

期待救世主——神圣与世俗间的和解之路

高 欣

摘要：犹太教、基督教和伊斯兰教都有关于“救世主”的思想和教义。救世主思想是一种源于苦难，着眼于盼望的神学观念。这一思想实际上是能够放在现代性矢量时间维度的。近代之后，这一思想在三种宗教中的不同表现形态说明宗教在面对世俗化世界的共同境遇。宗教提供的救世主观念使三者不但有相似的理论来源，也有了共同的面向未来的发展路径。具有相似的信仰背景和相同的神学基础的宗教之间应当能够对话，并且协调现代性进程中的世俗社会。因此，现代社会出现的诸多矛盾都可以在神学视角下看作是上帝之国与世俗世界的角力，而不应简单视为宗教或者民族间的对抗。

国内外学术界在犹太教的弥赛亚思想和基督教末世论等方面，有着较为丰富的可用资源和研究成果。本文力图在前辈学者的基础上作一点新的尝试。文中引入了伊斯兰教的马赫迪思想作为对宗教救世主思想的丰富。进一步论述救世主思想隐含的现代性的哲学含义，以及对世俗社会所起到的批判和调节作用。

本文将分四部分加以论述：

第一部分，主要论述两个问题：首先从辞源学角度梳理救世主思想在犹太教、基督教、伊斯兰教中的不同形态。第二是阐述由救世主思想发展引申的关键词：分别是时间观念和未来天国的观念。最后部分作为小结。

第二部分，对救世主这一神学思想进入当代社会之后的境况加以论述。对陷入世俗困境的救世主思想在犹太教、基督教和伊斯兰教中的表现加以说明。

第三部分，对第二部分做出回应。分析救世主在当代所遭遇的困境主要是来自宗教之间还是来自神圣的宗教与世俗化社会的对抗这一关键问题。文中将分析三种宗教之间的差异；神圣世界和世俗世界的差异。

第四部分，人类社会的现代化和现代性特征可以追溯到犹太宗教家族（指犹太教、基督教、伊斯兰教）的救世主思想。作为由救世主思想发展起来的进步思想和人文主义，能够在传统资源的影响下发挥作用，平衡神圣世界和世俗社会之间的关系。

经过研究和论述，本文期待表述和说明以下观点：

（一）犹太教、基督教、伊斯兰教有着相似的神学思想：救世主思想。这一

思想在三种宗教中起到了巨大作用

(二) 对于人类社会进入近现代所引发的困境，不应简单的归因于宗教之间的问题，而应当看到这是发生在上帝之国和世俗世界层面的冲突。各宗教和民族应当运用共同的伦理资源加以调节。

(三) 人类社会的现代化进程是在宗教伦理资源的启发下发生的。同时，宗教伦理还提供一种社会批判思潮和资源，即人文主义思潮。

(四) 宗教伦理资源可以应用到社会中规范和促进发展，各种有着相似思想的宗教可以互相联合。

(五) 面对时代的困境，人类应该共同努力：减少冲突，促进团结。

关键词：救世主 弥赛亚 耶稣基督 马赫迪 现代性

Anticipating the Savior--The reconciliation road between God's kingdom and the human society

Gao Xin

Abstract: Judaism, Christianity and Islamism all concern The Savior Thought .The thought of The Savior comes from distress, fixing attention on the Theology Idea of Hope. This thought is actually vector time dimension that can put in the modernity. Modern age after, this thought is facing the common circumstances although different performance appear in the three kinds of religion. The Savior idea that the religion provides makes the similar theories source not only, also having to face to future development path together. Owning the same faith background and same theology, the religions should have a conversation and moderate the customs society in the modernity progress. Therefore many antinomies and problem of modern social emergence all can at under theology angle of view that a war between religious heavenliness and customs world, but shouldn't be a conflict of religion or race.

There are so many studying fruits in the field of Judaism Messiah thought and Christianity Eschatology, researched by domestic and international academic circles. This text tries to make a little progress under the fruits the generation scholar's foundation make up .Also , absorbing the "Mahdī Thought" of Islamism as to abundant to The Savior Thought of religion .Discussed The Savior Messiah to thought the philosophy meaning of implicit modernity further, and criticized and regulated a function to what customs society have.

This text will divide into four parts to take into treatise:

The first part mainly discusses two problems: Learning the different appearance that the angle combs The Savior Messiah thought in the Judaism, Christianity, and Islamism from the Etymology. The second is the keyword which elaborates to thought a development with The Savior Messiah: time idea and the future Kingdom of Heaven .The end part is a sub-footing.

The second part is to discuss the circumstances The Savior Thought meets in the contemporary society. Take in to explain the Judaism, Christianity and the performance in the Islamism to The Savior Messiah thought which sinks into a

customs predicament.

The third part is a respond to the second part. Analyzing The Savior Messiah thought at the contemporary suffer of the predicament be from religion of still comes from sacred religion and customs to turn a society to resist. This text lieutenant general analyzes the difference of three kinds of religions; the difference of sacred world and customs world.

The last one, modernization and modernity of society of the development origin can trace back to The Savior Messiah thought of Judean and religious household (point Judaism, Christianity, Islamism). Conduct and actions is developed by the Savior Messiah thought of progress thought and humanism, can produce result under the influence of the traditional resources, the relation of equilibrium and sacred world.

Through research and treatise, this text expectation expresses and explains following standpoint:

First: The Judaism, Christianity, Islamism has alike theology thought: the Savior Thoughts. This thought in three kinds of religions huge function.

Second: getting into the predicament that the near modern causes to the mankind's society isn't the problem of religion. But is occurrence's conflict in the country of God and of the customs world. We should make use of a common ethic resource to take in to regulate.

Third: the modern progress of the mankind society inspires under the occurrence in the religious ethics resource. In the meantime, the religious ethics still provides the judgment current of thought of a kind of society and resources, namely humanism current of thought.

Forth: the religious ethics resources can apply to the norm in the society with promoting development, various religions which have alike thought can unite each other.

Finally: facing the predicament of ages, mankind should joint effort: Reduce conflict, add near incorporation.

Keywords: Savior Messiah Jesus Christ Mahdī 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： 高欣 日期： 2007.4

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： 高欣 日期： 2007.4

引言

在对犹太教和基督教思想的研究中，弥赛亚（即末世论、救世主）思想的考察和论述一向不是一个新鲜的话题。从第一次世界大战以后，这个论域又受到了空前的关注。由于在大战期间恐怖的自我毁灭、自相残杀，首先是德国的犹太思想家以极为敏锐的目光重新回到犹太教以及弥赛亚主义的救赎的传统。弥赛亚主义和灾难性的经验紧密相连，思想家们寻求一种由宗教决定的信仰形态面对历史上的时间和现在的时间。在浩劫中推动和回应这一主题并使其重现活力的思想家主要是：马丁·布伯、布洛赫、罗森茨威格、班雅明、阿多诺、修廉（Gershom Scholem）、苏斯曼（Margarete Susman）。还有在二战后对这一问题密切关注的卡尔·洛维特，以及在哲学领域进行论述和批判的哈贝马斯。

布洛赫的《乌托邦精神》（1918）将救赎的希望寄予尚未发生的弥赛亚的来临。他从犹太教和基督教的传统中构建出一种一般性的盼望哲学，一种被描述为“出自弥赛亚传统的形而上学”。这种构建是在“苦难——救赎——希望”这一理论模式上展开的。后来，莫尔特曼在布洛赫希望哲学的基础上发展出了希望神学。莫尔特曼在他的《来临终的上帝》一书中对基督教的关于希望的末世论予以充分而详尽的论述。罗森茨威格在《救赎之星》（1921）中批判了黑格尔《世界史哲学》的理性思想。他指出要用急迫的弥赛亚式完成对世界的瞬间救赎，历史的灾难证明历史中的理性是不可靠的。修廉的《犹太教中的弥赛亚理念》（1959）一书，强调了在历史救赎过程中的“历史本身走向灭亡”的“灾难理论”。此外，班雅明的《历史哲学论题》（1941）指出，作为救赎化身的“上帝之国”不是历史运动的目的，而是历史的终结，他依此批判了在等待救赎过程中时间的漫无目的性。二战后，卡尔·洛维特以一本《世界历史与救赎历史——历史哲学的神学前提》面世。他的基本论点是：作为历史思想的世俗化的现代历史主义并不是在18世纪才开始出现的，中世纪后期，对救赎历史的终极目的的持末世论圣经信仰的历史神学已有近代历史哲学的端倪。以超越为此世目的的历史神学滋育了以此世为目的近代历史哲学。此外，范甘麦伦（Willem A. VanGemeren）的《救赎进程——从创世到耶路撒冷的救赎故事》（The Progress of Redemption）是一本以圣经文本为线索和依据考察弥赛亚进程的文献，资料十分翔实。

目前，国内已经有越来越多的学者和教授从不同方面关注基督教末世论、弥赛亚思想的研究。尤西林教授根据对“弥赛亚”辞源学的考察，将时间、历史的

起源和概念追溯到对弥赛亚的期盼。并且将由苦难意识推演的“未来”盼望，即弥赛亚盼望作为现代性矢量时间诞生的基点。这种连接有效而合法的使基督教和现代性相关联。并直接引出以弥赛亚观念为支撑的基督教对进步历史观的推动，和对世俗主义批判的双重作用。切中基督教和现代性扭结的关键。他在《现代性与时间》、《圆善与时间——康德伦理-宗教学的现代性》等文章中有详细地论述。由于莫尔特曼在研究“末世论”方面的突出贡献，国内一批研究莫尔特曼的学者通过对莫氏思想的研究发表了自己的看法。安希孟在《现代基督教末世论评析》、《政治神学的两个起点》等文章中梳理了“末世”、“未来”等词的含义。另外，台湾的苏友瑞曾做过《莫尔特曼的神学方法论》一文，并在对《被钉十字架的上帝》所作的“思想大纲”中对“末世论”问题作过探讨。王志勇的《千禧年与大使命》通过对“千禧年”的词源考察，涉及了这一论题。张庆熊的《基督教神学范畴——历史的和文化比较的考察》也有涉及。此外，刘小枫是汉语神学研究的著名学者，对“末世论”有过许多相关论述。

对于伊斯兰教“马赫迪”思想的专著研究很少。其观点在诸多论述伊斯兰教思想或者伊斯兰神学教义的著作中有所体现。如：《伊斯兰教思想历程——凯拉姆·神秘主义·哲学》、《近现代伊斯兰教思潮与运动》、《什叶派现代伊斯兰主义的兴起》。在《现代政治与伊斯兰教》一书中，有关于中东国家在不同时期以“马赫迪”为旗号的反殖反帝斗争。在《伊斯兰教百科全书》中有关于词源方面的解释。在可查找的网络文献“Studies in Early Persian Ismaelism”和“The Muqaddimah , An Introduction of History”中有关于马赫迪思想的西文方面的论述。

由此观之，在国外对于救世主思想的研究已经有了较多的成果，在国内也已经有了很好的开端。关于“弥赛亚”（Messiah）思想的研究、基督教末世论研究或者对宗教终极性的探讨，都可以算是这个主题的追求和扩展。来源于古代世界的苦难记忆和对现世的迷惘与苦闷，使得这一主题一直具有非常吸引人的特质。本篇论文，避免了用“Messiah”或者末世论作为贯穿全文的关键词，而选用“救世主”作为追溯的主题。这一选择是为了更好的显示本文的主题和涵盖更为全面的论题。文中，将结合犹太教、基督教和伊斯兰教三种同源的一神信仰宗教关于“救世主”的思想进行比较论述。尽管弥赛亚或者末世论与“救世主”的称呼所指无甚差别，但是由于名称翻译上的差别使得其不足以体现伊斯兰教关于此领域的思想和论述。在伊斯兰教中，兴起于什叶派（后来也为逊尼派接受）的伊玛目学说中关于马赫迪（al-Mahdi）的神学思想和教义，在汉语伊斯兰研究中可以被译为“救世主”。因此，就概念而言，“救世主”较之着眼于基督教的“弥赛亚”、

“末世论”的说法更具有张力。本文也力图在此展开较多的论述。

自从美国学者缪塞尔·亨廷顿的《文明的冲突》发表以来，许多国家的学者就此问题发表了不同观点。亨廷顿断言：新世界的最主要，最危险和最普遍的冲突不是社会阶级和不同经济集团的冲突，而是属于不同文化实体的人民之间的冲突。^①在这样的理论框架之下，他把西方国家的普世文明（基督教文化文明为代表）与伊斯兰穆斯林和中国的冲突看成是世界文明文化冲突的三维，并且称在（文明）区域段层面的断层线上，最大的冲突来源于穆斯林和非穆斯林的冲突。这种对伊斯兰文明的言论，似乎是可以附会当下伊斯兰世界内部以及与西方国家冲突的现状。但是，保罗·尼特论断：“坚持差异性优先，认为不可能找到任何可以让我们作共同决定的共同基础，这常常会导致道德的无能或者寂静论。”^②面对差异性，“我们必须这样去做，但不是分头去做，在我们自己的瞭望塔和装备森严的炮塔里去做，而是一起做，这种方式将导致一致的辨别和共同的献身。……虽然我们必须珍惜我们的差异性，但是我们也必须辨别什么东西能够在共同的关切和行动中把我们团结起来共同面对我们众生及地球的苦难。”^③

因此，分歧只会加剧动荡，理论的思路影响着行为法则。本文从梳理三种宗教共同的“救世主”概念出发，试图找到其对话的平台；并且理清这一概念在各自内部的发展变化，期待能够发现新的切入点。

