

朝向希望的希望

——对莫尔特曼希望神学中“希望”观念的阐释

邓春燕

摘要：过去，人类对世界的开发探索，很大程度上解决了康德在其《纯粹理性批判》中说的“我的理性，包括思辨理性与实践理性，可概括在下述三个问题”中的第一个问题，即“我能认识什么？”。第二个问题“我应做什么？”这个道德层次的追问在几个世纪的争辩讨论中也有了答案。第三个问题是“我能盼望什么？”。在现行世俗化社会中，人的超越维度逐渐缺失，人生在世的目的被简化为“活在当下”，享乐于即时。“我能盼望什么”的提问显得苍白无力。现实主义的突显使得人们对希望的态度是“清晰地思考而不要任何希望”。但是，一旦从生活上和精神上抽掉了希望，无论我们关于信仰和意义的讲道如何雄辩堂皇，我们也终将一无所有。莫尔特曼在总结前人的基础上，独辟新路，把“希望”作为神学思考本身的基础和主流，他理解的基督教的希望是“朝向希望的希望”，它面向“终极新异”，面向使耶稣基督复活的上帝对一切事物的重新创造。因此，它开辟了把万有（甚至死亡）包括在内的未来的前景，它能够而且必须把更新生活的有限盼望也放置到这一前景中，激励它们，同它们联结起来，给它们以方向。他给了“我能盼望什么”这个问题一个很好的答案。

这样，基督教中的“希望”观念并不仅仅是我们平常意义上理解的一种心理期待状态，它还被认为是基督教最根本的神学内核，即基督教就是关于“希望”学说的宗教。本文欲以莫尔特曼的“希望神学”为中心，分析“希望”观念在基督教中的理解，旨在梳理这一概念在现代性范畴下两者的关系及其意义。

全文共分为六个部分。第一部分是介绍莫尔特曼的生命经历，讲述他在二战期间希望所带给他的力量。第二部分交代莫尔特曼希望神学的重要起源，即布洛赫的希望哲学。阐释布洛赫的“希望”观念对莫尔特曼的影响，同时指出莫尔特曼对其的超越与发挥。第三部分是核心内容，重点诠释基督教中的“希望”观念。首先介绍犹太教弥赛亚盼望，说明莫尔特曼的希望观念与其连结关系。然后具体分析莫尔特曼“希望”神学自身体系的内容，涉及终末论、历史、应许、复活和未来等核心概念的阐释。第四部分是关于对“希望”对立面——“失望”（绝望）的理解，以史实奥斯威辛后的对上帝的诘难为引，探究“苦难”问题的内蕴，进而指出莫尔特曼的未来的“希望”是建立在耶稣基督的十字架受难与复活基础上

的。在前面论述的基础上，第五部分主要分析“希望”观念在现代性范畴下两者的关系，认为莫尔特曼的“希望”的超越性与“向前”性和现代性的时间思维是同源异态，并提出“希望”观念是对现代性社会的有效补充。具体来说，莫尔特曼的希望神学带来的不仅仅是对未来的期望和肯定，更重要的是它超越了普通意义下的由现在延伸至未来的历史，把我们带向“在前方的上帝”，这个上帝是使我们有盼望的上帝。这也正是现代性所缺乏的真正意义上的“方向”，同时，希望神学的先“向后回忆”的方法论告诉了我们“它是对上帝荣耀的盼望，它是对上帝使世界崭新创造的盼望，它是对上帝针对人类历史和大地地的盼望，它是对上帝使人复活和得永生的盼望。”这是对“现在”的指示，对“过去”的总结，而不是只是一味地通过否定抛弃来向前。这个层面上，希望观念的新阐释是对现代性的一个有效补充。

最后，总说莫尔特曼希望神学的重要性，认为莫尔特曼的希望神学，为20世纪末的基督教引进了强有力的新观念和新意义，同时它对中国社会的发展亦是一个不可多得的重要资源。

关键词：希望 弥赛亚 应许 复活 未来 现代性

Toward the hope for hoping

——the explains of the idea of hope in theology of hope of Jürgen Moltmann

Deng ChunYan

Abstract: Pass by, mankind to explore the development of the world, to a large extent, resolved Kant in his “Critique of Pure Reason” said, “I reason, including the adoption of rational and practical reason can be summarized in the following three issues” to the first question, “I can understand what?”. The second question, “What should I do?” The level of moral questioning in several centuries of debate also discussed with answers. The third question is “what can I look forward to?”. Under the existing secular society, people gradually beyond the dimension missing, the purpose of life one has been simplified to “live in the present”, in the immediate pleasure. “I can look forward to what” the question appears feeble. The highlight of realism has led to a hope that the attitude was “lear thinking and not any hope”. However, once the daily life and spirit away the hope that both of our beliefs and the significance of how eloquent sermons grand, We will ultimately nothing. Jürgen Moltmann conclude predecessors on the basis of independent production of new roads, “hope” as a theological thinking and the foundation of the mainstream, He understood the Christian hope that “the hope towards hope”, it being “the ultimate novel,” for the resurrection of Jesus Christ so God all things to re-create. Consequently, it opened up a place for it (and even death), including the prospects for the future, It can and must be updated life limited placed anticipation of this prospect, and encourage them to link up with them, give them a direction. He gave a “what I can look forward to” this issue is a very good answer.

Thus, the Christian “hope” is not just a concept common sense, we understand the expectations of a psychological state, It is also considered the most fundamental Christian theology kernel, namely, Christianity is on the “hope” of religious doctrine. This paper Seeks Moltmann “in the hope of theology” as the center, analysis “hope” in the Christian concepts of understanding, The concept is to sort out the modern context the relationship between the two and their significance.

The full text is divided into six parts. The first part is introduced Moltmann life

experience that he hopes during World War II to his strength. The second part of an account Moltmann hope theological origins, Ernst Bloch hopes that philosophy. Bloch explained that the “hope” Moerteman concept of the impact, noting that transcended Moerteman with their play. The third component is the core content, and focus on the Christian interpretation of the “hope”concept. First introduced Jewish Messiah hope that Moerteman concept with the hope reorganized. Then a detailed analysis Moltmann “hope”their own system of theological content, involving terminal theory, history,promise,and the revival of the core concept of the future interpretation. The fourth is on the “hope”opponents- “disappointment” (desperate) understanding, Auschwitz to the historical facts right as God's interrogation guidelines, inquiring “suffering” of the sultry, Moltmann then that the future of the“hope” is built on the suffering of Jesus Christ and the crucifixion on the basis of the revival. Discussed earlier on the basis of analysis of the fifth part of the main“hope” in the modern concept of sexual context the relationship between the two, Moltmann that the “hope” and the transcendent“make” and the modern thinking is homologous time varies state, and “hope”to the concept of modern society an effective supplement. Specifically, the hope Moltmann theology is not only the hopes for the future and certainly, More importantly, it goes beyond the ordinary sense by now extends to the history of the future, carry us to the“in front of God”, the God gives us hope God. This is the modern lack of a real sense of “direction”, while The first theological hope“back memories” of the methodology told us “It is the glory of God, I hope that It is God create the world new hope, it is against God in human history and hope for the earth, It is the people of God in the resurrection and eternal life to look forward to” . This is the“now” with the instruction of“the past”summing up, and not merely through the discards to deny forward. This level, I hope that the new concept is a modern interpretation of an effective supplement.

Finally, the total Moltmann hope that the theological importance that Moltmann hope theology, to the end of the 20th century the introduction of Christianity in a powerful new concepts and new meaning, Meanwhile it, the development of Chinese society is an important resources.

Keywords: Hope Messiah Promised Resurrection Future Modernity

学位论文独创性声明

本人声明所呈交的学位论文是我在导师的指导下进行的研究工作及取得的研究成果。尽我所知，除文中已经注明引用的内容外，论文中不包含其他个人已经发表或撰写过的研究成果，也不包含为获得陕西师范大学或其它教育机构的学位或证书而使用过的材料。对本文的研究做出重要贡献的个人和集体，均已在文中作了明确说明并表示谢意。

作者签名： 邓春燕 日期： 07.5.12

学位论文使用授权声明

本人同意研究生在校攻读学位期间论文工作的知识产权单位属陕西师范大学。本人保证毕业离校后，发表本论文或使用本论文成果时署名单位仍为陕西师范大学。学校有权保留学位论文并向国家主管部门或其它指定机构送交论文的电子版和纸质版；有权将学位论文用于非赢利目的的少量复制并允许论文进入学校图书馆、院系资料室被查阅；有权将学位论文的内容编入有关数据库进行检索；有权将学位论文的标题和摘要汇编出版。

作者签名： 邓春燕 日期： 07.5.12

导 言

1919年，马克斯·韦伯在德国的慕尼黑大学为青年学生们作了《以学术为业》的著名讲演，他说：“我们这个时代，因为它所独有的理性化和理智化，最主要的是因为世界已被除魅，它的命运便是，那些终极的、最高贵的价值，已从公共生活中销声匿迹，它们或者遁入神秘生活的超验领域，或者走进了个人之间直接的私人交往的友爱之中。”^①的确，现代社会在以“进步”为口号的大旗下，无止境地膨胀物欲，人们的终极关怀、价值源头和生活的意义不待外求，而从世俗生活本身自我产生，精神生活开始走向世俗化。

过去，人类对世界的开发探索，很大程度上解决了康德在其《纯粹理性批判》中说的“我的理性，包括思辨理性与实践理性，可概括在下述三个问题”中的第一个问题，即“我能认识什么？”。第二个问题“我应做什么？”这个道德领域的追问在几个世纪的争辩讨论中也有了答案。第三个问题是“我能盼望什么？”。在现行世俗化社会中，人的超越维度逐渐缺失，人生在世的目的被简化为“活在当下”，享乐于即时。“我能盼望什么”的提问显得苍白无力。现实主义的突显使得人们对希望的态度是“清晰地思考而不要任何希望”，他们认为“希望似乎是一种好的灾祸，因为希望总是在期待更好的东西的途中。然而，期待一个更好的未来是毫无希望的，因为很难有一个未来在成为现时不使我们的希望落空。人的希望是‘盲目的’，也就是说，是不合理性的、计算失误的、虚假的和令人失望的。”^②但是，一旦从生活上和精神上抽掉了希望，无论我们关于信仰和意义的讲道如何雄辩堂皇，我们也终将一无所有。因为如果我们总是没有希望，是失去希望的，我们将在自己绝望的处境中丧失信心。

埃里希·弗罗姆在其著作《占有还是生存：一个新社会的精神基础》中也认为“为了将我们的力量引上一个方向，为了超越我们孤独的生存和摆脱所有的疑惑和不安全感，以及为了满足我们的需要——赋予生活一定的意义，我们需要有这样—个追求的对象。”^③这种追求的对象陈述的正是“希望”的意义。实质上，“‘希望’是一种意义的提问，提问关于自己是否可以不如此活着，它总是针对现在状态采取选择忍受或拒绝的态度。解放旨趣的知识论构成在末世论的论述中被赋予

① 马克斯·韦伯，《学术与政治》，冯克利译，北京：三联书店，2005，页48。

② 洛维特，《世界历史与救赎历史》，李秋零、田薇译，北京：三联书店，2002，页243。

③ 弗罗姆，《占有还是生存：一个新社会的精神基础》，关山译，北京：三联书店，1988，页146。

了相似于存有论的地位，更重要的是，历史的乌托邦是满足认识旨趣构成中的解放——自主和负责的‘新天新地’和‘新造的人’。对此，面对充塞着种种关于‘乌托邦终结’的悲观宿命，基督徒神学家仍然坚持：信仰，不是方法，而是道路；以‘希望之途’取代‘知识的方法’。”^①在这里，希望已不仅仅是我们平常意义上理解的一种心理期待状况，而且被赋予终极关怀下最高贵的价值。“希望”观念成为生命意义的最高审问。

当代著名德国神学家莫尔特曼(Jürgen Moltmann, 1926-, 或译莫特曼)1964年因出版著作《希望^②神学》(此书1967年英译出版为Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology, Trans. James W. Leitch (London: SCM, 1967), 中译本已于今年1月出版。)而声誉鹊起。莫氏主张基督教是关于“希望”学说的宗教，指出“希望”观念是基督教最根本的神学内核，这标志着其有别于师辈神学研究方向的新开拓。莫尔特曼把希望作为神学思考本身的基础和主流，他理解的基督教的希望是“朝向希望的希望”，它面向“终极新异”，面向使耶稣基督复活的上帝对一切事物的重新创新。因此，它开辟了把万有(甚至死亡)包括在内的未来的前景，它能够而且必须把更新生活的有限盼望也放置到这一前景中，激励它们，同它们联结起来，给它们以方向。莫尔特曼对“我能盼望什么”这个问题作了一个很好的回答。

