

原创性声明

本人郑重声明：所呈交的学位论文，是本人在导师的指导下，独立进行研究所取得的成果。除文中已经注明引用的内容外，本论文不包含任何其他个人或集体已经发表或撰写过的科研成果。对本文的研究作出重要贡献的个人和集体，均已在文中以明确方式标明。本声明的法律责任由本人承担。

论文作者签名： 王彦 日期： 2004.5.21

关于学位论文使用授权的声明

本人完全了解山东大学有关保留、使用学位论文的规定，同意学校保留或向国家有关部门或机构送交论文的复印件和电子版，允许论文被查阅和借阅；本人授权山东大学可以将本学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或其他复制手段保存论文和汇编本学位论文。

(保密论文在解密后应遵守此规定)

论文作者签名： 王彦 导师签名： 傅相奎 日期： 2004.5.21

中文摘要

犹太教以律法主义为特色，基督教反对犹太教的律法主义，并宣称以福音宗教和心灵宗教超越了犹太教律法主义。历代基督教神学家虽力图阐扬福音对律法的超越，但都无法在理论上做到彻底，他们在律法和福音之间，总保持一种小心翼翼的平衡。作者以为律法主义因素属于基督教思想的深层结构，它来自一神教传统的内部紧张，体现在上帝的公义和怜悯，外表行为和内心虔诚之间的矛盾。福音宗教无法排除律法主义的因素，心灵宗教总是以不同的方式将律法因素包含于自身结构之中。律法主义在基督教中存在的理由，在于律法不但有其在教会组织中充当世俗法律的功用，它的深层意义在于精神层面对宗教共同体的认同。宗教共同体的内部认同就是人群之间的外部区分。犹太教律法是同犹太民族的“选民”概念紧密联系在一起，从摩西五经到拉比犹太教的历史发展过程可以看出，犹太教律法主义形成的重要原因是它符合建立和维护民族共同体的需要。基督教继承了犹太教的“选民”概念，并建立了超国界超民族的信仰共同体——教会组织，为了共同体的需要，教会必得进行区分和划界，基督教也必得将律法主义包含于神学理论，付诸宗教实践。但以外表礼仪进行的区分只是问题的表面，其隐藏的深层实质是善恶区分。律法主义的实质是道德主义，基督教无法摆脱在尘世历史中的善恶区分。

以律法主义的方法进行道德判断是一神教在尘世历史中的必然选择。但需要指出的是，在犹太教和基督教中同时存在着信仰和律法的紧张，他们都认为善恶区分不是绝对的，上帝是善恶区分的终极统一，在他的天国和时间终点，不存在善恶，也没有区分。

本文简单结构：首先指出基督教并未超越犹太教律法主义，问题的复杂性在于律法主义属于犹太教的深层结构，它来自旧约一神教的传统；基督教以对律法主义的反动建立新的心灵宗教、福音宗教，福音宗教在强调上帝的怜悯、内心虔诚。但基督教的神学家们无法解决和克服律法主义，律法主义在基督教思想和实践中依然存在。最后是本文结论：律法主义存在合理性在于它区分和划界的功能，区分和划界是组织共同体的需要，律法主义区分和划界的实质是道德善恶的区分划界，善恶区分是尘世历史的必然，它体现了律法主义与一神教统一上帝信仰的紧张。

关键词：律法主义 犹太教 基督教 善恶 宗教共同体

ABSTRACT

The religion of law is what Christianity calls Judaism, to a certain extent, Judaism is the religion stressing legalism, centralizes moral behavior and God's justice, while Christianity emphasizes spiritualism, it is more concerned with the inward piety and God's mercy and His forgiveness, therefore the religion of love, or the Gospel religion contradictory to the law religion. Given the different characteristics they have, it would be a wonderful thing if they could live harmoniously and compliment each other in many aspects in human life as a whole, but the history of relationship between the two sister religions that both are members of the monotheism family is a far cry from that idea. The historic Jewish-Christian relation is a huge tragedy. It is something at stake in the typical Christianity thinking and its theology which made this horrible thing happened, Christianity asserts Gospel religion has superseded the law religion, the Christians are the new "chosen people", so Judaism should be no more, Jewish people should be converted if they still want to be the God's people.

Judaism has not been superseded, it can not and should not. Fairly to say, to some degree, Christianity is just another form of legalism, not only many Christian theologian from Paul on could never succeed in taking off God's law and justice from their theories, they never did so thoroughly and coherently, most of the theologians stressed one side, and then they did the other to strike a balance. The legalism was always a permanent factor in Christian thinking. What's more, with the development of the power of the catholic church in the middle ages, the church developed dogmas and rituals which made Christian legalism even more pervasive.

Why is legalism unescapable even to Christianity which broke away from Judaism within just to oppose its legalism? The answer is the reason for its very existence is still there. The legalism plays a vital role for people to identify themselves with a group, for Jewish people, the ethnical group, the Israel nation, the chosen people; for the Christians, the faith group, the church, the new chosen people. The role the legalism plays for people to identify themselves with a group is at the same time for them to separate themselves from others. The rituals of the legalism for people to identify themselves with a group is only the surface, the deeper meaning of the legalism for people is to identify themselves with the good, legalism means moral differentiation and tension between good and evil. Legalism judge and discriminate people by differentiating between good and evil, nevertheless both Judaism and Christianity believe in one God, they believe there will be no good or evil in the world to come, in the kingdom of God, that is the paradox at the core of the monotheism. paradoxical it may be, one thing is still clear: in this world, in this human history, one has to judge good and evil, that is the reason for legalism.

Key words : legalism Judaism Christianity the Good and Evil Religious Group

前 言

犹太教是人类历史上最早的一神教，从犹太教中发展出另外两个世界性的一神教，基督教和伊斯兰教。在三教中，犹太教与基督教的关系尤其值得关注，自从基督教成为罗马帝国的国教，与世俗政权结成了神圣同盟之后，两教关系的历史就成为一场彻头彻尾的悲剧。这个悲剧的场面是基督教的烈火和铁剑，犹太教的鲜血和眼泪。反犹主义几乎贯穿基督教的整个历史。二战中，对犹太人的大屠杀使反犹主义达到极端恐怖顶点。姊妹宗教（sister religions, 一些学者也称犹太教为基督教的母教），何以成不共戴天之仇？

正如思想史上所一再表明的那样，对立的两种观点往往来自深层的一致。基督教与犹太教冲突的基础出自一神教信仰的深层一致，即追求在上帝面前的“义”。犹太教说，你应成为圣洁的，因你的上帝是圣洁的；基督教说，要爱人如己，象耶稣基督那样。犹太教的“选民”概念除了民族主义的倾向外，也是追求在上帝面前称义思想的表达，基督教沿用了这个概念，并宣布“新约”已代替“旧约”，基督徒已代替犹太人成为上帝新的选民。

目标即是一致，冲突来自“如何”。如何达成在上帝面前的义呢？犹太教和基督教指示出完全不同的两条道路：因律法称义或因信称义。犹太教强调通过遵循律法的外在行为达到在上帝面前的义。基督教称之为律法主义的道路，称犹太教为律法宗教。基督教主张通过内心虔诚的道路达到在上帝面前的义，否认和反对律法主义的主张，宣扬一种心灵的宗教。保罗在《罗马书》说：“那本来不追求义的外邦人反得了义，就是因信而得的义；但以色列人追求律法的义，反得不着律法的义。这是什么缘故呢？是因为他们不凭着信心求，只凭着行为求，他们正跌在那绊脚石上。（《罗马书》9：30—32）

基督教又称犹太教的律法主义为法利赛主义。因为在福音书中，律法主义的代表和化身是法利赛人。在基督教的眼里，法利赛人就是那些靠遵守律法而自义，并因此骄傲并藐视别人的人。在路加福音第18章中，耶稣用一个比喻显示出法利赛主义和内心虔诚的鲜明对比，并断言说：“凡自高的，必降为卑；自卑的，必升为高。”（《路加福音》18：14）。

耶稣向那些仗着自己是义人，藐视别人的，设一个比喻，说：“有两个人上殿里去祷告：一个是法利赛人，一个是税吏。法利赛人站着，自言自语地祷告说：‘神啊，我感谢你，我不像别人勒索、不义、奸淫，也不像这个税吏。我一个礼拜禁食两次，凡我所得的都捐上十分之一。’那税吏远远地站着，连举目望天也

不敢，只捶着胸说：‘神啊，开恩可怜我这个罪人！’我告诉你们：这人回家去比那人倒算为义了。（《路加福音》18：9—14）。

因律法称义与因信称义的不同道路选择也体现在对上帝的不同理解上。犹太教强调上帝的公义。因为律法代表了上帝的公义，体现了他赏善罚恶的公正。基督教更强调上帝的怜悯。为强调基督教与律法宗教的公正和严苛不同，基督教又称自己为爱的宗教、福音宗教。保罗说信徒蒙上帝拣选是因上帝的恩典和怜悯，宣布基督徒“不在律法之下，乃在恩典之下”（《罗马书》6：14），“既是出于恩典，就不在乎行为；不然，恩典就不是恩典了”（《罗马书》11：6）。在后来的宗教改革运动中，无论是马丁·路德还是加尔文，都从保罗处汲取力量，着力论证上帝白白地赐予的恩典，强调因信称义而非因律法称义。

如果只是两条不同道路的选择，如中国人所说：“你走你的阳关道，我过我的独木桥。”或许可以并行不悖，相安无事，问题在于基督教认为他们已经超越了犹太教的律法主义，基督徒已经代替犹太人成为上帝的选民。按照基督教的理解，耶稣基督亲身降世为人，以他的牺牲和宝血重新与人类订了约，“新约”已替代“旧约”，基督徒已经代替犹太人成为上帝的选民，顺理成章地基督教也就超越犹太教了。这种理由当然是站在基督教神学立场上的一厢情愿，犹太教是不会承认所谓“新约”“旧约”之说的；至于“道成肉身”的教义，“对于犹太人来说是完全不能接受的”^①。

尽管基督教宣布他们已经超越了律法主义，超越了犹太教。但实际的情形是：在理论上，他们无法将“心灵宗教”的主张贯彻到底，“心灵宗教”总是伴随着律法；在宗教实践上，律法主义在教会历史上大行其道。基督教的理论和实践总摆脱不了犹太教的因素，福音也总为律法所纠缠。

在对待律法的态度上，从保罗开始，基督教思想家们的态度就是矛盾的。在《罗马书》里保罗说：“律法是圣洁的，诫命也是圣洁、公义、良善的。”（《罗马书》7：12）。后来马丁·路德也谨慎地否认旧约律法已被废弃之说。马丁·路德说：“就基督我们是活在我们里面而言，我们是无律法、无罪和无死亡的。但就他还没有活在我们里面而言，我们还处于律法、罪和死亡之下。”^②加尔文在他的预定论里为被上帝判以永罚的罪人保留了地狱，加尔文认为从上帝的圣洁公义的方面来说，罪是不能容忍的。近代东正教宗教哲学家别尔嘉耶夫更认为，对于宗教和道德上的法利赛主义，需认真对待。他说：“认为法利赛主义是宗教上和道德上低级的现象，……这种想法是错误的。相反，法利赛主义在宗教上和道德上是

^① 海姆·马克比：《犹太教审判》，山东大学出版社，第61页。

^② 转引自《马丁路德神学》，第365页。

很高级的现象，是犹太人宗教和道德生活的顶峰。”^①

以为可以为犹太教贴上一个“律法宗教”的标签，就可以用“福音宗教”、“心灵的宗教”或“爱的宗教”超越代替之，是一种过分简单的想法。本文无意站在犹太教的立场上为律法主义辩护，而在于指出问题的复杂性。作者认为：律法主义在犹太教和基督教里存在的根源在于它对于信仰共同体的深刻意义，律法主义的存在理由来自于一种一神教信仰的深刻矛盾。

