

## 第一章

# 人的命运和历史

人既是处于自然和时间的变化进程之中,又处于该进程之外。人  
是被造之物,受制于自然的必然性。然而人也是自由之灵,知道自己的  
寿命短暂,以此,他凭借某种内在的能力而超越了时限。人“走完一  
生的路,就如讲完一个故事”,他的寿命甚至比某些动物还短,但动物  
世界里没有人类才会有的因预感到死亡而产生的忧郁。人就像是“生  
长的草,早上发芽生长,晚上割下枯干”(《诗篇》90:5-6),对此进行一番  
思考,无论是带着忧伤焦虑还是深思熟虑,就是去全方位地启明生存,  
正是这一生存使人有别于动物。

人超越自然变化进程的能力也赋予了他创造历史的能力。人类  
历史根植于自然进程中,但这一历史既不是自然因果的确定的顺序,  
也不是自然世界的反复无常的变异。它是人的自由和自然必然性这  
两者的综合体。人超越自然变化进程的自由使他能够把握住时限并  
以此认识历史。这一自由也使人能够将自然的因果顺序加以改变、进  
行重新安排和改造,从而创造出历史。“历史”一词含义模糊(既指某种

发生的事情,也指被人记忆和记载下来的东西),这一模糊性就揭示出,在人的自由中有着人的活动与人的认知的共同本源。<sup>[1]</sup>

在人类历史中,人的精神总是受制于自然的必然性。但同时,人的心智总能够超越外在条件而设想一种更为终极的可能性。由此,历史冲突无须被视为一种规范,而人总是向往着普遍的秩序和安宁取代冲突的那种生活。因此,历史运动于自然的限度和永恒之间。人的一切活动,一方面受自然的必然性和局限性的支配,另一方面又取决于人对那蕴涵于变化之中的不变原则的或公开或隐晦的信念。他对那些原则的坚信,促使他去消除变动进程中的偶然性和矛盾,达到实现他生命的真实本质的目的,而这一本质是由支配它的永恒不变的力量所决定的。

要根本区分生命意义具有的多种解释,可以留意它们各自对历史的态度。那些将历史归入意义范畴的解释,认为历史是这样一种进程,它企图彻底揭示并最终实现生命的根本意义。而那些把历史排除在意义范畴以外的解释,是因为它们认为历史只不过是自然的局限性,人的精神必须从这一局限中解放出来。它们认为人对自然的干预是罪恶之源,而且将人生的最后超度界定为从这种局限中解放出来。在前一类解释里,历史被认为蕴涵丰富,我们只需要最后揭示和实现那些意义。在后一类解释里,历史则被认为是根本上没有意义的东西。虽然可以把历史看成是秩序,但该秩序只从属于自然的必然性,它对生命的意义只有负面的影响,人必须摆脱它。

各种文化对历史的态度不同,是因为人对自己超越历史进程——也包括最终超越自身——的估计不同。有一种态度就认为,既然这一自我超越的能力代表着人的精神的最高能力,人生的实现自然就在于人将自己从历史的模糊性中解脱出来。他的在自然中的半融入半超越必须变为完全的超越。因此,某种永恒性成为那些否认历史的宗教

和哲学所信奉的人的奋斗目标,而作为目的的永恒性就是把历史完成到否定它的地步。在这种永恒中,“没有事物与事物之间的分隔,没有任何部分从整体孤立出来,所以也不会有任何某方受委屈的事情发生”。<sup>[2]</sup>

在那些认为历史丰富了人生意义的宗教里,对于人在自然中和时间的变动中的半融入半超越状态,它们所持的态度截然不同。它们不认为那种模糊性是人必须摆脱的恶。它们相反认为,人生的邪恶的产生,是因为人试图过早地否认或逃避历史的模糊性,还企图获得一种自由,一种超越,一种永恒的普遍的洞见,而其实这些企图是有限的造物所不可能达到的。换言之,人生的基本问题,或明或暗地都是原罪问题而非有限性问题。但有限性问题并没有被取消。我们认识到,处于历史进程中的人,其视野太有限,看不到这一进程的充分的意义,他的能力也太有限,不能实现这一意义,而无论他的知识和能力所具有的自由怎样成为了历史进程的一部分。因此,在尊重历史的宗教里,对人的历史和命运的一个尘世性问题是:既然人只能看到部分的意义而且只能部分地实现这种意义,那么他怎样才能揭示并实现历史的超越性意义?历史上的宗教在其现代腐败倾向中这一问题被简单化处理了,因为它们相信历史的积累性影响能够赋予柔弱的人类以认识及完成人生意义的智慧和能力。

不过,更为深刻的宗教认识到,无论智慧和能力有多好,历史进程中人的有限性也不可能得到克服,所以人不可能完成自己的人生;另外,这样的历史进程是根植于自然必然性中的,这一模糊性质却并不能保留下来,但同时历史又指向超越的、“永恒的”和跨历史的目标。

因此,历史上宗教以其本性而言是先知的、救世的。它们起初期待着历史中的某一时刻,最后又指望某一终点(也是历史的终点),在那一时刻和终点上,人生和历史的全部意义都能被揭示和实现。值得一提

的是,正像《旧约》中第一位先知阿摩司发现并批评过的那种对“上帝的日子”的乐观期盼一样,这种救世的指望开始时表现为民族的希望,对民族胜利的指望。人只是逐渐才认识到,自己以皇权的野心和权力来否认和逃避自己的有限性的做法,只在历史进程中增添了腐败因素,而且这种腐败成为历史的基本属性,成为完成人类历史和命运的永久问题。人认识到,既要澄清历史,也要完成之,而且最后的完成必须包括上帝对人的一种恶行的粉碎,那就是上帝摧毁了人想使历史达到顶点的那种徒劳的、过早的试图。

历史性与非历史性宗教和文化之间的基本区分因而可以被简化地界定为两派之间的区分;一派期待着基督,另一派则不。把历史看成是具有潜在意义但需要我们去揭示和实现该意义,则期待基督的降临;从自然或超自然的角度来解释人生意义,认为对历史意义的超越性揭示既不可能也无必要,则不期待基督。认为不可能的看法出现在这样的时刻,此时,那种对历史性存在的超自然的观照被认为是幻觉,而自然历史进程的意义被认为是不能得到更深刻的揭示的。认为不必要的看法出现在这样的时刻,此时,人相信自己的自由和自我超越的能力可以无限延伸,一直到超脱历史的模糊性而取得纯粹的永恒。基督的意义就在于,他就是神圣目的的启明,他在历史进程中支配历史。只要人以为自己的超越自身和历史能力可以跟自己的有限性相脱离,他就会把救赎的意义看成是摆脱历史的超脱,从而人没有必要也不渴求在历史中实现自己或揭开历史的终极意义。

如果把历史看成是对某一超历史的目的和威力的零星阐释,还将对该目的和威力进行更充分的揭示,则我们会期待基督。他之被期待是因为我们认为这种揭示既可能又必需。认为这种揭示可能,是因为我们认为历史不仅仅是它根植于其中的那种自然——必然性;认为这种揭示必需,是因为我们认为历史的潜在意义只是支离破碎的,已经



变质的。它需要人去补充完整并加以澄清。

根据救世期待的有无而定的这种对世界文化进行的解释方式,发  
自于一种洞见,该洞见只能产生于救世期待观在基督教信念中达到最  
高点的时候,即认定那些期待在基督身上已经应验。不相信基督已经  
被启示给我们,就不可能根据基督期待情结的有无来解释文化。因  
为,要解释历史和人生的意义,就必须在解释中或明或暗地引入这样  
一种信仰,即认定已经找到了那些期待的目标。

这也就是说,没有明确的前提,就不能解释历史,而且本书正在试  
图的解释就是以基督教为前提的。基督教对人生问题的回答已见诸  
对该问题的探讨之中。在这一意义上,我们的解释像所有解释一样,  
归根结底都是“教条的”、信仰告白式的。然而它又不纯粹是信条,因  
为它认定,某一特定的历史诗篇就是它想要分析的问题和期待的答案,  
还因为它试图确定,这些问题和期待为什么在历史中并不具有普  
遍性。这样一种分析必然首先需要进一步调查非历史性文化的性质,  
那些非历史性文化都把基督视为“无稽之谈”,因为它们根本就没有需  
要由基督来回答的问题,也没有需要由十字架才能完成的期待和指  
望。

### 一 不期待基督的历史观

没有什么比起问题没有提出就有了答案更令人难以置信了。举  
世有一半的人觉得基督对人生和历史问题的回答是无稽之谈,因为他  
们没有需要有基督教启示来作答的问题,也没有那种基督才能完成的  
渴望和期待。这一半人的文化因其非历史性而是非救世的。他们看  
不出历史是人生意义的根本,这一缺陷发源于两种相互矛盾的人生

7 观：一种把自然系统视为人必须顺应的终极现实；另一种则从人性角度看待自然，认为自然不是混乱无序就是毫无意义，人凭借自己的理性或自身的超越理性的某种能力和一致，就可以从这种混乱无序中解放出来。还有一些思想体系，它们或者兼有这两种观念，或者在两种观念之间摇摆不定，斯多亚哲学就是它的一个古典范例。但前面两种否认历史意义的观点最为明确，它们的观察就是将历史的丰富意义贬为自然的一部分，或是将它视为对永恒的败坏。

### (一)历史被贬为自然

从德谟克利特(Democritus)到卢克莱修(Lucretius)的古典唯物主义的历史给我们以更为前后一致的人生观，它是从自然视角而非任何近代自然主义来观察的。这是因为，近代自然主义大多暗示自己的学说中对人生有某种希伯莱民族的那种圣经观，从而使自然成为历史意义的负荷者，甚至是制造者(比如生物进化的事实被用于解释历史的发展)。只是在古典思想中，在少数恪守古典主义的近代派<sup>[3]</sup>中，才试图将历史贬为自然的从属部分。

8 把历史看成是毫无意义的自然顺序的部分从而否认历史存在，这种意图最明显地可见于古典思想在思考死亡以及抗拒死亡恐惧的时候。人有一死，就表明他与自然界的有机联系，而且似乎证明“人并不高于动物”，因为“都归一处，都是出于尘土，也都归于尘土”(《传道书》3:19-20)。死亡不仅表明人的有限性，而无穷的生死相续至少在某方面证明了历史不过是自然界的一系列没有意义的重复而已。古典自然主义就力图把历史打入这一简单的尺度下。卢克莱修宣称：“那在我们诞生前流逝的无限往古岁月，对我们是无关紧要的。那只表明我们死后岁月仍将如此。这里面有什么显得可怕？有什么东西是暗淡的？”

难道所有的人不是感到比大睡一觉更少麻烦？”<sup>[4]</sup>

死亡作为自然法则无论有多严酷,对死亡的恐惧只是人自身的超自然表现。它证明人的确高于动物;这是因为,死亡恐惧源于人的这样一种能力:人不仅预见到死,还对死后的彼岸境界有着忧心忡忡的想象。这两种畏惧证明人的超自然属性。他的心灵领悟到自己的生存走到尽头的自然的某一时刻,因此他证明自然并不完全包容他。他怕死这一事实消极地表明人的精神超越自然。他担心死后还可能存在一个有意义的领域,还从哈姆雷特的独白“去死,去睡”思索出其意思可能是“或许去做梦”,这就有力证明了人超越自然的自由。对死的恐惧因此是人作为历史创造者的能力的初步但十分明确的表现。

古典自然主义试图通过让人相信,怕死是毫无理由的幻觉,从而诱使人摆脱对死的恐惧。它的观点中包含两点。一点是:历史中没有人需要害怕的东西,因为其实本无历史,只有自然连续和自然循环。卢克莱修宣称,假如自然会突然张口说话,必指责我们说:“你们这些必死的凡人呵,有什么理由陷入忧伤?为什么一想到死就要呻吟哭泣?没有理性的人们啊,为什么不能够带着满足像客人一样退席,心安理得地进入休息?一切总是不变的,世间万物都是不变的,即便是你万古长存,永远不死,你还是只发现一切都始终如此罢了。”<sup>[5]</sup>

另一个论点是,在超历史中,就像在历史本身中一样,同样没有什么值得害怕的,因为人不能超越他短暂的生命,所以不需要预想到死亡以外的审判。因此,伊壁鸠鲁才写到:“一个懂得停止生并不恐怖的人,也就不觉得生有什么可怕。所以,如果一个人说他怕死不是因为对死之降临感到悲伤,而是因为一想到必有一死就悲伤,那这人就是愚蠢可笑的。一切邪恶中之最甚者——死亡——对我们算不了什么,因为当我们存在之时它并不存在,而当它在之时我们已经去了。所以,对生者或是死者它都无关紧要;对生者,它并不存在,而死者本身

就没有存在。”<sup>[6]</sup>

古典自然主义必须将历史看成是自然连续进程,否认有超历史的生命和意义的领域,从而诱使人摆脱对死的恐惧,这一事实具有双重意义。它证明,意识不到超历史的永恒,就意识不到历史(如隐含地体现在死亡恐惧中)。人凭借“片面同时”而把握时间的连续,这“片面连续”  
10 必然暗示着一种神圣的“全面同时”的意识,它超出人自身的领悟力而把握时间的连续性。历史中隐含超历史的永恒性,因为人既在历史中又超越时间连续性的能力就暗示了不受时间连续限制的超越能力。

对死亡的恐惧也证明,历史的道德原则,如善与恶的区分,并不因两者都要进入坟墓而被取

同样的厄运  
要光顾恶人与善人  
义与不义之人,  
都要成为同样的灰尘。<sup>[7]</sup>

对死的恐惧包含对邪恶的可能的惩罚,这种恐惧并不因善与恶都将死去而有所减轻。认为死后什么也没有,那也不能消除这种恐惧,因为这一认为想要消除的那种恐惧正表明人的精神的宏大,它是自然容纳不下的。<sup>[8]</sup>

11 简言之,古典自然主义将历史视为自然的从属部分的试图是失败的。它否定历史,因而否定了人生的意义。

## (二) 浸没在永恒中的历史

圣保罗说,“对希腊人来说,讨论基督是无稽之谈”,因为“希腊人

追求的是智慧”。这就是说,对希腊世界而言,指望在历史当中和历史  
的末端揭示和实现历史的意义,是没有什么意义的。这个世界追求的是  
智慧,因此并不期待某个基督的出现。它不需要基督,因为它在每  
个人身上都发现那个基督,即理性。如果说古典唯物主义把历史视为  
自然和时间的进程的一部分,那么古典唯心主义和神秘主义寻求的却  
是逃避历史,因为它们在历史中发现的意义并不比古典自然主义所发  
现的多。可是,它们却在人身上发现了古典自然主义没有发现的东西,  
正是通过这个东西它们要使人摆脱历史的羁绊。这个东西或是心灵  
的智慧原则,或是某种更比心灵带有超越性的东西。简言之,古典  
唯心主义和神秘主义理解到人的精神的超越性自由,但它们不是从这  
种自由与时间进程的关系中去理解的。在它们看来,自然时间进程只  
是人需要摆脱的东西,而这种摆脱也就是实现了人生的意义。它们不  
渴望完成历史,只有摆脱历史的要求。

在柏拉图思想中,心智原则就是这种摆脱的呼声。柏拉图说:“真  
正爱知识的人总是在追求存在,也就是他的本性;他不会满足于  
那些形形色色的、只有存在表象的现象,而是继续追溯。他孜孜不倦  
地决不停息,直到取得对每一种本质的真知;他为获取真知所凭借的,  
是灵魂中的同情和感应力,是以此接近并融入那产生出心智和真理的  
存在;他将取得认知,开始真正的生存。只有到那个时候,他才会停止  
苦苦求索。”<sup>[9]</sup>

12

柏拉图思想中一个重要点是,“最光辉的存在,即尽善”,是固定不  
变的,而不是变动性的。<sup>[10]</sup>“我们每个人都有能力”达到那固定的存在  
境界。这也就是说,历史不仅是更低级,也是一种幻觉。“视觉世界是  
个囚牢”,“绝对的善”是隐伏于变化的世界下的不变的本体。“剥去了  
感官的理性之光”<sup>[11]</sup>是人得以上升到这一纯粹存在的那种能力。

既然人的心智在其无限后退中超越自身,而人的理性又能够思考

人类理性的事实，<sup>[12]</sup>那么，理性的和智慧的既超越又逃避历史的方式最终总是让位于一种更为神秘的技巧。以这种技巧，人企图通过培养灵魂的一种能力，一种比理性还要更高级更纯粹的能力，将灵魂与绝对、人性与神性相联合。这也即是说，柏拉图思想最终在非人世、非历史的文化的历史和逻辑中成为新柏拉图主义。

在普罗提诺(Plotinus)的思想里，心智与其说是灵魂的理性原则，不如说是自我意识的能力。他所谓的心智并不思考世界，甚至也不思考现象下的理性原则。它只思考自身，直到自己与终极的“善”包含的“真正的存在”相结合而成为一体。而关于这一存在，我们“甚至还不能说它具有智力作用”，因为那样的话就“将它分裂了”。<sup>[13]</sup>

心灵所朝向的永恒，是一种抹杀区别的统一体，它最终吞掉一切个性。普罗提诺确凿地断定，“心智世界”的永恒性否定历史，而不是实现历史。他宣称：“心智世界中没有记忆，甚至没有对个性的记忆，没有想到思考者就是那个自我。在进行逼真的思维时，我们意识不到我们的个性；我们的思维活动所指向的目标，就是思考者想与之同一的东西。”<sup>[14]</sup>所以人生的目的是否定历史，否定历史中的自我。该“过程”中的无论什么东西都永远不会“拥有存在”。<sup>[15]</sup>

几乎没有必要去追溯东方世界的非历史性文化的逻辑。因为，道教、印度教、佛教跟西方古典主义的非历史性传统的主要区别，在于它们是从更执著的神秘主义而非理性来否定历史的意义的。<sup>[16]</sup>

14 在西方的非历史性文化中有一种基本的、理性主义的态度，而且这种态度总是产生出肯定而非否定历史的思潮(像柏拉图的《理想国》)。这一事实表明，西方世界对历史有一种基本的相互冲突的认识，此认识最终表现为希腊文化和希伯莱文化之间的对立和联系。理性显然是历史中的秩序原则，虽然自然中的历史从来没有完全尊崇理性原则。理性还既是人克服自然的自由象征，也是他融入自然进程的标

志。因此,只有那些逃离尘世的神秘主义形式,才始终如一地否认历史的意义。

希腊古典主义的唯物主义和唯心主义之间、自然主义和超自然主义的冲突在斯多亚派那里得到部分化解,其代价当然是彻底的始终如一。因为,斯多亚派从来不能确定,人所必须尊崇的理性原则究竟是深深根植于自然的一种秩序,还是人性自由的一个原则;它不能确定,人应该服从自然还是应该遵守人性独有的原则,因为后者才具有理性。塞内加(Seneca)宣称:“人生的目的就是使行动与自然保持一致,即是说既跟我们的本性相一致,也跟宇宙的本性相一致。”由于“宇宙的本性”既包括自然界的明确的秩序,也包括人特有的自由,所以,斯多亚派的这一基本伦理观根本上是混淆不清的。不过,斯多亚主义的一般倾向却是古典辩论中的自然主义的。

在那场辩论中,自然主义者认为理性原则是根植于自然里的,而唯心主义者则认为理性原则在心灵的自由中超越了自然。“唯心主义胜辩的结果,就是证明自由的可能性,但其代价是恢复偶然性与必然性,此二性再次成为独立事物的功能。”<sup>[17]</sup>

15

一句话,古典文化里没有对基督的期待,没有救世的希望,因为人必须服从的权威不是那种半明半暗、难以充分展露的东西。在自然主义者那里,大自然就是神,服从这样一个神就要求我们否认构成历史内容的所有恐惧、希望、野心和邪恶。在唯心主义者那里,理性是神,历史的必然和偶然都只被看成是纯粹的“偶然性”或是机械的必然性,这就是说,历史本质上是无意义的,因为它部分地根植于自然。这两者都不可能充分揭示历史中人生的终极权威,因此也不能揭示人生的意义。惟一的办法是,或者将人生的意义看成是自然秩序的无意义,或者是将人生改变为纯理性的事物,即纯粹的永恒性,从而使人生从这种无意义中解放出来。

## 二 期待基督的历史观

假如人们不期待基督,则基督本身也无法启示隐藏的对历史的神性权威,也不能证明历史的丰富意义。这也是说,假如我们不把历史看成是具有潜在意义的东西,就不能说潜在的意义已经被实现,晦涩不明的历史问题已经澄清。对古代和近代希腊人而言,任何关于基督的描绘都是“无稽之谈”。基督也可能是犹太人的“绊脚石”,但不会被认为是愚蠢可笑的想法。他可能是绊脚石,这是因为虽然他被指望,但结果他不是被期待的那个救世主。事实上,人们可以教条地断言,既然基督肯定会既使人的期待失望,又实现着他的期待,所以从该意义上说他必定是一个绊脚石。他会让某些期待失望,因为救世期待必然包含自私因素,自私必然导致伪造历史的意义。所有的救世期待都明里暗里地认为,历史是由具有那种期待的特点的文明和文化来完成的。

没有对基督的期待,就不可能有基督,这一事实把在独有的启明中诞生的基督教与整个文化史联系起来;而真正的基督不可能是被指望的救世主,这一事实又将基督教跟文化史分隔开。为了证实这一观点,有必要更充分地检验救世期待的历史。

17

### (一) 救世期待的类别

对历史进行救世的预言解释,在希伯来宗教里发展到极至,尤其是在希伯来的对抗律法传统的先知启示中更是如此。但希伯来的救世观并不是仅有的特殊的東西,正如希腊古典主义只是最深刻的而不



是惟一的对人生的非历史观阐释。在认真对待历史的所有文化中,我们都能找到某种程度的救世观。这种观念的最为明白的表现可见于早期那些伟大的帝国如埃及、美索不达米亚和波斯的文化中。甚至连罗马帝国也免不了有救世期待的色彩。罗马帝国史被认为是有意义的一个整体,人们还力图在解释宇宙历史时把罗马帝国的历史联系进去。希腊罗马神话里的“黄金岁月”的概念,代表的不是后来历史所失去的那种自然淳朴的美好时期,就是后来成为成就卓著的文明时代的原始时期。这种概念为罗马的救世观打下基础。救世时代被视为远古的美好时代的重新降临。因此,认为完成历史在一定程度上就是恢复早期的美德,这种思想很早就出现了。<sup>[18]</sup>

某些文化中人生的意义就包含着历史;要理解救世观的思想逻辑及其同这类文化的整体关系,就有必要将救世的三个层次包括进来: (1)自私的民族主义救世观;(2)普遍伦理性救世观;以及(3)表现于先知思想中的超伦理宗教救世观。这三个层次里面,第一和第二表现在先知时代前的救世论中,而所有三个层次都在希伯莱先知的救世论中有所表现。

18

1. 自私的民族主义救世观追求的是持有救世期待的民族、帝国或文化的胜利。这意思是,历史被认为是晦暗不明的,无意义威胁着人生,因为民族或帝国的集体生存——意义之本源——比人们以为的更有限。这种生存的无安全感,以它的敌人的力量为象征。因此,要实现人生的意义,就在于我们的民族或文明须战胜其敌人。尽管人生和历史问题的这一简单概念代表着最低级的历史性文化,但在最高级的先知救世观中也有它的影响。甚至先知思想中的救世主也被指望能证明以色列可以战胜其敌人。基督教的历史观中也没有完全清除这一简单概念的影响,而基督教历史观原则上是反对自私的民族主义救世论的。它认为基督并不证明一个种族或民族,被证明

的是上帝的至上权威。但若不坚信基督是在维护义者以抗不义,在维护信者以抗不信,则很难相信这点。在对历史的解释中这是自私腐败的更微妙的形式,我们将进一步分析。我们还要补充一句,不仅基督教最高级的先知思想不可能摆脱这种自私腐败,连最先进的文明也难免要回复到以很原始的自私民族主义来解释历史,比如当代的纳粹主义就是如此。

2. 普遍伦理性救世观。这第二种救世观认为历史问题不是我们种族、帝国或民族的软弱无能,因而对历史问题的回答不能是自己的民族战胜敌人。历史问题乃是历史中的善战胜不了恶。恶的暂时胜利被看成是对历史意义的威胁,只有期待某个能将善与力集于一身的救世主的到来才有希望消除这一威胁。这也就是那种救世的“王者”型角色存在的意义,它不仅是希伯来文化中也是巴比伦和埃及文化中的重要救世象征。<sup>[19]</sup>这具有至上神权之人像个牧羊人,虽威力无边却善良温柔。他的审判达到了想象中的那种公正,即正义与仁慈相结合,因为“他行审判不凭眼见,断是非不凭耳闻,却以正义审判世上贫穷人,以正直评判谦卑人”。(《以赛亚书》11:3-4)

20 人们有时认为,希伯来先知的主要贡献是将救世观从自私的民族主义提升到普遍伦理的高度,在此高度上历史的伦理意义成为最基本的话题;还认为邪恶显得强大、美德显得无力是最大的问题。的确,先知救世论就是在这一层面上的东西,而且第一位伟大的先知阿摩司就显然谴责当时对耶和日子日的期盼所包含的自私的民族主义因素。不过,把普遍道德观和先知论混为一谈是错误的,不仅因为普遍道德观以低级形式存在于前先知时代(如我们在埃及、巴比伦和以色列文化中所见到的),还因为先知救世论包含一种比普遍道德战胜自私民族主义的更深刻的因素。

很有意义的是,伦理救世观通过期盼权威与美德的完美一致而克

服了历史的道德上的含混状态,从而暗示出认真对待历史的那些文化的重要的代表性观点。

希望出现一位理想的君王,这表明历史意义的被遮蔽不主要是因为自然的非理性、必然性和偶然性,而是因为一种独有的历史现象,即“权力”因素。威胁历史的道德意义的不公,就产生于一些人的意志凌驾于另一些人的意志之上这一事实,而自然本身对此所知甚少。当然,自然中有这样的权力形式,如群体中的长者或雄性为王,在动物和人类社会组织中都是一样。但总体上说,自然只知道为生存的竞争冲动,而不是为权力的竞争意志。

权力是精神的产物。其中总是混有肉体的力量,但它又不仅仅是武力的强迫。早期社会里除了士兵还离不开祭师就是一个例子。

伦理性救世观承认历史中的邪恶不主要产生于自然的偶然性而是产生于一种特殊的历史现象即一种意志凌驾于另一种意志之上,因而会在历史自身中发现历史的道德之谜,而不是通过历史与自然的关系或自然的偶然性造成的历史腐败来发现之。

21

但是,在伦理性救世观中还有一种对历史的更深刻的理解。它的批评直接针对不公正的“统治者”和“长者”。它认识到不公正同公正有共同的起源,即人生的历史性组织。埃及的最深刻的杂文《善辞令的农夫》这样描述一个农民,他用以下话语谴责大审判官:“尔本是作为民之堤坝以使其免于溺毙,可看呐,你竟成为无情之洪水。”<sup>[20]</sup>这一谴责可被视为机敏地表达了所有政府的道德混乱,即:既行使正义又危害正义。从更深的角度看,这一谴责还说出了历史的根本性自相矛盾,认识到人类历史的创造性和破坏性是交织在一起的。组织了人类社会并确立了公正的权威也因权力滥用而产生出不公正。

那种希望权力的不公可被救世的君王克服的思想,初看之下像退化的基督教政治思想期盼贤明的凯撒。<sup>[21]</sup>但伦理性救世观因为其期待

22 中的超越因素而摆脱了这一肤浅。那能够将权力与恩惠、力量与温柔、正义与仁慈相结合的救世的王者,从来不是纯粹历史性人物,他其实是变成人世间君王的神。在古埃及救世观中的厉神(Re)就亲自到人世主持公道。这一超越性因素也存在于巴比伦和希伯莱的救世观中。

要认识到只有上帝能够将权力和仁爱完美地结合在一起,就是要理解权力本身并不是邪恶。但历史上所有权力都有变成不义的工具的危险,因为它本身就是人类社会里的一种竞争力量,即使是它在试图成为调和次要矛盾的一种超越性力量时也是如此。认识到假如上帝不行使历史权威就不能消除历史创造力的自私腐败,这种救世观使用神秘象征来表达对历史性质的洞见,而这一性质是所有近代乌托邦信条都未能看到的。

另一方面,对仁爱君王的希望使救世主义大大有别于非历史性宗教,正如这一希望也使救世主义大大有别于那些对历史的虚假解释。期待一种人类社会中生命与生命的理想的和谐,指望通过神圣力量的干预来实现和谐,那就意味着我们是在历史中而不是在永恒中追求人生的实现。历史不因为是生机的领域而被视为邪恶,我们也不将完美界定为非生命的形式,即某种能抽去生命气魄的永恒的宁静。

对仁爱君王的希望因此深刻表达了历史性文化的风气。它的弱点在于它指望神圣和历史性的一种结合,而那是不可能的。上帝因是所有权威的来源而非历史中某种特定的权威,所以是既强大又仁爱的;假如他成为历史中某一特定权威,就不能再是仁爱的了。历史中完美的善只有用对权力的摒弃来体现,但这一个道理只是在那惟一的上帝出现后才被人看清楚;他拒绝所有救世主的高高在上,成为一个“受难的仆人”。

先知救世观没有得出这个结论,但它的巨大贡献在于它对历史的

解释太深刻了,使救世君王之说站不住脚。它看出历史是卷入一场必然的悲剧之中的,即在历史中执行特殊使命的统治者和国家,都被诱惑去犯下骄傲和不义的罪孽。

23

3.由此,一种全新的宗教伦理观被引入到对历史的解释中,这一观念只能从先知思想与救世论的关系中加以探讨。

## (二)先知的救世观

希伯莱先知思想以它的第一位先贤阿摩司对当时的救世论的猛烈批判而进入文化史。<sup>[22]</sup>这一批判有时被解释为它赞同一种更为普遍化的大同救世观而反对狭隘民族主义的救世观。就其本身而言,这一解释是正确的,因为阿摩司无疑把“以色列的圣者”视为超越了以色列私利的上帝。阿摩司预言了别的民族的审判,也预言了以色列的审判,<sup>[23]</sup>而且以耶和華的名义宣称,主的权柄不仅在以色列的命运中彰显,也在其他民族的命运中得到昭示。所以阿摩司有这样的话语:“耶和華说,以色列的子民啊,我不是把你们当成古实人么?我难道没有将以色列领出埃及地,将非利士人领出迦斐托,将亚兰人领出吉珥?”(《阿摩司书》9:7)阿摩司的这些话被人们正确地视为人类文化中最先理解了大同命运的表现。在此,历史不是从某一民族的视角来看待,而是从普遍整体观来考虑。上帝被视为所有民族的权威。

阿摩司反对自私民族主义的话更见于他提到的以色列的上帝要毁灭以色列,这个上帝并不依靠他的选民的胜利来取得荣耀。<sup>[24]</sup>另外,那些民族主义的祭司把阿摩司的预言看成是对以色列的威胁。祭司阿玛热说阿摩司预言以色列王国北部将受审判,是因为他作为一个南部人的偏见所致。<sup>[25]</sup>所以,阿摩司的预见成为希伯莱先知的大同伦理观的源泉。仅仅从伦理史角度来看待的话,我们可以认为先知运动是希

24

伯莱文化对人生和历史的看法达到的普遍性的高峰,虽然我们也必须承认先知运动从来没有完全清除历史意义中的民族主义和帝王至上的气味。

然而,对先知思想的这种伦理性解释却遮蔽了它真正的深度。阿摩司对以色列受审的预言只是附带的一笔;他对所有形式的乐观救世论具有更为深远的批判。我们现在甚至不能断定,当初阿摩司批评的那些救世观是否是纯粹自私民族主义的东西。它们也许已经包含有大同思想。“耶和華的日子”当时也许指的是上帝战胜“龙”或“蛇”这些历史上被作为邪恶势力的象征的东西。<sup>[26]</sup>总之,阿摩司批评的还不只是救世观的自私,而且还有它的乐观心态。他毫不留情地批评那种想以救世来实现历史的希望,不管它是出现在民族主义里还是在普遍大同思想中。<sup>[27]</sup>因为,阿摩司认为历史主要是一系列的审判,先是审判以色列,然后审判所有民族。对以色列的审判尤其严厉,因为它被专门挑选出来完成特殊的历史使命,却辜负了对它的期望。以色列的特殊使命使它在历史中没有安全保障。相反,正是人们认为它有特殊的安全保障而且可以指望神的恩宠,才代表着那种败坏的因而应该受到惩罚的骄傲。

假如神与历史的这种联系得到充分讨论,有一点就会显得更清楚,那就是:希伯莱先知思想与其说是伦理的普遍大同思想的胜利,不如说是开始启明宗教的历史。它是启示的开端,这是因为在文化史上,无论是从某一民族的私利看还是从大同世界的观点看,永恒和神性首次没有被视为人的最高成就的延伸和完成。上帝的话既针对他宠爱的民族,也针对所有的民族。这表明先知论第一次懂得,历史的真正问题不是人类行为的有限性,人类的行为须通过神圣力量来完成;真正的问题是人类所有行为的虚妄和傲气。正是这一虚妄与傲气企图掩盖行为的偏激和局限,从而把历史拖入邪恶与罪孽之中。

当上帝的话不仅针对某个民族而且还针对所有民族时(因他们都有骄傲和不义的毛病),旨在从人的视角来领悟人生和历史意义的人类文化就被超越了。从此开始了启示以及与之相关的信仰。神人之间的联系是信仰,因为先知思想不同于神秘主义,并不想去发现永恒和神圣,而永恒和神圣一直隐藏在人的意识的更深的层次里。这一层次上的意识凭借信仰领悟关于审判的神圣词语,这些词语是针对人类所有的行为的。只能依靠信仰的理由是,人虽能超越自身认识到自己将面临最后的评判,但他自己说不出那评判之语。<sup>[28]</sup> 26

### 1. 先知思想与救世观之间的关系

希伯莱先知论和救世观随后的历史以各种复杂形式包含了民族主义和大同世界两个因素。同时先知论还产生出对历史的一种新的阐释,原来的救世论从来找不到对这一新阐释的解答。

与对先知思想进行的进化论解释相反,先知论中的民族主义与大同世界两个主题之间的冲突并不随着后者逐渐压倒前者而得到解决。正如我们看到的那样,第一个伟大先知阿摩司的预言就充满了大同的色彩,但大同思想并没有逐渐占民族主义的上风。先知约珥代表民族主义,而约拿的书则批驳民族主义。在《以赛亚书》中有民族主义和大同思想的矛盾成分。<sup>[29]</sup>在那些使希伯莱救世观达到最高峰的默示文献中,历史发展的最高点有时是全人类的复兴,<sup>[30]</sup>有时又只是以色列的复兴。<sup>[31]</sup>在耶稣自己的时代,民族主义救世观还很盛行,耶稣在旷野中遇到的第二个诱惑,据说就是他拒绝了民族主义救世观的政治立场(《路加福音》4:5)。 27

但这一冲突不是先知救世主义的主要问题。真正的问题存在于救世观的最高形态与先知观念之间;根据最高形态的救世论,当某一时代将权力和仁爱集合在某个救世君王身上从而解决了公正问题时,

历史就达到了顶点；而根据先知的洞见，所有民族和国家都在反叛上帝。在先知论看来，历史意义的问题是历史怎样才不仅仅意味着审判，即历史给出的许诺能不能兑现。

这一更大的问题成为先知救世论所没有解决的问题。我们完全可以说，只要先知论以救世观表现出来，它只不过把前先知时代的救世伦理变得更为精致罢了。它谴责以色列的“统治者”、“判官”和“王族”，说他们“在城门口屈枉穷乏人”（《阿摩司书》5:12），“吞吃穷乏人并使困苦人衰败”（《阿摩司书》8:4）。希伯莱先知论和救世观中包含的这一论调，是对强权统治和不义进行的伦理—政治批判的本源。<sup>[32]</sup>与这种先知主义的批评相对应的救世期待，就是对大卫式的仁慈君王的期待，认为在这样的王者的治理下不义和争斗能够得到克服，和平与正义能够得到确立。这种希望多多少少是以超越现实的口吻表述出来的。这种口吻在默示文献中最为明显。大卫王被“人子”所取代，而“人子”是一个超越性的、神圣的角色。历史的实现也成了历史的终结，因为历史的有限的、自然的基础被迈过去了。<sup>[33]</sup>换言之，这种仁君指望始终承认争斗与不义的本源，认识到历史的伦理理想超越了自然的局限；不过，较之于先知的救世愿望，在那些默示文献中这一认识更为明显更为公开。

尽管在这一发展趋势中对救世主的指望越来越具有超越性，但它不能解决先知论带到救世思想中的问题。因为先知论的真正问题不是指所有历史成就的有限性问题；有限性只是一个次要问题。先知所提出的真正问题是这样一个认识：整个历史都违背着上帝的律法。

先知们相信，以色列在上帝面前尤其有罪，因为上帝委之以重任，它却妄图利用这一使命来为自己谋取特殊的安全保障。据先知弥迦的说法，以色列人宣称道：“主难道不就在我们中间吗？没有什么邪恶能够接近我们。”这一妄断导致一个可怕的判断：“所以因你们的缘故，



锡安必被耕种像一块田。”(《弥迦书》3:11-12)这一罪孽比权势的不义和意志的纷争带来的冲突还更大,它是更为根本性的骄傲之罪。<sup>[34]</sup>

以色列未能完成其特殊使命,这被先知们视为不可克服的命运,但他们并不因此而原谅以色列。在此,先知对历史的解释很接近基督教的原罪说。<sup>[35]</sup>

认真说来,历史的终局并不是出现了救世主帮助义者战胜不义,以和平取代了冲突,或者扶弱抑强。历史意义的完成只能在一种神圣的仁慈中找到,只有这一神圣的仁慈使历史不再是反复的审判。先知论认为历史问题不是指上帝有足够能力消除藐视他的意志的邪恶,而是指上帝有足够的仁慈对世人不仅进行审判,而且也加以拯救。

30

值得注意的是,虽然先知们开始时就认识到以色列生活中的骄傲之罪,但这一认识直到后来才逐渐扩展而成为对整个历史的解释原则。世上万族都被认为是在违反上帝的意志。每一民族都有一次从上帝得到特殊使命的机会,享受其中的特权并将暂时的优越地位作为骄傲的基础,而这种骄傲最终毁掉这个民族。<sup>[36]</sup>

先知救世论不能回答的,正是这一层面上的先知思想。先知们当然肯定了上帝的仁慈,犹如他们肯定了他的威严和审判,但他们没有能够肯定仁慈和审判之间的关系。总的说来,先知对这一终极问题的认识最完整地表现在对仁慈的渴望中,如《以赛亚书》第64章所写的:“愿你裂天而降,愿山在你面前震动。……我们都像不洁净的人,所有的义都像污秽的衣服。……原来你掩面不顾我们,使我们因罪孽消化。……耶和華啊,求你不要大发震怒,也不要永远纪念罪孽。求你垂顾我们,我们都是你的百姓。”(《以赛亚书》64:1-9)在先知发现“我们所有的义都像污秽的衣服”以及“我们都像不洁净的人”时,义与不义之间的区别也就消失了。先前认定上帝能够消除邪恶的暂时胜利而完成历史的看法,现在让位于一种疑虑:上帝怎样才能克服世人每

31 一行为中的恶来完成历史呢？上帝的被掩藏的权威要求在救世主的王权中更充分地展示出来；它的被掩藏不是因为神圣力量没有得到充分展示，而是因为神圣的仁慈和神圣的愤怒之间的关系还仍然是个谜。

## 2. 救世论不能回答先知的问题

为什么真正的基督成了犹太人即期盼基督的那些人的绊脚石，在那些不期待他的外邦人眼里又是无稽之谈？为什么他被指望也好，他不是那个被指望的基督也好，基督信仰都将他视为真正的基督？如果我们要知道为什么，就必须了解为什么希伯莱的救世观——虽然它由狭隘民族主义变为普遍大同思想并公开承认历史的完成超越了历史的自然的有限的基础——从来就与先知提出的问题不相一致。有两个理由可以说明为什么达不到这种一致。

其一，以色列人在流放期间所受的苦难使他们不可能去面对历史的终极问题。以色列人因其罪孽而受到上帝的审判，历史已经执行了上帝的愤怒。但当以色列人思考自己的命运时，看到囚禁他们的人、执行神的愤怒审判的人比他们还坏，他们不禁困惑了。先知们当然可以强调每个骄傲的民族都要轮流受惩罚，但那并不能改变历史的不义掩盖上帝的公正这一事实。这就是说，简单地解释历史，认为所有人和国家因不符合神的要求而受到审判，那并不能解决这样一个问题，即某一历史期间的相对的善与恶之间的问题，尤其是恶似乎战胜善的问题。<sup>[37]</sup>

32

所以，提出善必定胜恶的前景的救世希望，必然逐渐占上风，压倒任何灾难时期里的更为终极的希望，那种时期里恶占上风的情况有使历史变得无意义的危险。“为什么义者受难而邪恶当道”的问题注定要困扰流放中及流放后的以色列人。

但还有一个更深刻的理由说明为什么先知的终极话题在先知救世论中没有解答的原因。那就是,那一话题是对人的自以为义的一种打击。我们将看到,基督教信仰在何种程度上隐讳地否认了终极话题,虽然表面上它是在接受那一话题。<sup>[38]</sup>人比较容易认识到自己的弱点,知道自己完全卷进了历史的流程而不能完成历史。但人不容易认识到,他妄图完成他所不能完成的东西使人类历史陷入罪孽的悲惨现实中,只有神的仁慈能清除这一罪孽。因为这一缘故,救世论的最合理的做法,是用“义”来取代某一特定的民族或种族,然后通过实现所有民族的“义”来追求历史的完成和证明上帝的存在。

另外,是否能通过一个还没有答案的问题来解释人生和历史,那还是个疑问。先知论的最后问题是救世论不能解答的问题。因此,很自然的是,它便转而面对它能够解答的问题了。上帝的隐藏的权威肯定能保障善最终在历史上战胜恶。但不能肯定的是,神圣的仁慈与神圣的愤怒有怎样的联系,背弃上帝旨意的整个历史所感受到的困惑又是怎样得到排除的。

33

特别值得注意的是,默示文献是怎样看待这一问题的。它的最高范例是希伯莱救世观,虽然默示文献充满奇怪的意象,但救世论所暗示的逻辑最后得出了结论。<sup>[39]</sup>默示文献普遍指望最终揭示那“隐藏”的救世主,也就是说,救世主掌权被视为最终揭示出隐藏的上帝的权威,揭示出被混淆的历史意义。<sup>[40]</sup>人们一般认为,这最后的揭示就是对上帝和正义的证明。不义将被摧毁,有些默示文献还凭想象沉溺于胜利的狂欢中。然而那更为终极的问题总是再次被想起。<sup>[41]</sup>历史的终极问题与次要问题之间的最明显的关系可见于默示文献的最晚近也最深刻的一本书:《埃斯拉默示录》。在这本默示录的所谓神奇幻象中,那些看到异象的人提出的问题总是终极问题,而上帝的回答总是能安抚他们,因为那些回答的安慰性质来自于传统的救世愿望。那些看到幻

象的人被告知,义将胜利而不义将消亡,用不着担心不义还有什么另外的结局。但这一晦暗没有解决他们的困惑,因为他们的的问题是,是否存在所谓配得上取胜的“义”。<sup>[42]</sup>

34 完成于基督时代的这本默示文献书籍,以其总是正确的提问和通常错误的回答而留给世人深刻的印象。希伯莱先知论怎样以自己回答不出的终极问题而超乎自身,这刚好是个例子。正因为它没有能力回答,所以便力图把问题压下去。

假如我们想要领悟基督教对救世问题的回答,我们就必须了解这一点;假如我们想要认识基督是怎样因为既实现又没有实现救世期待而确立了他的真正基督地位,那么我们也必须了解这一点。

### 注 释

[1]参见蒂利希:《历史解释》,第4部,第2章。

[2]普洛提诺(Plotinus):《九章集》(*Enneads*),第3集,第2篇,第1节。

[3]近代部分自然主义认为历史的道德价值与“无意识力量的巨增”背道而驰,如B.罗素所主张的;它代表与古典自然主义分道扬镳的趋势。

[4]卢克莱修:《物性论》(*De rerum natura*),第3卷,第955~980行。卢克莱修的思想表现了矛盾倾向,它只给历史以细微的意义,有时还认为历史是一个退化的进程,有时却又认为历史启示了进步。

[5]同上,第3卷,第925~955行。

[6]见杨格(Yonge)翻译的伊壁鸠鲁的《知名哲学家的生平和观点》,第468页。

[7]克罗(A. H. Clough):《复活节》。

[8]维吉尔(Virgil)经常指出人对惩罚的恐惧就是对死亡的恐惧。

[9]《理想国》,第490~505页。

在柏拉图的历史观里有很多类似的对现象的心智的否定,虽然他所写的《理想国》一书代表着一种与此相反的冲动。其实在柏拉图身上和其他哲学或宗教那里,

都未曾绝对否认历史。在印度教里的婆罗门种姓利用其特权来超越历史并把自己变成控制社会的力量,他们逃避历史的那种祭司技巧的威望正是借以把持印度社会的根据。

[10]《理想国》,第 518 页。

[11]见《理想国》,第 532 页。以上所引的均出自《理想国》一书,因为该书如上所述有一种承认历史现实的倾向。这本书虽然明显脱离了柏拉图思想逻辑,但仍然没有掩盖他的主要立场,所以是值得注意的一点。

[12]参考本书第 1 卷第 5 章关于精神与理性的关系的讨论。

[13]《九章集》,第 3 卷,第 10 节。

[14]同上,2 卷,第 10 节。

[15]同上,4 卷,第 8 节。

[16]即使佛教是最出世的宗教信仰,但也有与拯救众生解脱历史命运的观念相矛盾的地方。大乘佛教思想倾向于入世,为了要在人世间行善,诸菩萨放弃从历史中解脱出来。

[17]该引文出自科克兰(C. N. Cochrane):《基督教与古典文化》,第 167 页。该书深刻分析了古典思想虽然能与自然和理性想一致,但不能理解历史的独特性质。

[18]罗马帝国的文学中最著名的救世思想表现于维吉尔的《第四首牧歌》的名段中:

祝福他,为那神圣的婴儿祝福,  
他的降生终结铁血时代的残酷;  
祝福他,是他开启了新的种族,  
贞洁的露西娜,快为孩子祝福,  
他比你的兄弟阿波罗还要威武。

维吉尔式的救世主意象还包括被改变了的自然:

羊群会自动返回家园,  
我们的牛群不再害怕凶猛的野兽。  
毒蛇将死个精光,  
毒草也永远消失。

希望出现一位上帝般的凯撒来治理世界,这种想法类似于埃及人希望神圣的仁爱君王:

但那男孩将享有神灵的生命,  
他将与所有的英雄会面;  
他们要亲自观察他,  
他将和平与美德治理天下。

关于罗马救世论与其他救世文献的关系,可参见爱德华·诺顿的德文著作《儿童的诞生:宗教观念史》(*Die Geburt des Kindes, Geschichte einer Religioesen Idee*)。

[19]比如在圣经《以赛亚书》(40:11)中我们读到:“他必像牧人牧养自己的羊群,用膀臂聚集羊羔抱在怀中,慢慢引导那乳养小羊的。”又如在《以西结书》(37:24)中:“我的仆人大卫,必作他们的王。众民必归一个牧人。”

又如在埃及的救世经书《埃普瓦的忠告》里,理想的国王是:“他让火焰熄灭。他是所有人的牧师。他心中没有邪恶,芸芸众生就是他照料的羊群,羊群分散时他会竭力把它们聚集起来,使它们沐浴在温暖中。”(按:见 J. H. Breasted:《良心的黎明》,第 198 页)

在古代帝国的诸种救世观中,波斯思想在解释历史时是最接近超越帝国自私倾向并达到大同思想的。但真正形成的波斯救世观乃是琐罗亚斯德教派,该教派乃是印度吠教的一种先知改革运动,所以这种大同思想是先知思想而非前先知时代的思想。这是希伯来思想以外的惟一的救世观。

[20]见布瑞斯特(Breast)介绍的《埃普瓦的忠告》,第 189 页。

[21]最近的例子是所谓“布克曼主义”(Buchmanism),一种道德重建运动。

[22]阿摩司指责当时的救世论的话是:“向往耶和华日子到来的人要有祸了!你们为何要向往耶和华的日子呢?那日子黑暗没有光明。”(《阿摩司书》5:18)

[23]刑罚降临于大马士革(1:3-5)、于腓力士(1:6-8)、于阿门(1:13-15)、于摩押(2:1-3)。

[24]《阿摩司书》(3:2):“在世上万族中,我只认识你们,因此我必追讨你们的一切罪孽。”

[25]《阿摩司书》(7:12):“亚玛谢又对阿摩司说,你这先见哪,要逃往犹大地去,在那里糊口,在那里说预言,却不要在伯特利再说预言,因为这里有王的圣所,有王的宫殿。”

[26]参考伊斯特雷(W. O. E. Oesterley):《救世观的进化》,第16章。

[27]如果我们也同大多数《旧约》学者一样,认定阿摩司第9章第11到15节的一段乐观话语是后来加上去的。

[28]历史上任何东西当然都没有绝对的开始,包括“启示”在内。无论希伯来先知主义怎样严格地界定神圣超越的思想,马丁·布伯在他所著的《神的国度》里坚信,神圣超越的先知观从一开始就包含在以色列的一神论中的。根据布伯的看法,《以赛亚书》(45:5-10)里提到的超越性权威思想并不有别于暗示在下边这一对话中的思想;上帝宣布道:“我是耶和华你的上帝,曾将你从埃及地为奴之家领出来。除我以外,你不可有别的神。”布伯写道:“这里既没有任何增加也没有任何减少。起初在《申命记》还只是隐含的绝对的神,在《以赛亚书》中已经是公开地表示出来了。”(原书第89页)

我们当然不可能确定,先知观在何种程度上被融和到以色列的历史中。但布伯正确地看到从一开始就有先知论,否则充分发展的思想不可能为人所信。

这整个问题显得重要是因为它暴露了“自然的”和“被启示的”宗教之间的辩证关系。整个问题是由人的自我超越的特性所决定的。人超越了自己,足以知道自己不可能成为自己的存在的中心,也认识到他的民族、文化和文明也不会是历史的终结。这就是“启示”的“自然”基础,但他的超越不能使他说出生存的终结,他所能做到的,只是凭借信仰而领悟上帝的声音,上帝既对他说话也谴责他。

[29]以赛亚预言了外邦人与以色列的恶人的最后审判,还宣布了对非信徒的审判和对以色列的辩护。同样的模糊说法也可见于《玛拉基书》和《撒迦利亚书》。

[30]比如在《以诺书》、《十二族长遗囑》、《巴录启示书》及《以斯拉第四书》中都可看到。

[31]比如在《马加比第二书》、《摩西升天记》及《以诺书》的一部分中可看到。

[32]另可参见《以赛亚书》(3:16,5:8,61:8)、《弥迦书》(2:1-2)、《何西阿书》

(10:13)等太多而未被提及的段落。

[33]救世主当君王的体制超越自然的局限,甚至在最早的以赛亚时期也是如此。那时,“豺狼必须与羔羊同居,豹子与山羊羔同卧”(《以赛亚书》11:6)。在以西结的幻象里,平安和正义的希望也同时包含着希望自然中发生改变:“所以我必须拯救我的群羊,不再作掠物,我必在羊和羊之间施行判断。我必立一人照管他们,我必与他们立平安的约,使恶兽从境内断绝。”(《以西结书》34:22-25)

[34]参见本书上卷第5和第7章。

[35]耶利米这样表达他的悲观论调:“古实人岂能改变肤色呢?豹岂能改变斑点呢?若能,则你们这习惯行恶的,便能行善了。”(《耶利米书》13:23)以赛亚对神的话语在以色列身上的作用更为悲观。他说神的话得到的结果是“使他们心蒙脂油,耳朵发沉,眼睛昏迷”;还说这种精神的顽固只会带来审判,使“城邑荒凉无人居住”(《以赛亚书》6:9)。

[36]见《以西结书》(26-34章)里对列国的系列审判。

[37]假如暴政压倒民主的文明力量,我们当今的人就会遇到同样的困惑。暴政的得势当然暴露出民主的所有弱点和恶习,从这点上说,也可看成是对文明的罪孽的审判。但这一问题依然存在:强暴何以得胜呢?为什么那些比我们还坏的人充当了审判的执行人?在这一困惑的压力下,各种有生机的宗教都要探讨历史的现存问题和终极问题。它们会希望,暴力毁灭是历史的中期目标,而无论它们认为历史和人生有什么样的终极问题。

[38]见本卷第5-7章。

[39]那些世俗的批评流派不懂得时间和永恒问题的基本意义,不懂得默示文献所关心的历史与超历史问题,但在他们当中已经盛行这样一种看法:希伯莱的默示文学不是救世指望的顶点,而是那一指望的败坏。

[40]在以诺的《显喻》一书中隐藏的救世主是这么一个样子:在太阳与天象、星星和天堂都还没有被创造出来时,他的名字就在众灵之主目前被说出……他已经被选择被隐藏,那时世界还没有诞生。

[41]在以诺书中有后来插入的段落,提到审判也提到饶恕的必要性。在所罗门



诗篇和以诺文章中审判与饶恕的关系问题都有所提及。可参考J.威克斯所著的《犹太启示录和默示文学中的上帝教义》一书。

[42]参考《以斯拉第四书》(7:45):“我现在看到,即将到来的新时代会带给少数人欢乐、多数人痛苦。因为我们心中满是邪恶,于是我们与神疏远,走向灭亡……不只是少数人,几乎是所有被造之人。”

又见该书(7:118-120):“亚当呵,你犯了什么罪呢?你只是一人犯罪,堕落的却不仅是你,是你所有的后人呀。我们既犯了该以死受罚的罪,那么所许诺我们的永恒时代的来临对我们有什么意义呢?虽然应许我们不灭,但我们却被可怜地带向绝望的境地。”

## 第二章

35

# 人生和历史的意义的启明与实现

基督教一问世就郑重宣布,在基督身上(也就是通过基督的品行和事迹)历代的期望都实现了。这一宣称的特定形式就是一个信仰,即相信上帝的国度已经确立,用耶稣基督的话来说,就是“今天这经文应验在你们耳中了”(《路加福音》4:21)。这也就是说,因基督的生、死与复活,人所期待的神对历史的权威已经被启示出来,而且这一权威已经确立起来。在启明那支配历史的力量和意志的过程中,人生和历史都发现了它们先前半隐半明的意义,虽然我们并不否认,上帝还是有点神秘而不可知。

36 在我们进一步分析这似乎荒诞的宣布有什么含义之前,<sup>[1]</sup>有必要探究人生的意义、历史的意义和上帝的权威三者之间的关系。史前的救世期待预言通过启明和确立上帝的权威就能暴露并实现历史的意义。那一期待明确地将历史意义包括在人生的意义中。它还暗示人生的意义超越历史的意义。假如历史只能在揭示出支配并超越它的神性权威后才找到自己的意义,那么,我们其实是在承认,历史无论有

多丰富的意义都不能赋予人生以充分的意义。每一个体的人都既超越历史进程又属于历史进程。在他属于历史进程时,历史意义的显示须来自于历史;在他超越历史时,人生意义之源必然超越历史。

先知救世观隐晦地认识到这一点,因为在他们的期待中有超越因素。他们总是在等待有一位上帝能被更充分地显示出来,这个上帝既超越又属于历史进程。不仅如此,最后阶段的先知救世论以历史所不能解决的方式陈述人的生存问题。每一种个体生命和历史阶段都骄傲地、反叛地对抗着神圣的、永恒的目的,这就意味着只有一种超越性仁慈能够克服这一冲突。

人生的意义超越历史的意义,这一点只被先知救世论暗暗地承认了,因为人们期待人世上实现上帝的统治,而无论那成为上帝国度的“人世”已经被怎样加以改变和提高。这种缺乏明确性的情况在先知运动的默示文献中得到部分的克服。那些默示文献认为这上帝的国度是真正的“新天地”,是救世的理想国。尤其重要的是,在这实现了救世理想的国度里,以往时代的人都复活了,参与到历史的完成中。这就代表着这样一个事实,即:每一个体的人都因其超越历史进程而与永恒发生直接的联系,又因其属于历史进程而与永恒发生间接的关系。

基督教相信人生和历史的意义在基督与他的十字架中得到披露和实现,这一信念在一定意义上是结合了希腊和希伯莱两者对人生的解释。它一致于希腊人对人生的解释,是因为在希腊解释中有对如下事实的理解,即:人生的意义超越了历史。但在希腊解释中,历史往往被从意义领域排斥出来,而人生的完成是通过对历史进程的逃避才达到的。在基督教中,人生至少部分地是在历史进程中完成的。《新约》所表达的信仰与希伯莱对人生的解释相一致,因为在希伯莱解释中,人生是在历史中得到完成的,尽管在基督教里人生和历史的区别由暗

变明。那就是为什么虽然基督教起源于希伯来思想而不是希腊思想，但它既对犹太人说教也对希腊人讲道。犹太人认为基督是绊脚石，因为他们指望的是另外某种类型的基督；而希腊人认为他更是无稽之谈，因为他们根本就不指望什么基督。<sup>[2]</sup>

38 在希腊人看来，基督是愚蠢的同义词，因为他对历史的永恒进行揭示。希腊人认为，只要历史处于变动进程，就不可能预知或揭示隐伏于历史下的永恒；只要人自己身上有某种超越变化与有限性的永恒性质，就没有必要去解释什么永恒意志。像基督教那样宣称揭示永恒意志有必要和可能，就是从根本上接受历史和人之间的悖论。也就是说，人就算是享有最大的超越自由，也是太有限而不能仅凭自己的能力去领悟永恒。但人们也知道，人即使在完全从属于历史和自然进程时，也还是有足够的自由去了解那超越他的永恒是可以被揭示的。

### 一 耶稣对先知救世观的新解释

基督教会的出现是因为人们相信耶稣就是那个应验了多少世纪的期待的基督，但这一信念违反了先知运动在顶点时期的实际期待。基督徒所接受的基督正是救世论所拒绝的那个基督，因为它认为这个基督不符合它的指望。基督之所以能被教徒接受，是因为他既否定又实现人们的救世指望因而改变了它。<sup>[3]</sup>

要追溯耶稣是怎样重新解释了先知救世观，有必要先看看他的教导的某一方面，即是那种不是关于重新解释本身而是关于他接受先知传统的那一方面。

### (一) 基督拒绝希伯莱的律法观

福音书里最明显的矛盾不是救世观类型之间的,而是耶稣用来解释其生命和使命的救世论同当时的官方的律法之间的矛盾。在某种意义上说,他同法利赛人的矛盾是希伯莱思想中心的两大精神支柱——即律法观念与救世论——之间的最后冲突。这二者从希伯莱历史的开初就同时并存,既互相矛盾又互相补充。《申命记》的法典就企图使律法观为先知论服务,使先知洞见成为永久的律法。从犹太人第二圣殿的修复到它于公元70年代被摧毁,律法主义逐渐压倒先知主义,所以到了耶稣的时代,贯穿他思想的默示运动是由民间而非官方犹太教来进行的。这二者之间自然没有绝对的区别,因为法利赛主义就有默示思想的倾向。

律法主义是一种静态的、退化的宗教。在希伯莱思想里,它深信把以色列救出埃及的上帝设立十诫以作为他与以色列民族之间的契约。因此,这种律法主义是每一种有下面特征的宗教律法意识的标记;那特征就是:它仓促地将上帝的旨意结合到受制于时间和地点的尘世的律法中。犹太人的他勒目法典的新解释,对经书教义的扩展和贯彻,都是想恢复最早的律法所不能适应的众多问题。但在法律中添加法律条款的做法并不能解除律法不能启示神圣意图的本质弱点。耶稣已经注意到长老们的种种注解实际上反而冲淡了律法最初的力量。“他就可以不孝敬父母。这就是你们藉着遗传,废了神的诫命。”(《马太福音》15:6)

福音书和使徒书信对律法主义的批评让人间接看到先知对人生的解释而不是律法主义的解释。这一批评带有如下形式:

1) 没有任何法律能恰当对待人在历史中的自由问题。没有法律

能够说明最终的善,因为在人的超越与自我超越中没有自然秩序和历史法则能最后决定他人生的规范。耶稣下面这句话的意思也是如此,那句话是:“你们的义,若不能胜于文士和法利赛人的义,断不能进天国。”(《马太福音》5:20)保罗书信中对人的精神超越任何现实律法是这样讲述的:“基督释放了我们,叫我们得以自由,所以要站立得稳,不再身陷奴役之中。”(《加拉太书》5:1)这就是说,只有那启示了神性的最终律法才可以作为人的规范。

2)没有任何法律能恰当处理隐藏于人内心深处的复杂动机。这就是耶稣的自相矛盾的困境,他在登山宝训(《马太福音》5:27-48)中把律法扩展到否定律法的地步;他将律法扩大到不仅禁止谋杀还禁止仇恨,不仅禁止离婚还禁止淫念。这实际上就把律法变成了社会法律,因为他所提出的要求超越了社会可以加诸个人头上的任何东西。律法变成了上帝与个人之间的事情。

3)律法不可能限制罪恶,因为人的自由使他能将律法的保持变成罪恶的工具。人可以用表面与律法一致的假象来掩盖邪恶的动机:“因为你们洗净杯盘的外面,里面却盛满了勒索和放荡。”(《马太福音》23:25)人也可以用遵守律法来显示骄傲。<sup>[4]</sup>耶稣的这些批评,无论说律法不能界定最终的善,还是不能约束最终的恶,即人利用德行以作为骄傲的工具,都表明基督是从自由的顶点来理解人生和历史的。<sup>[5]</sup>只有当人以永恒尺度来看待历史,知道在生存的任何瞬息里善与恶能够达到的高度和深度,认识到无论是把人生限制于某一体系,还是将人生的无限可能性局限于某一范围,都是无效的时候,这些批评才成为可能。

所以,耶稣与法利赛人之间的冲突是希伯来思想中先知救世论与律法主义之间的最后冲突。现代犹太教里既有律法主义又有神秘倾向,但没有强烈的向前看的历史倾向。它的历史观是向以往看的。在

现代犹太生活中,救世与默示两种倾向都还存在于希伯莱思想中,还表现于世俗的救世观中,如自由的进步思想和马克思主义,或带异端倾向的思想运动,如虔敬派信徒。基督教当然利用了先知救世传统,但并不能以此就使它摆脱律法主义的谬误。所有生活方式和文化形式都总是有这样一种倾向,那就是在律法中寻找过早的安全感和正义,寻找肤浅的人生意义。

## (二) 耶稣拒绝民族至上主义

人们有时认为,耶稣拒绝先知救世论中的民族自私因素表明他要重新解释先知救世论,这种看法是错误的。尽管如此,有一点是真实的,那就是接近自私民族观的救世解释是被他所拒绝的,虽然在他同迦南妇人的对话中还残存有这样的民族主义。对话中他对那女人说的“我奉差遣,不过是到以色列家迷失的羊群那里去”可以被看成是试探性的话语,而耶稣自己用自己的话批驳了这种话语,他向那外来的女人说:“妇人,你的信心是大的;照你所要的,给你成全了吧。”(《马太福音》15:28;《马可福音》7:24)

42

好心撒玛利亚人的故事显然是表明了对自私民族主义救世观的摒弃,旷野里的试探也包含了拒绝把民族胜利当作合法的救世指望的思想(《马太福音》4:1)。福音书里拒绝民族主义的最好例子可见于施洗约翰的这句话:“你们心里不要想,我们有亚伯拉罕为祖宗,因为我要告诉你们,上帝能够从这些石头里给亚伯拉罕培养出子孙来。”(《马太福音》3:9)在此,神对他的工具——特别选择出来的工具即以色列民族——的自由运用,由先知大同观的最深洞见加以确认,以反对较低级的民族主义救世论。不过,值得注意的是,基督教彻底清除掉自己的民族至上思想,是在保罗出现之后;他肯定了向非教徒传播福音的权

力,拒绝承认犹太法律对基督教的合法性,以教堂取代民族而作为上帝的选民。承认耶稣对先知的解释里包含着对民族主义的拒绝是重要的,但无论多重要,我们也不能因此就认为那代表着耶稣的救世论的最后成就,虽然现代基督教经常将耶稣的救世观局限于这一方面。

### (三) 耶稣拒绝以希伯来救世思想来回答先知的问题

43 我们前面已经注意到先知主义提出了救世论所无法解答的问题,而且这一问题一再变得晦暗不明,一部分原因是以色列的厄运使确立正义压倒不义成为必须,因而忽略了更重要的问题;另一部分原因是先知的终极问题是对人的自尊的伤害,而且在救世观念的局限里是没有那些问题的答案的。终极问题的产生来自于这样一个事实,即人类历史无论取得什么道德和宗教成就,都与神的意志相矛盾,以至于在任何“最后”的审判中“义者”都被证明是不义的。因此,历史的最后之谜不是义者怎样战胜不义,而是每种“善”中的“恶”和“义”中的“不义”应该怎样被克服。

这个谜存在于先知对历史的解释中,开始于阿摩司对民族骄傲心态的严厉批判,贯穿了整个先知文献。直到耶稣将这个谜作为他重新解释救世论的基础,它一直只被部分地披露,根本没有得到解决。耶稣的“最后的审判”(《马太福音》25:31-46)这一比喻极其清楚地揭示了这一新解释的逻辑。比喻所使用的象征主义,救世判官将绵羊与山羊分开、将义与不义区分的做法,是默示文献的一个反复出现的主题。耶稣承认这一主题并在自己的解释中给人这样的认识,即历史最终证明义者而毁灭邪恶。但这里增加了一个新启示。义者很谦卑,不相信自己有正义。他们以忏悔来接受审判主的称赞,说:“主啊,我们什么时候见你饿了,给你吃,渴了,给你喝,什么时候见你作客旅,留你住,或



是赤身露体,给你穿,又什么时候见你病了,或是在监里,来看你呢?”(《马太福音》25:37-39)义者痛悔自己的不义,知道自己不配被赞美,而不义者却还是认识不到自己的罪过。义与不义的区别因而没有被掩盖。有的人为自己同胞服务,有的人则不。但为同胞服务的人意识到最后审判会发现他们没有完成人生的职责,而不服务的人又过分以自我为中心,意识不到自己的罪孽。由此,正如耶稣看到的那样,最后审判实际上包括两种层次的先知救世论:纯道德性的和超道德的。历史中善与恶之间的区分并没有被取消,然而在最后审判中没有所谓义者。耶稣同法利赛人表现出的自以为是之间的冲突也是由这一看法决定的。与自以为义的法利赛人相比,悔罪的税吏倒更有“义”,因为“凡自高的必降为卑,自卑的将升为高”(《马太福音》23:12)。

44

这里就可以看到耶稣的救世观为什么冒犯当时的犹太人而且注定要遭到拒绝的第一个原因。它冒犯了一个民族的自我中心观念,更严重的是损伤了个人的作为人的自我中心思想。耶稣的救世观不受欢迎的第二个理由可见于他重新解释人生和历史意义时对该问题的回答中。这一回答清晰地表现在如下的话语中:“人子必须受许多的苦。”(《马可福音》8:31)把受苦的救世主纳入救世观是使人恼怒的想法,因为救世论只想到有成功的救世主。“人子必须受苦”的想法代表好几种结合在一起的想法,有取自于《但以理书》和《以诺书》的,有来自于《以赛亚书》第53章的“受难的义仆”观念。“人子”形象是从天而降的征服者和审判者,他使历史得以完成。受难仆从的形象不是救世主象征,即便是,也只是次要的。最可能的,这一形象是用来代表民族而非个人的。假如是这样的话,它代表给以色列的受苦受难添加一种更高意义的试图;它想表明的是,以色列的使命和胜利不是通过通常的

45

难作为对历史意义的最终启示。但最终澄清历史并揭示上帝高于历史的,不是历史上的某些力量,而是上帝的代表所遭受的苦难。

正如鲁道夫·奥托(Rudolf Otto)正确指出的那样,将以赛亚的受苦义仆和默示文学中的人子结合起来,“不是由无名教会在耶稣死后为护教而逐渐完成的,而是主原有的观念,他知道神的国度已经来临,他自己已经征服了撒旦”。<sup>[6]</sup>

这两种思想——真救世观和假救世观——的结合不仅是两个没有关联的思想的合并,它也代表着对历史意义的一种深刻的重新解释。如果历史意义的启明是借助于无辜的个体或民族的受难,它就不外有如下两层意思之一。它可能意味着代人受过的爱是历史中一种力量,它逐渐战胜邪恶,不再是悲惨的东西。基督教自由派就以这种乐观来解释基督的十字架。按照这一解释,由十字架作为象征的爱力量开始时是悲壮的,但最后是胜利。它战胜了邪恶。然而,受苦义仆的说法也可能意味着代人受过的爱一直是失败的、悲惨的。它的胜利在于他知道这一点:自己最终是义是真。如此悲剧性观点并没有解决历史中恶的问题。历史上的恶是怎样被克服的?让无罪者受苦的有罪者会永远强大吗?历史是不是一直重复恶战胜善,善的胜利是否只是在内心认为自己才是义者的观念?