国外对莫尔特曼希望神学的研究早在70年代中期就已成熟。1967年《希望神学》被翻译成英文，“希望”被理解为根据历史和经验中的非常具体的希望，这不仅满足了宗教人士的渴望，而且也回答了世俗世界中的最深渴求，为此，希望神学在西方60年代混乱萧条时期的人群中引发了共鸣。穆勒·法衡豪士(Geiko Müller-Fahrenholz)在其《国度与能力：犹根·莫特曼神学》一书中提纲挈领地交代了莫氏希望神学体系间的起承转合。1974年，M. D. Meeks撰写的《Origins Of The Theology Of Hope》，对莫氏盼望神学的起源，包括思想脉络与历史背景，做了详尽探讨，为全面深入研究莫氏神学的必读之作。1979年，Christopher Morse在《The Logic of Promise in Moltmann's theology》一书中具体介绍了莫尔特曼希望神学的理论逻辑“应许”范畴。这里不得不提的是纽约学者包衡(Richard Bauckham)，莫尔特曼曾说：“Bauckham教授比我自己还了解我的神学的优点和缺

① 《道风汉语神学学刊》第三期，香港：汉语基督教文化研究所，1995年秋，页283。

② 国内学者一般将莫尔特曼的著作《Theology of Hope》中的“hope”翻译为“希望”，而港台地区学者则多翻译为“盼望”。在由中国社会科学院语言研究所词典编辑室编辑的《现代汉语词典》中，“盼望”一词解释为殷切地期望；“希望”一词有3个解释：(1)心里想着达到某种目的或出现某种情况。(2)愿望；希望达到的某种目的或出现的某种情况。(3)希望所寄托的对象。从中可以看出，“希望”“盼望”是同义词，都有向前展望期待之义。为此，本论文中“希望”“盼望”含义互通。

点。”包衡教授的《Moltmann: Messianic Theology in the Making》完整地介绍了莫尔特曼神学。同时，他的《the Theology of Jürgen Moltmann》更是专章专节对莫尔特曼希望神学作了总结评论。另外，康尔斯(A. J. Conyers)的《God, Hope, and History: Jürgen Moltmann and the Christian Concept of History》亦是进一步研究莫尔特曼神学的重要参考著作。总体来说，国外对莫尔特曼神学，特别是对其希望神学的研究，由浅入深，由点带面，系统且精要地领会了其神学要项。

汉语界对莫尔特曼的研究起步却相当晚，且主要集中在港台地区。到了90年代初期，对莫氏的研究才广泛开始，这主要从关于莫尔特曼神学的中文翻译、专著、研究论文的数量增加看出。一个值得注意的现象是，汉语界研究莫尔特曼希望神学很早进入专门性探究阶段，或导读概论，如安希孟教授的《从复活节的希望到十字架的受难——莫尔特曼的神学思想述评》；或宏观描述，如刘小枫先生的《十字架上的未来是大地的希望》；或开展深度比较，如台湾庄雅棠在1992年完成的博士论文《“将来”的优先性：海德格与莫尔曼时间观及历史观之比较研究》等。这样固然可以对汉语学界研究莫尔特曼起着一种深化作用，但同时过度专门化，使人感到要进入莫氏神学举步为难，这对普及其以希望为标志的神学构成阻碍。同时，对其研究的几部专著如香港浸信会神学院教授邓绍光博士的《终末·教会·实践：莫特曼的盼望神学》仅是对《希望神学》部分章节进行解说，显得零散；台湾神学院林鸿信教授的《莫特曼神学》一书中多是哲学背景及神学主张的介绍，缺乏导读性分析。为此，本文欲从莫尔特曼希望神学的基本概念“希望”入手，理清其基本内涵，并尝试对莫氏希望神学进行导读式解析，希望能为汉语神学界普及莫尔特曼希望神学思想做一点贡献。

一、希望的力量

（一）战俘经历

莫尔特曼希望神学的产生是和他的二战经历及其对生命的省思相关连的。莫尔特曼认为基督教信仰基本上是与生活处境的体验密不可分的。莫尔特曼这样描述自己的生平：“当我十六岁的时候，我想要学习数学与核子物理。我来自汉堡一个自由开放的基督徒家庭，我在家里所学到的莱辛、歌德与尼采远比那本黑色的书——圣经多，基督教与教会事实上离我很远。1943年我十七岁时被征召入伍，七月在汉堡市中心的高射炮台目睹汉堡在火海中被摧毁。隔年上了前线，随即在一年后进了战俘营，直到三年后1948年才得以返回。在比利时与苏格兰的战俘营里，我亲身体会到了在基督教信仰里的生活盼望，这信仰从怀疑与自弃里拯救了我，使我在灵性上，甚至可能连肉体上都因而得以存活。当我回去后，不但成为基督徒，而且找到新的出发点——读神学，为了能够更深了解建立我生命盼望的力量。”^① 二战灾难性的记忆，使得人在身体上和精神上遭受着双重的致命摧残。莫尔特曼在基督教的“希望”里找到了生命支撑的力量。这种力量是莫氏体会那“使人有盼望的上帝”的最原初体验。同时，莫尔特曼还认为基督教信仰带有很强的集体意识，即社会性。他这样说：“我的生平是在第二次世界大战末惨烈的年代里，伴随德国人的历史，加上随后在战俘营里，十分痛苦地逐一成形、挫折与剧烈的改变。我的信仰与思想，以及我的神学，若有什么个人独特的色彩，必是根源于我那一代对罪与苦的集体经验。”^② 由个人扩展到集体，罪的诘难，苦的寻问，莫尔特曼全部诉求于基督教的“希望”力量中。这亦是莫氏体会那“使人有盼望的上帝”的最原初使命。

（二）神学学习

正是这些对生命的直接体验使得莫尔特曼开始走向了神学并寻找解决自身困境的出路。莫尔特曼交待“我的世代身临其境地体验到罪的重担与可怕的意义失落，面对这些时，‘不再能够谈论上帝’与‘仍然必须谈论上帝’交织出现不停，

① 莫特曼，《耶稣基督：我们的兄弟，世界的救主》，台北：台湾神学院，1996，页84-85。

② 莫特曼，《耶稣基督：我们的兄弟，世界的救主》，台北：台湾神学院，1996，页84。

这应该是我神学努力的根源，因为对上帝的反省常常使我再度陷于疑难当中。”^① 为此，1948年4月莫尔特曼获释后，他返回德国，选择了在哥廷根大学读神学，并于26岁获得博士学位。期间，莫尔特曼跟随三位大师学习：伊万德(Hans Joachim Iwand)、奥托·韦伯(Otto Weber)、恩斯特·沃尔夫(Ernst Wolf)。伊万德使莫尔特曼接受了路德早期的十字架神学，同时其神学建构中的“将来取向”给莫尔特曼很深的影响。莫尔特曼曾说：“我对于‘来临中的’上帝和‘来临中的’基督的神学定向，要归功于伊万德。”^② 奥托·韦伯主要讲授改革宗神学，他的圣餐教义对莫氏产生很大影响。“如果在传统中基督实际存在的这个空间观点占有绝对的优势，奥托·韦伯就发展出补充性的终末时间方案：‘那些对圣餐所作的空间诠释表达了一种片面性。因为主要是陈述了时间的问题。’基督在圣餐中的临在是‘来临者的临在’。圣餐是‘终末的预显’。”^③ 通过奥托·韦伯，莫氏接触到了荷兰神学家鲁勒(Arnold van Ruler)，他让莫氏注意到“使徒传承的神学”^④，即指关注如何发扬初代使徒精神与特色于当代的神学，常常以上帝国为主要焦点，以及从终末的角度注意到基督教使徒传承里的弥赛亚动机，从而看到了从终末角度诠释上帝国的重要。另外，冯拉德(Gerhard von Rad)和恩斯特·凯瑟曼(Ernst Käsemann)分别是莫尔特曼旧约神学和新约神学的老师，他们为莫氏提供了其终末论阐释的圣经神学基础。其中，前者使莫氏了解到旧约实质上是一部上帝应许的历史；后者主张“基督教神学的母亲是天启文学”，使莫尔特曼看到基督教信仰与迫切期待终末的关系。

以上影响汇聚起来，逐步促使了莫尔特曼希望神学体系的萌芽形成，但是最终“催化”其神学真正出炉的乃是哲学家恩斯特·布洛赫(Ernst Bloch)。细查莫尔特曼与布洛赫的关系，将会给我们提供进入莫尔特曼思想的重要的光亮的通道。

① 莫特曼，《耶稣基督：我们的兄弟，世界的救主》，台北：台湾神学院，1996，页85。

② 莫尔特曼，《神学思想的经验：基督教神学的进路与形式》，曾念粤译，香港：道风书社，2004，页99。

③ 莫尔特曼，《神学思想的经验：基督教神学的进路与形式》，曾念粤译，香港：道风书社，2004，页101。

④ 莫特曼，《耶稣基督：我们的兄弟，世界的救主》，台北：台湾神学院，1996，页89。

二、从希望哲学到希望神学

(一)“尚未本体论”

恩斯特·布洛赫(1885-1977)，德国犹太人，当代著名的马克思主义者，以希望哲学家闻名于世。他在其三卷本巨著《希望原理》(The Principle of Hope, 1954-1959)中阐释了其哲学核心范畴：“尚未本体论”。

布洛赫“尚未本体论”中基本的概念是“尚未”(德文为 noch nicht, 英译为 not yet)。在德语中, noch 作为副词, 可解释为“还”、“仍然”或“尚”, nicht 作为副词可解释为“无”或“没有”。这两个副词连在一起, 可解释为“尚未”、“还不是”或“还没有”等。^①它的基本意思是:“X 尚未是 Y”, 或“X 还不是 Y”。“尚未”是布洛赫希望哲学的开端, 是指现在不存在而将来可能存在, 或者现在部分存在, 将来可能比较完整存在的东西, 强调未来的可能性和开放性。在布洛赫看来,“尚未”不是一个逻辑上的用语, 其意义外延广泛。他认为世界是一个“尚未”, 这个“尚未”使世界处于盼望的、趋向的状态, 某种所需要的东西等候着在过程的趋向-潜能中得到创造。这是理解布洛赫“希望哲学”的落脚点。由此延伸, 人“连同其周围的世界一道组成了一个充满未来的广大容器”^②。人总是盼望着。人是在希望中生活的。人是“希望者”。^③进而, 布洛赫指出希望不是人生偶然的插曲, 而是一切时代的人生存的基本态度。

布洛赫反复强调, 不仅人本身, 而且世界, 都是一个“尚未”完成的过程, 人与世界的关系就处在向未来永远敞开的过程中。“未来”的召唤成为世界万物不断趋进的动力。可以说, 布洛赫的希望哲学是为了唤醒人类乌托邦精神。乌托邦精神的唤醒关键在于向前“希望”。为什么能够“希望”, 怎么“希望”, 布洛赫解释说,“期待”是人的意向的根本特征, 这是“希望”的根据; 而“希望”来源于“倾向-潜在性”的驱迫; 同时, 在“希望”的前导——“新奇性”的诱导下, 这样,“希望”带动着人类和世界处在永恒生成的过程中, 一切期待更新向前, 摆脱停滞僵死。为此, 在布洛赫看来,“希望是一种本体论现象, 它不仅仅是主观现象,

① 俞吾金,《问题域外的问题:现代西方哲学方法论探要》,上海:人民出版社,1988,页411-412。

② 安希孟,《布洛赫的希望哲学及其宗教观》,载《基督教文化评论》第4期,贵阳:人民出版社,1994,页123。

③ 安希孟,《布洛赫的希望哲学及其宗教观》,载《基督教文化评论》第4期,贵阳:人民出版社,1994,页123。

也是任何事物都具有的客观‘趋势’”。^① 布洛赫是第一位对“希望”概念进行哲学分析的哲学家，他首次把“希望”概念提升到了本体论层面。

（二）布洛赫对莫尔特曼的影响

布洛赫《希望原理》的“魅力”使莫尔特曼沉醉，他这样描述当时的阅读心境：“1960年我在瑞士渡假时阅读了东德版的《盼望的原理》，深深为之着迷，以致无法再注意到瑞士漂亮的山景。当下产生一个印象：为什么基督教神学彻底地忽略它独特具有的盼望之主题呢？初代基督教盼望的精神到底在今日基督教的什么地方呢？”^② 正是在以对“希望”观念共同关注的前提中，莫尔特曼从布洛赫“希望本体论”中得到了不少灵感，并继承了他以“未来”为导向的方法论。