①（美）亨廷顿（Samuel P. Huntington）著，周琪等译，《文明的冲突与世界秩序的重建》。北京：新华出版社，1998.3，第7页。

②（美）保罗·尼特（Paul F. Knitten）著，王志成、思竹、王红梅译，《一个地球，多种宗教：多信仰对话与全球责任》（根据 Orbis Books 1995 年英文版译出），北京：宗教文化出版社，2003 年 3 月，第 90-91 页。

③《一个地球，多种宗教：多信仰对话与全球责任》，第 92 页。

一、关于救世主思想

救世主的观念是一切系统的人为宗教所具有的基本思想。早在波斯的琐罗亚斯德教、希伯莱的犹太教、印度的佛教中都有所表现。而具有典型意义的则是犹太教的弥赛亚思想。希伯莱民族在长期的苦难历程中萌发了救世主——弥赛亚的观念和说法。基督教继承和发展了这一思想，指出耶稣基督即是全人类的弥赛亚。更加强调了人类宗教精神拯救的效用，使得弥赛亚救赎成为基督宗教的核心思想。而与犹太教和基督教具有同源关系的伊斯兰教也有类似的关于救世主的马赫迪学说和教义。三教有共同的神学资源。

（一）“救世主”概说

“救世主”一词在现行的汉语词典中一般被解释为基督教对耶稣的称呼。实际上，“救世主”的思想在人类早期的诸多宗教中都有着比较原始的反映。例如在中国传播的佛教中，净土宗将弥勒佛^{*}视为救世主。但是，“从原始宗教到系统的人为宗教，救世主的思想得到了迅速的发展，并在以色列的犹太教、波斯的琐罗亚斯德教和印度的佛教中率先显现，对这些宗教的信仰者产生了至关重要的影响。以后的基督宗教吸收或借鉴了救世主的说法，使之成为基督宗教教义中的一个重要内容，长期影响着西方文化”^①。救世主思想在宗教中的反应是比较多杂的。由于题旨所限，本文选取具有同源关系的犹太教、基督教、伊斯兰教中的救世主思想加以引述。

1、犹太教中的救世主思想

众所周知，基督宗教是脱胎于犹太教发展而来的。基督宗教中的四大神话母题和教义：创世、原罪、审判、救赎在犹太教中都已有相当成熟的表现。尤其是犹太教的末日审判和救世主救赎的思想观念，更是犹太民族生存和发展所依赖的

^{*}中国弥勒信仰出现在东汉时代。宣传弥勒信仰的大乘经典中，包含两个层次的内容：第一，虚构美妙的“兜率天”净土。弥勒由一个普通的婆罗门弟子经过修行而“往生兜率天”；第二，宣称弥勒将从兜率天下降人间，于龙华树下成佛，并与华林园中三行法会，普度众生，在人间建立光明圆满的佛国。对于处于充满苦难中的芸芸众生而言，弥勒兜率净土的出现，无疑满足了他们美好的愿望；而弥勒出世建立人间佛国的预言，更以强烈的诱惑力吸引着大批信众。在他们看来，弥勒是可以期待的救世主。

关于弥勒信仰参见潘桂明著《中国居士佛教》（上），北京：中国社会科学出版社，2000年9月。限于题旨，本文不予详细论述。

^① 申丽霞，《救世主——弥赛亚：人类宗教精神的期盼——从犹太教与基督教谈起》，《宗教学研究》，2003年01期，第74页。

精神支柱。因此，存在于基督教中的救世主思想也应当从古老的犹太教中寻找历史渊源；而且，鉴于伊斯兰教与犹太教紧密相关的事实，伊斯兰教中存在的这一方面的思想也有理由认为受此影响。事实上，正是犹太宗教和犹太民族才能够把救世主——弥赛亚思想发展到如此宏伟的地步。

《法国·拉鲁斯百科全书》在第六卷中对“弥赛亚”条目的解释为：“原意为‘受膏者’。古代犹太封立君王和祭司时，受封者额上被敷以膏油，称为‘受膏者’。犹太亡国后，传说上帝将派遣一位‘受膏者’来复兴国家，于是称‘复国救主’为弥赛亚。基督教把他们信奉的耶稣也称为弥赛亚，但声明不是犹太人的‘复国救主’而是‘救世主’”。^①这一解释基本指出了弥赛亚思想发源于犹太教，以及犹太教和基督教对这一思想的不同理解的事实。

最典范的“救世主”思想无疑将是从小犹太教发展而来的。在犹太教中，救世主被称为“弥赛亚”，这个词是西文词 Messiah 音译来的。傅有德先生考察这个词的词源时解释，“这个西文词源于中古拉丁语的 Messias，而它又是从古希腊文转译过来的。再往前追溯，希腊语中的这个词来自古代阿拉姆语 Meshiha，最终是由古希伯来语的 ha-mashi' 派生而来的。这个词的原意是受膏者”。^②“受膏者”（the Anointed）的称呼来源于一种受职仪式。在古代犹太民族的政治生活中，当有人被立封为君主的时候，德高望重的长者就会在他的额头上涂抹膏油，表示神对他的任命和派立。而这种涂抹油膏的仪式同时也包含着这样的含义：“1、神的选择。2、神赐给他为君为王的权利。3、神还赐给他一项特权，（即）在他和神之间存在着一种特殊的关系，他可以被称为‘神之子’。”^③而这位“受膏”的“弥赛亚”就是寄托了犹太民族全部希望的“救世主”。在犹太民族的漫长的苦难岁月中，这位人间以及末世的君王无疑以巨大的精神力量支撑着这个民族。

犹太教的“弥赛亚”观念有着不同层次和不同发展阶段的理解。

首先，理想君王式的弥赛亚。在当时，犹太民族对每一个现实的君王都抱有这种“救世主”的希望。但是随着苦难的现实的挤压，人民逐渐把这个理想君王的形象集中。到了最后比较能满足这些要求的便只有大卫王了。大卫王曾经统一了犹太的各个部落，建立了一个比较强大的王国。他以耶路撒冷为首都，曾多次打败入侵的强邻，受广大群众的爱戴，后世因之尊奉他为模范君王。在他以后，犹太民族曾连续不断遭受异族的侵略和征服，就没有一个君王像大卫王那样能够满足他们的要求，重新建立犹太王国的强盛和伟大。基于对大卫的理想，《圣经》

① 法国拉鲁斯出版公司著，拉鲁斯编译委员会译，北京：华夏出版社，2004年12月。

② 傅有德，《犹太教的弥赛亚观及其与基督教的分歧》，《世界宗教研究》，1997年第2期，第85-86页。

③ 徐怀启，《古代基督教史》，上海：华东师范大学出版社，1996年12月，第15页。

中有了上帝对犹太人的许诺：“（我）要为你建立家室。你寿数满足：与你列祖同睡的时候，我必使你的后裔接继你的位，我也必坚定他的国。他必为我的名建造殿宇，我必坚定他的国位，直到永远。”^①因此弥赛亚的人选在犹太教中最早指的是理想君王，这一理想后来慢慢集中到大卫及其后裔身上。犹太民族相信在未来神会在大卫的后裔中兴起这么一位受膏君王即弥赛亚，把他们从异族侵略和征服中解救出去，并且创造另一个理想的王国。

比君王式弥赛亚观念有所发展的是牺牲的仆人式的弥赛亚。自古，犹太民族就坚信犹太民族是从神从万民中拣选出来，赋予了特殊的使命的。但是随着大卫王国的分裂以及之后的衰落，尤其是“巴比伦囚徒”的重大打击，使犹太民族开始反思现状和接受现实。他们认识到犹太民族没有实现神对他们的荣耀，也没有达到神的要求，他们严重的罪孽使他们背叛了自己的信仰和神的拣选。因此世间遭受的一切苦难都是因为他们自己的不虔诚。但是“他们却仍然相信神既然选择犹太民族，决不会遗弃这个民族。他们相信神在未来一定会兴起一撮或者某个人为他的忠实仆人，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，使犹太民族获得赦免，取得新的生命，得以符合神的选择，实现神赋予他们的使命。全世界的民族因而获得拯救和恩典。这个仆人叫做神的仆人，也被认为是派遣的弥赛亚”^②。而这个层面的弥赛亚的含义，并不是每一个犹太教信众能够理解到的，只有少数人能够理解。

最后，在犹太宗教和犹太民众中还有一种“人子弥赛亚”的思想。在犹太民族中，先知是被认为能够从神那里获得特别启示的人。其中最重要的一项便是向人民宣告未来的前景和弥赛亚的降临^③。“巴比伦之囚”以后，这些先知们的预言被应用到当时，并以此为根据揭示时代的悲剧和痛苦的命运。如果时代并不能符合预言，他们就按照现状提出新的解释。因此，和审判、复活、以及复活之后的生活相关的弥赛亚是特别被谈论的。人们“给弥赛亚一种特别的名称，称他为‘人子’……指代表整个人类的最理性的人物。这个人物是天使般的，超自然的人物。他不是大卫王的后裔。他并非在此岸的现实世界内出生、成长的，而是早在彼岸世界天堂内就有了他。他先于天上的日月星辰。在还没有创造世界的时候，他就已经存在了。他不是出生于人世间的弥赛亚，而是来自于天上的弥赛亚。”^④建立在彼岸超越意义上的这种“弥赛亚”观念较之以上两种理解，就更显得少人理解了。

① 《撒母耳记》（下）7：12-13。

② 《古代基督教史》，第17页。

③ 《古代基督教史》，第17页。

④ 《古代基督教史》，第17-18页

上述三种弥赛亚观念在犹太教和犹太民族中的体现，不但是不同层次的理解，更是不同时代的理解。苦难衍生出盼望，而无尽的苦难除了衍生了更为遥远的盼望以外，也使人萎缩进孤独的精神世界。“旧预言允诺的东西与每一代人实际体验到的东西之间的矛盾导致如此尖锐的紧张关系，使得犹太人可以直接走向自我封闭。……而犹太人的本真存在就是以此为基础的。外在的生命愈得到限制，就愈要为生活责任这种内在的信念而斗争直达到目的”。^①因此，在苦难与盼望之间是存在一种张力的。但是这种张力的前提在于，他所面对的是一个有信仰的人或者有信仰的群体。而给宗教和信众中提供后盾的思想必将是一种坚固的思想源泉，诸如犹太教对他们（世界）的救世主弥赛亚的信仰。这正如亚伯拉罕·海舍尔所说的：“我们（犹太民族）是天底下最多灾多难的民族，我们的存在，对世界要么是多余的，要么是不可或缺的。做一个犹太人，结局不是悲惨就是圣洁。”^②因此，对于犹太教而言，信仰是和超越相关的绝对精神！

2、基督教中的救世主思想

在基督教的信仰和经典中，耶稣基督是核心人物。耶稣（Jesus）是希伯来文 Jeshus 音译，意为“上帝是拯救”或者“上帝为其拯救者之人”。基督（Christ）是希腊文 Christos 的音译，直接译自于希伯来文 Messiah，即弥赛亚，意思为“受膏者”、“涂过圣油的人”，被人们理解为“救世主”。在基督教中这个对犹太人有着重要意义的词被直译为“Christos”，但是在希腊文中这并不能引起典型意义的联想，它只是成了一个称号——涂过圣油的耶稣，“Christ”（基督）成了姓名的一部分。

对于耶稣基督的描述贯穿于新约的经文，而四卷福音书更是对从耶稣出生到被杀直至复活的详细记录。起初在犹太教中并没有弥赛亚确定到来时间或者其人身身份，到了基督教时代，这个身份和名称就已经确定了——耶稣基督便是救世主弥赛亚。这一点后来甚至成了犹太教和基督教的最大分歧，甚至论战和彼此反对的焦点。

对于基督教而言，耶稣基督作为救世主弥赛亚，他已经降临到了世上。马太福音 16: 13-20 的一段文字中记载：耶稣带领门徒到了凯撒利亚腓力比的境内，他问他的门徒们当地的人都称他为什么，门徒回答：“有人说是施洗的约翰，有人说是以利亚，又有人说是耶利亚或是先知里的一位。”^③但是显然耶稣对此番回应是不够满意的，他又接着问：“你们说我是谁？”，此时西门彼得回答说：“你

① [德]利奥·拜克著，《犹太教的本质》，傅永军 于健译，济南：山东大学出版社，2002年2月，第五页。

② [美]亚伯拉罕·海舍尔著，《觅人的上帝——犹太教哲学》，郭鹏 吴正连译，济南：山东大学出版社，2003年12月，第395页。

③ 圣经·马太福音 16: 14

是基督，是永生 神的儿子。”^①对此，耶稣十分高兴并且给了彼得很大的祝福。显然时人是将“神的儿子”和弥赛亚救世主作为不同称呼的同一个人的。此外，“上帝的儿子”也常被来称呼耶稣（马太福音 3：17；4：3，6；8：29；14：33；17：5；27：40，43……）。当最后大祭司审问耶稣时也称：“你是上帝的儿子耶稣不是？”耶稣回答：“你说的是……你们要看见人子坐在那全能者的右边，等着天上的云降临。”^②显然“神的儿子”、“上帝的儿子”还有“人子”之类的称呼是与“耶稣”或者“弥赛亚”等同起来的。在一种观点下，犹太教和基督教还是可以达成一致的。但是当耶稣作为弥赛亚，在弥赛亚的诸多问题上又出现很多新意的时候，也造就了基督教不同于犹太教，以及它自身在此问题上的本质。

