪的意识比在我们非强制性的教会生活中更难解决。

皈依并不仅仅是赦罪，因为它包括未来。我们的世界常常阻碍皈依的可能性，因为它的原则包括了人们彼此之间疏远和由特权造成的分化。人们尽可能在狭小的、亲密的单位里生活；他们依据无意义的和彼此没有联系的片断来组织自己的工作，而且他们的需要被降低到消费者的水平。追求功业的压力，固有的竞争，孤独和无法进行交流以及维护特权是这个不允许我们犯错误或者至少不允许我们承认错误的社会的特征。这是一个将皈依排除在外的社会。

福音的威力在下述事实中得以显示：它使它周围的反对并取消这一力量的团体更加明确——为自己也可能为所有的人。所有人的解放——这正是福音的目的——结束了现代资本主义的疏离。“耶稣希望我们成为他的朋友”——伊斯洛托人团体中教义问答中的第一句话是这样说的。这样在由福音所建立起来的人们的集合中，关于赦罪的个体的意义将变成多余的，因为赦罪再一次变成普遍生活中的可能性。这就摆脱了分离和功名思想，人们所讨论的是人们拥有的解放福音的经验。

政治神学面临的困难和将来的任务就在于以正确的方式谈论福音。这并不意味着我们可以脱离基督教信仰的“冰河”（布洛赫），或者仅因为它是（摩西）律法而停止宣传律法，或者我们不再指出如今罪怎样发生作用——以指出是什么在肉体上、灵魂中进而又在肉体上导致了罪。没有这种律法就没有福音，叙述福音的新语言所遇到的困难同抹煞律法或者缓和律法没有任何关系。然而，所涉及的是对新的存在作出政治解释，这并不是我个人的一种爱好，所涉及的是使从压迫人的上层建筑得到解放的可能性具有可靠保证，所涉及的是使人真正地成为人的动机模式。这样，在我看来，神学理论并不比在今天教堂圣餐中所体验到的信仰的强化能提供更多的帮助。赫尔德·卡玛拉、马丁·路德·金或者顿·马琪把解放带给那些理解他们且听从他们的人。

上帝爱我们所有的人，爱我们每一个个人。这是一个普遍的神学真理。这一真理如果不加以改造就会变成普遍的谎言。对这一命题的改造就是改变世界的实践。它需要某种程度的具体性，没有这种具体性，它仍然是空洞的。但同时，这一命题必然超越每一个具体的表现而且在改造时没有被穷尽，也没有失效。这一命题同在特定的时间里所完成的相比，我们有更高的要求。比已经满足的有更深的要求。它使我们注意这一事实：我们的生活所表现的具体现实已经开始而且依然承担着对上帝之爱的改造，我们就是对上帝之爱的改造。我们是基督的信，基督的信正在接着写（林后，3.3）而且还在接着收到与阅读。没有其他任何信能取代基督之信。

毛百战 隗仁莲 译

[奥地利] 布 伯

走向乌托邦之路^①

陷入危机

近三十年来，我们一直觉得我们正生活在人类所经历的最严重的危机的初期。我们日渐明确的是，过去这些年代中的重大事件也可以理解为不过是这场危机的征兆。这不是一种经济制度和社会制度正在被另一种制度或多或少取而代之的危机；毋宁说，全部新旧制度都同样被卷入了这场危机。因此，问题涉及了人在世界上的全部存在。

在我们无法估算的许多世代以前，“人”这一造物就已开始了他的历程。从自然观点来看，人几乎是一种不可理解的异常物；从灵魂观点看，人是那几乎同样不可理解、也许是唯一的东西的一种化身；从这两方面看，他的本质每时每刻、从内部和外部都受到灾难的威胁，暴露出越来越深的种种危机。在早期行程中，人已经使他所欣然称之为日益加快速度的“控制自然的力量”多样化，而且造就了他欣然称之为从胜利到胜利的“他精神的造物”。但是，与此同时，随着危机频频而来，他越来越深切地感觉到了他所乐道的一切是何等脆弱。在明察细审之刻，他逐渐理解，虽然存在着他欣然称之为“进步”的事物，但他并不是在走着

^① 本文选自 Martin Buber : Paths in Utopia (《走向乌托邦之路》), P 129-149, Translated by R. F. C. Hull, Beacon Press, Boston 1958.

一条阳关大道，而是在两道深渊中间的一条狭窄小径上踽踽独行。危机越严重，要求于我们的知识就越真实、越能有意识地承担责任；虽然所需要的是行动，但是，只有以知识为依据的行动才有助于克服这种危机。重大危机临头之际，回顾最近的过去，以求解决现在的困惑是不够的：我们必须让我们已经达到的行程阶段和我们能够追忆的行程初始阶段对照比较。

一度帮助人类从自然中出现并肯定其自身（虽然人作为自然存在十分脆弱，但是这种肯定比用为此目的明确形成的事物造就一个“技术”世界的过程本身更为重要）的全部事物中的本质事物是：人与同类结成集体，以求得保护、狩猎、采集食物和劳动；从一开始到以后，他越来越把其他人看成是或多或少的独立实体并与之交往；他这样对待他们，也受到他们同样的对待。创造由既互相依赖又互相独立的人组成的一个“社会”世界有别于动物全部类似的努力，正如人的技术工作有别于全部动物的活动一样。猿猴也使用它们偶然找到的一根木棍当作杠杆、挖掘工具或者武器；但那仅仅是一种偶然机遇：它们不能设计和制造一件工具作为这样设计、而不是那样设计并有其本身存在理由的物体。还有，许多昆虫也生活在以一种严格的劳动分工为基础的社会里；但是，正是这种分工绝对地制约着他们的相互关系。它们全体成员本身就像工具，而它们自己的社会仅仅是为其“本能的”目的而使用它们的组织。这样的社会里没有机动因素，没有哪怕是程度很低的互相独立，没有可能存在互相的“自由”关照，因而没有一个成员对一个成员的关系。正如人的专门技术创造意味着赋予事物以独立性那样，人的特殊的社会创造意味着赋予其同类以独立性。我们必须依据人类的这一专门特性来解释人的行程及其沉浮、我们在这一行程中所达到的阶段、我们的重大而特殊的危机。

因此，在人类迄今的进化中，这是一条主线：在不断增长的

个人独立性的基础上，形成和再形成集合体；在这个基础上，集合体互相承认、互相合作。在通向人类社会的道路上，早期的人所采取的最重要的两个步骤可以相当有把握地得到确定。其一是：在单个的氏族里，通过一种极为原始形式的分工，每个人都依其特有的能力得到承认和使用，这样，氏族就不断地取得由人组成的一个不断更新的联合体的性质，每个人都是—种不同功能的载体。其二是：不同的氏族在一定的条件下结合起来寻找食物和作战，巩固他们的互助，这已经成为根基日益牢固的习俗和规则；这样，就像原来在个人之间那样，现在，在集合体之间，人们识别并承认了自然与功能的各种区别。真正的人类社会无论在哪儿得到发展，都总是以功能的自主性、互相承认和个人抑或集体的互相负责为基础的。为了组织和保障一切人的共同秩序和安全，各种权力中心都已分离。但是，对于更为严格意义上的政治中心，即具有警察系统和官僚制度的国家来说，总是有有机的、依功能组织起来的社会与之对立。这是由不同的社团建立起来的大社会；在这个大社会里，人们生活、工作、互相竞争又互相帮助。在组成大社会的每个大小社团中，在每一个公社和集体中，个人虽然有各种各样的困难和冲突，却依然觉得和以往在氏族里—样安然自得，觉得自己在功能上的独立和责任方面得到了赞同和肯定。

随着集中制政治原则排挤非集中制社会原则，这一切都发生了越来越多的变化。严重的问题不是国家以或多或少的极权主义形式削弱、并逐渐替换了自由联合组织，而是政治原则及其全部集中制特征渗入了这些联合组织本身，改变了它们的结构和全部内部生活，因而使社会日益增长地政治化。社会被同化到国家之中的过程由于这样一个事实而加速，即：现代工业的发展及其有序的混乱造成了为获得原料和世界市场上更大的份额而进行的一切人反对一切人的斗争，因此，取代国家之间斗争的是各个社会

整体之间的斗争。个体的社会，由于感觉不仅受到邻居侵略欲的威胁，而且也受到一般情况的威胁，除了完全屈服于集中的权力原则之外，别无其他得救之法。在民主形式的社会和极权形式的社会中一样，都把这视为指导原则。普天之下，唯一重要的事物是权力的缜密组织，无条件地遵从口号，让关于真正的和编造的国家利益言论充斥整个社会。与此同时，还存在着一种内部的发展。在经济机构和国家机构可靠功能薄弱的掩蔽下的现代生活的极度混乱中，个人极度地依附于集体。他所在的小社团不能帮助他；他认为只有各种巨大的集体才能帮助他，他绝对愿意他个人责任被剥夺；他只愿意服从。在一切事物中最可贵的人与人之间的联系，在这一过程中逐渐消失；各种自发的关系变得毫无意义，个人的关系萎缩，人的精神本身则被出租尽职。人类个人不再是一个社会的活生生的成员，而变成了“集体”机器上的一个螺丝钉。正如变质的技术令人失去好的工作感受和比例感那样，他的屈辱的社会生活也使他失去集体感；而他对集体生活本来是满怀向往的。

克服这类危机的方法不是挣扎着返回行程的早期阶段，而仅仅是努力把握问题的本来面貌，绝不将其缩小。对我们来说，没有办法走回头路，我们必须前进。但是，我们必须知道往哪里走才能前进。

显然，我们必须首先确立一种有生命力的和平，以去除政治原则对社会原则的控制。但是，这种首要的目的不能以政治组织的手段达到，只能依靠各国人民开发我们这个行星的全部地区和原料、统管这一行星上全体居民的坚强意志来达到。但是，在这里，我们受到了比以往一切危险更大的一种危险的威胁：这就是席卷全球、吞噬全部自由集合体的庞大集权化的危险。一切都取决于是否能够阻止把全球管理的工作推委于政治原则。

共同管理只有作为社会主义的管理才是可能的。但是，对于

现代人来说，生死攸关的问题是：他能否作出有益于社会主义共同经济的决定，并且为此得到教育。问题的性质还在于对社会主义本身的探询：这应该是什么种类的社会主义，人类的共同经济应该在谁的保护下实现。

我们所使用的术语的模糊性在这里比在任何其他地方都更严重。例如，人们都说，社会主义就是把生产资料的控制权从企业家手里转入集体的手里，但是，这一切又取决于“集体”指的是什么。如果集体指的是我们一般所说的“国家”，也就是说，一种机构，在这种机构中事实上毫无组织的群众通过他们所说的代表制办事，那么，一个社会主义社会中的主要变化大概是这样的：劳动者会觉得代表自己的是掌权的人。但是，代表制是什么意思呢？现代社会的最严重的缺陷不是恰恰就在于每个人都让别人随随便便地代表自己吗？在一个“社会主义”社会里，在这种消极的政治代表制的顶端，不是又增添了一种消极的经济代表制吗？这样，由于每个人都由其他一切人代表，我们就达到了一种实际上是毫无限制的代表状态，最后，这岂不就是实际上没有限制的权力集中制积累的统治吗？但是，一群人在共同事物的管理中越是让他人代表，越是让外界代表，则生活越缺乏共同性，而作为一个集合体的这一群人也就越贫乏。因为，非原始的、现代人能接受的适合的集合体，首先是在共同的和积极的管理共有物条件下宣告成立的，非此则无法存在。

全部历史的首要期望是人的真正集合体；所谓真正，是因为这是完全彻底的集合体。一个集合体，如果不能以一起生活和工作的各组和小组确实的共同生活、以其相互的关系为依据，就是虚假的、伪造的。因此，一切都取决于已经得到生产资料控制权的集体是否能够在其结构本身和其全部机构中促进和发展构成这一集体的各个组的真正共同的生活，取决于这些小组事实上能否变成生产过程中的恰当的中心；因此，取决于群众在各个组织

(不同的“集合体”)中被组织起来后是否像人类共同经济许可范围内那样地强而有力，也就是说，集中代表制发展的程度是否合乎事物新秩序的绝对要求。最重要的问题表现不是基本的二者必居其一的形式，仅仅是需要不断重新划出正确分界线的问题：在必须集中的范围和可以自由活动的范围之间、在统管的程度和自治程度、在统一的法则和集合体的要求之间划分界限的多重体系问题。集合体的要求，对于集中制权力的削弱来说，总是象一种延续不断的事物；对这种要求条件的不倦的细心审查，即对于随着历史条件的变化而不断变化的真正界限的保护，这就是人类精神意识的任务、无以比拟的最高法院、对于一种活生生观念的真正表现。一种新的体现在这里正在等待柏拉图的“监护人”。

表现一种观念，我认为，不是表现一种僵硬的原则，而是表现在这片大地上日常事物中形成的一种生活方式。集合体不应该被变成一种规则；它永远应该满足一种情况，而不是一种抽象的概念。集合体的体现，正如任何观念的体现一样，不是一劳永逸地完成的：它必须是对于一时刻的问题即时回答，仅此而已。

为了维护集合体概念的活生生的意义，必须防备情感或情绪对这一概念的妨碍。集合体不是一种思想态度；如果是情感的话，也是能够感受到的内心意向。集合体是一种共同生活的内部意向或者机制，这种生活经受并包含有冷冰冰的“计算”、“逆境”和突如其来的“忧虑”。这是患难的集合体，正因为如此，才是精神的集合体；是辛劳的集合体，正因为如此，才是得救的集合体。就连那些称圣灵为其主人、拯救为其福地的集体，即宗教集合体，也仅仅是集合体，但它们必须在简单的、不受赞扬、并非选择的现实中为它们的主和导师效力。这种现实与其说是它们选择的，不如说是原样给予它们的。如果它们通过无路可走的荆棘开辟了通向福地的道路，它们就是集合体。确实，发生作用的不

是“业绩”，而是信仰的业绩。一个信仰的集体只有作为工作的集体才能存在。

集体的真实本质只见于这样一个明显或不明显的事实：它有一个中心。一个集体的成员如果对中心具有一种超越其他一切关系的共同关系，这个集体才得以真实地开始存在：圆周是由半径划出的，而不是由圆周上的点。中心的独特性如果对于某种神性之光不是明晰可辨，则它的独特性也不能被识别。这一切无疑是正确的；但是这个中心越具尘世特点、越具造物特点、越受到爱慕，则它越为真实、越为明晰。正是在这里，“社会”因素发生了作用。这不是某种游离的事物，而是包拢一切的王国，人在其中经受着考验；中心的真实性是在这里受到检验的。早期基督教徒不满足于与世界并存或者甚至超乎其上的集体，于是他们进入沙漠，这样，他们除了和上帝同在之外就不再有集体，不再面对搅扰人心的世界。但是，情况向他们表明，上帝不希望人孤独地和他在一起，于是在隐士的神圣的无为之上出现了博爱。最后，圣朗西斯超越了圣本尼迪特，和全部的人联合了起来。

然而，集体是无需“建立”的。无论在什么地方，只要历史命运把一群人置入一个共同的教会，就存在着一个真正集体成长的余地；因为公民知道他们是团结在上帝周围，而且是被上帝团结起来的，所以无需乎在城市中心为城市的神祇设立祭坛。一种经常更新的生活的特性已经存在，而需要加强的全部事物就是各种关系的直接性。在最为愉快的情况下，公共事物不是通过代表、而是在市场集会上研讨和决定；公众中可以感知的团结渗透了全部的个人接触。遭到排挤的危险可能笼罩集体，但是集体的精神已把它驱散；和其他地方不同，这种精神在这里是昌盛的，它为自己在窄墙上打开了窗户，可以广泛地看到人、人类和世界。

—— 1977年11月24日

可能有人会告诉我说，这一切都已经一去不复返。现代城市没有人民大会，现代人没有时间进行谈判，因为选出的代表们可以为之代劳。数量的压力和组织的形式已经损害了真正的生活特性。工作铸造的个人之间的联系与闲逸不同，体育运动铸造的联系又不同于政治；一天的活动被明确地分割开来，灵魂亦然。这些联系是物质性的；虽然我们遵守我们共同的利益和意向，但我们对“直接的事物”却没有用。集体不是一种温暖的、友好的聚合体，而是与浪漫情思格格不入的经济力量和政治力量的巨大联合，只有在数量上才可以理解，并表现在行动和效果上；个人就属于这种环境，没有亲切感，但是任何时候都意识到了他自己的强而有力的贡献。任何反抗不可避免的潮流的“联合体”都必定消失。当然，家庭依然存在；家庭作为一个家园的集合体，看来是要求和保障少量的共同生活的；但是，它或者作为具有一个共同目标的联合体从它卷入的危机中出现，或者消失。

因为面临这种正确前提和荒谬结论的混乱局面，我提出重视公社的再生。再生不是收取。事实上，再生是不能收取回来的。虽然我有时候想到，在一座公寓中，邻居的每一种帮助，甚至在最完美的“合理化”工厂出现不景气和挫折时同伴情谊的每次温暖浪潮都是对世界集合体内容的贡献；虽然一个组织合理的农村公社有时候在我看来都是比议会更为真实的组织，但是，再生不能被追索回来。然而，公社的再生是否出自即将来临的社会变革的“水与精神”，我觉得人类的整个命运取决于这一点。一个有机的共同体（只有这类的共同体才能结合在一起，形成整齐有序的人的种族）永远也不是由个人组成、而只能由小的和更小的集合体组成：一个民族是一个集合体，是一个由集合体组成的集合体。如果家庭不能够从今天显示出全部瓦解征兆的危机中以得到净化和更新的面貌出现，那么，国家也就仅仅是一架充塞了一代一代人躯体的机器。而有能力进行更新的集合体也仅仅作为一种积淀

物存在。我的确谈到了再生，但是我考虑的不是一种永恒的世界状况，而是一种变化了的状况。所谓新的公社（又可称为新的合作社），我指的是一种发生了变化的经济主体，也就是即将掌握生产资料的集体。但一切又都取决于这些集体是否健全。

应该把多少经济自治和政治自治权交给这些集合体（因为它们必定是经济单位和政治单位），是一个技术问题，这个问题必定要反复提出，得到一而再、再而三的答复；但是问与答都要超出技术水平；要知道，一个集合体内部的主权是和外在的主权和谐一致的。集中制和非集中化之间的关系，我们已经看到，是一个不能从原则上加以探讨的问题，而只能借助于高度的精神机制、借助于经常的、不倦的测定和衡量其间的正确比例来探讨，正如对待与思想和现实之间关系有关的一切问题一样。集中化是必要的，但仅限于一定的时间、地点为条件。而且，负责划出和重新划出分界线的执行机构如果保持清醒意识，那么，权力金字塔的基础与塔尖之间的关系就会和现在的情况不一样，甚至在自称为共产党国家、即为集合体而斗争的国家里也是这样。在我考虑到的那种社会模式中，理应也有一种代表制度，但是这一制度不应该象现在这样，只由面目不清的大群选举人的假代表组成，而应该由在公社生活和工作中经受良好考验的代表组成。被代表的人不应该象今天这样通过空洞无物的言词、通过党纲的陈词滥调依附于他们的代表，而应该具体地通过共同的行动和共同的经验。

但是，重要的问题是，公社建造的过程应该贯穿公社之间的关系。只有许多集合体组成的集合体才有资格得到共同体的称号。

我草草勾勒的图景无疑会被列入“空想社会主义”文件，直到风暴把它们重新掀起。正如我不相信马克思的新形式“孕育说”一样，我也不相信巴枯宁的革命子宫中的处女分娩。但是，我相信

创造性时刻中思想与命运的汇合。

一次没有失败的实验

高度发达的资本主义时代已经摧毁了社会结构。在此以前的社会是由各种不同的社会组成的，在结构上是复合的、多元的。正是这一点给它带来了特殊的社会活力，并使之能够抵制革命以前的集中制国家所固有的极权趋向，虽然在这些国家的自治生活中许多因素已经受到严重削弱。这种抵制被法国大革命的政策中断了；这次革命是反对一切自由联合的特殊权利的。在此之后，新型的、资本主义形式的集中制在旧制度失败的地方取得了成功：使社会原子化。资本主义实施对机器的控制，并且在机器的帮助下控制了整个社会，因而它仅仅和个人发生关系；现代国家通过逐渐劫掠各种团体的自治权助长这种作法。无产阶级为反对资本主义而建立的战斗性组织——经济领域中的工会和政治领域中的政党，就事物本质而言，没有能力反抗这种分解的过程，因为他们无法接近社会本身的生活及其基础，即生产和消费。甚至把资本移交国家的作法也不能改变社会结构，虽然国家建立了强制性联合组织的网络，但是，这些组织因为没有自主的生存权，也就不适宜于成为一个新的社会主义社会的基层组织。

从这个观点上看，合作运动的中心和灵魂必定见于社会走向结构更新的潮流、见于以新的板块形式重新获得社会内在的关系、见于建立一种新的集合体的集合体。我已经说明，仅仅因为这一潮流在早期有浪漫的忆旧和空想想象成分就把它视为浪漫和空想，是一个重大的错误。从根本上说，这是总论性和建设性的，也就是说，在一定的环境下，依其可资支配的手段，它所追求的变革是切实可行的。而且，从心理学上看，它以人类永恒需要之一为依据，虽然这种需要常常受到强制压抑或不为人知：人

需要把自己的家感受成为他在其中觉得亲切舒适的某种更大的、包罗一切的结构中的一间房屋，感觉到他与之共同生活和工作的其他居民都承认、并且肯定的个人的存在。仅以观点和志向的共同性为依据的联合不能满足这一需求；能达到这一境界的唯一依据是推动共同制生活的联合。但是，在这里，生产或消费的合作组织都以其特有的方式证明是不充分的，因为两者只是在某一点上涉及个人，而并不改变他的实际生活。仅从这些组织的部分性特点或功能性特点来看，全部这些组织都同样不适宜于发挥作为新社会基层组织的作用。这两种部分性的形式都经历了迅猛的发展，但是消费者合作组织的形式是高度官僚制的，而生产者合作组织则是高度专业化形式的：它们比以往任何时候都更不能包容今天社会的全部生活。对这一事实的认识正在导向一种综合的形式：全面的合作组织。在这方面最为强有力的努力是乡村公社，其共同生活以生产和消费的结合为基础；生产不是仅指农业，而是农业、工业和手工业的有机联合。

最近 150 年来在欧美建立这类模范农村（狭义上的共产制或合作制）的多次尝试，大都以失败告终。^① 我使用“失败”这个词，不仅仅指那些或多或少在短期存在之后或者全部解体，或者获得了资本主义面目因而转入敌人阵营的模范乡村，或者建立模范区的尝试；我使用该词还指那些孤立存在的示范点。因为新乡村公社的真正的、实在的构建任务始于它们的联合，亦即以在其内部结构中发挥作用的同一原则为依据的统一。这个目的几乎在任何地方都没有达到。甚至在某种联盟式的统一存在的地方，例如加拿大的达霍勃尔，联合也一直是孤立的，对作为一个整体的

^① 当然，在这里，我讨论的不是在其他方面成功的“政府或半官方机构用于改善农业地区状况的社会经济组织”（英费尔德：《发挥效能的合作制集体》，第 63 页）。

社会没有发挥富有吸引力的、教育性的影响，结果，任务从未超过起始阶段，自然也就谈不到社会主义意义上的成功。值得注意的是，克鲁泡特金认为这两种因素——示范区的相互隔离和脱离整个社会，甚至是一般所理解的失败的重要原因。

社会主义任务的完成取决于新农村公社在多大程度上把各种生产形式结合起来，把生产和消费结合起来，对杂乱无章的城市社会发生结构方面的影响。如果进一步的技术发展促进并且的确要求工业的非集中化，这种影响就会随之使人充分感受到。但是，即使在现在，在现代乡村公社中，也有一股无所不在的潜在力量，它可能扩展到城镇去。必须再次强调指出，我们谈论的这种倾向是建设性的和总论性的：消灭城镇是一种浪漫空想，正如以前一度想要消灭机器是浪漫空想一样，但是，与技术发展最紧密地结合起来，有机地改革城镇，并且将其变为由更小的单位组成的联合体的努力，则是建设性的、整体性的。实际上，今天许多国家在这方面都表现出了有意义的首创作法。

依据我对历史和现时的观察，在创造一种证实我们谈论的社会主义意义上的成功的全面合作组织方面，只有过一种全面的努力，这就是见于巴勒斯坦的各种形式的犹太人乡村公社。无疑这也是针对内部关系、联盟和对社会整体施加影响等方面的严重问题的，但是只有它在所有这三个方面证实了它的活力。在公社居民的历史上的任何别的地方，都没有过对最适宜于这一特殊人种的集合体生活形式的不倦的探索，都没有这种持续的反复尝试，都没有对它的这样的追求和细心考察，都没有这种批判的意识，都没有从同一基干上、从同一种形式的冲动中萌发出来的新枝条。在其他地方都没有对于自己的问题的这种警觉，都没有经常地、勇敢地正面对待这些问题的作法，都没有克服它们的这种强韧意志和这种克服它们的不倦的斗争，尽管这种斗争很少用词语表现出来。在这里，也仅仅是在这里，我们才在正在出现的集合

体中找到自我认识的机制，虽然这种认识的敏感性常常令其成员陷入绝望；但是这种绝望消除如意的设想，却激起更大的希望，这已经不再是感情激动，而是踏实的工作了。这样，关于这种最为清醒的简述和最为清醒的思考，我们可以说：在许多部分的失败这点上，我们可以辨认出一种非失败；既然如此，这就是一种信号性的非失败。

这一现象的原因是什么呢？只有遵循下列原因，我们才能更好地了解这种合作开发的特殊性质。

这些原因其中的一个因素已经被反复指出：巴勒斯坦犹太人农村公社的存在不是依据一种学说，而是源于一种处境，源于处境的需要、压力和逼迫。在建立农村公社（Kvuzza）过程中，首要的事情不是思想，而是工作。这无疑是正确的，但是有一种局限性。的确，要点是通力合作解决巴勒斯坦现实强加给居民的有关工作和建设的某些问题；单个的人组成的松散聚合体，从这种情况的性质来看，不能希望取胜、尝试取胜的事物，集体是可以努力作到、并且事实上已经成功地作到了。但是，所谓的“思想”（我个人更喜欢用陈旧的、但未被玷污的词“理想”），并不是事后可以添加上去的、为业已完成的事实提出辩护的东西。在首批巴勒斯坦公社成员的精神中，理想的动机和当时的原则结合为一；在动机中有一种奇异的混合物，这就是对俄国劳动组合（Artel）的回忆，即阅读所谓的“空想”社会主义者们的著作的印象与圣经关于社会正义教育的半意识的后效的混合物。重要的是，这种理想动机几乎在每一个方面都依然是不严谨的、不稳固的。关于未来，存在着种种梦想：人们在眼前看到了一种新的、形式更为综合的家庭，他们视自己为工人运动的先锋队，是实现社会主义的直接工具，是新社会的原型；他们的目标是创造一种新人和新世界。但是，此中丝毫没有什么东西变成了呆板的纲领。这些人不像在合作居民地历史中到处可见的那样，他们并没

有一个计划，即具体环境只能完成而不能修改的计划；理想给予激励，而不是教条；它起激励作用，而不是命令。

然而，更重要的是，在规定了工作和建设任务的巴勒斯坦环境之背后，还有受到外界重大危机困扰、并以巨大的内部变化对付这一危机的一个民族的历史条件。而且，历史条件还抛出一个精英阶层，即开拓者（Chaluzim）们，他们来自民族的各个阶级，因而是超阶级的。适宜于这些精英的生活方式是乡村公社，我指的不是某一单独的方面，而是整体，从“互助”的社会结构到公社本身。这种形式最宜于处在核心地位的精英们完成任务，同时，在这种形式中，社会理想能够显著地影响民族思想。正如历史条件所表明的，这个精英阶层极其看重的生活方式不可能变得僵化或孤立；它全部的任务，它做的每一件事，它的全部开拓精神都使之成为具有吸引力和核心影响的中心。开拓者精神（Chaluziuth），就其每一个组成部分而言，都与一个新的、已经变革的国民集合体的成长有关；它一旦发展得傲慢自负，就要失去其灵魂。农村公社，作为正在演变的社会的核心，对于投身于这一变革的人们必定要发生一种强有力的吸引力，而且，它不仅仅要教育它的朋友和合作者去争取真正的公社生活方式，而且对社会外围也会发生一种有形成能力的结构效果。历史的能动作用确定了乡村公社和社会之间关系的能动性质。