耶稣把两层意义结合在一起,他认为受苦仆从不仅是历史角色而已,还是神的代表,这就既超越了第一种简单乐观思想也超越了第二种悲观看法。为世人受苦的是上帝。他把人世的罪孽自己承担下来。这就是说,历史的矛盾不是在历史中得到解决,而是在永恒与神圣的层面上才得到解决。不过,摧毁邪恶的永恒与神圣并不通过毁灭历史而毫无区分地同时抹杀历史中的善与恶。上帝的仁慈必须要表现在历史中,历史中的人才能充分意识到自己的罪孽和救赎。救世主必须为人的生命给出“为众人的赎金”。<sup>[7]</sup>

这样,耶稣自己对救世观的解释包含了两个冒犯人的论点,其一是义者在最后审判时也是不义者,其二是上帝优于历史强于邪恶不是因为消灭了作恶者而是因为他自己承受了恶。当然应该注意的是,这两个观点都是隐含在先知论里的,尽管其表面上显得很冒犯人。就像义与不义的区别在最后审判中消失掉这一思想是包含在最极端的先知历史分析中一样,上帝在历史中受难的思想也包含在希伯莱先知思想里,它认为上帝卷入、参与到历史中而不是什么旁观者,只置身于永恒中与历史无关。<sup>[8]</sup>

47

耶稣对救世论的解释表现出的荒诞性和冒犯性不仅造成犹太人厌弃他,还使跟随他的那一小群门徒也怀疑他的道义。耶稣预料自己要受难时彼得的话是:“决不会如此的,主啊,这事决不会降临你头上的。”彼得的这句话可被看作是象征了对基督教真理的抗拒,这种抗拒不仅可见于基督教信仰外部,还可见于它的内部。耶稣身边盼望天国来临的信徒们不能理解这一道理,直到它演变成为历史事实。甚至在它已经成为事实后人们还是不肯轻易接受基督教的最后真理。它也不能被接受之后便一劳永逸。基督教历史就是基督的真理与世人的真理不断抗争的历史。

#### (四) 耶稣对末世的新解释

先知和默示的指望都预言这样一个终结,那时将揭示并实现上帝的至上权威,还将揭示并实现人生的意义。在耶稣自己的解释里,历史结局中的这两个方面至少是被部分地分隔开了。这一分隔的证明可见于如下的双重肯定之中,即:一方面,“上帝的国度已经来临”;而另一方面,“上帝的国度即将来临”。一方面,历史在揭示上帝的权威、启明人生和历史的意义后已经达到顶点;另一方面,历史还在等候从

48 胜利的救世主的第二次降临时达到自己的顶点。通过结合“受苦的仆从”与“人子”两个概念,耶稣实际上把受苦仆从的属性加到他第一次来临上,把胜利的人子的属性加到第二次降临时——指他自己或另外某个人。<sup>[9]</sup>

把救世应验的两方面分开,在耶稣思想中并不是新东西。在后世的默示文献里,救世主的降临、最后的审判、历史复兴与完成都是分开的。<sup>[10]</sup>耶稣自己的解释的确提到他作为受苦仆人来到世间从而战胜撒旦与邪恶力量。然而最终胜利需要等到这样一个时候,那时“人子要在他父的荣耀里,同着众使者一同降临,那时,他要照各人的行为报应各人”(《马太福音》16:27)。“近代思想认为末世已经实现,耶稣的降临完成了救世预言,使《新约》中许诺的第二次降临成为无足轻重的事;近代的这一看法应该受到质疑。表现在《新约》中的对救世主第二次降临的希望,是基督教解释历史时所不可缺少的,也是真正了解《新约》所不可缺少的。”<sup>[11]</sup>

“上帝的国度已经来临”与“上帝的国度即将来临”这双重观念的全部含义是,历史是一个介于两者之间的过程。无论耶稣关于面酵和芥菜种子的比喻有何意思,他肯定不是把那个他用受苦和死亡才送入历史的“天国”作为一种会逐渐改变历史的力量。与近代对历史中仁爱力量的自由派解释显然不同的是,耶稣不希望人们认为福音祈祷就能够驱除历史的邪恶。他告诫他的门徒说:“不要因鬼怪服了你们就欢喜,要因你们的名记录在天上欢喜。”(《路加福音》10:20)以受难的形象进入历史的那一种仁爱,必须在历史中一直是受难的。既然这一爱是历史法则,它当然可能取得一定程度的胜利,因为人类历史不能彻底背弃它自己。然而历史的确违背爱的法则,耶稣就预言善会成长但恶也同样会成长。末日的预兆中有“战争与战争的传言”以及某些假基督的出现。<sup>[12]</sup>

按照基督的方式把历史看成是介于启明历史意义与完成这一意义之间的过渡阶段,是介于揭示神圣权威与确立神圣权威之间的过程,我们就承认一种持续的内在矛盾是历史的永久特征。罪孽只是在原则上而不是在事实上被克服。爱也得继续是受难之爱而不是得胜之爱。在所有深刻的基督教信仰中这是解释历史的基本方式,只是在近代某些情绪化的基督教信仰中才被取消了。

我们必须对耶稣的解释作一个看来严重其实表面的变更。他预料第一次和第二次天国确立之间的过渡阶段很短暂。<sup>[13]</sup>圣·保罗和早期的基督教会也犯了这一错误,所以带来早期门徒的虚幻而令人失望的期待,以为在他们一生中会亲自看到主的降临。这一错误来自一种对时间与永恒关系问题的不可避免的幻想。代表完成和时间的终止的末世观被人从字面上理解,认为有那样一个具体的时刻,认为最后的应验就在眼前的时刻而感到紧迫。这种思想表现在岁月的术语中,因而变成最近的将来,变成一种感受,即历史的应验在时间上已经来临。

50

在重新解释《新约》的“神再来”观念(以及所有那些探讨历史与超历史关系,比如复活与审判)时,我们必须认真看待圣经的象征手法,但不必照字面去理解它们。死板地依照字面去理解,圣经的关于历史与超历史的辩证关系就会受到损害。因为要是那样的话,历史的完成就变成了又一个受时间限制的历史了。而如果不认真看待那些象征的东西,圣经的道义也被毁掉了,因为那会包含一类摧毁历史而不是完成历史的永恒观。

要把我们在此使用的“过渡阶段”的观念与阿尔伯特·斯威泽(Schweitzer)<sup>[14]</sup>的观念相区分,我们确认《新约》中的这一调整是表面的而非严重的。按照斯威泽的观点,耶稣的整个伦理与宗教思想都是建立在他即将回来的错觉上的。照斯威泽的看法,耶稣的伦理的绝对性

51 质来自于“时间是短暂的”这一信念。事实上,耶稣的伦理的绝对性一致于人与历史的实际情况,也就是说一致于人对自然偶然性的超越、一致于人对时间必然性的超越,所以只有生命与生命通过爱而达到的和谐能够是人的存在的最后规范。可是,人的历史实际上受制于偶然与必然,而且因为人企图逃避和否认他的依附性和有限性,还使历史变得败坏。意识到时间短暂,表明基督教认识到历史的这些局限和败坏并非是人最后的规范。

经过这样重新理解,认为历史是基督第一次与第二次降临之间的间隔的思想就具有了一个意义,该意义启明了人类生存的全部事实。历史在基督首次降临后就能够部分地认识它自己的真正意义。只要人永远不可能真正违背自己的天性,历史也就显示出对这一意义的认识。然而历史继续违反着自己的真正意义,所以历史中纯粹的爱也总是受难之爱。但如果从基督的视角来看待历史,则历史冲突不可能成为人的规范。对基督徒而言,对最后审判与应验的预感就意味着解脱,即脱离那代表历史“标准”的相对的善与具体的恶。由此,福音的绝对伦理性、宗教性要求就不是与我们无关的,虽然对基督立即返回的指望从第二世纪以来只是教会偶尔怀有的希望。甚至如果我们从象征意义上来理解的话,即将到来的第二次降世的说法也不是毫无道理了。因为它表达了这样一个思想:人生中的每一时刻不仅完成生命,而且还加速着死亡的到来。死亡以无意义威胁着生命,除非人“因希望而得救”并有这样的人生态度,即他属于历史也好,超越历史也好,都不能摧毁人生的意义。以基督赋予人生的意义来认识人生,就是有能力检验当前的混乱或未来的危险,而且不会陷入绝望之中。那

52 等于是占有一个有利的观察点,从这点来观察局面,我们会认识到暂时的安全被历史的坎坷曲折所摧毁,也被所有历史都承载的死亡所摧毁。

这一信念在保罗的忏悔中充分表达出来：“谁能使我们与基督的爱隔绝呢？难道是患难么，是困苦么，是饥饿么，是赤身裸体么，是危险么，是刀剑么？……靠着爱我们的主，在这一切的事上，已经得胜有余了。因为我深信无论是死，是生，是天使，是掌权的，是有能的，是现在的事，是将来的事，是高处的，是低处的，是别的受造之物，都不能叫我与上帝的爱隔绝，这爱是在我们的主基督耶稣里的。”（《罗马书》8:35-39）

## 二 基督教信仰既被指望又被拒绝的救世主

与神的启示相对应的就是信仰。二者之间的关系很密切，没有信仰就谈不上启示。通过基督启示出上帝，揭示上帝高于人生与历史的权威，澄清人生和历史的意义，这一切的前提条件是，人通过信仰把握真理，而这真理是没有信仰的人决不能把握到的。真理并不完全处于人的领悟力之外，否则人就不会期待基督了。然而这真理又是在他的领悟力之外，不然基督就不会遭到厌弃了。它是一种只有信仰才能领悟的真理，但在如此领悟真理之际信徒心中感到有圣灵帮助了他达到这一领悟。这一意识在如下的自白里得到总结：“若不是因为圣灵，没有人能够说耶稣就是主。”（《哥林多前书》12:3）在耶稣承认彼得的忏悔时说的话里也有暗示，那句话是：“这不是属血肉的指示你的，乃是我在天上的父指示的。”（《马太福音》16:17）

53

基督的启示达于完成，是在这样的时刻，即基督的信众熟知了基督一生的事迹，包括他的教导和在十字架上“为世人赎罪”的献身。包括在这些故事里的不仅是直接的奇迹，还有关于期待的故事。假如基督没有被期待，他就不是基督了；这就是为什么福音书（尤其是《马太福音》

音》)大肆宣扬预言的实现,尽管期待与实现之间的关系常常被人机械地、拘泥字面地理解。正是通过从期待和实现的角度来思考这整段历史,基督教才作出如下宣称:“这肯定就是那个上帝的儿子。”假如基督的启示只是一种“上帝意识”的崇高形式,或只是人寻找上帝的最高境界,或只是一种美德的表现;假如基督只是以自己的善来象征神圣的善从而把上帝揭示给我们——那么这一启示本身就是完整的了。它将是人凭借理性能够理解的一种历史事实或一种道德的努力,而且人还利用这样的事实或道德努力去开发智慧、发展文化。但如此解释人生和信仰并不发源于对人生问题的深刻分析。这样的解释假定了人生问题就是去发现至上的善,去了解什么是“值得人为之奋斗”的东西。这样的解释并不懂得人生的两重性,即既有限又无限;不懂得罪孽的复杂化,而这罪是徒劳地逃避人的软弱无靠处境才产生的结果。

54 只要历史被认为是通过积累知识从而增强道德来解决它自己的问题,只要历史与永恒的关系的复杂性不被看成是其发展的每一层次上的特征,基督教宣称的上帝通过基督已经被揭示的说法就不能当真。这就是为什么自由派基督教不能满意地回答,何以被尊为神圣的不是历史中另外的什么“善”而是基督,或我们何以确信进化过程不会产生某个更值得我们献身的更高尚的善。

### (一)被钉十字架的基督是“上帝的智慧和上帝的力量”

基督教信徒坚信,基督就是数世纪以来的期待得到实现,上帝的隐藏的权威已经充分被揭示,人生的意义也被启示和完成;这一信念准确地表现在保罗的简洁的话语中,他说,这不为希腊人所期待的基督(“希腊人认为是愚蠢”),这不为犹太人所期盼的基督(“犹太人视为绊脚石”),对自称为犹太人和希腊人的那些人却“才是上帝的能力,上帝的



智慧”(《哥林多前书》1:23-24)。《约翰福音》断言“律法本是借着摩西传的,恩典和真理都是由耶稣基督来的”(《约翰福音》1:17)也是同一个意思。这两种说法差异甚微,在界定基督的意义时几乎是一样的。

基督身上的智慧和真理是人生与历史的神性权威的旨意,这神性权威在人生和历史中是部分被启明部分又被掩盖的。基督徒坚信它现在已经被充分启明。基督的力量与恩典就是人生与历史的神性具有的权威。这权威被历史中实现的善部分地揭示,又被罪孽的骄横部分地掩盖。基督教的信念是,那神性的力量现在已经确立并被揭示出来,以至于不可能有任何别的力量能够压倒它。

55

从人类历史的视角来看,基督的智慧和力量给予人生以意义并确保这一意义的实现;历史从它本身的角度是不能被充分领悟的,也不能以它自己的力量得到完成。

基督的被启示最后回答了人的问题,人既自由又受束缚,既陷入有限又超越有限,因而被这一局面逼迫而犯罪;那么,这一启示中有什么东西呢?肯定不可能是简单地认定上帝是仁慈而非报复性的;某些现代多愁善感的基督教信念就把基督的启示归结为那样一种简单的认定。《旧约》与《新约》之间的简单的、情绪化的对比并不能回答重大或终极问题。在《新约》中,赎罪指的是神降临而变成有血肉之躯的基督。说基督正是“神本体的真相”(《希伯来书》1:3),就是断言在他的生死当中,神的权能的最后奥秘得到了澄清。由于这一澄清,人生和历史被赋予了真正的意义。

我们记得,先知们对上帝的愤怒和正义是坚信不疑的,但他们对他的仁慈就没有那么坚信了。他们知道他有仁慈,因为历史进程不但揭示了他的愤怒还揭示了他的“长久受难”。但他们对他的仁慈不那么坚信,因为它似乎与神的公正相矛盾。仁慈是不是抵消了正义?人在基督身上感受到的智慧最后澄清了上帝的品质。神有超乎他的律

法与判断的仁慈,但只有当他自己承担他的愤怒和判断的后果时才能使仁慈显出效用。

因此,基督教坚持的人子必须受苦的思想在教会的如下信仰中得到最完美的体现,这一信仰就是:这个人子的受苦正是揭示了上帝的受难。上帝的受难一方面是罪孽对抗善良的必然结果,另一方面是神圣的仁爱自愿接纳罪孽的后果。基督教关于赎罪的古典观念强调上帝既是以身赎罪者也是赎罪的接受者。<sup>[15]</sup> 圣父把圣子送到人世来,为世人的罪孽作祭献,也为平息神的恼怒而献身。上帝的仁慈不可能简单地抵消上帝的愤怒。上帝的愤怒是世界的本质结构反抗对这一结构的罪孽性败坏。它像爱一样是人生的一条法则,但人的自私藐视这一法则,这种藐视带来人生的毁灭。上帝的仁爱代表上帝超越他自己的法则的最终自由,而不是代表抵消这一法则的自由。神学中以商业和司法方式来论证赎罪的神秘性质的所有试图,甚至如安瑟伦以前的教父的荒诞说法(谓上帝取了人的形象降世以与魔鬼对抗),都是企图说明神的仁慈与他的愤怒之间的悖论。尽管这许多观点站不住脚,不能澄清反而掩盖着最终的神秘,但它们并不完全抹杀体现在赎罪理论中的核心真理。上帝的正义与宽恕是一体,正如圣父和圣子是一体,就是上帝。上帝的最高正义配合着他神圣的仁爱。然而正是作为法则的仁爱被人抗拒和蔑视。但宽恕与正义不是两件事,正如圣父与圣子不是两个人。上帝不展示他自己承担罪孽后果的目的就不能克服罪孽,这一事实意味着,神的仁爱要起作用,必须让罪孽的严重性被充分认识才能办到。知道罪孽造成上帝受难,就表明了罪孽的严重性。正是这一认知使人丧失希望。没有这种绝望感,就不可能带着悔罪感接受神的宽恕。正是在此悔罪和接受神的宽恕之际,人才充分理解自己的处境并超越自己的处境。在这样的体验中,人理解了自己的有限,认识到企图逃避自己的无力状态是罪过,从而抓住自己以外的一种神力。

这种力量帮助他达到完整,清除掉他身上的虚假、徒劳的自我完善的试图。

需要强调的是,揭示出神圣权威支配人生、从人生对神圣审判和宽恕的依赖的视角来启明人生的意义,那并不是某种可被理性把握然后添加到人类知识的总和之中去的历史真理。这种真理需要由信仰不断从内心去领略,因为它是一种这样的真理,它超越每一个体的人的处境,还超越整个历史文化处境。克尔凯郭尔十分正确地说过:“只要宽恕涉及的是永恒真理与存在的个体之间的关系,那么,依照苏格拉底的观点,宽恕就是自相矛盾的东西。……作为个体存在的人必须认为自己是罪人,不是从客观上认为(否则就毫无意义),而是从主观上认为,所以这是最深的苦痛。……个体的人必须竭力去理解对罪孽的宽恕,但又苦于不能理解。尽管理解与内心的信仰相反,但信仰必须把握住这自相矛盾的真理。”<sup>[16]</sup>

## (二)“上帝的智慧”与“上帝的威力”之间的关系

### 1. “智慧”与“威力”相同

基督教断言,通过被钉十字架的基督而得到的对上帝的认识既是“智慧”又是“威力”,既是“恩典”又是“真理”。那就是说,因为发现了人生和历史的真正目的和超越它们以外的意义,人们现在充分认识了人生与历史;不仅如此,人生和历史还得到完成、得到实现。只有当赎罪真理被我们从内心领悟,作为“威力”和“恩典”的基督才能得到人的理解。那时,我们才能克服绝望和假希望,人才能真正自由地生活在明澈与创造性之中。

对“智慧”与“威力”之间的密切关系的理解因为基督教对赎罪信

条的解释而受到损害；那种解释企图将这一理解仅仅视为对智慧的揭示。希腊基督教尤其是如此。我们应该记得，希腊人并不指望基督降世，他们或是认为上帝不能在历史中揭示自己（因为历史被看成是有限的、自然的程序），或是认为没有必要（因为每个人自己的理性就是每个人心中的基督）。当信徒最后向非信徒宣传福音书时，总趋势是能解决实际问题时人们才相信它。他们的实际问题是有限与永恒的问题，他们认定的是两者之间的鸿沟是不可逾越的。因此，他们从福音书里吸取的东西就是相信那鸿沟是可以填补的。所以克莱门宣称：“上帝的话变成人，以使你知道人何以成为上帝。”<sup>[17]</sup>亚历山大最伟大的神学家奥利金认为基督主要是“那未被造者”与“被造的众生”之间的协调者。普拉非利（Prophyry）对奥利金的评判是：“虽然他的表面上是基督徒，他的思想却像个希腊人。”<sup>[18]</sup>

希腊人对有限和永恒问题的迷醉，导致他们在试图利用福音的“无稽之谈”时产生两个后果。一个是，接受了对一个希腊问题的非希腊回答，于是希腊思想把自己耗尽了。诚然，它接受基督教的这一论点，即永恒已经使自己在历史中被人知道。但它把这事情本身看成是对人生的最后问题的回答。它没有充分理解到，神圣启示的特定内容就是认识上帝的仁慈和正义的矛盾关系，也就是赎罪思想。这一错误的神学表述强调道成肉身，排斥赎罪信条，或至少是将它置于一个次要的地位。这一谬误还存在于天主教会和英国圣公会教派中，尤其是后者，因为后者在很大程度上依赖希腊教父神学。

哈斯丁·拉希多（Hastings Rashdall），一位典型的圣公会理性主义者，对如下事实感到满意；那一事实是：赎罪信条在奥古斯丁以前的教会里“从未被信徒衷心地接受”，而且“有时还被完全忽视”。<sup>[19]</sup>我们还可以补充一句，安瑟伦之前基督教思想里只有关系于赎罪的难以令人信服的理论（即上帝捉弄了魔鬼并以基督为钓饵抓住了魔鬼），之所以会有如

此的想法，一个可能的理由是，这一信条本身并不重要得能够足以占有教会的思想。在典型的希腊基督教派别中，赎罪说并不重要，因为上帝的被启明不需要特定内容。上帝针对希腊人认为不可能的怀疑而将自身显示出来，这就够了。他无须显露他的愤怒和宽恕，因为危害人的不是罪孽而是有限性。

希腊思想还倾向于犯另一个错误，那是在以希腊方式宣讲基督教关于“智慧”与“威力”关系的时候。当希腊人试图表述“上帝在基督身上”的观念并通过道成肉身而彰显于历史时，他们以形而上学的方式来阐述这一真理。这事实上意味着一种超越所有人类智慧、只凭信仰才能领略的终极真理被改变成了一种凡人智慧的真理，而且被纳入到形而上学的体系中去了。

这一过程的后果可清楚见于早期基督教关于基督论的神学争辩。那些争辩最终产生了卡尔西顿(Chalcedon)和尼西恩(Nicene)两种信条，它们在确认基督教信仰时又藐视希腊思想，但并没有摆脱希腊思想的局限。它们弃绝并超越了希腊思想的这样一个看法，即在“通”与“不通”、“短暂”与“永恒”之间是绝对的鸿沟。但在他们从基督教立场断定上帝通过基督现身而彰显于历史时，他们所使用的希腊术语又多少模糊了自己的断定。这一倾向通过基督的双重性质说得到证明，根据那种说法，早期基督教被迫一方面宣称自己确信基督有人性和历史性，另一方面又强调基督的作为神性启示的意义。基督的这一双重性本是只能象征性地表达的信仰，一旦用本体论来宣讲，就变化成理性思辨的东西了。根据这些信仰的宣称，基督既是人又是神。这些信仰认为他的人性并不因为他的神性而减损，他的神性也不因为其人性而削弱。一切关于基督的界定，说他的人性源于他本性的有限、受制于历史，他的神性源于他的永恒与不受制于历史，都必然在逻辑上毫无道理。一个人物、一个事件或历史事实可能有超越历史的象征意义，

成为揭示某个永恒意义、目的或揭示产生历史的力量之本源。但是，任何人都不能同时既受制于历史又超越历史。不过，这逻辑上的错误还不及另一个事实严重，那就是：这一没有道理的说法将基督教信仰降格为一种形而上学的真理，不再需要从内心的信念去领悟。“威力”与“智慧”之间的关系因此而被破坏，因为人生的终极真理没有按如下方式来把握，即，正确的方式是：“存在的人”（克尔凯郭尔语）的自我褒奖在他的存在的中心被粉碎；时间进程中所有虚假的力量和骄傲的安全性还没有从他的作为有限存在的不安全性里剥离出来；他的焦虑在接近绝望时才达到顶点。从那一绝望中产生出悔罪，由悔罪引出信仰；在这一信仰中有“生命之新”，也就是“威力”。

## 2. “智慧”与“威力”的差别

62 尽管“上帝的智慧”与“上帝的权威”之间有基督教所认为的表现在基督身上的那种密切关系，尽管信徒们确信充分理解人生的意义就能够完成人生，而且充分揭示上帝的仁慈给信徒的人生增添恩典，但我们还是必须强调，基督教更相信基督充分揭示了人生、历史和上帝，而对人生意义的实现就没有那么坚信了。基督教里“权威”和“恩典”的概念是含混的。一方面信徒被认为是能够完成人生，因为人生已被揭示给他；另一方面，他仍然停留在历史的局限和罪孽的腐败中。上帝的“恩典”一方面上帝给人的并促使人达到完成的威力；另一方面是上帝的慈悲之力，克服罪孽靠的就是这一仁慈而不是靠世人的善良。据基督教的看法，历史的应验有两方面。其一，每一时刻都有实现，那时人通过悔罪和信念建立起自己与上帝的联系；其二，人生等待着它的实现，我们被希望所拯救。应验的这两方面都一致于基督自己的解释，他说上帝的天国既快要到来又已经到来。<sup>[20]</sup>

### (三)上帝的愚拙和人的聪明

保罗在解释“基督上十字架”里所包括的真理时,说“上帝的愚拙总比人更有智慧”,还说“这智慧世上有权有位的人没有一个知道的,他们若知道,就不把荣耀的主钉在十字架上了”。然而这一愚蠢,这一不能被人的智慧所测度的智慧,在蒙上帝召唤者那里却是“上帝的能力,上帝的智慧”(《哥林多前书》1,2)。在保罗的这些深奥的话语中我们非常清楚地看到神圣启示与人类文化的关系。十字架所显示的真理不是人类文化所能预料的真理,也不是人的智慧的最高造诣。真正的基督并没有被人指望过。人的全部智慧都试图从自己片面的视角来完成自己。列国的骄傲、帝国文化的自豪,都是人的骄傲的原始形态,是人试图从人的美德或成就来实现人生的意义,可是又因这一试图反而把人生的意义混淆和败坏了。

但在另一方面,当上帝被接受时,他所代表的真理就成为一种新的智慧的基础。这也就是说,救恩之事虽然不仅仅是整个历史的某一方面,不仅仅是历史的自然结果,但它也不是与整个历史完成分隔出来的单独的东西。它给人的启示就是那赋予历史以意义的东西。如果63我们说,要不是有救恩之事所包含的启示就没有人生的意义,那是不正确的。人生和历史有丰富的意义蕴涵,它们超出人生和历史的领域;人生和历史还由于人的急于找到解答而充满了对意义的歪曲。

凭借信仰得到的真理不是头脑简单者从有权势者那里得到的观念,也不是聪明人从经验获取的认识。因为,在信仰的真理中,有某种因素既藐视聪明人的头脑也藐视愚蠢人的智慧,尤其是更藐视前者。但另一方面信仰的真理也不是某种与经验完全相对立的东西。相反,它启明经验而且又反过来被经验充实。人类心灵的有限性并不完全

排斥信仰的真理,其理由是有限的心灵享有足够自由去超越自身并多少了解自身的局限。正是这种自我超越的能力产生出对上帝的渴望,也产生出对虚妄神灵的崇拜。它既导致对真正基督的期待,也导致对假基督的指望,那假基督只护佑我们而不护佑我们的邻居。人的心灵的有限性也好,对心灵的罪恶败坏也好,一切文化中的思想也好,都不能将人领悟真正智慧的能力抹去。既然不可能把真理或德行完全歪曲,<sup>[21]</sup>那么,在我们试图以自己为中心建立一种意义的世界的罪恶倾向中,总是还残存有对真正智慧的渴求,对真正上帝和人生意义的最终启示的渴求。正是这一残存的美德显示于我们真正的忏悔中。信仰与悔罪密切相关,是因为那使我们对自己以往企图从自己内心来完成真理的行为感到忏悔的,正是由于我们现在通过信仰把握了那超越我们自身的真理。而这一悔罪又反过来加强着信仰。它成为“那些被上帝召唤者”的“上帝的能力,上帝的智慧”。复杂的内心世界里悔罪与信仰之间的互为因果的关系部分地验证了以下两种神学观:其一是把“恩典”当作“天性”的完成,其二则将“恩典”与“天性”对立起来。如果我们认定,从自我出发所理解的假真理的恶性循环必须被打破但人的自我又不能把它打破,那么,新教神学把“恩典”与“天性”相对立就是正确的。在这一意义上,领略基督的真理是一个奇迹,“肉体凡胎是不可能启示给我们的”。可是,新教神学尤其是激进派的新教神学(巴特派)否认人与恩典的接触点,那是错误的;这种接触点总是存在于人身上,因为人的存在中还残留有原义。<sup>[22]</sup>

通过上帝的自我揭示而领悟到的真理,和人通过对经验的理性总结而得出的关于人生的真理,两者之间的关系可以通过比较我们的和他人的认知,得到最好的澄清。我们取得对他人的了解,多少是通过观察他们的行为举止。但人类不像动物,人的个性具有深度与独特性,仅仅从外表行为那是理解不了的。要多少了解这一深度,我们必



须认定我们自己的自我意识有多深,他人的自我意识就有多深。但以我们对自己的了解尺度来判断他人,就多少损害了他人的独特性。这代表了人与人交流中的错误和歪曲,即把自己投射到他人的人生里,试图错误地假定我们自己的欲望、期盼与抱负和他人的一样来理解他人的独特性。

65

除非他人向我们说话,否则我们不可能理解他的自我。只有他人的发自自我超越的深处的“话语”,才能最后揭示那另一个作为主体的“我”而非被我们认识的客体。只有这种交流方式才能产生理解他人行为独特性的线索。这行为方式常常包含相互冲突的因素,使行为的真正意义显得有些神秘。当另外的自我终于说话时,他话语的自我揭示部分地澄清着他先前的行为的模糊性,又部分地否定着我们以自己特有的偏见和情感理解他人时所作的错误结论。从他人的自我揭示所得到的知识并不完全矛盾于从对他行为的观察所得到的知识。只有当那个自我的内心自我超越与他的现实人生完全冲突时,两者才会相互矛盾。从他人的自我揭示所得到的知识与从对他行为的观察所得到的知识发生矛盾,是因为我们错误地解释他人。最后,从这种自我揭示得到的知识使先前凭对他行为的研究所取得的不完整的知识变得完整。所以,那些自我揭示的话语部分地补充着不完整的知识,又部分地澄清着模糊与矛盾,还部分地纠正着先前的谬误。

这种关系也恰恰是信徒所认定的上帝的自我揭示与人对“隐藏的”上帝的知识之间的关系。当先知救世论断言人生和历史处于隐藏的上帝的权威之下时,它不是在说人生与历史没有意义,而是在说要理解人生和历史,只有从比自然系统更深或更高的维度去理解才能够做到;其次,历史的“行为”中有的模糊与冲突只有在更充分揭示了上帝的独一无二的目的后才能澄清;最后,人对这一行为的解释必须得到纠正,因为它包含有罪孽的成分。这些罪孽成分在我们对上帝的认

66

知里比在对他人的认知里更严重,因为它们包含有限自我企图以自己为标准去理解他人,甚至去理解那永恒的基础和存在的本源。

这整个类比包含有神圣“位格”这样一个概念,它暗示了先知和基督教的对历史与人生的解释,并将此解释与更为理性化、更泛神论的哲学观相对照。人格概念不免有将神拟人化之嫌,因为所有人类人格都受制于感官,暗示一种自由与有限性之间的紧张,而这些是神所不具有的属性。<sup>[23]</sup>虽然如此,但这种概念却是一个很有用的类比性概念,因为它一方面包含了高度的自由,另一方面又表明了那一关系同生命进程的联系——先知和基督徒就是以那一联系来理解神既内蕴于世界又超越世界的真理的。<sup>[24]</sup>

67 基督徒在信仰中将上帝通过基督的自我揭示看成是神对人最后所说的“话”。赎罪说的启示正好就是一种“最后的”话,因为它揭示了具有超越性质的神的仁慈,这种仁慈本质地代表了上帝的“自由”,也就是他超越他自己的律法的自由。然而这种自由并非是任性妄用,它与上帝的律法相关联,也与世界的规律相关联。这就是赎罪说的奥秘,是上帝的仁慈与他的正义之关系的启示所包含的悖论。

既然人类历史是基于永恒性的一种现实领域,当这一启示的话语说出来时,它就完成了我们不完整的知识。历史的“行为”中有这样一些因素,它们直接指向历史的“隐藏的”本源。正是在那一意义上,我们说历史是有意义的,但它还有超越自身的东西。其次,启示所用的话语澄清了历史的模糊与矛盾。在这一个意义上历史是有意义的,但它的意义被无意义所威胁。最后,上帝的“话”纠正了人的谬误,这谬误是人在解释人生意义时所犯下的,因为人试图以自己为中心来解释历史。在此意义上启示里的话语与人类文化相冲突,成为聪明人所谓的“愚蠢”。

但正因为它是这样一种愚蠢,是人的聪明所不能领悟的东西,所

以一旦被接受,它就变成对人生作出圆满解释的基础。它就真正变成了智慧。神的启示不会一直对立人类文化与认知。通过完成那不完整之物,澄清模糊含混之物,纠正人的认识的谬误,启示变成了“蒙召者”的真正的智慧。

## 注 释

[1]保罗承认这说法是荒诞的。对希腊人它是“愚蠢”,对犹太人它是“绊脚石”,它是“上帝的愚拙”,但这愚拙“总比人智慧”[见《哥林多前书》(1:25)]。

[2]在《新约》中,希腊思想与希伯来思想、神秘思想与默示思想当然没有完全融合起来,希伯来思想也没有压倒希腊思想。广泛地说,对观福音书是默示思想,其中占主导地位的上帝天国概念表达了对人生的历史性默示观点。在保罗的思想中,默示和神秘观念相互冲突,但默示思想更强大。《约翰福音》也代表两种思想的紧张关系,只是神秘思想更强大。《约翰福音》里的“永恒生命”一说就是对观福音里“上帝天国”说的希腊版。但很有意义的是,《约翰福音》并非一直以希腊思想为前提。它接受复活的说法表明它与希伯来对观福音的有机联系。

[3]人生的最后真理常常是荒诞的,但它不是绝对的荒诞。由于它必须超越那以人的心灵为中心建立起来的意义体系,它是荒诞的;但它不可能是完全的荒诞,否则它就不可能取信于人。在此意义上克尔凯郭尔的如下宣称显然是走得太远:“任何几乎是可能的东西,或相当可能的东西,都是人几乎可以知道、或等于是知道、或肯定知道的东西——但它不可能被人相信。”可参见由 D.F. 史文森和 W. 罗利翻译的《非科学的最后附言》第 189 页。克尔凯郭尔观点与巴特的启示作用于文化的理论之间的关系是显而易见的,可参见 K. 巴特;《上帝之言的信条》,226 页以下。

[4]《路加福音》中 18:9 以下关于法利赛人与税吏的比喻。

[5]保罗对律法的态度包括大多数这些批评,但还增加了一条重要的观点,即律法是软弱无力的。它提出规范却不能给人履行的能力。

[6]《神国与人子》,第 255 页。

[7]鲁道夫·奥托要求注意这一事实,即赎罪说在带有商业和司法意义前有着独特的宗教含义。它是宗教上用以掩盖或消除罪过的一种祭献(见同上,第259页)。

[8]“受苦的主”这一观念虽然暗含于《旧约》之中,却在犹太思想里从来不明显。C.G.蒙特菲欧(Montefiore)写道:“犹太法学家们以及后来的犹太教都完全否认‘受苦的主’一说,这也许解释了为什么法学派的犹太教没有怎么谈论受苦题材,而这一题材补充或扩大了《旧约》思想甚至超过了《旧约》的范围。那些犹太法学家欣然殉道,对此还十分钦崇。但我们现在多数人认为的那种受难与受苦包含的荣誉感,是他们所没有过的。”(《犹太法学家文集》导论,第41页)

[9]拉巴洛(F.D.V. Narborough)对这一问题有深刻分析,他宣称:“正如我们的主曾经甘当奴仆……在现今,他似乎接受了‘人子’的角色,以表明在未来的时代里他将起的作用。”(拉巴洛的论文《论神圣三位一体和神的肉身化》,第2章)

[10]W.O.E.伊斯特雷说,“《旧约》和默示文献里‘最后的时刻’并非总是表示万物的结束。虽然那最后的时刻何时到来从未说清楚过,但在提到它时总是被认为是一个进程,随后就是一种新纪元的开始。”(《关于最后事物的信条》,第195页)

[11]关于“已经实现的末日”说的讨论,可参见达德(C.H. Dodd)的《福音书与历史》一书。

[12]可参见《马太福音》(24:6)。耶稣自己的末世说后来明确表现在约翰书信里现身于历史结束之际的“敌基督”那个角色上。这一象征如果我们认真看待的话,会不符合将进步等同于上帝王国的现代自由派历史解释。我们在第5章里还要更充分地讨论这一话题。

[13]见《马太福音》(10:23):“以色列的城邑,你们还没有走遍,人子就到了。”《马太福音》(16:28):“我实在告诉你们,站在这里的,有人在没尝死味以前,必看见人子降临在他的国里。”

[14]《寻求历史中的耶稣》。

[15]奥伦:《得胜的基督》。

[16]克尔凯郭尔:《非科学的最后附言》,第201页。

[17] *Protrepticus*:《劝诫希腊人》,第1卷,第8章。

[18] 见哈纳克:《信仰的历史》,第2卷,第341页。这样的评判对俄里根思想里的圣经内容并不公允。俄里根强调恩典是一种哲学不能具有的力量,强调对罪孽的赦免是必要的,还强调对神的复活的指望以对抗希腊思想关于不朽的说法。

然而俄里根与一般希腊思想家们倾向于把基督看成是对死亡问题的解答,而不是对圣经里的罪孽问题的解答。有时基督似乎只是对柏拉图和一般哲学家们所给回答的补充。有时基督又被视为沟通历史与永恒的桥梁,而且是比希腊哲学更好的桥梁。

伊里奈斯虽然不是纯粹的希腊思想家,但也把基督的拯救说成是取得“不朽和永生”的一条渠道,认为没有别的方式能做到这一点,只有人通过基督与不朽和永生连接在一起才可能(《反异端邪说》,第3卷,19章,第1节)。

格里高利的整个《大道问答》主要旨在驳斥两种反对福音的典型的希腊思想,即有了哲学就不需要基督了,以及在有限总启示永恒是不可能的。

[19] 参见《论赎罪观》,第206页。拉希多(Rashdall)认为基督启示中的终极思想的确是个“绊脚石”。

[20] 我们将在本卷第4、5章里更充分地讨论这一问题。

[21] 参见本书上卷第10章。

[22] 见布龙纳的《自然与恩典》以及K.巴特的 *Nein*。在两人的辩论中我觉得巴特是错的,布龙纳才是对的。但巴特似乎占上风,因为布龙纳之所以能够使自己的议论显得可信是借用了很多巴特的基本前提;而巴特能够证明布龙纳的前后不一,但这不一定说明布龙纳就是错的。

[23] F. H. 布拉德雷严格地分析了人格概念中的将神人化的成分,所以他在界定绝对时摒弃了人格概念(见《外表与实在》的413页和531页的相关段落)。

[24] 虽然巴特在讨论上帝时反对类比推理法,但他还是使用了人格化概念来界定神的性质。他试图通过颠倒顺序的手法来掩盖自己利用了类比法。他宣称人格概念来自于神的位格概念。他说:“人格概念意味着它不仅是逻辑存在而且在伦理意义上是自由主体,而且还摆脱了那伴随个体的时程有限性,能够自行处理它自己

的存在与本性。如果我们研讨这意味着什么,我们决不会把对上帝话语的人格化看成是一种对神的拟人化。问题不是上帝是否是人,而是我们是否有人格,或者说我们是否能在我们中间找到一个按这一概念而称之为‘人’的人。但上帝实在是真正的人,自由的主体。”(《上帝之言的信条》,第157页)不过巴特的逻辑掩盖不了这样一个事实,那就是人格相对于神格无论显得多么不完美,巴特还是用取自人的生活的人格概念来比拟神。除此之外,他从哪里能取得这一办法呢?

## 第三章

# 历史的可能性与局限

68

基督教认定,揭示出上帝支配历史这一真理的基督也就是人性的完美规范。他既是上帝之子也是“第二个亚当”。在启示神的正义与宽恕之奥秘关系时他也揭示了神圣与历史之关系的最终奥秘。这一揭示澄清了历史的意义,因为上帝的审判保留着历史中的善恶之分,而且上帝的宽恕最终克服了人的罪过。人在道德成就的各个层面上都犯有罪过,因为他徒劳地试图自己来完成他的人生和历史。

把基督作为人性的典范,就为历史中的人界定了什么是最后的完美。这种完美并非多种美德的总和或从不干犯律法。它是为爱而奉献自身的完美表现。象征上帝之爱的十字架,它揭示神圣完美并不矛盾于主对历史中的苦难的接受,它也表明人想在历史中取得完美是不可能的。自我奉献之爱是超越历史的。那并不是一种思想超越行动。这神圣的爱就是历史中的一个行为,但它不能在历史中为自己进行辩护。从历史立场来看,相互的爱是最高善。只有在相互的爱中,在一方对另一方的关爱促发相互的感情时,历史性存在的社会要

69

求才能得到满足。历史的最高的善必须一致于历史性生机的整个领域的谐调。<sup>[1]</sup>群体利益的各种要求都得顾及到,相互之间必须谐调。所以,为了他人而牺牲自我违反了道德的自然法则,而这道德法则又是受历史存在所限制的。

从自然历史的视角来看待生命,为他人而牺牲自己的利益,在心理上是不可能的。假如个体将生命等同于肉体存在,那么,福音教义中的“凡要救自己生命的,必救了”的悖论就可能毫无意义了。要使这一悖论有意义,只有一个途径,那就是认识到生命的尺度是超越有形的历史生存的。因此,耶稣给那些追随他的信徒许诺的赏赐就是“复活”。牺牲之爱由此代表历史伦理领域内超脱常规通向永恒的行为。尽管如此,它却是一切历史伦理的支撑点。因为,如果个体处处担心自己对他人的关爱得不到回报的话,个体就不会去建立相互关爱的关系。如果将获得互惠作为行为的目的和意图,则不可能实现互惠。牺牲之爱因此与互惠有矛盾关系,这种关系在伦理上就对应于超历史与历史的一般关系。

70 牺牲之爱与互惠之爱的关系不能被界定为这样一种被揭示的宗教真理:人们对它一无所知,只知道基督启示出上帝。对该历史伦理问题的任何严格分析都揭示出这样一个事实,即:历史以一种特定方式超越自身,其结果是最高善超越了历史法则与可能性。因这一缘故,大众的想象集中在十字架上,认为它是最高伦理规范的象征,即使他们对十字架的深刻的宗教含义还不理解。人的经验不断帮助人认识到,关心他人而不是自己必然导致纯历史纯现实所不能解释的结果。然而,体现在十字架里的伦理由包含在十字架里的宗教启示所澄清了。因为,要不是它启示出上帝与历史的关系,人们的伦理学就会堕落为自私的实用主义,把自利动机作为伦理规范;或者堕落为一种神秘伦理观,它逃避历史中的紧张与缺陷,试图使人生在永恒中达到



浑然一体。

## 一 牺牲之爱与基督的无辜

牺牲之爱与互惠之爱的矛盾关系阐明了基督教关于基督的无辜这一信条。它还使另一说法——即基督既具人性又具神性——有了宗教与道德的意义,而无须从形而上学去证明那一信条。我们不能从形而上学求解答,这由历代的基督论的纷争就可得到证实。在那些纷争中,基督教理论徒劳地想表达这样一个观念,即基督完全具有人性,但同时又超越人性。这一争论产生一系列异端邪说,它们不是否认基督的人性就是否认他的神性。这些异端当然受到正统思想的驳斥,但正统思想被迫犯形而上学的谬误。既然神的本质在于其无限性质,而人的本质在于其有限性与短暂性,逻辑上就不可能断言一个人同时具有两种属性。更不可能断言基督的神性不规定着他的人性,或者是有限的人性不与神的无限性相矛盾。人神之间、历史与永恒之间的裂痕是形而上学的思考所不能沟通的,因为这种思考一开始就认为两者之间是对立的,有绝对的区别。

71

认定上帝通过基督尤其是通过十字架被启示出来,这一认定的意义在于,上帝之爱这一观念是按照这样一种论点构思出来的,这种论点认为,属于历史正是神超越历史的结果。上帝的最后的权威与其说是源于他的属于历史,还不如说是源于他的超越历史,即是说超乎现实的真理。上帝的这一超越历史的自由就是超越审判的宽恕所具有的力量。凭借这一自由,上帝分担着自由人的罪孽和苦难,而自由人在其自由中与现实相冲突。<sup>[2]</sup>所以,上帝之爱既是上帝至高权威的表现,也是他与历史有密切关系的表现。

基督的大爱,他的无私的牺牲之爱,作为人的生存的最高贵的可能性,与上帝的权威的关系不是真正冲突的,而是貌似冲突实则和谐的。假如用正统基督教驳斥异端时所凭借的观点去界定的话,那么基督教断言的基督既是人又是神的说法就是矛盾的;那些异端从某一片面来否认历史与永恒之间有关系。然而正统基督教认定有这些矛盾,因为尽管不恰当,但它们还是表现了基督教超越形而上学的一种领悟力,即认识到神圣的爱与人性的爱两者之间的似非而是的辩证关系;

72 神圣的爱屈尊以降服历史,人性的爱则以牺牲来超越历史。

所以,虽然基督身上的神性与人性关系不是真正的矛盾关系,但它是一种似非而是的悖论关系。最后的尊严、至上的自由、神的爱的完美的无私,要在历史中找到对等,只能在以悲剧为结局的生命中去寻找。因为,此生命甘愿摒弃人生的一切要求。它所表示的爱是“不寻求自己利益的”,但如此一种不寻求自己利益的爱在人类社会的历史中是不可能维持下去的。它不仅会成为他人的极度自私行为的牺牲品,还表明由于历史上最公正的制度也只不过是竞争的意志与利益之间的平衡,所以不参与这一平衡的任何人只会吃亏。

基督身上的神性与人性不是如希腊思想所认为的“易动感情的”和“不易动感情的”两者的分别。它是神的权威与善良的完美一致。要象征出神在历史中的善,只能以完全的无力来表现,或者说坚决摒弃在历史冲突中使用权威力量。在人类历史中,无论谁在竞争中持有多么公正的立场,任何人也不可能完全无私地参与竞争和竞赛。要表现超脱的无私的爱,只能拒绝参与竞争。<sup>[3]</sup>任何参与就意味着肯定自己的自我利益与他人的相对立。

在领悟十字架就象征着这种完美行为的最高形式时,基督教信仰

73 总是比其他那些试图把十字架理性化的神学更为深刻。因为基督教一直视十字架为超越了人与人罪恶竞争的顶点,它并不怎么力图将耶

稣的每一个行为都套进那有关完美的象征里；而那些神学家却试图从形而上学的立场或法律的角度来解释这一完美。当他们从第一种观点来解释时，他们主要依靠有关处女生子说来证明神圣的完美是没有受到普通人性的玷污的。耶稣出生于处女一说在逻辑上有毛病，这一论点的缺陷从天主教必须主张处女玛利亚纯洁成胎一说可以得到充分证明。一个由人类的母亲所生的儿子，就算是没有父亲而成胎，还是在生机上脱不了人性。他的母亲绝对清白而成胎一说只是天主教克服这一尴尬而显示的姿态，因为，即使把纯洁怀胎之说往回推万代，也还是去不掉这一沾染。

对基督的纯洁无辜性质所作的更为道德化的解释来自于新教自由派。他们的解释也许最完美地表现于施莱尔马赫(Schleiermacher)对基督的“上帝意识”这一完美性质的观点上，但施莱尔马赫的观念迫使他毫无圣经根据地否认基督“像我们一样也在一切事情上同受诱惑”可仍然保持无罪的教义。<sup>[4]</sup>施莱尔马赫说被诱惑在某种意义上就是犯了罪过，这当然是很正确的，因为诱惑是一种焦虑，其必然结果是罪孽。而这种焦虑正是生存的有限性与无安全的伴生物。<sup>[5]</sup>因这一缘故，我们不能断言任何特定的历史人物的任何一个行为都是无罪的。我们只能说在耶稣身上，他的教诲、目的与行为显然是一致的。他的伦理信条坚持与上帝意志的一致，而不管人世间的相对与偶然的情形如何。实行上帝对人的爱就是他的目的。他的生命以自我摒弃为顶  
74  
点，在那一自我摒弃行为中他的个体意志不再对抗个体生命，而生命则完结于十字架上。假如生命和信条不与十字架一致，十字架是不可能成为基督教的象征的。但在另一方面，十字架比任何个体行为的积累都更象征着爱的完美。以道德主义观点看待无罪论，必然将它蜕化为以律法论看待人生。完美或无罪被解释为保持与某一行为准则的一致，可是那一准则的权威性又是如何确定的？

十字架象征着这样一种完美的爱,它超越任何有关公正和互惠的法则。它超出历史又高于历史,寻求与神圣之爱的一致,而不是寻求与既得利益和生机的和谐。这一和谐是人生追求的目标,但它绝不是终极规范,因为,有罪的自我把所有利益的和谐都变成了偏私与残缺。把这样的和谐作为最后准则的人生必然把有罪的自以为是塞进伦理法则。

以形而上学或律法主义解释基督的无罪和完美,都不能真正为人的行为提供启示。假如一个超越了有限而且像神一般的人能够规定出人类的规范,这样的规范所导致的悔罪很快就被改变成了自满。因为,我们必须在有限条件下完成人生,因此有可能把任何无须适合我们条件的理想或规范当作是不符合要求而弃之一旁。

75 但实际的形势是,我们虽然受制于自然的局限和条件,但这种受限不是绝对的。人的精神在超越人生的自然局限的过程中得到升华。我们不能在我们的良心上划一条界线,说超过这条界线的任何行为都将意味着生命的丧失或利益的牺牲。我们总是有牺牲自己生命和利益的可能性,它同时让我们确信失去生命同时也就是获得生命。但这样的获得用受制于自然的历史的角度是无法度量的。这种获得只能是精神的完整性,其实效只能在“永恒中”发生。要使它具有意义,除非在度量人生之际把超越目前历史条件的人生的完成也包括进来。但只能凭借信仰才可以用这一尺度来测量人生,正如只能凭借信仰才能度量基督的完美一样。假如想把这一完美简化为简单的历史事实,可以用历史的规范和标准去度量之,那就是把悖论变为荒诞。十字架所象征的完美的爱既不能被简单地归结为历史的局限,也不能因为它超越历史而忽略之。它超越历史就如历史超越自身。它是人性的最终规范,而人性在历史中是没有最后规范的,因为人性并不完全限于历史内。

所有这一切都是信仰的智慧所理解的,虽然聪明者不理解。各派神学继续发展着不同的学说,或把自己的权威看成是历史的相对规范,或把十字架的完美与基督的无辜抬升到无意义的程度。但同时,超越所有这些常识性或形而上学性思考的,是基督教的信仰,它总是认识到,十字架的完美代表着历史性伦理的完成和终结。

十字架的伦理内涵点明了人类历史的真实性质。要得到这一洞见,必须满足如下条件,那就是:十字架的宗教内涵已经解答出历史性质所提出的问题。人生有些终极问题在没有知道答案以前是无法充分表述的。没有那些问题的答案,人就不愿意去充分思考它们,以免落得悲观失望。因此,基督教把基督当作“第二个亚当”。作为人性规范的信条是浮游于自然宗教与被启示的宗教之间的。任何的对人的道德生活的严格分析,都部分地揭示出所有道德中的永恒路线,从这一意义上说它属于自然宗教;它又是被启示的宗教,因为要是没有信仰,就不可能将这些内涵一直推导到它们最后的逻辑上的结论。没有信仰,人的伦理生活就一直被怀疑主义所困扰,那种怀疑论认为“活着的狗,比死了的狮子更强”(《传道书》9:4)。它的意思就是所有道德法则都受制于生存冲动,而生存冲动又是历史性存在的根基。

76

## 二 基督的完美与历史的关系

全面地分析基督的完美与历史的关系会引出有关基督教对历史的深刻解释。这一解释的某些方面已经被人探讨过,但有些还没有。然而值得我们去作而且有必要去做的,是在本章中考虑这一解释的最重要的性质。首先,基督教相信基督之爱既启示出那支配历史的神圣的爱,也揭示出作为历史的“不可能之可能”的人性之爱。根据这一信

念,我们可以为基督教的历史解释方式的主要原则给出一个定义。最简单的办法是考虑这以下几点:(1)基督的完美与纯洁无罪(或曰历史的开始)之间的关系;(2)基督的完美与互惠之爱(或曰历史的本质)之间的关系;以及(3)基督的完美与永恒的完成(或曰历史的终结)之间的关系。

### (一)基督的完美与纯洁无罪

认为基督是“本质的”人,是人性的完美的典范,这一意思在圣经里保罗的话语中有所表达,保罗说的就是基督是“第二个亚当”。<sup>[6]</sup>基督的完美重新确立了亚当在犯下原罪前具有的美德。我们先前注意  
77 到,基督教神学很难对原罪之前的完美进行界定,而且它的界定常常近乎异想天开。可是认真想来,第二亚当之说正可以防范这些混淆与空想。基督教学说懂得如下信条——虽然它并不总是认识到这一信条的真谛,那就是:要界定亚当失去的完美与人类生活的理想,是不可能的,除非从基督的完美性的角度来看待问题。不过我们应该注意到的是,每当基督教思想宣称这一信念时,它只得相信基督的完美不仅重新确立原始的完美而且还超越原始的完美。<sup>[8]</sup>

说原罪之前亚当的无罪状态只能凭借基督的完美来恢复,就是断言人生只能通过争取它的无限的目的才能接近它原初的天真。这一  
78 断言所包含的历史解释中的似非而是特点,在基督教尝试以“完美”和“无辜”来界定原罪之前亚当的状态时,就已经出现了。原始的善只要是生命与生命的和谐,只要这和谐没有被自由打乱或破坏,那么原始的善就代表着无罪。这就是为什么伊里奈斯(Irenaeus)和黑格尔(Hegel)的思想还是有些道理,他们认为原始的善是一种史前状态,它既产生出历史的善也产生历史的恶。在黑格尔看来,原罪是后来美德的必需的先决条件,因为人正是在原罪中产生对自我的意识,而有罪

的自我肯定从自由的角度来看是生命和生命之间的和谐与爱的关系的必要前提。所以,天真无辜状态是没有自由的生命与生命之间的和谐。互惠之爱是自由领域内生命与生命之间的和谐,而牺牲之爱是超越有罪与有限历史的灵魂与上帝之间的和谐。

但我们不可能使用原始或史前无辜来作为完美的象征,理由是人的独特性就在于他的自由和自我超越。因此,无论社会多原始,孩提时代的发展多不充分,人的历史状态都不可能没有自由而存在和谐。一种刚刚开始的自由已经搅乱了自然的和谐。这就是为什么我们不可能确定原罪以前的完美有固定的历史时期;<sup>[9]</sup>也是为什么由第一个亚当所象征的生命的理想不能始终界定为“无罪”而必须总是包含有某些“完美”的内涵。

从社会历史的角度看,没有任何原始社会里生命与生命之间的关系是一片和谐而毫无摩擦,像蚂蚁群体那样。我们当然了解一点有关原始社会的特征,至少远胜于18世纪的哲学家对那些特征的了解,那些哲学家用“自然状态”的观念作为解释历史社会的背景。我们知道,一方面原始社会是因天然的群居冲动和同血缘而凝聚在一起的,而且  
79  
在这些原始群体中,个体从来没有从原始的群体意识中彻底解放出来。<sup>[10]</sup>在这一特征里,原始社会最初是关联于动物群体和动物家族的。它的历史必须被看成是史前的。但另一方面,我们所知道的原始社会都采用各种策略来取得动物群体靠本性达到的团结统一。政治手段有时为其社会提供凝聚力。<sup>[11]</sup>原始习俗把个体严格地束缚在群体中,禁止个体违背既定的规范,这种严格就表明原始群体对无政府状态的恐惧。原始社会结构里没有成员的自由,不是因为个体缺少自由意识,而恰恰是因为他的确有这种意识。只是群体还没有足够的想象力,能不加镇压而宽宏大量地对待这种自由。这表明就是在最原始的社会中相互的友爱关系也不可能是完全“天真”的相互关系。只要自

由精神抬头想破坏自然的和谐,社会就力图为了保存团结统一而镇压自由。所以,在原始社会的凝聚力中有暴政的成分。还有,原始社会与其他群体的交往起初很少。当相互关系发展起来之后,就表现为冲突的关系。于是,原始社会生活的天真状态体现了暴政的压制生命和人与人之间的无政府冲突的两重邪恶。

80 只要有历史就有自由;而只要有自由就会有罪孽。然而,原始社会的互惠性却是人与人相爱关系的不确切的象征。无论人类的史前状态,还是想象自己的民族拥有天真淳朴,人的天性都倾向于过去,这是有道理的;天真淳朴作为友谊的象征,人们都力图在历史中争取它。

这种不确切的象征在分析小孩的天真幼稚时就变得很明显了。小孩进入人世时并没有充分的自我意识。他的意识只存在于原始的家族意识中。随着小孩的自我意识的发展,他看到了类似原始社会的自给自足的那种自我中心。但随着小孩把自己与他人联系起来,他便产生控制他人的冲动,产生嫉妒,而这些正暴露了他正在发展的自由。伴随自由的还有焦虑,以及试图消除焦虑的徒劳的努力。所以,小孩从来就不是完全天真无罪的,可他的那种天真基本能够作为所有的人生都应该效仿的善的榜样。小孩的这种天真具有的准象征意味使基督教思想中对儿童天性的象征意义表现的矛盾态度有了一定程度的理由。耶稣就一直用儿童的善的象征来作为天国里完美的标准。但是,以奥古斯丁为代表的正统神学家却认为儿童同样卷入了罪孽的腐败,因此也需要拯救。

这样一来,人类历史的整个特征在基督教的象征主义里就被界定成“第一”和“第二”亚当。用史前无罪说来界定历史规范,就是承认人的历史存在的部分规范可见于自然状态下生命与生命的和谐关系中。最终用超越历史的牺牲之爱来界定历史规范,就是承认人的自由高于他的历史存在,没有这自由就不可能有历史的创造性。人在历史中的

81



实际成就,他创造的不断强大的群体,他修建的城市国家和帝国,都总是被这两种邪恶所败坏,也就是被对生命的暴力以及无政府主义的相互冲突所败坏。因此历史上没有纯粹的伦理规范,历史也没有可能逐渐使自己纯化从而达到那规范的标准。由此,那“本质性的”、作为规范的人,只能是“上帝化身的人”,他的自我牺牲之爱追求并维护着神圣的永恒的爱,追求并维护着生命与生命之间的终极和谐。但人们在提出这一永恒规范时总是顾及自然状态中生命的原始和谐。基督教欣赏浪漫派原始主义所信奉的东西,将它作为创造的善而对之加以肯定。但基督教对人生和历史的解释太注重进入了永恒的自由,所以不能仅仅用原始无罪说来解释人生。基督教将这一无辜之说与十字架受难体现的完美性联系起来。

## (二)基督的完美与历史的可能

我们前面已经注意到,<sup>[12]</sup>上帝品质的揭示和基督身上的历史意义,对这样一些概念有三层关系;那是些认为历史涵义甚丰的概念,而且它们是历史文化和各文化所持的救世观确立起来的。首先的一层是,它使人在把握意义时将不完整的理解变为完整的;其次,它澄清了影响我们理解意义的那些模糊的东西;最后,它纠正了人的妄见,而那些妄见是人性的自私心企图从错误的出发点去领悟人生而带来的。

基督的完美,十字架所象征的超越之爱,对于历史的伦理道德现实恰恰就具有这三重关系。历史的伦理道德规范,以人的天然禀赋、以人对事实的冷静思考、以人类的社会要求来衡量,就是互惠的爱。凭借经验也凭借发自理性的团结需要,人认识到生活应该有和谐一致的目的,个人自己的和人际之间的冲突都是邪恶。在这一意义上,自然宗教与道德认为爱就是人生的法则。任何认真对待社会历史存在

的宗教和文化,只要它们不试图逃避现实而进入人生的非历史性统一,都会把这种爱作为规范。

十字架体现的牺牲之爱对于历史中公认的互惠法则在三个层面上具有超越的关系。

(1) 牺牲之爱使不完整的互惠之爱变得完整,因为互惠之爱企图以从自我的立场追求自私的幸福这一手段来与人生关联起来,从而使互惠之爱总是半途而废。但一个人老是斤斤计较自己对别人的爱换取到了什么的话,显然就不能摆脱私念而将自己融入到他人的生活中。得失的计较因此必然妨碍利他主义冲动。亚里士多德论友谊的章节<sup>[13]</sup>就很清楚地揭示过互惠逻辑中的这些难题,虽然我们要公平地承认亚里士多德也有他自己的对超越的说法。在他所举的最后一个例子里,亚氏伦理学中的那个朋友之所以肯定他人的利益,不是为了自我的某些明显的好处,而是为了自我在性灵完整超越中感到幸福。

大卫·休谟也十分清楚地提出了问题的所在。<sup>[14]</sup>他首先设想人类实现了互爱,所以法律体系所设置的各种对私利的防范和限制都成了多余。他说:“假如虽然人的生存必需照目前情况继续下去,但人的心灵变得如此宽宏,充满了友爱与慷慨,人与人之间充满关爱,不再有私利,只想到他人的利益,那么,法律显然无须存在,只会有仁爱取而代之,财产和义务的界限与障碍也不需要了。既然我知道别人一门心思就是想为我谋利益,而且只要他受的损失小于给我的好处就会竭力为我服务,我为什么还去要求他许诺加惠于我呢?……既然我心里根本就没有把自己的利益与邻居的利益分开来看,他的喜怒哀乐也都是我的喜怒哀乐,那我还何须在我的田与他的田之间立一块界牌呢?整个人类也会形成天下一家,大家共同生活在一起,自由使用一切物质而没有私产观念。”

这里我们所看到的是上帝国度的完美之爱的意境。很有意思的

是,休谟把它描绘成了一幅家庭的幸福图景。他宣称:“我们将注意到,家庭生活就很接近上面所述的情况。个体之间的互惠性越大,则越接近上述情况,最后财产的划分界线将消失在群体中。”不过,休谟并不理解牺牲之爱与互惠之爱之间的似非而是的关系。他确认爱的作用只能从对人类社会的交流上去看待。所以,假如爱不能以完美的互惠来证实自己,假如人的伪装下的自私证明了个体不对他人的自私设防显然会使自己处于不利地位,那么,甚至最狂热的君子国信徒也会“重新返回到律法约束与私有财产的观念中”。

考虑到人的自私心太重,而且人已经发展起一整套法律的限制来自我保护以防范他人的自私,所以,休谟坚持社会道德必须追求人与人尽可能的和谐当然是对的。甚至连我们自己时代的君子国理想的狂热信徒,也就是那些基督教完美主义者,尽管他们认为爱是人类社会里完全可能的东西,但他们实际上也运用律法的设施来自保。然而休谟不理解的是,人类历史无论取得多大程度的互惠成就,都不是他所说的那种冷静算计社会实利达成的。因为,这样的计算只会深深感受人的伪装的自私,从而使人不再愿意真正投入到利他主义行为之中。

84

历史中当然有许多发挥友爱的事例与成就。圣经警告世人的“你们若单爱那爱你们的人,有什么赏赐呢?”(《马太福音》5:46)那句话就与历史现实相符。因为,纯粹的爱心不计较得失,这正是促使人发挥爱心的力量。不过,由此而产生的互惠关系必须是不求而得的自然结果,而不是行为刻意追求的结果。这种结果很靠不住,不足以鼓励人发挥对他人的友爱行动。按照耶稣的伦理观,爱的实际动机总是一致于上帝的意愿:“所以你们要完全,像你们的天父完全一样。”由此,历史中实际取得的和谐总是部分地借自于那永恒者。<sup>[15]</sup>

历史中并没有什么东西限制人取得更广泛的友爱,或限制人发展

85

更完美、更充分的互惠关系。文艺复兴与启蒙运动中人们的希望与追求,无论是世俗的还是自由派基督教的,在有一点上是正确的,那就是他们懂得基督教信仰里的这样一个道理,即把上帝之爱视为朝向更完美的友爱关系无限发展的本源。人对社会不公的诸种表现、对奴隶制和战争所感到的不安,就表达出这样一个基督教观念,即历史必须摆脱亚当的天真而进入基督的完美,摆脱无自由的人际关系的和谐而进入上帝国度的完美的爱。保罗说:“并不分犹太人、希利尼人,自主的,为奴的,或男或女;因为你们在基督耶稣里都成为一了。”(《加拉太书》3:28)他的这种普遍的爱主要指的是教会圈子里的关系。但不能否定的是,它也适合社会里所有的关系。因为,人的自由使人不可能给历史中可能达到的友爱关系设置任何种族、性别或社会地位等限制。

甚至最纯洁的爱、对敌人的爱以及对作恶者的宽恕,都并不与历史的可能性相矛盾。刑罚制度可以变得更有想象力、更灵活、更宽大地对待作恶者,以致具有改造罪犯的作用而显示其历史意义。但不能仅仅因为它的社会价值便大力倡导,因为这样对待罪犯总是包含着风险的。况且,每个社会都要顾及它的安全和大众的情绪,不能只考虑在刑罚中增加宽恕的成分。但是,宽恕的仁爱在刑罚上的作用是无限的。当然有一点除外,即没有哪个社会愿意以完全宽恕的方式来对待犯罪,也不可能正义与宽恕之间建立完美的关系。<sup>[16]</sup>

(2) 十字架代表超越的完美,它澄清了历史的含混,确定了在历史发展中可能性的限度。

每一种包含有历史伦理的超越法则的历史解释都往往犯下这样一个错误,即把那超越法则视为一种简单的可能性。这一错误一直贯穿了基督教的各个教派,也是文艺复兴时期和启蒙运动各种世俗化基督思想的毛病。美国的新教自由派更常常犯这个错误,因为在这种信念里各教派和世俗的完美主义结合在了一起。马克思主义的默示思

想也犯了这一错误。不论是教派主张的通过恩典成圣还是世俗自由主义所鼓吹的普遍教育以积累力量,或者是像马克思所宣扬的对社会进程灾难性重新组合,它们都相信可以将历史抬高到互惠之爱与无私的牺牲之爱的区别已经消失的境界。对那样一种超越了正义规则的完美状态,列宁有生动的描述,他宣称:“每一种权利都以同样的尺度分配给不同样也不相等的人,这就是为什么‘平等权利’其实违背了平等原则,是一种不公正。……人与人是不相同的。有人强壮有人瘦弱,有的人结了婚有的人没有。……所以共产主义的初期还不能产生公正与平等。财产上的不公平的差别还将存在,但人剥削人的那种不公正是不可能的了。……在为社会的全体成员赢得了形式上的平等后,人类必然面临这样一个问题,也就是从形式上的平等进入真正的平等,那就是说实现这样一个准则:‘各尽所能,按需分配。’”<sup>[17]</sup>

87

这是一种很有意思的“上帝王国”的世俗版本。在这样一种制度下,甚至连最高的平等和正义也被超越了,达到的是一种没有强制性的完美的互惠境界。马克思主义者认可这种憧憬,因为他们认为有罪的自私是发源于社会的阶级差异。世俗自由派也相信这一图景,因为他们认为普遍的教育能够将大同思想逐渐扩散开来,最后每个人都能够(也愿意吗?)视他人的利益为自己的。那些完美主义基督教派也相信这一设想,因为他们认为上帝恩典的力量能够不仅在原则上也能在事实上消除罪孽。在后面的章节里我们将更充分地讨论这些谬误。在此,我们只要求大家注意这样一个事实,即:最深刻的基督教信仰也从来没有相信,十字架具有如此强大的改变历史性存在本性的力量,以至于牺牲之爱的影响会越来越大,最后使它自己变成互惠之爱,而历史性社会作用将证明这种爱的价值。

圣经的《新约》从来没有保证过十字架在历史上的成功。耶稣就提醒他的门徒别对历史抱太乐观的希望:“不要因魔鬼服了你们就欢

88

喜,要因你们的名记录在天上欢喜。”(《路加福音》10:20)在这一警告中我们听到他有力批驳了那些对基督教进行的乌托邦主义的歪曲和败坏。无论牺牲之爱在历史中有何成功(当然会有成功的可能性,因为历史不可能与它的基础完全不一致),《新约》的牺牲之爱一说从来没有在历史中得到证明。耶稣召唤的总是对上帝的效法或对上帝之爱的感激。

由此,十字架澄清了历史可能性和局限性,还有力驳斥了有些人的谬误,他们一会儿否认历史有永恒性,但一会儿又梦想通过历史获得无限的完美。

既然这一可能性并不存在,要坚持下面这一观点也就是错误的了;这一观点是:基督徒的每一行为都必须同自我牺牲之爱保持一致,而不是遵从相对正义与互惠之爱的规则,正是这种正义和互惠法则才使人生得以维持,冲突得以调解。因为,一旦自己的行为涉及他人的生命和利益而不是自己,那么,牺牲那些利益当然不再是自我牺牲,事实上还有可能变成对他人利益的背叛。由于不能认识这一简单事实和个体与集体之间的悖论的关系,我们才看到基督教完美主义派和怯懦的政客在对付我们时代的暴君时结成了不体面的联盟。

要保存文化与文明,其条件是:个体的人抛开自己的得失,行为举措中很少考虑维护自己的生活。所以,有效的群体性历史行为在很大程度上有赖于个体对自己的命运是否藐视或看轻;而要无视自己的利益,除非人从心灵深处把握了一种比肉体更高深的信念,那信念使得他可以宣称:“我们若是活着,是为主而活;若死了,是为主而死。所以,我们或活或死总是主的人。”(《罗马书》14:8)

(3) 十字架代表着这样一种完美,它不是历史上那些虚假的美德,它揭示人的有罪的自我肯定与神的牺牲之爱两者之间的鲜明对照。

正如十字架象征着人生的意义,而人生的意义又与“真理”概念相矛盾(因为它试图从某个民族或文化的个体愿望出发来完成历史的意义),同样,

十字架也象征着那最后的善,它与人类所有形式的善都不同,那些善只是自私与爱的混合物。

凡历史现实没有不包含这种混合的,也没有任何一种对犯罪的正义惩罚里真正完全清除了自私的报复成分。战后的这十年就有这种可悲事实的不少例子。人们没有制定政策法规来扩大人类社会中的互惠之爱的领域,所以社会中仍然充满霸道、自私与腐败。每一个群体社区总是由某个权力中心来控制,而那个权力中心自身,无论是个体还是集体、民族的还是国际的,都是自私的利益性集团,但它却必须竭力公正地调解他人的利益冲突以维持各种社会力量之间的平衡。对于所有这些政治与社会的霸道和腐败表现,我们绝不能感到满意。对于这种腐败,十字架一直在提供着悔罪的机会。但就算是历史在最辉煌的时候,也没有取得那样一种纯洁,即它能够消除人性中的自私与神圣的牺牲之爱的矛盾。历史的这一悲剧性在击败了暴君的世界各国试图组建国际联盟时将再次显露出来。<sup>[16]</sup>现代历史解释几乎完全遮蔽了历史现实的这一方面。激进改良派思想常常强调这一罪性,甚至干脆忽略了我们讨论过的其他方面。承认历史的这一方面,那是基督教独有的洞见,因为其余的那些历史解释,无论是古典派还是现代派,无论是神秘主义的还是律法主义的,都是在抹杀人类的自我中心与神的自我牺牲之爱之间的终极对立。

90

### 三 基督的完美与永恒的关系

如果说基督是“第二亚当”的说法既批驳了那些笃信可以返回到原始无罪中的浪漫派思想,也批驳了那些认为历史将达到一种既超越又保持自然基础的完美境地的进化论乐观派,那么,“第二亚当”说也

批驳了那些神秘主义者,他们寻求完美的方式是凭借玄思默想以进入永恒的完美境界,同时排除掉历史的一切生机和个性特征。在 M. 艾克哈特的异端基督教神秘主义中,人生的目标根本就与亚当的天真无关,而是有如先于上帝造世的统一境界。他说:“可怜的人不是那想执行上帝意愿的人,而是那想在生命中摆脱自己的和上帝的意愿的人,甚至变成被造之前的人。”<sup>[19]</sup>在雅各布·波麦的异端成分较少而更具基督教精神的神秘派那里,被称之为完美的统一境界,并没有被放置在造世之前的永恒中。但在被造世界里亚当的完美被说成是男女两性的统一体,没有两性的紧张与分歧。同柏拉图主义和希腊基督教一样,波麦相信两性的存在就是罪孽的结果。他还认为亚当的完美肯定也意味着他的肉体“既没有本能也没有肠胃”,这可说是逼真表现了神秘主义者对肉体生活的厌恶。<sup>[20]</sup>

全部理性主义和神秘主义——包括基督教的——都有一种倾向,即把历史上的完美界定为对永恒的深刻思考,而不是在上帝的意愿下协调人与人之间的意愿;它们还有一个倾向是将超越历史的完美说成是一种融入行为,即融入到一种比宇宙法则本身还更纯粹的永恒性或永恒统一体中。甚至连信奉自然主义的亚里士多德也把最终的善说成是对永恒完美的深思。<sup>[21]</sup>中世纪里亚里士多德和柏拉图的影响常常促使基督教世界把人生应该追求的完美看成是一种思考而非爱的行为,也就是说,把知识而不是圣爱作为最后的规范。

我们需要认识到的是,基督教关于道成肉身而为“第二个亚当”的信念,是坚决反对那种逃避历史的二元论的,正如它也坚决反对那些浪漫的和自然主义的思想,那些思想把历史的完成大大简单化了。人既不是没有自由的统一体,也不是没有生机的自由。人根植于本性的必然与局限中,他享有一种自由,但那种自由只能在上帝身上找到它最终的安全。很有意思的是,保罗把爱与知识严格区分开来,正如他



把爱同律法严格区分一样。要强调爱与律法的区别,就是要强调人的自由,任何律法也不可能成为这一自由的最终规范。要强调爱与知识的区别,就是要强调思考永恒与效法圣爱两种行为之间的区别。在那种效法里包括了人生所有的情感和意志。<sup>[22]</sup>基督徒崇拜的上帝不是在永恒的无私中而是在受难的爱中显露他的尊严与崇高;而《新约》视为规范的道德完美,它超越历史不是思想超越行动而是受难之爱超越互惠之爱。使基督超越历史的是一种行为而非思想,而既是行为,它必然比思想更从属于历史。

92

在保罗的观念中有一种合理的知识,一种对上帝的有限认识,而下面这样的理解又超越了该有限认识;那种理解表现在如此一句话里:“到那时就全知道,如同主知道我一样。”(《哥林多前书》13:12)但历史中真正长存的东西“有信、有望、有爱,这三样,其中最大的是爱”。

基督教关于爱的观念在教会里享有很大的权威,这一权威使任何别的思想都不能把最终的完美变为纯粹思考性质的东西,但像艾克哈特那样的异端神秘主义者除外。尽管基督教的爱的观念有如此的权威,但面对神秘主义和理性主义它还是很难保存圣经关于爱的理念;神秘主义和理性主义都倾向于把这一爱解释为纯粹是对上帝的爱,而不再同人类社会和历史中的人与人的友爱密切相关。如果说基督教里的宗派主义与自由派往往忘记上帝的完美超越历史的话,那么中世纪基督教的神秘传统则忘记了由基督显示出来的爱的完美是与历史密切相关的。

十字架的圣·约翰说:“这世上没有什么东西能与上帝相比。那把其他事物混杂在对主的爱中的人,就是对不起主。”<sup>[23]</sup>这一说法明显与基督自己对爱的告诫相反;基督要求的第二诫就是爱邻居,而且基督肯定那是和第一条即爱上帝的相同的。这位以正统方式表达神秘派基督教思想的中世纪神秘主义者,干脆将对邻居的爱排除在最终完美之

93

外。他说道：“只要心灵还没有获得我所说的那种与神合一的境界，人当然应该投入到爱中，既在行为上也在思想上。可是心灵一旦与神合一，人就不应该有任何别的活动来影响自己将全部身心投入到对上帝的爱中，甚至那些与敬拜上帝有关的事情也不例外。”<sup>[24]</sup>

很有意思的是，这一逻辑使这位伟大的神秘主义者陷入了二元论，把亚当的无罪即世界的本质的善完全忽略，认为是与真理无关的事；而且按照这一逻辑，人的最后的完美等于最后融入到神性之中。十字架的圣·约翰还说：“既然心灵与上帝已经合一，它以某种方式凭借参与就算是上帝了；虽然这还不像在来世里那样完美，但心灵已经是上帝的影子了。既然这一本质的变化使心灵成为上帝的影子，心灵在上帝身上和通过上帝所完成的事情，就相当于主通过他自己在我们灵魂中所完成的事情，两种行为的方式是一样的。”<sup>[25]</sup>