首先，耶稣基督就是那已经降临的弥赛亚。

在基督教认为，耶稣就是救世主弥赛亚，并且已经降临到世上。耶稣基督从性质来说是“三位一体”的，它是圣父-圣子-圣灵三位一体的神。耶稣是上帝借助圣母玛丽亚肉化成人的，或者是“道成肉身”的上帝的儿子。他是一个神性的人物。基督教认为，上帝为了和人类达成和解，派他的独生儿子来到世上。通过这个具有肉身的儿子来传播福音，向人类作最后的启示；并且最终将通过耶稣的肉体的牺牲完成人类的“赎罪祭”，耶稣基督的被杀害即是人类向上帝祭祀的“牺牲”，而他的复活证明着弥赛亚救赎的开始。可以说，耶稣基督以他的肉身的死亡结束了旧时代，而以他的复活开始了新时代。通过此种转换，人类的救赎就开始了。这正是弥赛亚耶稣基督完成的救世主的使命。这一点在耶稣复活的显现中有很多体现。“你们往普天下去，传福音给万民听。信而受洗的必然得救，不信的必然被定罪。信的人必有神迹跟随着他们……”^③。

其次，这个降临的弥赛亚，给时代和众人指示了一条不同于犹太教（救世主在此世出现，实现此世的救赎）的天堂救赎之路——救赎的实现不是此世的而是彼岸的。这一点在犹太教对弥赛亚的理解中尽管有过微弱的体现，但是并非是普遍的尤其是可以为普通为信众理解的。犹太教认为的救世主最起码应当给他们一个此世上权柄，或者结束无尽的苦难。但是基督教的弥赛亚却没有在此世的权能。

3、伊斯兰教的救世主思想

较之犹太教和基督教的传承和类似，尽管与二者有着浓厚的血缘关系，但存在于伊斯兰宗教中的救世主思想显然有较为不同的说法。在伊斯兰教中，救世主被称为“马赫迪”。

① 圣经·马太福音 16：15-16

② 圣经·马太福音 26：63-64

③ 圣经·马可福音 16：15-16

《简明不列颠百科全书》中对“马赫迪”做出如下注释：“mahdī，伊斯兰教末世学中的救世主。他将在地上伸张正义与公道，光复正道，并在世界末日来临之前开创7、8年乃至9年的短暂黄金时代”。^①《中国大百科全书》中解释：“mahdiyah, al—，8世纪以后流行于伊斯兰社会中的一种不满现实，企盼救世主降临，解救群众脱离苦难，建立人间正义的思潮。马赫迪原意为‘被安拉引上正道者’，最初指被认为具有先知天赋的政治家、宗教领袖，后用以指被期待的救世主”。^②

伊斯兰教的救世主思想的出现是伴随着什叶派发展而来的。穆罕默德作为伊斯兰教的创始人、穆斯林的杰出领袖，为伊斯兰教的发展奠定了决定性基础。而穆罕默德的继承者们却为了继承权使宗教内部发生了分裂。这种对继承权的明争暗斗在四大哈里发之后更加明显。

四大哈里发之后，对于谁才可以担任穆斯林们正统的哈里发的问题上产生了巨大纷争。阿里被杀之后，他的儿子哈桑和侯赛因相继继承了阿里党人的领导者。此时正是倭玛亚王朝时期，在对各种不同的反对派的镇压中，具有穆罕默德血统的阿里家族成了首当其冲的打击对象。侯赛因被杀害之后，阿里党人开始由一个政治派别向神学派别转换，并确立了什叶派的开端。什叶派将自己的领袖称为伊玛目。阿里、哈桑、侯赛因都是什叶派公认的伊玛目。尽管之后什叶派在谁是伊玛目的问题上不断出现纷争，但是伊玛目的学说却成为什叶派的核心教义被确立下来。“马赫迪”思想正是伴随着伊玛目的学说发展的。阿里庶出的儿子哈纳菲尔当时称自己为“马赫迪”以区别倭玛亚王朝的哈里发。当他被杀之后，“具有救世主含义的‘马赫迪思想’才开始形成。马赫迪思想包括隐遁(ghaybah)、复临(raj‘ah)和救世主(mahdī)在内的完整思想体系。这一信仰后来不仅为什叶派普遍接受，而且进入逊尼派信仰”^③。按照伊玛目的学说，在世界末日来临之前不久，隐遁的第十二伊玛目会遵照真主的命令作为马赫迪重新来到这个世界上。马赫迪将率领正义的穆斯林之师建立真正的天国。

如上文所述：救世主思想在犹太教、基督教和伊斯兰教中都是具有清晰传统的。尽管弥赛亚—耶稣基督—马赫迪有着不同的称呼，但是从涵义而言，其含义还是十分相近的。在三种宗教中救世主都是指称这样的人物（神或先知，天使）：救世主是上帝（真主）派来的；它是上帝在地上人间的执法者；人们都能够信靠救世主从上帝而来的权能达到上帝之国。在对上帝和真主的信仰中，救世主成了重要的一维中介（在基督教中，因为圣父—圣子—圣灵的三位一体的教义，对救世

① 北京·上海，中国大百科全书出版社，1986年1月，第583页。

② 中国大百科全书·6（简明版），中国大百科全书出版社。

③ 吴冰冰，什叶派现代伊斯兰主义的兴起，北京：中国社会科学出版社，2004年1月，第29页。

主的信赖无疑直接是对上帝的信仰)。因为对救世主的期盼给人一个天国的期待和许诺,所以在漫长的宗教历史中,救世主永远具有巨大的力量和魅力。而在救世主思想中存在着的重要的支撑性概念是最具有神学和哲学意义的。

(二) 救世主思想中的关键词

1、时间

相对于时间的直线性物理意义,包含着另外更加深层的含义。“作为深层结构形式,时间不是孤立个人的行为和意识的产物,而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。就此而言,时间的意义先于时间,时间的意义即历史,超出当时当地的人物与事件制成了历史框架”。^①

如果说发现宇宙这一观念,即空间世界,是希腊的荣耀;那么经历历史,即时间的世界,则是以色列的成就。犹太人认为时间是至关重要的——时间也许是转瞬即逝的,但是却孕育着永恒的种子。正是发生在时间中的万般事物才对上帝有意义,才对人的命运具有决定作用。圣经中的历史是时间对空间的胜利。以色列并非是通过一系列的偶然事件才步入历史的。在犹太宗教看来:大自然本身并非是一个必然性的展开过程,它是由于一个事件才出现,即由上帝的一个行为才发生。历史是上帝的最高见证——时间意识是在对上帝的期待中产生的;进一步而言,时间(生命)的意义即在于对上帝的期盼。

犹太民族是靠着对上帝的虔诚和坚定的信仰得以生存和保全的。这一信仰的支撑无疑来源于对弥赛亚救赎的盼望和信赖。而犹太教的弥赛亚主义(Messianism)的最主要意义是对现代性时间*的独特贡献。犹太教正是在此意义上成为时间的创造者:即,未来是在无限盼望的远方,人在一种无限盼望中走向未来。正是一种盼望使时间(意识)延伸在未来中。一种对未来的美好希望是人忘记并战胜了现实的苦难,也因此未来时间(彼岸天国)战胜苦难空间(现世)。

尤西林先生追溯了犹太人这种时间意识的产生:

经历巴比伦之囚亡国苦难的犹太人数百年挣扎于亡种亡教的边缘。公元前二世纪玛加比(Maccabee)起义胜利复遭塞琉古王朝屠杀的事实,使犹太人最终放弃了对现实的希望。弥漫数百年的先知预言活动在公元前夕演变为犹太民族惨烈的弥赛亚期盼心理结构:犹太人不再指望现世(现在)的公正与幸福,而认定一个善良正义而被害的弥赛亚必将死而复活,他将以一个美好的“新世界”取代罪恶

^① 尤西林,《现代性与时间》,《学术月刊》,2003年8月,第22页。

的旧世界。^①

而犹太人开创的这一“新世界”的新质在于：

1). 犹太人否定现世与认定“将来世界”的两个世界观念，同时即严格区别了“现在”与“未来”；2). “现在”作为被否定的罪恶世界已不享有循环历史中的地位，而“未来”固然包含有复兴亚伯拉罕伟大历史的志向，但作为“新天新地”，“未来”世界并非回复循环历史曾有过的辉煌，而是实现对善恶最终裁判报应的从未有过的至善世界。在这“新世界”中，“日头不再作你白昼的光，月亮也不再发光照耀你；耶和華却要作你永远的光，……你的日头不再下落，你的月亮也不退缩，因为耶和華必作你永远的光，你悲哀的日子也完毕了。你的居民都成为义人，永远得地为业，……”（圣经·以赛亚书：60：19-20——引者注）这不仅宣告了（日月）循环往复的传统时间秩序的终结，而且宣告了时间本身的终结。这也就是旧世界的终结亦即末日或末世。永恒的“新世界”已不再在时间中。然而，此永恒“新世界”尚“未来”，因而呈现出的是一种指向终极目的（末日）不再可逆的直线矢量时间。^②

这种时间意识的产生的积极意义在于把人类的轨迹直接抛到遥远的未来。而这种具有未来意识的直线矢量现代时间观念是完全区别于古代时间的。古代时间的显著特征在于：永恒（不变）的循环（重复）。这源于以自然经济为基础，以血亲关系相关联的古代社会是以自然的周期变化为生产和生活标准的。季节变化、晨昏交替是最基本的生产和作息时问；而动植物的繁殖生长，直至衰亡也是符合季节变化规律的。古代人还发现，人的生老病死甚至也是不可避免的受自然（天明）所限。因此，在古代人看来，时间不过是一种周而复始的轮回。问题恰恰出现于此：是否这种循环的无方向时间能够提供一种意义支撑：既当空前的历史苦难来临，可以保证人类坚强的走下去，而不躲进轮回的时空中等待宿命举足不前？事实上，没有方向的时间正是没有未来与希望的虚无。

犹如犹太教开创的此种因弥赛亚盼望而引出的时间，现代时间观念是一种走向前和面向希望的时间观念。于此，就时间的走向来说，犹太教和基督教的意见是一致的。但是却只有基督教赋予时间一个明确的开端。

基督教使弥赛亚期盼最终成为了有始有终的完整的救赎历史运动。——即由于耶稣基督的降临尤其是他的牺牲和复活，使救赎于“此时”开始，并且已经开始。“耶稣的降临不仅为这一救赎运动提供了明确的时间起点（由此划分开公元前与公元后），而且与十字架受难时间共同充实了‘过去’与‘现在’的意义”。

① 《现代性与时间》，《学术月刊》，第 22 页

② 《现代性与时间》，《学术月刊》，第 22-23 页。

①现代世界的开始，即是从公元纪年开始的。耶稣的降生表明救赎历史的开始，他的十字架受难事件不但成为历史与过去的分手的标志，也成为了新世界开始的起点；而他的复活，无疑是向人们昭示：一个新的，代表天国的未来世纪正在降临到人类大地。十字架受难事件是一个“时间成熟”，“时间圆满”的经典时间：“过去、现在与未来在此融合为价值与密度最大状态的‘到时时刻刻’。十字架受难的到时时刻刻成为如何现在的最高表率。在此感召下，弥赛亚盼望天国近了的等候，演进为加入‘已经开始了’救赎史进程的‘当下’‘走向’行动。属人的现世（现在），由于神人二性的耶稣牺牲时间引导中介，而提升转化为属神的救赎史时间。这种集三维于‘当下’的时间，由于末日审判（基督第三次降临）比弥赛亚盼望更为确定、更为根本（低于天堂之奖惩并终结时间），却又在时间上充满极度不测性（主的日子到来，好像夜间的贼一样《新约·帖撒罗尼迦全书》5：2——原文作者注）”。是‘未来’与‘现在’更加紧张，直线矢量更明确而激进了”^②。由此可见，时间观念的萌发确实是源于犹太-基督教的这种弥赛亚盼望的。

2、未来天国

在救世主思想中，“未来天国”也是十分显著的观念。应当说未来天国这一概念是和时间观念紧密相关的，并且由此发展的。正是由于宗教中包含的这种时间观念才把现实的时间和空间延伸到未来，一种勇往直前，并不重复的时间观念把人们的目光引向了对天国的盼望。但是，另一方面似乎也可以说，是因为盼望的指引，人们才在心目中建立了未来的天国，因着对天国的盼望，时间观念才会被衍生出来。因此，时间观念与未来天国是一个问题的两个方面——时间与空间毕竟是合一的。从时间而言，未来天国是宗教的奋斗目标，也是力量的源泉；从空间上讲，一种直线的矢量盼望时间又是到达天国所必须经历的。

时间与空间的连接并非总是和谐的，即最理想的事件不会在最理想的时间内发生在最理想的空间中。“时间是阻止神光到达我们的东西，对于上帝来说，再没有比时间更大的障碍”^③。如果人们的殷切盼望得到的仅仅是一种空洞的许诺，那么宗教便失去了他的意义。在救世主思想中，“救世主”仍然是一个关键性的概念。在指引人类从无限的历史走向理想天国的过程中，一位具有权能的救世主是必需的。所以，无论是犹太教的理想君王、先知、人子，还是基督教的耶稣基督，或者伊斯兰教中的马赫迪，他们都是具有无比全能的救世主形象。