这一特性遭受到了相当的损害，因为外在世界危机的速度变得十分迅猛，征状十分强烈，内部变化难于与之同步。随着巴勒斯坦从一个（唯一的一个）上升（Aliyah）国家变为一个移民国家，一种虚假的开拓者精神随着真正的开拓者精神也形成了。公社所发挥的吸引力没有减弱，但是它的教育能力没有适应十分不同的移民的流入；这种移民有时还成功地影响了集合体的基调。同时，公社与整个社会的关系经历了变化。随着社会结构的变更，这一结构越来越脱离中心组织的变革影响；事实上，它反过

来影响了中心组织（最初并不明显，但是现在却毫无疑问），抓住了其中某些本质因素，使其与自己同化。

在各民族的生活中，尤其是处于某种历史危机当中的民族的生活里，极为重要的是，是否能出现真正的精英（不篡权，但发挥核心作用的精英），这些精英是否忠实于他们的社会义务，建立起对社会、而不是对自己的一种关系，最后，他们是否有能力以一种适应于他们的任务的方式充实和更新自己。巴勒斯坦犹太居民区的历史命运使开拓者精英诞生；精英在农村公社找到了它的社会核心形式。同一命运的另一浪潮和假开拓者一起给真正的开拓者带来了一个问题，它使一个潜在的问题重新浮现出来。他们没有成功地把握它，但是在他们达到下一阶段的任务以前，则必须把握。肩负集合体全部责任的人和设法逃避这一责任的人之间的紧张关系，只能在很深的层次上消除。

出现问题的地方既不在于个人与这一观念的关系，也不在于他与集合体或工作的关系；在所有这些方面，就连假的开拓者也会鼓足勇气、大致上完成对他们的期待。出现问题、人们容易造成差错的地方，在于他们和同伴们的关系。我这样说，并不是指当时得到广泛讨论的小乡村公社当中存在的亲密关系问题，和大乡村公社中这种亲密关系消失的问题；我指的是与公社规模大小毫无关系的问题。这不是关系亲密与否的问题；该亲密自然亲密，不亲密也就不亲密。问题涉及的是公开性。一个真正的集合体，不需要由总是在一起的人组成。但是，组成集合体的人正因为是同志，所以可以互相接近，可以随时互助。一个真正的集合体，在其存在的每一个方面，至少潜在地都具有集合体的全部特性。因此，一个集合体的内在问题，实际上就是与其真实性有关、因而与其内在力量和稳定性有关的问题。在巴勒斯坦建立了犹太人公社的人本能地理解了这个道理；但是，这种本能现在看来不像以往那样普遍和清醒了。然而，正是在这个最重要的领域

里，我们发现了那种义无反顾的冷静清醒的集体自我观察和自我批评。我已经提请对此加以注意。但是，为了对它给予恰当的理解和评价，我们必须和一种等同于一种常规信仰的、极为积极的关系联系起来看待它；这些人在其公社的核心存在当中具有这一信仰。这两种事物是同一个精神世界的两个侧面；少了一方面，另一方面就无法理解。

为了充分说明巴勒斯坦的这些犹太人公社居住地不遭失败的原因，我已提及居住地来源的非学说性质。这种特性也确定了它们在所有本质方面的发展。新的形式和新的中间形式经常产生，享有充分的自由。每一种都是从不断出现的特殊社会需求和精神需求中产生出来的，享有完全的自由；每一种，甚至在其初始阶段，都获有自己的思想，也享有完全的自由；每一种都努力宣传自身，建立适当的影响范围，享有完全的自由。对各种形式的追求者都可以言无不尽，对每一单个的形式的赞成和反对意见都经过坦率而激烈的辩论，但是，都是在人人可以接受并视之为明确的条件下进行的：这是共同的事业和共同的任务，每一种形式都承认其他形式在其专门功能上的相对正确性。在合作居民点历史中，这一切都是独特的。还有，就我所知，在社会主义运动史上的其他地方，人们还没有如此深入地参与辨析过程，同时又注意遵守保持完整的原则。

不同时代和不同情况下这样产生的各种形式和中间形式，代表了不同种类的社会结构。创建这些形式的人们一般都意识到了这一点，正如他们意识到推动这些形式的特殊的社会需要和精神需要一样。在不同程度上，他们又都不理解：不同的形式适应于人类各种类型，正如新形式从原有的乡村公社中产生一样，新类型也从原有的精英品格类型中发生，各有其特殊存在方式，又都要求特殊种类的体现。常常是经济因素和诸如此类的外界因素使某些人脱离一种形式而采纳另外一种形式。但是，情况基本上

是，每种类型都在这一特殊形式中寻求在社会上体现其特点，而且，从整体上看，在社会中找到了这种体现。还有，不仅每种形式以一定的类型为基础。每一形式也确定了并继续确立这一类型。它过去和现在都注重发展类型；每种形式的构成、组织和教育系统，无论多么有意识地或者无意识地，都为这一目标服务。就这样，本质上有别于以往一切社会实验的某种现象出现了：这不是一个实验室，每个人带着各自的问题和计划在这里为自己工作；这是一块实验场地，在这块共同的场地上，各种开发区或“文化”都为了一个共同的目的、依不同的方法受到测验。

但是，在这里——不是在一个小组里，而是在各组之间的关系上，也产生了一个问题；问题也不是来自外界，而是来自内部，事实上是来自自由原则的核心。

甚至在其初期尚不明朗的形式中，联合的倾向也已在乡村公社中存在，要把小公社（Kvuzoth）变为更高一级的社会单位；这是一个十分重要的倾向，因为这表明乡村公社十分理解，这是一种结构已经重新调整的社会的基本单位。由于各种形式的分裂和繁衍（从热情保护在家庭经济、生活方式、儿童教育的半个人主义方式到纯粹的共产主义方式），单一的单位被一系列单位代替；在每一个这样的单位中，一种形式的开拓和或多或少确立的人类类型在联合的基础上确立。基本的设想是：地方各团组要在一个单独团组中占主导地位的团结互助原则上联合起来。但是，追求更大单位的潮流在这一过程中远远没有萎缩。相反，至少是在集体主义运动（Kibbuz）中，这一潮流得到了很有力量、很明确的肯定；它承认联合的单位为一种临时的结构，在这联合的单位中，地方单位已经集中了各种意向。事实上，它们的运动的一位卓有见识的领袖把它们称为公社的代用物。但是，除了个体形式，例如，特别是半个人主义的劳动示范地（Moshavim）（虽然在经济管理和互助方面这些示范地并不缺少任何其他形

式)已经远离基本形式而不能被收入一个统一的计划这一事实之外,在集体主义运动本身当中,一些次要的组织妨碍想要包容并吸收它们的统一潮流。每一个运动都发展了自己的特点,并在单位中加以巩固,自然又都要把统一过程看作是扩展自己影响的手段。但是,在各个单一单位方面,又出现了强烈地巩固这种态度的因素:政治的发展。二十年前,一个大单位的领袖可能会强调说:“我们是一个集合体,不是一个政党。”自那时以来,这种情况发生了根本的变化,统一的条件相应地恶化了。一个令人惋惜的事实出现:十分重要的邻里关系态度没有得到充分的发展,虽然一个兴旺富有的农村慷慨帮助一个属于另一单位的新建穷困邻村的事实颇有几例记录。在这种情况下,在统一问题上,特别是在最近十年中暴发的重大斗争更为引人注目。关于这场斗争的重要文件,题为《集体主义运动与乡村公社》的希伯莱语著作,已由已故劳工领袖伯尔·卡兹奈尔森编写。任何一位真正的社会主义者阅读此书,都会不由自主地钦佩两个阵营为了真正统一进行战斗的崇高境界和热情。除非形势绝对需要,把团结作为结局,否则团结大概是不会达到的。犹太集合体的人们如此顽强地辛劳、互相合作又互相反对,是为了实现集合体的集合体,也就是说,为了一个新结构的社会;这一点,在人类更新自己的斗争史上是不会被忘记的。

我已经说过,在犹太人如此勇敢的努力中我看到了一种“不失败的信号”。我不能说这是成功的信号。为此目的,还要作很多事情。然而,正是以这样的方式、以这样的速度、经受这样的挫折和失望进行新的探索,在我们这个世界上才能完成真正的变化。

但是,能够说这种非失败是信号吗?我已经指出引导到非失败的前提和条件的性质。它自己的代表之一所说的关于乡村公社的话是一种典型的巴勒斯坦产品,这也适用于全部这些形式。

不过，如果在某种条件下进行的一种实验证明在一定程度上是成功的，我们就可以在另外的、不太顺利的条件下着手改变它。

几乎毫无疑问的是，我们必须把上次的战争看成是一次世界危机前奏的尾声。这场危机——在不能延续很长时间的响亮的“间奏”之后——可能首先在也许仅仅能够在表面上恢复摇摇欲坠的经济的几个西方国家中爆发。它们会发现自己面对彻底社会化、首先是剥夺土地的直接需要。谁是经过这种变革的经济的真正主体，谁是生产社会手段的主人，这一点会具有绝对的决定性意义。是高度集中制国家的中央政权呢？还是在一个共同场地生活和生产的城乡劳动者的社会单位以及他们的代表机构呢？在后一种情况下，经过改造的国家机关将只完成调整和行政的功能。一个新社会和新文明的成长将会在很大程度上取决于这些问题。最大的要点是决定基本任务：把社会改建为一个联盟的联盟，把国家功能降低到它的恰当的水平，即保持统一；或者，全能的国家吞噬一个混乱的社会；社会主义多元论或者所谓的社会主义工联主义。或者是依据变化的环境每日更新团体的自由和集体的秩序之间的正确比例，或者为了据认为要遵从“自己意志”的自由时代而无限期地强行一种绝对的秩序。只要俄国还没有经历一番内部的重大变化（今天我们还无法知道这种变化在什么时候以及怎样发生），我们就必须设想出我们必须选择其中之一的社会主义的两极，其中的一个名称令人胆寒：莫斯科。另外一个，我愿冒昧地说是：耶路撒冷。

杨德友 译

[联邦德国] 拉纳尔

上帝的和平与世界的和平^①

—— 神学的反省

一、问题的性质

这个题目非常复杂，因此一开始，对于问题的范围先作一段概括的描述，并对我们所要作的工作设定一个限制。从神学来看，我们所说的和平是指人与上帝、与自己以及与他人间的和平。就人际关系而言，还可以进一步细分为代与代间、阶级与阶级间的和平；我们也应该谈政治和平，因为这方面也是神学家所关心的，所以我们也以传统的方式谈一下国与国之间的和平。最后我们要谈的政治和平是我们现在已经看到的事实，即世界史已融会成一绝对整体。这种种和平：人与上帝、人与自己、人与人、国与国，它们彼此间到底有什么关联？这是神学家有权讨论的问题；当他如此作时，会显然看到（圣经也促使他看到）种种不同的和平形式有一内在的统一，并且互相增进并推展。

在和平所有的幅度中——也可加上神学的幅度——有好几种变动的容貌出现。斗争的概念，不论是从形而上学、存在论、本体论的观点，或是从神学来说，都不是简单而不证自明的；因此，它不可能使人感到为了赞助和平，该用一个简单的“不”来反

^① 本文原载《Untersitas》(共相)，1978年第1期，选自孙志文主编：《人与宗教》，台湾联经事业出版公司1984年版。

对斗争，好象这种作法是不证自明的。实际上，有各种不同形式的实在而必须的和平及斗争。因此，在这范围内，神学家必须谨慎地一方面探索斗争的问题，一方面研究和平的问题。历史上有些时候曾出现伪基督化的意识形态，它主张避免任何冲突，而息事宁人是公民首要的责任。今天也有另一种极端反基督的意识形态，以为和平就是以恐怖的平衡来维持。以上种种可以让我们看出所谓的和平可有如此变动的容貌。从教父时代起，基督徒和教会就一直用许多不同形式、也产生各种不同的结果来关切基督宗教和战争的关系；这些关系具体地说便是民族主义，及立于良知上对兵役的反对。今天在基督教会中日渐盛行的口号是反对暴力。由此可以看出“和平”关联到许许多多的神学问题。

二、和平与权力斗争

与和平密切相连的重要概念就是我们所谓的“权力”。显然，基督徒及各派神学对“权力”的评价并不尽相同。是否在原则上从一开始就应把“权力”归属于罪恶的范围？“权力”是否完全建基于罪恶世界？或者，虽然在世界真实的境遇中权力常被滥用，但是在世界中的某些情形下，权力是否有其本质上全然不同的作用，并应该存在？

要讨论这类问题，首先应澄清权力的定义。但如果我们所说的权力是指人对人的影响和可能的决定，并假定这种决定优先于被决定者之自由抉择（按我看来，这好象是权力之真正定义），那么我们可能必须同意，在这个世界上应该有权利这项东西，而且是人生命的基本事实。因此，以神学来看，权力虽常被滥用，但倡导全面放弃权力，根本不能解决问题。那么对基督宗教实际的问题便成了怎样判定哪些形式的权力和斗争，以基督宗教的观点来看是合理的？关于基督宗教如何才能够以渐进的努力来克服历

史中不可避免的权力和斗争，或是至少尝试温和地去推动历史，用一种已被上帝所爱之人的爱来帮助突破困局，这个问题容后再讨论，此处我们的目标只在显示和平的神学问题如何消融在更大的问题中。

进一步的问题是以何种方式来解决和平的神学才是正确的？除非我们满足于虚构的乌托邦——一种事实上无法实现的美梦，就神学讨论来说，我们都应该寻找和平的相反状态是什么。我们立即可以想到的内心的不安，也就是内心矛盾，受四分五裂的倾向撕裂的感受，终于使人无法控制自己和使自己整合。这也可以说是人内心的“斗争”。在这种情况下，我们可以看到与上帝所赐给人对自己和平相反的人生处境。

三、和平的定义

更有进者，和平的神学问题与人应该怎样了解和平紧密相关。如果“公义”和“秩序”还只是（在某种意义下，甚至不得不）模糊的概念，那么我们把和平构想成正义的秩序有什么意义？如果说，历史的动力从来不会停留在一个各种力量及社会环境种种势力均衡的静止点上，那么和平的概念又如何解释？在今天这个公开讨论革命神学，甚至有些教会的代表也不反对在某种情况下革命是必须的手段的局面下，我们对和平又能做怎样的讨论？显然，这又触及历史神学与和平神学二者间如何关联的问题，因此也显示和平问题可导入更深的神学问题讨论。

如果在今天，我们所寻求的国际和平，特别地依赖世界历史增长中的统一性，文化、社会、国家和政治的俗化，还有理性和科技在世界的传播，那么讨论和平的神学，就少不了要讨论到世界现世化的神学，今日世界史的统一性，还有分析世界今日局势，以及人性中理性及科技的一面的神学。

反省和平的神学家，实际上应该对自己的正义和爱的神学加以反省，并反省这二者的关系，他应该探索在现今神学中再度突出的一个问题：在既有的原始而真实的基督宗教的概念中，在上帝的爱中及人与人相爱中，我们应如何了解统一和多元的问题。按理说，和平的问题与基督信仰中人应该相爱的教义是连结在一起的；而人相爱也与上帝对人的爱和人对上帝的爱都有关系。这二者在圣经对爱的概念中融会成不可分离的整体。一位神学家是否把上帝的爱 and 人的相爱视为一体，能够决定他对和平的概念，因为和平的概念的背景永远是上帝的爱 and 人与人的相爱。

四、圣经的和平观

在今天的有神学中还有基督徒和现世人道主义的问题不能避而不谈。这个问题也与和平的神学有关。世界上到底有没有从人性或人文主义所导出的人类统一或世界不同？这一类人文主义是否有什么具体的内容可以让基督徒和非基督徒一致赞同，并且能作对认识和平的共同起点？这些显然都是不易解决的问题，而且也显示了和平神学的多面性。

有些人提到了圣经里的和平概念。无论在旧约和新约中，和平都是最主要的宗教概念。shalom（和平）在旧约里基本上是指一种健全的状态，就是一种克服了各种凶恶之后的情况；所以，人可以用 shalom 来作问候话，意思也就是“和平与你同在”。这就是健全概念发展的起点；把它用在人际关系上就有和平的意思。因此，在七十贤士译本中，被译为 eirene。但我们应该很清楚地知道，这个旧约概念的原始意义，比我们今天所说的和平来得更深刻而丰富，不仅指政治或人际间平安的状况。

因此，在新约中，基督的讯息也可以被称作和平的福音（弗，6·15）。和平的根源是天主，而其中保是耶稣基督，因

此，基督藉创造所带来的和平是圣神所结的果实。所以基督就是我们的和平。这也就是人和天主间的和平（罗，5·1）。如此，和平自人际间升起，但它的意义是使被罪恶撕裂的人得到内在的宁静。

五、反对任何意识形态的倾向

基督宗教的实在论具有反对任何意识形态的倾向，以此方式很清醒地承认权力的存在，也承认斗争的事实。但是，基督宗教的实在论不把权力意识形态化，也不把它绝对化。相反，它还情愿权力不要落在一个最高俗世权威的掌握中。因此，基督宗教反对以意识形态或实际上对权力独占，但同时也承认世界定免不了有斗争和矛盾的存在。因此，从某个角度来说，基督宗教实际考虑采取在两个原则之间的立场。这两个原则：一个是绝对反对权力，并与其斗争到底；另一个是使权力绝对化、意识形态化及实际上被独占。

如果我们基督宗教神学家想问，要如何才能把权力和斗争人性化，那么回答是必须应用基督宗教的两个术语：“正义”和“爱”。天主教在第二届梵蒂冈大公会议说得很清楚：和平并非由人世权力的命令而成，也不出自相互冲突的势力间的均衡；和平应该实实在在是一件充满正义感的工作。当然本文的篇幅不容我提出一篇冗长的关于正义和爱的本质的论文。

我们也可以说，和平就是每个人在正义中都能各得其所应得；但什么才是“各得其所应得”呢？如果我们更进一步地问：在一个有限自由的世界里，如何可能达到使每一个人都感到和谐，而觉得没有人感觉受到不公平待遇？讲求正义常就是有组织的自私而引起我们正要克服和人性化的斗争。在某些方面来说，“正义是各得其所应得”的意思是：“我的是我的，你的是你的！”基督宗教的爱却是这样说：“我的就是你的。”

六、除了正义还要有爱

如果我们要作一个脚踏实地的基督徒，就不能怀疑正义和爱永远都会有的两面性。当然在现实的世界里，即使德行也是多元化的；因此人不可能简单地用完全牺牲自己、完全舍弃自己的爱来代替正义，好像要使世界完美的唯一途径是实践这种爱——自我涌现，自我舍弃，而完全不求自我表现。事实上，基督徒的态度也是多元化的；我们无法以一种更高的综合法吸引各种态度。例如在目前讨论的主题中，无法以爱来整合一切。所以我觉得基督徒所要忍受的，也就是这种多元化的倾向。这听起来或许抽象，但事实上却是很实际的问题。

这是大家都承认的：在基督徒的生活当中有，而且一定有足以使人舍弃自我、放弃自我权力的爱，一种使人自愿居人之下、甘心自成无能之爱。简单地说，它就是以放弃自我的愚蠢来完全超越有组织的自私；就像是上帝在耶稣基督身上所显示的榜样一般。但是在具体基督徒生活的所有多元性中，人也不可能满足一切要求；就是同时一个人不只是具有可能性，也不只是在伦理上赞同、而且是在某一境遇中有责任挺身伸张正义，并誓言在某一点上给每个人合理的、实际的而适度的权力分配。这是一个人所无法办到的。这也就是为何这种基督徒的态度是如此困难，而且也如此实事求是的原因了。

爱的确是一种并不产生必然后果的事，是一种得不偿失的事，它使人变成人人看轻的傻瓜；但爱也使人有勇气向新的方向拓展人生的转折点。爱的行为，诸如政客这类人都会退避三舍。

实际上，基督徒必须不断以山中圣训的精神来劝服自己：人生的实际历史境遇是这样的一个挑战，而其最后的结局仍在未定之天。当我们碰到这挑战时，实际上是除了爱以外没有其他选

择；不论是从个人、团体或是从政治来说都是这样的。我们在作此选择时，应注目于被钉在十字架上的上帝。

但仍有一些该说的事。从人的经验显示，不论正义本身有多大的价值，光谈正义，不谈爱，必然失败，并会导致荒谬，并不能缔造和平。

七、用爱来完成正义

但是，如果用爱来帮助正义，把正义限定在它的本分的权力之内，好好地管理它，那么和平的盼望就可能实现了。如果一个正义的人，知道自己能够而且也应该是一个冒险、以自我牺牲来探求人生新方向的人；那么，在继续发展的过程中，天国与和平又一次降临的希望将成为可能（不是借人的努力，而是借上帝工作）。这种和平超越人的理解，不再建立在一个不稳固的、永远不可能完全达到的结合上，也不建立在历史发展的过程中——人类生存的各种因素形成不稳定的平衡上。

当然是在这种神学思考的背景下，为了至少带来一些看起来可使人活下去的和平，作为人类一份子的基督徒，我们必须考虑这些特定问题：我们这个饥饿、文盲、核子武装的世界，是一个国际关系及其历史日趋相互依赖、科技进步、交往工具改良、人类新时代的要求及人口爆炸的世界。如果一位具体的基督徒看了这些神学思虑之后，想他可以把这些思虑搁在一旁，而更愿意献身去为今日的和平实际奉献自己，正因为他想自己应是一个以无私的态度去爱和服务的人，并在存在的具体现实中找到自己的救恩，我们会完全赞同他。在这些神学反省之后，神学家显出自己是具有为具体存在的基督徒铺路的人，承认其他基督徒的地位和工作也理所当然就是他自己的角色和工作。

陈永禹 译

[联邦德国] 莫尔特曼

生态危机：自然界享有和平吗？^①

1

今天和明天的生态危机

通过现在的世界经济，我们对环境的持续破坏肯定最迟在 21 世纪就使人类的生存陷入严重的危险境地。全部科学家都认为，矿物燃料的燃烧、污染物和化肥对土壤、水和空气破坏将会造成地球上动物界和植物界的毁灭、世界气候的骤变、北极和南极冰层的融化，从而使地球上人类生命陷入困境。现代工业社会已经使地球上的有机界失去了平衡，这样的社会正在走向普遍的生态死亡。

地球有机界的这种生态破坏所造成的危险，比一次核灾难的危险还要严重。核灾难仅仅是一种可能的灾难，但是，由于人类发展的不可逆转性，如果我们不能够成功地从根本上改变这种发展的话，那么，生态的死亡势必要到来。

这种发展的因素尽人皆知，所以在这里只简略提及，但是，从中得出正确结论的人却屈指可数：

人口膨胀。我生在 1926 年，那一年世界有 20 亿人；今天，

^① 本文选自 The Scottish Journal of Religious Studies (苏格兰宗教研究杂志), Vol. IX No.1, 1988, P.5-18.

刚刚经过六十年，世界已经已超过 50 多亿人。如果情况按这一比例发展，那么，四十年后，大约在 2020 年，就会有 80 亿人。在三代人时间、或者说一百年之内，世界人口增长为 4 倍。人类的需要和消耗也相应地成倍增长。

考虑到人类和自然界之间的平衡受到的这种干扰，看来几乎不可能防止大气、自然资源、森林、水和环境整体受到全面破坏。我们只要考虑一下八十亿人作饭和取暖所消耗的能源就已足够。

考虑到这些事实和趋势，在国家政策和经济财政计划中安排新的优先事务方案就是绝对必要的。从全球角度保障生活的共同条件应优先于通过军备扩充造成的国防。各国必须停止发展用来互相对峙的越来越多的武器，而制造出一种对付他们共同生活空间日益残遭破坏的共同的武器。

为扩充经济而受到调节的现代工业社会的转变还依然是可能的吗？从生态学方面把人类文明纳入地球上有机界大自然，还有机会取得成功吗？教会能作些什么，神学又能作出什么贡献呢？如果我们的子孙应该活下去的话，那么，我相信，就不仅仅需要路线的某种修正，而是需要某种根本性的复位。

2

人与大自然

人类社会和它的自然环境的有机关系是由人类技术所确定的；人通过技术从自然获取食物，又把垃圾还给自然。这种“对自然的新陈代谢”本身是十分自然的，就和我们的呼吸一样，但是，自从工业化开始以后，这种新陈代谢越来越严重地完全由人、而不再由自然确定和控制。我们的“用完就扔掉的社会”相

信，凡扔掉的东西皆化为无。然而，物质是不灭的，因此，凡扔掉者皆不化为无。它依然在自然中存在。到底在哪里呢？没有人过问！

自然科学知识全被转化为人类的技术。技术受到应用，自然科学和全部自然科学知识在某一时刻都得到了技术方面的利用，付诸于实践：“知识即力量”（培根）。

技术和自然科学的发展，永远起源于特殊的人类利益。利益先于技术、引导技术、利用技术。人类利益又受到一个社会的基本价值观和信念的制约。一个社会的所有的人都认为这些价值观和信条是不言自明的，而且，据说“毫无取代办法”。如果把人类社会和周围自然界联系起来的这种生活系统发生了危机，亦即自然界的死亡，那么，合乎逻辑的是，这个系统就遇到了整个系统、生活态度、生活方式、还有决非次要的基本价值观和信条的危机。森林的死亡与精神病症的蔓延相配，水的污染与大城市许多居民对生活的虚无主义感受同流。因此，我们所感受到的危机不仅仅是“生态危机”，也不能够仅仅从技术上来加以解决。信条和基本价值观的调整之必不可少，就和生活态度与生活方式的调整一样。

统领我们“科学技术文明”的是什么利益、什么价值观呢？直截了当地说，这是一种不受限制的控制欲，这种欲望已经驱赶、并且继续驱赶着现代人去攫取控制地球自然界的权力。在据信有理的生存斗争中，科学知识和技术革新受到施行统治的政治意志的使用，也被利用去保护权力、扩充权力。我们仍然依据权力（经济权力、财政权力和军事权力）的增长来衡量成长和进步。

如果对我们的文明和前现代文化加以比较，则二者之间的区别昭然若揭。这是成长与均衡之间的区别。前现代文化绝不是原始的或者“不发达的”，而是高度复杂的均衡系统，调节了人与自然、彼此之间的关系，和与神的关系。只有现代文明才是片面地

为发展、成长、扩充和征服构想的。获取权力和保卫权力，再加上“追求幸福”，这就是在我们社会里的确行之有效的基本价值观。为什么是这样的？

最深刻的原因大概在于现代西方人的宗教。犹太-基督宗教常常被要求来为人类获取驾驭自然的权力和肆无忌惮地施行统治的意志负责。虽然正常的现代人都不认为自己特别信仰宗教，但是，他们的所作所为都是旨在完成对于他们命运的圣训的：“你们要多生子女，让他们充满大地，制服大地。”可以说，他们完成了定额。但是，这条圣训和人的这个形象已有三千年的历史，而现代的扩张型文化则仅在四百年以前始于欧洲。因此，原因是更为深刻的。我认为，原因就在于现代人的上帝形象。

自文艺复兴时代以来，上帝一直被片面地理解为“全能”。全能被评价为他的神性的高超特征。上帝是主，世界是他的财产，他对世界可以为所欲为。他是绝对的主体，而世界则是他统治的消极的客体。上帝总是更多地先验的范围内活动，世界被理解为是内在的和独立自足的。上帝被认为是独立于世界的，同时，世界也可能被设想为是没有上帝的。世界失去了他神性的秘密，可能从科学上被“脱魅”，马克斯·韦伯恰当地描述了这一过程。现代基督教的严格的一神特点已经变成了世界和自然界世俗化的重要原因，正如阿诺德·盖伦早在1956年颇有见地的描述那样：“在漫长的文化史和思想史的尽头，‘秘密的和协’、一致（与非一致的）的生活力量的形而上学已被破坏。这种破坏一方面是通过一神论发生的，另一方面是通过科学技术的机制，而一神论又通过消除自然界的各种魔魅而澄清了空间。上帝和机器经历了旧式世界而存活下来，现在只有这两者直接对面。”这真是一个可怕的景象，因为由于“上帝”和“机器”的这一最终的对面，不仅自然界已经消失，而且人也消失了！