94 虽然神秘主义的天主教在这一点上比理性主义的天主教派更走极端，那位有名的近代新托马斯主义神学家雅克·马里坦(Maritain)作下述宣称也许并不算错；他说，托马斯所暗示、十字架约翰所明言的观点中并没有任何相互冲突的地方。马里坦自己就说起过神秘主义体验，说它们证明心灵“能够冲破被造之物的纠缠，在赤裸的灵性中确立自己”。<sup>[26]</sup>

这种思想即使不摧毁也损害着圣经的含有辩证的教诲，该教诲可见于保罗的话语，他告诫那些信徒“既然蒙召，行事为人就当与蒙召的恩典相称，凡事谦虚、温柔、忍耐，用爱心互相宽容，用和平彼此联络，竭力保持圣灵所赐合二为一的心”。为了说明他这样讲话的道理，他还说：“一神，就是众人的父，超乎众人之上，贯乎众人之中，也住在众人之内。”换言之，他坚持基督教关于上帝既超越又内蕴于人世的这样一个基本的基督教信条。他还以主具有统一的恩典之说来加强这一辩证的教训：“既说升上，岂不是先降在地下吗？那降下的，就是远升

诸天之上要充满万有的。”(《以弗所书》4:1-10)在保罗的如此声明中,圣经里有关历史与基督完美之间的关系得到很清楚的象征性表达。但这一观念常常受到某些理论的威胁;那些理论不是过分简单地把历史规范局限于历史内部,就是认为永恒完美与历史无关,永恒完美只是思想超越行动或神秘意识超越思想时才能取得的;还认为永恒完美的达到,只能是当心灵摆脱了意志与冲动、摆脱了干扰与责任而只思考永恒的时候。

这类神秘主义异端理论通过对比表明,在何种程度上基督教的基督之爱的概念,根据基督所启示的上帝的品质而成为基督教生活的规范。基督教所揭示的上帝因其至上的属性并不脱离人世,而是参与了人世的活動。因此,人取得存在的统一,达到摆脱自然和历史一切生机的境界,并不是最高的完美。最高的统一是爱的和谐,在那种和谐中,自由的我与自由的他人同在上帝的意志下发生关联。

95

#### 四 结 语

分析基督教关于“第二亚当”与基督完美说的全部涵义,就能得出解释历史事实的原则,这些原则可以启明历史事实并从历史事实得到进一步证明。完美与无罪、成熟、永恒的关系若从十字架和历史的关系到上来看,则启明着历史上所有的复杂关系。

基督教关于完美的学说曾经关注的无罪境界,是一种自然的或史前的状态,在那种状态下生命与生命的和谐还没有被打破。在那一状态中无论个体还是群体都还没有从历史进程中取得足够的自由去产生焦虑或不安全的感受,或被不安全感诱惑去犯罪。可是,只要绝对自然状态还未曾出现在历史中,我们就不可能在个体或种族的生活

发现这种无罪的境界。

随着自由得到发展,善与恶也发展起来。天真的信赖变成了焦虑和对自由的恐惧,而这些感觉又促使个体或群体以牺牲他人利益为代价寻求一种不公正的安全。但同时,这同一个自由也可能在人类社会中助长更大的友爱关系的建立。这一人与人之间的友爱关系就主要是“生命的律法”。只有它能公正对待人的精神自由和人与人的相互依靠,以及人们在相互关系中完成自己的那一需求。

不过,任何朝向更广泛友爱领域的发展,都必然同时也包含着友爱关系遭到败坏的进程。因此,没有哪一个历史发展能够逐渐清除掉与爱的法则相反的对友爱关系的破坏。所以,爱的法则不因为历史经验支持它就可说成是历史的规范。历史经验还维护更复杂的社会活动,个体和群体通过那些活动都试图保存自己同时又与他人和谐相处。但这种互惠之爱与公正制度要维持下去,必须有来自历史的更深渊源的動力。仅仅有历史经验而没有其他力量来维系友爱关系,互惠就可能堕落为个体的自私考虑,以群体为重就会蜕变为以生存冲动作为道德规范。

基督教认为十字架所启示出的牺牲之爱,其根本的依据便是在那超越历史现实的“本质事实”中,即被称为上帝的品性中。十字架的爱并不指望当即的历史证明,而是着眼于对生命和历史的最后完成。另一方面,基督教的创世说并不将永恒与神圣同短暂与有限完全对立起来。因此,只要对他人关心就能唤起互爱的回应,那么实际历史就印证着神的牺牲之爱。

对历史的可能性与局限的这种解释是自然经验的结果,是理性地分析人的经验后的结果。因为,对自然与历史状态中的人的问题进行的任何严格检验,都揭示出这样一个事实,即历史的发展会超越它自身,而且这是由于人的精神的自由和超越带来的。历史从来不是完全

包含在自然进程中的,也不对自然进程感到满意,而无论那一进程达到什么高度。

可是,只要没有一种经验能清楚地指向基督教在基督与十字架里看到的历史的神圣根据和目的,那么,上面的解释就是信仰与启示的结果。在道德伦理领域内,正如在真理领域内一样,基督的启示被视为愚蠢,因为经验并不能使我们预见到启示所给予伦理问题的解答。但它对“那蒙召的人却是智慧”,因为一旦你接受了它,它就变成解释伦理问题的恰当原则。只有这个解释原则才公正看待人类生活的两大因素;这两大因素是:(1)人从属于自然进程,有天然的生存冲动;(2)人超越自然进程,但良心上对自己的生存冲动强大到支配了他的一切道德行为而感到不安。

97

### 注 释

[1]参见贺布豪斯(L. T. Hobhouse):《理性的善》。

[2]查尔斯·哈特肖恩(C. Hartshorne)的《上帝所见》对此问题有很深刻的分析,提出上帝的完美必须从他自我超越的能力上或以他自己的自我超越性质的语言来界定,而不是以传统的万能概念来解释,否则基督教关于他与受难者保持爱的关系的说法就没有意义。

[3]因这一缘故,“登山宝训”所教导的不抵抗原则才与十字架所象征的爱完全一致。不过,近代基督教的错误在于认为不抵抗原则如果被广泛接受就会在历史上取得成功。假如认为非暴力参与人类社会生活的各种矛盾就能够保存福音书里的不抵抗伦理原则,那是更大的错误[见里查德·格雷格(R. B. Gregg):《非暴力的力量》]。

[4]施莱尔马赫:《基督教信仰》,第415页以下。

[5]见本书上卷,第7章。

[6]见《哥林多前书》(15:22)、《罗马书》(5:12)以下各节。这术语实际上用得很多。

少,但整个《新约》一直视基督为人类品质的最后规范。《约翰福音》的序言视基督为神的大道的历史表现,而那大道是整个造物的模式。

[7]见本书上卷,第5章。

[8]伊里奈斯很喜欢“基督自己重演亚当”之说。他相信“第一个人的原质中从不曾丧失上帝的形象”,相信基督恢复了那一意象,基督就是再一次行走在大地上那“第一人”。但他超越了亚当在堕落前具有的善,就像完美超越无辜(《反异端邪说》,第3卷,19和24两章)。

尼撒的格里高利把拯救描述为:人恢复到纯洁的亚当的状态,达到最后亚当的身量,而且因为取得神性而比亚当更高(见《伟大的教义问答》,第37节)。

托马斯·阿奎那问过这一问题,即假如人没有犯罪,上帝是否会肉身降世;他又对这一问题给出肯定的回答,解释说正是在基督身上最后的造物即人被融入到最初的原则即上帝那里。他说,上帝必然要以某种无限的效果来显明他自身。假如人没有犯过罪,人可能已经通过某种自然方式与神结合,但与上帝结为一体超越了自然的完美包含的局限。阿奎那的这一说法有点不自然,不过它所透露的人性具有无限可能性的观念不可忽视。

[9]参见本书上卷,第10章。

[10]弗里兹·康克尔(Fritz Kunkel):《个人与团体的身份》(*Charakter, Einzelmensch und Gruppe*)。

[11]亨利·柏格森认为原始社会的“静态宗教”是“自然的防卫行为,以对付心智的消解作用”。但这一宗教显然不纯粹是自然的策略。它代表一种半有意识半无意识的对形势的回应,而那种形势是由人的自由造成的;宗教本身也是那一自由的产物。正是因为原始宗教的策略中存在着有意识因素,某些解释者才能把牧师视为有意识的野心家,企图在原始社会里用宗教作为手段捞取个人权利(柏格森:《道德与宗教的两个起源》,第112页)。

[12]见本卷,第2章。

[13]《尼各马可伦理学》,第8、9两章。

[14]休谟:《道德原则探究》,第3部,第1章。

[15]尼格伦(A. Nygren)教授在他的《圣爱与爱欲》里对此问题有深刻分析。他指出了《新约》视为规范的纯洁无私的爱与包含在所有古典思想关于爱的信条中的自私因素之间的对比。但他把那一对比绝对化了。非基督教的人对爱的概念的确是从人自己的幸福角度来看待爱的,但人的自由也使人具有某些美德,所以人也不完全是从个人幸福出发来看待爱。很有启发的是,基督并不把人性之爱与神性之爱对立起来。耶稣说:“你们纵是邪恶也知道把好东西给你们儿女,那在天上的你们的父亲怎么会不把好东西给予那发出请求的人呢?”[《马太福音》(7:11)]

鲁道夫·布尔特曼认为上帝王国的要求与历史的伦理可能性之间的冲突更是绝对的。他否认圣山上神的召唤中所包含的严格要求与“伦理意义上的最高的善”有任何关系。他宣称“上帝王国是奇迹,绝对的奇迹,不同于所有当前所见之物,它是‘完全的他者’”(《圣经新约》第35-37页)。他坚持认为《新约》的伦理内涵与人类精神的可见之善毫无关系,只能通过信仰来领悟。他的这一看法可被认为是极端的希伯莱思想,而从希腊观点看,对于上帝与历史结构之间的关系则没有解释力。《约翰福音》的开端就恰当地驳斥了他的观点,约翰认为基督正是历史结构的根基。

[16]威士纳(W. Wiesner)在牛津会议报告中有他的《基督教信仰与大众生活》,在其章节中他以激进的路德派观点提出了蒙赦和必须接受惩罚之间的关系,还宣称两者是相互冲突的。这一说法和托尔斯泰的完美主义一样,有真理也有谬误,后者想象有可能从社会的刑罚中取消法官、狱吏、刽子手。

[17]列宁:《国家与革命》,第5章,第3~4段落。

[18]基督教对这一败坏具有的必然和不可避免的性质的解答,将在本书第8、9两章里讨论。

[19]弗兰茨·佩菲尔(F. Peiffer):《迈斯特·艾克哈特》伊文斯(D. de B. Evans)译,第1卷,第220页。

[20]见本兹(E. Benz)的相关著作《雅各·波麦之后的完人》。本兹要求人们注意这样一个事实:神秘主义对人体生理功能的厌恶恰恰证明尼采所说的话;他说人的肚子完全会打消他自认为是上帝的念头。

[21]《尼各马可伦理学》，第10卷，第7、9两段。

[22]保罗摒弃以智慧获得拯救的方式可见于《哥林多前书》13章：“我若能说万人的方言，并天使的话语……我若有先知讲道之能，明白各样的奥秘……却没有爱，仍然于我无益。”他的这段话也许是直接针对神秘派所许诺的智慧的，但在更广泛的意义上他的这种观点是有效的，也包括他针对所有理性主义与神秘主义的解脱邪恶一说的看法。

[23]《登上卡迈尔山》，第1卷，第5章，第4段。

[24]十字架约翰：《雅歌》，第2版，第28诗节。

[25]《雅歌》，第38诗节。

[26]《知识的等序》，第394页。



## 第四章

### 智慧、恩典与力量

(历史的完成)

98

基督教启示的每一方面,无论是关于上帝与历史的关系还是人与永恒的关系,都指出人不能完成他的人生的真正意义,揭示罪孽主要是源于他徒劳地力图达到完成人生的目的。然而基督教福音在进入世界时就宣称,在基督身上“智慧”和“力量”是人可以争取的;这就是说,人生的真正意义已经被揭示出来,而且实现那一意义的方式也是人可以利用的。<sup>[1]</sup>在基督那里,信者不仅看到真理还得到恩典(《约翰福音》1:17)。

整个基督教历史中有很多人努力将这两个信条关联起来,以便使它们不会互相冲突。这些努力从来不仅仅是学术上的,因为福音的这两方面刚好对应于历史现实的两个方面。这两方面的重点都包括在《新约》里“恩典”这一字眼的双重涵义中。一方面恩典代表上帝的仁慈和宽恕,凭着它们上帝完成了人不能完成的事情,克服了人的成就中的有罪的成分。恩典是上帝对人的权威。恩典在另一方面是上帝的体现在人身上的力量。它代表办法的获得,而人自己是不可能有这么

99

办法的,可这办法却能够促使人变成他真正应该变成的样子。恩典与“圣灵”的礼物是同义词。圣灵不像唯心主义或神秘主义思想所以为的仅仅是人的精神的最高发展,他也不等同于人的心灵和意识的最普遍的、超越的水平。圣灵是上帝的依存于人心中的精神,但这依存与人心中的精神决不意味着人的自我被摧毁。因此,在人的自我与圣灵之间有一种协调与连续。然而这圣灵从来不仅仅是人的精神的延长,也不在意识的最深厚的层次上等同于人的精神的纯洁和统一。在这样的意义上,基督教关于“恩典”和“圣灵”的教义与神秘主义的和唯心主义的完成说不同。

基督教的完成说以及通过人所不能达到的资源来完成人生的观念,使这种由恩典而实现完成的信念不与基督教的更为基本的一个信条发生矛盾。那一信条认为,人类生活与历史不能完成它们自身,而且人徒劳地试图达到完成,这一行为等同于罪孽。基督教的那种恩典促使完成的学说还一直与下面这一观点有关系。这一观点认为,人只是通过信仰才能看到位于他的不完整以外的完整和处于他罪孽以外的神圣。因为,假如凭借一种以超越这些局限而领悟上帝启示的信仰就能了解人的可能性的限度,那么,我们也同样能够在人的限度以外通过信仰把握上帝的能力。基督启示的性质肯定更加强我们的这一认识。根据那一性质,上帝不是人所向往的最高的完美,但上帝有爱、智慧和力量的源泉,它们降临到人身上。要领略“上帝的智慧”,要凭信仰完成意义的结构,这种理解中就包含“力量”。因为,假如我们从我们自身以外来理解我们人生的可能性和局限,这一理解就具有实现人生意义的潜力。它打破危害人的健康发展的自私的完成方式。因这一缘故,我们不可能完全从逻辑或时间顺序上来描述信仰与忏悔的关系,或描述领悟超越我们领悟能力的真理与凭借我们以外的力量来粉碎自私思想两种活动之间的关系。上帝不仅仅是人的自我得到扩

展,而且这一真理只能通过信仰去领略;假如人不知道关于上帝的这一真理,他对自己以自我为中心来完成人生的自私行为就不会有忏悔之意。不过我们同时也可以说,没有忏悔,也就是没有把自我中心加以粉碎,人就会自以为了不起,根本不会觉得有必要去认识真正的上帝,也不可能有能力去认识上帝。从自我之外进入自我的那种渗透,只能是“智慧”和“力量”的渗透,是“真理”和“恩典”的渗透。这一体验中洞见与意志、智慧与力量之间的关系太复杂,不是简单分析所能够把握到的。

然而,无论忏悔和信仰能产生怎样的全新的人生,在真正基督教信念的指引下,这全新人生能够意识到不完整依然存在,罪孽之事依然继续发生。因此,转换信仰之后的平静决不纯粹是成就的满足感。一定程度上,那是认识了神的宽恕后获得的平静。

### 一 圣经关于恩典的信条

当我们关注《新约》的恩典信条时,尤其是读到保罗对它的解释时,有一点变得很明显,那就是恩典的两个层面——征服人内心的从来没有被完全克服的罪孽与上帝对人的罪孽的宽恕的力量——在保罗的教义里得到充分表达。这两者之间的关系并不常常是清楚的。因此,对那些强调恩典某一方面的各种基督教传统来说,它们很可能在圣经某一特定段落中找到支持自己的东西。由此,保罗思想既成为恩典的完美说的本源,也成为反对那些说法的宗教改良思想的本源。<sup>[2]</sup>

101

史雷特(Schlatter)以贴切、公正的态度描述保罗对恩典的体验中包含的这两方面。他说:“他有敏锐的罪孽意识,包括他自己的一切行为在内;但同时他也有好的心态与良知,能感知自己行为的正常。他的

意识的这两方面都根植于对神的宽恕的认识中,根植于神的恩典所给予的正义感,而且在这种认识和感受中他意识的两方面完全统一起来了。”<sup>[3]</sup>

保罗的书信有时偏重于恩典解释的这一方面,有时又偏重另外一方面。新旧两种人生之间的对照得到多次描述,其描述角度都似乎在将两者作绝对区分。<sup>[4]</sup>

102

但我们应当注意的是,在有些持完美主义解释的断言之后有保罗立即补充出来的话,那些话表示出对这种解释的怀疑。那些话的大意是:你们现在是无罪的,所以你们不能再次犯下罪孽。后面的规劝暗示先前的话语与字面上的意思有些许不同。它们真正的意思是,在你们的人生中自我之爱原则上已经被摧毁,所以你们现在的人生要做到的是,通过基督实现一个新原则,那就是供奉上帝。<sup>[5]</sup>在对完全的神圣作了肯定后加上去的这段话,使人怀疑保罗观念中的神圣是否包含人能够彻底摆脱罪孽的意思。毫无疑问的是,他认为在“肉体思想”与“灵性思想”之间存在根本差异,而且这一差异可以界定为两种人生之间的对比:一种为自我中心原则所控制,一种为对上帝的服从和献身原则所控制。但他不再叮咛有罪者而告诫无罪者,这就暗示他知道那些原则上与罪孽决裂的人仍然可能犯罪。<sup>[6]</sup>

103

这一解释由保罗不承认自己享有完美的一段有名的话得到进一步证实。那段话是:“这不是说,我已经得着了,已经完全了;我乃是竭力追求,或者可以得着基督耶稣所以得着我的。”(《腓立比书》3:12)在这段话里,新的人生原则上被视为一件恩赐,人必须逐渐以热情和意愿去实现它。

保罗的这些按语使我们明白,无论他的思想怎样摇摆于恩典的两个方面之间,它并没有本质性的矛盾。他坚信新旧两种人生有根本区别的想法也并不与他思想中的基本要点相冲突,那一要点就是把恩典

看成是“义”，是神宽恕我们的确证。从保罗思想的这一面看，他明确无误是在否认自己有完美。保罗话语的根本要义是，在我们自己的正义中是没有宁静的。心灵的最后宁静一方面来自于神宽恕我们的确证，另一方面来自于我们的信仰。被我们的信仰所领悟的基督，也即是说得到我们从心灵上的膜拜的基督，把他自己的义分给了我们。除非凭借信仰，否则我们不能真正得到这“义”。<sup>[7]</sup>

这个“给人以义”的道理常常为那些以道德原则解释基督教的人所不容。他们强调这种“给义于人”具有的非道德性质，但当宽恕作为超越善与恶的爱时，它必然为纯粹道德主义者所不容。保罗的教义真正包括了基督教关于上帝与人的关系的全部看法。他看到了甚至在每一种善的层面上的人类生活都存在罪孽的败坏。他认识到，当人宣称自己彻底克服了罪孽时，罪孽其实最严重。他决不把神的仁慈加以情感化。要得到这一仁慈，只能通过基督。基督的受难表示上帝对罪孽的忿怒，而他的完美被信徒作为人的规范。信徒们认定基督、尤其是十字架启示了神的仁慈的神秘性，而神的仁慈压倒了神的忿怒但并不使忿怒变得无效。这一信条当然也免不了遭到败坏，在基督教史上被数次歪曲。它可以变成表达自满的工具，促使人去“继续犯罪以便恩典有派用场的地方”。它也可以从律法和审判的角度来解释，结果使它从来不能传达出触击人灵魂的宗教真理。但所有这一切都不能改变“因信称义”观念的深刻性，不能改变这样一个事实，即它完全一致于我们在福音书里的人生观、上帝观与历史观。

存在这样一个可能性，即：保罗的恩典观里的两个层面之间的平衡在保罗的某些具有反犹太律法主义倾向的思想里受到损害；那两个层面中的一方是上帝的寄居在人身上的力量造就新的人生，另一方是上帝对人的爱具有的力量通过宽恕而消除人的罪孽。他在这些思想中暗示，对罪孽的宽恕尤其适合于过去所犯下的罪孽，<sup>[8]</sup>而且他似乎

104

105

把那些不能替人增加理由的律法活动看成是与历史上犹太律法活动一样的东西。<sup>[9]</sup>

保罗对过去罪孽进行宽恕的强调,其根基是中世纪天主教对称义与成圣关系的解释方式。在这种解释中,义是随后成圣的序幕,两者之间的复杂而又矛盾的关系受到损害甚至遭到破坏,从而导致一种新形式的自以为有义。很可能保罗并没有将他的思想的最后结论做出来,而且需要好几个世纪的基督教经验才能揭示这样一个道理:因恩典而称义,如果不承认宽恕在基督教人生的开端和终结都很必要,那就有可能导致新的法利赛主义。

106 保罗在《罗马书》第7章里的深刻自白,有时被人利用来驳斥保罗的解释,那种解释认为义只适用于宗教观念还没有改变前过去的罪孽。这些驳斥认为,人内心的某些紧张可用如下这些词语表达出来:“我所愿意的善,我反不作,我所不愿意的恶,我倒去作。”而一个人如果感到这种紧张的话,他肯定不会相信罪孽的宽恕只适合于悔改以前所犯的罪。这种驳斥所面临的问题是,我们根本不能断定保罗的意图是在《罗马书》中描述自己得救以前的精神状态。这一自白究竟是对先前的反省,还是表达信徒得救后的内心冲突,那是一个解释经典的问题,该问题的解答是人凭借对教义的假设而定的。以我们对此问题所抱的成见,我们不能相信保罗的意图是把他的忏悔局限在得救之前。基督教的历史记载证明,任何活着的人都不免有内心矛盾,《罗马书》里的章节就有力地表现了这一点。

有人认为,保罗想把律法行为局限在犹太法律上,而且说他还试图说明恩典的义完成的是一种更完美的律法即爱的律法。这种认为被一个事实所驳斥,那就是有关段落里的对比是出现在“律法”与“信仰”之间的。诚然,保罗说律法本身就是诅咒,因为没有任何人完成那些律法;还说律法行为是幻觉,因为它明知人不能达到还假装可以达

到那种完美。他在说这些话时心里想的主要是犹太律法,但我们没有理由以保罗的观点来把对律法正义的谴责解释为只适合于犹太律法。保罗自己把整个律法原则扩展到犹太律法和道德传统以外的领域,而且断定:“没有律法的外邦人,若顺着本性行律法上的事,他们虽然没有律法,自己就是自己的律法。”<sup>[10]</sup>

当然这一点是真实的:一种高于传统律法的道理蕴涵于福音书里。《新约》对该律法持批评态度,不仅因为它不能提供完成它自己的要求所需的手段,还因为它的要求并不高,并不能穷尽善所能达到的可能性。只有以那超越并实现所有律法的爱的律法,才能穷尽这些可能性。不过当保罗批评律法行为时这些东西并不是他想说明的观点,虽然他很可能把观点暗示在批评中。他要暗示这些观点是因为遵守律法会给人一个美德的错觉,掩盖那些律法上正确但行为上不义的人。

107

研讨保罗的思想后,我们必须得出这样一个结论:在他就恩典信条的阐释中我们看不到自相矛盾的地方。至少没有终极性矛盾。相反,我们看到的是对人的精神生活的繁杂性、对那些在原则上挣脱了自私之爱的人在“爱、乐、平和”中创建全新人生的可能性的深刻理解,同时也看到甚至在这新的正义水准上人同样有可能犯下罪孽。

## 二 恩典是人内心的能力、神对人的宽恕

如果分析圣经的关于恩典是能力也是宽恕及其二者之间的关系,虽然能够证明圣经的这一信条在本质上是始终一致的,但很难让现代人相信这信条的重要性。有关人的本性的所有近代理论,无论基督教的还是半基督教的或者非基督教的,都以更简单的方式解决道德问题。大体说来,这些简单的解答都侧重于一种方式,那就是增加心智

的能力以对抗肉体的狭隘冲动。因此,必须把圣经信条运用于经验和事实,以便证明教义的重要性。要做到这一点,最方便的办法是将保罗的深刻思想用于人的道德和精神体验。保罗的相关话语是:“我已经与基督同钉十字架,现在活着的不再是我,乃是基督在我里面活着;并且我如今在肉身活着,是因信神的儿子而活,他是爱我,为我舍己。”(《加拉太书》2:20)

我们应当依顺序思考对这一重生进程的说法所包含的暗示:

108

### (一)“我已经与基督同钉十字架。”

我们先前注意到保罗喜欢用基督的死亡与复活之象征来解释旧人生的毁灭与新人生的开始。他的第一个断言是,旧的有罪的我,以自己为中心的那个自我,必须“被钉上十字架”。它必须被粉碎被消灭。仅仅依靠扩展心灵纠正肉体的懈怠是不能拯救这个自我的。基督教的恩典说与原罪说交织在一起,而且只有在原罪说准确描述了人的体验后恩典说才具有意义。我们这里没有必要去再次分析这一信条,<sup>[11]</sup>但也许我们有必要用这一信条来重新简要叙述人生处境。自我有一种困境,那就是它想为善却不能。<sup>[12]</sup>自我似乎没有能力去以行动保持与其本质存在的要求相一致,而那本质存在是自我通过深思所洞见到的。自我生来就享有自由,它的这一特性使它不能在自身里认识它自己。它只能在与同类的爱的关系中认识自己。爱就是它的存在的律法,但在实际行为中爱常常被背叛而变成对自己的爱。它以自己为中心去领悟世界和人际关系。它不能依靠立志来加强行善的意愿。这一弱点部分是因为人的有限性。自我的促进之力以其自然的生存冲动,并不足以完成那些自我作为自由精神所认识到的责任。但这弱点还不仅仅是本性上的,它也是精神上的。自我从来都是假装在服从



超过它自身的利益,但其实它是在追求它自己的本性的自私利益。自我高高超越在它自己的利益之上,以至于不能不把谋私利伪装成有高贵的目的。这就是隐蔽在人过度追求自我利益下的虚伪和心灵的蒙昧。<sup>[13]</sup>

109

处于这种只顾本身利益状态下的自我必须被打破被粉碎,或者用保罗的话就是“被钉上十字架”。仅仅靠启明是不能拯救它的。它是一个统一体,因此不能仅仅靠把利益扩大到自身以外就能把它从自私中拉出来。假如自我一直以自己为中心,它就算是得到更宽大的视野,也只会将更多利益和他人生命纳入自己的意愿的控制下。由于有必要将自我的中心加以粉碎,所以福音传道派有理由要求人意识到信仰的重要性而悔改。<sup>[14]</sup>只要面对上帝的权威和神圣,自我就粉碎了,而且真正意识到一切生命的本源与中心。在基督教里基督就调解着上帝与人的关系,因为在基督身上,人类生活中从未彻底消失的那种对神的模糊意识变得清晰,变成一种启示,揭示出神的宽恕和审判。在这一揭示中,对审判的恐惧和对宽恕的期待混合在一起,失望引出忏悔,而忏悔又萌生指望。<sup>[15]</sup>

110

## (二)“然而我活着。”

基督教对新生命的体验是一种对新的自我的体验。新的自我是更真实的自我,因为以自我为中心的恶性循环已经被打破。自我现在生活在他人身上并为了他人而活着,其取向是忠实于上帝并爱戴上帝。只有上帝才能帮助人超脱偏私的利益和价值观,实现自我的自由。新的自我才是真正的自我,因为自我实现了对自己的无限超越,而任何以自我私利为中心的行为,不管是个体的还是集体的,都摧毁或败坏着自我的自由。

重新构建自我的可能性被认为是来自于自我以外的“力量”和“恩典”的结果,因为真正分析自我的困境,就会使我们看到困境是源于人的无能而不是知识的欠缺。当前关于以知识来拯救人的想法是基于一种对人格的二元论的解释,那种解释把心灵与肉体分隔开来,把精神与本性分隔开来。它掩盖自我在其所有理性进程中的统一性质。只要这种二元论占主导地位,精神就失去生机,肉体生命也失去生机。

“然而我活着”的断言可被用来驳斥两种拯救模式。在其中一种里面,自我的确受到作为“力量”的“精神”的入侵,但这精神不是“神圣的精神”,因而它毁掉了自我。在另一种里面,自我的精神试图将自己扩展成为最普遍最抽象的形式,最后使一切力量甚至自我本身都消失掉。

自我若是被某种次于“圣灵”的东西所占据,那就意味着自我有可能通过屈服于一种力量与精神——它超过自我但又不足以保证自我的自由——而部分地完成自己又部分地摧毁自己。那样一种精神可简单地界定为恶魔。它在当今最明显的形式是一种宗教民族主义,那种主义把种族和国家视为等同于上帝,必须无条件服从之。把并非绝对的东西看成是绝对的,正表明“恶魔”具有蛊惑人心的特点,因为假装神圣正是恶魔的本性,正如魔鬼“堕落”是因为它企图占有上帝的位置。<sup>[16]</sup>人的自我被精神——而不是圣灵——所占据后,必然产生一种谬妄的变相感觉。自我不再是狭小的自我,而是更大的、种族和民族的群体性自我。可是,真正的自我已经被消灭了。真正的自我具有一种精神自由的高度,它超越种族和民族,它比人类历史的世俗存在更接近永恒性。因此,那样一种恶魔附身只会摧毁或麻木真正的自我,把自我贬低到自然的地位上。<sup>[17]</sup>

无论近代恶魔侵人人心的可怕——尤其是在政治生活领域里,它们却证明人类生活其实是受制于权威而不仅仅是受制于思想。近

代政治宗教之所以使人沉溺其中,多少是因为我们的自由文化已经没有生机,被理性化到了过分的地步,以至于人生的拯救或完成被普遍认为仅仅是思想的扩展。人们确信把握了自己,在自我把握的满足中力图扩展自我的疆界并纳入更多的东西。但以这种方式把握自己的自我从来不能逃离自己。人格的结构决定了,假如它想逃避自我把握的图囿,就必须有某种东西来占据它。它的自我超越的无限回归代表自由的可能性,但在自我把握状态下这种可能性是永远也不可能实现的,因为自我把握就意味着自我中心。自我必须被来自外部的东西所占据。

112

然而假如那占据自我的东西不是“圣灵”而是别的什么,那么这种占据就具有毁灭性。因为那样一来,精神就只代表某些部分的局部的生命生机,故而不再值得人去无条件效忠。根据基督教的信仰,基督是精神是否神圣的标准。<sup>[18]</sup>他才是神圣的标准,这是因为神通过基督的启示在一方面是神性的历史焦点,透过这一焦点神性具有的神秘性质在道德上和社会意义上跟人性发生关联,而人性本身陷入有限性中是不能领悟永恒的。神的启示在另一方面是上帝通过基督发挥的惟一的启示作用,它使人认识历史中的神圣和永恒,但同时并不将历史中那些特定力量或价值美化,或赋予它们并不配具有的圣洁或胜利。基督由此成为精神的神圣性的标准,成为神与人之间联系的象征。

保罗的那句话“然而我活着”不仅用来反对人以恶魔来完成自我——被恶魔占有只会摧毁、败坏自我——而且还标明了——一个区别:那就是基督教的完成观与最终摧毁自我的神秘拯救观之间的区别。我们先前已经讨论过各种自然主义的、唯心主义的、神秘主义的哲学与宗教里的自我毁灭倾向。<sup>[19]</sup>在此我们只需强调的是,神秘主义和唯心主义自我完成观与基督教自我完成观的差异,是由基督教信奉的自我所具有的“存在”特征所决定的。自我是有限性与自由的统一体,是既

113

属于自然进程又超越自然进程的统一体。所以,自我中没有任何一个层面——无论是意识的还是理性的——可以从这一进程脱离开来并得到拯救。但另一方面基督教认定的自我的统一性不会在完成的过程中被摧毁。神秘主义的拯救说法可从对保罗话语的解释表达出来:“不再是我,乃是基督在我里面活着。”<sup>[20]</sup>按照神秘主义的这种说法,真正的自我在通向拯救的第一步从来没有受到威胁和审判,从来没有上十字架或被摧毁,但在最后一步它还是被消灭了。根据这些说法,自我有多种类型,尤其是两大类:一种是淹没在有限性中,另一种则超越有限性;<sup>[21]</sup>但两者都不是真正的自我。

114 依照基督教的看法,有罪自我必须被它以外的力量摧毁,因为它自己不具有从狭隘利益中脱身而出的力量。这是因为,它所有的超越能力都是一直与它的有限性相连的。它企图假装得到解放,而这一假装正是它的罪孽。当罪孽的自我被打破、真正的自我因外部力量而得到完成时,其结果是一种新的生命而不是毁灭。比起其他拯救论,在基督教信仰里自我因而是更无力但也更宝贵,更带依附性但也更不可摧毁。<sup>[22]</sup>

### (三)“不再是我,乃是基督在我里面活着。”

关于自我在改造与“自我实现”体验中自我的重建,保罗最后的断言可被界定为“否定之否定”;因为先前关于自我被摧毁的否认现在又受制于另一个层面的否认。保罗那句最后的否认“不再是我,乃是基督在我里面活着”是什么意思?

在这最后解释自我与基督关系的话里有模糊的含义,它也许表示基督徒的恩典体验的双重性。我们先前提到过这两个层面,基督教历史上也一直很关注这“不再是我”,也许只是强调“恩典优先”的观点,

是悔改了的自我宣称它的新生命不是它自己的力量和意志的结果,而是由于神赐予的能力和恩惠的结果。保罗那句话也可解释为是在断言新自我决不是完成了的存在;而是在认为历史的结论中总是有自以为是的罪孽因素,或以自我为核心的行为,因此新自我总是盼望中的基督而非实际的成就。只能凭借信仰它才会是自我,因为它的主要目的和意图是以基督为规范而定向的。只能凭借恩典它才会是自我,因为神的怜悯将基督的完美传输给人并接受自我想得到成就的意图。

那句话里面的双重否定就可能意味着以上两种断言中的任意一种。但为什么它不可能同时意味着两种观点呢?难道保罗思想的基本点不是认为恩典的这两方面总是或多或少存在于对精神生活的解释中?难道这不就证明着人的这样一种体验,即在我们感受“爱、乐与宁静”时我们不可能区分这样两种感受:一种是我们感受到我们有的东西本不是我们凭自己就能够拥有的,另一种是我们感受到我们终究未曾拥有,只是凭着信仰才占有?

115

我们假定保罗“否定之否定”的话里两种肯定都有,并依次进行讨论。

### 1. 把恩典当作外来的力量

只要我们认真分析有罪的自爱具有的力量,我们就不免觉得因自我的释放而产生一种感激之心。我们觉得这是一个奇迹,是个体本来不可能取得的。<sup>[23]</sup>自我因为罪孽的想象而沦为自己的囚犯,不再有力量拯救自身。自我以自己为中心去理解的假真理的恶性循环被上帝的真理击破,但这一真理在自我得到恩典和信仰以前只被当作是“愚蠢”;同样,打破自我中心的意志的那种力量必须被视为来自自我以外的力量。甚至在自我已经被纳入到新人的意志里面时,那一力量之源可见于这句话里:“是我,可又不是我。”

116

但这一自白给了我们一个难题。假如神的恩典本身就是新生命之源,那么基督教就将被迫接受这样一个神的决定论,该决定论似乎会破坏人的责任感。这正是宗教改革神学、尤其是加尔文派神学在其预定论中所信奉的东西。而且这一倾向在巴特的近代激进宗教改革运动中被再次肯定。我们不能否定,这一学说包含有一定程度的圣经思想。好几次保罗都毫不迟疑地宣称,神的宽恕带有随心所欲的任性。<sup>[24]</sup>

神的决定论导致的这种道德上不负责任的后果可由奥古斯丁自己承认的一个例子得到说明。他说,一群僧人在被问及为什么懈怠自己的修行时回答说:“你们为什么要求我们尽责,却不问其实不是我们在行事,而是上帝在我们身上行动,在发挥意志和行使职责?……让我们上司想怎么指责就怎么指责吧,只要他高兴……但别责怪我们有过失,因为我们就是上帝预言过的那个样子,而且他的恩典还没有惠泽我们,以使我们能做得更好。”<sup>[25]</sup>

这些僧人在道德和精神上的不负责任,正是拯救说的决定论带来的对精神生活的威胁,虽然我们也应该注意到某些基督教传统已经在实际中取得责任感,而这种责任感是我们的决定论所否认的。

我们还必须注意的是,那些僧人所借用的保罗的语言的原话,包含有关于恩典与自由意愿关系的更具悖论的申明。保罗写道:“你们就当恐惧战兢作成你们得救的工夫,因为你们立志行事,都是神在你们心里运行,为要成就他的美意。”<sup>[26]</sup>这一个关于神的恩典与人的自由、责任之间的关系的说法更正确地看待了所探讨的复杂事实,而对悔改的纯决定论和纯道德论的解释则不能做到这一点。

我们前面说过,<sup>[27]</sup>没有哪一种有罪的自我中心能够摧毁人心中的自由与自我超越;假如这是真的话,那么人的精神的特性与结构中肯定有某种内在的反对自私的证据。有限的心灵多少了解到自己的有

限性,因而它会由于企图以自己为核心完成自己的人生而感到良心不安。这正是恩典与灵魂的天然禀赋的“接触点”;路德尽管主张人性堕落论却承认这一接触点,但巴特竭力否认之。只要存在这样一个接触点,人内心就有某种听从召唤的东西;虽然我们要承认,那些使有罪的自我失去自信的事件或召唤可能把人逼得走投无路而绝望,但人不会自动忏悔。

天主教神学力图公正对待恩典和自由意愿,它的这一努力因此比起奥古斯丁和宗教改革神学要正确得多;因为他们的严重问题是倾向于否认人在忏悔和信仰中的一切活动与责任。托马斯·阿奎那在界定这两者之间关系时用了他那有名的比喻,即阳光与眼睛的视力之间的关系。恩典就是阳光,它发自太阳,而没有太阳人什么也看不见。不过人的行为的可能性和必要性可见于这样一个比喻:“那背对太阳的人将目光转向太阳以准备接受阳光。”<sup>[28]</sup>

118

天主教的“天人合力”说有一个弱点,那就是它在界定人的行为的局限、人的责任以及神的恩典时太精确了,将这些东西放在同等的水平上,这也是所有托马斯派对最后神秘进程分析时所出现的毛病。由此,悔改体验的深刻性被忽略了。真实的情形是,这两种断言——无论说基督中的上帝能够粉碎并重建有罪的自我,还是说自我必须“敞开心门”而且它有能力这样做——都同样是正确的,而且两种说法都是不同层次上的绝对真理。可是,假如仅仅提及其中之一而不顾其二,则它们都将变成谬误。

从有罪的自我这一层面看,研讨它本身的处境时,我们发现自我的确有可能因而也有责任意识到自己的自私的自爱的错误性质。但当自我“凭借信仰”置身于自己之外时,它就意识到这样一个事实,即:他所做过或能够做的一切都是因为神的恩典的奇迹才带来的。自我无法解释为什么某一不幸事件或某一对他人的冲动,或者福音书里的

某个真理性字眼,就能够打碎它原先的自信,带来悔改和重新做人。从那样一个视角看问题,一切事物都是恩典产生的奇迹,每一种新生命形式都在证明着这样一个问题:“你有什么不是从领受得来的呢?”

119 每当人不从信仰来看问题时,人就设法把得救的两个因素等同起来,那样就导致新的自以为是。所以神学家格里高利在描述他父亲的基督教生涯时将这两个因素巧妙地平衡起来。他说:“我不知道这两样东西中该更加赞美哪一种:是那召唤了他的恩典,还是他自己的选择?”不过最后格里高利还是以一种分析赞美了他父亲的基督教信仰,在他的分析里,恩典以及对宽恕的感激已经真正消失掉了:“他属于那些以气质而感受到信仰的召唤的人,他本拥有信仰,只是没有名称罢了。他把信仰当作是给自己的美德的奖赏而接受下来。”<sup>[29]</sup>

宗教改革神学里关于恩典与人的潜力之间关系的概念正确看待了这个问题的终极的、宗教的方面,但它却因为否认人的自由而掩盖了该关系的复杂性。另一方面天主教则试图公正对待该关系中的两个方面,但它倾向于将两者混为一谈,还企图探究两者的限度。

## 2. 把恩典作为对我们罪孽的宽恕

我们一直认为保罗的那句“否定之否定”的宣言“不再是我,乃是基督在我里面活着”包含了两层涵义,第二个涵义表明新生命并不是已成就的事实。它以基督为信仰的规范,而且接受了将完美传给信徒的神的恩典。这第二层意思从保罗段落随后的句子里可得到支持:“我已经与基督同钉十字架,现在活着的不再是我,乃是基督在我里面活着;并且我如今在肉身活着,是因信神的儿子而活,他是爱我,为我舍己。”(《加拉太书》2:20)

还值得注意的是,所引用的这段话是否同时包含两层意思,那并不重要,尽管我们没有理由假定它们并不存在。总的说来,保罗思想



显然启明了恩典体验包含的两方面的东西。但眼下我们关心的不是保罗思想而是圣经的恩典说与人生体验的关系问题。人的经验是否验证了这一双重涵义？

倘若想凭自然的恩典体验来寻找圣经信条的证明,那就错了。假如我们正确分析了信仰与理性的关系,分析了“圣灵”与人的心灵的关系,那么,能够证明那信条的体验只能由信条本身促成。这是因为,若是没有凭信仰领悟“上帝的智慧”,而且同时又部分地与人的智慧相冲突,人就永远也认识不到罪孽的严重性,而且人也看不到上帝对他们有罪的自傲与自大的审判。

120

在唯心主义哲学流派里的确有一种类似的因信称义的做法。那种做法指出了“自然神学”和以圣经为基础的神学之间的异同之处。根据那种说法,在人生经验中肯定有某种完成感,也是一种取得完美的感受,虽然并没有真正取得完美;那是一种对目标的预感,尽管人还只处于争取目标的进程中。但这观点中没有一个认真对待罪孽问题。完成的感受把还处于进程中的不完美与具有超越性质的善沟通起来。人通过这些体验预感永恒从而为自己的行为找到辩解,而他精神中的永恒因素赋予了他这种权力。<sup>[30]</sup>

若是去掉圣经的审判所包含的激进意识,人总是可以发现进行自我辩护的方法。人可以判断他自己的是非,但这种自我审判能力总是假定那对经验的自我进行审判的自我是善良的。所以这一判断性自我可以宣称,“我因此被证明是正确的”。这正是进化终极所达到的自我。它紧紧抓住永恒不放。人能够判定自己,。这一能力证明他具有那种最后证明他的正义的善。但根据圣经说法,信徒总是有这样的自白:“我虽不觉得自己有错,却也不能因此得以称;但判断我的乃是主。”(《哥林多前书》4:4)

121

如此的体验本身就是恩典的结果,因为它代表着人生的“智慧”,

但事前人们以为它是“愚蠢”，只是事后反省时人们才知道它是智慧。经验本身也许不会产生这种智慧，但会最终证明它。在此，我们必须追究，经验是否能够证明这样一种说法：即使在新生命的最高成就中也存在良心不安。是不是新人生的罪孽虽然“原则上”被粉碎，但事实上永远也不能被粉碎？平静是不是指不仅是实现了人生应该有的目标，而且还总是包含有希望的感觉和赦免的保证？最后的平静是不是取决于这样一个肯定的事实，即神的能力足以应付人的自私之爱与神的目的之间那持续的矛盾？

近代基督教不关心对人的体验的这种解释，其理由我们将有机会更仔细地检验。要研究这一道理，我们肯定要面对“现代”人的冷漠与敌意，不管他们是否信奉基督教。

真正的问题不是我们是否能够取得历史上的绝对完美；就连最坚定的完美派也不否认人生还处于进程中。真正的问题是在新人生的发展中人的自我意志与神的目的之间的矛盾是否依然存在。或者说，问题是基督教所认为的人类历史的基本特性，是否被那些有此认为的人的人生所摆脱？

122 这一问题似乎在逻辑方面有一个回答，在经验方面又有一个回答。合乎逻辑的做法是假定，当人认识到他的自私和这种自私与神的意志的冲突时，这种意识就能摧毁他的自私。不仅如此，这一逻辑至少从经验得到部分证明。悔罪的确导致新的人生，可是基督教时代的经验驳斥了那些完全遵循这种逻辑的人。基督教的狂热盲信主义、肮脏的宗教仇恨、掩藏在宗教圣洁下的罪孽野心、假装忠实于上帝但其实是政治野心，所有这些令人遗憾的历史事实都无可辩驳地证明，基督教关于恩典能够最终消除人与上帝的矛盾的宣称是错误的，这一错误存在于基督教的每一信条和对经验的每一解释中。基督教历史的忧伤经验显示出，人的骄傲和精神的自满在人放肆宣称得到神的恩许

时达到顶点。

基督教时代的一个悲惨的、富于启示意义的方面是,“税吏和罪人”必须一再地补救关于人生的一条重要真理并恢复人际关系的良好状态,以抗拒对基督教圣人的盲目崇拜。那些圣人忘记了一旦宣称神圣就是简单的占有,圣徒身份就遭到败坏。所以,充分理解基督教信仰的深刻性,就必然促使人们感谢那些“税吏和罪人”,因为是他们周期性地在基督教会忘记了福音真理并自以为正确时提出了反对的证据。当然,“税吏和罪人”也并不握有全部的真理,因为在他们以道德怀疑论挑战宗教盲信时他们发展起自己的盲信狂热。他们的解释原则不能使他们摆脱摇摆于怀疑主义与盲信之间的状态。但这并不改变如下事实,即:那个将所有善和真理视为自私伪装的道德怀疑论者,至少懂得这个道理,即自私心一直在败坏着真理与善。这个怀疑论者最后发展成为道德虚无主义者,是因为他根本不知道还有那样一种真理与善,即那种没有遭到败坏的、只有信仰才能够拥有的真理与善。世俗观点反对所有天主教占主导地位而且以教义将政治和历史混为一谈的民族文化中的天主教成分,这就很能说明问题。

123

假如我们检验任意一个人的人生或任何一个社会成就,有一点会变得明显,那就是:从自我中心以外来组织人生就具有无限的可能性。同样具有无限可能性的还有将自我重新带回组织的中心之内。前一个可能性总是恩典的结果(虽然常常是由“隐蔽的基督”和不被充分认识的恩典带来的奇迹)。它们常常是恩典的结果,这是因为,任何不能忘记它自己并把友爱仅仅作为使自己“幸福”或完美的工具的人生,决不能真正避免自我中心论的恶性循环<sup>[31]</sup>。然而恩典不能杜绝产生新邪恶的可能性;因为只要自我——个体的或群体的——处于历史的紧张关系中而且受制于既属于又超越历史进程的两重性,那么它就难免会错误地过高估计自己的超越性并且把私利与公利混为一谈。<sup>[32]</sup>

124

由此,出现这样一种可能性,即做父母的人远离对权势的追逐而把子女的福利作为家庭生活的目的。但同时也存在另外许多可能性,也就是说人们利用家族的亲情关系谋取更大权利的工具。“圣徒”也许没有意识到这一过错,但那些需要摆脱父母溺爱的儿女却了解这一点。另外还有的可能性是把家族跟社区尽可能和谐地关联起来,但是要家族把自己的私利放开而看重整体利益,那是绝不可能做到的。有无数机会将自己的民族的命运与别的民族的命运更和谐地联系起来,如果不带有民族利己的自私成分,那就不可能做到这一点。<sup>[33]</sup>

125 恩典的这两个方面为整个历史以合乎逻辑规律的方式所证实,然而要表达出它们的涵义却并不容易。那就是道德论者轻易贬低“因信称义”信条的原因。<sup>[34]</sup>但在此,正如在许多情况下一样,我们觉得似乎不合乎逻辑,那是由于人在试图表达复杂的经验所造成的后果。合乎经验事实的是,那得救的人在一方面站在义一边而在另一方面则站在不义一边。

事实既然这么复杂,我们很难用不违背逻辑一致性的办法去把握它们。我们也很难不犯这样的错误,即在表达恩典体验的两方面时总是不恰当地贬低某一方面。神学在试图公正对待圣徒也是罪人的事实时经常掩盖如下可能性,即善可能既在个体人生也在群体生活中得到实现。神学在试图公正对待新的人生时通常掩盖了美德在它各个新水准上也存在罪孽的事实。现代基督教完美主义尤其是如此,因为他们把进化论的历史解释与纯粹基督教的幻象混杂在一起。

我们需要立即详细跟踪讨论的这一进程,因为它包括了整个西方基督教历史,而且还牵涉到对理解和重新指导当今精神生活具有极其重大作用的所有问题。

眼下需要强调的是,恩典体验中的那两方面并不是相互冲突的,而是相互支持的。要理解基督在我们心中,不是我们占有了什么而是

我们有了希望；要理解完美并非既成事实而只是愿望；要理解我们人生中所知道的平静决不纯粹是成就带来的平静而是由于“被主彻底理解和宽恕”所带来的明澈；但所有这一切理解并不会摧毁我们的道德热情或责任感。相反，这却是防止错误地完成人生的惟一方式，也是阻止从谦卑中产生出更厉害的骄傲的惟一办法。它还可以使基督教信徒避免因忘记自己也是罪人而妄自称圣。

126

单纯的道德学家总是鲜能或不能领悟这最高的宗教体验。他们往往断言那只是一个有助于我们“继续犯罪从而恩典增多”的观点。但假如“上帝的愚拙”能真正被吸收到信仰的智慧中去，那么对这一指责的简单回答就是：“断乎不可！我们在罪上死了的人岂可仍在罪中活着呢？”（《罗马书》6:2）

### 注 释

[1]参见《哥林多前书》(4:19):“神的国不在乎言语,乃在乎权能。”

[2]威恩勒(P. Wernle)很正确地评论说:“所有诺斯替教徒和监理会教派坚持认为得救者可以达到无罪境界,他们只是在夸大保罗教义中的成分。”[《保罗论基督与罪》(*Der Christ und die Sünde bei Paulus*)]

[3]史雷特:《新约的信仰》,第503页。

[4]参见《罗马书》(6:以下):“我们若是与基督同死,就信必与他同活。因为知道基督既从死里复活,就不再死。死也不再作他的主了。他死是向罪死了,只有一次;他活却是向神活着。这样,你们向罪也当看自己是死的,向神在耶稣基督里,却当看自己是活的。”保罗思想中的一个永恒主题就是基督的死亡和复活,那是象征罪孽的死去与新生命的复活。

又见《罗马书》(8:6):“体贴肉体的,就是死。体贴圣灵的,乃是生命、平安。”

《罗马书》(6:22):“但现今你们既从罪里得到了释放,作了神的奴仆,就有成圣的果子,那结局就是永生。”

又见《以弗所书》(4:24):“并且穿上新人,这新人是照着神的形象造的,有真理的仁义和圣洁。”

[5]参见下列各节:

《罗马书》(6:11-12):“你们向罪也当看自己是死的,向神在基督耶稣里,却当看自己是活的。所以不要容罪在你们必死的身上作王,使你们顺从身子的私欲。”

《以弗所书》(4:17-32)。基督教信仰的逻辑自然要求“你们行事,不要再像外邦人存虚妄的心行事”。信徒既然在原则上摒弃了罪孽,这就要求他们在实际上与之决裂,所以得教者被劝告去克服明显的罪孽:“从前偷窃的,不要再偷。”

《以弗所书》(5:8):“从前你们是暗昧的但如今在主里面是光明的,行事为人就当像光明的子女。”

《加拉太书》(5:24-26):“凡属于耶稣基督的人,是已经把肉体连肉体的邪情私欲,同钉在了十字架上了。我们若是靠圣灵得生,就当靠圣灵行事。不要贪图虚名,彼此惹气、互相妒忌。”

[6]约翰书信对无罪观有更为宽泛的说明,因此常常被圣论者引用为证据,尤其是东正教。可参见《约翰一书》(3:6):“凡住在他里面的,就不犯罪。”同书(3:9):“凡从神生的,就不犯罪,因神的道在他心里;他也不能犯罪,因为他是由神生的。”约翰主张人事实上的无罪是因为他的关于新生命的观念深受希腊思想的影响,对新旧生命进程形而上学的区分。但我们在这里也看到重要的保留。可参阅《约翰一书》(1:8)的话:“如果我们说我们没有罪,那是在欺骗自己,我们就没有真理。”

[7]见《罗马书》(5:1):“我们既因信称义,就借着我们的主耶稣基督与神相和。”又见《罗马书》(3:22及以下):“没有分别,因为世人都犯了罪,亏缺了神的荣耀。如今却蒙神的恩典,因基督耶稣的救助,就白白的称义,神设立耶稣作挽回祭,是凭着耶稣的血,借着人的信,要显明神的义,因为他用忍耐的心宽容人先时所犯的罪。”又见《以弗所书》(2:8):“你们得救是本乎恩,也因着信……这并不是出于自己,乃是神所赐的。也不是出于行为,免得有人自夸。我们原是他的工作,在基督耶稣里造成的。为要叫我们行善,就是神预备叫我们行的。”又见《加拉太书》(5:4):“你们这要靠律法称义的,是与基督隔绝,从恩典中坠落了。”又见《腓立比书》(3:8-11):“我

也将万事当作有损的,因我以认识我主耶稣基督为至宝。我为他已经丢弃万事,看作粪土,为要得着基督,并且得以在他里面,不是有自己因律法而得的义,乃是有信基督的义。就是因信神而来的义。”

[8]参阅《罗马书》(3:24):“如今却蒙神的恩典,因基督耶稣的救助,就白白的称义,神设立耶稣作挽回祭。”

[9]《加拉太书》(3:11):“没有一个人靠着律法在神面前称义,这是明显的,因为经上说,义人必因信得生。”又见《罗马书》(3:20):“所以凡有血气的,没有一个因行律法能在神面前称义,因为律法不能是叫人知罪。”

可参见《罗马书》(2:14)。本讨论大大促进《罗马书》第3章中有关“律法”与“信仰”之间关系的讨论。

[11]我们在本书上卷第7至9章中已作过这一分析。

[12]《罗马书》(7:18):“立志行善由得我,只是行出来由不得我。”

[13]保罗用这些话描述:“无知的心就昏暗了。”见《罗马书》(1:21)。奥古斯丁把人的困境说成是“意志缺陷”,这倒是的,因为它指出必须从自我以外去获取权威。但它也是不正确或至少误导性的,因为它只提出自我中心的恶性循环的原因是软弱而非精神的迷失。

[14]当然不一定只有一次危机。自我的被粉碎是一个永久的过程,发生在我们精神每一个体验中;在这些体验里自我在上帝的要求下意识到自己的有罪的、自我中心的状态。

[15]基督教信徒正确地认识到这种精神体验所必需的真理只能通过基督的启示得到调解,但他们也应当提防一种可能,即以为只有那些在实际历史启示中认识基督的信徒才能得救而悔改。其实历史中“隐藏的基督”发挥着他的作用。很可能的是,那些不知道历史启示的人反倒能够更纯真地悔改与谦卑。假如不牢记这一点的话,那么基督教信仰很容易变成一种新的表现骄傲的手段。

[16]见本书上卷,第7章,第2节。

[17]可参考 E. 弗洛姆的《逃避自由》,该书从心理学上讨论了现代邪恶政治所涉及的东西。无须说,对民族和其他历史性社会团体的忠诚,只要它不对人的精神

作出最后的绝对的要求,就不具有对自由的毁灭性。

[18]见《约翰一书》的(4:1-2):“亲爱的弟兄啊,一切的灵,你们不可都信,总要试验那些灵是出于神的不是;因为世上有许多假先知已经出来了。凡灵认耶稣基督是成了肉身来的,就是出于神的,从此你们可以认出神的灵来。”

[19]参阅本书上卷,第3章。

[20]丹内(J. Denney)所著的《基督教和解释》一书深刻分析了基督教与神秘主义在这一学说上的对比,他的总结是:“我宁愿靠基督得救,而不愿迷失在上帝之中。”

[21]在各种唯心主义和神秘主义思想流派里我们还可以举出许多这种摧毁自我的例子。这里从弗兰西斯·布拉德雷的思想中可以找到一个很能说明问题的例子:“有限性多多少少变了样,消失在被完成的进程中。善也会有这一常见的结局。维护自我与牺牲自我,两者都达不到自己的目的。个体自己永远也不可能成为一个协调的系统。在其耗尽自身后自我必须消失,同时善被超越、被淹没。……最主要的是,夸大自我或牺牲自我、善良或道德,它们本身绝不困难地存在与绝对之中。”(《表象与实在》,第419~420页)

[22]我们将在后面一节里探讨这一基督教自我观是怎样在基督教的悖论性的“肉体复活”希望中得到强调、维护和表达。

[23]奥古斯丁有一段名言表达了这一感激与谦卑之意。他说:“那么,可怜之人在获自由之前敢于以自己的自由意志为骄傲,在获得自由之后又为自己的力量自豪,这是怎么回事呢?假如人是罪孽的奴仆,又为什么夸耀自由意志呢?凡胜过人的,人就成为他的奴隶。可假如他们已被拯救,他们为什么要夸口好像是他们自己的努力得来的自由,而不是收到的馈赠?”(奥古斯丁:《论圣灵与圣谕》,第52章)

[24]《罗马书》(9:18):“如此看来,神要怜悯谁就怜悯谁,要叫谁刚硬就叫谁刚硬。”

[25]奥古斯丁:《败坏与恩典》,第4~10节。

[26]见《腓立比书》(2:12-13)。《启示录》中有句话也包含同样的双重强调:“看哪,我站在门外叩门;如果有听见我声音就开门的,我要进到他那里去,我与他、



他与我一同坐席。”〔《启示录》(3:20)〕

[27]见本书上卷,第10章《论原义》。

[28]阿奎那:《恩典论文集》,第109问,第6条。

[29]该段话被格罗波斯基(N. N. G. Gloubnsky)写在他的论文集《恩典教义》(伦敦 S. C. M. 出版社),第78页。

[30]鲍桑奎对该信条的说法是:“宗教证明着它的信徒的正确性。宗教并不取消信徒的有限性、弱点或罪孽,但宗教否认这些缺陷的实在性。”(见他的《什么是宗教》,第284页)F. 布拉德雷的见解也类似于此。他说:“就宗教的信念而言,进化的目的已经达到。”(见他的《伦理研究》,第279页)J. 凯尔德以下的话也表达同样的意思:“宗教超越道德之处在于,道德理想只是逐渐得到实现,而宗教理想当即实现。”(见《宗教哲学导言》,第284页)

[31]在 M. 阿德勒的新阿奎那主义的论文里我们看不到他对道德的辩证因素的理解。阿德勒没有理解到上帝的牺牲之爱和人的肉体之爱的差别。因此他不明白对幸福的追求并不能避免自私心态,虽然完美被认为是通向幸福的途径。个体通过自己的完美来追求幸福,则仍然还龟缩在自我中心内。

[32]基督教,尤其是宗教改革派,常常断言只要我们“还是肉体”我们就会继续犯罪。这似乎表明罪孽是有限性的结果。但是,保罗赋予“肉体”一词的含义,也被基督教学说或多或少地赋予给这个词语。历史存在从来不仅仅是有限性,而是有限性和自由并存;因而,历史存在的一部分就是诱惑,是屈服于诱惑,于是把部分的价值当作终极意义,认为片面的观点具有终极的效用。

[33]直到如今,人们还把两个不同的东西混为一谈:一个是真诚地希望有一个新世界秩序;另一个是期望安格鲁-撒克逊文明所享有的地位将被取代,或者说认为有可能通过美国的强大而确立“美国世纪”。

[34]E. 布龙纳是这样界定恩典的两重性质的:“它是拥有但又不拥有;是置身于矛盾之外又处于矛盾之中;它是给罪人以义,罪人虽然有了义,但直到死也还是罪人,他悔改之日需要宽恕,而此后也一直需要宽恕。”(《危机神学》,第63页)

[35]马丁·路德用多种方式表达这种悖论性质,比如:“得到义的人知道现在他

要承受上帝的律法；他乞求宽恕是因为他又服从罪的律法。”或者：“两种说法都是对的；没有基督徒是罪人，但所有基督徒都是罪人。”或者：“圣徒内在本质上都是罪人，所以为什么他们被外在地认为是无罪的。”或者：“我们事实上是罪人，但在希望中我们有正义。”

## 第五章

# 恩典与骄傲的冲突

127

假如我们的分析从根本上说是正确的,那么保罗对恩典与新生的解释并非独特的教条,是否添加到福音书里并不重要。它的重要意义在于,它清楚地界定了人生和历史的问题。先知论在解释历史时消极地领略保罗的界定,而耶稣基督在重新解释先知期待时则积极地肯定了保罗的界定。保罗的主张与耶稣的这一教义具有密切关系:在神的审判面前,义者也是没有正义的。保罗的这一主张也与他的另一个概念具有密切关系,那个概念是:受难的救世主就是一个启示,揭示了上帝的正义和宽恕。

如果我们贯穿基督教时代以追溯对基督教核心信条的解释,有一点就变得很明显,那就是,人的自高自大抗拒福音的真理,虽然他表面上已经接受了这一信仰,但他的抵触不亚于基督教时代以前的人。那时人们指望出现一位基督,但不是那个要彰显上帝的正义和宽恕而不同时为人辩护的基督。基督教时代的人寻找一种新的方式来为已经通过基督而享有正义的人进行辩解。

人对福音真理的抗拒有多种形式,并利用了各个时代的许多哲学思潮。我们除了要注意基督教神学家为什么否认或掩盖福音对人生和历史的解释里包含的根本性悖论,更重要的是我们还必须认识到所有这些界定下面的动机本质上是一样的。这种一样就在于,人不愿意承认自己陷入既受制于又超越了短暂与有限的那种困境之中,或者更确切地说,人不愿意甚至在新生命中他也逃避不了这一困境。人否认人性与神性的永恒矛盾时常用的手段,是把上帝通过基督完成的启示解释为历史的永恒;这就产生了一个后果,那就是信徒自认为从隶属于短暂与有限转变到享有永恒。如此的拯救牵涉到对永恒真理的领悟,而以如此方式认知真理也假定了真理的实现,也就是人实现了完美。

我们最好从一开始就认识到,基督教时代的人对福音书的整个真理所持的叛逆心态导致宗教盲信与狂妄,以至于西方文明史都遭到扭曲。这一叛逆所常常采用的策略是使基督教真理的某一部分攻击其余整体。这一反叛恰恰表明基督教与世界上别的宗教的不同。它一方面鼓励人在历史中的活动与责任,另一方面又限制人在历史中的可能性,所以,从东方的入世的儒家思想和出世的佛教思想来看它的话,它所启迪的西方文明乃是一种放纵野心与充满宗教狂热的文明。

这并不是说,假如在某一时期某种神学倾向没有占上风的话,就能够避免这种以人的自大而败坏基督教真理的情况。断言古典文化里人的自信是这一败坏的主要原因,那只是在历史性地解释一个总的倾向,而不是深刻地解释之。因为,人的骄傲比任何他利用的工具还要强大。我们认为,一种只凭借信仰而领悟关于人和上帝的真理的宗教,必然成为人用来表现自大的工具。人自己不能获得真理而只能凭借信仰才能得到,每当人由此得到真理而自认为是拥有了它时,就往往以宗教来表现自傲。这种形式的宗教不再是对人的威胁,不再主持

对谬误的审判和人生的完成；相反，它使人僭妄地以为人生的有限性与罪孽都被克服了。《新约》就知道对福音的这一误用是何等的不可避免。所以它说到在历史的末端会有假基督和敌基督者出现。在《新约》之外，人们很少留意基督教史的这一悲剧性的一面。整个基督教历史中，圣徒们无不竭力驳斥怀疑论者和有罪者对它的合理的嘲笑，于是强调信徒生活的无懈可击的清白，或努力证明自己的教会的美德大大胜过它的邪恶。然而，只有当基督教能够从它的真理的角度看出假真理在利用基督教做掩护时，它才能证明自己的关于人生和历史的真理。

### 一 奥古斯丁以前的恩典观

在探讨历史上福音真理所遇到的抗拒时，我们可以从这样一个时期开始，即从使徒时代到奥古斯丁时代，在这段时期里，人们还不完全理解保罗对终极性宗教问题的解说。当时的思想有一个紧迫的任务，那就是针对希腊和罗马文化的影响而确立并捍卫基督教信仰。那两种文化把时间上的永恒问题看成是人生的关键问题，而且试图在神秘主义宗教、诺斯替派、神签预言术、柏拉图和新柏拉图主义哲学等里面寻找人的拯救；在所有这些思想里，短暂的东西都被当作是永恒的东西，或者从有限性中寻找出永恒因素来。

基督教有足够能力应付希腊思想中神与人的分离，有能力充分阐释已经与希腊二元论分道扬镳的基督教教义。可是基督教没有足够能力清楚认识罪孽问题，而罪孽问题正是存在于基督教对历史现实的解释当中；基督教也没有足够能力认识赎罪说，虽然那是它对罪孽问题的回答。哈纳克写道：“根据保罗神学而试图降低教会的教义地位

131 的努力总是失败,因为那些试图不知道,在最重要的天主教信条的前提中就有一种因素,虽然我们认为它不是《新约》的主要成分,但它是一种希腊精神的表现。”<sup>[1]</sup>认为洗礼能去掉信徒的罪孽污迹,那只产生完美主义的幻想,这种观念很早就出现了。<sup>[2]</sup>人们常常把拯救等同于对上帝的认知,以区别于异端的谬误。在某些使徒教父那里,基督教信仰的更深刻的问题被部分地忽略了,而在另外一些教父那里,则被全部地忽略了。<sup>[3]</sup>关于“永恒生命”、真知和律法尤其是基督的新法的观念,穷尽了福音的真谛。在那些效法使徒教父的护教士的思想里,情况也是如此。殉道者查士丁把基督教视为一种“新律法”和“新哲学”。在这个观点上,他不完全向柏拉图主义投降,因为他不相信人有内在能力达到真理和拥有德行。真理和德行是神的恩赐。但他还是不理解我们既拥有又不拥有的矛盾状态。当然,他从未否认圣经的关于宽恕罪孽的学说,但他认为宽恕只是一次性取消很久前犯下的罪。<sup>[4]</sup>由此我们能看到,天主教把正义从属于神的恩准的做法乃是起源得很早的。

德尔图良在这种问题上的立场尤其值得注意。他代表圣经尤其是希伯来思想,以反对早期基督教哲学家的希腊化倾向,而且竭力保存对历史的先知末世论解释以抗拒希腊思想的腐蚀。此外,他还理解原罪说。可是他对基督教关于上帝的正义和宽恕之说法感到困惑不解。他认为神的赦免罪孽之说是无道理的,是不公正的。他宣称:“假如我们真正需要把这样一种有违于理性的善加诸上帝头上,还不如根本没有上帝。”<sup>[5]</sup>

将基督教视为取得永恒实现完美的途径,这一倾向在东方的教会里比在西方教会更明显。伟大的神学家奥利金是前奥古斯丁时期的最具独创性的人,他在自己的关于获取神圣的方式的观念里既是完美主义的又是道德至上的。<sup>[6]</sup>他的前辈,亚历山大的克莱门也说过人通

过基督而成圣的话。那些话代表了所有亚历山大时期的思想：“当我们重新诞生时，我们直接得到我们竭力想获得的完美之物，因为我们被启明了，那就是去认识上帝；所以，凡认识了完美是什么的人，都不可能还是不完美的。”<sup>[7]</sup>这些话里反映出诺斯替派对拯救说的看法。尼斯的格里高利相信：“人一旦恢复到亚当的纯洁状态，就获得亚当的身量，甚至还比亚当更高，因为他拥有了神性。”<sup>[8]</sup>

132

尽管保罗的观念在不太坚定的希腊思想代表人物(如伊里奈斯、亚大纳西)中更为突出，我们也不能就此认为他们理解了圣经的罪孽和恩典观念的全部意义。现代历史学家在说如下的话时也许接近真实：“奥古斯丁以前的教会从来没有真心接受保罗的因信称义之说……有时他们还完全忽略了这一学说。有时他们虽然表示对它的尊重，但他们把它加以曲解，使人觉得假如我们说人从忏悔得到拯救，倒更自然地表达了该学说的内容。”<sup>[9]</sup>

于是，希腊的智慧理念控制了奥古斯丁之前的时代；另外，虽然教会拒绝了这种智慧观的更为明显的二元论表现形式，认为那是异端邪说，但是，教会向更温和的关于得救方式的希腊观点投降。<sup>[10]</sup>希腊时代的基督教有时彻底地向希腊思想投降，以至于福音变成了仅仅是一种更高的知识。每当希腊基督教更看重圣经观点时，它就承认“恩典”和“权威”的必需；也即是说它从意志的立场而不是从理性的立场去理解人的问题。但即便如此，它也从没有能从圣经的先知角度来完全领悟人的历史生存问题，也不能从《新约》对罪孽和恩典的观念来完全把握这个问题。所以某一位埃及父亲会这样写道：“上帝的恩典能够在瞬间使一个人变得纯洁，变得完美；因为没有什么是上帝所不能的。比如那个强盗的例子，信仰使他立即改变了，他被领进了天堂乐园。”<sup>[11]</sup>

133

完成论幻想在圣·约翰的思想中得到最充分的表现。约翰把神的恩典局限在洗礼的神圣仪式上。他说：“恩典触及灵魂，将罪孽连根拔

起……受了洗礼的人,他的灵魂比阳光还要纯洁,就像最初出生时一样,不,比出生时还更好;因为他享受到圣灵,圣灵使他的灵魂燃烧,扩展他灵魂的神圣性……圣灵通过洗礼而将人的灵魂重新铸造,好像那是一个灵魂的熔炉,烧去了罪孽,使他的灵魂比金子还闪亮。”<sup>[12]</sup>

西方的拉丁教会思想不像东方教会那样具有浓厚的信德完成论的色彩,而随后的发展也导致西方教会进一步修改了自己的教义,但东方教会的思想带着从希腊教父到当代东正教的教条的完全一致的印记。从文化史的角度看,这代表着希腊主义对希伯来主义的胜利。从宗教的角度看,这表明教会没有理解福音里指责教会和它的圣徒的那部分真谛。<sup>[13]</sup>

134

## 二 天主教恩典观

使徒以后的时代的教会认识到人生的基本问题是恩典与罪孽的关系问题,而不是永恒与有限之间关系的问题;这一认识首先清楚地表现在奥古斯丁的思想中。圣经的权威阻止了圣经先知的观念不至于完全丧失,但那些观念显然在先前的时代里已经被忽略了。随着奥古斯丁把保罗的原罪信条加以发扬,基督教时代终于充分意识到这样一个事实,那就是:给历史带来混乱与邪恶的,不是有限性,而是罪孽的虚假永恒,是妄以为有限已经被而且能够被克服的虚假姿态。<sup>[14]</sup>

135

新柏拉图主义对奥古斯丁的影响多少掩盖了圣经的悖论。奥古斯丁对人的处境的分析是合乎圣经精神的,虽然他关于罪的概念——认为罪是意志的缺陷、没有行善的能力——部分地来自于普洛提诺,并不完全一致于他的一种深刻理解,即他理解人性的自由不可避免地转向自爱这样一个道理。也许他的治罪的学说中混杂的这一希腊思



想包含着他的恩典说的错误的根源,而恩典说是圣经对罪孽问题的解答。这样说是因为奥古斯丁的恩典说模糊了作为权威的恩典与作为宽恕的恩典这二者之间的复杂关系。他并不对二者关系的传统说法表示质疑。我们已经看到,教会的关于上帝的宽恕和给人以义的说法为人的成圣奠定了基础,这种说法很早就有了。根据这一理论,由基督代表的神的仁慈摧毁了人与神之间有罪的对抗,使灵魂从自爱转向服从神的意志。由此,灵魂在恩典中成长而且达到成圣的更高层次。这种将正义置于成圣之下的做法明显可见于天主教的整个关于人生和历史的观念中。它种下了一种新的自以为是的根子,埋下了新的妄见,即以为人自己就能够完成人生和历史。这种观念与希腊观念之间的区别在于它意识到人自己没有能力行善;但它认为有神力相助就能够完成行善的任务。奥古斯丁曾宣称:“可以肯定的是,只要我们愿意,我们就能够谨守神的命令;但因为这命令由神发出,我们必须请求神赋予我们力量以使我们立志而行。每逢我们立志做什么的时候,当然那是我们自己在表达志愿,但叫我们立志行善的是上帝;……是他给我们的意志以力量从而使我们能够行动。”<sup>[15]</sup>很明显,这种解释正确说明了一种非我们自己的力量和我们自己的力量之间的关系。在奥古斯丁针对贝拉基的道德论的辩论中,这一观点是他最坚持的,但奥古斯丁并不完全认识到新人生中自爱的固执。他知道爱不是人性中一种简单的可能性,但他深信那只是上帝的可能性表现在人的内心。

136

奥古斯丁的论基督教完美说的文章是对保罗观点的解说。他写道:“这不是说我已经得到了,也不是说我已经完美的了。”在阐述这一话题时,他像许多基督教完美论者一样,承认有限性不可能达到目标;因为人处于历史中,而历史是一个变化过程。但他确信对目的的追求可能就是一种完美。他还说:“让我们像许多正在完美行善的人一样,也下决心努力,虽然我们还没有达到完美,但可以沿着我们一直

走过的完美之路向完美接近。”<sup>[16]</sup>

奥古斯丁当然并不肯定基督徒的完全无罪,他认为不可能绝对征服罪孽。他相信人的情欲依然存在,所以人活到死都需要神的宽恕。<sup>[17]</sup>不过他确信,依然存在的罪是轻微的而非致命的,也就是说他认为在得到拯救之后人的自爱表现是偶然的,并不是人的根本态度。奥古斯丁还说:“一个人假如已经到达他人生旅途的终点,但还是一直保持清白,没有犯罪,随时不忘以施舍周济来清洗自己的小罪,那么我们就没有理由不说他是无可指责的人。”<sup>[18]</sup>大罪与小罪的区别在天主教思想里是很重要的。那种通过施舍能够洗去小罪的说法,相当于试图以义的行为进入恩典的庇护。

137 奥古斯丁观念里问题的关键是,罪孽在原则上被消除是否意味着错误的自私之爱的力量被粉碎。奥古斯丁时代和所有天主教时期的观念,都认为那就意味着自爱得到清除。他们还认为,余下的罪是放荡的情欲和冲动还没有被核心意志所控制的结果。这一推理很正确,因为假如自爱“在原则上”的被摧毁不意味着在某种根本意义上也是“事实上”被摧毁,那么它会意味着什么呢?肯定地说,有某些事实表明了人的灵魂借以依赖的新原则。必定是“所结的果子与忏悔相称”!