但是，莫尔特曼“他并不想当布洛赫的传人，也不是把‘盼望的原理’的基督教化，而是正巧发现，布洛赫处理的一些问题，正好也是他要在神学里处理的。”^③ 他多次说明：“我实在无意成为 Ernst Bloch 的继承人或甚至是他的追随者。当时我不过以基督教信仰之前题和远景作基础就‘盼望哲学’之主题作一神学论述罢了！”^④ 这样，在布洛赫希望哲学的触发下，“于是我（莫尔特曼）开始写《盼望神学》，结果上述圣经神学关于应许与天启盼望部分，使徒传承的神学，上帝国的神学，盼望哲学及其唯物论的组成，与历史、社会、政治实践之定位，全部融合在一起。……。我想要做的是，根据布洛赫的前提在基督教神学充分发展一个平行的处理。”^⑤ 莫尔特曼将布氏对“希望”的理解平行架构在基督教神学中，由此产生了《希望神学》。这是理解莫尔特曼希望神学和布洛赫希望哲学的两者关系的重点。

（三）希望神学与希望哲学的区别

莫尔特曼的希望神学和布洛赫的希望哲学是两个全然不同的体系。莫尔特曼指出：“我从他的‘盼望哲学’中为我的《盼望神学》找到基础的范畴，可是我却并不赞同他的无神论。我并没有像巴特在巴塞尔时所猜测的那样，为布洛赫的《盼望原理》洗礼，而是立于《圣经》的盼望、犹太教的应许信仰和基督教的复活盼望的基础，有意识地进行神学平行处理，为要在中古时代的爱的神学（theologie

① 陆俊，《理想的界限：“西方马克思主义”现代乌托邦社会主义理论研究》，北京：社会科学文献出版社，1998，页 52。

② 莫特曼，《耶稣基督：我们的兄弟，世界的救主》，台北：台湾神学院，1996，页 89。

③ 曾念粤编，《莫特曼的心灵世界》，台北：雅歌出版社，1998，页 16。

④ 莫特曼，《为什么我是一个基督徒：一个神学家的信仰告白》，郑慧姬译，台南：人光出版社，1984，页 15。

⑤ 莫特曼，《耶稣基督：我们的兄弟，世界的救主》，台北：台湾神学院，1996，页 89-90。

der caritas) 和宗教改革时期的信的神学之后, 为近代的盼望找到神学的定位。我要的不仅是关于盼望的神学, 而是源自盼望的神学: 作为终末论的神学, 释放性的上帝在世界中的神学。”^① 他进一步解释说“布洛赫主张以现代无神论作为盼望的根据, 他提出论题: ‘若非无神论, 就无弥赛亚盼望。’ 我却主张由上帝出发, 他使被杀害的基督死里复活, 并且成为宇宙万有的将来之主。布洛赫在哲学上恢复了社会性乌托邦(注: 落实在社会的乌托邦理想)的地位, 使得人们疲惫与沉重的重担可以减轻, 他也使法律性乌托邦(注: 落实在法律的乌托邦理想)恢复功能, 使得被压抑与屈辱的人们得以恢复人性的尊严。这使我看到盼望死人复活与永远的生命, 以及根据圣经见证建立的希望之重要性, 这些同时是必须采纳社会性乌托邦与法律乌托邦的根据。有时候我与布洛赫之间的讨论不过是论及简单的选择而已: 在他而言, 是没有超越层面的超越; 在我而言, 是具有超越层面的超越; 在他是, 反对上帝而盼望; 在我是, 与上帝一同盼望。”^② 也就是说莫尔特曼的“希望”是“在前方”的上帝带来的希望, 而布洛赫的“希望”是无神的无超越的希望。

以上我们可以看出, 莫尔特曼清楚地表明他反对布洛赫无神论式的“具体乌托邦”, 即由现在延伸至未来的可实现的乌托邦。他认为“布洛赫后来的盼望哲学具有变动的目标层次以及与各个当下相应的‘具体乌托邦’。对他而言, 盼望的缘由从一开始便存在于眼前可经历到的瞬间的无尽深度中, 而初始和目标便呈现于这个瞬间之中。”^③ 布洛赫的盼望哲学带有浓厚的现实主义色彩。台湾神学院教授林鸿信博士进一步阐释理解, 认为“‘盼望’是‘向远方观看’的动作, 若已经能够看到, 就不再需要盼望了。莫特曼认为马克思主义最大的问题在于, 他们的盼望有一天将会实现, 因为他们的盼望只在此世, 当盼望实现时, 也是盼望终结时, 因为没有比那更高的盼望。对于持守‘看得见的盼望’的布洛赫而言, 终必失去盼望, 重点是除非他的盼望是开放性的, 否则总有终结的一天, 盼望若非进入信仰层次, 必定难以持久。”^④ 这样, 我们知道布洛赫的“希望”是有限的, 缺乏超越能力。布洛赫相信人类可以不需要神, 而存着盼望面对未来, 超越环境, 进入乌托邦, 这在莫尔特曼看来却是幻想。

莫尔特曼认为“让人类历史而不以天国为未来, 就不足以引入希望, 也不足以带动任何历史运动。如布氏所提倡的‘不需要超越性就能超越’之说, 使无限

① 莫尔特曼,《神学思想的经验: 基督教神学的进路与形式》, 曾念粤译, 香港: 道风书社, 2004, 页 105。

② 莫特曼,《耶稣基督: 我们的兄弟, 世界的救主》, 台北: 台湾神学院, 1996, 页 90。

③ 莫尔特曼,《来临中的上帝》, 曾念粤译, 香港: 道风书社, 2002, 页 47。

④ 林鸿信,《莫特曼神学》, 台北: 礼记出版社, 2002, 页 89。

变成了模糊的永无止境，使实现美景的奋斗变成了‘永无止境’的努力。”^① 如此说来，布洛赫的“希望”是产生于历史过程的趋势与潜伏中的，“希望”成了“目的”，没有超越性，终会因死亡而死亡。基于此，莫尔特曼所有的著作都在说明，没有神的希望是无根无基、十分肤浅的，并且强调，基督徒的盼望并不是就不实际的或者抽象的。纽舒（Marcel Neusch）曾这样描述莫氏对布氏的批判：“莫尔特曼主张，基督教的希望其实绝不是抽象的乌托邦，而是对未来存着热切的盼望，感谢基督的复活，使这未来已经成为‘真正的可能’。基督的复活既为历史事实，就将实质带进了希望，并且开展了一个新境界，表明历史不是要终结，而是人类本身与人类历史，都具有真正的可能性。”^② 这是区别莫尔特曼希望神学和布洛赫希望哲学的关键所在。

① 莫尔特曼，《创造中的上帝》，隗仁莲等译，北京：三联书店，2002，页180。

② 葛伦斯 奥尔森，《二十世纪神学评论》，刘良淑、任孝琦译，台北：校园书房，1998，页209。

三、基督教“希望”观念的诠释

(一) 弥赛亚盼望

那么，在莫尔特曼希望神学中他是如何理解“希望”这一观念的？他交代“基督教的基督论是以色列弥赛亚盼望中某一特定的形式，因此必须紧抓着并依靠与它相近的犹太教形式的弥赛亚盼望。”^①为此，关于莫氏对基督教中“希望”观念的阐释首先必须回到“弥赛亚”这个概念来。

“弥赛亚”是希伯来语的音译，原初意是“受膏者”，即君王是神的任命与派立，以膏油涂其额头示之。“弥赛亚”内涵有三层意思^②：1、在犹太民族的历史发展中，他们饱受苦难，连续不断地遭受异族的侵略与征服，只有大卫王使得犹太民族独立、繁荣和强大。犹太民族希望神选择一位像大卫一样的“救世主”把犹太人从异族的侵略和征服中解放出来，创立一个辉煌时代。2、按照犹太民族的传统，他们相信犹太民族是神从万民中选择出来，赋以特殊使命的。他们与神之间存在着一种特殊关系，这就是通过他们世上的万族万民都得以信奉他们所信仰的神，在全世界完全实现神的统治，全世界的民族都受到神的恩赐和祝福。但是，大卫王国的分裂、巴比伦之囚等苦难，使得犹太民族反省，认为他们背叛了神，犯下了罪，可是犹太民族仍然相信神不会遗弃自己。为此，他们相信神在未来一定会兴起某一个人为他忠实的仆人，即派遣的弥赛亚，承担起全民族的罪孽，遭受苦难和耻辱，甚至牺牲自己的生命，用血洗净犹太民族的罪孽，取得新的生命。3、犹太人相信“人子”将是世界的拯救者，他必会对善恶做出终极的审判，并在地上建立天国。三层含义，层层深化，递进超越。总之，对“弥赛亚”的盼望是犹太民族相信神会摆脱现状，并对光明未来到来的认定。但是，我们必须清楚，“弥赛亚盼望并不是对历史失望而产生的，而是具体产生于亚述人战胜以色列，百姓屈服，沦为奴役的情况”^③。也就是说苦难和弥赛亚盼望并不是直接的因果关系，弥赛亚盼望是“在前方”的上帝带来的赐予，从而使得犹太民族继续走向美好未来。莫尔特曼指出犹太人“透过对新开始（上帝要透过他的弥赛亚将它赐给百姓）

① 莫特曼，《当代基督》，曾念粤译，台北：雅歌出版社，1998，页110。

② 参阅徐怀启，《古代基督教史》中第一章第三节“弥赛亚”的介绍，上海：华东师范大学出版社，1988，页15-19。

③ 莫特曼，《当代基督》，曾念粤译，台北：雅歌出版社，1998，页111。

的盼望，在灾难中衰败的旧传统成为遥指未来的回忆。”^① 综观犹太教历史，可以说从“巴比伦之囚”到“玛卡比（Maccabeus）起义”^②，犹太人的苦难历程强化并坚信了弥赛亚主义盼望。

马丁·布伯称“弥赛亚主义是犹太教最深刻的原创性理念。”^③ 他将犹太教看作一种精神过程。而“犹太教的精神过程显示了作为对相互连接的三个观念更完美实现的追求的历史当中，这三个观念是：统一的观念、行动的观念和未来的观念。当我说观念的时候……，我指的是一个民族的精神气质的那些先天倾向，他们以如此巨大的力量和如此的持久性来显示自己，……”。^④ 未来的观念在犹太人中又唤醒了弥赛亚主义，“即一种超越过去和现在的所有实在、作为真的和完美生活的绝对未来的理念。”^⑤ 马丁·布伯对此进行了一番生动的描述：“其他的民族意识中对未来无论有什么样的渴望、希望和欲求，但在总体上却还是相对的。它的到来或者是在危急的领域，或者是在遥远的领域，都可以以如此这般的方​​式显示自己，可以以另外的方式显示自己。人们盼望、梦想它的到来，但谁知道它是否真的会到来呢？当寒冷的天光映照在我们的窗扉上的时候，谁还敢相信它呢？但在弥赛亚主义中，事情就完全不一样了。这里不是未来是否可以到来的问题，它一定会到来：每一个时刻在保证着它，我们的血脉在保证着它——上帝在保证着它。也不是未来马上就会到来或在某个遥远的时刻会到来的问题，它在时间结束的时候，在预定的时候，在所有日子结束的时候到来：在绝对的未来到来。尽管往往我们所期待到来的东西是相对的东西——一个受苦受难的民族的解放和她聚集在上帝圣殿的周围——达到顶峰时它就是绝对，是人类的赎救和世界的拯救，此时相对被看成达到绝对的手段。在此我们第一次并且用全力把绝对当成是在人类中并通过人类去实现的目标。”^⑥ 弥赛亚主义盼望是对“未来”必定到来的“绝对”信任。

这里强调的是，犹太教的弥赛亚主义盼望并不是所谓宗教救世学说的世俗化。为了证明这一论点，这里我们引证古代犹太哲学家迈穆尼德斯（1135-1204）在其《法典》中关于什么叫弥赛亚时代的一段说明：“那些智者和先知们所向往的弥赛亚时代不是说让以色列人主宰整个世界、统治异教徒和高于诸民族之上，也不是为了有吃、有喝、有快乐。其愿望是，以色列人自由地遵循其法典和智慧，既无