古代以色列人建立了世界上最早的伦理一神教，摩西靠着上帝启示的五经律法，使犹太人成为一个宗教民族共同体。从摩西时代开始，犹太教就有着律法主义的特色。拉比犹太教更是律法主义的。后来的基督教反对犹太教的律法主义为号召，以建立心灵的宗教、爱的宗教。但从保罗开始，基督教的神学家们在对待律法主义的问题上就无法在理论上做到彻底，后来的新教创始人马丁·路德和加尔文，直到新近的基督教神学家尼布尔和汉斯·昆，他们在对待这个问题上大都采取一种折衷调和的方法。在基督教的宗教实践上，教会制度的仪式化、规范化，教会信条的严苛繁琐，更是一种显见的律法主义。在这个意义上说，心灵宗教最终也只能是另一种形式的律法主义。

这是一神教的统一上帝信仰和律法主义的区分原则之间的深刻矛盾，也是律法主义存在的理由。一神教的信仰将一切统一于唯一上帝，但现世历史是划界区分的历史。无论民族还是宗教共同体的划分，以及掩盖在人群划分之下更本质的善恶区分，都只能是律法主义的。

^① 别尔嘉耶夫，《论人的使命》，学林出版社，第130页。

一 犹太教的律法主义

律法主义并非是一神教中的一个偶然的因素，而是属于它的深层结构。基督教承认他们的上帝来自犹太人的上帝，上帝是圣子和圣灵，同时也是圣父，耶稣基督祈祷的上帝也是《旧约》中“亚伯拉罕、以撒、和雅各的上帝”。《旧约》中以色列人的上帝是一个公义的上帝，是颁布律法，并严词厉色命其遵守的上帝。

以色列《旧约》历史中的上帝一个人格化的上帝，给人深刻印象的是他的“忿怒”。《旧约》中的上帝说：“我是吞噬的烈火”（《出埃及记》24：17）。他往往给人一种恐怖暴君的形象。体现在他残酷少恩，对违反自己意愿的人，决不姑息手软，例如：在《出埃及记》32：26中，上帝因为以色列人崇拜金牛犊，犯了偶像崇拜的罪，他于是命令摩西的兄弟利未的子孙将他们斩杀，人数达3000人。

这个忿怒的上帝籍着以色列先祖和伟大先知摩西向以色列人颁布了他的律法。

《旧约》圣经《出埃及记》和《申命记》两篇，是有关摩西十诫和律法的记载。上帝在旋风和烈火中出现，向摩西颁布了十诫和一系列诫命、律例、典章，并命令以色列人遵守。“看哪！我今日将生与福、死与祸陈明在你面前。吩咐你爱耶和华你的神，遵行他的道，谨守他的，使你可以存活，人数增多，耶和华你神就必在你所要进去得为业的地上赐福与你。倘若你心里偏离，不肯听从，却被勾引去敬拜侍奉别神，我今日明明告诉你们：你们必要灭亡，在你过约旦河进去得为业的地上，你的日子必不长久。”（《申命记》30：15—16）并呼天唤地地见证说：“我将生死祸福陈明在你面前，所以你要拣选生命，使你和你的后裔都得存活；且爱耶和华你的神，听从他的话，专靠他，因为他是你的生命，你的日子长久也在乎他。这样，你就可以在耶和华向你列祖亚伯拉罕、以撒、雅各起誓应许所赐的地上居住。”（《申命记》19—20）

《摩西五经》的内容是庞杂的，涵盖了道德的、祭礼的、和司法的各方面，对它最直观的一般印象是它不容置疑的权威性和它繁琐的形式主义。后世的基督教神学家一般地肯定它的道德内容，例如十戒，称之为与神授的自然律相符合，而对有关祭礼的内容大加鞭挞，称之为迷信和可笑、毫无意义。对有关涉及司法的内容则认为严苛和不近人情。

对《摩西五经》的不容置疑的权威性和它的形式主义之繁琐，斯宾诺莎有一个解释，“关于摩西律法我们必须说，根据启示，或启示于他的基本的律法，他看出一个方法，用这个方法以色列族在一特殊的领土内最能团结起来，能够形成

一个国家。而且更进一步，他看出来一个方法，用这个方法最能使他们不得不归顺服从。但是他并没有看出，也没有启示给他，这个方法绝对是最好的，在某块领土人民的顺从一定会使他们达到所希求的目的。所以他没有把这些事务领会为永恒的真理，而使领会为箴言和法令。他把这些定为上帝的律法。因此之故，他认为上帝是一个统治者，立法者，一个王，仁慈公正等等。而这些只是人性的属性，和神的完全不相干。对于用上帝之名来写律法的预言家们，我们是可以说“说的”^①。

按照斯宾诺莎的观点，这样的神律只不过是一些人类的天然理智可以理解的永恒必然性和真理，但是由于只有少数人理解立法的目的是什么，大多数人只为肉体的本能和欲望所支配，没有清醒的理智，所以“立法者为使大众所信守，深谋远虑地另外悬一目的，这一目的与法律的本质所必含的目的有所不同。凡遵守法律的人立法者就许给他们大家所企望的，犯法的就有大众所恐惧的危险。这样想法尽可以约束大众，就好像马衔着马嚼一样。”^②刚刚从奴隶状态下挣脱出来的以色列人，为了民族共同体的生存，首要的是建立律法的权威，在初创律法的时候，是不大能顾及到律法的合理性的。由于生存环境的恶劣，权威是被大大地强调了，也由于这种权威的建立是靠启示的上帝话语和意志，而非理性的方法。所以对被要求服从的人民来说，他成为一种绝对的外在权威，这就是《旧约》圣经中的上帝，他人格化为一个王、一个统治者，肆意而为，喜怒无常。

摩西律法中繁琐的形式主义，可以用同样的原因进行解释：，为了民族生存的需要，必须树立律法的权威，以至于到了如此苛刻的程度，即使是最小的无关紧要的事情，看起来也是莫名其妙的规定，也要求人民一丝不苟地严格执行。例如：在《民数记》中有关洁净的规定：“人死在帐棚里的条例乃是这样：凡进那帐棚的和一切在帐棚里的，都必七天不洁净。凡敞口的器皿，就是没有扎上盖的，也是不洁净。无论何人在田野里摸了被刀杀的，或是尸首，或是人的骨头，或是坟墓，就要七天不洁净。要为这不洁净的人拿些烧成的除罪灰放在器皿里，倒上活水。必当有一个洁净的人拿牛膝草蘸在这水中，把水洒在帐棚上，和一切器皿并帐棚内的众人身上，又洒在摸了骨头，或摸了被杀的，或摸了自死的，或摸了坟墓的那人身上。第三天和第七天，洁净的人要洒水在不洁净的人身上，第七天就使他成为洁净。那人要洗衣服，用水洗澡，到晚上就洁净了。但那污秽而不洁净自己的，要将他从会中剪除，因为他玷污了耶和华的圣所。除污秽的水没有洒在他身上，他是不洁净的。这要给你们作为永远的定例。并且那洒除污秽水的人要洗衣

① 斯宾诺莎：《神学政治论》，商务印书馆，1963年版，第72页。

② 同上，第66—67页。

服。凡摸除污秽水的，必不洁净到晚上。不洁净人所摸的一切物就不洁净；摸了这物的人必不洁净到晚上”。（《民数记》19：14—22）。《申命记》中规定：“不可穿羊毛、细麻两样搀杂料作的衣服。你要在所披的外衣上四围作缝子”（《申命记》22：11—12）。之所以如此严格和琐碎，一方面是因为这是神的戒命，由于其神圣性，无分大小一律必须遵守；另外，律法的权威有其整体性，即使是对于一条较小律法的违犯，也会伤害到整个律法的权威。《新约》中强调遵循律法的《雅各书》中说：“凡遵守全律法的，只在一条上跌倒，他就是犯了众条。”（《雅各书》2：10）所以“他们除了法律所规定的而外，他们不准随意耕种、收获，甚至不能随意吃饭。他们不能随意穿衣、刮脸、享乐。事实上，他们不能随意做任何事情。不但如此，他们在门柱上、手上、两眼之间须有记号，告诫他们要永远服从。”^①

由于初创律法的仓促和粗糙，以及为了保证律法的权威和人民的服从，摩西律法的严苛琐碎是显然可见的。但如果站在犹太教的立场上，考虑当时的历史情境，就会增加一些“同情的理解”。为了建立一个民族，不但需要一个信条，也要靠一种生活方式与其周围民族相区别，他们生活的一枝一节都要规范于律法，使他们牢记自己的犹太属性。由于宗教与民族性以及社会生活紧密相连，将律法分之为道德的、祭礼的、和司法的各部分对当时的犹太人来说是没有意义的，甚至在久远以后，宗教这个概念对于犹太人也是陌生的，神圣和世俗的两分法很大程度上是属于基督教的概念，犹太教的特色就是要将他们的生活神圣化，犹太教从根本上说是一种民族的生活方式。

由于摩西律法的严酷和形式主义的繁琐，给人造成以色列的上帝缺乏怜悯的印象，有人认为《旧约》的上帝缺乏爱和仁慈，并用律法将以色列人套入了锁链之中。必须指出的是：旧约的上帝同时是一个怜悯的上帝，是同时施行惩罚和恩典的上帝。以色列人对他们的上帝有两个称谓分别是 Elohim 和 JHVH。“神的称谓 Elohim 一词被认为指的是神的审判方面，这个词被译为上帝（God）；而 JHVH，其译文是耶和华（Lord），则被认为指的是神的慈悲方面”。^②

犹太人认为，上帝将律法仅仅赐予犹太人这件事情本身，就是对他们的特殊的爱和眷顾，“遵守他的诫命、律例，就是今日所吩咐你的，为要叫你得福”（《申命记》10：13）。拉比哈纳尼亚（Hanania）评论说：“上帝宠幸以色列人，为此他给了他们一部丰富的《托拉》和众多的戒律”。^③甚至后来的基督教神学家也不完全否认这一点，他们承认律法中是包含着上帝的爱的，爱也是律法的主要内容。

① 斯宾诺莎：《神学政治论》，商务印书馆，1963年版，第84页。

② 亚伯拉罕·科恩：《大众塔木德》，山东大学出版社，1998年版，第20页。

③ 利奥·拜克：《犹太教的本质》，山东大学出版社，2002年2月版，第231页。

“律法表达了上帝的爱，并给人分享了那爱的生命”^①，“爱是律法的中主要部分”^②。从另一方面说，站在世俗的人性论立场上，没有人会接受一个只讲严苛律法而丝毫没有仁慈和爱的上帝，如果犹太人自己创造出这样一个上帝，并称自己为他的选民和头生子，就真正是不可思议的事了。对于上帝的严酷，他们惟愿意说，“因为上帝爱以色列，他才使其加倍受苦”（《大出埃及记》，1:1）“上帝赐予以色列三件厚礼，并且全部都是凭借苦难这一媒介赐予的；它们是《托拉》，以色列的土地，以及来世。”^③拉比们比较在《出埃及记》中上帝谈到对以色列人的惩罚和慈爱时的，推导出“神恩胜过惩罚（公正）500倍”，因为上帝在提到惩罚时说：“追讨他的罪，自父及子，直到三四代”（《出埃及记》20:5），而谈到恩典时说：“向他们发慈爱，直到千代”（《出埃及记》20:6）。千代在希伯来文中是 alafim, 字面意思是“数千”，则至少两千。因此，比较上帝所用的不同数字，惩罚向下延伸最多四代，而仁慈向下延伸至少两千代（Tosifta Sot. 4:1），则慈爱胜过惩罚 500 倍。^④

强调犹太教里的恩慈成分，并不是要抹煞它与基督教的区别。相反，《摩西五经》中上帝的慈爱同后来的保罗、马丁·路德和加尔文在他们的因信称义的教义中讲的上帝对于罪人白白地赐与的怜悯不同。在犹太教中，恩典不是白白地赐与的。《旧约》上帝的怜悯以遵守律法为条件，遵守律法的人才会得到上帝的怜悯。也就是说，惟公义可以收割慈爱，“因为我耶和华你的神是忌邪的神。恨我的，我必追讨他的罪，自父及子，直到三四代；爱我、守我诫命的，我必向他们发慈爱，直到千代。”（《申命记》5: 9—10）“所以你要知道耶和华你的神，他是神，是信实的神，向爱他、守他诫命的人守约施慈爱，直到千代；向恨他的人当面报应他们，将他们灭绝。凡恨他的人，必报应他们，决不迟延。”（《申命记》7: 9—10）这与保罗所说的通过罪人耶稣基督从律法之下获得解脱和自由，白白承受恩典和怜悯是根本不同的。