可是这里的问题是,道德生命的复杂性被简单的表述模糊了。实际的情形是,人承认了自爱的邪恶,认识到对上帝的爱是惟一恰当的行为动机,他就可能摆脱自爱而得救。但从更必然的角度看,人可能还是自私的。某位主教的傲慢、某个神学家的自以为是、某个虔诚的生意人的野心,以及教会本身的高高在上,都不仅仅是偶然的缺陷、微小的罪错。它们其实代表了自爱的根本倾向,无论恩典把新生命提高到哪一个水平上,这一根本倾向都会发生作用。纯粹的爱是凭着爱才存在的,因为只有人通过祈祷和默想被抬高而超越自己时,他才拥有一个有利的立脚点,使自爱不再能产生作用。在他的行为中,自爱因

素混合在恩典新近赋予他的对上帝的爱之中。

精神生活的这一不幸的局面在宗教改革运动以前没有被清楚地认识到。宗教改革运动认识到这一状态,这使该运动在基督教历史上享有独特的地位。奥古斯丁没有理解到这一不幸,于是他以其恩典说成为了天主教之父。但同时,他也以其罪孽说而成为宗教改革运动的发源。改教运动发现,在保罗对圣经人性探究和奥古斯丁对人性的分析中,有一个问题太深奥了,绝不是奥古斯丁提出的回答所能解决的。

奥古斯丁对群体和个体的历史处境的描述就囿于这样一种有限的完美观的局限里。历史的冲突是“上帝之城”与“地上之城”之间的冲突,前者被对上帝的爱所推动,以至于发展到藐视自己的程度;后者为自私之爱所鼓动,甚至发展到轻藐上帝。奥古斯丁承认这两座城在历史中“合并起来”,而且他没有用完美主义方法去简单地解决相对正义问题,这一问题在有罪的人世里甚至连基督教信徒也必须面对。不过总的说来,奥古斯丁将上帝之城等同于历史上的教会。他强调只有在教会那里才有真义。他当然对这一等同附加了许多限制,后来天主教时期却未能坚守那些限制。他曾区分了地上的“上帝之城”与天上的“超越之城”之间的差别,也区分了教会的现状与它的将来之间的不同。<sup>[19]</sup>他明白地宣称:“凡我在书里说教会毫无瑕疵时,不要以为那是现存的情况,我指的是那正在筹备过程中的教会。”<sup>[20]</sup>

138

然而,尽管有这些限制,在某种意义上教会就是地上的上帝之国。它还没有取得最终的完美,而且奥古斯丁认为还不敢保证所有的信徒都能得到拯救。但他的教会是完美的这一观点基本上一致于他对圣徒的完美观。他认为教会是在“朝着完美之境前进”,而且它已经“在这一条路上完美地行进着”。<sup>[21]</sup>但他不认为教会处于神的审判之下。换言之,他认为教会是神与人之间矛盾被克服的交汇点,而不是审判与上帝的仁慈被调解的地方。因此,世俗与神圣之间的矛盾原则上得

139

到了克服。这一信念贯穿了奥古斯丁整个历史哲学观。自爱与对上帝的爱之间的历史性矛盾主要是教会与世俗之间的冲突,教会与世俗的混合也绝不意味着教会作为历史性机构会成为罪孽的载体。与其说,教会并不真正处于上帝的审判下,不如说,教会以基督来统治人世。他宣称道:“甚至在目前,教会也是基督的王国,是天堂之国,那就是说,基督和他的圣徒一同做王,只是与将来的做王不同。虽然在教会里稗子和麦子一同生长,但稗子不能同他一同做王。”<sup>[22]</sup>

当然,我们可以认为,历代的天主教削弱了奥古斯丁对人的处境的分析,而且将它变成了半贝拉基主义的信条。但他们无须改变奥古斯丁提出的对人的处境的解答。因为,奥氏的恩典说和天主教的恩典说是一回事;这一学说一直贯穿天主教时代。按照这一学说,罪孽本质上是原初完美的丧失,而不是上帝形象在人心中被败坏;而恩典则是不完美的本性的完成。本性中虽不完全但属于善的东西的完成,是该学说所强调的东西,以便抗拒那总是把本性与恩典置于冲突之中的败坏。在分析人的历史处境时,奥氏和天主教会都显示出一种自相矛盾的情况,但比起有托马斯·阿奎那界定的那种正式的天主教信条而言,奥氏的观点还更严重一些。不过在界定恩典能完成什么时,两者则没有区别。

在这一恩典说中,古典的自我看重和圣经认为的神人冲突被巧妙地糅合在一起了。圣经关于人在历史中地位的见解,压倒了古典时期关于人具有足够理性能力的见解。天主教认为人总是通过恩典才能行善,但古典思想压倒圣经思想在于这一点:获教的人事实上既在实际上也原则上处于罪孽以外。对人处境的这一不安状态要进行精确界定,则必须把称义从属于成圣,认定人离不开宽恕,而且宽恕主要是针对“过去的罪孽”而言。

天主教会的自以为是的心态有它最后的、最能说明问题的表现形

式,那就是它持这样一个信念:在最后的审判里人由他的美德而获救。只是,他应该明白,他的美德是由上帝的恩典而来。在这一点上,阿奎那同奥古斯丁的看法完全一样。他写道:“人以自己的意志而成就配受永恒生命的善工,但正像奥古斯丁说过的那样,为了达到这一点,人的意志必须由恩典来预备。奥氏曾说‘上帝的恩典就是永恒的生命,永恒的生命当然是给善行的赏赐,但那些得到赏赐的善行却出自上帝的恩典’。”<sup>[23]</sup>

这里探讨的问题对普通人也许显得太学究气;对批评家而言,它也许甚至显得像是神学的那类条分缕析的无聊之争。但一切重要问题,无论是哲学的还是神学的,都最终要精确地划定,外行人是不容易看到这些问题的,可内行人却感受到问题的重要性。当前的问题是,人的历史存在是否属于这样一种性质,以至于他可以凭理性或恩典的好处来毫无愧色地面对神对他的人生的审判。假如他能够,那就说明那种以自我为中心的意志可以被引进与掌管万物的神的旨意和权能的和谐关系之中。在此问题上天主教会的回答一直是肯定的。

141

有些天主教神秘主义者,他们在断言恩典可以促进人的完美时倾向于超出天主教的立场。这种中世纪思潮当前应该被看成是近代完美论的根源。眼下我们不必考虑它,但要看到该天主教信条的意义,它认为在以下两种观念之间可以建立起平衡:一种是圣经思想,认为人不能自己完成人生和历史,自以为能够做到这一点只是陷入罪孽;另一种是古典的(一般是非圣经的)思想,它确信人的某些能力可超越有限性,能认识他凭借那种超越而领悟了的东西。

142

天主教立场以许多方式表现出来。在伯纳德的断言中这一立场得到最好的总结。他说,人在自然状态下摆脱了必然性,在恩典庇护下摆脱了罪孽,在荣耀的光芒中摆脱了不幸。<sup>[25]</sup>这就是说,人生在历史中完成与人生在历史以外完成,两者的区别仅仅是一点,那就是前者

还受制于有限性。

从这一天主教信条产生的一种明显变体包含在拉提斯本(Ratisbon)的教义中。该教义里有一种希望与改教运动保持一致的欲望,那种欲望从天主教立场提出了一个引人注目的假说:“我们不是因为自己有义行而被认为正确或为上帝所接纳;我们被认为有义只是因为承蒙了耶稣基督的荣耀。”但后来天主教与改教运动妥协已没有可能,所以它在特伦特会议(the Council of Trent)上从另一立场来表达自己的观点。这时天主教又宣称:“假如任何人说我们得以称义所完成的善行只是因为上帝的恩赐,而不算那得义之人自己的功德,或说那因善行而得义之人并不真正配得上更多的恩典与永生,那样的人应该受诅咒。”<sup>[26]</sup>

这一立场的理由是,对已经得救之人来说,在其本性与本分之间没有真正的矛盾;它还坚信:“如果有人,人纵然得义且处于恩典之中,他还是不能保守神的诫命,说这话的人应该受诅咒。”<sup>[27]</sup>

无论天主教思想对“小罪”概念有什么样的保留,它从来相信作为宽恕的恩典与作为权威的恩典是一样的,相信得救之人本质上是无罪的。用红衣主教纽曼的话来说,就是相信“让人得义乃是全能的上帝的命令,它破除了我们世俗的阴暗,就像神的创世之道消除了混乱一样。它宣称人的灵魂是正义的,由此一方面宽恕了人过去的罪孽,另一方面使人变得公正”。<sup>[28]</sup>

天主教的恩典说是整个神学体系的基础,这体系在其各个方面都保持了逻辑的一致性。该体系暂时接受了圣经和先知的历史观与人生观,但这些观点常常被下面一个对罪的界定所削弱;这一界定认为罪孽是因为缺少原初的完美,而不是肯定的败坏。然而即便他们对人的处境的界定更具有圣经思想而非古典主义(如奥古斯丁的思想),他们所提出的解答却藐视人的由圣经设想的可能性的局限。它寻求一个

人的罪孽被超越、只是有限性还依然留存的处所。在寻求这样一个处所时它有可能犯骄傲的罪,还有可能以为,一种原则上克服了人的自傲的宗教,最后依然使人狂妄自负。

144

所有天主教在过高估计得救信徒的无罪状态时所犯的错误,最鲜明地表现在教会的信条中。在那些信条里,奥古斯丁的保留条件被忘记了,教会被无条件看成是上帝王国的同义词。教会就是完美的社会,只有它才有能力施恩。它那人人可见的头目有“基督代理人”之称;而从先知历史观来看,这样的称谓是亵渎神圣的。<sup>[29]</sup>教皇的这一称呼和他的毫无瑕疵之说达到如此张扬的地步,以至于改教运动把教皇称为“敌基督”,可以被看成是不可避免的。的确,教皇的政治对手们在天主教时代就进行如此的谴责,其实就是在预报宗教改革运动的即将到来。非罗马天主教的人,认为教皇以及教会的所有傲慢,都是教义腐败的表现而不是本质的天主教信念的表现。诚然,教会的主教团曾经握有教皇现在要求的权威,而奥古斯丁的“圣徒与基督一同统治”的思想还算不上太自高自大,更傲慢的要算希尔布兰德(Hildebrand)从奥氏观点发挥出来的要求享有政权的狂妄。不过这只表明一个完美社会的统治者已经篡夺了本来属于社会的圣洁。若从宗教立场来作最后分析的话,则两种要求都是无理的,虽然前者比后者要稍好一点。

把教会当作神,无论其用意如何,都是危险的。天主教认为,教会是“道成肉身的扩展”,这一说法显然有别于保罗的关于教会是“基督之身体”的圣经信条。因为,既看成是身体,教会就还受制于历史的定律。按照它的理想和规则,它的所有成员要服从元首即基督的支配,以此保持相互的谐调与联系。但实际上历史事实总是暴露历史性存在所具有的某些矛盾,历史现实中“但我觉得肢体中另有个律和我心中的律交战”(《罗马书》7:23),这一场战斗在得救的群体和个体身上都很明显。

145

某个组织以向社会的混乱状态宣布神的审判为使命时,若它以为因其使命自己便没有这种混乱的话,那它就犯了古时先知认为以色列民众犯下的罪错。这种罪表现为政治的求权意愿时尤其明显而且不可宽容。历史性教会和教皇享有的普遍性美名只能稍微减轻这一罪错。教皇只是历史中多种相互竞争的社会和政治力量之一,并不能真正代表基督;因基督在历史中是没有任何权势的,而且也不保障历史中任何特定的势力或主张。天主教与罗马教廷事实上取得大公无私地位,超越了所有冲突的国家和相互竞争的社会势力,并因此而在西方世界起一种创造性历史作用——对这些我们当然要表示感戴。可是那并不证明教会能够摆脱一切历史奋斗所具有的通病,那就是它们既有创造性又有腐败性。

146 历史清楚地表明,各大教皇的动机和谋略、教会的成就和自大的整个历史,都同时包含有“基督精神”和“凯撒的天才”,这的确是奇怪又可悲的事情。教会控制经济生活,既是毫无偏私地协调相互冲突的经济利益,又是教权与封建势力的可恶的结盟。上升的中产阶级感到教会认可封建秩序的公正与不公正的独断是可恼可恨的;所以它们得出的必然结论是,不首先向支持封建秩序的宗教权威挑战,就不能改变这一秩序。

罗马教廷对欧洲的政治控制,一方面把各个国家的自我意志纳入“基督的律法”之中,另一方面要求同日尔曼帝国分享统治权,同时又小心对抗着帝国的权力。在这一竞争中,所谓的“神权”超过“世权”的说法经常被利用来作为罗马教廷的武器,图谋建立它的“世权”。但这一要求不足以维护教皇的并不稳固的优势。教廷也利用很世俗的手段与政治策略。后来这些方式都集中在利用新兴的法国来反对德意志皇帝。后来教廷教权之崩溃,即因为民众起而反叛教皇的高高在上的傲气。政治权力的崩溃起因于教皇越来越屈服于法国利益,而正是



法国最初是被用来对抗日尔曼帝国的。这一斗争的细节与复杂性不是我们当前所要探讨的东西。不过需要认识到的是,它最后的结局与先知的预言相符,即凡试图篡夺上帝权威的力量必然失败。<sup>[30]</sup>

教廷在神学和宗教上对欧洲文化生活的控制,也表现出它在政治和经济上的控制所具有的混乱无序。一方面,教廷力图将一切科学、哲学和文化的真理置于福音真理的权威之下,以便在福音里片面真理得以完成而使真理的败坏得到暴露和清除。另一方面,教廷的这一行为却表现出它的神职人员的傲气,企图把只能靠信仰维系的最后的宗教立场变成一种自私的拥有,变成借以支配其余知识的权威性工具。

147

我们用不着成为宿命论者,也能看出天主教信条的这种发展在基督教思想与人生里是不可避免的。其之所以是不可避免的,是因为人的自傲必然抗拒福音中那反对人的作为并揭露人的作为中常有的自大成分的真理。先知的救世希望所提出的解决历史问题的方案,还在基督降临之前就因其不合适而引起人的抗拒。他们找不到好的解决办法,是因为他们指望对上帝的证明也能包括对他们所指望的事物的证明。耶稣自己的门徒中也存在抗拒表现,他们觉得救世主居然要受难而不是大获全胜,那简直是不可容忍的(《马可福音》8:31-38)。早期的教会也明显拒绝这一真理,它们认为福音里许诺人生的完成的部分比赎罪说更中听,认为那部分才是对罪孽问题的解答。

不仅如此,宗教生活的复杂性,尤其是恩典的两重性,已经足够让人感到困扰,更不用说再加上人的骄傲带来的困惑了。理性很难理解,帮助我们超越人生的冲突与混乱的信仰和恩典并不是简单的占有物。我们既有但同时也没有;一旦宣称为自己的拥有,它就变成它已经摆脱了的罪孽的工具。因为所有这些原因,基督教信徒必然力图达到那种能够超越历史冲突的完美,而这一试图也必然使高居灵性之巅的教会陷入新的罪孽之中。这正是中世纪基督教的兴衰的悲哀之处。

148

### 三 天主教思想体系的毁灭

天主教的这些傲慢与成就招致历史性反响,那自然是不可避免的。从某种意义上讲,福音的全部真理从来没有被充分认识,或者说,至少教会没有清楚解释福音的真理,直到后来历史提供了无可辩驳的证据表明简单化解释的谬误。这正是宗教改革运动的作用。改教运动是历史上的转折点,它使人们更清楚地看到福音的另一面,即否定与对抗人的历史成就的一面。这一真理一侵入西方人的意识,立即掀起一阵怒潮,改变了基督教的整个历史。由此而兴起的历史性争辩不免对重新发现的福音真谛进行片面的解说。在这种一面之词的强调中,福音的另一面即由天主教思想体系所体现的一面,自然被忽略被湮没了。但改教运动在争辩上的任何弱点也不能减损它的“因信称义”的洞见。现代人不了解天主教或改教运动对基督教信仰的学说,当然不认为这一洞见有什么意义;但它表明基督教终于放弃了人的这样一种努力,即努力完成人生与历史而无论有无神的恩典。这一洞见代表先知论解释历史的最高成就,因为它毫无保留地承认先知们揭示过的那些历史现实。它知道人类历史永远摇摆于自然和时间形成的变动流程与历史的源头和终极点之间,它认识到人的任何逃避这种处境的努力都使人犯罪,因为人其实是在试图掩盖他自己生存的有限性。它还理解到,纵然人凭神的恩典而知道这一事实,那也不能保证他不犯罪。

改教运动知道,我们因此是“因信称义”,是“因望得救”,我们必须争取完成的人生不是处于我们自己的能力范围中,甚至是我们不能领悟的。它意识到,尽管人的生存的统一性既从属于又超越于自然进

程,但剥夺它的超越性并不能使它返回自然,而抹掉它的从属性也不能使它上升到永恒。这是人类生存的最后谜团,除了信仰与期待,没有别的解答。因为,所有的回答均超越了人的理性的疆域。可是假如不找到这些回答,人的生活就会受到怀疑主义、虚无主义的威胁,还会受到盲信与骄傲的侵扰。无论是威胁还是困扰,人生都将淹没在人的褊狭的观念里,以为根本就没有什么真理,因为任何接触真理的人最终都以败坏收场;或者人自以为是地号称拥有了绝对的真理,忘记了人的视角按其本性是有限的。

但在我们进一步探究改教运动的意义前,有必要认识这样一个道理:人的自信与福音的谦卑形成的复合体不仅受到改教运动的反对,还受到文艺复兴运动的挑战。最近几个世纪的精神生活都是由这两种力量的相互作用所决定的。近代文化历史学家在试图将这两大精神运动联系起来时遇到了困难。这两种运动常常被看成是两个同时存在的要求从天主教的迷信与控制中解放出来的运动;在另外有些时候,它们又被认为是一前一后相继发生的思想解放运动。在这一点上文艺复兴往往被认为是更为彻底的一种。在这些理解中,事物的逻辑顺序与时代的顺序显然不符,因为文艺复兴运动比宗教改革运动要早两个世纪。而且,值得注意的是,文艺复兴运动正是在天主教的心脏地区发展起来的。15世纪的梵蒂冈是文艺复兴的中心。事实是,文艺复兴比宗教改革还更具天主教色彩,但也更接近“现代”思想。

150

假如我们不认识文艺复兴和宗教改革代表着中古时代的思想体系解体后释放出的多少自相冲突的历史势力,我们就会觉得上面的事实似乎是矛盾的。对文艺复兴思潮而言,天主教对人的处境的解释是太悲观了,而在宗教改革运动看来,那种解释又太乐观了。但由于天主教思想体系更倾向于乐观而不是悲观,所以,文艺复兴与天主教之间的亲密关系超过了宗教改革与文艺复兴之间的关系,也超过宗教改

革与天主教思想之间的关系。天主教完美论与文艺复兴完美论几乎没有界线,虽然文艺复兴并不以恩典为使人生完美的先决条件,反而认为人自己就有能力使自己的人生得到完成。宗教改革运动与此不同的是,它代表着同中古时期传统思想的更彻底的决裂。因为,它把恩典主要解释为神宽恕人的那种神力,而不是人身上的“神力”。它否认个体或整个历史能够达到天主教恩典说所暗示的那种完成。

151 文艺复兴反对教廷以人的理性自主为由对一切文化生活进行的控制,从而奠定了整个近代文化发展的基础。宗教改革运动以圣经权威的名义反对教会对宗教思想进行的教条主义的控制,认为人的权威(甚至教廷的)都没有权力宣称拥有福音真理,没有权力认为自己能够解释福音真理,因为福音真理是超越人的智慧以外的东西,而人的解释必然要使它遭到败坏。针对教会自以为有权或有能力解释和运用最后真理的说法,每一种反对意见都有它的道理。但这些反对意见都是来自于完全不同的体验。

文艺复兴以理性自主的名义提出的反对对人的最终问题的感受,没有宗教改革运动对此问题的感受那么深。文艺复兴运动知道人的视角是片面和有限的,但它想通过扩展人的心灵的能力来逐渐克服人的有限性。可它不懂得有限性与自由之间的矛盾必然导致更为严重的罪孽问题。不过,它对教廷权威的反抗在它自己的立场上是可行的,因为宗教信条总是认为自己所体现的终极意义是对所有次要意义的取代,那些次要意义是人在追逐自然因果律并以理性把握一切现象时发现到的。

很有意义的是,文艺复兴的伟大成就在于将理性的好奇心引导到近代自然科学的阐释中。因为,在研究自然的过程中,人的思维有可能接近像神的那种客观性,而这种客观性是人在研究人类历史事实时很容易错误地自认为是自己拥有的东西。在历史领域内,观察事实并

不纯粹靠思维,而是靠热切的理性。这理性最早与焦急的自我相关,它或怜悯、或藐视、或恐惧、或骄傲地面对伟大与弱小,面对来自人性生机的各种竞争性表达所包含的对它的支持和威胁。

宗教改革运动对教廷权威的反抗,只关心超越人生意义的次要领域的终极问题。它知道人生不能完成它自己,世人靠自己的智慧不能认识上帝,错误地将不适当的中心当作整个意义领域的联系,则必然陷入邪恶之中。它在教会对宗教信念的控制中察觉到一种新形式的偶像崇拜。它发现,教会其实是在以人的设立的机构作为人生与历史的中心。它做到这一点的手段是“占有”那超越所有真理的真理,自以为有权力分配神的超越人的一切之上的恩典;其实这恩典只在人意识到自己的有限性时才发生作用。

152

宗教改革运动坚持圣经权威而反对教廷的势力,这里孕育着新的偶像崇拜的危险。改教运动的圣经主义思想妨碍人的心灵对因果关系的探索,其危险性不亚于旧的宗教权威。正当的圣经权威只是用来维护福音真理的,在福音里一切真理都得到完成,对真理的所有败坏都得到纠正。这种权威被认为是圣经性质的,那是因为圣经里包括了通过基督而实现的救赎历史。在这一救赎中,人认识到他的一切努力都是有限的,认识到自己对有限性的冒犯,认识到神对这一切问题的解答。当圣经变成一切社会、经济、政治和科学知识的权威标准时,它就成为罪恶地满足认识与道德的相对标准的工具,而且这种标准被宗教信条供奉起来了。

文艺复兴和宗教改革从斗争中得出自己各自对自由的权威性观念,那些观念在不同层面上起作用,但它们之间并不像掩藏在它们下面的人生观那样彼此针锋相对。文艺复兴的主要兴趣是将人生解放出来,尤其是将人对知识的追求从社会的、政治的以及宗教的制约中解放出来。所以,它是人类争取自由的斗争的直接本源,而这一争取

正是现时代的特征。宗教改革对自由的理解,主要认为它是指每个人有权有能力得到神的恩典,而且仅仅凭信仰就可以获得恩典而不需要附加任何条件。宗教改革感兴趣的是这样一种自由:它超越所有社会处境,甚至在暴政下也能表现出来。

153 不过,既然这同一个宗教权威在宣称自己能分配恩典并控制和调节神的宽恕的同时,又宣称自己拥有对社会历史处境的最终权威,所以,争取宗教自由和争取社会自由的两种斗争便汇合在一起并互相支持。正是这一事实使文艺复兴和宗教改革的某些说法显得有一定道理;按照那些说法,文艺复兴和宗教改革两者都是人争取自由的普遍冲动的不同表达形式。

文艺复兴和宗教改革运动反对宗教权威的斗争,尽管两者在基本原则匕比在实际表达上更相互冲突,却并不能使人看到运动中产生的两种精神类型的明显区别。这一区别完全可以表述为基督教恩典说的“成圣”和“称义”这两个方面。

从基督教观点看,文艺复兴原则上就是“成圣主义”的。它把先知的基督教观念,即认为没有希望完成人生实现最高可能性的看法,尽行抛弃。如果说天主教错误地将“得义”的观点所象征的基督教真理加以贬低,那么文艺复兴则将这一观点彻底摒弃,因为它认为这一观点并不符合它的经验。我们还可以补充说,在这一点上,文艺复兴运动规定了近代人的心灵世界。这是因为,近代人对“称义”之说所包含的人生真理并不了解。

154 但文艺复兴走得还更远。它不仅摧毁了“称义”与“成圣”的矛盾,还摒弃了整个“恩典”之说;因为,文艺复兴根本不承认,知道善行和有能力行善二者是迥然不同的。在这一点上,它有意返回到古典时代的人对人的处境的看法。它相信人自身有能力(理性的或神秘的)完成人生的最超越的目标。<sup>[31]</sup>在此,文艺复兴同样规定了近代人的精神世界。

与这一总倾向不同的惟一例外只能在新教的小派里能够找到。虽然改教运动中一些派别基本上以文艺复兴和“完美主义”视角而不是用宗教改革运动的观点对拯救进行界定,但它们仍然保持了基督教的恩典说。虔敬派相信有恩典才能实现个体的完美。默示派则依赖神恩以完成理想社会中的历史进程。<sup>[32]</sup>

我们必须注意到,尽管文艺复兴的完美说有意采用古典人性观,但它无意间在自己的世界观中增加了圣经因素。假如没有这一圣经因素,文艺复兴运动对整个历史进程不会表现出如此乐观的态度。它认为历史是一个有意义的进程,这进程朝着越来越高的可能性进发。它的这一看法来自于基督教圣经里的末世论,但文艺复兴以及整个近代文化在两个重要论点上改变了圣经的历史观。它并不把历史的完成看成是超越历史,从而也就不把它看成是代表历史的终结。它也不像圣经末世论那样把最后审判视为那一终结的一部分。换句话说,它对历史中的模糊与悲剧性因素毫无意识,或者至少它不知道那些不会在历史进程中逐渐被取消的东西。由此,文艺复兴的精神里包含了整个近代乌托邦主义的思想。“进步”这一观念,作为近代人的信条中最坚固、最有特色的东西,是文艺复兴必然产生出的历史哲学。这一成果的取得,来自于古典时代对人的信念与圣经对历史意义的信念的结合。不过我们应该注意到的是,比起先知圣经观,这种历史观赋予历史以更单纯的含义。

我们今天重新评估人的处境时所面临的一个任务是将文艺复兴运动的世界观进行一番去伪存真的清理。人类历史的确充满了无尽的可能性,而文艺复兴运动比古典主义、天主教或宗教改革运动更清楚地看到了这一点。但它没有认识到,历史充满的是善与恶两方面的无穷的可能性。它相信,知识的积累和理性的壮大、对自然的逐渐征服和后来的社会组织联系的技术性扩展,那蕴藏在历史进步中的一

切,都足以保证理性与秩序的力量能够逐渐征服混乱与邪恶。它不知道的是,人的每一种新潜能既是秩序的工具也是混乱的助手,所以历史提不出解决它自己问题的办法。

历史的这一悲剧性特点被文艺复兴多少忽略过去了,但这一特点恰恰是宗教改革运动最充分领悟的一个历史方面。这一领悟包含在宗教改革运动反对所有关于成圣的论点中,无论是天主教的成圣说还是世俗的或者基督教派的成圣说,都是它反对的东西;它在那些说法里看到一种错误的观点,那就是人们过分简单地认定存在历史的可能性。宗教改革的一个信条就是“因信称义”,这一信条要求正确地解释历史,认为历史过去没有得到人们的了解和充分利用,其原因是大多数对历史问题感兴趣的新教神学理论,都只是从文艺复兴而不是从宗教改革运动吸取灵感。

156 不过应当注意的是,宗教改革运动对历史存在这一终极问题的理解和发挥,总是免不了倾向于——也许只能倾向于——道德失败论或文化失败论。它感到人的一切努力终归挫败,这一感受促使它对所有相关问题表现出冷漠。在面对这些问题时,个体或群体的每一种道德状态,如果我们充分对它们进行分析认识的话,就会发现它们实际上都显示出有无尽的更高成就的可能性。个体的成圣也好,群体的完美也好,发现文化生活的真理也好,都没有限度。当然唯一的例外是在新的成就水平上的道德上的腐败和低效率。

宗教改革的这种道德悲观主义与文化漠视态度正是它被文艺复兴击败的一个原因。我们必须认识到的是,近代的精神生活主要就是这一失败所决定的。不过,宗教改革运动对人类生存的问题与可能性的漠视只是导致这一失败的一个原因。还有一个原因是文艺复兴运动在评价人生时,当时的所有科技发展、对自然的征服、人的才能的整体扩展等等领域,都注定要突出真实的东西而隐藏虚假的东西。



为了证明对人的近代处境的这一解释,我们有必要更加充分地思考文艺复兴和宗教改革。尤其重要的是,我们应该理解,有关人性的真理、有关人的命运的真理——文艺复兴在此点上与宗教改革相互矛盾——等,是怎样,以及为什么代表了人对人性和社会的宝贵的洞见;中世纪的综合思想虽然包含了它们,但把它们混为一谈并加以忽略。当前的问题是我們能否对它们进行正确的说明,使它们不再互相矛盾、互相挫败。假如我们能够做到这一点,就能促成一种有关人性和人类命运的哲学,它将比中世纪的综合思想更深透地探究人生,然而又不会沾染上在悲观主义和乐观主义之间摇摆,或在傲世主义与感情冲动之间徘徊的毛病。因为,近代社会正是有这样的毛病。

### 注 释

[1]参见哈纳克:《教义史》,第1卷,第48页。哈氏所说奥古斯丁前的基督教丧失了保罗思想的深刻性的话是很值得注意的,因为他本人并不充分看重保罗思想的内容。

[2]巴纳巴斯(Barnabas)书信集(公元70~79)特别注重这一观念。

[3]基督教的深刻问题在巴纳巴斯、克莱门、波里卡普(Polycarp)和伊格纳修斯(Ignatius)等思想家身上被部分忽略,而在赫尔马斯(Hermas)和克莱门二书那里则被完全忽略(可参见哈纳克原书第1卷,第172页)。

[4]巴纳巴斯书信(5:9)和克莱门书信(2:4-7)都明显有对恩典的这一限制。

[5]见德尔图良:《反玛吉安论》,第1卷,第25章。尽管特氏反对希腊思想,但他有时却以希腊思想的术语来界定基督的意义,由此无意中表达了对希腊思想的宗教影响力的赞美。比如他说:“上帝生活在我们中间,以便教导人怎样去做上帝的事情。上帝站在人的地位上做事,这样人才能站在上帝的地位上做事。”(《反玛吉安论》,第2卷,第27章)

[6]奥利金曾宣称:“上帝的形象的完美,必须由人努力仿效上帝才能获得。因

为,上帝以他形象的尊严从一开始就赋予人达到完美的可能性,但人必须完成自己的工作才能达到那种完美形象。”(《神学原理》,第3卷,第6章,第1节)

[7]《教师》,第1卷,第6章。

[8]《基督教要义》。

[9]拉西多:《基督教神学的赎罪说》,第206页。

[10]哈纳克写道:“若说实质为希腊思想的诺斯底派在天主教里赢得了--半的胜利,那并不算自相矛盾。”(《教义史》,第1卷,第227页)

[11]《埃及的受神保佑的玛卡利亚斯》,第12章。

[12]《论书信》第1论和《哥林多前书》(15:1-2)。

[13]既然我们不能追究希腊正教数世纪以来的完美主义思想,就不妨引用一个近代东正教神学家的话。他在论述东正教的主流倾向时说:“希腊的教父们深信,当神凭借圣礼而有所作为,他的行动就不仅仅具有暂时的特征或不全面的作用。神的恩典的力量通过圣礼表现出来,具有永恒的结果。”这位作者的名字是 H. S. 阿利维撒托斯(见《恩典的信条》,伦敦 S. C. M. 出版社出版,第267页)。

近代东正教神学家中最具权威性的 C. 安德鲁斯托斯(Androustos)以最明确无误的口气说起希腊思想里的成圣之说。他写道:“宽恕罪孽与成为神圣这两种因素并非相互无关,好像成圣紧随清除罪孽之后;两者是同一事物的两个方面。赦罪并不是不再算为有罪,而是真正清除了罪孽。……上帝审判罪人时不会把他视为有正义,而是在促使他有正义。上帝以他除掉罪孽的力量来完成使人得义的目的。上帝完全除掉了人罪孽的意志中包含的原则,新生的意志倾向于上帝。”[见由 F. S. B. 盖文(Gavin)的《当代希腊思想的某些方面》引用的安氏的《教义论》,第227页]

也许我们还可以引用托尔斯泰的话来反证这种完美主义狂妄造成的精神混乱的严重后果。托尔斯泰在其《我的忏悔》里说:“一提到东正教这几个字,我就想到一群穿锦着缎之人,极端自信与无知,却被称为主教、大主教的狂徒。还有上千的类似的小丑,以行圣礼的名义愚弄百姓。在这些人中我看不到谦卑,只有高傲;没有清贫只有奢侈,没有宽恕只有仇恨。他们全都刻薄别人惟独不刻薄自己。”

托尔斯泰的这些话当然不完全是公允的,因为他自己是完美主义的一个派别,

他认为如果信奉更严厉的信条,则人可以从罪孽中解脱出来。他同那些想凭借圣礼而达于完美的东正教信徒一样,基本不了解历史性存在中那些永恒的因素。

[14]本书上卷,第6章。

[15]奥古斯丁:《论恩典与自由意志》,第17章,第32节。

[16]奥古斯丁:《论人在正义中的完美》,第19章。

[17]《手册》,第64章。

[18]奥古斯丁:《论人在正义中的完美》,第20章。

[19]《上帝之城》,第20卷,第9章:“现在的教会”与“将来的教会”。

[20]《订正》第2卷,第17章。

[21]戈尔(Gore)主教曾正确地强调过,有形的教会之说、只有教会才能完成拯救之说、不将教会视为母亲则不能将上帝作为父亲之说,都不是奥古斯丁的发明。他不过是在接受大公教的传统(见查尔斯·戈尔:《教会与教义》,第13页以下)。

A. 罗伯逊(Robertson)同意戈尔说的奥古斯丁并没有创始有形教会之说的观点,他补充说:“我们甚至可以认为他开创了无形教会的思想。”奥古斯丁对教会的不满的确包含有宗教改革运动的无形教会观念,这就使历史的教会处于神的审判之下;他对教会的肯定,则与他之前和之后的天主教信仰相一致。

[22]《上帝之城》,第20卷,第9章。

[23]阿奎那:《论恩典》,109问,第5条。

[24]必须强调的是,天主教并未断言得救者的意志与上帝的意志绝对相符合,而是说本质上两者是一致的。阿奎那说:“日常恩典被赏赐给我们不是叫我们不再要求神的帮助;因为每一造物都需要上帝将那帮助保持于善之中,从而造物才能从上帝那里得到帮助。”不过,阿奎那还宣称,在得救之后,“人可以避免根植于理性的大罪,但不能避免小罪,因为他虽然能够抑制他的卑贱的情欲产生的乱子,却不能抑制一切混乱,一个麻烦被消除时另一个麻烦又产生出来”。根据这一说法,人与神在意志上的一致几乎是绝对的,惟一残存的罪是由无意的冲动造成的,不是意志的结果。这一看法可能显得是纯粹古典立场上的,而不是圣经思想的。但阿奎那将两者综合起来达到尽可能完美的比例。因此,他宣称低劣的冲动是因为人没有

绝对服从上帝的意志导致的结果,从而使上述对罪孽的解释避免了古典思想的统治。他说:“由于人的意志没有完全从属于上帝,所以在理性行为中产生大量混乱。”(《论恩典》,第109问,第2条)

[25]伯尔纳:《恩典与自由意志》,第3章,由W.威廉姆斯翻译。

[26]参见“特伦特会议”第27条教义。假如以为特伦特会议反对宗教改革是肯定的错误,那就不对了。该会议正确的一点是,它注意到维护恩典的矛盾的两方面的一个方面,认为该方面是正义的一种力量,它对抗宗教改革的道德失败主义倾向。“假如有人说耶稣基督降临人世是作为拯救者,所以人应该信赖,但基督不是立法者,所以不需要非服从不可,那么,说这种话的人该受到诅咒。”

第11条包含同样有效的一条意见,反对恩典只是赎罪的观点。该条款说:“假如有人说,仅凭基督给人的正义,或仅凭罪孽被宽恕,而不靠人自己固有但圣灵心中也拥有的恩典和仁慈,甚至说给我们正义的恩典只是上帝的偏爱,我们就得以称义,那么,说这话的人应该受到诅咒。”

[27]《教义》,第18条。

[28]见纽曼:《关于义的讲座》,第83页。我们还可以补充一句:英国教会的天主教立场从来没有同罗马天主教有重大分歧。一位英国天主教著名神学家莫贝尔利(Moberly)在论述恩典时写道:“‘证明某事物为正义’和‘促使某事物为正当’,归根结底两者并无差异;说一个人以上帝真理来看是正确的,与说他在上帝真理之中是对的,两者实在是一回事。”(见《赎罪与人格》,第335页)莫贝尔利的著作是分析恩典与人格自由之间关系的杰作。

[29]该头衔起于教皇英诺森三世。在更早期的时候充当基督代理人的是圣灵,教皇只是圣·比得的代理人。

[30]这里也许应该提说一下如下事实:以西结预言所有国家都要受到惩罚,因为它们把自己的心意当作神的心意,还加了一个针对精神领袖们的末日预言,说那些以色列的牧人要倒霉是因为他们“只知牧养自己,并不牧养我的羊”[见《以西结书》(34:8)]。

[31]意大利早期文艺复兴运动以多种说法表达对人的能力的这一信念。波坦

诺(Potano)说：“我成就了我自己。”阿尔贝提(Alberti)宣称：“人可以凭自己的意愿成就他所想要成就的。”巴米尔里(Palmieri)夸口道：“我们的灵性是普遍性的。”费西诺(Ficino)相信：“人总是在追求，总是要同上帝一样。”

对人的能力的这种肯定在后来的文艺复兴时期有所弱化，因为那时没有必要强调它以反对基督教的恩典说。

[32]基督教小派信仰与文艺复兴精神的关系，我们将在本书下面一个章节里充分地讨论。

## 第六章

# 近代文化中关于人的命运 的辩论：文艺复兴运动

157

我们根据基督教信仰对人的处境的分析已经促使我们相信，文艺复兴和宗教改革两大运动所代表的深刻洞见，都承担了一个重要任务，那就是重新正确界定人的历史存在具有的可能性和局限性。为了有效地做到这一点，有必要重新开始先前的一场辩论，那场辩论以文艺复兴几乎完全战胜宗教改革而在近代文化运动中过早收场。文艺复兴压倒宗教改革的这一胜利是如此彻底，以至于宗教改革运动的最具特色的卓见也在新教的大教派意识中荡然无存。近代新教的各教派对因信称义说所解答的终极问题，较之于天主教或世俗文化对它的关注，还要更冷漠更无知。天主教对此问题的解决也许太简单了，但它并没有忘记这个问题。而世俗精神方面则经常为一种正常的认识所鼓动，想了解历史的相对性与挫折，而且希望自己的了解比许多近代新教的完美论点更广泛。有时，世俗派发展出一种对称义信条的世俗的说法，以对付历史挫折问题；而同时，自由派新教则仍然沉浸在情感的、虚妄的历史指望中。<sup>[1]</sup>

158

总的说来,在辩论人的命运时,自由派新教属于文艺复兴运动而不是宗教改革。

英国圣公会教派的精神既不一致于文艺复兴,也不同于别的教会的宗教改革模式。虽然英国圣公会教派的三十九个条款和祷告书来自于宗教改革神学精神,但宗教改革独特的洞见却经常遭到忽视。近几百年来,英国教会的精神状态的紧张介乎于天主教与文艺复兴以前的自由主义之间,这至少部分地是由于英国神学对教父思想的痴迷。英国较古老的大学都注重古典学问,教会神职人员也依靠大学而不是依靠专门的神学机构来培训他们,这种情况就倾向于增加古典思想对英国教会的影响力,但对圣经思想和古典主义之间的对立反而不加注意。

于是,英国教会内部的辩论成为奥古斯丁之前的神学与奥古斯丁之后的天主教思想之间的争论。在这一辩论中,双方都表现出明显的完美主义倾向。前者跟近代自由主义有亲缘关系,但它们的祷告书中的虔敬与基督教历史的影响防止了这种半是贝拉基主义的思潮的世俗化。祷告书的宗教改革内容同时也以多种方式影响着教会的思想。很难估计信徒的忏悔祷告所表露的精神激发了多少人的布道,又有多少讲道人对那些忏悔和祷告嗤之以鼻,在那些祷告中虔诚的信徒们被鼓励去忏悔“我们心灵有病”。

159

在最坏的情况下,英国教会思想成为自由主义道德论和传统信仰的大杂烩。在其最好的情况下,它能够把基督教的恩典说的各方面结合起来,而且比别的教会做得更好。

我们确认文艺复兴与宗教改革之间的辩论必须重新开展,并不是说在界定人的处境时前者是完全错的,而后者是完全对的。我们只是说,文艺复兴并不像它与宗教改革之间斗争的结果所显示的那样正确而无可指责,而宗教改革也不像这一斗争的结局所显示的那么错误。

其实这一辩论随着“辩证神学”的兴起而已经展开。这种神学反映了对近代文化的总的反叛精神,尤其是第一次世界大战促使人产生疑问,觉得当代历史事实并不与那种对文化的解释相符合。可是很不幸的是,这一神学运动走过了头,居然断言文艺复兴完全错了,宗教改革完全正确。在阐释这一观点时,该神学强调了宗教改革思想中最负面的东西,甚至干脆避而不谈宗教改革坚持的成圣与人生的完成等信念。<sup>[2]</sup>其结果是,由卡尔·巴特倡导的神学运动只从负面对教会发生消极影响,虽然那种影响很深;而且它并没有对教会以外的思想提出挑战。它完全否认了文艺复兴里真实的东西,反而不能挑战里面虚假的东西。

所以,有必要用不同的策略来重新开展文艺复兴与宗教改革之间的辩论,认识文艺复兴对历史和人生的解释中什么是基督教的和真理性的,然后我们才能判定它里面什么是错误的。

## 一 文艺复兴的意义

作为一种精神运动,文艺复兴应该被理解为是这样一种思想:它完全肯定人的存在具有的无限可能性,重新发现了历史的丰富含义。它的这一肯定有多种表现形式,并非所有形式都与运动的根本精神相一致。但作为整体,这些形式具有足够的一致性,使历史学家有理由将各种不同的哲学、宗教、社会运动归纳在一个大的历史类别里。这里面有早期意大利文艺复兴,有笛卡儿的理性主义,有法国启蒙运动;有进步论的自由主义思想和马克思主义的灾难说,有教派的完美主义和世俗的乌托邦主义,等等。在所有这些纷杂的表现中,却有一条统一的主线。那就是想实现人生的冲动。这是一种认为人生可以不受



圣经和宗教改革思想限制而得以完成的观念，它有两个不同的起源：一是来自于古典时期对人的能力的信念，另一个是来自圣经基督教派系的成圣努力与完成人生的冲动，尤其是那指望完成历史的圣经末世论。

这两大本源决定了“文艺复兴”这个术语带有的两重含义。正像文艺复兴是对古典学术和古典的人文观念的有意识的回归，所以它更明显的字面意义也表明是学问的总的“再生”，尤其是古典学问的再生。虽然在大多数近代文化史中人们看到的就只是这种含义，文艺复兴这个词还意味着某种更深刻的东西。它意味着世界的重新诞生，意味着人类社会的新生。它表现了基督教的末世论的期待。这更为深刻的意义也许不及前一种意义明显，但我们应该注意到的是，至少在早期文艺复兴里，“复兴”的更深刻更久远的内涵比后来的理论所认定该字眼应该包含的意义表现得更明显，比后来的运动所暗示的也更明显。<sup>[3]</sup>

161

文艺复兴关于个体的和历史的完成之说，部分地取自于历代的天主教思想。文艺复兴认定的关于个人具有无限可能性之说法，显然是基于古典时期的观念，但这些古典观念绝没有在天主教的理性论中湮灭。所以它们特别鲜明地表现在天主教的神秘主义和教会的信德完美论中。从中世纪神秘派到新教的敬虔派是一脉相传的。文艺复兴关于历史完成的理论在 17 和 18 世纪的进步论中被发展开来，这一理论至少有部分的起源是弗兰西斯派的极端主义思想。

起于 13 世纪的弗兰西斯派的敬虔态度的特色是，它既是教会完美主义的最后表现，也是一种新的历史完成感的开始。它的个体完美主义的魅力源于福音伦理的绝对道德主义，而不是源于出世的二元论和神秘主义，这二者部分地构成了传统中世纪的教会思想。弗兰西斯教派意识到历史的能动性与其丰富含义，看到历史朝着在尘世上建立上

帝之国的目标前进,这都是因为它将两种思想合流的结果:一种是约奇姆的默示思想,另一种是弗兰西斯的成圣思想。约奇姆可被视为中世纪第一个向静态历史观发出挑战的思想家,那种静态观产生于天主教将教会等同于上帝之国的做法。在约奇姆看来,世界历史是分成三个时期的,即162 个时期的,即圣父、圣子和圣灵的时期。圣子时期对应于他所属的宗教时代,正行将结束。但他期待着圣灵时代的降临,到那时,在天主教圣礼中,只有一个许诺的基督的法律,将在人的内心里实现。

弗兰西斯主义的激进派宣称,约奇姆的默示指望已经在弗兰西斯的人生完美中得到实现,而且还将在弗兰西斯派即将建立的思想秩序中得到实现。“属灵派”的比得·约翰·阿利维(F. P. J. Olivi)常常宣称弗兰西斯的精神地位可以相等于基督教中耶稣的地位;这一看法可被看成是从神秘主义的非历史态度与反历史态度中产生出来的真正的历史意识。这正是那种长久以来被中世纪的综合思想的古典与宗教成分压抑的圣经末世论的再现。很有意味的一点是,一种新的近代因素巧妙地混合在基督教的末世论里。按照阿利维的说法,历史本身就具有完成历史的能力。近代人相信历史进程有自救的能力,就渊源于弗兰西斯派的“属灵派”的思想。<sup>[4]</sup>

163 弗兰西斯派的神学家把个人的信德完美观和完成历史的希望传给了文艺复兴运动。弗兰西斯派里两位最伟大的神学家波拉文图拉(Bonaventura)特别传授了个人完美论,而罗杰·培根则传授历史完成说。波拉文图拉有句话——“那以完美的爱来热爱上帝的人就变成了上帝”,这句话在文艺复兴的“夸张主义”里有其回声,而且还常常被世俗化了。波拉文图拉总是意识到人对恩典的依赖;但文艺复兴的人则认为人固有聪慧的天性和能力,使人具有无限的可能性,文艺复兴的文献也大力赞扬这种天赋能力。不过,弗兰西斯的完美主义与文艺复兴的期待之间的关系却是实在而紧密的。

罗杰·培根对学问的热情常常引起近代历史学家将他称为“近代第一人”,认为他是在中世纪的隆冬之后为新时代报春的信使。但人们并不总是注意到,他认为学术主要是给人提供精神武器以面对敌基督的危险,因为那样的敌基督到时候肯定会出现。由此,弗兰西斯派的末世论同新的学问热情统一在培根的思想中。当然,认为历史有能动性,历史朝着现在和将来的完成而运动,这种观点并不纯粹是基督教的或弗兰西斯-约奇姆流派的。文艺复兴的总的觉醒,它对人的能力和潜力的新认识,促使一种历史完成感的自发产生。然而,假如没有基督教的末世论,文艺复兴所依赖的古典思想是不可能为这种思潮提供传播工具的。

实际上,新旧两种历史观都混杂在但丁关于个人与政治的再生理念之中,混杂在彼特拉克的关于从梦中醒来的象征中,混杂在晚期文艺复兴关于乌托邦的描述中,如弗兰西斯·培根的《新大西洲》、托马斯·摩尔的《乌托邦》、康帕奈纳的《太阳城》等。弗兰西斯派的末世论在统一了罗马<sup>[5]</sup>的卡罗·列昂左(C. Rienzo)的自称的救世观里,甚至在弗里德利希皇帝二世的自称救世主的滑稽说法里都有反映。弗里德利希的骄横自大引起教廷当局指控他为敌基督者。<sup>[6]</sup>

文艺复兴精神中高度的个人意识与实现个人的最大可能性的要求等问题,在本书上卷第3章已经讨论到。因此有必要将文艺复兴思想运动的这幅图加以完成;所以我们要简略叙述历史理论的发展过程,正是通过这一进程,基督教的末世论才变成了近代的进步观。

164

这一发展的主要因素无疑是人们新产生的自信,他们确信能够发展理性,积累知识和经验,以理性征服自然。在这一历史潮流中,古典时期对理性的人的信任从古典文化的历史悲观主义中分离出来,变成历史乐观主义的工具。<sup>[7]</sup>以笛卡儿为例,即便历史意义问题没有被有意识地考虑过,人们对科学的热情也与历史乐观主义关联了起来。<sup>[8]</sup>

作为一种历史进步力量的这一对理性的推崇,无论它表现为什么形式,所有形式都表达了一个统一的哲学态势。作为进步观基础的哲学指导原则,是相信一种内在的“逻各斯”,它不再被认为是一种永恒形式,超越了历史,而被看成是历史中的一种操作体系,逐渐将各种混乱纳入理性的控制之下。有时,比如在费希特和黑格尔那里,这种观念被深化而形成整个形而上学系统的一部分;在费希特思想那里,历史变成一种对不确定的理性自由的目标的接近,但这目标在不断后退;而在黑格尔那里,则是对永恒精神的自我意识的逐渐发展。有时,如在法国启蒙运动那里,历史乐观主义的出现仅仅是因为人们相信理性会保证个人的美德,或者摧毁阻碍社会进步的迷信,<sup>[9]</sup>或者促使明智的而不是愚蠢的政府出现。<sup>[10]</sup>有时,尤其是在18世纪启蒙运动中——它只算是文艺复兴的第二个不太深刻的章节,人们把历史希望寄托在这样一个观点上:以理性征服自然将提高物质福利、增加物质的康乐。<sup>[11]</sup>

虽然把进步视为近代信条中最高的、最独特的思想意识的做法有很强大的影响力,它运用了各种不同的哲学思想来作为自己的工具,但这种对于逻各斯原则的基本的信念乃是人固有的原则,它实际上从来没有改变过。甚至当人们在用达尔文主义解释19世纪的历史乐观主义心态时,在适者生存的生物学观点成为历史乐观主义的代表时,一种“逻各斯原则”的自然主义版本就在起作用了。因为,自然的生存原则被认为是一种和谐与进步的力量,这种力量能够将甚至最不幸的历史冲突化为历史前进的方式。

19世纪与20世纪都没有为从早期文艺复兴到18世纪的整个进步观增添什么重要的内容。大多数近代社会历史哲学都认为这一进步观是理所当然的,它们在发挥它的时候,所使用的术语和观点不是取自于就是类似于康德或斯宾塞的学说。

这些近代的进步观与基督教末世论的关系是,两者都认为历史有前进的能动性,而不是静态或倒退的。<sup>[12]</sup>它们之间的区别有两点,第一点是文艺复兴在思考个体或整个历史的人生意义的实现时,是没有考虑“恩典”的。文艺复兴不需要也不指望神力来完成个体的人生,不需要也不指望靠“天意”来完成历史。自然的“法则”和理性的“法则”就是它信奉的天意。这些法则将意义赋予整个历史,因为它们保障了历史的发展。文艺复兴不考虑权威问题,因为它接受这样一个古典信条,那就是理性、法律和人生的任何构成原则必然将历史的生机纳入它的支配之中。

第二个区别更重要。文艺复兴认为历史具有能动性,但它通常忽视历史中能动性的两个方面。它认为所有的发展都意味着朝着善的方向的发展。它没有认识到,人类最高级的生存力量也可能代表着恶的可能性。这一区别的一个象征就是,在基督教末世论中历史的终结既是审判又是完成;而近代思想把终结看成只是完成。<sup>[13]</sup>有时,近代思想纯粹是乌托邦观念,预言无限的善必然在有限的自然历史进程中得以实现。即使有些观念的目标越来越远,比如在费希特的思想中,<sup>[14]</sup>历史的有限性与神的永恒性之间的关系被认为主要是一种变化过程和“本质存在”之间的关系,而没有将历史存在在每一水平上的成就看成是与永恒性相冲突。但这一悲剧性的冲突观表现在基督教的“最后审判”的信条中,基督教认为一切历史存在都受制于这一审判。

167

有限的历史与神的永恒之间的矛盾是由一个不可避免的趋势造成的。这一趋势就是每一个体和群体在把握与实现历史意义时,倾向于错误地以他或他们的自我为历史体系的核心、本源或目的来完成历史系统。任何时代、文化或哲学体系里,人们未能领悟他们观点的局限性与能力的有限性时,都总是虚妄地自称实现了终极目标。

一个令人扼腕的事实是,近代的各种历史学说在其偶然的错误中

都不免表现出这种趋势。它们总认为自己的时代或文化甚至自己的哲学就是对历史真理和人生的最后完成。但对于这一错误,它们却没有考虑过,也没有从自己的基本解释原则中去除掉。任何哲学都不可能完全避免这一错误。不过,有可能找到一种哲学或至少是一种神学,它以信仰为基础,它懂得错误难以避免,认识到这种错误类似于历史上那些藐视上帝权威的狂妄臆断。<sup>[15]</sup>

168 法国历史学家查尔斯·佩洛(C. Perrault)在1687年说:“我们的时代可以说达到了完美的顶峰。由于好些年来进步的速度已经迟缓下来而且显得丧失了感觉——就像一年的夏至快到来时白天似乎停止了变长一样,我们愉快地想到,也许未来的一代人身上没有多少东西值得我们嫉妒的了。”<sup>[16]</sup>

人们并不总是要求当前就完成历史。近代历史哲学在进行更深刻思考的时候,认为将来而不是当前能够代替上帝,所以它们呼吁将来时代来行使神的审判职能,以拯救当前时代。以这种形式,近代历史哲学表达了一般人类的骄傲,而不是某一特定时代或文化的骄傲。但即便是在这一形式里,未来也通常被认为是当前的进一步延伸,人们不再以为会有与当前的成就相矛盾的历史的继续发展。

169 简言之,近代的历史解释的最常见最可悲的错误,是它们的历史进步观太简单化了。它们认为历史具有能动性是对的。它们对个体与群体的人类生存的不确定的可能性的理解比起天主教和宗教改革所了解的也更深刻;而我们在重新界定人的命运问题时必须把这一点考虑进去。但是,它们过于简单化地思考历史的能动性,这又是错误的。它们指望一种“形式”和“秩序”对历史生机的越来越强大的支配,并且拒绝承认,假若不凭借加强和谐的潜能来发展混乱具有的可能性,历史就不可能朝着更扩大的和谐前进。

## 二 新教的小教派与文艺复兴

要总结对文艺复兴精神的讨论,就不能不思考新教的某一个类型,它与文艺复兴对历史的根本态度有明显类似之处,也就是小教派新教观。新教的教派与宗教改革同时代产生,它们对天主教教义持批评态度,其理由和宗教改革反对天主教的理由几乎完全相反。它们并不反对天主教要求的完美。它们自己就通常是极端的完美主义者。它们同天主教对立的主要之点在于,它们不相信天主教的将圣礼作为恩典轻松地灌输于灵魂中的“管道”的说法,认为那样做只是达到一种虚假的完美,并没有使犯罪之人真正改变而走向新的人生。<sup>[17]</sup>

这些新教派系比起文艺复兴,吸取了更多的圣经精华来获得灵感,虽然某些教派都具有共同的中世纪神秘主义的本源,但它们都表现出完成人生和历史的相同的冲动。

为了更充分地探究各个教派的精神,我们最好首先区分两种教派,或者说至少区分两种宗教倾向:(1)企图实现个体人生的完美的倾向,它表现于各种虔信派;(2)企图完成历史的倾向,它特别表现于重洗派和带有社会思想的激进派别。

170

(1)虔信派与神秘主义的教派以不同的比例把神秘主义和圣经因素结合在一起。在神秘主义思想占上风时,信徒们将得救看成是恢复了人生最初的统一性,而这种统一性必须通过深刻思考才能获得。在圣经因素占上风时,信徒们认为是“恩典”带来了新生。最强调恩典因素的是福音教派。他们认为,人的悔改不是自我内部产生出来的某种力量的结果,而是有罪的自我被粉碎,圣灵重新构建了信徒的自我。那后起的既有虔信思想又有福音观念的监理会派最坚持认定以基督

的精神促使人悔改新生。信徒的整个自我受到感染,从而产生出一种具有创造性的苦恼,一种“神性的忧伤”,这忧伤使人能够接受圣灵的权威力量并在更高水平上来重新构筑自我。

小派基督教的完美主义冲动,带有我们在奥古斯丁以前的基督教身上看到的同样的逻辑。有时它的立论倾向于极端,如表现在乔治·福克斯(G. Fox)的话里:“在我曾接触过的所有基督教派别中,我还没有发现有谁承认人可以接近亚当的完美,变成基督的形象,也就是亚当堕落前所具有的圣洁,纯真而干净,没有任何罪孽。所以,很自然,既然他们不愿相信世上之人都可以具有先知与使徒的力量和精神,他们又怎么能够相信,人就是可以成长和发展到与基督一样呢?”<sup>[18]</sup>

171 小派的信德完美论一直威胁着圣经教义中成圣与正义的说法并试图摧毁两者之间的微妙关系。它对恩典的感受完全是认为“在基督那里就是完美”,而不是“靠基督才得到救赎”。与乔治·福克斯一样的是,大多数小派完美论者在他们的想象中觉得正统基督徒——无论天主教的还是新教的——之所以不能达于完美,只是因为他们没有努力去争取,或者没有把完美看成是严格认真的基督教生活的目的。<sup>[19]</sup>

如果我们研究一下小派观点中的有关人的本性的信条,将其中的神秘主义、理性主义和圣经成分分离开来,有一点就会变得十分明显,那就是有关拯救的完美主义观念与先前的有关人的本性的概念具有密切关系,且还以先前的概念为基础。那些概念虽然在不同程度上受圣经思想的影响,其本质上还是神秘主义的或理性主义的。与古典主义和中世纪神秘主义一样,虔信派相信人性中有一种普遍的、神性的因素,这种因素可以从有限的短暂中解放出来。它几乎不懂得罪孽是心灵的果实、而且罪孽只是在那样被解放的状态下才成为可能这样一个看似矛盾的道理,因为它认为人的灵性是人身上的神性。<sup>[20]</sup>从基督教信仰的象征的角度来看,这一错误可被看成是错误地将上帝在人心



中的形象当成了上帝本身。“上帝的王国就在你心中,”虔信主义与默示论之父丹克(H. Denck)如是说,“要是我们在人的心灵以外去寻找这个王国,将永远也找不到它。这是因为,除了上帝,没有任何人能够寻找或发现上帝,其实,那寻找上帝的人实际上已经有了上帝。”<sup>[21]</sup>

所谓“心中的光芒”和“隐藏的种子”之说总是暗示,人生的神性因素在意识的最深层或心灵的最高层上可以被发现。这一观点有时更具有神秘主义特色,有时又更带有理性主义倾向。弗兰克(S. Frank)给它加上一种纯粹神秘主义的含义。他说:“这一内心的光明不是别的,正是上帝的话语,是上帝本身,一切事物由他而产生,一切人被他启明……没有人能够在自己以外认识上帝,超出人本身内心深处之外,则不可能认识上帝。”<sup>[22]</sup>

所谓“朝向中心之旅行”,也就是典型的神秘主义的内省法,再三被神秘主义信徒褒奖为得救之道。荷兰的一个小派运动的领袖波林(P. Balling)用各种神秘主义都熟悉的术语来界定内省术。他写道:“我们将引导你进入你自身,你应当返回你内心,注重那内心的一切,也就是真理之光,那照入人世的每个人的光明。”<sup>[23]</sup>克伦威尔的宫廷牧师比得·斯特利(P. Sterry)也有类似的观点,认为人心中的神性因素深藏在人的意识领域内;而内省法就可以找到这神性因素。他写道:“隐藏在自然的人里面的的是一个灵性的人,就像种子埋藏在土壤里。假如你穿透外在的作为自然的你而进入你自己内心,你将看到上帝的灵性。”任何人,“只要他愿意认识深处的灵魂,就会认识上帝”。<sup>[24]</sup>

在荷兰的虔信主义和人文主义者科恩赫特(Cornhert)的思想中,人身上的神性原则得到更为纯粹的理性主义的解释。他相信“通过理性人就可以分享上帝的道,上帝也就是理性本身,是被揭示出来的被用话语说出来的道。因此人可以确切地认识他自己的拯救,这种确知远超过我们对外部事物的那种更低级的认识”。<sup>[25]</sup>

教友会教派的约翰·诺利斯(J. Norris)在界定内心光明时是将圣经思想与理性观点两者含糊地混合在一起的。他写道：“我相信，第一，人心中有光明，否则他怎么能够认识或分辨东西；第二，那不是他自己生来就有的光明；第三，上帝才是他的光明。这神圣的光芒给他以指导，他必须谨守它的指示”。<sup>[26]</sup>

这种含混多次出现在教友会的思想中。那些论文并不总是清楚说明，所提到的基督和圣灵究竟是圣经上还是神秘主义意义上的概念。有时，信徒使用这两个称谓时是表示心灵固有的天赋，有时则是意义含糊，比如在巴克雷(Barclay)的《辩护辞》——教友会教派的最系统的一本代表作——里，他说：“凭借这颗种子，我们理解了一个看不见的、精神的、神圣的原则，其主导是上帝以圣父、圣子和圣灵三位一体的形式而存在，世人内心都有这样一份神圣的光荣的生命，它是种子埋在人心中，以它的本性将我们带领到上帝跟前。我们把这称为神的器皿或基督的圣体，因为它从来没有同基督或上帝分开过。因此，凡拒绝这种子就是拒绝上帝；相反，凡从心里接受它，让它在我们心里产生自然的效果，基督就出现在我们面前被高高举起”。<sup>[27]</sup>

174 在各种小教派完美主义中，虽然魏斯雷(Wesley)的观念有很深的神秘主义色彩，却是包含有最多圣经成分的理论。魏斯雷十分清楚地表明，得救必须是从罪孽中解脱出来而不是摆脱有限性。而且，他认为这一进程是有关人的生存而不是仅仅属于思辨或玄想。不仅如此，他的思想根源于《新约》的宽恕与称义之说。可是，他主要从奥古斯丁的观点来看待称义的问题，他把宽恕看成是对过去的罪孽的宽恕；至于成圣的观念，他认为那是得救的更高阶段。

魏斯雷一直同德国的虔信派尤其是摩拉维亚兄弟派(Moravians)的人就称义和成圣的教义争论不休；而摩拉维亚教派，特别是其领袖人物辛岑多夫，深受宗教改革运动的影响。在一篇日记里魏斯雷记述了

他同辛岑多夫的辩论。后者说：“我不承认人的天性中有什么与生俱来的完美。那种说法简直是错中之错。我将以刀和剑在世界上声讨这一说法。基督才是我们惟一的完美。任何信奉本性完美的人就是在否认基督。”但魏氏反驳说：“可是我相信基督的精神在真正的基督徒身上达于完美。”辛氏批驳道：“绝不可能！我们所有的完美都只在基督身上。我们整个的基督教完美就是对基督的血的信念。所有基督徒的完美都是输入性的而非固有的。我们在基督里面才是完美的。在我们自己里面我们永远也不是完美的。”魏氏说：“我们是在字眼上争论罢了。”<sup>[28]</sup>

在魏氏与摩拉维亚教派的这场辩论中，宗教改革运动和信德完美论的所有重大问题都显现了出来。魏斯雷的主旨是防范宗教改革中的反律法主义。他反对“《新约》中只有一条诫命即信”的说法，称这种说法“与整个《新约》精神完全相矛盾，因为《新约》的每一部分，从《马太福音》到《启示录》，都充满了诫命”。<sup>[29]</sup>在一封写给教会的信里他说：“我听说你们有些人认定得救就意味着摆脱上帝的诫命，所以一个通过信仰而得救的人就没有义务遵守那些诫命了。”在同一封信里，他正确地以175小教派的道德努力来反对宗教改革的反律法主义，但他错误地攻击宗教改革思想中正确的东西：“我听说你们当中有人断言，得救并不能够消除我们的罪孽，清洗我们的灵魂，只是摧毁了罪的体统而已。”<sup>[30]</sup>

在这场辩论中，每一方都既有正确的也有错误的观点，它正代表了文艺复兴与宗教改革之间的整个冲突。<sup>[31]</sup>一方正确地维护了福音的道德诫命，但错误地设想那些诫命能够被完全实现；另一方正确地理解了历史存在的局限，但错误地妄图主张一种反律法主义，容许人“继续犯罪以便让恩典得到加强”。

小教派虔信主义代表圣经思想与神秘主义臆断的混合，从来没有利用文艺复兴产生的世俗精神运动将人生的完成加以具体化。不过176

很有意义的是,它肯定的完美主义要求却像世俗乌托邦思想一样有效地掩盖了历史存在的现实,而且有时它还沉溺在更为有害的情感和意气中不能自拔。教派完美主义错误的根子在于一种与世俗完美主义有逻辑的、历史联系的观念。“隐藏的种子”和“内心的光明”是基督教固有的思想、蕴涵的基督,它相当于文艺复兴思想所蕴涵的理性观念。蕴涵的基督比理性观念更具能动性,而得救与悔改的思想也因此比各种理性教条涉及更广大的人格领域。但蕴涵于人内心的基督这种思想,正如蕴涵于历史的理性思想一样,掩盖了历史的有限性与神的永恒性二者之间的辩证关系。它没有认识到人在历史中的自由,无论从理性角度看还是从神秘主义角度看,都包含有两个可能性,即既有可能通向善,也可能通向恶。

(2)末世论各小教派。宗教改革各流派的完美主义冲动并不局限在个人主义虔信派的个体成圣的希望中。它还表现在一种末世论中,这种末世观指望历史的完成,指望实现一种社会激进教派所认识的完美社会,尤其是欧洲大陆的重洗派和英国17世纪克伦威尔派所设想的那种完美社会。引用特洛尔奇(Troeltsch)的话来称呼它们,我们可以说有些教派是“忍受派”,有些则是“战斗派”。这也就是说,有些是更具默示主义的,等候上帝带来“基督之国”;而另外有些则欣然与仇敌交锋,以便促使上帝之国的降临。无论它们有什么区别,它们都表达了完成人生与历史的冲动,而这一冲动正是属于文艺复兴的精神领域。

177 假如说虔信派靠个人通过“恩典”与“权威”得以悔改的想法而显露出它们思想里的圣经成分,那么末世派显示它们与圣经思想的联系的方式则是,它们认为历史是朝着基督与敌基督之间的关键冲突点前进的一种进程,而不是善压倒恶的渐进的过程。<sup>[32]</sup>

16世纪的欧洲大陆的重洗派和17世纪英国的“第五王国”(Fifth Monarchy)的人尤其明显地表现出末世论主张。<sup>[33]</sup>这导致一种荒诞的试

图,想在尘世上建立上帝之国。其中最有名的一例,就是在英国一个叫做蒙斯特的地方,有一位名叫波克尔逊(Bockelson)的人进行了一次实验,他最后自称为“普世之王”。<sup>[34]</sup>很可惜的是,但也可以说幸好的是,英国的末世主义者从来不能宣称实现了上帝之国。因此,它们同克伦威尔的英国的所有民主运动和权利平等运动有着更为创造性的联系。大陆的和英国的末世派之间的这一区别足以表明,完美主义运动总是很完美地表现于“希望”之中。希望在世上实现上帝之国是一件好事,但宣传已经达到希望则是令人可疑的。在那样的宣称中,历史的相对价值与自私因素冒充自己为神圣,这种做法在最好的情况下只是荒谬,而在最坏的情况下则引发暴戾与盲信。那就是为什么历史中处于面酵状态的马克思主义比起斯大林的实现了的马克思主义要好得多。

178

即使默示思想没有太明显地表现于各教派的生活中,大多数构成克伦威尔军队的左翼分子的英国教派实际上还是持末世论的。它们倾向于把使它们受苦的政治和经济制度视为最后的历史邪恶,因此它们希望战胜邪恶将能带来最终的社会完美时代。

所以,尽管圣经末世论使持这一观念的人以为历史是朝着最后的危机前行,但一般的历史乐观主义心态促使他们毫无保留地在历史中去寻求上帝之国。他们无视圣经的最后审判之说,也无视超乎一切历史可能性的最后完成之说。

他们同文艺复兴思想的亲缘关系,更进一步表现在他们将上帝与圣灵等同于理性的做法,表现在他们将理性等同于正义的“自然法”的做法上。他们以这种自然法来评判历史上的不义。“掘土派”的领袖温斯坦利(Winstanly)这样写道:“那种能够洗涤人的罪孽的灵性就是纯粹的理性……虽然人认为理性这个字眼太低级,不能突出天父,但它也是我们能够奉献给上帝的最高的名称。因为,正是理性才创造了万

物,是理性支配着整个世界。”<sup>[35]</sup>

温斯坦利也许是克伦威尔派里思想最深刻、但也最激进的人物。179 他的思想展现了另一个很重要的冲突,也就是圣经思想与近代观点之间的冲突。一方面他相信圣经的人的堕落之说,按照这一学说堕落与“特定的爱”同义,从而相对于“普遍的爱”。他的另一个学说使他成为马克思主义历史解释观的祖宗。这一学说认为,由于财产的出现而产生了罪恶;因为,正是“这种你的财产和我的财产之别,才给世人带来那么多灾难。首先,它促使人们相互偷窃。其次,它产生出把偷盗之人绞死的律法”。<sup>[36]</sup>根据这一理论,要消除罪恶,可以返回到历史开初有过的“财产共有”的状况。<sup>[37]</sup>在这第二种理论里,我们看到对历史罪恶的一种早期的近代解释方式,认为罪恶的本源是历史的特定时期,是特定的历史性“堕落”。温斯坦利是马克思主义历史观的前驱。克伦威尔时期的所有激进教派都盼望一个理想社会,虽然他们对这一社会有不同的定义。“平等派”更具自由倾向,而“掘土派”则更带平等主义色彩。它们一个产生出近代资产阶级的自由理念,另一个则导致无产阶级的平等论。