救世主思想给人类这样一种关怀：对未来的无限关怀。而“现代对于未来的

① 《现代性与时间》，《学术月刊》，第 23 页。

② 《现代性与时间》，《学术月刊》，第 23 页。

③ [美]亚伯拉罕·海舍尔著，郭鹏 吴正选译，《觅人的上帝——犹太教哲学》，济南：山东出版社，2003 年 12 月，第 159 页。

这种关怀,其根据就是犹太教先知和基督教的末世论,二者都把古典的 *historein* (叙事*) 这一概念转变为指向未来的”^①,著名学者卡尔·洛维特指出救世主思想的这种未来指向。他在《世界历史与救赎历史》一书中接着批判道:“历史概念是先知主义的一个创造……他完成了古希腊理智主义所不能产生的东西。在古希腊的意识中,历史与知识含义相同。所以,对于古希腊人来说,历史是并且始终是仅仅指向过去的。与此相反,先知是预言家……他的预言成全了历史概念,即作为未来的存在的历史……历史成为未来……未来就是历史思想的主要内容……对于未来的这宗存在来说,太低的创造者是不够的,它必须创造‘新天新地’……通过末世论的未来,地上真正的、历史的存在就取代了神话传说的过去中的黄金时代。”^②对“未来”作为最终终结目的加以展望的意义在于:首先,它提供了一个具有不断进步的秩序和意义、能够克服古代对“宿命”(fatum)和“命运”(fortuna)的畏惧的图式;其次,“末世”(未来)赋予历史进程的不只是一个终点,他还通过一个确定的目标划分和完成了历史进程。末世思想能够克服时间的时间性(Zeitlichkeit der Zeit),这样一个终极意义目标——“未来”富有意义的限制住了这种时间性。因此这避免了世界吞噬他的创造物;再有,未来的指南针方向永远指向作为终极的目标和终点的上帝之国,为我们在时间中指出了方向,并且征服了无限的空间。最后,也是相当重要的一点在于:只有在对历史进程的这种末世论(未来主义)的限制范围之内,历史才成为“普遍的”。历史的普遍性不仅以信仰一个全能的主宰为基础,而且以这个主宰一开始就通过把人类历史引向一个终极目标而赋予它一种统一为基础。当以赛亚描绘新耶路撒冷未来的壮观时,他的宗教色彩的民族主义在事实上是目的论的普世主义。对于“未来”引领的世界历史而言,“人类”是一个理念和理想*。^③

(三) 小结

1、思想的同源性

对于存在于犹太教、基督教和伊斯兰教中的救世主思想,有理由认为他们是

*古典的历史学家追问:事情是如何发生的?但是现代的历史学家则追问:事情将如何发展。这种不同的解释方式表明存在于古典与现代历史学家之间的不同:后者是极其关注未来。

① 卡尔·洛维特著,李秋零 田薇译,《世界历史与救赎历史——历史哲学的神学前提》,北京:三联出版社,2002年5月,第23页。

② 《世界历史与救赎历史——历史哲学的神学前提》,第24页。

*作为理想和理念的“人类”是指:“人类”在历史上的过程中还未存在过,也不可能在任何当代中存在。“人类”一直处于创生阶段。而活在当下的此在——时间中的人,将为了这个“人类”的理想不断奋斗。这是指向未来的弥赛亚主义提供给人一种共同进步理想。

③ 《世界历史与救赎历史——历史哲学的神学前提》,第24-25页。

同源和相似的。从地缘上来讲：伊斯兰教和犹太-基督教都起源于中东地区、阿拉伯半岛。基督教早于伊斯兰教 600 年左右从犹太教中发展出来并成为一个新的宗教派别。伊斯兰教诞生于 7 世纪与犹太教的交融中。在对神的信仰中，伊斯兰教和犹太-基督教认为：神是唯一性。基督教在尼西亚信经中称：我信独一上帝，全能的富，创造天和地有形无形万物的主。伊斯兰教中封印先知穆罕默德宣布：除了安拉，再没有神；神是超越时空的。这样的神是非物质的，他的存在是一种精神实在的存在。伊斯兰教和基督教都写信这样的神；神是至善的。全能的耶和華、上帝和真主创造了美好的世界。神是不容亵渎的至善。犹太教、基督教、伊斯兰教构成了这样一个家族：他们同出一源，都是一神论，都相信上帝，都是先知启示的宗教。就犹太教、基督教、伊斯兰教这三个对象而言，可以这样下定义：宗教是一种信仰上帝，以上帝的启事为终极真理，并以此指导生活、组织生活，和配以崇拜上帝的礼仪活动的文化现象。^①而且，在对天国的期盼中，对救世主的期待和信赖构成他们宗教信仰重要的一维。

2、救世主思想的意义

在对救世主概念的起源和发展中我们可以得出如下结论：在人类历史的开始，宗教为人类提供了不可磨灭的精神资源。存在于犹太教、基督教和伊斯兰教中的类似的救世主思想所具备的神学和哲学含义便是：人类历史是在救世主的引领下，靠着对上帝的信仰才穿越了茫茫时间和无限空间走入了文明时代。但是，“历史运动并不是一种单维的进步，而是热烈的意图和出乎意料的时间之间的一种辩证关系”；“可感知的行动与历史事件的隐秘动力之间的这种差异，起源于神学上的上帝的意志和人的意志之间的区分。这种区分是救赎历史和世界历史的二位维性基础”。^②——如此，历史并不是一个可以同一的概念——上帝的救赎历史和人类创造的历史是存在着“意外”的同时空二维历史。比如：“启蒙运动的历史哲学绝没有扩展和丰富历史解释的神学图式，而是通过把神明天意拉平和世俗化伟人对进步的预见。而限制和淡化了它”^③。人类从蒙昧时代不断向着文明迈进，人类历史却逐渐模糊着对救赎历史的记忆。到了 17、18 世纪“进步取代了天意”——而这被称作“欧洲历史上的危机”。“这场危机的标志是从波舒埃的《世界通史》（1681）到伏尔泰（Voltaire）的《论各民族的风俗和精神》（1756）的转变。前者是最后一种依照奥古斯丁模式的历史神学，后者是第一种‘历史哲学’——这是一个出自伏尔泰的术语。历史哲学一开始，就面临着从历史神学中解放

① 张庆熊，《基督教神学范畴——历史的和文化的比较考察》，上海：上海人民出版社，2003 年 2 月，第 335 页

② 《世界历史与救赎历史——历史哲学的神学前提》，第 119, 120 页

③ 《世界历史与救赎历史——历史哲学的神学前提》，第 120 页

出来的任务和一个反宗教的主题”。^①对于波舒尔来说，宗教历史与世俗世界之间的界线是不容置疑的，如同奥古斯丁分析的上帝之国与罗马城之间——这是一个神圣的世界和一个世俗世界的区分——上帝的留给上帝，凯撒得留给凯撒。并且在这两个世界中：对于永恒的完美的上帝之国，尘世的繁华只是刹那的，短暂的。而对于伏尔泰来说“‘文明’意味着科学和技艺、道德和法律、商业和工业的进步和发展。这一进步的两大障碍就是教条主义的宗教和政治战争”。^②就本质而言，“伏尔泰的《论各民族的风俗和精神》巨大成就，要归功于下述事实：通过全部历史在 18 世纪达到巅峰这一假设，他为蒸蒸日上的资产阶级特有的理想，提供了历史的辩护。在伏尔泰的《论各民族的风俗和精神》中，上帝退出了对历史的支配：即使上帝依然支配历史，也不再以统治的方式干涉历史了。历史的目的和意义在于凭借自己的理性改善人类的关系，使人少一点无知，‘更为善良和更为幸福’”。^③

因之，当宗教遭遇了世俗，救世主也随着他的母体被卷入世俗世界。在代表着文明与进步的世俗世界中，救世主思想遭遇了重大的尴尬和变形。

① 《世界历史与救赎历史——历史哲学的神学前提》，第 121 页

② 《世界历史与救赎历史——历史哲学的神学前提》，第 125 页

③ 《世界历史与救赎历史——历史哲学的神学前提》，第 125-126 页。

二、救世主的世俗困境

梳理犹太教、基督教、伊斯兰教的救世主思想会发现明显的一致性：他们都相信在世界受到正义审判来临之前救世主会出现，领导着人民战胜邪恶，建立正义的王国！至于救世主是谁，犹太教期待的是类似大卫王一样的英雄（后来由于这一英雄人物的时时缺席，人们把希望也放在上帝所拣选的某个仆人身上），基督教则认为是耶稣基督。这个苦难的上帝之子，受生而非被造。为了救赎人类甘做献祭的羔羊，作为 Messiah 来到人间，被杀后三天复活。作为救世主和人们一起等待上帝的最后审判。就伊斯兰教而言，显然各任伊玛目都被赋予马赫迪的观念，只是后来作为什叶派主流的十二伊玛目派将隐遁的第十二伊玛目说成是“马赫迪”，而正是这个伊玛目最后接受真主的命令来领导人民的。但是救世主何时出现，人们以怎样的态度和行为等待救世主，对这三个宗教而言却是不同的课题。尤其是到了当代：“上帝死了”的呼声，基督教世界呈现的诸多问题，犹太宗教和民族在世界各个角落的尴尬境遇；最主要的还有伊斯兰国家的动荡因素——这些存在于现实中的问题，似乎都在向救世主发出质问与怀疑。这个被神圣世界所派到人间的希望之子是否已经在世俗世界隐退了？

（一）基督教上帝的隐遁

近代是一个崇尚理性的时代，是一个文化多元和政治民主的时代。在这个年代中，人们的价值观是带有一种现实取向的倾向的。近代人的性格中，独立思考以及批判精神是较为突出的特性。近代人喜欢向权威和传统挑战，反对专制主义和极权主义，争取民主和思想言论的自由。他们努力创造着物质财富，并追求建立合理化的社会和体制，以谋求他们当代（现世）的幸福。这种近代的精神始于文艺复兴和宗教改革的时期。

1、社会改革

14 世纪开始在意大利蔓延的文艺复兴运动恢复了古希腊人热爱智慧和自由创造的精神。肯定了人的尊严、自由和能力，确信人能够通过自己的努力充分发展自己的智慧和创造力，并且揭示宇宙的奥秘，认识自然的规律。而文艺复兴家反对的是中世纪的禁欲主义，反对一种视现世人生为罪孽，把希望全部寄托在来世的人生观。应当说，文艺复兴时代并非反对上帝本身，而是反对一种陈旧的和虚伪的上帝观念。他们认识到上帝以及上帝造物的伟大，而其中上帝的壮举在

于创造了伟大的人的力量。传统的或者中世纪的宗教观念是强调对来世的虔信的。赎罪的心理压力使人们对天国的期待远远超越对现世的留恋。在文艺复兴之后，人们突然发现自我的强大的力量：强健的体魄、智慧的头脑；人并不仅仅是一个可怜的被造物；面对中世纪教会的腐败和僧侣的堕落，这种结论是十分被认可的。

15世纪，宗教改革继意大利文艺复兴之后掀起了社会风潮。轰轰烈烈的宗教改革首先在德国开始。德国宗教改革的直接原因是反对罗马教廷销售赎罪券活动。马丁·路德提出反对赎罪券的九十五条论纲，宣布对罪的赦免只有上帝才能做到。上帝对罪人的赦免是不收取任何尘世的钱财的。教廷销售赎罪券是为了尘世的教皇和主教们的利益，即使用于建造教皇的教堂也不过是一种虚妄的东西。这不能代表对上帝的真正虔敬。对上帝的真正虔敬是一种内心的精神活动，是人的心灵在圣灵的帮助下与上帝的直接交往。因此，马丁路德提出“因信称义”，倡导人们（在内心深处）与上帝直接对话。这样一场宗教改革运动最终和政治交织在一起。这导致了罗马教廷失去对中欧和北欧许多地区的控制，基督新教占据着越来越多的优势。但是新教并不是统一的，天主教也没有随着宗教改革而垮台。就整个西方而言，宗教斗争和政治斗争以有利于国家的方式解决的。之前，教皇和主教的权力高于世俗的国王和国家的权利，而现在国家逐渐代替了教会控制了意识形态和教育。

文艺复兴和宗教改革提供了两条社会影响：首先，人是一种有能力的被造物，他的智慧超出了教会的限制；再有，人可以直接面对上帝，对于上帝在人间所设立的中介——教廷、主教、教士，都是可以被替代的——人的心灵完全可以承受对上帝的直接责任。

在文艺复兴和宗教改革发展和繁衍的末端，启蒙运动和市民阶级的革命促使了宗教和政治的完全分离。从此，宪法代替宗教来保证公民的信仰自由。宗教团体则像其他政治和文化团体已养成了市民社会中的一个组成部分。在现代社会，国家构成了权力的唯一象征。

2、哲学革命

诸多社会层面的运动和改革也影响了哲学层面。随着近代的到来，神学和哲学的关系也发生了倒转，哲学完全从神学的婢女的地位脱离了。当哲学脱离神学的控制论述上帝问题时，哲学便以理性的方式把这一问题包含在自己的领域加以论述。近现代的哲学家，如培根、笛卡尔、斯宾诺莎、洛克、贝克莱、莱布尼茨、康德和黑格尔都专门写过关于上帝问题的著作，但是他们的论述都是遵从哲学原则的。上帝问题成了它们哲学问题讨论的一个话题和环节。而在中世纪，所有的

哲学问题都是服从神学的启示真理的。

因此，在近现代有着这样奇特的转变：尽管推动从中世纪向近代社会变化的许多思想家和哲学家都是以虔敬的信仰态度对待上问题的，但是结果却完全出乎所料——他们精辟而富有理智的论述恰恰证明了人类的天才思维。改革的结果是增加了人们的自由的信心，增强了理性的地位。对社会财富的增加和不断追求都变得十分合理。人们逐渐相信：不靠上帝，人完全能够能够凭借自己建立一份美满的幸福生活。一种自我的膨胀使人类不断遐想：是否人可以取代上帝？如果不是“上帝死了”，也可以暂时以“隐遁”或者“神蚀”加以表述：