① 莫特曼，《当代基督》，曾念粤译，台北：雅歌出版社，1998，页112。

② 参阅《圣经后典》中《马加比传》（上下）章节中关于“玛卡比（Maccabeus）起义”的介绍，张久宣译，北京：商务印书馆，1996年版。

③ 马丁·布伯，《论犹太教》，刘杰等译，济南：山东大学出版社，2002，页45。

④ 马丁·布伯，《论犹太教》，刘杰等译，济南：山东大学出版社，2002，页36。

⑤ 马丁·布伯，《论犹太教》，刘杰等译，济南：山东大学出版社，2002，页45。

⑥ 马丁·布伯，《论犹太教》，刘杰等译，济南：山东大学出版社，2002，页45-46。

人去运用它，也无人去破坏它。这样，幸福的生活就会来到世界。在那个时代，既没有饥饿，也没有战争，既没有妒忌，也没有争吵。大地上的物产丰富涌流，一切人都欢快和富足，整个世界所关心的只有一件事，即认识上帝。这样，以色列人就会变为伟大的智者，去认知那些隐而不见的事物，尽人之所能地去认识其造物主。就象以赛亚书中（11，9）所说的那样：‘因为认识耶和华的知识要充满遍地，好象水充满洋海一般。’”^① 弥赛亚主义盼望是对精神信念的“绝对”纯粹。

莫尔特曼说：“今日的终末论若没有弥赛亚的思想是无法想像的。”^② 他明确指出“旧约的弥赛亚应许以及在希伯来圣经中所建立的犹太人的盼望，乃是基督论的历史前提。”^③ 正是在“弥赛亚主义”这丰厚的源泉中，莫尔特曼发现了希望“绝对超越”的本真，所以，他感慨地说：“我们在盼望中提前感受到来临的福乐，而且不是心理的作用，而是我们的想像和感知都预期要来的事物。”^④

（二）莫尔特曼的“希望”

1、希望神学概述

莫尔特曼的希望观念贯穿其希望神学体系中。我们有必要先陈述莫尔特曼的希望神学。莫尔特曼的《Theology of Hope》，实质上从其副标题“On the ground and the implications of a Christian Eschatology”中我们知道这个以“希望”论述的神学基调是基于一种叫“终末论的神学”（Eschatological Theology）。“盼望以它的方式寻求理解：为何它盼望和它所盼望的是什么？我们称这种对盼望的理解（intellectus spei）为终末论（eschatologie）。……可是我们若将盼望的理由、路径和目标综合起来，便会将终末论理解为盼望的学问（hoffnungskunde）。”^⑤ 概括说来，“基督教就是完完整整全然绝对的盼望——是往前瞻望的期待。”莫尔特曼的“希望”观念是以终末论为其基础的。

这不是传统理解的“末日论”或“来世论”。在传统的基督教神学中，终末论被定义为是有关“最后的结局”或“万物的结束”的教义。所以，终末论常常和“最末尾的事情”、“世界尽头”及“最后的审判”联系在一起，令人不快而排斥它。但是，在莫尔特曼那里，“终末论”（eschatology）所言的“终末”在“希望神学”的意义中恰恰好不是指结束，而是指开端。“终点又是起点”。这是万物的重新创造与新生：一种新希望、新曙光。这是结束中的开端，创造着一个新的未

① 弗罗姆，《占有还是生存：一个新社会的精神基础》，关山译，北京：三联书店，1988，页163。

② 莫尔特曼，《来临中的上帝》，曾念粤译，香港：道风书社，2002，页44。

③ 莫特曼，《当代基督》，曾念粤译，台北：雅歌出版社，1998，页108。

④ 莫特曼，《当代基督》，曾念粤译，台北：雅歌出版社，1998，页137。

⑤ 莫尔特曼，《神学思想的经验：基督教神学的进路与形式》，曾念粤译，香港：道风书社，2004，页61。

来。它是对被钉十字架死而复活的基督的盼望，它是“置之死地而后生”。并且“在个人的、历史的和宇宙的一切层面中，基督教终末论都遵循这种终末的模式：终末-开始！”^①

莫尔特曼在《希望神学》一书导言部分，开宗明义表示“基督信仰彻头彻尾，而绝非附加的，是终末论，是希望、是向前看、向前运动，因而是对当前进行革新及转化。终末论并非基督教的某种成份，而是基督教信仰的中介，是基督教信仰中万事万物据以定音的基调，是在所期盼的崭新日子的黎明普照万物的晨辉，因为基督教信仰从被钉十字架的基督的复活中得到生命力，并且追求基督全面性将来的应许。”^② 终末论意味着关于基督教的希望学说，它包括希望的对象和由希望的对象所引起的盼望。可以说基督教所有主题只有一个，即“希望”，一切神学的命题皆由此展开。莫尔特曼的终末论交代了希望的意义价值。

终末论是弥赛亚所激起的苦难和激情，基督教所谈论的是关于“将来”的问题。这样的“将来”不是固定在一个时间点上的，它是一种介于“现在”与“尚未”的张力中，是希望与现实的冲突，终末论就是关于与我们当前的痛苦、罪恶、死亡的经验相矛盾的希望的陈述。这样，希望并不仅仅是对来世生活的期盼，它也是对今世生活的期盼。“希望”要求着行动，对现实生活的希望意味着反抗现实，那看似“将来的”，却是启动“现在的”，将来是一个“尚未”的“现在”。所以希望并不是追求来世而安于忍受现世痛苦，后者的态度形成一种对生存和死亡的漠视，对社会制度不合理的漠不关心，并产生与将来对立的抵抗情绪。关于终末的盼望并非是漫无边际的清谈，或者是天真浪漫不明世故的盲目乐观，相反，希望激起了人们对现实的干预，道成肉身的救世主为此世而降世为人，他的复活与再来就是指一种对此世的改变和行动。为希望而活的人永远不会与这个世界上的规律、限制相妥协，既不会用死亡的不可避免性相妥协，也不会与罪恶相妥协。在基督身上，我们看到的不仅仅是对痛苦的安慰，也是神应许对苦难的抗拒：复活的信仰在与死亡相对抗，同上帝的复合意味着与现世的对抗。

莫尔特曼认为，通过希望，神学概念不是要把实在(reality)束缚在事物现状上的判决，而是要向实在揭示其前途与未来可能性的预见，在揭示实在未来时亦唤醒实在，信仰因此被置于变化和更新的过程中。现实和未来、经验和希望处于对立中，只有未来的希望才能激起人们的改变。基督徒所向往的天国并不是遥远的他乡，信仰也不意味着是逃离这个世界，而是追逐未来或实现未来，信仰使人

① 莫尔特曼，《来临中的上帝》，曾念粤译，香港：道风书社，2002，页2。

② Jürgen Moltmann, *Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology*, trans. James W. Leitch (Minneapolis: Fortress Press, 1993), p16.

面向基督无所不包的未来。信仰即是信仰未来的盼望。

总体来说，“希望神学认为世界的终局仍是创世的一部分，因而不是毁灭，而乃新生。莫尔特曼所说的盼望，不是指个人的锦绣前程，而是以色列人的盼望，万民的盼望，是全地球的和其它星球的居民的盼望。我们可以把莫尔特曼的末世论归纳如下：当前的世界将通过上帝的重新创造得到改造和变革，但它也是在原来的基础上的重新创造。因而这个新的创造不是恢复旧观，而是使起初的创造更加圆满。正义就是人与人之间、社会与环境之间的相互依存。这就要求我们承认其它生命体系的独立性与主观性。独立性就是摆脱别人的压迫。这就是末世论的创世论，它得益于开放体系。这是莫尔特曼希望神学的根本含义。”^①

2、上帝的自我启示

莫尔特曼的开山之作《希望神学》是莫尔特曼希望神学的直接表述，其对“希望”观念的阐释在这部作品中可知微知彰。莫尔特曼在《希望神学》第一章中表达了他的观点：上帝的自我启示开启了世界未来的希望。莫尔特曼指出上帝的自我启示并非一种纯粹揭示上帝自身的活动，它不能简单地被理解为自己透过自己揭示自己。换句话说，上帝的自我启示不能被视为为了揭示自己而揭示自己。包衡（Bauckham）教授作了准确地解释，“这一章因而包含了莫尔特曼对以下的神圣启示的观念的批判：以启示为已经完成的过程或永恒临在于非历史的时刻，甚至视启示为对救恩历史或普世历史（潘能伯格）的解释。反之，启示发生于上帝对将来的应许。这样意义底下的启示既非跟历史无关也不是能简单地把历史的事件撇弃，而是开启将来并由此创造历史。上帝在应许中及忠于他自己的应许中启示他自己。”^②也就是说上帝的自我启示是以“应许”的方式出现的。“应许”关连他者。如此一来，上帝的自我启示就必须连系着他对世界的未来的启示来了解。只有当发自上帝的应许被实现时，上帝的自我启示方才完成，从而显明上帝乃一信实的上帝。因为这是盼望的确据：“上帝仍是可信的，因为他不能背乎自己”（提后 2: 13）。

3、应许与历史

接下来，莫尔特曼明确指出“盼望的逻各斯是应许。应许（pro-missio）在字面意义上是把将来到的‘预先送到’现在。它并不是现在对将来的预言。在应许中，来临的上帝预先在当下显露他的将来，并且以盼望来决定当下。应许唤起一种对实现的前理解。此外，上帝的应许是一种‘应允’和英语中所说的‘承诺’

^① 安希孟，《哲学与神学中希望的逻各斯——现代基督教神学“希望的末世论”》，载《基督教思想评论》第3辑，上海：人民出版社，2006年。

^② Richard Bauckham, Preface to Theology of Hope, trans. James W. Leitch (London: SCM, 2002), p. xvi.

(promise),也是一种联系应允者及其信实的‘盟约’(covenant)。”^①也就是说,正因为上帝的应许,盼望才有可能。希望不是别的什么,它就是对信仰坚信为是上帝真正应许过的事情的企盼。对“应许”一词的把握是理解莫尔特曼“希望”观念的核心。

同时,莫尔特曼指出预言并不是应许,因为说预言的主题和预言所预测要发生的事件的主题不同。预言不会影响将来的事件,它只是影响相信预言的人的主观态度。预言者无须为所预言的事物是否发生负责,他只是预言,他本身不使预言发生,他也可能会出错,可是却不用因此而背上罪名,而且假如发生重大事件,人们多是事后找寻能够证实这个事件的预言,虽说预言也能引起并产生某种寻找行动,但是当它停留在不确定的状态时,便会很容易遗忘。应许却不同。“应许是一种言说行动(speech-art),是一种透过许诺者本身所保证的承诺。它不是诠释的话语,而是行动的话语。应许者持守他的话语,并且实现他所允诺的。”^②上帝的应许带来是盼望。另外,按照莫尔特曼理解,上帝所应许的将来并非出于当下现在所具有的内在可能性、不在于世界自身的演化、进步和发展,而仅在于那给予应许的上帝其自己的信实。

于此,上帝在应许的行动底下生发了历史:上帝的历史与世界的历史。首先,这应许乃是一种宣告,宣告一尚未存在的实在将要到来;接着,上帝的应许带来的是转化的实践。这将要到来的实在“尚未找到符应的答案,因而引导人的心思朝向将来、顺服及创造的期盼,并把这应许置于与现存实在对立的境况中,真理并不在这现存的实在中”。^③包衡指出,莫尔特曼“把旧约故事看为上帝的历史,这历史涉及的是上帝对将来永不耗尽的应许。终末论并非建基于预言而是应许”。换句话说,这不是某些将要发生的事件的命定知识,而是上帝给予他的子民及他的世界的应许。这中间涉及上帝的自由及忠诚,也呼吁顺服的人回应,就是那些相信上帝应许的人,现下朝着上帝这些应许将要成就的方向来生活。”^④正如《旧约》中亚伯拉罕的例子所展现的,上帝应许导致上帝和亚伯拉罕立约(创15:18;17:2;以及其余各处)。上帝的应许本身就包含了上帝的自我义务和对亚伯拉罕的命令。对人而言,从中产生了受上帝祝福的特定生命空间,并且在上帝的保护下也产生了信靠和安全的气氛。这里应许转变成盟约,使得应许成为上帝信守不

① 莫尔特曼,《神学思想的经验:基督教神学的进路与形式》,曾念粤译,香港:道风书社,2004,页65。

② 莫尔特曼,《神学思想的经验:基督教神学的进路与形式》,曾念粤译,香港:道风书社,2004,页107-108。

③ Jürgen Moltmann, *Theology of Hope*, trans. James W. Leitch (Minneapolis: Fortress Press, 1993), p118.

④ Richard Bauckham, *Preface to Theology of Hope*, trans. James W. Leitch (London: SCM, 2002), pp. xiii. -xiv.