人作为上帝在大地上的形象必须相应地把自己理解为主体，

即知识和意志的主体，而把他的世界理解为需要面对、需要征服的消极的客体。因为只有通过对大地的统领，人才能够和上帝、即世界的主相似。正象上帝是整个世界的主和所有者那样，人也必须工作，以变成大地的主和所有者，以证实人与其上帝酷似。人变得酷似上帝不是通过善与真、不是通过忍耐和爱，而是通过权力和统治。因此，在近代史初期，培根赞颂他那时代的自然科学说：“知识即力量。”而人与上帝的相似性则通过人对自然的权力又一次得到恢复。因而，法国哲学家笛卡尔在他的科学哲学中宣布：自然科学的目标是把人变为“自然的主和所有者”。

我们只要把这种言论和印地安人酋长西雅图在 1855 年所作的著名控诉演说加以比较，就会立即看清我们走到了何种地步：“这片土地的每一部分，对我的人民都是神圣的，每一片闪闪发亮的松针、每一片细沙海滩、浓密森林里的雾气……多石的山峦、柔软的草地、小马——还有人——的温暖的身躯，这一切都属于同一个家庭。”

为了体验我们在大地的自然界中和一切生物都“属于同一个家庭”，我们必须完成的重新定向应该始于对上帝形象的认识，因为我们要面向上帝。只说“大地是主的”还不够。这话是正确的，表明大地不是我们的财产，因此我们不能对它为所欲为。上帝有支配的权利，而人只有使用大地的权利。但是，地球还不仅仅是它的所有者的财产。当然也不需要随从印度或中国新时代运动，寻求对每一个活物表示尊重的最终智慧。实际上，我们仅仅需要返回、并且重新发现我们自己的宗教传统的原有智慧，因为这一传统受到了现代的上帝形象的压抑。也可以说，这是对三位一体上帝的重新发现。

这话听起来可能颇有些教义性的正统味道，象老生常谈，但是，这却包含着我们所寻求的前途，以求跳出宗教与神学的现代

死胡同。三位一体的上帝不是天上的一个孤独、不受爱戴的统治者，把一切归为自己，而是一个集体的上帝，享有各种联系：“上帝是爱”。圣父、灵子和圣灵在一起生活、为了彼此、在彼此之中生活，生活在最高级、最完美的爱的集体之中；对于这种爱，我们可作如此想法：“我在圣父之中，圣父在我之中，我和圣父就是一体。”约翰福音中的耶稣这样说。教义神学称此为三位一体的相互寓居，亦即三个神圣位格的互相解释，他们以此形成他们的特殊集体。如果这是真的，那么，我们就不是通过征服与控制，而是通过集体和促进生活的相互关系来和这个三一上帝联系的。上帝在大地上的形象不是作为孤独主体的人、而是真正的人类集体。反映出上帝智慧和美的不是个别的组成部分，而是作为整体的创造集体。

如果我们观看大自然，我们不能说：是另一个世界的上帝创造了这一生活的世界。我们必须把话说得更准确些：圣父上帝通过他的智慧创造了世界，以圣灵创造了儿女（箴言，8）。因此，万物的存在都是“来自上帝”、“通过上帝”和“在上帝之中”的。上帝通过圣灵显现在他的每一个造物之中。每种活物的生命都来自这一“生命之源”，来自圣灵上帝。创造灵魂的生命普及了全部造物，并且形成了造物的集体；在这一集体中，全部造物都是为了彼此、彼此在一起和在彼此之中生活的（加尔文：《基督教原理》，I，13·14）。

“你爱惜一切存在之物；你不轻视由你所创造的任何东西。倘若你不喜欢它，那么你当初就不会造它。如果你不愿意的话，什么东西还能延续下来呢？如果你不曾造它的话，它怎么能继续存在呢？啊，主啊，你允许万物生存，因为这是属于你的，你爱惜每一个

活物。每个活物里面都有你的不朽之灵。^①

如果说圣灵“遍及”全部造物，那么，圣灵就创造了一切造物同上帝和他们彼此间的集体，使其成为一种造物的和谐关系；凭藉这种关系，所有的造物都以各不相同的方式互相沟通，并又和上帝相通。存在、生命、内在关系的组织都凭着这种精神延续下去。但是，这表明，世界的各种内在关系是不可能追溯到任何组成部分、或者普遍的基础、或者我们可以随便定名的“元素微粒子”去的。

按照旧的机械理论，物是第一性的，物的相互关系的确定是第二性的，通过“自然法则”。但是，实际上，关系是和物本身一样的，是第一性的。“物”和“关系”是出现的互补模式，就如同电磁场中的微粒子和波一样。世界上的万物都不是独自存在、生活和运动的。万物都在他物之中、在彼此之中、互相在一起、为了彼此、在圣灵的宇宙内在关系中存在、生活和运动。因此，只有圣灵本身中的造物集体才可能被称为是“基本的”。因为只有圣灵是超乎本身存在的，它是神圣的；因此，它是宇宙的圣灵，应该被看作是所有其他一切事物的存在基础，这些事物不能超乎本身、而只能在他物中存在，是暂时的。

宇宙能量的类型和对称、运动和节奏、场和物质的团聚的形成，都源于圣灵的宇宙集体，在这一集体之中。维弗尔·海森贝格说：“起初，就有对称。”“而这一见解当然比德莫克里特的命题‘起初，就有粒子’更为重要。”“基本粒子”实现对称，粒子是对称的最简单的表现，粒子仅仅是对称的结果。圣灵在造物之中、造物在圣灵之中这种世界观是神学的概念，是最为符合关于自然的

^① 《圣经后典》，所罗门智训，11: 24-12: 1，张久宣译，商务印书馆，1987年。

生态学说的，正是我们今天所寻求并且需要的。以这个概念为依据，我们就可以断绝创世神学学说和主观主义时代与机械主义世界统治论，并且使这一神学学说沿着康庄大道发展，因为在这条大道上我们必须寻求生态世界集体论的前景。

圣灵在世界的体现创造了总体的和谐和显现在全部自然关系之中的对称。现实事物的类型和节奏、振动与物质的聚合都来源于圣灵的活力。这是独特的、圣经的和基础教义的理解：依靠上帝的创造性的、创造生活的圣灵，上帝寓于世界之中，世界寓于上帝之中。创造物的多样性是上帝的创造性圣灵和创造生活的圣灵的多方面体现。

因此，大地不仅仅是“上帝的”财产，而且也是圣灵圣智的体现和交流的体现。现代宗教的一神论压制了这条真理；通过它的自然无灵魂概念把上帝从世界上牵走，并且让世界受到人类无情的摆布。

宗教态度和与上帝的关系中的这种变化对于在科学和技术方面改变对世界的关系，具有什么涵义呢？

现代思维发展了典型的科学方法。我所指的是客观化、分析、分解和还原的程序。什么是知识呢？我们都尽力令一个对象与其存在的环境隔绝开来，然后分解到它最细微的、不能再分的组成部分，以求再通过人工加以复制。简言之：把一个物品拆开，再安装成原样，就算是对它有了理解。罗马人旧日的政治统治就遵循了科学的特性：分而治之，分而征服，通过分割加以控制。

如果我们“能”作某事，我们仅对某事有所了解。这就揭示了我们自然的知识是受到一种大的利益的引导的，这就是：征服它。

与此相反，如果我们想要确认自然是上帝的创造、看到上帝圣灵在自然中的体现，我们就必须放弃这种统治的模式观念，学

会一种不同的思维方法，即交流性的、整合的思维。如果我们想要完全地理解事物和事实，我们就应该看到事物的相应关系和集体，也就是说，不要隔绝它们，而是从整体上加以考察。为此，必须改变作为知识指南的利益观。获取知识不是为了征服，而是为了参与，亦即，为了进入各种活生生事物的相互的关系。观察者的这种类型的全盘感受和通过参与求得整合的方式，虽然不象旨在统治的分析性知识那样集中，但是却更为重视关系。只要我们热爱某物，我们就会了解更多，只有这种爱才能使之呈现出其全貌。全盘性的、旨在参与的理解是形成人与自然集体的基础。在对自然进行了长期的战争之后，这种理解能够引导到和自然的和解。

很长时间以来，人类仅仅从他们的工作利益出发来看待自然和他们自身。他们只看到了自然的一个方面，亦即有用的一面。古老的犹太教智慧把自然理解为上帝的创作和体现。这就是纪念安息日，即休息日，不干扰自然的日子。据第一篇创造记录载，造物主“完成”他的创造时庆祝了世界安息日。上帝“离开了全部的工作休息了”。上帝通过他在休息时的显现向他的造物祝福。上帝不再活动，但是他完全显现出来。这个神圣的安息日是“创造的极致”，而人不是“极致”。毋宁说，人类通过神性的“安息日王后”和其他一切造物得到了荣光。创造能力丰富的上帝通过他在安息日的休息走向他的目标，而庆祝安息日的人类则把自然看作为上帝的创造，让世界成为上帝的创造。安息日是贤明的环境政治，但是被遗忘、被压制了。

安息还有另外一层意义。这就是让土地和居住在土地上的人民得以生息的安息年的意义。《利未记》25章4节：“第七年地要守圣安息。”《出埃及记》23章10—11节，以色列受命每七年让土地休耕一次，“使你民中的穷人有吃的”。在《利未记》25章17节中，这一法令又被重复，原因却不一样：“地要守圣安息”。社

会的关注变成了对土地的关注。

对于《利未记》(第26章)来说,土地的安息年具有极为重要的意义。守法的人会享有土地的全部恩惠,上帝会惩罚那些不守法的人。怎么惩罚呢?

《利未记》26章33-35节:“我要把你们散在列邦中……你们的地要成为荒场,你们的城邑要变为荒凉。”为什么呢?因为“你们在仇敌之地居住的时候,你们的地荒凉,要享受众安息;正在那时候,地要歇息,享受安息。地多时为荒场,就要多时歇息:地这样歇息,是你们住在其上的安息年所不能得的。”以色列被交托给了上帝的土地;不是把土地给了以色列!

这是意味深长的,我们可以称之为对以色列流放到巴比伦的生态学解释:上帝想要拯救他的土地!他让他的人民流放,以便让土地休养生息。

安息年是上帝针对他的造物和他的大地施用的保存策略。全部的古代耕作制度都熟悉休耕原理,以保持土壤的肥力。只有大帝国才榨取肥沃的地区,以供养都城和军队,使地力枯竭,变为荒漠(巴比伦、波斯、罗马)。

现在,休耕的原理已经几乎全部从农业实践中消失。农业的工业化正在把越来越多的化学肥料投入土壤。单一作物耕种代替了轮作。后果是化肥过量使用,土壤和作物逐渐中毒。

这种后果一定是类似于古代不遵循法则、忽视安息的以色列人的经历的:连续不停地使用土地一定要导致人类的流放和灭亡,在人类绝灭之后,大地的自然界将会得到安息,因为现代人类一直拒不给予大地这样的安息。

如果我们想要让我们的文化和我们的土地存在下去,我们就要接受关于古代以色列的这篇故事的训诫,让我们重新尊重“地要圣守安息”。

人与自然内情

“按照自然要求生活”这句话很象卢梭的“返回大自然”的号召，很象青春运动和浪漫主义对农村理想的歌颂。其实不然。“按照自然要求生活”意味着与我们所赖以生活的大地系统的法则和节奏和谐地生活。还意味着与我们自己躯体的法则和节奏和谐地生活。但是，为了找到这种外在的和谐和这种内在的和谐，我们必须再次学会自然的语言，倾听它告诉我们的话。我们必须再一次详审我们自己的躯体语言而绝不能压抑它。我们，现代工业社会的居民显然已经忘记了这两种语言。我们对两者都已经没有认识。我们用自己的喧嚣的产业淹没了它们。因此，在我们的环境里，只有通过象“寂静的春天”那样日益消沉和缓慢的死亡的方式，才令人倾听可闻。这样，自然在我们的躯体中只有通过疾病来引起对它的注意，这些疾病已经足够多了，这是躯体对我们的“非自然的”生活方式对它持续的滥用发出的抗议。

是什么动机带来了我们的现代文明，同时也让我们本身陷入和自然的这种矛盾呢？

人类按其自己设想构筑的现代世界脱离了自然的世界之时，以宇宙法则和大地节奏为依据的人类世界也就失去了方向。人类社会的进步和发展已经不再适应自然的成长，而常常违背自然存在的方式。这种谋求达到自己目标的作法代替了与自然的和谐。这种“科学技术的文明”脱离自然，是现代的大实验。是人类的一个巨大的项目。如果成功，人类就可能继续存在，如果失败，势必造成重大灾难，销毁人类和地球上其他形式的生命。

由于人类的这一现代项目脱离了周围的环境，关于时间的周

期和节奏的概念，亦即昼与夜、夏与冬、童年与老年的概念消失了。可以记录和衡量一切的线性的时间线条消失。人们规定和追求的目标和目的的时间线条。现代世界无处不在、强而有力的计时器是钟表。每个人或在手腕上、或在衣袋中、或在颈项上都戴着表；办公室和外室、教堂塔尖上和工厂里都有钟表，是它调节着我们的生活，从生到死。无论你工作还是游戏、无论你年青还是年老，表都常在。它把生活经验的时间降低为用机械时间衡量的数据。为什么呢？就为的是让我们无论当工人也好、当交易人也好、当消费者也好，无论干什么，干得都必须合乎理性。刘易斯·曼福特说，钟表已经变成了“现代工业时代的关键机器”。每一个人都可以感受到钟表机械统治的后果，尤其是妇女，人们因此脱离了他们自己躯体的节奏和周期。按照机械钟表时间，每一个人都必须同样地该到必到，因为钟表并不区分每种场合的内容，不予注意。

现代人类脱离和外界自然的协调、和其自身躯体本性的和谐，这也是现代宗教和教育造成的。人类应该首先克服困难知道他们仅仅是知识和意志的主体。他们应该学会控制自己和自己的肉体欲望，控制自己的需求。自我管理和自我控制是工业社会的最高原则，因为只有凭藉这些原则，人才能该到能到。我祖母说：

和自己作战是最艰苦的战争，征服自己是最美好的胜利。

凡是去过亚洲或非洲的人都能看到，我们所说的“发展援助”在很大的程度上是强令那些地区的人民服从我们的理性生活方式原则，而且，我们为我们的世界市场而开发这些国家的意图是受到了依然按照其他种类自然节奏和他们自身躯体的周期生活的人

们的阻遏的。

从希腊开始，西方的人类形象史就旨在灵魂统治躯体，因而把躯体变为工具，并对其加以训练。精明的灵魂高升在愚笨的躯体之上；发号施令的自我治服唯命是从的躯体。真正的人寓于灵魂，而不寓于躯体；寓于意识之中，而不寓于下意识之中；寓于意志之中，而不寓于欲望之中。灵魂永远在上，躯体永远在下。灵魂引导躯体，而躯体不可以引导灵魂，意识决定非意识，自我统治躯体，反之则不可。因此，今天，人的中心在脑，不在心，不在腹。在医学上，“大脑的死亡”才算作整个人死亡的真正象征。人体的器官，甚至心脏，都已经变成了人所具有、所主宰的机器的可更换部件。工业社会现在的居民和他们躯体的关系，从本质上看，无异于他们和他们的汽车之间的关系。当然，我们可以把人的这种形象称颂为欧洲伟大自由的历史的基础，但是，它在同样严重的欧洲压抑史方面付出了代价。我们和我们自己躯体的关系总是准确地符合于我们和外界周围的自然的，反之亦然。外部环境遭受的破坏符合于我们体内的疾病，——我们称之为文明病。简单地说，我们每个人的体内都载有形态学的危机。在这里，我们必须提出一个涉及神学的问题：现代神学已经欣然参与了这种文明的发展，并且为现代宗教服务。现代神学已经接受了人类历史和非人类大自然的分离，只从人类历史、而不从非人类的大自然方面谈论上帝的启示和存在。

现代神学早就接受了肉体与灵魂的分离，仅仅在灵魂中、而不是在人的肉体中找到上帝的圣灵。它的教导是，人只在灵魂方面、而不是在肉体方面，才能成为上帝的形象。从这些二分法中产生了关于自然的无神观念和关于上帝的没有自然的观念，这就是对灵魂的神性赏识和对躯体的无神的压抑。自然的全部宗教禁忌都被消除，因此，自然得不到保护，任凭人类权力意志的摆布。但是，天和地的创造者上帝不是也通过地的法则和其他造物

的特征、用他自己的语言向人说话吗？创造了作为具有灵魂和躯体整体的人的上帝，难道没有通过躯体的语言向人类的意识、向灵魂说话吗？

出人意料的是，基督教神秘主义教导我们去注意上帝的自然语言。请听听一位现代神秘主义者、诗人兼革命家、尼加拉瓜的埃尔奈斯托·卡戴纳尔的话吧。他在《论爱》一书中写道：“一切动物都在黎明时发出声音，向上帝歌唱。火山、行云和树木都向我们发出关于上帝的呼喊。全部的造物都向我们呼唤，浸入肺腑，那是一个伟大的呼吁，证实着上帝的存在、美和爱。音乐把这呼唤灌入我们的双耳，风景将其映入我们的眼帘……在整个自然之中，我们都看到了上帝的宏旨，一切造物都是上帝给我们的充满爱的书信。整个自然都发出通过爱创造出来的爱的光辉，要引发出我们心中的爱……自然就象是上帝的影子、他的美的映象。宁静蔚蓝的湖水是上帝的一种映象。每一个原子之中都存在着一个三位一体的形象，三位一体的上帝的形体。而且，我自己的躯体也是为了对上帝的爱而创造的。我的每一个细胞都是关于造物主的一首赞歌、一篇不断发出的爱的宣言。”

为了让人知道这不是天主教的对“自然神学”的典型赞颂，我也想引用改革家约翰·加尔文的话；他以同样的方式看到了上帝在自然中的存在。他在《基督教原理》（I，5，1）中写道：

“有福生活的最高目标是对上帝的知悟。对福祉的接近应该是人人可得；正因为如此，上帝不仅仅把我们所说的宗教的种子赐给了人。在世界的整个结构中，他过去呈现过，今天依然在不断呈现，所以，人只要睁开双眼，就必定看见他。他的本质的确是不可理解的，因而他的神性为人的悟性所不及。但是，他在他个体的造物上留下了他的荣耀的可靠印记，而且这些印记十分清晰，给予人印象深刻，所以，即使是最为蠢笨的人也不能找到借口推说不知……目光所到之处，都可明见世界任何一小部分至少

闪现着他的荣耀的光芒。”然而，加尔文已经深表遗憾：“但是，世界大厦中全部燃烧的火炬，虽然是为了颂扬造物主，却徒劳无功地为我们发射出光芒。火炬从四方向我们洒出光明，但是我们有眼无珠，我们都是盲人。”不过，事实上并非如此，只要我们看待自然和自然史不怀偏见，我们都能够深信上帝的存在、智慧和美。上帝是肯定要向我们呈现的，我们可以知道并且体验到上帝是谁。上帝的这一呈现，正如一诚所说，发生在以色列在埃及摆脱奴役的历史中；又如福音书所说，发生在基督，基督为我们甘愿受死和他在我们之前率先从死亡中复活的历史之中。这些可以正确地称之为上帝对我们的自我呈现和自我传授。

但是，对上帝的知悟不是终于此，而是始于此。凡是认识和相信上帝和基督历史、视其为自己的上帝和救世主的人，随时随地都可见出上帝。凡是亲身把上帝体验为爱的人，在信仰上，都会重新发现这种神圣之爱的痕迹存在于一切造物之中。凡是知道上帝名字的人，在上帝全部造物中都会见出上帝的智慧和美。在自然中知悟上帝还不是通向上帝的拯救之路。真正的“自然神学”仅仅是承认呈现出来的、我们所相信的上帝。因而，“自然神学”不能拯救人，但是它可以使人在对待自然的关系上聪明起来，因为他们听到和理解了大自然中的上帝的语言。我们需要一种新的基督教“自然神学”，这不是信仰的前提，而是信仰的成果，不是为了上帝，而是为了自然。

因为相信上帝显现而认识上帝的人，在大自然中处处都能见到“上帝的痕迹”。对于他们而言，自然变成了上帝行将来临荣耀的比喻。他们把每一件造物，甚至是最细小的、田野里的百合花，都看作是上帝的正在到来的荣耀的活生生的希望。已经创造出来的整个天和地的世界因而都是上帝王国来临的一个单一的真正的希望。对于将要显现在现今大地现实中的未来的神性光辉来说，现今大地现实是透明的。因此，全部创造和其中的每个单体

的造物，都是一个“开放的体系”，因为在上帝的存在中有真正的前途而开放。现在也许是新教神学借助于信仰的这样一种“自然神学”来重新发现创造的幅度和创造的前景的时候了。如果我们认识到并且学会尊重自然中的上帝和上帝的自然，那我们就会“依照自然生活”。

如果我们在我们周围环境的自然中看到“上帝的痕迹”，那么我们也能够在我们自己身上发现“上帝的形象”。这是一面肯定更为明净的镜子，上帝就映现其中；如果我们熟悉上帝、知道上帝是谁，我们是能够识别出上帝的。遗憾的是，基督教神学在长时期内妨碍了这种见解的发展，因为它教导说上帝的形象仅仅反映在人的灵魂之中，而不是反映在他们的躯体上。只有控制躯体的灵魂才可能具备上帝形象的标记。但是，这一点是和圣经的教导相悖的；圣经说上帝“照着自己的形象造人，乃是照着他的形象造男造女”（创，I：27）。所谓“男”、“女”，是指人的相应的整体肉体与灵魂的构成。不是灵魂高踞躯体之上，而是人的整体外貌是上帝的形象。实际上，在一个人的整体生存条件下，灵魂与肉体、意识与非意识、有意的因素和无意的因素，都是融合为一、互相影响的。躯体经常向灵魂说话。对于我们而言为无意识的运动和需求，常常影响我们的意识。但是，躯体有它自己的语言。躯体的记忆常常有别于灵魂的有意识的记忆。因此，躯体也有和一个人想要表达的反应常常不同的反应，而且揭示出和语言表述不同的情况。只有通过意识和灵魂的意志消除对我们的躯体的压抑，并且达到与我们自身的有生气的和谐，我们才能够“遵从自然地”生活。这种重新发现和重新获取的依躯体和灵魂与我们自身的和谐，的确会导致与使我们患病的现代文明训导活动的矛盾。因此，如果我们承认我们躯体中的上帝的精神和上帝精神中的我们的躯体，我们就会更加努力地在我们自己身上寻求躯体与灵魂的这种和谐。

最后，不是从内部、而是从外部来考察现代科学技术文明，即人类的这一巨大宏图，是有益的。从内部来看，现代文明已高踞于地球的大自然之上，有几千条臂膀统治着它，有几十万只手“控制”着它。凭着公路和铁路线、大城市和工业区，人类文明像一个蜘蛛网一样覆盖了大地。似乎是人在其上，地在其下。但是，从外面看，情况则十分不同。登月飞船和人造卫星拍摄的照片表明，人是生活在这个行星之中、而不是在其上的。由于有了大气和生物圈，有了源源不断的太阳能，由于地球的自转，由于有了不同的、却是稳定的气温带和有规律性的温度变化，地球像是一个有生命的综合有机体，一个接受能量和自我调节的开放系统（这是所谓的“加亚假说”，得到了洛夫洛克和马加利斯的发展）。人类加入“地球”这个活的有机体的进化过程是相对地晚近的。人在这个综合有机体中发展了各种文化，但是没有控制这个有机体。毋宁说，人类是依赖综合有机体地球的功能去扩展和进一步发展的，而且必须把发展和环境条件协调起来、配合起来。如果我们以这种方式从外面观察地球，那就会产生这样的问题：在综合有机体地球上，人类是一个巨大的恶性肿瘤吗？人类文明有朝一日会发展成为综合有机体地球的神经系统之类的存在吗？这是不是一个伟大的默示呢？这的确是一个默示；然而，“没有默示，民就灭亡”（箴，29，18）。

杨德友 译

[联邦德国] 莫尔特曼

希望神学导论^①

——对希望的沉思

I. 基督教末世论的逻辑是什么？

长期以来，末世论被称作“关于最终的事情的学说”或“关于结局的学说”。这些所谓最终的事情，是指时间终了的末日突然降临到人类、历史和世界的事件。它们包括基督在普遍荣耀中的归来，对世界的审判和天国的实现，死者的普遍复活和万物的重新创造。这些最终事件是从历史以外某个地方闯入这个世界，并结束万物在其中生存和运动的历史。但是，把这些事情同“世界末日”联系起来，就使它们失去了对于在历史中度过的所有这些时日（即末日的这一端）的直接的、激励性的和批判的意义。这样，这些关于末日的教义便在基督教教义的末尾，过着一种百无聊赖的生活，它们如同随意添加的一段离题太远、含义不清的附录，同关于十字架的学说及复活的学说没有联系，同基督的升天与统治没有联系，并且不是以逻辑的必然性从这些学说中派生出来。它们离这些学说十分遥远，犹如万圣节的讲道之与复活节的讲道一样。基督教越是成为罗马国家宗教支配下的使徒团契组

① 选自 J. Moltmann: *Theologie der Hoffnung* (《希望神学》), S11-30, Chr.Kaiser Verlag, Muenchen 1985, 第 12 版。译文据 1967 年英译本译出，据德文 1985 年版校订。

织，越是坚定地持守那种宗教主张，末世论及其对当前正经历着的历史的动员、革命和批判性作用就越是留给狂热派和革命组织。基督教徒的信仰从其生活中清除了它赖以安身立命的对未来的盼望，并把未来推到彼岸世界或永恒，而它遗留下来的圣经的见证依然充满着对世界的未来的弥赛亚式的盼望——由于这个事实，希望便好象从教会中移植出去，以这种或那种歪曲的形态反对教会。

然而，实际上，末世论意味着关于基督教的希望学说，它包括希望的对象和由希望的对象所引起的盼望。基督教彻头彻尾（而绝非附加的）是末世论的，是希望。是向前看、向前运动，因而是对当前进行革命和改造。末世论不是基督教的一个要素，而是基督教信仰本身的中介，是基督教信仰中万事万物据以定音的基调，是在所期待的新的一天黎明中普照万物的晨辉。基督教信仰从被钉死在十字架上的基督的复活中得到生命力并追求基督所应许的普遍未来。末世论是弥赛亚所激起的苦难和激情，因此末世论绝不仅仅是基督教学说的一部分。相反，末世论世界观是所有基督教宣道的特点，是每个基督徒存在和整个教会的特点。因此在基督教神学中只有一个真正的问题：未来的问题。这一问题是由其对象强加给它的，反过来，它又把这一问题强加给人类和人类思想。在新旧约的希望中同我们相遇的“他者”(Andere)——我们不能根据给定的世界和我们已有的关于这个世界的经验预先为我们设想和形象地描述的东西——是使我们直接面对关于某种新东西的应许和上帝所给予的对未来的盼望的东西。这里所说的上帝不是世界之内的或世界之外的上帝，而是“使人有盼望的上帝”(罗，15: 13)，是“以未来为其存在本性的上帝”(布洛赫语)，如同出埃及记和以色列先知预言中所揭示的，是我们完全不能看作在我们之中或在我们之上的上帝。他永远是我们前面的上帝。他在自己关于未来的许诺中同我们相遇，因此我们也不