基督教派别坚信,上帝之国关系到所有的历史和社会问题,坚信相互之爱是历史中可以实现的东西,这种坚信肯定是基督教福音的一部分,宗教改革各教派与宗教改革本身之间的辩论,把文艺复兴和宗教改革之间的问题结合在圣经派基督教的核心里了。那些教派证明,180 完成上帝旨意的冲动、实现人在历史中的可能性,是彻底的基督教信仰表现。这些冲动至少表达出福音的一部分,但基督教的人生解释中有一部分是这些教派所没有理解到的。而正是真理的那一面是宗教改革所重新发现的東西,它如此忠心地护卫着它所发现的真理,以至于它忽略了那些教派体现和表达的真理。

在历史中完成上帝的律法,使历史事实更一致于上帝之国,这一

冲动有效地把基督教各派别与整个政治和经济民主的历史联系起来。像特洛奇所正确说过的那样,加尔文派在很多特征上都是半小教派的,它就对民主事业作出了贡献,正如由天主教思想和文艺复兴思想结合而成的安利甘教会也对民主有所贡献一样。同时,路德派的宗教改革被落入社会反动派手中。

但激进主义教派也表现了近代文化的乌托邦幻想,以此证明了我们不能在它们里面找到福音的全部真理。末世派在解释历史任务与可能性时带有比文艺复兴主流思想更具社会性更激进的色彩,所以它要比文艺复兴思想略胜一筹。它的社会性和激进主义色彩无疑来源于圣经先知主义,但这些教派未能认识到先知论里最深刻的成分所包含的意义。它们不明白,整个历史和历史成就都必须处于上帝的审判之下,我们在人世上取得的“上帝之国”绝不是我们祈祷达到的那种神的国度。那些教派寻找一种理想社会,不再有违背爱的律法的任何事情发生。但这样的社会并不可能在历史中出现,正如成为圣徒的个人不可能避免肉体的律法与心灵的律法的冲突一样。

### 三 文艺复兴的胜利

181

即使我们还没有更详细地讨论宗教改革运动,我们也有可能确认文艺复兴运动在过去三百年间战胜宗教改革的一个主要原因。即使宗教改革运动成功地面对了文艺复兴启明的历史事实,文艺复兴思想还是有可能占了上风,那是因为近代历史的特定情况所决定的。从近代历史的曙光破晓以来,科学迅猛发展,实用科学促成人们的财富积累和物质生活的舒适,政治与工业发生巨大变革,人们发现新大陆并掀起移民和定居的高潮,商业扩展到全球各地,所有这一切发展都有

利于历史乐观主义心态的出现。这样一个时代,人的生存条件改变如此巨大,以至于人们产生幻想,以为新的状况和成就足以消除那困扰人的关于生存的永恒问题,所以,如果要想理解那一问题将仍然在我们取得成就的每一领域内再现,那是不容易的。

在中产阶级忙于建立民主的资本主义社会时,他们自然认为所有的不公正已经被消除,或者以为在封建主义彻底垮台后不公正的事情会得到消除。同样自然的是,当17、18世纪的民主美梦转变为19、20世纪的严峻现实后,产生出一批新的革命分子和乌托邦派别,他们想象着只要资产阶级的不公正得到清除,就可以建立完美的公正制度。附带说一句,这一无产阶级梦想在历史中还没有完全破灭,虽然马克思主义的指望与俄国的现实之间的矛盾已经肯定地开始打破这一梦想。我们整个文化的乐观主义就像某些热血青年的精神那样,他们想象自己心灵觉醒了,想象力焕发出来了,浑身有无穷的力量,肩负更重大的责任,于是肯定能够实现自己人生之梦。我们不能指望小青年能充分认识到,人生的每一种新力量与新的可能性同时也产生出它们自己的新问题。

很自然,当现代技术增进了社会的凝聚力并在更大范围建立起某种友爱关系时,人们完全沉迷于这样的成就,根本不再顾及问题的另一方面了。人们没有意识到,创造出强大的国际社会的技术,假如没有恰当的政治手段来组织这个国际大家庭,也同样可能产生出国际混乱秩序。没有人预计到,在如此一个美好的大家庭建立起来之前,人类可能被驱赶到毁灭的边缘;人的努力会被滥用于使现代技术为毁灭性的目的服务;各个国家会利用这些破坏性技术来企图独霸世界,而且它们的企图几乎成为事实;而它们之所以成功,部分的原因是人们有一种虚假的安全感,使人们对技术社会所创造的物质舒适产生依赖,而这种技术社会只是文明世界自我衰落后的残余部分。



我们还彻底地沉浸在这样一些可悲的历史现实中,根本不可能描画出摆脱它们的途径。我们只能知道的是,20世纪的现实已经以最悲剧性的方式驳斥了近代早期的那些美梦,而近代文化也因此陷入可怕的混乱状态中。发生如此严重的混乱,一部分原因是近代文化面对人生与历史时没有新的可以取代过去那些理论的东西,尽管它发现过去认为是肯定无疑的东西已被今天的现实所粉碎。

人们找不到新的观念来取代旧的,是因为文艺复兴思想的胜利深入人心,它不仅摧毁了基督教的特定观点,还将整个基督教信仰本身湮没,使它再也不是近代文化的一种强大力量。天主教信仰之所以被摒弃,是因为近代生活的所有自由、社会、政治的所有成就,都与天主教那以封建社会为上帝之国的神圣代表的立场相冲突。宗教改革思想与其说是被摒弃,不如说是自我丧失了。当然,它仍然以某种形式存在着,因为历史上的任何东西似乎都不会彻底死亡。不过,宗教改革残余的影响力绝没有天主教所敢于宣称的那种残余力量的影响大。

183

如果我们问,为什么宗教改革的卓越洞见在近代人的心里竟如此彻底地消失得无影无踪,那我们就必须确定,宗教改革的真理在多大程度上因为近代人的幻觉而被文艺复兴的思想中的谬误所淹没。这是因为,当代人对这些幻觉的摒弃也可能证明宗教改革思想的真理。

但我们前面说过,改教运动在提出真理的同时也总是夹杂着谬误,它在一方面的偏见并不亚于文艺复兴在另一方面的偏见,总是试图打碎圣经的恩典说包含的自相矛盾的地方和历史完成说的双重含义。因此,我们的探讨必须十分小心,要以批判的眼光来看待宗教改革的断言。否则,我们只会将当代的失望引向历史失败主义,就像以往的时代用它们的乐观主义幻觉来服务于它们的历史乌托邦主义。那样的话,我们将不能从所有这些经验中学到任何东西,我们只是在让历史的兴衰变迁左右我们的思想,使我们辗转于不切实际的希望与

没有理由的绝望之间。

### 注 释

[1]这种判断更适用于当今美国的思想状态而不是欧洲的。一般说来,欧洲新教更多地保留了宗教改革的根基;美国的新教各教派原本就是宗派性的,所以继承了宗教改革思想中各小派的完美主义思想。从精神上讲,这种完美主义属于文艺复兴思想而不是宗教改革。在美国,这种思想经常混杂有世俗的完美主义,那是来自于法国的启蒙运动的东西。

[2]阿道夫·科伯里(A. Koebeler)的《寻求神圣》一书是针对巴特神学的重要论辩性著作,因为它摧毁了宗教改革思想中成圣的冲动。

[3]康拉德·布达赫(K. Burdach)在他的《宗教改革、文艺复兴与人文主义》一书中提出有力证据,证明文艺复兴思想家们有意识地想表明,他们所希望的复兴不仅仅是某种再生的东西。当他们说到“新生”、“革新”、“再造”、“重生”时,他们有时指的是个体人生的革新,有时又是教会的再生,有时则是罗马和意大利文明的复兴,另外有些时候还是整个世界的新生。

[4]在恩斯特·本兹(E. Benz)的《神的灵性》一书中,我们可看到对神秘主义与末世论的合流所作的权威的历史性分析。

[5]布达赫书,第2章。

[6]本兹书,第225页。

[7]这一点尤其在弗兰西斯·培根的思想里很清楚;培根反对古典主义传下来的历史循环说,认为这种理论阻碍了学术的前进。

[8]笛卡儿原本想把他的《方法论》一书命名为《宇宙科学工程,一种能使大自然升华到完美境地的学问》。

[9]孔多塞期待着这样一天的到来,“那时暴君和奴隶、神职人员和他们愚蠢伪善的工具都将通通消失,那时,人是自由人,除了理性,没有任何主子”。

[10]伏尔泰希望有这样一个时代,“那时在治理国家的领导人头脑中所有的偏

见都逐渐消失,哲理广播人间,使人在面对人世的灾难时有某种慰藉”。伏尔泰不像许多与他同时代的人,他不是一直都持有乐观主义的。

[11]麦塞尔(S. Mercier)曾问:“人既拥有了几何学、机械技术和化学,那么他的达于完美的可能性会在何处终止呢?”普瑞塞勒(Priestly)以下面这样的话更完美地表述了这种世俗的进步观:“自然,包括它的物质与规律,都将更受制于人的支配;人将使自己在这个世界上的处境更安乐更舒适,他们将延长自己的寿命,生活得一天比一天更幸福……所以,无论世界的开端怎样,它最终是光辉灿烂的,是我们现在不可能设想的乐园。”[本段话在贝尔利(J. B. Bury)的《进步的理念》一书中的第197页和221页被引证]

[12]中世纪把教会称为“上帝之国”导致一种静态的历史观。当时还有另一个更有影响力的观念,即认为世界正在退化之中;那种观念是古典悲观主义与基督教世界末日论的消极面的混合物。早期文艺复兴运动就一直与这种历史退步论进行论战。

[13]马克思主义的末世论颇接近基督教的末世说,它宣称对资本主义社会的邪恶进行灾难性审判,然后进入历史的完成。可是,马克思主义没有可能设想对这一新的完成时期进行的审判是什么。

[14]参考《当代的基本特征》(*Die Grundzuege des Gegenwaertigen Zeitalters*, 1806)。

[15]B. 克罗齐要求人们注意法国历史学家与历史哲学家米歇勒(Michelet)的思想中流露出的“对法国的奇特的崇拜”(见克罗奇:《自由的历史》,第24页)。费希特相信,历史从科学及理性思想的第四期进入到艺术及理性权威的第五期,主要是通过德国哲学这一媒介而完成的。黑格尔的民族主义倾向没有他那么强,但却更武断。黑格尔相信,日耳曼精神就是新世界的精神,其目的是实现绝对真理,以作为无限的自我自由,这种自由的绝对形式本身就是其包含的内容。日耳曼民族的使命就是维护基督教原则。他的这一观念不是民族主义的,因为所谓“日耳曼民族”指的不仅仅是“日耳曼”。但他这一思想比费希特的更武断,其原因是它并不指望历史的最后时代;相反,它似乎把当前时代的文化看成是已经取得历史的最终的善。

[16]为贝尔利的原书所引证,见该书第 87 页。

[17]科奇曼(R. Coachman),克伦威尔时期的一个平等灵修派人物,对圣礼中的恩典观有如下典型的批评:“当各种各样的无耻之徒都得到上帝的恩惠并在教会里夺取了最高的特权与至上的地位时,当这些人天天都听别人说,那就是基督给他们的血与肉体时,他们当然要变得狂妄而目中无人了。”(见《宝石的荣耀》,1641 年出版),第 15 页)

[18]见乔治·福克斯:《日记》,第 101 页。福克斯毫不犹豫地清楚表明自己的有关得救后悔改的状态就是成了圣人。他在他的忏悔里说:“我现在什么也不知道了,只知道最纯洁最无邪的天真,只知道正义,由于我被重新塑造成像耶稣及一样的形象,所以可以说我接近了亚当的状态,那是他堕落之前曾有过的状态……但我立即被提醒,看到另一个比亚当的无邪更稳固的境界,那就是进入耶稣基督的永不堕落的境界。”(见《日记》,第 286 页)

[19]当代教友会的最知名的哲学家琼斯(R. M. Jones)在其《十六、十七世纪的精神改革家》一书中申明,完美主义教派才代表着真正的宗教改革思想,而宗教改革运动的停滞是因为它拒绝彻底贯彻基督教关于成圣的主张。

[20]当代有一个批评福克斯的人很清楚地看到了这一谬误,他写道:“福克斯的信徒说内心的光芒是我们所能够遵循的惟一判断,是指引我们的惟一舵手,是我们必须听取的惟一声音,是我们必须投奔的惟一至圣所,但他们从没有想到过的是,那一圣所被持续的偶像崇拜与淫邪行为所褻渎。”[见里查德·夏洛克(R. Sherlock):《教友会的疑问》(1654),第 66 页]

[21]琼斯:《十六、十七世纪的精神改革家》,第 24 页。

[22]同上,第 54 页。

[23]见比得·波林(P. Balling):《蜡烛之光》(1662)。波林与斯宾诺沙有很密切的关系。

[24]见琼斯的上面所提到的书,第 283 页。

[25]同上,第 108 页。

[26]威廉·布瑞士威特(W. Braithwaite):《教友会的第二时期》,第 392 页。

[27] 罗伯特·巴克雷(R. Barclay):《为真正基督教神性辩解》,第136页。

[28] 魏斯雷(Wesley):《日记》,第2卷,第487页。

[29] 同上,第356页。

[30] 同上,第491页。在魏斯雷与摩拉维亚派的争论中也提到这一问题。摩拉维亚派认为“我们心中的那个陈旧的人一直存在于我们心中到生命终结”。但“新人比旧人更强大,所以,尽管还依然存在败坏,但只要我们信仰基督,败坏就占不了上风”。魏斯雷诘问道:“那么你们心中有没有败坏呢?”摩拉维亚派一个叫的斯班根伯格(Spangenberg)的人以一种悖论的方式回答说:“在我内心的那个旧人的心里有,但在新人的心里则没有。我们身上的败坏是伴随我们直到死亡的。”魏斯雷记录下这段争论,并添加如下评论:“难道我们主的心中有败坏吗?难道仆人不能像他的主人吗?”(见该书第452页)

[31] 魏斯雷的完美主义观点很复杂,不可能在这里一一穷究,但应该指出的是,他的某些完美主义观念产生于贝拉基的罪恶论。魏斯雷把罪恶定义为“有意违反既定的律法”。将完美作为服从既定的律法自然是可能的。同时魏斯雷的强烈的现实主义倾向使他不能否认悔改者的人生中存在的罪孽事实,那些罪孽既非完全故意的,也非完全无意的(可参见本书上卷第7、8两章)。因此,魏斯雷的思想中有一种矛盾,一方面他是现实主义的,但另一方面他又持显然不完整的罪孽说。这就造成他的一些含义混淆、模棱两可的说法,比如:“我不坚持无罪之说,虽然我并不反对它。”他以一种巧妙的神学方式解决了这一矛盾。他认为人生中没有哪一时刻称得上是真正完美的,除了死亡临近之时。但他的门徒却并不总是谨慎地进行这种区分。

[32] 教友会的成员希望在今世上实现基督之国,就这一点来看,他们很接近进化的历史观或进步观,因为他们把个体的人生中能够实现的爱视为能够逐渐改良社会的力量。另一方面,欧洲大陆的和平主义派,尤其是门朗派(Mennonites)的会员,更带默示主义倾向。门朗·西蒙斯(M. Somons)发起对大陆上重洗派的“斗争派”的反抗,但门朗从来没有幻想过“受难之爱”能够在历史上逐渐取胜并征服世界。他认为受难之爱是上帝之国的一个象征,上帝会在适合的时候将人引入那神圣之

国。按照他的信仰,历史的邪恶问题是人的领悟与能力所不能把握的。

[33]“第五王朝”的人认为历史中分为五个时期,其中四个时期都是伟大帝国所占据的时期,第五个时期是所有尘世的帝国都将屈服于上帝之国的时期。这一默示论并不局限于某一教派,而是扩散到克伦威尔教派的许多别的组织中。[见乔治·古奇(G. P. Gooch)的《十七世纪英国的民主思想》一书]

[34]见巴克斯(E. B. Bax):《重洗礼派的兴衰》和爱德华·伯恩斯坦(E. Bernstein):《克伦威尔与共产主义》。

[35]《圣徒的乐园》,第78页。

[36]《正义的新律法》,第61页。

[37]新近研究克伦威尔时代左派思想的书籍可参照的有:伍德豪斯(A. S. P. Woodhouse)的《清教与自由》;皮特哥斯基(D. W. Petegorsky)的《英国内战中的左派民主》;沙宾(G. H. Sabine)的《温斯坦利的著作》。皮特哥斯基往往强调温斯坦利思想中关于罪孽起源的世俗社会的理论,但沙宾则倾向于温氏的更带圣经宗教色彩的观点。

## 第七章

# 近代文化中关于人的命运 的辩论：宗教改革运动

184

本书在对当今宗教形势的分析中已经提出过好几种对宗教改革运动的评估与批判，所以我们现在有必要来更为充分地探讨宗教改革思想。我们曾假定宗教改革运动在历史上的地位远比基督教在其思想与生活中所认识到的更重要。宗教改革时代正是基督教信徒更充分认识到罪孽依然顽固地存在于已经悔改得到新生的人身上的时代。这一认识以及伴随而生的对其他种种乐观态度的摒弃，促使人去重新理解福音里关于神的宽恕中可找到人生的最后完成的那一部分理论。

我们提到过，宗教改革运动常常试图摧毁圣经的关于“基督在我们心中”与“基督为了我们”的悖论，试图打破恩典既是我们内心的力量又是支配我们的力量的说法；同时，从另一立场，基督教各小派也试图摧毁这一似乎自相矛盾的理论。我们必须更加全面地考虑他们的这种批评。

假如不充分理解宗教改革运动力图忠实于圣经关于恩典的两重观点的实际状况，就妄加批评，那就显得太主观武断了。还有，假如不

185 仔细区分路德派与加尔文派对这一中心问题的态度,该批评也站不住脚。这是因为,在这一问题上,宗教改革的两种立场并没有相同的结论。因此,我们有必要对它们逐个讨论。

### 一 路德的改教运动

路德对基督教人生的终极问题的态度是由两个考虑决定的。首先的一个考虑是他在痛苦的经验后所确定的,那就是他认定人努力寻求正义的试图并不能取得最后的平静。路德尝试过以修道士的方式来实现信德完美,但他失败了;所以,保罗的“因信称义”的话帮助他从“律法”的束缚中解放出来,使他摆脱了难以忍受的良心不安,那种不安越是接近绝望,他感到完美主义要求越强烈。第二个考虑是进行历史性观察而不是内心体验的结果。他确信,教会自以为拥有最后的完美,这种狂妄才是精神的骄傲与自高自大的根源。他认为神秘主义的禁欲苦修是无用的,这一想法促使他反对寺院中的修行生活。他认为教会自以为掌握了终极真理的想法是危险的,这促使他反对教会至上主义。

他在阐释自己的恩典理论和基督教人生之说时,并没有远离恩典说的双重意义的其中一层意义,即以恩典为“仁爱、欢乐与和平”的新人生的本源。路德与神秘主义传统有他自己的联系,<sup>[1]</sup>他也加入那些神秘主义者的行列,他们把古典时期人们想与上帝结合的神秘主义冲动改变为“与基督合一的神秘主义”。路德宣称,信徒的灵魂跟基督的完全结合在一起,结合得如此紧密,他的所有美德都进入了自己的心灵;他说:“既然上帝的许诺是神圣的话语,是真理的话语,是正义、自由和安宁的话语,它们满载着普遍的善,所以,持坚定信仰的心灵同那



些话语紧紧结合在一起，简直是把自己融化在那些话语中。因此，这种心灵不仅分享而且还浸透了那些神性语言的所有美德。”<sup>[2]</sup>

186

路德将正义的力量从心理学上主要解释为对上帝的爱与感激的动力。这一动力不需要考虑别人的感激还是不感激、赞美还是责怪：“由此，信仰在我们心中涌流出在主面前的爱与欢乐，而从爱又产生出一种欢乐的自由精神，使我们欣然愿意为别人服务，完全不会顾及别人会不会感激我们，或是否会赞美或责怪我们，也不再会患得患失。信仰的目的不是把我们置于义务之下，它也不会区分朋友与敌人，而只是白白地施舍行善，不管是因为别人负义而受损还是得到善意的回报。”<sup>[3]</sup>在此，路德深深理解了基督的牺牲之爱所具有的全部的美丽和力量，尤其是它超越所有对自然伦理的谨慎态度。

换言之，路德并不否认，新的人生能够实现新的正义。他只认为人不能因他的义行就自以为有义了。他说：“一个因信而献身的基督徒自然要行善，但他并不因此而更神圣或是一个更好的基督徒。这就是信仰带来的结果。”<sup>[4]</sup>

路德许多思想中都强调一种结合，即把古典时期天主教和宗教改革的有关恩典优先的信条与宽恕在恩典中所占位置的学说结合起来。灵魂在他看来像是“可怜的小媳妇”，它成为灵性的婚姻配偶时只带来“满口袋的罪孽”，而它的“新郎基督”却带来所有的善。或者，灵魂是“干涸的土地”，除非有天堂的恩典之雨的滋润，否则它结不出任何果实。但有了恩典之雨，基督徒就会“像茁壮成长的树木结出丰硕的果实。那是因为，信徒现在有了圣灵，凡有圣灵的地方就不会让人懈怠，而是鼓励人无比虔诚地去爱戴上帝，以坚韧的耐心忍受苦难，坚持向主祈祷，感恩戴德，对天下人表示爱心”。<sup>[5]</sup>

187

在描述这种可能的对所有人的爱心时，路德表现了他对基督教的牺牲之爱的最深刻的领悟，尤其是理解了那种彻底超脱的利他的动

机。他把西奈山上的训诫视为基督徒的行为准则,并总是以这种态度来衡量个人的立场与他人的关系。<sup>[6]</sup>

188 尽管路德派的观点有这样一些优点,它却不免有无为主义的倾向。就是在他以最忠诚的态度对待圣经的复杂性并分析错综复杂的个人宗教问题时,他也有这种毛病。有时,他落入神秘主义的消极主张里,或将无为观与机械性的称义之说结合起来。在他指责“行为之义”时,有时“没有善行”被贬低为“没有作为”。他写道:“信仰的最完美的正义是上帝通过基督灌输给我们这些没有善行的人的,这种义既非政治性的也非礼仪性的,也不是上帝的律法的正义,也不包含在善行之中,而恰恰是相反:它是一种我们被动接受的正义……因为在这一过程中我们并没有给上帝做过什么事,而只是在接受,在让另外的力量在我们身上起作用,那就是上帝的力量。所以我觉得应该把这信仰的义或基督教的义称为被动接受的义。”<sup>[7]</sup>

这种因任何行为都必然带有罪孽的污渍而对行为表现出的神秘的恐惧,在路德对行为的恐惧里能找到恰好的例子。他怕的是行为会导致人新的骄傲。所以爱密尔·布龙纳才发出这样的警告,说“所有积极的伦理行为都带有一种很大的危险;它们可能把人们引向这样一种看法,即通过这类行为人就达成了摆脱罪孽的目的”。<sup>[8]</sup>这种危险当然不能被否认。但是,倘若因此就否定道德行为,宗教改革运动的神学家就并不比寺院的完美主义者的处境更好一点;后者因道德与社会责任沾染有罪孽而将它们抛弃。因信称义的信条按理说本来能够使灵魂投入行动,但错误的解释则会鼓励人的懈怠。17世纪路德派的空洞的教义中“因信称义”的体验变质为“信念的公正”,那是对基督教人生的道德内容的摧毁。这种摧毁并非是不可能的,但却是必然的,在路德自己的思想中就有某种根据。

也许,路德对恩典的分析中一个更大的弱点,是他对恩典与律法

的关系的看法。在此，他的麻烦倒不完全是因为他的关于称义的理论，而是他关于成圣的说法。对于悔改了的心灵在基督身上拥有的“爱、快乐与和平”，路德的看法是，它们是狂喜中的超越，超越了历史的所有冲突，包括我们内心的责任感和道德义务的冲突。作为律法的完成，牺牲之爱带来的是对律法的义务感的丧失，取消了广泛的律法意义上的对正义的分辨。<sup>[9]</sup>

189

爱密尔·布龙纳对宗教改革伦理的解释也恰好导致同样的结果。他写道：“圣经伦理学的主要重点不在于战胜无法律状态，而在于反抗法律主义。假如我觉得我应该履行正义，那恰恰表明我没有能力做到正义。心甘情愿的服从从来就不是正义感、责任感的产物，而只是爱戴的产物。自由就意味着把人从律法的束缚中、从责任的束缚中解放出来”。<sup>[10]</sup>

宗教改革运动以这种个人内心神圣说遮蔽了它的正义学说的真理。因为根据正义之说，灵魂的内在冲突是决不会得到彻底消除的。当然，在我们超越自爱与对上帝的爱之间的矛盾、超越良心与自我的生存焦虑之间的矛盾时，我们会感受到狂喜。但这些心灵高昂的时刻仅仅是人生的最终完成所预先支付的“定金”。它们并不能表达悔改者的人生的一般状况。在那样的状态下律法与恩典的关系变得更为复杂；因为，在恩典的启迪下，律法既被扩展又被克服。忏悔与信仰两种感情交织后，促发一种对更广阔人生的义务感。邻居的某一要求、某种社会形势的需要、今世人生的要求，也许在今天还不被我们认识，但明天就会被认识到，而且促发良心的不安。我们越来越感到自己肩负社会责任，这种感受就是恩典生活的一部分。否认这一点就是忘记历史存在的一个重要方面，而文艺复兴运动对这一点却是非常清楚。文艺复兴的人知道，人生代表着一系列难以确定的可能性，因此也代表着实现那些可能性的义务。正因为这样，才不可能有彻底的完成，

190

因为“一个人可能见到的超过他所能够把握住的”(勃朗宁语)。路德的关于恩典与律法关系的观点并不一定像人们有时所指责的那样会导致违反律法,但他的这一观点不关心相对的道德区分。在道德体验的最后阶段他也不让道德松弛下来,因为那时他要求的爱是完成律法而不是否定律法。可是,在道德体验的平时阶段路德放松了要求,他并不认真看待对正义的延伸,而这种延伸正是人的不安的良心驱使他去留意的。<sup>[11]</sup>

191 路德的宗教改革思想在对付律法和恩典问题时表现出的弱点,在问题从个人内心生活转移到文化与文明的复杂性、转移到人类集体生活的表现方式时显得更明显了。正是在这点上,宗教改革的失败主义思想变得更明显。它对历史存在的终极问题的理解似乎阻碍了它对所有当前问题的理解。宗教改革运动的人知道,无论怎样扩展知识和智慧,还是不足以达到认识上帝的那种智慧。他们认识到,世人靠自己的智慧认识不了上帝。他们乐意以信念来领悟恩典,这信念克服了人的认识中有罪的自我中心论。但它对人在追求真理过程中,对在科学和哲学的真与假的混杂中的各种各样、形形色色的东西却毫无兴趣。文艺复兴认为最后真理通过文化与历史的积累就可以找到,那却是想错了。它没有认识到,每一种新智慧都包含着新谬误的危险,最典型的错误就是以为在最后真理被找到之际,一个比过去所有时代更优越的时代就会到来。

不过,文艺复兴比起宗教改革更认真地担负起面对真理的职责,难道这是不对吗?宗教改革运动对文化史上极其重要的真与假的分辨漠不关心,难道不是犯了抹杀文化的罪吗?它其实是把自己放在一个处于很不利位置上的仆人的立场上;这个仆人说:“主啊,我知道你是忍心的人,没有种的地方要收割,没有散的地方要聚敛;我就害怕,去把你的一千银埋藏在地里;请看,你的原银子在这里。”(加拉太书 25:

24 - 25)

在面对实现人的群体生活的正义这一问题时,路德的宗教改革思想更明显是失败主义的。人类社会有不同种类的结构与体系。人试图以某种正义准则来组织人类的共同生活。是否能实现更高层次上的正义,那还是难以确定的事情。无论在历史性社会成就的哪一阶段,人都不能感到心安理得。当然,所有正义结构都假定人是有罪的,都多少是用来限制人、预防意愿与利益的冲突产生不断的混乱失控状态的。但这些正义结构也都是保障人能够在直接的个人关系的框架外完成对他人义务的机制。因此,上帝之国以及对完美之爱的需求就与每一政治制度和每一社会情形有关,在那样的制度和情形中,人需要同他人的要求达成一种和谐的关系。

192

路德是明确否认这一关系的。他宣称:“要区分律法与福音之间的差异,其办法就是将福音抬到天上,把律法放在地上;就是把福音的正义称为神圣,把律法的正义称为世俗;就是像上帝区别对待天堂与下界那样看待这两者。所以,如果问题涉及信仰与良心,那就让我们完全把律法排除在外,让它留在尘世中……相反,如果问题涉及治国的政策,则必须严格遵守律法。在这一领域是没有良心、福音、恩典、赦罪、天国的正义和基督本身的,而只涉及摩西以及由此产生的律法与作品。”<sup>[12]</sup>

这里我们看到,路德把对恩典的最后体验与必须在历史中取得的自由和正义的可能性分割开来了。这一分割导致他否认这样一条道理,即对基督徒来说,自由除了意味着摆脱上帝永恒的忿怒还意味着别的东西。这是因为,基督不仅使我们得到世俗的或肉体的自由,还给了我们神性的自由。那就是说,我们现在在良心上得到自由与平静,不再害怕上帝的愤怒。路德以这样的要求来反对社会的反律法主义:“每个人都应该在自己的位置上尽到自己的责任,尽自己最大可能

193

帮助他的同伴。”<sup>[13]</sup>但显然他没有要求基督徒改变社会结构从而使自己更能够合乎相互关爱的准则。路德对农民起义的态度就充分表现了他的这一将精神王国和世俗国家分割开来的做法。对农民要求的更多的社会公正,他指责他们是把两个不同的“王国”混为一谈。<sup>[14]</sup>他对当时封建制度的社会不平等现象表示出满意的态度,说人世上总是有主子和奴隶。他还在这一社会伦理上增加了悖谬成分,因为他把“内在王国”与“外在王国”的区分扩大,使它事实上成为公与私两种道德的区分。统治者作为公共道德的监管者,应该以“打击和杀死”的方式来对付造反者。这是因为路德对无政府状态有病态的恐惧,愿意让地方官员以任何手段来镇压叛逆的人。另一方面,他认为农民作为个体公民则应该按照西奈山上的神谕来约束自己。他告诉他们,他们对公正的要求违背了《新约》中的不反抗伦理原则。<sup>[15]</sup>

路德以这种把“内在”伦理说规定为私人应当遵守的原理、把“外在”或“世俗”原则作为政府权威的学说,达到了一种反常的社会道德观。他实际上把一种完美主义的私人道德并列于现实主义的(当然是犬儒主义的)官方道德。他要求国家重要的任务是维持秩序,没有必要去计较公正与否;但他要求人具有忍受痛苦而不抵抗的那种爱,同时不容许人参与有关社会正义的要求和反抗,而那些要求与反抗才是构成社会正义的主要内容。这样一个伦理观必然导致的结果是鼓励暴政,因为要维护正义的原则,既需要有一个政府,也需要有反对政府的权利。

路德对无政府主义的毫无道理的惧怕是由他的悲观主义造成的,而他对暴政的不公所持的冷漠态度也在德国文明史上产生致命的后果。当代历史上那些悲剧性事件并非与他的思想无关。他对社会政治问题的片面解释还源于他对保罗教义的过分夸张与强调,保罗的那段相关的话是:“在上有权柄的,人人当顺服他。没有权柄不是出于上

帝的,凡掌权的都是上帝所命的。作官的原不是叫行善的惧怕,乃是叫作恶的惧怕。”<sup>[16]</sup>

就算没有这一特定的谬误,路德的政治伦理观也会导致社会政治领域内的失败主义。它对所谓“天堂的”或“精神的”王国与“尘世的”王国的绝对划分,摧毁了上帝对良心的最后要求与人在历史上实现善的所有相对可能性之间的紧张作用。它也从两个视角否认各种渐进地实现正义的方式所具有的精神与道德意义。从它的现实主义角度,路德伦理观认为所有历史成就都沾染有罪孽,所以它们之间的区别也就不那么重要了。从它的福音完美主义角度,路德思想又认为所有那些成就都离对上帝之国的完美的爱还相差很远,而那种爱才是最真切的拯救。<sup>[17]</sup>

路德的宗教改革因此总是倾向于把宗教的紧张状态加以强化,直到它摧毁道德的张力,而这一张力是所有良好行为的动力。人的良心因人所有的追求都难免沾染有罪孽而感到不安;但一想到无论干什么别的事情同样会犯罪,而且不管怎样神的宽恕都会让实际上不圣洁的行为显得神圣,<sup>[18]</sup>人的不安的良心就早早苟安下来。于是,圣徒们照旧继续犯罪,以便更多恩典有机会派用场;而罪人倒是在辛辛苦苦地竭力使人与人的关系变得更可以使人容忍,也更带有公正性。 196

路德观点在社会伦理学领域内的弱点因其未能界定相对公正的恒定标准而愈加显得严重。虽然路德认为成圣之说是——种超越所有律法的忘情的爱,认为正义之说能够缓解良心因不能完美地实现善而感到的不安,但是,路德观点却被迫寻找某种相对的善与恶的标准。既然它不如天主教徒那样相信理性毫无瑕疵,它便把“自然法”也就是对社会义务的理性分析弃之一旁,认为它们是错误的指导。但同时它只有零碎的秩序体系来代替“自然法”。这些体系主要包括两个观点。其一是任何国家都可能建立的秩序和正义。正因为它缺少可以评判 197

某个国家是否有正义的那种正义原则,所以它不问好坏地接受了国家所设立的这种秩序。其二是所谓的“上帝的创造行为所具有的秩序”,也就是上帝赋予这被造的世界的指导。这一概念的麻烦在于人的自由大大改变着创造所包含的事实,没有任何人类机构能够纯粹从“创造”这一原则的固定标准来评判。

198 比如在人的性关系领域,两性的存在、人的父母的不同分工是与他们的生物性相关联的,也许这种情况才是惟一可以被归纳到“创造具有的秩序”。一夫一妻制度当然不能被纳入这一秩序内,或者说任何别的婚姻形式或性关系标准都不能被纳入这一秩序内。在政治关系中,路德有时认为政府属于“上帝的创造行为所具有的秩序”,有时又认为政府的权威来自于“神授”,是神认可的,特别是在《罗马书》第13章中有这样的观点。然而,要把政府看成是属于“创造”的东西,我们只能以这样的视角来认识才行,那就是:人的自由与对此自由的滥用都要求人类社会有一种起凝聚作用的组织设置,从而超越动物性存在具有的那种自然特性。可是,没有哪一种政府是来自于“创造的秩序”的,而路德所要求的那种无条件服从政府,也不是这样一种“秩序”的要求。

## 二 加尔文派的宗教改革

宗教改革运动所面临的问题具有的复杂性还有一个表现,那就是:当路德的改教派行走在超道德主义的悬崖边(不仅仅是反律法主义)时,加尔文主义的改教派却面临一种相反的危险,那就是它陷入了新的道德论和新律法主义的泥潭。于是,清教徒信仰可被看成是历史上对这种危险的投降表现。宗教改革运动之不能避免这两种极端的思



想,促使我们更谨慎地面对改教运动所关心的终极问题。要想公正对待历史中善与恶的区别,要想正确处理在历史中实现善的义务和可能性问题,那决不是轻而易举的事。同样不容易的还有另外一件工作,那就是使所有这些相对的判断和成就从属于福音里宣布的那些关于历史和人生的最后真理。任何这方面的努力都牵涉到整个圣经信仰的似乎自相矛盾的学说:一方面是历史本身的意义问题,另一方面是历史的意义只能在神的审判与宽恕中得到完成的问题。

当加尔文面对罗马的教义问题时,他阐释宗教改革思想的方式几乎相似于路德的立场。他强调说:“虔诚的人所作的一切,若以神的正 199 义的眼光严格审视的话,都应该受到谴责。”他认为“这就是我们与教皇派的人之间的争执的关键所在”,因为“有关称义的初步问题,我们的见解与经院派是没有冲突的”。但天主教的人相信,“一个人,一旦通过信仰基督而皈依上帝,他就因为善行在上帝目前得以称义。他的善工就是他被神接纳的原因”,但是“与此相反的是,我们的主宣布说,亚伯拉罕就是凭借信仰而称义”。<sup>[18]</sup>

加尔文相信:“在洗心革面的人心里仍然有罪孽的根源,不断产生出反常的欲念……而罪孽也总是存在于那些圣徒的内心,直到他们的灵魂从肉体解脱出来。”<sup>[19]</sup>或许,他对完美与罪孽的复杂性的最深刻的洞见可见于这样一些话里:“当我们把圣徒的德行定义为完美时,这完美也包括承认自己在事实上不完美,还很卑微。”<sup>[20]</sup>

可是当他进一步发展自己的成圣说时,他得出的结论几乎跟天主教派别的看法没有什么区别。他问道:“你希望获得基督的公正吗?那你首先必须得到基督。可是假如你不分享他的神圣性质,你就不可能拥有基督,因为他是不可分割的。同基督的结合使我们称义,还使我们成圣。”<sup>[21]</sup>加尔文认为不承认称义是由善行而来,“并不意味着人能够完成善行,也不意味着被完成的善行得不到承认,而是意味着我

们既不可信赖善行,也不能认为善行带来拯救”。<sup>[22]</sup>

200 有时,加尔文很接近天主教将罪分为可恕的与不可恕的两种的做法,比如当他宣称成圣的状态就是“我们肉体的欲望每日逐渐被抑制,于是我们就成圣了,也就是把自己委身于我们的主,委身于真正纯洁的生活,具有服从主的律法的心态,这样,我们最大的愿望就是顺服他的旨意”。<sup>[23]</sup>

问题的症结也许就在于此。每当自认为在原则上已经粉碎了罪孽的基督徒宣称残留的罪只是偶然的肉体的欲望,却根本认识不到自私之爱就是罪,是一种更基本的罪的时候,他其实是把“忧伤的精神和悔罪的心灵给取消了”。人生的完成不再受制于“有”与“没有”的悖论。有时,加尔文以奥古斯丁的观点来界定这一悖论,相信圣徒本质上已经是属于正义的了,尽管他们还没有最后得到完美的境界。加尔文认为,那些信徒“只是在名义上因自己人生的神圣性质而被称为有义,但由于他们致力于追求正义而不是实际上已经得到了正义,所以理所当然的是,这种正义本身就应该受制于因信称义说,因为信仰才是所谓正义的本源”。<sup>[24]</sup>

比起别的任何思想体系,加尔文的《基督教要义》也许更仔细地界定了基督教中关于称义与成圣之间的悖论关系。如果说加尔文在过分强调成圣这一方面犯了错误,那么,这也是一直能够难以避免或纠正的错误,如欲纠正之,必然又会犯相反的错误。但加尔文过分信赖基督徒的成圣说这一错误,不仅由他另外的著作所证明,还以他自己的行为所证实;他在自己的文章里并未对成为神圣之道作谨慎小心的说明或界定。

他总是倾向于把罪孽视为肉体欲望而不是一种根本的自私之爱,这一倾向导致新的自以为义。因为,要是把圣徒生涯看成是遵守清规戒律、压制一切世俗欲望而服从某一最高目的的话,那么这倒是容易

一点的；相比之下，要达到一种完全排除了一切自私因素、绝对无条件服从最高目的的那种完美境界，却不是那么简单了。清教徒自以为义的整个历史表现就暴露了加尔文学说的这一弱点。加尔文并不充分理解爱的律法才是最终的律法。那至少解释了他为什么过于自信，认为自己超脱了生存的罪孽和冲突，虽然他曾经申明过，他不会将得救归功于圣徒的善行。对于保罗说过的爱是三大德行——信、望和爱——中最伟大的一项，他的解释是那不过意味着“仁慈适用于许多人，而能够因信称义的人却很少”。<sup>[25]</sup>他不仅把爱在德行等级中放在信的下面，还认为爱也低于“信念的纯洁”。他这样划分等级的目的，是要证明他严格反对异端邪说的立场是正确的。他对持异端见解的人没有爱心，认为他们“玷污了上帝的权威”，那是比“杀死一个无辜者或毒死客人或谋杀父亲”<sup>[26]</sup>更可怕的罪孽。正是他的这种态度暴露出他缺少怜悯，而没有怜悯正是犯了自以为义的罪的表现；这些自以为义的人不知道的是，他们自己在某种程度上也和他们所谴责的人一样有罪。<sup>[27]</sup>其实，“上帝的选民”有没有真正谦卑之心，有没有精神的痛改前非，最后的证明就是他们有没有怜悯与宽恕他人的能力。假如“好人”意识不到自己也需要宽恕和怜悯，那么他们决不会对“坏人”表现怜悯与宽恕。

201

加尔文关于恩典和律法关系的观念与路德在这一问题上的看法之间的差异也符合这两种神学流派在一般问题上的分歧。加尔文倾向于律法主义而非超道德论。他不像路德那样相信恩典可以取消律法，因为他并不认为成圣是一种超越所有律法的爱的最高体验。他只认为成圣意味着严格遵守律法。但既然处于有罪状态中的灵魂不可能认识完美的律法，灵魂就必须被“神的律法”所指引，特别是由那启示于圣经中的律法来指引。

202

加尔文说：“虽然上帝的律法本身就包含有新的人生，而正是这一

新人生才使主的形象在我们身上再现,但既然我们是如此迟钝,我们需要刺激和帮助,我们就应该从圣经中不同的篇章里收集一种规则来改造人生,那样的话,那些真诚忏悔的人才不会迷失方向。”<sup>[28]</sup>

加尔文的“神的律法”在这里得到很好的说明;他认为这种律法能够回答所有道德和社会问题。这一套“神的律法”乃是“从圣经的各个篇章里”收集出来的一个册子,而不管那些神律是如何具有历史的相对性。这就是他思想中总的崇经主义推演出来的道德伦理主张。正如路德把圣经视为只是“基督的摇篮”,所以他能以圣经中的基督来作为圣经的批评原则;同样,路德也理解上帝有关爱的训诫的重要性超越经文中所有其他的训诫。也因为这一做法,他避免了神学上和伦理上的崇经主义的错误;而加尔文却两种错误都犯了。

203 加尔文关于“神的律法”的概念,比起路德在政治和社会问题上的杂乱无序的主张,具有一种更为连贯一致的优势。可是它的问题是,它把模糊含混与骄横专断两种错误都结合在自己的观点中。它的模糊性表现在,在决定人与人的关系上什么是义而什么又不是义时,它未能充分发挥人的理性的能力。它过早地依赖圣经的权威来回答每一种道德与社会问题。天主教的社会伦理学虽然在定义正义时毫无理由地相信人有一种普遍理性的能力,但比起加尔文的求助于“神的律法”的做法,还是显出更多的分辨能力。加尔文的伦理体系既是含混的也是武断的。因为,这种体系使基督徒毫无理由地相信,自己从圣经已经得到了一种超完美的道德水准,由此,这一体系不仅掩盖了在用圣经标准评判特定事物时我们的评判具有的太多的相对性,而且还模糊了包含在圣经标准里面的历史的相对性。

虽然加尔文主义对民主的正义事业的发展有所贡献(这一点我们很快就会知道),但不足为奇的是,对新近几个世纪的正义作出更大贡献的,却是属于文艺复兴运动的各种教派及其翻版。这些思想运动也许

比起天主教学说来更无视历史上各种正义制度的自私的腐败性质,但它们的确认识到理性的人可以而且有义务去运用自己的理性来评估自己同伴的需求,来决定区分“我的”和“你的”的基本公正的标准。而另一方面,宗教改革运动的两个思想派别却认为以人的有罪的本性是不能解决正义问题的,或者,他们用一种过分简单的方式来解决这个问题,即求助于所谓具有超越性质的正义准则,所谓没有遭到人的罪孽玷污的准则。但以为存在那样的准则只导致人类必须进行另一种努力的结果,那就是努力去找到一种绝对安全的、超越历史模糊性和历史矛盾的境界。

只要检验一下宗教改革思想与生活方式的所有这些方方面面,我们就不难作出这样一个结论,那就是:尽管它们反对天主教的超越历史的绝对立场,但它们也经常受到诱惑而犯下跟天主教一样的错误,虽然它们使用的自夸的工具不同;而同时它们也犯下跟天主教相反的错误。

这一事实表明,我们必须将宗教改革的见解与整个人类经验范围更辩证地联系起来,而宗教改革自己则未能做到这一点。比如宗教改革辩证地断言的“是”与“不是”两层含义:基督徒既是罪人也是义人;历史既完成又否定着上帝之国;恩典既与自然相协调又与自然相冲突;基督既是我们应当效法的榜样,也是我们永远达不到的榜样;上帝的力量既在我们心中,又因为审判和怜悯而处于我们对立面。所有这些断言都是以多种形式表达有关福音与历史关系的一个核心悖论,它们必须完全被运用到人生的经验中去。人生中没有哪个领域能够脱离恩典的影响。任何复杂的社会法律关系都与对上帝之国的爱相关。另一方面,没有任何经验领域完全超越了历史性的不安与焦虑,除非只是在原则上。的确,有时在无私的爱与祷告的兴奋中,人感觉自己升到了“七重天上”,然而这种兴奋的刹那只不过是完成人生的预表,

不能当作是已经拥有的东西。最后,人还得靠信仰才能超越历史与罪孽。但那也不过是预表,假如想把它们积蓄起来当作可靠的占有品,那就像以色列人把荒野里的粮食囤积起来反而使它腐烂掉一样。

### 三 宗教改革与文艺复兴的合流

宗教改革运动中路德的失败主义、加尔文的思想含混的倾向,都应该被看成是促成文艺复兴打败宗教改革的原因之一。宗教改革没有能够把恩典对罪孽问题的最后回答同人生的所有直接与间接的问题和回答联系起来。因此,它没有说明在每一种历史与社会景况中实现更多的善与真理的可能和局限。

这种失败主义只是导致宗教改革被文艺复兴击败的原因之一。因为,过去数世纪中的历史乐观主义的总的气氛似乎否认着宗教改革思想里真实的东西,正如它似乎肯定着文艺复兴思想里既正确又错误的东西。因此,人们没有兴趣去区分宗教改革里的正确与错误的地方,也不想区分宗教改革运动的终极人生观与历史观的真理和这一运动在把真理有效联系于文化与社会结构的直接问题时的失败原因。

但是,在我们面临重新为当今的文化定向的任务时,我们必须十分小心地区分宗教改革与文艺复兴这两个思想运动里什么是真、什么是伪。当然,在人们试图进行这种评判时,总是难免有很强的主观臆断的成分,而这正是反对者们所不能容忍的错误。甚至那些认为这种评判至少能够被当代历史部分地证明的人,也只是在认识到这些评判是人怀着“畏惧与战栗”作出的时候,才表示出对它们的容忍。

如果我们对近代历史的解读是正确的话,我们发现这一历史的进程证明了各种近代宗教与文化运动所包含的动态理论的正确性,而驳

斥了毫无道理的乐观主义解释。所有这些宗教与文化运动都内在地联系于一种我们笼统称为“文艺复兴”的运动。这同一进程也证实了宗教改革的基本真理，但批驳了它在所有直接或间接的人生问题上的模糊性质与失败主义。

近代历史的“逻辑”可以得到简单的界定。一方面，一切知识的扩展、机械与社会技术的进步、人的能力与历史潜能的相应发展，由此而导致的人类社会的扩大与复杂化，所有这些毫无疑问地证明，生活不仅在个体身上进化成长，也在群体意义上进化成长。另一方面，历史进程尤其是过去两个世纪里的进程已经证明，先前人们以为历史的发展就是进步的想法是错误的。尤其是从当代历史的悲剧里我们已经（或者早就应该）知道，人生的每一个新发展，无论是个人的还是群体的，都给我们提供了在历史中实现善的新的可能性；因此，这些新的可能性也使我们有了与之相应的义务，但在每一新的层次上我们也会遇到新的风险；而新层面上的历史成就并不能使我们从所有历史人生都避免不了的那些冲突和模糊中解脱出来。换言之，我们已经知道，历史本身不能拯救它自己。从最终的意义上说，历史的长期发展并不比短期更具有拯救性。正是近代历史的这一最近的发展使基督教信仰的宗教改革流派具有了新的含义。让历史的教训带上如此重要的教育意义，那是无可辩解的。福音里包含的真理在人的智慧里是找不到的。可是，当人既看到自己的智慧的局限又看到自己的善的局限时，就可能发现了这种真理，而创造性的失望把人引向信仰。一旦产生了信仰，它就变成真正的智慧，这智慧从本来没有意义的人生和历史中发现意义。对于任何时代的个人而言，无论历史景况如何，智慧的这一发现都是可能的。

但我们不能否认的是，历史景况有可能多少有利于“神圣的忧伤”的产生，而这一忧伤能够带来悔罪。历史上有给人希望的时期，那时

基督教信仰显得无关紧要,因为历史本身似乎提供了审判与拯救,这两者是基督教信仰在上帝那里找到的,而上帝又通过基督而被启示。人另外还有失望的时期,那时人所持的希望虚浮就充分暴露出来。我们已经走过希望的时期,现在正处于失望的时代里。数世纪的希望几乎把作为近代文明和文化的潜在力量的基督教信仰给摧毁掉。我们并不认为,我们现在所处的失望时期就必然能够恢复基督教信仰。基督教信仰只是重新确立了它的意义所在。历史中总是常常有另外某一形态的失望如“世俗的忧伤”取代能够导致新信仰的创造性失望。

假如要帮助当代人不用徒劳地依赖历史的发展而找到人生的意义,那么,那些向近代人传播福音真理的人们就应当知道,他们应该接受而不是拒绝关于人生与历史的真理,这些真理是过去数世纪中背弃宗教信念的过程中所学到的。记住这一点尤其重要,因为我们所了解到的东西就包含在整个圣经先知论对历史的解释中;这一解释的纯粹形式总是把历史看成是一种动态进程,也就是一种朝着某一目的行进的过程。

所以我们需要一种新的综合性立论方式。这种理论必须包括圣经里有关恩典的宗教原则的两个层面,而且还将近代史的思想运动、文艺复兴和宗教改革运动在解释历史时所投射到恩典观的悖论上的光辉也添加进去。简单地说,这意味着一方面我们必须把历史的人生视为充满着不确定的可能性;任何个体的或精神的状况,任何文化的或科学的任务,任何政治的或社会性课题,都给人提出新的可能的“善”,提出了实现“善”的义务和责任。而另一方面,我们应当认识到,我们企图完成人生的每一努力或妄想,无论是个人的还是集体的,都必须放弃;每一试图超越历史冲突或消除历史的最后腐败的念头,也必须放弃。

因为文艺复兴和宗教改革都擦亮了我们的眼睛,加深了我们对基



督教悖论的两方面的理解，所以，要想回复到过去，也就是回复到中世纪的那种立论方式，是再也不可能的了；尽管我们可以确信，会有很多人试图那样做。

中世纪的天主教的立论方式不正确，是因为它以恩典之说的两个方面之间的妥协为基础。它阻碍了每一方面的充分发展。这种立论方式把恩典的力量局限于世俗历史的机构上，这样它就损害了它的关于人生的完成说。在精神与道德领域内，这就意味着恩典受制于历史制度所赋予的圣礼中，是受到人为的制度的控制的。而其实恩典代表着超越人的所有能力的一种力量和可能性，所以这种立论方式把上帝的自由局限于人的有限图圈内，那自然是不可容忍的。“风随着意思吹。”（《约》3:8）耶稣这样对尼可狄玛斯说道。这句话形象地表达了神的恩典在历史中享有的自由，神的恩典能够完成许多奇迹而无需教会或牧师的许可。由于社会道德领域内的某些最重大的发展都无视教会礼仪而得以发生，相反，教会礼仪只是把社会正义错误地局限于本质上是封建的生活体制，所以，近代文化表现出对教会的这种狂妄自大做法的巨大反感，就是可以理解的了。

在文化领域内，天主教思想的立场也同样不得人心。相信哲学与科学的发展不能超越福音里所蕴涵的真理是一回事，但以人的世俗的体制来控制整个文化进程以便防止科学与哲学藐视福音的权威又是一回事。当福音的超越一切世俗文化的最终权威被由此而蜕变为历史性的人为的制度的权威时，其结果必然是牧师的骄傲自大不可避免地混杂在神才拥有的权威中，那种权威最后超越所有人人为的成就与制度而成为永恒。假如以人为的权威来限制和界定追求真理的条件，必然会导致对真理的压制，阻止宝贵的文化事业的发展，而这样做的冠冕堂皇的借口是，真理和文化必须被保持在信仰所设定的有关人生和历史的最后真理的框架内。

209 实际的情形是,在各种文化规范下的人类思维,凭借对事物在各种层次上的相互关系的分析——无论是地质的还是生物的、社会的还是心理的、历史的还是哲学的分析,就能够发现并扩展多种不确定的意义体系。假如有关意义的各个领域真实地表达自己而避免虚假不实,那么它们就能大大丰富我们有关生存性质的认识,大大丰富我们对现实的了解。它们还是我们行为的宝贵向导,指导我们探索自然、驾驭各种社会势力、规范个人的生活形态。如果我们将有关意义的某个领域作为所有意义领域的指导原则,我们的文化追求就要蜕变为偶像崇拜,我们就会自以为发现了人生意义的本源和目的,也就是说找到一个其实并不真正是上帝的“上帝”。我们发现的所谓最后审判的原则并不具有真正最终性质,我们所宣称的拯救和人生的实现其实也并不具有最终的救赎性。

对知识的自由追求居然会导致如此多种多样的偶像崇拜,这也许是难以避免的事。会出现这样的哲学流派,它们宣称它们的意义体系能够领悟人世,比基督教信仰所发现的悲剧性、悖论的意义体系要高明;会有这样的社会哲学思想,它们确信自己已经找到在历史中实现完美的博爱的途径;会有这样的精神治疗法,它自认为能够克服人的存在所具有的所有焦虑,所以能够消除人的一切腐败。甚至还会有这样的工程设计,以为增加人的物质享受就能完成人生。

用人的权威来进行解释,我们是不能打败这类谬误而弘扬福音的真理的。所以,人们试图把偶像崇拜隔离在文化活动之外的努力是并不明智的,因为在排除谬误之际真理也被排除掉了。耶稣说过的麦子与稗子的比喻在这里很适用:“容这两样一齐长,等着收割。当收割的时候,我要对收割的人说,先将稗子薅出来,捆成捆,留着烧,惟有麦子,要收在仓里。”(《马太福音》13:30)

段,除非人发现了出现在自己的最后真理中的谬误;这一试图也会因为其妄自尊大的计划而陷入无意义的深坑。换言之,基督教信仰必须在与人的所有文化生活的力量和愿望的关系中享有文化与信仰的综合体系所能够容许的更大的自由,而那种综合思想体系是中世纪教会确立起来的。

可是在另一方面,我们同样不能接受的是宗教改革的这样一种倾向,它否认一切直接的文化事业,理由是从文化活动中是找不到最后的智慧的;这一倾向还对在历史中取得更大程度的博爱毫无兴趣,理由是这样的成就并不是拯救。当代的文艺复兴精神把它们认为是文化与社会的天主教模糊主义(*obscurantism*)与新教的模糊主义等量齐观不加区分。它们很少懂得,基督教的这两种形式的信仰有多大的差别。说天主教是模糊主义的,因为它错误地限制人对知识的追求,阻碍社会体制的发展。说新教是模糊主义的,因为新教主义或者是对思想与人生问题漠不关心,而这些问题是所有人都必须思考的问题,虽然人并不能最终解决关于拯救问题;或者是它把圣经教义作为一种新的最高权威,以至于将福音里的有关人生的终极意义代替意义范畴内的所有领域,或者把确立那些意义领域的必要性完全取消。

文化与基督教信仰之间的任何可行的思想综合,也同时又是恩典的两个方面的综合,但这种综合决不应该使人的最终处境与当前的直接或间接的现实分开。任何一种社会的或道德的义务,都一方面要求我们认识到善的可能性,而另一方面又暴露出善在历史中的局限。任何一种人生的神秘性或因果关系的复杂性都激发好奇的心灵去试图领悟它们,而我们在仔细审视之下都会发觉,那种神秘的人生或复杂的因果关系必然指向某种超越它们自身的另一种神秘。因此,如果我们孜孜不倦地探求对人的存在的终极问题的尽可能接近的回答和解决方案,我们将没有办法理解那一终极问题。我们也没有办法证实

终极的解答方案,除非一直把那终极解答跟当前的可能的解答联系起来。在这一问题上,文艺复兴的视角比天主教或宗教改革的视角更符合真实性。

宗教改革对综合思想体系的一个主要贡献,是它拒绝了天主教和文艺复兴的关于以恩典或人的天然本性或历史进程来完成认识的妄断。在此,宗教改革重新发现了关于人生和历史的最后真理,那是暗示在《旧约》的先知论里的,也是在《新约》里清楚表述的。在这一意义上,宗教改革的洞见渗透了体现在天主教思想中的真理,而天主教思想尽管取得了希腊思想和先知论之间的妥协,却也不能表达这一洞见。

恩典的两个层面,或者说既强调完成人生的可能性,又强调一切历史性完成都具有局限与腐败,表明历史虽然是富有意义的进程,但它自身没有能力完成自己,因此需要期待它自身以外的上帝的审判和宽恕来完成它。基督教关于赎罪的信条,以其对神的怜悯与忿怒之间关系的二律背反的观点,因此而成为这一历史性解答的最终钥匙。上帝的忿怒与审判象征着历史的严肃性。善与恶的差异具有很重要的终极性的意义。我们必须认真对待善的实现,善是前面圣经中比喻过的麦子,与稗子截然不同。前者是“要收在仓里”。也就是说,处于有限的进程中的善,有着超越这一有限进程的意义。

另一方面,上帝的宽恕既奇特地完成又同时抵触着神的审判,表明了这样一个事实,即历史中所有的善都是不完整的,所有的成就里都包含有恶的败坏,所有的意义体系也是残缺的,除非有永恒的宽恕,它才知道怎样把邪恶摧毁并将邪恶承担到自己头上。

因此,基督教关于赎罪的说法并不是不可理解的迷信,也不是难以领悟的信念。的确可以说,它是人的智慧所不能理解的。这也就是说,只要人的智慧以自信看世界,以为凭人的头脑一切神秘都可以被

揭开，赎罪说就肯定是难以理解的理论。但同时这一学说又是人的智慧的开始，因为它象征性地包含了基督教信仰关于人应该做什么、不应该做什么的道理，包含了人的义务以及归根结底没有能力完成义务的道理，包含了人的决定与成就在历史中的重要性以及最终说来那些决定与成就的微不足道。

## 注 释

[1]鲁道夫·奥托：《东西方的神秘主义》。

[2]见路德：《基督徒的自由》，第261页。路德经常用保罗的有关婚姻的神秘比喻来描述灵魂与基督的结合。路德说：“恩典信念的第三个无与伦比的信条是，它把灵魂与基督相结合，就像使妻子与丈夫相结合一样。由此奇迹，他们就像使徒教导我们的，我们的灵魂与基督就成为同一个血肉之躯。假如他们成为同一躯体，假如他们之间真的完成了这样一种婚姻关系，自然的结果就是，他们先前各自拥有的东西现在都成为共同的拥有，善与恶都不例外。于是，凡基督拥有的东西，信徒们就分享了，而且自夸为是自己的东西，而同时人的心灵所拥有的东西，基督也宣称是他自己的。……基督全身都是恩典、生命与拯救。人的心灵充满的是罪孽、死亡和地狱。这些也属于基督和恩典，而生命与拯救归于人的心灵。”我们将注意到，在路德的最后的话语里基督所加于人的正义与人取得的正义不可分割（同上书，第264页）

[3]同上书，第270页。

[4]与善行的真实性相关联的这一正确界定也包含有路德的一个错误。因为按照他的说法，人找到安宁“只是靠着信仰”而不是“只是靠着恩典”。这就意味着人是凭信仰而接受恩典而不是因为恩典本身的缘故接受恩典。路德的这一谬误造成他否认在基督教以外也能够实现善。路德接着说：“不，除非人先前就已经是基督徒了，否则他的任何行为都毫无价值；任何行为都是将只是对神的亵渎，是该受谴责的罪行。”（同上书，第275页）

[5]《作品集》，第40卷，第265页。

[6]参考贝特克(W. Betcke):《路德的社会伦理学》。路德对基督教伦理中包含的关于爱的训诫的重要性很有理解，这一理解比起加尔文的要深刻得多。

[7]路德:《〈加拉太书〉注解》。

[8]布龙纳:《神的指令》，第72页。

[9]路德对恩典与律法之关系的看法，在他的《〈加拉太书〉注解》里说得最清楚。他说：“当保罗说基督把我们律法的诅咒中解放出来时，他指的是整个律法，尤其是关于道德的律法。道德律法谴责并诅咒人的良心，但司法与礼仪法并不指控良心。因此，我们说道德法或者上帝的十诫没有力量来指控或威胁良心，而基督以他的恩典监护着人的良心，因为他已经将良心中的律法成分取消了。”[读者可以参见《加拉太书》(2:21)]

路德主要是从负面来看待律法问题的。他认为律法的目的“是去向人揭示出他的盲目、他的悲惨状态”、他的亵渎神圣、他的蒙昧无知、他的仇恨和对上帝的轻蔑、他的必然死亡、地狱、审判以及应该领受的上帝的愤怒(——同前)。

[10]布龙纳:《神的指令》，第72~78页。

[11]在分析这一问题时，布龙纳常常把道德义务与“律法主义”两者的意思混为一谈。也就是说，他将道德义务与道德义务的限制性混淆了。所谓局限，是指局限于某种特别的行为模式。所以，在完美的爱与律法主义之间，他找不到中间道路。他写道：“信奉律法主义的人认为不可能跟自己的人类同伴建立任何真正人性化的亲密关系。在这样的人同他的邻居之间存在着某种非人性的东西，即所谓‘道理’或‘法律’等等，那是某种抽象的东西，阻碍他看清别人的真实状态。”从狭隘的意义上看，这也许是对律法主义的公正的谴责，但布龙纳将所有道德义务的经验都归于这一范畴，所以他接着说：“一个人只出于义务感而行善的话，那他的这种善绝不是善。义务同真正的善从来就是相互排斥的。”(同上书，第73~74页)

依照这一标准，历史上就没有什么算得上是善了。即使我们假定那以完全的爱来淹没义务感的善并不多，我们还是必须通过扩大义务来取得越来越高层次的善。当我们面对同伴的要求时，我们就不会是“律法主义”的了，因为我们并不试图

以某种固定的正义标准来评判那些要求。不过我们很可能带着不安的良心来测度那些要求是否与我们的利益相矛盾,并决定公正对待那些要求。这一道德进程的发生很可能没有考虑过任何已知的“法律”。这种道德进程也可能极富个体的人性化色彩,但是它仍然算不上是那种完美的爱,而完美之爱是布龙纳认为惟一能够从“律法主义”的束缚中解脱出来的东西。

[12]见《〈加拉太书〉注解》。将路德的把宗教与世俗公民的自由观分割开来的见解,与约翰·密尔顿(J. Milton)的观察相比较,那是很有趣的事。密尔顿说:“最卑贱的基督徒也有权利提醒那些基督教官吏,他们既然要别人知道他们是基督徒,就不应当干预信徒的天然权利和信教的外在表示,否则他们就是在迫害生来就具有神圣精神的人,剥夺那些人的神圣自由;要知道,这自由可是我们的救世主用他自己的血换来的。”(摘录自《论神圣事业中的公民权利》)

密尔顿宣称,凡是“力图以我们的教主为例来说服我们做奴隶的,都是违背情理的。我们的教主替我们当仆人,但他永远保留着他的做救世主的宗旨……他要求人付出酬金。他问:‘这是谁的图像?这记号又是谁的?’众人告诉他那是凯撒的。他回答说:‘凯撒的东西就应当归于凯撒所有。’我们的自由不是凯撒的,这自由是我们从上帝那里收到的祝福和赏赐”。

这是又一个例子,说明小教派对福音与社会问题之间关系的看法是正确的,而宗教改革主流思想是错误的。

[13]同上书,第5章,第2节。

[14]路德认为农民对废除农奴制度的要求“将使所有人归于平等,从而把基督的精神王国变成为外部世界的王国。那是不可能的!任何世俗的王国都必然伴随着人与人的不平等。有些人是自由人,有些则是奴隶,而另外有些是统治者,还有些是被统治者。说因为基督已经给了我们自由,所以农奴制就应该取消,那简直是谬误透顶。基督给的自由只是让我们能够抵御魔鬼而不是其他”(同上书,第333页)。

[15]路德写信告诉农民说:“你们不能忍受任何人将不义强加到你们身上,但你们愿意是自由人,只容忍正义和善良。但假如你们不愿意承受这样一种权利即受

难的权利,你们就最好丢掉你们的基督徒的名分,而是按照你们自己的行为来确定另外的名分,否则基督他就会把他的名字从你们身上取走。”

路德又对德国的诸侯们说:“如果宣称(如《创世记》第1、2章)一切东西都是在被创造出来时就是自由的、平等的,都要同样接受洗礼,那对农民并没有帮助。因为在《新约》中摩西是无足轻重的,重要的是有我们的主基督,他将我们以及我们的身体和财物都交给凯撒来统治,让世俗律法来约束我们;他说:‘把属于凯撒的东西交还给凯撒吧。’”(同上书,第361页)

路德对农民则是要求绝对的毫无保留的完美,但对君主们则完全不作这种要求。

[16]宗教改革中的激进派所倡导的社会道德的失败主义,被一位叫汉斯·阿斯姆森(H. Asmussen)的近代辩证神学家十分明确地阐述过。他写道:“只要教会认定这个世界通过道德行为就能够尽善尽美,我们就只能是世俗主义的工具。对教会而言,更好的信仰告白应该是向世界和世人宣布:我们在等待着。快结束一切社会的不义,快消灭战争吧。在你们完成这一切之后,我们依然还会等待。因为这一切对我们还不够。你们应该以最高尺度的完美来纯化人的心灵,从道德和精神上使他们得到升华。但那样还是不够。我还会等待着。因为我有福音,有好消息。我等候着死而复生,期待着来世。”

在此,很显然的是,基督教历史观中的末世论被作者用来摧毁历史的意义,剥夺一切历史性义务的职责和作用。

虽然布龙纳比其他辩证神学家更对伦理道德行为感兴趣,但他仍然得出类似的失败主义结论。一方面他用宗教的关于人的所有行为都包含罪孽的最后观点来摧毁一切相对的成就。他说:“我们看到,在人的生活中所有的秩序总是在每一转折关头被搅乱,人生的真正目的被挫败。人们徒劳地寻求的目的毫无用处,为了取得这些目的而使用的手段也十分可鄙。”

另一方面,布龙纳解释“因信称义”的方式使人甘愿接受所有这一切不义。他宣称:“审判官必须按照当前法律来作出判决,尽管他个人也许心里认为那律法是不公正的。假如他是从信仰来行事的话,那么,他这样做并不是在搞妥协;因为他



知道他不可能创造更好的新律法,而在这个世界上又少不了法律。但同时他也知道,只要制定法律的人不公正,就不可能有真正公正的法律制度。”(见《神的指令》,第 253 ~ 255 页)

整个司法行政史显示出,重要的是把生活置于法律的传统之内,以富于想象的司法来作为新形式下的法律。幸好总是有这样的法官,他们从来没有听说过这种因信称义的教条,所以一种敏感的心促使他们尽可能公正地运用法律。

[17]参考布龙纳的上面的书,第 246 页。

[18]加尔文:《基督教要义》,第 3 卷,第 14 章,第 11 节。

[19]同上,第 3 章,第 10 节。

[20]同上,17 章,第 15 节。

[21]同上,16 章,第 1 节。

[22]同上,17 章,第 1 节。

[23]同上,14 章,第 9 节。

[24]同上,17 章,第 2 节。

[25]《著作集》,第 1 卷,第 798 页。加尔文认为:“我们的自由应该受制于仁爱,同样,我们的仁爱应该受制于纯洁的信仰。我们应当做的是看重仁爱之心,但我们不能因为爱邻居而惹怒上帝。”(见《基督教要义》,第 3 卷,19 章,第 13 节)

[26]《〈撒迦利亚书〉注解》,13 章,第 3 节。

[27]这一话题将在本书下一章更加详尽地讨论。加尔文强调压抑肉体欲望,他把正义视为与自律相同,这两种做法其实与他的将罪孽界定为骄傲的基督教思想是有矛盾的。他并不是完全不理解爱是最终的善这样一个道理。他写道:“上帝的生活才是最好最神圣的生活,因为他尽可能不为自己生活。”(见《基督教要义》,第 2 卷,第 8 章,第 54 节)

但是,他的总体思想里,他对正义的追求和对肉欲的克制远远大于他对爱的训诫的重视。

[28]《基督教要义》,第 3 卷,第 6 章,第 1 节。

## 第八章

213

### 既把握了真理又没有把握真理

如果基督教关于恩典的说教是真实的,那么一切历史都是处于这一信条的揭示与实现之间的阶段。这一中间阶段的特征是既具有明确肯定的败坏作用,又具有部分实现人生意义的作用。救赎并不能保证消灭有罪的腐败行为,而实际上每次获救之人宣称自己彻底摆脱了罪孽和腐败时,罪孽与败坏最是严重。不过所有历史成就中的罪孽的污浊并不能摧毁那些成就的可能性,也不能取消在历史中实现真与善的义务。假如人们不过早地错误地宣称历史中意义的完成具有纯洁无瑕的性质,那么这种完成事实上会更少受到污染。一切历史行为都处于恩典的这一似乎自相矛盾的状态下。

这些行为可大致分为两大类别:对真理的寻求;建立同我们伙伴的公正、友爱的关系。这两大类别就组成历史的文化与社会道德问题。我们应该依顺序研究历史行为的每一种形态,从而以确定我们既拥有又不拥有真理或公正的困境是怎样与历史事实相协调的,确定我们对这一困境的理解是怎样影响或可能怎样影响我们的行为的。

## — 真理问题

214

文化领域内理想的可能与有罪的现实,前面已经讨论过了。<sup>[1]</sup>我们知道,人的精神相对于自然与历史的变迁具有的自由,使我们不能将我们自己的真理视为最后的真理。理性的自我超越的能力不断提供更有利的视角,以帮助我们用更具包容性的真理的尺度来评判我们有限的眼界。另一方面,我们属于自然和历史的变迁进程,这就对我们寻求真理的行为设置了最后的限制,甚至我们最高的文化成就也免不了有偏见与个别性。因此,人类文化总是处于有限与无限、限制与自由的紧张处境中。

这种紧张状态还得加上两个使问题复杂化的因素。由于人的个性是他的生机与理性能力的有机统一,所以,人的理性领悟力不仅受制于有限心灵的局限,还受制于人的生理能力所表现的激情和兴趣。因此,对真理的认知总是沾染有人的意识形态和兴趣爱好的成分,这就使我们对真理的了解有时算不上是对最后真理的认识,而只是对我们自己的真理的认识。人的视角是有限的,但他总是错误地宣称自己拥有了最终真理,这就更加使对文化的探索陷入混乱。人的这一狂妄自大就是文化中的有罪的因素。这里面不仅包含人试图否认自己观点的有限性,还包括人试图掩盖、模糊我们知识里带有的个人兴趣与情绪的污迹。人的这种自傲其实就是他的“意识形态”的力量所在。假如没有这种骄傲,人的知识的偏私性就是无害的,就会鼓励人以别的偏私观点来补充与完成他们那不完整的知识。只要罪孽还没有或不能够摧毁人的理性能力或把人贬低到完全的败坏状态中,这样的补充就是文化进程里一个持续发生的因素。

215

否认我们知识的有限性,错误地以为我们拥有了最后真理,那多少是因为我们不知道自己的无知。那是我们自我超越的能力还不够。但自我超越能力是人的天赋,人错误地以为掌握了绝对真理,这种认为总是一种有意或无意的试图,即人想掩盖自己对真理的认识所带有的偏见与私利。我们不仅不知道自己的无知,还以不义把真理阻挡在外。

基督教对此问题的解答是叫人领悟体现在基督身上的真理。这是关于人生和历史的真理,它完成我们对真理认知里的有效部分而否定有罪部分。它完成有效的部分,是因为人的自我超越使他渴求揭示一种其中心和本源处于他自身以外的某个意义。它否定有罪的部分,是因为它打击那以人的自我(无论是个人的还是群体的)为主体来完成人生意义的希望,凸现自我为意义的核心之不当。因此,真实的基督既被人期望,又被人拒绝。道(Logos)成肉身,“光照在黑暗中,黑暗却不接受”(《约翰书》1:1,5-11)。然而,我们有可能接受这一真理,虽然(也可说是因为)他否定着人的有罪的真理。通过这种接受,信徒在原则上被抬升而超越,不再沾染对历史真理进行自私的败坏的劣迹。“凡接待他的,他就赐他们权柄,作神的儿女。”(《约翰书》1:12)

我们已经考虑了两种“道”的区别:一种是基督教的道,那是历史中被揭示出来的,它克服了历史中的谎言制造的黑暗;一种是古典文化的道,按照它的标准,真理的获得凭借的是理性,即把人的理性从有限中解放出来。

216

说到这里,有必要将圣经信条与另外两种信条相对照。那两个信条产生于基督教对人生的解释。古典文化的道只是在基督教神秘主义派系中才算得上是对基督教的道的取代,那些神秘主义派系从人的历史有限性中剥离出人的永恒与神圣因素。那些更为强大的近代理论不是取代而是结合了基督教对真理问题的解释。按照古典文化的

理论,真理不仅在原则上而且在事实上存在于已经接受基督信仰的人的心里。在他们领悟真理后他们已经不是罪人了。按照近代理论,历史中文化的积累进程能够领悟更完美的真理。第一种说法显然是文化领域里天主教的“成圣”观念的翻版,虽然我们还必须补充一点,那就是:把它界定为“天主教的”,那只是在人们理解这样一个道理的前提下,这个道理便是,这种自以为取得了不含有罪的腐败性的真理的虚妄,并不仅仅局限于那些精确界定了这种虚妄的天主教机构;它是基督教的所有教派都带有的根深蒂固的错误。

第二个说法也显然是文艺复兴对文化问题的解答。古典的和基督教的观念都被结合在里面。它是一种被历史意识所改变的学说。这一理论的澄清并不靠从历史中解脱出来,而是凭借历史进程本身。事实上,历史正是对“道”的逐渐出现与澄清的记载。在某种意义上,黑格尔主义就是一种完美的陈述,表达了文艺复兴对历史中真理问题的解答,虽然历史中同时还有表现真理与智慧的积累的自然主义说法,那些说法也表达了文艺复兴的这一回答,尽管它们摒弃“唯心主义”。

假如我们把这些说法跟圣经的信条相比较,我们就必须懂得,“圣经的”这一术语的意思包含了对基督教历史中有关恩典的悖论的阐释,尤其是宗教改革历史中的这一似乎自相矛盾的学说。基督教历史不仅充满了各种妄断,如认为基督徒完全超越了对真理的自私的歪曲,而且还或多或少为了回应自己的那些妄断而产生这样的认识,即认为文化与真理领域内的“救赎”意味着既拥有又不拥有真理,而妄以为自己拥有真理又导致新的谬误。这就是恩典说应用于真理后产生的悖论。包含在基督教启示里的真理有这样一个认识,即人既不可能充分认识真理,也不可能避免自以为已经拥有真理的错误心态。这一认识还包括如下一个道理:“恩典”总是与“本性”有部分的冲突而不仅

仅是完成本性。

对这一悖论的领悟,本身就是恩典的两个层面的表现。那是一种超越人的所有思想的思想,而且只能间接地影响人的思维。因为我们不可能既完全意识到真理中存在的自私的败坏,又同时试图在我们自己的思想和行为中确立并推进这样的真理。但我们有可能在短暂的超越自私的念头或行为的纯真祈祷时意识到那种败坏的存在;也有可能用这种意识指引我们的思想和行为,使我们对那些反对我们真理和行为的人产生某种怜悯和宽恕的心态。但只有当我们充分认识到恩典与本性(在此是被败坏的真理)之间的矛盾时,我们才能让恩典进入我们的思想和行为并将它们纯化。只有当人认识到自己也是罪人时,他才会对仇敌显示出宽恕。<sup>[2]</sup>

- 218** 不过这种促使人怜悯和宽恕敌对观点的人的良心不安,也同时激发灵魂对自己所持的真理进行最彻底的澄清。由此,恩典的两个层面,即传统地被界定为“成圣”和“称义”的两方面,就不再在文化领域
- 219** 内处于相互矛盾的状态,同时在对真理的寻求以及在其他领域中都不再是相互矛盾的了。

假如把对待真理问题的这一态度说成是圣经观念,而且以体现在宗教改革里的基督教历史的视角来理解恩典观在圣经中的悖论,那么,我们就必须立即补充一点,说我们并不是在宣称,宗教改革运动作为一个特定的历史运动,在对付真理与文化问题时取得了成功。要测验福音的这一悖论是怎样被基督徒把握的,这一观念是否已经在信徒那里深入人心,就要看基督徒对那些在重大信仰问题上同他们相冲突的人的态度如何。换言之,这一测验只是在容忍度问题上才看得出来。要符合测验的要求,仅仅容忍那些与我们持不同信仰的人是不够的。这一测验有两个方面,一是看我们有无能力坚持那种能够把我们带人行动中的信仰,二是看我们有无包容力来宽恕那些持我们认为

错误信念的人。以这一标准来评判的话,宗教改革运动并不比其他基督教信仰更高明。不仅如此,我们还必须承认,整个基督教历史总的情况是经常产生出盲信主义,其可悲性质并不亚于别的文化中的偶像崇拜。

基督教史证明,表现在基督徒生活中的恩典并不能将人抬升到超越心灵的有限性的境界。它甚至不能把人从自以为超越了心灵有限性的那种虚妄心态中解放出来。教会里由地理和气候因素、阶级或经济地位的差异、民族或种族的特征等缘故造成的诸种派系纷争,就是一个活生生的证明,证明享有恩典的人仍然具有有限性。宗教争议中的狂热、神学辩论产生的仇恨、福音教派的相互对立,还有教权的妄自尊大,所有这些都表明,在“被救赎之人”的生活里仍然有罪孽的力量,还表明罪孽是怎样利用伪装的神圣的。

220

实际上,我们并不感到吃惊的是,基督教的敌人经常把这一宗教信仰看成是被紊乱的历史要求所利用,而不把它看成是已经粉碎了这样的伪装的一种宗教,所以他们认为摧毁宗教才能使人类从盲信的泥潭中挣脱出来。宗教的敌人当然并不知道他们面对的是比任何由某一宗教导致的东西还要根本和深刻的问题,不知道这个问题就是历史的相对与绝对的问题,不知道这一问题已由基督教信仰“在原则上”得到解决,不知道假如基督教信仰要求再多一点的话,就会反而加剧这一问题的严重性。然而世俗文化演绎出的另外的解决方案,不是把我们投入怀疑的深渊,就是投入到新的狂热盲信中。

## 二 对容忍度的测试

假如我们把各种各样的基督教信仰纳入这一容忍度的测验之中,

221 以便看出它们是否接近福音的智慧, 我们就会看到有些信仰形式有一些明显的结果, 而另外有些教派则要在被充分探究之后才会知道其真相。人们先前的结论是, 基督教中的天主教派系在原则上是最不具容忍性的。这并不奇怪, 因为天主教关于真理问题的成圣之说是同它的恩典论相符合的。但我们对宗教改革进行的历史性探究还得出一个更为令人惊异的结果, 那就是事实上改教运动的神学理论在学术争论中并未给人带来与恩典说和称义论相符合的悔改与忧伤的情绪。它之所以失败的原因在我们的整体探讨里已经被部分地提到, 但还必须根据容忍度测试的标准来考虑。近代史上容忍精神的主要来源是文艺复兴的各种思想运动, 既有教派的也有世俗的。但我们有必要问, 那种“宽大”精神的容忍度是否满足容忍测试的两个方面或只是满足其中一个方面? 还有, 当它在宽容同自己相反或相对立的观点时, 它是否同时也保持着思想与行为之间的根本的有机联系?