摩西时代过去之后，随着犹太民族生活处境的变迁和时代变幻，律法在以色列民族生活中的地位和命运也随之变化。随着以色列历史上的伟大君王所罗门的死去，犹太民族的黄金时代过去了。统一的以色列王国分为南北两国，南国犹大王国由所罗门的儿子罗波安统治，北国以色列王国由靠阴谋和造反起家的耶罗波安统治。在先知们生活的时代，除去一两个虔敬贤明的君王外，统治者普遍地奢侈腐败，进行偶像崇拜；权势富贵者冷酷无情欺压穷困和弱者。整个社会趋于轻

① 保罗·阿尔托依兹：《马丁路德神学》，中华信义神学院出版社，1999年9月版，第345页。

② 约翰·加尔文：《基督教要义》（中册），基督教文艺出版社，1957年5月版，第197页。

③ 亚伯拉罕·科恩：《大众塔木德》，山东大学出版社，1998年版，第70页。

④ 亚伯拉罕·科恩：《大众塔木德》，山东大学出版社，1998年版，第22页

浮堕落，上帝在西奈山上向摩西颁布的律法被弃置一边，神圣的宗教精神几乎荡然无存。

当先知看到以色列人普遍和严重的堕落和腐化时，他们以极大的勇气和力量呼吁统治者和民族悔改。先知们意识到他们已不可能再象摩西那样强调律法的公正，因为已经不是颁布律法的时代。当犹太民族已经严重地败坏了律法时，强调上帝的公义是不合时宜的：如果按照律法公正地执行审判的话，没有人可以在上帝面前站立得住。从《圣经》里记载的先知们的言行思想来看，他们的上帝与摩西的上帝相比已显然发生了变化：先知们的上帝已变得更仁慈了，他象一位宽厚的父亲等待着有了过犯的儿子悔改，欢迎浪子归来。

此时，先知的上帝已明显得偏向了他的仁慈的一面。先知们说，上帝爱以色列人，必不照着律法所说的惩罚以色列人，而必照着千般的慈爱施以怜悯，因为上帝的律法不是叫人死，而是叫人活。如《圣经》所说：“原来阴间不能称谢你，死亡不能颂扬你，下坑的人不能盼望你的诚实。只有活人，活人必称谢你，像我今日称谢你一样。”（《以赛亚书》38：18-19）上帝执行律法的目的不是为了惩罚，而是叫人悔过重新过公义和正直的生活。“主耶和华说，恶人死亡，岂是我喜悦的吗？不是喜悦他回头离开所行的道存活吗？”（《以西结书》18：23）先知们要以色列人相信：他们的上帝此时必照着他的怜悯，而不是照着律法公义来待以色列人，等待着他们的悔过以便赦免他们的罪过。

值得注意的是，如果过分强调上帝的怜悯，就会走向另一个极端，即把上帝的怜悯看作绝对和无条件的。那样，先知们的上帝就变成保罗和马丁·路德的上帝了。先知们的上帝之所以仍然是以色列的上帝，正因为他们的上帝从未放弃过公义的原则。正如基督教神学家斯特劳斯所说：“《旧约》里的耶和华是一个忿怒和妒忌的神，他严格地并且过分严格地执行报应和惩罚。这种思想尽管在晚期的先知书里有了缓和，但从未完全消失过。”^①去掉其中作为一个基督教神学家对犹太教思想作出评判时常见的主观感情色彩，这句话是大体不差的。

先知们的上帝是一个矛盾的上帝：他之所以不按照律法进行惩罚，是希望以色列人能够悔改，照律法过正义的生活，而不是要放弃律法的公义。先知的形象就是大声地在旷野和人群中呼喊警告：如果不悔改，上帝必要惩罚，大祸就要临头！在施怜悯的同时，他也没有忘记律法的正义。正像一位父亲对待犯了错的孩子，不忍心过分严厉地惩罚，又怕过分宽容会导致孩子的放纵，以至歪曲背谬，终至毁灭。在《阿摩司书》中，我们可以看到这种矛盾心情的真切表达：

主耶和华指示我一件施怜悯事：为王割菜之后（“菜”或作“草”），菜又

^① 大卫·弗里德里希·斯特劳斯：《耶稣传》，商务印书馆1981年2月版，第283页。

发生，刚发生的时候，主造蝗虫。蝗虫吃尽那地的青物，我就说：“主耶和华啊，求你赦免，因为雅各微弱，他怎能站立得住呢？”耶和华就后悔说：“这灾可以免了。”主耶和华又指示我一件事：他命火来惩罚以色列，火就吞灭深渊，险些将地烧灭。我就说：“主耶和华啊，求你止息，因为雅各微弱，他怎能站立得住呢？”耶和华就后悔说：“这灾也可免了。”他又指示我一件事：有一道墙是按准绳建筑的，主手拿准绳站在其上。耶和华对我说：“阿摩司啊，你看见什么？”我说：“看见准绳。”主说：“我要吊起准绳在我民以色列中，我必不再宽恕他们。以撒的邱坛必然凄凉，以色列的圣所必然荒废。我必兴起，用刀攻击耶罗波安的家。”（《阿摩司书》7：1-9）

从上面可以看到，上帝两次后悔说：“这灾也可免了。”最后却说：“我要吊起准绳在我民以色列中，我必不再宽恕他们。”类似的情形在其他先知书中也可以找到，例如，在《耶利米书》两次提到同一情形：上帝答应宽恕以色列人，同时又说“万不能不罚你”。“因我与你同在，要拯救你，也要将所赶散你到的那些国灭绝净尽，却不将你灭绝净尽，倒要从宽惩治你，万不能不罚你。”（《耶利米书》30：11）“我的仆人雅各啊，不要惧怕！因我与你同在。我要将我所赶你到的那些国灭绝净尽，却不将你灭绝净尽，倒要从宽惩治你，万不能不罚你。”（《耶利米书》46：28）。

先知的时代逝去之后，犹太民族的生活和历史命运发生了急剧变化。继公元前722年亚述人灭北方以色列王朝后，公元前578年，南方的犹大王朝为巴比伦人所灭，第一圣殿被毁，几乎所有的犹太王族和贵族被虏到巴比伦。这一事件对犹太人和犹太教的历史影响是深远的，对拉比犹太教的形成起着至关重要的作用。流放之前的犹太人是一个有着确定的宗教祭祀体系和文化传统的民族国家共同体，耶路撒冷和圣殿是这个共同体的宗教政治和民族精神生活的中心。圣殿的被毁和民族国家的散亡无疑标志着民族认同的危机，在流放期间，他们除了保持着古老的民族传统的记忆外，还将犹太人的生存境况解释为与《摩西五经》中的经历相同的流放和回归，以一个回归以色列故土、重新接续民族文化传统的希望作为民族共同体的凝聚力和身分认同。

可是通过回归而复兴民族的希望毕竟只是这个古老传统的一厢情愿，流放归来的现实使人们认识到：此时的犹太人“作为群体的生存已经失去了稳定性，受到各种条件和现实的约束，没有既定的东西，一切只是一种馈赠：土地或生命本身”。^①这个痛苦的现实迫使犹太民族的精英分子进行深刻的自我反思，他们意识到他们必须找到一种维系民族生存的东西，不同于传统的其他民族的土地和国家

① 转引自黄天海《希腊化时期的犹太思想》，上海人民出版社，1999年7月版，第71页。

政权。在以斯拉带回的律法中，他们找到了民族生存的精神力量，这就是律法。这种精神力量使流放归来的巴勒斯坦的犹太人成为了一个以律法为中心的民族，将五经律法作为神的道德意志的启示并发展出一部口传律法，开启了犹太拉比的圣经解释的传统，导致了后来拉比犹太教的诞生。强调因遵循上帝律法而称义，以及为此目的而发展出的一套经典阐演之路。

与《摩西五经》和先知思想相比，拉比犹太教更鲜明地突出了律法主义的特色。一方面体现在拉比犹太教将律法的地位绝对化。在拉比犹太教的宗教结构中，律法从《圣经》的具体历史语境中解脱出来，成为一种外在的和不变的东西。拉比们认为《托拉》是先于创世而存在，使《托拉》成为一种超越时间的真理，获得了类似哲学意义上的本体地位，使之成为民族和个人生活的终极意义追求。

另一方面体现在拉比们将律法的意义随时代变化而不断进行解释，将律法贯彻到日常的道德生活中去。拉比犹太教将生活的道德原则灌输到众多戒命和律法细节中去，使神的秩序与个人生活通过律法结合起来。这种圣经解释的传统最终在拉比犹太教的经典《塔木德》(Talmud)中开花结果。

以律法主义为特点的拉比犹太教为犹太民族带来了一种深刻的道德严肃性和个人责任感，使对律法义务的追求成为社会成员人生的终极目标。伴随着对律法义务的追求，犹太教也走上了因律法而称义的道路。尽管犹太人从没有动摇对唯一上帝的信仰，但与基督教比较起来，她在事实上成为一个以实现律法要求为目的的宗教，走了一条与基督教完全不同的另外一条道路。

遵从律法在于行动。马丁·布伯说，“不是作为理念的真理，不是作为形式的真理，而是作为行动的真理才是犹太教的任务。”^①行动是外在的，“外化是其本质”。^②对外在行动的强调很容易导致形式主义，而忽视内心的虔诚。正是这一点成为基督教对犹太教的律法主义集中攻击的目标。

① 马丁·布伯：《论犹太教》，山东大学出版社，2002年2月版，第102页。

② 同上。

二 基督教对律法主义的责难

犹太教律法主义的偏颇之处并不难理解，就像耶稣和保罗所批评的那样，613条成文律法加上经过解释得到的几千条口传律法，没有为个人的良心留下任何选择的自由。这显然忽视了内心的虔诚，所以文士和法利赛人在福音书中的典型形象就是：“假冒为善的文士和法利赛人”。（《马太福音》23：13—29）

公平地说，这种对于文士和法利赛人的看法既不完全公正，也并非扑风捉影。对于律法主义所带来的宗教上的形式主义和唯物主义，犹太教是必须认真对待的。事实上，一些犹太教神学家并不隐瞒犹太教的缺点。马丁·布伯称这种占统治地位的犹太教为“官方犹太教”。他对这种“官方犹太教”是不满意的，认为犹太教的虔敬有被它的形式主义窒息的危险，它“不再形成虔诚而是制服虔诚”^①。德国学者 Julius Wellhausen 也说，这种方式的危险使得“手段代替了目的，为了《托拉》而忘记了上帝，”结果造成“道德和宗教上的唯物主义大为盛行，它堕入一种行为的外在底层而不考虑他们对于一种无条件地具有价值的东西之间的关系。”^②

对于这种状况不满意和随之进行的改革来自犹太教的内部。“官方犹太教的这一趋势引起了两种抵制：一种是较温和的抵制，它是在自己的阵营里发展起来的，我们在‘阿嘎塔’（Agadah）中找到了其新近的文献材料；另一种是较激进的抵制，这种抵制是在自我隔离的艾赛尼社团中、在围绕着它最终汹涌澎湃地汇入了早期基督教的运动中发展起来的。”^③

尽管最早的基督教属于犹太教内部的一个派别，可是由于由来已久的偏见和有意无意的忽略，人们甚至已忘记了一个显而易见的事实：耶稣是一个犹太人，他的教导也主要来自犹太人的传统。被认为是基督教的真正创建者的保罗，在新约中也明白无误记载他说自己是一个正统的法利赛人，属于便悯雅支派的。“就律法说，我是法利赛人”。（《腓立比书》3：5）基督教继承了犹太教的宗教思想和传统，律法主义是这个传统的坚硬内核。它虽然是通过反对律法主义而建立新的宗教，最终只以另外的形式将律法主义的因素包含于自己的理论实践之中。

关于耶稣的原始资料并没有保存下来，《新约圣经》是在尤迪亚地区以外用希腊文写成的。历来写耶稣传的人很多，较有影响的是斯特劳斯的《耶稣传》，

① 马丁·布伯：《论犹太教》，山东大学出版社，2002年2月版，第83页。

② Julius Wellhausen, *The Pharisees and the Sadducees*, P. 65.