能“有”他，只能在积极的盼望中等待他。正确的神学应当以未来为目标来建设。末世论不应当是它的编后记，而应当是其卷首语。

但是，人们怎么能够谈到那还没有出现的未来，怎么能够谈到目前跟他没有任何联系的将来事件？难道这些不是无人能够验证而依旧模糊不清的梦幻、冥想、渴求与恐惧吗？末世学（Eschato-logie）这个术语本身就是错误的。如果说“学说”（Lehre）一词是指我们可以根据一再发生并向任何人敞开的经验加以理解的那些命题的集合的话，那么就不可能有关于末日的事情的“学说”。希腊术语逻各斯指的是现在并且永远存在于某处和以与之适合的词语得到真正表述的实在。在这个意义上不可能有关于未来的逻各斯，除非未来是当前的延续或当前的有规律的重现。然而，如果未来将产生某种令人惊奇的新生事物，我们对之将无可奉告，并且也无从谈到它的意义。因为，逻辑的真理并不存在于新生的偶然的事物之中，而只存在于具有持久性和经常性特点的事物之中。确实，亚里士多德把希望称为“痴梦”，而对希腊人来说，它是潘多拉箱子里的邪恶。

但是，基督教的末世论怎么能够表示未来？基督教末世论并不这样谈论未来：从历史中某个确定的现实出发并宣布那个现实的未来、它的未来可能性及其对未来的影响。基督教末世论所说的是耶稣基督及其未来，它承认耶稣复活的现实性，并宣布复活者的未来。因此，所有关系到未来的陈述是否基于耶稣基督的位格和历史，是把末世论精神同乌托邦精神区别开来的试金石。

然而，如果被钉十字架的基督由于其复活而具有未来，那么，这意味着一切有关他的陈述和判断必须同时包含关于可以期望从他得到的未来的某些东西。因此，基督教神学讨论基督的方式不应当是希腊逻各斯，也不应当是以经验为基础的学说命题，而只能是希望的陈述和对未来的应许的方式。一切关于基督的表

述不仅说他过去和现在是谁，而且包含着他将是谁以及可以期望从他得到什么的陈述。他们都说的是“他是我们的盼望”（西，1:27）。在这样从应许的方面宣布他在世界的未来时，关于基督的表述便使信他的人转而盼望他的仍未完成的未来。希望所陈述的应许预示着未来。在应许中，隐蔽的未来已经宣布了自己，并通过它所唤醒的希望对当前发生作用。

学说命题从下述方式中找到其真理：它们可以被证明同我们大家都可以经验到的目前的现实相一致。然而，对应许的希望陈述则必定与当前可以经验到的现实相矛盾。它们不是来自经验，而是新的经验的可能性的条件；它们不是设法阐明目前的现实，而是阐明即将到来的现实；它们不是寻求目前的现实的心灵图像，而是使目前的现实面向新应许和新盼望的改造；它们不是跟着现实亦步亦趋，而是高举火炬走在现实的前方。它们这样做，便使现实具有历史的特点。但是，如果按照历史来理解现实，那么，我们就要象哈曼那那样提出问题：“如果不知道未来，谁能形成关于当前的正确概念？”

现在和未来，经验与希望，在基督教末世论中彼此处于对立之中，结果，人不是处在同既定的环境协调和一致之中，相反，人被卷入到希望与经验的冲突之中。“我们得救是在乎盼望，只是所见的盼望不是盼望，谁还盼望他所见的呢？但我们若盼望那所不见的，就必忍耐等候。”（罗，8.24-25）新约中基督教的盼望处处都指向不可见的东西，因而那是一种“朝向希望的希望”。从而把当前经验的可见的领域看作被上帝抛弃和修正的过渡性的现实。希望将人置于与他自己及世界的当前现实的矛盾之中，然而，希望本身又恰恰从这一矛盾中诞生——它是复活与十字架的矛盾。基督教的希望是复活的希望，它在对所保证、所给予的作为与罪对立的公义，与死对立的生命，与苦难对立的荣耀，与纷争对立的和平的未来的盼望中证明自己是真理。加尔文清楚地看

到纠缠在复活的盼望中的不一致：“应许给我们的是不朽的生命——但我们得到的是死亡；对我们宣布的是神圣的复活——而同时我们却被腐烂所包围；我们被称为义——然而罪仍然在我们身上，我们听到的是不可言说的福乐——但同时我们被无限的苦难所压迫；应许给我们的是无限多的好事——然而我们所富有的只是饥渴。如果我们不立足于希望，如果我们的的心灵不全速穿越黑暗，沿着上帝的道和灵所照明的路途超越这个世界，那么我们将会成为什么样子？”^①

正是在这个矛盾中，希望必得证明自己的力量。因此，末世论绝对不许去漫谈遥远，而必须提出其与我们当前的痛苦、罪恶和死亡的经验相矛盾的关于希望的陈述。因此，要提出一种自为的（für sich）末世论总是几乎不可能。更重要的是要把希望作为神学思考本身的基础和主流，并把末世论的观点引进关于上帝的启示的神学陈述中，引进关于基督复活的陈述中，引进关于信仰的使命和关于历史的陈述中。

II. 信仰的希望

加尔文说过，在应许的圣言与苦难和死亡的经验现实之间的矛盾中，信仰擎起希望并且“急切超逾这个世界”。他这样说，绝不意味着基督教信仰要逃避世界，而意味着追求未来。事实上，信仰意味着冲破和超越界线，投身到解放之中。然而，这样做并不是要跳过或绕过那令人沮丧的现实。死亡是真正的死，腐烂也定是有败坏性的腐烂。罪依然是罪，即使对信徒而言，苦难依旧是一种没有现成答案的呼喊。信仰并不跳过这些现实而进到天国乌托邦，也不梦想自己处在另一个截然不同的现实中。它能逾越

^① 加尔文：《论希伯来书》第10章第1节。

由苦难、罪恶和死亡筑成的生命的界限，然而只有在这界限事实上已经被冲决的地方才能逾越之。只有追随那从受难中、从遭上帝离弃的死亡与坟墓中复活的基督，才能有广阔视野，才能预见到我们不受更多的压迫，才能看到自由和欢乐的王国。只要那所有人类的希望的限制在钉十字架者的复活中被打破，信仰也就能够并且必定发展为希望。在那里它成为降生与复活。在那里，信仰的希望化作“对可能的事物的激情”（克尔凯戈尔语），因为它们是对已经成为可能的事物的激情。在那里，正如中世纪所说的，在希望中生命得以发扬光大。信仰承认，在基督的事件^①中，这个充满开放性与自由的未来已初露曙光，如此激发起来的希望，则展示那在封闭的此在之上敞开的地平线。信仰把人同基督联结在一起，希望则使信仰面向基督的无所不包的未来。希望因而就成了信仰的“不可分离的伴侣”。“一旦抽掉了希望，无论我们关于信仰的讲道如何雄辩和堂皇，我们终将一无所有……希望不是别的，它不过是对信仰坚信为是上帝真正应许过的事情的企盼。因此，信仰相信上帝是真实的，希望则等候这一真理彰显的时刻。信仰相信他是我们的父，希望则期待着他将亲自向我们表明他是父。信仰相信永恒的生命已经给予我们，希望则期待着总有一天它会显示出来。信仰是希望依赖的基础，希望则培育和维持信仰。除已经相信了上帝的应许的人们外，没有人可以期待从上帝得到什么。反之，我们软弱的信心应当由耐心的希望和企盼来维护和养育，以免衰退和瘫软……通过连续不断的更新和复兴，希望一次又一次使信仰获得持久性。”因此，在基督徒的生活中，信仰在先，希望为首。如果不从信仰上认识基督，希望便化为乌托邦并且悬浮于空中。但如果没有希望，信仰便会支离破碎，并最终成为奄奄一息的信仰。正是通过信仰，人才找到了通

^① 指基督降生成人，被钉十字架及复活、升天等。——译者注。

向真正生命的道路，但只有希望才使人坚持走这条路。正是对基督的信仰使希望满有把握，也正是希望，才使得对基督的信仰得以推广，并把信仰引向生活。

信仰意味着在希望和期待中冲破已由被钉死在十字架上的那一位的复活冲破的界限。只要记住这一点，则信仰与逃避世界毫不相干，同逆来顺受和逃跑主义毫不相干。灵魂并不在盼望中从涕泪之谷超升到某种想象的天国福乐中去，它也同尘世割断联系。因为，用费尔巴哈的话来说，它“用超越我们现世坟墓的彼岸代替那超越天国坟墓的彼岸，它用人类的未来代替历史的未来。”信仰在基督的复活中看到的不是天国的永恒，而是基督的十字架矗立其上的大地的未来。信仰在基督身上看到的是他为之献身的全人类的未来。因此之故，信仰认为十字架是大地的希望。这种希望为肉体的顺从而斗争，因为它等候肉体的复活。他忠实地支持遭到劫掠的世界和遭受折磨的人类的事业。因为它得到应许将拥有世界。圣哉！十字架是唯一的希望。

但是，另一方面，所有这一切都不可避免地意味着如此希望着的人将永远不会使自己同这个世界上的规律和必然性相妥协，既不会同死亡的不可避免性相妥协，也不会同经常制造新的更大的罪恶的罪恶相妥协。基督复活不仅仅是对生活在充满失望与死亡、羞辱与罪过、犯罪与淫邪中的人们的安慰，希望在基督身上所发现的不仅仅是痛苦中的安慰，同时也发现神圣的应许对苦难的抗议。如果保罗把死亡称作最后的敌人（林前，15：26），那么，反之也是一样，复活的基督连同复活的盼望也应当被宣布为是死亡的敌人，是听任死亡之摆布的这个世界的敌人。信仰接受了这一冲突并使自己同这个死亡世界相冲突。因此之故，信仰无论在哪里扩展为希望，都不是带来平静，而是不平静，信仰绝不平息不平静的心灵，相反，它就是人的这不平静之心本身。盼望基督的人不再能忍受既定现实，而是开始受到它的压迫，与之冲

突。同上帝的和平意味着与现世的对立。因为应许的未来无情地刺激着每一个未完成的现在。如果在我们面前只有我们肉眼看到的事物，那么我们会心甘情愿地或勉强地同事物偶然呈现的状况相妥协。我们不应该妥协，我们和现实之间没有令人愉悦的和谐，是因为我们有不可抑制的希望。这种希望使人不屈服，直到上帝的一切应许实现的伟大时日。它使人处于漂泊状态，使人对尚未解决的世界问题采取开放态度。这些问题根源于基督复活中上帝的应许，并且只有在这一位上帝实现其应许时才能得到解决。这一希望使基督团契成为人类社会中经常的不安者，象人类社会一样设法使自己固定为一个“常存的城”，它使团契成为按照即将到来的应许中的未来去实现正义、自由和人道的永恒的新动力之源。这样的团契愿意为心中盼望的缘由作出回答（彼前，3:15）。它“因为盼望死人复活”（徒，23:6），而被要求作出回答。无论这事发生在什么地方，基督教都体现了其真正的本质并成为基督之未来的见证。

III. 失望之罪

如果信仰的生命在于希望，则不信仰的罪显然就深深植根于失望之中。确实，人们通常认为原初形式的罪是人想和上帝一样。但那不过是罪的一个方面。傲慢的另一方面是失望、逆来顺受、惰性和忧郁。由此产生了悲哀和失志，从而使一切生物充满腐烂的种子。在《启示录》第20章第8节里，在那些以永死为其未来的罪人中间，“胆怯的”被放在“不信的、拜偶像的、杀人的”等等之前。《希伯来书》认为，背离活泼的希望，在面临迫害而背叛应许的意义上、或在被洪水挟带着离开上帝的朝圣的人群的意义上是大罪。这对那些满怀希望奔赴征程的人们构成威胁。魔鬼的诱惑不仅在于提坦式的想“和上帝一样”，更在于软弱、胆

怯、倦怠、不想成为上帝要求于我们的样子。

上帝提高了人的地位，并使人看到广阔而自由的生活前景。但人踟蹰不前，自甘沉沦。上帝应许在公义与和平中重新创造一切事物，但人的行动却似乎表明一切都依然如故。上帝把应许赐给人，但人不相信自己有能力按上帝所要求的去做。这是一种对信徒构成严重威胁的罪。他所以受到谴责，不是因为他做错了事，而是因为他没有做好事。不是因为他举止不端，而是因为他疏忽职守。他们谴责他缺乏希望，因为这些所谓懈怠罪全都来源于失望和信心的软弱。克里索斯顿（Ghrysoston）说：“使我们遭逢凶险的，与其说是罪，不如说是失望。”因此，本世纪把 *acedia*（惰性）和 *tristitia*（沮丧）算在导致死亡、反对圣灵的罪之内。

约瑟夫·皮柏在其论文集《论希望》中明确指出，失望可能有两种形式：或者是僭妄或者是绝望，两者都是与希望相反的罪。僭妄之罪，过早地武断地预料我们从上帝所期望的事物的实现；绝望则过早地预料我们期望于上帝的事不可能实现。两种形式的失望都抹煞了希望所具有的在途中的特点，一个通过预料实现，一个通过放弃希望。他们都厌恶希望在信赖应许的上帝时的耐心，他们迫不及待地要求，要么“现在已经”实现，要么“绝对没有‘希望’”。“在失望与僭妄中，我们同样都使真正的人的因素僵化和冻结了，只有希望才能使之畅流与自由”。

因此，失望同样是以希望为前提。“我们所不渴求的事物，既不是希望的对象，也不是失望的对象。”（奥古斯丁）失望的痛苦的确在于下述事实之中，虽有希望，但通往实现的道路却没有打通。这样，被激起的希望便背叛并折磨着那希望着的人。“生存意味着埋葬希望”，丰台涅在一部小说中这样说道。他在小说中所描述的正是这种“死灭的希望”。我们的希望已失去信心和把握，因此失望便把心灵从挫折中拯救出来。“希望照例造就了很多愚

人”。因此，我们努力坚守现实的牢靠基础，“清晰地思考而不要任何希望。”（加缪）然而，在承认这种受事实支配的所谓现实主义时，我们便成为最坏的乌托邦的牺牲品——R·穆西尔称这种现实主义为现状乌托邦。

在失望的时候放弃希望，甚至不需要有悲观的外貌。它可以是木然地对意义、前途、未来和目的置之不理。它也可以戴上微笑的逆来顺受的面孔：客气的悲哀！那些曾尝试一切可能性却没有在其中找到任何有利于希望的理由的人们，现在只剩下一副微笑。所剩下的就是对人生的厌恶，这是一种对自身几乎没有任何更多兴趣的生活。从非末世论的资产阶级基督教的腐败中所产生、以后又在不复存在的基督教世界中看到的态度中，没有什么比惰性和沮丧，比细心照看和轻柔抚弄灰色的希望更为普遍的了。但是，如果希望没有寻找新的、未知的可能性的源泉的出路，则同现存可能性的无聊而荒诞的游戏便最终导致厌烦、导致荒谬性的蔓延。

19世纪之初，僭妄的形象表现在德国唯心主义的各个方面。在歌德、席勒、兰克、马克思和其他许多人看来，普罗米修斯是最伟大的圣徒。从诸神盗火的普罗米修斯与上帝的忠顺的仆人的形象恰好相反。当时很有可能把基督改造为普罗米修斯的形象。与此同时，常常有哲学上的革命的千禧年主义（Chiliasmus）^①竭力设法建立充满自由和人类尊严的王国，这是人们长期以来期待着从那神圣仆人的上帝得到的，然而却没有得到。

20世纪中期，我们在存在主义的文学作品中看到另外一种

^① 又为“千年说”，指古代教父依据启示录与旧约对弥赛亚未来王国的预言所推想：基督第二次来临前，地上将先由基督和义人统治一千年的说法。——译者注。

对希望的背叛。此时，普罗米修斯式的守护神变为西西弗斯的形象。他当然知道朝圣之路，也完全熟悉斗争、决定及忍耐的苦役，然而却没有对实现的盼望。这里，上帝的忠实的仆人被改造为正直失败者的形象，不再有希望，也不再有上帝，只有加缪的“清晰地思考而不要任何希望”，以及以耶稣为榜样的诚实的爱和爱同胞的感情。似乎离开了希望，思考也可以清晰明白，似乎离开了对那位被爱者的盼望也有爱！

更新生活的力量既不存在于僭妄中，也不存在于失望中，只存在于顽强不屈与坚定的盼望中。僭妄与失望靠希望才能维持，唯有靠希望它们才能有欢颜。赫拉克利特说得好：“谁不希望那始料所不及的事，谁就不会得到它。”“白天的服装是耐心，它唯一的修饰是心中那颗苍白的希望之星”（J·巴赫曼）。

只有希望才能被称为“现实主义”，因为只有它严肃地考虑了充塞一切现实的可能性。它不是根据事物的偶然的状况或存在来看事物，而是把事物看作行进着、运动着并富有变化的可能性的事物。只要世界和其中的人还处在尚未解决的片断的实验状态，现世的盼望才有意义可言。后者预见了对历史的和前进中的现实来说是可能的事物，并运用它们的影响来决定历史的进程。因此，对未来的希望和预见不是添加在黑暗的存在之上的理想化光辉，而是了解我们真正的可能性的范围的现实的手段，并且，它们因而推动一切事物并使其保持变化状态。希望及与之一致的那种思维不会因此被视为乌托邦，因为它们并不为“没有位置”的事物而奋斗，而是为还没有其位置但却能得到一块位置的事物而奋斗。另一方面，众所周知的以严酷事实为基础的现实主义，以既有的客体和规律为基础的现实主义，那种对其可能性完全失望、只维持现状的态度，却不可避免地要被谴责为乌托邦。因为，在它眼中没有可能性的“地盘”，没有未来新异事物的地盘，因此没有现实的历史性特征的地盘。这样，设想它已到了山穷水尽地步

的绝望便被证明是幻觉。因为没有什么就此结束，相反，一切仍充满可能性。这样，实证主义的现实主义同样也证明是幻觉。因为世界不是一堆固定的事实，而是由道路和过程组成的网络，因为世界不是根据规律运动，相反，这些规律本身也是灵活多变的，因为世界是这样一个领域，其中必然性意味着可能的事物，而不是不可更改的事物。

基督教末世论中关于希望的陈述，为了使信仰生气勃勃，并指导在仁爱中的恭顺朝着尘世的、肉体的、社会现实的途径前进，它们就必须坚持反对现实主义的僵化乌托邦。在它的眼中，世界充满着各种各样的可能性，即使人有盼望的上帝的全部可能性。它认为现实和人类是托付给那位其声音从其终局传到历史中来的上帝手中：“看哪，我更新一切”。在听到这句应许的话时，它取得了更新当前生活的自由以及改变世界面貌的自由。

IV. 希望是否把人们当前的幸福骗走？

希望神学所遇到的最强硬的反驳并非来自僭妄或失望，因为人的生存的这两种基本态度恰恰都以希望为前提。对希望的反驳来自卑躬屈节地对眼前加以认可的那样一种宗教。难道不正是只有在当前，现在，人才是一个切实的存在者、一个与自己一致之人、一个得到认可而自己确有把握的人？追忆把人束缚在已消逝的往昔上，而希望则使人依附于那还没有出现的未来。他记得他活过，但现在并不活着。他记得自己爱过，但他现在不爱。他记得曾想到过别人，但他现在不想。在希望中在他看来也是如此。他希望活，但他并没有活着。他盼望有一天得到幸福，但是这种盼望使他错过了当前的幸福。在回忆和盼望中，他永远不是完整的自我，也不能完全处在当前。他总是要么落伍，要么超前。回忆与盼望似乎骗走了人具有的不可分割的当下存在的幸福。它们

劫掠了人的当前，把人拉回到不再存在的时代或吸引到还没有存在的时代。它们把人交付给不存在的事物，把他抛到虚空中。因为这些时代迫使他服从于变化之流——把他扫进虚无的变化之流。

帕·斯卡尔面对希望的这种欺骗悲叹道：“我们从来都没有掌握住现在。我们期待着未来，好像是来得太慢了，好像要加快它那进程似的；不然，我们便回想着过去，好拦阻它别走得太快：我们是那么轻率，以致于我们只是在并不属于我们的那些时间里面徘徊，而根本就不想到那唯一是属于我们所有的时间；我们又是那么虚妄，以致于我们梦想着那种已经化为乌有的时间，而不加思索地错过了那唯一存在的时间。这乃是由于现在通常总是在刺痛着我们。我们把它从我们的心目之前遮蔽起来，因为它使我们痛苦；假如它使我们愉悦的话，我们就要遗憾于看到它消逝了。我们努力在用未来去顶住它，而且还想把我们无能为力的事物安排到我们并没有任何把握可以到达的时间里去。”^①对于基督教希望的反驳以及由此而来的对超越意识的反抗总是顽固地维护当前事物的权利，总是坚持要求那永远有把握唾手可得的利益，坚持要求那现时现刻的永恒真理。难道不是唯有“当前”才是人完全生活于其中的时间？难道不是唯有当前才完全属于人？难道人不是完全属于当前？“当前”既是时间，又不仅仅是来去匆匆、稍纵即逝那种含义上的时间——即一种停滞的现在，而在这种意义上它也是 *nunc aeternum*（永恒的现在），难道不是这样吗？只有在“当下”的意义上，才能说它“是”，只有当下的存在才永远与我们相伴随。如果我们完全是现在——彻底的同时，那么，在时间之流中，我们就幸免于时间的流动和毁灭作用。

因此歌德才同样可以说：“我们忍受一切转瞬即逝的事物；只

^① 根据中译本《思想录》第81-82页，商务印书馆1985年版。——译者注。

要永恒每时每刻对我们来说都是当下，那我们就不会因时间的流逝而痛苦”。他在“自然”本身中找到了这种永恒静止的现在，因为他把“自然”看作是由自身产生而存在的物理现象：“一切都永远存在于自然之中。它不知道过去和将来。当下就是永恒。”难道人不也应当和自然一样成为当下？

“为什么追求虚无缥缈的梦幻？

看哪，幸福离我们不远。

只要善于抓紧时机，

幸福总在眼前。”

因此，真正的当下不是别的，乃是内在于时间中的永恒，要紧的是，在暂时性与过渡性的外部形式中看到内在于宇宙之中的实质和具有当下性的永恒——黑格尔早年这样说。同样，尼采寻求“对当前的存在的永恒肯定”和在对现世的忠诚中发现对永恒的爱，借此，他力求摆脱基督教希望的重压与骗局。只有在当前、即刻、眼下、现在，存在物本身才存在于时间之中。这恰如日照中天的正午时分，由于光线的直射，万物不会在地上留下阴影。

但是，现在，基督教的希望从我们手中骗走的似乎不仅仅是眼前的幸福，更重要的是当前的上帝，永恒的现在的上帝：基督教的希望骗走的不仅仅是人的当下的存在，更重要的是存在的永恒现在。在希望阻挠人去发现永恒现在的地方，不仅仅人受到欺骗，更重要的是上帝也被欺骗。正是在这一点上，以“当下”为根据来反驳我们关于未来的希望，达到无以复加的地步。不仅生活对强加于它的“希望的折磨”提出抗议，而且生活也以上帝之名义向不相信上帝提出指控，因为上帝的本质属性是神圣的现在。然而，“当下”被认为与对尚未存在之物的盼望相对立，它所凭据的上帝是什么上帝？

从根本上说，这上帝常常是巴门尼德在片断 8 中曾谈到过的上帝。“这个存在没有过去和未来，因为它整个在现在，作为完

整、统一、联系的东西”。这个“存在”并不象荷马和赫西俄德所说的“总是” (always) 存在，然而它“在” (is)，并且是在“现在”它没有时间上的延续，它的真理性就在于“现在”，它的永恒就在当前。它同时“是”全体也是一。面对存在的永恒现在的显现，生命在其中诞生复毁灭的时间逐渐衰变为存在与非存在，在对永恒现在的沉思中，“起点被消除，毁灭也消失。”在存在的现在时态中，在永恒的今天，人是不朽的、无敌的、纯洁的 (G·皮希特)。如果普鲁塔克的报告是确实的，德尔斐的阿波罗神庙入口处的神的名字是 EI，则这同样是指永恒现在意义上的你在 (Du bist)，正是在上帝的永恒的临近和现在中，我们才能认识人的本性并为之欣慰。

巴门尼德的上帝是“可以思议”的，因为它是永恒、单一的完满存在。然而，那非现存的，即过去和未来，却是不可“思议”的，在对这样一位上帝的现在永恒的沉思中，非存在、运动和变化、历史和未来都成为不可思议的，因为它们不“在” (sind)。对这位上帝的观照，不会使人获得对历史的有意义的经验，而只能引起对历史的有意否定。这个存在的逻各斯把我们从历史的威胁中解放出来，提到永恒现在的高度。

在同基督教希望的表面的欺骗进行斗争时，巴门尼德的上帝观念也的确深深地渗透到基督教神学中。克尔凯戈尔在其《恐惧的概念》一书第 3 章中，把应许的“日期满了”从附属于应许和历史的盼望中抽掉了。“日期满了”被称作永恒意义上的“现在”。这样，我们便处于希腊思想的魅力之中，而不是处于基督教对上帝的认识的魅力中。的确，克尔凯戈尔根据基督教关于人的根本罪性的解释，对希腊人关于非永恒性的认识作了修改，并且，他把希腊语中逻各斯与神的区分强化为一种悖论，但这不过意味着它仅是对“永恒现在的显现”的一点修正而已。“当下不是一个时间观念，被理解为当前的那样一种永恒是被截断的时间系列。此刻把

当前描绘成无所谓往昔，无所谓未来的事物。此刻便是一颗包含永恒性的原子。它是时间中的永恒的第一次反射，仿佛是第一次试图截断时间”。因此，不难理解，同样应当根据与巴门尼德和柏拉图的沉思者相类似的术语来描绘信仰者。信仰者是这样一种人，他是完全的现在，他在最高的意义上同自己共时态，与自己合为一体。“在永恒者的救助下与今日的自我完全彻底地共时态，就是获得永恒。可以说，信仰者抛弃永恒者，仅仅是为了在那一个被称为今天的一天占有它。基督徒相信，因此就摆脱了明天”。

腓迪南·埃布纳 (F. Ebner) 也同样如此。他的位格主义思想和语言圣灵学^①对现代神学影响颇大：“永恒的生命可以说是绝对的现在的生命，并且事实上是人意识到上帝的存在时的生命。”因为成为绝对的属灵存在，就是具有上帝的本质。因此人的“当前”不是别的，正是上帝的存在。他从时间中跳出，生存在当前。正因为如此，他生活在上帝之中。信仰与爱是无时间性的行动，它们使我们摆脱了时间，因为它们使我们完全成为“现在的”。

因而，基督教的信仰就意味着转向耶稣在其中生活与工作的上帝的临近之中，因为在今天的简单的日常事物中生活，自然就是生活在“日期满了”之中，生活在上帝的临近之中。把握那一去不复返的一瞬间，完全同自我合一，彻底沉着自制并安于其位，这一切就是“上帝”一词的含义。根据与上帝的疏远，根据上帝的缺席所构想的上帝的概念，在上帝的临近中被粉碎。因此，完全成为现在，意味着“上帝”出现，因为不间断的现在的出现就是上帝的出现。

^① 圣灵学 (Pneumatologie) 指有关任何一种精神存在或精神图像，尤其是居于人神中间之精神体的学问。——译者注。

存在的这种神秘主义及其对当下一瞬的生存的强调，以直接通向上帝为前提。以基督教为根据的对上帝的信仰，只要还没有在基督事件中结束上帝与人的历史性的调解与和好，并且只要不停止以希望的范畴来观察历史，就不承认直接与上帝相通。这不是“使人有盼望的上帝”，因为使人有盼望的上帝存在于对未来的应许之中——他自己的以及人和世界的未来，存在于把人送入还没有出现的历史之中。出埃及的上帝和复活的上帝不是永恒的存在，相反，他向那些被派遣到通向未来的路途上前进的人们应许他的出现和临近。亚威^①作为首先应许他的出现和他的国度并以其作为未来的前景的上帝的名称，是以未来为其根本性质的上帝，是应许和使当前面向未来的上帝。他的自由是所有还没有出现的新事物的根源。他的名称不是代表永恒现在的密码。他的名字也不能用 EI（你在）这个词来表示。他的名称是一个途中的名字，是揭示新未来的应许的名字。由于他的应许揭示了其未来的可能性，他的真实性便在历史中被经验到。因而，保罗说，他是“那叫死人复活，使无变为有的上帝”（罗 4: 17）。什么时候我们在盼望和改造中等候他的应许，上帝就在什么时候出现。如果我们相信一位使无变为有的上帝，则那还没有的事，那属于未来的事，就是可想而知的，因为它们可以被盼望。