### (一)天主教与容忍

天主教的整个历史, 它特殊的恩典观, 都逼迫天主教信仰要求无条件拥有真理。在这一要求中, 在文化领域内, 这种要求显然破坏了圣经的恩典论的悖论性质。它假装自己已经拥有了其实不可能以如此方式得到的东西。这种观点有可能不时地稍微改变一下自己对其他基督教信仰形式的态度, 但它始终坚信并固守自己的这样一个信念, 那就是只有它自己才拥有真理而且是整个真理。

近代天主教思想中一个最出色的奥古斯丁观点的代表是埃利希·普萃华(Przywara), 他在写关于宗教审判的文章时有这样的话: “多米尼克派自愿或不自愿都成为了宗教审判所的仆从, 那不是因为盲信, 而是因为他们绝对地将自己的全部都交给了为永恒真理而效忠的事业。”



……上帝就是真理(奥古斯丁的原话),所以效忠真理就是效忠上帝……多米尼克派深以为自己受天之托,在人世中肩负守卫那惟一真理的重任。虽然他们也处身于人世之中,但他们的惟一职责是使整个世界隶属于这惟一的永恒真理的支配。这真理脱离了因为人的个性或有限存在而导致的变动不居的状态。”<sup>[4]</sup>这种为宗教裁判作辩解的高调有一个困难,那就是他不懂得福音的永恒真理中就包含这样一个道理,即人是不可能拥有那种“摆脱了因为人的个性或有限存在而导致的变动不居”的永恒真理的。这一错误正是所有宗教审判的根源。 222

天主教的个人也许能够像普萃华说的那样谦卑而悔罪,因此也可能比起那些新教徒要好一些;新教徒的个体主义者对自己的真理解释持狂热的信念。但作为整体,天主教信仰是不具容忍性的。它的不容忍不仅表现在对别人的信念中的真理成分视而不见,而且还表现在它力图压制别的宗教,包括别的基督教派系。

在伊丽莎白时代的英格兰,耶稣会教派的代表人物罗伯特·帕森斯(R. Parsons)清楚又严格地界定了天主教的立场和思想逻辑。他说:“假如每一个笃信宗教的人都认定只有他自己信奉的宗教才有真理,那么一个必然的结果就是他肯定会认为除了他的宗教以外,其他所有的宗教都是虚妄谬误的。因此,它们的所有大小集会与公共崇拜等在上帝面前都是邪恶与不敬的举动。”帕森斯按照他的这一推理断言,即使别的那些宗教是真的,“但假如我与他们为伍,那就是犯罪而当受刑罚,因为按照我的判断和良心,他们显然就是上帝的敌人”。<sup>[5]</sup>

那使天主教要求控制人们宗教信仰的教义,在教皇利欧十三世的《永生上帝》的通谕中被正式界定。他说:“既然不容许有人在敬拜神的事情上有所怠慢,既然一切人的主要职责是坚守宗教的教导与实践……那么人就不可以随自己的心愿选择自己的宗教,而是应该信奉上帝要求的那种宗教,也就是那以种种标记表明是惟一真正的宗教……” 223

所以,假如还随意行动似乎没有上帝一样,那就是一种公开的罪行。同样,对一个国家而言,不关照宗教或居然在多种宗教中选择那种跟我们的幻想同调的宗教,也是一种犯罪。这是因为,我们必须绝对以神所指引的方式来崇拜他。”某一位近代天主教神学家在评论这些话语时用下面的话来突现其重点:“假如一个国家有道德义务来弘扬与倡导宗教的话,那它显然应该弘扬那种真正的宗教;任何个人,任何集体,任何社会,任何国家,都没有理由维护谬误或者把谬误当作是真理。”<sup>[6]</sup>

224

对谬误与真理之间的简单区别,正如天主教对“正义”与“不义”的简单化区分一样,是一种可怕的手段,也给人一种虚妄的感觉,以为我们自己的真理有权力既使用规劝也使用强迫去摧毁并压制与我们对立的信仰的“谬误”。这是因为,这种简单的区分忽略了历史上所有知识的模糊性质,掩盖了甚至在最纯洁的真理中也难免包含有错误、在明显的错误里也有真理的事实。它助长天主教粗暴地反对“上帝的敌人”和“耶稣的敌人”。教会不知道,针对它权威的反叛和革命可能不是因为起于对上帝或基督的仇恨,而是因为不满于有些人拿基督做幌子的不义行为,以掩盖文化与文明中人所制定的制度的缺陷。<sup>[7]</sup>惹起这种恼怒的不是基督而是某些人的基督。

225

希腊正统教会的这种天主教式的错误同罗马教会的稍有不同。它们之间的区别在于对恩典的更神秘的概念。在东正教观点中,恩典被认为是永恒对有限性和时间的胜利。所以,东正教神学家以这样的话来界定教会拥有的无条件的真理,认为那是永恒在时间中取得的成就:“教会的天主教性质可从下面事实清楚看出,那就是教会的经验属于所有的时代。在教会的生命和存在里,时间被神秘地克服和控制了。我们可以说时间静止不前了。它静止不前,是因为恩典的威力取消了一切在时间中建立起来的分隔生命的高墙,使生命在天主教的统

一体中凝聚成一体。”<sup>[8]</sup>

英国的天主教圣公会,因为缺少罗马教会所夸耀的那种历史普遍性,反而免除了罗马教廷的那种虚妄与自大。但英国圣公会也同样认识不到教会所拥有的真理中的那些偶然性与有罪性。由于这一错误,它在非罗马的新教的普世教会运动中因坚持公共信条和公共“教秩”而引起混乱。但某一教会的“秩序”、它的仪式与礼制显然属于历史偶然性范畴。不能认识到这一点,自然导致天主教的非罗马的普世教会运动派固执地以为,它坚守的秩序就是普世教派的惟一可能的秩序。这种有罪的精神的骄傲自大正与一般的罪孽是一致的。这是一种无意的无知,也是一种有意的否认,即对自己观点的有限性毫无知晓并故意否认。英国圣公会并不是惟一表现出这种过错的组织,但它对自己在恩典领域内的观点的有限性尤其无知,所以特别倾向于以自己的行动否定自己的以教会为神圣的说法。<sup>[9]</sup>

## (二) 宗教改革与容忍

226

我们已经说过,宗教改革运动的“因信称义”之说,在其同成圣说的关系中,代表基督教信仰里最后承认了圣经宗教理念中的恩典说的两个方面。恩典说的双重含义,即我们既拥有又不拥有真理,在逻辑上适用于文化与真理领域,正如它也适用于其他生活领域一样。但宗教改革运动却未能将这一双重意义运用于文化和真理领域。它的盲信态度搅乱了教会和世俗社会的平静,其影响不下于天主教教廷的不容忍性质。宗教改革思想的追随者在对待那些不赞同他们的福音思想的人时,他们完全缺少“与悔改之心相称的果子”,也没有那种“忧伤痛悔”的谦卑精神。他们很少意识到自己所拥有的真理中可能混杂有谬误,虽然这种真理包含着对这一矛盾现象的承认。<sup>[10]</sup>

227 马丁·路德对晚至 1526 年还在使用的对异教徒的死刑惩罚颇有疑虑。他说：“我决不认为，以死刑对付错误观点的人是应该的。把他们放逐也就够了。”但仅仅一年以后，因他狂热反对重洗派，于是将这些犹疑抛之脑后，开始鼓吹以刀剑来镇压他们。在对待各小教派的神秘主义和极端默示主义的态度上，路德同加尔文同样表现出毫无怜悯的冷酷，而瑞士的改教派代表人物茨温利对那些派别也表现出同样的无情。加尔文在写给索墨塞特公爵（此人是英国幼主爱德华六世的监护人）的信里要求政府的军队来镇压异教徒。他说：“起来反对国王的叛逆有两种人：一种是盲信之徒，他们在福音的外表下面只会把一切都搞乱。另一种是那些坚持敌基督的教皇迷信的人。这两种人都只配用刀剑来除掉。这就该你来动手，因为他们不仅反对国王，还跟设立英王的上帝作对。”

从伊丽莎白到克伦威尔，在英格兰的宗教纷争的长期历史中，长老会所采纳的政策同天主教的很相似。在它自己受到迫害之时，它鼓吹思想的自由；但一朝政权在握它便要求镇压别的教派。当代一位安立甘学者在批判长老会的做法时说：“这些人呼吁良心的自由，而且宣称对他们的压制正表明他们的圣洁。可是一旦他们获得哪怕是部分的权威，他们立即抛弃先前的温柔，发挥他们的迫害狂，用各种手段摧残别的教会。”<sup>[11]</sup>

228 一位公正的史学家总结漫长的宗教纷争历史中天主教和清教的立场时说：“据说，清教与天主教一直在争夺的是良心的自由。这样说似乎会误导读者，即使不是完全错误的话。他们双方所争的只是他们自己的良心自由，不是别人的良心自由……他们双方所要求的都是支配他人的权力。就他们自身而言，如果说他们争取自身自由的努力也扩大了人类的自由，那只是附带的偶然事件而已。”<sup>[12]</sup>

正统宗教改革的神学家的不容忍更值得谴责，因为他们所疯狂反

对的小教派思想恰恰强调了使宗教改革观点得到完善的那种真理。虽然纯粹从经济观点解释宗教改革与小教派之间差别的方法是错误的,但我们不能否认的是,神学上的差异多少是因为社会与经济的冲突而造成,而且是这种冲突的表现。大体上说,那些小教派都是穷人的宗教,他们坚持认为宗教观念与社会密切相关是因为他们的经济与社会上的劣势地位带给他们的压力所致。同时,正统宗教改革思想常常变成高一等的中产阶级利益的宗教烟幕,就像天主教思想被更古老的封建阶级在政治和经济上利用一样。神学家往往否认神学与经济观点的混合,而经济决定论者则对这种混合过分强调,以至于把宗教看成是满足经济利益的工具;神学与经济观点的这种混合正是历史现实的一个方面,它批驳了纯理想主义者的虚妄自大,无论那些理想主义者是宗教信徒还是世俗的凡人。即使是最抽象的神学辩论和似乎最客观的科学争论,也从来避免不了掺杂有私利与情绪的成分。我们必须看到,这些私利和情绪十分复杂,从来就不纯粹是像马克思主义所断言的只是经济上的问题。

假如当初宗教改革运动以它观察人类抱负与成就的不完美性质时所显示的最后的洞见,来观察它所卷入其中的这一场辩论与冲突的话,那它就会利用当代的经验来证实它的信条,而且缓和它维护自己信条时的那种狂暴态度了。

也许,如果想寻找宗教改革没有做到这一点的原因是什么,那将是毫无意义的,因为我们先前已经注意到,有罪的骄傲能够利用本该在原则上克服罪孽的那些教义。但我们还是有必要寻找这一失败的特定的原因,因为还有其他精神运动,无论世俗的还是宗教的,它们都在事实上接近基督教的宽恕精神,尽管比起宗教改革运动来,它们对历史偶然性与文化的腐败性没有多少深刻理解和理论透视。

毫无疑问的是,文化领域内宗教改革的失败有一个原因,那就是

它的圣经崇拜暗示着它在文化与真理领域中奉行“成圣”的绝对原则，虽然它在恩典问题上的观点更显得表里不一。在众多批评教会者中间，托马斯·霍布士提到了宗教改革的这种后果，他说：“在圣经被翻译成英语后，每个人，不，简直是不论老幼，凡能阅读英语者，都以为他们是在同万能的上帝一同说话。每个人都变成了宗教的评判者和圣经的解释人。”<sup>[13]</sup>信徒确信自己从圣经得到了最后真理，从而使自己超越了所有的局限与罪孽的败坏，这种自以为是的心态只增加了个人精神的骄傲自大，其令人不可容忍就如过去教会的群体性高傲。他们的这种自大，完全无视这样一个事实，那就是，他们所反对的那些同他们对立的解释圣经的观点，否定着他们自以为绝对正确的看法。因为那些持不同解释的观点证明，人对圣经的解释有多种多样，均取决于各自不同的人生视角与历史经验。

虽然宗教改革的圣经崇拜(如同我们先前指出的，在这一倾向上加尔文派比路德派更严重)因此从一个方面解释了那些改革者及其追随者的盲信主义，但对这一解释本身却必须加以解释。

也许，对宗教改革思想家们来说，他们有可能轻易摆脱历史的相对性与模糊性，是因为他们并没有认真追究人类文化的终极问题，而人的智慧的可能性与局限性都存在于那些终极问题之中，而且由那些问题所决定。若是认真追究了那些终极问题，那么，那既否定又完成人类智慧的福音真理就不能被看成是某一简单的拥有。因为，福音告诫人要悔罪知错，要懂得以人的智慧来解释福音真理只具有历史的偶然性质，只会被人的私利和欲望所左右，只会被有罪的自大所败坏；反正，只会像世俗哲学一样受到同样的审判。

神学同哲学的区别可能在于这样一点上：神学已经在原则上背离了文化的自我中心主义。它之所以能够做到这一点是因为它认识到，“世人依靠自己的智慧不能认识上帝”；仅凭人的特定的视角或把有限

的价值观作为意义的中心或源头是不能完成意义的体系的。但神学的整个历史证明,这一“在原则上”并不等于“事实上”。当超越所有片面与局部立场的真理同联系于历史和文化的真理发生关联(这是神学必须冒险完成的任务)时,这些真理就受制于哲学在历史上所受到的那些偶然因素的影响了。所以,路德对哲学的藐视态度是没有道理的,尤其是因为实际上哲学有时比神学还表现出更大的谦卑精神。另外,哲学因为缺少从人类知识的明显局限性中挣脱出来的手段,所以它也因此而避免了自大和骄傲。它没有雅各的天梯供恩典的天使上上下下,但作为神学家的雅各却想象凭着它可以登上天堂(见《创世记》28:12)。

简言之,宗教改革的不容忍性源于它对自己的立场和信条的违背。它的因信称义的说法就假定了得救者的不完美状态。从逻辑上说,这也包括了得救者的知识与智慧的不完美状态。宗教改革运动的排他的盲信源于这样一个事实,即它没有把上述洞见运用到文化问题上,以至于它没有能够免除人的自大与骄傲。它的所作所为证明它的理论是正确的,但也暴露出那些理论的无效。那种理论不仅应该被心灵领悟,还应该进入灵魂并粉碎灵魂的骄傲。圣经的权威本来被用于粉碎教会的虚妄的权威,但圣经却变成了人的骄傲的又一个工具。难怪一般世俗人士在观看这一奇特的表现时他们会喊出“新旧两种教派都得了瘟疫”,而且还得出结论,以为通向天堂的所有梯子都是危险的。不过需要指出的是,这些梯子还不能像世俗人士认为的那样可以简单地摒弃掉。人的骄傲有可能爬上供恩典降临的梯子,但那是整个人类文化所固有的一种危险。世俗派最后为自己搭建了梯子,否则他们就沉浸在一种虚无主义文化中而不能自拔。那种虚无主义文化没有让人分辨“我的”真理与“真正的”真理的视角。

### (三) 文艺复兴与容忍

容忍,无论是在宗教领域的还是社会经济领域的,都使得近代世界中带有文化与社会复杂性的生活变得更可以忍受,而且还使近代社会无须付出暴政压制的代价就拥有安宁与平静。这种容忍的气度,明显地主要是我们称为“文艺复兴”的思想运动的一个结果。那些藐视宗教权威、重新研讨没有得到彻底解决的问题的科学精英们,就代表了文艺复兴的传统。文艺复兴运动产生出一种健全的怀疑主义态度,使人的骄傲在超过自己知识的局限时能够清醒过来。近代文化中人能够取得容忍的心态,有时被以为是因为摧毁了宗教本身从而摧毁了宗教的盲信的结果。<sup>[14]</sup>只要情况果真如此,那么,只有当冲突明显属于宗教性质时,近代文化才解决了容忍度的问题,但对外表显得像是世俗政治与社会运动的思想中隐藏的宗教盲信主义却并无补救之道。

然而需要注意的是,新教里兴起的各小教派,正如我们先前指出的那样,在精神上与文艺复兴有密切联系,它们也对自由与宽容精神作出了重大的贡献。

文艺复兴运动中理性主义与人文主义一派也对宽容作出了自己的贡献。他们以自己认定的理性的普遍性挑战某些偏见,以经验的观察粉碎宗教教条的虚假的普遍性,证明历史上的一切文化形式都具有多样性和相对性。他们对这两种策略同时并用,那些代表性人物有时侧重其中一种,有时又更多依靠另一种,显示出文艺复兴思想的人文主义的宽容精神。布鲁诺偏重前者,而蒙田则更倾向于后者。笛卡儿运用第一种,而洛克和伏尔泰则喜爱第二种方式。

同时,基督教的各小教派又从基督教信仰的基础上向基督教的盲信主义发出挑战。它们的神秘确信超越了教条信仰的有限的观点,它



们的个人主义挑战着正统派主张的宗教统一论,它们的社会激进观点以福音中的绝对道德伦理观来反对宗教权威们错误赞同的社会妥协。汉斯·登克(Denck)是宗教改革运动中虔信主义的创始人,他的思想中既表现出神秘主义虔信观也透露出激进的默示思想,他就是一个鼓吹宽容的领头人,就如斯文克费尔德(Schwenkfeld)也是同样知名的一位一样。<sup>[15]</sup>

233

在17世纪英格兰教派中,独立派与平等派固然是宽容主义的鼓吹者,而所有的英国教派都为自由理念作出了贡献。有利尔本(Lilburne)、沃尔温(Walwyn)、温斯坦里(Winstanley)、威廉姆斯(Williams)等人以及许多名气更小的自由斗士,比起文艺复兴人文主义的自由派代表人物,在英国的宽容历史上也是同样甚至更重要的人。

所有鼓吹宽容心的知名人物中,最著名的是约翰·密尔顿,他把文艺复兴的人文主义同基督教小教派巧妙地结合在一起。稍逊一筹的是托马斯·杰弗逊(Jefferson),他也做出了这种结合,虽然他思想里的理性成分更明显,基督教色彩更弱。<sup>[16]</sup>

当然,小教派的思想并非全部都是富于容忍气度的。它们也有自己的盲目狂热的根子。它们的单纯完美主义使它们看不见必须同自己的论敌达成妥协。它们因此把自己自以为是的狂热的愤怒和蔑视倾倒在论敌身上,认识不到对方的妥协只是责任的一个方面,而完美主义者却简单地否认了自己相应的职责的另一方面。有时,这些小教派的个人主义(这也适用于世俗的放任主义)使它们鼓吹的容忍显得太廉价,因为它们对社会的宁静与秩序既不承担责任,也不懂得其必要性。因此,它们意识不到在最自由的社会中也必须保留最小的强迫。<sup>[18]</sup>

234

然而,尽管存在这些盲信的狂热,但在西方世界的宽容的发展史上,小教派的历史总的说来同文艺复兴运动的更为世俗化的思潮一样重要。

在这一问题上,文艺复兴的世俗观点与小教派的相一致,是由于双方在真理问题上有相同的立场,从而克服了它们在其他问题上的分歧。它们都看到,强迫人接受真理是危险的。它们也都认识到,人的视角是有限的,也是多种多样的,这就使得人们在寻求真理时不可能达到完全一致。

世俗派强调强迫人接受真理是无用的。洛克就曾宣称:“真理最能发挥作用的时候是不加干涉、自行其是的时候。大人物权力的干预很少能给真理带来好处,而且我相信永远也不会给真理带来什么好处。若真理不能靠自己的力量来被人接受和理解,却需要借暴力的援助,那它只会更羸弱无力。”<sup>[19]</sup>基督教小教派主义也持同样立场,只不过稍微增添了一点道德与宗教的含义。它们不认为强迫人接受的真理能够拯救人的心灵。在伊丽莎白强权的迫害下,一封发自弗兰德斯浸礼派(Flemish Baptists)的书信动人地表达了这一观念:“我们在上帝和陛下面前作证,假如我们有能力接受并领悟相反的信仰,我们将全心全意接受之并坦诚地承认之,因为,要是不奉行正确的信仰,反而为错误的信仰而死,那才真是无比的愚蠢。我们不能随意妄为,像那些邪恶的人想怎样就怎样一样。但上帝肯定会让真正的真理根植于我们的心里,我们将每日向他祷告,乞求他把他的至高无上的精神传给我们,使我们能够理解他的教诲和福音的真理。”<sup>[20]</sup>

文艺复兴的世俗观点与小教派理论在宽容的第二点上相一致的地方来自于文艺复兴的这样一种认识,即它理解到文化的义务实际上是一个历史进程。文艺复兴认识到,所有历史知识都是带有偶然性质的,文艺复兴也很欣赏人类文化的多样性,知道那是不同的历史、自然条件、地理和气候等因素造成的结果。<sup>[21]</sup>在此,文艺复兴运动更彻底地一致于圣经将人视为“造物”的观点,也符合基督教认为的人的知识有限的概念;相比之下,某些基督教更正统的教义倒没有这样坚定的观

念。文艺复兴有它自己的办法来克服这一历史局限,我们马上就要讨论到这一话题。那些办法使文艺复兴运动的人犯了新的错误,但他们对历史局限性的认识使文艺复兴思想对正统基督教思想拥有巨大的优势。

历史上一切对真理的理解都是残缺片面的,这一点认识在密尔顿的《审判法庭》中有很好的表达,他所使用的象征性说法比近代文化一般使用的象征手法更接近圣经的精神。他说:“真理的确曾经随着主基督而降临人世,而且是可供瞻仰的完美形象;但当主升天而他的门徒们睡着以后,一群邪恶的欺世盗名之徒来了……他们把纯洁的真理撕成碎片后抛弃。从此以后,真理的忧伤的朋友效仿埃西斯(Isis)女神,苦苦寻找着自己丈夫阿西瑞斯(Osiris)被肢解的遗体,将残断的肢体重新组合起来。诸位议员们,我们还没有把真理的残肢完全找到,也不可能找到,除非我们的主再次来临。”<sup>[22]</sup>

236

小教派和独立思想派也经常在想这个问题。约翰·萨提马西(Saltmarsh)写道:“别让我们相互以为对方绝不会犯错误,因为别人的证明对我来说是阴暗的,正如我的证明对别人也是阴暗的一样。只有主把我们大家从蒙昧中唤醒,对所有人都进行同样的分辨。”<sup>[23]</sup>

对人类知识、包括各种宗教启示的相对性的理解,是文艺复兴运动的历史意识得到恢复的一种重要表现。文艺复兴运动能够满足有关宽容问题两个方面的其中一个方面,这是主要原因。那种宽容指的是愿意欣然接受反对我们的观点而决不试图压制它们。

但近代文化在宽容问题的另一个方面上却经常失败了;那就是它没有能力保持对自己信念的忠实,也没有能力按照那些信念来行动。它既不能避免不负责任与怀疑论,又不能避免陷入新的盲信主义。

只要近代文化简单地力图保持思想的自由交流,希望会有一种更高的真理出现,那么它就不会受幻想之困。用约翰·斯图亚特·密尔的

237 话说,这是“那被压制的思想也许有错,但它也可能而且常常包含某种真理的成分。既然就某一题材来说,流行的或主导的意见很少是或从不是全部真理,那么,与反面意见的冲撞,才能使其余部分的真理有补充的机会”。<sup>[24]</sup>

希望残缺的真理片段能够最终被修补齐全,或者确信智慧的交流就是一种竞争,有助于真理战胜谬误,这将是鼓励人对他人实行宽容的一种重大的激励因素。更何况,这些激励因素是相对真实的东西。人类的智慧生活是这样—一个进程,它不断去伪存真,将真理从谬误里筛选出来。而相信真理能够最终取胜,这也使谬误失去了它咄咄逼人的危险性,还缓解了我们用以捍卫“自己的”真理时的那种偏私的狂妄。

这一立场的难处在于它只是一个临时的而非永久的回答,这一回答要面对的问题是整体的真理与残缺的真理之间的关系问题。显然这一话题属于时间与永恒的整个问题。相信历史正朝着揭示整个真理的方向前进,这种观点属于另一个大观念的范畴。该范畴关涉的是时间与永恒之关系问题,它认为历史将变化而具有永恒性质,同时逐渐消除掉自己的有限性。这正是文艺复兴运动的古典观与历史观相结合的例子。根据这一解释,历史之道即理性并不是从历史有限性里解放出来,而是逐渐在历史内占上风。<sup>[25]</sup>

238 只要近代宽容心的取得是依靠摒弃或否认宗教,它就只能对人生和历史的最终问题表示出漠视,而这一问题恰恰是宗教所关注的。由于宗教问题常常是狂热与盲信之源,所以若淡化宗教则在宽容问题上会有较大收获。但近代观念的弱点也是非常明显的。它或者是靠对终极问题的不负责任的态度来取得宽容,或者是把显然是虚妄暂时的或仅仅实用的人生观点当作是具有终极性质的东西。这就是怀疑主义和新盲信主义——近代文化的两大危险。

很值得注意的是,近代的宽容精神主要适用于宗教领域,而且宽容主义的鼓吹者很可能就是政治盲信的倡导者。对那些不被人们认为重要的问题表现宽容是简单与容易的。<sup>[24]</sup>真正考验我们是否具有容忍的气度,那是看当有人反对我们认为是真理的事物,而且挑战我们维护的人生价值与意义时,我们会对反对派持什么态度。宗教里的宽容因此常常意味着对真理的终极问题的不负责任的态度,尤其在真正的真理与有限的残缺的历史性真理之关系的问题上。同样,政治斗争领域内宽容也可能仅仅暴露出对政治公正性的冷漠与不负责任。

这种不负责任的态度可能蜕变为彻底的怀疑主义,尽管世界上很少有始终坚持怀疑主义的人。绝对的怀疑主义是少见的,因为不相信可以取得有效真理,就假定了片段或残缺的真理所缺少的某些真理标准的存在。不过,彻底的怀疑主义总是宽容精神的结果,因为要是没有对所持真理的一丝怀疑,人是不会表现宽容心的。<sup>[27]</sup>基督徒应该对自己的真理抱一种悔过谦卑的态度,一种认为其中包含有人的自私腐败成分的态度;可是一旦我们否认对所持真理有澄清其中腐败自私因素的责任,基督徒的这种悔罪的态度就蜕变为不负责任的心态了。若是我们进而认为,既然历史中只有部分的真理、残缺的真理,所以不可能分辨真假,找不到真正的真理,那么,我们的这种不负责任态度就蜕变为更彻底的怀疑主义了。彻底的怀疑主义代表无意义,那是一个深渊,随时威胁着现代文化,现代文化也经常陷入这个深渊之中。常常,这样的无意义深渊的后面,是真理屈从于政治权力,比如纳粹德国前期的文化就是一例。怀疑主义因此成为犬儒主义的前驱。

但近代思想的更可能的产物是新盲信主义而不是彻底的怀疑主义。在这些盲信主义表现里,残缺片面的真理中或多或少掺杂了终极的观点、最后的真理。于是,在表面似乎非宗教性质的文化里便产生出新的宗教来。

240 在文艺复兴主流思想中,有一种观点,认为片面真理之间的交流能够最终导致完整真理的实现;这种观点本来只是以试探性的态度看待片面真理的直接和具体问题,可在它变成对真假真理的最后问题的解答后,它就成为一种宗教立场了。如此形成的宗教的确有能力、事实上也表现出对别的宗教信仰的宽容态度,但那些向这一基本观点挑战的信仰却不在被容忍之列。进步观乃是我们广泛称为“自由主义”文化的前提,假如这一前提受到挑战,那么近代文化的整个意义构架将会有坍塌的危险。因为这一缘故,自由主义世界对这一信条是不容人挑战的,也就是绝不显示宽容气度。它不究问这一信条的真理性,因为它对这信条没有丝毫怀疑。

然而这一有关进步论的信条是很值得怀疑的。就一切历史进程、包括思想与文化进程都是有意义的而且正朝着完成前进而言,这一信条是对的;可就一切历史进程都混乱不清而言,它又是错的。在文化领域中,这就意味着更高真理的实现也可能导致新的谬误的出现。想洞悉自然的神秘,也许会导致对自然与历史进行错误的类比;发现了历史的能动性,也会导致认为成长就是进步的错误。

我们先前已经讨论过以为历史能够完成自身的那种错误观点。人类精神本身的结构就否定了以为历史是文化完成过程的想法,正如也否定了历史的一般信念一样。作为一个造物,人既超越又从属于历史进程,人在这一进程中是找不到完美的实现的。他的超越历史进程的能力可使他在发现真理之际犯下新的错误,即使情况不是如此,他对历史的超越也使他不可能在历史的局限内完成他的意义构架。他必须弄清楚历史真理是怎样与终极的也就是永恒真理相联系。如果他知道历史性真理不仅是不完美的,而且也是被败坏的真理,那么他所面对的问题除了神的宽恕而外就没有别的解答。神的宽恕把历史性事物中的腐败清洗掉,使历史性不完整变得完整。

但另外的盲信主义在近代观念的基础上发展起来,那些盲信主义比进步观念的宗教所显示的温和的盲信态度更恶劣。尽管这些盲信主义是多种多样的,它们都可以被界定为政治性盲目狂热,是由那种政治式的宗教产生出来的。霍布士和法国的政治绝对主义代表让·博丹(Bodin)可被视为近代文化中这一倾向的最典型的历史性范例。这一倾向最后发展为纳粹关于民族与国家的信条。这一倾向开始时表现为对宗教问题的一种怀疑和不负责任的态度,一种对宗教纷争的厌恶,因为它认为那样的讨论危害了国家的稳定。就博丹而言,发生在法国的宗教间的相互争斗促使他放弃胡格诺派(Huguenot)的信仰而接受一种综合性宗教观。他的新宗教立场恰好暴露了怀疑主义的危险。他试图在所有宗教里都找到真理,这一高尚的努力最终使他确信,一切宗教都既是真正的又是虚假的。<sup>[28]</sup>但博丹真正关心的是法国的统一,而他解决这一问题的方法是提出建立一种绝对的国家,一个有权压制所有可能危害国家团结和统一的思想与行为的至上的政权。在霍布士和博丹的思想里,要求人们无条件对国家忠诚的观点其实包含有宗教信仰的性质。它包含宗教色彩是因为它要求人绝对服从与忠诚;它表面不显出宗教特色是因为它并没有公开要求人生的整个意义必须在个体与民族整体的关系中得到实现。那样的主张最后由纳粹来实现,纳粹通过把国家绝对权威的逻辑发展到顶点而解答了这一主张。这样,纳粹在宗教的怀疑主义的温床上取得了犬儒主义的最后的腐败形式。

241

托马斯·摩尔是文艺复兴中的国家主义者,当时英王亨利八世因屈从教皇的政策而危害了英国的利益;而在国王试图建立精神领域的王权至上的地位时,摩尔又是一个天主教的大公教派代表,他努力证明基督教观念的有效性与可行性就表现在它能够对抗那种新的国家权力至上的政治偶像化的绝对主义。当摩尔为英王所迫,要他在精神

242

上和政治上都屈从于当局的权威,而且告诉他反抗是无用的,因为周围所有其他英国的政治领袖们都已经投降时,摩尔向还没有屈服于国王的大公教的领袖发出呼吁。他说:“虽然有些国家离教会而去,但如同树枝离开树干一样,即使离开的比留在树上的要多,而且还可能长成比原来的那棵更大的树,可是人们毫无疑问地知道,哪一棵是最早的那株树。”<sup>[29]</sup>

这种基督教的大公主义尽管在新教和天主教派别里遭到败坏,但还是证明它仍然具有强大的力量,正如它在亨利八世时代就具有力量一样。它藐视对文化问题的犬儒主义的解决方式,它的这种抗拒比任何其他观点的立场都更有效。

马克思主义对这一真理问题的解决方案所站的立脚点,比那些将一切文化领域完全从属于国家权力的观点要高一些。但是,它仍然是一种政治性宗教,而且我们必须把它看成是文艺复兴思想结出的一个较后期的果实。按照马克思主义的信念,无产阶级的观点不是某一个阶级的特定的相对的观点,而是具有超越一切阶级的领悟真理的优势观点。所有别的真理都不免沾染有一己之私的意识形态,惟独它的真理是例外。但很显然的是,任何一个阶级或民族,任何一种文化或文明,如果断言只有它自己摆脱了人类知识的有限性,摆脱了私利与杂念的腐败,那其实只是表明它是又一种骄傲与私欲的表现形式,只混淆对真理的寻求。马克思的思想正是宗教里自称完全圣洁的那种狂妄与盲信的世俗化表现。这种虚妄的宣称自然会结出盲信主义的酸果。

无论我们怎样歪曲诡辩,无论我们运用什么虚妄的工具,也不可能确立只有我们才拥有真理的说法。真理受那具有双重意义的恩典的支配。我们可能得到真理,但我们又并不拥有真理。假如我们知道自己只是在原则上拥有真理,那么我们其实更纯粹地拥有真理。我们对



那些反对我们真理的人表现宽容,那就表明文化领域的宽恕精神。像所有宽恕一样,只有当我们对自己的美德并没有太大的把握时,我们才会产生对论敌的宽恕。

要对真理忠心耿耿,就要求人对达到那一真理的可能性抱有信心。要宽容别人,就要求我们对自己的真理是否真正具有绝对性不敢坚持。但假如我们不能回答的问题其实本身就是没有答案的,我们被粉碎的信心只会产生两种结果:或者是承认失败,这在文化领域就表现为怀疑主义;或者是导致更严重的虚妄,以掩藏我们表面自信其实心虚的窘态,而这在文化领域就表现为盲信主义。

## 注 释

[1]参见本书上卷,第7章。

[2]蒂利希教授对该问题的分析使我受益不浅。他以下列方法使自己的分析超越了所有其他历史性真理的含混模糊性质:“认为知识是一种决定,这种观点就像一切视真理为相对事物的观念一样,要遭到我们的质疑,我们会说这种观点把自己也变成相对之物,因而它反驳了它自己。然而,虽然一切知识都受制于这种相对性,但那最后的真知却不在此列。否则,它就没有普遍意义了。另一方面,如果我们承认有此例外,那无异于说所有存在都具有的模糊性质在这里被打破了。那可能吗?假如在存在中任何时候都可能发生这种模糊性被消除的事情,那么这就是不可能的。任何处于人的认知领域内的东西都具有知识的相对性质或模糊性质。所以,这样的观点应该从知识里剔除掉。应该表明知识同绝对之物的关系……摆脱模糊性的判断只应该是相对与绝对二者之间关系的根本判断……这一判断的内容只是这一点:我们主观的思维永远也达不到那绝对的真理。这是绝对的判断,它显然独立于所有表现形式,甚至独立于我们在此对它的表述。它就是那构成真正的真理的最后判断。”(见 P. 蒂利希:《历史解释》,第 169、170 页)

蒂利希教授分析的是那种超越一切有限的相对的思想而且通过自己对有限性

的认识而证明自己的超越性的观念。他的这一解说表达了人类精神的最终自我超越能力。这种能力就表现在人认识到自己的有限性。蒂利希教授的这一解说是以哲学眼光看待现实,因此讨论的东西是有限性问题而不是罪孽问题。“罪孽”乃是人不承认自己的有限性。这一拒绝承认就是一种罪,因为精神本来是有能力认识到自己的局限的。但当精神拒绝承认这一点的时候,它的有罪的自我夸耀就必须以“恩典”的威力来粉碎。

因此,蒂利希教授所说的相同于我在本书上卷第10章里界定过的东西,就是“最初堕落以前的完美状态”,那种完美只是人的可能性而不是人的实际状况。假如人意识到这一可能性,它便属于“恩典”范畴,而不能被认为是人与生俱来的天赋,即自我超越的能力。不具有这样一种能力,我们与恩典就不可能有接触点,也就是说,不能粉碎自己的自傲与虚妄,人就会像唯心论哲学那样试图把自我超越扩张到将人的精神变成宇宙的精神,也就是变成上帝。

这也就是为什么只有基督教信仰才在原则上认真对待人类文化中有限与无限之间真正的辩证关系。

[3]尼布尔(H. R. Niebuhr):《宗派性的社会根源》。

[4]埃利希·普萃华:《思想的极性》,第106页。

[5]本段话在约旦(W. K. Jordan)的《英国的宗教宽容度的发展》一书中有所引用,可参见该书第1卷,第390页。约旦的这本伟大著作对研究这一问题具有相当大的价值。

[6]见瑞安(J. A. Ryan)和波朗德(F. J. Boland):《天主教的政治原则》,第314页。作者承认这一态度是“具有宽容心的,但并不因此是缺少理性的”。因为,“谬误并不拥有真理所拥有的那种权力”。两位作者要求人们注意,只有当整个国家的大多数民众以天主教为信仰时,官方才会要求对其他宗教实行镇压,因此,“这种压制实际上很少实现,也不会足以让人不安”。他们警告非天主教国家的天主教信徒不要忽略这一原则,以避免大众对教会的敌意。因为他们相信,“我们公民中大多数都会对真理表现足够的尊重,也会有非常现实的态度来认识到,在美国对非天主教的人持宽容气度,在近期并没有什么危险,不应该去对之操心”(该书第321页)。

这一奇怪而伤感的理论暗示这样一种承认,即教会的指导思想中的不宽容态度实际上对社会的安宁和公民的自由是一种威胁。非天主教的人很放心地相信,一旦从历史上确认宗教的多样性,就能够防止教会将它自己的理论付诸实践。

[7]西班牙内战时期西班牙主教们发表的一份公函就逼真地表达了天主教的这种幻想。那些主教们以下面的话来描述存在于共产党分子中的对教会的仇恨:“在赤色的恶劣文学中,对耶稣基督和圣母的仇恨达到了极点,他们丑化神圣礼仪,不断亵渎圣物,从他们的行为里我们可以看到体现在这些共产主义信徒身上的发自地狱的仇恨。他们其中的一个士兵对放在神龛上的我们主的圣像叫嚷道,‘我发誓要向你复仇,’他一边说一边把枪瞄准主,然后朝主开了一枪,同时说,‘还不向红色投降!还不向马克思投降!’”

将基督等同于祭坛上的圣像正是天主教谬误所犯的一个错误。祭坛上的圣像只是象征终极神圣的一种有限的东西,一切历史性象征都有这种亵渎神圣的污迹,因为它们都把自己的部分的自私的文明价值当作是绝对神圣的价值。所以,我们的敌人亵渎圣灵,至少部分地是针对我们自己亵渎神圣而发出的抗议。

[8]见弗洛伦斯基(G. V. Florovsky)牧师的作品,他的话被引用在欧德哈姆(J. H. Oldham)所编的《上帝的教会:盎格鲁-俄罗斯讲座》,第62页。

[9]圣公会坚持以圣餐礼作为教会一体的象征,无视各种使教会分为宗派的相对性问题,这更充分表露了教会一体化运动的病状。任何执意要依照特定规则来实行这种圣礼的做法,不是因为反对别人以普遍方式遵守礼仪而导致教会内新的分歧,就是因为强迫不同教派的人为统一而接受一种崇拜方式,结果导致新的傲慢与自大。圣经中有这样的教诲:职事也有分别,主却是一位。功用也有分别,神却是一位,在众人里面运行一切的事(《哥林多前书》12:5-6)。显然这一教训被那些主张一体化的人忽略了。

还应当注意的是,假如这一圣餐礼的末世论主题没有得到重新强调的话,那么这一仪式不可能成为教会统一的有效象征。《哥林多前书》的11:26里写道:“你们每逢吃这饼,喝这杯,是表明主的死,直等到他来。”圣餐礼中的这种末世色彩真实反映了教会的末世性质。教会在原则上所要求的一致实际上是没有达到的。历史

的分歧、自然与人的罪孽的分裂,都在教会身上留下痕迹。它实际上不能彻底克服掉那些分歧。但是,假如教会能够承认自己没有能力克服而且还表示悔改之意,它也许反而更能够克服那些分裂。这样,教会就能在“这样做以纪念我”的记忆中和“直到主来”的希望中生存下来。如此的记忆和希望必然会影响当前。假如教会承认,真理受制于“有”与“没有”的辩证状态之间,那么它反而会享有更多的恩典。

[10]蒂利希教授以一句名言来表达这一失败。他说,他们没有因信称义的经验来检验因信称义的教义。

[11]仍参见约旦的那本书第2卷,第365页。

[12]爱伦(J. W. Allen):《十六世纪的政治思想史》,第209页。

[13]托马斯·霍布士:《作品集》,第6卷,第190页。

[14]比如可参见雷克(W. E. H. Lecky)的《欧洲理性主义精神的兴起与影响》一书。雷克认为那种“排他性拯救论”是宗教迫害的主要(如果不是惟一)根源,而理性主义是其惟一的救药。

[15]登克(Denck)死前最后说的话是:“上帝是我们的见证,我只关心一件事情,那就是圣徒们的相互沟通。”

[16]在英国历史上,不与这两大思想类别相同的惟一的两个重要群体,一个是剑桥柏拉图派,另一个是更温和的安立甘派的提倡宽容的人,尤其是奇林沃斯(W. Chillingworth)和泰勒(J. Talor)两位代表人物。泰勒写的《宣教自由》是该题材的一本经典著作。这些安立甘派把文艺复兴观点与更正统的而不是小派系的观点结合在一起。托马斯·摩尔就是这一观点的一个早期代表。

[17]小教派的激进主义在近代的代表是那些自以为义的和平主义者,他们觉得去爱一个暴君还要容易一些,但要以基督精神宽容别的抱有不同消除暴政观点的基督徒却很难。

[18]在这一点上,克伦威尔同小教派之间的冲突是很能说明问题的。克伦威尔在原则上更认同于独立派的精神而不是长老派的政策。但他懂得维护社会秩序与安宁的困难,可那些教派的批评者却不懂。

[19]引自洛克的《论宽容》一文。

[20]威廉姆斯(R. Williams)像那些基督教小教派一样也持这种观点。耶稣基督的训导虽然被那些未曾悔改的人所妄用,但也许会给他们带来一点文明与道德的意识……然而我们认为,把主的教训妄加于那些没有悔改的人,只会使他们的灵魂更加麻木愚钝,使许多人期待虚假的拯救而走向地狱(《迫害的血腥信条》一文)。

[21]这一洞见是蒙田对近代思想的特殊贡献,但这一思想扩散开来而变成多种思想形态。

[22]密尔顿既使用圣经又利用东方象征主义,这表明他思想中结合了基督教信仰和人文主义观念。这一说法很好地表达了基督教的一个信条,即认为历史是启明真理到实现真理之间的过过渡阶段。一方面它鼓励人们一点点收集真理,但另一方面它并不指望能够在历史中实现真理。

[23]引自《庙宇的灰烟》(1646)。

[24]引自《论自由》。

[25]这一信念在当今的约翰·杜威教授的《共同信仰》中可找到回声。根据杜威的看法,人类文化的分裂性因素乃是陈腐的宗教偏见的残余,这种残余将消失在近代教育带来的普遍观点中。近代教育将在有善意的人中创造一致,而就在教授先生写这本书之际,近代文化正产生新的更严重的意识形态冲突,而那些冲突却与传统宗教观点无关。

希望确立一种摆脱了意识形态纠葛的思想体系,这是近代文化总是在尝试的东西。这一希望有多种表现形式,不胜枚举。在曼海姆教授的《意识形态与乌托邦》中可看到一个十分显著的例子。他的贡献很明显,那是因为他的“知识的社会学”完全意识到意识形态无所不在的性质,而别的类似分析就逊色多了。不过,他希望,通过高度意识到人类知识的有限性而取消意识形态。如此的意识也许能够把人类知识里过于明显的意识形态清除掉,但它永远也不能产生出绝对的或无限的思想形态。

[26]切斯特顿(G. Chesterton)说:“宽容是那些什么都不相信的人的美德。”

[27]福克斯说:“宽容的惟一基础是一种对怀疑主义的测量尺度,没有这种尺度,则不可能有宽容。”克伦威尔在面对各派宗教的绝对主张之间的冲突时,也以宗

教的眼光表达了同样的思想。他说：“凭着耶稣基督的心肠，请记住你们也可能犯错误。”

[28] 见让·博丹：《宗教性质七人对话录》（*Colloquium Heptaplomeres*）。

[29] 参见摩尔：《关于宗教问题与邪说的对话》。当有人告诉摩尔“那些主教、高等学府以及最有学问的人都向国王屈服”时，他意味深长地说：“我毫不怀疑，虽然在这国家里没有，但在基督教领域里却有不少人同我有一样看法。但要是我把那些已经去世的人，那些现在是天堂里的圣徒的人加进来，我确信，同我站在一起的人将是绝大多数。所以，我决不能保持同某一种权威的一致而违背基督教信仰这一更大、更普遍的权威。”[见张伯士（R. W. Chambers）：《托马斯·摩尔》，第 341 页]

## 第九章

# 上帝之国与为正义而奋斗

244

为了实现正义而进行的斗争,正如对真理的求索一样,可以深刻揭示历史性存在具有的可能性与有限性。在某些方面它更具有启迪性,因为对它的追求比对知识的追求更竭尽人的精力才智。

建立与完善社会的共同生活,这不仅是一种要求我们与上帝所造万物和谐相处的义务。共同的社会性生存既是个体的也是群体的需求,因为个体若要实现他自己,只能通过与他的同伴的亲密的有机联系才有可能。所以,爱是人性中最根本的属性,而相互的关爱则是人的社会性生存的基本要求。

由于人是生机与理性的统一体,所以社会的凝聚力绝不是纯理性的。它包括所有的力量与潜能的相互渗透,既有感情的意志的也有理性的东西。但人的理性的自由具有的力量,使人类社区比自然界里的其他群体有更高尚的尺度。人超脱出自然的局限,这就意味着人在历史中努力争取的友爱关系的纯度与深度都没有限制。从更高的历史

245

视角来看问题,传统的友爱关系都免不了有值得批评的地方,每取得

进步之时也常常产生腐败。

社会与政治关系中的善与恶的这些可能性具有的不确定性质,证明了对社会进程的能动性的解释方式是正确的。历史事实也许不能证明历史进程对社会关系进行了不断提纯与完善的工作,但肯定能够证明社会范围在不断扩展它的广度和深度。每一个时代,尤其是技术时代,都使人面临这样一个问题,那就是把自己的生活同更多的同类的生活关联起来。创造社区生活、避免无政府主义的混乱,这一任务被提到越来越高的层次上。

这些事实给了近代文化以无可辩驳的证据,证明近代文化关于社会义务的进步观。“上帝之国”似乎是历史中的一种内在力量,其终极目标是建立一个公正的大同世界。那些世俗的和自由派新教的人对社会道德问题所持的态度也是以这种假定为基础的,各种五花八门的观点不胜枚举。

近代社会学的各种理论也持这种历史观。马克思主义对历史的解释偏离了这一前提,但偏离得并不严重。它的历史灾难说最终让位于一种进步的乌托邦式的历史观。自由主义新教对历史解释的看法并无多少建树,只不过增加了一些虔诚的宗教词语罢了。基督教所提出的人类命运说必然导致别的甚至与此观点部分相反的结论。那些结论不是完全相反而只是部分相左,那是因为它们并不否认历史的能动性,也不否认历史不断扩大的任务所具有的意义。但是,它们反对把历史发展等同于道德进步。

246

根据我们的解释,“恩典”既完成又否定着“自然”。假如我们看不到“自然”与“恩典”之间的矛盾,看不到自然的力量蕴藏于恩典领域之中,那就会产生这样一种恶果:我们会妄以为已经逐渐消除了罪孽而使新的罪孽产生出来。



## 一 正义与爱的关系

假如我们把基督教的这一人生解释运用于人类社会,最好是先解释清楚那些术语,这样它们才可能同社会道德问题发生关联。在此,“自然”代表正义的历史可能性;<sup>[1]</sup>“恩典”则对应于完美的爱的可能性,在这种爱中,自我的内在矛盾、自我与他人的冲突,都因一切意志皆服从上帝的意志而被克服掉了。

以这样的视角来看待问题的话,基督教看待历史正义与上帝之国的爱的关系时,所持的看法是一种辩证的观点。爱既是历史中正义的完成,又是对历史中正义的否定。或者从相反的立场来看,历史的所有正义方面的成就起初并不能被确定,后来在更完美的爱与互爱中得到实现。但每一次实现也包含着与完美的爱相冲突的因素。所以我们有义务实现正义,但无论怎样实现都不能使我们确信完美真的得到了实现。如果我们以这一观点来分析历史现实,就能认识历史中那些本来模糊含混的东西,澄清其他主张的错误。要达到更高的历史正义,我们就必须更清楚地认识到,所有这些实现都包含有既与理想的爱相冲突、又与理想的爱相类似的情况。社会关系领域内的成圣就要求我们认识到这样一条道理:完美的成圣是不可能的。

247

正义与爱两者之间的矛盾关系在不同的水准上表现出来。我们先前探讨过自我牺牲之爱与互利之爱的关系。<sup>[2]</sup>在我们的分析中,有一点很明显,那就是互利之爱是历史所能够达到的最高可能性,因为只有这样的爱得到历史因果现象的证明;另外明显的还有一点,那就是这样的爱只会发源于毫无私利的心态(即牺牲之爱),而且它不要求得到历史的证明。由此,道德理想的高峰既超越于历史之外又寓居于历

史之中。寓居于历史中是因为一个人的爱会激发起别人相应的爱,从而改变人与人的关系;超越历史是因为爱一旦要求回报则立即失去无私的超脱性质。所以爱的诫令决不单是历史可能性问题。这一训诫的充分含义表明了历史与永恒的辩证关系。

## 二 正义的规律和原则

248 正义与爱的关系包含的复杂性类似于互利之爱与牺牲之爱之间的辩证关系。我们如果以两个方面的尺度来看待问题,就能够把这一复杂性澄清。第一种尺度是正义的规则和律法。第二种尺度是有关社会、政治组织与互爱的关系即正义的结构。两种尺度之间的区别显然在于这样一事实:正义的原则与律法是抽象地构思出来的,而结构和组织却体现历史的生机。实际的社会体制与互爱的理想之间的冲突显然大于爱与正义法则之间的冲突。

所有涉及社会关系问题的制度、规则与律法,一方面是互利与共同生活的工具,而另一方面又仅仅是类似于互爱理想,其实是与互爱理想相冲突的。我们必须依序对正义法则具有的这些性质进行检验。

正义的制度和原则要成为友爱精神的工具和仆从,就在于那些制度和原则是否能加强人对他人的义务感。(1)由明显需求产生的、直接感觉到的义务,扩展成为表现为固定的互爱原则的持久的义务;(2)由自我与某个“他者”的简单关系扩展为自我与“他人”之间的复杂关系;以及(3)由个人自己识别的义务发展为群体从更少偏见的视角来确定的更普遍更广泛的义务。群体社会的这些界定慢慢演化为习俗和律法。它们都包含某些无私的超脱的成分,而那是个体的自我绝不可能达到的。

以上面三种方式,正义的规则就与爱的法则保持了积极而正面的关系。很重要的一点是,在这两者中的每一方,理性因素都具有建设性。对某一明显需求而产生的直接的义务感有可能是被怜悯的情绪所促发,但持久的义务感却来自并表现为对他人的需求的理性估计,而不是为自己的利益所激发。自我与某个他者的关系可能是情感性的,反正不会是太计较得失的;但一旦一个第三者进入这一关系,甚至最完美的爱也会要求人去计较相互冲突的需求或利益。甚至在某一家庭内部,成员们也需要利用风俗习惯的固有规则来调解相互之间的利益,以避免家庭成员为了各自私利而暗中计较得失。

249

某一特定社会群体制定的正义准则是社会思想的产物。各种各样就共同问题的见解融合在一起,取得的结果不同于任何某一个体、某一阶层、某一集团有可能取得的结果。对共同问题的多种正确解决方案可以被综合而成为一个共同的解决方案,这一事实否定了如下一种看法,即所有个体或团体的观点都是自私的。假如真是如此的话,社会早已经变成各种敌对利益相互争斗的无政府状态,直到最后更高的权威把这种无政府状态压制下去。

相互的利益当然可能发生冲突,以至于没有办法对那些冲突进行调解或仲裁,即便进行了仲裁,也是以一方胜利另一方失败为结果,或者以更高的权威力量将双方都打压下去。马丁·路德与托马斯·霍布士的政治观点就基于这样一个信念,即所有的利益冲突都具有这一性质。

民主社会的成就驳斥了这一悲观主义,同时也否定了正义制度与互爱理想之间关系的纯粹负面的看法。历史显示,在广泛的领域内,利益与利益之间可以调整,而无须某种更高更强大的力量来干预。群体社会有能力把对共同问题的不同见解综合起来而形成一种基本公正的解决方式,这就表明人有能力替他人着想。然而,将相互冲突

的利益和观点综合起来并不是一件容易的事情,甚至在某种条件下根本是不可能的,这一事实就驳斥了那种简单相信理性具有毫无偏私的属性的观点。同样,把被集体经验总结出来的正义原则视为社会义务感的工具,或者把那些原则视为仅仅是私利的工具,都是错误的做法。

250 我们假如分析一下当前社会良心就任何热门话题的变化,比如看看大家怎样对待失业者,就能够看出这一变化中包含的复杂因素。社区给失业者的救助正是较有地位的人对那些更为不幸的成员表现的一种义务感。这些处于较优越状况的人认为,根据固定的原则来完成救助义务,比起对某个不幸者的临时的心血来潮的帮助要好得多。他们还知道,他们对贫困者的需求的理解是很不全面的,需要依靠整个社区的更没有偏私更广泛的观点以及体现那些观点的社会机构来处理问题。由此,对失业者的救助原则的实施,就是特定规则与友爱精神之间最积极的关系表现。

另一方面,给失业者的补助金总是高于有钱人所愿意支付的数额,虽然这一数额仍可能低于穷困者所希望得到的数额。现代社区里上流阶层的有些人,实际上以很明显的观念来掩盖这一问题涉及的是非。他们力图说明,失业的原因是那些人的怠惰而不是工业社会的无常与险恶。他们还认为对饥饿的恐惧会治疗那些懒人的懒病。社会最终确定给出的补助金是社会群体而非某一个体的意见,而且是关于这一问题的长期讨论的结果。这一结果也许是相互冲突的观点与利益的妥协,它肯定不是对这一社会问题的绝对正确的解决方案。上流阶层的人接受这一结果的原因可能只不过是怕穷人造反。这一事态足以证明正义原则是不可能完全脱离人们的希望与恐惧、压力与反压力等因素的,不能单凭理性原则来考虑权利与利益。

然而这种解决方案可能成为广泛接受的社会准则;而社会中那些上流人士也可能欢迎这一标准,因为它表达了他们经过思索的社会义

务感,他们宁愿凭借这种义务感来行事而不愿依靠一时的怜悯心。平均而言穷人从这种补助得到的救济可能少于某个穷困者偶尔有可能从某个发善心的富人那里得到的数量,但假如穷人们都依赖流离不定的被唤醒的恻隐之心来救助的话,他们所得到的只会更少。

251

正义律与爱心律之间的这一积极关系必须加以强调,以反对那种用情绪化态度看待爱的训诫的观点。按照那样一种观点,只有完全个人的对社会义务的直接表现才算是基督教爱心。小教派和路德派在分析爱与正义关系时都情不自禁地落入这一谬误之中,他们把正义法则从爱的领域中排除出去。<sup>[3]</sup>

不过,正义的律法和制度与互爱和友爱的关系的确既带有积极性又具有消极性。它们既相似于友爱精神,又与友爱精神相冲突。它们性质中的这一特色来自一切社会存在包含的罪孽成分。只要正义认定社会各种成员都倾向于相互利用或更关心私利,那么,正义律法和制度就只是相似于友爱精神。正因为存在这一种倾向,所有正义制度都仔细区分社会各个成员的权利和利益,其间的界限与“藩篱”就象征着正义精神。这些律法确定每个人的利益的范围,以防止侵占他人的利益。通过正义律法取得的和谐因而只是接近友爱关系,这是在人的自私的条件下所能够达到的最好的和谐。但正义的这一负面性质并不是它惟一的特征,正如我们先前已经探讨过的。即使存在完全的爱,只要上三个人,关系就变得复杂,就产生得失的计较。然而这消极的方面也是重要的。

252

所有正义制度中与友爱发生的更积极的冲突,都是人以理性估计权利和利益时表现的那些偶然的有限的性质所带来的,也是在考虑他人利益时夹杂的私利和感情色彩带来的。在涉及重大利益的问题上,没有任何普遍的理由或全面的观点;那些利益既相互竞争又相互补充。甚至整个社会的比较公正的观点,比如由司法体系仔细捍卫的客

观性,也带有所有人类观点的偶然性质。

就我们所知道的历史中的正义规则而言,它们的形成也是一个社会进程,也就是各种并不全面的观点被综合而形成一种更具包容性的观点。但甚至这种包容性观点也染有时间和地点的局限性与偶然性。马克思主义嘲笑所有司法与正义规则宣称的道德纯洁,它的嘲讽并没有错。另外,马克思主义认为那些法则是某一社会的统治阶级将自己的利益合理化,它的这一看法也没有错。中世纪的所谓“自然法”包含的要求显然是封建社会的思想产物;正如18世纪的自然法包含的要求虽然被认为是绝对的理所当然的东西,但其实是源于资产阶级的思想。

253

正义的这些规则与理想所共有的相对性和偶然性,否定了它们具有绝对性质的说法,持这种说法的有天主教人士、自由派,甚至马克思主义的社会理论家,他们都认定自己的理想和法则就是绝对正确的。<sup>[4]</sup>天主教人士和自由派社会理论都区分了两种法,一是所谓“自然法”,一是“实在法”或“公民法”。后者代表在特定历史社会里的正义规则的真实的、不完美的体现。人们认识到它的相对的偶然的性质,但对前者即“自然律法”,人们认定它是绝对的东西。我们必须对上述区分两种法的思想发出挑战。这种区分的基础是绝对相信理性的纯正,这不过是人力图在历史中发现一个绝对的立场。认定“自然法”具有绝对性,其后果是显而易见的。它把“意识形态”抬高到更高、更自以为是的位置上,再次表明历史中的罪往往竭力宣称自己无罪的实情。<sup>[5]</sup>

254

当然,在人们对正义的理想与这些理想在历史社会中或“公民法”中的体现之间,是有着真正区别的。后者是社会群体生活里压力和反压力的结果。因此,比起“自然法”来,它更受制于历史相对性。只要思想比行动更纯洁,“自然法”就比“公民法”更纯洁。不仅如此,我们

还必须认识到,从理性构思出来的正义原则,能有效作为评判正义在人类社会中真正达到的成就的标尺。如果说中世纪和近代世俗的自然法理论过分要求正义的理性原则,那么,世俗的与宗教改革的相对论者们则因认为那些原则或是毫无关系,或是暗含危险而经常把它们束之高阁。卡尔·巴特相信,假如没有神的十诫通过启示而介绍了那些有用的指导原则,那么人的道德生命是不可能拥有那些原则的。巴特的这一观点既是荒诞的也是非圣经的。<sup>[6]</sup>

比如,人类道德法典史上是普遍禁止谋杀的,这一点很重要,正如表现在这种禁止规则里的实际运用方式很重要一样。而且,正义实际上有本质上带普遍性的“原则”,正义的特别规则与制度就是按照那些原则来定向的。斯多亚派、中世纪和近代的自然法理论都承认,“平等”和“自由”是具有超越性质的正义原则,只是近代理论(既有资产阶级的也有马克思主义的)错误地认为那些原则是可以实现的东西,而不是具有超越性质的法则。分析一下这些原则其中的一个——平等原则——就有助于我们看到平等与自由都是正义的超越性原则。

社会学说中不断有平等主张出现,这足以证明人拒绝关于人性的纯悲观主义的观念,无论它们是世俗的还是宗教的。平等理论的影响证明,人不仅仅利用社会学说来证明自己的利益的合理性。作为正义理念核心的平等观念暗示出爱才是正义法则的最终表现,因为平等的正义最接近在罪孽条件下的互爱状态。更高的正义总是意味着更大的平等。想得到特权的人也许比那些已经享受了特权的人更加反对特权,但那些享有特权的人在其良心上也感到不安。意识形态的污点可从各个不同社会阶层所提出的公平原则上初见端倪。例如,感受到不平等苦痛的人主张以平等作为正义的绝对原则,但他们却没有认识到不同的社会职能和不同的需要使社会不可能达到完全的平等。<sup>[7]</sup>另一方面,拥有特权的人却强调,社会职能的不平等必然带来相应的权

利不平等。他们甚至还可能断言,而且多少有点理由地断言,报酬的不平等是保持社会职能正常运转所必需的。不过他们力图掩盖的是这样一个事实:享有特权的人总是利用自己比他人更大的权力来谋求自己的社会职能并不需要的过分的特权,并不符合实际需求的不平等所能容许的程度。

平等原则在一方面为必要,而另一方面又不可能完全实现,这恰好表明正义的绝对规范与历史相对性之间的关系。某些阶级过分强调正义的绝对效用,而另外有些阶级又强调不能完全实现真正的正义,这就表明在实行一般有效原则时不可避免有“意识形态的污点”,即使那原则本身已经具有对偏私利益的较高的超越性。<sup>[8]</sup>

256

因此,一切正义的历史看法具有的复杂性批驳了相对论者和理性主义者以及乐观主义者;相对主义者没有看到有可能找到有效的正义原则,而理性主义者和乐观主义者则以为有可能达到彻底有效的原则,即完全摆脱特权私利和人为感情色彩的污点的正义原则。

正义原则与友爱理想之间的积极关系使正义领域多少能够接近爱的标准;而正义原则与友爱理想之间的消极关系则表明,历史上所有的正义观都难免包含与爱的律法相矛盾的因素。某一阶级的利益、某一民族的观点、某一时代的偏见、某种文化的幻想,都有意无意渗透到人对自己日常生活的规范中。它们被用来作为某一群体对别的群体的优势表现,即使这不是有意识的作为,也总是最后的结果。

### 三 正义的构架

如果说由理想所构思而且超越更模糊不清的真实社会现实的正义原则和正义制度同理想的友爱关系还很暧昧不明,那么,一旦这些



原则被运用于社会组织、机构和制度中,而且被体现得很不完整,它们的模棱两可的双重性质就更明显了。我们已经注意到作为理性的正义原则的“自然法”与代表社会实际举措的“实在法”之间的区别,但如果要分析正义构架中的模糊性质,就不能单单考虑民法或实在法。我们必须超越具体法律措施,分析整个社会历史的结构和组织。这种结构从来不仅仅是法律体系的秩序。一个社会的和谐并不是靠法律权威就能够达到的。法规不能使生活的力量秩序化。一个社会和谐取得,靠的是道德和法律观念与现存社会的生机和生机的交互作用。通常,法律规则是理想所产生的道德理念与现实社会里各种势力达到的平衡这二者之间的妥协。各种现实的法规,一方面是社会良心的工具,用于平衡社会中各种不同势力和利益,以使社会不至于发生混乱,进而趋向于一种适当的和谐。但另一方面,那些法规仍然只是各种社会势力达到的妥协,是它们无意识的交互作用产生的平衡。

257

总之,没有哪一种社会是由良心或理性组成的单纯结构。一切社会都多多少少是人类生机所构成的和谐,这些和谐或稳固,或动荡。它们被权力所控制。决定秩序或和谐质量的权力不仅仅是政府的压制与组织力量。那只是社会力量的两个方面中的一个。另一个方面是在特定社会形势中各种生机与势力达到的平衡。社会生活的这两个因素——即集中原则与权力、各势力之间的平衡——是社会组织的本质性、持久性特征。没有任何道德或社会进步能够使社会脱离它对这两个原则的依赖。

258

既然有多种方法与可能使各社会势力达到平衡,以取得最高可能的正义,而社会里的组织原则与权能也有无限进步的可能,所以,社会秩序与正义能在种种不同程度上接近完美的友爱状态。但是,社会组织的这两大原则,即权力组织与权力平衡,都包含着与友爱相违背的因素。社会的组织原则与权力很容易恶化而蜕变成虐政,产生出压制

性政体,危害社会里个人的自由与生存。这种虐政下的统一是对友爱精神的戏弄。而且,权力平衡原则总是蕴涵着无政府主义的可能性。社会的正义常常像一条小船航行于暴政与无政府两个暗礁之间。它若是以为只有一个暗礁必须回避而没有看到另一个暗礁,则必然撞在另外那个暗礁上而倾覆。

无论怎样修补美化社会势力与政治和谐,都不能消除友爱中包含的潜在冲突,那种冲突暗藏于友爱的两种政治工具中,也就是暗藏在权力的组织和权力的平衡之中。社会生活领域内的这种矛盾形势相似于基督教在别的生活领域中所见到的历史性矛盾现象。为了更充分探究这种矛盾的意义,我们应该先分析社会生活中“权力”的本质和意义。

### (一)生机与理性的统一

259 权力在社会组织中的永恒的重要性的基础是人性的两大特征。其一是生机与理性的统一,即机体与灵魂的统一;其二是人的罪孽的力量,即我们有一种倾向,总是把自己看得比别人更重要,总是从自己的利益的角度来看待公众的问题。第二个特征很顽固,仅仅靠道德或理性的规劝,并不能阻止人不侵犯他人利益为自己谋取好处。法律的权威也许更有用,但法律的强力往往以压制或威胁来制裁反抗者。第一个特征即人性中生机与理性的统一,确保人的自私心必将竭尽个人或集体的意志所能控制的一切生机资源,来达到他或他们的自私的目的。所以,社会为了应付各种反社会的目的和行动,也同样需要汇集所能利用的资源。