③ 马丁·布伯：《论犹太教》，山东大学出版社，2002年2月版，第82页。

法国神学家欧内斯特·勒南的《耶稣的一生》，日本学者幸德秋水《基督何许人也》。幸德秋水出于他的战斗的无神论思想，完全否认耶稣的历史真实性，认为历史上并不存在耶稣这个人。斯特劳斯说他的观点和勒南是一致的，他们是用一种历史科学的方法，力图去除耶稣身上的迷信神迹，试图使耶稣成为一种可以被理性和科学所接受的东西。我们这里暂时不管他们的历史兴趣，只看他们对耶稣和作为他的思想来源的犹太传统之间的关系，尤其是耶稣和法利赛人的关系的看法。

大体上说，他们对犹太教的看法是负面的，认为法利赛人对《律法书》的研究完全被引向了一些琐碎的细节、空洞的教义和诡辩式的议题，这也代表了基督教对法利赛主义的基本看法。斯特劳斯称法利赛人的思想是一种“外表主义”和民族主义，“只是热情地强调形式而忽略实质，”^①他甚至认为“和这些顽固的、心胸狭窄的犹太腐儒对比起来，撒该都人则是世上的一些开明人士。”^②勒南虽然承认耶稣的教导没有全新的东西，“耶稣接受的是其同时代人已普遍接受的了的的思想。”^③根据犹太学者的研究，“耶稣同时代人已普遍接受的了的的思想”就是法利赛人的思想，^④这是勒南所不愿意承认的，他将福音书和使徒著作中的来源追溯到《先知书》和《圣经后典》（这也是基督教神学家的普遍做法），同时他激烈地抨击法利赛人的传统，称“这种脱离大众的神学文化典籍全然无助于心智的精纯”，“犹太博士或文士们的学问完全是芜杂的，十分荒谬可笑，不含一点道德成分。”^⑤在他的眼中法利赛人是一些保守的，思想狭隘的人，他们的虔诚是高傲的、形式上的，并以道德的高尚而自鸣得意，事实上只不过“他们各种虔诚的外表只是一层伪善之漆”，“他们的严格通常不过是一些表面现象，其中真正隐藏的是严重的道德松弛”。^⑥为了加强耶稣和法利赛人的对立，强调耶稣是新的宗教—心灵的永恒的普世宗教的创立者，他需要耶稣同犹太教划清界限：他猜测耶稣离开耶路撒冷回到加利利时，“已完全失去了犹太信仰而充满革新精神”^⑦，甚至更直接地说，“施洗约翰还是个彻底的犹太人，耶稣已简直不再是犹太人。”^⑧

尽管斯特劳斯将也将耶稣描述成一个宣扬内心的道德虔诚的精神立法者，“和

① 斯特劳斯：《耶稣传》，商务印书馆 1981 年 2 月版，第 240 页。

② 同上，第 241 页。

③ 同上，第 216 页。

④ 至于耶稣本人是不是法利赛人，犹太学者之间存在着争论。主张耶稣是法利赛人如海姆·马克比（见 Hyam Maccoby, *Judaism in the first century*. P45）；持反对意见的如 R. Travers Herford,（见 R. Travers Herford *The phrisees*, P. 115）。

⑤ 欧内斯特·勒南，《耶稣的一生》，商务印书馆，第 180—181 页。

⑥ 同上，第 241 页。

⑦ 同上，第 195 页。

⑧ 同上，243 页。

仅仅是外表行为立法者的摩西处于对立的地位”，“因为要把摩西所立的字面法律提高到精神完善的程度”，^①但斯特劳斯显然没有对问题的困难视而不见。在对待律法的态度上，按福音书中的记载耶稣并不总是一致的，虽然他说过，他“是安息日的主”，但他又明确的说：

“莫想我来要废掉律法和先知；我来不是要废掉，乃是要成全。我实在告诉你们：就是到天地都废去了，律法的一点一画也不能废去，都要成全。所以，无论何人废掉这诫命中最小的一条，又教训人这样作，他在天国要称为最小的；但无论何人遵行这诫命，又教训人遵行，他在天国要称为大的。我告诉你们：你们的义若不胜于文士和法利赛人的义，断不能进天国。”（《马太福音》5：17—20）

尽管斯特劳斯对此进行了解释，以维护他心目中的耶稣形象，他认为 18、19 两节是经过篡改的，此处的行文不符合语言的逻辑联系，与耶稣的全部经历的精神也不符合一致。但如果从他对于《福音书》中字句真伪的历史考察中抽身出来，单纯地考察两种道路，即通过律法的和内心精神的道路达到在上帝面前称义的目的，我们可以说问题并没有就此解决。

关于律法和福音的冲突，保罗对此有基督教历史上的经典分析：从字面上看，保罗并没有明确地否定律法。“这样看来，律法是圣洁的，诫命也是圣洁、公义、良善的。”（《罗马书》7：12）“我们原晓得律法是属乎灵的”（《罗马书》7：14）“既从律法中受了教训，就晓得神的旨意，也能分别是非（或作“也喜爱那美好的事”）；又深信自己是给瞎子领路的，是黑暗中人的光，是蠢笨人的师傅，是小孩子的先生，在律法上有知识和真理的模范”（《罗马书》2：18—20）。“这样，我们因信废了律法么？断乎不是！更是坚固律法。”（《罗马书》3：31），但同时保罗对律法的理解与法利赛人是截然不同的，他对于律法的理解是内在的、属灵的，是凭着“精义”解释律法。“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。这是显出律法的功用刻在他们心里，他们是非之心同作见证，并且他们的思念互比较量，或以为是，或以为非”。（罗马书 2：13—15）“因为外面作犹太人的，不是真犹太人；外面肉身的割礼，也不是真割礼。惟有里面作的，才是真犹太人；真割礼也是心里的，在乎灵，不在乎仪文。”（《罗马书》2：28—29）

从上面保罗所说的话来看，很难看得出他对于律法的一贯态度，或许他本来就没有打算要照顾到理论的一致，汉斯·昆评价保罗说：“与以色列众先知一样，他也不是一位照顾周全的系统神学家。他并没有象一个象牙塔学者那样发展一个

^① 斯特劳斯：《耶稣传》，商务印书馆 1981 年 2 月版，第 282 页。

关于律法与福音、信仰与事工的抽象的神学论证”。^①尤其重要的是，保罗与拿撒勒的耶稣不同。耶稣是乡土味的，他用农民、牧民和渔民的语言说话。保罗的语言是城市味的，带有许多希腊哲学和知识分子的味道。如他的灵肉的两分法和与内心的罪交战的说法（《罗马书》7:14—25），思辨之精巧，概念之抽象，与以色列先知素朴的语言及法利赛传统的现实主义风格大不相同。

从后来的历史发展来看，保罗事实上否定了因律法而称义的道路。通过保罗的主张，基督教走上了与犹太教分裂的道路。首先，他尊奉上帝与亚伯拉罕之约，又把约的概念直接跳到所有信仰耶稣基督的人，而不仅仅限于以色列人，从而否定了以色列人的神选。第二，他坚持认为只有通过信仰耶稣基督而非尊奉律法，才可以成为神的选民，从而否定了对于律法的忠诚。而这两项是所有犹太教形式中两个共同支柱。

按保罗当初的设想，他所建立的这种新的“心灵的宗教”是摆脱了旧的律法宗教的“仪文的旧样”的。他说：“我们既然在捆我们的律法上死了，现今就脱离了律法，叫我们服侍主，要按着心灵的新样（“心灵”或作“圣灵”），不按着仪文的旧样。”（《罗马书》7:6）基督教经过最初几个世纪的发展之后，却不可避免地走向了组织化和制度化，基督教批评犹太教的形式主义和律法主义并没有一劳永逸地被克服。“法利赛主义是人的法律本质中如此深刻和稳固的因素，它甚至按照自己的方式接受并改造基督教。”^②到了马丁·路德的时代，他和伊拉斯姆都“着重指出他们那个时代的教会，已回复到使徒保罗所指责之犹太教的律法主义之中。”^③

改教运动大师马丁·路德和加尔文因反对天主教的权威，尤其重视保罗“因信耶稣基督而称义”的教义。他说的一些话被反复引用，如“既知道人称义不是因行律法，乃是因信耶稣基督，……因为凡有血气的，没有一人因行律法称义”（《加拉太书》：15—16）“义若是藉着律法得的，基督就是徒然死了。”（《加拉太书》2:21）“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。（《加拉太书》3:11）马丁·路德和加尔文从保罗处汲取力量，着力论证上帝白白地赐予的恩典，强调因信称义而非因律法称义。如果说，保罗因为传道和牧养的繁忙而无暇发展出一套有关律法与福音的信仰体系的话，那末作为神学博士和思想大师的马丁·路德和加尔文对此则是胜任有余了。

① 汉斯·昆：《基督教大思想家》，社会科学文献出版社，2001年5月版，第9页。

② 别尔嘉耶夫：《论人的使命》，学林出版社，第131—132页。

③ 罗伦培登：《这是我的立场》，译林出版社，1993年10月版，第101页。

三 基督教的律法主义

基督教思想和实践来自犹太教的传统，传统不会被轻易地超越和丢弃。基督教产生以后，犹太教律法主义就一直存在于其理论和教会实践当中。

著名犹太学者 R. Travers Herford 认为：对于法利赛人和犹太教来说，他们的宗教生活基本信念有 3 条：上帝是公义的；行善或做恶有内在的根本区别；人的全部责任就是按照上帝的意愿去做。^①按照 R. Travers Herford 的观点，我简单地将律法主义的因素划分为三条：上帝的公义；区分善恶的道德主义；遵循律法的行为主义。这三个因素有相对的独立性，更重要的是三者之间的紧密联系，公义的上帝必是区别善恶的，善恶的区别要求遵循律法的外在行为。要摆脱律法的因素，基督教必须对这三个因素在基础理论上作出明确说明和解释，以下我分别列举有代表性的基督教神学家对这三个问题的思考和遇到的困难。

从保罗开始上帝的公义与怜悯的问题就在基督教里得到重新思考。为建立新宗教的需要，保罗强调上帝的恩典和怜悯，反对犹太教律法。由于这个问题在基督教神学上的重要性远非它在犹太教里的重要性可比，后来的基督教对这个问题思考也更加深入和细致，由于基督教长期受希腊哲学影响，它对这个问题的思考也更显思辨和形上的味道。即使是主张“唯独信仰”的马丁·路德，其思想的深入和细致，犹太先知和拉比们也难以忘其颈背。

早期马丁·路德一直困惑于上帝的怒气与上帝的怜悯之间的矛盾，这或许是由于他那位过于严厉的父亲造成的影响。他自己说，对于《罗马书》的理解一切都很顺利，“唯一不能解决的就是‘上帝的公义’那句话”。“我一直以为它是指上帝大公无私，凡行不义者它必惩罚的意思。我虽是一个无可指责的修道士，但在上帝面前我仍是良心不安的罪人”。^②

马丁·路德称保罗为他调和了上帝的公义和怜悯，而这种调和只有通过基督完成的。耶稣基督把所有的罪孽都担在了自己的身上，通过他在十字架上的牺牲，永远赎清了我们的罪，使得我们可以承受上帝的恩典，保罗说：“基督既为我们受了咒诅（“受”原文作“成”），就赎出我们脱离律法的咒诅”。（《加拉太书》3：13）可是既然保罗在这个问题上本来就是矛盾的，他为路德所作的调和就不可能达到彻底。路德同时又说：“如今尽管上帝纯粹出于恩典，没有把我们的罪归于我们，但要是他的律法及公义得不到适当的满足，他仍不想这样做。这种把罪

① R. Travers Herford, *The Pharisees*. P 125.