新约中的“此刻”和“当下”同巴门尼德的存在的永恒现在的“此刻”是不同的。因为，这是“此刻”和“一刹那”，其时，应许的未来的“新异性”被照亮，并闪闪发光，只有在这个意义上，它才被叫做“末世论”的今天，对希腊人来说，“到来”（Parosia）是上帝的存在的缩影，是存在的在场的缩影。然而，基督的到来在新约中是按照盼望的范畴来理解的，因此它并不意味着基督存在。

① 即Yahweh，以色列人对上帝的古老称呼，意为“他在此”，“他是活生生的”。——译者注。

而是基督的来临，不是他的使时间停顿的永恒的现在，而是他的“未来”（Zukunft），如我们的基督降临赞美诗所赞颂，打开了通向时间中的生命的道路，因为时间的生命是希望。信仰者并没有被安排到生命的正午时分，相反，他被安排到新的一天的黎明，这是昼与夜、新与旧交替易位的时刻。因此，信仰者并不仅仅看见白昼到来，而是看到比白昼更远的地方。看到那按照从无中创造和使死人复活的上帝的应许即将出现的事物。被钉十字架者的福音所应许的上帝和基督的即将来临的现在，并没有使我们脱离时间，它也没有使时间停顿不前，它只是为时间打开了通路，促动了历史，因为它并没有减轻由现在非现存的事物给我们带来的痛苦，它只意味着在回忆和希望中承认和接受非现存之物。如果不承认那不再存在和尚未存在的事物，会有“对存在的永恒肯定”这类事吗？如果希望不能使人同那与我们不同时的和不谐调的事物相协调，那么人在今日一瞬间会表现出协调与同时性吗？^①爱并不会使我们免除时间的痛苦，相反，它自己也承受了暂时事物的痛苦，希望使我们随时准备背负当前的十字架。它能够抓住那已死的事物，盼望那意料之外的事物。它能够对运动和历史满心欢喜。因为，它的上帝不是那位由于现在作为一个整体同时“在”因而既非昔在亦非将在的上帝。他是“使死者复生，使无变为有”的上帝。有关无望的学说——从无中只能产生无——的诱惑，在那位使死者复活的上帝被承认为上帝的时刻便被打破。当我们在信仰与希望中按照这位上帝的可能性与应许开始生活时，生命的充盈就展示为历史的生命，因而也是值得热爱的生命。只有从这位上帝出发，才可能有超出友爱（*philia*）的圣爱——友爱是爱那现存的事物——圣爱（*Agape*）是对那现在不

① 非同时发生的事或不谐调的，指盼望中的、未来的事。它们的到来同我们说出或想到它是不同时、不一致的。——译者注。

存在者的爱，是对不可比拟者的爱，是对没有价值者、微不足道者、迷失路途者的爱，是对那暂时性的事物和死者的爱。这种爱能够承受痛苦与被抛弃的毁灭性后果，因为它从无中生有的希望中得到力量。爱并非视而不见那现在不存在的事物，也不宣称那不存在的便是虚无，它本身就要变作使现在不存在的事物成为存在的事物的魔法的威力。在其盼望中，爱对历史的开放的可能性进行考察。在爱中，希望把一切事物带到上帝应许的光照中。

这一希望把人的当前幸福骗走了吗？这怎么可能呢？难道它本身不就是当前的幸福？它宣布贫穷的人有福了，它接纳疲惫不堪和负载沉沉的人，它接纳蒙垢含冤的人，接纳饥饿和垂死的人。因为它认为基督上帝之国的到来正是为着他们。盼望使生活美好，因为在盼望中人能得到其全部的现在，不仅在喜悦中看到喜悦，而且在忧伤中找到欢乐，不仅在幸福中看到幸福，而且在痛苦中看到幸福。因而，希望穿越幸福与痛苦继续向前，因为在上帝的应许中它也看到那过渡性的、将要死的和已死的人的未来。因此，可以说，活着而没有希望就如同不再有生命。地狱即无望。在但丁的地狱入口处写着：“所有进入地狱的人应杜绝一切希望”。这不是毫无意义。

承认现在而不愿看到当下正在消逝，就是幻想和轻薄——并且是不能以永恒性为基础的幻想和轻薄。当以无中生有为支柱的希望忠实地把一切事物都包括在爱中从而成为当前的幸福时，它没有把任何事物交给虚无，而是阐明一切事物如何都向着他们能够生活或即将生活于其中的可能性开放。僭妄和无望，对此有麻木不仁，而对永恒现在的梦想也看不到这一点。

V. 希望与思考

但是，到目前为止，我们关于希望所说的一切都不不过是对心

灵的高尚品质的赞美诗。如果我们不能取得为讨论这个世界上的事物和状况所必不可少的新的思想和行动，则基督教的末世论尽管可以在整个神学中重新发挥其主导作用，却仍旧不过是枯燥的神学化的作品。只要希望不包括并改造人的思想与行动，它就仍旧是杂乱无章和毫无效果的。因此，基督教末世论必须谋求把希望带进现世的思考中，同时把思想带进有信心的盼望中。

在中世纪，坎特伯雷的安瑟伦为神学确立了至今仍被公认为权威的基本原则：信仰寻求理解——信仰，为了理解。这一原则也同样适用于末世论。今日的基督教神学应当遵循这一基本原则：希望寻求理解——希望，为了理解。如果正是希望维护和支撑信仰并推进信仰，如果正是希望把信徒吸引到爱的生活中，那么，同样，也正是希望，才是信仰思考的促动和推进力量，才是信仰借以对人性、历史和社会进行认识与思考的促动和推进力量。信仰在盼望，以便了解它相信什么。因此，它所有的知识将是构成应许中未来的前奏预期的、零碎的知识，这样，它本身就专心致志于希望。反过来说，从对上帝的应许的信仰中所产生的希望，也将成为我们思想的催化剂，成为它的主流，它的不安与磨难的源泉。那被上帝的应许不断指引向前的希望，证明历史中的一切思想都是按末世论定向并且从末世论来说是暂时的。如果说希望把信仰吸引到思想和生活领域之中，那它就不再把自己看作是同以人类生活中可以实现的目的和可见的变化为对象的次要希望根本不同的那种末世论的盼望，它也不会把这些次要希望驱逐到另外一个领域而认为自己未来是超世的，具有纯粹属灵特点，从而使自己同这些希望一刀两断。基督教的希望面向“终极新异”（*novum ultimum*），面向使耶稣基督复活的上帝对一切事物的重新创造。因此，它开辟了把万有（甚至死亡）包括在内的未来的前景，它能够而且必须把更新生活的有限盼望也放置到这一前景中，激励它们，同它们联结起来，给它们以方向。它将清

除对更好的人类自由、对成功生活、对我们人类同胞的公正和尊严、对控制自然的可能性的盼望中的僭妄，因为它在这些运动中找不到它期待已久的拯救，因为它不允许这种乌托邦观念的确立和实现使它同现存状况相妥协。它将超过这种对更好、更人道、更和平的世界的未来的幻想——因为它自己有“更美之应许”（希，8:6），因为它知道，在“所有事物都更新”之前，没有什么会“非常美好”。然而，它并不是在“冷静的失望”名义下设法清除这些希望运动中的僭妄，因为这类僭妄仍旧比怀疑主义的现实主义包含着更多真正的希望，也包含着更多的真理。人们在失望时说：“到头来还是一切照旧”，这种说法和僭妄相比毫无裨益。只有那清楚体现在思想与行动中的对希望的坚持和纠正，才是有益的。现实主义从来不是基督教信仰的亲密同盟者，更不用说犬儒主义^①了。但是，如果说基督教的希望清除了未来运动的僭妄，则它这样做并非为了自身的利益，而是为了清除这些希望中的听任的劣根。听任的劣根最后是与乌托邦中意识形态的恐怖同时出现的，这时，所盼望的同现状的协调变成被迫的妥协。清除这种劣根就把历史变革的运动放到希望的“终极新异”的范围之内了。它们被放置到基督教希望中并被进一步发展。它们成为先导的临时的运动。它们的目标失去了乌托邦的固定性，成为临时性的，次终极性的，因而是灵活的目标。同那种设法给人类历史确定方向的冲动相反，基督教的希望不能死板地蹈常袭故，同现状的乌托邦同流合污，相反，它本身被鼓励和授权对现实进行创造性改造，因为它对整个现实抱着热望。最后，有信仰的盼望自身将为创造性的，标新立异的爱的想象提供无穷无尽的源泉。它不断地在对人和世界的爱中激起和产生期待性的思想，以便根据应许的未来制订新出现的可能性，尽可能地创造出已经具有可能性

^① 玩世不恭、讥诮冷笑的人生态度。——译者注。

的最美的事物，因为，所应许的事就在可能性范围之内。这样，它将经常在改造自我，在同旧事物的决裂和同新事物的相处中唤起“对可能的事物的激情”，唤起独创精神与灵活精神。在这个意义上，基督教的希望对于它所引起的社会的智力发展常常具有革命性的后果。不过，在有教会组织的基督教中，它的冲动并不总发挥作用，它只在狂热派的基督教中有影响。这对二者都产生了有害的后果。

但是，如何以末世论希望的标准来追求关于现实的知识和对现实进行反思？在这一点上，路德曾有过一次灵感的闪光，尽管他本人及新教哲学都没有认识到这一点。1516年，他在谈到保罗的《罗马书》(8:19)所说的“受造之物切望等候”时说：“使徒保罗以与哲学家和形而上学家不同的方式探究和思考事物。因为哲学家把眼睛盯在事物的存在之上，只考虑它们的性质。然而使徒却把我们的注意力从沉思事物当前状况，从它们的实质和属性引开，使我们面向它们的未来。他说的并非受造之物的本质或活动开放，不是行为、激情或运动，而是使用新的、怪异的、神学的术语，说的是“受造之物的盼望”。在这段话里，重要的问题是，根据“受造之物的盼望”及其期待这一神学观点，使徒提出了一种关于世界的新思维，一种符合基督教徒的希望和盼望的思维。因此，按照基督的复活所应许过的对整个创造的期望，神学必须有它自己对人和物的历史的新思维方法。在世界、历史和现实的全部领域之内，基督教末世论不能放弃对信仰和希望的理解。离开了出自希望的新思维和新构想，便不可能有出自信仰的创造性行动。

对于我们关于现实的知识 and 理解以及我们关于现实的思考来说，这至少意味着，我们的神学概念不是以希望为媒介把现实束缚在现存事物之上的判决书，而是向现实揭示其前途与未来之可能性的预见。神学概念并不赋予现实以固定的形式，相反，它们

被希望所扩充并预见到未来的存在。它们不是步履蹒跚地尾随现实，也不是以密涅瓦的猫头鹰般的夜光眼注视着它，它们揭示现实的未来从而照亮现实。它们的知识不是基于支配的欲望，而是根据对事物未来的爱。“知之愈多，爱之愈深”（奥古斯丁）。因而它们就是与运动过程相联系并导致实际运动和变革的一些概念。

“希望寻求理解”是迈向末世论的第一步。一旦成功，它就成为希望的教义。

安希孟 译

刘小枫 校

[英] 罗宾逊

基督对我们今天意味着什么^①

我相信，朋霍费尔曾努力过的，并在他身后留下了饶有趣味的思想的，正是这样的基督学。把世俗化的日益增长、没有上帝的人的时代来临这一过程，描绘成基督徒必须欢迎的事。在一篇狱中所写的书信中，他写道：

“上帝允许他自己被挤出世界而置于十字架上。上帝在世界中是苦弱无力的，而这正是一条道，也是唯一的道路。在这一道路中他得以和我们在一起并帮助我们。《马太福音》第8章第17节把这一点说得清彻明白：基督帮助我们并不是靠他的全能，而是靠他的苦弱和痛苦……人的宗教性使之在苦难时期上帝在世界中的力量；他把上帝当作逢凶化吉的神仙。然而《圣经》向他指出了上帝的苦困和忍受，上帝只能助以痛苦。”

由此他着手创立一种基督学。他留给我们的一切，是一篇单独的、含义隽永的笔记片断——“一份著作的大纲”——他没能活着把这本书写出来：

“‘上帝’意味着什么？并非首先是一种对他的全能等等的抽象信仰。那不是一种对上帝的真切体验，而是世俗世界的延伸。与耶稣基督的交通，意味着一种完善的态度，如耶稣那样摩顶放踵为了他人之体验。这种耶稣关心他人之超然存在的体验，这种

① 选自 John A.T. Robinson: *Honest to God* (无愧于上帝), P.75-83, The Westminster Press 1963.

罗宾逊 (John A.T. Robinson 1920—), 当代著名新教神学家, 世俗神学代表, 英国剑桥大学新约神学教授, 兼任教区主教。

无我，保持在就死的那一刻，为他的无所不能、无所不知和无所不在的唯一基础。信仰是参与耶稣的存在（道成肉身，献身十字架和复活）。我们与上帝的关系不是一种对最高存在——绝对的力量和善良的宗教关系，这种最高存在是一种虚假的超然存在的概念；而应是一种通过置身于上帝的存在之中，从而获得的一种为了他人的新生命。超然存在并不包含在超出我们的范围和能力的任务之中，而是在我们身边的最贴近的事情之中。上帝取人的形式，而不象其他宗教那样，取怪异的、混沌的、遥远的和吓人的动物形式；也不取诸如绝对、形而上学、无限等等那样的抽象形式；也不取希腊的具有自主性的神人形式，而只是为他人而存在的人，并因此而有十字架上的救赎，这是一种建立在超然基础上的生命。”

耶稣是“为了他人的人”，一位爱已经完全浸透了他的人，一位向他的存在的根基敞开心腑并与之连为一体的人。这种“通过置身于上帝的存在之中，为了他人的生命”，是一种超越存在的状态。因为在这一点上，爱“达到最大限度”，我们与上帝交通，达到我们存在的终极“深度”，即处于有条件中的无条件状态。这就是《新约》所说“上帝在基督之中”和“上帝所是即世界所是”的意思。因为基督是彻底的和完美的“为他人的”，因为他是爱，他是“和上帝在一起的人”，因为“上帝是爱”。而由于这个重要原因，他完完全全是人，是人之子，是上帝的奴仆。他确实是“我们中的一个”；而童贞女圣灵感孕的象征意义只能合法地意味着四福音书所借以意味的那样，即他的一生整个是一种“不是因肉身的意志而生，亦非因人的意愿而生，而是由于上帝的意愿而生”的生命。他的确不是“这个世界的”，而是“爱的”。他的整个存在的源泉是上帝：他是一个完全由圣灵感孕和支撑的生命。但因此他也是唯一更加真实的“完美的人”。在基督耶稣所代表的人中，表现在“肉身”的表面层次上，显露了作为所有我们存在的深

度和根基的爱。上帝的生命，一切事物凝结于其中的爱的终极世界，其被赋予肉身形象正是完美地、无条件和无保留地显现在一个人的生命之中——为他人的的人和为上帝的人。他既是完美的人也是完美的上帝——不是油和水、自然和超自然的混合物——而是作为通过遵行“在我们中间的超越”，体现了爱的超然存在。

说在耶稣之中人是完美地与他的存在的根基连接在一起，也就是说在这样的理解之上，基督的人格与基督的工作之间不存在最终的区别，他的道成肉身和献祭赎罪没有什么根本的不同——关于这一点，没有什么比《新约圣经》中的话语更确定的了，“上帝在基督之中使世界向他复归”。救赎的教义不是——按照超自然神学的思想方法——一种高度神话的，而且常常是十分含糊的，两方之间的交易，“上帝”在一方，“人”在另一方，他们必须合在一起，并且因此来解释，按照安瑟伦的话，“为什么上帝成为人”。这种神话学的设想实际上大多——诸如向魔鬼交付赎价或者上帝惩罚他的儿子到我们世上的概念——总是对《新约》所说的曲解。但是，即便在基督徒满足于这种说法之时，那种超自然存在从天上降临来拯救人类脱离罪恶之海的整个图式，按照这种方式即人可以把手指伸进一杯水中去拯救一只正在挣扎的小虫，这种说法对“成年的”人——他们不再相信那有求必应、能逢凶化吉的观音菩萨——来说，显然是难以相信的。然而，教会人员继续用这样的说法来解释救赎，他们构画了两个人格化方面相互关联的图案：“上帝和人之间的关系由于人之原罪而破裂了。人仅靠自己那微不足的力量并不能拯拔自己向上，因此，复归的唯一希望只能来自上帝那边。然而，必须悔过的责任在我们这一边。它显得希望渺茫。但是，上帝找到了解决的办法。因为，在基督之中他使自己成为人，而且作为人来使我们同他和好。”

这样的解释模式，毫无疑问地，证明或凸出了对处于存在状态中的真正的和根深蒂固的真实性，像神话那样是不能表达清楚

的。但是，作为一种应在我们之外的时间和空间中实现的客观的和解，它在今天得到的证明极少——的确，比圣诞神话还要少。事实上，这样的对照是具有启发性的。大多数人确实喜欢去相信圣诞的故事，但是他们不知道经过将近两千年后，它是否对这个世界来说仍是真实的。然而，就救赎来说，他们带着某种渴望问道，两千年前在十字架上进行的救赎怎样能“影响我现在”。按照某些形而上学的具有经典效力的描述，“完全的、美满的和充足的为了拯救整个世界的罪恶而进行的献祭、供奉和受苦赎罪”，应在耶稣受难之中“完成”。我认为，对于今天的大多数人来说，这一说法比复活之说更需要祛除其神话色彩。启示神学的理论在任何方面都显得强人所难。而自然神学观点（即便就其自由主义基督教形式来说），则显得没有什么比这更肤浅或者更难以令人置信了——它去估价什么是世界的毛病所在和什么是需要改正的。促进上述两者成为第三种选择，是十分紧要的。

为了寻找这第三种选择，让我们再来听听蒂利希，听听他所谈及的我们人类的生存状态，以此来作为开始。因为我相信，他的话对全世界来说都有力量，甚至对那些没有宗教感或任何“外在”于上帝的人，他也可被请作调解者。

“我们整个生命的状态与他人和我们自己疏离了，因为我们与我们存在的根基相隔膜，因为我们与我们生命的本原和目的视同陌路。我们不知道我们从何而来，又欲何往。我们已与我们存在的奥秘、底蕴和大全互相分离了。我们听到来自那深层的声音；但我们却把耳朵堵上。我们感到我们所要求的根本的、整体的和无条件的东西，但我们却对抗它，试图逃避其紧迫性，不愿接受它的允诺。

“然而，我们无法逃避。如果那些东西是我们生存的根基，我们必然永远与之相维系，就像我们系之于我们自己 and 所有其他生命那样。我们总是存留在那种被我们疏远了的力量之中。这

一事实把我们带到罪过的终极深处：既分离然而又维系，既疏远然而又属于，既破坏又保护，这就是被称之为绝望的状态。绝望意味着无处可逃。绝望是‘不治的等死的病症’。但是，这种绝望的病症的可怕之处在于，我们不能得到解脱，甚至不能通过公开的或私下的自杀来逃避它。因为我们知道我们被永久地、牢牢地维系在我们生存的根基上。分裂的深渊不总是可见的。但比起前面几代人，它对于我们这一代人来说变得显而易见得多，因为我们感受到了无意义、空虚、怀疑和犬儒主义——那些绝望的、与我们生命的根基和意义相分裂的所有表现。在它最深沉的感觉中，罪过——罪亦如绝望——充盈于我们之中”。

这种与我们生存的根基的共同疏远——保罗·阿尔多斯曾经描述成“在与上帝的不可逃脱的关系中的不可逃避的无神”——就是地狱对我们的意味之所在。同样，关于我们生存根基的共同之爱，就象我们在耶稣基督中看到的那样，就是天堂的意义。以我们所知道的“新的创造”，如同《新约》提到的那样，去克服存在的分裂和异化，这就是生命以其全部的神圣底蕴所作出的馈赠。这种新的真实性是超然存在的，它“超越”我们之上，在这种意义上，是不由我们控制的。然而，我们体验得到它，我们“回到我们自己”，如同悔过的浪子。因为它就是回家，或者毋宁说被接纳到家中，对于我们被创造出来所成为的一切来说。这就是《新约》所唯一能称之为“恩宠”的。在同样的布道文中，蒂利希谈到它，表明它如何不能被包含在任何纯粹的自然主义范畴中，然而它是如何地“比我们自己还要贴近我们”：因为它是我们的“新的存在”。然而我们却不能支配它：

“它发生了；或者没有发生。如果我们试图强求它体现在我们身上，那么它肯定不会发生，就象当我们以自满的态度想到我们并不需要它，它也就不会发生一样。只有当我们处于巨大的痛苦和焦虑中时，神恩才会落到我们身上。只有当我们穿越无意义

和空虚的生命的黑暗的山谷时，它才降临我们身上。只有当我们感到我们的分裂是前所未有的深重时，它才惠顾我们，因为我们违背了另一个我们热爱的、但我们又与之疏远了的生命。只有当我们对我们自己的存在，那种冷漠，那种软弱，那种敌意，以及因没有方向和缺乏定力而变得偏狭，对这一切感到厌恶的时候，它才降临我们。它降临我们，年复一年地，当我们所渴望的那种完美生活还未出现时，当旧有的强制还像过去多少年那样支配着我们的时候，当绝望毁灭了所有的欢乐和勇气的时候。有时，在这一时刻，一线光明划破了黑暗，这就是它，宛如一种声音在说着：‘你被接纳了。你被接纳了，被一种比你伟大的存在接纳了，而它的名字你并不知道。请别现在就问它的名字；也许过些时候你会知道的。请别现在就试图做些什么；也许过些时候你将做得很多。请别寻求什么；不要实施什么；也不要打算什么。只是接受你被接纳这一事实！’如果这一情况对我们发生了，我们就体验到了神恩。经过这样的一种经验之后，我们也许并不比以前更好，而且也许并不比以前相信得更多，但是，所有的一切都改变了。在那一时刻，神恩征服了罪恶，和解架起的桥梁沟通了使人疏远的深壑。这种经验不需要什么，不需要宗教的或道德的或理智的先决条件，只是接受。

“根据这种恩宠，我们领悟到在我们与他人和与自己关系中的神恩的力量。我们体验到能够透澈了解别人的愉悦，那种生命与生命重新和合的不可思议的美妙。我们体验到理解他人思想的益处。我们不仅理解那些话语的字面意义，而且还理解在那文字后面的思想，甚至即便它们是刺耳的或暴怒的。因为即使在这个时候，仍然有着穿透隔绝之墙的渴望。我们体验到能够接受另一种生命的恩惠，即便它怀有敌意或是伤人的。因为，通过神恩我们知道，它属于我们所属于的同一个根基，而且我们正是被此根基所接受。我们体验到恩宠，它能够克服性别之间、代与代之

间、国家之间、种族之间的一切悲剧性分裂，甚至能够跨越人与自然之间的外部差异。有时候恩宠降临在所有这些分歧之上，以使我们与我们本属于之根重新和合。因为生命本属于生命。”

在所有这些话中，我们能够看到圣保罗说到的新的创造，或“在基督耶稣中”的新人。它没有什么特别的宗教意思——它“既非割礼者，亦非不受割礼者”。它是“为了他人的人”的生活，它就是爱，靠着它我们完全成为一个与我们的生存根基贴在一起的人，它在我们存在的不和合关系中显现自己。它在十字架上得到了最高的显现，但在基督显现的任何地方我们都能见到它，在“一种与任何在世界中所知道的完全不同的，在内在关系里生活的模式中”，我们能认出它。因为，在一个无论怎样“世俗”的形式中，都存在着救赎和复活。基督教团体的存在，不是为了创立一种新的宗教，而只是为了让这种新的作为爱的存在具体化。而这也就意味着，让我们在结束时再回到朋霍费尔，“分担在这世界中上帝的苦弱无力”。

“基督徒把自己与上帝一同列入他的痛苦之中；这就是把他们与异教徒区别开来的标准。就像耶稣在客西马尼园所请求的，‘你们不能同我做醒片刻么？’这与所谓信教者所指待上帝的恰恰相反。人被要求在一个无神的世界之中分担上帝的痛苦”。

“因此，他必须将他自己全身心地投入无神的世界的生活之中，而不是试图用一种宗教的外表掩饰它的无神性，或试图美化它。他必须过一种“世俗”的生活，并因此分担上帝的痛苦，他可以过一种世俗的生活，就像一个从虚假的宗教和义务中解脱出来的人一样。做一个基督徒，决不意味着以一种特殊的方式成为一个宗教化的人，决不意味着要培养某些特别的禁欲主义方式（像一个罪人，一个忏悔者或一个圣徒之类），而只是要做一个人。它不是某些宗教行为，这些宗教行为使基督徒成为其应是的样子，而是在世俗的生活中分担上帝的痛苦”。

但是，要拿这最后一句话当真，我们必须掂量一下全球性的对基督教的如此根本的挑战的重大意义。做基督教会的一个人的资格，它意味着什么，而在其中起着如此重要作用的宗教行为又意味着什么？

何亚将 译

[美] 汉密尔顿

激进神学的形成^①

我没有充分的理由不留在我的老师们创建的神学家庭之中。他们在任何时候都比我要聪明和出色，而且这一神学家庭——二次大战后即建立的神学院联合会——的所在之处似乎一直是我所知道的最激动人心的知识分子团体。那么，我为什么还不满足于他们在那儿所教给我的东西呢？

我可以想到三件细小的事件，它们发生在十多年中，能部分地说明我的美好的中间道路的旧有景观，那种普世的新正统主义缓慢退化。第一件事，就是读了若干朋霍费尔狱中书简的选集，它第一次以英语出现在1952年1月号的“普世基督教会评论”上，用的标题是“在一个非宗教世界中的上帝”。我读到这篇文章正是在参加纽约的一次会议之前，在纽约市我碰到一些读到这本书的其他人。我记得，尽管我们同有某些内心的不安感，我们同意这些文字对我们具有一种极端的重要性，但它究竟是什么，我们那时还不能悟解。

随着把朋霍费尔的材料忘掉一半，我一如既往地工作：研究人的现实性，分析恩宠和宽恕的抒情性，并且给它们都加上文学批评和性神学（the theology of sex）两方面的佐料。第二件事情，发生在几年以后，它给我稍许多些的推动。它至今仍然十分

① 选自 *Frontline Theology*（《前位神学》），Dean Peerman 编，P. 69-76, SCM Press LTD 1967.