当然,争论可能被平息,冲突可能被仲裁,而无须引用这一切制裁。人们可能以良心唤起良心的觉醒,以理性呼吁理性的复苏。事实

上,人们在任何冲突甚至暴力冲突中都使用了这些呼吁与要求,但在每一种利益冲突中,双方都力图支配所能取得的资源。大多数冲突都是由某个更优势的第三者来平息或解决的,而无须公然诉诸武力,或实际上并没有使用武力。但各方对自己所拥有的资源和力量的估计往往决定着斗争的结果,而不纯粹是靠理性或道德的考虑。<sup>[9]</sup>

威胁使用武力,无论是发源于政府官方还是发源于争执中的某一方,总是社会生活关系中很有力的工具。在一个稳定、秩序良好的社会中,武力的威胁也许很少发生;但假如政府或争论的某一方公开废弃它所掌握的资源,那时的社会势力的平衡就马上被打破,从而增加准备使用各种手段的那一方的成功。而既然抗拒能够带来成功,自然更加剧某一方作抗拒的尝试。<sup>[10]</sup>于是,在社会形势中,对势力与生机的权衡估量,就必然伴随在涉及某一社会道德问题时的对权力和利益的理性估计。两者的相互关系很准确地体现一切社会存在中的生机与理性的统一。

260

## (二) 社会生活中的势力类型

人的精神与肉体能力的统一与交互作用,使人能够创造出无数类型的势力或势力的结合,有纯粹体力上的,也有纯粹理性方面的。虽然人们普遍以为理性是超越性的,不带有偏私,我们在此无须证明,理性有可能成为自我为了私利损害他人的工具。当人们如此运用理性时,它就成为庇护某个人而打击另外某个人的“力量”。精明之徒当然会占头脑简单的人的上风。假如强者的头脑战胜弱者,那么对某一冲突的所谓合理解决有可能是很不公正的。但另外还有一些精神职能也可能发挥同样的作用。某个人完全能够纯粹凭借“心灵”的力量来控制另一个人。<sup>[11]</sup>如此的心灵的力量有可能是各种各样的生机,思维

261

上的或情感上的能力,如假仁假义的伪装、高贵出身的魅力、勇猛豪爽的威望等,都属于这样的力量。纯粹肉体的力量在个人与个人关系中总是最后一种资本。只是在原始的水平上,一个人力气的大小才具有决定性作用。文明社会里所有的人际关系中的竞争都靠心计而不是力气。但值得一提的是,这种精神的方法并不因此就比肉体的方法更公平。

群体生活的力量表现有更众多的类型。总的说来,社会势力的大小取决于社会职能的差异。在文明社会中士兵是肉体力量的代表,那不是因为他长得更强壮,而是因为他有武器,有格斗的技术。祭司有社会势力(尤其见于早期的帝国),因为他传达着某种最高的权威,并将天命归于少数大权在握的人。对财产与经济进程的占有和控制,是一半属物质一半属精神的势力。说它属于物质性的,是因为经济进程所创造的财富是物质性的;说它是精神性的,是因为使用与控制这一物质势力的权力来自于法律、习俗、社会职能的便利以及其他类似的因素。近代有一种观念,认为经济力量是最基本的力量,别的所有力量都发源于它;这种观念是错误的。最早的地主是士兵和祭司,他们利用军事武力或宗教形式的社会势力而占有了土地。在近代之前的时期里,经济势力是一种派生的东西而非最初的东西。它被用来满足社会贵族阶层的享受,确保他们的特权能代代相传。但最先给予他们优越地位的不是经济力量。在近代德国,纳粹的政治头目们将政治权力变成经济势力。在资产阶级时期,经济力量的确倾向于变成更为基本的力量,还几乎支配别的力量。但在民主社会里,民众拥有更广泛的选举和投票权,能够对经济势力加以某种控制。<sup>[12]</sup>

历史上的正义与不正义的各种形式,都取决于社会里每一势力内部的平衡或不平衡,取决于一切势力之间是否平衡,这远不是纯粹理性主义者或纯粹理想主义者所能认识的。有一条应当承认的定理,那

就是社会势力越是不均衡,则越产生不公道的事,无论你用什么努力来抑制它。所以,近代工业社会里财富的高度集中导致不义的产生,而政治权力的分散则有助于正义的形成。资本主义的民主社会在近代的史,总的说来是取决于经济与政治两大力量的冲突和平衡。操纵经济的少数阶级往往试图让政治为其经济服务,但未能完全成功;反之,平民的政治力量是达到政治和经济公正的工具,但仍然不能完全消除经济中的不公正。这中间的冲突尚未解决,也许永远也不能彻底解决。当前,民主社会里已经取得的公正,却遭到纳粹政权的攻击,这一暴政产生于政治、经济、宗教势力,而且还同更古老的军事势力形成了某种程度的亲密关系。

263

政治权力值得被列入特殊范畴之内,因为它通过操纵别的社会势力来达到组织并控制社会的目的。主持政治的头面人物往往至少拥有两种社会力量。在古代的一切帝国中,这两种力量就是宗教和军事的势力;它们或者结合在一起,或者形成军事与祭司之间的密切合作关系。近代民主社会倾向于更平等的正义,部分的原因是它把政治力量同别的种种社会势力分开。民主使一般民众能够检讨政治领袖们的政纲,从而保证大众拥有一份权力。民主原则并不能阻止政治寡头集团的操纵,但却能对其组成及其权力的运用进行遏制。但值得注意的是,今日向民主挑战的那种暴虐政治寡头,利用群众的力量,操纵群众的政治影响来达到他们的优越地位,进而逐渐取得别的势力,即控制经济进程,妄称拥有宗教的神圣,控制军事势力或与军事势力相勾结。

人类社会里各种类型的力量的不断变动的相互关系是由多种历史性发展所确定的,这些历史性发展有技术上的,也有宗教层次上的。所以,近代商业的发展赋予中产阶级以新的经济势力。中产阶级用这一势力来向封建社会的祭司和武士阶层发出挑战。他们打破了地主

264 阶级的土地所有权,其武器就是他们手中更为强大的银行股票所具有的经济力量。

近代工业技术的发展有两层效果。它提高了经济行为中的操纵者与所有者的经济势力和物质财富,但同时也给予工人某种形式的力量(比如他们可以在经济过程中拒绝与资方合作),而这一权力是农业社会里的普通劳动者所没有的。有时,力量关系中发生的转变有着更为精神性质的本源。谁能否认这样一个事实——由于先知宗教的发展,它以上帝权威的名义向政治权威挑战而不是支持之,从而对粉碎祭司武士的统治、建立民主社会起了推波助澜的作用?以这样一种方式,基督教里的先知因素促成了近代民主社会的兴起,正如基督教传统中的保守因素不分是非地将统治者的政治权威等同于神的权威,从而加强了寡头政治的狂妄。

技术的、理性的和先知宗教的诸种因素的复杂性促成了近代民主的兴起,这种复杂性表明它们与整个历史进程发生密切而复杂的联系。整个历史发展进程这一庞大的编织物中的各种丝线的相互交织,将生机论者和理性主义者的论调都推翻了;前者认为社会的发展过程只是生机力量所表现出的一团混乱,而后者认为社会的发展乃是理性压倒生机的逐渐进步。

265 “理性”与“力量”有可能是人类精神与生机的最后名称,但在任何时候这两者之间并没有明确的截然不同的区分。人的生机具有的多种中间形态之间也没有确切的区别。它们在历史中有数不清的种类。没有任何个人或群体势力是丝毫不含体力成分的,或根本没有超越冲突的精神性力量的。但任何社会里这些力量之间的冲突与平衡都包含了生机与能量,它们正显示了在人类整个生存中理性与生机的、心灵与自然的复杂统一的关系。

### (三)力量的组织与平衡

我们主要关心的是正义结构中的两重关系,关心的是各种社会组织与友爱原则的两重关系。根据我们的分析,这些结构必然包含两种情况,即既接近又违反爱的理想。这一说法现在必须更仔细地加以研讨,我们研讨的根据是这样一个认识,即一切社会生活都代表着某种生机的领域,它们发展为多种形式,因为既相互依存又相互冲突而联系起来。由于人类历史常常忽视而不是遵守自然界对这种互为依存又相互冲突的状态的限制,所以人才设立政治的谋略来调解冲突,寻找扩展相互依存的社会存在形式的更佳手段。

人类的相互友爱关系被两种——也许是三种——腐败行为所威胁。一些人的意志力图支配另一些人的意志。因此,历史里出现了帝国主义和奴隶制。某些人的利益与另外的人的利益相冲突,相互依存的关系由此而被摧毁。有时,个体或群体的自我试图脱离集体,否定自己应当承担的社会责任。这种自我孤立的错误趋势正是冲突的表现,因此不值得为它专门分类。

避免人压制人的最好办法是力量与生机的平衡,这样弱者就不会被强者奴役。要是没有一种人们能够容忍的势力平衡机制,任何道德或社会限制都不能完全防范不义与奴役。在这一意义上,势力平衡是在人的自私条件的局限下最接近友爱状态的东西。可是,力量的均衡并不是友爱。群体里某个个体的权力意志受到另一个人的权力的压制,结果便产生紧张的冲突状态。所有的紧张都是隐性的或潜在的冲突。势力平衡原则因此是一种正义原则,其条件是它防范了控制与奴役;但假如紧张状态没有得到解决而产生出公然的对立,势力平衡原则就变成无政府主义的混乱原则。不仅如此,假如人不有意识地管理

和操纵社会生活,就不可能发展出力量的完美平衡。任意造成的势力的不平衡,就会导致各种形式的压制和奴役。因此,人类社会需要有意地控制与操纵社会中的各种平衡。在某一特定的社会生机的领域内,必须有一个组织中心。这一中心必须以一种更无偏私的立场来仲裁冲突,而那是卷入冲突的任何一方都做不到的。该中心必须带来一种相互支持的进程,从而使先前固有的紧张状态不至于爆发为冲突。每当仲裁与平息冲突的手段不够时,该中心就必须以优势的力量强迫当事各方服从社会进程。最后,每当平衡打乱走向不公时,该中心还得重新组合各方势力的平衡以避免因平衡的打破而出现不义。<sup>[13]</sup>

很显然的是,政治的原则或曰社会生机的整个领域的组织安排,都处在一种更高的道德地位与社会必然性中,而这是力量平衡原则所不可能达到的。失去了政治的原则或曰失去对社会生机的组织安排,力量平衡原则就蜕变为无政府主义的混乱。政治的原则比力量平衡原则更有意识地谋求正义。政治的原则属于社会历史性事物,而力量平衡原则从整体上说则属于自然的事物。<sup>[14]</sup>

267

然而我们必须看到的是,政府的道德状态也是混乱不清的。它包含违背友爱法则的成分。统治者的权力往往发生两种滥用的情况。有可能发生的事情是群体里的一部分人统治着整个群体。实际上,直到最近不久前,大多数政府就是这种情况,他们是经过征服手段而造成外来寡头政治。<sup>[15]</sup>即使政府并不是群体内某一集团的偏私的意志表现,但假如不及时遏止它的自大与狂妄,它也会产生出凌驾于别人之上的虚妄。它会试图以“秩序”的名义摧毁群体内的成员应享有的生机与自由。它会将自己一家之法规作为群体大家的法则,于是让所有反对它权威的人处于极不利的道德地位,使他们显得是在反对大家的法则而不是在反对权势集团。这就是偶像崇拜与妄自尊大的罪孽,一切政府实际上都卷入了这种行为。如果人们认识到,所有的政府之



所以拥有权力,不仅仅是因为它们支配着压迫的工具,还因为它们凭借着实际的和虚构的“尊严”来维护权力,那我们就能充分理解这种罪恶。政府若没有民众的甘心服从就不能维持政权,因为强迫人民服从的是少数情况,而且政府必须以大多数民众的赞同,它为其统治的前提。但那种非强迫性的服从从来不是纯粹“理性的”赞同,它实际上或明或暗地包含着对“权威”的宗教式膜拜。政府的权威假如代表并体现整个群体的利益和权威高于所有个体的原则,而奉行的秩序与正义原则又抵制着无政府主义的混乱,那么政府的这种权威就是合法的。基督教的信条就肯定了政府的至上的地位,认为那是神的安排。

但历史上所有国家与政府的尊严表达,无不混杂着不合法的自称的神圣与对权威的妄用。最清楚表明这一趋势的,是政府往往掩盖或混淆它们统治具有的偏私与偶然性质,宣称自己就是绝对正确的标准。

268

人类社会的民主正义的全部发展取决于人们怎样领悟隐藏在政府和力量平衡原则中的道德模糊性。民主社会的最大成功在于,在政府原则里面就包含有让人民能够反对政府的原则。公民因此有权利以“宪法”的权威武装自己,反对政府的不公正的行为。公民这样做不造成无政府主义混乱的条件是,组成政府的原则规定,对统治者的批评是促成更好政府的手段而不是对政府的威胁。<sup>[16]</sup>

人类历史上民主的成果来之不易,部分是因为各种宗教和政治派别不能充分理解正义包含的两大要素——权力的组织和权力的平衡——对正义本身的威胁。通常,看到政府的道德模糊性质的思想派别不认识隐藏在失控的社会生活中的无政府主义危险;而那些惧怕无政府主义的派别又对政府的妄自尊大不加批评。历史之所以如此艰难曲折地前进,摸索正确的方式与途径,为的是既要避免无政府的混乱,又要避免暴君的专制,还得对付理想主义者和现实主义者的幻想

269 ——他们都只是看到了问题的某一个层面而不是同时把握住了问题的两方面。在这一进程中,基督教传统很少把自己对政治问题的双重看法充分表露出来,未能对人们理解政治与社会生活的复杂性给予所需要的指导。他们在政治领域内理解这一相互矛盾的事物时所犯的**错误**,是与各种基督教的和世俗的传统的局限分不开的。我们在别的场合已经检验过这些局限,所以下面章节只简要讨论一下。

#### 四 基督教对政府制度的态度

基督教的和近代政治的世俗理论方面的发展,是由古典思想里的一个流派与两种圣经派系对政治问题的态度的相互作用所决定的。圣经包含有两种态度,若将这两种态度一起看待并加以平衡,它们便正确理解了政府具有的道德模糊性。按照其中一种态度,政府是神意的体现,它的权威反映了神圣的尊严。按照另外一种态度,国家的统治者和“审判官”尤其应该受制于神的审判与惩罚,因为他们压迫穷苦人,藐视神的尊严。这两种态度恰当地反映了政府的两个层面。这是一种秩序原则,它的权威阻止了无政府主义;但这一权威并不是神的权威。它的行使者从自己偏私的立场出发,根本不能取得神性权威所拥有的那种善与力的完美结合。妄称自己的权威是完全圣洁的,这只表明它所自称的尊严是虚假的。这一虚假的宣称在历史上不是造成**270** 顶礼膜拜的服从,就是造成怨愤的反叛。<sup>[17]</sup>

圣经思想对政府权威既然有这两种见解,即先知式的批评和祭司式的拥护,保守与激进两个派别便都能引经据典地自我证明,找到凭据。人们很少对每一方所蕴涵的真理成分有所认识。不幸的是,引用保罗的某一段话就把圣经对政府制度的这一双重态度给抹杀了。保

罗在《罗马书》13章里所发表对政府的片面赞美之词,对基督教思想有很严重的影响,尤其是对宗教改革运动有重大影响。<sup>[18]</sup>幸好,它的影响还没有大到使教会完全丧失其对政府罪恶的先知性批评。

271

较之于圣经对政府所持的这两种见解,古典思想对政府的看法更简单一些,也更带理性色彩。它认为,政府主要是体现人的社会本性的工具。它只间接看重那为基督教思想所重视、为宗教改革运动特别强调的政府防乱功能。在亚里士多德看来,设置政府的目的是为了确立群体生活;而柏拉图在其《理想国》一书里研究了国家制度,认为国家是一种大宇宙,它从整体上替个体心灵的小宇宙揭示了所有的和谐法则。

亚里士多德和柏拉图两人实际上都把社会的和谐视为一种宪法体系,正是这宪法体系是支配着社会的原则。这种态度以近代哲学术语说是“非存在性的”。<sup>[19]</sup>这两人总是在寻找正义的形式与原则,寻找基本的宪法与策略,好促使社会的一切狂乱的生机活动能被纳入到理性的约束之下。他们当然不认为仅凭法律的力量就能够做到这一点。但当他们想要获得最人性化的机构来解释与实施法律原则时,当他们试图找到某种超越的立脚点使政府运作能够摆脱偏私利益的冲突(亚里士多德尤其反对贫富之间的冲突)时,他们在某些道德高尚富于理性的人身上找到了那种思想。他们认为,正是这些人的优秀品质,他们的崇高的理性与专门的政府管理知识,使他们具有了大公无私的美德。换言之,古希腊政治理论相信的是贤能之士或精英人物。按照这种古典观念,无政府主义的危险主要发源于普通大众的愚昧无知,他们不能理解群体的共同需要。柏拉图除了用理性的优越性,还力图以类似禁欲主义的训练来培养统治者的廉洁无私精神。总之,人们没有认识到的是,政治领域是一个充满生机与生机的领地,是争夺权力的战场。斯多亚派的学说在其区分绝对与相对自然法时更接近政治的真实状

272

况。但甚至斯多亚派,尤其是罗马的斯多亚派,对政治秩序的理解未免过于乐观。西塞罗对一般的政治有很高的道德评价,尤其看重罗马帝国主义政体。他把国家看成是正义的机构,却几乎不懂得在这机构下面的权力较量的现实。

基督教时代在末世论希望破灭后,早期教会在放弃自己的责任以后,设计出一套政治伦理,该伦理把福音的完美主义、圣经的现实主义和古典乐观主义(尤其是斯多亚派的)结合在一起。奥古斯丁是第一个将一种新的更带保罗观念的思想引入这一思想领域的人,就像他在许多别的领域中做过的那样。奥古斯丁把对西塞罗的理性主义与乐观主义作为自己的出发点,否认国家是正义机构的说法,坚持认为“在任何政体里都没有任何正义可言,只有在耶稣基督作为奠基人和最高统帅的国度里才有真正的正义”。<sup>[20]</sup>奥古斯丁把世界和平视为相互冲突的社会势力之间达成的不稳定的停火协定。它的“基础是争斗”。那使全体公民团结的不是正义而是人们对所爱之物的自私的追求。<sup>[21]</sup>以这样一个对政治凝聚力进行的道德上不褒不贬的中性界定,奥古斯丁得以把国家的和谐比喻成盗贼之间达成的熄火,而且暗示说在国家与某个强盗团伙之间除了规模大小外并没有多大差异。<sup>[22]</sup>

奥古斯丁认为人的社会生活随时受到相互不平衡且处于竞争态势之中的势力之间冲突的威胁,或者受到居主导地位的那种势力的暴虐的威胁,那种势力强迫别的社会力量服从于它。他的这一说法对罗马帝国或历史上任何共和国的建设性政治而言也许并不恰当。他也许是把处于衰败时期的罗马帝国作为自己界定的样本。他也许是过分夸大了上帝的公民与尘世的公民之间的区别,为的是制造一种绝妙的对比,以表现以对上帝的爱为一方、以对自己的爱为另一方这两者之间的鲜明对照。然而,尽管奥古斯丁有过分强调之嫌,但他对政治秩序的概念却更真实地表达了政治生活中的能动的无政府主义的成

分,那是古典政治学说未曾做到的。

虽然奥古斯丁的思想享有巨大的权威,但他的政治现实主义对中世纪政治理论的影响却很微弱。中世纪政治学说里包含的古典思想成分远比在奥古斯丁思想里包含的多。事实上,中世纪天主教成功地在政治理论领域创造出一种综合理论,其重大意义不亚于在别的思想领域里所取得的成功。这种综合理论比起它的消亡之后出现的许多类似体系仍然更优越,但它自然受制于它的广泛的综合原则所带来的一般局限性。

中世纪政治学说将圣经中的两种思想与古典观念结合在一起。圣经先知派对统治者的不义与骄横的批判从来没有中断过,但不幸的是,这种批判变成了教廷宣称自己享有至上权威的工具。基督教中斯多亚派认为政府是相对自然法的要求,而不是绝对自然法的规定,他们的这一看法防止了那种以为政府的强制与不平等手段是绝对常规的说法。这一看法保留了对政府的起码的批评态度。因此,我们看到一种温和的中世纪立宪主义,它使统治者受到自然法与公民法两种法则的约束。<sup>[23]</sup>

统治者应该拥有权威,政府是必需的机构,这一观点既为圣经权威所认同,也为斯多亚派的政府乃不完美社会所必需的观念所支持。中世纪政治思想中的更为古典的成分可见于它对待政治问题的态度,这种态度本质上是理性主义思想,它倾向于掩盖社会生活的固定因素即生机与人利益之间的张力。国家权力所固有的暴政倾向没有被人看成是把国家作为权力中心所必然带来的一种危险,因为权力——包括国家权力——的本性就是要走极端。中世纪理论对正义与统治者的暴政进行了道德上和绝对界线分明的区分。<sup>[24]</sup>它没有理解到,国家权力取得的正义与安宁总是沾染有一定程度的腐败,其原因就是权力本身的过分扩张和统治者的私利。

中世纪立宪主张竭力从道德上为反抗暴政进行辩解,但这一思想却从未得到政治上的贯彻实施。所以,阿克顿公爵(Lord Acton)把阿奎那视为民主理论之源是走过了头。<sup>[25]</sup>中世纪理论未能认识到,政治秩序其实是相互依存又相互冲突的势力与利益的巨大领域,未能理解到政府权力也好,各种势力的特定平衡也好,它们在任何时候所能够取得的任何正义都具有偶然与相对性质。中世纪理论的这一缺陷解释了它为什么没有能力以现实的态度对待新生力量,也没有能力应对因商业的兴起而产生的中世纪政治经济的失衡与混乱。<sup>[26]</sup>

随着中世纪那种综合思想的衰败,政治思想领域内各种混杂的成分便开始自行其是、自成系统,正如在别的思想体系内发生的情况那样。较之中世纪的综合政治见解,许多新的政治理论更欠真实,也更缺少平衡。但是,它们中间大多数也包含有真理的成分,比起中世纪的综合思想体系,它们更恰当地表现了政治秩序的最高可能性和最阴暗的真实状况。

文艺复兴包含的世俗思潮发展出两个根本倾向。其中之一体现了对问题的理性主义与乐观主义态度。我们无法追寻这一倾向的全部表现形式,它反映在对政治的许多“自由的”态度上。在某些自由态度中我们显然能够看到一种“放任主义”思想在居主导地位。持这一态度的人们相信,只要消除了政府的不恰当的权力,取得各社会利益的稳定平衡只是轻而易举的事情。在另外一些人那里,政府权力则被视为是对理性的人进行约束的一种理性的权威,而且随着人的理性的发展,这一权威将变得更加公正、更加普遍。

文艺复兴这一思潮有一个当今的果实,那就是——一种世界政府理论。按照这一理论,国家和民族的自我意志与道德自律可能会因简单地取消国家的法律权威的至上地位而遭到摧毁。<sup>[27]</sup>另外一些理论家的看法则稍微现实一点,他们认为国际组织和管理机构必须享有最高的

权力。但他们仅仅打算抽象地凭借某些国际契约或条约来建立中心的权力机构,而不过问历史上人类的生机过程实际上在怎样影响着权力的平衡和权力的集中。

不过,文艺复兴运动也发展出另一思潮,那种思潮带有基督教的现实主义与悲观主义的见解。它意识到社会存在所具有的生机成分在发生相互冲突时是很危险的,但这些认识促使它发展出关于国家权力的绝对观念。换言之,它未能利用基督教传统里的任何先知的、批判的因素。这类思想概括说来有这样一些代表人物:马基雅维里、托马斯·霍布士、让·博丹。在某些方面,我们还可把黑格尔、鲍桑奎以及许多影响更弱的一些人列入其中。有时,如以马基雅维里为例,其政治的悲观主义最终蜕变为道德的犬儒主义。在现代悲观现实派中,马克思主义是惟一的将其现实主义指向政府,认为政府不具有道德上的权威,但马克思主义不反对社会无政府主义的危险,而政府的设置正是用来缓解这一危险的。

教派的激进主义有很深的圣经基础,这使我们值得把它同正统宗教改革放在一起考虑,而不是把它与文艺复兴运动联系起来考虑。以这样的构思而产生出来的新教的政治理论,在整体上描绘出一幅图像,这幅图像表现了路德宗教改革的悲观主义,表现了激进教派的极端乐观主义、表现了路德的毫无保留地看重政府的做法,也表现了无政府主义派系的绝对否定政府,还表现了路德无条件接受不平等,认为它是人的罪孽的结果与补救手段;最后,它还表现了那些共产主义派系认定平等是历史中一种简单可能性的信仰。在各种思想流派里,对民主正义作出最大贡献的是那些新教派系,它们更好地认识了政府的邪恶之处与建立政府的必要性;它们也认识到各种社会势力的相互自由作用既是危险的又是必需的。在那些最接近这种认识的派系中,有温和的安立甘派,它们把天主教教义与文艺复兴观点结合在一起,

它们的政治理论最系统地表现于托马斯·胡克(T. Hooker)的思想中;还有半小派主义的流派如英格兰独立派;最后还有晚期的加尔文主义者,他们把加尔文主义从早期的过分严重的悲观主义的阴影中解救出来。

这一泛论需要历史证据来充实,但本书篇幅有限,必然对浩如烟海的历史资料有所限制。

路德毫无批判地认为政府权力具有道德与宗教的神圣性(尤其可见于《罗马书》第13章),他的这一做法我们前面已经讨论过了。路德的这一思想阻碍了它自己与近代世界建立起充满生机的关系,远离了近代世界的民主正义的发展趋势,也许唯一的例外是北欧的斯堪的那维亚国家。<sup>[28]</sup>近代激进的宗教改革思想中政治学说的发展是很有指导意义的,因为巴特对政治问题的态度整体上说更接近路德的主张而不是加尔文的理论。至少,在他对政治正义问题显示出的冷漠态度上,他是路德派,虽然他并不完全接受路德对政治权威的无条件认同。不过,他从情感上对纳粹暴戾的强烈反感促使他改变了自己的主张。他现在批评宗教改革运动把政府看成是天意的表现,却未同时把这种权威置于上帝的审判之下。可是,宗教改革观点的影响在他思想中是如此强大,以至于他为自己反对纳粹暴政的理论辩护远不足以解释他为什么反对纳粹。<sup>[29]</sup>

路德思想无条件承认现存政治权威的合理性,以悲观主义接受压迫、不平等与冲突,认为这些东西是有罪的世界所必不可少的;相比之下,新教各小派系则力图从不同方面表现基督教思想中批判的、先知的精神。

在某些更极端的教派那里,这种做法有时走得太远,以至于掩盖了真理的另一方面。它们看到了政府强权带来的危险,却没有看到政府也是必不可少的设置。它们强调了政府权威与上帝权威之间的冲



突,却没有理解政府权威合法的一面。<sup>[30]</sup>通常,这种看不到政府必要性的缺陷的产生,是由于对人类社会与人的本性怀有完美主义幻想的缘故。<sup>[31]</sup>有时它们也接受政府的权威地位,但它们所持的很强烈的自由主义促使它们对政府的一切强迫性压制性的行为加以批判。<sup>[32]</sup>

280

有时,这些极端教派恢复了绝对自然法、自由与平等理想以作为它们进行批判的原则和最后的审判,用来针对历史中所有相对的正义与不义。然而它们通常并不理解历史所不能避免的相对性。18世纪将平等视为简单的“自然法”的世俗平等理论就根植于17世纪的这些小教派的学说。<sup>[33]</sup>其中的“掘土灵修派”所倡导的理论很可能促发了马克思主义的关于政府主要是特权阶级工具的理论。<sup>[34]</sup>

虽然这些极端小教派总是过分地或者挑战宗教改革的悲观主义,或者挑战天主教神学的怯懦,但它们的确对近代民主的发展起了面酵作用。然而对政治主张持更为包容的、理解的态度,则是那些半小派的分离主义宗教团体的人如威廉姆斯,还有那些独立派人士如密尔顿,以及后来的加尔文主义者。

281

加尔文派由支持政治权威的保守立场到拥护民主正义的转变很值得我们特别注意,这是因为在这种流派发展到最后阶段时,它的理论最接近完全了解政治正义的复杂性。

早期的加尔文在其无条件拥护政治权威、不容人民反抗政府方面几乎和路德是一样的。<sup>[35]</sup>所幸,他的这一立场还容许某些例外。在当时历史条件的压力之下,他自己放宽了这些例外的范围,后来的加尔文主义者就把这些东西发展成十足的民主理念。假如政府权威与上帝对良心的要求发生冲突,加尔文赞同人们不服从政府,但不赞同造反。<sup>[36]</sup>而且,他反对的只是人们私下里对抗统治者的政治权威,却不反对正式的公开的对抗行为。他不仅容许还鼓励下级地方官吏反对君王的暴政。对晚期加尔文派来说,把选出来的人民代表作为地方官员

是很自然的事,这样他们对暴政的反抗就是官方的而非私下的。

282 后来的荷兰的、法国的和苏格兰的加尔文主义者,在作为神的意图的政府与作为某一历史时刻的特定政府形式这两者之间进行了区分。所以,他们把宗教良心从对政府的尊敬中解放出来,并确立起对政府的批评态度,虽然他们同时保留了从宗教上对政府原则的尊敬。他们不像那些对政府的世俗社会契约理论的鼓吹者,懂得人的意志没有能力创造政府。他们知道,政府与国家的形成是一个缓慢的进程,其根源先于人的意志。政府应该受到尊敬不仅是因为那是必需,还因为政府是给人的恩赐,是人并没有有意识地参与策划的东西。不过,与加尔文不同的是,后期的加尔文主义者理解到在组成特定政府时人的行为的重要性,认识到为取得正义人肩负有责任。<sup>[37]</sup>

283 加尔文相信,君王与上帝有约,必须公正地统治,而民众也与上帝有约,有义务服从。但他否认这一双重契约包含着君王与民众之间的契约。后来的加尔文主义者坚持这一契约是三角关系性质的,是君王、民众与上帝三者之间的关系,是一种正义契约;假如君王破坏这一约定并行之以不义,人民则不再有服从的义务。<sup>[38]</sup>由此,正义,而不是仅仅秩序与和平,成为评判政府的标准,而民主批判成为行使正义的工具。<sup>[39]</sup>晚期加尔文派的这一民主思想与早期路德派和加尔文派的宗教改革思想对政府权威的无条件遵从,两者之间的区别在约翰·诺克斯(J. Knox)对《罗马书》第13章的解释里说得很清楚。有人问他,按照《罗马书》里圣经教义的要求,他怎么能反对皇权时,他回答说:“书里所言的权柄不应该被理解为对人的不公正的约束,而应该被看成是上帝赋予执政官员惩罚罪孽的正当权力。”在有人说这种解释无异于说臣民有权控制与审判统治者时,他回答说:“假如愚昧的统治者的腐败被高尚的民众以智慧和谨慎而加以遏制,从而使统治者不能加害于任何人,那对国家会有什么坏处呢?”<sup>[40]</sup>

但是,英美各国所建立起的民主正义,不能说都是晚期加尔文派或独立派的功劳。民众自治权的伸张,表达民意的有效宪法的发展充实,不仅是宗教教派活动的结果,更是许多世俗运动的成果。但世俗运动在对政府的邪恶作出反应时往往倾向于自由主义,或将民主理论建立在人性善观念的基础上。因此,它们往往低估无政府主义的危害而只注重暴政的危险。<sup>[41]</sup>

284

无论我们对政治问题的见解是从何处而来,很重要的两件事是,既要认识到历史上每一时期都有达到正义的可能性,也要了解任何政治成就都免不了存在暴政与无政府主义的双重可能性。这些危险代表了控制与冲突的罪孽因素,它们在社会生活的每一层面与友爱精神相违背。我们没有办法使历史彻底摆脱重大利益的相互冲突(战争),或避免旨在防止这些冲突发生而确立的权力被滥用的可能(暴政)。要理解这一点,就是要争取更高层次的正义,就是要以信仰来获得最高的正义。正义领域内的因信称义指的是,我们不应当把那些用于维系正义的冲突、紧张和相互的争斗作为绝对规范,但我们也不应该试图逃避它们来使良心得以苟安。我们知道,陷于政治生活的道德矛盾之中的我们,永远也不可能彻底清除掉自己的罪孽,若我们妄图免除罪过,则必然同时放弃了创造正义的责任。

## 五 正义与国际社会

我们既处于实际历史的危机之中,即面对一个恰当的例子,足以说明一切历史政治任务与成就的两重性质。世界上各个国家的经济的相互依赖将人们置于义务之下,也赋予他们可能性,那就是他们应该扩大国际的人类共同体,从而促使秩序和正义的原则既约束国际社

285

会也约束每个国家。我们的担心和希望将这一任务放在了我们的肩上。假如我们不能克服各个国家所面临的无政府主义混乱状况,我们的文明就会遭到摧毁。这一新的紧迫任务代表历史发展的积极的一面,揭示出历史中善的不确定的可能性。

然而很可惜的是,许多看到这一新责任的理想主义者以为,只要否认政治秩序的久远话题,就能够很好完成他们的历史新责任。他们认为管理世界没有强国领导也是可能的。可是强国领导是不可避免的,所以新的帝国主义危险也是难以避免的,因为既有大国霸权,就必然产生帝国主义。避免这种危险的最好办法是,一切国家,不分大小,都设立起宪法权力以防止强国的过度索取。这也就是说,在宪法正义中就包含了力量平衡原则。但是,假如人们对中心的组织权力有太大的畏惧,从而使中心的权威受到削弱,那么,政治的平衡就将再次退化,变成各势力之间的毫无组织的平衡,而各力量的如此的无序状态就潜藏着无政府主义危机。

这样一来,我们在国际社会的新层面上又碰到了政治组织的老问题。悲观主义者相信国与国之间的关系不可能超越力量平衡原则,犬儒主义者试图以帝国主义权威来组织世界,却无视武断的不负责的权威必然滋生不义的事实;前者与后者都不能构建新的国际社会。甚至那些理想主义者也不能,因为他们沉溺在天真的幻想中,以为历史发展到新的阶段就能够把历史从这些恼人的问题中解脱出来。

286 新的世界必须由那些“在没有希望时仍然凭借信仰而希望着”的执著的人来建立;他们既不会企图逃避历史的罪恶,也不会把他们成就中所包含的恶称为善。人世与上帝国之间的矛盾关系是无法逃避的。历史朝着实现上帝之国的目标前进,但我们每一新的实现都受到上帝的审判。

## 注 释

[1]值得我们回忆的一点是,基督教里所说的“本性”在与“恩典”并置时并不是指从理性自由的角度来看的有限的或自然的过程,而是指有别于无罪孽状态的那种“有罪的天性”。

[2]见本卷第3章。

[3]当布龙纳说如下的话时,他也犯了这一错误。他写道:“信徒的最首要的天职总是应该将爱的生机倾注到秩序的铁一般的必需之中,也就是进入正义制度中。目的是个人关系本身……改善秩序并非无望,也不是可有可无,但这终究是第二位的事情。最重要的事情是尽可能从信仰的立场来行事,也就是以基督精神爱我们的邻居,以力所能及的方式为邻居服务……最重要的是强调这一真理,即决定性的事件总是发生在个人关系领域而不是发生在政治领域中,例外的只是为避免整个秩序的坍塌我们都致力于总秩序的维护。”(《神的指令》,第233页)

布龙纳对政治的消极看法以及他认为政治居次要地位的思想是从路德那里得来的。当然有一点他是对的,那就是他认定,没有任何正义制度实现了爱的法则,所以人无须以个人的态度与行动去提高那些正义制度。

[4]马克思主义总是在别的理论中看到私利的污点,惟独不认为自己有同样的污点。它也包含有一种相当于“自然法”的东西。在这一法则中,平等观念显然属于意识形态的东西。它是由贫穷者对不平等发出的抗议,但它显然未能认识到社会中必然存在因职能的不同而产生的不平等。

[5]天主教关于“自然法”的理论与世俗理论同样虚伪,即使它将自然法所要求的正义从属于爱而且只能凭借恩典才能取得。根据天主教理论,“自然法”是神的或永恒的法的一部分,它体现于人的理性。这样就把历史中理性见解的相对性抹杀了。正是因为天主教认定人在本质上具有普遍理性,所以它的伦理学对人的任何情况都可以加上“正义”或“不义”的判断(见本书上卷,第10章)。

[6]这是与保罗的主张相冲突的。保罗说:“没有律法的外邦人若顺着本性行律法上的事,他们虽然没有律法,自己就是自己的律法。”(《罗马书》2:14)巴特企图取消保罗的这一主张,他的试图是不正当的(可参考巴氏的《〈罗马书〉注解》第65页)

到 68 页的文字)。

[7]问题的这一方面得到斯多亚派和中世纪理论家的承认,他们认为平等属于人堕落之前的黄金岁月或完美状态。

斯多亚派和天主教把自然法则区分为相对的与绝对的两类,正表明他们认为有必要将绝对原则运用于人的有罪的相对的历史情况之中。但认为相对自然法可以用绝对的理论来解说的这种想法之所以产生,是因为持这种观点的人没有把人的心灵包括在历史的相对性里。所以,布龙纳对这一区分所作的批评很值得我们钦佩(见《神的指令》一书第 626 页到 632 页的相关段落)。

但布龙纳错误地沿袭宗教改革运动对社会伦理领域内理性的功能的诋毁,于是他才藐视平等观念,认为那不过是“理性的东西”,因而是非基督教的规范。他写道:“自然里的平等法则不属于圣经的世界,而是属于斯多亚主义的理性主义。平等理念并不产生于对造物主的尊重,而是企图命令造物主应该做什么,或妄以为造物主应该以同样方式对待每个人。”(《神的指令》,第 407 页)

[8]任何希望平息小孩之间的争端并主持公道的父母,都会发现孩子们是如何自发地倾向于平等原则,认为那才是正确的仲裁。父母们还发现很难让儿童认识这样一个道理,即年龄、地位与需要的差异使那一原则难以实行或不切实际。儿童们可能不喜欢赞同不平等的造物主,但另一方面他们肯定从未听说过“斯多亚主义的理性主义”,也没有被这种思想所影响。

[9]我们可以以工业里的罢工为例。罢工可以被仲裁而平息,但双方的妥协或一方让步都是因为双方私下里估量过,如果冲突公开化,各自所能够利用的社会或经济势力或手段的力量对比,也考虑了政府和公众可能的态度。

[10]这正是一个自由民主世界梦想朝着纯理性和道德地解决一切社会冲突的路走,却跌进了“全面战争”之中。某些敏感的心灵有可能对人的社会生活的可怕的悲剧性现实产生反感,从而决意摒弃一切权力。但假如这一权力的缺失不同时伴随对社会责任放弃,则会导致那些世俗的、宗教的完美主义者陷入道德的混乱。假如我们理解,没有保护的权力很可能丧失而且在许多情况下它们肯定会丧失,那么,彻底的不抵抗主义也许有一些道德意义。非暴力抵抗作为一种实用的策略具

有意义,因为我们应该探索取得正义与维护和平的所有方式,但暴力冲突的方式不能包括进来。但是非暴力抵抗作为道德与政治信条则引起道德与政治的困惑。民主世界厌弃与反对暴力的争斗形式,这恰恰被那些战争鼓吹者所利用,增加那些好战者成功的可能性,所以他们更愿意冒险尝试暴力手段。

[11]圣雄甘地认为灵魂的力量就是不自私的动机,而肉体的力量就是自私的动机。他的这一看法几乎完全错了。意志想实现自己目的的那种力量并不决定目的或动机的好坏。

[12]自由主义者和马克思主义者把所有权等同于经济权力的说法是错误的。对经济进程的控制与玩弄也是一种经济权力的表现形式。这样的做法使工人几乎没有权力资源来对抗占有者的权力。经济过程的管理者由此获得更多权力。本汉姆(Burnham)所著的《管理的革命》只简单、片面地纠正将所有权等同于经济权的错误。这一错误导致马克思主义政治观点上的错误,因为当马克思主义取消了经济的私人所有权时,它可能仅仅将经济与政治权力一并交到少数寡头的手里,让他们操纵政治和经济进程。

[13]这一点在民主国家里就是常见的事情,如课税权不仅是用来确保税收,也是用来防范权力的过分集中,而这种集中正是技术化与工业高度集中所固有的毛病。

[14]卢梭与霍布士的社会契约理论对“自然状态”有相互矛盾的看法,因为他们两人都没有理解,若无政府的干预,社会不免陷入混乱。卢梭只看到政府的和谐因素,而霍布士只看到冲突与无政府主义的一面;卢梭只强调政府至上的控制原则,而霍布士只强调治安与秩序原则。

[15]诺曼人统一英国、鞑靼族征服俄罗斯以及满洲人征服中国,都是众多外族征服而完成某一社会的统一的例证中的少数几例。

[16]17世纪苏格兰长老会立宪主义派路特福德(Rutherford)以下面的话表达了这种区分:“我们认为政府之存在乃是自然而非自愿的,但为政之道则是自愿的。”

[见作者于1644年著的《法律即王》(*Lex Rex*)第九问]

[17]很值得注意的是,圣经里关于以色列人最初设立君王的故事,有两种解释。

一种是说撒姆耳按照耶和華的命令指派索尔为王；另一种说人们期望国王的欲望是对上帝的不敬，上帝才是他的子民的君王。“你们今日却厌弃了教你们脱离灾难的神，说求你立一个王治理我们。”[《撒下》(10:19)]

对政府的这两种态度有各种表现形式，在此我们不再赘述。关于诸先知对政府的批评态度前面已有讨论。另一方面，认为国王乃上帝所指派，这一思想在《旧约》中很明显，正如《旧约》中也同样强调政府的必要性一样（参见《士师记》17:6：“那时以色列中没有王，各人任意而行。”）。《新约》中耶稣一方面承认政府权威的合法性（“该撒的物当归给该撒。”《马太福音》22:21），但另一方面又将地上的君王同上帝国中的互爱与服务相对比（“外邦人有君王为主治理他们，但你们不可这样，你们里头为大的，倒要像年幼的，为首领的，倒要像服事人的。”《路加福音》22:25-26）。

[18]《罗马书》(13:1-3)：“在上有权柄的，人人当顺服他，因为没有权柄不是出于神的。凡掌权的都是神所命的。所以，抗拒掌权的，就是抗拒神的命。作官的原不是叫行善的惧怕，乃是叫作恶的惧怕。”

保罗的这一无条件赞同政府并禁止反抗权威的做法是由于他的如下错误观点造成的。他认为政府对德行不构成威胁，只对邪恶有威慑力。历史已经证明政府权力在道德上是没有准则的。政府权威有可能威胁善行而不是恶行。就是最好的政府也难免有这一可能性。但我们应当看到，在当时的背景下保罗对政府的赞同是对的，它显然在警告人们（尤其是早期末世论者）不要对政府持不负责任的态度。后世教会遵循这一信条无条件忠诚于政府的事实表明了基督教圣经学说的一种危险。圣经关于人生的话都是根据当时历史的实际关系而说的，如果妄加引证而忽略这一历史背景，则反而导致谬误与混乱。

[19]亚里士多德说：“宪法乃政治的生命之本。”在柏拉图的《法律篇》中，雅典的一个路人说：“每当有权力的竞争时，那些占据优势的人就完全操纵政府而不让反对方面参与。按照我们的看法，这种政府不能算是政府，而且假如所通过的法律只是为某一特殊阶层服务而不是为整个国家的利益服务，那法律也算不得法律。如果一个国家的法律没有权威而只屈服于私人的利益，那我便知道那个国家必将衰亡。凡掌权者服从法律则国家有救。”



国家的一切措施都应当符合正义原则,那自然是合理且必要的,但柏拉图和亚里士多德两个人都低估了政治生活中的动力因素。他们忽略这样一个事实,即政治生活无论遵循什么法律,它始终是力量之间的竞争。

[20]见《上帝之城》,第2卷,第21章。

[21]同上,第19卷,第24章。

[22]同上,第4卷,第4章。可参见卡莱尔(A. J. Carlyle):《西方中世纪政治理论》第1卷,第165~170页。关于奥古斯丁与安姆罗斯及其他教父在政治见解上的相左,麦克伊尔万(C. H. McIlvain)怀疑卡莱尔的解释不正确(可参见麦克伊尔万:《西方政治思想的发展》,第155页)。不过奥古斯丁的观点在别的地方表达得很清楚,他区分了他自己与西塞罗的政治观点,比如他比较了国家是社会秩序与神要求的秩序的差别,而且这种差别不是从正义的角度来说的,是从由权力所创造的秩序来说的。他说:“这里,正表现了那些模仿神的正义的人的狂妄与骄傲,他们还控制同类,要求同类服从自己的而不是上帝的统治。于是他们厌弃上帝的正义与和平,建立起自己的不正义的制度。”(《上帝之城》,第19卷,第12章)奥古斯丁的这一论点与圣经先知派反对君王的妄自尊大时也是这种思想。

他认为世俗国度建立的和平当然很好,但那是不稳定的。他说:“不识上帝的人是可怜的,他们虽然享有平安,但不善于使用这种平安,所以不可能永远拥有之。”(《上帝之城》,第19卷,第26章)他们的平安总是受到内战或帝国冒险活动的威胁。“因为地上的国一旦向别人开战,就企图征服世界,而胜利者一旦夸耀自己,就走上自取灭亡的道路。”(同上书,第15卷,第4章)

[23]统治者之所以受民法约束,是因为自然法暗示着统治者与人民之间存在正义之约。按照卡莱尔的观点,中世纪立宪主义代表一种延续到15世纪的传统,遏止了统治者享有无限权威的观念。

[24]阿奎那把暴政界定为“不为大众利益而只为统治者私利的统治方式”(见《论暴政》)。

[25]阿奎那相信人民有权指定君王,因此也有权罢免他。萨里斯伯利的约翰(John of Salisbury)甚至认为可以弑君以作为对暴政的救治手段。对政府不义的这……

批判态度远比近代的国家至上主义优越得多。但它不是民主的观念,因为它没有提出抵抗政府强权的宪法手段,也不能将政府置于民众的监督之下(参见麦克尔文(McIlvain)的上述著作,第326~328页)。

[26]近代一位天主教历史学家惋惜天主教太受奥古斯丁悲观主义的影响,认为托马斯·阿奎那的乐观主义来得太迟了一点,未能挽救中世纪的思想。但事实与此几乎完全相反。中世纪思想的乐观主义阻碍了它去理解任何社会结构都难免有衰败与瓦解的倾向。按照特洛奇的说法,中世纪教堂企图保持当时的制度,因为其中社会秩序的相对价值从属于恩典机制的绝对价值(见特洛奇:《基督教的社会教诲》,第1卷,第326页)。

[27]参考聂美尔(G. Niemeyer):《没有暴力的律法》。

[28]我之所以说斯堪的那维亚国家有可能例外,是因为我未能找到权威性材料来说明北欧国家的立宪民主的发展与居主导地位的路德宗教思想之间的关系。

[29]巴特是这样给一个正义的国家下定义的:“只要它能给教会自由宣传福音教义的权利,它就能够实现自己的职能。人间的正义不能以自由派和浪漫主义者关于天赋人权的观念来衡量,而应该按照教会所享有的宣传真道的具体权利来评判,只要它所传播的是上帝的道。”[《辩护与权利》(*Rechtfertigung und Recht*),第46页]

这对国家正义问题的贡献并不大。宣传福音的自由当然意味着国家应该容许神的审判针对自己的骄横,但最后的审判并不能说明那些当前的正义问题。

巴特写给英国的基督教徒的信里说:“英国政府让民众讨论和平目的,那当然是明智之举,但基督徒应该尽量少利用这一许可来达到自己的目的。”

[30]在众教友询问费尔法克斯爵士(Lord Fairfax)的书信集中有警句如下:“别将属于耶稣的荣耀归入你自己,也别致力于建立一种仅仅是自然的世俗的政府……那样的政府会取消人们对耶稣基督的兴趣。”(引自A.S.沃德海斯:《清教与自由》,第242页)

乔治·福克斯指责地方官为“篡权者”,也表明他不认为有设立政府之必要。

[31]美国许多自由派新教的完美主义在其理论中都包含有无政府主义成分,它

们在自己的拯救学上也公开主张成圣论(可参考 E. S. 琼斯:《以基督替代共产主义》一书)。

[32]这一立场就为“平等灵修派”所持有。他们的领袖约翰·里尔本宣称:“任何人,无论信教与否,无论是牧师还是平民,若试图取得控制他人的权威而有没有得到被控制者的认可的话,那他就是反自然的、非理性的、有罪的、邪恶的、不义的、魔鬼一样的。”如果这一观点意思是民众“自由地”接受政府的权威,那么它就是合法的。但在那些小教派里该论点常常具体地排斥政府的强制权,由此导致无政府主义。

[33]见沃德豪斯(Woodhouse)同上书,第 68~69 页。

[34]见皮特哥斯基(D. Petegorsky):《英国内战中的左派民主》。他的理论有部分正确性,因为当权者往往寻求自己的特权。但从另一点来看则是错的,那就是一种原则的被败坏不能证明原则本身的好坏。统治阶级的特权是他们特殊势力地位的产物,而他们的特殊权势地位又是来自于社会设置政府的必要性。当然,这一政府职能没有被正确的实施。产生出特权的政府的必要性先于政府的腐败而存在。

[35]见《基督教要义》,第 4 卷,第 20 章:“我们若受到不仁君王的贪横勒索的困扰,须知这些不仁暴政是在惩罚我们违背上帝的罪孽……须知我们不能救治权势的邪恶,只有恳求神的援助,因为君王的心意都在神的手中。”

[36]见《基督教要义》,第 4 卷,第 20 章,32 节:“我们对执政者的顺服中应有一个例外,即我们对政府的服从不能与对上帝的服从相抵触,因为任何君王也必须服从神的旨意。”我们得承认,这些话并没有它们所指望的说服力,因为其应用范围很狭小。它意思是人们不能容许统治者干涉他们的宗教权利。

[37]加尔文宣布说,“纠正政府的不轨”,是“主发出的报复性惩罚”,而“不是我们的责任,上帝只命令我们服从并受苦”。相比之下,苏格兰立宪主义者路特福德的态度是:“要政府还是不要政府,服从还是不服从,那不是人的意志可以自由决定的,政府和法庭都是上帝决定的。”不过路特福德要求人们必须“区分政府的权力与地方官所实施的政府权力”。对后者,民众可以仔细衡量,以便促使官员执政时有所限制而不越轨,以至于“施政时按照民众规定的条件”。

[38]用路特福德(S. Rutherford)的话来说就是：“君王与民众之间有一誓约，是彼此握手互证的，民众对君王以及君王对民众都有相应的义务。”

法国胡格诺派的一份重要文件，名为《反暴政申辩》(1579)，里面也阐述了同样的观点：“可以肯定的是，人民要求政府履行承诺……人民问君王是否能公正地统治，君王说他能够。人民回答说，只要他统治得公正，人民就服从他。君王同意……而一旦君王失约，人民就不再受自己誓约的约束。”

[39]民主选举执政者是否源于人民有反对统治者的权利的观点，现在还很难给出定论。路特福德认为，甚至拥护皇权的人也承认民众有权在城市里选举低级地方官，所以各城市加在一起也就有权选举更高级的统治者，因为，皇权只不过是各低级官员的联合在一起的超级权力。

[40]见诺克斯(J. Knox):《历史》，第2卷，第282页。

[41]美国宪政主义主要归功于迈迪逊本质上的针对政府问题的加尔文态度，而不是归功于杰弗逊的单纯的自由主义。作为政治家的杰弗逊事实上更经常地按照迈迪逊的观点行事，而不是依照自己的思想。

## 第十章

# 历史的终结

287

人类生活与历史中的一切事物都朝着一个终极目的行进。由于人受制于大自然和有限性,这一最后目标就是存在的东西停止存在的那一时刻,也就是“完结”。由于人享有理性自由,这一最后目标又有另外一个意义。它是人一生所追求的“目的”。目的与完结的双重含义在某种意义上表明人类历史的整个性质,揭示出人的存在这一根本问题。历史中一切事物都朝着完成与解体行进,朝着更充分体现本质特征和最后的死亡前进。

问题在于,最后的完结对于最后的目的来说是一种威胁。因为完结似乎是对生命的突然终结,使生命达不到其真正的最后目的,所以生命处于无意义的危险之中。基督教信仰就懂得人类生活的这一形势。它和别的宗教一起都理解时间与永恒之间的紧张状态。但基督教认定,人没有能力解决时间的有限性对自己的束缚;不仅如此,它还认为,人企图以自己的能力解决这一问题,便在历史上制造出邪恶。

人的骄傲产生的“虚妄的永恒”带来的罪恶,使历史的完成变成一

288 个更加复杂的问题。历史的最后完成不仅应该包括神使人的缺陷得以弥补,还包括以审判和宽恕来清除人的罪孽。

我们前面讨论过,为了解释历史,上帝通过基督给了人暗示与启明;我们还力图说明,体现在基督身上的上帝之国意味着揭示了历史的意义,但还不是充分实现那一意义。这一点已经在即将到来的王国——也就是历史的最终完成——里得到预言。我们应该记住,要从基督教启示的角度理解人生与历史的意义,就包括理解这一始终牵涉历史的与该意义相冲突的问题。

如此的以信仰理解人世意味着,在某种意义上世界已经“被战胜”;因为,任何的腐败、盲信与矛盾、帝王的贪婪与野心、人间的灾难与悲剧,都逃不过信徒的眼睛。<sup>[1]</sup>神的启示的光辉透入人生的意义,照亮历史冲突的黑暗,显示被零碎实现的意义及其虚假的所谓完成。但显而易见的是,如此的信仰指向这样一个目标,即历史中的腐败与缺陷最终得到克服。于是,我们看到的历史被视为其意义得到实现的某种“中间阶段”,它的一端是启示,另一端是完成。这一点在《新约》中有象征性的表达,看得出人们希望受难的救世主会带着权威与辉煌再次降临人世(见《马太福音》24:30)。人们将“看见人子坐在权能者的右边,驾着天上的云降临”(《马太福音》26:64;《马可福音》13:26)。

## — 《新约》的末世观

《新约》中表达的基督“再来”的指望,有时被人们视为仅仅是一种犹太人默示文学的成分。基督的首次来临并不能合乎要求,所以必须发明“第二次到来”才能满足人们的指望。但另一方面,“再来”观又常常被人死板地从字眼上理解,于是给教会造成思想上的混乱。事实

上,基督第二次降临,作为一个象征,既不能被拘泥地理解,也不能被认为是无足轻重。它具有圣经象征手段的一般特征,它旨在解决时间与永恒的关系问题,试图从有限的位置走向最终那一点。假如我们拘泥地对待这种象征,时间与永恒之间的辩证关系就被错误理解了,而上帝高于人的最终证明也被贬低为人的历史中的某一时刻。这一错误的一个结果就是人指望出现一个“千禧年”。在如此的所谓千禧年里,正如在类似的乌托邦时代里,尽管人仍然受制于有限性,但他们以为实现了历史的终极目标。另一方面,如果我们认为这种象征无足轻重而不加理睬,认为那只是人原始地、形象地理解有限的历史与永恒之间的关系的结果,那么我们就从另一角度抹杀了圣经的真理。仔细分析可以看出,所有那些不认真看待这些象征手段的神学家也不认真对待历史问题。他们只是假定有一种永恒存在,从而取消而不是完成了历史进程。

圣经象征手段不能被死板地理解,因为有限的心灵不可能领悟那超越并完成历史的东西。处于有限性里的人只能利用象征来尽量把握永恒的性质,但这些象征手段又必须认真看待,因为它们表达了历史性存在具有的自我超越性质,而且指向了历史存在的永恒根基。从科学意义上说,那些从有限出发而指向最终完成的象征手段不可能是精确的。就是当它们在把神的、永恒的东西与有限的东西相比较时,它们也是不精确的。当它们试图表达那种既卷入又超越有限性的永恒性时,人们是很难理解这些象征所包含的圣经观念的。

290

《新约》象征手法里的末世论是以三种基本象征手段来描绘的,它们是基督的返回、最后的审判以及复活。我们必须依顺序来思考它们。

## (一) 基督再来说

基督成功地再次降临到我们之间,这一说法凌驾于其他两种象征说法之上。审判说与复活说都只是通过基督的回返而证明着上帝的存在。相信受苦的救世主将在历史尽头作为胜利的判官与救赎者而回返,也就是在表达这样一个信念,即生存不能最终藐视它自己的规范。爱也许必须在历史中作为受苦的爱而存在下去,因为邪恶的力量使爱不可能取得简单的胜利。但假如这就是最终的局面,那么人就有必要把邪恶视为世上最终的力量,或者把它看成是类似第二个上帝一样的事物,它虽不能得胜,却足以避免失败。<sup>[2]</sup>

基督再来的信念因此表明人坚信上帝完全拥有高于人世的权威,确信神的爱高于一切尘世的自私的爱,尽管自私之爱目前抗拒着上帝意旨下的所有事物的和谐。

基督的这一回返发生在历史的“尽头”,这件事有时被认为像是人世的胜利,像是意味着短暂的历史进程的得救。但另外有些人后来认为,历史进程的完成也是其数量上的终结,而历史的拯救也将显得像是历史的终结。有关基督的这两层信念暗示圣经思想既反对乌托邦式的空想,也反对出世的观点。为反对乌托邦思想,基督教信仰坚持历史的最后完成处于有限的时间进程以外;为反对出世论,它断言,那一终结完成了而不是否定了历史进程。要表达这一辩证概念,很容易发生使它解体的危险。事实上,在基督教历史上,如此的解体一再发生过。那些相信历史能够简单地得到完成的人,起而反对那些认为最后的完成只能使历史性生存失去意义的人。争论的双方都使用基督教象征来表达他们那半属基督教的信仰。

假如我们分析“最后审判”与“复活”这两个次要象征的意义,有一



点就很明显,那就是根据圣经思想,它们比别的某些思想流派更积极地否定历史的某些方面,但对历史性生存的意义则加以更明确的强调。

## (二)最后审判说

最后的审判这一象征<sup>[3]</sup>表现了《新约》的末世论,它包括了基督教对人生与历史的三个重要方面的观点。第一,基督才是历史的审判者。基督作为判官,这意味着当有限的历史面对永恒之时,那判决历史的乃是历史自己的理想可能性,而不是历史的局限性与上帝的永恒性之间的对比。<sup>[4]</sup>受审判的不是有限性而是罪孽。这一观念一致于圣经对人生与历史的整个信念。按照这一信念,有罪的不是人的存在具有的那种褊狭与局部的性质,而是人的自爱;人以这种自私之爱搅乱造化的和谐,而假如一切造物服从神的旨意的话,本来是可以保持这一和谐的。

292

最后审判象征具有的第二层面,是它强调区分历史中的善与恶。每当历史面对上帝时,善与恶之间的区别并未淹没在永恒的混沌之中。一切历史现实都是含混不清的,当然难以绝对区别善与恶。<sup>[5]</sup>但这并不表明没有必要或不可能区分和最后审判善与恶。可以肯定的是,有义之人站在最后审判前时不会相信自己拥有正义,<sup>[6]</sup>他们的良心不安证明历史的最后问题是,在上帝面前,凡活着的人都称不上有义。对此最后问题还没有解决的办法,惟一的只是神的宽恕和对我们罪孽的饶恕。我们前面已经讨论过基督教的救赎之说。该学说断言,最后的宽恕并不能抹掉善与恶的区别,因为上帝要摧毁恶,只能将恶加到自己身上由他自己来承担。既然历史中的一切审判都以最后的审判为依归,那就表明善与恶之间所有的历史冲突都是有意义的。但

293

由于那一切审判皆具有含混不明的性质,所以还是有必要来一场最后的审判。

最后审判这一象征的第三个方面可见于它之被归结于历史的“终结”。人取得什么成就也好,或部分实现了历史进程也好,或完成了某种意义也好,或取得什么德行也好,无论什么,都不能使人逃脱那最后的审判。“最后”审判这一想法表明基督教摒弃所有历史见解,按照那些见解,历史就是它自己的救赎者,凭借它自己的发展进程就能够把人从罪孽中解放出来,也把人从审判中解放出来。

最能深刻表达人的存在具有不安全和焦虑状态的,是这样一事实,那就是:对毁灭和审判的恐惧共同混合在对死亡的恐惧之中。惧怕毁灭就是惧怕无意义。当人生显然还没有完成便被突然砍断,当“完结”武断地挫败人达到“目标”的可能性时,人便产生了生命是否有意义的疑问。但是,在信仰有能力领悟那帮助我们从不完全变得完全的神的怜悯并宽恕我们的罪过之前,它必须面对神的审判。在这一面对中,被认识到是真正危险的“死亡之刺”并不是死亡本身而是我们的罪过。因为,如果我们没有错误地把自己当作生命意义的中心,我们生命的尽头就不会给我们以威胁。<sup>[7]</sup>硬说真正有永远不灭的地狱之火,这已经常常使近代基督徒对最后审判之说发生动摇。可近代基督教的道德上的感情用事,也许已经冲洗掉审判学说的意义,即使那正统的拘泥解释没有能够为这种冲洗进行辩解。假如某个基督徒宣称他知道天堂有什么摆设,地狱的温度有多高,那当然是愚蠢的;同样愚蠢的还有宣称自己很清楚那完成历史的上帝之国的许多细节。但假如要表现谨慎,那就应该接受心灵的证词,即心灵惧怕上帝的审判。人凭借自己的自由既超越历史又在历史中表现出创造性,而这一自由使人必然惧怕那超越一切历史性审判的最后的审判。许多人会对我们断言说:“干得好,你真是善良忠诚的仆人。”但要是我们认为这就是

最终的判断,我们就是在欺骗自己。假如人真有意识,他们就能够在对死亡的恐惧中窥见到对最后审判的恐惧。对死亡的恐惧仅仅产生于有限性与自由之含混不清的状态,而一切历史性存在都具有这种混乱的情况。但对审判的畏惧产生于一种意识,也就是意识到罪过与创造的混合体是历史的实质。

### (三)复活说

身体死而复生,这一思想是又一个圣经象征,现代人难以接受这一说法,多数近代基督教信仰已经代之以灵魂不朽的思想。人们认为后者更正确地表达了对永生的希望。诚然,复活的思想超越人可以设想的范围,但人们却不知道,灵魂不灭也超出人的设想。事实是,历史存在的统一性尽管既超越自然又属于自然,但这一统一性使人不能设想那种完全超越自然的有限性的精神,正如它不能有助于使人设想的有限性变为永恒的完成。这两种思想就像别的所有涉及超历史性完成的思想一样,都是人的理性逻辑所不能把握的。复活的希望却体现了基督教历史观的精华。一方面,这种希望暗示,永恒将完成而不是取消有限历史进程的丰富性与多样性;另一方面,它又暗示,历史存在具有的有限性与自由性是人不能凭借自己的力量解决的问题。只有上帝才能解决这一问题。以凡人的视角来看,这一问题只能凭借信仰才能够得到解决。每当人发现,人的理性所构建的价值与组织系统,它们的意义的中心所在是超越人的生存范围的,人就觉得那意义的结构面临无意义的深渊。只有信仰对此问题有一个回答。基督教的回答就是对上帝的绝对信赖,而上帝是通过基督被启示出来的,无论是生还是死,都不能把我们从他对我们的厚爱中分离出来。

由信心所确定的这一回答更明确地肯定了历史的丰富意义,因为

信心认识到靠人自己是不可能完成历史的。复活不是人所能够做到的,而灵魂不灭则被认为是人可以实现的。有关灵魂永存的可信与不可信的各种说法,都是人力图依靠自己的心智来主宰并控制人生的完成。这些说法都在试图以某种方式证明,人的本性中的某种永恒因素是强大的,是超越死亡的。但任何一种试图提炼出永恒成分的神秘主义或理性主义的做法,难免否定肉体与灵魂相统一的意义,从而也否定了整个历史进程里肉体与灵魂的一致性的复杂发展的意义。<sup>[8]</sup>以这些方式进行的完成人生的活动,都不能保存个体或群体生命的意义。

296

与这些因欲证明人有能力抗拒死亡而否认人在历史中的生命意义的各种说法相反,基督教信仰深知人或人的任何世俗的成就都不可能超越人的生存所包含的自然与永恒存在之间的统一和矛盾。但基督教信仰从对上帝的信念的立场肯定历史存在的永恒意义,它认定上帝就有力量完成历史。

在肉体复活这一象征中,“肉体”即代表自然赋予人的个性以及历史的各种成就的一种馈赠。我们在此之前已经说过,人的个性既是自我意识的产物,也是有限的自然有机体的特征。<sup>[9]</sup>同样,每一种文化和精神的成就、每一个社会与政治组织,都既体现自然状态又体现人为的规范,这些规范超越并藐视促使它们发展起来的那些特定的历史条件。气候与地理的局限、贫穷与富有、生存冲动与性欲,以及所有自然的状况,都在人的精神结构上留下深深的印记。然而人的成就以不同程度的自由超越了这些局限。灵魂永生不朽之说意味着,能够具有永恒意义的,只是历史的综合思想中那些超越了有限性的成分。这一思想的合乎逻辑的结论就是,没有什么能够保持永恒性,除了一种不分优劣的浑然体,它不具有任何特征,也没有把自己同别的事物相区分的独有的性质。我们前面讨论过,这正是佛教和新柏拉图主义所竭力主张的观点。

肉体复活的这一信条还意味着,永恒的意义属于历史成就的整个统一体,但条件是该统一体能够使所有特定的属性和谐地共存于统一之中。由此,所谓完成,指的不是人的自我被吸收到神性之中,而是与上帝建立起互爱的关系。既然与上帝的这样一种完美关系是人所办不到的,那就得依靠上帝的怜悯和威力。基督教信仰只能依赖神的怜悯来对付罪恶,就如基督教也依赖神的权威来克服人自己的既有限又自由的模糊性。

297

需要看到的是,我们难以凭借理性理解复活之说,这并不全是因为我们拘泥地从字面上去理解该信条的缘故。所以,就算我们不从字面来死板解释,理解该信条的困难也依然存在。即使我们不相信下面这段话——“尘土将返回它所掩藏的尸骸,阴间将归还它所接纳的死人,地狱将遣返所有世上的罪人”,<sup>[10]</sup>我们仍然要碰到一个逻辑上所不能理解的困难,那就是:永恒将体现而不是取消有限性;或者,用冯·胡格尔男爵(Baron von Hugel)的话说,就是“上帝的全部的存在”并不会摧毁我们人的“部分的存在”。

理性理解该信条的困难解释了犹太教末世论文献的自相矛盾,而那些文献却是《新约》教义的背景。那些文献有时把历史的完成说成是在时间尽头还没有到来之前的事,于是,“正义的复活”就能够给尘世带来千禧年的出现。有时,尤其是在后期的末世论中,历史的完成与历史的终结被看成是同时发生,而在那一完成中,一切自然和时间的局限就都被超越了。<sup>[11]</sup>

第二种说法当然比第一种更可信。但假如第一种不曾出现过,也没有在第二种上面留下过什么印迹的话,那第二种很可能没有什么凭据把自己与希腊的灵魂不灭论相区别。整个希伯来圣经的灵肉合一观以及历史进程的丰富意义都注定导致后来犹太教在这一难以解决的问题上的挣扎。《新约》思想与这一问题之间也有类似的冲突。圣·

298

保罗相信“血肉之体不能承受神的国，必朽坏的不能承受不朽坏的”（《哥林多前书》15:50）。可是这一观点并没有促使保罗得出结论，认为永恒的生命取消了以肉体作为象征的所有历史现实。他相信的是，“培植我们的就是神，又赐给我们圣灵作凭据”。他还认为，人生的完成不是指“脱下这个”，而是“穿上那个”（《哥林多后书》5:4）。保罗的这一句扼要的话完全表达了圣经的这样一个希望，即最后的完成将升华而不是取消整个历史进程。我们不可能有更充分更令人信服的解释来说明基督教的人生完成指望。我们应该牢记，有限性使人不可能真正地界定什么是完成。所以，在说明基督教希望时必须保持相当的谨慎。信仰必须承认，我们将成为什么，那还看不清楚。但尽管如此，我们不可以把这种局限看成是不敢希望“主若显现，我们必要像他，因为必得见他的真体”（《约翰前书》3:2）。基督教希望的人生与历史的完成，较之于那些试图从人的本身与人造的历史中去寻求能力来了解并实施人生的完成之说，其荒诞性毕竟还要少一些。因为基督教的指望和整个圣经中关于人生意义的说法是不可分割的，它将人生的意义和完成都归于一个超越人类本身的中心与本源。我们要参与意义的完成，那有一个条件，就是不骄傲自私，不把人生完成的意义当作自己的财产，不试图以自己的力量实现人生的完成。

## 二 历史的终结与历史的意义

假如历史中不只存在败坏与歪曲，还存在着意义的部分实现，那么，我们就应该能够从真理目的的有利角度来把它们区别开来。因为这一点，要以基督教立场来理解人的命运，就需要进一步以我们所认为的最终完成中包含的特征来检讨历史的意义。假如最终完成实现

了而不是取消了历史意义,则这一意义的真正内容肯定会被信仰之光所启明。不仅如此,我们肯定还能够洞悉对意义的败坏所表现的罪孽特征,尤其是因为那些败坏主要来自于人的这样一种错误,即把部分实现看成是最后的完成。

这样一种按照基督教终结说而进行的历史探讨,首先必须区分永恒与时限之关系中包含的两个维度。永恒一方面超越时限,而另一方面又处于时限之后。说它超越时限,是因为它是一切附属性的存在之物的最后本源。它并不是一种单独存在的东西。因为这一缘故,传统的“超自然”概念是错误的。“永恒”是“有限”得以存在的基础与渊源。神同时领略万有,他的心意赋予处于连续中的自然万物以意义,就如人的意识在通过记忆和预见而同时领略自然秩序中的片断时赋予它们以意义一样。

说永恒处于时间之后,是因为有限之进程不可能没有一个终点,而永恒则不可能有如此的终点。永恒比时间更长,虽然我们还不知道世界将突然终结还是逐渐消亡。我们想从空间观念来看待这一关系的努力常常让我们迷失方向,诱使我们将来某一时刻当作时间的终结。从时间局限之内来设想时间终点的这种试图,正是大多数基督教末世论拘泥于字面理解之谬误的根源。

300

永恒与时限之关系中的这两个方面造成对历史意义的两种看法。凭其中一种看法,我们区分出那些似乎有绝对意义的历史性质,而无须考虑那些特性与历史连续性的关系。好比殉道或完全的自我牺牲行为,也许并没有看得清的历史后果,但人们还是会不计较结果而欣赏这种行为所显示的美德。也许尘世不会记录这种行为,但它很可能“被记载在天堂里”。对历史中的邪恶,也许有当即的审判,而无须等到“最后”审判的来临,也就是用不着等到罪孽的所有历史后果都被记录下来后再进行审判。另一方面,对某一历史事物的“最后”的审判也

可能是这样一种判决,它按照事件或行为的历史后果来领悟它、判断它的好坏。对有限的人类心灵而言,当然是不可能取得一个能够高瞻远瞩的有利视角来给出最后的判断,但人在这方面进行的努力足以说明历史的这两个方面与永恒之间的关系。<sup>[12]</sup>

301 既然人享有在历史中进行创造的自由这一事实表明他拥有超越历史本身的自由,那么这自由与永恒是有直接关系的。历史意义的这一个方面促使兰克(L. V. Ranke)说出一句名言而且还证明着该名言。<sup>[13]</sup>他说,时间与历史的每一刹那与永恒都有着同等的距离。但他这句话也只是部分正确,因为他没有考虑历史的另外一个方面。历史也是一个整体的进程,它要求我们从某种最后审判的角度来理解它的整体性。<sup>[14]</sup>每一个行为或事件、每一种人格与历史制度,既然都是历史进程中的组成部分,所以只能从整个历史过程来获取它们各自的意义。假如我们仅仅从超然的角度来看待历史,就免不了把历史的自我超越的成长状态所具有的意义模糊了。但假如我们仅仅从某一特定时空视角看待历史,我们则看不见表现于历史各组成部分的丰富性与多样性。