渝的誓言，并且永远持守。上帝的立约使得约中行为的相互关系生效。上帝所立的约和人与人之间所立的约不同，人毁约并不能使它自动失效。万一上帝后悔，只有上帝本身能够取消他的誓约。西乃山之约是盟约形式的真正典范。“我要作你们的上帝，你们要作我的子民”。“出埃及”是以色列人脱离法老王的奴役而进入自由的应许之地的目标。它蕴含着历史日期，而这个历史日期针对以色列人上帝的历史。《圣经》的这些描述表明上帝的应许史透过历史而得到贯彻。

可以看出，“首先，盼望的根源可在旧约找到，特别在关乎游牧列祖的故事之中可以发现，旧约乃是一游牧宗教的典籍。这种解释意味着盼望乃是‘行在途中’。安顿并停留在一处地方就出卖了盼望。第二，盼望在复活节之中为自己创造了场所，在上帝这一对死亡的创造性否定之中，盼望的存有论根基被启示了。”^① 莫尔特曼清楚表明“出埃及及复活的上帝不‘是’永恒的临在，……乃是一位以‘将来为其本性’的上帝、一位应许且让现在留在后头以面向将来的上帝，……。”^② 应许使上帝的将来活现在眼前，并开启了上帝可能性中的历史。

总而言之，“基督教信仰的本质是，人的盼望与上帝的应许。上帝一直应许，人不断盼望，盼望与应许之间不断互动。这不是出于经验，反而常与人的经验矛盾冲突。盼望如果没有提升，就只受限于过去经验而已，真实的基督教信仰盼望常常和经验矛盾与冲突，连结于这种新盼望的信仰将带来前所未有的全新经验。”^③ 在这“全新经验”下，基督教的“盼望促成所有的事，因为信只能看到当下所是，盼望却能够看到将来必成，爱只能爱当下所是，盼望却可以爱将来必成——在时间里，而且步入永恒。”^④

4、复活和耶稣基督的未来

在莫尔特曼看来，上帝最大的“应许”是使耶稣从死里复活，“上帝使耶稣从死里复活，讲的不是‘事实语言’，而是信仰与希望的语言，即‘应许的语言’。正因为如此，我才用‘应许’这个字眼来表示耶稣的传言以及基督教的复活信仰所具有的那种预表结构。”^⑤ 基督从死里复活的这个胜过死亡的事件，成为了开启将来的历史性标志。“基督复活乃是创造历史和开启未来的事件，它乃是在此充满死亡的历史中永生的基础和应许。”^⑥

莫尔特曼认为“复活的耶稣就被解释为上帝对一切事物的新创造的终极应许。

① 转引自邓绍光《盼望神学导读》注释 70。

② Jürgen Moltmann, *Theology of Hope*, trans. James W. Leitch (Minneapolis: Fortress Press, 1993), p30.

③ 林鸿信，《莫特曼神学》，台北：礼记出版社，2002，页 107。

④ 林鸿信，《莫特曼神学》，台北：礼记出版社，2002，页 112。

⑤ 莫尔特曼，《被钉在十字架的上帝》，阮炜等译，香港：道风书社，1994，页 229。

⑥ 莫特曼，《当代基督》，曾念粤译，台北：雅歌出版社，1998，页 81。

藉着把被钉死的耶稣复活过来而拥有新的生命，上帝保证，并且可说是，以行动来给出他的应许。普世国度的应许仍然未完全实现，因为只有耶稣复活，但他的复活乃是为了一切死者的将来的终末复活和一切受造物的更新。耶稣的复活承担这普世的将来。”^① 复活基督的将来乃是终末的将来，是一切现在的将来，但却并不属于现在，并非现在的延伸。所以，“我们不能仅只认为耶稣是首先复活的，而信徒会像他那样复活，我们更要宣告他自己就是复活和生命，而后果就是信徒在他里面找到他们的将来，而不仅仅是像他那样。因此，他们籍着等候他的将来来等候他们自己的将来。”^②

可以说，“基督徒对上帝的信仰是一种复活的信仰。”保罗曾以强烈的字眼来强调基督的复活对基督徒信仰的根本意义：“‘若基督没有复活，我们所传的便是枉然，你们所信的也是枉然。’（林前 15：14）基督徒的信仰奠基于基督的复活，因耶稣从死里复活，上帝使他成为基督，上帝也将自己启示成‘耶稣基督的父’。对上帝的信仰以及对基督的认识在此关键点上合而为一，从此以后它们对基督徒的信仰而言是密不可分。”^③

耶稣的复活是否仅是如此简单？莫尔特曼进一步分析认为“耶稣之被上帝从死里复活，从未被视为其本真性的私下和孤立的奇迹，而是被视为死者普遍复活的开端，也就是说，被视为历史当中的历史终结的开端。他的复活不是被视为一个不能改变的世界中的偶然发生的奇迹，而是被视为世界被其创造者加以末世转化的开端。因此，耶稣的复活处在末世信念的普遍希望的架构之内，这种希望正是为耶稣的复活所激发的。”^④ 在莫尔特曼看来，基督从死里复活乃是上帝参与世界而给予世界盼望的存有的根基。如此说来，耶稣的死而复活造就了希望的根本动力，并昭示着末世创造的新开端。“因此，……，他的复活被理解成对末世的荣耀之国的隐蔽的期待，在这荣耀之国中，死者将会复活。在基督的复活中见到其真正期待的‘未来’，并没有理解为未来的历史，并因而被理解为暂存事物的一部分，而是被末世论地理解为历史的未来，因而也被理解为新的创生誓约。”^⑤ 按照莫氏的观点，就是说相信复活并不局限于同意某一种教义或是获悉某项历史事实，而是参与上帝创造性作为。而且，“复活的生命不是死后继生，无论这种继生体现在灵魂中还是精神中、后嗣中还是名声中；这种生意味着在新的永恒生命的胜利

① Richard Bauckham, *Preface to Theology of Hope*, trans. James W. Leitch (London: SCM, 2002), p. xiv.

② Jürgen Moltmann, *Theology of Hope*, trans. James W. Leitch (Minneapolis: Fortress Press, 1993), pp. 82-83.

③ 莫特曼，《当代基督》，曾念粤译，台北：雅歌出版社，1998，页 73。

④ 莫尔特曼，《被钉在十字架的上帝》，阮炜等译，香港：道风书社，1994，页 216。

⑤ 莫尔特曼，《被钉在十字架的上帝》，阮炜等译，香港：道风书社，1994，页 215-216。

中消灭死（林前 15：55）。”^①

这样，我们可以明白，“讲论‘基督从死里复活’的，并不是讲论一桩事实，而是讲论一个过程。”^② “‘复活’所指的不是一桩事实，乃是一条道路：从死亡进入生命的过程。”^③ “因此，复活了的基督的出现不是在神奇想像中进入彼岸世界，也不是内在的精神启示，而是在钉上十字架的基督面前看见和预先体验即临的上帝，是着迷于上帝的荣耀就要带来世界的变化。”^④

莫尔特曼总结得出，“基督的复活使得世界史成为终末史，并且使得历史经历的空间进入新创造的盼望层次中。”^⑤ “复活的盼望并不是针对另外一个生命，而是指这个必死的生命要改变。”“基督的复活不仅开始了人的复活，也开始了整个宇宙的复活（太 19：28）。他的死和复活并不是带来一个完全的断层、全然的新开始，而是一种过渡、一种转变、一种变化。”^⑥

这里需要注意的是，“‘耶稣的复活并不使十字架相对化，从而使它成为历史的过去的论据，或一个通向天国荣耀的过渡阶段，而是使它具有成为一个末世拯救事件的资格，’因为，只有十字架才讲谁真正在这里受难与死去。……复活‘不是使基督的十字架落空’（林前 1：17），而是使它充满末世论意义与拯救意义。”^⑦

“十字架在宇宙中被树立起来，是为了赋予正在消逝的以未来，赋予不稳定的以稳定，赋予一成不变的以开放性，赋予没有希望的以希望。如此这般，把所有那些存在的和不再存在的集合到新的创生里。”^⑧ 因此必须说，基督在十字架上的死是他为我们的复活，是我们盼望根据的意义体现。

5、时间和历史

基督在十字架上的死成为了我们的“回忆”，但是“回忆”并不只是流逝的过程没有意义。因为“对未来的盼望乃是奠基于回忆。”^⑨ 而“过去将被回忆，因为在过去里面隐藏的将来应该唤起下一代的盼望。被叙述的不是真正已成为过去的，而是正要过去的。上帝应许的历史将以百姓追忆的盼望形式继续被叙述。这是追忆，人们可以在其中生活，因此它对生命是必要的。”^⑩ 我们如果对未来的经历不抱任何的期待，那么对于经历的回忆也会消失。如果无法再回忆所经历的事物，

① 莫尔特曼，《被钉在十字架的上帝》，阮炜等译，香港：道风书社，1994，页 225。

② 莫尔特曼，《当代基督》，曾念粤译，台北：雅歌出版社，1998，页 80。

③ 莫尔特曼，《当代基督》，曾念粤译，台北：雅歌出版社，1998，页 81。

④ 莫尔特曼，《被钉在十字架的上帝》，阮炜等译，香港：道风书社，1994，页 222。

⑤ 莫尔特曼，《当代基督》，曾念粤译，台北：雅歌出版社，1998，页 82。

⑥ 莫尔特曼，《当代基督》，曾念粤译，台北：雅歌出版社，1998，页 84。

⑦ 莫尔特曼，《被钉在十字架的上帝》，阮炜等译，香港：道风书社，1994，页 241。

⑧ 莫尔特曼，《被钉在十字架的上帝》，阮炜等译，香港：道风书社，1994，页 287。

⑨ 莫尔特曼，《当代基督》，曾念粤译，台北：雅歌出版社，1998，页 80。

⑩ 莫尔特曼，《神学思想的经验：基督教神学的进路与形式》，曾念粤译，香港：道风书社，2004，页 40。

那么期待也会落空的。

回忆的显象是通过时间唤起的。莫尔特曼理解的“基督教对时间的理解是：时间无法逆转，而且时间之河不断地从将来流向过去。”^① 他的盼望是向着上帝的面向着的来临。“上帝的来临并不是他将来是，正如他以前是、现在是一样，而是，他在进行中，他临向世界。”^② 莫氏的时间观是以“将来”这一时间为出发点，以此来衡量它与过去、它与现在的关系。^③ 莫尔特曼的理由是“‘今后’并没有特别带来盼望的诱因，因为只要是还没到的事物都会被‘过去’追赶，而变成昔日黄花。由于未来的事物已经投入过程的趋势中，它也无法带来任何令人惊讶的新事物。在这种时间观中，‘将来’并不居首位，它并没有‘崭新’的范畴，基本上也没有‘盼望原理’可言。”^④ 所以他说如果将来产生于历史过程的趋势与潜伏中，那么，将来便无法带来惊人的新事物，也无法带来最新的事物。那么，终末论只可能成为目的论。最后，目的论因为死亡而破产。“终末论从‘将来’（Zukunft）这个概念出发……。它既不允许不断延续的历史将每个终末给吞没，亦不允许一直是当下的永恒，将每一段历史取消。‘终末’不是时间上的未来，也不是与时间无关的永恒，而是上帝的‘将来’（Zukunft）与‘到来’（Ankunft）。”^⑤

为此，在时间的结果下，莫氏认为历史并没有终结。因为“基督教的盼望并不以世界历史会有‘大团圆’为依归。虚假的安慰和一般的绝望一样，同样是危险的。然而犹太教和基督教的盼望却知道一个‘危险的释经学’。据班杰明（walter benjamin）所说：‘这是抓住一个记忆，使之在危险的当儿闪出亮光。’在陷入致死的危险中，圣经有关上帝的故事就对我们说话，唤醒我们的盼望，不然我们就毫无盼望了。我们记得起从前在困难中获救的事，这些事并不否认危险的存在，不过有了这些记忆，我们就知道上帝将自己百姓的绝境当作自己的绝境，并将他们带领出险。我们记得起在上帝里面有这些经验，于是能够学习‘看到视野之外’，这正是印尼话‘盼望’的意思。”^⑥ 莫尔特曼的希望成为人类源源不断地向前期待的超越。