② 罗伦培登：《这是我的立场》，译林出版社，1993年10月版，第39—40页。

转嫁的恩典首先必须是从他对我们的公义中买赎和赢来的。”^①耶稣基督是代我们受过的，是为了满足上帝的公义。恩典并不是凭空给予的，“因为除非人能完全彻底地满足上帝的戒命，他才能得到上帝的丰满的恩典。”^②

公义不可流为宽容纵任，他必须施行审判，无论是马丁·路德还是基督教无法放弃《旧约》中那个公义的上帝。^③分析马丁·路德所主张上帝的怜悯，可以发现其中是包含了上帝的公义的，是处于公义条件之下的怜悯。因为他尽管强调赐予罪人的恩典是“白白的”，是人所不配受的，但却不是无条件的。恩典需从公义中买赎，人必须通过耶稣基督才能得到拯救。基督以双向的方式满足了上帝的意愿：首先，他彻底完成了律法，他尽心、尽力、尽意爱上帝，并且爱人如己。他敬畏上帝且存心顺服他。基督是完全无辜的，他不同于我们有罪的人。“我们是应该的，因我们所受的与我们所作的相称，但这个人没有作过一件不好的事。”

（《马太福音》23：41）第二，正是因为他无辜的，他才能够做我们的赎价，为我们赎罪，有罪的人连担当自己的罪也不够。这也就是说，上帝的审判是不会含糊的，有罪的人不能替有罪的做赎价。这就如《旧约》中古老的祭祀原则，替罪羊必须是纯洁完美的。

基督不仅成全了律法，而且担当了律法对罪人的惩罚，这就满足了上帝的公义，为我们赎了罪。在这里“赎罪是透过惩罚而发生的，但惩罚的不是罪人，而是基督。”^④这是一个“奇特的交换”。一方面，上帝允许一位无辜的人替罪人赎罪，以满足他对于公义的要求（要不然的话，他就必得惩罚以满足公义）。另一方面，对一个无辜的人施以惩罚，岂不是显然破坏了公义的原则吗？基督教的神学解释在此就必须依赖于耶稣基督的神性——这位无辜受罚的人就是上帝自己，如此这般，上帝的怜悯同时得以彰显，我们就白白承受了基督的恩典。

这种依赖神人两性说同时满足上帝的公义和怜悯的方法，在人的理性看来是无法理解的。当理性走到了尽头，神学家们将求助于信仰。他们说十字架的秘密是我们所无法了解的，唯有信心掌握这高深的奥秘。“十字架的愚拙向聪明通达之人是隐藏的，理性于此无用武之地，它无法明白这类事务：上帝能将能力藏于软弱，将智慧藏于愚拙，将恩慈藏于威严；又将他的公义纳于罪孽中，将怜悯收在怒气之内。”^⑤

因而，路德对于上帝的公义和怜悯两者问题的最终解决可以用一句话表达：

① 保罗·阿尔托依兹：《马丁路德神学》，中华信义神学院出版社，1999年9月版，第280页

② 同上。

③ 这从无论基督新教或天主教都斥马西昂派为异端中也可以看出。

④ 保罗·阿尔托依兹：《马丁路德神学》，中华信义神学院出版社，1999年9月版，第282页。

⑤ 罗伦培登：《这是我的立场》，译林出版社，1993年10月版，第40页。

透过信，公义就变成怜悯。或者更干脆的说，对于上帝，公义就是怜悯，本没有不同。“起初，他把它理解为上帝审判和惩罚的义，直到他发现《圣经》把它用作恩典的同义词时才改变了看法。后来，他认为它是上帝在其慈悲里用以透过信仰使人达到义——即是与他人分享他自己的义——的那种义。”^①因为最终路德是要选择上帝的怜悯的，肯定罪恶能够得到赦免是路德神学所有花瓣生成一簇的中心。

这样，路德通过一种信仰的转换，公义变成了恩典的手段，或者为上帝的恩典所完全的吸收包含，最后的一句话就是“全是恩典”了。

问题是：过分强调上帝的怜悯的一个后果是将导致取消善恶的分别，削弱了道德行为的最强有力的动机。假如人承受的恩典是白白地来自基督，不能凭着正直行为向上帝有所祈求；假如我们的得救不靠功劳，只靠怜悯的话，就会如保罗所问：“我们可以仍在罪中，叫恩典显多吗？”（罗马书 6：2）“我们在恩典之下，不在律法之下，就可以犯罪吗？”（罗马书 6：15）路德与保罗的回答都是“断乎不可”！但这样的指摘对于保罗和路德确乎是难以避免的，他说过一句严重威胁道德的话“尽管去犯罪吧。唯有放任无度的罪人上帝才能赦免”。

如前面所说，路德已经不同于以色列众先知和保罗，他在一定程度上需照顾自己理论的完整。他为了强调上帝白白的恩典，不惜让人在道德选择面前完全绝望。路德的超道德主义^②倾向导致他在道德问题上的失败主义。

保罗说：“我们必须做，但我们做不到”（《罗马书》7：14）。路德同保罗一样相信人在道德上最终是无能的，“道德主义的方法不仅是一种道德上的幻觉——因为没有人能够遵守戒命，而且主要是一种宗教上的虚构——因为人自以为用这种方法与之打交道的上帝只不过是人心的想象力的臆造。”^③他认为道德主义从本质上说是一种偶像崇拜，道德主义所导致的人的骄傲和自义是抢夺了本属于上帝的义，他说：“道德主义的骄傲既藐视上帝，又藐视邻人”^④为了抵御骄傲的入侵，路德甚至建议可以去犯一样罪，他认为人若在操行上毫无瑕疵，就会犯所有罪中最坏的罪——骄傲。

路德和基督教原罪论认为人的罪是与生俱来的，人性是败坏的。基督教既称世人在上帝面前皆为罪人，为了强调信心的赦免，认为甚至是新出生的婴儿，如果未受洗而死去，也同样为罪人。既然人的一切行为和选择都沾惹了罪，那么，自然所有的善恶的分别就是无关重要的了。这样产生的一个严重后果是，尽管人可以在因信基督而得到的罪的赦免中的得到良心的苟安，但人仍然无法避免现实

① 保罗·阿尔托依兹：《马丁路德神学》，中华信义神学院出版社，1999年9月版，第160页。

② 尼布尔：《人的本性与命运》，香港基督教文艺出版社，1970年10月版，第483页。

③ 同上，第173页。

④ 同上，第422页。

历史中的善恶选择：尽管可以说，判决人的是上帝，但人不得不在善恶之间进行决断。路德思想的危险在于为了反对人的骄傲自义，而放弃道德选择、因为道德选择的困难而放弃选择的失败主义倾向。“路德的改教思想总是含着一种提高宗教的紧张，使达到足以摧毁那一切纯洁行为所由生的道德紧张的程度”。^①

当路德面临着这个他无法解决的问题时，他把道德判断的权利交给了世俗的政府，“道德在这里就变成了当局的要求，它与宗教无关，至多只是宗教的附属品。由此人在一定程度上被分裂两个截然不同的领域，一方面作为信仰的属灵的人，另一方面作为一个世俗人遵守道德命令。”^②尼布尔说由于将属灵的内心的“私道德”与现实的外在的“官方道德”区分并行，“路德就造成了一种悖谬的社会道德”^③，这种做法“过分地注重”保罗在《罗马书》中论掌权者的话：“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”（《罗马书》13：1），尼布尔的看法无疑是正确的。

尼布尔在批评了路德之后，为解决这个困难而提出了自己的看法。他非常聪明地区分了“罪”和“罪债”两个不同的概念。他称“罪债”乃是“罪”的客观结局，以便在“人类皆属罪恶的那种最后的灵性事实”和“人类历史中所显示‘计较善恶是非之多寡’的相对行为的道德判断”之间进行区分和调和，以“解决道德裁判的相对性问题”。他说“世人在上帝眼中虽然都是罪人，但在某种罪行当中，不必有同等的罪债。”^④“《圣经》注重罪债的不均性，恰与注重罪的均等性。正统路德派之不能有效地处理现实的道德问题，是因为它对圣经上之分别指责犯过失者的那种先知性的洞见，盲昧不查。”^⑤

尼布尔指责路德之缺乏“先知性的洞见”，而他所谓的“先知性的洞见”已不是犹太教意义上的“先知的洞见”，他的“先知的洞见”充满了基督教的色彩。他一方面指出，“天然的赋性并不使财主较贫穷的劳工成为更大的罪人”，《圣经》之所以严厉地指责那些掌权和富贵的人，明达自义的人（他特别提到法利赛人，认为他们是依照世俗之己义的标准成就了若干相对的义，因而在灵性上骄傲的人），是因为他们更容易犯骄傲与不义之罪，我们可以看到他批评的重点没有象先知书那样落在掌权和富贵的人的不义上，而是他们的骄傲上，而且他们只是更容易犯如此错误而已，而不一定是实际地犯。他尤其强调的说，即使是在他所说的“显然应有分别”的“一切暂时性的历史裁判中”，既然人们在上帝眼中具

① 尼布尔：《人的本性与命运》，香港基督教文艺出版社，1970年10月版，第478页。

② *Jewish Perspectives on Christianity*, The Continuum Publishing Company, p. 103-104.

③ 尼布尔：《人的本性与命运》，香港基督教文艺出版社，1970年10月版，第477页。

④ 同上，第218页。

⑤ 同上。

有同等之罪，“也可能在某种的社会情形中具有同等的罪”，“其实，他们的罪既是均等的，我们可以假定，他们的罪也较人匆促间所见到的更为均等。”^①这等于说是重新模糊了历史中善恶的基本界限。这与犹太教善恶分明的主张形成立场形成对比，犹太教的主张也更接近先知书的本义，毕竟先知的语言是平时朴素的，没有那么多概念区分和精巧思辨。另一方面，尼布尔强调历史审判的暂时性，相对性。他说：“对强暴骄傲的人之审判，和对穷困贫乏的人之应许，在上帝眼中并不只是一个最后的审判”^②。他颇为肯定地说，到了最后的宗教裁判的境地，区别“应当归于无有”^③。

“犹太人的神学一向是单纯的”^④。与基督教的充满思辨的区分和琐碎不同，犹太教的立场在这个问题上简单直接的。它既坚持了善恶的绝对区分，也坚持上帝对待义人和罪人的不同，上帝对义人比对罪人更好，“从上帝的公义来说，不但是更好的，而且必须更好。至于如何更好是另外一个问题，有不同的回答。但是，由神所决定的对待义人和罪人有不同情况的事实，在犹太教中从来不存在任何疑问。”^⑤拉比犹太教的先哲遗训《阿伯特》更为明确地说：人要为自己的一切行为负责，“你的一切行为都记录在案”^⑥，直到有一天所有的人复活，接受上帝公正的审判。

看来，尼布尔并没有为路德的难题提供一个圆满的解决，这是因为已经肯定世人在上帝面前都犯了罪，“其中并无分别”（《罗马书》3：22-23），罪人只能由相信耶稣基督而白白地承受恩典而得救，那么逻辑的结论就只能是善恶的根本区别，尽管路德和尼布尔都恐惧于由此所带来的严重的后果，都试图对此进行调和，但看来并不成功。神学上的概念区分尽管愈加细密，思辨也更加精巧，但问题并没有得到解决。

犹太教与基督教分歧的关键所在，也就是律法宗教与爱的宗教的根本对立是在于因行为称义还是因信仰称义。基督教与犹太教在信仰的目标上是相同的，都是因认信一个圣洁的上帝，而认为我们的生命和生活也必须得到圣化，即“称义”。那么，他们的区别就在于选择的道路不同：一个靠遵行律法的外在的行为；一个靠内心的虔诚。

基督教反对因行为称义的一个理由与反对道德主义的理由相同：由于我们与生俱来的原罪，没有人可以完成全部的律法。路德说：“从世界的开始到世界的

① 尼布尔：《人的本性与命运》，香港基督教文艺出版社，1970年10月版，第218页。

② 同上，第219页。

③ 同上，第216页。

④ （英）罗素：《西方哲学史》（上卷）商务出版社，1963年9月版，第403页。

⑤ R. Travers Herford, *The Pharisees*. P. 127.