汉密尔顿（W.H. Hamilton 1924- ），当代著名新教神学家，激进神学代表之一，美国波特兰大学基督教神学与伦理学教授。

清晰地记在我的脑中。我被罗致进一个地方专门小组，作为一名公开讨论的参加者在一个宗教电视上露面，那个系列节目叫做“辩论反驳”。包含一系列糟透了的、非信仰的、油滑的简介，每一个约 12 到 15 分钟长。为了完成 30 分钟的节目，每一个在电视上露面的组织，从不同的职业和新教的观点，加以它自己的专家小组对现实生活问题的评论。

我再也忘不了这一故事，我被指派来作解说。你看，一个男子和他的妻子在早饭时发生了激烈的争吵；我想，争吵在他们十来岁的女儿打电话时一直进行着。他们在用咖啡期间还在持续争吵，因此他满是气愤和心烦意乱地离开家去上班。他到了工厂仍然心神不定，结果他的手被机器夹住了。故事结束。

“现在，先生们，你愿对这事作出评论吗？”第一个发言者是一个人事职员，他在一个非常“冷”的公司工作，该公司把各种事情都置于摄影机的镜头之下。他立即指出，故事中描写的人事管理政策是不完善的：“这一事故在我们的工厂绝不会发生。我们的工头立即就会发现问题，坐下来并和这个男人谈上一杯咖啡的时间，而且也许会送他回家。”第二位发言者是一位精神病医生，而且是一位出色的医生。不，他说，问题要比一种工厂里的关系要深刻得多；它隐藏着不稳定的夫妻关系，并且显然需要某种忠告。

我是最后一个，我有 4 分钟时间，并且我必须扮演基督教徒。在那一刹那间，我突然认识到我被打败了，而且，在象这样一次愚蠢的比赛中，我该被打败。我稀里糊涂地答应，以一个基督徒的身份，与两位能干而有知识的专家一起，参加这么一场解决问题的辩论。我被指望会从我的帽子中拿出一只兔子（指出现奇迹），即一种“你们可以做任何事情，但我能做得更好”那样的奇迹，我猜想，我应主张这问题不只是一个人事问题，也不只是人际关系问题，而是宗教或诸如此类的问题，而且，真正的药方

既不是劝告，也不是咖啡，而是对罪过的宽恕。我忘了我实际上说了什么；但毫无疑问，是一些浮夸的、不诚实的话。这是一次蹩脚的电视节目，我的心受到震动，作为一种解决问题和满足需要的基督教，对于我来说，它在那天死了。

大约在八年以前，在我花了一段时间去弄懂朋霍费尔的意义究竟是什么之后，我认识到，对我来说，真正的神学课题是关于上帝的教义。我总是联想到自己，正完全呆在继承传统的家庭里，呆在由基督教启示教条所限定的世界中：你不能认识他，但他使他自己被你认识。而我实际所有关于上帝的知识，我设法借助一系列方法去做判断的，却有着更加脆弱的特点：信仰和怀疑总是同在的；这儿没有真正的安宁与和平，只有上帝的敌人，那只会伤人的天狗，如此等等。但是，所有这些变得越来越不如以前那么巧妙合理了。

最后一件微妙的事件发生在去年，而且它是40岁转折的经验。现在几乎每一个过了40岁的人，都有40岁转折的体验，但是从未有人告诉过我，它会是如此怪异的事情。大概在同一时候，我戒了烟，我有一些朋友，他们坚持认为，我的问题出在中年焦虑期无事可做，而这是一个普遍的糟糕倾向，它发生在所有那些设法戒烟，以及那些自有正当理由打算这么做的人身上。无论如何，40岁转折的来临，如同一种十分愉快的解放。我意识到，我过去满足于某种职业上的随波逐流，做着我被要求去做的事情，推一下就走一步，满足于年轻和希望，等待着将来出现某些决定性变化。忽然之间，我不再年轻和怀有希望了。（我沮丧地发现，只有总统和外祖父在这种年龄还被称作年轻。）我已是中年人了，解除了我是青年人的包袱，同时也（哎呀）失去了保护，那种老年人允许青年人的——某些粗糙、缺乏责任心和不够平稳。

我意识到，我必须停止仅等待事情在我身上碰巧发生，再悠

闲地将之编进神学之网。时间正在缩短，我明白我必须主动使之发生。我的问题是上帝的教义，和从那曾经对我来说效果很好的教义中继承下来的传统的崩溃，而这一教义在许多地方仍发挥着作用。我决定，我的写作其自身必须关涉我所感受到的那些正在我和我的一些朋友身上发生的事情。我不能再等待着看是不是还有人作同样的经历；我必须揭示我自己。所以，我最近的大部分著作都被慎重地安排来考察是否有人能置身其外（指在有关上帝教义之外）。

我发现，有的。置身其外的一组，事实上，非常不满意激进神学所采取的方向，特别是它的用语“上帝死了”。但是，一种由教师和学者，牧师和学生工人组成的群体，正朝一种共同的方向努力，使其有可能宣称：存在着一种激进神学运动。这个团体的成员保持相互的联系；正计划召开团体的一次主要会议，还有一种新杂志的某些言论也参加了这个运动。

也许这样做是值得的，即把神学的或“硬”激进主义（这是我意指的）和“软”激进主义区别开来。软激进主义势必遇到的困难，不是它的信息，而是其信息必须藉以通过的中介。他们为实现适当的制度、通讯问题、解释问题、世俗主义和现代人而操心忧虑。他们有福音，但他们不喜欢旧的文字。他们有上帝，但常常为了策略的原因而决定不谈他。

硬激进主义真正对通讯媒介问题不感兴趣。问题不在旧的形式过时了或现代人必须得到尊重，而在于信息自身是有问题的。硬激进主义，他们可能有的语言无论怎样变化，首先有一种共同的失缺。它不是一种偶像的破除，或失掉有神论的神。它是一种真正超越的真正失却。它失去了上帝。

这种上帝的失缺，常常由“上帝之死”一语道破，它既是今日激进神学的统一主旨，又是它的批评者的一个主要困难障碍。批评者感到，既然没有上帝，那么任何人都可以毫无顾忌地干他随

时想干的事情，但他不明白为什么这样一种人还有任何权力把自己称作一个基督徒。因此，激进神学的批评者的基本攻击是，无论其表明对他们自己或现代人中的少数怪人，少男少女们有多么关注，他们毕竟已经放弃新教的传统主流。激进主义者不愿意承认这一点，尽管对他们来说，这一点并不十分有意义。主流显然是很难确定的，也许是，人们最不放心把声称他完全站在自己立场上的人视作向导。

在最近的激进神学中，有三个主题，我想简要地提出来。对运动的各个参加者来说，它们并不是同等重要，但是，每一个都代表着一条发展中的研究线索。

第一个主题当然和我已经提到的共同的失缺体验有关。这种体验，在我们一些人当中，把它叫做上帝之死。

“上帝之死”产生了许多问题和课题，对此我们正开始分类和调查。例如：“上帝之死”这句用语是一种什么样的陈述？对黑格尔来说，它只是表示耶稣被钉十字架而死的内在意义的一种象征方式。在尼采那儿，它是发生在19世纪欧洲的时间空间中的一件实际事件，对这仅仅有几个人看得出来。对今天的萨特来说，它似乎仅仅意味着，欧洲知识分子不幸不能再信仰上帝了。“上帝之死”代表着一个事件吗？如果是这样，那么它何时发生的？它是外在的，作为某些历史或本体的现实的部分；还是内在的，在其信仰自身之内？或者，也许在我们的语言之中？诸如此类的问题正在被提出来，并受到认真的考虑。我倾向于完全不用“事件”的概念，而把“上帝死了”视作一种比喻，用来比拟发生在今天现代西方基督徒的一个特别群体身上的某些事情。

但是，我相信，用“上帝死了”作为一种比喻较为合适，而且它应与神学中一些类似说法区别开来，诸如“上帝不在”，“消失”，“黯然失色”，或“隐匿的上帝”。一种真正的失去，作为无可

挽回的事情，应用死的比喻来表示；而其他的说法，在关于上帝“在和不在”辩论的传统标准中，仍存在得十分舒适。失掉的又发现了；隐匿的又现身了。激进主义者指出，正是这种辩证法已经崩溃了，因此，伴随着它那过去一百多年的不寻常历史，“上帝死了”一语准确地说出了我们觉得需要说出的意思。

激进神学的第二个主题必然与基督学有关。并不是所有的激进神学家都“探究”了耶稣和基督学，但他们都意识到，对我们是基督徒这一声称的意义必须作出界定。注意，耶稣已经为我们做了此事。我坚持认为，上帝死亡之际，也是皈依耶稣之时。必须指出，事实上，《新约》中的耶稣是可以认识的，一个充分清晰的形象，对我们来说，获得此形象因以成为他的门徒——学习他的生活、他的言语和他的牺牲——可能是基督徒信仰和生活的中心。所以，基督徒被定义为一种人，他维系着耶稣，服从他，而且就象他所恭顺的那样去恭顺他。

当然，这种无上帝的基督学带来了许多问题。这儿有一个线索，我提出来供批评者去追寻：“当你刚刚承认那个上帝——耶稣的上帝时，你怎么能又表示归顺耶稣呢？如果你决意这样——这是不是对你来说是不可达到的？你怎样选择你打算服从的对象？你选择的原则不象是极端的武断吗？——你选择跟从耶稣，比如说，是为了仅在这些地方你才不会与作一个现代人相抵触，或者，仅在这时你的舒适的中产阶级生活才不会受到太严重的威胁吗？”

这一点应是十分清楚的，即激进主义基督徒对耶稣的服从，如同任何一个这样的人一样，是对一个理解得不完整的耶稣的不完整的服从。他向人描述他所归顺的是一种真正的可能性，这也许是不诚实的。但是，这种不诚实的可能性同样困扰着所有的基督徒；对这种两难处境，这里没有神学的药方，而只有实践的教育和忠告，这是基督教社会的成员所必须重新提出来的。

在这一方面，可能会被提出来反对激进主义的最紧迫的问题是：“你为什么要选择耶稣作为你归顺的对象？之所以是他而不是加缪、马丁·路德·金、或阿西西的方济各，是不是有某些特殊的原因？也许，激进神学事实上不是神学，甚至不是基督徒，而更像是一种浅薄的基督教人文主义的十分平庸的变种，或许你把耶稣放进这样一种东西的中心仅仅是为了掩盖这一事实吧？”

这一问题已经向我提出来了——从友好的和不友好的批评家两方面。我不相信暗中的指责会成为真理，尽管我完全能理解，一种尚未完成的神学观点，就像激进神学那样的，会怎样地敞露着受到这种攻击。在任何情况下，“为什么是耶稣？”这一问题是一个重要的问题，而且它也是不易回答的。有一种建立在基督教启示教义基础之上的回答，现在已不再有效：“我把耶稣基督当作我理解上帝和人两者的中心，因为除开我所应得，上帝在其儿子的事件中，它完全使他自己被我所认识。”这种传统教义和它的更加现代的坦白的说法（“圣经故事和我自己生活的故事都是一个故事的组成部分，在叙述那就像我自己故事的一部分一样的古代故事中，我参与进给予上帝以他真名的活动之中”）正代表那种我已决心要告别的神学景观。那么，我必须以纯粹职业的术语给出我的回答吗？“我选择耶稣，是因为我被召唤（被谁？）去为教会服务，通过培养基督教牧师来为之效力，因此，我之所以祈向耶稣，是因为我的学生必须被指导祈向他。”不，这种说法太不够，就象启示教义说得太过份。耶稣，是一个我所奔向的人，是一个我站在他面前的人，他那连接着他人的道路也是我的道路。因为，在他那儿有某种东西，在他的言语、他的生活、他连接别人的道路和他的苦死中，这些，我在别处不能发现。我被吸引住了，并且，我献出了我的忠诚。也许，在别的什么地方还有更有力量的教诲，更深刻更感人的牺牲。但是，我选择了他，并且我的选择不是武断的，也不是为了急于用它来避免无神论的绰号。

它是一个自由的选择，自由做出的。

激进神学的第三个主题，我想简要地说明一下，这是一种乐观主义神学。它有关于罪的教义，但并不是一个中心教义。我对乐观主义的理解，决不是对痛苦和悲剧的麻木不仁，而且也不意味着是一种命中注定的发展过程。然而，激进神学既刻画了也联系着它自身与今日美国的一种希望和乐观的新感受，它是一种确信，即在人们的生活中能够和决心作出的真实的转变。

这种新的乐观主义试图要求它自己，对迅速变化的世界，对新技术，对自动化，对大规模的传播媒介说“好”。它与索尔·贝娄的《公爵》有同感，我们也许已到了荒原时代的尽头，到了异化时代的顶端了；必须坚决停止对技术、速度和都市化的普遍的“现代的”敌意。

这种乐观主义存在于今天的黑人革命中，而激进神学正打算向我们现实生活中的这场重要运动学习，并响应它。如果说，新正统神学给人的感觉，就象田纳西·威廉的“空荡荡的床”和“戈尼卡”（都是歌曲名），那么，也许激进神学就更接近索尔·贝娄和罗伯特·饶申伯格表演的“我们将会获胜”（黑人领袖马丁·路德·金创作的歌曲）。

上帝死了，皈顺耶稣和一种新乐观主义——这些就是我在当今神学的新激进主义运动中发现的三个主题。这个运动包含一个很小的团体，它好象不太有影响，但它是有活力和充满精神的，因为它真正为它正遵循的方向所激励。而其最欣快的是，它确实相信，它能够为我们今天所生活的这么一个世界中的人们成为基督徒开创出一条新的道路。

何亚将 译

[美] 考克斯

神学的预言目的^①

我们应如何在神学上拿定主意这个问题本身就是一个神学问题。它涉及神学研究的地位和目的。它包括这样的一些因素诸如神学的课题是什么，神学的课题怎样和在何处产生。相比较而言，我们想些什么，远比我们意识到站在什么位置思想（我们的“思想位置”），和我们为什么思想（神学探究的目的）都要确定得多。我主张，神学的目的是为预言社会服务。因为这一原因，神学的位置在一交叉的边缘，在那里，信仰的同伴抓住时代的最新潮流。任何“神学”，若出现在别的什么地方，或为了某些其他的原因，则不应得到这一名称。

我们都感到，神学在什么地方出了毛病。然而，与神学院的讣告专栏不同，它是神学，而不是“你们所熟悉的某某”，他已经死了。或者即使没死，那么也病入膏肓了。为了使我们的事业恢复健康，作为神学家，再次开始决定其立足点及其目的为预言，这是我们的任务。这意味着我们必须站在两组确定因素之间：作为一种公认的文化因素的宗教遗产，和作为新世界文明的一定形式的革命的前兆。

预言的任务是说明当代历史，是澄清关键性的选择，和把人召唤到世界的有责任心的成员中去。神学的使命是保卫、批评和

^① 选自Frontline Theology (《前位神学》), Dean Peerman 编, P.149-155, SCM Press LTD 1967.

考克斯 (Harvey Cox C 1924—), 著名基督教神学家, 美国哈佛神学院信仰与神学教授, 也俗神学代表之一。

深化预言。但是，神学病了。它的消化不良症和谵妄症主要产生于这一事实：神学仍然靠宗教的光环迷人，它的毛病和痼疾都在这儿，宗教对于辨认革命中的时代信号显得缺乏兴趣。比起帮助预言家们去迎接一种无宗教的、革命的明天来临，某些神学家更乐意把兴趣放在解剖昨天信仰的尸体上。我们中的许多人，不是去捕捉出现在时代地平线上的新的人类的信号，而是从使人着迷的世俗诞生地中逃离出来，这个被期望的社会正在那里形成。我们的流亡之地是“宗教”。我们既通过把我们的才智贡献给保卫“上帝”，也通过耽迷谵妄地凝注他假定的最后告终所留下的长长空洞，来聚集到宗教那里去。

在关于神是死了还是活着的这场流行的虚假争论中，对立的双方似乎一开始就站到了问题的相互反对的两端。然而，实际上他们站得相当靠近。他们代表两个相互依存的答案，对西方文化中神学生涯的“宗教阶段”崩溃的回答。一个试图复兴宗教的神，另一个寻求在他消失后更换一个新的教义。但双方，无论是正面的还是反面的，都仍然依靠人的外在的宗教需求。两者在风格上，好像都有那么点 19 世纪的味道。为了完全迈入 20 世纪，神学必须将自己从两种麻木的偏见中解放出来，特别在最近这些年中，这两种偏见即：沉醉于“宗教”，和因而从它那合适的预言角色上转移开来。

这第一种偏见我称之为教会的偏见。它主要在我们的神学历史观以及它所立足的预言社会方面影响我们。在我们的教义史中，我们把最大的份量分配给那些运动和名人，他们留下了一些可见的教会遗存物：一部信纲，一个教派，一个教会。我们花 100 页来写路德，三行用来写闵采尔。但是，为什么？卡尔·曼海姆相信，16 世纪的社会革命（闵采尔是领导者和理论家之一）形成了那不可逆转的一直把我们的世界推入今天的潮流，尽管它以世俗的形式出现。而路德引起我们的注意，不仅因为他的

君主打败了农民起义（闵采尔被斩首），而且还因为他赋予一个教会和一个宗教运动以他的名字。

我们对 17 世纪的注意力，主要集中在长老会和英国自由教会的出现。它们是我们许多美国教会的开创者。但是，清教徒最重要的贡献，就象米歇尔·韦尔泽在他那本卓越的新著《圣徒的革命》中所指出的那样，也许根本不是教会，而是他们创建了分享民主的政治这一事实。就像保皇党的批判小册子以嘲讽的口吻报道的那样，在克伦威尔的军队中“甚至皮匠和锅匠”也被劝说去参加政治讨论和行动。我们的教会历史著作，根据它们说法英国工党只成为美以美会复兴的一个附带结果，这仅仅是偏见而已。但是，它麻痹了我们的感觉，并使今天保卫预言的任务复杂化。它使神学家太宗教化了。它导致他们相信，政治只可能是一个次要问题。这种偏见对里查德·胡克十分合适，但它与阿摩司没有任何联系。

马克思主义者说，历史是由胜利者写下来的。神学历史是由教会编年史家撰写的，他们关于我们是从何处发展而来的善意描写，遮挡了我们注视眼前的任务——在时代的世俗骚动中辨认天国的迹象。预言要求一种正确的历史读物。我们必须象神学家一样开始拿定我们的主意，不仅从孤立的教会或宗教历史的角度，而且从所有历史的角度，考察人类活动的记录，其常常为世俗的和反宗教的方式，以便从外面考察世界的呼唤和使人惊奇的事物。

存在主义的偏见也把我们压抑在宗教见解的框框之中。它对我们当中那些研究系统神学或解释学神学的人特别有影响。它用巫术把我们带进对那种戈尔韦策称作“抽象自我”的谵妄，去坚定地面对绝望的决定，号召通过一种高张意志的行动，去构成他的人格。世界，社会，历史，和革命——当孤立的自我反应于虚幻世界时，所有这一切都褪色为次要问题了。

我的笨拙的比拟得到公认。在权威的存在主义中，甚至即使在它的许多基督教作品中，有一种令人眩晕的派头，特别是在美国，看上去太像改头换面了的信仰复兴主义。但是，存在主义仅仅是宗教终结后的哲学庇护所。宗教存在主义必然会彻底蜕变为轰动一时的施宾格勒启示学说，这是它在现阶段所达到的，对神之逊位的脆弱的庆贺。

但是，女巫的拜鬼仪式需要传统的礼拜日，若没有正统的存在，地下弥撒也没有意义了。上帝活着和上帝死了的神学相互需要，以继续吵下去，就象两只钹少一个不响。但是，他们的共同问题是，在对“宗教”这一词的最糟糕的理解下，如超自然、厌恶政治和神秘性的意义下，他们两者都是很“宗教化的”。

在神学中，我们需要一种预言的姿态。我们需要把圣经传统的注意力，集中到那些世俗的迹象上，在那里，新人和新社会正从当今最深刻的性的、文学的、种族的和经济的大转变中破土而出，而我们不需把注意力放到对僵持在“他死了——他没死”这种状态的献媚上。我们需要一种预言，因此在这种宽宏的包容感中，神学是政治的，例如，它注意城邦、社会环境这些使人成为人的地方。我们怎样开始下决心处于政治的背景中，而不是处于宗教的背景中？

我们开始可以把修复旧约与新约之间的裂缝，以及他们各自的信仰社会放在一边。正如汉斯·沃尔夫正确地指出的那样，“我们的新约神学在很大程度上只有一半是真实的，因为它不承认连接它与旧约的历史纽带。这些纽带要比那些连接它和那时代的犹太教及希腊文化的纽带确定得多。教会中的第一个“宗派”，那个处于基督教和以色列人之间的教派，它留传下了最严肃和最有破坏性的一个宗派。它驱散了我们对于以色列人信仰的坚固真实性的同情，并把我們带入希腊形而上学的永恒范畴之中。

旧约不是一部十分有宗教意义的书，正如克纳里斯·米斯克

特在他那本重要的著作《当诸神沉默时》中所指出的那样。如果我们站在与旧约比较切近的立场上——这也就意味着接近以色列的精神后裔，所谓“宗教的”亦即所谓“非宗教的”犹太人——我们就会有一个在神学上拿定主意的较好立足点。

教会和以色列人之间的链环是拿撒勒的耶稣，使他变得更象一道屏障而不是一座桥梁的毛病，主要出在基督教方面。作为我们神学的起点，我们需要一个耶稣，他既不是教会的也不是存在主义的耶稣，而是犹太人的耶稣。不是教会为他发展出一种完全特别态度的耶稣，而是毁坏寺庙的耶稣。我们的基督学必须从这个犹太人开始，他使我们可能分享以色列人的希望，对太平王国的希望。如同克里斯特·斯坦塔尔所正确地说过那样，基督教徒确实只是光荣的犹太教徒。耶稣为以色列人的希望所做的一切，就是把它世界化，使它对我们这些非犹太人来说也能获得。但是，教会背叛了他的教诲。我们不是去普及这个希望，而是使之渺茫。它变成“宗教的”，一种对在这个世界之后、之外、或其之上的某些东西的不现实的愿望，或者是对自身之内某种东西的愿望。在基督教中，以色列人的希望差不多都被熄灭了，不再是对世界的生活的希望了。

从普遍的范围切割下来以后，以色列人自身的希望，尽管它还是世界性的，但已成为地方性甚至有时是民族性的了。只有当以色列人的和教会的希望融合起来时，一种既是宇宙的又是世俗的希望才会出现。正如莫尔特曼所说，我们必须在希望的基础上进行神学的思考：Spero ut inteuigam（拉丁文：根据希望去思想），这是犹太-基督教的希望，它必然照亮今天的神学。

但是，我们也生活在第二类教派之中，它亦歪曲了我们的神学。我们的神学没有培育出一种为这个世界的希望，这导致现在把教会从有关社会变革和人类正义的运动中分离开来。鉴于第一种宗派使神学不得放弃宗教，包括教会的和存在主义的，第二种宗派阻止我们与革命妥协。这是极大的讽刺，正如罗森斯托克-

胡塞所指出的，因为革命是一种根植于圣经信仰的西方现象。然而，由于教会与统治机构结盟的癖性，西方的大革命，从农民起义开始，到俄国革命达到高潮，已经越来越成为反基督教的了。在教会内很少能发现与人为善的气氛，正如马克思主义者恩斯特·布洛赫所证明的那样，这种根源于福音书的新世界的希望，已转移到世俗革命运动中去了。它们从教会的批评和支持中割断下来，它们是那种希望的合法继承人。

如同教会从以色列人中分离出来而污染了它们两者一样，如此使神学思想变形，这第二类宗派也同时损害了基督教和革命双方的健康，歪曲了双方的感觉。革命运动的毁灭，在真正世界范围被剥夺，他们退化到一个狭窄的、要复仇的、受到玩世不恭的上流阶层剥削的团体中。1787年那震撼人心的口号，“Liberté, égalité, fraternité”（自由，平等，博爱），在拿破仑的血中堕落了。共产主义的人本理想消失在斯大林主义的伊凡·邓尼索维奇（Ivan Denisovich）的耻辱中。

然而，如果伟大的社会变革运动，其发源于西方而今遍布世界，是基督教希望的异教版本，那么其得到教会采纳的变体同样是异教徒的。当革命的希望常常变成偏狭或侵略主义时，教会的希望变得返求内心或飘出九重天外。第一种之最终结果是热月政变；第二种之最终结果是正统王权主义。它们都招致相反的作用。

那么，我们如何结束教会与社会变革运动之间的宗派分裂，由此排除我们目前神学混乱的另一个原因？我再次想到耶稣的形象提供了钥匙。在他当中，我们发现了人类和历史的种种可能。经济学家罗伯特·海尔伯诺纳在他那富有启发性的著作《作为历史的未来》中主张，我们特有的现代和西方的信仰，即我们能够完成历史的变革，“最终不是依靠关于历史能力的判断”，而是依靠“心照不宣的前提，即未来将提供我们带给它的追求。它建立

在这样的信仰之上，历史环境……终将是宽厚和宜人的”。

在耶稣和在整体终结于他那里的运动中，预言社会发现了海尔伯诺纳叫做“历史环境”的本质的一条线索。它把耶稣与作为新人类的人之原型连接起来，并在他之中看到了一种新的机会，去担当起人类始祖背叛的责任来。在照看果园、命名创造物和征服世界中，我们看到一个世俗的任务，需要权力的选择、冒险和行使。它也将耶稣与像新摩西那样的社会革命的领袖连接，并且发现，政治压迫和经济奴役必须抛弃，如果我们打算迈向一个希望的未来。这是不是显得太陈腐了，以致甚至神学家也不说“跟随耶稣”是正确思考他的一个必要前提？或者“跟随耶稣”会不可避免地使我们在今天的社会革命中变成一个参加者，而不只是旁观者？神学从使徒那里分离出来，神学在预言者之外，它已经荒芜了。跟随耶稣意味着在发展，意味着当老的形式不再起作用时就放弃它们，意味着当新课题出现时就抓住它们。

没有下决心站在这个位置去思考的神学家，是不称职的，因为在这个地方，新的亚当和新的摩西正在谱写圣经故事的新篇章；如果不是这样，他服务的目标就是虚假的；而且，他的神学将继续是宗教的和厌政的。因而它也就不是预言的。他所纠缠的问题就只是学术上扑朔迷离的文字游戏，而不是处在变革世界中的信仰者的生死大问题。

我是怎样下定决心的？我正试图把我的一只脚放到不协调的新、旧以色列历史中，另一只脚站在 20 世纪下半叶那些坦率的非宗教者的震动地。这一跷板给我提供了位置。我站在那儿，努力去倾听和帮助我的预言者骨干同仁，当我们一起辨认新时代来临的迹象时，有时我们还为它的来临干一杯。这就是我的目标。而且这也是我怎样决定的。

何亚将 译

[美] 奥尔蒂泽

神学中的创造性否定^①

单只提出神学思想在我们这代人中的倾向问题，就已承认了神学意义自身的难以捉摸性。也许我们每个人都曾经历过对神学的理解缺乏洞察力的阶段，我们曾认为神学是具有坚实基础、精心设计的体系。然而，我们渐渐发现，所有传统的神学语言，无论其具有保守倾向还是自由倾向，都在消退到无意义、不切题、或者平庸的地步。如同伦理学与形而上学一样，神学的传统领地已经丧失，如今只有言及神学自己的历史特征时，它才具有意义。就在不久前，神学家们还在用一种准生存论语言谈论危机与更新。可现在我们已经懂得，神学的模式及戒律已消失在历史的地平线上。做为神学家，我们今天所面临的已不再是言之有理或言之达意的问题，而是要克服语言本身的根本障碍。

基督徒通常认为神学是基督教独有的创造，可这一点则很少被人谈及。与基督教以外的其它宗教不同，基督教神学对存在的揭示既非神秘化又非理性化。基督教神学是对信仰境界中的《圣经》所做出的思考性的回答，因此它既不是神话幻象的系统化，又不是一种形而上学或神秘的系统，基督教的圣经既不是以原始形式也不是以永恒形式出现的；它是一种降生为俗的经典，一部只有与人类性灵一体化时才成为真实的经典。索德布拉姆大主教

① 选自Frontline Theology (《前位神学》), Dean Peerman 编, P.77-85, SCM Press LTD 1967.