如果评论家们能对当代宗教达成什么共识的话，那就是超自然者从现代世界隐退了。这种隐退可以用这样一些戏剧性的说法表达：“上帝死了”或者“后基督时代开始了”。或者也可以比较平淡地说，这是一个全球性的也许是不可变的倾向。所以“激进神学家”阿尔蒂泽（T. Altizer）以一种信仰告白式的庄严告诉我们：“我们必须注意到上帝之死是一个历史事件，上帝已在我们的宇宙、我们的历史、我们的生存中死了。”哈德逊研究所的卡恩（H. Kahn）和维纳（A. J. Wiener）在规划本世纪最后三十年的进程他们在诱人的努力中，尽量避免提及宗教，并假定二十一世纪的文化将继续是越来越感性的文化——这个术语是哈佛大学已故社会学家索罗金发明的，后又被卡恩和维纳定义为“经验的、此世的、世俗的、人本的、实用的、功利的，契约的、享乐主义的”等等。^①

对理性化上帝隐遁的社会的失望并非是毫无道理的。随着工具理性的渗透，人也成了工具可以衡量的物体。人们把人当作和自己对象一样的对象加以研究，不去考虑人生的价值和意义的问题。反而总结出一系列的规律进行对人的控制，战胜对手或者为某一阶级服务；由此造成的恶果即是：人开始无视人类的主体性，无视人通过主体间的交流追求意义和价值取向——这样的否定便是人的异化的开始。人类主体间交流的最高宗旨是人生的目的和意义，人类对对象世界的研究和利用应当以现实人生的目的和意义服务。随着工具理性成为对象化的理性基调，工具理性否定目的理性，从而也否定了理性本来的理念，导致理性的异化。在当今的工具理性社会，谈论目的理性便是不合时宜的。那将被讥讽为迂腐的形而上学或者虚幻的宗教意识。当今，一切超自然的东西被否定了，一切超越的理念也被否定了。因之，世俗化的世界变成了彻底的工具社会。现代人并不承认有什么终极关怀或者终极存在的上帝——上帝隐遁了！

神学家和著名学者梯利希（Paul Tillich）的有名论断是：“在一个统一稳

^① 贝格尔著，《天使的传音》，高师宁译，香港汉语基督教文化研究所，1996年，第10页。转引自《基督教神学范畴——历史的和文化的比较考察》。

定的社会状态中，存在着一种具有朝气蓬勃的创造性力量。这种创造性力量处于平衡状态，是因为这一社会中存在着一种力量对其进行协调，即一种具有凝聚性与主导型的原则。当这一原则丧失的时，这种平衡就会被打破，从而社会就会崩溃。诚然，社会平衡被打破是不可避免的，因为推动社会生活过程的动力处于一种紧张状态，即出于一种静止不动与向前趋近的张力中。这一张力包括冲突的危险、失败和部分的毁灭。当生活过程处于极度张力而社会又尚未崩溃时，权力与实力就成了这个社会的象征。但是，这时仍然存在着一个不能被超越的限制，这一限制保存并维护着一个原则，以促使社会统一与平衡。”^①梯利希在此所说的“朝气蓬勃的创造性力量”被认为是一种具有同一性，被广泛认同的积极的精神力量。然而“在大多数基督教国家当前的社会，已丧失这一原则。这些社会不堕入精神空虚的深渊，就是接受了一些破坏统一原则。这是我们生活时代的普遍困境，又是我们生活时代自我毁灭特征最突出的原因。这一情况的继续发展，使我们生活于其中的社会，失去了一个具有凝聚性与指导性作用的中心，从而使我们在很大程度上，无法实现基督的教导。”^②现代社会丧失了一种具有支撑力量的精神中心，其产生的原因即是由于物质生产的大发展，也是由于人们思想观念的改变。它带来的后果不但存在于政治、文化上，而且存在于宗教上。

（二）犹太教流浪的弥赛亚

在弥赛亚的信仰和盼望中，犹太人的民族和人类总是和在一起的。犹太宗教和犹太民族渴望的解放与赎罪，同时为了自己的土地和自己的共同体而奋斗。面对民族和宗教，无疑将二者结合才是犹太人真正的避难所。

在上一个世纪以及之前，犹太人在地位方面的变化是显著的。即它从“外邦人”变成公民。在此前，犹太人从未有过这样的身份。例如，“犹太人曾经在亚历山德里亚享受过的罗马帝国的公民权并不意味着他们已经真正渗透进了那个非犹太人的国家政体之中，二者是同他们把亚历山大看作是‘一个外国城市’的观点完全一致的。政治实体在古代以及前解放时期赖以形成的理论基本上是一种关于合作权利的理论。诸如此类的个别人类群体并不是最终的政治单位，而是一种‘合作社’，或者算一种按照法律组织的单位，……正是由于这一原因，一个现代国家的公民身份本身就带有政治上的诸多隐含之义，而这种隐含之义是那些在过去的历史上形成了犹太生活方式的人所不可能预见的，更是远远无法享受

^① 梯利希 (Paul Tillich), 《基督教国家社会的崩溃》, 选自《当代政治神学文选》刘小枫编, 奖庆等译, 长春: 吉林人民出版社, 2002年4月, 第21页

^② 《基督教国家社会的崩溃》, 选自《当代政治神学文选》, 第21页。

的。因而。正是这种不确定性和缺乏自信始终困扰着确定犹太人相对于人口中的其他成分之间的关系这一艰巨工作”。^①

在整个中世纪，作为一个群体，犹太人曾经被当作一个国家来对待，而每一个当地的犹太定居点都被看成是这个国家的一部分。他们是犹太人这一事实意味着他们在文化上构成了一个自治群体。但是在当今，犹太教与完全文化自治团体之间任何诸如此类紧密联系都会受到占统治地位的公众生活的妨碍。作为一个现代整体国家，都会希望所有公民完全和它融为一体，并且接受它的文化价值观念和社会框架体系，并推动它所认为的社会目标和理想。而事实上，这对于犹太教而言是非常困难的，政治无法解决的是：宗教上的差异就是生活本身的差异，而生活是以社区的形式组织起来的。所以，当犹太教或者以色列人提到复兴的概念，就会出现两种不同的看法。这缘于他们把犹太教的本质分成两种。一种是把犹太教看成是一个宗教的共同体，而另一个是把犹太教看作是一个民族的共同体。而一旦犹太教作为一个宗教的共同体被认可，那么无数流浪得没有家园的犹太人将被认为在异国建立小范围的国中之国，这对于任何一个政权国家都是不能容忍的。在西欧和美国的现代政治秩序中，人们往往会对民主的国家主义理论作如下表述：“1、政府单位应当是一个地理性的群体，而不是一个种族的、历史的或是宗教的群体。2、一个地理性群体的统治权应当赋予构成该群体的所有成人。3、地理性群体作为一个整体的利益应当优先于任何在该地理性群体之内或之外的利益。4、该地理性群体的幸福要求在其组成成分之间存在不受任何约束的经济和社会交往。”^②。“在现代思维看来，伦理的和宗教的，民族的和社会的这些领域已经变得彼此分离和区别，各自遵守着自己的规则，不关注其他领域。这种看法完全是非犹太人的看法”^③。

所以，上述起码的“民主国家”的基本要求，对犹太宗教和犹太人来说是不相适宜的。而且“这样一个世界也是非犹太人的世界：在这个世界里，一个人施以慈善行为而未通过这些行为净化自己的灵魂，并没有意识到上帝出现在他的行动当中；在这个世界里，一个人参加宗教礼拜仪式而没有听到上帝命令他走出圣堂进入世界并且（尽管有抵抗和排斥，甚至确以消亡为代价）从人类生活和民族生活不易改变的本性中锤炼出上帝的意图。同样，这样一个世界也是非犹太人的世界：在这个世界里，爱人民就意味着对权力的渴望，建立一个共同体的愿望就

① [美]摩迪凯·开普兰著，《犹太教：一种文明》，黄福武 张立改译，济南：山东大学出版社，2004年9月，第23页

② 《犹太教：一种文明》，第25页。

③ 《犹太教：一种文明》，第100页。

意味着分裂成党派。”^①所以，犹太教是不容忍把宗教和社会原则相分离的，真正的犹太人的世界要求达到一种统一。而这种统一的世界是这样被表述的：“不是存在的统一而是生成的统一，并且不光是一种生成，而且是通过精神所传达出来的生成——正如犹太人所得意宣称的那样，神的精神选择人的精神作为上帝‘创造工作中的伙伴’，以期去完成在第六天开始的工作，使其在他尚未呈现出清晰轮廓的地方，即在无所不包和完全确定的共同体的范围内，去实现无条件者。”^②

犹太民族是一个被苦难浸泡的民族。应该说犹太教的心中对上帝的呼唤是最为急切和热烈的，也正因此，犹太人对以色列的盼望从来都不是只停留在语言上的。当深重的苦难一次次袭来：迁徙、被囚、丧失国土、流离失所……这存在于古代的一切苦难并没有随着文明世界的开展而结束。这些原本虔诚的上帝的子民由于救世主的迟迟未到，不断地寻找着精神上的安慰。当今，世界的各个角落都存在着孤僻而困苦的犹太人。对于这些身在异国的犹太人而言，上帝曾经应许的流着奶和蜜的地方变得相当遥远。他们没有国家，没有身份，更没有属于自己的国籍——因此，他们便仅仅属于上帝之国。

（三）手持圣训和利剑的马赫迪

伊斯兰教的马赫迪思想包括隐遁(ghaybah)、复临(raj‘ah)和救世主(mahdi)在内的完整思想体系。这一信仰的成形是由于什叶派的贡献，他之所以能够进入逊尼派信仰也还是因为：在传统的伊斯兰宗教中，有着伊玛目的教义和信仰。而伊斯兰教教义因其政治和宗教的两重性，使得宗教所包含的马赫迪救世主思想颇有特征。

在伊斯兰教中，一个最大的特点即是表现为宗教、政治两个同构因素的相互作用：一方面表现为神职人员在国家权力中的地位是举足轻重的。另一方面表现为宗教意识形态：伊斯兰教是一种“内化”的宗教，他与穆斯林的思维方式、行为方式和生活方式熔铸在一起，形成一种独特的价值体认体系——即以伊斯兰教作为政治认同和价值体认的唯一对象和源泉。如同对之前基督教的论述，在西方社会宗教作为政治的一部分，或者恒久的代表已经远远的属于过去的时代了。现在的西方社会可以称为“后基督教社会”。然而，在伊斯兰教中，并未经历过类似于西方将宗教从社会政治中心地位移出的社会、经济、政治和意识形态的激变和转化。相反的，在伊斯兰世界，宗教意识形态过程不断加剧，这使当代伊斯兰

① 《犹太教：一种文明》，第 100-101 页

② 《犹太教：一种文明》，第 101 页。

政治思想发生决定性转变，即从传统的神学领域向政治社会领域转变，形成现代伊斯兰社会-政治观念和价值，并成为伊斯兰政府和政党的指导原则以及统治阶级的意识形态。

伊斯兰宗教和政治的这种紧密的共相合一状况有着浓厚的历史原因：在伊斯兰教之前的阿拉伯社会在精神上并没有统一的文化认同，在政治上也没有形成统一的社会组织。“早期的阿拉伯人是多神崇拜的，他们崇拜过雨水、陨石、天体和动植物。由于神灵众多，这种宗教形态实际上可以描述为非宗教信仰的泛神主义。”^①——显然，阿拉伯社会早期的这种宗教信仰是和自然条件相关的。J. M. 肯尼迪教授指出：“他们并不诉诸任何超自然的力量，遇到危难的时候，他们便依赖于自己手里的利剑。”^②在当时的社会存在着诸多的部族，这些部族之间各自为政，互相仇杀。当时的阿拉伯地区处于奴隶社会的发展阶段，因此部族之间的战争可以看作是奴隶主之间的斗争。但是那些被奴役和剥削的奴隶们也开始了不断的反抗奴隶主阶级的斗争。到了公元6世纪，阿拉伯社会的长途贸易使得社会得到快速的发展，物质也得到了极大丰富。那些在长途跋涉中得到世界知识的沙漠之子（奴隶主或者奴隶）都感受到了精神上对一种新宗教的亟需。此外，零散的阿拉伯部族缺乏政治上的统一，睿智的生意人和部族首领立刻发现某种强大的精神信仰对于阿拉伯社会和人民是多么重要。“宗教活动是为了消除认同危机而建构一种新的精神认同。政治活动则是拼接这种精神认同实现民族统一”^③。而穆罕默德无疑是个睿智的人物，他的志愿在于不但给阿拉伯人建立一个精神天国，更要建立一个宗教的实体政权国家。肯尼迪教授因此称：穆罕默德是不乏睿智的，为了保护阿拉伯民族，这样一种宗教是需要的。“穆罕默德将其社团完全组织起来以后，便开始使用他的武力了。从此以后的伊斯兰教史，与其说一部宗教史，毋宁说是一部政治史。因为它所主要牵涉到的乃是一系列由真主的使者所发动的对于不信道者的圣战”。^④赫伯特·戈特沙尔克教授也据此指出：“通过观察必须承认，伊斯兰教是政治的宗教或宗教的政治。伊斯兰教虽然作为一个宗教组织而创立，但它具有政治特征。穆罕默德作为先知也处理国家事务，政治与宗教是合一的。穆罕默德一方面努力为伊斯兰教赢得信徒，同时又追求一种政治目标。在他看来，这两者是一个整体。”^⑤