① 莫尔特曼，《俗世中的上帝》，曾念粤译，台北：雅歌出版社，1999，页112。

② 莫尔特曼，《来临中的上帝》，曾念粤译，香港：道风书社，2002，页35。

③ 具体参看下节中关于现代性与希望的时间内涵的关系阐释。

④ 莫尔特曼，《来临中的上帝》，曾念粤译，香港：道风书社，2002，页38。

⑤ 莫尔特曼，《来临中的上帝》，曾念粤译，香港：道风书社，2002，页33。

⑥ 莫尔特曼，《公义创建未来：和平政治与造物伦理》，邓肇明译，香港：基道出版社，1992，页37。

四、绝望之罪

（一）绝望的内涵

然而，现实总有失望。俗世生活里，凡事很难做到事如所愿。失望的累叠打击更易使人走向绝望。关于绝望的含义蒂利希（Paul Tillich）曾指出“绝望的本质已在词源学上被指明了：无希望。绝望中绝无通往未来的出路。”^① 绝望是一种“静态思维”，它只关注于现在，没有看到未来。香港浸信会神学院教授邓绍光博士用通俗的语言为我们很好地解释了绝望的内涵，他说：“绝望跟希望相反。希望是对可能性的肯定；绝望则是对它的否定，不再承认会有任何可能性存在，一切已到了尽头，再没有任何出路，再也不可能有任何突破性的改变。绝望基本上是否定一切的可能性，包括内在的和外在的。内在的就是指事物的潜能已经竭尽，再无任何发展的可能性；外在的是不认为可能性是可以从外而来的，且亦从来没有体验过这种从外而来的可能性。换句话说，绝望是在现实上体会到终结的临近以及可能性的消失，没有机会，没有恩典，没有继续生存之可能；生命遂到了尽头。”^② 但恰恰相反，莫尔特曼的希望给人以无限地向前期待的源动力，从而看到可能、看到发展、看到恩典，它是一种“动态思维”。

（二）超越性的希望

既然莫尔特曼的希望充满了活力，那么它又如何解释现实中的种种失望如何让人再看到希望？或者这样说，人们也许会奇怪地问：正常的人类理智为什么从来不能说服基督徒放弃自己这种是一种幻觉的未来期待？这个世界已经存续了二千年之久，似乎没有发生过任何造成一个神学上的末世临近的事情。莫尔特曼的回答是：“信仰和希望从这一事实中所得出的惟一结论就是，末日推迟了，但正因为此仍将来临。”^③ 他的意思是希望使得一切面对未来而富有变化和开放性。希望不会使人长久停留，它总在期许下一个更新，下一个可能，正是这样，希望才能使人去“希望”。

现实中失望的痛苦是这样的一个事实：虽有希望，但通往实现的道路却没有

① 蒂利希，《存在的勇气》，成显聪 王作虹译，贵阳：贵州人民出版社，1988，页 50。

② 邓绍光，《终末·教会·实践：莫特曼的盼望神学》，香港：基道出版社，1999，页 29。

③ 洛维特，《世界历史与救赎历史》，李秋零 田薇译，北京：三联书店，2002，页 245。

打通。这样，被激起的希望便背叛并折磨着那希望着的人。这些曾尝试一切可能性却没有在其中找到任何有利于希望的理由的人们，现在剩下的只是对人生的厌恶，生命了无旨趣。他们的失望是以僵化的偶然与存在为前提的。如果希望没有寻找到更新的、未知的可能性的源泉的出路，注定是死路一条，流俗于“宿命论”。但是“一种信仰的希望也决不会由于所谓的‘事实’而成问题；它既不会被一种实际的经验肯定，也不会被它动摇。希望在本质上是信赖、耐心的和充满了爱的。因此，它既把人从一种贪婪的思维中解放出来，也把人从一种不再期待任何东西的听天由命态度中解放出来。”^① 莫尔特曼肯定地认为更新生活的力量只存在于顽强不屈与坚定的盼望中，这种盼望不是根据事物的偶然的状况或者存在来看待事物，而是把事物看成运动着并富有变化的可能性的事物。在他看来，“对未来的希望和预见不是添加在黑暗的存在之上的理想化光辉，而是了解我们真正可能性的范围的现实的手段，并且，它们因而推动一切事物并使其保持变化状态。希望及与之一致的那种思维不会因此被视为乌托邦，因为它们并不为‘没有位置’的事情而奋斗，而是为还没有其位置但却能得到一块位置的事物而奋斗。”^② 上帝从终局传到历史中来的这个声音：“看啊，我将一切都更新了。”（启 21：5）最能表现莫氏对“朝向希望的希望”趋近的变向。“基督教末世论中关于希望的陈述，为了使信仰生气勃勃，并指导在仁爱中的恭顺朝着尘世的、肉体的、社会现实的途径前进，它们就必须坚持反对现实主义的僵化乌托邦。在它的眼中，世界充满着各种各样的可能性，即使人有盼望的上帝的全部可能性。”^③

这样说来，实质上“基督教的信仰并不是某件事情很可能发生的世俗期待，而是建立在对上帝拯救计划的无条件信仰之上的一种信念。因此，真正的希望和信仰行为本身一样是自由的和独立的。”^④ “成问题的并不是无条件的信仰和希望是否能够借助相对合理性得到辩解，而是一种无条件的信仰和一种无条件的希望是寄托在一个人身上，还是仅仅寄托在上帝和神人身上。希望只有通过信仰来辩解，而信仰则自己为自己辩解。”^⑤

这里，另一个问题又被牵引出来，可能性的无限向前，会不会导致希望“无止境地趋向有希望的无希望（绝望）”，最终流向“虚无”？也就是说未来的不可知性与希望的主观性怎么才能让人，特别是现代人产生恒久的信心呢？现代人的生存处境显示出人们对“希望”失去了向往与信心，生活得很无力且苍白。“活在

① 洛维特，《世界历史与救赎历史》，李秋零 田薇译，北京：三联书店，2002，页 245-246。

② 刘小枫编，《二十世纪西方宗教哲学文选》（下卷），杨德友 董友译，上海：三联书店，1991，页 1784。

③ 刘小枫编，《二十世纪西方宗教哲学文选》（下卷），杨德友 董友译，上海：三联书店，1991，页 1785。

④ 洛维特，《世界历史与救赎历史》，李秋零 田薇译，北京：三联书店，2002，页 245。

⑤ 洛维特，《世界历史与救赎历史》，李秋零 田薇译，北京：三联书店，2002，页 246。

现代社会的人，没有不纳入经济生产和政治生产的结构中的，相对之下，主观世界变得越来越萎缩，甚至形成逃避的安裕和反应迟钝：‘现代资本主义给变得敏感的人提供了大量的可能性去逃避他的认识的后果，并在一个更为舒适的世界中定居下来——虽然他已无能为力而且被出卖——然而，仅仅有关于事业和他们改造世界的理论潜力的知识，绝不能使人们摆脱软弱无能’。”^① 现代人心灵空虚，找不到寄托，犹如机器人一般麻木地行走在生存游戏中，更严重的是一种把自己放在完全放弃的否定状态中，蒂利希在其《系统神学·第三卷》这样说，“今天，进步主义的意识形态的崩溃产生了广泛的漠不关心；而东西方的分裂及普世性的自我毁灭的威胁，驱使无数的个人走向犬儒主义和绝望；他们感受到犹太天启主义者所感受到的，就是大地已变得‘旧’了，变成了一个为邪恶的力量所统治的界域，所以他们要在退隐中或在神秘的提升中仰望那超越在历史之上的。那些表达历史的目标的希望象征（symbols of hope），无论是宗教的还是世俗的都已经失去了感召力。个人感受到自己只是他所不能影响的种种力量的一个受害者，对他来说，历史是没有盼望下的否定性（negativity without hope）。”^② 希望还有什么力量让人继续“希望”？其实，在前现代的传统社会，无论欧洲还是中国，人们的精神生活中，都有一种超越的神圣价值。这种神圣价值，或者采取外在超越的方式，以上帝这样的人格神、造物主、意志主宰的形态存在，或者以中国式内在超越的形态，通过自我的心性与超越的天道的内在沟通，以天命、天理、良知等形态出现。无论是内在还是外在方式，在现实的世俗世界之上，都存在着一个超越的神圣世界。这个神圣世界，提供了世俗世界的核心价值、终极关怀和生活的意义。然而，当历史步入近代，现代化的一个最重要的标志性事件，便是神圣超越的世界的崩溃。世界进入了一个韦伯所说的“祛除神魅”的时代，随着人的主体性的确立，人替代超越之物成为自己精神的主宰，理性、情感和意志获得了独立的自主性。人们的终极关怀、价值源头和生活的意义不待外求，而从世俗生活本身自我产生，精神生活开始走向世俗化。简而言之，现代社会人的超越性维度缺失了。现代人对未来希望没有了恒久的信心，他们认为未来不可测，多想无益，而过去已经过去，感慨无用，只想着“活在当下”，“为什么追求虚无飘渺的梦幻？”甚至有人认为希望会把当前的幸福骗走。

莫尔特曼的希望神学正是在这样的背景下唤起的。莫尔特曼理解的基督教的希望是一种上帝向前临近，给那些被派遣到通向未来的路途上前进的人们应许的盼望。“但愿使人有盼望的上帝，因信，将诸般的喜乐平安充满你们的心，使你们

① 《道风汉语神学学刊》第三期，香港：汉语基督教文化研究所，1995年秋，页282。

② 《道风汉语神学学刊》第九期，香港：汉语基督教文化研究所，1998年秋，页51。

藉着圣灵的能力大有盼望。”（罗 15：13）莫尔特曼的上帝是使人有盼望的上帝。他的意思是当我们在希望中按照来临中的上帝的可能性与应许开始生活时，生命的充盈就展示为历史的生命，因而也是值得热爱生命。他认为希望是阐明一切事物如何都向着他们能够生活或即将生活于其中的可能性开放。如此表明，莫尔特曼的希望是带有超越性的希望，是一种超越的超越。他要告诉我们：“真正的基督教盼望超越一切世俗盼望的可能性。”^①

（三）“希望”与“十字架”

这并不表明莫尔特曼的希望是要越过世俗的希望，单纯只是抽象的“理想化光辉”，缺乏考验的掂量。莫尔特曼同时指出，希望使我们随时背负当前的十字架。他在多处反复强调：“基督徒盼望的神学根据在于钉十字架的基督之复活，凡是由此出发从事神学思考的人，必定经常想到这根据的另外一面——复活的基督之十字架。在逻辑上，探究盼望神学的基督论，必然会想要建立对钉十字架的基督之回想。再由跟随基督的实践来看，也是如此，人只有在背起自己的十字架，才能创造性地跟随基督。”^②

“希望”与“十字架”是神学上的一个悖论(paradox)。莫尔特曼从赞美以十字架中复活为标志的未来和可能性开始，从复活的未来方面转向对十字架的诠释，颠倒了传统神学的顺序，先是强调希望、复活，然后才强调十字架、受难。莫尔特曼是在完成《希望神学》(1964)后才出版《被钉十字架的上帝》(1971)的，这充份表现出其神学要旨：十字架是耶稣基督复活的十字架。

在这个意义上，我们必须把希望与十字架做一个神学连结。终末论的基础是被钉十字架的耶稣基督的复活。整部《圣经》关于启示的信仰都和希望有关，上帝不是当前的存在，而是复活的力量。十字架是上帝彻底地贫穷自己与对人处境认同的方式，上帝成为人、死在十字架上，经由人性(十字架)才能与神性(复活)相遇。“复活与十架是上帝生命中的两环互相矛盾、否定的经历。”^③希望信仰承认复活和死亡是一对矛盾：复活意味着将来、自由、解放；死亡意味着现实、拘禁、束缚。“信仰就是相信上帝为人类正在储备的未来，这就是相信正在来的上帝”，上帝不是“在我们上方的上帝”，而是“在前方的上帝”。确实，从基督教的信仰出发，只有通过基督的复活，新的未来才真正开始。对上帝和新的创造的全面的洞察是以被钉十字架的基督的复活为依托的。在基督的复活中可以看到历史中的

① Richard Bauckham, Preface to *Theology of Hope*, trans. James W. Leitch (London: SCM, 2002), p. xiii.