奥尔蒂泽 (Thomas J.J. Altizer 1927-)，美国著名教育家、神学家，纽约州立大学圣经与宗教学教授，激进神学代表之一，“上帝已死神学”代表。

认为基督教的独特性在于它的启示具有“人类的”形式。任何以抽象的、脱离人类的或非历史的形式出现的语言都不能被视为基督教的语言。如果一种语言远离现实人类的信仰实践，或者它无法在信仰的现有水平线上入世化——如果到了这种程度，这种语言就必须视为是非基督教的。当然，并不是说它是在绝对意义或普遍意义上非基督教，而是眼前而言，即《圣经》所指的那种实实在在的“现在”。

如果基督教神学只能讨论它所面临的时代，那么当代的神学家就必须面对眼前这个使信仰的传统形式和可能性破灭的时代。尽管我们会为已失去的荣耀黯然神伤，然而基督教世界的传统正在浸润着我们。随着它的基础在历史的黑海中消失，我们能领略到的就只有残流余波消退时荡起的涟漪。面对这种挑战，神学采取了一种虽然无效却很勇敢的行动，即它试图建立一个信仰之岛，一个能彻底避开外界危险的、坚不可摧的碉堡；在这个碉堡里装有灯塔，为四周的黑暗指出拯救的航标。于是人们宣称信仰要么是优先的，要么是自主的；信仰超越了历史范畴，它向一切人类经验关闭。然而，命运之潮已吞没了这天国之岛，最起码它已不复存在于我们的视野之中。它已从我们的历史现实中消失，它的灯塔成了一面镜子，折射出存在于稀薄空气中的信仰的虚无。

完全孤立于我们的历史之外，信仰的《圣经》现在沉寂了。尽管我们会徘徊在它将逝的回声之中，然而，我们毕竟面临着两种选择：要么不顾一切地死抱住《圣经》的旧时代，要么让我们开放自己，去迎接信仰的全新形式。在这种情形下，神学固然可以继续维持自己的传统模式，但若那样，它就变成了一个和我们时代无关、进而也就没有意义的《圣经》仓库。虽然这种功用对保持信仰的传统联系是必不可少的，但它必须接受一种新的神学形式的补充与挑战。这种新神学敢于面对正在我们时代中崛起的

新世界，尽管这种面对现实的举动宣告了对神学自身的否定。只有讲述与当代具体的时间和空间相接触的人世圣经，神学才能保持住自己基督教的形式。无法论述自身命运的神学就不配做基督教的神学。

以色列也曾经历过与我们类似的危机，这一点倒给了我们以安慰。经过巴比伦奴役犹太人的大劫难，以色列失掉了一个古老民族的一切秩序和意义。离开了他们的圣地和传统，亡命的犹太人被迫生活在没有君主政体、没有圣祠和庙宇、没有祭礼教士的环境中。我们今天知道，正是从那种危机中诞生了信仰的新形式。这种变革的信仰也许是植根于早期传统之中的，并且必定是在流亡前的先知圈子里最先表现出来的；但是我们所知道的《圣经》毕竟是在大流亡以后才问世的，以色列毕竟在大流亡后才形成一个和周围世界格格不入的信仰群体。犹太教之所以能产生，这来源于敢于否定自己原始模式和结构的一种信念。摆脱开具有世俗力量的上帝，犹太教逐渐形成了一种内在的信仰，这种信仰能承受历史的恐怖，能证实异邦的黑暗也是造物主的杰作，而这个造物主也就是它所知道的至高无上的上帝。

有理由相信我们当代基督教面临的危机比古代大流亡中的犹太教所遇到的危机小吗？如同犹太教是它自己神圣历史消亡后的新产物一样，我们也能期望随着基督教世界的解体会产生一种新的基督徒吗？首先，我们必须看到，到目前为止，我们的神学才仅仅在部分意义上响应了蒂利希倡导的关于神学同时代性的呼唤。现代基督教神学家与大流放前的犹太律法家和教士们没什么两样，那些犹太人整理出以色列的法规和传统，把它们汇集到一起，然后逐渐将它们移植到《圣经》的正典中去，使之成为犹太教生活的基础。也就是说，当代神学家们所起的作用就象那些犹太教士一样，他们要记住基督教的过去。他们的职责是汇集过去，使之和现在联系起来。可是，神学家已不得不象普鲁斯特那

样去搜寻已逝的岁月，不得不竭力去回忆出已被遗忘的时代，所以他极想把《圣经》和我们眼下似乎没有信仰的现实分割开来。

显然，当代神学家不得不承认他已担当不起回忆过去的任务了。他一次又一次地发现自己甚至连基督教过去的语言都无法理解了。他明白无论是对他还是对我们的历史，有些东西都已发生了变化，这种变化使他无法搜集出或是复述出基督教历史上的原话。象个健忘症患者一样，他忘掉了自己的姓名、他的出生地和他的过去。然而，他十分清楚他不是什么。他知道他并不是那种基于过去教会的信条和宣信意义上的基督徒。那正是他所失掉的过去。由于无法让过去在现实中复活，他渐渐地、然而坚决地对他不可能生活在其中的过去做出了否定，这样一来，他就证实了需要和现实人世化的《圣经》。奇怪的是，这样的神学家总是毫不犹豫地表白自己对《圣经》本身的信仰，正因为他要表白这一点，所以他不得不否定信仰的过去模式。因为他已经选择了一种活的《圣经》，所以他唯一能做的就是删除掉一切在现在不能人世化的字眼。

约翰·考伯是一位新型的神学家；他曾说过现代神学的秘密在于它没有上帝的教义。我们或许可以进一步说，现代神学中所具有的同时代性都派生于它对上帝之死的默默见证。近来，基督教神学家不得不承认《圣经》不仅仅必须否认被当作偶像来崇拜的上帝的存在。而且，存在于基督教历史上的上帝，我们沉湎于过去时一直崇仰的上帝必须死去，只有上帝死了，与现实合拍的信仰才能成为可能。承认上帝之死的激进神学并不单纯是无神论人文主义和自然主义的神学形式。的确如此，与一切非基督教的无神论不同，基督教对上帝之死的承认是对上帝实际不在场的一种反应。正因为我们是上帝确实光临过的历史的继承者，我们必须正视上帝已从我们时代隐退这个实实在在的现实现。在上帝隐退的时代提及上帝的名不啻是一种对神圣上帝的亵渎，也是对昔日

睹过上帝存在的宗教信仰的嘲笑。当上帝不在场时，我们提及上帝的名字，就已不把上帝当上帝了。

然而，基督徒不能像布伯那样说上帝暂时隐退了。这种说法表明了一种对过去时代的怀念和对一个尚未出现的未来的向往。单纯怀念上帝或是消极地等待上帝的心理都必须从我们的现实中剔除掉。一种面对现实的信仰，即对入世化的《圣经》的基督教信仰，必须要么针对特定的现实而言，要么就默默地存在着。基督教神秘主义者，或在这个世界里行道的“信仰骑士”，可以保持沉寂。但基督教神学无法继续保持沉默，最起码它要出来讲述《圣经》。而且，宣称《圣经》要入世化绝不是对历史的简单否定，尽管它所面临的是一段对神极端不敬的历史。对历史的全盘承袭就是对入世化的背离，也就是对实际上已和我们性灵合一的《圣经》的拒绝。不能确定自己命运的神学家——不能把握住他所存在的时代的神学家——也就不再是基督教神学家了。

也许眼下神学最鲜明的标记在于神学本身也逐渐承认我们这个时代是上帝已死的时代。目前，神学家还不能十分明了地直说上帝已死，但这种迟疑正是新的、激进的神学最初表现形式的必然产物，这种新神学必须以攻破在我们现在情形下“上帝语言”存在的可能性为突破口。既然我们已知道我们不再能谈论上帝，我们就必须学会如何讲述上帝之死这一事实。拒绝谈论上帝之死，就是不敢面对我们所处的时代，就是回避我们历史的残酷现实，进而就排除了论述存在于我们中间的《圣经》的可能性。如果上帝确实已不存在于我们历史之中，那么我们所需要的并不单纯是以刚毅的精神来接受上帝已死这一事实，而需要用信仰的热情促成上帝之死。一种植根于有《圣经》存在历史中的信仰，只能将自己向历史的全部现实开放。当我们面临上帝已死的历史时刻，基督教神学如要证明对《圣经》的忠实，它就必须宣告上帝已死。我们不能再在上帝将逝的回声中徘徊了；在我们谈论我们身

边的《圣经》之前，我们必须承认上帝确实已经死了。

说上帝已死，这将意味什么呢？首先，我们必须申明我们并不简单认为现代人不具备信仰上帝的能力，或者说现代文化盲目崇拜脱离上帝，甚至说我们生活在一个上帝不愿开口的时代。我们也不能说“上帝已死”这句话一定表明《圣经》能超越人类一切表达信仰的方式，或者说真正的上帝能超越形而上学和宗教意义上的上帝。宣称上帝之死的神学宣言意味着上帝并不在《圣经》中。到目前为止，当神学家谈到上帝之死时，他只谈到上帝本身之死。他认为因为上帝已从历史上消失，上帝就不复存在于信仰之中了。但是，上帝确实不在了，他不单单是从人们视野中消失，上帝确实死了。一旦我们接受了上帝已死这一最终且不可逆转的事实，我们就会把让自己正视历史的全部真实看作是对《圣经》真义的领悟。

但是，上帝已死这句话难道不可能被视为亵渎神灵和反基督而被人们排斥吗？难道它不会被认为是荒谬的吗？上帝怎么可能死去呢？我们在前面曾说过《圣经》既不是以原始形式又不是以永恒形式出现的。它是一种人世化的《圣经》，只有当它与人的肉体合一时才是真实的。所以，《圣经》既不能等同于永恒的上帝，也不能被认为是一种不变的神性的特殊表达形式。我们基督徒只需忠实于耶稣，忠实于融入我们血肉中的人世化《圣经》。所以我们应当能接受没有上帝作伴的耶稣的存在。我们知道耶稣确实存在于我们历史的现实中。我们不能通过抛弃历史来抛弃耶稣，我们必须承认上帝已死了，即使这样会导致我们这个时代对神完全不敬。但是，如果我们死抱住已不在时空中存在的上帝不放的话，我们就无法迎接我们的时代。只有坦然地承认上帝已死，我们才能面对我们的时代，才能接受永远存在的耶稣，才能接受实际上已和我们血肉浑然为一体的《圣经》。

只有基督教神学才能真正宣称上帝之死。只有基督教神学才

能接受人世化的《圣经》，在具体的时空中展现出来的《圣经》，从原始开端的源头解放出来的《圣经》。诚如基督教是唯一放弃了原始天堂的宗教一样，诚如基督教否定了已逝的天真时代的普遍宗教求索一样，基督教也是唯一一个面向经验、并且证实具体实在的时空是赎罪的轨迹的宗教。同样，在世界上众多的宗教中，只有基督教才把人类的堕落视为最最真实的事件，看成是一种改变了宇宙构成并开创了历史与经验的全部真实的事件。我们并不认为基督教是唯一倡导入世化的宗教——相反，许多东方宗教的高级形式都以一种基督教所无法比拟的深刻与敏锐证实了精神向肉体的转化，或者神圣向世俗的转化——然而，基督教宣称，《圣经》以放弃神性^①的方式抽掉了自己的精神而使其肉体化了，这一点的确是十分独特的。直至今日，基督教神学都拒绝坚持一种始终不变的放弃神性的基督学。然而，公开承认上帝已死，可以使我们走向耶稣，一个真正的耶稣，一个最终抽掉自己的精神浑然融入肉身的耶稣。

宣称上帝已死是基督教的声明，我们决不能让正统的神学来否认这一点。新派神学家会坚持认为，如在我们这个时代仍宣称上帝存在于现实中，这就是无视人世化的当代现实，信奉人世化的基督教神学不会把《圣经》看成是永恒的、静止的，或是呆滞的、被动的，或是不受其自身运动进程影响的。《圣经》只有否定了自己过去的表达方式才会发展。与其它宗教不同，基督教赞美能与流逝的时空融为一体的《圣经》。而且，《圣经》是会向前发展的，它寻求一种能超越原始开端的末世终结。《圣经》可以向前发展以至无穷，而不是向后倒退，这一事实本身表明《圣经》是可以超越自己的表现形式而永远前行的。

^① 放弃神性 (kenosis) 指耶稣基督降生为人时，舍弃了自己的神性，以与世人在一起。这也称为自我舍弃、自我空虚，走向人间。——校者注。

无论是《圣经》还是教会历史，它们所包含的只是《圣经》暂定的或暂时的一些表现方式。如果《圣经》是活的《圣经》，它就不能只局限于已逝的时代，正如不能期待它去启示未来一样。现代的基督徒知道，耶稣在《圣经》中的传统形象对他来说不再有什么意义了。他也不可能追寻拿撒勒—耶稣所失去的人性。确实如此，他也许现在正在丧失说出“耶稣”和“救世主”名字的能力。然而，即使《圣经》变得已说不出为谁人所撰，它却仍然可以诵读，因为当我们认可目前的时代时，我们就已说出了《圣经》。如果神学家说不出传统的信仰词汇，这并不表明他拒绝做基督教神学家；相反，这正表明他在准备诵读我们时代的《圣经》。威廉·汉密尔顿已论述了基督教的“新”精义，一种出现在上帝已死时代的基督教新意义。当今的基督教不仅具有新的意义，它还拥有新的现实，一种由对放弃神性的《圣经》大悟以后创造出来的现实。这种现实是过去的言语难以完全理解的，即使用“放弃神性”这样的字眼也无法说清，因为《圣经》已不再是它自己了，它演变成了新的现实。人世化的《圣经》只有否定并超越自己先前的表达形式，才能不断向前发展。

沈 劲 译

刘小枫 校

[美] 蒂利希

永恒的现在^①

我是阿尔法，我是亚米茄。我是初，我是终。

——《启示录》第21章6节

我们必将走向终结。这是我们命中注定无可逃避的命运，也是世界上所有事物的命运。“你不可避免地要走向结束”。我们在大自然与人类生活中所经验的每一结局都这样向我们大声说道。在我们向长久居住过的地方告别，与亲密无间的伙伴们分离之际，或是在某位邻人的死亡里，终结都会显现出来。除此之外，终结也会在我们所从事的一项很有意义的工作的失败里，在整个生命的结束中，在垂暮之年的迫近，甚至在秋天大自然阴郁的凋谢中，对我们显现出来。所有这一切都在告诉我们：“你将不可避免地走向终结。”

每当被这不断提醒我们行将走向终结的声音震撼时，我们便会满怀忧虑地自问：我们拥有一个开始和一个终结，我们来自于“尚未有”的幽暗，又将回到“不复存在”的晦冥，这到底意味着什么呢？早在奥古斯丁提出此问题时，他便开始尝试通过祈祷来回答。显然，这种做法是有益的，因为祈祷意味着将个人提高到永恒的位置上来。事实上，除了在永恒的光芒里审视时间之外，没有其它的方法去评判时间。为了判断事物，我们必须一方面涉身

^① 选自 P·Tillich: The Eternal Now (《永恒的现在》), Chap.XI, SCM press Ltd, London 1963.

其中，一方面又置身其外。因此，如果我们完全进入时间之中，我们就无法通过祈祷、冥想与沉思将自己提升到永恒的位置上来。我们应该像所有其它生灵一样成为时间的孩子，不去追问时间的意义。作为人，我们已认识到，作为我们的归宿和自其中而来的永恒，只是由于时间的羁绊，才使我们同永恒隔离了开来。

1

我们通常用三种方式来谈论时间：过去、现在和将来。虽然每一个小孩子都知道这点，但却没有一个智者能洞悉它的奥秘。每当我们听到一个声音告诉我们——你必将走向终结时，我们便认识到时间的奥秘。对于这奥秘，未来唤醒了我们。时间川流不息地悄悄逝去，而我们对时间的认识却以相反的方向进行。这种认识首先是从对终结的预期开始。在未来的时光里，我们看到了过去和现在。因此，让我们先思考一下我们行将走向的未来和终结吧，因为终结是我们涉入未来的最终之点。

对未来的想象常常在人们心里引起矛盾的感情。一方面，对未来的期望能给予一个人许多欢愉的感情。获得未来是一件美好的事，一个人可以去实现各种各样的可能，去体验生命的丰富，去创造新的事物：比如一件新作品，一种新生活，一个新的生活方式，或一个人对自我存在的更新。一个人，特别是在生命的早期，总是无所畏惧地走向新的将来。另一方面，伴随着这些美好也存在许多与其相冲突的情感，比如对隐藏于未来之中某些事物的担忧，因为未来将带给我们的每一事物都是模糊不明的。随着我们的生命一年年地减少，随着我们逐渐走向那不可避免的终结，未来变得愈来愈短暂。最后，终结本身，带着无可穿透的黑暗与恐惧，在时间里将一个人的全部存在摧毁了。

对于这混合着希望、恐惧和难以逃避的终结的未来，人类如

何去应付呢？也许，我们之中的大多数人都把那较遥远的未来从意识里割除了，而只是去注意不远的将来：预期它，为它而工作，为它抱希望，为它焦虑。所有这些都割断了我们对结束——那未来最后的瞬间的意识。也许不做这一切我们就无法活下去，也许一直做这些我们就能永远活下去。然而，如果一个人不会死去，他真的能永远活下去吗？

当我们已经认识到包含在未来里的无可逃避的终结时，我们该怎么办呢？我们能够忍受它，并使这忧虑变为面对最后黑暗的勇气吗？或者相反将我们投进毫无希望之中？由于我们无法忍受终结，便不断地去希望，或者压抑对终结的意识。

压抑对终结的意识常常表现为若干种方法。

许多人把长寿的期望放进现在与未来之间，试图以此来压抑对终结的意识。对于他们来讲，将终结推迟似乎具有决定性的意义，甚至一些行将就木的老年人也这么做，因为他们无法忍受这个事实：结束之日将不会太远了。

另外许多人明白这是一种欺骗，转而希望生命在死后得到延续。他们祈望一个永无止境的死后的将来，好去实现他们此生没能实现和占有的事物。这是对将来所持的普遍态度，也是一种非常简单的态度。它否定存在一个终结，拒绝接受我们都是生命，都从永恒的时间根基中来，都要再回到那之中去这个事实；它拒绝承认我们已经历了我们的生命这样一段有限的时光；它想用无尽的未来替代永恒。

然而，无尽的未来是没有终极目标的，它只是自我重复。它可以被恰当地形容为一幅地狱的图景。这不是基督徒与生命的终极相处的方式。基督的训谕告诉我们，永恒屹立于过去与未来之上。“我是阿尔法，我是亚米茄。我是初，我是终。”

基督的训谕承认时间是在向终极循环前进，我们也在向时间的终极移动，因而这时间也是我们的时间。许多人（并非在圣经

里)都在无关紧要地谈论着“从此以后”或“死后的生命”等等,甚至在礼拜仪式上,永恒也被描述为无止境的世界。根据自然法则,世界必然走向结束。如果我们不想以愚蠢和主观的想象来谈论真理,我们就应该明白;永恒既不是无时无刻的,也不是无始无终的。未来的奥秘,只在我们可能得自于时间的想象的永恒中得到解答。但如果我们忘记了想象只是想象,便会堕入荒诞不经和自我欺骗。不存在时间之后的时间,但存在时间之上的永恒。

2

我们一方面走向那尚未发生的;另一方面来自于那不复存在的。我们就是我们从中而来的我们。我们拥有一个开始,正如我们也拥有一个结束。存在着一个时间,但不是我们的时间。我们从年长的人们那里知晓了这时间,我们也从历史书籍中读到了这时间。我们试图凝视这不可思议的几十亿年,没有人能告诉我们有关这漫长时间中的事情。想象我们“不复存在”是很难的,这同想象我们“尚未有”同样困难。当然我们通常不关心我们尚未存在的问题,不关心我们出生之前无边无际的时间。我们想:现在我们活着,这是我们的时光,我们不想失去这时光。我们不关心我们的生命开始之前的事物。我们询问我们死后的生命会怎样,却很少追问我们出生之前的存在。但我们难道能够只做一件而不做另一件吗?《福音书》第4章并不这样认为,它谈到基督的永恒性时指出:基督不仅要回到永恒,而且他也来自于永恒。“我实实在在告诉你们,还没有亚伯拉罕,就有我。”他并不是置于过去之中的事物,而是来自于另一向度。那些听他讲话的人误解了这一点,因为他们所想到的,是从历史角度观察的过去。他们相信基督已经使自己长寿几百年了,他们对此荒谬绝伦的事实正感到气恼。其实基督并未说:“在亚伯拉罕出现之前我就存在了;”而是

说：“还没有亚伯拉罕，就有我。”他说他的开始出自于永恒，也就是一切事物的初始，并非难以计数的几十亿年，而是如我们的过去里最初之点的永恒。

我们自其中而来的过去的奥秘，同时既存在又不存在于我们生命的每一瞬间之中。它存在于构成我们过去的全部事物里，存在于我们身体的每一个细胞、我们面庞的每一个特征和我们灵魂的每一个活动之中。没有任何一个时代，比今天我们就持续不断的过去对我们生活造成的影响知道得更多。我们知道孩提时代的经验对我们性格的影响，也知道早年事件对心灵造成的创伤。我们重新认识到古希腊悲剧家和犹太先知们所认识到的：过去存在于我们里面，既如同诅咒，又如同祝福。因为“过去”总是同时意味着诅咒和祝福。不仅对个人来讲是如此，而且对于各民族以及各个大陆都是如此。

历史是从过去和它的遗传里沿续下来的。欧洲各民族的荣耀就体现在它们漫长的、经久不衰的丰富传统里。但对这传统的祝福，却混合着对过去分裂为列国的诅咒，这些国家一世纪又一世纪进行着血腥的战争，把欧洲一次次抛向自我毁灭的边缘。这个国家（指美国）的伟大之处就在于，在很短的历史时期里就领受到了种种赐福。但很早以来，使诅咒得以存在的诸多因素就在发生作用，而且还会存在于今后的许多年里。比如，我可以指出，种族意识不仅存在于这个国家里，也存在于这个国家疆界之外与之有交往的其它种族和国家里。“美国的生活方式”就是一种来自于过去的赐福，但同时也是一种威胁着未来的诅咒。

是否存在一种摆脱威胁着各民族和诸大陆甚至整个人类的诅咒的办法呢？我们能否把我们过去的各种因素放逐到过去，并使它们失去统治现在的力量？在人类的个人生活中这当然是有可能的，一个人可以说，一种性格的强度依赖于他能将多少事物抛到过去。虽然过去的力量可能控制了他，但他仍有能力使自己与过

去分离开来，把过去与现在分开，并抛回到过去里，使它变得无效——至少是暂时的。过去也许还会回来又占领现在，并把一个人摧毁，但事情并非必然如此。我们并不是过去无可逃避的受害者。我们可以使过去除了停留在过去中一无所是。我们能够用来这样做的行动就是忏悔。真正的忏悔并不是对所做错事的难过心情，而是人的一种整体的行动，使他从他正在做的事当中自我分割开来，把那些事抛进过去，使它们失去驾驭现在的力量。

一个民族能否做到这一点？一个国家或任何其它社会组织是否具有这种真正悔悟的能力？这悔悟能否把过去的诅咒从自己身上分割开？在这些可能性当中就包含了一个民族的希望。以色列和基督教的历史表明，这既是罕见和痛苦的，也是可能的。没有人知道这种悔悟是否会在这个国家发生；但我们都知道，这个国家的将来就取决于它与过去的关系上，取决于它能否将那诅咒抛进过去之中。

所有的人类生活中都进行着同过去的斗争，祝福与诅咒的斗争。通常我们辨别不出何者为祝福，何者为诅咒。今天，我们通过对无意识冲动的发现，更倾向于认为，在我们的过去里，存在着比祝福更多的诅咒。对父母双亲的回忆，按照旧约的说法，总是与他们的祝福紧密连在一起的；而现在则常常是与他们无意识或违心地带给我们的诅咒连在一起。他们之中许多由于心灵创伤而感到痛苦的人，仅仅把过去——那无可逃避的童年，当作受诅咒的根源来看待。我们知道这常常是非常真实的；但另一方面我们不应忘记，如果不存在这支撑我们的种种祝福和出自同一起来源的种种诅咒，我们就无法生活下去并面对着未来。一种征服过去岁月的伤感的斗争，在我们时代许许多多男女身上从不间断的进行着。没有任何医治能解决这矛盾冲突，因为没有医治能改变过去。只有一种超越于祝福与诅咒的冲突之上的福祉能够医治这病痛，它能改变那似乎无法改变的事物——过去。当然它不能改变

事实，发生的就发生了，并以它应有的状态存留于整个永恒里。但事实的意义却可以被永恒地改变，这改变的名字就是：宽恕。如果过去的意义被宽恕所改变，它对将来的影响也会改变，因而诅咒的作用就被从中剔除了。过去通过宽恕这富于转变性的力量变为福祉。

过去中并不只是存在祝福与诅咒，也存在空虚。我们当然没有这样的经验：以前，我们的生活里似乎充满了丰富的内容。现在，我们虽然还记得它们，但它们的丰富多采已荡然无存了，过去带给我们的喜悦已经消逝，它们的充实已变为空寂。快乐、成功和虚荣都具有这种特征，我们既不觉得它们是诅咒，也不觉得它们是祝福，它们只是被过去所淹没。它们没有奉献给永恒。让我们扪心自问：在我们的生活里，什么事物能逃避这样的判决？

3

未来与过去的奥秘，都结合在现在的奥秘之中。我们的时间，我们所拥有的时光，就是我们所拥有的“现在”。然而我们如何能够拥有这“现在”呢？当我们想到现在时，它那短暂的瞬间不是正在迅速流逝吗？现在不正是这条过去与未来之间不断变化的分界吗？一条不断移动的分界线并不是一个可以坚守的地方。假如除去这“不再来”的过去和“尚未有”的将来我们没被给予任何东西的话，我们便一无所有了。我们不能说时间是我们的时间，我们无法拥有“现在”。

然而奥秘之处就在于我们拥有现在。而且，仅仅由于我们在现在中预期了未来，我们因此便拥有了未来；仅仅由于我们在现在中追忆了过去，我们就拥有了过去。在现在中，未来和过去都是我们的。但是，如果我们想到了那永无尽头的²²时间之流，“现在”便消失了。现在之谜是所有时间之谜中最深邃难解的谜。然

而，除去包含了所有时间并凌驾于时间之上的永恒之外，便没有其它答案了。无论何时我们说“现在”或“今天”，对于我们来说都是中断了时间之流。我们接受了现在，并且不关心它会在我们接受它的一瞬间流走。我们生活在现在中，每一个新的“现在”对我们来说都是更新的。由于每个时光里的瞬间都进入永恒，所以这是可能的。这就是那为我们中断了时间之流的永恒，这就是那为我们提供了短暂的“现在”的永恒的“现在”。用致希伯莱人书信里的话说：我们活着，只要“它仍旧是今天”的话。几乎没有人始终在短暂的“现在”中认识到永恒的“现在”，但有时候它却异常有力地冲进我们的意识，给予我们永恒的确定性和时间的一个向度，这向度切进时间并给予我们自己的时光。

永远不能认识到这一向度的人便失去了停留于现在的可能性，如致希伯莱人书信中所描述的，他们永远无法进入上帝的安息里。他被过去所控制，无法同它分离开来；或者总是逃向未来，无法驻足于现在。他们已进入不了那中断了时间之流而给予我们现在的祝福的永恒安息里了。也许这种现象就是我们时代最显著的一个特征，尤其是在西方世界——在这个国家。因为失去了作为一个向度的永恒，这国家便缺少接受“现在”的勇气。

“我是初，我是终。”这正是针对我们这些生活于时间的束缚之中，不得不面对着终结，无法逃避开过去，需要一个可以伫立的现在的人说的。每一种时间模式都具有它独特的奥秘，也都带有它独特的焦虑。每一种模式都使我们归于一个最终的问题。只有一个答案能回答这些问题：永恒，只有一种超越全部时间的毁灭性力量的力量：永恒。这永恒的他，过去，现在和将来，既是初也是终。对于已经逝去的，他给予我们宽恕；对于即将来临的，他给予我们勇气；而在他永恒的现在里，他给予我们安宁。

石 涛译

[瑞士] 汉斯·昆

对永生的肯定^①

1. 所有这一切都是为了什么？

基督教信条中的最后一条是基督纪元若干世纪以来诸多作曲家共同用宏伟的阿门并以凯旋庆典方式创作出来的：“Credo …… in vitam venturi saeculi!”这句话所表达的是反对一切臆想的凝滞性、静态性见解，换言之，它表达出了永恒的上帝的动态性：“我信……来世永生！”

这当然是一种并未基于未来学研究，而是基于未来之希望的未来的确然性。我们已经看到，探究世界和人的最终去向问题^②，探究事物——而非乌有——一般之所以存在目的问题，表现于各种场合之中，而且同下述问题无关：我们的宇宙其时在时空中显示出来是有限的还是无限的。这里提出的是一个根本问题，这个问题超越了时空世界的经验；对这一问题加以解答，不可能是自然科学家的事。所以，要认为这个问题无用、无意思，置之不理，恐怕就错了。

简而言之，这—问题是：所有这一切都是为了什么？作为20世纪的人，要提出这一问题，而且绝不是从智力思考的立场

① 本文选自 Hans Küng: Ewiges Leben (《永生》), R. Piper & Co. Verlag, Mueuchen 1983, S. 283-296.