① 刘清华 东方晓著，《现代政治与伊斯兰教》，北京：社会科学文献出版社，2000年1月，第4页。

② [美] J. M. 肯尼迪，《东方宗教与哲学》，杭州：浙江人民出版社，1988年，第70页。转引自《现代政治与伊斯兰教》，第4页。

③ 《现代政治与伊斯兰教》，第5页。

④ 《东方宗教与哲学》，第89页。

⑤ [联邦德国]赫伯特·格特沙尔特，《震撼世界的伊斯兰教》，陕西人民出版社，西安，1987年，第51页，第53页。转引自《现代政治与伊斯兰教》，第6页。

由于伊斯兰教在精神和政治上的结合，那么对于国家机器而言真主的训诫和利剑的胁迫征服都是必要的。——“圣战”作为一种手段便和伊斯兰教相伴而生了。也因此，他为伊斯兰教植入了冲突的隐患，这种隐患不但是内部的也是外部的。《古兰经》说：“以后世生活出卖今世生活的人，叫他们为主道而战吧！谁为主道而战，以致杀身成仁，或杀敌致果，我将赏赐谁重大的报酬。你们怎么不为主道和老弱孺而抗战呢？……信道者，为主道而战；不信道者，为魔道而战；故你们当对恶魔的党羽作战；恶魔的计策，确是脆弱的”^①。《古兰经》又说：“战争已成为你们的定制，而战争是你们所厌恶的。也许你们厌恶某件事，而那件事对于你们是有益的；或许你们喜爱某件事，而那件事对于你们是有害的。真主知道，你们确不知道。”^②所以，伊斯兰教存在着诸多复杂的教派，什叶派和逊尼派则是主要代表。两大派别因为对哈立法的继承权问题存在歧义，并一直斗争到现在；对于伊斯兰教外部而言，他的对手往往会认定这是一个好战的民族和宗教。他们激进、好斗，毫无理性。——与当下社会而言，伊斯兰教国家的确较容易被理解为此类民族。

由此可见，伊斯兰教的历史传统便是政治与宗教的结合，他的武器是圣训和利剑。而国家和社会则是在具有神职权利的神职人员的影响下发挥作用的。政治权利的合法性来源于“神的证明”，默罕默德便是真主派在地上的使者，最大的封印先知。而其他的乌里玛（Ulama，权威的伊斯兰贤哲）-教法学家则有着相当的权威。他们不但有相当丰富的神学知识，法律能力，还有着相当特殊的社会地位。更重要的是，教法学家们可以通过对经典的解释权利使统治阶级的政权合法化。通过宗教而取得合法权利，其政治价值和准则会很快转化为人民的生活价值在社会中得到体现。这样，国家政权有了合法性，同时宗教阶级也取得了特权和利益。这在著名的伊朗革命的实践上是十分明显的。在霍梅尼看来，“在隐遁的伊玛目尚未出现之时，乌里玛适于实行政治统治”。^③美国学者威廉·弗洛研究乌里玛在伊朗的政治作用时指出：“通过宗教取得合法性的权力在前工业社会的伊朗是十分重要的，宗教体系提供了大部分正式的法律结构，这意味着宗教能够通过他们法律的、社会的和教育的作用对统治阶级的权力发挥影响的程度”^④在继承圣训与圣战的传统上，伊朗也许是最为典型的例子。面对西方化的思潮霍梅尼指出：不要一味地等待十二伊玛目的到来，而要积极地参与政治行动，人人发挥

① 《震撼世界的伊斯兰教》，第53页。转引自转引自《现代政治与伊斯兰教》，第6页。

② 《古兰经》2：216，马坚译，北京：中国社会科学出版社，1981年，第24页。

③ 《伊斯兰政府》霍梅尼，94页，1979。转引《现代政治与伊斯兰教》第9页。

④ [美]尼基·凯迪主编，《伊朗的宗教与政治》，第74页，也鲁大学出版社，1983。转引自《现代政治与伊斯兰教》第9页。

伊玛目的作用，为了保护伊斯兰同一切不义的现象作斗争。他说：“你们不应该说等到这个世界上充满腐败堕落的时候，伊玛目就会到来了。领悟你们宗教的真实宗旨吧，走出门去为他斗争吧。”^①

由以上分析和事例可以看出，穆罕默德的创教活动以及政治实践为伊斯兰教和穆斯林建立了一个带有神圣性并且不能动摇的理想，后世的伊斯兰学者在各自的理论中有对此做出了深化和强调。这种宗教心理和宗教理想作为社会的传统思想确立了牢固的根基。那就是穆斯林社会首先是以伊斯兰教的基本原则和最初实践作为价值判断标准的，宗教的法则和价值观念评价政治和生活。再有，伊斯兰社会最初几代穆斯林所生活的社会是最理想的。当代的斗争往往以返回传统的伊斯兰教便是由此缘起的。但是，在全球化的现代社会，伊斯兰教的这种固守实际上是很困难的。因此在中东穆斯林国家就会出现一种十分奇特的现象：“其一，伊斯兰作为一种意识形态，作为一种政治理想，作为一种生活方式，不肯退出社会生活的各个领域，力图用理想态的原则改造社会；其二，社会政治的发展与与受到诸多因素的影响，逐渐脱离伊斯兰教所规定的理想态，力图在变化着的客观环境中获得生存与发展。这样，伊斯兰教的理想与社会发展的现实逐步分离，并趋于无限远。但是当这种趋势无限远的趋势到达一定程度时（比如社会政治发生较大的变革，统治阶级的腐朽变得无法容忍，外部力量的干预等），伊斯兰的复古机制便会发挥它的影响，用复古的召唤来组织或减缓这种分离的趋向，并在某种程度上实现伊斯兰理想与社会政治现实的妥协或平衡，并使伊斯兰复古运动呈现出周期性的必然性。”^②而穆斯林国家在当今的困境，其根本原因也在于此：一方面，为了民族的发展，国家的富强，人民生活的提高，穆斯林们不得不背离甚至抛弃伊斯兰教所倡导的传统理想，吸收现代的先进政治制度和经济管理。世界已经无可回转的发展到了后宗教时代；但另一方面，他们又不得不顾及到伊斯兰教在社会中的巨大影响和政治与社会的稳定，应付来自伊斯兰教本身的挑战，从而对传统的势力作出某些让步和妥协。伊朗革命和霍梅尼的实践便是当今伊斯兰教的救世主式的实践。这种对异邦、异教的抗争，便是救世主马赫迪的实践。——其实，这并不异于在西方社会发生的基督教的危机：人人都有能力可以和上帝和对话，甚至通过现代文明的方式上帝可以自动“隐遁”。不同在于，西方人不需要救世主，伊斯兰世界却急需救世主！

① 亚历山大·S.卡德西主编，《伊斯兰与权利》，第84页，转引自《现代政治与伊斯兰教》第12页。

② 《现代政治与伊斯兰教》，第36页。

三、诸神之战抑或圣俗之争

(一) 神圣之间的差异

1、文化性格塑造的不同救世主

经过犹太教塑造的希伯来文化是建立在对上帝的敬畏的基础上的，与上帝的直接对话塑造了一种“跨入彼岸”的宗教文化性格。经过希腊哲学的丰富的基督教将这一“超越性”性格发挥到了更高的层次，Messiah 成为一种超越性精神资源和理念，只存在于末世。

伊斯兰教确有完全不同的说法。“在伊斯兰教中，通过真主而达到灵魂统一的途径则是道德实践，这种道德实践不需凭借个人与真主的单独对话来完成，而是具有强烈的社会性”^①。“在伊斯兰教中……宗教、政治两个同构因素相互作用……伊斯兰教是一种‘内化’宗教，他与穆斯林的思维方式、行为方式和生活方式熔铸在一起，形成一种独特的认知定势，即以伊斯兰作为政治认同和价值体认的唯一对象和源泉”^②。伊斯兰教没有经历诸如西方式的政教分离的过程，因此它不但是是一种政治意识形态，更是一种特殊的社会组织和社会力量。

也许正因此，J.M.肯尼迪那段话看来竟是十分合理的。“由于现代的犹太人受到后期先知的那种较为柔弱的道德影响而忽视了《旧约》之早期部分的那种坚强刚健，由于基督教已尽可能的将那种博爱主义的颓废原则灌输到了世界的广大部分，因而我们也许还应该感谢成千上万的穆斯林们，他们向我们显示了一种并不惧怕承认战争、英雄、力量之阳刚美的宗教——当他通过娴熟的诡辩手段已不再能够赢得新的教徒的时候，他便大胆的以利剑迫使人们皈依。”^③

2、世俗社会造就的救世主

相对于犹太教、基督教的诸多同缘关系，近现代世界却因民族和政治问题的发展，把伊斯兰教和犹太教放在一个比较类似的境遇；这归因于下述事实：“基督教起源于犹太教弥赛亚主义变形的后期阶段，在这个阶段之后他不再致力于征服历史，而是从历史中逃避到更为纯粹的领域，然而，另一方面，基督教得以确立起来的那些民族却正开始征服历史……（犹太民族）怀着尚未实现的历史信念，被命令在几乎没有历史的他们中间——在控制了历史而且其信念要求他们战胜

① 《现代政治与伊斯兰教》，第 39 页。

② 《现代政治与伊斯兰教》，第 4 页。

③ 《东方宗教与哲学》，第 101 页。

历史的他们中间——住下来”^①。显然，对犹太教的这种说法在很大程度上也是适用于伊斯兰教的。“苦难”这一形容词恐怕最适合犹太民族。在漫长的充满屈辱和流浪的历史中，犹太人一直在世界上寻求民族、宗教认同，他们的矛盾的弥赛亚信仰让他们矛盾而艰难的活着！而伊斯兰教对宗教，民族、政治认同感的要求如同犹太民族一样强烈。如果说基督教起初的博爱思想是为了宗教的发展和自保，那在当今则是因为它有能力和姿态去博爱。对于犹太教而言，救世主不得不放在遥远的无边无际的未来，伊斯兰教的马赫迪不得不时时出现在历史中鼓励人们奋争，那么基督教的 Messiah 则是很超越性的存在于人们的精神领域让人们警醒、净化；相对于犹太教和伊斯兰教的无奈又急迫的期待，基督教的救世主则显得优雅的多！

（二）神圣与世俗之间的角力

自上世纪 20 年代以来，世界的文明就被淹没在广泛的政治与社会混乱中。两次世界大战的爆发，把人类带入有史以来的最为深重的人为灾难之中。18 世纪启蒙时代高扬的自信的人的乐观已经随着不断升级的战争和社会问题逐渐消失。人们对社会前景的不乐观，不但表现为对未来的不信任，也表现为对当下的消极应对。当代社会被空前的分解，无论是现代人还是现代国家都不愿意，或者已经没有能力建立起一个十分统一的，具有广泛认同的社会群体。

当代社会的秩序混乱往往是和以技术为代表的西方文明相联系的。“我们是欧洲文明衰落与世界广泛混乱的参与者和见证人。我们这个时代社会与政治的混乱的直接原因是技术的进步与发展”^②。技术的进步与发展首先创造了商业文明，这种商业文明是不能被容纳在中世纪的农业经济的稳定结构中。技术的快速发展和传播加速了世界的联系。因而技术是向着工业文明发展的。促进了商业文明和工业文明的技术大大增强了世界共同体的发展的可能性。但是，“把技术社会推向世界，以形成世界共同体的最初动力，是帝国主义的性质。因新的技术与经济实力武装起来的欧洲国家，运用它的这种实力，建立了他们对非洲与亚洲的支配地位。与此同时也使欧洲国家与非洲、亚洲国家之间发生冲突。现在，这些亚非国家已经站起来反抗这种支配了。他们首先憎恨的，是从上述欧洲实力的新的扩张中，产生出来的经济与政治的非正义。”^③这样，新的技术力量在世界范围内创

① [德]马丁·布伯，《论犹太教》（第 2 版），刘杰等译，济南：山东大学出版社，2004 年 9 月，第 174-175 页。

② [美]尼布尔（Reinhold Niebuhr），《神意与当代文明的混乱》，选自《当代政治神学文选》第 6 页。

③ 《神意与当代文明的混乱》，选自《当代政治神学文选》，第 7 页。

造了一个貌似统一的胆识却又极其不现实的混乱世界。国家凭借技术力量的扩张，导致了国际关系的紧张。此外，对于国家内部而言，技术力量的运用也存在着破坏性因素——科技时代的到来对高度组织化的传统社群形式造成了毁灭性的破坏，传统村落被现代城市所取代。而“都市化的生活造就了如同原子般的个人，这些个人缺乏他们先辈们的社会教养”^①。——这种所谓的教养，无疑是在传统文化中孕育的比较一致的精神教养。“现代社会的悖论之一是，一方面使个体从家族等传统共同体中获得了空前的独立，另一方面又以空前普遍的社会结构将个人编入标准化生产的商贸与交往。后一方面所造成的结果是，个体在社会化的同时被公共理性膜塑，并在一体化的快节奏社会中淡化了私人心理。与此相关，公共理性的形式化与抽象符号化，以及现代系统结构将人与物、人与人的分割定位，使人与物或他人的关系不再是直接的，而是经由系统结构间接性的联系，这导致个体生存失去了直接体验的真切性。这一点与中世纪工匠或自耕农以手工工具直接与原始自然物体对象接触不同，也与村落类的传统共同体中人与人的直接交往不同”^②。现代人在无限扩大的公共空间中逐渐失去了自我，私人心理的淡化直接导致了个人对家庭、社会、他人的分离，甚至发生自己与自己的分离——异化。尽管当代社会也不断的企图以科学技术的方式去减轻人类的痛苦，但是仍然无法掩盖以下事实：“现代工业社会不能建立起一个可容忍的正义，不能给予卷入现代工业社会的广大群众，提供最基本的安全保障。结果，新兴工业阶级、有特权保证的土地所有者阶级，以及工业财产所有者阶级之间，必然会爆发战争。国内战争又必然会破坏工业国家之间的联合。”^③——这便是技术时代世界的状况。