② 莫尔特曼，《耶稣基督：我们的兄弟，世界的救主》，台北：台湾神学院，1996，页93。

③ 邓绍光，《终末·教会·实践：莫尔特曼的盼望神学》，香港：基道出版社，1999，页9。

新的自由。

十字架不是代表死亡而是代表重生，十字架不仅仅是死亡的记号，在莫尔特曼眼里，十字架还是复活者的十字架，所以十字架是以复活的得胜为标志的，如果复活指的就是战胜了死亡的希望，但这个希望永不可能离开对死亡的胜利而来的。换言之，“希望是植根于大地的十字架”^①上的，基督徒谈论希望是通过与各种具体的“死亡的力量”的抗拒而来的，没有十字架，谈论希望就成了虚幻。

总之，“希望神学”和“十字架神学”的共同主题是反对绝望，因为“绝望是罪”^②。不能把苦难看为是永恒的，也不能把一切当前的视为是肯定的，即无视于上帝的未来性和可能性，亦即将人的经验给扩大取代了上帝。对死亡带来的恐惧和冷漠，只有那被钉的复活者可以给我们希望和解放，我们是带以行动中的复活（自由）盼望，行动指向未来、走出现状，因为上帝是在前方的上帝。

我们必须清楚，莫尔特曼的希望观念的核心内容是关于未来。未来的希望是建立在耶稣基督的十字架受难与复活基础之上的。“在十字架上，圣子完全认同这个世界的境况，以致于死，他参与了世界苦难的命运；在复活中，圣父透过圣灵的大能把圣子从死里复活过来，表明上帝对苦难、死亡的抗议和否定，开启了受造世界的终极盼望的可能。”^③“如果不能理解十字架受难的必要性，就不能理解盼望。离开了十字架受难，便无所谓盼望。十字架受难证明，一个满怀渴望的人，代表希望来经受死亡。无论对他，还是对别人，都是一样：除非通过苦难和钉十字架，否则便没有盼望。”^④经上也告诉我们，“我们既因信称义，就藉着我们的主耶稣基督得与上帝相和。我们又藉着他，因信得进入现在所站的这恩典中，并且欢欢喜喜盼望上帝的荣耀。不但如此，就是在患难中也是欢欢喜喜的。因为知道患难生忍耐，忍耐生老练，老练生盼望，盼望不至于羞耻；因为所赐给我们的圣灵将上帝的爱浇灌在我们心里。”（罗马书 5：1-5）

可以说，“基督在十字架上的结局不是最后的结局，反而成为他在复活和赐生命的灵中的真正开始。基督教终末论的辩证性奥秘乃是如艾略特（T. S. Eliot）所说的：‘在我的结束中是我的开始。’”^⑤这就是希望。

① 参阅刘小枫，《走向十字架的真》中关于“十字架是大地的希望”的论述，上海：三联书店，1994年。

② 参阅 Jürgen Moltmann, 《Theology of Hope》中关于“the sin of despair”部分，Minneapolis: Fortress Press, 1993年，第24-26页。

③ 曾念粤编，《莫特曼的心灵世界》，台北：雅歌出版社，1998，页29。

④ 曾念粤编，《莫特曼的心灵世界》，台北：雅歌出版社，1998，页78。

⑤ 莫尔特曼，《科学与智慧》，曾念粤译，台北：校园书房，2002，页96。

五、希望和现代性

（一）现代性

“希望”这一观念在现代性背景下有其特殊意义。现代性(modernity)^①是“指现代(含现代化的过程与结果)条件下人的精神心态与性格气质,或者说文化心理及其结构”。^②“现代性作为心性及其结构概念,是关于现代人自身的属性。”^③同时,现代性既是现代化的产物,又是现代化的前提,但是我们必须明白,现代性不可能单一化理解为现代化的现代主义意识,这根本在于现代性永无止境的自我更新的变动特性,其动力机制表现在鼓吹现代化与批判现代化的对立统一矛盾体中,也就是说,现代性在不断的自我否定与自我超越的“一而二”两面反复推动中向前。实质上,现代性的内涵就是“一切皆流”^④,没有本质可言。这里,需要把握现代性的基础性一环——时间观念来理解。时间是作为现代性深层结构内有形式存在的。现代性的时间意识是矢量直线向前运动的,它指向未来,处在“永无止境”的流向中,不允许滞留,只是不断加速,追奔“前面”的更好的东西。

同时,现代性是“被以生产方式为核心的社会存在(文明)与社会组织化或运动性的宗教-信仰(文化)活动塑造的结果”。^⑤我们知道,自巴比伦之囚亡国后,犹太人一直挣扎于亡种亡教的苦难边缘,虽然经历玛卡比(Maccabeus)起义中兴,但复又沦于异族残酷的统治,直至公元70年圣殿的彻底被毁,使得犹太人最终放弃了对现实的希望。但是,从古代中东的浓厚信仰氛围中产生的“弥赛亚”(Messiah)盼望拯救了犹太人。旧约时代一系列先知不断强化着这种对弥赛亚的信仰。这样,在苦难的逼问下,“弥赛亚主义将包括德行伦理在内的全部价值判断的终极根据从此岸交给彼岸,并打破了古代圆形循环性的时间观念,将终极根据未来时态化,从而成为后来现代性(拉丁文 Modernus)的直线进步时间观与历史开端。”^⑥如此一来,现代性时间意识的源头我们也必须回溯到弥赛亚主义中理解。

① 本文赞同并采用尤西林教授关于“现代性”概念的理解。

② 尤西林,《人文科学导论》,北京:高等教育出版社,2002,页21。

③ 尤西林,《人文科学导论》,北京:高等教育出版社,2002,页22。

④ 西美尔,《现代文化中的金钱》,载《金钱、性别、现代生活风格》,顾仁明译,上海:学林出版社,2000,页15。

⑤ 参阅尤西林,《现代性与时间》,载《学术月刊》,2003年,第8期。

⑥ 参阅尤西林,《绝望与盼望——屈原与弥赛亚主义》(论纲),查看网上资源:

（二）同源异态

弥赛亚盼望为犹太人把“一个世界”分为了“两个世界”。同时，它意味着在一个不受现世人间罪恶、欲望、权力伤害的信仰世界中，善与公义得到了绝对的保护。为此，犹太人在弥赛亚盼望的呼召下，将对现世的苦难转变为对来世的希望，于现世生活的忍耐转化为憧憬的期待，为上帝的来临而期许。同时，基督教充分发挥，将弥赛亚主义产生背景下的苦难意识等此岸存有升华为普遍的救赎与上帝荣耀的恩崇，基督教耶稣与十字架事件正是这些观念的精神演进与推动。可以说，弥赛亚主义所内蕴的盼望心理是基督教诞生最为根本的条件。

我们可以总结一下，论文中提到的莫尔特曼希望神学希望观念的渊源、现代性内有形式的时间观念及基督教的诞生都与弥赛亚主义有着密不可分的联系。

但严格上讲，弥赛亚主义产生的盼望心理提供的仅是未来方向，没有明确的起点，而基督教使之成熟并提供了明确的时间起点，即耶稣的降临。同时十字架受难事件强调了“上帝国出现”的紧迫性，加大时间的迸发紧张的张力，充实“现在”，呼召“未来”。这样，基督教时间意识上形成的也是矢量直线形态。我们可以说，现代性内有结构时间观念与基督教的起源是同出一源的，即弥赛亚主义。而且，基督教作为理解现代性深层前提的基础，它揭示出对现代化的深刻影响。^①

结合前面论述，我们具体看出莫尔特曼的“希望”观念的超越性与“向前”性和现代性的时间思维是同源异态的，即两者是弥赛亚主义不同形式的现存（发展）。莫尔特曼的“希望”是通过回溯过去（十字架事件）来肯定未来；而现代性对过去和现在是不扬弃，走向未来。我们从时间上具体分析来说，时间一般被分为过去、现在、将来三段，我们的时间思维方式是以现在为中心，来回忆过去，展望未来。但是，莫尔特曼却以“未来”优先，向“未来”观看，他从希望观念出发，努力以网状方式建构呈现出“未来”优越性的时间观^②：

<http://www.be-word-art.com.cn/no9/document3.htm>

① 参阅尤西林，《现代性与世俗性——基督教对于中国现代化的双重意义》，载《基督宗教研究》第6辑，北京：宗教文化出版社，2003年版。尤西林教授在文章中精要地指出了这种影响。

② 莫尔特曼，《创造中的上帝》，隗仁莲等译，北京：三联书店，2002，页179-180。

将来的未来。在这个意义上，它是历史时间的源泉。”^①

历史的未来不会是数量上的新的未来，它必须是性质上的新未来。如果在使用“未来”一词时我们想到的是改变历史自身条件，那么未来便与超验性等同。那么在莫尔特曼眼里，“现在”和“过去”就没有价值和意义了？不是的。莫尔特曼认为“基督教的终末论是对被钉十字架的基督复活的追忆性盼望”，^②是“万有的崭新创造”^③，所以十字架事件充当着“过去”时间角色，信仰十字架上的复活是上帝对基督徒应许的希望，是从“过去的将来”的应许史中找到肯定而希望未来，因为他们知道上帝是守诺言的上帝。为此，莫尔特曼的“希望”的时间内涵是通过回溯过去（十字架事件）来肯定未来的。

在现代性概念分析中，我已经明确指出现代性的时间意识是矢量直线向前运动的，它指向未来，处在“永无止境”的流向中，不允许滞留，只是不断加速，直奔“前面”的更好的东西。从某种意义上来说，莫尔特曼的“希望”观念的超越性与“向前”性和现代性的时间思维是同源异态的。

进一步来说，“希望”观念在时间架构上是对现代性概念的有效补充。现代性的时间是“高速度”的，它不断否定过去，扬弃现在，容易带来的是向前的盲目与冲动，“带着几个世纪积压下来的磨难和紧张，骚动着，剧烈地向前，像一条直奔向干涸尽头的河流，不再回顾身后的一切，也害怕回顾。”^④这样，现代性缺乏必要的“肯定”的“充沛”地根基，而显得“漂浮与急噪”，最后，易找不到方向而流向“虚无主义”。^⑤“希望”退变成“绝望”，那么现代性的意义也就失掉了其所谓的物质化和精神化并重的“文明时代”的帽子。

而莫尔特曼希望神学的“希望”带来的不仅是对未来的期望和肯定，更重要的是它超越了普通意义下的由现在延伸至未来的历史，把我们带向“在前方的上帝”，这个上帝是使我们有盼望的上帝。这正是现代性所缺乏的真正意义上的“方向”，同时，希望神学的先“向后回忆”的方法论告诉了我们“它是对上帝荣耀的盼望，它是对上帝使世界崭新创造的盼望，它是对上帝针对人类历史和大地地的盼望，它是对上帝使人复活和得永生的盼望。”^⑥这是对“现在”的指示，对“过去”的总结，而不是一味地通过否定抛弃来向前。所以说，在这个层面上，希望观念的新阐释是对现代性的一个有效补充。

① 莫尔特曼，《创造中的上帝》，隗仁莲等译，北京：三联书店，2002，页180-181。

② 莫尔特曼，《来临中的上帝》，曾念粤译，香港：道风书社，2002，页2。

③ 莫尔特曼，《来临中的上帝》，曾念粤译，香港：道风书社，2002，页2。

④ 尼采，《强力意志》，考夫曼英译，纽约：兰登书屋，1963年，页3。

⑤ 参阅丹尼尔·贝尔：《资本主义文化矛盾》导论部分中关于这种虚无主义倾向的来源是现代性思维下“理性主义和精密计算”的论说，赵一凡等译，北京：三联书店，1989年版。

⑥ 莫尔特曼，《来临中的上帝》，曾念粤译，香港：道风书社，2002，页7。

(三)“希望”观念对中国社会的影响

在中国古代社会，中国传统文化逐渐形成了以孔孟为代表的儒家人文主义思想，其核心是“仁”义道德。“这种德行人文主义将此岸的‘天命’世界统摄于‘天人合一’的此岸世界，以人文伦理为人世间的德行与公义提供终极担保。”^①在中国传统文化的思想中，只有一个世界就是此岸世界，中国古代的人文知识分子已经把理想化后的彼岸世界融入进此岸现实世界中——但并不是镶嵌其中——而只形成了一个世界观，安身立命。为此，当他们的“理想世界”在战国时代——弱肉强食、善良遭难、恶行肆意得逞——的社会现实下，这种世界观发生了严重的危机，使得他们痛苦与无助。这在屈原自杀的极端形态中鲜明地表现出来了。屈原从自身厄运出发发出“天问”，追究德行人文主义的信仰根据为什么失效，无力担保人间公义？屈原在得不到“回应”时，也无法将此岸的苦难移交到彼岸的“设置”中，其个人性情又无法选择道家的“隐逸”避世，他最后在绝望中自杀。而希望的意义“在这个善与正义的信仰世界，绝不止于消极的抚慰，它以‘应当’与承诺的力量改变了现世的意义与性质，它在‘现在’与‘尚未’的两个世界之间造成了吸引与变革的张力。”^②从这里可以看出，中国古代社会的人文知识分子缺乏“希望”的质素，过于一味地着眼于眼前，看不到“动态”的变化，实质上内心脆弱地只是屈服于现实的状态中。这并不是说，我们是“好死不如赖活”的心态，而是要说，这种苦难的转移意识应当反过来更是振奋“现在”，期许“未来”的力量。可以说，“希望”观念的积极意义对古代甚至现今的中国社会都是一个“有效”的价值酵素。