### 三 历史的多样性与统一性

从基督教信仰立场来理解历史意义,就必须包括该意义的三个方面。其一,通过文明与文化的兴衰所见到的部分的完成与实现;其二,个体的人生之路,以及第三,作为整体的历史进程。在考虑这三个方面时,有一点很明显,那就是,从超脱尘世的视角进行的观察,在思考前两个方面时具有最重要的作用,尽管它并不排斥别的方式的观察;而从历史的“终结”角度来进行的观察则支配着对整个历史的审视。



### (一)文化与文明的兴衰存亡

302

历史上有过许多成就和建树,但它们都辉煌不再。帝国和文明的兴衰就是历史多元性的最明显的例子,但它们绝不是历史多元状态的惟一表现。某种文明中的某些特定的政治势力和统治集团的兴盛与衰亡、某些文化传统的流行与消退,还有社会中的某些强大家族的衰败、各种自愿组织的解体以及更小的社团的瓦解,这些无不表现着历史的多元性。

近年来对历史的多元论解释已经因为斯宾格勒的著作而得到新的动力,而更近一点的汤因比对文明的兴衰的伟大探讨给了历史解释更大的动力。<sup>[15]</sup>这些以及类似的多元论解释一致于兰克的历史解释原则,该原则在他关于所有有限之物都与永恒有相同的距离的论点中得到总结。然而,即使历史多元主义也不能逃避历史的综合意义问题。历史多元主义试图在各种文明的兴衰存亡中找到某种一致的原则。斯宾格勒相信,自然进程是了解各文明兴衰奥秘的惟一线索。根据他的理论,历史并没有一致性,有的只是繁复的、没有一贯标准的各种文明,那是它们的共同命运;而这一共同命运受制于自然法则。一切文明都要经历它们的春夏秋冬,这也就是说,历史有机体和自然有机性是相同的。因此,历史的自由不是被视为完全的幻想,就是被看成是完全从属于自然。既然历史的自由产生于自然的必然,那么我们不能否认的是,历史的命运总是部分地取决于历史成就下面的自然因素的生机与衰败。帝国和文化有可能“衰老”,熬不过老年时遇到的危机,而当它们年轻时是能够经受得住那些风险的。

303

然而,正像汤因比所指出的那样,文明所发生的问题总是牵涉到超过年龄以外的某些东西。那些文明的湮灭是因为它们错误地面对

某种新的挑战或不能对付错综复杂的历史问题。每一种文明都会到头来犯某种致命的错误而走向毁灭,但那些错误并不具有自然里必然发生的规律。不像个体的生命,群体与社会有机体完全能够不断自我更新,不断有新生命新力量来维系自己。但要做到这一点得有一个先决条件,那就是它们有能力使自己不断顺应新的历史形势。它们最终未能做到这点只表明那是它们难以逃避的命运,它们因受自己的自由的诱惑而进入这样一条命定之路,所以不是自然的必然性的结果。<sup>[16]</sup>有时,它们灭亡是因为自我膨胀的骄傲促使它们超过自己的可能而疯狂扩张。有时,那些负责组织社会的统治者变成纯粹的压迫者,从而摧毁了他们所建立起的东西。有时,则把失效的、过时的策略错误地应用于根本与之毫无关系的新问题新形势。这种错误实际上是一种思维上的虚妄,即把历史中偶然性有限性的事物置于绝对——当然是虚假的绝对——的地位上。<sup>[17]</sup>有时,文明遭到湮灭就是因为错误的超脱哲学把它引向歧途的结果。那些精神领袖逃遁到一种虚妄的超历史境界里去,自以为超凡脱俗,却背弃了他们的历史责任。<sup>[18]</sup>近代技术文明也可能衰亡,因为它错误地崇拜技术进步,以为那就是最后的善。技术社会里的一部分成员可能利用技术手段来服务于毁灭性目的,对社会中另外的部分进行疯狂的发泄,那些部分的成员把技术进步带来的舒适视为最后的善,于是在这种丰富物质文明面前被软化了思想。

假如我们想要对文化衰亡的原因进行充分而公允的讨论,我们就发现自己仅仅是在复述人所犯下的各种各样的罪恶(参看本书上卷第7、8两章)。这些罪孽可以分为两个大类,即情欲之罪与骄傲之罪。第一种否认历史的自由,人退回到自然的放荡中;第二种过高估计人的自由,人试图无视自己(包括个体、群体、文化或文明)的局限和偶然性而完成历史,而正是这种局限才是他们的虚妄行为的根子。这就是狂妄自大的罪。或者,人有时试图将自己的自由与历史分割开来。这种出世

观的神秘主义的自高自大使人成不了历史的主人,而仅是充当把自己从历史解放出来的工具。

所有这些历史衰亡的形式都有一个共同特征。它们都不仅仅是生物性死亡。奥古斯丁有一句名言:“我们不是因死亡而有罪,而是因有罪而死亡。”这句话用于个体的人也许不完全正确,因为个体的人的存在根植于有限的受自然支配的身体(参见本书上卷第6章);但若用于描述人类文明的消亡,则相当恰当。正是因为犯下罪孽,那些文明才走向死亡。它们并不由自然的绝对必然性来支配。它们的错误也是在同样的自由状态下犯的,而那种自由同时又使它们具有创造性。它们的错误从来不是因为无知所造成。那些文明里面包含着狂妄与虚幻的罪孽成分。

不过,假如只看重文化与文明中的衰亡,那又是错误的了。它们到头来是死亡了,但它们也昌盛过。它们生存过,这就是历史具有创造性的证明,恰如它们的死亡是历史中存在罪孽的证明。历史有机体的多样性、人的潜在力量具有的丰富多彩、数不清的文化形式与社会组织结构,都在证明着那促使它们发展的神的庇护,正如它们的毁灭证明了永恒的审判,那是它们不可能逃避的命运。文明和文化在它们幼弱时期冒着生命的各种风险而前进,那是表明上帝的权能,上帝要“拣选了世上卑贱的,为要废掉那有的”(《哥林多前书》1:28)。文明和文化在其辉煌时期便显露了罪恶之象,但最终的毁灭还迟迟未到,那正表明神的怜悯的“长久忍耐”;因为上帝的审判定罪从不仓促,人有悔过并弃恶从善的机会。依据文明和文化接受这一悔过机会的自愿程度的高低,它们则有可能延长它们的寿命。但在某一特定时刻它们犯下致命的错误,或一连串的致命错误;随即,它们便消亡了,而在这一灭亡中神的正义得以伸张。<sup>[19]</sup>

我们不能简单地为一文明界定出哪一时期是兴盛的创造时期,

307

哪一时期又是衰亡时期,因为每一文明与文化、每一个帝国与民族,在其兴盛时期即已经显露出毁灭的因素,而在其衰落时期仍有创造性因素。<sup>[20]</sup>但是我们知道,某些时期里创造性占主导位置,而在另外某些时期腐败与毁灭成为主要内容。

假如我们从某一个以创造性为主的时期之内来观察历史的全部,则会得出错误的结论,因为我们错误地将整个历史进程等同于某一特定文化的特定时期。如果整个历史从某一衰落时期来看待,则又会得出没有意义的结论,那是因为我们错误地将历史进程等同于某一文明进程的衰败。要真正理解文明的兴衰存亡,只有“通过信仰”。这是因为,我们只能从超越有限历史进程的某一永恒的最高点来观察历史,这种视角不是人所拥有的东西,而是凭借信仰才可能达到的。从一个有利位置来观察历史,历史就具有它丰富的意义了,即使我们不可能在其连续性里看出什么一致性。历史显得是有意义的,那是因为永恒的原则得到证明;兴盛的文明表明生命战胜死亡,而衰落的文明则显示死亡压倒骄横的生命。<sup>[21]</sup>

308

## (二)个人与历史

个人与整个历史进程关系中的困境,来自于他与历史进程的两重关系。人创造的目的是确立、保持与完善人类的社会组织。因此,他的人生的意义来自他同历史进程的关系。然而,人拥有的帮助他取得创造性的那种自由,又超越了对社会的忠诚,甚至超越了历史本身。每一个体的人都同永恒有着直接的关系,因为人对自己的生死过程中的片段实现并不满意,总是想实现自己人生的全部意义。对个体而言,他的人生的终结就是历史的尽头;每一个体的人都是一位没有达到应许之地就死掉的摩西。但每一个体的人同永恒也有着间接的关

系。只要他认真对待历史责任,他就必须从最后的也就是终极的目的来看待实现。<sup>[21]</sup>

309

假如个体人生的永恒实现仅仅从“超然在上”的某个位置来把握,那就摧毁了人生的社会意义和历史意义。人总是把个体人生视为本身就是目的。不仅神秘主义的实现论有这层意思,末世论里的许多正统新教派别也持这一看法,它们认为“终极目的”超越历史,于是圣经的末日观被遮蔽<sup>[22]</sup>了。

另一方面,近代的针对基督教的这些出世论(有时还是非基督教的出世论)的抗议却又犯了一个错误,那就是它试图在历史进程以内完成人生的意义。因此,它们不仅掩盖了个体自由超越历史的现实,还否认了历史进程具有有限的性质。

那些对人生的纯社会的和历史的解释很简单粗糙,它们要求个体的人在他所属的群体社会里完成他的人生。它们认为群体生活的范围大,群体的力量也强,足以能够弥补个体生活的偏私与欠缺。它们也认为群体具有的相对不朽可以补偿个体人生的短暂。这种解决方案的困难在于,每一个体的人生虽然在一方面大大少于群体,但另一方面它又超过群体生活。个体的生命年龄比群体的当然短暂些,但他的记忆和预见则超过群体。群体只知道它自己的开始,而个体却知道自己之前文明的兴衰。群体指望着胜利,害怕历史挫败;而个体却看到了最后的审判。如果说某些民族也接受那最后的审判,那是因为它们凭借群体中某些个体的良知与敏感才做到这一点的。群体的互爱的确是个体实现自己的伦理的场所,但群体既是个体人生得以实现的场所,也是挫败个体人生的场所。群体的自我中心违反个体的良心,群体的制度上的不公否定个体的对正义的理想。群体所取得的互爱受到亲缘关系和地理条件的局限。简言之,人类群体更深地受制于自然和时代的束缚与牵制,而个体一直面对超然于时间又处于时间尽头

310

的永恒。

一些较为精致的社会历史拯救方案,要求个体不依靠历史的社团来补偿人生寿命的短促,而是依靠与历史进程本身的关系来完成人生。<sup>[24]</sup>

我们先前讨论过为什么不能认为历史具有拯救能力,为什么希望恰当的审判、希望个体完成自己在历史进程里的人生,只会导致最悲观的失望。在此,我们只须用一个简单的比方来重新阐明这一问题。

**311** 我们姑且设想自己是 18 世纪人的后代,就会注意到我们是怎样不配被称呼为“受压迫者的支持者”或“神圣的圣洁的”人,一句话,我们会发现自己根本不配或没有能力成为审判前人的审判者或拯救者。不仅如此,我们自己如此深地陷入自己的麻烦和困惑之中,根本不可能也没有资格充当上帝的代理人。

然而那些指望历史来实现人生的说法,也总是包含有某种真理的成分,因为关于人生的意义的求索,有一部分就可以在人的历史责任与义务中找到。

《新约》对于个体人生问题的解答,是从这样一个立场给出的,这立场既是处于高高在上的永恒,又是处于历史尽头的永恒。所谓在历史完成之前死去的人,都将因为“整体复活”之说而被重新带回人世分享最后的胜利——这种想法对个体人生的价值而言是合理的,因为没有个体人生的价值就不会有完整的历史完成;这种想法对整个历史进程的意义而言也是合理的,因为没有这一整体意义,个体的人生将不可能得到实现。<sup>[25]</sup>

**312** 肉体死而复生的象征,就算没有在历史尽头的整体复活之说,但比起灵魂不死之信条,其内涵也更具有个体性、社会性。说它更具个体特征,是因为它强调永恒的意义时不是为了某个不具体的“我们”,某个与实际个体毫无关系的“我们”,而是为了有血有肉的真实个体自

己。这一自我一方面具有有限存在的焦虑与不安,另一方面又能够接触到永恒的边界。复活,即是指望最终的有限性将从焦虑中解脱出来,自我将认识自己的本来面目,就如他被上帝所认识的那样。

说复活之说更含社会性,是因为由人的存在、文化与文明、帝国与民族,以及整个历史进程所组成的历史性结构,就如个体的人生一样,是自然状态与超越自然的自由状态这两者之间的冲突的产物。复活之说表明,宇宙万物都要参与历史的完成。复活论使人为保存文明、完成历史善举的斗争有了长久的意义,而不是把这种斗争看成毫无意义的变迁、与永恒没有关系的东西。<sup>[26]</sup>

乌托邦式的完成论也好,出世论的完成论也好,都不能正确说明个体与历史进程的矛盾关系。个体的人在人生任何时刻、在自己的任何行为中都面对永恒,他以自己的死亡来面对历史的终结。他的自由所包含的尺度超越了一切社会现实,甚至在最高的成就中他的精神也没有得到完成。历史中最公平的审判和仲裁也难以使他的心灵得到安宁,正如历史的惩罚也不能最终镇服人的灵魂。但是,人同社会与历史、义务与责任发生有机联系后,他的人生就变得富有意义了。

人生的意义与父母身份之间的关系就是一个恰当的例子,足以说明个体人生的这一双重性质。没有哪一个父母在其同子女的关系中完成了他或她的整个人生意义。有许多人生意义是与父母身份无关的。但另一方面我们又不能把人生意义从父母身份剥离开来。做父母的,因其子女的人生而获得意义;但子女只是未来岁月所挟持的人质。父母人生的完成取决于子女个性的实现,所以父母必须等待未来才能完成自己的人生。

313

### (三)历史的统一性

不管是从超历史的观点看,还是从它们与永恒和意义的终极的直

接关系看,无论个体或群体生活显得多有意义,历史本身都代表一种紧密的整体,它需要我们从它最终的“目的”的视角来领悟它。

就算是没有任何明确的领悟原则,没有适当的哲学或神学理论,但只要稍微审视一下历史,就能够发现一些协调的成分和统一的因素。一种前后一致的多元历史观是说不通的,甚至是不可能的。就像亚里士多德说过的,人间的技艺在历史进程中多次丧失又多次被重新找到。也许,罗马文明必须靠自己实现某种社会标准,而无须参照或依靠巴比伦或埃及文明已经取得的这些标准。但另一方面,常常也有一些社会文化经验储存在某种文明中而为另外某种文明所利用的情况。要追溯科学的发展历史,就少不了从埃及祭司的数学与天文学开始。西方文明里的科学与哲学显然以希腊的成就为基础,而西方的政制,少了对罗马与斯多亚学说的了解,也是不可能的。本书所讨论的希伯莱和基督教的历史解释,其根子就在巴比伦、埃及和波斯的救世论。一句话,历史有累积效应。甚至连斯宾格勒也承认,当新的文明建立在旧文明废墟上时,它的性质部分地决定于它吸收旧文明并在其基础上发展的方式。

不同文明的连续可以用时间上的统一性来描述,而当代各文化的内在关系可描述为空间的统一性。前者比后者更明显。比如,西方文明的历史与希腊罗马的关系显然就比与它同时代的中国的关系更密切。然而,同时代的文化之间也还是多少有某些相互的联系。虽然西方世界比东方在科技上更发达进步,但假如没有东方世界在科学发明或发现方面的贡献,就很难有西方的科学成就。<sup>[27]</sup>

也许,我们时代最引人注目的发展,便是历史的时间统一性的累积效应正在增强着它的空间统一。现代技术文明正把所有文明与文化、所有帝国和民族引入更密切的相互关系之中。可是,这种更密切的接触却促发世界战争而不是某种更单纯更融洽的相互依存关系



——使我们认识到,不能以一种“普遍文化”或“世界政府”作为能够给整个历史进程带来意义的自然的“归宿”。

但另一方面,有一点是明显的,即近代世界的技术的相互依赖使我们有这样的义务,那就是改良政治机制,以使相互依赖的亲密关系得以存在下去。这一新的紧迫任务本身就是历史的累积效应的证明。它给了我们日渐困难的任务,而我们的生存就取决于能否解决这些问题。所以,历史中空间统一性的发展正是时间统一性的一个方面。

315

这些事实很明显,能够使我们对它们的解释达到一致的看法,纵然我们对历史的解释的出发点很不相同。我们必须一致同意的是,历史就是发展,就是进步,尽管文明的兴衰存亡有可能掩盖各种发展模式。虽然某一时代也许必须重新整理和使用先前时代已经知道并遗忘了的东西,但历史显然还是朝着更具包容的方向前进,带着更复杂的人际关系,不断提高人的技术能力和知识的积累。

然而,一旦“发展”观念的各种含义被说得更清晰,基督教观念与近代思想对人的命运的各自的解释就更见分歧,它们之间的巨大差异就变得很明显。正如我们前面讲过的,整个近代世俗文化以及依附它的那一部分基督教文化,它们都认为成长发展就意味着进步。它们这种想法使发展说带有了道德的意味。这种思想相信,历史凭借自己固有的力量从混乱走向秩序。我们已经尽力证明,历史进程并不支持这一结论。那种为人类的自由建立在自然法则上的更崇高复杂的秩序,也不免包含着更严重的混乱的危险。各文明之间的精神仇恨和致命冲突,较之于原始部落的战争和动物世界的厮杀,尤表明更大的成熟带来新的邪恶。

历史的这一方面状况还可以举两个例子。成年人心智的成熟能够使他协调复杂紧张的情绪,达到比小孩的单纯心理更丰富更精密的统一。但成年人发生的精神错乱现象却是儿童所没有的。儿童有可

316 能不正常,但一般不会变成疯子。一个大国或强大社会的政治组织的规模与力量是原始部落所望尘莫及的,但同时它却有部落不会有的社会复杂与纷繁。在这种复杂中取得一致,那当然代表着走向“成熟”,但每一种这样的政治秩序都充满紧张与摩擦,假如不谨慎处理就会发展成公开的冲突。人类社会都是人为的政治作为,它们缺少天然的安全,常常受到人为错误的危害,或因人的自由行为而遭殃。无论将来历史怎样发展,都不能产生像民族国家那样稳固而安全的世界政府,正如一个民族国家不能像一个家庭或户族那样少有混乱失调。

每当有新的善产生,就有新的邪恶出现,关于历史现实的这种状况,《新约》所用的象征就是那个敌基督者。敌基督者是在末世里出现的,属于最后的事物,它宣告历史尽头的来临。在历史终极的发展中可见到对历史规范的最明显的否定。<sup>[28]</sup>与这种历史尽头有最后邪恶的想法密切相关的,是预感到历史进程中的邪恶,基督教信徒了解这一点,但一般世人则在不知不觉中受邪恶的危害。

《新约》里的那个敌基督象征主要被天主教用来指称教会的潜在的敌人。这一象征被用于争论之中,掩盖了这样一个事实,即最后的邪恶可能不是对终极真理的否认而是对终极真理的败坏和歪曲。新教的宗教改革派正是以敌基督这一罪名指责天主教教廷的。但无论是天主教还是新教改革派都没有能把敌基督象征作为一种有效的历史解释原则。所以,近代新教不能理解这一象征包含的意义,那是有理由的。这一象征主要被那些拘泥字面意思而死板理解教义的人误用,这些人试图证明,某些当代和近代的人物如拿破仑、希特勒、凯撒等,正符合关于敌基督的描述,或者说他们的名字里面有字母可以拼凑成六百六十六这个数字。<sup>[29]</sup>

当代千禧年拘泥派认定某些代表敌基督的象征,这一做法正是一切默示思想的特征。很容易理解的是,一个时代总把它所反对的恶视

为最后的恶,也错误地把自己代表的善看成是最后的善<sup>[30]</sup>一个时代的人把自己的时代看成是达到了历史的终极,这是很令人哀叹的,虽然它是可以理解的。如果我们免不了有这种幻想,那么默示思想至少还描绘了一幅美丽的图景,表现历史是在向着最后的高峰前进;而且使我们知道,最后的完成不仅是善战胜恶,而且也是善与恶之间的殊死决斗。

318

但正确的基督教历史哲学应该更好地运用敌基督象征,而不是把该象征作为对付当代论敌的武器,或把它作为表达自己妄见的工具,由那些拘泥派散布不切实际的观点。在《新约》里,该象征是一个整体历史观的有机组成部分;按照那种历史观,未来绝不比当前更安全,也并不能保证会有更高的道德标准。敌基督作为一个象征性角色,它站在历史的尽头来表明历史不断积累着而不是解决人的生存的根本问题。

这样说并不意味着邪恶有它自己独立的历史,并在敌基督这一亵渎神灵的偶像身上得到最后体现。就如奥古斯丁说过的,天上之城与地上之城都在历史中发展与成长,但是,它们并不拥有各自独立的历史。出现于历史终结时的恶,或者是对最终的善的败坏,或者是对善的藐视与否认;而没有善的同时存在,也就无所谓恶了。这也就是说,恶本质上是负面的、寄生性的东西,虽然它有正面的后果,它的能量也不只是消极抵抗。近代暴政统治也不是长期的历史暴政发展到当今的产物,它们是成熟的文明的腐败,它们把技术变成为暴虐服务的有效工具。近代偶像崇拜的那些宗教,虽然一致于默示文学中那要求世人崇拜的“野兽”的设想,也符合那个“欺骗选民”的假基督之说,却并不是一个独立存在的偶像崇拜史的最后结果,而是人的自我崇拜表现,是人有意藐视更高的宗教和道德标准的行为表现。近代国际性的无政府主义也不是无政府主义思想史长期发展的结果,而是人的秩序

319

体系遭到败坏与解体的结果。它之所以可怕,是因为它预先假定了一种更高水平上的互助体制,这是先前文明所未曾取得过的。<sup>[31]</sup>

所以,我们可以说,最后的恶以最后的善为转移。最后的恶可能有意识地抗拒基督,这样做时它将以基督为衬托;最后的恶也可能成为更渺小的善,宣传自己就是最终的善,这样做时它需要基督作为自己的外衣。前一种是罪人的敌基督者,后一种是义人的敌基督者。无论是哪一种,这敌基督者尽管有消极的寄生的起源,但它却拥有强大的力量,执著于自己的目的;历史中没有力量能够击败它。出现在历史终结之时的敌基督者,只能被出面结束历史的基督亲自打败。

历史上所有已知的事实都证明:《新约》里的末世论包含的对人的命运的解释是对的。然而,历史上大多数古代和近代的哲学流派却试图掩盖圣经末世论所阐明的历史双重真理的某一方面。古代历史哲学家不是全盘否认历史的意义,就是只承认所谓反复循环的有限意义;近代哲学强调历史的统一性及其累积效应,但它们又往往掩盖或否认累积中存在的危险与邪恶,以便它们可以把历史本身看成是拯救的神。

320 假如我们更仔细地询问何以发生这样一些谬误,我们对人的命运的终结所作的思考便又将把我们带回最初的问题上。对这些谬误的最恰当的解释是,它们产生于人想完成自己命运的欲望,人试图找到一种办法,使自己能够控制自己的终结。古代世界这样做时,所使用的方式是将人的精神从有限的时限中解放出来,或把人的自由纳入有限性的约束之中;近代世界则把历史进程本身视为能够实现人生的保障,以此获取新生。

在每一个这样的做法中,人的骄傲的妄想都决定着行为的后果。“诚实”的错误也要为造成的混乱负责。人的自由超越时限的特点是,它使人把心灵从有限性解放出来的幻想显得可以理解。还有,历史的

发展进程是如此明显,所以,近代发生的将发展与进步混为一谈的错误也就难以避免了。不过,这些谬误还有一个原因,那就是人任意地无视某些显而易见的证据。很明确无误的一个道理是,人没有能力将自己从有限性解脱出来,而过去和现在的理想主义者、神秘主义者都以为人有这种能力。另外一点也很清楚,那就是历史并不能解决人的存在的根本问题,而只是逐渐揭示那些问题。以为人能够通过逃避历史来解决自己的问题或历史进程本身就能够解决那些问题,这样的错误观念在一定程度上来自于一切意识中最普遍的那一种,也就是人的妄自尊大,人的傲气,那不是某一特定的人或文化的傲气,而是人作为人本身就带有的傲气。

因此,我们能够在一种宗教信仰的基础上来更准确地分析人的命运。我们所指的那种信仰在原则上放弃了人的傲气,但我们当然不能假定,某一基督教派别既然反对傲气,它肯定自己就免除了傲气。然而,假如基督教信仰真能超越历史中的一切安全与不安全而找到了最后的安全,假如它相信“无论是生、是死、是天使、是掌权的、是有能的、是现在的事、是将来的事、是高处的、是低处的、是别的受造之物,都不能叫我们与神的爱隔绝,这爱是在我们的主基督耶稣里的”(《罗马书》8:38-39),那么,它或许能劝诫世人别虚妄地追求今生与历史的虚假安全和虚假拯救。基督教认定存在的根基牵涉到人在苦难中的奋斗,这种信仰以其对永恒生存根基的确信而促使人欣然接受他的历史责任。从这样的信仰出发,历史不再因为不能完成自身而是无意义的,虽然我们不能否认这的确是悲剧性的,因为人总是力图过早地完成历史。

所以,有关我们命运的智慧取决于一个谦卑的认识,那就是认识到我们的知识和能力是有限的。我们最可靠的理解乃是来自于“恩典”。凭借恩典,信仰弥补了我们的愚昧无知,但并不让我们以为自己所拥有的就是确定的知识;凭借恩典,忏悔之心灭除了我们的骄横,但

并不摧毁我们的希望。

### 注 释

[1]参见《帖撒罗尼加前书》(5:3-6):“人正说平安稳妥之时,灾祸突然降临他们,如同难产临到怀孕的妇人一样……弟兄们,你们却在黑暗里,叫那日子另临到你们像贼一样……你们都是光明之子……所以我们……总要儆醒谨守。”

[2]除犹太教和基督教外,只有波斯的琐罗亚斯德教作出了这个二元论的结论,认为历史是一个恶神与一个善神之间的势均力敌的斗争,但最后战胜的是代表善的神。

[3]参阅《马太福音》(25:31):“当人子在他荣耀里,同着众天使降临的时候,要坐在他荣耀的宝座上。万民都要聚集在他面前。他要把他们分别出来,好像牧羊的分别绵羊、山羊一般。”又见《哥林多后书》(5:10):“因为我们众人必要在基督台前显露出来,叫各人按着本身所行的,或善或恶受报。”

[4]奥古斯丁解释“我们大家都得站在神面前接受审判”的话是这样说的:“圣父并不亲自审判人,而是让他的儿子来进行审判,他儿子将现身为一个人,来做世界的判官,虽然同时他也现身为受到审判的普通人。”(见《上帝之城》,第19卷,第27章)

[5]这正是有关麦子与稗子的比喻的含义所在,两者都被容许成长起来,直到收获时候,也就是最后审判的时候,因为人并不能够总是将它们区分开来[《马太福音》(13:24-30)]。

[6]见本书上卷,第2章。

[7]《以斯拉第四书》是犹太教默示文学晚期最深刻的文献,它将对灭亡的恐惧与对审判的恐惧相比较。它认为审判好于灭亡,因为那是人生完成的一部分。“末日来临之时,那些仍然活着的人就有灾祸了!但那些没能活下来的人更有祸事。因为,那些不再能活下去的人,明知道末日之前会有能够享有的东西,但自己享受不到了,所以必然忧伤。可是那些仍然活着的人也有灾祸,因为他们必然见到大灾

难和痛苦,就像梦里显示的一样。但能亲身经历灾难,较之于如烟云般弃世而见不到末日光景的人,总还更好些。”[见《以斯拉第四书》(13:15)及以下章节]

[8]拜里教授在其对基督教永生希望的深刻研究中指出这样一个事实值得注意:柏拉图关于不朽的说法只不过是原始精灵论的一种更具哲学意味的来生说。按照拜里教授的看法,这种来生说也许有说服力,但不会使人感到安慰(见拜氏:《论永生》,第4章)。

[9]见本书上卷,第3章。

[10]《以诺书》(51:2)。

[11]贝万曾说:“随着时日推进和犹太教思想的逐渐成熟,人们认识到受制于世俗条件的上帝之国不可能满足人的精神需要。”(《未来世界的希望》,第26页)查尔斯(R. H. Charles)也说过类似的话,他相信末世论会逐渐确认这样一个信条:“无论大地被怎样加以纯化,大地也不可能成为永恒救世的王国。”(《以色列的未来人生之说的历史研讨》,第220页)

[12]在此,我们不妨提及这样一点,即“上帝之国”的象征说法,较之于《约翰福音》和希腊观念里的永生说,更具“生存上的意味”。将永恒与有限相并列,重要的是把变迁过程与促使过程发生的原则区别开来。把“上帝之国”与历史相并列,是给两者关系加以更现实更含宗教意义的说明。上帝高于一切造物的意志,正表明永恒与有限的关系。这一方面表示生命之源对一切生命具有权威,另一方面也表示天地的主宰必然会在历史终结之时显露出来。

[13]参考《近代历史的时期》(*Ueber die Epochen der Neueren Geschichte*)。

[14]关于历史的双重意义,克罗齐有如下正确的说法:“每一行为既与它本身有关,也与它以外的某种东西有关。它既是自身立脚点也是通向别处的跳板。假如它不是这样的话,那么我们就不能理解历史的自我超越的发展。”(见他的《历史——一部自由的故事》,第90页)一种行为不可能只与自己有关联,它必然与某种意义领域有关,但它能够超越历史进程的意义。

[15]见斯宾格勒(Spengler):《西方的衰落》和汤因比:《历史研究》。

[16]汤因比的一个伟大成就是他看到了历史中的这一悲剧因素,而斯宾格勒只

看到历史有机体的生长与衰亡(可参考《历史研究》一书第4卷,尤其是第260页以下)。汤因比不必要地强调了少数派在创造时期的作用,同时也突现了在衰亡时期这一少数派蜕化为统治者并以压迫手段维持其地位的情况。在一切社会和政治机构里都有这样的少数派,既然失败与衰落都产生于认识与行为的错误,这些错误判断和行为当然就应该归咎于那些代表机构思想与意志的人。但错误的原因总是有很多种。近代法国的衰落能不能只归因于某个少数派呢?难道历史没有表明这样的衰亡其实还有更复杂的来源吗?

[17]汤因比所说的这种“随创造性而来的天罚”是很有说服力的。他界定有限与绝对产生的混乱时,说那是把转瞬即逝的自我、把短暂的制度和有限的技术偶像化了(参考《历史研究》第4卷,第261页以下)。

[18]罗马衰败之时,奥勒留(M. Aurelius)统治上的弱点就属于这一类别。很值得注意的是,这位罗马历史上最接近圣徒般的皇帝虽然不是造成罗马衰亡的人,但却促进了这一衰亡。这是由于他受到了斯多亚派唯心主义的影响,该派以“不动情”为最后的善。我们当今某些“基督教唯心主义”梦想一种与人世的悲剧和问题毫无关系的上帝之国,这种做法也促进了西方文明的衰败。当然,我们的困难还有别的更深层的原因,但近代“唯心主义”肯定加剧了我们的问题。

[19]在此,我们需回忆起先知对帝国的兴衰所持的看法,想一想他们说过的关于帝国的毁灭代表神的威严高于人自以为具有的威严的那些话,而那些帝国的最后灭亡就是明证。可参见《以西结书》(28:17-18):“你因美丽心中高傲,又因荣光败坏智慧。我已将你摔倒在地,使你倒在君王面前,好叫他们目睹眼见。”针对各个帝国的类似审判性预言都有这样一句结语:“那时,他们就知道我是耶和华他们的神。”

[20]民族主义的救世论趋势就正是这样一个例子。每一文化都有时妄称自己负有救世使命,认为自己有雄心使自己的国家成为人类的中心。这种救世思想是一种明显的傲气,而这种傲气往往是隐藏在各个民族或社会中的。有时,这种救世思想乃表示一个即将衰败的民族的最后喘息。它妄图凭借救世论来掩饰自己行将覆灭的命运。比如公元前16世纪埃及祭司政权衰落时,反而表现出一种盛气凌人



的救世思想。但丁所看见的神圣罗马帝国的异象,即是基贝林帝国死亡前的哀歌。俄国东正教所提倡的以为俄罗斯民族可以代表基督的那种狂妄的救世观,正是在它未能对俄国的政治野心加以制裁时所发出的,而且它无意中用这种救世观来掩盖自己的失败。

但在另一方面,朝气蓬勃的美国文明也将“美国之梦”同基督教的“上帝之国”图景混为一谈。正是在19世纪初期,美国对颓废的欧洲文明表示出轻蔑,希望历史在美国土地上完成。

介于这两者(年轻的文明和古老的文明)之间的,还有另外一些狂妄的例子。比如克尔提斯(L. Curtis)就曾把大英帝国等同于“上帝之城”。然而,英国民族的这种帝国思想(当今在美国较之于英国则更盛)究竟是临死前的哀歌,还是国际社会里创造功能的一种自私腐败表现,在我们还没有获得更多历史远见之前,我们又怎么能知道呢?

[21]当西方文明还处于一个动荡不安的时期之际,我们不知道我们是处在这一文明的临死前的挣扎还是诞生前的阵痛;假如不专门把基督教对人类命运的看法与我们当前处境加以说明,那么我们就不能阐明当代文明的生存和死亡。按照基督教信仰,我们既不能以不负责任的态度或漠不关心的方式来看待今日的考验与纷乱,也不能认为人生的意义与保存自己的文化和文明是一回事。

我们眼下正在努力完成一件有限的任务,以期摆脱一大险境,那险境就是:严重的败坏正挑战我们残余的文明。我们在理解这一严重的败坏表现与它的初期形态即那种隐蔽的败坏表现这两者之间的关系时,显得鲁钝,我们在面对危险、面对国内失调与民族偏见时显得迟钝,而正是那种偏见使我们不能团结对抗共同危险。所有这些软弱,使我们有限的努力也得不到应有的结果。我们更宏大的努力能否有结果就更成问题了。我们不知道,西方文明是否有资源来超越民族主义狭隘心态,并建立一种世界共同体,这种国际共同体能够与工业文明中的彼此依存关系相一致。我们更不知道,西方文明能否解决工业技术与工业生产过程所引起的经济问题。

处于这样一种工业文明之中,我们的责任是很显然的。我们必须促使这种共

同生活符合上帝之国的友爱标准。我们不能让来生说蛊惑我们逃避历史责任。就算我们会失败,我们也至少能从基督教信仰的立场上来认识这一失败。只要我们理解这一失败,我们就没有完全陷在失败里面,反而有超越失败进行观察的更高立足点。我们不否认见到了悲惨的事件,但我们不会轻易相信那悲惨是没有意义的。

[22]《以斯拉第四书》扼要叙述了人生问题,说:“主啊,你准备以福泽施与那些熬过末日还活着的人,但是我们的先人、我们自己,还有我们的后人,该做些什么呢?”(5:41)该书又说:“既然我们所做的一切只带来死亡,那么,你许诺给我们的未来的永恒时代,对我们又有什么益处呢?虽说有一个不灭的希望在我们等候着我们,但我们是可怜无用的,这有什么办法呢?”(7:119-120)

[23]18 宗教改革运动的神学,总的说来,没有能够保留圣经里的末世论,而当今巴特的末世论更有这种缺欠。巴氏的神学很少注重历史的连续性,认为末世论说的就是那种随时临到我们身上的永恒。

[24]18 世纪的一位历史学家是这样描述当时人们以后代子孙来取代永恒的思想的:“他们以对人类的泛爱代替对上帝的爱,以人凭自身努力取得完美来代替神的救赎,以后代对自己的纪念代替来世的永生。对 18 世纪的哲学家和革命领袖来说,后代思想总是能激发起感情色彩强烈而且本质上是宗教性质的反应。”[见贝克(C. L. Becker):《十八世纪哲学家的天堂之城》,第 130 页]

后代论里包含的宗教本质在狄德罗的如下一段话里表达得很明白。狄德罗说:“啊,圣洁而神圣的后代,你们是受压迫与不幸者的援助者,你们是公正而不会被败坏的,你们将揭穿假冒为善者的面具,报恩于有义之人,你们安慰人,有你们自己的确定见解,你们不要抛弃我。对哲人来说,后代正好比是教徒的来世。”

[25]《新约》的复活说深深根植于晚期的默示文学中,这种文学里包含着普遍的复活之说。有时,这种说法被人错误地理解为个人主义宗教观对部落或民族主义人生完成论的胜利。查尔斯在其名著《末世论》中也犯了这种错误。犹太教默示文学中的普遍复活说容许那些死在最后胜利之前的人分享最后的胜利,这种普遍复活说当然承认那些死在人生意义实现之前的人的个体问题。另一方面,该学说也包含个人完成与社会群体的完成之间的关系,而且还使两者具有互相依存的关系。

要说历史意义最后被完成之时(即末日来临时),各时代的人都会参与到这一完成之中,若我们拘泥字面地理解,那是难以让人信服的。但它的象征意义却很深刻。它将那种超越时间的永恒与那完成时间过程的永恒连在一起。

[26]值得注意的是,激进小教派常常承认复活论所包含的意义,以针对个体主义的正统基督教思想[可参考17世纪平等灵修派首领奥维顿(R. Overton):《人的必死》]。

[27]见门福德(L. Mumford):《技术与文明》。

[28]“敌基督”一词只在约翰的书信里可见到。如《约翰一书》(2:18;4:3),还有《约翰二书》(7)。在这些段落里提到敌基督这个角色时,这个角色并没有特别等同于末日,但约翰书信为《新约》的这一普遍概念提供了一个明确的术语。耶稣对末日的预见包括他说会出现这样的人,“冒我的名来,说‘我是基督’”(《马太福音》24:5),还有“假基督、假先知”,他们会“将要起来,显大神迹、大奇事。倘若能行,连选民也就迷惑了”[《马太福音》(24:24);《马可福音》(13:22)]。属于历史终结的,不仅有骄傲的最明显的表现形式,还有最后的冲突与争斗[参见《马太福音》(24:6)]。

在书信中,在那些含启示的章节里,基督徒被认为能够洞悉历史,而这能使他们理解“突然的毁灭”,尽管同时别人却在说那是“和平与安定”[《帖撒罗尼加前书》(5:2)]。当“人要专顾自己,贪爱钱财、自夸、狂傲”时,教徒们预言危险时代即将来临[《提摩太后书》(3:2);另外可参考《启示录》(16:16-18;19:19)]。

[29]参考《启示录》(13:18):“凡有聪明的,可以算计兽的数目,因为这是人的数目,它的数目是六百六十六。”《启示录》中的兽在基督教末世论里就是与敌基督那一角色相关联的,因为它同时也是邪恶的最后的表现形式,要求人亵渎神圣地去崇拜它而不是崇拜上帝[见《启示录》(13:4)]。

[30]所以,《但以理书》把巴比伦帝国作为最后的邪恶,相信:“当帝国的邪恶发展到自封为神圣并拒绝尊敬高尚事物时,它就是在自讨神的惩罚。它的末日就到了,但同时,世界得救的日子也到了。”[见亚当·威尔奇(A. Welch):《末日之景象》,第124页]

在晚期的犹太教和基督教默示文献里,带有如此邪恶色彩的不是巴比伦而是

罗马帝国。在《以斯拉第四书》的关于“鹰”的意象中,罗马的罪恶被视为体现并加强了先前的邪恶,从而引向历史的终结[《以斯拉第四书》(12:15)]

马克思主义的默示思想以资本主义为最后的邪恶,认为摧毁了资本主义就意味着摧毁历史的邪恶,可说是这样一种幻想的世俗版本。

[31]阿尔索斯(P. Althaus)强调的是敌基督与基督的关系中敌基督所包含的负面性质[见其著作《最后的事物》(*Die Letzten Dinge*),第273页]。

## 经文选段索引

(以下黑体数字为英文原著页码,即中文简体字版的边码)

GENESIS 创世记 28:12, **230**

DEUTERONOMY 申命记 5:6-7, **26**

JUDGES 士师记 17:6, **270**

I SAMUEL 撒母耳记上 8:22, **269**; 10:19, **270**

ECCLESIASTES 传道书 3:19, 7; 3:20, 8; 9:4, **76**

ISAIAH 以赛亚书 6:9ff., **29**; 11:3-4, **19**; 11:6, **28**; 13:9-14:2, **27**;  
17:9-14, **27**; 40:11, **19**; Ch. 53, **44**; 64:1-9, **30**

JEREMIAH 耶利米书 13:23, **29**

EZEKIEL 以西结书 Chs.26-34, **30**; 28:17-18, **306**; 24:8, **146**; 34:22-  
25, **28**; 37:24, **19**

AMOS 阿摩司书 3:2, **24**; 5:12, **28**; 5:18, **23**; 7:12, **24**; 8:4, **28**; 9:7, **23**

MICAH 弥加书 3:11-12, **29**

FOURTH EZRA 以斯拉第四书 7:45, **34**; 7:116, **34**; 7:119, -120, **309**;  
12:15, **318**; 13:14ff., **293**

MATTHEW 马太福音 3:9, **42**; 4:1ff., **42**; 5:4-6, **84**; 5:20, **40**; 5:27-

48, 40; 7:11, 84; 10:23, 50; 13:30, 210; 15:6, 39; 15:21 ff., 42; 16:17, 53; 6:22, 47; 16:27, 48; 16:28, 50; 22:21, 270; 23:12, 44; 23:25, 40; 24:5, 316; 24:6, 49; 316; 24:24, 316; 24:30, 288; 25:24 - 25, 192; 25:31 ff., 48, 291; 25:37 - 39, 43; 26:64, 288

MARK 马可福音 7:24 ff., 42; 8:31, 44; 8:31 - 38, 147; 13:22, 316; 13:26, 288

LUKE 路加福音 4:5, 27; 4:21, 35; 10:20, 49, 88; 18:9 ff., 40; 22:25 - 26, 270

JOHN 约翰福音 1:5 - 11, 215; 1:12, 215; 1:17, 54, 98; 3:8, 208

ROMANS 罗马书 1:21, 109; 2:14, 106; 3:20, 105; 3:22 ff., 103; 3:24, 105:1, 103; 5:12, 76; 6:2, 126; 6:8, ff., 101; 6:22, 101; 7:18, 108; 7:23, 145; 8:6, 101; 8:35, 37, 38, 52; 8:38 - 39, 321; 9:18, 116; 13, 283; 13:1 - 3, 270; 14:8, 89

I CORINTHIANS 哥林多前书 1:23 - 24, 54; 1:25, 35; 4:4, 121; 4:19, 98; 12, 145; 12:3, 52; 13:1 - 2, 92; 13:12, 92; 15:22, 76; 15:50, 298

II CORINTHIANS 哥林多后书 5:4, 298; 5:10, 291

GALATIANS 加拉太书 2:20, 107, 119; 3:11, 105; 3:28, 85; 5:1, 40; 5:4, 104; 6:24 - 26, 102

PHILIPPIANS 腓立比书 2:12 - 13, 117; 3:8 - 11, 104; 3:12, 102

I THESSALONIANS 帖撒罗尼加前书 5:2, 316; 5:3 - 6, 288

II TIMOTHY 提摩太后书 3:2, 316

HEBREWS 希伯来书 1:3, 55

I JOHN 约翰一书 1:8, 103; 2:18, 316; 3:2, 208; 3:6, 102; 3:9, 102; 4:1 - 2, 112; 4:3, 316

REVELATION 启示录 3:20, 117; 13:4, 317; 13:18, 317; 16:16 - 18, 316; 19:19, 316

## 人名索引

(以下数字为英文原著页码,即中文简体版的边码)

- Adler, Mortimer, 阿德勒 123
- Alberti, 阿尔贝提 154
- Alivisatos, Hamilcar S., 阿利维撒托斯 133
- Allen, J. W., 艾伦 228
- Androustos, Chrestos, 安德鲁斯托斯 133
- Anselm, 安塞伦 56, 59
- Aquinas, Thomas, 阿奎那 77, 117 - 118, 140 - 141, 275
- Aristotle, 亚里士多德 82, 91, 271 - 272
- Asmussen, Hans, 汉斯·阿斯姆森 195
- Athanasius, 亚大纳西 132
- Augustine, 奥古斯丁 80, 109, 115 - 116, 134 - 140, 144, 221, 272 - 274, 292, 305, 318
- Bacon, Francis, 弗兰西斯·培根 163

- Bacon, Roger, 拉杰·培根 162 - 163
- Baillie, John, 拜里 295
- Balling, Peter, 波林 172
- Barclay, Robert, 巴克雷 173
- Barth, Karl, 巴特 38, 64, 66 - 67, 116, 117, 159, 254, 279, 309
- Benz, Ernest, 本兹 91, 162
- Bergson, Henri, 柏格森 79
- Bernard of Clairvaux, 贝尔纳德 142
- Bevan, Edwyn, 贝万 297
- Bockelson, Jan, 巴克尔森 177
- Bodin, Jean, 让·博丹 241, 277
- Boehme, Jacob, 雅各布·波麦 90 - 91
- Bonaventura, 波拉文图拉(Bonaventua)162 - 163
- Bosanquet, B., 鲍桑奎 120, 277
- Bradley, Francis, 布拉德雷 66, 113, 120
- Brunner, Emil, 布龙纳 64, 124, 188, 189, 191, 196, 197, 251, 255
- Buber, Martin, 布伯 26
- Bultmann, Rudolf, 鲁道夫·布尔特曼 84 - 85
- Burdach, Konrad, 康拉德·布达赫 161
- Burham, James, 本汉姆 262
- Caird, J., 凯尔德 120
- Calvin, John, 加尔文 198 - 203, 227, 282, 283
- Campanella, 康帕内拉 163
- Carlyle, A. J., 卡莱尔 273, 274
- Charles, R. H., 查尔斯 297, 311



- Cicero, 西塞罗 272
- Clement of Alexandria, 克莱门 58, 131
- Clough, Arthur Hugh, 亚瑟·克罗 10
- Coachman, Robert, 科奇曼 169
- Cochrane, C. Norris, 科克兰 15
- Comte, August, 孔德 166
- Condorcet, 孔多塞 165
- Cromwell, Oliver, 克伦威尔 234, 239
- Croce, Benedetto, 克罗齐 167, 301
- Curtis, Lionel, 克尔提斯 306
- Dante, Alighieri, 但丁 163, 306
- Denck, Hans, 汉斯·邓克 172, 232
- Denny, James, 詹姆士·登尼 113
- Descartes, Rene, 笛卡儿 164
- Dewey, John, 约翰·杜威 237
- Diderot, Denis, 狄德罗 310
- Eckhardt, Meister, 迈斯特·艾克哈特 90, 92
- Epicurus, 伊壁鸠鲁 9
- Fichte, G., 费希特 164, 167
- Ficino, 费希诺 154
- Florovsky, 弗罗洛夫斯基 V., 225
- Fox, Charles, 查尔斯·福克斯 239
- Francis, Saint, 圣·弗兰西斯 161 - 162

- Frank, Sebastian, 弗兰克 172
- Fromm, Erich, 弗洛姆 111
- Gandhi, Mahatma, 甘地 261
- Gore, Bishop Charles, 戈尔 138
- Gregory of Nyssa, 格里高利 59, 77, 132
- Hamack, 哈纳克 58, 130, 132
- Hartshome, Charles, 查尔斯·哈特肖恩 71
- Hegel, 黑格尔 78, 164, 167
- Hermas, 赫尔马斯 130
- Hildsbrand, 希尔布兰德 144
- Hobbes, Thomas, 霍布士 229, 240 - 241, 249, 266, 277
- Hume, David, 休谟 82 - 84
- Ignatius, 伊格纳修斯 130
- Irenaeus, 伊里奈斯 59, 77, 132
- Jefferson, Thomas, 托马斯·杰弗逊 233, 284
- Jesus, 耶稣 38 - 52, 69, 80, 87 - 88
- Joachim of Flores, 弗洛雷斯的约奇姆 161 - 162
- Jones, Stanley, 斯坦利·琼斯 280
- Jones, Rufus, 鲁夫斯·琼斯 171, 172
- Jordan, W. K., 约旦 222
- Justin, Martyr, 殉道者查士丁 130

- Kierkegaard, 克尔凯郭尔 38, 57, 61
- Knox, John, 约翰·诺克斯 283
- Koerberle, Adolf, 阿道夫·戈贝尔 159
- Kunkel, Fritz, 康克尔 79
- Lecky, W. E. H., 来基 232
- Lenin, Nicolai, 列宁 87
- Leo II, 1, 教皇利欧 222
- Lilburne, John, 里尔本 233, 280
- Locke, John, 洛克 232, 234
- Lucretius, 卢克莱修 8-9
- Luther, Martin, 马丁·路德 117, 124, 185-198, 202, 226-227, 249, 277-278
- Machiavelli, 马基雅维里 277
- Madison, James, 迈迪逊 284
- Mannheim, Karl, 曼海姆 237
- Marcus, Aurelius, 马尔库斯·奥勒留 304
- Maritain, 马里坦 93-94
- McIlvain, 麦克尔文 273
- Mercier, Sebastian, 麦塞尔 165
- Mill, J. S., 密尔 236
- Milton, John, 密尔顿 192, 233, 235-236, 281
- Moberley, Robert, 莫贝尔利 143
- Montaigne, 蒙田 235
- Montefiore, 蒙特菲欧 46
- More, Thomas, 托马斯·摩尔 163, 233, 241-242,

- Mumford, Lewis, 马姆福德 314
- Narborough, 拉巴洛 48
- Newman, Cardinal, 纽曼 143
- Niebuhr, H. R., 尼布尔 219
- Nietzsche, 尼采 91
- Norris, John, 约翰·诺利斯 173
- Nygren, Anders, 尼格伦 84
- Oesterley, 伊斯特雷 48
- Origen, 奥利金 58, 131
- Otto, Rudolf, 鲁道夫·奥托 45, 46
- Parsons, Robert, 帕森斯 222
- Paul, 保罗 11, 37, 40, 41, 62, 100 - 105, 115, 123, 127, 195, 270, 298
- Perrault, 佩罗 168
- Petrarch, 佩特拉克 163
- Plato, 柏拉图 11 - 13, 271 - 272
- Plotinus, 普罗提诺 3, 13, 135
- Polycarp, 波里卡普 130
- Prophyry, 普拉非利 58
- Przywara, 埃利希·普萃华 221 - 222
- Ranke, Leopold von, 利奥波德·兰克 302
- Rashdall, Hastings, 哈斯丁·拉希多 59, 132
- Rousseau, 卢梭 266

- Russell, Bertrand, 罗素 7
- Saint, John of Chrysostom, 圣·约翰 133
- Saint John of the Cross, 十字架约翰 92 - 93
- Schleiermacher, 施莱尔马赫 73
- Schweitzer, 阿尔伯特·斯威泽 50
- Seneca, 塞内加 14
- Spengler, 斯宾格勒 302, 314
- Sterry, Peter, 比得·斯特利 172
- Tertullian, 德尔图良 131
- Tillich, Paul, 蒂利希 2, 217 - 218, 226
- Tolstoi, Leo, 托尔斯泰 134
- Toynbee, 汤因比 302 - 304
- Troeltsch, 特洛尔奇 176
- Virgil, 维吉尔 10, 17
- Voltaire, 伏尔泰 165
- Wemle, Paul, 威恩勒 101
- Wesley, John, 魏斯雷 173 - 175
- Wiesner, 威士纳 86
- Williams, Roger, 威廉姆斯 235
- Winstanley, 温斯坦利 178 - 179
- Zinzendorf, 辛岑多夫 174

## 主题词索引

(以下数字为英文原著页码,即中文简体字版的边码)

- Absolute, 绝对 12
- Adam, 亚当 77 - 78, 91, 93
- Agape, 牺牲之爱; 圣爱 71, 74 - 75, 76, 81 - 86, 88 - 90, 96, 123, 186, 187, 189, 204, 251
- Alexandrian, 亚历山大时期的 131 - 132
- American Dream, 美国梦 306
- Anabaptists, 重洗派 176 - 177
- Anarchy, 无政府(主义); 混乱状态 194, 195, 258, 271, 285, 319
- Anglican, 安立甘教派 158 - 159, 225
- Antichrist, 敌基督 49, 129, 177, 316 - 319
- Antinomian, 反律法主义 174 - 175, 190, 193, 198
- Apoclyptic, 默示; 启示 27 - 28, 33 - 34, 36, 37, 39, 41, 43, 47 - 48, 154, 172, 172 - 178, 289, 297, 311, 316 - 318
- Apostolic Fathers, 教廷的神甫 130

Atonement, 赎罪 46, 53, 55 - 60, 67, 147, 211, 212, 292

Babylonian, 巴比伦时代的 16, 21, 313, 314, 317

Baptism, 洗礼 130, 133

Becoming, 变动;生成 12, 37

Being, 固定不变;存在 12, 37

Bibliolatry, 圣经崇拜 152, 202, 229, 231

Body, 肉体;肉 258, 296, 298, 311

Brotherhood, 互爱 79, 85, 95 - 96, 182, 244 - 256, 258, 265, 267

Buddhism, 佛教 13 - 14

Calvinism, 加尔文主义 116, 180, 198 - 203, 204, 278, 281 - 283

Catholic, 天主教 59, 73, 93, 105, 117 - 119, 123, 133, 134 - 156, 161, 168, 169, 183, 199, 203, 207 - 208, 211, 216, 220 - 225, 227 - 228, 253, 255, 274, 317

Chalcedon, 卡尔西顿信条 60

Christ, 基督的神性 61, 70, 72, 73; 作为本质的人 76; 作为被期待者 4 - 5, 15 - 34, 53, 54; 作为“愚拙者” 6, 11, 16, 35, 37, 54, 67, 97, 115, 121, 126; 作为历史的完成 36 - 37; 作为自我的完成 108 - 114; 作为神性的人 74; 作为教会领袖 145; 人性 61, 70, 72, 73; as judge, 作为审判者 290 - 291; 完美 70 - 95; 作为第二个亚当 68, 75, 76 - 77, 80, 91, 95; 第二次降临 47 - 48, 51, 288 - 294; 作为人子 55; 作为“绊脚石” 16, 31, 35, 37, 54, 59; 作为受难的救主 55, 127, 288, 290; 两重性质 60 - 61, 70, 72; 作为不被指望的 6 - 15, 58; 作为惟一的启示 16; 纯洁的诞生 73; 作为智慧与权能 55, 57, 61 - 62

基督教神秘主义 185

基督思想争论 60, 70

- Church, 教会 42, 138 - 139, 144 - 148, 150 - 152, 208, 224 - 225
- Civilization, 文明 302 - 307, 314 - 315
- Civitas dei, 天上之城 138, 274, 318
- Civitas terrena, 地上之城 138, 274, 318
- Conscience-easy, 良心 141, 192; uneasy, 不安 85, 97, 117, 185, 190, 196 - 197
- Contrition, 忏悔 56 - 57, 61, 63 - 64
- Creation, order of 造物的秩序 197 - 198
- Cromwellian, 克伦威尔时期的 176 - 179, 233, 234, 280
- Cross, 十字架 6, 36 - 37, 45, 53, 62, 68 - 75, 81 - 82, 86 - 89, 96 - 97, 104
- Culture, 文化 16, 67, 191, 205 - 210, 214, 217, 219, 231 - 232, 235, 237, 240, 296, 302 - 317
- Day of the Lord, 上帝之日 4, 20, 24
- Death, 死亡 1, 7 - 10, 51 - 52, 58, 293 - 293, 306, 307, 311
- Democracy, 民主 249, 260, 266, 268, 278, 283
- Demonic, 恶魔 110 - 112
- Despair, 绝望 56 - 58, 207
- Determinism, 决定论 115 - 116
- Dialectical, 辩证的 123, 204, 218
- Egyptian, 埃及的 16, 21, 313, 314
- Empire, 帝国 306 - 307
- Enlightenment, 启蒙 85, 86, 158, 164 - 165
- Equality, 平等 254 - 255
- Eros, 爱欲; 情欲 82, 84, 123



- Eschatology, 末世论 47 - 48, 131, 162, 163, 166, 176 - 180, 196, 291 - 299, 300
- Eschaton, 末世事物 4, 28, 43, 50, 290, 316
- Eternal life, 永恒生命 37
- Eternality, 永恒 2 - 5, 7, 9 - 10, 13, 36, 37 - 38, 41, 46, 50, 58 - 59, 69, 91, 128, 131, 134, 164, 167, 247, 289 - 290, 292, 296, 299 - 301, 308 - 309, 311, 312
- Evil, 邪恶; 罪恶 10, 19, 20, 32, 40 - 41, 43 - 46, 49, 68, 123, 155, 177, 197, 198, 211 - 212, 290, 292 - 293, 316 - 319
- Existential, 生存(的) 112, 174, 300
- Faith, 信仰; 信念 25, 52, 54, 57, 60, 63 - 64, 73, 75 - 76, 99 - 100, 103, 118, 120, 186, 287, 293, 295 - 296, 307, 320 - 321
- Fall, 堕落 77 - 78, 179
- Family, 家族 83, 124, 313
- Fanaticism, 盲信主义 231, 233 - 234, 239, 240, 241
- Finis, 完结; 终结 287, 293, 299
- Finitude, 有限性 2 - 5, 8, 28, 37 - 38, 51, 53, 57, 58 - 61, 63, 74, 117, 120, 124, 128, 134, 144, 151, 167, 173, 214 - 215, 218, 219, 252, 292, 294, 295, 312, 320
- Freedom, 自由 1 - 2, 3, 5, 14 - 15, 40, 78, 80, 91, 95, 116 - 117, 124, 151, 152, 214, 244, 295, 300 - 301, 303, 304
- Gnostic, 诺斯替教派 91 - 92, 129, 132
- God, 上帝的宽恕 56 - 57, 98, 100, 104 - 105, 130 - 131, 135, 150, 174, 187, 196 - 197, 292; 隐而不露 35, 65 - 66; 上帝与人世的内在关系 66, 94; 作为审判者 23 - 26, 30, 31, 55, 68, 109, 127, 139, 145, 209, 211 - 212, 278, 286, 292 - 294,

305; 他的正义 55 - 56, 131; 他的威严 71, 167, 306; 他的怜悯 29 - 31, 32 - 33, 46, 55 - 57, 60, 67, 68, 71, 104, 109, 114, 116, 135, 211 - 212, 292, 297; 作为人 66 - 67; 作为权能 22, 99 - 100, 109, 150, 184, 204; 他的天意 166, 278; 他的主权 15, 18, 23, 35 - 36, 45 - 46, 47, 49, 52, 57, 290, 300; 他的受难 46, 55 - 56; 作为超越 66 - 67, 94; 作为智慧 63, 99; 他的愤怒 30 - 31, 55 - 56, 60, 193, 211

Good, 善 10, 12 - 13, 19 - 20, 32, 40 - 41, 43 - 46, 49, 68 - 69, 155, 177, 197, 198, 211 - 212, 290, 292 - 293

Government, 政府; 政治; 管理 21, 194 - 195, 197 - 198, 266 - 269; 作为上帝的安排 269, 282; 基督教对政府的态度 269 - 284; 政治的秩序 195, 267; 世界政府 284 - 285

Grace, 恩典 54, 57, 61, 64, 98 - 100, 100 - 107, 107 - 126, 127 - 129, 129 - 133, 134 - 148, 150 - 153, 170, 175, 184, 186, 187, 191, 202, 204, 207 - 208, 211, 213, 216 - 218, 226, 245 - 246, 321

Greek Orthodox, 希腊东正教 133, 224 - 225

Hebraic, 希伯来思想的 16, 21, 37, 298

Heilsgeschichte, 救恩 62 - 63, 152, 162

Hellenism, 希腊思想 17, 37, 58 - 60, 72, 103, 130 - 133, 135

History, 历史——作为开初无罪状态的历史 76 - 81, 90, 95; 作为末日 47 - 48, 50, 76, 154, 162, 166, 254, 287 - 321; 作为完成 15 - 31, 35 - 67, 99, 160 - 161, 211, 213, 240, 288, 291; 历史中的成长 315 - 316; 作为不完美 3, 4, 67, 99, 211, 321; 历史的意义 2 - 6; 作为实质, 互爱 76, 81 - 90, 247; 被超越 3, 10, 35 - 37, 68 - 69, 75, 90 - 92

Holy spirit, 圣灵 99, 110 - 112, 162, 170, 187

- Idealism, 唯心主义 11, 14, 99  
 Ideology, 意识形态 214, 238, 320  
 Immortality, 不朽;永生 296, 312  
 Immaculate Conception, 纯洁怀孕 73  
 Imputation, 转让;给予 103 - 104, 114, 119, 187  
 Incarnation, 道成肉身;转世 55, 59, 91  
 Individual, 个体 79, 161, 232, 233, 296, 308 - 313  
 Inner light, 内心的光芒 172 - 173, 176  
 Interim, 中间阶段 49 - 51, 213, 288  
  
 Jesuit, 天主耶稣会 222  
 Johannine, 约翰福音的 37, 54, 103, 300  
 Judaism, 犹太教 40  
 Judgement, last, 最后的审判 43, 50, 51, 291 - 294, 300 - 301, 310  
 Justice, 正义;公正 21 - 22, 84 - 86, 138, 192 - 197, 203, 213, 244 - 269, 282 - 284, 284 - 286  
 Justification by faith, 因信称义 103 - 105, 120 - 121, 124 - 125, 132, 135, 143, 148 - 149, 174, 185, 186, 188, 189, 196, 197, 200, 226  
 Justitia originalis, 原义 64  
  
 Kingdom of God, 上帝之国 35 - 36, 47 - 49, 83 - 87, 138, 144, 161, 178 - 180, 192, 204, 244, 286, 288, 300, 308  
  
 Law, 律法;法则;规律 39 - 41, 91, 105, 106 - 107, 166, 188 - 192, 196, 197, 202, 247 - 248; 公民法 253 - 254, 257, 274; 自然法 197, 253, 254, 257, 274, 280

Legalism, 律法主义 39 - 41, 106, 190 - 191, 198, 202

Liberalism, 自由主义 45, 49, 53 - 54, 73, 85, 86, 158, 159, 240, 253, 260

Logos, 逻各斯 11, 14 - 15, 71, 91, 164 - 166, 176, 215 - 216, 237, 271 - 272

Love, 爱的法则 56, 96, 180, 201, 244; 互爱 68 - 70, 78, 81 - 87, 92, 96, 247; 牺牲之爱 68 - 72, 78, 80 - 86, 86 - 90, 96, 247; 受难之爱 49, 51, 92, 290

Lutheran, 路德派 180, 184 - 198, 202, 204, 278

Man, 作为造物的人 1; 作为历史创造者 1, 8, 80 - 81; 作为上帝的形象 139, 171; 人的思维 14; 人的本性 68, 171; 人的虚妄 113, 144, 214, 216; 人的自私之爱 135 - 139, 140; 人的自义 44, 140, 200 - 201; 人的自我超越 3, 5, 8, 10, 11 - 12, 38, 40, 63, 74 - 75, 128, 142, 153, 214; 人的意志 20 - 21, 135; 人的权力意志 165 - 166

Marxism, 马克思主义 86 - 87, 160, 166, 178 - 179, 181, 245, 252 - 253, 277, 280, 318

Materialism, 唯物主义 7, 11, 14

Methodism, 监理会派 170

Messianism, 救世论 5, 16 - 34, 35 - 38, 39, 41 - 48, 65, 81, 147, 163, 306 - 307, 314

Monasticism, 僧侣禁欲论 161 - 162

Monogamy, 一夫一妻制 197

Moravian, 摩拉维亚教派 174

Mysticism, 神秘主义 11 - 14, 25, 37, 70, 90 - 94, 99, 112 - 113, 141, 161, 162, 170 - 173, 185, 187, 188

Nation, 民族; 国家 18, 30, 32, 43 - 44, 62, 124

- Nationalism, 民族主义 23 - 27, 41 - 42, 111
- Nature, 自然; 本性; 天性 1 - 5, 7 - 10, 14 - 15, 64, 74 - 75, 90, 95, 97, 130 - 140, 151, 165, 245 - 246, 294
- Naturalism, 自然主义 5, 7 - 11
- Nazism, 纳粹信条 18, 262, 263, 278
- Negation of negation, 否定之否定 114 - 115, 119
- Newness of life, 新的人生 (see self, reconstruction of/in grace 参见“凭恩典重建自我”项)
- Nicene Creed, 尼西亚信条 60
- Norms, 法规 257
- Non - resistance, 不抵抗主义 72, 194 - 195, 260
- Nous, 心灵 13, 312
- Optimism, 乐观主义 164 - 165, 181 - 182, 205
- Original sin, 原罪 29, 108, 131, 134
- Pacifism, 和平主义 177, 233
- Papacy, 教皇权威 144 - 146
- Parousia, 主的降临 50, 289, 290 - 291
- Pelagian, 贝拉基主义的 135, 139, 158, 175
- Perfection, 天主教的完美主义观 133, 136, 138, 141, 150, 161, 162, 163, 185; 68, 72 - 75, 76 - 77, 81, 86, 89, 91 - 92, 94, 95, 104, 272; 作为堕落前的天真无罪状态 77, 78 - 79, 80, 81, 90, 93, 95, 218; 宗教改革的完美观 194 - 195; 世俗社会的完美观 87, 125, 134, 154, 169 - 176, 178, 233, 279 - 280
- Pessimism, 悲观主义 164, 277, 285

- Pharisees, 法利赛人 39, 41, 44
- Pietism, 虔信派 154, 161, 170 - 176, 177
- Platonism, 柏拉图主义 11 - 13, 91
- Pluralism, 多元论 302 - 313
- Power, 权威; 权能; 权柄; 威力 20 - 22, 57 - 58, 60 - 61, 110, 132, 135, 177, 186, 208, 257 - 269
- Predestination, 天意; 注定 116
- Presbyterian, 长老会教友 227
- Pride, 骄傲 30, 40 - 41, 43 - 44, 104, 110, 122, 125 - 126, 137, 144, 147, 201, 29, 231, 287, 304, 320
- Progress, 进步 7, 49, 154, 164 - 166, 168, 206, 240
- Prophetism, 先知论 18 - 20, 23 - 31, 31 - 34, 35 - 36, 38 - 53, 55, 65, 148, 180, 211, 264, 270 - 271, 274
- Protestant, 新教 64, 73, 157 - 158, 169 - 180, 210, 232, 245, 277 - 280, 309, 317
- Puritanism, 清教思想 198, 201, 227
- Quakers, 教友会 177
- Ransom, 赎金 46, 53
- Reason, 理性 6 - 7, 12 - 15, 58, 147, 150 - 151, 164 - 165, 173, 258 - 260
- Redemption, 救赎; 赎罪 5, 46, 118, 209 213, 217, 310
- Reformation, 宗教改革 101, 116 - 117, 119, 137, 148 - 156, 157 - 159, 171, 174 - 175, 179 - 181, 183, 184 - 212, 219, 220, 226 - 231, 255, 270, 277 - 279, 283, 309, 317
- Regeneration, 复兴 108, 125

- Religion, 自然宗教 26, 75 - 76, 120; 启示宗教 26, 75 - 76
- Renaissance, 文艺复兴 149 - 156, 157 - 183, 191, 204 - 212, 216, 231 - 243, 276 - 277
- Repentance, 忏悔 100, 121 - 122, 189 - 191
- Resurrection, 复活 36, 48, 69, 114, 294 - 298, 311, 312
- Revelation, 启示 5, 15, 25 - 26, 35, 45, 47, 52 - 54, 60, 67, 71, 96 - 97, 98, 99, 128, 217, 288
- Righteous, 义; 义人 10, 43 - 44, 46, 127
- Sacrament, 圣礼 133, 225, 226
- Sacramentalism, 圣礼膜拜 208
- Salvation, 得救; 拯救 5, 130, 132
- Sanctification, 成圣; 圣化 101 - 102, 105, 135 - 136, 153, 155, 156, 159, 188 - 189, 197, 199 - 200, 216, 220, 225, 226, 229, 247
- Sarx, 肉体 123
- Skepticism, 怀疑论 238 - 239
- Sectarian, 小教派 86 - 87, 92, 154, 169 - 180, 203, 221, 228, 232 - 236, 251, 280, 312
- Secularism, 世俗思想 86 - 87, 157 - 158, 234, 235, 280, 283, 315
- Self, reconstruction of/in grace, 凭借恩典而重建自我 98 - 103, 105, 107 - 118, 121 - 124
- Self-consciousness, 自我意识 13, 25, 64 - 65, 80, 172
- Sermon on Mount, 西奈山上的布道 40, 84, 187, 194
- Shepherd King, 牧羊的王者 17, 19, 22, 28
- Sin, 罪恶; 罪 3, 30, 32, 56, 58, 80, 98 - 99, 100 - 102, 104 - 105, 113, 115,

117, 120, 125, 130, 134, 135, 136, 137, 141, 143, 144, 145, 171, 175, 179, 188, 199, 200, 214 - 215, 218, 220, 299, 304

Son of Man, 人子 28, 44 - 45, 48, 55 - 56, 288

Soul, 灵魂 258, 298, 312

Spirit, 精神; 心灵; 灵性 3, 8, 11, 74 - 75, 95, 110 - 111, 164, 171, 264

Stoicism, 斯多亚主义 14, 253, 256, 272, 274 - 275

Suffering servant, 受难的仆人 44 - 49, 55 - 56

Synergism, “天人合力”说 118

Synoptic, 对观福音 37, 300

Telos, 目的 287, 293, 313 - 314

Time, 时间 50, 129, 289 - 291, 299 - 300

Tolerance, 宽容 220 - 243

Trent, Council of, 特伦特会议 142

Truth, 真理 63, 98, 100, 213 - 243

Unconditioned, 无限; 绝对 70, 218

Utopian, 乌托邦 163

Vitality, 生机; 活力 91, 258 - 259, 261

Wisdom, 智慧 11, 54 - 55, 57 - 63, 99 - 100, 230 - 231



## 译后记

当我们校完译稿的时候,将近一年的时间又在不知不觉中滑过去了。望着一摞厚厚的稿件,才猛然意识到,生命就这样转化成了文字。比起将生命转化为金钱和权力来,这是一件最寂寞、最无效益、最吃力不讨好的工作。但这样说并没有埋怨和后悔的意思,因为这是我们乐意做的。专注于此项工作,不仅使我们沉浸于作者思想的广博与深邃之中,而且也因此才得以使我们暂时忘却苟非如此便会时时感到的刺痛和沮丧。

本书的翻译可说是我们的友人查常平君一手促成。去年夏天,常平君告诉我们,他已托人联系到了此书的版权,问我们愿不愿意将之译出。尼布尔的名字我们早就听说,但除了他的《道德的人与不道德的社会》外,却没有读过他的其他著作。我们因拿不准该书的价值而犹豫着。承蒙常平君送过原文,我们初读之后发现,其中有关最高价值尺度、人之罪性、历史之意义的深入论述,尤其启发性,其中一些很能与译者多年前粗略形成的类似想法合拍。更感幸运的是,常平君又

找来该书 1959 年于香港出版的一个中译本(谢秉德译,基督教文艺出版社),供我们参考。这样的美意,岂可推诿与拂逆?我们欣然同意了。

常平君送来的这个中译本,虽说在今天读来有诸多不尽如人意的地方,但在当时应该说还是一个不错的译本。我们感谢译者的劳作,使我们从中受益匪浅。在该译本的“弁言”中,我们还读到,包括该书在内的一套名为“基督教名著集成”的译丛,就是 1941 年在成都开始筹划的。近半个世纪之后的今天,又由生活在成都的我们来重译尼布尔的这一著作,这不能不说是一种奇特的缘分。

除了常平君和贵州人民出版社的黄筑荣先生(他是一位与我们合作多年的老友)外,我们还得到了其他人的帮助与支持。这里,我们要特别感谢四川大学哲学系的熊林先生和高小强先生。熊林先生为我们解决了注释部分中的很多拉丁文与希腊文。高小强先生则帮我斟酌并解决一些德文书名的翻译问题。没有他们的帮助,也许我们就只好像原中译本那样照列原文了(当然这也有其好处)。此外,我的研究生朱丽晓同学帮助通读了全稿,改正了不少错误,在此也向她表示谢意。

本书的上卷“人的本性”由成穷译出,下卷“人的命运”由王作虹译出,相互作了校对并对全书作了协调。我们翻译的这个版本前面有一“英文导论”,主要是对尼布尔基督教现实主义的述评;而我们撰写的“中译者序”,则是对《人的本性与命运》一书主要观点的介绍,有一点评议,也是从哲学角度作出的。读者将这两篇文章对照起来阅读,或许对正文的理解会有所裨益。

鉴于我们的水平有限,相信还有不少不当乃至错误之处,还望读者不吝批评指正。

译者

2004.5.17 于川大哲学系