一种精神性的个人和世界在技术时代的包裹下丧失了合法性。丧失了精神和灵魂的人类不但被世俗化“异化”，同时也被迫放弃与神圣世界联系。人的任何一种行为方式都是被用来在今世谋求快乐，而不是为了未来天国的努力。起初，人是被神拣选的可靠的仆人去改造世界的；如今，世俗世界向神圣天国开始了对人类的争夺和俘虏。

① 《神意与当代文明的混乱》，选自《当代政治神学文选》，第7页

② 尤西林，《人文科学导论》，北京：高等教育出版社，2002年12月，第129页。

③ 《神意与当代文明的混乱》，选自《当代政治神学文选》，第8页

四、救世主盼望给出的尝试性和解

(一) 世界的现代化与现代性

存在于犹太教、基督教、伊斯兰教中的救世主思想，对于以上存在于现实的情况并不是毫无关系的。如本文前文所述：根源于犹太教的“Messiah”（救世主）思想，一直期待着“救世主”的救赎，并将这一希望指向未来，衍生出指向未来的现代性矢量时间观念。在基督教中，耶稣基督作为世界期待已久的“救世主”把这一救赎的希望和天国的实现放入一个时间维度，使救赎因而变得异常急迫。在犹太-基督教中所包含的救世主-弥赛亚思想直接衍生出了时间观念和对未来的期盼。这在18世纪的启蒙主义而言就是直接的思想根基；而不为人所关注的存在在于伊斯兰教中的马赫迪思想也包含着如同弥赛亚救世主一样的进步和未来含义。现代的社会或者现代性的社会是远在犹太教时期开始，基督教时代便已经开拓的。——因为救世主思想的卓越地位和影响，所以具备此类思想的宗教在现代社会是并不能缺席的。

1、现代性作为现代化的前提

在当代的学术领域，“现代性”一词使用是十分活跃的。之所以说现代社会具有一种现代性的特性，并非仅言现代社会的“现代化”——“现代化是指社会政治经济制度从古代向现代的转型变化……现代化及其完成有若干集中体现与指标，其中，代表性的有：从农业向工业的转型、从自给自足向商业经济的转型、城市及其居民比例的增大、民族国家的确立、从血亲专制向民主法制的转型，等等。”^①但现代性社会的特性绝非仅仅以外在的制度或形式体现，它包含着与其相对应的诸如公平、民主、正义、道德诸方面的完善。实际上，“现代性”作为现代化的前提较之作为它的产物更为突出。而之所以“现代性”具有一种“心性结构”（即它是关于现代人自身的属性）的含义则有着更深的神学和宗教渊源。

“‘现代性’（modernity）一词源自拉丁词‘Modernus’，出现与基督教国教化一个世纪后的5世纪末”。^②这个词是基督徒自称作为“新纪元”（new age）的代表优越存在于旧世界的异教徒。他们代表一种新人，身存于新时代并将创造一个新世界。现代性是一个真正关于主体性（基督徒是时代的新人！）的概念。这

^① 《人文科学导论》，第22页。

^② Hans Robert Jauss, *Tward an Aesthetics of Peception*, by the University of Minnesota Press, 1983, pp. 46-48. 转引自尤西林《现代性与时间》，《学术月刊》2003年8月，第22页。

个概念的兴起与发轫于犹太教的“Messiah”盼望有着密切的关系。撮其要在于，救世主的盼望以及现实苦难意识的挤压，把一种急切的救赎的希望深远的指向无限的未来。“时间”概念也因而产生。时间是指向未来的无法逆转的矢量时间，他的终点只能伴随着天国的来临。这样一种以矢量时间为代表的现代性实际上早于一般而言的“现代社会”或者“现代化”之“现代”的。也可以说，作为一种内在的人类气质（主体观念、平等、理性，竞争、孤独、反思）早于人类（活动）的外在表现（商品经济、民主、法制、全球化、工业化）。经过意大利文艺复兴和启蒙运动之后，“现代化”与基督教敌对的潮流已然形成一种主流。但是，经过 Max Weber 关于新教伦理与资本主义精神关系的重要论述以及对基督教的许多新考察之后，新结论带来了新的启示：1、源于弥赛亚盼望的现代性由历史神学转向历史哲学，时间无限发展的现代性意识带来社会无限进步的历史观念。2、基督教关于关于世俗世界与天国的分别，使得现代人文主义可以获得批判世俗世界的坚定立场：人文主义对于终极价值意义的关怀肯定世俗世界不占有绝对真理。^①因此，在现代性-基督教的论域下，基督教内涵的现代性气质（弥赛亚盼望因素）刺激了世界现代化的进程和发展；而其内在的人文主义反思精神又是批判现代世俗化的资源根据。当世界卷入“现代”时代时，一种来自传统的“现代性”力量便能够利用它的人文批判作用引导另一方面由于过于“现代化”而引发的问题。

而要加以强调和说明的是，对由期盼未来的救世主-弥赛亚观念引发社会历史进步主义，本文将伊斯兰教的马赫迪思想也融入其中。其原因在于：伊斯兰教作为和犹太教、基督教有着浓厚血缘关系一种宗教，其马赫迪思想是属于宗教“救世主”观念的。其次，在由救世主宗教观念（在学者的论述中，往往只是对犹太-基督教的弥赛亚思想研究）引发的进步主义中，伊斯兰教的阿拉伯社会正是处在神圣和世俗的尴尬的夹缝中。这种尴尬的境况与其说是国家之间的矛盾，毋宁说是一个神（真主）对其兄弟神（上帝）所诱发的祸患的斗争；因此这一矛盾便应更多的存在于众神和他们创造的并背叛了他们的世俗世界的斗争。

上文论述现代性作为现代化的观念的前提塑造了现代化。学术史上有关于此的著名成果便是马克斯·韦伯关于新教伦理对资本主义精神观念的具有重大前提意义的研究。马克斯·韦伯一生致力于考察世界诸宗教的经济伦理观，亦即从比较的角度，去探讨世界各主要民族的精神文化气质与该民族的社会经济发展之间的内在关系。韦伯的研究成果集中在它的专著《宗教社会学论集》。《新教伦理与

^① 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》，载于《基督宗教研究》（第六辑），北京：宗教与文化出版社，2003.12，第10页。

《资本主义精神》是这部系列专著的第一部分，被西方学术界公认为世界名著，它反映了韦伯思想的总趋势：他致力于探讨这样一个问题，即近代资本主义为什么仅仅在西方出现，而同时期的东方却呈现出停滞之势？韦伯最后得出结论：西方民族在经过宗教改革后所形成的新教伦理，对于近代资本主义的发展起到重大作用。

在韦伯看来，某种社会精神气质对于资本主义精神的发展，尤其是对于它的起源是至关重要的。西方的现代资本主义精神以及全部现代文化的一个根本要素，即以天职思想为基础的合理行为，这产生于基督教禁欲主义。他认为清教徒们都有这样的信念：圣者的生活完全是为着一个超然的目标——获救。正因为这个原因，圣者的现世生活彻底合理化了，同时也完全为增加上帝普照世界的荣耀这个目标支配。正是这种合理，使得基督教新教的信念具有独特的禁欲倾向。基督教禁欲主义从宗教伦理的领域开始有条理地向日常的市场生活渗透，要把它塑造成一种既不为今世所应有，也不为今世所应享的尘世生活。禁欲主义的节俭必然要导致资本的积累，强加在财富消费上的种种限制使资本用于生产性投资成为可能，从而也就自然而然地增加了财富。其结果就是西方资本主义经济和社会的繁荣。在此意义上韦伯结论说：“这种新教伦理不仅产生了体现资本主义精神的训练有素的理性化生活，而且导致了资本主义经济活动的实际扩张”^①。“这种宗教思想必定是推动我们称之为资本主义精神的生活态度普遍发展的、可以想象的、最有力的杠杆”^②。

韦伯认为，资本主义精神是资本主义产生和发展的前提，如果没有新教伦理的影响，就不会有发展资本主义的精神动力，从而也就不会产生资本主义制度。新教伦理的要点是：人是上帝的仆人，人都是有罪的所以需要赎罪。而赎罪的方式只能靠工作勤奋，生活节俭，积累财富——这被认为是人们的“天职”。资本主义之所以最早产生于16、17世纪的荷兰和英国这两个新教国家，正是受到了新教伦理的影响，是新教伦理孕育了资本主义。在韦伯看来，资本主义精神主要表现为西方社会个体所普遍接受并付诸实践的一些普遍观念——韦伯所指的资本主义精神即天职观念、成就观念、节俭观念和禁欲观念，这是西方社会、政治、经济、文化和宗教长期发展的结果，属于一种资本主义文化伦理的范畴。

韦伯的论述体现的新发现是在于：新教伦理以其“现代性”的理念推动了经济现代化的发展。这样一种伦理提供了“劳动”、“天职”、“勤俭”等概念，同时

① [德] 马克斯·韦伯，《新教伦理与资本主义精神》，彭强 黄晓京译，西安：陕西师范大学出版社，2002年，第123页。

② 《新教伦理与资本主义精神》，第165页。

还提出了“公平”的伦理交往原则——因为，这一切工作都是在上帝的注视下完成的，经济的交易是公正而合理的交流。这种思想在伊斯兰教也是有所反映的。在伊斯兰社会中，法律被认为是来源于真主的，而真主的意志主要体现在《古兰经》中。《古兰经》作为伊斯兰教生活的准则，其中也涉及颇多的经济规范。大概包括：“（一）关于婚姻、男女之间的权利和义务的规定；（二）关于父母和子女的关系，对彼此之间信任、义务的规定；（三）关于财产继承，包括遗产的分配份额、遗赠、遗嘱等规定；（四）关于刑事犯罪，包括杀人、偷盗、抢劫以及报复的处罚规定；（五）关于业内、金融活动，例如对债务、契约、公平买卖等的规定，以及对利息、赌博的禁令；（六）关于饮食的规定，例如禁忌食品和禁止饮酒等”^①。可见，伊斯兰教以更加严厉的教义形式规范着经济。伊斯兰教同样倡导劳动的必须与纯洁性，规定经济的公正与公平，至于完纳天课则是考虑国家需要和贫富均衡。

2、进步主义与人文主义的交织

弥赛亚的盼望精神作为现代化（现代性）深层基础的一方面不仅指韦伯关于新教伦理与资本主义精神的关系的论述。“而且特别指起源于弥赛亚盼望精神的现代性如何经由历史神学向历史哲学的转化，而为现代性意识（Modernus）提供最为基础的面向未来的直线的时间关于无限可能的进步主义信念”^②。

“然而，基督教对于现代化更为重要，也更为具有未来意义的功能，是作为现代性批判一翼的现代人文主义后盾。”，“将人文主义与基督教相对立，是似是而非的又一流行观念。然而不仅彻底的人本主义立场必然援引信仰（如康德在为现代人文主义奠基时所典型代表的），而且，从十八世纪启蒙理性分裂、现代性辩证关系出现，到十九世纪人文科学正式问世，近代人文主义也经历了深刻的变化。人文主义从怂恿现代化的世俗主义意识形态中分裂出反省与规范现代化的一翼，后者自十九世纪以来，日益发展为人文主义的现代主流含义代表。这种新人文主义的最高旨趣是对终极价值意义的关怀，它必然要求重新阐释基督教为代表的传统信仰为资源后盾”^③。基督教在近代以后关注点的演变与人文主义的这种变化密切相关。“文艺复兴时期的基督教人文主义已是中世纪修道院教育的成果，而于十九世纪以来建构人文科学相对应，从自由派神学的 Ernst Troeltsch 以基督教神学全面进入新康德的人文主义各个学科领域，到新托马斯代表 Jacques

① 肖宪《伊斯兰教与伊斯兰经济》，《伊斯兰文化论集》，北京：中国社会科学出版社，2001年8月，第222页。

② 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》，卓新平主编《基督宗教研究》（第六辑），北京：宗教与文化出版社，2003.12，第10页。

③ 《现代性与世俗性——基督教对于中国现代化的双重意义》，《基督宗教研究》，第10页。

Maritain 以天主教‘完整的人文主义’回应当代人文主义困境，现代基督教已日益构成现代人文精神现代性批判的信仰一维”^①。由此可见，基督教认为世俗世界不拥有绝对真理意义。这不但成为人文精神批判的启发性传统，也成为现代人文价值观无法超逾的界限；并由此而成为人文精神现代性批判的绝对尺度。“这一尺度的绝对性，使基督教精神对现代化世界及其现代性心性始终处于超越与批判的位置上。这也是基督教与现代最深远的意义关联。”^②

因此，在对救世主的虔诚期待中，存在于救世主意识中的未来信仰与世俗的未来期待是有着根本不同的。对于存在在于犹太教家族（包括于犹太教、基督教、伊斯兰教）的“天路历程”或者“天国”不是一种面向一个无法达到的理想的不确定的进步，而是一种面向上帝和真主确定性的选择和决断。在人类遵从弥赛亚的道路对上帝之国是饱含希望和敬畏的；而一个纯粹的世俗的希望，仅仅是毫无畏惧的和颤栗的憧憬未来的，那便是虚无的。