中国正在进行并加速着现代化进程，通过对莫尔特曼希望神学中“希望”观念的分析，亦可使之成为我们发展向前中警醒的一面镜子。现代性的加速向前意识，使得现代人对过去不感兴趣，如果说他们对过去感兴趣，很大程度上是因为他们对过去“未经历”状态的好奇与了解，以及对流逝岁月的伤感缅怀，终归认为过去已成过去。但莫尔特曼却以为“过去将被回忆，因为在过去里面隐藏的将来应该唤起下一代的盼望。被叙述的不是真正已成为过去的，而是正要过去的。上帝应许的历史将以百姓追忆的盼望形式继续被叙述。这是追忆，人们可以在其中生活，因此它对生命是必要的。”^③ 现代人也必然对他的当前不满足、不安分，

① 参阅尤西林：《绝望与盼望——屈原与弥赛亚主义》（论纲），查看网上资源：
<http://www.be-word-art.com.cn/no9/document3.htm>

② 参阅尤西林：《绝望与盼望——屈原与弥赛亚主义》（论纲），查看网上资源：
<http://www.be-word-art.com.cn/no9/document3.htm>

③ 莫尔特曼，《神学思想的经验：基督教神学的进路与形式》，曾念粤译，香港：道风书社，2004，页40。

所以，他们是“旅途中的人”，但是什么是他们的终点呢？什么是我们人类的真正希望？上帝到底是谁？希望神学都为之提供了新的视角。莫尔特曼的“希望”是要在世俗化大浪潮中重新找到给予人精神安全的保障。

莫尔特曼的希望神学解决了绝望的问题。莫尔特曼的“希望”是动态的思维，它在“前面的上帝”指引中处在变化中，相反，绝望是静态思维，它只关注于现在，没有看到未来，或者说对未来没有希望了。这对现代社会自杀的抑制有帮助作用。^①但是，希望“无止境趋向有希望的无希望”，会不会也是绝望，终极流向虚无呢？前面已经分析过，莫尔特曼的希望是带有超越性，是超越的超越，而且莫尔特曼的上帝是使人有盼望的上帝，所以它带来的并不是一个希望的实现而落入失望的反复。这对现代社会因悲观厌世而虚度过日的人有着积极的鼓励。

同时，希望神学给现代化进程中出现的生态危机带来了上帝“新创造”^②的启示与信心，这亦是希望神学的一大贡献。对中国现在注重经济发展的同时强调和谐科学的发展观亦是一个很好的利用资源。

① 参阅邓绍光，《终末·教会·实践——莫特曼的盼望神学》第一部分第五节“死于绝望自尽”中的相关论述，香港：基道出版社，1999年版。

② 参阅苏贤贵，《自然的价值：莫特曼神学的生态学维度》，载《维真学刊》1999年，第1期，及安希孟《自然化的新神学——莫尔特曼的生态学的创造论》，载《社会科学战线》，1999年，第4期。

六、结 语

莫尔特曼的神学方法主要是关怀现今问题，从处境出发而落实于处境，他的每一部著作都可看作是当时时代的“回音壁”。莫尔特曼对“希望”观念的阐释实质上是其解决基督教在现今社会如何自处的问题的一个尝试。我们可以回过头再来看看莫尔特曼《希望神学》的时代背景。20世纪60年代是一个混乱时期，许多人都在寻找新的答案。欧洲和美国都出现了空前的示威活动，反对战争，要求社会重整，强化个人自由等。神学界内也翻天覆地，一批神学巨匠逐渐凋零，而继承者中有人倡导上帝已经让位，现今应由世界局势来决定教会的去向。此时无神论大大盛行，他们主张既然世界充满了邪恶，就没有信神的理由，并以二战奥斯威辛集中营的大屠杀，长崎、广岛遭原子弹袭击为依据，否定基督教上帝的存在。神学从未像这段时期如此迅速地世俗化，传统神学从未像这段时期如此迅速地没落，到绝望的地步。面对日益世俗化、无神论化的趋势，妥协的神学家拥抱无神论者的言论，将传统基督教信仰贬为人类心灵渴望的象征，他们的上帝不是被“矮化”就是“完全消失不见”；有的神学家退缩到神秘主义、信条主义堡垒中，自觉满足。但是莫尔特曼独辟新径，重新重视基督教终末论，对传统终末教义赋予新的诠释。所以，包衡教授在对莫尔特曼希望神学的意义评析时说：“莫尔特曼最大的成就，特别是在早期的著作中，乃是打开了诠释学的架构，来关联于《圣经》的信仰与现代的世界。这些架构的力量与適切性乃是在其《圣经》基础、基督论的中心与其终末论的开放性，它们使莫尔特曼的神学具有对现代世界的適切性，在达成此点上不但没有放弃《圣经》与历史基督教信仰的中心特色，而是更积极地探求这些关联于当代实在与关注的神学意义。”^①

毫无疑问，从神学理论到神学实践，从德国到欧美，再到亚、非、拉丁美洲，莫尔特曼是当代最有影响力的神学家之一。加拿大天道神学院教授温伟耀博士曾经这样说过：“你不一定要完全赞同莫尔特曼的神学立场，但你绝不可以略过他而不理。”对莫尔特曼希望神学的影响，美国西雅图大学神学宗教系陈佐人副教授作了如此表述：“经过了差不多四十年，莫特曼的盼望神学已经演变成为一完整的体系性的盼望神学，而其对神学领域的冲击是全面而具大的：他对超越式末世论的批判使我们走出了巴特的影子；他以未来的界限来重构基督教神学成为了教义学

^① 福特编，《现代神学家：二十世纪基督教神学导论》，董江阳 陈佐人译，香港：道风书社，2005，页214。

的新方向；他的神学所具有的社会与政治的取向获得了全球为盼望而抗争的人的广泛共鸣；他对拉丁美洲解放神学（现在蔓延至亚洲与中国）的启发，成为了最为人称许的欧洲与第三世界神学相互滋育的成功个案。”^①

无可厚非，莫尔特曼的希望神学，为 20 世纪末的基督教引进了强有力的新形象和新观念，同时对中国社会的发展亦是一个不可多得的重要资源。

^① 曾庆豹、曾念粤编，《莫尔特曼与汉语神学》，香港：道风书社，2004，页 52。

参考文献

中文著作：

- [1] 莫尔特曼. 来临中的上帝[M]. 曾念粤译, 香港:道风书社, 2002.
- [2] 莫尔特曼. 神学思想的经验:基督教神学的进路与形式[M]. 曾念粤译, 香港:道风书社, 2004.
- [3] 莫尔特曼. 被钉在十字架的上帝[M]. 阮炜等译, 香港:道风书社, 1994.
- [4] 莫尔特曼. 创造中的上帝[M]. 隗仁莲等译, 北京:三联书店, 2002.
- [5] 莫尔特曼. 俗世中的上帝[M]. 曾念粤译, 台北:雅歌出版社, 1999.
- [6] 莫尔特曼. 为什么我是一个基督徒:一个神学家的信仰自白[M]. 郑慧姪译, 台南:人光出版社, 1984.
- [7] 莫尔特曼. 耶稣基督:我们的兄弟, 世界的救主[M]. 王成章编, 台北:台湾神学院, 1993.
- [8] 莫尔特曼. 当代基督[M]. 曾念粤译, 台北:雅歌出版社, 1998.
- [9] 莫尔特曼. 公义创建未来:和平政治与造物伦理[M]. 邓肇明译, 香港:基道书楼, 1992.
- [10] 莫尔特曼. 科学与智慧[M]. 曾念粤译, 台北:校园书房出版社, 2002.
- [11] 林鸿信. 莫特曼神学[M]. 台北:礼记出版社, 2002.
- [12] 曾念粤. 莫特曼的心灵世界[C]. 台北:雅歌出版社, 1998.
- [13] 邓绍光. 终末·教会·实践:莫特曼的盼望神学[M]. 香港:基道出版社, 1999.
- [14] 曾庆豹, 曾念粤. 莫尔特曼与汉语神学[C]. 香港:道风书社, 2004.
- [15] 葛伦斯, 奥尔森. 二十世纪神学评论[M]. 刘良淑, 任孝琦译, 台北:校园书房, 1998.
- [16] 卡尔·洛维特. 世界历史与救赎历史[M]. 李秋零, 田薇译, 北京:三联书店, 2002.
- [17] 徐光启. 古代基督教思想史[M]. 上海:华东师范大学出版社, 1998.
- [18] 马丁·布伯. 论犹太教[M]. 刘杰等译, 济南:山东大学出版社, 2002.
- [19] 尤西林. 人文科学导论[M]. 北京:高等教育出版社, 2002.
- [20] 福特. 现代神学家:二十世纪基督教神学导论[C]. 董江阳, 陈佐人译, 香港:道风书社, 2005.
- [21] 汉斯·约纳斯. 奥斯威辛之后的上帝观念[M]. 张荣译, 北京:华夏出版

社, 2002.

参考文献:

- [1] 安希孟. 布洛赫的希望哲学及其宗教观. 基督教文化评论[C]. 贵阳: 贵州人民出版社, 1994(4).
- [2] 安希孟. 从复活节的希望到十字架的受难——莫尔特曼的神学思想述评. 基督教文化评论[C]. 贵阳: 贵州人民出版社, 1992(3).
- [3] 安希孟. 哲学与神学中希望的逻各斯——现代基督教神学“希望的末世论”. 基督教思想评论[C]. 上海: 人民出版社, 2006(3).
- [4] 安希孟. 万物得到改造而不是毁灭——基督教末世论的含义[J]. 社会科学. 2000(3).
- [5] 尤西林. 现代性与时间[J]. 学术月刊. 2003(8).

英文著作:

- [1] Jürgen Moltmann: *Theology of Hope*, Translated by James W. Leitch, Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- [2] Jürgen Moltmann: *The Experiment Hope*, Translated by M.D. Meeks, London: SCM Press LTD, 1975.
- [3] Jürgen Moltmann: *Hope and planning*, Translated by Margaret Clarkson, London: SCM Press LTD, 1971.
- [4] M.D. Meeks: *Origins Of The Theology Of Hope*, Philadelphia: Fortress Press, 1974.

致 谢

在我的博客上，曾以“死皮赖脸”为题，嘲讽自己：

“生于壬戌年，浑浑噩噩，体无大碍存活此世。

无出众之貌，无才高八斗，无金钱满屋，属三无人员。今游闲好荡于世，只图身性坦然，随心所欲。苦于俗务，而挣扎于罅隙之地，难，难，难。

酷爱省身，可寻不得答案。苟活至今，颇废父母衣粮，甚觉羞愧！死皮赖脸，也幸得知己好友相随，度得似水年华。

春去秋来，吃喝拉撒徘徊，不见成器，父母却老迈，深感酸楚。不敢强说愁，不敢硬说累，只道岁月沧桑，人白了头。

何以自处？安身立命之思疲惫不堪，兮哉！

罢去。”

这篇论文，亦是自己寻求解决精神困境的一个尝试。论文是弄出来了，也仍感“成不了器”。我想我是辜负我的导师尤西林教授了。自入其门以来，听从恩师点拨，学业半点不敢怠慢，苦于自身资质，对哲学思辩，特别是神学精要，总感力不从心，深为抱歉。读研三年，学术成就赶不上尤老师的一分一毫，但是他的学术魅力时刻熏染着我，使我体味到了学者的大家风范。仅此足矣，甚幸哉。

感谢尤老师三年来的栽培。没有尤老师的直接教导，论文是没有着落的。

感谢山西大学安希孟教授，没有安老师的支持肯定，论文要半途而废了。

感谢香港浸信会神学院邓绍光教授对论文的批阅，没有邓老师的认真，论文是不成熟的。

感谢台湾神学院林鸿信教授的热心馈赠，没有林老师的书籍，论文资料的难关是过不了的。

感谢吕建福老师、韩中义老师的指导关心。

感谢香港伊罗欣（Elohim）基金会主席林宝兴博士、彭满圆博士及其夫人和其他理事成员长期的关怀与帮助。

感谢香港道风山汉语基督教文化研究所一直的支持。

感谢我的同窗高欣、任俊红、邵铁峰，和他们在一起度过了许多难忘的时光。

还要感谢我的朋友张璋、谢慧、慧娜、娅丽、辛凤、艳鸿、伟巍、利平，谢谢他们的相伴与鼓励。

最后，女儿不孝，无以回报我亲爱的爸爸妈妈那背后默默的付出。他们是我一生的信仰。

2007年3月3日

攻读学位期间的研究成果

- [1] 论文《论〈巨人传〉中的“超人”精神》，发表于《中外社科论丛》2006年第5期。