② 本文为该书的最后部分，此指对前面探讨的总结。——编者注。

出发，而是以极为谦虚的态度出发，我是有理由的，原因在于我比任何时候都认识得更清楚，我们认识能力的界限是什么。在涉及现实的其他范畴时，人具有一种似乎受限的感知能力，犹如扁虱、野鹅、公鸡或类人猿在涉及它们的那些超验范畴时那样——这难道是不可能的吗？上句话中的比较是自然科学家迪特福特在他那本基于行为科学成果而对自然科学和宗教进行论述的杰出著作中提出的^①。对于我们人的理解力而言，那些在其后数千年里对人而言可能将是此岸内在的某些东西，在今天（就大脑的当今发展状况来看）不也还可能是彼岸超验的么？我们对自己的现实——无论是宏观宇宙还是微观宇宙——的认识在任何情况下不都仅仅是极为局部的、概貌般的吗？我们的认识能力和认识水准所受到的局限不是比我们长时期以来所设想的要多得多么？换言之，它们不是通过上千年历史的发展而被打上了遗传方面的烙印么？——这正是行为研究学者、诺贝尔奖金获得者洛伦兹所阐述的^②。数千年以来的现实决定过程自然同以往一样是开放性的，并且，如果人不去自行毁灭自己和自己的世界，这一过程就还将遇上其他的现实范畴、但同时也会遇上新的认识界线……

所以，当恢马尔·封·迪特福特得出下述结论时，他是正确的：正是进化的事实打开了我们的眼界，使我们看到，在我们所体验到的现实完结之际，实际现实并不可能完结。他的原话是：“现实世界的规模必然在难以想象的范畴方面定量而又定性地超越认识——在我们现在的发展水平上供我们运用的认识——的水准。”^③ 当他同其他许多人都作下述揣测时，他也是正确的：生

① H. V. 迪特福特：《我们不仅来自这一世界：自然科学家、宗教和人的未来》（汉堡，1981）。

② K. 洛伦兹：《镜子背面·人类认识自然史的尝试》（慕尼黑-苏黎世，1973）。

③ H. V. 迪特福特：《我们不仅来自这一世界》，第189页。

命不仅限于我们这颗位于银河系边缘的小小地球上才有，根据有关各种各样、形形色色的生命体、智慧生命体的最新认识，我们必须估计到，在无边无涯、难以臆度的其他星球上也可能有生命，因而，人类的毁灭绝不就意味着世界的毁灭，甚至也不意味着一切具有理性天禀之个体的毁灭。只有依然在继续散布的人类“中心妄想”还能如此虚幻想象。

在我们面对新的微观及宏观物理明见而对我们的认识界线进行思索之际，这一“中心妄想”将失去魔力。但众所周知，希腊的自然哲学家留基伯和德谟克利特已经认为“原—子”（“不可分的东西”）便是物质之不可分的、不可变的、最小的单位了。这是一种迷误，正如人们所知道的。但是，在本世纪初，当卢瑟福^①和玻尔提出现代原子模型^②——原子犹如小行星体系，中心为原子核，外壳层为电子——之后，人们都以为确实认识到了“世界的内在结构是怎么回事”。这种断言也下得太早了。须知，自五十年代以来，基本粒子物理学家借助于巨大的粒子加速器在斯坦福、日内瓦、汉堡对原子核认识得越清楚，了解到原子核是由质子和中子所组成的，质子和中子又是由更微小的粒子即所谓的夸克和胶子（=“胶合材料”）以及电子动态力所组成，这些微粒或许也还具有自身的结构^③——我们就越发不能设想，世界的本原材料实际上究竟如何。这就是说：我们越深入物质，物质就显得越难于直观、越神秘，介于自然研究学家的理论与在自然科学方面未受过培养的普通人之间的距离就越大，我们的界线也就变

① 卢瑟福 (Ernest Rutherford, 1871-1937)，英国物理学家；他在原子核物理领域很有建树；他于1911年提出卢瑟福原子模型。——译者注。

② 玻尔 (Niels Bohr, 1885-1962)，丹麦物理学家；他最先把量子论用于原子核研究。——译者注。

③ H. 弗里式 (H. Fritzsch) 在最新研究中运用了普遍可以理解的说法，见其《我们世界的本原物质》(慕尼黑-苏黎世, 1981)。

得越明显。

在我看来，在宏观宇宙方面也是类似情况。因为，天文物理学家对于宇宙——除了三维现实之外还包含时间这第四维（而且说不定还有更多的什么维）的宇宙——了解得越多，这一根据爱因斯坦理论是无限然而有穷的弯曲时空及其依然还在膨胀的星系和当今才被发现的、极其奇特的客体如脉冲星、类星体，我们就越难加以想象。正如亚原子级基本粒子的令人着迷的世界一样，同样令人着迷的物理宇宙也只可以用我们的概念作模糊不清的描述了，到头来只可以用图象、数字、对照、模型、首先是数学公式去加以表述。

说真的，我应该如何去想象那些由基本粒子物理学所考察的、得难以置信的过程呢？——这些微小过程的数值级别小至 10^{-15} 厘米，即一千太拉分之一厘米即一厘米除以一千兆兆（1太拉=1兆兆）！而其速度为 10^{-22} 秒，即1秒除以10京太拉（1太拉=1千京=1000千兆）！这时，“粒子”、“空间延伸”之类的词本身便远远失去自己的通常含义。天文物理学所研究的世界无比巨大；倘若宇航员有朝一日成功地在这一天文世界中找到通往我们自身银河系中心、然后又返回地球的道路，那么，当宇航员返回地球时自己还依然相当年轻，而地球其间却已经过了整整60000年的历程——这种天文世界我又该如何去想象呢？不，人要闯入“宇宙深处”（或者只闯入我们自身银河系的深处），几乎没有什么指望，正如人所臆想的、在亚原子领域进行“世界公式”的发现——不管怎么说，这里的依据是理化学家、诺贝尔奖金获得者普里高津^①的理论——很难说就会让人掌握到打开所有一

^① 普里高津 (Ilya Prigogine, 1917—)，俄罗斯出身的比利时物理化学家，由于研究非平衡热力学，特别是耗散结构而获1977年诺贝尔化学奖。——译者注

切如此多种多样物理现象的万能钥匙，从而会掌握到如迪伦马特在其《物理学家》中所担心的那种威力无比的知识一样。

这样，在微观物理和宏观物理中，我的认识界线就在变得极为鲜明；但人在整个宇宙中的边缘地位其时也变得极为明显：同这一宇宙的 13 京（1 京 = 10 亿）或 13 京以上的年龄比较起来，人类的年龄——10 万年又算得了什么呢？另外，若同整个银河系相比，这一地球不又只是一粒尘埃么？这个银河系包含大约 100 京颗星球，而太阳不过是其中之一罢了。这一银河系呢，若同银河群（“星云”）相比，不又是一粒尘埃么？一个银河群就包含 10000 个银河系，这么多银河群中可观察到的银河系个数达 1 亿之巨呢。于是，我越思考天文物理学的那些令人惊异的成果，重新如人类早先那样仰望明亮的夜空，我就越要问——正如已说过的，以极为谦虚的态度问：整个这一切都会是怎么回事？这一切都会向何处去？人类向何处去？我自己向何处去？

在宇宙之伟大、崇高、然而同时又无限残酷的历史之中，我这样自问是彻底的现实主义态度。宇宙有自己的灾难；人常常一起蒙受这些灾难带来的痛苦：地震、饥饿、水灾、火山爆发。就在我越来越多地思考人类这一整个宇宙的灾难史之际，难道我不也应该在这一前景上一再既惊叹、又惊惧地向自己提出下述问题么？——整个这一切都会是怎么回事？整个这一切都会向何处去？人类向何处去？我自己向何方去？

2. 信任还是不信任

我希望，基督徒的回答是明确的：人和世界的天命在于“完”字；这是由上帝自己赋予人和世界的使命。在来世的生活则是：人生和人类历史中的最终意义仅只由此而生。每一个人，也包括自然科学家和医生，在此都面临一个存在抉择。我将此归纳如下：

对于整个世界进程、人生的本原—根基和本原—目的，我要么加以否定：结果是不可忽视的。诺贝尔生物学奖获得者、无神论者雅克·莫诺^①也确实该对加缪的《西西弗斯》抱怨；他说：“如果人接受这一（否定）消息及其全部意义，那么，人最终就必然会从自己那上千年的梦幻中醒悟过来，就必然会认识到自己的那种极端异样特性。人现在知道，自己的位置在于宇宙的边缘，如茨冈人一样，宇宙听不见他的音乐，对他的希望、苦难或罪行漠然置之。”

要么，对于整个世界进程、人生的本原—根基和本原—目的，我加以肯定。这时，对于人类历史和世界历史的意义性，我虽然不能加以证明，但无疑却能表示信任并将之作为前提。对另一位诺贝尔生物学奖获得者艾根^②所提出的问题，恐怕已作了正面回答：“认识到诸般相互关系，这同先前一样并未对莱布尼茨所提出的问题即‘为什么某物存在，而无却不存在’找到什么答案。”由于以可信任的方式提及了最初和最终的实在，因而，对这一问题以及其他问题的回答便当是给出了：“某种东西为何存在、世界为何存在、我自己为何存在？”

自然科学的认识和宗教的信条大约不会因这种回答而混同起来。相反，指向某种终结状况、从而也指向意义赋予的方向，人不会出于（完全该受到尊重的）伦理—宗教的冲动而一开始就认为源于进化过程，如夏尔丹所做的那样；他在对神学和自然科学之间关系的新理解方面作出了很大的贡献，他以为能用自然科学的证据来对上述方向加以证明。这一根据最终意义而作出的回答产生不出自然科学来，只能产生一种——完全理智的——信任。

① 莫诺 (Jacques Monod, 1910-1976)，法国生物化学家、遗传学家。——译者注。

② 艾根 (Manfred Eigen, 1927-)，德国物理化学家，1976年成为苏联科学院的外籍院士。——译者注。

我们须从信任方面去接受现实，这是一种为受过科学训练的头脑所无法忍受的精神奢望吗？不过，习惯于依据可从科学（乃至自然科学）上加以确证的事物、可从经验上加以把握的外部世界和客观世界的人，在回避这种信任（或不信任）么？一种不依存于我的体验的客观外界，其存在是否在什么时候被作过严格哲学的——相对于哲学唯我论者而言——证明？对唯我论者而言，“仅只”存在“自身”，自我，一切外界客体以及异在自我都只是意识内容的梦幻般的投影而已。在我看来，从笛卡尔、休谟、康德到波普尔和洛伦兹为止的近代认识批判史都已经使下述情况变得清楚了：一种不依存于我们的意识的现实一般地是存在的，这只能在一种信任行动中接受下来。但是，倘若我们世界的现实情况已然如此，当今之人在围绕上帝问题而进行的讨论中挺喜欢指证这一现实的客观可见性和可理解性，那么，一种与我们世界迥然相异、然而并未分离的上帝之现实因而也就并未作为纯粹的投影而被拒绝，因为上帝的现实也基于一种信任而被接受下来了。这就是说，上帝的现实被人接受的基础，不是一种非理性的感觉，也不是一种理性的证明，而是一种完全理智的信任，这种信任在上帝的现实方面本质上当然显得极端化：一种清醒词义上的上帝信任，就是上帝信仰；在探究开端与终结的问题时，这种信任无疑特别需要。

从自然科学方面看，进化过程本身既未包括、也未排除最初的本原和最终的意义一目的。但是，从存在上去探究自然科学家和医生所不应回避的整个进程的本原和意义一目的的问题，此刻也向他们提出来了。我是否要如雅克·莫诺那样接受一种最终的无根据、无意义性，或者承认存在一种如出现在艾根路线上那样的所有一切之本一义和本一原，甚至承认，如基督教布道所言，世界进程的造物主——上帝和终结者——上帝是存在的；——这是我关于信任或不信任的决定，这是我的信仰决定。

这么一种信任投标无疑越出了我的经验水准；这种信任投标——这在讲座^①中已讲清楚了——不仅可予指望，而且还必须从完美无缺的坦诚心智上对之负责。这里涉及的并不是“奥秘”——神学家和教会人士基于自己惹出的无解疑难而创造出了这些奥秘，其后也就只好宣称那是些“奥秘”。不，这里涉及的是真实的、然而随处都在的、现实的伟大奥秘；这种奥秘处于一切范畴和想象的彼岸，是一种“Misterium stricte dictum, tremendum et fascinosum”——“严格意义的、即令人惊骇又使人着迷的奥秘”；这种奥秘无论通过什么方式都理解不到，无论用什么话语都表述不出，无论什么阐释都无法定义；这种奥秘把我们的现实包裹起来，但又不等同于这一现实，这种奥秘内含于这一现实之中，却又不在于其中显现出来。这里涉及的是无法言述、不可理解、难以探究的上帝本身！只有在终结、也在中途、当然更指人和世界之起始都同这伟大的开端和终结、同诸般中心之中心有交道可打的情况下，终、中、始也才赢得称之为秘密、神秘、“奥秘”客体的资格。由于我在作出决定时触及这一奥秘，所以，这一决定也就永远都不会是纯粹理性的决定，而是作为整个个人之我自己的决定。这是同爱密切相关的信仰的冒险。

3. 信徒轻松些吗？

在《反抗的人》的最后一章中，莫诺所援引过其言的加缪对人的两种具有决定意义的基本经验即恶与死作过描述。反抗“长期”撞上“恶”，这是说，“反抗只能由此而重新开始”。人必须“在创造活动中把‘能够’安排就绪的所有一切都安排就绪”。然而，

^① 《永生》一书是基于作者在图宾根所作的九篇讲座而写成的。——译者注。

“孩子却总在无辜地死去，甚至在完美的社会里也是如此”：“即使作出最大的努力，人也只能采取措施，去大大减轻世界的痛苦。但苦难和非正义仍继续存在，而且，无论受到什么样的限制，都永远不会不引起物议。德米特里·卡拉玛佐夫的‘为什么’还将继续回荡。”^① 毫无问题，“人死前从内心深处追求正义”，正如加缪所言；但并非每一个人都这般安闲、如此坦然地死，如加缪小说《局外人》中的主人公默尔索那样：默尔索在死囚牢里还在拒绝来自上帝信徒的一切安慰。^②

神父来找默尔索，想同他谈他所面临的死亡问题，谈他的罪恶和上帝的公道的问题；而默尔索对神父怒形于色：

他的样子很镇静，不是么？但是他的镇静，抵不上女人的一根头发。他连活着不活着都不知道，因为他活着，等于一个死人。我呢，虽然看起来两手空空，但是我知道我是怎么回事，我知道一切都是怎么回事，比他知道得清楚，知道我还活着，肯定我即将死去。是的，这一点是绝对有把握的。我对它有把握，跟他对我有把握，完全一样。我从前就没有看错，现在还是很正确，永远正确。我过去这样生活，今天换一种生活也无所谓。我办过那件事，没有办过这件事。我没有那样做，而我这样做。怎样呢？过去所过的日子仿佛只是为了等待这一分钟，等待受刑的这一个短暂的黎明。什么都不重要，没有重要的事情，我明白为什么。他也明白为什么。在我度过的这一个多余的生活里，一股黑暗的气息通过还没有到来

① 加缪：《反抗的人》第245页。

② 加缪：《局外人》。

的岁月，从我将来的深处，向我扑过来。这股气息，一路吹来，把我活过的岁月和人们想让我活的岁月，都同样吹得一干二净。^①

默尔索这一形象不应很快就从我们的头脑中消失。在这里，一个人拒绝宗教安慰，并非因为愚昧或高傲，而是出自对自身尊严的感觉，出自对自身同一性的感觉。在这里，自信在荒谬的水准上显示出来；人并未对荒谬抱怨，倒是在极其清醒的情况下将之接受了。在这些讲座中谈及的一切，即关于对死后生活的希望，关于经过考验的、现实主义的、远离一切幻觉的信任，——所有这一切使我们最终不得不再次回到下述基本问题上来：作为上帝的信徒，对一种终极的意义、对一种最后的实现心怀希望，我是否做得太轻易了？之所以太轻易，是因为我平常无法忍受生活，忍受生活的艰辛、残酷、混乱吗？难道人清醒地自我评价，其结果就是导致我们原则上必须无所慰藉地生活么？远离一切高傲，不要归根结底只是宽慰的宗教安慰，这也算是人的骄傲和尊严么？把宗教的希望最终作为幻觉而埋葬，这就显得更庄重、自然也更刚直、更严峻么？弗洛伊德不是在《幻觉的未来》中为我们的时代举了例证，说明人无宗教幻觉的安慰也能生、也能忍受生活的重压和残酷的现实么？

当然，人那时会处于一种困境之中，人将不得不承认自己的本然无助、自己在世界奔波中的渺小，人将不再是创造的中心，不再是慈爱天意细心关照的对象。那时，人的境况就将如离开了父亲那十分温暖和舒适的房子的孩子。不过，幼稚注定要克服掉，对

^① 加缪：《局外人》。

吗？人不可能永远都是孩子，人终究必须走出去，走进‘充满敌意的生活’。人可将之称作“接受现实教育”。^①

然而，对世界、生活、历史之“伟大的漠然态度”（见《局外人》），清醒和幻觉自由的激奋（弗洛伊德、莫诺的看法）在面对无罪者的所有苦难之际能使德米特里·卡拉玛佐夫不呼喊而默然无声么？——对此，加缪自己就问过“为什么？”这一为什么一问题，我总是一再提出来；它把探究终极意义和最后实现的问题从我们尘世的冲突场中找出来，并为所有一切希望之画、渴念之情、实现之景润色。然而，只有当希望和安慰与人对自己本身进行的现实主义启蒙、人关于可行性和可控性的幻想结合在一起时，这一希望才不会是廉价的幻觉，这一开始就获得了的安慰才不会是缥缈的宽慰。我曾试图将宗教——自然是指一种经过净化的、具有责任心的宗教——本身的揭露功能同弗洛伊德和一切宗教批评家的幻觉怀疑对立起来。这是说：信仰那位于耶稣基督受难和复活之际显形的上帝的人只有在接受了关于自身的幻想之后，才会进入拿撒勒人^②追随者的行列；追随者的目的是不让尘世蜕变为地狱，而要让即将来临的天国的一个部分在此时此处变得可见。借助投注于怀疑与借助于宽慰怀疑同样很少能克服这一希望。绝不要往前逃，而要反对一切总在不断威胁的怀疑和绝望以及逃往希望的行动！面对即将到来的实现，在为反对连布洛赫也认识到了的恶势力的权力而进行的斗争中，在为反对那加缪已然谈过的“恶”的斗争中，简而言之，在为反对非正义、无自由、悲苦而进行的斗争中，在为争取更多正义和更丰富的生活而

① 弗洛伊德：《幻觉的未来》，（1927）。

② 指耶稣基督。——译者注。

进行的斗争中，作出一分贡献吧！

谁对此持严肃态度，那他就不会“更轻松”。谁若置身于我们尘世的冲突场中，并自始至终都实实在在地在这一冲突场中对上帝的永生抱有希望，就是说，既不过高评价自己，又不听天由命、悲观绝望，那么，他并未从一开始起就比别人轻松。换言之，谁若不仅赞成对上帝生命所抱的希望，而且在死亡之际以信任和信仰的态度把上帝视为自己的主和法官，并把自身托付给上帝，那么，他就知道自己作出决定的严肃性和责任感，这同廉价的幻觉和匆忙的安慰毫不相干。倘若这样一来连实际上依然毫无结果的种种对永生的信仰本身都蜕变成了幻想怀疑和宽慰怀疑，那么，问题就更加迫切地在期待回答：会发生什么变化呢，假若……

4. 会发生什么变化呢，假若……

会发生什么变化呢，假若永生之中确实存在这一现实？只要看一看当今时代的哲学蓝图，正如我们在这些讲座中时时所见到的，就可以说：

倘若永生中存在现实：

那么，我就有理由希望，“最古老、最强烈、最急迫的人类意愿”对弗洛伊德的无神论疑惧而言并不是幻觉，而终究会得以实现；

那么，阿多尔诺在《否定的辩证法》中的发现是无法想象的、关于死亡是彻底终结的想法事实上就是无法想象的，因为它不真实；

那么，在我看来，“单面人”获得解救，跨过、超越而进入事实上的另一维，就是可能的，换句话说，如马尔库塞所要求的那样，一种实在的抉择现在就已经是可能的——自然，其根据不同于马尔库塞的根据；

那么，甚至所有那些无法消除的、在批判理论的代表看来无法从理解上消除的苦难，亦即个人的不幸、痛苦、年龄、死亡，以及在一个完全受控的、死气沉沉的世界中所感受到的令人窒息的末日无聊，都不是最终的东西，因为它们能够使人转向完全异样的东西；

那么，霍克海默和无数其他人对完美正义、绝对意义和永恒真理的希望就并非不现实的，而是终究会有可能实现的、无穷尽地可以实现的；

那么，在布洛赫看来是不平静的、不完善的人，从未完成实现而总是在不断实现的人，其无穷尽的渴望，即继续不断地要求、继续不断地认识、继续不断地寻求、继续不断地追求他在事物和新事物的渴望，就毕竟具有意义，并未最终化为乌有；那么，对于布洛赫而言依然还是最大可能的表态方式的拉伯雷临死前伟大的 *Peut-être*（也许），就毕竟肯定可以兑现：不仅指向某种不确定的、不清楚的事物，而且也指向一种完全异样的、新的现实。

如果对天堂上帝的希望是合情合理的，那么，对于尘世而言，下述情况就可以理解，就可以找到根据和动机：

为什么人要对并非由人自己创造出来的地球负责，对自然负责——自然即便不再是浪漫—宗教热情的对象，无疑也是人的生活基础，人必须清醒地同这一基础打交道；

为什么因而就不是每一经济“增长”都意味着“发展”、“进步”，换句话说，为什么不仅生产和消费的多少、而且生产和消费的具体东西、增长的质量、发展和进步的方向等问题都须要去探究。

5. 总结

什么叫相信上帝在永生中的完满现实，如上帝在拿撒勒的耶

稣身上所显示的那样？

相信永生，意味着使我以明智的信赖、开化的信仰、受过考验的希望去充分相信：我终究会被完全理解、从欠债中解救出来、确定无疑地被接纳，并且，我可以毫无畏惧地自主；我那难以洞察的、具有双重特性的存在，乃至裂痕极深的人类历史，总有一天会变得透明，探究历史意义的问题总有一天会获得最终的确切解答。这样，我就毋须同马克思一起去相信仅只出现在这里、在尘世的自由王国，或者同尼采一起去相信那总是同一事物的永恒反复。我也不必同布克哈特一起以悲观主义怀疑论者的态度去看待处于斯多亚—伊壁鸠鲁两派之间的历史。我更不必同施本格勒一起从文化批判上去悲悼西方的没落和我们自身存在的没落。

不，若我相信永生，我就能够极其清醒地、以最彻底的现实主义态度，在毫不屈从于威胁造福人民之强权者的恐怖的情况下，和平、自由、正义地为一种更美好的未来、为一种更美好的社会、也为一种更美好的教会而工作——同时不带任何幻觉地清楚知道，所有这一切都只是人在推动，然而却永远也不能完全实现。

若我相信永生，那我就知道：这一世界不是最后的事物，各种关系不会永远存在，一切现存者——包括政治及宗教的机构和森严结构——都带有暂时的性质；阶级和种族、贫和富、统治者和被统治者的划分是暂时的；世界在发生变化，也能够变化。

若我相信永生，那么，对我而言，在我的生活中和在他人的生活中，就可能不断产生新的意义。宇宙的不断进化源于下述希望的一种意义：只有通过上帝本身的辉煌壮丽，个体和人类社会才将得到真正的完满现实，过去被阴影笼罩的创造才将得到解放和颂扬。只有到了那时，自然的苦难和冲突才将得以克服，自然的渴望才将得以实现。是的，“一切快乐都渴慕永恒，渴慕深深

的、深深的永恒”，尼采在《查拉图斯特拉如是说》中的这一名词在此、也只在此才真被“取消”了。通过使徒保罗的训教，我才知道，在上帝的辉煌壮丽之中也会有自然的份：“凡受造之物都热切地等待上帝子女的显扬，因为受造之物被屈伏在败坏的状态之下，并不是出于自愿，而是出于使它屈服的那位的决意；但受造之物仍怀有希望，脱离败坏的控制，得享上帝子女的光荣自由”（马，8·19-23）。

但在对上帝的信仰中，即在相信上帝于拿撒勒的耶稣身上显圣之际，我却须从下述境况出发：只有当不仅最后一代人，而且所有的人，包括在过去时代中经受过苦难、哭泣过、流过血的人，都能分享完满现实和幸福的情况下，真正的完满现实和人类的真正幸福才可能有。并非人的王国、而仅只上帝的天国才是完满现实的国度，亦即最终救世、圆满正义、完美自由、明确真理、全面和平、无限仁爱、充溢欢乐的国度，才是永生的国度。

永生：意味着解放——不再有新的奴役的解放。我的苦难，人的苦难，都将消除，死亡的死亡则会到来：“一首新歌，一首更美好的歌”（海涅）那时便将唱起。那时，历史达其目标，人之为人终告完成。那时，正如马克思所希望的，国家和法权，科学和艺术，乃至神学，确实都成了多余的东西。这是真正的超验（布洛赫），确实的“另一维”（马尔库塞），道地的“抉择性生活”：

占统治地位的将不再是“你应该”、道德，而是“你是”、存在。

决定上帝与人之关系的将不再是距离关系、宗教，而是明显的神秘教义所梦寐以求的、上帝与人的合二为一。

在教会中得到承认的将不再是以十字架符号出现的、出于信仰的、一段时间的基督统治，而是直接地仅只由上帝进行的统

治；这是新的人类所引以为幸的。上帝本身将在自己的国度进行统治；在上帝的天国里，人子即耶稣基督也将听从吩咐、安排，用保罗的另一句箴言来说：“那时，在一切都听命于他（人子）之时，他也将听命于让一切都听命于他的上帝，这样，上帝就是在一切之中的一切了”（林前·15.28）。

上帝，一切之中的一切：我可以信赖下述希望，亦即在末世之际，在最后的终结处，在天国里，造物主与造物、人与自然、逻各斯与宇宙的异化，此岸与彼岸、上与下、主体与客体的分裂，都将消除。因而，上帝那时就不再仅只在一切之中，如现在已经是的那样，而真的是在一切之中的一切了，因为上帝在把一切都变为自身之际便在产生自己那处于无边无际、无穷无尽、丰富多采之中的永生的一切成分。保罗在《罗马书》中说道，“一切事物都源于他、依赖他、归于他。他的光荣永存。”

上帝，一切之中的一切：在伟大的诗歌形式中，在可笑的礼拜仪式、婚礼上的欢呼和沉静的幸福相互交织之际，在《新约》的最后几页上、在《启示录》的结尾处，由先知用诺言和希望的句式所作的表达，对我而言仍然还是高于一切的；在此，我想用这些句子来结束我就永生问题所作的这一系列讲座：

我又看见一个新天新地，因为先前的天地已经过去了。海也不再有了。我又看见圣城新耶路撒冷由上帝那里从天而降，预备好了，就如新娘妆饰整齐，等候丈夫。我听见有大声音从宝座出来说，看哪，上帝的帐幕在人间，他要与人同住，他们要作他的子民，上帝要亲自与他们同在，作他们的上帝。上帝要揩去他们的每一滴眼泪。不再有死亡，也不再有悲哀、哭号、痛苦，因为以前的事都过去了（启·21.1-4）。

这样，在永生之光中就将不再只有生命，永生之光将也是我们的生命，永生的统治也是我们的统治：

他们将看到他的面容，他的名字必写在他们的额上。不再有黑夜，他们也不用灯光和阳光，因为，上帝要光照他们，他们要作王，直到永远永远（启，22.4-5）。

罗悌伦 译