（二）尝试性的和和解

对于何谓进步，伊斯兰教的解释是：社会的进步应当是与生活的目标相联系的。而生活的全部目的和意义则来源于对真主的信仰——这种信仰不但是在今世的勤劳，更需要对真主的盼望，以及“未来”的期待。只要朝着这个目标迈进就是进步。因此人类的目标应当是这样描述的：“信仰和崇拜真主，代表真主在大地上实现公正和真理，开发建设今世与收获来世。为此，应当善于依靠科学技术从事有益于人类发展的事业，用劳动创造幸福。生活的进步应当是全面的，使目标与手段的统一。目标要崇高，手段要清白，不可能以卑劣的手段达到崇高的目的。物质成果与精神信仰要统一。进步是一种文明，他的基础是信仰与道德。”^③而由于个人主义张扬，西方文明所带来的道德示范和人性堕落正是不能为真正的“进步”所容忍的。西方世界的堕落是显而易见：青年人缺乏崇高的理想与目标，一味追求个人的享受和刺激。他们纵情享乐，毫不顾及自己的社会角色和人生目的，也毫不在乎家庭关系和社会责任，杂乱的性关系、婚外恋、酗酒，吸毒、自杀、色情和暴力充斥着西方社会。纯朴的人类感情为物质所浸染，极端的个人主义使利益交换和物欲的满足成为现实。种族歧视、世界斗争、原子弹的威胁等等世界性问题，暴露的不仅仅是人与人的关系，而且干系世界民族与和平。——这

① 《现代性与世俗性——基督教对于中国现代化的双重意义》，《基督宗教研究》，第 11 页。

② 《现代性与世俗性——基督教对于中国现代化的双重意义》，《基督宗教研究》，第 11 页。

③ 雨朦，《信主独一与劝善戒恶——漫谈伊斯兰教的伦理观》，《伊斯兰文化与现代社会》，秦惠彬主编，沈阳：辽宁出版社，2001 年 8 月 1 版，第 232 页。

也成为伊斯兰国家抑制西方文明和文化的重要原因。穆斯林学者们声称：“伊斯兰文明有着自己的特性，它使人类恢复信仰，但不剥夺人的理性，给人以宗教，但不放弃科学，注重精神，但不限制对物质生活的享受，让人立足今世，不忘后世，讲真理，但不强权，讲道德，但不限制自由。在这一文明中，天启的含义与人类的意义紧密相连，人与神、信仰与理性、精神与物质、现世与来世、个人与集体、权利与义务、因循与创造、理想与现实……这些对立的事物都应达到均衡与统一。”^①总之，现代西方文明的缺点在于没有能够顾及事物的统一性，因此只重视经济的建设与发展，关注物质科学技术的灌输，而忽视了对内心信仰和充实理性精神的需要。对于伊斯兰教及其国家的这些言论可能已经构成了与西方基督教文明国家的对抗；事实上这也是一些学者的言论基点。

上述事实在于：在宗教的救世主资源支持下出现的进步主义，一味的开始了世界的现代化，从而忽视了“现代性”提供给“现代化”的反思的资源。在人类不断现代化进步的同时，人类是否已经忽略了应当承担的责任与义务？现代人性是否应当展现批判的一维？

人类历史从 18 世纪开始便以理性文明标榜于世——诚然，启蒙运动作为奠定现代性的一场思想运动，是把对神学的批判和对理性的推崇为努力方向的。但是，启蒙主义也是现代性分裂的历史开端：“它一方面演进为鼓吹现代化的最早现代主义意识形态，另一方面则以反思的眼光质疑现代性”。^②这其中，“启蒙大师狄德罗的名著《拉摩的侄儿》的主角，以人格分裂的形态第一次宣告了现代性矛盾与现代辩证法的诞生。卢梭则将自然艺术与理性科学的对立推至空前的深度。”^③因此，启蒙主义的分裂确实诞生了批判现代性矛盾的人文主义思想。而以德国哲学家康德为代表的哲学则是一种“关于‘理性’不同层次、不同运用领域及其功能界限的批判哲学。康德对理性的批判具有分疏的性质：理性在经验现象界的运用成为科学领域，理性在伦理实践中的运用成为价值目的领域”，^④此外，康德仍然呼吁：上帝在当代社会仍有一席之地！

在启蒙运动之后人文主义思潮不断兴起，如欧洲浪漫主义运动。在这场运动中：基督教并未因经历了从文艺复兴到启蒙运动的打击而变得销声匿迹，而是通过其文化信仰形态——现代人文主义，融会到抗衡现代科技工商主义的大潮中，从而开始转化为一种批判性的现代性资源。尔后由于资本主义空前发展，无产阶级遭到残酷压榨，从而引发了社会主义人道主义；针对缺乏艺术和美感的技术理

① 《信主独一与劝善戒恶——漫谈伊斯兰教的伦理观》，《伊斯兰文化与现代社会》第 233 页。

② 尤西林，《人文科学导论》，北京：高等教育出版社，2002 年 12 月，第 26 页。

③ 《人文科学导论》第 26 页。

④ 《人文科学导论》第 27 页。

性而爆发的工业艺术运动；最为著名的还有 20 世纪的马克思人文主义学派及其现代批判思潮运动；自然生态思想，人文主义管理模式运动，存在主义运动，以及现代物理革命和现代自然科学的人文倾向……这些人文主义思潮都是对现代化膨胀的社会的批判性反思运动。在唯科学主义扩张的当代社会，发生在各个领域的各式各样的人文主义思潮运动对社会的发展和规范无疑起到了巨大的作用。而这些人文主义思潮的精神资源是来现代性自我批判功能一维的——进一步而言，“现代性”因其具有超越的宗教资源的支持，使得人文主义的批判得以很好的发挥。

结 语

本文的论述到此可以告一段落。作者想要再次强调的首先是：以弥赛亚-马赫迪观念为代表的宗教救世主思想引申出了一种直线矢量时间观念，提供给历史一种前的发展观念。这种前进与发展以其宗教的虔诚和敬意在渺茫的空间中给出人类生命的终点。这个终点又因宗教本身所含有的历史性和人文性资源而变得切近和现实。本文期待追溯和阐释的正是这样一种思想的渊源和发展。犹太教、基督教和伊斯兰教是同源的世界性一神宗教。在漫长的历史中他们彼此影响、融合，也彼此斗争和误解。而且由于世俗权利在人类社会和人类心灵的扩展和僭越使得宗教间的关系显得剑拔弩张。当政权国家期待以政治、经济甚至武力解决问题的时候，原始的宗教资源不应当被忽略。因此，重新团结人类的方式需要多重尝试：如果事关心灵的宗教能通过本身力量跨出宽容的一步，这将对当下世界发生巨大影响。

还要值得说明的在于：当代文明尽管存在种种弊端，但仍然不失为一种充满希望与活力的文明——这种信念的理由在于：人类在漫长的发展岁月中，继承和接受了大部分古典而精华的伦理精神和气质。这些可贵的资源不仅鼓励着人类前进，同时也批判和鞭策着我们前进的方向。

参考文献

- [1] [俄]别尔加耶夫著.《末世论形而上学》[M].张百春译.北京:中国城市出版社.2003年2月
- [2] 布尔特曼等.《生存神学与末世论》[M].李汇哲、朱雁冰等译.上海:上海三联出版社.1995年12月
- [3] [美]本尼迪克特·安德森.《想象的共同体——民族主义的起源与散布》[M].吴睿人译.上海:上海人民出版社.2005年4月
- [4] 范甘麦伦(Willem A. VanGemeren).《救赎进程——从创世到耶路撒冷的救赎故事》[M](The Progress of Redemption).吴剑秋译.台北:中华福音神学院出版社.1998年12月
- [5] [美]弗朗西丝·福山.《历史的终结及最后的人》[M](THE END OF HISTOYR AND THE LAST MAN).黄胜强、许铭远译.北京:中国社会科学出版社.2003年1月
- [6] [美]哈贝马斯.《现代性哲学话语》[M].曹卫东等译.南京:译林出版社.2004年12月
- [7] J.利文斯顿.《现代基督教思想》[M](上、下).何光沪译.成都:四川人民出版社.2003年4月
- [8] [美]J.M.肯尼迪.《东方宗教与哲学》[M].杭州:浙江人民出版社.1988年
- [9] 金宜久 吴云贵《伊斯兰教与国际热点》[M].北京:东方出版社.2002年12月
- [10] 卡尔·洛维特.《世界历史与救赎历史——历史哲学的神学前提》[M].李秋零 田薇译.北京:三联出版社.2002年5月
- [11] [美]柯恩·亚伯拉罕.《大众塔木德》[M](第2版).盖逊译.济南:山东大学出版社.2004年
- [12] 刘清华 东方晓.《现代政治与伊斯兰教》[M].北京:社会科学文献出版社.2000年1月
- [13] 刘小枫编,蒋庆等译.《当代政治神学文选》[G].长春:吉林人民出版社.2002年4月
- [14] [德]马丁·布伯.《论犹太教》[M].刘杰等译.济南:山东大学出版社.2004年9月
- [15] [美]摩迪凯·开普兰.《犹太教:一种文明》[M].黄福武、张立改译.济南:山东大学出版社.2004年9月

- [16]莫尔特曼.《来临中的上帝——基督教的终末论》[M].曾念粤译.香港:道风书社.2002年
- [17][美]缪塞尔·亨廷顿.《文明的冲突》[M].周琪等译.北京:新华出版社.2005年5月
- [18][英]诺曼·索罗门.《当代学术入门犹太教》[M].赵晓燕译.沈阳:辽宁教育出版社,牛津大学出版.1998年11月
- [19][英]尼尼安·斯马特.《世界宗教》[M].高师宁等译.北京:北京大学出版社.2004年1月
- [20]秦惠彬主编.《伊斯兰文化与现代社会》[M].沈阳:辽宁出版社.2001年8月
- [21][德]特洛尔奇(Ernst Troeltsch).《基督教理论与现代》[M](Christian Theory and Modernity)朱雁冰等译.北京:华夏出版社.2004年7月
- [22]特雷西(David Tracy).《诠释学、宗教、希望——多元性与含混性》[M](Plurality and Ambiguity-Hermeneutics, Religion, Hope).冯川译.香港:香港基督教研究所(Hong Kong: Institute of Sino-Christian Studies)
- [23]吴冰冰.《什叶派现代伊斯兰主义的兴起[M]》.北京:中国社会科学出版社.2004年1月
- [24]吴云贵 周燮藩.《近现代伊斯兰教思潮与运动[M]》.北京:社会科学出版社.2000年1月
- [25]西安市伊斯兰文化研究会编.《伊斯兰文化论丛》[G].北京:宗教文化出版社.1997年8月
- [26]徐怀启.《古代基督教史》[M].上海:华东大学出版社.1996年12月
- [27][美]亚伯拉罕·海舍尔.《觅人的上帝——犹太教哲学》[M].郭鹏、吴正选译.济南:山东出版社.2003年12月
- [28]简井俊彦.《伊斯兰教思想历程——凯拉姆·神秘主义·哲学[M]》.秦惠彬译.北京:今日中国出版社.1992年2月
- [29]伊曼纽尔·沃伦斯坦.《所知世界的终结——二十一世纪的社会科学》[M](THE END OF THE WORLD AS WE KNOW IT—Social science for the twenty-first century).冯炳昆译.北京:社会科学文献出版社.2002年9月
- [30]张文建.《信仰战胜苦难——犹太教》[M].北京:世界知识出版社.1998年12月
- [31]卓新平主编.《基督宗教研究》[J](第六辑).北京:宗教文化出版社.2003.12
- [32]章雪富 石敏敏.《早期基督教的演变及多元传统》[M].北京:社会科学文献出版社.2003年10月

致 谢

暑去寒来，春华秋实，转瞬间时光逝去。恍惚发现，我在师大已经学习生活三年了。宏伟的图书馆，宽敞的自习室，春日的青青草坪，八月的馥郁桂花……校园的一切，竟是这样宁谧和美丽。回想起来，师大所给予我的不只是学问，更是积极的生活态度和诚实的做人准则。

在此，我要诚挚的感谢我的导师尤西林先生。在学习上，他对我们谆谆教诲，悉心教导。先生严谨的学术风格和严格的学习要求，不仅是让人敬畏的，更是让人钦佩和感动的。离开的日子不远了，我却不得不怀着深深的愧疚，对我的导师说一声抱歉和惭愧：我没有在学术上对您作出更多的回报。此外，对于吕建福教授、吴言生教授、韩忠义教授、周淑萍教授我也心存深深感激。他们在课堂上教给了我丰富的知识。同时，吕建福教授和吴言生教授批改了我的论文，给出了许多深刻的意见，在此表示感谢。

另外，我要感谢香港道风基督教研究所在学习上的督导和生活上的帮助；感谢香港伊罗欣基金会的支持和鼓励，对能和基金会的诸位前辈相识表示庆幸。彭满圆老师及夫人彭吕贞德女士在学习和生活上都给予了我很大的关照，对他们的心心和爱心表示钦佩和感激。

同时，我诚挚的感谢我的同学和朋友对我关心和照顾。我的同门同学：春燕、俊红、铁锋、赵艳，他们是最亲密的学习伙伴；我寝室的好姐妹：金玲、董昀给了我姐姐般的照顾；好友艳颖——我们三年的情谊，不仅仅在于生活和学习。

感谢我的父母和家人。他们的勤劳朴实熏陶着我，他们的坚韧善良鞭策着我。尤其是我的姐姐，她以母亲般的情感给了我太多的爱护。

最后，感谢三尚兄的支持和鼓励。

就要离开，万般不舍。当我满怀师大给我的一切走向新的生活时，我将铭记这难忘的岁月给予的所有。

高欣
2007年3月

攻读学位期间的研究成果

- [1] 高欣 . 从巫到士——试述孔子的人文知识分子性质和理想 . 当代学术研究 . 内蒙古大学出版社 . 2006 年第一辑