⑥ 《阿伯特》，中国社会科学出版社，1996年7月版，第25页。

终结，没有一个人，甚至没有一个基督徒，完美无缺地行了上帝的律法。人类的服从总是不完美的，总是有污点的。”^①加尔文说：“当然我们和保罗一样承认那‘实行律法的可在上帝面前称义’（《罗马书》2：13）可是因为我们都距离守法甚远，所以那可用作称义的行为，对我们仍然没有补助，因为我们根本就没有那样的行为。”^②按照加尔文的理解，上帝是承认行律法的义的，但上帝同时要求完全的遵守才算为义，不但经常违犯律法的人不能够因一两件义行而称义，就是一个人一生只有一件罪行，也不可因他的许多善行而称为义，“因为律法宣判任何不遵行一切律例的人有罪，应受诅咒”^③，这就使得靠遵行律法而称义的道路事实上变得不可能：“在神的眼中连天上的星斗亦晶洁，天使亦不够完全称义”^④。

对于人性的败坏和人世间的罪恶，犹太教并未予以否认，但犹太教认为：一个人内心不情愿的人，因律法的原因勉强克制自己做了应该做的事情，是要比出于内心心甘情愿地去做另一个人更加容易得到上帝的喜爱。听起来象是不合情理，但毋宁说这代表了犹太教的对于人性的一种更加清醒和深刻的认识。犹太教不否认人性的败坏，但没有因此而否定好的行为本身，这也是为人所诟病的宗教唯物主义。基督教的立场恰恰相反，认为好的行为如果不是出于内心，则行为本身也成为败坏的。路德说：“因为他的行为从来不无勉强，所以他做的善事没有不被败坏了的。”^⑤

有关外在的好行为与内心的意愿的冲突，也就是律法的善功与内心的虔诚的问题，的确是一个难题。从福音书中看，耶稣的教训是更严格的，更倾向于内心的。“你们听见有话说：‘不可奸淫。’只是我告诉你们：凡看见妇女就动淫念的，这人心里已经与她犯奸淫了。”（《马太福音》5：27—28）他号召人们用心灵的清洁代替仪式上的干净。勒南认为耶稣“蔑视一切不注重心灵圣洁的宗教。”^⑥他所建立的是以心灵为根基的宗教，“乃是一种纯粹的崇拜，一种完全以心灵感受、对上帝的仿效、良心与天父的直接关系为基础、没有祭司和外部守则的宗教……既然上帝之鉴查内心，那些仅仅与肉体相关的净化仪式和守则又有何益呢？甚至对犹太人已相当神圣的传统，较之心灵的诚挚，也不可同日而语”^⑦。

当代著名犹太学者海姆·马克比说：“对于犹太人来说，重要的事情是人们如何行动；而对于基督徒来说，则是他们如何信仰”^⑧。犹太教的观点是：没有

① 保罗·阿尔托依兹：《马丁路德神学》，中华信义神学院出版社，1999年9月版，第165页。

② 约翰·加尔文：《基督教要义》（中册），第195页。

③ 同上，第243页。

④ 同上。

⑤ 保罗·阿尔托依兹：《马丁路德神学》，中华信义神学院出版社，1999年9月版，第208页。

⑥ 欧内斯特·勒南，《耶稣的一生》，商务印书馆，第188页。

⑦ 同上，第115页

⑧ 海姆·马克比：《犹太教审判》，山东大学出版社，1997年，第54页。

律法和外在的行为，内心的虔诚和属灵的圣洁就会流于空疏无着。利奥·拜克说：“一切感情和知识，一切沉思和解释都不能造就什么，并且也不能给予生活以意义”。^①“对犹太教来说，只有通过行为，体验才能成为宗教体验。行为将人们引向上帝，以便将人与上帝联系；通过行为，上帝的王国得以建立并被拓展。信仰和谦卑就其本身来说还不是虔诚。他们仅仅是对上帝意义的一种感受，所以，就人的积极人格说，他们亦无内容可言。只有在行动中，人的人格才能获得自己的内容。”^②

如前面所说，犹太教的观点是简单直接的。基督教方面对于内心的虔诚主张却往往做不到彻底。以路德为例。他以“唯独圣经”“唯独信心”“唯独恩典”三个信条为一生所持守，反对教宗和罗马天主教体制。因而《雅各书》中明确所说的“人称义是因着行为，不是单因着信”，（《雅各书》2：24）对路德的教义造成了极大的困难。《雅各书》第二章说：“必有人说：‘你有信心，我有行为。’你将你没有行为的信心指给我看，我便藉着我的行为，将我的信心指给你看。你信神只有一位，你信的不错；鬼魔也信，却是战惊。虚浮的人哪，你愿意知道没有行为的信心是死的吗？我们的祖宗亚伯拉罕把他儿子以撒献在坛上，岂不是因行为称义吗？可见信心是与他的行为并行，而且信心因着行为才得成全。（雅各书2：18—22）路德并没有忽略《雅各书》中的这些话，他曾说，谁能调和保罗和雅各的说法，愿意把他的扁园博士帽相赠。

路德自己曾对这两者作出调和说：“我们不是靠行为得救；但如果没有行为，便必定在信心上有所差错了。”^③他显然把外面的善功解释为内在信心的验证。他说：“善功是一个肯定标记，就象一封信中盖的印章那样，是我们确信我的信心是真的。”^④也就是说，先有了信心，然后才有善功。“好行为并不使人变成好人，而是好人作出好行为”，是路德对这个问题的典型回答。他说：“除非一个人已经是信徒和基督徒，否则他的行为根本没有价值。这些行为是愚蠢的、惰息的罪恶，因为当好行为拿出来作称义的基础时，好行为就不再是好的了。”^⑤另外，路德认为人若真相信上帝，“不须要别人教他如何作善功，他当作什么便作什么，并且样样作得好”，并且是“欢欢喜喜自由自在的去作”。^⑥这恰如儒家所言之“四体自然发用”。正如杨庆球先生所说：“路德论信心，与王阳明论良知有异曲同工之妙。例如阳明弟子徐爱问他怎样侍奉父亲，阳明指出一个对父亲有真孝心的

① 利奥·拜克：《犹太教的本质》，山东大学出版社，2002年2月版，第117页。

② 同上。

③ 罗伦培登：《这是我的立场》，译林出版社，1993年10月版，第308页。

④ 保罗·阿尔托依兹：《马丁路德神学》，中华信义神学院出版社，1999年9月版，第338页。

⑤ 罗伦培登：《这是我的立场》，译林出版社，1993年10月版，第210页。

⑥ 杨庆球：《马丁·路德神学研究》，香港基道出版社，2002年5月版第30页。

人便知道符合尽孝。”^①

加尔文如路德一样区分了信心与善功的先后顺序。善功作为“圣灵所产生的良好效果”蒙主悦纳，“是指在他们蒙召为信徒后，他们的善功都为上帝所赞许；因为主对他的圣灵所产生的良好效果，必然喜爱悦纳”。“他们的善行是从那里来得呢？岂不是主定意选择他们来作为光荣的器皿，以圣洁装饰他们吧？这些的工作又怎能称为良善，好像是完全没有缺点呢？岂不是因为天父的慈恩赦免那纠缠着这些工作的罪污呢？”^②

圣经中所写的赏善罚恶的经文同样给加尔文造成了困难，如“神必按个人的行为报应人”（《罗马书》2：6）“个人要照自己的工夫，得自己的赏赐”（《歌林多前书》3：8）“个人按着本身所行的，或善或恶受报。”（《歌林多后书》5：10）加尔文的解决方法是区别“事情的顺序”和“恩慈的顺序”，他认为以上经文“是在指示事情的顺序”，即人行善在前，上帝赏赐在后，“而不是说明他们的原因”；“但是，无可疑惑的，主必按照下一段经文所示的恩慈的顺序，来完成他对我们所施行的救恩：‘预先所定下的人就召他们来，所来召的人，又称他们为义；所称为义的人，又叫他们得荣耀’（《罗马书》8：30）”^③而加尔文之“恩慈的顺序”就是他的广为人知的“预定论”，神已预定了有些人要进入永生，有些人要接受永罚，“然而他即领他们经由善行来领受永生，他必照他所预定的次序在他们的身上成全他的工作”^④，既然神已经预定了谁要接受永生，那么自然是恩慈在先了，也就是信心在前，善功在后。

比上面经文给加尔文造成更大挑战的无疑还是《雅各书》第二章因行为称义的说法，对于路德和加尔文来说，他们作为改教运动的大师，以“因信称义”的教导反对罗马教廷，所借重的无非是《圣经》的权威，如果《圣经》本身并不支持“因信称义”，改教运动就失去基础和它的合法性，难怪加尔文激动地说：“怎么样呢？难道他们要拉出保罗来同雅各争论吗？”^⑤

虽然保罗不必同雅各争论，但加尔文必得同他的反对者争论。他使用的方法，就是概念的区分（这几乎是基督教神学家的惯用方法），甚至曲解经文。他对经文中所说的“信”和“称义”两个关键的概念进行了重新区别和解释。首先，他区别了“虚浮的信”和“真实的信”，对于这段经文：“我的弟兄们，若有人说自己有信心，却没有行为，有什么益处呢？”（《雅各书》2：14），他将“若有人说

① 杨庆球：《马丁·路德神学研究》，香港基道出版社，2002年5月版第30页。

② 约翰·加尔文：《基督教要义》（中册），第238页。

③ 同上，第251页。

④ 同上。

⑤ 约翰·加尔文：《基督教要义》（中册），第246页。

自己有信心”解释为“若有人自夸说他又信心”，将后面的一句“你信神只有一位”解释为“若他有关于神的存在知识”，“而不确实依靠他的慈爱”。那么，照此解释，当然不是“真实的信”而是“虚浮的信”，“那种‘信’是不能叫人称义的”。^①对于“称义”，他联系上下文说是“称义的效果”，而不是“称义本身”，也不是“称义的方法”。“他好像是说，凡因真实的信而被称为义的人，必不以虚无的信仰来证明他的义，却以顺服与善行来证明他的义”。^②他就又回到前面所说的，信心与善行的次序以及他预定论的观点。J. M. McNeill 在为约翰·加尔文的《基督教要义》所写的导言中，有公道的评论：“在某一灵巧的讨论中，他试行调和雅各和保罗的主张，但所提出的调和显然是保罗所主张的。”^③

当代的基督教神学家调和这两者矛盾的方法并没有超出他们的前辈，汉斯·昆仍旧是在概念的辨析上下功夫，不过他的概念似乎是把人搞得更糊涂了。他没有把犹太教的律法事功放在一边，把基督教的恩典信仰放在另一边，然后作一番调和。相反的，他将犹太教的“律法”和“事功”进行区分，认为保罗的批评不是针对着律法，而是“律法的事功”，“他的口号并非‘无律法’的因信称义（就好像信仰是什么任意专断而无实际意义的东西似的），而是‘无律法的事功’。保罗并没用信仰反对律法，而是用信仰反对事功”。^④其实，昆的意思还是指人不可律法的善功而在上帝面前称义，反对“因律法而来的自以为义”。反对人的自义是路德和加尔文一贯思想，倒是因为昆的“普世宗教”“普世伦理”的立场，将“律法的事功”等同于犹太教的仪式律法加以否定。另一个方面，他认为《托拉》的伦理要求依然有效，“保罗的意思并非从托拉及其伦理要求中被释放出来”，“保罗之所为——虽然他没后来的术语——是反对‘事功律法’，而非一般的伦理要求。……这指的只是犹太仪式律法（割礼及与清洁、食品和安息日有关的命令）的事功”。^⑤在这一点上，路德、加尔文不能同意昆的观点，路德的观点包含着超道德主义倾向，而加尔文的话简直就是同昆吵架了，他明确地说：“圣经否认律法有使人称为义的力量，是指整个律法而言”^⑥“他们诡称所排斥的行为不是道德行为，而是律法上的仪式行为。他们如此巧妙的争论，简直把基本逻辑都忘记了。”^⑦“这样的幼稚无知，虽三尺童子也要认为笑话。”^⑧我们可以公正地说，与路德和加尔文的观点相比，他并没有理论的彻底和逻辑的一贯。

① 约翰·加尔文：《基督教要义》（中册），第 247 页。

② 同上，第 248 页。

③ 约翰·加尔文：《基督教要义》（上册），《导论》，第 49 页。

④ 汉斯·昆：《基督教大思想家》，社会科学文献出版社，2001 年 5 月版，第 17 页。

⑤ 同上，第 18 页。

⑥ 约翰·加尔文：《基督教要义》（中册），第 200 页。

⑦ 同上，第 199 页。

⑧ 约翰·加尔文：《基督教要义》（中册），第 200 页。

但是尽管路德、加尔文可以在“信心”的理论上做到彻底，无论如何他们无法将他们的理论贯彻到现实，他们在坚持“因信称义”的同时，都在现实生活中为“行”留下了地位。路德认为，由于人因信称义之后，信仰生活并没有完结，我们内心的旧人依旧存在，我们还是罪人，鉴于存在着假信和伪信，律法的作用可以激励我们不断参与灵与肉、新人与旧人的战争，以防止基督徒的庸俗和倦怠。加尔文在论述“因信称义”是与上帝复合，是指罪的赦免时，也不忘提醒教徒：“假如罪人继续犯之罪就逃不了上帝的忿怒，这一原则我们要常记住”。^①事实上，由于加尔文“预定论”的教义，事情就发生了奇妙的转换：虽然神已预定了有些人要进入永生，有些人要接受永罚，多做善功也不能改变上帝的预定，但按照“恩慈的顺序”，在被选的恩慈之后，接下来表现于外必定是善功，以证明并非是“虚浮的信”。这样，每个教徒必得努力于善功，以作为被选的证明。上帝的预选既然无人可以知道，圣徒则需努力于世上的善功。“人的行为是上帝选他的证明”（the conduct of man is here the sign that God has chosen him）。利奥·拜克认为加尔文主义事实上又回到了犹太教的行为的意义的教义，强调遵行上帝的律法和意志。^②从某种意义上说，拜克之见是中肯的。

①约翰·加尔文：《基督教要义》（中册），第202页。

② *Jewish Perspectives on Christianity*, The Continuum Publishing Company, P. 104.

四 律法主义的历史合理性

为什么律法主义是难以超越的？要回答律法何以是难以超越的，首先必须回答律法何以在基督教中存在，也就是必须追问律法主义存在的理由。黑格尔说，“凡是现实的都是合理的，凡是合理的都是现实的。”恩格斯揭示这句话的革命意义时认为，按照黑格尔辩证法的思维规则它就会变成另一个命题：凡是现存的，都是应当灭亡的。^①但恩格斯也承认这句话的保守方面：“认识和社会的每一个阶段对对自己的时间和条件来说都有存在的理由”^②。律法之所以继续存在，我们可以说，因它存在的理由还存在。只要这个理由还存在，它就不会人为地被消灭。即使它以一种形式被压制下去了，却总要以另一种形式表现出来，基督教因为反对犹太教律法主义，企图以“心灵的宗教”代替和消灭之，最终只是以另一种形式将犹太教律法主义包含于自身的内部结构之中。

律法存在的理由是什么？首先，律法对于一个具有神权政治色彩的共同体和社会来说，有其世俗和现实的功能，其作用是调节组织内部的社会关系，包括经济和政治的，其作用相当于现代社会的法律。这一点在犹太教法典《塔木德》里有集中的体现。

犹太教的《塔木德》是一部包括了神学、民俗、道德和法学等社会生活各方面的大全，它对以色列人社会生活的调节是多方面的，其中包含了丰富的民法、刑法方面的内容。欧洲中世纪的教会实际上组成另一种形式的社会，在教会组织内神学教条同时充当国家法律或具有世俗法律的效力，在神学教条充当法律的功能意义上说，基督教教条是显见的律法主义。对于近现代以来的基督教来说，既然法律的社会性功能已经从律法中剥离，这似乎已不能成为心灵的宗教仍不免律法主义的理由。但律法并不仅仅就是法律，律法多于法律，心灵的宗教要彻底地去除律法主义的因素，真正的困难来自律法中除去法律之外的那个“剩余”。这个“剩余”是本文讨论的重点。

“律法”与“法律”的区别是中文用语的特色，“律法”与“法律”在圣经原文或西方主要语文学体系中基本上都是指向同一个字。^③律法包含着法律的含义，但其含义是多于法律的，这超出法律之外“剩余”是它的宗教和精神层面，它的作用在于区分和划界，在于对人群的区分和划界，在更深的层次上是对善恶的区分和划界。

① 《马克思恩格斯选集》（第四卷），人民出版社，1972年5月版，第212页。

② 同上，第213页。

③ 江丕盛：《福音与律法的张力》，见《宗教于道德之关系》，清华大学出版社，2003年4月，第205页。

对人群的区分和划界是为了建立对共同体的身份认同。按照斯宾诺莎的解释,《摩西五经》的产生是为了约束大众,树立权威,建立一个民族和国家共同体的需要。这个解释对于说明后来拉比犹太教的形成依然有效,巴比伦之囚后,随着国家民族的散亡,圣殿被毁,国家政权和犹太教的祭祀传统失落。在此情况下,以色列人迫切需要一种新的民族身份的认同,他们从以斯拉带回的律法中找到了新的精神支柱,经过历代拉比教师的阐释发扬,形成了以《塔木德》为经典教义的拉比犹太教。公元70年后,在漫长的散居(Di s a p o r a)生活中,以色列人正是靠着他们的律法而区别于其他异邦的民族而保持身份的统一和民族特性。

律法的这种作用对于基督教来说依然是有效和不可替代的。基督教建立了人类历史上最庞大、历时最长的共同体,它以信仰为纽带建立了一个跨越国界的神圣组织——教会,统治了欧洲中世纪的精神和世俗生活。

基督教原是犹太教内部的一个教派,导致其分裂出去的重要原因,是保罗否定了以色列的选民概念,废除了犹太教律法割礼等信仰仪式的束缚,打破了犹太教民族信仰的界限。可是基督教打破了一个民族共同体的界限后,他们也组成了一个新的共同体,新的共同体需要界限。界限的作用是内部认同和外部区分,犹如一个硬币的两面,内部认同同时就是与外部区分。

早期的基督徒通过过一种类似共产主义的团契生活,如财物公用,在一起掰饼祷告组成一个松散的非正式团体。^①使徒时代结束后,主教制开始建立,通过确定教义教理、固定圣事礼仪、建造教堂及得到世俗政权的承认和支持,基督教最终成为一个严格的建制化宗教,不但在教会内部存在着教阶制,它也仿照世俗政权划分教区。在这个意义上,“世界上最大的组织化宗教”。^②

为使这个组织共同体与外部相区别,需要一定的仪式。基督教最重要的仪式是洗礼,通过洗礼而宣布对耶稣基督的信仰。教会就是一个因为信仰耶稣基督,通过接受洗礼而联合在一起的世俗的人间共同体。基督教的洗礼在功能上相当于犹太教的割礼。保罗为强调这种新宗教是一种“心灵的宗教”而宣称:外面肉身的割礼,也不是真割礼。惟有里面作的,才是真犹太人;真割礼也是心里的,在乎灵,不在乎仪文。”(《罗马书》2:28-29)尽管对于个人信仰来说,可以只在乎“心里的”,“在乎灵”,但对于一个共同体来说,外面的仪文却是共同体的必然要求。

无外面仪文则无共同体,这对犹太教和基督教都是同样适用的,而外面的仪

① 见《新约圣经》,《使徒行传》第2章37节以下。

② The Harpercollins Dictionary, Harpercollins publishers, p. 241.

文总是律法主义的。律法主义成为基督教摆脱不掉的因素是因为信仰对于个人来说根本不是问题。对个人来说，从根本上说可以是纯粹内心的事，但对于靠信仰而组织起来的共同体来说，信仰的外在表达是共同体的绝对要求。

对于路德来说，这曾经是个十分困难的问题。为反对天主教会严重的“律法主义”，路德主张“唯独信仰”“唯独圣经”“唯独恩典”。路德的三原则显然是个人主义的，当宗教改革运动已成气候，成立新的教派已成不可避免的趋势时，为了共同体的生存路德也难免律法主义之路。

路德的律法主义突出表现在他对圣礼与信仰关系的思考上。在反对教会繁琐圣礼的律法主义时，路德声称：有了信仰，可以不要圣礼，尤其是洗礼。路德引证《马克福音》16章16节：基督只是说“不信的必被定罪”而没有说“不信的和不受洗必被定罪”，因此他得出结论说：“只要有信心，甚至无需圣礼也能得救”^①。后来，在他与重洗派和唯灵派的斗争中，他转而强调圣礼，这也就是所谓“他蒙召在圣礼的讨论中去开辟第二战线”。^②重洗派和唯灵派用他们从路德那里学到的一切去论述因信称义的原则，并用它来贬低圣礼，他们认为同内心的虔诚相比较，外在的礼仪和标志是毫无价值的。对于唯灵派，路德强调上帝在圣礼中的行动是先于信仰的，信仰并没有造就圣礼，而是接受它。^③路德反对重洗派，维护婴儿洗的最后理由也是求助于上帝。重洗派认为，按照唯独信仰可以拯救的主张，为理性年龄以下的婴儿受洗是无效的，这其实是从路德因信称义教义得出的必然结论。问题的关键是：婴儿在受洗时有信仰吗？在这个问题上，路德看到经验和理性显然不站在他一边，就大谈信仰和理性的对立，他甚至不去考虑这种信仰是否真正存在，只强调婴儿受洗是上帝的意愿，是籍着圣灵的行动。

站在唯独信仰的角度上说，重洗派和唯灵派必定是没有错误的，他们的理论也来自路德的教义。只是他们的主张对于教会这个共同体来说是有害的，就象教会历史上所历次谴责的异端马西昂主义。异端的错误不在于他们的信仰不够虔诚（对于组织来说，他们是过分虔诚了）和理论的悖谬（对于组织来说，他们的理论是过分彻底了），而在于他们的信仰超出了共同体的需要。共同体需要的是律法主义和形式主义。对于共同体来说，重要的不是信仰，而是信仰的外在表现和行动。一个突出的例子是中世纪天主教会对待修道主义的若即若离的态度，一方面，教会需要修道僧对信仰的虔诚，以对信徒作出表率，坚固信徒的信心和信仰。另一方面，修道僧的虔诚如果不受控制，则会导致漠视教会法规礼仪等一切束缚的。而这对于教会无疑是极端有害的。

① 保罗·阿尔托依兹：《马丁路德神学》，中华信义神学院出版社，1999年9月版，第477页，脚注第19。

② 保罗·阿尔托依兹：《马丁路德神学》，中华信义神学院出版社，1999年9月版，第478页。

③ 同上，第479页。

当代的法国哲学家福柯认为基督教的特点是：不仅要求一个人要信，更要表明他信。^①福柯在此对基督教忏悔制度的分析是有着深刻的洞见的，基督教不但是一个拯救的宗教，而且是一个忏悔的宗教。忏悔是一件极其个人的事情，用基督教话语说是“内心属灵的”，耶稣基督也告诫说不可在大庭广众之下祷告，而应该在密室中。天主教将这一件“内心属灵的”事制度化化为忏悔制度，在取得一定资格的神父和信徒之间进行。正说明了共同体和组织对个人的要求，教会对外在礼仪和律法主义的要求。

如同当年的犹太教靠着外在的割礼区分上帝的选民和外邦人，基督教靠外在的洗礼区分基督徒和非基督徒，而基督徒就是代替犹太人的新的上帝的选民。靠着外在的礼仪基督教不但在基督徒和非基督徒之间划分了界限，而且靠着不同的礼仪在基督徒之中宗教划分了不同的教派。宗徒信经宣称“我信圣而公教会”。在许多人的眼里，这个教会既不圣(Holy)，也不公(Catholic)。不但教会几千年来的历史充满了罪恶和失误，而且“主之磐石^②被各个纷争派别撕裂，至一教会分裂成许多小的教会”^③。正是痛心于教会与世界的界限，教会内部的纷争，卡尔·巴特在他的煌煌巨著《教会教义学》中说：“基督徒与非基督徒之间的差别是暂时性的。教会必须持续不断地跨越它自身的界限而走向世界。正是由于这个缘故，它也不可以容忍在它自己之内划定界限，无论是诸教派之间的界限，还是教会与以色列之间的界限。它的生命必须表达它所传布的福音所要言说者：希望属于一切人。”^④

卡尔·巴特认为教会是耶稣基督自己的尘世—历史的存在形式，他强调他不仅超越于此一历史，“他也以尘世—历史的存在形式活在此一历史之中。人类历史的这种特殊元素，以及耶稣基督的这种尘世—历史的生存形式本身，便是基督教会”。而尘世—历史的生存形式就是界限和区分。在人与人之间，在人群之间进行界限和区分，尘世历史中的世界和人都是分裂。

在尘世历史中我们靠律法主义的外表礼仪来完成界限和区分，但外表的礼仪毕竟是肤浅的。在礼仪的律法主义之下隐藏的是道德的律法主义，在犹太教割礼的背后是犹太教神圣民族的道德律法，在基督教洗礼的背后是罪恶的免除和新人的诞生。我们最终是靠善恶区分人群和共同体。每一个将自己与他人和人群区别开来的个人和共同体总是认为自己是善的，其他个人和群体即使不是恶的，也是

① Martin, L. H. et al (1988) *Technologies of the self: A seminar with Michel Foucault*, London: Tavistock. p27.

② 指天主教。

③ (德)约瑟夫·拉辛格：《基督教导论》，三联出版社，2002年6月版，第295页。

④ 卡尔·巴特：《教会教义学》，三联出版社，1998年6月版，第214页。

较为不善的。路德和尼布尔正确地指出了法利赛主义之下隐藏的是道德的骄傲，他们以自己超出其他人的道德纯洁性和宗教虔诚而将自己区别与其他人。^①

强调善恶区分是律法主义的本义，也是伦理一神教的核心。犹太教不但是世界上最早的一神教，它的出现对于人类历史的革命性意义在于这种一神教的伦理性，在于它对善的概念的强调，犹太教是伦理一神教。伦理一神教对善的理念的强调带来的是它的律法主义特征。正如利奥·拜克所说：“善的根基因此只能到唯一的神那里去寻找，唯一神本质的展现就是律法。”^②基督教反对犹太教律法主义，强调上帝的恩典、强调善恶区分的历史相对性。基督教以建立一种心灵的普世性新宗教为宗旨，但对于教会来说，生存的悖论在于，它依旧在尘世中盼望上帝的国，在历史中等待时间的终点。奥古斯丁的上帝之城和地上之城的区别就这种悖论的表达。教会仍然无法避免现实历史中的善恶选择，即使这种选择是相对的，这也就决定了教会以善恶进行界限和区分的必然性。

善的概念本来就是基督教思想深层结构的强有力因素。基督教思想来自希伯来宗教和希腊哲学的结合，犹太教思想中对善的概念的强调自不待言，在希腊哲学中，从苏格拉底和柏拉图开始，善就是他们的最高理念。以这两种思想而结合而产生的宗教思想难道会把善的概念放在一个次要的地位吗？地狱中的烈火难道不是为恶人准备的吗？罗素说，“基督教教条的结果，使得道德与别的优点之间的区别变得比希腊的时代更为尖锐得多”。^③任何以为基督教是爱的宗教，善恶区别在基督教中已经不重要的观点都是过分天真和草率的想法。从理论上说，基督教既以宣布自己是一种超国界超民族的新宗教，民族血缘和文化传统就不再是共同体区分的合法手段，那么剩下的唯一手段就是道德的善恶区分了，这也就是隐藏在基督教礼仪之下法利赛主义，从逻辑上讲，教会组织唯有强化善恶区分而无弱化它的理由。当基督教宣布它已代替犹太人成为上帝的新的选民的时候，同时就宣布基督教是善的，犹太人就成为恶的了。欧洲历史上形形色色的反犹主义正说明了这一点。

无论对于犹太教还是基督教，律法主义都是其宗教结构的固有因素。区别在于基督教试图摆脱它，然而最终仍不免律法主义的纠缠。应该指出的是，在犹太教与基督教里，同时存在着律法与信仰的紧张。律法的原则在于区分和划界，信仰的原则在于统一。无论时间历史、世界和人类，最终统一于一神教的上帝。在天国中，不再有善恶的区分，“日头照好人，也照歹人；降雨给义人，也给不义的人。”（《马太福音》5：45）。天国就是不再区分善恶的彼岸。可现实是，我们

① 法利赛人（Pharisees）在希伯来语中就是分裂的意思。

② 利奥·拜克：《犹太教的本质》，山东大学出版社，2002年2月版，第72页。

③ （英）罗素：《西方哲学史》（上卷）商务出版社，1963年9月版，第231页。

仍旧生活在善恶有别的此岸，既然教会存在于尘世历史中，在时间终点到来和基督第二次降临之前，它也将继续存在于尘世历史之中，那么我可以再次引用黑格尔的话，“凡是现实的都是合理的”。强调善恶区分在尘世历史中是不可避免的，而且更大胆一点地说：善恶的区分并且是应该的。正如别尔嘉耶夫所言，在人失去了天堂的完整性，走上了善恶区分的道路后，“认识善恶的路应该走到尽头”^①。

^①别尔嘉耶夫：《论人的使命》，学林出版社，第 377 页。

参考文献

中文部分

1. 傅有德等：《现代犹太哲学》，人民出版社，1999年12月版。
2. 亚伯拉罕·科恩：《大众塔木德》，山东大学出版社，1998年版。
3. 别尔嘉耶夫，《论人的使命》，学林出版社。
4. （法）欧内斯特·勒南，《耶稣的一生》，商务印书馆。
5. （德）大卫·弗里德里希·斯特劳斯：《耶稣传》，商务印书馆1981年2月版。
6. 海姆·马克比：《犹太教审判》，山东大学出版社。
7. 利奥·拜克：《犹太教的本质》，山东大学出版社。
8. 马丁·布伯：《论犹太教》，山东大学出版社。
9. 《阿伯特》，中国社会科学出版社，1996年7月版。
10. 《天下通道精义篇》，北京大学出版社。
11. （美）尼布尔：《人的本性与命运》，香港基督教文艺出版社，1970年10月版。
12. 斯宾诺莎：《神学政治论》，商务印书馆，1963年版。
13. 汉斯·昆：《基督教大思想家》，社会科学文献出版社，2001年5月版。
14. 卡尔·巴特：《罗马书释义》，汉语基督教文化研究所。
15. 塞西尔·罗斯：《简明犹太民族史》，山东大学出版社，1997年12月版。
16. 黄天海：《希腊化时期的犹太思想》，上海人民出版社，1999年7月版。
17. （美）彼得·贝格尔：《神圣的帷幕：宗教社会学理论之要素》，上海人民出版社，1991年版。
18. （德）鲁道夫·奥托：《论神圣》，四川人民出版社，1995年12月版。
19. 迈蒙尼德：《迷途指津》，山东大学出版社，1998年1月版。
20. （英）罗素：《西方哲学史》（上下卷）商务出版社，1963年9月版。
21. （德）约瑟夫·拉辛格：《基督教导论》，三联出版社，2002年6月版。
22. 卡尔·巴特：《教会教义学》，三联出版社，1998年6月版。
23. 《宗教与道德之关系》，清华大学出版社，2003年4月版。
24. 保罗·阿尔托依兹：《马丁路德神学》，中华信义神学院出版社，1999年9月版。
25. 傅有德：《犹太教中的选民概念及其嬗变》，《文史哲》1995年第1期。
26. 傅有德：《试论犹太哲学及其根本特征》，《哲学研究》1995年第4期。
27. 傅有德：《灵与肉——一个宗教哲学的比较研究》，《哲学研究》2000年第6期。

28. 周燮藩:《论什么是犹太教》,《世界宗教研究》2002年第2期。
29. 傅永军:《伦理—神教与唯一神的伦理确证——利奥·拜克自由神学思想的现代意义》,《世界宗教研究》2000年第2期。
30. 刘杰:《论马丁·布伯的宗教哲学》,《世纪宗教研究》2000年第4期。

英文部分

1. Hyam Maccoby, *Judaism in the first century*. Sheldon Press, 1989.
2. R. Travers Herford, *The Pharisees*. Beacon Press, Boston.
3. Julius Wellhausen, *The Pharisees and the Sadducees*. Mercer University Press, 2001.
4. *Jewish Perspectives on Christianity*, The Continuum Publishing Company.
5. G. Ernest Wright, *The challenge of Israel's Faith*, The University of Chicago Press, 1944.
6. Emil Fackenheim, *What's Judaism— An interpretation for the present age*, Syracuse University Press, 1999.
7. Philips. Bernstein, *what the Jews Believe*, Farral Straus and Young, New York, 1957.
8. Max Weber, *Ancient Judaism*, Macmillan Publishing Co. inc.
9. Jacob Neusner and Bruce Chilton, *Jewish and Christian doctrines*, New York and London.
10. Albert Nolan, *Jesus Before Christianity*, Orbis Books, New York, 1978.
11. Christopher J.H. Wright, *Living as the People of God*, Inter-Varsity Press, 1983.
12. Dan Cohn-Sherbok, *the Future of Judaism*, T&T Clark Edinburgh.

后 记

三年前，参加完哲学院的复试，我走出这幢灰色小楼，一路流着眼泪走回新校。傅有德教授告诉我：我被录取了。他将作为我的导师。

那一年，我挣扎于广东的商海职场，接连换了两家公司，人生感到从未有过的绝望。在人的一生中，如果有什么可以庆祝为他的新生，称得上是生命中的奇迹的话，这就是我的新生，我生命中的奇迹。

从未想到上帝对我有如此垂爱，心中忐忑。因为宗教哲学是一个我从未涉足的领域，我能成为一个合格的学生吗？复试之前，曾对傅有德教授贸然夸口，说相信自己有学哲学的潜力。三年过去，现在只得这样一份答卷。

这篇论文的选题从去年3月去香港学习之前就开始酝酿。11月初开始动笔，月底初稿完成，并经傅有德教授修改一次。在傅有德教授的指导下，今年又作一次大的修改，就成今天的面貌。

选了这样一个题目，对我来说实在是太大了，绶短汲深，常感力不从心。有赖傅有德教授不厌其烦启发教诲，终于得以完成。论文虽然完成，心中忐忑未减，心知这样一篇文章不能够证明自己学哲学的潜力，当年所言未能实现万一。聊以自慰的是这三年时间为实现所言，一刻未曾松懈，常感岁月荏苒，时不我待。人说何能尽如人意，但求无愧我心。好在傅有德教授已接受我为他的博士研究生，我将继续努力以报先生知遇之恩。

感谢刘新利教授、陈坚教授三年来对我的关怀和教诲。

感谢香港汉语基督教文化研究所、香港信义宗神学院为我提供赴港学习机会。

感谢新华社记者陈铎先生，从初中高中的同桌到现在，我们已有17年的友谊。

感谢我的舅舅龙口市副市长夏晓峰先生。

拙作献给我的父母大人。

攻读学位期间发表的论文

《论弥赛亚概念及其与一神教信仰的关系》 《犹太研究》 2002 年第 1 期。

学位论文评阅及答辩情况表

		姓名	专业技术职务	所在单位	对论文总体评价*	
		论文评阅人		陈坚	副教授	哲社学院
	赵杰		副教授	哲社学院	B	
		姓名	专业技术职务	所在单位	备注	
		答辩委员会成员	主席	于炳贵	教授	省委党校
委员			陈坚	副教授	哲社学院	
			赵杰	副教授	哲社学院	
			刘新利	教授	哲社学院	
			牛建科	副教授	哲社学院	
答辩委员会对论文的 总体评价*		A	答辩秘书	张晓宁	答辩日期	2004.6.2
备注						

※ 优秀为“A”；良好为“B”；合格为“C”；不合格为“D”。